



مرکز تحقیقات اسلامی

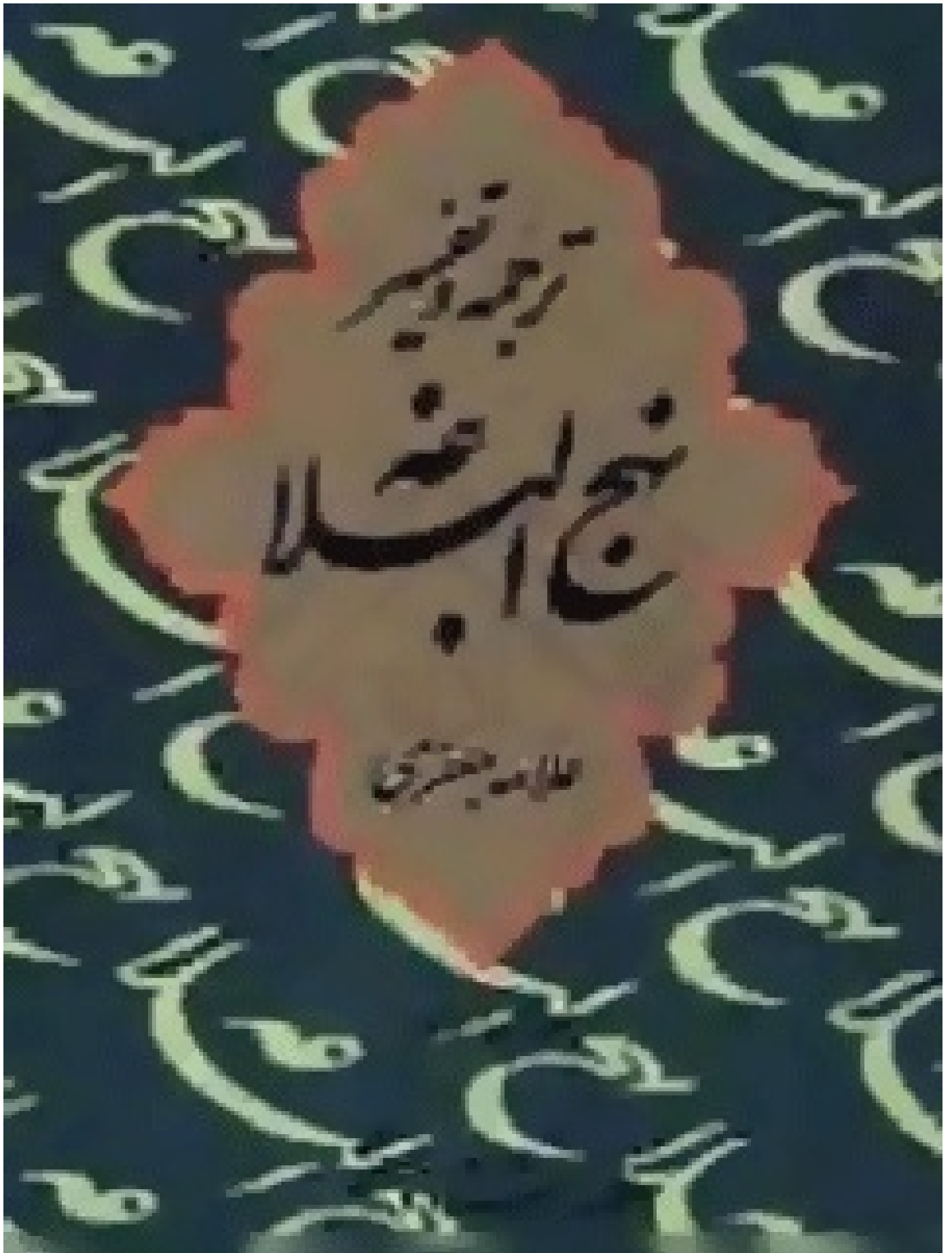
اصفهان

گامی



عمران
علیهما صلوات

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح نهج البلاغه (محمد تقی جعفری تبریزی)

نویسنده:

محمد تقی جعفری تبریزی

ناشر چاپی:

موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۴	شرح نهج البلاغه (محمد تقی جعفری تبریزی)
۱۴	مشخصات کتاب
۱۵	خطبه ها
۱۵	خطبه ۰۰۱-آغاز آفرینش آسمان و..
۹۳	خطبه ۰۰۲-پس از بازگشت از صفین
۱۱۱	خطبه ۰۰۴-اندرز به مردم
۱۳۶	خطبه ۰۰۵-پس از رحلت رسول خدا
۱۵۶	خطبه ۰۰۶-آماده نبرد
۱۵۸	خطبه ۰۰۷-نکوهش دشمنان
۱۶۰	خطبه ۰۰۸-درباره زبیر و بیعت او
۱۶۱	خطبه ۰۰۹-درباره پیمان شکنان
۱۶۳	خطبه ۰۱۰-حزب شیطان
۱۶۵	خطبه ۰۱۱-خطاب به محمد حنفیه
۱۶۷	خطبه ۰۱۲-پس از پیروزی بر اصحاب جمل
۱۶۹	خطبه ۰۱۳-سرزنش مردم بصره
۱۷۱	خطبه ۰۱۴-در نکوهش مردم بصره
۱۷۳	خطبه ۰۱۵-در برگرداندن بیت‌المال
۱۹۲	خطبه ۰۱۶-به هنگام بیعت در مدینه
۲۷۰	خطبه ۰۱۷-داوران ناشایست
۲۹۱	خطبه ۰۱۸-نکوهش اختلاف عالمان
۳۰۱	خطبه ۰۱۹-به اشعث بن قیس
۳۰۷	خطبه ۰۲۰-در منع از غفلت

- خطبه ۰۲۱- در توجه به قیامت ۳۱۴
- خطبه ۰۲۲- در نکوهش بیعت شکنان ۳۱۷
- خطبه ۰۲۳- در باب بینوایان ۳۲۶
- خطبه ۰۲۴- برانگیختن مردم به پیکار ۳۴۳
- خطبه ۰۲۵- رنجش از یاران سست ۳۴۹
- خطبه ۰۲۶- اعراب پیش از بعثت ۳۵۵
- خطبه ۰۲۷- در فضیلت جهاد ۳۹۸
- خطبه ۰۲۸- اندرز و هشدار ۴۶۶
- خطبه ۰۲۹- در نکوهش اهل کوفه ۴۷۸
- قسمت ۰۱ ۴۷۸
- قسمت ۰۲ ۵۱۰
- قسمت ۰۳ ۵۴۹
- قسمت ۰۴ ۵۸۹
- قسمت ۰۵ ۶۲۵
- قسمت ۰۶ ۶۴۹
- خطبه ۰۳۰- درباره قتل عثمان ۶۹۹
- خطبه ۰۳۱- دستوری به ابن عباس ۷۰۲
- خطبه ۰۳۲- روزگار و مردمان ۷۰۴
- خطبه ۰۳۳- در راه جنگ اهل بصره ۷۵۸
- خطبه ۰۳۴- پیکار با مردم شام ۷۶۴
- خطبه ۰۳۵- بعد از حکمیت ۷۷۸
- خطبه ۰۳۶- در بیم دادن نهروانیان ۷۸۶
- خطبه ۰۳۷- ذکر فضائل خود ۷۹۵
- خطبه ۰۳۸- معنی شبهه ۸۳۲

- خطبه ۰۳۹- نکوهش یاران ۸۳۳
- خطبه ۰۴۰- در پاسخ شعار خوارج ۸۳۵
- خطبه ۰۴۱- وفاداری و نهی از منکر ۸۵۱
- خطبه ۰۴۲- پرهیز از هوسرانی ۸۵۵
- خطبه ۰۴۳- علت درنگ در جنگ ۸۶۲
- خطبه ۰۴۴- سرزنش مصقله پسر هبیره ۸۶۴
- خطبه ۰۴۵- گذرگاه دنیا ۸۶۶
- خطبه ۰۴۶- در راه شام ۸۷۳
- خطبه ۰۴۷- درباره کوفه ۸۷۹
- خطبه ۰۴۸- هنگام لشکرکشی به شام ۸۸۰
- خطبه ۰۴۹- صفات خداوندی ۸۸۲
- خطبه ۰۵۰- در بیان فتنه ۸۹۷
- خطبه ۰۵۱- یاران معاویه و غلبه بر فرات ۹۰۰
- خطبه ۰۵۲- در نکوهش دنیا ۹۰۵
- خطبه ۰۵۳- در مساله بیعت ۹۱۲
- خطبه ۰۵۴- درباره تاخیر جنگ ۹۱۳
- خطبه ۰۵۵- در وصف اصحاب رسول ۹۱۹
- خطبه ۰۵۶- به یاران خود ۹۳۵
- خطبه ۰۵۷- با خوارج ۹۳۹
- خطبه ۰۵۸- درباره خوارج ۹۴۱
- خطبه ۰۵۹- خبر دادن از پایان کار خوارج ۹۴۸
- خطبه ۰۶۰- در باب خوارج ۹۴۸
- خطبه ۰۶۱- هشدار به کشته شدن ۹۵۰
- خطبه ۰۶۲- نکوهش دنیا ۹۵۱

- خطبه ۰۶۳-تشویق به عمل صالح ۹۷۱
- خطبه ۰۶۴-در علم الهی ۹۸۴
- خطبه ۰۶۵-در آداب جنگ ۹۹۶
- خطبه ۰۶۶-در معنی انصار ۱۰۰۲
- خطبه ۰۶۷-شهادت محمد بن ابی‌بکر ۱۰۰۸
- خطبه ۰۶۸-سرزنش یاران ۱۰۰۹
- خطبه ۰۶۹-پس از ضربت خوردن ۱۰۱۲
- خطبه ۰۷۰-در نکوهش مردم عراق ۱۰۱۳
- خطبه ۰۷۱-دروود بر پیامبر ۱۰۱۶
- خطبه ۰۷۲-درباره مروان ۱۰۲۲
- خطبه ۰۷۳-هنگام بیعت شورا با عثمان ۱۰۲۴
- خطبه ۰۷۴-پاسخ به اتهامی ناروا ۱۰۲۵
- خطبه ۰۷۵-اندرز ۱۰۲۸
- خطبه ۰۷۶-نکوهش رفتار بنی‌امیه ۱۰۳۲
- خطبه ۰۷۷-نیایش ۱۰۳۴
- خطبه ۰۷۸-پاسخ اخترشناس ۱۰۳۷
- خطبه ۰۷۹-نکوهش زنان ۱۰۴۱
- خطبه ۰۸۰-وارستگی و پارسائی ۱۰۶۶
- خطبه ۰۸۱-در نکوهش دنیا ۱۰۶۹
- خطبه ۰۸۲-خطبه غراء ۱۰۷۶
- خطبه ۰۸۳-درباره عمرو بن عاص ۱۲۵۷
- خطبه ۰۸۴-در توحید و موعظه ۱۲۷۴
- خطبه ۰۸۵-صفات پرهیزکاری ۱۲۸۰
- خطبه ۰۸۶-موعظه یاران ۱۳۲۹

- خطبه ۰۸۷-در بیان هلاکت مردم ۱۴۴۲
- خطبه ۰۸۸-مردم پیش از بعثت ۱۴۵۴
- خطبه ۰۸۹-در بیان صفات خداوندی ۱۴۵۸
- خطبه ۰۹۰-خطبه اشباح ۱۴۸۲
- خطبه ۰۹۱-پس از کشته شدن عثمان ۱۵۶۵
- خطبه ۰۹۲-خبر از فتنه ۱۵۶۷
- خطبه ۰۹۳-در فضل رسول اکرم ۱۶۵۰
- خطبه ۰۹۴-وصف پیامبر ۱۶۸۰
- خطبه ۰۹۵-وصف خدا و رسول ۱۶۸۳
- خطبه ۰۹۶-در باب اصحابش ۱۶۸۶
- خطبه ۰۹۷-در ستم بنی‌امیه ۱۷۵۳
- خطبه ۰۹۸-در گریز از دنیا ۱۷۷۸
- خطبه ۰۹۹-درباره پیامبر و خاندان او ۱۷۸۵
- خطبه ۱۰۰-خبر از حوادث ناگوار ۱۸۰۸
- خطبه ۱۰۱-در زمینه سختیها ۱۸۱۳
- خطبه ۱۰۲-در تشویق به زهد ۱۸۱۸
- خطبه ۱۰۳-پیامبر و فضیلت خویش ۱۸۴۴
- خطبه ۱۰۴-صفات پیامبر ۱۸۴۷
- خطبه ۱۰۵-وصف پیامبر و بیان دلآوری ۱۸۷۳
- خطبه ۱۰۶-در یکی از ایام صفین ۱۹۰۸
- خطبه ۱۰۷-حادثه‌های بزرگ ۱۹۰۹
- خطبه ۱۰۸-توانایی خداوند ۱۹۳۷
- خطبه ۱۰۹-اندرز به یاران ۲۰۰۸
- خطبه ۱۱۰-در نکوهش دنیا ۲۰۶۰

- خطبه ۱۱۱- درباره ملک‌الموت ۲۰۷۸
- خطبه ۱۱۲- در نکوهش دنیا ۲۰۷۹
- خطبه ۱۱۳- در اندرز به مردم ۲۰۹۱
- خطبه ۱۱۴- در طلب باران ۲۱۴۷
- خطبه ۱۱۵- در اندرز به یاران ۲۱۴۸
- خطبه ۱۱۶- موعظه یاران ۲۱۵۳
- خطبه ۱۱۷- ستودن یاران خود ۲۱۵۵
- خطبه ۱۱۸- تحریض مردم به جهاد ۲۱۵۷
- خطبه ۱۱۹- بیان فضیلت‌های خود ۲۱۶۳
- خطبه ۱۲۰- در حکمیت ۲۱۷۱
- خطبه ۱۲۱- خطاب به خوارج ۲۱۸۰
- خطبه ۱۲۲- هنگام نبرد صفین ۲۱۹۴
- خطبه ۱۲۳- در سرزنش اصحاب خود ۲۱۹۸
- خطبه ۱۲۴- تعلیم یاران در کار جنگ ۲۱۹۹
- خطبه ۱۲۵- در رابطه با خوارج ۲۲۱۴
- خطبه ۱۲۶- درباره تقسیم بیت‌المال ۲۲۲۱
- خطبه ۱۲۷- در خطاب به خوارج ۲۲۲۶
- خطبه ۱۲۸- فتنه‌های بصره ۲۲۳۲
- خطبه ۱۲۹- درباره پیمان‌ها ۲۲۳۶
- خطبه ۱۳۰- سخنی با ابوذر ۲۳۱۷
- خطبه ۱۳۱- فلسفه قبول حکومت ۲۳۲۸
- خطبه ۱۳۲- در پارسایی در دنیا ۲۳۷۹
- خطبه ۱۳۳- ذکر عظمت پروردگار ۲۳۸۴
- خطبه ۱۳۴- راهنمایی عمر در جنگ ۲۴۰۸

- خطبه ۱۳۵- نکوهش مغیره ۲۴۰۹
- خطبه ۱۳۶- در مسئله بیعت ۲۴۱۱
- خطبه ۱۳۷- درباره طلحه و زبیر ۲۴۱۵
- خطبه ۱۳۸- اشارت به حوادث بزرگ ۲۴۲۶
- خطبه ۱۳۹- به هنگام شوری ۲۴۶۳
- خطبه ۱۴۰- در نهی از غیبت مردم ۲۴۶۳
- خطبه ۱۴۱- درباره نهی از غیبت ۲۴۶۸
- خطبه ۱۴۲- درباره نیکی به نااهل ۲۴۶۹
- خطبه ۱۴۳- در طلب باران ۲۴۷۰
- خطبه ۱۴۴- فضیلت خاندان پیامبر ۲۴۷۷
- خطبه ۱۴۵- در فنای دنیا ۲۴۸۴
- خطبه ۱۴۶- راهنمایی عمر ۲۴۸۶
- خطبه ۱۴۷- در هدف از بعثت ۲۴۹۰
- خطبه ۱۴۸- درباره اهل بصره ۲۴۹۸
- خطبه ۱۴۹- پیش از وفاتش ۲۵۰۳
- خطبه ۱۵۰- اشارت به حوادث بزرگ ۲۵۳۷
- خطبه ۱۵۱- فتنه‌های آینده ۲۵۴۲
- خطبه ۱۵۲- ستایش خدا ۲۵۵۲
- خطبه ۱۵۳- در فضائل اهل بیت ۲۶۷۶
- خطبه ۱۵۴- در آفرینش خفاش ۲۶۸۸
- خطبه ۱۵۵- خطاب به مردم بصره ۲۶۹۱
- خطبه ۱۵۶- سفارش به پرهیزکاری ۲۶۹۹
- خطبه ۱۵۷- پیامبر و قرآن ۲۷۲۷
- خطبه ۱۵۸- خوشرفتاری خود با مردم ۲۷۳۷

- خطبه ۱۵۹- در بیان عظمت پروردگار ۲۷۳۸
- خطبه ۱۶۰- در بیان صفات پیامبر ۲۷۴۹
- خطبه ۱۶۱- چرا خلافت را از او گرفتند؟ ۲۷۵۷
- خطبه ۱۶۲- در توحید الهی ۲۷۶۳
- خطبه ۱۶۳- اندرز او به عثمان ۲۷۶۸
- خطبه ۱۶۴- آفرینش طاووس ۲۷۷۰
- خطبه ۱۶۵- تحریض به الفت با یکدیگر ۲۷۷۶
- خطبه ۱۶۶- در ابتدای حکومتش ۲۷۷۹
- خطبه ۱۶۷- پس از بیعت با حضرت ۲۷۸۸
- خطبه ۱۶۸- هنگام حرکت به بصره ۲۷۸۹
- خطبه ۱۶۹- چون به بصره نزدیک شد ۲۷۹۳
- خطبه ۱۷۰- در آغاز نبرد صفین فرمود ۲۷۹۳
- خطبه ۱۷۱- درباره خلافت خود ۲۷۹۵
- خطبه ۱۷۲- شایسته خلافت ۲۸۰۷
- خطبه ۱۷۳- درباره طلحه ۲۸۱۳
- خطبه ۱۷۴- موعظه یاران ۲۸۱۵
- خطبه ۱۷۵- پند گرفتن از سخن خدا ۲۸۱۷
- خطبه ۱۷۶- درباره حکمین ۲۸۳۳
- خطبه ۱۷۷- در صفات خداوند ۲۸۳۴
- خطبه ۱۷۸- پاسخ به ذعلب یمانی ۲۸۳۸
- خطبه ۱۷۹- در نکوهش یارانش ۲۸۳۹
- خطبه ۱۸۰- پیوستگان به خوارج ۲۸۴۲
- خطبه ۱۸۱- توحید الهی ۲۸۴۳
- خطبه ۱۸۲- آفریدگار توانا ۲۸۶۶

- خطبه ۱۸۳-خطاب به برج بن مسهر ۲۸۷۰
- خطبه ۲۲۷-در ستایش پیامبر ۲۸۷۱
- درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان ۲۸۷۲

شرح نهج البلاغه (محمد تقی جعفری تبریزی)**مشخصات کتاب**

سرشناسه: جعفری تبریزی، محمدتقی، ۱۳۰۲ - ۱۳۷۷، شارح

عنوان قراردادی: نهج البلاغه فارسی. شرح

عنوان و نام پدید آور: ترجمه و تفسیر نهج البلاغه / محمدتقی جعفری.

مشخصات نشر: تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری: ۹ ج.

شابک: دوره ۵-۴۰-۶۶۰۸-۹۶۴-۹۷۸؛ ۱ ج. ۱-۳-۲۳-۴۱-۶۶۰۸-۹۶۴-۹۷۸؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۴-۶-۹۶۴-۹۷۸
 ۶۶۰۸-۴۲-۹۶۴؛ ۷ ج. ۷-۹-۶۳-۶۶۰۸-۹۶۴-۹۷۸؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۰-۱۲-۳-۴۴-۶۶۰۸-۹۶۴-۹۷۸؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۳-۱۵-۴۵-۶۶۰۸-۹۶۴-۹۷۸؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۶-۱۸-۷-۴۶-۶۶۰۸-۹۶۴-۹۷۸؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۹-۲۱-۹۷۸-۴-۴۷-۶۶۰۸-۹۶۴؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۲۲-۲۴-۱-۴۸-۶۶۰۸-۹۶۴-۹۷۸؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۲۵-۲۷-۸-۴۹-۶۶۰۸-۹۶۴-۹۷۸

یادداشت: ج. ۱-۳ در یک مجلد صحافی شده است.

یادداشت: ج. ۴-۶ در یک مجلد صحافی شده است.

یادداشت: ج. ۷-۹ در یک مجلد صحافی شده است.

یادداشت: ج. ۱۰-۱۲ در یک مجلد صحافی شده است.

یادداشت: ج. ۱۳-۱۵ در یک مجلد صحافی شده است.

یادداشت: ج. ۱۶-۱۸ در یک مجلد صحافی شده است.

یادداشت: ج. ۱۹-۲۱ در یک مجلد صحافی شده است.

یادداشت: ج. ۲۲-۲۴ در یک مجلد صحافی شده است.

یادداشت: ج. ۲۵-۲۷ در یک مجلد صحافی شده است.

یادداشت: کتاب حاضر قبلاً در سال ۱۳۵۷ توسط انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی در ۲۷ جلد منتشر شده است.

یادداشت: کتابنامه.

مندرجات: ج. ۱. مقدمه: رسالت انسانی و شخصیت علی (ع). ج. ۲. خطبه یکم - خطبه سوم. ج. ۳. خطبه چهارم - خطبه شانزدهم.

ج. ۴. بقیه خطبه شانزدهم - خطبه بیستم. ج. ۵. خطبه بیست و یکم - بیست و هفتم. ج. ۶. بقیه خطبه بیست و هفتم - خطبه بیست و نهم.

ج. ۷. بقیه شناخت از دیدگاه علمی و شناخت از دیدگاه قرآن. ج. ۸. خطبه سیام - خطبه سی و سوم. ج. ۹. خطبه سی و چهارم - خطبه چهل و چهارم. ج. ۱۰. خطبه چهل و پنجم - خطبه شصت و سوم به ضمیمه هدف نهایی زندگی از دیدگاه اسلام.

ج. ۱۱. خطبه شصت و چهارم - خطبه هشتادم. ج. ۱۲. خطبه هشتاد و یکم - هشتاد و سوم. ج. ۱۳. بقیه تفسیر عمومی خطبه‌های

هشتاد و سوم - هشتاد و ششم. ج. ۱۴. خطبه هشتاد و هفتم. ج. ۱۵. خطبه هشتاد و هشتم - نود و یکم. ج. ۱۶. بقیه تفسیر عمومی

خطبه نود و یکم تا پایان نود و سوم. ج. ۱۷. خطبه نود و چهارم - نود و هشتم. ج. ۱۸. خطبه نود و نهم - صد و ششم. ج. ۱۹. بقیه

تفسیر عمومی خطبه صد و ششم - صد و نهم. ج. ۲۰. بقیه تفسیر عمومی خطبه صد و نهم - صد و دوازدهم. ج. ۲۱. خطبه صد و سیزدهم - صد و بیست و یکم. ج. ۲۲. تفسیر عمومی خطبه‌های صد و بیست و دوم - صد و بیست و نهم. ج. ۲۳. تفسیر عمومی

خطبه‌های صد و سیام - صد و سی و هفتم. ج. ۲۴. تفسیر عمومی خطبه‌های صد و سی و هشتم - صد و پنجاه و یکم. ج. ۲۵.

خطبه‌های صد و پنجاه و دوم - صد و پنجاه و پنجم - ج. ۲۶. تفسیر عمومی خطبه‌های صد و پنجاه و ششم - صد و شصت و ششم - ج. ۲۷. تفسیر عمومی خطبه‌های صد و شصت و هفتم - صد و هشتاد و پنجم.

موضوع: علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ق. نهج البلاغه - نقد و تفسیر

موضوع: علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ق. نهج البلاغه - خطبه‌ها

موضوع: علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ق. نهج البلاغه - کلمات قصار

موضوع: علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ق. نهج البلاغه - نامه‌ها

شناسه افزوده: علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ق. نهج البلاغه. شرح

شناسه افزوده: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری

رده بندی کنگره: BP۳۸/۰۴۲۲ ج ۷۴۲ ۱۳۸۸

رده بندی دیوبی: ۲۹۷/۹۵۱۵

شماره کتابشناسی ملی: ۱۷۳۷۹۴۲

خطبه‌ها

خطبه ۰۰۱ - آغاز آفرینش آسمان و ..

[صفحه ۲۳]

تفسیر عمومی خطبه‌ی یکم الحمد لله الذی لایبلغ مدحته القائلون (سپاس خدای را که حق ستایشش بالاتر از حد ستایشگران است). مگر آن همه عظمت حیرت‌انگیز در کاخ مجلل هستی و این همه امتیاز و کمال بیکران در موجودی به نام انسان، چیزی جز گسترش دمی از مشیت بی‌نهایت او است که آن را با کلمه‌ی باش برافروخته‌است؟ مگر بساط رازدار کائنات با آن قوانین و استحکام بنیاد، و نوع انسانی با آن هوش و استعداد و وجدان و اندیشه که لحظه‌ای از جریانش جهانی را آباد و یا عالمی را ویران می‌سازد، چیزی جز قطره‌ی ناچیزی از اقیانوس بی‌پایان قدرت او است؟ از این رو است که سپاس و ستایش ما درخور موجودیت ما است نه به شایستگی آن مقام ربوبی. و لایحیی نعمائه العادون (نعمتهایش مافوق اندیشه شمارشگران است) در گذرگاه‌های متنوع حیات که نوع انسانی از آنها می‌گذرد، تا منزل نهایی آن، همه جا خوان نعمت بی‌دریغش را نهاده می‌بیند و آیات رحمت الهی‌اش را گسترده، حتی آن اندیشه و وجدان برین که از افق اعلا‌ی زندگی به اجزاء و روابط طبیعت که او را در خود فرو برده‌اند، می‌نگرد و آنها را آیات الهی و نعمتهای ربانی می‌بیند، خود نعمت عظمایی است که آدمی از درک و ستودن

ش ناتوان است و شمارش آن همه موضوعات و قوانین که اندیشه و وجدان را چنین بینایی نصیب فرموده است، از حد و اندازه بیرون. نخستین مرحله‌ی به دست آوردن اندیشه و وجدان عالی که چهره‌ی واقعی هستی را برای انسان روشن بسازد و نعمت بودن اجزاء و روابط آن را با موجودیت آدمی اثبات نماید، پذیرش آگاهیها و هشیاریها است که از عالی‌ترین جلوه‌های حیات در وجود آدمی است. مگر نه اینست که پذیرش و فعالیتهای آگاهانه با گذشت قرون و اعصار پرده‌ها را از جلو چشمان آدمی برکنار زده و عظمت‌های بیکران طبیعت را از جهان ذرات گرفته تا کهکشانهای خیره‌کننده روشن ساخته است؟ آنگاه این همه فتوحات و پیشرویهای بهت‌انگیز را نخستین گام برای شناخت این حقیقت تلقی کرده است که ما با شناخت طبیعت تنها خطوطی را خوانده‌ایم که محتوایش ماورای خواننده‌های ما است. و بالعکس، فرار از هشیاریها و آگاهیها بوده است که عالم هستی را خیال و پندار و قوانینش را خودرو و ستارگان سپهر لا-جوردینش را تف سربالائی نام نهاده است!!! کارگاه هستی برای این دشمنان هشیاریها که

زندگی را جز تورم خود طبیعی با لقمه‌هایی از خوردنیها و جرعه‌هایی از آشامیدنیها و لذایذی از اشباع غریزه‌های حیوانی تفسیر می‌کند، چهره‌ای نشان نخواهد داد که نعمتی در آن ببیند و در شمارش و سپاس بیاندیشند، چنانکه در امتیازات و عظمت‌های روح خویشتن هم کمترین اندیشه‌ای نخواهند داشت. مدتی است بانگ افزایش نامحدود جمعیت و محدودیت مواد غذایی و لوله‌ها و بدبینیها در افکار مردم فراوان انداخته است. آغاز این بانگ از مالتوس بوده است. اینان پس از شنیدن این بانگ وحشتناک به جای تنظیم منطقی و تعدیل مشروع جمعیت و مواد غذایی، به فلسفه گوئیهای بدبینانه روی آورده و حرص و ولع اقویا را برای انباشتن ذخایر زندگی تشدید کردند. برخی دیگر از جوامع را به هتک ناموس دروازه‌ی ورودی زندگی (آلت تناسل زن و مرد) و ادار ساختند. روی محاسبات مالتوس می‌بایست انفجار جمعیت از گرسنگی از خیلی مدتها پیش در کره‌ی زمین روی داده باشد، نه تنها چنین انفجاری رخ نداده، بلکه طبق کاوشها و بررسیهای علمی دوران جدید، معلوم شد که از اغلب مواد کره‌ی زمین چه از خشکی باشد و چه از دریا، می‌توان برای تغذیه‌ی بشر با اشکال گوناگون استفاده کرد. فعالیتهای شیمیایی در تغییر و تبدیل مواد به قدری دامنه‌دار و متنوع دیده می‌شود که انسان را به این جرئت و ادار می‌کند که بگوید تغذیه انسان در این کره‌ی زمین

محدودیتی ندارد. از طرف دیگر آیات قرآنی بنیاد اساسی مواد معیشت مردم را به زمین منحصر نکرده و آسمانها را هم به عنوان منابع روزی (مواد معیشت) معرفی نموده است: قل من یرزقکم من السماوات و الارض، قل الله. (به آنان بگو: کیست که شما را از آسمانها و زمین روزی می‌دهد؟) بگو: الله. این مضمون در شش آیه از قرآن وارد شده است. به اضافه‌ی آیات دیگری از قبیل: الم تروان الله سخر لکم ما فی السماوات و ما فی الارض. (آیا نمی‌بینید که خداوند آنچه در آسمانها و زمین است در تسخیر (اختیار) شما گذاشته است). که با صراحت کامل اثبات می‌کند که انسان می‌تواند کرات دیگر را هم به اضافه کره‌ی زمین در اختیار و تصرف خود بگیرد. قحطیها و گرسنگیها ممکن است این سؤال مطرح شود که در طول تاریخ قحطیها و گرسنگیها و سایر کمبودهای غذایی که موجب مرگ و میرها بوده است، فراوان دیده می‌شود، آیا این پدیده با فوق شمارش بودن نعمتهای الهی منافاتی ندارد؟ پدیده‌ی قحطیها و گرسنگیها هم مانند سایر ناگواریها به دو نوع عمده تقسیم می‌گردد: نوع یکم - به عنوان بلاها و ناگواریهای اختیاری که به خود انسان چه در حال فردی و چه اجتماعی یا مدیریتهای اجتماعی مستند می‌باشد، مسلم اس

ت که این نوع اختیاری از ناگواریها مربوط به تقصیر و یا کوتاهیهای خود انسان است چنانکه در تواریخ بطور فراوان دیده شده است که مردم به جهت جهل و خودخواهیها و سایر گمراهیها موجبات بدبختی معیشتی خود را فراهم آورده‌اند. نوع دوم - آن قسمت از بلاها و ناگواریها است که از اختیار بشر خارج بوده و مربوط به آن قوانین و رویدادهایی طبیعی است که دور از توانایی و اراده‌ی انسانها می‌باشد، مانند آتش‌فشانیها و زلزله‌ها و سیلها و بیماریهای غیر قابل علاج ... این ناگواریها که برای فرد یا گروهی از انسانها پیش می‌آید، در حقیقت هشدارهائی است جدی برای نوع انسانی که به نظم و زیبایی طبیعت تکیه نکند و گمان نبرد که هر چه هست از طبیعت و در طبیعت است این آیه را توجه کنیم: و ان من شیء الا - عندنا خزائنه و ما ننزله الا - بقدر معلوم. (هیچ چیزی وجود ندارد مگر اینکه منابع آن پیش ما است و ما از آن جز به اندازه‌ی معین فرو نمی‌فرستیم). و اینکه ما طبق دستورات الهی بوسیله‌ی دانش و بینش وظیفه‌ی جدی داریم برای برطرف کردن هر گونه ناملایمات و تقویت هر گونه وسیله‌ی تندرستی و معیشت و پیشرفتهای گوناگون، برای آن است که زندگی زندگان به کار و کوشش مستند باشد، نه ای

نکه زندگی را در یک لیوان آب به گلوی ما بریزند. به اضافه‌ی اینکه پدیده‌ی مرگ و خاموشی چراغ فروزان زندگی همواره به یکی از دو عامل اساسی وابسته است: عامل یکم - پایان یافتن نیروها و استهلاک عناصر سازنده کالبد مادی انسانی عامل دوم - پیدایش موانع ادامه‌ی حیات مانند بیماریها با انواع گوناگونش و از دست دادن مقاومت در مقابل رویدادهای طبیعت. به هر حال کسی که لباس زندگی می‌پوشد، از روی جبر روز دیگری بایستی آن لباس را از تن دور کند. از دیدگاه حکمت الهی هیچ فرد و جامعه‌ای نبایستی لباس زندگی را با اختیار از تن خود دور نماید. یکی از دو عامل فوق با انواع گوناگون در کمین زندگان منتظر

فرارسیدن نوبت عمل می‌باشد. خواه بیماری باشد و خواه سقوط سقف بر سر و چه سوختن در آتش باشد و چه مردن با گرسنگی و قحطی. بنابراین ملاحظات، قابل شمارش نبودن نعمتهای الهی منافاتی با جریان قانون زندگی و مرگ ندارد. و لایبودی حقه المجتهدون (حق جوین کوشا از ادای حقتش ناتوانند) چه کند مشتی خاک درهم پیچیده و امواجی از فعالیت‌های حیاتی و روانی که انسان نامیده می‌شود، در مقابل مقام ربوبی احدیت که همه‌ی جهان هستی با کهکشانهای پویا و با انسانهای بی‌شمارش چیزی جز مش

تق کوچکی از یک لحظه‌ی مشیت او نیست. نیز هر نیروئی که برای کوشیدن در راه او بسیج شود و هر راهی که برای وصول به ادای حق او درنور دیده شود، جزئی از حق او است که ادا کردن آن برای انسان امکان‌ناپذیر است. در سه مورد از آیات قرآنی وارد شده است: و ما قدروا الله حق قدره (آنان خداوند را به آن طور که شایسته است، به جای نیاورده‌اند) به جای آوردن حق یک حقیقت با دو چیز انجام می‌گیرد: ۱- درک و دریافت و محاسبه‌ی کامل درباره‌ی آن حقیقت، اگر اندک ناتوانی در درک و دریافت و محاسبه‌ی یک حقیقت وجود داشته باشد، بدون تردید حق شناخت آن حقیقت ادا نشده است. بدان جهت که احاطه‌ی درک و دریافت و محاسبات ما در باره‌ی آن مقام شامخ امکان‌پذیر نیست، لذا ادای حق معرفت او برای ما امکان نخواهد داشت. اینست معنای آن جمله که به پیامبر اکرم (ص) نسبت داده شده است که ما عرفناک حق معرفتک (خداوندا، ما نمی‌توانیم معرفتی شایسته‌ی مقام الهی تو به دست بیاوریم). ۲- به جای آوردن حق یک حقیقت با نظر به رابطه‌ای که میان انسان و آن حقیقت وجود دارد. در مسئله‌ی مورد بحث حقیقتی که ادای حق او مطرح است، خدا است، بدان جهت، که عظمت‌های الهی بی‌نهایت است و رابطه‌ی انسان

با خدا، رابطه‌ی مخلوق با خالق است که دارای عظمت‌های بی‌نهایت می‌باشد، و معنای ادای حق چنین خالق، نوعی احاطه بر او و بی‌نیاز شدن از او را دربردارد، لذا ادای حق عملی و عبودیت نهائی درباره‌ی خدا امکان‌ناپذیر می‌باشد. اینست معنای آن جمله که به پیامبر اکرم نسبت داده شده است که: ما عبدناک حق عبادتک (و ما نمی‌توانیم عبادتی شایسته‌ی مقام او به جای بیاوریم). پس تکلیف انسانها در مقابل خدا چیست؟ ممکن است استدلال و بحث و تحلیل فوق، انسانها را به نوعی از یاس و نومیدی دچار سازد و بگویند اکنون که چه نسبت خاک را با عالم پاک! پس بگذارید بخوریم و بیاشامیم و هر چه بتوانیم از لذایذ طبیعی برخوردار شویم و آنگاه رهسپار دیار مرموز خاک گردیم!! این مطلب به ظاهر ساده و خنده‌آور، حتی برخی از مغزهایی را که به بزرگی معرفی شده‌اند، اشغال نموده، با خویشتن و به دیگران چنین می‌گویند که: ذره‌ی بی‌مقداری به نام انسان کجا و موجود برین با داشتن عظمت‌های مافوق بی‌نهایت و برتر از هر کمال کجا؟! معرفت و پرستش این ذره‌ی بی‌مقدار درباره‌ی آن مافوق بی‌نهایت و برتر از هر کمال اگر هم امکان‌پذیر باشد، به چه کار آید؟! پاسخ این گونه مسائل را نخست با ورود به

صحنه‌ی درونی خود انسانها می‌توان دریافت، مگر این همه تلاشها و کوششها برای شناخت هزاران نیروها و فعالیت‌های روانی کافی بوده است؟ مگر آن همه تعلیم و تربیتها و تمرین و تلقین و تقویت‌های روحی توانسته است حق اعتلای روح را ادا کند؟ مسلماً موفقیت بشری درباره‌ی شناخت و تنظیم و بهره‌برداری از خویشتن حتی به دوران ابتدایی رسمی هم نرسیده است با این حال ضرورت‌های دینامیسم درونی ما هر لحظه ما را به شناخت بیشتر و تنظیم و بهره‌برداری عالیتر درباره‌ی خویشتن تحریک می‌کند. قرن‌ها است که از همه‌ی مراکز علمی دنیا بخوانید و بیاندیشید تا خود را دریابید، بلند شده و همگان آن را می‌شنوند. اگرچه ما انسانها نمی‌توانیم حق واقعی خداوندی را ادا کنیم، اما این مقدار می‌توانیم که با افزایش معرفت‌های ممکن و با گرایشهای بندگی انسانی، از چاه طبیعت و خودپرستی برآئیم و به قله‌های مرتفع و مرتفعتر تکامل گام بگذاریم: تو او نشوی ولی اگر جهد کنی راهی به روی از تو تویی برخیز الذی لایدرکه بعد الهمم و لایناله غوص الفطن (خداوندی که همتهای دور پرواز آدمیان از درک ذات او و احاطه به مقام شامخش نارسا و حوزه‌ی اعلا ربوبیش از نفوذ هشیری هشیاران بدور است). م

حدودیت همتها و هشیاریهای آدمیان بار دیگر تاکید می‌شود که نیروهای عقلانی و احساسی در هر عظمت و امتیازی که باشد و هشیاری و حدس و قدرت استدلال آدمی هر اندازه هم که گسترده و نافذ باشد، چون با وسایل مبتنی بر کمیتها و کیفیتهای گرفته از قلمرو حس و طبیعت صورت می‌گیرد، لذا توانائی راهیابی به آن مقام الهی را نخواهد داشت. این هم یک قانون کلی است که تا موضوعی در دیدگاه آدمی برنهاده نشود نه برای رسیدن به آن، به عنوان هدف می‌کوشد و نه درصدد آگاهی و هشیاری دربارهی آن برمی‌آید. از طرف دیگر با برنهاده شدن موضوع در دیدگاه آدمی، همان موضوع با کمیتها و کیفیتها و خصوصیات ذهنی محدود می‌گردد. با نظر به این دو قانون معرفت، شناخت ما هرگز احاطه به آن موجود برین نخواهد داشت. الذی لیس لصفته حد محدود و لا نعت موجود و لا وقت معدود و لا اجل ممدود (صفات ذات پاکش به مقیاسات و حدود برنیاید و هیچ ترسیم و تصویر مشخصش نسازد. اوصاف جلال و جمالش فراسوی زمان است و ماورای برهه‌های معدود و مدت‌های محدود). بحثی اجمالی در صفات خداوندی برای بیان نامحدود بودن صفات الهی دو دلیل می‌توان مطرح کرد: دلیل یکم- هر حقیقتی که برای یک ذات صفت محسوب می‌شود، ارز

ش و عظمت آن حقیقت تابع آن ذات است که موصوف نامیده می‌شود. حرکت و تحولی که صفت انسانی است باارزشر و با عظمت تر از حرکت و تحولی است که صفت یک گیاه یا یک حیوان یا موجود مزبور است. احساس انسان در برابر احساس یک حیوان همان اندازه عالی است که انسان در برابر حیوان. دلیل این اصل اساسی آن است که صفت در حقیقت بیان کننده‌ی چگونگی ذات است. گاهی هم صفت یک ذات جنبه‌ی معلولی برای آن دارد، و چون میان علت و معلول رابطه‌ای وجود دارد که بوسیله‌ی آن، توضیح دهنده‌ی یکدیگر می‌گردند، قاعده این است که صفت تابع موصوف خود باشد. بدان جهت که ذات پاک خداوندی دارای عظمت و کمال بی‌نهایت است. اوصاف آن ذات پاک هم از جهت عظمت و کمال بی‌نهایت و نامحدود می‌باشد. دلیل دوم- فرض اینکه صفت خداوندی محدود باشد، این پندار را در دنبال دارد که قدرت خداوندی محدود است، زیرا بروز یک صفت در یک ذات کشف می‌کند که ذات مفروض قدرت دارا بودن آن صفت را داشته است، حال اگر فرض کنیم مثلا صفت عدالت خداوندی محدود است، چنین نتیجه می‌دهد که خداوند به بیشتر از آن عدالت محدود قدرتی ندارد، در صورتی که قدرت خداوندی نهایی ندارد. اوصاف جلال و جمالش فوق زمان است. چنانکه در

مباحث مربوط به زمان ثابت شده است، زمان عبارت است از احساس کششی که از حرکت موجودات طبیعی عینی در ذهن آدمی به وجود می‌آید. در حقیقت زمان حقیقتی است محصول دو قطب عینی و ذهنی، لذا اگر یکی از این دو قطب منفی شود، موضوع زمان نیز منفی می‌گردد. پس اگر جهان طبیعت عینی که اعم از حرکت موجودات در طبیعت و اجزای انسان می‌باشد، وجود نداشته باشد، یا انسانی نباشد که با ذهنش کششی برای رویدادها یکی پس از دیگری درک نماید، زمانی مطرح نخواهد بود. (اگرچه خود حرکات عینی با قطع نظر از ذهن آدمی واقعیتی است برای خود) و چون اوصاف الهی از مجرای ثقل و بعد فضایی و حرکت و تحول طبیعت و ذهن زمان‌سنج آدمی بالاتر است، لذا پدیده‌ی زمان نمی‌تواند اوصاف الهی را در مجرای کشش و امتداد قرار بدهد. فطر الخلائق بقدرته و نشر الریاح برحمته و وتد بالصخور میدان ارضه (با قدرت متعالیش، به مخلوقات هستی بخشید و بادهای جانفزا به رحمتش وزیدن گرفت و حرکات مضطرب زمین را با نصب کوه‌های سر برافراشته تعدیل فرمود). آفرینش هستی با قدرت و اختیار در آفریدن عالم هستی عالم جبری، انگیزه‌ای برای او نبوده و خود از هر گونه استمداد و مساعدتی بی‌نیاز بوده است. عظمت جهان هستی به

هر اندازه و کیفیت هم که خیره کننده باشد به همان اندازه در برابر قدرت الهی مطرح است که یک تصور ناچیز در برابر فعالیت‌های بیکران مغز و روح انسانی. آیا چنین نیست که موجی از اندیشه‌ی آدمی می‌تواند جهانی را دگرگون کند؟ موجی از اندیشه در مقابل دگرگون شدن جهان، از آن جهت به نظر ناچیز می‌آید که مغز ما همواره بزرگیها و عظمتها را با مقیاسات کمی و کیفی در

حدود دانسته‌ها و خواسته‌های خود می‌سنجد. اگر بشر با چشم خویش محصولات خیره‌کننده‌ی اندیشه را نمی‌دید، به هیچ وجهی امکان نداشت که استناد آن محصولات خیره‌کننده را به اندیشه باور نماید. معمولاً بشر وقتی که کلمه‌ی قدرت را می‌شنود، نوع یا نوعی از نیروها را که در طبیعت در حال جریان و تولید است مجسم می‌سازد، آنگاه میان قدرت و محصول آن، مطابقتی را برقرار می‌بیند و در نتیجه می‌گوید: این چه نوع قدرتی است که دستگاه هستی را بسازد و آن را بگرداند؟! ولی با توجه به مثال اندیشه و محصول آن این تعجب از بین می‌رود. درباره‌ی عوامل متحرک هوا و بادهای مباحث مشروحی صورت گرفته است. قوانین شگفت‌انگیز در موضوع وزیدن بادهای و انواع آنها از مسائل بسیار جالب عالم طبیعت است که از نظم بسیار عالی حرارت و برودت و قرار گرفتن و در واحدهای جغرافیائی حکایت می‌کند و همچنین نتایج و محصولات حیاتی بادهای مانند تلقیح، آیات الهی را برای انسانهای حقیقت‌جو نمودار می‌سازد. موضوع کوه‌ها و تحول آنها در دوران گوناگون زمین‌شناسی، یکی دیگر از موضوعات بیان‌کننده‌ی نظم عالم طبیعت است که همواره هشیاران را به خود جلب کرده است. گروهی از مردم گمان می‌کنند که بیان منابع اسلامی درباره‌ی کوه‌ها مخالف نظریه‌ی جدید علمی است که می‌گوید: زمین متحرک است، ولی با نظر به کلماتی که در جمله‌ی مورد بحث و تحلیل به کار رفته است، این اشتباه برطرف می‌شود، زیرا کلمه‌ی میدان به معنای اضطراب و سراسیمه‌گی است وجود کوه‌ها در کره‌ی زمین برای تعدیل اضطراب است که بدون آن زندگی امکان ندارد مانند منظور نمودن ثقل برای اعضای کشتی اقیانوس پیمای که کشتی را از خطر حرکات و اضطرابات سرنگون‌کننده محفوظ می‌دارد.

[صفحه ۳۲]

اول‌الدین معرفته آغاز و اساس دین معرفت خدا است مقصود از کلمه‌ی اول چنانکه ترجمه کردیم آغاز محض نیست، بلکه منظور بنیاد نخستین و اساسی است. و این تعبیر در قلمرو معارف شایع است که گفته می‌شود: اول اندیشه وانگهی گفتار پای بست آمده است و پس دیوار در برابر شکاکین گفته می‌شود: اول وجود خود را اثبات کن سپس عقیده‌ی خویش را همچنین می‌گوییم: اول علت را به وجود بیاورید معلول دنبالش خواهد آمد. ممکن است بدون اینکه آدمی معنای دین را بپذیرد، با یک عده‌ی مسائل عالی که او را از خود بیرون بیاورد و کمالات عالیتری را برای او مطرح نماید، آشنایی پیدا کند. مثلاً عظمت جهان هستی و قوانین حاکم بر آن، او را به این نتیجه برساند که من می‌توانم در این دنیا به کمال عالی برسم. نیز ممکن است با توجه به مفید بودن و زیبایی یک عده از مسائل اخلاقی به این حقیقت برسد که انسان عامل به اصول اخلاقی، هم لذت معقول بدست می‌آورد و هم زندگانی اجتماعی او منطقی‌تر می‌باشد. این دو عامل (احساس عظمت در جهان هستی و احساس زیبایی و مفیدیت در عمل به اصول اخلاقی) تاکنون توانسته است عده‌ی فراوانی از مردم جوامع را قانع بسازد و آنان را وادار به احساس بی‌نیازی از دین نماید. ولی به نظر می‌رسد این یک اقتناع محدود به سطوح ابتدایی زندگی است که ناشی از خلاصه کردن همه‌ی استعدادها و نیروهای انسانی در سیر و سیاحت در شاخ و برگ درخت هستی و عمل به یک عده مسائل اخلاقی خوشایند می‌باشد، دو عامل مزبور بارور کننده‌ی در استعداد یا گسترش دهنده‌ی دو بعد آدمیان است، به همه‌ی استعدادها و ابعاد انسانی، زیرا کدامین عقل نافذ است که به لذت بردن از احساس عظمت جهان قناعت نموده و از عوامل و هدفهای اصلی آن سؤال نکند؟! و کدامین وجدان و اندیشه‌ای است که به احساسات خوشایند در باره‌ی مسائل اخلاقی کفایت بورزد و نگوید که چرا و به کدامین علت، از لذایذ و نیروهای طبیعی که دارم، در خدمت انسانها صرف نظر کنم، انسانهایی که نه امتیازی برای عشق ورزیدن دارند و نه یک عامل ماورای طبیعی (خدا) محبوبیت آنان را اثبات کرده است. این همان معمائی ناگشودنی است که در سالهای گذشته که با راسل مراسلات علمی و فلسفی داشتیم مطرح نمودیم و ایشان هیچ‌گونه پاسخی برای حل این معما نداشتند. با نظر به تعریفی که درباره‌ی دین گفته‌ایم: محاسبه و تنظیم زندگی طبیعی و روانی در مسیر تکاملی رو به جاذبیت الهی هیچ روش و گرایشی مانند دین نمی‌تواند پاسخگوی هیچ یک از معماهای زندگی که اساس آنها معمای مزبور است، بوده باشد. و کمال معرفته التصدیق به کمال

معرفت خداوندی تصدیق او است معرفت- معرفت ما چنانکه درباره‌ی اشیاء دارای انواع و مراتب گوناگونی است، همچنان درباره‌ی خداوند نیز با نظر به شرایط ذهنی و کیفیت روانی ما مختلف می‌باشد. شناسائی ظنی که از پنجاه و یک درصد تا نود و نه درصد را شامل می‌گردد، تا شناسائی یقینی که دریافت کامل و صد در صد واقعیت است انواعی از معرفت می‌باشد، نیز یقین و قطعی که درباره‌ی یک موضوع پیدا می‌شود، با نظر به تاثیر آن در همه‌ی سطوح روان یا در بعضی از آن، انواعی از معرفت نامیده می‌شود. تصدیق- عبارت است از حکم یا اعتقاد به ثبوت یا نفی نسبت میان دو شیء (موضوع و محمول) مانند- خردمندی مفید است و انسان سنگ نیست مسلم است که حکم و اعتقاد که از پدیده‌ها فعالیت‌های روانی است، مانند معرفت دارای انواع و مراتب گوناگونی می‌باشد. چند قسم از تصدیق را به عنوان نمونه متذکر می‌شویم: عدالت مفید است. این جمله را برای اولین بار از گوینده‌ای می‌شنویم، یا در یک کتابی می‌خوانیم. و با تصور ابتدایی درباره‌ی عدالت و مفید بودن، تصدیق می‌کنیم که عدا

لت مفید است این تصور ابتدائی و حکم ساده اگرچه اعتقاد به مضمون عدالت مفید است را نشان می‌دهد، ولی روشنائی واحدهای این قضیه و اعتقاد به نسبت میان آنها، بیش از روشنائی و پذیرش اعتقادی ما درباره‌ی آنچه که در بیابان از فاصله‌ی بسیار دور می‌بینیم و می‌گوئیم: آنجا چیزی هست نمی‌باشد. در صورتی که روشنائی ما درباره‌ی آنجا چیزی جز دیدن مبهم یک نقطه دور نیست. و نمی‌دانیم که آنجا آب است یا شوره زار؟ مزرعه است یا کویر؟ راه است یا سنگلاخ غیر قابل عبور؟ نیز نمی‌دانیم آن چیز جاندار است یا بی‌جان و اگر جاندار است از چه نوع از حیوانات است؟ و اگر جاندار نیست، از کدامین نباتات و جمادات است؟ در این مرحله از تصدیق ما یک مفهوم کاملاً اجمالی از موضوع قضیه (عدالت) و محمول آن (مفیدیت) داریم. مسلم است که نسبت میان آن دور نیز برای ما یک رابطه‌ی کاملاً- اجمالی خواهد بود، در نتیجه اعتقاد ما به چنان نسبت میان موضوع و محمول، یک پذیرش بسیار محدود و قابل تزلزل می‌باشد. زیرا مثلاً ما نمی‌دانیم عدالت حقیقی است که همگان آن را به یکسان درک می‌کنند یا درک‌های مختلفی درباره‌ی آن وجود دارد؟ نیز نمی‌دانیم عدالت در همه‌ی شرایط و همه‌ی زمانها سودمند است یا

موقت و مخصوص به بعضی از موارد است؟ آیا سودمند بودن عدالت در ذات آن است، یا یکی از عوارض تغییرپذیر آن است. مرحله‌ی دوم- تصدیق در این مرحله، پس از روشنائی‌های نسبی واحدهای تشکیل دهنده، و اعتقاد ناشی از پذیرش صحت نسبت میان واحدهای نسبتاً روشن، به وجود می‌آید. جای تردید نیست که روشنائی واحدها و پذیرش صحت نسبت در این مرحله، با اینکه عالتر از مرحله‌ی یکم است نمی‌تواند به عنوان عامل محرک در زندگانی مادی و معنوی ما بوده باشد، بلکه مقدار و کیفیت تحریک آن، سود و زیان ما بستگی پیدا می‌کند. یعنی اگر قضیه مفروض به سود موقعیتی که ما داریم تمام شود، مورد پذیرش و عمل قرار می‌گیرد و اگر موجب زیان ما باشد، می‌توانیم از آن قضیه صرف نظر نماییم. مرحله‌ی سوم- همه‌ی واحدهای تشکیل دهنده‌ی قضیه برای ما روشن است و کمترین ابهامی در آنها وجود ندارد، و اعتقاد ما به نسبت میان آن واحدها، از علم و معرفت قانونی ناشی می‌گردد که از علم به مقدمات روشن به وجود آمده است این روشنائی و اعتقاد از نظر درک و پذیرش، هیچ گونه ابهامی ندارد، ولی از نظر حیات و هدف گیری‌های جدی آن داخل در متن و هدفگیری حیات ما نیست. عدالت در این مرحله با اینکه با تمام مزایا

و مختصاتش برای ما شناخته شده است، برای روان ما ضرورت تنفس برای زنده ماندن را دارا نمی‌باشد. مرحله‌ی چهارم- تصدیق در این مرحله، اعتقاد به نسبت میان آن واحدهای کاملاً روشنی است که با جان ما درآمیخته و به صورت عامل محرک جدی در زندگانی ما درآمده است. اینست کمال تصدیق که عالیترین مراحل آن است. تصدیق مورد اعتقاد در این مرحله، همان تحرکی را می‌خواهد که یک غریزه‌ی فعال. قضیه‌ای را که مورد مثال قرار داده‌ایم (عدالت مفید است) مانند خون که در رگهای بدن به جریان می‌افتد در تمام سطوح روانی ما، مشغول فعالیت می‌گردد، بنابراین توضیحات، موقعی خدا مورد تصدیق واقعی یک انسان قرار می‌گیرد، که آن انسان به عالیترین مرحله‌ی معرفت نایل آمده باشد. بنیاد تصدیق انسانهای معمولی، عقاید پیش ساخته است یک

مسئله‌ی بسیار بااهمیتی در این مبحث وجود دارد که یادآوری آن ضروری به نظر می‌رسد و آن مسئله اینست که قضایایی که برای انسانها مورد اعتقاد و تصدیق واقع می‌شود، به طور معمولی از یک عده باور شده‌های پیشین سرچشمه می‌گیرد. این باور شده‌ها از تاریخ و محیط و هدف‌گیریهای زندگی به وجود آمده در تصدیق‌هایی که صورت می‌گیرد، اثر قطعی ایجاد می‌کند، به همین جهت است که نمی‌توان تصدیق انسانهای معمولی را دارای ارزش مرحله‌ی چهارم تلقی نمود. غالباً چنین است که قضایا در همان مرحله‌ی اول و دوم مورد اعتقاد مردم قرار می‌گیرد و تصدیق به وجود می‌آید این ضعف اسفانگیز است که مردم معمولی را در طول تاریخ در مجرای وسیله بودن حرکت داده است. یک شاعر زبردست این مضمون را چنین گفته است: از پی رد قبول عامه خود را خرمساز زانکه نبود کار عامی جز خری یا خرخری گاو را باور کنند اندر خدایی عامیان نوح را باور ندارند از پی پیغمبری در حقیقت تصدیق‌های واقعی از مختصات اقلیتها است که اکثریتها را به دنبال خود می‌کشند. این اقلیتها اگر انسانهای رشد یافته و دارای وجدان انسانی باشند، از تحمیل عقاید شخصی خود به اکثریتها می‌پرهیزند و وظیفه‌ی خود را نشان دادن طرق عقاید و تصدیق‌های صحیح برای مردم می‌دانند و اگر آنان انسانی جز خود سراغ نداشته باشند، خواسته‌های خود را به صورت عناصر بنیادین زندگی اکثریت در آورده، از توجه به قضایا و به دست آوردن محرومیشان می‌سازند. و کمال التصدیق به توحید غایت تصدیق او، توحید او است اگر بتوانیم از مراحل سه‌گانه‌ی ابتدایی تصدیق عبور کرده گام به مرحله‌ی چهارم آن بگذاریم.

بدون تردید از اقسام گوناگون شرکها رها شده و به توحید او نائل می‌گردیم. در مبحث پیشین این حقیقت را دریافتیم که برای تصدیق واقعی یک قضیه به روشنائیها و معلومات فراوانی نیازمندیم، مخصوصاً در مواردی که واحدهای ترکیب کننده‌ی قضیه عالی و بااهمیت بوده باشد قضیه‌ی مورد تفسیر عبارت است از اعتقاد به یگانگی خداوندی که تجزیه می‌شود به (اعتقاد یگانگی، خدا). عقیده و اعتقاد عبارت است از وابستگی روانی به یک موضوع این وابستگی موضوع مورد اعتقاد را به صورت عنصری فعال در سطوح روانی درمی‌آورد مانند سایر عناصر. در حقیقت وقتی که موضوعی مورد اعتقاد و ایمان قرار می‌گیرد، روح آدمی دگرگون می‌گردد و با وابستگی مزبور مشغول مدیریت زندگی می‌گردد. البته رسیدن به این گونه دگرگونی در روح، در اشخاص و جوامع با نظر به شرایط برونی و درونی فوق‌العاده مختلف می‌باشد. و به هر حال عالیترین مرحله‌ی اعتقاد همان است که متذکر شدیم. یگانگی - این یک مفهوم بسیار وسیع و عمیقی است که از عدد ۱ تجرید شده در ذهن گرفته، تا یگانگی خداوندی را می‌تواند دربر بگیرد. برای توضیح این مفهوم مجبوریم انواع عمده‌ی یگانگی (وحدت) را متذکر شویم: نوع یکم - وحدت عددی است که آنرا واح

د (یک) می‌گوئیم که ما بعد صفر و آغاز عدد و مبنای آن می‌باشد. نوع دوم - وحدت کلی است که از افراد و مصادیق معینی انتزاع می‌شود مانند وحدت انسانی در همه‌ی افراد و اصناف و وحدت حیوانی در همه‌ی جانداران و وحدت نباتی در همه‌ی نباتات و وحدت جسمانی در همه‌ی اجسام و وحدت واقعیت در همه‌ی مفاهیم که آن را وحدت نوعیه هم می‌گویند. در عبارت معمولی می‌گوئیم: افراد و اصناف انسانها در انسان بودن یگانگی دارند و همچنین جانداران. نوع سوم - وحدت تشکل یافته از اجزاء که در سیستمها به وجود می‌آید، این وحدت ممکن است با نظر به وحدت عوامل ایجاد کننده‌ی مجموع متشکل به وجود بیاید و ممکن است با نظر به وحدت هدف آن مجموع بوده باشد. نوع چهارم - وحدت به معنای بی‌ظنری در نوع یا جنس یا ارزش و ... نوع پنجم - وحدت در قانون، قانون واحدی در اشیاء مختلف یا انسانها حکومت می‌کند. در این صورت آن اشیاء یا آن انسانها دارای وحدتی هستند که از وحدت قانون جاری ناشی گشته است. نوع ششم - به معنای آن واحدی است که نه مثلی دارد و نه ضدی و نه محدودیتی که موجب تعیین قابل اشاره‌ی حسی یا عقلی بوده باشد. این واحد منحصر در وجود پاک خداوندی است. درک و دریافت چنین واحد و گرایش

به آن، توحید نامیده می‌شود. روشترین دلیل بر وحدت خداوند و اینکه هیچ موجودی نه به عنوان شریک و نه به طور استقلال

نمی‌تواند در مقابل او وجود داشته باشد، اینست که فرض یک موجود در مقابل او چه به عنوان شریک و مثل و ضد و چه به عنوان استقلال، مستلزم محدودیت خداوند است زیرا موجود مفروض مسلماً واقعیتی را اشغال خواهد کرد که خداوند غیر از آن و برکنار از آن خواهد بود. پس خداوند از طرف آن موجود محدود می‌گردد، در صورتی که خداوند موجود بی‌نهایت حقیقی است. به اضافه‌ی این استدلال منطقی علمی، دلایل دیگری وجود دارد مانند محدودیت و مشروط بودن اراده، یعنی اگر در مقابل وجود خداوندی شریک یا ضدی بتواند وجود داشته باشد اراده و مشیت الهی در فعالیت، محدود به عدم مخالفت آن شریک یا ضد خواهد بود، با این فرض نیز خداوند از نظر ذات یا صفات ناقص تلقی خواهد گشت. این دلیل دوم مضمون آن آیه‌ی شریفه است که می‌گوید: لو كان فيهما الهة الا- الله لفسدتا (اگر در آسمانها و زمین جز خدای یگانه، خدایان متعددی وجود داشت، فاسد می‌گشتند). و این مضمون اشاره به تزامم و تضادم اراده‌های متعدد است که موجب نابودی یا اختلال نظم هستی می‌گردد پس وحدت نظم عالم هستی ب

هترین دلیل وحدت بوجود آورنده‌ی آن است. دلیل سوم از امیرالمومنین (ع) است که می‌فرماید: اگر خدای دیگری وجود داشت پیامبرانی هم از طرف او مبعوث می‌گشتند. موضوع خدایان و بت پرستی با نظر به دلایل عقلی فوق، یگانگی خداوندی اصل مسلمی است. حتی بت پرستان و پیروان خدایان متعدد هم بتها و خدایان را در برابر خداوند یگانه با موجودیت مستقل که دارای اوصاف خدای بزرگ باشد مطرح نمی‌کنند. دلایل عدم استقلال بتها و خدایان در مقابل خداوند یگانه چنانکه در تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی در مجلد دهم ص ۴۸ متذکر شده‌ایم، به قرار زیر است: دلیل یکم- افلاطون یکی از پیشتازان فلاسفه‌ایست که معتقد به یگانگی خداوندند او چنین می‌گوید: ماورای دو نمونه‌ی اساسی جهان (مثل و جهان محسوس) آفریننده‌ی توانایی وجود دارد که می‌تواند یکی از آنها را به وجود بیاورد، مثلاً- نمونه‌ی مثل را و عالم محسوس که سایه‌ی آن است احتیاجی به آفرینش ندارد و نخستین صفت اختصاصی این آفریننده‌ی مطلق اینست که علت فاعلی است و این آفریننده است که نظم و جمال را به وجود آورده است. طیماوس- افلاطون- فصل سوم ص ۵۱ و ۵۲ ترجمه عربی. افلاطون با این اعتقاد به یگانگی خداوندی، ارواح بشری را از ساخت

های (ثانوی) خدایان می‌داند- همان ماخذ ص ۱۲۵ فصل هفتم. نیز می‌گوید: روح عالم نخستین و قدیمی‌ترین مصنوع خدا است، آن هم موجودیت الهی همان ماخذ ص ۵۵ فصل چهارم. بالاخره می‌گوید: پس خداوند به آفرینش سایر کائنات شروع کرد و آنها را به صورت طبیعت مثل قرار داد، چیست آن مثل؟ و شماره‌ی آنها چقدر است؟ این مثل چهارتا است: یک- جنس خدایان آسمانی (مثلاً- مجردات). دو- جنس بالدار که در هوا شناور است. سه- نوع آبی. چهار- جنسی که با پاهایش راه می‌رود همان ماخذ ص ۲۳۵ فصل دهم. دلیل دوم- قبیله‌ی نزار از عرب در عین بت پرستی، به خدای بزرگ معتقد بوده و در موقع به جا آوردن اعمال مکه، خدای بزرگ را اولاً و بت خود را ثانیاً به عنوان شریک کوچک متذکر می‌شدند. دلیل سوم- موقعی که اوس بن حجر سوگند می‌خورد جمله‌ی سوگند او چنین است: وباللات و العزی و من دان دینها و با الله ان الله منهن اکبر (سوگند به لات و عزی و به کسی که به دین آنها گرویده است. و سوگند به خدا، که قطعاً از آنها با عظمت تر است). درهم بن زید الاوسی بدین نحو قسم یاد می‌کند: انی و رب العزی السعیده و الله الذی دون بینه سرف (بطور قطع، من سوگند می‌خورم به خدای عزیزی خوشبخت و خدایی

که پیرامون بیتش ازدحام و غوغا است). دلیل چهارم- در نامه‌ای که ابوسفیان از روی تهدید به پیامبر اسلام نوشته است، تبرک به نام خدا و سوگند به بتها دیده می‌شود: باسمک اللهم، فانی احلف باللات و العزی و اساف و نائله و هبل (به نام تو ای خدا، من سوگند می‌خورم به لات و عزی و اساف و نائله و هبل). دلیل پنجم- آن عبارت معروف است که بت پرستان در باره‌ی هویت بتها گفته‌اند. و آن چنین است: تلك الغرائق العلی و ان شفاعتھن لترتجی (این بتها موجودات والا هستند و شفاعت آنها مورد امیدواری

است). دلیل ششم - گریگوری ملطی - معروف به ابن عبری در بیان داستان موسی (ع) می‌گوید: فقال موسی ان لسانی الثغ ثقیل النطق، کیف یقبل منی فرعون! قال الله له: انی قد جعلتک الہا لفرعون. (موسی به خدا گفت: زبان من لکنت دارد و به سخن گفتن سنگین است، فرعون چگونه دعوت مرا خواهد پذیرفت؟ خداوند فرمود: من تو را بر فرعون اله (خدا) قرار دادم). مسلم است که مقصود از اله، خدای یگانه نیست، بلکه نماینده‌ی خداوندی و مسلط بر فرعون است. دلیل هفتم - ژان ژاک روسو - می‌گوید: برای

کشف بهترین قوانین که به درد ملل بخورد، یک عقل کل لازم است که تمام شهوات انسانی را ببیند، ولی خود هیچ حس نکند. با طبیعت هیچ رابطه‌ای نداشته باشد ولی آن را کاملاً بشناسد. سعادت او به ما مربوط نباشد ولی حاضر بشود به سعادت ما کمک کند... بنابراین آنچه گفته شد، فقط خدایان می‌توانند چنانکه شاید و باید برای مردم قانون بیاورند. بدیهی است که روسو یک مرد مسیحی بوده و اعتقادی به خدایان نداشته است، لذا مقصودش از خدایان، انسانهای الهی و مربوط به ماورای طبیعت می‌باشد. دلیل هشتم - ترتیبی است که در میان خدایان مصر دیده می‌شود امون رع به عنوان آفتاب مخفی خدایی است که رمزی برای معبود سیستم دهنده‌ی هستی است و مرتبه‌ی این خدا در میان خدایان پس از پتاح است که ایجاد کننده‌ی کائنات است در آیات قرآنی چگونگی اعتقاد بت پرستان درباره‌ی بتها به مضمون آیه‌ی زیر است: و یعبدون من دون الله ما لا یضرهم ولا ینفعهم و یقولون هولاء شفعاء نا عند الله قل اتنبئون الله بما لا یعلم فی السماوات و لا فی الارض سبحانه و تعالی عما یشرکون. (آنان چیزهایی را جز خدا می‌پرستند که نه ضرری به آنان می‌رساند و نه منفعتی. و می‌گویند این بتها شفاعت کنندگان ما در نزد خداوند هستند. به آنان بگو: آیا شما چیزی را به خدا خبر می‌دهید که وجود آنها را در آسمانها و زمین نمی‌داند (ی)

عنی وجود ندارند) خداوند پاکیزه و بالاتر از آن شرک است که شما می‌ورزید). توحید حقیقی که در کلام امیرالمومنین علیه‌السلام کمال تصدیق خداوندی معرفی شده است، آن توحیدی است که از این شرک برکنار باشد زیرا یک موجود جامد و محدود و محاصره شده در قوانین طبیعت شایسته برنهادن شدن در برابر خداوند متعال نیست، روح خدا جوی بشری را وابسته کردن به چنین موجود ناچیزی اگرچه به عنوان وسیله و شفیع و موجب تمرکز قوای دماغی هم بوده باشد، به کوچک انگاشتن خدای بزرگ می‌انجامد. پس در حقیقت بت پرستان و آنان که خدایان یا ارباب انواع را مورد گرایش قرار می‌دهند، خدای واقعی برای آنان مورد تصدیق نمی‌گردد، بلکه بدبختانه جوشش فطرت توحید را به وسیله‌ی آن بتها و خدایان فرو می‌نشانند. آیا علاقه و محبت به پیشوایان مافوق‌الطبیعه و اولیاءالله نوعی از شرک است؟ بعضی از اشخاص چنین گمان کرده‌اند که علاقه و محبت به پیشوایان مافوق‌الطبیعه و اولیاءالله هم نوعی از شرک است. اینان در این مسئله‌ی مهم درست نمی‌اندیشند و نمی‌توانند بت پرستی و گرایش به

خدایان متعدد را از موضوع محبت و علاقه به رهبران الهی تفکیک نمایند. برای روشن شدن این مسئله اقسام محبت و گرایش را به طور اجمال مطرح می‌نمائیم: قسم یکم - محبت به رهبر الهی به انگیزگی خدمات و تحمل ناگواریها و گذشت از لذایذ دنیا و فداکاری تا پایان دادن به زندگی خویش در راه رشد و تکامل انسانها. آیا چنین عظمت و امتیازهای بزرگ در راه رسانیدن مردم به سعادت واقعی محبت کامل را ایجاد نمی‌کند؟! اگر آدمی به این انسانهای سازنده محبت ننماید، به کدامین فرد یا افرادی مهر بورزد؟! مسلم است که این علاقه و اشتیاق یک پدیده‌ی خام روانی به انگیزگی عامل مادی و خودخواهی طبیعی نیست، بلکه محبتی است تصعید شده و محصول برآورده شدن هدفهای عالی زندگی و برخاستن از خاک و آگاه شدن از جان پاک، بوسیله‌ی رهبر الهی. قسم دوم - محبت به ذات و موجودیت خود پیشوایان الهی با قطع نظر از امتیازی عالی که در قسم یکم متذکر شدیم. اگر کسی ادعا کند که برای من یک فرد عادی همان ارزشی را دارد که سقراط و یا بالاتر از او، ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلوات الله علیهم اجمعین، نه تنها هیچ عاقلی نمی‌فهمد که این شخص چه می‌گوید، بلکه اگر با خیلی خوش بینی به او بنگریم باید بگوئیم: خود گوینده هم نمی‌داند که چه می‌گوید! قسم سوم - محبت به رهبر الهی به این علت که مورد عنایت ربانی گردیده و با تلاش در راه اجرای دستورات خداوندی و گذشتن از هر گونه امیال و هوسهای منحرف کننده، محبوب خداوندی گشته است. در

حقیقت محبت اصلی و استقلالی متوجه خداوند متعال است و چون رهبر الهی محبوب او است، مورد علاقه و مهر آدمی قرار می‌گیرد. قسم چهارم - محبت ناشی از احساس عظمت و تقرب به رهبر الهی به بارگاه خداوندی بدست آورده و بوسیله‌ی آن نور به منصب عالی خلیفه‌الهی نایل گشته و شایستگی جلوه‌ی نور خداوندی را در درونش پیدا کرده است. این محبت آن پدیده‌ی محدود و معین نیست که همگان در موارد گوناگون مانند پدر و مادر و همسر و فرزند و مقام و ... دارا می‌شوند، بلکه پدیده‌ایست مرکب از احساس عظمت جویی و وصول به هدف اعلای حیات و کمال گرایی و بینش نور خداوندی. مسلم است که مجموع این احساسها و دریافتها، موجب گرایش خاصی به رهبر الهی می‌گردد، گرایش ناشی از این قسم به رهبر الهی عالتر از سه قسم محبتی است که در بالا توضیح دادیم. نور خداوندی در رهبر همان است که پیروان یکی از دو مذهب اسلام (مذهب سنت) آنرا دربارهی صحابه‌ی پیغمبر نقل می‌کنند: اصحابی کالنجوم (صحابه من مانند ستارگان هستند) و راویان شیعه دربارهی ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام چنین روا

یت می‌کنند: اهل بیتی کالنجوم. (اهل بیت من مانند ستارگان هستند) در قرآن مجید نیز نورانی بودن اشخاص رشد یافته تصریح شده است: ۱- الله ولی الذین امنوا یخرجهم من الظلمات الی النور (خداوند ولی کسانی است که ایمان آورده‌اند، خداوند آنان را از ظلمات رها کرده به نور وارد می‌سازد). ۲- افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه (آیا کسی که خداوند سینه‌ی او را برای اسلام گشوده و او نوری از پروردگارش دریافته است) ... مسلم است که این نور به معنای روشنایی خورشید جسمانی نیست، بلکه آن نور ربانی است که در درون رهبران الهی در حد اعلا و در درجه‌ی پایتتر در درون انسانهای باایمان، با مراتب گوناگونی به وجود می‌آید و می‌تواند عظمت و جلال و جمال ربوبی را نشان بدهد. بنابراین، گرایش به پیشوایان الهی یعنی گرایش به نور خداوندی که خود نشان دهنده‌ی عظمت و جلال ربوبی است. آیا این شرک است؟! آیا معقول است که این محبت و گرایش را با بت پرستی مقایسه کنیم؟! انسان با داشتن روح ملکوتی که در پیشوایان الهی به طور قطع وجود دارد، راه را برای تکاپوگران کوی خداوندی باز می‌کند. تاریخ بشری در مسیر تکامل همواره برای انسان‌های آرمان‌گرا دو بال برای

پرواز دارد: بال یکم - قوانین و اصول انسانی سازنده. بال دوم - عظماء و پیشتازان رشد یافته. تاثیر رشد یافتگان در تحقیق آرمانهای تکامل آدیمان، نه تنها کمتر از تاثیر قوانین و اصول نبوده است، بلکه خیلی عمیقتر و بیشتر از آن بوده است. دلیل این مسئله روشن است، زیرا مشاهده‌ی عینی تجسم رشد و کمال در انسان، محرکتر از مثنی قوانین کلی است که در مغزهای آدیمان یا در لابلای صفحات کتابها انباشته می‌شود. محبت و گرایشی که مبدل به عبادت و شرک می‌گردد هیچ یک از اقسام چهارگانه‌ی محبت و گرایش که در مبحث گفتیم برای رهبران الهی معبودیتی اثبات نمی‌کند، تا در نتیجه مبدل به شرک گردد. آنچه که باعث می‌شود آدمی از مسیر توحید منحرف گردد، اینست که برای انسان مورد گرایش، استقلالی در قدرت و عوامل اراده و تصرف در جهان و انسان، منظور نموده و او را مورد پرستش قرار بدهد. چنانکه در فرقه‌ی غلاه (غلو کنندگان) دربارهی علی بن ابیطالب (ع) و گروهی از مسیحیان در باره عیسی (ع) دیده می‌شود مخصوصا اگر به لوازم گفتارشان معتقد باشند. همچنین در بعضی از متصوفه دربارهی اقطابشان. اگر پیروان مکتبهای مزبور نه به عنوان ذوق پردازی و اظهار محبت و گرایش به یکی از اقسا

م چهارگانه‌ای که در مبحث گذشته گفتیم اعتقاد جزمی به استقلال پیشوایان خود در قدرت و عوامل اراده و تصرف در جهان و انسان داشته باشند، بدون تردید از راه توحید منحرفند. در اصول عالم تشیع هرگز چنین اعتقادی صحیح تلقی نمی‌شود. در هیچ یک از منابع معتبر شیعه، ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام شایسته‌ی پرستش معرفی نشده‌اند که سهل است بلکه انحراف از توحید کسانی که چنین عقیده‌ای را بپذیرند نیز مسلم گشته و جای کمترین اختلاف نیست. از طرف دیگر روش تفریطی گروهی دیگر، آن بندگان محبوب خداوندی و رشد یافتگان عالم هستی و مقربان درگاه الهی را، مانند افراد معمولی تلقی کرده مقام آن اولیاءالله را از روی حسادت یا دیگر اغراض غیر الهی پایین می‌آورند! درک و دریافت حد وسط که مناسب واقعیت پیشوایان معصوم باشد، کار

آسانی نیست از متفکر معروف نظام معتزلی چنین نقل شده است که: علی بن ابیطالب محنه علی المتکلم، ان وفی حقه غلا- و ان بخسه حقه اساء و المنزله الوسطی دقیقه الوزن حاده الشان صعب المراقی الا علی الحاذق فی الدین. (علی بن ابیطالب مشقتی است برای کسی که درباره‌ی او سخن می‌گوید، اگر بخواهد حق او را ادا کند، علو خواهد کرد و اگر از حق او بکاهد، دربار هی او مرتکب بدی شده است. حد متوسط دارای میزان دقیق و وضع تند و مراتب دشواری است که کسی جز دارندگان مهارت در دین نمی‌تواند از عهده‌ی درک آن برآید). در مجلد اول در معرفی شخصیت علی از دیدگاه علی (ع) دستور او را در لزوم عقیده حد وسط متذکر شدیم. دوگانه پرستی (ثنویت) و سه‌گانه پرستی (ثنلیث) به نظر نمی‌رسد که در تاریخ عقاید بشر مکتب و یا مذهبی به عنوان دوگانه پرستی حقیقی وجود داشته باشد. مقصود ما از دوگانه پرستی حقیقی آن است که دو خدای واقعا بی‌نهایت و با اوصاف خداوندی که واقعا هر یک ذات واجب‌الوجود و جامع همه‌ی شئون ربانی بوده باشند. زیرا با نظر به دلایلی که در مبحث گذشته متذکر شدیم از نظر دریافت و اندیشه‌ی عقلانی فرض دو بی‌نهایت امکان‌پذیر نمی‌باشد. آنچه که در تاریخ ادیان و معتقدات به عنوان دوگانه پرستی مشهور شده است، مسلک مانوی منسوب به مانی نقاش است. توضیح این مسلک و انتقاد از آن در کتابهای کلامی مسیحیون و مسلمانان به طور فراوان دیده می‌شود. در توضیح و تحقیق مسلک مانی اختلاف نظر زیاد وجود دارد. در این مسئله که آیا مانی غیر از دو مبدء نور و ظلمت حقیقت عالیتری را به عنوان خدای بزرگ معتقد است یا نه؟ دو نظریه عمد

ه وجود دارد: نظریه‌ی یکم - می‌گوید: در مسلک مانی خدای بزرگ مطرح است، استدلال صاحبان این نظریه به امثال جمله‌ای است که ابوریحان بیرونی به مانی نسبت داده است. وی می‌گوید: پس از ابن‌دیصان و مرقیون، مانی شاگرد قادرون بروز کرد. او مذهب مجوس و نصاری و دوگانه پرستی را شناخته بود. در آغاز کتابش به نام شاپورگان که برای شاپور فرزند اردشیر تالیف کرده بود، می‌گوید: حکمت و اعمال چیزی است که پیامبران خداوندی آن را در زمانهای معینی می‌آورند. در بعضی از قرون به وسیله‌ی بودا در شهرهای هند و در بعضی دیگر به وسیله‌ی زرتشت به شهرهای فارس و در زمان دیگر به وسیله‌ی عیسی به مغرب زمین، سپس این وحی در این قرن اخیر به وسیله‌ی من، مانی که رسول خداوند حق هستم، به سرزمین بابل نازل شده است. این جملات صریح است در اینکه مانی خدای بزرگ را پذیرفته است و نیز در لغت نامه‌ی مرحوم دهخدا شماره‌ی مسلسل ۱۹۷ ص ۱۳۲ چنین آمده است: مانی در باب مبدء خلقت گوید: در آغاز دو اصل اصیل وجود داشته: نیک و بد. نخستین پدر عظمت یا سروشاو بود که گاه او را به نام زروان می‌خوانند و او در پنج موجود تجلی می‌کند که به منزله‌ی واسطه‌های بین آفریدگار و آفریدگان و در حکم پنج

اقتوم پدرند، این چنین: ادراک، عقل، فکر، تامل، اراده. خدای تاریکی هم پنج عنصر ظلمانی دارد که بر روی یکدیگر قرار دارند این چنین: دخان یامه، آتش مخرب، باد مهلک، آب گل‌آلود، ظلمات ... اگرچه عبارات نقل شده در لغت نامه مانند جملات ابوریحان بیرونی در دلالت به پذیرش خدای یگانه صریح و روشن نیست، ولی کلمه‌ی نخستین پدر عظمت قابل تطبیق به خدای بزرگ می‌باشد نظریه دوم همان ثنویت معروف است. به هر حال مسلک مانی با همه‌ی ابهامی که دارد، چون مخلوطی از مذاهب بودائی و زردشتی و عیسوی است، لذا نمی‌توان دوگانه پرستی واقعی را که حقیقتاً دو خدای مستقل و دارای همه اوصاف خداوندی باشند، به او نسبت داد. بنابراین اعتقاد او به اقتومهای پنجگانه، بی‌شبهت به اعتقاد نصاری به اقایم سه‌گانه نیست. به همین جهت است که انتقاد متکلمان مسیحیت درباره‌ی مسلک مانی نباید به عنوان انتقاد از مشرک بودن مانی بوده باشد زیرا آنان نیز ثنلیث را که اعتقاد به اقایم سه‌گانه را دربر دارد پذیرفته‌اند. با گذشت زمانی، محدود مسلک مانی از بین رفته است، لذا بحث در خصوصیات آن، چندان اهمیتی ندارد. آنچه که فوق‌العاده مهم است، موضوع ثنلیث در عقاید مسیحیت است. در تفسیر این موضوع میان خود نصاری و ملل دیگر که آن را مورد بررسی قرار داده‌اند، سخت اختلاف نظر به وجود آمده است. چند نظریه‌ی عمده

در این موضوع باینقرار است: ۱- اب و ابن و روح القدس به منزله‌ی سه ضلع مثلث اند. این تفسیر خدا را مرکب از سه جزء می‌داند که با یگانه پرستس سازش ندارد، زیرا ترکیب از اجزاء موجب احتیاج هر یک از آنها به دیگری بوده و بالاخره به جهت تجزیه ذات منجر به محدودیت خداوندی می‌گردد. ۲- سه اقنوم مزبور مانند سه جلوه‌ی یک حقیقت است. و آن حقیقت خدای یگانه است. این تفسیر اگرچه شرک صریح را از تثلیث مرتفع می‌سازد، ولی با توحید حقیقی هم سازگار نیست، زیرا اگر مقصود جلوه‌ی عظمت الهی است، همه‌ی انسانها مخصوصا پیامبران و اولیاءالله جلوه‌هایی از عظمت الهی هستند، نه جلوه‌ی حقیقت و ذات خداوندی. چون هیچ موجودی استعداد آن را ندارد که بتواند ذات الهی را نشان بدهد. ۳- گفته شده است اقنوم مسیح مشتق است از اقنوم رب که اقنوم وجود است. اگر اشتقاق به معنای تجزیه باشد، یعنی وجود عیسی (ع) از وجود خدا تجزیه شده است، این عقیده هم مانند نظریه‌ی یکم، نه تنها با توحید سازش ندارد، بلکه تجزیه شدن خدا را که مفهوم خداوندی را منفی می‌سازد، نتیجه

می‌دهد. و اگر منظور از اشتقاق حلول است، یعنی همه‌ی موجودیت خدا و یا بعضی از آن در عیسی (ع) حلول نموده یا در او تجسم یافته است، چگونه امکان دارد بی‌نهایت واقعی در یک موجود محدود حلول نماید و یا تجسم پیدا کند؟! و اگر منظور اینست که بعضی از موجودیت خدا در عیسی حلول و یا در او تجسم یافته است، این همان تجزیه در ذات احدیت است که با مفهوم خداوندی سازگار نمی‌باشد. این اشکالات و ابهامها باعث شده است که علمای مسیحیت بگویند: موضوع تثلیث مافوق عقول آدمیان است. در قرآن مجید وجود حضرت مسیح علیه‌السلام با عالترین بیان توضیح داده شده و کسانی که آن پیامبر برگزیده را شریک در الوهیت یا جایگاه حلول و تجسم خداوندی قرار داده‌اند، توییح شدید شده‌اند. از آنجمله: لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة و ما من الة الا الله واحد وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم. (کسانی که گفتند: خداوند سوم سه موجود است، قطعاً کفر ورزیدند، خدایی جز خداوند یگانه وجود ندارد و اگر اینان از گفتارشان خودداری نکنند، به آنانکه از مسیحیان کفر ورزیده‌اند، عذاب دردناکی خواهد رسید). لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم و قال المسی

ح یا بنی اسرائیل اعبدوا الله ربی و ربکم انه من یشرک بالله فقد حرم الله علیه الجنة و ماواه النار و ما للظالمین من انصار. (آنان که گفتند: خدا مسیح بن مریم است، قطعاً کفر ورزیدند و مسیح گفت: ای بنی اسرائیل خدایی را که پروردگار من و شماست پرستید و هر کس برای خدا شریک قرار بدهد، خدا بهشت را برای او حرام نموده و منزلگه‌ی نهایی او آتش است و برای ستمکاران یاورانی وجود ندارد). نتیجه‌ی کلی در نتیجه‌ی تتبع و تحقیق لازم و کافی در عقاید مسیحیت درباره‌ی خدا، می‌توان سه گروه عمده رادر نظر گرفت: گروه یکم- مردم عامی، مسلم است که این گروه مانند عامیان در ادیان و ایده‌تولوژیهای دیگر، از یک درک اجمالی درباره‌ی معتقدات خود برخوردار بوده و تفصیل و دقت کاریهای دیگر را به عهده‌ی پیشروان خود انداخته، با حالت تقلید از آن پیشروان، خود را قانع می‌سازند، مسلم است که در اذهان مردم عامی مسیحیت نیز مفهومی از خدا دریافت شده و با گرایش و توجه به آن و با به جا آوردن اعمالی برای تقرب به آن، شکوفائی و رضایت روحی دارند، لذا حکم قطعی به مشرک بودن آنان صحیح نیست. گروه دوم- متفکران و کسانی که از رشد مغزی در مسائل فلسفی و دینی برخوردارند، تا آنجا که

ما توانسته‌ایم با عقاید و سخنان این گروه چه در قلمرو ادبیات و چه در قلمرو فلسفه‌ها، مخصوصاً در دورانهای پس از رنسانس آشنایی پیدا کنیم، اکثریت قریب به اتفاق آنان را یگانه‌پرست می‌بینیم، اینان موضوع تثلیث را یا منکرند و یا مسکوت می‌گذارند و خارج از حیطه‌ی درک قرار می‌دهند. گروه سوم- اشخاصی هستند که یکی از سه نظریه را درباره‌ی تثلیث که در مبحث گذشته مطرح کردیم می‌پذیرند اینان هستند که از جاده‌ی توحید منحرفند و مورد توییح خداوندی در قرآن قرار گرفته‌اند. بنابراین ما نمی‌توانیم آنچه را که در انجیل یوحنا آمده است: در اول کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود را با همین مضمون خاص مورد اعتقاد همه‌ی مسیحیان تلقی کنیم. شرک در عبادت و گرایشها پس از آنکه فطرت خالص و دلایل عقلی روشن اثبات کرد که جهان هستی بیش از یک خدا ندارد و هیچ موجود دیگری نمی‌تواند شریک او بوده باشد، این حکم قطعی هم ثابت می‌شود که

هیچ موجودی اگرچه در حد اعلائی کمال بوده باشد شایستگی پرستش و گرایشهای عبودیت را ندارد برای توضیح بیشتر می‌گوئیم:

معنای عبادت چنانکه از موارد استعمال آن برمی‌آید، عبارت از خضوع و تسلیم نهایی در برابر معبود است که از احس اس وابستگی وجود و کمال پرستش کننده به معبود ناشی می‌گردد. از این تعریف اجمالی روشن می‌شود که معبودیت شایسته‌ی هیچ موجودی جز خدای یگانه نیست، زیرا عنایت کننده‌ی هستی و کمال، کسی جز ذات پاک ربوبی نیست. اینکه عنایت کننده‌ی هستی خدای بزرگ است، جای تردید نیست، اما پدیده‌ی کمال اگرچه به نظر می‌رسد که پیامبران و اولیاءالله و مریدان می‌توانند انسانها را به کمال نایل بسازند، ولی این مسئله را نبایستی به طور ساده و بدون تحلیل دقیق پذیرفت، زیرا مقصود از اینکه شخصیت‌های الهی و رهبران راه کمال می‌توانند انسان را به رشد و عظمت برسانند، اینست که آنان می‌توانند واسطه‌ی فیض کمال از خدا به انسانها بوده باشند، چنانکه علل طبیعی واسطه‌ی فیض هستی از خداوند هستی بخش به معلولات خود هستند. و با اینحال وجود و تحرک همه‌ی معلولات از آن خدا است. همچنین است وساطت رهبران الهی در سازندگی نفوس و عقول آدمیان. این تفاوت میان معلولات عالم طبیعت و انسانهایی که رشد و کمال را از رهبران الهی می‌پذیرند، وجود دارد که هیچ معلولی مانند انسان که توجه به رهبر و واسطه‌ی کمال خود دارد، آگاهی و توجهی به علت طبیعی خود ندارد که برگردد و او را مورد احترام و تعظ

یم قرار بدهد. این احترام و تعظیم به رهبران و مریدان الهی که امری است فطری و عقلانی، غیر از پرستش و عبودیت است که تنها شایسته‌ی مقام شامخ ربوبی است. کسانی که پدیده‌ی احترام و تعظیم را نمی‌توانند از پرستش تفکیک کنند، مناسب است که مقداری در پدیده‌ها و فعالیت‌های روانی خود مطالعه و بررسی نمایند. با دقت کافی درباره‌ی این پدیده‌ها روشن خواهد شد که پرستش و عبودیت بدون احساس وابستگی وجود و تسلیم و خضوع نهایی در برابر معبود، امکان پذیر نیست، در صورتی که احترام و تعظیم به وسایط کمال و خیرات جز اشتیاق و آرزو و تکاپو برای شکوفان ساختن استعداد پذیرنده‌ی اعتلا و ترقی منشا دیگری ندارد که اگر توفیق دست بدهد با آن رشد و کمال راهی لقاءالله خواهد گشت. این نکته‌ی مهم را هم در نظر بگیریم که صفا و خلوص روحی وقتی به حد اعلا- می‌رسد، چنانکه در پیشوایان الهی مانند پیامبران و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام دیده می‌شود، تعظیم و گرایش خاصی را به آن مقربان درگاه الهی به وجود می‌آورد، نه به معنای پرستش آنان، بلکه باین معنی که وجود آنان به جهت تصفیه درون و گذشت از هوی و هوسها شایسته‌ی جلوه‌ی عظمت‌های الهی گشته است، در حقیقت این تعظیم و گرایش هم ب رای آن خدای توانا است که آن انسانهای برین را جلوه‌گاه عظمت خود قرار داده است. می‌دانیم که آیات الهی که در آفاق و انفس مطابق گفته‌ی قرآن: سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق (ما به زودی آیات خود را در آفاق و انفس (جهان برونی و درونی) به آنان نشان خواهیم داد، تا برای آنان روشن شود که تنها حق او است). در همه‌ی موجودات عالم هستی یکسان نیست یک دانه شن آیتی است، اندیشه‌های سازنده‌ی ترقیها و تکاملها هم آیتی است. آیا دو آیت از نظر نشان دادن عظمت الهی یکی است!!! هیچ انسان عاقل و آگاهی با اختیار خود برای رسیدن به یک دانه شن نمی‌کوشد، با اینکه آن هم به نوبت خود آیت و دارنده‌ی لباس هستی است که خداوند هستی آفرین بر او پوشانیده است. اما انسانها می‌کوشند خود را به کمالات عالی انسانی که آیات خداوندی است برسانند، آیا این کوشش بدون اشتیاق به آن آیات و تعظیم آنها امکان پذیر است؟! این اشتیاق و تعظیم از نوع عبادت مشرکانه نیست، و چون اصل اینست که همه خوبیها و کمالات از خدا سرآزیر می‌شود، پس در حقیقت آن گرایشها و علاقه و اشتیاق متوجه مقام شامخ ربوبی خواهد بود. آیا توحید با هوی پرستی و گرایش به فریبکاریها

ی شیطان سازگار است؟ به یک معنای عمومی می‌توان گفت: هر موضوعی که همه‌ی سطوح روانی آدمی را اشغال نماید، چه آن موضوع موجود انسانی باشد و چه غیر انسانی، مخالف توحید واقعی است. این جمله را با عبارت دیگری هم می‌توان بیان کرد و آن اینست که هر موضوعی که بتواند همه‌ی نیروها و استعدادها و غرایز آدمی را به دنبال خود بکشد، در حقیقت نوعی معبود تلقی

می‌شود، زیرا در این دنیا هیچ موضوع جالبی وجود ندارد که بتواند همه‌ی خواسته‌ها و استعدادهای انسانی را برده‌ی خود قرار بدهد و به دنبال خود بکشد. این وضع پست موقعی به وجود می‌آید که حتی عوامل کمال جویی و مطلق‌گرایی آدمی هم به زنجیر موضوع مفروض کشیده شود، در این صورت است که موضوع جنبه‌ی معبودیت هم به خود می‌گیرد. خداوند متعال در آیاتی از قرآن مجید این گونه پرستشها را توبیخ فرموده است. از آن جمله: افرايت من اتخذ الهه هواه و اضله الله علی علم (آیا دیدی آن کسی را که هوای خود را معبود خویشتن قرار داد و خدا با علم به حال او، وی را گمراه نمود، یا او با علم به حال خویشتن، خود را گمراه کرد). الم اعهد اليکم یا بنی آدم ان لاتعبدا الشيطان انه لکم عدو مبین (ای اولاد آدم، مگر من با شما پیم ان نبستم که شیطان را عبادت نکنید، زیرا او دشمن آشکار شما است). مسلم است که هر انسان عاقلی که از ماهیت هوی پرستی و تبعیت از اغوهای شیطانی و نتایج تباه‌کننده‌ی آن دو، اطلاع دارد، نمی‌تواند آن دو را مورد عبادت واقعی که از احساس عظمت معبود و وابستگی وجودش به او ناشی می‌گردد، قرار بدهد. ولی پیروی از تمایلات حیوانی یک پدیده‌ی بی‌طرف نیست که احساسات و نیروهای آدمی را به سود خود مختل ننماید، بلکه این تمایلات در صورت پیگیری دائمی، تدریجا سلطه خود را به همه‌ی اجزاء و فعالیت‌های درونی می‌گستراند و نخست آگاهی و هشیاری را مختل می‌سازد و با اختلال در آگاهی و هشیاری چهره‌های واقعی موجودات برونی و حقایق درونی زیر پرده‌های ظلمانی هوی‌پرستی پوشیده می‌شود. و چنانکه گفتیم: در این هنگام موضوعی که همه‌ی سطوح من را اشغال می‌نماید، عوامل گوناگون لذت طبیعی است که مانند برده‌ها دنبالش می‌گردد، اندیشه‌ها و تجسیمات و تعقل و تداعی معانیها و اراده و اشتیاق به اکتشاف موضوعات جدید و کاوشها و ... همه و همه هدفی جز لذت نمی‌شناسد. موقعی که لذت و خودخواهی هدف حیات تلقی شد، شکل تفسیرکننده حیات به خود می‌گیرد، در نتیجه مبده و مقصد و مسیر حرکت ا

ین آدمی چیزی جز لذت جویی و خودخواهی نخواهد بود. اینست معنای آنکه هوی و هوس خدای این انسان، و شیطان معبود او قرار گرفته است. و کمال توحیده‌ی الاخلاص له حد اعلاى توحید او اخلاص به مقام کبریائی او است در تفسیر کلمه‌ی اخلاص در این جمله دو نظریه وجود دارد: نظریه‌ی یکم اخلاص تکاملی انسان چنین است: حد اعلاى توحید خداوندی بدون اخلاص به مقام ربوبی او امکان‌پذیر نیست، به این معنی که مادامی که کمترین تمایلی در درون آدمی به موضوعات دیگری باشد، توحید او به حد اعلا نرسیده است. بایستی دل انسان موحد از همه عوامل جلب‌کننده اعراض نموده و متوجه پیشگاه احدیت گردد. نظریه‌ی دوم - از ابن ابی الحدید است که می‌گوید با نظر به جملات بعد از جمله‌ی مورد تفسیر، مقصود خالص دانستن ذات خداوندی از تجسم و عوارض و لوازم تجسم است. هر دو نظریه را می‌توان در تفسیر جمله‌ی مورد بحث تطبیق نمود، ولی گفته‌ی ابن ابی الحدید با مضامین جملات بعدی خطبه مناسبتر است، زیرا در جمله‌ی بعدی کمال اخلاص را نفی صفات معرفی می‌نماید. لذا توضیح جمله چنین می‌شود که ذات احدیت از هرگونه صفت و معانی که موجب ترکب ذات خواهد بود، بری و منزه است، چه آن اوصاف و معانی قدیم فرض

شود، چنانکه اشاعره می‌گویند و چه حادث. و به هر حال آنچه که علت برای نفی صفات از ذات الهی است، ترکب است که با احدیت ذات پروردگار سازش ندارد. قانون کلی صفت و موصوف و توضیح مختصر در صفات الهی صفت یک مفهومى عمومى است که بیان‌کننده‌ی حقیقتی در موضوع (موصوف) یا نمودارکننده‌ی جهتی از جهات و یا یکی از فعالیتها و یا انفعالات موضوع است. به عنوان مثال: ۱- این شخص عالم است، یعنی شخص مزبور دارای پدیده‌ای به نام علم است. موضوع (موصوف) عبارت است از این شخص و صفت علم او است که روشنگر حقیقتی به نام علم در آن شخص است. ۲- این شخص فرزند مرتضی است. فرزند مرتضی بودن جهت انتساب او را روشن می‌سازد. ۳- این شخص تدریس می‌کند، یعنی او فعالیت به نام تدریس دارد که یکی از صفات او به عنوان معلمی است. ۴- اجسام مایع در هر ظرفی که قرار می‌گیرند، شکل آن ظرف را می‌پذیرند، شکل‌پذیری

صفت انفعالی مایع است. البته انواع صفتها با نظر به مفادهای مختلفی که دارند، زیادتز از آن است که ما به عنوان نمونه متذکر شدیم. در قلمرو جمادات و نباتات و جانداران و سایر مشتقات آنها صفتهای متنوعی وجود دارد که کوشش علوم دربارهی توضیح و تفسیر آنها است. آنچه که در همه

ی موارد صفات و موصوفها به عنوان قانون کلی وجود دارد، ترکیب است. زیرا صفت و موصوف دو حقیقت جداگانه‌ای هستند که در یک موجود جمع شده و آن را مرکب می‌سازند، که اگر آن دو از نظر حقیقت واقعی که دارند، یکی بودند، انتزاع صفت و موصوف از آن یک حقیقت واقعی امکان‌پذیر نمی‌گشت. و چون ترکیب از دو حقیقت از هر نوعی که باشد، چه ترکیب اتحادی مانند ماهیت و وجود و چه ترکیب انضمامی مانند آب گل آلود، در ذات احدیت امکان‌ناپذیر است، لذا ذات و صفات الهی فوق مجرای صفت و موصوفهای معمولی است. و این مطلب دلیل آن نیست که خدا صفتی ندارد، زیرا خداوند دارای اوصاف جلال و جمال فراوانی است، و امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات اولی خطبه‌ی مورد تفسیر فرموده است: الذی لیس لصفته حد محدود خدایی است که برای صفت او حد محدودی نیست. بلکه مقصود چنانکه گفتیم، اینست که صفات الهی از سنخ صفات سایر موجودات که با موصوف خود ترکیب دارند، نمی‌باشد. بهترین مطلب در توضیح صفات الهی و رابطه آنها با ذات اقدس ربوبی همان است که در یک بیت عربی آمده است: عباراتنا شتی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمال یشیر (این همه تصویر گوناگون که در تعبیر ما است در نهایت جز جمال و

احدی معنایش نیست) صد هزار انگشت ایماگر برآید زاستین مقصدی غیر از هلال نیر یکتاش نیست بیان این مطلب به طور اختصار چنین است که ذات پروردگار دارای همه‌ی کمالات و جامع همه‌ی جلال و جمال است. چنانکه کمال و جلال و جمال اوصاف متعدد و متنوع برای خدا نیستند، همچنین هیچ یک از آنها با ذات احدیت ترکیبی ندارد. نخست یک مثال کاملاً ساده‌ای در این مورد متذکر می‌شویم: عدد (۱): (۴- زوج است. ۲- قابل قسمت به دو عدد مساوی است. ۳- از چهار واحد تشکیل شده است. ۱- ۴- به اضافه‌ی ۳ است. ۱- ۵- منهی ۵ است. ۶- جذر آن (۲) است ... ممکن است با اعتبارات بسیار زیاد این عدد (۴) را توصیف کرد، ولی عدد (۴) بیش از یک حقیقت نبوده و اوصاف مزبور ترکیبی با ذات (۴) ندارد. یک مثال عالیتر: من انسانی است: ۱- مدیریت اجزاء برونی و درونی انسان را در اختیار خود دارد. ۲- من دارای علم است. ۳- من دلاور و شجاع است. ۴- من خود را درک می‌کند. ۵- من سطحی مجاور با طبیعت دارد که در مجرای تغییرات و تنوعات است نیز دارای سطحی عمیق است که استقرار و ثبوت نشان می‌دهد. ۶- من رو به تکامل می‌رود. با این حال تاکنون هیچ یک از مکتبهای فلسفی و علوم روانی نتوانسته

اند من را ذاتی مرکب از اوصاف مزبور تلقی کنند. دلیل این مسئله با توجه به من بسیار روشن است. من یک حقیقتی بسیط و غیر قابل تجزیه است، نه دارای بعد است و نه دارای کیفیتهای فیزیکی و کمیتهای مقداری (چه متصل و چه منفصل) با این وصف دارای آن همه اوصاف و فعالیتها و امکانات است. بلی، تفاوت که میان وحدت از صاف من و وحدت صفات الهی وجود دارد، اینست که هر یک از اوصاف من حقیقتی است غیر از وصف دیگر. در صورتی که همه‌ی اوصاف الهی همان کمال مطلق است که ما از دیدگاه‌های متنوعی مانند علم و قدرت در آن حقیقت واحد (کمال مطلق) می‌نگریم. بنابراین باید گفت: این ما انسانها هستیم که با موضع‌گیری گونه‌گون دربارهی درک کمال، آن کمال مطلق را توصیف می‌نماییم. این گونه وحدت اوصاف و اتحاد آنها با ذات، مخصوص وجود باری تعالی است. لیس کمثله شیئی (چیزی مثل او نیست). با این توضیحی که در بارهی اوصاف الهی دادیم، همه‌ی جملات بعد از و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه روشن می‌گردد. و من قال فیم فقد ضمنه و من قال علی م فقد اخلی منه (و کسی که بگوید خدا در چیزی است، خدا را در آن گنجانیده و اگر خدای را روی چیزی توهم کند، آن را خالی از خدا پنداشته است). او در

چیزی نمی‌گنجد و چیزی از او خالی نیست این جمله ناظر به احاطه‌ی مطلقه‌ی خداوندی بر همه‌ی عالم هستی است، هیچ چیزی

نمی‌تواند آن وجود برین را دربر گیرد و او را محدود بسازد این دربر گرفتن اعم از ظرفیت طبیعی و مشمول قرار گرفتن به تصورات کلی است. یعنی چنانکه هیچ یک از اجزاء عالم هستی مانند زمین نمی‌تواند او را دربر گیرد و محیط به آن ذات اقدس بوده باشد، همچنین آن تصورات کلی که ساخته شده‌ی ذهن بشری است، نمی‌تواند خدا را در خود بگنجاند. مثلاً وقتی که می‌گوئیم: خداوند حکیم است، اگر حکمت را مفهومی محدود و انتزاع شده از واحدهای ذهنی خود تصور نموده آنرا به خدا نسبت بدهیم، در حقیقت آن وجود محیط به همه‌ی حقایق و واقعیات را در آن مفهوم گنجانیده و محدودش نموده‌ایم. از اینجا روشن می‌شود که مذاهب حلول مستلزم محدود ساختن خدا در موضوع معینی است. به توضیح اینکه اگر مقصود از حلول اینست که شخص معینی مانند عیسی (ع) و یا امیرالمومنین علی (ع) ظرفی برای خدا است، بدون تردید این اعتقاد انحراف از خداشناسی و توحید بوده و مخالف عقل و همه‌ی منابع ادیان حقه‌ی الهی است. چطور امکان دارد خداوند ازلی و ابدی و سرمدی و بی‌نهایت مطلق، در وجود یک انسان

بسیار بسیار کوچک در مقابل هستی حلول کند و محدود گردد!! به همین جهت است که ادعای حلول از هر کسی صادر شود، اگر او آگاهی و درک به گفته‌ی خود داشته و لوازم ادعای خود را هم بداند، راه خداشناسی و توحید را گم کرده است. و اگر منظورش اینست که به جهت تصقیه و تزکیه و تخلق به اخلاق الهی، بصیرتی نصیب او گشته است که جلوه‌ی خدا را در روح خود درمی‌یابد، این مطلب صحیح و بسیار عالی است. امیرالمومنین علیه‌السلام در پاسخ سؤال ذعلب یمانی که گفته بود: آیا خدایت را دیده‌ای؟ چنین فرموده است که: خدایی را که ندیده‌ام نمی‌پرستم. ذعلب می‌پرسد: مگر خدا را می‌توان دید؟ در پاسخ می‌فرماید: آری، بوسیله‌ی دل. این نکته را هم ناگفته نگذاریم که مدعیان حلول و اتحاد که در لحظات معینی ممکن است تجلی الهی را دریابند، به جای اینکه به اشتیاق و انجذاب آنان به سوی آن تجلی افزوده شود، لطافت و عظمت دل یا روح را که توانسته است تجلی گاه عظمت الهی باشد، خدا می‌پندارند و گمان می‌کنند آن روح یا دل لطیف و با عظمت خدا است؟ لذا می‌گوئیم: اینان در آن لحظات حقیقت دل یا روح را درمی‌یابند، ولی از خدا که بالاتر از آن است غفلت می‌ورزند در جمله‌ی بعدی می‌فرماید: کسی که خدا را روی چیزی توهم کند، آن چیز را خالی از خدا انگاشته است. اگر این تفکرات کودکانه که خدا در بالای آسمانها است، منحصر به اذهان عامیان بوده باشد، جای شگفتی نیست. آنچه که واقعا مورد تعجب و حیرت است اینست که حتی گاهی این تفکرات ابتدایی در مغزهای اندیشمندان نیز پیدا می‌شود و گمان می‌کنند خدا در بالای جهان هستی قرار گرفته جهان را اداره می‌کند!! این تصورات ناشی از ساده‌لوحی و سطحی‌نگری در مسائل الهیات است که متأسفانه گاهی گریبانگیر متفکران هم می‌باشد. توضیح این دو مسئله که خدا نه در توی چیزی است و نه بالای چیزی در جملات بعدی امیرالمومنین (ع) بیان می‌گردد:

[صفحه ۶۲]

مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله (او با همه‌ی کاینات است بدون پیوستگی با آنها و غیر از همه‌ی اشیا است بدون گسیختگی از آنها). رابطه‌ی خدا با موجودات این مسئله که رابطه‌ی خدا با موجودات چیست؟ افکار همه‌ی انسانها مخصوصا متفکران را از قدیمترین دروانه‌ی معرفت الهی و توجهات متافیزیکی تاکنون به خود مشغول داشته است. این توجه و اشتغال جدی از آن جهت بوده است که انسانها نمی‌توانسته‌اند، به این قناعت کنند که بدانند خدایی وجود دارد که همه‌ی کائنات و خود آنان را که جزئی از کائناتند به وجود آورده است و بس. بلکه با نظر به حکم فطرت و آگاهیهای ناب عقلی که می‌گوید: حقیقت به وجود آورنده با موجودی که آن را به وجود آورده است، باید رابطه‌ای داشته باشد، در صدد کشف این ارتباط برمی‌آمده‌اند. ما به هیچ وجه نمی‌توانیم آنچه را که در مغز و دل انسانها درباره‌ی ارتباط عالم هستی با خدا می‌گذرد، درک کنیم. شاید بتوان گفت: به شماره‌ی افرادی که رابطه‌ی مزبور را برای خویشتن مطرح می‌کنند، می‌توانیم انواع و اقسامی از ارتباط تصور نماییم. الفاظ و علایمی که از تواریخ کهن درباره‌ی درک و اعتقاد انسانها درباره‌ی این موضو

ع به یادگار مانده است، مانند الفاظ و علائم و رفتارهایی که به عنوان نشان دهنده‌ی چگونگی درک رابطه است، کاملاً روشن نیست. بلی مقدرای از اصول کلی درک مزبور، در اکثر انسانها مشترک است. و انسان‌شناسان هم با نظر به همان اصول مشترک، احساس و معرفت الهی در مورد بررسی قرار می‌دهند، مانند: خدا خیر و کمال ما را می‌خواهد، سرنوشت ما در اختیار خداست. همه‌ی کائنات از او صادر شده است... به نظر می‌رسد شعور فطری و آگاهی ناب عقلی با امثال آن مشترک که متذکر شدیم، برای مردم همواره موجب آرامش روحی و تحرک برای به دست آوردن خیر و کمال بوده است. از طرف دیگر متفکرانی در هر دوره و جامعه‌ای بروز می‌کنند و موجبات دگرگونی در شعور فطری و آگاهیهای ناب عقلی افراد آن را فراهم می‌آورند. نتیجه‌ی این تغییرات و تعلیمها به طور کلی بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردد: قسم یکم - تشویش و اضطراب و مشکوک شدن احکام ناب فطرت و عقل. قسم دوم - روشنائیها و تکامل عالیت، مانند مسائل علمی... از نظر ادیان و متفکران جوامع، مسئله رابطه‌ی موجودات با خدا، به دو گونه مطرح شده است: ۱- رابطه موجودات با خدا بدون تفاوت میان انسانها و سایر کائنات. ۲- رابطه موجودات با خدا و انسان با

خدا. ۳- مکتبها و علمای ادیان درباره‌ی هر دو شکل مسئله، به گروه‌های مختلف تقسیم شده‌اند. ما مشهورترین آنها را متذکر می‌شویم: ۱- رابطه‌ی خدا با جهان هستی، ۱- رابطه‌ی علت و معلول است. معتقدان این رابطه بر دو گروه مهم تقسیم می‌گردند: گروه یکم - علت و معلول را در تفسیر رابطه خدا با موجودات به همان معنای معمولی و کلاسیک می‌گیرند و قوانین و تعاریفات مربوط به قانون علیت از قبیل سنخیت معلول با علت و همزمانی آن دو با یکدیگر یا تقدم رتبی (رتبه‌ای) را در مسئله مورد بحث تطبیق می‌کنند. گروه دوم - می‌گویند: مقصود از این که رابطه‌ی موجودات با خدا، رابطه‌ی معلول با علت است، معنای معمولی علیت نیست، بلکه نظر به این است که هستی موجودات از خداوند متعال صادر شده است، اما اینکه رابطه‌ی واقعی آن دو از چه مقوله‌ای است، از قانون علیت متداول نمی‌توان آنرا درک کرد. البته می‌دانیم که از نظر علوم فیزیک و روانشناسی جدید دگرگونیهای اساسی در تفسیر قانون علیت به وجود آمده است که بسیار جالب و مفید است لذا تفسیر رابطه‌ی خدا با جهان با مفاهیم علیت کلاسیک بسیار سطحی و بی‌نتیجه می‌باشد. ۲- رابطه‌ی خدا با جهان هستی، رابطه‌ی صانع و مصنوع است و هیچ‌گانه از تباط ماهوی (ماهیتی) و وجودی میان آن دو وجود ندارد. مانند نجار که میز را می‌سازد، با این تفاوت که نجار نمی‌تواند مواد اولیه میز (چوب را مثلاً) از نیستی به وجود بیاورد، ولی خداوند عالم هستی را بدون سابقه‌ی مادی به وجود آورده است. ۳- جهان هستی با همه‌ی مواد و اشکال و روابطش یک موجود حقیقی است، که خداست، اشکال و نمودها و تغییرات همه و همه نمودهای متنوع آن موجود حقیقی است. این مکتب وحدت موجودی است که با بیانات گوناگون در بعضی از اذهان مطرح شده است. بنابراین مکتب، اصلاً در برابر خدا جهانی وجود ندارد، تا میان آن دو رابطه‌ای قابل تصور بوده باشد. این مکتب همه‌ی قوانین عقلی و بینشهای وجدانی و مفاد ادیان حقه‌ی الهی را کنار می‌گذارد و جهان هستی را تا مرتبه وجود (خدایی) بالا می‌برد و یا خدا را پایین می‌آورد و با جهان یکی می‌کند. به نظر می‌رسد که این مکتب تنها ذهن بعضی را به عنوان دریافت ذوقی یا فرار از اشکالات اشغال نموده باشد، نه همه‌ی سطوح روانی آنان را از روی تعقل و آگاهی ۴- جهان هستی و خدا در اصل وجود مشترکند، اختلاف میان آن دو در شدت و ضعف وجود است، مانند شدت و ضعف نور. خداوند اکمل و اتم همه‌ی موجودات است (فی

نفسه و لئفسه و بنفسه) و معانی رابطی هستی مانند معانی حروف ضعیفترین موجودات (لا فی نفسه) است. این نظریه‌ی معروف به وحدت وجود سنخی است که وجود را در همه‌ی موجودات یک حقیقت و یک سنخ می‌داند. اگرچه با این بیان، توضیحی در اشتراک خدا و موجودات در یک حقیقت داده می‌شود، ولی باز چگونگی رابطه میان یک موجود فوق علیت و فوق حرکت و سکون و کون و فساد و فوق زمان و فضا، با موجوداتی که در مجرای همه‌ی امور مزبوره قرار گرفته‌اند، در حال ابهام می‌ماند. همین

ابهام در همه‌ی عقاید وحدت‌ها با اشکال مختلف وجود دارد. انواعی دیگر از ارتباطات درباره‌ی خدا و جهان هستی گفته شده است که جنبه‌ی تشبیهی دارند. از آنجمله: ۱- کلی و افراد. کلی یک حقیقت است، و افراد و مصادیق آن متعدد و متنوع. مسلم است که مقصود از کلی که خدا به آن تشبیه شده است، نباید کلی منطقی و مفهومی محض بوده باشد که از فعالیت‌های ذهنی بوده و تحقق عینی ندارد، بلکه بایستی از قبیل کلی طبیعی باشد که وجودش عین وجود افراد آن است. وجود عینی خود این کلی مورد قبول همه‌ی فلاسفه و منطقدانان نیست و بر فرض اینکه دارای وجود عینی باشد، نه رابطه‌ی افراد با آن، نشان دهنده‌ی علیت است، و نه اشتراک

ی در میان کلی و فرد در مفهوم، وجود دارد و نه موضوع خالقیت و صانعیت و مافوق زمان و حرکت و کمیت و کیفیت بودن در کار است ... و به هر حال این یک تشبیه بسیار ضعیفی است. ۲- دریا و قطره‌هایش. ۳- گل و برگ‌هایش. این دو تشبیه رابطه‌ی خدا را با موجودات، رابطه‌ی کل و اجزاء مطرح می‌کند و در مباحث گذشته عدم امکان تجزیه در ذات خدا را توضیح داده‌ایم. ۴- جسم و سایه‌اش. این تشبیه هم صحیح نیست، زیرا سایه هیچ گونه تحقق و عینیتی ندارد. سه شماره (۲ و ۳ و ۴) تشبیهاتی است مناسب مکتب وحدت موجودی که نه قابل درک است و نه قابل اثبات و حتی نمی‌توان با دریافت‌های ذوقی هم آنرا تصحیح نمود. ۵- دریا و امواجش- این تشبیه را عبدالرحمن جامی در لوائح چنین آورده است: بحریست وجود جاودان موج زنان زان بحر ندید غیر موج اهل جهان در ضاهر بحر و بحر در موج نهان سریست حقیقه الحقایق پنهان این تشبیه زیبا هم که تحرک و تاپو و تکررات جهان هستی را مانند امواجی می‌بیند که در دریای وجود (خدا) به جریان افتاده است، نمی‌تواند انعطاف وجود برین و تاثر آن را در مقابل تموج توجیه کند. به اضافی اینکه این تشبیه زیبا هم مانند سایر تشبیهات وحدت موجود، نمی‌تواند علت تم

وج و دگرگونی را توضیح بدهد. ۶- گل و عطرافشانیش- تشبیهی است دیگر که جلال الدین مولوی در کتاب مثنوی آن را نمی‌پذیرد و می‌گوید: جزء کل نی جزها نسبت به کل نی چو بوی گل که باشد جزء کل یعنی رابطه‌ی خداوند با موجودات، رابطه‌ی یک جزء با کل است (یک تجلی از خدا) نه رابطه‌ی اجزاء با کل است مانند گل با بوی گل. نظریات دیگری هم در این مسئله مطرح و مورد گفتگو قرار گرفته است و ما از تفصیل آنها خودداری می‌کنیم. ۲- رابطه‌ی خدا با جهان هستی و رابطه‌ی خدا با انسان- همه‌ی مکتب‌های دینی و اغلب فلسفه‌های الهی میان رابطه‌ی خدا با جهان هستی و رابطه‌ی خدا با انسان تفاوت می‌گذارند. رابطه‌ی یکم (رابطه‌ی خدا با جهان هستی) مانند ارتباط خورشید با درخت و رابطه‌ی دوم (رابطه‌ی خدا با انسان) مانند ارتباط خورشید با میوه‌ی درخت. یا جهان و انسان مانند پوست و مغز عالم هستی بوده و ارتباط خداوندی با هر یک از آن دو مناسب ارزش و عظمت آن است. در مکتب اسلام با نظر به منابع اصلی آن (عقل و نقل قطعی) رابطه‌ی خدا با انسان نزدیکتر و لطیفتر

مطرح شده است، ما اولاً ارتباط خدا را با جهان مطرح می‌کنیم، سپس به بیان رابطه‌ی خدا با انسان می‌پردازیم: ۱- رابطه‌ی احاطه در چند آیه از قرآن مجید احاطه‌ی خداوندی بر همه‌ی موجودات تذکر داده شده است. از آن جمله: الا انهم فی مریه من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط. (آگاه باشید، آنان درباره‌ی دیدار پروردگارشان در شک و تردیدند. بدانید خداوند به همه چیز دانا است). و کان الله بکل شیء محیط. (و خداوند به همه چیز احاطه دارد). در دو آیه‌ی فوق احاطه به همه‌ی اشیاء به طور کلی تذکر داده شده است. دو موضوع در این احاطه بایستی توضیح داده شود: موضوع یکم- هر چه که شیء بر آن صدق کند، چه یک میلیاردم یک ذره باشد، و چه مجموع جهان هستی. چه مادی باشد مانند اجسام و کیفیات و خواص آنها و چه غیر مادی مانند لطیفترین اندیشه‌ها و تخیلات و تعقل و غیر ذلک و چه از قبیل مجردات باشد. مانند ارواح و فرشتگان و کائنات مافوق طبیعی، خداوند بر همه‌ی آنها محیط است. موضوع دوم- نوع احاطه است. آیا مقصود از آن، احاطه‌ی علمی است یا احاطه‌ی وجودی؟ آیاتی که دلالت بر احاطه‌ی علمی خداوند بر همه‌ی موجودات دارد، متعدد است. از آن جمله: و ان الله احاط بکل شیء علماً. (و علم خداوندی قطعاً به همه چیز احاطه کرده است). لذا بعضی معتقدند که مقصود از دو آیه‌ی مورد بحث، احاطه

ی وجودی است، مطابق مضمون جمله‌ی امیرالمومنین (ع): مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله. (او با همه چیز است بدون پیوستگی با آنها و غیر از همه چیز است بدون برکناری و گسیختگی از آنها). توضیح این ارتباط برای کسانی که با شرایط ذهنی معمولی می‌خواهند آن را درک کنند بدون توسل به تشبیهات مناسب بسیار دشوار است، لذا چنانکه در مبحث پیشین ملاحظه کردیم: متفکران الهی مجبور شده‌اند تشبیهات متنوعی بیاورند، و می‌دانیم دست انداختن به تشبیه در این موضوع غیرعادی مزایائی دارد و نواقصی، زیرا هر تشبیهی که در این موضوع می‌آوریم بدون اختلاط با کیفیتهای محسوس یا معقول متکی به محسوس نخواهد بود. زیرا به قول مولوی: اتصالی بی تکلیف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس باز به قول مولوی: خاک بر فرق من و تمثیل من این احاطه را می‌توان به من و محصول فعالیتش نیز تشبیه کرد، احاطه‌ی من عبارت است از داشتن تمام هستی و ماهیت و خصوصیات محصول خود. ۲- رابطه قیومی مفاد این رابطه آنست که قوام و برپا دارنده‌ی هستی جهان از خدا است. الله لا اله الا هو الحی القيوم. (او است خدا. خدایی جز او نیست، او است زنده‌ی قیوم). و عنت الوجود

للحی القيوم. (در روز قیامت) (رویاها در برابر خداوند زنده و قیوم فرومی‌افتند). چنانکه قوام و بنیاد موجودیت آدمی روح او است. ۳- رابطه‌ی معیت معنای این رابطه عبارت است از بودن خدا با موجودات. و هو معکم اینما کنتم. (و او با شما است هر جا که باشید). معیت- یک مفهوم عمومی است که شامل هر گونه با هم بودن می‌گردد. و ما می‌دانیم که این با هم بودن مانند نزدیکی و دمسازی دو جسم با یکدیگر نیست، بلکه مانند کالبد و روح است که اتصال و نزدیکی آن دو به یکدیگر از مقوله‌ی هم فضایی و هم زمانی و غیره نیست. البته آیه‌ی مورد استشهاد رابطه‌ی خدا را با انسانها بیان می‌کند، وی در نظر عده‌ای از متفکران همین رابطه میان خدا و جهان هستی هم وجود دارد. جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام: مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله. (او با همه چیز است بدون پیوستگی و غیر از همه چیز است بدون گسیختگی). با هم بودن خدا و همه‌ی جهان هستی (اعم از انسان و غیر انسان) را به طور عموم بیان می‌کند. یک مسئله هم در این مورد بایستی مطرح شود و آن این است که معلوم می‌شود زشتیها و زیباییها و اشیاء مفید و مضر و جالب و مورد نفرت، نمودهایی هستند که با

نظر به موضع‌گیریهای ما انسانها به وجود می‌آیند. یعنی این مائیم که به جهت داشتن حواس مخصوص و سایر وسایل درک معین و خواسته‌ها و انزجارهای اختصاصی، اشیاء را به زشت و زیبا و مفید و مضر و جالب و مورد نفرت تقسیم می‌کنیم و اما با نظر به واقعیت آنها که با خدا ارتباط معیت دارند، عناوین مزبور از موضوعات خود انتزاع نمی‌شوند و این قضیه با نظر به سایر پدیده‌ها کاملاً روشن است، زیرا ذائقه‌ی انسانی شکر را شیرین و میوه‌ی ضایع را تلخ درمی‌یابد، این ذائقه در خدا وجود ندارد، تا شکر برای او شیرین و میوه‌ی ضایع تلخ دریافت شود. بلی، خدا به همه‌ی آن نمودها و عناوین دانا است و با واقعیت آنها معیت دارد. ۴- رابطه‌ی خالقیت و صانعیت این رابطه با کلمات گونه‌گونی در آیات قرآنی فراوان آمده است، از آن جمله: لا اله الا هو خالق کل شیء فاعبدوه. (خدای جز او نیست، آفریننده‌ی همه‌ی موجودات، پس او را پرستید). قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدء الخلق ثم الله ینشیء النشاه الاخره ان الله علی کل شیء قدیر. (بگو به آنان، در روی زمین سیر کنید (و به تحقیق پردازید) و ببینید او چگونه آفرینش مخلوقات را آغاز کرده است، سپس جهان دیگر را به وجود می‌آورد.

خداوند به همه چیز توانا است). صنع الله الذی اتقن کل شیء. (جریان خلقت) (ساخته‌ی الهی است که همه چیز را به جای خود و بی نقص آفریده است). الله یبدء الخلق ثم یعیده ثم الیه ترجعون. (خدا آفرینش را بی سابقه‌ی هستی به وجود می‌آورد و سپس آن را برمی‌گرداند و سپس به سوی او خواهید برگشت). او لم یروا کیف یبدی الله الخلق ثم یعیده. (آیا نمی‌بینند خداوند چگونه آفرینش را آغاز می‌کند و سپس آن را برمی‌گرداند). بدیع السماوات و الارض و اذا قضی امرنا فانما یقول له کن یكون. (ابداع کننده‌ی (به وجود آورنده‌ی اشیاء بی سابقه‌ی هستی) آسمانها و زمین و موقعی که حکم هستی به امری کند، تنها به آن امر می‌گوید باش او فوراً لباس هستی را می‌پوشد). این رابطه به هیچ وجه با مکتب وحدت موجود و آن نوع وحدت وجودی که در نتیجه با

وحدت موجودی یکی است، سازگار نمی‌باشد. زیرا این آیات صریحا می‌گویند: موجودات با اراده‌ی خداوندی آمده‌اند، و به هیچ وجه پیش از تعلق اراده‌ی الهی به تحقق هستی آنان، وجود نداشته‌اند. و وجود علمی کائنات در علم خداوندی غیر از هستی آنها در ذات یا هستی خداوندی است. بنابراین اگر مکتبهای وحدت موجودی و وحدت وجودیهای مساوی وح

دت موجودی قابل تفسیر صحیح نباشند، با نظر به آیات مزبوره نمی‌توان آنها را پذیرفت. و لله ملک السماوات و الارض و ما بینهما و الیه المصیر. (و از آن خدا است ملک آسمانها و زمین و آنچه که میان آنها است و برگشت نهایی به سوی او است). ۵- رابطه‌ی مالکیت مطلقه بدیهی است که مقصود از این رابطه مالکیت عرفی و حقوق نیست که عبارت است از قرار گرفتن یک موضوع (مملوک) در حوزه‌ی اختیار انسان (مالک) از نظر تصرفات و نقل و انتقال و اتلاف مملوک که مورد امضای قراردادهای اجتماعی است. مملوکی یک عنوان اعتباری است که از قراردادهای زندگی دسته جمعی به وجود می‌آید و قابل دفاع و قابل ترتب آثار دیگر می‌گردد. همچنین مالکیت خداوندی از نوع اختصاصات ملکی طبیعی هم نیست که میان موضوعات عینی و خواص آنها برقرار می‌شود، مانند شکر و شیرینی آن، انسان و توالد و تناسل او... بلکه مالکیت خداوندی یکی از صفات او است که قرار گرفتن موجودات را از نظر هستی و نیستی و بقاء و قوانین حاکم بر حرکت و سکون در اختیار مطلق خداوندی بیان می‌کند. اگر بخواهیم تشبیهی برای توضیح اجمالی این رابطه بیان کنیم، شاید رابطه‌ی نیروی عقل آدمی با معقول و تعقل او بی‌مناسبت نباشد. یا

با ی

ک مسامحه‌ی لازم مانند رابطه‌ی اختصاص من انسانی با خویشتن می‌باشد که می‌گوئیم: من اختیار خودم را دارا هستم. ۶- رابطه‌ی حفظ ان ربی علی کل شیء حفیظ. (قطعا، خدای من حفظ کننده‌ی همه‌ی اشیا است). و هو علی کل شیء وکیل. (و او بر همه‌ی اشیا وکیل است). این رابطه بیان کننده‌ی یکی از عالیترین و اساسیترین مسائل الهیات است که مردم معمولی از درک آن محرومند. در تفکرات معمولی چنین است که خداوند موجودات را آفرید و سپس دست از کار کشید و اکنون در یک جایگاه بسیار بالائی آرمیده است. این یک پندار بسیار ساده لوحانه‌ای است که تاثیر زایدی در محروم نمودن انسانها از خداشناسی و بهره‌مند شدن از مقام ربوبی داشته است. در این جمله‌ی زیر دقت کنیم: من خدا را به عنوان حافظ و نگهدارنده قوانین می‌شناسم این جمله‌ای است که یکی از مشهورترین فیزیکدانان قرن ما گفته است. و اگر درست تتبع کنیم خواهیم دید: مضمون جمله‌ی فوق مورد اعتقاد اکثر جهان‌بینان دقیق است. معنای این جمله چنین است که واقعیت قانون چیزی جز یک قضیه‌ی کلی ذهنی که از جریان رویدادهای جهان هستی انتزاع شده است، نیست. یعنی قضیه کلبه‌ای به عنوان قانون در جهان عینی، به هیچ وجه ق

ابل مشاهده نیست، آنچه که هست رویدادها و روابط منظمی است که در جهان عینی مورد مشاهده و تصرف ما است. این رویدادها و روابط با همین امور جزئی در جریان هستند که حتی یک میلیونم لحظه در یک حال نیستند و هیچ یک از آن امور، حادثه‌ی آینده را از نیستی به وجود نمی‌آورد. در نتیجه این سؤال پیش می‌آید که دوام حرکت رویدادها به طور منظم و ثابت به کدامین عامل مستند است؟ و این پاسخ که نظم و ثباتی در هستی در کار نیست، مساوی نادیده گرفتن همه‌ی علوم است که تاکنون برترین وسیله زندگی و پیشرفت بشری بوده است. همچنین این پاسخ که نظم و ثبات در واقعیت خود هستی است، قانع کننده نیست، زیرا ثبات با تغیر و حرکت دائمی هستی تناقض روشنی دارد که قابل حل و فصل نیست و پدیده‌ی نظم که عبارت است از هماهنگی یک عده اجزاء، با نظر به سه موضوع قابل تصور است: موضوع یکم- واقعیت خود اجزائی که جریان منظم دارند این موضوع صحیح نیست، زیرا هیچ یک از رویدادها جز خاصیت و شئون مخصوص به خود، چیز دیگری را نه از گذشته و نه از آینده دربر ندارد که از هماهنگی مجموع آنها منظمی نمودار گردد، زیرا فرض این است که اجزاء عالم هستی دو میلیونم لحظه در یک حال و وضع نیستند و اثبات یک

طناب ممتد که این رویدادها مانند حلقه‌هایی یکی پس از دیگری در آن به جریان افتاده باشند، جنبه‌ی علمی ندارد. با این حال این

نظم و ترتیب از کدامین عامل سرچشمه می‌گیرد؟ موضوع دوم- غایت و هدف است که می‌تواند جمعی از اجزاء را با همدیگر هماهنگ بسازد. اشخاصی که از نظر علمی یا فلسفی یا عقیدتی این غایت و هدف اثبات برای آنان شده است، می‌توانند نظم را مستند به آن نموده و پاسخ سئوال فوق را بدهند. موضوع سوم- عامل فوق اجزاء در جریان، مانند عامل مدیریت (به نام عقل یا من یا شخصیت) که حرکات و سکنات و سایر شئون حیات آدمی را با نظر به خود حرکات و شئون و هدفهای حیاتی به نظم و ترتیب درمی‌آورد. و به هر دو تقدیر مسئله‌ی آگاهی و هدف‌گیری است که می‌تواند به وجود آورنده‌ی نظم و هماهنگی در جهان هستی بوده باشد. این است معنای اینکه خدائنگهدارنده‌ی قوانین و خدا و کیل موجودات است. ۷- رابطه‌ی رب و مربوبی این رابطه در بیش از ۱۰۰۰ مورد در قرآن وارد شده است، به همین جهت است که می‌توان گفت: هیچ یک از انواع روابط میان جهان هستی و خدا و انسان و خدا مانند رابطه‌ی رب و مربوب مورد تاکید قرار نگرفته است. به عنوان نمونه: قل اغیر الله ابغی ربا و هو رب کل

شیء. (بگو به آنان آیا پروردگاری غیر از خدا بخواهم در حالی که اوست پروردگار همه‌ی اشیاء). ابن منظور لغت دان معروف ادبیات عرب می‌گوید: رب: در لغت به مالک و سرور و تدبیر کننده و تربیت کننده و قیم و انعام کننده گفته می‌شود. در همه‌ی معانی مزبور رابطه‌ی تصرف و فعالیت دائمی رب در مربوب وجود دارد. این معنی با نظر به آن آیات قرآنی که احتیاج موجودات و تحول و سجده و تسبیح آنها را به مقام شامخ ربوبی بیان می‌کند، کاملاً واضح است. از آن جمله: یسئله من فی السماوات و الارض کل یوم هو فی شان. (هر چه که در آسمانها و زمین است (بقای هستی و یا وصول به هدف خود را) از خدا می‌خواهد. او در هر روزی در همه‌ی لحظات زمان در کار و فعالیت است). مباحث مربوط به سجده و تسبیح موجودات را در تفسیر موضوعی خطبه‌های بعدی مطرح خواهیم کرد. ۸- رابطه عبودیت ان کل من فی السماوات و الارض الا آتی الرحمن عبدا. (هیچ کس (و یا هیچ چیز) در آسمانها و زمین وجود ندارد مگر اینکه در حیطة عبودیت او است). مقصود از عبودیت در امثال این آیه تسلیم، محض بودن به اراده و مشیت الهی است که در همه‌ی موجودات وجود دارد. یعنی هستی و بقاء و هرگونه تحول از کون به فساد ی

از فساد به کون و همچنین از نظر جریان قوانین در آن موجودات و یا به وسیله‌ی آنها، در اختیار خداوندی است. کلمه‌ی اسلام هم در بعضی از آیات به موجودات نسبت داده شده است: و له اسلم من فی السماوات و الارض. (و بر او تسلیم شده است آن که در آسمانها و زمین است). معنای دوم عبودیت، عبارت است از آگاهی به عظمت معبود و گرایش به او که مسیر حرکت و تکامل عبادت کننده است. مباحث عبادت و تعبد در تفسیر موضوعی خطبه‌های بعدی مطرح خواهد گشت. ۹- رابطه‌ی ملکوتی فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون. (پاکیزه خداوندی که ملکوت همه‌ی اشیاء به دست او است و به سوی او برمی‌گردید). در تفسیر ملکوت مطالب زیادی گفته شده است. می‌توان یک معنای کلی و جامع از همه‌ی آنها را به این مفاد در نظر گرفت: روی ماورای طبیعی اشیاء، به توضیح اینکه عالم هستی مانند من انسانی دو روی دارد: یک- روی خلقت عینی که عالم خلق نیز گفته می‌شود، چنانکه روی مجاور طبیعت من را سطح طبیعی آن می‌گویند. دو- روی امر و ماورای خلقت عینی که در من سطح عمیق و به اصطلاح ابن سینا روی به برسو گفته می‌شود. روی امر عالم هستی که مانند بنیاد و روح عالم است، ملکوت آن است که بیان کننده‌ی رابطه‌ی مالکیت مطلقه‌ی الهی باروی ماورای طبیعی نیز می‌باشد. این رابطه تصورات بعضی از فلاسفه را که گمان می‌کنند: خدا سلطه‌ای بر اصول و بنیاد اصلی هستی، مانند هیولی و غیره ندارد، باطل و مردود می‌شمارد. خلاصه- این رابطه بیان کننده‌ی سلطه‌ی مطلقه‌ی خداوندی بر همه‌ی سطوح و اصول بنیادین عالم هستی می‌باشد. ۱۰- رابطه‌ی نوری یکی از آن آیات که رابطه‌ی خدا را با هر دو نوع موجود (انسان و جهان) با یک تشبیه بیان نموده است، آیه‌ی نور است. توضیحی درباره‌ی آیه‌ی نور برای درک رابطه‌ی خدا با انسان و جهان الله نور السماوات و الارض مثل نوره کمشکاه فیهما مصباح المصباح فی زجاجه الزجاجه کانه کوكب دری یوقد من شجره مبارکه زیتونه لا شرقیه و لا غربیه یکاد زیتها یضییء و لو لم تمسسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء و یضرب الله الامثال للناس و الله بکل شیء علیم. پیش از ترجمه‌ی آیه چند لغت را که در آن آمده است توضیح می‌دهیم: مشکوه:

جایگاهی در دیوار که برای گذاشتن چراغ ساخته می‌شد. مصباح: چراغ. زجاجه: شیشه‌ی صاف. کوکب دری: ستاره‌ی بسیار درخشان. ترجمه‌ی آیه این است: (خدا نور آسمانها و زمین است، مثل نور او (چنین است): چراغی در جایگاهش. و آن چراغ در شیشه‌ی صاف و آن شیشه (که نور از چراغ گرفته است) مانند ستاره‌ی بسیار درخشان. آن چراغ از درخت مبارک زیتون که نه شرقی است و نه غربی شعله‌ور گشته است. روغن زیتون آن درخت در روشنگری است، اگرچه آتشی به آن تماس نداشته است. نوری بر روی نور. خداوند هر کس را بخواهد به نور خود هدایت می‌کند. و خداوند برای مردم مثالها می‌زند و خدا به همه چیز دانا است). ۱- خداوند نور آسمانها و زمین است. این جمله هم وضوح و روشنایی هستی خداوند را بیان می‌کند و هم احاطه‌ی مطلقه‌ی او را بر همه‌ی اجزاء و نیز مجموع عالم هستی. یعنی چنانکه نور در همه‌ی اجسام شفاف نفوذ می‌کند و آنها را روشن می‌سازد، بدون آنکه با آن اجسام اتحاد پیدا کند، نور خدا هم در همه‌ی هستی بدون اینکه اتحادی با اجزاء آنها داشته باشد، وجود دارد و روشنگر همه‌ی آنها است. با این تشبیه معنای جمله امیرالمومنین علیه‌السلام که مورد تفسیر ما است، روشن می‌گردد: مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله. (او با همه چیز است نه با پیوستگی و غیر از همه چیز است نه با گسیختگی). ۲- آن روشنایی که وجود جهان و انسان را در صحنه‌ی هستی نمودار ساخته است، نور الهی است. ۳- وجود خداوندی روشنتر از همه‌ی روشناییهای جهان هستی است، زیرا او است روشنایی بخش همه‌ی انوار عالم وجود. آیه‌ای که شک و تردید بعضی اشخاص را درباره‌ی خدا توییح می‌کند: افی الله شک. (آیا درباره‌ی خدا شکی وجود دارد!). دلیل شدت روشنایی نور خداوندی است. ۴- مسلم است که مقصود از نور در آیه‌ی شریفه جنبه‌ی وضوح کامل خداوندی در عالم هستی است که قابل درک بودن هستی مستند به آن نور است. و اگر بخواهیم نور را به طوری تفسیر کنیم که شامل ذات و همه‌ی اوصاف جلال و جمال خداوندی بوده باشد، بایستی کلمه‌ی نور را به معنایی تلقی کنیم که همه‌ی آن حقایق را دربر بگیرد، و این معنا امکان‌ناپذیر است، زیرا: اولاً در این آیه دو بار تذکر داده شده است که خداوند برای توضیح روشنی هستی خود مثالی را بیان می‌کند: مثل نوره. ۲- و یضرب الله الامثال. ثانیاً- نور نمی‌تواند شامل قدرت و اراده مثلاً بوده باشد، زیرا هیچ سنخیتی میان نور و آن قبیل اوصاف وجود ندارد. و اصرار به اینکه کلمه‌ی نور دارای همه‌ی آن معانی است، احتیاج به جعل اصطلاح شخصی دارد. ۵- تلولو این نور از روغن زیتون درخت مبارک زیتونی است که نه شرقی است و نه غربی، یعنی از مجرای عامل روش نائیه‌ی طبیعی و از تائر از طلوع و غروب برکنار است. گوشه بی گوشه‌ی دل شه ره‌یست تاب لا شرقی و لا غرب از مه‌یست ۶- این روشنایی ذاتی است و احتیاجی به تماس با آتش ندارد. ۷- کانون نور چراغی است که در شیشه‌ی صیقلی و صاف قرار گرفته، این شیشه از شدت روشنایی مانند ستاره‌ی بسیار درخشان است. ۸- این نور را هر کسی نمی‌بیند، بلکه انسانهایی می‌توانند آنها را ببینند و در روشنایش مسیر تکامل را پیش بگیرند، که خود را آماده‌ی مشیت الهی برای ارشاد و هدایت نموده‌اند. از این آیه‌ی مبارک هر دو رابطه (رابطه‌ی خدا با جهان هستی و رابطه‌ی خدا با انسان) روشن می‌گردد. رابطه‌ی خدا با انسان، از تشبیه انسان به مصباح (چراغ) استفاده می‌شود، به این معنی که این موجود قابل رشد و کمال دارای حقیقتی به نام دل است که استعداد پذیرش نور الهی در دارا می‌باشد. عظمت دل و نیروها و فعالیت‌های بی‌نهایت آن و روشناییهای خیره‌کننده‌ای که در موقع درخشش در دل، همه‌ی جهان هستی را روشن می‌سازد، چراغ دل را به عنوان کانون نور ربانی اثبات می‌کند. آوازه‌ی جمالت از جان خود شنیدیم چون باد و آب و آتش در عشق تو دویدیم اندر جمال یوسف گر دستها بریدند دستی به جان ما بن گر چه‌ها بریدیم در منابع معتبر اسلامی نورانی شدن قلب آدمی به وسیله‌ی انجام وظایف عبودیت به قدری فراوان است که احتیاجی به تفصیل آنها دیده نمی‌شود، به عنوان نمونه: به دو روایت بسیار معروفی که می‌گوید: اتقوا فراسه المومن فانه ينظر بنور الله. (مراعات کنید درک هشیارانه مومن را، زیرا او با نور خداوندی می‌نگرد). لایسعی ارضی و لا سمائی و لکن یسعی قلب عبدی المومن. (نه زمین و نه آسمان گنجایش مرا ندارد، ولی قلب بنده‌ی باایمان من گنجایش مرا دارا است). اشاره می‌کنیم: مطلب مهم

دیگری که در آیه‌ی نور وجود دارد، این است که در این آیه‌ی ارتباط خدا با هر دو قلمرو انسان و جهان تذکر داده شده است. رابطه‌ی خدا با انسان احساس فطری و دلیل عقلی مستند به شناسایی عظمت انسان و همچنین آیات قرآنی و منابع معتبری از روایات به خوبی اثبات می‌کند که شایستگی انسان به ارتباط با خدا قابل مقایسه با سایر موجودات جهان هستی نیست. احساس فطری همان است که در فرهنگ و معارف همه‌ی جوامع از قدیمترین دورانها تاکنون دیده می‌شود. ادبیات و دانشهای مربوط به همه‌ی ابعاد انسانی از این احساس شعله‌ور است. اگر شما همه‌ی آثار ادبی شرق و غرب را از آغاز بروز آنها تاکنون

نون به دست بیاورید و آنها را در یک جا جمع کنید، سپس احساس فطری نزدیکترین رابطه‌ی انسان با خدا را که در مضامین عالی ادبی دیده می‌شود کنار بگذارید و آنگاه فعالیت‌های عالی وجدان و احساس قیافه‌ی ابهام‌انگیز و مرموز مرگ را هم از آن آثار ادبی منها کنید، ببینید آیا چیزی می‌ماند که به مطالعه و بررسی آن آثار بیارزد؟! همچنین اگر آن بعد از علوم انسانی را که مربوط به احساس مزبور و فعالیت‌های وجدانی می‌باشد، نادیده بگیرید، آیا شما جز یک مشت گوشت و استخوان و رگ و پیه و اراده‌ی ویرانگر به نام انسان، چیز دیگری خواهید دید؟! اما نمونه‌ای از آیات صریح که دلالت به رابطه‌ی نزدیک خدا با انسان دارد، به قرار زیر است: ۱- و هو معکم اینما کنتم. (و او با شما است هر کجا که باشید). ۲- و نحن اقرب الیه من جبل الوریث. و ما به انسان از رگ گردنش نزدیکتریم ۳- و لقد کرما بنی آدم و حملناهم فی البر والبحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تقضیلا. (و به طور قطع، ما اولاد آدم را اکرام نموده و آنان را در خشکی و دریا سوار بر مرکبها نموده و از مواد پاکیزه روزی به آنان بخشیدیم و آنان را به بسیاری از مخلوقات برتری دادیم). ۴- و نحن

اقرب الیه منکم و لکن لاتبصرون. (و ما به او نزدیکتر از شماست ولی شما بینایی ندارید). ۵- فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین. (و هنگامی که من خلقت انسان را تکمیل کردم و از روح خود در آن دمیدم، در مقابل او به سجده بیافئید). و اذ قلنا للملائکه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس ابی و استکبر و کان من الکافرین. (و در آن هنگام که به فرشتگان گفتیم: به آدم سجده کنید، همه‌ی آنان سجده کردند، مگر شیطان که امتناع ورزید و تکبر نمود، و از گروه کفار بود). ۷- و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه. و در آن هنگام که پروردگار تو به فرشتگان گفت: من در روی زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم). هفت آیه‌ی فوق به عنوان نمونه‌ای از عظمت انسان و رابطه‌ی خاص او با خداوند است، به این ترتیب: ۱- خدا با انسان است. ۲- خدا از رگ گردن به انسان نزدیکتر است. ۳- خدا انسان را اکرام کرده او را به بسیاری از موجودات برتری داده است. ۴- انسان مسجود و ملائکه قرار گرفته است. ۵- انسان خلیفه الله است. ۶- روح الهی در انسان دمیده شده است، البته نه به معنای اینکه جزئی از روح خدا تجزیه شده و در انسان دمیده شده باشد، بلکه مقصود این است که ی

ک حقیقت والایی که شایسته‌ی اضافه‌ی تشریفی به خدا است، در وی دمیده شده است. نتیجه‌ی کلی رابطه‌ی خدا با انسان و جهان چنانکه از مبحث پیشین روشن شد، رابطه‌ی انسان با خدا بسیار نزدیک و بسیار با عظمت است او کانون نور الهی است که اگر درخشیدن بگیرد، هستی را روشن خواهد ساخت. او خلیفه الله است، زیرا دارای نمونه‌ای از اوصاف خداوندی است. روحی از عالم امر خداوندی در او دمیده شده است. و درباره‌ی هیچ یک از موجودات این شایستگی نبوده است که گنجایش روحی از عالم امر الهی داشته باشد. او مسجود فرشتگان، آن موجودات والا- قرار گرفته است ... این امتیازات اثبات می‌کند که اگر آدمی به این عظمت آگاه شود و در صد بهره‌برداری از آنها برآید یقیناً در هدف اعلای هستی، و ورود به جاذبه‌ی الهی توفیق خواهد یافت. رابطه‌ی خدا با جهان هستی چنانکه پیش از این توضیح دادیم عبارت است از: ۱- رابطه‌ی احاطه ۲- رابطه‌ی قیومی ۳- رابطه‌ی معیت ۴- رابطه‌ی خالقیت و صانعیت ۵- رابطه‌ی مالکیت مطلقه ۶- رابطه‌ی حفظ ۷- رابطه‌ی رب و مربوبی ۸- رابطه‌ی عبودیت ۹- رابطه‌ی ملکوتی ۱۰- رابطه‌ی نوری. سه رابطه‌ی ۱ و ۲ و ۳ (معیت و قیومی و احاطه) منشا همان رابطه‌ای است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام در جمله مورد تفسیر فرموده است: مع کل شیء لا- بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله. (او با همه چیز است بدون

پیوستگی و غیر از همه‌ی اشیاء است، بدون گسیختگی). فاعل لا بمعنی الحركات و الاله (اوست سازنده‌ی همه‌ی کائنات بی آنکه خود حرکتی کند و ابزاری را وسیله کار خود نماید). بی نیاز از حرکت و وسیله هیچ موجودی در قلمرو طبیعت بدون حرکت و تغییر نمی‌تواند موقعیت فاعلی (یا علت و ایجاد کننده‌ی معلول) به خود بگیرد. همچنین عنوان معلولیت و ایجاد شدن یک شیء، بدون حرکت و تغییر از موقعیت پیشین قابل تصور نیست، یعنی چنین است جریان طبیعت که موضوعات و پدیده‌ها با نظر به نوع حرکت و دگرگونی که پیدا می‌کنند، جنبه‌ی علت یا معلولیت به خود می‌گیرند. این جریان به هیچ وجه و در هیچ مورد قابل استثناء نیست. بلکه اگر مانند بعضی از فلاسه‌ی ایده‌آلیست بگوئیم: نه علتی وجود دارد و نه معلولی، باز مجبوریم جریان موجودات را از حالتی به حالت دیگر در هر لحظه بپذیریم، بنابراین، ما می‌توانیم در رشته‌ی تعاقب رویدادها، تقدم و تاخر و وابستگی رویدادهای بعدی به رویدادهای پیشین را منظور نموده، قانون مزبور را (که هیچ عنوانی و موقعیت جدیدی برا

ی شیء یا اشیائی بدون حرکت و دگرگونی امکان‌پذیر نیست) صحیح تلقی کنیم. خداوند متعال در فاعلیت خود، فوق قانون مزبور و به وجود آورنده‌ی آن است، لذا او از حرکت و تغییر برای گرفتن موقعیت فاعلی برای خود، بی‌نیاز است. نیز احتیاج به وسیله و ابزار از مختصات آن فاعل است که هستی و ماهیت و شکل آن موضوعی که در صدد ساختن آن است، استقلال داشته و ساخته شدنش به تصرف در آن به کمک وسیله و ابزار نیازمند باشد. و چنانکه در مباحث بعدی خواهیم دید: فاعلیت خداوندی ابداع و انشاء است که تمام موجودیت همه‌ی کائنات را بی‌سابقه‌ی هستی به وجود آورده است. در این مورد نیز به صحنه‌ی درون خود مراجعه نموده، نمونه‌ی چنین فاعلیت را می‌بینیم. برای تعقل عدد ۲ هرگز نیازی به وسیله و ابزار نداریم. توضیح دیگری را برای اینگونه فاعلیت در مبحث ابداع بیان خواهیم کرد. بصیر اذ لا- منظور الیه من خلقه. (اوست بینای مطلق بی احتیاج به دیدگاهی از مخلوقاتش). بینای مطلق مقصود از بصیرت (بینایی) در جمله‌ی مورد تفسیر، دیدن معمولی بشری نیست که احتیاج به چشم عضوی و اجسام و اشکال و رنگهای برون ذاتی داشته باشد، بلکه منظور بیان آن جهت از علم خداوندی است که متعلق به همه‌ی ج

زئیات و جریانات عالم هستی پیش از خلقت است، (در مقابل بعضی از متفکران که گفته‌اند: خداوند تنها به کلیات دانا است! لذا می‌توان گفت: معنای اینکه بینایی او نیازی به دیدگاه عینی ندارد، نه تنها پیش از خلقت کائنات قابل دیدن است، بلکه هم‌اکنون نیز که دستگاه خلقت در جریان است، بینایی خداوندی به آنها مانند دیدن ما نیست که احتیاج ضروری به دیدگاه داشته باشد، برای تصور چنین بینایی می‌توانیم یکی از اساسیترین مختصات وجدان را در نظر بگیریم، گفته شده است: چشم وجدان برونی و وجدان چشم درونی است وجدان آدمی هم امور و اشکال مادی را می‌بیند و هم حقایق غیر عادی را و در این دیدن که نوعی از علم است (نه مقدمه‌ی علم) نیازی به تماس و دیدن فعلی آن امور ندارد. بعضی از متکلمان عقیده‌مندند که اسند سمع و بصر به خداوند متعال، اسناد قدرت بر آنها است. چنانکه دست به خدا نسبت داده می‌شود و مقصود قدرت بر فعالیت است. ولی معنایی که ما متذکر شدیم مناسبتر به نظر می‌رسد. متوحد اذ لاسکن یستانس به و لایستوحش لفقده (یگانه خداوندی که نیازی به دمساز نداشته است تا از جدایی‌اش وحشتی بر او عارض گردد). یگانه بی‌نیاز از دمساز این تصور ابتدایی و خام درباره‌ی خدا

وند که او موجودی است بزرگ و این وجودیتش در مقابل جهان هستی، یک حقیقت معین است، اشکالات و تاریکیهای زیادی را به بار می‌آورد. از آن جمله: ۱- خدا پیش از آغاز خلقت در کجا بود؟ ۲- چه زمانهایی گذشته است تا خدا بنای هستی را نهاده است؟ ۳- خدا پیش از شروع خلقت چه می‌کرد؟ ۴- چگونه شد تصمیم گرفت که آفرینش را به جریان بیاورد؟ اکنون چه می‌کند؟ ۵- با چه کسی یا با کدامین موجود مانوس و دمساز است؟ ۷- پس از پایان خلقت و ورود انسانها به ابدیت چه خواهد کرد؟ چنانکه گفتیم: همه‌ی این سئوالات از یک تصور خام و ابتدایی که از تشبیه خدا به خود انسان ناشی می‌گردد، سرچشمه می‌گیرد. انسان می‌بیند که در جویبار زمان قرار گرفته، دیروز برای او گذشته، اکنون (حال) در موقعیتی است که بدون توقف می‌گذرد و به گذشته می‌خزد، و فردا هم در جریان آمدن به سوی او است. این مختص زمانی باعث می‌شود که هر چیز و هر کسی

را که برای خود مطرح می‌کند، با زمان و در زمان و رو به زمان تصور نماید. انسان همواره خود را در فضایی می‌بیند و خود را موجودی احساس می‌کند که در هر حال با انواعی از اجسام و فضا دربر گرفته شده است. او از موقعی که به مرحله‌ی آگاهی می‌رسد

خود را در مجرای قوانین گونه‌گون درمی‌یابد، به طوریکه حتی یک لحظه هم در بیرون از محاصره‌ی قوانین طبیعی نمی‌تواند زندگی کند. نیز می‌بیند که گاهی با انسان یا موجود دیگری در حال تماس و ارتباط است و گاه دیگر تنها. این گونه تصورات را با مقداری از توسعه و عظمت به خدا نسبت می‌دهد، به همین جهت است که سئوالات فوق در برابر چشمانش نمودار می‌گردد. اگر آدمی موفق به تفکر صحیح در مقام ربوبی شود، بدون اینکه ابهامی سر راه او را بگیرد، می‌فهمد که این دو سؤال که: خدا پیش از آغاز خلقت در کجا بود؟ و چه زمانهایی گذشته است تا خدا بنای خلقت را گذاشته است؟ از خلط زمان و فضا با مفهوم خداوندی ناشی شده است، زیرا او با کلمه‌ی بود و یا با تصور زمانها، زمانی پیش از آغاز خلقت را در برابر دیدگانش گسترده و می‌پرسد: هستی خداوندی در امتداد زمان پیش از خلقت چه می‌کرد؟ و در کدامین نقطه از زمان و به چه علتی آن را ایجاد کرد؟! همچنین خدا در کدامین فضا قرار داشت؟! در صورتی که پیش از آفرینش هستی، نه زمانی وجود داشته است و نه فضایی، تا امتداد و نقطه‌هایی در آن دو تصور شود و بتوان رابطه‌ی خدا را با آنها مورد درک قرار داد. او فوق زمان و فضا است. اگر در

این مسئله هم بتوانیم به درون خود مراجعه نموده و نیروی خلاقه‌ی من را درباره‌ی زمان و فضا مورد توجه قرار بدهیم، پاسخ دو سؤال مزبور به کلی روشن می‌شود. من آدمی می‌تواند زمان را کوتاه و بلند نماید، من آدمی می‌تواند زمان را مانند طناب متصل تصور کند و نیز قدرت دارد آن را تجزیه و تحلیل به کوانتم (کوچکترین مقدار) زمان نماید. بالاتر از همه‌ی اینها، انسان می‌تواند دانه‌های حوادث یک قرن را از طناب زمان برکنار نموده، همه‌ی آنها را مجموعه‌ای از رویدادهای پهلوی یکدیگر (یکی با دیگری نه یکی پس از دیگری) دریافت نماید. بنابراین من آدمی که نمونه‌ی ناچیزی از خلاقیت خداوندی دارد و می‌تواند فوق زمان قرار بگیرد و خود را در بالاتر از زمان دریابد، فوق زمان بودن خدا را به طریق اولی درک خواهد کرد. آیا این انسان نیست که مشرف به همه‌ی طبیعت با قوانین و فضاهاش می‌گردد و حکم کلی درباره‌ی آنها صادر می‌کند؟ بلی، انسان دارای این قدرت هم هست که طبیعت و فضا و قوانینش را مانند مجموعه‌ای از واقعیتها و پدیده‌ها در برابر خود ببیند و احکام کلی درباره‌ی آنها صادر کند. این همان دیدن و برنهادن کل موجودات در برابر درک است که بدون آن هیچ فیلسوف و جهان

بینی نمی‌تواند نظری درباره‌ی عالم هستی ابراز نماید. سؤال سوم (خدا پیش از شروع خلقت چه می‌کرد؟) از آنجا ناشی می‌شود که ما خود را در دو حالت کار و یا بیکاری می‌بینیم، یعنی یا در حرکت و تکاپو هستیم و یا در رکود و توقف (البته رکود سطحی) و همین دو حال را درباره‌ی خدا هم تطبیق می‌کنیم. و یا اگر هم او را فعال دائمی تصور کنیم، چنین گمان می‌کنیم که فعالیت او هم مانند ما با تغیر و دگرگونی در وضع و موقعیتها صورت می‌گیرد! در صورتی که در مباحث پیشین اثبات کردیم که ذات پاک او فوق تغیر و دگرگونی است. لذا برای حل این سؤال بایستی حالت فوق کار و بیکاری و دگرگونیهای من را در نظر بگیریم که این من چگونه در عین حال که مشغول فعالیت است، خود فوق تغیر است. دقت دیگری در کلمه‌ی پیش و چه می‌کرد؟ به خوبی روشن می‌سازد که سؤال کننده نتوانسته است مقام ربوبی را فوق جویبار زمان درک کرده و پیش و چه می‌کرد؟ را نامفهوم تلقی نماید. این سؤال نظیر آن است که پرسیم که من فلاان ریاضیدان که دارای نیروی تعقل بی‌نهایت است پیش از تعقل (۲) چه می‌کرد؟! عدد (۲) برای یک مغز ورزیده که دارای قدرت تجرید بی‌نهایت (۲) را دارا می‌باشد، نه احتیاجی به طناب زمان

دارد و نه به زمینه‌ی ماده و موضوع محدود و نه فضایی برای تعقل (۲) او مطرح است... پاسخ سئوالات بعدی را در مباحث آینده متذکر خواهیم گشت.

انشاء الخلق انشاء و ابتداء ابتداء (بساط هستی را بی ماده‌ی پیشین بگسترانید و نخستین بنیاد خلقت را بی سابقه هستی بنا نهاد). ابداع بی سابقه اینست آن مسئله‌ی مهم مباحث الهیات که اکثر مردم، حتی افراد فراوانی از متفکران را در ابهام فرو برده است. این ابهام و تحیر ناشی از مقایسه‌ای است که انسان میان علت و معلول جهان طبیعت و سازندگی خدا می‌نماید. تحرکات و دگرگونیها و به طور عمومی هر گونه شدن‌ها در صحنه‌ی طبیعت بدون علت مادی که در فلسفه‌ی ارسطو یکی از علل چهارگانه است، صورت نمی‌گیرد و به عبارت مختصرتر آنچه که صورت می‌گیرد: واقعیتی است که به واقعیت دیگر مبدل می‌گردد. به قول هربرت اسپنسر: مثل ماده مانند رودخانه دائم جریان است که صورتهای بی‌نهایت بر آن عارض می‌شود. نظریه‌ی هیولی و ماده‌ی مطلق از همین جا سرچشمه می‌گیرد که می‌گویند: دانه‌های صورتهای در محل عمومی مانند طناب ممتد می‌خزند. این مسئله را در دورانهای جدید آنتوان لوران لاوازیه با این شکل بیان کرد که هیچ معدومی موجود نمی‌شود و هیچ موجودی معدوم نمی‌گردد. این مسئله به قدری در نظر گروهی از متفکران بدیهی و ضروری جلوه کرد، که بیان لاوازیه را مانند یک فرم

ول ثابت شده‌ی علمی تلقی کردند. ما برای توضیح این مطلب مسائلی را مطرح می‌کنیم: مسئله‌ی یکم - آیا حق داریم موضوع هیولی و ماده‌ی مطلق و حامل عمومی را طور دیگر مطرح کنیم؟ آیا فرض هیولی و یا حامل عمومی و یا ماده‌ی مطلق که حامل صور بی‌نهایت و موجات پدیده‌ها بوده باشد، مستند به واقعیت است یا جنبه‌ی روانی دارد؟ شاید طرح مسئله به این صورت موجب تعجب بعضی از متفکران باشد که بگویند: لازمه‌ی این طرح اینست که پیشتازان فراوانی از پرچمداران فلسفه فریب یک فعالیت ذهنی را خورده و مفهومی ساخته شده در ذهن را واقعیت پنداشته‌اند! و در نتیجه بشر را در قرون و اعصار طولانی از روبرو شدن با حقیقت صحیح در این مسئله محروم نموده‌اند!! می‌گوئیم: اگر طرح سؤال منطقی باشد و ما به وسیله‌ی دلیل قاطعانه به این نتیجه برسیم که آری، فرض هیولی، حامل عمومی و ماده‌ی مطلق جنبه‌ی روانی دارد، پیشتازان مزبور را به باد دشنام نخواهیم گرفت و درباره‌ی آنان بدبین هم نخواهیم گشت، بلکه با تمام تعظیم به مقام والای آنان در جهان‌بینی به اصرار متفکران دیگری که با تقلید از آنان، ما را از عظمت‌های محصول مغزشان محروم ساخته‌اند، تاسف خواهیم خورد. و بدان جهت که به قول نیل

زبهر: ما در نمایشنامه‌ی بزرگ وجود هم بازیگریم هم تماشاگر اشتباه آن پیشتازان را یک طرف نهاده، به خود این اجازه را خواهیم داد که مسئله را با طرح جدیدتری غیر از طرح آنان مورد بررسی قرار بدهیم. مسئله‌ی دوم - هیولی، ماده‌ی مطلق، حامل عمومی محصول فعالیت ذهنی است آنچه که به وسیله‌ی علوم گوناگون، در تحلیل موضوعات و پدیده‌های عالم طبیعت به دست آمده است، اینست که ذراتی (کوانتم‌هائی) در حال تبدیل به یکدیگر در جریانند، این ذرات گاهی خاصیت موجی از خود نشان می‌دهند و گاهی خاصیت جرمی و جرم هم مبدل به انرژیهای گوناگون می‌شود. علم در این جریان مداوم غیر از همین ذرات و میدانهایی که آنها را دربر گرفته است، یک حقیقت واقعی به نام هیولی یا حامل عمومی آن رویدادها و یا ماده‌ی مطلق که مانند جویبار، برگها و خس و خاشاک صورتهای را بر خود حمل کند، به هیچ وجه سراغ نمی‌دهد، حتی اثری هم نمودار نمی‌کند که دلیلی بر وجود آن مفاهیم عمومی بوده باشد. هر یکی از واقعیات طبیعت را که بخواهیم تجزیه کنیم، هرگز به یک حقیقت عینی به عنوان هیولی یا حامل عمومی و ماده‌ی مطلق نخواهیم رسید، چنانکه هر موجودی را هم چه در پرشتابترین حرکت باشد چه در کندترین حرکت،

تجزیه کنیم، به عنصر مستقلی به نام زمان نخواهیم رسید. آنچه که وجود عینی دارد: اجزاء و رویدادهایی در حال جریان است، این ما انسانها هستیم که زمان و هیولی و ماده را به عنوان یک واحد مستمر و دربر دارنده‌ی رویدادها و صور فرض می‌کنیم. به نظر می‌رسد که اعتقاد به واقعیت این حقایق عمومی یکی از حساسترین موارد اختلاط بازیگری و تماشاگری ما در نمایشنامه‌ی بزرگ عالم هستی بوده باشد. شاید به همین علت است که یکی از مشهورترین اساتید فیزیک قرن معاصر به یکی از دانشجویان فیزیک گفته بود: تو یک رساله تنها در تعریف مسئله فیزیک بنویس، برای صاحب‌نظر بودن تو کفایت خواهد کرد. این مطلب که اشاره به

همین اختلاط بازیگری و تماشاگری است، یکی از دلایل بسیار روشنی است که ذهنی بودن حقایق مزبور را اثبات می‌کند، اینست که در میان اثبات کنندگان آنها، این نزاع تند و دامنه‌دار به وجود آمده است که این حقیقت عمومی یک واقعیت متعین و مشخص است یا کلی؟ اگر متعین و مشخص است، چگونه می‌تواند از تعین خود دست برداشته، میلیونها صور و رویدادهای متنوع و متضاد را بپذیرد و اگر کلی است، بدان جهت که کلی یک مفهوم ساخته‌ی ذهن است، چگونه می‌تواند حامل و ماده‌ی صور و رویداده‌ی عینی بوده باشد؟! این معما هم برای ابد برای اثبات کنندگان هیولی یا حامل عمومی و ماده‌ی مطلق غیر قابل حل خواهد ماند که وجود یک واحد عمومی ثابت در متن عالم طبیعت که اجزای آن حتی در یک میلیونم لحظه در حال ثبات و رکود نیست، چطور قابل تصور می‌باشد؟! اینکه ما واحدهای مستمری در جهان طبیعت می‌بینیم، مانند دایره بودن پنکه‌ی برقی است که واقعیتش سه شاخه فلزی است و سرعت حرکت آن را به شکل یک دایره‌ی مستمر درآورده است: این درازی خلقت از تیزی صنع می‌نماید سرعت انگیزی صنع مسئله‌ی سوم - فعالیت‌های ذهنی نمونه‌هایی را از واقعیت بی‌سابقه‌ی ماده‌ی حامل به ما نشان می‌دهد موقعی که عد ۵ را (نه نقش کتابی آن را) در ذهن خود درمی‌یابیم، این عدد ۵ علت مادی پیشین ندارد که صورتی از صورتهای آن بوده باشد. یعنی ما در ذهن خود یک حقیقت عمومی قابل تحول به ۲ و ۳ و ۴ و ۵ نداریم که در موقع دریافت ۵ صورت ۵ را پذیرفته باشد، بلکه آنچه که در ذهن ما به وجود می‌آید، فعالیتی است که عدد ۵ را پذیرفته باشد بلکه آنچه که در موقع فعالیتی است که عدد را به عنوان محصول خود بدون سابقه‌ی ماده (حقیقت عمومی، ماده حامل) به وجود می‌آورد. وقتی که یک سلسله تداعی معانی

یا اندیشه‌ی منطقی در ذهن ما به جریان می‌افتد هیچ یک از واحدهای آنها صورتی از ماده‌ی حامل نیست. یعنی هنگامی که از دیدن فضای بیکران، اعداد بی‌نهایت یا پهنه‌ای بی‌نهایت را با رابطه‌ی تداعی معانی درک می‌کنیم، معنایش این نیست که فضای بیکران در ذهن ما، ماده‌ی اعداد بی‌نهایت یا پهنه‌ای بی‌نهایت می‌باشد، بلکه آنچه که هست اینست که ذهن ما با مشاهده‌ی فضای بیکران در بیرون از خود، مفهومی از اعداد بی‌نهایت را بی‌سابقه چیز دیگری به عنوان ماده‌ی حامل به وجود می‌آورد. همچنین در اندیشه‌های منطقی، هنگامی که در ذهن ما این قضایا: سعید انسان است و هر انسان فانی است، پس سعید فانی است، به جریان می‌افتد، نه سعید انسان است صورتی از ماده‌ی حامل پیشین است و نه هر انسان فانی است صورتی از ماده‌ی سعید انسان است می‌باشد و نه قضیه‌ی سوم که نتیجه نامیده می‌شود (پس سعید فانی است) صورتی از دو قضیه‌ی پیشین است. بعضی‌ها گمان کرده‌اند ماده موجودات و جریان‌های ذهنی عبارت است از واحدهای اندوخته شده در حافظه و آن واحدها هستند که ماده‌ی تصورات و تجسیمها و تداعی معانی و اندیشه‌های منطقی، می‌باشند. این گمان از نظر مشاهدات و تحقیقات تجربی صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا: ۱- در مورد ابتکار و اکتشافات جدید اگرچه از واحدها و قضایای علمی مناسب با موضوع کشف شده، بهره‌برداری می‌شود، ولی موضوع جدیدی که در ذهن مکشف بروز می‌کند، صورتی از ماده‌ی قبلی نیست، یعنی پیش از بروز موضوع تازه، حقیقتی در ذهن وجود ندارد که بتواند تبدیل به موضوع مفروض شود، یا محلی برای عروض صورتهای آن باشد که یکی از آنها همین موضوع تازه است. ۲- در مورد تجسیم که عبارت است از موجود تلقی کردن معدوم، یا معدوم تلقی کردن موجود، یا تقویت ذهنی خاصیت یک موجود عینی یا تضعیف آن، بهره‌برداری از ذخیره‌های حافظه چه معنا دارد؟ وقتی که در جنگلی راه می‌روم و وجود شیر درنده را که در پیرامونم وجود ندارد، تجسیم می‌کنم و به وحشت می‌افتم، ماده‌ی پیشین شیر درنده در آن جنگل در پیرامون من، در حافظه‌ی من وجود ندارد، آنچه که در حافظه‌ی من است، مفهومی از شیر درنده می‌باشد و آن مفهوم در خانه و خیابان مرا به وحشت نمی‌اندازد. و چنین نیست که خود جنگل و تنهایی من جزئی از ماده‌ی واقعی شیر درنده باشد و مرا دچار وحشت نماید. این فعالیت تجسیم، یک محصول ذهنی یا حالت روانی مخصوص در من ایجاد می‌کند که ماده تحریک کننده‌ی

فعلی آن را نمی‌توان

از حافظه سراغ گرفت. در نمایشهای خنده‌آور می‌خندیم و در نمایشهای اندوهبار، ناراحت و اندوهگین می‌گردیم، در صورتی که واحدهای اولیه‌ی آنها ممکن است ده‌ها سال در حافظه‌ی ما وجود داشته باشد و ما کمترین تاثیری از آنها نداشته باشیم، ولی ما به وسیله‌ی خصوصیتی که در نمایش دربارهی آن واحدها عمل شده است، به همان واحدها اضافه یا از آنها منهای می‌کنیم و کاملاً متاثر می‌شویم، در صورتی که می‌دانیم در قلمرو عینی نه اضافه کردن‌های ما واقعیت دارد و نه منهای کردن‌ها. ۳- اگر ما بگوئیم: واحدهای اندوخته شده در حافظه، مواد واحدها و جریانات ذهنی ما است، این مسئله مطرح خواهد شد که در آن انعکاسات ذهنی که برای نخستین بار به وسیله‌ی حواس یا وسایل دیگر در ذهن ما به وجود می‌آید، هیچ‌گونه بهره‌برداری از حافظه وجود ندارد. ما برای اولین بار که فلان سنگ را یا فلز را می‌بینیم، سنگ و فلز دیده شده مسلماً در ذهن ما منعکس می‌گردد، آیا ماده‌ی سنگ و فلز منعکس شده در ذهن همان ماده‌ی عینی آن دو است؟! یعنی سنگ و فلز عینی داخل در ذهن ما شده است!! پس چیست ماده‌ی صورت انعکاس یافته‌ی ذهنی؟! و تشبیه ذهن به آینه که نمودها را به وسیله‌ی نور نشان می‌دهد، به شوخی

نزدیکتر است از یک مسئله علمی، زیرا اولاً مفاهیم کلی و تجرید شده مانند کلی انسان و اعداد نمودی ندارند، بلکه هیچ یک از واحدهایی که در حافظه ذخیره می‌شوند دارای نمودهای شکلی و رنگی و غیر ذلک نیستند، یعنی ما سراغ آن سلول حافظه‌ای را نداریم که به جهت انعکاس آلبالو قرمز و بعضی دیگر به جهت ذخیره کردن عکس گیاهان سبز بوده باشد. ثانیاً هرانعکاسی در ذهن مستلزم صرف مقداری انرژی است که در صورت تعدد فراوان انعکاس، به خوبی احساس خستگی می‌کنیم. در صورتی که انعکاس نمود و لو میلیارد بار در یک آینه، موجب صرف نیروی آینه نمی‌گردد، لذا معلوم می‌شود که در انعکاسات ذهنی، چنین نیست که ذهن تنها جایگاه نمود شیء عینی بوده باشد. همچنین تاثرات و احساساتی که از انعکاس نمودها در ذهن، برای روان ما ایجاد می‌گردد، می‌تواند انعکاسات ذهنی را از نمودهای آینه‌ای تفکیک نماید. با نظر دقیق در مسائل سه‌گانه، می‌توانیم ابداع و انشاء و ابتداء خلقت را بی‌سابقه‌ی ماده‌ی پیشین بپذیریم. بلا رویه اجالها و لا تجربه استفادها و لا حرکه احداثها و لا همامه نفس اضطرب فیها (در امر آفرینش نه اندیشه و تدبیری به جولان در آورد و نه تجربه و آزمایشی او را در خور بود. کاخ مج

لل هستی را بدون حرکت و تحولی در ذات پاکش برافراشت و بی‌نیاز از آنکه قوای مضطربی در روشنش متمرکز شود، چراغ هستی را برافروخت). در امر آفرینش نیازی به اندیشه و حرکت ندارد این هم مقایسه‌ای است که انسان میان کارهای خود و فعالیت‌های خداوندی به راه می‌اندازد که حتماً خدا هم مانند ما انسانها پیش از آفرینش هستی و به جریان انداختن آن اندیشه‌ها کرده و تأملها نموده و سپس دست به تجربه و آزمایش زده سالها یا قرن‌ها گذشته تا فعالیت‌های ناهمانگ و مشوش فکری خود را تنظیم و از اندیشه‌های منطقی و تجربه‌های حسی خود، برای آفرینش نتایج مثبت به دست آورده و سپس هستی را ایجاد کرده، به جریان انداخته است!! ما بایستی نخست علت احتیاج به تفکر و تجربه و هماهنگ ساختن جریانات پراکنده‌ی ذهن را مورد توجه قرار بدهیم، سپس ببینیم آیا دربارهی عمل خدا این مقدمات نیز می‌تواند مورد نیاز بوده باشد یا نه؟ موقعی برای ما انسانها حقیقتی به عنوان هدف مطرح می‌گردد که رسیدن به آن، یا سودی به ما می‌رساند یا ضرری را از ما دور می‌کند. و چنانکه در مجلد اول در

مباحث هدف و وسیله گفتیم: همواره میان موقعیتی که ما داریم و حقیقتی که برای ما هدف تلقی شده است کم و بیش فاصه‌ی وجود دارد و این فاصله ناشی از نیاز به اندیشه‌ها و تجربه‌ها و هماهنگ ساختن افکار و توسل به ابزار و آلات و گذشت زمان و جریانات قوانین طبیعت است که بایستی از میان برداشته شوند، تا هدف مفروض برای ما قابل وصول گردد، و این علت به هیچ وجه در مقام شامخ ربوبی وجود ندارد. زیرا: اولاً- هیچ هدفی برای خداوند که سودی به او برساند یا ضرری را از او دفع کند، قابل تصور نیست، چون فرض چنین هدف مستلزم نقص و احتیاج خداوندی می‌باشد! پس این که هدف و کار خداوندی از نظر سود و زیان بابستی مورد تأمل و موازنه قرار بگیرد امکان‌ناپذیر است. ثانیاً- میان خداوند و خواسته‌ی او هیچ‌گونه فاصله‌ای وجود ندارد، تا

مرتفع کردن آن، نیازی به تفکر و تجربه داشته باشد. برای به وجود آمدن خواسته‌ی او یک مشیت لازم است که لباس تحقق بیوشد، حتی اگر بگوئیم: یک لحظه مشیت برای به وجود آمدن خواسته‌ی او کفایت می‌کند، مسامحه‌ای ناشی از دخالت زمان سنج مغز ما در این مورد است. به اضافه‌ی اینکه واحدهای اندیشه و تجربه برای روشن کردن مجهولات است و فرض اینست که کمترین حقیقتی برای آن ذات دانای مطلق تاریک نیست و حتی روشنگری وسایل ذهنی و عینی برای روشن کردن مجهولات خاصیتی است که خدا به آن وسایل عنایت فرموده است. احال الاشیاء لاقواتها و لائم بین مختلفاتها (موجودات را در مجرای قانونی اوقات خود به جریان انداخت و حقایق گونه‌گون را در عالیترین نظم هماهنگ ساخت). موجودات در مجرای قانونی خود می‌افتند بروز و نمود موقعیت اجزاء و روابط عالم طبیعت را در مجرای حرکت و تحول مشخص و معین فرموده است. و این تعیین موجب شده است که موقعیت اجزاء و روابط طبیعت در زمان معینی بروز کند. مثلاً روییدن نباتات و طراوت آنها در فصل بهار بروز می‌کند. نطفه‌ی آدمی در جنین مادر در هر یک از زمانهای معین شکل خاص به خود می‌گیرد، مانند علقه، مضغه، و غیره ... مواد معدنی به جهت ضرورت تفاعلات تدریجی در هر زمان وضع مخصوص پیدا می‌کند. همچنین وضع ستارگان در حال انبساط و ذرات بنیادین طبیعت در حال جریان در مدارهای خود. این بروز و نمودهای تدریجی موقعیتها در اجزاء و روابط طبیعت، معلول تاثیر متقابل است که از جمله‌ی بعدی و لائم بین مختلفاتها برمی‌آید. خداوند سبحان حقایق مختلف و متضاد را در مجرای حرکت اشیاء چه از فساد و تلاشی رو به کون و چه از ترکب رو به فساد و تلاشی طوری تعبیه نموده است که هستی و نیستی آنها در وضع یکدیگر تاثیر و تاثر به وجود بیاورد، به طوری که: به هر جزئی ز کل کان نیست گردد کل اندر دم ز امکان نیست گردد جهان کل است و در هر طرفه‌العین عدم گردد و لایبقی زمانین دگر باره شود پیدا جهانی به هر لحظه زمین و آسمانی جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست اگر یک ذره دربر گیری از جای خلل یابد همه‌ی عالم سراپای شیخ محمود شبستری پل لائزون فیزیکدان مشهور می‌گوید: اگر بگویم: اگر چمدانم را در روی میز حرکتی بدهم، این حرکت ناچیز در همه‌ی کلهکشانها اثری خواهد داشت، شدت ارتباط میان اجزای طبیعت به حدیست که شما بایستی از نظر علمی بپذیرید. این مسئله از نظر علمی و فلسفی سخت مورد اختلاف است که آیا حرکت و تحول اشیاء موجب بروز تنوع در آنها است یا تنوع اشیاء در حال ارتباط، حرکت و تحول را به وجود می‌آورد؟ بدان جهت که هیچ یک از طرفین نزاع، دلیل علمی یا فلسفی قاطع برای خود نمی‌یابند، لذا هر کسی پاسخ مسئله را با مقداری از قضایای ذوقی مطرح می‌کند. به هر حال آنچه که از جملات امیرالمومنین علیه‌السلام برمی‌آید، اینست که جریان اشیاء که با داشتن اختلاف در ماهیت و خواص با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند، از روی نظم و

قانون بوده و دارای سیستم کاملاً حساب شده‌ای است که باعث می‌شود بروز و نمودها در زمانهای مخصوصی صورت بگیرد. جریان محاسبه‌ی دقیق و سیستماتیک در جهان هستی و چهره‌ی ریاضی دستگاه طبیعت را از آیات فراوانی می‌توان استفاده کرد. از آن جمله: ۱- انا کل شیء خلقناه بقدر. (ما همه چیز را در اندازه‌ی معین آفریده‌ایم). ۲- و کل شیء عنده بمقدار. (و همه چیز در نزد او اندازه‌ی معینی دارد). ۳- و خلق کل شیء فقدره تقدیرا. (و او همه چیز را آفرید و اندازه‌ی آنها را تعیین نمود). ۴- و کل شیء احصیناه فی امام مبین. (و هر چیزی را در لوحه‌ی آشکار (یا در دل پیشوای الهی آشکار) شمارش نمودیم). ۵- و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم. (و هیچ چیزی (در عالم هستی) وجود ندارد، مگر اینکه خزینه‌ها و منابع آن در نزد ما است و ما آن را به جریان نمی‌اندازیم مگر به اندازه‌ی معین). ۶- قد جعل الله لکل شیء قدرا. (خداوند برای هر چیز اندازه‌ی قرار داده است). ۷- و کل شیء احصیناه کتابا. (و هر چیز را به کتاب شماره کرده‌ایم). ۸- و احصی کل شیء عددا. (و عدد همه چیز را شمارش کرده است). ۹- ان الله کان علی کل ش

یء حسیبا. (قطعاً، خداوند حسابگر همه‌ی اشیاء است). مابین مبحث را که با جمله‌ی چهره‌ی ریاضی دستگاه طبیعت مطرح کردیم،

به ملاحظه‌ی دوری از افراط گری بعضی از فیزیکدانان ایده‌آلیست بود که گمان می‌کنند: جهان یک حقیقت ریاضی محض است و دارای واقعیت ماورای ذهن درک کننده (سوپرگتیو) نمی‌باشد. این جمله را از جی. اچ. جینز دقت کنیم: گرنگر درباره‌ی حساب گفته است: خدا اعداد صحاح را آفرید و بشر بقیه‌ی حساب را. در همین زمینه شاید بتوان گفت: که در فیزیک خدا ریاضیات را آفرید و بشر بقیه را. این افراط در مقابل تفریطی است که از گروهی از رئالیستها دیده می‌شود که می‌گویند: هر چه هست واقعیت جزم است (اوپرگتیو) و ذهن بشر در این میان کار آینه‌ای محض را انجام می‌دهد. نه آن افراط صحیح است و نه این تفریط. چقدر جای تاسف است که هنوز فیزیکدانان و فلاسه نتوانسته‌اند تکلیف خود را با شیء برای من و شیء برای خود تصفیه نمایند و در نتیجه به افراط و تفریطهای فلسفی و ایده‌ئولوژیک دچار شده‌اند. همین جینز در صفحه‌ی پیشین (۳۲ و ۳۳) می‌گوید: بدین نحو و انحاء مشابهی پیشرفت علم به خودی خود نشان داد که برای توصیف طرز کار طبیعت، پرده‌ی مصوری که اشکال و ص

ور آن مانوس و قابل درک افکار محدود ما باشد نمی‌تواند وجود داشته باشد. مطالعه‌ی فیزیک ما را به طرز تفکر تحقیقی (پوزی تیویست) رسانیده است، ما هرگز نمی‌توانیم درک کنیم که حوادث چه هستند، بلکه باید به وصف شبکه‌ی ترتب حوادث به مدد ریاضیات اکتفا کنیم. مادام که بشر حواس دیگری غیر از آنچه فعلا دارا است، در اختیار نداشته باشد، هدف دیگری در این زمینه ممکن نیست. علمای فیزیک که در صدد فهم طبیعتند، ممکن است در رشته‌های مختلف و با روشهای گوناگون کار کنند. این یک می‌کند، آن یک می‌کارد و دیگری می‌دروود، ولی سرانجام خرمن آنها یک دسته فرمول ریاضی است. این فرمولها هرگز نفس طبیعت را توصیف نمی‌نمایند، فقط ملاحظات ما را درباره‌ی طبیعت بیان می‌کنند، مطالعات ما هیچگاه نمی‌تواند ما را به حقیقت واصل کند، ما هرگز نمی‌توانیم به ورای آثاری که واقعیت خارج در ذهن ما نقش می‌بندد، نفوذ کنیم. در چند مورد از جملات فوق به خوبی روشن می‌شود که اعتقاد به واقعیت برای خود (جز خود) حتی خود جینز را هم رها نمی‌کند، نهایت امر این است که این واقعیت با وسیله‌ی دیگری جز حواس و وسایل منعکس کننده‌ی واقعیات مطابق ماهیت خود و عینک ریاضی در حوزه‌ی درک ما قرار نم

ی گیرد. پس نتیجه‌ی فلسفه‌ی علمی این مسئله چنین است که واقعیت برای ما از کانال یا کانالهای مشخصی عبور می‌کند. نتیجه‌ی ریاضی بودن دستگاه طبیعت پیش از توضیح این نتیجه، مجبوریم به یک واقعیت مهمی اشاره کنیم و آن اینست که یک توجه مختصر به فرهنگ و معلومات عربستان آن زمان، به خوبی اثبات می‌کند که آیات فوق که چهره‌ی ریاضی دستگاه طبیعت را گوشزد می‌کند، نمی‌تواند ساخته ذهن یک فرد معمولی اگرچه در حد اعلائی نبوغ هم فرض شود، بوده باشد. آیا مردم آن دوران در محیط عربستان، حتی در رویدادهای ناچیز زندگانی خود حساب و ریاضی می‌فهمیدند؟ آیا اصلا آنان توانایی آن را داشتند که سر از شکم و زیر شکم و خودخواهی خود درآورده و به آسمان بنگرند، چه رسد به اینکه عالم هستی را در برابر عقل و اندیشه‌ی خود برنهند و چهره‌ی ریاضی آن را بفهمند؟! آیا اعجازی بالاتر از این برای قرآن می‌توان تصور نمود که شخصی پیدا شود و در آن دوران تاریک چنان روشنائی به عالم هستی پیدا کند که جریان محاسبه‌ی ریاضی را در متن آن، بازگو کند!! اینست دلیل اعجاز قرآن. به هر حال نتایجی که برای ریاضی بودن دستگاه طبیعت می‌توان در نظر گرفت، متعدد و متنوع است. ما در این مورد تنها به ی ک نتیجه‌ی مهم اشاره می‌کنیم و آن نتیجه اینست که جهان قانون دارد، لذا فراوانی مجهولات ما در این قلمرو پهناور دلیل بی‌حسابی جهان نیست، به قول اینشتین: جهان با شناسائی جهان متفاوت است رویدادهایی که به ظاهر خلاف نظم و هماهنگی می‌نماید، مستند به موضع گیری ما و چگونگی قرار گرفتن آن رویدادها در حوزه‌ی دیدگاه ما است. دستورات اکید خداوندی در قرآن مجید به نظر و تفکر در عالم طبیعت گویاترین دلیل آن است که جهان را می‌توان با محاسبه‌ی دقیق مطالعه کرد و با آن آشنا گشت. البته یک مسئله‌ی دیگری که وجود دارد و ما در مباحث آینده به آن اشاره خواهیم کرد، اینست که: دارا بودن جهان به چهره‌ی ریاضی، دلیل آن نیست که سیستم جهان حتی برای خدا هم بسته و غیر قابل تصرف است. عالم چون آب جوست بسته

نماید و لیک می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست و غرز غرائزها و الزمها اشباحها (هر یک از آن حقایق را به طبیعتی معین اختصاص داد و ملزم به تعیین خود فرمود). تعیین و عدم تعیین حقایق هستی این دو جمله روشن می‌سازد که هر یک از حقایق عالم طبیعت، دارای موجودیتی خاص و تعیین یافته‌ای است که با آن موجودیت در مجرای تحول و میدان تکاپو قرار گرفته است. ابهام و تردد در واقعیت وجود ندارد. آنچه که عامل ابهام و تردد است چگونگی موضع‌گیری ما در مقابل حقایق است. یعنی این نادانی من یا نارسایی وسیله‌ی آزمایش و علم من است که واقعیت را مبهم و تردیدآمیز می‌نماید. اما خود واقعیت برای خود متعین و غیر قابل تردد است. به این معنا که در واقع همان است و مردد میان او ب نیست اگرچه به جهت حرکت مرز آن دو مشخص نباشد این موضع‌گیری خاص من و یا مختصات وسایل آزمایش من است که آن را مردد میان او ب می‌نماید. از این مطلب به این نتیجه می‌رسیم که عدم تعیین در جریانات واقعیات بنیادین طبیعت که بعضی از فیزیکدانان امروز مطرح می‌کنند، اگر به معنای عدم تعیین در واقعیت باشد، صحیح نیست، و اگر به معنای عدم تعیین بوده باشد که از موضع‌گیری خاص آزمایش کننده یا وسیله‌ی آزمایش ناشی می‌گردد، مطلب کاملاً صحیح است. مسائل فراوان و بسیار دقیقی در فیزیک امروزی درباره‌ی عدم تعیین مطرح می‌گردد، ولی همانطور که در مباحث گذشته گفته‌ایم: اختلاط بازیگری و تماشاگری ما در نمایشنامه‌ی بزرگ وجود، این بحران معرفتی را پیش آورده است که می‌گویند: پنجاه سال پیش از این معینیگری را ترجیح دادن با نامعینیگری را، مسئله‌ی ذوق یا پیشدا

وری فلسفی بود، اولی مورد تایید عادت قدیمی، یا احتمالاً یک عاد قبلی و پیش از تجربه بود. در تایید دومی ممکن بود گفته شود که این عادت قدیمی آشکارا مبتنی بر قوانین فعلی است که می‌بینیم در محیط ما کار می‌کنند. ولی به محض آنکه معلوم شد که اکثریت یا محتملاً همه‌ی این قوانین رنگ آماری دارند، دیگر از اینکه بتوانند برهانی عقلی برای حفظ معینیگری فراهم کنند، محروم ماندند. مقصود از کلمه‌ی عقلی در آخر جمله‌ی مزبور، حکم تجریدی و تعقلی خالص است که به واقعیت جاری در طبیعتی مستند نمی‌باشد. البته این مسئله به طور کلی صحیح است که برای شناخت طبیعت تماس با خود طبیعت لازم است و تعقل بدون استفاده از واحدها و جریانات عینی در قلمرو طبیعت نمی‌تواند کاری انجام بدهد. ولی مسئله‌ی مهم اینست که ما در شناخت واقعیت عینی به وسیله‌ی حواس و سایر وسایل آزمایش وارد میدان می‌شویم، تاکنون هیچ قدرت علمی نتوانسته است از تاثیر وسایل شناخت اعم از حواس و غیر حواس از واقعیت عینی که مورد شناخت قرار گرفته است، جلوگیری نماید. به عبارت روشنتر وقتی که چشم من با نور (که یک واقعیت عینی است) تماس پیدا می‌کند بدون تردید در عین حال که نور را می‌بیند و به وسیله‌ی آن نو

ر اشکال و رنگها را حس می‌کند، خود از همان نور متاثر می‌شود و طبیعتی است که با کیفیت تاثیر یافته از آن نور دیدن خود را ادامه می‌دهد. ممکن است عدم تعیین پدیده‌ی عینی، ناشی از این تاثیر و تاثیر بوده باشد و ممکن است عدم تعیین مربوط به نارسایی قوانین و تعریفات علمی ما درباره‌ی زمان و فضا و علیت و غیر ذلک باشد و در نتیجه مسئله‌ی عدم تعیین ناشی از عدم تعیین آن قوانین و تعریفات بوده باشد. و به نظر ما این مسئله قطعی است، زیرا شکست اصل این همین است و آن همان است در جهان عینی، به شکست واقعیات می‌انجامد، زیرا وقتی بپذیریم که هیچ چیزی خود آن چیز نیست در حقیقت مساوی پذیرش اینست که جهان جهان نیست. از طرف دیگر اگر فرض کنیم که ذرات و مبادی بنیادین عالم طبیعت، تعیینی ندارند، چگونه امکان‌پذیر است که دسته‌ای از آن ذرات و مبادی که تشکیل پیدا می‌کنند، هم از نظر محسوس و هم به اتفاق کلمه‌ی همه‌ی فیزیکدانان دارای تعیین می‌گردند!! اگر بگوئیم: عوامل به وجود آورنده‌ی تعیین و رهبری کننده‌ی همان نامعینها، در قلمرو خود طبیعت است، این معما برطرف نمی‌شود، زیرا خود آن عوامل هم اجزائی از عالم طبیعت و به قول حمایت کنندگان از عدم تعیین، نامتعین می‌باشند!

عالمها بها قبل ابتدائها محیطا بحدودها و انتهایها عارفا بقرائنها و احنائها (او به همه‌ی مخلوقاتش پیش از وجودشان دانا و به همه‌ی حدود و پایان جریان آنها محیط و به هویت و جوانب کل کائنات عالم است. علم خداوندی همه‌ی الهیون چه آنان که متدین به دینی هستند و چه آنانکه تنها به وجود خداوند معتقدند، او را عالم به همه‌ی کائنات می‌دانند. آنچه که مورد اختلاف و تامل واقع

شده است، دو مسئله است: مسئله‌ی یکم - اینکه آیا خداوند تنها به مبادی و کلیات عالم هستی عالم است، یا علم او به همه‌ی کلیات و جزئیات شامل است؟ مسئله‌ی دوم - تصور چگونگی علم خداوندی به همه‌ی کلیات و جزئیات کائنات پیش از وجود آنها. گروهی از فلاسفه گفته‌اند: خداوند تنها به مبادی و کلیات هستی دانا است و چون جزئیات و رویدادهای جاری در جویبار زمان همواره در تغییر و یا محدودیتهای مخصوص به خود به وجود می‌آیند و می‌روند، لذا نمی‌توانند در مقام والای علم الهی که صفت ذاتی اوست، وجود داشته باشند. این مطلب صحیح نیست و علم خداوندی مطلق و شامل همه‌ی کائنات جزئی و کلی و ثابت و متغیر می‌باشد. برای توضیح اینکه وحدت علم با تکثر معلومات مختل نمی‌شود، علم انسان را در نظر می‌گیری

م و می‌بینیم: علم آدمی یک حقیقت است و در هنگام تعلق به معلومات متکثر، متنوع و متعدد نمی‌گردد، به عنوان مثال علم به رنگ قرمز، قرمز نیست. و چون معلوم ارتباطی بسیار نزدیک به علم دارد، گمان می‌رود که علم هم متکثر و قابل تجزیه به انواع معلومات است، در صورتی که علم مانند نور است که بر اجسام می‌تابد و با تنوع آن اجسام متنوع نمی‌گردد. و همین حقیقت است که منکرین واقعیت اشیاء را کلافه، و مجبور کرده است که بگویند: واقعیتی جز من و درک من وجود دارد، زیرا اگر وحدت درک و علم مسلم نبود، منکرین واقعیت از خود دفاع نموده و می‌گفتند: وجود واقعی هر معلوم و درک شده‌ای ناشی از همان علم است که به آن معلوم تعلق پیدا کرده است. در صورتی که چنین نیست و علم یک حقیقت است و اختلاف و تنوع از معلومات می‌باشد، لذا واقعیات آن معلومات با قطع نظر از علم ثابت می‌گردد. اما اینکه اگر تغییرات و جزئیات وارد علم خداوندی شود، چون علم خداوندی عین ذات اوست، در نتیجه ذات پاک الهی محل جزئیات محدود و دگرگونیها می‌گردد، صحیح نیست، زیرا مگر محدودیتهای کمی و کیفیهای مشخص و تغییرات، می‌تواند وحدت من را متکثر و علم ما را متأثر سازد، تا علم خداوندی را هم در مجرا

ی مزبور قرار بدهد؟! حالا فرض می‌کنیم که امور مزبوره علم ما را متنوع و متکثر می‌کند و در معرض تغییرات قرار می‌دهد. سطح عمیق من آدمی هزاران علم و ارده و لذا یذ و آلام را در طول زمان درمی‌یابد بدون اینکه کمترین محدودیت و تغیر در آن سطح عمیق به وجود بیاید. این برکنار بودن از هر گونه تاثرات ناشی از آن است که سطح عمیق من مافوق زمان و زمان‌سنج و انعکاسات مرزبندی شده‌ی حوادث است. علم خداوندی که صفتی از کمال ذات او است، مافوق تاثر از زمان و تغییرات و انعکاسات رویدادهای مرزبندی شده است. به این معنی که پدیده‌های زمان و دگرگونی خود رویدادهای مورد علم خداوندی است، نه این که علم او از پدیده‌های مزبور تاثر می‌پذیرد تا آن تاثر در ذات خداوندی راهیابی داشته باشد. خلاصه ما بایستی تفاوت میان تاثر و دانستن را درک کنیم و مسئله‌ی مورد بحث بدون درک تفاوت مزبور قابل حل نخواهد بود. از همین جا است که می‌گوئیم: علم خداوندی به طور تفصیل به همه‌ی اشیاء جزئی و کلی متعلق است، نه به طور اجمال که بعضی از فلاسفه گمان کرده‌اند. آیات قرآنی با صراحت کامل همه‌ی جزئیات و کلیات و ثابتها و متغیرات عالم هستی را معلوم علم خداوندی معرفی می‌کند. ما چند گروه از این آیات را متذکر می‌شویم: گروه یکم - همه‌ی رویدادهای درونی و برونی آدمی معلوم خداوندی است ۱- علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم. (خداوند می‌داند که شما خیانت به خویشتن می‌ورزیدید). ۲- فعلم ما فی قلوبهم فانزل السکینه علیهم. (خداوند به آنچه که در دلهای آنان بود، عالم و آرامش برای آنان فرستاد). ۳- علم ان سیکون منکم مرضی و اخرون یصربون فی الارض. (خدا می‌دانست که بعضی از شما بیمار می‌شوند و بعضی دیگر در روی زمین سفر می‌کنند). ۴- قال الم اقل لکم انی اعلم غیب السماوات والارض و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتمون. (خدا فرمود: آیا به شما نگفتم: من غیب آسمانها و زمین را می‌دانم و می‌دانم آنچه را که آشکار می‌کنید و آنچه را که مخفی می‌دارید). گروه دوم - خداوند می‌داند آنچه را که انسانها و دیگر موجودات آنرا نمی‌دانند آیات زیادی وجود دارد که می‌گوید: همه‌ی آنچه را که بشر نمی‌داند، خداوند به همه‌ی آنها عالم است از آن جمله: ۱- فعلم ما لم تعلموا. (خداوند می‌داند آنچه را که ندانسته بودید). ۲- قال انی اعلم ما لاتعلمون. (خدا به فرشتگان فرمود:

من می دانم آنچه را که شما نمی دانید). ۳- سبحان الذی خلق الأزواج کلها م

ما تثبت الارض و من انفسهم و مما لا یعلمون. (پاکیزه خداوندی که همه‌ی جفتها را از روئیده‌های زمین و از نفوس خود آنان و از اشیائی که آنان نمی دانند آفرید). گروه سوم- علم خداوندی به همه‌ی اجزاء و روابط و جریانات و اسرار جهان هستی ۱- الم تعلم ان الله یعلم ما فی السماء و الارض ان ذلک فی کتاب. (آیا نمی دانی خداوند به هر چه که در آسمان و زمین است، دانا است (آنچه که در جهان هستی است) در کتاب (لوحه‌ای) است). ۲- قل انزلہ الذی یعلم السر فی السماوات و الارض. (بگو به آنان: این قرآن را کسی فرستاده است که راز آسمانها و زمین را می داند). ۳- و الله یعلم متقلبکم و مثواکم. (و خداوند سرنوشت تکاپو و قرارگاه نهایی شما را می داند). ۴- یعلم ما یلج فی الارض و ما یرج منها. (خداوند می داند آنچه را که در زمین فرو می رود و از آن بیرون می آید). ۵- و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو و یعلم ما فی البر و البحر و ماتسقط من ورقه الا یعلمها و لا حبه فی ظلمات الارض و لا- رطب و لا- یابس الا فی کتاب مبین. (و در نزد او است کلیدهای عیب عالم هستی، این مبادی غیب را کسی جز او نمی داند و می داند آنچه را که در خشکی و دریاست و یک برگگی از درخت برزمی

ن نمی افتد مگر این که او را می داند و هیچ دانه‌ای در ظلمات زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتاب (یا لوحه‌ای) ثبت شده است). ۶- و ما یعزب عن ربک من مثقال ذره فی الارض و لافی السماء. (وزن ذره‌ای در زمین و آسمان از پروردگار تو غایب نیست). این سه گروه از آیات به اضافه‌ی گروه‌های دیگری که انواعی از معلوم خداوندی را بیان می کند علم الهی را به همه‌ی جزئیات و کلیات و ثابت و متغیر و پیش از وجود معلوم و پس از نیستی آن، و همچنین به همه‌ی رازهای هستی به وضوح کامل اثبات می کند.

[صفحه ۱۰۵]

ثم انشا سبحانه فتق الاجواء و شق الارحاء و سکائنک الهواء. (سپس خداوند سبحان جوها را از هم شکافت و جوانب و ارتفاعات فضا را باز نمود). فضاها باز می شود این مسئله که جهان از نظر کشش و امتداد طولی و عرضی متناهی است یا بی نهایت، افکار همه‌ی فلاسفه و جهان‌بینان قدیم و جدید و شرق و غرب را به طور جدی اشغال نموده است. چند نظریه‌ی مشهور در این مسئله به قرار زیر است: ۱- جهانی که ما در آن زندگی می کنیم، حادث است و امتداد آن بی نهایت نیست، و چنانکه جهان آغازی دارد، پایانی هم دارا می باشد. و از نظر موجودیت (امتداد عرضی) هم بی نهایت نیست، اگرچه تصور ساحل و مرز برای آن دشوار است. ادیان و فلاسفه و دانشمندان فراوانی این نظریه را پذیرفته و دلایلی برای آن ارائه کرده‌اند. ۲- جهان از نظر کشش و امتداد طولی و عرضی بی نهایت است، یعنی هم ازلی و ابدی است و هم موجودیت آن بی نهایت است. ۳- جهان از نظر حرکت و تعاقب رویدادها حادث و با مشیت خداوندی به وجود آمده است، ولی مبادی بنیادین جهان مانند هیولی ازلی است و حادث نمی باشد. ۴- گروهی درباره‌ی این مسئله در حیرت فرو رفته‌اند و می گویند: ما ز آغاز و انجام جهان بی خبریم اول

و آخر این کهنه کتاب افتاده است عمده‌ی آنچه که موجب اعتقاد به بی نهایت مطلق بودن جهان است، موضوع ندیدن آغاز و انجام و مرزهای محدود کننده‌ی آن است، و الا تاکنون دلیل علمی روشنی بر این اعتقاد بیان نشده است. در دوران معاصر پیگیری جدی و علمی برای پیدا کردن آغاز انفجار کهکشانه‌ها از یک طرف، و اعتقاد به انحاء فضای پیرامون کهکشانه‌ها ازلی و ابدی بودن و بی نهایت بودن موجودیت جهان را با اشکال سختی روبرو ساخته است. نظریات متعددی از طرف دانشمندان درباره‌ی آغاز انفجار تاکنون ابراز شده است و یکی از نظریه‌های تازه‌ای که اکنون ذهن بعضی از اساتید ستاره‌شناسی را به خود جلب کرده است: چهارده میلیارد سال است من خود این رقم را در رصدگاه برلین از استاد مربوط که توضیحی در جریان ستارگان می داد، (در سال گذشته) شنیدم و به مترجم محترم گفتم به ایشان بگویید: دانشمندان مربوط این رقم را چند سال پیش نوشته بودند، آیا تغییری در آن پیدا نشده است؟ ایشان پاسخ دادند: نه، برای تاریخ آغاز انفجار کهکشانه‌ها، همین نظریه تاکنون به قوت خود باقی است. پی‌یر

روسو می‌نویسد که: نظریه‌ی نسبی نشان داد که نظری که اجداد ما به آن علاقه داشتند، یعنی موضوع جهان نامحدود خیالی بیش نبوده است. در این ایام حتی جهان را خیلی کوچکتر از آنچه ده سال پیش از این تصور می‌کردند می‌دانند، زیرا کشف مسئله‌ی جذب نور به وسیله‌ی ذرات و اتمهایی که در فضا سرگردان می‌باشند نشان داده است که فواصل عظیم و خارق‌العاده‌ی ستارگان به احتمال قوی اغراق‌آمیز است. مفهوم جهان ازلی و ابدی نیز به جایی رانده شده است که بازگشت ندارد. تئوری ابولو متر به آنهایی که قصد فرار از اصل کارنو را داشتند، آخرین ضربه را وارد کرد: نه فقط جهان عظیم ستارگان ازلی نیست، بلکه جوانتر از آن به نظر می‌رسد که تکامل ستارگان در داخل آن، امکان‌پذیر باشد. چگونگی آغاز طبیعت و جریان آن آغاز طبیعت در توصیفی که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌نماید، دارای رویدادهای زیراست: ۱- خداوند سبحان نخست موضوع بنیادین جو فضا و هوا را به وجود آورده آن را از هم می‌شکافت. حقیقت این موضوع در این خطبه توضیح داده نشده است. ولی به احتمال قوی این موضوع همان ماده‌ی گازی است که در دو آیه از قرآن با کلمه‌ی دخان (دود) آمده است: ۱- ثم استوی الی السماء و هی دخان. (سپس خداوند متعال آسمان را مورد مشیت خود قرار داد در حالیکه آسمان دود بود). ۲- فارتقب یوم تاتی السماء بدخان مبین. (در انتظار روزی باش که آسمان دود آشکاری برمی‌آید). این موضوع در نظریات جدید علمی دیده می‌شود: چون اکنون در رشته‌ی متوالی زمان به عقب برمی‌گردیم و کیفیت گسترش تدریجی جهان را به صورت قهقریایی در نظر بگیریم، ناچار به این نتیجه می‌رسیم که در زمانهای بسیار دور، پیش از آنکه کهکشانها و حتی ستارگان مجزا از یکدیگر به وجود آمده باشد، هم چگالی (تکاتف) و هم درجه‌ی حرارت گاز ابتدایی که جهان را پر می‌کرده، بایستی بی‌اندازه زاید بوده باشد تنها بر اثر گسترش بوده است که چگالی و درجه‌ی حرارت آن اندازه پایین آمده که تشکیل اجرام فلکی جدا از یکدیگر امکان‌پذیر شده است. نکته‌ی بسیار مهمی که در دو آیه وجود دارد، اینست که هم آغاز خلقت اصول طبیعت را پدیده‌ای گازی معرفی می‌کند و هم پایان آن را. در آیه‌ای از قرآن موضوع شکافتن موضوع بنیادین جو و فضا و هوا و گسترش آن چنین آمده است: اولم یر الذین کفرو ان السماوات والارض کانتار تقافتقناهما. (آیا آنانکه کفر ورزیدند ندیده‌اند که آسمانها و زمین بسته و یکپارچه بود و ما آنها را از هم باز کردیم). از این آیات و جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام معلوم می‌شود که کشش و گسترش هندسی فضا، خلاء مطلق نیست. اما اینکه جایگاه فضائی این کشش و گسترش چیست؟ سئوالی است که از مختصات ذهنی بشری بروز می‌کند که هیچ موضوع تجسم یافته را نمی‌تواند بدون جایگاه فضائی تصور نماید، چنانکه نمی‌تواند رویدادی را بدون امتداد زمانی تعقل نماید. در صورتی که زمان آن امتداد ذهنی است که محصول تعاقب حوادث است و گسترش هندسی انتزاعی از تعیین و تجسم مواد و رویدادها. و چون کلمه‌ی سماء در مسئله‌ی آفرینش در چند معنی به کار رفته است: معنای یکم- موضوع بنیادین جو و فضا. معنای دوم- مطلق مافوق زمین. معنای سوم- مجموعه‌ی کیهان. معنای چهارم- طبقات قرار گرفته بر بالای یکدیگر. لذا بایستی در مسئله‌ی خلقت این معانی مختلف مخلوط نشوند. آنچه که در این مورد فوق‌العاده مهم است، اینست که گسترش فضا به هر معنی که در نظر گرفته شود، پیش از آفرینش آسمانها و زمین بوده است. فاجری فیها ماء متلاطما تیاره متراکما زخاره حمله علی متن الریح العاصفه و الزرع القاصفه (آب انبوه و پر موج و خروشان را که بر پشت باد تندوز و پر قدرتی قرار داده بود، در لابلای فضای باز شده به جریان انداخت). با نظر به خواص و روابطی که درباره‌ی آب در این خطبه دیده می‌شود، مانن

د کف کردن و تحول آن کف به مواد عناصر کیهانی، بدون تردید مقصود از آب، آن مایع محسوس که می‌بینیم، نیست، بلکه یک ماده‌ی مایعی است که استعداد تحول به مواد آسمانی و زمینی داشته است. یک نظریه‌ی مشهور درباره‌ی اصل عناصر در دوران ما، عنصر هیدروژن است که گفته می‌شود، شکل همه‌ی ناصر دیگر از آن است. آیا می‌توان آن مایع را که آب نامیده شده است، با هیدروژن که یکی از دو عنصر آب است، تفسیر نمود؟ بعضی از دانشمندان این تفسیر را پذیرفته‌اند و به هر حال از مفاهیمی که در جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام آمده است، چنین استفاده می‌شود، که این آب، انبوه و پر موج بوده است. خداوند سبحان این ماده

را بر پشت باد بسیار تندوز و پر قدرتی قرار داده است. فامرها برده و سلطها علی شده و قرنھا الی حده الهواء من تحتھا فتیق و الماء من فوقھا دقیق (با این باد تندوز آب را از جریان طبیعیش بازداشت و آنگاه باد نیرومند را بر آب مسلط کرد و آب را در بر آن قرار داد، فضا در زیر باد پر قدرت باز و آب در روی باد، جهنده و جنبان). جمله‌ی فوق دلالت روشن دارد به اینکه ماده بنیادین خلقت که آب نامیده شده است حالت میعان یا انعطاف داشته است که به وسیله‌ی باد تندوز و

پر قدرت از جریان طبیعیش بازداشته شده است. و ضمناً آن باد توانسته است ماده‌ی مزبور را در بر خود بگیرد. فضای زیر باد باز و ماده‌ی خلقت در روی آن باد در حال حرکت و تلاطم بوده است. سپس چنانکه جملات بعدی بیان می‌کند: خداوند سبحان باد دیگری می‌آفریند که هیچ خاصیت و معلول دیگری جز ارتباط عامل تحریک برای همان ماده‌ی بنیادین نداشته است. وزش این باد چنان بود که در هوای آزاد صورت بگیرد، یعنی چنان نفوذ در آن ماده‌ی بنیادین داشته که هیچ یک از اجزای آن، مانع وزیدن باد نبوده است. و ابعده منشاها (و منبع آن باد را دور از مجرای طبیعی قرار داد). در توصیف باد محرک ماده‌ی بنیادین، دو موضوع مهم گوشزد شده است که فوق قوانین طبیعی آب است: موضوع یکم- هیچ خاصیتی جز تحریک آن ماده نداشته است. موضوع دوم- نفوذ باد چنان بوده که گویی در فضای بی‌مانع به حرکت درآمده است. روی این دو وضع غیر طبیعی نداشته است، این مسئله روشن می‌شود که منبع و اصل آن باد سابقه‌ی طبیعی نداشته و مانند خود همان ماده بی‌سابقه‌ی پیشین به وجود آمده است. حتی

عب عبابه و رمی بالزید رکامه فرعه فی هواء منفق و جو منفق فسوی منه سبع سماوات جعل سفلاهن موجا مکفوفاً و علیاهن س قفا محفوظاً. و سمکا مرفوعاً بغیر عمد یدعمها. ولادسار ینظمها (در این هنگام انبوه مترامی از آب سر به بالا کشید و کف برآورد، خداوند سبحان آن کف را در فضایی باز و تهی بالا برد و آسمانهای هفتگانه را بساخت. پایینترین آسمانها را از موجی مستقر بنا نهاد که حرکتی به این سو و آن سو ندارد و بالاترین آسمانها را سقفی محفوظ در مرتفعترین فضا قرار داد، بی‌ستونی که آن را برپا دارد و بدن میخ و طنابی که آنها را به هم ببیوندد). ماده‌ی بنیادین خلقت پس از تحرک و تموج بسیار تند کف برمی‌آورد و در فضایی باز سر می‌کشد. آسمانهای هفتگانه از آن کف به وجود می‌آید. آب ماده‌ی بنیادین خلقت از جملات امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه روشن می‌شود که ماده‌ی بنیادین خلقت آب بوده است و چنانکه اشاره کردیم این ماده همین آب معمولی در طبیعت که تفاعل یافته‌ی دو عنصر اکسیژن و هیدروژن است نمی‌باشد در این مبحث سه مسئله بایستی مورد دقت قرار بگیرد: مسئله‌ی یکم- معنای آب در آیه‌ای که می‌گوید: و جعلنا من الماء کل شیء حی. (ما هر چیز زنده را از آب آفریدیم). همین ماده‌ی مایع معمولی است که اساسیترین ماده‌ی حیات است، حتی بعضی از صاحبانظران علوم زیست شناس

سی معتقدند که نود و هشت درصد حیات آب است، دو درصد عناصر دیگر. بنابراین ماده‌ی بنیادین خلقت با توضیحی که درباره‌ی آن دادیم، شامل حیات نمی‌باشد، مگر به یک معنای عمومی که بگوئیم خود عناصر تشکیل دهنده‌ی آب، یکی از صور آن ماده‌ی بنیادین است. مسئله‌ی دوم- گروهی معتقدند که تورات بوده است که برای نخستین بار ماده‌ی بنیادین خلقت را آب معرفی کرده است، ولی جملات تورات در این باره صریح نیست. جملات چنین است: خدا در آغاز آسمانها و زمین را آفرید و زمین خراب و خالی بود و روی آب متراکم ظلمتی بود و روح خداوندی در روی آبها در حرکت بود ... از این جملات به هیچ وجه نمی‌توان فهمید که آب اصل مواد زمین و آسمانها بوده است، بلکه ظاهر جملات اینست که آفرینش آسمانها و زمین و آب متراکم با هم بوده است. لذا مقدم داشتن آب بر سایر مواد آفرینش از تورات استنباط نمی‌شود و این اشتباهی است که بعضی از تاریخ نویسان فلسفه مرتکب شده‌اند، ولی آنچه که به تالس ملطی نسبت داده‌اند که ماده‌ی بنیادین خلقت را آب می‌دانسته است، از نظر ماخذ صحیح است، زیرا نظریه‌ی مزبور را همه‌ی تاریخ نویسان فلسفه از گذشتگان و معاصرین به تالس نسبت داده‌اند. مسئله‌ی سوم- اگر بگوئی

م: چون تالس ملطی در کنار بندر زندگی می‌کرد و هر روز و شب آب در مقابل دیدگان او بود، لذا نظریه‌ی مزبور را درباره‌ی

خلقت انتخاب کرده است، یک ذوق پردازی است، بلکه با توجه به اختلاف نظر سایر متفکرانی که در بندرها زندگی کرده و آب را ماده‌ی بنیادین خلقت ندانسته‌اند، مطلب فوق خلاف مشاهدات حسی می‌باشد. اینکه چگونگی محیط طبیعی و اصول و قوانین اجتماعی حاکم تا چه اندازه می‌تواند در افکار اندیشمندان موثر باشد، مسئله‌ای است که در مباحث آینده مطرح خواهیم کرد. هفت آسمان می‌دانیم که در گذشته گروهی از دانشمندان اسلامی کوشش داشتند موضوع هفت آسمان را با هیئت بطلمیوس تطبیق کنند و در این تطبیق در مشاجرات و گفتگوهای بی سر و ته غوطه ور می‌گشتند. در صورتی که نه تنها چنین جبر و ضرورتی وجود نداشت، بلکه با نظر به سایر آیات قرآنی تقلید از هیئت مزبور کاملاً نابجا بوده است. از آن جمله درباره‌ی زمین آیه‌ی ۸۸ از سوره‌ی نمل است: و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر الحساب. (و تو کوه‌ها را می‌بینی و گمان می‌کنی که آنها را کد و متوقفند در حالی که مانند ابر در گذرند). و آیه‌ی ۲۵ از سوره‌ی المرسلات: الم نجعل الارض کفاتا. (آیا ما زمین را

در حرکت سریع قرار ندادیم). توضیح- در کتب لغت چنین آمده است: کفت کفتا و کفاتا و کفیتا و کفتانا الطائر و غیره اسرع فی الطیران. (ماده‌ی مزبور با مصدرهایی که ذکر شد به معنای سرعت در حرکت و طیران است). همچنین موقعیت زمین در فضا به طوری که مولوی مطرح می‌کند، در مقابل هیئت قدیم کاملاً تازگی دارد. این آیات در مبحث بعدی مطرح می‌شود. همچنین درباره‌ی آسمانها منطبق قرآن غیر از هیئت بطلمیوس است. آیا این آیه: و السماء بنیناها باید و انا لموسعون. (ما آسمان را با قدرت خود آفریدیم و ما آن را گسترش می‌دهیم) الذاریات آیه‌ی ۴۷ با هیئت ماقبل اسلام سازگار است؟! و به طور کلی اگر بعضی از علمای اسلامی در مسائل مربوط به زمین و آسمان از بطلمیوس پیروی کرده‌اند، به هیچ وجه بیان کننده‌ی ایده‌ی اسلام درباره‌ی آن هیئت نمی‌باشد. موضوع آسمانهای هفتگانه که بنا به آیات دیگر که همه‌ی ستارگان را در آسمان پائین معرفی می‌کند، از نظر علمی مردود نیست: انا زینا السماء الدنيا بزینة الكواكب. (ما آسمان پائین را با زینت ستارگان آراستیم) (الصفات آیه‌ی ۶). زیرا هنوز دانش بشری از قلمرو کهکشانشان تجاوز نموده است، تا روشن شود که وضع ماورای ستارگان چیست

ت. بغیر عمد یدعمها و لا دسار ینظمها (بدون ستونی که آنها را برپا دارد و بدون میخ و طنابی که آنها را به هم ببیوندد). گفته شده است این جمله می‌تواند آیه‌ی: الله الذی رفع السماوات بغیر عمد ترونها. (خداوندی که آسمانها را بدون ستونی که ببیند برافراشته است) را تفسیر نماید. به توضیح اینکه بعضی از مفسرین گفته‌اند: جمله‌ی ترونها صفت کلمه‌ی عمد است. در این صورت معنای آیه چنین می‌شود که خداوند آسمانها را با ستون غیر قابل رویت آفریده است، از این تفسیر جاذبیت را استنباط می‌کنند که واقعیتی نامحسوس است و ما تنها اثر آن را می‌بینیم. جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام هر گونه ستونی را که آسمانها را برپای بدارد نفی می‌کند. این مضمون مطابق جمله‌ی دوم: (و لا دسار ینظمها) (و بدون میخ و طنابی که آنها را به هم ببیوندد). بعضی از آیات دیگر است که می‌گوید: ان الله یمسک السماوات و الارض ان تزولا. (خداوند آسمانها و زمین را از پاشیده شدن و گسیختن نگه می‌دارد). ظاهر این آیه نشان می‌دهد که نگهداری آسمانها و زمین به طور مستقیم تحت مشیت الهی است. از طرف دیگر موضوع جاذبیت که از دیدگاه جهان‌بینی جلال‌الدین مولوی. و سپس با تفکر

ات علمی نیوتن وارد معارف بشری شده است، آن اندازه هم روشن و بدیهی نیست و بعضی از سئوالات مربوط به موضوع مزبور بی جواب مانده است. بعضی از مطلعین مورد اطمینان ابراز کرده‌اند که نیوتن در اواخر زندگی در اینکه یگانه عامل نگهداری کرات در وضع معین نیروی جاذبیت می‌باشد، تردید داشته است. و به هر حال با نظر به وابستگی مستمر وجود همه‌ی اجزاء و قوانین طبیعت به خدا، جاذبیت هم یکی از عوامل طبیعی بوده، محکوم به حکم مزبور می‌باشد.

[صفحه ۱۱۶]

ثم فتق ما بین السماوات العلی فملاهن اطوارا من ملائکته (سپس خداوند سبحان آسمانهای بلند را هم باز کرد و میان آنها را پر از انواعی از فرشتگان ساخت). بحثی در حقیقت فرشتگان موضوع فرشتگان در ادیان گذشته هم با اصطلاحات گونه‌گون و تعریفات

مختلف مطرح بوده است. در دین اسلام با نظر به قرآن و احادیث معتبر وجود فرشتگان هیچ گونه جای تردید نیست. در قرآن مجید در ۱۳ مورد کلمه ملک و در دو مورد ملکین که تشبیهی ملک است آمده و در حدود ۷۳ مورد کلمه‌ی ملائکه وارد شده است. بعضی از اندیشمندان دوران معاصر برای اینکه هر حقیقتی را با چهره‌ی طبیعی آن بپذیرند، فرشتگان را انواعی از نیروها و قوای مخفی طبیعت تلقی نموده، می‌خواهند استبعاد افرادی را که در طبیعت نمی‌توانند واقعیت دیگری را بپذیرند، متنفی بسازند. ولی این یک سطحی‌نگری در شناساییها است که ناشی از تفسیر نابجای علم و طبیعت است. مگر آنان که عناصر را در چهار نوع منحصر می‌دانستند علم گرایان نبوده‌اند؟ مگر آنان که صوت را از پدیده‌های عرضی دانسته، آن را غیر قابل انتقال تلقی می‌کردند چهره‌ی دانشمندی نداشتند؟ آری، آنان کسانی بودند که با طرفداری جدی از علم، بقای اعراض مانند

صوت را پس از به وجود آمدن امکان‌ناپذیر می‌دانستند نیز متفکرانی که از علم دفاع می‌کردند و کمترین اطلاعی از جریانات ذرات بنیادین طبیعت نداشتند، اندک نبوده‌اند. اگر طول تاریخ را در نظر بگیریم، همواره با این پدیده روبرو می‌گردیم که علم در هر دوره و هر جامعه‌ای مقداری از واقعیتها را در اختیار دانشمندان می‌گذاشته است دانشمندان در برابر این جریان مستمر بر دو گروه بودند. گروه یکم- مردم بی‌گنجایشی بودند که توقع داشتند که همان مقدار محدود از مسائل علم، تمامی سطوح طبیعت و روابط اجزای آن را در اختیارشان قرار داده است، اینان نه تنها از حرکت به پیش محروم بوده‌اند، بلکه از پیشروی دیگران نیز جلوگیری می‌کرده‌اند. گروه دوم- متفکران هشیاری بودند که با عبارات و بیانات مختلف محدودیت علم خود را درک کرده، راه پیشروی را به روی خود و دیگران نمی‌بسته‌اند. این عبارت از نیوتن مشهور است: مانند کودک خردسالی هستم که در ساحل اقیانوس بیکرانی ایستاده، تنها چند عدد سنگ ریزه‌ی رنگارنگ در جلو چشمانش زیر آب می‌بیند، ولی اقیانوس بیکرانی با محتویات نامحدودش در مقابل دیدگان آن کودک خردسال مجهول است. اینان در ضمن اینکه راه علم را برای آیندگان هموار می‌

کردند، عظمت گنجایش مغز آدمی را هم اثبات می‌نمودند. به هر حال این یک روش بنیان‌کن است که: ما نخست علم و جهان هستی را محدود می‌کنیم و سپس در دریایی از وحشت و اضطراب غوطه‌ور می‌گردیم!! آیا کسی نیست از ما پیرسد که با مشاهدات فراوان در طول تاریخ درباره‌ی قالب ناپذیری اصول و مسائل علمی از یک طرف و با شناسایی انسان و بیکرانه جویی‌هایش از طرف دیگر، و نامحدود بودن روابط و اجزای طبیعت با سیستم باز که رو به ماورای طبیعت (متافیزیک به معنای عمومی آن) دارد، چگونه به خود اجازه می‌دهید که علم و جهان هستی را محدود نموده، در برابر مفاهیم و مسائل عالی و با اهمیت به وحشت و اضطراب و نیهیلیستی دچار شوید؟! کدامین دلیل شما را وادار کرده است که تارهایی از چند رشته قضایای محدود، مانند عنکبوت درو خود بتیند و سپس بگوئید: جهان هستی همین است که من با همین مفاهیم و قضایای آن را شناخته و با آن ارتباط برقرار کرده‌ام؟! به اصطلاح معمولی باید گفت: خوشا به حالشان، که خیلی راحت در آسایشند!! ما در مباحث آینده‌ی علم و جهان هستی، و نوع سیستم آن دو را از نظر بازو بسته بودن مطرح خواهیم کرد. اکنون می‌پردازیم به اصل موضوع بحث: می‌گوئیم فرشتگان وجود دارند و اگر نامحسوس بودن وجود فرشتگان را دلیل نیستی آنان بدانیم، نیمه‌ی اساسی معلومات خود را که عبارت است از واقعیات نامحسوس منکر شده‌ایم. و هیچ متفکر خردمند نمی‌تواند این قضیه‌ی (نمی‌بینم پس وجود ندارد) را زمینه‌ی جهان‌بینی خود قرار داده و حکم به نیستی بیرون از منطقه‌ی حواس نماید. ما می‌دانیم که ارتعاشات صوتی بایستی به حد معنی برسد تا ما آن را بشنویم اجسام و اشکال و رنگها در فاصله‌های معینی برای ما مطرح می‌شوند. دانه‌ای از الکترون و انرژی را تاکنون ندیده‌ایم. جاذبیت محسوس نیست. هیچ یک از پدیده‌ها و نیروهای درونی مانند اندیشه و تخیل و اراده و آن حقیقتی که مدیریت آنها را در اختیار دارد و من نامیده می‌شود، وارد منطقه حواس نمی‌شوند، و حتی تسلیم حساسترین وسایل نمی‌گردند. این فرشتگان از جنس و نوع اجزاء و پدیده‌های عالم طبیعت نیستند، بلکه موجودات مقدس و دارای ماهیتهای مخصوصی می‌باشند. توصیفات ما در برابر

فرشتگان مستند به منبع وحی است یا به طور مستقیم که قرآن است و یا به طور غیر مستقیم که از زبان ولی الله اعظم امیرالمومنین و سایر ائمه‌ی معصومین (ع) می‌باشد. ما نخست مقداری از توصیفات قرآن را درباره‌ی فرشتگان می‌آوریم و سپس به توصیف امیرالمومنین (ع) می‌پردازیم: ۱- فرشتگان شایسته‌ی مخاطب بودن خدا هستند و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه. (و موقعی که پروردگار تو به فرشتگان گفت من خلیفه‌ای در روی زمین قرار می‌دهم). از این آیه مقام والای فرشتگان روشن می‌شود که خداوند سبحان آنان را از شروع خلقت انسان که حادثه‌ی بسیار با عظمتی در جهان هستی است اطلاع می‌دهد. ۲- از فرشتگان رسولاتی انتخاب می‌شوند ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده. (فرشتگان را به همراه روح (یا با روحی) که از امر او است بر کسانی از بندگانش که می‌خواهد نازل می‌کند). الله يصطفى من الملائكة رسلا و من الناس. (خداوند از فرشتگان و مردم رسولانی را برمی‌گزیند). در رسالت فرشتگان دو هدف ممکن است وجود داشته باشد. هدف یکم- ماموریت برای رسانیدن وحی به پیامبران الهی، این هدف در جملات بعدی این خطبه تذکر داده شده است. هدف دوم- ماموریت برای الهام نمودن به انسانها و توجیه آنان به سوی خیر و کمال به عنوان مثال: و اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك و طهرک. (هنگامی که فرشتگان گفتند: ای مریم خداوند تو را برگزیده، پاکیزه‌ات گردانیده است). ان الذين قالو اربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة. آنانکه گفتند: پروردگار ما خدا است، فرشتگان بر آنان نازل می‌شوند). ۳- فرشتگان درباره‌ی توحید شهادت می‌دهند. شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولو العلم. (خدا و فرشتگان و دارندگان علم شهادت می‌دهد که خدایی جز او وجود ندارد). ۴- فرشتگان خدا را تسبیح و تقدیس می‌کنند و نحن نسبح بحمدك و نقدر لك. (فرشتگان به خدا گفتند: و ما با ستایشت تسبیح می‌گوئیم و ترا تقدیس می‌نمائیم). و لله يسجد ما في السماوات و ما في الارض من دابة و الملائكة. (و بر خدا سجده می‌کنند هر چه که در آسمانها و زمین است و فرشتگان). ۵- فرشتگان واسطه‌هایی برای اجرای مشیت الهی در امورند تنزل الملائكة و الروح فيها باذن ربهم من كل امر. (فرشتگان و روح (که از امر الهی است) با اذن خداوندی در شب قدر فرود می‌آیند و همه‌ی واقعیات عالم هستی را با خود می‌آورند). توضیح- فرشتگان و روح که عظمتی بالاتر از فرشتگان دارد، در هر شب قدر واقعیات مربوط به امر الهی را در روی زمین ثبت می‌کنند، چنانکه در آیه‌ی دیگر توضیح داده شده است: فيها يفرق كل امر حكيم. (هر امر حکیمانه در آن شب مبارک مشخص می‌گردد).

۶- از فرشتگان مامورانی برای کارهای معینی هستند ان الذين توفاهم الملائكة ظالمی انفسهم قالوا فيهم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها. (کسانی را که فرشتگان درمی‌یابند که ستم به خویشان کرده‌اند، به آنان می‌گویند: در چه حال بودید؟ می‌گویند: ما بینوایانی در روی زمین بودیم. فرشتگان می‌گویند: مگر زمین خداوندی پهناور نبود که در آن مهاجرت نمایید). در قرآن مجید فعالیت‌های دیگری هم برای فرشتگان در عالم طبیعت و در جهان دیگر تذکر داده شده است. ان يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة الاف من الملائكة منزلين. (آیا به شما کفایت نخواهد کرد که پروردگارتان شما را به سه هزار فرشته‌ای که فرود می‌آیند، کمک کند). مسئله‌ی مهم دیگری که درباره‌ی این موجودات مقدس مورد بحث است، اینست که: آیا فرشتگان هم از اختیاری که انسانها دارند، بهره‌مند هستند یا نه؟ گفته شده است که فرشتگان نیز از نوعی اختیار بهره‌مند می‌باشند، اگرچه جنبه‌ی قدس و نورانیت آنها غلبه دارد، به طوری که از بعضی ماخذ چنین استفاده می‌شود که فرشتگان نفس اماره ندارند و محض عقل و نور هستند. ولی این امتیازات منافاتی با داشتن تکلیف و مسئولیت ندارد.

د. امر خداوندی به سجده بر آدم تکلیفی بود که به فرشتگان متوجه شد. و اگر آن موجودات به مقدس مانند جمادات محض باشند که هیچ گونه آگاهی و اختیاری نداشته باشند، نمی‌توانند شایسته‌ی آن امتیازات و عظمتها بوده باشند. البته به جهت تقرب و ارتباط نزدیکی که فرشتگان با مقام شامخ ربوبی دارند، بهره‌برداری آنان از اختیاری که دارند همواره در راه خیر و کمال می‌باشد. با بیان دیگر به طور قطع فرشتگان از عالم جمادات و نباتات و حیوانات (غیر از انسانهای رشد یافته) والاتر و با عظمت ترند در آیه‌ای

از قرآن چنین آمده است: فقال لها و للارض اثتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعين. (خداوند به آسمان و زمین فرمود: بیائید (در جریان فعالیت قرار بگیرید) چه از روی اختیار و چه از روی اکراه، آن دو گفتند ما با اختیار آمدیم). از این آیه معلوم می‌شود که حرکات دستوری آسمان و زمین که جنبه‌ی آلی و تسلیم محض بودن آنها بیش از فرشتگان است، منحصر به یک بعد اجباری نبوده و دو راه برای آنها مطرح بوده است، یا قرار گرفتن اختیاری در حرکات دستوری و یا قرار گرفتن اکراهی. یعنی اگرچه آسمان و زمین به قرار گرفتن مطلق در جریان دستوری مجبور بودند، ولی کیفیت آن بسته به

درک و اختیار آن دو بوده است. و مسلم است که انتخاب راه درک و اختیار باعظمت تر بوده است که آن دو انتخاب کردند. بنابراین، به جهت مقام والای که فرشتگان دارند، نیروی اختیار آنها قویتر خواهد بود. منم سجود لایرکعون و رکوع لاینتصبون (برخی از فرشتگان سجده کنندگانی هستند که رکوعی ندارند، برخی دیگر برای رکوع خمیده‌اند و قامت برای قیام راست نمی‌کنند). سجده و رکوع فرشتگان در این جملات این خطبه سه مسئله درباره‌ی فرشتگان مطرح شده است: مسئله‌ی یکم - کیفیت فعالیت و عبادت گروه‌های فرشتگان: ۱- سجده. ۲- رکوع. ۳- صف کشیدن. ۴- تسبیح. ۵- امین وحی بودن. ۶- زبانهای برای پیامبران. ۷- فعالیت در اجرای قضا و امرالهی. ۸- نگهداری بندگان. ۹- نگهداری درهای بهشت. مسئله‌ی دوم - مشخصات و جودی گروه‌های فرشتگان مانند: گسترشی به طول و عرض زمین و آسمانها. توضیح - ممکن است این موجودات مجرد که هیچگونه تزام و جودی در قرارگاه خود ندارند، عوامل مستقیم جریان موجودات و رویدادهای زمین و آسمانها بوده باشند. مخصوصا با نظر به ارتباط آنها با عرش الهی، که بنا به بعضی از روایات نیروی بنیادین آسمانها و زمین است ... مسئله‌ی سوم - وضع درونی فرشتگان: ۱- خسته نمی‌شوند. ۲- نمی‌خوابند. ۳- عقول آنها دچار سهو نمی‌شود. ۴- فراموشی راهی به آنها ندارد. ۵- درباره‌ی خداوند توهم تصویر ندارند. ۶- صفات مخلوقات را به خداوند نسبت نمی‌دهند. ۷- خدا را محدود در مکانها نمی‌کنند. ۸- و با مثل و نظیر به او اشاره نمی‌نمایند.

[صفحه ۱۲۴]

ثم جمع سبحانه من حزن اهرش و سهلها و عذبها و سبخها تره سنها بالماء حتی خلصت و لاطها بالبله حتی لزبت (... سپس خداوند سبحان از خاک زمین مقداری سخت و نرم و شیرین و شور را جمع نموده آبی در آن پاشید و تصفیه‌اش کرد، آنگاه خاک تصفیه شده را با رطوبت آب به شکل گل چسبان در آورد) ... آغاز خلقت انسان اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه و دانشمندان گذشته، همچنین ارباب ادیان رسمی خلقت آدمی را مستقل می‌دانستند. از اواسط قرن هیجدهم به وسیله‌ی یکی از دانشمندان طبیعت شناس فرانسوی به نام لامارک (۱۸۲۹-۱۷۴۴) نظریه‌ی تحول مطرح شده است. ژنوفر و آنت هیلر (۱۸۴۴-۱۷۷۷) نیز با حمایت از نظریه‌ی تحول با کوویه (از حمایت کنندگان فیکسیسم (استقلال خلقت انواع حیوانات) مباحثات و مشاجراتی داشته است که می‌گویند با پیروزی کوویه ختم گردیده است. پس از لامراک مشهورترین حیوان‌شناسی که درباره‌ی اثبات نظریه تحول فعالیت کرده است چارلز داروین (۱۸۸۲-۱۸۰۹) است، مشهورترین کتاب آن روز را درباره‌ی نظریه خود به نام (بنیاد انواع و جریان آن در انتخاب طبیعی) نوشته است. پس از بروز این فرضیه، تحولاتی در معارف و جهان‌بینی مخصوصا در قلمرو علوم انسانی به وجود آمد

و انعکاسات فراوانی را در عقاید و شناسائیه‌ها به جا گذاشت. و از دانشمندان اسلامی معاصر آقای دکتر سبحانی کتابی در خلقت انسان نوشته و نظریه‌ی مزبور را تایید کرده است. ما درباره‌ی این نظریه چند مسئله‌ی اساسی را متذکر می‌شویم: مسئله‌ی یکم - آیا نظریه‌ی تحول ضد خداشناسی است؟ نظریه‌ی تحول هم مانند خیلی از فرضیه‌هایی است که در طول تاریخ به وجود می‌آیند و هنوز از جنبه‌ی علمی روشن نگشته، مورد بهره‌برداری‌های عقیدتی (ایده‌نولوژی‌های پیش ساخته) قرار می‌گیرند. گروهی از متفکران گمان برده‌اند که فرضیه‌ی تحول با اعتقاد به وجود خدا سازش ندارد، زیرا تفسیر منطقی علمی برای حرکتها و دگرگونی‌های تکاملی پیشنهاد می‌نماید. در صورتی که گروه‌های دیگری از خداشناسان از همین فرضیه دلیلی برای وجود خدا استنباط کرده‌اند،

به این توضیح که این فرضیه حتی جریان نظم را در عالم حیوانات که از مقاومت و آگاهی و اراده در برابر قوانین طبیعت برخوردار است، اثبات می‌کند و یکی از بزرگترین دلایل وجود خداوندی، نظم در عالم تکوین است. به همین جهت بود که عده‌ای از دانشمندان مسیحی و مسلمان با اینکه خداشناس و متدین بودند فرضیه‌ی مزبور را پذیرفتند. در نامه‌ای از چارلز د

اروین که به بعضی از متفکران آلمان نوشته است، صریحا اعتراف او به وجود خدای یگانه که نظم دهنده‌ی عالم هستی است، دیده می‌شود، مراجعه شود به کتاب بنیاد انواع تالیف داروین مقدمه‌ی ترجمه‌ی عربی به وسیله‌ی اسماعیل مظهر سعید. آنچه که مورد بحث و اختلاف است، اینست که آیا فرضیه‌ی تحول با متون کتاب عهدین (تورات و انجیل) و قرآن سازگار است یا نه؟ دانشمند محترم آقای دکتر سحابی در کتاب خلقت انسان به این سؤال از دیدگاه قرآن پاسخ مثبت می‌دهد. مسئله‌ی دوم - ارزیابی علمی فرضیه‌ی تحول موضوع بسیار مهمی که هست اینست که دو بنیانگذار اصلی تحول (لامارک و داروین) برای اثبات مدعای مشترک دلایل مورد اتفاق نظر نمی‌آورند. داروین عقاید لامارک را نمی‌پذیرد. عقاید لامارک در جریان تحول به ترتیب زیر بوده است: مادامی که شرایط زندگی تغییر می‌یابد، حوائج و نیازمندیها و در نتیجه خوی و عادات آن جانور نیز دچار تغییر می‌گردد و سپس موجود با شرایط جدید محیط زیست خود سازش نموده و خوی و عادات جدیدی در نزد این نوع جانوران ظاهر می‌گردد. چون خوی و عادات جانوری تغییر یافت، در اعمال او نیز تغییر رخ می‌دهد، و چون اعمال جانور تغییر یافت، برخی از اندامهای جانور بیشتر و بعضی کمتر مورد استفاده جانور قرار می‌گیرد. در نتیجه‌ی بروز این کیفیات و به کار افتادن متمادی یک اندام و عدم استفاده از اندام دیگر موجب می‌شود که به مرور زمان عضو به کار افتاده قوی و نیرومند شده و عضوی که مورد استعمال قرار نگرفته به تدریج ضعیف و کوچک شده بالاخره از بین می‌رود. پس از آزمایشها و تجربه‌های مفید: عقاید لامارک - با اشکالات مهمی روبرو شده و نتوانسته با نتایج آزمایشها تجارب، موافقت و هماهنگی داشته باشد. با این که داروین عقاید لامارک را نمی‌پذیرد، خود از بیان علل یا عواملی که باعث بروز صفات جدید می‌گردد عجز دارد. نوبت تحقیق و کاوشهای دقیق درباره‌ی عقاید داروین می‌رسد و این عقاید هم دنبال فرضیات هم مکتبش به باد انتقاد گرفته می‌شود. عبارت زیر را ملاحظه کنیم: به همان صورت که فرضیات لامارک در اثر ترقی و توسعه‌ی دانش بشری مورد انتقاد و ایراد قرار گرفت و بسیاری از مطالب آن رد می‌شود، فرضیه‌ی داروینسم نیز مورد تردید قرار گرفته و با سئوالاتی که مطرح می‌شود و داروینسم از پاسخ دادن به آن عاجز می‌ماند، به تدریج ارزش و اعتبار خود را از دست می‌دهد. در برابر فرضیه‌ی تحول تدریجی، فرضیه‌ی دیگری به نام موتاسیو

نیسم در حدی قابل توجه در حدود سال ۱۸۸۶ به وسیله‌ی هوکودووری گیاه‌شناس هلندی ابراز می‌شود بنا به اظهار نویسنده‌گان تاریخ علوم شارل نودن گیاه‌شناس فرانسوی در اثر مشاهداتی در گیاهها در سال ۱۸۶۵ این مطلب را می‌گوید: من توجه کلیه‌ی کسانی را که تصور می‌نمایند گونه‌های فعلی بر اثر گذشت زمان و در مدت چندین هزار نسل و در اثر تغییرات تدریجی، پیوسته و کند از گونه‌های قدیمی به وجود آمده‌اند، جلب می‌کنم. من از تغییراتی که در زمانهای گذشته در نزد موجودات زنده به وقوع پیوسته است، اطلاعی ندارم و در این خصوص اظهار نظر نمی‌کنم، ولی آنچه تجربه و عمل نشان می‌دهد، اینست که در دوران کنونی از بین عده‌ی زیادی از گیاهان و جانوران که مورد آزمایش و کنترل دقیق قرار می‌گیرند ناگهان افرادی به وجود می‌آیند که به علت داشتن بد شکلی یا اختلافات کوچک و بزرگ و صفات تازه از اجادات خویش که مورد آزمایش قرار گرفته‌اند شناخته می‌شوند... چنین افرادی که به طور ناگهانی ظاهر می‌شوند، واجد صفات جدیدی هستند، در صورتی که بتوانند با محیط زندگی خود هم آهنگی و سازش داشته باشند، به زندگی ادامه می‌دهند. نظریه‌ی موتاسیونسم که تدریجا به این ترتیب بیان شد: تکامل موج

ودات زنده در نتیجه‌ی رویدادهایی است که از قوانین تثبیت شده‌ی معین پیروی نمی‌کند مورگان و هولدان و جولیان هکسلی و... ولی این فرضیه هم از انتقادات قابل توجه درامان نمانده و مورد بحث قرار گرفت. پی‌پرورسو چنین می‌گوید: آیا مفهوم این ایرادات

آن است که ما باید به سوی موتاسیونیسیم متوجه شویم؟ نه، زیرا آن نیز از ملامت و ایراد خالی نیست. تغییرات ناگهانی که غالباً از آن نام می‌برند، فقط در مورد انواع است و بس و هرگز دیده نشده است که یک خانواده و یا یک طبقه از موجودات به خانواده‌ی دیگری تبدیل شده باشد. گذشته از آن، افراد حیوانات یا نباتاتی که در نتیجه‌ی تغییر ناگهانی حاصل می‌شوند، عموماً ضعیف و رنجور هستند و به هیچ وجه شاهد و مدعای خوبی برای مسئله‌ی مسابقه‌ی حیاتی نمی‌باشند. این مطلب را هم که مارسلن بول و ژان یوه‌تو می‌نویسند، توجه کنیم: اگرچه انواع مدارک مختلف و به خصوص مسائل دیرین‌شناسی، اصل موضوع تکامل را به وضع مقاومت ناپذیری بر ما تحمیل می‌کنند، اما عامل تکامل کاملاً- یا به طور عمده بر ما پنهان است. در ارزیابی علمی مسائل دیرین‌شناسی هم اختلاف نظر فراوانی وجود دارد که ابهام موضوع تکامل را افزایش می‌دهد. از آن جمله ۱- مو

ضوع انواع متوسط که حلقه‌های گسیخته را پر کند، روشن نیست. ۲- در تشکیل فسیلها مونتاژیایی عمل شده است که بر تردید محققان می‌افزاید. ۳- عدم انقراض حیوانات فراوانی که از اوایل دوران اول زندگی می‌کنند. تحول انسان از میمون، با اینکه تحقیقات و مباحث خیلی فراوانی درباره‌ی آن مخصوصاً از قرن ۱۹ تاکنون صورت گرفته است، در هاله‌ای از ابهامها فرو رفته است که به قول پی‌یروسو حل ناشدنی می‌باشد. عبارات زیر را برای مدعا در نظر بگیریم: پیدایش صنعت و پیدایش آدمی: شاید تکرار این موضوع بی‌فایده باشد که این حادثه‌ی عظیم که در تاریخ کره‌ی زمین اهمیت قطعی دارد، برای همیشه در لفاف ضخمی از اسرار پوشیده می‌ماند و شاید کیفیت آن هیچ وقت بر ما معلوم نشود. این قدر می‌دانیم که اکثریت دیرین‌شناسان آن را به حداقل یک میلیون سال قبل، یعنی به ابتدای عهد چهارم معرفه الارضی منسوب می‌سازند. جدیدترین اکتشافات در دیرین‌شناسی نوع بشر به جای این که تاریخ این موضوع را بر ما روشن سازد، معلوم می‌دارد که مبادی آدمی بسیار پیچیده و مبهم است و این ابهام تاکنون در حال افزایش است. اکتشافات جدید به جای پیشرفت ساده و یک جهتی که سابق بر این به تصور در می‌آوردند، ش

اخه‌های متعدد و متباعدی را معلوم می‌سازد که یک چند بیش و کم به وجود آمدند و زیستند و نابود شدند و فقط یک سلسله از آنها باقی می‌ماند که ابتدا منجر به هوماسا پیانس (انسان عاقل) و سپس بشر امروزی می‌گردد. سابق بر این دیرین‌شناسی چنین تعلیم می‌داد که بشر امروزی از شجره‌ی آدمهای میمون شکل یا پسته کانتروپ است که در نتیجه‌ی تکامل تدریجی ابتدا آدم نه آندرتال و سپس آدم کرومانیون را به وجود آورد. امروز بعد از اکتشافات وسیع و متعدد در اروپا و آسیا و آفریقا معلوم شده است که فسیلهائی که به دست آمده‌اند، متعلق به سلسله‌ی واحد و مشخص نیستند، بلکه لاقلاً به چهار سلسله‌ی متفاوت تعلق دارند و اجداد ما یعنی در واقع اجداد انسان عاقل کرومانیون نه آدم آندرتال است و نه آدم هایدلبرگ و ما نه از اخلاف آدمهای میمون شکل پسته کانتروپ هستیم و نه از آدم چینی یا سیناتروپ. اجداد واقعی ما از سلسله‌های ماقبل انسان عاقل است که فسیلهای آنها مطلقاً نامعلوم و ناشناس است. عقاید و آرائی که در این مسئله با ماخذ دقیق آنها مطرح شد، به خوبی روشن می‌دارد که موضوع تحول به قول بعضی از صاحبانظران از ذوق پردازی و منطق مفاهیم تجریدی مانند حرکت از بسط به مرکب بیش

تر برخوردار است تا از قوانین علمی تجربی که برای هیچ محقق انحراف از آنها امکان‌پذیر نیست. استبعاد این پدیده که انسان به طور مستقیم از ماده‌ی خاکی و آب به وجود بیاید، می‌تواند مکتب موتاسیونیسیم را هم خنده‌آور جلوه بدهد، چنانکه اگر کسی خلقت استقلالی آدم را بعید بشمارد، حرکت ماده و ابداعات شگفت‌انگیز آن را از پدیده‌های محدود اتمهای بنیادین امکان‌ناپذیر تلقی خواهد کرد. مسئله‌ی سوم- خلقت انسان از دیدگاه قرآن موضوع آغاز خلقت انسان در قرآن مجید در دو گروه از آیات وارد شده است: گروه یکم- آیات مربوط به جریان طبیعی خلقت انسان که از ماده‌ی زمینی شروع می‌شود و به صورت نقطه درمی‌آید و آنگاه در مجرای تبدلات جنینی به علقه و مضغه تبدیل می‌شود و به مرحله‌ی استخوان‌بندی و کمال جنینی می‌رسد و متولد می‌گردد. نمونه‌ی جامع این گروه آیات، آیه‌ی زیر است: و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقنا النطفه العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشاهنا خلقا آخر فبارک الله احسن الخالقین. (ما انسان را از

(حقیقتی) که از گل بیرون کشیده شده است، آفریدیم، سپس آن را به صورت نطفه‌ای در قرارگاه مح

کم قرار دادیم، آنگاه نطفه را به علقه و علقه را به مضغه و مضغه را به استخوانها تبدیل نموده و به استخوانها گوشت پوشانیدیم و سپس خلقت دیگری در او ایجاد کردیم، پس پاکیزه و بخشنده‌ی برکت است خداوندی که بهترین آفرینندگان است). آیاتی که مضمون جریان طبیعی خلقت انسان را دربر دارد، اگرچه ظاهر آنها عموم انسانها را اعم از آدم اولی و نسل مستمر او شامل می‌شود، ولی صراحتی در این معنی ندارد، لذا استدلال قطعی با این گروه از آیات برای استقلال خلقت آدم در مقابل تحویلون نمی‌توان نمود. گروه دوم- آیاتی است که ابتدای خلقت انسان و دستور الهی را درباره‌ی سجده‌ی فرشتگان و شیطان به آدم گوشزد می‌کند. از آن جمله: و اذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من صلصال من حما مسنون. فاذا سويته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين. فسجد الملائكة كلهم اجمعون. الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين. (در آن هنگام که پروردگار تو به فرشتگان گفت: من بشری از گل خشکیده و تیره و دگرگون شونده می‌آفرینم. و هنگامی که او را به نظم خود درآورده و از روح خود در او دمیدم در برابر او سجده کنان بیافتید همه‌ی فرشتگان به سجده افتادند مگر شیطان که از ورود در سجده کنندگان امتن

اع ورزید. این مضمون از آیات نشان می‌دهد که بشر بدون فاصله‌ی زمانی و تحولات از گل خشکیده و تیره آفریده شده است. این احتمال که دمیده شدن روح انسانی پس از گذشت زمان که مورد نیاز تنظیم بوده است، می‌تواند دلیل تحول بوده باشد، (به این معنی که دوران تسویه (تنظیم) همان دوران تکامل بوده باشد) از نظر قاعده‌ی کلام، صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا اگر بشر از حیوان تکامل یافته‌ای به نام کرومانیون مثلاً تحول یافته باشد، حداقل میان گل خشکیده و تیره تا کرومانیون و از کرومانیون تا بشر مسلمانا میلیونها سال فاصله وجود داشته است. با این فرض چگونه می‌توان گفت بشر از گل خشکیده و تیره ساخته شده است!! (میلیونها سال پیش) اگر کسی بگوید چنین کلامی محال منطقی دربر ندارد که موجود فعلی را به ماده‌ی نخستین آن که حتی در آغاز خلقت بشر می‌داد، بشری خلق نشده بود. آیا این گونه دستور صحیح است که خدا بگوید: ای فرشتگان، من اکنون از گل تیره و خشکیده، جاندار تک سلولی می‌سازم و پس از میلیونها سال و تحولات فراوان این جاندار تک سلولی آدم خواهد شد، شما به آن آدم سجده کنید!! یک آیه‌ی دیگر که به استقلال آدم در خلقت، بیشتر از آیات دیگر دلالت می‌کند آیه‌ی زیر است:

ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون. (مثل عیسی در نزد خدا مثل آدم است که او را از خاک آفرید و سپس به او گفت: باش آدم وارد عالم تکوین گشت. مسلم است که تمثیل مزبور برای رد اعتراض کسانی بود که تولد عیسی (ع) را بدون پدر محال می‌دانستند، اگر خلقت آدم در مجرای تحول طبیعی صورت می‌گرفت پاسخی برای اعتراض کنندگان نبود، و اگر داستان خلقت عیسی (ع) یک پدیده‌ی طبیعی کم نظیر بود، چنان که بعضی از دانشمندان معاصر گفته‌اند. -اولا- مورد اعتراض قرار نمی‌گرفت. زیرا چنین خلقتی ضد قوانین طبیعت نبوده است، اگرچه به ندرت اتفاق می‌افتد. ثانیاً- تمثیل به خلقت آدم که بنا بر نظریه تحول کاملاً طبیعی بوده است، منطقی نمی‌باشد. جملات نهج البلاغه در این مسئله که اکنون مورد تفسیر ما است، به استقلال خلقت آدم دلالت واضح دارد، زیرا میان حالت گل خشک و دمیدن روح هیچ جریان و تنوع دیگری را مطرح نفرموده است مگر گذشتن مقدار معینی از زمان، نه میلیونها سال با تحولات متنوع و فراوان. ثم نفخ فيها من روحي (... آنگاه از روح خود در آن ماده‌ی جامد دمید و به آن قطعه‌ی جامد تجسم و حیات انسانی بخشید ...) روحی که در انسان دمیده شد مقصود از ر

وح، همان حقیقت والایی است که انسان را از سایر جانداران متمایز می‌سازد و او را به تکامل مادی و معنوی می‌رساند. این یک حقیقت مادی نیست که در پهنه‌ی طبیعت سر برآورد و پس از تفاعلهای طبیعی نابود گردد. چهار نظریه عمده درباره‌ی روح در تعریف و توصیف روح چه در دورانهای قدیم و چه در دورانهای معاصر مطالب فراوانی مطرح شده است. چهار نظریه‌ی مهم درباره‌ی مادی یا غیر مادی بودن روح مطرح است: نظریه‌ی یکم- اینست که روح حقیقتی است که از عالم ماورای طبیعت فرود آمده و در این جهان مدتی معین دمساز بدن می‌گردد و سپس از بدن جدا می‌شود و راه خود را به همان جایگاهی که از آنجا

سرازیر شده است برمی‌گرداند و تجرد روح یعنی جدا بودن آن از ماده و مادیات، در ذات آن بوده هرگز به محدودیتها و کون و فساد طبیعت آلوده نمی‌گردد. این نظریه معروف به روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء است، یعنی روح چنانکه از هنگام به وجود آمدن مجرد و روحانی است، همچنین در بقاء و ادامه‌ی وجودش در هر نشاء و عالمی که قرار بگیرد، روحانی و مجرد است. فلاسفه‌ی اشراق قدیم و جدید و شرقی و غربی این نظریه را انتخاب کرده‌اند. در ابیات مثنوی جلال‌الدین مولوی مخصوصا در دیباچه‌ی آن ا

ین مطلب دیده می‌شود: از نیستان تا مرا ببریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش قصیده‌ی عینیه یا هبوطیه سروده‌ی ابن سینا نیز متوجه این نظریه است: سئوالی درباره‌ی این نظریه به وجود آمده است که تاکنون به پاسخ قانع کننده‌ای نرسیده است. سئوال اینست که با فرض تجرد روح و داشتن عظمتی فوق ماده و مادیات، چه حکمتی باعث شده است که روح به عالمی پست تر از خود سرازیرشود و مدتی مجموعه‌ای از عناصر را تنظیم و اداره نموده سپس به جایگاه اصلی خود برگردد؟! این همان سئوال است که مضمون قصیده‌ی ابن سینا را تشکیل می‌دهد. حقیقت اینست که این سئوال به پاسخ صحیح و قانع کننده‌ای نخواهد رسید. و حتی پاسخی که این جانب در گذشته به این سئوال در یک قصیده‌ی عربی داده‌ام، فعلا به نظرم قانع کننده نمی‌آید. نظریه‌ی دوم- اینست که حقیقتی به نام روح در انسان وجود ندارد. انسان یک موجود مادی است که دارای حیات است. این جاننداری است تکامل یافته که با گذشت دورانهای تحول تکاملی، دارای مغز فعال گشته و به وسیله‌ی سلولها و تشکیلات مخصوص عصبی مغزی، فعالیت‌های ظریفی مانند اندیشه و تحلیل و تعقل و غیر ذل

ک انجام می‌دهد و هیچ گونه حقیقت اسرارآمیز و مجرد در انسان وجود ندارد. صاحبان این عقیده، به (جسمانیه الحدوث و جسمانیه البقاء) معتقدند، یعنی چنانکه روح از ماده به وجود آمده است، جریان آن نیز مادی بوده و بالا-خره هم در همین عالم طبیعت نابود می‌گردد. این نظریه در دو قرن هیجدهم و نوزدهم پیروانی در مغرب زمین پیدا کرده و امروز هم گروهی بر این عقیده متمایلند. توضیح و انتقاد این اعتقاد را در بحث از نظریه‌ی سوم خواهیم دید. نظریه‌ی سوم- اینست که ما بایستی روح و روان (یا نفس و خود و من) را از یکدیگر جدا کنیم. روان (یا هر اصطلاح دیگری که نشان‌دهنده‌ی آن حقیقت باشد که مدیریت وجود انسانی را به عهده دارد)، عبارت است از عالیترین محصول تفاعلات عناصر طبیعی که در مجرای موجودیت انسانی به وجود می‌آید. این روان در عالیترین و ممتازترین مرحله‌ی آدمی، پس از طی مراحل تکاملی بروز می‌کند. هر اندازه که در این گذرگاه پیشرفت می‌کند، از ماده قوانین آن بی‌نیازتر می‌گردد و حالت تجرد به خود می‌گیرد و با شروع حالت تجرد آماده‌ی پذیرش روح ملکوتی می‌شود و در جاذبیت عالم اعلاء رو به حوزه‌ی عظمت ربوبی قرار می‌گیرد. یعنی جسمانیه الحدوث روحانیه البقا

است. این نظریه را گروهی از فلاسفه و گروهی قابل توجه از حکمای مسیحی و اسلامی پذیرفته‌اند. بنابراین نظریه روح ملکوتی از عالم بالا به پایین نیامده است، بلکه حقیقت والایی که از تشکل اجزاء درونی آدمی به نام روان به وجود آمده است، آماده‌ی پذیرش شعاع روح ملکوتی گشته است. و این روان است که رو به بالا می‌رود، نه اینکه روح مجردی از عالم بالا به پایین فرود آمده باشد. این نظریه را مشاهدات و دریافتهای علمی نه تنها نفی نمی‌کند، بلکه آن را تایید نیز می‌نماید. پس در حقیقت همان گونه که جلال‌الدین مولوی بیان می‌کند: موج خاکی فکر و وهم و فهم ماست یعنی این واقعیت را می‌پذیریم که اندیشه و وهم و فهم و سایر پدیده‌های مغزی محصولاتی از دقیقترین فعالیت‌های طبیعت است، ولی: موج آبی صحو و سکر است و فناست یعنی روان آدمی در جریان تکاملی خود موجهای دیگری دارد که محصول هشپاری والا و حیرتهایی است که معلول قرار گرفتن در بیکرانی و فناى موجودیت طبیعی و بقا با بقاء الله است. هیچ متفکر و مکتبی حق ندارد که سیستم تکاملی انسان را در همان مراحل تموجات اولی ماده ببندد، بلکه با نظر به دوام عامل تکامل بایستی سیستم حرکت را تا ورود به تموجات عالیتر باز گذ

اشت. پس روان آدمی اگرچه در آغاز وجودش حقیقتی مادی است، ولی در جریان تکاملی به وسیله‌ی دو نیروی سازنده به نام عقل

و وجدان با تقویت علم و هشیاریها رو به تجرد می‌رود و از ماده و مادیات بی‌نیاز می‌شود و شایسته‌ی بقای ابدی می‌گردد. نظریه‌ی چهارم- از بعضی متکلمان است که می‌گویند: هیچ حقیقتی جز خدا مجرد نیست و جز خدا هر چه که هست ماده یا مادی، جسم یا جسمانی است. تفاوتی که میان ماده و روح وجود دارد اینست که روح جسم یا ماده‌ی لطیف است که از قوانین لطیفتری پیروی می‌کند. صاحبان این نظریه از کلمه‌ی تجرد وحشت دارند، و اگر به طور دقیق مطلب خود را توضیح بدهند، جسم لطیف با داشتن خواص تجرد و فقدان خواص ماده و قوانین آن، همان حقیقت مجرد می‌باشد. و به هر حال نظریه سوم معقول‌ترین عقاید درباره‌ی روح است. برای اثبات این نظریه نخست بایستی فرق میان مادی و مجرد را درک کنیم. مباحث مربوط به دو حقیقت مزبور و فرق میان آنها در فلسفه و کلام گذشتگان مشروحا مطرح شده است. ما در این مبحث تعریف مختصر هر دو را متذکر می‌شویم که ضمنا فرق میان آن دو نیز روشن گردد. حقیقت مادی آن موجود است که قابل تجسم و تعیین فیزیکی بوده و دارای کیفیات و کمیات محسوس

و قابل تجزیه و ترکیب با اجسام دیگر بوده باشد. همچنین یک حقیقت مادی در مجرای رویدادهایی است که منشاء انتزاع زمان فیزیکی می‌باشد. از مختصات یک حقیقت مادی تراحم در جایگیری است، هیچ دو حقیقت مادی نمی‌توانند یک فضای حقیقی را در لحظه‌ی واحد اشغال نمایند. مجرد عبارت از حقیقتی است که از تجسم فیزیکی و اشغال فضا و کیفیها و کمیت‌های محسوس و تجزیه و ترکیب با اجسام دیگر برکنار است. وقتی که می‌گوئیم روان یا روح مجرد است، یعنی تجسم فیزیکی ندارد، و در مجرای رویدادهایی نیست که بتوان زمان فیزیکی را از آن انتزاع کرد. همچنین دو یا چند روح، تراحمی در قرار گرفتن در جایگاه ندارند. روح برای سپری کردن یک مسافت، اگرچه دورترین مسافتها باشد، نیازی به درنوردیدن نقاط فیزیکی مسافت ندارد. چنانکه طی مسافت برای مجرد احتیاجی به کشش زمان نیز ندارد. البته دو تعریف مزبور تنها جنبه‌ی توضیحی دارند، نه اینکه تعریف حقیقی بوده باشند. دلایلی که در زیر برای تجرد می‌آوریم، ضمنا می‌تواند فرق میان مادی و مجرد را نیز بیشتر توضیح بدهند: بعضی از دلایل تجرد روح گفتیم که معنای تجرد روح آن نیست که یک حقیقت مجرد از عالم بالا سرازیر شده و در بدن انسان جایگیر شده است. بلکه عناصر تشکیل دهنده‌ی موجودیت انسانی در مجرای تفاعلات، یک محصول عالی به نام حیات به وجود می‌آورد و این محصول عالیترین تدریجا زمینه را برای به وجود آمدن من (نفس، خود، شخصیت) آماده می‌نماید. هنگامی که من به وجود آمد، به وسیله‌ی فعالیت‌های متنوع و عقل و وجدان و دیگر نیروهایی که وسیله‌ی تکامل می‌باشند، رو به کمال می‌رود، هر اندازه که تکامل من پیشرفته‌تر می‌گردد، از ماده و مادیات برکنارتر گشته و بر تجرد آن افزوده می‌شود. چون این جریان تکاملی از ذات ماده‌ی ناخودآگاه بر نمی‌آید، لذا مستند به یک عامل برین می‌باشد که به وجود آورنده و گرداننده‌ی مجموع عالم هستی است. هر اندازه که من به تجرد بیشتر نایل می‌شود، بیشتر استعداد پذیرش پرتو روح ملکوتی را به دست می‌آورد. یا هر اندازه که من از ماده و مادیات بیشتر رها می‌شود، میدان برای فعالیت روح که خدا در انسان دمیده است، و نفخت فیه من روحی بازتر می‌گردد و به عبارت روشنتر هر اندازه که من از سطوح مادی بی‌نیازتر می‌شود، روح که مانند مغزی در اعماق آن سطوح دمیده شده است، آشکارتر می‌گردد و موجب تکامل تجردی من می‌گردد. اکنون می‌پردازیم به دلایل تجرد روح: دلیل یکم انتزاع کلی

یکی از فعالیت‌های رایج عقل عبارت است از انتزاع کلیات مسلم است که کلی یک مفهوم ذهنی است که به هیچ وجه تجسم عینی ندارد و هیچ قضیه‌ای به عنوان قانون در هیچ یک از علوم و بینشها وجود ندارد مگر اینکه از آن مفهوم کلی برخوردار می‌باشد. ساخته شدن کلی در ذهن آدمی از قبیل انعکاس یک نمود فیزیکی در آینه نیست، زیرا عینیت ندارد و نیز قابل تجزیه هم نمی‌باشد، زیرا کل نیست که از اجزایی تشکیل شده باشد. البته اشکالی از بر کلی معروف است که می‌گوید: من نمی‌توانم کلی تجرید شده از همه‌ی خواص و مشخصات فردی را تصور کنم. کیست که بتواند اثبات کند: مثلی را که تصور کرده است نه مختلف الاضلاع است و نه متساوی الاضلاع، نه کوچک است و نه بزرگ، نه متحرک است نه ساکن ... ولی به کلی نمی‌تواند فعالیت به عنوان

کلی را از ذهن آدمی انکار کند، لذا موضوعی شبیه به فرد مردد را پیش می‌کشد و خود را قانع می‌سازد. به نظر می‌رسد که یکی از فعالیت‌های مغزی ما کلی سازی است، محصول این فعالیت عکسی از نمود فیزیکی ندارد، مانند خود عدد که به هیچ وجه، عکس و صورت فیزیکی در ذهن ندارد. همین فعالیت یکی از روشترین دلایل تجرد عامل روح است که محصولی کاملاً مجرد از ماده و مادی

رابطه وجود می‌آورد این دلیل را قدما و صدرالمتألهین تأیید کرده‌اند. و از همین نوع فعالیت است، وحدت گیری و غیره. دلیل دوم- ساختن قضایای انشائی تجریدی قضایایی که ما در ذهن خود می‌سازیم، با نظر به جهات مختلفی که دارند، به انواع متعدد تقسیم می‌شوند، مانند قضایای تحلیلی و قضایای ترکیبی، جزئی و کلی ... یکی از تقسیمات مهم قضایا عبارت است از قضایای انعکاسی و قضایای انشائی تجریدی. انعکاسی به آن نوع قضیه گفته می‌شود که همه‌ی واحدهای آن، جنبه‌ی موضوعی داشته باشد، چه موضوعی عینی و چه موضوعی ذهنی. موضوعی عینی مانند این قضیه: آفتاب روشن است در این قضیه سه جزء اساسی آن، یعنی آفتاب و روشنایی و ارتباط میان آن دو، واقعیت عینی داشته، تنها حکم ما به برقراری رابطه میان روشنایی و آفتاب یک عمل ذهنی است. موضوعی ذهنی مانند این قضیه: اندیشه من درباره‌ی فلان مسئله از نظر مراعات اصول منطق عقلی مشکوک است اندیشه‌ی یک حقیقت ذهنی است ولی در قضیه‌ی مزبور به عنوان یک موضوع مطرح شده است. همچنین مراعات اصول منطقی عقلی اگرچه یک فعالیت ذهنی است، با این حال به عنوان موضوع خارج از درک کننده مطرح شده است. انشائی تجریدی- به آن نوع از قضایا گفته می‌شود

که به اضافه‌ی ذهنی بودن حکم به چگونگی نسبت میان واحدهای قضیه، یک یا چند واحد قضیه نیز ذهنی بوده باشد، مانند اجتماع نقیضین (هستی و نیستی یک شیء در آن واحد) محال است در این قضیه هم هستی و نیستی دو مفهوم ذهنی هستند و هم اجتماع آن دو و هم محال و هم حکم به آن محال. بلی با نظر به ریشه‌ی اساسی آن واحدها آنها را به موضوعات عینی مربوط ساخت: هستی را به هستهای محسوس نیستی را به نیستهای مشخص، مانند نبودن کتاب روی میز، اجتماع را به با هم بودن اشیاء و محال را به نیستی ضروری. ولی بدون تردید واحدهای فعلی قضیه‌ای که در ذهن ما با این صورت (اجتماع نقیضین محال است) ساخته شده است، کاملاً تجرید شده و عمل ذهنی خالص است. ما در موقع ساختن قضیه‌ی مزبور نه به اشیاء موجود عینی نظر داریم و نه به نیستهای جزئی، مانند نبودن کتاب روی میز و نیامدن دوست برای دیدار و نه به با هم بودن اشیاء عینی و نه به نیستی که ضرورتش را در ضرورت عینی قوانین طبیعت مشاهده کرده‌ایم ... ما چگونه می‌توانیم اجتماع نقیضین را که هیچ گونه تحقق و نمود عینی ندارد، به عینیت خارجی مستند نماییم؟! این عمل تجریدی یکی از دلایل تجرد عقل و یا من و یا روح است. دلیل سوم- علم حضوری

(خود هشیاری) خود هشیاری یک معنای وسیعی دارد که توجه و آگاهی انسان به خویشتن به طور عموم می‌باشد. البته روشن است که دو حقیقت آگاهی و خویشتن در اشخاص و در برابر انگیزه‌ها و چگونگی تفسیر آن دو، مختلف می‌باشند. مراتب آگاهی از توجه ابتدایی و خام به موجودیت مادی انسان گرفته، تا عالیترین و دقیقترین آگاهی به شخصیت و من را شامل می‌گردد. برای توضیح این که خود هشیاری بتواند دلیل تجرد روح بوده باشد، نخست بایستی این مطلب را در نظر بگیریم که درک کننده بایستی غیر از درک شده باشد. یعنی درک کننده عاملی است که درک شده را به عنوان موضوع برمی‌نهد و آن را درک می‌نماید. مانند درک ما درباره‌ی موضوعات عینی که بیرون از ما وجود دارند، مانند کتاب، قلم، درخت و غیر ذلک و درباره‌ی امور ذهنی و درونی مانند اندیشه و اراده که در موقع درک شدن به عنوان موضوع و بیرون از درک کننده برنهاد می‌شوند. دلیل این که بایستی درک کننده غیر از درک شونده باشد، بسیار واضح است، زیرا عاملی که حالت درک کننده دارد، بایستی مشرف به درک شونده و احاطه به آن داشته باشد، و آنچه که درک می‌شود، مورد اشراف و احاطه‌ی عامل مزبور یعنی محاط قرار بگیرد. و این دو

حالت متضا

دی است که در یک لحظه و یک مورد امکان پذیر نمی‌باشد. بنابر قوانین طبیعی نبایستی من آدمی در همان لحظه که درک می‌کند، مورد درک خود همان من قرار بگیرد. و این مسئله هم روشن است که در حالت خود هشیاری چنین نیست که من به دو قسمت تجزیه شده، قسمتی از آن درک کند و قسمت دیگر درک شود. این است پدیده‌ی خود هشیاری که به هیچ وجه با قوانین طبیعی سازگار نمی‌باشد. در این پدیده تجرد و لطافت عامل درک (هر چه باشد، اعم از خود، من، ذات، یکی از فعالیت‌های مخصوص مغز) به حد اعلا می‌رسد. ممکن است بعضی از مخالفین تجرد روح اعتراض کنند که در این پدیده آنچه که درک می‌شود، مجموع اجزاء درونی و برونی انسان است و عامل درک جز همان عامل درک عمومی که اشیاء برونی و درونی را درک می‌کند، چیزی نیست. پاسخ این اعتراض چنین است که ما منکر آن نیستیم که خود هشیاری گاهی، بلکه غالباً درک مجموع موجودیت انسان است، ولی پدیده‌ی مزبور منحصر به همین مورد نیست، زیرا روانهای ورزیده و تکامل یافته من را به عنوان حقیقتی مستقل برای درک برمی‌نهند، نه اجزای درونی و برونی را. تحقیق درباره‌ی من به عنوان مستقل در علوم روانپزشکی و روانکاوی و روانشناسی بهترین دلیل این مطلب است که

من مجموع اجزاء درونی و برونی نیست. و با نظر به مسائل علوم سه‌گانه‌ی مزبور من به طور مستقل مورد بحث و کاوش قرار می‌گیرد، مانند وحدت شخصیت و تجزیه یا متلاشی بودن شخصیت و غیر ذلک. اگر من یک پدیده‌ی انتزاعی محض از اجزای درونی و برونی بود، وحدت و متلاشی شدن شخصیت نیز مربوط به عروض یکی از دو حالت مزبور بر اجزای درونی و برونی انسان می‌بود، در صورتی که در تحلیل روانی، حساب دو حالت وحدت و متلاشی شدن شخصیت از حساب دو حالت مزبور در اجزای درونی و برونی مثلاً اراده و تخیل و اندیشه، مجزا می‌باشد. اختلال در فعالیتها و تاثرات روانی معلولهایی برای اختلال در شخصیت می‌باشد. تاثر و تاثر من و موجودیت مادی انسان وقتی که گفته می‌شود: من انسانی در برابر موجودیت مادی او استقلال دارد فوراً این گمان پیش می‌آید که در گوشه‌ای از درون آدمی حقیقت مستقلی به نام من یا شخصیت یا روح وجود دارد، به طوری که هیچ ارتباطی با موجودیت مادی آدمی ندارد. این توهم با نظر به مشاهدات دائمی که درباره‌ی تاثر و تاثر من و موجودیت آدمی داریم، به کلی منتفی است و پس از آنکه این اصل در علوم مختلف روانی به ثبوت رسیده است، احتیاجی به تفصیل دیده نمی‌شود. آنچه که دار

ای اهمیت است اینست که شخصیت آدمی اگر قالب گیری نشود، در مجرای تکامل رو به استقلال و تجرد می‌رود و مدیریت وجود انسان را در مقابل عوامل طبیعت و سایر انسانها در اختیار خود می‌گیرد. به همین جهت است که نوع کودک و افراد محروم از رشد، دارای شخصیت مستقل و تجرد یافته نمی‌باشند. تاثر و تاثر میان شخصیت و موجودیت مادی آدمی، مانع اعتلای شخصیت نیست. چنانکه ضرورت قوانین طبیعی مربوط به زندگی و نظم طبیعی سلولهای مغزی، با بروز اندیشه و خلاقیت‌های هنری و اکتشافات جدید (که به هیچ وجه از نظر ماهیت و کیفیت و قوانین حاکم بر آنها، قابل مقایسه نیستند) منافاتی ندارند. هنگامی که رشد شخصیت افزایش می‌یابد، تفسیر و توجیه همه‌ی موجودیت آدمی را در مقابل واقعیات به عهده می‌گیرد و ارتباطات گوناگون آدمی را با جز خود تنظیم می‌نماید. برای توضیح این مدیریت، مجبوریم دو نوع مختلف رابطه‌ی انسان را با جز خود در نظر بگیریم: نوع یکم - رابطه‌ی کاملاً طبیعی: در این رابطه انسان با همه‌ی اجزاء درونی و برونی در دو قلمرو طبیعت و انسانها در جریان قرار می‌گیرد و محکوم محض قوانین حاکم در آن دو قلمرو می‌گردد. نوع دوم - داشتن شخصیتی که آرمان و ایده‌آلهایی را هدف زن

دگی خود قرار داده است! و در این نوع رابطه نمی‌تواند محکوم محض قوانین حاکم در دو قلمرو مزبور بوده باشد. او برای حفظ موقعیت خود، قوانین حاکم را به سود خود توجیه خواهد کرد نه این که قانون تاثر و تاثر درباره‌ی چنین شخص استثناء پذیرفته باشد، بلکه به جهت داشتن عامل رشد یافته در زندگانی، قانون مزبور را در سطوح پایین من و طبیعت، از حاکمیت مطلق ساقط

نموده و در سطوح عالی به جریان خواهد انداخت. با یک عبارت کاملاً ساده: وقتی که دوران کودکی آدمی به پایان می‌رسد، از مجرای تاثیر و تاثر اسباب بازی بالاتر می‌رود، نه این که اسباب بازی وجود ندارد و یا ماهیت کودک عوض شده است، بلکه به جهت افزایش معلومات کودک و به فعلیت رسیدن نیروهای مغزی و گسترش ارتباطات که پس از دوران کودک با خانواده و مدرسه و اجتماع و طبیعت در او به وجود می‌آید، از تاثیر و تاثر با اسباب بازی بالاتر می‌رود. با این رشد و اعتلا، تاثیر و تاثر او در حقایق عالیترین به جریان می‌افتد، یعنی واحدهای عالیترین موجب فعالیت روانی یا تاثر احساسات و عواطف او می‌گردد. آدمی در مجرای رشد روانی هرگز از تاثیر و تاثر میان خود و جز خود برکنار نمی‌شود، آنچه که صورت می‌گیرد، تغیر و دنگ

رگونی در خود و جز خود می‌باشد. همواره چنین است که خود عالیتر و رشد یافته‌تر جز خودهای عالیتر و رشد یافته‌تری را برابر خود می‌بیند. خود یک کودک، عروسکی را به عنوان جز خود که بایستی در برابر خود او مطرح شود، برمی‌نهد. در حالی که خود یک شخص نابغه، اکتشاف موضوع مورد تحقیقش را به عنوان جز خود در مقابل خود برمی‌نهد. یک انسان با عظمت که رشد روحی او به حد کمال رسیده است، عظمت و رشد دیگر انسانها را که مانند اجزاء موجودیت خویش تلقی می‌کند، به عنوان جز خود مطرح نموده دو طرف تاثیر و تاثر او خود رشد یافته و رشد دیگر انسانها است. در همین نهج البلاغه بارها خواهیم دید که خود علی بن ابیطالب (ع) که عبارت است از یک شخصیت کمال یافته، جز خودی را که مطرح کرده است، عدالت اجتماعی و ایجاد عوامل رشد افراد اجتماع است. تاثیر او درباره‌ی جز خود، فعالیت برای پیشبرد آرمانهای عالی اجتماعی است و تاثر او از جریانات موافق یا مخالف آرزو و اراده‌ی او در آرمانهای مزبور است. خلاصه خود هشیاری (علم حضوری) یکی از روشنترین دلایل تجرد روح است و قانون تاثیر و تاثر روح با ماده، اخلاقی به خود هشیاری وارد نمی‌سازد. دلیل چهارم - بررسی و قضاوت روح یا من گاه ی ما درباره‌ی اجزاء برونی خود بررسی و قضاوت می‌کنیم، مانند اینکه انگشتان دست راست خود را با انگشتان دست چپ مقایسه نموده و درباره‌ی کارایی آن دو قضاوت می‌نمائیم. همچنین قدرت بینایی و شنوایی و چشایی خود را با یکدیگر مقایسه و درباره‌ی قدرت و نتایج آنها داوری می‌کنیم. گاه دیگر می‌توانیم نیروها و فعالیتهای درونیمان را در برابر هم نهاده و آنها را با یکدیگر مقایسه نمائیم، مانند مطرح کردن وجدان و تعقل و احساسات و اراده و خودداری و تخیل و تجسیم، برای مقایسه و شناخت کمیت و کیفیت فعالیت آنها، و ترجیح بعضی از آنها به بعضی دیگر. مسلم است که عامل بررسی و قضاوت نمی‌تواند یکی از این امور که خود مورد تحقیق و قضاوت است، بوده باشد. ممکن است گفته شود که این عامل یکی از فعالیتهای مغزی ما است که با تکیه به تجربه‌ها و معلومات اندوخته شده بررسی و قضاوت مزبور را انجام می‌دهد. این مطلب صحیح است، ولی عمل مزبور منحصر به این مرحله نیست، بلکه ما فعالیت عالیتری را هم در درون خود مشاهده می‌کنیم و آن اینست که ما حتی می‌توانیم خود آن عامل بررسی و قضاوت را هم برای تحقیق و داوری برنهمیم. تحقیق ما در این مرحله به این نحو است که آیا خود عامل تحقیق و قضاوت در بررسیها و داوری خود روشن منطقی صحیح داشته است یا نه؟ این عامل و به اصطلاح قاضی بالاتر چیست؟ ممکن است این عمل با نظر به پرسش از صحت و منطقی بودن بررسی و قضاوت حالت صعودی داشته باشد. در این صورت تجرد من روشنتر می‌گردد. آیا روح قابل شناسایی است؟ می‌توان گفت: در همه‌ی جوامع و دورانها با کمیتها و کیفیتهای مختلف، کوششهای فراوانی برای شناسائی روح انجام گرفته است. نتیجه‌ی آن همه کوششها و تحقیقات این بوده است که معلومات ما درباره‌ی نیروها و فعالیتهای روح گسترده‌تر و عمیقتر گشته است. روشنائیهای گوناگونی که از علوم روانشناسی و روانکاوی و روانپزشکی و همچنین معارف فراوانی که از رفتارشناسی و ابعاد گوناگون انسانی نصیب ما گشته است فوق‌العاده چشمگیر می‌باشد، ولی تاکنون ماهیت خود روح و به اصطلاح معمولیتر: من که منشا آن همه فعالیتها و نیروها است، توضیح داده نشده است. مشکل بودن شناخت ماهیت روح، با توجه به اینکه حتی نموده‌ها روانی ما مانند لذت و درد و اندیشه و حکم و تجسیم مانند نموده‌های عینی قابل شناسائی نیستند، سخت تر می‌گردد. هیچ انسانی اگرچه در عالیترین مرحله‌ی معلومات انسانی بوده باشد، اگر خود معنای نموده‌های روانی

را درک ننماید با صدها توصیف و تعریف هم نمی‌تواند آنها را درک کند، چه رسد به اداره کننده‌ی آن امور. کلمه‌ی روح در قرآن مجید در ۲۱ مورد دیده می‌شود. در بعضی از این موارد با اضافه به کلمه‌ی قدس آمده است، مانند: قل نزله روح القدس من ربك بالحق لیثبت الذین آمنوا. (بگو به آنان: این قرآن را روح قدسی از پروردگارت فرود آورده است، تا آنان را که ایمان آورده‌اند ثابت قدم نماید). بعضی از مفسرین روح القدس را به جبرئیل که از فرشتگان مقرب بارگاه الهی است، تفسیر نموده‌اند. و در بعضی دیگر از آیات روح با ملائکه ذکر شده است که دلالت می‌کند به اینکه روح یکی از فرشتگان نیست، مانند: تعرج الملائکه و الروح الیه فی یوم کان مقداره خمسين الف سنه. (فرشتگان و روح در روزی که مقدار آن پنجاه هزار سال است به سوی او صعود می‌کنند). در چند آیه دمیده شدن روح به انسان مطرح شده است، مانند: ثم سواه و نفخ فیہ من روحه. (سپس خلقت انسان را تکمیل نموده و از روح خود در او دمید). در بعضی دیگر از آیات چنین آمده است که خداوند مردم با ایمان را با روحی از خود تایید می‌کند: اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه. (آنان کسانی هستند که خداوند ایمان

را در قلوب آنان تثبیت نموده و از روحی که منسوب به خود اوست آنان را تایید کرده است). با نظر به مجموع آیات مربوطه روح حقیقتی از امر ملکوت الهی است که حقایق فوق جریانات عالم خلق را در قلمرو طبیعت، به جریان می‌اندازد. به همین جهت است که خداوند در اکثر آیات روح را به خود نسبت می‌دهد. اگر روح به جبرئیل یا هر فرشته‌ی دیگر تفسیر شود، مقصود حقیقتی والاتر از سایر فرشتگان است، چنانکه درباره‌ی جبرئیل گفته شده است. بنابراین، آن نظریه‌ای که در تجرد روح مطرح کردیم و گفتیم: انسان از عالم طبیعت سر برمی‌کشد و تدریجا روان او به وسیله‌ی کمال‌جویی رو به تجرد می‌رود و شایسته‌ی تایید روح الهی می‌شود، تقویت می‌گردد. در حقیقت وضع آدمی چنین است که خداوند متعال نخست با دمیدن روح انسانی (و نفخت فیہ من روحی) امتیازی برای انسان در عالم طبیعت می‌بخشد، یعنی زمینه‌ی رشد و کمال را در ماده‌ی خلقت او به وجود می‌آورد و هنگامی که در مجرای انسانیت و کمال‌جویی به راه می‌افتد، یا روحی والاتر از روح ابتدایی تایید می‌گردد. این حقیقت ملکوتی که یک معنای گسترده‌ای دارد، از امر الهی بوده و برای انسانها قابل شناسائی نمی‌باشد. یسئلونک عن الروح قل الروح من ا

مر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قليلا. (از تو درباره‌ی روح می‌پرسند، به آنان بگو روح از امر پروردگار من است و به شما جز اندکی از علم داده نشده است). فمثلت انسانا اذا اذهان یحیلها و فکر یتصرف بها (انسانی تجسم یافت و در این انسان نوساخته ذهنها به وجود آورده تا آنها را به کار بیاندازد و اندیشه‌ها در مغزش به جریان انداخت که در تنظیم حیات خویش و تصرف در جهان طبیعت دست به کار شود). ذهنها و اندیشه‌ها به جریان می‌افتد در تعریف ماهیت ذهن اختلاف فراوانی در میان متفکران علوم انسانی در همه‌ی دورانها وجود داشته است. گروهی می‌گویند: ذهن عبارت است از مطلق درون ذاتی که جایگاه صدها فعالیت و نمود می‌باشد. بعضی از متفکران معتقدند که ذهن عبارت است از آن حالت گیرندگی و عکس‌برداری که در مغز آدمی وجود دارد. در نظریه سوم چنین گفته می‌شود: که ذهن یکی از وسایل شناخت و تصور واقعیات و تنظیم کننده‌ی آنها است. امیرالمومنین علیه‌السلام در جمله‌ی مورد تفسیر سه نکته‌ی مهم را درباره‌ی ذهن متذکر شده است: نکته‌ی یکم - اینکه ذهن یک حقیقت نیست، بلکه هر فردی از انسان دارای ذهنهای متنوعی است. نکته‌ی دوم - اینکه آن اذهان به جولان و جریان می‌افتند

. نکته‌ی سوم - ذهن خود به خود به حرکت و جولان در نمی‌آید، بلکه عامل دیگری در انسان وجود دارد که آن را می‌گرداند. بنابر نکته‌ی اول، باید گفت: هر یکی از حالات درونی یا مغزی ما که در یکی از سطوح خودآگاه یا ناخودآگاه به جریان می‌افتد، ما در آن حالت ذهن مخصوصی دارا می‌باشیم، اگر مغز ما در حال تداعی معانی است، ما در این حال ذهن تداعی معانی داریم و اگر در حال کنجکاوای است، ما ذهن کنجکاو داریم و همچنین اگر در حال اندیشه و تفکر است، ذهن اندیشه‌ای در مغز ما به وجود آمده است. البته این اصل ضروری هم وجود دارد که جریانات ذهنی ما مشروط به انگیزه‌هایی است که چه از جهان عینی و چه از جهان درونی آن جریانات را به وجود می‌آورند، ولی مسلم است که هر عاملی در هر عاملی در هر موقعیتی که باشد نمی‌تواند موجب به

وجود آمدن جریان ذهنی باشد مثلا یک رودخانه در فلان نقطه از آسیا یا اروپا جریان دارد و در موقعیت خاصی که انسانی در آن قرار گرفته و هیچ ارتباطی با او ندارد، نمی‌تواند انگیزه‌ی جریان ذهنی مخصوص به آن باشد. بلکه بایستی عامل جریان ارتباطی با انسان داشته باشد، یعنی به یکی از شئون زندگی مادی یا معنوی او مربوط باشد تا بتواند ذهن او را به ج

ریان بیاندازد. پس برای به وجود آمدن یک حرکت در ذهن واحدهای زیر لزوم دارد: ۱- انسان دارای مغز سالم. ۲- واقعیات بیرون از ذهن و جریان آن. ۳- ارتباط آن واقعیات با زندگی انسان به طور عمومی. ۴- جریانی که به وسیله‌ی آن واقعیات مربوطه که در شرایط معین عنوان انگیزگی پیدا کرده‌اند. ۵- عامل تنظیم کننده‌ی انگیزه‌ها و جریانات. بعضی از متفکران این عامل پنجم را در موضوع جریانات ذهنی به حساب نمی‌آورند، ولی به نظر می‌رسد: بدون محاسبه‌ی این عامل، حذف و انتخاب و تنظیم در جریانات ذهنی بی‌علت و یک پدیده‌ی تصادفی باشد که خود امکان‌ناپذیر است. زیرا اگر عامل تنظیم از جریانات ذهنی حذف شود، بایستی بپذیریم که هزاران کارت مشخص کننده‌ی شماره‌ها و موضوعات یک کتابخانه را، بنویسیم و از بیرون کتابخانه به درون کتابخانه بپاشیم، آن کارتها می‌توانند مطابق شماره‌ها و موضوعات تنظیم شوند! مخصوصا در آن جریانات مشروط ذهنی که دارای ارتباطات زیادی با واقعیات بوده باشد. مثلا برای به دست آوردن این نتیجه که قانون در طبیعت حکمفرما است، بایستی ذهن آدمی با صدها یا هزاران مشاهدات و تجربیات مستقیم و غیر مستقیم ارتباط پیدا کند، و احتمالات و پدیده‌هایی را که در ظ

اهر به آن مشاهدات و تجربیات اخلاص می‌آورد، منتفی بسازد، آنگاه قانون و انواع آن را درک کند و پس از برقراری ارتباط صحیح ذهن با واقعیات مزبور نتیجه‌ای را که گفتیم به دست بیاورد. برای تنظیم این همه‌ی واقعیات که هر یک به تنهایی به وسیله‌ی حواس یا وسایل آزمایش به ذهن آدمی وارد شود، وجود عامل درونی که شخصیت یا من نامیده می‌شود، ضرورت دارد. ممکن است این احتمال داده شود که ذهن بنا به مفاد جمله‌ی امیرالمومنین (ع) سطح خود آگاه روان است که در روانشناسیهای معاصر مطرح شده است. مخصوصا با نظر به نکته‌ی دوم که جولان را برای ذهن اثبات فرموده است، زیرا جولان و تحرک جنبه‌ی فعالیت مغزی آدمی است که سطح آگاه روان را اشغال می‌نماید، آیا ذهن است که واقعیات را به وجود می‌آورد؟ این مسئله که آیا واقعیت اشیاء یا قطع نظر از ذهن وجود دارد، یا ذهن انسانی است که واقعیات را به وجود می‌آورد، در فلسفه‌های باستانی به طور روشن مطرح نشده است، آنچه که دیده می‌شود: مطالب گسیخته و مبهمی است که نمی‌توان آنها را در سیستم مکتبی در آورده و به طور اطمینان بخش درباره‌ی آنها داوری نمود. طرح مسئله‌ی مزبور در دورانهای اخیر، صریح و روشن در چهار نظریه‌ی عمده و

ارد میدان جهان‌بینی گشته است: نظریه‌ی یکم- واقعیت اشیاء برای خود وجود ندارد و آنچه که واقعیت دارد عبارت است از من یا عقل، درک، شعور، ذهن. و جهانی که عینی انگاشته می‌شود انعکاسی از همان من یا عقل ... است. اگرچه جلال‌الدین مولوی در مثنوی مطالب فراوانی در واقعیت اشیاء برای خود آورده است، با این حال ایباتی دارد که نظریه‌ی مزبور را متذکر می‌شود از آن جمله: تا بدانی کاسمانهای سمی هست عکس مدرکات آدمی گاهی دیگر وابستگی جهان عینی را به من به قرار زیر مطرح می‌نماید: باده در جوشش گدای جوش ما است چرخ در گردش اسیر هوش ما است با اینکه در مورد دیگر می‌گوید: موج خاکی فکر و وهم و فهم ما است موج آبی صحو سکر است و فنا است یعنی عالیترین فعالیت‌های ذهنی ما تموجات یا جلوه‌هایی از ماده است، ولی این ماده موج آبی دیگری دارد که عبارت است از هشیاری و فهم برین و تحیر ورود در بیکرانه‌های هستی و سپس دگرگون شدن خود طبیعی در گذرگاه ابدیت. به هر حال نمی‌دانیم آیا هواداران نظریه‌ی یکم که جهان هستی را انعکاسی از من یا ذهن می‌دانند، حقیقتا خودشان با دعایی که می‌کنند قانع گشته‌اند، یا روش شعر و ذوق‌پردازی را فلسفه نامیده‌اند!!

اینان پاسخی در مقابل وحدت علم و کثرت معلومات تهیه نکرده‌اند، یعنی اگر به این ایده آلیستها بگوئید: تنوع و تضاد هزارها معلومات از کجا ناشی می‌شود در حالی که علم و درک و آگاهی ما در مقابل جهان جز خود یک حقیقت است پاسخ قانع کننده‌ای نخواهند داشت، توضیح اینکه: مگر علم من به اینکه امروز هوا ابری است، رنگ کاغذ سفید است، البالو کروی و قرمز

است، متنوع نیست؟ اگر خود ابر و هوا و کاغذ و سفیدی آن را آلبالو و کروی و قرمز بودن آن، در واقع وجود نداشته و از من یادهن به وجود آمده است، پس تنوع و تضاد آن معلومات از چه ناشی شده است؟! اگر این ایده آلیستها بگویند: عاقل یا معقول متحد است و درک کننده با درک شونده یکی است. پاسخش اینست که کدام معقول با عاقل متحد است؟ معقول بالذات (آن صورت تعقل شده)؟ این مطلب با قطع نظر از مناقشات فلسفی، نمی تواند پاسخگوی اعتراض مزبور بوده باشد، زیرا هر تعقل در حالت معینی کیفیت خاصی دارد، مثلا خردمند مفید است اتحاد عاقل با حالت ذهنی قضیه‌ی مزبور، اگر هم صحیح باشد مسئله‌ای است و علت بروز این کیفیت در تعقل، مسئله‌ی دیگری است. یعنی این مسئله بایستی حل شود که چرا این قضیه‌ی (خردمند مفید است) مورد تعقل من گش

ته و آن را به کیفیت خاص (خردمند مفید است) در آورده است؟ و اگر آن معقول که با عاقل متحد شده است، موضوع عینی است، یعنی خردمند عینی و مفیدیت با تعقل اتحاد پیدا کرده است، پس معقول حقیقتی است خارج از عقل و ذهن و درک و من، در این فرض مکتب ایده آلیسم با شکست قطعی روبرو می شود، زیرا واقعیت را تشکیل یافته از عقل و موضوع عینی می داند!! نظریه‌ی دوم- اینست که جهان عینی از عقل و ذهن به وجود نمی آید، بلکه ملاک و دلیل واقعیت اشیاء، ورود در منطقه‌ی درک من است، اگر من به عللی از درک و تعقل یک شیء برکنار باشم، کدامین دلیل می تواند برای من وجود واقعی آن شیء را اثبات کند؟ این نظریه در بعضی فلسفه‌ها مورد تایید و اصرار قرار گرفته است. می گوید: وقتی که من یکی از حواسم را نداشته باشم، واقعیاتی که برای من به وسیله‌ی آن حس اثبات می شد، قابل پذیرش نیست. بعضی از بی اطلاعات خیال کرده اند که این نظریه را بعضی از فلاسفه‌ی اسلام هم تایید کرده اند، زیرا در گفته‌های آنان این جمله وجود دارد که: من فقد حسا فقد علما. (اگر کسی یک حس را از دست بدهد، علمی را از دست داده است) و متوجه نشده اند که فقدان علم غیر از فقدان واقعیت است. اینان با این

جمله اصیلترین مسئله‌ی علمی را بیان کرده اند که: با نبودن وسیله‌ی درک اعم از حواس طبیعی و سایر وسایل درک، علم به موضوعاتی که از راه آن وسایل در حوزه‌ی درک و علم ما قرار می گرفت، منتفی می شود، یعنی آن موضوعات برای ما مطرح نمی گردد، نه اینکه از واقعیت عینی منتفی می شوند. اعتراضاتی که بر این نظریه شده است، متعدد است، بعضی از آن اعتراضات جنبه‌ی پرخاش و احساساتی دارد و بعضی دیگر منطقی است. ما سه اعتراض منطقی را که صاحبان این نظریه‌ی قدرت پاسخ آنها را ندارند، متذکر می شویم: اعتراض یکم- همان است که به آن گروه ایده آلیست که جهان عینی را عکسی از من ذهن، شعور، عقل می دانند، وارد نمودیم. اعتراض دوم- در صورتی که اصل یک واقعیت درک شده، ولی خصوصیات نوعی آن، مجهول و مورد شک و تردید باشد. مثلا جسمی را از فاصله‌ی درو می بینیم و می دانیم که آن جسم جاندار است، ولی نمی دانیم که مثلا انسان است یا اسب، قطعی است که آن جسم مورد مشاهده در واقع یا انسان است یا اسب. و چون ما فاصله‌ی زیادی با آن جاندار داریم، نوع آن برای ما مشکوک است. در این مثال بایستی از معتقدین این نظریه و پیروان آن بپرسیم: چیست آنچه که واقعیت دارد؟ آیا جاندار مردد م

یان انسان و اسب واقعیت دارد؟! وجود جاندار مردد در جهان عینی از روشنترین محالات است، زیرا در عالم جانداران نوعی به نام انسان یا اسب وجود ندارد، چنانکه اگر آن جسم را که از فاصله‌ی دور می بینیم، میان اسب و سنگ مردد باشد، جای تردید نیست که در میان سنگها نوعی به نام سنگ یا اسب واقعیت ندارد، همچنین در میان اسبها، نوعی به نام اسب یا سنگ وجود ندارد. اعتراض سوم- چگونگی اثبات واقعیت درک است که در نظریه‌ی بر کلی امکان پذیر نمی باشد. به توضیح اینکه اگر ملاک وجود واقعیات درک من بوده باشد، انسان جز در مواردی که آگاهی به درک خود درباره‌ی اشیاء دارد، دارای درک نیست، به عبارت دیگر واقعیت درک انسانی منحصر به درکهای مرکب می شود که عبارت است از درک کردن اینکه من فلان موضوع را درک می کنم. در صورتی که نود و نه درصد ادراکات ما بسیط است، یعنی ما به جریان درک شیء قناعت می کنیم، و در این باره که

همان پدیده‌ی درک را هم مورد درک قرار بدهیم، کمترین عمل ذهنی انجام نمی‌دهیم. بلکه بایستی گفت حالات درک مرکب در ذهن ما استثنائی است. وقتی که اکثریت قریب به اتفاق درکهای ما واقعیت نداشته باشد، ملاک وجود اشیاء منتفی می‌گردد!!! این همان نظریه‌ی ای

ده آلیسم اولی است که حتی بر کلی هم از آن وحشت دارد. نظریه‌ی سوم- این نظریه هیچ یک از جهان بینی های زمینی دو نوع ایده آلیسم مزبور را نمی‌پذیرد، بلکه عظمت درونی آدمی را در مقابل جهان واقعی اثبات می‌کند. این نظریه می‌گوید: ستارگان وجود دارند، زمین و موجودات زمینی واقعیت دارند، و موقعی که انسان با واقعیات جهان هستی ارتباط علمی پیدا می‌کند، این واقعیات نمودها و عظمتهای بیشتری را در جهان قابل مشاهده می‌سازد. یعنی انسان با مشاهده‌ی انواع محدودی از زیباییها در جهان عینی با زیباییهای با عظمت تر نامحدودتری در درونش روبرو می‌گردد انسان در کاوشهای علمیش همواره با یقین به اینکه قانون و نظمی در جهان هستی حکمفرما است، دست به کار می‌شود. این یقین مطلق با مشاهده‌ی چند مورد از قانون و نظم به وجود نمی‌آید، بلکه یکی از عظمتهای درون آدمی است که او را به تلاش و هدف گیری در کاوشهای علمی وادار می‌کند. انواع روابط ضروری که در میان رویدادهای جهان عینی وجود دارد، قابل مشاهده و لمس عینی نیست، یعنی شما هر علت و معلولی را که تجزیه نمایید و در این تجزیه به حد نهایی برسید، پدیده‌ای به نام ضرورت، یا رابطه‌ی ضروری میان علت و معلول نخواهید یاف

ت. و اگر ضرورتها یا روابط ضروری عینیت خارجی داشتند، چرا از مجرای تضاد و تحول برکنار مانده‌اند؟! پس بنابراین نظریه‌ی هر یک از انسان و جهان با اینکه از واقعیت کامل برخوردار هستند و با اینکه در شدت ارتباط با یکدیگر در جریانند، با این حال هر یک از آن دو دارای مختصات واقعی هستند که در سطوح رفتار انسانی در طبیعت اتحادی دارند. نظریه‌ی چهارم- این نظریه چنین است که واقعیت هستی جز من را می‌پذیرد و می‌گوید: این واقعیت نه ساخته‌ی ذهن است و نه ذهن ملاک و اثبات کننده‌ی آن است، بلکه معرفت آدمی محصولی از واقعیت و به وجود آمدن ارتباط میان من و آن واقعیت می‌باشد. مادامی که واقعیت از دیدگاه من برکنار است، با اینکه وجود دارد نمی‌تواند معرفتی را به وجود بیاورد، چنانکه مادامی که انسان با ذهن و عقل و من وجود دارد، ولی ارتباطی با واقعیت عینی پیدا نکرده است، شناخت و معرفتی هم وجود ندارد، هنگامی که واقعیت در دیدگاه آدمی قرار گرفت، مطابق شرایط ذهنی و هدف گیریهای که دارد و به اندازه و کیفیتی که وسایل درکش اجازه می‌دهد، شناخت را به دست می‌آورد. این نظریه با حذف مناقشات فرعی می‌تواند مورد قبول همه‌ی جهان‌بینان بوده باشد. اندیشه عامل شن

اخت و تصرف در انسان و طبیعت یکی از عالیترین فعالیتهای مغز بشری اندیشه است، در ابراز اهمیت این فعالیت عالی، دین اسلام و متفکران شرق و غرب داد سخن داده‌اند. در آیات قرآنی این محصول عالی مغز با کلمات مختلفی سخت مورد تعظیم قرار گرفته است. از آن جمله: در ۱۷ مورد ماده تفکر (اندیشه) به کار رفته و شدیدترین تشویق را به کسانی متوجه ساخته است که درباره‌ی طبیعت و موجودیت خوشان می‌اندیشند: و یتفكرون فی خلق السماوات و الارض. (و آنان در خلقت آسمانها و زمین می‌اندیشند). اولم یتفکروا فی انفسهم. (آیا آنان درباره‌ی خویشتن نمی‌اندیشند). در هفده مورد ماده‌ی فقه (فهم عالی) آورده شده است، از آن جمله: ذلک بانهم قوم لایفقهون. (این برای آن است که آنان فهم عالی ندارند). و در سه مورد ماده‌ی تدبیر به کار رفته است مانند: افلم یدبروا القول. (آیا در سخنی (که برای رشد و تکامل آنان گفته می‌شود) نمی‌اندیشند). و در ۴۸ مورد ماده‌ی تعقل گوشزد شده و انواعی از تحریکات شدید به تعقل و توییح از عدم تعقل بیان شده است. مانند: افلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها. (آیا در روی زمین سیر نمی‌کنند (به تحقیق درباره‌ی اقوام و ملل گ

ذشته نمی‌پردازند) تا برای آنان دلهایی باشد که به وسیله‌ی آنها تعقل نمایند). آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که نادانی را که از نتایج نیاندیشیدن است، سخت محکوم می‌نماید. مانند: بل اکثرهم لایعلمون الحق فهم معرضون. (بلکه اکثر آنان حق را نمی‌دانند و آنان اعراض کنندگان از حقدند). خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلین. (درباره‌ی مردم با عفو رفتار کن و به نیکیها دستور

بده و از نادانان اعراض نما). گروهی از آیات وجود دارد که به کار نیانداختن حواس و وسایل درکشان را شدیداً توییح می‌نماید مانند: صم بکم عمی فهم لا یرجعون. (آن تبهکاران کر و لال و کورند و (از راهی که پیش گرفته‌اند) نخواهند برگشت). قل هل یرتد الاعمی و البصیر ام هل یرتد الظملمات و النور. (بگو به آنان آیا کور و بینا یکی است، یا ظلمات و نور با هم مساوی است). جلال الدین مولوی در پرتو این تأکیدات جدی برای اندیشیدن بوده است جمله‌ی نهایی را درباره‌ی این عامل سازنده می‌گوید: ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای اندیشه یکی از عالیترین فعالیت‌های مغز است در اینکه جایگاه اندیشه مغز است و مغز آدمی بایستی از نظر ارگانیک، طبیعی و سالم باشد،

تا بتواند بیاندیشد هیچگونه جای تردید نیست، این چشم یا گوش یا دست و پای انسان نیست که می‌اندیشد، بلکه مغز آدمی است که با سلولها و تشکل مخصوص اعصاب می‌اندیشد. آنچه که بایستی مورد دقت قرار بگیرد، اینست که ماده چگونه تبدیل به اندیشه می‌شود؟ پل یا طناب انتقال ماده به اندیشه چیست؟ چه سنخیتی میان این منشا و محصول وجود دارد؟ این سئوالات هنوز به پاسخ قانع‌کننده‌ای نرسیده است. امید و انتظار حل این مسائل در آینده، اگرچه از نظر باز گذاشتن سیستم شناخت بسیار مناسب است، ولی این نکته را هم یاد در نظر بگیریم که: حل این مسائل در آینده بدون تردید تعریفات و اصول ما را درباره‌ی واقعیت‌های تثبیت شده‌ی امروز تغییر خواهد داد. یعنی چنین نیست که ما در آینده بتوانیم اندیشه و خود هشیاری را حل نمائیم، و تعریفات که امروز درباره‌ی جرم و انرژی و کار مغزی داریم را کد و دست نخورده به حال خود باقی بمانند. و به هر حال اندیشه را می‌توان به دو نوع عمده تقسیم کرد: نوع یکم - اندیشه‌های منطقی. نوع دوم - اندیشه‌های غیر منطقی. اندیشه‌های منطقی عبارتند از آن فعالیت‌های مغزی که برای رسیدن به هدفهای منظور، در جستجوی وسایل مناسب به جریان می‌افتند. این جریان بای

ستی مطابق قوانین درست اندیشیدن انجام بگیرد. بعضی از متفکران عقیده‌مندند که قوانین درست اندیشیدن، امور ثابتی هستند که در هیچ یک از شرایط و در هیچ یک از تحولات علمی تغییر نمی‌پذیرند. البته باید بدانیم که این حکم در نتیجه‌ی اعتقاد به شناخت کامل ماهیت اندیشه و انواع و کاربرد آن می‌باشد. گروهی معتقدند که ما به شماره‌ی واقعیات متنوع، منطقی و راه درست اندیشیدن داریم، مانند منطق حیات، منطق حرکت، منطق ماده و غیر ذلک... اندیشه‌های غیر منطقی عبارتند از آن فعالیت‌های مغز که یا در هدف‌گیری آنها قانون مناسب آن هدف، مراعات نمی‌شود و یا در انتخاب وسیله‌های آنها. یک مسئله‌ی فوق‌العاده مهمی که در پدیده‌ی اندیشه داریم، اینست که اگر اندیشه‌ی آدمی همواره و یا به طور ضروری باید با مراعات قوانین تثبیت شده به جریان بیافتد، تکلیف اکتشافات و انتقال به معلومات جدید چه می‌شود؟ زیرا تا اندیشه از معلومات و قوانین ثابت شده درباره‌ی آن معلومات که متفکر مجبور به پیروی از آنها می‌شود، و آزاد نگردد به کشف حقیقت تازه‌ای نایل نمی‌شود، چون اگر همان معلومات و مراعات قوانین ثابت شده درباره‌ی آنها برای کشف حقیقت تازه کفایت می‌کرد، همه‌ی اشخاصی که از آ

ن معلومات و قوانین اطلاع دارند، بایستی آن حقیقت تازه را دریابند، در صورتی که چنین نیست، زیرا در میان آگاهان از آن دانستیها و قواعد آنها اقلیت‌های بسیار اندکی هستند که به یافتن حقیقت تازه موفق می‌گردند. همچنین بالعکس، متفکرانی وجود دارند که نه تنها قوانین منطقی و راه درست اندیشیدن را کاملاً می‌دانند، بلکه جنبه‌ی تخصصی شایسته‌ای را هم دارا می‌باشند و با این حال به کشف هیچ حقیقت تازه‌ای نایل نمی‌شوند. برای توضیح این مسئله عبارتی را از کلود برنار متذکر می‌شویم: هیچ قاعده و دستوری نمی‌توان به دست داد که هنگام مشاهده‌ی امری معین، در سر محقق فکری درست و متمرکز که یک نوع راهیابی قلبی ذهن به تحقیق صحیح باشد، ایجاد شود. تنها پس از آنکه فکر به وجود و ظهور آمد می‌توان گفت: چگونه باید آن را تابع دستورهای معین قواعد منطقی مصرح که برای هیچ محقق انحراف از آنها جایز نیست، قرار داد و لکن علت ظهور آن نامعلوم و طبیعت آن کاملاً شخصی و چیزبست مخصوص که منشا ابتکار و اختراع و نبوغ هر کس شمرده می‌شود. نوگرایی در اندیشه بسیار در اقلیت اسف‌انگیزی هستند کسانی که از نوگرایی در اندیشه برخوردار باشند. به طور اکثریت چنین است که مردم در هنگام و

رود به مرزهای میانسالی پرونده‌ی معلومات و قوانین مربوط به آنها را می‌بندند و به زندگانی خود ادامه می‌دهند و نمی‌دانند که مقتضای موجودیت مغزی و روانی آدمی چنین است که: روز نو و شام نو باغ نو و دام نو هر نفس اندیشه نو، نو خوشی و نو عناست نوگرایی در اندیشه نتایج فوق‌العاده عالی دربر دارد از آن جمله: ۱- طراوت و شادابی حیات که از شکستن یکنواختی حلقه‌های زنجیر زندگی ناشی می‌گردد. ۲- تجدید نظر در شناخته‌های گذشته که با شرایط مخصوص ذهنی و محیطی تحصیل شده بودند. ۳- دست یافتن به حقایق جدیدتر که رابطه‌ی انسان را با جهان و دیگر انسانها منطقی‌تر می‌سازد. این گفتار از پیشتازان معارف بشری مشهور است که در هر موقعی که به نتایج فکری گذشته‌مان می‌نگریم، از محدودیت و نقص آنها شرمنده می‌شویم و تجدید نظر را در آنها ضروری می‌بینیم. اینجانب نیز در آثار گذشته‌ام که می‌نگرم همین وضع روانی را در خود احساس می‌کنم، لذا با اینکه روش من در اندیشه‌های فلسفی، با سیستم بسته نبوده و همواره مسائل فلسفی را به عنوان مقدمات یا مسائلی که بایستی در تفکرات فلسفی مورد توجه قرار بگیرد، مطرح کرده‌ام، تاکنون از تجدید چاپ ارتباط انسان جهان که در جلد یکم و

بعضی از مطالب جلد دوم آن تجدید نظر لازم است، خودداری کرده‌ام، همچنین در آخر جلد چهاردهم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی با اعتقاد کامل نوشته‌ام که این مجلدات مقدماتی برای این نوع از تفسیر مثنوی می‌باشد و به این ترتیب امیدواری خود را برای تحقیقات عالیتیر در آینده ابراز نموده‌ام. و الاشباه الموتلفه و الاضداد المتعادیه (و انواعی از همسانهای قابل ائتلاف و اضداد تکاپوگر (به انسان عنایت فرمود)). ترکیب موجودیت انسان از همسانها و اضداد انسان موجودی است ساخته شده از اجزاء متماثل و همسان مانند رگها و اجزاء تشکیل دهنده‌ی خون و سلولها و غیر ذلک که در جریان زندگی آدمی ائتلاف دارند. و این هماهنگی و ائتلاف یکی از دو رکن اساسی حیات انسانی است. رکن دوم حیات او، اضدادی است که در تکاپو و پویندگی منظم خود، ادامه‌ی حیات را امکان‌پذیر می‌سازند. بحث مشروحی درباره‌ی تضاد در تفسیر جمله: و بمضادته بین الاشیاء عرف ان لا ضد له. (و به جهت تضادی که میان اشیاء انداخته است، معلوم می‌گردد که برای خداوند ضدی وجود ندارد). انجام خواهیم داد.

[صفحه ۱۶۰]

و استادی الله سبحانه الملائکه و دیعته لدیهم و عهد وصیته الیهم فی الاذعان بالسجود له فقال سبحانه: اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس (آنگاه خداوند سبحان ادای امانتی را که درباره‌ی آدم به فرشتگان سپرده و وصیتی را که به آن موجودات مقدس برای اعتقاد و انجام سجده به آدم و خضوع و تعظیم به او نموده بود، مطالبه کرد و فرمان سجده نمودند مگر شیطان). سجده‌ی فرشتگان بر آدم و امتناع ورزیدن شیطان ما برای توضیح دستوری که به فرشتگان برای سجده به آدم (ع) داده شد، ترجمه‌ی آیات مربوطه را می‌آوریم: هنگامی که پروردگار تو به فرشتگان گفت: من خلیفه‌ای در روی زمین قرار می‌دهم، فرشتگان گفتند: خدایا، کسی را روی زمین قرار می‌دهی که فساد در آن راه بیاندازد و خونها بریزد، در حالی که ما با ستایشت تسبیح و تقدیست می‌کنیم. خدا گفت: من می‌دانم چیزی را که شما نمی‌دانید. خداوند همه‌ی اسماء را به آدم تعلیم نمود و سپس آنها را به فرشتگان عرضه کرد و گفت: اگر راست می‌گویید خبری از اسماء اینان به من بدهید. فرشتگان گفتند: پاکیزه خداوندا، ما علمی جز آنکه به ما تعلیم داده‌ای نداریم. خداوند به آدم گفت: فرشتگان را از اسماء آنان آگاه بساز وقتی که آدم

اسماء آنان را به فرشتگان اطلاع داد، خدا گفت: به شما نگفتم: من غیب آسمانها و زمین را می‌دانم و می‌دانم آنچه را که شما آشکار می‌سازید و آنچه را که پنهان می‌دارید. و هنگامی که به فرشتگان گفتیم: به آدم سجده کنید همه‌ی آنها سجده کردند، مگر شیطان که امتناع ورزید و تکبر نمود و او از گروه کافران است. و از این آیات به قرینه‌ی آیات دیگر مانند: فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین. (و هنگامی که خلقت آدم را تکمیل و از روح خود در او دمیدم، در برابر او به سجده بیافتید). معلوم می‌شود که سجده‌ی فرشتگان به آدم پس از تکمیل خلقت و دمیدن روح بدون فاصله‌ی زمانی انجام گرفته است. آیا خداوند در آفرینش آدم با فرشتگان مشورت کرده است؟ بعضی گمان کرده‌اند که خداوند سبحان در آفرینش آدم با فرشتگان مشورت کرده

است. این گمان بی‌اساسی است که با دو دلیل مردود است: دلیل یکم - کمترین شاهدهی از آیات مربوطه به این موضوع دیده نمی‌شود، زیرا چنانکه در آیهی فوق می‌بینیم: خدا به فرشتگان اطلاع داده است که من در روی زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم. نه اینکه خداوند با فرشتگان مشورت کرده و از آنان نظرخواهی نموده باشد. دلیل دوم - مشورت در موردی صحیح است

که مشورت کننده از موضوع مورد نظرخواهی اطلاع کامل نداشته باشد و نداند که ماهیت آن موضوع چیست و یا در مصلحت بودن و سایر شئون موضوع جهل و تردیدی داشته باشد و بخواهد از اندیشه و تجربیات دیگران بهره‌برداری نماید، در صورتی که خداوند سبحان به همه‌ی امور دانا است و هیچ یک از اجزاء عالم هستی و شئون آن از او مخفی نیست. به همین جهت است که می‌گوئیم در آیات جلال‌الدین مولوی در این مسئله تناقضی دیده می‌شود، زیرا در خاصیت و یا هدف مشورت می‌گوید: مشورت ادراک و هشیاری دهد عقلها مر عقل را یاری دهد و در مسئله‌ی خلقت آدم در آیهی مورد بحث چنین می‌گوید: مشورت می‌رفت در ایجاد خلق جانشان در بحر قدرت تا به حلق مگر اینکه بگوئیم: مقصود مولوی از مشورت گفتگوی محض میان خدا و فرشتگان بوده است. فلسفه‌ی مطلع ساختن فرشتگان از آفرینش آدم چه بوده است؟ ممکن است این سؤال مطرح شود که خداوند چه نیازی داشت که مشیت خود را به فرشتگان درباره‌ی آفرینش آدم ابراز نماید و گاهی سؤال مزبور این طور مطرح می‌گردد که مطلع ساختن فرشتگان در این مورد شبیه به این است که خداوند مانند انسانها بیکار نشسته بود، ناگهان به فکرش می‌رسد که آدم را بیافریند

و میل پیدا می‌کند که فکرش را با دیگران در میان بگذارد!! پاسخ هر دو سؤال اینست که فرشتگان پیش از خلقت آدم، موجوداتی بودند که در نهایت پاکی و قدس در عالم ملکوت در حال تسبیح و تقدیس خداوندی به سر می‌بردند و گمان می‌کردند که عالم هستی همان است که آنان در آن غوطه‌ورند و عالیترین امتیازاتی را که خدا می‌تواند به جز خود عنایت کند، همان است که به آنان داده است. خداوند با اطلاعی که به فرشتگان می‌دهد، می‌خواهد به آنان بگوید که حادثه‌ی بسیار با عظمتی در حال تکوین است و این حادثه عبارت است از به وجود آمدن موجودی به نام آدم که دارای امتیازات عالیتر از امتیازات فرشتگان می‌باشد. و با این هشدار فرشتگان را آماده‌ی سجده‌ی به آدم می‌نماید. در حقیقت خداوند به اضافه‌ی آنکه آغاز حادثه فوق‌العاده‌ای را در جهان هستی خبر می‌دهد، فلسفه‌ی دستوری را که برای فرشتگان درباره‌ی سجده و خضوع به آدم صادر خواهد کرد، نیز، تا در موقع صدور دستور مزبور فرشتگان در شگفتی فرو نروند که این چه موجودیست که ما ملکوتیان باید به او سجده کنیم؟! دلیل پیش آمدن حالت شگفتی در فرشتگان همان سؤال است که به بارگاه خداوندی عرض کردند که چه حکمتی است در آفرینش موجودی

که در روی زمین به فساد و خونریزی خواهد پرداخت و اگر هدف از این آفرینش تسبیح و عبادت است، ما این هدف را برمی‌آوریم. من می‌دانم آنچه را که شما نمی‌دانید ای فرشتگان ملکوتی، گمان مبرید که هدف خلقت عالم هستی عبارت است از تسبیح و تقدیس در اشکال معین که شما انجام می‌دهید. من چه نیازی به این عبادت و ذکر و سجده دارم که آنها را هدف آفرینش هستی قرار بدهم. عظمتها و امتیازات بی‌نهایتی در سطوح و انواع موجودات بروز خواهد کرد که شما نمی‌دانید. تصور اینکه همه‌ی اجزاء عالم هستی با ابراز امتیازات و عظمتها در جریان خویش مشغول تقدیس هستند، برای شما دشوار است. و تصور اینکه حرکت کمالی این موجودات ذکر و تسبیح نامیده می‌شود، از فهم شما بالاتر است. به همین ترتیب عظمت علم و معرفت و تکامل از روی اختیار، والا-تر از افق دریافتهای شما می‌باشد. آیا هیچ می‌دانید که یک حرکت رو به کمال از روی آزادی و اختیار اگرچه آن حرکت کوچک باشد، چیست؟ بدانید که همین حرکت است که آدم و فرزندان او را شایسته‌ی خلافت من در روی زمین خواهد کرد. آن حرکت که با علم و معرفت اشباع، و با اختیار به وجود می‌آید، جزئی از آهنگ اعلا‌ی هستی است که به مقتضای فیض ربانی من به وج

ود آمده است. همه‌ی حقایق به آدم تعلیم می‌شود مسلم است که مقصود از اسماء لفظ نیست، زیرا دانستن الفاظ مجرد هیچ امتیازی نیست، مخصوصا در حدی که آدم را شایسته‌ی مسجود گشتن برای فرشتگان نماید. در دو آیه‌ی زیر این معنی روشن می‌شود: سبح اسم ربك الاعلی. (اسم پروردگار اعلا یا اسم اعلا پروردگارت را تسبیح کن). تبارك اسم ربك ذی الجلال و الاکرام. (مبارک است اسم پروردگارت که با جلالت و اکرام است). تعبیر به اسم از مسمی که واقعیت شیء است، فراوان و رایج می‌باشد، زیرا در حقیقت اسم و بلکه مطلق کلمه مانند آئینه‌ی نشان دهنده‌ی مسمای خودش است. احادیث معتبر از طریق هر دو مذهب شیعه و سنی درباره‌ی اینکه مقصود از اسماء حقایق عالم هستی بوده است، به حد کفایت وجود دارد. روشن است که کیفیت این تعلیم یا الهام، کاشتن بذر همه‌ی دانستنیها در نهاد آدم و فرزندان او بوده است. در همین خطبه در جملات آینده خواهیم دید که امیرالمومنین علیه‌السلام در بیان هدف بعثت پیامبران می‌فرماید: و یشيروا لهم دفاثن العقول. (و برانگیزانند (یا به فعلیت برسانند) برای آنان مخفی شده‌ها در عقولشان را). این مبحث در تفسیر جملات مربوطه در همین خطبه مطرح خواهد گ

شت. در بعضی از منابع چنین آمده است که منظور از اسماء پیشوایان الهی و ائمه‌ی معصومین است. این تفسیر با آن معنای عمومی که برای اسماء گفته شده است، منافاتی ندارد، زیرا پیشوایان الهی با عظمت ترین حقایق اند که معرفت آدم و فرزندان او به آنها از امتیازات بااهمیت است. گفته شده است که در آیه‌ای از قرآن چنین آمده است: و ما اوتیم من العلم الا قليلا. (و از علم به شما جز اندکی داده نشده است). در صورتی که خداوند در آیه‌ی مورد بحث می‌فرماید و خداوند همه‌ی حقایق را به آدم تعلیم نمود. این دو مسئله چگونه سازگار می‌باشد؟ پاسخ این سؤال چنین است که علم آدم به همه‌ی حقایق عالم خلق بوده است نه عالم امر که روح به آن مستند می‌باشد. پاسخ دیگری به سؤال مزبور می‌توان داد و آن اینست که مقصود از جمله‌ی و ما اوتیم (داده نشده‌اید) جهل ناشی از عوامل مربوط به خود انسان است، مثلا دنبال علم و معرفت را نگرفتن، یا تقوی و خلوص و ایمان اعتلای بخش تحصیل نکردن. که اگر در راه علم و معرفت و ایمان تکاپو می‌کرد، و درون خود را آماده‌ی گیرندگی ملکوت الهی می‌نمود، به مقدار گنجایش و استعدادی که خدا داده است، از آن امر فرا می‌گرفت. در یکی از آیات به مشاهد

هی ملکوت آسمانها و زمین تحریک شده است: اولم ینظروا فی ملکوت السماوات و الارض. (آیا آنان در ملکوت آسمانها و زمین نظاره نکرده‌اند). شیطان تکبر نموده از سجده به آدم امتناع می‌ورزد مباحث مربوط به شیطان و تکبر و امتناعش از سجده به آدم، در کتب تفسیر قرآن و مسائل کلامی، فراوان مطرح شده است. ما در مجلد پنجم از تفسیر و نقد تحلیل مثنوی از ص ۲۰۳ تا ص ۲۱۳ مسائل زیر را درباره‌ی شیطان بررسی نموده‌ایم: مسئله‌ی اول- آیا شیطان در مکتب اسلام همان اهریمن یا ظلمت در مکاتب دیگر است؟ مسئله‌ی دوم- حکمت آفرینش شیطان. مسئله‌ی سوم- اگر خداوند می‌دانست شیطان امر او را اطاعت نخواهد کرد چرا او را آفرید؟ مسئله‌ی چهارم- چه حکمتی داشت که خداوند شیطان را که موجود پلید و گمراه است، به انسانها مسلط نماید؟ مسئله‌ی پنجم- چرا خداوند شیطان را تا روز قیامت مهلت داد که انسانها را اغواء کند و فریب بدهد؟ مسئله‌ی ششم- آیا وجود شیطان در دستگاه آفرینش ضرورت داشته است؟ مطالعه کنندگان محترم می‌توانند به ماخذ مزبور مراجعه نمایند. در این تفسیر دو مطلب مهم را که ممکن است مفید باشد، متذکر می‌شویم: مطلب یکم- بدون تردید شیطان یک نوع آگاهی از خود داشته است

که آن خود را به آدم برتری داده و از سجده به او امتناع ورزیده است. حال بینیم این آگاهی چه بوده است؟ شیطان می‌دانسته است که از ماده‌ی آتشین به وجود آمده و آتش از نظر ماهیت و خواص بر خاک برتری دارد. این موجود به این خودشناسی ناقص تکیه کرد و از شناخت آنچه که در آدم خاک نما بود، سر باز زد. زیرا دستور سجده پس از دمیدن روح الهی به آدم صادر شده بود و او حداقل می‌توانست بگوید: خداوند، چه عظمتی در آدم وجود دارد که مرا مامور سجده به او نموده‌ای؟ این حالت جهل در فرشتگان نیز وجود داشت که از حکمت آفرینش آدم سؤال کردند و خداوند پرسش آنان را مطرود و بی‌پاسخ نگذاشت. ولی شیطان دانش ناقصی داشت و پلیدی خودبینی را هم به آن علم ناقص خود اضافه کرد. و اگر بگوئیم: دستور سجده به آدم پس از

تعلیم همه‌ی حقایق به او بوده است، دلیل شدت وقاحت و پلیدی شیطان می‌باشد که با دیدن آن عظمت فوق‌العاده از سجده آدم تخلف ورزیده است. اگر فرض کنیم که شیطان از آدم جز گلپاره‌ای ندید و مزیت محسوسی را در آدم مشاهده نکرد، او که خدا را می‌شناخت و ضرورت اجرای فرمان الهی را می‌دانست، بنابراین موضوع فرمان هر چه بوده باشد، می‌بایست او اطاعت امر نماید. باز فرض

می‌کنیم که شیطان مانند بعضی از ساده‌لوحان تا امتیاز محسوس رانمی‌دید ارزشی به آن قائل نبود، لذا به آدم سجده نکرد، با این حال پس از بروز سلسله‌ی فرزندان آدم و آشکار شدن امتیازات خیره‌کننده‌ی آنان چرا به تکبر خود اصرار می‌ورزد و لجاجت می‌کند و به جای ندامت و توبه، به گمراهی خود ادامه می‌دهد!!! گفت انظرنی الی یوم الجزا کاشکی گفتی که تب یا ربنا [صفحه ۱۶۷]

ثم اسکن سبحانه آدم دارا ارغد فیها عیشه و آمن فیها محلته و حذره ابلیس و عداوته (سپس خداوند سبحان آدم را در جایگاهی که معیشتش را بی رنج و تلاش به دست می‌آورد، سکونت داد و محل زندگی او را ایمن فرموده و او را از شیطان و خصومت نابکارانه‌اش بر حذر داشت). آدم در جایگاه پر رفاه و آسایش قرار می‌گیرد و به او توصیه می‌شود که از شیطان و عداوتش بر حذر باش احادیث معتبری وارد شده است که آدم در بهشت دنیوی زندگی می‌کرده است، نه بهشت اخروی ابدی که مقام همیشگی است و بدون انجام تکلیف و تکامل نمی‌توان وارد آن گشت. یعنی در جایگاهی با صفا و پر نعمت و آسایش که بدون مشقت و زحمت می‌توانست به زندگی خود ادامه بدهد. ممکن است گفته شود: چرا خداوند سبحان آدم را اولاً در بهشت سکونت داد و سپس به زمین فرود آورد؟ برای پاسخ از این سؤال همان گونه که علامه‌ی طباطبائی در تفسیر خود بیان کرده‌اند، بایستی جریان داستان آدم را به این ترتیب توضیح داد: ۱- آدم برای زندگی در روی زمین آفریده شده بود: انی جاعل فی الارض خلیفه. (من در روی زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم). ۲- خداوند برای نشان دادن شایستگی آدم به خلافت در روی زمین (به فرشتگان)، کلیه

ی حقایق را به آدم تعلیم می‌نماید و دستور سجده به آدم را صادر می‌کند. ۳- آدم را در بهشت سکونت می‌دهد و نخستین تکلیف را که نزدیک نشدن به آن درخت است، به آدم متوجه می‌سازد. آدم در این مرحله برای اولین بار با پدیده‌ی تکلیف و اینکه بایستی آن را با آگاهی و اختیار انجام بدهد روبرو می‌گردد. لذا می‌توان گفت: حساسترین موقعیت آدم در بهشت در همین مرحله بوده است که موضوع تعهد و مسئولیت شروع می‌گردد. ۴- مرحله‌ی مجازات تخلف از تکلیف که به وسیله‌ی مشاهده‌ی اعضای پنهان شده انجام می‌گیرد. ۵- ورود به زمین که جایگاه تکاپو و تلاش و مشقت و رنج برای تکامل با احساس تکلیف و انجام آن می‌باشد. این مراحل پنجگانه که مسیر آدم را تا شروع خلافت در روی زمین تعیین می‌کند، مطابق حکمت بالغه‌ی الهی تنظیم شده است که آدم به مجرد گشودن چشم به این دنیا، با ناگواریها و مشقتها روبرو نشود، و مقداری از زمان را با محیط پیرامون خود که جایگاه پر رفاه و آسایش بوده است، انس و الفت بگیرد زیرا آدم موجود دو بعدی (مادی و روحی) بود و پدیده‌های ملایم و خوشایند عالم طبیعت برای زندگی او اهمیت داشت. این مرحله‌ی گذرانی بود که می‌بایست آدم از آن عبور کند. عامل عبور از

این مرحله، تخلف او از تکلیف و مسئولیت بود که با فریبکاری و سوگند یاد کردن شیطان آغاز شد. آدم به احترام سوگند فریب شیطان را خورد و تکلیفی که به او شده بود فراموش کرد. ورود آدم به این مرحله نتیجه‌ی تخلف از تکلیف بوده است ممکن است در این مورد اعتراض شود که بنابراین، آدم می‌بایست به تعهد خود ایفاء نکند تا از این مرحله عبور کند و به مسیر خود برای زندگی در روی زمین ادامه بدهد. و این حرکت جبری بوده است و نمی‌بایست آدم مورد ملامت قرار بگیرد. این اعتراض صحیح نیست، زیرا ملامت آدم، برای عدم ایفا به تعهد بود که با اختیار همراه بوده است، و بهترین دلیل اختیار آدم توبه و مناجاتی است که در آن اعتراف به ستم بر خویشان می‌نماید و بخشش الهی را مسئلت می‌نماید: قالوا ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرین. (آدم و حوا گفتند: خداوند، ما به خویشان ستم کردیم و اگر تو ما را نبخشایی و بر ما رحم نکنی، البته ما از

زیانکاران خواهیم گشت). این مسئله هم روشن است که تعیین نقشه‌ی مجموع جریانات عالم هستی به طوری متشکل از امور جبری و اختیاری نیست که حتی آن اختیار را به درجه‌ی حتمیت و ضرورت برساند. بلکه اجزاء این نقشه متشکل از امور جبری محصول طبیعی کارهای اختیاری است. به عنوان مثال: فرض می‌کنیم ما چند نفر درباره‌ی یک موضوع تحقیق می‌کنیم و بالاخره موفق به کشف و ساختن آن موضوع می‌گردیم و آن را در ضرورت‌های زندگی مورد بهره‌برداری قرار می‌دهیم. در این مثال این واحدها را داریم: ۱- ما موجوداتی به نام انسان بدون اختیار به وجود آمده و در مجرای قوانین طبیعی و اجتماعی قرار گرفته‌ایم. ۲- برای ما انسانها لازم است که با اجزاء و قوانین طبیعت ارتباط برقرار کرده، موضوعات مفید را به دست آورده پدیده‌های مضر را از خود دور نمائیم. برای این حذف و انتخاب و سالیلی کم و بیش آماده شده است که بایستی از آنها بهره‌برداری نمائیم. ۳- ما دارای مغزی هستیم با نیروها و فعالیت‌های گوناگون مانند اندیشه و تخیل و اکتشاف و غیر ذلک. این نیروها و فعالیتها بااهمیت ترین عوامل گسترش روابط ما را با طبیعت و سایر انسانها در اختیار ما قرار می‌دهد. ۴- وقتی که ما با این مقدمات و وسایل دست به کار می‌شویم، هر کاری را که انجام می‌دهیم، محصول آن به عنوان یک پدیده در زنجیر موضوعات طبیعی یا انسانی بروز می‌کند و به نوبت خود مشمول قوانینی برای بقاء و تحرک و مفیدیت قرار می‌گیرد. اکنون فرض

می‌کنیم که موضوع کشف و ساخته شده‌ی ما عبارت است از یکی از وسایل حرکت سریع در طی مسافتها. پس از آنکه موضوع مزبور را کشف و تنظیم نمودیم، خواهیم توانست مسافتها را با حرکت سریع درنوردیم طی مسافت با حرکت سریع پدیده‌ای است که به وجود آمده و رویدادهای جبری فراوانی را به دنبال خود وارد پهنه‌ی حرکت و انتقال می‌نماید. آنچه که مهم است اینست که آمادگی ما برای کشف و ساختن وسیله‌ی مزبور و دست به کار شدن برای رسیدن به این هدف اگر اختیاری باشد، منافاتی با مجموع مسیر مزبور که در چهار واحد توضیح دادیم، ندارد و آن پدیده‌ی اختیار که در زیربنای بعضی از واحدهای مسیر به وجود آمده است، می‌تواند در منطقه‌ی تعهد و مسئولیت و ارزش قرار بگیرد. تطبیق این مثال بر مسئله‌ی مورد بحث ما، چنین است که آفرینش آدم و عنایت خداوندی به آن موجود به وسیله‌ی تعلیم حقایق و سکونت او در بهشت و موظف بودن از به اجتناب از گندم و فریب خوردن از شیطان و ارتکاب به خوردن گندم و بیرون آمدن از بهشت، نقشه‌ی مسیری بوده است که خداوند متعال آن را تنظیم نموده است، این مسیر مرکب از واحدهای جبری و محصول کار اختیاری آدم بوده و تحقق پیدا کرده است. ضمناً این اختیار در زیربنای

مسیر مزبور در منطقه‌ی ارزشها قرار گرفته و موجب مسئولیت آدم گشته است. و اگر گفته شود که چون نقشه‌ی مسیر از خلقت آدم تا آمدن به زمین به عنوان خلیفه‌الله تثبیت شده بود، بنابراین اختیار آدم چه نتیجه‌ای داشته است؟ پاسخ اینست که عالیترین نتیجه‌ای را که این اختیار دربر داشته، این بوده است که آدم طعم اختیار را بچشد و بداند که تکلیف و انجام دادن اختیاری آنچه که در روی زمین به جریان خواهد افتاد، چیست. پس آدم در مسیر جبری خود، به طور جبر طعم اختیار و مسائل مربوط به تکلیف را هم دریافته است. فاغتره عدوه نقاسه علیه بدار المقام و مرافقه الابرار فباع الیقین بشکه و العزیمه بوهنه و استبدل بالجدل وجلا و بالاغترار ندما. ثم بسط الله سبحانه له فی توبته و لقاء کلمه رحمته و وعده المرء الی جنته واهبطه الی دار البلیه و تناسل الذریه (شیطان که دشمن آدم بود، به اقامتگاه عالی که نصیب آدم شده بود و به آمیزش او با کمال یافتگان نیک کردار حسادت ورزید و فریبش داد. پدر انسانها یقین خود را به تردید و تصمیمش را به تزلزل و سستی که شیطان عاملش را به وجود آورده بود، فروخت، شادمانی بهشتی او تبدیل به ترس شد و فریب خوردنش به پشیمانی پایان یافت. سپس کر

دگار مهربان انبساطی به آدم بخشید و شکوفانش ساخت، تا از غفلتی که بر او گذشت، باز پس گردد و توبه به درگاهش آورد، خداوند کلمه‌ی رحمتش را به آدم تعلیم نموده، باز گشت او را به بهشت وعده داد، آنگاه آدم را به این دنیا که جایگاه آزمایش و تکثیر فرزندانش بود، فرود آورد). شیطان حضرت آدم ابوالبشر را فریب داد پلیدی شیطان در سجده نکردن به آدم (ع) خاتمه

نیافت، بلکه همواره در فکر پائین آوردن مقام ابوالبشر بود، این بار در صدد اغوای وی برآمد و اغوایش در آدم تاثیر کرد. این نابکاری دوم معلول حسادت دیرینه شیطان با او بود که نمی‌توانست منزلت والای او را که دمسازی با موجودات مقدس بود، تحمل نماید. لذا او را به خوردن از گندم تحریک کرد و سوگند خورد که من از روی خیرخواهی تو را به خوردن گندم وادار می‌کنم! بعضی از اهل کتاب گفته‌اند: مقصود از شجره‌ی منیه که نمی‌بایست آدم از آن تناول کند درخت خیر و شر، یا درخت معرفت بوده است! این گونه افسانه‌ها ساخته شده‌ی افکار بی‌خیال و بی‌اعتناء به خیر و شر و معرفت می‌باشد که با نظر به فلسفه‌ی خلقت بنی آدم که عبادت معرفت بوده است: و ما خلقت الجن و الانس الایعبدون (و من جن و انس را نیافریدم مگر

اینکه مرا پرستند). پوچ و خرافات است. اسلام با نظر به قرآن و سنت معتبر آن درخت گندم معرفی کرده است. و به هر حال حضرت آدم به جهت اغوای شیطان از عهده‌ی این آزمایش بزرگ برنیامد. و لقد عهدنا الی آدم من قبل ففسی قلم نجد له عزمًا (ما پیش از این به آدم عهد کردیم، ولی او فراموش کرد و مقاومتی برای اجرای تصمیم در او نیافتیم). اغوای شیطان یقین او را گرفت و او را به تردید انداخت. گفته شده است: اینکه آدم یقینش را از دست داد به جهت سوگندی بود که شیطان یاد کرده بود. در نتیجه‌ی از دست دادن یقین بود که سرور و شادیهای آدم به ترس و اندوه مبدل گشت و از خوردن فریب شیطان، پشیمانی را نتیجه گرفت. ولی او آدم بود، لذا اصرار به اشتباه خود نکرد و به تصحیح و تاویل و فلسفه بافی ناروا برای تبرئه‌ی خود نپرداخت، لذا با لطف و عنایات الهی (در بعضی از روایات چنین آمده است که خداوند اسماء مقدس ائمه‌ی معصومین را به او یاد داد که به آنان توسل کند) با کمال صراحت اعتراف به اشتباه کرد و گفت: قال ربنا ظلمنا انفسنا فان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرین (ای پروردگار ما، ما به خویشتن ستم کردیم، اگر بر ما نبخشائی و ترحم نفرمائی ما از زیانکاران خو

اهیم بود). خداوند رحمتش را شامل حال او فرمود و وعده‌ی بازگشت به بهشت جاویدان را به او داد و سپس او رارہسپار این دنیا که جایگاه آزمایش و توالد و تناسل است رهسپار ساخت. حال کبر و لجاجت شیطان را در نظر بیاوریم که به جای اینکه مانند آدم از معصیتی که به جهت امتناع از سجده بر آدم مرتکب شده بود، توبه و استغفار کند، به پلیدی و بی‌شرمی خود افزود و قال انظرنی الی یوم یبعثون. قال انک من المغظرین. قال فیما اغویتنی لاقعدن لهم صراطک المستقیم (گفت: تا روزی که فرزندان آدم محشور خواهند شد، به من مهلت بده. خداوند فرمود: تو از مهلت داده شدگانی. شیطان گفت: در مقابل اغوائی که درباره‌ی من نموده‌ای، قطعاً در کمین فرزندان آدم که صراط مستقیم را پیش خواهند گرفت، خواهم نشست). (تا آنرا اغوا کنم!! گفت انظرنی الی یوم الجزا کاشکی گفتی که تب یا ربنا آری، اینست قانون زنجیری معصیتهای متوالی که مادامی که علت ارتکاب معصیت وجود داشته باشد (که در شیطان تکبر و حسادت بود) هر جرمی را که مجرم مرتکب می‌شود، برای تصحیح کار غلط خود و یا برای اشباع حس انتقام به جرم دیگری مرتکب می‌شود.

[صفحه ۱۷۴]

واصفی سبحانه من ولده انبیاء اخذ علی الوحی میثاقهم و علی تبلیغ الرساله امانتهم (خداوند سبحان در این کره‌ی خاکی پیامبرانی از فرزندان آدم برگزید و از آنان برای سپردن وحی و امانت در تبلیغ رسالت پیمان گرفت). در این جملات سه موضوع بسیار مهم مطرح شده است: ۱- فلسفه اختصاص بعضی از انسانها برای پیامبری این مسئله که چرا خداوند متعال بعضی از افراد انسانی را به پیامبری برگزیده است؟ همواره ذهن عده‌ای از مردم را به خود مشغول نموده است. برای توضیح و پاسخ از این مسئله، مقدماتی بایستی سه نوع اختلاف انسانها را در نظر بگیریم: ۱- اختلاف طبیعی انسانها- به طور قطع می‌توان گفت: نه تنها هیچ دو انسانی را در همه‌ی افراد نوع بنی آدم نمی‌توان پیدا کرد که از همه‌ی جهات و خصوصیات مثل هم بوده باشند، بلکه حتی دو موجود جزئی از جمادات هم از همه‌ی جهات و خصوصیات یکی نیستند. این یک قاعده‌ی کلی است که هر چیزی با خصوصیات منحصر به خود در زنجیر وجود قرار می‌گیرد. مادامی که هر فردی از انسانها مانند هر فردی از موجود دیگر از ناحیه‌ی صدها عوامل خصوصی، به

جریان می‌افتد، مسلم است که دارای جنبه‌های اختصاصی گشته از همه‌ی جهات مثل فرد دیگری

نخواهد بود. یکی از فیزیکدانان گفته است: حتی دو الکترون پیدا نمی‌شود که در تمام خصوصیات یکی باشند. همین که دو شیء تحقق پیدا کرد، حداقل از نظر فضایی که هر یک از آن دو اشغال کرده است و از نظر خصوصیتی که در علت به وجود آورنده‌ی هر یک بوده است، مرزی برای خود تعیین کرده در جریان می‌افتد. ۲- اختلاف روانی انسانها- اگر هم بگوییم که همه‌ی افراد انسانی از نظر ماهیت روان و نیروها و استعدادهای آن، مثل همدیگرند، با این حال همینکه مبادی خلقت آدمی (اجزاء نطفه‌ی پدر و مادر) شروع به تفاعل نمودند، این مبادی در مجرای معینی با حرکت در موقعیتهای اختصاصی، رشد پیدا می‌کنند و در طول زندگی با وراثتهای مخصوص و عوامل محیط طبیعی و اجتماعی خاص حرکت می‌کنند. این دو نوع اختلاف نه تنها اختلاف ضد حکمت و منطقی نیست، بلکه عین منطق و حکمت است، زیرا بدون دو اختلاف مزبور ارتباط انسانها با یکدیگر مانند ارتباط چند عدد آجری است که روی هم گذاشته شود که نتیجه‌ای جز افزایش کمیت ندارد. در صورتی که بدون پیوستگیهای تفاعلی و تکاپوهای ایجاد کننده‌ی تاثیر و تاثر، زندگی حتی برای دو انسان هم قابل تصور نیست. این همان قانون کلی است که خداوند متعال در قرآن مجید

گ

وشزد کرده است: یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلنا کم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عند الله اتقاکم. (ای مردم، ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را گروه‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا معرفت به یکدیگر برای هماهنگی در زندگی داشته باشید، با ارزشترین شما نزد خدا با تفاوتین شما است). ۳- اختلاف در امتیازات- مسلم است که همه‌ی انسانها از امتیازات و ارزشهای یکسان برخوردار نیستند. این امتیازات از دو عامل اساسی به وجود می‌آید: عامل یکم- امتیازات طبیعی است، مانند قدرت جسمانی بیشتر، نیروی مقاومت در مقابل حوادث، و غیر ذلک. این نوع از امتیازات داخل در منطقه‌ی ارزشها نمی‌باشد، مانند روشنائی آفتاب و حیاتی بودن ماده‌ی آب و ارتفاع قله یک کوه و معادن گران قیمت و غیر ذلک. عامل دوم- هدف گیری خود انسان و کوششهای اختیاری او برای وصول به آن هدف. امتیازاتی که با این عامل تحصیل می‌گردد، در منطقه‌ی ارزشها قرار می‌گیرد، اگرچه ناچیزترین پدیده بوده باشد. این مثال روشن را بارها در نظر آورده‌ایم که فرض کنیم کوه دماوند به عللی مربوط به مواد زیرزمینی منفجر شود و صدها چشمه‌ی زلال از درون آن راه بیافتد و کویر ایران را چنان احیا

ء کند که بتواند زندگی میلیونها انسان را تامین نماید. این امتیاز فوق‌العاده چشمگیر، انفجار دماوند را وارد منطقه‌ی ارزشها نمی‌کند، زیرا آنچه که واقع شده است، اینست که مقداری عوامل طبیعی در گذشته، آب فراوانی را در درون کوه دماوند جمع کرده، امروز عوامل دیگری آن آب را بیرون آورده و به جریان انداخته است. همه‌ی این پدیده‌ها جز جریان جبری در مسیر جبری نبوده است. در صورتی که یک پینه‌دوز که کفش شما را در مقابل پول معینی می‌دوزد، اگر چند بخیه‌ی دیگر بیش از کار مورد معامله به کفش شما بزند با این هدف گیری که کفش چند روز بیشتر در پای یک انسان دوام پیدا کند، وارد منطقه‌ی ارزشها می‌گردد. با مطالعه‌ی دقیق در سه نوع اختلاف مزبور مسئله‌ی مورد بحث روشن می‌گردد. زیرا اختلاف طبیعی و روانی در افراد آدمی چنانکه گفتیم: ضرورتی است که از حتمی‌ترین قانون زندگی ناشی گشته است. و یا دقت کافی در دو نوع بودن امتیازات، این اعتراض برداشته می‌شود که چرا خداوند بعضی از انسانها را با مقام نبوت ممتاز نموده است؟ زیرا اولاً همه‌ی آدمیان که برای پیامبری برگزیده نمی‌شوند، چنانکه اگر همه‌ی کرات منظومه‌ی شمسی، خورشید بودند، زندگی جانداران و نباتات در روی

زمین امکان‌پذیر نبود. نیز هر کس که به مقام نبوت برسد، همین سؤال وجود دارد که چرا خدا آن شخص را با نبوت ممتاز نموده است؟ این همان سؤال خنده‌آوری است که با نظر به نادانی درباره‌ی علل جریانات عالم هستی برای خود مطرح می‌کنیم که مثلاً چرا ستاره‌ی شعرای یمانی در آن نقطه از فضا قرار گرفته در نقطه‌ی مقابل واقع نشده است؟ ثانیاً- چنانکه گفتیم: امتیازی که به اختیار و کوشش خود انسان مستند نباشد، وارد منطقه‌ی ارزشها نمی‌گردد. اختصاص دادن یک فرد برای نبوت از آن جهت که

وابسته به عوامل عالی خلقت است، از امتیازات ارزشی محسوب نمی‌شود، مانند سرمایه‌ی کلانی که در اختیار کسی قرار می‌گیرد. امتیاز ارزشی از آن موقع شروع می‌گردد که این سرمایه به طور منطقی به کار بیفتد. به همین جهت است که بیان امتیازات پیامبر اکرم در آیات قرآنی ناشی از کار و کوششهایی است که از چه به طور شخصی و چه به جهت داشتن سرمایه‌ی نبوت انجام داده است، نه تنها از آن جهت که او برای نبوت و رسالت برگزیده شده است. بلی، مسلم است که برگزیده شدن یک انسان به مقام شامخ نبوت، بدون تفضیه‌ی روح و تحصیل شایستگی کامل امکان‌پذیر نمی‌باشد، ولی صفای روح و شایستگی کامل درون علت تا مه نبوت نیست، به طوری که یک فرد سالهای متمادی در مسیر تطهیر درون بکوشد و رسیدن به پیامبری را هدف خود قرار بدهد و سپس پیامبری را از خدا طلبکار باشد و بگوید: من کار کرده‌ام، مردم را می‌خواهم، یعنی علتی را به وجود آورده‌ام، معلولش (پیامبری) را باید به وجود بیاوری!!! یک مثال ساده می‌تواند به توضیح این مسئله کمک کند و آن اینست که وجود آب که در رودخانه جاری می‌شود، و می‌رود و درختان و کشتگاه‌ها و گلها را احیاء می‌کند، از ذات خود رودخانه نیست، یعنی این رودخانه نیست که آب را به وجود آورده است، بلکه فقط مسیر آن آب است، البته شخص خردمند مسیر آب رودخانه را از راهی قرار می‌دهد که آلوده به مواد مضر و سر بالا- نباشد که جلو جریان آب را بگیرد. موضوع نبوت با نظر به دلایلی عقلی و آیات قرآنی شبیه به آب است که در درون پاک پیامبران به جریان می‌افتد و انسانها را احیاء می‌کند. امتیاز ارزشی پیامبران در این جریان، پاک بودن و پاک نگاهداشتن درون است. به همین جهت است که پیامبران الهی، مخصوصا پیامبر اسلام در انجام تکالیف و تحمل مشقتها و ناگواریها و شب زنده‌داریها از همه‌ی مردم کوشاتر بوده‌اند. یا ایها المزمّل. قم اللیل الاقلیلا. نصفه او

انقص منه قلیلا. او زد علیه و رتل القرآن ترتیلا. انا سنلقی علیک قولا ثقیلا. ان ناشئه اللیل هی اشد و طا و اقوم قیلا. ان لک فی النهار سبحا طویلا. و اذکر اسم ربک و تبتل الیه بتیلا. (ای پیچیده در لباس خواب، همه‌ی شب را برای عبادت برخیز، مگر اندکی از آن را، نیمی از شب را برخیز، اگر معذور بودی، مقداری کم از نیم شب را. و اگر قدرت داشتی بیش از نیم شب را به عبادت خداوندی برخیز. قرآن را خوب تلاوت نما. آماده باش که به زودی سخن سنگینی بر تو القاء خواهیم کرد. تحمل این سخن بسیار سخت است و بدان جهت تو را به عبادتهای شبانگامی تحریم می‌کنیم که گردیدن تکاملی روح در تاریکیهای شب قدمه‌ایت را در راهی که در پیش داری محکمتر می‌سازد و سختی را ثابت تر می‌نماید. شناوری تو در تکاپوهای روزانه بس طولانی است. به یاد نام پروردگارت باش و در این امر خطیر از همه‌ی عوامل بریده، به بارگاه خدایت منقطع باش). ۲- وحی و الهام وحی کلمه‌ای است که در لغت به معنای اشاره به کار برده شده است، ولی در اصطلاح ادیان عبارتست از آگاه ساختن پیامبران از آن حقایق که بایستی آنها را به انسانها تبلیغ نمایند. این آگاه ساختن ممکن است به وسیله‌ی فرشته‌ای مانند جبرئیل ب

وده باشد و ممکن است به طور مستقیم صورت بگیرد. این آگاهی فوق طبیعی که وحی نامیده می‌شود، به توضیحی نیازمند است که به طور مختصر متذکر می‌شویم: استعداد پذیرش موجودات از عواملی که در آنها تاثیر می‌کند، بسیار گوناگون است. به عنوان مثال آب که یک جسم مایعی است با وزیدن نسیمی ناچیز و یا افتادن سنگ کوچکی در آن، تموجی پیدا می‌کند. یعنی از دو عامل مزبور متاثر می‌شود. در صورتی که سنگ در مقابل دو عامل نسیم و یک دانه شن کوچک، تاثیری را نمی‌پذیرد، انسان از دیدن امتیازات و زیباییها متاثر می‌شود، ولی جمادات و نباتات و سایر جانداران هیچ گونه عکس‌العملی در مقابل آنها از خود نشان نمی‌دهند. اگر قلمرو انسانها را با طبیعت معتدلشان در نظر بگیریم، خواهیم دید استعداد پذیرش آنان از عوامل موثر از دو جهت بسیار مختلف است. جهت یکم- نوع گرایشهای مغزی و روانی آنان درباره‌ی واقعیات جز خود. انسانهایی هستند که واقعیات را تنها از راه عواطف خویشاوندی قبول می‌کنند، بعضی دیگر به احساسات نژادی تسلیم می‌شوند. دسته‌ای به وسیله‌ی احساس خودخواهی با واقعیات روبرو می‌گردند ... انسانهای دیگری را می‌بینیم که تنها از راه اندیشه‌های منطقی، واقعیات را می‌پذیرند،

در حالی که گروه دیگری تخیلات را رموز واقعیات می‌دانند. اختلافاتی که آدیان در پذیرش واقعیات دارند، رابطه‌ی آنان را با

طبیعت و انسانها سخت متفاوت ساخته است. انسانی را می‌بینیم که با مشاهده‌ی پدیده‌ای که همگان آن را صدها بار دیده‌اند، به واقعیت تازه‌ای منتقل می‌شود که گاهی دگرگونی‌های فوق‌العاده‌ای را به دنبال می‌آورد. جهت دوم- خاصیت خود استعداد پذیرنده- چنانکه چشم از روشنایی و رنگها تاثیر می‌پذیرد و گوش از صداها، همچنین هر یک از استعدادهای مغزی و روانی آدمی نیز از موضوعات معینی متاثر می‌گردد. مثلا استعداد اندیشه‌ی انسان از چگونگی قضایای شخصی و قوانین کلی که اندیشه را به حرکت درمی‌آورند به جریان می‌افتد، در صورتی که استعداد زیبایی‌ی او در مقابل زیباییها عمل می‌کند و همچنین سایر نیروها. با نظر به این دو جهت است که منحصر ساختن پذیرش استعدادهای عوامل موثر، در مقداری از کلیات مشترک و معمولی، مخالف حس و تجربه می‌باشد. پس از این توضیح، بایستی یک مطلب مهم دیگری را هم مورد دقت قرار بدهیم و آن اینست که تاکنون با این همه پیشرفت و گسترش علوم مربوط به طبیعت جسمانی و روانی انسان، ما نتوانسته‌ایم همه نیروها و استعدادهای ا

ین موجود شگفت‌انگیز را بشناسیم. به عنوان مثال: ۱- ما نمی‌دانیم حقیقت حدس زدن چیست؟ آن بارقه‌ی مغزی، که انسان به وسیله‌ی آن می‌تواند از واحدهای بسیار دور از یک واقعیت، با سرعت فوق تصور به آن برسد، بدون اینکه اندیشه مجرای عادی خود را برای رسیدن به آن هدف سپری نماید!! ۲- ما نمی‌دانیم که خود هشیاری (کنسیانس) یا علم حضوری چه پدیده‌ایست که آن را در درون خود درک می‌کنیم. ۳- عوامل نهایی اکتشافات و خلاقیت‌های هنری برای ما کاملا مجهول است. ۴- ما درباره‌ی شناخت حقیقت پدیده‌ی آزادی روانی (اختیار)، جز یک احساس مستقیم نداریم. ۵- تجسیم معدوم به صورت موجود و یا نفی موجود و تجسیم عدم آن، چه با تلقین و چه از راه فعالیت مستقیم درونی، با هیچ قانون علمی روشن نشده است. ۶- وحدت‌های آرمانی، انسانهای مختلف و متضاد را چنان در یکدیگر ادغام می‌کند که ۱ به اضافه‌ی ۱ مساوی است با ۱ و ۱ به اضافه‌ی ۱ به اضافه‌ی ۱ مساوی است با ۱ و میلیارد به اضافه‌ی ۱ باز مساوی ۱ تلقی می‌شود! ۷- خوابهایی که در آینده‌ی نزدیک یا دور صد در صد تطبیق به واقعیات می‌گردد و علم تاکنون هیچ راهی برای شناخت این پدیده نشان نداده است. ۸- نیرو یا استعداد بیکرانه‌جویی و دریا

فت آهنگ کلی هستی. ۹- جهان هستی را مانند یک عدد سبب در مقابل نهادن و درباره‌ی آن حکم کلی صادر کردن که هیچ مکتب فلسفی و جهان‌بینی بدون این گونه برنهادن جهان حق اظهار وجود ندارد. این مثالهای مختصر که همگان از آنها اطلاع داریم، واقعا به عنوان نمونه‌هایی برای نشان دادن استعدادهای و نیروهای مجهول آدمی می‌باشد، نه اینکه واقعیات روان و مغز آدمی منحصر به آنها است. یکی از آن استعدادهای بسیار مهم و ارزنده، گیرندگی الهام و اکتشاف است که در انسانهایی دیده می‌شود، مانند الهامهای هنری و علمی و فلسفی و غیر ذلک. اگر این الهام در شناخت اصالت‌های انسانی و یا واقعیتهای سازنده آن به وجود بیاید، صاحب آن را در اصطلاح رهبر و پیشوا می‌گویند. و چنانکه تاریخ نشان می‌دهد، افرادی که دارای استعداد گیرندگی این نوع الهام هستند، اقلیتهای بسیار محدودی می‌باشند. و به هر حال وجود این گونه افراد را نمی‌توان منکر شد. مشوش ساختن پدیده‌ی الهام با مشتی اصطلاحات در هم و بر هم، دور از روش تجربی علمی است. بالاتر از استعداد الهام، استعداد گیرندگی وحی الهی است که در پیامبران عظام وجود داشته است. ما از تفسیر دقیق این استعداد ناتوانیم، تنها راهی که برای پندی

رش امکان چنین استعداد در بعضی از افراد در دست داریم، همان پدیده‌ی الهام است که کسی نمی‌تواند آن را انکار کند. برای دریافت اجمالی معنای وحی و گیرندگی واقعیات از عالمی والاتر می‌توان به عنوان مقدمه، این پدیده‌ی والای روانی را در نظر گرفت که گاهی صفا و نورانیت درون آدمی به حدی اعتلا- به خود می‌گیرد که تابش نوعی از روشنایی غیر قابل توصیف را بر همه‌ی جهان هستی مشاهده می‌کند. در این حال اصول و مبادی جهان هستی را در خود درمی‌یابد و گوئی همه‌ی آنها را می‌بیند. به قول اینشتین: انسان در این حال می‌خواهد از قفس تن پرواز کند. اگرچه این حالت روانی، آن گیرندگی وحی که مورد بحث ما است، نمی‌باشد، ولی درک این حالت در خویشتن، یا سراغ داشتن آن در انسانهای رشد یافته، می‌تواند انسان را به پذیرش نوعی

خاص از آن حالت که وحی نامیده می‌شود، قانع بسازد. وحی در قرآن در قرآن مجید کلمه‌ی وحی هم به معنای مطلق اشاره و آگاه ساختن از خواسته‌های الهی و وادار ساختن طرف وحی به جریان طبیعی خود، به کار برده شده است و هم به معنای گیرندگی و ابلاغ واقعیات که مخصوص پیامبران الهی است. نمونه‌ای از آیاتی که وحی در آنها به معنای اول است، به قرار زیر است:

و اوحی ربك الى النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا. (و پروردگار تو به زنبور عسل وحی کرد که برای خود خانه‌هایی از کوه‌ها اتخاذ کن). فضاهن سبع سماوات فی یومین و اوحی فی کل سماء امرها. (آسمانها را در دو روز (دو دوره) هفتگانه قرار داد و برای هر آسمانی امر خود را وحی کرد). اگر مقصود از آسمان که طرف وحی قرار گرفته است، ساکنان آسمانها از فرشتگان و غیر فرشتگان بوده باشد، ممکن است وحی به معنای گیرندگی واقعیات و ابلاغ آنها باشد، مانند کار پیامبران در روی زمین و اگر مقصود خود آسمانها باشد، مانند آیه‌ی یکم است که وحی در آن به معنای آگاه ساختن از خواسته‌های الهی و وادار ساختن آسمانها به جریان طبیعی خود می‌باشد. در حقیقت وحی به این معنا همان است که گاهی با کلمه‌ی هدایت تعبیر شده است. مانند: قال ربنا الذی اعطى كل شیء خلقه ثم هدی. ((موسی (ع) به فرعون) گفت: پروردگار ما، آن خداوندی است که برای همه‌ی اشیاء خلقت عنایت فرمود و سپس آنها را (به جریان) خود هدایت نمود). وحی به معنای دوم که عبارت از گرفتن واقعیات و ابلاغ آنها است در موارد فراوانی آمده است. این وحی برای همه‌ی پیامبران با اختلاف در مراتب و چگونگی ابلاغ واقعیات نازل شد

ه است. مانند: و ما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحی اليهم فاستلوا اهل الذکر. (و ما پیش از تو مردانی را به رسالت نفرستادیم مگر اینکه به آنان وحی می‌کردیم. (به آنان بگو): از اهل علم پرسید). قرآن گوشزد می‌کند که اشخاصی بوده‌اند که وحی بر آنان نازل نشده و ادعای دروغین می‌کردند که بر ما وحی رسیده است: و من اظلم ممن افتری علی الله کذبا او قال اوحی الی و لم یوح الیه شیء. (و کیست ستمکارتر از کسی که افترای دروغین به خدا گفته و می‌گوید: به من وحی شده است، در حالی که چیزی بر او وحی نشده است). عظمت و سرسختی واقعیات و لطف و عنایت الهی بر انسانها در حدیست که افترا گویندگان و مدعیان وحی در طول تاریخ به شدت فوق تصور رسوا گشته‌اند. عوامل ذلت و افتضاح آنان گوناگون بوده است. روشترین و اساسیترین آن عوامل این است که نمی‌توانند موقعیت واقعی خود را اثبات نمایند، مثلا اولاً از معرفت ابتدایی شروع می‌کنند و ادعایی جز این ندارند که ما مقداری معرفت داریم، سپس کم کم خود را از اولیاء الله می‌پندارند و آنگاه ادعای وحی می‌کنند و ناگهان خدا می‌شوند و چنانکه در شطحیات بعضی از صوفیه دیده می‌شود، از خدا بالاتر می‌روند و خدا را در گوشه‌ای از دل

شان درمی‌یابند، یعنی دل آنان خیلی چیزها را در خود می‌گیرد، یکی از آن چیزها که در دلشان جای می‌گیرد و منتظر دستورات می‌شود خدا است!! در صورتی که خدا در دل قرار نمی‌گیرد، بلکه در دل‌های پاکان آدمیان جلوه می‌کند. ۳- پیمان ابلاغ رسالت معظمترین پیمانی که ممکن است تصور شود، پیمانی است که خداوند از پیامبران برای پذیرش وحی و ابلاغ حقایق وحی شده به انسانها می‌گیرد. بدیهی است که بایستی وحی بر دلی وارد شود که از هر گونه حس و خاشاک هوی و هوس و خودخواهیها پاک و منزّه باشد و اندک آلودگی درونی مجرای آب حیات وحی را تیره و تار می‌سازد. مسلم است که پیامبران در رسانیدن حقایق وحی شده به مردم، بایستی به همه گونه گذشت و فداکاری تن دردهند. در حقیقت وضع حیاتی یک پیامبر چنین است که زندگی خود را بر مبنای رسالت تلقی کند. او در عین حال که یکی از انسانها است و دارای زندگی طبیعی است، واسطه‌ی کاملاً امین برای ابلاغ رسالت از طرف خداوند متعال است. شاید بتوان گفت که: سخت‌ترین فداکاری را که بایستی در پیمان با خدا بپذیرد، دخالت ندادن خودخواهی در امر رسالت است. در آیه‌ی زیر دقت شود: و ان کادوا لیفتنونک عن الذی اوحینا الیک لتقتری علینا غیره و اذ

الاتخذوک. و لولا- ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قليلا. اذا لاذقناک ضعف الحیاه و ضعف الممات ثم لاتجد لک علینا نصیرا. (آن تبهکاران می‌خواهند در آنچه که به تو وحی کرده‌ایم، تو را متزلزل سازند، تا غیر از آن را که به تو وحی کرده‌ایم به ما

افتراء بگویی. در اینصورت تو را برای خویشتن دوست اتخاذ می‌کردند. و اگر تو را تثبیت نمی‌کردیم نزدیک بود که اندکی به آنان تکیه کنی. اگر تمایلی به آنان نشان می‌دادی دو برابر (عذاب) زندگی و مرگ گنهکاران را به تو می‌چشانیدیم، دیگر از ما یاری برای خود نمی‌یافتی). مسلم است که پیامبر اکرم (ص) از میل به خواسته‌های مشرکین و کفار و تکیه به آنان، به کلی پاک و منزّه بوده است و آیات متعددی آن بزرگوار را از اینگونه امیال نهی نموده است و او را به داشتن خودداری از آلودگی یاد نموده است. بنابراین مقصود از آیهی مورد بحث هشدار جدی به آن پیمانی است که پیامبر در امر رسالت با خدا بسته و پذیرفته است که آنچه را که به او وحی شده است، بدون اندک تغییری به انسانها ابلاغ نماید. داستانی را در مورد نزول آیهی فوق نقل کرده‌اند که گروهی از بزرگان عرب پیش پیامبر آمده و تقاضا کردند که تو از بدگوئی و اهانت به خدای

ان و آرمانهای ما دست بردار و این بردگان و بینویان را از خود دور کن، تا ما به تو نزدیک شویم و به مطالبی که می‌گویی گوش فرا بدهیم. پیامبر اکرم (ص) به جهت اشتیاق به سرعت پیشرفت اسلام، به تفکیک جلسه‌ی آن بزرگان از بزرگان و بینویان، ابراز تمایل می‌کند و در این حال آیهی فوق نازل می‌شود و پیامبر آن اشراف را از خود طرد می‌کند ما در اصل این داستان بحثی نمی‌کنیم. گفته شده است: بر فرض صحیح بودن آن، اشکال قانونی درباره‌ی تمایل پیامبر دیده نمی‌شود، زیرا عامل این میل هوی و خودخواهی نبوده است، بلکه سرعت پیشرفت اسلام و برداشتن موانع از راه رسالت خود بوده است. به هر حال خداوند متعال، در این آیهی مبارکه با یک هشدار جدی پیامبر را درباره‌ی پیمان رسالت مورد خطاب قرار داده است. فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیائه لیستادوهم میثاق فطرته و یدکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یثیروا لهم دفائن العقول و یروهم الایات المقدره من سقف فوقهم مرفوع و مهاد تحتهم موضوع و معایش تحییهم. (خداوند رسولانی را در میان آنان برانگیخت و پیامبرانش را پیاپی به سوی آنان فرستاد، تا مردم را به ادای پیمان فطری که با آفریدگارشان بسته بودند، وادارن

مایند و نعمت فراموش شده‌ی او را به یادشان بیاورند. و با تبلیغ دلایل روشن وظیفه‌ی رسالت را به جای آورند. و نیروی مخفی عقول مردم را برانگیزانند. و بارور بسازند. و آیات با عظمت الهی را که در هندسه‌ی کلی هستی نقش بسته است به آنان بنمایانند: آسمانهای برافراشته بالای سرشان و گهواره‌ی گسترده‌ی زمین زیر پایشان و معیشتهایی که حیاتشان را تامین نماید). فلسفه و هدف رسالتها ما در مجلد اول (مقدمه: رسالت انسانی و شخصیت علی (ع)) درباره‌ی مواد و هدف رسالتها بحث مشروحی نموده‌ایم. در این مبحث می‌خواهیم فلسفه و هدف رسالتها را از دیدگاه علی بن ابیطالب علیه‌السلام با قرآن تطبیق نماییم: فلسفه و هدف رسالتها در قرآن لقد ارسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط. (البته ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و کتاب و معیار به وسیله‌ی آنان نازل نمودیم، تا مردم قیام به عدالت کنند). ربا و ابعث فیهم رسولا منهم یتلوا علیهم آیاتک و یعلمهم الکتاب و الحکمه و یزکیهم. (ای پروردگار ما، در میان آنان، رسولی از خود آنان بفرست، آیات الهی تو را برای آنان بخوانند، و کتاب و حکمت به آنان تعلیم نمایند و آنان را پاکیزه گردانند). الذین یتبعون الرسول النبى الامى الذى یجدونه مکتوبا عندهم فى التورات و الانجیل یا مرمم بالمعروف و ینهاهم عن المنکر و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التى کانت علیهم فالذین آمنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور الذى انزل معه اولئک هم المفلحون. (آنانکه پیروی می‌کنند از رسول پیام آور درس ناخوانده که خبر او در تورات و انجیل که در دست دارند، ثبت شده است آنان را به نیکی دستور می‌دهد و از بدی جلوگیری می‌نماید، پاکیزه‌ها را برای آنان حلال و پلیدیها را برای آنان تحریم می‌کند و بار سنگین و زنجیرهایی که بر گردن آنان بود برمی‌دارد و کسانی که به او ایمان آورده‌اند و تعظیم و یاری‌اش می‌کنند و از آن نوری که با او نازل شده است، پیروی می‌کنند، رستگارانند). این است هدف و مواد رسالتها در قرآن: ۱- قیام انسانها به عدالت. ۲- نشان دادن آیات الهی. ۳- تعلیم کتاب که واقعیات هستی و حیات انسانی را دربر دارد. ۴- تعلیم حکمت که دانستنیها را در راه شدنهای تکاملی تصفیه می‌نماید. ۵- امر به

د و آنان را تزکیه و پاکیزه گردانند). الذین یتبعون الرسول النبى الامى الذى یجدونه مکتوبا عندهم فى التورات و الانجیل یا مرمم بالمعروف و ینهاهم عن المنکر و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التى کانت علیهم فالذین آمنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور الذى انزل معه اولئک هم المفلحون. (آنانکه پیروی می‌کنند از رسول پیام آور درس ناخوانده که خبر او در تورات و انجیل که در دست دارند، ثبت شده است آنان را به نیکی دستور می‌دهد و از بدی جلوگیری می‌نماید، پاکیزه‌ها را برای آنان حلال و پلیدیها را برای آنان تحریم می‌کند و بار سنگین و زنجیرهایی که بر گردن آنان بود برمی‌دارد و کسانی که به او ایمان آورده‌اند و تعظیم و یاری‌اش می‌کنند و از آن نوری که با او نازل شده است، پیروی می‌کنند، رستگارانند). این است هدف و مواد رسالتها در قرآن: ۱- قیام انسانها به عدالت. ۲- نشان دادن آیات الهی. ۳- تعلیم کتاب که واقعیات هستی و حیات انسانی را دربر دارد. ۴- تعلیم حکمت که دانستنیها را در راه شدنهای تکاملی تصفیه می‌نماید. ۵- امر به

نیکبها و نهی از پلیدیها. ۶- برداشتن بارها و زنجیرهای سنگینی که از عوامل گوناگون ان

سانها را در خود می‌فشارند. ۷- روشنایی در حیات که آرمان اعلاای حیات انسانها را معرفی و قابل وصول می‌سازد. فلسفه و هدف رسالتها از دیدگاه علی بن ابیطالب علیه‌السلام: خداوند سبحان در میان انسانها صاحبان رسالت را برانگیخت و پیامبران خود را پیاپی برای آنان فرستاد تا: ۱- آنان را به وفا به تعهد فطری که خداوند به آنان عنایت کرده است تحریک نمایند. ۲- نعمتهای فراموش شده خداوندی را به یادشان بیاورند. ۳- با ابلاغ رسالتها دلیل و حجت را بر آنان تمام کند. ۴- گنجینه‌های نهانی عقول آنان را بکاوند و بارور بسازند. ۵- آیات هندسه‌ی کلی هستی را از آسمانهای برافراشته در بالای سرشان، و گهواره‌ی گسترده زیر پایشان، و اشکال گوناگون معیشت را که حیات آنان را تامین می‌نماید، آشکارا بسازند. ۶- همچنین آیات الهی را در پدیده‌ی مرگ که فروغ حیاتشان را خاموش می‌کند و آنان را به دست فنا می‌سپارد و در خستگیها و مشقتها که پیر و فرسوده‌شان می‌سازد و در رویدادهای پیاپی که به سراغ آنان می‌آیند، نشان بدهند. ۷- رفتار معتدل، قوانین عامل رشد و کمال، سخن جدا کننده‌ی حق و باطل و حکم عادلانه را بر آنان تعلیم بدهد. فبالغ (ص) فی النصیحه و مضی علی الطریقه و

دعا الی الحکمه و المواعظه الحسنه. خطبه نود و سه ج ۱ ص ۱۸۷. پیامبر در خیرخواهی به حد اعلا رسید و راه رشد را سپری نمود و به حکمت و پند نیکو دعوت کرد. انطباق مواد و هدف رسالتها از دیدگاه علی (ع) با مواد و هدف رسالتها در قرآن ۱- قیام انسانها به عدالت. ۲- تحریک به نیکبها جلوگیری از پلیدیها و تزکیه نفوس. ۳- برداشتن بارها و زنجیرهای سنگین از دوش انسانها و آزاد ساختن آنان. وفا به تعهد فطری درباره‌ی عبودیت و رشد انسانی در مبانی اخلاقی و تکامل نهایی. وفا به تعهد فطری درباره‌ی عدالت فردی و اجتماعی. ۴- نشان دادن آیات الهی نمایانند آیات هندسه‌ی کلی الهی در آسمانها و زمین و شئون زندگی ۵- تعلیم کتاب که واقعیات هستی را دربر دارد. ابلاغ رسالت با دلایل و حجتهای قاطع در واقعیات هستی. ۶- تعلیم حکمت که دانستیها را در راه شدنهای تکاملی تصفیه و توجیه نماید. گنجینه‌های عقول انسانی را بکاوند و با حکمت بارور بسازند. ۷- روشنایی در زندگی که آرمان اعلاای حیات انسانی را معرفی و قابل وصول بسازد. درک نوسانات زندگی و مبانی اصلی آنها برای برخورداری از یک روشنایی عالی که آرمان و هدف حیات را روشن بسازد. اینست مواد و هدف رسالتهای الهی در روی

زمین که قرآن با صراحت قاطعانه بیان می‌کند و سخنان امیرالمومنین در نهج‌البلاغه و همه‌ی شئون زندگی از همان مواد و هدف را توضیح و تطبیق می‌نماید. یک تتبع کافی در سرگذشت انسانها اثبات می‌کند که هر گونه رسالت سودمند و سازنده جز مصداق و شاخه‌های همین مواد و هدفها نبوده است. و چنانکه در مجلد اول دیدیم: هدف اعلاای زندگی فردی و اجتماعی که گمشده‌ی حیاتی امروز بشریت است، بدون رسالتهایی که مواد و هدفهای مزبور را توضیح و تطبیق به زندگی نماید، چیزی است که هرگز برای انسانها چهره‌ی واقعی خود را نخواهد نمود. به همین جهت است که آفریننده‌ی هستی می‌فرماید: کتب الله لاغلبن انا و رسلی. (المجادله آیه ۲۱) (خدا مقرر فرموده است: پیروزی از آن مشیت من و رسالتهای رسولان من است). انا لننصر رسلنا و الذین امنوا فی الحیاه الدنیا. (غافر ۵۱) (به طور قطع ما رسولان خود را و کسانی را که ایمان به رسالتها دارند، در زندگانی دنیا پیروز خواهیم ساخت). ولم یخل الله سبحانه خلقه من نبی مرسل او کتاب منزل او حجه لازمه او محجه قائمه. (خداوند سبحان هرگز خلق خود را از پیامبر یا کتاب یا حجت و برهان لازم و یا راه مستقیم و صحیح خالی و محروم نساخته). رسالت

و انواعی از عوامل ارتباط انسانها با پروردگارشان در بعضی از مکتبها دیده می‌شود که موضوع رسالت از طرف خداوندی را به کلی منکرند. اینان بر دو گروه عمده تقسیم می‌شوند: گروه یکم- می‌گویند: خدایی برای جهان هستی وجود ندارد، تا پیامبری برای مردم بفرستد. گروه دوم- معتقدند که خداوند بزرگ این مردم را در تنظیم زندگی به پیروی از عقل و وجدان خودشان واگذار نموده و ضرورتی برای فرستادن اشخاص معینی به عنوان رسولان وجود ندارد. در میان آن جوامع و ملل هم که اعتقاد به رسولان الهی وجود دارد- گمانهای بسیار ساده‌لوحانه‌ای درباره‌ی واسطه‌ها میان انسان و پروردگارشان دیده می‌شود که موجب دوری افراد

و مکتبهایی از خداوند متعال می‌باشد. از آن جمله پیامبران را موجوداتی جداگانه و مستقل از مردم می‌پندارند. و خیال می‌کنند که آنان مثلاً فرشتگانی هستند که در صورت بشری در زمین زندگی کرده‌اند. بعضی دیگر گمان می‌کنند: پیامبران از استعدادهای درویشان الهام می‌گیرند و ارتباط مستقیم با خدا ندارند. گروهی درباره‌ی پیامبرشان اعتقاد الوهیت دارند و مثلاً می‌گویند: حضرت عیسی (ع) جزئی از خدا است که در قالب بشری به زمین آمده است. اما مکتب یکم که می‌گوید: خدائی ب

رای جهان وجود ندارد، در حقیقت بیرون از مبحث ما است. نخست بایستی هستی خداوندی را برای پیروان مکتب مزبور اثبات کرد و سپس موضوع رسالت الهی را. اگرچه برای صاحبان استعداد و قوای دگرگون کننده‌ی اجتماع در مسیر تکامل، نوعی از رسالت انسانی را قائل‌اند که نمی‌توان آن را بدون اصول و مسائل متافیزیکی حل و فصل نمود، زیرا رسالت انسانی و اصول جبری تاریخ و علم هرگز با یکدیگر سازگار نخواهند بود. این مبحث را در تفسیر موضوعی الهیات مطرح خواهیم کرد. مکتب دوم - می‌گوید: خداوند هیچ گونه نیازی به عبادت و روش خاص بندگانش در مسیر زندگیشان ندارد، بلکه حواس و عقل و وجدانی که به آنان داده است، راهنمایان منطقی و علمی هستند که آنان را از رسولان فوق طبیعی بی‌نیاز می‌سازند. اشتباه این مکتب با نظر به تضاد و تناقض عقول و اختلاف موضع گیری انسانها در دریافت محسوسات و با محدودیتی که حواس بشری در فعالیت خود دارند، و انعطاف پذیری وجدان به سود خودخواهی، بسیار روشن است. آن همه مکتبها و جهان بینیها و فلسفه‌های ضد و نقیض که سر تا سر تاریخ را پر کرده، از کجا روئیده است؟ مگر گویندگان آن تضاد و تناقضها عقل ندارند؟! بلکه بالعکس هر یک از آنان خود را سرآمد عق

لای دوران خود بلکه پیشتاز ابدی کاروان بشری می‌داند. اما وجدانهای آدمیان، درست است که وجدان یک راهنمای امین است، ولی مبدء و مسیر و مقصدی را که برای کشتی وجود آدمی مطرح است، کدامین عامل باید تعیین نماید، تا وجدان آدمی نقش قطب نمایی را برای نشان دادن آن مبدء و مسیر و مقصد به عهده بگیرد. خلاصه وجدان کارگاه قانون سازی نیست، و گر نه دو انسان پیدا نمی‌شدند که با یکدیگر اختلافی داشته باشند، بلکه پس از آنکه قوانینی برای بشر مطرح گشت، وجدان نقش عامل تحریک به عمل به آن قوانین را به عهده می‌گیرد و احساس تعهد و مسئولیت در مقابل آن قانون را نشان می‌دهد. اما اینکه آن قانون چیست؟ ملاک لزوم عمل به آن قانون کدام است؟ موقت است یا پایدار...؟ مربوط به فعالیتهای وجدان نیست. موضوع محدودیت حواس و کمیت و کیفیت کاربرد آنها، احتیاجی به گفتگو ندارد. اولاً- حواس ما همواره با جزئیات سر و کار دارد و درک کلی و واقعیات زیربنائی محسوسات، چه برای خود و چه برای ما، مربوط به حواس نیست. ثانیاً- حواس ما به طور طبیعی تا محسوسات را از دالان خود منتقل نماید، کاری نمی‌تواند انجام بدهد. و هیچ جای تردید نیست که در این انتقال، واقعیات عینی از مجرای حذف و

انتخاب حواس عبور می‌کنند، به همین جهت حواس ما واقعیات را هرگز چنانکه هستند به ما منتقل نمی‌سازند. و اما آن گمانهای ساده لوحانه که بعضی از امتهای درباره‌ی پیامبران دارند، ناشی از شرایط ذهنی و محیطی و عوامل سودجویی و نادانی است که غالباً دامنگیر عامیان ملل می‌باشد. ما در مجلد اول معنای رسالت کلی را که مختص پیامبران الهی است، تفسیر نموده‌ایم. در این مبحث یک موضوع اساسی دیگری را مورد مطالعه قرار می‌دهیم که بی‌توجهی به آن موجب بروز اشکالاتی می‌گردد. آن موضوع عبارتست از راهنما به معنای عمومی که در جملات مورد تفسیر دیده می‌شود. امیرالمومنین (ع) در این جملات می‌گوید: خداوند سبحان هرگز خلق خود را از پیامبران و کتاب و حجت و برهان لازم و راه روشن محروم نساخته است. با نظر به معنای عمومی راهنما، منظور امیرالمومنین (ع) به خوبی معلوم می‌گردد. راهنما از دیدگاه بحث ما عبارت است از آن حقیقتی که انسان را از آن نقطه‌ای که قرار گرفته است، به هدف تکاملی خود دلالت کند، به طوری که بدون آن دلالت آدمی در همان نقطه‌ای که قرار گرفته است کلافه و راکد می‌ماند. راهنما با این تفسیر که گفتیم: در همه‌ی دورانها و جوامع و برای همه‌ی افراد در هر گ

ونه شرایط با اشکال مختلف وجود داشته است. اگر بخواهیم این موضوع روشنتر بیان شود مجبوریم دو نوع اساسی راهنما (برونی و درونی) را به طور مختصر توضیح بدهیم، نخست دو میدان کار راهنما را در نظر می‌گیریم: ۱- میدان طبیعی خالص - قوانین ثابت‌های است که جریان گوناگون عالم طبیعت و اجزاء درونی و برونی انسان را نشان می‌دهد. به عنوان مثال: می‌دانیم که قانون اساسی حیات، دفاع و به وجود آوردن عوامل بقای آن است. این قانون راهنمای طبیعی برای تحصیل وسایل ادامه‌ی حیات و دفاع از آن می‌باشد. همچنین پدیده‌ها و روابط اجزای طبیعت بر مبنای نظم خاصی حرکت می‌کنند، و ما بایستی با روابط منظمی با طبیعت در تماس باشیم. ۲- میدان قراردادی - این نوع میدان شامل هر گونه عوامل و قوانینی است که زندگی اجتماعی ما را تنظیم می‌کند مانند قوانین و عوامل به وجود آورنده‌ی حق و تکلیف که زندگی اجتماعی بدون آنها امکان‌ناپذیر است. کشف و تنظیم دو میدان مزبور به عهده‌ی راهنمای درونی و برونی است که در زیر توضیح می‌دهیم. ۱- راهنمای درونی - مانند اندیشه و تعقل و وجدان که در وضع طبیعی و معتدل ضرورتها و مفیدیتها را برای آدمی توضیح می‌دهند. ۲- راهنمای برونی - که شامل مریبان

و معلمان و دانشمندان و مصلحین و حکماء و پیشوایان الهی می‌باشد. با نظر دقیق در سرگذشت بشری، نمی‌توانیم دوره‌ای را پیدا کنیم که انسانها از همه‌ی این عوامل راهنمایی محروم بوده باشند، مگر در حالات استثنایی جوامع که اختلال و تشویش به قدری حاکمیت داشته باشد که جامعه موجودیت خود را از دست بدهد، مانند بیماری سختی که یک فرد را در خود می‌فشارد و آگاهی او را به موجودیت خویشتن سلب می‌نماید. برای تصور این حقیقت که حتی در ابتدایی‌ترین جوامع، نوع یا انواعی از راهنمایان احساس لزوم زندگی آرمانی را برای آدمیان به عهده داشته‌اند، عبارت زیر را که در مجلد اول هم نقل کرده‌ایم، مطرح می‌کنیم: اندیشه‌های لطیف فلسفی و باورداشتهای متعالی مذهبی، پا به پای خرافه‌گرایی، و گمانهای ساده‌لوحانه و کودک‌پسندانه عموماً در افسانه‌ها منعکسند. اسطوره‌ها همانند کانه‌های ذغال سنگ، انبوهی از ذغال و رگه‌های الماس را با هم و در هم دارند. از این روی تا اسطوره‌کاوی نسج افسانه‌ها را از شکل قصه‌گونه‌ی آنها، به واحدهای اولیه‌ی فکری، به نخستین یاخته‌های تشکیل دهنده‌ی عقیدتی آنها بازپس نکاود ما هرگز به گوهرهای مکنون و پایدار لطایف اندیشه‌ی بشری در بطن اسطوره‌ها

پی نخواهیم برد در حقیقت صرف نظر از جنبه تفریحی و لالائی گویانه‌ی افسانه‌ها آنچه که مطالعه در اسطوره‌ها را برای پژوهندگان تاریخ رشد فکر فلسفی، برای تجلی‌جویان وجدان عام بشری، برای مردم شناسان برای جامعه‌شناسان، برای کارشناسان مقایسه‌ای ادیان، برای آرمان‌شناسان و دیگر اندیشمندان علوم انسانی و ادبیات عامیانه، اجتناب‌ناپذیر می‌سازد، انعکاس وجود همین دیرین‌ترین ذخایر فکری و ناآگاه اقوام مختلف در اسطوره‌ها است. اگر در جملات فوق که پس از تتبع بسیار طولانی و دقیق درباره‌ی سرگذشت ایده‌ها و پویشهای کمال‌گرایانه‌ی بشری، در ابتدایی‌ترین جوامع به دست آمده است، توجه کنیم خواهیم دید: نوع بشر هرگز از عوامل مختلف راهنمایی محروم نبوده است. نهایت اینست که یا شرایط محیطی و اجتماعی صدای آن عوامل را خاموش کرده است، و یا سودجویی و هوی پرستیهای کورانه که خواسته‌ی اصیل طبیع مادی بشری است. این نوع محرومیت از راهنما، حتی با وجود عالیترین عوامل راهنمایی که وجدان درونی و مصلحین و پیامبران است، به جهت هوی پرستیها و سودجوییها فراوان بوده است. همین امروز را در نظر بگیریم، با این که بشر از یک وجدان حساس برخوردار است، موقعی که این وجدان حکم

به

لزوم تعدیل خودخواهی می‌نماید، جز افراد استثنایی، کسی گوش بدهکار به این حکم سازنده ندارد. در زمان ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلوات الله علیهم نیز جز عده‌ی محدودی از راهنمایی آن پیشوایان الهی بهره‌برداری کامل نمی‌کردند. امیرالمومنین علیه‌السلام را با آن عظمت بی‌نظیر و با آن شخصیت دور از هر گونه خودکامگی و هوی و نامجویی و تنفر از مقام و ثروت در نظر بگیرید که لیف خرمایی به کمر بسته و با لباس و کفش وصله خورده، عالیترین و سازنده‌ترین راهنمائیها را انجام می‌دهد. اکثریت قریب به اتفاق مردم دورانش تنها به زیبایی جملات و جاذبیت قیافه‌اش خیره گشته‌اند!! موقعی که از یکی از شهرهای عراق به نام

انبار می‌گذرد، اهالی آن شهر به جای آنکه درس انسانیت و راه سعادت مادی و معنوی خود را از او یاد بگیرند، دسته دسته در برابرش پایکوبی می‌کند و گرد خاک به راه می‌اندازند!! دو راهنمای درونی و برونی از دیدگاه منابع اسلامی در قرآن و احادیث معتبر به طور صریح و کاملاً روشن، وجود دو راهنمای بسیار مهم برای بشر گوشزد شده است: راهنمای یکم - درونی، قرآن - آیات فراوانی در قرآن مجید وجود این راهنما و لزوم پیروی از آن را متذکر می‌شود: این آیات به گرو

های متعددی تقسیم می‌گردد. ما عنوان بعضی از آنها را یادآور می‌شویم. گروه یکم - آیاتی که تعقل در زندگی را مورد دستور موکد قرار می‌دهد. گروه دوم - آیاتی که تحریک شدید به تفکر و اندیشه می‌نماید. گروه سوم - آیاتی که رجوع به درون را شدیداً توصیه می‌نماید. گروه چهارم - توجه به بینایی درون را پیش می‌کشد مانند: بل الانسان علی نفسه بصیره و لو القی معاذیره. (انسان درباره‌ی خویشتن بینایی دارد اگرچه عذرها بیاورد). گروه پنجم - تحصیل و افزایش علم را مورد دستور قرار می‌دهد. گروه ششم - نظر در عالم طبیعت و آیات الهی در آن را توصیه‌ی اکید می‌نماید. شش گروه دیگر آیاتی است که بی‌اعتنایی به راهنماییهای شش گروه مزبور را سخت مورد توبیخ قرار می‌دهد: آنانکه تعقل ندارند، جانورانی کر و لال و کورند. آنانکه نمی‌اندیشند صحت و بیماری روانی خود را نمی‌دانند... احادیث: روایات و احادیث معتبری که در آنها تاکید به وجود راهنمای درونی و لزوم پیروی از آن وارد شده است، بسیار فراوان است. و به اصطلاح فن حدیث از حد تواتر گذشته است. به عنوان نمونه:

عن ابی‌جعفر علیه‌السلام: انما یداق الله العباد فی الحساب یوم القیامه علی قدر ما آتاهم من العقول فی الدنیا.)

جز این نیست که محاسبه‌ی دقیق خداوندی با بندگانش در روز قیامت به قدر عقلهایی است که در دنیا به آنان داده است). قال ابوالحسن موسی بن جعفر علیه‌السلام: یا هشام ان الله تبارک و تعالی اکمل للناس الحجج بالعقول و نصر النبیین بالبیان و دلهم علی ربوبیته بالادلّه. (حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام به هشام بن الحکم می‌گوید: ای هشام، خداوند متعال حجت و برهان را به وسیله‌ی عقول برای مردم تکمیل کرده پیامبران را به وسیله‌ی بیان یاری نموده آدمیان را با دلایل (روشن) به خدایی خود راهنمایی فرموده است). این نکته‌ی بسیار جالب را در نظر بگیریم که منابع اسلامی اگر هدف رسالت پیامبران را بیداری و تقویت و فعالیت عقل معرفی نکند، حداقل اینست که آن را اساسیترین هدف رسالت قرار داده است. ما در همین خطبه در چند جمله‌ی پیش از جملات مورد تفسیر، این عبارت را دیده‌ایم که: و یشیروا لهم دلائل العقول. (از جمله‌ی مواد رسالت که پیامبران را برای اجرای آنها فرستاده است، برانگیختن و به فعلیت رسانیدن حقایق مخفی شده در عقول است). در روایت موسی بن جعفر (ع) این جمله وجود دارد: یا هشام ما بعث الله انبیاءه و رسله الی عباده الا لیعقلوا عن الله. فاحسنهم استجا

به احسنهم معرفه. و اعلمهم بامر الله احسنهم عقلا و اکملهم عقلا ارفعهم درجه الدنیا و الاخره. (ای هشام، خداوند متعال نیانگیخته است پیامبران را برای مردم، مگر برای اینکه درباره‌ی خدا تعقل کنند. بهترین اجابت کنندگان به دعوت رسولان کسانی هستند که به بهترین معرفت نایل شده‌اند. و داناترین آنان به امر خداوندی کسانی هستند که دارای بهترین تعقل می‌باشند. و آنانکه دارای کاملترین عقلند، به باعظمت ترین درجه در دنیا و آخرت نایل می‌شوند). مقدار قابل توجهی از روایات در این مضمون دیده می‌شود که عقل را حجت باطنی (پیامبر درونی) و پیامبران را حجت ظاهری (عقل برونی) معرفی می‌کند، مانند: یا هشام ان الله علی الناس حجیتین: حجه ظاهره و حجه باطنه، فاما الظاهره فالرسل و الانبیاء و الائمه علیهم السلام و اما الباطنه فالعقول. (ای هشام، خداوند دو حجت برای مردم دارد: حجت ظاهری و حجت باطنی، حجت ظاهری پیامبران و ائمه علیهم السلام اند و حجت باطنی عقول). راهنمای برونی - چنانکه گفتیم شامل پیامبران عظام و هر نوع صلاح‌اندیشان و خیرخواهان بشری در راه تکامل، و حکماء و رشدیافتگان سازنده که با کمیتها و کیفیتهای گوناگون در سر تا سر تاریخ دیده، می‌گردد بر

همنها داد می‌زنند، مصلحان مصر باستانی اخلاق و حقوق را مخلوط می‌کنند. اوپانیثادونویسها فریاد می‌کشند. خیراندیشان افریقای باستانی در افسانه‌ها تعلیم و تربیت به راه انداخته‌اند. لائوتسه راه و روش زندگی با فضیلت را نشان می‌دهد. کنفوتسه با قیافه‌ی

حکیمانه راه می‌افتد. سقراط چه کوششها و فداکاریها که نمی‌کند. تا به امروز که الکسیس کارلها، وایتهدها، ماکس پلانکها، در فرمولهای علمی و تولستویها و داستایوسکیها و هوگوها در داستانها این داد و فریادها را ادامه می‌دهند و اگر انسان را قالب گیری جبری نمایند این فریادها تا ابد ادامه خواهد داشت در ردیف بالاتر نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد و علی صلوات الله علیهم اجمعین را می‌بینیم که راهنمایان راه سعادت و فضیلت انسانی بوده فروگذاری در ماموریت رسالتی خود ننموده‌اند.

[صفحه ۱۹۸]

الی ان بعث الله سبحانه محمدا رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم لانجاز عدته. (تا آنگاه که خداوند سبحان محمد رسول الله (ص) را برای قطعی و عملی ساختن وعده‌ی خویش برانگیخت). محمد رسول الله (ص) مبعوث می‌شود محیطی را در نظر بگیرید که از موقع به وجود آمدن زمین، یک منظره‌ی زیبا و حیات بخش به خود ندیده، ریگزاری با کوه‌های کوتاه و رنگهای انقباض آور و سنگهایی با اشکال و حجمهایی که پلک چشمان با دیدن آنها روی هم می‌افتد. چشمه سار زلالی جز اشک چشمان ناتوان یغما دیده و جنگ زده در آن دیده نمی‌شود. چیزی ندارند جز ستارگانی بالای سرشان که اشتغال به شمشیر و لفظ بازی و سوداگریهای محقرانه و تعصب به پدیده‌های پست حیات امان نمی‌دهد که سر به بالا بگیرند و آن نقطه‌های زرین را در سپهر لاجوردین تماشا کنند. انسانهایی را در نظر بیاورید که هرگز درباره‌ی حیات و ارزشها و هدفهای آن، اندیشه‌ای به مغز خود راه نمی‌دهند. کافی است که یک فرد از یک قبیله به فرد دیگری حتی با داشتن عذر، کمترین بی‌اعتنایی نماید. این بی‌اعتنایی سالیان متمادی چشمه‌های خون از دو قبیله به راه خواهد انداخت. وجدان با ده‌ها فعالیت سازنده‌اش، عقل با صدها پویای

ی مثبتش، احساسات و عواطف با هزاران حرکات پیوند دهنده‌ی انسان به انسان، همه و همه در مثنی درهم و دینار و تشخیص پشکل شتر و دنبال هم دویدن در ریگزارها و تپه‌ها و ماهورها برای انتقام گرفتن! از چه؟ از اینکه چرا گفته است: شتر تو از شتر من پست تر است محو گشته است!! در این محیط و در میان این انسانها فردی برمی‌خیزد و می‌گوید: یک- انزل من السماء ماء فسالت اودیه بقدرها فاحتمل السیل زبدا رایبا و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه او متاع زبد مثله کذلک یضرب الله الحق و الباطل فاما الزبد فیزهد جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض کذلک یضرب الله الامثال. (ملاک موقت بودن و پایداری شئون زندگی بشری چنین است که): خداوند آبی را از آسمان فرستاد، این آب در سیل گاهها به جریان افتاد. از سیل جاری کفهایی بلند سر برآورد. (همچنین): آن موادی که برای زینت یا کالای دیگری به وسیله‌ی آتش ذوب می‌کنید، مانند همان سیل کف برمی‌آورد، بدین سان خداوند (مثل اختلاط) حق و باطل را می‌زند. اما کفهای سر برآورده از بین می‌روند و آنچه که به سود انسانها است در روی زمین پایدار می‌ماند و بدین سان خداوند مثالها می‌زند). مطالب زیر را در محتویات آیه فوق در

نظر بگیریم. ۱- مبانی اصیل حوادث طبیعی و انسانی مربوط به خود آن دو قلمرو نیست بلکه از پشت پرده‌ی طبیعت سرازیر می‌گردد. ۲- مبانی سرازیر شده از پشت پرده‌ی طبیعت به اندازه‌ی استعدادها و مطابق قوانین تعبیه شده در دو قلمرو است. ۳- در تفاعل و تکاپویی که میان واقعیات و مبانی سرازیر شده صورت می‌گیرد پدیده‌ها و رویدادهایی به وجود می‌آید. این پدیده‌ها و رویدادها زودگذر و بی‌اساسند که بایستی دیر یا زود از مجرای حقایق جاری رخت برنندند. ۴- حق و باطل در جریان هستی با یکدیگر مخلوطند. ۵- آنچه که سودمند به حال انسانها است، در روی زمین پایدار خواهد ماند. در آن محیط تنگ و تاریک که جز کفهای بی‌اساس زندگی مطرح نیست و جز تعصب کورانه بر قبیله و نژاد و محیط محدود زندگی، حقیقت دیگری وجود ندارد. اعلان چنین اصل جهانی که از آغاز هستی بشری تا پایان آن گسترده است بدون وابستگی گوینده‌ی آن به آفریننده‌ی هستی قابل تفسیر نمی‌باشد. دقت شود که پیامبر نمی‌گوید: آنچه که مفید به قبیله‌ی من (آل هاشم) یا مفید به محیط من (عربستان) یا نژاد عرب به طور عموم و یا شرق به طور عمومی تر می‌باشد پایدار خواهد ماند. بلکه در آیه کلمه‌ی ناس به کار برده شده است که د

لا ایل الا الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم. (خداوند وضع هیچ جامعه‌ای را دگرگون

نمی‌سازد، مگر اینکه آن جامعه در وضع خود تغییری ایجاد کند) با این آیه جوامع از خود بیگانه را به خودشان برمی‌گرداند و فریاد می‌زند: این شما هستید که زندگیتان را پوچ می‌کنید. این شما هستید که اسباب نکبت و بدبختی را برای خودتان فراهم می‌آورید. مدیریت زندگانی به عهده‌ی خود شما است. آشنایی با خود، یا از خود بیگانگی نتیجه‌ی اندیشه و گفتار و کردارهای خودتان می‌باشد و به طور کلی عوامل سقوط و اعتلای خود را نه از آسمان بجوئید و نه از زمین، نه به تاریخ مستند بسازید و نه به نژاد، بلکه عامل حیات و چگونگی‌های آن، خود شماست. این دو آیه با بیانی روشن عامل گرداننده‌ی تاریخ را توضیح می‌دهد: آیه یکم- نیروی محرک تاریخ را که عبارت است از حقایق سودمند و پایدار برای انسانها. آیه دوم- مدیریت و رهبری کننده آن نیروی محرک را. سه- فریاد می‌زند: انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعا و من احياها فکانما احيا الناس جميعا. (قطعی است که هر کس انسانی را بدون عنوان قصاص یا فساد در روی زمین بکشد، مانن

د اینست که همه‌ی انسانها را کشته است و هر کس انسانی را احیاء کند، مانند اینست که همه‌ی انسانها را احیاء کرده است). انسان حقیقتی است که از نظر ارزش فوق کمیت است. درباره‌ی این موجود از ۱ و ۲ و ۳ صحبت نکنید. کوچک و بزرگ و زشت و زیبا و هم نژاد بودن و هم نژاد نبودن و خصوصیات محیطی و تاریخی را رها کنید، زیرا از نظر آفریننده‌ی بزرگ: بر مثال موجها اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان تا این فرمول جاودانی را برای عالم انسانی مطرح نکنند و به اجرا درنیاورند هیچ مکتبی نخواهد توانست انسان را تفسیر و بایستگی‌های و شایستگی‌های او را توضیح بدهد. مبنای این وحدت شکفت‌انگیز چیست؟ مبنای این وحدت انا لله و انا الیه راجعون است (ما همه از آن خدا و بازگشت ما به سوی او است) دلیل این وحدت و نفخت فیه من روحی است (از روح خود در آن انسان دمیدم). چهار- با رستاترین صدا اعلان می‌کند: همه‌ی خرافات و پندارها و مسخره‌های زندگی را کنار بگذارید- و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر. (یکدیگر را توصیه به حق کنند و توصیه به صبر نمایند). حق بیاندیشید، حق بگوئید، به حق عمل کنید. و گمان مبرید که اندیشه و گفتار و کردار حق در همه‌ی شرایط امکان‌پذیر بوده ف

و نتیجه‌ی خود را در اختیار شما خواهد گذاشت. برای استخراج رگه‌های الماس از انبوه معادن ذغال سنگ کوشش و شکیبائیها لازم است. پنج- با صراحت کامل اعلان می‌کند: اعلموا انما الحياه الدنيا لعب و لهو و زينه. (بدانید: به طور قطع زندگی پست شما جز بازی و اشتغالات بی‌اساس و آرایش چیزی نیست). این قانون اساسی و پایدار است که توقع هدف حیات از خود معمولی که خور و خواب و شهوترانی و طرب و تحرک با نیروی خودخواهی است، حیات را در لهو و لعب و آرایش خلاصه می‌کند و روانه زباله‌دان تاریخ می‌نماید. هدف حیات را بالاتر از خود پدیده‌های زندگی کف آسا بدانید و گر نه برای تفسیر و منطقی نشان دادن هدف حیات در شاعری و فلسفه‌بافی و خیال پردازی غوطه‌ور خواهید گشت و نتیجه‌ای جز پوچی زندگی به دست نخواهید آورد. موجودی که از روح الهی در او دمیده شده است، نمی‌تواند هدف اعلای حیات را در پدیده‌های بازی و بیهوده‌گرایی و پیرایشها پیدا کند. پیمان‌ایست این جان پیمان‌ه این چه داند از عرش می‌ستاند بر فرش می‌فشاند!! بحث دیگری در این آیات پنج‌گانه در مبحث قرآن و محتویات آن خواهیم داشت. اگر بخواهیم رسالت محمد بن عبدالله (ص) را در آن محیط ضد حیات توضیح بدهیم، بایستی همه‌ی صفحات کتاب الهی را بخوانیم و بفهمیم که او چه گل‌های جان‌نواز از خارستان عربستان و چه آب حیاتی از دیگران آن شبه جزیره به انسانها تقدیم کرده است. در پایان این بحث اجمالی جمله‌ای را با استدلال روشن متذکر می‌شویم: پیامبر اسلام از محیط بی‌جان عربستان، سر بر آورده ارزش نهایی جان را اعلام فرمود. برای روشن شدن این حقیقت مواد حقوقی زیر را درباره‌ی جانداران دقت فرمایید، تا ثابت شود که جمله‌ی فوق یک شعر حماسی و اوتویپایی نیست: - ماده‌ی یکم- هر کس که جاندار را در اختیار دارد، به تنظیم و آماده کردن وسایل حیات آن جاندار مکلف است. توضیح- بایستی این تنظیم و آماده کردن مطابق شرایط ذاتی و محیطی حیوان بوده باشد. ماده‌ی دوم- جاندار بدان جهت دارای حقوق مزبور در این مواد است که دارای حیات است. لذا هیچ تفاوتی میان جانداران نیست، خواه گوشت و چرم و سایر اجزایش قابل بهره‌برداری باشد، یا نه، بلکه خواه سودی

برای کسی که حیوان در اختیار او است داشته باشد، یا نه. تبصره- از عموم جانداران تنها حیوانات موزی و مضر استثناء می‌شود. ماده‌ی سوم- اگر کسی که حیوان در اختیار او قرار گرفته است، نتواند یا نخواهد وسایل زندگی حیوان را تامین نماید، اگر گوشتش قابل خوردن است، می‌تواند حیوان را ذبح کند. و اگر گوشتش قابل خوردن نباشد بایستی با هر وضعی که ممکن است جان حیوان را نجات بدهد، مانند اجاره دادن، فروختن، هدیه کردن و رها کردن به حال خود. تبصره- رها کردن حیوان مشروط به این است که بتواند حیات خود را در بیابان یا محیط مناسب دیگر تامین نماید. ماده‌ی چهارم- اگر صاحب حیوان اقدام به تامین زندگی آن ننماید، حاکم باید او را مجبور به انجام تکلیف کند. و اگر صاحب حیوان امتناع بورزد، حاکم بایستی حیوان را زیر نظر خود گرفته به نحوی که به مصلحت صاحب حیوان و زندگی آن حیوان است عمل نماید. ممکن است حاکم برای تامین حیات حیوان از مال صاحبش صرف کند، حتی می‌تواند از ملک غیر منقول او برای تامین زندگی حیوان بهره‌برداری نماید. این است ارزش حیات که از سرزمین ضد حیات به گوش جهانیان رسیده است با آگاهی از ارزش فوق که برای حیات محض گفته شده است، ارزش انسان به خوبی روشن می‌شود.

[صفحه ۲۰۴]

فقبضه الیه کریم صلی الله علیه و آله و خلف فیکم ما خلقت الانبیاء فی اممها (سرانجام او (پیامبر) را با نهایت اکرام به بارگاه ربوبی خویش برکشید. و خاتم الانبیاء آنچه را که پیامبران گذشته در میان امتهای خود می‌گذاشتند، در میان شما مسلمانان برنهاد). پیامبر اکرم می‌رود و دو وسیله‌ی بزرگ هدایت را در میان مردم می‌گذارد پیامبر اکرم رسالت خود را به پایان می‌رساند و یک دین جاودانی را که برنامه‌ی سعادت مادی و فضیلت معنوی انسانها را اعلام می‌کند، به انسانها می‌سپارد و رهسپار بارگاه الهی می‌گردد. هنوز مدت طولانی نگذشته بود که مثنی بشر بیچاره و عقب مانده به وسیله‌ی ادعای آن دین، به جوامع آن روزی مسلط می‌شوند و اصول انسانیت را در آن جوامع می‌گسترانند. فقط به این نکته شگفت‌انگیز متوجه شویم که سه قرن پس از درگذشت پیامبر اسلام: - شهر قرطبه یک میلیون جمعیت، هشتاد مدرسه‌ی عمومی (شبه به دانشکده‌های امروزی) و کتابخانه‌ای دارای ۶۰۰ هزار مجلد کتاب داشته است. با اینکه متصدیان امور اجتماعی در دوران بنی‌امیه و بنی‌عباس به مسائل زندگی خود محوری بیشتر از ترویج واقعیات اسلام اهمیت می‌دادند، ترقی و تکامل فردی و اجتماعی جوامع

معنی که اسلام را پذیرفته بودند، در قرنهای سوم و چهارم هجری به اوج می‌رسد. علم و معرفت از سقوط حتمی که در قرون وسطی پیش آمده بود، به وسیله‌ی مسلمانان نجات پیدا می‌کند. در دوران عمر بن عبدالعزیز که تا اندازه‌ای به مسائل اسلامی اهمیت می‌داد، فقر و فلاکت از جوامع اسلامی ریشه کن شد و او بودجه‌ی اضافی بیت‌المال را به آفریقا فرستاد، تا هر چه برده و کنیز باشد، آزاد کنند. پیامبر اکرم هرگز اصلاح حال بشر و عامل اعتلا و تکامل جوامع را وابسته‌ی وجود شخصی خود ننمود، در سر تا سر قرآن آیات فراوانی این معنی را تاکید می‌کند که من هم مانند شما بشری هستم، تفاوت من با شما در این است که به من وحی می‌شود و مأمور ابلاغ واقعیات هستم که رستگاری مادی و معنوی شما را تامین می‌کند. این نفی وابستگی به خود، از یک قانون بسیار مهم سرچشمه می‌گیرد که در همه‌ی پیامبران و افراد مصلح عالی مقام دیده می‌شود. آن قانون اینست که هر چه تکامل و رشد یک انسان بالاتر برود، موضوعات مورد گرایش و دریافت شده‌هایش از وابستگی به شخصیت اختصاصی از بریده می‌شود و چنانکه در مجلد اول گفتیم: گفتارش جملاتی برای قانون و کردارش تجسیم یافته‌ای از قانون و اندیشه‌هایش رشته

ی از قضایا می‌شود که اگر عینیت پیدا کند، به صورت قانون در می‌آید. لذا جسم پیامبر اکرم (ص) از دنیا می‌رود، ولی در حقیقت وجود او که تجسم یافته‌ی قانون است به بقای خود ادامه می‌دهد. ادامه‌ی وجود او دو رکن اساسی دارد: کتاب الله (قرآن) و عترت او (ائمه‌ی معصومین) مباحث مشروحی درباره‌ی رکن دوم که عترت و اهل بیت است در تفسیر خطبه‌های آینده مطرح خواهیم کرد. در این خطبه رکن اول (قرآن) را مورد توضیح قرار می‌دهیم که نشان دهنده‌ی ادامه‌ی وجود پیامبر اکرم (ص) است. کتاب ربکم

فیکم مینا حلاله و حرامه و فرائضه و قضائله (... کتاب پروردگار شما در میان شما است که حلال و حرام و واجبات و فضیلت‌های خود را آشکار ساخته است). قرآن و راه درک اعجاز آن با نظر دقیق در سرگذشت فرهنگ و معارف شبه جزیره عربستان و کمیت و کیفیت ارتباط مردم آن سرزمین با انسان و جهان و نوع پندارهای آنان درباره‌ی تاریخ گذشته و وضع حاضر و آینده‌شان و همچنین با توجه کافی به ارزشها و امتیازات از دیدگاه آنان، تردید و شک در اعجاز قرآن و اینکه آیات قرآنی سخن آن محیط و انسانها است، هیچ علتی جز بی‌اطلاعی از محتویات قرآن و اوضاع مزبور در آن محیط و یا غرض ورزی نمی‌تواند د

اشته باشد. زیبایی عالیترین جملات تحریک کننده‌ی احساسات عمیق همراه با قویترین منطق توام با اشراف قطعی گوینده‌ی سخن. اینست معنای اعجاز از نظر سبک و طرز بیان. هر مسئله‌ی انسانی را که بخواهید از کاملترین و روشنترین دیدگاه فرا بگیرید، نخست بروید هر گونه بررسیها و مطالعات خود را از نظر مکتبها و فلاسفه و دانشمندان تکمیل نمایید، سپس بیاید آیه یا آیات قرآنی را که مربوط به آن مسئله است مورد دقت قرار بدهید، خواهید دید توضیح مسئله‌ی و مبنا و پاسخ نهایی آن را آیه یا آیات مربوط به طور روشن بیان کرده و هر دو وسیله‌ی دریافت (احساس عمیق و تعقل منطقی) شما را اقتناع و اشباع می‌نماید. متأسفانه اکثریت قریب به اتفاق مطالعه کنندگان و خوانندگان قرآن، این کتاب آسمانی را باز می‌کنند و از آغاز سوره شروع به مطالعه و یا خواندن نموده، بدون اینکه درباره‌ی محتوای یک یک آیات، معلومات و اندیشه‌های قابل توجهی داشته باشند، تا آخر سوره می‌روند و سوره‌ی دیگر را شروع می‌کنند. این گونه مطالعه و خواندن نمی‌تواند بر مبنای صحیح قرآن شناسی استوار باشد. به عبارت دیگر قرآن آن نیست که نقوش کلماتش از جلو چشم انسان عبور کند و یا در صورت الفاظ از زبان و دهان

ن موج بزند. هر یک از آیات قرآنی عبارتست از آن جمله‌ی نهایی که بدون آگاهی قبلی همه جانبه به محتوای آن، واقعیت خود را ابراز نمی‌کند. به عنوان مثال برای پذیرش جمله‌ی نهایی بودن این آیه: کل نفس بما کسبت رهینه. (هر کسی در گروگان اندوخته خویش است). باید نخست این اطلاعات و معلومات را به دست بیاوریم: ۱- انسان دارای حقیقتی است به نام خود یا من یا شخصیت که مدیریت اجزاء درونی و برونی او را در اختیار دارد. ۲- آنچه که انسان دارا می‌شود بر دو نوع اساسی تقسیم می‌گردد: پدیده‌ها و شئون جبری و اندوخته‌های آزادانه و اختیاری. ۳- ملاک استناد اندوخته‌ها به خود انسان، آزادی و اختیار او است نه جبر و اکراه. ۴- عوامل جبری تاریخ محیط و اجتماع، آن انسانی را که جریان معتدل خود را دریافته و در مسیر منطقی حیات گام برمی‌دارد، نمی‌تواند چنان بسازد و پردازد که دستهای او را در مقابل پرونده‌ی بسته‌ی حیاتش ببندد. ۵- البته اگر چنین فرض شود که انسانی یا جامعه‌ای چنان در میان حلقه‌های زنجیر عوامل جبری فشرده شده است که هیچ آزادی و اختیاری برای او نمانده است، از موضوع بحث خارج است. ۶- مادامیکه خود انسان وجود دارد و به جهت عوامل جبری یا مقدمات اختی

اری، خود را نباخته یا آن را بیمار ننموده است، می‌خواهد آن خود را آن طوری که مطلوب است، بسازد، یا مدیریت آن را در شکلی بپذیرد که مطلوب او است. و به عبارتی کلی‌تر هدف حیات خود را در آن خود تجسم می‌بخشد. اینست آن اندوختن که آدمی را در گرو خویش قرار می‌دهد. ۷- آدمی در حال اعتدال روانی هر چه می‌کوشد تبهکاری و محرومیت از آرمانهای انسانی خود را به گردن دیگران یا به گردن طبیعت بیاندازد، به قول ویکتور هوگو: لبخند می‌زند، ولی شادمانی وجدانی ندارد، لذا چه بخواهد و چه نخواهد مضمون ابیات زیر هشدار جدی به او می‌دهد: نکوهش مکن چرخ نیلوفری را برون کن ز سر باد خیره سری را بری دان ز افعال چرخ برین را نکوهش نشاید ز دانش بری را چو تو خود کنی اختر خویش را بد مدار از فلک چشم نیک اختر را بسوزند برگ درختان بی بر سزا خود همین است مربی بری را ناصر خسرو قبادیانی ۸- هیچ یک از فلسفه‌های تاریخ و هیچ روش تحلیل روانی یا روشهای انسان شناسی نمی‌تواند درک این اصیلترین واقعیت من هستم فرد و جامعه را در جریانات معمولی و منطقی، منکر شود و همه می‌دانیم که کوشش اساسی و تمرکز قوای دماغی یک محقق در تحلیل و بررسی انسان در هر قلمرو

ی که باشد، متوجه خود من آن انسان است که مورد تحقیق قرار گرفته است. اگر محقق توانست وضع و موقعیت واقعی انسان مورد بررسی خود را کشف کند، نود در صد کار خود را انجام داده است، ده درصد دیگر را می‌تواند بدون زحمت زیاد درک و دریافت نماید. و بالعکس، مادامیکه محقق از کشف جوهر و پدیده‌های بنیادین من انسان ناتوان بوده باشد، هر اندازه هم که معلومات او درباره‌ی عوامل بیرون از من مفروض فراوان بوده باشد، نخواهد توانست نظر قاطعانه‌ای را درباره‌ی او ابراز نماید. ۹- چرا بایستی من مورد شناخت و کشف قرار بگیرد؟ برای اینکه بدانیم خود طبیعی او که از تفاعل ماده و رنگ آمیزیه‌های محیط به وجود آمده است، چیست؟ و آن من ساخته شده به وسیله‌ی گرایشها و حرکات اختیاری کدام است؟ پس از به دست آوردن این گونه معلومات، بیایید به درک معنای کل نفس بما کسبت رهینه (هر کس در گروگان عمل خویشتن است)، پردازید. و به همین ترتیب پنج آیه را که در مبحث محمد رسول الله (ص) مبعوث می‌شود مطرح کرده‌ایم، در این مورد بررسی نمایید. آیه‌ی اول چنین است (خداوند آبی را از آسمان فرو فرستاد، این آب در سیل گاهها به جریان افتاد، از سیل جاری کفها سر برآورد (و همچنین): آن موادی

که به وسیله‌ی آتش برای زینت یا کالای دیگری ذوب می‌کنید، مانند همان سیل کف برمی‌آورد. بدین سان خداوند (مثل اختلاط) حق و باطل را می‌زند، اما کفهای سر برآورده از بین می‌روند و آنچه که به سود انسانها است در روی زمین پایدار می‌ماند و بدین سان خداوند مثلها می‌زند) در آن مبحث شش مطلب را در آیه‌ی مزبور متذکر شدیم. اکنون برای توضیح بیشتر می‌خواهیم مقداری از معلومات و آگاهی‌هایی را که برای هر یک از آن مطالب ششگانه لازم است تا اعجاز و فوق طبیعی بودن قرآن اثبات شود، از نظر بگذرانیم: مطلب یکم- مبانی اصیل حوادث طبیعی و انسانی مربوط به خود آن دو قلمرو نیست، بلکه از پشت پرده‌ی طبیعت سرازیر می‌گردند. شاید خیلی از مطالعه کنندگان محترم، این بیت نظامی گنجوی را شنیده باشند که: - زین پرده ترانه ساخت نتوان وین پرده به خود شناخت نتوان همچنین ممکن است این سه بیت جلال‌الدین مولوی را دیده باشند که: کاشکی هستی زبانی داشتی تا زمستان پرده‌ها برداشتی هر چه گویی ای دم هستی از آن پرده‌ی دیگر بر او بستی بدان آفت اراک آن حال است و قال خون به خون شستن محال است و محال احتمال می‌رود که این مطلب را از راسل متفکر غربی سراغ داشته باشید

که: امروز وقتی که یک انسان یک کلمه را به زبان می‌آورد مثلاً می‌گوید: الف این گفتار او دامنه‌ی سحابیهایی است که میلیونها سال پیش از فضای ما رد شده و رفته‌اند. یک عبارت دیگر را از راسل که یکی از شکاکین در متافیزیک است، دقت فرمایید: اگر چنین تصور کنیم که پدیده‌ها و حقایق عالم طبیعت از یک جهان بالاتر و ابدی به این دنیا سرازیر می‌شود، تصور صحیحی از جهان نموده‌ایم اکنون این عبارت را از ماکس پلانک که یکی از مشهورترین نوابع فیزیک قرن اخیر و بزرگترین کوشندگان در شناخت طبیعت است، مطالعه فرمایید: کمال مطلوب فیزیکدان شناسایی جهان خارجی حقیقی است. با این همه یگانه وسایل کاوش او، یعنی اندازه‌گیری‌هایش هرگز درباره‌ی خود جهان حقیقی چیزی به او نمی‌آموزند. اندازه‌ها برای او چیزی جز پیامهایی کم و بیش نامطمئن نیستند، یا به تعبیر هلمهلتز جز علاماتی نیستند که که جهان حقیقی به او مخابره می‌کند و سپس او به همان طریقی که زبانشناس می‌کوشد تا سندی را که از بقایای تمدنی ناشناخته است بخواند، در صدد نتیجه‌گیری از آنها برمی‌آید. اگر زبانشناس بخواهد به نتیجه‌ای برسد، باید این را چون اصلی بپذیرد که سند مورد مطالعه معنایی در بر دارد. همین طور ف

یزیکدان باید این فکر رامبدء بگیرد که جهان حقیقی از قوانینی پیروی می‌کند که به فهم ما در نمی‌آیند، حتی اگر برای او لازم باشد از این امید دست بشوید که آن قوانین را به وجه تام دریابد یا حتی ماهیت آن را با یقینی مطلق از همان اول معین کند. آیا این مطالب نمی‌تواند اثبات کند که برای شناخت طبیعت بایستی از اصول بنیادین آن در فوق طبیعت است آغاز کرد یا وجود آن را پذیرفت؟ آیا ما می‌توانیم طنابها و پلهایی متصل به نام هیولی یا ماده‌ی مطلق را برای عبور صورتها از خود طبیعت اثبات کنیم؟! آیا برای ما امکان دارد که روابط ضروری میان اجزای قوانین هستی را با وضع عینی در خود جهان مشاهده کنیم؟! نه، هیچ یک از

مسائل امکان‌پذیر نیست. پس از کوشش و تقلا- در این مطالب علمی و فلسفی برگردید به معنای آیه (خداوند آبی از آسمان فرستاد). و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم. (هیچ چیزی (در عالم هستی) وجود ندارد مگر اینکه منابع آن در نزد ما است و ما فرو نمی‌فرستیم آن را مگر با اندازه‌ی معین). مطلب دوم- مبانی سرازیر شده از پشت پرده‌ی طبیعت به اندازه‌ی استعدادها و مطابق قوانین تعبیه شده در دو قلمرو است. برای دریافت نهایی بودن این م

طلب در جهان معرفت، نخست باید به سراغ مسائل مربوط به قانون و نظم برویم. از نظم حرارت تنور پیرزنی در کوهپایه‌ها برای پختن نان شروع کنیم و سپس سری به آزمایشگاه‌های همه‌ی دنیا بزنیم، خواهیم دید همه‌ی فعالیت‌های حسی و مغزی بشری از یک عامل تحریک می‌شود و آن اینست که جهان و اجزا و روابط آنها نظم و قانون دارد و ما از یک موقعیت قانونی و منظم به موقعیت قانونی و منظم دیگری رهسپار می‌گردیم، و در هر مسیری هم که قدم برمی‌داریم در میان حلقه‌های زنجیره‌ی قوانین غوطه‌وریم. برای حساب احتمالات هم نباید تفسیر غیر واقعی انجام بدهیم، زیرا جهان با شناسایی جهان فرق دارد. به اضافه‌ی اینکه با در نظر گرفتن شرایط حسی و ذهنی و وسیله‌ی آزمایشی و موضوع مورد تحقیق که بایستی حادثه را با احتمالات محاسبه کنیم، تعیین قطعی و مشخص آن حادثه خلاف قانون و نظم است. حتی اگر ما نتوانیم حادثه‌ای را که در آینده به وجود خواهد آمد، از اکنون پیش بینی قطعی نماییم، پس از آنکه حادثه‌ی مفروض به وجود آمد، تعیینی را نشان خواهد داد که نتیجه‌ی تعیین‌های مسیر آن حادثه بوده است. پس از آنکه این گونه آگاهی درباره‌ی نظم و قانون به دست آوردیم می‌رویم به سراغ آیه‌ی قرآنی که چه

ره‌ی قانونی و ریاضی جهان را به ما نشان داده است. مطلب سوم- از تفاعل و تکاپوهایی که میان واقعیات و مبانی سرازیر شده از فوق طبیعت صورت می‌گیرد، پدیده‌ها و رویدادهایی به وجود می‌آید. این پدیده‌ها و رویدادها زودگذر و بی‌اساسند که بایستی دیر یا زود از مجرای حقایق جاری رخت بر بندند. برای درک واقعیت نهایی بودن این مطلب، بایستی بروز و نمود حوادثی را که در امتداد زمان و در فضاها و جوها به وجود می‌آیند، مورد دقت قرار بدهیم. این حوادث چگونه انسانها را به بازی می‌گیرند، یا نیرومندان به وسیله‌ی این رویدادها چگونه می‌توانند زیر دستان را به بازی بگیرند، این حوادث گاهی به مرتبه‌ای از جاذبیت و چشمگیری می‌رسند که اصیلترین حقایق انسان و جهان را فرعی و بی‌اساس نمایش می‌دهند. این حوادث تاریخ را تفسیر می‌کند و ... گاهی به عنوان فلسفه‌ی تاریخ در استخدام صاحبان مکتب درمی‌آید ... پس از آنکه این مسائل را بررسی کردیم و خود آن حوادث را با ارزیابی منطقی دریافتیم، می‌آئیم به سراغ این آیه که کفهای ناپایدار حوادث را فلسفه و هدف و عوامل اصلی انسان و جهان تلقی نکنید. این کفها رفتنی هستند و در شرایطی به وجود می‌آیند و مدتی روبنای زندگی شما و مظاه

ر طبیعت را اشغال می‌نمایند و سپس راه خود را پیش می‌گیرند. مبدا این کفهای ناپایدار شخصیت فردی و اصول عالی اجتماعی شما را تجزیه نماید و متلاشی بسازد. مطلب چهارم- حق و باطل در جریان هستی با یکدیگر مخلوط می‌شوند. اگر نخست حق را با آن معنای گسترده، و نسبی و مطلق بودن آن را بررسی و تحقیق کنیم و آنگاه معنای باطل را دقیقاً بدانیم، سپس مسئله‌ی اختلاط آن دو را که یک جریان طبیعی است درک کنیم. قاطعانه بودن این حقیقت را خواهیم فهمید که همواره کفها با متن واقعیات مخلوط و در مجرای حرکت تحول رونمای آن واقعیات می‌گردد و فریبندگیها به کار می‌اندازد. گاهی درک این اختلاط و جدا کردن حق از باطل به قدری سخت است که استخراج رگه‌های ظریف الماس از انبوه معدن ذغال سنگ. مطلب پنجم- آنچه که سودمند به حال انسانها است، در روی زمین پایدار خواهد ماند. در کلاس درس هر فیلسوف و دانشمندی که درباره‌ی انسان برای شما بحث خواهد کرد، حضور داشته باشید، و هر کتابی را که درباره‌ی طبیعت انسان نوشته‌اند با دقت ورق بزنید و مطالعه کنید.

چند قرن متمادی با تمام آگاهی در این دنیا در پیشرفته‌ترین جوامع از نظر ماده و معنی و یا در میان عقب مانده‌ترین ملل و وقیحترین آنها زندگی نمایند. اگر تنها یک اصل واقعی را بپذیرد، آن اصل عبارت از این عبارت خواهد بود که عامل اساسی بقای انسان موضوع منفعت است و هیچ انسانی چه در حالت انفراد و چه در حالت اجتماعی طعم زندگی را بدون احساس دریافت منفعت

نخواهد چشید. به یک معنای بسیار عمومی و تا اندازه‌های دقیق، خواستن ادامه‌ی حیات و کوشش و تقلا برای آن، از همان اصل منفعت سرچشمه می‌گیرد، چه برسد به منافع ثانوی و سطوح گوناگون حیات، زیرا همه‌ی جهان‌بینی‌های عمیق با پذیرش حرکت و دگرگونی مستمر در دو قلمرو انسان و جهان، این حقیقت را پذیرفته‌اند که: هر نفسی نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد بنابراین، هیچ اصل و قانون علمی و فلسفی نمی‌تواند اثبات کند که هر کس که لحظه‌ی پیشین را از حیات برخوردار بوده است، بایستی لحظه‌ی بعدی را هم به حیات خود ادامه بدهد. بنابراین همه‌ی لحظات زندگی آدمی منفعت‌هایی است که به او می‌رسد. و هر منفعت دیگری در سطوح زندگی مربوط به همان اصل حیات مستمر باشد، در حقیقت بازگو کننده‌ی بعد یا ابعادی از همان منفعت می‌باشد. پس از این ملاحظات علمی و فلسفی می‌توانیم اعج از و فوق طبیعی بودن آیات کتاب خداوندی را درک کنیم که می‌گوید: و اما ما ینفع الناس فی الارض. (و اما آنچه که سودمند به حال انسانها است در روی زمین پایدار می‌ماند). آیه‌ی دوم - خداوند وضع هیچ جامعه‌ای را دگرگون نمی‌سازد، مگر اینکه آن جامعه در وضع خود تغییری ایجاد کند. تمدنها در جوامع بشری در اینجا و آنجا می‌درخشند و مدتی به نور پراکنی خود ادامه می‌دهند و آنگاه خاموش می‌گردند. همین طور فرهنگها و سایر مظاهر ترقی و اعتلا در دگرگونیها قرار می‌گیرند. اضطراب کوتاه مدت یا طولانی جامعه‌ای را در خود فرو می‌برد. در همان حال جوامع دیگری از آرامشهای نسبی برخوردار می‌باشند. همین اضطرابات و آرامشها به تدریج از بین می‌روند و جو ملتها را به اضرار خود خالی می‌نمایند. عامل یا عوامل این دگرگونیها چیست؟ به قول میرفندرسکی: هر کسی چیزی همی گوید ز تیره رای خویش تا گمان آیدت کاو قسطای بن لو قاستی هر کسی آرد به قول خود دلیل از گفته‌ای در میان بحث و نزاع و شورش و غوغاستی چه بحث و نزاع و غوغایی که تاکنون در حدود ۲۰ عامل برای دگرگونیهای جوامع پیشنهاد شده و هیچ یک از آنها قابل اثبات صد در صد و قانع کننده نبوده است. در حقیقت هر عاملی که به وسیله‌ی یکی از مکتبها و فلاسفه به میان آورده می‌شود، بعدی از ابعاد فردی یا اجتماعی آدمی را مطرح می‌کند. بدین ترتیب انسان بینوا زیر چاقوی تشریح فلاسفه قطعه قطعه می‌شود و هر یکی از آنان می‌خواهد قطعه‌ی مورد نظر خود را همه‌ی انسان معرفی کند!!! اگر کسی در این مسائل و امور مربوط به آنها دقت کند و آنها را همه جانبه درک نماید و نواقص و نارسائیهای تجربی و علمی آنها را دریابد، خواهد فهمید که معنای ان الله لایغیر ما بقوم حتی یتغیروا ما بانفسهم چیست. و چیست آن اصالت پایدار در این جمله که هم تاریخ را تفسیر می‌کند و هم اصالت انسان را گوشزد می‌کند و هم شدیدترین تحریک را برای سازندگی انسان با دست خویشتن انجام می‌دهد. آیه‌ی سوم - قطعی است که هر کس انسانی را بدون عنوان قصاص یا فساد در روی زمین بکشد، مانند اینست که همه‌ی انسانها را کشته است و هر کس انسانی را احیاء کند، مانند اینست که همه‌ی انسانها را احیا نموده است. هیچ یک از مغزهای قدرتمند بشری و هیچ مکتبی که با کوشش صدها نوابغ تنظیم شده است، نمی‌تواند درباره‌ی ارزش بنیادین انسان چنین جمله‌ی نهایی را ابراز کند. این آیه موضوع انسان را از کمیت‌های بالاتر می‌برد و زیرب نای آن را یک وحدت عالی قرار می‌دهد و به همه‌ی افراد انسانی گوشزد می‌کند که وارد کردن جراحت به یک فرد، مجروح ساختن خویشتن است. کشتن یک انسان چه زن و چه مرد، خواه عالم و خواه جاهل، سیاه باشد یا سفید، مساوی با کشتن خویشتن است. بنابراین شمشیری که برای کشتن یک انسان بلند می‌شود، دو لبه دارد: با یک لبه‌اش انسانی کشته می‌شود و با لبه‌ی دیگرش قاتل خودکشی می‌کند. مدت طولانی است که داد و فریاد آن شعرا و آرمانگرایان ذوق پرداز و مکتبهای انسانی که لزوم محبت به انسانها را گوشزد می‌کند، به جهت مستند بودن آن داد و فریاد به احساسات بی‌پایه و یا به سوداگری لطیف و ماهرانه، در به وجود آوردن پیوند واقعی و معقول انسانها تاثیر خود را از دست داده و با شکست قطعی روبرو شده است. فلسفه‌ها و نقاویهای تند و تیز دلایل آن داد و فریادها را یکی پس از دیگری از پای درآورده به خوبی اثبات کرده است که آن دلایل در مقابل قانون تنازع در بقا و اصل: پیوند انسان با انسان با عامل احتیاج و گسیختن انسان از انسان با عامل سود شخصی است قدرت مقاومت ندارند. انسان

موجودی است دوست داشتنی. انسان جاننداری است با ارزش. انسان نام موجودیست افتخارآمیز. اشعاری زیبا یا رو یاهایی تعبیر نشدنی است و یا تسلیتی است که شکست خوردگان کارزار زندگی به خود می‌دهند. ما بایستی نخست این مطالب و داد و فریادها را با دلایل و مناقشات بی‌حاصل و جر و بحثهای طولانی درباره‌ی آنها ببینیم، سپس به سراغ آیه‌ی مزبور آمده و عظمت و انحصار واقعیت را درباره‌ی انسان از این آیه درک کنیم. آیه‌ی چهارم - بدانید: قطعاً زندگی پست شما جز بازی و سرگرمیهای بی‌اساس و آرایش چیز دیگری نیست. در جلد هفتم از نقد و تحلیل مثنوی از ص ۵۲۳ تا ص ۵۹۲ فلسفه و هدف زندگی را مطرح نموده‌ایم. سپس این مبحث در رساله‌ی مستقلی پس از تجدید نظر و توضیحات بیشتر به نام (فلسفه و هدف زندگی) چاپ و منتشر شده است. برای تفکر در این مبحث، منابع قابل توجهی درباره‌ی موضوع بحث، در اختیار داشتیم، آراء و معتقدات مشهور از دورانهای گذشته را تاکنون، تا آنجا که می‌توانستیم مورد بررسی قرار دادیم. و باید بگوییم سالها بود که برای درک و شناخت قانع کننده‌ای درباره‌ی موضوع مزبور فکر می‌کردیم. خلاصه تا آنجا که مقدرمان بوده، از کوشش و اندیشه در موضوع مزبور فروگذاری نکرده‌ایم و سرانجام نتوانسته‌ایم برای این خوردنها و خوابیدنها و لذت جوئیها و فرار از دردها و خودخوهیها،

و گسترده‌ی ارتباطات و ابعاد با طبیعت و انسانها، فلسفه و هدفی از خود آنها پیدا کنیم. چنانکه از هیچ یک از مکتبها و فلاسفه و دانشمندان هم مطلب روشن و قانع کننده‌ای در این موضوع به دست ما نرسیده است. البته هرگز ادعا نمی‌کنیم که تتبع ما شامل همه‌ی مغزهای بشری بوده است، ولی می‌توان گفت: اگر یک حقیقت قانع کننده‌ای در این موضوع حیاتی وجود داشت، نمی‌توانست از زیر نظر تتبع و بررسی محققان دور بماند. هر کسی موظف است درباره‌ی فلسفه و هدف حیات خود به پاسخ رضایت بخشی برسد، ولی باید بدانیم که با نظر به خود شئون حیات طبیعی، هیچ فلسفه و غایتی برای این حیات جز احتیاجات طبیعی و لزوم اشباع آنها، وجود ندارد. بلکه بایستی برای داشتن آن حیات که قابل تفسیر با فلسفه و هدف معقول بوده باشد، دست به ساختن زندگی زد. جرعه‌های آن حیات که طبیعت و قوانین آن در گلوی آدمی بریزد فلسفه‌ای جز جریان ضروری خود آن قوانین ندارد، وقت و انرژی مغزی را نباید بیهوده در این جستجو صرف کرد که شبیه به دویدن دنبال سایه‌ی خویش می‌باشد. آیه‌ی چهارم که مورد بررسی ما است، به طور قاطع و صریح می‌گوید: خودتان را برای پیدا کردن یک فلسفه و هدف عالی برای چند بشقاب پلو و لحظه

هایی خندیدن و مقداری گریستن و چند بار عمل جنسی و غوطه خوردن در خیالات و سپس رهسپار شدن زیر خاک خسته و درمانده نکنید. ولی همین حیات طبیعی اگر با دیده‌ی وسیله و مقدمه برای حیات طیبه (پاکیزه) ای که در همین دنیا با دست خودتان باید به وجود بیاورید، نگریسته شود، هر لحظه‌ای از آن، فلسفه‌ای در بر دارد و هدفی که رو به آهنگ اصلی عالم هستی می‌رود: من عمل صالحا من ذکر او انی و هومومن فلنحییه حیاه طیبه (هر کس از مرد و زن عمل صالح انجام بدهد در حالی که ایمان در اعماق قلبش دارد، حیات طیب (پاکیزه) برای او به وجود می‌آوریم). این حیات طیب است که برای زندگی فردی و اجتماعی آدمی فلسفه به وجود می‌آورد و هدفی برای آن نشان می‌دهد، زیرا خود آدمی سازنده‌ی این زندگی است. تفسیر ما درباره‌ی پنج آیه از قرآن مجید برای این بود که راهی را برای درک اعجاز قرآن و فوق طبیعی بودن آن، توضیح بدهیم. انواع محتویات قرآن ۱- حلال و حرم - حلال عبارت است از آزادی قانونی مکلف در عمل درباره‌ی موضوع و یا کار. مانند آزادی انسان درباره‌ی ازدواج و خوردنیها و پوشیدنیهایی که از طرف قانونگذار ممنوع نیست. حرام خلاف حلال است که عبارت است از ممنوعیت قانونی مکلف در عمل درباره‌ی موضوع و یا کاری، مانند ساختن مواد مضره و ربا. ۲- فرائض و فضائل - فرائض آن اعمال واجب است که مکلف باید آنها را به جای بیاورد، و در صورت تخلف با وجود شرایط مقصر شمرده می‌شود. مانند نماز و روزه و حج و دفاع از حیات و غیر ذلک. فضایل عبارت است از کارهای نیکو که الزام آنها به حد وجوب نمی‌رسد، مانند داشتن نیت پاک در همه‌ی کارها و

عمل به مسائل اخلاقی و به جا آوردن نمازهای مستحبی و غیر ذلک. ۳- ناسخ و منسوخ- درباره‌ی تعریف ناسخ و منسوخ مطالب فراوانی در کتب تفسیر و مقدمات آنها نوشته شده است، بلکه بنا به نقل اهل تتبع، در این مسئله، رساله‌های مستقلی هم تألیف شده است. آنچه که در تعریف نسخ مورد اتفاق نظر است، اینست که حکم وارد در آیه‌ای مرتفع گردد و خود آیه به عنوان جزئی از آیات قرآنی که به پیامبر اکرم (ص) وحی شده است، ثابت بماند. بعضی از علماء وقوع نسخ را در قرآن منکر شده مواردی را که مفسرین و فقها ناسخ و منسوخ دانسته‌اند، تاویل نموده‌اند. برای امکان نسخ و یا وقوع آن در قرآن، به چهار آیه استناد شده است:

۱- ما ننسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها او مثلها. (ما اگر آیه‌ای را نسخ کنیم یا آن را به فراموشی مردم بیا نندازیم، بهتر از آن یا مثل آن را می‌آوریم). ۲- و اذا بدلنا آیه مکان آیه و الله اعلم بما ینزل. (و موقعی که آیه‌ای را به آیه‌ی دیگر تبدیل نمودیم، و خداوند به آنچه که می‌فرستد داناتر است). ۳- یمحو الله ما یشاء و یشئ و عنده ام الکتاب. (خدا آنچه را که بخواهد محو می‌کند و آنچه را که بخواهد اثبات می‌نماید و کتاب اصل در نزد او است). ۴- فبظلم من الذین هادوا حرمانا علیهم طیبات احلت لهم. (و به جهت ستمی که یهودیان مرتکب شدند، مقداری از پاکیزه‌ها را که برای آنان حلال بود تحریم کردیم. با نظر به آیات چهارگانه موضوع نسخ در آیات قرآنی امکان‌پذیر است. به اضافه‌ی روایاتی که از هر دو گروه شیعه و سنی به طور فراوان در وقوع نسخ وارد شده است. ممکن است این سوال مطرح شود که اگر لازم بوده است که منسوخ با آمدن ناسخ از بین برود، چه فایده‌ای برای آمدن منسوخ وجود داشته است؟ پاسخ این سوال چنین است که ما دو نوع مسخ داریم: نوع یکم- نسخ بعضی از احکام دین گذشته با احکام دین فعلی. اگرچه متن اصلی و عناصر اساسی همه‌ی ادیان الهی یکی است، ولی اختلاف شرایط و محیطها در جوامع ایجاب می‌کرده است که بعضی از احکام خاص برای آن جوامع به وسیله‌ی پیامبران آورده

شود. و در موقع ظهور پیامبر جدید که آن شرایط اختصاصی از بین می‌رفت، احکام تازه‌ای جانشین آن احکام منسوخ می‌گشت. و چنانکه مسلم است احکامی که در مجرای نسخ قرار می‌گرفت، به هیچ وجه مربوط به متن و عناصر اصلی ادیان نبوده است تا اعتراضی که دنی دیدرو بر ادیان وارد می‌کند، منطقی بوده باشد، زیرا هیچ دین الهی منسوخ نمی‌شود. به اضافه‌ی اینکه دیدرو خیال کرده است که خداوند مانند قانونگذاران بشری از قانونی که وضع می‌کند و سپس ناشایست بودن آن را آشکار می‌گردد، پشیمان می‌شود و آن قانون ناشایست را با قانون صحیحی که بعدا به نظرش می‌رسد، نسخ می‌کند!! دیدرو اطلاعی از معنای نسخ ندارد. نسخ به معنای آن نیست که وی گمان کرده است، نسخ عبارت است از ابراز سپری شدن مدت حکم مقرر به جهت مرتفع شدن علت واقعی آن حکم، نه اینکه علت حکم استمرار داشته باشد و با این حال خداوند بی‌جهت یا به جهت پشیمانی آن حکم را منسوخ نماید. نوع دوم- عبارت است از نسخ یک حکم از احکام دین موجود. مانند: واللاتی یاتین الفاحشه من نسائکم فاستشهدوا علیهن اربعه منکم فان شهدوا فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفاهن الموت او یجعل الله لهن سیلا. و اللذان یاتیانها منکم فاذوهما فان ت

ابا و اصلحا فاعرضوا عنهما ان الله کان توابا رحیما. (کسانی که از زنها شما مرتکب فحشاء می‌گردند، از چهار نفر از خودتان استشهد کنید، اگر شهادت دادند، آنها را در خانه‌ها نگه دارید، تا مرگشان فرا رسد یا خداوند راه دیگری برای آنان قرار بدهد. و مرد و زنی از شما که مرتکب فحشاء می‌شوند، آن دو را اذیت کنید، اگر توبه کردند و اصلاح شدند، دست از آنان بردارید، خداوند پذیرنده‌ی توبه و مهربان است). این آیه دارای حکمی است که پیش از اسلام در میان عرب رایج بوده است، خداوند متعال چنانکه بعضی از رسوم و آداب پیش از اسلام را تدریجا مرتفع ساخت، حکم مزبور را هم پس از شیوع و استقرار اسلام در جامعه با آیه‌ی زیر نسخ فرمود: الزانیه و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائه جلد. هر یک از زن و مرد زناکننده را صد تازیانه بزنید). ۴- رخصتها و واجبات اصلی- رخصتها عبارت است از احکام اضطراری که برای موارد اضطرار وضع شده است، مانند: فمن اضطر غیر باغ و لا- عاد فلا اثم علیه. (کسی که به خوردن میته و سایر امور ممنوعه اضطرار پیدا کند، بدون اینکه ظالم شود یا از حد الهی

تجاوز کند، گناهی برای او نیست). واجبات اصلی شامل عقاید اصلی و احکامی می‌شود که قابل دگر گونی نیست مانند اعتقاد به وحدانیت خداوند و نماز و حفظ نفس از تلف شدن. ۵- خاص و عام- عام عبارت از حکمی که شامل همه‌ی افراد و اصناف موضوع خویش است، مانند حلال بودن خرید و فروش که شامل همه‌ی انواع آنها می‌باشد، مگر تخصیصی وارد شود. خاص عبارت است از حکم به بعضی از افراد یک موضوع، مانند: و من قتل مومنا خطا فتحریر رقبه مومنه. (و کسی که یک فرد باایمان را به طور خطائی بکشد، بایستی یک برده‌ی مومن را آزاد کند). در این آیه برای کفار قتل خطائی، آزاد کردن برده‌ی خاص (مومن) منظور شده است. ۶- مطالب عبرت‌انگیز و مثلها- مطالب عبرت‌انگیز مانند داستانهای اقوام و ملل گذشته که خداوند متعال برای افزایش معلومات مفید انسانها برای زندگی صحیح آورده است. مانند داستان فرعون و عاد و در مقابل آنان، داستان پیامبران و سایر رشدیافتگان. مثلها، مانند مثال زدن برای توضیح بارقه‌های زودگذر به روشن ساختن آتش که پیرامون آدمی را روشن می‌سازد و به سرعت خاموش می‌گردد. (کمثل الذی استوقد ناراً). (... مانند مثل کسی است که آتشی را روشن نماید...).

۷- مرسل و محدود- مرسل عبارت است از قضایایی که موضوع آنها مقید به هیچ قیدی نیست و به اصطلاح فنی، موضوع قضیه‌ی مرسل

ل عبارت است از ماهیت محض، مانند: ان الانسان لفی خسر. (البته انسان (طبیعتاً در خسارت است). محدود آن قضایا را می‌گویند که موضوع آنها از نظر کمیت یا کیفیت محدود باشد، مانند: قضایای شخصی که اشخاص معینی محکوم به آنها هستند. ۸- محکم و متشابه- محکم آن آیات است که دلالت آنها بر معانی خود روشن است، مانند: الحمد لله رب العالمین. (ستایش مر خدا را است که پرورنده‌ی عالمیان است). متشابه آن آیات است که معانی آنها با روشنائی کامل از الفاظ به کار برده شده استفاده نشود، مانند: و جاء ربک و الملک صفا صفا. (و در این روز قیامت) (پروردگار تو با فرشتگان صف صف بیایند). مسلم است که اسناد آمدن به خدا مانند انتقال جسم از مکانی به مکان دیگر امکان‌پذیر نیست. لذا این آیه را متشابه می‌نامند، زیرا معنای آن برای اذهان معمولی اشتباه‌انگیز است. و اگر قرآن دارای آیات مجمل و متشابه است، این مجملات و متشابهات با آیات دیگر و یا با توضیحاتی از خود پیامبر اکرم و تفسیری از ائمه‌ی معصومین علیهم السلام که در علمند رسیده و یا به وسیله‌ی فهم و عقل سلیم پیروان راستین آن پیشوایان توضیح داده شده است. تقسیم دیگری در محتویات قرآن ۱- بعضی از حقایق قرآنی بایستی

مورد علم و اعتقاد انسانی قرار بگیرد، زیرا خداوند پیمانی به وسیله‌ی فطرتها و عقول آدمیان برای فراگرفتن و پذیرش آنها گرفته است، مانند توحید خداوند یگانه و علم و اعتقاد به نظارت و علم خداوندی بر جهان هستی و همه‌ی شئون انسانها. حقایقی دیگر وجود دارد که خداوند انسان را مجبور به شناخت آنها فرموده است، مانند حقیقت روح و ابدیت و خصوصیات روز قیامت و حقیقت فرشتگان و غیر ذلک. ۲- احکامی است که لزومش در قرآن ثابت، ولی با سنت نسخ شده است مانند آیه‌ی مربوط به زنا که در شماره‌ی سوم گذشته (ناسخ و منسوخ) مطرح کردیم. حکم آیه مزبور، با کیفر سنگسار برای زنای زن شوهردار و شوهر زن دار به وسیله‌ی سنت و تازیانه برای بی‌همسر به وسیله‌ی آیه نسخ شده است. ۳- احکامی است که در قرآن جایز و در سنت واجب است، مانند جایز بودن شکستن نمازهای چهار رکعتی در مسافرت. آیه‌ی قرآنی چنین است: فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلاه. (برای شما باکی نیست که (در سفر) نماز را کوتاه کنید) این حکم در سنت الزامی است. ۴- واجبات موقت و دائم مانند حج خانه‌ی خدا که وقتی معین دارد و با یکبار انجام دادن مرتفع می‌شود و نماز که در طول عمر مکلف باید انجام بگیرد. ۵- انواعی

از محرّمات: کبیره و صغیره. برای محرّمات (گناهان کبیره) آتش معین نموده و بخشایش خود را برای گناهان صغیره وعده داده است. به جا آوردن آن احکام و وظایفی که گفته شد، به مقدار توانایی لازم، و در صورت فوق توانائی، اجباری برای انجام آنها وجود ندارد.

[صفحه ۲۲۴]

و فرض علیکم حج بیته الحرام الذی جعله قبله للانام. (و برای شما حج بیت الله الحرام را که آن را قبله برای مردم قرار داده، واجب نموده است). حج خانه خدا که قبله‌ی مردم قرار داده شده است حج خانه‌ی خدا و اعمالی که بایستی در آن مقدس‌ترین معبد الهی انجام بگیرد به قدری در سازندگی فرد و اجتماع موثر است که قابل توصیف با قضایای معمولی نیست. به طوری که می‌توان گفت: اگر انسانی به آن عمل سازنده توفیق یابد و با این حال دگرگونی در وضع او به وجود نیاید و به مسیر تکامل وارد نگردد، حتما یا به حکمت آنچه که دیده و عمل کرده است، آگاهی نداشته است و یا نیروی غرایز حیوانی و خودخواهی او به قدری مقاومت داشته است که اگر خود حق و حقیقت را هم می‌دید و در جاذبه او قرار می‌گرفت، پا به فرار می‌گذاشت و کمترین نتیجه‌ای را از آن مشاهده و قرار گرفتن در جاذبه‌ی حق و حقیقت به دست نمی‌آورد. ما برای توضیح مقداری از عظمت‌های حج بیت الله، این عمل دگرگون‌کننده، مطالبی را مطرح می‌کنیم: ۱- مسلم است که در همه‌ی جوامع و همه‌ی دورانها مخصوصا در آن جمعیت‌هایی که پیامبران و خداشناسان وجود داشته‌اند، جایگاه‌های مخصوصی برای عبادت و تفکرات معنوی ساخ

ته شده است. این معابد در حقیقت رصدگاه‌هایی برای نظاره به بی‌نهایت و ایجاد رابطه میان بی‌نهایت بزرگ (خدا) و بی‌نهایت کوچک (انسان) می‌باشند. در این رصدگاهها است که آدمیان بدون واسطه با خویشتن روبرو می‌شوند و با امواج مقدس وجدان خویش با خدا به راز و نیاز می‌پردازد. در هیچ یک از جایگاهها و مسکنهایی که بشر با دست خود می‌سازد، مصالح ساختمانی از آنچه که هستند، تغییری پیدا نمی‌کنند، مگر مصالح ساختمان معابد که با آجر بالا می‌رود و مبدل به روح و جان شفاف می‌شود و انوار الهی را در دلها منعکس می‌سازد. این معابد مانند چشمه‌سارهایی زلال در میان سنگلاخها و دشتهای سوزان زندگی حیوانی آدمیان قرار گرفته است. انسانها با شستشو در این چشمه‌سارها طراوت و شادابی روح را درمی‌یابند. بیت الله الحرام که کعبه و بکه نیز نامیده شده است، اولین معبد جهانی است که برای همه‌ی مردم با دست ابراهیم خلیل (ع) ساخته شده است. ان اول بیت وضع للناس للذی بیکه مبارک و هدی للعالمین. (اولین خانه‌ای که برای مردم بنا شده است خانه‌ای است که در مکه ساخته شده است، این خانه مبارک و جایگاه و وسیله هدایت عالمیان است). دومین خانه‌ی جهانی که به عنوان معبد عمومی بنا

شده است: مسجد اقصی است که به وسیله‌ی حضرت سلیمان (ع) در سال ۱۰۰۵ پیش میلادی پس از میلاد پس از قرن‌ها از تاریخ بنای کعبه، ساخته شده است. البته پیش از کعبه و مسجد اقصی معابد زیادی وجود داشته است، زیرا به قول بعضی از انسان‌شناسان: تاریخ معابد مساوی تاریخ انسانها است. خصوصیت این دو معبد به جهت عمومی بودن و خالی بودن از رنگ و شکل محلی و خصوصیات نژادی و غیره است. روایتی از امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی اینکه کعبه اولین معبد الهی است وارد شده است: مردی از امیرالمومنین (ع) پرسید: آیا اولین خانه‌ی خدا کعبه بوده است؟ آن حضرت فرمودند: نه پیش از کعبه خانه‌هایی برای عبادت ساخته شده است، ولی کعبه اولین خانه‌ی مبارک و وسیله‌ی هدایت و رحمت و برکت است. و اولین کسی که آن را بنا نموده است، ابراهیم خلیل بوده سپس جرهم از قبیله‌ی عرب آن را تجدید بنا کرد و بار دیگر منهدم شد و عمالقه (جمع عملیق و عملاق سلاطین شام از بقیه‌ی قوم عاد) آن را تجدید کردند. قدرت عمالقه در شام و یمن مانند فراعنه‌ی مصر بوده است. ۲- کعبه در جایگاهی بنا شده است که هیچ گونه وسیله‌ی تفریح و مناظر طبیعی خوشایندی ندارد. سنگلاخی در میان اقیانوسی از ریگزارها و

دی

دگاه‌های خشن که مجالی به اندیشه‌های گسترده و عمیق و فوق ضرورت‌های زندگی معمولی نمی‌دهد. حکمت بالغه‌ای است که کعبه را در این جایگاه خسته کننده قرار داده است که انسانها از محیط‌های زیبا و خوش آب و هوای بهشتی روی به آن بیاورند و هدفی جز چشیدن طعم تکلیف نداشته باشد. در حج خانه‌ی خدا هیچ یک از عوامل طبیعی و نفسانی و اجتماعی دخالتی در انجام تکلیف نمی‌کند، بلکه در آن تکاپو، انسان است و خدایش که رویارویش قرار گرفته است. ۳- شگفت‌انگیزترین حکمتی که در

حج بیت الله وجود دارد: احساس وحدت و یگانگی است که در حد اعلاهی مفهوم انسانیت به وجود می‌آید. عالم و جاهل، کوچک و بزرگ، زن و مرد، سیاه و سفید، کسی که عالیترین مقام جامعه خویش را داشته باشد و کسی که گمنامترین فرد جامعه‌ی خود باشد، همه و همه با دو قطعه لباس سفید باجدیترین قیافه‌ی حیات می‌جوشند و می‌خورشند و می‌روند و می‌نشینند. تضادها و تنوعاتی که انسانها را از یکدیگر جدا کرده هر یک را مانند گرگی در برابر دیگری قرار داده آنان را به جنگ و پیکار در کارزارهای رنگارنگ وادار کرده است، مبدل به هماهنگی و وحدتی می‌گردد که تنها در شعر و سخنان مبلغان آرمان اعلاهی انسانی دیده می‌شود. این ا

حساس وحدت است که اگر ادامه یابد و مریدان جوامع آن را به طور جدی در تعلیم و تربیتها اجرا کنند، دردهای بشری را که هر روز با کیفیت دیگری به سراغ افراد و جوامع می‌آید، مداوا کرد. ۴- در این عمل فوق‌العاده سازنده است که خودخواهی آن عامل درندگی آدمی با ضربه‌ی قاطعی از پای درمی‌آید و فضای درون را برای خداخواهی خالی می‌کند. به راستی انسان آگاه در اعمال گوناگون حج بارها تجرد روح و فوق طبیعی بودن آن را، به خوبی احساس می‌کند. روح در این عمل با باز کردن زنجیرهای سنگین بار محیط و اجتماع و خواسته‌های طبیعی خویش، به قدرت پرواز خود در بی‌کرانه‌ها آگاه می‌شود و حیات خود را در افق بسیار والائی که هدف اساسی خود را در سطوح مختلفش جای داده است، مشاهده می‌کند. ۵- در آن اجتماع الهی افراد اجتماعات گوناگون از همه‌ی نقاط دنیا به خوبی می‌توانند از دردها و ناگواریهای خویشتن اطلاع پیدا کنند. از حوادث و رویدادهای سالیانه‌ی خود یکدیگر را آگاه سازند، از امتیازات و احتیاجات یکدیگر با خبر گردند. درباره‌ی آینده‌ی خویش بیندیشند و راههای گوناگون تکامل و جلوگیری از سقوط را در میان بگذارند و ارتباطات خود را تا حد ارتباطات اعضای یک خانواده بالا ب

رند. ۶- هر یک از اعمال متنوع حج، عامل مستقلی برای بارور ساختن بعدی از ابعاد شخصیت آدمی است که مجموعاً در چند روز محدود، حیوانی را مبدل به یک انسان قابل درک می‌سازند و انسان را به یک موجود الهی مبدل می‌سازند. دو قطعه پارچه سفید به نام لباس احرام عاریتی بودن لباسهای فاخر و رنگارنگ معمولی را برای انسان قابل درک می‌سازد. همین دو قطعه پارچه‌ی سفید به خوبی می‌تواند اثبات کند که حیات را نباید قربانی وسیله حیات نمود. آدمی با جمله‌ی لیکن اللهم لیکن، می‌تواند عقده‌های حقارتی را که یک عمر روان او را مختل نموده است، دریابد و مرتفع سازد و ارزش و عظمت موجودیت خود را لمس کند. زیرا او با این لیکن پاسخی به دعوت الهی به سوی خود می‌دهد. با این ذکر روحانی سازنده وابستگی خود را به خداوند اعلا که او را به سوی خود خوانده است درک می‌کند. پس این بی‌نهایت کوچک شایستگی تماس با آن بی‌نهایت بزرگ را دارا است که این صدا را در گوش او طنین‌انداز کرده است که: باز آ باز آ هر آنکه هستی باز آ آدمی با طواف خانه‌ی خدا که ظاهراً چیزی بیش از چند

سنگ روی هم نهاده نیست، می‌تواند شفافیت در و دیوار عالم طبیعت را که پرده‌های کمیت و کیفیت روی آن را پوشیده است، دریابد و بداند که همین سنگها در مقابل روح سبکرو و بلندپرواز آدمی، تیرگی و سختی خود را کنار می‌گذارد و به شکل رصدگاهی برای نظاره و انجذاب به بارگاه ربوبی برمی‌آید. دو رکعت نماز مقام ابراهیم (ع) بزرگترین حقیقتی را که تعلیم می‌دهد، اینست که معبدی که در روی زمین بنا می‌شود و جایگاهی که کمال یافته‌ترین مردم در آنجا می‌ایستند و با خدای خود رابطه برقرار می‌کنند، برای همگان یکسان است. چه حکمت والائی در سعی و تکاپو میان صفا و مروه وجود دارد که قابل توصیف نیست. این حکمت می‌گوید: اگر انسانی، بکوش، حرکت کن، راکد و جامد مباش، عنصر پایدار روح آدمی کوشش و تکاپو است. یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه. (ای انسان، تو ناچار با کوشیدن و تقلاها رهسپار پیشگاه پروردگار خود هستی و به دیدار او خواهی رسید ...) بدین ترتیب هر یک از اعمال حج یکی از عناصر سازنده‌ی آدمیان را بارور و تقویت می‌نماید و به فعلیت می‌رساند.

[صفحه ۲۳۹]

تفسیر عمومی خطبه‌ی دوم احمده استتماما لنعمته و استسلاما لعزته و استعصاما من معصيته (سپاس او را گویم که تتمیم نعمتش جویم و راه تسلیم به عزتش پویم و برای مصونیت از تباهیها دست و دل از معصیتش شویم). حمد و مدح و شکر خداوندی و حکمت آنها سه نوع حمد برای انسانها مطرح است: نوع یکم- عبارت است از اعتراف و تذکر به عظمت و امتیاز اختیاری در شخص محمود (حمد شده). این اعتراف و تذکر خود یک نوع تحرک مسیر کمال یابی است، زیرا درک عظمت و امتیاز اختیاری، خود دلیل آن است که حمد کننده در راه رسیدن به شناخت ارزشها به تکاپو افتاده، توانسته است مفهوم والای مزبور را دریابد. پس از دریافت آن مفهوم والا، به درک و شناخت مجرد قناعت نورزیده، در آن صدد برآمده است که از راه اعتراف و تذکر گرایش به آن عظمت پیدا کند. مسلم است که حمد به این معنا اثر قاطع در اعتلای روحی آدمی به وجود می‌آورد، زیرا با این حمد است که انسان از زندانهای متنوع خودخواهی آزاد می‌گردد و همواره در صدد برقرار نمودن رابطه با بی‌نهایت اعلا- برمی‌آید. نتیجه‌ی اینگونه حمد درک این حقیقت و کشش به سوی آن است که: الحمد لله بقدر الله لا قدر وسع العبد ذی التناهی الح

مدلله الذی برهانه ان لیس شان فیه شانه الحمد لله الذی من ینکره و انما ینکر من یصوره ۱- (حمد مر خدا را است، مطابق عظمت خداوندی، نه به قدر گنجایش محدود بندگانش). ۲- (حمد مر خدا را است که برهان هستی او اینست که هیچ موضوعی وجود ندارد که تاثیر و فعالیت خداوندی در آن نباشد). ۳- (حمد مر خدا را است که کسی که او را انکار می‌کند، در حقیقت آفریننده و صورتبخش خود را نفی می‌کند، یا در حقیقت کسی را انکار می‌کند که او را در ذهن خویشتن به وجود آورده صورتی دربارهی او کشیده است). نوع دوم- حمد در مقابل نعمت و امتیازاتی است که از محمود (حمد شده) به انسان عنایت شده است. در این نوع از حمد، به اضافه‌ی اعتراف و تذکر به عظمت اختیاری، شخص حامد (حمد کننده) در نتیجه‌ی درک نعمت و امتیازی که بدون عامل جبری برای منعم (دهنده‌ی نعمت) به او داده شده است، تحرک روحی پیدا می‌کند و به ذکر عظمت و انعام او می‌پردازد. تشویق و دستور به هر نوع حمد در قرآن مجید، فراوان آمده است. نمونه‌ای از آیات قرآنی که نوع یکم از حمد را متذکر می‌شود، به قرار زیر است: ۱- الحمد لله الذی خلق السماوات و الارض. (حمد مر خدا را است که آسمانها و زمین را آفریده است). ۲-

الحمد لله فاطر السماوات و الارض. (حمد مر خدا را است که آفریننده‌ی آسمانها و زمین است). نمونه‌ای برای نوع دوم از حمد در آیات قرآنی: ۱- و قالوا الحمد لله الذی صدقنا وعده و اورثنا الارض. (و آنان گفتند: حمد مر خدا را است که وعده‌ی خود را برای ما به جای آورد و زمین را برای ما ارث گذاشت). ۲- و قالوا الحمد لله الذی اذهب عنا الحزن. (و آنان گفتند: حمد مر خدا را است که اندوه را از ما برطرف فرمود). نوع سوم- اعتراف و تذکر به عظمت و امتیاز اختیاری محمود است که نعمت و مزیت باارزش را به عالم هستی سرازیر کرده است، و شخص حامد ممکن است از اعتراف و تذکر به آن عظمت و امتیاز، ذات محمود را در نظر بگیرد و ممکن است به اضافه‌ی آن، مشمول بودن خود را به آن نعمت و مزیت نیز منظور بدارد. مانند: الحمد لله رب العالمین. (حمد مر خدا را است که پرورنده عالمیان است). مدح- عبارت است از توصیف نیکی و امتیاز در یک موضوع، اعم از آنکه انسان باشد یا غیر از انسان، لذا می‌توان توصیف نیکویی یک منظره‌ی طبیعی و اسبی را هم مدح نامید، نیز اعم از آنست که نیکی و امتیاز موجب مدح در انسان اختیاری باشد یا غیر اختیاری. تفاوت مدح با حمد در اینست که اولاً محمود یا با

ید انسان باشد یا فوق انسان و ثانیاً حمد برای انسان بایستی در مزایا و عظمت‌های اختیاری او بوده باشد. شکر- سپاس در مقابل نعمت را گویند که منعم (دهنده‌ی نعمت) با آگاهی و اختیار، نعمتی را به انسان سپاسگزار عطا کند. آیات مربوط به مطلوب بودن شکر فراوان است ما نمونه‌هایی را از چند گروه دربارهی شکر می‌آوریم: ۱- شکر به مقام ربوبی یکی از انواع انجام وظیفه‌ی مطلوب است و این نوع شکر در برابر نعمت قرار نمی‌گیرد، مانند: انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا (ما انسان را به راه راست هدایت

کردیم، یا آن راه را در پیش می‌گیرد و وظایف عبودیت را انجام می‌دهد و یا کفر می‌ورزد). اعلموا آل داود شکرا و قلیل من عبادی الشکور. (عمل سپاسگزارانه کنید ای آل داود و بندگان سپاسگزار من اند کند). عالترین و باارزشتین انواع شکر همین نوع است که آدمی عبادت و انجام وظیفه‌ی خود را بالاتر از معامله‌گری قرار بدهد. چنانچه امیرالمومنین عرض می‌کرد: خداوند، من تو را نه برای طمع بهشت و نه به جهت ترس از جهنم می‌پرستم بلکه تو را شایسته‌ی پرستش دیده و عبادت می‌کنم. اگر در این نوع سپاسگزاری که وظیفه‌ی آدمی است نعمتها و امتیازاتی که خدا به انسان بخشیده اس

ت، منظور شود، یعنی هدف این باشد که بایستی من در برابر بهره‌مند شدن از نعمتها قیمتی بپردازم، زیرا خداوند خواسته‌های مرا برآورده است، این هدف‌گیری نوعی از سوداگری پست است که با تحریکات خود طبیعی انجام می‌شود. ولی اگر آدمی با نظر به اهمیت و عظمت آن نعمتها، لطف و عنایات بی‌نهایت الهی را منظور بدارد که بدون توقع عوض و بی آنکه با دادن نعمت منتهی بر گردن وی بگذارد، فیض خود را برای همگان سرازیر می‌کند. این سپاس شایسته‌ای که از تشخیص نیک و بد سرچشمه می‌گیرد، و آدمی با احساس اینکه نیکها از طرف خداوندیست می‌تواند تقرب بیشتری به خدا پیدا کند. ۲- قسم دیگری از شکر در آیات قرآنی آمده است که در برابر نعمتها و امتیازاتی است که خداوند به بندگانش عنایت می‌کند. مانند: فکلوا مما رزقکم الله حلالا طیبیا و اشکروا نعمه الله (بخورید از آنچه که خداوند به شما حلال و پاکیزه روزی کرده است و به نعمت خداوند سپاسگذار باشید). ممکن است این سؤال پیش بیاید که شکر و سپاس در مقابل نعمت، نوعی از معامله‌گری است که انسان در برابر آنچه که می‌گیرد، قیمتی می‌پردازد. و بدیهی است که نه خداوند متعال نیازی به گرفتن قیمت نعمتهای خود دارد و نه انسان شکر ک

ننده با چنین شکری در راه تکامل قدم برمی‌دارد، پاسخ این سؤال با نظر به آیه‌ای در قرآن مجید روشن می‌شود. آن آیه اینست که: و من شکر فانما یشکر لنفسه و من کفر فان ربی غنی کریم. (و هر کس شکر گذار باشد، شکر برای خویش می‌گذارد و کسی که کفران بورزد پروردگار من بی‌نیاز و کریم است). آیه‌ی مزبور با صراحت کامل بی‌نیازی خدا را از هر گونه شکر و سپاس گوشزد می‌کند و می‌گوید: هر کس که وظیفه‌ای انجام می‌دهد و از نعمتهای مادی و معنوی خداوندی قدردانی می‌نماید، در تکامل خود کوشیده راه اعتلای خویشتن را در پیش می‌گیرد ۳- آیاتی در قرآن به این مضمون وارد شده است که شکر گذاری نتیجه‌ی عالی تقوی است، مانند: فاتقوا الله لعلکم تشکرون. (تقوی برای خدا بورزید، شاید شکر گزار باشید). ارزش بسیار عالی شکر در این گروه از آیات به خوبی روشن می‌شود، زیرا در آن تقوی که عبارت است از نگهداری خود انسانی از تباهی و رسانیدن آن به مقام رشد و کمال، مقدمه‌ای برای شکر معرفی شده است. با این آیه‌ی شریفه می‌توان فهمید که شکر سوداگرانه با آن شکر که نتیجه‌ی عالی تقوی و فضیلت است تفاوت بی‌نهایت دارد، زیرا این سپاسگذاری پس از آزادی روح از همه‌ی دامها و زنجیرهای ش

هوات و خودخواهی صورت می‌گیرد و نشان می‌دهد که انسان تا آستانه‌ی بارگاه ربوبی پیش رفته است. ۴- گروهی از آیات قرآنی هست که شکر را به عنوان نتیجه‌ی معرفت به حقایق عالم هستی که آیات خداوندی هستند، معرفی می‌نماید، مانند: کذلک یبین الله لکم آیاته لعلکم تشکرون. (بدین سان خداوند آیات خود را بر شما روشن می‌سازد، باشد که شکر گزار باشید). مسلم است که معرفت خود آیات الهی مقدمه‌ی وصول به مقام عالی شکرگزاری خواهد بود، نه بدان جهت که انسان با شناخت آن آیات، از نعمتهای مادی عالم هستی برخوردار می‌گردد. از مسائلی که در این مبحث مطرح کردیم، روشن می‌شود که مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام از جمله‌ی احمده استتماما لنعمته و استسلاما لعزته و استعصاما من معصيته. (سپاس او را گویم تا تتمیم نعمتش جویم و راه تسلیم به عزتش پویم و برای مصونیت از نافرمانیش دست و دل از معصیتش شویم). عالترین درجات حمد خداوندی است، زیرا منظور از تتمیم نعمت، جلب مزایای مادی قابل معامله با حمد و سپاس نیست، بلکه باید گفت: حمد مزبور سه عامل دارد: عامل یکم- افزایش معرفت به عظمت نعمتها است که افزایش معرفت خداوندی را به دنبال خود دارد. همچنین نتیجه‌ی این حمد گسترش

شتر ابعاد و استعدادهای روحی است که در آدمی به ودیعت نهاده شده است. عامل دوم- تسلیم در برابر عزت و جلال خداوندی است که عالیترین درجه‌ی ارتباط با موجود بی‌نهایت بزرگ است. عامل سوم- تقوا و آزاد کردن خویشتن از آلودگیهای هوی و هوس و خودخواهیها است. انه لایضل من هداه و لایثل من عاداه و لایفتقر من کفاه. (کسی که او هدایتش کند، گمراه نگردد و آن کس که با مقام شامخش به خصومت برخیزد، نجات پذیرد و هر کس که او کفایتش کند، احتیاج از او دوری بگیرد). ضلالت و هدایت (گمراهی و رستگاری). این دو مفهوم که در همه‌ی ملل و اقوام لغتی مناسب با شرایط روانی و محیطی مخصوص به خود دارد، از مختصات وجود قانون و وظیفه می‌باشد، چنانکه اگر خطی فرض نشود، انحراف و راستی در مسیر معنایی ندارد، همچنین تا قانون و وظیفه‌ای فرض نشود، گمراهی و رستگاری قابل تصور نخواهد بود. درباره‌ی ضلالت و هدایت در میان همه‌ی ارباب ادیان و اخلاقیون و حقوقدانان مباحثی بسیار فراوان صورت گرفته است و می‌توان گفت: برای هر فرد و جامعه‌ای که اصل و قانون مطرح است، دو مفهوم متقابل ضلالت و هدایت (سرپیچی از قانون و اطاعت از آن مورد توجه می‌باشد. نهایت اینست که مکتبهایی که خدا را

از راهنمایی و تاثیر در زندگی انسانها کنار می‌گذارند، دو مفهوم مزبور (ضلالت و هدایت) را به معنای انحراف از وظیفه و تسلیم به وظیفه تفسیر می‌کنند، دو پدیده‌ی انحراف و تسلیم را به قوانین موضوعه‌ی بشری و فرمانهای الهی تعمیم می‌دهند. اگر بخواهیم ضلالت و هدایت را به طور اجمال از دیدگاه مکتبه مطرح کنیم به قرار زیر خواهد بود: ۱- مکتبهای دینی- منظور ما همه‌ی آن مکتبهاست که برای انسان به اضافه‌ی بایستگیها و شایستگیهای زندگی معمولی (که اصول و قوانین عرفی صحیح و موضوع بازگو کننده‌ی آنها است، به جهت قرار گرفتن انسانها در مسیر تکامل روحی الهی)، بایستگی و شایستگیهای دیگری را هم که در شکل قوانین الهی تدوین شده است می‌پذیرند و معتقدند که انسانها بدون عمل به آن قوانین، دارای هیچ اهمیت و ارزشی نیستند، و مانند سایر حیواناتند که تنها دارای ابعاد و استعدادهای بیشتری می‌باشند. و انحراف از هر یک از قوانین موضوعی و عرفی و الهی، ضلالتی به همان اندازه دارد و بالعکس تسلیم و عمل به هر یک از آنها هدایتی است که انسان به آن توفیق یافته است. ۲- مکتبهای غیر دینی- قوانین و اصولی که در این نوع مکتبه وضع و به اجرا گذاشته می‌شود. اغلب به این

ترتیب است که زندگی معمولی فرد و جامعه را تامین می‌نماید و مردم می‌توانند بدون تصادم و مزاحمت با یکدیگر زندگی نمایند. برای اجرای این قوانین و اصول کیفیهای وضع می‌شود که در صورت تخلف مشمول آن کیفیها می‌شوند و گاهی پاداش و مسائل هم برای تقویت اجرای تکالیف مطرح می‌گردد. انحراف از این تکالیف، مانند انحراف زنبور عسل یا یکی از اجزاء ماشین تلقی می‌گردد. بنابراین، اطاعت و تخلف با نظر به راهی که اصول و قوانین مفروض معین کرده است، مفهوم پیدا می‌کند و راه دیگری وجود ندارد که منشا انتزاع ضلالت هدایت بوده باشد. این است وضع تکالیف فردی و اجتماعی در مکتبهای غیر دینی و اطاعت و تخلفی که از پیروی یا تخلف از آنها مطرح می‌گردد. جای شگفتی است که با این حال هیچ یک از جوامع مکتبهای غیر دینی بدون اشتیاق به واقعیات انسانی فوق زنبوری و ماشینی از آغاز تاریخ تاکنون دیده نشده است. و این اشتیاق با گفتارها و کردارها و اندیشه‌ها و تجسیمات گوناگون همواره در فرهنگ ملل نمودار بوده است. همه‌ی جوامع امروز بینوایان هوگو و هنر چیست؟ و جنگ و صلح تولستوی را همانطور می‌خوانند و تحت تاثیر آن قرار می‌گیرند که جوامع دینی در گذشته و امروز. این اشتیاق به

خوبی اثبات می‌کند که آدمی در فوق مقررات زندگی، نوعی از حیات معنوی انسانی را سراغ دارد که به طور طبیعی می‌خواهد تکلیف خود را با آن حیات معین نماید. به نظر می‌رسد این اشتیاق به هیچ وجه و با هیچ گونه اشتغالات ذهنی در همه‌ی افراد یک جامعه خاموش نخواهد گشت، زیرا حداقل، افرادی در هر جامعه پیدا می‌شوند که بگویند: بسیار خوب، همه چیز درست است و زندگی معمولی ما هیچ اشکال و نقص فنی ندارد، سپس چه؟! بالاخره من می‌خواهم بدانم فلسفه و هدف این زندگی چیست؟ با احتمال و یا اعتقاد به وجود حیات عالتر در همین زندگانی (اگرچه این حیات عالتر با اصطلاح اخلاق تعبیر شود)، راهی برای رفتار

در آن حیات مطرح می‌گردد که در صورت حرکت در آن راه، اطاعت (هدایت) و در صورت انحراف از آن، تخلف انتزاع خواهد گشت. ۳- مکتبهای اخلاقی - ممکن است با نوعی تعمیم در مفهوم اخلاق، بتوانیم مکتب انسانی اومانیسم را در این قسم از مکتبها مورد بررسی قرار بدهیم. مفهوم مشترک این مکتبها چنین است که ما مقداری از اصول و قوانین انسانی داریم که پیروی و عمل به آنها می‌تواند هر گونه احساسات انسانی ما را در فوق مقررات زندگی معمولی تامین و اشباح نماید. او گوست کنت فرانسوی این نظریه را پس از ابتلاء به عشقی که در او تاثیر روحی ایجاد کرد، تقویت نموده رواج می‌داد. ولی تصور اینکه مبتکر اومانیسم این متفکر بوده است، از بی‌اطلاعی به سرگذشت همه جانبه‌ی بشر ناشی می‌گردد، زیرا با تتبع کافی در تراوش فکر بشری، برای اصلاح همه جانبه‌ی زندگی خود، به اضافه‌ی ایده‌آلها و تفکرات مذهبی، (که اکثریت اذهان جوامع متوجه آن بوده است) نظریه‌ی مزبور را هم می‌بینیم که گاهی هم به نام اخلاق وارد میدان می‌شود. تنها به عنوان مثال: گفتار حسین بن علی (ع) را در حادثه‌ی خونین نینوا متذکر می‌شویم که خطاب به تبهکاران و اراذل روزگار که در برابرش صف کشیده بودند، می‌گوید: اگر دین ندارید و از مسئولیت در فراسوی این زندگی بیم و هراسی نمی‌ورزید، حداقل در زندگی دنیوی خود پای بند اصول آزادی انسانی باشید. این خطاب کوبنده در آن موقعیت و برای آن وقیحترین افراد تاریخ، به خوبی اثبات می‌کند که تاریخ اصول اومانیسم قدیمتر از آن است که سطحی نگران به گمان کرده و به او گوست کنت نسبت می‌دهند. در این نوع مکتبها هم دو مفهوم اطاعت و انحراف (هدایت و ضلالت) مطرح می‌گردد. در نتیجه‌ی تحلیل مکتبهای سه‌گانه که به طور اختصار انجام دادیم، می‌توانیم ب

گوئیم که بشر در فوق اطاعت و انحرافها با نظر به مقررات زندگی معمولی، گمراهی و هدایتی دارد که پلیدی و پاکی او را اثبات می‌نماید. درباره‌ی ضلالت و هدایت مباحث فراوانی وجود دارد که ما در تفسیر خطبه‌های آینده تا حدود مناسب مطرح خواهیم کرد. و آن کس که با مقام ربوبی به خصومت برخیزد، نجات پذیرد خصومت با خدا چه معنا دارد؟ خصومت با خدا معنایی جز عداوت با خویشتن ندارد. عداوت با خویشتن از کجا ناشی می‌گردد؟ عداوت با خویشتن از عوامل زیادی سرچشمه می‌گیرد: این عوامل از بی‌اعتنایی به خویشتن شروع می‌گردد و در افتادن در زباله‌دان تاریخ به پایان می‌رسد. مسیر این عوامل را نکبت و بدبختیهای که تواریخ از انسانها ثبت کرده است تشکیل می‌دهد. عداوت با خویشتن که از بی‌اعتنایی به خود آغاز می‌شود، در راه مقصد از مسیر زیر عبور می‌کند: ۱- بیگانگی از خویشتن. ۲- بیگانگی از دیگر انسانها. ۳- نادیده گرفتن ارزشها و عظمتهای هستی و انسانی. ۴- بیگانگی از جهان هستی. ۵- بریده شدن از مبدء اعلا هستی. ممکن است این سؤال پیش بیاید که همه‌ی نقاط این مسیر با جهل و ناآشنایی مشخص شده است، و مسلم است که نادانی و بیگانگی معرفتی موجب خصومت نمی‌گردد، زیرا خصومت پس از درک موضوع و زشتی آن، به اضافه‌ی احساس تضاد با آن موضوع می‌باشد. پاسخ این سؤال روشن است، زیرا وقتی که انسان واقعیات پنجگانه‌ی مزبور را نادیده می‌گیرد، آن واقعیات بدون توجه به نادیده گرفتن انسان نادان، دست از تحریکات خود برنمی‌دارد. یعنی وقتی که انسان بیگانه از واقعیات مزبور، خود را مورد اعتنا قرار نمی‌دهد، آن خود از بین نمی‌رود و تا مدت زیادی به تحریکات خود ادامه می‌دهد، انسان بیگانه از واقعیات مزبور، خود را مورد اعتنا قرار نمی‌دهد، آن خود از بین نمی‌رود و تا مدت زیادی به تحریکات خود ادامه می‌دهد، مثلا خود می‌گردد، مثل خود می‌گوید: حق کسی را پایمال مکن و برای اجرای این دستور تحریکاتی جدی به راه می‌اندازد، انسان بیگانه از خود مجبور می‌شود برای خاموش کردن دستور و تحریکات مزبور دست به کار شود، این دست به کار شدن، یعنی وارد شدن به کارزار مبارزه با خود. اگر خود در دستور دادن و تحریکاتش با شکست روبرو شد (که البته مدتی طولانی لازم دارد تا یک خود معتدل به کلی از پای درآید) به نظر چنین می‌آید که دیگر بساط کارزار و مبارزه و عداوت برچیده شده است و آرامشی در درون آدمی به وجود می‌آید، ولی این گمان و پنداریست که ناشی از حماقت بی‌نهایت بشر است

ز خود بیگانه می‌باشد، که نمی‌تواند تفاوتی میان مرتفع شدن پیکار به وسیله‌ی انتحاری که انجام داده است، و آرامش میدان درون بگذارد. آری، موقعی که خود یا شخصیت در میدان درون غرقه به خون متلاشی می‌شود، کارزار هم مرتفع می‌گردد. بدین ترتیب

می‌توانید خصومت با خدا را که با هیچ چیزی جبران نمی‌پذیرد تفسیر فرمایید. و اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له، شهاده ممتحنه اخلاصها، معتقدا مصاصها. (شهادت به یگانگی بی‌انبار آن معبود مطلق می‌دهم که جز او خدایی نیست، شهادتی که خلوصش از آزمایشها گذشته و حقیقت نابخش در دل و جان نشسته). شهادت با اخلاص به وحدانیت الهی این شهادت که علی بن ابیطالب (ع) به یگانگی معبود مطلق می‌دهد، تنها نوعی از معرفت مجرد که از دیدن نظم و هماهنگی کارگاه طبیعت حاصل می‌شود، نیست، این شهادت تنها از براهین و دلایل توحید که در فلسفه‌ها و اصطلاحهای جالب آورده می‌شود، ناشی نشده است، حتی این آن شهادت طبیعی نیست که: هر گیاهی که از زمین روید وحده لا شریک له گوید همچنین قطعی است که این شهادت تقلیدی از شخصیت پیشوای موحدین، پیامبر اکرم اسلام هم نیست، چه رسد به تقلید از عقاب رسوب یافته‌ی خداشناسان تاریخ. بیاید

داستان روح بخش و سازنده‌ی شهادت امیرالمومنین به وحدانیت الهی را از پیامبر اکرم و از خود او بشنویم، زیرا کسی را جز مربی اعظم او (محمد بن عبدالله (ص)) سراغ نداریم، که طعم شهادت علی (ع) را چشیده باشد. پس یک جمله از پیامبر اکرم بشنویم و سپس به بیانات و کردار خود علی (ع) گوش فرا دهیم. لا تسبوا علیا فانه ممسوس فی ذات الله. (به علی ناسزا نگوئید، زیرا او شیفته و بی‌قرار ذات الهی است). این جمله‌ای است که در مجلد اول در بخش معرفی شخصیت امیرالمومنین (ع) با ماخذش نقل کرده‌ایم، مراجعه شود. آیا به اصطلاح عمومی دو موضوع می‌تواند شخصیت واحد وحدت گرا را شیفته‌ی خود سازند؟! آیا دو موضوع که یکدیگر را محدود به هویت خود کرده‌اند، می‌توانند شخصیت بی‌نهایت گرائی را بی‌قرار و شیفته‌ی خود سازند؟! این یک بیان صد در صد منطقی عمومی است که آگاهانه یا ناخود آگاه گفته می‌شود که: رو که در یک دل نمی‌گنجد دو دوست. اما داستان شهادت علی (ع) به وحدانیت خداوندی با نمونه‌ای از بیانات و کردار خود او در جملات زیر به خوبی آشکار می‌شود: من از موقعی که حق را دیده‌ام، شک و تردید در حق ننموده‌ام. در خطاب به فرزند عزیزش امام حسن مجتبی (ع): فرزندم، ا

گر خدای دیگری وجود داشت پیامبرانی هم از طرف او می‌آمدند. من خدایی را که ندیده باشم نمی‌پرستم. انس من با خدای یگانه‌ام می‌باشد. در راه رسیدن به این شهادت والا، از آزمایشهای گونه‌گون گذشته‌ام، در هر یک از آن آزمایشها که با هشجاری و آگاهی تمام قرار گرفته‌ام، بیش از یک توجیه و یا یک صدا و یا یک اشاره ندیده‌ام از هر نقطه‌ی زندگی که عبور کردم، و با هر حادثه‌ای که روبرو گشتم، اتحاد مبانی اصلی آنها را در یک وحدت عالی دریافتم. و دیدم که گرداننده‌ی کوچکترین جزئی از اجزاء مورچه همان خدا است که کیهان با عظمت را می‌گرداند. یگانگی پروردگار را در نظم اجزاء و روابط هستی‌ام مشاهده کردم. اعتقاد به این یگانگی است که اختلاف و تضاد و تناقض را از گفتار و کردار و اندیشه و آرمان جویی‌ام برطرف ساخته است. آن کس که وحدانیت الهی را دریابد، تنوع آثار و دگرگونیهای حاکم در دو قلمرو انسان و جهان و گوناگونی اشکال و رنگها و پدیده‌ها را مستند به ذات خود آنها نمی‌داند، و تکثر و تنوع دو جهان درونی و برونی را همچون تصورات و فعالیتهای یک من می‌بیند. دانشها و جهان بینیها تاکنون در هیچ یک از جریانات طبیعی و انسانی، واقعیاتی به عنوان ماده‌ی بنیادین،

هیولای مطلق، طناب ممتد زیربنای حوادث و رابطه‌ی مطلق میان صورتها را نتوانسته است اثبات نماید، پس این وحدت و هماهنگی جز از ناحیه‌ی آفریننده‌ی یگانه به وجود نمی‌آید. دیگر اینکه من با مسافتی که در مسیر گردیدنهای تکاملی سپری کردم، یگانگی خداوندی را بیشتر و بهتر درک نمودم. ایستادن و خدا را در یک افق بالا یگانه فرض کردن و آن را از شئون زندگی برکنار دیدن، نوعی از خود محوری است نه توحید خداوند یگانه، که باید به شهادت (دیدن و دریافتن) مستند باشد. نتمسک بها ابدما ابقانا و ندخرها لا هاویل ما یلقانا. (شهادت به یگانگی اش دستاویز ما است تا سرحد هستی ما و ذخیره‌ی فناپذیر ما است در راه پر هول و هراس آنچه که خواهیم دید). شهادت به وحدانیتش در امتداد هستی ما است اینست معنای هستی وابسته به یگانه بی‌نهایت، که لحظه‌ای را بدون شهادت و مشاهده‌ی هستی بخش سپری نمی‌کند. اینست معنای آگاهی به لزوم تفسیر و توجیه منطقی حیات آدمی

که بی مشاهده‌ی هستی بخش یگانه، امکان‌پذیر نخواهد بود. برای توضیح و اثبات انحصار دستاویز بشری در شهادت، طوفانها و عوامل وحشت زای زندگی را که سر راه همه کس را گرفته است، دقت فرمایید: هستی چونان کتابی بی اول و آخر جلوه می‌کند. هدف حیات در امواج طوفانی مغزها گم می‌شود. رشته‌ی زنجیری تاریخ در زیر نظر تحقیق نهایی از هم می‌گسلد، لذا اید و آلام مانند ریسمانهای سیاه و سفیدی در هم می‌پیچد و زندگی را با یک رنگ خاکستری رنگین می‌سازد و هر دو رنگ را از قابلیت تفسیر ساقط می‌کند. افکار نافذ بزرگترین مغزهای بشری در فهم اصول و مبانی بنیادین طبیعت از ناچیزترین رویدادش گرفته تا مجموع آن، خیره و سرگشته و درمانده می‌شود. این است طوفانها و عوامل بیم و وحشتی که سر راه هر انسان آگاه را گرفته است و حل و فصل نهایی خود را به طور جدی از او می‌طلبد. نادیده گرفتن این عوامل همان از خود بیگانگی و مبارزه با خویشتن است که در مبحث گذشته آن را توضیح دادیم: آیا جز عامل شهادت و مشاهده‌ی یک حکمت برین از حکیم یگانه سراغ دارید که انسان را از این عوامل هول و وحشت آزاد کند؟! اگر سراغ دارید، چرا به بشریت که در این راه تلفات بیشمار می‌دهد عرضه نمی‌کنید؟! توضیح نگرانی و اضطراب فرانسوی زندگی معمولی را از قطب نمای درونی خود بخواهیم که نشان می‌دهد: آنچه که از بالا شروع شده است در پایین ختم نمی‌گردد. رفتن به بالا و جایگاه خویش حیاتی نیازمند است و سقوط به پایین ب

ه مبارزه با حیات. و اشهد ان محمدا عبده و رسوله ارسله بالدين المشهور و العلم الماثور.

[صفحه ۲۵۳]

(شهادت می‌دهم که محمد (ص) بنده و رسول او است، خداوند سبحان او را به جامعه‌ی انسانی فرستاد، برای ابلاغ دینی مشهور در عقول و افکار و با علائمی معروف در قرون و اعصار). شهادت می‌دهم به عبودیت و رسالت محمد (ص) این شهادت رکن دوم دین اسلام است که هر کس که به اسلام بگردد، باید از روی دلیل و برهان، آن را بپذیرد. معنای این شهادت چنین است که اولاً بندگی پیامبر اکرم را به خداوند سبحان می‌پذیرم. و درباره‌ی آن پیشوای الهی افراط و مبالغه نمی‌کنم، او جنبه‌ی الوهیت ندارد و موجود ازلی و ابدی و عالم و قادر مطلق نیست. بلکه بنده‌ی شایسته‌ی خداوندی است که به جهت داشتن لیاقت و استعداد گیرندگی وحی الهی، به عالیترین درجه‌ی عبودیت رسیده به مقام والای رسالت نایل شده است. این شهادت در نتیجه‌ی تقلید یا عواطف و گرایشهای خام به محمد (ص) نبوده است، بلکه معرفتی کامل درباره‌ی عالیترین عظمت و امتیازی بود که امیرالمومنین (ع) در وجود پیامبر اکرم دریافته بود. در سخنان علی (ع) در نهج البلاغه و چگونگی رابطه‌ی او با پیامبر اکرم، تسلیم و تعظیم نهایی شگفت‌انگیزی را می‌بینیم که علی درباره‌ی خاتم الانبیاء علیه‌السلام داشته است. نظیر این ت

سلیم و تعظیم شخصی درباره‌ی شخص دیگری دیده نشده است. از اینجا است که می‌گوییم: معرفت امیرالمومنین به آن پیشوای الهی در حد اعلا بوده است. ایمان و شهادت علی (ع) یکی از روشترین دلایل رسالت محمد (ص) با نظر به اینکه علی بن ابیطالب (ع) از همه‌ی استعدادهای بزرگ و معرفتهای بنیادین انسان و جهان و عالیترین کمالات برخوردار بوده است و با نظر به آزادی روانی فوق تصویری که به وسیله‌ی آن توانسته بود از همه‌ی گونه‌ی علائق نژادی و عاطفی و احساسات خام و خود محوری و گرفتار شدن در میان حلقه‌های زنجیر تاریخ و جاذبه‌های مقام پرستی و ثروت‌اندوزی، خود را رها و آزاد بسازد، آنگونه تعظیم و تسلیم به پیامبر اکرم روشنترین و قاطعترین صدق رسالت آن پیشوای الهی است. علی (ع) با آن هوش و ذکاوت و استعداد فوق‌العاده توأم با صدق و صفا و خلوص نیت در حد اعلا، سالیان متمادی در زندگی فردی و اجتماعی، در آشکار و پنهان و در هر نوع از رویدادهای زندگی با پیامبر اکرم بوده به همه‌ی شئون روانی و موضع‌گیریها و رفتار آن پیشوای معظم آگاهی و ایمان داشته است. علی بن ابیطالب آن انسان که وجودش آمیخته با صدق و عدل بوده، به جهت داشتن چنین شخصیتی از همه‌ی موجودیت معمولی

ود دست برداشته بود، اگر اندک تصنع و خودخواهی و ارتکاب خلاف حقیقتی در پیامبر می‌دید، از همان لحظه نه تنها راه خود را جدا می‌کرد، بلکه به مبارزه و پیکار با پیامبر می‌پرداخت. اگر تسلیم و تعظیم امیرالمومنین درباره‌ی پیغمبر ناشی از احساس ناتوانی در مقابل قدرت و یا مستند به عواطف و محبت‌های طبیعی و معمولی بود، نتیجه‌ای که در وضع روحی علی (ع) به وجود می‌آورد، یک تسلیم محض و رکود و خیرگی در اشعه‌ی عظمت پیامبر و احساس لذت معمولی از عواطف و مهرورزیها بود، ولی ما می‌بینیم: تسلیم و تعظیم علی (ع) به پیامبر اسلام، روح او را چنان شکوفان و فعال ساخته است که تاریخ بشری به اعتراف همه‌ی اهل تتبع نظیر آن را جز در خود پیامبر اسلام سراغ ندارد. برای توضیح این نوع تسلیم برای اشخاصی که از درک این پدیده‌ی شگفت‌انگیز ناتوانند، مثال تسلیم جلال‌الدین مولوی را در برابر شمس تبریزی که از نظر هدف‌گیری و نتایج حاصله و سازندگی خیلی پایتتر از رابطه‌ی علی با محمد (ص) بوده است، در نظر می‌آوریم: مولوی با تمام موجودیتش در برابر شمس تا حد صفر پایین می‌آید و تسلیم می‌شود: لطف کنی لطف شوم قهر کنی قهر شوم با تو خوشم ای صنم لب شکر خوش ذقنم دیوان شم

س تبریزی این تسلیم نه تنها موجب رکود و گریز روح جلال‌الدین از واقعیات نمی‌گردد، بلکه هزاران من و ما و روح فعال کم نظیر در او به وجود می‌آورد: زین دو هزاران من و ما ای عجباً من چه منم گوش بده عربده را دست منه بر دهنم چونکه من از دست شدم در ره من شیشه منه هر چه نهی پا بنهم هر چه بیابم شکنم دیوان شمس تبریزی پس از آن تسلیم، می‌بینیم: همه‌گونه شناسائیه‌ها و معلومات رسمی رفتارها و اصول تثبیت شده‌ی زندگی معمولی آدمیان مانند شیشه‌های نازک در زیر پای مولوی می‌شکند و متلاشی می‌گردد. بار دیگر تاکید می‌کنیم که این مثال برای استمداد از داستانی است که همگان از آن اطلاع دارند، و گرنه، رابطه‌ی امیرالمومنین با محمد (ص) در هدف‌اعلای هستی و زندگی و مستقیم‌ترین راه به سوی خدا با تمام هشیاری، قابل مقایسه با رابطه‌ی مولوی و شمس، که تنها طغیانی را در برابر معلومات رسمی و رفتارهای عادی نتیجه داده بود، قابل مقایسه نیست. درست است که این طغیان و سدشکنی یک فعالیت روحی بسیار بااهمیت و کم‌نظیری بود، ولی آیا این نتیجه را هم داده بود که موجودیت مولوی برای خود و بریا دیگران در همه‌ی واقعیات به حد کمال رسیده باشد؟! این چیزی است که خود

مولوی هم نمی‌تواند آن را ادعا کند. این جوش و خروش روانی مجرد و لذت بار کجا و: ماشککت فی حق مذاربته. (من از آن موقع که حق به من نشان داده شده است، هرگز درباره‌ی آن شک نکرده‌ام. و: لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً. (اگر پرده از روی واقعیات برداشته شود، بر یقین من افزوده نمی‌گردد) کجا؟! دین مشهور- ممکن است منظور امیرالمومنین (ع) از دین مشهور خود اسلام باشد که از شهرت دودمانی و محلی و کشوری گذشته، تدریجاً به شهرت جهانی دست یافت. ولی احتمال قوی می‌رود که مقصود دین نوح و ابراهیم خلیل (ع) باشد که ادیان بزرگ آن دوران، ادعای تبعیت از آن را داشتند. در آیات قرآنی شواهد روشنی برای این مطلب وجود دارد که دین واقعی الهی دارای متن واحد بوده و در کتب و آثار معتبر و در سینه‌های پاکان شناخته شده بود. نمونه‌ای از آیاتی که دین حنیف واحد را متن واقعی ادیان معرفی می‌کند، اینست: ۱- شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموا الدین و لا تفرقوا. (برای شما از دین تشریح کرده است آنچه را که به نوح توصیه نموده، آنچه را که به تو وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه نمودیم که دی

ن را برپا دارید و پراکنده نشوید). ۲- ما کان ابراهیم یهودیا و لا نصرانیا و لکن کان حنیفا مسلما. (ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه او حنیف و مسلم بود). (حنفیت که به معنای رستگاری است، در اصطلاح همان متن مشترک و اصلی ادیان را می‌گویند): ۳- ان الذین آمنوا و الذین هادوا و النصراری و الصابئین من آمن بالله و الیوم الاخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون. (کسانی که ایمان آوردند و آنانکه به یهودیت گرویدند و ملت نصرانی و صابئون کسانی هستند که به خدا و روز قیامت ایمان آورده، عمل صالح انجام بدهند، برای آنان است پاداششان نزد پروردگارشان و برای آنان نه ترسی است و نه اندوهگین خواهند بود). این دو آیه صریحا گوشزد می‌کند که عنوان خاص یهودیت و نصرانیت و صابئی‌گری مکتب‌های

ساخته شده‌ای است که مربوط به متن مشترک دین ابراهیم نیست. اگر شما ارباب ادیان مختلف بخواهید دین واقعی خدا را دریابید، بیاید متن اصلی را پیدا کنید، خواهید دید اسلام و یهودیت و نصرانیت و صابئیت بایستی یک حقیقت را بپذیرند که اسلام مشترک و کلی است. و آن عبارت است از ایمان به خدا و روز قیامت و انجام اعمال نیکو. برپا دارنده‌ی چنین

دین حنیف و تصفیه کننده‌ی آن، از آلودگیهای نژادی و محلی و تفسیرات نابجا، پیامبر اسلام است که متن اصلی دین الهی را بر شما عرضه می‌کند. بنابراین توضیح: مقصود از دین مشهور، دین حنیف اسلام است که از نوح (ع) به این طرف ابلاغ و به وسیله‌ی ابراهیم خلیل (ع) آشکار و مشهور گشته است. یکی از دلایل روشن برای اثبات اینکه دینی را که پیامبر اسلام آورده است، همان دین حقیقی ابراهیم است، جمله‌ای است که در دنبال جمله‌ی مورد تفسیر آمده است: از احوه للشبهات. (برای برطرف ساختن اشتباهات). یعنی دین اسلامی که پیامبر آورده است، اشتباهات و تفسیرها و تحریفهای دگرگون کننده‌ی دین حقیقی ابراهیم را از بین می‌برد و همچنین در جمله‌ی بعدی که می‌فرماید: و الناس فی فتن انجذم فیها جبل الدین و تزعرت سواری الیقین و اختلف النجر و تشتت الامر. ((این رسالت عظمی در دورانی و برای جامعه‌ای درخشیدن گرفت که): طناب وحدت‌انگیز دین از هم گسیخته و پایه‌ها و ستونهای یقین به لرزه درآمده و اصول بنیادین متلاشی و واقعیت امر پراکنده بود). وحدت دین چند جمله‌ی فوق به خوبی اثبات می‌کند که آنچه که خدا برای جوامع انسانی فرستاده است، یک دین است و مکتبهای متنوع ساخته شده

ی ذهنی و خواسته‌های سوداگران بوده است. سه موضوع که در جملات فوق دیده می‌شود، دلیل وحدت دین می‌باشد: ۱- طناب دین از هم گسیخته بود. تردیدی نیست که اگر واقعا دین متعدد و متنوع بود چنانچه در آن روز مشاهده می‌شد، گسیخته شده معنایی نداشت، زیرا فرض اینست که هر یک از ادیان، از اصل از یکدیگر جدا بوده است. معلوم می‌شود که اساسی‌ترین مختص دین حق، وحدت انسانها در هدفها و وسایل زندگی مادی و معنوی در مسیر تکامل است که از هم گسیختنش موجب نکبتها و تیره روزیهای جاهلیت بوده است. ۲- اصول بنیادین مورد اختلاف گشته بود. اگر وحدتی در اصول بنیادین وجود نداشت و هر یک از اصولی که مکتبهای آن دوران ادعا می‌کردند، به جای خود صحیح بود، اختلاف در آنها اشکالی نداشته و موجب بدبختی آن دوران نمی‌گشت. ۳- واقعیت امر پراکنده بود، مسلم است که اگر امر الهی که دین اصلی است ذاتا متنوع و متعدد بود اختلاف و پراکندگی، یک پدیده‌ی اصلی و حقیقی بوده موجب تشویش و تیره‌بختی مردم آن دوران نبود. توضیحی درباره‌ی محیط و دورانی که پیامبر اسلام در آن مبعوث شد در توضیح چگونگی محیط طبیعی و وضع اجتماعی که پیامبر اسلام در آن مبعوث شده است، تحقیقات فراوان انجام گرفت

ه ابهامی در این مسئله نمانده است که آن محیط و آن دوران هیچ گونه مناسبت طبیعی با چنان رسالت عظمی نداشته است و بدون تردید مشیت ربوبی خداوندی بوده است که انسانهای ساقط شده از حیات مادی و معنوی آن سرزمین و دوران را با برانگیختن اسلام نجات داده است. از آن تحقیقات فراوان که در تحقیق و توضیح موضوع مورد بحث ما بسیار جالب به نظر می‌رسد، تابلویی بسیار طبیعی است که جرج جرداق نویسنده‌ی معروف عرب کشیده است، ما به نشان دادن بعضی از فرازهای آن تابلو با ترجمه‌ی خودمان قناعت می‌کنیم: محیط طبیعی سرزمینی معجزه در موقعیت آن روز: (از جهت پستی و سقوط و بدبختی مردم و نامناسب بودن محیط طبیعی‌اش). و سرزمینی معجزه برای آینده: (به جهت خدمتی جاودانی که به انسانیت انجام داد و رسالتی که راه تکامل را برای همه‌ی بشریت هموار ساخت). دشتهای بسیار پهناور، که اگر بارانها سیرابش می‌کرد و سبز و خرم می‌گشت، گرسنگان روی زمین را سیر نموده برهنگان جهان را لباس می‌پوشانید. گسترش شگفت‌انگیز بیابانهایش از حدود خیال بالاتر و از قالب گیریهای تصور بیرون بود. دشت و بیابانهایی که گویی نخستین دوران تکون خود را سپری می‌کند. ریگزارهایی به صورت تپه‌ها و پیچاپی چ و گسیخته از هم. کوه‌هایی خشک و کم ارتفاع و بیابانهای آتشنا و شعله‌ور، نه آماده‌ی کشت و کار و نه برای سکونت مناسب. آنجا که کشت و کار نباشد، امکان سکونتی برای انسان نیست. گرمایش از سخت‌ترین گرمای اقلیم دنیا. با اینکه سه دریا آن

سرزمین را در میان خود گرفته است، جز بارانهای مختصری در بعضی از نقاط آن شبه جزیره رطوبتی وجود ندارد. با فرود آمدن آن بارانهای گسیخته و اندک گاهی سبزی با طراوت و خرمی در نقاط پدیدار می‌گردد، ولی دیری نمی‌گذرد که بادهای مسموم بر همان روئیده‌های به طراوت وزیدن می‌گیرد و نه تنها آن نو رسیده‌های سرسبز را خشک می‌سازد و از بین می‌برد، بلکه گاهی حیات جانداران را پایان می‌دهد. بینوا شعرای آن ریگزارها که با وزش موجی از نسیم صبا از طرف شرق، سر ذوق آمده، چنان هیجانی برای شعر گفتن پیدا می‌کنند که گویی بوی عطر آگین بهشتی به مشامشان رسیده است!!! اجتماع آن سرزمین همه‌ی دنیا با ارزشهایش در نزد مرد قریشی، در درهمی خلاصه می‌شد که از دست عرب بدوی بلغزد و در جیب او بیافتد. ارزشهای حیات جز معاملات سودآور و اندوخته روی اندوخته مفهومی نداشت. حرکت و تکاپوی آن اجتماع: مردمانی سوار بر شتران که هم برای آنها

۴

ی‌خواندند، از تپه‌ها و دره‌ها و دشتهای می‌گذشتند، نه سایه‌ای بود که در آن بیارامند و نه پناهگاهی که طراوتی در آن به دست بیاورند، مگر مکه‌ی بتکده‌ای که موجود عزیزی جز درهم نمی‌شناخت و عظمتی جز دینار سراغ نداشت. بنی‌اسد و بنی‌تمیم دخترها را زنده به گور می‌کردند، بدون اینکه هدفی جز خرافات گرایی و محو آیات الهی و انکار زیبایی طبیعت داشته باشند. راهی که اعراب در آن روزگار پیش گرفته بودند: گذراندن جانهای آدمیان از لبه‌ی شمشیر و کوبیدن دل‌های یکدیگر با تازیانه‌های دوزخی زبان بوده است. برای آنان اندک اندک تصادمی کافی بود که وقیحترین منظره‌ای رادر پیکار به وجود بیاورند: سواران قدرتمند که در کبر و مباهات غوطه می‌خوردند و مردانی که در خاک و خون می‌غلطند و کودکانی که فریاد می‌زدند و پناه می‌طلبند... اجتماعی که انسان بودن جز نژاد عرب را آن هم در موقعی که در برابر جز نژاد خود قرار می‌گرفتند، قبول نداشتند، در آن هنگام هم که در مقابل بیگانه نبودند، جز خودی محاصره شده در قالب پست ترین زندگی نمی‌شناختند... اما وضع اعتقادی و ایده‌ئولوژیک آن اجتماع: بت پرستانی که عالیترین حس انسانی خود را بی‌نهایت گرایی نامیده می‌شود، در مثنی از

سنگها و فلزها و در سایر موادی که با دست خودشان می‌ساختند، مستهلک می‌نمودند. وضع یهود و نصاری و صابئین آن اجتماع همان بوده است که قرآن به روشنایی کامل توضیح می‌دهد که چگونه دربارهی رسولان الهی دچار موهومات گشته احکام و معارف الهی را زیر و رو و مشوش کرده بودند. برای آشنایی بیشتر با وضع اعتقادی و ایده‌ئولوژیک آن دوران بایستی جملاتی را که امیرالمومنین (ع) در این خطبه بیان نموده است، مورد دقت بیشتری قرار بدهیم. و ضاق المخرج و عمی المصدر. (راهها برای حرکت‌های رهایی بخش تنگ و باریک و منابع و عقول و اندیشه‌ها در مسیر حیات نابینا و تاریک). نه راهی برای حرکت به پیش و نه عاملی محرک برای رهائی از آن وضع پدیده‌هایی که در یک اجتماع بروز می‌کنند بر دو نوع اساسی تقسیم می‌گردند: پدیده‌های زودگذر و پدیده‌های پایدار. ۱- پدیده‌های زودگذر: رویدادهایی هستند که از عوامل معینی بروز می‌کنند و مقداری از زمان را در اجتماع به فعالیت می‌پردازند و سپس از بین می‌روند. ۲- پدیده‌های پایدار: آن نمودها هستند که از عواملی ریشه‌دار به وجود می‌آیند و فضای حاکم بر اجتماع را رنگ آمیزی می‌نمایند و گاهی در اصول بنیادین اجتماع تاثیر می‌کنند و گاه

دیگر به قدری سخت و پایدار می‌گردند که خود جزء یا اجزایی از آن اصول قرار می‌گیرند. هر دو نوع پدیده‌ها بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردند: قسم یکم- پدیده‌های سودبخش و منطقی که به صلاح فرد و جامعه می‌باشند. قسم دوم- آن پدیده‌ها هستند که به ضرر اجتماع بوده، به حیات مادی و معنوی انسانهای اجتماع آسیب می‌رسانند. برای توضیح این پدیده‌ها مثالهایی را در نظر می‌گیریم: ۱- پدیده‌های مضر و زودگذر، مانند: فساد و بی‌اعتمادی افرادی اجتماع به یکدیگر و گسیختن آنان از همدیگر که از حوادث استثنایی مانند جنگ و مصائب طبیعی، دامنگیر عموم می‌گردد. مسلم است که پس از مرتفع شدن عامل مزبور (جنگ یا مصائب طبیعی عمومی)، اگر گردانندگان اجتماع و مواد و عوامل حیات اجتماعی سالم و طبیعت معتدل خود را از دست نداده باشند، پدیده‌ی مزبور یعنی فساد و بی‌اعتمادی افراد به یکدیگر و گسیختن آنان از همدیگر، دیر یا زود مرتفع می‌گردد و اجتماع

مسیر طبیعی خود را پیش می‌گیرد. ۲- پدیده‌های مفید و زودگذر، مانند: بروز نوابغی که نتایج فکری ثمربخش آنان، مدتی محدود، آثار سودمندی به اجتماع می‌بخشد و سپس به جهت عدم استعداد جامعه برای هضم و تقویت و ادامه آن نتایج فکری، اجتماع

به حال رکود برمی‌گردد و نمی‌تواند از آنها بهره برداری نماید. همچنین مانند استخراج مواد زیرزمینی مفید که به جهت محدودیت مقدار آنها، مدتی از زمان را سود به اجتماع می‌دهد و سپس نابود می‌گردد. ۳- پدیده‌های پایدار و مفید که از عواملی ریشه‌دار سرچشمه می‌گیرند و دائماً به نفع اجتماع می‌باشند، مانند: قوانین و حقوق منطقی و عادلانه که از ریشه‌هایی مانند دین و آداب و رسوم و اخلاقیات اصیل به وجود می‌آیند و زمانهای طولانی در صلاح اجتماع فعالیت می‌کنند، مانند آب و هوای معتدل محیط طبیعی، که در اعتدال مزاجی و روانی اعضای اجتماع اثری قابل توجه به وجود می‌آورند. ۴- پدیده‌های مضر و پایدار- این نوع از پدیده‌ها مستند به ریشه‌هایی منحرف و عوامل رسوخ یافته در اجتماع است که گاهی قرن یا قرنهای طولانی می‌تواند اجتماعی را در سیه‌چال نکبت‌ها فرو برد، مانند محیطهای طبیعی نامناسب و به هم خوردن اصول آرمانی و نبودن حقوق و مقررات شایسته و یا فساد اجراکنندگان قوانین و ریشه‌دار بودن خودخواهیهای فردی و غیر ذلک. این پدیده‌ها چنانکه جامعه‌شناسی تاریخ اقوام و ملل نشان می‌دهد، دردهای بی‌درمانی به بار می‌آورد که از حد توصیف تجاوز می‌نمایند. دوران و جا

معه‌ای که پیامبر اسلام در آن مبعوث شده است، پر از این پدیده‌های قسم چهارم بوده همان طور که امیرالمومنین تعریف می‌نماید: نه راهی برای حرکت به پیش داشتند و نه عاملی محرک برای رهایی از آن وضع یعنی تنگنای کشنده‌ی انحرافات و تباهیها، اجتماع آن محیط را چنان در خود فشرده بود که راهی برای بیرون رفتن از تنگنای وجود نداشت. مغزهای سازنده در پی سودجویی دل‌های پاک در تاریکیها و اهام یاس افسرده، قوانین و مقررات زندگی اجتماعی دستخوش امیال و خودکامگیهای اقویا، معرفت و علم منحصر در پدیده‌هایی که آنان را سخت قالب گیری کرده، مانند بیابان، کوهان شتر، درهم و دینار، مباحاتهای بی‌اساس قبیله‌ای و نژادی، چادرهای نصب شده در ریگزارهایی که هر طرف چشم کار می‌کرد جز خارهای مغلان و سنگهای سیاه و سوخته و تپه‌های ریگ، و شتری که بچه خود را شیر می‌دهد و سگی که پای بیگانه‌ای را گرفته، نمی‌دید. فرهنگی پر از قضایای تابویی (فضایایی که بدون دلیل به درستی آنها، یا با وجود دلیل به خرافات بودنش مورد اعتقاد و عمل قرار می‌گیرد) افرادی انگشت شمار مانند: قیس بن ساعده‌ی ایادی، لبید بن ربیع عامری، البهاء زهیر مانند چند قطره‌ی شیرین در دریایی شور، چه می‌تو

انستند انجام بدهند و چگونه یارای خروج از بن بست آن تنگنای کشنده را داشتند!! انسانهای واقع‌گرا در چنان محیط بسته هر راهی را که برای خروج از آن پیش می‌گرفتند به تنگنای بدتری دچار می‌شدند. عامل محرک برای رهایی از چنان محیط و اجتماع، عقول و وجدانهای عظمای جامعه است، وقتی که این دو نیروی راهنما و سازنده، در هر مرحله و موقعیتی با شکست روبرو شدند، تدریجاً نیروی فعالیت خود را از دست می‌دهند و یا به آتش فشانهایی مبدل می‌شوند که به تنگی محاصره تنگنای اجتماع می‌افزایند. نتایج شکست عوامل محرک برای رهایی از آن گونه موقعیت بسته همان است که امیرالمومنین (ع) در سخنان خود می‌آورد: اثری از رشد و هدایت دیده نمی‌شود، کوری و ظلمت همه جا و همه‌ی شئون زندگی را فرا گرفته. نافرمانی به خدا شایع و یاری به شیطان رایج. ایمان در همه شئون حیاتی شکست خورده، ستونهای برپا دارنده‌اش فرو ریخته، نشانها و علائم ایمان تیره و ناشناخته، راههای متروک، جاده‌های محو و نابود گشته بود... مردم آن اجتماع در فتنه‌ها و شورشهایی غوطه‌ور بودند که با ناخنهای خود آنان را خورد کرده، با سمهای ویرانگرش آنان را کوبیده، همواره روی سر ناخنها به انتظار برپا کردن اضط

راب و مصائب ایستاده بود. امیرالمومنین توصیف دیگری از آن اجتماع می‌نماید که ارزش فوق‌العاده‌ای برای انسان شناسان و بالخصوص برای جامعه شناسان دارد و آن اینست: فهم فیها تائهنون، حائرون، جاهلون، مفتونون فی خیر دار و شر جیران (مردم آن جامعه خود گم کرده، حیران و نادانهای فتنه زده در بهترین سرزمین با بدترین همسایگان بودند). خود گم کردگان حیران کلمات

خود گم کردگان حیران بدان معنی نیست که اگر کسی از بیرون وارد آن اجتماع می‌گشت، افرادی را می‌دید که در کوچه‌ها نشسته و با صورت‌هایی رنگ پریده مشغول هذیان‌گویی‌اند. یا اگر به خانه‌های آنان وارد می‌شد، زن و مردی را می‌دید که هر یک در گوشه‌ای سر به زانو نهاده در حیرت فرو رفته است. و از این قبیل قیافه‌هایی که از گمگشتگی و بهت و درماندگی حکایت می‌کند. بلکه مقصود اینست که: ۱- موقعیتی کنونی آنان: تخیلاتی بود در میان گذشته‌ای خسارت بار و آینده‌ای مجهول هیچ لحظه از زمان کنونی آنان نه ارتباطی منطقی به گذشته داشت و نه پیوستگی منطقی به آینده. ۲- در قحطی کشنده‌ای از چون و چرا در اندیشه و گفتار و کردار. شعله‌های تابناک همه‌ی چون و چراها با پاسخ من چنین می‌خواهم، وضع ما چنین است، مبد

ل به خاکستر می‌شد و از افق مغزشان ناپدید می‌گشت. ۳- تفاوت میان چیز و کس جز تفاوت میان بی‌جان و مرده نبود!! ۴- مگر در چنان جامعه‌ای می‌توان پرسید که من یا شخصیت یعنی چه؟ از مقابل این گونه سئوالات اگر امکان داشته باشد جز پیش کشیدن من تو پیروزی در پیکار تنازع در بقا، پاسخی وجود نخواهد داشت. ۵- اگر کسی در آن جامعه به هر یک از آن افراد می‌رسید، با صد اعتذار و التماس و خواهش می‌پرسید: آیا در زندگی هدفی دارید؟ و اگر هدفی در زندگی دارید، به ما توضیح بدهید؟. اگر اعتنایی به این سؤال می‌کرد و اگر نبوغی داشت و می‌توانست همه‌ی قوای دماغی‌اش را متمرکز نموده معنای گفته شما را بفهمد، جز این نمی‌گفت که زندگی فردی بی‌قید و شرط که بعدها با اصطلاح آزادی تعبیر شده است. این زندگی فردی بی‌قید و شرط بوده است که موجب متلاشی بودن اجتماعات و قبایل عرب در آن دوران بوده و نتوانسته بودند اجتماع ایده‌آل قابل تکامل به وجود بیاورند. تسلیت دادن به خویشتن با چنان زندگی (که کلمه آزادی صورت حقایقی به آن می‌دهد)، امروز با اشکال زیبا با اجرای اصل بی‌تکلیفی، که تقریباً همه جوامع متمدن امروزی را فرا گرفته است، ادامه دارد. خودکشی جوانی در نوبهار زند

گی همان قدر جلب توجه می‌کند که افتادن یک برگ خزان دیده از شاخه درختی در یک جنگل دور افتاده!! آری تسلیت دادن به خویشتن با چنان زندگی، با بهره برداری نابجا از کلمه‌ی آزادی است که فلسفه‌ها و معرفت‌های عالی ما که تفسیر توجیه معقول انسان و جهان را به عهده گرفته بودند، ساقط نموده است. برای درک این مسئله که عرب در دوران ظهور اسلام درباره‌ی زندگی چگونه می‌اندیشید، اندیشه‌های امروزی ما را درباره زندگی و فلسفه و هدف آن در نظر بگیرید، با این تفاوت که تفکرات امروزی ما در دنبال هزاران متفکر و فیلسوف و مکتب و تکاپوهای گوناگون فرهنگی به وجود آمده است. یعنی اگرچه انسان‌های عصر ما با دوران جاهلیت خام و ابتدایی در پوچی زندگی مشترکند، ولی ما این امتیاز را داریم که پوچی زندگی ما پخته‌تر و محصول هزاران تکاپوها و صرف انرژی مغزهای از خود بیگانه می‌باشد!!! ولی ملاک هر دو پوچی یک موضوع است و آن عبارت است از زندانی شدن روح در قفس پولادین خود طبیعی که با شورا به آزادی، سیراب و متورم می‌گردد. بهترین جایگاه با بدترین همسایگان مکه

جایگاهی است که در تاریخ مقدسات بشری عالیترین مقام را دارا است. آن معبد سترگ با دست ابراهیم خلیل (ع) یکی از وا لاترین مردان الهی تاریخ بشری، بنا شده است. در آن معبد مقدس بوده که ابراهیم و پس از او دیگر پیشوایان الهی با مبدا اعلا نزدیکترین ارتباط را برقرار کرده‌اند. رصد گاهی سترگ برای نظاره به بارگاه هستی آفرین بزرگ. جایگاه امن و آرامش روان. در آن توحید است که دل‌های آدمیان می‌شورد و همه محتویات آنها از جای خود کنده می‌شود و با اتصال به دریای رحمت الهی پاک و منزه می‌گردد. آن محیطی که چنین مرکز الهی در آن قرار گرفته است، بهترین جایگاه برای انسان شدن، و آن انسان‌هایی که از حیات جز خود طبیعی تورم یافته از شوره‌زار حریت خیالی هدفی ندارند، بدترین همسایگانی بودند که تاریخ کمتر می‌تواند سراغ مثل آنها را بدهد. این پدیده شرم‌آور اجتماعی را می‌توان با مراتب و کیفیت‌های مختلف در خیلی از دورانها و جوامع بشری سراغ گرفت. به این معنی که مردمانی را می‌بینیم که وسایل و سرمایه‌های گوناگون در دست، در بدبختی‌های اختیاری دست و پا می‌زنند و رهسپار زباله‌دان تاریخ می‌گردند. امروز از نداشتن سرمایه علم ناله نمی‌کنیم زیرا نه تنها از این سرمایه به قدر لازم در اختیار داریم، بلکه با نظر به محدودیت‌های بهره‌برداری عملی، بیش از آنچه که ضرورت‌های ما ایجاب

می‌کند، از این سرمایه پر ارزش برخورداریم، آیا ما از نداشتن سرمایه تکنیک رنج می‌بریم؟ هرگز. ما از دوا و درمان و معرفت‌های مربوط به تعلیم و تربیت محرومیم؟ هرگز. جای تردید نیست که ما همه این سرمایه‌ها را داریم و از عالیترین وسایل حیات نسبی برخورداریم. پس علت چیست که خودکشی یک جوان را در نوبهار زندگی، چنانچه گفتیم، مانند افتادن یک برگ ناچیز و خزان دیده‌ای در جنگلی دور افتاده تلقی می‌کنیم؟ این بی‌طعمی و بی‌رنگی حیات جز این علتی ندارد که ما در مجرای همان پدیده اجتماعی قرار گرفته‌ایم که امیرالمومنین می‌فرماید: بهترین جایگاه (عالیترین سرمایه‌ها و وسایل) با بدترین همسایگان (انسانهای محروم از تعلیم و تربیتهای معنوی و روحانی). نومهم سهود و کحلهم دموع. (محرومیت از خواب گوارا خوابشان، اشکهای سوزان بینوایی سرمه‌های دیدگان‌شان). چشمانی که قطره‌های اشک بیچارگی سرمه بکشد، خواب گوارا راهی به آنها ندارد یک اشتباه بزرگ در شناخت‌های انسانی ما وجود دارد که اشک‌های فراوانی را در تشخیص حیات مطلوب ما به وجود آورده است. این اشتباه عبارت است از تفسیر نابجایی که برای کلماتی مانند بینوایی و بیچارگی و بدبختی و سه روزی و سقوط صورت می‌گیر

د. معمولاً این کلمات در افراد یا جوامعی به کار برده می‌شود که فقط از نظر اقتصادی محروم می‌باشند. اگر شکمی گرسنه و تنی برهنه باشد، بینوا و بیچاره است، و اما اگر شکم سیر و بدن پوشیده باشد، زندگی ایده‌آل به وجود آمده است! خواه اخلاق صحیحی وجود داشته باشد و خواه زندگی در لجن پلیدیها غوطه‌ور گردد، یا نه. همچنین است حکم درباره فرهنگ و نظام حقوقی و حیات دینی و شئون اجتماعی. یعنی معمولاً گمان می‌کنند اگر نان و لباس و مسکن آدمی به راه افتاد، او به ایده‌آل حیات دست یافته و از بینوایی و بیچارگی و بدبختی نجات یافته است، خواه فرهنگ و حقوق و حیات دینی و شئون اجتماعی او سالم باشد و خواه بیمار!! درک نابجا بودن این تفسیر و زیانهای جبران ناپذیری که به بار آورده است، نیازی به استدلالهای طولانی و فلسفه گوئیهای حرفه‌ای ندارد، بلکه کافی است که سری به بیمارستانهای روانی فراوان جوامع امروزی بزنید و بی‌خوابیهای دردآگین بیماران را تماشا کنید. خیابانها و کوچه‌ها و همه گونه اماکن عمومی را سیر کنید و داخل خانه‌ها شوید و از کارگاهها دیدن کنید و خلاصه همه جا را بگردید، خواهید دید: نگاههای غیر عادی چشمان و تکلمهای بریده و خنده‌های صورت شبیه

به انعکاس جبری آینه‌ای ناآگاهانه، و همچنین انواعی از خود بیگانگیها، مردم را چنان در بیچارگی و بینوایی فرو برده است که گوئی همه آنان در حال چشیدن و تحمل کیفی نابخشدنی به سر می‌برند. اگر فرصتی برای این گونه بررسیها وجود نداشته باشد، می‌توان به نتیجه بررسیها و تحقیقات کارشناسان این پدیده‌ها که در صدها مجلد منعکس می‌شود مراجعه کرد. کتاب انسان موجود ناشناخته و تمدن و دواي آن و امثال آنها فهرستهایی مختصر برای بی‌نوائیهای انسان امروزی است. و چون در هر جامعه تشکل یافته، همه افراد و گروهها حداقل به وسیله‌ی آگاهی از یکدیگر در حال ارتباط به سر می‌برند. لذا بی‌نوائی به یک معنای عمومی شامل همه اجتماع می‌باشد. ای کاش آن جمله معروفی را که یکی از انسان‌شناسان انسان دوست گفته است، در سر فصل هر کتاب مربوط به انسان بنویسند. مضمون جمله این است که اگر به مقدار اشکهایی که درباره شکمهای گرسنه ریخته می‌شود، اشکهایی هم در دلسوزی به روحهای گرسنه سرازیر می‌گشت، نه شکم گرسنه‌ای در روی زمین باقی می‌ماند و نه انسانی از خود بیگانه. به نظر می‌رسد این یکی از آن جملات نهایی و سازنده است که درباره ریشه کن کردن بی‌نوائی و بیچارگیها گفته شده اس

ت. گریه بر شکمهای گرسنه و بدنهای برهنه، عکس‌العمل نوعی از بی‌نوائی آدمیان است که عامل شایسته‌ای برای آماده شدن انسانها به ریشه کن کردن فقر اقتصادی می‌باشد. ولی تجربه و مشاهدات تاریخی به روشنی نشان داده است که فقر اقتصادی اغلب مستند به فقر روحی انسانهایی بوده است که حیات مطلوب خود را در تورم خود طبیعی به وسیله مواد اقتصادی و ثروت و مالکیت‌های بی‌حساب خلاصه می‌کردند. به اضافه‌ی اینکه در هیچ جامعه‌ای و در دورانی رهایی از بی‌نوائی اقتصادی علت صد در صد رفاه و آسایش اخلاقی و فرهنگی و حقوقی انسانها نبوده است. بهترین شاهد این واقعیت، انتشار کتابهایی در فلسفه پوچی در کشورهای متمدن امروزی است که می‌توان گفت: مسائل اقتصادی آنان در درجه‌ای است که حداقل موردی برای ریختن اشک بر شکمهای

گرسنه و تنهای برهنه‌شان ندارند. بارض عالمها ملجم و جاهلها مکرم (سرزمینی که دانایش بند بر دهان و نادانش محترم و در امان) دانایان و نادانان در جامعه‌ای که واقعیتها از مسیر خود خارج شوند این ابیات ابوالعلاء معری را می‌توان به عنوان بازگو کننده قانون پایدار اجتماعی تلقی کرد که می‌گوید: ۱- فلما رایت الجهل فی الناس فاشیا تجاهلت حتی ظن انی جاهل ۲-

اذا وصف الطائی بالبخل مادر و غیر قسا بالحماقه باقل ۳- و قال السها للشمس انت خفیه و قال الدجی للصبح لونک حائل ۴- و طاولت الارض السماء سفاهه و فاخرت الشهب الحصى و الجنادل ۵- اذا عضدی ما تاسف منکبی اذا فات زندی ما بکته الانامل ۶- پیاموت زر ان الحیاه ذمیمه و یا نفس جدی ان دهرک هازل ۱- وقتی که رواج نادانی را در میان مردم دیدم، به قدری خود را به نادانی زدم که گمان کردند من هم مانند آنان نادانم. ۲- در آن زندگی اجتماعی که مادر حاتم طایی را به بخل و لثامت توصیف کند و باقل قس بن ساعده ایادی را به حماقت متهم و معیوب بسازد. ۳- ستاره‌ی سها به آفتاب بگوید: تو تاریک و ناپیدایی و تاریکی شب به صبحگاه بگوید: رنگ تو تیره و دگرگون است. ۴- زمین از روی سفاهت، بلندی و اعتلاء بر آسمان بجوید و شنها و سنگها به ستاره‌های شهاب مباهات کند و برتری بطلبد. ۵- (در این اجتماع:) اگر دستم بریده و از تنم جدا شود، دوشم تاسفی نمی‌خورد و اگر بازویم نابود شود، انگشتان دستم گریه بر آن نمی‌کنند. ۶- (حال که چنین است) پس ای مرگ به دیدارم بشتاب که زندگی تباه است و ای جان من، بکوش و از تنم بیرون رو که روزگارت مسخره‌ای است) گریه‌های تلخ و سوزان ابو العلاء

که در ابیات فوق در کلمات مجسم شده است، ناشی از انحراف واقعیات از مسیر منطقی خود در جامعه می‌باشد. از همین لحظه که این سطرها را مطالعه می‌فرمایید، دست از هر کاری دارید، بکشید و مدتی به ورق زدن کتب تاریخ پردازید و هر چه بیشتر علل ناله‌ها و بدبینیها و گریه‌های عمیق دانایان تاریخ را جستجو نمایید. به نظر می‌رسد که علت اساسی آنها را دگرگون شدن و انحراف واقعیات از مسیر خود در اجتماع خواهید دید، نه در دسترس نبودن خود واقعیات و نه در اینکه چرا کشف فلان قانون علمی به تاخیر افتاده است. به عبارت روشتر شما هیچ دانایی را در تاریخ نخواهید یافت که بنشیند و بر حال انسانها بگرید به این جهت که الکترونها و امواج بی‌سیم را دیر کشف کردند و مردم دوران گذشته از دسترس نبودن آنها صدمه دیده‌اند. ولی بدبینان و گریانهای بیشماری را خواهید دید که از دیدن انحراف از واقعیتهای معلوم و موجود، زندگیشان در عذاب و ناگواریهای جانکاه سپری گشته است. در آن هنگام که حقایق مسخ می‌شود، چنین نیست که مردم تن به باطلهای صریح بدهند و با علم به اینکه کاری باطل است، آن را عمل کنند، یا درباره آن بیاندیشند، بلکه چنانکه در بعضی از کلمات آینده امیرالمومنین (ع)

خواهیم دید: باطلها را لباس حق می‌پوشانند و یا موضوعات باطل را با الگوهای حق رواج می‌دهند و از آنها پشتیبانی می‌کنند. در این صورت است که دانایان از اظهار حقایق ناتوان می‌گردند و نادانان که به سوی باطلها در لباس حق جذب شده‌اند، اشخاصی اجتماعی و محترم تلقی می‌شوند!!!

[صفحه ۲۷۱]

هم موضع سره و لجاه امره و عیبه علمه و موئل حکمه. (آل محمد (ص) چه کسانی هستند؟) (آنان موضوع راز پیامبرند و پشتیبانان امر او و ظرف علم و مراجع قوانین او). آل محمد (ص) (اهل البیت علیهم السلام) پیش از ورود به تفسیر جملات این نکته را در نظر بگیریم که ضمائر جملات (موضوع سره و لجا امره) ... ممکن است راجع به خدا باشند، مخصوصا با نظر به کهوف کتبه که مقصود کتابهای آسمانی نازل شده به پیامبران است. و احادیث فراوانی در کتاب کافی روایت شده است که ائمه معصومین کتب سماوی را دارا بوده‌اند و ممکن است ضمائر راجع به پیامبر اکرم باشد، یعنی راز و امر و علم و حکم و کتب و دین الهی در درون پیامبر، منشا دارا بودن ائمه به آن امور بوده است و در حال مبدا اساسی همه آن امور خداوند متعال است. پس از مسئله نبوت در اسلام، با اهمیت ترین مسئله‌ای که نزد همه فرق و طوایف مسلمین مطرح است، مسئله اهل البیت (ع) است. در اینکه خاندان عصمت و طهارت از همه آلودگیها و هویهای نفسانی و پلیدیها دور بوده مقام بی‌همتائی از فضل و فضیلت و تقوی و تقرب به بارگاه الهی

را دارا بوده‌اند، کسی تردید نکرده است. عبدالرحمان بن خلدون محقق و متفکر مشهور در بحث از اسناد کرامات و خارق‌العاده‌ها به اهل بیت، این جمله را می‌گوید: و اذا كانت الكرامه تقع لغيره هم ظنك بهم علما و دینا و آثارا من النبوه و عنایه من الله بالاصل الکریم تشهد لفروعه الطیبه. (وقتی که کرامات برای اشخاص دیگر امکان‌پذیر و از آنان به وجود می‌آید چه، گمان می‌بری در حق اهل بیت، با آن علم و دین و آثاری که از نبوت در آنان بوده و عنایتی که خداوند متعال به اصل شریف آنان (پیامبر اکرم ص) داشته و آن عنایت به شاخه‌های پاکیزه‌ی آن اصل کریم رسیده است). آنچه که در عبارات فوق دیده می‌شود از گوینده‌ای (ابن خلدون) است که به اندازه که از سایر فرق و مذاهب مسلمانان آگاهی داشته است، از مکتب اهل البیت و مختصات روحی آنان اطلاعی نداشته است، با این حال توصیف او همان است که پیروان اهل البیت معتقدند که آنان از نظر علم و دین و اتصال روحی و جسمی با پیامبر اکرم برتر از همه نبوده‌اند. در جمله ابن خلدون اهل بیت عصمت مخصوصا در برابر دیگر منظور شده است، زیرا او می‌گوید: کرامات و خارق‌العاده از دیگر اشخاص به ثبوت رسیده است، چه رسد به اهل بیت که...

تاکنون هزاران کتاب و مقاله درباره عظمت مقام الهی این دودمان طهارت چه به وسیله شیعیان و چه به وسیله سنیان نوشته شده محبوبیت و عظمت آنان به عنوان ضرورت اسلامی مورد اعتقاد همه قرار گرفته است. چون در تفسیر موضوعی، مباحث مشروحی درباره اهل البیت خواهیم داشت، لذا در این مبحث به ذکر سه مسئله قناعت می‌ورزیم: مسئله یکم پاداش رسالت پیامبر اکرم (ص) پاداش رسالت خود را محبت و وداد اهل البیت قرار داده است. اینکه پاداش رسالت محبت و وداد خاندان عصمت است، مستند به آن وحی است که هیچ یک از عناصر شخصیت طبیعی پیامبر نمی‌تواند در آن دخالتی داشته باشد. پیامبری که نژادپرستی و بهره‌برداری شخصیتی از نسب را محکوم نموده پیوستگی خویشاوندی را ملاک هیچ عظمتی نمی‌داند و در گفتار و دستورات خود عواطف و احساسات طبیعی معمولی را دخالت نمی‌دهد، نمی‌تواند اهل بیت خود را در مجرای آن پدیده‌ها توصیه نماید و آنان را معادل قرآنی معرفی نموده یکی از دو ثقل اساسی اسلام قرار بدهد: انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی. (من در میان شما دو وزنه سنگین می‌گذارم قرآن و عترتم را) پیامبری که آیه زیر را از خدا آورده است: و اذا بتلی ابراهیم ربه بکلمات فاطمه قال انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین. (و هنگامی که ی)

ا بدان جهت که): خداوند ابراهیم را با حوادثی آزمایش کرد و ابراهیم از عهده آن آزمایشها برآمد خدا گفت: من تو را پیشوا برای مردم قرار می‌دهم ابراهیم گفت: از نسل من هم به پیشوائی می‌رسند؟ خدا گفت: پیمان من در امامت و پیشوائی به ستمکاران نمی‌رسد). چگونه می‌تواند آن همه توصیه اکید درباره تعظیم اهل بیت خویش و پیروی از آنان نماید. و پاداش رسالت خود را محبت عاطفی به آنان قرار بدهد؟! مسئله دوم- مفاد آیه مبارکه قرآنی است که می‌گوید: قل لاسئلكم علیه اجرا الا الموده فی القربی. (بگو به آنان من پاداشی برای رسالت خود نمی‌خواهم مگر محبت و وداد بر اهل بیتم). دلیل قاطع برای اثبات اینکه موضوع محبت دودمان عصمت فوق پدیده‌ی نسب و اتصال خانوادگی است، همین آیه است. به توضیح اینکه قرار دادن رسالت پیامبر با آن همه عظمت الهی که داشته است، در مجرای معامله‌ای که قیمتش محبت و عواطف طبیعی بوده باشد، حتی شایسته یک انسان خردمند هم نیست که یک عمر با همه عقاید و رفتارها و فرهنگها و افکار مبارزه نماید و آنها را مبدل به بهترین عقاید و مترقی‌ترین فرهنگ و منطقی‌ترین رفتار و سازنده‌ترین افکار نموده سپس بگوید: پاداش من عبارت است از اینکه به فرزندان

ن من محبت کنید!! و با این توصیه آن قانون اساسی را به هم بزند که می‌گوید: ارزش و عظمت واقعی اشخاص از پدران و مادران آنان سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه معلول احساس تعهد برین و اندیشه و رفتار مطابق آن احساس است، که تثبیت آن در عقول و دل‌های مردم، خود جزئی از رسالت آن خردمند می‌باشد. وابسته نمودن اصول انسانی به یک پدیده غیر اختیاری که تولد از شخصیت باشد، مساوی نابود کردن همه تکاملها و رشدهای واقعی است. لذا باید آیه پاداش رسالت را با دقت بیشتری در نظر بگیریم که منظور از این محبت چیست؟ این محبت را می‌توانیم از آیاتی که درباره بی‌نیازی رسالت پیامبر اکرم از پاداشهای معمولی و اینکه پاداشی که

درخواست کرده، حقیقتی ما فوق ارزشهای معمولی است، وارد شده است استفاده نمایم: ۱- و ما تسئلم علیهم من اجران هو الا ذکر للعالمین. (و تو از آنان پاداشی برای رسالت نمی خواهی، این رسالت (یا این قرآن) جز عامل تذکر برای عالمیان نیست). قل لا اسئلكم علیه من اجر الا- من شاء ان يتخذ الی ربه سبیلا. (به آنان بگو: من برای رسالتم مزدی نمی خواهم، مزد من (حرکت و تحول دینی) کسی است که می خواهد راهی به سوی خدا اتخاذ کند). در این دو آیه مبارکه پاداش خود را

گرویدن به دین و نجات از گمراهیها و رهسپار شدن مردم به سوی کمالات انسانی معرفی می کند که مسیر مستقیم به سوی خداست. بنا بر مضمون دو آیه، مودت قربی (محبت به اهل بیت) راهی به سوی خدا و وسیله ذکر (اعتلای روحی) عالمیان است. خداوند متعال در یکی از آیات قرآنی منفعت و پاداش رسالت را از پیامبر نفی کرده آن را به خود مردم مربوط می سازد: قل ما سئلتکم من اجر فهو لکم ان اجری الا علی الله. (به آنان بگو: آنچه که به عنوان پاداش رسالت از شما درخواست کرده‌ام، برای خود شما است، پاداش من فقط با خدا است). مسلم است که پیامبر از هیچ کس هیچ گونه پاداشی برای خود نخواست است جز محبت و وداد خاندان عصمت، نتیجه بدیهی این آیات اینست که تبعیت مردم از خاندان عصمت، آن منفعت والا است که به خود مردم می رسد نه به پیامبر اکرم. این نتیجه به هر دو تقدیر (اجر متعدد و اجر واحد) تفاوتی نمی کند. در پنج آیه از قرآن مجید پاداش رسالت را به خدا منسوب می نماید: و ما اسئلكم علیه من اجران اجری الا علی رب العالمین. (من برای رسالت خودم هیچ پاداشی نمی خواهم، پاداش من فقط به عهده‌ی پرورنده‌ی عالمیان است). این آیات به ضمیمه آیه مودت گویای این حقیقت است که محبت و

وداد اهل بیت (ع) عنایت خداوندی بر بندگان است که به عنوان پاداش مقرر شده است. تذکر- مقصود از اهل بیت و قربی در قرآن ائمه معصومین علیهم السلام اند. این مسئله را در تفسیر موضوعی مشروحا مطرح خواهیم کرد. مسئله سوم- توجه جدی و توصیف و توصیه امیرالمومنین در موارد متعددی از نهج البلاغه درباره اهل بیت است. این همان امیرالمومنین است که در راه اعلا کلمه حق با عموها و خویشاوندان نزدیکش مبارزه‌ها کرد و چند نفر از آنان را از پای درآورد. همه محققین در تاریخ اسلام می دانند که او با عقیل برادر بزرگترش بود، چگونه رفتار کرد و برادر بودنش با عقیل، او را از عداوت محض منحرف نکرده با جلوگیری از خواسته‌های مادی عقیل، او روانه شام گشت. در یکی از خطبه‌های آینده داستان آهن تفتیده را که به بدن عقیل نزدیک می کند، تا حرارتش را بچشد و بیاد آتش و بیاد آتش قهر الهی بیافتد تا مال اضافی از بیت‌المال در خواست ننماید، مشاهده خواهیم کرد. آیا احتمال می رود که این همه تاکیدات امیرالمومنین درباره خاندان عصمت، برای اشباح عواطف طبیعی بوده باشد؟! ظرف علم و مرجع قوانین او- ائمه‌ی معصومین علیهم السلام گیرنده علوم پیامبر و مرجع قوانینی که آورده بود می ب

اشند. تاکنون هیچ محقق کلامی و تاریخی و ادبی و فقهی و اجتماعی چه در زمان خود ائمه معصومین علیه السلام و چه در قرون و اعصار بعدی نتوانسته‌اند در علوم و معارف آنان اشکال و اعتراضی وارد نمایند. و دیده نشده است که ائمه معصومین (ع) در برابر سؤالی ناتوان بمانند، با اینکه می دانیم متصدیان امور در دوران بنی امیه و بنی عباس کوششهای جدی برای گرفتن نکته‌ی ضعف با راههای گوناگون از آن پیشوایان الهی داشته‌اند. کتاب مغز متفکر شیعه که در دوران ما به وسیله‌ی دانشمندان اروپایی درباره علوم و معارف جعفر بن محمد علیهما السلام تالیف شده است، خیره کننده و فوق تصور است. در منابع معتبر اسلامی مناظرها و گفتگوهای ائمه با اصحاب مکتبهای آن روز که ریشه‌های اصلی ایده‌نولوژیها و جهان بینیهای امروز است، ثبت شده است. از نظر شناخت عقاید و احکام و سایر معارف اسلامی، روشن است که ائمه معصومین در عالیترین مقام بوده‌اند و چنانکه در تفسیر موضوعی متذکر خواهیم گشت، اتصال آنان به معدن وحی، حقیقتی ثابت شده است. در کتاب کافی در ابواب متعددی این مسئله وجود دارد که ائمه معصومین منبع الهی علوم و معارف خود را از پیامبر اکرم گرفته‌اند. بهم اقام انحنا ظهره و

اذهب ارتعاد فرائضه (به وسیله آنان خمیدگی پشت دین را راست و لرزش پهلوهای آن را به سکون و آرامش مبدل ساخت). ائمه

معصومین نگهدارندگان تعادل دین برای درک اهمیت موقعیتی که ائمه معصومین علیهم‌السلام در حفظ تعادل دین و جلوگیری از انحراف و کجروی‌هایی که همواره دین را تهدید می‌کند، داشته‌اند، مقدمه‌ای را متذکر می‌شویم: از یک نظر همه قوانین و کلیاتی که وارد قلمرو معرفت بشری می‌گردند، بر دو نوع عمده تقسیم می‌شوند. نوع یکم- قوانین و کلیاتی هستند که از نظم جریانات جبری انسان و جهان انتزاع می‌شوند، که در اصطلاح عمومی آنها را قوانین علمی می‌نامند. نوع دوم- قوانین و کلیاتی هستند که منشا جبری ندارند، بلکه بایستگیها و شایستگیهای فردی و اجتماعی را نشان می‌دهند. ضامن بقا و اجرای قوانین نوع یکم، خود نظم جریانات جبری است که در انسان و جهان وجود دارد. مثلاً کیفیت ساختمان عضوی انسانی خود ضامن بقا و اجرای تنفس از هوای مناسب است و احتیاجی به باید و شایدهای وضعی و قراردادی و کمال جویی ندارد. تشکل آب به شکل ظرفی که در آن قرار می‌گیرد تابع پدیده‌ی میعان آب است که از هر گونه سفارش و دستوری بی‌نیاز است. برای مقدار حرکتی که در نظر گرفته شد

ه است، لزوم نیرویی به اندازه‌ی مناسب آن حرکت، قانونی است که از نظم جبری علت و معلول سرچشمه می‌گیرد و برای استمرار و بقای آن قانون، حافظ و نگهدارنده‌ی مورد احتیاج نیست. نوع دوم قوانینی هستند که همواره و در هر محیط و هر گونه شرایط که فرض شوند، به شخصیت‌هایی نیازمندند که حفظ و نگهداری و اجرای آنها را به عهده بگیرند. تفاوت میان این دو نوع. یک موضوع کاملاً اساسی است و آن اراده و اختیار آدمی است که در عمل به نوع دوم از قوانین دست اندر کار است. به این معنی که انسان باید با اراده و اختیاری که دارد، به قوانین عادلانه عمل کند و از ارتکاب ظلم اجتناب بورزد. حق کسی را پایمال ننماید، در پاک ساختن درونش از آلودگیها فعالیت کند. درباره زندگی خود هدف‌الایی را که تفسیر و توجیه کننده حیات او است درک نموده برای وصول به آن بکوشد... از طرف دیگر طبیعت حیوانی انسان، اراده و اختیار و سایر نیروهای او را تحت تاثیر جریان طبیعی خود قرار داده او را از توجیه اراده و اختیار در راه بایستگیها و شایستگیها جلوگیری می‌نماید. بنابراین آدمی آن جاندار است که هر لحظه روی نوار مرزی میان سقوط به طبیعت حیوانی و اعتلا به مقام انسانی قرار گرفته است، همین که بخو

اهد حرکتی را آغاز کند، به یکی از دو طرف (طبیعت حیوانی، اعتلا به مقام انسانی) مایل می‌گردد البته این نکته را در نظر خواهیم داشت که طرف اعتلا به مقام انسانی می‌تواند قوانین منطقی طرف طبیعت حیوانی را مراعات کند، ولی طرف طبیعت حیوانی نه تنها قوانین اعتلا- را مراعات نمی‌کند، بلکه همواره چهره متضادی با آن قوانین نشان می‌دهد. و با در نظر گرفتن قدرت طبیعت حیوانی انسان و گسترش فعالیت‌های گوناگون آن با سهولت و سادگی راه فعالیت را هموار می‌کند، تمایل و گرایش به سوی آن طبیعی بوده، ورود به اعتلا احتیاج به عمل کمک کننده دارد. این عامل عقل و یا وجدان آدمی است که پیامبر درونی نامیده می‌شود. عقل سلیم یا وجدان اساسیترین و مقدسترین کاری را که انجام می‌دهد اینست که بارور شدن خود را به دو عامل مستند می‌داند: ۱- تکاپو برای شناخت جهانی که در آن زندگی می‌کند. ۲- پذیرش تعلیم و تربیت از عظمای کمال یافته که اسرار هستی و حیات آدمی برای آنان روشن است. به نظر می‌رسد که اگر عقل یا وجدان آدمی این کار مقدس را انجام نمی‌داد آدمی در همان مراحل نخستین حیات، راکد می‌گشت و تدریجاً از بین می‌رفت. این عظمای کمال یافته پیامبران الهی هستند که با معرفت

ی اوصیاء برای پس از حیات خود و با عرضه داشتن کتابهای آسمانی ماموریت بارور ساختن عقول و وجدانهای آدمیان را تکمیل می‌نمودند. لذا می‌گوئیم کاری که اوصیا و کتابهای آسمانی انجام می‌دهند، دامنه فعالیت پیامبران است. با این ملاحظات نتیجه روشنی که به دست می‌آوریم، اینست که وجود مربیان کمال یافته برای بهره‌مند شدن انسانها از بایستگیها و شایستگیها که بایستی از روی اراده و اختیار مورد عمل قرار بگیرند، ضرورت دارد. ما می‌دانیم که تنها ائمه معصومین علیهم‌السلام بودند که بدون اندک تمایلی شخصی و با هر گونه گذشت و فداکاری نگهدارندگان تعادل دین را چه در قلمرو عقاید و چه در قلمرو احکام و وظایف به عهده گرفته تا نفسهای آخرین با انحراف و شیوع بدعت‌های ویرانگر مبارزه می‌کردند. تاریخ اسلام این جریان با اهمیت را به ما نشان داده است که ائمه معصومین تا آخرین سرحد امکان از عهده ماموریت نگهدارندگان دین اسلام برآمده‌اند. در شرایطی که اجتماع دورانشان

مساعد و آماده پذیرش بوده است، ماموریت خود را در سطح اجتماع انجام داده‌اند و در هر زمانی که شرایط اجتماعی با اجرای ماموریت آنان مساعت نبوده به تربیت افرادی می‌پرداختند که بتوانند در صورت امکان نگهبانی تعادل دین را به عهده بگیرند و آنرا انجام بدهند. در سرگذشت زندگی هر یک از ائمه معصومین تربیت شدگانی دیده می‌شوند که به اصطلاح معروف هر یک از آنان شایسته منصب پیشتازی در سازندگیهای انسانی بوده‌اند.

[صفحه ۲۸۰]

زرعوا الفجور و سقوه الغرور و حصدوا الثبور. (ردیف مقابل آل محمد (ص)-) (بذر تباهی و انحراف کاشتند و کشتگاه خود را با فریب خوردن و فریبکاری آبیاری کردند و سقوط و هلاکت از آن چیدند). چه کاشتند چه درو کردند؟ آتشش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار ای هشیاران بشری، چه اصرار عجیبی است که بشر در راه اشباع تمایلاتش همه گونه قوانین اساسی را فراموش می‌کند؟! و حقیقت و قانونی جز آنچه که می‌خواهد نمی‌شناسد؟! آری برای همه چیز نهایت و پایانی است جز حماقت؟! و برای هر درد درمانی است جز جهالت عمدی. لکل داء دواء یستطب به الا الحماقه اعیت من یداویها (برای هر دردی دواپی است که با آن دوا معالجه می‌شود، مگر حماقت که علاج کنندگانش ساخته است). نمی‌دانم به این طغیان احمقانه بر قانون علیت بخندیم یا گریه کنیم، یا از همه مغزها خواهش کنیم که تا حل نهایی این مسئله از اندیشیدن اعتصاب نموده تمام آزمایشگاهها را تعطیل و از طبیعت هم بخواهند که در این حرکت با آنان موافقت کند که طناب معلولها را در کارهای ما آدمیان، از علل آنها ببرند بگذارند ما گندم بکاریم و از آن گندم شتر بروانیم!! نهال آلبالو بکاریم مغز ابن سین

ا و هگل از آن بچینیم!! و به ریش هر چه قانون علت و معلول و عمل و عکس العمل است بخندیم و قانون- این جهان کوه است و فعل ماندا سوی ما آید نداها را صدا را، از آن فکاهیات تلقی کنیم که در ردیف آنها سر به بالا می‌روند و ۲۲X۱ها می‌شوند، قرار گرفته است!! در کارگاه با عظمت طبیعت توقع کشتن جو و چیدن برنج همان اندازه احمقانه است که توقع محصول کشت و آبیاری! ولی روی سخن با ما آدمیان است که حتی چند لحظه فاصله معلول با ما، حقیقت و خاصیت علت را از نظر ما دور می‌دارد. فرض کنید یک آدم معمولی را هیجان خودخواهی تحریک کرده باشد، او با تاثر از هیجان مزبور برمی‌خیزد و جنایتی را مرتکب می‌شود. با اینکه او معلول و نتیجه قانونی این جنایت را می‌داند و می‌داند که فاصله میان او و معلول مزبور بسیار اندک است، ولی علیت تاثیر از آن هیجان و اقدام به جنایت از دیدگاه او پوشیده می‌شود، گوئی قوانین طبیعت و مقررات زندگی با هیجان و اقدام آن انسان پایان می‌پذیرد و از بین می‌رود!! چشم باز و گوش باز و این عمی! حیرتم از چشم بندی خدا قانون عمده سقوط اجتماعات در گذرگاه تاریخ، همین پدیده است که افراد و گروهها و گردانندگان آنها در عبور از رویداده

ا و غوطه‌ور شدن در خواسته‌های خود، مختصات علیت آنها را فراموش می‌کردند. و غفلت می‌ورزیدند از اینکه این ستمها و اسرافها و هوی پرستیها به اضافه‌ی اینکه برای خود، موضوعات و رویدادهایی هستند، مختصات علیتی دارند که به عنوان معلولها و نتایج، مانند سایه به دنبال آنان در حرکتند. لایقاس بال محمد (ص) من هذه الامه احد. (هیچ کس را از این امت با آل محمد (ص) نتوان قیاس کرد). کار پاکان را قیاس از خود مگیر گر چه در نوشتن شیر شیر به همان ملاکی که خاتم الانبیاء را انسانی می‌دیدند که می‌خورد و می‌آشامد و لباس می‌پوشد و راه می‌رود، آن اشرف اولاد آدم را با مردم معمولی مقایسه می‌کردند، علی بن ابیطالب را هم با مردم معمولی موازنه می‌نمودند و حسن بن علی (ع) را معرفی کوفی یا شامی یکی می‌گرفتند و حسین بن علی را با شبث بن ربیع دو موجود مثل هم تلقی می‌کردند. این همان سنت سطح نگری دیرینه آدمی است که: آه آه از دست صرافان گوهر ناشناس هر زمان خرمهره را با در برابر می‌کنند حافظ هیچ سدی در میسر تکامل یک اجتماع محکمر از این مقایسه نابکاران نیست که سازندگان جامعه با ساخته شدگان محیطهای محدود یکی شمرده شوند و انسانهای پیروز بر زمان

با انسان نماهای مغلوب زمان در یک دیدگاه قرار بگیرند!! درست است که در دوران هر یک از ائمه معصومین افراد معدودی

وجود داشتند که درها را از خرمهره‌ها تشخیص داده و تفکیک می‌کردند. امثال ابوذرها و مالک اشترها و عمار بن یاسرها با تمام خلوص و صفای درونی پیرامون آن پیشتاران کاروان الهی را می‌گرفتند، ولی اکثریتهای چشمگیر که آلات و ابزار ناخودآگاه خود طبیعی و عوامل ساقط کننده محیط و اجتماع بودند، آنان را از دیدگاه خود می‌نگریستند. یکی از دلایل قاطعانه‌ای که عظمت و برتری ائمه را بر تمام انسانها اثبات می‌کند، اینست که مجهول ماندن امتیازات الهی آنان و بی‌اعتنایی مردم به مقام رهبریشان، موجب نشد که مانند بی‌گنجایشهای زودشکن به اولاد آدم بدبین شوند حالت منفی به خود بگیرند و در صورت امکان در صدد انتقام جویی برآیند. یک متفکر انسان شناس می‌گوید: اگر امور و شئون اجتماعی آن دوران و وضع روانی انسانهای آن زمان را در نظر بگیریم و عظمت شخصیت علی بن ابیطالب علیه السلام را به طور دقیق درک کنیم، باید بگوئیم: علی بن ابیطالب در آن دوران و جامعه هر روز چند بار کشته می‌شد و زنده می‌گشت، ناهمواری محیط و اجتماع فقدان الگوهای صحیح برای واقعیات و جریانات عمومی افراد خود محوریهها، هر لحظه تصادم جدی با حیات هدف دار علی داشته است. با این حال علی (ع) زندگی می‌کند و اندک سستی در تکاپوی او راه پیدا نمی‌کند و عداوت را پیش پای همه دوست و دشمن بیکسان می‌گستراند و درباره عداوت الهی با تمامی شکوفائی سخن می‌گوید و به طور کلی می‌سوزد و از پرواز باز نمی‌ماند. آن مردم پست حتی این گنجایش را هم درک نمی‌کردند و این عظمت بی‌نظیر را هم نمی‌فهمیدند که شخصی که به قاتل خود ابن ملجم می‌گوید: ارید حبائه و یرید قتلی عذیرک من خلیلک من مراد (من برای او (ابن ملجم) بخشش و احسان می‌خواهم و او کشتن مرا. غدر تو درباره این دوست مرادیت چیست!). در بعضی از نسخه‌ها به جای حبائه حیاثه ثبت شده است، بنابراین معنای مصرع اول چنین می‌شود که من حیات ابن ملجم را می‌خواهم. (ابن ملجم کسی بود که به کشتن علی کمر بسته و این سوء قصد بر آن بزرگوار روشن شده بود) قابل مقایسه با ثروت پرستان خودکامه و مقام پرستان از همه چیز بی‌خبر و شهوت پرستان از حقیقت بی‌اطلاع نمی‌باشد. آه از این مقایسه بازیهای حقیقت پوش: گفته اینک بشر ایشان بشر ما و ایشان بسته خوابیم و خور جمله عالم زین سبب گمراه شد کم ک سی ز ابدال حق آگاه شد اشقیا را دیده بینا نبود نیک بد در دیده‌شان یکسان نمود همسری با انبیا برداشتند اولیا را همچو خود پنداشتند ... ساحران با موسی از استیزه را برگرفته چون عصای او عصای زین عصا تا آن عصا فرقیست ژرف زین عمل تا آن عمل راهی شگرف لعنه الله این عمل را در قفا رحمه الله آن عمل را در وفا مولوی چند جمله در پایان خطبه مورد تفسیر وجود دارد که ما آنها را در تفسیر موضوعی ائمه و اهل البیت مشروحا بررسی خواهیم کرد.

خطبه ۰۰۴- اندرز به مردم

[صفحه ۵]

تفسیر عمومی خطبه چهارم و قر سمع لم یفقه الواعیه و کیف یراعی النباه من اصمته الصیحه (ناشنوا باد گوشی که نصایح رسا و سازنده را در نیابد. کسی که فریاد بلند گوشش را کر ساخته است، چگونه از صدای ضعیف تاثر می‌پذیرد!). عوامل گردیدن تکاملی را خنثی نکنیم در تعیین عوامل گردیدن‌های تکاملی، در میان صاحب نظران اختلاف نظرهایی وجود دارد که عمده آنها مسئله درون و برون است. یعنی اختلاف عمده در این است. که آیا عامل گردیدن یکم موجود در حال جریان، از موقعیتی به موقعیت دیگر، درونی است یا برون؟ سه نظریه قابل توجه در مسئله مزبور وجود دارد: نظریه یکم- عامل تحول و گردیدن اشیاء درونی است. باین معنی که هر موجودی عامل دگرگونی را در درون خود می‌پروراند و پدیده‌ها و دیگر اجزای طبیعت که خارج از ذات آن موجودند، اثری در تحول آن ندارند. نظریه دوم- اینست که عامل هر گونه گردیدن موجود، بیرون از ذات آن بوده اجزاء و پدیده‌های درونی، اثری در گردیدن آن ندارند. این دو نظریه افراطی و تفریطی که صد در صد در برابر هم قرار گرفته‌اند، از منطق علمی برخوردار نیستند. دلیل این مدعا را در توضیح نظریه سوم مطرح می‌کنیم: نظریه سوم- عامل گردیدن درونی

بوده، عوامل برونی شرایط عمل گردیدن می‌باشد. می‌توانیم برای روشن شدن این نظریه، مثال روشنی را مطرح کنیم: تخم مرغی که در جریان گردیدن قرار می‌گیرد و از موقعیت تخم مرغ بودن به موقعیت جوجه بودن حرکت می‌کند، عامل این حرکت، ذرات داخل تخم مرغ است که رو به جوجه گشتن می‌رود، اگر چه حرکت مزبور بدون هوا و حرارت مناسب که عوامل بیرونی هستند، امکان ناپذیری می‌باشد. در تفسیر این نظریه سوم، مطالبی اجمالی و نیمه روشن وجود دارد که اصل مسئله را به حالت معمائی در می‌آورد. راهی که ما در توضیح و تایید آن انتخاب می‌کنیم، بدینقرار است: عامل تعیین موقعیت دوم و مشخص بودن در مسیر گردیدن، درونی است، باین معنی که هر موجودی استعداد تعیین موقعیت دوم را در درون خود دارا می‌باشد. در صورتی که حرکت در مجرای گردیدن بدون مانع باشد، استعداد همان تعیین به فعلیت خواهد رسید، ولی عامل حرکت در آن مسیر عوامل و شرایط بیرونی است. بعنوان مثال: تخم گل لادن در مجرای حرکت طبیعی خود، مسیر تعیین خاص لادن شدن را طی خواهد کرد، در صورتی که شرایط و عوامل بیرونی، هماهنگی طبیعی با استعداد مزبور داشته باشد. درون آدمی که به مفهوم عمومی قلمرو روانی انسانی گفته می‌شود، دا

رای استعدادها و هسته‌های تعینات متنوع می‌باشد. برای حرکت و فعلیت رسیدن هر یک از آنها، سه نوع عامل اساس وجود دارد: نوع یکم - عامل درونی محض که عبارت است از اراده آدمی. مادامی که اراده به فعلیت رسیدن استعدادهای درونی در یک انسان به وجود نیاید و تقویت نگردد، تحرک استعداد با هیچ یک از عوامل و شرایط امکان‌پذیر نخواهد بود. نوع دوم - عوامل بیرونی است که به وسیله حواس طبیعی و سایر وسایل ادراک، وارد قلمرو درون می‌گردند و دست به تحریک استعدادهای می‌زنند. تفاوت انسان با دیگر موجودات، در پدیده گردیدن، اراده است. به توضیح این که برای به وجود آمدن تحول در یک موجود غیر انسانی، تنها برقرار شدن ارتباط میان استعدادهای درونی و عوامل و شرایط برونی کافی است که تحول در آن موجود شروع گردد. در صورتی که استعدادهای درونی انسانی در عین حال که در معرض ارتباط با عوامل و شرایط برونی قرار می‌گیرد، اراده‌ی او می‌تواند مقاومت در وی بوجود آورده از تاثیر آن عوامل جلوگیری نماید. همین موضوع اراده است که مباحث جامعه‌شناسی و رفتارشناسی را دچار مشکلات می‌سازد، تا آنجا که گروهی را وادار می‌نماید که بگویند: ما نمی‌توانیم از مشاهده‌ی پدیده‌های جاری در یک جامعه و از شناخت رفتار یک انسان قوانینی را انتزاع کنیم که مانند قوانین فیزیکی و شیمیائی کلیت داشته باشند. عوامل و شرایط برونی که استعدادهای آدمی را به حرکت در می‌آورد و مسیر تعیین‌های پیش ساخته آنها را تعیین می‌نماید، به وسیله حواسی گوناگون برونی و درونی وارد قلمرو روان می‌گردند. اشکال و رنگها و نمودارهایی که مشابه آنها هستند بوسیله بینایی، الفاظ و اصوات گوناگون بوسیله شنوایی، طعمهای مختلف از راه چشایی و غیر ذلک وارد مغز و روان می‌گردند. همچنین موضوعات و مواد خام با عمل ذهنی خاص تبدیل به قضایا می‌شوند، سپس این قضایا وارد مراکز اندیشه (یا عبارت دیگر وارد قلمرو فعالیت‌های فکری) گشته، در مجرای نتیجه‌گیریها قرار می‌گیرند. اگر اراده آدمی در مسیر هدفهای سازنده به جریان بیافتد، نتایج بدست آمده از دریافتهای و اندیشه‌ها، گردیدن تکاملی را در مسیر هدفهای مزبور به وجود می‌آورد. نوع سوم - واقعیت‌های نهفته در لابه‌لای سطوح روانی انسان. اگر چه بعضی از متفکران وجود چنین واقعیت‌های را درون آدمی انکار کرده می‌گویند: نه در مغز و نه در روان هیچگونه معلوم پیشین (آپریوری) وجود ندارد. اینان بطور قطع از تفسیر و توجیه اکتشافات و اختراعات

ناتوانند و هیچ گونه راهی برای توضیح اصول کلی پیش از تجربه و پیش از ارتباط با همه رویدادها و نمودها که در مغز یا روان انسانها وجود دارد، نشان نمی‌دهند. مانند اینکه: قانون در جهان طبیعت حکمفرما است. و هیچ رویدادی بدون علت نیست ما به این اصول، علم پیش از تجربه داریم و بهمین جهت است که سقراط میگفت: کار من قابلیت و کمک کردن به مردم برای زبیدن حقیقت است که خود آن را دارا می‌باشند. کانت نیز به اصول پیش از تجربه را می‌پذیرد. با ورود اختلال به هر یک از این عوامل سه گانه که متذکر شدیم، گردیدن تکاملی انسانها دچار اختلال می‌گردد. با نظر به دخالت اساس عوامل مزبور در گردیدن

می‌توانیم اهمیت جمله امیرالمومنین علیه‌السلام را (ناشنوا باد گوشی که نصایح رسا و سازنده را در نیابد) درک کنیم. یعنی آن فرد یا جامعه‌ای که استعدادهای خود را از ورود واقعیات به وسیله حواس طبیعی و مشاعر روانی و از ارتباط با آن واقعیات برکنار نموده نگذاشت که واقعیات برونی و حقایقی درونی با آن استعدادها ارتباط تفاعلی برقرار کند، عامل گردیدن خود را خنثی نموده است. در هر دوره و در هر جامعه‌ای انواع فراوانی از عوامل آگاهی و ترقی برای افراد بشر وجود دارد. بعضی

از آنها از راه بینائی و مشاهدات با استعدادهای بشری ارتباط برقرار می‌کند و تفاعل مناسب را به جریان می‌اندازد. برخی دیگر از راه شنیدن و سایر راه‌های تعلیم و تربیت. روشن‌ترین و قاطعانه‌ترین عوامل آگاهی و ترقی که از راه شنیدن، دست به تحریک استعدادهای انسانی می‌زند و آنها را باور می‌سازد، دو صدای رسا و سازنده است که بی‌استثناء در همه‌ی فضای تاریخ طنین‌انداز بوده‌اند. یکی از این دو صدا: داد و فریادهای جدی پیامبران الهی است که اندک شوخی و غرض‌ورزی و جهل و اشتباه راهی به آنان نداشته است. و با نظر به شخصیت آن فریادکنندگان و واقعیاتی محض که گفتار آنان را وابسته به خدای هستی می‌نماید، هیچ صدایی نگران‌کننده‌تر و در عین حال حیاتبخش‌تر از آن صداها، برای عقول و دل‌های آدمیان مطرح نگشته است، زیرا تنها تفسیر و توجیه‌کننده معقول حیات بشری همان صدائی است که پیامبران الهی طنین‌انداز نموده‌اند. صدای دوم که همراه گوش بشری با آنکه می‌خواهد خود را به بیگانگی از آن بزند، آشنایی نزدیکی با طنین آن دارد، صدایی است بس شگفت‌انگیز که برای ارتباط با استعدادهای بشری، نه احتیاج به موج دارد و نه نیاز به لب و زبان و قالبهای قراردادی الفاظ و علا

متها. برای جریان و وصول این صدا به اعماق درون آدمی، نه خط سیری لازم است و نه معلمی که معنا و مفهوم آن را توضیح بدهد. این صدای وجدان آدمی است که از اعماق جانش سر بر می‌کشد و در سر راه خود خیالات و پندارهای بی‌اساس مغز را که حیات انسانی را به نیستی و بیهودگی متهم می‌سازند، محو می‌نماید و ... می‌رود بی‌بانگ و بی‌تکرارها تحت‌الانهار تا گلزارها آن فرد و جامعه‌ای که با اشکالی گوناگون از خود فریبی‌ها و پوششهای بظاهر منطقی و عملی می‌خواهد این دو صدا را از رسمیت بیاندازد، مبارزه با خویشتن براه انداخته، انکار خود را نتیجه می‌گیرد. آن که می‌گوید: انبیا حرف حکیمانه زدند از پی نظم جهان چانه زدند نه معنای حکمت را درک می‌کند و نه اطلاعاتی از حقیقت نبوت دارد و نه آشنایی صحیح با جهان، که اگر مبنا و هدف معقولی بر هستی آن مطرح نگردد، هیچ اصل و قاعده‌ای برای زندگی نخواهیم داشت تا گروهی به عنوان حکماء که برای نظم جهان چانه می‌زنند، پذیرفته شوند. آن انسان که می‌گوید: صدای وجدان چیزی جز واژدگیهای غرایز نیست، او با این خیال و یا هوی پرستی علم‌نما می‌خواهد شخصیت بشری را حتی از شیء (چیز) محض هم پایین‌تر بیاورد و موجودی را

به جای انسان مطرح کند که در راه خودخواهی و هوسهای حیوانی خود، یا جز خود را نابود کند، یا قربانی جز خود شود، زیرا وقتی که خود (شخصیت) وجود ندارد، میدان حیات حکومت مطلق را به قدرت می‌سپارد. خوشبختانه این خیال و یا هوی پرستی علم‌نما برای آگاهان بشری تازگی نداشته و هفت قرن پیش از این، وقاحت و پستی آن، به وسیله جلال‌الدین مولوی گوشزد شده است: روی در انکار حافظ برده‌ای نام تهدیدات نفسش کرده‌ای! این چه خصومت نابکارانه با بشریت است که صدای نگهبان درونی (وجدان) را منکر شوی و با پوشالی مسخره‌ای که به اصطلاح علمی (واژدگیهای غرایز)، (تهدیدات نفس) آراسته شده است، واقعیت را از دیدگاه واقع‌جویان مخفی نمایی! امیرالمومنین علیه‌السلام در جمله بعدی می‌فرماید: کسی که فریاد بلند گوشش را کر ساخته است، چگونه از صدای ضعیف تاثیر می‌پذیرد. هیچ صدا و فریادی رساتر و با عظمت‌تر از آن دو صدا که شرحی مختصر درباره آنها آوردیم در فضای عقول و دل‌های آدمیان طنین‌انداز نمی‌گردد. اگر آن دو تاثیر در اعتلا و رشد بشری نداشته

باشند، از دیگر بانگهای بی‌اساس چه توقع می‌توان داشت. اگر فرد یا جامعه‌ای را فریاد: ایحسب الانسان ان یترک سدی. (آیا انس ان چنین گمان می‌کند او بیهوده به خود رها شده است). که بطور قطع هر وجدان آگاه آن را شنیده است، بیداری نکند، کدامین فلسفه و شعر و حماسه انسانی او را می‌تواند بیدار کند؟! همه می‌دانیم که حتی در دو قرن اخیر که پیشرفت چشمگیر علم و صنعت،

انسان را در دست گردانندگان آن دو، از موقعیت اصیل خود خارج کرده او را تا حد شیء متحرک تقلیل داده وسیله بهره‌برداری اقویا نموده است، نوشته‌ها و داد و فریادهای متنوعی برای اثبات اهمیت انسان و عظمت و ارزشها و اصالت حیات او بوجود آمده است، ولی کواثر سازنده آنها؟! چیست و کجا است نتیجه سودبخش آنها به حال انسانها؟ دیگر هیچ صدائی انسان ساز برای شنیده شدن طنین نمی‌اندازد ما امروزه این تقسیم اساسی را در جمع انسانی مشاهده می‌کنیم: ۱- جوامعی که آسایش و رفاه مادی چنان غوطه‌ورند که حیات را جز لذتهای زودگذر که عمده آنها از رنج و آلام دیگران بدست می‌آید، نمی‌شناسند. دردآورتر از همه مصیبتها و دلخراش‌تر از همه بانگهای شوم این است که این جوامع می‌گویند: پرچم پیشرفت و تکامل بشری به دوش ما است و همگان بایستی دنبال ما راه بیافتند! به کجا؟ به قهوه‌خانه نهیلیستی که مدتی است با دست فروید افتتاح شده، ه

ر گونه مشروبات ماکیاولی و هابسی و داروینی و نیچه‌ای را در زیباترین شیشه‌های علم‌نما و قشنگترین پیاله‌های هواخواهی از انسانیت؟ در اختیار همگان می‌گذارند. گوش افراد این جوامع را بهم خوردن آن شیشه‌ها و پیاله‌ها پر کرده مجالی برای شنیدن صدائی انسان‌ساز باقی نمی‌گذارد. وضع اینگونه جوامع در همین جا ختم نمی‌گردد. بلکه بنظر خواب رفتگان یا مستان آن جوامع، دیگر انسانها بایستی اجازه حق حیات منطقی را از آنان دریافت نمایند!! ۲- جوامعی وجود دارند که فشار قوانین پیش ساخته و بی‌اعتنا به خواسته‌های قانونی مردم، افراد آنها را از شنیدن هر گونه صدایی که دارای طنین آزادی و سایر ارزشهای انسانی بوده باشد، محروم ساخته است. تنها یک بانگ نافذ شب و روز در فضای اینگونه جوامع می‌پیچد که می‌گوید: فقط ما چند نفر انگشت شماریم که انسان و صلاح و فساد او را می‌شناسیم و کسی دلسوزتر از ما برای نفوس انسانی وجود ندارد، یعنی نمی‌تواند وجود داشته باشد، یعنی نباید وجود داشته باشد! ۳- جوامع دیگری مشاهده می‌شوند که به خیال خودشان خوبیهای دو نوع جوامع (یکم و دوم) را دارا بوده و از بدیهای آنان برکنار می‌باشند. اگر وضع عمومی اینان بطور دقیق رسیدگی شود، ب

این نتیجه خواهیم رسید که تفکیک خوبیها از بدیهای دو نوع جوامع مزبور که مورد ادعای آنان می‌باشد، جز پندار و خیالات فریبده‌ای که در راه تسلیت استخدام می‌شوند، چیز دیگری نیست. همه‌ی این جوامع سه گانه در یک واقعیت مشترکند و آن اینست که برای حیات انسانی در این کره خاکی منطق لازم الاجرائی سراغ ندارند، تا گوش برای شنیدن صدای آن منطق فرا بدهند. ربط جنان لم بفارقه الخفقان (پیوسته با خدایش با دلی که از لرزش و هیجان محبت الهی و عظمت خداوندی جدا نمی‌گردد). الهی سینه‌ای ده آتش افروز در آن سینه دلی و آن دل همه سوز در مغز آدمی فعالیتهای بسیار گوناگون وجود دارد، مانند فعالیتهای متنوع آگاهی، اندیشه و تصورات و تعقل و تخیل و تجسیم و تجرید و غیرذلک. هر یک از این فعالیتها در نتیجه وجود عوامل مخصوص به خود در مغز انسان به جریان می‌افتد و کار خود را انجام می‌دهد و سپس جای خود را به فعالیت دیگری که بجهت استمرار عوامل بروز می‌کند، خالی می‌نماید. مغز آدمی با هیچ یک از آنها چنان رابطه‌ای برقرار نمی‌کند که موجب تآثر مغز بوده کیفیت مخصوص در آن به وجود بیاورد، بلکه مانند محصول یک کارگاه از مغز تولید می‌شود و در شئون حیات مادی و معنو

ی تجسم می‌یابد. بعنوان مثال فرض کنیم که اندیشه‌ای منظم و نتیجه‌بخش در کارگاه مغز به فعالیت افتاد و این محصول (کار خردمند با ارزش است) را از دو قضیه: کار خردمند مفید است و هر کار مفید با ارزش است بوجود آورد. محصول مزبور چه در ضمن نتایج دیگر و چه بطور منفرد، با فرض صحیح بودن آن، در شئون حیات آدمی وارد میشود، و ارتباط خود را از کارگاه مغز قطع می‌کند، باین معنی که مغز چنان تآثری از محصول مزبور ندارد که مانند جزء یا حالت مستمری برای آن محسوب گردد. همچنین است تصورات و تعقلها چیزهایی را که مغز تصور می‌کند مانند ماه و درخت و شیر ... هیچ یک از آنها جزء یا حالتی از خود کارگاه مغز نمی‌گردد. وقتی که ماه را تصور می‌کنیم، صورت ماه در ذهن ما برای لحظاتی منعکس می‌شود، یعنی آگاهی خاصی در مغز ما به وجود می‌آید، هنگامی که از موقعیت آن آگاهی منصرف می‌شویم، ممکن است صورت ماه در حافظه یا ضمیر ناخودآگاه ما بماند، ولی جزء یا حالتی ثابت از ذهن ما نمی‌باشد. در صورتی که در فعالیتهای مربوط به دل (قلب) موضوع فعالیت

مانند جزئی یا حالتی از دل می‌باشد. پدیده‌ها و مفاهیم زیر را در قلمرو دل می‌بینیم، نه در فعالیت‌های مغزی: تپش، آرامش، اضطراب، سکون، امیدواری، نومی‌دی، روشنایی، تاریکی. شور زدن، اطمینان. با اضافه اینگونه پدیده‌ها، کلماتی را می‌توانیم با لفظ دل ترکیب کنیم که آنها را با فعالیت‌های مغزی مانند اندیشه و تعقل و تصور نمی‌توان مرکب نمود. مانند: دلاور، دلسوز، دلارام، دلبر، دلامیز، دلهره، دلدار، دلیر، دلشاد، دلگیر، دلداده... مسلم است که مشابه این ترکیبات درباره دل، در همه زبانهای دنیا وجود دارد و نمی‌توان درباره فعالیت‌های مغزی آن ترکیبات را بکار برد. حال اگر موضوعاتی را که عامل پدیده و ترکیبات مزبور در دل می‌گردند، مورد دقت قرار بدهیم، خواهیم دید که آن پدیده‌ها و ترکیبات به خوبی رابطه وجودی آن موضوعات را با دل، نشان می‌دهند. وقتی که دل مادر برای بیماری کودک مضطرب می‌شود، موضوعی که به وجود آورنده اضطراب است، حیات کودک است. در حقیقت حیات کودک رابطه‌ای با حیات مادر دارد که تزلزلش موجب اضطراب دل مادر می‌گردد. هنگامی که یک انسان تکامل یافته که رهبری جامعه‌ای را به عهده گرفته است، مصائب و ناگواریهای جامعه خود را می‌بیند، مضطرب می‌شود، علت این پدیده روانی احساس رابطه‌ای است که رهبر میان حیات مردم جامعه و حیات ایده‌آل خود، دارا می‌باشد. در همین خطبه که مورد تفسیر ما است، این جمله را می‌بینیم: لم یوجس موسی علیه‌السلام خیفه علی نفسه، بل اشفق من غلبه الجهال و دول لضلال. (هراس موسی (ع) برای ترس از خویشتن نبود، بلکه او از آن بیمناک بود که مبادا پرچم پیروزی بدست نادانان بیافتد و دولتهای ضلال بر مردم حکومت نمایند). سوزش دل پدیده‌ایست که از احساس سوختن یک موضوع آرمانی بوجود می‌آید که دل آدمی آن را جزء یا کیفیتی از خود می‌داند. اکنون می‌توانیم معنای جمله امیرالمومنین علیه‌السلام را در این خطبه: ربط جنان لم یفارقة الخفقان. (پیوسته با خدایش باد دلی که از لرزش و هیجان محبت الهی و احساس عظمت خداوندی جدا نمی‌گردد) دریابیم. بتوضیح اینکه هیجان و تپش دائمی، نه زود گذر و بی‌اساس دل را برای ارتباط با خدا شایسته نموده است. یعنی اگر ارتباطی میان آن دل و خدا نبود، هیجان و بی‌قراری و تپش در آن دل دوام پیدا نمی‌کرد. تبصره - اغلب شارحین نهج البلاغه دو جمله: وقر سمع لم یفقه الواعیه. و ربطه جنان لم یفارقة الخفقان. را انشائی گرفته‌اند. یعنی جمله اول (ناشنوا باد گوش‌ی که نصایح رسا و سازنده را در نیابد) را نفرین و جمله دوم (پیوسته با خدایش باد دلی که از لرزش و هیجان محبت الهی و احساس عظمت خداوندی جدا نمی‌گردد) را دعا می‌دانند. بنظر میرسد که هر دو جمله می‌تواند خبری بوده باشد، زیرا دو واقعیت را بیان می‌کند: (گوشی که نصایح رسا و سازنده را در نیابد کر و ناشنوا است) و (دلی که از لرزش و هیجان الهی و احساس عظمت خداوندی جدا نمی‌گردد، قطعاً پیوندی با خدا دارد).

[صفحه ۱۴]

مازلت انتظر بکم عواقب الغدر واتوسمکم بحلیه المغترین (من همواره انتظار بروز نتایج خیانتگری شما را می‌کشیدم و آثار فریب خوردگی شما را به فراست دریافته بودم). داستان ناکثین (پیمان‌شکنان) برای توضیح لازم درباره ناکثین که یکی از وقیح‌ترین انحرافات بشری (پیمان‌شکنی) را براه انداخته، پیشرفت عادلانه‌ترین حکومت تاریخ را متوقف ساختند، مجبوریم، اصل داستان را بطور مختصر متذکر شویم و سپس با روش تحلیلی نتایج و عوامل پیمان‌شکنی را مطرح نماییم: بنا به تحقیق شارحان نهج البلاغه، از آنجمله ابن بی‌الحدید، امیرالمومنین (ع) این خطبه را پس از پایان جنگ جمل بیان فرموده است و مخاطب در جملات فوق طلحه و زبیر و پیروان آنان می‌باشند. این دو نفر با امیرالمومنین بیعت کرده بودند. سپس با دغل‌بازهای معاویه، از او روی گردان شده جنگ جمل را بر پا کردند. داستان این دو نفر بطور اختصار چنین است: پس از آنکه مهاجرین و انصار با امیرالمومنین (ع) بیعت کردند. آنحضرت به معاویه نوشت: مردم عثمان را بدون مشورت با من کشتند و سپس با مشورت و اجتماع میان خود با من بیعت نمودند، موقعی که نامه من بتو رسید، با من بیعت کن و بزرگان اهل شام رابه نزد من بفرست. وقتی که فرستاده امیرالمومنین به نزد معاویه رسید و معاویه نامه آن حضرت را خواند، مردی را از قبیله بنی‌عمیس انتخاب

نموده نامه‌ای بوسیله او به زبیر بن عوام نوشت. در این نامه جملات زیر آمده است: بسم الله الرحمن الرحیم، این نامه از معاویه بن ابی سفیان است به بنده خدا زبیر امیرالمومنین!! سلام بر تو باد، پس از حمد و ثنای خداوند، من از اهل شام برای تو بیعت گرفتم، آنان پذیرفتند و اجتماع به این بیعت نمودند، چنانکه گله گوسفند اجتماع می‌کنند. تو کوفه و بصر را زیر نظر داشته باش، مبادا فرزند ابیطالب برای بدست آوردن آن دو شهر از تو سبقت بگیرد، زیرا پس از رفتن این دو شهر از دست ما، چیزی باقی نمی‌ماند. و از اهل شام برای طلحه بن عبیدالله بعنوان جانشینی برای تو بیعت گرفته‌ام. تظاهر به مطالبه خون عثمان نمایند و مردم را به این تظاهر دعوت کنید و در این راه جدیت نمایید و خود را آماده سازید، خداوند شما را پیروز و رقیب شما را رسوا می‌نماید. وقتی که این نامه به زبیر رسید، خوشحال گشت و طلحه را از مضمون نامه مطلع ساخت و آن دو تردیدی در خیرخواهی معاویه به خود راه ندادند و از آن موقع به مخالفت با علی علیه‌السلام تصمیم گرفتند. چند رو

ز از بیعت طلحه و زبیر با علی (ع) گذشته بود که آن دو نفر نزد او آمده گفتند: یا امیرالمومنین، تو از جفا و خشونت که در تمام دوران خلافت عثمان بر ما گذشت، اطلاع داری و میدانی که همواره بنی‌امیه منظور عثمان بود. خداوند پس از او خلافت را به تو عنایت کرده است، ما را به بعضی از ریاستها نصب فرما. امیرالمومنین به آن دو نفر چنین پاسخ می‌دهد که به قسمت خداوندی درباره خود راضی باشید، تا درباره شما بیاندیشم. و بدانید من در امانتی که به من سپرده شده است، کسی را شریک نمی‌گردانم مگر اینکه به دین و امانتش اطمینان داشته باشم، چه از یاران من باشد و چه از کس دیگری که شایستگی او را دریافته باشم. طلحه و زبیر پس از شنیدن این پاسخ مایوس شده از علی (ع) منصرف گشتند و از او خواستند که اجازه بدهد تا برای انجام عمل عمره رهسپار مکه شوند. ابن ابی‌الحدید می‌نویسد: طلحه و زبیر نزد علی (ع) آمده اجازه رفتن برای عمره خواستند. علی فرمود: شما برای عمره نمی‌روید. آن دو سوگند بخدا خوردند که قصدی جز عمره ندارند. علی فرمود: شما اراده عمره نکرده‌اید، بلکه حيله گری براه انداخته می‌خواهید بیعتی را که با من نموده‌اید، بشکنید. سوگند بخدا خوردند که نه نظر

مخالفت با او دارند و نه می‌خواهند بیعتی را که با او کرده‌اند بشکنند و هیچ مقصودی جز انجام عمل عمره ندارند. علی فرمود: بیعت مجدد کنید، آن دو با سخت‌ترین سوگندها و پیمان‌ها بیعت را تکرار کردند، علی به آن دو اجازه داد که برای عمره بروند. وقتی که آن دو بیرون رفتند علی به اشخاصی که حاضر بودند، فرمود: سوگند به خدا، آن دو را نخواهید دید مگر در شورش که به کشتار خواهند پرداخت. آنان که حاضر بودند، عرض کردند: یا امیرالمومنین، دستور فرمایید: آن دو را برگردانند. فرمود: بگذارید براه خود بروند تا قضای خداوندی (که زمینه‌اش را خودشان فراهم ساخته‌اند) بر سرشان فرود آید. این دو نفر از مدینه خارج شده و رهسپار مکه گشتند. بهر کسی که می‌رسیدند، می‌گفتند: علی بن ابیطالب بیعتی در گردن ما ندارد و بیعت ما با او از روی اکراه بوده است!! دروغ و افترای طلحه و زبیر به گوش علی (ع) رسید. فرمودند: خداوند آن دو را از رحمت خود به دور و از آشیانه زندگیشان آواره کند. سوگند به خدا می‌دانم که آن دو با بدترین وضعی خود را خواهند کشت و کسی که به آن دو نزدیک شود، شوم‌ترین روز را بر سرش خواهند آورد. آنان با دو قیافه منحرف بر من روی آوردند و با دو چهره

حيله گری و پیمان‌شکنی از من برگشتند. سوگند به خدا، آنان پس از این روز مرا نخواهند دید مگر در میان سپاه خشن که خود را در برابر آن به کشتن خواهند داد. دور از رحمت خدا شوند و محو گردند. تحلیل داستان پیمان‌شکنان ما با تحلیل این داستان شگفت‌انگیز، به مسائل متعدد و با اهمیت در اصول مدیریت اجتماعی اسلام و جریانات دوران زمامداری علی علیه‌السلام آگاه خواهیم گشت و ضمناً با مقداری از قوانین مکتبی اسلام که در رفتار و گفتار امیرالمومنین تجسم یافته است آشنایی خواهیم یافت:

۱- بحثی در ماهیت بیعت و لزوم آن برای رشد و اعتلای انسانی بیعت در دین اسلام که پیمان پذیرش رهبری و زمامداری است، مقدس‌ترین و سازنده‌ترین رابطه‌ای است که میان رهبر و دیگر افراد اجتماع بوجود می‌آید. معنای این پیمان بطور مختصر چنین است: بیعت کننده - من بیعت کننده با وجدان کاملاً آزاد حق تعیین مسیر حیات مادی معنوی خود را در اختیار رهبر می‌گذارم و با

اندک تخلفی که رهبر از مصلحت مادی و معنوی من داشته باشد، این پیمان منحل و نابود می‌گردد. بیعت شونده- من بیعت شونده با وجدان الهی، رهبری و زمامداری بیعت کننده را به عهده می‌گیریم و تعهد می‌گیریم و تعهد الهی می‌کنم که مسیر حیات مادی و معنویت بیعت کننده را بدون دخالت هوی و هوس و خودخواهی، مطابق مشیت خداوندی تعیین نمایم. عناصر اصلی این پیمان مقدس بقرار زیر است: ۱- افراد اجتماع اسلامی چه بطور رسمی و چه از روی نیت پاک و صمیمی با رهبر و زمامدار خود پیمان می‌بندند. ۲- بایستی رهبر اسلام صد در صد شرایط رهبری بر جامعه اسلام را دارا باشد که عمده آنها عبارتند از: الف- آگاهی کامل به اصول و مسائل اسلامی و واقعیات زندگی فردی و اجتماعی اسلام و در حال ارتباط با سایر جوامع بشری. ب- قدرت کافی بر تشخیص بهترین مسیر حیات برای فرد و اجتماع و اقدام به هموار نمودن آن. ج- تسلط کامل بر امیال و خواسته‌های شخصی خود. ۳- با بروز اندک انحراف در رهبر، پیمان مقدس خود به خود منحل و نابود می‌گردد. ۴- آزادی کامل در منعقد ساختن پیمان مقدس. این عنصر بااهمیت ترین و حیاتی ترین عناصر زندگی اجتماعی است که در سرتاسر تاریخ بشری مطرح و هر مکتب و متفکری برای بدست آوردن آن، اندیشه‌ها و تکاپوها به راه انداخته است با اهمیت و حیاتی بودن برای درک این عنصر مقتضی است که بحث مستقلی را بطور اختصار مطرح نماییم: ۲- آزاد اساسی ترین عنصر پیمان مقدس با دقت در تعریف فوق که برا

ی بیعت (پیمان مقدس) متذکر شدیم، بخوبی روشن می‌گردد که بیعت کننده با آزادی و اختیار کامل سرنوشت حیات مادی و معنوی خود را به دست رهبر میسپارد. کمترین اکراه و اجباری اگر چه در شکل به ظاهر آزادی نما باشد، ضد حقیقت بیعت است. با بیان روشنتر می‌گوئیم: انگیزه و هدف اصلی بیعت در اسلام، عبارت است از شکوفان ساختن استعدادها و وجود و تعیین مسیر حیات رو به هدف اعلای هستی که عبارت است از ورود به جاذبیت شعاع نور الهی. و چنین انگیزه و هدفی هرگز با اکراه و اجبار سازگار نمی‌باشد. در قرآن مجید به الهی بودن این پیمان تصریح شده است: ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله. (آنانکه با تو بیعت می‌کنند، در حقیقت با خدا بیعت می‌نمایند). این پیمان مقدس، پیمانی است که آدمی با شخصیت بلندگرای خود می‌بندد. در واقع تعهد کننده می‌خواهد برای تکاپو در گذرگاه کمال با منبع کمال و محرک اصلی آن پیمان ببندد. این همان ایده آل اعلای کمال گرایی است که کانت وصول بشر را به آن آرزو می‌کرد و می‌گفت: اگر بشر برای خود می‌پذیرفت که موجود برین که همه کمالات اعلا را دارا است، اعتلای او را می‌خواهد و او بایستی به وسیله تربیت صحیح به آن موجود برین نزدیک شود، در آنموق

ع می‌فهمیدیم که سطح ترقی و اعتلای انسانی بکجا می‌رسد آزادی در بستن این پیمان حیاتی درباره خود پیامبر اکرم اسلام از روی منابع معتبر اسلامی ثابت شده است. دیگر از این آزادی و اختیار مقدس (نه توجیه شده معمولی) تا آغاز رهبری و زمامداری امیرالمومنین علیه السلام اثری دیده نمی‌شود. چنانکه در مباحث مجلد دوم ملاحظه نمودیم، بیعت با امیرالمومنین علیه السلام در حد اعلای آزادی و اختیاری که تاریخ جز درباره بیعت با خود پیامبر نشان نمیدهد، صورت گرفته است. حتی یک روایت ضعیف هم وجود ندارد که اثبات کند امیرالمومنین فرد یا گروهی را به بیعت با خویشتن مجبور کرده باشد. بهمین جهت بود که آن حضرت بعضی از اشخاص معلوم الحال را که از بیعت با او تخلف کرده بودند، کمترین تعقیب ننموده حتی اندک آسیبی به حقوق فردی و اجتماعی آنان وارد نیاورد. ۳- جوامع امروزی دلیلی برای لزوم بیعت (پیمان مقدس) نمی‌بینند ممکن است در این مبحث اعتراضی به نظر خوانندگان محترم برسد که اگر چنین پیمانی از نظر مصالح اجتماعی ضروری بود، می‌بایست آن را یکی از اصول بنیادین حیات جمعی تلقی نموده عملاً آن را مراعات نمایند، در صورتی که در سایر جوامع مخصوصاً در دوران معاصر نه تنها

ضرورتی برای پیمان مزبور دیده نمی‌شود، بلکه ذهن انسان امروز مطرح کردن آن را بی‌معنی و پوچ تلقی می‌کند. پاسخ این اعتراض با نظر به قوانین و روش رهبری امروز کاملاً روشن است. برای توضیح این پاسخ می‌توان دو مسئله زیر را در نظر گرفت: یک- امروزه رای گیری برای رهبر و قانونگذاران نوعی از بیعت است که رای دهندگان با ادعای آزادی و اختیار، حق تعیین مسیر

حیات مادی و معنوی خویش را به شخص که انتخاب می‌کنند، واگذار می‌نمایند. بنابراین، اصل پدیده بیعت که اعطای حق تعیین مسیر سرنوشت است، در شکل رای گیری پابرجا و در جریان است. و این پدیده مادامی که مالکیت و تسلط هر فردی از انسان به خویشتن درباره تعیین مسیر سرنوشت، مسلم تلقی شود، ثابت و مورد پذیرش خواهد بود. دو- تفاوت بسیار مهمی که پیمان امروزی با بیعت اسلامی دارد، در انگیزه و هدفی است که دو نوع تعهد مزبور را ایجاب می‌کند. برای روشن شدن این تفاوت، بایستی انگیزه و هدف هر یک از دو نوع تعهد را که ضمنا ماهیت آن دو را هم توضیح می‌دهد، در نظر بگیریم: انگیزه و هدف پیمان زمامداری امروزی: - اینست که افراد اجتماع برای تامین حیات خود در زندگانی اجتماعی، مدیر شایسته‌ای برای خویشتن انتخاب می‌کنند که تزامم و تضادهای مخل حیات را مرتفع بسازد و تا عالی‌ترین حدی که ممکن است وسایل رفاه و آسایش آنان را آماده نماید و بس. در این بیعت و پیمان، نه بیعت کننده توقع تکامل انسانی را از زمامدار در سر می‌پروراند و نه زمامدار چنین تعهدی را می‌پذیرد. در صورتیکه در بیعت اسلامی، هم بیعت کننده آماده کردن وسیله تکامل را از رهبر توقع دارد و هم رهبر بجا آوردن خواسته مزبور را تعهد می‌نماید. در نتیجه باید بگوییم: عدم احساس لزوم پیمان مقدس در جوامع امروزی معلول آن است که تکامل و اعتلای انسانی بوسیله عظمتها و ارزشهای عالی انسانی و هدف نهایی حیات، از زندگی اجتماعی بشر منهدم شده است، لذا می‌گوییم: پیمان مدیریت اجتماعی امروز یک بعدی است در صورتی که بیعت اسلامی، پیمان مدیریت اجتماعی دو بعدی می‌باشد. ۴- تعهدشکنی عبارت دیگری از خودکشی بدان جهت که پیمان واقعی کاشف از پیوند دادن شخصیت و وجدان آزاد به ایفای آن پیمان است، تخلف از آن پیمان عبارت دیگری از خودکشی میباشد که در دفتر سودجویان و پیروان ماکیاولی زیرکی و سیاست نامیده می‌شود!! هیچ کلمه‌ای در قاموس بشری مانند دو کلمه مزبور هستها را نیست و نیستها را هست نموده است. بنابراین نام گذاری

شرم آور بوده است که مباحث مربوط به شخصیت و خود و من انسانی و غیر ذالک که در فلسفه‌ها و روانشناسی‌ها و علوم تربیتی مطرح می‌گردد، برای آن زیرکها!! بیش از یک عده مفاهیم فکاهی یا دنده‌های مهره اصول انسانی که باید ساییده شوند، واقعیتی ندارند!! بکار بردن کلمه زیرکی که نوعی امتیاز در مفهوم آن وجود دارد صفت وقیح پیمان‌شکنی را در زندگی انسانی رسمیت می‌دهد. که خود رسمیت دیگری را به دنبال خود می‌آورد و آن عبارت است از تساوی من هستم و من نیستم که نتیجه قطعی اش تساوی تو هستی و تو نیستی می‌باشد!! خنده آورتر از همه چیز اینست که اگر این تناقض را به او متذکر شوی، با قیافه فیلسوفانه به تو خواهد گفت: تناقض! تناقض محال است!! ۵- بازیگرهای ماکیاولی معاویه در پیمان‌شکنی طلحه و زبیر آن جملات داستان را دقت کنیم که می‌گوید: معاویه به زبیر با لقب امیرالمومنین خطاب کرده نوشته است: من از اهل شام برای تو بیعت گرفته‌ام و طلحه را بعنوان جانشینی تو تثبیت نموده‌ام!! زبیر هم این مطلب را باور کرده مسیر حیات خود را تغییر داده است!! آیا زبیر معاویه را نمی‌شناخت! آیا زبیر آن اندازه ابله بوده است که احتمال راستگویی در استاد مکتب ماکیاولی داده، ب

رخاسته براه افتاده است؟! کدامین اسلام چنان دروغی را برای معاویه تجویز کرده بود؟ کدامین اصل انسانی در اندیشه معاویه موج زده بود که دست از ریاست که خدایش بود، بردارد و آنرا دو دستی به زبیر ساده لوح مرحمت فرماید! مگر این ریاست و مقام آن لذت را ندارد که انسان را تا به مبارزه با خویشتن می‌کشاند و خون شخصیتش را پیش پای خیال برتری بر دیگران می‌ریزد! معاویه‌ای که برای ریاست خود یک لحظه حیات علی بن ابیطالب (ع) را نمی‌تواند هضم کند. معاویه‌ای که برای تثبیت ریاست خود به کشتن صدها هزار انسان که علی یکی از آنهاست حاضر می‌شود، چگونه امکان دارد ریاست را دو دستی به زبیر و طلحه بدهد!! جای تردید نیست که معاویه از اصل زیرکها!! که برای رسیدن به هدف همه چیز را وسیله قرار بدهید استفاده کرده طلحه و زبیر را به بازی می‌گیرد، چنانکه دست کمک به امپراطور رم برای از بین بردن علی (بقول جلال‌الدین مولوی: افتخار هر نبی و هر ولی) باز می‌کند. ۶- آگاهی پیشین علی بن ابیطالب (ع) از قرار گرفتن پیمان‌شکنان در معرض فریب خوردن در این مورد بار دیگر بیاد

سستی یا غرض آلود بودن نظریه‌ای می‌افتیم که می‌گوید: علی بن ابیطالب (ع) از تفکرات و روشهای سیاسی بی‌بهره بوده است. در صورتی که هم در محتویات نهج البلاغه و هم در سایر جملات و پیش‌بینی‌های آن حضرت که صد در صد واقعیت پیدا می‌کرد، دلایل قاطعانه فراوانی بر آگاهیهای کامل امیرالمومنین درباره نمودها و مسائل سیاسی مشاهده می‌کنیم که جای تردیدی در پوچی نظریه فوق نمی‌گذارد. این یکی از آن موارد است که وضع روانی و حرکات طلحه و زبیر را تحت مراقبت دقیق گرفته و هدف گیرها و مسیری را که آن دو می‌خواستند انتخاب کنند، دریافته بود. جمله مورد تفسیر با تمامی صراحت می‌گوید: من همواره انتظار بروز نتایج خیانتگری شما را می‌کشیدم کسانی که می‌گویند: علی بن ابیطالب (ع) از سیاست و سیاستمداری برخوردار نبوده است، آگاهانه یا ناآگاه تحت تاثیر شدید روش ماکیاولی اغلب سیاستمداران قرار گرفته، مفهومی درباره سیاست جز پیروزی ظاهری که اگر در جنگل اتفاق می‌افتاد، در زندگی نامیده می‌شد، سراغ ندارند. او چنانکه بارها با اشکال مختلف در نهج البلاغه و سایر کلماتش ابراز فرموده است، با همه طرق حيله گری و پیروزی در میدان تنازع در بقا آشنایی داشته است، ولی چنانکه بطروشفسکی تصریح کرده است: پای بند بودن او به اصول اخلاقی از اقدامات سیاسی به معنای معمولی آن

جلو گیری می‌کرد. خود آن حضرت چنانکه در بعضی از خطبه‌های بعدی خواهیم دید: مانع تفکرات و اقدامات سیاسی را تقوا می‌دیده است. این بحث را در تفسیر همان خطبه مشروحا مطرح خواهیم نمود. ۷- تبدیل دادخواهی دروغین را به حکومت خواهی، نوعی از سیاست تلقی کرده‌اند!! تواریخ معتبر معاویه را در داستان کشته شدن عثمان مقصر قلمداد کرده است، زیرا در آنهنگام که عثمان محاصره شده بود، معاویه می‌توانست با فرستادن کمک او را از مرگ نجات بدهد. و برای اجرای مقاصد خود لشکری را هم فرستاد، ولی ورود آنان را به مدینه جایگاهی که عثمان در آنجا کشته شد ممنوع ساخته بود. بدیترتیب عثمان کشته شد و معاویه با قدرت به نجات دادن او تماشای سیاستمدارانه نمود. پس از کشته شدن عثمان اگر کسی غیر از علی بن ابیطالب (ع) زمامداری را به دست می‌گرفت و با مقام و ریاست معاویه هم کاری نداشت، بدون تردید نه عثمان برای وی مطرح بود و به خونخواهی او. زیرا آنچه که برای معاویه مطرح بود، خود معاویه بود و مقام و ریاست او. عثمان کشته شد و علی بن ابیطالب زمام خلافت را به دست گرفت، نه تنها معاویه از مقام که خدای او بود محروم گشت، بلکه حتی قلمرو شام را هم که به او سپرده بودند، ب

اید از دست بدهد. معاویه و از دست دادن مقام!! مگر چه شده است که در این دنیا الف در عین حال که الف است، الف نباشد! پس چه باید کرد؟ هیچ، قضیه برای معاویه روشنتر از آن است که حتی یک دقیقه بیاندیشد. آی مردم، برخیزید و شمشیرها به دوش براه بیافتید. بکجا؟ می‌رویم خون عثمان را از قاتلانش بگیریم، زیرا عثمان را مظلوم کشته‌اند! مگر اسلام از بین نرفته است که خونی ریخته شود و قاتل به مجازاتش نرسد!! بسیار خوب، پس تو ای معاویه، در مقام دادخواهی برآمده‌ای؟ بلی. از چه کسی؟ از علی بن ابیطالب (ع)!! مگر علی بن ابیطالب بارها با دلایل متقن در نامه‌هایش بر تو مبرا بودن خود را از عثمان اثبات نکرده و نگفت: لئن نظرت بعقلک دون هواک لتجدنی ابرا الناس من دم عثمان. (اگر با عقل و خردت بنگری، نه با هوی و هوس، قطعاً خواهی دید که من بری‌ترین مردم از خون عثمان می‌باشم). وانگهی خون عثمان چه ارتباطی به تو دارد که دادخواهی او را به خود ببندی، نسل عثمان منقرض نشده است، حق دادخواهی از آن نزدیکترین خویشاوندان او است. و با وجود آنان نوبت به تو نمی‌رسد. فرض کنیم که هوی و هوسهای مقام پرستی می‌تواند در قاموس تو و امثال تو قانون جعل کند و حق دادخواهی ر

ا به تو بدهد! بگو ببینم عثمان چند نفر است؟ عثمان یک نفر است. بسیار خوب، آن کدام قانون است که برای خونخواهی یک نفر کشتن صدها هزار نفوس بی‌گناه را تجویز می‌کند؟ پس تو به حکم هوی و هوس برخاسته‌ای و دادخواه نیستی، تو آن بیدادگری که اسلام و مسلمین را سد راه ریاست خود دیده تا ریشه کن کردن هر کس که رویا روی تو بایستد آماده گشته‌ای. پس تو داد نمی‌خواهی، بلکه حکومت بیداد گرانه می‌خواهی. فرزندم، تو از سیاست من آگاه نیستی!! ۸- اعتراف پیمان‌شکنان طلحه و زبیر نزد

علی ایطالب (ع) آمده گفتند: یا امیرالمومنین، تو از جفا و خشونتت که در تمام دوران خلافت عثمان بر ما گذشته است، اطلاع داری و می‌دانی که همواره بنی‌امیه منظور عثمان بود. خداوند پس از او خلافت را به تو عنایت کرده است، سهمی از ریاست را بما منظور نما. با دقت در این جملات، پرده‌ای دیگر از حقایق دوران امیرالمومنین برداشته می‌شود که برای تحلیل تاریخ مسلمین صدر اسلام بسیار سودمند است. آن دو پیمان شکن نخست تعصب نژادی حکومت گذاشته را اثبات می‌کنند و می‌گویند: ما به جهت آن نژادپرستی سهمی در ریاست و حکومت بدست نیاوردیم. اکنون دوران تست، این خواسته ما را عملی فرما!! یعنی ما بی

پرده می‌گوئیم که ما ریاست و مقام می‌خواهیم. اینست یکی از روشنترین دلایل تلاطم حکومت امیرالمومنین (ع) که در گذشته وجود نداشته است. نتیجه قطعی از مقایسه دوران حکومت امیرالمومنین (ع) با دیگر دورانها همین است که در دیگر دورانها خواسته‌های چشمگیران عملی میشده سر و صدایی وجود نداشته است. اینکه بعضی از محققان سرگذشت اسلام مسلمین می‌گویند: متأسفانه تعلیم و تربیت پیامبر اسلام در افراد معدودی تأثیر واقعی داشته‌است، مطلبی است کاملاً صحیح. مگر آیات قرآن و دستورها و رفتار پیامبر اکرم ریاست خواهی را محکوم نساخته است؟ مگر ملاک عظمت شخصیت در اسلام تقوی و فضیلت و انسانیت نیست؟ ۹- شریک ساختن مردم ناشایست در مدیریت اجتماع، خیانت در امانتی است که خدا و مردم به من سپرده‌اند علی بن ایطالب (ع) پاسخ آن پیمان‌شکنان را چنین می‌دهد: به قسمت خداوندی درباره خود راضی شوید تا درباره شما بیاندیشم و بدانید من در امانتی که به من سپرده شده است، کسی را شریک نمی‌گردانم، مگر اینکه اطمینان به دین و امانتش داشته باشم، چه از یاران من باشد چه کسی دیگر. این پیمان‌شکنان یا خیلی ساده لوح بودند که تا آن موقع علی بن ایطالب را نمی‌شناختند و یا تب و تا

ب مقام پرستی آنان بقدری شدید بوده است که آنان را در مقابل علی (ع) به چنان هذیان‌گویی‌ها وادار کرده بود. بعید بنظر می‌رسد که عناصر و شئون شخصیت امیرالمومنین و آرمانها و هدفهای حیات او بر اشخاصی مانند طلحه و زبیر پوشیده بماند، لذا بایستی وضع روحی آن دو نفر را با نظر به همان تب و تاب مقام‌پرستی تفسیر کرد. گفتیم: علی پاسخ آن پیمان‌شکنان را چنین فرمود: به قسمت خداوندی راضی باشید تا درباره شما بیاندیشم و بدانید من در امانتی که به من سپرده شده است، کسی را شریک نمی‌گردانم مگر اینکه به دین و امانت او اطمینان داشته باشم، چه از یاران من باشد و چه کسی دیگری که شایستگی او را دریافته باشم. یعنی موجودیت خود را از دیدگاه الهی ارزیابی کنید نه از روی خواسته‌های نفسانی. بگذارید سطوح شخصیت شما را عوامل و شرایط واقعی حیات باز کند و در اجتماع مطرح نماید. اگر واقعا این دستور امیرالمومنین علیه‌اسلام عملی می‌شد، این همه بدبختی‌ها دامنگیر تاریخ بشری نمی‌گشت. در جملات فوق جمله‌ای دیده می‌شود که چاره منحصر دردهای کشنده اصول و ارزشها است که در رابطه مدیریتها با اجتماعات بشری بوجود می‌آید و تلفات فراوانی را با اشکال متنوع بر انسانیت وارد

می‌سازد. این چاره منحصر عبارت است از امانت تلقی کردن حکومت و مدیریت اجتماع که نصیب بعضی از انسانها می‌گردد. کس که مدیریت جمعی را در قلمرو حیات به دست می‌گیرد، در حقیقت واسطه پیوستن آن جمع به هدف اعلائی هستی است که تعیین کننده‌اش خداست. بدیهی است که آن متصدی مدیریت اجتماع که خود را واسطه‌ی ارتباط مزبور میدانند، مقام و حکومت را امانتی تلقی می‌کند که خداوند چند روزی به دست او سپرده است. در نتیجه شریک ساختن هوی پرستان در چنین امانت الهی، انحراف از اصل امانت‌داری است که شخصیت آدمی را می‌سوزاند و خاکستر می‌سازد. ۱۰- پیمان‌شکنان به عمره می‌روند تا انصراف خود را از رهبر الهی با عبادت خدا بیوشانند! این حادثه را طور دیگری هم می‌توان بیان کرد: پیمان‌شکنان می‌روند تا با چند کلمه ذکر و قیام و قعود، خدا را در برابر پیمان‌شکنی و محروم ساختن مردم از عادل‌ترین حکومت تاریخ که منظور کرده‌اند قانع کنند!! و اگر موضوع عمره را بهانه کرده، می‌خواستند علی (ع) را فریب بدهند، چگونه پس از رسیدن به حکومت می‌خواستند قرآن را برنامه مدیریت خود قرار دهند، با اینکه آنهمه آیات صریح پیمان‌شکنی را محکوم نموده است. در حقیقت آنان اجرای حکم ممنوعیت پیمان‌شکنی را بر پایه عهدشکنی استوار می‌ساختند!! ۱۱- پیمان‌شکنان سوگند می‌خورند که پیمان خود را نخواهند شکست علی

(ع) فرمود: شما به عمره نمی‌روید. آن دو سوگند به خدا خوردند که مقصودی جز عمره ندارند. انسان با دیدن این جمله که آنان سوگند خوردند که مقصودی جز عمره ندارند، در شگفتی فرو می‌رود که چطور ممکن است یک فرد مسلمان که خود را شایسته تعیین سرنوشت انسانها می‌داند، قسم خلاف واقع یاد کند؟ ولی با اندک تامل در حالت روانی کسی که تا سر حد شکستن پیمان الهی پایین آمده است، این شگفتی مرتفع می‌گردد، زیرا وقتی که آدمی تعهد را که وابسته ساختن شخصیت به ایفای موضوع آن است، زیر پا می‌گذارد، مخصوصاً آن نوع تعهد که جنبه الهی دارد، بازی با قسم و سوگند هیچ اهمیتی برای او ندارد. بهترین دلیل این مسئله اینست که در این داستان که مورد تحلیل ما است، ناکشین پیمان مجدد می‌بندند و بار دیگر آن را نقض می‌کنند. در این دفعه دوم که بیعت می‌کنند، با سخت‌ترین سوگندها و پیمانها بیعت خود را تاکید می‌نمایند!! ما در این مورد آن اصل روانی را باید بیاد آوریم که می‌گوید: عشق به یک موضوع همه مفاهیم و حقایق را فدای آن موضوع می‌نماید، هیچ حقیقت و اصل

ی در برابر آن معشوق نمی‌تواند دارای آن ارزشی شود که موجب انصراف از آن معشوق بوده باشد اینان به اعتراف خودشان عاشق بودند در برابر عشق هیچ تعهد و سوگندی نمی‌تواند اثری داشته باشد. ۱۲- پیمان‌شکنان از پدیده پیمان الهی که مقدس‌ترین پدیده‌ها است سوء استفاده می‌کنند! اینست درد بی‌درمان روابط بشری: اسکنجین‌ها صفرا می‌افزایند! آبجیاتها زهر کشنده می‌شوند! روشناییها کور می‌کنند! بلی، در بازیگریهای ما انسانها: آتش از گرمی فند مهر از فروغ فلسفه باطل شود منطق دروغ پهلوانی را بیاندازد خسی پشهای غالب شود بر کرکسی ما انسانها اعجازهایی بالاتر از اینها هم داریم، ما همان موجودات هستیم که می‌توانیم داد از علم و دانش بزنیم، برای غوطه‌ور کردن دیگران در جهل و تاریکی. ما می‌توانیم با دم از وجدان زدن، وجدانها را از فعالیت بیاندازیم و با حمایت از اندیشه و آزادی، هر دو عنصر اساسی حیات را از کار بیاندازیم. از این مطالب تعجب نکنید، زیرا خود محوری پدیده‌ایست که هر گونه هست را نیست و هر گونه نیست را می‌تواند هست نمایش بدهد. حتی می‌گوید: مگر در فلسفه‌های ایده‌آلیستی نخوانده‌اید که: آن چه که واقعیت دارد، من است، من خود را بر می‌نه

د و سپس جز من را بعنوان سایه‌ای از آن، برابر می‌نهد، آنگاه هستی را از آن استنتاج می‌کند!!! مدعا را بنگرید و دلیلش را! که برای بی‌اساس‌ترین مزخرف‌ترین سخن هم استدلال فلسفی می‌کنیم!! طلحه و زبیر بیعت مجدد را براه انداختند، تا بار دیگر قیافه ربانی نشان بدهند و خود را از دلیل و برهان نماینده واقعی حق و حقیقت، دور کنند! ۱۳- پیمان‌شکنان از عدالت رهبر الهی هم سوء استفاده می‌کنند پس از حذف مناقشات و اختلافات لفظی و سطحی درباره تعریف ماهیت عدالت، می‌توان بیک جمله مورد اتفاق نظر همه صاحب‌نظران بعنوان توضیح دهنده ماهیت عدالت رسید، و آن جمله عبارت است از: رفتار مطابق قانون بهمین جهت است که عدالت در پیرو تقسیم قانون به اقسام مختلف، متنوع می‌باشد، مانند: عدالت عواطف و احساسات، عدالت اخلاقی، عدالت حقوقی، عدالت طبیعی، عدالت فلسفی، عدالت هنری، عدالت سیاسی، عدالت الهی و غیره ذالک. نیز جای تردید نیست که عدالتخواهی یکی از ابعاد اساسی انسان پیشرفته از جنبه روانی است. کسی که این بعد در او شکوفان نشده است، چه یک انسان باشد، چه جامعه‌ای متشکل از میلیون‌ها فرد، مرده‌ایست مزاحم حیات خود و دیگران، زیرا درک این حقیقت که همه اجزای جهان

و روابط آنها با یکدیگر که حیات او هم جزئی از آنها است مشمول قوانین است اساسی‌ترین و روشن‌ترین مختص حیات آدمی است. بنابراین، شکوفان نشدن بعد عدالتخواهی، از عدم درک قانون در هستی، یا از بی‌اعتنایی به آن ناشی می‌گردد، در نتیجه چنین انسانی فاقد اساسی‌ترین و روشن‌ترین مختص حیات می‌باشد. متأسفانه، چه اندک است شماره انسانهایی که ضرورت و ارزش بعد عدالتخواهی را درک نموده و رفتار خود را با آن بعد آبیاری می‌نمایند. برای درک خسارت‌های جبران‌ناپذیری که از بی‌اعتنایی بشر به بعد مزبور، دامنگیر سر تا سر تاریخ گشته است، این جمله را از متفکر آگاه مغرب زمین به نام آلفرد نورث وایتهد دقت کنیم: طبیعت بشری آنچنان گره خورده است که هر گونه برنامه‌های اصلاحی که روی کاغذ آورده میشود، در نزد مدیران اجتماعی، بی‌ارزشتر از آن کاغذی است که برای نوشتن آن برنامه‌ها سیاه شده است. اگر ما بهمین قناعت می‌کردیم که عدالت و عدالتخواهی

را بایستگیهای رسمی خود بر کنار نموده، کاری با آن نداشتیم باز امید اینکه در مواقع احساس بدبختیهای ناشی از عدم مراعات آن، ممکن است به سراغش برویم، وجود داشت، ولی بدبختانه، انسان فروشان انسان‌نما با جملاتی مانند: مسائل اخل اقی را به شئون حیات عینی دخالت ندهید آتش به ریشه این بعد سازنده می‌زنند و نمی‌گذارند انسان‌ها با انگیزه‌های اصیل روحی و فطرت پاک و معتدل آن بعد را باور بسازند. بنظر ما هیچ خسارتی برای عالم انسانی زیان‌بارتر از این بازیگری بازیگران صحنه سودجویی و خودخواهی نبوده است که مفهوم اخلاق را چنان رنگ پریده و پست نموده‌اند که آن را سر حد اندرزگویی مبتذل پیرزنان دست از حیات شسته، پایین آورده‌اند. امید است که مطالعه‌کنندگان محترم قضایای زیر را با روابط منطقی علمی آنها مورد دقت قرار بدهند: ۱- هر واقعیتی در جهان هستی مشمول قانون است. ۲- هر قانونی برای انسان ارتباط خاصی را با واقعیت ایجاد می‌کند. نتیجه: پس هر واقعیتی برای انسان در جهان هستی ارتباط خاصی را ایجاد می‌کند. ۱- هر واقعیتی در جهان هستی برای انسان ارتباط خاصی را ایجاد می‌کند. ۲- و هر ارتباط خاصی موضع‌گیری و روش معینی را ایجاد می‌کند. نتیجه: پس هر واقعیتی در جهان، برای انسان موضع‌گیری و روش معینی را ایجاد می‌کند. این موضع‌گیری و روش خاص مطابق با قوانین واقعیتها، عدالت و خواستن و اقدام به موضع‌گیری و روش مزبور عدالتخواهی نامیده میشود. از این قضایا و نتایج منطقی علم ی نتیجه نهایی را بدست خواهیم آورد که می‌گوید: روش عادلانه روش مطابق واقعیت‌ها است و رفتار غیر عادلانه رفتار خلاف واقعیت‌ها است. اکنون می‌پردازیم به تطبیق قضایا و نتایج منطقی مزبور به اصول عالی انسانی که موضع‌گیری و روش انسانها را با آزادی و اختیار در مقابل واقعیات تعیین می‌نماید. واقعیت حیات آدمی وصول به هدف را عنصر اساسی خود نشان میدهد. بنابراین، قانون واقعیت حیات، هدف‌جویی و هدف‌یابی است. موضع‌گیری و روش مثبت در برابر این قانون، عدالت است. و بی‌اعتنایی و انحراف از آن، ضد عدالت می‌باشد. مثال دیگر: اینکه حیاتی‌ترین و ضروری‌ترین واقعیتی که برای هر انسان مطرح است، من او است. این من مانند سایر واقعیات‌ها چه از نظر موجودیتش و چه از نظر آنچه که باید بشود مشمول قوانین مخصوص به خود او است. موضع‌گیری و روش مطابق آن قوانین مخصوص، عدالت و بی‌اعتنایی و انحراف از آنها ضد عدالت است. ما این عدالت را نمی‌خواهیم زیرا نیازی به آن نداریم! سطحی‌نگران شئون و طبیعت انسانی بجهت غوطه‌ور شدن در پدیده‌های جبرنمای زندگی که پوشش برای عناصر بنیادین حیات است، می‌گویند: درست است که موضع‌گیری و روش مطابق اصول انسانی عدالت درباره واقعیاتی

است که آن اصول نشان می‌دهد، ولی ما نیازی به چنین اصول و عدالت نداریم، پس آن را نمی‌خواهیم!! پاسخ اینان طول و تفصیل زیادی ندارد. زیرا اعتراض آنان یک کلمه بیش نیست و آن اینست که نه لذا پاسخ اینان هم یک کلمه کوچک است و آن آری است. کلمه کوچک نه در این قلمرو حیات، نخست هدف اعلا و بنیادهای اصیل آن را آتش می‌زند، سپس خود حیات را خاکستر و به باد فلسفه‌های پوچ‌گرایی می‌دهد. کلمه کوچک آری نخست واقعیت حیات را اثبات می‌کند، سپس با هدف اعلائی حیات، آن را آبیاری و شکوفان می‌سازد. بنابراین، جمله ما عدالت را نمی‌خواهیم، زیرا نیازی به آن نداریم کفی است که از امواج پندارهای مبارزه با حیات و پوچ‌گرایی سر بر می‌آورد. پیمان‌شکنان رو در روی شخصی که تجسم یافته عدالت بود قرار گرفته بودند، در حقیقت چند روزی از زندگی را سعادت رویاروی قرار گرفتن با واقعیات را دریافتند، و از تصورات بی‌پایه‌ای که آن را زیرکی نامیده بودند! بهره‌برداری کرده از چنگال علی بن ابیطالب علیه‌السلام فرار کردند. و ندانستند که رابطه هستی خود را از عدالت بریدند و با آن زیرکی و هشیاری خود! از واقعیتی که زندگی آنان را به هدف اعلائی خود توجیه میکرد، رویگردان شدند. مجمو ع تجربه‌ها و مشاهدات تاریخی اثبات می‌کند که سوءاستفاده‌کنندگان از عظمت‌ها و ارزش‌های انسانی، باضافه‌ی چشیدن کیفیهای تلخ وجدان و تباهی حیات ابدیشان، به سرنوشت شومی در طول زندگی دچار می‌شوند. همین طلحه و زبیر باضافه اینکه باعث ریخته شدن خون هزاران نفر مردم بی‌گناه در جنگ جمل شدند. خودشان هم با رسوایی اسف‌انگیزی زندگی را وداع نمودند.

پیمان و پیمان‌شکنی از دیدگاه قرآن در قرآن مجید آیات مربوط به پیمان‌شکنی فراوان است. این آیات با بیانات مختلف عظمت تعهد و پیمان را چنان مطرح می‌کند که در برابر آن هیچ یک از شئون انسانی در ارتباط با جز خود به آن پایه از اهمیت به نظر نمی‌رسد. و همچنین آیاتی در قرآن مجید پیمان‌شکنی را چنان تهدید می‌کند که مبارزه با عالی‌ترین اصل انسانی را. ما نمونه‌ای از هر دو نوع آیات در این بحث می‌آوریم: آیات مربوط به عظمت پدیده پیمان: ۱- آیاتی است که وفا به عهد را از مختصات رشد و ایمان محسوب میدارد. مانند: لیس البران تولوا وجوهکم قبل المشرق و المغرب و لکن البر من آمن بالله و الیوم الاخر و الملائکه و الكتاب و النبیین و آتی المال علی حبه ذوی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل و السائلین و فی

الرقاب و اقام الصلوه و آتی الزکاه و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا و الصابرین فی البساء و الضراء و حین الباس اولئک الذین صدقوا و تاولئک هم المتقون. (نیکوکاری آن نیست که روی خود را به طرف مشرق و مغرب بگردانید، بلکه نیکوکار کسی است که به خدا و روز آخرت و فرشتگان و کتاب الهی و پیامبران ایمان بیاورد و در راه محبت الهی مال به خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و درماندگان در راه و مستمندان و (نجات دادن) بردگان می‌دهد و نماز را برپا می‌دارد و زکات می‌دهد و آنانکه موقعی که پیمان می‌بندند، به پیمان خود وفا می‌کنند و در مقابل رنج و مشقت و عوامل ترس، بردبار و شکیبا هستند. آنان راستگو و راست کردار و دارای تقوی می‌باشند). ملاحظه می‌شود که وفا به عهد و پیمان در ردیف اصول اساسی ایمان و رشد محسوب شده است. ۲- آیاتی از قرآن مجید یکطرف عهد و پیمان را خدا معرفی می‌کند. در حقیقت هر تعهد مشروعی که میان انسانها بسته می‌شود، از آن جهت که شخصیت انسانی که جنبه الهی دارد و در گرو معاهده قرار می‌گیرد، شکستن تعهد و عمل نکردن به پیمان، مخالفت با خدا محسوب می‌شود. این نکته در فرمان مالک اشتر صریحا تذکر داده شده است. نمونه‌ای از این آیات بقرار ز

یر است: من المومنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه. (از مومنان مردانی در ایفاء به عهدی که با خدا بستند، صدق ورزیدند). پیمان‌هایی که مردم با ایمان با یکدیگر یا با رهبر عظیم‌الشان اسلام می‌بستند، طرف آنان بطور مستقیم، انسانها و پیمان مربوط به اصلاح زندگی مادی و معنوی خودشان بود، نه عبادت‌های مستقیم، مانند نماز و روزه و با اینحال خداوند آن پیمانها را با جنبه الهی یادآور می‌گردد. ۳- گروهی دیگر از آیات مسئولیت انسان‌ها را درباره عهد و پیمان‌هایی که می‌بندند گوشزد می‌کند، مانند: و او فوا بالعهد ان العهد کان مسئولاً. (وفا به عهد کنید، عهد مورد مسئولیت است). ۴- آیات فراوانی در قرآن پیمان‌شکنی را سخت محکوم نموده تبهکاری پیمان‌شکنان را اثبات می‌کند. مانند: فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم و جعلنا قلوبهم قاسیه. (بجهت پیمان‌شکنی که مرتکب شدند، آنان را لعنت کردیم و دل‌هایشان را به قساوت مبتلا ساختیم). ۵- بعضی از آیات خودشکنی پیمان‌شکنان را گوشزد می‌کند. مانند: فمن نکث فانما ینکث علی نفسه. (کسی که تعهد خود را می‌شکند، این شکست به ضرر او تمام می‌شود). این همان نکته است که گفتیم: بدانجهت که شخصیت آدمی در حال تعهد وابست

ه به ایفاء آن است، با شکستن تعهد، شخصیت خود انسان متعهد میشکند. سترنی عنکم جلباب الدنن و بصرنیکم صدق النیه (پرده دین، مرا از شما پوشانده و صدق و صفای نیت، مرا بر شما بینا ساخته است). چگونه دین پرده تاریکی روی واقعیت می‌کشد! در تفسیر این جمله ابن ابی‌الحدید معتزلی می‌گوید: بدانجهت که شما تظاهر به شعائر اسلامی می‌کنید، من نمی‌توانم با شما مانند غیر مسلمانان رفتار کنم (تکلیف من اینست که شما را مسلمان تلقی کنم و رفتار اسلامی با شما داشته باشم) با اینکه شما منافقید و از اسلام واقعی برخوردار نیستید. ولی من بجهت صفا و صدق نیت از درون پلید شما مطلعم و میدانم که درون شما پلید و ناپاک است. ابن ابی‌الحدید احتمال دیگری هم می‌دهد و آن اینست که دین من نمیگذارد که خود را به شما معرفی کنم ... عده دیگر از شارحان نهج‌البلاغه نیز همین معنا را که شارح معتزلی آورده است بیان می‌کنند. ابن میثم بحرانی نیز معنای جمله را شبیه به تفسیر ابن ابی‌الحدید بیان نموده می‌گوید: این جمله مانند تهدید است که امیرالمومنین متوجه آن مردم می‌کند و می‌گوید: وظایف دینی من که ایجاب می‌کند رفتار من با شما مانند رفتار مسلمانان بوده با شما جنگ و پیکا

ر نکنم و خشونت براه نیاندازم، (بلکه با شما با نرمی و سهولت رفتار کنم) حقیقت مرا از شما پوشانیده است، ولی من با اخلاص و صدق نیتی که دارم درون شما را کاملاً میدانم. بنظر می‌رسد که جمله مورد تفسیر معنای مهمتری داشته باشد که این شارحان از آن غفلت نموده‌اند با نظر به جمله بصرنیکم (مرا به شما بینا ساخته است) باید جمله سترنی عنکم بهمان معنای (مرا از شما پوشانیده است) بوده باشد، نه بمعنای جلوگیری کرده است. مخصوصاً به قرینه جلباب که بمعنای پرده می‌باشد. بنابراین، مفاد جمله مزبور آگاهی امیرالمومنین و ناآگاهی و جهل آن مردم را بیان می‌کند. یعنی من شما را میشناسم و شما مرا نمیشناسید. و از روی همین نکته است که ما در مجلد اول (مقدمه ترجمه و تفسیر نهج البلاغه) جمله فوق را به ترتیب زیر شرح کردیم: آن تبهکاران منافق و غوطه‌ور در رویدادهای بی‌محاسبه زندگی و آن بزنجیر کشیده‌شدگان عادات و تقالید، معنایی از دین را حرفه خود ساخته بودند که بجای آنکه بر آگاهی‌های آنها درباره واقعیات کمک کند، عامل تخدیر و نایبایی آنان گشته بود. مسلم است که با آن عینک‌های تعبیه شده از درون‌های ناپاک نمی‌توانستند شخصیت صریح و روشن تر از آفتاب علی را ببینن

د، ولی علی بن ابیطالب (ع) به خوبی آنان را می‌شناخت، زیرا هنگامی که آینه حق نمای دل به گرد و غبار و زنگار هوی و هوس و فعالیت‌های خودطبیعی آلوده نشود، همه چیز را روشن نشان می‌دهد، آری: آینه دل چون شود صافی و پاک نقش‌ها بینی برون از آب و خاک هم بینی نقش و هم نقاش را فرش دولت را و هم فراش را اقامت لکم علی سنن الحق فی جواد المضله حیث تلتقون و لادلیل و تحتفرون و لامیهون (من نگهبانی شما را بر سر راه‌های حق که از میان جاده‌های گمراه‌کننده کشیده شده است بعهد گرفته‌ام شما در آن جاده‌های گمراهی بیکدیگر می‌رسید و رهبری ندارید و زمین‌ها را حفر می‌کنید و به آب نمی‌رسید). من نگهبان حقیقتم مگر نمیدانید هر چه که استعدادهای آدمی بیشتر و گسترده‌تر به فعلیت برسد، درک و دریافت حقیقت و عمل به آن دشوارتر و حساس‌تر می‌گردد. برای انسانهای ساده و ابتدایی، حقیقت‌ها مانند خط‌های مستقیمی است که در صفحه سفید زندگیشان با رنگ‌های گیرنده کشیده شده است. میان موقعیت آنان و حقیقت فاصله‌ها و گردنه‌ها وجود ندارد. چنانکه فعالیت جانوران در پدیده‌های غریزی که دارند، احتیاج به عبور از گردنه‌های اندیشه و تعقل و تجرید و تجسم و تصمیم ندارد

. یعنی فاصله‌ای میان آن جانوران و حقیقتی که برای آنان مطرح است، جز جوشش آن غریزه و امکان ارتباط با موضوع اشباع‌کننده چیز دیگری نیست. در صورتیکه با رشد استعدادها و افزایش گسترش آنها، حقیقت ظریف‌تر و گاهی مخفی‌تر و دارای ابعاد متنوع می‌گردد. بعنوان مثال: شخص ساده‌لوح و ابتدایی در گذرگاه خود جنایتی را مشاهده می‌کند و می‌بیند که یک فرد با سلاح کشنده فرد دیگری را از پای در آورد و او را در خاک و خون غلطانید. مفاهیمی که بعنوان حقیقت ذهن شخص مفروض را اشغال خواهد کرد، از این حدود تجاوز نمی‌کند که آن که لباس آبی پوشیده بود، آن دیگری را که لباس قهوه‌ای به تن داشت کشت. او قاتل است و این مقتول و بایستی قاتل را با دست خودم بکشم! در صورتیکه همین پدیده وقتی برای یک قاضی آگاه و با وجدان مطرح می‌شود برای تشخیص حقیقت علل روانی و حقوقی و اقتصادی و اخلاق تابویی آن، صدها ساعت به تحقیق و بررسی می‌پردازد و گاهی هم بدون اینکه حکم خود را بتواند با نظر به همه عوامل و شرایط صادر نماید، با جمله بنظر من چنین میرسد، کار خود را پایان می‌دهد. این جمله که من نگهبان حقیقتم و در سر راه‌های باریک حق که از میان جاده‌های چشمگیر باطل کشیده شده است ا

یستاده، تا آخرین حد توانایی‌ام شما را از انحراف باز خواهم داشت سخن هیچ دهانی جز دهان پیشوایان الهی که یقیناً علی بن ابیطالب نماینده راستین آنها است، نمی‌باشد. زیرا او است که در همین خطبه با صراحت کامل می‌گوید. از آنهنگام که حق به من نشان داده شده است، تردیدی در هیچ حقیقتی نکرده‌ام. شما مردم که روزگار خود را سیاه کرده‌اید، و گمان می‌کنید با گفت و شنیدهای بی‌اساس میان خود بدون رهبر مری می‌توانید کاری انجام بدهید و به حقیقت برسید! دور هم می‌نشینید و سؤال نحس یکی را پاسخ شوم دیگری بدنبال می‌آید، نفی و اثباتها به راه می‌اندازید تکلیف خود و جامعه را با چند جمله رجزخوانی تعیین می‌کنید، به خیال اینکه از معدن ذغال سنگ حوادث و واقعیات الماس‌ها استخراج کرده‌اید، شادمان و خندان بر می‌خیزید، دیری

نمی‌گذرد که واقعیات با قوانین شوخی‌ناپذیر خود به سراغتان می‌آید و دیدگان شما را می‌مالد و انبوه ذغال سنگ‌ها را که بجای الماس اندوخته‌اید به شما نشان می‌دهد. اینهمه زحمت بیهوده به خود راه ندهید گردونه رشد خود را متوقف نسازید، زمینی که تا اعماقش قطره‌ای آب ندارد، هرگز برای شما چشمه‌سارهای حیات بخش براه نخواهد انداخت. براستی مقاوم

ت و لجاجتی که گروهی از مردم آن دوران در برابر عدالت محض که در علی بن ابیطالب (ع) تجسم یافته بود، از خود نشان دادند، بخوبی می‌تواند تفسیرکننده آن قیافه هولناک بشری بوده باشد که تدر همه جوامع زور و قوه را رسمیت داده، فلسفه‌هایی مناسب آن چهره‌های وحشت‌انگیز به وجود می‌آورد و شعار خود را انسان گرگ انسان است قرار می‌دهد. شما مردم راه گم کرده درون‌های خود را که همه سطوح آن را دود و غبار خودخواهی و مال و جاه‌پرستی تیره و تار کرده است، با اندیشه‌هایی که اصول و قوانینش را غرایز حیوانی خام شما دیکته کرده است، می‌کاوید و حفر می‌کنید، با این هدف‌گیری که به حقایق و واقعیات حیاتبخش برسید! در صورتیکه شورانیدن چنان درون‌های پر از لجن و مواد کشنده بوسیله افکاری که از جوشش غرایز حیوانی خام سر بر می‌آورد، جز خفقان مرگبار نتیجه‌ای برای شما نخواهد بخشید. ایوم انطق لکم العجماء ذات‌البیان (من امروز واقعیاتی را که در ظاهرش خاموش، ولی در معنی گویا و آشکارکننده و روشن‌گر حقایقند، به سخن در می‌آورم). واقعیات و رویدادهایی که با قیافه خاموش گویاترین زبان را دارند آیا اجزا و روابط عالم هستی با آن قیافه خاموش با ما سخن نمی‌گویند؟! آیا ح

کومت مطلقه‌ی قوانین در قلمرو موجودات، زبان گویایی برای ابراز واقعیات پشت پرده نیستند؟! آیا یک پرنده ضعیف که در روی شاخسار درختی ترانه‌ای سر داده است، با ما گفتگو ندارد؟! حرکت و تحول حاکم در حیات انسانها و جویبار تاریخ در طول زمان، ما را مخاطب قرار نمی‌دهد؟! سقوط تبهکاران در سیه چال تاریخ و اعتلای شخصیت عشاق فضیلت با ما حرف نمی‌زنند؟! جریان معلول‌ها در دنبال علت‌های خود و براه افتادن واکنش‌ها سایه‌وار به دنبال کنش‌ها سخنی با ما ندارند؟! آری، این واقعیات با اینکه با قیافه خاموش در گذرگاه هستی در جریانند، با ما سخن‌ها می‌گویند و فریاد می‌زنند: سر من از ناله من دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست چه تفاوتی دارد که شما با سوزاندن آتش از راه گوش طبیعی آشنا شوید، یعنی به شما بگویند: که آتش می‌سوزاند و شما به آن واقعیت آگاه شوید، یا با چشم‌تان ببینید که آتش می‌سوزاند و از راه این مشاهده، علم به آن واقعیت پیدا کنید. بلکه آگاهی شما در صورت دوم روشن‌تر و خالص‌تر خواهد بود، زیرا قالبهای لفظی که پدیده‌های قراردادی برای نشان دادن واقعیت مزبور می‌باشند، وساطتی نکرده، ذهن شما بدون واسطه با آن، ارتباط برقرار نموده است. ای

ن هم یکی از عوامل عقب ماندگی ما خاک نشینان است که وسیله تماس با واقعیات را بر ارتباط با خود آن واقعیات ترجیح می‌دهیم. این عالی‌ترین وسیله برای تفاهم و نقل و انتقال معانی بیکدیگر، دام‌های سر راه زندگی ما گشته است: لفظها و نام‌ها چون دام‌هاست لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست چنانکه صورت‌ها و عکس‌ها و مجسمه‌ها را برای مشغول ساختن ذهن خویش از تماس با واقعیات استخدام می‌نماییم!! عزب رای امرء تخلف عنی ما شککت فی حق مذاریته (دور از واقعیت می‌گردد رای مردی که از من تخلف نماید. از آنهنگام که حق بمن نشان داده شده است من در هیچ حقی شک و تردید نکرده‌ام). مسیر من از حقیقت و رو به حقیقت است از من جدا نشوید علی بی ابیطالب علیه‌السلام، در جریان سطح عالم طبیعت، انسانی است مانند سایر انسان‌ها، که در مسیر حرکت و زندگی و مرگ قرار گرفته، روزی آمده روزی دیگر هم چشم از این دنیا می‌پوشد و می‌رود. ازلت و ابدیت و مافوق آن بامداد و شامگاه از آن خداست و بس. کل نفس ذائقه الموت. (همه نفوس بشری جام مرگ را به سر خواهند کشید). آن قانون الهی که روزی حیات آدمی را در باغ وجود می‌شکفاند، روزی دیگر پیاله شربت مرگ را به دست او می‌دهد. چنانچه مر

دمی که آن روز مخاطب امیرالمومنین بودند، کاروانیان منزلگه مرگ بودند، خود آن تجسم یافته حقیقت نیز عضو همان کاروان بوده است. لذا او نمی‌تواند به مردم بگوید: از این موجودیت طبیعی من که افتادن و خیزان رو به زیر خاک تیره است، جدا نشوید و با من باشید... زیرا- دستگیری نتوان داشت توقع ز غریق وابستگی‌ها و پیوستگی‌های طبیعی و معمولی انسان‌ها روی احتیاجات

مادی زود گذر است و جدائی آنان از یکدیگر روی سودجویی، و مسلم است که علی بن ابیطالب بجهت رشد روحی که بدست آورده بود، فوق این سود و احتیاج حرکت می کرد. لذا او بجهت داشتن عنصری پایدار در وجود خویش که حقیقت است، مردمی را که دارای استعداد حقیقت یابی هستند، به سوی خویش می خواند پس در واقع علی بن ابیطالب به آن مردم فریاد می زند که خود را به جاذبه حقیقت نزدیک کنید، خود را با شعله‌های روشنگر حقیقت برافزاید، دلیل این مدعا را به خوبی در گفتار و کردار علی (ع) می توان یافت که او موجودیت طبیعی خود را هرگز مورد توجه و اعتنا قرار نداده است. همه می دانند که او از اعماق جاننش این سخن را بر می آورد که: والله لئن ابیت علی حسک السعدان مسهدا و اجر فی الاغلال مصفدا احب الی من ان القی الله و ر

سوله یوم القیامه ظالما لبعض العباد و غاصبا لشی من الحطام و کیف اظلم احدا لنفس یسرع الی البلی قفولها و یطول فی الثری حلولها (سوگند به خدا، اگر با بی خوابی شبانگامی روی خارهای شکنجه‌زای سعدان تا بامداد بیدار بمانم و در زنجیرهایی که مرا در خود بفشارد روی خاک‌ها کشیده شوم، برای محبوب‌تر از آن است که در آغاز ابدیت با خدا و رسولش دیدار کنم درحالی که به بعضی از بندگانش ستمی کرده باشم و یا چیزی از متاع دنیا را غضب کنم. و چگونه به سود موجودیت طبیعی‌ام بکسی ظلم کنم، در صورتیکه به سرعت رو به پوسیدگی می‌رود و زمانی بس طولانی در زیر خاکهای تیره می‌ماند). ای فرزند بزرگوار ابیطالب، سخت صدق و سرتاسر زندگیت گواه آن است که حقیقت با تو بوده است، که ابوذرها و عمارها و مالک اشترها و اویس قرنی‌ها و مقادادها تربیت کردی و به تاریخ بشریت تقدم نمودی. اینان حقیقت‌جویان حقیقت‌بینی بودند که در جاذبه تو قرار گرفتند و پندارهای پوچی حیات را نابود کردند. آری: دیده اهل حقیقت که حقیقت بین است در تو بینند حقیقت که حقیقت اینست چه می توان کرد! نیست چشم دگران سوی حقیقت نگران و نه آن راست حقیقت که چنین آیین است فواد کرمانی لم یوجس موسی

(ع) خیفه علی نفسه بل اشفق من غلبه الجهال و دول الضلال (هراس موسی علیه‌السلام برای بیم از خویشتن نبود، بلکه دلش از ترس پیروزی نادانان و دولت‌های گمراه در اضطراب بود). نظری کلی درباره پدیده‌ها و فعالیت‌های روانی علی بن ابیطالب علیه‌السلام امیرالمومنین (ع) در این جمله ترس و بیم را از خود نفی می‌کند، با اینکه مسلما عوامل وحشت و هراس، آن حضرت را هم مانند سایر افراد انسانی احاطه کرده بود. ما برای توضیح اینکه این شخصیت بی‌نظیر در برابر عوامل ترس و بیم چگونه از آرامش عالی برخوردار بوده است، یک بحث کلی را مطرح می‌کنیم که تا حدودی می‌تواند روشنگر همه اوصاف غیرعادی امیرالمومنین بوده باشد که در سرتاسر نهج‌البلاغه و زندگی عینی او دیده می‌شود. یعنی این بحث کلی می‌تواند روشنگر کیفیت خاص و معنای معین شادی‌ها و اندوه‌ها و پیروزی‌ها و شکست‌ها و آرمان‌ها و امیدها و یاس‌ها و ترس‌ها و آرامشها در زندگانی امیرالمومنین بوده باشد. بدان جهت که این مبحث یکی از اساسی‌ترین معرفت‌های ما را درباره علی (ع) و نهج‌البلاغه پی‌ریزی می‌کند، با شرح و تفصیل بیشتری آن را مطرح می‌کنیم. این بحث کلی بررسی لازم درباره پیدا کردن پاسخ به این سؤال خواه

د بود که: حیات را چگونه تفسیر می‌کنیم؟ با روشن شدن پاسخ به این سؤال است که تا حدودی با شئون زندگی امیرالمومنین علیه‌السلام آشنا خواهیم گشت. یعنی اگر چگونگی تفسیری را که علی (ع) درباره حیات خود نموده است، درک کنیم، تا حدود زیادی می‌توانیم عوامل و چگونگی شئون حیات این بزرگ بزرگان را بفهمیم. اگر چه شناخت واقعی حیات علی (ع) و شئون آن را آنطور که واقعیت مخصوص آنها است، نمی‌توان درک کرد، زیرا این یک قانون اساسی است که: عقل باشی عقل را دانی کمال عشق گردی عشق را بینی جمال مسلم است که برای درک شئون حیات و تفسیر آن‌ها، بایستی اولاً-زندگی مورد احساس قرار بگیرد. انسانی که احساس زنده بودن را می‌کند، با سؤال مزبور روبرو می‌گردد، زیرا از انسانی که زنده است، ولی احساس زنده بودن را نمی‌کند، سؤال از اینکه شئون حیاتی و خواسته‌های شما در زندگی چیست؟ کاملاً بی‌مورد است. شاید این مطلب که گفتیم برای بعضی از اشخاص خنده‌آور بوده باشد، که چگونه ممکن است انسانی زنده باشد و زندگی خود را احساس نکند؟! باید باینان گوشزد شود که آری وقتی می‌گوییم: یک انسان زنده است، لازم نمی‌آید که بگوییم: آن انسان احساس زندگی هم می‌کند

باین دلیل که مجر

د قرار گرفتن انسان در صحنه هستی موجب آن نمی‌شود که هستی خود را برای درک آن مطرح نماید. انسان از هوا تنفس می‌کند، ولی اغلب اوقات عمرش از این تنفس و ضروری بودن آن غافل است. انسان در جویبار تحول‌ها و حرکت‌های گوناگون قرار گرفته و حتی لحظه‌ای رکود و سکون در موجودیت او و جهانی که در آن زندگی می‌کند وجود ندارد، با اینحال نه تنها به زمان و عبور اجزای آن که از حرکت و تحول انتزاع می‌شود، توجهی ندارد، بلکه حتی غالباً از خود حرکت و تحول هم غفلت می‌ورزد. بهترین شاهد این مسئله اشتباهات و خطاهایی است که به جهت عدم توجه به امور مزبوره از او سر می‌زند. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که چرا آدمی با غوطه‌ور شدن در هستی، توجهی به هستی نمی‌کند و چرا با قرار گرفتن در جویبار تحول و حرکت نه زمان را درک می‌کند و نه خود حرکت و تحول را...؟ پاسخش این است که اغلب آن محسوسات و موضوعات ذهن خودآگاه آدمی را به خود مشغول می‌دارد که در حال ارتباط با آنها است. و چون اغلب لحظات زندگی ما در حال تماس با جزئیات امور مزبور می‌گذرد، لذا واقعیات اصلی آنها وارد ذهن خودآگاه ما نمی‌گردند. یعنی ما توجه به خود نشستن و راه رفتن و خوابیدن و دفاع از تندرستی د

اریم، نه به اینکه ما موجودیم و موجودیت ما پدیده‌های مزبور را ایجاب می‌کند. ما فرزندان خود را بجهت توجه باینکه به مرحله رشد مناسب آموزش رسیده‌اند، به دبستان می‌فرستیم، و هیچ توجهی به اصل قانون تحول که فرزندمان را به آن مرحله رسانیده است، نداریم. همچنین است پدیده زندگی، آنچه که اغلب اوقات عمر، ذهن آگاه ما را اشغال می‌نماید، پدیده‌ها و خواص زندگی است، مانند خوردن و خوابیدن و دویدن دنبال عوامل لذت و فرار از عوامل درد و رنج، بدون اینکه اصل حیات برای ما مطرح بوده باشد. اگر قوانین ثابتی برای زندگی با قطع نظر از آگاهی و ناآگاهی انسان وجود نداشت، حیات بشری در خطر نابودی قرار می‌گرفت، زیرا عدم توجه به موضوع با حقیقتی که آگاهی به آن عنصر اساسی آن است، عامل سقوط و تباهی‌اش می‌گردد. در اینجا دو تباهی اسفانگیز را متذکر می‌شویم که از ناآگاهی به اصل حیات نصیب بشریت می‌گردد: یک- تباهی (از خودبیگانگی) که می‌تواند همه واقعیات و الگوها را در هم بریزد، زیرا مسلم است که خود اداره‌کننده حیات است که بقای حیات را در کارزار با عوامل مزاحم به عهده گرفته است، وقتی که اصل حیات به جهت ناآگاهی به آن و غوطه‌ور گشتن در کف‌ها و پدیده‌های حی

ات در دیدگاه خود قرار نگیرد، چگونه خود می‌تواند مدیریت آن حیات را در دست داشته باشد. دو- تباهی دیگر اینکه موقعی که حیات از منطقه آگاهی دور می‌شود، قوانین اساسی و هدف‌ها و ارزش‌های آن نیز از منطقه آگاهی برکنار می‌گردد، در نتیجه شئون حیات انسانی مانند پدیده‌های جمادی و نباتی دستخوش عوامل لحظه‌ای و گسیخته از اصول قابل تکیه و اعتماد می‌شود. چنین زندگی را با هیچ فلسفه و شعرگویی نمی‌توان تفسیر و توجیه نمود. این جمله را هم برای ابد فراموش کنیم که می‌گوید: حیات یک مفهوم تجریدی است و ما با معلول‌ها و پدیده‌های آن سر و کار داریم نه با خود آن مفهوم این یک گمان فریبنده است که بگوییم: حیات چیزی جز یک مفهوم تجریدی نیست، ما با معلول‌ها و پدیده‌های عینی آن سر و کار داریم. برای روشن ساختن پیوستگی حیات با معلول‌ها و پدیده‌های عینی آن، (بر فرض اینکه رابطه آن، دو علیت باشد) نخست دو نوع علت و معلول را متذکر می‌گردیم: نوع یکم- موضوعی که عنوان علیت پیدا کرده است، معلول را به وجود می‌آورد و با موقعیت‌های بعدی معلول کاری ندارد، مهندس نقشه می‌کشد و بنا مطابق آن نقشه ساختمان را بنا می‌کند و آن ساختمان بعنوان معلول بوجود می‌آید و تا عو

امل تخریب آن را در هم نکوبد، بوجود خود ادامه می‌دهد، چه مهندسی که نقشه‌ی آن را کشیده بود و بنایی که آن را ساخته بود، بوجود خود ادامه بدهند یا نه، ساختمان مفروض باقی خواهد ماند. همچنین نشانه‌گیری و عمل عضلانی تیرانداز علتی است که رها شدن تیر را بوجود می‌آورد، ولی رویدادهای بعدی را که تیر رها شده از آن‌ها عبور خواهد کرد، از نشانه‌گیری و عمل عضلانی تیرانداز بریده است. مثلاً ناگهان قطرات باران به آن تیر رها شده خواهد چکید و اثری در آن ایجاد خواهد کرد. تیر رها شده

دیگری ناگهان در مسیر خود با آن تیر برخورد خواهد نمود... نوع دوم- موضوعی که عنوان علیت پیدا می‌کند، تعیین سرنوشت معلول در هر لحظه پیوستگی به آن علت دارد، مانند یک کاسه آب که روی بخاری گرم‌کننده قرار گرفته است، حرارت آب آن کاسه با مقدار حرارتی که بخاری مفروض دارا می‌باشد، تعیین می‌گردد، البته فرض بر اینست که عامل سرما و گرمای دیگری در آن آب، دخالت نمی‌کند. پدیده حیات از نوع دوم است، یعنی هر پدیده و فعالیت روانی و عضلانی که از انسان زنده بروز می‌کند، حتی ناچیزترین اجزای آنها، با حیات پیوستگی دارد، مانند روشنایی که بدون پیوستگی با آفتاب وجود ندارد. این پدید

ها را در نظر بگیریم: انسان احساس لذت می‌کند. بدیهی است که چنانکه لذت تنها در انسانی که دارای حیات است به وجود می‌آید، همچنین ادامه هر لحظه از این پدیده، مستند به وجود حیات می‌باشد، به عبارت روشنتر اگر در همان حال که انسان احساس لذت غوطه‌ور است، حیات وی پایان یابد، حتی یک لحظه هم احساس لذت وجود نخواهد داشت. در آن حال که انسان می‌اندیشد، اگر حیات او مختل گردد، در همان لحظه اندیشه او از جریانش باز می‌ایستد. بهمین ترتیب است همه پدیده‌ها و فعالیت‌های مغزی و روانی و عضلانی انسان که بطور مستقیم هم در بوجود آمدن و هم در ادامه و بقاء، پیوستگی با حیات دارد. بلکه می‌توان گفت: این پیوستگی میان حیات و پدیده‌ها و فعالیت‌های آن بقدری مستقیم و شدید است که انسان در حالات معمولی و فعالیت حیاتی را با خود حیات اشتباه می‌کند. رابطه حیات با پدیده‌ها و فعالیت‌های آن در مبحث پیشین درباره توضیح رابطه حیات با پدیده‌ها و فعالیت‌های آن، رابطه علیت را مطرح کردیم. این روش برای ساده کردن مطلب بود. اکنون می‌خواهیم: رابطه مزبور را دقیق‌تر بیان کنیم. پدیده‌ها و فعالیت‌هایی که از حیات بروز می‌نمایند، بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردند: قسم

یکم- اموری هستند که بطور مستقیم از حیات بروز می‌کنند و ما آنها را مختصات مستقیم حیات می‌نامیم، مانند حرکت، احساس، کوشش برای ادامه حیات، جلب شدن به آنچه که ملائیم طبیعت است و گریز از آنچه که آسیب به حیات می‌زند، تولیدمثل، خواستن... قسم دوم- اموری هستند که پس از به وجود آمدن خود مطلوب (خود ایده‌آل) از حیات بروز می‌نمایند، مانند: انتخاب روش معین در زندگی، اشتغال به کارهای فکری مشخص، پذیرش اخلاق و قوانین اجتماعی معین و غیر ذلک. این قسم پدیده‌ها و فعالیت‌ها را مختصات غیرمستقیم حیات می‌نامیم، زیرا خود طبیعت حیات اندیشه در موضوعات معین را ایجاب نمی‌کند، بلکه این خود مطلوب است که با پذیرش شرایط محیطی و اجتماعی و عوامل درونی و فعالیت مثبت در زمینه آنها، حیات را در امور مزبور جریانی می‌اندازد. با ملاحظه این تقسیم، می‌گوییم: هر پدیده و فعالیتی که در جریان مستمر حیات بروز می‌کند، در حقیقت جزئی از حیات به آن پدیده یا فعالیت تبدیل و تحول می‌یابد، نه اینکه موقعیت خاصی از حیات پس از به وجود آوردن آن پدیده یا فعالیت، مانند یک علت معمولی، با دگرگونی خاصی به وجود خود ادامه بدهد. بلکه چنانکه گفتیم: با بروز هر مختصی از حیات، یک م

قدار از حیات از بین می‌رود. آری- پس به هر میلی که دل خواهی سپرد از تو چیزی در نهان خواهند برد ولی چون انسان موجودیست دارای روان که بوسیله خود مطلوب (خود ایده‌آل) حیات را در خواسته‌هایی معین صرف می‌نماید، در حقیقت هر پدیده و فعالیت حیاتی که با نظارت و سلطه خود ایده‌آل در قلمرو روان بروز می‌نماید، ثابت و پایدار می‌ماند. این همان قانون فلسفی- علمی است که می‌گوید: هر مرحله تکامل یافته‌ای دارای امتیازات مرحله پیشین است، باضافه امتیاز جدید. در نتیجه رابطه حیات با پدیده‌ها و فعالیت‌هایی که بروز می‌دهد رابطه تصعیدی است، نه رابطه علیت، باین معنی که اجزاء حیات بوسیله امور مزبوره با نظارت و سلطه خود ایده‌آل به قلمرو روان تصعید می‌شود و در آن قلمرو ثابت و پایدار می‌ماند. و این مطلب منافاتی با جریان دائمی سطح ظاهری روان که مجاور طبیعت است، ندارد، مولوی می‌گوید: هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد این بروز و جریان دائمی حیات و ثبات و پایداری سطح عمیق روان که در فلسفه اسلامی تقریباً هفتصد سال پیش گفته شده است، امروز به وسیله گروهی از زیست‌شناسان

مانند اوپارین بعنوان یک کشف علمی مهم وارد معارف بشری می‌گردد: مواد جسم زنده بی‌تغییر نمی‌مانند، آنها به سرعت زیاد شکسته می‌شوند، تا انرژی نهفته‌شان آزاد شود و بعد، مواد حاصل از تجزیه‌شان به محیط پیرامون دفع می‌گردند. بدن‌های ما مانند نهرهای روانند و موادشان بسان آب جویی پیوسته تازه می‌شوند. باز می‌گویید: این نوع سازمان حیات را می‌توان به طریقی با سازمان یک اثر موسیقی، مانند یک سمفونی، مقایسه کرد که موجودیت واقعی آن به توالی‌ها و هماهنگی‌های معین تک تک صداها بستگی دارد و کافی است که این توالی بر هم بخورد تا در نتیجه آن، سمفونی مذکور خراب شود و ناهماهنگی و بی‌نظمی جای آن را بگیرد. تفسیر صحیحی برای ثبات و پایدار بودن واقعیات روان با تحول مستمر حیات، با هیچ علم و فلسفه‌ای جز با این ایات زیر وجود ندارد: قرن بگذشت این قرن نویست ماه آن ماه است آب آن آب نیست عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم گرچه مستبدل شد این قرن و امم قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی بر قرار و بر دوام شد مبدل آب این چو چند بار عکس ماه و عکس اختر بر قرار پاسخ: پس بنایش نیست بر آب روان بلکه بر اقطار اوج آسمان مولوی حیات در م

نطقه ارزش‌ها برای اینکه حیات در نظر یک انسان وارد منطقه ارزش‌ها گردد، بایستی: ۱- انسان احساس زنده بودن را داشته باشد. احساس زنده بودن، برتری موجودیت او را بر سایر مواد جهان طبیعت اثبات می‌نماید. با احساس زنده بودن است که آدمی خود را مسئول بارور ساختن این پدیده سازنده تلقی خواهد کرد. ۲- نتیجه‌ای را که احساس زنده بودن در بر دارد، اینست که عظمت خود برای آن انسان روشن می‌گردد، لذا نمی‌تواند آشنایی با آن را از دست بدهد و با بیگانگی از خود زندگی کند. ۳- حیات با احساس زنده بودن و آشنایی با خود که واقعیت خود را نشان می‌دهد و آدمی را از این پندارهای بی‌اساس که حیات یک مفهوم تجریدی است (که ضمناً انسان را در سایه‌ای ابهام‌انگیز از حیات فرو می‌برد) نجات می‌دهد. ۴- تسلیت با این خیالات که حیات جز پدیده‌های گذران آن نیست، اعلان مبارزه با موجودیت خویشتن است. ۵- رابطه حیات با پدیده‌ها و فعالیت‌هایش رابطه علیت نیست، بلکه هر یک از آنها جزء تحول یافته‌ای از حیات است که در سطح عمیق روان بصورت ناب پایدار می‌ماند، و این واقعیات ناب است که عناصر شخصیت آدمی را می‌سازد و سرنوشت ابدیت او را تعیین می‌نماید. پس از این بررسی مختصر درباره ح

یات، بخوبی روشن می‌شود که ورود حیات به منطقه ارزش‌ها، بستگی به هدف‌گیری خود ایده‌آل درباره آن دارد، یعنی برای درک ارزش حیات بایستی ببینیم خود ایده‌آل آدمی از حیات خود که در تحول و استهلاک دائمی است، چه هدفی را منظور نموده است. این اصل عالی انسانی را هم پذیرفته‌ایم که هیچ هدفی نباید پستتر از موقعیتی باشد که مبدء حرکت انسان به سوی آن هدف است، زیرا قانون هدف می‌گوید: انسان خود آگاه در مجرای حیات که مبنایش بر تکامل است، هدف‌های خود را برتر و عالی‌تر از موقعیت‌هایی که از آنها عبور می‌کند، قرار می‌دهد. آیا با نظر به این قانون، می‌توان آن خود ایده‌آل را که از ورود به منطقه ارزش‌ها منصرف شده پدیده‌ها و فعالیت‌های حیات طبیعی را هدف قرار داده است، جویای تکامل نامید. بنابراین هیچ مسیری برای تکامل حیات آدمی جز حرکت از میدان مواد طبیعی و ورود به منطقه ارزش‌ها که تحصیل عناصر پایدار روح است، وجود ندارد. این عناصر پایدار که فوق حرکت و سکون است، در صورت داشتن ارزش‌های انسانی تکاملی، راه را به منطقه جاذبه ربوبی باز می‌کنند. برای کسی که حیات با این مسائل تفسیر شده است، همه شئون و پدیده‌ها و فعالیت‌های آن، امور گذرانی هستند که د

ر صورت ناب وارد قلمرو حیات می‌گردند. آرامش و ترس، لذت و الم، پیروزی و شکست ... همه و همه بدون اینکه موجب شکست مدیریت هدفدار خود ایده‌آل بوده باشند، لحظاتی سطح ظاهری روان را اشغال نموده سپس به واقعیات پایدار در قلمرو روان مبدل می‌گردند. پس انسان پویا در مسیر کمال پدیده‌ها و فعالیت‌های حیات را، نه مبنای حیات می‌داند و نه هدف آن، چنانکه یک باغبان پدیده‌ها و خواص آب و خاک و اشعه خورشید را نه مبنای اصلی فعالیت خود می‌داند و نه هدف آن، زیرا هدف او از تنظیم آن عوامل بوجود آوردن گل است، نه یک مشت خاک. این تفسیر که درباره حیات گفتیم، می‌تواند در سرتاسر نهج البلاغه در جملاتی که امیرالمومنین علیه‌السلام درباره شئون و پدیده‌ها و فعالیت‌های حیات خود ابراز می‌دارد، مورد استفاده

قرار بگیرد. بیم و هراس من درباره انسان‌ها است از مباحث گذشته روشن می‌شود که امیرالمومنین علیه‌السلام از چه می‌ترسد، بیم و هراس اضطراب‌انگیز او از چه عاملی سرچشمه می‌گیرد. بیم و هراس او ناشی از شکست جبران‌ناپذیر شخصیت ایده‌آل در گذرگاه حیات است، نه از عوامل مخمل موجودیت شخصی او که میدان فعالیت خودطبیعی است. شخصیت فرزند ابیطالب که در دوران حیاتش، زند

گی ایده‌آل همه انسان‌ها را که رهبری آنان را بعهده دارد عنصر اساسی خود تلقی کرده است، پیروزی خود را در رسیدن مردم به زندگی مزبور و شکست خود را در محرومیت انسان‌ها از آن زندگی می‌داند. حیل‌گری‌های معاویه و معاویه‌صفتان، فریب خوردگان مانند طلحه و زبیرها و سکوت گروهی دیگر که مقدمه‌هایی برای پنهان شدن حق و آشکار شدن باطل میباشند، موجب گمراهی‌ها و تسلط ستمکاران بر جامعه‌ها می‌باشد. اینست عامل ترس امیرالمومنین که بهیچ وجه جنبه شخصی ندارد، زیرا چنانچه توضیح دادیم: او حیات را به گونه‌ای تفسیر کرده بود که آرامش و ترس، لذت و الم، پیروزی و شکست رویدادهایی مانند کف‌های ناپایدار حیات برای او تلقی می‌گشت. علی بن ابیطالب رهبری است که از ریخته شدن قطره خونی بناحق می‌ترسد، لرزه و اضطراب همه وجود او را فرا می‌گیرد، ولی از کشته شدن در راه حق و حمایت از انسان کمترین هراسی به خود راه نمی‌دهد، زیرا زندگی برای او چنانکه گفتیم تنفس ضروری و لذت بردن از خوشی‌ها و فرار از ناگواری‌های حیات طبیعی تلقی نشده است. بلکه حیات یک انسان ابدی که خود جزئی از آن است، ملاک شئون و پدیده‌ها و فعالیت‌های او است. الیوم توافقنا علی سبیل الحق و الباطل

(امروز راه حق و باطل بر ما آشکار و از یکدیگر تفکیک شدند). شناخت حق و باطل و تفکیک راه آن دو از یکدیگر تعریف حق و باطل که دو مفهوم متضاد یا متناقضند، خالی از اختلاف نظر نمی‌باشد. گروهی گفته‌اند: حق عبارت است از هر واقعیتی که مطابق قانون بوده باشد، بنابراین، باطل انحراف از قانون می‌باشد. گروه دیگر می‌گویند: حق عبارت است از آنچه که شایسته پیروی است و باطل آن است که شایسته پیروی نیست، جمعی دیگر می‌گویند: حق و حقیقت آن است که مفید به حال انسان‌ها باشد و هر چه که بحال انسانها ضرری برساند، باطل است. یک تعریف شایع میان صاحبان نظر وجود دارد که از همه تعریف‌هایی که درباره حق و باطل گفته شده است، عمومی‌تر و شامل‌تر است اینان می‌گویند: حق یعنی ثبوت، و باطل در مقابل آن، یعنی غیر ثابت است. بنظر می‌رسد هریک از تعریف‌های مزبور جنبه‌ای از حق و باطل را مطرح می‌کند و هیچ یک از آنها شناخت همه جنبه حق و باطل را به عهده نمی‌گیرد. بتوضیح اینکه مطابقت حق با قانون چه طبیعی و چه قراردادی، اگر چه قسمت عمده‌ای از حق را که تطابق با قضایای کلی منتزع از واقعیات است، در بر می‌گیرد، ولی خود واقعیات را با قطع نظر از انتزاع قضایای کلی (قوانی

ن) شامل نمی‌گردد. کسانی که حق را با شایستگی پیروی تعریف کرده‌اند، یک نقص مهم را در تعریف خود نادیده گرفته‌اند و آن اینست که موجودات عالم هستی واقعیاتی هستند که با روابط مخصوص به خود در جریانند، و این جریان حقیقت است در صورتیکه پیروی از آنها معنایی ندارد. همین اعتراض به تعریف سوم هم وارد است، زیرا تحقق واقعی قوانین و اشیاء (با قطع نظر از فعالیت آدمی) اعم از آن است که مفید به حال انسان‌ها بوده باشد یا نه. نقص تعریف چهارم در اینست که مفهوم ثبوت را که تقریباً مترادف با مفهوم وجود است مطرح می‌کند. در صورتی که ثبوت با آن عمومیتی که دارد، نمی‌تواند روشنگر معنای حق و حقیقت باشد، زیرا چنانکه روشن است، سودجویی و خودخواهی پدیده‌ایست که دامنگیر همه (باستثنای کمال‌یافتگان که در هر قرن از شماره انگشتان تجاوز نمی‌کنند) افراد بشری است، بطوری که می‌توان گفت: خودخواهی پدیده‌ای ثابت است، ولی مسلم است که نمی‌توان این پدیده را حق نامید. بعبارت دیگر ثبوت و پایداری زمانی یک واقعیت، نمی‌تواند حق بودن آن را اثبات کند، زیرا حق عبارت است از آن واقعیت ثابت که از نوعی بایستگی و شایستگی برخوردار بوده باشد. چنانکه متذکر شدیم هریک از آن تعریف‌ها می‌تواند جنبه‌ای از حق را که باطل ضد یا نقیص آن است، روشن بسازد. ما برای روشن شدن این مسئله مهم، حق و باطل را

از دیدگاه قرآن بحث می‌کنیم: حق و باطل از دیدگاه قرآن در قرآن مجید، ماهیت حق و باطل و خواص گوناگونی برای آن دو مطرح شده است که ما نمونه‌هایی از این آیات را متذکر می‌شویم: ۱- خداوند حق و حق خداوند است: آیاتی که در قرآن آمده است که خداوند را حق و حق را خداوند مطرح می‌کند: الف- فتعالی الله الملك الحق. (با عظمت است خداوند با سلطه و حق). می‌توان گفت: در این آیه حق را یکی از اوصاف خداوندی معرفی کرده است و توصیف خداوندی با حق، منافاتی با حق بودن دیگر موجودات ندارد. ولی در چند آیه دیگر این صفت را از مختصات ذات اقدس ربوبی گوشزد میکند: ب- و يعلمون ان الله هو الحق المبين. (و آنان می‌دانند که حق خداوند است و بس). و ذلك بان الله هو الحق. (و این، برای آن است که حق خداوند است و بس). توضیح- حق در این آیات مفهومی است که شامل ابدیت و ازلیت و ضرورت وجود و شایستگی و دیگر اوصاف جلال و جمال است که بدون تردید جز ذات پاک ربوبی هیچ موجودی نمی‌تواند دارای آنها بوده باشد. لذا حق به این معنی منحصر در ذات خداوند

دی است و هیچ موجودی دارای این اوصاف جلال و جمال نمی‌باشد. در شعر معروف لبیدن ربیعه عامری حق باین معنی منظور شده است: الا كل شيء ما خلا الله باطل و كل نعیم لامحاله زائل (بدانید هر چیزی جز خداوند باطل است و همه نعمت‌ها ناچار رو به فنا است). پس در حقیقت، حق باین معنا اصالت خداوندی در هستی و تبعیت هستی دیگر موجودات از آن ذات اعلا است که بدون او باطل و هیچ می‌باشند و ممکن است با نظر به آخر آیه دوم و سوم (و ان ما يدعون من دونه هو الباطل) گفته شود که مقصود از حق بودن خداوندی انحصار شایستگی پرستش در آن ذات اقدس است، نه واقعیت‌های دیگر که سایر موجودات نیز از آنها برخوردار می‌باشند. ۲- واقعیت‌های هستی حق‌اند: چند آیه در قرآن مجید صراحت دارد باینکه موجودیت زمین و آسمانها واقعیت‌های حق‌اند. یعنی خیال و پندار و سایه و ساخته ذهن بشری نیستند (چنانچه ایده آلیست‌ها می‌پندارند) از آنجمله: الم تر ان الله خلق السماوات و الارض بالحق. (آیا نمی‌بینی خداوند آسمان‌ها و زمین را به حق آفریده است). و ما خلقنا السماوات و الارض و ما بينهما الا بالحق. (و ما نیافریدیم آسمانها و زمین و آنچه را که میان آنها است، مگر به حق). توضیح-

از این آیات پوچی پندارهای ایده آلیستی و نهیلیستی بخوبی روشن می‌گردد و اثبات می‌شود که دین اسلام به شهادت اساسی‌ترین منابع آن، واقعیت و حق بودن موجودات هستی را با قاطعانه‌ترین لحن مطرح می‌کند. مکتب‌هایی که همه ادیان را به ایده آلیسم متهم می‌کنند، یا اطلاع ندارند و یا غرض ورزی می‌نمایند. نکته بسیار جالبی که در بکار بردن حق در آیات مورد بحث دیده می‌شود، اینست که خداوند متعال به بیان اینکه جهان هستی واقعیت دارد، کفایت نمی‌کند، بلکه واقعیت را با مفهوم حق متذکر می‌شود، علت بکار بردن حق درباره هستی، اینست که نه تنها جهان هستی موجود است، بلکه واقعیتی شایسته است که با نظر به فیض عام الهی به وجود آمده، بر طبق حکمت برین خداوندی به جریان افتاده است. و چنانکه در آیات دیگر فرموده است: دستگاه هستی از کوچکترین جزء آن گرفته تا مجموعش از جدی‌ترین واقعیت که بازی و بیهودگی راهی به آن ندارد برخوردار است. ۳- دین حق است: آیات متعددی در قرآن دین را با عنوان حق توصیف می‌کنند، مانند: هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق. (او خداوندی است که رسول خود را هدایت و دین حق فرستاده است). و آمنوا بما نزل علی محمد و هو الحق من ربهم. (و

آنان به آنچه که از پروردگارشان به محمد (ص) نازل شده و حق است ایمان آورده‌اند). چنانکه در مباحث موضوعی دین خواهیم دید، معنای کلی دین عبارت است از محاسبه واقعیات. حیات دینی، یعنی زندگی با محاسبه روی واقعیات، بهمین جهت است که در تفسیر آیه مالک یوم الدین گفته شده است: که مالک روز حساب. اگر معنای عمومی دین را جزاء منظور کنیم، آن نیز نتیجه محاسبه می‌باشد، زیرا مجازات و پاداش در مقابل کاری قرار می‌گیرد که انجام شده است، در حقیقت جزا نتیجه برقرار کردن معادله است که از محاسبه تعدیل دو طرف ناشی می‌گردد، و ممکن است اضافه دین به حق یا توصیف دین با حق، بمعنای دین خداوندی باشد که واقعیت حقیقی دین را گوشزد می‌نماید. و ممکن است مقصود از اضافه یا توصیف دین به حق، این معنا باشد که عقاید و

احکام و همه تکالیف دینی برای روح کمال‌جوی انسانی حق است. همه احتمالات مزبوره با نظر به وسعت معنای حق و عظمت بمعنای دین منطقی است. ۴- حق شایسته است: در آیاتی که کلمه حق با فعل ماضی حق یا صفت مشبیه حقیق آمده است، بمعنای شایستگی و بمورد بودن است، مانند: ان کل الا کذب الرسل فحق عقاب. (نیستند آنان، مگر کسانی که پیامبران را تکذیب کردند و عذاب م

ن درباره آنان شایسته و بمورد بوده است یا عذاب من بشایستگی درباره آنان به تحقق پیوست). حقیق علی ان لا اقول علی الله الا الحق. (شایسته است بر من که درباره خدا جز حق نگویم). ۵- قرآن و دیگر کتابهای آسمانی حق است: و اذا قيل لهم بما انزل الله قالو نومن بما انزل علينا و یکفرون بما ورائه و هو الحق مصدقا لما معهم. (و هنگامی که به آنان گفته می‌شود: به آنچه که خدا نازل کرده است، ایمان بیاورید، می‌گویند: ما به آنچه بر ما نازل شده است، ایمان می‌آوریم و به غیر آن کفر می‌ورزند در حالی که آن قرآن حق است و آنچه را که به آنان نازل شده است تصدیق می‌کند). ۶- حق و حقیقت از خدا است: الحق من ربك فلا تکونن من الممترین. (حق از پروردگار تست، پس مباش از تردیدکنندگان). توضیح- با نظر به اصول و مسائل بنیادین دانش‌ها و فلسفه‌ها که تاکنون در تاریخ معرفت بشری بدست آمده‌اند، برای متفکران این توانایی نبوده است که حق و حقیقت را از باطل، بدون تکیه بر موجود برین اثبات نمایند. بقول هانری پوانکاره: می‌توان بدیهی‌ترین اصول ریاضی را با اندک تردیدی مشکوک قلمداد نمود. و بقول دکارت: اگر موجود برین را پشتیبان واقعیت‌ها ندانیم، می‌توان همه آنچه

ه را که واقعی دیده می‌شوند، مشکوک تلقی نمود. برای روشنایی بیشتر می‌گوییم: واقعیات و حقایق هستی بر دو قسم عمده تقسیم می‌شوند: قسم یکم- موجودات عالم تکوین‌اند- که با قطع نظر از درک و ذهن بشری وجود دارند، مانند زمین و کرات فضایی و آنچه که در آنها و میان آنها است. برای اثبات اینکه واقعیات این موجودات مستند به دریافت فطری و اولی است و نمی‌توان با استدلال و منطقی علمی محض، اصول بنیادین آنها را اثبات کرد، سه مسئله را مطرح می‌کنیم، که اگر چه بجهت شدت روشنایی واقعیت‌ها به شوخی نزدیک‌ترند: ۱- یکی از متفکران مغرب زمین همین قرن می‌گوید: اگر کسی ادعا کند که جهان هستی با همه اجزاء و روابطش همین دقیقه به وجود آمده است، هیچ منطقی وجود ندارد که اثبات کند که نه خیر؛ دو دقیقه به وجود آمده است!! البته چنانکه گفتیم: این مطلب به شوخی نزدیک‌تر است از یک حقیقت علمی، ولی در برابر چه؟ در برابر یک دریافت فطری و اولی و بهمین جهت است که به مدخل فلسفی دکارت که می‌گوید: می‌اندیشم پس هستم اعتراض شده است که تو چرا خود اندیشه را مورد تردید قرار نداده‌ای، زیرا آن هم یکی از پدیده‌های جهان هستی است که در درون خود با آن تماس گرفته‌ای. ۲- هر یک از ح

واس مرا منها کنید و آنگاه برای من واقعیت جهان هستی را اثبات کنید. چنین اثباتی هرگز امکان‌پذیر نیست. ۳- ما در عالم خواب و رویا و خیال هم واقعیاتی را در برابر خود می‌بینیم، کوه‌های سربلک کشیده، اقیانوس‌های بیکران، میلیاردها ستاره و خورشید... ما در خواب خنده‌هایی عمیق‌تر و شکوفان‌کننده‌تر و گریه‌هایی تلخ‌تر و سوزناک‌تر از بیداری‌ها داریم، با اینحال هیچ یک از آنها واقعیت بمعنای علمی معمولی ندارند. هر سه مسئله که برای تردید در واقعیات گفته شده است، با در نظر گرفتن این نتیجه که آن مسائل حتی وجود خود معتقد به آنها را هم، مورد تردید قرار می‌دهد و استناد او را در تردید به سه مسئله مزبور منتفی می‌سازد، بوج و سفسطه بازی می‌باشند. ولی یک مسئله با اهمیت وجود دارد که از نظر فلسفی و عملی کاملاً صحیح و اثبات شده است و آن اینست که هر مطلقاً را که بعنوان طناب پدیده‌های محسوس و دگرگون شونده عالم هستی در نظر بگیریم، مانند هیولی، ماده، طبیعت، حرکت، قانون و غیر ذلک، با اندک دقت علمی و فلسفی از دیدگاه ما ناپدید می‌گردد و ما می‌مانیم و پدیده‌ها و روابط بدون موضوع حامل آنها. در نتیجه قضایایی که برای اصالت و حق بودن آنها می‌آوریم، بی

دلیل خواهد بود. و اما اگر هستی موجود برین را که خدا است بپذیریم، واقعیت تمام هستی را که از آن موجود برین صادر می‌شود،

بدون تردید خواهیم پذیرفت. قسم دوم- واقعیات رفتار بشری در مسیر زندگی است. بشر چه باید بکند؟ بدون پذیرش استناد حق در رفتار بشری به خداوند، پاسخی برای این سؤال نداریم. یعنی اگر ملاک حق و حقیقت را در شئون حیات بشری که با اندیشه و رفتار خودش آن را به وجود می‌آورد و شکل می‌دهد، به خدا مستند ندانیم، هیچ ملاکی برای اثبات اینکه این کار بشری حق است و آن یکی باطل است، نداریم جز تکرار ادعا. این همان اعتراض است که کاپلستون در مصاحبه با راسل مطرح می‌کند و می‌گوید: آقای راسل، اگر ملاک حق و باطل خدا نباشد، تفاوت میان جنایتکاران و انسان‌های کمال یافته چیست؟ راسل که از پاسخ ناتوان می‌ماند، می‌گوید: بلی، بعضی اشخاص رنگ زرد را دوست دارند، بعضی دیگر رنگ دیگر را!!! البته (ما مضمون اعتراض و پاسخ آن دو شخصیت را نقل کردیم) بنظر ما اعتراض کاپلستون با روش مکتبی و جهان‌بینی کسانی که خدا را پشتیبان و ملاک حق نمی‌دانند، بهیچ وجه پاسخ داده نخواهد شد. اینجانب در مراسلاتی که با راسل داشتم، همین مسئله را مطرح کرده بودم، ولی

ایشان پاسخی برای مسئله نداشتند. ۷- قانون حق است: و لا تفتلوا النفس التي حرم الله الا- بالحق. (و نکشید نفسی را که خداوند محترم نموده است، مگر از روی قانون). یا داود انا جعلناك خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق. (ای داود، ما ترا در روی زمین خلیفه قرار دادیم، میان مردم با قانون حکم کن). توضیح- در اینگونه آیات قانون که بازگوکننده واقعیت است، حق معرفی می‌شود. باین معنی که قضیه کلی که کشف از بایستگی واقعی می‌نماید، حق است که بایستی مورد تبعیت قرار بگیرد. ۸- حق ثابت، و باطل در گذر است: انزل من السماء ماء فسالت اودیه بقدرها فاحتمل السیل زبدا رایبا و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه او متاع زبد مثله كذلك یضرب الله الحق و الباطل فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض كذلك یضرب الله الامثال. (خداوند آبی از آسمان فرستاد، دره‌ها بگنجایش خود به جریان افتادند، آن سیل کفهای بر آمده بر روی خود بر آورد، و از آن موادی که برای زینت یا کالای دیگر در آتش می‌گذارید و شعله روی آنها بوجود می‌آوردید، کفهایی مانند سیل بر می‌آورد، خداوند حق و باطل را بدینسان مطرح می‌کند. اما کفها ناپایدارند و می‌روند و ام

آنچه که برای مردم سودمند است، در روی زمین پایدار می‌ماند، بدین ترتیب خداوند مثل‌ها می‌زند). در این آیه ثبوت و بقاء را یکی از مختصات حق معرفی نموده زوال و فنا را از خصایص باطل گوشزد کرده است. مسلم است که مقصود ثبوت و زوال زمانی نیست، یعنی چنین نیست که هر واقعیتی که در قلمرو هستی اندکی از زمان برخوردار شود، باطل و آنچه که دوام و استمرار دارد حق است، بلکه منظور اینست که هر واقعیتی که در مسیر حیات انسان‌ها عامل نفع اصیل به معنای عمومی آن باشد، حق است و آنچه که نمودی از خود نشان می‌دهد، ولی هیچگونه سودی به حال انسانها ندارد، اگر چه برای مدتی دیدگاه آدمی را اشغال نماید، در واقع پوچ و گذران است. و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل کان زهوقا. (و بگو: حق آمد و باطل رفت. بطور قطع باطل رفتنی و محوشدنی است). بحثی در ثبات حق و زوال باطل مردم معمولا از مشاهده حق‌کشی‌ها و بیچارگی‌های ظاهری حامیان حق و شیوع انحراف از حق، در این اصل که حق ثابت و باطل نابود شدنی است با نظر انکار و تردید می‌نگرند. روزی یکی از دوستان فاضل ما در اثنای بحث مربوط به اصل مزبور، با حالتی پر از سوز و هیجان، چنین گفت: شما چه می‌گویید! رسم تاریخ بشر

ی اینست که علی (ع) بگیرد و معاویه‌ها بخندند! جریان کلی تاریخ چنین نشان می‌دهد که حق و عدالت و نیکی و عظمت و قانون و دیگر مفاهیم آرمانی بشری در برابر قدرت و امیال باطل‌گرای بشری، نتوانسته‌اند خود را وارد زندگی بشری نمایند. شگفت‌آورتر از این مسئله، اینست که با پیشرفت تدریجی که بشریت در دانش و صنعت بدست آورده است، نه تنها اعتنایی به این وضع اسف بار خود ندارد، بلکه بحث و گفتگو در حق و باطل را در ماورای امیال حیات معمولی خود، بیهوده تلقی می‌کند. این جریانی است که از دو قرن پیش شروع شده است، متأسفانه متفکر نماها و فلسفه بافانی هم پیدا شده، این بی‌تفاوتی، بلکه این خودبیگانگی را توجیه نموده‌اند!! می‌گویند: صدای بی‌پایه و بی‌اصل آنان را امواج بی‌سیم و جت‌هایی که بوسیله جامعه آنان فضا را درمی‌نوردند، به جهان بشریت می‌رسانند و با این صورت حق‌نما برای توجیهاات انسان‌سوز خود، توجیهی می‌آورند!! بنظر می‌رسد دو موضوع حق و

باطل از قاموس حیات بشری رانده نشده‌اند، آنچه که صورت گرفته است، اینست که دو موضوع مزبور در مجرای توجیه نادرست قرار گرفته‌اند، زیرا حق بهر تعریفی که آن را در نظر بگیریم، با موجودیت انسانی همراه است. اگر حق ب معنای مطابقت با قانون است، هیچ موجودی در جهان هستی، چه انسان و چه غیر انسان، حتی یک لحظه نمی‌تواند بر کنار از قانون زندگی کند. انسان در هر انحراف و پندار باطلی هم که غوطه‌ور گردد، نمی‌تواند دست قوانین طبیعی و زیستی و روانی را که اساس آنها قانون علیت است، از گریبان خود بر کنار نماید. وقتی که من با دست خود آتش بکتابخانه‌ام می‌زنم، سوختن کتاب‌ها حق است، زیرا محصول قانون علیت است، همچنانکه موقعی که زمین را شخم می‌کنم و دانه در آن می‌پاشم و آن را آبیاری می‌کنم و از ورود آفات و موانع بمزرعه‌ام جلوگیری می‌نمایم، برداشتن محصول از آن مزرعه حق است، زیرا محصولی از قانون علیت است. همچنین اگر حق را بمعنای شایسته پیروی منظور نمایم، مسلم است که طبیعت انسانی برای رسیدن به نفع هم مجبور است که از عوامل و قوانین وصول به نفع پیروی نماید. بدین ترتیب حق بنا بر تعریف چهارم نیز که می‌گوید: حق یعنی ثبوت و باطل یعنی غیرثابت و فانی، در همه شئون بشری نفوذ دارد. لزوم دفاع از حیات تا آخرین لحظه زندگی ثابت است، پس حق است. برای بدست آمدن نتیجه، کار مناسب لازم است، این حقیقتی است ثابت، پس حق است ... بنابراین ضرورت قرار گرفتن حق و باطل در هم

ه دیدگاه‌های حیات انسانی قابل تردید نمی‌باشد. آنچه که باعث شده است اکثریت وحشت‌آوری از مردم جوامع امروزی حق و باطل را از قاموس حیات خود برانند، همان عامل است که از آغاز حیات بشری در این کره خاکی قایل را در برابر هابیل بر نهاده فرعون و فرعونیان را در مقابل موسی (ع) و موسویان، و تبهکاران طغیانگر بنی‌اسرائیل را در برابر عیسی (ع) و مشرکین را رویاروی محمد (ص) وادار به صف آرایی نموده است. این عامل دیرینه تاریخ بشری جز جاذبه خودخواهی انسان‌ها چیز دیگری نمی‌تواند باشد، یعنی این عامل است که انسان را وادار می‌کند هر چه را که موجب اشباع خودخواهی او است، حق تلقی کرده و آنچه را که موجب اخلال خودخواهیش می‌باشد، باطل تلقی نماید. بعبارت مانوس تر حق و باطل را با ملاک خودمحوری تفسیر کند و برای آن فلسفه‌هایی بیافد. حق در نظر اینان که هرگونه عامل اشباع‌کننده خودکامگی است، ثابت است و باطل که ضد آن است فانی و نابود شدنی است. بنابراین هر دو گروه بشری (خودخواهان و کمال خواهان) هم در واقعیت حق و باطل و هم در صفت اختصاصی هر یک از آن دو (ثبات و فنا) اتفاق نظر دارند. خطاکاری خودخواهان در اینست که نمی‌دانند یا نمی‌خواهند بدانند که اگر ح

ق و باطل را مطابق کمال خواهان بپذیرند، می‌توانند آن دو واقعیت را تفسیر و توجیه‌کننده منطقی خود و امیال خویش تلقی کنند. یعنی اگر حق را مطابق اصول و قوانین عالی و سازنده انسانی بپذیرند، خودخواهی و امیال آنان وضع منطقی و معقول به خود گرفته، از تباهی و سقوط محفوظ می‌مانند. آیات دیگری که در قرآن مجید حق را مطرح کرده است، با تفسیرهای هشتمگانه که بطور مختصر بررسی کردیم، قابل توضیح می‌باشند. ترجمه جمله مورد تفسیر امیرالمومنین علیه‌السلام چنین است: امروز راه حق و باطل بر ما آشکار و از یکدیگر تفکیک شدند احتمال قوی می‌رود که توجه دادن مردم به راه حق و باطل که در جمله آن حضرت وجود دارد، برای اینست که: شناخت حق و باطل آسان‌تر از تشخیص راه‌های آن دو می‌باشد از مجموع ملاحظات اندیشه‌ها و رفتار بشری در طول تاریخ و در همه جوامع می‌توانیم باین نتیجه برسیم که با قطع نظر از عوارض ثانوی که گریبانگیر فرد و جامعه می‌گردد و وضع روانی آنان را منحرف می‌سازد، تقسیم موضوعات و روابط به حق و باطل در مغز بشری ریشه بسیار اصیل دارد، خواه بوجودآورنده آن را خدا بدانیم و خواه طبیعت اجتماعی بشر، (بقول دورکیم و دیگر معتقدان به اصالت اجتماع) همچن

ین تفاوتی در این مبحث ندارد که بگوییم: ریشه اساسی شناخت حق و باطل را خدا در دلها بوجود آورده، محیط و اجتماع آن را می‌رویانند و مطابق قوانین خود آن را بارور می‌سازد. و به هر تقدیر تقسیم اشیاء و رویدادها و روابط میان آنها بر حق و باطل، قابل تردید نیست، چنانکه وجود قطب نمای درونی بنام وجدان قابل شک و انکار نمی‌باشد، نهایت اینست که هر یک از اقوام و ملل و

هر گروهی از انسان‌ها با نظر به تفسیر و هدف‌گیری که درباره حیات فردی و اجتماعی خود منظور می‌کنند، حق و باطل را تفسیر و توجیه می‌نمایند و برای وجدان حقیقت و فعالیت را در نظر می‌گیرند. جامع مشترک شناخت‌های گوناگون درباره حق و باطل، اینست که واقعیتی وجود دارد که چه من بخواهم و چه نخواهم، صحیح است و قابل دفاع می‌باشد، (حق) و واقعیت‌هایی هستند که چه من بخواهم و چه نخواهم، صحیح نیست و قابل دفاع نمی‌باشد، (باطل) اعم از اینکه عامل صحت و قابل دفاع بودن آنها، یا بالعکس، قوانین طبیعی محض باشد، یا قراردادی و یا فعالیت‌های درونی خود انسان‌ها. آنچه که دارای اهمیت فوق‌العاده است، تشخیص راه‌های حق و باطل و محاسبه آن دو در زندگی عملی است. بطور کلی می‌توان گفت: خشکیدن ریشه شناخت حق و باطل و بی‌اعتنایی اکثریت چشمگیر انسانها درباره‌ی آن دو، معلول دو علت اساسی می‌باشد: علت یکم - خودخواهی‌های تباه‌کننده است که همه‌ی عوامل رشد انسانی را (مانند وجدان و تعقل) به آتش می‌کشد. علت دوم - ناتوانی یا تقصیر در تشخیص راه‌های حق و باطل است. در آن موارد که عامل گم کردن راه‌های حق و باطل مستند به تقصیر خود انسان است، شکی نیست که مانند بی‌اعتنایی به خود آن دو مفهوم، تباه‌کننده حیات آدمی با دست خود او است، چنانکه در عامل خودخواهی متذکر شدیم، و در آن موارد که عامل گم کردن و مجهولیت دو مفهوم، ناتوانی از تشخیص راه آنها است، مسئولیت واقعی از آن مریبان فرد و جامعه می‌باشد که آنان را از قدرت تشخیص مزبور محروم ساخته‌اند. بهر حال ما می‌توانیم اصول تشخیص راه‌های حق و باطل را بطور اجمال در نظر بگیریم: ۱- حواس طبیعی و وسایل آزمایش نخستین اصول تشخیص حق از باطل است. امور مزبوره اگرچه بطور نسبی هم بوده باشند، می‌توانند ما را با آن دو آشنا بسازند. ۲- اندیشه و تعقل و هوش و حدس عوامل دیگری از اصول تشخیص راه‌های حق و باطل می‌باشند. ۳- وجدان با فعالیت‌های گوناگونی که دارد از عالی‌ترین عوامل تشخیص مزبور است. این عوامل در ص

ورت آلوده نبودن با گردوغبارهای غرض‌ورزی‌ها و خودخواهی‌ها با امانت کامل (در حدود امکاناتی که دارند) ما را با راه‌های حق و باطل آشنا می‌سازند. بطور کلی می‌توانیم راه‌های حق و باطل را بر دو نوع عمده تقسیم نماییم: نوع یکم - دریافت روابط مفید و مضر جهان عینی با موجودیت انسان و خواسته‌های منطقی او. وقتی که یک انسان ضرر یک ماده زهر آگین را در می‌یابد، در حقیقت راهی برای تشخیص باطل که خوردن آن ماده زهر آگین است پیدا کرده است. هنگامی که خواص و لوازم مفید یک واقعیت را بوسیله حس و اندیشه در می‌یابد، راه صحیحی برای رسیدن به حق را بدست آورده است. نوع دوم - شناخت خویشتن است. آدمی بوسیله شناخت استعدادها و امکانات خود، می‌تواند مستقیم‌ترین و روشن‌ترین راهها را برای تشخیص حق و باطل بدست بیاورد. اهمیت نوع دوم از راهیابی در اینست که نه تنها موفق به شناسایی‌های مجرد درباره حق و باطل می‌گردد، بلکه راه برای چه کنم و چه باید بشوم را نیز کشف نموده روبرو مقصدهای حیات خود حرکت می‌کند. با ملاحظه این اصل است که اهمیت تعلیم و تربیت را در شناساندن انسان برای خویشتن در می‌یابیم و ضرورت خود را بشناس را که در سرتاسر جو تاریخ انسانیت از طرف رهبران ع

الیقدر طنین‌انداز است، درک می‌نماییم، این مصرع که می‌گوید: رهرو تویی و راه تویی منزل تو شعر نیست، این یک حقیقت اصیل است که بی‌اعتنایی خودخواهان و شهوت‌زدگان به آن، قرن ما را به نام قرن از خودبیگانگی در تاریخ ثبت می‌کند. بطور قطع و بی‌پرده باید گفت: مادامی که رهبران و مریبان جوامع، قانون خود را بشناس را یکی از عناصر جدی برنامه‌های خود قرار ندهند و آن را یک موعظه و پند اخلاقی قلمداد کنند، هیچ راه صحیحی برای تشخیص واقعیات و حق و باطل ارائه نخواهند داد. من وثق بماء لم یظما (آن کس که اطمینان به آب دارد، سوز عطش را احساس نمی‌کند). احساس بی‌نیازی در حال اطمینان به داشتن عامل مرتفع‌کننده احتیاج هر احتیاجی یک احساس و تحرک طبیعی و یک حالت روانی در انسان بوجود می‌آورد: حالت یکم - خواستن غریزی آن عامل است که احتیاج آدمی را مرتفع می‌سازد، مانند خواستن آب که حالت طبیعی انسان تشنه می‌باشد. این حالت میان

همه جانداران چه انسان و چه غیر انسان مشترک است. حالت دوم- نگرانی و هیجان روانی که از احساس احتیاج و امکان نرسیدن به عامل مرتفع کننده آن تولید می شود. حالت طبیعی احساس احتیاج، تنها اثر همان احساس را در انسان به وجود می آورد، مانند سایر جانداران. شدت و ضعف تکاپو برای مرتفع ساختن نیاز رابطه مستقیم با شدت و ضعف خود احتیاج دارد، یعنی هر اندازه که احتیاج شدیدتر بوده باشد، تکاپو برای رفع آن نیز سخت تر خواهد بود. در حالت دوم که تنها در انسان بروز می کند، به اضافه وجود حالت طبیعی، نگرانی و هیجان نیز اضافه به آن می شود و موجب اضطراب سطوح روانی میگردد. مسلم است که خطر حیاتی و روانی حالت دوم بیش از حالت اول است. برای توضیح مسئله اگر فرض کنیم: موضوع احتیاج ما آب است و تشنگی ما (که فرضاً با رسیدن به صد درجه، حیات ما را به خطر می اندازد) به پنج درجه از صد درجه رسیده است، هنگامی که قوای دماغی خود را در پیدا کردن آب متمرکز کنیم، پدیده تشنگی خود را تشدید می نماییم، این تشدید که جنبه روانی خالص دارد، فاصله آب را هم با ما زیادتر می سازد. در نتیجه هم به شدت تشنگی خود می افزاییم و هم فاصله آب را از خود دورتر می سازیم. در صورتی که اگر آب در دسترس ما قرار گرفته باشد، حتی با رسیدن تشنگی به ۹۵ درجه هم، حالت نگرانی و هیجان اضطراب انگیز در ما بوجود نمی آید. نتیجه حیات بخشی که از جمله امیرالمومنین علیه السلام می توانیم بگیریم اینست که اکثر دردها و ناگواریهایی که دامنگیر انسانها می باشد، ناشی از حالت دوم در قلمرو احتیاجات می باشد. یعنی اگر قدرت تحریک احتیاج مثلاً ۱ باشد، ما انسانها بجهت ناآگاهی به واقعیات مربوط به حیات، دستخوش تلقینها و تجسیمهای بی پایه‌ی درونی می گردیم و در سرآشویی نو میدی‌ها دست و پا می زنیم. این دست و پا زدن‌ها نه تنها در رفع احتیاجات ما اثری ندارند، بلکه قدرتها و استعدادهای ما را کاهش می دهند. در صورتی که اگر آدمی با آگاهی از واقعیات و سنجش احتیاجات و قدرت برطرف کننده آنها، تنها با همان حالت اول (که احساس طبیعی احتیاج و تکاپوی هماهنگ در راه برطرف کردن آن) با نیازمندی‌ها مواجه گردد سرمایه‌های روانی خود را بیهوده تلف نخواهد کرد.

خطبه ۰۰۵- پس از رحلت رسول خدا

[صفحه ۷۱]

تفسیر عمومی خطبه پنجم ایها الناس شقوا امواج الفتن بسفن النجاه (ای مردم، امواج طوفانی فتنه‌ها را که حیات شما دربانوردان اقیانوس هستی را به تلاطم انداخته است با کشتی‌های نجات بشکافید). نقش فتنه‌ها و آشوب‌ها در حیات آرمان انسانی در سرتاسر تاریخ نخست بایستی میان دو نوع فتنه که در جوامع انسانی بروز می کند، فرق بگذاریم: نوع یکم- عبارت است از بروز رویدادی که آدمی را با نظر به ابعاد مختلفی که دارد، سر دو یا چند راهی قرار می دهد، که بعضی از آن راه‌ها مطابق اصول و قوانین عالی حیات به مقصد کشیده شده، بعضی دیگر برخلاف جهت آن اصول بوده به سقوط و بدبختی‌ها منتهی می گردد. اینگونه فتنه‌ها یکی از ضرورت‌های محرک تاریخ بشری به سوی پیشرفت‌ها است که موجب تحریک احساس حق جوی و حق‌یابی آدمیان می باشد. در حقیقت این یکی از جلوه‌های حکمت بالغه خداوندی است که از خمود و رکود آدمی در موقعیت‌های تثبیت شده‌اش جلوگیری می نماید. با یک نظر کلی تر می توان گفت: هر انسان هشیار در همه دوران زندگانی، با فتنه جدیدی روبرو است. امروز یک خواسته شهبانی سر راه ترا می گیرد و غریزه حیوانی ترا به هیجان در می آورد که اگر آن غریزه را اشباع کنی،

راهی مخالف اصول و قوانین عالی حیات پیش گرفته‌ای و اگر صرف نظر کنی، راه حق را پیموده یک پله بلندی از حیات تکاملی را زیر پا گذاشته بالاتر رفته‌ای. فردا لذت مقام پرستی است که به سراغت آمده است، پس فردا اشتباه ناچیزی از فرد یا افرادی که به نحوی در منطقه فعالیت شما، کار می کنند، یا دور از منطقه زندگی اختصاصی شما قرار گرفته‌اند، موجب هیجان شما گشته، سر دو راهی قرار می گیرید، آیا آن فرد یا گروه را بجهت آن اشتباه ناچیز، از روی لجاجت و خودخواهی نابود خواهید کرد، یا بمقدار

همان اشتباه، آنان را مجازات خواهید کرد، یا در صورتی که عفو و اغماض فساد دیگری را بوجد نیارود، آنان را خواهید بخشید؟ روز دیگری امتیازی نصیب شما خواهد گشت، آیا این امتیاز را به شکل سلاح بران در آورده با نیروی خودخواهی بر سر انسان‌های دیگر فرود خواهید آورد، یا با هشیاری درباره این که در بوجد آمدن امتیاز مفروض عوامل اجتماعی گذشته و معاصر دخالت داشته است، خود را امانتدار تلقی کرده، اجتماع را بهره‌مند خواهید ساخت؟ بطور کلی این اصل را در یک جمله بگوییم: تا رویدادهای زندگی قابل تقسیم بر حق و باطل باشد و تا دو عامل متضاد خودطبیعی و خود انسانی قدرتی برای ف

عالیت در درون آدمی داشته باشند، برای حیات آدمی راهی جز مسیر فتنه‌ها وجود ندارد. عنصر اساسی این نوع فتنه‌ها که آزمایش و تحریک احساس حق‌جویی و حق‌یابی آدمیان است، در قرآن مجید بعنوان یکی از مشیت‌های الهی گوشزد شده است که در مبحث فتنه از دیدگاه قرآن مشروحا مطرح خواهد شد. نوع دوم- فتنه‌هایی است که حیوانات انسان نما در جوامع یا در خانواده‌ها به وجود می‌آورند که واقعیت‌ها را در تاریکی‌ها غوطه‌ور می‌سازند و از تفکیک حق و باطل جلوگیری می‌کنند. ضابطه کلی در این نوع فتنه‌ها که ما آنها را آشوب می‌نامیم، اینست که انسان‌هایی که شعله آشوب در میان آنان زبانه می‌کشد، هر قدر ضعیف‌تر بوده باشند، در معرض تلفات بیشتر قرار می‌گیرند. تعریف مفهوم آشوب و آشوبگری را می‌توان چنین بیان کرد: آشوب عبارت است از فعالیتها و هیجانات سر در گم درباره حوادث و واقعیاتی که دارای ابعاد مرکب از حق و باطل می‌باشند. ما در این مبحث حوادث و واقعیاتی را که زمینه فتنه را آماده می‌کنند، موقعیت فتنه‌انگیز می‌نامیم. در این مبحث مسائل متعددی وجود دارد که مجموع آنها را به دو گروه عمده تقسیم می‌گردند: ۱- تفسیر موقعیت فتنه‌انگیز. ۲- انسان‌هایی که با آن موق

عیت در ارتباطند. ۱- تفسیر موقعیت فتنه‌انگیز مسئله یکم- تعریف موقعیت فتنه‌انگیز چنانکه گفتیم: این موقعیت عبارت است از فعالیت‌ها و هیجانات آشوبگرانه درباره حوادث و واقعیاتی که دارای ابعاد مرکب از حق و باطل می‌باشند. البته مسلم است که فعالیت و هیجان آشوبگرانه از اوصاف انسان‌هایی است که آشوب را به راه انداخته‌اند، ولی بدانجهت که خود حوادث و واقعیات مخلوط از حق و باطل، مانند سایر امور، ممکن است بی‌سر و صدا و بدون تحریکات از جویبار اجتماع عبور کنند و براه خود بروند، در این فرض حالت فتنه‌ای بخود نمی‌گیرند، پدیده فتنه‌ای موقعی بروز می‌کند که آن حوادث یا واقعیات بعنوان عامل تحریک‌آمیز انسان‌هایی را به هیجان و فعالیت‌ها وادار کند، لذا دو پدیده مزبور (هیجان و فعالیت) را جزئی از تعریف فتنه قرار دادیم. هیجان و فعالیت موقعی جنبه فتنه بودن پیدا می‌کنند که با هدف‌گیری ایجاد آشوب بگریان بیفتند، نه برای تشخیص و تفکیک حق از باطل. حوادث و واقعیاتی که زمینه بروز فتنه را به وجود می‌آورند، دارای ابعادی مرکب از حق و باطل می‌باشند، زیرا آن اموری که حق محض یا باطل محض‌اند، مجالی به آشوبگران نمی‌دهند. هر فتنه و آشوبی دو جنبه دارد

بدینجهت بوده است که کلمه فتنه یا آشوب در لغت فارسی همواره مفهومی از فساد را در بردارد که بیش از سایر مفاهیم و جنبه‌های فتنه به ذهن شنونده یا خواننده نمودار می‌گردد. ما برای تکمیل تعریفی که درباره فتنه آوردیم، دو جنبه‌ای بودن آن را هم توضیح می‌دهیم: ۱- جنبه منفی- این جنبه شامل تباهی‌هایی است که فتنه‌ها بیار می‌آورند، مانند: یک- درهم ریختن ارزش‌های ثابت شده اعم از آنهایی که اصیل و پایدارند، مانند ارزش حیات انسان‌ها، و آن ارزشها که موقت و فرعی می‌باشند. شاید بتوان گفت که: متزلزل شدن اصیل‌ترین ارزش‌ها که حیات آدمی است، ناشی از تلفات بیشمار انسان‌ها در طوفان و تلاطم فتنه‌ها بوده است که متاسفانه سرتاسر تاریخ بشری را فرا گرفته است. با شیوع چنین پدیده‌ای، یک امر طبیعی است که روزها و شبها در تزلزل و بی‌ارزش بودن حیات فکر می‌کنیم و به جایی نمی‌رسیم. دو- بر هم خوردن واقعیت هدف‌ها و وسیله‌ها و جایجا شدن آن دو که بایستی از محاسبه تفکیکی دقیق برخوردار شوند. رنج‌آورترین پدیده فتنه همین است که تکیه‌گاه مکتب ماکیالی‌ها قرار گرفته است. سه- پوچ شدن اصول و قوانین تثبیت شده بدون احساس ضرورتی برای تفکیک دو نوع صحیح و باطل آنها

ز یکدیگر. توقع مراعات واقعیات در فتنه‌ها و محفوظ نگه‌داشتن سه عنصر مزبور (ارزش، هدف و وسیله، اصول و قوانین) از

تباهی‌ها و سوءاستفاده‌ها، درست مساوی توقع تنظیم خودبخودی صفحات کتابی ضخیم است که در یک جنگل بی‌سر و ته دستخوش طوفانها گشته و هر صفحه‌ای در نقطه‌ای از جنگل به پرواز در آمده است. ۲- جنبه مثبت- با تحلیل کافی در همه رویدادهای فتنه‌انگیز، این حقیقت را می‌توان پذیرفت که با نظر به آگاهی‌های محدود مردم معمولی و گرایش‌های بی‌اساس آنان، جنبه مثبت فتنه‌ها در مقابل جنبه منفی آنها بسیار ناچیز است، زیرا عبرتگیری و تجربه‌اندوزی در رویدادها برای مردم معمولی بقدری اندک است که گویی آن رویدادها در فضا به وجود می‌آیند و در فضا هم نابود می‌گردند و کاری با آن مردم ندارند، و همین مردم‌اند که بهترین دستاویز آشوبگران در تلاطم‌ها و فتنه‌ها می‌باشند. از مردم افتاده مدد جوی که این قوم با بی‌پر و بالی پر و بال دگراند هدف‌گیری‌های پیشروان سرتاسر تاریخ پر از استفاده از این مردم است: به همین جهت بوده است که هنوز این جمله از مردم به مردم برای مردم به عنوان شعاری در مسائل اجتماعی تلقی می‌گردد. بعضی از جنبه‌های مثبت بدین‌قرار اس

ت: یک- نخستین جنبه مثبت فتنه‌ها، موضوع آزمایش است. افراد و طبقات در هنگام بروز فتنه‌ها در معرض آزمایش قرار می‌گیرند. فتنه‌ها مانند بعضی از اختلالات روانی هستند که غالباً موجب بروز محتویات درونی انسان‌ها می‌گردند. دو- فتنه‌ها می‌توانند قدرت تشخیص حق و باطل و تفکیک آن دو را از یکدیگر به فعلیت برسانند. اشخاصی وجود دارند که توانائی آنها در هر حالی روشن نیست، و مانند اینست که توانایی آنان به خواب رفته است، و در هنگام بروز فتنه‌ها بیدار می‌شوند. سه- فتنه‌ها برای انسان‌های آگاه، کار دیگری هم می‌توانند انجام بدهند و آن عبارتست از بیدار کردن هشیاری و آگاهی بیشتر درباره حق و باطل. در آن رویدادها که هر یک از حق و باطل بدون حرکت در پیرامون مرز یکدیگر و در قلمرو اختصاصی خود نمودار می‌شوند، قیافه کاملاً معینی از هر یک در دیدگاه انسانی قرار می‌گیرد، در صورتی که در هنگام قرار گرفتن آن دو، در مرزهای نزدیک بهم، تشخیص و تفکیک آنها از یکدیگر موجب روشن گشتن ابعاد دیگری از آن دو می‌باشد. چهار- کمیت و کیفیت فتنه‌ها و تاثیر سطحی یا عمیق آنها در یک اجتماع می‌توانند معلومات بسیار مفیدی درباره شناخت جامعه آشوب زده در اختیار هشیاران بگذا

رند زیرا چنانچه گفتیم فتنه‌ها مانند بعضی از اختلالات روانی هستند که محتویات روانی مبتلا- به آن اختلال را اگر چه بطور گسیخته ابراز می‌نمایند. در پایان این بحث مجبوریم دو نکته را یادآور شویم: یکی اینکه این جنبه‌های مثبت، پدیده آشوب را تصحیح و تثبیت نمی‌کند بلکه با نظر به ماهیت آن، و مختصات مفید و مضرری که دارد، شبیه به یک بیماری اجتماعی است که فی نفسه دردآور و ضرر بار است. در جنب این بیماری انسان‌هایی می‌توانند با تحقیق در ماهیت و مختصات آن، همچنین با گوششش برای پیدا کردن آن فوایدی را بدست بیاورند. دوم- تحولات مفید بر حال بشری را نباید با آشوبها اشتباه کرد، زیرا تحولات مفید در حقیقت عبور از موقعیتی پست به موقعیت عالی‌تر است، در صورتی که آشوب عبارت است از بهره‌برداری نابکارانه از موقعیت فتنه‌انگیز که از اختلاط حق و باطل ناشی می‌شود. مسئله دوم- عوامل بروز فتنه‌ها اگر چه طبیعت انسانی بجهت غریزه خودخواهی، همواره عامل فتنه و آشوب را در درون خود می‌پروراند، ولی قوانین و مقرراتی که برای مبانی و شروط زندگی اجتماعی وضع شده‌اند، از فعالیت غریزه مزبور برای براه انداختن آشوب جلوگیری به عمل می‌آورند. از طرف دیگر عامل مذهب

و اخلاق که اساسی‌ترین نیرو برای تعدیل خودخواهی محسوب می‌شود، در جلوگیری از فتنه و آشوب اساسی‌ترین نقش را می‌تواند بعهد داشته باشند. ما عوامل انسانی فتنه‌ها را در گروه دوم از مسائل مشروحا بررسی خواهیم کرد لذا در این بحث می‌پردازیم به عوامل موضوع فتنه‌ها که یکی از آنها عبارت است از اختلاط حق و باطل در یک حادثه یا یک واقعیت. مقصود از اختلاط حق و باطل آن نیست که این دو موضوع در یکدیگر فرو می‌روند و یک پدیده واحد غیر قابل تفکیک به وجود می‌آورند، زیرا این دو متضاد هرگز یکی نمی‌شوند، بلکه منظور نزدیک شدن آن دو بیکدیگر می‌باشد، بطوریکه اداره‌کنندگان فتنه و آشوب می‌توانند یکی از آن دو را به وسیله تلقین و صحنه‌سازی‌های هشیارانه حذف و دیگری را برای مردم ساده لوح جلوه بدهند، مثلاً- حق را حذف و باطل را بنمایانند و آن مردم را از حق موجود در آن حادثه محروم بسازند. و چون گروه حامیان حق دست از حق‌خواهی

خود بر نمی‌دارند، فعالیت‌های طرفین موجب بروز آشوب می‌گردد. عمل دیگر تحولی است که در اجتماعات صورت می‌گیرد. اغلب تحولاتی که اجتماع را از موقعیتی به موقعیت دیگر منتقل می‌سازد، فتنه و آشوبی را به‌مراه دارد، خواه این انتقال از موقعی تی بوده باشد که اصول تثبیت شده‌اش فی نفسه باطل باشد و یا بجهت آغاز موقعیت جدید اصول تثبیت شده از فعالیت صحیحی که در دوران پیش انجام می‌داده‌اند، ساقط گردند. عامل بروز آشوب در آن نوع از تحولات که اصول تثبیت شده در موقعیت پیشین واقعا باطل بوده‌اند مانند تحولی که اسلام بوجود آورد دستاویز آشوبگران پذیرنده آن اصول پیش از تحول قرار گرفت. آنان برای توجیه آشوبی که براه انداخته‌اند، قیافه متفکرانه به خود گرفته. فریاد بر می‌آورند که در این تحول که پیش آمده است، خواسته‌های مردم مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته به حیثیت مردم لطمه و اهانت وارد می‌شود مانند تزلزل آن اصول ساخته‌ای که برای حفظ امتیازات مالی یا مقامی و شخصیتی افرادی یا گروه‌هایی در موقعیت پیشین تثبیت شده بود. چنانکه در تحول دوران زمامداری امیرالمومنین علیه‌السلام دیده می‌شود. می‌دانیم که عثمان چه امتیازاتی را به خویشاوندان و حامیان خود داده بود و اصول ساخته شده‌ای هم از این بذل و بخشش‌ها حمایت می‌کرد. با رسیدن دوران زمامداری امیرالمومنین علیه‌السلام تحول شروع می‌شود و می‌فرماید: هر گونه امتیازاتی را که بدون علت به افراد یا گروه‌ها داده شده است، من لغو می‌کنم و با ش

مشیر بران اصل عدالت همه آن اصول ساخته شده را از بین می‌برم با اعلان این تحول سردسته‌های آشوبگران مانند معاویه و طلحه و زبیر بر می‌خیزند و کشته شدن عثمان را که دربارهاش حق بود، با اغراض باطل خود درهم می‌آمیزند و با نمایش حق در آشوب خود براه می‌افتند. دستاویز آشوبگران در آن نوع تحولات که شرایط جدید، اصول تثبیت شده موقعیت پیشین را از کار می‌اندازد عبارت است از: ۱- انس و عات مردم به اصول پیشین چنانکه در قسم اول از تحولات مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد. ۲- روشن نشدن همه جنبه‌های اصول موقعیت جدید. ۳- مناقشه و انتقاد در شخصیت گردانندگان تحول. این سه موضوع که دستاویز آشوبگران قرار می‌گیرد جنبه‌ای از حق را دارا می‌باشند ولی بدانجهت که شرایط و عوامل منطقی که بروز موقعیت جدید را ایجاب نموده نسبت آن جنبه حق را اثبات نموده است، پیش کشیدن آن، در برابر حق جدید که تحول آن را نشان می‌دهد، باطل می‌باشد. ۲- انسان‌هایی که با موقعیت فتنه‌انگیز در ارتباطند در جامعه‌ای که موقعیت فتنه‌انگیز براه افتاده است، انسانها به گروه‌هایی مختلف تقسیم می‌گردند: مسئله یکم- گروه روشنفکران مدتی است که کلمه روشنفکر در کتاب‌های اجتماعی و ادبی

و سیاسی و فلسفی ما شیوع فراوانی پیدا کرده، بدون تفسیر دقیق درباره آن، مورد اثبات و نفی‌های حماسه‌ای و ذوقی قرار گرفته است. آنچه که در این نوع مناقشه‌ها و کلنجارها مورد پذیرش همگانی است، اینست که در مفهوم کلمه روشنفکر نوعی عصیان به گذشته‌ای که کهنه شده است و تحریک به آینده که حقایق تازه را می‌آورد، وجود دارد. برای اینکه وقت خود را درباره شمارش بلاهایی که بر سر این کلمه مقدس مانند عدالت و آزادی و تکامل و پیشرفت و تمدن آورده‌اند، صرف نکنیم و برای اینکه با اصطلاحات حرفه‌ای فلسفه‌ها گرد و غبار بیشتری روی قیافه این کلمه نپاشیم، آن را به حال خود می‌گذاریم و فعلا- از بحث و بررسی‌های طولانی در موارد استعمال و شرایط و موانع روشنفکری خودداری می‌کنیم و تا می‌توانیم واقعیت‌های مربوط به انسان‌هایی را مطرح می‌کنیم که از هوشیاری و احساس تعهد بیشتری برخوردار می‌باشند. مسلم است که درک و گرایش انسان‌ها در همه جوامع بدون استثناء مختلف است. لذا برای روشن شدن معنای روشنفکری یک تقسیم‌بندی مختصر را درباره انسان‌ها ضروری می‌بینیم. مردمی را که شاید اکثریت چشمگیر را تشکیل می‌دهند، می‌بینیم که در پهنه پر از ابعاد اجتماع و در مجرای تحولات و جویبار شئون حیاتی انسان‌ها نه تنها حاضر به درک و تماشا هم نیستند، بلکه مانند یک حرف که در میان سطرهای صفحه‌ای از کتاب نوشته شده یا با حروف چاپی در آن صفحه نقش شده است، نه از وجود خویش اطلاعی دارد و نه از کلمه‌ای که در آن قرار گرفته و نه از سطر که در ردیف آن نقش شده است. نه آگاهی از سایر سطور صفحات کتاب و مولف و هدف او دارد و نه خبری از خود همان کاغذ که روی آن نوشته شده است... یعنی موجودی که برای خود هیچ است. گذشت زمان با هزاران حوادث

سودبخش و بر این مردم، شبیه به جریان آب رودخانه از روی قطعه کاغذی است که به گوشه‌ای از ساقه درخت فرو رفته در آب چسبیده است. این قطعه کاغذ بدون اینکه کاری با آب رودخانه داشته باشد، هستی خود را تدریجا از دست می‌دهد و از بین می‌رود. انسان‌هایی دیگر وجود دارند که تور ماهی‌گیری بدست، در انتظار گل‌آلود شدن آب هستند که فوراً تور خود را به آب بیاندازند و ماهی‌ها بگیرند. افرادی از آدمیان در این دنیا زندگی می‌کنند که جز لذت هدفی دیگر در زندگی ندارند و هیچ واقعیتی را جز با ملاک لذت نمی‌پذیرند. فاصله اینان از سایر جانوران، تنها در برخورداری از لذایذ متنوع است که دیگر جانوران از آنها محروم

می‌باشند. جمعی دیگر از رویاروی قرار گرفتن با واقعیات زندگی ناتوان بوده مستی و ناآگاهی را به بیداری و آگاهی ترجیح می‌دهند. اگر یک دقت کافی انجام بدهیم، این جمع از انسان‌ها مفاد ایات زیرند که مولوی می‌گوید: جمله عالم از اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست خود می‌گریزند از خودی در بیخودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و بنگ بر خود مینهند این نوع از انسان‌ها که مستی را بر هشیاری و خواب را بر بیداری ترجیح می‌دهند نه در حالت استقرار و ثبات اجتماعات، قدرت رویا روی قرار گرفتن با واقعیات را دارند و نه در حالت تحول. اینان حتی توانایی تماشاگری را هم به آنچه که می‌گذرد ندارند. این مسئله که عامل فرار این انسان‌ها از واقعیت چیست؟ داستان مفصلی دارد که در سر فصل آن یا اصل تنازع در بقا نوشته شده است که نشان می‌دهد که انسان‌هایی قدرتمند و خودخواه آنان را از واقعیات می‌گریزانند و یا اصل خودخواهی در آن سر فصل نوشته شده است که نشان می‌دهد: آنان قربانی درد بیدمان از خود بیگانگی می‌باشند. عده دیگری از انسان‌ها بدون توجه به اینکه جز آنان موجودات دیگری هم هستند که انسان نامیده می‌شوند و خ

واسته‌ها دارند و لذت و الم و پیروزی و شکست برای آنان هم مطرح می‌باشد و اگر شرایط و موقعیت‌های مناسب بوجود بیاید، آنان نیز طعم رشد و تکامل را می‌چشند، اراده خود را مبنای هستی می‌دانند و چنین می‌پندارند که فلسفه شوپنهور در بیان اصالت اراده، مقصودی جز اراده آنان ندارد! در میان این گروه‌ها و گروه‌هایی دیگر که برای اختصار بحث، متعرض آنها نگشتیم، در هر دوره و جامعه‌ای گروهی بنام روشنفکران نامیده می‌شوند. چه کلمه جالبی که مقدس‌ترین مفهومی را در بر گرفته است. این کلمه بدون مبالغه بازگوکننده انسان‌هایی است که رشد و کمال حیات آدمیان را با آب حیات آبیاری می‌کنند. این مفهوم، امید بخش است که در همه ادوار تاریخ در تاریکترین موقعیتهای زندگی اجتماعی چراغی فرا راه جمعیت‌ها بوده از سقوط آنان در سراسیمگی یاس تباه‌کننده جلوگیری می‌کند. این مفهوم مقدس دامنه‌ای بس گسترده دارد که از یک فرد انسان آگاه و متعددی که تنها می‌تواند دست یک فرد دیگر را در بعدی از ابعاد حیات بگیرد و او را از سقوط نجات بدهد، تا بزرگترین پیامبران الهی را مانند ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلوات الله علیهم اجمعین شامل می‌شود. شاید با نظر در این مفهوم وسیع بتوان

یم تعریف روشنفکر را هم دریابیم که عبارت است از انسانی آگاه و متعهد که آگاه ساختن دیگر انسان‌ها و رها ساختن آنانرا از رکود و برگشت به قهقرا، ضرورتی چونان ضرورت تنفس از هوا برای ادامه حیات خویشتن، تلقی می‌کند. درود جان‌های آدمیان و درود خدا و فرشتگان و همه هستی بر این روشنفکران باد که قافله سالاران کاروان انسانیتند. اینان به مرحله‌ای رسیده‌اند که اگر آدمیان را در حال رکود بینند هستی خود را راکد احساس می‌کنند. تلخی فقر و نیازمندی‌ها و بردگی مردم را ناگوارتر از تلخی زهر مهلک در کام خود می‌یابند. در آنحال که دیگر انسان‌های ناآگاه، در عیش و نوش‌های مستانه غوطه‌ورند و نمی‌دانند از کجا حرکت کرده بکجا می‌روند، روشنفکران در شب بیداری‌های جانکاه، در عوامل حرکت آنان و روشن ساختن خطاها و کجروی‌های تباه‌کننده آن حرکت می‌اندیشند. اگر از یک افق والاتری به کار روشنفکران بنگریم، خواهیم دید آنان آن روشنگرانی هستند که می‌سوزند و فروغ خود را بر فضای درون انسان‌های جامعه خود می‌اندازند، باشد که تعقل و وجدان در خواب رفته آنان را بیدار کنند. هر چه درباره روشنفکر بگوییم، با نظر به عظمت مقام روشنفکری که در جمله نمایندگان خداوندی

در ک

ره خاکی خلاصه می‌شود، چیز قابل توجهی نگفته‌ایم. ساده‌لوحان در مطالعات ابتدایی خود گمان می‌کنند این گروه روشنفکران که واقعا در توصیف ارزش و عظمت آنان ابراز ناتوانی می‌کنیم، در مقابل ردیف‌های گوناگون آن گروه‌ها که در گذشته یادآور شدیم قرار گرفته‌اند، مانند بی‌تفاوت‌ها لذت پرستان، مستان تخدیر جو ... این پندار بطور قطع باطل است، گروه ضد این واقعی روشنفکران واقعی روشنفکر نماهایی‌اند که اندیشه و فعالیتی جز لجن مال کردن آن مقام مقدس ندارند، زیرا گروه‌هایی که در گذشته یادآور شدیم، ممکن است قیافه تضاد عمدی در مقابل روشنفکران به خود بگیرند، و هدف‌های ناچیز خود را با وسایل پست و مناسب آن هدف دنبال کنند، در صورتی که نمایشگران روشنفکری با به خود بستن روشنایی، تاریکی‌های خود را به عرصه اجتماع می‌آورند!! تضاد آنان با روشنفکری واقعی در اینست که گروه واقعی روشنفکرهای روشنگر ابرها و گرد و غبارهای فضای اجتماع بر کنار می‌کنند تا مردم خورشید را ببینند و حیات خود را روشن بسازند در صورتی که روشنفکر نماها یا گرد و غبار می‌پاشند که فضا را تیره کنند و یا سرمه‌هایی به دیدگان مردم می‌کشند که آنان را از فضای انسانیت به وسعت کیهان، به لانه

محقر خفاشان تغییر موقعیت بدهند!! یکی از عوامل بدبختی حیات اجتماعی مردم اینست که نام هر گونه اصل‌شکنی روشنفکری نامیده می‌شود!! مخصوصا با نظر به حس نوگرایی بشری که به عقیده ما یکی از عالی‌ترین و سازنده‌ترین نیروهای انسانی است، از این کلمه نوگرایی چه سوءاستفاده‌ها که نمیشود! برای توضیح این مسئله نخست این حقیقت را که نوگرایی در متن حیات دینی ما است چند بیت زیر را از مولوی یادآور می‌شویم: هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد شاخ آتش را بجنابانی به ساز در نظر آتش نماید بس دراز این درازی خلقت از تیزی صنع می‌نماید سرعت انگیزی صنع نیک بنگر ما نشسته می‌رویم می‌نبینی تقاصد جای نویم پس مسافر آن بود ای ره پرست که مسیر و روش در مستقبل است جان فشان ای آفتاب معنوی مر جهان کهنه را بنما نوی آنچه از جان‌ها به دلها می‌رسد آنچه از دلها به گل‌ها می‌رسد می‌رود بی‌بانگ و بی‌تکرارها تحتها الانهار تا گلزارها چیست نشانی آنک هست جهانی دگر نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست روز نو شام نو باغ نو و دام نو هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نو

عناست عالم چون آب جوست بسته نماید و لیک می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود گرنه و رای نظر عالم بی‌منتهاست خلاصه: تازه می‌گیر و کهن را می‌سپار که هر امسالت فزون است از سه پار منابع اولیه اسلامی توییخ رکود در گذشته تباه شده را به حدی می‌رساند که بالاتر از آن قابل تصور نیست. با روشن شدن این مسئله که نوینی و نوگرایی واقع‌جویانه در متن حیات فرد و اجتماع مسلمان است، دیگر نمی‌توان از این قضیه که اجتماع به گروه روشنفکران نیازمند است، سوءاستفاده کرد. آنچه که باید مورد دقت کافی قرار بگیرد، این است که چون کشف واقعیات و بهره‌برداری از آنها در جویبار دائم‌الجریان زمان صورت می‌گیرد، لذا می‌خکوب شدن در گذشته‌ای که برخی از واقعیات را دریافته در معرض استفاده قرار داده باشد، محکوم است و ما برای رویا رو شدن با حقایق دیگر که با گذشت زمان کشف می‌گردد و موجب گسترش ابعاد مفید بشری می‌شود، بایستی از حس نوگرایی برخوردار شویم و همواره آن را برای فعالیت آماده بسازیم. نه اینکه یک ساعت بزرگی که نقطه‌ها یا ارقام ساعت شمارش کاملاً خوانا باشد، جلو چشمان خود بگذاریم و برای نشان دادن معنای نوگرایی در

هر حرکتی که ساعت شمار انجام می‌دهد، با یک اعجاز مردگان صدها هزار سال پیش تاکنون را زنده کنیم و همه آیندگان تاریخ را در یک چشم بهم زدن بیافرینیم و حتی برای اینمه احتیاط را از دست ندهیم، همه آنان را حاضر و غایب کنیم که مبادا کسی از این اجتماع حیاتی تخلف کند، آنگاه بلندگویی بسیار بسیار بزرگ به دهان گرفته فریاد بزنیم که ای انسان‌ها، حواستان را جمع و همه قوای دماغی خودتان را متمرکز بسازید و بدانید که هم اکنون ساعت شمار ما از ساعت هشت و پنجاه و نه دقیقه به ساعت نه نقل مکان فرمودند؟! لذا نابودی همه اصول و قوانین و واقعیات را که تا ساعت هشت و پنجاه و نه دقیقه در دست داشتیم، اعلان

می‌کنیم. احتمال می‌رود که اکثریت مردگان اعتراض کنند که ای زنده‌های خاموشتر از ما مردگان، برای اثبات این حماقت بود که آرامش ما را در زیر انبوه خاک‌ها بر هم زدید؟! مگر امکان دارد که ما نوگرایان در مقابل این اعتراض مردگان ساکت بنشینیم؟! ما نوگرایان فوراً با گرفتن قیافه قیومت به مردگان پاسخ خواهیم داد که حالا که می‌خواهید بروید، نمایندگانی از خود انتخاب کنید که در مجمع ما شرکت کنند و از فلسفه بافی ما محروم نگردند!!! روح شاد ای مولوی: چشم باز و

گوش باز و این عما! حیرتم از چشم بندی خدا بهر حال تقریفی که برای روشنفکری قابل قبول است، اینست که روشنفکر آن انسان است که با آگاهی هوشیاری هر چه بیشتر و پاک‌تر از دیگر انسان‌ها، واقعیات را دریابد و با احساس تعهد برین کمک به پیشرفت انسان‌ها مطابق آن واقعیات نماید. اگر واقعیت پوسیدگی یک یا چند، اصل و رفتار گذشته انسان‌ها را نشان می‌دهد، روشنفکر بایستی سقوط آن را اعلان بدارد و برای جانشین ساختن اصل و رفتار صحیح به تکاپو بیفتد. برگردیم به اصل مبحث که عبارت است از موضع‌گیری روشنفکران در فتنه‌ها و آشوب‌ها، با آن تعریفی که برای این مفهوم ذکر کردیم، موضع‌گیری روشنفکر در موقعیت‌های فتنه‌انگیز کاملاً روشن گردید، زیرا وظیفه آنان تفکیک حق از باطل و در آوردن مردم از اشتباهات و تکاپو برای هموار کردن راه خروج انسانها از طوفان فتنه و آشوب می‌باشد. مسئله دوم- گروه پاکدلان پاک اندیش این گروه را کسانی تشکیل می‌دهند که از محاصره خودخواهی نجات پیدا کرده درباره صلاح و فساد جامعه بی‌تفاوت نبوده همان اهمیت حیاتی را برای اوضاع جامعه قائلند که برای جان عزیز خود اندیشه‌های اینان با طهارت قلب آبیاری می‌شود، هر واحد و قضیه‌ای که به ع

نوان حلقه‌ای از زنجیر اندیشه‌شان قرار می‌گیرد، به وسیله فعالیت‌های پاک صیقلی می‌گردد. تفاوت این گروه با روشنفکران در اینست که روشنفکران با احساس تعهدی که دارند، که در مقابل فتنه‌ها بیکار و بی‌تفاوت ننشسته دست به تکاپو می‌برند و راه را برای خروج مردم از ابهامی که از اختلاط حق و باطل فضای جامعه را گرفته است، هموار می‌سازند، در صورتی که گروه پاکدلان پاک اندیش اگر دست به فعالیت مطابق احساس تعهد برین بزنند، داخل گروه روشنفکران می‌باشند و دسته مستقلی را تشکیل نمی‌دهند. و اگر بهمان پاکدلی و پاک اندیشی کفایت کنند، مردمی هستند که تنها در فکر نجات خویشتن از لجن فتنه‌ها می‌باشند. تفاوت این گروه با روشنفکران همان تفاوت عابد و عالم است که سعدی بیان کرده است: صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خانقاه بشکست عهد صحبت اهل طریق را گفتم میان عابد و عالم چه فرق بود تا اختیار کردی از آن این فریق را گفت آن گلیم خویش بدر میرد ز موج وین جهد می‌کند که بگیرد غریق را مسئله سوم- گروه سودجویان که از جویندگان سود مادی گرفته تا عاشقان من هستم را شامل می‌شود فتنه و آشوب برای گروه سودجویان عالی‌ترین آرمان زندگی است که جامعه را مانند رودخان

ه گل آلود بینند و تور ماهی‌گیری خود را بکار بیندازند. این گروه که خدا جوامع بشری را از شر آنها نجات بدهد، حتی اگر بدانند که اگر جویبار اندیشه‌ها و وجدان و تعقل‌شان گل آلود شود، می‌توانند بیک سود پشیز ظاهر برسند، حاضرند تمام سطوح درون خود را گل آلود کنند و محو بسازند. پس موضع‌گیری اینان در مقابل فتنه‌ها و آشوب‌ها درست موضع‌گیری ماهی‌گیر در مقابل آب گل آلود می‌باشد. و چون محور اساسی آنان سودجویی است اگر آرامش و سکون اجتماع حس سودپرستی آنان را اشباع نماید، قهرمانان بی‌نظیر در خواباندن فتنه‌ها هستند و اگر طوفان فتنه‌ها سود آنان را تامین نماید، دلاوران سلحشوری‌اند برای برانگیختن آشوب‌ها. این هم یک اصل کلی است که برخی از اشخاص برای ابراز من هستم تا نیستی خود پیش می‌روند آری: زانکه هستی سخت مستی آورد عقل از سر شرم از دل می‌برد مولوی مسئله چهارم- گروه بدبینان بدانجهت که این گروه همواره عینک بد بینی به چشمان خود زده‌اند، اندک حادثه فتنه‌انگیزی را در راه محکم کردن عقیده خود استخدام نموده، دست به

فلسفه‌بافی‌ها زده می‌گویند: بفرمائید اینست دلیل صحت مدعای ما که می‌گوییم: بشر سر از طبیعت بر نیاورده است، مگر اینکه حق و باطل را در هم بریزد و فتنه‌ها براه بیاندازد. همین حادثه را در نظر بگیرید و به عقب و عقب‌تر برگردید، خواهید دید تاریخ بشری پر از آشوب‌های بی‌سر و ته است و هر کس که بخواهد تاریخ بشری را بدون در نظر گرفتن این سنت جاریه تفسیر کند کار

بیهوده‌ای می‌کند. این بدبینان متوجه نیستند یا نمی‌خواهند باین حقیقت توجه کنند که اگر هم خود فتنه‌ها دارای بعد ویرانگری بوده اصول و قوانین حق و باطل را در هم میریزند، با اینحال قدرت سازنده آدمی را برای برطرف کردن موانع و سنگلاخ‌های حیات بشری به کار می‌اندازند و احساس حق‌طلبی او را به شدت بیدار می‌کنند و خواب او را به بیداری و مستی او را به هشیاری مبدل می‌سازند. مسئله پنجم - گروه خوش بینان این گروه بر عکس بدبینان، با نگرستن بوسیله عینک خوش‌بینی، برای همه آرامش‌ها و تلاطم‌های حیات بشری فلسفه‌هایی آماده کرده‌اند که خود را با آنها قانع و دیگران را به تبعیت از آنها توصیه می‌نمایند: درست فکر کنید که چه می‌گوئیم، می‌گوئیم: هر معلولی علتی دارد و ما در برابر این قانون پایدار جز رضا و خرسندی نباید داشته باشیم، زیرا از متن هستی بر می‌آید و هستی را تنظیم می‌کند و چه زیباست نظم هستی! از ط

رف دیگر بگذارید بشر در همه جریانات هستی قدرت خود را به فعلیت برساند، مگر آن وحی منزل را که به پیشروان داروین و پیروان او شده است، نشنیده‌اید که بایستی قدرتمندها ناتوانان را از بین ببرند، تا ناتوانان در فتنه‌ها قربانی شوند و میدان را برای اقویا به وسیله انتخاب طبیعی باز کنند!! این خوش‌بینان که خود تولیدکنندگان بدبینی‌اند، این مقدر فکر نمی‌کنند که حق‌جویی و حق‌یابی نوع بشر خود یکی از معلولهایی است که به علتی اصیل که خدا در نهاد این نوع قرار داده است، از ریشه‌دارترین علل روانی سر بر می‌کشد و دست به فعالیت می‌زند. و اینکه می‌گویند: چه زیباست نظم هستی! نمی‌فهمند که نابودی‌های بشری چه با دست عوامل طبیعی صورت بگیرد و چه به وسیله نیرومندان، خارج از قانون علیت نیست، و چه زشت است نابودی ناحق بشری! نیز این استدلال که بایستی قدرت‌های بشری به فعلیت برسند، مدعائی کاملاً صحیح است ولی اشکال در تطبیق این قانون در شئون مجموعی بشری است بقول مولوی: دعای خوبی است که این خوش‌بینان آورده‌اند، ولی سوراخ دعا را گم کرده‌اند: آن یکی در وقت استنجا بگفت که مرا با بوی جنت دار جفت گفت شیخی خوب ورد آورده‌ای لیک سوراخ دعا گم کرده‌ای

اگر بنا باشد به فعلیت رسیدن قدرت، موجب نابود شدن قدرت‌های دیگری باشد که حتی در ضعیف‌ترین شاخ یک مورچه خزیده در لانه خود، جلوه گر میشود، این به فعلیت رسیدن اشباع و حشیانه حس خودخواهی است، نه به فعلیت رسیدن قدرت که با نظر به حیات مجموع انسان‌ها، امانتی است در دست بعضی از آنها که در صلاح مجموع حیات بکاربرد. نیز اگر چنین فرض کنیم که به فعلیت رسیدن قدرت عبارت است از دارا بودن به عامل نابودی دیگران، در اینصورت ما ناتوانی و زبونی انسان را در برابر مواد آتشفشانی که در درون دارد و می‌تواند خود او و دیگران را به مرگ و نابودی بکشاند، قدرت نامیده‌ایم!! اینان حتی آن اندازه قدرت ندارند که خود را آماده کنند و در این حقیقت بیندیشند که چرا همه مکتب‌های انسانی و همه انسان‌شناسان که از مجموع تاریخ حیات امیرالمومنین (ع) اطلاعی دارند، او را بعنوان قدرتمندترین مرد تاریخ معرفی می‌کنند؟ آیا این قدرتمندی جز این است که امیرالمومنین (ع) توانسته است خود را از محاصره خودمحوری در آورده همه انسانها را در درون خود جای بدهد؟! جای دادن همه انسانها در درون و همه آنها را اجزائی برای خود فرض کردن، نمونه‌ای از قدرت الهی را نشان می‌دهد که سایر قدر

تمندان باصطلاح معمولی که در محاصره خودمحوری زودگذر قرار گرفته‌اند فاقد آنند. اگر انسانی بتواند آگاهی کافی درباره حیات آدمیان به دست بیاورد، خواهد دید: اصل قدرت شکافتن محاصره خودمحوری است که می‌تواند عامل خوش‌بینی بانسانها باشد، نه قرار گرفتن در محاصره خودمحوری که پست‌ترین و زشت‌ترین ناتوانی‌های بشری است. گروه خوش‌بینان اصطلاحی که در این مبحث مطرح کردیم، هرگونه فتنه و آشوب را مطابق قانون قلمداد می‌کنند و نمی‌دانند که سوختن انبار آذوقه مردم با افتادن آتش در آن، یکی از جلوه‌گاه‌های قانون علت و معلول است که طبیعت در نظم خود بجزریان می‌اندازد. مسئله ششم - محققان حرفه‌ای گروه دیگری داریم که قلم به دست و با قیافه متفکرانه، می‌خواهند درباره فتنه‌ها تحقیق نمایند، ولی تحقیق برای اینان یک حرفه اعتیادی، یا حرفه سودآوری است که برای بر آوردن نیازهای مادی یا شهرت پرستی و اشباع حس محبوبیت خواهی انجام می‌گیرد. در اشتغال باین حرفه، هدفی جز توضیحاتی که خوشایند مردم بوده باشد، ندارند و بجای تحلیل موقعیت فتنه‌انگیز و عوامل

آن، مفاهیم و قضایایی را استخدام می‌کنند که آگاهی و هشیاری و دلسوزی آنان را برای مردم اثبات کند و چون هدف محقر آنان عبارت است از بمن نگاه کنید لذا نه تنها واقعیت‌ها را نخواهند توانست درک و ابراز نمایند، بلکه ممکن است درباره همه چیز تحقیق نمایند جز خود موقعیت فتنه‌انگیز و عوامل آن. آری، اگر مردم درباره قلم و آگاهی‌های من در تشخیص حوادث اجتماع در حیرت و شگفتی فرو روند، برای من بس است: طالب حیرانی خلقان شدیم دست طمع اندر الوهیت زدیم در هوای آنکه گویندت زهی بسته‌ای بر گردن جانت زهی!! مسئله هفتم- محققان آگاه و متعهد برعکس این فرصت جویان حرفه‌ای، محققان آگاه و متعهدی پیدا می‌شوند که نه تنها برای ارضای خودخواهی صفحات کاغذ را باطل نمی‌کنند، بلکه با کوشش پی‌گیر و صمیمانه، بازیگری با محتویات پیش ساخته ذهنی خود را نیز (که رهایی از آنها کار هر کسی نیست) کنار می‌گذارند. باین معنی که با توجه به بازیگری نابجای محتویات پیش ساخته ذهنی که حوادث را با رنگ خاص خود رنگ آمیزی می‌نمایند، از دخالت آنها در تفسیر و توجیه حادثه خودداری می‌نمایند. اینگونه بازیگری‌های ذهنی بزرگترین عامل تحریف واقعیات است که به وسیله ناآگاهان غیر متعهد کتب تاریخی بشری را مشکوک قلمداد می‌کنند. حتی وایتهد با اینکه شکی در آگاهی‌های گیبون ندارد، درباره

تاریخ پر ارزش او که در سقوط و اعتلای امپراتوری رم نوشته است، می‌گوید: گیبون تحقیقات شایسته‌ای درباره سقوط و اعتلای امپراطوری رم نموده است، ولی عینک قرن نوزدهم به چشمانش. تاکید می‌کنیم که برای تحقیق آگاهانه و متعهدانه، یک شرط اساسی باضافه شرایط دیگر که باید آنها را مراعات کرد، وجود دارد که در نظر گرفتن و عمل به آن بسیار دشوار است و آن شرط عبارت است از دخالت ندادن بازیگرهای ذهنی خویش بوسیله‌ی محتویات پیش ساخته‌ای که با عوامل مختلف مانند عقیده و ذوق و نوع تفکر به وجود می‌آیند و آگاهانه یا ناگاه الگوهایی را برای تشخیص و بیان واقعیات خلق می‌کنند. لذا یک محقق آگاه و متعهد، نمی‌تواند در تحلیل و ترکیب موقعیت فتنه‌انگیز مانند سایر موقعیتهای بشری کمترین بازیگری پیش ساخته از طرف محیط و عقاید و ذوقیات را دخالت بدهد. فتنه‌ای که در دوران زمامداری امیرالمومنین بوجود آمده بود چنانچه از تواریخ بر می‌آید، در دوران پیش از زمامداری امیرالمومنین علیه‌السلام قضایایی بعنوان مواد برنامه‌ی اسلامی در جوامع به وجود آورده بودند. این قضایا با حقیقت اسلام سازگار نبود. برای توجیه آنها موضوع اجتهاد و نظر را مطرح کرده می‌گفتند: پیشروانی ک

ه قضایایی را بعنوان مواد برنامه اسلامی در متن این دین جاودانی وارد کرده‌اند، مجتهد و صاحب نظر بودند. این خوش گمانی توجیهی برای تثبیت آن قضایا شده تدریجا به عنوان تکالیف و احکام اسلامی تلقی گشته بودند. امیرالمومنین (ع) که به گفته علایی در کتاب سموالمعنی فی سموالذات همواره رهبر گروه محافظ اسلام بود، برای بر کنار ساختن آن قضایا و آشکار کردن متن واقعی اسلام، دست به اقداماتی جدی زد. هیچ جای تردیدی نیست که این اقدامات برای کسانی که از آن قضایا استفاده‌ها داشتند و موضع خود را با آنها تثبیت کرده بودند، سخت نگران‌کننده بود، لذا آن قضایا را که با نظریات شخصی گردانندگان اجتماعی پیش از دوران علی (ع)، به وجود آمده بود، حق جلوه می‌دادند و حقی را که علی (ع) مطرح و اجرا میکرد، باطل قلمداد می‌کردند. مسلم است که این گونه ابهام‌انگیز نمودن واقعیات به وسیله سودجویان و مقام‌پرستان، می‌تواند برای مردم معمولی فتنه‌های بسیار تاریک و اضطراب‌انگیزی به وجود بیاورد. عامل اصلی آزمایش مردم در چنان جامعه‌ای طرفداری سخت و بی‌مسامحه امیرالمومنین از حق و تنفر او از باطل بوده است که بهیچ وجه سستی در آن طرفداری و تنفر را به خود راه نمی‌داد. ب

هترین دلیل این مدعا که عوامل فتنه و گردانندگان آنها سودجویان و مقام‌پرستان، بودند، اعتراف خود طلحه و زبیر است که در مباحث گذشته ملاحظه نمودیم و دیدیم که این دو مرد صراحتاً ریاست طلبی خود را در برابر امیرالمومنین ابراز کردند. همچنین سرگذشت معاویه و اخلاگری‌های او بوسیله فتنه‌هایی که در حکومت آن حضرت براه انداخته بود، بقدری روشن است که می‌توان گفت: معاویه تا آخرین نفس امیرالمومنین (ع) کاری دیگر جز بوجود آوردن فتنه‌های رنگارنگ نداشت، اما در این فتنه‌ها به

عادل‌ترین مرد تاریخ چه می‌گذشت؟ و ایده‌آل‌ترین انسان چقدر رنج می‌برد؟ و چه خون‌های بیگناه به زمین ریخته می‌شد؟ و چه حقها که نابود و باطل‌ها که زنده می‌گشت؟ و چه سرنوشت بدی را برای جوامع اسلامی بلکه برای جامعه بشریت پی ریزی می‌کرد؟ معاویه کاری با این‌ها نداشت، زیرا کار او تنها بوجود آوردن بهترین مثال برای خودخواهی بنیان کن انسانیت منحصر بود. تتمه‌ی این مبحث را در تفسیر موضوعی فتنه‌ها خواهیم دید. فتنه از دیدگاه قرآن در آیات قرآن مجید عناصر اساسی فتنه با روشنائی کامل گوشزد شده است. آیاتی که در زیر آورده می‌شود، نمونه‌هایی از عناصر اساسی فتنه از نظر قرآن میباشد:

۱- فتنه عامل تحرکی برای آزمایش این معنی که در گروهی از آیات آمده است، یکی از اساسی‌ترین عناصر فتنه است که عبارت است از عامل تحرک و هیجان درونی که در آن، اصول و قوانین به تلاطم می‌افتند و حتی حاکمیت شخصیت برای ایجاد آرامش و قرار گرفتن در مسیر صحیح، متزلزل می‌گردد: و كذلك فتننا بعضهم ببعض ليقولوا اهولاء من الله عليهم من بيننا اليس الله باعلم بالشاكرين. (و بدینسان بعضی از آنان را بوسیله بعضی دیگر مفتون ساختیم، تا بگویند آیا اینان (مردم باایمان که بینوایان جامعه محسوب می‌شوند) هستند که در میان ما مورد احسان خداوندی قرار گرفته‌اند، آیا خداوند به سپاسگذاران داناتر نیست). نزول این آیه در آن مورد بوده است که اغنیا و چشمگیران جامعه پیش پیامبر اکرم (ص) آمده خواستار امتیازی گشتند. این امتیاز چنین بود که پیامبر موقعیت اجتماعی آن اغنیاء و اشراف را منظور نموده حساب آنان را از بینوایان تفکیک کند. خداوند متعال خواسته آنان را مطرود اعلان فرموده آیه پیش از آیه فوق را نازل نمود: و لا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء و ما من حسابك عليهم من شيء فطردهم فتكون من الظالمين. (آنان را که

صبحگاه و شامگاه پروردگار خود را می‌خوانند و تنها خود او را می‌خواهند، طرد مکن، چیزی از حساب آنان بر تو نیست و چیزی از حساب تو بر آنان نمی‌باشد، اگر آنان را طرد کنی از ستمکاران خواهی بود). آیه‌ی مورد بحث می‌گوید: برقرار کردن تساوی میان همه افراد جامعه و اینکه آن بینوایان شایسته پرچمداری رشد و تکامل شده‌اند، برای آن اغنیاء و اشراف گران آمده، می‌گفتند: شگفتا، این بینوایانند که خدا آنرا بر ما برتری داده رهروان منزلگه کمال معرفی می‌نماید؟ خداوند خطا و اشتباه آنان را گوشزد نموده می‌گوید: از حکمت عالی‌ه ما است که بدون توجه به موقعیت‌های دروغینی که انسان‌ها در زندگی اجتماعی برای خود کسب می‌نمایند، مردم آماده پذیرش واقعیت را (اگر چه در پایین‌ترین سطوح مجتمع جای گرفته باشند) مورد عنایت قرار داده، پیشروان قافله تمدن‌ها می‌نماییم. این یک آزمایش بسیار مهمی است که چشمگیران با اعتقاد به انحصار شایستگی در خویشتن، در آن قرار می‌گیرند. درون آنان با محتویات خودخواهی و خودکامگی‌ها و صدها پدیده‌های ناشی از اصول خودمحوری، متلاطم می‌شود و حالت مفتونی پیدا می‌کنند. اگر آنان لحظاتی بیندیشند و از عقل و وجدانشان اطلاعات مستقیم و ناب د

رباره‌ی موجودیت واقعی خود به دست بیاورند، این حق روشن را خواهند دید که همه چیز را می‌دانند جز این حقیقت را که چنانکه اشکال چشم و ابرو و اندام و لباس بازگوکننده‌ی حقیقت حیات و روح آدمی نیست، همچنان اشکال چشمگیری که آنان از موجودیت دروغین خود با زیرکی‌ها و حيله‌گری‌های گوناگون در جامعه منعکس ساخته‌اند، کمترین دلالتی بر واقعیت آنان ندارد. یکاش یک هزارم کوشش‌ها و تکاپوهایی را که برای منعکس ساختن خود دروغین در جامعه صرف کرده‌اند، در تفسیر و توجیه معنای انسان مبذول مینمودند تا بفهمند که امتیاز و عظمت واقعی بیش از یک عامل ندارد و آن عبارتست از احساس تعهد برین که از شناخت واقعی انسان شروع می‌شود و در انسان شدن ایفاء می‌گردد. احسب الذين ان يتركوا ان يقولوا آمنا و هم لا يفتنون. و لقد فتننا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقو و ليعلمن الكاذبين. (آیا مردم گمان می‌کنند که به حال خود واگذار شوند که بگویند: ما ایمان آوردیم و مورد آزمایش قرار نگیرند. ما مردمانی را پیش از آنان آزمایش کردیم، تا راستگویان و دروغگویان در (صفحه هستی که جلوه‌گاه) علم خداوندی است، منعکس گردند). با نظر به امثال این آیات روشن می‌شود که فتنه دارای

جنبه مثبتی می‌باشد که خداوند آن را بخود نسبت می‌دهد. واعلموا انما اموالکم و اولادکم فتنه. (و بدانید که اموال و فرزندان شما

وسيله‌هایی برای آزمایشتند). کل نفس ذائقه الموت و نبلوکم بالشر و الخیر فتنه و الینا ترجعون. (همه نفوس طعم مرگ را خواهند چشید و شما را با شر و خیر به آزمایش می‌کشیم و به سوی ما خواهید برگشت). ان هی الا فتنتک تضل بها من تشاء و تهدی من تشاء. (خداوند، این حادثه) نیست مگر آزمایشتگری تو، با این حادثه کسی را (که خود را در مجرای مشیت تو آماده ضلالت ساخته است) گمراه می‌کند و کسی را (که خود را در مجرای مشیت تو آماده‌ی هدایت کرده است) هدایت می‌نماید). و لاتمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجنا منهم زهره الحیاه الدنیا لفتنتهم فیه. (چشمان خود را به سوی همسران آنان که چونان شکوفه حیات دنیا برای بهره‌ور شدنشان قرار دادیم، دراز مکن، این شکوفه‌های دنیوی وسیله آزمایشی است که برای آنان قرار داده‌ایم). و مایعلمان من احد حتی یقولوا انما نحن فتنه فلا تکفر. (هاروت و ماروت سحر را به کسی تعلیم نمی‌کردند مگر اینکه می‌گفتند: ما جز آزمایش مقصدی نداریم، کافر مباش). ۲- فتنه‌ای که خود انسان به وجود می‌آورد و آن را وس

یله فریب دادن خود می‌سازد. نوعی از آشوب‌های درونی وجود دارد که بوجود آورنده آن، خود انسان است و عامل اصلی این آشوب‌ها، تمایلات مهار نشده درونی است که سد راه هر گونه اندیشه حقیقت‌یابی می‌باشند. در چنین حالات روانی پیکارهایی سخت در درون آدمی میان دو جبهه نیرومند (تمایلات و اصالت حقیقت) به راه می‌افتند و آن را به صورت صحنه‌ای پر آشوب در می‌آورند. موقعی که این پیکار به سود امیال مهار نشده پایان می‌یابد، چهره منفی فتنه نمودار می‌گردد. نمونه‌ای از این آیات بقرار زیر است: ینادونهم الم نکن معکم قالوا بلی و لکنکم فتنتم انفسکم و تربصتم و ارتبتم و غرتکم الامانی حتی جاء امرالله و غرکم بالله الغرور. (منافقان در روز قیامت مردم باایمان را که با نور الهی براه می‌افتند) صدا می‌کنند که مگر با شما نبودیم؟ آنان پاسخ می‌دهند: بلی، و لکن شما خود را فریب داده فرصت جویی نمودید و خود را به شک انداختید تا امر خداوندی در آمد و ظاهر فریبای دنیا شما را در مقابل خدا فریب داد). و ان کادوا لیفتنونک عن الذی اوحینا الیک لتفتری علینا غیره و اذا لاتخذوک خلیلا. (آنان در این صدد بر آمدند که درون ترا بشورانند و ترا از آن چیزی که بتو کرده‌ایم،

منصرف نمایند، تا غیر از آن را بر ما افترا بزنی، در این صورت ترا برای خود دوست اتخاذ می‌کردند). فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه. (و اما کسانی که لغزشی در دل دارند، دنبال آیات متشابه را می‌گیرند و منظور آنان براه انداختن فتنه است). ۳- وقیح‌ترین جنبه‌های فتنه گاهی فتنه به مرحله‌ای از فساد و فسادانگیزی می‌رسد که هر گونه انحطاط و بدبختی‌ها را تحت الشعاع قرار می‌دهد. در این مرحله نه تنها اصول و قوانین انسانی متزلزل می‌گردند و ارزش‌ها متلاشی و هدف‌ها و وسیله‌ها در هم می‌ریزند، بلکه حیات انسان‌ها در خطری که کرانه‌ای ندارد، غوطه‌ور می‌گردد. این نوع فتنه بهر وسیله‌ایست بایستی مرتفع گردد اگر چه به وسیله کشتار بوده باشد. نمونه‌ای از آیاتی که این نوع فتنه را گوشزد می‌کند بدین‌قرار است: واقتلوهوم حیث ثقتموهم و اخرجوهوم من حیث اخرجوهوم و الفتنه اشد من القتل. (هرجا که به آنان دست یافتید، بکشیدشان و بیرون کنید آنان را از آن جهت که شما را بیرون کردند و فتنه سخت‌تر از کشتار است). و قاتلوهوم حتی لاتکون فتنه. (و با آنان بکشتار برخیزید تا فتنه به وجود نیاید). و الفتنه اکبر من القتل. (و فتنه بزرگتر

از کشتار است). توضیح- آنجا که فتنه موجودیت مادی و معنوی انسان‌ها را بخطر می‌اندازد و الگوهای حیات را تباه می‌سازد و فضای هستی را در ظلمت امیال حیوانی فرد یا افرادی فرو می‌برد و جان‌های آدمیان را دستخوش می‌خواهد درندگان انسان نما نموده همه چیز را به فساد و لجن می‌کشاند، با هر وسیله و راهی که ممکن باشد، بایستی در مرتفع ساختن آن، دست بکار گشته، هر چه زودتر اجتماع را از نابودی نجات داد. گردانندگان این نوع فتنه‌ها نه تنها اصول و هدف حیات آدمیان را تیره و تار می‌سازند، بلکه حالت تضاد با حیات انسان‌ها به خود گرفته، گریه‌های مردم را وسیله خنده و مرگ انسان‌ها را زیور و زینتی برای حیات خودخواهانه خویشتن تلقی می‌کنند. وقتی که فتنه باین مرحله می‌رسد خود بخود اثبات می‌کند که گردانندگان آن، از حد درندگان حمله‌ور به انسان تجاوز کرده‌اند، زیرا هیچ حیوان درنده‌ای با آگاهی به معنای حیات و ارزش آن و با علم به انسان و

عظمت آن، انسانی را مورد حمله قرار نمی‌دهد. این فتنه گران با همه آگاهی‌ها درباره جان و جاندار و انسان و انسانیت، حمله‌ور می‌گردند و با مشیت خداوندی که جان آدمیان جلوه‌گاه آن است، به مبارزه بر می‌خیزند. در این مرحله دستور نابود کردن گردانندگان فتنه از طرف آفریننده انسانها صادر و از بین بردن آنان از وظایف الهی محسوب می‌شود، چونان نمازی که انسان خود را در آن حالت رویاروی الهی می‌بیند. آری، مبارزه بی‌امان با اینگونه فتنه گران، نجات دادن جان‌هایی است که اشعه‌ای از خورشید عظمت خداوندی می‌باشند. ۴- اگر محاسبه دقیق در کار نباشد، فتنه‌ها خوب و بد را به آتش خواهند کشید. قوانینی پایدار و عمومی که در صحنه هستی فعالیت می‌کنند، زشت و زیبا، خوب و بد، کم و زیاد، نمی‌شناسند. سطح رو بنای هستی جایگاه حکومت مطلقه قوانین است، سقفی که پایین می‌آید، درباره‌ی ساکنان اطاق نمی‌اندیشد. کشتی که در کام گرداب مهلک فرو می‌رود، تفاوتی میان کشتی‌نشینان نمی‌گذارد و محاسبه‌ای در این باره ندارد که بزرگترین دانشمند و جهان‌بین در آن نشسته و در تفسیر عالم هستی و بوجود آوردن عوامل تکامل انسان‌ها می‌اندیشد، یا پلیدترین فردی مشغول کشیدن نقشه برای نابود کردن قاره‌های روی زمین است که اگر گام به ساحل بگذارد نقشه خود را پیاده خواهد کرد. فعالیت آن قدرت روحانی که در افراد تکامل یافته می‌تواند با اعماق هستی ارتباط برقرار کرده، فعالیت قانون را با ارتباط با سازنده هستی خنثی نماید، وابسته به مشیت الهی است که هیچ ضابطه و قاعده‌ای نمی‌تواند شرایط و موقع آن را برای بشر قابل درک بسازد. در این دنیا اسرارآمیزتر از این مسئله وجود ندارد که گاه ناله یک سگ ستم‌دیده‌ای سرنوشت ستمکاران را دگرگون نماید در عین حال نیایش طولانی پارسای از دنیا گذشته هیچ کاری نتواند انجام بدهد!! بیاید از این مسئله‌ی اسرارآمیز و فریاد لاینقطع عقل و وجدان این نتیجه را بگیریم که اندیشه و تعقل و وجدان از یکطرف و استحکام قوانین حاکم بر هستی از طرف دیگر، ضرورت حیاتی محاسبه در زندگانی را برای ما اثبات می‌کند. آنچه که با مشیت جدی خداوندی بجریان افتاده است، با تمایلات شوخی‌گرانه من و تو از کار خود نخواهد ایستاد. اینست نمونه‌ای از آیات که لزوم جدی محاسبه را گوشزد می‌کند: واتقوا فتنه لاتصیین الذین ظلموا منکم خاصه. (و بپرهیزید از فتنه‌ای که فقط ستمکاران را در خود فرو نخواهد برد). اگر محاسبه دقیق در اندیشه و رفتار خود ننمایید، در آن علتی که فتنه را به وجود می‌آورد، شما هم شریک بوده خسارت معلولش را شما خواهید چشید. و عرجوا عن طریق المنافره (از راه عداوت و نفرت از یکدیگر بر گردید). این همه عربده و مستی و ناسازی چیست

نه همه هم‌راه و هم قافله و همزادند؟! عوامل دو پدیده متضاد اتحاد و خصومت‌ها هیچ یک از پدیده‌های بشری مانند دو پدیده متضاد اتحاد و خصومت، منشاء آثار و نتایج با اهمیت نبوده است. اگر ما بتوانیم این توفیق را بدست بیاوریم که از سطوح ظاهری رویدادها و شئون انسانی گذر کرده، ریشه‌های عمیق آنها را مورد بررسی قرار بدهیم، بدون تردید دو پدیده مزبور را از عمیق‌ترین و پایدارترین ریشه‌ها خواهیم یافت. قطعی است که: اتحاد انسان‌ها با یکدیگر عامل جلوگیری آنان از نابودی‌های گوناگونی بوده است که سر راه تاریخ آنان را گرفته است. نیز اتحاد انسان‌ها با یکدیگر عامل بروز قدرت‌ها و استعداد‌های آنان بوده است. بطور کلی هیچ پیشرفت قابل توجهی بدون اتحاد و همکاری نصیب بشریت نگشته است. مسلم است که همه امتیازات مفید که افراد و جوامع انسانی بدست آورده‌اند، بر دوران‌ها و جوامع گوناگون توزیع شده، هر یک تکمیل‌کننده دیگری بوده است. باضافه اینکه اتحاد میان افراد و جوامع انسانی با اختلافات و تضادهایی که دارند، لذت روحی فوق‌العاده‌ای دارد که با هیچ یک از لذایذ معمولی قابل مقایسه نمی‌باشد. یکی از جالب‌ترین چهره‌های انسانی در تاریخ، ائتلاف و یگانگی‌هایی است که نه از روی غرض ورزی و سنگربندی برای از بین بردن ناتوانان صورت گرفته است، بلکه برای محو ساختن تنفر و رقابت‌های کشنده و به وجود آوردن تفاهم‌های حقیقی و اشباع حس عضویت در یک خانواده پر مهر و صفا، بوجود آمده است. در نقطه مقابل این نعمت عظمای الهی انزجار و خصومت و تنفر قرار گرفته است که تاریخ ما انسان‌ها را به لجن کشیده، همه اصول و آرمان‌ها و الگوها را در هم ریخته است. این نکته مهم را هم باید در نظر بگیریم که عداوت و تنفری که در میان انسانها بروز

می‌کند، بهیچ وجه قابل مقایسه با خصومت و کشتار دیگر حیوانات نیست. ما در عالم حیوانات جنگ و پیکارهای خونین را سراغ داریم، که تنها از احتیاج به غذا یا اعمال قدرت محض ناشی می‌گردد. در صورتی که جنگ و پیکار انسان‌ها دارای موضوعات زیر هم می‌باشد: ۱- خودخواهی با قیافه‌های گوناگونش. ۲- با اینکه آدمی از شیرینی و عظمت جان فرد دیگر اطلاع دارد، باز سلاح بران به دست می‌گیرد. ۳- با اینکه می‌داند هیچ دلیل و علتی برای نابود کردن طرف خصومت ندارد، احساس کمترین ننگ او را وادار به کشتار می‌نماید. ۴- بیماری خونریزی (سادیسیم) در هیچ یک از انواع جانداران دیده نمی‌شود، ولی تاریخ بشری افرا

د فراوانی از این بیماران را که عوامل این بیماری را خود به وجود آورده‌اند، نشان می‌دهد. ۵- آیا تاکنون شنیده‌اید که جانداري پس از سیر شدن از غذای خود، به غذای مورد احتیاج جاندار دیگری تعدی کند؟ و اگر آن جاندار گرسنه برای دفاع از حیات خود دست به مقاومت بزند، خونش ریخته شود؟ هرگز چنین پدیده پستی میان حیوانات وجود ندارد، در صورتی که قسمت عمده‌ای از کارزارها و کشتارهای بشری را در تاریخ همین پدیده تشکیل داده است. ۶- حیوانات مانند انسان‌ها دارای پیامبران و مصلحان و خیرخواهان و دانشمندان و فلاسفه، نیستند که برای لزوم تعدیل قدرت قدرتمندان و اتحاد آنان فریادها بر آورند، و فداکاری‌ها نمایند. در حالی که انسان‌ها به اضافه عقل و وجدان درونی، از وجود چنان پیشروان انسان دوست برخوردار بوده‌اند. ۷- حیوانات فتنه و آشوب‌های کشنده برپا نمی‌کنند در صورتی که انسانها این گونه تلاطم را بوجود می‌آورند و همه ارزش‌ها و اصول و قوانین را مختل می‌سازند. ۸- حیوانات از تفکر درباره‌ی تحولات سازنده و نیروهایی که تحولات مزبور را بوجود می‌آورد، محرومند، ولی انسان با داشتن تفکر و نیروهای مزبور، هنوز نتوانسته است قدرت تحول آفرین خود را به سود ه

مه جانبه خود و دیگران بجریان بیاندازد. باین معنی که انسان به هر دگرگونی که اقدام کرده است بدانجهت که خودخواهی‌هایش را نتوانسته است مهار کند، اغلب تحولاتی را بوجود آورده است به زیان دیگران تمام کرده است. این است نتایج منافرت که در جمله امیرالمومنین علیه‌السلام ممنوع اعلان شده مردم را از آن برحذر داشته است. به بیان دردها نپردازید، درمان دردها را بگوئید. ممکن است شما بگوئید: اینها دردهایی است که در طول قرن‌ها مورد توجه هشیاران بوده، امروز هم فرد خردمندی پیدا نمی‌شود که از این دردها بی‌اطلاع باشد، درباره درمان بیندیشید، راهی را برای خروج از این بن‌بست‌ها نشان بدهید. این اعتراض کاملاً صحیحی است که در این مورد گفته میشود. ولی با نظر به دو علت مهم بیان دردها در درجه اول قرار می‌گیرد: علت یکم- ما می‌دانیم که اغلب مردم از شناخت اصول دردها ناتوانند، زیرا تا خود بطور مستقیم درد را احساس نکنند، دردهای غیرمستقیم و آنچه را که دامنگیر دیگران است، درک نمی‌کنند. از طرف دیگر همین مردم که اکثریت را تشکیل می‌دهند، ملا-ک تفکر عده فراوانی از متفکران می‌باشند. لذا بی‌تفاوتی و کوته فکری این مردم را به حساب رضایت انسانها بطور عموم د

ر زندگی می‌آورند و آرامش و خرسندی آنان را دلیل روبراه بودن حیات آدمیان تلقی می‌کنند. چونان خرسندی کودکی که بیازی با لجن خرسند میگردد. علت دوم- برای لزوم بیان دردها اینست که با روشن شدن آنها است که متفکران مصلح، برای شناخت علل اصلی آنها دست به کار می‌شوند و به کمک تقسیم آن علل به اقسام ریشه‌دار و سطحی، موقت و پایدار و ارتباط آن علل با مسائل تاریخی و محیطی و فرهنگی و روانی و اقتصادی و اخلاقی و غیره ... گام‌های موثری در پیدا کردن درمان‌ها بر می‌دارند. مسلم است که دردشناسی بترتیبی که گفتیم دردهای بشری را می‌تواند بقرار زیر مطرح بسازد: همه دردهای بشری را می‌توان بر سه قسمت عمده تقسیم کرد: قسمت یکم- دردهایی است که با نظر به کمیت و کیفیت موجودیت طبیعی انسان در مجرای قوانین طبیعت به وجود می‌آیند، مانند درد پایان یافتن حیات و انقراض امیدها و آرزوها به وسیله مرگ. و اختلالات متنوعی که به جهت محدودیت مقاومت عضوی در مقابل آفات طبیعی، دردهایی را به وجود می‌آورند. همچنین مانند شکست در آرمان‌ها و هدف‌گیری‌هایی که آدمی در امتداد حیات در جستجوی وصول به آنها است. و بطور کلی دردهایی که ناشی از عواملی می‌باشند که از قدرت و اختیار

انسانی بر کنارند. قسمت دوم- دردهایی است که ناشی از سلب قدرت و اختیار آدمی بوسیله دیگر انسان‌ها است. باین معنی که اگر زورگویی و خودخواهی انسان‌های دیگر نبود قدرت و اختیار آدمی سلب نمی‌گشت و دردی نداشت. قسمت سوم- دردهایی است که معلول خودخواهی و خودکامگی و هوی پرستی‌هایی است که موجب سلب قدرت و اختیار خود او می‌باشد. تقسیم بندی مزبور را بیک تقسیم اصیل و پایدار آگاه می‌سازد. این تقسیم عبارت است از اینکه: دردهای بشری دو نوع اساسی دارد: نوع یکم- دردهایی که ضرورت‌های وجودی انسان ایجاد میکند. قسمت یکم بازگوکننده این نوع دردها است. بنظر نمی‌رسد انسان‌های خردمند از این نوع دردها باضافه احساس تلخی آنها، به اختلالات روحی هم دچار شده بگویند: چرا ما درد می‌کشیم، مخصوصا با آگاهی به امتیازات و عظمت‌هایی که در حیات خود بدست می‌آورند و می‌دانند که این گونه دردها در جریان حکمت الهی در عالم خلقت قرار گرفته‌اند، مانند ساییده شدن تارهای وسیله موسیقی که در عین سایدگی آهنگ هدف گیری شده‌ای را به وجود می‌آورند. نوع دوم- دردهایی است که دست انسانی به وجود می‌آورد و موجب سلب قدرت و اختیار می‌گردد. قسمت دوم و سوم از عو

امل که متذکر شدیم، علل اصلی این نوع دردها می‌باشند. علت اساسی هر دو قسمت (زورگویی انسان‌های دیگر و خودکامگی و هوی پرستی خود انسان) خودخواهی نابخردانه آدمیان است که دمار از روزگار آنان بر می‌آورد و همه ارزش‌ها و اصول و قوانین آنان را در هم می‌ریزد و هر روز دردهای تازه‌ای به دردهایشان می‌افزاید که کمترین آن دردها تنفر و عداوت و خصومت‌های نابکارانه انسان‌ها با یکدیگر است. با نظر به ملاحظات فوق نسخه واقعی اساسی‌ترین درمان دردهای بشر که ریشه آنها نابود می‌سازد، سه دستور دارد: ۱- خودخواهی را تعدیل کنید. ۲- خودخواهی را تعدیل کنید. ۳- خودخواهی را تعدیل کنید. پیش از آنکه عمل به این نسخه را شروع کنید، این خیال شیطانی را که یکی از موثرترین فعالیت‌های خودخواهی است از مغز خود بیرون کنید که می‌گوید: این یک نسخه مذهبی و اخلاقی و اوتوپایی است و برای موعظه و پند و اندرز به درد می‌خورد نه برای ایجاد تحول عینی در حیات بشری!! بسیار خوب، این نسخه را پاره کنید و به دور بریزید و جوامع بشری را به صورت بیمارستان‌ها و تیمارستان‌ها یا جنگل‌های پر از دد و درنده در آورید!! و برای خود تاریخی آکنده از بدبختی‌ها و دردها بسازید و راه

خود را ادامه بدهید! وضعوا تیجان المفاخره (تاج‌های فریبای مباحات و افتخار بیکدیگر را از تارک خود برداشته بر زمین بگذارید). انسان و افتخار و مباحات‌های او از قراین و شواهدی که در دست داریم، چنین به نظر می‌رسد که اگر همه انسان‌های در خاک خفته را زنده کنیم و همه زندگان را جمع‌آوری نموده، همه آنان را در یکجا پهلوی هم قرار بدهیم و از هر یک آنان خواهش کنیم که جمله‌ای درباره‌ی خود بگوئید و بروید، باستثنای رهروان منزلگه کمال که در اقلیت اسف‌انگیزی هستند، هر امتیازی که برای ابراز افتخار بگویند، از این قبیل خواهد بود: ۱- این منم که باهوش و قدرتی که داشتم، هرچه خواستم کردم. ۲- این منم که ثروت‌ها اندوختم. ۳- این منم که سالیان متمادی همه را زیر دست خود نموده سروری کردم. ۴- این منم که راه‌های کوتاه‌تر برای نابود کردن مخالفم کشف کردم. ۵- این منم که در شناخت اصول رقابت‌های کشنده به کشفیات تازه‌ای نایل شدم. ۶- این منم که تازه‌گویی‌ها نموده، بشر را از فعالیت‌های مغزی و روانی منصرف کرده به پایین‌تر از شکم متوجه ساختم بطوری که: جز ذکرنی دین اونی ذکر او سوی اسفل برد او را فکر او ۷- من دارای فرزندان قدرتمند و عشیره نیرومندی هستم. ۸-

این منم که توانستم مقدس‌ترین وسایل پیشرفت مانند مذهب و علم و عدل و قانون را دستاویز خودخواهی‌هایم نمایم. ۹- این منم که حيله‌گری‌ها و چاره‌سازی‌ها براه انداختم تا حق را باطل و باطل را حق جلوه دادم. ۱۰- این منم که توانستم مردم را با نشان دادن شوره‌زارها، از چشمه‌سارهای زلال حیات که با عرق جبین و تکاپوهای خستگی‌ناپذیر بدست می‌آوردند، منصرف نموده در بیابان‌های خشک و سوزان خودخواهی‌هایم سرگردان‌شان نمایم. آری این منم که توانسته‌ام با صدها وسیله فکری و مادی الفت و محبت و یگانگی مردم را به خصومت و تنفر از یکدیگر تبدیل نمایم. لذا صحیح است که بگوییم: افتخار شعله‌ایست که از آتش

خودخواهی زبانه می‌کشد و پس از خاکستر ساختن خویش به تباہ ساختن دیگران می‌پردازد. همه کتاب‌ها و همه محافل دم از افتخارهایی می‌زنند که انسان خیال می‌کند که در تاریخ بشری موجودات فوق فرشتگان زندگی می‌کنند و خود اطلاعی از آن ندارند! اگر همه مدعیان افتخار و مباحثات راست می‌گویند، پس باعث شرمندگی و سرافکندگی انسان‌ها کیست؟ کسی نمی‌داند! شاید موجوداتی همراه سنگ‌های فضایی بر زمین فرود آمده جنگ‌ها و خونریزی‌ها و حق‌کشی‌ها را به راه انداخته‌اند!! افلح من نه ض بجناح او استسلم فاراح (آن کس به مقصود خویش نایل گشت که پر و بالی داشت و به پرواز در آمد، یا فاقد قدرت بود و از هجوم به مخاطرات خودداری کرد و آسوده گشت). حرکت برای پرواز بی‌بال و پر نتیجه‌ای جز سقوط ندارد این خطبه را بنا به گفته بعضی از شارحین نهج‌البلاغه، پس از خلافت ابی‌بکر ایراد فرموده است داستان این خطبه چنین بوده است که هنگامی که در سقیفه بنی‌ساعده برای ابوبکر بیعت گرفته شد، ابوسفیان بن حرب فرصتی پیدا کرد که برای برپا کردن جنگ و پیکار در میان مسلمانان اقدام کند تا آنان به کشتار یکدیگر برخیزند و با این غائله و پیکار دین اسلام از بین برود. لذا به نزد عباس بن عبدالمطلب رفت و گفت: این گروه (عده‌ای که به ابوبکر بیعت کردند)، امر زمامداری را از بنی‌هاشم سلب و در بنی‌تیم قرار دادند و فردا این تندخوی بنی‌عدی (عمر بن خطاب) بر ما حکومت خواهد کرد. برخیز با هم به نزد علی (ع) برویم و برای زمامداری با او بیعت کنیم و تو عمومی پیغمبری و من هم مردی هستم که سخمن در قبیله قریش مورد قبول است. و اگر بخواهند ما را از زمامداری کنار بزنند، با آنان به کشتار می‌پردازیم. آنگاه هر دو نزد امیرالمومنین علیه‌السلام آمدند. ابوسفیان

گفت: یا ابالحسن، از این امر زمامداری غفلت مکن، کی بوده است که ما به قبیله تیم پست تسلیم گشته بودیم؟ وضع روحی و نیت ابوسفیان روشن بود که این سخنان را برای حمایت از دین نمی‌گوید، بلکه مقصودش براه انداختن فساد میان مسلمانان است که آنرا در اعماق دلش پنهان ساخته بود. بنابراین، جمله مورد تفسیر را می‌توانیم از دو جهت تحلیل کنیم: یکم- با نظر به داستان مزبور. دوم- با نظر به آن قانون کلی که جمله مورد تفسیر در بردارد. یکم با نظر به داستان مزبور و جریان شگفت‌انگیز سقیفه بنی‌ساعده نتیجه‌ای که بدست می‌آید، اینست که اصحاب سقیفه با کوشش فراوانی توانسته بودند در کمترین مدتی مسئله‌ی زمامداری ابوبکر را بر عده‌ای بقبولانند و سپس برای تثبیت این امر، بنا به قول ابن‌ابی‌الحدید از براء بن عازب، ابوبکر و عمر و ابوعبیده از سقیفه به راه افتاده بهر کسی که می‌رسیدند دست او را گرفته برای بیعت به دست ابی‌بکر می‌کشیدند، بخواهد یا نخواهد! من بحکم عقل این گونه بیعت‌گیری را منکر گشتم. مردم بدین ترتیب احساس کردند که خلیفه و زمامدار برای عموم معین شده است. امیرالمومنین علیه‌السلام را چنانکه در خطبه‌های آینده خواهیم دید، در اقلیت ظاهری قرار داد

ند، بطوری که اگر آنحضرت با این اقلیت دست به پیکار می‌زد، باضافه اینکه کشتار زیادی در حساس‌ترین موقعیت اسلام (روزهای وفات پیامبر) براه می‌افتاد، ساده‌لوحان که اکثریت چشمگیر را تشکیل می‌دادند با راهنمایی زیرکان! جامعه ابتدایی اسلام را با این گمان پلید که علی ریاست می‌خواهد! تیره و تار نموده اغتشاشات و جنگ و پیکارهای جاهلیت را تجدید می‌کردند. امیرالمومنین (ع) از این آشوب و ارتداد سخت بیمناک بود، لذا چنانکه در مواردی متعدد از نهج‌البلاغه می‌بینیم، آن حضرت دست از پیکار می‌کشد و در مقام رهبر گروه محافظ اسلام انجام وظیفه می‌نماید. بنابراین، سکوت امیرالمومنین (ع) در چنان موقعیتی روی همان اصل بوده که در جمله‌ی حرکت برای پرواز بسوی مقصد، نیاز به بال و پر دارد ابراز فرموده است. دوم- تفسیر اصل کلی مزبور: قدرت شرط اساسی تکلیف است تکلیف نمودن انسان به مافوق قدرت از هر مقامی که باشد، موافق منطق اصول انسانی نیست. این قانون عمومی ملل و اقوام در همه شئون بشری است، مخالف این قانون همان سفسطه‌بازانند که زیر و رو کردن واقعیات و شعبده بازی در معارف بدیهی، حرفه و وسیله خودنمایی آنان می‌باشد. آنکه روزی نیستش بخت و نجات ننگرد عقل

ش مگر در نادرات بهرحال، قرآن کتاب آسمانی اسلام این قانون ثابت را در چند مورد تذکر داده است، از آنجمله: لانکلف نفسا الا- وسعها. (ما هیچ انسانی را به مافوق قدرتش مکلف نمی‌سازد). لایکلف الله نفسا الا وسعها. (خداوند هیچ انسانی را به مافوق

قدرتش مکلف نمی‌سازد). آنچه که برای فهمیدن مقصود امیرالمومنین (ع) از قدرت، بایستی مورد دقت و توضیح مشروح قرار بگیرد، چند مسئله بسیار مهم است: مسئله یکم - وسیله تشخیص قدرت هیچ وسیله‌ای برای تشخیص قدرت، بهتر از تجربه و بررسی موجودیت خود انسان و شناخت احتیاجاتی که بر طرف کردن آنها بوسیله قدرت امکان‌پذیر می‌باشد، وجود ندارد. روش‌های قیاسی که متکی به اصول پیش ساخته باشند، مانند تکیه بر خیال و آرزو درباره‌ی قدرت، به نتیجه صحیح نخواهد رسید. مسلم است که با نظر به تغییرات مستمر در موجودیت آدمی و دگرگونی روابط او با طبیعت و دیگر انسانها، هم احتیاجات در حال تحول است و هم خود انسان که می‌خواهد با تشخیص و ارزیابی قدرتش آن احتیاجات را بر طرف نماید. بجهت اهمیت ندادن به تجربه در تشخیص قدرت است که افراد و جوامع فراوانی یا با نداشتن قدرت و اقدام به عملیات غیرمقدور، خود را به نابودی میکشانند

و یا با داشتن قدرت و بی‌اطلاعی از آن، سرمایه‌های خود را از دست می‌دهند و به نابودی کشیده می‌شوند. منظور ما از آگاهی به موجودیت خود انسان، شامل کمیت و کیفیت عوامل قدرت مانند استعدادهای فکری و مقاومت و تحمل در برابر عوامل مزاحم اجرای قدرت در هدف‌گیری صحیح و انتخاب وسایل معقول‌تر برای بهره‌برداری از قدرت هم می‌باشد. با اخلال به این آگاهی‌ها نه تنها سرمایه قدرت به هدر خواهد رفت، بلکه در آن مواردی که قدرت برای از بین بردن عوامل مزاحم و آگاه بکار می‌رود، نتیجه معکوس بوجود می‌آورد. این آگاهی‌ها در بحریان انداختن شجاعت که یکی از عالی‌ترین جلوه‌های قدرت است، از قرون و اعصار گذشته مورد توجه بوده است متنبی می‌گوید: الرای قبل شجاعه الشجعان هو اول و هی المحل الثانی و هما اذا اجتماعا لنفس مره بلغت من العلیاء کل مکان لولا-العقول لکان ادنی ضیغم ادنی الی شرف من الانسان ۱- (رای و اندیشه از نظر اهمیت پیش از شجاعت شجاعان است. رای و اندیشه در مرتبه‌ی اول و شجاعت در مرحله دوم است). ۲- (هنگامی که اندیشه و آگاهی و شجاعت در یک فرد جمع شوند چنین فردی، گام به مرحله‌ای عالی از عظمت گذاشته است). ۳- (اگر عقول در آدمیان نبود، پ

ست‌ترین شیر به شرافت نزدیکتر از انسان بود). درباره‌ی ضرورت آگاهی و دانائی به شرایط و احتیاجات و تنوع قدرتها در محاوره‌ای از سقراط بالیزیماخوس - مله زیاس - نیکیاس - لاکس - چنین می‌خوانیم: لاکس - هنوز منظور ترا درست نمی‌فهمم. سقراط - خوب توجه کن، سؤال من عینا مثل این است که بیرسم سرعت چیست که هم در دویدن وجود دارد، هم در نواختن موسیقی و هم در حرف زدن و هم در یاد گرفتن و در بسیاری از چیزهای دیگر، خواه کار دست باشد، یا دهان یا کار فهم و فکر و عقل. مگر حقیقتا هم چنین نیست؟ لاکس - چرا. سقراط - اگر کسی از من بخواهد که آنچه را که در همه این چیزها هست و سرعت نامیده می‌شود، بیان کنم، باید بگویم: سرعت قوه‌ای است که در کوتاه‌ترین زمان، عمل بیشتری را انجام می‌دهد، خواه این قوه در دویدن باشد یا صدا یا هر چیز دیگر لاکس - البته این جواب صحیحی است. سقراط - پس تو نیز سعی کن که بهمین نحو شجاعت را توصیف کنی و بگویی که این چه چیز است که اگر در مقابل خوشی یا ناخوشی یا چیز دیگری قرار گرفته باشد، شجاعت نامیده می‌شود؟ لاکس - بنظر من اگر بخواهم آن چیز را که شجاعت نام دارد و وجه مشترک بین موارد مختلف است توصیف کنم، باید بگویم این یک نوع پایداری

و استقامت روح است. سقراط - جواب همین است که دادی، ولی البته مقصود تو که هر پایداری نیست، زیرا شجاعت چیزی است عالی و قابل تمجید. لاکس - مگر در این هم تردیدی هست؟ سقراط - بنابراین پایداری که از روی فهم باشد، منظور تو می‌باشد، زیرا در این صورت چیزی خواهد بود قابل تمجید. سقراط - درباره استقامتی که توام با فهم نباشد چه می‌گویی؟ آیا این یکی برخلاف نوع اول مضر و خطرناک نیست؟ لاکس - ظاهرا چنین است. سقراط - بگو بینم تو که نمی‌خواستی ادعا کنی که آنچه اینگونه زیان‌آور و خطرناک می‌باشد، پسندیده و عالی است؟ لاکس - بهیچ وجه چنین نظری نداشتم. سقراط - بنابراین باید اعتراف کنی که اینگونه پایداری شجاعت نیست. لاکس - همین طور است که می‌گویی. سقراط - پس بنا به گفته‌ی تو شجاعت استقامتی است که از روی تعقل و فهم صورت گیرد و تو این نوع استقامت را شجاعت میدانی؟ لاکس - ظاهرا امر که چنین است. عدم

محاسبه آرمانی درباره‌ی بهره‌برداری از قدرت‌ها هدر رفتن و نابودی این سرمایه‌های الهی را به دنبال دارد خود پدیده قدرت که در دو قلمرو انسان و طبیعت گسترده است، حقیقتی است ناآگاه، از قدرت یک باد ناچیز که تنها می‌تواند برگ کوچک را بحرکت درآورد گرفته، تا اثر

ژی‌های کلان اتمی، و از زور بازوی یک روستا بچه که می‌تواند دو بسته گندم را بدرود و روی دوشش نهاده به خرمنگاه ببرد گرفته تا اندیشه‌ی جامعه‌ساز یک مصلح و مکتشف همه و همه قدرت‌های ناآگاهی هستند که بهره‌برداری صحیح از آنها احتیاج به هدف‌گیری عالی انسانی دارد. متأسفانه بدانجهت که شرط مزبور در بهره‌برداری از قدرت‌ها مورد اهمیت قرار نمی‌گیرد، قسمت بسیار مهمی از قدرت‌ها برای خنثی کردن قدرت‌ها به جریان می‌افتد. آن فرد یا جامعه‌ای که انرژی مادی و فکری بکار می‌اندازد، تا فرد یا جامعه دیگری را پایمال کند، باضافه اینکه قدرت عظیمی را مستهلک می‌سازد، باعث هدر رفتن و سوختن قدرت مادی و فکری طرف مخاصم خود نیز می‌باشد. چه شرمساری بالاتر از اینکه تاریخ بشری در هر دوره‌ای کوره‌های آتشی را برای سوزاندن و خاکستر کردن قدرت‌ها بوجود می‌آورد!! کدامین قدرت‌ها؟ قدرت‌هایی که اگر مبدل به خاکستر نشده بودند، امروزه نه یک برهنه گرسنه‌ای وجود داشت و نه جهل و نادانی و نه حق‌کشی‌ها و کشتارهای بیرحمانه در میان انسان‌ها. بارزش‌ترین و پایدارترین و پیروزترین قدرت‌ها که امیرالمومنین (ع) می‌خواهد، کدام است؟ اکنون موقع آن فرا رسیده است که برای پی

دا کردن بارزش‌ترین و پایدارترین و پیروزترین قدرت‌ها در نظر امیرالمومنین (ع) بیندیشیم این سئوالات را دقت فرمایید: آیا آرمانی‌ترین قدرتها (بارزش‌ترین و پایدارترین و پیروزترین قدرتها) تنها بوجود آوردن دگرگونی در یک موجود عینی است؟ مثلاً شکستن کلوخی با سنگ است و بس؟! آیا ویران کردن ساختمانی است که با صرف نیروهایی متنوع ساخته شده است؟! آیا بیل و کلنگ بدست گرفتن و بدون علت منتقل ساختن کوه البرز تدریجاً به روی قله دماوند است؟! آیا قدرت آرمانی عبارت از آگاهی بهمه چیز و بس؟! آیا این قدرت عبارت است از حفظ موقعیت و موضع‌گیری در طبیعت و میان انسان‌ها بدون کمترین محاسبه قانونی درباره‌ی آن؟ اگر اینها قدرت آرمانی نیست، پس چیست آن قدرتی که بتواند عوامل آسایش و اعتلای بشری را بوجود بیاورد؟ شکی نیست در اینکه روشن‌ترین مختصات قدرت عبارت است از ایجاد دگرگونی در موضوعاتی که در برابر قدرت قرار گرفته است. در هر مورد که این مختص بدون هدف‌گیری عالی انسانی بجریان بیافتد، (باستثنای مفیدیت‌های طبیعی ناخودآگاه، مانند آتش فشانی کوهی که صخره‌ها را بشکافد و چشمه‌سارهای مفید به جریان بیافتد) باضافه مستهلک شدن بی‌فایده‌ی قدرت‌ها، دگرگونی‌های ای

جاد شده کمترین ارزش را دارا نمی‌باشد. و از نظر پایداری و پیروزی، بستگی باین دارد که میدان فعالیت آن قدرت خالی از قدرتهای قوی‌تر باشد. قدرتی که امیرالمومنین علیه‌السلام منظور می‌دارد، عبارتست از آن نیرو و استقامت روحی که پس از آگاهی کامل به هدف عالی حیات، در سود انسانها مورد بهره‌برداری قرار بگیرد، نه عامل ایجاد دگرگونی بی‌هدف و از بین بردن قدرت متقابل که خود یکی از سرمایه‌های بشری است. دلایل و شواهد قطعی نشان می‌دهد که همه شئون و زندگی امیرالمومنین (ع) از این قدرت آرمانی در عالی‌ترین درجه برخوردار بوده، قدرت را برای انسان‌سازی نه انسان‌کشی بکار برده است. هذا ماء اجن و لقمه یغص بها آکلها (این زمامداری مانند آبی کثیف است که با مشقت بیاشامند و چونان لقمه ناگوار است که با خوردنش به غصه و اندوه گرفتار شوند). عالی‌ترین تشبیه درباره ریاست مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع مولوی تاکنون علت این مسئله روشن نشده است، که چرا صاحبنظران و روشنفکران جوامع انسانی درباره توییح و ممنوعیت بردگی سخن‌ها گفته، داد و فریادها براه انداخته‌اند، ولی درباره عشاق ریاست که شایسته دلسوزی بیشتری هستند، سخنی قاطعان

ه نگفته، ممنوعیت آن را اعلان ننموده‌اند. براستی آیا عشق به ریاست می‌تواند با عشق به شخصیت سازگار باشد؟ یعنی آیا می‌توان هم به من انسانی عشق ورزید و هم عاشق ریاست بود؟! اگر این مطلب را بپذیریم که انسان ریاست پرست، اسیر یکی از مختصات

خود طبیعی است که مفهومی جز من از همه برترم ندارد، تصدیق خواهیم کرد که این گروه به دلسوزی بیشتر از بردگان استحقاق دارند. این حقیقت شبیه به آن است که یکی از انسان‌شناسان دوران جدید گفته است که: اگر یکصدم اشکی که به حال گرسنگان و برهنگان ریخته می‌شود، به حال ارواح گرسنه و خالی از غذاهای اصول انسانی ریخته شود، همه گرسنگان سیر و برهنگان پوشیده می‌شوند و ارواح گرسنه هم از حیوانیت به درجه انسانیت ارتقاء می‌یابند. این تشبیهات و مباحث همه و همه مربوط به ریاست معمولی است که یکی از مختصات خود طبیعی می‌باشد، نه مدیریت انسان‌ها بعنوان شخصی امین که امتیاز را امانتی تلقی کرده بحکم من انسانی خود را موظف به ادای آن امانت الهی می‌بیند. نخستین سرمایه‌ای را که ریاست پرستان معمولی از دست می‌دهند، قدرت رویاروی قرار گرفتن با خویشتن می‌باشد و به قول مولوی: مانده ستوران در وقت آب خوردن چون عکس خویش دی

دیم از خویشتن رمیدیم مولوی در شان ریاست پرستان معمولی می‌گوید: بنده باش و بر زمین رو چون سمنند چون جنازه نه که بر گردن نهند جمله را حمال خود خواهد کفور بار مردم گشته چون اهل قبور بر جنازه هر که را بینی به خواب فارس منصب شود عالی رکاب زانکه آن تابوت بر خلق است بار بار بر خلقان نهادند این کبار بار خود بر کس منه بر خویش نه سروری را کم طلب درویش به مرکب اعناق مردم را می‌پای تا نیاید نفرست اندر دو پای و آخرین نقدینه‌ای که از دست این بردگان خندان بدر می‌رود، کیمیای وجود آنان است که می‌توانستند مس وجود خود را بقول گذشتگان مبدل به طلا نمایند. هنگام تنگدستی در عیش کوش و مستی کاین کیمیای هستی قارون کند گدا را حافظ و مجتبی الثمره لغیر وقت ایناعها کالزراع بغیر ارضه (کسی که دست به چیدن میوه نارس ببرد، چونان کشاورز است که در غیر زمین خود بکارد). ساده لوحان نتایج را پیش از سپری کردن مقدمات می‌خواهند باغبانی که در اول بهار سبذ را برداشته برای چیدن میوه سبب که پس از شش ماه مثلاً خواهد رسید، باغ می‌رود آگاهی‌های مربوط به سبب و فصل رسیدن آن، یا او را از راه برمیگرداند، و یا سبذ خود را با سبب‌های خ

یالی پر میکند، و یا خنده عقلا- او را به بیماری روانی دچار می‌سازد. و اگر تعقل و اندیشه‌ی خود را در راه این بیهوده‌گرایی از دست ندهد جز تاسف برای از دست رفتن و تلف شدن وقت میوه‌ای نخواهد چید. قانون علت و معلول و دیگر روابط میان رویدادها، برای هر نتیجه‌ای مقدمه یا مقدماتی را ضروری ساخته است. توقع معلول بدون علت، توقع مختل شدن قوانین هستی را در بر دارد. شتابزدگی آدمی در رسیدن به نتایج و هدف‌ها باضافه اینکه وصول به آنها را امکان‌پذیر نمی‌سازد، اغلب موجبات نومیدی و سستی و خطاهای دیگری را در سنجش و ارزیابی پدیده‌ها و واقعیات فراهم می‌آورد. گاهی بعضی از معلول‌ها و نتایج با سرعتی بیشتر از حد معمولی به وجود می‌آید، ساده‌لوحان گمان می‌برند هر معلول و نتیجه‌ای دارای انعطافی است که می‌توان آن را از حلقه‌های زنجیری علل و مقدمات بریده در موقعیت دلخواه قرار داد! اینان نمی‌دانند که نسبت موضع‌گیری انسان‌ها در مقابل علل و معلولات و همچنین امکان وجود عللی که مخفیانه در سرعت بوجود آمدن معلولات و نتایج از طرف دیگر، موثر می‌باشند، استثنایی در قانون علیت وارد نمی‌سازد. اما تطبیق جمله فوق به موقعیت امیرالمومنین علیه‌السلام، کاملاً رو

شن است، زیرا خوش‌بینی مردم بیکدیگر، از یکطرف و شایع ساختن رضایت امیرالمومنین علیه‌السلام به جریانات پس از وفات پیامبر که تا اواخر خلافت عثمان ادامه داشت، از طرف دیگر، مردم را از آمادگی پذیرش حکومت آن حضرت محروم ساخته بود. بهمین جهت بوده است که اقدام او به گرفتن حکومت، مانند چیدن میوه نارس و کاشتن در زمین دیگران بوده است، زیرا تنها خطاهای آشکار دوران عثمان بود که نیاز قطعی مردم به زمامداری امیرالمومنین علیه‌السلام آشکار ساخت. گسترش رفتار و اندیشه‌ی گذشتگان در فضای اجتماع درباره حکومت، همان زمین دیگری بود که دانه‌های حکومت علی (ع) نمی‌توانست در آن پاشیده شود و نمو کند. فان اقل یقولوا حرص علی الملک و ان اسکت یقولوا جزع من الموت (اگر سخنی در حقیقت زمامداری بگویم، به حرص و طمع ریاست متهم خواهند ساخت! و اگر سکوت کنم، خواهند گفت، علی از مرگ می‌ترسد!). چه کنم در برابر این کوته‌بینان، بگویم یا ساکت شوم؟! آنانکه مقام و ریاست را عالی‌ترین هدف زندگی می‌دانند، با هر سخن و اندیشه و

رفتاری روبرو شوند، با آن هدفی که در نظر گرفته‌اند، آنها را تفسیر و توجیه می‌کنند، آنانکه خود زندگی و فرار از مرگ را هدف تلقی کرده‌اند، هر م

وضوعی را ببینند خواهند گفت: برای ادامه زندگی و فرار از مرگ است. این است اصل کلی استثناء‌ناپذیر داوری‌هایی که دامنگیر مردم محروم از رشد انسانی است و چون آنان قدرت تماس با واقعیات را ندارند، نه تنها خود از حیات واقعی بدورند، بلکه باعث تیره و تار ساختن چهره ارزش‌ها و شخصیت‌های سازنده نیز می‌باشند. آن مردم فراموشکار آگاهی و ضبط حوادث را مانند گناه نابخشودنی تلقی کرده! گویی عناصر شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام را در ده‌ها جنگ و پیکار که با دلاوری و سلحشوری بی‌نظیر، جان بکف تلاش کرده بود، ندیده بودند!! خوابیدن او را در رختخواب پیامبر در ليله‌المیبت، بدون کمترین پروا از فرود آمدن شمشیرهای بران بر بدنش به فراموشی سپرده بودند. عبارت کلی‌تر اگر چه آنان نادان‌تر از آن بودند که تفکرات و ارزشیابی امیرالمومنین علیه‌السلام را درباره زندگی که مرگ را برای او پل رهایی از زندان طبیعت نشان داده بود، درک کنند و او را به هراس از مرگ متهم سازند، ولی آنان با چشم خود دلاوری‌ها و شهادت‌های بی‌بدیل او را دیده بودند، با اینحال احمقانه‌ترین اتهام را که زبونی و ترس از مرگ بود، به علی (ع) وارد می‌ساختند!! همین نابینایی مهلک یا خیانتگری ا

ست که آنان را وادار می‌کند که امیرالمومنین علیه‌السلام را به مقام‌جویی متهم نمایند!! ما در مجلد یکم و دوم این کتاب نظر آن حضرت را درباره مقام و ریاست بررسی کرده‌ایم و در خطبه‌های آینده نیز ارزیابی آن را از دیدگاه او مطرح خواهیم کرد. اما مرگ از دیدگاه علی (ع) بحثی است که در مجلد هشتم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، مشروحا آورده‌ایم، مطالعه کنندگان محترم می‌توانند به آن کتاب مراجعه فرمایند. در این مورد تنها یک مسئله مهم را بررسی می‌کنیم: حیات فوق زندگی و مرگ بیاید اندکی در واقعیت بسیار گسترده حیات بیان‌دیشیم و از آن مفهوم معمولی که مردم در گفتارها و اندیشه‌های خود درباره حیات می‌فهمند بالاتر برویم. ما بدون اینکه این مسئله را در اصطلاحات مبهم و پر پیچ و خم و کلی‌گوئی‌های حرفه‌ای غوطه‌ور بسازیم، لازم می‌دانیم که حیات را از نزدیکترین دیدگاه آن تماشا کنیم حیات حقیقتی است که از ناچیزترین حرکت ارادی گرفته تا بر حقیقتی که دارای صدها بعد متنوع است، شامل می‌گردد. یک سلول در بدن حیوانی کوچکتر از مورچه، دارای حیات است و هشتاد میلیارد سلول متشکل در مغز آدمی که با پانصد میلیون شبکه ارتباطی مشغول فعالیتند، باضافه هزاران نوع

و صنف پدیده‌ها و فعالیت‌های روانی نیز از مختصات حیات می‌باشند. هر جاننداری که در مرتبه‌ای پایین‌تر از جاندار دیگر از نظر مختصات حیاتی قرار بگیرد، در حقیقت مختص یا جزئی از حیات جاندار بالاتر را فاقد می‌باشد، بنابراین می‌توان گفت: جاندار پایین در برابر آنچه که جاندار بالا- دارا است، مرده است؛ زیرا در برابر آن بعدی که نصیب جاندار بالا- است، مانند خاک مرده ایست که احساس و حرکتی ندارد. بنابراین، اختلاف کمیت نیروها و استعدادهای حیاتی که در انسان وجود دارد فاصله او را از سایر حیوانات به اندازه فاصله زنده و مرده دور می‌سازد، همین فاصله میان افراد انسانی نیز وجود دارد. آیا فاصله انسان زنده‌ای که از حیات بهره‌ای جز اشباع غرایز جسمانی ندارد و در قالب تنگ: جز ذکر نی دین او نی ذکر او سوی اسفل برد او را فکر او خود را یکی از زندگان می‌پندارد! با آن انسان رشدیافته‌ای که همه‌ی استعدادها و ابعاد خود را به فعلیت رسانیده سر تا پای وجودش آگاهی و حرکت به سوی امتیازات انسانی است فاصله مرگ و زندگی نیست؟ در آن هنگام که مولوی می‌گوید: هر که او آگاه‌تر با جان‌تر است شعر نمی‌گوید، بلکه واقعیت حیات انسانی را در فوق زیست‌شناسی‌های حرفه‌ای

توضیح می‌دهد. وقتی که انسان‌شناسان ژرف‌نگر می‌گویند: هر گامی که انسان در راه شدن‌های تکاملی بر می‌دارد، چهره دیگری از حیات را در می‌یابد، شوخی نمی‌کنند. بلکه کسانی که شوخی می‌کنند که حیات را در تنفس و حرکت جبری و تمایلات خودخواهانه منحصر می‌نمایند. این حقیقت که زندگی قالب‌گیری شده در احساس و حرکت خودمحوری مساوی مرگ است، در قرآن مجید با صراحت کامل گوشزد شده است: و الذین یدعون من دون الله لایخلقون شیئا و هم یخلقون. اموات غیر احیاء و ما

یشعرون ایان یبعثون. (و آنان که جز خدا را می‌خوانند، چیزی را نمی‌آفرینند و خود آفریده می‌شوند. آنان مردگان غیر زنده هستند و نمی‌دانند کی برانگیخته خواهند گشت). من عمل صالحا من ذکر او انشی و هو مومن فلنحینه حیاه طیبه. (هرکسی از مرد و زن عمل صالح بجای بیاورد درحالی که باایمان است، زندگی او را با حیات پاکیزه‌ای آماده می‌کنیم). در آیه دوم حیات بی‌ایمان و بی‌عمل صالح را زندگی پلید معرفی می‌کند که در حقیقت مساوی مرگ است. از این مباحث نتیجه روشنی که بدست ما می‌آید، اینست که دو مفهوم زندگی و مرگ نباید از دیدگاه عامیانه منظور گشته جاننداری و انسانی که نفس می‌کشد زنده و هر موجودی که نف

سی بر نمی‌آورد، مرده تلقی گردد، بلکه زندگی و مرگ دارای مفهوم بسیار عمیق و گسترده‌ای است که اصلا به ذهن عامیان خطور نمی‌کند. حیات رشدیافتگان کاروان انسانیت فوق مفهوم عامیانه‌ایست که متذکر شدیم. حیات وابسته به حیات آفرین با زندگی مردم معمولی بهمان مقدار متفاوت است که چند قطره‌ی باران که از یک قطعه ابری ناچیز فرو می‌ریزد و با کمترین حرارت بخار می‌شود و یا در مشتی خاک مستهلک می‌گردد، یا چشمه‌ساری که از اقیانوس بیکران سرازیر می‌گردد. آب چنین چشمه ساری مافوق قطره‌های گسیخته باران است. بنابراین، حیات امیرالمومنین علیه‌السلام که در عالی‌ترین مرحله کمال قرار گرفته است، فوق زندگی و مرگ معمولی است. جریان حیات وابسته به حیات آفرین، را با تورم اجزای نطفه یک نر و ماده و متلاشی شدن آن مقایسه نکنیم. حیاتی که به حیات آفرین پیوسته است، وابسته به جنیدن کالبد بدن نیست که با سکون آن، از بین برود. هیئات بعد اللتیا و التی و الله لابن ابیطالب انس بالموت من الطفل بشدی امه (شگفتا! پس از آنهمه تن در دادن به مخاطرات و تکاپو در کارزارها، من از مرگ می‌ترسم! سوگند به خدا، انس فرزند ابیطالب با مرگ بیش از انس کودک شیرخوار است به پستان مادرش). مرگ از دیدگاه علی بن ابیطالب (ع) شربت گوارایی است برای حیات حقیقی انس و الفتی که علی بن ابیطالب (ع) با مرگ دارد، نه بجهت شکست خوردن او در قلمرو حیات طبیعی است و نه معلول از خودبیگانگی، نه برای شتاب در راه وصول به بهشت است که خود گفته بود: من خدا را نه برای طمع بهشت عبادت می‌کنم و نه برای ترس از دوزخ، بلکه انس آن زنده‌ی حقیقی با مرگ، معلول سپری کردن دوران جنینی حیات بوده است که مرگ را مانند شیر خوشگوار و شربت لذت بخشی می‌دید که نوشیدنش ورود به مرحله‌ی ابدی حیات را اعلان می‌کرد: این جهان همچون درخت است ای کرام ما بر او چون میوه‌های نیم خام سخت گیرد حامها مر شاخ را زانکه در خامی نشاید کاخ را چون بیخت و گشت شیرین لب گزان سست گیرد شاخه‌ها را بعد از آن چون از آن اقبال شیرین شد دهان سست شد بر آدمی ملک جهان مولوی بلوغ و کمال حیات حقیقی بدون آگاهی کامل به آن، امکان‌پذیر نیست. آگاهی کامل به حیات نمی‌تواند محصول نگرش‌های سطحی در حال غوطه‌ور شدن در شئون آن، بوده باشد. بنابراین، بطور قطع علی بن ابیطالب (ع) حیات را با مبدء و پایان و متن اصلی آن، شناخته است که درباره حقیقت و خواص آن، بدینگونه قاطعانه

و از نزدیک سخن می‌گوید. او لهُو و لعب بودن زندگی ظاهری را بخوبی درک کرده، عظمت و ارزش حیات حقیقی را که پرواز از ویرانسرای طبیعت است دریافته می‌گوید: انس من به آن پرواز بیش از انس کودک شیرخوار با پستان مادرش می‌باشد. بهترین دلیل این مدعا جمله‌ایست که در موقع فرود آمدن شمشیر بر تارک مبارکش فرموده است. او بجای آخ و داد و فریاد و اضطراب کسی که به اجبار بسوی سرحد زندگی کشیده شود، می‌گوید: فزت و رب الکعبه. (سوگند بخدای کعبه رها شدم و رسیدم). سپس بقیه ساعت‌های زندگی را با یک آرامش خیره‌کننده و گفتن عالیترین سخنان سازنده سپری کرده است. بل اندمجت علی مکنون علم لو بحت به لاضطربتم اضطراب الارشیه فی الطوی البعیده (بلکه سکوت من از روی عملی است پوشیده بر دیگران که اگر ابرازش کنم، مانند لرزش طناب آویخته در چاه‌های عمیق به خود لرزیده در اضطراب فرو خواهید رفت). بر لبش قفل است و در دل رازها اگر سخنی بگویم، همه گفتنی‌هایم نیست، اگر سکوت کنم، رازها و فریادها در اقیانوس درونم می‌شورند و موج زنان

رهسپار دیار اسرار می‌گردند: با لب دمساز خود گر جفتمی همچو نی من گفتنی‌ها گفتمی ولی مگر می‌توان با این یک مشت گلپاره‌ی انسان‌نم

ا که حقیقتی جز درک و فهم محدود خود سراغ ندارند و واقعیتی جز آخور و جایگاه مدفوع نمی‌دانند، آن رازها و فریادها را در میان گذاشت. با این جانوران خودمحور چه بگویم؟ آیا به اینان بگویم: بکوشید تا قدرت خودشناسی و خودسازی و مالکیت بر خویشتن را به دست بیاورید؟! اینان نه معنای قدرت را می‌دانند و نه خود را و نه شناخت و ساختن خود را لازم میدانند. آیا از اسرار هستی با اینان گفتگو کنم؟ برای مردگان متحرک سر یعنی چه؟! هستی چه معنا دارد؟! آیا به اینان بگویم: هر عملی عکس‌العملی را در پی دارد که دیر یا زود به سراغتان خواهد آمد؟ مگر اینان از عمل جز خور و خواب و خشم و شهوت و طرب و عیش و عشرت اطلاعی دارند! اینان عکس‌العمل‌ها را جز حوادث گسیخته چیزی نمی‌فهمند، تا مفهوم عکس‌العمل را دریابند. مگر می‌توان گفت: که شما با این زندگی جاهلانه از جاذبه الهی دور می‌شوید و دورتر می‌گردید و فراق ابدی او سرنوشت نهایی شما است؟ آنان از این کلمات چه می‌فهمند: زندگی، جهل، جاذبه‌ی الهی، فراق ابدی، منزلگه نهایی؟! بدین جهت است که عالی‌ترین پیشوایان بشری - الهی نمی‌توانند حتی یکی از هزاران موج اقیانوس درویشان را با مردم سرگردان در شوره‌زارهای زندگی حیوانی ابراز نمایند: بر لبش قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازه‌ها عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند مولوی

خطبه ۰۰۶ - آماده نبرد

[صفحه ۱۲۴]

تفسیر عمومی خطبه ششم و الله لا اكون كالضبع تنام علی طول اللدم حتی یصل الیها طالبها و یختلها راصدها (سوکند به خدا، من مانند کفتار نخواهم بود که در طول هشدارها بخوابد، تا جوینده‌اش پیدایش کند و صیادش او را بفریبد و بدامش اندازد). شگفتا! عوامل هشدارهای آگاهی‌افزا، وسیله‌هایی برای تخدیر!! یکبار دیگر با دقت کامل در طبیعت انعطاف‌پذیر بشری بیندیشیم، انعطاف این طبیعت شگفت‌انگیز تا سرحد تناقص کشیده می‌شود: اسکنجین صفرایش را می‌افزاید، روغن بادام شکمش را قبض می‌کند! از دو به اضافه دو عدد ۱ را حاصل می‌دارد! روشنایی‌ها را مزاحم بینایی‌اش می‌انگارد! عوامل هشداردهنده را وسایل تخدیر تلقی می‌کند! بی‌بند و باری و رهایی از هر گونه حق و قانون را آزادی انسانی می‌نامد و آزادی انسانی را زنجیر گرانبار می‌پندارد! وقیح‌ترین و نابودترین انعطاف‌های طبیعت بشری، موقعی بروز می‌کند که عوامل هشدارهای آگاهی‌افزا وسیله‌هایی برای تخدیر او می‌گردد! طبیعت هستی با تحولات گوناگونی که دارد، هشدارهایی برای همه آگاهان می‌دهد که حیات خود را با آن تحولات تنظیم کنند، ولی آشکارا می‌بینیم که همین تحولات چونان گهواره نرمی که کودک نوزاد

د را با حرکتش در خواب فرو می‌برد، انسان‌های فراوانی را تخدیر نموده، آنان را به هذیان‌گویی وادار می‌سازد. طبیعت با تحولات و دگرگونی‌هایش و حیات آدمی با تغییرات و تجدد استمراریش با وضوح کامل هشدار می‌دهند: نیک بنگر ما نشسته می‌رویم می‌بینی قاصد جای نویم پس مسافر آن بود ای ره پرست که مسیر و روش در مستقبل است با اینحال بجای حرکت و تکاپوی رو به آینده می‌نشیند و به شیون و ناله می‌پردازد که: در کارگه کوزه گران رفتیم دوش دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش ناگاه یکی کوزه بر آورد خروش کو کوزه گر و کوزه خر و کوزه فروش یک چند به کودکی به استاد شدیم یک چند به استادی خود شاد شدیم پایان سخن شنو که ما را چه رسید از خاک بر آمدیم و بر باد شدیم ای داد و بیداد، بازی‌های کودکانه‌ام پایان یافت!! کجا رفت آن روزها که در دنبال پروانه‌ها در چمنزارها اینسو و آنسو می‌دویدم!! جوانی یادت بخیر، کجا رفتی، کی آمدی و کی رفتی!! چه شد آن قدرت بازویی که داشتم!! و از اینگونه سخنانی که در برابر قوانین عالیه هستی و حرکت تکاملی هذیان‌هایی بیش نیستند.

مگر اینان از درون خود این بانگ را نمی‌شنوند که جوهر روح آدمی فوق گذشته و آینده

است. ای کاش، شاعر محترم رباعیات فوق، به جای تماشای کارگه کوزه‌گران به تماشای صحنه‌های روح‌افزای درونش می‌پرداخت و می‌دید که چگونه گذشته و حال و آینده در برابر افق والای روح مانند آسیابی می‌گردند و می‌گذرند و لابلای ابعاد آن را بعنوان محصول چرخش خود بر صحنه هستی وابسته به هستی آفرین می‌گسترانند. اگر این شاعر محترم در مجرای تحولات تکاملی روح واقعا به استادی رسیده بود، نمی‌گفت: از خاک بر آمدیم و بر باد شدیم بلکه می‌گفت: روزها گرفت گور و باک نیست تو بمان ای آنکه جز تو پاک نیست و می‌گفت: ای خوش آن روز که پرواز کنم تا بر دوست به هوای سر کویش پر و بالی بزنم نیز می‌گفت: انا لله و انا الیه راجعون این محاصره‌شدگان در چارچوبه کودکی و شاگردی و استادی و قدرت و زیبایی‌های فریبا، این کرم‌های ناچیز که پله‌ها از خیالات و توهمات دور خود تنیده‌اند، نمی‌دانند که آنچه که از بالا شروع شده است در پایان ختم نمی‌گردد و آن حیات شگفت‌انگیز که محصول عالی هستی است راه خود را از مسیر کمال منحرف نمی‌کند که به عقب برگردد و بر باد رود. این یک مثال بسیار مهمی بود که درباره تبدیل عوامل هشدار به وسیله تخدیر مطرح شد. مطالعه کنندگان

محترم می‌توانند بقیه استفاده‌های معکوس بشری را از وسایل کمال‌ساز درک نمایند. امیرالمومنین علیه‌السلام در جمله مورد تفسیر این مسئله مهم را در آن هنگام که او را از تعقیب طلحه و زبیر بر حذر می‌داشتند، بیان می‌دارد که من از رفتار نابکارانه طلحه و زبیر آگاه شده‌ام که آنان چه خیالات خطرناک و چه کارشکنی‌ها در ذهن خود می‌پروراندند. پیمان‌شکنی آنان و اعتراف صریحی که درباره ریاست پرستی و مقام‌جویی نموده‌اند و عشق به ثروت و مال که در نهادشان زبانه می‌کشد، آشکارترین هشدارهایی بود که من دیده‌ام و شنیده‌ام. با اینحال بنشینم و بازیگری‌های آنان را در جامعه اسلامی تماشا کنم!! ولکنی اضرب بالمقبل الی الحق المدبر عنه و بالسامع المطیع العاصی المریب ابدا حتی یاتی علی یومی. (بلکه با رادمرد حق‌طلب، اعراض کنندگان از حق را و با انسان حق‌شنو که مطیع و ظایف الهی است، گنهکار آشوبگر را خواهم کوفت تا آنگاه که واپسین روز حیاتم فرا رسد). تا میان حق و باطل تناقض آشتی‌ناپذیر وجود دارد، پیکار حق‌طلبان و باطل‌گرایان اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. اگر ریاضیدانی شود که بتواند اثبات کند که دو به اضافه دو مساوی ۱- می‌باشد!! اگر فیلسوفی بتواند این مطلب را

ثابت کند که معلول پیش از علت بوجود می‌آید!! اگر منطقی دانی را دیدید که توانست امکان اجتماع نقیضین را به ثبوت برساند!! اگر روانشناسی روانکاو موفق شود که وضع روانی کودک شیرخواری را از همه جهات مساوی وضع روانی یک فیلسوف دانشمند سیاستمدار باتقوی قرار دهد!! اگر کشاورزی این امکان را بدست بیاورد که میوه را پیش از کاشتن درخت بوجود بیاورد!! و بالاخره اگر انسان‌ها بتوانند هست را به نیست و نیست را به هست مبدل نمایند!! با امکان چنین فرض‌های خنده‌آور می‌توان حق و باطل را آشتی داده حق‌طلبان و باطل‌گرایان را در یک مسیر متحد ساخت. حق و باطل را به هر معنا که در نظر بگیریم نسبت میان آن دو، نسبت تناقض است که هرگز قابل اجتماع نیستند و هرگز مرتفع نمی‌گردند هر پدیده‌ای که تصور شود حق است، قطعا آن پدیده باطل نیست و اگر باطل است حق نیست. و بالعکس چیزی که حق نیست باطل است و چیزی که باطل نیست حق است. این مطلب را در گذشته اثبات کرده‌ایم. موضوع بحث ما در این مورد پیکار حق‌طلبان و باطل‌گرایان است، مادامی که هر یک از دو گروه از وضعی که پیش گرفته‌اند، برنگردند آشتی آن دو با یکدیگر خیالی بیش نیست. قوانین هستی نشان نداده است که هست به نیست مبدل شود و نیست به هست. آنانکه بدون منصرف ساختن هر یک از دو گروه از مسیر خود توقع مصالحه حقیقی میان آن دو را دارند

اهمیت بنیانی حق و باطل را نمی‌شناسند. در جمله امیرالمومنین (ع) که اکنون مورد تفسیر ما است دو گروه را در برابر هم قرار داده حمایت و پشتیبانی قاطعانه اهل حق را از روش حق‌طلبانه خود گوشزد می‌کند. امیرالمومنین در خطبه شششنبه هم این مطلب را تصریح فرموده است که: اما والذی فلق الحبه و برا النسمه لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان

لایقاروا علی کظه ظالم و سغب مظلوم لالقیث حبلیها علی غاریها (... هشیار باشید سوگند به خداوندی که دانه را شکافت و انسان را آفرید اگر مردان حق جو حاضر به کمکم نبودند و اگر با وجود یاور حجت تمام نشده بود و اگر خداوند از دانایان تعهدی بر عدم سکوت درباره پرخوری ستمکار و گرسنگی ستمدیده نگرفته بود، مهار این خلافت را بر دوشش می‌انداختم ...) حق یک پدیده طبیعی نیست که بی‌نیاز از اراده انسانی جریان واقعی خود را در پیش گیرد و مادامی که به مزاحم قوی‌تر برخورد نکرده بوجد خود ادامه بدهد. بلکه حق آن نور پرفروغی است که از فعالیت‌های فکری و توجیه‌های وجدانی و تکا

پوهای عملی انسانها بر می‌افروزد. بنابراین حق بدون حق طلب، مانند استعداد محض است در نهاد انسانها و یا کلمات در صفحات کتاب‌ها که بدون اقدام آدمی برای به فعلیت رسانیدن آن، منشاء اثری نمی‌باشد. فوالله مازلت مدفوعا عن حقی مستاثرا علی منذ قبض الله نبیه صلی الله علیه و آله و سلم حتی یوم الناس هذا (سوگند به خدا، از آنهنگام که خداوند متعال پیامبرش را به پیشگاه خود برده است، تا امروز که مردم در این وضع قرار گرفته‌اند، از حق قانونی خود رانده شده‌ام و دیگران خود را در قلمرو اختصاصی من مقدم بر من داشته‌اند) دلیل تکرار و تاکید امیرالمومنین (ع) درباره حق خود ممکن است دلیل و تاکید و تکرار امیرالمومنین (ع) درباره حق خود روشن نباشد لذا مجبوریم که مسئله را تحت بررسی قرار داده دلیل آن را متذکر شویم: مسئله اینست که سخنان امیرالمومنین (ع) در موارد فراوان و اعتقاد اولی مهاجرین و انصار که بگفته یعقوبی کمترین تردیدی در این نداشتند که خلافت پس از پیامبر اکرم حق واقعی علی بن ابیطالب (ع) است و همچنین کیفیت زندگانی آن بزرگ بزرگان بطور قطع اثبات می‌کرد که خلافت الهی مختص او است. ولی او از این حق مسلم بر کنار شده است. از طرف دیگر این خ

اصیت روحی او بر همگان اثبات شده است که او خلافت را برای اشباع حس خودخواهی نخواسته، بلکه تاکید قاطعانه کرده است که نه تنها خلافت را بلکه اصل حیات را برای احقاق حق و وصول به هدف اعلای انسانی می‌خواهد. بنابراین، شکوه و ابراز ناراحتی‌های او درباره از دست رفتن حق خود، در حقیقت ابراز رنج و درد درباره محرومیت جامعه از حق بوده است. ما در خطبه چهارم این جمله را دیده‌ایم که می‌گوید: لم یوجس موسی علیه‌السلام خیفه علی نفسه بل اشفق من غلبه الجهال و دول الضلال. (موسی (ع) برای ترس از خویشتن نبود که مضطرب و بیمناک گشت، بلکه دلسوزی و هراس او از پیروزی نادانان و تسلط دولتهای گمراه بوده است). با ملاحظه این دو مسئله مهم، دلیل تکرار و تاکید امیرالمومنین (ع) درباره حق خود روشن می‌گردد. این همان دلیل است که موجب تکرار و تاکید بعضی از داستان‌ها در قرآن می‌باشد، مانند داستان حضرت موسی علیه‌السلام و تکرار آیاتی مانند فبای الاء ربکما تکذبان (کدامین نعمت‌های پروردگارتان را تکذیب می‌کنید) در سوره الرحمن که برای گوشزد کردن دائمی وقاحت تکذیب می‌باشد. تکرار داستان حضرت موسی علیه‌السلام برای نمودار ساختن چهره‌های گوناگون حق و پدیده‌های باطل است که حیات آن بزرگوار را به خود مشغول داشته بود.

خطبه ۰۰۷-نکوهش دشمنان

[صفحه ۱۳۱]

تفسیر عمومی خطبه‌ی هفتم اتخذوا الشیطان لامرهم ملاکا و اتخذهم له اشراکا. (مردمی هستند که شیطان را تکیه‌گاه شئون حیاتی خود قرار دادند و شیطان هم آنان را در پلیدی‌ها و فریبکاری‌ها شرکای خود نمود.) نخست دست بردگی بسوی شیطان دراز کردند، سپس شیطان بردگی آنان را پذیرفت درست است که کار شیطان اغوا و فریب دادن اولاد آدم است ولی فعالیت او از آراستن خطاها و گناهان تجاوز نمی‌کند. این موجود پلید هرگز مانند یک عامل جبری مردم را به بدبختی و سقوط نمی‌کشاند. و چنانچه در قرآن مجید آمده است کار او وعده‌های دروغین و آرایشهای بی‌اساس می‌باشد. خداوند رحمان انسان‌ها را بوسیله عقول و وجدان‌ها و پیامبران از اغواها و فریبکاری‌های شیطان بر حذر داشته است. سه وسیله مزبور قدرتی بیش از تحریکات شیطان دارا

می‌باشند. که بخوبی می‌توانند دغل کاری‌های شیطان را خنثی نمایند. بنابراین، این شیطان نیست که دست آدمی را گرفته با اجبار او را برده خود می‌سازد بلکه این خود انسان است که نخست همه وسایل سه گانه را از کار می‌اندازد و تحریکات آنها را در درون خود خنثی می‌نماید و دست بردگی به سوی شیطان دراز می‌کند و سپس آن موجود پلید شریک زندگی ا

و می‌گردد. این مطلب در مواردی از قرآن مجید چنین مطرح شده است: ۱- و قال الشیطان لما قضی الامر ان الله وعدکم الحق و وعدتکم فاخلفتکم و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلمونی و لوموا انفسکم ما انا بمصر حکم و ما اتم بمصرخی انی کفرت بما اشرکتون من قبل ان الظالمین لهم عذاب الیم. (هنگامی که امر الهی (در روز قیامت درباره گمراهان و رستگاران) محقق شد، شیطان به اولاد آدم می‌گوید: خداوند به شما وعده حق داده بود و من به شما وعده دادم و تخلف کردم و من سلطه (جبری) بر شما نداشتم، جز اینکه شما را خواندم، دعوت مرا پذیرفتید، مرا ملامت نکنید، خودتان را ملامت نمایید، (امروز) نه من می‌توانم بشما پناه بدهم نه شما می‌توانید پناهگاه من باشید. من به آنچه که شما پیش از این در دنیا مرا در آن (اطاعت خدا) شریک قرار دادید کفر ورزیده‌ام برای ستمکاران عذاب دردناکی وجود دارد). ملاحظه می‌شود که شیطان بعنوان یک عامل جبری فرزندان آدم را به تباهی نمی‌کشد، بلکه وعده‌های دروغین می‌دهد و خطاکاری‌ها را می‌آراید و بس. بنابراین ملامت کردن شیطان بی‌مورد خواهد بود. همین مسئله درباره نفس (مدیر غرایز حیوانی) آدمی نیز وجود دارد، بای

ن معنا که آدمی در روز قیامت نمی‌تواند گناهان و انحرافات خود را به گردن نفس بیاندازد و بگوید: چون خدا بمن نفس داده بود لذا مرتکب گناه شدم، زیرا تحریکات و فعالیت‌های غرایز حیوانی به مدیریت نفس در برابر نیروهای عقل و وجدان و فریاد پیامبران عظام قابل توجیه و مهار کردن بوده، هرگز به درجه عامل جبری نمی‌رسند. ۲- و استفزز من استطعت منهم بصوتک و اجلب علیهم بخیلک و رجلک و شارکهم فی الاموال و الاولاد و عدهم و ما یعدهم الشیطان الاغرورا. ان عبادی لیس لک علیهم سلطان و کفی بریک و کیلا. (ای شیطان، از اولاد آدم هر چه بتوانی با صدای خود دعوت و تحریک کن، عمال سواره و پیاده خود را بسوی آنان بسیج نما و در اموال و فرزندان‌شان مشترک باش و به آنان وعده بده و شیطان به فرزندان آدم وعده‌ای جز فریبندگی نمی‌دهد. قطعی است که تو ای شیطان سلطه‌ای بر بندگان من نداری و پشتیبانی پروردگار تو کافی است). توضیح- مقصود از شرکت شیطان در اموال و اولاد و سایر شئون زندگی شرکت محسوس و عینی نیست که مانند یک پدیده فیزیکی قابل مشاهده باشد بلکه منظور شریک شدن او در هدف‌گیری‌ها و انتخاب وسایل و سایر عوامل محرک انسانی در اندیشه و گفتار و رفتار می‌باشد مانند شرکت نفس

که مدیریت غرایز حیوانی را دارد و در شئون زندگی داخل در هدف‌گیری‌ها و انتخاب وسایل و سایر عوامل محرک می‌گردد. سهم آدمی در این شرکت گاهی بقدری تقلیل پیدا می‌کند که شئون زندگی آدمی تا حد مالکیت انحصاری شیطان و هوی و هوس در می‌آید. این حد از تبهکاری در قرآن مجید در آیه زیر گوشزد شده است: ارایت من اتخذ الهه هواه افانت تکون علیه و کیلا. (آیا دیدی آن کس را که هوای نفسش را خدای خود قرار داده است، آیا تو و کیل او می‌باشی). فباض و فرخ صدورهم و دب و درج فی حجورهم. (این موجود پلید در درون سینه‌های آنان تخم گذارد و جوجه در آورد و حرکت کرد و تدریجا در آغوش آنان نشست). سینه‌هایی که مبدل به قفسه شیطان می‌گردد آن سینه آدمی که جایگاه دل است و دل آدمی جایگاه تجلی انوار الهی است و انوار الهی که از خورشید عظمت خداوندی تشعشع می‌کند با پیروی از شیطان مبدل به قفسه و آشیانه دائمی شیطان می‌گردد. معنای قفسه شیطان بودن آن نیست که واقعا یک موجود فیزیکی در سینه آدمی داخل شده در گوشه‌ای می‌نشیند و شروع به امر و نهی می‌کند. بلکه همانطور که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: این موجود پلید که نمود فیزیکی ندارد، همه سطوح روانی را اشغال نمود

ه خیالات و توهمات و وسوسه‌ها و شک و تردیدها را در آن سطوح تولید می‌کند و مالک مطلق آن سطوح می‌گردد. کلمه درج

اشاره لطیفی به این حقیقت دارد که این تسلط بتدریج انجام می‌گیرد و چنان نیست که وجدان و عقل و فطرت پاک آدمی ناگهان از درون وی محو شوند و شیطان فوراً جای آنها را بگیرد. همانطور که مولوی می‌گوید: اندک اندک راه زد سیم و زرش مرگ و جسگ نو فتاد اندر سرش عشق گردانید با او پوستین می‌گریزد خواجه از شور و شرش اندک اندک روی سرخش زرد شد اندک اندک خشک شد چشم ترش و سوسه و اندیشه بر وی در گشاد راند عشق لابلالی از درش اندک اندک شاخ و برگش خشک گشت چون بریده شد رگ بیخ آورش اندک اندک دیو شد لاجول گو سست شد در عاشقی بال و پرش عشق داد و دل بر این عالم نهاد در برش زین پس نیاید دلبرش خواجه می‌گیرد که ماند از قافله خنده‌ها دارد ازین ماندن خرس عشق را بگذاشت و دم خر گرفت لاجرم سرگین خر شد عنبرش ملک را بگذاشت بر سرگین نشست لاجرم شد خر مگس سر لشکرش خر مگس آن و سوسه است و آن خیال که همی خارش دهد همچون گرش فنظر باعینهم و نطق بالسنتمهم فرکب بهم الزلل وزین لهم الخطل فعل من قد شر که الشیطان فی سلطا

نه و نطق بالباطل علی لسانه. (آن مطرود ازل و ابد با چشمان آنان می‌نگرد و با زبانهایشان سخن می‌گوید نتیجه این شد که آنان را مرکبی برای راندن در لغزشگاه‌ها نمود و خطا و انحراف را در دیدگان آنان بیاراست، در زندگی رفتار کسی را پیش گرفتند که شیطان او را در سلطه خود شریک نموده باطل را از زبانشان بیرون بیاورد). دیروز انسانهایی بودند و امروز شیاطین گشته‌اند دیروز انسان‌هایی بودند که مختصات انسانیت در وجود آنان فعالیت میکرد راه می‌رفتند و دست دیگران را هم برای سلوک در مسیر کمال می‌گرفتند تدریجاً آن مختصات را از دست دادند، امروز رو به قهقرا می‌روند و سد راه رهگذران کمال شده‌اند. راه راست می‌رفتند و منحرف شدند و اکنون با هر فرد و گروهی که ارتباط برقرار کنند منحرفش خواهند کرد. بنابراین، انسان‌هایی بودند که امروز مبدل به شیاطین شده. رهزنی رهروان کمال را پیشه خود ساخته‌اند. اینست معنای شیاطین الانس زیرا: ای برادر تو همی اندیشه‌ای ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی و بود خاری تو هیمه‌ی گلخنی وقتی که هدف‌گیری‌ها و اندیشه‌های آدمی، جنبه شیطانی داشته باشد، او با داشتن صورت آدمی مبدل به شیطان می‌گردد

د: ای بسا ابلیس آدم رو که هست پس بهر دستی نباید داد دست این مطلب در آیه‌ای از قرآن چنین آمده است: و كذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين النس و الجن. (و بدینسان برای هر پیامبری دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم). با نظر به این تحول نابکارانه، ضروری است که تحلیل‌کنندگان تاریخ و سایر محققان علوم انسانی این تحول را فراموش نکنند و تاریخ و حساب انسان‌ها را از شیاطین الانس تفکیک کنند باشد که نظرات آنان درباره انسان و شئون او قابل اعتماد بیشتری باشد.

خطبه ۰۰۸- درباره زبیر و بیعت او

[صفحه ۱۳۷]

تفسیر عمومی خطبه هشتم یزعم انه قد بايع بيده ولم يبايع بقلبه (زبیر گمان می‌کند با دستش بیعت نموده، با قلبش بیعت نکرده است). آیا زبیر در مسئله پیمان زمامداری ظاهرسازی کرده بود؟! در تفسیر عمومی خطبه‌های پیشین پیمان و بیعت مکرر طلحه و زبیر را دیدیم که با ظاهرسازی امکان‌پذیر نیست. در این مورد داستان دیگری را درباره زبیر از ابن ابی‌الحدید یادآور می‌شویم، او می‌گوید: علی علیه‌السلام در همان روز که زبیر با او بیعت نمود، فرمود: ای زبیر می‌ترسم با من حيله‌گری نموده بیعت با من را بشکنی؟ زبیر گفت: هیچ بیمی بخود راه مده، هرگز پیمان‌شکنی از من نخواهی دید. علی (ع) فرمود: از طرف من خدا ناظر و کفیل تو باشد؟ زبیر گفت: آری خداوند از طرف تو ناظر و کفیل من باشد. و دیدیم که زبیر با این عهد و پیمان غلیظ، بیعت خود را شکست و در تاریخ با همکارش طلحه با نشان پیشتازان پیمان‌شکنان ثبت گشت. فقد اقر بالبيعه و ادعى الوليجه فليات عليها بامر يعرف و الا فليدخل فيما خرج منه. (او با این انکار ادعای امر پنهانی می‌نماید او باید برای این ادعا دلیل قابل شناسایی بیاورد و اگر

نتواند برای ادعای خود دلیلی بیاورد باید بهمان تعهد که از

آن بیرون رفته است برگردد). انکار پس از اقرار پذیرفته نمی‌شود در مباحث فقهی و حقوقی اقرار به یک موضوع با دارا بودن شرایط مقرر حجت بوده آثار خود را ثابت می‌نماید. تعریفی که فقهاء درباره اقرار نموده‌اند، عبارت است از اعتراف و تصدیق تکلیف یا حقی که اقرارکننده به عهده دارد. شرایطی که برای نفوذ اقرار گفته شده است: بلوغ و عقل و اختیار (درمقابل اکراه و اضطرار و اجبار) و هشیاری (در مقابل مستی و خواب و غیره) همه و همه در زیر در هنگام بیعت با امیرالمومنین (ع) جمع بوده است. زیر بالغ و عاقل بود. و با شهادت همه تواریخ در موقع بیعت کمترین اکراه و اضطرار و اجباری نداشته است. زیر پس از انعقاد بیعت مطابق نقل ابن ابی‌الحدید تاکید سختی کرده خدا را ناظر و کفیل خود قرار داد که به امیرالمومنین (ع) خیانت نخواهد کرد. بنابراین، ادعای بعدی او که من با دستم بیعت کرده‌ام نه با قلبم، با نظر به حقوق و مقررات قضایی شنیدنی نیست. زیر برای اثبات ادعای بعدی به اقامه دلیل و بینه قانونی نیازمند است. همچنین انکار بیعت که شبیه به انکار پس از اقرار است، قابل شنیدن نیست مگر با دلیل و بینه قانونی اثبات کند که در هنگام اقرار (بیعت که اقرار به حق خلافت امیرالمومنین است) واجد شرایط نبوده است. آیا صحیح است که بگوئیم: خطاب امیرالمومنین! که معاویه برای گول زدن زیر بر آن ساده لوح نموده است، عامل بروز چند شخصیتی وی گشته است؟

خطبه ۰۰۹- درباره پیمان شکنان

[صفحه ۱۴۰]

تفسیر عمومی خطبه‌ی نهم و قد اعدوا و ابرقوا و مع هذین الامرین الفشل و لسنا نرعد حتی نوع و لانسیل حتی نمطر (بازیگران کارزار جمل رعد و برق‌ها به راه انداختند و بالاخره با آنهمه هیاهو و خروش شکست خوردند. ما برای تهدید دیگران رعدآسا نمی‌خروشیم تا آنگاه که شکست دشمن تهدید عملی برای آنان گردد و تا باران سیل آور نبارانیم، سیل براه نمی‌اندازیم). کسی که قدرت عمل دارد، نیازی به هیاهو و خروشیدن ندارد جوشش و غلیان احساسات و برآوردن خروش‌ها و فریادها، در موردی که جز با عمل مشکلی گشوده نمی‌شود، بچه کار آید! غلیان احساسات و داد و فریاد عامل صرف بیهوده انرژی‌هایی است که بایستی برای عمل ذخیره گردد. از نظر قوانین روانی بروز هیجان‌ات و تحرک خام احساسات، باضافه پژمردگی‌هایی که پس از فروکش کردن آن پدیده‌ها بوجود می‌آید، نوعی رضایت به موقعیت را در دنبال می‌آورد و فرد یا گروه خروشیده و هیجان‌زده گمان می‌کند که به هدف خود رسیده است! موقعی که عمل ضرورت خود را می‌نمایاند، انسان خاموش به بدترین وضع روانی دچار شده، شکست و سقوط خود را در می‌یابد. اینکه گفتیم در مواردی است که فرد یا گروه بطور طبیعی به جای عمل، خود را با جوشش احساسات و تحرک احساسات قانع بسازد. پدیده‌ی مزبور مسائل فراوانی دارد که ما به مقداری از آنها می‌پردازیم: مسئله یکم- در مواردی که عمل کارگشای زندگی است، نه تنها اسارت در زنجیر احساسات دست و پای آدمی را می‌بندد و فرصت‌ها را خاکستر می‌کند، بلکه حتی تجسیم‌ها و اندیشه‌های خارج از اصول و هدف‌های مستقیم عمل نیز موجب سستی تصمیم برای اقدام می‌گردد، زیرا با گسترش تجسیم‌ها و اندیشه‌های غیرمستقیم درباره‌ی موضوع عمل، احتمالات و خیالات نیز گسترش پیدا می‌کنند و آدمی را به جای ورود به میدان عمل به بازی با شاید و اگر و ممکن است و بعید نیست می‌گیرد. مسئله دوم- در شئون زندگی فردی و اجتماعی هر جا که احساسات و هیجان‌ات همه میدان موقعیت را فرا بگیرد معلوم می‌شود که آن موقعیت به کمبود منطقی مبتلا است و گردانندگان آن و موقعیت می‌خواهند با ابراز احساسات و هیجان‌ات بیش از حد آن کمبود را جبران نمایند. مکتبها و ایده‌های تحول‌انگیز اجتماعات بشری در گذرگاه تاریخ غالباً با کمبود مزبور روبرو گشته، از شعارها و احساسات زودگذر بهره‌برداری کرده‌اند و پس از انتقال به موقعیت بعدی نواقص و نارسایی‌های فراوانی سر راه آنان را می‌گیرد و آنان تکمیل و ج

بران آنها را به قرون آینده موکول کرده‌اند! مسئله سوم- بهره‌برداری مثبت از احساسات و تحرک هیجان‌ها در دو مورد اساسی کاملاً منطقی است: مورد یکم- بکار انداختن و بکار بردن آنها در موضوعات خاص خود مانند قابل پذیرش ساختن عواطف مادری و همسری و چشاندن طعم حیات و غیر ذلک و در موضوعات عالی‌تر مانند قابل پذیرش ساختن عدالت و تعاون و آزادی صحیح برای همگان و تعدیل قدرت‌ها و امانت تلقی کردن امتیازاتی که نصیب فرد یا جامعه‌ای می‌گردد. دلیل احتیاج اینگونه موضوعات به تحریک و تقویت احساسات، اینست که در برابر قدرت غیرقابل شکست خودخواهی و اصل تنازع در بقا که سطوح تعقل بشری را تحت الشعاع قرار داده است. راه دیگری جز بکار انداختن احساسات پاک بشری و قابل درک ساختن اینکه این احساسات خلاف تعقل معمولی است، بلکه نتیجه مثبتی برای آنها وجود ندارد. مسئله دوم- ارشاد تعلیم و تربیت‌ها درباره‌ی اصول انسانی است. بدانجهت که فعالیت‌های احساساتی افراد ابتدایی پیش از تعقل بروز می‌کند و بیش از تفکرات منطقی محض آنان را تحریک و تشویق می‌نماید، لذا در این مورد نیز بایستی از تحریک عواطف و احساسات بهره‌برداری نمود. این نکته را هم نباید فراموش کرد که این

تحریک نباید آن اندازه عمومیت داشته باشد که اندیشه و تعقل را از کار بیاندازد. باین معنی که نباید اندیشه‌ها و تعقل را در هنگام ارشاد و تعلیم و تربیت قربانی احساسات نمود، بلکه بایستی به احساساتی که موجب شروع پذیرش حقایق و واقعیات گردد قناعت کرد و سپس بایستی سایر نیروها و استعدادها را تدریجاً به فعلیت رسانید، حتی ممکن است برای بیدار کردن و بکار انداختن تعقل به تحریک عاقلانه احساسات نیازمند بود. سهم تحرک احساسات در تحولات اساسی با قطع نظر از احساسات عمیقی که از همه سطوح روانی آدمی می‌جوشند و اندیشه و تعقل هم ضمناً آنها را می‌پذیرد، هیجان‌ها و احساساتی که تنها در مقابل انگیزه‌های تلقینی و محرک‌های خوشایند بروز می‌کنند، نه تنها قدرت ایجاد تحولات اساسی را ندارند بلکه اغلب موجب افزایش ناآگاهی‌ها و بروز حوادث محاسبه نشده می‌گردند. در طول تاریخ بشری هیچ تحول اساسی دیده نشده است که مستند به هیاهو و احساسات محض بوده باشد، اگر چه گاهی موجب آرامش‌های موقت و اشباع و حس انتقام‌جویی و سایر پدیده‌های بی‌اهمیت می‌باشد. گوستاولوبون که پس از ابن خلدون پدر جامعه‌شناسی نامیده شده است، مشخصات و خواص طبیعی تحرک‌های احساساتی جمعیت‌ها را

در مباحث مشروحی مطرح ساخته اصول قابل توجه اینگونه تحرکها را بروشنائی کامل دریافته است. ما در این مبحث چهار اصل از آنها را بطور مختصر مطرح نموده بررسی‌های مفصل را به مباحث آینده موکول می‌کنیم. ۱- جمعیت‌های انبوه تحرک یافته که با یکدیگر تفاعل نموده‌اند جز ویرانگری قدرتی ندارند. در توضیح این اصل می‌گوید: ویرانگری‌های بزرگی که دامنگیر تمدنهای کهن گشته است، آشکارترین نقش جمعیتها را در آن خرابی‌ها تعیین نموده است. تاریخ اثبات می‌کند که هنگامی که نیروهای معنوی (مانند ایده‌ها و فرهنگ‌ها) که رکن اساسی اجتماعات هستند فعالیت خود را از دست بدهند، آن اجتماعات با دست همان جمعیت‌های پست و ناآگاه متلاشی می‌گردد. تمدن‌ها زاییده اقلیت‌های آگاهند، نه جمعیت‌ها، زیرا جمعیت‌ها قدرتی جز ویرانگری ندارند. این اصل را از امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات خطبه‌های آینده خواهیم دید. الغوغا اذا اجتمعوا ضروا. (جمعیت عامی اگر انبوه شوند ضرر می‌رسانند). دلیل صحت اصل مزبور ناآگاهی توده جمعیت و ناچیزی هدف‌ها و بی‌اطلاعی آنان از ایده‌ها و فرهنگ‌ها و محدودیت افق‌هایی است که برای خود تعیین مینمایند. معاویه برای مبارزه با علی بن ابیطالب (ع) و

اسلامش، از این اصل استفاده کرده جوامع اسلامی را میدان تاخت و تاز خود قرار داد. ۲- جمعیت‌های انبوه تحرک یافته هیچ گونه فعالیتی را که نیازمند به هشیاری عالی باشد، انجام نمی‌دهند. در تفسیر این اصل می‌گوید قوانینی که از مجلس مردان ممتاز استخراج می‌گردد عالی‌تر از قوانینی نخواهد بود که محصول فکر جمعی انسان‌های کودن می‌باشد زیرا انبوه جمعیت تفاعل یافته جامع مشترکی جز اوصاف پست ندارند. لذا گفته می‌شود که ولتر عاقل‌تر از همه مردم است مقصود از همه مردم، جمعیت تشکل

یافته‌ایست که افراد آن با یکدیگر تفاعل یافته‌اند و در حد مشترکان که عبارت است از پایین‌ترین اوصاف متحد شده‌اند. ۳- در جمعیت‌های تفاعل یافته، پدیده سرایت روانی یکی از شایع‌ترین پدیده‌ها است که موجب بروز صفات مخصوص برای جمعیت‌ها می‌باشد و آنان را توجیه می‌نماید. هنگامی که افراد بصورت اجزائی از جمعیت تفاعل یافته در می‌آیند، نوعی از حالت هیپنوتیزم در آنها به وجود می‌آید و پدیده منظور که در جمعیت به وجود آمده است، بهمراه افراد سرایت نموده فردیت بکلی الغاء می‌گردد. ۴- بااهمیت‌ترین عوامل الغاء فردیت فرد که موجب سقوط همه اوصاف اختصاصی او در جمعیت‌های تفاعل یافته می‌گردد موضوع تلقین است. و پدیده سرایت که در شماره سوم گفتیم، نتیجه تلقین می‌باشد. تلقین می‌تواند نیروهای دماغی (اندیشه، حدس، تعقل و غیره) را از کار بیاندازد و در نتیجه از کار افتادن این نیروها، اراده و قدرت تشخیص از کار می‌افتد. با نظر به چهار اصل مزبور می‌توان گفت که برای تفسیر صحیح تحرک جمعیت‌های تفاعل یافته، و ارزیابی آن، بطور حتم بایستی شخصیت آن پیشتازان و ایده‌هایی را که آنان برای جمعیت‌ها تصویب نموده‌اند، مورد توجه قرار بدهیم نه کمیت جمعیت‌ها و کیفیت تحرک آنها را. بعبارت روشنتر باید ببینیم کیست آن پیشتازی که مردم را جمع کرده در آنها بوجود آورده است، آیا آن پیشتاز محمدبن عبدالله (ص) و علی بن ابیطالب (ع) است یا ابوسفیان و معاویه؟

خطبه ۱۰- حزب شیطان

[صفحه ۱۴۶]

تفسیر عمومی خطبه دهم الا و ان الشیطان قد جمع حزبه و استجلب خيله و رجله. (آگاه شوید، که شیطان سواران و پیادگان خود را جلب و بسیج نموده است). در برابر حزب شیطان که برای فریب دادن اولاد آدم بسیج شده است، بی تفاوت نباشید مسلم است که حزبی بنام حزب شیطان با علامت مخصوص یا با لباس مشخص در هیچ نقطه‌ای از تاریخ بشری نمودار نگشته است. ما با هر حزبی که در تاریخ روبرو می‌شویم، با یکی از صفات جالب که مفهوم آرمانی انسانی دارد، خود را مشخص کرده است، مانند حزب عدالت، حزب آزادی، حزب نجات، حزب ترقیخواهان و غیره... بنابراین مقصود از حزب شیطان یک حزب رسمی با یک برنامه معین و هدف مشخص شیطانی نیست، بلکه بنا بقاعده اصلی: ناریان مر ناریان را طالبند نوریان مر نوریان را جاذبند منظور گردهم آیی و تشکل افراد و گروه‌های از انسان‌نماها است که هوی و هوس‌ها و خودکامگی‌ها و زیر شکم و مقام‌پرستی و تورم خود طبیعی آنان را با یکدیگر متشکل ساخته، همدستان و هم رزم و هم پیاله نموده است. اینگونه تشکل که امیرالمومنین علیه‌السلام آن را حزب شیطان می‌نامد، از نظر ماهیت و نتیجه پست تر و وقیح‌تر از تشکل حیوانات درنده می‌باشد، زیرا درن دگان هر اندازه به هر کیفیتی هم که متشکل گردند، نمی‌توانند به فعالیت‌های وسیعتر و عمیق‌تر از محدوده غرایز معین خود پردازند، مثلا تشکل ببرها هرگز نمیتواند تحول پلید در گروه ببرها یا دیگر جانداران بوجود بیاورد، در صورتی که حزب شیطان که از افراد انسانی تشکیل می‌یابد، دارای نیروها و استعدادهایی است که بوسیله‌ی آنها می‌توانند ارزش‌ها را نابود کنند، تحولات قهقرایی ایجاد نمایند، اگر موقعیت ایجاب کند، راه‌هایی را که به پوچی حیات منتهی می‌گردد. پیش پای مردم بگسترانند. حزب شیطان مختصات دیگری هم دارد، از آنجمله می‌تواند از مفاهیم عالی انسانی مانند علم، تکامل، عدالت، وطن، آزادی سوءاستفاده نموده، با تحریک ابعاد آرمان‌جویی در انسانها، آنان را تا اعماق تباهی‌ها براند. و ان معی لبصیرتی ما لبست علی نفسی و لالبس علی (من بینایی‌ام را با خود دارم، هرگز امری را بر خود مشتبه نساختم‌ام و کسی نتوانسته است واقعیتی را بر من مشتبه بسازد). اینست معنای بینایی که آدمی خود را نفریبید و فریب دیگران را نخورد شاید نکته بسیار مهمی که در مقدم داشتن من امری را بر خود مشتبه نساختم‌ام بر جمله و کسی نتوانسته است واقعیتی را بر من مشتبه بسازد وجود د

ارد، این باشد که اگر کسی خود را نفریبید، فریب دیگران را هم نمی‌خورد. یعنی علت اساسی اینکه آدمی بازبچه دیگران قرار

نگیرد، اینست که خود را بیازی نگیرد. انسانی که اندیشه جدی درباره خود دارد، هرگز اندیشه‌های غرض آلود دیگران او را نمی‌فریبد. اگر آدمی در شناخت آرمانها و حرکت برای وصول به آنها خود را گول نزند، امکان ندارد وسیله بازی برای آرمان‌های دیگران قرار بگیرد. دلیل این مدعای بسیار مهم اینست که آدمی برای وصول بمرحله بینایی و جدی گرفتن خویشتن بایستی مراحل زیر را در پشت سر بگذارد: ۱- خود را کاملاً بشناسد، یا حداقل عناصر و سرمایه‌های اساسی خود را درک و ارزیابی کند. ۲- پس از این شناخت است که تشنگی خود را به هدف عالی حیات درک مینماید. ۳- تحقیق جدی در هدف عالی را شروع نموده می‌فهمد که این هدف جز به فعلیت رسیدن همه استعدادها و امکانات در راه وصول به جاذبه‌ی عظمت الهی نمی‌باشد. ۴- در این مرحله درک می‌کند که با چنین خودی نمیتوان شوخی کرد، این خود را نمی‌توان تسلیم قوانین ناآگاه طبیعت و دیگر انسان‌ها نمود. در این مرحله است که آدمی بخوبی می‌فهمد که در جهان هستی یک چیز جدی وجود دارد، آن هم خود او است، زیرا این خود وابسته مش

یت الهی است که فوق همه امور جدی و به وجود آورنده آنها است. هنگامی که چنین بینایی نصیب آدمی گردد، چگونه می‌تواند خود را گول بزند که عبارت دیگری از محو کردن آن خود است: در مجلد یکم (رسالت انسانی و شخصیت علی (ع)) این جملات را متذکر شده‌ایم: اگر تو خود را نشکنی، کسی نمی‌تواند ترا شکست بدهد. اگر تو خود را ناینی نکنی کسی نمی‌تواند ترا کور کند. اگر تو خود را فانی و نابود نسازی هیچ عاملی قدرت فانی و نابود ساختن ترا ندارد. اگر بخواهی حرکت کنی هیچ عاملی نمی‌تواند ترا ساکن نماید. روی همین قانون است که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: چون امر را بر خود مشتبه نساخته‌ام، لذا هیچ کس حقیقتی را بر من مشتبه ننموده است. دلیل صحت این قانون اینست که هیچ قدرت و عامل سقوط راهی به شخصیت آدمی ندارد، زیرا خداوند متعال شخصیت را در آن منطقه ممنوعه قرار داده است که تنها خود انسان اجازه ورود به آن را دارد و بس. اگر آدمی با دست خود حرمت این منطقه را نشکند، هر گونه وسیله فریب و شکست و اخلال که تصور گردد از سطوح ظاهری شخصیت آدمی عبور میکند ولی نمی‌تواند وارد آن منطقه گردد. یک مطالعه لازم در شخصیت عظمای تاریخ این معنی را بخوبی اثبات می‌کن

د که همه عوامل فساد و فریبکاری و ناینایی و شکست در حیات، پیرامون آن عظما را گرفته بود، و چون آنان به وسیله هشیاری‌ها و تقوا و هدف‌گیری معقول در زندگی، سد پولادینی دور منطقه شخصیت خود کشیده بودند، هیچیک از آن عوامل نتوانست شخصیت آنان را مختل بسازد. بعنوان نمونه آیه زیر را در نظر بگیریم: و کذلک جعلنا لکل نبي عدوا شياطين الانس و الجن. (و بدینسان برای هر پیامبری دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم). مسلم است که شیاطین انس و جن برای مختل ساختن شخصیت پیامبران از هر راهی که ممکن بود وارد می‌گشتند، ولی چنانکه گفتیم خود آنان بجهت شناخت عظمت شخصیت، نگهبانی منطقه شخصیت را بعهد گرفته بودند و خداوند نیز در دفاع از آن منطقه پیروشان می‌ساخت. و ایم الله لا فرطن لهم حوضا انا ماتحه، لایصدرون عنه و لایعودون الیه (سوگند به خدا، حوضی برای آنان پر خواهیم کرد که ساقی آن خودم باشم که اگر وارد آن حوض شوند نتوانند بیرون روند و اگر از آن بگریزند نتوانند برگردند). آنان موقعیتی را که من به وجود خواهم آورد، قدرت بر هم زدن آنها نخواهند داشت مسلم است که منظور امیرالمومنین علیه‌السلام از آنان مردم تبه‌کار و خودکامگان می‌باشد که در آغاز خط به از آنان به حزب شیطان تعبیر کرده است. اینان طلحه و زبیر و پیروان آن دو بوده‌اند که فتنه و آشوب برپا کرده غائله جمل را ناجوانمردانه براه انداختند و راه را برای بازیگری‌های معاویه و سایر خودکامگان بنی‌امیه در برابر امیرالمومنین هموار کردند. بیانی که امیرالمومنین (ع) درباره رویارو قرار گرفتن با آنان میکند، اینست که آنحضرت موقعیتی را بوجود خواهد آورد که از شکستن محاصره آن ناتوان می‌باشند. واقعیت چنان شد که او فرموده بود، زیرا آنان نه از جنبه نیروهای جنگی و عظمت افرادی که پیرامون آنان را گرفته بودند، یارای مقاومت در مقابل امیرالمومنین را داشتند و نه از جنبه حقوق الهی و انسانی. آنان کمترین دلیل و بهانه‌ای

برای برپا کردن چنان کشتار بیرحمانه و دستاویز قرار دادن زن پیامبر اکرم (ص) دارا نبودند، لذا همانطور که امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است: چنان موقعیتی به وجود آمد که نتوانستند خود را از آن رها کنند و نظیر آن را بار دیگر به وجود بیاورند.

خطبه ۱۱- خطاب به محمد حنفیه

[صفحه ۱۵۲]

تفسیر عمومی خطبه یازدهم تزول الجبال و لا-تزل عرض علی ناجذک (فرزندم)، اگر کوه‌ها از جای کنده شوند، تو پابرجا باش، دندان‌ها روی هم بفشار). اگر کوه‌ها از جای خود کنده شوند تو پابرجای باش فرزندم، نخست در این بیانیش که چه علتی ما را از خانه‌های خود به میدان کارزار کشیده است؟ آن سبب چیست که آرامش زندگی ما را مبدل به هیجان و اضطراب جنگ نموده ما را به گام برداشتن در مرز زندگی و مرگ وادار نموده است؟ آیا ما با این تبهکاران دعوای ارث مالی داریم؟ آیا جنگ ما با اینان بر سر ثروت و مال دنیا است؟ آیا خصومت شخصی ما را وادار کرده است که با اینان به کشتار برخیزیم؟ آیا ما با این خودباختگان جنگ قبیله‌ای داریم؟ بدان که علت رویاروی قرار گرفتن ما با این پیمان‌شکنان خطاپیشه، هیچیک از این امور نیست. صف آرایی ما در برابر یکدیگر جز صف آرایی حق و باطل نیست. ما از حق حمایت می‌کنیم، آنان در باطل غوطه‌ورند و می‌خواهند انسانها را از حق‌گرایی و حق‌یابی محروم بسازند. در این حقیقت هم بیانیش که پیشتازان ریاست پرست این قوم، پیمان‌های الهی با من بستند و با کمال بی‌اعتنایی به پیمان الهی، آن را شکستند. آنگاه دست به آشوبگری‌ها زدند و جا

معه اسلامی را مضطرب ساختند و زن پیامبر را که میبایست در خانه خود بنشیند و به نگهبانی اسلام پردازد، با خود برداشته بیابان‌ها و دشت و تپه‌ها در نوردیدند و خود را بمیدان جنگ رسانیدند. اگر از اینان پرسسی که برای چه این کارزار را به راه انداخته‌اید، آنان در پاسخ تو نمی‌توانند بگویند: ما حق را می‌خواهیم، زیرا خود آنان از اعماق دلشان می‌دانند که حق با من است، لذا هر سخنی که برای مغالطه و سفسطه بازی بیاورند، انحراف خودشان را اثبات خواهد کرد. بدینسان چشمه‌سار حیات روحی این قوم خشکیده است و نمی‌توانند حیات حق‌جویان را درک و قابل ارزش بدانند. لختی در محتویات مغزی آنان نیز بیانیش. فعال‌ترین محتوای مغزی آنان اینست که وجود علی بن ابیطالب (ع) (کسی که نسبتش با پیامبر اسلام، نسبت هارون با موسی است) و اینهمه پاکان مهاجرین و انصار که در اشاعه‌ی حق و حقیقت زندگی خود را متزلزل ساخته‌اند، در این کره‌خاکی نه تنها بیهوده است، بلکه وجود او و پیروانش برای انسان‌ها ضرر بار است!! تخیلات دیگری هم در توی جمجمه‌ی آنان موج می‌زند که بازگو کردنش دل را آشفته می‌سازد و ساده‌لوحان را به بدبینی می‌کشاند، زیرا این مطلب برای ساده‌لوحان قابل هضم ن

یست که اینان اسلام و حقیقت را برای اغراض شخصی خود استخدام می‌کنند و همه اندیشه‌ها و استعدادهای آنان در تحقق بخشیدن این آرمان شیطانی مصروف می‌شود که اسلام وسیله‌ای برای خودکامگی و برتری‌جویی مادی بر دیگران و چشیدن طعم امر و نهی می‌باشد. با این محاسبات عینی اینان به موجودات ضد حیات مبدل شده‌اند و دست به خودکشی زده‌اند. فرزندم، ما اینان را از پای در نمی‌آوریم، زیرا حق حیات و موت از آن خدا است و بس. ما زندگی به این مردم نداده‌ایم، تا حق مرگ آنان در اختیار ما باشد. شمشیری که در راه دفاع از حق کشیده می‌شود، مشیت تجسم یافته خداوندی است که برای نگهبانی حق بکار افتاده است. در این هنگام کارزار که محتویات مغزها درهم و برهم و دل‌ها در شورش و اضطراب غوطه‌ور شده، گوش به صدای چکاچاک شمشیرها که فضا را پر کرده، فرا مده. از هیكل‌های تنومند، روی مرکب‌ها که مانند کوهی سر بفلک کشیده دیده می‌شوند، مرعوب مباش. زیرا: در آنهمه هیكل ز دل و جان خبری نیست جز وسوسه و فکر پریشان‌خبری نیست بیهوده به خود راه مده ترس و هراسی مستی دد و دیوند ز انسان خبری نیست مقاومت کن، متزلزل مباش، کسی که تکیه‌گاهش خدا است، از انبوه دشمن بیم و هراسی ندارد.

اعر الله جمعتمک تد فی الارض قد مک ارم ببصرک اقصی القوم و غض بصرک (جمعومات را به خدا بسیار قدمت را روی زمین چونان میخ فرو رفته ثابت بدار، چشم به آخرین صفوف دشمن بدوز و دیده از انبوه دشمن بپوش). (جمعماه‌ای که چون گوی بی اختیار تسلیم چوگان الهی نباشد، دیر یا زود گوی پیش پای قوانین طبیعت گشته، راه نابودی را پیش خواهد گرفت. فرزندم، تاکید می‌کنم که مالک زندگی و مرگ خدا است. نیروها و حرکات و دگرگونی‌ها همه و همه در میدان مشیت الهی بجریان می‌افتند. لاجول و لاقوه الا بالله. ذکر دائمی کسی است که آشنایی نزدیکی با هستی آفرین پیدا کرده است. از یک بند انگشت گرفته تا هشتاد میلیارد سلول مغزی با پانصد میلیون شبکه ارتباطات که در زیر مجمه تو مشغول فعالیت است، جلوه‌گاهی از مشیت قاهره‌ی خدای تست. این همه نیروها و استعدادها که چند روزی به امانت بر ما سپرده شده است، در هنگام پیکار با باطل، بایستی در کف اخلاص به پیشگاه او تقدیم شود. اینجا لب جوی زیبا نیست، اینجا برای تماشای مناظر زیبای طبیعت نیامده‌ایم. اینجا بازار سوداگری هم نیست. این میدان کارزار جایگاه برگردانیدن امانت الهی است که زندگی و هستی ما است. متزلزل مباش، یکایک صفو

ف دشمن را منگر، نیروها و وسایل جنگی آنان خیره و مرعوبت نسازد. دیده بر آخرین صفوف دشمن بدوز چونان قهرمان پیروزی که انبوه دشمن را درنوردد و آخرین جبهه خصم را بگیرد. و اعلم ان النصر من عند الله سبحانه (و بدان که پیروزی از نزد خداوند سبحان است). پیروزی از خدا و برای خداست و بس اینست منطق پیشوای الهی ما که در فوق منطق درندگان انسان‌نما قرار گرفته است. من زدم، من کشتم، من پیروز شدم، من دشمن را از بین بردم، سخنان گرگ صفتانی است که سرتاسر تاریخ را با پنجه‌ها و دندان‌های خود، با خون انسانها رنگین نموده‌اند. من انسان یا انسان‌هایی را از پای در آوردم و پیروز گشتم، جمله‌ایست که تاکنون در فضای تاریخ طنین انداخته است و احساس می‌شود که پس از این هم چنین خواهد بود. این طبیعت درنده آدمی است که همه مصلحان و پیامبران برای تعدیل و تلطیف آن، می‌کوشند و فداکاری در این راه را اولین ماده رسالت خود می‌دانند. پلیدتر و نفرت‌آورتر از این طبیعت آدمی و جانگدازتر از آن، نامگذاری جنایتکارانه‌ای است که کشنده را پیروز و کشته شده را شکست خورده می‌نامند!! مگر کسی نیست که به این نامگذاران از حیات بی‌خبر بگوید: حالا که در تعدیل و تلطیف طبیعت

بشری و تربیت آن قدم بر نمی‌دارید اقلا جنایتکاران را با کلمه پیروزی مست‌تر و دیوانه‌تر نسازید. اگر شما این کلمه را بکار نبرید و به کلمه قاتل کفایت کنید، احتمال آن می‌رود که روزی آن جنایتکاران رویاروی وجدان خود قرار بگیرند و اشکی چند به خودکشی خویشان بریزند. بیایید، برای خود و برای احترام قطره‌های خون، تابلوهایی را که منظره شکارگاهی را نشان می‌دهد که درنده سرمستی حیوان بینوایی را با شکنجه فوق تصور از پای در می‌آورد، بسوزانید نابود کنید، حیوانی که نوزادهای خود را در آشیانه مخفی کرده برای پیدا کردن غذا کوه‌ها و دره‌ها را درنوردیده با حالت یاس، در دامنه کوهی چشم به افق‌های دوردست دوخته، باشد که برگ و نوایی برای نوزادان خود پیدا کند و رو به آشیانه‌ی خود برود، ناگهان درنده سرمستی از راه می‌رسد و متلاشی‌اش می‌کند، یا انسان درنده‌تر از وحشی جنگل، نه برای رفع گرسنگی، بلکه برای آنکه تیرش به هدف برسد! آن جاندار بینوا را از حیات لذیذش محروم می‌سازد!! نقاش هنرمندی!! پیدا می‌شود و با حماسه‌ای مانند شراب کهن درندگان را مست‌تر می‌نماید! این منظره وقیح و جانسوز را بصورت تابلو در می‌آورد و پول‌هایی کلان را از جریان زندگی مردم خار

ج کرده، هم پول را که برای جریان شئون اقتصادی مردم بوجود آمده است، در آن تابلو را کد می‌نماید و هم حیات مردم را در آن تابلو به پوچی می‌کشانند! می‌گویند: از تماشای این منظره‌ها لذت می‌برند!! آری، کسانی که درندگان ضد حیات را پیروزمند صدا می‌کنند! همان‌ها هستند که می‌توانند حالت تنا آمیز روحی را که در هنگام تماشای منظره ظالم کشنده و مظلوم کشته شده، به وجود می‌آید، لذت بنامند! بینوای سیه روز، این لذت نیست، بلکه نوعی از تلاطم تناقض انگیز روح است که از دریافت عظمت حیات جاندار و بی‌ارزشی نابکارانه‌ای که در آن لحظه حیات را گرفتار کرده است، ناشی می‌گردد. چه کسی می‌داند؟ که این تناقض‌های

روحي بظاهر لذت بخش، در روح ما انسان‌ها چه تاثیر هائي بجای می‌گذارد؟ و چگونه جنگهای خانمانسوز را یکی پس از دیگری در گذرگاه تاریخ به وجود می‌آورد. آری بگذارید ذوق کنند: آتشش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار بیاید از همین امروز در اصطلاحات مربوط به حیات تجدید نظر کنیم و هرگز کلمه‌ی پیروز را درباره قاتل و شکست خورده را درباره مقتولان بکار نبریم. بیاید همصدا با امیرالمومنین (ع) بگوییم: پیروزی از خدا و برای خدا است و بس. معنای

این جمله بطور مختصر اینست که چون حیات و موت در اختیار خداست و بس، پس تصرف در حیات بدون مشیت الهی، جز جنایت نام دیگری ندارد و آنگاه که انسان یا انسان‌هایی حیات دیگران را از ارزش می‌اندازند و آن را می‌خشکانند، حیات خود آنان طبق مشیت الهی از ارزش افتاده سزاوار نابود شدن می‌گردد. متصدی نابود کردن این ضد حیات‌ها وظیفه‌ای را انجام داده است که آفریننده حیات مقرر داشته است. چون قدرت و راهنمایی و قانون از خدا است، پس پیروزی از آن خدا و برای خداست. مفاد جمله امیرالمومنین (ع) (بدان که پیروزی از نزد خداوند سبحان است) در آیاتی از قرآن مجید چنین آمده است: و ما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم. (پیروزی نیست مگر از نزد خداوند عزیز حکیم). بنصر الله ينصر من يشاء و هو العزيز الرحيم. (خداوند با یاری خود هر که را بخواهد پیروز می‌سازد و اوست خدای عزیز رحیم).

خطبه ۱۲- پس از پیروزی بر اصحاب جمل

[صفحه ۱۵۹]

تفسیر عمومی خطبه دوازدهم اهوی اخیک معنا؟ فقال نعم. قال: فقد شهدنا، و لقد شهدنا فی عسکرنا هذا اقوام فی اصلاب الرجال و ارحام النساء سیرعف بهم الزمان و یقوی بهم الایمان (آیا میل و اراده برادرت با ما بود؟ عرض کرد: بلی. فرمود: آری، برادرت با ما حضور داشت و در این لشکر و کارزار ما گروه‌هایی حضور داشتند و شرکت کردند که هنوز در نهانگاه صلب مردان و رحم زنان قرار داشته، حتی دیده به این دنیا نگشوده‌اند و روزی فرا می‌رسد که زمان آنان را ناگهان و بی‌اختیار بیرون می‌آورد و ایمان بوسیله آنان تقویت می‌گردد). آنان در میان ما نبودند، ولی با ما بودند اتحاد شگفت‌انگیز انسانها گر در یمنی چو با منی پیش منی گر پیش منی چو بی منی در یمنی من با تو چنانم ای نگار یمنی خود در عجم که من توام یا تو منی برخی از فیلسوفان و جهان‌بینان را عقیده بر آن است که با همه اختلافهای جسمانی و روانی که میان همه افراد انسانی بدون استثناء وجود دارد، اتحادهای متنوعی در افراد این نوع مشاهده می‌شود که درک و شناخت آنها به پیگردی و اندیشه‌های صمیمانه و فراوان نیازمند است. نخست بایستی اختلافات و منشاء آنها را در انسان‌ها مطرح کنیم: می

دانیم که هر موجودی اعم از انسان و غیر انسان با داشتن تعین مخصوص بخود، از موجودات دیگر جدا و دارای مرزهای مشخصی می‌باشد. ما مباحث مربوط به این اختلاف طبیعی موجودات را در این مورد نمی‌آوریم. این اختلاف طبیعی میان همه افراد انسانی نیز هر یک تعین مخصوص به خود دارند، وجود دارد. یعنی اینکه هر فردی برای خود گوشت و پوست و رگ و خون و استخوانی دارد، جای تردید نیست. مطلب مهم اینست که با وجود این اختلاف طبیعی و جسمانی، تنوع و اختلافی سخت در کیفیت‌های روانی نیز دارند که گاهی فاصله‌ی آنان را از یکدیگر تا سر حد فاصله‌ی انسان با سنگ دور می‌سازد. در صورتی که در قلمرو سایر موجودات حتی حیوانات که دارای حیات و بعقیده‌ی بعضی روانشناسان دارای روان هم هستند، این اختلاف سخت دیده نمیشود. کانال‌های فعالیت حیات و روان حیوانات محدود و اختلاف میان آنها، بسیار سطحی و تنها مربوط به انگیزه‌های برون ذاتی است مانند محیط زیست و غیره. انسان‌ها با اختلاف روانی سختی که دارند، باز با انواعی از اتحادها با یکدیگر مربوط می‌گردند، مانند هم وطن بودن و هم نژاد و همکار و هم عقیده بودن و غیره. این اتحادها گاهی بقدری شدت پیدا می‌کند که صدها هزار انسان را

ه یک انسان مبدل می‌سازد، بطوری که همه آنان یک زندگی و یک مرگ برای آنهمه افراد تلقی می‌کنند. بدون تردید چنین اتحادهایی میان سایر جانداران وجود ندارد، لذا بایستی آنها را از مختصات روانی انسانها بشمار آورد. در این اتحادها که با انگیزه‌های برون ذاتی مانند وطن و نژاد و کار و عقاید مربوط به فرهنگ‌ها و اخلاقیات ناشی از محیط و ارتباطات انسان‌ها با یکدیگر، به وجود می‌آیند با بروز تحولات در آن انگیزه‌ها و عوامل، دگرگونی‌هایی در اتحادهای بروز می‌نماید. نوعی دیگر از اتحاد میان افراد نوع انسانی احساس می‌شود که عامل آن درونی بوده، هیچگونه اختلافات جسمانی و آنچه که ناشی از عوامل و انگیزه‌های برون ذاتی است، نمی‌تواند آن عامل را محو و نابود بسازد. ما این نوع را اتحاد برین می‌نامیم. البته منظوری‌اواز این اتحاد برین آن نیست که همه انسان‌ها در همه جوامع و در همه شرایط و دوران‌ها از چنین اتحادی بشکل موثر آن برخوردار بوده باشند بلکه ما با ملاحظه مجموع مطالعاتی که درباره‌ی انسان صورت گرفته است، وجود استعداد خاصی را می‌پذیریم که اگر به فعلیت برسد و بارور شود، اتحاد شگفت‌انگیزی را میان آدمیان به وجود می‌آورد. بهترین شاهد وجود این ا

ستعداد، پدیده محبت و عشق میان افراد فراوانی از انسان‌ها است که سرتاسر تاریخ را پر کرده است. برخلاف آنچه که گمان می‌رود، محبت و عشق بوجود آورنده اتحاد نیست، بلکه این دو پدیده عامل حرکت و به فعلیت رسیدن استعداد مزبور است که منجر به اتحاد می‌گردد، زیرا دو پدیده مزبور مرتبه شدیدی از اراده است که از کیفیتهای خاصی روانی است، در صورتی که اتحاد مورد بحث از جوهر جان‌های آدمیان سر بر می‌کشد. فهم این اتحاد برای کسانی که هنوز حساب خود را با فعالیت‌های شهوانی و خیالات و خودپرستی‌های تصفیه‌گوناگون ننموده‌اند، امکان‌ناپذیر است، زیرا: عقل باشی عقل را دانی کمال عشق گردی عشق را بینی جمال لذا روی سخن ما با آن گمشدگان میان بالای شکم و پایین شکم نیست. همچنین دمساز ما در این گفتگو توماس هابس نیست که از پشت عینک گرگ بودن به انسان‌ها می‌نگرد و می‌گوید: انسان گرگ انسان است. و کاری با ماکیاولی هم نداریم که برای رسیدن به یک هدف منظور، از بین بردن میلیون‌ها انسان را اجازه فرموده‌اند!!! روی سخن ما با فطرت‌های پاک اولاد آدم است که ویلیام بلیک در قطعه زیر توانسته است آن را توضیح بدهد: برای اینکه دنیا را در یک ذره شن و بهشت را در یک گل وح

شی بینی، بی‌نهایت را در کف دست نگه دار و ابدیت را در یک ساعت. ما با کسی صحبت می‌کنیم که طعم این مضمون را چشیده است که: بر مثال موج‌ها اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان روح انسانی کنفس واحده است روح حیوانی سفال جامده است (مولوی) ما با کسانی درد دل در میان می‌گذاریم که وقتی در یک روزنامه رسمی می‌خوانند که خبرگزاری فرانسه از انستیتوی بین‌المللی پژوهش برای صلح که مقر آن در استکهلم است چنین نقل می‌کند: این انستیتو در سالنامه سال ۱۹۷۸ خود که روز پنجشنبه گذشته منتشر شد، اعلام داشته است که هزینه نظامی در سراسر جهان هر دقیقه به یک میلیون دلار بالغ می‌شود. در سال بالغ به ۴۰۰ میلیارد دلار هزینه نظامی جهان است (رستاخیز شماره‌ی ۸۸۹ شنبه ۹ اردیبهشت ماه ۱۳۵۷: ۲۵۳۷ ص ۳) با خواندن این گزارش همان آهی را که برای یک سیاه آفریقایی از دل برمی‌آورد برای یک فرد عرب و ایرانی و فرانسوی و انگلیسی و روسی و آلمانی و آمریکایی و هندی نیز برمی‌آورد. قطرات اشک سوزانش بهمهی این افراد بشری با یک حرارت سوزان برخسارش می‌ریزد. شنوندگان این سخن چنگیزها و نرون‌ها و حجاج بن یوسف‌های روزگاران نمی‌باشند. به عبارت کلی‌تر: ما صحبت با انسان

داریم نه ضد انسان‌ها. اتحادی که مورد بررسی ما است، میان ارواح تکامل یافته بشری است که توانسته‌اند ارتباط کل انسان‌ها را با مشیت وحدت ساز خداوند بزرگ درک کنند. خداوند وحدت آفرین در کلام خود چنین خبر می‌دهد: انه من قتل نفسا نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا و من احیایها فکانما احیا الناس جمیعا. (بطور قطع هر کس که انسانی که را بدون عنوان قصاص و بدون اینکه فسادی در روی زمین براه بیاندازد، بکشد، چنان است که همه‌ی انسان‌ها را کشته است و اگر کسی را زنده کند چنان است که همه انسان‌ها را زنده کرده است). کلام خداوندی شعر نیست و افسانه‌پردازی راهی به سخنان خدا ندارد.

خداوند زیر بنای اصلی خلقت انسان‌ها را برای ما بازگو می‌کند. امیرالمومنین (ع) در جمله مورد تفسیر اتحاد کسان را که هنوز دیده به این دنیا نگشوده‌اند، بازندگان بیان می‌دارد. اگر چه ظاهر سخن آن بزرگوار اتحاد در عقیده و خواسته‌ها است که یکی از اساسی‌ترین عوامل یگانگی پس از اتحاد برین است، ولی همین یگانگی عقیدتی اساسی‌ترین مقدمات درک اتحاد برین و وصول به آن است.

خطبه ۱۳- سرزنی مردم بصره

[صفحه ۱۶۶]

تفسیر عمومی خطبه‌ی سیزدهم کنتم جند المراه و اتباع البهیمه (شما اهل بصره لشکر زن و پیروان ناآگاه چهارپا (شتر) گشتید). از حکومت و دمسازی با علی (ع) فرار کردند و لشکر زن و پیرو چارپای گشتند! جنگ جمل یکی از حوادث خونین تاریخ است که پیش‌تازان برپاکننده‌ی آن، سه نفرند: عایشه یکی از زنهای پیامبر اکرم (ص)، طلحه و زبیر. محققان تاریخ اسلام درباره‌ی تعیین عامل شماره‌ی یک از این سه نفر اختلاف نظر دارند، بعضی می‌گویند: تحریک کننده‌ی اصلی آن دو نفر عایشه بوده است رقابت عایشه با امیرالمومنین علیه‌السلام چه در زمان حیات پیامبر و چه بعد از او تا آخرین روزهای زندگی امیرالمومنین علیه‌السلام معروف است و احتیاجی به تفصیل ندارد. باضافه‌ی اینکه اعتبار عایشه بجهت همسر بودن با پیامبر در نزد مردم معمولی بالاتر از شخصیت طلحه و زبیر بود، مخصوصاً با آن انتقاد که عمر در موقع مرگش از آن دو نفر ابراز کرده بود. گروهی معتقدند که عایشه هر چه بود، بالاخره یک زن بود که ارزش خاص خود را داشت، این طلحه و زبیر بودند که او را تحریک نموده غائله‌ی جمل را براه انداختند. این گروه به توبیخ‌هایی که بعدها از طرف ارباب فضل و فضیلت درباره‌ی طلح

ه و زبیر می‌شد، استناد می‌کنند. توبیخ آنان چنین بود که به کدامین دلیل آن دو نفر زن پیامبر را از جایگاه خود بیرون کشیدند و او را دستاویز ریاست پرستی خود نمودند. جمعی دیگر از تحلیل گران تاریخ اسلامی می‌گویند: اصل محرک آن سه نفر معاویه بن ابی‌سفیان است که در پشت پرده دست به تحریکات زده آن سه نفر را در روی پرده به بازیگری وادار کرده بود. بهر حال این سه نفر با تمام بی‌اعتنایی پای روی اصول و قوانین اسلامی که حکومت امیرالمومنین (ع) را اثبات کرده بود، نهاده، زحمت‌ها کشیدند!! راه‌ها درنوردیدند و کوه‌ها و بیابان‌ها پشت سر گذاشته سرانجام به بصره رسیدند و ده‌ها هزار انسان را به کشتن دادند و برگشتند و میدان را برای تاخت و تاز استاد مکتب ماکیاولی یعنی معاویه هموار کردند که با آرامش خاطر بتواند مال مردم را در اختیار خود بگیرد و فرزندان خلیفه الله در روی زمین را برده فرزندش یزید بسازد. این بود فهرست غائله‌ی جمل. اکنون می‌پردازیم به تفسیر جملات امیرالمومنین علیه‌السلام که خطاب به اهل بصره می‌فرماید: شما اهل بصره لشکر زن و پیروان ناآگاه چارپا (شتر) گشتید. آری، بیماری ریاست پرستی و درد بی‌درمان خودخواهی از این بدبختی‌ها و تباهی

ها بطور فراوان دارد. فرد و جامعه‌ای که از حق و عدالت بگریزد، نه تنها همه موجودیت خویش را مختل و از موقعیت انسانی ساقط می‌کند، بلکه اصول و قوانین صالحه را نیز در هم می‌ریزد و دستخوش خواسته‌های بی‌بنیاد می‌نماید. زنی را که می‌بایست بنشیند و عامل تربیت و واسطه انتقال عظمت‌های همسرش پیامبر اکرم به افراد اجتماع گردد، راهی بیابانها و شهرها می‌نماید و ده‌ها هزار انسان را بخاک و خون می‌غلطاند و با وجدان مختل به خانه‌اش بر می‌گردد. اینهمه نقض اصول و قوانین برای چه؟! برای اینکه من ریاست می‌خواهم! یا چرا رشدیافتگان به علی بن ابیطالب (ع) مهر و محبت می‌ورزند!! علت مخالفت با علی بن ابیطالب (ع) و طغیان بر حکومت قانونی او، از طرف عایشه و طلحه و زبیر جز آنکه گفتیم، نیست، زیرا خونخواهی عثمان که آنرا دستاویز قرار داده بودند به دو دلیل روشن بی‌معنا بود: یکی اینکه آنان ولی دم عثمان نبودند. دوم اینکه علی بن ابیطالب (ع) چنانکه بارها فرموده بودند بری‌ترین مردم از خون عثمان بوده است. هنگامی که برپاکنندگان آشوب جمل از امیرالمومنین (ع) که بقول مولوی افتخار هر نبی

و هر ولی بود، روی گردان شدند، نخست زن پیامبر را از موقعیت چشمگیر خود پ

این آوردند و او را تا حد مخالفت با امیرالمومنین که شخصیت او را به کلی دگرگون و تا حد مخالفت با اصول سازنده‌ای که همسرش درباره حکومت مقرر فرموده بود، تنزل دادند. و بدانجهت که هدف جز ریاست پرستی بوسیله مبارزه با یگانه شخصیت انسانی تاریخ نبود، برای وصول به این هدف، به تنزل دادن زن پیامبر قناعت ننموده به علم کردن چارپا، آن شتری که عایشه به او سوار شده بود، پرداختند. شتر و شترسوار را تعیین کننده‌ی سرنوشت جامعه اسلامی تلقی نمودند. خونها ریختند، دور شتر طواف کردند! مردم ساده لوح را به رجزخوانی در طواف پیرامون حیوان وادار نمودند!! بالاخره نتیجه‌ای که گرفتند، این بود که معاویه آن خونخوار تاریخ و سرنگون کننده‌ی همه‌ی اصول انسانی را بردوش مردم سوار کردند. اخلاقکم دقاق و عهدکم شقاق و دینکم نفاق و ماءکم زعاق (اخلاقتان پست، پیمانتان سست و شکسته و دیتان نفاق و آبی که می‌آشامید شور است). تاثیر محیط طبیعی در وضع روانی مردم در مجموع این خطبه چند مسئله بسیار مهم گوشزد شده است: مسئله یکم- توضیحی در پستی و تباهی برپا دارندگان جنگ جمل که در دو جمله بیان شده است: لشکریان زن، پیروان شتر. مسئله دوم- غیب گویی امیرالمومنین علیه‌الس

لام: کانی بمسجدکم کجوجو سفینه قد بعث الله علیها العذاب من فوقها و من تحتها. (چنین می‌بینم که مسجد شما مانند سینه کشتی روی دریا است که عذاب خداوندی بالا و پائینش را فرا گرفته، همه ساکنان آن را غرق نموده است). این غیب گوئی در دو روایت دیگر هم نقل شده است. مسئله سوم- بیان مشخصات محیط طبیعی بصره که جنگ جمل در آن براه افتاده است. این مشخصات بقرار زیر است: ۱- آب شور. ۲- نزدیکی به آب. ۳- کثافت و بدبوئی زمین که مجاور آب است. ۴- گودی زمین. بلادکم انتن بلاد الله تره، اقربها من الماء و ابعدها من السماء. (شهرهای شما دارای کثیفترین زمین در شهرهای خداوندی است نزدیکترین شهر به آب و دورترین آنها از آسمان). این مسئله یکی از جالبترین مسائل علمی در جامعه‌شناسی است که تاثیر محیط طبیعی را در وضع روانی مردم با وضوح کامل مطرح کرده است. این یکی از دلایل روشن است که واقع‌نگری اسلام را اثبات می‌کند و تفسیر طبیعی موجودیت انسانی را بطور رسمی، از معارف ضروری قلمداد می‌کند. این مسئله در قرون بعدی بوسیله ابن خلدون در مقدمه و منتسکیو در کتاب روح القوانین مشروحا مورد بررسی و پذیرش قرار گرفته، امروز هم مانند یک اصل کاملاً علمی مورد توجه مردم شناسان و جامعه‌شناسان قرار گرفته است. مطلبی که بایستی در این مبحث مورد دقت قرار بگیرد اینست که تاثیرات محیط طبیعی اگر چه اصول بنیادین طبیعت انسان را مانند اندیشه و اراده دگرگون نمی‌سازد، ولی آداب و رسوم و قوانینی را به وجود می‌آورد که می‌توانند شئون حیات مردم را رنگ آمیزی و توجیه نمایند. با نظر به این قاعده است که می‌گوییم: امیرالمومنین علیه‌السلام مردم بصره را محکوم مطلق ننموده‌اند، بلکه نمود طبیعی ارتباط آنان را با چنان محیط طبیعی بیان فرموده‌اند. و از نظر علمی محکومیت اهل بصره که ناشی از وضع محیطشان بوده است، می‌تواند موقت بوده باشد، باین معنی که با کوشش و تکاپو می‌توانستند تا حدودی اثر آن محیط را خنثی نمایند و در اخلاق و روحیات و رفتارشان دگرگونی ایجاد کنند. این امکان دگرگونی در جمله‌ای که پس از این تفسیر می‌شود، گوشزد شده است. مردان بزرگی از سرزمین بصره مانند حسن بن هیشم بصری برخاسته‌اند و روشنگر علم و معرفت بشری گشته‌اند. بطور کلی توبیخ‌ها و ملامت‌هایی که از زبان پیشوایان الهی یا حکما و جهان‌بینان درباره‌ی یک سرزمین یا قوم و ملت معینی دیده می‌شود، توبیخ مطلق و ابدی نیست، بلکه دارای انگیزه و عامل مشخصی

است که خارج از ذات انسانی مردم آن سرزمین و قوم و ملت می‌باشد. مکه معظمه که در دوران‌های طولانی بتکده بوده مردمش سوداگرانی پست و متعصب و بی‌خبر از ارزش‌های حیات بوده‌اند، بیت‌الله الحرام می‌شود (چنانکه نخستین روز بنایش بدست ابراهیم خلیل علیه‌السلام بود) و انسان‌های شایسته و با عظمتی از همان سرزمینی برمی‌خیزند و با پیشوایی پیامبر اسلام، معظم‌ترین و انسانی‌ترین تمدن را بجهانیان عرضه می‌کنند. و المقیم بین اظهرکم مرتهن بذنبه و الشاخص عنکم متدارک برحمه من ربه (کسی که در میان شما زندگی کند در گرو گناه خویش است و کسی که از میان شما بیرون رود، رحمت پروردگارش او را دریافته

است). نتوان مرد به سختی که در اینجا زادم وطن که آشیانه اصلی آدمی است، جایگاهی است بس محبوب، آوارگی از وطن یکی از عذابهای سخت است که گاهی تا سر حد عدم امکان تحمل می‌رسد. در تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی موضوع وطن مشروحا بررسی شده است. به مجلد پانزدهم که راهنمای موضوعات است مراجعه نمایید و مبحث مزبور را در مجلدی که بررسی شده است، مطالعه فرمایید، آنچه که در این مورد بایستی متذکر شویم، اینست که لزوم فرار از عوامل ناهنجار طبیعی همان مقدار ضرورت دارد که گری

ز از عوامل مرگ. کسی که با امکان مهاجرت از محیط طبیعی کشنده، در همان محیط میخکوب می‌شود، در حقیقت طومار زندگی را با دست خویشتن می‌پیچد. همچنین رضایت باخلاق پست و نفاق و پیمان‌شکنی‌ها و سایر اوصاف رذیله با امکان رهایی از عوامل محیطی آن، نوعی خودکشی است که می‌توان آن را روح‌کشی اصطلاح کرد. امیرالمومنین علیه‌السلام درمان دردی را که محیط بر آنان تحمیل کرده است، توضیح می‌دهد و می‌فرماید: ادامه حیات در چنین محیطی گناه است. در آن محیط که طبیعت و انسانهای دست بهم داده مشغول متلاشی کردن روح آدمی می‌باشند، تحمل و رضایت معصیت و نافرمانی است. بگذارید این محیط را به آن مردمی که در فکر نجات دادن خویشتن نیستند و فرار کنید و بروید به محیطی که شما را در زنجیر پستی‌هایش ن فشارد.

خطبه ۱۴- در نکوهش مردم بصره

[صفحه ۱۷۱]

جنگ جمل یکی از حوادث خونین تاریخ است که پیشتازان برپاکنده‌ی آن، سه نفرند: عایشه یکی از زنهای پیامبر اکرم (ص)، طلحه و زبیر. محققان تاریخ اسلام درباره‌ی تعیین عامل شماره‌ی یک از این سه نفر اختلاف نظر دارند، بعضی می‌گویند: تحریک کننده‌ی اصلی آن دو نفر عایشه بوده است رقابت عایشه با امیرالمومنین علیه‌السلام چه در زمان حیات پیامبر و چه بعد از او تا آخرین روزهای زندگی امیرالمومنین علیه‌السلام معروف است و احتیاجی به تفصیل ندارد. باضافه‌ی اینکه اعتبار عایشه بجهت همسر بودن با پیامبر در نزد مردم معمولی بالاتر از شخصیت طلحه و زبیر بود، مخصوصا با آن انتقاد که عمر در موقع مرگش از آن دو نفر ابراز کرده بود. گروهی معتقدند که عایشه هر چه بود، بالاخره یک زن بود که ارزش خاص خود را داشت، این طلحه و زبیر بودند که او را تحریک نموده غائله‌ی جمل را براه انداختند. این گروه به تویخ‌هایی که بعدها از طرف ارباب فضل و فضیلت درباره‌ی طلحه و زبیر می‌شد، استناد می‌کنند. تویخ آنان چنین بود که به کدامین دلیل آن دو نفر زن پیامبر را از جایگاه خود بیرون کشیدند و او را دستاویز ریاست پرستی خود نمودند. جمعی دیگر از تحلیل‌گران تاریخ ا

سلامی می‌گویند: اصل محرک آن سه نفر معاویه بن ابی‌سفیان است که در پشت پرده دست به تحریکات زده آن سه نفر را در روی پرده به بازیگری وادار کرده بود. بهر حال این سه نفر با تمام بی‌اعتنایی پای روی اصول و قوانین اسلامی که حکومت امیرالمومنین (ع) را اثبات کرده بود، نهاده، زحمت‌ها کشیدند!! راه‌ها درنوردیدند و کوه‌ها و بیابان‌ها پشت سر گذاشته سرانجام به بصره رسیدند و ده‌ها هزار انسان را به کشتن دادند و برگشتند و میدان را برای تاخت و تاز استاد مکتب ماکیاولی یعنی معاویه هموار کردند که با آرامش خاطر بتواند مال مردم را در اختیار خود بگیرد و فرزندان خلیفه الله در روی زمین را برده فرزندش یزید بسازد. این بود فهرست غائله‌ی جمل. اکنون می‌پردازیم به تفسیر جملات امیرالمومنین علیه‌السلام که خطاب به اهل بصره می‌فرماید: شما اهل بصره لشکر زن و پیروان ناآگاه چارپا (شتر) گشتید. آری، بیماری ریاست پرستی و درد بی‌درمان خودخواهی از این بدبختی‌ها و تباهی‌ها بطور فراوان دارد. فرد و جامعه‌ای که از حق و عدالت بگریزد، نه تنها همه موجودیت خویشتن را مختل و از موقعیت انسانی ساقط می‌کند، بلکه اصول و قوانین صالحه را نیز در هم می‌ریزد و دستخوش خواسته

های بی‌بنیاد می‌نماید. زنی را که می‌بایست بنشیند و عامل تربیت و واسطه انتقال عظمت‌های همسرش پیامبر اکرم به افراد اجتماع گردد، راهی بیابانها و شهرها می‌نماید و ده‌ها هزار انسان را بخاک و خون می‌غلطاند و با وجدان مختل به خانه‌اش بر می‌گردد. اینهمه نقض اصول و قوانین برای چه؟! برای اینکه من ریاست می‌خواهم! یا چرا رشدیافتگان به علی بن ابیطالب (ع) مهر و محبت می‌ورزند!! علت مخالفت با علی بن ابیطالب (ع) و طغیان بر حکومت قانونی او، از طرف عایشه و طلحه و زبیر جز آنکه گفتیم، نیست، زیرا خونخواهی عثمان که آنرا دستاویز قرار داده بودند به دو دلیل روشن بی‌معنا بود: یکی اینکه آنان ولی دم عثمان نبودند. دوم اینکه علی بن ابیطالب (ع) چنانکه بارها فرموده بودند بری‌ترین مردم از خون عثمان بوده است. هنگامی که برپاکنندگان آشوب جمل از امیرالمومنین (ع) که بقول مولوی افتخار هر نبی و هر ولی بود، روی گردان شدند، نخست زن پیامبر را از موقعیت چشمگیر خود پایین آوردند و او را تا حد مخالفت با امیرالمومنین که شخصیت او را به کلی دگرگون و تا حد مخالفت با اصول سازنده‌ای که همسرش درباره حکومت مقرر فرموده بود، تنزل دادند. و بدانجهت که هدف جز ریاست پرس

تی بوسیله مبارزه با یگانه شخصیت انسانی تاریخ نبود، برای وصول به این هدف، به تنزل دادن زن پیامبر قناعت ننموده به علم کردن چارپا، آن شتری که عایشه به او سوار شده بود، پرداختند. شتر و شترسوار را تعیین‌کننده‌ی سرنوشت جامعه اسلامی تلقی نمودند. خونها ریختند، دور شتر طواف کردند! مردم ساده‌لوح را به رجزخوانی در طواف پیرامون حیوان وادار نمودند!! بالاخره نتیجه‌ای که گرفتند، این بود که معاویه آن خونخوار تاریخ و سرنگون‌کننده‌ی همه‌ی اصول انسانی را بردوش مردم سوار کردند. اخلاقکم دقاق و عهدکم شقاق و دینکم نفاق و ماءکم زعاق (اخلاقتان پست، پیمانتان سست و شکسته و دینتان نفاق و آبی که می‌آشامید شور است). تاثیر محیط طبیعی در وضع روانی مردم در مجموع این خطبه چند مسئله بسیار مهم گوشزد شده است: مسئله یکم - توضیحی در پستی و تباهی برپا دارندگان جنگ‌جمل که در دو جمله بیان شده است: لشکریان زن، پیروان شتر. مسئله دوم - غیب‌گویی امیرالمومنین علیه‌السلام: کانی بمسجدکم کجوجو سفینه قد بعث الله علیها العذاب من فوقها و من تحتها. (چنین می‌بینم که مسجد شما مانند سینه کشتی روی دریا است که عذاب خداوندی بالا و پایینش را فرا گرفته، همه ساکنان

آن را غرق نموده است). این غیب‌گوئی در دو روایت دیگر هم نقل شده است. مسئله سوم - بیان مشخصات محیط طبیعی بصره که جنگ‌جمل در آن براه افتاده است. این مشخصات بقرار زیر است: ۱- آب شور. ۲- نزدیکی به آب. ۳- کثافت و بدبوئی زمین که مجاور آب است. ۴- گودی زمین. بلادکم اتن بلاد الله تربه، اقربها من الماء و ابعدها من السماء. (شهرهای شما دارای کثیفترین زمین در شهرهای خداوندی است نزدیک‌ترین شهر به آب و دورترین آنها از آسمان). این مسئله یکی از جالبترین مسائل علمی در جامعه‌شناسی است که تاثیر محیط طبیعی را در وضع روانی مردم با وضوح کامل مطرح کرده است. این یکی از دلایل روشن است که واقع‌نگری اسلام را اثبات می‌کند و تفسیر طبیعی موجودیت انسانی را بطور رسمی، از معارف ضروری قلمداد می‌کند. این مسئله در قرون بعدی بوسیله ابن‌خلدون در مقدمه و منتسکیو در کتاب روح القوانین مشروحا مورد بررسی و پذیرش قرار گرفته، امروز هم مانند یک اصل کاملاً علمی مورد توجه مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان قرار گرفته است. مطلبی که بایستی در این مبحث مورد دقت قرار بگیرد اینست که تاثیرات محیط طبیعی اگر چه اصول بینادین طبیعت انسان را مانند اندیشه و اراده دگرگون نمی‌سازد،

ولی آداب و رسوم و قوانینی را به وجود می‌آورد که می‌توانند شئون حیات مردم را رنگ‌آمیزی و توجیه نمایند. با نظر به این قاعده است که می‌گوییم: امیرالمومنین علیه‌السلام مردم بصره را محکوم مطلق ننموده‌اند، بلکه نمود طبیعی ارتباط آنان را با چنان محیط طبیعی بیان فرموده‌اند. و از نظر علمی محکومیت اهل بصره که ناشی از وضع محیطشان بوده است، می‌تواند موقت بوده باشد، باین معنی که با کوشش و تکاپو می‌توانستند تا حدودی اثر آن محیط را خنثی نمایند و در اخلاق و روحیات و رفتارشان دگرگونی ایجاد کنند. این امکان دگرگونی در جمله‌ای که پس از این تفسیر می‌شود، گوشزد شده است. مردان بزرگی از سرزمین بصره مانند حسن بن هبشم بصری برخاسته‌اند و روشنگر علم و معرفت بشری گشته‌اند. بطور کلی تویخ‌ها و ملامت‌هایی که از زبان پیشوایان

الهی یا حکما و جهان‌بینان درباره‌ی یک سرزمین یا قوم و ملت معینی دیده می‌شود، توییخ مطلق و ابدی نیست، بلکه دارای انگیزه و عامل مشخصی است که خارج از ذات انسانی مردم آن سرزمین و قوم و ملت می‌باشد. مکه معظمه که در دوران‌های طولانی بتکده بوده مردمش سوداگرانی پست و متعصب و بی‌خبر از ارزش‌های حیات بوده‌اند، بیت‌الله الحرام م

ی‌شود (چنانکه نخستین روز بنایش بدست ابراهیم خلیل علیه‌السلام بود) و انسان‌های شایسته و با عظمتی از همان سرزمینی برمی‌خیزند و با پیشوایی پیامبر اسلام، معظم‌ترین و انسانی‌ترین تمدن را بجهانیان عرضه می‌کنند. و المقیم بین اظهر کم مرتهن بذنبه و الشاخص عنکم متدارک برحه من ربه (کسی که در میان شما زندگی کند در گرو گناه خویش است و کسی که از میان شما بیرون رود، رحمت پروردگارش او را دریافته است). نتوان مرد به سختی که در اینجا زادم وطن که آشیانه اصلی آدمی است، جایگاهی است بس محبوب، آوارگی از وطن یکی از عذابهای سخت است که گاهی تا سر حد عدم امکان تحمل می‌رسد. در تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی موضوع وطن مشروحا بررسی شده است. به مجلد پانزدهم که راهنمای موضوعات است مراجعه نمایید و مبحث مزبور را در مجلدی که بررسی شده است، مطالعه فرمایید، آنچه که در این مورد بایستی متذکر شویم، اینست که لزوم فرار از عوامل ناهنجار طبیعی همان مقدار ضرورت دارد که گریز از عوامل مرگ. کسی که با امکان مهاجرت از محیط طبیعی کشنده، در همان محیط می‌خکوب می‌شود، در حقیقت طومار زندگی را با دست خویشتن می‌پیچد. همچنین رضایت باخلاق پست و نفاق و پیمان‌شکنی‌ها و سا

یر اوصاف رذیله با امکان رهایی از عوامل محیطی آن، نوعی خودکشی است که می‌توان آن را روح‌کشی اصطلاح کرد. امیرالمومنین علیه‌السلام درمان دردی را که محیط بر آنان تحمیل کرده است، توضیح می‌دهد و می‌فرماید: ادامه حیات در چنین محیطی گناه است. در آن محیط که طبیعت و انسان‌های دست بهم داده مشغول متلاشی کردن روح آدمی می‌باشند، تحمل و رضایت معصیت و نافرمانی است. بگذارید این محیط را به آن مردمی که در فکر نجات دادن خویشتن نیستند و فرار کنید و بروید به محیطی که شما را در زنجیر پستی‌هایش فشارد.

خطبه ۱۵- در برگرداندن بیت‌المال

[صفحه ۱۷۴]

تفسیر عمومی خطبه پانزدهم و الله لو وجدته قد تزوج به النساء و ملک به الاماء لردده (سوگند به خدا، اگر آن املاک را پیدا کنم به مسلمانان برمی‌گردانم اگر چه مهریه‌ی زنان قرار گرفته باشد و کنیزها با آن‌ها خریداری شده باشد). این جملات جزئی از خطبه‌ای است که کلبی از ابن عباس از علی (ع) نقل کرده می‌گوید: امیرالمومنین علیه‌السلام روز دوم پس از بیعت که در مدینه انجام گرفت، خطبه‌ای خواند و فرمود: الا ان کل قطیعه اقطعها عثمان و کل مال اعطاه من مال الله فهو مردود فی بیت المال فان الحق القديم لا یبطله شیء و لو وجدته و قد تزوج به النساء و فرق فی البلدان لردده الی حاله فان فی العدل سعه و من ضاق عنه الحق فالجور علیه اضیق. (بدانید، هر قطعه‌ای از زمین را که عثمان بخشیده است و هر مالی از مال الله که به ناحق داده است، باید به بیت‌المال برگردد، زیرا هیچ چیزی حق قدیم و ثابت را باطل نمی‌کند و اگر آن اموال را پیدا کنم به حال اصلی خود بر می‌گردانم اگر چه مهریه‌ی زنان قرار گرفته در شهرها پراکنده شده است، زیرا گشایش در عدالت است و کسی که حق درباره او تنگ باشد، ستم برای او تنگ‌تر خواهد بود). این مالکیت‌های غیرقانونی لغ

و و باطل است ما موضوع مالکیت از دیدگاه امیرالمومنین علیه‌السلام را در داستان ابوذر غفاری مطرح خواهیم کرد. در این مبحث تنها سرگذشت بیت‌المال اجتماع اسلامی را در دوران حکومت عثمان بطور مختصر از نظر مطالعه کنندگان محترم می‌گذرانیم: عبدالله بن عتب می‌گوید: روزی که عثمان کشته شد، صد و پنجاه هزار دینار و یک میلیون درهم در نزد خزانه‌دارش موجود داشت. و

ارزش املاک در وادی القری و حنین و غیره صد هزار دینار بوده است و اسبها و شترهای فراوانی از خود به جای گذاشت. این اموال شخصی موقعی مملوک عثمان بوده است که اکثر مردم از ضرورت‌های معیشت محروم بوده‌اند. اگر وضع اقتصادی مردم آن دوران با سطح زندگی مناسبی جریان داشت، اعتراض کنندگان معاصر عثمان و تحلیل‌گران تاریخ اسلام، آن ارقام را وحشت‌انگیز تلقی نمی‌کردند و آنها را مورد انتقاد سخت قرار نمی‌دادند. سپس مسعودی اضافه می‌کند: در روزگار عثمان جمعی از صحابه املاک و خانه‌ها اندوختند، از آنجمله: زبیر بن عوام خانه‌ای در بصره ساخت که تا این زمان (۳۳۲هـ) باقی و معروف است. بازرگانان و مالداران و غیر هم، در این خانه فرود می‌آیند. زبیر خانه‌هایی نیز در مصر و کوفه و اسکندریه ساخته بود...

مال (نقد) زبیر پس از وفاتش به پنجاه هزار دینار بالغ بود و هزار اسب و هزار اسب و هزار برده و کنیز و زمین‌هایی از خود به جای گذاشت. طلحه بن عبیدالله تیمی خانه‌ای در کناسه کوفه ساخت و قیمت گندمی که برای او از عراق می‌آمد، هر روز به مبلغ هزار دینار بوده است، بعضی گفته‌اند: در آمد غلات او از عراق بیش از این بوده است. طلحه خانه‌ای در مدینه ساخت که مصالح آن آجر و گچ و آهک بوده است. (توضیح - مسلم است که در آن دوران چنین مصالحی ارزش کلانی داشته است که در تاریخ ثبت شده است). همچنین عبدالرحمن بن عوف زهری خانه‌ای وسیع ساخت و صد اسب و هزار شتر و ده هزار گوسفند داشت و نقد او پس از مرگش در حدود دو میلیون و ششصد و هشتاد و هشت هزار دینار یا درهم بود. سعد بن ابی وقاص خانه‌ای در عقیق ساخت که بسیار مرتفع و دارای فضایی بسیار وسیع و بالای دیوارهایش دارای کنگره‌ها بوده است. سعید بن مسیب می‌گوید: وقتی که زید بن ثابت مرد، طلا و نقره‌هایی که از او مانده بود، با تبرها می‌شکستند، باضافه نقدینه‌ها و اراضی که صد هزار دینار ارزش داشت ... یعلی بن منیه موقعی که مرد پانصد هزار دینار و مطالباتی بر ذمه‌ی مردم داشت و اراضی و سایر ماترک او سیصد ه

زار دینار ارزش داشت. برای توضیح بیشتر در مالکیت‌های غیرقانونی دوران عثمان، اطلاعات بسیار باارزشی را که مرحوم علامه امینی در الغدیر از منابع معتبر آورده است، مورد استفاده قرار می‌دهیم: عثمان به برادر شیری خود عبدالله بن سعد بن ابی سرح در جنگ اول یک پنجم غنیمت‌های افریقا را داد. ابن کثیر می‌گوید: یک پنجم یک پنجم غنیمت افریقا را که صد هزار دینار بوده بخشید. (بناظر به گفته‌ی ابوالفداء) در صورتی که سهم هریک از سواره نظام سه هزار و پیاده نظام یک هزار بوده است. (چنانکه ابن اثیر در کتاب اسدالغابه ج ۳ ص ۱۷۳ و ابن کثیر در تاریخش ج ۷ ص ۱۵۲ متذکر شده‌اند). ابن ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه ج ۱ ص ۶۷ می‌گوید: عثمان همه غنایم افریقا را (از طرابلس تا طنجه) به عبدالله بن سعد بن ابی سرح داد بدون اینکه کسی از مسلمانان را در آن غنایم با عبدالله شریک نماید. بخاری در صحیح کتاب جهاد باب برکه‌الغازی فی ماله ج ۵ ص ۲۱ می‌گوید: زبیر یازده خانه در مدینه و دو خانه در بصره و یک خانه در کوفه و یک خانه در مصر داشته است. زبیر دارای چهار زن بوده که سهم هر یک از زنان او، پس از کسر ثلث آنها، یک میلیون و دویست هزار بوده است. بخاری می‌گوید: پس همه

مال زبیر پنجاه میلیون و دویست هزار بوده است. ابن‌الهایم می‌گوید: همه مال زبیر با محاسبه‌ی صحیح‌تر پنجاه و نه میلیون و هشتصد هزار بوده است. ابن‌بطل و قاضی عیاض نظریه ابن‌الهایم را تصدیق نموده محاسبه‌ی بخاری را غلط می‌دانند. توضیح - منابع تاریخی رقم مزبور را بدون تصریح باینکه دینار بوده است یا درهم مطرح کرده‌اند. تنها در تاریخ ابن کثیر ج ۷ ص ۲۴۹ به درهم تصریح شده است. ابراهیم بن محمد بن طلحه می‌گوید: ارزش ماترک طلحه از اراضی و اموال و دینار و درهم سی میلیون بوده است. سعدی ام یحیی بن طلحه می‌گوید: موقعی که طلحه کشته شد دو میلیون و دویست هزار درهم و اراضی اشجارش به ارزش سی میلیون درهم در نزد خزانه‌دارش موجود بوده است. با نظر به اعتراض همه مسلمانان صدر اول به این گونه تراکم ثروت‌ها اعم از منقول و غیر منقول است که نظریه کسانی که می‌گویند: اسلام فئودالیگری و جامعه‌ی طبقاتی را بوجود آورده است، بی‌مدرک بوده بلکه سیستم اقتصادی و اجتماعی اسلام کاملاً مخالف نظریه مزبور می‌باشد. اینست صورت مقداری از بخشش‌های عثمان به دینار و درهم. که مورد اعتراض قانونی اسلام و مسلمانان قرار گرفته است: نام اشخاص مبلغ به دینار مروان

۵۰۰۰۰۰ ابن ابی سرح ۱۰۰۰۰۰ طلحه ۲۰۰۰۰۰ عبدالرحمن ۲۵۶۰۰۰۰ یعلی بن امیه ۵۰۰۰۰۰ زید بن ثابت ۱۰۰۰۰۰ برداشت عثمان ۱۵۰۰۰۰ برداشت عثمان ۲۰۰۰۰۰، ۴۳۱۰۰۰۰ نام اشخاص مبلغ به درهم الحکم ۳۰۰۰۰۰ آل الحکم ۲۰۲۰۰۰۰ الحارث ۳۰۰۰۰۰ سعید ۱۰۰۰۰۰ الولید ۱۰۰۰۰۰ عبدالله ۳۰۰۰۰۰ عبدالله ۶۰۰۰۰۰ ابوسفیان ۲۰۰۰۰۰ مروان ۱۰۰۰۰۰ طلحه ۲۲۰۰۰۰۰ ۳۰۰۰۰۰۰۰ زیر ۵۹۸۰۰۰۰۰ ابن ابی وقاص ۲۵۰۰۰۰ برداشت عثمان ۳۰۵۰۰۰۰۰، ۱۲۶۷۷۰۰۰۰ این بود نموداری از رابطه عثمان با بیت‌المال. با نظر باین رفتار عثمان با مروان و طلحه و زبیر و امثال آنها، بخوبی روشن می‌شود که عوامل تلاطم حکومت امیرالمومنین علیه‌السلام و طغیانگری‌های طلحه و زبیر بر زمامداری عادلانه‌ی آن حضرت چه بوده است. برای تفسیر آن تلاطم و سرکشی‌ها احتیاجی به یاد گرفتن سحر و طلسمات نداریم. با یک عبارت مختصر و روشن علی بن ابیطالب (ع) حاضر ن

یست انداک آذوقه‌ای زیادتر از حق خود عقیل و فرزندان به آنان ببخشد، ولی عثمان با تمام آرامش خاطر آنهمه بیت‌المال مسلمانان را در اختیار خویشاوندان و هواداران خود می‌گذارد. جمله مورد تفسیر که می‌گوید: سوگند به خدا، اگر آن اموال و املاک را پیدا کنم به مسلمانان بر میگردانم، اگر چه مهریه زنان قرار گرفته باشد و کنیزها با آنها خریداری شده باشد. همه آن تصرفات و مالکیت‌ها غیر قانونی اعلان نموده، بیان می‌کند که تکلیف الهی و اجتماعی علی (ع) برگرداندن آن اموال به بیت‌المال مجتمع است، اموال هر چه که باشد و در اختیار هر کسی که قرار گرفته باشد. و من ضاق علیه العدل فالجور علیه اضیق (کسی که عدالت برای او تنگی به وجود بیاورد، ستم برای او تنگتر می‌باشد). عدالت و ستم از آنهنگام که در دیدگاه نوع انسانی، حقیقتی بنام قانون نمودار شده است، مفهوم عدالت نیز برای او مطرح گشته است. زیرا عدالت عبارت است از رفتار مطابق قانون. این تعریف که به نظر ما جامع‌ترین تعاریفات برای عدالت است می‌تواند شامل همه رفتارها و پدیده‌های عادلانه بوده باشد. برای توضیح این تعریف بایستی جلوه‌های عدالت را در قلمروهای گوناگون جهان هستی و انسان در نظر بیاوریم:

عدالت در شئون انسانی که با اراده به وجود می‌آید ۱- رفتار مطابق قوانین طبیعت حیات. بدانجهت که حیات آدمی احتیاج به آماده کردن عوامل ادامه آن دارد، کوشش برای بدست آوردن آن عوامل، عدالت است، زیرا رفتار مطابق قانون است و مسامحه و بی‌تفاوتی درباره آن عوامل، ستم است، زیرا انحراف از قانون و رفتار خلاف آن می‌باشد. ۲- مهمترین خاصیت حیات سازنده‌ترین نیروهای آن، عبارت است از آگاهی به حیات، فرد یا جامعه‌ای که آگاهی به زندگی خود دارد، عمل به قانون آن می‌نماید، این فرد یا جامعه در برابر آن قانون عادل است. و بالعکس، کسی که در عوامل ضد آگاهی به حیات غوطه‌ور است، یا با بی‌تفاوتی درباره‌ی آن حرکت می‌نماید، از قانون منحرف و ستمگار است. ۳- طبیعت آدمی دارای احساسات و عواطف متنوعی می‌باشد. این پدیده‌ها با نظر به انگیزه‌ها و نتایج و ماهیتی که دارند، مشمول قوانین معینی هستند، تخلف از آن قوانین، ستم و رفتار مطابق آنها عدالت است. ۴- وجدان و جاذبه‌های اخلاق با نظر به ابعادی که دارند، پیرو قوانین ثابتی هستند، رفتار مطابق آنها عدالت و انحراف از آنها، یا بی‌تفاوتی در برابر آنها ستم و ستمکاری می‌باشد. ۵- زندگی اجتماعی انسان‌ها دارای قوا

نین و مقرراتی است که برای امکان‌پذیر بودن آن زندگی و بهبود آن، وضع شده‌اند، رفتار مطابق آن قوانین عدالت و تخلف از آنها یا بی‌تفاوتی در برابر آنها ظلم است. ۶- عوامل تکامل و ترقی که در درون آدمیان مانند هسته‌هایی کاشته شده است، توجه به آنها و کوشش برای به فعلیت رسانیدن و بارور ساختن آنها که قانون تعیین شده آن هسته‌های بنیادین است، عدالت و رفتار بر ضد آن یا نادیده گرفتن ظلم و جور می‌باشد. این نوع از عدالت (عدالت در شئون انسانی که با اراده به وجود می‌آید)، آن حقیقت عالی انسانی است که بایستی بهر وسیله‌ای که ممکن است آنرا بدست آورد. عدالت در جهان هستی یکی از آن اصول معرفتی اساسی که هیچ متفکر جهان‌بین و هیچ مکتب فلسفی متکی به علم، تردید در آن ندارد، حکومت قانون بر جهان هستی است. کسی که در این اصل با دیده‌ی نفی و انکار می‌نگرد یا تردید در آن ابراز می‌کند خالی از حالات زیر نیست: یا واقعا ارتباطی با جهان ندارد، یا معنای قانون را درک نمی‌کند و یا عینک پیش ساخته‌ای از موهومات و خرافات به چشمش زده است، یا غرض ورزی میکند.

بهر حال چنین شخصی که هنوز نتوانسته وجود خود را که به اعتراف به قانون نیازمند است، ثابت کند، شایسته ی دخالت در علم و معرفت نیست. اگر کسی بپذیرد که واقعیتی عینی وجود دارد که در وجود خود احتیاجی به درک کننده ندارد، بطور قطع حکومت قانون در همه اجزاء و روابط جهان هستی پذیرفته است. واقعیت در حرکت و تحول معین تجسم یافته قانون است، و گر نه، می توانستیم توقع آن را داشته باشیم که ناگهان روزی آفتاب با یکی از کازارهای غول پیکر فضا که دارای قطری به امتداد هزار سال نوری است دست به دست هم داده از پنجره‌ی اطاق منکر قانون وارد شده، ناگهان به دو گلدان کوچک مبدل گشته در طاقچه‌ی اطاق منکر قرار بگیرند!! بطور مختصر بگوییم: کمترین تردید در حکومت قانون بر جهان هستی یا انکار آن، مساوی است با تردید در همه علوم و یا انکار آنها!! ما با چنین افرادی گفتگو نداریم، زیرا خود آنان وجودشان را منکر یا مورد تردید قرار می دهند. نتیجه‌ای که از این اصل می گیریم اینست که جهان هستی از کوچکترین جزئی گرفته تا مجموع آن، مشمول قانون بوده اندک تخلفی در حرکات و ارتباط جزئی با سایر اجزاء نشان نمی دهد، این جهان جلوه گاه عدالت بزرگ است. اینست معنای: و تمت کلمه ربك صدقا و عدلا. (و مشیت پروردگار تو با صدق و عدالت بگریان افتاده است). این عدالت را می توانیم عدالت وجودی یا عدالت فلسفی بنامیم. نکته بسیار مهمی را که در پایان این مبحث متذکر می شویم، اینست که: بدانجهت که در تعریف عدالت رفتار مطابق قانون را انتخاب کردیم، لازم است بدانیم که مشیت و فعل خداوندی فوق قوانینی است که ما از جهان درک می کنیم و یا از معلومات و خواسته‌های خود انتزاع می کنیم. عبارت روشن تر عدالت خداوندی رفتار مطابق قوانینی است که ما از پدیده‌ها و روابط جهان هستی با معلومات و خواسته‌های محدود خود، درک و انتزاع می کنیم، نمی باشد، بلکه عدالت خداوندی عبارت از رفتار مطابق حکمت متعالی ربوبی خود. با توجه به این نکته بسیار مهم است که همه اشکالات و ابهام‌هایی که گروه زیادی از مردم را درباره‌ی عدالت خداوندی، در خود غوطه‌ور ساخته است، بکلی مرتفع می گردند. برای روشن شدن مطلب، این مثال را در نظر بگیریم: اگر ما بخواهیم عدالت الهی را مطابق قانون خواسته‌های خود منظور نماییم، بایستی خداوند انسان‌ها را بطوری بیافریند که انسان‌ها در همان لحظه‌ای که از شکم مادر بیرون می آیند، این مختصات را با خود بیاورند: زیبایی حضرت یوسف (اگر مرد باشند) زیبایی کلتوپاتره (اگر زن باشند)!! ثروتی پایان ناپذیر بطوری که با بروز کمترین میلی بی ک خواسته شده، فوراً در اختیار آنان قرار بگیرد!! قدرتی که اگر بخواهند یک کهکشان را با یکدست و کهکشان دیگری را با دست دیگر بردارند و دور خود چرخ بزنند، بتوانند!! آن آزادی که هیچ قانونی و هیچ موجودی نتواند سر راهشان را بگیرد و آنان را از حرکت باز بدارد!! خنده از لبانشان قطع نشود و شادمانی از دلشان!! حتی یک لحظه هم بیماری سراغشان را نگیرد!! و ... آن خداوندی که حکمت متعالیه اش اقتضا می کند که انسان‌ها در مجرای حرکت و تحول و بوسیله کار و کوشش و تحریک اراده به سوی کمال جوهر هستی خود را تصفیه نموده از عالم خاک به عالم انسانیت پاک اعتلا و ترقی بدهند، عدالتش همین است که در قوانین هستی و انسانی مشاهده می کنیم و با گذشت قرون و اعصار آشنایی بیشتری با آن قوانین و ابعاد پنهانی آنها بدست می آوریم. میگویند: عدالت آن معشوق مطلق انسانیت است که انسان‌ها از آن فرار می کنند!! گمان نمی رود یک انسان عاقل پیدا شود و معنای قانون و عدالت و اهمیت اساسی آن دو را درک کند، با اینحال عاشق عدالت نشود. عدالت است که واقعیت را از ضد واقعیت تفکیک می کند. عدالت است که طعم حیاتی قانون را بما می چشاند. عدالت است که انسان را از حیوان جدا می سازد. عدالت حیات است و ظلم مرگ و نابودی. آن فرد یا جامعه‌ای که عدالت را به شوخی و مسخره بگیرد، قوانین جبری جهان هستی و حیات، آن فرد و جامعه را زیر پنجه‌های پولادین خود بطور جدی متلاشی خواهد ساخت. فرد و یا جامعه‌ای که عدالت را وسیله خود کامگی‌ها قرار می دهد، حیات واقعی خود را بازیچه فضولات زندگی حیوانی قرار داده است. هنگامی که از یک قانون منحرف می شویم و آن را زیر پا می گذاریم و مثلا می گوییم: سقراط سنگ است و هیچ سنگی شعور ندارد، پس سقراط شعور ندارد!! بعدی از حیات خود را که آگاهی به انسان بودن سقراط می باشد، با دست خود نابود می کنیم. بدینسان با هر انحرافی که از قانون به عمل

می‌آوریم، یعنی با هر رفتار ضد عدل، بعدی از حیاطمان را به نابودی می‌سپاریم، سپس با تمام پر رویی خود را موجودی دارای حیات می‌نامیم! معلوم می‌شود ما هنوز نفهمیده‌ایم که حیات چیست؟! و مادامی که عمر ما در مبارزه با عدالت می‌گذرد، از درک واقعی حیات محروم خواهیم بود. گفتیم که اگر درست دقت کنیم خواهیم دید: عدالت است که واقعیت را از ضد واقعیت تفکیک می‌کند، عدالت است که طعم حیاتی قانون را به ما می‌چشاند. و بطور کلی عدالت یعنی حیات و ظلم یعنی مرگ و نابودی م‌ زاحم. اگر عدالت تنها دارای این مختصات بود، می‌گفتیم: عدالت حقیقتی است ضروری حیات، نه معشوق مطلق انسانها، مانند تنفس از هوا و خوابیدن و خوردن و آشامیدن. در صورتی که گفته می‌شود: عدالت حقیقتی است فوق ضرورت جبری، بلکه دارای آن ارزش و عظمت مطلق است که شایسته معشوق قرار گرفتن نیز میباشد و در عین حال همه مردم از این معشوق فرار می‌کنند!! در تفسیر و توضیح این مطلب، می‌گوییم: حقیقت عدالت نه تنها معشوق همه انسانها نیست، بلکه با نظر به خودمحوری نابکارانه‌ای که متاسفانه دامنگیر اکثریت مردم است، عدالت برای آنان یک پدیده منفور است که هرچه زودتر و با هر وسیله‌ای که ممکن است بایستی از آن فرار کرد. زیرا اساسی‌ترین اصل خودمحوری اینست که من هدف و دیگران وسیله در صورتی که عدالت می‌گوید: اگر وجود تو هدف است، دیگران نیز هدفند و اگر وجود دیگران وسیله است، تو نیز وسیله‌ای. و میان این دو عقیده، تضاد کشنده‌ای وجود دارد که هرگز با یکدیگر آشتی نخواهند کرد، لذا می‌گوییم: عشق به عدالت در کسانی به وجود می‌آید که عشق به حیات واقعی در آنان شکوفان گردد شما در این دنیا موجوداتی را می‌بینید که زنده‌اند و از قوانین زیست پیروی می‌کنند، نه موجو

داتی را که به حیات خود عشق بورزند. پدیده‌های جبری اشباع خواسته‌ها را نباید با عشق به حیات مخلوط کرد. لذت حاصل از اشباع حس انتقام یک پدیده جبری است که بدنال عمل انتقام به وجود می‌آید. این لذت نشان نمیدهد که شخص انتقامجو معنای حیات خود را درک نموده به آن عشق می‌ورزد، چنانکه دوییدن درندگان در جنگل‌ها بانگیزه‌ی انتقامجویی بدنال یکدیگر نشان نمی‌دهد که آن درندگان زیست‌شناسی را از دیدگاه اوپارین و درون بینی را از عینک هنری برگسون و معرفت به عظمت حیات را از افق جلال‌الدین مولوی دریافته و در راه عشق به آن زیست و درون و حیات باعظمت بدنال یکدیگر می‌تازند. لذت حاصل از اشباع غریزه جنسی یک پدیده‌ی جبری است که همه جانداران را با هدف‌گیری ناآگاهانه‌ی ادامه‌ی نسل بدنال یکدیگر براه انداخته است این پدیده که از افعی گرفته تا ماکس پلانک و اینشتین را به جست و خیز در می‌آورد، هیچگونه عشق به حیات را که احتیاج به شناخت خویشتن و درک آهنگ با عظمت عالم هستی دارد، اثبات نمی‌کند. مگر آنکه لذت جنسی به آن مرحله از عظمت تصعید شود که بقول گوته: در شبهای عشق آنجا که نهال زندگی کاشته می‌شود مشعل فروزان حیات در گذرگاه ابدیت دست بدست می‌گردد.

همچنین است لذت بردن از مقام و آزادی و ثروت و سایر قدرت‌ها و امتیازات که دلیل درک حیات و عشق به آن نمی‌باشد. حیات جمال خود را که شایسته‌ی عشق ورزیدن است به آن فرد و جامعه‌ای نشان می‌دهد که از کف‌ها و فضولات زندگی حیوانی بالاتر رفته به درک حقیقت حیات نایل شده است. چهره‌ای در آن حیات دیده است که بهشت را در یک گل وحشی و ابدیت را در یک لحظه در می‌یابد. چهره‌ای از حیات را تماشا کرده است که همه حوادث هستی و زندگی خود را نو می‌بیند و هیچ رویدادی برای او تکرار نمی‌شود. حیاتی وابسته به حیات آفرین که هر لحظه جلوه‌ای از جمال و جلالش را به آن حیات سرازیر می‌کند. این حیات است که قابل عشق ورزیدن است، نه آن زندگی که انسان را مانند یک کیفر لازم‌الاجراء در خود می‌فشارد و تدریجا نابودش می‌کند. تفاوت میان دو نوع حیات را که در زیر می‌آوریم، فراموش نکنیم: ۱- هنگام تنگدستی در عیش کوش و مستی کاین کیمیای هستی قارون کند گدا را حافظ ۲- ای مردم، فراموش نکنید که سنگ وجود دارد، ماه و آفتاب و عقرب و سیل و زلزله و وبا و طاعون وجود دارند، ضمناً زندگی ما هم وجود دارد!!! درست دقت کنیم: زندگی ما هم وجود دارد چه معنا می‌دهد؟ مانند

اینکه یک

قدرتمند خود کامه‌ای پس از فراغت از کامکاری‌ها ناگهان در فکرش خطور کند که کره‌ی زمین وجود دارد، ضمناً چهار میلیارد انسان هم در روی آن زندگی می‌کنند!! پس از درک این مطلب می‌رویم در این باره بیان‌دیشیم که: عشق به عدالت بدون عشق به حیات، خیالی بیش نیست. من هرگز به پند و اندرز شعر و اصطلاح بافی کسی که نتوانسته است حیات را شایسته‌ی عشق معرفی کند ولی می‌خواهد عدالت را معشوق انسان‌ها قلمداد کند، گوش فرا نخواهم داد، زیرا عشق به عدالت یا به هر چیز دیگر پدیده‌ای از لذت را دربردارد که جالب‌ترین خواسته‌ی خودمحوری است، در صورتی که حیات بمعنای واقعی فوق خودخواهی و خودمحوری می‌باشد، زیرا حیات واقعی که در یک فرد بگریان می‌افتد، با حیات دیگران نیز مشترک است، که رو به کمال دارد. ملا-حظه می‌شود که اشتراک با حیات دیگران و لزوم تعدیل و تصعید، با لذت‌جویی سازگار نمی‌باشد. بنابراین عشق به عدالت که از عشق به حیات واقعی تولید می‌گردد، نمیتواند یکی از عوامل لذت بوده باشد. این منطق علمی دو نوع از انسان‌ها را در ادعای عدالتخواهی تکذیب می‌کند: ۱- افراد و گروه‌هایی که از حیات جز خود محوری هدفی ندارند. ۲- آن انسانهایی که زندگی بی‌لذت را زندگی نم

ی‌دانند. این دو گروه هرچه درباره‌ی عدالت بیان‌دیشند و بگویند، جز صرف بیهوده‌ی عمر خود و دیگران نمی‌توانند کاری انجام بدهند. برای روشن شدن این مطلب، مضمون جمله‌ای از امیرالمومنین (ع) را که در خطبه‌های آینده خواهیم دید، در اینجا می‌آوریم: عدالت آن پیک امین است که اگر روزی به نفع تو به سراغت آید، روزی دیگر به ضرر تو در خانه‌ات را خواهد زد. عدالت یعنی رفتار مطابق قانون. قانون بیان‌کننده ضرورت‌ها و شایستگی‌ها در نوع ارتباطات آدمی با جز خود می‌باشد. بنابراین: ۱- موضوع عدالت فوق خوشی‌ها و ناخوشی‌ها و لذت‌ها و الم‌ها میباشد. ۲- عدالت درمان دردهای زندگی اجتماعی ما است، هیچ عاقلی توقع طعم شربت گوارا را از درمان ندارد. ۳- عدالت عالی‌ترین نماینده اوصاف الهی در روی زمین است، اوصاف الهی فوق لذت و خوشی و شادی‌های طبیعی است. ۴- در هر انسانی که عشق به عدالت بر افروخته شود، فاصله میان او و عشق به خدا گامی بیش نمانده است. عدالت منها نمی‌کند، بلکه اضافه می‌نماید این جمله را بعنوان یک اصل انسانی بپذیریم که: ما نباید چیزی را از روح انسانی بازبگیریم، حذف و بریدن و منها کردن از روح آدمی غلط و ضد قانون است، تعدیلش کنیم و اصلاحش نما

سیم. ویکتور هوگو اگر چیزی شایسته‌ی نابود شدن بود، خدا آنرا در موجودیت آدمی قرار نمی‌داد. اگر یک نیرو و استعدادی در طبیعت آدمی زائد و مضر بود، میلیون‌ها حرکات و فعالیت‌ها و قوانین طبیعت دست بهم نمی‌داد تا آن نیرو و استعداد را به وجود بیاورد. اگر متفکری را دیدید که با رجزخوانی‌های جالبش می‌خواهد عدالتی را پی‌ریزی کند که سرمایه‌ی کلان روحی را از تولستوی حذف کند و با فلان تزار او را مساوی قرار داده، عدالت را برقرار کند! بدانید که این متفکر نه عدالت را میشناسد و نه انسان را. اگر مکتبی را دیدید که عدالت را چنین تفسیر می‌کند که نیرو و فعالیت‌های مغزی بوجود آورندگان تمدن‌های اصیل را از منجمان مصری گرفته تا هبل از سولا گرفته تا اسپینوزا و از دموکریت گرفته تا ژرژ تومسون و از هراکلید تا مولوی و تا هگل و از هومر تا ویکتور هوگو و از ارسطوی پیر گرفته تا نیوتن و اینشتین و ماکس پلانک حذف کرده، این پیشتانان را با آن افرادی که بقول امیرالمومنین علیه‌السلام: جایی جز آخور و جایگاه دفع مدفوع سراغ ندارند، متحد و مساوی بسازند، بدانید که این مکتب نه از انسان و انسانیت اطلاعی دارد و نه معنای عدالت را می‌فهمد. حذف کردن امتیازات آدمیان

و پایین آوردن و مساوی قرار دادن آنان با جانداران دو پا، تباه‌کننده‌ترین ظلمی است که بر انسانها روا دیده شده است. زندگی زنبور عسل چیزی است و حیات انسانی چیز دیگر. پا به پای عدالت در حقوق زندگی اجتماعی، عدالتی هم برای دارندگان امتیازات سودمند به حال انسان‌ها لازم است که پیشرفت تکاملی انسان‌ها را به عهده گرفته‌اند. آن کدامین مکتب است که چپاولگران اجتماع را با پیش برندگان اجتماع بنام عدالت و دموکراسی یکی می‌گیرد و ننگی دیگر بر ننگ‌های تاریخ انسان‌ها

می‌افزاید!! ما با مشاهده‌ی عینی تفاوت در افراد انسان‌ها و لزوم ارزیابی امتیازات است که می‌گوییم: عدالت منها نمی‌کند، بلکه اضافه می‌نماید. ما در تعریف عدالت دیدیم که عدالت عبارت است از رفتار مطابق قانون، در آن هنگام که می‌خواهیم وجود استعداد و نیرویی سازنده در انسان را برای برابر ساختن با انسانی دیگر که آن استعداد و نیرو را خشی نموده یا مبدل به عامل تخریب و ویرانگری ساخته است، حذف و منها نمائیم، در حقیقت سرمایه‌ی جامعه را تباه می‌سازیم، بدون اینکه بتوانیم فاقد آن امتیاز را بالا ببریم. حالا می‌خواهیم معنای این جمله‌ی عدالت منها نمی‌کند، بلکه اضافه می‌نماید را توضیح بده

یم: چون عدالت عبارتست از رفتار مطابق قانون، برای درک و برقرار ساختن عدالت درباره‌ی یک فرد یا در قلمرو اجتماعی از انسانها، مجبوریم قوانین طبیعی و روانی و محیطی آن فرد و اجتماع را که نمایشگر واقعیاتی معین در آنها است، بپذیریم. سپس آن قوانین را مطابق اصول و قواعد سازندگی که برای فرد یا اجتماع در نظر گرفته‌ایم، توجیه نموده آنها را به حرکت در آوریم. ملاحظه می‌شود که واقعیات موجود در فرد و اجتماع بوسیله‌ی عدالت نابود نمی‌شوند، بلکه برای پیشرفت بسوی اصول و قوانین سازنده مهار و توجیه می‌گردند، بهمین جهت است که می‌گوییم: تساوی انسان‌ها در حقوق زندگی عدالتی است که ضرورت حیات طبیعی آن را ایجاب می‌کند و مراعات حقوق امتیازات انسانی که ناشی از گذشت‌ها و مهار خودخواهی‌ها و چشم‌پوشی از شهوات است، عدالتی دیگر است که بدون مراعات آن، هیچ سخنی جز تاریخ طبیعی حیوانات درباره انسان نداریم که داد و فریادها راه بیان‌دازیم و در برابر اصل تنازع در بقا قد علم کرده، چنگیز و چنگیزیان را به مبارزه بطلییم. حال می‌توانیم معنای مستقیم جمله امیرالمومنین (ع) را دریابیم که می‌فرماید: آن فرد و جامعه‌ای که احساس فشار از عدالت نماید، ظلم و جور او را

در محاصره‌ی تنگنایی سختتر قرار خواهد داد پس: فرد و جامعه‌ای که با عدالت اصلاح نشود، بازیچه‌ی جور و ستم خواهد بود رها کردن کشتی مجهز با همه وسایل مبارزه با امواج طوفانی و با کشتی‌بان کارآزموده و قطب‌نمای حساس و همه انواع رفاه و آسایش و نشستن در یک قایق ناچیز و بی‌بادبان و بی‌قطب نما و سپردن خویش به بادهای گوناگون و حرکت در اقیانوس پهناور و عمیق که هر لحظه‌ای بیم طوفان در آن می‌رود پدیده‌ای فوق‌جنون است که تصورش برای مغزهای معتدل بسیار دشوار است. رها کردن عدالت و خود را سپردن به بادهای عوامل محیط و انسان‌هایی که با انواعی از انگیزه‌های سودجویانه، ارتباط با یکدیگر برقرار کرده‌اند، جز با همان مثال کشتی و قایق توضیح دادنی نیست. ناراحت‌کننده‌تر از آن، اینست که چنین نیست که اگر عدالت در روابط اجتماعی برقرار نگردد، تنها یک امتیاز از دست رفته باشد، بلکه با از دست دادن این امتیاز قایق حیات انسانی سیلی‌خور طوفان‌های جور و ستم قرار خواهد گرفت، زیرا در آن جامعه که قانون حکومت خود را از دست بدهد، و افراد و گروه‌ها رفتار خود را با آن تطبیق نکنند، حکومت ستم با انواع گوناگونش آغاز می‌گردد، دلیل این مدعا روشن‌تر از آن است که

ه احتیاجی به تفصیل داشته باشد. همین مقدار کافی است که توجهی به اختلاف افراد و طبقات از نظر قدرت و ناتوانی بنماییم. روی همین اصل بدیهی اختلاف در قدرت و ضعف است که می‌گوییم: از هر جامعه‌ای که عدالت رخت بر بندد، ظلم و جور فوراً رخت خود را باز نموده و بساط خود را می‌گستراند. عدالت از دیدگاه قرآن هیچ متفکر و مکتبی نمی‌تواند ضرورت و امتیازات عدالت را با آن عظمت که قرآن مطرح کرده است، معرفی و توصیه نماید. این آیه را چند بار و با دقت حیاتی مطالعه فرمایید: و تمت کلمه ربك صدقا و عدلا لամبدل لکلماته. (و مشیت پروردگار تو با صدق به جریان افتاده است هیچ عامل تبدیل‌کننده‌ای برای مشیت‌های او وجود ندارد). اگر در اعماق زمین فرو شوید و سپس از این خاکدان بالا روید و همه کهکشانشا و فضاها را در نوردید و حتی روزی فرارسد که دانه الکترون را بشکافید و کوچکترین جزء آن را در حال ارتباط با مجموع کیهان بررسی کنید آنگاه اعماق روان آدمی را باز کنید و همه سطوح آن را درک نمایید باز قانون را در همه جا حکمفرما خواهید دید. قانونی که اجرای یک نظم عالی را به عهده گرفته است. وضع و اجرای آن قوانین با مشیت الهی نه از روی احتیاج بوده و نه از روی جب

ر و اضطرار. بنابراین انسانی که در قلمرو جهان هستی که تجسم یافته‌ای از عدالت خداوندی است، در برابر مفهوم عدالت، چهره

تضاد بخود می‌گیرد، در حقیقت آن چهره وقیح را برای موجودیت خود گرفته است. فرد یا جامعه‌ای که درباره عدالت بی‌تفاوتی از خود نشان می‌دهد، این بی‌تفاوتی مربوط به واقعیت خود اوست. شوخی با عدالت عبارت دیگری از مسخره خویشتن است. آن تحلیل‌گر تاریخ که برای پیدا کردن عوامل سقوط یک جامعه به همه کوشش‌ها و تکاپوها تن می‌دهد و انواعی از علل را مطرح می‌کند، ولی از بی‌اعتنایی آن جامعه به عدالت صرف نظر می‌کند، ارزش تحلیلی که انجام داده است ناچیزتر از کاغذ باطل شده‌ایست که با تحلیل مزبور سیاه کرده است. آیات متعدد از قرآن مجید با صراحت کامل نابودی اجتماعات گذشته را معلول ظلم و ستمگاری معرفی می‌نماید که عبارت است از تضاد با عدالت و یا بی‌اعتنایی درباره آن. این آیات را در مسائل مربوط بهمین مبحث یادآور خواهیم گشت. و بالعکس، هیچ اعتلا و تمدن اصیل را در تاریخ بشری بدون در نظر گرفتن عامل عدالت، نمی‌توان تحلیل و تفسیر نمود، زیرا چنانکه در مباحث گذشته اشاره کرده‌ایم، عدالت آبیحیات شئون سازنده بشری است. اگر جامعه‌ای فرض شود ک

ه از همه جهات دارای عوامل تمدن اصیل باشد مانند نوابغ و متفکران کامل، فرهنگ قابل بهره‌برداری، ثروت مادی کلان، وضع جغرافیایی عالی، با اینحال عدالت در آن جامعه حکمفرما نباشد، عوامل مزبور مانند هسته‌های بسیار باارزشی که در زیر خاک بماند و بیوسد، و یا در مجرای باد و جایگاه سقوط سنگ و کلوخ قرار بگیرد و از بین برود، مستهلک خواهد گشت و چه بسا موجبات زبان‌ها و بدبختی‌های بیشتری را فراهم خواهد آورد. چرا؟ برای آنکه قانون رویانیدن و بارور ساختن آن هسته‌های بسیار با ارزش مراعات نشده است. وقتی که عدالت در رویاندن بارور ساختن امتیازات حیات مراعات نگردد هشیاران پاکدل جامعه زندگی با زجر و شکنجه‌ای دارند، و بی‌تفاوت‌ها و خود کامه‌ها و شهوت پرستان مانند مگس‌ها که روی شیر می‌نشینند و بر می‌خیزند و آن را به مدفوع مبدل می‌سازند، آن امتیازات و نعمت‌های خداوندی را پایمال خواسته‌های پست خود می‌نمایند. بار دیگر مضمون آیه را در نظر بگیریم: مشیت پروردگار تو با صدق و عدل به جریان افتاده است. ۲- فلذلک فادع تو استقم کما امرت و لاتتبع اهوائهم و قل آمنت بما انزل الله من کتاب و امرت لاعدل بینکم الله ربنا و ربکم لنا اعمالنا و لکم اعمالکم لاحج

ه بیننا و بینکم الله یجمع بیننا و الیه المصیر. (و بدینجهت دعوت بسوی خدا کن و چنانکه دستور داده شده‌ای، استقامت نما و پیرو هوی‌های آنان مباش و به آنان بگو: من به آن کتاب که خدا نازل کرده است، ایمان آورده‌ام. و من مامور گشته‌ام که میان شما عدالت را بر پای دارم. خدا پروردگار ما و شما است. ما در گرو اعمال خود و شما مرهون کردارهای خویشتن می‌باشید. میان ما و شما حجتی نمانده که بیان نشده باشد. خداوند همه ما را جمع خواهد کرد و بازگشت نهایی ما بسوی او است). چند موضوع بسیار مهم در آیه فوق با رابطه‌های زیر بنایی بیکدیگر پیوسته‌اند: یک- دعوت کن و در دعوت خود پایدار باش، تو به این دعوت و پایداری مامور گشته‌ای. دعوت تو فصلی و موسمی نیست و انگیزه آن موقت و زود گذر نمی‌باشد، بلکه بدانجهت که رسالت تو متکی به واقعیات ثابت و محو نشدنی است، لذا در اجرای آن جدا پایدار باش و سستی بخود راه مده و از کسی بیمناک مباش، زیرا رسالت تو بازگوکننده قوانین هستی و حیات آدمیان است که جلوه گاه مشیت عادلانه الهی است. دو- پیرو هوی‌های تبهکاران مباش، زیرا هوی و هوس و امیال پا در هوا نمی‌توانند واقعیات را مختل بسازند. قانون الهی تنها بوسیله تمایلا

ت طبیعت پرست آنان شکاف بر نمی‌دارد، بلکه دیر یا زود تباهی آن تمایلات را هم فاش می‌سازد و بردگان آنها را رهسپار سیه چال سقوط می‌نماید. سه- به آنان بگو: من به کتابی که از طرف خدا نازل شده است، ایمان آورده‌ام. کتابی که برای من نازل شده است چیست و چه می‌خواهد؟ برای دریافت پاسخ این سؤال این آیه را توجه کنید: ۳- لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط. (البته ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و کتاب و وسیله سنجش حق و باطل را با آنان نازل کردیم تا مردم به عدالت برخیزند). چهار- من مامورم که در میان شما عدالت را اجرا کنم، زیرا چنانکه در آیه فوق دیدیم هدف فرستادن رسولان و نازل کردن کتاب‌های آسمانی اشاعه و اجرای عدالت در میان انسان‌ها است. پنج- ملاک واقعی

عدالت معلومات محدود و خواسته‌های بی‌اساس شما نیست، این ملاک الله است که پروردگار ما و شما است. تنها خداست که ملاک عدالت میان انسان‌ها است هیچ مکتب و عقیده‌ای نمی‌تواند برای لزوم عدالت در میان انسان‌ها ملاکی واقعی نشان بدهد مگر اینکه پس از تحلیل‌های نهایی باین حقیقت اعتراف کند که ملاک واقعی عدالت، خداست و بس. بارتلمی سانتیهلر

در مقایسه‌ای میان فلسفه سیاسی ارسطو و افلاطون که در حقیقت مقایسه میان فلسفه سیاسی افلاطون و دیگر متفکر انسانی است چنین می‌گوید: فلسفه سیاسی تربیت افلاطون چنین است: با اینحال کفایت نمی‌کند که کودکان را رها کنیم و باکی از آن نداشته باشیم که دامان طهارت آنان آلوده شود. کفایت نمی‌کند که ما عقول کودکانمان را تنها با نور علم روشن بسازیم و آنان را با پند و اندرزها و ضرب‌المثل به نیکی‌ها عادت بدهیم، بلکه بالاتر از این بایستی اصول اساسی دین که طبیعت در دل‌های همه کودکان به ودیعت نهاده است، رویانده شود. این اصول دین است که قوی‌ترین اعتقاداتی که انسان را با خدا مربوط می‌سازد، بوجود می‌آورد، قطعاً خداست اول و وسط و پایان همه کائنات. او است که ملاک و مقیاس عدالت میان مخلوقات است در همه اشیاء. ما بایستی با این عقاید با اهمیت و ضروری افکار کودکانمان را روشن کنیم. این عقاید است که اگر قانونگذار شخصی حکیم باشد بایستی با هر وسیله‌ای که ممکن است چه با نرمی و چه با خشونت آنرا در درون شهروندان بگستراند. این عقاید در عین حال که ساده و آسان است، ضروری و سودمند به حال انسان‌ها است. اساس این عقاید سه اصل مهم است: ۱- وجود خدا. ۲- ن

ظارت او بر همه هستی. ۳- عدالت او که هیچگونه تمایل راهی به آن ندارد. انسان بدون اعتقاد به این اصول سه گانه در زندگی تصادف نمای این دنیا گم می‌شود، زیرا تسلیم تمایلات می‌شود و در تاریکی‌های شهوات و جهالتش غوطه‌ور می‌گردد. این نظریه افلاطون مانند بعضی از عقاید دیگرش در مسائل انسانی، چنانچه وایتهد درک کرده است، پایدار بوده تاکنون مطلبی اساسی تر از نظریه وی در مسئله ما گفته نشده است. هرگز گمان نمی‌رود که در مقابل اصالت تنازع در بقا، بدون اعتراف به ملاک بودن خدا برای عدالت، اندیشه قابل توجهی از مغز بشر تراوش کرده باشد. کدامین دلیل می‌تواند صاحب قدرت و امتیاز را قانع کند که دست از قدرت و امتیاز خود بردارد تا انسانهای دیگر هم از آن بهره‌مند شوند؟ آیا تطمیع و دادن قدرت و امتیاز دیگر!! آیا تهدید به تقلیل نیرو و مزایایی که دارد!! آیا با بدست گرفتن شمشیر و قطع کردن موجودیت او!! آنچه که تاریخ اجتماعات عملاً نشان داده است، نه تنها اینگونه چاره‌جویی‌ها خلاف جریان واقعیت‌های طبیعی بوده است، بلکه نتایج ناگوار و غیرمنطقی بار آورده است و به عبارت دیگر نقض غرض‌ها به وجود آورده است، زیرا اینگونه چاره‌جویی‌ها عملاً موجب انتقال قدر

ت و امتیاز از فردی به فرد دیگر یا از گروهی به فرد، یا از گروهی به گروه دیگر گشته است، نه توزیع عادلانه قدرت. روی همین نتایج مخالف غرض اساسی است که پیامبران و مصلحان و انسان‌شناسانی که خود انسانند، فریاد عدالت بر می‌آورند و می‌گویند: شما که می‌توانید بعد قانون شناسی بشر را بیدار کنید و به فعلیت برسانید، قدمی دیگر بردارید و تخم عدالت را به وسیله تعلیم و تربیت‌های منطقی در دل‌های همه افراد پاشید و با رفتار عادلانه و احترامی که خودتان به قانون و عدالت می‌گذارید، آن را آبیاری کنید. و مسلم است که اگر بخواهید لزوم عدالت را برای همه افراد اجتماعات بوسیله تعلیم و تربیت اثبات کنید، هیچ راهی جز این ندارید که باید اثبات کنید که: تنها خداست که ملاک عدالت میان انسان‌ها است. شش - حکمت متعالیه خداوندی چنین است که کسی را به جرم دیگری کیفر نکند. شما در گرو اعمال خود ما هم مرهون کردارهای خویشتن می‌باشیم، اینست مقتضای عدل الهی. این موضوعات ششگانه هر یک به نحوی دلالت بر ثبوت قانون در شدن‌های تکاملی می‌نماید که با نادیده گرفتن آنها، سراغ عدالت را در جوامع بشری نمی‌توان گرفت. ۴- یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهدا لله و

لو علی انفسکم او الوالدین و الاقربین ان یکن غنیا او فقیرا فالله اولی بهما فلا تتبعوا الهوی ان تعدلوا (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، قیام کنندگان دائمی به عدالت باشید و شهادت‌های شما برای خدا ادا شود، اگر چه به ضرر خویشتن یا پدر و مادر و خویشاوندان تمام شود، بدون تفاوت میان بی‌نیاز و نیازمند، خداوند به نیازمندی و بی‌نیازی آن دو داناتر و شایسته‌تر است. از هوی پیروی نکنید

تا عدالت بورزید). قیام دائمی و همه جانبه برای عدالت مسلم است که مقصود از قیام دائمی و همه جانبه برای عدالت، ایستادن و یا بالا رفتن و پایین آمدن جسمانی نیست. همچنین منظور خداوندی از قیام فریاد و داد و بی داد و حماسه خوانی‌های محض که احساسات و هیجانات خام مردم معمولی را می‌شوراند و انرژی آنان را مستهلک می‌سازد و سپس فرو می‌نشیند، نمیباشد. هر فرد و جامعه‌ای که عدالت می‌ورزد در حال قیام است. و هر قیام راستین با هدف گیری منطقی برای عدالت گسترده‌تری، عین عدالت است. تفکر درباره‌ی عدالت نوعی از قیام برای عدالت است، چنانکه اندیشه درباره حیات جلوه‌ای عالی از حیات است. آن فرد و جامعه این که عدالت را حقیقی جدی تلقی نموده درباره‌ی عوامل بوجود آورنده و موانع مزاح

م برقراری عدالت می‌اندیشد و نتایج اندیشه‌هایش را بطور قابل بهره‌برداری عرضه می‌کند، قیام به عدالت نموده است. آن فرد یا جامعه‌ای که نیروهای سودمند خود را در راه شناخت عدالت و چگونگی برقراری آن بکار می‌اندازد، قیام به عدالت کرده است. این اشتباه را از خود دور کنیم که عدالت مانند سرب پایدار است که همینکه به وجود آمد، جاودانی خواهد ماند و هرگز متزلزل نخواهد گشت. اگر بخواهیم دوام و زوال عدالت را در جامعه متشکل از انسان‌ها درک کنیم، بایستی باین مثال روشن و معمولی توجه نماییم: فرض کنید: ما توانستیم صدها مهندس و کارشناس عالی مقام را جمع نموده، آنگاه همه گونه وسایل اندیشه و نقشه کشی آنان را فراهم کنیم و در اختیارشان بگذاریم سپس مصالح ساختمانی و تزیین با عظمت ترین قصر باشکوه را آماده نمائیم. مهندسی و کارشناسان و کارگران آماده‌ی کار و پیاده نقشه آن قصر با شکوه گردند. ولی جایی را که برای این ساختمان در نظر گرفته‌ایم، قله پهناور کوه آتشفشان است که گاه و بیگاه آتشفشانی می‌کند و انفجارها بوجود می‌آورد و پیرامون خود را به آتش می‌کشد. آیا آنهمه کار و کوشش‌ها و صرف نیروهای مادی و فکری ما برای ساختن قصر با شکوه در چنان قله آتش

فشان جز حماقت و جنون نام دیگری دارد؟ اگر بشر اینست که تاریخ به ما معرفی کرده است اگر انسان این موجود خودخواه است که برای یک دستمال ناچیزی که مورد تمایل او است، قیصریه‌ها را آتش می‌زند. اگر آدمی همین جاندار است که مولوی درباره‌ی او می‌گوید: از کمین سگ سان سوی داود جست عامه مظلوم کش ظالم پرست و متنبی درباره‌اش می‌گوید: الظلم من شیم النفوس فان تجد داعفه فلعله لایظلم (ظلم از عادات طبیعی نفوس انسانی است، اگر پاکدامنی پیدا کردی، بدان که روی علت ثانوی ستم نمی‌ورزد). وقتی که سراغ مغرب زمینی‌ها را می‌گیریم، متفکران آنان را می‌بینیم که سخت تر از ما این جاندار را توصیف به خودخواهی و درندگی می‌کنند. فقط کافی است که جمله توماس هابس را بیاد بیاوریم که می‌گفت: انسان گرگ انسان است. اگر انسان اینست که خود را در اینگونه عبارات نشان می‌دهد، هر برنامه و قوانین عادلانه‌ای که برای او تنظیم شود و هر کوشش و تلاشی که در راه برقرار ساختن عدالت در میان افراد این نوع مبذول گردد، با نظر به آن طبیعت خودخواه و خود محوری که دارد همانند آن قصر باشکوه است که روی قله کوه آتش فشان بنا می‌شود که امید بر دوام و بقایش نیست. لذا این مسئ

له‌ی اساسی را باید در نظر گرفت که برای بقای ساختمان عدالت در میان انسان‌ها کوشش پی گیر در راه خنثی کردن مواد آتش فشانی درون او لازم و ضروری است و گرنه بقول عامیان نتیجه‌ای جز عوض شدن دستی که سیلی را فرود می‌آورد و صورت همان صورت است، نخواهد داشت. این مثل سعدی را فراموش نباید کرد: شنیدم گوسفندی را بزرگی رهانید از دهان و چنگ گرگی شبانگه کارد بر حلقش بمالید روان گوسفند از وی بنالید که از چنگال گرگم در ربودی چو دیدم عاقبت گرگم تو بودی بهمین جهت است که قرآن مجید نمی‌گوید: کونوا قائمین بالقسط. (قیام کنندگان به عدالت باشید) بلکه می‌گوید: کونوا قوامین بالقسط. قوام که صیغه مبالغه است، با نظر به مفهوم خود قسط و عدالت، اشاره به لزوم دوام قیام و همه جانبه بودن آن می‌نماید، نه موقت و یکجانبه بودنش. در تاریخ بشری که بخوبی می‌تواند سرگذشت متلاطم او را نشان بدهد، قیام‌های فراوانی را می‌بینیم که مانند رعد و برق‌های پر صدا و خیره کننده ولی موقت و محلی سر کشیده به سرعت به خاموشی گرائیده‌اند. ۵- و لایجر منکم شان قوم علی الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون. (عداوت گروهی شما را

و اداری نکند که عدالت ننماید. عدالت بورزید، که نزدیکتر به تقوی است و برای خداوند تقوی بورزید، قطعاً خداوند بکردار شما دانا است). اینست یکی از مختصات عالی عدالت که حتی کینه‌توزی و خصومت شخصی هم نمی‌تواند سد راه آن بوده باشد. اینست آن جوهر مقدس که فوق می‌خواهم و نمی‌خواهم‌ها است در آیه شماره چهار دیدیم که خداوند متعال دستور داده که بایستی عدالت بر پای شود و شهادت برای خدا باشد اگر چه به ضرر خود شهادت دهنده تمام شود. این آیه هم که مورد تفسیر قرار داده‌ایم، دستور صریح به عدالت می‌دهد حتی درباره‌ی انسانهایی که مورد کینه و عداوتند. همچنین در آیه زیر: ۶- لاینهاکم عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم. (خداوند شما را از نیکوکاری و عدالت درباره‌ی کسانی که با شما جنگ دینی ندارند و شما را از وطنتان آواره نکرده‌اند، جلوگیری نمی‌کند). با اینگونه اشخاص که در عقاید و ایمان با شما همگام نیستند، که طبعاً یک حالت جدائی و نفرت از آنها دارید باز دستور الهی اینست که بایستی عدالت و نیکوکاری بورزید. با نظر به این شش آیه، اثبات می‌شود که عدالت آن جوهر مقدس الهی است که فوق می‌خواهم و نمی‌خواهم قرار گرفته است. از این تعظیم و تمجید درباره‌ی عدالت می‌فهمیم که خواست واقعی روح آدمی و عامل رشد آن عدالت است نه حب و بغض‌های شخصی و نه می‌خواهم‌ها و نمی‌خواهم‌هایی که دو عامل تورم خود طبیعی می‌باشند. اگر لنگر عدالت میان انسانها تعادل کشتی حیات آنان را در اقیانوس حیات تامین ننماید، بادهای طوفانی امیال و خواسته‌های بی‌محاسبه، این کشتی فوق همه ارزش‌ها را در برخورد با صخره‌ها طوفان‌ها از بین می‌برد و حتی تخته پاره‌ای از آن به کرانه اقیانوس نمی‌رسد. بی‌خبران از جوهر حیاتی عدالت نمی‌دانند که مبارزه با این امانت الهی جز مبارزه با حیات خویشتن نمی‌باشد. بهمین جهت است که می‌گوئیم: هر جامعه‌ای که از آشنا کردن افرادش با خود ناتوان باشد یقیناً از اجرای عدالت عاجز است که انسان‌ها را به درد از خود بیگانگی مبتلا ساخته است قانونگذار را درک میکنیم زیرا چنانکه در تعریف عدالت دیدیم عبارت است از رفتار مطابق قانون پس در حقیقت قانون عبارت است از قطبی که با اندیشه و تجارب قانون‌گذار مشخص می‌شود، وجدان عبارت است از قطب‌نما که لزوم حرکت شخصیت آدمی را به سوی آن قطب نشان می‌دهد و این حرکت عبارت است از عدالت. بنابراین تعیین‌کننده‌ی مق

صد و جهت فعالیت این جوهر مقدس قانون است که بازگوکننده واقعیت است. با نظر به کار قانونگذار مسائل زیر به وجود می‌آید:

- ۱- آزادی طبیعی افراد و جامعه‌ای که می‌خواهند با آن قانون عمل کنند از بین می‌رود و زنجیری بوسیله آن قانون بدست و پای می‌خواهم و نمی‌خواهم‌های مردم زده می‌شود. ۲- نیروهای اندیشه و تعقل و هوش و تجسم مردم متمرکز در آن قانون می‌گردد، اگر چه ناآگاهانه بوده باشد، مانند چگونگی هوایی که تنفس به وسیله آن انجام می‌گیرد. زیرا اغلب انسان‌ها قانون وضع شده را ملاک حیات خود تلقی می‌کنند. و مسلم است که نیروهای مزبور معمولاً در جاذبه ملاک‌های حیات آدمی قرار می‌گیرند. ۳- معمولاً ملاک خوشبختی‌ها و بدبختی‌ها با قانون تعیین میگردد. ۴- قوانین بطور طبیعی موجب رضایت اغلب مردم به موقعیتی میشود که در آن قرار گرفته‌اند زیرا کلمه قانون دارای نوعی قداست و جنبه آرمانی می‌باشد که عمل به آن، قانع‌کننده‌ی حس آنچه که باید بشود می‌باشد. با نظر به این مختصات و مزایایی که قانون آن‌ها را در بردارد می‌توان به اهمیت حیاتی کار قانونگذاران پی برد. زیرا آنان هستند که با کار خود به اضافه امور مزبور حس عدالتخواهی بشر را اشباع میکنند. پس در ح

قیقت می‌توانیم این نتیجه را قطعی تلقی کنیم که قانونگذاران حیات آدمیان را مطابق قوانینی که وضع می‌کنند، توجیه می‌نمایند لذا دخالت کمترین هوی و هوس و غرض‌ورزی در منطقه قانون به بازیچه قراردادن حیات آدمیان منجر می‌گردد. در این مورد سئوالی اساسی پیش می‌آید، و آن اینست که کجایند آن انسان و یا انسان‌هایی که با واقعیات حیات آدمیان آشنایی کامل داشته بتوانند کلیاتی را از آنها انتزاع نماید و به صورت قوانین مردم را به پیروی از آن وادار نمایند؟! و چون متفکران نتوانسته‌اند پاسخ صحیح به این سئوال پیدا کنند، ژان ژاک روسو می‌گوید: برای کشف بهترین قوانین که به درد ملل بخورد، یک عقل کل لازم است که تمام شهوات انسانی را ببیند، ولی خود هیچ حس نکند. با طبیعت هیچ رابطه‌ای نداشته باشد ولی آن را کاملاً بشناسد. سعادت او مربوط

به ما نباشد ولی حاضر بشود به سعادت ما کمک کند... بنابر آنچه گفته شد فقط خدایان می‌توانند چنانکه شاید و باید برای مردم قانون بیاورند. البته مقصود روسو از خدایان، آن اصطلاح باستانی است که به هر انسانی که ارتباط با خدا دارد بکار میرفته است که در اصطلاح عمومی ما پیامبران می‌باشند. در جای دیگر می‌گوید: از بیانات فوق معل

وم شد که قانون نویس نه زور بکار می‌تواند ببرد و نه استدلال، بنابراین، باید به وسیله دیگری متشبث شود که بتواند مردم را بدون عنف و تشدد در راه بیاورد و بدون اینکه آنها را از روی منطقی متقاعد سازد، یک قسم ایمان تعبدی در ایشان ایجاد نماید. بهمین جهت از قدیم‌الایام مشایخ قوم و قائیدین ملل مجبور شدند به مداخله آسمان متوسل شوند، یعنی خود را مامور عالم بالا خوانده دستورات عالی را که زاییده فکر حکیمانه خودشان بود به خدایان نسبت دهند تا مردم قوانین اجتماعی را مانند قوانین طبیعی اطاعت نمایند و همان قدرتی را که خلق‌کننده‌ی انسان است تشکیل دهنده جامعه بدانند و به طوع و رغبت به قوانین اطاعت کرده باری را که موجب سعادت عموم است، بدون چون و چرا تحمل نمایند. بهمین دلیل بسیار عالی که از حدود فکر عوام خارج است قانون نویس تصمیمات خود را از قول خدایان نقل می‌کند تا اینکه نفوذ کلمات آسمانی کسانی را که تحت تاثیر عقول بشری واقع نمی‌شوند، تکان دهد، ولی همه کس این قابلیت را ندارد که با اسم خدایان صحبت نموده خود را مترجم و نماینده آنها بخواند و مردم او را باور نمایند. روح بزرگ قانون نویس تنها معجزه‌ایست که می‌تواند صدق ماموریت آسمانی او را

به خلق ثابت نماید. هر کسی می‌تواند مطالبی بر روی الواح سنگی نقر کند یا روابط دروغین خود را با خدایان به رخ مردم بکشد یا مرغی را تربیت کند که در گوش او سخن گوید و یا وسایل مزخرف دیگری برای فریب دادن مردم و تحمیل فکر خود جعل نماید، حتی ممکن است یک همچو شخصی تصادفاً گروهی دیوانه را دور خود جمع کند، ولی هیچوقت تاسیس یک امپراطوری نخواهد نمود و تشکیلات بی‌سر و ته خود را با خویشتن بگور خواهد برد. عظمت دروغین یا عناوین ظاهری ممکن است مردم را فریب داده رابطه‌ی موقتی بین آنها ایجاد نماید، لیکن فقط عقل و حکمت می‌تواند این رابطه را برقرار نگاهدارد. از مجموع این عبارات به خوبی روشن می‌شود که وظیفه قانونگذار در چه حدی دارای اهمیت است زیرا چنانکه توضیح دادیم، قانونگذار یعنی تعیین‌کننده قطبی که راهنمایی کشتی وجود فرد و جامعه را در اختیار خود می‌گیرد. ما با این نظریه روسو که می‌گوید: بهمین جهت از قدیم‌الایام مشایخ قوم و قائیدین ملل مجبور شدند به مداخله آسمان متوسل شوند، یعنی خود را مامور عالم بالا خوانده دستورات عالی را که زاییده فکر حکیمانه خودشان بود بخدایان نسبت دهند موافق نیستیم، زیرا در هر دوره و جامعه‌ای، هشیارانی وجود د

اشته‌اند که دیر یا زود استناد دروغین قانون را به خدا درک می‌کنند و ادعای استناد دهنده را بر باد می‌دهند و انگهی روسو خود بهتر می‌داند که قوانینی که اساسش بر دروغ بزرگی مانند اسناد واهی به خدا استوار شود از روح حکیمانه‌ای صادر نمی‌گردد. بلکه آنچه که در این مورد می‌توان گفت اینست که هر قانون مفید به حال انسان‌ها که موجب عدالت صادقانه در رفتار مردم گشته است، جنبه الهی دارد چه بوسیله پیامبران آسمانی ابراز گردد و چه بوسیله مردان حکیم. جمله‌ای که روسو در خلال عبارت فوق می‌گوید: روح بزرگ قانون نویس تنها معجزه‌ایست که می‌تواند صدق ماموریت آسمانی او را به خلق ثابت نماید همین مطلبی را که گفتیم بطور روشن تاکید می‌کند که روح بزرگ قانون نویس که تا سر حد اعجاز رسیده است رابطه‌ای با خدا دارد که می‌تواند قانون او را الهی جلوه بدهد. نتیجه کلی که از این مبحث می‌گیریم اینست که علت واقعی که بتواند دلیل رشد انسان‌های یک جامعه باشد رفتار مطابق آن قانون است که ناشی از طبیعت و خواسته‌های معمولی انسان‌ها نباشد بلکه مستند به واقعیاتی بوده باشد که به منبع وجود آورنده آنها پیوسته است. ۷- ان الله یامرکم ان تودوا الامانات الی اهلها و اذا ح

کمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان الله نعماً یعظکم به ان الله کان سمیعاً بصیراً. (خداوند شما را دستور می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش برگردانید و هنگامی که میان مردم حکم می‌کنید، حکم با عدالت نمایید. خداوند بهترین موعظه را برای شما می‌کند، قطعاً خداوند شنوا و بینا است). چنانکه امانتی که به دست شخصی سپرده شده است، مال او نیست، بلکه مال آن شخص یا گروهی

است که مال را به او سپرده است، حکم با عدالت نیز امانت الهی است که بایستی مورد خیانت قرار نگیرد و مطابق دستور خداوندی به مردم داده شود. دو آیه بعدی را در نظر بگیریم: یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئی فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تومنون بالله و الیوم الاخر ذلک خیر و احسن تاویلا۔ الم تر الی الذین یزعمون انهم آمنوا بما انزل الیک و ما انزل من قبلک یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به و یرید الشیطان ان یضلهم ضلالا بعیدا. (ای مردمی که ایمان آورده‌اید، خدا و رسول و آنان را که امر (حیات الهی شما) را به عهده دارند اطاعت کنید و اگر در چیزی نزاعی میان شما افتاد، به خدا و رسولش ارجاع کنید، اگر به خدا و معاد

ایمان آورده‌اید. این بهترین راه نجات و نیکوترین تعیین سرنوشت است نمی‌بینی آنان را که گمان می‌کنند که به آنچه که بر تو و پیش از تو نازل شده است ایمان آورده‌اند، می‌خواهند محاکمه خود را به طاغوت واگذار کنند، در صورتی که به آنان دستور داده شده است که به طاغوت کفر بورزند، شیطان می‌خواهد آنان را به گمراهی وسیعی بیندازد). از این دو آیه بخوبی روشن می‌گردد که تنها خدا و رسول او و آنان که امر الهی حیات انسان‌ها را در عهده دارند، می‌توانند حکم به عدالت نمایند. آنان که از این راه منحرف می‌شوند طاغوت را به حکمیت انتخاب می‌کنند در صورتی که بایستی کفر به آن بورزند. بعبارت دیگر اگر آدمی از مجرای عدالت که تعیین‌کننده آن خدا است به وسیله نماینده راستینش منحرف گردد، اسیر دام طاغوت‌ها خواهد گشت. در این مورد یک سخن جاودانی از ارسطو داریم که می‌گوید: مرکز دایره بیش از یک نقطه ندارد. اگر سرنوشت آدمی را در یک موضوع و رویدادی عدالت تعیین نکند، بطور قطع او در ظلم و ستم غوطه‌ور خواهد گشت. ۸- و ضرب الله مثلا رجلین احدهما ابکم لایقدر علی شیء و هو کل علی مولیه اینما یوجهه لایات بخیر هل یستوی هو و من یامر بالعدل و هو علی صراط مستقیم.

(خداوند مثل دو مردی را می‌زند که یکی از آن دو لال است و قدرت بهیچ کاری ندارد و بار سنگینی بر دوش گرداننده خود می‌باشد، بهر طرف که روی آورد خیری از او ساخته نیست آیا چنین موجود ناچیز با کسی که امر به عدالت می‌دهد و در صراط مستقیم حرکت می‌کند یکی است). آری، اینست ماهیت و سرنوشت فرد و جامعه‌ای که عدالت را حکمفرمای حیات خود قرار نمی‌دهد. او لال است، زیرا واقعیتی را درک نمی‌کند یا درک میکند و آن را نمی‌پذیرد، تا سخنی درباره‌ی آن داشته باشد. فرد و جامعه‌ای که از عدالت بدور است سخنانی نغز و دلنشین و رجزخوانی‌های فراوانی راه بیاندازد، ولی حتی یک سخن برای گفتن نداشته باشد، بقول حافظ: راهی بزن که آهی بر ساز آن توان زد شعری بخوان که با آن رطلی گران توان زد از طرف دیگر چنین فرد یا جامعه‌ای ناتوان است و ناتوانی او در حدیست که بار سنگینی بر دوش گرداننده خویش است. بعبارت دیگر من و سرنوشت من او در دست دیگران است، زیرا از عدالت که قانون حیات است، محروم و بدور است و هرگز موفق به حرکت در صراط مستقیم نخواهد بود. این بینویان هر کجا بروند و هر راهی را انتخاب کنند، خیری در آن راه نخواهند یافت. عمری در تناقض، حیاتی در تضاد، ای

نست سرگذشت و سرنوشت این شکست خوردگان حیات. در صورتی که: در برابر این محروم از حیات، آن فرد و جامعه‌ایست که واقعیت‌ها را دارا بوده، سخنی درباره‌ی آنها دارد و دارای قدرت بر حیات است و در صراط مستقیم حرکت می‌نماید. آری، این بینویان هر کجا بروند و هر راهی را انتخاب کنند، خیری در آن جهت و راه نخواهند یافت. حیاتی غوطه‌ور در تضاد، عمری در تلاطم‌های تناقض، اینست سرگذشت و سرنوشت پایدار آن فرد یا جامعه‌ای که عدالت را برای حیات پذیرفته‌اند، در صورتی که برای زندگی قابل تفسیر و توجیه: قول و فعل بی‌تناقض بایدت تا مگر زین ره دری بگشایدت سعیکم شتی تناقض اندرید روز می‌دوزید و شب بر میدرید مولوی ۹- ان الله یامر بالعدل و الاحسان. (خداوند دستور به عدل و احسان می‌دهد). در این آیه از قرآن مجید یک اصل بسیار اساسی مورد دستور قرار گرفته است که جامعیت دین اسلام در بر همه جوامع و برای همیشه روشن ساخته است برای توضیح این اصل مجبوریم مقدمه‌ای را یادآور شویم: موقعی که کلمه عدل و عدالت را بکار می‌بریم مسلم است که

رفتار مطابق با قانون را مطرح می‌کنیم. از طرف دیگر می‌دانیم که همه انسان‌ها در همه احوال و موقعیت‌ها قدرت کشش قانون را ندارند، چه بسا که اقلاً برای اجرای قانون احتیاج به ارفاق و نرمش و احسان و حتی اشباع مقداری از عواطف پیدا می‌شود، یا موضوع و رویدادی که در مجرای اعمال عدالت قرار گرفته است، دارای ابعادی است که تفکیک و تشخیص آنها دشوار است. در این موارد نیاز به احسان و نیکوکاری قطعی است و بایستی از انواعی محبت و احسان برای تنظیم مورد عدالت استفاده کرد، این همان اصل است که ازفاق قانونی یکی از مشتقات آن است. امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی قاتلش ابن ملجم، نخست اجرای عدالت را گوشزد می‌کند و می‌فرماید: شما با حق قصاص که دارید می‌توانید این جنایتکار را بکشید و می‌توانید او را عفو کنید، او را عفو نمایید، آیا نمی‌خواهید خداوند پاداشی برای عفو شما بدهد. با یک نظر بالاتر می‌توان گفت: خود استمداد از ارفاق و احسان و نیکوکاری عدالت برین و فوق حقوق است که خداوند متعال با حکمت متعالی خود آنرا مورد دستور قرار داده است. همه آن متفکران که معلومات لازم را درباره‌ی انسان بدست آورده‌اند، می‌دانند که انسان آن موجود نیست که با محکومیت به عدالت ریاضی بتواند به حیات خود ادامه بدهد، لذا قانونگذار حکیم باید این اصل را بپذیرد که عدالت دو معنای متفاوت

ت دارد: ۱- معنای قانونی. ۲- معنای انسانی برین. اگر آن معنای اول با معنای دوم چه در وضع و چه در قلمرو تطبیق و اجراء آبیاری نشود، موجب بی‌عدالتی‌هایی خواهد گشت که ممکن است قابل جبران نباشند، زیرا آن بیدادگری‌ها معلول عدالت حرفه‌ای بوده یا با عنوان دادگری بوجود آمده‌اند. از ستم دور شوید و ستمکار نباشید، زیرا ستمکار از رحمت ربوبی خداوندی بریده است ما که در مباحث گذشته عدالت و مختصات و ضرورت آن را دریافتیم بطور اجمال درباره‌ی ستم و ستمکاری نیز واقعیت‌هایی را دریافته‌ایم. ما آیات الهی را که مربوط به لزوم تنفر از ستمگری است در لوحه درون خود خوانده‌ایم. اکنون برای تاکید آیات درونی، آیاتی از قرآن مجید را در موضوع ستمگری می‌خوانیم: ۱- ان الذین کفروا و ظلموا لم یکن الله لیغفر لهم. (کسانی که کفر ورزیدند و ظلم کردند، شان خداوندی نیست که آنان را ببخشد). ۲- و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون. (آنان که ستم ورزیدند بزودی خواهند دانست که به چه سرنوشتی دچار خواهند گشت). ۳- فویل للذین ظلموا من عذاب یوم الیم. (وای بر کسانی که ظلم ورزیده‌اند، از عذاب روزی دردناک). ۴- انه لایفلح الظالمون. (قطعا، ستمکاران رستگار نخواهند

د گشت). این آیات نمونه‌ای از گروه آیاتی است که ستمکاران را دور و محروم از بخشایش خداوندی معرفی می‌کند. در همین گروه آیاتی رامی‌بینیم که می‌فرماید: اگر ستمکاران توبه نکنند و ستم‌های خود را جبران نمایند، از رحمت الهی بدور و در عذاب ابدی غوطه‌ور خواهند گشت. ستم عامل سقوط تمدن‌ها و متلاشی شدن اجتماعات در یکی از مباحث گذشته تذکر دادیم آن گروه از تحلیل گران تاریخ و اندیشمندان در فلسفه‌ی آن که عدالت را عامل اساسی اعتلا و پیشرفت اجتماع نمیداند و در سقوط تمدن‌ها و متلاشی شدن اجتماعات ظلم و ستم را به حساب نمی‌آورد، نتایج فکری آنان ارزش علمی واقعی ندارد، زیرا با تعریفی که درباره‌ی عدالت گفتیم، اثبات کردیم که عدالت گردونه اصلی حیات آدمیان است. و چون خاصیت اساسی حیات اعتلا و تکامل است، هر فرد یا جامعه‌ای که عدالت بورزد، محال است که قهقرا و سقوط او را تهدید نماید. و بالعکس، هنگامی که عدالت از قلمرو حیات فرد یا جامعه رخت بر می‌بندد، اعتلا و تکامل او بدون تردید با سقوط و تباهی روبرو خواهد گشت، زیرا گردونه‌ی عدالت را از کار انداخته حیات را راکد ساخته است. رکورد حیات مانند سکون یک جسم فیزیکی نیست که در همانجا که حرکت را

ز دست داده ساکن شود، و متوقف بماند، بلکه با نظر به حقیقت حیات که نیروی تکامل و اعتلا را در درون آدمی می‌جوشاند، اگر ظلم و ستم در آن، راه بیابد، فعالیت آن نیرو تغییر جهت داده انسان را رو به سقوط خواهد برد، زیرا نیروی حیات لحظه‌ای بدون فعالیت نمی‌ماند. اکنون نمونه‌ای از آیاتی را که ستم را عامل سقوط تمدن‌ها و متلاشی شدن اجتماعات معرفی می‌کند، مطرح می‌نماییم: ۱- فقطع دابر القوم الذین ظلموا و الحمد لله رب العالمین. (بریده شد دنباله گروهی که ستم ورزیدند و ستایش مر خدای

راست که پروردگار عالمیان است). گروهی که در زندگانی خود ستمکاری را پیشه خود می‌سازند، گور خود را با دست خود می‌کنند، امیدی بر دوام و بقای آن قوم که با حیات انسان‌ها مبارزه می‌کنند، وجود ندارد، نکته بسیار باارزشی که در آیه‌ی مورد بحث دیده می‌شود: ستایش خداوندی است که عامل آن را پایان یافتن حیات ستمکاران و متلاشی شدن آنان قرار داده است. از این نکته معلوم می‌شود که ستم و ستمکاری نوعی مبارزه با ربوبیت خداوندی است، و خداوند با صفت ربوبی خود ستمکاران را از بین می‌برد و آنان را متلاشی می‌سازد. ۲- و لقد اهلکنا القرون من قبلکم لما ظلموا. (ما پیش از شما جوامعی را

در طول قرون و اعصار بعثت ستمکاری که کردند، هلاک ساختیم). ۳- و تلک القری اهلکناهم لما ظلموا و جعلنا لمهلکم موعدا. (و آن آبادیها را بجهت ظلم و ستمی که کردند، هلاک ساختیم و برای هلاکت آنها زمان معینی را مقرر نمودیم). ما نباید سقوط یک تمدن و متلاشی شدن یک اجتماع را یک پدیده‌ی عینی تلقی کرده گمان کنیم که از بین رفتن مدنیت و جامعه‌ی متشکل، عبارت است از نابود شدن انسان‌ها و خراب شدن ساختمانها مانند ویران گشتن یک شهر بوسیله‌ی زلزله و غیره ... بلکه سقوط تمدن و ویرانی یک اجتماع از موقعی آغاز می‌شود که بیماری اختیاری ظلم، شروع به گستردن ریشه‌های خود نماید. خواسته‌های حیاتی مردم مورد بی‌اعتنایی قرار بگیرد. استثمار و بهره‌کشی که انسان‌ها را از کس به چیز پایین می‌آورد، شیوع پیدا کند. هیچ روزی بوجود نیاید که فردایی قابل محاسبه در دنبال خود داشته باشد. رنگ حیاتی حق و باطل مات شود و واقعیتی مشخص بنام حق و ضد واقعیتی معین بنام باطل وجود نداشته باشد. هدفها و وسیله بهم خورده، ارزش‌ها پیرو اراده‌های معدودی از انسان‌ها قرار بگیرد. قوانین سازنده نه تنها از فعالیت خنثی گردند، بلکه آلت دست اقویا قرار بگیرند. آن تمدن و اجتماعی که بیما

ری‌های مزبور، افراد و گروه‌هایش را مبتلا بسازد، ساقط شده است، و احتیاجی به انقراض نسل انسانهایش از روی کره خاکی و ویران شدن ساختمان‌ها و جاده‌ها و ابزار زندگیش ندارد. بهمین جهت است که می‌توان صراحتاً گفت: حتی در آن جوامع که نمودها و ظواهر زندگی با درخشش جالب، افراد و گروه‌های خود را اداره می‌کنند و قدرت‌های فراوانی بدست می‌آورند، با این حال انسان‌های آن در پدیده‌ی از خودبیگانگی غوطه‌ورند، متلاشی و دارای تمدن منفی می‌باشند. تمدن منفی اصطلاحی است درباره‌ی جوامعی که دارای هر گونه وسایل زندگی مادی و قدرتهای برتری طلبانه و نمودهای هنری زیبا و جالب باشند، ولی انسانهایی که در آن زندگی می‌کنند، بجهت ناآشنایی با هدف حیات، در زندگی از خودبیگانه حرکت نمایند. خداوند عامل ظلم نیست البته تاکنون هیچ متفکر و جهان‌بینی را سراغ نداریم که بگوید: خدا ظلم می‌کند، ولی گاهی بی‌پروائی‌هایی از بعضی اشخاص در تفسیر حیات انسان‌ها دیده می‌شود که بطور غیرمستقیم، بدبختی‌ها و تباهی‌های فردی یا اجتماعی را به خدا نسبت می‌دهد!! یکی از دوستان دانشمند ما از یک ساده‌لوحی نقل می‌کرد که گفته بود: من امر خلقت را از خدا نمی‌بخشم!!! آیا این شخص معنای

من و خلقت و خدا و بخشش را فهمیده بود؟! آیا لحظه‌ای در این اندیشیده بود که بی‌نیازترین موجود، چه احتیاجی به خلقت داشت که آن را بوجود بیاورد و بجریان بیاندازد و در معرض قضاوت لایب نیتز و این ساده‌لوح قرار بدهد که خوب، بفرمایید ببینم: این امر خلقت را که بجریان انداخته‌ام می‌پسندید یا نه؟ تا لایب نیتز بگوید: بلی، من موافقم، زیرا بهترین خلقتی که تصور شود همین است. آن آقای ساده‌لوح هم بگوید: نه هرگز، این خلقت درست نیست و من آن را نمی‌بخشم!!! در این اثبات و نفی‌ها مورچگانی که در توی توپ فوتبال میدان حیات زیر پای قوانین هستی به اینسو و آنسو می‌غلطند چه منطقی دارند، خودشان بهتر می‌دانند. داستان کوتاهی از فرزند جلال‌الدین محمد مولوی نقل شده است که ما مضمون آن را در اینجا می‌آوریم: می‌گوید: شبی مولانا نشسته بود، شخصی از در درآمد و سلام کرد و نشست و بمولانا گفت: دیشب بسی اندیشیدم. مولانا فرمود: درباره‌ی چه موضوعی اندیشیدی؟ گفت: درباره خدا. مولانا فرمود: نتیجه فکرت بکجا رسید؟ گفت: وجود خدا را با چند دلیل تازه اثبات نمودم. مولانا فرمود: دیشب در چه ساعتی از این تفکرات فارغ شدی؟ گفت: پاسی از شب گذشته بود. مولانا فرمود: دیش

ب پاسی از شب گذشته بود، جبرئیل بر من نازل شد و گفت: خدا بر تو سلام میرساند و میگوید: از طرف من از آن شخص که وجود مرا اثبات کرده است، تشکر کن و من از لطف و محبت او بسیار ممنونم که مرا اثبات کرده است!!! این آقایان هم در قضاوت‌های خود، خدا را ممنون می‌کنند و یا او را ناراحت نموده به شب بیداری مبتلا می‌سازند!! آخر لحظه‌ای نمی‌اندیشند که ظلم یعنی انحراف از قانون، انحراف از قانون یعنی زیر پا گذاشتن واقعیات. چگونه تصور می‌شود که خداوند واقعیتهای را که کمترین نیازی به آن نداشت که بوجود بیاورد آن را بیافریند و آنگاه آن واقعیت را نادیده بگیرد؟! این ساده‌لوحان ممکن است دارای معلومات و اطلاعات مفید فراوانی بوده باشند، ولی این اصل را در نظر نمی‌گیرند که: این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا درست است که کوه و وضع هندسی آن و صوت و خواص موجی آن، جلوه‌هایی از واقعیات و قوانینی است که با مشیت خداوندی در طبیعت جلوه گر شده است، و من و تو بدون دگرگون ساختن شرایط مزبور، در مقابل آن جلوه‌ها دست بسته‌ایم ولی موقعی که من در میان کوه‌ها بانگی بر می‌آورم بدون تردید عامل انعکاس صوت را بوجود آورده‌ام. بعبارت دیگر پس از آن که من بانگی بر آورم نه تنها بروز انعکاسات آن بانگ، یک حقیقت قانونی است، بلکه ممکن است همان بانگ موجب بروز صداها حوادث زنجیری شود و مطابق قوانین مخصوص بخود بجریان بیفتند. مسلم است که در این هنگام عامل اصلی آن حوادث زنجیری من هستم. آیا این پندار منطقی است که شراب را من بیاشامم، فلان درخت مست شود!! من ظلم کنم، کوه هیمالیا شاخ در آورد! من حقوق انسان‌ها را پایمال کنم، کهکشانشان را عوض کنند!! تردیدی نیست در اینکه هر انحراف از قانونی، نتایج زنجیری خود را بدنبال خواهد آورد، این ارتباط میان علل و معلولات بوسیله عقل و وجدان و پیامبران و مصلحان و متفکران دائما گوشزد می‌شود. نمونه‌ای از آن آیات که خدا را منزّه و بری از ظلم معرفی می‌کند، بقرار زیر است: پس از بیان نابود شدن قوم ثمود، داستان فرعون و نابود شدن شوکت او را متذکر شده سپس می‌فرماید: ۱- و ما ظلمناهم و لکن ظلموا انفسهم. (و ما به آنان ستم نکردیم، بلکه آنان بودند که به خودشان ظلم می‌کردند). ۲- و علی الذین هادوا حرمانا ما قصصنا علیک من قبل و ما ظلمناهم و لکن كانوا انفسهم یظلمون. (و به آنان که به یهودیت گرویدند، آنچه را که پیش از این داستانش را به تو گفتیم، حرام کردیم و ما به آنان ظلم نکرده‌ایم، بلکه آنان بودند که بخودشان ستم می‌کردند). توضیح- قوم یهود در عمل به شریعت، خودسری‌ها کردند و احترام قانون الهی را بجای نیاوردند، در نتیجه به سختی‌ها گرفتار شدند. عامل مشقتها و سختیها خودشان بوده‌اند، نه خداوند متعال. ۳- مثل ما ینفقون فی هذه الحیوه الدنیا کمثل ریح فیها صراصابت حرث قوم ظلموا انفسهم فاهلکته و ما ظلمهم الله و لکن انفسهم یظلمون. (مثل آنچه که در این زندگی دنیوی در راه هوی و هوس‌های خود انفاق می‌کنند مانند باد زهر آگینی است که به زراعت مردمی که به خویشتن ستم ورزیده‌اند بوزد و آن را نابود بسازد. خداوند به آنان ظلم نکرده است، بلکه خودشان بوده‌اند که ستم به خویشتن می‌ورزیدند). ۴- هل ینظرون الا ان تاتیهم الملائکه او یاتی امر ربک کذلک فعل الذین من قبلهم و ما ظلمهم الله و لکن كانوا انفسهم یظلمون. (آیا می‌نگرند و انتظار آن را می‌کشند که فرشتگان به سراغشان بیایند، یا امر پروردگارت بیاید، آنان که پیش از این تبهکاران بودند، چنین توقع و انتظاری داشتند. و خداوند بر آنان ظلم نکرد، بلکه آنان بودند که به خویشتن ظلم می‌ورزیدند). در چهار آیه فوق عوامل ظلم صریحا به خود مردم تبهکار نسبت

داده شده است: ۱- کبر و خودکامگی فرعون و فرعونیان و غوطه‌ور شدن آنان در لذایذی که به تیره روزی بینوایان جامعه تمام می‌شد. ۲- از ارزش انداختن قانون و خودسری در انجام تکلیف. ۳- مصرف کردن مواد اقتصادی که رکن معیشت جامعه است، در راه هوی و هوس‌ها و بدست آوردن مقام و برتری‌های بی‌پایه و از بین بردن انسانهایی که به صلاح جامعه کار می‌کردند. ۴- خرافات پرستی و غوطه‌ور شدن در موهومات، بجای حق پرستی و واقعیت گرایی. این امور چهارگانه که موجبات بدبختی و تباهی ملل را ببار می‌آورد، مربوط به اراده و اختیار خود تبهکاران است، نه به مشیت خداوندی. ستمکاران آن خود کامگانند که جلو هرگونه اعتلاء و پیشرفت را میگیرند دو اصطلاح مشخص در قرآن مجید درباره‌ی خود کامگان ستمکار بکار رفته است: ۱- مترفین.

۲- ملا- معنای لغوی مترفین که از ماده‌ی ترف است، عبارت است از غوطه‌وران در عیش و کامکاری و اسراف در اموال. و معنای لغوی ملا عبارت است از چشمگیران و اشراف و اغنیای کامجوی یک جامعه. در امتداد تاریخ هر دو گروه همواره در مسیر خود محوری حرکت نموده خود را غایت و دیگران را وسیله تلقی کرده‌اند. اینان بودند که فطرت‌های پاک آدمیان را آلوده نموده، جز کام

یابی در این دنیا هدفی نداشته‌اند. و اینان ستمکارانی بودند که جلو هر گونه اعتلاء و پیشرفت را که موجب دگرگونی وضع خوشایندشان می‌گشت، می‌گرفتند. ۱- مترفین آیات قرآنی این ستمکاران را با شدیدترین لحن و خشن‌ترین بیانی می‌کوبد. نمونه‌ای از آیات مربوط به مترفین از اینقرار است: ۱- و کم قصمنا من قریه کانت ظالمه و انشاننا بعدها قوما آخرین. فلما احسوا باسنا اذاهم منها یرکضون. لاترکضوا و ارجعوا الی ما اترفتم فیه و مساکنکم لعلکم تسئلون. قالوا یا ویلنا انا کنا ظالمین. (چه بسا اجتماعی را هلاک کردیم که ستمکار بودند و پس از آنان گروه‌های دیگری را بوجود آوردیم. آن هلاک شدگان هنگامی که عذاب ما را احساس کردند، فوراً پافشاری می‌کردند. (کجا فرار می‌کنید!) نگریزید و برگردید بهمان جایگاهی که در آنجا در کامکاری غوطه‌ور بودید، برگردید به مسکن‌های خویش، شاید که مسئول قرار خواهید گرفت. آنان گفتند: وای بر ما، ما ستمکاران بوده‌ایم). ۲- و ما ارسلنا فی قریه من نذیر الا- قال مترفوها انا بما ارسلتم به کافرون. (ما هیچ رسولی را برای تبلیغ به جامعه‌ای نفرستادیم، مگر اینکه خود کامگان کامور آن جامعه گفتند: ما به آن رسالتی که شما برای آن فرستاده شده

اید، کفر می‌ورزیم). ۳- و اذا اردنا ان نهلك قریه امرنا مترفها ففسقوا فیهما فحق علیها القول فدمرناها تدمیرا. (و هنگامی که بخواهیم اجتماعی را به هلاکت بیندازیم، به کاموران آن جامعه دستورات خود را صادر می‌کنیم، آنان از دستورات ما منحرف می‌شوند و در آن جامعه فسق می‌ورزند، در نتیجه تهدید ما درباره‌ی آنان تثبیت می‌گردد و محو و نابودشان می‌سازیم). نتیجه قطعی که از این گروه آیات می‌گیریم، اینست که دین اصیل در طول تاریخ دو کار اساسی را بر عهده‌ی خود گرفته است: یک- نشان دادن و هموار کردن راه‌های پیشرفت بسوی زندگی پاکیزه و قابل تفسیر با اصول عالی انسانی. دو- مهار کردن امیال و هوی و هوس‌هایی که مانع پیشرفت بسوی زندگی مزبور می‌باشند. مسلم است که برداشتن موانع پیشرفت، چه عوامل طبیعی و چه عوامل انسانی با آرزو و خیال امکان‌پذیر نیست، لذا پیامبران الهی هر اندازه که می‌توانستند کاموران را تبلیغ و ارشاد و موعظه نموده آنان را آگاه می‌ساختند و سپس آنان را از عواقب هوی پرستی و ستمکاری بر حذر می‌داشتند و تا آنجا که قدرت داشتند، عملاً جلو انحرافاتشان را می‌گرفتند. و هنگامی که ناتوان می‌گشتند، آنان را بحال خود می‌گذاشتند، تا نتایج کرد

ارشاد را ببینند. آری برای کسی که: چندین چراغ دارد و بیراهه می‌رود پاسخی جز این وجود ندارد که: بگذار تا بیفتد و بیند سزای خویش آیا دین برای تخدیر بینوایان بوجود آمده است؟ از این مبحث این نتیجه اساسی را هم می‌گیریم که مبارزه‌کنندگان با دین و مخالفان آن همواره مردم خودکامه و لذت پرست بوده‌اند، نه اینکه این تبهکاران دین را برای تخدیر بینوایان می‌ساختند، تا آنان را استثمار کنند. زیرا ادیان حقه‌ای که مستند به منابع الهی‌اند، متن کار و هدف اساسی خود را عدالت قرار داده‌اند، تبهکاران از عدالت و تعدیل قدرت‌ها و امتیازات وحشت داشتند. و برای جلوگیری از عامل وحشت خویش بهر کاری اقدام می‌کردند، اگر چه مبارزه با مذهب و اخلاق و سایر وسایل ترقی و زندگی پاکیزه بوده باشد. ۲- ملا- چنانکه در تعریف آن گفتیم، عبارت از چشمگیران و اشراف و کسانی است که موقعیت خود را در مجرای اشباع خودخواهی در مجتمع تثبیت کرده‌اند. برای توضیح اهمیت مسئله ملا در جوامع بشری و صف‌آرایی آنان در برابر ادیان و هر گونه عامل پیشرفت، این مطلب را یادآور می‌شویم که از یادگارهای قرن نوزدهم میلادی است. بعضی از متفکران در آن قرن به این مطلب تاکید می‌کردند که

اغنیاء و ثروتمندان دین را برای تخدیر بینوایان می‌ساختند و آنان را با وعده‌های بهشت و نعمتهای اخروی قانع می‌ساختند تا آنان را بدون زحمت چپاول کنند و دسترنجشان را به یغما ببرند. حالا- که موضوع مذهب چنین است، پس مذهب افیون توده‌ها است!

می‌گوئیم: درست است که چنین سرنوشت نابکارانه‌ای را درباره‌ی مذاهب می‌بینیم، ولی فراموش نکنیم که همه‌ی اصول سازنده انسانی مانند علم و اخلاق و سیاست عادلانه و مفاهیم آزادی و برابری و سایر حقایق ضروری زندگی نیز در دست اغنیاء و چشمگیران به چنین سرنوشت شوم دچار شده و سایل قاطعانه برای تخدیر و سوءاستفاده‌ها قرار گرفته‌اند، آیا یک منطبق واقع‌بینانه می‌تواند حقایق مزبور را بجهت آن تخدیرها و سوءاستفاده محکوم نماید و آنها را از قاموس بشری بیرون براند؟! آنچه که منطبق واقع‌بینانه و تجربی به ما می‌آموزد، اینست که افراد و گروه‌هایی که در شرایط معینی در یک جامعه موقعیت دلخواه خود را تثبیت کرده‌اند، هدف حیات خود را در ادامه‌ی تثبیت آن موقعیت منحصر می‌سازند. طبیعی است که برای وصول باین هدف و ادامه‌ی آن، هیچ واقعیتهایی را بحال خود نخواهند گذاشت، بلکه هر حقیقت و واقعیتهایی را وسیله‌ی هدف مزبور قرار داده نه تنها

از مختصات آن وسایل سوءاستفاده‌ها خواهند کرد، بلکه اگر هدفشان اقتضا کند که آن حقایق و واقعیتهای را از بین ببرند، آنها را محو و نابود خواهند ساخت و اگر بخواهند در راه وصول به هدفشان و ادامه آن، حقایق و واقعیتهای را کم یا زیاد کنند، یا دگرگونی‌هایی را در کیفیت آنها بوجود بیاورند، فرو گذاری نخواهند کرد، خواه مذهب باشد، خواه علم و معرفت و اخلاق و سیاست و آزادی و عدالت و برابری و غیره. اینست منطبق واقع‌بینانه‌ای که شناخت‌های عینی ما درباره‌ی انسان و تجربه‌های قاطعانه‌ای که درباره‌ی سرگذشت تاریخ او اثبات کرده است. پس در حقیقت، اغنیاء و چشمگیران و کاموران خود محور، کاری با هیچ حقیقت و واقعیتهایی ندارند، جز هدفی که برای خود در پیش گرفته‌اند. و چون مذاهب حقه همواره با ستمکاری و طغیان و استثمار و خودکامگی مبارزه داشته‌اند، لذا مخالفان جدی مذاهب، طبقاتی بوده‌اند که بنحوی از انحاء قدرت و امتیازی برای خود احساس کرده از تحولات سازنده نفرت داشته‌اند، نه اینکه مذهب ساخته‌ی این طبقات برای تخدیر بینویان بوده باشد. پیامبران عبری بزرگترین مبارزات را با فراعنه و فرعونیان زمان خود داشته، به اعتراف تاریخ‌دانان تحلیل‌گر تخم آزادی را

کاشته‌اند. قرآن که به عقیده‌ی ما مسلمانان کتاب آسمانی است و حداقل بعقیده‌ی عموم انسان‌های با اطلاع کتاب مستندی است که هزار و سیصد و نود و هشت سال پیش از این، بظهور پیوسته است، و درباره‌ی انسان و تاریخش واقعیات راستین را بیان کرده است، صریحا می‌گوید: چشمگیران و کاموران و تثبیت شدگان شرایط مخصوص در جوامع، بوده‌اند که در ابلاغ رسالت‌های رسولان کارشکنی و مبارزه‌ها براه می‌انداخته‌اند. این حقیقت را در آیاتی که کلمه ملا- را آورده است، بخوبی می‌بینیم: ۱- قال الملا من قومه انا لثراک فی ضلال مبین. قال یا قوم لیس بی ضلاله و لکنی رسول من رب العالمین. ابلاغکم رسالات ربی و انصح لکم و اعلم من الله ما لا- تعلمون. (چشمگیران قوم نوح گفتند: ما ترا در ضلالت آشکار می‌بینیم. نوح گفت: من گمراه نیستم، بلکه رسول پروردگار جهانیانم. رسالت‌های پروردگارم را بشما تبلیغ می‌کنم و شما را اندرز می‌دهم و حقایقی را از خدا می‌دانم که شما نمیدانید). آیا کسی که خود را رسول رب العالمین معرفی می‌کند و قوم خود را اندرز می‌دهد، می‌تواند وسیله‌ی تخدیر جامعه باشد؟! آیا کسی که ساخته‌ی ملا است می‌تواند برگردد، با آنان به مبارزه برخیزد و ملا هم در برابر او دس

ت به کارشکنی‌ها و تهمت‌ها و مبارزه‌ها بزنند؟! ۲- قال الملا الذین کفروا من قومه انا لثراک فی سفاهه و انا لظنک من الکاذبین. قال یا قوم لیس بی سفاهه و لکنی رسول من رب العالمین. (چشمگیران قوم هود گفتند: ما ترا در حماقت می‌بینیم و ما گمان می‌کنیم تو از دروغگویانی. هود گفت: من حماقتی ندارم، بلکه رسول پروردگار جهانیانم). ۳- واذکروا اذ جعلکم خلفاء من بعد عاد و بواکم فی الارض تتخذون من سهولها قصورا و تنتحون الجبال بیوتا فاذکروا الاء الله و لاتعتوا فی الارض مفسدین. (و بیاد بیاورید که خدا شما را پس از عاد جانشینانی قرار داد و شما را در روی زمین مستقر نموده (زندگی با آسایش شما را براه انداخت) شما در زمین هموار قصرها می‌سازید و کوه‌ها را برای خانه‌سازی می‌تراشید. نعمتهای خداوندی را متذکر شوید و در روی زمین فساد براه نیندازید). این است خواسته‌ی صالح پیغمبر عظیم‌الشان قوم ثمود که آنان را از فساد در روی زمین جلوگیری می‌کند. آیا فسادی بالاتر از ستمکاری و از بین بردن نفوس انسانی بوسیله‌ی استثمار قابل تصور است. اکنون ببینیم منطبق قدرتمندان در برابر این

سازندگی صالح چه بوده است: قال الملاء الذین استکبروا من قومه للذین استضعفوا لم

ن آمن منهم اتعلمون ان صالحا مرسل من ربه قالوا انا بما ارسل به مومنون. قال الذین استکبروا انا بالذی امنتهم به کافرون. (چشمگیران متکبر قوم صالح به آن بینویان که از آن قوم ایمان آورده بودند، گفتند: آیا می‌دانید که صالح از طرف پروردگارش فرستاده شده است؟ بینویان پاسخ دادند: ما به رسالت صالح ایمان آورده‌ایم. آن متکبران گفتند: ما به آنچه که شما ایمان آورده‌اید کفر می‌ورزیم.) توضیح - آیا تکبر بدون قدرت امکان‌پذیر است؟ پس معلوم می‌شود که قدرتمندان بوده‌اند که با مذاهب الهی مبارزه‌ها می‌کرده‌اند. مخصوصا با تصریح به اینکه ایمان‌آوردگان مردم بینوایی بوده‌اند. ۴- و الی مدین اخاهم شعیبا قال یا قوم اعبدوا الله ما لکم من اله غیره قد جائتکم بینه من ربکم فافووا الکیل و المیزان و لاتبخسوا الناس اشیائهم و لاتفسدوا فی الارض بعد اصلاحها ذلکم خیر لکم ان کنتم مومنین. و لاتتعدوا بکل صراط توعدون و تصدون عن سبیل الله من امن به و تبغونها عوجا و اذکروا اذ کنتم قلیلا فکثرکم و انظروا کیف کان عاقبه المفسدین. (و ما شعیب (هم جامعه‌ی اهل مدین) را به آن جامعه فرستادیم. به آنان گفت: خدا را پرستید، برای شما خدایی جز او نیست. دلیل روشنی از پر

وردگارتان آمده است. پیمان‌ه و میزان را ایفا کنید و اشیاء مردم را از ارزش نیندازید و در روی زمین که اصلاح شده است افساد نکنید، این روش برای شما اگر باایمان باشید بهتر است. و سر راه مردم را نگیرید که آنان را از ایمان و اصلاح بترسانید و ایمان‌آوردگان را از راه خداوندی باز بدارید و کجروی‌ها براه نیندازید و بیاد آورید که شما اندک و ناچیز بودید، خداوند شما را تکثیر نمود و متشکل ساخت و بنگرید که پایان کار افسادگران بکجا رسید.) اینست منطق پیامبر: ۱- خداپرست باشید، این غریزه‌ی کمال‌جو را در پرستش موضوعات ناشایست مستهلک نسازید. ۲- عدالت را میان قیمت‌ها و کالاهایی که با مقدار معین باید تشخیص داده شوند، جدا مراعات کنید. ۳- اشیاء مردم را از ارزش نیندازید. ۴- فساد در روی زمین بر پا نکنید. مردمی را که در مسیر پیشرفت قرار گرفته‌اند، تهدید نکنید. ۵- قدر و ارزش اجتماع و تشکل خود را بدانید. در میان این مواد سازنده، توضیحی در ماده‌ی سوم که فوق‌العاده بااهمیت است بیان می‌کنیم: ارزش کار و کالا و اندیشه‌ی مردم را پایمال نکنید کلمه شیء مانند وجود یا پس از آن عمومی‌ترین مفهومی است که ذهن بشری می‌تواند آن را درک کند. در آیه فوق

کلمه‌ی اشیا که جمع شیئی است مطرح و چنین دستور داده شده است که ارزش هیچ شیئی منسوب به انسان را کاهش ندهید. (و لاتبخسوا الناس اشیائهم). بایستی ارزش کار بجای آورده شود، نه اینکه به آنچه که انجام‌دهنده‌ی کار قناعت بورزد، کفایت کنید. بعضی از اقتصاددانان گفته‌اند: کارگر می‌خواهد زندگی کند و کاری با ارزش حقیقی کار خود ندارد! این منطق از نظر پیامبران اهلی چنانکه در آیه‌ی فوق دیده می‌شود، محکوم است. زیرا پیامبران حیات انسان‌ها و ارزش آن را می‌شناسند و می‌دانند: هر کاری که از انسان صادر می‌شود، مقداری از حیات او به آن کار مبدل شده است. لذا بایستی رضایت واقعی او در مقابل از دست دادن مقداری از حیات بدست آورده شود، در حقیقت معنای آیه با نظر به تحلیل آن بر عوامل اولیه‌ی کار و مزدی که گرفته می‌شود، چنین است که از ارزش حیات مردم نگاهید. شاید معنای جمله‌ی بعدی و لاتفسدوا فی الارض بعد اصلاحها (در روی زمین پس از اصلاح افساد نکنید) اینست که فساد در نتیجه اسقاط ارزش‌ها است، یعنی اگر ارزش‌ها کاسته شود فساد روی زمین قطعی است.

اینست منطق پیامبران که اساسی‌ترین مبارزه با ظلم را پی‌ریزی می‌کند. ملا چه می‌گوید؟ قال الملا الذین استکبروا

من قومه لنخرجنک یا شعیب و الذین آمنوا معک من قریتنا او لتعودن فی ملتنا قال او لو کنا کارهین. (چشمگیران قوم شعیب که تکبر ورزیدند به آن پیامبر الهی گفتند: ای شعیب، ترا و آنان را که بتو ایمان آورده‌اند به‌مراه تو از اجتماع خود بیرون می‌کنیم، مگر اینکه به عقاید ما برگردید، شعیب فرمود: اگر چه ما از عقاید شما کراهت داشته باشیم). بهمین ترتیب مبارزه‌کنندگان جدی در برابر دین و پیامبران الهی قدرتمندان و کاموران بوده‌اند، نه اینکه مذاهب حقه ساخته آنان می‌باشد. این نکته را جلال‌الدین مولوی در قرن هفتم هجری متوجه شده می‌گوید: کاموران سبایون به پیامبران چنین می‌گفتند: که این مسائل مذهبی را که شما مطرح

می‌کنید: رنج را صد تو و افزون می‌کند عقل را دارو به افیون می‌کند شما پیامبران ما را تخدیر می‌کنید که از قدرت و مقام و موقعیت چشمگیری که بدست آورده‌ایم، دست برداریم. مبارزه‌ی جدی و داد و فریاد پیامبران برای ریشه کن کردن ظلم این مبحث را تفصیل نمی‌دهیم، تنها از مطالعه کنندگان محترم تقاضا داریم، به زنده‌ترین کتاب مذهبی دنیا که قرآن است، مراجعه فرمایند، مخصوصا آن افراد که اطلاعاتشان درباره‌ی دین محدود و منحصر به اطلاعات عمو

می‌است این کتاب الهی را ورق بزنند، و ببینند ظلم از نظر دین چیست و عدالت کدام است. ما تا حدودی آیات مربوط به عدالت را در همین مبحث متذکر شدیم و آیاتی چند درباره‌ی ستم و ستمکاری آوردیم. وقتی که قرآن را ورق بزیم خواهیم دید در حدود ۲۹۰ آیه درباره‌ی پیکار با ستم و ستمکاری و دفاع از ستمدیدی با صراحت قاطعانه بیان فرموده است. آیا ۲۹۰ آیه برای اثبات اینکه یگانه مبارز جدی ستم و ستمکاری دین است، کافی نیست!!! بر می‌گردیم به جمله‌ی مورد تفسیر: و من ضاق علیه العدل فالجور علیه اضیق. (برای فرد و جامعه‌ای که عدالت برای او تنگی ایجاد کند، ظلم و ستم برای آن فرد و جامعه تنگتر خواهد بود). برای درک این اصل که امیرالمومنین علیه‌السلام بیان کرده است، بار دیگر به تعریف عدالت رجوع می‌کنیم. می‌دانیم که تعریف عدالت عبارت از رفتار مطابق قانون این حقیقت را هم می‌دانیم که هر قانون صحیحی از یک واقعیتی کشف می‌کند. بنابراین، انحراف از عدالت مساوی انحراف از قانون است و انحراف از هر قانونی مساوی انحراف از واقعیت است. و چون انسان در روابط

خود با سایر انسان‌ها مانند روابطش با عالم طبیعت، خلاء‌پذیر نیست، پس بطور قطع با اعراض از واقعیت رابطه ای با ضد واقعیت برقرار خواهد کرد. این ضد واقعیت مجموع واحدهای موقعیت او را مختل خواهد ساخت، در نتیجه مجبور خواهد شد برای هر واحد مختل انرژی‌ها و وقت‌ها و منافعی را قربانی نماید. بعنوان مثال یک فرد ناشایسته‌ای خود را شایسته‌ی قانونگذاری یا اظهار نظر در قانون معرفی می‌نماید. این فرد که از عدالت منحرف شده است، بایستی این ضد واقعیت‌ها را مرتکب شود: ۱- نمی‌داند، ولی می‌گوید می‌دانم! ۲- برای اثبات این می‌دانم مجبور خواهد بود، تغییراتی در معنای دانستیهای مربوط به قانون بدهد و مردم را در جهل و بدبختی غوطه‌ور بسازد. ۳- شخصیت خود این مدعی دروغ پرداز تباه خواهد گشت. ۴- نوعی از حالت بدبینی در اجتماع بوجود خواهد آورد. ۵- اگر قدرت و مهارت او در تصدی به منصب قانونگذاری، یا موقعیت خاص جامعه اقتضا کند که او بتواند ادعای خود را عملی کند، و قانونی را وضع کند، حلقه‌های زنجیری فساد دور گردن مردم خواهد پیچید، چه بسا که این زنجیر سالیان طولانی مردم را شکنجه بدهد. از طرف دیگر امکان ندارد که فردی در میان انسانهایی که در شکنجه غوطه‌ورند، آسایش داشته دور از مشقت و بدبختی بماند. اینست معنای اینکه فرد و جامعه‌ای که عدالت برای او تنگی ایجاد کند، ظلم و ستم برای آن فرد و جامعه تنگتر خواهد بود.

خطبه ۱۶- به هنگام بیعت در مدینه

[صفحه ۲۲۹]

تفسیر عمومی خطبه‌ی شانزدهم ذمتی بما اقول رهینه و انا به زعیم (تعهدم را در گرو سخنی که می‌گویم، قرار داده ضمانت آن را به عهده می‌گیرم). شخصیتم را در گرو سخنم می‌گذارم من تنها سطح ظاهری حیاتم را با سخنان نغز و دلنشین نمی‌آرایم. تنها فصاحت و بلاغت در سخنوری را هدف خود قرار نداده‌ام. نکته‌دانی و نکته‌سنجی را حرفه‌ای برای باز کردن موقعیت در نظر مردم قرار نگزیده‌ام. و نمی‌خواهم بلبلسا ترانه‌ها سر دهم و انسان‌ها را به خودم جلب نموده آنان را از نزدیک شدن به گل‌ها و ریاحین واقعیات حیات باز بدارم. من: - فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم- که سخنانم امواجی از اقیانوس حیاتم می‌باشد. آن حیات والا که خدا هر کسی را ساغری از آن بدست داده، در این دنیا به حرکت و تکاپویش انداخته است. هشیاران تاریخ دردهای زیادی را در روان بشری تشخیص داده در صدد درمان آن بر می‌آیند، ولی این درد مهلک را که بشر با پرداختن به هنر نویسندگی و

سخنوری، ارزش معانی و واقعیات را پایین آورده وسیله را بجای هدف گرفته است، توجهی نکرده‌اند! این مسئله که انتخاب کلمات و تنظیم جملات بایستی رسا و بیان‌کننده‌ی معنی و مقصود باشد، اصل بسیار بااهمیتی است که زیبایی و هنر سخن گفتن را به عنوان وسیله اساسی وصول به معنی معرفی می‌کند، نه آرایشی برای شخصیت گوینده. هشیار باشید: این زبان چون سنگ و فم آهن و ش است و آنچه بجهد از زبان چون آتش است سنگ و آهن را مزین برهم گزاف گه ز روی نقل و گه از روی لاف زانکه تاریکست و هر سو پنبه زار در میان پنبه چون باشد شرار ظالم آن قومی که چشمان دوختند وز سخن‌ها عالمی را سوختند عالمی را یک سخن ویران کند روبهان مرده را شیران کند جانها در اصل خود عیسی دمنده یک زمان زخمند و دیگر مرهمند گر حجاب از جان‌ها برخاستی گفت هر جانی مسیح آساستی مولوی این منطق در سرتاسر زندگی امیرالمومنین (ع) بوضوح کامل دیده می‌شود که او حیات را برای جان و جان را برای شخصیت و شخصیت را حقیقتی پویا در گذرگاه هستی برای وصول به جاذبه‌ی ربوبی می‌خواهد. وابسته نمودن شخصیت به سخنی که علی (ع) می‌گوید، کشف از اهمیت فوق‌حیاتی سخنی می‌کند که ابراز می‌دارد نکته بسیار جالبی که در آیات بالا می‌بینیم، همین حقیقت است که امیرالمومنین (ع) صریحا به آن اشاره می‌کند که تعهدم در گرو سخنی است که می‌گویم. مسلم است که تعهد آن فعالیت روانی است که شخصیت متعهد را در

گرو موضوع تعهد قرار می‌دهد. در آیات بالا این حقیقت را می‌خوانیم که: جانها در اصل خود عیسی دمنده یک زمان زخمند و دیگر مرهمند ولی: گر حجاب از جانها برخاستی گفت هر جانی مسیح آساستی صریح‌تر از جمله‌ی تعهدم را در گرو سخنم می‌گذارم جمله بعدی است که در آن می‌فرماید: و من ضمانت سخنم را به عهده می‌گیرم آن من که امیرالمومنین می‌فرماید، مشتی شهوات و امیال و خودخواهی‌ها نیست، بلکه همان شخصیتی است که حقیقتی پویا در گذرگاه هستی برای وصول به منطقه‌ی جاذبه‌ی ربوبی است. این همان شخصیت مسیح‌آسائی است که جلال‌الدین آن را در بیت خود آورده است. به همین علت است که همه‌ی هشیاران و حکمای قرون و اعصار پس از ظهور اسلام در جاذبه‌ی سخنان امیرالمومنین قرار گرفته، آنها را مانند دم حیات بخش عیسی (ع) می‌دانند. چرا چنین شده است؟ پاسخش واضح است و آن اینست که شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام واقعا توانسته است در راه تکامل، حقیقت تجسم یافته‌ای از قرآن باشد. او با تمام اعماق وجودش پذیرفته است که: و وضع الکتاب فتری المجرمین مشفقین مما فیه و یقولون یا ویلتنا ما لهذا الکتاب لایغادر صغیره و لا کبیره الا احصاها و وجدوا ما عملوا حاضرا و لایظلم ربک احدا. (در روز رستاخیز کتاب (بیان‌کننده‌ی سرگذشت) برنهاد می‌شود، گنهکاران را خواهی دید که از وضعی که در آن قرار گرفته‌اند، بیمناکند. آنان می‌گویند: وای بر ما، این کتاب چه دارد که هیچ کوچک و بزرگی را رها نکرده مگر اینکه آن را ثبت نموده است آنان کردارهای خود را در آن روز حاضر خواهند یافت و پروردگار تو بر کسی ستم نمی‌ورزد). ما یلفظ من قول الا لدیه رقیب عتید. (سخنی را از دهان بر نمی‌آورد مگر اینکه دو فرشته‌ی رقیب و عتید نزد او هستند و آن را ثبت می‌کنند). هر هیئت و هر نقش که شد محو کنون در مخزن روزگار مانند مخزون چون وضع فلک بگردد و باز شود از مخزن غیبش آورد حق بیرون آن من صرحت له العبر عما بین یدیه من المثالات حجزته التقوی عن تقم الشبهات (کسی که اندرزها و وسایل تجربه، کیف‌های پیش رویش را بر وی آشکار بسازد، خویشتن‌داری و تقوی او را از تجاوز به شبهات و ارتکاب آنها جلو می‌گیرد). برای هشیاران اندرزها و تجارب روزگاران جدی‌ترین وسایل خودسازی است حوادث و رویدادهای دنیا که در طناب قانون علت و معلول یکی بدنبال دیگری بر می‌خیزد و راه خود را پیش می‌گیرد، قاطعانه‌ترین دلیل است برای اثبات اینکه کردارها و اندیش

ها و گفتارهای ما نتایج خود را بدون استثنا به دنبال خود می‌کشد و ما را در محاصره‌ی خود قرار می‌دهند. با توجه به سرگذشت بشر در تاریخ طولانی که پشت سر گذاشته است، حتی ناچیزترین حادثه‌ای پیدا نمی‌شود که معلولی را بدنبال خود نیابد و یا معلول علتی نبوده باشد. یکی از بارزترین انواع زنجیر رویدادها، حلقه‌های ظلم و تجاوز به حقوق و حیات دیگر انسان‌ها است که

معلول خود را که حلقه‌های متنوع کیفرها است بدنبال خود می‌کشد. دیر یا زود، آگاهانه یا ناآگاه حلقه‌های این زنجیر پشت سر هم به دست و پای تجاوزکاران می‌پیچد و آنان را راهی سیه چال سقوط مینماید. نایبنا آن فرد و جامعه‌ایست که دیده از رنگ تند این زنجیر ببندد، ناشنوا آن فرد یا جامعه‌ای که گوشش از شنیدن حرکت پر صدای آن کر باشد. کسی که شخصیت ندارد، موضوعی برای تزکیه و سازندگی آن ندارد، چنین شخصی نیازی به تقوی و خویشتن‌داری نمی‌بیند که شخصیت خود را از متلاشی شدن در منجلاّب فساد و ستمگری محفوظ بدارد. غافل از آنکه کیفرهای جبری فساد و تجاوز پای پای او حرکت می‌کند تا گریبانش را بگیرد و اگر تبهکاری‌هایش در حدی از رذالت و وقاحت باشد که کیفرهای این زندگی نتواند انتقام از او بگیرد، بد

ون اینکه او را رها کند، گریبان روحش را پس از جدائی از کالبد تن بدست می‌گیرد و شرنگ جانگزتری را به کام او می‌ریزد. برآستی مگر پاداش فضیلت و عدالت را می‌توان در لذایذ و مزایای این زندگی جست که بتوان کیفر واقعی تجاوز و ستمکاری را در تلخی‌ها و شکنجه‌های ناچیز و محدود آن سراغ گرفت چنانکه پاداش علی بن ابیطالب (ع) را لباس و مسکن و خوراک و مقام ناچیز این دنیا نمی‌تواند ادا کند، همچنان کیفر و مجازات ابن ملجم نیز تلخی‌ها و شکنجه‌های محدود و زودگذر این دنیا نمی‌تواند بپردازد. ساده‌لوحان غوطه‌ور در لذایذ محدود دنیا و آشنا با تلخی‌های زودگذر آن توانائی درک لذایذ پایدار روح و شکنجه‌های ابدی آن را ندارند. آن پاداش‌ها و کیفرهایی توجه آنانرا جلب می‌کنند که محسوس و قابل لمس باشند!! آنان از کیفر ستم به خویشتن و از خود بیگانگی اطلاعی ندارند. آنان از درد خود باختن تلخی و شکنجه‌ای احساس نمی‌کنند، تا آن را به عنوان کیفر نابد کنند تلقی نمایند. آیات فراوانی در قرآن مجید به بیان داستان‌هایی می‌پردازد که بازگوکننده‌ی حلقه‌های زنجیری کردارها و نتایج آنها می‌باشد. در بعضی از این آیات ظلم به خویشتن و از خود بیگانگی را از بدترین کیفرها م

عرفی می‌کند که به دنبال تبهکاری‌های مردم بوجود آمده است. از آنجمله: و لا تکنونوا کالدین نسو الله فانساهم انفسهم. (و نباشید همچون آنانکه خدا را فراموش کردند و در نتیجه خداوند آنان را به خود فراموشی مبتلا ساخت). امیرالمومنین (ع) در جمله مورد تفسیر بقدری موضوع کیفرها را با اهمیت قلمداد می‌کند که می‌فرماید: اگر فرد یا جامعه‌ای از اندرزه‌های خیرخواهان و رویدادهای زنجیری زندگی عبرت بگیرد و بهره‌مند شود، تنها مرتکب گناه و انحرافات قطعی نمی‌شود، بلکه از کارهای مشکوک نیز اجتناب می‌ورزد و پیرامون مشتبهات نیز نمی‌گردد، زیرا معادلات ریاضی حیات آدمی بسیار دقیق‌تر از آن است که هر کاری را انجام بدهد و سپس با افیون باری به هر جهت خود را بی‌حس نموده تسلیتی به خویشتن بدهد. الا و ان بلیتکم قد عادت کهیثتها یوم بعث الله نبیه صلی الله علیه و آله (آگاه باشید، آزمایشی که امروز شما را در بر گرفته همانند آزمایش روزی است که خداوند پیامبرش را برانگیخته بود). از آن تحول تکاملی که پیامبر اسلام بوجود آورده بود، منحرف گشته بهمان نقطه برگشته‌اید که مبداء حرکت تکاملی شما بود!! نه چو تو هر روز واپس‌تر روی سوی سنگی می‌روی از گوهری! چرا به قه

قرا برگشته‌اید، مگر پیامبر شما را از منجلاّب بیرون نکشید! مگر راه را پیش پای شما هموار نساخت! کجا بودید و امروز بکجا رسیدید! مگر پیامبری که فریاد می‌زد: لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی. (اکراه و اجباری در دین نیست، رشد و گمراهی آشکار و از یکدیگر تفکیک گشته‌اند) شما را مجبور به حرکت تکاملی کرده بود که امروز با رفتن او از این دنیا به حال اولی خود برگشته‌اید؟! اینهمه پافشاری روی جهل و خودخواهی برای چیست؟ کجا رفت آن عظمت‌های انسانی که در حیات پیامبر بدست آورده بودید؟! کو آن صمیمیت‌ها و صفا و خلوص سازنده‌ای که پیامبر در درون شما حکمفرما نموده بود؟! برآستی شما همان اشخاصید؟ آیا شماید که ابدیت را در فروغ چشمان پیامبر دیده بودید؟! آیا شماید که عدالت و حق‌طلبی پیامبر، شما را بطور رسمی وارد تاریخ انسانها کرده بود؟! چنین می‌نمایید که نه محمدی (ص) در سرزمین شما بوده است، نه جنبش و حرکت و تحول تکاملی که با پیکارهای برونی و درونی آغاز شده بوده!! از روی حقیقت بشما می‌گویم: امروز که شما در این موقعیت قرار گرفته‌اید، شبیه بهمان روزیست که پیامبر در آن مبعوث گشته، تبلیغ رسالت خود را آغاز نمود. در آنروز پیامبر رویاروی م

ردمی قرار گرفته بود که در جهل و نادانی غوطه‌ور بودند. راه از چاه تشخیص داده نمی‌شد، شرک به خدا شایع، زنده به گور کردن فرزندان به جهت تعصب کورانه درباره‌ی دختران رایج بود. هدفی جز درهم و دینار دیده نمی‌شد. صلح و جنگ آنان بهیچ مبنای صحیح استوار نبود. اصول و قوانین زندگی مادی و معنوی درهم و برهم بود و شمشیر بجای منطق و هوی و هوس کار تعقل را انجام می‌داد. در میان چنین مردمی پیامبر اسلام اقدام به تبلیغ رسالت نمود. و با این تبلیغ آنان را در بوته‌ی آزمایش قرار داد. آیات الهی را به آنان عرضه کرد، واقعیات را در اختیار آنان گذاشت. امروز وضع شما مردم پس از گذشت سالیان متمادی وضع همان دوران است که خداوند مرا مانند پیامبر اکرم در آن دوران، وسیله‌ی آزمایش شما قرار داده است. من از روی خلوص و صفا سعادت دنیا و آخرت شما را می‌خواهم و اسلامی را که پیامبر عظیم‌الشان به شما ابلاغ می‌فرمود، عرضه می‌کنم. شما در این میان بدعت‌ها و هوس‌های بی‌سر و ته و بدآموزی‌های روزگار پس از پیامبر غوطه‌ور گشته‌اید. چقدر بیکدیگر شبیه‌اند: کفر آن روز و انحراف امروز. و الذی بعثه بالحق لببلین بلبله و لتغربن غربله و لتساطن سوط القدر حتی یعود اسفلکم

اعلا-کم و اعلا-کم اسفلکم و لیسبقن سابقون کانوا قسروا و لیقصرن سابقون کانوا سبقوا (سوگند به خدایی که پیامبر را به حق مبعوث فرموده است، شما گرفتار آشوبهای فکری و عقیدتی گشته، در پرویزن حوادث برای تصفیه بهم خواهیم خورد و چونان محتوای دیک جوشان درهم و برهم خواهید گشت تا پایین‌نشینان صعود به بالا نمایند و بالانشینان به پستی‌ها سقوط کنند. گروهی از شما که در گذشته تقصیر کار بودند، پیش بنازند و جمعی که پیشتان جامعه بودند، خطاکار گردند). هشیار باشید که عوامل دگرگونی‌ها به فعالیت افتاده است و شما در مجرای آزمایش‌ها قرار گرفته‌اید در هیچ یک از دوران‌های تاریخ بشری، فرد و جامعه‌ای را سراغ نداریم که موقعیت‌های به وجود آمده‌ای که آنان را در بر گرفته است، قابل زوال و تغییر نباشد، زیرا هیچ موقعیت فرهنگی و اقتصادی و اخلاقی و دینی و علمی وجود ندارد که دست و پای انسانی را در چارچوبه‌ی جبری خود ببندد و زندانی کند به نحوی که قدرت دگرگون شدن را از او سلب نماید. این حقیقتی است که هم مشاهدات تاریخی آن را تایید می‌کند و هم عناصر روانی انسان اثبات می‌نماید: ۱- مشاهدات تاریخی ما بخوبی اثبات می‌کند که باضافه‌ی تغییرات دائمی که

گریبانگیر افراد و جوامع بشری بوده است، در شش یا هفت هزار سال گذشته بقول توین بی بیست و یک تمدن در کره‌ی زمین در همین جوامع که از نسل همان مردم متمدن می‌باشند طلوع و غروب نموده است. ما در تاریخ بطور فراوان عالی‌ترین موقعیت‌ها را می‌بینیم که یک چند کم بیش در جوامعی بوجود آمده، سپس جای خود را به بدترین موقعیت‌ها خالی کرده است و بالعکس. درخشندگی فلسفی و جهان‌بینی و دموکراسی یونان جای خود را بتاریکی‌های گوناگون می‌دهد و از جویبار تاریخ چنان بیرون می‌رود که گویی: در این کره‌ی خاکی نه یونانی وجود داشته است و نه آن درخشندگی خیره‌کننده‌اش. اعتلای تمدن مصر باستانی و بین‌النهرین و فنیقی‌ها و یونان و غیره ستاره‌هایی بودند که در فضای تاریخ درخشیدند و سپس راه نیستی را پیش گرفتند. این تغییرات و دگرگونی‌ها سرتاسر تاریخ را فرا گرفته است. امپراطوری‌هایی که کره‌ی زمین را زیر پای خود لرزانده‌اند، کم نبوده‌اند. مکتب‌های اجتماعی و فلسفی سازنده یا ویرانگر در افکار اندیشمندان جوامع بروز کرده، برهه‌ای از زمان در جوامع مربوط فعالیت نموده، سپس به باد فراموشی رفته‌اند. گاه دیگر پیش از آنکه از مغزهای متفکران تراوش به بیرون کنند، در حا

ل نطفه‌گی خفه شده‌اند. در بعضی از دوران‌ها و جوامع بشکل مسخ شده‌ای بوجود خود ادامه داده‌اند بطوری که: گر تو به بینی شناسیش باز ما در همین تاریخ بشری تحولات فوق‌العاده‌ای را می‌بینیم که با بهترین هدف‌گیری‌ها و با جدی‌ترین فداکاری‌ها و خلوص نیت شروع شده، با بدترین وضعی بصورت وسیله‌ای برای بردگی انسان‌ها در آمده‌اند. دگرگونی‌های بسیار ارزنده‌ای بوسیله مردان باعظمت بوجود آمدند و دیدیم که چه نتایج غیرمنتظره‌ای را با دست شخصیت‌های دیگر بار آوردند. اگر هم جانب منطق را مراعات کنیم و بگوییم: خود آن تحول نبود که نتایج پیش‌بینی نشده را بوجود آورد، می‌توانیم بگوییم: که بجهت انعطاف پایداری که در ذات انسان‌ها خوابیده اغلب به بهانه‌ی اینکه ما می‌خواهیم خود را بسازیم، دست به فعالیت می‌زنند و مسیر تحول

سازنده را دستخوش دگرگونی قرار میدهند. ۲- بیاد دارم که یکی از روانشناسان روانپزشک در بحثی که درباره‌ی انعطاف و قابلیت بشر برای تحول داشتیم، چنین گفت که: بشر در هر دوره و هر جامعه و شرایطی هم که متولد شود، از صفر شروع می‌کند. این جمله‌ی بسیار پرمعنایی بود که مباحث ما را به نتیجه‌ی کاملاً مثبت و عینی منجر نمود. این حقیقتی است غی رقابل انکار که در منابع اسلامی با تعبیر زیر از پیامبر اسلام نقل شده است که: کل مولود یولد علی الفطره ثم ابواه یهودانه و نصرانه و یمجسانه. (هر مولودی که دیده بدنیا می‌گشاید، با فطرت صاف و پاک متولد میگردد، سپس پدر و مادر او، وی را یهودی یا نصرانی و یا مجوسی می‌نمایند). و معلوم است که هیچ یک از عوامل وراثت نمی‌تواند سرنوشت قطعی کودک را تا پایان زندگی تعیین کند، بلکه زمینه‌ی مقتضی ولی قابل دگرگون شدن را در کودک بوجود می‌آورد. بهمین دلیل است که مولوی با مشاهده‌ی عینی و درونی، بطور جزم نه با رویای شاعرانه می‌گوید: هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو نو میرسد مستمری می‌نماید در جسد شاخ آتش را بجنابانی بساز در نظر او می‌نماید بس دراز این درازی خلقت از تیزی صنع مینماید سرعت انگیزی صنع امرسون هم می‌گفت: ای انسان، دنیا در برابر دیدگان تو هر روز تازه می‌شود، تو هم همواره تازه باش. بنابر مشاهدات تاریخی و مختصات روانی آدمی، این مطلب صحیح است که بگویم: انسان در هر حالی می‌تواند از صفر شروع کند. یا بعبارت دیگر انسان می‌تواند از فوق صفر تنزل کند به صفر برسد و از این نقطه ب

را دیگر شروع به تحول نماید، یا از زیر صفر خود را به صفر برساند و از این نقطه شروع به تعیین مسیر جدید نماید. مکتب‌هایی را در گذشته بررسی کرده‌ایم که نخست برای ترویج و اشاعه‌ی آن، چنین قلمداد می‌شد که اصول و قوانین این مکتب از طبیعت بشری سرچشمه می‌گیرد. پس از گذشت مدتی از تحقق عینی مکتب و اجرای آن معلوم می‌گردد که هیچ فردی با برچسب آن مکتب در پیشانی خود از مادر متولد نمی‌گردد. بهمین جهت است که دوام هر ایدئولوژی و مکتبی که با دست بشر ساخته شده است، مستند به دوام تبلیغ و تحریک و اجرای آن مستند به نیرو است. با این ملاحظات، نباید از برگشت جامعه‌ی مسلمانان پس از پیامبر به همان نقطه‌ای که در زمان شروع رسالت قرار داشت، تعجب کرد. درست است که پیامبر عظیم‌الشان با قوه ربانی و فداکاری و تلاش بی‌ظنیری که انجام داد، شخصیت آنان را واقعا دگرگون کرد، تا آن درجه از دگرگونی که بعضی از بررسی کنندگان معاصر با اینکه معتقد به اسلام نیستند، در آمارگیری‌های خود به این نتیجه رسیده‌اند که سازنده‌ترین فرد تاریخ و نیرومندترین انسانی که در تاریخ بشری تغییر ایجاد کرد: محمدبن عبدالله (ص) بوده است. با اینحال این دگرگونی و تغییر شخصیتی که در

مردم آن دوران ایجاد شده بود، مانند یک جبر طبیعی محض نبوده است که انعطاف ذاتی آنان را بکلی خنثی نماید. کاری که پیامبر اسلام کرد، این بود که بدبختی و پستی و سقوط قطعی را که مردم آن دوران در آن غوطه‌ور بودند، آشکار ساخته، آنان را بزندگی و حشیانه روبه سقوط معترف ساخت. سپس با آن قدرت روحی و ملکوتی که فوق آن تصور نمی‌شود، راه مدنیت و انسانیت و ارزش‌های اصیل را پیش پای آنان بگسترانید. پوچی عادات و تقالید کورانه را برای آنان اثبات نمود و لحظه‌ای از تکاپو و تلاش فروگذاری نکرد، نتیجه‌ای که از اینهمه پویندگی‌ها و فداکاری‌ها و اندیشه‌ها با تائید ربانی بدست آمد، این بود که افکار و عقاید و روحیات مردم را برای حرکت در مسیر کمال واقعا هموار نمود بدون اینکه خلقت بنیادین غرایز حیوانی و اراده و اختیار و اندیشه‌ی آنان را دگرگون بسازد. لذا حرکت آن مردم در مسیر کمال و انتخاب مسیر در سر دو یا چند راهی مستند به اختیارشان بود. این حقیقت را خداوند متعال در آیاتی متعدد از قرآن مجید گوشزد فرموده است. از آنجمله: ۱- انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفوراً. (ما انسان را به راه کمال هدایت نمودیم یا شکرگذار می‌شود و آن راه را پیش می‌گیرد و یا

کفران می‌ورزد و از آن راه منحرف میگردد). ۲- لا ااکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی. (اکراهی در دین نیست، راه رشد و گمراهی آشکار شده است). ۳- فذکر انما انت مذکر لست علیهم بمصیطر. (آنان را متذکر بساز، تو برای تذکر دادن فرستاده

شده‌ای و تسلط (جبری) به آن نداری). ۴- و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افائن مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم و من ینقلب علی عقبیه فلن یضر الله شیئا و سيجزی الله الشاکرین. (محمد(ص) جز رسول خداوندی نیست، پیش از او رسولانی گذشته‌اند. آیا اگر او از دنیا برود، دگرگون می‌شوید و به عقب بر میگردید و هر کس به عقب برگردد هرگز ضرری به خدا نمی‌رساند و خداوند شکرگذاران را پاداش خواهد داد). هدف و حکمت آزمایش‌ها اصل هدف و حکمت آزمایش‌هایی که در شئون گوناگون بشری ضرورت یا مفیدیت پیدا می‌کنند، عبارت است از بدست آوردن اطلاع از موقعیت شخص یا اشخاصی که مورد آزمایش قرار می‌گیرند. بدانجهت که امکانات و وسایل وصول به واقعیاتی که در دسترس مردم قرار می‌گیرند، همه آنان را با واقعیات و قوانین مربوط نمی‌سازند، چنانکه کمیت و کیفیت ارتباط انسان‌ها با واقعیات با در دست داشتن امکانات و وسایل یکنواخت نمی‌باشد.

روشن می‌شود که پدیده‌ی آزمایش در شئون مختلف حیات بعنوان یک امر ضروری یا مفید نقش مهمی را بعهده دارد. هر آزمایشی مرکب از چهار عنصر اساسی است: عنصر یکم- آزمایش کننده است که عبارت است از شخص یا مقامی والاثر از شخص مورد آزمایش که می‌خواهد اطلاع کامل از موقعیت مورد آزمایش در برابر واقعیت و یا قانون بدست آورد. سه شرط اساسی برای آزمایش کننده لازم است: یک- اطلاع کامل از همان واقعیتی که مورد سنجش با موقعیت شخص آزمایش شونده است. دو- بی غرضی کامل که شخص آزمایش شده را در گرداب بازیگری‌های خویش و انعطاف‌های واقعیت که موضوع آزمایش است کلافه نکند. سه- مراعات دقیق شخصی که آزمایش می‌شود، و تشخیص حالات مثبت و منفی او در برابر واقعیت. عنصر دوم- شخصی که مورد آزمایش قرار می‌گیرد. دو شرط اساسی برای این عنصر بایستی منظور شود: یک- آماده بودن امکانات کافی و وسایل ضروری برای تماس شخص آزمایش شونده با واقعیت. دو- داشتن حالت معتدل روانی که بتواند از حافظه و تفکر و تجسیم و اختیار خود در تماس با واقعیت و ابراز آن، حداکثر استفاده را بنماید. عنصر سوم- قانون یا واقعیتی است که اطلاع یافتن از رابطه‌ی شخص آزمایش شونده با آن، مطلوب آزمایش کننده

می‌باشد. عنصر چهارم- هدف آزمایش است که عبارت است از بدست آوردن آگاهی از رابطه و موقعیت آزمایش شونده با قانون یا واقعیت. با نظر به عناصر آزمایش، حقیقتی که بدست می‌آوریم، اینست که همواره واقعیات و قوانین با قطع نظر از چگونگی روابط انسانها با آنها وجود دارند. و برای بدست آوردن موقعیت و رابطه‌ی مردم با آنها، آزمایش بعنوان یک پدیده‌ی ضروری در قلمرو حیات دخالت می‌کند. دو نوع آزمایش دیگر وجود دارد که از نظر هدف و برخی دیگر از عناصر آزمایش‌های انسانها که با یکدیگر انجام می‌دهند، متفاوت می‌باشند: نوع یکم- آزمایش‌هایی که بوسیله‌ی دستگاههای آزمایشی ناآگاه انجام می‌گیرند. این نوع آزمایش‌ها برای تحصیل آگاهی به موقعیت انسان‌های دیگر در برابر واقعیت‌ها نیست، بلکه هدف کشف واقعیات از آن دستگاه‌ها است که کمک به پیشرفت معرفتی بشری می‌نماید. البته مقصود ما از کشف واقعیات بمعنای فلسفی دقیق نیست، بلکه منظور ما بر نهادن ابعاد و چهره‌های واقعیت‌ها است که با مختصات خود دستگاه آزمایش نمودار می‌گردند. نوع دوم- آزمایش خداوندی است. در این آزمایش هدف بدست آوردن آگاهی از واقعیات نمی‌باشد، بلکه منظور باز شدن ابعاد و بهره‌برداری انسان‌ها اس

ت در قلمرو واقعیات از قدرت و اختیاری که دارند. اغلب متفکران الهیون معتقدند که این دنیا آزمایشگاهی است که ابعاد و نیروهای آدمیان را به فعلیت رسانیده آنها را در زنجیر حوادث هستی می‌گستراند و پس از مفارقت روح از بدن است که نتایج آن فعلیت‌ها نمودار می‌گردد و انسان‌ها با شخصیتی تشکل یافته از آن نتایج رهسپار ابدیت می‌گردند. مباحث دیگری درباره‌ی آزمایش خداوندی وجود دارد که در مجلد ششم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی از ص ۴۱۰ تا ۴۲۵ و در مجلد نهم ص ۴۱۰ تا ۴۲۸ و در مجلد سیزدهم ص ۱۴۴ مطرح شده است. والله ما کتمت وشمه و لا کذب کذب و لقد نبئت بهذا المقام و هذا الیوم (سوگند به خدا، کلمه‌ای را مخفی نداشته‌ام و هرگز دهان به دروغ باز نکرده‌ام. و از پیش، به موقعیت کنونی و وضعی که امروز جامعه را فرا

گرفته است، خبر داده شده‌ام). مقصود از وشمه هر گونه رمز و علامت حقیقت است. من حقیقتی را پنهان نداشته‌ام، و آنچه را که گفته‌ام صدق محض است ابراز حقیقت برای حقیقت خواهان مانند تنفس است که ضروری حیات است کسی که طعم حقیقت را چشیده باشد، نمی‌تواند آن را مخفی کند و دیگران را از آن محروم نماید: گل خندان که نخندد چه کند علم از مشک نبندد چه ک

ند ماه تابان به جز از خوبی و ناز چه نماید چه پسندد چه کند آفتاب ار ندهد تابش و نور پس بدین نادره گنبد چه کند این اصل اساسی بدان معنی نیست که هر چه حقیقت است با هر کس و در همه‌ی شرایط می‌توان در میان نهاد. بعنوان مثال: مسائل عالی علمی و فلسفی حقایقی هستند، ولی ابراز آنها برای کودکان و عامیان نه تنها مفید نیست، بلکه ممکن است مغز و روان آنان را مختل بسازد، بدین جهت است که بایستی حقیقت را با در نظر گرفتن واقعیت و طرفی که گیرنده است، مطرح نمود. کسی که می‌داند دو به اضافه دو مساوی چهار است، حقیقتی را در اختیار دارد. در آن هنگام که مغز آماده‌ی یادگیری فرمول مزبور، درصدد آموزش آن بر می‌آید، یا اگر ذهن او نیازش را به آموزش مزبور اثبات کند، آن شخص درصدد بر می‌آید که آن را بداند، وظیفه‌ی وجدانی و قانونی الهی است که بایستی تعلیم آن فرمول به عنوان یک حقیقت انجام شود، زیرا فرض اینست که حقیقتی است مطابق واقعیت. ولی همه می‌دانیم که بشر در برابر این وظیفه و قانون مرتکب چه گناه نابخشودنی گشته و با مخفی داشتن حقایق چه ستم‌ها که بر خود و نوع انسانی روا نداشته است. کوه نظران قدرت پرست از پنهان داشتن حقایق، هدفهایی را م

نظور داشته‌اند که سودجویی آنان را اشباع می‌کند. و ندانسته‌اند که سود واقعی آنان در ابراز حقیقت بوده است. اگر تاریخ بشری را با دقت ورق بزنیم، می‌توانیم بگوئیم: زیربنای پیکارهای مقدس تاریخ، مبارزه‌ی جاودانی میان سودجویی و حقیقت‌گویی است. اگر بخواهیم فرق میان سودجویی شخصی و حقیقت‌گویی را درست درک کنیم، باید با یک عبارت ساده بگوئیم: سودجویی یعنی من هستم و جهان و انسان برای من، حقیقت‌گویی یعنی ما هستیم و جهان و انسان با ما در یک گذرگاه رو بکمال در حرکتیم. این یک تفاوت ساده و همه فهم میان دو پدیده‌ی مورد بحث است. فرق دیگری میان آن دو وجود دارد که فوق‌العاده با اهمیت است و آن اینست که: سودجوئی یعنی عامل تقویت خود طبیعی که جز آخور و جایگاه مدفوع نمی‌شناسد. حقیقت‌گوئی یعنی عامل تقویت شخصیت انسانی که راهی منطقه‌ی جاذبه‌ی ربوبی است. اگر حقیقت دانان از گفتن حقیقت امتناع می‌ورزیدند، هیچ پیکار مقدس و سازنده در تاریخ بشری دیده نمی‌شد و در نتیجه هیچ پیشرفتی در قلمرو معرفت علمی و عقلانی و وجدانی بوجود نمی‌آمد. اگر متفکری بخود جسارت داده بگوید: پیکارهای تاریخ تنها برای سودجوئی بوده است، این متفکر حتی یک ورق از تاریخ را از رو

ی فهم نخوانده است. مگر اینکه معنای سود را آنقدر تعمیم بدهد که شامل حقیقت بوده باشد، ولی این تعمیم نوعی بازی با الفاظ است، زیرا ما آن مفهوم متعارف سودجوئی را در برابر حقیقت‌گوئی قرار داده‌ایم که جز خود شخصی و لذا اید طبیعی معمولی عامل دیگری ندارد. حقیقت مانند عدالت و قانون و واقعیت هرگز خواسته‌های شخصی آدمیان را املاک خود قرار نمی‌دهد. چنانکه اصول ریاضی اعتنایی به خواسته‌های شخصی ندارد که: چون فلانی از چشیدن طعم تلخ چهار کیفر در مقابل چهار جرم (به حکم دو به اضافه دو مساوی چهار) ناراحت می‌گردد، لذا دو جرم باضافه‌ی دو جرم مساوی است با یک جرم!! پس فلانی مستحق یک کیفر است. بلکه اگر خواسته‌ی من ملاک اصل ریاضی قرار بگیرد، خواسته‌ی من اینست که دو جرم باضافه‌ی دو جرم مساوی باشد با صفر!! تا کیفری سراغ مرا نگیرد. درباره‌ی سودپرستان بالاتر از این هم می‌توان گفت: که چون آنان محوری جز خود ندارند، پس همه‌ی فعالیت‌های عقلانی آنان در استخدام خود می‌باشد. منطق خودمحوری این جرئت را در خود می‌بیند که بگوید: دو جرم به اضافه دو جرم دیگر مساوی است با یک فضیلت که آدمی را مستحق پاداش هم می‌نماید!! این که گفتیم، شاید برای بعضی از

کنندگان محترم خنده آور بوده باشد، ولی باید بدانیم که: خود از این بازیچه‌ها بسیار دارد شما سرگذشت بشری را درست مورد دقت قرار بدهید، خواهید دید که نیرومندی پیدا شده بینوایان را در اشکال مختلف برده‌ی خود قرار داده‌اند، سپس اختیار زندگی و مرگ آنان را بدست گرفته، بهمین قناعت نورزیده عوامل لذت و الم آنان را هم تعیین نموده‌اند! اصل ریاضی می‌گوید: یک به اضافه یک به اضافه یک مساوی است با سه یعنی یک جنایت باضافه‌ی یک جنایت باضافه‌ی یک جنایت دیگر مساوی است با سه جنایت. پس اینان مستحق سه کیفر سخت هستند. در مقابل این اصل ریاضی، خواسته خود طبیعی چنین است: یک جنایت به اضافه‌ی یک جنایت باضافه‌ی یک جنایت دیگر مساوی با یک امتیازی است که من دارم، این امتیاز مرکب است از هشیاری و زیرکی و فعالیت و جوشش حیات من!!! پس من مستحق پاداشم! بنابراین، حقیقت گویی نه تنها با سودجوئی قابل تفسیر نیست، بلکه میان آن دو تناقض صریحی وجود دارد که سقراط را به پیکار تبه‌کاران آتن میکشاند. و موسی (ع) را به جنگ فرعون و فرعونیان و عیسی (ع) را به صف آرایی در برابر طغیانگران بنی‌اسرائیل وا می‌دارد. محمد (ص) را با بت پرستانی رویاروی قرار می‌دهد که شغلی

جز سوداگری انسانها و کالا قرار دادن آنان نمی‌شناختند. علی (ع) را در مقابل ناکثین و قاسطین و مارقین به حرکت در می‌آورد که آسایش خود را از دست می‌دهد و بجای آنکه آن تبه‌کاران کتاب هستی را از او فرا بگیرند، هستی علی (ع) را مزاحم خودخواهیهای خویشان دیده در صدد قطع رگهای گردنش بر می‌آیند. آیا این همه پیکارها منبعی جز حقیقت گویی و سودجوئی داشته است؟ آری چنین بوده است و خواهد بود: رگ رگ است این آب شیرین و آب شور در خلاق می‌رود تا نفع صور مولوی امیرالمومنین (ع) اصرار زیادی داشت که مردم همواره او را در جریان حقایق جاری در اجتماع بگذارند و از گفتن حقیقتی که حتی او را به زحمت اجرا خواهد انداخت امتناع نورزند. کتمان حقیقت در نظر هشیاران انسان‌شناس تفاوتی با کشتن حقیقت که نابودی انسانها را در دنبال خواهد داشت، ندارد. زیرا اصول حیات انسانها وابسته به واقعیات و حقایق است، نه تمایلات شخصی و زودگذر خودخواهان. مادامیکه برای این سؤال: اگر در هر دوره و جامعه‌ای حقایق و واقعیات بازگو می‌گشت سطح حیات بشری چه عظمتی پیدا می‌کرد؟ پاسخ صحیحی پیدا نکنیم، هیچ کار مفیدی در شناخت و سازندگی انسانها انجام نداده‌ایم. و اگر نتوانیم یا نخواهیم که پنهان کردن حقایق را بعنوان اساسی‌ترین عامل رکود حیات بشری در زندان خودخواهی وارد مسائل انسان‌شناسی نماییم، هیچ گامی در راه بهبود روانی بشر و ایجاد تمدن واقعی بر نداشته‌ایم. و لقد نبث بهذا المقام و هذا اليوم (من پیش از این، به موقعیت کنونی و وضعی که امروز جامعه را در بر گرفته است، خبر داده شده‌ام). سرنوشت امروز را می‌دانستم شما گمان می‌کنید که من در اقیانوس حیات با هر موج و طوفانی بطور ناگهانی و بدون آگاهی سابق شناورم؟ شما می‌پندارید که گذشت لحظات زمان با حوادثی که با خود می‌آورند، ساختمان شخصیت مرا می‌سازند و هر لحظه‌ای از زمان مانند آجری روی آجری که در لحظه‌ی گذشته بکار رفته است، نهاده می‌شود! من از آن هنگام که کلمه‌ی توحید (لا اله الا الله) را بزبان آورده‌ام، در مسیر انالله و اننا الیه راجعون (ما از آن خدائیم و برگشت ما به سوی او است) قرار گرفته‌ام. این مسیر خطی است که در فوق زمان و حوادث کشیده شده گذشته و آینده و حال زیر آن قرار دارند. لامکانی که در و نور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجاست مولوی اگر من می‌خواستم با اندیشه‌ای معمولی و هشیاری‌های متداول سرنوشت حیاتم را درک کنم، چنین حیاتی ب

ه من مستند نبود، در صورتی که این منم که باید حیاتم را بسازم، یعنی نیروها و مختصات را که خداوند در پدیده‌ی حیاتم بوجود آورده است در راه کمال توجیه نمایم درحالی که: هست هشیاری زیاد ماضی ماضی و مستقبلت پرده‌ی خدا آتش اندرزن بهر دو تا به کی پر گره باشی ازین هر دو چونی مولوی من با اعتقاد راستین با انالله توانسته‌ام از لبه‌ی تیز شمشیر لحظات زمان که حیات مردم معمولی را قطعه قطعه می‌کند و براه خود می‌رود، نجات پیدا کنم. با اینکه گذشت سالیان عمر، مراهم مانند دیگران فرسوده و پیر و متلاشی میسازد، ولی فرسودگی و پیری نمیتواند از سطح مجاور طبیعت حیات من تجاوز نموده به سطح عمیق شخصیت من که

وابسته به ابدیت است راه پیدا کند. از طرف دیگر خاصیت اساسی روح آدمی آگاهی از واقعیات است. وقتی که من بتوانم روح را از تراکم زنگار و لجن خودخواهی‌ها محفوظ بدارم، و هنگامیکه بتوانم قدم به فوق زمان بگذارم، درک و شناسایی سرنوشت همه‌ی حیات خود و وضع دیگر انسان‌ها کار دشواری نیست. چه باید کرد که بشر همواره واقعیت را در قیاس بازی‌های بی‌اساس می‌بازد: کار پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه باشد در نوشتن شیر شیر آن یکی شیر است اندر ب

ادیه وین یکی شیر است اندر بادیه مولوی الا و ان الخطایا خیل شمس حمل علیها اهلها و خلعت لجمها فتقحمت بهم فی النار (بشما هشدار میدهم، خطاهایی که مردم مرتکب میشوند، چونان اسبهای چموشند که خطاکاران سوار بر آنها گشته، با افسارهایی از دست رفته در بیراهه‌ها و سنگلاخ‌ها می‌تازند. پایان این تاخت و تازهای طغیانگرانه آتش است). گنهکاران و پایان سرنوشت آنان یکی از عوامل اساسی رواج طغیانگری‌ها و بی‌بند و باری‌هایی که قرن ما را دچار آشفتگی‌های جنون‌آمیز نموده است، بی‌اعتنایی به معصیت و گناه است. ما نمی‌گوئیم که ارتکاب گناه و غوطه خوردن در معاصی زاییده شده‌ی قرن ما است، زیرا از آنهنگام که اولاد آدم در این کره‌ی خاکی زندگی را آغاز کرده‌اند، گناه و اطاعت بمعنای نافرمانی و فرمانبرداری از قوانین تکامل روحی وجود داشته است، بلکه منظور ما اینست که در دوران‌های گذشته برای گنهکاران پدیده‌هایی از قبیل شرم و پشیمانی و تاسف و درک انحراف از اعتدال مطرح بوده، هر معصیتی تقریباً توأم با بعضی از آن پدیده‌ها بوده است. در دوران ما گنهکاران را نه تنها هیچ یک از آن پدیده‌ها بیدار نمی‌سازد، بلکه آنها را به مسخره می‌گیرند. علت اساسی این بی‌پر

وایی مهلک را از دو موضوع مهم میتوان سراغ گرفت: موضوع یکم - گستاخی و شهرت پرستی بعضی از متفکرانها است که برای اینکه شهرتی جهانی بدست بیاورند، دست به اصل شکنی و قانون کشی می‌زنند، مردم از صدای شکستن اصول و قوانین، حالت بهت و تشنج پیدا می‌کنند و این آقایان در دریایی از لذت غوطه‌ور میشوند که توانسته‌اند جامعه یا جوامعی را با اصل شکنی مبهوت سازند!! یکی پیدا می‌شود و می‌گوید: ارزیابی راستگویی و دروغگویی جنبه‌ی علمی ندارد! دیگری می‌گوید: زنا با رضایت طرفین اشکالی ندارد!!! سومی می‌گوید: هدف اساسی تجارت و سوداگری حداکثر بهره‌برداری از کار تجارت است. انحصارات و امتیازات و احتکارها که وسایل ساده‌ای هستند و در اختیار افرادی معدود قرار می‌گیرند، از همین هدف‌گیری ناشی می‌گردند. از طرف دیگر: عرضه و تقاضاهای مصنوعی جریانات طبیعی اقتصاد را بر هم می‌زند. اینهمه ناهنجاری‌های اقتصادی و اجتماعی اشکالی ندارد!! گناه یعنی چه؟! از جنایات فراوانی که امروزه بشر را با اشکال گوناگون بدون احساس مسئولیت در خود می‌فشارد، صحبت نکنید. گناه یعنی چه؟! مگر آقای راسل در پاسخ سوال کاپلستون در فرق میان یک جنایتکار حرفه‌ای و بافضیلت‌ترین مردم، نگفته

است که: خوب، بعضی‌ها از رنگ آبی خوششان می‌آید، بعضی دیگر از رنگ زرد!!! گناه یعنی چه؟! مگر خودتان را مسخره کرده‌اید که خرافات باستانی را تجدید میکنید؟! یکی از ریاضیدانان جامعه‌ی ما که چندی پیش دیده از این دنیا بر بست، در مباحث مستمری که به پیشنهاد خودشان با هم داشتیم. روزی پیش از آغاز بحث و تحقیق به من گفت: کتابی از شما (اینجانب) بنام توضیح و بررسی مصاحبه‌ی برتراند راسل - وایت بدستم رسید، آن را مطالعه کردم. گفتم: امیدوارم که نکات ضعفی را که در این کتاب ملاحظه فرموده‌اید، به اینجانب متذکر شوید، تا پس از تحقیقات و تصحیح در چاپهای بعدی آنها را تدارک کنم. ایشان گفتند: من یک نکته‌ی ضعف در کتاب شما دیدم. فوراً من به شوخی گفتم: خوب است، شما مرا امیدوار کردید. سپس پرسیدم: آقای دکتر، بفرمایید آن نکته‌ی ضعف چیست؟ ایشان گفتند: شما به وجود معصیت اصرار می‌ورزید و می‌خواهید اثبات کنید که بشر مرتکب گناه می‌شود. من این مطلب را صحیح نمی‌دانم، زیرا آنچه که هست اینست که بشر مجبور است برای زندگی اجتماعی خود قوانینی را وضع کند و در صورت مخالفت با آن قوانین که زندگی اجتماعی را مختل، می‌سازد مستحق کیفرهای مقرر می‌گردد، من جز همین کیفر

ها و روش مطابق قوانین اجتماعی چیزی را به عنوان عذاب و گناه سراغ ندارم. گفتم: آیا این مطلب را شما با نظر به روش فکری راسل می‌گویید، یا نظر خودتان چنین است؟ ایشان بدون معطلی گفتند: با نظر به مبنای فکری راسل می‌گویم: من پاسخ دادم که ایشان هرگز نمی‌توانند وجود گناه و کیفر را منکر شوند، زیرا ایشان صراحتاً می‌گویند: من وجود خدا را انکار نمی‌کنم، بلکه احتمال میدهم خدا وجود داشته باشد، بنابراین که احتمال می‌رود خدا وجود داشته باشد، احتمال دیگری هم می‌رود که خداوند اشخاصی را که مطابق قوانین اجتماعی و اخلاقی (حداقل) رفتار کنند، مطیع و آنانکه بر خلاف آنها عمل می‌کنند، گنهکار محسوب نموده کیفری را که جز نتیجه‌ی اعمال خودشان نیست درباره‌ی آنان مقرر بدارد. سپس تاکید کردم که برطرف کننده‌ی منطقی این احتمال چیست؟ ایشان بدون اینکه پاسخ این سؤال را بدهند، با صدا و لحنی که دلالت به اطلاع کافی از موضوع داشت، گفتند: مثلاً موضوع ازدواج از تورات موسی باینطرف رسمیت پیدا کرده است و پیش از موسی پدیده‌ی ازدواج قانونی وجود نداشت!! اگر

چه تاسف من از اینگونه اظهار نظرهای ناآگاهانه، درونم را ناراحت کرده بود، ولی بجهت احترام به مقام دانش باکمال آرامش گفتم: آقای دکتر، شما قانون حمورابی را خوانده‌اید؟ پاسخ داد: بلی، بلی، من آن قانون را دیده‌ام و هیچ ماده‌ای درباره‌ی ازدواج از دوا نوشته است! چون اینجانب در هنگام تدریس‌ها و تالیفات فقهی و حقوقی، قانون حمورابی را دقیقاً مطالعه و تطبیق به قانون اسلام نموده بودم و از همه‌ی مواد آن اطلاع داشتم ایشان گفتم: قانون حمورابی از ماده‌ی ۱۲۷ تا ماده‌ی ۱۶۷ را به مسائل ازدواج وارث مربوط به همسری و احکام آن‌ها و به مسائل زنا و تحریم و کیفر آن اختصاص داده است. پس از این پاسخ مستدل، نمیدانم با کدامین رابطه‌ی تداعی معانی بود که ایشان گفتند: من نمیدانم آن روابط منطقی را که ابن خلدون گفته است، چرا ابن سینا از او نگرفته است؟ گفتم: آقای دکتر، ابن سینا در حدود سیصد سال پیش از ابن خلدون مرده است. و چه ارتباطی با موضوع بحث ما دارد؟! بهر حال برخاستیم و رفتیم. منظور از این داستان توضیح این معنی بود که موضوع یکم در مسئله‌ی شیوع گستاخی دوران ما درباره‌ی ارتکاب به معاصی است که از قصور یا تقصیر متفکرانها سرچشمه میگیرد که میخواهند خود را در برابر احساس مسئولیت اغفال نمایند و یا مربوط به اشتباهات متفکرانی است که معارف مربوط به روح و الهیات

از قلمرو فعالیت آنان بیرون است. موضوع دوم- سوءاستفاده سودجویان و مقام پرستان جوامع که مذهب را وسیله هدف گیری‌های خود قرار داده‌اند. با اینکه مذهب با جدی‌ترین قیافه مخالف خودخواهی و ستمگری است، در راه مقاصد شوم خود استخدام نمودند: در نتیجه ساده لوحان هم گمان کردند که طبیعت مذهب چنین است که حقوق انسان‌ها را پایمال بسازد و مردم را به دو گروه استعمار کننده و استعمار شونده تقسیم کند!!! در صورتیکه قرآن و همین نهج البلاغه که مورد ترجمه و تفسیر ما است دو کتاب اساسی مذهبی‌اند که میتوان گفت: اساسی‌ترین موضوعاتی که در این دو کتاب برای انسان‌ها مطرح شده است: عمل به عدالت و ریشه کن کردن ظلم و انحراف و فساد از جوامع میباشد. متفکرانها و سودجویان باید بدانند که از کار انداختن مذهب که برای آنان خوشایند جلوه کرده است، موجب حیرانی و کلافه شدن میلیاردها نفوس در فلسفه زندگی گشته است. هر معصیتی سقوطی را بدنبال دارد معصیت‌ها و گناهان بر دو نوع عمده تقسیم میگردند: نوع یکم- گناهایی که تنها موجب انحراف خود مرتکب شونده‌ی گناه می‌گردند. مانند میگساری و قطع رابطه با خدا از راه بی‌اعتنایی به وظایف مقررهای شخصی مانند عبادات (نماز و روز

ه) و غیره. سقوطی که این نوع گناهان بدنبال خود دارند، معلول انحرافی است که شخص گنهکار در نتیجه‌ی مخالفت با دستورات الهی مبتلا شده است. در حقیقت ظلم به خویشان کرده سد راه تکامل خویشان گشته است. مثلاً میگساری او موجب فرسوده شدن سلول‌های مغزیش گشته، خود را از درک عالی و فهم مفید و حافظه‌ی ذخیره کننده‌ی اطلاعات و هشیاری‌هایی محروم میسازد که حیات انسانی بدون آنها، نه تنها با جمادات تفاوتی نمیکند، بلکه تبدیل به یک پدیده‌ی مضر میگردد که همه‌ی موجودیت آدمی را بیازی میگیرد. اینگونه گناهان شخصی رابطه‌ی انسان را با واقعیات دگرگون نموده، مسیر حیات شخصی را سنگلاخ و بی‌مقصد مینمایند. نوع دوم- گناهایی است که باضافه‌ی انحراف شخصی و نفی مقصد از مسیر حیات، تعدی و ظلم ب دیگران نیز میباشد. مانند

تعدی به حقوق انسان‌ها، بازی با حیات انسان‌ها، هدف دیدن خویشتن و وسیله قرار دادن دیگران: بدون تردید سقوطی که در نتیجه این گناهان بوجود می‌آید سخت‌تر و وقیح‌تر از سقوطی است که بدنبال گناهان شخصی بوجود می‌آید. لذا در منابع اسلامی اکیدا باین مسئله تذکر داده شده است که ظلم بديگران و تعدی بر حقوق آنان، قابل اغماض و عفو نیست، مگر اینکه آن تعدی جبراً ن‌گردد. سطحی‌نگرانی که موضوع گناه را جدی نمی‌گیرند، نه تنها از پیشرفت تکاملی انسان‌ها جلوگیری مینمایند، بلکه بنیاد قوانین حیات اجتماعی را هم میسوزانند، زیرا وقتی که پدیده‌ای بعنوان گناه را منکر شویم، ارزشی برای قوانین حیات اجتماعی هم نمی‌ماند که انسان‌ها برای تطبیق رفتار خود بر آنها خود به خود تحریک شوند. لذا راه دیگری برای ضرورت احترام به آن قوانین و عمل به آنها جز جلب پاداش و دفع کیفر یا زندگی زنبور عسلی نمی‌ماند. با این وضع است که اصل تنازع در بقا قدرت می‌گیرد و با دادن این شعار که قوانین تارهای عنکبوتند که تنها ناتوانان مانند مگس در آن گرفتار میشوند دست به فعالیت می‌زند و به ریش هر چه افلاطون و بوسونه و کانت و دکارت و سقراط و مولوی و تولستوی و کنفوتسه و سایر حکماء و عشاق انسانیت است، می‌خندد. گمان نمی‌رود که هیچ عامل ویرانگری مانند منتفی ساختن گناه، بتواند هدف زندگی انسان‌ها و اصول انسانیت را که صدای آن از در و دیوار شرق و غرب در طول تاریخ بلند است، به تباهی بکشاند. اگر تاکنون نشنیده‌اید، هم اکنون به عنوان جدی‌تری شعار هدف زندگی و اصول انسانیت بشنوید: - روزگار و چرخ و انجم سر بسر بازیستی گر نه این روز د

راز دهر را فرادستی ناصر خسرو قبادیانی الا و ان التقوی مطا یا ذلل حمل علیها اهلها و اعطوا ازمتها فاوردهم الجنة (آگاه باشید، که تقوی چونان مرکبهایی رامند که انسان‌های متقی سوار بر آنها گشته، زمام بدست، راهی بهشت الهی‌اند). گناهان افسار غرایز حیوانی را از دست گنهکاران میگیرند و تقوی زمان آن غرایز را بدست میگیرد. آن یکی در بادیه‌ی بی‌سر و ته و تاریک حوادث زندگی رو به سیه چال سقوط می‌تازد، این یکی با هشیاری و اختیار و مالکیت به خود، در رویدادهای منظم حیات رو به هدف اعلامی حیات گام بر میدارد. یکی دیگر از کلماتی که در صحنه‌ی بازیگری افکار سطحی و سودجوی بعضی از انسان‌ها، به بازی گرفته شده است، کلمه‌ی تقوی است. این کلمه و مترادف آن در سایر زبان‌های دنیا رایج بوده، اغلب مردم از مفهوم تقوی اطلاعی کم و بیش دارند. مبدء اصلی این کلمه که عربی است، وقایه میباشد و قاعده‌ی نگهداری و محفوظ داشتن است. وقتی که تقوی بانسانی نسبت داده میشود، معنایش اینست که آن انسان شخصیت خود را در معرض تاثیر از عوامل فساد و انحراف نهداده است. مفاهیمی از قبیل فسق و معصیت بعنوان اضداد تقوی معرفی میگردند. این مفاهیم از رها کردن شخصیت در تلاطم ه

وی و هوس و خودخواهی‌ها ناشی میگردد. با توجه دقیق به معنای کلمه‌ی تقوی که عبارت است از خویشتن‌داری از هرزه‌گرایی و هوس‌پرستی‌ها، این حقیقت را هم می‌فهمیم که موضوع پرورش شخصیت مخصوصاً در دین اسلام یکی از بااهمیت‌ترین هدف حیات دینی است. پس رفتار مطابق تقوی و کوشش برای تحصیل آن، رفتار تابوئی با اصطلاح دانش‌فروشان حرفه‌ای نیست که عبارت است از یک عده رسوم و عادات و تقالید بی‌دلیل یا مخالف عقل. در شئون حیات بشری هر مالکیتی را که تصور کنید، ممکن است یا واقعا خطا و ضد واقعیت باشد، یا حداقل مکتب‌هایی پیدا شده با آن مالکیت مخالفت ورزیده‌اند، جز مالکیت بر خویشتن که از دیدگاه همه‌ی صاحب‌نظران ملل مطلوب و محبوب است، زیرا مالکیت بر نفس معنایی جز انسان شدن و حفظ شخصیت از گزند هرزه‌گرایی و تلف کردن سرمایه‌ی حیات چیز دیگری نیست. اگر کسی پیدا شود که بگوید: این سخنانی که می‌گوئید، چه معنا دارد؟! زیرا ما بدون مراعات این مسائل زندگی می‌کنیم و از زندگی خود احساس رضایت هم می‌کنیم. ما برای این اشخاص دو پاسخ آماده کرده‌ایم: پاسخ یکم - اینکه مردم عامی که اکثریت اجتماعات را حتی در متمدن‌ترین کشورهای دنیا تشکیل می‌دهند، نه از مسائل علمی اطلاع

دارند و نه از مسائل عالی اقتصادی و سیاسی و مذهبی و اخلاقی و حقوقی و معدلک زندگی خوشی دارند و با رضایت کامل به وضع خویشتن نفس میکشند. گذشته از انسان‌ها جانوران را می‌بینیم که با یک بعد معین بزندگی خود ادامه داده کمترین ملالی را

بخاطر خود راه نمیدهند. پاسخ دوم- چنانکه در گذشته گفتیم تفاوت بسیار زیاد است میان زندگی یک انسان که مانند یک حرف مثلاً ب در سطری از کتاب قرار گرفته است که متشکل از صفحات متعدد است که پر از هزاران محتویات است و برای هدف‌های ضروری حیاتی تالیف شده است. و انسانی که با اطلاع از سطور تاریخ طبیعی و انسانی خود و نیز با آگاهی به کتاب هستی و مولف و هدف آن، زندگی مینماید. حرفی که بوسیله یک قطعه‌ی فلز در کتاب نقش بسته است، هیچ گونه آگاهی و اختیار دربارهی سطور و محتویات و هدف آن کتاب ندارد. اگر این دانش فروشان حرفه‌ای و این انسان‌شناسان مدعی انسان‌شناسی می‌خواهند، انسان مانند آن حرف ب در سطور تاریخ در کتاب هستی قرار بگیرد، ما سخنی با اینان نداریم. زیرا خودشان هم معنای سخنانشان را نمی‌فهمند که چه می‌گویند. هدف‌های اعلای تقوی ورزیدن از دیدگاه قرآن انواعی از هدف اعلای انسانی در قرآن برای تقوی ذکر شده ا

ست که همه‌ی آنها سازندگی تقوی را بخوبی اثبات می‌کند. از آنجمله: ۱- یا ایها الذین آمنوا ان تتقوا الله يجعل لکم فرقانا. (ای مردمی که ایمان آورده‌اید، اگر برای خدا تقوی بورزید، خداوند در شما نیروی تمیز و تفکیک کننده‌ی حق از باطل بوجود می‌آورد) آیات دیگری در همین مضمون وارد شده است، مانند: ۲- و اتقوا الله و یعلمکم الله. (و برای خدا تقوی بورزید، خدا برای شما تعلیم میدهد) این گروه از آیات مردم را آماده پذیرش معارف عالی عالم هستی مینماید که بدون فهم برین در اختیار کسی قرار نمی‌گیرد. درست است که تفکرات و اندیشه‌ها و هوش و حدس و تجسم‌های ما که مستند به وساطت حواس و آزمایشگاه‌ها می‌باشند، وسایل ضروری میباشند ولی ثمره و نتایج این نیروها و استعدادها از حیطه‌ی موضع‌گیری‌های محدود ما در جهان هستی تجاوز نمی‌کنند. این محدودیت با نظر به مخلوط گشتن بازیگری و تماشاگری ما در نمایشنامه‌ی وجود کاملاً روشن میگردد. بعبارت دیگر محدودیت ناشی از فاصله‌ای که شرایط گوناگون درک شونده با انسان درک کننده بوجود می‌آورد، ما را از تمیز واقعی حق و باطل و معرفت‌های تفسیرکننده‌ی هستی، بدون دخالت بازیگری حسی و ذهنی، محروم میسازد. در صورتیکه ت

کاپو در راه تصفیه‌ی شخصیت و نگهداری آن از آلودگی‌های حیوانی و درندگی و خودخواهی‌های متنوع، برای ما آن فهم برین را بوجود می‌آورد که آگاهی‌های عالی را بدنبال دارد. منکر این گونه آگاهی‌ها بایستی مقدار فراوانی از معارف عالی بشری را که شرق و غرب را فرا گرفته است، نادیده بگیرد. آگاهی‌های مربوط به ارزش‌های عالی انسانی و فداکاری‌های حیاتی در راه تحقق بخشیدن به آنها را نمیتوان از محسوسات جهان عینی و از آن امور ذهنی که مستند به محسوسات عینی است، استنباط کرد. چنانکه از فعالیت‌های عقل نظری که وسیله‌ی فعالیت‌های فکری معمولی است و دائماً با فرمان شخصیت ساخته شده در محیط و دیدگاه‌های محدود، دست به کار میگردد، نمیتوان توقع داشت که به یک انسان اثبات کند که انسانها را در امتیازات و نیروهای خود، مشترک بدانند، زیرا آن عقل نظری که تابع شخصیت‌های خودبین و خودخواه است، جز سودجویی و انتخاب اصلح برای خویشتن منطق دیگری ندارد، از طرف دیگر: عقل سر تیز است لیکن پای سست زآنکه دل ویران شده‌ست و تن درست عقل نظری در زمینه‌ی خودمحوری میتراشد و میخراشد و میکاود و مسئله‌ای را حل نکرده آن مسئله را با چند سؤال دیگر آبتن ساخته پیش روی متفکر می

گذارد و در هنگام خداحافظی هم میگوید: من کاری با چون و چراها ندارم، اینست که می‌بینی!! حیات از تکامل اجزای ماده در مجرای قوانین طبیعت بوجود آمده رو به تکامل عالی تر می‌رود. این پاسخ هفت میلیون سؤال مربوط به حیات را حل و فصل می‌نماید. (این مطلب که پیرامون پدیده‌ی حیات هفت میلیون چون و چرا وجود دارد، از آقای اپارین دانشمند زیست‌شناس معروف اتحاد جماهیر شوروی است) با این ملاحظیات میتوانیم ضرورت فهم برین را برای آگاهی‌های عالی که جهان هستی و وجود ما را که بعنوان حلقه‌ای از زنجیر طولانی و پهناور خود در بر گرفته است، اثبات نماییم. همچنین تفکیک حق از باطل مانند تفکیک کارهای اختیاری از کارهای جبری در حساس‌ترین شئون حیات تکامل یافته بدون روشنایی‌های حاصل از تقوی، ممکن نمیشد.

۳- ان فی اختلاف الليل و النهار و ما خلق الله فی السماوات و الارض لایات لقوم یتقون. (در جریان پشت سر هم شب و روز و آنچه که خداوند در آسمانها و زمین آفریده است، آیاتی است برای مردمی که تقوی میورزند.) ۴- و ان تصبروا و تتقوا فان ذلك من عزم الامور. (و اگر شکیبائی کنید و تقوی بورزید، این روش شما صحیح و از تصمیم عاقلانه در امور ناشی است). بعضی دیگر ر از آیات همه‌ی اوصاف رشد و کمال را به مردم باتقوی نسبت می‌دهد: ۵- لیس البر ان تولوا و جوهکم قبل المشرق و المغرب و لكن البر من امن بالله و الیوم الاخر و الملائکه و الكتاب و النیین و اتی المال علی حبه ذوی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل و السائلین و فی الرقاب و اقام الصلوه و اتی الزکاه و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا و الصابرين فی البساء و الضراء و حین الباس اولئک الذین صدقوا و اولئک هم المتقون. (نیکوکاری آن نیست که صورتهایتان را بطرف مشرق و مغرب برگردانید، بلکه نیکوکاری از آن کسی است که به خدا و روز قیامت و فرشتگان و کتاب و پیامبران ایمان بیاورد و در راه محبت خداوندی به خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان و نیازمندی که نیاز خود را آشکار می‌کنند و آزاد کردن بردگان مال می‌دهد و نماز را بر پا می‌دارد و زکات می‌دهد. و هنگامی که تعهدی می‌بندند وفا به تعهد می‌نمایند و آنانکه در ناگواریها و مشقتها و وحشتها شکیبائی مینمایند. آنان راستگویان و راست کردارانند و آنان هستند که تقوی می‌ورزند.) ۶- اعدلوا هو اقرب للتقوی. (عدالت بورزید زیرا عدالت به تقوی نزدیکتر است.) ۷- ان الارض لله یورثها من یشاء من

عباده و العاقبه للمتقین. (خداوند زمین را در اختیار بندگانی که می‌خواهد می‌گذارد و پایان امور از آن متقیان است.) ۸- تلک الدار الاخره نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الارض و لافسادا و العاقبه للمتقین. (آن سرای آخرت را برای کسانی قرار می‌دهیم که در روی زمین برتری نمی‌طلبند و فساد براه نمی‌اندازند و پایان امور از آن متقیان است). بنابر مفاد این آیات، مردم باتقوی که توانسته‌اند شخصیت انسانی خود را از دستبرد عوامل انحراف و پلیدی‌ها محفوظ بدارند و نجات بدهند، دارای اوصاف زیر می‌باشند: ۱- فهم برین و آگاهی‌های عالی که عامل تمیز حق از باطل و تحصیل معارف عالی هستی می‌باشد. ۲- نگرش عالی در تحولات و کائنات آسمانی و زمینی و شناخت برین در باره‌ی آن موجودات که آیات الهی بودن آنها را نشان می‌دهد و این نگرش از معلومات رسمی ساخته نیست. ۳- اراده و تصمیم منطقی در برابر رویدادهای زندگی مادی و معنوی، اگرچه این صفت تقوی با نظر سطحی ناچیز می‌نماید، ولی با اندک دقت و تأمل جدی روشن می‌گردد که اصل مبنای زندگی آدمی به اراده و تصمیم او بستگی دارد. زیرا اراده‌های اشخاص در زندگی اغلب اوقات متعدد و متنوع بوده با نظر به دگرگونی موضع‌گیری

ا در برابر رویدادها و واقعیاتی که دائما در حال تحولند، چگونگی اراده و تصمیم حساس‌ترین و حیاتی‌ترین نقش را به عهده دارند، بطوریکه وضع روانی و هدف‌گیری‌ها و چگونگی استعدادهای یک انسان را می‌توان از چگونگی اراده و تصمیم‌های او بخوبی کشف کرد. ۴- ایمان به خدا و فرشتگان و کتاب آسمانی (که قاطعانه‌ترین نسخه‌ی درمان دردهای بشری است) و پیامبران. این عقاید که از اوصاف متقین است، باضافه‌ی اینکه عدالت و نظم واقعی حیات بدون آنها امکان‌پذیر نیست، پرورش دهنده‌ی استعدادها و عظمت‌های روحی و عامل منحصراًهایی از پوچ‌گرایی در زندگی می‌باشد. ۵- استفاده از اندوخته‌ها در راه ریشه‌کن شدن فقر و آزادی بردگان. خلاصه‌ی این صفت متقین تنظیم مسائل اقتصادی است که هیچ فرد و جامعه‌ای بدون آن نمی‌تواند ادعای حیات داشته باشد. ۶- برپا داشتن نماز، که به قول هوگو با یک عبارت مختصر: در تماس نهادن بی‌نهایت کوچک (انسان) با بی‌نهایت بزرگ (خدا) در حال معرفت می‌باشد. ۷- پرداخت مالیات بعنوان زکاه. تبصره- نکته‌ی بسیار با اهمیتی که در آیه‌ی مربوطه (البقره آیه ۱۷۷) وجود دارد، اینست که باضافه‌ی بیان لزوم پرداختهایی که فقر را در اشکال مختلفش ریشه‌کن می‌سازد،

زکات را مستقلاً از اوصاف متقین قرار می‌دهد. معلوم می‌شود حقوقی که باید پرداخت شود، یک کمیت معین قاطعانه بنام زکات و غیره ندارد، بلکه مقدار پرداخت بایستی برای مرتفع ساختن احتیاجات مادی جامعه کافی باشد. ۸- عمل به تعهد و پیمان. ۹- شکیبائی در برابر ناگواریها و مشقتها و عوامل وحشت و ترس که پیرامون زندگی بشری را فرا گرفته است. ۱۰- عدالت. ۱۱-

رهبری سرنوشت نهایی زندگی انسانها در کره‌ی زمین با متقین خواهد بود. ۱۲- دوری از برتری طلبی و فساد کردن در روی زمین. اگر این اوصاف نتوانند مدینه‌ی فاضله را در روی زمین ایجاد کنند، کدامین مکر بازی‌ها و حيله‌گری‌ها و چپاول‌گری‌ها و دروغ‌ها و ستمگری‌ها این مدینه‌ی آرمانی را بوجود خواهند آورد؟! حق و باطل و لكل اهل فلتن امر الباطل لقدیما فعل و لئن قل الحق فلربما و لعل (حقی وجود دارد و باطلی، و هریک برای خود اهلی مخصوص دارد. اگر باطل در افزایش باشد، تازگی ندارد، و اگر حق در اقلیت باشد (نقصی برای حق نیست) با اینحال حق قابل تحقق بوده اجرایش امکان‌پذیر است). اکثریت باطل و باطل‌گرایان و اقلیت حق و حق‌گرایان مگر نشیده‌اید: بسوزد شمع دنیا خویشان را ز بهر خاطر پروانه‌ای چند منسوب

به غمام همدانی مگر نمی‌دانید بقول ارسطو: مرکز حقیقی دایره بیش از یک نقطه ندارد؟! این حقیقت محسوس را هم همگان می‌دانیم که وزن مغز ما در برابر وزن همه‌ی بدن ما در حدود یک هفتادم است. این واقعیت هم روشن است که محاسبه‌ی مقدار یک موج اندیشه‌ای که ممکن است جهانی را آباد کند، در مقابل همه‌ی مغز نه تنها بسیار بسیار ناچیز است، بلکه اصلا این دو قابل مقایسه‌ی کمی نیستند. با این مشاهدات عینی که ما در عالم طبیعت داریم، بطور یقین می‌دانیم که موضوع عظمت‌ها و ارزش‌ها فوق کمیت است بنابراین اکثریت نموده‌ای باطل و باطل‌گرایان نمی‌تواند دلیل واقعیت و یا ارزش آن دو باشد، چنانکه اقلیت نموده‌ای حق و حق‌گرایان نباید دلیلی برای عدم واقعیت و بی‌ارزشی آن دو تلقی گردد. جهان با عظمت هستی را در نظر بگیرید که فوق محاسبات و ارزیابی ما است. برای توضیح، نقطه‌ای از فضا را با بعضی از کراتش در نظر بگیریم: کازارها با حجمی که به بزرگی صد میلیون برابر خورشید ما می‌باشند، چیزهای وهم‌انگیز و فانتزی هستند. آنها پهنه‌ی آسمان را با نوری که صد برابر زیادتر از کهکشان ما با صد میلیارد ستاره‌اش می‌باشد، می‌پوشاند. در بادی امر کازارها خورد و ناچیز بنظر می

آیند و این امر ناشی از فاصله‌ی بسیار دور آنها است که حتی در ماورای دورترین سحابی‌ها قرار دارند، تقریباً در فاصله‌ی ده میلیارد نوری. (رصدخانه‌ی رادیویی پارک استرالیا- تلسکوپ بزرگ کوه پالومار). اینهمه عظمت خیره‌کننده می‌تواند با قوانین معینی توضیح داده شود و انسان با آن عظمت آشنایی پیدا کند، ولی پدیده‌ی حیات با این اقلیت در برابر آن اکثریت سرسام‌آور، بدون پاسخ به هفت میلیون چون و چرا بقول اوپارین قابل درک نمی‌باشد. باز حیات که در مقابل روان و روان در مقابل روح تکامل یافته، اکثریت دارد، قابل مقایسه با عظمت روح تکامل یافته نمی‌باشد. این قانون مهم را باید بخاطر بسپاریم. که هر اندازه برای بوجود آمدن و یا استمرار یک شیء احتیاج به دخالت عوامل بیشتری با کیفیت‌های متنوعی وجود داشته باشد، معلوم می‌گردد که آن شیء دارای واقعیتی پر معنا و با عظمت است مانند پدیده‌ی حیات و بالاتر از آن روان و بالاتر از هر دو، روح تکامل یافته انسانی است. میدانیم که: صبر بسیار باید پدر پیر فلک را تا که از مادر گیتی چو تو فرزند بزاید و می‌دانیم که: سال‌ها باید که تا یک سنگ اصلی ز آفتاب لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن عمرها باید که

ه تا یک کودکی از روی طبع عالمی گردد نکو یا شاعری شیرین سخن قرن‌ها باید که تا از پشت آدم نطفه‌ای بوالوفای کرد گردد یا شود و یس قرن میلیون‌ها بلکه میلیارد‌ها انسان در این کره‌ی خاکی می‌آیند و دیده از آن فرو می‌بندند و می‌روند، یک فرد بنام سقراط به حد نصاب حیات تکاملی می‌رسد. میلیارد‌ها انسان هر یک هفتاد یا هشتاد سال یا کم و بیش می‌آیند و روی خاک می‌غلطند، یک فرد به نام ابراهیم خلیل از خاک بر می‌خیزد و با آگاهی از جان پاک رهسپار کوی کمال می‌گردد. میلیون‌ها انسان می‌آیند و مواد جهان طبیعت را برای زندگی خود مستهلک می‌سازند. انسان‌های اندکی پیدا می‌شود و مواد جهان طبیعت را می‌شناسد و راه بهره‌برداری صحیح را به انسانها تعلیم می‌دهد و می‌رود. انسان‌های اندکی پیدا می‌شود و مواد جهان طبیعت را می‌شناسد و راه بهره‌برداری صحیح را به انسانها تعلیم می‌دهد و می‌رود. در واقعی اینگونه اشخاص فوق گذشت هفتاد سال عمر و ۷۰ کیلو وزن و مشتی رگ و استخوان و خونند،- بلکه صد قرن است آن عبدالعلی خلاصه گمان نمی‌رود یک انسان هشیار با دانستن اینکه ملاک حق و باطل و ارزش هواخواهان هریک از آن دو، فوق اقلیت و اکثریت می‌باشد، باز فریب اکثریت با

طل و باطل گرایان را خورده دست از حق و حق‌گرایی بردارد. و لقلما ادبر شیء فاقبل (چه اندک است بازگشت آنچه روی گردانیده بگذشته خزیده است). ورقی که از کتاب زندگی گردانیده شد، جز بوسیله‌ی رویدادهای محاسبه نشده برگشت ندارد. این مسئله مهم را از دو دیدگاه می‌توان مطرح کرد: دیدگاه یکم - فلسفی محض. با نظر از این دیدگاه هیچ واقعیتی که در مجرای حرکت قرار بگیرد، قابل تکرار نیست، نه از آنجهت که لحظات گذشته‌ی زمان که امتدادی است از زنجیر حوادث در زمان‌سنج ذهن ما بر نمی‌گردد (زیرا امتداد ذهنی بجهت نیروی شکفت‌انگیز مغز بشری قابل تکرار در تصور می‌باشد، یعنی ما می‌توانیم کشش مجرد یک ساعت یا یک ماه گذشته را در ذهن مجسم و تکرار کنیم) بلکه منظور ما از موضوعی که قابل برگشت نیست، واقعیت خود حوادث است که در جویبار دائم‌الجریان زمان یکی پس از دیگری در گذرند. مواد طبیعت دگرگون می‌شوند این دگرگونی مستند به تغییرات درونی و برونی همه‌ی اجزای کیهان ما می‌باشد. انرژی‌ها مستهلک می‌گردند، و به کار و حرارت و غیره تبدیل می‌شوند و قابل بازگشت بحال اولی نیستند، عناصر رادیواکتیو با منتشر ساختن اشعه‌ی آلفا، بتا رو به سرب یا ماده‌ی دیگر می‌روند، دیگر برگشت بحالت اولی ندارند، آن سرب و ماده‌ی دیگر هم که پایدار بنظر می‌رسند، در حال تبدیل بسیار کند هستند که بنظر راکد و غیر متغیر می‌آیند. خلاصه از کهکشان‌ها و کارزارها گرفته تا کوانتمهای انرژی به هر چه بنگریم، بطور مستقیم یا بطور غیرمستقیم آن را در حالت حرکت غیرقابل برگشت می‌بینیم. دیدگاه دوم - عینی و محسوس - حوادث و رویدادهای زندگی آدمیان نیز از همین قانون تبعیت می‌کند و بقول مولوی: هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا جمله‌ی امیرالمومنین (ع) بنابراین قانون عمومی، چنین تفسیر می‌شود که آنچه از پیش روی آدمی چه در قلمرو فردی و چه در قلمرو اجتماعی بگذشته خزید، قابل برگشت نیست، مگر به ندرت که می‌توان گفت: آنچه که برگشته است، رویدادی مشابه گذشته، یا عین همان رویداد دانست که تکیه بر پایه‌های ثابت دارد و رویداد متکی بر پایه‌های ثابت بسیار اندک است.

[صفحه ۸]

تفسیر عمومی بقیه‌ی خطبه‌ی شانزدهم شغل من الجنه و النار امامه (آن کس که بهشت و دوزخ را پیش رو دارد (از بازیچه‌ها و آرزوهای دور و دراز و بی‌تفاوتی‌ها) رویگردان است). بهشت و دوزخ مباحث مشروح را درباره‌ی بهشت و دوزخ و برزخ در تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مجلد دوم از صفحه‌ی ۶۵۰ تا ۶۵۹ و مجلد چهارم صفحه‌ی ۷۰۵ و مجلد نهم صفحه‌ی ۴۶۲ مطرح کرده‌ایم. مراجعه شود. در تفسیر جمله‌ی فوق چند مطلب مهم را بطور مختصر متذکر می‌شویم: از مجموع منابع معتبر اسلامی این حقیقت استفاده می‌شود که: ۱- بهشت جایگاهی است که خداوند برای انسانهای با فضیلت و تقوی آماده نموده است. ۲- آن لذائد عالی که در بهشت نصیب انسانهای با تقوی و فضیلت خواهد گشت با خوشیها و لذائد این دنیای مادی قابل مقایسه نیست. حتی عظمت آن لذائد در درجه‌ای است که با آنچه که ما در این زندگانی لذائد روحی می‌نامیم، شباهتی ندارد. این نکته در روایتی معتبر چنین آمده است: لا اذن سمعت و لا عین رات (نه گوشی آنها را شنیده است و نه چشمی آنها را دیده است). تبصره: اگر چه ظاهر این روایت بالاتر بودن لذائد بهشتی را از آنچه که در این دنیا دیده و شنیده شده است، بیان می‌کند، ولی چ

ون مقصود حقیقی اینست که لذائد بهشتی بالاتر از گنجایش موجودیت آدمی در این دنیاست، می‌توان گفت: ناتوانی چشم از دیدن و گوش از شنیدن لذائد بهشتی که در روایت آمده است، بعنوان مثال و به منظور قابل فهم ساختن برای اکثر انسانهاست که همواره با محسوسات سر و کار دارند. توضیح اینکه - وقتی که یک انسان در راه عمل به عدالت، همه‌ی امیال و آرزوهای خود را زیر پا می‌گذارد و از گردنه‌های مهلک خودخواهی‌ها می‌گذرد، درست است که لذتی فوق همه‌ی لذائد مادی در درون خود در می‌یابد، ولی می‌دانیم که این لذت عالی در کالبد محدود مادی و در میدان تنگی که فعالیت روح در آن انجام می‌گیرد، بروز می‌کند. یعنی لذت طبیعی رفتار عادلانه همان است که به عنوان اثر عدالت در میدان فعالیت روح، که بدن است به وجود می‌آید، ولیکن اثر ماورای طبیعی عمل به عدالت نمی‌تواند در آن میدان تنگ و محدود بگنجد. این نتیجه‌ی ملکوتی که به عنوان پاداش

بهشتی در قرآن آمده است، قابل تحقق در قلمرو ماده و مادیات نمی‌باشد. همچنین است کیف‌های دوزخی که با مشقتها و شکنجه‌های این زندگی قابل مقایسه نمی‌باشد. ۳- در قرآن مجید مقداری از عوامل لذت مادی مانند شراب طهور، ظروف با ارزش، میوه‌ها، حور

و قصور ... نام برده شده است که در بهشت نصیب مردم با تقوی خواهد گشت. باید در نظر گرفت که معانی این عوامل لذت مادی، آن مفاهیم نیست که ما در این دنیا می‌شناسیم، بلکه حقایقی هستند که فوق هضم و دفع و تکرار و حرکت و سکون و سایر عوارض جسمانی می‌باشند، اگر چه الفاظ شراب و ظرف و میوه و حور و قصور قابل تطبیق بر آنها می‌باشند. برای فهم این موضوع می‌توانیم به کار بردن الفاظی مانند روشنی و تاریکی و خنکی و گرمی و تشنگی و سیرابی را که به پدیده‌های روانی نسبت داده می‌شوند، در نظر بگیریم. می‌گوئیم: دلم در این قضیه روشن است مسلم است که مقصود روشنائی فیزیکی نیست، بلکه آن حالت انبساط و آگاهی روانی است که می‌توان آن را روشنائی درونی نامید. دل من با دیدن منظره‌ی انتقام از آن قاتل جنایتکار خنک شد، دلم از شنیدن مطالب تکراری شما سیر شده است، دوست عزیز ما از یک روان زیبا برخوردار است، آن شخص را که شما توصیف می‌کنید، خرمگسهای وسوسه، روان او را می‌خارد: عشق را بگذاشت دم خر گرفت عاقبت شد خرمگس سرلشکرش خرمگس آن وسوسه است و آن خیال که همی خارش دهد همچون گرش موج کینه در دل او سر بر می‌کشد، نسیم محبت در درون او وزیدن گرفته است، روح او

مست عظمت‌های انسانی است ... بنابراین، الفاظی که در قرآن با معانی مادی ناچیز به عنوان پاداش بهشتی به کار رفته است، دلیل آن نیست که پاداش‌های بهشتی چیزهای محقر می‌باشند. برای پذیرفتن این مطلب که پاداش‌های بهشتی مواد محقر و محدود دنیوی نیست، می‌توانیم این مسئله را مطرح کنیم که هیچ منطق و عقلی باور نمی‌کند که پیامبران و اوصیاء و اولیاء الله و سایر عظمای بشری دست از مواد لذت بار این دنیا بردارند، برای آنکه در جهان ابدیت، همین مواد لذت بار دنیوی را به دست بیاورند!! یعنی مثلاً علی بن ابیطالب علیه‌السلام خودخواهی را کنار بگذارد و آنهمه کوشش و فداکاری و تقوی و محبت الهی و گذشت از همه‌ی امیال و آرزوها را انجام بدهد، و از سیب و انار و کاخ و چشمه‌سارهای این دنیا صرف نظر کند تا خودخواهی و مواد مزبور را در آخرت به دست بیاورد!! ۴- آیات فراوانی در قرآن مجید وارد شده است که پایان رشد و تکامل را لقاءالله (دیدار خدای تعالی) و رضوان‌الله (رضای خدای تعالی) معرفی می‌کند. جای تردید نیست که این نتیجه و پاداش با هیچ امتیاز و لذتی قابل مقایسه نیست. اینکه می‌گوئیم: با هیچ امتیاز و لذتی قابل مقایسه نیست برای اینست که لقاءالله و رضوان‌الله ع

بارت است از ورود روح به جهان ملکوت ربانی که همه‌ی امتیازات و لذائد عالم هستی مانند سایه‌هایی هستند که در برابر خورشید آن جهان محو و نابود می‌گردند. در حقیقت روح در آن مقام والا خود را با همه‌ی عظمت‌هایش که وابسته به منبع خویش است در می‌یابد، آیا می‌توان مفهوم لذت دنیوی را در آنجا بکار برد؟! آنانکه در پایان زندگی، ابدیت را می‌بینند، در این دنیا از کدامین پدیده‌ها باید چشم بپوشند؟ امیرالمومنین علیه‌السلام در جمله‌ی مورد تفسیر می‌گوید: آنکس که بهشت و دوزخ را پیش رو دارد (از بازیچه‌ها و امیال و آرزوهای دور و دراز و بی‌تفاوتی‌ها) رویگردان است. برای توضیح این جمله می‌گوئیم: چنانکه برای به وجود آمدن حیات در قلمرو طبیعت، مواد و شرائط و روابط مخصوصی لازم است تا پدیده‌ی مزبور بتواند از راه قانونی خود عبور کرده و در صحنه‌ی طبیعت بروز نماید، و چنانکه برای به وجود آمدن روان، شرائط و روابط معین در حیات درونی آدمی ضرورت دارد، آمادگی و شایستگی روح برای ابدیت نیز احتیاج به تنظیم گذرگاه روح و پاک‌سازی میدان کار و کوشش آن دارد که بتواند با حفظ موجودیت خود از سنگلاخها و خارستانهای طبیعت و هوی و هوسهای پست حیوانی بگذرد و آماده‌ی و

رود به ابدیت گردد. موانع و توامل مزاحم برای تلاش نتیجه بخش روح در مسیر تکاملی، فراوان است. چشم‌پوشی و مبارزه با آن موانع، اساسی‌ترین شرط ورود به ابدیت است. کیست که بتواند این حقیقت را انکار کند که رها ساختن حیات و شخصیت در سیل

گاه عوامل و رویدادهای مبهم و مخالف، مساوی نبود ساختن حیات و شخصیت است؟ آیا نگهداشتن این دو پدیده‌ی اصیل از موانع و عوامل مزاحم طبیعت و آدمیان انسان نشناس، شبیه به نگهداشتن شعله‌ی چراغ فتیله‌ای در هوای طوفانی نیست؟ درست است که حیات و شخصیت آدمی ساخته‌ی خداوندی است و هیچ انسانی در ساختن حیات و نطفه‌ی اصلی شخصیتش کمترین قدرت و اختیاری ندارد، ولی هیچ انسان آگاه و خردمند، تردید ندارد در اینکه حفظ و ادامه حیات و شخصیت و رنگ آمیزی آن دو با کیفیت مطلوب در اختیار آدمی است. این حفظ و ادامه چنانکه گفتیم در مجرای هزاران عوامل مبهم و مخالف و بیطرف صورت می‌گیرد. لذا بایستی عوامل مخالف را در این تکاپو حذف و عوامل موافق را انتخاب و موضوعات بیطرف را به سود عوامل موافق توجیه نموده از امکان قرار گرفتن آنها در معرض مخالفت با عوامل موافق جلوگیری کرد. اینست معنای جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام که می‌گوید:

آن کس که بهشت و دوزخ را در پیش رو دارد، از بازیچه‌ها و امیال و آرزوهای دور و دراز و بی‌تفاوتی‌ها رویگردان است. زیرا آدمی با رها ساختن عنان خود طبیعی، شخصیتی جز من سرگردان نمی‌تواند داشته باشد. با حذف و انتخابی که متذکر شدیم، شخصیت انسانی از ناچیزترین حرکت تا اساسی‌ترین هدفها و تکاپوهای حیاتی در بنیان‌گذاری ابدیت، فعالیت می‌کند و با این جریان است که زندگی در مسیر هدف اعلای خود به حرکت در می‌آید. اصول کلی آن عوامل که باید حذف و مورد چشم‌پوشی قرار بگیرند عبارتند از: خودخواهی در اشکال گوناگونش، ستمگری در هر لباسی که امکان‌پذیر است، مهار نکردن هوی و هوس و لذتهای حیوانی که مزاحم حرکت کمال روح می‌باشند. ساع سریع نجا و طالب بطیء رجا و مقصر فی النار هوی (سه گروه مردم): (تکاپوگر پویا که نجات پیدا می‌کند و جوینده‌ی کندرو که برای او امیدی هست و مقصریست که سقوطش در آتش است). اگر جهان اینست که ما می‌بینیم و اگر انسان همین است که با موجودیتش آشنائی داریم، هیچ راهی برای به ثمر رسانیدن شخصیت آدمی جز کوشش و تکاپو وجود ندارد. اندرین ره می‌تراش و می‌خراش تا دم آخر دمی فارغ مباش دوست دارد یار این آشفستگی کوشش بیهوده به ا

ز خفتگی گرچه رخنه نیست در عالم پدید خیره یوسف وار می‌باید دوید (مثنوی) دو ارزش فلسفی کار و کوشش در زندگی و بحثی در معنای شانس و بخت و اتفاق ارزش یکم - مسلم است که تنها وسیله‌ی به دست آوردن محصول و نتیجه، کار و کوشش است که باید انجام داد. این قانون پایدار در هیچ نقطه‌ای از تاریخ حیات و در هیچ یک از شئون انسانی، استثنائی ندارد. آن ساده‌لوحان که دست یافتن بعضی از مردم را به برخی از موضوعات بدون کار و کوشش، استثناء و یا نقض قانون مزبور تلقی می‌کنند و شانس و بخت و اتفاق را مانند واقعیت می‌پذیرند، از دو نکته‌ی مهم غفلت می‌ورزند: یکی اینکه - امتیازات و منافی را که گاهگاهی بعضی از انسانها بدون تلاش به دست می‌آورند، چنین نیست که معلول‌هائی باشند که بدون علت در اختیار آنان قرار گرفته باشند. توضیح اینکه هیچ واقعیتی در این جهان بدون علت به وجود نمی‌آید، نهایت اینست که به جهت موضع‌گیریهای مخصوصی که داریم، گاهی عوامل آن رویدادها را درک می‌کنیم و گاهی آن عوامل از حیطه‌ی موضع‌گیری ما بیرون است و آنها را درک نمی‌کنیم، ولی مسلم است که به وجود آمدن هر رویدادی از علت خود، احتیاج به کار و فعالیت دارد. مثلاً یک سیب در شاخه‌ی

درخت محصول کار و فعالیت است که در درخت صورت گرفته است، یک عدد استکان که در اختیار من قرار گرفته است، به وسیله کار و فعالیت انسان و ماشین به صورت فعلی در آمده است که امروز من می‌توانم از آن بهره‌برداری نمایم. نتیجه‌ای که از این اصل می‌گیریم اینست که هیچ موجودی در این عالم نیست مگر اینکه از گذرگاه کار و فعالیت عبور کرده به صورت فعلی خود در آمده است. دوم اینکه - ارتباط آن موضوع با من که هیچ کار و کوششی درباره‌ی آن انجام نداده‌ام، انواع گوناگونی دارد: ۱- من کاری انجام داده‌ام که دارای علت‌های متعدد بوده است و من برخی از آنها را منظور نموده، دیگر جنبه‌های آن را نمی‌دانستم یا

هدف گیری نکرده بودم. در این مورد بروز نتایج مغفوله‌ی کار برای من شانس و بخت و اتفاق جلوه می‌کند. به عنوان مثال درختانی را در باغچه‌ی حیاط می‌کاریم و منظور ما استفاده از میوه‌های آنها است. این کار سه نتیجه‌ی مطلوب دیگر به وجود می‌آورد: زیبایی چشم‌انداز، لطافت هوا، و سایه‌ای که مورد نیاز است. در اینگونه کارها هیچ انسان عاقلی نمی‌گوید که من برای به دست آوردن میوه کار کردم و اتفاقاً یا از روی شانس و بخت من، سایه و لطافت هوا و منظره‌ی زیبا به وجود آ

مدند، بلکه از روی شعور طبیعی هر سه نتیجه‌ی غیر منظور را به همان کاری که در رویانیدن درخت صورت گرفته است مستند می‌سازیم. در حقیقت چهار بعدی بودن کار را درک می‌کنیم و می‌فهمیم که ما می‌توانستیم هر چهار بعد کار مزبور را هدف گیری نموده نتایج آنها را به علل مشخص آنها منسوب بسازیم. اینست معنای آن بیت که مولوی می‌گوید: گفت معشوقم تو بودستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان و مضمون بیت زیر از شاعر دیگر: بختم نگر که طوطی طبعم پی لب ت بر بوی پسته آمد و بر شکر اوفتاد در حقیقت نام گذاری این موارد به بخت و شانس، ناشی از جهل و بی‌اطلاعی ما از ابعاد و استعدادهای متعدد کاریست که انجام داده‌ایم و ناشی از موضع گیری ما است که در آن قرار گرفته‌ایم. ۲- رویدادهای پیش بینی نشده که خود در مجرای قانون علیت، تحقق پیدا می‌کنند، و در منطقه‌ی مالکیت و اختصاص انسان قرار می‌گیرند، با شانس و بخت و اتفاق تفسیر می‌شوند، ولی چنانکه گفتیم: در این جهان هستی هیچ پدیده و رویدادی بدون قانون به وجود نمی‌آید، این جهل و بی‌اطلاعی ما است که

رویدادهای پیش بینی نشده را به تصادف و بخت نسبت می‌دهیم. تاریخ‌نویسان عامی حرکت آن ابر سیاه پر باران را که شبانه در واترلو بارید و یکی از اساسی‌ترین عوامل شکست ناپلئون را فراهم آورد، به تصادف و بدبختی ناپلئون نسبت داده‌اند، در صورتی که تشکل اجزای ابر و حرکت آن در مسیر معین و رسیدنش به فضای واترلو و ریختن باران در آن جبهه، همه و همه از قوانین جبری طبیعت پیروی کرده، پیش آمدن آن رویداد را حتمی ساخته بود. آنچه که عامل گرفتاری ناپلئون در آن رویداد بود، جهل و عدم محاسبه‌ی او درباره‌ی فضا و ابر آن جبهه بود. این نکته جالب است که اگر لشکرکشی ناپلئون به واترلو وجود نداشت بلوخر و ولینگتون با سپاهیان کلان در آن رویداد شرکت نمی‌داشتند و به عبارت ساده‌تر اگر واترلو آن روز مانند روزها و سالیان گذشته و آینده، خالی از ناپلئون و بلوخر و ولینگتون و سپاهیانشان بود و قطعه‌ی ابر سیاهی می‌آمد و می‌بارید، هیچکس جرئت نمی‌کرد بگوید که: در فلان شب تصادفاً قطعه‌ی ابر سیاهی در فضای واترلو پیدا شد و باریدن گرفت. بهمین جهت است که باید قبول کرد که موضوع تصادف و بخت و شانس موقعی که با آگاهی به معنای آنها مطرح می‌شود، حتماً پای انسان نادانی به میان آمده است که نمی‌خواهد به جهل خود اعتراف نماید. لذا می‌توان گفت: کلماتی مانند تصادف و شانس و بخت و

اتفاق، ساخته‌ی تکبر مردم نادان بوده روپوشی به جهالت‌های بشری می‌باشند. ۳- گاهی فرد یا اجتماعی از انسانها کاری را با در نظر داشتن نتیجه‌ی معینی انجام می‌دهند، نتیجه‌ی مفروض به جهت عواملی که مزاحم بروز آن می‌باشند، در زمان و موقعیت پیش بینی شده به وجود نمی‌آید، ولی در عین حال در سطوح زیرین واقعیات و رویدادها، به وجود و تقویت خود ادامه می‌دهد و پس از گذشت زمانی یا در موقعیت دیگری نتیجه‌ی مفروض را به تنهایی یا مخلوط با نتایج دیگری ابراز می‌کند و عامیان بی‌اطلاع از حقیقت آن کار، نتیجه‌ی مزبور را به شانس و بخت و اتفاق نسبت می‌دهند. مطلب سوم که اکنون مطرح کردیم، اگر چه شباهتی به مطلب یکم دارد، ولی تفاوتی میان آن دو وجود دارد که باید در نظر گرفته شود. آن تفاوت اینست که در مطلب یکم، نتایج مغفوله بطور مستقیم، با کار انجام شده مربوط بوده، بدون احتیاج به گذشت زمان یا دگرگونی موقعیت، بروز می‌کنند، در صورتی که در مطلب سوم نتایج مغفوله به طور مستقیم و بدون فاصله‌ی زمانی و دگرگونی موقعیت به وجود نمی‌آیند، بلکه به گذشت زمان و سپری شدن تحولات نیاز دارند. ۴- عوامل ماورای نمودهای طبیعی که محسوس نیستند، در شیوع و رواج مفاهیم تصاد

ف و شانس و بخت، نقش قابل توجهی دارند. اینگونه عوامل از نیروها و فعالیت‌های روانی آدمیان سرچشمه می‌گیرند. معمولاً چنین است که ما نتایج و خواص فعالیتها و انفعالات روانی را در نمودهایی منحصر می‌کنیم که در دنبال آنها ظاهر می‌شوند و گمان

می‌کنیم که هر گونه فعالیتی نتیجه‌ای مشابه خود را فوراً به وجود می‌آورد، در صورتیکه ممکن است فعالیت یا انفعالی در روان ما بجریان بیفتد و به اضافه‌ی نتایج سطحی آثار و خواصی فعال را در سطوح عمیق روان تولید کند. این آثار و خواص بعدها در موقعیتهای مناسب دست به کار می‌شوند و نمودهای روانی دیگری را به وجود می‌آورند و چون ما از ارتباط میان این نمودها و فعالیتها و انفعالات گذشته آگاهی نداریم، خیال می‌کنیم آن نمودها اموری تصادفی و اتفاقی و مربوط به بخت و شانس می‌باشند. مانند عقده‌های عمیق روانی که در آغاز به وجود آمدن، نمودهایی ناچیز نشان می‌دهند و سپس با گذشت زمان و بروز اختلالات روانی متنوع، نتایج و خواص ریشه‌دار خود را بروز می‌دهند. و بالعکس ممکن است یک رفتار عقلانی صحیح و روش عاطفی درست، رشدی مخصوص در روان ایجاد کند که نتایج و خواص محاسبه نشده‌ای را در دنبال خود بیاورد و مردم عامی که اط

لاعی از این علت ندارند، آن نتایج و خواص را شانس و بخت و تصادف بنامند. ۵- رویدادهای دیگر وجود دارند که از عوامل فوق طبیعی سرچشمه می‌گیرند و مردم ناآگاه گمان می‌برند که آن رویدادها بدون علت بوده تصادفی و شانسی و اتفاقی می‌باشند. بعضی از آگاهان هم هستند که این نوع رویدادها را به عللی مجهول یا به اصول پیش ساخته‌ی ذهنی نسبت می‌دهند. به عنوان مثال انفجار اولین ماده‌ی خلقت که تدریجاً به صورت کهکشانها در آمده است، مورد اختلاف نظر قرار گرفته است. عامیان و آن گروه از دانشمندانی که اگر این حادثه‌ی بنیادین را به علت فوق طبیعت نسبت بدهند، اصول پیش ساخته‌ی آنان مختل می‌گردد، تصادف و اتفاق را پیش می‌کشند، همان عنوانی که اگر در آزمایشگاه‌های علمی درباره‌ی ناچیزترین پدیده به کار برود، بکار برنده‌ی آن را فوراً از آزمایشگاه به بیمارستان روانی منتقل می‌سازند. چون هیچ علتی برای انفجار مزبور جز علت برین که مشیت خداوندی نامیده می‌شود وجود ندارد، لذا می‌گوئیم: این رویداد بزرگ کار آن خالق بی چون است و بس. اکتشافات و انتقالهای ذهن بشری به مجهولات پشت پرده‌ی معلومات نیز از این قبیل است، یعنی با پذیرفتن این جریان طبیعی که باید مکتشف و

مخترع برای راهیابی به مجهول، از راه منطقی و تجربی بکوشد و حرکت نماید، آخرین عامل انتقال، مشیت خالق تواناست که چراغی در فضای ذهن مکتشف روشن می‌سازد و مجهول را به او نشان می‌دهد. اگر کسی به خود جرئت بدهد و اینگونه دخالت فوق طبیعی را در ذهن انسانها منکر شود، چنین شخصی با نظر به عینی نبودن روابط ضرورت میان حلقه‌های رویدادها (علل و معلولات)، بایستی همه‌ی حوادث و وقایع طبیعت را در هر لحظه و در هر مورد، تصادف و اتفاق بدانند!! اکنون بر می‌گردیم به نتیجه‌ی مباحثی که مطرح کرده‌ایم و آن عبارت است از ارزش وسیله‌ای کار، مباحث ما این موضوع (ارزش یکم کار و عمل) را که ارزش وسیله‌ای است، روشن ساخت و دانستیم که نتایج و محصولات که زندگانی مادی و معنوی ما بر آنها استوار شده است، تنها به کار و کوشش مستند است و هیچ واقعیتی به طور ناگهان در مسیر حیات ما سبز نمی‌شود. ارزش دوم- ارزش موضوعی است، بدین معنی که کار و کوشش ذاتاً و فی نفسه دارای ارزش است. این قسم از ارزش مانند قسم یکم مورد نظر صاحب نظران نیست، زیرا آنانکه ارزش کار را در وسیله بودن آن برای به دست آوردن نتیجه منحصر می‌کنند، می‌گویند: حرکت مانند سکون، و کوشش مانند رکود، پدیده

هائی بی‌طرفند که نه دارای ارزش هستند و نه بی‌ارزش می‌باشند، زیرا حرکت و سکون و کوشش و رکود با نظر به عوامل جبری خود یا هستند و یا نیستند و معلوم است که بودن و نبودن، بدون نظر به آثار و نتایج آن دو وارد منطقه‌ی ارزش نمی‌باشند، مگر از یک دیدگاه عالی فلسفی که ارزش را از هستی، و هستی را از ارزش نشان می‌دهد. و اما از نظر علمی محض، حقیقتی را می‌توان در منطقه‌ی ارزشها قرار داد که خاصیت و نتیجه‌ای مفید برای انسان داشته باشد. بنظر می‌رسد که برای دریافت صحیح درباره‌ی ارزش موضوعی کار، بایستی دو رابطه را در نظر بگیریم: رابطه یکم- نسبتی است که کار به علل جبری در مجرای طبیعت دارد، با نظر به این رابطه، کار فی نفسه همانطور که گفته شد، وارد منطقه‌ی ارزشها نمی‌گردد، چنانکه جزئی از منطقه بی ارزشها نیز نمی‌باشد. رابطه دوم- نسبت کار به انسان است، یعنی انسان با آگاهی و هدف‌گیری عالی در حیات، احساس کرده است که رکود

و سکون یک حالت منفی، و حرکت و کار حالت مثبت روان آدمی است و او با این آگاهی و هدف گیری از رکود و سکون می‌گریزد و در هر مورد که احساس می‌کند زمینه‌ای برای کار وجود دارد، دست بکار می‌شود و نظری به نتیجه و سود آن ندارد.

ک
ار با این رابطه می‌تواند دارای ارزش موضوعی بوده باشد، در این مورد مسئله‌ای مطرح می‌شود که ما آن را بررسی می‌نمائیم: هیچکس کاری را بدون توقع نتیجه انجام نمی‌دهد این مسئله که هیچکس کاری را بدون توقع نتیجه‌ای انجام نمی‌دهد، بازگو کننده‌ی جریان معمولی کارهایی است که با دست و اندیشه‌ی بشری به وجود می‌آیند. ولی این جریان معمولی نباید ما را از یک نکته بسیار مهم و اساسی غافل نماید. این نکته عبارت است از اینکه افراد و جوامعی که کار برای آنان دارای ارزش موضوعی است، به انگیزگی ناچیزترین احتمال نتیجه، دست به فعالیت می‌زنند و کار و کوشش به راه می‌اندازند. در صورتی که آنانکه ارزش کار را تنها در جنبه‌ی وسیله‌ای آن می‌دانند، همواره فرصتهای بسیار ارزنده را به بهانه‌ی اینکه در این کار نتیجه‌ی مهمی وجود ندارد، یا اینکه رسیدن به نتیجه‌ی مفروضه، کار و تلاش فراوانی می‌خواهد، از دست می‌دهند. بهمین جهت است که می‌توان گفت: اعتقاد به ارزش موضوعی کار نه تنها علامت زنده بودن یک فرد و اجتماع است، بلکه باعث می‌شود که از کمترین فرصتها عالی‌ترین نتایج را به دست بیاورند، به اضافه‌ی اینکه چون کار و حرکت مطابق قانون عالم هستی است، جریان مطا

بق آن قانون کلی اگر چه به احتمال ناچیزترین نتیجه هم نباشد، خود یک پدیده‌ی قانونی تعبیه شده است. البته فراموش نمی‌کنیم که ورود این حرکت به منطقه‌ی ارزش تابع آگاهی و هدف داری در حیات است. این مباحث برای بررسی ارزش کار از نظر اقتصاد اجتماعی، کافی نیست و در مباحث آینده این ارزش را تا آنجا که بتوانیم توضیح خواهیم داد. در جملات مورد تفسیر، امیرالمومنین علیه‌السلام پس از بیان وصف مردم هدفدار که می‌گوید: (آنکس که بهشت و دوزخ را پیش رو دارد (از بازیچه‌ها) رویگردان است). انسانها را به سه گروه: کوشا، کندرو و تقصیر کننده، تقسیم فرموده است. با نظر به ترتیب مزبور روشن می‌شود که آن نوع کوشندگان نجات پیدا می‌کنند و به رشد و کمال مطلوب می‌رسند که هدف والائی برای حیات خود داشته باشند. کار و کوشش از دیده‌گاه قرآن آیات قرآن درباره‌ی کار و کوشش در قلمرو حیات به قدری فراوان و متنوع است که با کمال صراحت می‌توان گفت: اسلام دین کار و کوشش است. ما نمونه‌ای از چند گروه آیات مربوط به کار و کوشش را مطرح می‌کنیم: گروه یکم- آیاتی است که کار را به عنوان نتیجه‌ی حیات آدمی گوشزد می‌نماید. مانند: و ان لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف ی

ری (و برای انسان جز کار و کوششی که انجام داده است نمی‌ماند و قطعاً کوشش او دیده خواهد شد). ان الساعه آتیه اکاد اخفیها لتجزی کل نفس بما سعی (قطعاً روز قیامت خواهد آمد و من آن را مخفی می‌دارم، تا هر کسی در برابر کوششی که کرده است، پاداش داده شود). ان هذا کان لکم جزاء و کان سعیکم مشکورا (این نعمتهای ابدی برای شما پاداشی است و کوشش شما مورد شکر است). یوم یتذکر الانسان ما سعی (روز قیامت روزی است که انسان کوششهای خود را به یاد می‌آورد). توضیح: از این گروه آیات بخوبی روشن می‌شود که محاسبه‌ی ابدی درباره‌ی شخصیت آدمی روی کار و کوششی است که به خود او مستند است. به عبارت دیگر، ملاک شایستگی و ناشایستگی شخصیت در عالم بقاء عملی است که انجام داده است. اگر سعی و عملی در راه سعادت فردی و اجتماعی انجام داده است، این شخصیت شایسته‌ی لقاءالله و رضوانالله است و اگر سعی و عمل او در راه هوی و هوس و تخریب خود و اجتماع بوده است، سرانجامی جز سقوط در عذاب و فراق الهی ندارد. اینان کسانی‌اند که: ضل سعیهم فی الحیاه الدنیا (کوشش و عمل آنان در این زندگانی پست، گمراه و نابود می‌گردد). از همین گروه است آیاتی که لزوم هدف گیری انسانی را در سعی

و عمل، گوشزد می‌نماید. مانند: فمن یعمل من الصالحات و هو مومن فلا کفران لسعیه (هر کس که اعمال صالحه انجام بدهد، در

حالی که دارای ایمان است. کوشش او پوشیده نخواهد گشت). تبصره- عمل که به معنای کار و کوشش است در قرآن مجید در حدود ۳۰۰ مورد وارد شده و با بیانات گوناگون، ملاک رشد و کمال و سقوط در پستیها، عمل معرفی شده است. گروه دوم- آیاتی است که نتیجه بخش بودن ایمان را مشروط به عمل و نتیجه بخش بودن عمل را مشروط به ایمان قرار داده است. مانند: من آمن بالله و الیوم الاخر و عمل صالحا، فلهم اجرهم عند ربهم (کسانی که ایمان به خدا و روز قیامت آورده و عمل صالح انجام می دهند، پاداش آنان در نزد پروردگارشان می باشد). من عمل صالحا من ذکر او اثی و هو مومن فلنحییه حیاه طیبه (هر که از مرد و یا زن عمل صالح انجام بدهد در حالی که دارای ایمان است، او را با حیات پاکیزه‌ای زندگی می بخشیم). در قرآن مجید بیش از ۶۰ آیه در این باب آمده است که ایمان مقرون با عمل را مطرح نموده، وصول به امتیازات هر یک را مشروط به دیگری معرفی می نماید. توضیح- از این آیات روشن می شود که ایمان و دیگر حالات روانی مثبت درباره‌ی دین که عامل رشد انسانی است، بدون عم

ل به هیچ نتیجه مطلوب نخواهد رسید. معرفت محض و لذائد روحی که ناشی از توجه به خدا می شود و سایر انبساطهای روانی، به عبارت عامیانه همان حلوا حلوا گفتن است که تنها لذت تذکر و حالت خوش ذهنی را نتیجه می دهد نه طعم عین حلوا را. از طرف دیگر عمل بدون معرفت و ایمان، یک پدیده بی اساسی است که مولود عوامل بی محاسبه‌ی طبیعت و دیگر انسانهاست که با انجام دهنده‌ی عمل ارتباط برقرار می کنند. بنابراین، صحیح است که بگوئیم: در دین اسلام: عمل بدون معرفت و ایمان، همان مقدار بی نتیجه است که معرفت و ایمان بدون عمل. ما در این مبحث نیازی به تفصیل درباره‌ی معرفت و عمل از دیدگاه تاریخ و مکتبهای انسان شناسی نداریم، زیرا به هر دوره‌ای از تاریخ که می نگریم و هر جامعه‌ی انسانی را که مورد مطالعه قرار می دهیم، اصلی روشن تر از این نمی بینیم که معرفت ایمان مجرد به یک آرمان و هدف، نتوانسته است عامل رشد و بقای انسانها بوده باشد. چنانکه هیچ نوعی از اعمال و کوششهای آدمی بدون معرفت و ایمان به موضوعات آرمانی و هدف گیری شده، نتیجه‌ای در پیشبرد انسانها نداشته است. و هر مکتبی که یکی از این دو حقیقت (معرفت و ایمان یا عمل) را برای حیات تکاملی انسانها کافی

بداند، در حقیقت معتقد است که پرنده می تواند با یک بال به پرواز در آید!! یا چنانکه مثل معروف می گوید: کسی که معرفت و ایمان را کافی می داند، مانند اینست که معتقد شود انسانی بی پا با داشتن چشم می تواند راه برود! و اگر عمل محض را کافی می داند نظیر اینست که بگوید: انسان نابینا می تواند راه خود را از صدها راه پر پیچ و خم و سنگلاخ انتخاب کرده حرکت کند! با نظر به ماهیت انسان و نمودها و آثاری که تاکنون از خود نشان داده است، بخوبی اثبات می شود که عمل در جوهر ذاتی معرفت و ایمان، آن دخالت را دارد که معرفت و ایمان در جوهر ذاتی عمل. ما پس از آنهمه باز شدن ابعاد انسانی در تاریخ، قبول کرده‌ایم که معرفت و ایمان محض، نوعی از نمودها و فعالیتهای روانی هستند که بدون می خواهم جدی و بدون آنکه عملی در دنبال داشته باشند، خشک و بی مغز و در معرض زوال و فنا و دگرگونیها قرار می گیرند. به عبارت دیگر معرفت و ایمان اگر از تحریک به عمل، ناتوان باشند، خیال و عاطفه‌ای بیش نیستند که جز روشنائی و گرایش بی اساس نتیجه‌ای در بر ندارند. اگر این مطلب را با دقت فلسفی بیان کنیم، می توانیم بگوئیم: معرفت و ایمان، موقعی از واقعیت برخوردار می شوند که آدمی

را به انجام دادن تکالیفی که به عهده‌ی او است وادار کنند و به سوی عمل به کشانند و موضوعی را که شناخته و مورد ایمان است، در شخصیت خود داشته باشند، زیرا هنگامی که دو پدیده‌ی مزبور جزء شخصیت آدمی نگردند، همانگونه که گفتیم جز خیال و سایه و عاطفه‌ی خام نمی باشند. و هنگامی که جزء شخصیت آدمی شوند، چون حرکت و گرایش به سوی آرمانها و هدفها با تحریک تمام شخصیت انجام می گیرد، لذا بطور ضروری معرفت و ایمان، عامل محرک می باشند. اما اینکه عمل بدون معرفت و ایمان نتیجه بخش نمی باشد، با نظر به دو نوع عمل این مسئله روشن می شود: نوع یکم- کارها و اعمالی است که مانند بازتابهای طبیعی از علل و عوامل ضروری به وجود می آیند، مانند سرخی رنگ چهره در موقع احساس شرمندگی، جهش ناگهانی از جای

خود، در موقع شنیدن صدای وحشتناک و غیره. از این نوع است اعمالی که ضرورت‌های دفاع از حیات طبیعی و ادامه‌ی آن اقتضاء می‌کند. مانند مراجعه به پزشک در موقع بیماری، و خوردن در موقع گرسنگی و فرار از زیر سقف شکسته که بیم ریزش آن می‌رود... این گونه اعمال در منطقه‌ی ضرورت‌ها قرار می‌گیرد، نه در منطقه‌ی ارزش‌ها، زیرا آنها معلول‌هایی هستند که با علل جبری خود به وجود می‌آید

یابد و حتی هدف‌گیری‌هایی هم که در تحقق بخشیدن به آن اعمال صورت می‌گیرند، فعالیت‌های جبری می‌باشند. یعنی وقتی که برای پیدا کردن غذا، سیر شدن را هدف‌گیری می‌کنیم، این هدف‌گیری یک عمل جبری خالص است که ناشی از جبر احتیاج به غذا است. نوع دوم - عمل‌هایی است که آزادانه انجام می‌گیرند، یعنی انسان با نظر به موقعیتی که دارد، انجام کار یا ترک آن برای او مساوی است، ترجیحی که کار در حال آزادی پیدا می‌کند، ناشی از هدف‌گیری مربوط به معرفت و ایمان اوست، مانند کارهای عادلانه با داشتن قدرت به تخلف از آن کارها. در این موارد شخص آزاد، بدون تحریک از عوامل جبری، با هدف‌گیری خود عدالت که ناشی از معرفت و ایمان اوست، عمل را انجام می‌دهد. این نوع عمل وارد در منطقه ارزش‌هاست، زیرا مستند به معرفت و ایمان است که دو عنصر محرک شخصیت رو به کمال می‌باشند. مکتب‌هایی که می‌کوشند این تقسیم را نادیده بگیرند، و همه‌ی اعمال را از دیدگاه فیزیکی محض مورد مطالعه قرار بدهند، منکر شخصیت انسانی می‌باشند. گروه سوم - آیاتی در قرآن وجود دارند که به جهت اهمیت عمل، آن را مورد نظاره‌ی الهی معرفی می‌کنند، مانند: و هو اعلم بما یفعلون (و او به کاری که انجام می‌دهند، دانا

تر است). ان الله بما تعملون بصیر (قطعاً خداوند به کاری که انجام می‌دهید، بیناست). و الله شهید علی ما تعملون (و خداوند گواه کاری است که انجام می‌دهید) الم یعلم بان الله یری (آیا نمی‌داند که خدا می‌بیند) و لاتعملون من عمل الا کنا علیکم شهودا (و عملی را انجام نمی‌دهید مگر اینکه ما بر شما شاهد می‌باشیم) در قرآن مجید در حدود ۸۰ آیه این موضوع را تأکید می‌کند که خداوند متعال همه‌ی اعمال انسانی را می‌بیند و می‌داند. هیچ عاملی برای رشد انسانی نیرومندتر از آن نیست که بدانند همه‌ی حرکات او تحت نظاره‌ی خداوندی است و هر کاری که می‌کند و سخنی که می‌گوید و اندیشه‌ای که در ذهنش به جریان می‌افتد، ثبت و ضبط گشته، سرنوشت آینده‌ی ابدی او را تشکیل می‌دهند. کسی که به چنین اصلی معتقد است، کمترین تعدی به حقوق دیگران نمی‌کند، هرگز دروغ بر زبانش جاری نمی‌گردد، سخنی بر ضرر دیگران نمی‌گوید، حتی اندیشه‌های خود را هم از گرایش به پلیدیها محفوظ می‌دارد. هیچ یک از مکتب‌های اصلاحی بشری این عامل نیرومند را توصیه نمی‌کند. تنها ادیان حقه، مخصوصاً دین اسلام است که توجه به این عامل و پذیرش آن را سخت تأکید می‌نماید. آگاهی به اینکه خداوند متعال همه

ی حرکات و شئون انسانی را می‌داند، لازمه‌ی معرفتی والا درباره‌ی خداوند است، که همه موجودیت انسانی را از آن خدا می‌داند، لذا این عامل در آیه‌ای از قرآن چنین نمودار می‌شود: قل ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین (بگو به آنان: نماز من و اعمال من و حیات و ممات من از آن خداوندی است که پرورنده‌ی عالمیان است). آن من که معتقد بدین اصل کمال بخش است، و خود را از همه‌ی جهات وابسته به مبدا برین می‌داند، احساس کدامین قدرت، او را به طغیانگری می‌کشاند؟ آن انسان که به اصل مزبور معتقد گشته است، چگونه می‌تواند انسان صمیمی نباشد و چگونه می‌تواند خود و دیگران را در دام خودخواهی‌هایش بفریبد؟ معتقد بدین اصل حیات بخش، هرگز احساس حقارت نمی‌کند و به بیماری خود بزرگ بینی هم مبتلا نمی‌گردد. آنانکه این اصل را نمی‌پذیرند، بروند و برای انتقاد و مبارزه با اصل تنازع در بقاء که همه رسالت‌های انسانی و همه ارزش‌های انسان را به عنوان خرافات و موهومات می‌نگرد، پاسخی قانع کننده پیدا کنند و خودشان هم می‌دانند که هرگز به چنین پاسخی دست نخواهند یافت. در این مبحث عظمت کار و کوشش و لزوم هدف‌گیری عالی برای آن، با بهترین و منطقی‌ترین دیدگاه اثبات گشت. گروه چهارم - آیاتی است که ملاک مراحل و درجات رشد را کار و کوشش معرفی می‌نماید. از آنجمله: و لكل

درجات مما عملوا (و برای هر کس با عملی که انجام می‌دهند، درجاتی است) این گروه هم عظمت کار و کوشش را در حد اعلا قرار می‌دهد و ملائک رشد آدمی را مجرد معرفت بیان نمی‌کند. و با نظر به آیات دیگر که ایمان و معرفت را هم ملائک مراحل ترقی معرفی می‌نماید، مانند: یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اتوا العلم درجات (خداوند درجات کسانی از شما را که ایمان آورده و دانش به آنان داده شده است بالا می‌برد). روشن می‌شود که ملائک اعتلاء سه عنصر دارد: معرفت، ایمان، عمل. این مساله در تفسیر گروه دوم از آیات مشروحا بررسی شده است. گروه پنجم - بعضی از آیات در قرآن مجید می‌گوید: ایمان و عمل صالح موجب افزایش علم و روشنائی انسان می‌باشند. از آنجمله: ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات یهدیهم ربهم بایمانهم (آنانکه ایمان آورده و عمل صالح انجام می‌دهند، پروردگارشان آنان را با ایمانی که دارند هدایت می‌نماید). لیخرج الذین آمنوا و عملوا الصالحات من الضلمات الی النور (تا آنان را که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند از تاریکی بیرون آورده به سوی نور رهسپار

رشان سازد). و اتقوا الله و یعلمکم و الله بکل شیء علیم (و برای خدا تقوی بورزید و خداوند شما را تعلیم می‌دهد و خداوند به همه چیز داناست). عمل عامل افزایش معرفت در این گروه از آیات یکی از اساسی‌ترین مسائل مربوط به انسان و کار مطرح شده است. این مساله عبارت است از اینکه، عمل صحیح و هدفدار عامل افزایش معرفت است. استدلالی که برای اثبات این مسئله شده است، اینست که، ما برای دست یافتن به شناختهای متنوع و همه جانبه نمی‌توانیم به ارتباط با کیفیات و نمودهای اولی و جاری واقعیتها کفایت کنیم، زیرا با نظر به محدودیت موضع گیریهای ما در شناخت از یک طرف، و محدودیت نموده‌ها و کیفیتهای اولی و جاری از طرف دیگر، در چارچوب شناختهای کاملا ناچیز قرار می‌گیریم. لذا ما مجبوریم برای توسعه‌ی شناختهای خود دست به تصرف در اجزاء طبیعت و روابط آنها ببریم، ما بدون تجزیه‌ی عملی آب هرگز نخواهیم دانست که آب مرکب است از اکسیژن و هیدروژن با نسبت معین. افزایش آگاهیهای ما به لابلای سطوح طبیعت و خواص و روابط اجزای آن، که موجب گسترش فوق تصور دانشهای ما شده است، ناشی از تصرفات و ایجاد دگرگونیها در جهان عینی بوده است. این مسئله به قدری روشن است که موردی بر

ای بحث بیشتر در آن نمی‌بینیم. البته این نکته را هم فراموش نمی‌کنیم که تصرفات و ایجاد دگرگونیها در اجزاء جهان عینی مطابق قانون و منطقی صحیحی پیش می‌رود، و چنان نیست که هر ایجاد دگرگونی و تغییر در هر شرائط و بدون هدف گیری پیشین به نتیجه‌ی صحیح برسد. مثلا برای شناخت اینکه آیا این نوع درخت در این زمین مخصوص، بارور می‌گردد یا نه، تصرف منطقی ما عبارت است از کاشتن نهال یا زیر خاک کردن هسته‌ی آن در آن زمین، نه سوزاندن نهال مفروض. و برای شناخت عناصر تشکیل دهنده‌ی آب، تغییری منطقی که ضرورت دارد، تجزیه آن است نه آشامیدن یا به خاک ریختن آن. نتیجه‌ای که از این شرط می‌گیریم اینست که، خود تصرفات و ایجاد دگرگونیها برای افزایش شناخت، بایستی مسبوق به مقداری از اصول شناخته شده باشد که راهنمایی ما را در عمل و ایجاد تغییرات به عهده بگیرد. از همین جاست که گروه فراوانی از فلاسفه و حکماء به یک عده معرفتهای پیش از تجربه و عمل معتقد شده‌اند. این اصل ایجاد تغییر برای افزایش معرفت درباره‌ی استعدادها و نمودهای درون انسانی نیز جریان دارد. لذا شناختهای ما درباره‌ی انسان نیز در نتیجه تحولات ارتباط او با طبیعت و انسانهای دیگر گسترش می‌یابد.

این مثل معروف که می‌گوید: انسان دیر شناخته می‌شود کاشف از اینست که آگاهان دورانهای گذشته نیز این حقیقت را دریافته بودند که برای شناسائی انسان، نموده‌ها و فعالیتهای اولی او کافی نیست، بلکه باید در مجرای تغییر موقعیتهای گوناگون، او را مورد شناسائی قرار داد. گروه ششم - آیاتی است که محبت را زائیده ایمان آورند و اعمال صالحه انجام دهند، خداوند محبتی قرار خواهد داد). این عملوا الصالحات سیجعل لهم الرحمن ودا (برای آنانکه ایمان آورند و اعمال صالحه انجام دهند، خداوند محبتی قرار خواهد داد). این مضمون در بعضی از آیات دیگر نیز وجود دارد. عامل محبت اصیل انسانها به یکدیگر، ایمان و عمل صالح است. می‌دانیم که بشر تاکنون برای لزوم هیچ حقیقتی مانند مهر و محبت انسانها به یکدیگر، اصرار نورزیده است. اگر همه‌ی کتب اخلاقی را باز کنید و

ورق بزنید، جز این شعار که ای انسانها به یکدیگر محبت بورزید محصولی نخواهید دید. اگر همه‌ی مکتبهای اومانیسم را مورد مطالعه قرار بدهید، خواهید دید همه‌ی این مکتبها یک ریشه‌ی اساسی قابل توجهی که دارند، عبارت از مهر و محبت انسانها به یکدیگر است. آن قسمت از علوم انسانی را مانند روانشناسی و روانپزشکی و روانکاوی و حتی علوم گوناگو

ن حقوقی و سیاسی واقعی را که رابطه‌ی انسانها را با یکدیگر مطرح می‌کنند از نظر بگذرانید، بدون تردید پدیده‌ی محبت را در میان مسائل گوناگون آن علوم مانند رگه‌های الماس در میان انبوه زغال‌سنگ خواهید یافت. این شعارهای زیر را درست توجه فرمائید: ۱- دنیا بدون محبت زندانی تاریک است. ۲- در آن جامعه‌ای که محبت وجود ندارد، اعضاء زن جامعه یا مثنی حیوانات وحشی‌اند یا پیچ و مهره‌های ماشین بزرگ و ناخودآگاهی. ۳- هیچ مشکل انسانی وجود ندارد که با کلید محبت باز نشود. ۴- هر جا که با دردهای درمان‌ناپذیر ارتباطات انسانی روبرو گشتید، نسخه‌ی محبت را بنویسید و عمل کنید، همه‌ی آن دردها مرتفع می‌گردد. ۵- محبت کوه را کاه و کاه را کوه می‌کند. این ابیات جلال‌الدین مولوی را هم در نظر بگیرید: از محبت تلخها شیرین شود از محبت مس‌ها زرین شود از محبت خارها گل می‌شود وز محبت سرکه‌ها مل می‌شود از محبت دردها صافی شود وز محبت دردها شافی شود از محبت دار تختی می‌شود وز محبت بار بختی می‌شود از محبت سجن گلشن می‌شود بی‌محبت روضه گلخن می‌شود از محبت نار نوری می‌شود وز محبت دیو حوری می‌شود از محبت حزن شادی می‌شود وز محبت غول هادی

می‌شود از محبت مرده زنده می‌شود وز محبت شاه بنده می‌شود از محبت نیش نوشی می‌شود وز محبت شیر موشی می‌شود از محبت سقم صحت می‌شود وز محبت قهر رحمت می‌شود اینهمه خواصی که مولوی برای محبت ابراز می‌دارد، ذوقیات و شعرگوئی بی‌پایه نیست، این خواص تجربه شده‌ای است که همه‌ی اقوام و ملل آنها را دیده یا شنیده‌اند. آنچه که مهم است اینست که بشر روی چه علت با داشتن چنین سرمایه‌ی حیات بخشی در درد بیگانگی از انسانها دست و پا می‌زند؟! به نظر می‌رسد رهبران روحی ما در امتداد قرون و اعصار، درباره‌ی تفسیر محبت اشتباه بزرگی نموده‌اند که تا از آن اشتباه برنگردند هیچ چاره‌ای برای دردهای انسانسوز بیگانگی از انسانها وجود نخواهد داشت. اینان بایستی اصالت محبت را در درون آدمیان به یکدیگر اثبات کنند و به هر طریق واقع‌جویانه‌ای که ممکن است انسانها را به داشتن چنین سرمایه‌ی حیات بخش آگاه کنند. با این موفقیت عظمی که فوق همه موفقیت‌های انسانی است (که در کشف اسرار طبیعت و هزاران نوع معرفت و دانش و پیشرفت نصیبش گشته است)، می‌توانند ادعا کنند که نه تنها درمانی برای دردهای مهلک بشری پیدا کرده‌اند، بلکه زندگی انسانی در روی زمین را آغاز ن

موده‌اند. این حقیقت که مردم با سیر طبیعی خود که پیش گرفته‌اند، هنوز وارد زندگی حقیقی نگشته‌اند، مطلبی است که از تولستوی هم به خاطر داریم. او می‌گوید: خیال ورود مردمان این دوره در ساحت حقیقی حیات، مانند دختریتس کهاز طبیعت زن بی‌خبر است و وقتی تصور عوارض آبستنی و درد زائیدن را در نظر می‌آورد، به گمانش می‌رسد، حالتی که او را به واجبات و تکالیف مادری دعوت می‌کند، غیر از حالت طبیعی اوست، از زندگی خود ناامید و مایوس می‌شود. اکنون که بحث به اینجا رسیده است و ما می‌خواهیم پدیده‌ی محبت را تا آن حدود که از توانائی ما بر می‌آید، بررسی کنیم، بگذارید از مسائل و هیجانان ذوقی درباره‌ی این عامل اصیل منطقی درحیات آدمیان، چشم پوشیده، واقعیت آن را مورد مطالعه قرار بدهیم. ما برای درک مفهوم محبت به همانگونه که مردم در اشکال مختلف از خود، و دیگران با شعور طبیعی خویشتن، دریافته‌اند، قناعت بورزیم، یعنی محبت را با همان مفهوم روشنی که همگان آن را دریافته‌اند، مطرح می‌کنیم و در آغاز سخن به مباحث دقیق روانی نمی‌پردازیم. نخست چهار عنصر اساسی محبت را مطرح می‌کنیم: چهار عنصر اساسی محبت عنصر یکم- کسی که محبت می‌ورزد. چون بحث ما درباره

ی انسانهاست، لذا مسلم است که مقصود ما از کسی که محبت می‌ورزد انسان است، نه سایر جانداران که از عواطف غریزی برخوردارند. عنصر دوم- شخص یا موضوعی است که مورد محبت قرار می‌گیرد، که با کلمه‌ی محبوب بیان می‌گردد. عنصر سوم- محبت است که همگان مفهوم آن را می‌دانند و کم و بیش طعم آن را چشیده‌اند. اگر چه با نظر به موضوع محبوب و وضع روانی

کسی که محبت می‌ورزد، دارای مراحل و خواص مختلف می‌باشد. محبت در مقابل یک سلام متعارفی تا محبت ناشی از کاری که موجب نجات انسانهایی از مرگ در فجع‌ترین وضع انجام گرفته است دارای مفهوم مشترک از این پدیده می‌باشد، ولی می‌توان گفت: چنانکه آن دو در شدت و ضعف و پایداری و موقت بودن متفاوتند، همچنین از نظر کیفیت هم فاصله‌ی زیادی با یکدیگر دارند، اگر چه یک مفهوم وسیع جامع آن دو و سایر اقسام محبت را در برمی‌گیرد. عنصر چهارم - انگیزه‌ی محبت است. این عنصر تعیین‌کننده‌ی چگونگی ارزش است. اصول انواع انگیزه‌های محبت به قرار زیر است: ۱- مقداری از انگیزه‌های محبت وابسته به قوانین جبری است که در طبیعت انسانها وجود دارد، مانند قانون مادری و کودکی. هر یک از طرفین محبت خاصی به دیگری دارد، بدون اینکه احتیاجی به

آگاهی‌های عالی، و درک و دانشهای دیگری جز همان وصف مادری و فرزندی، وجود داشته باشد. ۲- در میان انگیزه‌های طبیعی محبت، نوعی از عوامل وجود دارند که آنها را عوامل احتیاج، تعبیر می‌کنیم. کسی که احتیاجش به وسیله فرد یا گروه و جامعه‌ای برطرف می‌گردد، بدون تردید محبتی درباره‌ی آنها پیدا می‌کند. بدان جهت که انگیزه‌ی محبت در این موارد، برطرف شدن احتیاج است، ارزشی جز طبیعی بودن وضع روانی شخصی که محبت می‌ورزد، ندارد. چنانکه در نوع یکم از انگیزه‌های محبت، عظمت و ارزشی جز همان طبیعی بودن وضع روانی مادر و فرزند، چیزی وجود ندارد، زیرا اگر افعی هم دارای حالت حیات طبیعی بوده باشد همین علاقه را با کودکانش خواهد داشت. ۳- نوعی دیگر از انگیزه‌های محبت وجود دارد که جلب سود از دیگران می‌باشد. مسلم است که دست یافتن به سود بهر معنا که باشد، موجب محبت به کسانی می‌شود که به شخص مفروض سودی بخشیده‌اند. ۴- قسم دیگری از عوامل محبت داریم که نوعی از خواسته‌های روانی ما را برمی‌آورد. مانند زیبایی که به طور کلی یکی از خواسته‌های ما است. و مانند محبت است که به طور متقابل در ما محبت به وجود می‌آورد. باید بگوئیم که این نوع انگیزه‌ها اگر چه به طو

ر مستقیم از امور مادی محض نیستند، بدانجهت که برآورنده نیازهای روانی ما می‌باشند، مانند نوع دوم از انگیزه‌ها هستند که ارزشی جز کشف از طبیعی بودن روان انسانی ندارند. بنابراین ملاحظات، نوع دوم و سوم از انگیزه‌ها هیچ ارزشی را جز معامله‌گری آدمی نشان نمی‌دهند. و نوع یکم و چهارم هم نشان دهنده‌ی وضع طبیعی روان آدمی است که دارای ریشه‌های جبری است. پس کدام است آن محبتی که ارزشی ذاتی و مستقل از سودجویی‌ها و جبر روانی آدمی دارد؟ این محبت در کدام انسانی پیدا می‌شود که والا-تر از فرشتگان است؟ کجاست آن محبتی که عالی‌ترین و محرک‌ترین شعارهای بشری درباره‌ی آن گفته شده است؟ آیا انسانها برای ابد از این محبت محروم مانده، تنها در کتابهای ادبی و ذوقی، لفظ آن را خواهند دید و دل بدان خوش خواهند کرد؟ برای پاسخ به این سوالات است که ما این جمله‌ی: عامل محبت اصیل انسانها ایمان و عمل صالح است را عنوان مبحث قرار داده‌ایم. برای اثبات این مدعا بهترین راه آنست که ما دریافتهای اصیل روانی خود را درباره‌ی محبت اصیل، و خواص و انگیزه‌های آن را با تحلیل و ترکیب منطقی واقع بینانه (نه تجرید خشک و پیش ساخته) تنظیم و مورد استنتاج قرار بدهیم: ۱- روشن

ترین و نخستین قضیه‌ای که داریم اینست که ما انسانها استعداد محبت ورزیدن را دارا می‌باشیم. ۲- قضیه دیگری بهمین روشنائی داریم که می‌گوید: ما انسانها دارای استعداد گرایش به کمال می‌باشیم. و چون گرایش واقعی بدون محبت امکان پذیر نیست، در نتیجه ما محبت به کمال داریم و کمال محبوب ما است. ۳- محبت‌هایی که به انگیزگی جبر روانی یا احتیاجات و سودجویی‌ها بروز می‌کنند، در موقع تحلیل نهائی به ریشه‌های خودخواهی می‌رسند که دارای ارزش نیستند و بلکه به جهت قرار دادن محبت در مجرای سوداگری، موجب بروز نفرت از خود صاحب محبت بر خویشان می‌باشند، زیرا خود سوداگر بهتر از همه می‌فهمد که: آن پدیده‌ی مقدس را که محبوبیت ذاتی دارد، در معرض خرید و فروش قرار داده است. و آن محبتی که از جبر روانی سر بر می‌کشد، جز حباب جبری، ناشی از هوا و آب و حرکت چیزی نیست. سه قضیه‌ی مزبور اثبات می‌کند: آن محبت اصیلی که دارای ارزش ذاتی است، منحصر در رسیدن استعداد گرایش به کمال به فعلیت در ذات انسانی است. ۴- این کمال که گرایش به آن یکی از

استعدادهای ذاتی ما، بلکه اساسی‌ترین آنهاست، آن تناقضی را با خودخواهیها دارد که اندیشه‌های سازنده با تخیلات ویرانگر.

نتیجه‌ی

اعتقاد به این قضیه اینست که محبت اصیل که دارای ارزش است، ضد ناسازگار خود محوری است. ۵- بدانجهت که در محبت اصیل پای شخصیت آدمی در کار است، یعنی شخصیت کمال‌جوی آدمی است که از آن محبت برخوردار می‌گردد، آگاهی به موضوع محبوب، نخستین شرط اساسی محبت است، زیرا محبت کورانه تفاوتی با حرکت یک برگ زرد به وسیله باد به سوی برگ دیگر ندارد. آری: این محبت هم نتیجه دانش است کی گزافه بر چنین تختی نشست دانش ناقص کجا این عشق زاد عشق زاید ناقص، اما بر جماد بر جمادی رنگ مطلوبی چو دید از صفیری بانگ محبوبی شنید دانش ناقص نداند فرق را لاجرم خورشید داند برق را یکی از بهترین عباراتی که درباره‌ی شرط آگاهی و تعقل در اصالت محبت گفته شده است، جملاتی است که تولستوی، آن انسان شناس بزرگ بیان کرده است: تمام مردم می‌شناسند آن عاطفه‌ای را که حل مشکلات می‌کند و به انسان سعادت زائداز وصف می‌رساند، و آن عاطفه، محبت است. حیات عبارت است از سرور و نشاط شخصیت حیوانی، مادامی که فرمانبردار عقل باشد. عقل آن ناموسی است که شخصیت حیوانی برای رسیدن به سعادت مطیع اوست. محبت سیرت یگانه‌ی انسانی است که با عقل موافق باشد، در حالی که شخصیت حیوانی

راغب به سعادت ذاتی حیوانی است. عقل به انسان ثابت می‌کند که سعی در تحصیل سعادت حیوانی خبط و خطا است و سیر در تاریکی عادی است و سعادت شخصی سرابی است که انسان را فریب می‌دهد و هیچوقت به آن نخواهد رسید و اخیراً عقل تمام راهها را بر انسان می‌بندد مگر یک راه که فقط محبت می‌تواند آن را بپیماید. چقدر قشنگ و زیباست عاطفه‌ی محبت که انسان را وادار می‌کند به بنای حیات خود برای فائده دیگران. درد مردم ناشی از شخصیت حیوانی و مصدرش آنجاست. و تخفیف این درد ممکن نیست مگر آنکه تن به محبت بدهد تا در او معجزات باهر نماید. هر قدمی که انسان برای سعادت شخصی برمی‌دارد او را نزدیک می‌کند به بزرگترین مصیبتها، یعنی مرگ که بمجرد بدیدنش صفا و روشنی و مسرات شخصی در نظرش تیره و تار می‌گردد، مگر قدم گذاردن در راه محبت که نه فقط ترس از مرگ را ظاهر نمی‌کند، بلکه به انسان تکلیف می‌کند که جسد خود را قربانی سعادت دیگران نماید. پس چنین مهربانی خشنودی طبیعت انسانی را که رو به جلو می‌رود، ضمانت می‌کند و او را از حیوان جدا کرده به خدا ربطش می‌دهد. محبت ترقی و نمو نمی‌کند مگر زمانی که آفتاب عقل بر او بتابد و به طرف روشنائی و نور خود را بکشانند. محبت بد

ون آگاهی و تعقل در موضوع محبوب و انگیزه‌های آن، گرایش خامی است مانند کینه و خصومت ناآگاهانه و بدون تعقل در موضوع کینه و خصومت، که یک جدائی و نفرت خام و بی‌اساس است که ممکن است تا نابودی حیات شخص کینه‌توز پیش برود. ۶- معرفتی که شرط اساسی محبت است، تنها شناخت و تعقل محض درباره‌ی محبوب نیست، بلکه عبارت است از آن آگاهی و تعقلی که بتواند شخصیت را در جذبه‌ی محبوب قرار داده، آن را جزئی از شخصیت نماید. از همین جاست که موضوع گرایش و ایمان به محبوب به عنوان محصول معرفت به آن مطرح می‌گردد، لذا بدون گرایش صد در صد به محبوب که ایمان نامیده می‌شود و همه‌ی شخصیت را تحت تاثیر جدی خود قرار می‌دهد، اصالتی برای محبت و محبوب تصور نمی‌گردد. ۷- در اوائل این مبحث گفتیم آنچه که می‌تواند محبوب ما قرار بگیرد، حقیقتی است که موصوف به کمال باشد، زیرا هیچ بشر عاقلی به موضوعی پست تر از موقعیتی که دارد محبت نمی‌ورزد. پس موضوع محبت ما حقیقتی است که جهت کمالی در آن وجود داشته باشد که نخست ما را از همان جهت به طرف خود جذب نماید و تدریجاً شخصیت ما آن را به خود جذب نموده مانند جزئی از خود قرار بدهد که این جزء عامل فعال و توجیه کننده‌ی شخصیت باشد.

(و اینست معنای ایمان به یک موضوع) این کمال در جمادات و نباتات و حیوانات و ساخته‌های دست بشری وجود ندارد، اگر چه

دارای ارزش مادی فوق معمولی بوده باشند. دلیل این مدعا کاملا روشن است، زیرا هر انسانی که از شخصیت خود و عظمت آن آگاه است، نمی‌تواند حاضر شود که جماد، مثلا یک قطعه الماس را اگر چه دارای گران‌ترین قیمت است، جزء فعال شخصیت خود تلقی نموده سطوح شخصیت را تحت تاثیر قطعه‌ای جامد قرار بدهد. همچنین است سایر موضوعات مانند نباتات و حیوانات که قطعا دارای موجودیتی پائین‌تر از شخصیت انسانی می‌باشند. هیچ عاقلی نمی‌خواهد که سگ، جزئی فعال از شخصیت او باشد، اگر چه آن سگ میلیونها ارزش داشته باشد. بلی ممکن است انسان نه تنها به موجودات مزبور، بلکه حتی به یک ماشین ناچیز و حتی به یک جاروب به جهت انسی که با آن داشته است، علاقه‌ای در خود احساس نماید، ولی این علاقه غیر از آن محبت اصیلی است که تنها به موضوعاتی متعلق می‌شود که شایستگی قرار گرفتن به عنوان جزئی فعال از شخصیت را داشته باشد، بنابراین: انسان، محبوب اصیل ما است زیرا تنها انسان است که می‌تواند دارای کمالی باشد که شایسته‌ی قرار گرفتن به عنوان جزئی فعال از شخصیت انسان دیگر بوده، با معرفت و ایمان به آن کمال، دارنده‌ی آن را محبوب اصیل خود تلقی نماید. اکنون ببینیم: آن کمالی که می‌تواند دارنده‌اش را محبوب اصیل قرار بدهد چیست؟ آیا کمال عبارت است از داشتن نسب و نژاد برتر؟ نه، هرگز، زیرا برتری نسب و نژاد هیچ دلالتی به عظمت و کمال منسوب به آن ندارد، شاید به توان ده‌ها مجلد کتاب پر ورق درباره‌ی نامهای اشخاصی در یک دوره‌ی کوتاه از تاریخ جمع‌آوری نمود که فرزندان اعقاب و نیاکان و نژادهای خوب و اصیل بوده، ولی پلیدترین و پست‌ترین انسانها می‌باشند. به اضافه‌ی اینکه انتساب و استناد جبری یک انسان به پدر و مادر با ارزش و با نژاد برتر که خارج از حدود توانائی و اختیار انسان است، چه کمالی در بردارد؟! چنانکه بالعکس، انتساب اجباری یک شخص به پست‌ترین فرد و نژاد، دلیل نقص و پستی او نمی‌باشد. آیا کمال عبارت است از زیبایی شکل و اندام؟ این پدیده هم مانند پدیده‌ی نسب و نژاد قابل محاسبه در منطقه‌ی کمال و ارزش نیست، زیرا اولاً- هیچ پدیده‌ی جبری که زیبایی صورت و اندام نیز جزئی از آنست، کمترین کمالی محسوب نمی‌گردد اگر چه مردم را بر حسب خاصیت روانی کشش به زیبایی، به سوی خود جلب نماید، زیرا هم موضوع زیبا یک پدیده‌ی جبری است و هم استعداد کشش به زیباییها، مانند تمایل شدید انسان تشنه به آب و انسان گرسنه به غذا و بیمار به دارو و غیره. ثانیاً. می‌دانیم که زیبایی صورت کمترین دلیلی برای زیبایی و ارزش روحی موضوع زیبا ندارد. چه بسا انسانهای پلیدی که با صورتهای زیبا، افراد و جوامعی را به تباهی کشیده‌اند. وانگهی هیچ انسان آگاه به ارزشها و عظمتهای شخصیت آدمی حاضر نیست که چشم و ابرو و اندام زیبا، جزء فعال و گرداننده‌ی شخصیت او بوده باشد مخصوصا اگر بداند که علاقه و محبت به آن اشکال زیبا ریشه‌ی فرویدی دارد که آتش به ریشه‌ی اصالت حقیقت می‌زند، کسی که کمال را از دریچه‌ی زیبایی‌های صوری می‌بیند، در حقیقت حیات را که دارای هزاران بعد تکاملی است، در اشباع یک غریزه‌ی جبری به وسیله‌ی موضوع جبری با وسیله‌ی جبری خلاصه می‌نماید. آیا کمال عبارت است از هوش و استعداد و تعقل و دریافت و تجسم و اراده‌ی قوی و فعال؟ بلی، این پدیده‌ها و نیروها می‌توانند بهترین وسائل کمال بوده باشند، نه خود کمال، زیرا چنانکه می‌دانیم وحشت‌انگیزترین ویرانگریهای تاریخ بشری به وسیله‌ی همین پدیده‌ها و نیروها بوده است، زیرا اشخاصی که دارای مراتب پستی از آن پدیده‌ها و نیروها باشند، کاربرد مهمی ندارند. به اضافه‌ی اینکه دارندگان پدیده‌ها و نیروهای مزبور، به خوبی می‌دانند که هرگز با داشتن آنها پاسخی برای حس کمال جوئی خود پیدا نکرده‌اند، مخصوصا اگر به این حقیقت آگاه شوند که ریشه‌های اولیه‌ی آنها عوامل جبری طبیعی است که نمی‌تواند به خود آنان مستند بوده باشد. آیا کمال عبارت است از داشتن قدرت بر تصرف و دگرگونی در طبیعت و یا انسانها؟ این پدیده باید مورد دقت قرار بگیرد، زیرا چنانکه انواع قدرت بسیار متعدد و متنوع است، همچنین از نظر استناد به قدرتمند، به دو نوع اساسی تقسیم می‌گردند: نوع یکم- قدرت جبری طبیعی است که بدون اختیار و کوشش به دست می‌آید مانند چشم‌های جذاب ناپلئون و داشتن معادن پر قیمت بعضی از جوامع که به طور طبیعی پیشتازان و حتی افراد آن جامعه را قدرتمند می‌نماید و همچنین قدرتهائی که به وسیله رویدادهای خارج از محاسبه و کوشش به دست می‌آید، مانند بعضی از

انتخابات و رویدادهای سایر جوامع که در جزر و مد قدرتهای انسانها و جوامع مربوط به آنها اثر می‌گذارد. حتی مردن و از بین رفتن اشخاص قدرتمند مانند مرگ دانشمندی بزرگ در پیشرفت دانشمندان درجه‌ی دوم در اجتماع موثر واقع می‌گردد. اینگونه قدرتها نمی‌تواند عامل محبت بوده باشد، زیرا چنانکه روشن است، استناد به شخصیت و کار و کوشش دارندگان آنها ندارد. نوع دوم - قدرتهائی است که تحصیل و به کار بردن آنها مستند به شخصیت آدمی و کار و کوشش اوست. این نوع قدرتها با نظر به هدف گیری در به کار بردن‌ها به دو قسم اساسی تقسیم می‌گردند: قسم یکم - هدف گیریهای آرمانی انسانی، مسلم است که تحصیل قدرت و به کار بردن آن برای این هدف گیریها از عالی‌ترین کمالات بشری بوده و می‌تواند معرفت و ایمان و محبت انسانها را به طور جدی به سوی خود جلب کند. قسم دوم - هدف گیریهای خودخواهانه است. اگر هم تحصیل قدرت و به کار بردن اختیاری آن فی نفسه، دلیل بر امتیاز صاحب آن بوده باشد، ولی این امتیاز با هدف گیری مزبور نه تنها لغو و بیهوده می‌گردد، بلکه منجر به جوشش خودخواهی و حشیانه می‌شود که پست‌ترین درجات حیوانی است. با این تحلیل روشن می‌شود که قدرت و به کار بردن آن، موقعی می‌تواند کمال محسوب شود که مستند به کار و کوشش آدمی با هدف گیری آرمان انسانی بوده باشد. محبت به این قدرتمندان که در حقیقت خود را وسیله‌ی به قدرت رسیدن و کمال انسانها تلقی می‌کنند، اصیل می‌باشد، ولی اندک است افراد این

قدرتمندان، و اندک تر از آنان، آن اشخاصی هستند که به توانند آنان را تمیز بدهند. خوب دقت کنید چه می‌گوئیم، عشاق واقعی علی بن ابیطالب علیه‌السلام و دوستانان واقعی سقراطها با نظر به ادعای کمال دوستی‌ئی که بشر به راه انداخته است، بسیار اندکند. آیا کمال عبارت است از سرعت انعطاف به سوی هر موقعیتی که پیش می‌آید و می‌تواند خواسته‌ای از خواسته‌های زندگی معمولی آدمی را تامین نماید؟ طرح این موضوع را برای بررسی کمال، موجب شرمساری می‌بینیم. ولی چه می‌شود کرد که بدبختانه گروهی حیوان منش این سرعت انعطاف را به هر وضعی که سود شخصی آدمی را تامین کند، کمال می‌دانند!! در صورتی که ما هیچ رذالت و پستی را در قاموس بشری بدتر از اصل شکنی و بی‌شخصیتی سراغ نداریم. این انسان‌نماهایی که دارای شخصیت مایع هستند، اگر کمی باهوش باشند به موضوع تحول و لزوم تطبیق زندگی با موقعیتهای جدید، استناد می‌کنند، در صورتی که خود تحول متکی به اصول ثابت و غیر قابل میعان می‌باشد، به اضافه‌ی اینکه کدامین تحول صحیح و منطقی، با عقربک دقیقه شمار ساعت دگرگون گشته و جای خود را به تحول دیگر می‌دهد؟! با نظر به احتمالاتی که در تعیین کمال بررسی کردیم، سایر موضوعاتی

که به عنوان کمال ممکن است مطرح شوند روشن می‌گردند. اکنون نتیجه‌ی این مبحث را که منظور آن تعیین کمال شایسته‌ی محبوبیت است، بدست می‌آوریم، این نتیجه‌ی چنین است: ۱- آنچه که شایستگی برای محبت اصیل دارد، انسان است. ۲- ملاک شایستگی انسان برای محبت اصیل، معرفت و ایمان و کاری است که با هدف گیری آرمانی انسانی انجام می‌دهد. اگر درست دقت کنیم، خواهیم دید که هر سه موضوع یعنی معرفت و ایمان و عمل (نه دانستن و گرایش و بازتابهای جبری) بدون بهره‌برداری از آزادی، امکان‌پذیر نمی‌باشند. بنابراین محبوب اصیل و معقول ما، انسانهایی هستند که شخصیت آنان با سه موضوع مزبور به حد اعلائی از زیبایی و کمال آزادانه رسیده است. اینست معنای آیه مورد بحث: ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات سیجعل لهم الرحمن ودا (کسانی که ایمان آورده و اعمال صالحه بجا بیاورند، خداوند برای آنان مهر و ودادی قرار می‌دهد). البته محبت بر همه‌ی انسانهای غیر مضر مسئله‌ای است که بعدها مطرح خواهیم کرد. گروه هفتم - بعضی از آیات قرآنی زمینه‌ی آفرینش انسان را تلاش جدی و نهائی معرفی می‌نمایند. مانند: لقد خلقنا الانسان فی کبد (به طور قطع ما انسان را در زمینه‌ی تلاش و گلاویزی در کار آفریده‌ایم). یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه (ای انسان تو در حال کوشش حیاتی به دیدار خداوندی رهسپار می‌شوی). در این نوع از آیات، کار و کوشش، هم زمینه‌ی آفرینش آدمی معرفی می‌شود و هم وسیله و راه به سوی خداوند متعال.

برای اهمیت تلاش در این زندگانی، دلیلی با اهمیت تر از این گروه آیات در هیچ یک از مکتبهای بشری نمی‌توان پیدا کرد، زیرا این گروه هم حرکت و کار را عنصری اساسی در طبیعت انسان معرفی می‌کند و هم سرنوشت نهائی او را به کار و کوششی که کرده است، مربوط می‌سازد. گروه هشتم - آیاتی در قرآن مجید آمده است که سقوط و پوچی شخصیت آدمی را در گذرگاه تاریخ و در مسیر ابدیت، با سقوط و پوچی و پلیدی کارهای او، توأم می‌سازد، از آن جمله: مثل الذین کفروا بر بهم اعمالهم کرماد اشتدت به الريح فی يوم عاصف لا یقدرون مما کسبوا علی شیء ذلک هو الضلال البعید (مثل کسانی که به پروردگارشان کفر ورزیده‌اند، کارهای آنان مانند خاکستری است که باد تندی در روز طوفانی بر آن بوزد، آنان از چیزی از اندوخته‌های خود قدرت بهره‌برداری ندارند؟ اینست گمراهی دور از رشد و هدایت). توضیح - خداوند متعال ناگوارترین عذاب و مصیبت را که برای مردم کافر بی

ان می‌کند، پوچی و نابودی کارها و کوشش‌های آنانست و چه عذاب دردناکی که آدمی با چشم خویشتن به نابودی و تباهی کارهایش بنگرد که حیاتش را فدای آنها نموده است. و الذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعه یحسبه الظمان ماء حتی اذا جائه لم یجده شیئا و وجد الله عنده فوفاه حسابہ و الله سریع الحساب. (آنانکه کفر ورزیدند، کارهایی که انجام داده‌اند، مانند درخشش سراب در زمین هموارست که انسان تشنه آن را آب خیال می‌کند، تا موقعی که به سوی آن سراب آب نما بیاید، واقعیتی را در آن نمی‌بیند و خدا را ناظر می‌یابد به آن عمل، یا به خود آن کافری که آن کار را انجام داده است که خدا محاسبه‌ی آن عمل را نموده است و محاسبه‌ی خداوندی سریع است). توضیح - در این آیه‌ی شریفه یکی از با عظمت‌ترین اصول انسانی - الهی گوشزد می‌شود که هم ارزش نهائی ایمان را بیان می‌دارد و هم ارزش انسانی کار را. این اصل دو قضیه‌ی فوق‌العاده مهم را گوشزد می‌کند: یکی اینکه: عمل بدون هدف‌گیری عالی و خالی از معرفت و ایمان و با انگیزگی کفر و افساد در حیات انسانها هر اندازه هم چشمگیر باشد، سرابی بیش نیست، نه برای خود او نفع واقعی دارد و نه دیگر انسانها می‌توانند از سراب آب نمای اعمال او

برخوردار شوند. دوم اینکه: این کارهای فاسد نه تنها فاقد نفع است برای انجام دهنده‌ی آنها و دیگر انسانها، بلکه آن کارها عوامل فسادانگیز است که در قلمرو اجتماعات بروز می‌کند و موجب تباهی‌ها می‌گردد. لذا وقتی که دیگر انسانها آن کارهای فاسد و مفسد را از نزدیک دیدند، تباهی و پوچی آنها، آن انسانها را به یاد خدا می‌اندازد که چگونه دست غیبی پوچی آن کارها و تباهی نتایج آنها را آشکار می‌کند و مردم را از جهل و فریفته شدن باز می‌دارد. این اصل گاهی به عنوان وجدان حساس تاریخ مطرح می‌شود که حق را از باطل و آلوده را از صافی تفکیک و مشخص می‌نماید: ان الذین لا یؤمنون بالا - خره زینا لهم اعمالهم فهم یعمهون (آنانکه به آخرت ایمان نمی‌آورند، کارهای آنان را در برابر دیدگانشان آراسته‌ایم، آنان در حیرتی گنج‌کننده غوطه‌ور می‌شوند). تجسم کار و کوشش و حتی فعالیت‌های درونی در ابدیت گروه نهم - آیاتی است که با صراحت کامل می‌گوید: انسانها، تجسم یافته‌ی همه‌ی کارهای خود را در ابدیت مشاهده خواهند کرد. از آنجمله: یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء تود لوان بینها و بینه امدا بعیدا و یحذرکم الله نفسه و الله رؤوف بالعباد (روز قیامت ر

وزی است که هر کسی کاری را که از خوب و بد انجام داده است، حاضر می‌بیند. (کسی که کارهای بد انجام داده است). می‌خواهد میان او و کارهای بد، فاصله‌ی زیادی باشد که آنها را نه بیند و خدا شما را درباره‌ی خود بر حذر می‌دارد و خداوند به بندگان خود مهربان است). و ان لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یری (و برای انسان جز کار و کوششی که انجام داده است نمی‌ماند و قطعا کوشش او دیده خواهد شد). انه علی رجعه لقادر یوم تبلی السرائر (خداوند به برگرداندن انسان تواناست، روزی که همه مخفی شده‌ها در درون، آشکار و مورد محاسبه قرار می‌گیرد). فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره و من یعمل مثقال ذره شرا یره (کسی که به اندازه‌ی ذره‌ای کار خوب انجام دهد، آن را خواهد دید و کسی که به اندازه‌ی ذره‌ای شر انجام دهد، آن را خواهد دید) روایاتی معتبر درباره‌ی تجسم اعمال وارد شده است که مضمون آیات فوق را تفسیر می‌نماید. نوعی دیگر از روایات

وارد شده است که کیفیت شکل اشخاص بدکار را در روز قیامت مانند حیوانات توضیح داده است. یومئذ یصدر الناس اشتاتا لیروا اعمالهم (در روز قیامت مردمان در حال پراکنده از گورها بیرون می‌آیند تا کارهای خود را ببینند). آیا این همه آیات قرآنی برای اثبات اصالت کار در حیات بشری کفایت نمی‌کند؟! آیا با دیدن این آیات صریح در اصالت کار در حیات دنیوی و حیات ابدی انسانی، باز امکان دارد که یک فرد یا جامعه‌ی مسلمان، دست از کار به کشد و حیات خود را به قضا و قدر و بخت و شانس به سپارد؟! مگر از آن همه آیات صریح قرآنی ثابت نمی‌شود که کار و کوشش و تکاپو و تلاش در حد اعلائی که ممکن است، داخل در حکمت و مشیت الهی است. این حکمت و مشیت الهی است که منشاء قضا و قدر می‌باشد. یعنی خدا در نقشی هستی همانگونه کار و کوشش انسانی را در راه بدست آوردن هدفهای مفید مادی و معنوی ثبت نموده است که حرکت و تحول و قانون را در عالم طبیعت. آیا شک و تردید در اصالت کار در شئون حیات مادی و معنوی انسانها، مساوی شک در واقعیت آیات قرآنی نیست؟ که به انحراف و کفر می‌انجامد؟ آیا در حدود ۷۰۰ آیه از قرآن مجید که با اشکال گوناگون چه در موارد شخصی و چه به صورت قانون کلی، اهمیت و اصالت و علیت کار و کوشش را به نتایج آن گوشزد می‌کند، کافی نیست که ملاک حیات منطقی واقعی و ارزش آن را کار قرار بدهد؟ بلی، سوگند به خداوندی که خود، هستی را در مجرای کار و حرکت آفریده است، چنین است که ملاک حیات منطقی واقعی و ارزش آن، کار است و بس. آنچه را که ما از دلائل تجربی در زندگی انسانی و عوامل حیاتی سرگذشت بشری و منابع اولیه‌ی اسلامی می‌بینیم، اینست که انسانی که حیاتش را از کار و کوشش دیگران تامین می‌نماید، طفیلی مزاحم حیات دیگر انسانهاست که نه تنها بهره‌برداری او از مواد زندگی که با تلاش دیگران تهیه می‌شود، غضب و عدوانی است، بلکه حیات او از آن دیگران است و خود مرده‌ای بیش نیست. با نظر به دلائل تجربی در زندگی انسانها و عوامل حیاتی سرگذشت بشری و منبع اصلی اسلام (قرآن مجید) درباره‌ی کار، باید کار را از جهات مختلف و ابعاد گوناگون معتقد شویم: ارزش انسانی کار در مکتب اسلام نخست مقدمه‌ی مختصری را درباره‌ی اهمیت حیاتی کار متذکر می‌شویم: به طور کلی پدیده‌ی حیات بشری به هر معنایی که در نظر بگیریم از فعالیت طبیعت آغاز می‌شود و با کار انسانی در مجرای قوانین طبیعی ادامه پیدا می‌کند، و با اختلال ترکیب وجودی او که موجب خنثی شدن کار درباره‌ی او می‌گردد، رخت از سطح طبیعت برمی‌بندد. این جریان عمومی پدیده‌ی حیات آدمی از بدو حرکت او در روی زمین چه در حال انفرادی و چه در قلمرو جمعی، از آن قانون پایدار ناشی می‌شود که موجود برین آن را وضع و تثبیت نموده است. احساس این اهمیت درباره‌ی کار، یک پدیده‌ی تازه نیست. چنانکه توجه به ضرورت حیاتی استنشاق هوا و برخورداری از اشعه‌ی خورشید، مساوی عمر آدمی در این کره‌ی خاکی است. توجهات مشروح و آگاهی‌ها و اطلاعات مفصل درباره‌ی کار و وضع قوانین فراوان درباره‌ی آن و همچنین ارزیابی و کشف اهمیتهای اجتماعی آن از آغاز صنایع دسته‌جمعی، نمی‌تواند تاریخ گذشته بشری را به بی‌اعتنائی و چشم‌پوشی درباره‌ی کار متهم بسازد. انسانی که معنای حیات را درک کند و ضرورت تلاش را در دریاها و خشکیها، در جنگلها و قله‌های صعب‌العبور کوهها دریافت کند، اهمیت کار را هم شناخته است. آثار تجسم یافته از کار بشری و کتیبه‌ها و تالیفات باستانی همه و همه شاهد گویای درک اهمیت کار برای حیات بشری می‌باشد. نکته‌ای که قابل توجه است و به نظر ما می‌تواند روشنگر علت بی‌ارزش نمودن کار در گذشته بوده باشد، پدیده‌ی قدرتهای متنوع است که کار و انجام دهنده‌ی کار را مملوک یا مانند خود تلقی کرده است. هیچ جامعه‌ی بشری حتی در قدیمی‌ترین دورانهای تاریخ دیده نمی‌شود که کار در متن زندگی آنها نبوده باشد. آنچه که مهم است اینست که قدرتهائی که غیر قابل مهار بو

دند، با تسلط مطلق که بر ناتوانان داشته‌اند، نه تنها کار آنان را بلکه حتی هستی آنان را هم در اختیار خود می‌دیدند، لذا یک اراده از آنان کافی بوده است که هر کاری که بخواهند و امکان داشته باشد به وجود بیاید. چنانکه یک اراده‌ی جزئی برای جابجا کردن

یک برگ ناچیز کفایت می‌نماید. و این قاعده‌ی کلی است که هر موضوعی که تحت سلطه‌ی مطلقه‌ی خود طبیعی آدمی قرار گرفت، اهمیت و ارزش خود را از دست می‌دهد. در دورانهای متوسط یا در بعضی از جوامع پیشرفته‌تر که طبقات اجتماعی تا حدودی مشخص می‌گردند، کار فکری، هنری و مدیریت بجای آنکه به اهمیت و ارزش خود قناعت نماید، سایر انواع کار را از اهمیت می‌اندازد، یعنی با اهمیت تلقی نمی‌گردند. این رفتار هم دلیل آن نیست که مردم دورانهای گذشته ضرورت حیاتی کار بطور عموم را درک نمی‌کردند، بلکه چنانکه می‌بینیم فرهنگ مردم را چنان می‌ساختند که کار عضلانی و سایر تلاشها به عنوان یک پدیده‌ی جبری که مردم باید انجام بدهند، تلقی می‌گشت و می‌بایست آنان این جریان جبری را بپذیرند و ضمناً زنده هم بمانند!! این بوده است عامل عقب ماندگی جوامع از فهم اصول و ارزشهای کار انسانی. پس از این مقدمه، می‌پردازیم به توضیح

و تفسیر ارزش انسانی کار در اسلام. بررسی لازم و کافی در آئین اسلام این قضیه را کاملاً روشن می‌سازد که: کار و کوشش در این دین انسانی از نظر ارزیابی به حد نصاب رسیده، هیچ مکتب و متفکری نخواهد توانست فوق ارزشی را که اسلام به کار داده است، مطرح نماید. رجوع فرمائید به مبحث گذشته (کار و کوشش از دیدگاه قرآن) در آن مبحث دیدیم که قرآن که اساسی‌ترین منابع دین اسلام است، محور همه‌ی ارزشها را روی معرفت و ایمان و کار قرار داده است. روایات وارده در مسئله کار و ضرورت و ارزش آن مافوق تواتر است که برای جمع کردن آنها مجلد بیش از ۱۰۰۰ صفحه‌ای لازم است. تنها چند روایت را به عنوان نمونه‌ای از صدها روایات در اینجا می‌آوریم. محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن احمد... قال مر شیخ مکفوف یسئل، فقال امیرالمومنین علیه‌السلام ما هذا؟ قالوا یا امیرالمومنین نصرانی، فقال امیرالمومنین علیه‌السلام: استعملتموه فاذا کبر و عجز منعموه! انفقوا علیه من بیت‌المال (محمد بن الحسن (شیخ طوسی) با اسناد خود نقل می‌کند که پیرمردی نابینا می‌گذشت و از مردم سؤال می‌کرد، امیرالمومنین فرمود. این چیست؟ (گدائی یعنی چه!) گفتند: یا امیرالمومنین مردی است مسیحی. آن حض

رت فرمود: این مرد را در جوانی به کار وادار کرده‌اید، یعنی جوانی‌اش را در کار سپری کرده است، اکنون که پیر شده ناتوان گشته است، از معاش محرومش ساخته‌اید!! معاش او را از بیت‌المال پردازید). اگر در این روایت با دقت کامل تأمل شود، این نکات را خواهیم دید: نکته یکم- در آن اجتماع عادلانه‌ای که امیرالمومنین زمامداری آن را به دست دارد، سؤال و گدائی معنائی ندارد، به همین جهت است که حضرت با کلمه‌ی ما استفهام فرمودند که به معنای چیز است، نه با من که به معنای کس است، یعنی سؤال و گدائی در این اجتماع چه پدیده ایست!! نکته دوم- در برابر سؤال امیرالمومنین (ع) از پدیده گدائی، این پاسخ را دادند که مردی است نصرانی! آن حضرت با تعجب جمله‌ی سؤال بعدی را که جنبه‌ی سرزنش سخت داشت، فرمود: (او در جوانیش برای شما کار کرده، اکنون که پیر شده است، از معاش محرومش ساخته‌اید!!). نکته سوم- حکم اسلامی درباره‌ی کارگران است که با ناتوانی از کار، نباید از معیشت خود ساقط شوند، بلکه بایستی معاش معمولی آنان پرداخت شود. این حکم اسلامی در دورانی صادر شده است که نه از عظمت انسانی کار خبری بود و نه از ارزش آن اثری. این حکم درباره‌ی ارزش و عظمت کار در

اسلام قرن‌ها پیش از سن سیمون و لوئی بلان و پردون و روبرت اون و پیروان آنان صادر شده است. روی همین ارزیابی حیاتی کار از نظر اسلام بوده است که عبدالرحمن بن خلدون چند قرن پیش از متفکران اخیر ارزش کار را به طور جدی مطرح می‌کند، چنانکه پس از این مبحث مشروحا بررسی خواهیم کرد. بنابر حقایقی که از مجموع مباحث گذشته به دست آوردیم، متفکران اسلامی بایستی اهمیت و ارزش کار را رسماً و در آثار حقوقی و اقتصادی و سیاسی خود به طور جدی مطرح نمایند. مسامحه‌ای که در این پدیده‌ی حیاتی به چشم می‌خورد، نه به جهت مقتضای خود مکتب است، بلکه به جهت خودخواهیها و سودجویی اداره کنندگان جوامع اسلامی بوده است که بعضی از محققان و متفکران را وادار می‌کرد که تنها به جنبه‌ی بحثی و اخلاقی کار بسنده نموده، چهره‌ی حیاتی آن را آشکار نسازند. خلفای بنی‌امیه و امرای بنی‌عباس و سایر سلسله‌هائی که اسلام را وسیله‌ی اشباع حس مقام و ثروت پرستی خود نموده بودند، متفکران را برای توضیح حقایق اسلام آزاد نمی‌گذاشتند تا آنجا که جهاد در نظر آنان

چاپول ملل دیگر برای پر کردن خزانه‌ها و عمل صالح و سعی و کار که در آیات قرآنی آمده است، به عبادات شخصی و اعتیادی و حرفه‌ای ت

فسیر می‌شود. با این حال، ائمه معصومین و فقهاء و محققان راستین که تنها محافظین متن حقیقی مکتب اسلام بودند، پدیده کار و اهمیت و ارزش حیاتی آن را در اشکال حدیث و فقه و اخلاق و عمل و رفتار عینی خودشان گوشزد می‌کردند. اینکه در منطق پیشوایان عالم تشیع، کار برای تنظیم معاش، با اهمیت حیاتی تلقی شده حتی گاهی جهاد در راه خدا معرفی شده است، اصلی است که هیچ‌گونه تردیدی ندارد. به عنوان نمونه از امام صادق علیه‌السلام روایت است که: الکاد لعیاله کالمجاهد فی سبیل الله (کسی که برای معاش عائله خود می‌کوشد، مانند کسی است که در راه خدا جهاد می‌کند). الذی یطلب من فضل الله عز و جل ما یکف به عیاله اعظم اجرا من المجاهد فی سبیل الله (کسی که برای کفاف معاش عائله‌اش، از فضل الهی می‌جوید، دارای پاداشی بزرگتر از پاداش مجاهد در راه خداست). این روایت در منابع معتبر اسلامی مکرر نقل شده است که پیغمبر اکرم فرموده است: ما اکل احدکم طعاما قط خیرا من عمل یده (هیچکس از شما هرگز طعامی بهتر از کار دست خویش نخورده است). الحسن بن علی بن حمزه عن ابیه رایت ابوالحسن (موسی بن جعفر علیه‌السلام) یعمل فی ارض له قد استتعت قد ماه فی العرق، فقلت له جعلت فداک

این الرجال؟ فقال یا علی قد عمل بالید من هو خیر منی فی ارضه و من ابی فقلت له: من هو؟ فقال: رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمومنین و آبائی علیهم‌السلام کلهم كانوا قد عملوا بایدیهم و هو من عمل النیین و المرسلین و الاوصیاء و الصالحین (حسن بن علی بن حمزه از پدرش نقل می‌کند که ابوالحسن موسی بن جعفر علیه‌السلام را دیدم که در زمینی که داشت کار می‌کرد و پاهایش عرق کرده بود. به او عرض کردم: فدایت شوم، کجا هستند مردانی که به شما کمک کنند؟ فرمود: ای علی، بود کسی بهتر از من و پدرم، که با دست خود کار می‌کرد. عرض کردم: چه کسی بود؟ فرمود: رسول خدا (ص) و امیرالمومنین و پدرانم علیهم‌السلام، همه‌ی آنان با دستشان کار کرده‌اند. کار سیرت پیامبران و مرسلین و اوصیاء و نیکوکاران بوده است). ابوعمر و الشیبانی: قال رایت اباعبدالله و بیده مسحاه و علیه ازار غلیظ یعمل فی حایط و العرق یتصاب عن ظهره فقلت جعلت فداک اعطنی اکفک فقال لی: انی احب ان یتاذی الرجل بحر الشمس فی طلب المعیشه. (ابوعمر و شیبانی می‌گویند: امام صادق (ع) را دیدم در حالیکه وسیله‌ی صاف کننده‌ی زمین به دست و لنگ ضخمی به کمر، در باغی که داشت، کار می‌کرد و عرق از پشت

ش می‌ریخت، عرض کردم: فدایت شوم، وسیله را به من به دهید تا کار شما را انجام بدهم. به من فرمود: من دوست دارم مرد در گرمای آفتاب در تحصیل معاش، به مشقت بیافتد). این روایت را هم مورد دقت قرار بدهیم: ابوبصیر: قال سمعت اباعبدالله علیه‌السلام یقول: انی لاعمل فی بعض ضیاعی حتی اعرق و ان لی من یکفینی لیعلم الله عز و جل انی اطلب الرزق الحلال (ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام شنیدم که می‌فرمود: من در بعضی از زمینهای خود تا حدی کار می‌کنم که عرق می‌کنم با اینکه کسی را دارم که کار مرا به عهده بگیرد و برای من کفایت کند، تا خداوند عز و جل بداند که من روزی حلال جستجو می‌کنم). قاطعانه‌ترین روایات و تهدید آمیزترین آنها درباره‌ی تحقیر کنندگان کار و کوشش، آن روایت بسیار معروف است که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است: ملعون من القی کله علی الناس (ملعون است، کسی که بار معاش خود را بر دوش مردم بنهد). این بود نمونه‌ای از منطق پیغمبر اسلام و پیشوایان عالم تشیع و عمل عینی آنان که تردیدی در اهمیت حیاتی کار باقی نمی‌گذارد. متفکر

بزرگ اسلامی عبدالرحمن بن خلدون در پرتو منابع اسلامی برای اولین بار در تاریخ علوم اقتصادی و اجتماعی ارزش کار را از دیدگاه علمی مطرح می‌کند در گذشته به طور مختصر اشاره کردیم که با نظر به منابع اسلامی و نصوص صریحی که درباره‌ی اهمیت و ارزش حیاتی کار در آن منابع آمده است، می‌بایست جوامع اسلامی ارزش کار را پیش از دیگر اجتماعات و متفکران مطرح کنند، ولی می‌بینیم که چنین اقدامی صورت نگرفته است. بعضی از ساده‌لوحان بی‌اطلاع از اصول و منابع اسلامی دلیل این بی‌اعتنائی به کار را به خود مکتب اسلام نسبت داده‌اند، در صورتی که اگر آنان زحمت مطالعه‌ی جدی و همه‌جانبه را به

خود داده، اصول و منابع اسلامی را بررسی می‌کردند از قضاوت مزبور که قطعاً نادرست است، خودداری می‌کردند، و می‌فهمیدند که اسلام یعنی مکتب معرفت و ایمان و عمل. همچنین اشاره کردیم که عالم اساسی بی‌اعتنائی به کار و کوشش، جاه‌پرستی و سودجویی زمامدارانی بوده است که اسلام را وسیله‌ی استثمار ناتوانان قرار داده بودند. اکنون تحقیقات ابن خلدون را درباره‌ی کار و ارزش آن مطرح می‌کنیم: ابن خلدون تحقیقات خود را با این عبارات شروع می‌کند: **الباب الخامس من الكتاب الاول فی المعاش و وجوبه من الکسب و الصنایع و ما یرض فی ذلک کله من الاحوال و فیه مسائل: الفصل الاول فی حقیقه الرزق و**

لکسب و شرحهما و ان الکسب هو قیمه الاعمال البشریه (باب پنجم از کتاب اول درباره‌ی معاش و وجوب تحصیل آن از کسب و صنعتها و آن احوالی که در این موضوعات روی می‌دهد. در این باب مسائلی است: فصل یکم- در حقیقت رزق (روزی) و کسب و شرح آن دو و اینکه کسب عبارت است از ارزش کارهای بشری. ترجمه‌ی عبارات این فصل چنین است: بدانکه انسان به طور طبیعی در همه‌ی حالاتش از آغاز نمو گرفته تا دوران رشد و کهنسالی، به موادی که توشه و سایر احتیاجات مادی او را مرتفع بسازد، نیازمند است. و الله الغنی و انتم الفقراء (تنها خداست که بی‌نیاز است و همه‌ی شما نیازمندید) و خداوند سبحان همه‌ی آنچه را که در جهان هستی آفریده است، برای انسان قرار داده، در موارد متعددی در قرآن این احسان را که به انسان فرموده متذکر گشته است. از آنجمله فرموده است: **سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعا (خداوند همه‌ی آنچه را که در آسمانها و زمین است برای شما مسخر کرده است). سخر لکم البحر (دریا را در سلطه‌ی شما قرار داد). و سخر لکم الفلک (کشتی را در سلطه‌ی شما قرار داد). الله الذی جعل لکم الانعام (خداوندی که چارپایان را برای شما قرار داد). و شواهد دیگر از این**

قبیل آیات. دست انسان بر همه‌ی جهان و آنچه که در آن است باز است، زیرا خداوند به انسان مقام خلیفه الهی داده است. و دستهای بشری در این عالم به طور مشترک گسترده است و فرد آنچه را که تحت سلطه‌اش قرار گرفت، از تسلط دیگری جلوگیری می‌کند مگر در برابر عوضی که بگیرد تا آنچه را که تحت سلطه دارد رها کند. هنگامی که انسان از مرحله‌ی ناتوانی گذشته، قدرت را در خویشتن در می‌یابد، در راه بدست آوردن کسب و انتفاع به تکاپو می‌افتد، تا از آنچه که خداوند به او می‌دهد در برطرف کردن احتیاجات و ضرورت‌های خویش به وسیله‌ی کار یا با دادن عوض صرف نماید. خداوند می‌فرماید: **فابتغوا عندالله الرزق (روزی را از نزد خدا طلب کنید) گاهی این روزی بدون کمار و کوشش به دست می‌آید، مانند بارانی که برای زراعت و امثال آن مفید است، ولی این گونه مفیدیت تنها کمک و وسیله‌ای برای نتیجه بخش بودن کار می‌باشد و ناچار باید کاری انجام بگیرد تا آن باران به نتیجه برسد چنانکه خواهیم گفت. این کسب و اندوخته اگر به مقدار ضرورت و احتیاج آدمی باشد، معاش نامیده می‌شود و اگر اضافه بر ضرورتها و احتیاجات باشد، ثروت و تجملات نامیده می‌شود. سپس اگر نفع حاصل از کار و اکتساب به خود آدمی برگردد و آن را در راه مصالح و احتیاجاتش مصرف نماید رزق (روزی) گفته می‌شود. پیامبر اکرم فرموده است: **انما لک من مالکم ما اکتلت فافیت او لبست فابلیت او تصدقت فامضیت (جز این نیست: از مال تو چیزی از آن تست که خوردی و از بین رفت یا پوشیدی و پوشیدی، یا در راه خدا مصرف کردی و آن را در جای خود به جریان انداختی). و اگر از آن منافی که بدست آورده است، در راه رفع احتیاجاتش بهره‌برداری ننمود، آن منافع و اموال برای مالکش روزی نامیده نمی‌شود، بلکه اندوخته‌ای است که به دست آورده است. مانند مالی که به ارث مانده، برای متوفی روزی نیست ولی اندوخته‌ی او می‌باشد، زیرا متوفی نمی‌تواند از آن مال بهره‌مند شود. و هنگامی که وراثت از آن مال برخوردار شوند رزق نامیده می‌شود. اینست حقیقت رزق در عقیده‌ی اهل سنت. معتزله برای رزق شرط کرده‌اند که باید قابل تملک باشد و چیزی که قابل تملک نیست رزق نامیده نمی‌شود و به همین جهت اموال غصبی و هر گونه مال نامشروع را رزق نمی‌دانند و خداوند با رحمت و هدایت خود غاصب و ظالم و مومن و کافر و هر که را به خواهد رزق می‌دهد. معتزله در این مسئله دلالتی دارند که در این مبحث جای تفصیل آنها نیست.****

که کسب برای به دست آوردن مال و قصد تحصیل با کوشش، محقق می‌گردد. پس به دست آمدن رزق احتیاج ضروری به کوشش و کار دارد اگر چه برای بهره‌برداری و جستجو از راههای آن بوده باشد. خداوند فرموده است: روزی را از نزد خدا طلب کنید کوشش برای روزی با قدرت بخشی و الهام خداوندی امکان می‌پذیرد، و همه‌ی وسائل و اسباب رزق از نزد خداوند است. پس در هر موضوع کسب شده و مال، ناچار کار انسانی لازم است، زیرا اگر آن کسب شده تجسم یافته‌ای از کار بوده باشد مانند صنایع، روشن است که کار است که آن را دارای ارزش نموده است و اگر مال قابل اندوختن مانند حیوان و نبات و معدن باشد، باز کار آدمی لازم است که آنها را قابل بهره‌برداری نماید، چنانکه روشن است. و اگر کاری درباره‌ی آنها انجام نگیرد، قابل استفاده نخواهند بود... اکنون که این مطالب اثبات شد، بدانکه هر چیزی که برای انسان مفید واقع شود و یا به صورت شیئی قابل اختصاص برای بهره‌برداری درآید، اگر از نوع صناعی باشد که انجام کار در آنها لزوم دارد، خالی از دو حال نیست: یکم- بی‌ارزشی که کار در آنها تجسم می‌یابد (مانند خاک در محلی که خیلی فراوان است و قیمتی ندارد. در این موارد ارزش خشتی که از آن خاک س

اخته می‌شود، ناشی از کار است و بس)، زیرا فرض اینست که خود ماده مطلوبست ذاتی ندارد. دوم- موادی که کار در آنها تجسم می‌یابد، فی‌نفسه دارای ارزش است و کار روی آنها نقش می‌بندد و ارزش آنها را زیاد می‌کند، مانند کار درودگری و بافندگی که روی چوب و نخ و یا پشم تجسم می‌یابد. در این حالت دوم، ارزش کار ارزش آن مواد را می‌افزاید و هر اندازه کار روی آن مواد بیشتر انجام شود، ارزش کالاهای حاصله بیشتر می‌گردد. و اگر آنچه که دارای فایده است، از نوع صنایع نباشد، باز باید برای اینکه مفید واقع گردد و قابل اختصاص برای بهره‌برداری باشد احتیاج به کار دارد و ارزشی که دارا می‌گردد مربوط به ارزش کاری می‌شود که در آن شیئی مفید صورت گرفته است. گاهی شکل کار در اغلب موارد در اشیاء مفید، آشکار است و می‌توان سهم کار و ارزش آن را چه کم باشد یا زیاد، در آن اشیاء تعیین نمود و گاهی سهم کار در اشیاء مفید مخفی است، لذا تشخیص و تمیز ارزش آن مشکل می‌باشد، مانند قیمت مواد خواربار میان مردم، زیرا ارزیابی کارها و مخارجی که درباره‌ی آن مواد صورت گرفته است، (چنانکه پیش از این اشاره کردیم) مانند حیوانات که محصول آن کارها و مخارج است، قابل بررسی می‌باشد،

ولی این ملاحظه و بررسی در جایگاههایی که کار زراعت و نیازهای آن صورت می‌گیرد، برای غیر اشخاص محدودی از اهل زراعت مشکل می‌باشد. با این بیانات روشن شد که ارزش همه‌ی فواید و اندوخته‌های مفید یا اکثر آنها، ارزشهای کار انسانی است و معنای رزق هم که عبارتست از آنچه که صاحبش از آن بهره‌برداری نماید، روشن شد. بدانکه هرگاه کارهای انسانی به کلی از بین برود و یا به جهت کاهش آبادی، نقصان پیدا کند، معلوم می‌گردد که (به جهت تقصیر مردم در کار و کوشش) خداوند مقرر داشته است که کسب قابل بهره‌برداری از معشیت آنان معدوم شود. مگر نمی‌بینی که در آن شهرها که نفوس آنها اندک است چگونه رزق و کسب در آنها تقلیل می‌یابد، یا به کلی از بین می‌رود، زیرا با فقدان یا قلت نفوس، کار معدوم گشته یا تقلیل می‌یابد... توضیحاتی مربوط به نظریات ابن خلدون درباره‌ی کار و ارزش آن تقسیم مواد اندوخته و منافع به دو قسمت اساسی: الف- معاش- عبارتست از آن مواد و منافی که در برطرف کردن احتیاجات ضروری زندگی بهره‌برداری می‌شود. ب- ثروت و تجملات- آن مواد و منافی است که اضافه بر احتیاجات زندگی به معنای عمومی است، و اختصاصی ناشی از نیاز به دارنده‌ی آنها ندارد. بنا

براین آن مواد و منافع که مخصوص رفع نیازهای ضروری زندگی مادی است، معاش انسان نامیده می‌شود چه در قلمرو فرد، چه در صحنه‌ی اجتماع و برای همه‌ی مردم. مسئله بسیار مهمی که در این تقسیم پیش می‌آید و ابن خلدون آن را مورد توجه قرار نداده است، اینست که: دو مفهوم ضرورت و تجمل نسبی است و با کیفیتهای گوناگون زندگی جوامع، مخصوصاً با تحولات رو به گسترشی که در صنایع و خواسته‌های انسان در بهره‌برداری از امتیازات زندگی. به وجود می‌آید. چیزی که دیروز تجمل شمرده

می‌شد. امروز ضرورت زندگی محسوب می‌گردد. پاسخ اعتراض مزبور به این خلدون اینست که این محقق در صدد تعیین ملاک ضرورت و تجملات و ثروت اندوخته نبوده است. او تنها به بیان رابطه‌ی مواد مفید با زندگی بشری و سه نوع آن قناعت ورزیده است. البته این دو مسئله بسیار مهم (ملاک دو نوع مفید) و (نسبی بودن آنها) باید دقیقاً مطرح شوند. به نظر می‌رسد که اگر ما مسئله یکم را بررسی کنیم. تکلیف ما به مسئله دوم هم روشن می‌گردد. اکنون می‌پردازیم به بررسی مسئله یکم (ملاک ضرورت و تجمل و ثروت اندوخته) و چون مفهوم ثروت اندوخته را در مباحث بعدی مطرح خواهیم کرد، فعلاً به تعریف اختصاری آن قناعت نموده به بحث ا

ز ملاک دو مفهوم مزبور می‌پردازیم. به طور کلی تعریف ثروت اندوخته چنین است: هر ماده یا حق مفیدی که اضافه بر معیشت آدمی بوده، چه در حال ثابت و چه در حال جریان در راه معیشت استهلاک نشود. البته کمیت و کیفیت معاش از نظر مقدار و زمان و چگونگی مواد و پدیده‌های لازم برای معیشت بسیار گوناگون است و ملاک آن، همان رزق است که این خلدون متذکر شده و ما هم در مباحث بعدی آن را مطرح خواهیم کرد، در نتیجه می‌توان گفت: ثروت اندوخته عبارت است از مال و یا آنچه که مفید مالیت است، و اضافه بر رزق می‌باشد. ملاک ضرورت و تجمل، حیات معقول است با نظر به منطبق علمی این مبحث، باید زندگی را محور اصلی قرار داده ملاک ضرورت و تجمل را از آن استنتاج کنیم. نخست باید بدانیم که مفهوم عام حیات در اینگونه مباحث علمی مشکلی را حل نخواهد کرد، زیرا این مفهوم وسیع از احساس و حرکت ناچیز یک مورچه‌ی خزیده در گوشه‌ای از لانه‌اش گرفته تا حیات آن انسان که صدها بعد متنوع در پهنه‌ی طبیعت و هم نوع خود گسترده است، شامل می‌گردد. ما در روش علمی این مبحث حیات را بر سه نوع تقسیم می‌کنیم: ۱- حیات طبیعی محض. ۲- حیات مستهلک در خواسته‌های مهار نشده. ۳- حیات معقول توفی

ح اختصاری این سه نوع حیات به قرار زیر است: ۱- حیات طبیعی محض- این نوع حیات در همه‌ی جانداران خشکی و دریایی وجود دارد و هرگز مورد خواست انسانی که دارای صدها نیرو استعداد و امکانات است، نمی‌باشد. لذا می‌توان گفت: محدود کردن نوع انسانی در حیات طبیعی محض و سنجش ضرورت و تجمل و ثروت با آن حیات مساوی نابود کردن اوست. ۲- حیات مستهلک در خواسته‌های مهار نشده- این نوع حیات نیز نمی‌تواند ملاک سنجش و الگوی واقعی ضرورت و تجمل باشد، زیرا به اضافه‌ی اینکه چنین حیاتی برای هیچ انسانی چه در حال انفرادی و چه در زندگی جمعی امکان‌پذیر نیست، تصور و خواستن چنین حیاتی مساوی گسیختن همه‌ی قوانین عالم طبیعت و اصول روابط زندگی اجتماعی است. بنابراین حیاتی که می‌تواند نه تنها محصور ضرورت و تجمل بوده باشد، بلکه می‌تواند مسیر تکامل را برای انسانها هموار به سازد، نوع سوم است که ما آن را حیات معقول نامیده‌ایم. البته واضح است که مقصود ما از حیات معقول، آن زندگی خیالی و اوتوپیایی و رویایی نیست که در اندیشه‌ی بعضی از ساده‌لوحان موج می‌زند و با یک مشاهده‌ی عینی درباره‌ی واقعیات خشن زندگی فرو می‌نشیند و جز لذت چند لحظه‌ای از خود بجای نمی‌گذارد. هم

چنین منظور ما آن زندگی نیست که فعالیت‌های تجریدی عقلانی را به جای حیات واقعی می‌نشانند و گمان می‌کند که در جهان عینی زندگی می‌کند، و نمی‌داند که تجسمیات درونی را تقویت کرده جهان برونی را از دیدگاهش حذف نموده است. بلکه مقصود ما از حیات معقول آن زندگی است که به فعلیت رسیدن ابعاد اصیل حیات در مسیر کمال و بارور گشتن آنها در آن زندگی تأمین می‌گردد این حیات معقول است که در قرآن با عنوان حیا طیه (حیات پاکیزه) تذکر داده شده است و هدف بعثت پیامبارن الهی و آرزوهای انسانی همه‌ی عظمای بشریت در همه‌ی قاره‌های کره‌ی زمین از باستانی‌ترین دورانهای تاریخ تا به امروز همین حیات طیه بوده است. آیا رویاهای افلاطون و فارابی و ابن‌سینا و کانت جز همین حیات طیه است که ما آن را حیات معقول نامیده‌ایم؟ در این حیات که ابعاد اصیل انسانی عناصر پایدار آنست، خواسته‌های شخصی آدمیان که خواهان لذایذی غیر از لذائذ قانونی آن ابعاد

اصیل است، به جهت تصادمی که با لذائذ قانونی دارد، حذف و مردود شناخته می‌شود، مانند ثروت غیر قانونی و سلطه‌جویی و هدف قرار دادن مسائل جنسی و امثال اینگونه خواسته‌ها که مزاحم ابعاد اصیل خود و دیگران می‌باشد. ممکن است این توهم پیش بیاید که: این حیات معقول همان زندگی اوتوپیا و رویایی است که هرگز از ذهن انسان شناسان انسان دوست به جهان عینی و واقعیات زندگی که تاریخ به ما نشان می‌دهد تجاوز نخواهد کرد، زیرا کدامین متفکر بزرگ است که بتواند ابعاد اصیل حیات را تعیین نماید؟! و کدامین متصدیان امور اجتماعی این توانایی را دارند که انسانها را از دیدگاه مدیریت و مقامی که دارند، مانند آجرهای متحرک تلقی نکنند و واقعا خود را جزئی از آنان بدانند تا به توانند ابعاد اصیل انسانها را به فعلیت رسانیده آنها را بارور بسازند؟! کجاست آن قوانین عادلانه که بر روشهای ماکیاولی متصدیان امور انسانی پیروز گردد تا انسانها را بر مبنای آن ابعاد اصیل اداره کند؟! در پاسخ این توهم دیرینه که متاسفانه از واقعیات جاری تاریخ سرچشمه می‌گیرد، مطلبی جز این نداریم که ما اراده انسانی را خیلی نیرومندتر از آن می‌دانیم که در برابر قوی‌ترین عوامل مزاحم ابعاد اصیل آدمی پرچم تسلیم باز کند. در برابر سئوالات فوق، این مسائل را هم ما می‌توانیم مطرح کنیم: آن کدامین مشکل است که در برابر اراده‌ی آدمی حل و فصل نگردد؟ آن کدامین گردنه صعب‌العبور حیات است که بشر با اراده‌ی راستین آن را پشت

سر نگذارد؟ آن کدامین بلندی است که انسان با اراده‌ی نیرومند و راستینش پرچم برافرازش نزند؟ این شما و این سرگذشت پر پیچ و خم و سنگلاخ و پر از مسیر پرتگاه بشری که با مرکب اراده از همه‌ی آنها عبور کرده است. با این اراده و آنهمه معارف و دانشهای بشری که به دست آمده است، ما به قدرت نامحدود و اراده سازنده‌ی بشری و معرفتی که خداوند در نهاد او نهاده (و بشر آن را به فعلیت در می‌آورد) اطمینان و امید زیادی داریم و می‌دانیم که او می‌تواند به این حیات معقول دست یابد. تنها یک شرط اساسی دارد و آن اینست که این واقعیت را به انسان به قبولانیم که جز تو، انسان دیگری هم وجود دارد و حیات شما انسانها در یک حقیقت عالی که وابسته به یک نظم عالی الهی است، مشترک است. اگر این شرط جامه‌ی عمل بپوشد و اگر اراده‌های انسانی برای عمل به این شرط به طور جدی تحریک شود، در ورودی حیات معقول به روی ما انسانها باز می‌شود. از همین جا معلوم می‌گردد که رسیدن به چنین حیات، برای هر دوره و جامعه‌ای امکان‌پذیر است. به طوری که هیچ جامعه‌ای در هیچ دورانی نمی‌تواند ادعا کند که من قدرت وصول به چنین حیات را ندارم، زیرا این حیات دارای سیستمی باز است که از احساس اشتراک

در حیات وابسته به یک نظم عالی الهی به وجود می‌آید و اگر انسانها دارای میلیونها ابعاد حیاتی مادی و روانی هم باشند، در این سیستم باز جای می‌گیرند و تنها همین دایره وسیع‌تر می‌گردد و بس. آیا چیزی آسان‌تر از پیدا کردن ملاک ضرورت و تجمل و ثروت در این حیات معقول پیدا می‌شود؟ آیا راه دیگری جز این حیات معقول برای حل معمای اصالت فرد یا اصالت اجتماع یا هر دو در نظر دارید؟ چرا درباره‌ی حل این معما بزرگترین متفکران به زانو درآمده‌اند؟ انتظار کدامین معرفت و قدرت و معجزه را می‌کشید که ناگهان وارد دانشگاهها یا مغزهای ما گردد و بگوید: اینست حل معمای ضرورت و تجمل و ثروت و آنست حل معمای اصالت فرد یا اجتماع یا اصالت هر دو؟! آیا شما که آن همه قدرتهای متنوع در شناسائی جهان عینی و تصرف در آن پیدا کرده‌اید مانند اینکه طبیعت را با دست خود ساخته‌اید، شما که با رشته‌های بسیار متعدد و متنوع علوم روانی و تاریخی و حقوقی و سیاسی و جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و دهها نوع از علوم انسانی دیگر با انسان آشنا شده‌اید، می‌توانید بگوئید: ما نمی‌توانیم ابعاد اصیل حیات آدمی را درک کنیم؟! ما نمی‌توانیم از عهده‌ی حل معمای فرد و اجتماع برآئیم؟! چنین سخن

ی به شوخی بی‌مزه شبیه‌تر است از یک سخن علمی. شما می‌توانید و قطعاً می‌توانید با پذیرش حیات معقول مانند بدست گرفتن یک لیوان آب خوردنی و نهادن آن بر زمین نه تنها آن دو معما را بلکه همه‌ی مشکلات و معماهای بشری را حل کنید. آیا مگر برای درک و پذیرش این مسئله که انسان دیگری هم مانند من دارای حیات است و این حیات مشترک ما به یک نظم عالی و آگاهانه در هستی پیوسته است فرا گرفتن همه‌ی دانشها و فلسفه‌ها و هنرهای بشری از آغاز تاریخ تا انجام آن لازم است؟! آیا باید

برای درک و پذیرش مسئله فوق کهکشانها و کازارها مسیر خود را عوض کنند و قوانین خود را مختل بسازند؟! هیچ یک از اینها مورد نیاز نیست، تنها یک قرص تعدیل خودخواهی لازم است که همه‌ی دردهای بشری را مرتفع بسازد. به عبارت دیگر ورود به حیات معقول یک کلید دارد و آن هم عبارت است از تعدیل خودخواهی که حیات دیگر انسانها را به جهت وابستگی همه‌ی حیاتها به یک نظم عالی و آگاهانه در هستی به رسمیت بشناسد. برای شناخت ابعاد اصیل این حیات در هر دوره و جامعه‌ای الگوها و ملاکهای روشنی وجود دارد، که به وسیله‌ی علوم گوناگون شناخته می‌شوند. همانطور که برای تفکیک حرکت هشیارانه از حرکت مستانه الگ

و و ملاک واضحی وجود دارد. اکنون که تا حدودی حیات معقول را شناختیم، ملاک ضرورت و تجمل و ثروت را نیز می‌توانیم بدست بیاوریم. هر حقیقتی که در ادامه‌ی حیات معقول دخالت مثبت بورزد، ضرورت و آنچه که اشباع کننده‌ی می‌خواهم‌های خارج از متن این حیات است تجمل و ثروت نامیده می‌شود. البته تجمل که عبارت است از وسیله‌ی اشباع می‌خواهم‌های خارج از متن و ابعاد اصیل حیات معقول، در صورتی که مزاحم متن و ابعاد اصیل حیات فرد و اجتماع نباشد، قانونی و مشروع بوده از دیدگاه حیات معقول محکوم نخواهد بود، بلکه تجملات موقعی محکوم است که حیات معقول را به وسیله‌ی اخلال به یکی از ابعاد آن، مختل بسازد. مقدمه‌ای برای حل معمای اصالت فرد یا اجتماع یا هر دو اعتراف می‌کنیم که طرح این معمای دیرینه که همه‌ی افکار عالی را بخود مشغول داشته است، رابطه‌ی مستقیم با بحث کنونی ما که تعیین ملاک ضرورت و تجمل است ندارد. ولی چون برای تعیین ملاک مزبور به تعریف و توضیح حیات معقول نیازمند بودیم و به طور مختصر آن را مطرح کردیم، لازم دیدیم که ضرورت و ارزش فوق‌العاده با اهمیت این حیات را یادآور شویم. لذا مجبور شدیم که: این مسئله را مطرح نمائیم که معمای دیرینه‌ی اصا

لت فرد یا اجتماع یا هر دو که در مکتبهای معمولی بشری هرگز به حل و فصل نهائی نرسیده است، تنها با ورود انسانها به حیات معقول گشوده می‌شود، زیرا چنانکه روشن است نه حیات طبیعی محض می‌تواند جز خود، جاندار دیگری را بشناسد و نه حیات مستهلک در خواسته‌های مهار نشده تنها احساس پیوستگی حیات انسان به یکدیگر که پوسته به یک نظم عالی و آگاهانه در هستی است، می‌تواند فرد دارای امتیاز و استعداد عالی را وادار کند که همه‌ی موجودیت ممتاز خود را وابسته به حیات کلی مزبور تلقی نماید و به کار بردن آنها را در حیات جمعی، فوق سوداگرها قرار بدهد. منظور ما احساس اشتراک و پیوستگی حیات انسانها به یکدیگر، یک احساس عاطفی نیست که ارزشش همان لذتی باشد که در هنگام آن احساس به وجود می‌آید. بلکه احساسی بالاتر است که با فعالیت عقل و راهنمایی قطب نمای وجدان در درون انسانها بروز می‌کند. به نظر ما کمتر کسی است که اگر مقداری آگاهی مناسب به او داده شود، احساس مزبور در او بیدار نگردد. یکی از روشن‌ترین دلایل و شواهد وجود ریشه‌ی این احساس در درون همه‌ی انسانها، به وجود آمدن هزارها کتاب ادبی و انسانی در شرق و غرب است که با بیان جملات مربوطه، احساس اشتراک

ح

یاتها و پیوستگی آنها را به یک نظم عالی هستی بیدار و تحریک نموده‌اند. روشن است که احساس عاطفی لذت بخش و زودگذر غیر از این احساس برین است که منشاء ایمان و اعتقاد عمیق بوده موجبات موثرترین حرکات تحولات بشری را فراهم آورده است. رزق و اندوخته‌ها ابن خلدون در تعریف رزق می‌گوید: اگر سود حاصل از کار و اکتساب به خود آدمی برگردد و آن را در راه مصالح و احتیاجاتش مصرف نماید، رزق گفته می‌شود برای اثبات این تعریف به یک روایت معروف استدلال نموده است. روایت از پیامبر اکرم است که می‌فرماید: جز این نیست که: از مال تو چیزی از آن تست که خوردی و از بین رفت، یا پوشیدی و آن را پوساندی، یا در راه خدا مصرف کردی و آن را در جای خود به جریان انداختی. سپس ابن خلدون می‌گوید: و اگر از عوامل منفعت که به دست آورده است، در راه رفع احتیاجاتش بهره‌برداری نمود، آن منافع و اموال برای مالکش روزی نامیده نمی‌شود، بلکه آنها اندوخته‌ها ایست که به دست آورده است. از این تعریف به اضافه‌ی روایتی که پیامبر اکرم نموده و با نظر به آیه‌ی: و ابتغوا

عند الله الرزق (روزی را از نزد خدا بجوئید) به خوبی روشن می‌شود که معاشی که در حیات معقول باید تحصیل کرد، جنبه‌ی الهی دارد، زیرا با نظر به کلمه‌ی رزق که در آیه‌ی مزبور وجود دارد و همچنین با نظر به روایت مزبور و بیان ابن خلدون، آنچه را که خداوند متعال به عنوان معاش واقعی برای مردم مقدر نموده است، رزق است که به خداوند رزاق مستند است و بدیهی است که خداوند حکیم با تجویز تجملات و ثروتهای اندوخته که حیات معقول را (که هدف آفرینش انسانها است) مختل نمی‌سازد. آیا با این وصف می‌توان اموال و منافعی را که با قدرت و حيله‌گری و استثمار ظالمانه‌ی دیگر انسانها و تولید و عرضه‌ی مواد مضر یا بیهوده، اندوخته می‌شود یا در تجملات ویرانگر ابعاد اصیل حیات معقول مصرف می‌شود، رزق خدادادی نامید؟! ۱- ثروت اندوخته از دیدگاه اسلام ثروت اندوخته عبارت است از جمع نمودن و متراکم ساختن و راکد کردن مواد معیشت و پول و هر موضوع موثر در حیات انسانها که معلول هدف قرار دادن مالیکت در زندگی است، با اینکه مالیکت مخصوصا از دیدگاه اسلام وسیله‌ای برای اداره‌ی معقول زندگی است. مالکیت که تقریبا عبارت است از اختصاص تصرف مطلق در یک موضوع به فرد یا اجتماع یا گردانندگان آن، هنگامی که جنبه‌ی هدفی به خود می‌گیرد انسان را مملوک و مملوک را مالک انسان می‌نماید، بنابراین عشاق ثروت اندوخته، بردگانی هستند که ادعای مالکیت بر اموال و نفوس جامعه دارند اگر ثروت اندوخته با ارشاد اقتصادی هیئت حاکمه به جریان بیافتد به طوری که آسیب به حیات معقول انسانها وارد نسازد و حقوق اجتماعی و مقامی بی‌دلیل برای دارنده‌ی ثروت به وجود نیآورد، ممنوعیتی از نظر منطقی معمولی برای آن دیده نمی‌شود، مشروط به اینکه آن ثروت، محصول کار و کوشش یا سایر روابطی که اجتماع آن را قانونی شناخته است، بوده باشد. بهترین دلیل برای این مطلب که ثروت اندوخته‌ی مزاحم حیات دیگران، ممنوع است چند نوع از آیات قرآنی است: نوع یکم- ممنوعیت کنز (اندوختن) اصول بنیادین معاش است، مانند طلا- و نقره که با در نظر گرفتن وحدت ملاک همه‌ی انواع پول را (که وسیله‌ی تبادل کالاها، کار و کالا، کار و کار است) شامل می‌گردد. الذین یکتزون الذهب و الفضة و لاینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم (آنانکه طلا و نقره را می‌اندوزند و در راه خدا صرف نمی‌کنند، آنانرا به عذاب دردناکی تهدید کن) و ما افاء الله علی رسوله من اهل القرى فله و للرسول و لذی القربى و الیتامى و المساکین و ابن السبیل کی لایکون دوله بین الاغنیاء منکم آن اموالی را که خداوند از مشرکین و کفار (مزاحم) از اهل آبادیها به پیامبر اسلام برگردانیده است، از آن خدا و پیامبر و اقربای نیازمند او و یتیمان در راه ماندگان است، (آن اموال بدینگونه تقسیم گردد، تا در دست ثروتمندان شما به جریان نیفتد). توضیح- جریان اموال میان اغنیاء برای ضرورت معاش نمی‌باشد، زیرا فرض غنی و بی‌نیازی با احتیاج به معاش ضروری تناقض دارد. بنابراین اگر اموال مسلمانان به دست آنان بیفتد، ثروت اندوخته‌ای است که برای افزایش و خودکامگی در تباه کردن مواد معشیت مردم اختصاص می‌یابد. ویل لکل همزه لمزه. الذی جمع مالا و عدده. یحسب ان ماله اخلده. کلا لینیذن فی الحطمه. و ما ادراک مالحطمه. نار الله الموقده. التی تطلع علی الافنده. آنها علیهم موصده. فی عمده ممده (وای بر هر طعنه زنده‌ی (جریحه‌دار کننده‌ی شخصیت انسانی) غیبت کننده. کسی که مال جمع نموده آن را می‌شمارد و گمان می‌برد مال او برای او همیشگی خواهد ماند. نه هرگز، این انسان در حطمه انداخته می‌شود و توجه می‌دانی که حطمه چیست. آتش شعله‌ور خداوندی است که به دلها نفوذ می‌کند. آتش دوزخ آنان را در خود گرفته، درهائش به روی آنان بسته و با مسمارهای آهنین برافروخته بسته خواهند گشت.) این آیه هم با تاکید کامل و وعده آتش، ثروت اندوخته را که از بهره‌مند شدن جامعه جلوگیری می‌کند، ممنوع اعلام می‌نماید. ۲- مواد معشیت و هر پدیده مفید به حیات انسانها نباید در اختیار احمقان خودکامه قرار بگیرد. و لا توتوا السفهاء اموالکم التی جعل الله لکم قیاما (و اموال خود را که خداوند آنها را رکن بر پا دارنده‌ی زندگی شما قرار داده است، به مردم احمق مدهید). مخاطب در این آیه‌ی مبارکه مردم مسلمان و عاقل می‌باشند. آیا این امکان وجود داشت که مردم عاقل اختیار اموال خود را به مردم احمق معمولی بسپارند که هیچ چیز نمی‌فهمند و برای آنان حیات و ماده‌ی معیشت و کار و زحمت مفهومی ندارند؟! آیا خنده‌آور نیست که شما

به یک فرد خردمندی بگوئید که مالی را که با زحمت و کوشش برای ادامه‌ی حیات خود به دست آورده‌ای به شخص احمق و ابله (کسی که اطلاعی از منطق حیات فردی و اجتماعی ندارد)، نسپارید! این سفارش شما شبیه به اینست که به یک انسان عاقل بگوئید: اموال خود را به آتش مینداز! و چون چنین احتمالی نمی‌رود، پس ملاک دستور الهی که در آیه‌ی مورد بحث آمده است، اینست که مگذارید اموال و هر گونه‌ی پدیده مفید که رکن بر پا دارنده‌ی حیات شماست، در اختیار مردم

ی قرار بگیرد که از عقل سلیم که حیات انسانها را با یکدیگر مربوط می‌داند، محروم بوده، اموال و کار و کوشش‌های اقتصادی شما را از مجرای حیات اجتماعی منحرف نمایند. آیا احمقی بدتر از این سراغ دارید که هوا و اشعه‌ی خورشید و آب و سایر پدیده‌های بر پا دارنده‌ی حیات را در اختیار خود قرار داده، مردم را از حیات خود محروم بسازد؟ مگر خداوند در آیه‌ی مورد بحث اموال را قوام حیات اجتماع معرفی نموده است؟^۳ - احتکار ممنوع است فقهاء با نظر به منابع اصلی اسلامی کمترین تردیدی در ممنوعیت احتکار ندارند، لذا احتیاجی به نقل قول آنان وجود ندارد. آنچه که مهم است اینست که این حکم اقتصادی - اجتماعی به اصطلاح فقهی منصوص العله است، یعنی علت حکم را ممنوعیت اخلاص گری بر معیشت مردم ذکر کرده است. بنابراین، بعضی از روایاتی که احتکار مواد معینی را ممنوع اعلام می‌کند، مانند گندم، جو، خرما، روغن و مویز و زیتون نه به جهت انحصار ممنوعیت احتکار در آن مواد است، بلکه برای بیان مصادیق مواد ضروری آن دوران می‌باشد. پس با نظر به اینکه دلیل ممنوعیت احتکار علت ضرورت و احتیاجات معیشت مردم است، به دلیل عمومیت علت، ممنوعیت مزبور به همه مواد ضروری از طعام و پوشاک و مسکن و دوا شامل می‌گردد. این علت با کمال صراحت در فرمان مالک‌اشتر چنین آمده است: ان فی کثیر منهم ضیقا فاحشا و شحاقیحا و احتکار اللمنافع و تحکما فی البیاعات و ذلک باب مضره للعامة و عیب علی الولاه (عده‌ی کثیری از بازرگانان و صاحبان صنایع در معاملات سخت گیر و دارای بخل قبیح و سودجویی و احتکار منافع عمومی و زورگوئی در مبادلات می‌باشند و این صفات وقیح به ضرر عموم جامعه تمام می‌شود و عیب (نابخشودنی) برای زمامداران است). در این عبارات برای حفظ منافع عمومی جامعه دستور به جلوگیری شدید از بازیگریهای سوداگرانه و بالا بردن ارزش مبادله‌ای و احتکار و زورگوئی صادر فرموده است. پس علت حکم شامل ممنوعیت احتکار هر گونه منافع جامعه می‌باشد. از یک نظر عالی تر درباره‌ی حیات مادی انسانها می‌توان گفت: دین اسلام اشتراک در معاش ضروری را تا جائی مراعات کرده است که حتی در موارد احتیاجات اهم و مهم را منظور نموده جانب اهم را می‌گیرد. مسلم است که در اختیار داشتن غذائی که چند ماه برای یک خانواده کفایت می‌کند، نه احتکار است و نه ثروت اندوخته و نه کتز (اندوخته‌ی نقدی زیاد). با این حال در صورت ضرورت‌های زندگی اجتماعی همان غذای چند ماهه‌ی

یک عائله شبیه به احتکار گشته و با احساس احتیاج ضروری حیات انسانها مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. متعب می‌گوید: امام صادق (ع) فرمود: قیمت غلات در مدینه گاهی بالا می‌رود، ما چه مقدار گندم داریم؟ عرض کردم: ما به مقدار کفایت ماههای زیادی غلات داریم، فرمود: آنها را بیرون بیاور و بفروش. عرض کردم: غلات در مدینه پیدا نمی‌شود، دستور داد ببر و بفروش و طعام ما را روزانه خریداری کن و نیمی از طعام خانواده‌ام را از گندم آماده کن و نیمی دیگر را از جو، زیرا خداوند می‌داند که من می‌توانم به خانواده‌ی خودم گندم بخورانم، ولی می‌خواهم خدا مرا بنده‌ای بداند که حساب معیشت را دارم. مهم‌ترین نکته‌ای که در این روایت است اینست که امام ماده‌ی معیشت خانواده خود را که حتی به مقدار یک سال نبوده است، در اختیار اجتماع می‌گذارد و علت آن را محاسبه در معیشت بیان می‌دارد، این علت به خوبی روشن می‌سازد که اجتماع از دیدگاه اسلام در مواد ضروری معیشت، مقدم بر اختصاصات فردی است.^۴ - ممنوعیت جریان غیر منطقی در اموال در موارد زیادی از مسائل فقهی - اقتصادی قانون ممنوعیت اکل مال به باطل مورد استناد قرار می‌گیرد. در همه‌ی آن موارد که موضوعات مورد مبادله

ارای ارزش مفید عقلانی نباشند، با استناد به قانون مزبور حرام و ممنوع اعلام شده است. مانند قمار، مواد مست کننده، رباخواری،

رشوت‌خواری، رقاصی و غنا، کار و فعالیت برای تقویت ظالم و مواد تجملی مضر بر معشیت و غیر ذلک. ماخذ این قانون عبارت است از این آیه که در دو مورد از قرآن آمده است: و لاتناکلوا اموالکم بینکم بالباطل (اموال خود را در میان خود با اسباب و جریان‌های باطل مخورید) تحلیلی در قانون ممنوعیت جریان غیر منطقی در اموال: مقصود از اکل که معنای آن خوردن است، عموم تصرفات و مبادله و ارتباطاتی است که میان انسانها و کار و کالاهای تولید شده و سایر مواد قابل بهره‌برداری که جنبه‌ی مالیت دارند، صورت می‌گیرد. زیرا با کمی دقت در معنای آیه این مسئله ثابت می‌شود که خداوند علت ممنوعیت را باطل معرفی نموده است، یعنی اموالی که خداوند به وسیله‌ی نیروی کار فکری و عضلانی و قوانین طبیعت در اختیار انسانها قرار می‌دهد، نباید در جریان باطل قرار بگیرد. تولید موادی که موجب ضرر جسمی یا روانی می‌گردد، جریان باطل اموال بوده و ممنوع است. بی‌ارزش ساختن کار و فعالیت‌های فکری و عضلانی مردم و قانع ساختن آنان به مزد و پادشاهی کمتر از ارزش و

اقعی کار و فعالیتشان، انداختن کار به جریان باطل بوده و ممنوع است. به وجود آوردن تقاضاهای مصنوعی، برای تولید مواد تجملی که نیازمندیهای ضروری معیشت اجتماع را مختل می‌سازد و همچنین تولید و مالکیت بر سود چنین موادی، باطل و ممنوع است. ۵- اسراف در اموال و مواد مفید زندگی دربارهی ممنوعیت اسرافگری آیاتی متعدد در قرآن آمده است، از آنجمله: ان الله لایهدی من هو مسرف کذاب (قطعا، خداوند کسی را که اسراف کننده و دروغگو است هدایت نمی‌کند) کلو و اشربوا و لاتسرفوا (بخورید و بیاشامید و اسراف نکنید) و لاتسرفوا انه لایحب المسرفین (و اسراف نکنید، زیرا قطعا خداوند اسراف کنندگان را دوست نمی‌دارد) و لا تطیعوا امر المسرفین (و امر اسراف کنندگان را اطاعت مکنید) و ان المسرفین هم اصحاب النار (و قطعا اسراف کنندگان در آتشند) ان المبذرین کانوا اخوان الشیاطین (قطعا، اسراف کنندگان برادران شیاطین هستند) اسراف عامل اخلاص گر همه‌ی شئون اقتصادی و اجتماعی در آن هنگامی که اسرافگری در جامعه‌ای رواج پیدا می‌کند، خود کامگان سودپرست به بهانه‌ی آزادی برای ایجاد کالاهای تجملی که تنها برای اشباع هوسرانی‌ها به درد می‌خورد، با ایجاد تقاضاهای

مصنوعی دست به انواع گوناگون از تبلیغات و عرضه‌ی آن نوع کالاها می‌زنند و به دنبال آن بخشهای گوناگون به وجود می‌آورند. و چون به قول ارسطو: سوداگران هیچ حد و مرزی برای سودپرستی خود نمی‌شناسند، دست به افزودن بخشهای تولید آن کالاها می‌برند، در نتیجه هم موادی را که بالقوه می‌توانند در خدمت ابعاد اصیل ضروری انسانها شکل بگیرند، تباه می‌سازند و هم خسارتها و اختلالات منحرف کننده را به حیات مردم وارد می‌سازند. و هم تلاطمها و دگرگونیهای موثر در وضع کار و بها و سود و مزد در تولید کالاهائی که مربوط به نیازمندیهای حیاتی انسانهاست، به وجود می‌آورند هیچ می‌دانید رواج اسرافگری در جامعه چه نتیجه‌ای را به بار می‌آورد؟ نتیجه اسرافگری به طور قطع و بدون استثناء اینست که گروهی از انسانها حیات خود را مستهلک می‌سازند و انرژیهای مغزی و عضلانی خود را در مقابل مزدی که زندگی ضروری آنان را تامین نماید، صرف می‌کنند، تا گروه اسرافگر محصول حیات آنان را در ارضای هوی و هوسهای حیوانی‌شان مصرف نمایند!! اسراف پدیده‌ایست که در دو شکل می‌تواند جامعه را به تباهی بکشاند یکی از این دو شکل عبارت است از بطر (طغیانگری به وسیله ثروت) شکل دوم عبارت است از

ز ترف (خودکامگی در مستهلک ساختن مال) شکل یکم- در قرآن مجید چنین آمده است: و کم اهلکنا من قریه بطرت معیشتها (و چه بسیار جوامعی را که به وسیله ثروت، طغیانگری می‌کردند، هلاک ساختیم). منشاء طغیان به وسیله‌ی ثروت، ناشی از اینست که دارنده‌ی ثروت نمیداند که رکن حیات مادی انسانها کار و کالائی است که به وجود می‌آورند و می‌خواهند حیات خود را بوسیله‌ی آنها تامین نمایند. یا می‌داند ولی قدرت طلبی او نمی‌گذارد، مطابق درک خود درباره‌ی وسائل حیات مردم عمل نماید، در نتیجه مال و ثروت را در اخلاص به عدالت اجتماعی به کار می‌اندازد. پس در حقیقت چنین شخصی نخست اسرافگر می‌شود، سپس به طغیانگری آغاز می‌کند. شکل دوم- ترف (خودکامگی در مستهلک ساختن مال)، در آیات متعددی از قرآن، نابودی جوامع را به ترف مستند می‌دارد از آنجمله: و کم قصمنا من قریه کانت ظالمه و انشانا بعدها قوما آخرین. فلما احسوا باسنا اذاهم

منها یرکضون. لا-ترکضوا و ارجعوا الی ما اترفتم فیہ و مساکنکم لعلکم تسئلون. قالوا یا ولینا انا کنا ظالمین. فما زالت تلک دعویهم حتی جعلنا هم حصیدا خامدین. و ما خلقنا السماء و الارض و اما بینهما لاعین (چه بسیار جوامعی را که مردمانشان ستمکار بودند، درهم شکستیم و پس از آنان گروهی دیگر به وجود آوردیم و هنگامی که مردم ستمکار بلای شکننده را که ما برای آنان فرستاده بودیم، احساس کردند، پای به فرار گذاشتند. (به آنان گفتیم): فرار مکنید و برگردید به همانجا که در تباه کردن مال، خود کامگی‌ها کرده‌اید، برگردی به مسکن‌های خویش، باشد که مسئول قرار بگیریید. آنان گفتند: وای بر ما، ما به طور قطع از ستمکاران بوده‌ایم. آنان به پشیمانی و وای وای گفتن مشغول بودند، که ما آنان را درو کرده و در چنگال مرگ خاموش نمودیم. و ما آسمان و زمین و آنچه را که در میان آنهاست، در حال بازی نیافریده‌ایم). و اذا اردنا ان نهلک قریه امرنا مترفها ففسقوا فیها فحق علیها القول فدمرناها تدمیرا (و هنگامی که بخواهیم جامعه‌ای را هلاک کنیم اوامر و دستورات (نجات بخش را بوسیله‌ی پیامبران و عقل و وجدان) به اغنیای خود کامه‌ی آن آبادی ابلاغ می‌کنیم، آنان در آن جامعه از اوامر ما منحرف می‌شوند (یا در آن اوامر انحراف می‌ورزند). قول نابود کردن آنان به علت انحراف خود کامگان بر آن جامعه تحقق پیدا می‌کند و نابودشان می‌سازیم). توضیح- آیه‌ی شماره ۷ که پیش از آیه‌ی فوق مطرح کردیم، مسیر علیت خود کامگی در تباه کرد

ن مال را بر مجرای قانون دائمی مشیت الهی توضیح می‌دهد: ستمکاری و تباه کردن مال، جامعه را به نابودی می‌کشاند، زیرا ضد قوانین جهان هستی و حیات انسانهاست. پس معنای ستمکاری و خود کامگی در تباه ساختن مال، در حقیقت به بازی گرفتن قوانین جهان هستی و حیات انسانهاست که جلوه‌گاه مشیت خداوندی می‌باشند، در صورتی که آسمان و زمین و آنچه در آنهاست برای بازی آفریده نشده‌اند. هیچ بیان و استدلالی در هیچ یک از مکتبه‌های بشری درباره‌ی لزوم محاسبه و نظم در حیات و مواد مفید و کار ارزنده برای آن، به این جدیت و عظمت مطرح نگشته است. تجارب تاریخی و مشاهدات عینی به خوبی اثبات می‌کنند در هر جامعه‌ای که هدف گیریهای افراد و گروه‌های کامجوئی مادی و تباه ساختن نعمتهای الهی که با وسیله‌ی نیروهای فکری و عضلانی و استهلاک حیات به وجود می‌آیند، بوده باشد، دیر یا زود در معرض نابودی قرار می‌گیرد. این پدیده‌ی اجتماعی متکی به یک دلیل روشن است و آن اینست که هر پدیده‌ای که آدمی را به عنوان هدف به خویشتن جلب می‌کند، انگیزه‌های فعالیت‌های روانی و مغزی و عضلانی آن انسان را در اختیار خود می‌گیرد و مقام رهبری برای او پیدا می‌کند. به عنوان مثال: کسی را که علم یا پول یا مقام به عنوان هدف جلب می‌کند، بدون تردید آن هدف به مثابه‌ی فرمانده شخصیت که خود فرمانروای همه‌ی فعالیت‌های انسانی است، برمی‌آید، لذا به طور طبیعی همه‌ی قوای روانی و مغزی و عضلانی شخص در آن هدف متمرکز می‌گردد. با نظر به این اصل است که می‌توان گفت: برای شناخت یک انسان یا یک جامعه، شناسائی هدف گیریهای آنها بسیار ضروری است. بنابراین دلیل، هنگامی که کامجوئی مادی هدف قرار می‌گیرد، خود کامگی از درون آن برمی‌آید، زیرا کامجوئی پدیده‌ای است که حداکثر سود و لذت را برای خود می‌خواهد و خود کامگی معنائی جز سودجوئی و لذت پرستی ندارد. و هنگامی که خود کامگی توجیه کننده‌ی حیات و شخصیت آدمی می‌گردد، حتی ضروری‌ترین قوانین جهان و انسان در هر شکل که بوده باشد از قدرت تحریک می‌افتد و برای انسان خود کامه جنبه‌ی مسخره‌ای پیدا می‌کند. این همان دردی است که دوران معاصر ما را با نابسامانیهای غیر قابل حل و فصل روبرو ساخته است. هدف گیری خود کامگی نخستین قربانی‌ئی که می‌دهد، فعالیت‌های فکری و عضلانی و انرژیهای حیات اقتصادی است، که قربانی شدن بقیه شئون حیات انسانها را به دنبال خود می‌آورد. بحثی در ادعای آنان که می‌گویند: اسلام در تنظیم شئو

ن اقتصادی به نصیحت اخلاقی قناعت ورزیده است!! ای کاش، آن عده از مغرب زمینی‌ها که در شئون اقتصادی اسلام و قوانین اجتماعی آن، اظهار نظر می‌کنند، این اهمیت را به اظهار نظر خود قائل شوند که نه مدت‌های طولانی نه ده سال و نه پنج سال و نه حتی یک سال، بلکه حداقل ده روز از زندگی معرفت جوینانه‌ی خود را به مراجعه به منابع اصیل اسلامی اختصاص داده با اطلاع از

اصول بنیادین اقتصادی و اجتماعی اسلام، اظهار نظر نمایند. این ادعا که اسلام در تنظیم این شئون حیاتی به نصیحت و اندرز قناعت ورزیده است، کاملاً دور از واقعیت است. برای اثبات اینکه اسلام با جدی‌ترین قوانین فقهی و حقوقی الزامی، شئون حیاتی انسانها را چه در قلمرو اقتصاد و چه در سایر قلمروهای زندگی تنظیم نموده است، از مباحث گذشته نه اصل را استنباط می‌کنیم: ۱- اندوختن ثروت که مضر به زندگی اقتصادی جامعه است ممنوع می‌باشد. ۲- کتف که اندوختن و راکد کردن پول و پشتیبان سایر ارزشها هست، ممنوع است. ۳- قرار گرفتن اموال در اختیار ثروتمندان که میان آنان جنبه‌ی دولت پیدا می‌کند، ممنوع است. ۴- سپردن اموال و سایر مواد مفید به زندگی انسانها به اختیار احمقان خودکامه ممنوع می‌باشد. ۵- احتکار که ه ضرر زندگی مادی مردم را نتیجه می‌دهد، ممنوع است. ۶- اسراف در اموال و مواد مفید ممنوع است. ۷- طغیانگری به وسیله‌ی ثروت (بطر) و خودکامگی در مستهلک ساختن مال (ترف) ممنوع است. ۸- جریان غیر منطقی اموال (اکل مال به باطل) ممنوع است. ۹- بخش (از ارزش انداختن کار و کالای مردم) ممنوع است. آیا با این ممنوعیهای جدی، این ادعا را که اسلام در شئون اقتصادی و اجتماعی به نصیحت و اندرز قناعت کرده است، باطل نمی‌سازد؟ آیا این آیه‌ی قرآن که می‌گوید: و انفقوا فی سبیل الله و لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة (و در راه خدا انفاق کنید و خود را با دست خویشتن به هلاکت می‌فکنید) آیا پند و اندرز اخلاقی است؟! آیا این آیه می‌خواهد تنها احساسات و عواطف مالداران طغیانگر و تباه کنندگان ثروت که محصول نیروهای فکری و عضلانی مردم است، برانگیزد و با جملاتی از قبیل خواهش می‌کنم، آدمهای خوبی باشید حیات اجتماعی انسانها را تنظیم نماید؟! این آیه با صراحت کامل می‌گوید: اندوختن مال و صرف نکردن آن در راه خدا که اجتماع جلوه‌گاه مشیت اوست، عامل نابودی شما خواهد بود. خداوند سبحان حیات انسانها را می‌خواهد و دستوراتی اکید در تنظیم و پیش برد آن صادر می‌کند و هلاکت انسانها را نمی‌خواهد و از به وجود آمدن عوامل هلاکت انسانها سخت جلوگیری می‌نماید. در قرآن مجید در ۶۶ مورد کلمه‌ی انفاق با مشتقات مختلفش وارد شده نتایج ضروری و مفید انفاق و نتایج مهلک و تباه کننده‌ی عدم انفاق را با بیانات گوناگون گوشزد نموده است. آیا اینهمه تاکید و الزام به انفاق می‌تواند یک پند و اندرز اخلاقی عاطفی بوده باشد؟! بعضی از متفکران گمان کرده‌اند که مقصود از آیات انفاق همان حقوق واجبه مانند زکات و غیره است که در منابع اسلامی تعیین گردیده است. این تفسیر درباره‌ی کلمه‌ی انفاق که در ۶۶ آیه آمده است، با در نظر گرفتن اینکه دلائل حقوقی واجبه به حد کافی لزوم ادای آن حقوق را گوشزد کرده است، منطقی نیست، مخصوصاً با توجه به آیه‌ی کتف که از تراکم و جمود ثروت جلوگیری می‌کند. و به همین جهت است که اعتراض ابوذر غفاری به طلا و نقره‌ی اندوخته‌ی عبدالرحمن به عوف به علت پرداخت نکردن زکات آن اندوخته‌ها نبود، بلکه اعتراض ابوذر به اندوختن و متراکم ساختن طلا و نقره بود. از این مطالب چنین نتیجه می‌گیریم که مکتب اسلام که از رکود و تراکم ثروت با وجود احتیاج جامعه جلوگیری می‌کند، از آن ثروت و مالی که وسیله‌ی بطر و ترف است، جلوگیری ری شدیدتری می‌نماید. اختلاف مردم در بهره‌برداری از رزق یک ادعای باطل دیگر درباره‌ی اسلام که از ناآگاهان سراغ داریم، اینست که می‌گویند: قرآن که اصیل‌ترین منابع مکتب اسلام است، معاش و روزی مردم را به قضا و قدر حواله می‌کند و اختلاف انسانها را در بهره‌برداری از مواد معیشت، یک قانون ضروری تلقی می‌کند! این ادعا هم مانند ادعای گذشته بسیار دور از حقیقت است. ما در این مبحث تنها به مفهوم قضا و قدر و ارتباط آن با معاش مردم اشاره می‌کنیم: قضا یعنی حکم خداوندی، قدر یعنی هندسه‌ی منظمی که از آن قضا در جریان هستی نقش می‌بندد. با نظر به صدها دلیل قرآنی و عقلی و حدیثی، چنانکه ضرورت کار و کوشش برای تحصیل معاش و استخراج مواد اقتصادی حیات از طبیعت، به وسیله‌ی قوای مغزی و عضلانی همه و همه مربوط به قضای الهی است که باید در هندسه‌ی عالم هستی نقش ببندند، همچنین لزوم گرفتن حق و دریافت ارزشهای واقعی کار و فعالیت‌های فکری و عضلانی نیز از قضای الهی سرچشمه می‌گیرد و به وسیله معرفت و آگاهی و قدرت آدمی در هندسه‌ی حیات و عالم هستی نقش می‌بندد. آیا ممنوعیتهائی که در مبحث قبل مشروحا مورد بررسی قرار گرفتند، برای اثبات اینکه کار و کوشش برای ت

هیبه‌ی معاش و گرفتن حق و دریافت ارزشهای واقعی کار و فعالیت‌های فکری و عضلانی، مورد مشیت خداوندی در قضا و قدر می‌باشند، کفایت نمی‌کنند!! بلی، مسئله‌ای به نام اختلاف مردم در بهره‌برداری از رزق وجود دارد و این چیزی نیست که قابل انکار و تردید بوده باشد و هیچ مکتب و ایده‌نولوژی و قوانین علمی هم نمی‌تواند این پدیده را منتفی بسازد، زیرا اختلاف در کمیت و کیفیت رزق که بطور طبیعی حتی در اشتراکی‌ترین جوامع دنیا در موضوعات اقتصادی وجود دارد، نمی‌توان با فقر و ثروتمندیهای ناشی از چپاولگری و استثمار و از ارزش انداختن نیروهای حیاتی مردم که منشا کارهای فکری و عضلانی آنهاست، مخلوط کرد. اختلاف انسانها در بهره‌برداری از مواد معیشت در بعضی از آیات قرآنی آمده است، مانند: و الله فضل بعضکم علی بعض فی الرزق (خداوند بعضی از شما را دربارهی روزی به بعض دیگر برتری داده است). نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیاه الدنیا (ما معیشت آنان را در این زندگانی دنیوی میان آنان تقسیم کردیم). منشا اختلاف انسانها در بهره‌برداری از رزق و مواد معیشت عبارت است از اختلافات فراوانی که انسانها در موقعیت زندگی خود دارند. ما بعضی از عوامل اختلاف را در اینجا

متذکر می‌شویم: ۱- اختلاف محیطهای طبیعی، مانند چگونگی زمینها از نظر بازدهی محصول، کمی یا فراوانی آبهای زمینی و بار آنها و تفاوت محیطها از نظر معادن و غیره. ۲- اختلاف محیطهای اجتماعی از نظر قوانین و رسومی که در آنها حکمفرماست. ۳- اختلاف هر یک از انسانها از جهت کوتاهی و درازی عمر و بیماریها و تندرستیهای جسمانی. ۴- اختلاف در هوش و استعداد و تفکرات و نیروهای جسمانی و روانی و آمادگی برای فراگیری کار بغرنج که باعث می‌شود هر کاری از دست هر انسانی ساخته نشود، در صورتیکه کارها از نظر مفید بودن دارای ارزشهای گوناگونی می‌باشند، که در نتیجه اختلاف در مزد و بهره‌برداری از مواد معیشت مطابق اصل عدالت بروز می‌کند. این اختلاف در کتاب اصول علم اقتصاد چنین توضیح داده شده است: اگر در طی تعیین ارزش کالاها، زمان کاری را که پیشه‌وران مختلف مصرف کرده‌اند، با هم بسنجیم و حتی اگر این زمان کار را به زمان اجتماعا لازم تخفیف دهیم، به یک اشکال بزرگ برمی‌خوریم، و آن اینست که آیا ما می‌توانیم یک ساعت کار یک وردست را با یک ساعت کار یک متخصص تراش در یک ردیف قرار دهیم؟ البته خیر، زیرا اگر چنین بود هیچکس این زحمت را بخود تحمیل نمی‌کرد که در ترا

ش فلز تخصص یابد و شماره‌ی متخصصین تراش تقلیل می‌یافت. برای اینکه کارگری متخصص گردد باید وقت بسیار و کوشش فراوان برای شاگردی و آموختن تراش فلز به کار برد، حتی نه شاگرد، بلکه استاد نیز برای آموزش آن شاگرد وقت خود را مصرف می‌نماید. پس آیا به زحمت آن می‌ارزد که کارگری آن مقدار وقت خود را مصرف نماید و تازه مزدش به اندازه‌ی مزد یک وردست باشد که برای شاگردی پیشه‌ی خود ابدانرژی و وقت به کار نبرده است؟ بنابراین بدون شک اگر ارزش کارهایی که اینقدر با یکدیگر اختلاف دارند، مساوی باشد، تعادل اجتماعی به هم خواهد خورد و شاید فقط شماره‌ی بسیار کمی از کارگران یافت شوند که مایل باشند پیشه‌ی تراش فلز را بیاموزند. پس، با تقلیل شماره‌ی متخصص تراش، ترقی تراشکاری و بالتیجه ترقی صناعت فلزکاری متوقف می‌گردد، از این جهت به صنایع دیگر نیز لطمه وارد می‌آید. مثلا- خیاطها دیگر ماشین خیاطی نخواهند داشت و دهقانان از ماشینهای شخمزنی و غیره محروم خواهند بود پس بی‌گمان تعادل اجتماعی برقرار نخواهد ماند، مگر زمانی که ارزش حاصل کار کارگر غیر متخصص پایین‌تر از ارزش حاصل کار کارگر متخصص باشد. ۵- اختلاف در کمیت زمانی دوران کودکی و آموزش کار فکری یا

عضلانی که دوران صرف مواد معیشت است بدون بازدهی. ۶- اختلاف پدیده‌های روانی دربارهی کار و انتخاب نوع معیشت... هیچ مکتبی قدرت مرتفع ساختن این اختلافات را ندارد. حتی نمی‌توان سرنوشت رزق و معیشت یک فرد از انسان را که در موقعیتی مخصوص از ارتزاق و برخورداری از معیشت قرار گرفته است، برای همه‌ی عمر با فرض قرار گرفتن در دگرگونی‌های محیطی و خصوصیات جسمانی و روانی، تعیین و مشخص نمود. ولی این اختلاف غیر از چپاول و استثمار معیشت دیگر انسانهاست که به

وسيله قدرتمندان در هر دوره و جامعه‌ای وجود داشته و هنوز هم وجود دارد. آنان که مکتب اسلام را چنین معرفی می‌کنند که اسلام دست و پای مردم را در برابر قضا و قدر می‌بندد، چنانکه گفتیم، برای مطالعه در منابع اصیل اسلام و استنباط اصول آن، نیازی به صرف وقت زیاد ندارند، تنها کافی است که چند روزی از زندگی آگاهانه خود را برای بررسی آن اصول اختصاص دهند، خواهند دید: هیچ مکتبی به اندازه اسلام، انسانها را به استخراج معیشت حلال از سنگلاخ طبیعت و به دفاع از کار و کوشش آدمی تحریک نموده است. آیا عدالت از اساسی‌ترین شعارهای اسلام نیست؟ مسئله سوم - ارزش همه‌ی موضوعات مفید و کالاهای اندوخته‌ها، یا

ارزش اکثر آنها معلول کار آدمی است ابن خلدون در این مبحث به ارزش کار تاکید فراوان می‌نماید، به همین جهت است که بسیاری از متفکران اقتصادی دوران معاصر ما تصریح می‌کنند که موضوع وابستگی ارزش کالاها را به کار، بیش از اقتصاد دانان قرن نوزدهم و بیستم، نخستین بار ابن خلدون به طور جدی مطرح نموده و از آن دفاع کرده است. این استنباط کاملا صحیح است و عبارات محقق مزبور در این مسئله کاملا - روشن و صریح است. البته در این مورد هم نباید به افراط گری دچار شده که بگوئیم: ابن خلدون همه‌ی مطالب مربوط به کار و ارزش کالا - را از جنبه‌های گوناگون آنها بررسی علمی دقیق نموده است، زیرا بدیهی است که کار و کالا و ابعاد و خواص اقتصادی و اجتماعی آنها از دیدگاه متفکران قرن نوزدهم به اینطرف وسیع‌تر و عمیق‌تر مطرح گشته‌اند، چنانکه نطفه‌ی اولیه‌ی بسیاری از موضوعات علمی و فلسفی، در قرون و اعصار گذشته به وجود آمده سپس با پیشرفت تکاملی تفکرات همان نطفه‌ها روئیده به فعالیت‌های کنونی رسیده است. نظرات اتمی از دموکریت، حرکت و تضاد از هراکلید، جاذبه و روانکاوای از جلال‌الدین محمد مولوی، اصول هندسه از اقلیدس، وحدت گرایی از پارمنید و جبر و مقابله از شیخ موسی خوارزمی روش علمی در شناخت نور و دید آن از حسن بن هشیم بصری و غیره بروز نموده در قرون بعدی تدریجا مسیر تکامل را پیش گرفته‌اند. البته این را هم می‌دانیم که هر پیشرفت علمی و جهان‌بینی با امتیازاتی که دارد، غالبا همراه با خوش بینی‌های ناشی از عشق به مسائل پیشرفته می‌باشد. این خوش بینی عاشقانه می‌تواند نقش بزرگی در بستن سیستم معرفتی انسانی داشته باشد. به عنوان مثال، هنگامی که پیشرفت عقلی در قرون وسطی را در نظر می‌گیریم، می‌بینیم که بعضی از متفکران با دست یافتن بر چنین روش عقلی، اگر چه امتیازاتی را مانند توسعه فکری و گسترش فعالیت‌های تجربیدی عقلانی و اندیشه‌های قیاسی به دست آورده‌اند، ولی خوش بینی ناشی از عشق به چنین روش فکری، آنان را در محاصره تعللهای دور از تجربه و مشاهدات عینی انداخته، عظمت و ارزش، بلکه ضرورت تجربه و مشاهدات عینی در طبیعت و انسان را به بوت‌هی فراموشی انداخت. ما بیش از همه چیز باید این قانون را بپذیریم که رابطه‌ی انسان را با جز خود چه در قلمرو طبیعت و چه در قلمرو انسان، نباید در سیستمهایی که به وسیله‌ی متفکران و دانشمندان به وجود می‌آید، ببندیم. مسلم است که تحقیقات و بررسیهای امروز ما هم در با

رهی کار و ارزش آن از این قانون مستثنی نمی‌باشد. ماهیت کار انسانی اگر بخواهیم کار به معنای عمومی آن را تعریف کنیم، می‌توانیم بگوئیم: کار عبارت است از حرکتی که دارای تاثیر است ولی این یک تعریف فلسفی عمومی است که می‌توان آن را با مفهوم کلی حرکت مساوی دانست. مفهوم کلی حرکت چه در پهنه‌ی طبیعت ناخودآگاه و چه در قلمرو انسانی که انواعی از حرکات بازتابی و اضطراری و عادی و اجباری و ارادی آزادانه دارد، دارای تاثیر و تاثر می‌باشد، زیرا اساسی‌ترین مختص حرکت که در همه‌ی قلمروها وجود دارد عبارت است از تغییر و عبور نقطه‌های مثبت و منفی در یک جزء یا مجموعه‌ای از اجزاء. بنابراین حرکت حتی در ناچیزترین اجزاء هستی به جهت ارتباطی که آنها با یکدیگر دارند دو پدیده‌ی تاثیر و تاثر را به وجود می‌آورد، اعم از اینکه اثر مزبور سازنده باشد یا ویرانگر، مفید باشد یا مضر. و به همین جهت است که فعل (کار) را به جای حرکت در کاتگوریها (مقولات ده گانه) آورده و آن را چنین تعریف کرده‌اند که فعل یا (یفعل) عبارت است از حرکت شیء در حال تاثیر و انفعال یا (ان یفعل) عبارت است از شیء در حال تاثر. لذا برای تعریف کار انسانی، حرکت با آن مفهوم عمومی صحیح

یح به نظر نمی‌رسد. اشکال دیگری که در تعریف کار انسانی با حرکت دارای تاثیر به نظر می‌رسد، اینست که کار انسانی همواره با هدف گیری آگاهانه صورت می‌گیرد، اعم از اینکه انجام دهنده کار دارای آگاهی به طور مستقیم بوده باشد، یا تابع آگاهی دیگری باشد که در سیستم مجموعی کار وجود دارد، در صورتی که حرکت دارای تاثیر به طور عموم مقید به آگاهی و مفید بودن نمی‌باشد. بنابراین می‌توان کار انسانی را چنین تعریف نمود: کار انسانی عبارت است از حرکت دارای تاثیر مفید که با هدف گیری آگاهانه به وجود می‌آید، اعم از اینکه آگاهی مزبور به طور مستقیم به انجام دهنده‌ی کار مستند باشد، یا تابع هدف گیری شخص دیگر. این تعریف بر همه کارها قابل تطبیق است. مثلاً- اگر کار را از دیدگاه اقتصادی در نظر بگیریم، خواهیم دید: کار حرکتی است آگاهانه و دارای تاثیر در مواد اولیه که آنها را برای مفید بودن در معیشت آدمی دگرگون می‌سازد. کار در تعلیم و تربیت آن حرکات فکری و بیانی آگاهانه است که در وضع مغزی و روانی انسانهای مورد تعلیم و تربیت تاثیر مفید به وجود می‌آورد.

مقدمه‌ای بر مقیاس تعیین ارزش کارها توجه به یک مقدمه پیش از بررسی مقیاس ارزش کارها لازم است: قرون و اعصار گذشته شاهد تکاپوها و فداکاریهای بی‌شمار در راه اثبات ارزش و حق کار و دریافت آن بوده است. عمده‌ی این تلاش‌ها و تقلاها بر دو عامل اساسی تکیه می‌کند: عامل یکم- خود مردم فعال و کارگر که انرژیهای فکری و عضلانی خود را مستهلک می‌ساختند و محصولات با ارزش ضروری یا تجملی را بوجود می‌آوردند. البته این نکته هم مسلم است که تکاپوها و فداکاریهای دسته‌جمعی و تشکل یافته‌ی رسمی برای اثبات ارزش و حق کار و دریافت آن، در دو قرن اخیر صورت گرفته است، زیرا اینگونه تکاپو احتیاج دارد به مطرح شدن طبقه‌ای به عنوان کارگر و فعال که موقعیت خود را دریافته باشد و این پدیده‌ی موقعیت یابی از دوران به وجود آمدن کارگاههای آغاز می‌شود که عده‌ای از افراد به طور متشکل مشغول کار شده‌اند. درست است که در اعصار باستانی نیز کارها و فعالیتهای دسته‌جمعی صورت گرفته است، مانند ساختمانهای قدرتمندان، و مانند اهرام فراعنه‌ی مصر و تخت جمشید و بعضی از دانشگاههای اروپا و تاج محل و غیره، ولی در آن دورانها به علل گوناگون، احراز موقعیت برای طبقه‌ای به عنوان کارگر و مردم فعال وجود نداشته است. از آنجمله: ۱- عدم عمومیت محصول کار و جزئی بودن آن این عمومیت و تکثر از زمان ظهور صناعی شروع شده است که قدرت به وجود آوردن محصول مشابه با کمیت زیاد را دارا شده‌اند. به وجود آمدن محصول مشابه با کمیت زیاد، نقش اساسی کار را رسماً مورد آگاهی اجتماعات قرار می‌دهد. ۲- عدم ارزیابی جدی حیات بشری که در کار و فعالیت مستهک می‌گردد. مبارزه با این علت و مرتفع ساختن آن، از زمان ظهور دین اسلام به وجود آمده بشر را متوجه ارزش کار و فعالیت نمود. در مباحث گذشته با اهمیت تلقی شدن کار به وسیله‌ی دین اسلام در عالیترین حدی که تصور می‌رود، مطرح گشت و دیدیم که چگونه پیشوایان شماره یک اسلام با بیانات و رفتار عینی خودشان حیات بی‌فعالیت و کار را از ارزش ساقط نموده و با ارزشترین حیات را حیاتی معرفی کرده‌اند که با کار و کوشش سپری می‌گردد. اسلام به اضافه‌ی این ارزیابی جدی، دستور دیگری درباره‌ی کار صادر نموده که برای ابد عظمت حیاتی کار تثبیت شده است و آن دستور اینست که ارزش و حق کار را نمی‌توان با فرمولهایی در عرضه و تقاضای تصنعی کار یا با بهره‌برداری از اضطرار کارگر و مردم فعال تعیین نمود، بلکه باید رضایت واقعی او تحصیل گردد، نه رضایت صوری و اضطراری. چون اکثر افراد کارگر و فعال به جهت اشتغال فکری و تم

رکز قوای دماغی به تحصیل وسائل ادامه‌ی زندگی، ارزش کار خود را نمی‌دانند، لذا اسلام در سه مورد از قرآن مجید دستور اکید صادر می‌کند که: و لا تبخسون الناس اشیائهم و لاتعتوا فی الارض مفسدین (و اشیاء مردم را بی‌ارزش نکنید و در روی زمین فساد به راه نیندازید) و در هر دو آیه پس از بیان ممنوعیت بی‌ارزش کردن کار و کالای مردم، ممنوعیت افساد در روی زمین را گوشزد می‌نماید. یعنی از ارزش انداختن کار مردم، افساد در روی زمین را در دنبال خود خواهد آورد. این مبحث را مشروحاً بررسی خواهیم کرد. ۳- عدم گسترش تفاهم میان افراد کارگر و فعال برای احراز و تثبیت موقعیت خود، مگر در دو قرن اخیر. عامل دوم-

پيامبران و انسان شناسان مصلح و همه‌ی حکمای الهی به جهت شناخت ارزش حیات انسانها و استعدادها و نیروهای نهفته در آنان، در آگاه ساختن جوامع به عظمت و ارزش کار از همه‌ی دیدگاهها دست به فعالیت زده‌اند. این عقیده که پیش‌تازان فوق اغلب در توضیح حکمت جهان هستی و قوانی حاکم بر آن و بایستگیها و شایستگیهای انسان کار کرده و اهمیت چشمگیر به کار و فعالیت انسانی قائل نشده‌اند، قطعاً خلاف واقع بوده، ناشی از عدم اطلاع کافی از دیدگاههای سازنده‌ی آن پیش‌تازان می‌ب

اشد. توصیه و دستورهای اکید آنان به اینکه عدالت بنیاد اساسی حیات اجتماعی صحیح می‌باشد، همچنین تصریح به مالکیت انسان بر خود و کار و فعالیتی که از پدیده‌های همان خود می‌باشد، بهترین دلیل برای اثبات این حقیقت است که پیش‌تازان به ارزش و عظمت کار بالا-ترین اهمیت را ابراز کرده‌اند. آنچه که باعث عدم آگاهی جوامع آن پیش‌تازان به اهمیت و ارزش کار بوده است، اینست که تا پیش از دو قرن اخیر کار و نقش حیاتی آن صورت فردی و گسیخته از یک پدیده اجتماعی عام انجام می‌گرفت. در مبحث تعریف ارزش این مسئله را که یک بعد اساسی ارزش عبارت است از بعد انسانی، اثبات کردیم و گفتیم: اگر انسان را در شناخت معنای ارزش منها کنیم، مفهوم مفیدیت به تنهایی برای شناساندن آن کافی نیست. بنابراین هر چیزی که برای انسان مفید است و به دست آوردن آن احتیاج به کار، یا دست برداشتن از اختصاصی که شیء با ارزش به انسان در حال فردی یا گروهی دارد، دارای ارزش می‌باشد. در دورانهای گذشته با نظر به سه علت که در آغاز این مبحث گفتیم، توجهی به اهمیت حیاتی ارزش کار وجود نداشته است، بلکه انجام دهنده‌ی کار به تامین وسائل حیات خود به وسیله‌ی کار قناعت می‌کرد و در اغلب موقعیتها ب ه حداقل زندگی به وسیله‌ی کار رضایت می‌دادند. مثلاً در نظام بردگی در مقابل کاری که بردگان انجام می‌دادند، اگر در موقعیت خوبی قرار داشتند، خوراک و پوشاک و مسکن لازم را دریافت می‌کردند. در نظام فئودالی (ارباب و رعیتی) دو نوع مبادله‌ی کار و ارزش دیده می‌شود: ۱- اشتراک رعیت در قسمتی از محصول با مالک که بر حسب موقعیتهای محیطی و مقتضیات اجتماعی بسیار متفاوت بوده است. ۲- دریافت وسائل معیشت به عنوان دستمزد. در سیستم فئودالی نوعی دیگر از کار دیده می‌شود که نه تنها مبادله‌ای میان کار رعیت و قیمتی که ارباب می‌بایست بپردازد، دیده نمی‌شود، بلکه اصلاً کار صادر از زیردستان به قدرت ارباب مستند بوده، حتی کارگر به وسیله کاری که انجام می‌داد، به حداقل معیشت خود نیز موفق نمی‌گشت. کار اینگونه کارگران، بیگاری نامیده می‌شد. بدین ترتیب می‌بینیم انسان حیات هم‌نوع خود را بدون کمترین توجهی به اینکه طرف او نیز انسان است و لاقلاً جاندار است مستهلک ساخته است. در نظام صنفی استاد کار و وسائل معاش کارآموز و کارگر را می‌داد و گاهی ارزش نقدی هم به او پرداخت می‌کرد. پس از بروز تحولات اقتصادی و صنعتی مخصوصاً، پدیده‌ی اجرت و مزد نیز اهمیت فراوانی پیدا کر

د و موضوع مباحث جدی قرار گرفت. اکنون می‌پردازیم به بحثی در تعیین مقیاس کار و ارزش و بهای آن و چنانکه در اول بحث گفتیم محصول این بحث نمی‌تواند جز مقدمه‌ای برای مباحث نهائی درباره‌ی مقیاس پدیده‌های سه گانه زیر بوده باشد: معنای تعیین مقیاس اینست که واحدی تعیین گردد که موضوعی که برای سنجش مطرح می‌شود، با آن واحد قابل سنجیدن بوده باشد، مانند یک متر، یک گرم، یک لیتر و غیر ذلک. ما برای پیدا کردن تعیین مقیاس ارزش کار مجبوریم سه واحد مقیاس را جدا از یکدیگر مطرح نموده سپس رابطه‌ی آنها را بررسی نمائیم. ضمناً پوشیده نماند که مباحث مربوط به تعیین مقیاس پدیده‌های سه گانه زیر، تنها جنبه‌ی مقدمه تحلیلی داشته و نظریات نهایی نویسنده نمی‌باشد. ۱- واحد مقیاس کار. ۲- واحد مقیاس ارزش کار. ۳- واحد مقیاس قیمت (بها) که در مقابل واحد کار با ارزش پرداخت می‌شود. ۱- واحد مقیاس ریاضی- بدیهی است که منظور از واحد مقیاس کار و دو واحد دیگر (واحد مقیاس ارزش کار و واحد مقیاس قیمت) یک پدیده‌ی ریاضی تجرید شده نیست که از محصولات مغز بشری بوده هرگز عینیتی ندارد. یعنی هیچ یک از واحد مقیاس‌های سه گانه، خود عدد تجرید شده مانند ۲ و ۴ و ۱۰ نیست، تا بگوئیم: عدد ۱۰ دارای پنج عدد ۲ یا عدد ۱۰۰ دارای بیست و پنج عدد ۴ و عدد ۱۰۰۰ دارای صد عدد ۱۰ می‌باشد. بلکه موضوع ما کار و ارزش آن و قیمتی است که در مقابل کار پرداخت می‌شود و مسلم است که هر یک از موضوعات سه گانه یا کاملاً دارای

نمود عینی هستند، مانند کار و نقش عینی آن در مواد، و قیمتی که در مقابل آن پرداخت می‌گردد و یا اگر هم خودداری نمود عینی نمی‌باشد، ولی منشاء انتزاع آن، کاملاً عینیت دارد. این همان موضوع ارزش است که با نظر به خاصیت مفید کالا و محصول کار و خواسته‌ی انسانی دارای عینیت می‌باشد. ۲- واحد مقیاس عینی- مقصود از واحد مقیاس عینی اینست که مقدار معینی از نمود عینی برای سنجش موضوع عینی که قابل تقسیم به مقدارهای مشابهی است، منظور شود. مانند یک متر پارچه برای سنجش ده متر از آن. حال بینیم آیا می‌توانیم چنین واحدی را درباره‌ی خود کار فی نفسه داشته باشیم؟ اگر با نظر علمی دقیق بخواهیم چنین واحدی را تعیین کنیم، هرگز به نتیجه‌ای صحیح نخواهیم رسید، زیرا کار انسانی پدیده‌ای است که از فعالیت‌های حیاتی و روانی مستمر و در عین حال غیر قابل تکرار به وجود می‌آید. به این معنی که کوچکترین واحدی برای کار که بتوانیم آن را به ع

نوان یک واحد تصور کنیم. معلول تموجاتی از حیات و روان و فعالیت‌های متنوع آن دو است، بنابراین واحدی که انتخاب می‌شود، واحد معلول و گسیخته از اجزای علل اصلیش می‌باشد، لذا اگر به همین واحد معلول قناعت کنیم در حقیقت به یک واحد فرعی و پیروی قناعت کرده‌ایم و اگر به خواهیم اجزای علل اصلی کار را برای انتخاب واحد کار در نظر بگیریم، بدانجهت که اجزای علل مفروض از پدیده‌های حیات و روان است که به هیچ وجه قابل اندازه‌گیری ریاضی نمی‌باشند، باز به نتیجه‌ی صحیح علمی نخواهیم رسید. این مسئله در کارهای فکری پیچیده‌تر از کارهای عضلانی است، زیرا چیست آن واحد مقیاس علمی که بتواند حدس یک مدیر مجموعه‌ی سیستمی را که موجب پیشرفت آن مجموعه می‌باشد، تعیین نماید؟! کجاست واحد مقیاس علمی مسیری که باید یک مکتشف یا هنرمند یا پیشتاز اجتماعی برای رسیدن به هدف خود، آن را تعیین نماید؟ آیا امید می‌رود که روزی فرا رسد که ما بتوانیم واحد مقیاس علمی فعالیت احساساتی را که بشر در پیشبرد هدف‌های عالی خود انجام می‌دهد، تعیین نمائیم؟ کدامین وسائل علمی دقیق خواهد توانست واحد مقیاس علمی تعلیم و تربیتی را تعیین کند که از یک کلاس، هم افرادی مانند ماکس پلانک و ا

نیشترین و مندلیف را به وجود بیاورد و هم درندگان و وحوش و خودخواهان بدتر از درندگان را؟! آیا می‌توان توقع داشت که روزی اصول ریاضی و فیزیک و فیزیولوژیک و پسیکولوژیک دست به هم داده، واحد مقیاس علمی برای سنجش فعالیت یک روان با ایمان به کار فکری یا عضلانی را که مخلوطی از امید و آرزو و فرماندهی شخصیت و هدف‌گیری اعلا‌ی اجتماعی و تفسیر هدف زندگی است، تعیین نماید؟ جای تردید نیست که پاسخ همه‌ی این سوالات منفی است. و اگر بخواهیم واحد مقیاس علمی کار را با نظر به بعد خود کار در نظر بگیریم و آن را از انگیزه و محصول و حامل کار مانند سلولها و اعصاب مغز و دست و پا و چشم خود تجرید کنیم، چیزی جز فعالیت تجرید شده نمی‌ماند، ولی کار و فعالیت به این معنی نه مفید است و نه اثر و نقشی در جهان عینی ایجاد می‌کند تا کوششی برای پیدا کردن واحد مقیاس علمی آن انجام بدهیم. و به فرض اینکه به پیدا کردن واحد این بعد کار نیازمند باشیم، ناچار باید واحد زمان را به طور قراردادی خالص به عنوان واحد مقیاس منظور بداریم. تقسیم مباحث کار و ارزش آن به منطقه‌های سه‌گانه به خلاف بعضی از متفکران که گمان می‌کنند مباحث مربوط به کار و ارزش آن، مانند بعضی از مباح

ث علوم و فلسفه آسان و قابل درک همگانی است و دارای بعد اقتصادی محض می‌باشد، ما معتقدیم که مباحث مربوط به کار و ارزش آن را در سه منطقه مهم باید بررسی کرد: ۱- اقتصادی محض ۲- اقتصادی- اجتماعی ۳- اقتصادی- انسانی ۱- منطقه اقتصادی محض: مباحثی که درباره‌ی کار و انواع و ارزش آن صورت می‌گیرد، سر و کار متفکران اقتصادی با نمودهای عینی کار و مفید بودن و عرضه و تقاضای کار و کالا و ابزار تولید و سیستم‌های مدیریت و غیره است و تحقیق در این گونه مسائل بی‌شبهت به تحقیق در نمودهای فیزیکی نیست که با قطع نظر از صدها چون و چرای زیر بنای نمودها بررسی می‌شوند و به نتایج خود می‌رسند. این تحقیقات محوری را به نام انسان و اصول و ارزش‌های آن، نمی‌شناسند چنانکه فیزیک، محوری را به نام طبیعت آگاه و دارای اختیار و ارزش مطرح نمی‌نماید. فیزیوکراتها که هیچ توجهی به مسائل فوق‌العاده پیچیده کار و کالا و ارزش آن دو نداشتند،

در منطقه اقتصادی محض زندانی بودند، گوئی آنان انسانی را که انجام دهنده‌ی کار و بوجود آورنده‌ی کالا است، نمی‌دیدند. نظرات این اقتصاد دانان فیزیوکرات و کلاسیک و مکتب لیبرال فرانسوی را در کتاب اقتصادار شادی و لیبرالیسم چنین می‌خوانیم: آنان مدعی‌اند که بشر نباید با وضع تدوین مقررات اجتماعی در امور اقتصادی مداخله نماید و چنانچه جریانهای اقتصادی را به حال خود رها کنند، طبعاً خود به خود تحت نظم و هماهنگی در می‌آیند و هدف علم اقتصاد از نظر فیزیوکراتها عبارت است از کشف همین قانون طبیعی و فطری، زیرا نظم طبیعت بنابر اراده‌ی خداوند برقرار گردیده و چون او در هر حال خواستار خیر و سعادت ماست، پس بهترین قوانین، قانون طبیعت است و اطاعت از آن به مراتب از نیروی مقررات و تعالیمی که به دست بشر و به طور مصنوعی تدوین یافته به صرفه و صلاح ما نزدیکتر می‌باشد و این همان چیزی است که به نام ترویج قوانین مسلم و یا الزام فیزیکی علم اقتصاد نامیده می‌شود. پس حال که یک نظم طبیعی در دنیا وجود دارد و چون این نظم بهترین قانون موجود می‌باشد، بهتر است از مداخله در مکانیزم اقتصاد خودداری نمائیم و امور را به حال خود رها نمائیم تا خود به خود ترتیب حاصل کنند و از اینجا فرمول معروف بگذارید بشود، بگذارید بگذرد بدست می‌آید... برای این اقتصاد دانان و هر کسی که به نمودهای جاری مسائل اقتصادی مانند سایر مسائل فیزیکی می‌نگرند، بحث از کار و کالا و ارزش آن دو، هیچ گونه پیچیدگی و

دردسری ندارد، آنان می‌توانند با خیال راحت اقویا را به حال خود رها کنند که حکمفرمای زندگی و مرگ مردم باشند! تعجب در اینست که این اقتصاد دانان چگونه به خود اجازه داده‌اند که به اراده‌ی خداوندی درباره‌ی لزوم برقرار ساختن عدالت در میان انسانها پشت پا بزنند! گویا آن همه پیامبران و مصلحان، خلاف نظم طبیعت قیام می‌کردند و سودجویان زورگو را به جای خود می‌نشانند!! وانگهی نظم طبیعت به وسیله‌ی نوابغ و دانشمندان با گذشت زمانها از زیر پرده‌ها تدریجاً آشکار می‌گردد و معلومات گذشته در پیشرفتهای آینده مردود می‌گردد و این جریان هنوز هم ادامه دارد و به نظر می‌رسد که استمرار آن برای همیشه ادامه خواهد داشت. بنابراین شما اقتصاد دانان قوانین اقتصادی را با کدامین معلوماتتان درباره‌ی قوانین و نظم طبیعت، تنظیم می‌نمائید؟! از طرف دیگر در رو بنای طبیعت عقرب و افعی و میکربهای کشنده و زلزله و وبا و انسان نماهائی بدتر از درندگان هم وجود دارد، مگر یکی از قوانین طبیعت بشر آن آنست که با این عوامل مزاحم زندگی انسانها مبارزه شود؟! ۲- منطقه اقتصادی- اجتماعی- دشواری و اهمیت مباحث مربوط به کار و ارزش آن، در این منطقه بیشتر می‌گردد، زیرا عوامل

اجتماعی کار و تولید و توزیع اجتماعی کالا- و حقوق کار و محاسبه‌ی ارشادهای اقتصادی برای جلوگیری از تورم و بیکاری و رقابتهای پامال کننده‌ی ضعفا و غیر ذلک در مسائل مربوط به کار و کارگر و ارزش کالا تاثیر فراوان می‌گذارند. در این منطقه انسانهایی مطرح می‌شوند که زندگی دسته‌جمعی دارند و تولید و توزیع و تفکرات و به جریان انداختن نیروها را در حال ارتباط اجتماعی انجام می‌دهند. مسلم است که بررسی کار و ارزش آن در این منطقه، انسانی تر بوده تمایلات سودجویانه‌ی شخصی افراد تقلیل می‌یابد، و با اینحال مکتبها و متفکرانی هستند که پدیده‌ی اجتماع را با مفاهیمی تفسیر می‌کنند که واقعیت انسان از آن پدیده حذف می‌گردد. برای توضیح بیشتر نظریات این تفسیر کنندگان را به دو نظریه‌ی عمده تقسیم می‌کنیم: نظریه یکم- اجتماع را افرادی می‌دانند که از همه‌ی جهات و ابعاد انسانی و از همه‌ی خواسته‌ها آزادند. جز در مواردی که برای اجتماع و افراد مزاحمتی ایجاد نماید. این تزاحم و تصادم و طرق جلوگیری آن، به وسیله‌ی قانون اعلان شده و به وسیله‌ی دادرسیها تحقیق و تطبیق می‌گردد. سپس به دست اجرا سپرده می‌شود. مبانی قانون اعلان شده به یک همزیستی بر کنار از تعدی به

حوزه‌ی رسمی شخصیت افراد تکیه می‌کند، نه بر واقعیت حیات انسانها و با آشنائی به خواسته‌های تکاملی و خواسته‌های پست آنان مانند خودخواهی در اشکال مختلفش و سودجویی با رنگهای گوناگونش. نظریه دوم- اجتماعی را پی ریزی می‌کند که با کوشش و تلاش‌های پی گیرانه در راه مرتفع ساختن تزاحم و تنازع در راه پول پرستی و سودجویی، گامهای جدی برداشته و هزاران مسئله را که از روش حیات اقتصادی سودپرستانه پیش روی مردم به وجود می‌آید، منتفی می‌سازد. طبیعت خودخواه و سودجوی بشری نه

در این نظریه و نه در نظریه یکم اصلاح نمی‌شود، بلکه در نظریه یکم قانون هم از آن طبیعت در حدود عدم تراحم با زندگی اجتماعی مردم، دفاع می‌نماید. در نظریه دوم، قانون آن طبیعت را بوسیله نیروهای اجرائی خنثی می‌کند، بدون اینکه اصل آن را دگرگون بسازد و هر فردی همه‌ی اجتماع را اجزاء خود تلقی می‌کند. اصالت اجتماع در نظریه‌ی یکم ابعاد و خواسته‌های معقول و نامعقول آدمیان را از دیدگاه واقعیت‌های ارزشی لازم نمی‌نگرد بلکه همه آنها را در زمینه‌ی شکل سیاسی و حقوقی اجتماع به تحلیل می‌برد، به همین جهت است که اصول عالی و ارزش‌های فوق مادی حیات در چنین تشکلهای سیاسی و حقوقی کمترین

جلب توجه نمی‌کند. در اینجا عبارت روبرت هوگوت جاکسون دادستان دیوان کشور ممالک متحده را یادآور می‌شویم: قانون در آمریکا، فقط یک تماس محدودی با اجرای وظائف اخلاقی دارد، در حقیقت یک شخص آمریکائی در همان حال که ممکن است یک فرد مطیع قانون باشد، ممکن است یک فرد پست و فاسدی هم از حیث اخلاق باشد. مسلم است که مقصود جاکسون از یک فرد پست و فاسد از حیث اخلاق تنها پدیده‌های سطحی و معمولی اخلاق نیست، بلکه او می‌خواهد بگوید: یک فرد در آمریکا هر گونه وضع روانی که داشته باشد، مادامی که مخل قانون حقوقی و سیاسی نیست می‌تواند بدون اندک ممنوعیتی از همه گونه آزادی برخوردار باشد. یعنی شخصیت نرون با سقراط و آبراهام لینکلن با پست ترین افراد از نظر روانی، با فرض عدم انحراف از قانون سیاسی و حقوقی، هیچگونه تفاوتی ندارند، برتراند راسل از این تساوی هم بالاتر رفته در پاسخ کاپلستون که می‌گوید: طرز رفتار فرمانده بازداشتگاه بلزن از نظر من و شما نامطلوب می‌آید و در نظر آدلف هیتلر ظاهراً این رفتار خوب و مطلوب بوده است جملاتی را می‌گوید، سپس کاپلستون می‌گوید: پس شما می‌گوئید که خارج از احساس، محکی وجود ندارد که ما با کمک آن، تمایز بین رفتار فرما

نده بلزن و رفتار مثلاً سیراستافورد کویس یا اسقف کانتر بوری را از هم تمیز بدهیم؟ پاسخ راسل چنین است: من در این مورد بیش از مورد ادراک رنگ احتیاج به دلیل ندارم. بعضی مردم هستند که خیال می‌کنند همه چیز زرد است. بعضی مردم یرقان دارند و من با این مردم موافق نیستم، من نمی‌توانم ثابت کنم که همه چیز زرد نیست ولی بیشتر مردم با من موافقند که همه چیز زرد نیست و بیشتر مردم هم با من موافقند که فرمانده بلزن اشتباه کرده است. در نظریه دوم- برای مرتفع ساختن پول پرستی و سودجویی که می‌بایست بطور طبیعی اصول عالی و ارزش‌های فوق مادی حیات را شکوفان سازد، مفهومی از اجتماع تجرید یافته را مطرح می‌نماید. با این ترتیب واقعیت انسان در هر دو سیستم اقتصادی- اجتماعی بطور ابهام‌انگیز و بدون اینکه به سوالاتش پاسخی داده شود، به سر می‌برد. منطقه سوم- اقتصادی- انسانی: نخست فلسفه‌ی زیر بنای این منطقه را به طور اختصار بیان می‌کنیم: مقصود ما از کلمه‌ی فلسفه‌ی مفاهیم و اصول خشک و پیش ساخته برای ورزش فکری و تلف کردن نیروهای مغزی نیست، بلکه منظور ما از این کلمه دریافت عوامل و هدف‌های بنیادین حیات معقول است که از آغاز تاریخ رسمی و قابل اعتماد بشری تاکنون

در مغزها و دل‌های انسان شناسان انسان دوست موج می‌زند و هرگاه موثر و فریاد سازنده و تحول مثبت در امتداد تاریخ در هر گونه جوامع، مستند به آن عوامل و هدف‌های بنیادین است. شما می‌توانید با مطالعه‌ی لازم و کافی به مطلوبیت جدی این حیات معقول از داستانهای آفریقایی باستانی گرفته تا دستورات انسانی همه‌ی مذاهب حقه و تفکرات و آرمانهای همه‌ی حکماء (نه فلاسفه‌ی حرفه‌ای) و تا انسان شناسان انسان دوست دوران ما پی برده بدانید که زیر پوشش رضایت‌های معمولی که بشر در گذرگاه تاریخی از خود نشان داده است، دست نیافتن به گمشده‌ای به نام حیات معقول برای او رنج آور بوده است. حیات واقعی اکثریت افراد آن جوامع و نیروهای فکری و عضلانی آنان در اختیار و توجیه اقلیت خودخواه و سودجو قرار می‌گیرند و با نقشه‌ها و اشکال گوناگون و تدبیرهای ماهرانه تقاضاهای مصنوعی برای کالاهای تباه کننده جسم و مغز و روان و تجملات تخدیر کننده در میان مردم به وجود می‌آورند و آن گاه با عرضه‌ی اینگونه کالاها بر ثروت و قدرتهای غیر مستقیم خود می‌افزایند. برای اینگونه بازی با حیات انسانها و نیروهای آن بازی، یک کلمه آزادی، که به زنجیر کشیدن آزادی دیگر انسانها را در دنبال دارد

، سرپوش ضخیمی است که جز چشم‌های بسیار نافذ در شئون انسانی زیر آن سرپوش را نمی‌بیند. این بازی کارها و فعالیت‌های فکری و عضلانی مردم در چنین اجتماعات در مراحل تولید و تنظیم ابزار آن و در قلمرو رقابت در عرضه و بازیهای پول و مدیریتهای گوناگون به اضافه اینکه جریان اقتصادی معقول در کارها و کالاهای مورد نیاز را مختل می‌سازند، حیات واقعی هر دو گروه فعال و فرمانروایان امور اقتصادی و اجتماعی را هم مختل نموده برای عموم انسانها به جای تاریخ انسانی، تاریخ طبیعی می‌سازند. اینست نتیجه نهائی آن زندگی که نظریه‌ی یکم به بار آورده است، با اقتصاد اجتماعی که توضیح دادیم: گروه‌های فراوانی از انسانها در زنجیر کارها و ماشین‌های ناآگاه و گروه‌های دیگری مست و مخمور و گروه سوم در بن‌بست تفکرات گسیخته: پایان سخن شنو که ما را چه رسید از خاک بر آمدیم و بر خاک شدیم نظام اقتصادی- اجتماعی اینگونه جوامع، اگر چه با ارشادهای دولتی و وضع مالیات و تنظیم حقوق کار و بیمه‌ها و سایر عواملی که استهلاک حیات و نیروهای آن را رضایت بخش می‌نمایاند، ولی اگر این رضایت سطحی از اشباع شدن همه‌ی ابعاد حیات معقول ناشی می‌گشت، اینهمه صرف وقت و کار در توسعه‌ی باز

ی با اسافل اعضاء و مطالعه‌ی کتابهائی که در پوچی زندگی نوشته می‌شود، صورت نمی‌گرفت. به همین جهت است که انسانهای هوشیار با وجود همان رضایت، از رویاروی قرار گرفتن با سوالاتی از قبیل: ما در کدامین نقطه از تاریخ قرار گرفته‌ایم؟، آیا همه‌ی ابعاد حیات ما اشباع می‌شوند؟، آیا ما آینده‌ای هم داریم؟ و اگر آینده‌ای داریم، به چه صورت خواهد بود؟، آیا نسل جوان ما برای یک آینده‌ی خوب تربیت می‌شوند؟، آیا با آن همه تلاش فکری و عضلانی که برای اثبات ارزش حیات و با عشق جوشانی که انسانها به حیات خود دارند، فکری برای جلوگیری از نابود شدن کره‌ی زمین صورت می‌گیرد؟ و اگر زعمای اقوام در این باره به طور کامل و جدی می‌اندیشند، می‌دانند که برای به ثمر رسیدن این اندیشه باید از خودخواهی و سودجویی دست بردارند یا نه؟، آیا پس از آن همه‌ی یاهو گوئی‌ها دانشمند نماها برای پوچ بودن وجدان عالی انسانی و گسیختن انسان و جهان از خدای کمال‌بخش که هستی را در مجرای تکامل به حرکت در آورده است طریق دیگری برای اثبات ارزش حیات انسانی داریم؟ یا تنها باید به تحریک تنازع در بقاء زندگی کنیم؟. آری از رویاروی قرار گرفتن با اینگونه سوالات اجتناب می‌ورزند و بعضی از هش

یارانشان که به این سوالات گوش می‌دهند و آنها را درک می‌کنند می‌گویند: پس این همه زحمات و فعالیت‌های کارخانه‌های انواع شرابه‌های تخدیر کننده برای چه صورت می‌گیرد، آری تنها برای اینست که این سوالات شما را پندار بافی تلقی کنیم!! این حقیقت که اشخاص اندکی هستند که پاسخ جدی‌ترین سئوالات مربوط به انسان را بدهند، در آیات مولوی در زیر منعکس شده است: جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست خود می‌گریزند از خودی در بیخودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و بنگ بر خود می‌نهند (مثنوی مولوی) موضوع یکم- انواع و ابعاد کار انسانی با نظر به انواع کارهائی که از انسان‌ها صادر می‌گردند، نمی‌توان کار را با مفهوم بسیار وسیعی که دارد، مورد تحقیق و ارزیابی قرار داد لذا ما مجبوریم اصول انواع و ابعاد اساسی کار را اگر چه با اختصار هم باشد، مورد توجه قرار بدهیم: کارهای فکری و فعالیت‌های مثبت روانی ۱- کار فکری محض- مانند تفکرات ریاضی، تفکرات منطقی که برای تنظیم و تحقیق و توسعه‌ی آن دو علم صورت می‌گیرند. از این نوع است تفکرات فلسفی و شناخت روشهای علوم و معارف ایده‌نولوژیک. درست است که

ه نتایج نهایی این نوع کارهای فکری را با مقداری از وسایط می‌توان در عمل عینی پیاده کرد، ولی فاصله میان آن تفکرات عقلانی و تئوری و مطالعات و تحقیقات و عمل عینی نتیجه‌ی آنها که قابل محاسبه باشد بسیار است و گاهی نسبت کارهای فکری محض به نتایج عینی آن نسبت میان ۱۰۰۰ و ۱ است. یعنی برای اینکه یک تفکر محض گام به جهان عینی بگذارد، هزار فعالیت مغزی مورد نیاز می‌باشد و ۹۹۹ فعالیت فکری دیگر کار و کوششی بوده است که صورت گرفته و انرژیهای فراوان مغزی را مستهلک نموده است. ۲- کار فکری، مقدمه بر کار عینی- مانند کارهای متنوع مهندسی و طراحی و تفکرات تطبیقی طرح بر اجرا. البته در این نوع کارهای فکری، اگر چه به عنوان مقدمه برای کارهای عینی انجام می‌گیرد، با اینحال رابطه میان آنها و کارهای عینی، جبری

ضروری نیست، زیرا مقداری فراوان از کارهای مزبور در معرض تحقیق و انتقاد و تصحیح قرار می‌گیرد و مخصوصاً در موقع ورود طرح به قلمرو اجرا ممکن است با مشکلاتی زیاد روبرو شود و حتی به طرد نقشه و طرح منجر گردد و با اینحال کار فکری صورت گرفته و انرژیهای مصرف شده و زمانی کم و بیش، مستهلک گشته است. ۳- کار فکری برای ادامه‌ی جریان طبیعی موضوع- مان ند تفکرات پزشکی برای تشخیص بیماریها برای اقدام به معالجه‌ی بیمار، نتیجه‌ی این گونه تفکرات ادامه‌ی جریان طبیعی موضوعات است، چه در قلمرو اجزای جهان ماده و چه در منطقه‌ی انسانها و سایر جانداران. و مانند حفظ منابع آب و مسیر الکتریسیته از ورود عوامل اخلاص کننده از این نوع است فعالیتهای فکری قضائی، زیرا احقاق حق و محو ساختن ظلم و تعدی در حقیقت کوشش برای ادامه‌ی جریان طبیعی زندگی اجتماعی است. ۴- کار فکری در راه سازندگی انسانها برای حیات فردی و اجتماعی مطلوب- فعالیتهای تعلیم و تربیتی با انواع گوناگونی که دارند. نتیجه این کارها به فعلیت رساندن استعدادهای متنوع انسانی است. اگر انگیزه‌ی این فعالیتهای فکری و راهیابی‌های منطقی تکامل رو به افزایش انسانها نباشد، نتیجه‌ای جز همان کارهای شماره ۳ که ادامه‌ی جریان طبیعی موضوع است نخواهند داشت. فاصله‌ی میان اینگونه کارهای مغزی و اعمال عینی، مخصوصاً با در نظر داشتن اراده‌ی آزاد که انسانها دارا می‌باشند، فوق‌العاده زیاد است، مگر اینکه کیفیت تعلیم و تربیت نوعی انتخاب شود که انسانها در قالبهای جبری، مسیر تعیین شده را به طور جبر پیش بگیرند. ۵- کار فکری هنری- شاید بتوان گفت: انواع

کارهای فکری هنری که در نمودهای متنوع جلوه می‌کنند، قابل شمارش نباشند، اگر ما کارهای هنری تقلیدی را که خود از جمله‌ی حرفه‌ها به شمار می‌رود، کنار گذاریم، خود ماهیت ابداع هنری چنانکه در فعالیتهای فکری اکتشافی خواهیم دید، مشخص نمی‌باشد زیرا ممکن است برای بروز یک بارقه‌ی هنری که فالیتهای فکری فراوانی را نیازمند است، صدها تجسم ذهنی و تداعی معانی و زیر و رو شدن محتویات حافظه و شورش واحدهای موجود در ضمیر ناخودآگاه و دگرگونی آنها در هنگام عبور به ضمیر خودآگاه و حذف و انتخاب در عوامل و رویدادهای عینی مربوط و تفکرات منطقی فراوانی مورد احتیاج بوده باشد. کارهای فکری هنری را با نظر به نتایجی که دارند، می‌توان به سه نوع اساسی تقسیم کرد: الف- کارهای هنری که روی مواد مفید تجسم می‌یابد و آن مواد را زیبا و جالب می‌نماید در نتیجه ماده مفید هم می‌تواند احتیاج ضروری انسان را مرتفع بسازد و هم حس زیباجوئی او را اشباع نماید مانند کار ابداعی هنری روی میز و بخاری و ساختمان و وسائل نقلیه و چاپ کتاب و غیر ذلک. این نوع کارهای هنری مادامیکه آسیبی به دیگر وسائل حیات معقول وارد نیارود. از نظر منطق حیات نه تنها با مشکلی روبرو نمی‌گردد، بلکه ب

ه جهت اصالت حس زیباجوئی بشری مطلوب و مفید واقع می‌شود. ب- کارهای هنری که ذاتاً دارای قدرت تحریک به کار و کوشش در تحقق بخشیدن به حیات معقول می‌باشد، می‌توان گفت: این نوع کارها مانند سایر فعالیتهای ضروری حیات، مطلوب و حتمیت دارد. به عنوان مثال تابلوئی بسیار جالب یا شعری فوق‌العاده لطیف و پر معنی ساخته می‌شود و موجب تحریک احساسات ریشه‌دار برای تلاش و کوشش در زندگی می‌گردد. ج- کارهای هنری که تنها ابراز بارقه‌ی هنرمند را نتیجه می‌دهد و نمودی را به وجود می‌آورد که یا به جهت ندرت امثالش جالب است و یا نشان دهنده‌ی اوج خیال‌پردازی هنرمند است و هیچ گونه نتیجه‌ی عینی مفیدی (اگر چه با واسطه‌های متعدد باشد)، برای انسانها ندارد. از این نوع است فعالیتهای هنری تجریدی که به هیچ وجه ارتباطی با واقعیتها ندارد. و آن نوع فعالیتها که در جالبترین نمودها شکستن منطقه‌ی حیات و اهانت عمدی به آن را در بر دارد، مانند تابلوئی که درنده‌ی خونخواری جاندار ناتوانی را از پای در می‌آورد و آقای هنرمند برای نشان دادن بهره‌برداری از قدرت مهار نشده با نکاتی که در اثر خود بوجود آورده است، (اگر چه ناخودآگاه) دستور صادر می‌نماید!! بعضی دیگر از فعالیت

های هنری، محصول به کار بردن دهها قوانین کشف شده در راه مفیدیتهای زندگی بشری بوده و احتیاج به صرف انرژی سالیان دراز از زندگی و استهلاک مواد مفید داشته تا یک خنده‌ی نمکین مجسمه یا تابلوئی را نشان دهد که همه‌ی انسانها در طول عمر خود صدها بار واقعیت عینی خود آن خنده را می‌بینند، اگر آنها نیروهای سازنده در تنظیم حیات معقول بشری صرف می‌شد،

دردهای زیادی از قلمرو بشریت مرتفع می‌گشت. به عقیده‌ی ما که بر ملاحظات استعدادهای درونی و نمودهای حیاتی برونی انسانها تکیه می‌کند، حقیقت اینست که نیروی احساسات هنری مانند سایر نیروهای تعقل و اکتشاف و هوش و حدس در درون انسانها به طور ناب قابل بهره‌برداری مفید وجود دارد، و این وظیفه‌ی حیاتی مدیریتهای اجتماعی است که باید آنها را با تعلیم و تربیت‌های صحیح توجیه و قابل بهره‌برداری بسازند. ۶- فعالیت فکری سیاسی - که عبارت است از تفکر منطقی و اندیشه‌های ابداعی برای ادامه‌ی حیات معقول اجتماع تفاوت اینگونه کارهای فکری با نوع شماره سوم در اینست که اندیشه و تعقل در شماره‌ی سوم تنها هدفی که منظور می‌نماید ادامه‌ی جریان طبیعی موضوع و جلوگیری از ورود اختلال بر آنها است، در صورتیکه در فعالیت‌های

ف

کری سیاسی به اضافه‌ی کوشش مزبور، کوشش فکری برای پیشبرد اهداف عالی‌ی اجتماع نیز ضرورت دارد. ۷- کار فکری اکتشافی - انواع ششگانه کارهای فکری که مطرح کردیم، به جز نوع اکتشافی و ابداعی هنر، چه آگاهانه چه به طور ناخودآگاه از قوانین منطقی پیروی می‌کنند. اما نوع هفتم که کار فکری اکتشافی نامیده می‌شود، فوق تفکرات منطقی تثبیت شده می‌باشد. به همین جهت است که اکثریت قریب به اتفاق مغزهایی که به کشفیاتی نائل آمده‌اند، منطلق دانان حرفه‌ای نبوده، بلکه شاید اطلاعی از فصول و ابواب منطقی هم نداشته‌اند. ادیسون و مندلیف و رونتگن از منطلق دانان به شمار نمی‌روند. درست است که انسانی که به کشف یک مجهول و یا اختراعی موفق می‌شود، باید کوشش فکری، حتی کارهای عضلانی فراوانی را متحمل شود و چه بسا که این کوشش سالیان متمادی به طول انجامد، بلکه ممکن است رسیدن به یک مطلوب اکتشافی نتیجه‌ی تفکرات و کارهای عضلانی دیگر انسان‌ها باشد، ولی جای تردی نیست که مرحله‌ی اخیر کوششها و کارها که به اکتشاف و اختراع می‌انجامد، اکثراً قابل پیش‌بینی و محاسبه نمی‌باشد. کتابی که درباره‌ی همین مسئله تالیف شده است (سرندیی بودن دانشها) اثبات‌کننده‌ی همین موضوع است که ع

امل نهائی انتقال به یک حقیقت تازه، نتیجه‌ی اندیشه‌ی منطقی آگاهانه نیست. کلود برنارد می‌گوید: هیچ قاعده و دستوری نمی‌توان به دست داد که هنگام مشاهده‌ی امری معین در سر محقق، فکری درست و مثمر که یکنوع راهیابی قبلی ذهن به تحقیق صحیح باشد، ایجاد شود. تنها پس از آنکه فکر به وجود و ظهور آمد می‌توان گفت چگونه باید آن را تابع دستورهای معین قواعد منطقی که برای هیچ محقق انحراف از آن جازا نیست قرار داد، ولکن علت ظهور آن نامعلوم و طبیعت آن کاملاً شخصی و چیزی است مخصوص که منشاء ابتکار و اختراع و نبوغ هر کس شمرده می‌شود. بلکه بعضی از اکتشافات را مانند اشعه‌ی ایکس سراغ داریم که کاشف آن رونتگن در صدد کشف آن نبوده، بلکه مشغول بررسی در اشعه‌ی دیگری بوده است. و به قول جلال‌الدین مولوی: گاهی جویندگان به موضوعاتی می‌رسند که اصلاً در مسیر کار و حرکتشان هدف گیری نمی‌شود: گفت معشوقم تو بوده‌ستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان از طرف دیگر ممکن است کشف‌کننده‌ی یک موضوع هدفی از کوشش‌ها و کارهای خود، جز ارضای حس کنجکاوی یا لذت وصول به مطلوب نداشته باشد، در صورتیکه ارزش اقتصادی و سایر شئون حیاتی آن به قدری با عظمت باشد که به توصیف و ت

عریف نیاید. و بالعکس ممکن است یک اشتباه فردی یا دسته‌جمعی درباره‌ی ارزیابی یک موضوع باعث شود که انرژی فکری مصرف شده و زمان کوشش‌های طولانی خیلی با ارزشتر و با عظمت تر از موضوع هدف گیری شده، باشد. اکنون که منظور خود را از فلسفه‌ی بنیادین منطقه‌ی سوم توضیح دادیم، دیگر احتیاجی به توضیح مستقل دو کلمه‌ی اقتصادی و انسانی نداریم و در یک عبارت کلی می‌گوئیم: مقصود ما از منطقه اقتصادی - انسانی اینست که کار و ارزش آن را در زمینه‌ی حیات معقول بررسی کنیم که مورد ادعا و آرمان همه‌ی مکتبها و متفکران است. در این منطقه محور اصلی انسان و حیات معقول اوست، و هیچگونه بندبازها و شطرنج بازیهای اقتصادی و سیاسی و هنری و حقوقی نمی‌تواند این محور اصیل را فرعی قرار بدهد، یا آن را به طوری مسخ کند

که جز نام بی‌معنایی از آن باقی نماند. حیات معقول انسانی در این منطقه یک حقیقت مطلق است که هیچ یک از مکتبهای فلسفی و علمی قدرت قرار دادن آن را در مجرای معامله و مبادله ندارد، مگر با دادن مطلقى والا تر از آن. فلسفه بافی‌ها و علم پرستی‌هایی که این محور اصلی را چه در قلمرو ذهن و چه در صحنه‌ی عینی حیات، بازچه خود قرار بدهد، جز خیالات مضره که در صورت فلسفه و علم ابراز می‌گردد، چیزی دیگر نخواهد بود. مکتب اسلام هر گونه تلاش و فعالیت اقتصادی و سیاسی و هنری و حقوقی را روی همین محور (حیات معقول انسانی) قرار می‌دهد و هیچ یک از آن امور را به طور جداگانه و گسیخته از محور مزبور نمی‌پذیرد، به این معنی که اگر اقتصادی را مطرح می‌کند در حقیقت برای حیات معقول انسانها پی ریزی می‌کند، نه برای تیز کردن سلاح اقویا. اگر حقوقی را برای روابط اجتماعی پیشنهاد می‌کند نه برای دفاع از قدرت قدرتمندان و تمایلات حیوانی صفتان. از این اصل اساسی روشن می‌شود که کار و ارزش آن در اسلام، در منطقه‌ی اقتصادی-انسانی روی محور حیات معقول مطرح می‌گردد، نه بعنوان پدیده‌های مستقل و دور از واقعیت‌های انسان. حیات معقول چه معنی دارد ما در این مبحث با تعریفات و مسائل بیولوژی و پسیکولوژی حیات و هفت میلیون چون و چرائی که در شناخت جوهر حیات به قول اپارین وجود دارد کاری نداریم، بلکه می‌خواهیم حیات انسانی را با نظر به لزوم به فعلیت رسیدن آن همه استعدادهاى مثبت که دارد مطرح نموده، به عنوان حیات معقول مورد بررسی قرار بدهیم. این حیات یک پدیده‌ی گسیخته از مجرای قوانین طبیعت نیست، چنانکه پدیده‌ای گسیخته و تجرید شده از پدیده‌های حقوقی و اقتصادی و سیاسی و مذهبی و اخلاقی و هنری نیز نمی‌باشد. برای اینکه حیات جنبه‌ی معقولی به خود بگیرد، لازم است پدیده‌های مزبور پاسخگوی واقعی استعدادهای مثبت آدمی در حال انفراد و در قلمرو اجتماع بوده باشد. و هنگامی پدیده‌های مزبور پاسخگوی واقعی آن استعدادهای می‌گردند که برای حیات ارزش واقعی مطلقه اثبات شده باشد، که بتواند محور اصلی آن پدیده‌ها قرار بگیرد و در غیر اینصورت نمی‌توان از گردانندگان گوناگون حیات بشری و از متفکرین انسان شناس توقع داشت که حیات انسانی را محور اصلی همه فعالیتها قرار بدهند. برای تفسیر و توجیه بیگانگی انسانها از یکدیگر و از خودبیگانگی که انسان امروز را در ابهام کلی فرو برده است چیزی جز این نداریم که حیات معقول نه تنها محور کارها و فعالیت‌های فکری و عضلانی قرار نمی‌گیرد، بلکه حتی به عنوان یک عنصر اساسی هم مورد توجه نمی‌باشد. منظور ما از حیات معقول آن حیات ذهنی ایده آلیستی نیست که تنها در ذهن فلاسفه موج می‌زند و در قضای درون خاموش می‌گردد. ما برای اینکه حیات معقول را به طور صحیح درک کنیم، مجبوریم نخست به این مقدمه کوتاه توجه کنیم: ما در قاموس مکتبهای بشری هیچ مکتب بی‌بی را به جز پوچ‌گرایان پوچ‌گر و هدونیستها که جز لذایذ شخصی، هدفی برای زندگی بشری درک نمی‌کنند، سراغ نداریم که حیات آدمی را که سر فصل تکامل و دارای صدها بعد و استعداد سازنده و تکامل طلب است، در تنفس از هوا و استهلاک مقداری مواد معیشت و تولید مثل خلاصه نموده، این رهگذر جوینده و عاشق تکامل را تا سر حد یک حیوان خودخواه و لذت پرست و یا یک مهره‌ی ناخودآگاه ماشین ناخودآگاه اجتماع تنزل بدهد. کوشش و فداکاریهای بسیار جدی همه بانایان و زعمای مذاهب و مکتبهای بشری، دلائل کاملاً قاطعانه‌ای است برای اثبات عدم رضایت انسانها در همه دورانها و جوامع به زندگی پست حیوانی که از انسانیت نشانی جز بی‌بند و باری در اشباع سودجوئی و خودخواهی (به نام آزادی) ندارد. همچنین همان دلائل به خوبی اثبات کرده است که هر مکتب و متفکری که بخواهد زندگی انسانها را تا حد مهره‌های وابسته جبری به ماشین زندگی و اصول پیش ساخته‌ای تنزل دهد که آزادی معقول او را سلب نماید، دیر یا زود انسان را از دیدگاه مکتب و تفکراتش بر کنار می‌کند. مکتب انسانی اسلام پیشتاز همه مکتبها، با سیستمی باز که برای تکاپوی آگاهانه و آزادی معقول، انسان را محور اصلی خود قرار داده است، هی

چ عقیده و حکم و حقی را از خارج از ذات انسان و ابعاد اصیل آن بر انسان تحمیل نمی‌کند، از طرف دیگر این موجود دو جنبه‌ای (خودخواه پست‌گرای و حقیقت‌خواه تکامل طلب) را با احکام و ارشاد و تعلیم و تربیت‌های سازنده که ناشی از تشکل مجموعی

عقاید و احکام و حقوق است، از چنگال خودخواهی پستی گرایانه رها نموده و به جاذبه‌ی حقیقت خواهی تکامل جویانه می‌سپارد. اینست فهرست اجمالی حیات معقول. پس از توجه به این مقدمه کوتاه، اکنون می‌پردازیم به اصول اساسی حیات معقول: اصل یکم- آگاهی از حیات خویشتن و پذیرش آن: بدون اینکه انسان از موجودیت و حیات خویشتن آگاه شود و آن را بپذیرد، اگر چه از همه‌ی لذایذ برخوردار شود، بهره‌ای از حیات معقول ندارد. در نظر سطحی بیان اصل آگاهی بسیار تعجب‌آور است، زیرا حتی کودکی که اندک تشخیصی را دارا شده است، می‌داند که زنده است و چون که از زندگی خود دفاع می‌کند روشن می‌شود که آن را پذیرفته است، چه رسد به انسانهای رشد یافته‌ی طبیعی که دارای فعالیت‌های معتدل مغزی و روانی می‌باشند. این تعجب کاملاً بی‌مورد است، زیرا افعی و موربانه و خوک هم بطور غریزی از زندگی خود، آگاه بوده و از آن دفاع می‌کنند ولی این زندگی غریزی غ

یر از حیات معقول است که میلیونها بشر و صدها مکتب در راه به وجود آوردن آن برای انسانها در هر دوره‌ای به تلاش و تکاپو برخاسته‌اند. انسان وابسته به تمایلات خام حیوانی و یا وابسته به فعالیت‌های زنجیری ماشین زندگی نمی‌تواند بگوید: من هستم و من زنده‌ام، زیرا احساس و پذیرش هستی و زندگی برای انسان بدون شخصیت آزاد و متحرک در مسیر تکامل، خیالی بیش نیست. معنای من هستم و زنده‌ام اینست که می‌توانم بیندیشم و می‌توانم به موقعیت پستی که در آن قرار گرفته‌ام، اعتراض کنم و می‌توانم ارزش واقعی حیاتم را که در اجتماع مستهلک می‌سازم، دریابم. من طالب روشنائی هستم، اجتماع باید مرا روشن بسازد. اصل دوم: تامین و تنظیم زندگی مادی فردی و دسته‌جمعی، بطوریکه هیچ انسانی تا آنجا که امکانات جامعه و محیط اجازه می‌دهد، دچار فقر و وابستگی اقتصادی اهانت بارنگردد. این اصل بدون مدیریت منطقی مسائل اقتصادی از طرف هیئت حاکمه‌ی عادل امکان‌پذیر نخواهد بود. اصل سوم: چهار مرحله‌ی اساسی زندگی که انسانها از آن عبور می‌کنند، عبارتند از: ۱- مرحله‌ی کودکی. ۲- مرحله‌ی تعلیم و تربیت به معنای عمومی. ۳- مرحله‌ی بازدهی بوسیله‌ی کارها و فعالیت‌های فکری و عضلانی. ۴- مرح

له‌ی پیری و ناتوانی از بازدهی. انسان در همه‌ی مراحل چهارگانه مجبور به مصرف مواد و محصولات مربوط به معیشت مادی است، ولی دوران بازدهی او معمولاً بطور طبیعی مخصوص مرحله‌ی سوم است. انسانها در جوامع معمولی در مرحله یکم و دوم خود را طلبکار جامعه و اصول و مقررات آن تلقی نمی‌کنند، زیرا در دو مرحله‌ی مزبور چیزی به جامعه نداده‌اند. در مرحله‌ی چهارم هم که زندگی قوس نزولی را طی می‌کند، هرگز در صدد محاسبه‌ی دقیق بازدهی خود با جامعه که در مرحله‌ی سوم انجام داده‌اند، بر نمی‌آیند، زیرا قوای جسمانی و روانی آنان رو به تحلیل و سستی می‌رود و از زندگی در مراحل گذشته جز شبیحی دورنما در خاطرشان نمی‌ماند و گمان می‌کنند هر چه را که در جامعه داده و گرفته‌اند، مستند به قوانین جبری روانی و محیطی و اجتماعی بوده است و بس و آنانکه این جبر را قبول ندارند، اگر احساس کنند که در مقابل آنچه که داده‌اند، عوض رضایت بخش برای خویشتن یا جامعه‌ای که برای آنان ایده‌آل تلقی شود نگرفته‌اند، با یک رنج مستمری، بقیه‌ی عمر را برای مشغول ساختن فکر خود با می‌گساری و تماشای موزه خانه‌ها و سایر وسائل سرگرمی سپری می‌کنند و جز آسایش نسبی چیزی را نمی‌خواهند. همه‌ی غ

وغاها و جنجال‌های مکتبی و حقوقی جوامع دربار‌ی مرحله‌ی سوم است که مرحله‌ی بازدهی فکری و عضلانی است. ما برای تفسیر و توجیه مرحله‌ی سوم می‌توانیم یکی از چهار نوع مکتب یا سیستم را در نظر بگیریم: نوع یکم: میدان فعالیت را برای انسان بدون قید و شرط باز می‌گذارد و تنها محدودیتی که بوجود می‌آورد، عدم مزاحمت سطحی به زندگی دیگر افراد و گروه‌های جامعه می‌باشد. این باز گذاشتن میدان فعالیت، قدرتهای گوناگون را در افراد بوجود می‌آورد که زیر بنای زندگی اجتماعی را به حاکمیت آن قدرتها برمی‌آورد، و با روپوش بسیار زیبای آزادی! حیات دیگر انسانها را وابسته و از خود بیگانه می‌سازد. نوع دوم- میدان فعالیت را با اصول و قوانین پیشرو و پیش ساخته آماده‌ی کار فکری و عضلانی نموده، برای تحقق بخشیدن به آرمان حیات اجتماعی، موجودیت خود فرد که جزئی واقعی از تشکیل دهندگان اجتماع است، فرعی تلقی می‌شود. این دو مکتب یا سیستم

اجتماعی، برای حل منطقی مرحله‌ی سوم در دو نقطه‌ی متضاد قرار می‌گیرند. نوع سوم - میدان فعالیت برای همه‌ی افراد گروهها باز است، با یک ارشاد در تفسیر و توجیه اصول اقتصادی و اجتماعی که رضایت اکثریت جامعه را هدف خود قرار می‌دهد. این مک تب یا سیستم اجتماعی اگر چه این امتیاز را دارد که اکثریت افراد و گروهها از زندگی خویش رضایت دارند، ولی اینکه از زندگی رضایت دارم این نتیجه را در بر ندارد که پس من هستم و زنده‌ام، زیرا موریانه‌ها و مورچگان و زنبورعسل عین همان احساس را دارند (از زندگی رضایت دارم). رضایت از زندگی یک بعدی و ناآگاه از ابعاد دیگر که یکی از آنها، (انسانهایی جز من هم وجود دارند) می‌باشد، یک احساس خام است که به درد موریانه‌ها و خفاشها می‌خورد. رضایت از آن زندگی که نمی‌داند از کجا آمده است؟ به کجا می‌رود و از برای چه آمده بود؟ و نمی‌داند که چه می‌دهد و چه می‌گیرد و حیات خود را برای کدامین هدف انسانی مستهلک می‌سازد، یک رضایت کودکانه‌ای است که با بدست آوردن یک عکس حیوان بوجود می‌آید و با پاره شدن آن به اندوه و گریه تبدیل می‌گردد. نوع چهارم - انسان خود را در مرحله‌ی بازدهی در میدانی می‌بیند که نه تنها ارزش کار و فعالیت‌های فکری و عضلانی خود را در اختیار قدرتمندان نمی‌بیند و نه تنها وجود خود را آلت و مهره‌ی ماشین ناخودآگاه تلقی نمی‌کند و نه تنها ارزش مزبور را به رضایت خام از زندگی نمی‌فروشد، بلکه حیات شخصی و محدود خود را بوسیله‌ی کار و فعالیت

های فکری یا عضلانی با تمام آزادی شخصیت در اختیار جامعه‌ای می‌گذارد که وجود او را در آغوش گرفته، در گذرگاه تکامل رو به کمال می‌رود. اگر او احساس می‌کند که حیاتش بوسیله‌ی کار و کوشش مستهلک می‌گردد، این احساس را هم دارد که این استهلاک مانند استهلاک سیم‌های تار است که در به وجود آوردن آهنگ حیات خود و جامعه ایده‌آل صورت می‌گیرد. اینست اصل سوم حیات معقول که اسلام هدفی جز بوجود آوردن آن برای انسانها ندارد. اصل چهارم - مدیریت حیات معقول عبارت است از تدبیر و توجیه اجتماع به بهترین هدف مادی و معنوی. این مدیریت با هر عنوانی از عناوین سیاسی که باشد، درباره‌ی همه‌ی گفتارها کردارهایش مسئول است (ولست فوق ان اخطیء) ... ضد مکتب ماکیاولی است. مکتب ماکیاولی چه معنا می‌دهد؟ این مکتب انسان و شئون او را در راه رسیدن سیاستمدار به هدف خویشتن، چیز می‌داند نه کس. این مکتب که بیانیه‌ی سیاسی تنازع در بقاء است، هیچ اصل و قانونی را جز آنچه که کمک به وصول سیاستمدار به هدف خود نماید، نمی‌پذیرد، به همین جهت است که ممکن است فریاد عدالت و آزادی و انسانیت به راه بیاندازد و مقصودی جز ریشه کن کردن همان پدیده‌ها نداشته باشد. در حیات معقول هیچ هدفی

برای سیاست و سیاستمدار بالاتر از جان‌های آدمیان که در گذرگاه کمال در حرکتند وجود ندارد، مگر آن جانداران انسان‌نما که جانهای آدمیان را ارج نمی‌نهند و خود را هدف و آنان را وسیله‌ی خواسته‌های خودخواهانه خود تلقی می‌کنند. اصل پنجم - افزایش آزادی شخصیت انسانی با افزایش به فعلیت رسیدن استعدادهايش. این آزادی است که از مرحله‌ی هر چه بخواهم می‌گویم و هر چه بخواهم می‌کنم و هر چه بخواهم می‌اندیشم بالاتر رفته، به مرحله‌ی والای اختیار می‌رسد که عبارت است از توجیه نمودن گفتار و اندیشه و کردار به سوی هدفهای خیر و کمال فردی و اجتماعی. تفاوت آزادی و اختیار در این است که انتخاب راه با احساس آزادی، ضرورت و صلاح هدف را تامین نمی‌کند، در صورتیکه اختیار عبارت است از سلطه و نظارت شخصیت برای توجیه انسان به هدفهای خیر و صالح و کمال. از اینجاست که هر اندازه استعدادهای آدمی بیشتر به فعلیت می‌رسد، اختیار او کما افزایش می‌یابد و کیفی عالی‌تر می‌گردد. وظیفه‌ی حتمی مدیریت حیات معقول تقویت هر چه بیشتر این نوع آزادی است که نه تنها مزاحم آزادی دیگر انسانها نمی‌باشد، بلکه بدون این آزادی حیات آدمی طعم واقعی خود را نداده، و اشتراک انسانها در حیات

قابل تفسیر نخواهد بود. اصل ششم: باز گذاشتن سیستم معرفتی انسانها در هر دو قلمرو طبیعی و انسانی. این اصل دارای چند ماده است: ماده یکم - بدان جهت که اندیشه‌ی بشری هیچ حد و مرزی ندارد، لذا واقعیت انگاشتن هر چه که به ذهن بشری خطور می‌کند، ضد حقیقت بوده، تصدیق همه‌ی آنها در هر موقعیت و در همه حال به نابودی واقعیت‌های معرفت بشری می‌انجامد، بنابراین،

آن اندیشه‌هایی می‌توانند به قلمرو معرفت بشری وارد شوند که مستند به حس و تجربه بوده یا منطق قوانین ثابت شده آنها را تأیید کند. ماده دوم- اندیشه‌ها و تئوریهایی که در ذهن متفکران نمودار می‌گردند. به شرط آنکه رسیدن به واقعیات را هدف قرار بدهند، هیچ گونه محدودیتی نباید آنها را تهدید نماید. این آزادی در اندیشه و ابراز تئوری و نظرات به طوری فراگیر است که حتی شامل تفکر در بدیهی‌ترین قوانین مربوط به انسان و طبیعت نیز می‌گردد. ماده سوم- آزادی مطلق در اندیشه، مستلزم آن نیست که همان آزادی برای بیان و قلم نیز امکان‌پذیر بوده باشد. فرض کنیم شخصی می‌اندیشد و به این نتیجه می‌رسد که ملاک زندگی قدرت است، یعنی هر کس قدرتمندتر است، زندگی از آن اوست و حق زندگی ناتوانان را باید در اختیار قدرتم

ندان گذاشت و فرض کنیم که برای این مدعا مغالطه‌هایی جالب هم به راه انداخت. آیا می‌توان با استناد به حق آزادی اندیشه، اجازه داد که این مدعای بنیان کن را با آن مغالطه‌ها در جو اجتماع که اکثریت افراد آن را مغزهای معمولی تشکیل می‌دهد، عرضه کرد؟! آیا افکار عمومی جامعه به استثنای ذهنهای ورزیده می‌توانند تناقض‌های مکتبی و تضادهای نظرات را هضم کنند؟! آیا بزرگترین عامل پوچ‌گرایی و نومیدی ویرانگر دوران ما مستند به فضای پر از ضد و نقیض نظرات و مکتبها نیست؟! آری، قطعاً چنین است. بنابراین، موضوع آزادی اندیشه با نظر به آزادی قلم و بیان که نتایج منفی مزبور را به بار می‌آورد به صورت یک معمای بسیار پیچیده در آمده است که جوامع امروزی برای حل معقول آن گامی برنداشته‌اند. این معما در حیات معقول بدین ترتیب حل می‌شود: آزادی اندیشه و تحقق و کاوش به شرط اینکه واقع‌یابی را هدف خود قرار بدهند، هیچگونه محدودیتی ندارد. اما برای اینکه این اندیشه‌ها و تحقیقات به حال انسانها مضر نباشند، باید دوران آزمایشی و تجربی لازم و کافی را از نظر متخصصان بی‌غرض بگذرانند و پس از آنکه صحت آنها مانند یک قانون علمی واقعی ثابت شد، در معرض افکار گذاشته شود. اگر

چه این قانون علمی ثابت شده همه‌ی اصول و قوانینی را که تا آن روز صحیح تلقی گشته بود، باطل نماید. این نظارت و کوشش متخصصان همان اندازه ضرورت دارد که تصویب فرمولهای یک دوا برای رفع بیماریهای جسمانی که احتیاج به نظارت و کوشش متخصصان فن دارد. وقتی که انسان فکر می‌کند که برای تجویز قرص سردرد، باید شرط تصدیق و تصویب متخصصان مراعات شود، ولی بازی با جان‌های آدمیان به بهانه‌ی آزادی بیان و قلم هیچ گونه قید و شرطی ندارد، در دریائی از تاسف به بی‌اعتنائی خودخواهان و سودجویان غوطه‌ور می‌گردد. خلاصه‌ی این ماده چنین است که انسان‌ها در اندیشه و تحقیق در هر موضوعی و مسئله‌ی آزادی مطلق دارند، زیرا آزادی مغز و روان خود را دارا هستند، ولی این آزادی نباید مغز و روان دیگر انسانها را شکنجه بدهد. و بدان جهت که حقایق و واقعیات تدریجاً و بوسیله‌ی مغزهای نافذ و هشیار با تمسک به آزمایشها و تجربه‌های مربوط گسترش پیدا می‌کند، لازم است که برای تشخیص صحت و بطلان اندیشه‌ها بوسیله‌ی کارشناسان متخصص و بی‌غرض دوران مناسبی برای تحقیقات و تجربه‌های نهائی منظور شود و پس از آنکه صحت آن اندیشه‌ها اثبات شد، به عنوان معرفت بشری در معرض بهره‌برداری قرار

داده شود. کارهای عضلانی برای توضیح کار عضلانی، بایستی آن را به سه بعد اساسی تحلیل کرد: ۱- بعد درونی ۲- بعد برونی ۳- بعد تجسم نقش و اثر کار عضلانی در روی مواد ۱- بعد درونی کار عضلانی- هر کار عضلانی معمولاً و بطور طبیعی با یک عده‌ی عوامل و پدیده‌های درونی همراه است که بعضی از آنها در زنجیر علتها قرار می‌گیرند و بعضی دیگر همزمان با صدور کار و برخی از آنها پس از مرحله‌ی نهائی کار بروز می‌کنند. از آن جمله عوامل و پدیده‌هایی که در زنجیر علتها قرار گرفته و پیش از صدور مجموع یا اجزای بعدی کار به جریان می‌افتد: الف- آگاهی لازم به مجموع یا اجزای بعدی کار. ب- اشتیاق و اراده و تصمیم به انجام دادن کار. ج- اراده دریافت قیمت کار. د- در آن موارد که کار به تمام معنی با اراده‌ی آزاد بوجود می‌آید: (به اضافی آگاهی که در بالا متذکر شدیم) سلطه‌ی شخصیت به دو قطب مثبت و منفی و کیفیت و خصوصیات کار (که می‌توان آن را فرماندهی مطلق شخصیت نیز نامید)، مدیریت همه‌ی عوامل و پدیده‌های درونی مربوط به کار را بعهده می‌گیرد. هر یک از این

عوامل و پدیده‌ها با نظر به چهار موضوع مهم، در انجام دهندگان کار مختلف می‌باشد: موضوع یکم - قدرت و اطلاعات و تجربه‌هایی که بطور مستقیم و یا غیر مستقیم با کار ارتباط دارند. موضوع دوم - اشتیاق و علاقه یا اکراه و اجبار و اضطراب به کار. موضوع سوم - کمیت و کیفیت مدیریت درباره‌ی عوامل و پدیده‌های درونی مربوط به کار، زیرا مسلم است که اشخاص در هماهنگی ساختن تضادهای درونی و خواسته‌ها و احساسات و اندیشه‌های منطقی و بهره‌برداری درباره‌ی کارهایی که انجام می‌دهند، بسیار متفاوت می‌باشند. موضوع چهارم - عوامل و فعالیت‌های عقیدتی و ایده‌ئولوژیک درباره‌ی کار. بدیهی است که این موضوع نقش بسیار مهمی در همه‌ی ابعاد کارهای انسانی اعم از فعالیت‌های فکری و روانی و کارهای عضلانی دارا می‌باشد کسی که کاری موافق عقیده ایده‌ئولوژی را انجام می‌دهد، نه تنها احساس خستگی و فرسودگی و صرف انرژی نمی‌نماید بلکه ارزش عینی کار را که حیات طبیعی او را تامین می‌نماید، یا اصلاً منظور نمی‌کند، یا با نظر کاملاً فرعی آن را می‌نگرد. در سرگذشت بشری میلیاردها کار جزئی و کلی، فکری و عضلانی با انگیزگی عقیده بوجود آمده و ارزش عینی آنها که تامین حیات طبیعی است، نادیده گرفته شده است. بعضی دیگر از عوامل درونی که همزمان با صدور کار به جریان می‌افتند، عبارتند از صرف انرژی

ی مغزی و عضلانی و آگاهی‌های مستمر درباره‌ی اجرای کار و آمادگی برای جلوگیری از موانع و عوامل مزاحم کار مخصوصاً در آن کارها که در معرض خطرها و رویدادهای مضر انجام می‌گیرد. برخی از پدیده‌های مغزی یا روانی که پس از صدور کار منتج یا خنثی بوجود می‌آیند، عبارتند از: تجارب جدید، آگاهی‌های تازه‌تر و شادی معلول انجام کار در صورتیکه کار صادر شده مستند به شخصیت آزاد انجام دهنده آن بوده باشد و احساس فرسودگی و ناراحتی در صورتیکه با اکراه و اضطراب و اجبار تحریک به کار شده باشد. ۲- بعد برونی کار عضلانی این بعد عبارتست از حرکات مفید عضلات در رسیدن به هدفهای کلی و جزئی از کاری که انجام می‌گیرد. مقصود از عضلات اعم از دست و پا و چشم و گوش و هر عضوی از بدن که می‌تواند در بوجود آمدن کار مفید تاثیری داشته باشد. مقداری فراوان از کارهای عضلانی در همین بعد تمام می‌شود و بعد سوم را که عبارت است از تجسم نقش کار روی ماده دارا نمی‌باشد. مانند انواع کارهایی که تنها برای جلوگیری از عوامل ضد حیات جامعه صورت می‌گیرد، مانند کار سربازان که فعالیت رسمی آنان حفظ حیات و استقلال جامعه از دستبرد اجانب می‌باشد. همچنین مانند متصدیان نقل و انتقال کالاهای تولید شده و غیر ذلک. مسلم است که در این نوع از کارها عضلات انسانی به فعالیت‌های گوناگون می‌پردازد، ولی معمولاً اثر و نقشی روی مواد بوجود نمی‌آورد. ۳- بعد تجسم نقش و اثر کار عضلانی در روی مواد - درباره‌ی این بعد دو اصطلاح به کار برده می‌شود: اول - تجسم کار. دوم - تبلور کار. به نظر می‌رسد دو اصطلاح مزبور که در این مورد به کار می‌رود، کاملاً دقیق نمی‌باشد، زیرا خود کار عضلانی که عبارتست از حرکات اعضای مختلف در روی مواد، نه مجسم می‌گردد و نه در آنها تبلور می‌یابد، زیرا خود کار هیچ‌گونه نمودی جدا از حرکات عضلانی ندارد، مگر از یک دیدگاه عالی فلسفی و مذهبی که همه‌ی اعمال آدمیان را در پشت پرده طبیعت قابل تجسم می‌داند. به همین جهت است که ما این بعد را تجسم نقش و اثر کار عضلانی در روی مواد اصطلاح نمودیم. بهر حال بعد تجسم مزبور عبارت است از کیفیتها و اشکال گوناگونی که به عنوان نتیجه و معلول کار روی مواد اولیه نقش می‌بندند، توضیح اینکه هیچیک از خود اطلاعات و تجارب و آگاهی و هدف‌گیریها و اراده و تصمیم و فرماندهی شخصیت و عقیده، دارای نمود فیزیکی و عینی نمی‌باشند که در روی مواد نقش ببندند، و گرنه، می‌بایست هزاران عدد از یک نوع کالای شخص مانند استکان یا سنجاق که از نظر ماده و شکل یکی می‌باشند، دارای تنوع و کیفیتهای مختلف و متضاد باشند!! وانگهی برای تحلیل یک کالای ساخته شده با برگرداندن آن به ماده‌ی اولیه خود، جز تحلیل یا از بین بردن نقش و کیفیت که بوسیله‌ی کار بوجود آمده است، چیزی امکان‌پذیر نیست، مثلاً - شکل هندسی خاص استکان که در اثر کار بوجود آمده از بین می‌رود، نه زمان و حرکت عضلانی که آن شکل را بوجود آورده است، زیرا نه زمان نمود عینی در آن استکان دارد و نه پدیده‌ی

کار. برای توضیح بیشتر این مثال را هم می‌توانیم در نظر بگیریم که در یک کارگاه، با گردانیدن یک چرخ، اجزای گوناگونی از ماشین، حرکات مختلفی را ایجاد می‌کنند که هر یک از آنها نقشی معین در یک محصول بوجود می‌آورد که در نتیجه با گردش یک چرخ ده‌ها نقش و دگرگونی متفاوت بوسیله‌ی قسمت‌های مختلف اجزای ماشین در محصول نمودار می‌گردد، یا محصول‌های متفاوتی بوجود می‌آیند. کار عضلانی که در این مثال انجام گرفته است، تنها گرداندن چرخ است، در صورتیکه آثار و نقشه‌ها و دگرگونی که در ماده بوجود آمده‌اند متفاوت می‌باشند. کار انجام گرفته که گردش چرخ است در نمودهای بوجود آمده، عینیتی ندارد، ب

لکه چنانکه گفتیم آثار و نقشه‌هایی است که مختصات اجزای ماشینی بوسیله‌ی گردش چرخ نمودار کرده است. این مثال را در بعد درونی کار هم می‌توان تصور نمود: کارگاهی را در نظر می‌گیریم که دارای صدها فعالیت گوناگون است، و این فعالیتها با زدن کلید برق شروع می‌شود در این صورت یک اراده‌ی درونی برای زدن کلید برق کفایت می‌کند که صدها فعالیت به جریان افتد و آن اراده هیچ‌گونه تجسمی در ماشین‌آلات و محصول ندارد، مانند مقدار زمانی که در امتداد آن فعالیتها و صدور محصول گذشته است. مقدمه‌ای برای توضیح علمی کار در جریان حیات و پدیده‌های آن در قلمرو معرفت و جهان بینی علمی بدون مراعات یک اصل ضروری، جز شناختهای ناقص که گاهی هم مانع پیشرفت شناسائی‌های لازم می‌باشند، نتیجه‌ای گرفته نمی‌شود. این اصل عبارت است از اصل ارتباط در شناخت، معنای آن بطور روشن اینست که برای شناخت لازم و کافی یک موضوع بایستی آن را در حال ارتباط با دیگر موضوعات و پدیده‌ها که رابطه‌ی منطقی با آنها دارد، مورد بررسی و شناخت قرار داد، زیرا تفکیک و جدا کردن یک موضوع از دیگر موضوعات و پدیده‌های مربوط به آن، چهره‌ای ناقص از آن را در دیدگاه ما قرار می‌دهد. یک مثال روشنی را در

نظر می‌گیریم: برگ سبز و با طراوت را از درخت می‌چینیم و آن گاه آن برگ را در مجهزترین و دقیقترین آزمایشگاه برای شناسائی مورد بررسی قرار می‌دهیم. در این تحقیقات آزمایشگاهی ممکن است اجزاء و خواص و کیفیتهای فراوانی از برگ را بشناسیم، ولی موضوعی را که ما شناخته‌ایم برگی است که از شکوفه‌ی متصل به شاخه و ساقه درخت و مواد تغذیه‌ی زمینی و جریان آب و تماس با هوا و اشعه‌ی آفتاب بریده و جداست. با این فرض، قطعی است که ما همه‌ی موجودیت برگ را در حال ارتباطات مزبور نشناخته‌ایم. مثال دیگر برای توضیح اصل ارتباط در شناخت: یک نمود هنری را برای شناخت و ارزیابی بر می‌نهم، هیچ جای تردید نیست که اگر آن نمود هنری را بریده و جدا از انگیزه‌ها و آگاهی‌های شخص هنرمند و همچنین بریده و جدا از وضع ذهنی و روانی جامعه‌ای که نمود هنری مزبور، در آن بوجود آمده است، برای شناخت برنهم، بطور قطع شناسائی ما از حدود درک آن نمود هنری که عینیت پیدا کرده است، تجاوز نخواهد کرد بلکه ممکن است آن اثر هنری با نادیده گرفتن ارتباطات مزبور، بکلی نامفهوم و بی‌معنا بوده باشد، مانند بعضی از نقاشی‌های کوبیسم که پیکاسو به وجود می‌آورد. پس از این مقدمه و تصدیق به

ضروری بودن اصل ارتباط در شناخت بایستی همین اصل را در مباحث مربوط به حقیقت و ابعاد کار و ارزش آن، موکدا رعایت نماییم. اساسی‌ترین موضوعی که با کار و فعالیت انسانی ارتباط مستقیم و منطقی قطعی دارد، حیات خود انسان است، یعنی کار یکی از اساسی‌ترین و با عظمت‌ترین پدیده‌های حیات است، بطوریکه می‌توان گفت: بهترین و ارزنده‌ترین حیات آن است که کار و کوشش در آن موجب به ثمر رسیدن شخصیت انسانی گردد. و همچنین با نظری دیگر می‌توان گفت: کار عبارت است از آن تموج و فعالیت حیات که آدمی بدون آن تفاوتی با جمادات و نباتات ندارد مگر در یک عده مختصات طبیعی ضروری مانند احساس و حرکت ارادی و غیره. بنابراین، مجبور می‌شویم که کار و جریان حیات انسانی و ارتباط آن دو را با یکدیگر مطرح نموده، راهی برای حل این مسئله پیدا کنیم که انسان زنده که در این دنیا زندگی خود را بوسیله‌ی کار مستهلک می‌سازد، چه

می‌دهد و چه می‌گیرد؟ برای پیدا کردن این راه حل بایستی انواع دورانه‌های حیات آدمی را در نظر بگیریم. نخست مسیر حیات انسانهای دوران معاصر را بررسی می‌کنیم: نظری بر مسیر حیات در دوران معاصر اولین دوران حیات چنانکه در تقسیم‌بندی ما خواهد آمد، از دوران کود

کی تا آغاز دوران تعلیم و تربیت و انعقاد شخصیت، با قطع نظر از نواقص عضوی یا مغزی کودکان که معلول مراحل پیش از انعقاد نطفه مانند عدم مراعات اصول بهداشتی جسمانی و روانی پدران و مادران است که خود مصیبت بزرگی در حیات دوران ما محسوب می‌گردد و با قطع نظر از فقر مادی جوامعی که امروزه از فقر معیشت رنج می‌برند که خود پدیده‌ای معلول خودخواهی و سودجویی جوامع ثروتمند است، دوران کودکی عصر ما از مراعات اصولی که زمینه‌ی روانی آینده‌ی کودک را آماده تعلیم و تربیت صحیح نماید، محروم است. در جوامعی که وسایل مادی زندگی کودک بخوبی فراهم است و یا حداقل می‌توان وسائل مزبور را فراهم کرد، پدران و مادران یا موسسات حمایت از کودکان فعالیت لازم و کافی را در زمینه‌ی روانی کودک انجام نمی‌دهند. جملات زیر بازگو کننده‌ی وضع نابسامان دوران کودکی در کشورهای پیشرفته است: هرندون می‌گوید: حتی پر حرارت ترین مدافعان نهضت مدارس آزاد یا تجربه‌ای کم کم در تردید فرو می‌روند که آیا جوانان و اطفال اصولاً احتیاج به مدرسه دارند یا خیر؟ چه مدارس نمی‌توانند آنها را در جریان آنچه که واقعا در جامعه‌شان می‌گذرد قرار دهند. اما به نظر می‌رسد که بیشتر مدارس روی اذهان

کودکان سرپوشی قرار می‌دهند که کنجکاوی و خلاقیت آنها را سرکوب می‌کند. یادگیری با حفظ کردن برابر تلقی می‌شود و لذا آن را تبدیل به کاری می‌کند که از بازی متفاوتست. فقط عده‌ی قلیلی قادر می‌شوند که کار و بازی و یادگیری را بعدها دوباره در زندگی تلفیق دهند. جملات زیر را هم مورد دقت قرار بدهیم: بیشتر اطفال که در مدرسه خوب از آب در می‌آیند، این عمل را برای کشستن سیستم یا خشنودی والدین خود انجام می‌دهند و یا اینکه عمل کردن به غیر این صورت، تلاش زیادتری را برای آنها ایجاد می‌کند. در نظر عده‌ی زیادی، مدرسه در حکم شبکه‌ی پر پیچ و خمی است که فرد باید از میان آن عبور کند تا به آزادی، از جمله آزادی یادگیری برسد. در دوران دوم زندگی که تعلیم و تربیت و انعقاد شخصیت وضع جدی‌تری به خود می‌گیرد، جریان کار بهتر و منطقی‌تر از دوران اول نیست. برای اثبات این مطلب کافی است که اوضاع گوناگون دوران دانشجویی دانشگاه‌های اغلب کشورها را در نظر بگیریم. فراموش نمی‌کنم که تاکنون بارها اتفاق افتاده است که دانشجویانی از دانشکده‌های گوناگون ادبی و حقوقی پس از فراغت از تحصیلات دانشگاهی، پیش من آمده با تمام صمیمیت گفته‌اند: تحصیلات دانشگاهی ما تما

م شده است، اکنون می‌خواهیم علم فرا بگیریم، آیا وقت دارید که مقداری برای ما علوم ادبی و حقوقی تدریس کنید؟! حالا ما می‌توانیم مقداری از نابسامانی دوره‌ی دوم حیات را از زبان کارشناسان امور دانشجویی مورد دقت قرار بدهیم: کالج‌ها و دانشگاهها نیز وضع بهتری نسبت به مدارس سطح پائین تر ندارند، موسسات آموزش عالی، مثل بیمارستان‌ها به خاطر استفاده و راحتی خادم‌ها اداره می‌شوند نه آنهایی که خدمات مزبور برایشان در نظر گرفته شده بطور کلی: - مدرسه امروز به صورت یک کارخانه طرح ریزی شده که دانش آموز تازه وارد را مثل سهامی تلقی می‌کند که داخل یک خط تولید گردیده، تبدیل به یک محصول تمام شده می‌شود. مراحل این فرایند، طرح ریزی و زمان بندی می‌گردد، از جمله ساعات تنفس و غذا برای این شبه ماده که به ترتیب فوق به عمل می‌آید، امتیازات معدودی قائلند. به ترتیب الفبائی در خط قرار می‌گیرند، گام به گام قدم برمی‌دارند، تا وقتی که با آنها صحبت نشود ساکت خواهند بود، به ردیف می‌نشینند، هر چند وقت یکبار مورد بازرسی و امتحان قرار می‌گیرند و غیره ... و اما وضع جسمانی و روانی آن کودکان و جوانان را که در موسسات رسمی آموزش نمی‌بینند، دو علل اساسی می‌سازد:

یکی - اصول و مقررات زندگی اجتماعی که هرگز کاری با رشد و تکامل افراد ندارند. دوم - رویدادهای محاسبه نشده‌ی محیط و اجتماع مستقل و یا وابسته. دوره‌ی سوم حیات انسانها که دوره‌ی بهره‌برداری از حیات و ابعاد و انرژیهای آنست: مشاهده عینی

حذف شدن انسان آگاه و تکامل جو از مسیر حیات معمولی این دوران، احتیاج به مطالعه و کوشش زیاد ندارد. تنها کافی است که ما در گسترش نفوذ تکنولوژی در همه‌ی اعماق و ابعاد انسانی بنگریم. این چند جمله‌ی زیر را مورد دقت قرار بدهیم: ژاک الول می‌گوید: نظم جامعه‌ی ما (اروپائی) بوسیله‌ی تکنولوژی (دانش فنی) آن تعیین می‌شود و اینکه تکنولوژی به طریق خودکاری تغییر می‌یابد و لذا، دیگر جامعه بوسیله‌ی انسان کنترل نمی‌شود. چنانکه فوربس مورخ بزرگ هلندی در علوم بیان کرده ... اکثر ما در مقابل نظریه الول همین عکس‌العمل فوربس را داریم، یعنی تکنولوژی دارای دینامیسم ذاتی نیست و کاملاً عاجز از تعیین مقررات خود بر مبنای منطق و شیره‌اش در محدوده‌ی یک دایره کاملاً بسته است. لکن حتی اگر ثابت کنیم که تکنولوژی هنوز قابل تطبیق با نظارت ما می‌باشد، نتیجه نمی‌شود که ما آن را کنترل می‌کنیم. آلوین تافلر در کتاب بسیار پر خواننده

اش بنام ضربه‌ی آینده چنین نظر داده: حقیقت خوفناک اینست که تا آنجا که پای تکنولوژی در میان است، هیچکس مسئول نیست دو مسئله بسیار مهم در این مطالب وجود دارد که در مبحث ما حائز اهمیت فراوان است: مسئله یکم- وضع زندگی امروزه چنین است که یک پدیده‌ی ناآگاه بنام تکنولوژی، زمینه‌ی زندگی‌ای را تعیین می‌کند که دارای آگاهی و هدف‌گیری و آزادی و ده‌ها مختصات حیاتی می‌باشد، در حالیکه نظارت انسانی به آن زمینه‌ی ناآگاه یا بسیار اندک است و یا با وجود نظارت کنترل نمی‌گردد. مسئله دوم- که نتیجه‌ی مسئله‌ی یکم است، اینست که تا آنجا که پای تکنولوژی در میان است، هیچکس مسئول نیست بنابراین، حیات در مسیر خود در دوران ما عالی‌ترین نمودهای خود را که آگاهی و احساس مسئولیت است، از دست می‌دهد. با این وضع است که مقیاس ارزشها و قیمت‌هایی که در برابر آنها پرداخت می‌شود، با کمیت‌هایی مانند ۸ ساعت و غیره تعیین می‌گردد و انسان که به عقیده‌ی همه‌ی متفکران انسان‌شناس، موجودی است پر از ابعاد و فعالیت‌های کیفی، در مجرای کمیت‌های حیات خود را سپری می‌کند. جملاتی دیگر را در کتاب تجدید بنای آینده ص ۵ از نظر می‌گذرانیم: امکان خود نابودی کامل آثار روانی عمیقی در

همه‌ی ما دارد، ولی تاثیر خاص آن روی جوانهایی است که در قطعه‌ای از زمان متولد شده و رشد یافته‌اند که در تولید آنها حضور داشته‌اند. این تاثیر شامل بی‌تفاوتی گسترده نسبت به جامعه و بیگانگی و خصومت ورزی با آن می‌باشد، لذا تعجبی ندارد که جورج والد پروفیسور بیولوژی دانشگاه هاروارد و برنده‌ی جایزه‌ی نوبل معتقد باشد، آنچه که باعث ناراحتی دانشجویان است اینست که به هیچ وجه مطمئن نیستند که آینده‌ای دارند. دورانهای چهارگانه زندگی و استهلاک حیات و انرژیهای آن در دو نوع کار (فکری و عضلانی) انسان‌ها دارای زندگی محدود و معینی هستند که با اختلاف مدتهای عمر زندگی را آغاز و آن را به پایان می‌رسانند. زندگی هر انسان با نظر به استهلاک حیات و انرژیهای متنوع آن و با نظر به بازدهی وجودی و گیرندگی و استهلاک مواد و سایر محصولات طبیعی و ساخته‌ی انسانی به چهار دوره‌ی مهم تقسیم می‌گردد: دوره یکم- زمان استهلاک مواد مفید و بهره‌برداری از محصول کار اجتماع تا آغاز دوران رشد جسمانی و فکری. افراد انسانی در این دوره قدرت بازدهی ندارند، و در اشکال گوناگون که معلول سیستم‌های اجتماعی مختلف است، موادی را مستهلک و از مزایای حیات برخوردار می‌گردند.

دوره‌ی دوم- از آغاز رشد جسمانی و فکری شروع می‌گردد. معمولاً- در این دوره است که تعلیم و تربیت (فراگیری و به فعلیت رسیدن استعدادها) برای آمادگی به دوره‌ی سوم زندگی ضرورت پیدا می‌کند. شکل‌گیری حیات و انعقاد شخصیت نیز از مختصات این دوره می‌باشد. دوره‌ی سوم- دوره بازدهی آدمی بوسیله‌ی دو نوع کار (فکری و عضلانی) است. ما می‌توانیم این مدت از زندگی را دوره‌ی تبادل نیز بنامیم، زیرا انسانها در این دوران، حیات خود را با انرژیها و فعالیت‌های مغزی و روانی و عضلانی در معرض تبادل با عوامل ادامه حیات خود در اجتماع می‌آورند. دوره‌ی چهارم- دوران ناتوانی از بازدهی و صرف انرژی در اشتراک برای بوجود آوردن عوامل ادامه‌ی حیات است که با اصطلاح بازنشستگی واقعی تعبیر می‌گردد. البته روشن است که برای هر یک از دورانهای چهارگانه مرز دقیق ریاضی وجود ندارد، زیرا اختلاف انسانها از نظر قدرت عضلانی و استعدادهای مغزی و روانی و

رویدادهای فردی و اجتماعی محاسبه نشده بقدری زیاد است که هر مرزی را برای تفکیک دوره‌های چهارگانه تعیین نمائیم نسبی و تخمینی و مشروط خواهد بود. مشترکات و مختصات دوره‌های چهارگانه آنچه که در همه‌ی دوره‌های چهارگانه مشترک است و هیچ استثنایی را نمی‌پذیرد، دو موضوع است: موضوع یکم - استهلاک مدت زندگی. موضوع دوم - بهره‌برداری از عوامل ادامه‌ی آن. اولین لحظه‌ی تولد کودک، مقطع ناچیزی از زمان است که به سرعت عبور می‌کند و هر لحظه از زندگی او که سپری شده غیر قابل بازگشت می‌باشد. بهمین ترتیب لحظات زمان یکی پس از دیگری از آینده می‌رسند و به گذشته می‌خزند و در نتیجه با گذشت هر کمیتی از زمان به همان مقدار به پایان زندگی نزدیک می‌گردد. همچنین هیچ قطعه‌ای از زمان زندگی نمی‌گذرد، مگر اینکه انسان زنده در هر دوره‌ای هم که بوده باشد، از عوامل ادامه حیات بهره‌برداری می‌نماید. اما مختصات هر یک از دوره‌های چهارگانه: در دوره‌ی یکم که روزگار کودکی است، به جهت ناتوانی از تفکر درباره‌ی مفاهیم عالی زندگی و ناآشنایی با حرکت و تحول و لزوم مهار شدن خواسته‌ها و آزادیهای اولیه و خام، نه ارزش برای حیات قابل درک است و نه ضرورتها و واقعیتها از خیالات و ضد واقعیتها قابل تفکیک است، به همین جهت است که کودک نه درباره‌ی سپری شدن لحظات زندگی می‌اندیشد و نه درباره‌ی برخورداری از عوامل ادامه‌ی حیات و ارزشها و اصول آنها. کودک از تماشای روشنائی سوختن انباری پر از کالاهای ضروری

زندگی مردم، همان لذت را می‌برد یا آن حالت روانی مخصوص را پیدا می‌کند که از شعله‌های مواد فاسد که جز سوختن و خاکستر شدن راه دیگری برای جلوگیری از فساد آنها وجود ندارد. در دوره‌ی دوم که رشد جسمانی و فکری بوجود آمده است، نیروهای عضلانی برای توجیه شدن، و استعدادها برای شکل‌گیری و به فعلیت در آمدن، آماده می‌گردند و زمینه‌ی روانی برای انعقاد شخصیت فراهم می‌شود. مختص حیاتی این دوره، معمولاً تعیین سرنوشت افراد به دست عوامل زندگی اجتماعی است که با قالبها و الگوهایی که برای ساختن هر یک از افراد آماده نموده است، سرنوشت را برای او مشخص می‌نماید. هر اندازه قالبها و الگوهای تعیین کننده‌ی سرنوشت نزدیک به همه‌ی ابعاد مثبت انسانی بوده باشد، یعنی هر اندازه بتواند پاسخ منطقی به ابعاد مثبت انسانی بدهد، موفق‌تر و رشد یافته‌تر خواهد بود و هر مقدار که قالبها و الگوهای مزبور، ابعاد مثبت آدمی را حذف نموده یا نادیده بگیرد، زندگی انسانهای آن اجتماع ناقص بوده و در معرض تحولی تنزلی قرار خواهد گرفت. مختص دوره‌ی سوم: به جریان افتادن موقعیت مبادله‌ی حیات و انرژیها و فعالیتهای مغزی و روانی و عضلانی با عوامل ادامه‌ی حیات در زندگی اجتماعی می‌با

شد. بدانجهت که اکثریت انسانهایی که از نظر روانی معتدلند. در این دوره احساس مبادله میان آنچه که از دست می‌دهند در برابر آنچه که می‌گیرند نموده، طعم زندگی را می‌چشند، لذا می‌توان گفت: با اهمیت ترین دوره‌های حیات، دوره‌ی سوم است. در دوره‌ی چهارم، آگاهی به کاهش امتداد زندگی همراه با تاثیر از انقراض دوران جوانی و میانسالی و به تحلیل رفتن قوا، یک رنج مستمر را که گاهی ضعیف و گاهی تند و فراوان است، به وجود می‌آورد. مخصوصاً اگر احساس کند آنچه را که از حیات و نیروهای فکری و عضلانی در دوره‌ی سوم از دست داده است، ارزش واقعی آنها را از اجتماع دریافت نموده است. یا مقداری از استعدادها و نیروهای او را قالب گیریها و الگوهای پیش ساخته‌ی اجتماع حذف نموده یا نادیده گرفته است، با توجه به این مسائل است که او جریان عمر خود را چنین می‌بیند: من کیستم؟ تبه شده سامانی افسانه‌ای رسیده به پایانی حتی کسانی که در فعالیتهای معرفتی و جهان بینی عمر خود را سپری کرده‌اند، اگر دوره‌ی سوم زندگانی را قماری احساس کنند که در آن باخت‌اند، باز رنج مستمری را که در بالا گفتیم احساس نموده، موجودیت خویش را چنین احساس خواهند کرد: یک چند به کودکی به

استاد شدیم یک چند به استادی خود شاد شدیم پایان سخن شنو که ما را چه رسید از خاک برآمدیم و بر باد شدیم اینست منطقی شکست خوردگان دوره‌ی سوم زندگی که با هیچ نوازش و تسلیت و حتی دادن امتیازات، قابل جبران نمی‌باشد، زیرا با فرض اختلال حیات در دوره‌ی سوم، شکست مطلق در زندگی بوجود آمده است که خود را همواره در نیستی وحشت‌انگیزی می‌بیند.

متاسفانه با یک نظر دقیق اکثریت چشمگیر انسانهایی که به دوره‌ی چهارم می‌رسند، در اغلب جوامع، با وضع روانی که در فوق گفته شد روبرو می‌گردند. یک مطالعه‌ی معمولی در عالی‌ترین اشعار و جملات ادبی شرق و غرب همین رنج و حسرت ناشی از تباه شدن حیات و نیروهای آن و نزدیک شدن به سردی مرگ را بیان می‌کند. اگر انسانها در دوره‌ی سوم که دوران مبادله نامیدیم، از حیات معقول برخوردار شوند، نه به وسایل تخدیر و ناآگاهی از شکست حیات محتاج هستند و نه از آن رنج و حسرت، فرسوده می‌گردند. حتی اگر احتمال شکست در مبادله‌ی دوره‌ی سوم، به مغز انسانهای دوره‌ی دوم خطور کند، بدون تردید، فراگیری و گردیدن (تعلیم و تربیت) و انعقاد شخصیت برای آینده نیز مختل می‌گردد. بطور کلی اصالت حیات و شئون و ارزشهای آن در دوره‌ی سوم تف

سیر و توجیه می‌گردد، زیرا دوره‌ی یکم و دوم جنبه‌ی علت و مقدمه‌ای برای دوره‌ی سوم دارد و دوره‌ی چهارم معلول و یا رویداد حتمی پس از دوره‌ی سوم است. لذا از هر نظری که انسان را مطرح کنیم، چه از نظر اقتصادی و حقوقی و اجتماعی و سیاسی و چه از نظر عقیدتی و اخلاقی، مجبوریم دوره‌ی سوم حیات انسان را در درجه یک از اهمیت تلقی کنیم. زیرا انسان در دوره‌ی یکم و دوم برای دوره‌ی سوم ساخته می‌شود و در دوره‌ی چهارم با سپری کردن معمولی دوره‌ی سوم، خود را برگی لرزان و خزان دیده در شاخساری از درخت بهاری محیط و اجتماع می‌بیند و اگر دوره سوم را با موفقیتی که اجتماع وسایل آن را فراهم نموده است بگذرانند، نه تنها فرسودگی و سردی دوره‌ی چهارم او را طفیلی و برگ لرزان خزان دیده نمی‌نماید، بلکه طراوت و زیبایی بهاری درخت اجتماع را که روزگاری در رویانیدن آن گذرانیده است، در خویشتن احساس می‌کند. بنابراین ملاحظات مجبور می‌شویم دوره‌ی سوم حیات انسانها را از نظر قرار گرفتن آن در مجرای مبادله، مورد تحقیق و بررسی جدی قرار بدهیم: مباحث مربوط به دوره‌ی سوم در اینجا به توضیحاتی درباره‌ی اصول اساسی مسائل مربوط به دوره‌ی سوم می‌پردازیم: بحث یکم - دو نوع

استهلاک حیات: در مبحث گذشته این مسئله را که هر یک از دوره‌های چهارگانه مشترکانی دارد و مختصاتی، این جریان را که حیات هر انسانی در نقطه‌ای از زمان آغاز می‌شود و در نقطه دیگر پایان می‌یابد و هر لحظه‌ای که می‌گذرد از عمر آدمی می‌کاهد و به هیچ وجه قابل بازگشت نیست، یکی از پدیده‌های مشترک همه‌ی دوره‌های چهارگانه است. این سپری شدن حیات، بر دو نوع عمده تقسیم می‌گردد: نوع یکم - زندگی با شناخت حیات و ارزش حقوقی آن: مسلم است که چون انسان حیات را با اختیار بدست نیاورده و هیچگونه قدرتی برای جلوگیری از سپری شدن و پایان یافتن آن ندارد، لذا داشتن حیات و جریان قانونی آن، موجب هیچگونه شکنج و رنجی نخواهد بود. بلکه حساسیت و محاسبه درباره‌ی حیات و استهلاک آن، از هنگامی شروع می‌شود که آدمی با معنای حیات و ارزش و حقوق آن آشنا می‌گردد، این آشنائی اگر موانعی در کار نباشد، معمولاً در دوره‌ی سوم بوجود می‌آید، زیرا در این دوره است که با صرف نیروهای مغزی و عضلانی و ارزشی که در برابر آن دریافت می‌شود، آشنائی مزبور نوعی از حساسیت را درباره‌ی حیات نتیجه می‌دهد. نوع دوم - زندگی بدون شناخت حیات و ارزش و حقوق آن: متاسفانه می‌توان گفت: افراد فرا

وانی در همه‌ی جوامع، با این نوع از حیات زندگی می‌کنند، یعنی هیچ درک و شناختی درباره‌ی حیات و ارزش و حقوق آن ندارند، یا قالب گیرها و الگوهای ساخته شده اجتماع آنان را از چنین درک و شناختی محروم ساخته است. اسفناک تر از این دو گروه ناآشنا با حیات، انسانهایی هستند که در برابر هشیاری به حیات و ارزش و حقوق آن، با وسایل گوناگون تخدیر، به مبارزه برمی‌خیزند!! جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست خود تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و بنگ بر خود می‌نهند می‌گریزند از خودی در بی‌خودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی به جرئت می‌توان گفت: این همه بی‌اعتنایی به حیات و ارزش حقوق آن که از اکثریت انسانها دیده می‌شود، موجب شده است که رهبران فکری ساده‌اندیش، مبانی فکری خود را روی حیات بی‌ارزش و بی‌حقوق اکثریت استوار نموده، مدعای خود را با دلایلی که از روش اکثریت استفاده می‌کنند، به گمان خود به

ثبوت رسانند!! خطر مهلک اینگونه تفکرات بی پایه، اینست که قدرت تفکر کسانی را هم که می‌خواهند با آشنائی به حیات و ارزش حقوق آن زندگی کنند، سلب می‌نمایند. به عبارت ساده‌تر: بعضی از رهبران سطحی‌نگر، اکثریت افراد را می‌بینند که زندگی آنان با بیگانگی از درک حقیقت حیات و ارزش و حقوق آن می‌گذرد، بجای آنکه با تعلیم و تربیتها و ایجاد توجهات منطقی، بیگانگی مزبور را به آشنائی مبدل بسازند و سطح فکری و روانی انسانها را بالا ببرند، جریان بیگانگی را به عنوان یک واقعیت صحیح تلقی کرده برای تفکرات ضد حیاتی خود مبنا قرار می‌دهند!! با این تفکرات بی پایه که حیات انسانها را به خاکستر مبدل می‌سازند، زمینه‌ی مساعدی برای بیگانگی از حیات به وجود می‌آید، و دوره‌ی سوم حیات که حساس‌ترین دوران عمر آدمیان است، سپری می‌گردد. ای کاش در آن روزها که ژان ژاک روسو و امثال او مبنای قرارداد اجتماعی را پی ریزی می‌کردند، عده دیگری از متفکران پیدا می‌شدند و این سوال را هم مطرح می‌کردند که دوره‌ی مبادله‌ی حیات انسانها در اجتماع چگونه باید سپری شود؟ یعنی انسانها که پس از دوران کودکی و تعلیم و تربیت، حیات و انرژیهای مغزی و عضلانی خود را در اختیار جامعه می‌گذارند، ارزش آنها را چگونه باید دریافت نمایند؟ متاسفانه متفکران گذشته ما را آماده زندگی در اجتماع نمودند، ولی مسئله حیاتی مزبور را یا مطرح نکردند، یا اگر هم مطرح کردند، پاسخ منطقی و قانع کننده‌ای به آن مسئله ندادند. بنظر می‌رسد که قدرتمندان اجتماعی و اقتصادی با حل نهایی مسئله مزبور روی موافق نشان نخواهند داد، زیرا موقعیتهایی که قدرتمندان در جامعه‌ی خویش بدست می‌آورند، الگوهای معینی را برای تبادل حیات و انرژیهای مغزی و عضلانی انسانها تثبیت می‌کنند، و یا آنچه را که از پیش تثبیت شده است و موافق آرمان آنان می‌باشد، اجرا می‌کنند و شاید هرگز درباره‌ی اینکه انسانها در زندگی خود چه می‌دهند و چه می‌گیرند نمی‌اندیشند. بحث دوم- ارزش حیات و کار و نیروهای آن دو که مستهلک می‌شوند و قیمتی (بها) که در برابر آنها دریافت می‌گردد. تعریف ارزش و بها تاکنون برای شناساندن معنای ارزش و بها تعاریفات متعددی گفته شده است. جامع مشترک و اولی آن تعاریفات عبارت است از مفیدیت، یعنی انسانها موضوعات مفیدی را بوجود می‌آورند و آنها را در مقابل موجودات مفید دیگر واگذاری می‌کنند. که به عبارت آشکارتر، انسانها بحسب جریانات زندگی اجتماعی کار و کالای مفید خود را می‌دهند و در برابر آنها بهای مفید را دریافت می‌دارند. البته می‌دانیم که این جامع مشترک (مفیدیت) نمی‌تواند تعریف صحیح و رضایت بخش درباره‌ی ارزش و بها بوده باشد، قناعت کردن به اینگونه تعاریفات درباره‌ی موضوعاتی که در جریان بررسی‌های چند بعدی قرار می‌گیرند، کاملاً پوچ و بی‌نتیجه می‌باشد. درست است که شناخت حقیقت واقعی ارزش مانند عده زیادی از موضوعات اساسی علوم و فلسفه‌ها دشوار، بلکه حتی وضع معنائی دارد با اینحال ما می‌توانیم با قرار دادن موضوعات مزبور در دیدگاههای گوناگون، که اصل مهم در شناختهاست تعریفهایی نسبتاً رضایت بخش درباره‌ی آنها بدست بیاوریم. ما در شناخت ارزش از اصل مزبور استفاده نموده، با تقسیم ارزش به انواع اساسی خود پیش می‌رویم: نوع یکم- ارزش استعمال- این ارزش که مواد معینی را به وسیله‌ی کار به صورت کالا در می‌آورد، عبارت است از مفیدیت موادی که ناشی از خواص طبیعی و شیمیائی آنها می‌باشد. و موضوع دارای ارزش بوسیله‌ی همین خواص، احتیاجات و خواسته‌های انسانی را اشباع و مرتفع می‌سازد. نوع دوم- ارزش مبادله‌ای- عبارتست از ارزشی که با نظر به مجموع جریانات عرضه و تقاضا و رقابتها در میان تولید کنندگان و مسائل مربوط به پول و سایر پدیده‌های اجتماعی بوجود می‌آید که موجب نوسانات ارزش کار و کالا می‌باشد. و این ارزش معمولاً با پول و گاهی با سایر مواد مفید زندگی بیان می‌گردد. تعریف کلی بها (قیمت) را از این نوع ارزش می‌توانیم بدست بیاوریم، به این ترتیب که بها عبارتست از ارزشی که در برابر کار یا کالای عرضه شده پرداخت می‌گردد. نوع سوم- ارزش توجیه ذاتی- این ارزش مخصوص کارهایی است که انسانها در راه توجیه خود در مسیر هدفهای زندگی فردی و اجتماعی خود انجام می‌دهند. این نوع ارزش به دو قسمت مهم تقسیم می‌گردد: قسمت یکم- ارزشهای فکری اعم از علمی و فلسفی و هنری و ایدئولوژیک که برای تنظیم و توجیه آرمانهای مغزی و روانی جامعه ضرورت دارند و یا حداقل عامل حرکتهای تکاملی جامعه

می‌باشند. جامعه‌ای که اعتنایی به این ارزشها ندارد، اگر چه در حد اعلائی آسایش و رفاه مادی نیز بوده باشد، انسان را با ابعاد سازنده و پیشرو که داراست حذف نموده است. این جامعه در مسیری از تاریخ کورکورانه حرکت می‌کند و دیر یا زود، بوسیله‌ی عوامل محرک درون خود یا جوامع دیگر اگر سقوط نکند، مجبور به برگشتن از مسیر خود خواهد گشت. قسمت دوم- ارزشهای توجیه ذاتی جبری- مانند تعلیم و تربیتهای گوناگون و تفکرات و فعالیتهای مدیریتهای گروهی و اجتماعی. اصطلاح ارزش استعمال در هر دو قسمت از ارزش توجیه ذاتی بهیچ وجه صحیح نیست، زیرا محصول اینگونه کارها و فعالیتهای روی هیچ ماده طبیعی که خاصیت

استهلاک در راه احتیاجات اقتصادی دارند، نقش نمی‌بندند. بلکه افراد جامعه را برای زندگی مطلوب در جامعه یا در حال حاضر و یا برای آینده آماده می‌سازند. نوع چهارم- ارزشهای فوق مبادله‌ای- مانند ارزش کارها و فعالیتهای مغزی و روانی و عضلانی که برای تحقق بخشیدن به ایده‌آل‌ها و هدفهای علمی و مذهبی و فلسفی برای تفسیر عدالت و توجیه حیات جامعه بسوی عدالت و صمیمیت و آزادی و دفاع از انسان و ارزشهای عالی آن. نادیده گرفتن این ارزشها به تغییر تاریخ انسانی رو به تاریخ طبیعی به اضافه‌ی خشونت‌های ناشی از تنازع در بقا در ابعاد بسیار وسیع می‌انجامد. توضیحی درباره‌ی چهار نوع ارزش نوع یکم- ارزش استعمال- این ارزش دارای سه بعد اساسی است: بعد یکم، آن خواص عینی مفیدی است که در مواد عینی وجود دارد: خواص طبیعی و شیمیائی و فیزیکی و غیره. بعد دوم، عبارت است از محدودیت موضوعی که دارای خواص مفید است، به همین جهت است که هوا و اشعه‌ی آفتاب و آب و دیگر مواد عمومی که در طبیعت فراوان است، با اینکه همه‌ی آنها مفید و دارای ارزش می‌باشند ولی به جهت فراوانی، تبدیل به بها (قیمت) نمی‌گردند. بعد سوم- بعد انسانی ارزش است، مفیدیت که یکی از عناصر اساسی ارزش

ش است، از این بعد بوجود می‌آید. اگر بعد انسانی ارزش را در نظر نگیریم، جنبه‌ی عینی و طبیعی آن، جز خواص و پدیده‌های عینی موضوع که مانند سایر خواص و پدیده‌های طبیعی در مجرای تحلیل و ترکیب قرار می‌گیرند، چیزی دیگر نیست. همچنین یک کارگاه بسیار معظم که دارای هزاران دستگاههای ماشینی می‌باشد، با قطع نظر از رابطه‌ی مفید محصول آن با انسان، آهن پاره‌هایی هستند که دارای اجزاء و روابط و مختصات مکانیکی می‌باشند که کار و کوشش بشری آنها را به وضع مطلوب درآورده است. با نظر به بعد انسانی ارزش است که ارشاد و تعلیم افراد جامعه برای فهم و توجیه صحیح ارزشها ضرورت حیاتی پیدا می‌کند. یعنی این وظیفه بعهده‌ی مدیران اجتماعی و متصدیان رهبری جامعه است که مفیدیت‌های واقعی را از مفیدیت‌های هوی و هوس و تمایلات پست تفکیک نمایند و آنچه را که مفیدیت واقعی به ابعاد حیات معقول انسانها دارد، تقویت نمایند، تا سودجویان دست به تولید کالاهای تجملاتی و وسیله‌ی اسراف و اشیاع کننده‌ی هوی و هوس و تمایلات پست نبرند. بدین جهت است که در مکتب اسلام هر گونه کار و کالایی که به ضرر جسمانی یا روانی یا تنها برای ارضای هوی پرستی و تجملات مضر کمک کند، ممنوع می‌باشد.

مانند تولید مسکرات و هر گونه وسیله‌ی تخدیر، وسایل قمار، مجسمه‌ها برای پرستش و وقت گذرانی بیهوده و آرایشگری در انسانها و در مواد معیشت، که خلاف واقعیت را نشان می‌دهند، سحر و جادو و شعبده بازیها و رقاصی و وسایل و هر گونه کار و کالا برای تقویت ظلم ظالم و رباخواری و احتکار و غیره. نوع دوم- ارزش مبادله‌ای- این ارزش در اصطلاح اقتصادی عبارت است از ارزشی که کار یا کالا در حال ارتباط با سایر کارها و کالاها بوجود می‌آید، یعنی این ارزش بستگی دارد به مقدار تولید و توزیع و رقابتها و عرضه و تقاضا، نه خاصیت طبیعی که خود کار و کالا دارا می‌باشند. می‌توان گفت فعالیت همه‌ی مغزهای اقتصادی و اجتماعی و انسانی بایستی متمرکز تنظیم و تعدیل این نوع ارزش گردد، زیرا این ارزش است که آرمان سودجوئی سودپرستان و چپاولگران مواد معیشت مردم می‌باشد. ضرورت لزوم ارشاد در مسائل اقتصادی اعم از تولید و توزیع و رقابتها و عرضه و تقاضا به جهت تعدیل و تنظیم ارزش مبادله‌ای روشن تر از آنست که احتیاجی به بحث و تفصیلات داشته باشد. در مکتب اسلام در موارد

متعدد لزوم تعدیل این ارزش گوشزد شده است. از آن جمله ابوجعفر فزاری می‌گوید: روزی امام صادق علیه‌السلام خدمتکارش مصادف را خواست و فرمود: عائله‌ی من زیاده شده است، این هزار دینار را بگیر و جنسی بخر و آماده‌ی مسافرت به مصر باش و در آنجا بفروش. مصادف مالی خرید و به همراه بازرگانان رهسپار مصر گشت وقتی که به مصر نزدیک شدند، با قافله‌ای که از مصر بیرون آمده بودند روبرو گشتند، بازرگانان مدینه که مصادف و کیل امام صادق (ع) هم با آنان بود، از قافله‌ی مصر درباره‌ی مال‌التجاره‌ای که با خود آورده بودند، (در بازار مصر) پرسیدند، این مال‌التجاره کالائی بود که مورد احتیاج عموم بود. قافله‌ی مصر پاسخ دادند که این کالا در مصر نایاب است، بازرگانان مدینه با یکدیگر سوگند خوردند و پیمان بستند که مال‌التجاره خود را به کمتر از یک دینار به سود یک دینار نفروشدند. سپس وارد مصر شده مال را مطابق سوگند و پیمانی که بسته بودند، فروخته، قیمت را گرفتند و به مدینه برگشتند. مصادف نزد امام صادق (ع) رفت و دو کیسه داشت که در هر یک هزار دینار بود. کیسه‌ها را در برابر امام گذاشت و گفت: فدایت گگردم این یک کیسه سرمایه‌ی اصلی و این کیسه دوم سودی است که به دست آورده‌ام. امام فرمود (این سود زیاد است، مال‌التجاره را چگونه فروختی؟) مصادف جریان سوگند و پیمان را

بازگو کرد. امام فرمود: سبحان الله (این جمله در مقام شگفتی گفته می‌شود) سوگند می‌خورید که در جامعه‌ی اسلامی کالا را جز به سود صد در صد نفروشید؟! سپس امام یکی از دو کیسه را برداشت و فرمود: (این سرمایه‌ی من است و احتیاجی به چنین سودی نداریم) سپس فرمود (ای مصادف تلاش با شمشیرها آسانتر است از طلب روزی حلال) درست است که ارزشهای مبادله‌ای در دوران ما خیلی پیچیده‌تر از دوران امام صادق (ع) است، ولی ملاک در هر دو مورد یکی است و آن اینست که ارزش مبادله‌ای نباید از ارزش استعمال فاصله‌ی نامعقول پیدا کند. امیرالمومنین علیه‌السلام در فرمان مالک‌اشتر درباره‌ی لزوم جلوگیری از فاصله گرفتن ارزش مبادله‌ای از ارزش استعمال، این دستور را صادر می‌فرماید: (و بدان که اکثر بازرگانان و صاحبان صنایع در معاملات سخت گیر و دارای بخل قبیح و سودجویی و احتکار منافع عمومی و زورگوئی در مبادلات می‌باشند و این صفات وقیح به ضرر عموم جامعه تمام می‌شود و عیب (نابخشودنی) برای زمامداران است. از احتکار جلوگیری کن، زیرا پیامبر خدا احتکار را ممنوع فرموده است. بایستی معاملات سهل و ساده و با موازین عدالت و قیمت‌هایی که به طرفین مبادله تعدی نشود، انجام بگیرد.

اگر پس از آنکه دستور به ممنوعیت احتکار دادی، کسی مرتکب احتکار شود، او را مجازات نموده به کیفر خود برسان، بدون اینکه اسراف‌ی صورت بگیرد) نوع سوم - ارزش توجیه ذاتی - در تعریف این ارزش گفتیم که عبارت است از ارزش کارها و فعالیت‌هایی که انسانها در راه توجیه خود در مسیر زندگی‌های فردی و اجتماعی خود انجام می‌دهند. و در همان مبحث دیدیم که این ارزش به دو قسمت مهم تقسیم می‌گردد: قسمت یکم - ارزشهای فکری اعم از علمی و فلسفی و هنری و ایدئولوژیک که برای تنظیم و توجیه آرمان‌های مغزی و روانی جامعه ضرورت دارند و یا حداقل عامل حرکت‌های تکاملی می‌باشند. قسمت دوم - ارزشهای توجیه ذاتی جبری است، مانند تعلیم و تربیتهای گوناگون و تفکرات و فعالیت‌های مربوط به مدیریتهای گروهی و اجتماعی و دادرسی‌ها و غیره، در مکتب اسلام تحریک جدی و دستورات بسیار موکد برای به وجود آوردن هر دو قسمت از ارزش توجیه ذاتی وجود دارد. این تحریک و دستورات موکد برای آن است که در مکتب اسلام، انسان و قرار گرفتن در مسیر یک زندگی صحیح (حیات معقول) محور اساسی همه‌ی مسائل مذهبی و اقتصادی و حقوقی و فلسفی و سیاسی و هنری و علمی است. مسلم است که مقصود اسلام از اصل نظام حیات یک زن

دگی وابسته به سایر افراد و یا اقویای جامعه نیست، بلکه مقصود آن عبارت است از زندگی انسان در نظام حیات معقولی که بایستی در مسیر تکامل فناپذیر قرار بگیرد. اگر بخواهیم ضرورت چنین نظام را در اسلام از نظر اساس ایدئولوژیک، اثبات کنیم، کافی است به این قانون مسلم فقهی توجه کنیم که می‌گوید: هر کار و فعالیتی که برای نظم حیات لزوم دارد، واجب بوده و در صورت تعیین حتی نمی‌توان آنها را در مجرای مبادله قرار داده، قیمت برای آن تعیین نمود. و زندگی انجام دهندگان اینگونه کارها و

فعالیت‌های توجیهی بایستی به حد لازم و کافی از بیت‌المال اداره شود. از طرف دیگر در صورت احتیاج به اینگونه کارها و فعالیتها، متصدیان اجتماع بایستی به هر وسیله‌ی مشروع که امکان‌پذیر است، مقدمات و عوامل آموزش آنها را برای کسانی که استعداد آنها را دارند، فراهم بیاورند. نوع چهارم- ارزشهای فوق مبادله‌ای- مانند کار و فعالیت برای تحقیق در ایده‌آل‌ها و هدفهای عالی زندگی و عدالت و صمیمیت و دفاع از ارزشهای انسانی و کوشش برای تحقق بخشیدن به امور مزبوره. پائین آوردن این گونه کارها و فعالیت‌های رسالتی برای قرار دادن آنها در مجرای مبادله با هر گونه قیمت مادی (بها) جزا

علائق نابودی انسان چیز دیگری نیست. اگر در همین روز از تاریخ که در آن قرار گرفته‌ایم، سر به عقب برگردانیده سرگذشت عناصر اصیل تمدن‌ها را مطالعه نمائیم، خواهیم دید یا همه‌ی آن عناصر یا اکثر قریب به اتفاق آنها را، کارها و فعالیت‌های فکری یا عضلانی مافوق مبادلات تشکیل می‌دهند. از یک نیت و هدف گیری انسانی گرفته تا تفکرات و فعالیت‌های تجربی و عقلانی در همه‌ی طول زندگانی و از برداشتن یک سنگ از سر راه انسانها تا متحد ساختن اقوام و ملل گوناگون برای زندگانی بدون تبعیض و جلوگیری از زورگوئی قدرتمندان تا پای جان، همه و همه‌ی این کارها و فعالیتها انرژیها و ابعاد حیات انسانی بوده است که بدون توقع قیمت (بها) مستهلک شده و موجب ادامه‌ی حیات انسانیت گشته‌اند. اقتصاد دانانی محض که با این ارزشها سر و کار ندارند و تنها مطالعات و تفکراتشان درباره‌ی شناخت اصول کارتل‌ها و کار و کالا و تولید و عرضه و تقاضا و مدیریت مسائل اقتصادی محض خلاصه می‌شود و نمی‌دانند که این مسائل را بایستی برای انسان مطرح کنند، موضوع بحث آنان زندگی زنبورعسلی است که اقویاء برای انسانها پی ریزی می‌کنند. الیمین و الشمال مضله و الطريق الوسطی هی الجاده علیها باقی الکتا

ب و آثار النبوه و الیها مصیر العاقبه (انحراف به راست و چپ گمراهی و جاده‌ی حقیقی راه وسط است، کتاب پایدار الهی و آثار نبوت و پایان سرنوشت انسانها روی آن جاده‌ی متوسط است. ایده‌نولوژی اسلامی طبیعت واقعی انسان را در مسیر جاده‌ی وسط رو به تکامل به حرکت در می‌آورد. تاریخ بشری شاهد بروز عقاید و مکتب‌های فراوان است که می‌خواهند طبیعت انسان را مطابق شرائط ذهنی خود تفسیر نموده و زندگی تکاملی او را تعلیم دهند. بدان جهت که این عقاید و مکتبها محصول فکر و موضع‌گیریهای خاص بنیانگذاران آنها بوده و هیچ یک از آنها توانائی شناخت طبیعت واقعی انسان و جاده‌ای را که برای رسیدن به تکامل، باید روی آن حرکت کند دارا نمی‌باشند. لذا هم در شناخت و تشخیص طبیعت واقعی انسان به افراط و تفریط افتاده‌اند و هم در تعیین جاده‌ای که کاروان انسانی با پیمودن آن به مقاصد سازنده و تکاملی خویش می‌رسد. پس افراط و تفریط در دو موضوع صورت گرفته است: موضوع یکم- شناخت انسان: ما درباره‌ی این موضوع با افراط و تفریط‌های زیر که جنبه‌ی نمونه‌ای دارند روبرو هستیم: آنچه را که درباره‌ی شناسائی انسان به دست آورده‌ایم، کامل بوده هیچ نقطه‌ی مجهولی درباره‌ی انسان نماند

ه است. این یک افراط است که وجود صدها مجهول در قلمرو تاریخ و هنرها و روان‌شناسی و هدف‌های که تاکنون برای زندگی انسان عرضه شده است و زیر بناهای حقوقی و عوامل بروز شخصیتها و تمدن‌ها و سقوط آنها و مسائل اقتصادی، آن را اثبات می‌کند. در برابر این افراط، با چنین تفریطی روبرو هستیم که می‌گویید، هیچ چیزی از انسان شناخته نشده است، و این موجود یک مجهول مطلق است که هر نظریه‌ای درباره‌ی شناخت آن گفته می‌شود، پرده‌ای دیگر بر چهره‌ی واقعی آن می‌کشد. حد وسط این افراط و تفریط اینست که ما درباره‌ی انسان خیلی چیزها می‌دانیم و از این دانستنی‌هایی که در اختیار ما قرار گرفته است بهره‌برداریهایی متنوع نموده‌ایم. ما انسانها با یکدیگر تفاهم می‌کنیم، ارتباطات گوناگونی میان خود برقرار می‌سازیم و تا حدود قابل توجهی، آینده‌ی انسان را پیش‌بینی می‌کنیم، و با مشاهده‌ی کیفیت‌های زندگی او، علل و شرائط بوجود آورنده‌ی آنها را درک می‌کنیم ... از طرف دیگر ما درباره‌ی پدیده‌ها و فعالیت‌های مغزی و روانی آدمی جز با استفاده‌ی مبهم از قوانین عمومی طبیعت برون ذاتی مانند قانون علیت، و درک آثار فیزیکی و فیزیولوژی آن پدیده‌ها و فعالیتها چیزی نمی‌دانیم، ما لذت

و الم را با انواع فروانی که دارند، مانند نمودهای فیزیکی که بطور مستقیم به وسیله‌ی حواس یا در آزمایشگاه‌ها که قابل مشاهده

می‌باشند نمی‌بینیم، بلکه فقط آنها را درمی‌یابیم. ما درباره‌ی شناخت سرگذشت و آینده‌ی انسانها از تجزیه و ترکیب پدیده‌ها و رویدادهائی استفاده می‌کنیم که معمولاً می‌توانند معلول عواملی باشند که به جهت اشتراک در به وجود آوردن آنها قابل تعیین قطعی نیستند، به عنوان مثال تاریخ برای ما می‌گوید: میان دو قوم با یکدیگر در فلان زمان جنگ و پیکار بوده است، چون می‌دانیم که جنگ ممکن است به عوامل گوناگون مستند باشد، مانند امور اقتصادی، مسائل ایدئولوژیک، برتری جوئی و خودخواهی، لذا امکان ندارد که یکی از آن عوامل سه گانه را به طور قطع عامل مشخص آن جنگ معرفی نمائیم. بلکه در آن موارد هم که دخالت یکی از آن عوامل در جنگ مفروض برای شخص محقق چشمگیرتر بوده باشد، باز نمی‌توان حکم قاطعانه‌ای در انحصار آن عامل صادر کرد، زیرا ممکن است عامل حقیقی جنگ برتری طلبی یا آزادی خواهی باشد، در عین حال عامل چشمگیر جنبه‌ی ثانوی، یا نتیجه‌ای برای عامل حقیقی داشته باشد. بنابراین، حد وسط در شناخت انسان همان است که در مکتب اسلام می‌بینی

م که با تحریک انسانها برای به کار انداختن حواس و عقل و تجربه، انسان و جهان را قابل شناسائی معرفی می‌کند: سنجیم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم (ما برای آنان آیات خود را در پهنه‌ی جهان و نفوس خود آنان نشان می‌دهیم) در این آیه به اضافه‌ی اینکه امکان شناسائی انسان و جهان را تصریح می‌کند، این نکته را هم متذکر می‌شود که شناخت انسان و جهان بتدریج صورت خواهد گرفت، و در عین حال با بیانات مختلف متذکر می‌شود که سیستم معرفتی درباره‌ی انسان و جهان برای همیشه باز خواهد بود: و قل رب زدنی علما (و بگو پروردگارا، بر علم من بیفز) آیا طبیعت انسانی شر است یا خیر، یا دارای هیچ یک از آن دو خصوصیت نیست؟ در این مسئله با اهمیت نیز افراط و تفریطهای فراوانی به چشم می‌خورد گروهی از متفکران برآنند که طبیعت انسان شر محض است، زیرا خودخواه است، سودجوست، فرصت طلب و کمین گیر است، دروغگوست، در راه رسیدن به هدف خود از پایمال کردن هیچ حقی فرو گذاری نمی‌کند، اطاعتش از قانون برای اشباع خواسته‌های خود می‌باشد، در یک عبارت مختصر، انسان درنده‌ی چند بعدی است، چهره‌ی صلح نشان می‌دهد که خونین‌ترین جنگها را برای رسیدن به مقاصد خود براه بیندازد...

در برابر این افراطگری نابکارانه، تفریطهایی در معرفی طبیعت انسانی صورت گرفته است، از آنجمله: انسان اشراف موجودات است، انسان تنها حیوانی است که رو به تکامل روحی می‌رود، انسان نمونه‌ی صفات الهی است. انسان است که خود به خود راه سازندگی خویشتن را در می‌نوردد و خود را می‌سازد. این تفریطهای شاعرانه آن اندازه از شناساندن طبیعت انسانی بدور است که افراطهای ناشی از قرار گرفتن انسان در دیدگاه درندگان معرفت جو. در این مسئله با اهمیت نیز، اسلام حد وسط را می‌گیرد و واقعیت انسان را آنچنانکه هست، بیان می‌دارد. در ایدئولوژی اسلام، خلقت آدمی با یک فطرت پاک و کمال طلب صورت می‌گیرد، بر فرض اینکه اختلالاتی در ژن‌ها از مسیر وراثت وجود داشته باشد، تعلیم و تربیت صحیح، و شکوفان ساختن فطرت پاک و کمال طلب، می‌تواند آن اختلالات را مرتفع ساخته، آدمی را برای یک زندگی معقول آماده بسازد. همه‌ی آن پدیده‌های پلید که افراطگران برای انسانها می‌شمارند، معلول بی‌اعتنائی جامعه و گردانندگان آن به اصیل‌ترین غریزه‌ی آدمی است که عبارتست از حب ذات که نیرومندترین محرک زندگی آدمیان می‌باشد. اگر این حب ذات از آغاز زندگی در محیط مناسب و بوسله‌ی تعلیم و تر

بیتهای سازنده توجیه شود، نه تنها بصورت نیروی محرک زندگی معقول یک فرد در می‌آید، بلکه حتی می‌تواند در اصلاح و توجیه منطقی یک جامعه نیز موثر واقع گردد. همچنین آن پدیده‌های پاکیزه و عالی که افراطگران درباره‌ی انسان سراغ می‌دهند، معلول به کار افتادن برخی از استعدادهای آدمی و کار و کوشش زیاد در راه تصفیه و اعتلای روحی می‌باشد. نه طبیعت معمولی آدمی. اسلام حد وسط معقولی را در طبیعت انسان بیان می‌کند: و نفس و ماسواها فالهمها فجورها و تقواها (سوگند به نفس آدمی و به آنچه که آنرا بوجود آورده و تعدیل نموده و دو استعداد انحراف و تقوی را در وی به وجود آورده است) اگر چه مقداری از اوصاف انسانی به وسیله‌ی عوامل وراثت به فرزندان منتقل می‌شود که ممکن است زمینه‌ای برای خوبی یا بدی انسان آماده نماید ولی می‌دانیم که این عوامل زمینه‌ی سازنده‌ی قطعی سرنوشت آدمیان نمی‌باشد و عوامل محیطی و تعلیم و تربیتی در دگرگون

ساختن مزینه وراثت اثر قطعی دارند. این جمله از ویکتور هوگو بیان کننده‌ی یک واقعیت است که می‌گوید: (هیچ حیوانی کبوتر به دنیا نمی‌آید که بعدها مبدل به کرکس شود، مگر انسان که کبوتر زائیده می‌شود و تدریجا کرکس می‌گردد.) بطور خلصه، اسلام موجودیت انسانی را بزرگ و دارای استعدادهای بسیار متنوع معرفی می‌نماید و می‌گوید: و لقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلنا هم علی کثیر ممن خلقنا تقضیلا (ما فرزندان آدم را مورد کرامت قرار داده، آنان را در خشکی و دریا بحرکت در آورده و از مواد پاکیزه به آنان روزی دادیم و آنان را بر بسیاری از مخلوقات برتری دادیم). ملاحظه می‌شود که خداوند متعال در این آیه عنایت خاص خود را درباره‌ی خلقت آدمیان و برتری آنان را بر بسیاری از مخلوقاتش گوشزد می‌نماید. و با نظر به آیات دیگر که ارزش انسانی را مربوط به ایمان و علم و عمل صالح می‌سازند، به خوبی روشن می‌گردد که طبیعت آدمی نه خوب است و نه بد، بلکه واقعیتی است با عظمت و دارای نیروها و استعدادهای مفید. ولی ارزش و خوبی و بدی و خیر و شر بودن او مربوط به هدف‌گیری و فعالیت روانی و عضلانی او در راه رسیدن به هدف می‌باشد. عقاید اسلامی حد وسط است عقایدی را که اسلام از مردم می‌خواهد، کاملاً ساده و متوسط و از هر گونه افراط و تفریط برکنار می‌باشند. این عقاید فوق طاق بشری نیستند هر کسی دارای تعقل معتدل باشد، برای پذیرش آنها به مشکلی دچار نخواهد

دگشت. بهمین جهت است که از آغاز تاریخ معرفت و عقیده تاکنون، این عقاید را با اشکال مختلف و خصوصیات محیطی در همه‌ی اقوام و ملل که عوامل جبری، اندیشه‌ی آنان را توجیه و منحرف نساخته است، مشاهده می‌کنیم عامل بروز این عقاید در درون انسانها همان فطرت اولی و پاک است که خداوند بدون تفاوت در نهاد آدمیان به وجود آورده است. فطره الله التي فطر الناس علیها (فطرت خداوندی که انسانها را بر مبنای آن آفریده است) ما می‌توانیم سادگی و متوسط بودن اساسی‌ترین اصول اسلام را که در نهاد همه‌ی اقوام و ملل وجود دارد، از زبان افلاطون نیز بشنویم. بارتلمی ساتهیلر در بیان فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی افلاطون چنین می‌گوید: (با اینحال، ما نباید کودکان خود را در میدان زندگی رها بسازیم که عوامل پلید دامن طهارت و پاکیزگی آنان را به کثافتها و پلیدیها بیالاید ما نباید به روشن کردن عقل کودکانمان با روشنائی علم و تلقین فضیلت بوسیله‌ی اندرزاها و ضرب المثلها قناعت بورزیم، بلکه بالاتر از این باید اصول دین را که طبیعت در دلها همه‌ی آنان به ودیعت نهاده است، بروانیم. اصول دین عقایدی نیرومندند که انسان را با خدا مربوط می‌سازند. خداست آغاز و وسط و پایان همه

ی امور. تنها اوست که مقیاس واقعی عدالت برای همه چیز در میان انسانهاست. ایمان به وجود خداوند اساس قوانین است اینست آن عقاید با عظمت و ضروری که تربیت کردن و روشن ساختن فرزندان با آنها لازم است. اینست آن عقاید با عظمت و ضروری که قانونگذار اگر حکیم و خردمند باشد، باید با هر وسیله‌ای که ممکن است آنها را ابلاغ و به اجرا بگذارد. این عقاید بهمان اندازه که ساده هستند، ضروری نیز می‌باشند. اصول این عقاید عبارتست از الله و نظارت او بر جهان هستی و عدل او که هیچ تمایلی راه به آن ندارد.) سپس افلاطون نتیجه‌ی بی‌اعتنائی به اصول سه‌گانه‌ی مزبور را چنین توضیح می‌دهد: (انسان بدون اعتقاد به اصول سه‌گانه‌ی مزبور در تصادفهای این دنیا سر در گم گشته، از تفسیر زندگی با عوامل و هدفهای منطقی والا ناتوان خواهد بود. آدمی بدون عقاید سه‌گانه‌ی مزبور تسلیم تمایلات و تاریکی‌های شهوانی و نادانی‌های خود می‌گردد. شخصی که نمی‌داند از کجا آمده است و چیست آن ایده‌آل مقدس که باید برای پیروی از آن، خود را تمرین و تربیت نماید، منکر خویشتن است. برای دولت قاعده‌ای وجود ندارد، اگر به اصول سه‌گانه‌ی مزبور متکی نباشد، زیرا عدالت که رکن اساسی و برپا دار

نده‌ی حیات دولت است، منشائی جز خداوند ندارد- عدالتی که با جوهر ابدی او اتحاد دارد... هر تربیتی که دینی نباشد، ناقص و باطل است و هر دولتی که شهروندان از این اصول با عظمت رویگردان یا از دیدن آنها ناپیوست، دولتی است که بدون تردید در معرض هلاکت است. واقعیت آن نیست که گاهی سیاستمداران عوام می‌پندارند که دین را وسیله‌ی حکومت خود قرار می‌دهند. دین هدفی والا-تر از این پندارهای عامیانه دارد که تنها برای نظم اجتماع استخدام شود، اگر چه یکی از ابعادش نظم حیات

می‌باشد). اصل دوم که افلاطون متذکر می‌شود، عبارتست از نظارت خداوندی بر جهان هستی، این نظارت شامل وضع دستورات و تکالیفی است که عقل و وجدان آدمی را با هماهنگی کامل در استخدام تکامل شخصیت یا روح قرار می‌دهد. و چون روح انسانی با استعدادهای بسیار والائی که از خود نشان می‌دهد، و حواس و عقل و خواسته‌های معمولی انسان از عهده‌ی بارور کردن آن استعدادها بر نمی‌آید، لذا عدالت و لطف الهی اقتضا می‌کند که پیامبرانی را برای نشان دادن راههای بارور ساختن آنها، در میان مردم برانگیزد، این پیامبران به وسیله‌ی گیرندگی خاصی که دارند، با رابطه‌ی وحی واسطه‌هایی میان خدا و مردم می‌باشند. این عقاید سه‌گانه چنانکه افلاطون متذکر شده است همانقدر که ضرورت دارند، ساده و بی‌پیچ و خم و معتدل هستند که برای مردم معتدل و دور از افکار افراطی و تفریطی اهمیت حیاتی دارند. اصل دیگر از عقاید اسلامی عبارت است از معاد. معاد عبارتست از باز یافتن حیات برای مشاهده‌ی نتایج کار و اندیشه و گفتار و هدف‌گیریها که انسان‌ها در این دنیا دارا بوده‌اند. آن‌گاه ابدیت شروع می‌شود و مسئله تقسیم انسانها به سعادت و اشقیاء و متوسط به میان می‌آید. این تقسیم چیزی جز تجسم عینی کار و اندیشه و گفتار و هدف‌گیریهای آدمی نیست. بالاخره اصل امامت در اسلام مطرح است که بیان‌کننده‌ی پیشوائی مادی و معنوی است. این پیشوائی در حقیقت دامنه‌ی پیامبر است که منصب مفسری و نگهبانی و تطبیق‌ایده‌ی اسلامی را در امتداد قرون و عصار دارا می‌باشد. و همین امامت در صورت فوت شخص پیشوا، با عنوان نیابت از امام به شخصیهائی منتقل می‌گردد که جامع شرایط علمی و تقوایی و فضیلت‌های عالی انسانی بوده باشند. اعتقاد به این اصول سه‌گانه، جز به توجه و درک معتدل که بدیهی بودن آنها را روشن می‌سازد به هیچ‌گونه پیچ و خم و سنگلاخ‌های غیر قابل حل و فصل، نیازی ندارند. احکام و تکالیف ا

سلامی حد وسط است با نظر به اینکه مبنای اصلی احکام و تکالیف اسلامی (حیات معقول) است، از هر گونه افراط و تفریطی که آسیب به حیات معقول برساند، دور و مبرا می‌باشد. هر موضوع و پدیده‌ای که به سود حیات مزبور است مورد دستور و تایید، و هر چه که به ضرر آن حیات است ممنوع قلمداد گشته است. در حقیقت وقتیکه می‌گوئیم (حیات معقول) حد وسط را خود بخود دارا می‌باشد. گمان نمی‌رود حتی بی‌اعتناترین متفکران درباره‌ی انسان و انسانیت در مطلوب بودن حیات معقول تردیدی داشته باشند. حیات انسانی بدون در نظر داشتن هدفی والاتر از خور و خواب و خشم و شهوت و خودخواهی‌ها نمی‌تواند معقول بوده باشد. رکن اساسی حیات معقول، آن هدف والاست که بتواند حس کمال‌جوئی آدمی را اشباع نماید. حیات انسانی بدون ارتباط معقول میان افراد و گروه‌های انسانی، حیاتی است ناقص و حیوانی، چه رسد به اینکه از عنوان معقول بودن هم برخوردار بوده باشد. حیاتی که مبنای حرکت خود را بر روی خودخواهی استوار بسازد، پدیده‌ایست ضد حیات خود و دیگران، چه رسد به اینکه شایستگی اتصاف به معقول بودن را هم داشته باشد. هنگامیکه حیات به عشق و پرستش جزئی از جهان عینی یا موجودی مثل خود و یا به مصنوع و

ساخته‌ی فکر یا دست‌خویشتن می‌پردازد، جریان طبیعی واقعی خود را از دست می‌دهد و از حرکت بسوی کمال اعلا و موجود برین که تنها اشباع‌کننده‌ی حس عشق و ورزی و پرستش اوست، باز می‌ماند. در نتیجه: حیات معقول عبارت است از حیات هدفدار که ارتباط انسانها را با یکدیگر از مرحله‌ی پست احتیاج و سودجوئی به مرحله‌ی عالی اتحاد روحی برده و آن را اعتلا می‌بخشد. تنها در این حیات معقول است که خودخواهی به مالکیت بر خود و ارزیابی و فراگیر بودن خود بر همه‌ی انسانها تبدیل می‌گردد و برای عشق و پرستش سراغ کمال اعلا- و موجود برین را می‌گیرد که یگانه عامل اعتلا- و تکامل حیات است. فعالیت‌هایی که برای رسیدن به حیات معقول ضرورت دارد و مورد دستور و تحریک دین اسلام است، حد وسط همه‌ی فعالیتهاست. در آیه‌ای از قرآن مجید چنین آمده است: و کذلک جعلنا کم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یكون الرسول علیکم شهیدا (و بدین ترتیب شما را امت وسط قرار دادیم تا شاهد مردم بوده باشید و پیامبر شاهد شما باشد). مقصود از شاهد در آیه‌ی فوق میزان و ملاک و مبنی می‌باشد، یعنی مکتبی را که به امت اسلامی داده‌ایم، با نظر به ماده و معنی و تلاش و آسایش و لذت و آلام و سایر واقع

یتهای متضاد که تمایل به یکی از دو طرف و نادیده گرفتن طرف دیگر به افراط و تفریط می‌کشاند، مکتب اسلام حد وسط را

پیشنهاد می‌کند و همان مسیر وسط است که آدمی را به حیات معقول می‌رساند، حیات معقول حد وسط حیات‌هایی است که بشر در امتداد تاریخ برای خود می‌تواند انتخاب نماید و در هیچ یک از دورانه‌های تاریخ با رضایت همه جانبه، نتوانسته است حیات‌های خارج از حیات معقول را بپذیرد. زیرا افراطها و تفریطها در انتخاب حیات‌های بدون محاسبه و یا تحمیلی امری است کاملاً طبیعی، بهمین جهت است که هیچ یک از آن حیاتها نتوانسته است پاسخگوی همه‌ی ابعاد انسانی بوده باشد. هنگامیکه یکی از ابعاد موجودیت آدمی بر دیگری ترجیح داده می‌شود، انحراف از حیات آغاز می‌گردد و حیات آسیب می‌بیند، در صورتیکه قرآن و سایر منابع معتبر اسلامی مانند سنت و عقل و اجماع، وارد ساختن هر گونه ضرر و آسیب بر موجودیت انسانی را ممنوع ساخته است. قرآن می‌گوید: ما یرید الله لیجعل علیکن من حرج (خداوند نمی‌خواهد برای شما حرج و مشقت و ضرر وضع کند). و ما جعل علیکن فی الدین من حرج (و خداوند برای شما در دین مشقتی قرار نداده است). همچنین قاعده‌ی لاضرر و لاضرار که از اساسی‌ترین قوا

عد اسلامی است. این نکته را هم باید فراموش نکنیم که ممنوعیت ضرر و حرج محدود به ضرر و حرج مخصوصی نیست، بلکه هر گونه ضرر و حرجی که بعدی از ابعاد حیات آدمی را مختل نماید، ممنوع می‌باشد. هلك من ادعی و خاب من افتری (به هلاکت افتاد کسیکه ادعا کرد، و مایوس و ساقط گشت کسی که افترا زد) آنچه را که نداریم ادعا نکنیم و اگر از یاس و سقوط گریزانیم افترا نزنیم این یک تخیل عامیانه‌ایست که ادعای بی‌اساس را در آن داد و فریادهای نامعقول که با شیپور و کرنای براه می‌افتد، منحصر نمائیم، اصلاً چنین امواج راهی به گوش عقلا و خردمندان جوامع ندارد، تا احتیاجی به هشدار دادن داشته باشیم که هان ای عقلا و خردمندان، از شنیدن ادعاهای بی‌اساس برحذر باشید، اگر چه صاحبان آنها دارای نامها و عنوان‌های پر طمطراق بوده باشند. مدعیان آن ادعاها که حیات فرد و اجتماع را از مسیر خود منحرف نموده، انسانها را از حیات معقول محروم می‌سازند، بسیار ماهرتر از آنند که شیپوری بر لبان خود گرفته، فریاد برآورند که ای مردم، به وجود آوردن علم و هنر و اخلاق و حقوق و اقتصاد و سیاست و دین برای وجود آوردن (حیات معقول) در اختیار من است و بس!! زیرا هر عاقلی می‌داند که ص

احب چنین مدعائی بدون احتیاج به معاینه‌های روانپزشکی، جویای قفسه‌ای در تیمارستان، یا لااقل خواهان تختخوابی در بیمارستانهای روانی می‌باشد. این مدعیان حتی ماهرتر از آنند که گفتار و اقدام و کردار خود را به صورت ادعا ارائه بدهند، تا مورد بازخواست درباره‌ی دلیل و علت آن قرار بگیرند. آنان می‌توانند: ۱- ادعاهای خود را در شکل بیان واقعیات ابراز نمایند (آری مردم، چنین است راه سعادت!!) ۲- دست از لذائذ محدود و موقت برمی‌دارند، تا به لذائذ نامحدود و پایدار برسند. (می‌بینید که من دست از ثروت برداشته‌ام، من مقام را نمی‌خواهم!!). ۳- هیچکس نیست که دل به انسانها بسوزاند، دانش‌های وجود آمده همه و همه به ضرر انسانهاست. مکتبهای جهان‌بینی دکانهایی است که اربابان آن مکتبها برای خودفروشی باز کرده‌اند. (من انسان را می‌شناسم و هیچ یک از امتیازات فوق و تلاشهایی که در راه بدست آوردن آنها صورت گرفته است، دارای ارزش نمی‌باشند!!) این مدعیان نابکار می‌خواهند خسارت حیات خود را که معلول خود بزرگ بینی و خودخواهی ویرانگر است، با چسباندن امتیازاتی به پیشانی خود که حتی عظمت آنها در خاطرشان خطور نمی‌کند، جبران نمایند. این ادعاهای بی‌اساس آن ترانه

های مصنوعی است که جویندگان گلستان واقعی حیات را به خود مشول می‌دارند و مردم را از وصول به واقعیات (حیات معقول) محروم می‌نمایند. مردم را در تخیلاتی که با بیان و شکل جالب وجود آورده و تلقین می‌نمایند، غوطه‌ور می‌سازند. در نتیجه: این مدعیان نخست به هلاک ساختن دیگران اقدام می‌کنند و سپس به نابود کردن خویش می‌پردازند. ضرری که از ادعاهای بی‌اساس بر تاریخ بشری وارد آمده است، نه تنها کمتر از ضرر اسلحه‌ی بران که آدمیان را به خاک و خون کشیده است، نبوده، بلکه می‌توان گفت ضرر ادعاهای بی‌اساس آن گاه که در تحریف حیات معقول جوامع تاثیر نموده است، بیشتر و عمیق‌تر بوده، زیرا چنگیزها و نرون‌ها قفس کالبد مادی آدمیان را شکسته و ارواح آنان را خارج از نوبت به پشت پرده طبیعت فرستاده‌اند، در صورتیکه این مدعیان نابکار ارواح انسانها را در همین خاکدان به لجن کشیده و بکلی آنها را نابود ساخته‌اند. افتراء نزنید- هر ادعای بی‌اساس که

از روی آگاهی به خلاف واقع بودن مدعا، صورت می‌گیرد افترائی است که مدعی به خود و دیگران می‌زند، افتراء بخود می‌زند، زیرا خود می‌داند که دارای آن امتیاز نیست که به خویشتن می‌بندد. افتراء به دیگران می‌زند، زیرا دیگران را فاقد آن امتیاز یا دارای نقصی می‌بیند که جبران آن را در اختیار خود تلقی می‌نماید. در بعضی از آیات قرآن مجید افتراء را که از یک جهت همان ادعای بی‌اساس است بدترین ظلم معرفی نموده، از آنجمله: فمن اظلم ممن افتری علی الله کذبا لیضل الناس بغیر علم (کیست ستمکارتر از کسی که افترای دروغین بر خدا بزند، تا مردم را از روی جهل گمراه نماید). فمن اظلم ممن افتری علی الله کذبا او قال او حی الی و لم یوح الیه شیئی (کیست ستمکارتر از کسی که افترای دروغین به خدا بزند یا بگوید به من وحی شده است، در صورتیکه چیزی به او وحی نشده است). و قد خاب من افتری (مایوس و ساقط گشت کسی که افترا زد). و من اظلم ممن افتری علی الله کذبا او کذب بالحق لماجائه (و کیست ستمکارتر از کسی که افترای دروغین به خدا بزند، یا حقیقت را پس از آنکه روی باو آورد، تکذیب نماید). توضیح: ۱- در آیه‌ی اول این مضمون وجود دارد که (افترا زننده مردم را از روی جهل گمراه می‌کند) ممکن است مقصود از این مضمون استفاده‌ی افترا زننده از جهل مردم بوده باشد، یعنی خود شخص مفتری، خلاف واقع بودن افترائی را که می‌زند، می‌داند، ولی مردم از دغل بازی او آگاه نیستند. و ممکن است مقصود نادانی شخص مفتری باشد، باین معنی که نتیجه‌ی فاسد افتراء را که از روی جهل است، نداند. ۲- در بحث گذشته گفتیم که ضرر ادعاهای بی‌اساس در آن هنگام که موجب منحرف ساختن انسانها از حیات معقول بوده باشد، بیشتر از ضرر کشتارهایی است که موجب شکستن قفسه‌ی کالبد آدمیان و پرواز خارج از نوبت ارواح آنان می‌گردد، زیرا منحرف ساختن انسان از حیات معقول مساوی نابود کردن روح اوست. واقعیت این مقایسه را به اضافه‌ی اینکه دلیل عقلی مزبور اثبات می‌کند، آیات فوق نیز تایید می‌نمایند، زیرا هم در آیات فوق و هم در آیاتی دیگر که درباره‌ی قبح افتراء و ادعای بی‌اساس در قرآن آمده است، شخص مفتری ظالم‌ترین ظلم کنندگان معرفی شده است. ۳- در مجموع آیاتی که درباره‌ی افترا آمده است، در حدود ۲۰ آیه ادعای خلاف واقع را افترا زدن به خدا تعبیر نموده است. توضیح این مطلب چنین است که واقعیتهای جهان هستی چه در قلمرو طبیعت و چه در قلمرو انسانها و چه در جهان پشت پرده‌ی طبیعت، همه و همه جلوه‌گاه مشیت خداوندی است که مطابق قوانین مقرره تحقق پیدا کرده‌اند، مثلا گیرندگی وحی، مخصوص پیامبران است. این واقعیتی است که با مشیت الهی به جریان می‌فتد. بنابراین کسانی که ادعای رسیدن به واقعیات به وسیله‌ی وحی می‌نمایند، افتراء به خدا می‌زنند. کسی که ادعای علم درباره‌ی موضوعی می‌نماید در صورتیکه جاهل به آن است، در حقیقت آن موضوع را از واقعیت اصلی که در مشیت الهی دارا می‌باشد، منحرف می‌سازد. من ابدی صفحته للحق هلک (کسی که در برابر حق عرض اندام نماید، هلاکت او قطعی است). ستیزه با حق حقیقت، ستیزه با خویشتن است بجای آنکه برای توضیح مفهوم حق با کلمات و اصطلاحات بازی کنیم و بجای آنکه انبوهی امواج حسرت و تاسف از اعراض اکثریت از حق را در دلها به حرکت در آوریم، بجای آنکه ماتمی بر کشته شدگان راه حق بر پا کنیم، بجای آنکه برای مطالبه‌ی حق ناتوانان از نیرومندان، اشکهای بی‌نتیجه بریزیم، بهتر آن است که حیات و شخصیت آنان را که رویا روی حق به ستیزه برمی‌خیزند، تفسیر نمائیم، باشد که گرگ و راههای تسلط او را بر گوسفندان بشناسانیم. مقداری از مختصات ستیزه‌گران در برابر حق را به عنوان نمونه از نظر می‌گذرانیم: ۱- اگر دیدید یک انسانی پیدا شده و می‌گوید: (هدف وسیله را توجیه می‌کند) و هیچ قید و شرطی را برای این قضیه لازم نمی‌داند، بدانید که این انسان ستیزه با حق و حقیقت دارد. ۲- هنگامیکه یک انسان از نف ع و خوشی‌های عدالت که حق او را بجای می‌آورد، خوشحال می‌شود، ولی موقعیکه عدالت حق دیگران را از او می‌گیرد و به صاحبانش می‌رساند، احساس ناخوشی و دلتنگی می‌نماید، چنین شخصی ستیزه با حق و حقیقت دارد. ۳- هر انسانی که خود را هدف و دیگران را وسیله تلقی می‌نماید، او روش ضد حقیقت پیش گرفته است. ۴- کسی که خود را در همه‌ی احوال و در همه‌ی گفتارها و کردارها و تفکرات، حق می‌داند، او رویاروی حق به پیکار برخاسته است. ۵- هر کس که دیگر انسانها را چیز پنداشته و

حق تعیین سرنوشت آنان را در اختیار خود بداند، در برابر حق به پیکار برخاسته است. ۶- هر کس که آرزوی بدست آوردن قدرت در سر پروراند، بدون اینکه مالک خویشتن باشد، در صدد پیمان کردن حق برآمده است. ۷- هر فرد و اجتماعی که بدون فعالیت و صرف نیروهای عضلانی و فکری، توقع نتیجه‌ی مفید داشته باشد، توقع ضد حقیقت در مغز خود می‌پروراند. ۸- احساس آزادی مطلق در جهان هستی، با مشاهده‌ی حاکمیت قوانین ریشه‌دار در دو قلمرو انسان و طبیعت، ستیزه در مقابل حق است. ۹- مدعیانی که با ادعاهای بی‌اساس خویشتن، جویای موقعیت چشمگیر می‌باشند، حق را از صحنه‌ی حیات آدمیان بیرون رانده، می‌خواهند خود را جانش

ین آن قرار بدهند. ۱۰- هر انسانی که بخواهد درون شفاف مردمی را که نشان دهنده‌ی حق است، به شکل ویتترین خودنمایی خویش در آورد، باطل‌ترین باطل‌ها را بجای حق می‌نشانند و لذتی که از این جانشین ساختن نابکارانه احساس می‌کند، لذتی است که کودک خردسال از شعله‌های آتشی احساس می‌کند که به خوابگاه او افتاده دیر یا زود او را هم طعمه‌ی زبانه‌هایش خواهد ساخت. ۱۱- بی‌اعتنائی به حق و مفهوم مقابل آن، اگر به وسیله‌ی پندارها و اصطلاح بافی‌های فریبنده بوده باشد، پایانی جز پوچ‌گرایی ندارد و اگر به جهت گرایش به هوی و هوس و خودخواهی باشد، نتیجه‌ای جز مبارزه با خویشتن و از خود بیگانگی به بار نمی‌آورد. ۱۲- تسلیم و تملق در برابر حق ناشناسها، به جهت حفظ منافع و لذائد خویشتن نوعی دیگر از پیکار با حق و نابود ساختن آن است. اینست معنای جمله‌ای که امیرالمومنین (ع) درباره‌ی نتیجه‌ی عرض اندام در برابر حق فرموده است که (کسی که در برابر حق عرض اندام نماید، هلاکت او قطعی است). و کفی بالمرء جهلا الا يعرف قدره (کسی که خود را ارزیابی نکرده است، در جهل فراگیرنده‌ای غوطه‌ور است) خودشناسی و ارزیابی خویشتن روانشناسان حرفه‌ای و آن دسته از فیلسوفان که به

شناخت نموده‌ها و فعالیت‌های مغزی و روانی موفق گشته‌اند، افراد کمی نیستند، بلکه بالعکس سیاحان قاره‌ها و دریا‌های درون و نظاره کنندگان اشیاء گوناگون در آن قاره‌ها و امواج و جانداران و معادن زیر دریائی آن دریاها، بسیار فراوانند فراوانتر از اینان افرادی هستند که حتی بدون آموزشها و تفکرات و مطالعات و تجربیات علمی و فلسفی معمولی، خیلی چیزها درباره‌ی خود می‌دانند و با شعور طبیعی و ادراکات خام با حقایق زیادی در درون خود آشنائی دارند شما این بازیگران صحنه‌های گوناگون زندگی را با دیده‌ی ناچیز منگرید، زیرا برای آنکه یک انسان بتواند از عهده‌ی بازیگری ماهرانه در صحنه‌های متنوع زندگی برآید، شناخت‌های فراوانی در مسائل روانی را لازم دارد. وقتی که هتلر می‌گوید: (اجتماع شبیه به زن است که تسلط شوهری با شخصیت و قدرتمند و مدیر را بر خویشتن، به آن شوهر بی‌شخصیت و ناتوان که بازیچه‌ی دستش باشد، ترجیح می‌دهد). این جمله خیلی پر معناتر از آن است که از یک انسان بی‌اطلاع از وضع روانی خود و دیگران صادر شود. خودخواهان خودنما که می‌توانند با راهها و وسائل گوناگون خود را در جامعه مطرح نمایند، روان‌شناسانی هستند که بدون حضور در کلاسهای روان‌شناسی

و مطالعه در کتب و آزمایشگاههای روانی، آشنائی فراوانی با روان خود و دیگران پیدا کرده‌اند. نویسندگان زبردست شرق و غرب مانند جلال‌الدین مولوی، تولستوی، داستایوسکی، ویکتور هوگو روانشناسان متخصص نبوده‌اند که عمر خود را در تحقیقات روانی سپری کرده باشند، با اینحال با آن کیفیت شگفت‌انگیز و به آن مقدار حیرت‌آور که اینگونه نویسندگان در قاره‌ها و دریا‌های درون خود و دیگران به سیاحت پرداخته‌اند، معلوماتی خیلی بیش از روانشناسان و فیلسوفان حرفه‌ای بدست آورده‌اند. بنابراین شناخت و آشنائی با درون و با آنچه که در درون می‌گذرد، در حوزه‌ی اختصاصی روانشناسی حرفه‌ای و فلسفه‌های معمولی محاصره نمی‌شود. هنگامیکه یک شاعر حساس درباره‌ی مختصات عشق و وصال و شکست در عشق صحبت می‌کند، قطعاً بیانش عالی‌تر و دقیق‌تر از آن روانشناسان و فلاسفه‌ای که بمفهوم خشک و تجرید شده عشق می‌پردازند. یک سیاستمدار وضع روانی خود را در زیر و رو کردن هدفها و وسیله‌ها، و در موقع روبرو گشتن با قواعد و اصول ثابته اجتماع در موقع اقدام به کار یا خودداری از آن، عمیق‌تر و وسیعتر از یک روانشناس معمولی درک می‌کند. همچنین یک هنرمند اگر بخواهد عوامل و انگیزه‌های جوشش احساسا

ت و شروع بارقه‌های مغزی و تموج جریان آنها را توصیف نماید، خیلی بهتر و رساتر از روانشناسان آزمایشگاهی و استاد دیده و کتاب خوانده بیان می‌کند. بهر حال خودشناسی و آشنائی با آنچه که در درون می‌گذرد، پدیده‌ای است که می‌تواند نصیب انسانهای فروانی بوده باشد. اما ارزیابی خویشتن، مسلم است که وصول به این پدیده بسیار دشوارتر از خودشناسی است. آیا نمی‌توان گفت ارزیابی خویشتن بقدری استثنائی و به ندرت اتفاق می‌افتد که نسبت آن به خودشناسی نسبت فیزیکدانان است به کسانی که با هدف اعلاهی جهان هستی آشنائی پیدا کرده‌اند. اینکه بعضی از انسان شناسان می‌گویند: (اگر دیدید شماره انگشتانتان برای شمردن انسان در هر قرن تمام شده و باز دارید انسان می‌شمارید یقیناً به ضعف باصره مبتلا هستید) شوخی نمی‌کند، زیرا با نظر به عظمت ارزیابی خویشتن و دشواری آن، حقیقت همان است که در جمله‌ی مزبور آمده است. دشواری ارزیابی خویشتن از آنجا ناشی می‌شود که: اولاً بایستی آدمی با مجموع اجزای تشکیل دهنده‌ی روان خود آشنائی نزدیک داشته باشد، به اضافه‌ی این آشنائی مهم، بتواند قرار گرفتن موقعیت فعلی خود را در میان گذشته‌های دریابد که واقعیاتی را در درون آدمی به حالت ر

سویی در آورده و قطعاً در موقعیت فعلی و آینده او موثر خواهد بود، و در آن تحولاتی که در آینده در آن غوطه‌ور خواهد گشت ناگهانی و غیر قابل محاسبه وارد نگردد. ثانیاً- امکانات و غیر مقهورهائی را که واقعیات طبیعت و روابط انسانی پیش می‌آورند، دقیقاً بشناسد و آنها را از یکدیگر تفکیک نماید. به عبارت دیگر دومین عنصر ارزیابی خویشتن، شناخت کیفیت و کمیت قدرتی است که موجودیت او دارا می‌باشد. ثالثاً- محاسبه‌ی دقیق درباره‌ی رابطه‌ی خویش با اصول و قوانینی که در پیشبرد تکاملی او نقشی دارند. این شناختها در صورتی به نتیجه‌ی سازنده خواهد رسید که آدمی با خویشتن سر و کار داشته و بخواهد با این شناختها موجودیت خود را در مجرای تکاپوی تکاملی قرار بدهد، و الا این شناختها هم مانند شناسائیهائی که در خودشناسی مطرح کردم، نوعی از تموجات مغزی است که برای آرایش خودنمائی بدرد می‌خورد، بلکه گاهی همین شناسائی‌ها به صورت قدرتی برنده در میدان تنازع در بقاء درمی‌آید. احساس استقلال مطلق در ارزیابی خویشتن هر گونه ارزیابی که درباره‌ی خویشتن انجام بگیرد، اگر به احساس استقلال مطلق خویشتن منتهی گردد، نه تنها آن ارزیابی نابجا و غلط خواهد بود، بلکه نوعی مبارز

ه با خویشتن می‌باشد که بدون تردید مبارزه با دیگر انسانها را نتیجه خواهد داد. استقلال خویشتن که در ارزیابی اختلال وارد می‌کند، به آن معنا نیست که آدمی موجودیت و اختیار و قدرتها و امتیازات خود را منکر شود، زیرا چنین انکاری نوعی مبارزه با خویشتن می‌باشد، بلکه مقصود احساس آن نوع استقلال است که موجودیت خود را فوق اصول و ارزشها تلقی نماید. مثلاً گمان کند که موجودیت او مستقل از دستور (دروغ مگو) است!! او آن قدر استقلال دارد که می‌تواند لذایذ و آلام دیگران را نادیده بگیرد! استقلال او بحدی است که می‌تواند اهمیتی به حیات دیگر انسانها قائل نشود! و استقلال دارد و می‌تواند به فریاد عظمای پیشتاز تاریخ در لزوم تکامل و ندای وجدان برای برحذر بودن از احساس بی‌هدفی، گوش فرا ندهد و اعتنایی نکند! و استقلالی دارد که می‌تواند تکلیف موقعیت خود را در جهان هستی با نظم دقیقی که در جریان است، تصفیه نکند! اینگونه احساس استقلالها که با دریافت خام به وجود می‌آید، با معلول خودخواهی‌هایی است که ضررش از همه‌ی وابستگی‌ها بیشتر و مهلکتر است و یا معلول آن جهل مطلق است که تاکنون دواي آن کشف نشده است در جمله‌ای دیگر از امیرالمومنین (ع) آمده است که:

رحم الله امرء عرف قدره و لم يتجاوز طوره (خدا رحمت کند مردی را که ارزش خود را شناخت و از حد خود تجاوز ننمود). این نکته را هم فراموش نکنیم که خطای انسانها در ارزیابی و شناخت حدود خویشتن، بمقدار زیادی معلول فرهنگهائی است که بدون تصفیه و تنقیح در فضای جوامع حکمفرمایی می‌کنند. این فرهنگها هرگز به فکر تعلیم طرق ارزیابی خویشتن برای انسانها، نیستند. به این معنی که هیچ اهمیتی به این مسئله‌ی حیاتی نمی‌دهند که مردم حتی دقیقه‌ای درباره‌ی ارزیابی همه‌ی ابعاد خود بیندیشند، بلکه بالعکس، کوشش نموده‌ای ملموس و ناملموس فرهنگهای دوران ما، در راه بسط دادن رهائی از هر قید و اصل مبذول می‌گردد، در نتیجه برای انسانها خود قابل محاسبه‌ای نمی‌ماند که آن را ارزیابی نمایند. لایه‌لک علی التقوی سنخ اصل و لایظما علیها زرع قوم

مادامیکه تفکرات و گفتار و کردار شخص مستند به تقوی نباشد، پدیده‌های مزبور امواج و طوفانهائی هستند که تحت تاثیر عوامل بیرون از ذات انسانی سر برمی‌کشند و با خنثی شدن همان عوامل، یا در برابر عواملی نیرومندتر فرو می‌نشینند و از بین می‌روند. اگر مالکیت بر خویشتن و خودداری از غوطه‌ور شدن در تمایلات نفسانی که تقوی نامیده می‌شو

د، اصالتی برای شخصیت آدمی به وجود نیاورد درون آدمی مانند آن کوه آتشفشان است که هر لحظه در معرض انفجار و آتشفشانی است. وضع قوانین شایسته و تنظیم اصول زندگی و نمودهای جالب فرهنگی و تعلیم و تربیتهای فنی، بدون تقویت و رشد تقوی در شخصیت انسانی، مانند آن ساختمان بسیار مجلل و آراسته‌ای است که در قله‌های کوه آتشفشان بنا می‌شود. اینهمه حق کشی‌ها و دروغگوئی‌ها و جنگهای عالم سوز و زندانها و بیمارستانهای روانی و اهانت بر انسانها در اشکال گوناگون و نومیدیها و احساس پوچی، جز مواد گداخته آتشفشانهای درون آدمیان چیزی دیگر نیستند. جای شگفتی نیست که پس از داد و فریاد آنهمه عظمای تاریخ و فداکارهای رادمردان و صرف انرژیهای مغزی و گذشت از لذات زندگی که درباره‌ی اصلاح وضع انسانها و تعلیم اصول مدیریت جوامع صورت گرفته است، هنوز دروغ و ارتکاب خلاف واقعیتها نه تنها مفید تلقی می‌گردند، بلکه بعنوان یک پدیده‌ی ضروری، مشغول فعالیت در حیات اجتماعی انسانها تلقی می‌شوند! توصیه به تقوی که عبارت است از خودداری از ارتکاب پلیدیها، حتی ارزش اندرز و نصیحت شایسته را هم از دست می‌دهد و به بهانه‌ی آنکه توصیه بر تقوی دست ناتوانان را در برابر نیرومندا

ن می‌بندد، خیانتی محسوب می‌گردد!! واقعیت چنان نیست که ساده‌لوحان گمان می‌برند که نظم و زیبایی در شئون زندگی، دلیل رشد و کمال انسانی در قلمرو حیات است. امروز تفکیک درخشش لبخند آدمیان بر روی یکدیگر، از بارقه‌های شمشیری که در پشت گردن همدیگر می‌کشند، امکان ناپذیر است. وقتی که آدمی از محبت بر خود و حفظ شخصیت از هوی و پلیدیهای آن، محروم است، نه برای خنده‌های او ملا-کی وجود دارد و نه بر گریه‌هایش، نه شکستهای او قابل تفسیر و توجیه است، و نه پیروزیهایش نه آزادی برای او معنائی دارد و نه جبر. زیرا همانطور که امیرالمومنین (ع) می‌فرماید، برای شخصیت چنین اشخاصی ریشه‌ای وجود ندارد، و جامعه‌ای که از چنین افرادی تشکیل شده است، ماتمکده‌ای برای هشیاران در میان مستان است و بهشتی ایده‌آل در نظر ماکیاولیستها. فاستروا فی بیوتکم (در خانه‌های خود بنشینید) هنگامی که داد و فریاد به ضرر جامعه تمام می‌شود، سکون بهترین حرکتهاست هوی پرستان از انسان بی‌خبر که عمری را در شناختن نقاط ضعف انسانها سپری کرده و همه‌ی اصول تخدیر آنان را شناخته‌اند و به خوبی می‌دانند که چگونه مردم ساده‌لوح را وادار به داد و فریاد کنند و در موقعی مناسب هم آن

ان را به خواب ببرند، در انتخاب کلمات و طرق توجیه افکار و تحریک اراده‌ها نقشه‌هایی را می‌توانند بکشند که اگر یک هزارم آن انرژیها و بودجه‌هایی را که در این بازیگریها صرف می‌کنند، در اصلاح حال مردم و آماده کردن آنان برای روبرو شدن و پذیرش واقعیات، به کار می‌انداختند، امروزه نه کتابهایی در پوچی زندگی نوشته می‌شد و نه معمائی لاینحل برای نفس کشیدن در کراهی خاکی وجود داشت. داد و فریادهائی که در جامعه‌ای به راه می‌افتد، دارای یک علت مشخص نیست و ما به عنوان نمونه می‌توانیم بعضی از علل اساسی آن را متذکر شویم: ۱- تباه شدن (حقوق حیات معقول)، جمعی که برای احقاق این حقوق فریاد می‌زنند، نه تنها کار شایسته‌ای انجام می‌دهند، بلکه می‌توان گفت: لزوم این فریاد چه به وسیله بیان و قلم و چه به وسیله اعتراضات گوناگون، حتی با توسل به سکوت که گاهی صدایش بلندتر از هر گونه فریاد است، و چه به وسیله مقاومت‌های منفی به اندازه اهمیت خود آن حیات، دارای ضرورت و اهمیت می‌باشد. ۲- فریاد برای دگرگون ساختن مسیر (حیات معقول) و لجن مال کردن هدفهای عالی آن. البته افرادی که ارزش و عظمت این فریاد اعتراض آمیز را درک می‌کنند، در هر جامعه‌ای بسیار اند

کند، زیرا تاکنون با همه‌ی آن تفکرات و گذشته‌ها که در توضیح و بیان ارزش حیات معقول بوسیله‌ی پیامبران و مصلحان انجام گرفته است، اهمیت آن حیات در مغزها و دل‌های مردم آنچنان اصالت و اهمیتی پیدا نکرده است که در حال به خطر افتادن آن، داد

و فریادهای جدی و موثر با رسمیت کامل به جریان بیفتند. به عنوان مثال هنوز اطلاعی از طنین فریادهائی نداریم که برای از بین بردن بیماری کشنده‌ی خودخواهی که بزرگترین مانع (حیات معقول) جامعه است، به وجود آمده باشد. برای مقابله با دروغگوئی‌ها و فریبکاریها هنوز نه اعتصابی صورت گرفته و نه داد و فریاد دسته‌جمعی شنیده شده است. همه‌ی اعتراضات و سر و صداهای مثبت که تاکنون صورت گرفته، منحصر به آب و نان و دیگر وسائل حیات معمولی طبیعی بوده است. در اینجا به یاد جمله‌ی آن متفکر انسان‌شناسی می‌افتیم که می‌گوید: (اگر یکصدم آن اشکهای که برای شکم‌های گرسنه و بدنهای برهنه، ریخته شده است، به ارواح گرسنه‌ی انسانیت و برهنه از اصول عالی انسان شدن ریخته می‌شد، نه شکم گرسنه‌ای پیدا می‌شد و نه بدن برهنه‌ای و نه روحی که در آتش جهل و خودخواهی زبانه بکشد). به همین جهت است که داد و فریادهائی که به انگیزگی پاسداری از ا

نحراف حیات معقول انسانها، زده شده است، در صفحات کتابهائی مانده است که در گوشه‌ای از کتابخانه‌ها در سکوت مرگبار به سر می‌برند. فریادهائی را که در مقابل دو علت فوق که مثبت می‌باشند، به راه می‌افتند، می‌توانیم با صراحت کامل منفی بنامیم، از جمله‌ی این نوع منفی: ۳- اعتراضاتی است که در این جمله خلاصه می‌شود: (که می‌خورند حریفان و من نظاره کنم؟! این فریاد زندگان هر گونه نموده‌ها و فعالیت‌های اجتماعی را که با نیت‌های پاک و با تمام خلوص و در کمال عظمت از طرف رادمردان و انسانهای بزرگ در جامعه به وجود می‌آید، مانند آن شراب مست کننده تلقی می‌کنند که نمی‌توانند زندگی خود را بدون آن تفسیر نمایند. و منظورشان از حریفان، امثال خودشان هستند که صورت آنان را در آینه‌ی پیشروی خودشان می‌بینند. چونان سرباز چنگیزی که شیخ عطار نیشابوری را هم یک حیوانی مانند خود تلقی می‌کند. ۴- داد و فریادهائی است که از روی ناآشنائی با واقعیاتی که دانایان با آنها روبرو هستند به راه می‌افتند. همانند فریادهای حضرت موسی (ع) که در برابر کارهای خضر (ع) بلند شده بود. اینگونه فریادها که از روی ناآشنائی با واقعیات برآورده می‌شوند، دلیلی بر پلیدی و سوء نیت نیست،

مگر آنکه راه تماس با واقعیات باز باشد و شخص یا گروه ناآشنا با واقعیت آن راه را مورد بی‌اعتنائی قرار بدهند. ۵- فریادهای مردم بی‌بال و پر که بال و پر نیرومندان جامعه‌ها می‌شوند و بدون اینکه خود قدرت پرواز داشته باشند، بال و پری برای پرواز دیگران می‌باشند. این فریادها دارای ارزش ذاتی نیستند، و ارزش آنها وابسته به هدف‌گیریهای اقویا است و باید دید آنان چه می‌خواهند. پیامبر اسلام در برابر آن بت پرستان ضد انسانی که فریاد می‌زدند: نحن لنا العزى ولاعزى لكم (این مائیم که بت عزی را داریم و شما عزی ندارید) به مسلمانان دستور داد که چنین فریاد بزنند: الله مولانا ولا مولى لكم (الله مولای ماست و شما مولا ندارید) هر دو فریاد فوق وابسته به شخصیت‌های پیشتاز می‌باشند، با این تفاوت که فریاد اولی با هدف‌گیری ضد انسانی دستور دهنده به وجود آمده است. دومى با هدف‌گیری انسانی - تکاملی طنین انداز شده است. امیرالمومنین علیه‌السلام در جمله‌ی مورد تفسیر از فریادهای منفی جلوگیری می‌کند و مردم را از تباه شدن در راه خواسته‌های ضد انسانی نیرومندان، برحذر می‌دارد. و اصلحوا ذات بینکم (و میان خود صلح و صفا را برقرار نمائید) ۱

صلاح میان انسانها از بزرگترین عبادتهاست معنای این جمله که در میان خود صلح و صفا را برقرار نمائید، آن نیست که بگذارید جنگها برافروخته شود و عداوتها در سینه‌ها بجوشد و بخروشد و اسلحه‌ی برای دمار از روزگارتان در آورد، سپس شما وارد میدان خونبار گشته، مابین متخاصمین صلح و صفا را برقرار نمائید. بلکه با نظر به مبانی حیات بخش اسلام، اساسی‌ترین وظیفه‌ی انسانها در مقابل یکدیگر اینست که باید عوامل عداوت و کینه‌توزی ریشه کن شود و نوبت به صلح بعد از جنگ نرسد، همچنین جمله‌ی مزبور آن صلح‌های خیالی و سودجویانه را نمی‌گوید که جنگ را در زیر سطح ظاهری خود می‌پروراند، مانند آتشی که در زیر خاکستر به وجود خود ادامه می‌دهد. با اینکه هر دو پدیده‌ی صلح و جنگ با نظر به علل اساسی دشمنی‌ها و دوستی‌های بی‌اساس برای انسانهائی که به جهت نداشتن رشد روحی، برای هیچ یک از شئون حیاتی خود اصل و قانونی را قبول ندارند، خیالی بیش نمی‌باشند: بر خیالی صلحشان و جنگشان بر خیالی نامشان و ننگشان گاهی صلح‌های بعد از جنگها برای این عقب ماندگان کاروان

انسانیت مانند استراحتی است برای تجدید قوا در راه آماده شدن به جنگ و فعالیت‌های کینه‌توزانه‌ی مستمر.

بنابراین ملاحظات و با نظر به تشویق و تحریک اسلام به درک اتحاد معقول انسانها، مقصود از صلح، آشنا ساختن افراد و جوامع به اصل اتحاد و اشتراک در حیات معقول است که در نتیجه‌ی پذیرش ایده‌آل‌های عالی حیات تحقق می‌پذیرد و مادامیکه درک اتحاد معقول برای انسانهای جوامع، رویای شبانه تلقی می‌شود و مادامیکه دعوت کنندگان به لزوم درک مزبور اندرز گویانی تلقی می‌شوند که فوق واقعیات جاری در جوامع سخن می‌گویند، نه تنها بشر موفق به صلح واقعی و پایدار نخواهد گشت، بلکه جنگاوران گنج جو در موقع مناسب فلسفه بافانی را تربیت خواهند کرد که قیافه‌ی ساختگی علم و فلسفه را بر خود گرفته، جنگ را جزئی از طبیعت انسانی قلمداد خواهند کرد!! و التوبه من ورائکم (توبه همواره در دنبال شماست) در فکر بازگشت به خویشتن برای نوسازی خود باشید شخصیت آدمی آن ساختمان شگفت‌انگیز است که از موقع قرار گرفتن در مسیر رشد، عامل نوسازی را در خویشتن می‌پروراند، این عامل ملکوتی‌ترین شخصیت انسانی است که برای از بین رفتن آن، تبهکاریها و پلیدیهای بی‌نهایت لازم است و می‌توان گفت: این عامل نوسازی تا آنجا که خشتی از ساختمان شخصیت آدمی باقی بماند، به وجود و فعالیت خود ادامه

ه خواهد داد. روان پزشکی‌های امروز مانند روان‌شناسی حرفه‌ای که بقول اریک فروم با همه چیز سر و کار دارد جز روح (که موضوع اصلی این علم است) نمی‌خواهد به وجود این عامل معجزه آسا اعتراف کند و گمان می‌برد با جانشین ساختن تقویت اراده به جای نوسازی شخصیت، انقلابی در فکر بشری ایجاد کرده است! مگر با پر کردن جایگاه بنزین ماشین، بدون راننده می‌توان آن ماشین را رو به مقصد خود رهسپار نمود؟ اراده مانند نیروی برای کارگاه ماشینی بدن آدمی است و شخصیت راننده آن ماشین. در آن هنگام که عامل فرماندهی درون آدمی مختل است، نیروی فعالیت‌های عضلانی و فکری هر اندازه که زیاد باشد، با فرض اختلال مدیریت شخصیت، نه تنها فعالیت‌هایی که صورت می‌گیرد، از منطق صحیح برخوردار نخواهد بود، بلکه تحریکات نابهنگام و بی‌نتیجه‌ی نیروی اراده، موجب انحرافات و اختلالات دیگری در رفتار عینی و اعمال روانی خواهد گشت. امروزه در خیلی از جوامع به اصطلاح متمدن، توبه که عبارتست از بازگشت به خویشتن برای نوسازی خود، مفهومی ندارد و اگر شما بخواهید درباره‌ی توبه با کسی صحبت کنید، شنونده اگر بهره‌ای از ادب داشته باشد، پاسخ شما را چنین خواهد داد که توبه یک مفهوم پوسیده‌ای است

ست که با بروز تمدن دوران معاصر، به عنوان تابوهای گذشته (حرکات بی‌منطق که جزئی از اخلاقیات عقب افتادگان می‌باشد) از بین رفته است. مسلماً این پاسخ گوینده یا از معنای توبه که عبارت است از بازگشت به خویشتن برای نوسازی خود غافل است و یا اصلاً معصیت و انحراف از قانون را که مختل کننده‌ی شخصیت است نمی‌شناسد و یا واقعیتی را به نام خود و شخصیت که ممکن است رو به رشد و کمال برود و ممکن است رو به پستی و سقوط برود، نمی‌پذیرد. اگر درست دقت کنیم، خواهیم دید فریب خوردگان زندگی ماشینی با تسلیم به وسیله‌ی کلمه‌ی زیبای تمدن، در هر سه مسئله مزبور مرتکب خطا شده‌اند. اما مسئله یکم که بازگشت به خویشتن برای نوسازی خود می‌باشد، آن قدر ضرورت دارد که بازگشت از مستی و ناهشیاری به آگاهی و هشیاری. کسیکه منکر این ضرورت است که حتی نمی‌تواند معنای خودآشنائی و از خودبیگانگی و لزوم برگشت به خودآشنائی برای خودسازی را هم درک کند تنها کسی که می‌تواند با اینکه اشخاص سخنی داشته باشد، روانپزشک است و بس. اگر علت انکار توبه اینست که شخص منکر، پدیده‌ای را به نام معصیت نمی‌شناسد، نخست باید از او پرسید آیا قبول داری که اطاعت و پیروی از قوانین و مقررات بدون

پاداش سودآور و کیفر ناگوار، یکی از فضیلت‌های انسان است و تخلف از قانون و مقررات بدون عذر منطقی یکی از وقاحتها و بیشرمی‌ها است؟ اگر پاسخ دهنده این دو مسئله را نپذیرد، باز ما سخنی با چنین شخصی نخواهیم داشت، مناسبترین هم صحبت این شخص ماکیاولی و نرون است، نه پیامبران عظام و نه پیشتازان انسان ساز، و کتابی که او باید بخواند کتاب شهریار ماکیاولی است، نه اخلاق کانت. ممکن است در این مورد اعتراضی به نظر برسد و آن اینست که ارزش اطاعت از قانون و وقاحت تخلف از آن،

پدیده‌هایی هستند که احتیاج به علت دارند، یعنی قرار دادن اطاعت از قانون در منطقه‌ی ارزشها و تخلف از آن، در منطقه ضد ارزشها باید به علت و ملاک صحیحی مستند شوند، و قوانین و حقوق امروزی، تنها موافقت عینی عمل با قانون را می‌خواهد، بدون احتیاج به اینکه عمل مزبور رنگ اطاعت داشته باشد. و همچنین کیفر را برای کسیکه از قانون تخلف می‌کند، مقرر می‌دارد، خواه اطلاعی از قانون داشته باشد یا از آن بی‌خبر باشد و خواه عذری که در قانون قید نشده است، مانع عمل به آن بوده باشد یا نه، بدون اینکه تخلف بدون عذر موجب عنوان معصیت گردد. می‌گوئیم: این اعتراض با نظر به جریان حقوق و مقررات مت

داول دوران ما کاملاً صحیح است، ولی این نکته را هم باید در نظر بگیریم که جدا کردن انگیزه‌های عمل به قانون از منطقه‌ی ارزشها و جدا کردن عوامل انحراف از قانون، از منطقه‌ی ضد ارزشها، نتیجه‌ای را که برای بشر امروزی به بار آورده است، محو کامل وجدان و فعالیت‌های سازنده‌ی آن می‌باشد، وجدانی که قطب نمائی برای کشتی وجود آدمی در اقیانوس زندگی قابل تفسیر می‌باشد. اما انکار شایستگی توبه، به این دلیل که واقعیتی به نام شخصیت وجود ندارد، نمی‌تواند جز از مغزهایی که با سم مهلک نیهیلیستی مسموم شده است، بروز نماید. هیچ دوائی برای این مسمومیت مغزی، در قاموس بشری وجود ندارد، مگر اینکه خود نیهیلیست به خود بیاید و هستی را از نیستی متمایز بسازد. گروهی از اشخاص می‌گویند: معصیت که ویرانی شخصیت را به بار می‌آورد، جز مخالفت دستورات فوق طبیعی که از طرف خداوند به وسیله‌ی پیامبران، برای مردم ابلاغ می‌شود چیزی دیگر نیست و اگر برای کسی (خدا) مطرح نباشد، معصیتی وجود ندارد، تا توبه از آن معصیت مفهومی داشته باشد. اینان هم باید بدانند که از آغاز زندگی بشر در این کره‌ی خاکی تاکنون یک متفکری پیدا نشده است که از روی دلائل علمی و یا فلسفی اثبات کند که

خدائی وجود ندارد، تنها کاری که انجام شده است اینست که در دلائل خداشناسان مناقشه کرده‌اند. چگونه می‌توان ادعا کرد خدا وجود ندارد، در حالیکه این ادعا بدون شناخت همه‌ی عالم هستی امکان‌پذیر نخواهد بود و اگر هم فرض کنیم که شخص یا اشخاصی پیدا شوند که همه‌ی عالم هستی را بگردند و همه‌ی اجزاء و روابط آنها را ببینند و بشناسند، آیا می‌توانند با این مشاهده نفی هر حقیقتی را در پشت پرده‌ی عالم هستی بنمایند؟! هرگز نمی‌توانند. چنانکه اگر علوم تشریح بطور فرض همه‌ی اجزاء و روابط بدن آدمی را توضیح بدهند و همه‌ی آنها را قابل شناخت بسازند، اراده و شخصیت را نمی‌توانند مشاهده کنند. بنابراین احتمال، وجود خدا کاملاً مستند به منطقی علمی است. این احتمال، احتمال دیگری را بدنبال می‌آورد و آن اینست که خداوند دربارهی کردار و گفتار آدمیان محاسبه‌ای دارد، آنان که عامل به قوانین و دستورات او هستند، مطیع و آنانکه مخالفت می‌ورزند، معصیت می‌نمایند، خواه این اطاعت و معصیت، دربارهی قوانین و مقررات مربوط به زندگانی معمولی اجتماعی بوده باشد و خواه دربارهی قوانین و دستورات الهی که بوسیله‌ی پیامبران ابلاغ شده و لااقل با احتمال منطقی که کشف از واقعیتی

می‌کنند، بوده باشد. توبه آن نوسازی شخصیت است که در هر دو مورد برای بازگشت به خویشتن و نوسازی خود ضرورت دارد. آیات قرآنی در موارد فراوانی دستور به توبه می‌دهد از آنجمله: ۱- و توبوا الی الله جمیعاً ایها المومنون لعلکم تفلحون (و ای مردم با ایمان همگان بسوی خدا بازگشت کنید، باشد که رستگار شوید) ۲- الم یعلموا ان الله یقبل التوبه عن عباده (آیا ندانسته‌اند که خداوند توبه را از بندگانش می‌پذیرد) ۳- ان الله یحب التوابین و یحب المتطهرین (خداوند توبه کنندگان و تطهیر نفس کنندگان را دوست می‌دارد) ۴- و الله یرید ان یتوب علیکم (و خداوند می‌خواهد توبه شما را بپذیرد) این نکته را هم باید در نظر بگیریم که توبه گاهی از بازگشت بسوی خدا آغاز می‌شود و این بازگشت، موجب بازگشت به خویشتن و نوسازی خود می‌گردد و سپس این خود نوساخته به مسیر رشد و تکامل می‌افتد که پایانش رجوع به خداست. و گاهی توبه از بازگشت به خویشتن و تصفیه و نوسازی خود شروع و به قرار گرفتن در مسیر رشد و کمال می‌انجامد که پایانش رجوع به خداست. و لا یحمد حامد الا ربه و لا یلم لائم الا

نفسه (و هیچ ستایش کننده‌ای جز پروردگارش را ستایش نکند و هیچ ملامت کننده‌ای جز نفس

خود را سرزنش نکند.) چون همه‌ی خیرات از خداست و هیچ شر و فسادی به خدا مستند نیست، پس حمد مر خدا راست و چون

شر و فساد اختیاری به خود انسانها مستند است، پس ملامت مر نفس آدمی را است آنچه که از طرف خداوند متعال به سوی بدگانش سرازیر می‌شود، جز صلاح و خیر نیست، زیرا ذات پاک الهی توانا تر و بی‌نیاز تر از آن است که برای اداره‌ی جهان هستی که بدون درخواستی از طرف خود جهان، آن را آفریده است، و بدون اینکه خداوند نیازی به آفریدن آن داشته باشد، فساد و شر را به کار ببرد، لذا اگر آدمی زبان به سخن درباره‌ی خدا بحرکت در آورد، نباید چیزی جز حمد و ستایش او بوده باشد و هیچکس جز خداوند سبحان که بوجود آورنده‌ی همه‌ی نیکوئیها و خیرات و کمالات می‌باشد، شایسته سپاس و ستایش حقیقی نیست. و چون هیچ ناشایستگی و بدی از طرف خداوند بر انسانها وارد نمی‌شود و آن ذات پاک اسبابها و علل طبیعی و انسانی را چنان آفریده است که یا نتیجه‌ای جز خیر محض برای انسان ندارند و یا لاقلاً بیطرف می‌باشند، لذا بهره‌برداری آدمیان از این اسباب و علل در راه فساد و ناشایستگی‌ها مربوط به خود آنان می‌باشد. در نتیجه هیچ اعتراض و ملامتی نه بر خدا متوجه است و نه بر علل و اسباب جهان طبیعت، بلکه این نفس سرکش و طغیانگر است که سزاوار اعتراض و ملامت است. ممکن است گفته شود: آیا این همه مصائب و بلاهای طبیعی و ناگواریهایی که از طرف نیرومندان درنده‌خو متوجه انسانها می‌گردند، شر و فساد نیستند؟ می‌گوئیم: اما مصائب ناشی از عوامل طبیعی، بدان جهت مصیبت تلقی می‌شوند که مزاحم حیات انسانها می‌گردند، به عنوان مثال بهمنی که از کوه سرازیر می‌گردد، اگر بیک دره‌ای سرازیر شود که با هیچ جاننداری تصادم پیدا نکند، مصیبت نامیده نمی‌شود، و همچنین سیل خروشان که از بلندیها به دره‌ها سرازیر شود و راهی دریاها می‌گردد و هیچ جاننداری را تلف نمی‌کند، مصیبت محسوب نمی‌گردد. پس بهمن و سیل موقعی به عنوان شر و فساد تلقی می‌شوند که مزاحمتی برای زندگی زندگان ایجاد نمایند. همچنین نیرو و قدرتی که از مجرای منطقی حیات نصیب بعضی از افراد با جوامع انسانی می‌گردد ذاتاً شر و فساد نمی‌باشد، بلکه نیرو و قدرت از موقعی به صورت شر و فساد در می‌آید که در راه مختل ساختن حیات دیگران بکار برود. ملاحظه می‌شود که نه عوامل طبیعت ذاتاً بلا و مصیبت می‌باشند و نه قدرتهایی که نصیب بعضی از آدمیان می‌گردد. شر و مصیبت از دیدگاه حیات محوری انتزاع م

ی‌گردد که حیات را برای آدمی مطلوب مطلق و شعله‌ی خاموش نشدنی، حتی کاهش ناپذیر جلوه می‌دهد. بعبارت روشن تر عرض اندام خیالی بشر در مقابل حقیقت است که حادثه و یا موجودی را شر و فساد تلقی می‌کند. برای حل این مسئله می‌توان مطالب زیر را در نظر گرفت. ۱- آنچه که از کائنات و امور آنها به خدا مستند هستند، واقعیت و شئون و خواص آنها می‌باشند و چون همه‌ی این واقعیتها در کارگاه هستی، با مشیت خداوند بی‌نیاز مطلق و بدون درخواست قبلی خود آن واقعیتها به جریان افتاده‌اند، تصور شر و فساد در آنها تصور غلطی است. کائنات با قوانینی که دارند، موجوداتی وابسته به مشیت خداوند می‌باشند، آیا کمترین احتمال می‌رود که خداوند با بعضی از آن کائنات خصومت داشته باشد، و به وسیله‌ی بعضی دیگر از کائنات آنچه را که با او خصومت دارد، بکوبد و مبتلا به شر و فساد بسازد؟! آیا همه‌ی جهان هستی و میلیاردها برابر آن، می‌توانند در معرض مخالفت با مشیت بالغه و قاهر خداوندی برآیند، تا خداوند با آنها خصومت بورزد؟! بنابراین شر و فساد به هیچ وجه نمی‌تواند مستند به خدا بوده باشد. ۲-

طبیعت حیات در هر جاننداری که باشد مقتضی انتزاع حیات محوری است، یعنی چنانکه گفتیم: از ن

اچیزترین جاندار تا تکامل یافته‌ترین انسانها، به مقتضای حیاتی که دارا هستند، حیات را مطلوب مطلق تلقی کرده، حتی رضایت به کاهش اندک شعله‌ی حیات نمی‌دهند. این شدت علاقه و مطلق تلقی کردن حیات که از جوشش درونی آن برمی‌آید، اساسی‌ترین عامل حفظ و نگهداری آن از آفات طبیعی و دیگر عوامل مزاحم می‌باشد، نه اینکه این علاقه و مطلق تلقی شدن به عنوان یک واقعیت در جهان هستی نیز ضبط شده است، به عبارت روشن تر حکمت و فلسفه‌ی این علاقه و مطلق تلقی شدن برای حفظ و ابقای اختیاری حیات است، نه طغیان و سرکشی بر قوانین بنیادین هستی که یکی از آنها انقراض و پایان یافتن حیات است، به جهت کاهش نیروهای آن، و یا تراحم نیرومندی که آدمی از جلوگیری آنها ناتوان است و اختیاری در برطرف کردن آنها ندارد.

خطبه ۱۷- داوران ناشایست

[صفحه ۱۸۴]

تفسیر خطبه‌ی هفدهم ان ابغض الخلائق الی الله رجلان: رجل و کله الله الی نفسه (مبغوض‌ترین مردم در نزد خداوند دو صنف است: ۱- صنفی که خداوند آنها را به حال خود واگذاشته است). اوصاف متصدیان ناشایسته حمایت از جان و مال مردم ۱- بدور خود می‌پیچند آن ذات پاک فیاض که در کمال بی‌نیازی، جامه هستی بر تن انسان پوشانیده و از روی حکمت و مهر ربانیش او را مورد عنایتش قرار داده است، نه آن جامه هستی را بی‌دلیل از تن او درمی‌آورد، و نه بدون علت عنایت و مهر الهی‌اش را از او سلب می‌کند. خداوند بی‌چون و بی‌نیاز مطلق که انسان را در پهنه‌ی هستی با تکریم و تشریف به تکاپو انداخته است، تا تن آدمی را با جامه‌ی هستی فاخرتر و با عظمت تری که خیاط مبانی عالی کارگاه وجود دوخته است، نیاراید، جامه‌ی پیشین او را از تنش در نمی‌آورد. ثم انشانه خلقا آخر (سپس او را در خلقت دیگری ایجاد نمودیم) افعینا بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید (آیا ما با آفرینش نخستین انسان ناتوان گشتیم! (آنان نباید اشتباه کنند، باید بدانند که گام به آفرینش تازه خواهند گذاشت). ما ننسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها او مثلها (ما هیچ آیت و علامتی را

از بین نمی‌بریم یا او را از یادها نمی‌بریم، مگر اینکه بهتر از آن یا مثل آن را جانشینش می‌سازیم). پس یقین باید کرد که آنچه از دریای فیض الهی به جریان می‌افتد، خشک شدنی نیست. از آن لحظه که آدمی در جویبار زندگی قرار می‌گیرد، مادامی که خود به جهت پلیدیها و نابکاریها از آن جویبار بیرون نیاید، راهی دریای ابدیت می‌گردد، زیرا آنچه که از بالا شروع شده است و استعداد برگشت به سوی بالا- را دارد، در پائین پایان نمی‌پذیرد. همچنان آدمی که بوسیله‌ی دو بال عقل و وجدان و با نیروهای گوناگون طبیعت که خدا در اختیار او قرار داده و برای چشیدن طعم زندگی و وصول به حیات معقول، مورد عنایتش قرار داده است، نه از روی احتیاج عنایتش را از او سلب می‌کند و نه از روی پشیمانی، بلکه هر اندازه که آدمی در تکاپو برای وصول به حیات معقول که قطعا به حیات ابدی پیوسته است، بیشتر و بهتر احساس تعهد نموده و در عمل به آن، می‌کوشد، شایستگی عنایت ربانی را بیشتر و بهتر بدست می‌آورد. بنابراین، مورد عنایت خداوندی بودن، یعنی شایستگی پیوستن به شعاع عظمت الهی. که هیچ علتی برای از بین رفتن این پیوستگی وجود ندارد، جز آنکه خود بار دیگر از همان طنابی که گرفته و بی‌الا ص

عود کرده است، رو به پائین بیاید. به عبارت دیگر راهزن راه خود به سوی کمال باشند و به خود واگذاشته شوند: اندک اندک راه زد سیم و زرش مرگ و جسک نو فتاد اندر سرش عشق گردانید با او پوستین می‌گریزد خواجه از شور و شرش اندک اندک روی سرخش زرد شد اندک اندک خشک شد چشم ترش وسوسه و اندیشه بر وی درگشاد راند عشق لابلالی از درش اندک اندک شاخ و برگش خشک شد چون بریده شد رگ بیخ آورش اندک اندک گشت عارف خرقه دوز رفت وجد حالت خرقه درش عشق داد و دل برین عالم نهاد در برش زین پس نباید دلبرش خواجه می‌گرید که مانند از قافله لیک می‌خندد خر اندر آخرش عشق را بگذاشت و دم خر گرفت لا- جرم سرگین خر شد عنبرش ملک را بگذاشت بر سرگین نشست عاقبت شد خرمگس سرلشگرش خرمگس آنوسوسه است و آنخیال که همی خارش دهد همچون گرش گر ندارم شرم و وای ناید از این وای نمایم شاخ‌های دیگرش اینست معنای واگذار شدن آدمی به نفس خویشتن (در این مبحث خود طبیعی را برای مفهوم نفس انسانی پست گرا بکار می‌بریم) ۱- سیم و زر دنیا که تنها وسایلی محدود برای اداره‌ی زندگی است، راهزن انسان راهرو می‌گردد، زیرا خود طبیعی پول را در هر شکلی که باشد

معشوق قرار می‌دهد و کاری با آن ندارد که از کجا بدست آمده است و در چه چیزی باید استخدام شود. بدین ترتیب، ارزشهای کمال مطلق بریده می‌شود و بر پدیده‌ای که دارای ارزش اعتباری است و به علت نابخردی خودمخوران می‌تواند همه ارزشهای ذاتی

را در هم بریزد، عشق می‌ورزد. این یکی از مختصات واگذاشته شدن به خود طبیعی است. ۲- آنانکه به خود طبیعی‌شان واگذاشته شده‌اند، از یکی از اساسی‌ترین ارکان حیات معقول بی‌بهره‌اند، این رکن اساسی عبارتست از عشق متکی به عقل سلیم و وجدان فعال و فطرت که با قرار گرفتن آدمی رویاروی جمال و جلال مطلق به وجود می‌آید و تا رسیدن عاق به آن معشوق حقیقی فرو نمی‌نشیند، این همان عشق است که بدون آن درسی از کارگاه هستی خوانده نخواهد گشت: عاشق شو ار نه روزی کار جهان سرآید ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی حافظ محرومیت از این عشق یکی دیگر از واگذاشته شدن‌های آدمی به خود طبیعی خویشتن است که با رخت بر بستن از نهاد آدمی جای خود را به وسوسه‌ها و اندیشه‌های بی‌اساس و مستهلک کننده مغز و روان خالی می‌کند. وسوسه چیست؟ وسوسه جز خریدن سر روح با ناخن تردیدها و قطع و یقین‌های متناقض که هر یک با بروز دیگری راه نیستی

را در پیش می‌گیرند، چیز دیگری نیست، چونان انسان‌گر که خود را می‌خارد و به لذت بسیار موقت و بی‌پایه‌اش دلخوش می‌دارد که تباهی جسم و جاننش را به دنبال می‌آورد. ۳- احساسات و هیجانات تصعید شده که گاهی همراه با پر معنی‌ترین تبسم‌ها و گاه دیگر همراه با قطراتی اشک شوق، سر بر می‌کشند و از بین می‌روند و جای خود را به همان عواطف و احساسات خام خالی می‌کنند که افعی هم در موقع چشیدن لذایت مناسب به خود و حلقه شدن به دور بچه‌هایش که به تازگی سر از تخم برآورده‌اند. ۴- آن ریشه‌های روانی که هر یک می‌تواند بیخ و بن‌های مولد شاخه‌های بارده بوده باشد، در آن انسان که به خود واگذاشته شده است، می‌خشکد و تباه می‌گردد. به این معنی که استعدادهایش می‌میرد و نبوغ‌ها و امتیازات سازنده بدنالش. ۵- در آن انسانی که به خود واگذاشته شده است، اگر از اندک هوشیاری برخوردار باشد، یک تضاد دورنی دائمی در جریان است که شکنجه‌اش می‌دهد. این تضاد بی‌امان عبارتست از: برگشاده روح بالا بالها تن زده اندر زمین چنگالها خواجه می‌گرید که ماند از قافله لیک می‌خندد خر اندر آخرش هوی ناقتی خلفی و قدامی الهوی و انی و ایها لمختلفان (مورد هوی (معشوق) شتر

من پشت سر من و معشوق من پیش رویم است. مقصد و جهت حرکت ما با یکدیگر مختلف است) چاره‌ی نهائی این تضاد، یا دست زدن به تخدیر و مستی‌های نابود کننده‌ی هشیاری است و یا از خود محوری در آمدن و رو به بالا حرکت کردن. فلسفه‌ی روشن این خسارت‌های پنجگانه، بریده شدن از جاذبیت حیات معقول است که هدفی جز کمال اعلا نمی‌شناسد. و جای تردید نیست که این کمال اعلا- بیرون از خود طبیعی بوده و در درجه‌ی اعلائی است که برای وصول به آن، باید به تکاپو پرداخت و دگرگون گشت. به عبارت دیگر کسی که معراج تکامل را درک نکند و آماده‌ی پرواز برای آن نباشد، در محاصره‌ی خود طبیعی مستهلک خواهد گشت. این معراج، رفتن از کره‌ی زمین به کرات دیگر فضائی نیست. آری: نه چو معراج زمینی تا قمر بلکه چون معراج کلکلی تا شکر فهو جائر عن قصد السبیل (آن مبعوض خداوندی از راه اعتدال منحرف می‌گردد) ۲- خود محور خودرو اعتدال را نمی‌شناسد و اگر هم بشناسد، در آن مسیر حرکت نمی‌کند حیات وابسته به هدف معقول، همواره قوانین و اصولی را پیش پای آدمی می‌گستراند که معتدل‌ترین جاده‌هاست. از آن هنگام که خود محوری سرتاسر وجود آدمی را اشغال می‌نماید، نه می‌توان روی احساسات چنین شخصی

محاسبه نمود و نه روی اندیشه‌هایش و نه روی اراده‌ها و تصمیم‌هایی که در حوزه‌ی فردی خویش و پهنه‌ی اجتماع می‌گیرد، این همه تجاوز از محاسبات برای آن است که خود طبیعی و فعالیت‌هایش هیچ حسابی نمی‌پذیرد. دلیل قانع کننده‌ی این محاسبه ناپذیری با نظر به نبودن الگو و معیار برای حیات که بی‌اعتنائی به اصل و قانون زاییده‌ی آن است، کاملاً روشن است. خودمحوری آنچنان بی‌تعین و حد ناشناس است که حتی خود طبیعی را هم نمی‌تواند از روی محاسبه اداره نماید و تورم ببخشد. پس در حقیقت خود محوری که یکی از مختصات واگذاشته شدن به خویشتن است، می‌تواند تا نفی و نابودی خود نیز پیش ببرد. اگر هم فرض کنیم که شخص خود محور توانسته باشد اعتدال و تجاوز از آن را تشخیص بدهد، عامل تنظیم کننده‌ی دورنی ندارد که او را بطرف

اعتدال بکشاند. به بیان دیگر، خود محوری که به خویشتن آغشته شده است، جز خود مایع و موم صفت چیزی دیگر ندارد که موضع گیری خود را با آن چیز محاسبه نموده و به حدود معتدل آن بگردد. مشعوف بکلام بدعه و دعاء ضلاله (با سخنان ضد اصل و دعوت به گمراهی دل خوش می‌دارد) ۳- خودمحوران از بدعت گذاری، یعنی گریختن از اصل و پیدا کردن اشخاص مستعد برای گمراهی شا

دمان می‌شوند معنای خاص بدعت عبارتست از وارد کردن چیزی در دین که از دین نیست و یا بیرون نمودن چیزی از دین که در دین است. با نظر به اینکه اگر همه‌ی عقاید و تکالیف دینی برای همه‌ی مردم روشن و بدیهی نیست و چنان نیست که مانند مسائل محسوس و ملموس همگانی قابل تغییر دادن و تحریف نباشد، لذا امکان بدعت گذاری در دین مانند دیگر سیستم‌های نظری، موجود است. بدعت گذاری غیر از ابتکار و سازندگی‌هایی است که به وسیله‌ی نوابع و هشیاران دارای اراده‌ی قوی، در ادیان و سایر سیستم‌های معرفتی و عملی به وجود می‌آید. کلمه‌ی بدعت گاهی در همین معنی که متذکر شویم بکار برده می‌شود، یعنی می‌گویند: بدعت گذاران قرون و اعصار، و مقصود مبتکرین و سازندگان قوی الاراده است که وجودشان برای پیشرفت تکاملی و تطبیق اصول تثبیت شده در سیستم با دگرگونیهای ضروری و مفید جدید، ضرورت دارد. بدانجهت که دین اسلام دارای آن اصول و قوانین کلی است که در همه‌ی شرایط و دگرگونیهای قرون و اعصار، می‌تواند حیات معقول مردم را اداره کند، جایی برای منها کردن یا اضافه نمودن در دین اسلام وجود ندارد، یعنی بدعت بمعنای خاص که در آغاز مبحث گفتیم، در این دین نامعقول است. ولی بدعت بم

عنای ابتکار و سازندگی و تطبیق‌های هوشیارانه‌ی اصول و قوانین اسلام، با واقعیاتی که به طور مستمر بروز می‌کنند، نه تنها مضر نیست، بلکه ضرورت قطعی دارد. نهایت امر باید اصطلاح بدعت را که معمولاً در فرهنگ اسلامی بهمان معنای خاص بکار برده می‌شود، برای جلوگیری از سوء تفاهم کنار گذاشته شود، با اینکه کلمه‌ی ابداع و مبدع و بدیع از همان ماده بدعت می‌باشند، موجب سوء تفاهم نمی‌گردند. برای بدعت گذاری در دین اسلام، بمعنای خاص که ممنوع است، عواملی را می‌توان در نظر گرفت، از آن جمله دو عامل مهم را مطرح می‌کنیم: عامل یکم - جهل و بی‌اطلاعی شخص بدعت گذار درباره‌ی اصول اسلامی. مسلم است که هر فرد معمولی بی‌اطلاع نمی‌تواند در جامعه اسلامی بدعت خود را اظهار و تثبیت کند، زیرا کسی جز مثل خود او که جاهل به اسلام است، پیروی از بدعت او نخواهد کرد. بنابراین، بدعت گذار جاهل باید از مقام بالا یا موضع قدرت، بچنین کاری دست ببرد که مردم معمولی با نظر به آن مقام و قدرت، بدعت او را بپذیرند. این یکی از پدیده‌های شرم‌آوری است که شخصیهائی با تکیه به مقام و قدرت، می‌توانند سرنوشت حیات معقول مردم را دستخوش جهالت‌های خود گردانند، و هیچ دلیل و علتی جز هم

ان مقام و قدرت هم نداشته باشند!! مثلاً از یک ریاضیدان چشمگیر بدعت در مسائل حقوقی را بپذیرند!! و یک مورخ محض را روانشناس شایسته تلقی می‌کنند! و یک سپاهی زبردست را به عنوان رهبر فکری قبول می‌کنند!! اگر مقام و قدرتی را که یک انسان بدست می‌آورد همراه با آگاهی به اینکه او انسان است، بوده باشد و انسان بودن خود را فراموش نکند، امکان ندارد که از روی جهالت درباره‌ی آنچه که نمی‌داند اظهار نظر کند و بدعتی بگذارد. عامل دوم - هوی و هوس و تمایلات خود محورانه، این عامل هنگامی دست به فعالیت موثر میزند که عظمت و حیاتی بودن اصول و قوانین سیستم مکتبی در برابر شخص خود محور ساقط می‌گردد و رنگ درخشان وزنده آنها مات می‌شود. راستی کدامین واقعیت و ضرورتی است که در برابر خودخواهی خود محوران عظمت خود را از دست ندهد و رنگ خود را نبازد؟! این جمله که گذشت نباید با سطحی نگری برگذار شود زیرا معنای اینکه اصول و قوانین عظمت خود را از دست می‌دهند، آن نیست که واقعیتهای واقع در واقع دگرگون می‌شوند، بلکه خودخواهی و خود محوری با نابود ساختن ماهیت خود واقعی‌اش هیچ عظمتی را در قلمرو جز خود قبول ندارد. این اشخاص واگذاشته شده به خود

طبیعی (که از دیدگاه خود رش

د یافته، خود مجازی می‌باشد) از اضافه کردن آخور به توبره شادمان می‌گردند یعنی هم از توبره‌ی خودخواهی‌ها می‌خورند و هم با پیدا کردن ساده‌لوحانی برای تحمیل بدعت‌های بی‌اصل و منطقی، از آخور اجتماع بهره‌برداری می‌کنند، بهمین جهت است که بقول امیرالمومنین علیه‌السلام با پراکندن و قابل قبول ساختن ساختن بدعت گذارانه‌ی خود و دیگران در شادیها فرو می‌روند. مسئله‌ی دیگری که درباره‌ی بدعت‌های ضد منطقی و سنت‌های مفید حیات بخش وجود دارد، استمرار آثار آنهاست: سنت بد کز شه اول بزاد این شه دیگر قدم بر وی نهاد هر که او بنهاد ناخوش سنتی سوی او نفرین رود هر ساعتی زانکه هر چه این کند زانگون ستم ز اولین جوید خدا بی بیش و کم نیکوان رفتند و سنتها بماند وز لثیمان ظلم و لعنتها بماند تا قیامت هر که جنس آن بدان در وجود آید بود رویش بدان رگ رگست این آب شیرین و آب شور در خلایق می‌رود تا نفخ صور البته چنانکه سنت‌های نیکو زمینه‌ای برای آماده شدن و مسائل حیات معقول می‌باشند نه عامل جبری آن، همچنین بدعت‌ها زمینه‌ای برای اختلال حیات معقول می‌باشند، نه عامل جبری آن. مرگ و عبور عقربک‌های زمان برای کسانی که از تماس با واقعیات ناتوا

نند، یک امتیاز تدریجی برای مردگان به وجود می‌آورد. از طرف دیگر این قانون پایدار تاریخی هم وجود دارد که عظمتها و تبه‌کاریهائی که فوق معمولی باشند، در کتاب پرورق تاریخ ثبت می‌شوند و به شکل عوامل محرک و سازنده یا نفرت‌انگیز سایه‌ی خود را می‌گسترانند. عامل سوم - غرض ورزیهای خود محوران زنده که می‌توانند از استخوانهای پوسیده‌ی گمراهان تبه‌کار استفاده کرده به هدفهای خود برسند. حمال خطایا غیره، رهن بخصیثه (خطاهای دیگران را بر دوش می‌کشند و خود گروگان خطای خویشتن‌اند) ۴- خود محوران هم مجرمند و هم عامل جرم دیگران هر اندازه که شخصیت آدمی در یک جامعه چشمگیرتر بوده باشد، بهمان اندازه عظمت و پستی‌های او در افرا دو شئون جامعه موثر می‌باشد، زیرا یکی از مختصات انسانهای معمولی قرار گرفتن در جاذبیت شخصیتهاست، بهمین جهت است که می‌توان گفت: یکی از عوامل مهم تعیین سرنوشت زندگی برای مردم معمولی، شخصیت‌های هستند که توانسته‌اند خود را در جامعه مطرح نمایند. ناتوانی این مردم از درک مشکلات زندگی و تشخیص قطعی و همه جانبه‌ی مصالح و مفاسد آن از یکطرف، و علاقه‌ی جدی به داتشن امتیازاتی که شخصیت‌های چشمگیر بدست می‌آورند و اشتیاق فراوان به د

اشتن صفات برجسته یا برای رسیدن به رشد و کمال و یا برای ارضای حس خودخواهی، از طرف دیگر عواملی هستند که می‌توانند مردم را به دنبال شخصیتها بکشند. این پدیده تقریباً یک امر طبیعی است و منهای عامل خودخواهی نه تنها جرمی برای مردم محسوب نمی‌گردد، بلکه می‌توان این پدیده را به عنوان نیروی محرک تلقی نمود که اگر بطور منطقی مورد بهره‌برداری قرار بگیرد، کاملاً مفید می‌باشد زیرا اغلب مردم معمولی هم از درک واقعیتهای اصول و قوانین تکامل ناتوانند و هم آن قدرت گذشت از خودخواهی و لذائذ شخصی را ندارند که خود به خود به سوی واقعیات کشیده شوند، در صورتیکه شخصیتها و نتایجی که آنان از امتیازات خود در زندگی اجتماعی می‌گیرند، برای مردم معمولی ملموس تر بوده قدرت تحریکشان بیشتر می‌باشد. بنابراین، در اصلاح پدیده‌ی تبعیت مردم از شخصیتها، تکلیف شخصیتها اینست که وضع خود را اصلاح نموده از فساد مردم به وسیله‌ی اشتیاقی که به پیروی از آنان دارند، برحذر باشند و بهراسند. با ملاحظه‌ی دقیق در این پدیده‌ی پیروی است که می‌توان گفت: مقدار بسیار فراوانی از تباهی‌های زندگی مادی و معنوی مردم معمولی در طول تاریخ، معلول قرار گرفتن آنان در جاذبیت شخصیت‌های چشم

گیر می‌باشد لذا قاطعانه باید گفت که عقل و وجدان یک انسان که بجهت داشتن امتیاز یا امتیازاتی برای مردم جوامع مطرح شده است، توجیه کننده‌ی عقول و وجدانهای همان مردم می‌باشد. این توجیه ممکن است محسوس و ملموس بوده مانند معلمان و مربیان با خط مستقیم عقل و وجدان متعلم و مورد تربیت را در مسیر گردیدن قرار بدهد. و ممکن است به شکلی غیر محسوس و غیر ملموس در عقول و وجدانهای مردم نفوذ نماید، حتی بدون آنکه مردم به آن نفوذ آگاهی داشته باشند. اکنون می‌توانیم این نتیجه

را بگیریم که یک شخصیت خردمند و سازنده چنانچه از تجربیات و اندوخته‌های جامعه‌ی خود بهره‌مند می‌گردد، مردم آن جامعه از عقل و وجدان آن خردمند سازنده متأثر شده برای تطبیق دادن خود به شخصیت مفروض، انعطاف می‌پذیرد و بهره‌ور می‌گردد. و بالعکس، نیز صحیح است که یک شخصیت چشمگیر فاسد، با اینکه از تجربیات و اندوخته‌های فکری و عضلانی مردم یک جامعه بهره‌مند می‌گردد، با کمال وقاحت و رذالت، عوضی که می‌پردازد فاسد کردن عقول و وجدانهای آن مردم و وادار کردن آنان به جرم خطا و انحراف می‌باشد. جای شگفتی است که این شخصیت‌های فاسد و مفسد در این معامله‌ی تبهکارانه طلبکار هم می‌شوند و وضعی

پیش می‌آورند که مردم درباره‌ی احترام و تجلیل از آنان به شرمندگی و قصور خود اعتراف نمایند!! این نابخردان چشمگیر نمی‌دانند که بالا-خره آن مردم، در حال یا آینده با وجدان حساس خود بخوبی درک خواهند کرد که حتی عامل پوزش و شرمندگی که در معامله‌ی تبهکارانه احساس کرده‌اند، خود معلول نابکاری ماهرانه‌ی آن چشمگیران ضد عقل و وجدان بوده است. قطعی است که در آن هنگام که مردم توانستند از جاذبیت دروغین آن عوامل جرم و بدبختی رها شوند، خواهند گفت: بی‌قدریم نگر که به هیچم خرید و من شرمندهم هنوز خریدار خویش را و درک خواهند کرد که خود این بی‌قدری و بی‌ارزشی یکی از نتایج قرار گرفتن آنان در جاذبیت دروغین آن بافندگان تارهای عنکبوتی برای شکار ناتوان مگس صفت بوده است. ممکن است بگوئید، یک شخصیت دارای مدتی محدود از زندگانی است، با اینحال چگونه ممکن است خطاهای نامحدود کسانی را که تحت تاثیر او مرتکب خطاها شده‌اند، بر دوش بکشد؟ پاسخ این اعتراض روشن است، زیرا آن لذایذ نامحدود که از خودخواهی‌ها و قرار دادن مردم در جاذبیت شخصیت خود برده است، می‌تواند معادل کیفر آن خطاها بوده باشد که مردم در تحت تاثیر شخصیت او مرتکب شده‌اند. تحلیلی در ابعاد شخ

صیتها و جامعه و تاریخ که از شخصیتها متأثر می‌شوند ما این نظره‌ی افراطی را نمی‌پذیریم که می‌گوید: عامل محرک تاریخ و بوجود آورنده‌ی تحولات جوامع، شخصیت‌هایی هستند که در باز کردن لابلاهای سطوح طبیعت و توجیه گردیدن‌های انسانی نقش موثری دارند. آن عقیده‌ی تفریطی را هم کنار می‌گذاریم که می‌گوید: شخصیتها هیچگونه تاثیری در جامعه و تاریخ به وجود نمی‌آورند. ما برای توضیح مقدار و چگونگی تاثیر شخصیتها، باید سه نوع ابعاد اساسی را در نظر بگیریم: نوع اول: ابعاد متنوع خود شخصیت نوع دوم: ابعاد جامعه‌ای که شخصیتها در آن بروز می‌کنند و مطرح می‌گردند. نوع سوم: ابعاد تاریخ که شخصیت در آنها منعکس می‌شود. نوع اول- ابعاد متنوع شخصیت بعد یکم- شخصیتها مانند سایر مردم در مجرای قوانین طبیعت بوجود می‌آیند و رشد می‌کنند. با نظر به این بعد تفاوتی با مردمان دیگر ندارند. بعد دوم: مختصات مغزی یا روانی طبیعی شخصیتهاست که منشا بروز امتیازات مخصوص در آنان می‌باشد. این مختصات ممکن است مربوط به عوامل وراثت، یا دیگر عواملی باشد که تاکنون برای ما مجهول مانده‌اند. بعد سوم- کوششها و تلاشهای اختیاری است که آن مختصات مغزی یا روانی را به فعلیت می‌رسانند و ق ابل بهره‌برداری می‌سازند. بعد چهارم برقرار شدن ارتباط میان آن شخصیتها و معلمان و مربیان بزرگ که در به فعلیت رسانیدن نیروهای مغزی و یا روانی آنان تاثیر عمیق می‌بخشد. بعد پنجم- محیط جغرافیائی یا اجتماعی که شخصیتها در آنها بوجود می‌آیند و رشد می‌کنند. بعد ششم- حوادث محاسبه نشده که در سر راه زندگی این شخصیتها بروز می‌کنند و یک یا چند عنصر امتیاز آور شخصیت را تحریک نموده آنها را به فعالیت وامی‌دارند. بعد هفتم- امتیاز و محصول اختصاصی آن که موقعیت چشمگیر شخصیت را در جامعه و در تاریخ تعیین می‌کند. بعد هشتم- کمیت و کیفیت تاجر آن محصول اختصاصی که موجب مطرح شدن شخصیت در جامعه یا تاریخ گشته است. بعد نهم- آرمان و عقایدی که شخصیت به آنها وابسته می‌باشد و زندگی خود را در راه وصول به آن آرمانها و عقاید توجیه می‌نماید. بعد دهم- شناخت و ارزیابی شخصیت درباره‌ی خصوص انسانها بعد یازدهم- احساس تعهد و مسئولیت در زندگی بطور عمومی بعد دوازدهم- احساس تعهد و مسئولیت در خصوص آن امتیازی که بدست آورده است. بعد

سیزدهم- چگونگی ارزیابی درباره‌ی شخصیت خویشان. بعد چهاردهم- دگرگونی‌ها و تحولاتی که شخصیت را در معرض تغییر ابعاد قرار می‌دهند. بعد پ

انزدهم- مدیریت شخصیت درباره‌ی امتیاز و یا امتیازاتی که در اختیار دارد. نوع دوم- ابعاد جامعه‌ای که شخصیتها در آن بروز می‌کنند و مطرح می‌گردند بعد یکم- تشکل افراد و گروه‌هایی که با مدیریت متحد زندگی می‌کنند بعد دوم- مختصات نژادی و تاریخی و محیطی جامعه. بعد سوم- کمیته‌های اقتصادی و حقوقی و دینی و اخلاقی جامعه. بعد چهارم- موقعیت جامعه در برابر دیگر جوامعی که می‌توانند در یکدیگر تاثیر و تاثر داشته باشند. بعد پنجم- موقعیت جامعه از نظر رو بتکامل و رو به سقوط و جریان متوسط بعد ششم- عکس‌العمل و آمادگی جامعه در موقع بروز شخصیتها. بعد هفتم- کمیت و کیفیت شخصیتها که در جامعه بروز می‌کنند. بعد هشتم- چگونگی رویاروی قرار گرفتن جامعه با رویدادهای موثر مانند جنگ و آفات طبیعی و غیر ذلک. بعد نهم- ارتباط افراد در جامعه با یکدیگر. بعد دهم- مقدار چگونگی آزادی فرد در جامعه. بعد یازدهم- چگونگی ارتباط گردانندگان سیاسی جامعه با جامعه. بعد دوازدهم- چگونگی ارتباط رهبران فکری جامعه با جامعه. بعد سیزدهم- چگونگی ارتباط گردانندگان جامعه با شخصیتها. بعد چهاردهم- نمونها و فعالیتها فرهنگی به معنای عام آن. نوع سوم- ابعاد تاریخ که شخصیت در آن م

نعکس می‌شود بعد یکم- حوادث و رویدادهایی که با سه نوع متفاوت علت و معلولی و تعاقب رویدادها و همزمان، به گذشته خزیده‌اند. بعد دوم- قوانین و اصولی که تاریخ بر مبنای آنها حرکت می‌کند. بعد سوم- قوانین و اصول شناخته شده برای تفسیر و توضیح تاریخ. بعد چهارم- تنوع خاص تاریخ جامعه. بعد پنجم- کمیت و کیفیت تاثیر گذشت زمان در نمایش رویدادها. بعد ششم- کمیت و کیفیت تاثیر گذشت زمان در نمایش شخصیتها. بعد هفتم- عامل یا عوامل محرک تاریخ. بعد هشتم- ارتباط تواریخ جامعه‌های مربوط با یکدیگر. بعد نهم- مقدار و چگونگی تاثیر محیطهای جغرافیائی جوامع در تاریخ خود. بعد دهم- چگونگی حرکت در تاریخ، آیا تاریخ هر جامعه تکاملی است؟ و بر فرض تکاملی بودن، مستقیم است یا مارپیچی؟ آیا کل تاریخ بشری حرکت تکاملی دارد یا نه؟ و اگر حرکت تکاملی دارد، مستقیم است یا مارپیچی؟ مسلم است که هر یک از ابعاد انواع سه گانه مباحث فراوانی دارد که تاکنون مقداری از آنها مورد بحث انسان شناسان و محققان در جامعه‌شناسی و کاوشگران تاریخ قرار گرفته است. نیز جای هیچگونه تردیدی نیست که محاسبه موقعیت شخصیتها با هر یک از ابعاد سی و هفتگانه شخصیت و جامعه و تاریخ مسائل خاصی را م

طرح می‌کند. آنچه که مربوط به بحث کنونی ما است، ملاحظه چند بعد از انواع سه گانه برای تعیین و ارزیابی موقعیت و تاثیر شخصیتها در جامعه و تاریخ می‌باشد. این تعیین و ارزیابی را در چند مبحث زیر بررسی می‌کنیم: مبحث یکم- بعد هفتم شخصیتها عبارتست از امتیاز و محصول اختصاصی آن که موقعیت چشمگیر شخصیت را در جامعه و در تاریخ تعیین می‌کند. اگر این امتیاز از پدیده‌های اکتشاف در طبیعت، مانند کشف الکتریسیته و جاذبیت و اشعه‌ی ایکس و کشف مجهولات در امور مادی انسانها مانند بیماری‌ها و معالجه‌ی آنها و اختراع ماشین‌های گوناگون و غیر ذلک بوده باشد، اگر جامعه عکس‌العمل و آمادگی مناسب برای پروراندن و بهره‌برداری منطقی از اینگونه شخصیتها داشته باشد (بعد ششم جامعه) و گردانندگان جامعه نیز به باز کردن میدان کار برای این نواخ علاقه نشان بدهند (بعد سیزدهم جامعه) اینگونه شخصیتها یکی از عالی‌ترین عوامل پیشرفت جامعه بوده و می‌توانند ماده‌ی خام برای عامل یا عوامل محرک تاریخ بوده باشند (بعد هفتم تاریخ) مبحث دوم- اگر امتیاز و محصول اختصاصی آن که موقعیت چشمگیر شخصیت را در جامعه و در تاریخ تعیین می‌کند، مربوط به مسائل انسانی باشد، مانند حقوق و ا

قتصاد و دین و اخلاق و غیر ذلک، اینگونه شخصیتها اگر بتوانند بطور مستقیم در جامعه با نظر به (بعد ششم جامعه) دگرگونی ایجاد نمایند و این دگرگونی گسترده و عمیق بوده باشد، می‌توانند به عنوان یکی از عوامل محرک تاریخ (بعد هفتم تاریخ) ثبت

شوند. و اگر قدرت ایجاد دگرگونی بطور مستقیم نداشته باشند، ماده خامی برای دگرگونی در جامعه و تاریخ هستند که تاثیر چشمگیر امتیاز آن شخصیت، وابسته به عکس‌العمل و آمادگی جامعه و گردانندگان آن بوده و انعکاسش در تاریخ مربوط به عمق و گسترش آن تاثیر خواهد بود. مبحث سوم- اگر امتیاز و محصول اختصاصی آن، مربوط به مدیریت و گردانندگی جامعه بوده باشد، مانند سیاستمداران بزرگ، هر اندازه که از نظر شناخت و احساس تعهد (بعد نهم شخصیت) عالی تر بوده و علاقه به برآوردن آرمانهای انسانی (بعد چهاردهم) داشته باشد، نفوذ و ادامه‌ی اثر شخصیت در جامعه بیشتر خواهد بود و هر اندازه که امتیازات مزبور قوی تر باشد و بتواند در جوامع مربوط به آن جامعه (بعد چهارم جامعه) که شخصیت در آن بروز کرده است، تاثیر بگذارد، انعکاسش در تاریخ عالی تر بوده و ممکن است تا حد یکی از عوامل محرک تاریخ صعود نماید. مبحث چهارم- آنچه که در ساختن شیخ

صیتهای سازنده اهمیت حیاتی دارد، دوران فراگیری آنان و بارور شدن استعداد احساس تعهدات که مربوط به کوشش گردانندگان سیاسی و رهبران فکری جامعه و احساس شدید مسئولیت آنان می‌باشد، زیرا اگر درست دقت کنیم به استثنای دوران فعالیت مستقل شخصیت‌های سیاسی، همه‌ی نواغ و شخصیتها، چه در دوران فراگیری و عضویت معمولی در اعضای جامعه و چه در آن هنگام که باروری آنان به فعلیت رسیده است، مانند مواد خامی هستند که بدون مدیریت صحیح درباره‌ی آنان ممکن است بصورت عوامل مضر درآیند. با ملاحظه‌ی مباحث چهارگانه، می‌توانیم تاثیر پلید آن شخصیتها را که نبوغ و استعدادهای خود را در افساد جامعه بکار می‌اندازند و عظمت و ارزش قوانین و اصول منطقی حیات انسانها را مختل می‌سازند، درک کنیم. بنابراین، دو نوع شخصیت‌های چشمگیر مانند دو کودک‌اند که می‌خواهند از دوران کودکی اصول و قوانین پرچمداری را فرا بگیرند که یکی از آندو در دوران رشد پرچمدار خیر و کمال می‌گردد و دیگری پرچمدار شر و سقوط انسانها می‌شود. این دو کودک در دامان ابعاد جامعه پرورش می‌یابند. در نتیجه ابعاد مزبور را می‌توان مسئول و تکیه‌گاه آن دو نوع شخصیت قرار داد. البته این نکته را فراموش نکنیم که

هیچ یک از ابعاد جامعه و تاریخ قدرت تعیین سرنوشت قطعی دو نوع شخصیت مزبور را ندارند، زیرا چنین فرضی به نفی احساس مسئولیت شخصی شخصیتها می‌انجامد.. و به اضافه اینکه نفی احساس مزبور خلاف واقعیت ملموس درباره‌ی همه‌ی انسانها معتدل است، خیانتی آشکار است که ما به شخصیتها چنین تلقی کنیم که امتیازات شما، برای انسان بودن شما کفایت می‌کند و احساس مسئولیت شخصی برای شما لزومی ندارد. و رجل قمش جهلا (۲- کسی است که انبوهی از نادانی‌ها را در خود جمع کرده است) اوصاف متصدیان نادان، که حمایت از شخصیت و جان و مال مردم را بر عهده می‌گیرند موضع فی جهال الامه (در میان نادانان امت به هر سو می‌شتابد) ۱- نمایشگر علم در میان نادانها نخستین اوصاف متصدیان نادان که حمایت از شخصیت و جان و مال مردم را بر عهده می‌گیرند، اینست که برای برخورداری از جلب توجه مردم، همواره سراغ نادانان و بی‌خردان را می‌گیرند و در میان آنان پرسه می‌زدند. با این پرسه زدن دو نتیجه‌ی مهم می‌گیرند: اول: اینکه توجه و حمایت مردم عامی را که متاسفانه اکثریت چشمگیر را در همه‌ی جوامع تشکیل می‌دهند، به خود جلب می‌کنند و از این پدیده‌ی حق نما به بهانه‌ی اینکه مردم مرا می

خواهند و خواستن مردم بدون علت نیست، بهره‌برداریها می‌کنند که مهمترین آنها پوشاندن نادانی‌های خویش است. دوم: بوجد آوردن رکود و افزودن بر بی‌خبریهای مردم عامی که زمینه‌ی بسیار مناسبی برای ادامه‌ی پوشش نادانیهایشان می‌باشد. کلمه‌ی (موضع) که در جمله‌ی مورد تفسیر آمده است، به معنای شتاب در حرکت است که می‌توان در این مورد مناسبترین مفهوم تلقی نمود، زیرا پوشانیدن جهالت و حفظ پوچی شخصیت از آشکار شدن میان مردم، به تردستی‌ها و سرعت در تکاپو و غنیمت شمردن فرصتها نیازمند است. شخصیت‌های نادان که برای ابقای خود در جامعه عشق می‌ورزند، بهتر از همه می‌دانند که حتی عموم مردم عامی را هم همیشه نمی‌توان فریب داد و احتمال اینکه روزی مشتشان باز شود و پرده از روی جهالت‌های آنان برداشته شود، عامل رنج دهنده‌ای است که در عین حال آن شخصیت‌های نادان را به جست و خیز و تاخت و تاز و پرسه زدن‌های گوناگون وادار

می‌نماید. بعضی از خوش‌بینان افراطی گمان می‌برند: پیشرفت زیادی که در شناخت شخصیتها نصیب جوامع امروزی گشته است، مجالی به جست و خیز و تاخت و تاز نادانهای عالم نما نگذاشته است. مسلم است که این یک تصور خوش‌بینانه‌ی افراطی است که ناشی

از بی‌اطلاعی از انواع مهارتهائی است که نادان‌های بسیار هشیار و زیرک دارا می‌باشند. به عنوان نمونه: ۱- اینان می‌توانند در بیان اطلاعات ناقص خود، قیافه‌ای را به خود بگیرند که مخصوص دارندگان اطلاعات و تفکرات لازم و کافی می‌باشد. تنها خود آنان می‌دانند که در پشت پرده‌ی آن قیافه‌ی ساختگی چه می‌گذرد. اگر کسی در تاثیر این قیافه‌گیرها تردید کند، سراغ مردم سالوس و فریبکار را در صحنه‌ی پهناور جوامع بگیرد و ببیند که بشر چه قدرتی در نمایش قیافه‌ای که ضد هویت واقعی اوست دارا می‌باشد. اگر این قدرت در پدیده‌های عالم طبیعت وجود داشته باشد، می‌تواند همه‌ی نیروها و قوانین را مختل بسازد. یعنی اگر یک موجود طبیعی این قدرت را داشته باشد که در عین حال که موقعیت علت را اشغال کرده است، از صادر کردن معلول امتناع بورزد، همه‌ی حلقه‌های بهم پیوسته‌ی علل و معلولات عالم طبیعت را از کار می‌اندازد. اینکه می‌بینیم تضاد قیافه‌ی تصنعی با هویت واقعی یک فرد، می‌تواند تاثیر طبیعی در خود گیرنده‌ی قیافه و در دیگران ایجاد نکند، برای اینست که بشر از دو گانگی و تضاد و نمایش خلاف واقع که در میان افراد جوامع جریان دارد، مطلع و آگاه است. ۲- بهره‌برداری م

اهرانه از امتیازی که دارد، در راه اثبات اطلاعات و تفکرات قابل قبول در مسائلی که درباره‌ی آنها چیزی نمی‌دانند. این پدیده یکی از خسارت‌بارترین پلیدیهای نادان‌های ماهر است که در بدبختی جوامع نقش فراوانی را بازی می‌کند. به عنوان مثال شخصی است که قدرت تحلیل کشاورزی محض یک جامعه را دارد و با این قدرت که خود امتیازی است، یکه‌تاز میدان هنرهای قدیم و جدید و انواع گوناگون آثار نبوغ‌آمیز هنری می‌گردد. اگر ماهرتر بوده باشد، یک فیلسوف تمام عیار هم می‌شود!! اگر میدان تاخت و تاز را مناسب دید، شایستگی خود را به منصب قانونگذاری و قضاوت هم اظهار می‌دارد!! ۳- آشفتگی‌هایی که در جوامع به جریان می‌افتند و الگوها و معیارها را در هم می‌ریزند، می‌توانند فرصت کاملاً مناسبی برای تاخت و تاز نادانهای ماهر به وجود بیاورند، زیرا محاسبه‌ی دقیق و تحلیل و ریشه‌گیری ادعاها، در موقع آشفتگی‌ها از بین می‌روند و میدانی برای نادانهای فرصت‌شناس باز می‌شود و آنان می‌توانند مطابق دلخواه خود بهره‌برداریها نمایند. ۴- در آن هنگام که شخصیتهای شایسته‌ی دانش و بینش به اجبار گردانندگان جامعه، یا بوسیله‌ی اختلال در مدیریتها از صحنه‌ی جامعه بر کنار شوند و محروم

از فعالیت گردند، یا عوامل مزاحمی که سر راه آنان ایجاد می‌شود، فعالیتهای آنان را خنثی نمایند، مسلم است که نادان‌های ماهر وارد میدان عمل می‌شوند و مشغول بازیگرهای خود می‌گردند. ۵- نادانهای ماهری وجود دارند که می‌توانند بی‌اطلاعی خود را درباره‌ی واقعیات، با فعالیتهای هنری بیوشانند، یعنی مثلاً با قلم توانا و بیان زیبا خلاف واقعیتهای را بجای واقعیت و حقیقت نمایش بدهند، گاهی این فعالیتهای هنری بقدری نیرومند و جالب است که می‌تواند نه تنها در طول زندگی نادان ماهر، بلکه در زمانهای طولانی، گروهی از مردم را بفریبید. عاد فی اغباش الفتنه (در تاریکی آشوبها و فتنه‌ها می‌تازد) ۲- این نادانان ضد روشنائی‌ها هستند اگر روشنائی باشد، چشم صحیح و سالم اجسام و اشکال و رنگها را می‌بیند. کسیکه از روشنائی می‌گریزد، یا به اختلال بینائی دچار است، یا از دیدن آن نموده‌ها که با چشم دیده می‌شوند، وحشت دارد. این هر دو عامل منفی‌کننده در نادانان خودنما وجود دارد. اینان برای به وجود آوردن موقعیت چشمگیر و حفظ آن، هیچ روشنائی که جز راههای تورم خود طبیعی آنان را برای خودشان روشن بسازد، سراغ ندارند، بلکه برای بدست آوردن این روشنائی مزاحم حیات سایر

انسانها، در هر جایی که احتمال وجود روزه‌ای بدهند، دو اسبه به سوی آن می‌شتابند، اگر چه هزاران حقایق و واقعیات را زیر پای خود محو بسازند. این خفاشان آفتاب اصول عالی انسانیت، فضائی را روشن‌تر از آشیانه‌ی تاریک خود طبیعی‌شان نمی‌شناسند و حتی گاهی به دیدگان بینای انسانها، دلسوزی می‌کنند، چونان خفاش که دلشان به چهار میلیارد و نیم نفوس کره‌ی خاکی و

میلیاردها جاندار و نباتات می‌سوزد با این آفتابی که دارند!! این نادانهای خودپرست در راه عشق به خود طبیعی و متورم ساختن آن، به عامل منفی کننده‌ی دوم نیز تن در می‌دهند. عالم دوم منفی کننده عبارت است از وحشت از واقعیات، زیرا آنچه که می‌تواند با واقعیات ارتباط برقرار کند، خود حقیقی آدمی است نه خود طبیعی تورم یافته که به اصطلاح دیگر خود مجازی نامیده می‌شود. ندانستن واقعیات در صورت فقدان شرائط دانستن، نه ضرری بر خود حقیقی آدمی وارد می‌آورد و نه آسیبی آگاهانه و از روی اختیار به جامعه می‌رساند، آنچه که فرد و جامعه را به تباهی می‌کشاند، گریز آگاهانه و از روی اختیار از واقعیات است که عاملی جز خود محوری جاهلانه ندارد. بهمین جهت است که نادانهای خود محور همواره تاریکی‌ها را می‌جویند

و در تاریکی‌ها زندگی می‌کنند و در تاریکی‌ها می‌میرند. آشوبها و فتنه‌هایی که رنگ الگوها و معیارها و آرمانها را در جامعه مات می‌سازد، برای این تبهکاران یک پدیده‌ی آرمانی است که اگر آن را در رویای شبانگاهی که در روی متعفن‌ترین مواد خوابیده‌اند، ببینند، بیدار شدن از آن خواب را مساوی شکنجه‌زاترین مرگ تلقی خواهند کرد. عم بما فی عقد الهدنه (و به آنچه در پیمان صلح است، نابیناست) ۳- برای این نادانان خودپرست برقراری صلح و صفا در میان مردم، دوزخی است سوزان که زبانه‌هایش همه‌ی سطوح موجودیت آنان را فرا می‌گیرد. این نادانهای خودپرست در راه عشق به خود طبیعی و متورم ساختن آن، به عامل منفی کننده دوم نیز تن در می‌دهند. عامل دوم منفی کننده عبارت است از وحشت از واقعیات. زیرا آنچه که می‌تواند با واقعیات ارتباط برقرار کند، خود حقیقی آدمی است، نه خود طبیعی تورم یافته که به اصطلاح دیگر خود مجازی نامیده می‌شود. ندانستن واقعیات در صورت فقدان شرایط دانستن، نه ضرری بر خود حقیقی آدمی وارد می‌آورد و نه آسیبی آگاهانه و آزار اختیاری به جامعه می‌رساند، آنچه که فرد و جامعه را به تباهی می‌کشاند، گریز آگاهانه و از روی اختیار از واقعیات اس

ت که عاملی جز خود محوری جاهلانه ندارد. بهمین جهت است که نادانهای خود محور همواره تاریکی‌ها را می‌جویند و در تاریکی‌ها زندگی می‌کنند و در تاریکی‌ها می‌میرند. آشوبها و فتنه‌هایی که رنگ الگوها و معیارها و آرمانها را در جامعه مات می‌سازد، برای این تبهکاران یک پدیده‌ی آرمانی است که اگر آن را در رویای شبانگاهی که در روی متعفن‌ترین مواد خوابیده باشند، ببینند، بیدار شدن از آن خواب را مساوی شکنجه‌زاترین مرگ تلقی خواهند کرد. برقراری صلح در جامعه همه چیز را آنچنانکه هستند می‌نمایاند، موقعیتها مشخص می‌گردند، بازیگرها جای خود را به فعالیتها و روابط منطقی خالی می‌کنند. روشنائی دانش دیدگان همه‌ی مردم را می‌نوازد و حقایق و واقعیات اهمیت خود را بخوبی نشان می‌دهند. قدرت اصول و قوانین (حیات معقول)، بر بازیگریهای ماکیاولیستی پیروز میگردد. هر گونه موجی از عقول و دل‌های مردم جامعه‌ای که در صلح و صفای حیات معقول بسر می‌برند، برای نادانان خود محور زبانه‌ای از آتش‌های دوزخی است که مرگ را بر آسیب خوردن از آن زبانه ترجیح می‌دهند. صلح مستقر در جامعه برای این غوطه‌وران در نادانی مهلک، مرگبارترین جنگی است که میان خود طبیعی آنان و اصول و قو

این و آرمانهای اعلای انسانیت، شعله‌ور گشته است. هر چه صلح و صفا گسترده‌تر و عمیق‌تر باشد، جراحات وارده بر خود طبیعی آنان مهلکتر خواهد گشت. آرامش اینان در جنگ و پیکار است، اعم از آنکه در آن جنگ بدن‌ها به خاک و خون بغلظند، یا ارواح آدمیان در گرد و غبار تناقضهای مکتبی و تعصبهای نژادی و قومی، تباه شوند، تا میدانی برای زندگی این نابکاران کارافزا باز شود. قد سماه اشباه الناس عالما و لیس به (انسان‌نماها عالمش نامیده‌اند، در حالیکه بهره‌ای از علم نبرده است) ۴- انسان‌نماها همواره در استخدام نادانان خود محورند، که نادانی آنان را دانائی بدانند و دانائی جلوه بدهند. این نادانهای خود محور را تنها انسان‌نماها عالم می‌نامند. کسانی که این نامگذاری را می‌کنند یا از روی آگاهی است و یا از روی ناآگاهی. اگر از روی آگاهی به اینکه آنان نادانند، با اینحال نام عالم به آنان می‌گذارند، این نامگذاران از انسانیت محرومند و جز شباهت جسمانی با بشر، واجد هیچ مختص انسانی نیستند و اگر نامگذاری آنان از روی جهل بوده باشد. باز کشف از این می‌کند که از اوصاف واقعی انسانیت

بی بهره‌اند، زیرا نخستین و ضروری‌ترین وصف انسانی آنست که بدون اطلاع و آگ

اهی کسی را ارزیابی نکند. آیا این یک خیانت به اجتماع نیست که شخص یا گروهی نادان و بی‌اطلاع از معنای عالم و جاهل، منصب عالی علم را به کسی ببخشد که شایسته‌ی آن نیست؟ وقتی که یک فرد با مقام والای علم در اجتماع جلوه می‌کند، آن فرد در نظر مردم دارای ارزش میگردد و گفتار و کردار او مستند ماخذ قرار میگردد. وقتی که آن فرد شایسته‌ی مقام علم و ارزش آن نباشد، و تکیه گاه و ماخذ مردم قرار بگیرد، چه ضررهای مادی و معنوی که دامنگیر اجتماع نخواهد گشت. و اگر مردمی که نام عالم به اشخاص نادان و خود محور می‌گذارند، هم آگاه به نادانی او باشند و هم به صفت پلید خود محوری او، در این صورت این مردم انسان‌نماهایی هستند که از روی آگاهی و عمد قیام بر ضد انسانیت نموده، در حقیقت سند نابودی ارزشها و بی‌اعتباری همه‌ی اصول و قوانین رشد و کمال جامعه را امضاء نموده‌اند. اگر گرفتاریها و بلاهای اجتماعی را در طول قرون و اعصار به ریشه‌های اولیه‌ی آنها تحلیل کنیم، خواهیم دید یکی از ریشه‌های نیرومند آن گرفتاریها که زاینده‌ی خارهای متنوع زندگی اجتماعی است، همین عالم تراشی انسان‌نماهاست که برای هوسبازیهای چند روزه‌ی خود، عالم میتراشد و قهرمان میسازند و ب

تها به وجود می‌آورند و سدهای غیر قابل نفوذ در مجرای حرکت‌های تکاملی جوامع می‌بندند و نمی‌دانند که این آتشها را که شعله‌ور می‌نمایند، دیر یا زود دامن خود آنان را نیز خواهد گرفت. شگفت‌آورتر از کار این انسان‌نماها، حماقت آن نادانان می‌باشد که این بت تراشی و قهرمان سازی را باور میکنند و به خود می‌گیرند و بدین ترتیب هم خود را می‌فریبند و هم دیگران را. مخصوصا چنانکه در شماره ۱ بحث نمودیم، این نادانان از زیرکی و هشیاری در پرده‌پوشی روی جهالتها و خود محوریهای خود برخوردار هم بوده باشند. فهو فتنه لمن افتتن به (وسيله‌ای برای آشوب و تشویش فتنه جویان) ۴- خود محوران وسیله‌ای برای برانگیخته شدن فتنه‌ها این خود محوران خودرو که برای حفظ و بالا بردن موقعیت خود در جامعه، احساس اجبار به مطرح کردن خویش می‌کنند، همواره در این اندیشه بسر می‌برند که با داشتن پلیدیهای درونی و نفی هر حقیقتی جز خویشستن، چه امتیازات و عوامل، برای جلب دیگران لازم است که بوسیله‌ی آنها موقعیت خود را تحکیم نمایند. در راه به دست آوردن این امتیازات و عوامل، حیاتی‌ترین انرژیهای فکری و عضلانی را مستهلک می‌سازند. مسلم است که همه‌ی آن انرژیهای مصرف شده نتیجه

ای جز افزایش ابهام این شخصیتها نخواهد داشت، زیرا پدیده‌های اصلی و فرعی خود محوری همواره چنانکه در مثل عامیانه آمده است، مانند دم خروس از آستین آنان آشکار میگردد، زیرا آن پدیده‌ها به منبع جوشان خود محوری متصل است که هیچ قیافه‌ی تصنعی نمی‌تواند جریان و نمودار گشتن و اتصال آنها را به منبع جوشان، پوشیده بدارد. از طرف دیگر فرض اینست که این اشخاص می‌خواهند موقعیتی حق به جانب در جامعه بدست بیاورند، لذا مجبورند برچسب‌هایی از واقعیتها را که قطعاً به دستور عامل خود محوری از دیگران به عاریت گرفته شده‌اند، به پیشانی خود بچسبانند. این تضاد دم خروس خود محوری و برچسب‌های عاریتی است که موجب آشوب و تشویش مردم ساده‌لوح می‌گردند و متاسفانه مهارت فروان خود محوری در پنهان داشتن دم خروس گاهی از نمودار شدن آن، بخوبی جلوگیری می‌کند و جامعه بصورت میدانی برای تاخت و تاز معاویه‌ها و عمرو عاص‌ها و دیگر شیوخ گرداننده‌ی ناکثین و مارقین و قاسطین درمی‌آید. ضال عن هدی من کان قبله مضل لمن اقتدی به فی حیاة و بعد وفاته (راه گم کرده‌ای که منحرف از ارشاد و هدایت رهبران پیشین است این نابخرد نابکار هم در دوران زندگی خود عامل گمراهی و تباهی پیروان و

سرسپردگان خود می‌باشد و هم پس از آنکه دیده از این جهان بر بندد). ۵- تباه سازی خود محوران که در دوران زندگی، پیشتازان گمراهی‌ها هستند، پس از مرگ با سایه‌هایی که از خود در مغزها و دل‌های پیروان ساده‌لوح ایجاد کرده‌اند، ادامه می‌یابد علی (ع) در جمله‌ی مورد تفسیر دو مختص مهم را برای خود محوران گوشزد می‌کند: یکی اینکه این از انسان بیگانه‌ها، آن قدر به پرستش خود اشتغال می‌ورزند که حتی به تجارب و عظمت‌های پیشتازان راستین که نمایانگر حقایق ناب می‌باشند، اعتنائی نمی‌کنند. گویی

خود را موجودی می‌دانند که به طور ناگهانی همه‌ی واقعیات را در چمدانی در زیر بغل از آسمان فرود آمده برای جوامع بشری ارمغان آورده‌اند. گوئی اصلاً بشری در این تاریخ ممتد زندگی نکرده است، یا اگر هم در تاریخ ممتدی که گذشته است موجودی بنام بشر زندگی کرده است، جاندارانی بی‌خبر از واقعیات بوده‌اند که چندی کم و بیش در این دنیا نفس کشیده‌اند و رفته‌اند، انسان فقط این خود محور است که درک واقعیات و عمل به آنها در انحصار اوست! و اگر انسانهایی پس از او بوجود بیایند، از هر گونه واقعیات که برخوردار شوند، در نتیجه‌ی واقع‌یابی‌های او خواهد بود!! چشم باز و گوش باز

و این عما؟! حیرتم از چشم بندی خدا! تباه ساختن کوششها و واقع‌یابی‌های گذشتگان و بی‌اعتنائی به حقایق اصیل که در گذرگاه تاریخ به وسیله‌ی رادمردان آگاه در دسترس انسانها قرار گرفته‌اند، یکی از مختصات گمراه کننده‌ی خود محوران است. دوم- این پیشتاژان گمراهی‌ها، گاهی چنان در سطوح عمیق روان پیروان ساده‌لوح خود نفوذ می‌کنند که میتوانند از زیر خاک تیره، آن پیروان را توجیه نمایند. این یکی از خاصیت‌های ضرر بار آن پیشتاژان است که شخصیت خود را چنان مطلق و ابدی وانمود می‌کنند، با اینکه زندگی و خود خویشتن را از دست می‌دهند و استخوانهایشان در زیر خاک گور می‌پوسد، دست از گریبان پیروان ساده‌لوح یا احمق خود بر نمی‌دارند. اینان از احساس پاک مطلق‌گرایی مردم ساده‌لوح، چنان بهره‌برداری میکنند که خود را تا مقام خدا گونه‌ای که نمی‌میرد، بالا می‌برند و عقل و اندیشه و وجدان مردم را برای همیشه تسخیر می‌کنند. این نکته را هم در نظر بگیریم که سایه‌ی دروغین این تبهکاران از طرف دو عامل مهم تقویت می‌شوند و زندگی واقع‌نما به آنها می‌بخشند: عامل یکم- گذشت زمان از زندگی هر شخصیتی که در حال حیاتش توانسته است مغزها یا دل‌هایی را که قدرت تغذیه از واق

عیات زنده را ندارند به خود مشغول بدارد. عامل دوم- محرومیت اکثریت چشمگیر مردم جوامع از درک واقعیات و داشتن شخصیت‌های سازنده و راستین. بکر فاستکتر من جمع ما قلمنه خیر مما کثر (بامدادان که از خواب برمی‌خیزد، کاری جز رویهم انباشتن چیزهایی که اندکش بهتر از بسیارش است، ندارد). ۵- نادانان خودپرست به اندوختن چیزهایی عشق می‌ورزند که اندکش بهتر از بسیارش است آن جاهل خودپرست که در این دنیا آرمانی ندارد جز تورم خود طبیعی و پرده‌پوشی به نادانی‌ها و در عین کلاغ بودن عشق به نمایش طاووسی، به اندوختن و افزایش اموری دل‌می‌بندد که جز وبال بر گردن حیات چیز دیگری نیست. این حسن افزودن را که از کمال جوئی و صعود به قله‌های اعتلا- سرچشمه می‌گیرد، در افزایش اشیائی اشباع می‌کند که خود موانع بزرگی در مسیر کمال می‌باشند. این شریفترین حس سازنده را که در هر لحظه‌ای از منبع فیض الهی به دل‌های آدمیان سرازیر میگردد، در اندوختن محصول کار و کوشش دیگران تباه می‌سازد. پیمان‌ایست این جان پیمان‌ه این چه داند از عرش میستاند بر فرش می‌فشانند مولوی شناخت این نادانان خود محور، از زندگی، جز اندوختن مال و افزایش توجه مردم و تورم مقام، چیزی را نمی‌ش

ناسند. این اندوختن و افزودن‌ها بهترین دلیل آن است که این نادانان، به تجسم خود در اندوخته شده‌ها و افزوده شده‌های عینی عشق و علاقه می‌ورزند. مثلاً- وقتی که نادان خود محور ساختمانی را که نه به عنوان مسکن، بلکه به عنوان اندوخته مورد علاقه قرار می‌دهد، در حقیقت، ساختمان را تجسمی از خویشتن تلقی می‌کند! یک مجسمه‌ی سنگی را که اضافه بر وسائل زندگی میاندوزد، تجسمی از خویشتن را در آن مشاهده می‌کند. بدین ترتیب شخص نادان یک انسان دارای حیات و عقل و وجدان نیست، بلکه نادان موجودیست که در اندوخته‌هایش مجسم می‌شود. مثلاً- نادان ساختمان است، اسکناس است، مجسمه است، زمین است، گلوبند و قماش است، ماشین است. پله‌های مرمرین است!! ... امر و نهی است، احترام و توجه مردم است!! در نتیجه: حیات معقول نادان قربانی وسایل حیات حیوانی اوست که تحت حاکمیت خود طبیعی‌اش مستهلک میگردد. هیچ پدیده‌ی برونی هر اندازه هم که دارای عظمت باشد، شایستگی تجسم نیروها و استعداد‌های درونی آدمی را ندارد، اگر چه ناچیزترین آنها بوده باشد. پول وسیله‌ی تبادل کارها و کالاهاست که خود آنها نیز حقیقتی چیزی جز وسیله‌ی حیات نیستند. مقام وسیله‌ای برای مدیریت انسانهایی است که

برا

ی ادامه‌ی حیات فردی و اجتماعی در سیستمی قرار می‌گیرند و به فعالیت می‌پردازند. شهرت اجتماعی و توجه مردم اگر از روی استحقاق بوده باشد، در حقیقت تقاضائی است که مردم از شخصیت مشهور درباره‌ی برآوردن احتیاجات مادی و معنوی خود دارند. بنابراین، همه‌ی پدیده‌های مزبور که نادانها خود را در آن مجسم می‌کنند، وسایلی هستند که باید بمقداری ضروری و تنها برای هدف مورد توجه و علاقه قرار بگیرند. این یکی از مختصات (وسایل) است که تکثیر و اندوختن آنها خلاف منطق خود وسایل است. حتی اذا ارتوی من ماء اجن و اکثر من غیر طائل جلس بین الناس قاضیا ضامنا لتلخیص ما التبس علی غیره (همین که نادان از گندیده‌ها سیراب گشت و بیهوده‌ها را رویهم انباشت، در میان مردم به قضاوت می‌نشیند و روشن ساختن حقایقی را بر عهده می‌گیرد که بر دیگران مشتبه است). ۶- نادان خودپرست موقتا شکمش را از گندیده‌ها پر کرده، به قضاوت می‌نشیند شکم نادان خودخواه به طور موقت سیر شده است. از چه؟ از محصولات دسترنج مردم. اکنون بر مسند قضاوت جلوس فرموده است!! مسند قضاوت برای چیست؟ برای تفکیک حق از باطل، مسلم است که تفکیک حق از باطل به شناسائی همه‌ی ابعاد آن دو نیازمند است، آیا این

نادان عاشق اندوختن و افزودن، ملاک حق و باطل و ابعاد آن دو را می‌شناسد؟ اگر این سوال را از خردمندان آگاه به امور و قوانین قضاوت بپرسید، پاسخش (نه هرگز) است. و اگر از خود آن نادان خودپرست بپرسید، (البته آری) است. اگر توضیح بیشتری برای آن (البته آری) بخواهید، پاسخ‌هایی را خواهید شنید که محصول امواج تخیلات و اوهامی است که از محتویات شکمش سر کشیده و از گرداب جهالت‌های مغزی او عبور کرده در قالب کلمات و اصطلاح‌های فریبنده بروز می‌کند: این ماده چنین است، آن ماده چنان است، ما وقتی که در تحصیلات عالی قضائی بودیم، این طور نظر میدادیم! اصلا متخصصان قوانین دادرسی چیزی بلد نیستند! ما همواره باید در فعالیت‌های قضائی به فهم مواد خشک و بیجان قناعت نکنیم، بلکه باید از ذوق و استشمام قضائی و فلسفه‌های حقوق استمداد کنیم. من با یک نگاه به قیافه‌ی متهم، می‌توانم درون او را بخوانم!!! با این الفاظ و اصطلاحات انعکاساتی مقلدانه، نه تنها خود را شایسته‌ی اشغال منصب قضاوت معرفی می‌کند، بلکه صاحب‌نظر بودن خود را به ثبوت می‌رساند!!! گاهی هم بالاتر از اینها ادعا می‌کند که آنچه را که دیگران نمی‌فهمند و آن مشکلات را که دیگران از حل آنها ناتوانند،

من می‌فهمم و حل و فصل می‌نمایم!! آری خود محوریه‌های جاهلانه از این بازیچه‌ها بسیار دارد. دلیل همه‌ی این ادعاهای پوچ و نابخردانه‌ی این بیدادگران نادان، دل‌هائی است برای همیشه سوزان، چشم‌هائی است تا ابد گریان در نتیجه‌ی پایمال شدن حقوقشان. فان نزلت به احدی المبهمات قیالها حشوا رثا من رایه ثم قطی به (در آن هنگام که با یکی از مسائل ابهام‌آمیز رویاروی می‌گردد، برای روشن ساختن آن، افکار بیهوده و پوسیده‌اش را بمیان می‌کشد و حکم قاطعانه را از آنها بیرون می‌آورد) ۷- حل مشکلات به وسیله‌ی پنداره‌های بیهوده و فرسوده مشکلات قضائی مانند دیگر مشکلات علمی و اجتماعی و سیاسی، با نظر به ابهام در خود پدیده و حادثه و عوامل و رویدادهای همزمان و اشتراک خواص آنها با دیگر رویدادها و تعدد جوانب ... و غیر ذلک انواع فراوانی دارند که با دانشها و بینشهای متنوع مورد حل و فصل قرار می‌گیرند. منطق واقعی اقتضاء میکند که نخست باید ریشه‌های اساسی مشکل را از میان شناخته شده‌های قطعی و احتمالات بیرون کشیده و مشخص نمود. این ریشه‌ها ممکن است در میان واقعیات و پدیده‌های دیگری که امکان اختلاط با آنها وجود دارد، گسترده باشد. جوینده‌ی واقع مجبور است که با هر

وسيله‌ای که قابل استفاده است، آن ریشه‌ها را از میان امور مختلط جدا و مشخص نموده، آغاز روییدن آن ریشه‌ها و مقطع‌های زمانی را که ریشه‌ها در آنها تقویت یا تضعیف شده‌اند، دقیقاً بدست بیاورد. و ممکن است برای کشف واقعی یک مشکل که نقطه‌ی تمرکز یافته‌ای از علل و معلولات است، به بررسی نخستین موقعیت بسته شدن عناصر نطفه‌ی مشکل تا لحظه‌ای که ناظر حل کننده با آن مشکل در تماس است، احتیاج قطعی داشته باشد. روش حل مشکلات در پدیده‌های جهان عینی بشکلی که گفتیم به

وسایله‌ی علوم متداول معمولاً به نتیجه‌ی رضایتبخش می‌رسد. البته این نکته را هم در نظر داریم که شناخت ماهیت خود مشکل و واحدهای علت و معلول و رویدادهای همزمان و خواص مشترک با دیگر رویدادها و تعدد جوانب که در متن یا پیرامون مشکل قرار دارند و همچنین ریشه‌های بوجود آورنده‌ی مشکل مفروض، بیکنواخت نبوده و دارای اصول مشخص و ثابت نمی‌باشد. مخصوصاً اگر مشکل واقعی در مجموعه‌ی سیستمی باز باشد که باز بودن آن سیستم، احتیاج به تماسهای جدید و مستمر با مشکل داشته باشد و نیز نیاز به ارزیابی و تجدید نظر در اصول و قوانینی داشته باشد که پیش از ورود اجزاء سیستم در موقعیت جدید، صحیح و ثابت تلقی

میگشته است. حوادثی که به وسیله‌ی انسانها به صورت مشکل در می‌آیند، چند عامل دیگر هم ممکن است در شدت ابهام پدیده‌ی مشکل دخالت بورزند. مانند اراده (خواستن)، خودداری تا حد لجاجت و اقدام به عمل تا حد انجام خود عمل به انگیزگی تثبیت شخصیت فقط نه بجهت علل منطقی خارج از ذات پدیده‌های مزبور. به عنوان مثال: راه بسیار طولانی را طی می‌کند، نه برای اینکه رسیدن به مقصد، رفتن در چنان راه طولانی را ایجاب می‌کند، بلکه تنها برای اثبات قدرت اراده‌ی خود که عنصری جالب توجه در شخصیت آدمی است. از ابراز واقعیت خودداری می‌کند و علتی برای این خودداری وجود ندارد، جز اینکه شدت مقاومت خود را اثبات کند. همچنین ممکن است آدمی به انجام دادن عملی اقدام کند، نه برای آنکه آن عمل دارای مصلحتی است، بلکه فقط برای اثبات اینکه او برای انجام آن عمل قدرت دارد. اینگونه پدیده‌ها که بر ابهام مشکلات انسانی می‌افزاید، اندک نیست. از طرف دیگر قوانین و اصولی که برای حل مشکلات حقوقی و حیاتی انسانی تنظیم می‌شود، اولاً- از جهت قالب گیری شدن آنها به وسیله‌ی الفاظ، معمولاً احتیاج به تفسیر و توضیح و اعمال ذوق فراوانی دارند که با قطع نظر از آنها، دامنه‌ی شمول آن قوانین

و اصول محدود و نارسا می‌باشد. ثانیاً- دگرگونی‌هایی که در پدیده‌های زندگی و روابط انسانها با یکدیگر بروز می‌کنند. عامل بسیار مهمی برای لزوم اجتهاد و صاحب‌نظری در تطبیق قوانین و اصول بر آن پدیده‌ها و روابط می‌باشند، تا حدیکه ممکن است برای یک قاضی شایستگی قانونگذاری لازم باشد که در تطبیق مزبور اشتباه نکند. شخص نادان در میان دو مجموعه از پیچیدگی‌ها و مشکلات قرار می‌گیرد: مجموعه‌ی یکم- قوانین و اصول و ماخذ و منابع آنها که احتیاج شدید به درایت و اطلاعات لازم و کافی دارد. مجموعه‌ی دوم- پدیده‌ی مبهم که برای شخص مطرح شده است. خطرناکترین عامل حق‌کشی‌ها عبارت از بازیگری فکری و خود محوری شخص نادان است که متصدی حل دو مجموعه از پیچیدگی‌ها گشته است. این بازیگری خطرناک در هر دو مجموعه، از نظر هدف گیریها و انتخاب وسیله‌ها امکان‌پذیر می‌باشد. در این بازیگریهاست که شخص نادان اندیشه‌های بی‌اساس و لاطائلات و خیالات بیهوده‌ی خود را در معرض بهره‌برداری قرار خواهد داد. بدتر از همه آنها قطع کردن به محصول چنین اندیشه‌ها و

لاطائلات و خیالات است که او را وادار می‌کند با تمام پروئی حکم و رای خود را بدهد!! فهو من لبس الشبهات فی مثل نسج ال عنكبوت لایدري اصاب ام اخطا فان اصاب خاف ان یکون قد اخطا و ان اخطا رجا ان یکون قد اصاب (فهم و درک این نادان همانند آن مگس ناتوان است و مشکلات چونان تارهای عنكبوت که مگس وار در آن تارها گرفتار می‌شود و راه خلاصی ندارد. اگر حکمش مطابق واقع بوده باشد از آن می‌ترسد که مرتکب خلاف واقع گشته است و اگر به خطا رفته است، امید دارد که حکمش مطابق واقع بوده باشد. ۸- فهم و درک نادان شبیه به قضاوت مگس ناتوانی است که در تارهای عنكبوت مشکلات گرفتار می‌گردد این تشبیه بدیع را که امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی فهم و درک قضات نادان بیان می‌کند، در همه‌ی نادانان که وارد میدان مشکلات می‌شوند، صدق می‌کند. پیش از توضیح این مسئله نکته‌ی مهمی را که در تشبیه مزبور وجود دارد متذکر می‌شویم: (تشبیه مشکلات به تارهای عنكبوت) بنظر می‌رسد که مقصود بی‌اساس بودن مشکلات در برابر حقایق و واقعیات انسانی است که از استحکام و پایداری مستند به قانون برخوردار می‌باشند. عواملی که واقعیتهای را به صورت مشکل در می‌آورند، عبارتند از جهل به موضوعات و احکام و یا خودخواهیها و هوسبازیهای بعضی از انسانها که مشکل بوسیله‌ی آنها به وجود می‌آید. در صورتیکه این

مشکل

ات برای انسانهای بینا و دارندگان اندیشه‌ی نیرومند و وجدان حساس و اطلاعات لازم و کافی پرده‌های شفاف‌ی هستند که زیر خود را بخوبی نشان می‌دهند. این بینش و قدرت اندیشه و وجدان اطلاعات قدرتی را بر انسان می‌بخشند که تارهای عنکبوتی مشکلات یارای مقاومت در برابر آن توانائی را ندارند، ولی ادراک و فهم شخص نادان که بهیچ اساس و پایه‌ای استوار نیست، مقاومت خود را در برابر آن تارها از دست می‌دهد نکته‌ی دیگری که در تشبیه مشکلات به تارهای عنکبوت وجود دارد، اختلاط و پیوستگی‌هایی است که آن تارها را بهم پیوسته است همچنین مشکلاتی که بوجود می‌آیند، دارای ابعاد مختلط و آمیخته با یکدیگر می‌باشند که بدون تفکیک و تحلیل صحیح آن ابعاد، حل اساسی مشکلات امکان‌پذیر نیست. قاضی نادان حکم‌هایی که صادر می‌کند، چون مستند به درک و فهم ناقص و اطلاعات ناچیز اوست، لذا هرگز از یقین آرامش‌بخش درباره‌ی آن احکام که صادر کرده است، برخوردار نمی‌باشد. صدور حکم از این تبهکاران مانند سنگ انداختن کودک در تاریکی‌هاست که نمی‌داند آن سنگ بچه خواهد خورد و در کجا خواهد افتاد. امیرالمومنین (ع) در جمله‌ی پیشین فرموده است: ثم قطع به یعنی قاضی نادان باستناد به لاطایلا

ت و آراء فرسوده‌ی خود، قطع به حکم می‌نماید. لذا ممکن است مطلبی که در جمله‌ی مورد تفسیر فرموده است (نمیداند حکمی را که صادر کرده است، مطابق واقع است یا نه) با جمله‌ی (قطع به حکم می‌نماید) نوعی تضاد احساس شود. در پاسخ این اعتراض می‌گوئیم: مقصود از (قطع به حکم می‌نماید) آن نیست که قاضی نادان با آن مقدمات و تخیلات پوچ یقین می‌کند حکمی را که صادر کرده است، مطابق واقع است، بلکه قطع او درباره‌ی محصول همان مقدمات و تخیلات پوچ است که برای او واقعیتی جز آنها مطرح نیست. یعنی جهل و خودپرستی قاضی نادان برای او نه واقعیتی جز همان تفکرات و قضایای خیالی نشان می‌دهد و نه قانونی بیرون از پندارهای خودپرستانه‌ی او. با اینحال او خود بهتر از همه میداند که انسانهایی بینا و آگاه در حل همان مشکلات و متشابه آنها راههای دیگری را پیش می‌گیرند و نتایجی را بدست می‌آورند که مخالف محصول فکری اوست که آن را به شکل احکام صادر می‌نماید. لذا همواره یک تردید و دودلی در درون او درباره‌ی احکامی که صادر کرده است، وجود دارد که اگر دارای وجدان حساسی بوده باشد. می‌تواند روان او را دچار اختلال بسازد. جاهل خباط جهالات، عاش رکاب عشوات لم یعرض علم العلم بضر

س قاطع (نادانی است گمگشته در جهالت‌های خود و همانند آن شبکور است که در تاریکی مسائل مشکل و ابهام‌آمیز فرو می‌رود و هیچ مسئله‌ای را با مبنای علمی قاطعانه حل و فصل نمی‌کند) ۹- با قیافه‌ای عالمانه غرق در جهالت‌ها فضای درونش همواره با ابرهای تیره‌ی مجهولات چونان حلقه‌های زنجیر بهم پیوسته است، ابری نرفته ابری دیگر جای آن را می‌گیرد. امروز درونش با مشت‌ی خیالات بی‌اساس درباره‌ی جنایتی که بوقوع پیوسته است، مشغول است، نه بینشی برای درک و تشخیص موضوع دارد و نه اطلاعی از آن منابع که باید حکم را از آنها استخراج نماید. فردا در برابر قانونی قرار می‌گیرد که باید آن را تفسیر نماید و توضیح بدهد، این جاهل خودپرست و بی‌خبر از جهل خود، از قرائت صحیح الفاظش ناتوان، و از قواعد و دستورات ادبی الفاظ قانون عاجز است. پس فردا میان دو ماده از قانون مورد بهره‌برداری در حکم، تناقضی احساس می‌کند، در این حالت خدا می‌داند که در درون این نادان ناپاک درباره‌ی برطرف ساختن آن تناقض موهوم یا مظنون، چه جهالت‌هایی موج خواهد زد. روز دیگر میان ماده‌ای از قانون مورد بهره‌برداری با ماده‌ای از قانون دیگر، احساس تناقض نموده، برای اثبات یا نفی آن تناقض د

ر زیر ابرهایی سیاه از جهالت‌های خود، در خواهد ماند. بدین ترتیب هر روزی که از زندگیش سپری می‌گردد، بر جهالت خود و بدبختی دیگران می‌افزاید. شگفت‌آورتر آنکه چنان به جهالت‌های خود دلخوش است که قیافه‌ای عالمانه و از خود راضی به خود می‌گیرد و همه چیز را در این دنیا به مراد خود می‌بیند، جز حق ناشناسی عظمای جامعه و قوانین و واقعیات که از عظمت او غافلند و

او را بجا نمی‌آورند!!! بار دیگر باید گفت: چشم باز و گوش باز و این عما؟ حیرتم از چشم بندی خدا روزی دیگر با شنیدن اصطلاحات و مطالب علمی که اطلاعی از آنها ندارد، نخست اندوهی سطحی فضای درونش را فرا می‌گیرد و پس از چند لحظه امواجی از خودخواهی‌هایش سر بر می‌کشد و آن اندوه را به وسیله‌ی یادآوری مقامی که در میان مردم بناحق اشغال کرده است و یا به وسیله‌ی پندارهای بی‌اساس که درونش را پر کرده است مبدل به شادی می‌نماید، سپس با اطمینان خاطر در رختخوابش نزول اجلال می‌فرماید!! و نمیداند که با این جهالتهای متراکم همه‌ی نقدینه‌های زندگیش را با کمال حشمت و جلال باختن فرموده است! اینان اشخاصی هستند که برای پوشانیدن حماقتهای خود و برای مخفی داشتن تاریکیهای درونشان در هر جا که مقتضی بینند دست به لطفه‌گویی و مثل زدن و استخدام الفاظ بسیار کلی می‌برند و فوراً فیلسوف می‌شوند و اگر کسی بخواهد به وسیله‌ی اصول و مفاهیم فلسفی مشت آنان را باز کند، بدون معطلی از معرکه بیرون آمده با یک چالاک‌ی تیزبینانه از شاخه‌ی عرف و عادت و دیگر مفاهیم حقوقی آویزان می‌شوند!! این تردستی‌ها و چالاک‌ی‌ها از مختصات هر مدعی بی‌اطلاع از مبانی علمی است که خود را در آن علم صاحب‌نظر تلقی کرده است. بعنوان نمونه: اگر این مسئله مطرح شود که: آیا شانس و بخت و اتفاق و تصادف که همه‌ی آنها در رد قانون علیت مشترکند، وجود دارد یا نه؟ در پاسخ این سؤال خواهد گفت: آری، من خودم در طول زندگانی‌ام بارها رویاروی حوادث تصادفی قرار گرفته استفاده‌ها کرده‌ام، یا تصادفهای زیادی روزگار مرا سیاه کرده است. فلانی دارای شانس بسیار خوبی است، بهمان خیلی بدشانس است و همواره اتفاقات ناگوار برای او می‌افتد. اگر بگوئی: این موارد را که استشهاد کردی، تجزیه و تحلیل کن. خواهد گفت: موقعیتهای مشابهی برای دیگران هم وجود داشت، چرا آنان مانند آن بدبختان، مبتلا به ناگواریها نشدند، یا چرا مانند آن اشخاص خوش‌شانس دچار شکستها و آسیبه‌ها نگشتند؟ پس شانس و بخت وجود دارد. می‌گوئی: اینکه تجزیه و تحلیل نیست، بلکه تکرار ادعاست که هیچ قضیه‌ای را نمی‌تواند اثبات کند (مصادره به مطلوب است). خواهد گفت: مقصود من استدلال به مشاهدات است که از نظر علمی اطمینان بخش‌ترین راهها محسوب می‌شود. می‌گوئی: شما با شمارش مواردی که در موقعیت مشابه نتایج مختلفی برای اشخاص مختلف در بر داشته‌اند، نمی‌توانید شانس و تصادف را اثبات کنید، زیرا روابط اشخاص با موقعیتهای مشابه از نظر اختلاف در آگاهی‌ها و استعدادها و وضع روانی و همچنین اندک اختلاف در موقعیتهای متفاوت می‌باشند. بجای اینکه پاسخ شما را با تفسیر همان موقعیتهای اشخاص بدهد، ناگهان گریبان خود را از چنگ شما در آورده. بار دیگر با قیافه‌ی عالم‌نمائی که به خود گرفته است، همان ادعای اولی را تکرار کرده خواهد گفت: شما مخالف علم سخن می‌گوئید، زیرا علم می‌گوید: مشاهده و تجربه بهترین سند اثبات واقعیات است. پس از این لاطائلات برای علم‌نمائی هم که بوده باشد: خواهد گفت: بلی بفرمائید، سخنی دارید بگوئید. شما هم با تمام متانت شروع به سخن گفتن نموده می‌گوئید: شما همه‌ی آن موارد را که بعنوان شانس و تصادف پیش می‌کشید، مطرح کنید، ببینیم آیا یک مورد وجود دارد که از قانون علیت بگریزد و نتوان یک یک اجزاء آن مورد را با قانون مزبور تفسیر نمود؟ بدیهی است که حتی ناچیزترین جزء یک مورد هم بدون علت به وجود نیامده است، نهایت اینست که آن علت در محاسبات دقیق شخص تماشاگر و یا خود آن شخص که موقعیت مفروض مربوط به اوست، گنجانده نشده است. و می‌دانیم کسی که قانون علیت را قبول ندارد، او نتایج و مسائل همه‌ی علوم را بی‌اصل و اساس می‌پندارد. پس شما ضد علم می‌گوئید. نادان خود محور که اعتراف به جهل برای او تلخ‌تر از مرگ در بهار زندگی و در اوج پیروزی است، در برابر سؤال شما با مغز شوریده و افکار پریشان، با یک تردستی و چالاک‌ی می‌پرد و از شاخه‌ای دیگر بعنوان فلسفه آویزان میگردد و در حالیکه این طرف و آن طرف حرکت می‌کند، با صدائی گرفته می‌گوید: آقای عزیز، شما قضا و قدر را منکرید، هر کسی مقدرات و سرنوشت مخصوص به خود دارد که با قانون علیت سازگار نیست. شما می‌گوئید: نادان کم نظیر، مگر هندسه‌ی کلی هستی که دقیقاً از قوانین پیروی میکند جز تجسمی از قضا و قدر الهی است؟! آیا نمی‌دانید که امکان صدور معلول بدون علت همه‌ی حلقه‌های زنجیر عالم هستی را از هم می‌پاشد؟ حالا این نادان فرو رفته در لجن خودخواهی چه پاسخی دارد؟ شما گما

ن می‌کنید لاطائلات و تموجات اقیانوس جهل پایان‌پذیر است؟ فوراً خواهد گفت: آقای عزیز، ما فلسفه نمی‌گوئیم! ما صحبت و بررسی علمی می‌نمائیم!! در صورتیکه آگاهانه یا ناآگاهانه برای فرار از سؤال شما شاخه‌ی فلسفه را گرفته از آن آویزان گشته است. یذرو الروایات ذرو الریح الهشیم (درک و عقل آن (غوطه‌ور در جهل مرکب) روایاتی را که ماخذ حکم و قضاوتند، می‌پراکند و میگذرد، همانند باد ناآگاه که گیاهان خشکیده را می‌پراکند و به راه خود میرود) ۹- روایاتی که یکی از منابع احکام است، در برابر پندارهای بی‌محاسبه‌ی او چنان بی‌ارزش و مورد بی‌اعتنائی است که گیاه خشکیده در برابر بادهای طوفانی همه‌ی تفصیلات و جزئیات احکام اسلامی به طور عموم و اختلافیات و عقاید و اصول دادرسی و تکالیف فردی و اجتماعی در روایاتی است که از پیامبر اسلام و سپس ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام صادر شده است. می‌دانیم که آنچه در قرآن مجید آمده است، اصول و کلیاتی است مربوط به مبانی عقیدتی و فقهی و اخلاقی و قضائی اسلام و مانند قانون اساسی این دین است که اصول کلی آن را بیان میکند، سه منبع دیگر وجود دارد که تفسیر و تطبیق‌کننده‌ی آن اصول کلی بر همه‌ی اعمال بشری در (حیات معقول

ل) است. این سه منبع عبارتند از سنت و اجماع و عقل. سنت بر سه قسم عمده تقسیم می‌گردد: قول و فعل و تقریر. قول گفتار پیامبر و ائمه‌ی معصومین است که روایت و حدیث نامیده می‌شود. فعل عملی است که از آن پیشوایان صادر می‌شود، یعنی عمل آن پیشوایان می‌تواند تعیین‌کننده‌ی تکلیف انسانی در مورد همان عمل بوده باشد. مثلاً دیده شده است که پیامبر اکرم (ص) پس از فتح مکه، مردم آن را آزاد کرده است. این عمل اثبات می‌کند که حاکم اسلامی پس از فتح سرزمینی می‌تواند اهل آن سرزمین را اسیر ننموده آزاد کند و از این عمل این حکم را می‌توان فهمید که چگونگی رفتار مسلمانان با سرزمینهای مفتوحه، بسته به نظر حاکم است و اسیر گرفتن مثلاً وجوب قطعی ندارد. تقریر عبارت است از امضای گفتار و عملی که با مشاهده و اطلاع پیشوا از یک یا چند مسلمان صادر شده و پیشوا اعتراضی ننموده است، با اینکه می‌توانسته است در صورت خلاف بودن آن گفتار و کردار با قوانین اسلامی، جلوگیری نماید. اجماع عبارتست از اتفاق نظر صاحب نظران مکتب اسلام در حکمی از احکام، بطوریکه این اتفاق از وجود ماخذ قطعی کشف کند، مانند اینکه خود پیشوا فردی از آن اتفاق‌کنندگان بوده باشد، یا اگر هم خود پیشوا

در میان آنان نباشد، بقول محقق بزرگ شیخ مرتضی انصاری اعلی الله مقامه شخصیت آن صاحب نظران از نظر صلاحیت علمی و تقوایی و آشنائی با اصول و فروع اسلام در حدی باشد که اتفاقشان در یک مسئله کشف از موافقت پیشوا با آن رای و یا مطابقت قطعی یا اطمینان‌بخش نظر آنان با منبع اسلامی بوده باشد. عقل آن فعالیت مغزی آدمی است که از قوانین صحیح و ثبات شده از روی حس و تجربه و بدیهیات، بهره‌برداری نموده، نتایج قطعی آن فعالیت را اثبات نماید. ماخذ بودن این فعالیت به این شرط است که از آلودگیها با خیالات و سودجوییها و پندارهای بی‌اساس پاک و منزّه بوده باشد. بهمین جهت است که میتوان گفت: مقصود از عقل آن عقل نظری نیست که کاری با صحت و بطلان مواد خام (قضایائی که مورد بهره‌برداری و استنتاج قرار می‌دهد) ندارد. بتوضیح اینکه کار عقل نظری عبارتست از شکل دادن منطقی قضایا برای نتیجه‌گیری روی همان قضایا بدون تضمین صحت واقعی مقدمات. مثلاً اگر چنین فرض کنیم که انسان سنگ است، با روش عقل نظری، شکل بدیهی زیرا را که شکل اول منطق ارسطویی است باید صحیح تلقی کنیم: انسان سنگ است هیچ سنگی توالد نمی‌کند پس انسان توالد نمی‌کند این شکل از نظر فعالیت عقل نظ

ری کاملاً صحیح است، ولی می‌دانیم که انسان سنگ نیست، یعنی ماده‌ی خام این شکل غلط است. بجهت برکنار بودن صحت و بطلان مواد خام از فعالیت عقل نظری بوده است که فلاسفه‌ی همه‌جانبه‌نگر و حکما و عرفا انتقادهای سختی از عاشقان عقل نظری نموده‌اند: عقل بند رهروان است ای پسر آن رها کن ره عیان است ای پسر عقل سر تیز است ولیکن پای سست زانکه دل ویران شدست و تن درست او زشر عامه اندر خانه شد او زنگ عاقلان دیوانه شد آزمودم عقل دوراندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را از رهبری عقل به جایی نرسیدیم پیچیده‌تر از راه بود راهبر ما و این نظرات انتقادآمیز به وظیفه‌ی اصلی عقل نظری متوجه

نیست و نمی‌خواهد این قدرت بسیار عالی را منکر شود، بلکه منظور تعیین حدود و مبانی کار عقل نظری است. علت اصلی اینکه پیشوایان و فقهای عالم تشیع رای و استحسان و قیاس را مردود شناخته‌اند، همین مسئله‌ی عقل نظری است که بطور مختصر مطرح کردیم. برگردیم به توضیحی درباره‌ی روایات. بررسی‌های سند و مفاهیم مطابقی و تضمینی و التزامی الفاظ روایات و مباحث مربوط به تعارض و ترجیحات و موقعیتی که روایت در آن صادر شده است، به قدری با اهمیت و جدی است که با

اندک مسامحه در آنها حقایق اسلامی مشوش می‌گردد. بهمین علت است که محققان اسلامی علمی مخصوص بنام علم حدیث و علم درایه را به وجود آورده‌اند. قاضی نادان کاری با این مسائل ندارد، همینکه ببیند یا بشنود که روایتی چنین و چنان می‌گوید، اگر ظاهرش موافق پندارهای بی‌اساسش بوده باشد، دو دستی بهمان ظاهر می‌چسبد و اعتنائی به ده‌ها مسائل که ممکن است پیرامون آن روایت وجود داشته باشد، نمی‌نماید. و اگر روایتی دور از فهم کوتاه و یا مخالف بافته‌های فکری او باشد، همانطور که امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است، آنها را می‌پراکند و راه خود را پیش می‌گیرد. روشن‌ترین مصداق این فرموده‌ی امیرالمومنین همان است که به بعضی از فقهای مشهور از برادران اهل سنت نسبت داده شده است که او می‌گفت: من به بیش از چهل حدیث از پیامبر اکرم عمل نکرده‌ام. لاملینی و الله باصدار ما ورد علیه (سوگند به خدا، این نادان برای حل مسائلی که بر آنها وارد می‌شود مورد اطمینان نیست). ۱۰- این نادان در مسائلی فرو میرود که توانائی بیرون آمدن از آنها را ندارد چون برای خود محوری و خودپرستی نادانی که به ناحق منصب علم و قضاوت را اشغال نموده است، نهایتی وجود ندارد، لذا او ا

ین حق را به خود می‌دهد که در همه‌ی مسائل وارد شود و نه تنها نتواند آن مسائل را حل و فصل نماید، حتی قدرت آن را هم ندارد که خود از آن پیچیدگیها سالم بیرون بیاید، بدون اینکه به سرگیجه‌ها و خود فریفتن‌های تازه‌ی خود بیفزاید. از نظر واقع بینی هر مسئله‌ای برای نادان خود محور منطقه‌ی ممنوعه‌ایست که اگر با زور خودپرستی وارد آن منطقه شود، درهای آن منطقه به روی او چنان بسته میشود که قدرت بیرون آمدن از آن را از دست می‌دهد. بعنوان مثال یک جنایتی روی داده و شخصی معین متهم به جنایت مفروض شده است. قاضی نادان فقط شنیده یا در کتابهای سطحی دیده است که حکم اسلام درباره‌ی قاتل یکی از سه امر قصاص، پرداخت دیه به اولیای مجنی علیه، در صورت رضایت آنان، یا عفو و رضایت اولیا از قاتل است. فرض کنیم که متهم می‌گوید: من با علم و عمد مرتکب قتل نشده‌ام. یا زیر فشار عوامل جبری دست به قتل زده‌ام. میدانیم که درباره‌ی حکم قتل خطائی و قتل صادر از روی اجبار قطعی و همچنین درباره‌ی تشخیص آنها از نظر ارتباط متهم با مقتول و موقعیت پدیده‌ی جنایت و زمان و مکان قتل و طرز شهادت شهود، یا شرایط اقرار ... و غیره صدها مسائل ممکن است مطرح شود که نادانی در یکی ا

ز آنها موجب حق کشی و به هدر رفتن خون مجنی علیه یا متهم و اهانت به شخصیت او می‌گردد. قاضی نادان خودپرست که از اقرار بجهل و کوتاهی فکری خود (بیش از مرگ نابهنگام با شدیدترین شکنجه‌ها) می‌ترسد، وارد مسئله‌ی جنایت مزبور می‌گردد، در میان آنهمه مسائل پیچیده چه خواهد کرد، جز آنکه مانند خر در گل فرو رود و هر چه دست و پا بزند بیشتر در آن گل غوطه‌ور گردد. و لا اهل لما قرظ به (و نه شایسته‌ی مدحی است که مداحان درباره‌ی آن نادان سر می‌دهند) ۱۱- این قاضی ما سری مثل سر شیر دارد! بروهانی مانند کمان سام نریمان، چشمانی مانند کاسه‌ی شراب!! این مختص را که امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی قضاوت بیان فرموده است، شامل همه‌ی مداحی‌هاست که در بزرگداشت مردم پست و نااهل صورت می‌گیرند. پست تر از مدح مداحان، قیافه‌ی پذیرش احمقانه‌ایست که نادانهای خرمن سوخته در مقابل آن مداحی‌ها به خود می‌گیرند و تدریجا باور می‌کنند که دارای همان فضل و فضیلتند که مداحان متملق و چاپلوس درباره‌ی آنان سر داده‌اند. این قاضی یا دانشمند یا فیلسوف ما در مقام والائی از فضل و فضیلت است که تنها انسانهای هشیار و روشن بینان علم و فلسفه و قضاوت آن را درک می‌کنند! سپس می

بینند دلشان با این یاوه‌گویی‌ها خنک نشد، و حق آن طفیلی خودپرست را بجای نیاوردند، فریاد می‌زنند (این بار نوبت به لجن مال کردن بشریت می‌رسد) و چنین نظر می‌دهند! که شخصیت ممدوح نظیری در تاریخ بشریت ندارد! تدریجا ممدوح اگر در مشرق

زمین مورد ستایش قرار بگیرد، تا حد جلوه گاه مشیت خداوندی بالا می‌رود! و اگر در غرب باشد بجائی می‌سد که مورد حسادت خدا قرار می‌گیرد!! این مدحی بوده است که ولتر درباره‌ی نیوتن گفته بود: (که ای خدای نیوتن، راستی به نیوتن حسادت نمی‌ورزی؟!)) اگر چه نیوتن شخصیت بسیار بزرگی است ولی مدح مزبور برای او اگر واقعا ولتر گفته باشد، ناشی از کوتاه بینی ولتر درباره‌ی خدا می‌باشد. بهر حال بیماری مداحی در همه‌ی شرق و غرب دنیا و در همه‌ی دورانها رواج کامل داشته است. فساد و تباهی‌هایی که از مداحی‌های ناشی از نادانی و تملق نصیب بشریت گشته است، خیلی فراوان است ما در اینجا نمونه‌ای از آنها را می‌آوریم: ۱- دروغگویی محض که از مداحی در شخصیتها تجاوز کرده، یک پدیده‌ی رایج در میان همه‌ی شئون بشری گشته است. ۲- از کار انداختن استعدادها و نیروها و فعالیت شخصیتهایی که مورد مدح قرار می‌گیرند، زیرا این شخصیتها هر چه باشند، بالاخره افرادی از انسانها هستند که تحت تاثیر ارزیابیهای واقع می‌شوند که درباره‌ی آنها صورت می‌گیرد، چه بسیار اندکند شخصیتهایی که مدح مداحان و عیبجوئی عیبجویان دست و پای آنان را نبندد و استعدادها و نیروهای آنان را از کار نیندازد. ۳- تحریف واقعیات و برهم خوردن ارزشها و اصولی که شخصیتها باید خود را با آنها تطبیق دهند، نه اینکه ملاک و محور آنها قرار بگیرند. ۴- پایمال شدن حقوق انسانها و جانشین گشتن باطل‌ها بجای آن حقوق. ۵- تورم خود طبیعی شخصیتها که مورد مدح قرار می‌گیرند و آن را باور می‌کنند: هر که را مردم سجودی می‌کنند زهرها در جان او می‌آکنند لایحسب العلم فی شیئی مما انکره و لایری ان من ورا ما بلغ مذهباً لغیره (او درباره‌ی آنچه که انکار کرده است، دانشی را که بر خلاف انکار او باشد سراغ ندارد و هیچ رای و نظری را برای دیگر صاحب نظران جز درک شده‌ی خود نمی‌بیند). ۱۲- درباره‌ی چیزی که از روی نادانی انکارش کرده است نه دانشی دیگر سراغ دارد و نه نظری از دیگر صاحب نظران همین است که گفتم! نیست! نمی‌شود! امکان‌پذیر نیست! اصلاً نمی‌توان تصورش کرد!.. با این کلمات موضوع یا حکم یا قانون کلی و اصول عمومی را منکر می‌شود. چ

را؟ برای اینکه این نادان واقعیت را ندیده است. نشنیده است، لمس نموده است به مغز محدود او راه نیافته است، اصلاً چنان از حقیقت انکار شده بی‌اطلاع است که حتی احتمالش را در ذهن خود راه نمی‌دهد. واقعیتها برای این محدود نگران همان پدیده‌های ناچیز از شئون بیکران بشریست که در صندوق کوچک مغزشان جای گرفته و قفل باز نشدنی جهل از ورود واقعیتهای دیگر بر آن صندوق جلوگیری می‌کند. تسلیتهای دلخوش کننده‌ای که این انسان‌های در خود پیچیده به خویشتن می‌دهند، تصور بی‌اساس مثنی از کلیات و مفاهیم گسترده است که وسعت و کلیت و عمومیت آن کلیات و مفاهیم را که محصول تجریدهای مغزیست با واقعیات عینی اشتباه نموده گمان می‌کنند واقعیاتی را که می‌دانند به اندازه‌ی همان کلیات و مفاهیم ساخته‌ی ذهنی است!! این یک بیماری خطرناک برای علم و معرفت است که حتی افرادی از متفکران که شایسته احترام علمی و جهان‌بینی هستند، مبتلا به آن می‌باشند، چه رسد به نادانان خودپرست که رویدادهای محاسبه نشده‌ی جامعه و فقر شخصیتهای شایسته، آنان را در نظر مردم جلوه‌گر ساخته است خصومت انسان جاهل به آنچه که نمی‌داند تاریخی مساوی تاریخ بشری دارد انسان نادان برای درک واقعیات یک

بعد بیشتر ندارد و آن حواس معمولی اوست، حتی به شرط آنکه محصول آن حواس تضادی با عقاید پیش ساخته و پرداخته‌ی او نداشته باشد، و در صورت تضاد، فوراً دست به کلی بافی زده خواهد گفت (آری حواس ما بجهت خطاهائی که مرتکب می‌شوند، قابل اطمینان نیستند!! در صورتی که ثابت شده است که حواس در ارتباط با اشیا عینی با در نظر گرفتن همه‌ی موقعیتهای حواس و فواصل و سایر خصوصیتهای مربوط به حواس و شیئی محسوس، خطا نمی‌کند، بلکه صحت و خطا از قضیه سازی سرچشمه می‌گیرند که مربوط به نیروی قضیه سازی ذهن می‌باشد. بهمین جهت است که برای نادانان محدودنگر این دو جمله‌ی (برای من مطرح نیست) و (واقعیتی ندارد) بیش از یک معنا ندارد و آن اینست که واقعیت منحصر در آنست که زحمت بکشد و بیاید در برابر حواس و خواسته‌های من دست بسینه باستند تا من آن را بپذیرم! برای اینان شنیدن اینکه دانش و بینش دیگر جز آنکه تو داری یا

ادعا می‌کند وجود دارد، معنایی پوچ‌تر از نفی هستی آنان دارد. برای اینان شنیدن اینکه دانایان و جهان‌بینان و یا قضاتی دیگر وجود دارند که آرا و نظرات دیگری درباره‌ی این مسائل دارند، تلختر از شنیدن خبر مرگ محبوبترین معشوق است که به گوش عاشق دل‌باخته برسد

. مطلقاً که در درون این شکست خوردگان (حیات معقول) روئیده و شاخه داده و برگها به وجود آورده است، آسیب ناپذیرتر از آن است که همه‌ی واقعیات جهان هستی دست به دست همدیگر داده به‌همراه همه‌ی متفکران واقع‌نگر کمترین تزلزلی در آن مطلق ساخته شده وارد نمایند. و ان اظلم علیه امر اکتتم به لما یعلم من جهل نفسه (در آن هنگام که در تاریکی و ابهام مسئله‌ای فرو رفت و نادانی خویش را دریافت، جهل شناخته شده‌ی خود را از دیگران می‌پوشاند) ۱۳- نادانی بشری موقعی به تباہ کننده‌ترین مرحله می‌رسد که انسان نادان آن را بپوشاند پوشانیدن نادانی بر دو نوع است: نوع یکم- مخفی داشتن نادانی بجهت ترس از بروز آن در میان مردم نوع دوم- جلوه دادن نادانی به شکل علم و دانایی. بدون تردید ضرر و خطر نوع دوم خیلی بیش از نوع یکم است که تنها خود نادان است که متحمل ضرر و خطرش خواهد بود. در نوع دوم دو ضرر برای شخص نادان و یک ضرر عمومی برای مردم وارد می‌آید: ضرر اول که به شخص نادان متوجه می‌شود، دور شدن از علم به واقعیت است. ضرر دوم تلقین علم به خویشان است که هم باعث از اهمیت افتادن علم در نظر او میگردد و هم موجب بی‌باکی در برابر ضرر و خطر جهل. ضرر سوم که از پو

شاندن جهل به دیگر مردم وارد می‌شود، محرومیت آنان از رسیدن به واقعیات است که تا سر حد اخلال به حیات آنان گسترده می‌شود، جای شگفتی و تاسف است که حسابگران عوامل صلاح و فساد جوامع این بیماری دردناک و مضر بر فرد و جامعه را چندان قابل اهمیت نمی‌دانند که ماهیت و نتایج تباہ کننده آنها را توضیح داده راههای پیشگیری از این بیماری را در برنامه‌های جدی تعلیم و تربیت بیان نمایند. بلکه به قول افلاطون که درباره‌ی عالی‌ترین اصول سازنده‌ی روح (الله و دادگری و نظارت او بر جهان هستی) گفته است: اگر قانونگذاران مردان خردمندی باشند. بایستی لزوم توضیح عوامل بیماری مزبور و راههای پیشگیری از آن را در مواد حقوقی الزام آور، بگنجانند. و اگر سیاستمداران حقیقتاً بخواهند رهبری جامعه را به سوی بهترین آرمانهای مادی و معنوی عمل کنند باید برای جلوگیری از بیماری مزبور یعنی جهل‌پوشی اهمیت حیاتی قائل شوند. ولی متأسفانه می‌دانیم که جوامع بشری هنوز با همه‌ی آن ادعاهایی که دارد، به آن مرحله از تکامل نرسیده است که امثال اینگونه مسائل را حیاتی تلقی کنند و به پیشگیری این بیماریهای انسان کش پردازند. با اینکه بنظر می‌رسد بدون برطرف شدن این مرضهای شناخته

شده ادعای تکامل چیزی جز تسلیت در برابر شکستهای روحی بشری چیز دیگری نیست. بهر حال، متفکران دوران ما می‌گویند: اینگونه مسائل را در قلمرو اخلاق بررسی کنید و برای اندرز و نصیحت مطرح کنید، نه به عنوان مسائل علمی!! آیا اینگونه اظهار نظر در این مطلب حیاتی یکی از انواع جهل‌پوشی‌ها که ضررهای عینی‌اش به برداشتهای این متفکران از علم و دانش می‌خندد، نمی‌باشد؟ تصریح من جور قضائه الدما و تعج منه الموارث (از جور و ستم این اشغالگران ناحق منصب قضاوت است که خونهای بناحق ریخته شده به فریاد و ناله درمی‌آیند و ارتهای تقسیم شده به باطل شیون می‌نمایند) ۱۴- نتایج بیدادگری قضات نادان، ریخته شدن خونهای است بناحق، ربودن ارتهائی است بناحق، اهانت و جریحه دار شدن شخصیت‌هایی است بناحق، ساقط شدن ارزش کارهاست بناحق این نتایج ناحق و امثال آنها معمول یک تخیل و کردار ناحق است که عبارتست از تخیل شایستگی ناحق که نادان در مغز خود می‌پروراند و قضاوت در شئون زندگی و مرگ انسانها را به عهده می‌گیرد. خونی که با قضاوت ناحق قاضی نادان ریخته می‌شود، به اضافه‌ی اینکه به حیات یک انسان خاتمه داده و طبق آیه‌ی (من قتل نفسا بغير نفس اوفساد فی الارض فکانما

قتل الناس جميعا) (هر کس فردی از انسان را نه برای قصاص و نه برای ریشه کن کردن فساد او از روی زمین بکشد، چنانست که همه‌ی مردم را بکشد) مانند قاتل همه‌ی انسانها شناخته شده و با مشیت الهی به تضاد برخاسته و احترام خون را از بین برده است، راه تجاوز را به حریم جانهای آدمیان هموار نموده است. کسی که از روی جهالت خود محورانه شخصیت مردم را مورد اهانت قرار

داده آن را جریحه‌دار بسازد، حیات واقعی او را که با مدیریت شخصیت، مطلوب می‌باشد، مختل ساخته است، این اختلال گاهی به قدری شدید است که شخصیت توهین شده از زندگی خود سیر گشته و زندگی را مرگ تدریجی شکنجه‌زا تلقی می‌نماید. گرفتن مال آن کسی که با دسترنج خویش یا بطور مشروع از راه ارث باو رسیده است و آن مال هیچگونه آسیبی به جامعه وارد نمی‌آورد بوسیله‌ی قضاوت‌های ناحق یا مدیریت‌های اجتماعی غیر منطقی، در حقیقت شکستن منطقه‌ی ممنوع‌الورود حیات آن شخص می‌باشد. ساقط کردن ارزش کار یک انسان که در حقیقت صورت دیگری از انرژی عضلانی و فکری و تجسمی از حیات مستهلک اوست، چیزی جز نابود ساختن حیات آن انسان نیست. بدین ترتیب قضاوت نادان و خودپرست و متصدیان ناشایسته شئون سیاسی ملت‌ها در زیر ستارگان سپه

ر لاجوردین بازیگرانی هستند که وسیله‌ی بازی آنان جانهای آدمیان است و بس. صحنه‌ی جنگهای خونین که صدها یا هزارها و در دورانیهای اخیر که تکامل به اوج خود می‌رسد!! میلیون‌ها انسان در خاک خود می‌غلطند، بازیگرانی جز این متصدیان ضد جانهای آدمیان به خود ندیده است. مصالح ساختمانی زندانها و سیه چالهای کشنده و بیمارستانهای روانی و خانه‌های محقری که مردم حق از دست رفته را در برمی‌گیرد و مراکزی که ناموسها و شخصیتها در آنها بیاد فنا می‌روند و جایگاههایی که توطئه برای نابودی حق و انسان کشی‌ها در روی این خاکدان بنا می‌شود، با دست همین بازیگران رویهم چیده می‌شود. وقتی که نادانی با خودپرستی در یک فرد جمع می‌شوند، فرزندی بنام جهل مرکب بوجود می‌آورند که تنها نادانی‌های خود را متوجه نمی‌شود و نه تنها آنها را عیب و نقص احساس نمی‌کند، بلکه خودپرستی همه‌ی آن نادانیها را در نظر او دانائی جلوه می‌دهد. این دانائی موهوم همه‌ی بیرنگها را دارای رنگ و هر دارای رنگ را بیرنگ می‌سازد. بعنوان مثال نشستن در روی صندلی صدر مجلس برای چنین اشخاص رنگ حیاتی دارد، در حالیکه خونهای بناحق ریخته شده برای آنان رنگی ندارد. مثلا موقعی که نام او در جمعی از نام

ها ذکر می‌شود، در ردیف اول چنان رنگ درخشان و جالب دارد که حیات صد در صد آرمان او، در حالیکه آزادی دیگران برای این نادان غوطه‌ور در جهل مرکب چنان بیرنگ و بی‌اهمیت است که رفتن از دست چپ کوچه با امکان رفتن از دست راست آن. عبارت کلی‌تر هر حقیقت و ارزشی که بتواند در برآوردن خواسته‌های خود طبیعی این ضد انسانها، استخدام و دست بکار شود، دارای رنگ است و هر حقیقت و ارزشی که نتواند در منظور فوق اثری مثبت داشته باشد، رنگی ندارد تا توجه این اشخاص را به خود جلب کند. این هم یکی از نتایج بیرنگی حقایق و ارزشها در نظر نادانان خودپرست است که داد و فریادهایی که پیامبران و اصیا آنها و پیشوایان و رهبران راستین ملل و اقوام براه انداخته‌اند، آنقدر بیرنگ جلوه داده‌اند که پند و اندرز نامیده می‌شوند!! الی الله اشکو من معشر یعیشون جهالا و یموتون ضلالا (شکایت به خدا می‌برم از گروهی که نادان زندگی می‌کنند و گمراه می‌میرند). ۱۵- زندگی در جهالت مرگ در ضلالت را به دنبال دارد سطوح درون امیرالمومنین علیه‌السلام پس از شمردن اوصاف قضاوت نادان و مبتلا به بیماری خودپرستی، می‌شورد و با ناله‌ای که از اعماق دلش برمی‌آید، از گفتار و کردار و اندیشه

ای این تبهکاران شکایت به خدا می‌برد؟ پروردگارا، مگر اینان انسان نیستند، مگر مشیت بالغه‌ی تو گوش و چشم و عل و وجدان در اینان به وجود نیاورده است؟ مگر قوانین و مبانی کمال بخش عالم هستی این موجودات را تا حد سر فصل کمال حرکت نداده است؟ آخر نادیده گرفتن اینهمه عظمتها و آیات سازنده برای چیست! اینهمه خصومت نابکارانه با خویشان از کجا ناشی شده است! خداوندا، اینان با کدامین امتیاز برتری بر دیگران می‌جویند و دیگران را وسیله و خود را هدف می‌پندارند! چه علتی دارد که برای این دون صفتان هیچ اصل و قانونی مطرح نیست! در زندگی خردمندانه چه دیده‌اند که به نفس کشیدن جاهلانه و خصومت با علم و خرد روی آورده‌اند! اینان چه قدر از انسانیت سقوط کرده‌اند که اندک فعلیتی از عقل و وجدان سراغشان را نمی‌گیرد!! لیس فیه سلعه ابور من الکتاب اذا تلی حق تلاوته و لاسلعه انفق بیعا و لا- اغلی ثمنا من الکتاب اذا حرف عن مواضعه (در نزد این نابخردان کالائی کسادتر از کتاب الهی که شایسته خوانده شود (و تفسیر گردد) وجود ندارد و کالائی رایج‌تر و گرانباتر از کتاب

الهی به شرط آنکه از معانی خود تحریف شود مطرح نیست) ۱۶- قرآن بسیار با ارزش است، بشرط آنکه آیات

ش موافق دانسته‌های محدود و خواسته خود طبیعی آن نابخردان بوده باشد!! اگر به این عشاق طلا و نقره بگوئی: آیهی زیر اندوختن دو فلز مزبور را ممنوع می‌کند- الذین یکنزون الذهب و الفضة و لاینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم (آنانکه طلا و نقره را میاندوزند و آن دو را در راه خدا انفاق نمی‌کنند، آنان را به عذابی دردناک بشارت بده) خواهند گفت: اری ولی این آیه در حق ثروتمندان یهود و نصاری است و به ما مسلمانان مربوط نیست! اگر این تفسیر را بپذیرید و بگوئید: بلی، آیهی قرآن تنها غیر مسلمانان را منظور کرده است. در اینصورت در نظر آن پول‌پرست قرآن کتاب آسمانی ابدی است، باید هر صبحگاهی که دیده از خواب باز می‌شود، آن را ببوسیم و با آهنگ بسیار جالب آن را بخوانیم و اگر بگوئی: آیهی مزبور عمومیت دارد و شامل همه‌ی اقوام و ملل می‌گردد و هیچ ملت و گروهی را استثنا نمی‌کند، در اینصورت قرآن کتابی خواهد بود که برای زینت طاقچه و تبرک در جشنهای عروسی و قرائت به اموات به درد می‌خورد. اگر بگوئید ملاک ممنوعیت اندوختن و تراکم ساختن طلا و نقره، رکود جریانات اقتصادی و شیوع فقر و فلاکت است، بنابراین آیهی فوق شامل ممنوعیت رکود هر گونه وسیله

ی مبادلات و ارکان جریانات اقتصادی است که به ضرر جامعه منجر می‌گردد. در برابر این تفسیر خدایسندانه‌ی شما خواهد گفت: این تعمیم را از کدامین الفاظ آیهی فوق استنباط می‌کنید؟ پاسخ شما این است که احتیاجات مردم در قلمرو زندگی یک پدیده‌ی شایع است، مصرف کردن طلا و نقره و به جریان انداختن هر گونه رکن اقتصادی که برطرف کننده‌ی احتیاجات مردم است، انفاق فی سبیل الله نامیده می‌شود و با نظر به تنوع احتیاجات و تنوع عوامل مرتفع کننده‌ی آنها، انفاق عموم و وسایل و عوامل برطرف کننده‌ی آن احتیاجات واجب می‌شود و اندوختن و تراکم ساختن آن وسایل و عوامل ممنوع می‌گردد. بدون تردید قیافه آن نابخرد خودپرست گرفته و هنگامیکه با شما خداحافظی می‌کند این پاسخ حماقت‌آمیز را خواهد گفت که: مگر قرآن همه‌ی احکام را متذکر شده است!! و اگر بهره‌ای از تاریکی‌های روشنفکر مابان داشته باشد، خواهد گفت: آقای عزیز، قرآن هزار و چهار صد سال پیش ظهور کرده است و امروز مسائل اقتصادی بایستی مطابق نظرات کنه و کینز و آدام اسمیت تنظیم شود. و لاعدنهم انکر من المعروف و لاعرف من المنکر (در نظر این خودپرستان بیگانه از خوب و بد، چیزی ناشناخته‌تر و بدتر از نیکوئی‌ها و ش

ناخته‌تر و بهتر از بدیها وجود ندارد) ۱۷- برای خودپرستان خود محور ملاک خوبی هر چیز مطابقت کیفیت و کمیت آن چیز با هدف گیریهای آنان است و ملاک بدیها عدم موافقت هر چیز با هدف گیری آنان می‌باشد تاکنون درباره‌ی تعریف خوبی و بدی مسائل زیادی پیش کشیده شده است. از آنجمله: ۱- خوب هر آن چیز است که عامل خوشی و بد چیزی است که عامل ناخوشی است. این تعریف را می‌توان محصولی از مغزهای کودکان دانست که در ارتباط با جهان هستی و محاسبات زندگی خود، جز خوش آمدن و ناخوش آمدن اشیا برای آنان، چیزی را درک نمی‌کنند. ۲- به اضافه اینکه مفهوم خوشی روشن‌تر از مفهوم خوبی نیست، هر چیزی که لذت بار است خوب است و هر چه که دردناک است، بد است. اگر منظور این تعریف کنندگان، لذت و درد شخصی طبیعی محض بوده باشد، آن قدر بی پایه است که به توضیح و انتقادش نمی‌ارزد، زیرا گوینده‌ی این تعریف بنام یک انسان از موضع حیوانیت پست سخن می‌گوید، مگر انسانها نمی‌دانند لذت کار و هدف جانوران است؟ لذت پرستی که عبارتست از خوش داشتن غرایز و خود طبیعی خام محوری جز همان خود طبیعی خام نمی‌شناسد، نه انسانی دیگر سراغ دارد و نه رشد و کمالی در گذشتن از پستی‌های خودپرستی و آگ

ر مقصود این تعریف کنندگان لذت بمعنای عمومی آن بوده باشد که حتی لذایذ روحی و معنوی را هم شامل گردد، درست است که چنین تعریفی نزدیک بمعنای واقعی (خوب) است، ولی خوب در حد اعلایش با هدف گیری لذت بهر مفهومی که باشد سازگار نیست، زیرا لذت بطور قطع خود طبیعی خام را محور رسمی خود می‌شناسد. تفاوت فراوانی وجود دارد بین اینکه لذت هدف واقع شود یا سایه‌وار به دنبال من تکاملی راه بیفتد، یا بعنوان نیروئی محرک به سوی کمال باشد، مانند اراده که نیروی

محرك عضلات است نه هدف و نه سایه. ۳- هر چیزی که مطابق منطق است، خوب است و هر آنچه که خلاف منطق است بد است. این تعریف شناخت خوب و بد را به عهده‌ی روش درست اندیشیدن واگذار می‌کند و ما می‌دانیم که روش درست اندیشیدن که منطق آن را بما تعلیم می‌دهد، هرگز چگونگی موادی را که برای نتیجه‌گیری تنظیم می‌کند، تضمین نمی‌نماید، خوبی و بدی و زشتی و زیبایی بایستی و نبایستی اگر بطور مستقل تحت عنوان مواد خام شکل منطقی قرار نگیرند، نمی‌توان آنها را از روش منطقی محض استخراج کرد. تعریفات دیگر برای دو مفهوم متضاد خوب و بد مطرح شده است که از دقت مناسب برخوردار نیستند، لذا از تکرار آنها صرف نظر می‌کنیم. بنظر

ر می‌رسد برای پیدا کردن تعریفی قابل توجه، ما باید چند مسئله را بعنوان مقدمه مطرح کنیم: مسئله‌ی یکم- با اهمیتترین مسئله درباره‌ی شناخت خوب و بد اینست که ما باید مفهوم خوب را بعنوان بیان‌کننده‌ی نوعی رابطه میان ذات انسان و پدیده‌ی جز او در نظر بگیریم، باین معنا که خوب و بد از جمله‌ی واقعیات عینی قابل مشاهده و لمس نمی‌باشند، بلکه از نوع روابطی هستند که میان انسان و پدیده‌های خارج از ذات او برقرار می‌گردند. و خوبی و بدی با نظر به ذات انسان به وجود می‌آیند. آنچه که اثری ملایم و هماهنگ با ذات انسانی داشته باشد، خوب است و آنچه که اثری ناملایم و ناهماهنگ در ذات انسانی ایجاد نماید، بد است. توضیح اینکه چون با دلایل قطعی می‌توان اثبات کرد که سود و زیان و زشتی و زیبایی و ملایمت و ناملایم بودن و خوشی و ناخوشی، بی‌ارزش و با ارزش، همه و همه‌ی اینها ملاکی جز ذات انسانی و شئون آن ندارد، لذا اگر انسان از صحنه‌ی هستی منها شود، واقعیاتی بدون اتصاف به یکی از مفاهیم متضاد وجود دارد، یعنی واقعیات با قطع نظر از انسان نه خوب است، نه بد، نه زشت است و نه زیبا. بلکه واقعیاتی هستند که طبق مشیت الهی به وجود آمده به جریان افتاده‌اند. بنابراین

این خوب عبارتست از اتصاف یک پدیده با ملایمت و هماهنگی ذات انسانی. کسانی که در ذات انسانی جز لذت و خودپروری سراغ ندارند، هر چه را که ملایم و هماهنگ با لذت و خودپروری است، خوب خواهند گفت. ولی ما که ذات انسانی را فوق لذت و خودپروری می‌دانیم، بلکه با تمام صراحت استعداد وصول به عالی‌ترین مراحل کمال را در انسان می‌پذیریم، بیان می‌داریم، مفهوم خوب و بد را به ملاک آن استعداد در نظر می‌گیریم که تاثیری مثبت در حیات معقول آدمی داشته باشد که جویندگی و حرکت بسوی کمال را در متن خود دارد.

خطبه ۱۸- نکوش اختلاف عالمان

[صفحه ۲۴۶]

تفسیر عمومی خطبه‌ی هیجدهم ترد علی احدهم القضیه فی حکم من الاحکام فیحکم فیها برایه، ثم ترد تلک القضیه بعینها علی غیره فیحکم فیها بخلاف قوله (هنگامیکه در حکمی از احکام، قضیه‌ای برای یکی از قضات مطرح میگردد، با رای خود در آن قضیه حکم می‌کند. سپس عین همان قضیه به قاضی دیگری روی می‌آورد، این قاضی بر خلاف حکم شخص اولی قضاوت می‌نماید) علت اختلاف در قضاوتها و فتواها عللی که ممکن است منشا اختلاف قضات در احکامی که صادر می‌کنند، بوده باشد: ۱- اختلاف در مقدار و چگونگی اطلاع قضات و مجتهدان از ماخذ. این اختلاف با نظر به کم و زیادی عشق به مطالعه و بررسی و تحمل زحمت تفکر در مفاد ماخذ و جستجوی منابعی که قانون از آنها استخراج می‌شود و کوشش در بررسی آرا و عقاید دیگر قانون دانان و قضات، یک پدیده‌ی کاملاً معمولی است. آنچه که مقتضای تعهد اسلامی و انسانی قاضی است، پیگیری گسترده و عمیق برای بررسی ماخذ و حتی اهمیت دادن به احتمال وجود ماخذی است، که در حکم او موثر خواهد بود. اگر قاضی یا مجتهد احتمال قابل اعتنائی بدهد که ماخذی دیگر وجود دارد که می‌تواند معرفت او را درباره‌ی قانون و استثنایها و تقیید و توضیح آن کامل تر نماید، (به ملاک ممنوعیت عمل به ماخذ پیش از پیگردی از همه‌ی آنچه که ممکن است تاثیری در حکم و نتیجه استنباط داشته

باشد) واجب است که احتمال مزبور را تا سر حد یقین یا اطمینانی قانع کننده، تعقیب نماید. جای تردید نیست که همه‌ی قضات و دیگر صاحب‌نظران که نیازمند اطلاعات می‌باشند، این عمل لازم را انجام نمی‌دهند. ۲- اختلاف در چگونگی بهره‌برداری از ماخذ. آگاهی از قوانین ادبی زبانی که ماخذ قانون با آن زبان تدوین شده است، همچنین قریحه و ذوق ادبی و انسان‌شناسی قضات و مجتهدان، عاملی دیگر در بروز اختلاف در حکم و فتوی می‌باشد. شرط لازم در این مسئله بسیار روشن است که قاضی و مفتی باید حداکثر قدرت و استعداد خود را در فراگیری قوانین ادبی و اعمال ذوق در فهم و تطبیق آنها بر ماخذ بکار ببندند و همان طور که در علت اول اختلاف گفتیم، اندک تقصیر و قصور ناشی از جدی نگرفتن موضوع بر خلاف تعهد قضائی و منصب فتوی بوده، مسئول شمرده می‌شوند. ۳- تشخیص موضوعی که برای قاضی برای حکم و فتوا مطرح شده است. معمولاً چنین است که قضات و مجتهدان از تشخیص همه جانبه‌ی موضوع که حکم و فتوا درباره‌ی آن صادر خواهد گشت، ناتوانند، زیرا دور از شغل اختصاصی آنان می‌باشد و اگر هم بخواهند نظری در تشخیص موضوع بدهند، اگر از اهل خبره‌ی آن موضوع و رویداد بوده باشند، بعنوان یک فرد خبره می‌توانند دخالت کنند، بهمین جهت است که در فقه اسلامی مخصوصاً در فقه تشیع، تشخیص موضوع به عهده‌ی خبرگان عرف و عقلا موکول شده است. خصوصیتی که شغل قضات دارد، اینست که تطبیق قانون بر مورد قضاوت بر عهده‌ی قاضی است و این تطبیق احتیاج شدید بر درک و شناخت موضوع دارد بعبارت اصطلاحی: فتوی همواره به شکل قضایای کلیه صادر میگردد. به این معنی که مجتهد میگوید: آشامیدن مسکرات حرام است. این فتوی شامل همه‌ی مواد مسکر است، چه در زمان فتوی و در یک رویداد مشخص وجود داشته باشند یا نداشته باشند. در صورتیکه حکم همواره درباره‌ی موضوع و رویداد موجود صادر می‌شود، چه حکم قضائی و چه حکم اجتهادی مانند تحریم تنباکو که مرحوم آیه‌الله سید محمدحسن شیرازی صادر کرد. حکم قضات هم در همه‌ی موارد، درباره‌ی قضایا و رویدادهایی که موجود است صادر می‌شود و با حکم قاضی حل و فصل میگردد. بنابراین کوشش بسیار فراوان درباره‌ی شناخت و تشخیص قضایا و رویدادها به وسیله‌ی خبرگان و متخصصان هر یک از انواع قضایا واجب است. مسلم است که خبرگان و متخصصان

یز بجهت اختلاف در علاقه به کار و فهم و ذوق و احساس تعهد شغلی بسیار مختلف می‌باشند. اینست علت سوم اختلاف در حکم قضات و مجتهدان. ۴- تقید به اصول و عقاید خاص که قاضی و مجتهد آنها را پذیرفته‌اند این اصول و عقاید معمولاً یک عینک ناملموس به دیدگان حکم کننده می‌زنند که چه بخواهد و چه نخواهد در حکم صادر شده تاثیر می‌گذارد. هر اندازه هم که حکم کننده از قدرت شخصیت برخوردار باشد، نمی‌تواند آن عینک را حداقل در مواردی که ماخذ و دلایل حکم صراحت قاطعانه ندارند، از چشمان خود کنار بزند. سعادت‌مند است آن جامعه‌ای که متصدیان حکم قضائی یا فتوائی آن جامعه دارای اصول و عقایدی باشند که موافق قوانین و ماخذ آنها بوده باشند، مثلاً خوشبختی یک جامعه اسلامی در آن است که قضات و مجتهدان آن جامعه دارای اصول و عقایدی باشند که با قوانین و ماخذ فقهی و حقوقی آن جامعه هماهنگ می‌باشند. در این مسئله مهم نیز ممکن است حکم کنندگان با نظر به قدرت ایمان و ضعف آن بالنسبه به اصول عقاید مورد پذیرش و همچنین با نظر به اختلاف آنان در تفسیر و توجیه ماخذ و منابع قانون برای تطبیق با اصول و عقاید پذیرفته شده مختلف بوده باشند. این اختلافات مادامیکه به تقصیر و کوتاه

ی در شرایط عقلی و قانونی حکم مستند نباشد، یعنی حکم کننده با تمام تقوای قضائی و فتوائی و بدون کمترین تقصیر و کوتاهی اقدام به صدور حکم و فتوا نماید، از عهده مسئولیت خود برآمده است. با ملاحظه‌ی این شرایط قضات و مجتهدین می‌توانند در احکام و فتوائی که صادر می‌کنند اختلاف نظر نداشته باشند و اگر اختلافی هم بوجود بیاید، اخلاقی به زندگی فردی و اجتماعی وارد نیاورد. آنچه که مورد ملامت و توبیخ امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه است، احکامی است که قضات با استناد به رای

صادر می‌نمایند. توضیح آنکه احکام و قوانین مدنی و جزائی و سایر انواع قوانین در اسلام باید مستند به منابع چهارگانه کتاب و سنت و اجماع و حکم صریح عقل بوده باشد. در تفسیر خطبه‌ی گذشته تفسیر مختصری را درباره‌ی منابع چهارگانه بیان نمودیم در این مبحث برای توضیح معنای (رای) مجبوریم مقداری در منبع چهارم که حکم عقل است، بررسی نماییم. اشکال استدلال عقلی که برخی از فقها، در استنباط احکام و تکالیف فقهی و حقوقی عمل می‌کنند بقرار زیر است: ۱- قیاس - عبارتست از تعمیم و تخصیص حکم که در یکی از منابع چهارگانه آمده است، از موضوع ذکر شده در دلیل، بجهت علتی که برای آن حکم در نظر ر قاضی و مجتهد جلوه گر شده است، یعنی قاضی یا فقیه ظن برده است که حکم مفروض مستند به آن علت است که به نظرش رسیده است بعنوان مثال: اگر متن دلیل حکم چنین بوده باشد که مسکرات حرام است، قاضی یا فقیه علت این حکم را مسمومیت ریه و کبد در نظر بگیرد و در نتیجه ممنوعیت آشامیدن مسکرات را به آنچه که باعث مسمومیت میشود، تخصیص بدهد، بهمین جهت اگر با فعالیتهای شیمیائی مسمومیت مفروض برطرف شود، ولی خاصیت سکر در ماده‌ی مسکر باقی بماند، محکوم به جواز می‌باشد. این گونه استنباط که به ظن و تخمین قاضی یا مجتهد مستند است، اعتبار فقهی ندارد زیرا ظن مطلق که دلیلی بر حجیت آن وجود ندارد، نمی‌تواند ماخذی صحیح برای حکم بوده باشد. اختلافات ناشی از این گونه قیاس گیریها از دیدگاه امیرالمومنین علیه‌السلام محکوم است، زیرا مستند به رای و نظری است که منشا ثابت شده قانونی ندارد. ۲- استحسان ممکن است انواعی داشته باشد، ولی عمده‌ی آنها عبارتست از حدس مناسبت ما بین حکم و موضوع. قاضی یا مجتهد حکمی را مناسب موضوعی تلقی می‌کند و حکم مفروض را بر آن موضوع استحسان می‌نماید. مانند اینکه گذاشتن دستها رویهم و نهادن آنها به سینه یا روی شکم در حال قرائت نماز، ن

وعی خضوع و تسلیم در برابر خدا تلقی شود. حکم عبارتست از وجوب گذاشتن دستها رویهم و نهادن آنها به سینه یا روی شکم، و موضوع عبارتست از احترام و تعظیم خداوندی. اگر این حکم مستند به حدس شخصی باشد، مسلماً موجب بروز اختلافات خواهد گشت که در جمله‌ی مورد تفسیر مردود شناخته شده است. ۳- تنقیح مناط قطعی - قاضی یا مجتهد با این دلیل قطع پیدا می‌کند که علت ملاک حکم فلان چیز است. البته در امثال این موارد، قطعی که برای آن دو به وجود آمده است، اگر مستند به مقدمات و عوامل عقلانی بوده باشد حجت بوده و قابل استناد برای حکم قاضی و فتوای مجتهد می‌باشد ولی اندک تردید در صحت مقدمات حکم و فتوی را از حجیت میاندازد. این ماخذ سوم هم بجهت دخالت حدس و دریافتهای شخصی می‌تواند یکی از عوامل بروز اختلاف در حکم و فتوی بوده باشد. ۴- قیاس اولویت مانند نهی از بی‌اعتنائی به پدر و مادر با گفتن کلمه‌ی (اف) که ممنوعیت دشنام و زدن را بطریق اولی اثبات می‌نماید. بدانجهت که نهی از حداقل، نهی از حداکثر را بطور بدیهی در بردارد، لذا اینگونه موارد نمی‌تواند منشا بروز اختلاف بوده باشد. بطور کلی اختلافات ناشی از اشکال استدلال عقلی مزبور و نظایر آن در جملات امیرال

مومنین علیه‌السلام مردود گوشزد شده است. البته چنانکه در مبحث پیشین گفتیم: احکامی که از عقل سلیم و پاک از خیالات و هوسها و هماهنگ با وجدان، صادر می‌شود، یکی از منابع کار قضاوت و فتوی است و این احکام بجهت اشتراک همه‌ی عقول سلیم و هماهنگ با وجدان، منشا بروز اختلاف نمی‌باشد. ثم یجتمع القضاء بذلک عند الامام الذی استقضاهم فیصوب آرائهم جمیعا (سپس قضات مزبور برای اثبات نظر خود نزد آن رهبر که آنان را بر قضاوت نصب کرده است جمع می‌شوند و آن رهبر آراء همه‌ی آنان را تصویب می‌نماید) رهبر چگونه می‌تواند آراء مختلف قضات را تصویب نماید آن رهبر نادان که شغل رهبری را برای ارضای حس خودپرستی بدعت آورده است، همه‌ی آراء متضاد قضاوت را تصدیق و تصویب میکند! تو درست حکم کرده‌ای، او هم درست حکم کرده است!! آیا حکم جمع میان دو ضد در قلمرو قضاوت از دیگر پدیده‌های جهان هستی و شئون انسانی، جدا است؟ این محال بدیهی در قلمرو قضاوت وجود ندارد!! وقتی که فرض اینست که منابع و ماخذ حکم یکی است و موضوعی که

مورد قضاوت قرار گرفته است یکی است، این اختلاف از کجا ناشی شده است؟ جز تکیه بر حدس و دریافت شخصی یا دخالت غرضهای سودجویانه، عاملی دیگر بر اختلاف

دیده نمی‌شود فرض می‌کنیم که دو قاضی واقعا صاحب‌نظرند، یقینا هر دو می‌دانند که حکم الهی درباره یک موضوع بیش از یکی نیست، چرا برای رفع اختلاف اقدام به بررسی‌های عمیقانه و حذف حدس‌ها و دریافت شخصی نمی‌نمایند! اگر آنان بری از هوس و هوسند، بچه دلیل در ریشه کن کردن عوامل اختلاف نمی‌کوشند این وظیفه رهبر و یا رهبران است که هر گونه وسیله‌ی رفع اختلافات را آماده کنند نه اینکه برای بدست آوردن دل‌همه‌ی آنان اختلافاتشان را تصویب نمایند و الهی و واحد و نبیهم واحد (در صورتیکه خدای آنان یکی است، پیامبر آنان یکی است، کتابشان یکی است) مشیت بالغه خداوندی یکی و آورنده‌ی قانون یکی و منبع قانون نیز یکی است احکام و تکالیفی که به وسیله‌ی پیامبران عظام به جوامع بشری ابلاغ شده است، منعکس کننده‌ی مشیت خداوندی درباره‌ی صلاح و فساد انسانهاست یعنی حیات معقول انسانها که مقتضای مشیت خداوندی است و بدون کوشش انسانها در راه تنظیم عوامل این حیات قابل تحقق نیست، لذا خداوند متعال بوسیله‌ی پیامبران راه تنظیم آن عوامل را به وسیله‌ی تعیین احکام و تکالیف روشن ساخته است. هدف اصلی فرستادن پیامبران و فداکارهای آنان و ابلاغ دستورات خداوندی (حیات معقول) انسانهاست و اصول بنیادین این حیات، واقعیات مشترکی است که در همه‌ی انسانها وجود دارد. پس انسان یک حقیقت غیر قابل تجزیه است و خدای این انسانها یکی است و پیامبرشان که بازگو کننده‌ی مشیت خداوندی درباره‌ی حیات معقول انسانهاست یکی است و منبع اصلی احکام و تکالیفی که تنظیم کننده‌ی حیات مزبور است، کتاب الهی است که جامع همه‌ی واقعیاتی است که بوسیله‌ی پیامبران گذشته و عقل سلیم و فطرت پاک ابراز میگردد. اختلاف سازنده و اختلاف ویرانگر- درک واقعیات و تطبیق آنها بر شئون حیات معقول بشری، ممکن است دو نوع اختلاف بوجود بیاورد. اختلاف سازنده و اختلاف ویرانگر. هر اختلافی که مربوط به تنوع موقعیتها و شئون بشری در مجرای دگرگونی‌ها یا مربوط به اختلاف فهم و موضع‌گیری خاص صاحب‌نظران بوده و خودخواهی در آن دخالت نکند، اختلاف سازنده نامیده می‌شود و منظور امیرالمومنین علیه‌السلام رد اینگونه اختلاف نیست. و هر اختلافی که ناشی از بی‌اطلاعی و دخالت دادن پندارهای بی‌اساس در رای و قصور فهم و ناشایستگی اظهار نظر در واقعیات و خودخواهی‌ها بوده باشد اختلاف ویرانگر نامیده می‌شود، توییح امیرالمومنین علیه‌السلام متوجه این نوع اختلاف است

و رنج درونی این پیشوای الهی که از محتوای جملات این خطبه بخوبی روشن میگردد، ناشی از این اختلاف است. افا مرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطعه!! ام نهام عنه فعصوه (آیا خداوند سبحان است که آنان را به اختلاف دستور داده است و آنان اطاعتش کرده‌اند!! یا آنان را از اختلاف نهی فرموده است و آنان خدا را معصیت کرده‌اند؟) سرتاسر قرآن دستور به وحدت و تهدید درباره‌ی اختلاف است مگر خداوند نمی‌فرماید: (قل انما اعظکم بواحد ان تقوموا لله مثنی و فرادی) (به آنان بگو: من تنها شما را به یک حقیقت پند می‌دهم: همه‌ی شما دوتا دوتا (جمعی) و یک یک (فردی) برای خدا قیام کنید) مگر خدا نمی‌فرماید: (یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عند الله اتقاکم) (ای مردم، ما شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبایلی قرار دادیم تا همدیگر را درک کنید (و زندگی هماهنگ داشته باشید) با فضیلتترین شما در نزد خداوند با تقوی‌ترین شما است. این آیه‌ی قرآن است که می‌گوید: و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لاتفرقوا (همگی چنگ به وسیله‌ی الهی بزنید و پراکنده نشوید، (زیرا متلاشی میگردید و با شکست روبرو می‌شوید و بوی

انسانیت (یا بنیان زندگی) شما نابود میگردد.) هیچ راه دیگری برای ریشه‌کن کردن اختلافات ویرانگر جز عمل به ملاک وحدت که در سه آیه‌ی فوق آمده است، وجود ندارد. این ملاک عبارت است از: ۱- ان تقوموا لله (برای خدا قیام کنید) ۲- ان اکرکم عندالله اتقاکم (با فضیلتترین شما در نزد خدا، با تقواترین شماست) ۳- حبل الله (وسیله‌ی خداوند) یعنی همه‌ی انسانها باید بدانند و

بالاخره هم خواهند دانست که وحدت مطلوب که رکن اساسی حیات معقول انسانها است، بدون انگیزگی الهی امکان‌پذیر نخواهد بود. بشر حرف و حماسه و شعر فراوانی درباره‌ی وحدت انسانها گفته است و پس از این هم خواهد گفت، ولی اگر درست دقت نمایند، خواهند دید اثر آن همه حرف زدنها و حماسه بازیها و شهر سرودنها جز یک تحریکات بسیار سطحی و بی‌اساس و زودگذر چیزی نبوده و نخواهد بود. ملائک درک و ایجاد وحدت که بر محکمترین بنیاد عالم هستی استوار است، همانست که در قرآن آمده و ما آن را متذکر شدیم. یا ایها الذین آمنوا ادخلو فی السلم کافه (ای مردم با ایمان، همگی و عموماً در صلح و صفا وارد شوید). فمن آمن و اصلح فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون (کسانیکه ایمان آوردند و به اصلاح فرد و اجتماع پرداختند، برای آنان نه ترسی هست و نه اندوهی. ان تروا و تقوا و تصلحوا بین الناس (نیکوکاری کنید و تقوی بورزید و در میان مردم صلح را برقرار کنید) فاتقوا الله واصلحوا ذات بینکم (به خدا تقوی بورزید و در میان خود صلح و صفا برقرار کنید). انما المومنون اخوه فاصلحوا بین اخویکم (مردم با ایمان برادران یکدیگرند، میان برادرانتان صلح را برقرار کنید) آیا این آیات که در ایجاد اتحاد و صلح میان مردم با صراحت کامل دستور می‌دهند، از اختلافات ویرانگر قضاوتها و فتاوی جلوگیری نمی‌کنند!! آیا امکان دارد که خداوند متعال برای ایجاد صلح و صفا و برداشتن پراکندگی‌ها تاکید می‌نماید، اختلاف در قضاوت و فتوی را که موجب تشتت و پراکندگی ارتباطات افراد جامعه می‌باشد، تجویز نماید!! آیا این بهانه صحیح است که من قاضی هستم، من مجتهدم، همین است که می‌گویم و دیگر صاحب‌نظران بایستی از من تبعیت کنند؟! این نوعی از خودخواهی خطرناک است که به قیمت از بین رفتن جانهای آدمیان و پایمال شدن حقوق کار و نابود شدن شخصیتها تمام میگردد. آیا با آن همه دلایل عقلی و این همه آیات که با بیانات گوناگون، حیات و شئون آن را جلوه‌گاه عظمت و مشیت خداوندی مطرح می‌کنند می‌توانند اختلافات ویرانگر را تجویز نمایند؟! برای رسیدن به وحدت و صلح در روابط انسانی، جز شورای قضائی و شورای فتوائی راه دیگری وجود ندارد. شورائی که بتواند نخست خودخواهی و تکیه بر رای شخصی مخلوط با ذوقیات بی‌اساس و اصول پیشه‌ساخته‌ی اثبات نشده را از دلهای اعضای شوری بزدايد. ام انزل الله سبحانه دینا ناقصاً فاستعان بهم علی اتمامه (یا خداوند سبحان دینی ناقص‌ستاده و از آنان برای تکمیل دین کمک خواسته است!) مگر می‌خواهند با آن آرا ساخته و پرداخته‌ی نقص دین الهی را جبران کنند؟! بعضی از اشخاص بی‌اطلاع از همه‌ی ابعاد ایده‌تولوژی اسلامی، می‌گویند: این دین پیش از هزار و چهارصد سال در عربستان ظهور کرده است. و نمی‌تواند پس از اینهمه پیشرفتهای علمی و جهان‌بینی و انسان‌شناسی پاسخگوی احتیاجات امروز جامعه بوده باشد. این مطلبی است که با اشکال مختلف و با انگیزه‌های گوناگون بیان می‌شود. در میان این مدعیان تاکنون یک نفر پیدا نشده است که منابع و مآخذ همه‌ی ابعاد ایده‌تولوژی اسلامی را که بسیار وسیع و عمیق است، بیطرفانه بررسی نموده و ادعای خود را اثبات نماید. مقدار فراوانی از این مدعیان به تقلید از کسانی که با عینک پیش ساخته به اسلام می‌نگرند، سخن می‌گویند. عد های دیگر از مخالفت هوی و هوس‌های حیوانی و خودخواهی که در دین اسلام مورد تاکید شدید است، می‌هراسند. گروه دیگر چند مسئله‌ی مشکل‌نما را در دین اسلام می‌بینند و یا از دهانها می‌شنوند، بجای آنکه به تحقیق لازم و کافی در آن مسائل بپردازند، حکم به نقص اسلام صادر می‌نمایند! مانند تعدد زوجات که با نظر به شرایط بسیار سختی که برای مجاز بودن آن بیان شده است، در حقیقت یک حکم اضطراری است که هیچ عاقلی در موقعیتهای طبیعی و معتدل اقدام به آن نمی‌نماید و مانند بردگی که در صدر اسلام شیوع داشته و مستند به عوامل ریشه‌دار اجتماعی گذشته بوده است. اسلام با منطقی‌ترین راهها ریشه‌های بردگی را سوزانید و با طرق گوناگون مانند مصرف کردن سهمی از زکات برای آزاد کردن برده‌ها و مقرر داشتن آن، بعنوان کیفر بعضی از جرم‌ها و غیر ذلک ... با جریان بردگی به مبارزه برخاست. گروهی دیگر با مطالعه‌ی محدود و حرفه‌ای در برخی از مسائل اسلامی، تنها باین هدف که اطلاعی از اسلام ابراز کند، درباره‌ی محدودیت و نقص اسلام قلم‌فرسایی می‌کنند. ما نمی‌توانیم سخنی با این گونه مدعیان داشته باشیم، مگر اینکه بگوئیم: (آقایان، فراموش نکنید که وجدان هم وجود دارد) بعنوان نمونه

وقتی که اینجانب درس قانون مجازات سرقت را در اسلام تدریس کردم، و فاضل ارجمند آقای منوچهر صدوقی آن را باضافه‌ی تحقیقات خودشان نوشتند، به طور تدریجی در حدود بیست نفر از حقوقدانان را که گرایش مذهبی نداشتند، دعوت به مطالعه و بررسی این قانون نمودم، پس از بررسی مفاد قانون مزبور، حتی یک نفر از آن حقوقدانان، اعتراضی به اصل قانون نگرفتند و بلکه با حالت تعجب و تاسف از بی‌اطلاعی خودشان از فقه اسلامی، در خود فرو رفتند. بیاد دارم که این مطلب را به بعضی از آنان گفتم که آقایان عزیز، شما که شنیده بودید فقه اسلامی مجازات سارق را بریدن دست مقرر کرده است، از این شرایط و مواد اطلاع داشتید، آنان با کمال صراحت گفتند: نه هرگز! برخی دیگر از آنان چنین گفتند: (این قانون را می‌توان در معظم‌ترین دانشکده‌های حقوق دنیا عرضه نموده، نه تنها اعتراض منطقی درباره‌ی آن شنیده نخواهد شد، بلکه جنبه‌ی انسانی آن، حقوق‌دانان با فضیلت را به فرا گرفتن و تدریس حقوق اسلامی تشویق خواهد کرد، این لطفه را هم یکی از آنان گفت (خدا بجهت شدت محبتی که به انسانها دارد، به بریدن چهار انگشت سارق دستور داده است، اگر من قانونگذار بودم، با این شرایط و موادی که در فقه ا

سلامی برای مجازات سرقت آمده است، حکم به کشتن سارق می‌کردم). وقتی که مواد حقوق حیوان را از فقه اسلامی استخراج کردیم این مسئله بخوبی روشن گشت که اسلام همه‌ی شئون حیات را از جانداران ناچیز گرفته تا انسانهای رشد یافته در نظر گرفته، حقوق همه‌ی آنها را تامین نموده است وجود کلیات فراوان در قوانین اسلامی و مرتفع ساختن هر گونه بلا-تکلیفی در برابر دگرگونی‌های تاریخ و مشکلات بی‌سابقه، با قواعدی امثال لاضرر و لاضرار اثبات کننده مشمول و فراگیری مکتب اسلام همه‌ی ابعاد انسانی است در هر زمان و هر گونه شرایط. ام کاناو شرکا له فلهم ان یقوقوا و علیه ان یرضی (یا این قضات شرکای خداوندی در حکمند که آنان می‌توانند مطابق رای خود بگویند و خداوند رضایت به حکم آنان بدهد) این قضات با خداوند شرکت در قانونگذاری ندارند از آنجا که همه‌ی احکام و تکالیف اسلامی تابع مصالح و مفاسدی واقعی هستند که همه‌ی آنها را نمی‌توان با عقول معمولی درک کرد و از آنجا که هیچکس در هر مقامی هم که باشد حق تسلط بر دیگری ندارد، خواه تسلط زور و قدرت و خواه تسلط قانونگذاری، لذا وضع قانون در انحصار خداوندی است. معنای اینکه وضع قانون مخصوص بخداست، آن نیست که سطحی نگرا

ن می‌پندارند که یک موجود بزرگ در گوشه‌ای از انحصار نشسته و احکام و تکالیفی را به مقتضای خودخواهی‌هایش برای مردم وضع می‌کند، بلکه منظور اینست که خداوند بی‌نیاز مطلق که حتی از سود رسانیدن به خودش بی‌نیاز است، همه‌ی عوامل سود و زیان و نقص و کمال انسانها را می‌داند و بوسیله‌ی احکام و تکالیفی که به مردم ابلاغ میکند، آنان را از نقص و زیان، به سود و کمال واقعی اعتلا می‌بخشد. این احکام و تکالیف هدفی بنام لذت نمی‌شناسد، اگر چه از بهره‌برداری منطقی از این پدیده هیچ چیز را ممنوع نمی‌سازد. آنچه که هدف نهائی احکام و تکالیف در دین اسلام است، به فعلیت رسیدن و بارور شدن همه‌ی ابعاد و استعدادهای مثبت انسانی است که در فطرت او وجود دارند. و بدانجهت که عقول و ادراکات آدمیان از شناسائی همه‌ی آن ابعاد و استعدادها و همچنین طرق به فعلیت رسانیدن آنها ناتوان است، لذا نمی‌توانند با فعالیتهای محدود مغز خویش همه‌ی اسرار عمیق آن ابعاد و استعدادها را درک نموده، با وضع قوانین صالحه بشر را بکمال مورد انتظار رهنمون گردند. ام انزل الله دینا تاما فقصر الرسول صلی الله علیه و اله و سلم عن تبلیغه و ادائه (یا خداوند دینی کامل فرستاده است، ولی پیا

مبر اکرم (ص) در تبلیغ و ادای آن دین تقصیر نموده است؟! هیچ انسانی مانند پیامبر اکرم عظمت و جدی بودن لزوم ادای امانت رسالت را درک نکرده است رشد اخلاق فاضله و به فعلیت رسیدن استعدادهای عالی انسانی، بدون احساس تعهد والا و عمل بر طبق آن، بهیچ وجه امکان‌پذیر نیست تعهد در برابر یزدان پاک برای انسان شدن و انسان ساختن دیگران، نخستین شرط پیامبری است. احساس تعهد والا و عمل بر طبق آن، بایستی در همه‌ی سطوح روانی پیامبر مانند خون در شریان جریان داشته باشد. او تعهد جدی کرده است که کلمه‌ای مخالف واقع بر زبانش جاری نشود. هوی و هوس را در حیات معقول شخصی خود و در ارتباط با

دیگر انسانها دخالتی ندهد. او تعهد کرده است از همه‌ی انواع و شئون خودخواهی بر کنار باشد. او تعهد کرده است از عمل کردن به دستورات الهی دربارهی خود و دیگران کمترین تقصیر و قصوری ننماید. او بجهت آشنائی نزدیک با جمال و جلال و سیطره‌ی مطلق خداوندی بر دلها و عقول آدمیان حتی خیال خلاف تعهد بر ذهنش خطور نمی‌کند. او بخوبی می‌داند که انسان منهای تعهد یعنی هیچ و پوچ. اساسی‌ترین تعهد پیامبر اکرم (ص) اینست که حیاتی‌ترین امانت را که ابلاغ وسایل رشد و کمال آدمیان است، ب کمال دقت و بدون اندک زیادی و کمی انجام بدهد و لو تقول علینا بعض الاقویل لا خذنا منه بالیمین. (اگر گفتاری را (پیامبر) بما نسبت بدهد که اساس ندارد از دست او می‌گیریم) و ان کادوا لیفتنونک عن الذی او حینا الیک لتفتری علینا غیره و اذا لاتخذوک خلیلا و لولا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قلیلا اذا لاذقناک ضعف الحیاه و ضعف الممات ثم لاتجدلک علینا نصیرا (نزدیک بود که آنان ترا در آنچه که بر تو وحی کرده‌ایم مشوش بسازند تا غیر از آنچه را که بر تو وحی کرده‌ایم بر ما افترا بزنی اگر چنین کاری را انجام می‌دادی، ترا برای خود دوست اتخاذ می‌کردند. و اگر ترا ثابت قدم نمی‌کردیم نزدیک بود اندکی بر آنان تکیه کنی. در این صورت دو برابر عذاب زندگی و دو برابر عذاب مرگ (گنهکاران) را بر تو می‌چشاندیم، سپس از طرف ما بر خود یاری نمیدیدی) با نظر به دو آیه فوق روشن می‌شود که خداوند متعال بجهت اهمیت فوق‌العاده‌ی ابلاغ رسالت به فضیلت و کمال و رشد خود پیامبر کفایت نموده در همه‌ی حالات بر تمامی گفتار و کردار پیامبرش نظارت می‌نماید. که اگر پیامبر بجهت تشخیص نزدیکترین راه به مقصد همان راه را در پیش بگیرد در حالیکه مصلحت واقعی راه دیگری

را ایجاب نماید، خداوند متعال به او هشدار می‌دهد. و الله سبحانه یقول (ما فرطنا فی الکتاب من شیئی و فیه تبیان لکل شیئی و ذکر ان الکتاب یرصدق بعضه بعضا و انه لا اختلاف فیه فقال سبحانه و لو کان من عند غیره الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا) (و خداوند سبحان می‌فرماید: (ما در این کتاب دربارهی هیچ چیزی تفریط نمودیم و برای هر چیزی در قرآن بیانی است. و بعضی از آیات کتاب بعضی دیگر را تصدیق می‌نماید و اختلافی در این کتاب وجود ندارد، لذا خداوند سبحان فرموده است: (اگر این قرآن از نزد غیر خدا نازل شده بود، اختلاف زیادی در آن پیدا می‌کردند) افراط و تفریطی در قرآن نیست تا تعدیلش کنند و بحثی مختصر در اعجاز قرآن هیچ کتاب و اثری از مغز بشری دربارهی تفسیر و بایستگی‌های انسان و حقیقت جهان تراوش نکرده است، مگر اینکه انواعی از محدودیتها در محتویات آن کتاب و اثر وجود دارد. کجاست آن کتابی که از عهده‌ی توضیح نهائی حقیقت انسان و شئون و بایستگی‌ها و شایستگی‌های او برآید و هیچ افراط و تفریط و نسبیتی در آن وجود نداشته باشد؟ کجاست آن کتابی که آورنده‌اش نیز جزئی از مخاطبهای او قرار بگیرد؟ آیا کتابی را تا حال سراغ گرفته‌اید که پیچیده‌ترین مسا

ئل جهان هستی و انسان را مطرح نموده بدون اندک اختلاف و تناقضی آنها را حل و فصل نماید؟ اگر قرآن این کتاب الهی را مورد دقت قرار بدهیم، برای اثبات الهی بودن آن و اینکه ساخته و پرداخته مغز بشری نیست، می‌توانیم مسائل زیر را مورد توجه قرار بدهیم: ۱- اشراف و سلطه‌ای که خواننده‌ی آگاه در آیات قرآنی احساس می‌کند. این احساس که در هیچ کتاب بشری به وجود نمی‌آید، یکی از شگفت‌انگیزترین مختصات قرآن است. در این آیات دقت فرمایید: و قضی ربک الا تعبدو الا ایاه (و پروردگار تو حکم کرده است که نپرستید مگر او را). البته پوشیده نیست که مقصود از کلمه‌ی (قضی) در این آیه حکم بمعنای اصطلاحی نیست که یک حاکم صادر می‌کند و مردم هم می‌توانند به آن حکم عمل کنند و می‌توانند عمل نکنند، بلکه مقصود جریان مشیت بالغه‌ی الهی و تثبیت شدن آن در نظام هستی انسانهاست، یعنی عقل و فطرت انسانها را به طوری تعبیه کرده است که بهترین وسیله در راه وصول به هدف اعلای زندگی که خداشناسی و خدایابی و خداپرستی است، می‌باشند و سرنوشت نهایی بشری محوری جز خداشناسی و خداپرستی و خدایابی ندارد. در این آیه حالت اشراف و سلطه بر هستی و انسان به قدری روشن است که با اندک اطلاع ا

ز ادبیات عربی می‌توان درک کرد. این جمله با حالت مخصوصی که گفتیم نمی‌تواند تراوشی از مغز محدود و روان محاصره شده

در گوشه‌ای از طبیعت و تمایلات معمولی بوده باشد. محتوای این جمله اثبات می‌کند که گوینده‌ی آن به همه جهان هستی و انسانها اشراف و سلطه‌ی کامل دارد. یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه (ای انسان تو در حالت شدیدین کوشش و تلاش به دیدار پروردگارت نائل خواهی گشت) محتوای این آیه با طرز جمله بندی خاصی که دارد، با اشراف تمام به ماهیت انسان و هدف نهائی او و مسیری را که باید در رسیدن به آن هدف سپری کند، سرنوشت اساسی او را تعیین می‌کند. امکان ندارد این جمله از کسی صادر شود که خود جزئی از انسانهای غوطه‌ور در طبیعت و آمال و خواسته‌های محدود است. و اذابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین (و بدانجهت که خدای ابراهیم، وی را با مسائلی که مشیت خدا می‌خواست، آزمایش کرد و ابراهیم از عهده‌ی آن آزمایشات برآمد، فرمود: من ترا برای مردم پیشوا قرار دادم، ابراهیم گفت: آیا از نسل من نیز می‌توانند به پیشوائی برسند؟ خدا فرمود: عهد پیشوایی به ستمکاران نمی‌رسد). کسی

جز آفریننده‌ی ابراهیم و حاکم بر سرنوشت او و همه‌ی انسانها نمی‌تواند چنین جمله‌ای را با اشراف کامل بیان کند. و کذلک جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهدا علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا (و بدین ترتیب شما را امتی معتدل قرار دادیم تا ملاک و میزان حیات معقول) مردم باشید و پیامبر ملاک و میزان (حیات معقول) شما باشد) مسلم است که بدون اشراف و سلطه‌ی مطلقه بهمه ایده‌ها و آرمانها و عقاید و مصالح و مفاسد بشری چنین جمله‌ای از کسی صادر نمی‌گردد. اولم یر الانسان انا خلقناه من نطفه فاذا هو خصیم مبین. و ضرب لنا مثلا و نسی خلقه قال من یحیی العظام و هی رمیم. قل یحییها الذی انشأها اول مره و هو بکل خلق علیم. (مگر انسان نمی‌بیند که ما او را از نطفه‌ای آفریدیم، این انسان (بدون آنکه علتی داشته باشد) ناگهان به خصومت آشکار با ما برخاست، و برای ما مثلی زد و آفرینش خود را فراموش کرد، می‌گوید: کیست که استخوانهای پوسیده را زنده خواهد کرد. باین انسان (که از خلقتش غفلت ورزیده است) بگو: همان خدائی که آفرینش نخستین استخوانها را به وجود آورد، باز دیگر آن استخوانها را احیا خواهد کرد و او بر همه‌ی مخلوقات داناست). فاین تذهبون ان هو الا ذکر للعالم

ین لمن شا منکم ان یتقیم و ما تشاؤون الا ان یشاء الله رب العالمین. (پس به کجا می‌روید، جز این نیست که آن قرآن تذکری است برای عالمیان، کسانی از شما که می‌خواهند راه مستقیم به سوی کمال را پیش بگیرند (از این تذکر بهره‌ور خواهند گشت) و شما چیزی را مورد مشیت خود قرار نمی‌دهید، مگر اینکه مورد مشیت خداوند عالمیان بوده باشد). جمله‌ی به کجا می‌روید؟ از مقامی صادر می‌شود که به (بشر از کجا آمده است؟ بکجا می‌رود؟ و برای چه آمده است؟) اشراف داشته باشد. قانونی که حاکم بر خواسته‌های نیک و بد آدمیان است، آماده شدن زمینه‌ای برای جریان قوانین هستی است که جلوه گاه مشیت خداوندی است. اگر بشر با اندیشه و کردار خود زمینه را برای جریان قوانین مثبت و سازنده آماده بسازد، مشیت خداوندی طبق همان قوانین مثبت و سازنده بجریان خواهد افتاد. پس معنای اینکه شما نمی‌توانید بخواهید، مگر اینکه خدا بخواهد، اینست که خواستن شما در نتیجه‌ی آماده شدن زمینه‌ی جریان مشیت الهی است که خود مقدمات آن را به وجود می‌آورد. اینست حکم قاطعانه‌ی حیات بشری در مجرای گردیدن‌ها. حرکت با نادیده گرفتن این قانون مقصدی ندارد، لذا این سؤال توییح‌آمیز که به کجا می‌روید با

اشراف تام و سلطه‌ی مطلقه متوجه بشر می‌گردد. ۲- عدم تناقض در آیات قرآنی، با اینکه در دوران پر تلاطم و پر از رویدادهای ضد و نقیض زندگی پیامبر اکرم نازل شده است: آغاز رسالت، و پایان رسالت موقعی که مسلمانان در اقلیت دردناک بسر می‌بردند، در آن هنگام که سرزمین عربستان تحت سیطره‌ی اسلام قرار گرفته بود، در شادیها و اندوه‌ها، در شکستها و پیروزیها و غیر ذلک، لحن آیات و سبک آنها بهیچ وجه مختلف و متضاد نمی‌باشد. و همچنین در قرآن مجید مسائل گوناگون جهان‌بینی و اصول مربوط به تفسیر انسان در ابعاد گوناگونش و همچنین مطالب مربوط به رابطه‌ی انسان با خدا و رابطه‌ی جهان با خدا و رابطه‌ی انسان با جهان، و رابطه‌ی انسان با انسان به طور متنوع وارد شده است، بدون اینکه تناقض و تضادی میان آنها وجود داشته باشد، با اینکه قرآن نه کتاب علمی معمولی است که دقت خاصی در مقدمات و نتایج و ابواب و فصول موضوعات مبذول شود و نه

یک کتاب فلسفی است که تجزیه و ترکیب مسائل بنیادین جهان‌بینی را با دقت کامل تنظیم می‌نماید. این عدم تقید می‌بایست اختلافات و تناقض گویی‌هایی را در قرآن بوجود بیاورد، مخصوصاً با نظر به تلاطم و بی‌قانون بودن جامعه‌ای که پیامبر اکرم در آن زندگی می‌کرد. برخی از مسیحیان و دیگر اشخاص خارج از اسلام که در صدد پیدا کردن اختلاف و تناقض در قرآن برآمده‌اند، در حقیقت بی‌اطلاعی خود را از قوانین ادبیات عرب و دیگر مسائل انسان‌شناسی و جهان‌بینی به ثبوت رسانیده‌اند. ۳- نفوذ شگفت‌انگیز معانی آیات قرآنی در همه‌ی سطوح روانی آدمی - باین معنی که مفردات و ترکیباتی که در یک آیه قرار گرفته‌اند، در درجه‌ای از فصاحت و زیبایی می‌باشند که موجب بروز جذبه‌ی روانی مافوق شعر می‌گردند. در حدود شش هزار و ششصد و شصت و شش آیه که قرآن را تشکیل می‌دهند از امتیاز مزبور برخوردار هستند. با اینحال هیچ یک از محتویات این آیات نه تنها مخالف عقل و منطق نمی‌باشند، بلکه بجهت توافق شدید آیات با وجدان و فطرت پاک و عقل سلیم، دلیل آنها همراه خود همان قضایاست و برای اثبات حق بودن آن محتویات، تنها درک آنها کافی است. وقتی که آیه‌ی قرآنی می‌گوید: و ان لیس للانسان الا ما سعی. و ان سعیه سوف یری (و نیست برای انسان مگر سعی او و قطعاً سعی او بزودی دیده خواهد شد). با اندک اندیشه درباره‌ی احساس عمیق دورنی که دینامیسم حیات کار است و با کمترین توجه بر اینکه هیچ کنشی در جهان هستی بدون واکنش نخواهد بود

، محتوای آیه‌ی مزبور بدون احتیاج به تنظیم فرمولهای ریاضی و اشکال منطقی ارسطویی از درون آدمی نمودار می‌گردد. البته این نکته را در نظر می‌گیریم که اینگونه بهره‌برداری عالی از قرآن مخصوص آن انسانهایی است که با قلبی بی‌آلایش، عشق به درک کمال و گرایش به آن دارند و نیروی تمیز حق از باطل را در درونشان خفه نکرده‌اند. حقیقت اینست که مهمترین مخصص سلامت و پاکی فطرت آدمی، عشق به حقیقت یابی است که تا آلودگی‌های پست حیوانی آن را محو نساخته باشد، خود همان عشق موقعیت و مسیر او را در تکاپوی به سوی کمال مشخص و اثبات می‌کند، این منطقی که از نهاد چنین عشق سازنده به وجود می‌آید، مافوق همه‌ی منطق‌هایی که با صحت و بطلان مواد خام خود کاری ندارد: عشق امر کل ما ربه‌ای او قلم و ما قطره‌ای او صد دلیل آورده و ما کرده استدلالها دیوان شمس غزل یکم و اینست معنای جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام در پایان این خطبه: و ان القرآن ظاهره انیق (و ظاهر قرآن زیبا و شگفت‌انگیز است). ۴- عمق معانی قرآن که در جمله‌ی بعد آمده است: و باطنه عمیق (و باطن قرآن عمیق است). نباید چنین تصور شود که مقصود از عمق معانی، دشوار بودن و حالت معمائی است که ه

یچکس نمی‌فهمد، بلکه مقصود اینست که قرآن همه‌ی مسائل نهائی مربوط به انسان و جهان را در آیاتی که کلمات و جملات آن بسیار ساده و زیباست، مطرح نموده است. بعنوان نمونه: و کم قصمنا من قریه کانت ظالمه و انشانا بعدها قوما آخرین. فلما احسوا باسنا اذا هم منها یرکضون. لا ترکضوا و ارجعوا الی ما اترقم فیه و مساکنکم لعلکم تسئلون. قالوا یا ویلنا انا کنا ظالمین. فما زالت تلک دعواهم حتی جعلناهم حصیدا خامدین. و ما خلقنا السما و الارض و ما بینهما لاعین. (ما بسا آبادی‌ها را که ستمگار بودند، شکستیم و نابودشان ساختیم و پس از آنها گروه دیگری را بوجود آوردیم، در آن هنگام که آن ستمگاران غضب ما را احساس کردند، ناگهان پا به فرار گذاشتند. (به آنان گفته شد): فرار نکنید و برگردید به آن وضع پیشین خود که خود کامگی و اسراف در معیشت را در آن براه انداخته بودید و برگردید به جایگاه‌های قبلی خودتان، شما مسئول قرار خواهید گرفت. آنان گفتند: وای بر ما، ما ستمگاران بوده‌ایم. این گفتارشان مستمر بود تا آنگاه که آنان را درو شده و خمود روی زمین انداختیم. ما آسمان و زمین و آنچه را که میان آنهاست در حال بازی و برای بازی نیافریده‌ایم). آیات فوق با کلمات سا

ده و بدون اندک پیچیدگی و بهام در مفهوم جملات، با عظمت ترین و اصیل ترین قوانین عالم هستی و مشیت خداوندی و زندگی آدمی را بیان می‌کند. در صورتیکه هر انسانی که با مقداری از ادبیات عربی آشنائی داشته باشد، می‌تواند از آیات فوق استفاده نماید. بعبارت کلی‌تر هر انسانی به اندازه‌ی آشنائی با معانی کلمات آیات فوق و مقدار و چگونگی اطلاعی که درباره‌ی قوانین

عالم هستی و مشیت خداوندی و ابعاد زندگی آدمی دارد، از آیات فوق بهره‌برداری خواهد نمود و برای توضیح بیشتر تحلیل زیر را در آیات مزبوره مورد توجه قرار بدهیم: ۱- ستم و ستمکاری انحراف از (حیات معقول) است و این انحراف بقدری مورد غضب الهی است که کیفر آن را در همین دنیا به ستمکاران می‌چشانند و چنانکه در شماره‌های بعدی تحلیل خواهیم کرد، این غضب و کیفر از بابت ناخوشایند بودن ستم و ستمکاری بر ذات پروردگار نیست، یعنی چنان نیست که خدا مانند انسانها از کارهای بد و رویدادهای ناملاّیم متأثر شود و آسیبی ببیند و احساس ناگواری نماید، بلکه نتیجه‌ی خود ستم و ستمکاری کیفر معین است که مانند معلول به دنبال علت خود به جریان می‌افتد و مقصود از کلمه‌ی غضب و قهر و مانند آنها در آیات قرآنی جز این نیست که مورد غضب، حلقه‌ای را در زنجیر عالم هستی و حیات انسانی وارد کرده است که خلاف اراده‌ی تشریحی خداوندی در جهان هستی است. ۲- قانون خلقت چنین است که گروهی که بجهت ستم و ستمکاری از منطقه‌ی حیات تکاملی بیرون رفته و ساقط می‌شوند گروهی دیگر جای آن را می‌گیرد و چنان نیست که انحراف گروهی از منطقه‌ی حیات تکاملی، قانون استمرار خلقت را مختل بسازد و به اصطلاح تورات خدا از کردار خود غمگین و پشیمان گردد. ۳- احساس نزول بلا- فرار کردن از بلا را، بدون معطلی بدنبال می‌آورد زیرا دفاع از حیات در متن حیات و مربوط به دینامیسم آن می‌باشد. ۴- مگر فرار از بلائی که خود بر سر خود آورده‌اند امکان‌پذیر نیست؟! این قانون کلی است که وابستگی معلول به علت خود، بدون استثنا ایجاب می‌کند که هر دو دور یک مجری قرار بگیرند. علتی را که من ایجاد کرده‌ام امکان ندارد که معلولش گریبان شما را بگیرد. می‌توان گفت روح آدمی مانند یک دریای وسیع به وسعت عالم هستی یا مانند فرضیه‌ی اتر است که همه‌ی کیهان را پر کرده است، هر گونه کار و اندیشه و گفتاری که از آدمی سر می‌زند، موجی در خود روح آدمی پدید می‌آورد که به وسعت عالم هستی است: این جهان کوه است و فعل ما ندا

سوی ما آید نداها را صدا ۵- قانون مسئولیت کلی است، هیچ انسانی در این دنیا که دارای خلقتی معتدل و از عقل و وجدان و قدرت برخوردار است، نمی‌تواند از مسئولیت برکنار باشد، هر قانون فردی و اجتماعی که شامل حال انسانی بوده باشد، مسئولیتی مناسب با خود در آن انسان ایجاب می‌نماید. ۶- قانون پشیمانی و اعتراف به تبهکاری و تیره‌بختی اختیاری که گاهی تلختر از شدیدترین کیفرهاست. آن پدیده‌ی ملکوتی که وجدان نامیده می‌شود، هرگز اصالت و ضبط و بینائی خود را از دست نمی‌دهد، از ناچیزترین رویدادی که در موجودیت آدمی (منطقه‌ی ماموریت خود) بروز می‌کند، تا بزرگترین حادثه‌ای که می‌تواند حتی حیات آدمی را تفسیر نماید، در دیدگاه وجدان قرار می‌گیرد و برای ضبط در روح آدمی که خواه ناخواه رهسپار ابدیت است، تحویل می‌دهد. ۷- این جهانی که همه‌ی اجزا و روابط آن را قانون می‌چرخاند و یک میلیارد میلیاردم اسیلون نمی‌تواند از قانون سرکشی کند، آیا احتمال می‌رود که بازی و بازیچه‌ی بی‌هدفی بوده باشد؟! این وقیح‌ترین نیهلیستی در واقعیات نیست؟! ۸- ترف که خود کامگی در صرف مواد معیشت و بازی گرفتن حیات خود و دیگر انسانهاست، برخاستن برای مبارزه با قانون جدی جهان

هستی است که عبارتست از لزوم تحصیل (حیات معقول). خداوند در این آیات مبارکه‌ی ترف را معلول بازی دانستن جهان معرفی فرموده است. ما هر اندازه در مسائل هشتگانه که در تحلیل آیات فوق متذکر شدیم، عمیق‌تر بیندیشیم، به معانی عمیق‌تری خواهیم رسید که سطح نگران نمی‌توانند آنها را از الفاظ ساده و فصیح آن آیات درک کنند، در عین حال در هر سطحی هم از معلومات و ارتباط با واقعیات زندگی و جهان هستی باشد، با توجه بی‌غرضانه به محتویات آیات مزبور خود را رویاروی واقعیات خواهد دید. ۵- استمرار جاودانی محتویات قرآن- این همان امتیاز است که امیرالمومنین علیه‌السلام در پایان خطبه‌ی مورد تفسیر فرموده است: لا تفتی عجائبه و لا تنقضی غرائبیه و لا تکشف الظلمات الا به (شگفتی‌های قرآن فنا ناپذیر است و معانی بی‌ظنیرش را پایانی نیست و تاریکیها بدون استمداد از آن مرتفع نخواهد گشت). جریان قرآن در فضای تاریخ مانند جریان خورشید و ماه است امتیاز پنجم قرآن که بهترین دلیل اعجاز آنست همانا قرار گرفتن قرآن فوق تغییرات و دگرگونیهاست که در جوامع انسانی بروز می‌کند.

فلاسفه و دانشمندان و مکتب سازان چه بخواهند و چه نخواهند، چه بپذیرند و چه نپذیرند هر دو قلمرو انسان و جهان، بوسیله‌ی قوانینی که در آنها حکمفرماست، ثابت‌هائی را در دیدگاه ما قرار داده و قرار خواهند داد. و بقول مولانا: قرن‌ها بگذشت این قرن نویست ماه آن ماه است و آب آن آب نیست فضل آن فضلست، عدل آن عدل هم گر چه مستبدل شد این قرن و امم قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی برقرار و بر دوام شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار پس بنایش نیست بر آب روان بلکه بر اقطار اوج آسمان برای اثبات اینکه ثابت‌هائی در عالم هستی وجود دارد (یا بقول برخی از فیزیکدانان صاحب‌نظر ثابت‌هائی در پشت پرده‌ی نمودهای جهان و انسان، دست اندر کار است) نخست باید اشتباهی را که از اختلاط ثابت و ساکن بوجود آمده است برطرف کنیم، مقصود از ساکن و راکد و ایستا مفهومی است در مقابل حرکت که بقای یک شیئی به یک حالت در دو لحظه از زمان است، در صورتیکه منظور از ثابت عبارتست از حقیقتی تقرر یافته اعم از اینکه متحرک باشد یا ساکن، پویا باشد یا ایستا، بنابراین خود حرکت و دگرگونیها که در جهان و انسان حکمفرماست، یکی از ثابتها است. شروع خلقت جاندار از یک مرحله‌ی پست و تحرک آن بسوی رشد و کمال ثابت است، یعنی مشاهدات و قوانینی که ما از جها ن عینی بهره‌برداری کرده‌ایم، پدیده‌ی مزبور کلیت داشته و استثنا نپذیر است. و با نظر به آن مشاهدات و تجربیات و قوانین، امکان ندارد که روزی فرا رسد که خلقت فیل از موجودیت پانزده سالگی آن شروع شود و به حال نطفه بودنش حرکت کند. این حرکت خاص در عالم جانداران یکی از ثابتها است. همچنین هر جاندار تا آخرین حد قدرت و امکاناتی که دارد، از حیات خود دفاع می‌کند. این یک ثابت است که از نظر خصوصیات محیطی و نوع جاندار و گذشت زمان هیچگونه دگرگونی نخواهد داشت، یعنی روزی فرا نخواهد رسید که جاندار با ماهیتی که دارد با داشتن قدرت و امکان از حیات خود دفاع نکند، مگر تغییراتی پیش بیاید که ماهیت حیوانی که تاکنون ادامه داشته است بکلی دگرگون شود. انکار ثابتها در قلمرو جهان هستی و انسانی مساوی انکار همه‌ی قوانین علمی قطعی است که بر کلیات ثابت استوار شده‌اند. آیات قرآن مجید بیان‌کننده‌ی ثابتها در صحنه‌ی جهان هستی و قلمرو انسانی است. پدیده‌هائی را که برای شناسائی انسان مطرح کرده است، مانند سودجویی و دفاع‌کننده از خواسته‌های خود، عجز، ضعیف در برابر ناگواریه‌ها، قابل رشد و کمال. هرگز تغییر پذیر نمی‌باشند. همچنین پدیده‌هائی که در روابط انسان ها با یکدیگر و رابطه‌ی آنان با رهبران و گردانندگان جوامع و قوانینی که تاریخ سرگذشت ملتها را می‌توانند تفسیر کنند و چگونگی رابطه‌ی انسان با خدا در شکل ثابتهای اصیل در قرآن گفته شده است. هر اندازه که دیدگاه بشری درباره‌ی انسان و جهان وسیع‌تر و عمیق‌تر می‌گردد، ثابت‌هائی وسیع‌تر و عمیق‌تری را در قرآن درباره‌ی آن دو قلمرو خواهد دید. وقتی که شما با دیدگاه بسیار بسیار وسیع و عمیق مولانا جلال‌الدین در مثنوی آشنا می‌شوید می‌بینید: مولانا از پنجره‌ی آن ثابت‌هائی که در آیات قرآنی آمده است، شایستگی تماشا بر آن دیدگاه‌های عمیق و وسیع را پیدا کرده است. این یک مسئله‌ی فوق‌العاده با اهمیت است که می‌بینیم مثنوی مولانا که از کتابهای محدود و جاودانی بشری است، بقول مرحوم حاج ملاهادی سبزواری نوعی از تفسیر قرآن مجید است. اکتشافاتی که مولانا در قرآن مجید درباره‌ی ثابتهای جهان هستی و انسان به آنها نایل آمده است، مانند کشف زنبور عسل است که از انواع گلها و گیاهان، عسل را بیرون می‌آورد، در صورتیکه دیگر جانداران توانائی آن را ندارند.

خطبه ۱۹- به اشعث بن قیس

[صفحه ۲۷۸]

تفسیر عمومی خطبه‌ی نوزدهم ما یدریک ما علی ممالی (تو چه میدانی آنچه را که بر ضرر من است یا بر نفع من) آنجا که پست ترین فردی به تکامل یافته‌ترین انسان تعیین تکلیف می‌کند!! افرادی که در پستی‌های حیوانی زندگی می‌کنند، بر دو نوع عمده تقسیم می‌شوند: نوع یکم- افرادی پست هستند که با شکل و لباس انسانی در میان انسانها زندگی می‌کنند و در حقیقت از

مختصات انسانی تنها همان کالبد و شکل و لباس را دارا می‌باشند. اینان تنها خود را می‌بینند و خود را می‌پروانند و قدرت بیرون آمدن از خود را ندارند. ضرر اینان عمده متوجه خودشان می‌باشد و تنها در راه تباهی خود گام برمی‌دارند و شعاع ضررشان بر دیگر انسانها بسیار محدود است، زیرا فرض اینست که آن اندازه آگاهی و قدرت ندارند که بتوانند شخصیت دیگری جز آنچه هستند، آراسته و به دیگران تحویل بدهند و مردم را در راه اغراض پست حیوانی خود بفریبند. نوع دوم - افرادی هستند که از مقداری آگاهی و توانایی که بتوانند یک شخصیت ثانوی و آراسته به جامعه تحویل بدهند، برخوردار می‌باشند. اینان تنها می‌خواهند این مسئله را اثبات کنند که ما هم انسان هستیم و با شما هیچ تفاوتی نداریم. افراد این نوع با

نظر به هدف گیریهایی که از ساختن شخصیت دروغین دارند، بسیار گوناگون می‌باشند به طوری که می‌توان گفت: از هدف گیری فریب دادن یک خانواده تا فریب دادن یک جامعه با ساختن شخصیت دروغین با قیافه‌ی پشتاز و رهبر و سیاستمدار و فیلسوف، از افراد این نوع پست صفتان می‌باشند. اینان نه تنها خوب و بد و زیبا و زشت و صحیح و غلط و ضرر و نفع را در زندگانی خود، از مجرای اصلی و منطقی خود منحرف کرده‌اند، بلکه با تلقینات دائمی که برای تورم شخصیت دروغین، بر خودشان می‌نمایند و می‌پذیرند، تدریجا حق تعیین سرنوشت حیات انسانها را در ارتباط با خوب و بد و زیبا و زشت و صحیح و غلط و ضرر و نفع، در خود احساس می‌کنند!! و با تمام وقاحت قیافه‌ی حاکمیت بر خود گرفته اگر بتوانند درباره‌ی امور مزبور دستور صادر می‌فرمایند! و اگر نتوانستند با قیافه‌ی خیرخواهی درباره‌ی آن امور توصیه و پیشنهاد صادر می‌کنند. اشعث بن قیس از این نوع پست صفتان بوقلمون صفت و غوطه‌ور در لجن خودخواهی‌ها بوده است. این مغز مشوش که می‌خواهد علی بن ابیطالب علیه‌السلام را ارشاد نماید! آن احساس قدرت بی‌نهایت را بیاد می‌آورد که اونوره بالزاک در یکی از آثار قلمی زیبایش گفته است. مضمون نوش

تهی بالزاک چنین است: در گفتگویی میان گروه سلطنت طلبان و جمهوری خواهان، یکی از سلطنت طلبان سخنی بسیار بی‌پایه و احمقانه را به زبان آورد. جمهوری خواه قیافه‌ی بسیار تعجب آمیزی بخود گرفته، چند بار کلمه‌ی تعجب را بکار برد، مثلاً - عجب! شگفتا! و بقول ما شرقی‌ها (سبحان الله!) از او می‌پرسند علت این تعجب شدید چیست؟ می‌گوید: من شنیده بودم قدرت خدا بی‌نهایت است، در این قدرت بی‌نهایت بارها فکر کرده بودم، امروز با شنیدن جمله‌ی این سلطنت طلب یقین پیدا کردم که قدرت خداوندی فوق بی‌نهایت است، زیرا اگر فوق بی‌نهایت نبود نمی‌توانست بی‌نهایت حماقت را در زیر جمجمه‌ی محدود این آقا بگنجاند!! البته می‌دانیم که این مطلب بالزاک متکی به هنر طنزنویسی اوست، نه اینکه محتوای جمله واقعیت دارد، زیرا خداوند هرگز انسانی را وادار به اندک پستی و حماقت نمی‌کند، چه رسد به اینکه بی‌نهایت حماقت را در زیر جمجمه‌ی یک فرد بگنجاند، بلکه این انسان است که نیروها و استعدادهای بی‌نهایت سازنده و مثبت خود را مبدل به بی‌نهایت کوری و حماقت و وقاحت می‌سازد. بهر حال جمله‌ی بالزاک ادبی است و با این جنبه درباره‌ی اشعث بن قیس و دیگر اشعث صفتان تاریخ، مطلبی زیبا گ

فته است. درست فکر کنید، اشعث بر امیرالمومنین راه تشخیص ضرر و نفع را تعلیم می‌فرماید!!! این همان پستی و حماقت بی‌نهایت است که آن حیوان خود تباه شده، در زیر جمجمه‌ی خود اندوخته است. اشعث بی‌نهایت زیر صفر، بر علی بن ابیطالب بی‌نهایت فوق صفر دلسوزی می‌کند، مانند دلسوزی خفاش بر همه‌ی ساکنان و موجودات کرات منظومه‌ی شمسی با آفتابی که دارند!! و مانند آن حیوان سرگین گردان که موجودیتش در همان سرگین خلاصه شده است، بر تکامل یافته‌ترین انسان که نه تنها این جهان هستی در گوشه‌ای از دل او قرار گرفته است، بلکه خدا پرتو جمال و جلالش را بر دل او انداخته است. علیک لعنه الله و لعنه اللاعین (لعنت خدا و لعنت کنندگان بر تو باد) تا کسی به اختیار با عوامل رحمت خدا به مبارزه برنخیزد مستحق لعنت خداوندی نمی‌گردد اوصافی که در قرآن موجب لعن دارندگان آنها شده‌اند، بقرار زیر است: ۱- کفر: ان الله لعن الکافرین و اعدلهم سعیرا (خداوند بر کافرین لعنت نموده و برای آنان دوزخ را آماده کرده است). ۲- پیمان شکنی: فبما نقضهم ميثاقهم لعنا هم و جعلنا

قلوبهم قاسیه (بدانجهت که پیمانهای خود را شکستند، بر آنان لعنت نمودیم و در دل‌های آنان قساوت قرار دادی م). تبصره- نباید از جمله‌ی (در دل‌های آنان قساوت قرار دادیم) چنین استنباط کرد که خدا قساوت را اجبارا در دل‌های آنان به وجود آورده است. بلکه این جمله مانند آیه‌ی ختم الله علی قلوبهم (... خداوند بر دل‌های آنان مهر زده است) نتیجه‌ی کردار تبهکاران را بیان می‌کند. بتوضیح اینکه قانون علت و معلول چنانکه در پهنه‌ی جهان عینی حکمفرماست همچنان در کردار و اندیشه‌ی آدمیان نیز حکومت می‌کند، کردار و اندیشه‌ی صحیح نتیجه‌ی صحیح را به دنبال دارد و اندیشه و کردار باطل نتیجه‌ی باطل را بوجود می‌آورد، و این تبعیت نتیجه از مقدمات و بدنبال کشیدن علت معلول خود را، قانونی است الهی که در هر دو قلمرو انسان و جهان، بدون استثنا در جریان است. بعنوان مثال: کسی که نداها و تحریکات سازنده‌ای را که وجدان انجام می‌دهد، با بی‌اعتنائی تلقی کند، معلول قطعی این بی‌اعتنائی که به وجود خواهد آمد، سقوط وجدان از فعالیت مزبور است. بی‌اعتنائی علت و سقوط وجدان از فعالیت، معلول قانونی آن می‌باشد. این قانونی است الهی، ولی خداوند نه تنها کسی را به بی‌اعتنائی به وجدان اجبار نمی‌کند، بلکه به وسیله‌ی نشان دادن عظمت و ارزش وجدان و امتیازات مردم با وجدان که در (حیات معق

ول) دارا می‌باشند، انسان‌ها را بر اهمیت دادن به فعالیت وجدان تحریک و تشویق می‌نماید. ۳- ایمان به جبت و طاغوت و پیروی از طغیانگران: الم تر الی الذین اوتوا نصیبا من الکتاب یومنون بالجبت و الطاغوت و یقولون للذین کفروا هولاء اهدی من الذین آمنوا سیلا. اولئک الذین لعنهم الله و من یلعن الله فلن تجدله نصیرا (آیا نمی‌بینی کسانی را که بهره‌ای از کتاب به آنان داده شده است، به جبت و طاغوت ایمان می‌آورند و می‌گویند: کسانی که کفر می‌ورزند از کسانی که ایمان آورده‌اند، از نظر راه (واقعیات) هدایت یافته‌ترند. آنان کسانی هستند که خدا بر آنان لعنت نموده است و کسی که خدا بر او لعنت کند، هیچ یآوری برای خود پیدا نخواهد کرد). توضیح- مقصود از جبت و طاغوت در آیه‌ی مورد بحث دو اصطلاح می‌تواند بوده باشد: الف- اصطلاح بت‌های معمولی که با دست بشری ساخته می‌شوند و مورد عبادت قرار می‌گیرند. ب- اصطلاح اربابان و طغیانگران که مورد پرستش تبهکاران قرار می‌گیرند. ۴- نفاق: (وعد الله المنافقین و المنافقات و الکفار نار جهنم خالدین فیها و هی حسبهم و لعنهم الله و لهم عذاب مقیم) خداوند به مردان و زنان منافق و کفار آتش دوزخی را وعده داده است که جایگاه ابد

ی برای آنان خواهد بود. این آتش دردناک برای موجودیت پلید آنان کافی است و خدا بر آنان لعنت نموده است و برای آنان عذابی است پایدار). ۵- مخالفت با خدا و اذیت رسول خدا: ان الذین یوذون الله و رسوله لعنهم الله فی الدنیا و الاخره (کسانی را که مخالفت با خدا می‌کنند و رسول او را آزار و اذیت می‌نمایند، خدا در دنیا و آخرت لعنت نموده است). ۶- فساد در روی زمین و بریدن از خویشاوندان: فهل عسیتم ان تولیتم ان تفسدوا فی الارض و تقطعوا ارحامکم. اولئک الذین لعنهم الله فاسمهم و اعمی ابصارهم (آیا در این صدد برآمده‌اید که وقتی برگشتید در روی زمین فساد برپا کنید و از خویشاوندان خود بیرید. این مردم کسانی هستند که خداوند بر آنان لعنت نموده و گوششان را کر و چشمانشان را نابینا ساخته است). ۷- کتمان حقیقت: ان الذین یکتومون ما انزلنا من البینات و الهدی من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون (کسانی که حقایق آشکار و هدایت را که برای مردم فرستاده و در کتاب بر آنان آشکار ساخته‌ایم، می‌پوشانند، کسانی هستند که خداوند و همه‌ی لعنت کنندگان بر آنان لعنت می‌نمایند). ۸- اسناد ناتوانی بخدا: و قالت اليهود یدالله مغلوله غلت ا

یدیهیم و لعنوا بما قالوا (و یهود گفتند: دست خداوندی از فعالیت بسته شده است، دست آنان بسته است، آنان در نتیجه‌ی این افترا که زده‌اند، مورد لعنت خداوندی قرار گرفته‌اند). ۹- دروغگویی: ثم نبتهل فنجعل لعنه الله علی الکاذبین (سپس با یکدیگر مباحله کنیم (دروغگو را نفرین کنیم) و لعنت خداوندی را بر دروغگویان قرار بدهیم). ۱۰- ستمگاری: الا لعنه الله علی الظالمین (آگاه باشید لعنت خدا باد بر ستمگاران). ۱۱- انکار آیات خداوندی: و تلک عاد جحدوا بایات ربهم و عصوا رسله و اتبعوا امر کل جبار عنید. و اتبعوا فی هذه الدنیا لعنه و یوم القیامه الا ان عادا کفروا ربهم الا بعدا لعاد قوم هود (و قوم عاد آیات پروردگارش را منکر

شدند و پیامبران او را نافرمانی کردند و از امر هر ستمگار عنود پیروی نمودند، در این دنیا و در روز قیامت، لعنت بر خود اندوختند، آگاه باشید قوم عاد به پروردگارشان کفر ورزیدند. آگاه باشید، دور از رحمت خدا باد قوم عاد. ۱۲- کبر و نخوت: قال فاخرج منها فانك رجيم. و ان عليك اللعنه الی یوم الدین (پس از آنکه شیطان از روی کبر و نخوت بر آدم سجده نکرد) (خدا فرمود: از بهشت بیرون برو، تو مطرودی و لعنت بر تو باد تا روز قیامت.) هیچ تب

هکاری و سقوطی برای بشر بدتر از لعنت خداوندی نیست. و در مطالعه‌ی دوازده مورد از آیات بخوبی روشن می‌شود که مردمی که مستحق لعنت خداوندی می‌گردند، با آگاهی و اختیار، با عوامل رحمت الهی به مبارزه برمی‌خیزند و مورد لعنت قرار می‌گیرند. بطوریکه از تواریخ اسلامی برمی‌آید، اشعث بن قیس از این اوصافی که به عنوان عامل موجب لعنت معرفی شده‌اند، مقدار زیادی را دارا بوده است. این پلید بنا بنقل ابن ابی‌الحدید از سران منافقین است. اشعث کسی است که امیرالمومنین بر او لعنت می‌کند، و امیرالمومنین کسی است که مولانا جلال‌الدین درباره‌ی او می‌گوید: تو ترازوی احد خو بوده‌ای بل زبانه‌ی هر ترازو بوده‌ای باز باش ای باب رحمت تا ابد بارگاه ما له کفوا احد حائک بن حائک منافق بن کافر (بافنده پسر بافنده، منافق فرزند کافر) دشنام نیست بیان واقعیت است اصطلاح بافنده ممکن است یکی از دو معنی را در برداشته باشد: معنای یکم- بافندگی در بیان و تفکراتی که در زندگی در قلمرو انسانها و جهان انجام می‌گیرد. این معنای رایجی است که در عده‌ای از اقوام و ملل به کار می‌رود، مثلاً گفته می‌شود: فلسفه می‌بافد، معرفت می‌بافد، خیالبافی می‌کند. روایتی که از

امام صادق علیه‌السلام نقل شده است، بافندگی مذموم را به همین معنی تفسیر فرموده است. این روایت در وسائل الشیعه است: ذکر الحائک عند ابی‌عبدالله (ع) انه ملعون. فقال: انما ذلك الذی یحوک الکذب علی الله و رسوله (حائک) (بافنده) در حضور امام صادق علیه‌السلام مطرح شد و گفتند که بافنده ملعون است. امام فرمود که مقصود کسی است که به خدا و پیغمبرش دروغ بیافد. و در جلد ۳ ص ۲۸۷ از منهاج البراعه آمده است که امیرالمومنین فرمود: (بافندگان یاران خوارج خواهند بود.) معنای دوم- بافندگی به مفهوم لغوی آن، مانند قماش و مدقال و غیر ذلک. این شغل در زمان جاهلیت در یمن مخصوص پست ترین افراد بوده است وقتی که یک شغل در جامعه‌ای محقر شمرده می‌شد، بدون تردید افرادی که آن شغل را بعهده می‌گرفتند، بطور طبیعی در جامعه احساس حقارت می‌نمودند. این جریان بوده است که در جامعه‌ی باستانی یمن وجود داشته است، و لازمه‌اش این نیست که این شغل بافندگی ذاتا پست بوده باشد. بلکه در آن دوران که دستگاههای ماشینی بافندگی وجود نداشته و کار بافتن با دست انجام می‌گرفته است، کار یکنواخت و تمرکز همه‌ی قوای دماغی و عضلانی در کاری که از نظر اندیشه و تنوع موضوع تا حد صفر تنز

ل دارد، بدون تردید موجب رکود اندیشه و خمود روانی می‌گردد و این رکود و خمود با نظر به انحصار کار و بافندگی و نبودن وسیله، ذاتا زشت و پلید نیست. بلکه یک حالت مغزی و روانی است که خارج از دو منطقه‌ی ارزش و ضد ارزش می‌باشد. روایتی از امام صادق علیه‌السلام درباره‌ی معلمان مکتبی و بافندگان نقل شده است که فرموده است: با معلمان مکتبی و بافندگان مشورت نکنید، زیرا عقول آنان را کد است) (منهاج البراعه حاج میرزا حبیب هاشمی خوئی ج ۳ ص ۲۸۵) امیرالمومنین علیه‌السلام با بکار بردن بافنده پسر بافنده درباره‌ی اشعث بیان واقعیتی را فرموده و اشاره به رکود و خمود ذهنی او نموده است که تو با این وضعی که داری، چه می‌فهمی که ضرر من در چیست و نفع من کدام است؟! ابن ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه می‌گوید: (اهل یمن در میان مردم به جهت بافندگی برد یمانی تقبیح می‌شوند و در سخنی از خالد بن صفوان چنین آمده است: (چه بگویم درباره‌ی قومی که یا بافنده‌ی برد یا دباغ پوست و یا پرورنده‌ی میمونند. زنی امور مملکتشان را اداره می‌کرد و یک موش آنان را غرق نمود و هدهد راه حضرت سلیمان (ع) را به آنان باز کرد) اما کفر پدر اشعث که قیس نامیده می‌شد، احتیاج به استد

لال ندارد. و منافق بودن خود اشعث روشن تر از آنست که نیازی به اثبات داشته باشد. ابن ابی‌الحدید می‌گوید: اشعث یکی از منافقان در خلافت امیرالمومنین (ع) بود و مثل او در میان اصحاب امیرالمومنین مثل عبدالله بن ابی بن سلول در اصحاب رسول الله

(ص) بود. هر دو موجود (حیث) از سران منافقان زمان خود بودند) اصل جمله‌ای که امیرالمومنین فرموده بود، اینست: (هنگامی که آن بزرگوار درباره‌ی امر حکمین (ابوموسی اشعری و عمروعاص) سخن می‌گفت، مردی از اصحاب امیرالمومنین برخاست و گفت: (یا امیرالمومنین نخست ما را از مسئله حکمیت نهی فرمودی، سپس امر فرمودی که آن را بپذیریم و ما نمی‌دانیم بکدامین دستور شما عمل کنیم، امیرالمومنین علیه‌السلام در پاسخ آن مرد فرمودند: (اینست جزای کسی که رای و احتیاط را ترک کند). اشعث احمق خیال کرد که امیرالمومنین جمله‌ی مزبور را درباره‌ی خود فرموده‌اند. در صورتی که آن بزرگوار مردمی را که به دستور امیرالمومنین در نهی از حکمیت اعتنا نکردند، مورد خطاب و توبیخ قرار داده است، یعنی علت این اضطراب خود شما بودید که حکمیت را پذیرفتید در صورتیکه من از آن نهی می‌کردم. و الله لقد اسرک الکفر مره و الاسلام اخری فما فداک من

واحد منهما مالک و لاحتسبک (سوگند به خدا، یکبار در جاهلیت کفر ترا اسیر کرد و بار دیگر اسلام ترا اسیر نموده است، ننگ هیچیک از این دو اسارت را نه مالت مرتفع ساخت و نه شخصیت دارای ارزشی انسانی تو) عمومی‌ترین مختص بی‌شخصیتی اینست که بر همه‌ی اصول و معتقدات طغیان می‌کند در مباحث مربوط به خود محوری این پدیده که بی‌شخصیتی مساوی طغیان بر همه‌ی اصول و معتقدات است، از عمومی‌ترین مختصات روانی کسانی است که به بیماری بنیان کن بی‌شخصیتی مبتلا هستند. این پدیده هیچگونه جای تردید نیست و اینکه در هر جامعه‌ای و در همه‌ی دورانها افراد فراوانی با بیماری مزبور دست به گریبان بوده و هستند جای تردید نیست، همچنین افراد زیادی از این بیماران که خنده از لبانشان قطع نمی‌شود و رنج و دردی احساس نمی‌کنند اگر چه حقوق همه‌ی انسانها پایمال گردد و همواره از روی جسدهای در خاک و خون غلطیده عبور کنند. تنها ضرورتی که بر این بیماران از همه چیز بی‌خبر و بیگانه از انسان و خدا مطرح است، سازش با خود طبیعی‌شان می‌باشد. آن خود طبیعی که گرداب مهلک همه‌ی اصول و قوانین و معتقدات سازنده‌ی انسانی می‌باشد. بیماری بی‌شخصیتی بر دو نوع مهم تقسیم می‌گردد: نوع یکم -

مردم معمولی هستند که بیماری آنان ضرری مستقیم و آگاهانه به دیگر افراد جامعه وارد نمی‌سازد. اینان در گذرگاه تاریخ مانند تفاله‌هایی که جوهر مفیدشان تباه شده است، می‌افتند و خاک می‌شوند. و اگر تحلیل دقیقی درباره‌ی این تفاله‌ها انجام بدهیم، خواهیم دید: اکثر آنان قربانی‌های بی‌اعتنائی به تعلیم و تربیت و تفسیر غلط سیاست و تبدیل این شغل الهی از منصب رهبری صمیمانه‌ی جامعه، به عالی‌ترین آرمانهای مادی و معنوی، به تهکارهای ماکیاولی، می‌باشند. و اما عده‌ی آن تفاله‌هایی که با امکان آگاهی و قدرت و اختیار به داشتن شخصیت صحیح، راهی زباله‌دان تاریخ گشته‌اند خیلی کمتر از قربانیان بی‌اختیار سوء تعلیم و تربیت و تفسیر غلط سیاست می‌باشد زیرا عقل و وجدان و هدف‌گرایی از ریشه‌هایی بسیار اصیل و نیرومند در درون آدمیان برخوردارند و برای سقوط کلی عقل و وجدان و هدف‌گرایی با داشتن امکان آگاهی و قدرت و اختیار، تنزلی بقدر تنزل آسمان بزمین لازم است. نوع دوم - مردم چشمگیر و به اصطلاح شخصیت‌های برجسته می‌باشند هنگامی که این نوع از مردم به بیماری بی‌شخصیتی دچار می‌شوند، بدان جهت که چشمگیر بودن شخصیتها هوایی در جو ایجاد می‌کند، لذا مردم مردم معمول

ی اغلب از چنین هوای آلوده استنشاق می‌کنند و بدین ترتیب هر چه گسترش نمایش این شخصیتها در جامعه بیشتر بوده باشد، بیماری بی‌شخصیتی آنان افراد و گروههای بیشتری را مبتلا خواهد ساخت. تا آنجا که می‌توان گفت: این گونه چشمگیران بی‌شخصیت به صورت کارخانه‌ی تولید بی‌شخصیتی در جامعه می‌آیند و بجهت همه گیر بودن این بیماری، تندرستی و بهبودی امری استثنائی و خود نوعی بیماری تلقی می‌گردد! ممکن است که برخی از مطالعه کنندگان محترم این اعتراض را بر ما متوجه سازند که وصول یک انسان به مرحله‌ای که شخصیت او در جامعه مطرح شود، بدون داشتن عنصری ممتاز امکان‌پذیر نیست، بنابراین حتما امتیازی برای چشمگیران وجود دارد که شخصیتشان مطرح یا قابل مطرح کردن می‌باشد. بنظر می‌رسد این اعتراض از یک دید سطح‌نگری ناشی می‌شود. اگر ما این حقیقت را در نظر بگیریم که بعد مادی و هوسرانی و لذت جوئی بشری از نظر وسعت و تنوع و همه گیر بودن، قابل مقایسه با بعد معنوی - انسانی او نیست، پاسخ اعتراض مزبور روشن خواهد گشت. توضیح

اینکه چشمگیران بی‌شخصیت در هر گروه و قلمروی که باشند، می‌توانند مردم را از بعد مادی و هوسرانی و لذت جوئی بدام بیندازند و به اصطلاح معمولی این

چشمگیران می‌توانند نبوغ خود را در یافتن رگ ضعیف مردم به کار بسته، همه‌ی سطوح روانی آنان را اشغال نمایند هنگامی که موفق به اشغال سطوح روانی مردم معمولی گشتند، می‌توانند بطور مستقیم یا غیر مستقیم و ناملموس در آنان شخصیتی را بوجود بیاورند که خودشان می‌خواهند. اکثریت آلمانی‌های دوران هیتلر مخصوصاً سربازان و درجه‌داران ارتشی او نسخه‌ی دوم هیتلر می‌گردند، وقتی که در سخنرانی‌های او می‌نشینند و پاسخ داد و فریادهای هیتلر را با شعارهای غیر قابل تعبیر ولی بسیار جالب می‌دهند. در حقیقت این هیتلر است که هم سخنرانی می‌کند و هم با شعارهای محرک پاسخ مثبت به خود را می‌دهد. اشعث بن قیس احمق هم از آن تفاله‌های متحرک بود که هر چه گام در زندگی برمی‌داشت، راهش را به زباله‌دان تاریخ نزدیکتر می‌کرد، نه شخصیتی در جاهلیت داشت که اقلاً مانند لیبید بن ربیع‌ی عامری و قس بن ساعده‌ی ایادی و سیف بن ذی یزن و نابغه‌ی ذبیانی و سایر شخصیتها از امتیازی برخوردار بوده باشد و نه پس از طلوع اسلام گامی در راه انسان شدن برداشت که موجودیتش را با آن گام تفسیر و توجیه نماید. این تفاله‌ی جاهلیت و این کور غوطه‌ور در ظلمتها سر از لجن بلند نکرده به امیرالمومنین

غوطه‌ور در نور الهی و نمونه‌ی تمام عیار انسانیت، نفع و ضرر تعلیم می‌فرماید!!! این سرچشمه‌ی شر و فساد اقلاً این اندازه هم نمی‌فهمد که اگر جمله‌ای که امیرالمومنین فرمود، ابهام‌انگیز بنظر برسد، باید از آن حضرت توضیح بخواهد که مقصود از این جمله چیست؟ نه اینکه قیافه‌ی اعتراض به خود گرفته و برای امیرالمومنین تعیین تکلیف نمایند وانگهی داستان اعتراض آن حضرت درباره‌ی حکمیت بقدری شایع بود که همه می‌دانستند و اطلاع از آن داشتند و چنانکه در تفسیر خطبه‌های آینده خواهیم دید، اخلاقی که عوامل ناآگاه در موقعیت زمامداری امیرالمومنین وارد می‌کرد، مجبور گشت که حکمیت را بپذیرد و در عین حال اکیدا فرمود که شما این کار را می‌کنید و قطعاً پشیمان خواهید گشت. داستان اسارت اشعث در جاهلیت - بنا بنقل ابن ابی‌الحدید: (هنگامی که قبیله‌ی مراد، قیس اشج را کشتند. اشعث برای انتقام آماده گشت، قبیله‌ی کنده با سه پرچم آماده‌ی حرکت با اشعث گشتند. یکی از آن سه پرچم را کبس بن هانی دومی را قشعم ابوجبر و سومی را اشعث بر عهده گرفتند، ولی نتوانستند قبیله‌ی مراد را پیدا کرده از آنان انتقام بگیرند و اشتباها با قبیله‌ی بنی‌الحارث بن کعب رویاروی گشته با آنان ج

نگیدند و در این پیکار کبس و قشعم کشته شدند و اشعث اسیر گشت و با سه هزار شتر خود را رها ساخت. داستان اسارت اشعث در اسلام - هنگامی که قبیله‌ی کنده پیش از هجرت پیامبر اکرم (ص) به مدینه برای زیارت مکه آمدند، پیامبر اکرم با آنان ملاقات و رسالت خود را عرضه کرد، همانطور که خود را بر دیگر قبایل عرب عرضه می‌نمود. بنوولیع از اولاد عمرو بن معاویه آن حضرت را پذیرفتند. پس از آنکه پیامبر اکرم (ص) به مدینه مهاجرت فرمودند و زمینه‌ی دعوت به اسلام برای آن بزرگوار آماده گشت، نمایندگان قبایل عرب پیش او آمدند، از آنجمله نمایندگان کنده که اشعث و بنوولیع هم در میان آنان بودند، به حضور پیامبر رسیدند و اسلام را پذیرفتند. پیامبر از صدقات (مالیات جنسی و نقدی) حضرموت بنوولیع را اطعام فرمود. پیامبر اکرم زیاد بن لیبید بیاضی را به حکومت حضرموت نصب فرموده بود. آن حضرت به زیاد دستور داد که مالیات حضرموت را به بنوولیع بدهد. زیاد اطاعت کرد. ولی آنان به زیاد گفتند: ما وسیله‌ی نقلیه نداریم تا صدقات را ببریم، تو خود آنها را به شهرهای ما بفرست! زیاد از این پیشنهاد امتناع ورزید و میان آنان خشونت و شری بوجود آمد که نزدیک بود به جنگ و پیکار بکشد.

گروهی از آنان به پیامبر مراجعه کردند و زیاد هم نامه‌ای از بنوولیع به پیامبر نوشت. و در این حادثه بود که پیامبر به بنوولیع فرمود: اگر دست از این تبهکاریها برندارید کسی را برای جنگ با شما می‌فرستم که معادل خودم می‌باشد عمر بن خطاب می‌گوید: من هیچ وقتی مانند آن روز آرزوی امیری نکرده بودم، پس از شنیدن کلام پیامبر سینه‌ام را پیش می‌کشیدم به امید آنکه پیامبر مرا تعیین نماید، ولی پیامبر دست علی بن ابیطالب را گرفت و گفت: آن شخص اینست. سپس پیامبر نامه‌ای به زیاد نوشت و نامه موقعی

به او رسید که پیامبر از دنیا رحلت فرموده و خبر رحلتش به قبایل عرب رسیده بود. بنوولیع به شنیدن این خبر از اسلام مرتد شدند و زنهاى بدکاره‌ی آنان به غنا و آواز و سرور پرداختند و برای اظهار شادی دستهایشان را خضاب کردند... ابو جعفر طبری می‌گوید ابوبکر زیاد را بر حکومت حضرموت نصب کرد و به زیاد دستور داد که از مردم حضرموت بیعت بگیرد، همه‌ی آنان بیعت کردند مگر بنوولیع. وقتی که زیاد برای اخذ صدقات از بنوعمر و بن معاویه بیرون رفت، شتر ماده‌ای که دارای شیر زیاد و گران قیمت و نامش شذره بود، از پسری بنام شیطان بن حجر گرفت، آن پسر مقاومت کرد و گفت: شتری

دیگر بگیر. زیاد ایستادگی و لجاجت کرد. شیطان برادرش عدا بن حجر را به کمک طلبید. عدا به زیاد گفت این شتر را رها کن، شتری دیگر را بگیر. دو برادر را زیاد لجاجت کردند. زیاد گفت: شتر شذره (شتری که شیر زیاد دارد) مانند شتری نیست که شیر دادنش احتیاج به ملاحظت و چاره‌جویی داشته باشد. در این هنگام دو برادر فریاد زدند: ای قبیله‌ی عمرو! آیا ما مغلوب شویم؟! ذلیل کسی است که در خانه‌ی خود خورده شود. سپس مسروق بن معدی کرب را به کمک خواستند. مسروق به زیاد گفت: شتر شذره را رها کن و زیاد نپذیرفت. مسروق شتر را از دست زیاد گرفت و رها کرد. یاران زیاد بن لبید به دورش جمع شدند و بنوولیع نیز جمع شده هدف خودشان را که ارتداد بود آشکار ساختند. زیاد آنان را رها کرد تا شب خوابیدند، سپس عده زیادی از بنوولیع را کشت و بعضی از افراد شکست خوردگان به اشعث بن قیس رسیده و از او کمک خواست. اشعث گفت: من به شما یاری نمی‌کنم مگر اینکه زمامداری مرا بپذیرید. بنوولیع پیشنهاد اشعث را پذیرفتند و به رسم قبیله‌ی قحطان تاج بر سرش گذاشتند. اشعث با سپاهی انبوه برای جنگ با زیاد به راه افتاد. ابوبکر نامه‌ای به مهاجر بن ابی‌امیه که در شهر صنعا بود، نوشت و در

این نامه به مهاجر دستور داد که با سپاهیان خود به یاری زیاد برود. مهاجر جانشینی در صنعا برای خود تعیین کرد و به طرف زیاد رهسپار گشت. زیاد و مهاجر با سپاهیانشان به اشعث و لشگریانش حمله نموده آنان را شکست دادند. مسروق کشته شد. اشعث و دیگر باقیمانده‌گان به قلعه‌ای بنام نجیر پناهنده شدند. مسلمانان قلعه را سخت محاصره کردند، بطوریکه اشعث و دار و دسته‌اش ناتوان گشتند. اشعث شبانه نزد مهاجر و زیاد رفت و برای خود از آنان امان طلبید و پیشنهاد کرد که او را نزد ابوبکر ببرند و او طبق نظر خود با اشعث رفتار نماید. مهاجر و زیاد پیشنهاد اشعث را به این شرط پذیرفتند که قلعه را باز کند و لشگریانش را به آنان تحویل بدهد. برخی از مورخان می‌گویند: اشعث برای ده نفر از خویشان امان گرفت. مهاجر و زیاد به اشعث امان دادند و پیشنهادش را پذیرفتند. سپس سپاهیان مهاجر و زیاد به قلعه داخل شده همه‌ی محاصره شدگان را بیرون آورده و اسلحه‌ی آنان را گرفتند و به اشعث گفتند: آن ده نفر را که برای آنان امان گرفته‌ای جدا کن، مهاجر و زیاد آن ده نفر را رها کردند و بقیه را که هشتصد نفر بودند، کشتند و دست زنانی را که خضاب کرده بودند، بریرند. سپس اشعث را با ده نف

ر در حالیکه با زنجیر آهنین بسته بودند نزد ابوبکر بردند. ابوبکر آنان را عفو کرد و خواهرش ام فروه دختر ابوقحافه را که کور بود به ازدواج اشعث درآورد!! ام فروه محمد و اسماعیل و اسحاق را در همسری اشعث زاید. و در روز عروسی با دختر ابوبکر به بازار مدینه رفته هر چهارپائی را که دید ذبح کرد و گفت: این ولیمه‌ی عروسی است، پول همه‌ی این قربانی‌ها را از مال خودم می‌دهم و پول آنها را به صاحبانش رد کرد. ابو جعفر محمد بن جریر در تاریخ خود می‌گوید: مسلمانان و کفار و حتی بنوولیع که یاران اشعث بوده او را زمامدار خود کرده بودند، به اشعث لعنت می‌کردند. و صحیح‌ترین تفسیر جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام: و ان امر دل علی قومه السیف (مردیکه شمشیر را بطرف قوم خود راهنمائی کند) همین داستان است که متذکر شدیم.

خطبه ۲۰- در منع از غفلت

[صفحه ۲۹۸]

تفسیر عمومی خطبه‌ی بیستم فانکم لوقد عاینتم ما قد عاین من مات منکم لجزعتم و وهلتم (اگر شما میدید آنچه را که افراد نوع شما

پس از عبور از دالان اسرارآمیز مرگ دیدند، شیون می‌کردید و به اضطراب می‌افتادید). در برابر جهان اسرارآمیز پس از مرگ با پندارهای بی‌اساس خود را تسلیم ندهیم این جملات را مورد دقت قرار بدهیم: (مرد و رفت و نابود شد)، (مرگ پایان قطعی حیات آدمی است)، (حقیقتی به نام روح وجود ندارد که پس از متلاشی شدن بدن به هستی خود ادامه بدهد). (کسی پس از عبور از مرگ برنگشته است تا ببینیم روحش پایدار خواهد ماند یا نه)، (اگر روح وجود دارد بما نشان بدهید و چون روح را نمی‌بینیم، پس وجود ندارد...) در برابر این جملات که همه‌ی آنها از (نمی‌بینم پس وجود ندارد) سرچشمه می‌گیرد. مطالب زیاد گفته شده است که یکی از اساسی‌ترین آن مطالب اینست که اگر این مسئله صحیح باشد که: (نمی‌بینم پس وجود ندارد) لازم‌آش اینست که همه‌ی قوانین کلی علوم را جز مزخرفات چیزی تلقی نکنیم، زیرا ما در عالم طبیعت و قلمرو انسانی جز پدیده‌های مشخص که به طور مشابه تکرار می‌شوند و ما از آنها کلی انتزاع می‌کنیم چیزی دیگر نمی‌بینیم، در نتیجه قا

نون کلی به منشا عینی مستند نبوده و ساخته‌ی ذهنی خالص است!! با این فرض هیچ متفکری نخواهد توانست اثبات کند که زاییده شدن شتر از بوته‌ی لوبیا امکان‌ناپذیر است، زیرا آنچه که در جهان عینی می‌گذرد و ما آن را مشاهده می‌کنیم تنها تکرار مشابه زاییده شدن شتر از شتر است نه از بوته‌ی لوبیا و نه از نطفه‌ی کبوتر. آیا مزخرفتر از این امکان و احتمال، چیزی را در دنیا دانش سراغ دارید؟ این مزخرف گوئی که شنیدنش برای دانشمند دشوارتر از خودکشی است، هیچ عاملی جز این ندارد که (نمی‌بینم، پس نیست!) یعنی من قانون کلی را در جهان عینی نمی‌بینم، پس وجود ندارد!! ممکن است گفته شود: قانون آن قضیه‌ی کلی است که ذهن آدمی از مشاهده‌ی رابطه‌ی دائمی میان موضوع و محمول انتزاع می‌کند. پاسخ این اعتراض روشن است، زیرا اگر فرض کنیم که یک محقق بتواند همه‌ی موارد موضوع و محمول قانون را استقراء کند، مثلاً همه‌ی آهن‌های دنیا را ذوب کند و به این نتیجه برسد که (به طور کلی آهن فلزی است که در فلان درجه‌ی معین از حرارت ذوب می‌گردد) این قضیه محصول کاملترین استقرا و آزمایش درباره‌ی فلز آهن است. با اینحال اثبات کلی رابطه‌ی ضروری میان ذوب آهن و فلان درجه‌ی معین از حر

ارت، بهیچ وجه دارای نمود فیزیکی نیست، تا گفته شود: قانون مزبور دارای منشا عینی قابل مشاهده است. وانگهی قبول این معنی که رابطه‌ی ضروری میان موضوع و محمول قانون مزبور عینیت دارد، مستلزم آن است که این رابطه مانند سایر نمودهای عینی در معرض دگرگونی‌ها قرار گرفته است، مگر نه اینست که هیچ موجود عینی نمی‌تواند از گلاویز شدن با ضد درونی خود یا با اضداد برونی و سایر اشیا مخالف بر کنار باشد؟ بنابراین، باید بگوئیم: رابطه‌ی ضروری میان ذوب آهن با فلان درجه از حرارت، ممکن است با درجه‌ای کمتر از درجه‌ی مفروض صورت بگیرد!! خلاصه اولین قربانی این توهم که (نمی‌بینم پس نیست) عبارت است از قوانین کلی و ضرورت‌هایی که در روابط موضوعات و محمولات آن قوانین وجود دارد. اما پاسخ (مرد و رفت) یک کلمه است و آن اینست که گذشتگان هم در آن هنگام که نمودهای موجی مانند صوت و الفاظ از جلو گوششان عبور می‌کرد می‌گفتند: (صوت مرد و رفت)، (الفاظ مردند و رفتند!) در صورتیکه: چون زدانش موج اندیشه بتاخت از سخن و آواز او صورت بساخت از سخن صورت بزاد و باز مرد موج خود را باز اندر بحر برد مردن یعنی چه؟! مگر صورت و الفاظ هم مردن دارند، برگشتن امواج به در

یا بدان جهت که موج در دریا دیده نمی‌شود، معدوم شدن نیست. این جمله که (مرگ پایان قطعی حیات آدمی است) شبیه این جمله است که تفاعل عناصر مادی که حیات را نتیجه می‌دهد پایان قطعی آن مواد است! در صورتیکه مواد با یک دگرگونی عالی، پدیده‌ی حیات را نمودار می‌سازند که از نظر مختصات و قوانین مربوط به آن پدیده، با مادی که آن را نمودار ساخته‌اند، بهیچ وجه قابل مقایسه نمی‌باشند، نه کمیت زمانی را که عناصر مادی اشغال می‌کنند، با کمیت زمانی که حیات دارا می‌باشد یکی میتوان گرفت، و نه پدیده‌ها کیفی آن دو مشابه یکدیگرند. اما این تسلیم که می‌گوید: (حقیقتی به نام روح وجود ندارد که پس از متلاشی شدن بدن هستی خود ادامه بدهد) چنانکه در بالا- اشاره کردیم. از جمله‌ی عامیانه‌ی (نمی‌بینم پس نیست) سرچشمه می‌گیرد. صدها فعالیت و نمودهای روانی که در سه علم روانشناسی و روانپزشکی و روانکاوای مطرح می‌شوند، اگر من را از آن

فعالیتها و نمودها و از آن علوم منها کنید، مسائلی که می ماند عبارت خواهد بود از بیولوژی و فیزیولوژی. و اینکه وجود مشکلات در علوم روانی دلیل بر وجود روح نیست و باید منتظر باشیم تا دانشهای مربوط در آینده آنها را کشف و حل نماید، مطلبی است قابل توجه و ضمناً یک توجه دیگر هم لازم داریم و آن اینست که وقتی که در آینده معماهای روانی (که از حل شدن بوسیله اصول و قوانین بیولوژی کنونی سر باز می زنند). کشف شود، از نظر علمی امکان ندارد تعریفات و اصول بنیادین و قواعد امروزی درباره‌ی ماده و حرکت و عینیت جهان خارج از ذهن، به حال خود بمانند. یک بررسی مختصر در دگرگونی تعریفات که در جهان عینی با کشف مسائل جدیدتر بوجود می آید، کافی است که گفته‌ی ما را ثابت نماید. این مطلب که (کسی پس از عبور از مرگ برنگشته است که بینیم روحش پایدار خواهد ماند یا نه) درست شبیه به این است که هیچ عنصر مادی پس از تفاعل با عناصر دیگر و نمودار ساختن حیات، از قلمرو حیات بازگشت ننموده است تا بینیم آیا عنصرهای مادی بوجود خود ادامه می دهند یا نه. چنانکه غوره پس از انگور شدن بر نمی گردد که درباره‌ی بقای وجود خود با من سخنی بگوید. بگذریم از این مسئله‌ای که فطرت ناب بشری با شدیدترین اصرار پایان ناپذیری حقیقتی را که روح نامیده می شود، اثبات می کند. اگر چه بشر معمولی که نمی خواهد سر از صندوق حیات طبیعی بر آورد، قبول ندارد که این حکم فطرت اصالت داشته باشد. این اعتراض را ما می پذیریم بشر

ط اینکه این ساکنان صندوق حیات طبیعی آن حکم فطرت را که در برابر (تنازع در بقا) عدالت را برای بشر ضروری معرف می کند، به رخ نیرومندان تاریخ نکشند. امیرالمومنین علیه السلام در این خطبه می فرماید: (اگر دنیای پس از مرگ را میدیدید شیون سر میدادید و به اضطراب میافتادید.) بنظر می رسد شیون و اضطراب مزبور ناشی از امور زیر بوده باشد: ۱- نخستین هشیاری ناب و رنج آور ناشی از آنست که جوهر پاکی که بنام روح سرتاسر عمر را می توانست برای آدمی با ارزش ترین عظمتها را بیندوزد، عاطل و باطل مانده و از قفس تن بیرون رفته است. این مضمون در بیته از مثنوی مولانا چنین است: وقت مرگ از رنج او را میدرند او بدان مشغول شد جان می برند سکران موت و بهم خوردن سیستم فعالیتهای مغزی و رنج نامانوس آن لحظات که انسان را به خود مشغول داشته است، برای اینست که متوجه نشود که چه جوهر خلاق و گرانبهائی بنام جان از دست او می رود. ۲- احساس عظمت جهان پشت پرده‌ی طبیعت که آدمی می توانست با انسان شدن واقعی شایستگی کمال مناسب آن جهان را داشته باشد. ۳- از دلایل معتبر و منابع اسلامی و قرآین و شواهدی مانند رویاهائی که بهیچ وجه تسلیم چاقوی روانکاوی امثال فروید که حتی

ابعاد ماشینی روان را هم تفسیر نکرده اند، چنین بر می آید که یکی از شدیدترین تاسفها و شکنجه‌های روح پس از جدائی از بدن، اینست که چرا در دوره‌ی زندگانی دنیوی کار و فعالیت اندک انجام داده است. تجسم کار و ارزش آن، در پشت پرده‌ی طبیعت از جوهر حیات آدمی برمی خیزد. کسی که در این دنیا بدون کار کردن، تنها به مستهلک ساختن محصول دسترنج دیگران پرداخته است، تباهی حیات خود را مشاهده خواهد کرد. آیا دیدن این مناظر سه گانه پیش از مرگ موجب شیون و اضطراب نمی گردد؟ مگر اینکه حقیقتاً درک کند که: تا رسد دستت به خود شو کارگر چون فتی از کار خواهی زد به سر و با کار و فعالیت صحیح جوهر حیات خود را اعتلا و تکامل ببخشد. ولكن محجوب عنکم ما قد عاینوا و قریب ما یطرح الحجاب (ولی آنچه که رهسپاران دیار خاموشان دیده اند از دیدگان شما پوشیده شده است و بزودی این حجاب از جلو چشمان شما برداشته می شود). دیری نمی گذرد که پرده از جلو دیدگان شما بر کنار می شود اگر به طفل نشسته در جنین مادر بگویند: دیری نخواهد گذشت که از این تاریکی رها خواهی گشت و تو هم اکنون عضوی داری که چشم نامیده می شود، عضوی دیگر داری که گوش خوانده می شود...

نیروهائی داری که اندیشه

و عقل نامیده می شوند که به وسیله‌ی آنها نخست با جهانی میلیاردها میلیارد وسیعتر و با عظمت تر از این جایگاه تنگ و تاریک رابطه برقرار خواهی کرد، سپس بوسیله‌ی تکامل درک و وجدان که ریشه‌ی آن هم اکنون در درون تو وجود دارد، هستی همان

جهان بزرگ مانند یک تصور ناچیز برای تو جلوه خواهد کرد. این طفل جنینی هیچ عکس العمل و تاثیری از این سخنان تو نشان نخواهد داد و اگر هم بفرض محال اندک درکی برای فهم گفته‌های شما داشته باشد، پاسخی که به شما خواهد داد، اینست که این خرافات و مزخرفات را از کجا آورده‌ای؟! این دنیا جنینی بزرگتر از شکم مادر است، ولی متاسفانه اکثریت معمولی احساس نمی‌کنند که زندگی امروزی آنان یک زندگی جنینی است. اگر به آنان بگوئید: شما که جز در دنیای محدود زندگی نمی‌کنید، شما که با حواس و نیروهای ذهنی محدود با واقعیات ارتباط برقرار می‌کنید، با کدامین منطبق درباره کل جهان هستی احکام کلی صادر می‌کنید و سیستمهای فلسفی بر بشریت عرضه می‌کنید؟! پاسخ شما را شاید جز این نخواهند گفت: که این خرافات و مزخرفات را از کجا آورده‌ای؟! اگر بگوئید: این حس مطلق‌گرایی را که حتی با اصرار زیاد در نمودهای عینی دگرگون شونده و نسبی و محدود اش

باع می‌کنید، بچه علت از فعالیت طبیعی خود ممنوع می‌سازید؟! چگونه می‌توانید و به خود اجازه می‌دهید که به جای تماس علمی و واقعی با مسئله‌ی مطلق، رابطه‌ی عشق به محدود و نسبی را جانشین مطلق بسازید و آن را از بی‌نهایت هم گسترده‌تر نمایید؟! خواهند گفت: ما از تکرار سخن بیزار هستیم، پاسخ همان است که به سؤال نخستین شما داده‌ایم!! با اینحال، بقول ویکتور هوگو: (تفکر بشری بهیچ وجه حد و مرزی ندارد، او با افکندن خود به خطرهای مهالک، حیرت خویشتن را تحلیل و کاوش می‌کند. تقریباً می‌توان گفت: به وسیله‌ی یک نوع واکنش تابناک طبیعت را نیز از حیرت خود خیره می‌سازد. عالم اسرارآمیزی که ما را احاطه می‌کند، هر چه بگیرد پس می‌دهد و شاید سیرکنندگان خود مورد سیرند. بهر حال روی زمین مردانی هستند، آیا واقعا مردند؟ که آشکارا در قعر آفاق تحیر ارتفاعات وجود مطلق را می‌بینند و به شهود دهشت‌انگیز کوهستان لایتناهی برمی‌آیند) آیا می‌دانید عمیق‌ترین خنده‌ای که اشک از دیدگان آدمی را فرو می‌ریزد، چه موقعی دست می‌دهد؟ موقعی که آن جنین نشینان به این مردانی که هوگو از وجود آنان خبر می‌دهد و آنان را می‌ستاید، تعیین تکلیف می‌فرمایند!! و دستور می‌دهند که

چرا ببالا نگاه می‌کنید مگر شما کبوتربازید؟! آری چه باید کرد؟: سختگیری و تعصب خامی است تا جنینی کار خون آشامی است اگر حقیقتش را بخواهیم، خداوندی که عالم هستی را برای درک و شناخت ما بر نهاده است، خداوندی که گذرگاه حیات ما و مراحل آن را پیش از مرگ و پس از مرگ گسترده است، پرده‌ای روی آن دو نینداخته است، این پرده‌ایست که مواد تار و پودش از خودخواهی به وجود می‌آید و در ماشین خیالات بی‌اساس خود محوری بافته می‌شود و با تندترین رنگ سیاه جهل و نادانی رنگریزی می‌گردد و با دست اختیار خود آدمی به چشمانش زده می‌شود. و لقد بصرتم ان ابصرتم و اسمعتم ان سمعتم و هدیتم ان اهتدیتم (اگر شما بخواهید دیده بگشائید و واقعیات را ببینید، وسایل بینائی در اختیار شما گذاشته شده است و اگر بخواهید گوش باز کنید و واقعیات را بشنوید، شنیدنی‌هایی که واقعیات را با گوش شما آشنا بسازد، طنین انداز گشته است). ببینید و بشنوید و راه رشد و کمال را پیش گیرید ببینید، چه چیز را ببینیم؟ مگر ما چشم نداریم! هر چه که قابل دیدن است و در دیدگاه ما قرار بگیرد، بدون احتیاج به توصیه و دستور شما آن را خواهیم دید. بسیار خوب، شما موقعی که برای حفظ ثروت و مقام، خو

ن یک انسان را می‌ریزید، چه می‌بینید؟ آیا انسان آغشته به خونی را می‌بینید که هزاران قوانین طبیعت و ماورای طبیعت دست بهم داده و موجودی را ساخته است که دارای صدها بعد و استعداد و احساسات و عواطف می‌باشد؟ آیا شما انسان به خون غلطیده‌ای را می‌بینید که از دست دادن حیات برای او دردی مساوی درد از دست دادن بی‌نهایت رابطه را با جهان هستی و انسانها داشته است؟ آیا شما انسان قطعه قطعه شده‌ای را می‌بینید که صدها آرزو و امید و آرمان سازنده‌اش را بوسیله‌ی طوفان مقام پرستی و ثروت خواهی شما از دست داده و در بستر خونین خاک افتاده است؟ نه هرگز، شما هیچیک از اینها را نمی‌بینید اصلاً در برابر دیدگان شما چنین چیزهایی مطرح نیست تا شما آنها را ببینید آنچه شما می‌بینید جسد نیست، بلکه پیاله‌ی زرین ملامال از شراب گلگون است که می‌تواند در همه‌ی عمر شما را مست بدارد. آیا با این مثال روشن شد که خودخواهی در همه‌ی اشکالش پرده بر دیدگان

آدمی می‌زند و او را نابینا می‌سازد؟ بشنوید، چه چیز را بشنویم؟ مگر ما گوش نداریم! هر چه که قابل شنیدن است و امواجش به گوش ما برسد، آن را خواهیم شنید، و نیازی به توصیه و دستور شما وجود ندارد. بسیار خوب، آیا شما از درون و بیرون خود شنیده‌اید (دورخ عامل تباهی شخصیت است؟) آیا این جمله از درون و بیرون بگوش شما طنین انداخته است که (پیمان شکنی و نقض تعهد سم مهلک روح آدمی است؟) آیا این ندا را شنیده‌اید که (به خود به پسند آنچه را که به دیگران می‌پسندی و بر دیگران می‌پسند آنچه را که بر خود نمی‌پسندی؟) آیا به گوش شما رسیده است که (مهار نکردن هوی و هوسها و شهوات عقل را تباه و وجدان را از فعالیت باز می‌دارد؟ آیا اتفاق افتاده است که با نظر به (حیات معقول) و بسیار جدی عظمای تاریخ که ناشی از شنیدن آهنگ عالی هستی است، امواجی از این آهنگ اگر چه ضعیف بوده باشد، گوش شما را بنوازد؟) آیا این بانگ حیات بخش که (هر هدفی هر وسیله‌ای را تجویز نمی‌کند) بگوش ما آشنا است؟ آری، سوگند به خدا، ما همه‌ی اینها را گوش داده‌ایم، اما باید شرمساری ناشی از حمایت از خودخواهی نابخردانه را کنار گذاشته، بگوئیم: آری ما الفاظ نغز و فصیح و جملات زیبای این مسائل را شنیده‌ایم، حتی محتویات آنها را به ذهن خود راه داده‌ایم، بالاتر از اینها درباره‌ی آن محتویات فلسفه‌ها بافته و مکتبها ساخته و سیستمهایی گوناگون از علوم انسانی را پرداخته‌ایم. ولی اگر مقصود از شنیدن، تطبیق حیات و گردیدن به آن شنیده شده‌ها و درک شده‌ها بوده باشد، نه هرگز، به حقیقت حق سوگند، ما چیزی را نشنیده‌ایم. ما فقط حرف می‌زنیم ما چو خود را در سخن آغشته‌ایم از حکایت ما حکایت گشته‌ایم اگر آن حقایق را که در دیدنی‌ها گفتیم و این شنیدنی‌ها را که اکنون متذکر شدیم، دیده بودیم و شنیده بودیم، ظلم و ستم از خاندان بشری مرتفع می‌گشت زورگوئی‌ها و توسل به قدرتها برای سرکوب کردن ناتوانان از قاموس بشری حذف و جای خود را به عدالت و حقگوئی و حق‌طلبی می‌داد. برای کسی که بخواهد مسیر رشد و کمال را پیش بگیرد، وجدان و عقل و دیگر آیات درونی و برونی کافی است، بلی چنانکه گفتیم برای کسی که بخواهد. و بحق اقول لكم لقد جاهرتمكم العبر و زجرتم بمافیه مزدجر (از روی حقیقت بشما می‌گویم: حوادث و حقایق عبرت‌انگیز برای شما آشکار است و شما از آنچه که باید خودداری کنید، جلوگیری شده‌اید) می‌بایست تجارب روزگاران و قانون علیت ما را از حیات معقول برخوردار می‌ساخت، ولی ... ما هرگز ندیده‌ایم که جو بکاریم و محصول گندم برداریم. نه ما و نه هیچ کسی ندیده است و نه خواهد دید که نهال سیب بکاریم و میوه‌ی آن بچه‌ی شتر سر برآورد. همه‌ی ملل دیده‌اند و می‌دانند که هیچ فرد و جامعه‌ای با ظلم و ستم به پیروزی نرسیده است. با اینحال این تجارب مستمر و مشاهده‌ی قانون علیت در همه‌ی گفتارها و اندیشه‌ها و کردارها نتوانسته است تاثیری شایسته در نهاد انسانها بوجود بیاورد. گوئی انسانها در هر لحظه‌ای از زندگانی گسیخته از همه‌ی اندوخته‌های معرفتی به طور ناگهانی از زمین می‌رویند و موجوداتی که در پیرامون آنان قرار گرفته‌اند، و آثار و نتایج فکری و عضلانی که در دیدگاه و در دسترس آنان قرار گرفته‌اند، همگی در همان لحظه همزمان با روئیدن ناگهانی آنان از زمین، روییده‌اند. لذا برای برقراری ارتباط با آنها و بهره‌برداری از آنها به فعالیت مجدد نیازمند می‌باشد! عجب از گمشدگان نیست، عجب دیو را دیدن و شناختن است هر یک از اقوام و ملل دنیا با اشکال گوناگون عوامل اعتلا و سقوط را دیده‌اند و تجربه کرده‌اند و درباره‌ی آنها معرفتهایی لازم و کافی بدست آورده‌اند، اما گویی آن معرفتها از عالمی دیگر به ذهن آنان سرازیر شده و درباره‌ی موجوداتی است که اصلا به این عالم و اقوام و ملل ارتباطی ندارند و ما یبلغ عن الله بعد رسل السما الا البشر (و از طرف خداوند متعال کسی غیر از فرشتگان آسمانی حق تبلیغ ندارد، مگر انسانی که رسالت الهی را داراست) تبلیغ رسالت الهی تنها شایسته پیامبران است پروئی‌هایی که از بشر دیده شده است خیلی بیشرمانه‌تر از آن است که بتوان تصور نمود. این همان موجود است که با تمام وقاحت ادعای خدائی کرده است! به خدا تعیین تکلیف نموده است! خود را از پیامبران بی‌نیاز دانسته است! عقل و وجدان را انکار کرده است، واقعیت جهان را بکلی منکر شده و گفته است: جز حواس و ذهن من چیزی واقعیت ندارد! همین موجود پررویی‌هایی پلیدتر از اینها دارد، هم اوست که گفته است

برای رسیدن بلذت و هدف شخصی خود به هر وسیله‌ای که ممکن است تمسک کن. یکی از این موجودات نرون است که آرزو می‌کند که یک‌کاش همه‌ی انسانها فقط یک سر و گردن داشتند که او آن را با یک ضربه شمشیر از بدنشان جدا می‌کند! آیا بشر با داشتن اینهمه وقاحت و بیشرمی‌ها ادعای رسالت دروغین نخواهد کرد؟ این یک حقیقت است که اگر خودخواهی در یک فرد به فعلیت برسد، می‌تواند مافوق آنچه را که گفتیم ادعا کند، اینکه می‌بیند بالاتر از خدائی نتوانسته است ادعا کند، برای اینست که قدرت تصور آن را نداشته است. بنابراین ادعای رسالت از طرف خدا برای این خودپرستان خود محور در جامعه‌ای که در جهل و ناتوانی‌ها غوطه‌ور است، هیچ مشکلی در بر ندارد. تنها توجه به زندگی پر تناقض و درک و فهم بی‌اساس این مدعیان افترا زنده کافی است که حقه‌بازیها و دغلكاریهای آنان را روشن بسازد. از لطف و عنایت الهی بجهت هشیارانی که همواره در جوامع بشری وجود داشته‌اند، مشت این فریبکاران باز شده است. آنچه که فوق‌العاده اهمیت دارد، اینست که آدمی چه اندازه باید کثیف و پلید شود که دروغی بزرگتر از جهان هستی را در زیر مجموعه‌ی محدود خود جای بدهد و در عین حال این بار سنگین را با خوشی و رضایت به دوش بکشد و احساس خستگی روانی و شرمساری از خود ننماید. بعقیده‌ی ما اگر روانشناسی امثال این پدیده‌ها را توضیح ندهد، کار اساسی انجام نداده است. تکلیف بسیار ضروری که روانشناسی باید انجام بدهد، همین است که برای ما توضیح بدهد: ۱- وضع روانی کسی را که نمی‌داند و خود هم می‌داند که نمی‌داند، در عین حال ادعا می‌کند که بهتر از همه می‌داند!! ۲- می‌داند که هیچ اطلاعی درباره‌ی انسان و ابعاد و استعدادهای او در حالت فردی و دسته‌جمعی ندارد و می‌داند که انسانهایی شرافتمندتر و با فضیلت‌تر از او وجود دارند، با اینحال سیاست و اداره‌ی جامعه یا جوامعی را در اختیار خود

می‌گیرد!! ۳- میداند که دروغ عبارتست از مقاومت و قیحانه‌ی درونی در برابر واقعیات و نیز می‌داند که موج این مقاومت بر خود او نیز اصابت خواهد کرد و می‌داند که تکرار دروغ تدریجا دنده‌های اصل گیر مغزش را می‌ساید و هیچیک از واقعیات برای او قیافه جدی نشان نمی‌دهد. ۴- می‌داند که هیچ اشتیاقی به رشد و کمال ندارد، ولی چنین وانمود می‌کند که آتش اشتیاق به رشد و کمال در درون او زبانه می‌کشد!! ۵- می‌داند که نه تنها رابطه‌ای با خدا ندارد، بلکه درک و اطلاعات او درباره‌ی خدا از درک و اطلاع کودک تجاوز نمی‌کند، با اینحال ادعای آشنائی و ارتباط با خدا را چنان ابراز می‌کند که ساده‌لوحان بی‌خبر از همه چیز گمان می‌کنند، افتخاری نصیب خدا شده است که در روی زمین در کالبد آن آقا مجسم شده است!! آیا ادعای کسی که می‌گوید: خدایی جز من وجود ندارد و همه‌ی خدایان از خدایی من ترشح کرده است!! از این قبیل نیست؟! آن غوطه‌ور در لذت روانی که لحظاتی از گسترش روح خود را در همه‌ی عالم هستی می‌بیند و بجای آنکه پی به عظمت روح انسانی ببرد، ناگهان فریاد می‌زند: (من خدایم!) از این قبیل ادعا نیست! از اینگونه نمودها و فعالیت‌های روانی می‌توان صدها نوع شمارش کرد

که روانشناسی و روانپزشکی هنوز به اهمیت آنها پی نبرده است. مختصات رسولان الهی بر گردیم به تفسیر متن جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام که فرموده است: (تنها تبلیغ کنندگان رسالت الهی پیامبران می‌باشند) در مقدمات مجلد اول از این کتاب (ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه) رسالت را بر دو نوع عمده تقسیم کرده‌ایم: نوع یکم- رسالت جزئی، این رسالت عبارتست از احساس تعهد برای تبلیغ هدفها و عناصر (حیات معقول) که هر انسان متعهد و دارای درون پاک و مطلع از شئون جامعه و مصالح و مفساد آن، دارای این رسالت می‌باشد. این مسئله را امیرالمومنین علیه‌السلام در یکی از کلمات قصار چنین فرموده است: (کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته) (همه‌ی شما ناظر و دارای سلطه بر اصلاح می‌باشید و درباره‌ی آنانکه از شما پائین‌تر قرار گرفته‌اند مسئول هستید) لذا می‌توان گفت: همه‌ی روشنفکران رها شده از خود محوری و مطلع از وضع انسانهای جامعه‌ی خویش و تشخیص دهنده‌ی موقعیت فعلی و آینده جامعه و آگاه به ابعاد گوناگون زندگی فردی و اجتماعی دارای این نوع رسالت می‌باشند و اگر در اجرای این رسالت کوتاهی بورزند، در حقیقت بر وجود خود و دیگر انسانهای جامعه، مرتکب خیانت نابخشودنی شده‌اند. نوع دوم- رسالت کلی: این رسالت مخصوص پیامبران عظام و پیشوایان الهی است که در ارتباط آنان با خدا با دلایل متقن

اثبات شده است. آگاهی و بینشهای این گروه نه آمیخته با شک و تردید است و نه نسیتی که معلول موضع‌گیریهای طبیعی آنان بوده باشد. برای توضیح بیشتر درباره‌ی رسالت کلی مختصات زیر را متذکر می‌شویم: ۱- ایمان صد در صد به رسالتی که به عهده گرفته است، به طوری که خود را جزئی از جامعه‌ای می‌داند که مامور تبلیغ رسالت به آن شده است. بعبارت دیگر پیامبر مانند سایر انسانها خود را با آن رسالت تفسیر می‌کند. در صورتیکه بوجود آورنده‌ی مکتبهای معمولی بشری، آن ایمان را بمکتب خود نمی‌توانند داشته باشند، زیرا خودشان بهتر از همه می‌دانند که عامل بوجود آورنده‌ی مکتبشان اندیشه و تعقل و مطالعات محدود نسبی آنها می‌باشد. هیچ انسان آگاهی وجود ندارد، مگر اینکه پیش از همه با محدودیت دیدگاه‌های خود آشنائی دارد. بهمین جهت امکان ندارد که به محصول اندیشه و تعقل خود ایمان صد در صد داشته باشد. بلی، پیروان مکتبهای معمولی بشری می‌توانند به آن مکتبی که پیروی می‌کنند، ایمان کامل داشته باشند. تا آنجا که همه‌ی شئون حیات خود را با آن مکتب تفسیر نم

وده و تا پای جان در راه آن فداکاری نمایند، زیرا پیروان مکتبها با مقداری روشنائی‌های محصول مشاهدات محدود و قابل تفسیر با هدفها و عوامل دیگر اندیشه و تعقل درباره‌ی مکتبهای بشری حس مطلق‌گرایی خود را نیز به جهت چشمگیر بودن شخصیت صاحب مکتب یا بعضی از محتویات آن، با همان مکتب اشباع می‌نمایند، در صورتی که بوجود آورنده‌ی مکتب بهتر از همه می‌داند که محصول حواس و اندیشه و تعقلهای رسمی و معمولی او نمی‌تواند حس مطلق‌گرایی را اشباع نماید. ۲- رسالت کلی نمی‌تواند اکتسابی بوده باشد- آمادگی و به فعلیت رساندن استعداد و شکوفا ساختن همه‌ی ابعاد عالی اخلاق انسانی، شرط لازم برای شایستگی پذیرش گیرندگی وحی است، ولی برای رسالت کافی نیست، بلکه باید دارای خصوصیتی مافوق استعدادها و نیروهای انسانی معمولی باشد، که بتواند امانت رسالت الهی را متحمل شود، نظیر نبوغ‌های بشری که استعدادی است مختص و در همه‌ی انسانها وجود ندارد و قابل مقایسه و سنجش با دیگر استعدادها و نیروها نمی‌باشد. ۳- عدم تردید و احساس ابهام- گمان نمی‌رود حتی یک فیلسوف و جهان‌بینی در شرق و غرب در گذشته و اکنون و آینده بوجود بیاید، و در فلسفه و جهان‌بینی خود هیچ شک و تردید و ا

بهامی احساس نکند. این مسئله با فرض باز بودن سیستم جهان هستی و ابعاد انسانی از یک طرف و دخالت حواس و پیش ساخته‌های ذهنی و مختصات طبیعی خود ذهن و خصوصیت موضع‌گیری شخص جهان‌بین از طرف دیگر، کاملاً روشن و بدیهی است. به قول یکی از جهان‌بینان خوش ذوق: (این فیلسوفان و جهان‌بینان مانند آن بنایان هستند که ساختمانی را بسازند و داخل گشتن همه‌ی مردم را به آن ساختمان تجویز نمایند ولی خود از داخل شدن به آن ساختمان امتناع بورزند) زیرا چنانکه در مختص ایمان متذکر شدیم، جهان‌بین و فیلسوف بهتر از همه می‌داند که محصول اندیشه و تعقل و حواس محدود، نمی‌تواند مطلق بوده باشد و در نتیجه نمی‌توان تفسیر کامل درباره‌ی جهان و حیات انسانها را از آن محصول انتظار داشت. ۴- رسالت کلی قابل انتقال نیست: از یک جهت رسالت کلی شبیه به نبوغ خاص است که فی نفسه قابل انتقال به کسی دیگر نمی‌باشد. هیچ رسول الهی نمی‌تواند رسالتش را که امانت خاص در نزد اوست، به هیچکس بسپارد، و قابل تقلید هم نیست، در صورتیکه نوابغ ممکن است از یکدیگر تقلید کنند و محصول فعالیت نبوغ آنان مشابه یکدیگر بوده باشد. مانند نبوغ هنری و صنعتی که ممکن است در یک دوران، حتی در یک جامعه در

افراد فراوانی وجود داشته باشد. ۵- رسالت کلی فوق رنگ‌آمیزیهای محیط و اجتماع است- محصول نبوغ‌ها چه در هنر و چه در صنعت و چه در علم و سیاست و اقتصاد و جهان‌بینی چنانکه در دو شماره‌ی گذشته اشاره کردیم محدود و نسبی و رنگ‌آمیزی شده با عوامل محیط و اجتماعی یا قابل تفسیر با آن عوامل می‌باشند. در صورتیکه رسالت کلی مافوق رنگ‌آمیزیهای محیطی و اجتماعی می‌باشد. ۶- رسالت کلی فوق مبادله است: نوابغ و جهان‌بینان و مکتب‌سازان می‌توانند برای گامی که برداشته‌اند و خدمتی که کرده‌اند، عوضی را مطالبه کنند. و یا اگر هم مطالبه نکنند، توقع آن را داشته باشند و اگر هم توقع عوض را نداشته

باشند، مردم جامعه کار و خدمات آنان را ارزیابی نمایند و در مجرای معامله قرار بدهند، در صورتیکه رسالت پیامبران بکلی فوق مبادله و تعویض قرار گرفته است و اگر برای کار خود عوض و اجرتی بخواهند جز همان انجام وظیفه‌ی الهی و عمل مردم به همان رسالت چیزی دیگری نمی‌باشد. این دو مضمون در آیات قرآنی وارد شده است: یک- قل ما استلکم علیه من اجر الا من شاء ان يتخذ الی ربه سیلا (بگو به آنان: من هیچ مزدی بر این رسالتم از شما نمی‌خواهم، مگر رشد و هدایت کسی را که می‌خواهد راه ی بسوی پروردگارش اتخاذ کند) ... دو- و ما اسالکم علیه من اجر ان اجرى الا- علی رب العالمین (و من در مقابل رسالتی که دارم، هیچ اجرتی از شما نمی‌خواهم، اجرت و پاداش رسالت من جز به لطف پروردگار عالمیان به عهده‌ی کسی نیست)

خطبه ۲۱- در توجه به قیامت

[صفحه ۴]

تفسیر عمومی خطبه‌ی بیست و یکم فان الغایته امامکم (هدف نهایی حیات پیش روی شما است) چه بخواهیم و چه نخواهیم، چه بدانیم و چه ندانیم، رو به هدف نهائی پیش می‌رویم نیک بنگر ما نشسته می‌رویم می‌بینی قاصد جای نویم پس مسافر آن بودای ره‌پرست که مسیر و روش در مستقبل است مولوی اگر به امید پیدا کردن سکون، بر بال خیال نشسته گام به ما فوق کیهان بی‌کران بگذاری، سپس به درون ناچیزترین ذره‌ای از یک دانه شن فرو روی، حرکت را در همه جا حکمفرما خواهی یافت. از جنین مادران گرفته تا دشت پهناوری که انسانی کهنسال پس از سپری کردن سالیان عمرش آخرین نفسهای خود را در فضای ان دشت برمی‌آورد، از اعماق اقیانوسها گرفته تا صخره‌های کوه‌پیکر که میلیونها سال در قله‌های سر به فلک کشیده وضعی ثابت از خود نشان می‌دهند، همه و همه محکوم قانون حرکت و تحول بوده و تو تماشاگر ساده لوح نخواهی توانست دوبار به یک رودخانه وارد شوی. آنگاه که کلماتی مانند پایدار، جاودان، ثابت، بقا، فناپذیر، در قلمرو طبیعت بر زبان ما انسانها جاری می‌گردند، در حقیقت باز گو کننده‌ی محدودیت نگرشها و کوتاهی زندگی ما و سطحی نگرشهای ما در پهنه‌ی طبیعت می‌باشند. م

گر ما همان انسانها نیستیم که سه شاخه‌ی پنکه‌ی برقی در حال حرکت را دایره‌ی ساکن تلقی می‌کنیم؟ مگر مثل ما مثل آن پشه‌ی بی‌مقدار نیست که تمامی طول زندگی از مرز بهار و پاییز نمی‌گذرد، و در عین حال درباره‌ی باغ و باغبان و حرکت و قوانین حاکم بر آن دو اظهار نظر و قضاوت می‌نماید؟! بینوا، در بهاران زاد و مرگش دردی است پشه کی داند که این باغ از کی است آیا سؤال از اینکه (این حرکت و تحول و جنب و جوش از کجا تا کجا است؟) که از آغاز حیات فکری بشری تا این لحظه با اشکال مختلف، از ذهن هر انسان آگاه‌خطور کرده است یک سؤال منطقی است یا یک بیماری روانی؟ اگر یک بیماری روانی است، چرا آن همه متفکران زبردست شرقی و غربی و قدیم و جدید نمی‌توانند با پاسخ منطقی ریشه‌ی این بیماری را در درون انسانها بخشکانند؟! اگر این سؤال منطقی است، پاسخ قانع کننده‌ی آن چیست؟ آیا می‌توان گفت: این حرکت و تحول از درهم فشردگی شروع می‌شود و در انبساط بی‌نهایت پایان می‌یابد؟ اگر همه‌ی جهان هستی در یک قطعه‌ی موجود فشرده قرار گرفته بود، چه عاملی باعث باز شدن و انبساط آن شده است؟ اگر بگوئیم عامل درونی موجب باز شدن و انبساط آن گشته است، این سؤال پیش می‌آید که عامل به فعالیت افتادن آن عامل درونی در موقعی معین چه بوده است؟ اگر پاسخ بدسیم که عامل دیگری در درون آن عامل، علت به فعالیت افتادن عامل مزبور گشته است، باز سؤال فوق مطرح خواهد گشت. اگر بگوئیم: جهان هستی در یک جریان دائمی از انقباض به انبساط و از انبساط به انقباض حرکت می‌کند. به اضافه‌ی این که این یک سخن ناشی از احتمالی است که کمترین تکیه بر مشاهده و تجربه ندارد، سؤال از عامل حرکت مزبور را از بین نمی‌برد، یعنی این سؤال که چرا جهان چنین حرکتی را انتخاب کرده است؟ بی‌پاسخ می‌ماند. اگر بگوئیم: ما از آغاز و ز انجام جهان بیخبریم اول و آخر این کتاب افتاده است و ما انسانها در مقطعه‌ای از زمانها قرار می‌گیریم که موجودات بیشماری را در حال حرکت و کون و فساد می‌بینیم و نمی‌دانیم سرگذشت

جهان چه بوده است و سرنوشت نهائی آن چه خواهد بود. این طرز تفکر، هر گونه اصول جهان‌بینی و معرفت‌های کلی ما را به مسخره می‌گیرد، زیرا هیچ نوع جهان‌بینی نمی‌تواند از یک مغز متفکر تراوش کند، مگر اینکه بایستی درباره‌ی جهان هستی و موجودیت آن، یک عده اصول کلی را پی‌ریزی کند و چون این اصول بایستی کلیت داشته باشند، بدون تردید دارای آن عمومیتی خواهد بود که کل جهان هستی را توضیح بدهند. ما با هر توضیح که درباره‌ی جهان هستی بدهیم، بدون احتیاج به درکی روشن در آغاز و انجام آن، معرفتی کلی درباره‌ی جهان به دست نخواهیم آورد، اگر چه شناخته شده‌ها و معلومات ما به صورت کل دانه‌های تسیح در آید که نخ آن را کشیده باشند و آن دانه‌ها یکی در کنار دیگری قرار بگیرد، نه یکی پس از دیگری. از این مطلب بگذریم، اگر آدمی عده‌ای از دریافتهای مستمر و پرمحتوی را که سرتاسر تاریخ بشری را فرا گرفته است، نادیده بگیرد، هیچ دیدگاهی جز پوچ‌گرایی برای او باقی نمی‌ماند. درست دقت فرمائید: ۱- دریافت عدالت و لزوم آن، اساسی ندارد! ۲- دریافت نظم و قانون در کل جهان هستی بی‌پایه است! ۳- دریافت حق‌شناسی و گریز از باطل‌گرایی خیالی بیش نیست! ۴- دریافت مسئولیت و تعهد در زندگانی توهمی است بی‌اساس! ۵- دریافت شرم از انسانیت و اصول آن بر بنیاد منطقی استوار نمی‌باشد! ۶- دریافت لزوم صدق و اخلاص پوچ است! ۷- دریافت لزوم تعاون در زندگی و تهیه‌ی وسایل حیات ناتوانان، احساسی بی‌معنی است! ۸- دریافت عظمت آزادی و بهره‌برداری از آن در به فعلیت رسانیدن ابعاد انسانها، روایی بیش نیست! ۹- دریافت زیبایی در عالم هستی ج ز شوخی چیز دیگری نیست! ۱۰- دریافت اسرارآمیز بودن جهان، از جهل و نادانی است! ۱۱- دریافت لزوم تعدیل خودخواهی‌ها در راه رسانیدن مردم به حقوق حیاتی خود مسخره کردن خویشتن است! ۱۲- دریافت لزوم فضیلت‌های اخلاقی از ضعف و زبونی است! ۱۳- دریافت گذشت از لذایذ شخصی و شستن دست از جان در راه احیای جانهای آدمیان، حماقت است! ۱۴- دریافت یک آهنگ کلی تکاملی برای جهان هستی بازیگری ذهنی است! آیا چنین نیست که اگر ما این دریافتهای اصیل را پوچ و خیال بشماریم و آنها را خواب و خیال تلقی کنیم، منکر انسان شده‌ایم؟ شما اگر این دریافتها را از انسان منها کنید، آیا موجودی را که شایستگی نامگذاری انسان را داشته باشد می‌توانید اثبات کنید؟ این دریافتها با نظر به نتایج انسان‌شناسی‌ها در رشته‌های مختلف و جهان‌بینی‌ها با طرق گوناگون، همان مقدر واقعیت و اصالت دارند که موجودیت طبیعی انسان. یکی از این دریافتها چنان که گفتیم، دریافت یک آهنگ کلی تکاملی برای جهان هستی است. تردید در اصالت این دریافت با این دلیل که من آن را نمی‌بینم، هیچ تفاوتی با تردید در اصالت این دریافت نظم و قانون در کل جهان هستی با استناد به این که من همه‌ی جهان را نمی‌بینم، ندارد، زیرا تا کنون هیچ متفکر و نابغه‌ای نتوانسته است ادعا کند که من کل جهان هستی را بررسی نموده، نظم و قانون را در آن حکمفرما دیده‌ام. به عبارت کلی‌تر می‌توان گفت: هیچ یک از دریافتهای فوق مستند به مشاهده‌ی عینی نمی‌باشد، با این حال چنان که گفتیم انکار واقعیت و اصالت آنها مساوی انکار انسان می‌باشد. دریافتی را که در شماره‌ی چهاردهم مطرح کردیم، اثبات‌کننده‌ی غایت و هدف اعلای جهان هستی است که در پیش روی ما است و هر لحظه از زندگی ما که می‌گذرد، گامی به آن غایت و هدف نزدیک می‌شویم. اگر کسی به خود اجازه بدهد که در اصالت دریافت مزبور تردیدی به خود راه بدهد، او به خود اجازه می‌دهد که همه‌ی عالم هستی را بازیچه و همه‌ی فداکارها و گذشت از خودها را که میلیون‌ها انسان سرتاسر تاریخ را در راه پیشبرد تکامل و دفاع از حیات انسانها فرا گرفته است جز حماقت و جهل چیز دیگری تلقی نکنند!! روزگار و چرخ و انجم سر بسر بازیستی‌گرانه این روز دراز دهر را فرداستی ناصر خسرو قبادیانی و ان ورائکم الساعه تحوکم (آغاز ابدیت که ساعتی پایان ساعتها است، شما را از پشت سر می‌راند) واقعیت روز مشاهده‌ی نتایج حیات، چنان محقق و حتمی است، که گوئی مانند امل موجود دنبال شما افتاده و شما را به ورود در آن صحنه می‌راند گمان مبرید که روز مشاهده‌ی نتایج حیات که اوراق زندگی انسانها را در برابر دیدگان‌شان باز خواهد کرد، روزیست که پس از میلیارد میلیاردها روز و شب قرا خواهد رسید و هر کسی آنچه را که کشف است درو خواهد نمود. اصلا شما با یک نظر والاتری نمی‌توانید روز معاد را با عنوان فردا توصیف نمایید، زیرا تعاقب و

توالی روزها و شبها برای ما خاک نشینان است که در محاصره‌ی منظومه‌های کیهانی قرار گرفته، نقاط حرکت و روز و شب و تیر ماه و دی یکی پس از دیگری از جلو دیدگان ما عبور می‌کنند و از فردا به امروز و از امروز به دیروز می‌خزند و به راه خود می‌روند، چونان علق و معلولات که با روابط قانونی دنبال هم در جریان می‌افتند و به راه خود می‌روند. وقتی که علتی به وجود آمد، در حقیقت معلولش هم به وجود آمده است. فعالیت‌های حیات انسانها در این کیهان بزرگ عللی است که معلولات خود را در بر دارند، این معلولات برای ما انسانها که در رودخانه‌ی ممتد زمان در حرکتیم، در دنبال علتها قرار گرفته است، ولی با نظر به کل مجموع هستی، همه آن علق و معلولات در واقع تحقق یافته و برای ما تدریجا گسترش می‌یاب

د: شیخ محمود شبستری می‌گوید: تعالی الله قدیمی کاو بیکدم کند آغاز و انجام دو عالم تعبیر تحدو کم در کلام امیرالمومنین علیه اسلام، دارای عالی‌ترین نکته ایست که مطلب فوق را توضیح می‌دهد. حدی به معنای آوازیست که ساربان برای شتران خود می‌خواند و آنان را برای حرکت مطلوب تشویق می‌نماید. دریافت روز مشاهده‌ی نتایج حیات مانند آوای محرک و جدی، کاروان بشری را که رو به قلمرو آینده دارند، هشدار می‌دهد که این حرکت پرتلاش و پرمعنا و اسرارآمیز رو به مقصد بسیار والائی است که نمی‌توانید آن را با اصطلاحات فریبنده‌ی نمی‌بینم و که رفت به دوزخ و که آمد ز بهشت و استبعاد ترکیب جدید استخوانهای پوسیده نادیده بگیرید، زیرا دریافت اینکه بازی به این درازی؟! چنانکه گفتیم از اصیل‌ترین دریافتهای درونی ما است که همراه با یک دلیل علمی و فلسفی نیز می‌باشد روزگار و چرخ و انجم سر بسر بازیستی گرنه این روز دراز دهر را فرداستی ناصر خسرو مطلب ذیل را که نظامی گنجوی می‌آورد، یک مضمون شاعرانه ذوقی نیست، بلکه حقیقتی است که شرق و غرب چه در گذشته و چه در آینده، هیچ تفسیر معقولی برای زندگی انسانها در کل مجموعه‌ی هستی بدون آن، ارائه نداده‌اند و نخواه

ند داد. نظامی چنین می‌گوید: در عالم عالم آفریدن به زین نتوان رقم کشیدن با این حال زین پرده ترانه ساخت نتوان وین پرده به خود شناخت نتوان کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی تا مایه‌ی طبعها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند نظامی آوای محرک بسیار جدی آن روز والا که نتایج حیات در برابر دیدگان انسانها گسترده می‌شود، جزئی از آهنگ کلی عالم هستی است که بدون آن، نه برای حرکت و تلاش ما در زندگانی معنایی معقول می‌توان تصور کرد و نه برای سکون و ایستائی ما. در صورتی که با شنیدن و جدی گرفتن آن آوای کمال بخش است که در عین حال که انجام هستی برای ما دورنمایی کم رنگ نمی‌نماید، خطوط برجسته‌ی آن را با تمامی درخشندگی می‌خوانیم: درست است که پر کاهم در مصاف تندباد خود ندانم در کجا خواهم فتاد ولی این حرکت بی‌سر و ته نیست بلکه: پیش چو گانه‌های حکم کن فکان می‌دویم اندر مکان و لامکان گر هلالم گر بلالم می‌دوم مقتدی بر آفتاب می‌شوم مولوی تخفوا تلحقوا فانما ينتظر باولکم اخرکم (سبکبال شوید، به مقصد برسید آنان که پیش از شما از این دنیا رخت بر بسته‌اند، به انتظار آنان که در آخرین صف کاروان بشریت در حر

کنند نشسته‌اند) خاصیت اساسی روان آدمی، پرواز سریع به هدف اعلا‌ی زندگی است پر و بال این مرغ ابد پرواز را نبندید آن حقیقتی که از متن طبیعت ناآگاه بیرون جسته، فاصله‌ی قلمرو بیجان را تا قلمرو جاندار که بسی دورتر از مسافتهای کیهانی است، در هم نوردیده است، و همین حقیقت که از محدوده‌ی حیات کاملاً ساده به قلمرو نامحدود روان حرکت کرده دارای مختصات گشته است که فاصله‌ی هر یک از آنها با محدوده حیات ساده بیش از فاصله‌ی متن طبیعت ناآگاه با پدیده‌ی حیات می‌باشد. اگر طبیعت آزاد خود را از دست ندهد، به حرکت و پرواز خود ادامه خواهد داد. شگفتا، ناتوانی آدمی از درک و تفسیر عظمت روانهای رشد یافته و عشق او به اشباع خواسته‌های مراحل پست حیات، مانع درک قانونی بودن حرکت و پرواز به رشدها و کمالات عالی‌تر است. گوئی این آدمیان ساده لوح، غوره‌هائی هستند که بایستی به اجبار به سوی انگور شدن حرکت کنند!! اگر حیات در آغاز بوجود آمدنش زنجیر عناصر سنگین بار طبیعت را از دست و پای خود باز نمی‌کرد چگونه می‌توانست وارد قلمرو احساس و خودگردانی و تولیدمثل گردد و اگر پدیده‌ی حیات حلقه‌های زنجیر گرانبار خود را از دست و پای خود باز نمی‌کرد، چگونه امکان

اشت من را در خود پیروراند و به قلمرو روان به پرواز در آید؟ چیست امعان؟ چشمه را کردن روان چون ز تن جان جست گویندش روان مولوی این قانون کلی را فراموش نکنیم که معنای حرکت جز رهایی موجود از زنجیر موقعیت خاصی که در آن قرار گرفته است، چیز دیگری نیست. پس در حقیقت حرکت یعنی سبکبال شدن موجود برای پرواز از موقعیتی به موقعیت دیگر، اینست قانون لایزالی تکامل: سبک شدن و رهایی از موقعیت پیشین و جهش به موقعیت بعد که کاملتر و ظریفتر و دارای ابعاد سازنده‌ای بیشتر می‌باشد. احتمال دیگری در جمله‌ی مورد تفسیر می‌رود و آن عبارتست از دستور به سبک شدن و رهایی از قیود گذشته برای رسیدن به آن دسته از کاروانیان که پیش از ما از این خاکدان در گذشته و وارد دهلیز ابدیت گشته‌اند. البته مقصود از این احتمال تحریک مردم به مرگ نیست، بلکه منظور با لزوم توجه به هدف و غایت زندگی عبارتست از ورود در مجمع کاروانیان رو به کمال. حرکت زندگی با آگاهی به هدف اعلای آن، بسیار سبک و رها از علایق مادیات، آنچنان سریع است که گوئی مافوق زمان قرار گرفته است. و این سرعت در حرکت رو به پایان زندگی، خلاف قانون حیات نیست، بلکه دلیل آن است که حرکت همه‌ی افراد بشر و

حضور آنان در آستانه‌ی ابدیت، یک حقیقت متشکلی است برای قرار گرفتن در پیشگاه الهی که پایان آهنگ دستگاه جهان تحرک و تلاش می‌باشد. ممکن است جمله‌ی فوق را طور دیگر نیز تفسیر نمود.

خطبه ۲۲- در نکوهش بیعت شکنان

[صفحه ۱۷]

تفسیر عمومی خطبه‌ی بیست و دوم الا و ان الشیطان قد ذمر حزبه و استجلب جلبه (آگاه باشید، شیطان دست به تحریک حزب خود زده و خودباختگان بی‌شخصیت را به سوی خود جلب نموده است) شیطان و حزب او چنان که در تفسیر خطبه‌ی دهم متذکر شدیم، در این دنیا حزبی به نام حزب شیطان با علامت مخصوص و لباس مشخص و گروه‌بندیهای معمولی حزب و اداره و دفتر خاص، وجود ندارد. البته شیطان و شیاطین که دارای نمودهای فیزیکی نیستند، تحقق دارند و مانند نفس اماره‌ی برونی مشغول فریب دادن آدمیان و آراستن انحرافات برای آنان می‌باشند، اینان شیاطین الجنند. شیاطین دیگری وجود دارد که شیاطین الانس بوده و پلیدیهای و فریبکاریها و دغل‌بازیهای آنان اگر بیشتر از شیاطین جن نباشند، کمتر از آنان نیست. خطر اضافی که شیاطین انس دارند، اینست که هم‌نوع انسانند و می‌توانند با نمایش قیافه‌ی انسانی، کارهای ویرانگر خود را انجام بدهند. تقرب به خدا نشان بدهند و مردم را از خدا دور کنند. از عدالت دم بزنند، تا ریشه‌های ستمهای گوناگون را بروانند. فریاد آزادی سردهند تا دست و پای انسانها را با گرانبارترین زنجیر بردگی ببندند. داد از انسان و انسانیت بزنند و مردم را تسل

یم هوی و هوس و خودخواهی‌های خویشتن نموده، یا آنان را به صورت وسیله‌هایی در آورند و دو دستی تقدیم قدرتمندان زورگو نمایند، اینان مهارتی فراوان در دلالی ظلم و تباهیها دارند. آنان که دور این شیاطین جمع می‌شوند سبک مغزانی بی‌اصلند و نابینایانی بی‌عصا و خرمن سوختگانی حاصل از دست رفته و بت تراشانی طاغوت ساز. اندیشه‌ای ندارند، جز شبیحی از امواج اندیشه‌ی پیشتازان خود. اگر هستی را به خود نسبت بدهند و بگویند: ما هستیم، خود بهتر از همه می‌دانند که منظور آنان هستی پیشتاز است، نه هستی خود، و آنان به جای پیشتاز هست، ما هستیم را به کار می‌برند. اینان جلبند، از سوئی به سوئی کشیده می‌شوند. موقعیتی را که در زندگانی اشغال می‌کنند، مستند به خودشان نیست، بلکه، تا شیاطین انس درباره‌ی آنان چه بدانند و چه بخواهند. این قوم با بی‌پر و بالی پر و بال دگرانند. ليعود الجور الی اوطانه و يرجع الباطل الی نصابه (تا ستم به آشیانه‌های خود برگردد و باطل به حد نصابش برسد) تلاش اینان برای برگرداندن ستم و انحرافات به جامعه است کسی که دو حرکت متضاد

دادگرانه و بیدادگرانه در تاریخ را مورد توجه قرار ندهد و آن دو را به شوخی بگیرد، حق اظهار نظر در سرگذشت بشری را ندارد، این یک حقیقت است که: رگ رگست این آب شیرین و آب شور در خلایق می‌رود تا نفع صور مولوی تا هواپرستی و خودخواهی وجود دارد، تا حق‌گرایی و درک انسان‌محوری وجود دارد، دو حرکت متضاد ادامه خواهد داشت. رادمرانی در تلاش و تکاپو و استهلاک حیات در بوجود آوردن حیات معقول که خود و دیگران را اجزائی از آهنگ اعلاهی هستی تلقی می‌کنند، اگر هیچ وسیله‌ای برای گریه و اندوه نداشته باشند، بر تاریکی و سقوط دیگران می‌گیرند و در اندوه‌ها فرو می‌روند. دستی برای کندن ریشه‌های بیدادگری دارند و دستی دیگر برای کاشتن بذرهای عدل و داد. اگر دریغ و تاسفی بخورند، بر گذشت سالیان عمر نیست، بلکه برای پایمال شدن حقی از ناتوانان است. در عقیده‌ی آنان اگر معشوق واقعی آدمی که حیات معقول است، تحقق پیدا کرده ادامه خواهد یافت چه باک از سپری شدن روزها و شبها- در غم ما روزها بیگانه شد روزها با سوزها همراه شد روزها گرفتار باک نیست تو بمان ای آنکه جز تو پاک نیست مولوی در مقابل این رادمدان که هدف اعلاهی زندگی و حکمت نهایی تحرک هستی را در درون کالبدهای ناچیزشان دارند، تبهکارانی نابخرد نیز زندگی را اشغال نموده‌اند که چونان خفاش

ان دشمن آفتاب و آفتاب گونه‌ها بوده هدف و آرزویی جز گسترش ظلمات جور و ستم ندارند. این بیشرمان حتی گاهی به آن رادمدان دلسوزیها سر می‌دهند- رادمدانی با آفتابشان!! این نابکاران کارافزا از نور و نوریان می‌گیرزند، همانند آن موش که زیر خاکها را می‌کند و هر گاهی که به روزنه‌ای برسد که روشنائی از آن می‌تابد، به سرعت و شدت گریز از مرگ، به لابلای ظلمانی همان خاکها می‌گریزند. اگر جامعه‌ای به وسیله‌ی فداکاری رهبران فضای خود را پاک و روشن سازد، این ظلمت پرستان برای آلوده ساختن و تاریک نمودن فضای جامعه در خود می‌پیچند و به جان‌کندن می‌افتند. این اصل را هم فراموش نکنیم که همواره درجه‌ی سقوط و پلیدی انسانهای ویرانگر و بت پرست، با عظمت و طهارت رادمدانی که رویارویشان قرار گرفته‌اند، تعیین می‌گردد. برای شناخت درجه‌ی وقاحت و پلیدی پیمان‌شکنان حکومت علی بن ابی‌طالب (ع)، جز شناخت مقام والای علی در عظمت و نورانیت و طهارت، مورد نیاز نیست. شما ای ابوذرها و شما ای علی‌گونه‌ها، دست از نورافشانی‌های خود بردارید، برای نورافشانی شما از عوعو سگ صفتان پیمان‌شکن چه باک- زانکه از بانگ و علاای سگان هیچ واگردد ز راهی کاروان؟ مه فشانند نور و سگ عوعو کند هر کسی بر طینت خود می‌تند چونکه سرکه سرکگی افزون کند پس شکر را واجب افزونی کند مولوی جوامع بشری سخت نیازمند نور افشانیها و دادگستری‌های شما است، شما که در تکاپو و فداکاریهای خود، گام به مافوق معامله‌گریها گذاشته‌اید، شما که از زندان تاریک لذت پرستی و خودخواهی آزاد و از صفت الهی اختیار بهره‌مندید، شا که در پیش راندن کاروان انسانهای تشنه‌ی کمال، از هیچ کوشش و تلاشی فروگذاری نمی‌کنید، چه بیمی از بازی بازیگران صحنه‌ی حیات پست خودمحوران دارید، آنان پیش از آنکه شمیر احیاکننده‌ی شما بر تارکشان فرود آید، مشغول بریدن رگهای تعقل و وجدان خویشند. آنان دست از سرکه ریختن بر شیشه سکنجبین تکامل که شما در دست دارید، بر نخواهند داشت، شما که نمی‌توانید آن شیشه را بر زمین زده و آن را بشکنید، عسل و شکر بیشتری در آن شیشه بریزید، آری: رگ رگست این آب شیرین و آب شور در خلایق می‌رود تا نفع صور شما بکوشید تا جانهای آدمیان را که آن پست صفتان بیشرم میدان بازی و زور آزمائی خود قرار داده‌اند از دست آنان بگیرید. این کشاکش تا هر کجا که ادامه یابد و هر اندازه هم که قدرت پست صفتان رذل بیشتر از شما باشد، حق و حقیق

ت که اصل بنیادین هستی است یاور شما است و همه‌ی قدرتها و ابزار تاخت و تازها، چون کفهای ناپایداری هستند که چندی می‌توانند روی آن حق و حقیقت را بپوشانند، ولی در از بین بردن آن ناتوانند. یک موج، آری تنها یک موج ضعیف که در دل‌های همه‌ی انسانهای آگاه تاریخ سر می‌کشد، می‌تواند آن کفهای ناپایدار و بی‌اساس را از روی حقیقت براندازد و راهی نیستی نماید. و

الله ما انکروا علی منکرا و لاجعلوا بینی و بینهم نصفاً (سوگند به خدا، نه انحرافی از من دیده‌اند که آن را بر من بگیرند و نه میان من و خودشان عدالت را حاکم قرار داده‌اند) موقعیتی که امیرالمومنین علیه‌السلام در حادثه عثمان برای خود انتخاب کرده بود. در کتاب نهج البلاغه در چند مورد، مخصوصاً در نامه‌هایی که امیرالمومنین علیه‌السلام به معاویه نوشته، حادثه عثمان مطرح گشته است. از مجموع همه‌ی موارد چنین برمی‌آید که امیرالمومنین نه در قتل عثمان شرکت نموده است و نه به آن دستور داده و نه رضایتی به حادثه‌ی مزبور داشته است که کمترین اسنادی به آن حضرت داشته باشد. یکی از آن موارد که موقعیت امیرالمومنین را با کمال صراحت روشن می‌دارد، خطبه سی‌ام است که در آن خطبه چنین آمده است: (اگر به کشت

ن عثمان دستور داده بودم، قاتلش بودم، اگر از قتل او جلوگیری می‌کردم، یاورش بودم. اما اگر کسی که او را یاری کرده باشد نمی‌تواند بگوید من از کسی که او را تنها گذاشت و به کمکش نشتافت، بهتر و شایسته‌ترم. و کسی که او را تنها گذاشت و کمکش نکرد، نمی‌تواند بگوید: کسی که او را یاری کرد بهتر از من بوده است. من وضع عثمان را در جملات مختصری برای شما بیان می‌کنم: او در امور اجتماعی مسلمانان استبداد ورزید و اقوام خود را بر دیگر مسلمانان مقدم داشت و این کار ناشایسته‌ای بود. شما مردم هم درباره‌ی او شتابزدگی کردید داد و فریاد به راه انداختید و این هم کار ناشایسته‌ای بود که شما کردید و برای خدا حکمی است درباره‌ی آن کسی که استبداد ورزید و طبقه‌ای مخصوص را به دیگر مسلمانان ترجیح داد و همچنین برای خدا حکمی است درباره‌ی شما شتابزدگان و فریادبران) جملات فوق با صراحت قاطعانه موقعیت مشخص امیرالمومنین را در قتل عثمان توضیح می‌دهد. امیرالمومنین دستور به قتل نداده است، حتی کمترین کمک و تاییدی را برای قتل عثمان نمی‌توان به آن حضرت نسبت داد. بلکه مطابق گفته‌های ابن ابی‌الحدید و دیگر صاحب‌نظران تاریخ اسلام، چند بار به خانه‌ی عثمان رفته و

یا عثمان به خانه امیرالمومنین آمده و آن حضرت راه و چاره‌ی مشکلات را به عثمان پیشنهاد کرده است و با این که مروان همواره همه‌ی چاره‌جویی‌های امیرالمومنین را درباره‌ی عثمان خنثی می‌کرد، باز آن حضرت در نهایت خیرخواهی گام در اصلاح کار عثمان می‌نمود همچنین امیرالمومنین با محاصره‌کنندگان عثمان گفتگوها کرده و آنها را با وعده‌ی اصلاحی که عثمان می‌داد، متفرق نموده است. با این حال که امیرالمومنین عدم تاثیر نصایح خود را به عثمان احساس می‌کرد، باز با تحریک عوامل انسانی که زندگی امیرالمومنین (ع) را رهبری می‌کرد، دست از فعالیت خیرخواهانه برنمی‌داشت. در بعضی از جملات نهج البلاغه که در خطبه‌های آینده تفسیر خواهیم کرد، امیرالمومنین دستهای خود را پاکترین دستها از خون عثمان گوشزد فرموده است. توضیح جملات فوق را در تفسیر خطبه‌ی سی‌ام مطرح خواهیم کرد. اکنون می‌پردازیم به تفسیر دو جمله‌ی مورد تفسیر: امیرالمومنین می‌فرماید: (سوگند به خدا، نه انحرافی از من دیده‌اند که آن را بر من بگیرند و نه میان من و خودشان عدالت را حاکم قرار داده‌اند)

این پیمان‌شکنان که کشته شدن عثمان را بهانه‌ای برای به دست آوردن زر و زور و تزویر به راه انداخته‌اند ، نتوانسته‌اند کمترین کار ناشایسته‌ای از من در حادثه‌ی عثمان بگیرند. این پیمان‌شکنان و پیروانشان که در این حرکات و تدبیرها و تحریکهای ضد مردمی هوش و استعدادهاى خود را به کار می‌اندازند و از هیچ نکته‌سنجی و ریزه‌کاریها برای موجه جلوه دادن ادعای خود غفلت نمی‌ورزند و فروگذاری نمی‌کنند، اگر اندک دخالتی اگر چه غیر مستقیم از امیرالمومنین در حادثه‌ی عثمان می‌دیدند، آن را مدرک قرار داده داد و فریاد مستند به راه می‌انداختند. تنها مستمسک بی‌اساس که معاویه و دیگر عشاق مقام و جاه و خودپرستان از خدا بی‌خبر به دست گرفته بودند، این بود که آنان که در قتل عثمان شرکت کرده‌اند، پیرامون امیرالمومنین علیه‌السلام را گرفته‌اند! اولاً میان شرکت‌کنندگان و ناراضیان تفاوت بسیار وجود دارد. کسانی که پیرامون امیرالمومنین علیه‌السلام بودند، گروه ناراضیان از عثمان بودند، نه شرکت‌کنندگان در قتل او. البته ناراضیان از روش زمامداری عثمان اکثریت بسیار چشمگیر از همه‌ی جوامع اسلامی بود، نه تنها هواداران امیرالمومنین (ع) ثانیاً امیرالمومنین علیه‌السلام بارها پاسخ قانع‌کننده و منطقی به آن مستمسک داده بود، ولی پیمان‌شکنان و کجروان گوش شنوائی به منطقی و قا

نون نداشتند. امیرالمومنین می‌فرمود: این یک مسئله‌ی قضایی و مربوط به پدیده‌ای جنائی است، حل و فصل و داوری درباره‌ی این پدیده را خود شما با اخلاک‌گری و ایجاد اغتشاش به تاخیر می‌اندازید. یعنی خود شما که خون عثمان را بهانه کرده‌اید، موجب به هدر رفتن خون او هستید، زیرا از یک طرف می‌گوئید ما مجازات قاتلان عثمان را می‌خواهیم، از طرف دیگر جوامع اسلامی را می‌شورانید، دسته‌بندیها و حزب بازیها به راه می‌اندازید و جوامع اسلامی را به روز سیاه می‌نشانید. می‌توان گفت: با نظر به مقصودی که پیمان‌شکنان و معاویه در نظر داشتند، هرگز حاضر نبودند که امیرالمومنین قاتلان حقیقی عثمان را بگیرد و آنان را محاکمه و به جزای خود برساند، زیرا دستهایی که چه به طور مستقیم و چه غیرمستقیم آلوده به خون عثمان گشته بود، یا حداقل رضایت به کشته شدن عثمان داشتند، همان کسانی بودند که غائله‌ی بیعت شکنان و منحرفان را برپا کرده بودند. به اضافه‌ی اینکه مجموع گفتار و کردار و سوابق پیمان‌شکنان و منحرفان به خوبی اثبات می‌کند که آنان از دادگری و ناسازشکاری امیرالمومنین در اجرای حق و محو ساختن باطل به وحشت افتاده بودند و آنان در صدد تشخیص قطعی قاتلان عثمان که

خود تا پیش از حادثه می‌گفتند: (اقتلوا نعثلا- قتل الله نعثلا) (بکشید این نعثل را (عثمان را به یک مرد یهودی ریش دراز تشبیه می‌کردند) خدا نعثل را بکشد) نبوده‌اند. اگر مدعیان پیمان‌شکن می‌خواستند داستان عثمان را به طور منطقی و اسلامی واقعی حل و فصل نمایند می‌بایست موقعیت حقیقی امیرالمومنین را در برابر آن حادثه، عادلانه تجزیه و تحلیل می‌کردند. آنان هرگز، به چنین کاری نپرداختند. توضیح بیشتری در داستان عثمان را در خطبه‌ها و نامه‌های آینده مطرح خواهیم کرد. در همین خطبه در جملات بعدی صراحت بیشتری به موقعیت امیرالمومنین در برابر داستان عثمان و رابطه‌ی آن داستان با پیمان‌شکنان آمده است که به قرار زیر است: خون عثمان و انهم لیطلبون حقا هم ترکوه و دما هم سفکوه (آن نابخردان) حقی را از من مطالبه می‌کنند که خود، آن را از بین برده‌اند و خونی را از من می‌خواهند که خود آن را بر زمین ریخته‌اند آنجا که پیمان‌شکنان انداختن جرمی به گردن انسان مبرا را وسیله‌ای برای ارتکاب جرمی دیگر قرار می‌دهند اینست شهادت راستگوترین مرد تاریخ، این است شهادت کسی که راستگوترین انسانها یعنی ابوذر غفاری یکی از شاگردان مکتب او به شمار می‌رود. آری، ا

ینست شهادت امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب که عدالت و صدق و خلوصش همه‌ی دوران زندگیش را در آشوبها و غائله‌ها فرو برده بود. او چنین شهادت می‌دهد: آن نابخردان حقی را از من مطالبه می‌کنند که خود آن را از بین برده‌اند و خونی را از من می‌خواهند که خود آن را بر زمین ریخته‌اند. باید همه‌ی انسانهای جوامع را در یک جا جمع نموده، از آنان پرسیم که آیا کسی را راستگوتر از امیرالمومنین که در ردیف پیشوایان فوق‌الطبیعه است، سراغ دارید؟ آیا کسی را گریزاتر از امیرالمومنین از جاه و مقام و ثروت و دغل‌بازی به نام سیاستگری شنیده یا دیده‌اید؟ نه هرگز، سوگند به حق و حقیقت راستگوتر از امیرالمومنین و گریزاتر از او از جاه و مقام و ثروت و دغل‌بازی در تاریخ دیده نشده است. حال که چنین است، اگر شهادت و گفتار این نمونه‌ی بارز انسانیت، مشکوک تلقی شود، شهادت و گفتار چه کسی قابل تردید نخواهد بود! به نظر می‌رسد هیچ یک از هشیاران و خردمندان آن دوران که از داستان و سرگذشت زمامداری عثمان اطلاعی داشته است، حتی احتمال آلوده شدن دست امیرالمومنین به خون عثمان را هم در ذهن خود خطور نداده است. با یک تجزیه و تحلیل ساده در ادعا و فعالیت‌های پیمان‌شکنان و مع

اویه از پشت پرده، به خوبی اثبات می‌شود که مقصر قلمداد کردن امیرالمومنین مبنائی بود که نابخردان می‌خواستند ریاست و زمامداری خود را روی آن استوار کنند. یعنی جرمی را به گردن یک انسان مبرا بیندازد تا مرتکب جرم و جنایت‌های ریاست پرستی شوند. فلئن کنت شریکهم فیه فان لهم نصیبهم منه و لئن کانوا ولوه دونی فما التبعه الا عندهم و ان اعظم حجته‌م لعلی انفسهم (اگر من در ریختن خون عثمان با آنان شرکت ورزیده‌ام، سهمی از خون او گریبانگیر آن نابخردان است و اگر خود متصدی کشتن عثمان بوده‌اند، قصاص قتل پایگیر خود آنان است. و بزرگترین دلیل که می‌آورند، به ضرر خودشان می‌باشد). شما این مسئله را پیش می‌کشید که می‌بایست من شب و روز در خانه‌ی عثمان می‌نشستم هر کس که حمله می‌کرد جلو او را می‌گرفتم و شمشیرش

را می‌شکستم، و چون این کار را نکردم، پس شریک خون او هستم! ای پیمان‌شکنان و ای سردسته‌ی منحرفین از حق، ای معاویه، مگر شما آن روزها و شبها که عثمان در محاصره بود، به خواب رفته بودید؟ مگر شما عثمان را نمی‌شناختید؟ مگر شما تسلیم زمامداری او نگشته بودید. آیا اطلاع داشتید که در پیرامون خانه‌ی عثمان چه می‌گذرد؟ شما که امروز خونخواهی او را دس

تاویز قرار داده‌اید و خود را صاحب‌نظر و دارای نفوذ در اجتماع اسلامی معرفی می‌کنید، به چه علت با محاصره‌کنندگان به گفتگو نشستید و آنان را متفرق ساختید؟! شما که از نفوذ خود در آن حادثه‌ی بزرگ استفاده نکردید، در کدامین حادثه این نفوذ و خیرخواهی شما به کار خواهد رفت؟! مگر من چند بار به خانه‌ی عثمان برای حل مشکل و متفرق ساختن محاصره‌کنندگان نرفتم؟! مگر همه‌ی کوششها و چاره‌جوییهای مرا همدست و همدستان شما مروان به باد فنا نداد؟ اگر نشکستن شمشیر حمله‌کنندگان در آن روز که کار از کار گذشته بود، دلیل دخالت من در قتل عثمان بوده است، سهم شما در قتل عثمان اگر زیادتر از سهم من نباشد، کمتر نیست. اگر هم انصاف بورزید و مسئولیت ابدیت را بپذیرید و قبول کنید که خود شما قهرمانان حادثه‌ی عثمان هستید، پس نتایج آن را هم خود به عهده بگیرید. اینست معنای آن جمله که می‌فرماید (و بزرگترین دلیلی که می‌آورند بر ضرر خودشان می‌باشد) یرتضعون اما قد فطمت و یحیون بدعه قد امیت (آنان از پستانی می‌مکند که آنان را از شیر خود بریده است و بدعتی را زنده می‌کنند که مرده است) داستان پیمان‌شکنان چه ریشه‌هایی داشته است؟ بعضی از شارحین نهج البلاغه در تفسیر دو جمله فوق چنین گمان کرده‌اند که منظور امیرالمومنین علیه‌السلام اینست که پیمان‌شکنان قضایائی را در داستان قتل عثمان

پیش می‌کشند و آنها را دستاویزی برای اثبات مدعای پوچ خود قرار می‌دهند، کهنه شده و از بین رفته‌اند. این تفسیر به نظر صحیح نمی‌رسد، زیرا اگر جرمی که به امیرالمومنین نسبت می‌دادند صحیح بود و دلایل و قضایائی را که پیش می‌آوردند، از نظر منطق اسلامی واقعیت داشت، گذشت زمان اثری در مجرم بودن آن حضرت نداشت و همچنین اصطلاح بدعت دربارهی تذکر و تجدید بازگوئی حوادث و رویدادهای تحقق‌یافته در داستان عثمان، صحیح به نظر نمی‌رسد. به همین جهت با اطمینان می‌توان گفت که منظور امیرالمومنین علیه‌السلام از (ام) (مادر) سنتها و اخلاق حماقت‌آمیز دوران جاهلیت در صلح و جنگ و ادعا و انکار و تعصبات نژادی و فامیلی و غیر ذلک می‌باشد و همچنین مقصود از بدعت همان امور و تعصبات غیرمنطقی و احکام جاهلی است که برپاکنندگان غائله‌ی جمل و صفین به راه انداخته بودند. این استنباط با نظر به محدودیت افرادی از شخصیت‌های صدر اسلام مانند سلمان فارسی و ابوذر غفاری و عمار بن یاسر و مقداد، که مبانی عقاید اسلامی در همه‌ی سطوح روانی آنان نفوذ کر

ده بود، کاملاً صحیح است. و با قطع نظر از این افراد محدود، اکثریت چشمگیر مردم آن زمان نتوانسته بودند، یا نمی‌خواستند ریشه‌های جاهلیت را از اعماق روانشان بیرون بیاورند. تحول از اسلام به جاهلیت پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) مسئله اینست که قرآن مجید به آن اشاره نموده است: و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم و من ینقلب علی عقبیه فلن یضر الله شیئاً و سیجزی الله الشاکرین (نیست محمد (ص) جز فرستاده‌ای از طرف خدا که پیش از او پیامبرانی در گذشته‌اند، آیا اگر او از دنیا برود یا کشته شود به عقب برمی‌گردید و هر کس که به عقب برگردد، ضرری بر خدا نخواهد زد و خداوند به شکرگذاران پاداش خواهد داد) همچنین در آیه‌ای دیگر در برابر ادعای اعراب که می‌گویند: (ما ایمان آوردیم، خدا می‌فرماید: با آنان بگو: شما ایمان نیاورده‌اید، بلکه به اسلام گرویده‌اید و هنوز ایمان در دل‌های شما داخل نشده است) (قالت الاعراب انما قل لم تومنوا و لکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم). در کتاب صحیح بخاری در حدود ۹ حدیث دربارهی بازگشت عده‌ای از مردم صدر اسلام به عقب نقل شده است. یا خبیبه الداعی! من دعا! و الی م احیب!

(بیا ای رسوائی و نومیدی به سراغ این دعوت‌کننده‌ی بیش‌رم. شگفتا، دعوت‌کننده کیست؟! و چه دعوت وقیحی که از او پذیرفته شد!) دعوت‌کننده کیست؟ و دعوت به چه می‌کند؟! برای دعوت‌کنندگان به شر و فساد در اجتماع چه نصیبی جز رسوائی و نومیدی از نفوذ دعوت آنان در دل‌های هشیاران و خردمندان می‌توان توقع داشت؟ رسوائی پیش خودشان که آن را با وسوسه‌ها و

حیله‌گریهائی که چشم خود را با آنها می‌بندد، رسوائی در نزد انسانهای پاک و باوجدان جامعه، رسوائی در تاریخ بشری که دارای حساسترین وجدان است، رسوائی در پیشگاه خداوند دانا و توانا. ای مردم درباره‌ی دعوت کنندگان بیشتر بیندیشید، در وضع روانی و آرمانهای آنان بررسی نمایید. هواخواهانشان را مورد بررسی قرار بدهید، سوابق و سرگذشتشان را از نظر بگذرانید، و ببینید آیا این دعوت کنندگان حتی برای یکبار خودشان را به رشد و کمال و عدالت دعوت کرده‌اند، تا شایستگی دعوت انسانهای جامعه را پیدا کرده و بگویند: ای انسانها، بیائید دنبال ما؟! درباره‌ی شخصیت این دعوت کنندگان درست بیندیشید و ببینید آیا آنان معنای مسئولیت و تعهد و اهمیت حیاتی آنها را می‌دانند؟ این طلحه و زبیرها شما را به چه دعوت می‌کنند، به احساس

مسئولیت و پایینند بودن به تعهد؟! مگر اینان نیستند که پیمان زمامداری را که با من بسته بودند، نقض کردند و کمترین مسئولیتی درباره‌ی آن تعهد احساس نکردند. اگر درباره‌ی این دعوت کنندگان هشیارانه بیندیشید این نتیجه را خواهید گرفت که درباره‌ی این خودمخوران کسی را و چیزی را جز خود به رسمیت نمی‌شناسند، و در برابر خودمخوری آنان، انسان همان ارزش را دارد که حق و قانون و کمال و غیر ذلک. چنانکه این اصول برای آنان یا خیالات محض است و یا وسیله‌ی تخدیر و یا نردبانهای برای بالا بردن من، همچنین انسانی که تجسم یافته‌ای از آن اصول است، برای آنان موجود خیالی و خیال‌افزا و تخدیرشده و یا کسی است که آن اصول را نردبانی برای بالا بردن من خویشان قرار داده است! چون خود چنینند. و انی لراض بحجه الله علیهم و علمه فیهم (و من به حجت خداوندی درباره‌ی آن نابکاران و به علم خداوندی در وضعی که دارند، رضایت می‌دهم) اولین و آخرین آرامشی که حق‌طلبان در برابر باطل‌گرایان زورگو دارند آنگاه که باطل‌گرایان زورگو با حیله‌گریها و مکرپردازیها فضای جامعه را از تبلیغات و تحریکات و باطلهای حق‌نما مسموم می‌سازند و عقول و وجدانهای ساده‌لوحان را تسخیر می‌نمایند

د، در آن هنگام که راهزنان رهبرنا همه‌ی شئون کاروان جامعه را در اختیار خود می‌گیرند و حق‌طلبان انسان‌محور که عدالت و قانون را در دنبال تیره شدن عقول و وجدانهای مردم محو و نابود می‌بینند، وقتی که ناله‌ی حق‌طلبان انسان‌محور را جز خودشان کسی دیگر نمی‌شنود و بهترین فضا برای تنفس آنان، جز درون رنج‌دیده‌شان وجود نداشته باشد، چه عاملی می‌تواند باعث آرامش این رنج‌دیدگان بوده باشد؟ بطور کلی تر، چه عاملی اسرارآمیز می‌تواند پاسخگوی امواج ستمهای گوناگونی باشد که سرتاسر تاریخ بشری را فرا گرفته است؟ محرومیت مردم بافضیلت و فداکاری راه انسان و انسانیت از حقوق زندگی، سرخوشی و شادابی و جست و خیز پست صفتان رذل سیرت، خنثی گشتن میلیاردها استعدادها در فشار زورگویان ماکیاولی صفت، هدر رفتن نتایج استهلاک حیات انسانها در صورت کارهای فکری و عضلانی، بدون این که مجالی بدهند که اشکی درباره آنان ریخته شود و آهی موثر بر مزارشان کشیده شود. من هیچ وجدان‌بیداری را سراغ ندارم که به خود اجازه بدهد که هدر رفتن این همه حق‌کشیها و زورگوئی‌ها و ستمهای بنیان‌کن را ببیند. عمل و عکس‌العمل قانونی است که نظم جهان هستی با درسهای فراوانی که به ما داده است،

بر ما تعلیم نموده است: یا سبو یا خم می‌یا قدح باده کنند یک کف خاک در این میکده ضایع نشود مقدمه‌ای ناچیز برای عکس‌العمل نابکارهای ستم‌پیشه‌گان، همان است که آنان قدرت رویاروی شدن با خویشان را ولو برای یک لحظه هم ندارند. برای کیفر ستمگاران کافی است که یک لحظه با خویشان رویاروی قرار بگیرند. این لحظه‌ای است که عذاب ابدی را برای آنان می‌چشاند. عالی‌ترین عامل آرامش روحی رشدیافتگان عدالتخواه و انسانهای کمال‌جو و انسان‌محور علم خداوندی است که بر همه‌ی رویدادهای جهان هستی از حرکت و سقوط یک برگ ناچیز از درخت گرفته تا انبساط کهکشانشا و از یک جریان اندیشه اصلاحی ناچیزی که از ذهن یک زندانی می‌گذرد، گرفته تا تفکرات بیکران جهان‌خواران، فروزان است: از این ملاحظات می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که صفحات دفتر ایام هستی به شماره‌ی همه‌ی رویدادها و حوادثی است که در آنها بدون کم یا زیاد ثبت می‌گردد. یا به قول هوگو: جهان اسرارآمیزی که ما را احاطه کرده است، هر چه بگیرد پس خواهد داد. سیرکنندگان چه بدانند چه

ندانند، خود مورد سیرند. بیاید با بازی با کلمات دل خوش نکنیم، هر علتی معلول خود را دنبال دارد و هر عملی عکس‌العملی را در پی خو

د می‌آورد. اینکه یک مگس در حال پرواز موجی در فضا ایجاد می‌کند و آن موج انعکاسی در کهکشانها خواهد داشت، نیازی به دانستن و پذیرش زندگی ناچیز مگس ندارد. تهدید به جنگ فان ابوا اعطیتهم حد السیف و کفی به شافیا من الباطل و ناصر الحق و من العجب بعثهم الی ان ابرز للطعان و ان اصبر للجلا! (اگر از عدل و داد امتناع بورزند، لبهی شمشیر بر آنان عرضه خواهم کرد، این شمشیر دوی شفا بخش بیماری باطل گرایان است و یاور حق. شگفتا، پیام بر من فرستاده و مرا به میدان نبرد خوانده‌اند. (و ضمناً) مرا به تحمل و شکیبائی در برابر کارزار توصیه هم کرده‌اند!!) دو گروه متضاد که یکدیگر را به مرز زندگی و مرگ دعوت می‌کنند یکی از این دو گروه متضاد از قلمرو (حیات معقول) به مرز زندگی و مرگ حرکت می‌کند. در صورتی که برای این گروه مرزی میان زندگی و مرگ وجود ندارد، آنچه که هست، حیات معقول است که دامنه‌ی آن از مرگ گذشته و به ماورای مرگ تا ابدیت گسترده شده است. مرگ برای این همیشه زنده‌ها پرواز است که بال و پرش را در روزگار حیات معقول رویانیده‌اند. این گروه انسان‌محوران کمال‌جو هستند که با پیشتازی علی بن ابیطالب (ع) این حقیقت را آموخته‌اند که: و لاتحسب

ن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون (گمان مبر آنان که در راه خدا کشته شده‌اند، مردگانی هستند از بین رفته، بلکه آنان زندگانی هستند در نزد پروردگارشان که متنعم به نعمتهای الهی‌اند). آیا متن حیات به ما نمی‌گوید: آن زندگی که بی‌اصل و اساس است، زندگی نیست و آن زندگی که به (حیات معقول) تبدیل شده است، مرگ و فنائی در پی ندارد. آزمودم مرگ من در زندگی است چون پس از این زندگی پایندی است گروه دوم از قلمرو زندگی بی‌اصل و اساس به سوی مرزی حرکت می‌کنند که با مشاهده‌ی آن طرف مرز، آرزو می‌کنند که ای کاش، همین صحنه ما قبل مرز پایان زندگی بود و بار دیگر چهره‌ی تبلور یافته‌ی پلیدیهای زندگی خود را نمی‌دیدند. پس در حقیقت گروه کاروانیان حیات معقول، گروه دوم را که خرمن زندگی خود را به آتش کشیده‌اند، به انقراض زندگی بی‌اصلشان دعوت می‌کنند و گروه دوم گروه اول را به آغاز نمودن حیات ابدی که دامنه‌ی (حیات معقول) آنان است، می‌خوانند. شمشیر در دست انسان‌شناس انسان‌محور شمشیر در دست علی بن ابیطالب (ع) و پیروان مکتب او که بر مبنای انسان‌شناسی و انسان‌محوری حرکت می‌کنند. چاقوی عمل جراحی است در دست طیبی که شاگرد

حق است و مشیت حق را در آن شمشیر، و جان فاسد سرایت کننده را در انسان مورد عمل خود می‌بیند. آری، ما طیبانیم شاگردان حق. این شمشیری نیست که در صدد از پای درآوردن جانی بر آید که جلوه‌گاه عظمت الهی و شعاعی از اشعه‌ی ربانی او باشد. این شمشیری است که گلشن جانهای آدمیان را که مهمانان چند روزه‌ی خوان گسترده‌ی الهی‌اند، از خارهای زهر آگین پاک نموده آن را آبیاری می‌نماید. بگذارید مولوی ماهیت این شمشیر را برای ما توصیف نماید: گفت من تیغ از پی حق می‌زنم بنده‌ی حقم نه مامور تنم شیر حقم نیستم شیر هوا فعل من بر دین من باشد گوا من چو تیغم وان زنده آفتاب ما رمیت اذ رمیت در حراب رخت خود را من زره برداشتم غیر حق را من عدم انگاشتم خون نپوشد گوهر تیغ مرا باد از جا کی برد میغ مرا ای مقتول: تو نگاریده‌ی کف مولیستی آن حقی کرده‌ی من نیستی نقش حق را هم به امر حق شکن بر زجاجه‌ی دوست سنگ دوست زن شمشیر در دست انسان‌شناسان خود محور در برابر آن طیبان شاگرد حق، گروه دیگری نیز در امتداد تاریخ شمشیر به دست گرفته بر سر آدمیان فرود می‌آورند. اینان چه کسانی هستند و شمشیرشان دارای چه هویتی است؟ اگر مقداری از روان

شناسی بهره‌مند بوده باشید، و اگر عینک تیزبینی از آگاهیهای ظریف درونی به دیدگان خود بزنید و لحظاتی چند در چشمان این شمشیرپرستان ضد بشر خیره شوید، به شرط آنکه با این خیره شدن، درون پر از عشق به خون و لجن و رگه‌های آب باریک را که برای نمایش انسان بودنشان، از دیگران گرفته و به درون خود ریخته‌اند، نشورائید که آن رگه‌های آب باریک با آن لجنها و

لخته‌های خون مخلوط شود و شما را به اشتباه بیندازد، و در حال کاملاً طبیعی چشمان آنان را تماشا کنید، خواهید دید که نگرش آنان به انسانها، با نگاهی که بر شنهای بیابان می‌اندازند، هیچ تفاوتی ندارد. اگر دیدگان آنان را در حال اشباع غریزه‌ی خودخواهی که در آن حال دست به شمشیر خونریز برده‌اند، تماشا کنید، در آن دیدگان جولانی شبیه به جولان مردمک دیده‌ی کسی خواهید دید که در حال انزال است. برای دفاع از یک غلطی که مرتکب شده است یا دفاع از یک بشری که وسیله‌ی تنازع او در بقا بوده است، حاضر می‌شود جهانی را به آتش و خون بکشد. اما از انصاف نگذریم و این اندازه بر همه‌ی بشریت بدبین نشویم، آنچه که واقعیت دارد، اینست که اکثریت شمشیر به دستها به این درجه از پلیدی و ضدیت با بشریت سقوط نمی‌کنند، بلکه

آنان معمولاً جان و حیات را نمی‌شناسند. تا به اهمیت آن دو پی ببرند. اگر آنان را به حال خود بگذارند و تا حدودی از تعلیم و تربیت برخوردارشان بسازند، جانهای آدمیان را در منطقه‌ای ممنوع‌الورود احساس می‌کنند. ولی این ممنوعیت در نظر آنان به آن استحکام نیست که انسان‌شناسان انسان‌محور درباره‌ی منطقه‌ی جانهای آدمیان پذیرفته‌اند. تخیلات بی‌اساس و احساس تراحم و عشق به گسترش دامنه‌ی خود و علاقه به نام و نشان و باز کردن موقعیت چشمگیر در جامعه و ایده‌های غلط و امثال این عوامل است که شمشیر کشیدن را برای اکثریت شمشیر به دستان تجویز و توجیه می‌نمایند. چنان که اگر همین عوامل مقتضی صلح و آشتی باشند، بصورت قهرمانان صلح و صفا در می‌آیند!! آری با خیالی صلحشان و جنگشان با خیالی نامشان و ننگشان جنگ خلقان همچو جنگ کودکان جمله بیمعی و بی‌مغز و مهان مولوی یک قطعه‌ی ادبی زیبا از هوگو را که در تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مجلد دوم هم آورده‌ایم، در اینجا می‌آوریم، این قطعه توصیفی مناسب درباره‌ی شمشیربارگان به دست می‌دهد: (شش‌هزار سال است که مردم جهان به آدمکشی مشغولند ... آسمان پهناور هر ساله پیامبرانی به صورت گلهای زنبق و آشیانه‌های

زرین پرندگان برای مردم جهان می‌فرستد تا آنان را به صلح و محبت بخواند. اما این پیام مهر اثر جنون را از دل‌های هراسناک مردم جهان بیرون نمی‌برد، زیرا دیری است که بزرگترین عشق مردم روی زمین، آدمخواری و خونریزیست. دیری است که فرح‌بخشترین نوای موسیقی ملل شیپور جنگ است. دیربست افتخار به صورت کابوسی موحد در آمده است که سوار بر ارابه‌ی کوه‌پیکر خود می‌گذرد و مادران بینوا و فرزندان خوردسالشان را زیر چرخهای سنگین خود خورد می‌کند. امروز خوشبختی ما بسیار مشکل پسند شده است زیرا رضایت آن وقتی به دست می‌آید که مردمان بگویند: (برویم و بمیریم) حالا دیگر برای جلب خوشبختی تنها باید لب بر شیپور جنگ نهاد. همه جا برق پولاد می‌درخشد و همه جا دود و آتش برمی‌خیزد. دیگر مردمانی که دسته دسته از پی کشتار هم روانه‌ی میدانهای آدمکشی می‌شوند، برای روشن کردن ظلمتکده‌ی روح وسیله‌ای جز آن ندارند که شعله‌ی توپهای جنگ را برافروزند. این همه تنها به خاطر جاه‌طلبی بزرگان قوم صورت می‌گیرد که آنها هنوز ما را در خاک نکرده بر سر گورمان تجدید عهد مودت می‌کنند و در آن هنگام که کالبد ما در دل گور تیره خاک می‌شود و در میدانهای جنگ شغالان و لاشخوران سراغ گوش

تهایی را می‌گیرند که شاید با استخوانها باقی مانده باشد، این آقایان به هم سلام می‌گویند. این وضع دنیای امروزی ما است، دنیائی است که در آن هیچ ملتی نمی‌خواهد ملت دیگر را همسایه‌ی خویش ببیند، زیرا آنها که بقای حکومتشان بسته به ادامه‌ی حماقت ما است هر روز بیش از روز پیش حس خشم و کین را در روح ما می‌دمند و به آتشی که خود افروخته‌اند، دامن می‌زنند این یک نفر روسی است، زود او را بکش و مغزش را بکوب! این دیگری کروآت است، چرا معطلی؟ آتش کن! برای چه؟ برای این که لباسش سفید است. این آدم را به دست خودم می‌کشم و با دلی آسوده به خانه برمی‌گردم، زیرا این مرد جانی است و جنایتش اینست که در آن سوی رود رن به دنیا آمده است! روس‌باخ، واترلو، انتقام! امروز دیگر انسان مست باده‌ی خونریزی و جنگ است. شعوری جز برای قتل عام و ویرانی در خویش سراغ ندارد. شاید کنار سایبانی نشستن و از آب چشمه‌ای گوارا نوشیدن و زیر درختی سرسبز مشغول رویا شدن و یا دل در بند عشق سپردن همه لذتبخش باشد، اما برای بشر امروزه آنچه لذت بخشتر از این جمله است، لذت

برادر کشی است. همه جا مردمان تبر در ریشه‌ی جان یکدیگر نهاده‌اند و به دنبال هم تپه‌ها و ماهورها را درمی‌نور دند و همه جا همراه سواران وحشت و هراس که چنگ در یال اسبها زده در تاخت و تازند ... در این هنگام سپیده‌دم از فراز دشت و دمن سر برمی‌زند و پیام امید و روشنائی می‌دهد. اوه! راستی چقدر شایان تحسین است که نوع انسان در آن دم که مرغ سحر نغمه سرائی آغاز می‌کند، همچنان سرگرم کینه‌ی مرگبار خویش باشد! اکنون کمی هم بخندیم، بخندیم به آن تهدید و توصیه‌ای که پیمان‌شکنان به امیرالمومنین فرستاده بودند، ما نمی‌دانیم، این تهدید و توصیه، خود آن حضرت را هم که جدیترین قیافه‌ی انسانی را دارا بوده، خندانده است یا نه؟ تهدید پیمان‌شکنان چنین بوده است که ای علی، زود باش و فوراً تسلیم خواسته‌های خودخواهانه و احمقانه‌ی ما باش و گرنه آماده‌ی پیکار و نبرد باش!! ضمناً توصیه‌ی خیرخواهانه‌ای برای شما می‌فرستیم و آن اینست که در برابر حوادث و رویدادهای خونبار جنگ شکبیا و بردبار باش!! این تهدید و توصیه به چیست؟ و از کیست؟ و به کیست؟! هبلتهم الهبول، لقد كنت و ما اهدد للحرب و لا ارب بالضرب و انی لعلی یقین من ربی و غیر شبه من دینی (من تا کنون در زندگی‌ام تهدید به جنگ نمی‌شدم و از زد و خورد بیمی به خود راه نمی‌دادم. من بر مبنای یقین از پروردگرم و بد

ون اشتباه در دینم حرکت می‌کنم). آن کس از تهدید به جنگ می‌هراسد که از مرگ می‌ترسد علی (ع) و ترس از مرگ! برای آن انسان که زندگی تفسیر شده و طعم (حیات معقول) را چشیده است چه باک از مرگ؟! تهدید به جنگ آن کس را می‌ترساند که از تصور مرگ لرزه بر اندامش می‌افتد. و آن کس از وحشت مرگ می‌لرزد، که یا به خور و خواب و خشم و شهوت این زندگانی معمولی عشق بورزد، یا رویداد مرگ برای او تلخ و دردآور باشد، یا قلمرو پس از مرگ را نیستی محض بیندارد. یا زندگانی او آلوده به معصیت و انحراف بوده و احتمال مسئولیت و بقای ابدی در ذهنش بوده باشد. همه می‌دانند که هیچ یک از این امور درباره‌ی علی بن ابیطالب (ع) صدق نمی‌کند. چنانکه در خطبه‌های بعدی خواهیم دید این شخصیت الهی از آغاز زندگی با چهره‌ی دلارام مرگ آشنائی داشته، بارها آرزوی وصول به آن را اظهار نموده است. غذا و پوشاک و اخلاق فاضله و ریاضتهای سازنده‌ی او بر هیچ مورخی آگاه از شخصیت وی مخفی نبوده است. غذایی پائینتر از معمولی، پوشاکی وصله‌دار اخلاقی بر مبنای زهد و عرفان اسلامی مثبت. از طرف دیگر از زندگی خود کدامین شیرینی‌ها را هدف قرار داده بود، تا تلخی مرگ او را برنجانند؟! اما قلمرو پس از

مرگ، هیچ جای تردید نیست که علی بن ابیطالب (ع) حیات حقیقی را مطابق آیه‌ی شریفه‌ی و ان الدار الاخره لهی الحیوان (حیات حقیقی تنها قلمرو آخرت است و بس) می‌دانسته و تعقیبش می‌کرده است. با این که امیرالمومنین (ع) در سرتاسر زندگی اجتماعیش مخصوصاً در دوران زمامداریش، مبارزه‌ی پیگیری با حیوان‌صفتان مقام‌پرست و جاه‌دوست و عاشق ثروت و به طور کلی با همه‌ی خودکامگان داشته است، دشمنان فراوانی در صدد انتقاد و اشکال‌تراشی بر همه‌ی شئون زندگی او بر آمده بودند، ولی کمترین معصیت و خطائی از او ندیده‌اند. او با کمال اختیار از معصومیت کامل برخوردار بود. او ابدیت را در همه‌ی لحظات زندگی خود مشاهده می‌کرد. آیا با این اوصاف می‌توان گفت: که ترساندن امیرالمومنین (ع) از مرگ امکان‌پذیر بوده است؟! احتمال دیگری در جمله‌ی فوق وجود دارد و آن اینست که به جهت شجاعت فوق‌العاده‌ای که همه‌ی مردم از امیرالمومنین (ع) سراغ داشتند، و بدانجهت که می‌دانستند او کمترین بیمی از مرگ به خود راه نمی‌دهد، لذا تهدید او را به جنگ یک امر بیهوده و مسخره‌ای تلقی می‌کردند. دو جمله آخری در جملات مورد تفسیر می‌تواند علت هر دو تفسیر بوده باشد. اما تفسیر دو جمله (من بر

مبنای یقین از پروردگرم و بدون اشتباه در دینم حرکت می‌کنم) با نظر به همه‌ی زندگانی امیرالمومنین علیه‌السلام محتوای دو جمله‌ی مزبور یکی از عناصر شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام است که هیچ کس نمی‌تواند تردیدی در آن داشته باشد. درباره‌ی بصیرت و بینائی الهی امیرالمومنین (ع) و این که هرگز تردیدی در حق نداشته است و این که راهی را که او برای خود انتخاب کرده بود، صراط مستقیم بوده است، در مجلد اول از این کتاب از ص ۲۲۶ تا ص ۲۳۲ بحث شده است. و در همین مجلد عبارات ابن سینا

را از ص ۱۸۱ تا ص ۱۸۳ درباره‌ی بینائی امیرالمومنین مطرح نموده مورد تحلیل قرار داده‌ایم، در عبارات ابن سینا این جملات وجود دارد: (لاجرم چون بادیده‌ی بصیرت عقل مدرک اسرار گشت، همه‌ی حقایق را دریافت و دیدن حکم داد و برای این بود که گفت: (لو كشف الغطاء ما ازددت یقینا) (اگر پرده از روی جهان هستی برداشته شود، بر یقین من افزوده نمی‌شود). اگر علی بن ابی طالب علیه‌السلام حقایق عالم هستی را بی‌پرده ندیده بود و اگر آهنگ کلی آن را نشنیده بود و اگر به مرحله‌ی والای یقین درباره‌ی پروردگارش نگذاشته بود، زندگی او از ناچیزترین رویدادش تا بزرگترین فعالیتهايش، از آن جدیت

حیرت‌انگیز برخوردار نبود. او درباره‌ی جهان هستی چنان می‌اندیشید که یک روح آگاه درباره‌ی کالبدی که وسیله‌ی رشد و تکامل او است. او همه‌ی ذرات و روابط آنها را در پهنه‌ی عالم وجود در جدیترین هدف می‌دید. او انسانها را از دیدگاهی فوق یک دانشمند انسان‌شناس و یا یک فیلسوف جهان‌بین و یا یک ادیب و شاعر و هنرمند حساس نظاره می‌کرد. چگونگی جلوه‌ی انسان برای امیرالمومنین (ع) در سرتاسر نهج‌البلاغه و کردار عینی و طرز رابطه‌ی او با انسانها کاملاً روشن است که مافوق دیدهای معمولی متفکران حرفه‌ای بوده است. در جمله‌ی زیر دقت فرمائید: من شما را برای خدا و شما مرا برای خود می‌خواهید. یعنی شما انسان را جاننداری می‌بینید که در قلمرو طبیعت بوجود آمده، لذت را می‌خواهد، از آلام و ناگواریها فرار می‌کند، مقام و جاه را می‌پرستد. خود را هدف و دیگران را وسیله تلقی می‌کند. دانش و بینش و هرگونه امتیازی را که به دست می‌آورد در اشباع حس خودخواهی‌هایش به کار می‌بندد. من انسان را جلوه‌گاهی از مشیت الهی و تجسمی از حکمت ربانی می‌بینم. من او را به عنوان خلیفه‌الله در روی زمین می‌شناسم، لذا از غلبه‌ی شئون پست حیوانی بر این موجود سترگ رنج می‌برم و تا نفس دارم از غلطیدن او در علفزار پست مادیات جلوگیری خواهم کرد. این نگرش درباره‌ی انسان یک نگرشی علمی و فلسفی معمولی نیست، بلکه شهود الهی در هویت انسان است که تا کسی به آخرین مرحله‌ی یقین نائل نگردد، نمی‌تواند از چنین نگرشی برخوردار گردد.

خطبه ۲۳- در باب بینوایان

[صفحه ۴۵]

تفسیر عمومی خطبه‌ی بیست و سوم فان الامر ينزل من السماء الى الارض كقطرات المطر الى كل نفس بما قسم لها من زياده او نقصان (همه‌ی امور تکوینی برای هر کسی مطابق قسمت الهی زیاد یا کم نازل می‌شود، مانند فرود آمدن باران از آسمان بر روی زمین) اختلاف مردم در بهره‌برداری از مواد معیشت و امتیازات این یک مسئله‌ی بسیار مهمی است که همواره ذهن مردم معمولی و متفکران را بر خود مشغول داشته است. گروهی از مردم گمان می‌برند همه‌ی کارها و نتایج و شئون بشر در هر حال فردی و اجتماعی مخصوص و تعیین شده از پیش می‌باشد، این تعیین و اختصاص یا مستند به قضا و قدر الهی است و یا مربوط به وراثت و محیط و تعلیم و تربیت و حوادث و رویدادهای محاسبه نشده و تحولات بیرون از اراده و عوامل روانی متنوع که پیرامون انسانها را گرفته و هر گونه کار و گفتار و اندیشه و تمایلات و اشکال خودخواهی‌های آنان را تعیین می‌نمایند. و بدانجهت که عوامل مزبور کاربرد آنها برای هر شخصی موقعیت خاصی ایجاد می‌کند، لذا دو فرد از انسان را نمی‌توان پیدا کرد که از همه جهات و همه‌ی شئون مثبت و منفی مساوی هم بوده باشند. گروهی دیگر می‌گویند: اگر هم انسانها تحت سلطه

ی عوامل مزبور تعیین‌های ویژه‌ای پیدا می‌کنند، ولی این تعیینها مانع تساوی حقوقی و قانونی آنان در زندگانی نمی‌باشد و بهترین جامعه آن جامعه است که با نادیده گرفتن آن تعینات جبری، تساوی اختیاری در میان افراد خود برقرار بسازد. گروه سوم می‌گویند: اختصاصات و تعیینهای فردی که با عوامل جبری افراد را از یکدیگر جدا می‌کند، به قدری اساسی و مهم است که هر کسی در صدد برقرار ساختن تساوی میان افراد جوامع برآید، لازم است قالبهایی را تعیین کند که همه‌ی آن تعینات را از افراد حذف نماید! لذا

آنچه که قابل توجه است اینست که عدالت با حذف تعین‌های ویرانگر و با در نظر گرفتن مختصات مفید و بیطرف میان افراد برقرار شود، نه تساوی محض. چند مسئله‌ی مهم را در این مبحث متذکر می‌شویم: مسئله‌ی یکم جمله‌ای را که امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه درباره‌ی اختلاف انسانها در قسمت معاش فرموده است مفاد آن آیه است که می‌گوید: نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیاه الدنیا (مائیم که معیشت آنان را در زندگانی دنیوی میان آنان تقسیم کردیم) این قسمت الهی که قطعا از روی عدالت و حکمت است، غیر از اختلاف در بهره‌برداری از مواد معیشت و امتیازات قابل توجه بر مبنای چپاول

و استثمار دسترنج دیگران و تعدی بر قسمت آنان که معلول فعالیت‌های فکری و عضلانی آنان می‌باشد، ضد قضا و قدر و مبارزه با عدالت و حکمت خداوندی است. همین امیرالمومنین (ع) که جمله‌ی فوق را فرموده است، این جمله را هم در سخنان خود تاکید کرده است که (ما رایت نعمه موفوره الا و الی جانبها حق مضیع) (من در هیچ جا نعمت فراوانی ندیدم مگر اینکه در جنب آن حقی ضایع شده وجود داشت) و هم این بزرگوار است که می‌فرماید من بارها از رسول اکرم (ص) شنیدم که می‌فرمود: لن تقدس امه لم یوخذ حق ضعیفها من قویها غیر متعت (پاکیزه و مبارک نخواهد بود امتی که حق ناتوان آن از نیرومندش بدون نقص گرفته نشود) همین قرآن که تقسیم معیشت را فرموده است در آیه‌ای دیگر می‌فرماید و الذین یکتزون الذهب و الفضه و لاینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم (کسانی که طلا- و نقره را متراکم و راکد می‌سازند و آن را در راه خدا انفاق نمی‌کنند، آنان را به عذابی دردناک تهدید کن) و همین قرآن است که می‌گوید: (ما افاء الله علی رسوله من اهل القری فله و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل کیلا یکون دوله بین الاغنیاء منکم) (... آنچه را که خداوند از اهل آبادیها ب

ه پیامبرش برگردانده است، باید در راه خدا و رسولش و عترت و ایتم و بینویان و در راه ماندگان صرف شود، تا مال مزبور در میان اغنیای شما به جریان نیفتد.) مسئله دوم عوامل طبیعی اختلافات گوناگون در میان انسانها چنانکه اشاره کردیم، بقدری است که تساوی حقیقی آنان در هویت روانی و عضوی و چگونگی ارتباطات آنان با جهان عینی و طرز برداشتشان از زندگی خود و دیگران، تقریباً امکان‌پذیر است. مانند اختلاف در انواع بیماریها و تندرستیها و زمان آغاز به فعالیت‌های بازدهی و مدت کار و شروع بازنشست و استعداد و نبوغ فکری و هنری و مدیریتهای بسیار متنوع از مدیریت سیاسی یک جامعه بسیار معظّم گرفته تا مدیریت درباره‌ی اعضای خانواده و صدها اختلافی که ناشی از مسائل روانی ثانوی و محدودیتهای نامحدودیتهای محیطی و اجتماعی و غیر ذلک. این امور مانع از تساوی واقعی میان انسانها در برداشت و بهره‌برداری از پدیده‌های مادی و دیگر امتیازات می‌باشد. مسئله‌ی سوم با نظر به اختلافات فوق که موجب عدم تساوی انسانها در تولید به معنای عمومی و استهلاک می‌باشد بدون تردید در هر جامعه‌ای اگر چه ریاضی‌ترین اصول و قوانین را به کار ببندد، همواره عده‌ای از مردم از دسترنج و

محصولات فکری گروه دیگر بهره‌برداری خواهند کرد، بدون اینکه بتوانند عوضی در مقابل آنها بپردازند. این تنظیم در هر جامعه‌ای ضرورت دارد، اگر ملاک حیات واقعی هر شخص را با ملاک کمیت و کیفیت بازدهی او تعیین نمایند، شاید در یک میلیون جمعیت یک نفر پیدا نشود که آنچه را که در ضرورتها و تجمل‌های زندگی خود مستهلک ساخته است، از نظر کمیت و کیفیت به طور دقیق و ریاضی معادل با بازدهی او در جامعه بوده باشد. بنابراین، تنظیم حیات افراد یک جامعه در مواد معیشت و سایر امور مطلوب، بایستی با دو راه انجام بگیرد: راه یکم آگاه ساختن مردم به اینکه همه‌ی آنان در یک وحدت عالی در حق حیات مشترکند، و آنان که دارای بازدهی بیش از استهلاک دارند، بایستی با وجدانی آزاد در ادای حق حیات دیگران که بازدهی‌شان کمتر از استهلاک مورد احتیاجشان می‌باشد، شرکت بورزند. راه دوم الزام قانونی با طرقی که در جوامع با اشکال مختلف عمل می‌شود. فان رای احدکم لایحیه غفیره فی اهل او مال او نفس فلاتکونن له فتنه (اگر کسی از شما افزایشی در دودمان و مال و نفس برادر مسلمان خود دید، آن امتیازها وسیله‌ی فتنه و تشویق او نباشد) موقعیت انسانها در برابر امتیازات قانونی و غیرقانونی

که نصیب بعضی از افراد می‌گردد جای گفتگو نیست که در این دنیا افرادی از انسانها به امتیازاتی می‌رسند که دیگران از آنها محرومند. مانند زیباییها با اشکال مختلف، قدرتها با نمودهای گوناگون، استعدادهای متنوع، قرار گرفتن در مسیرهایی که حوادث و وقایع مفید یا مضر موجب تغییر وضع قرارگیرندگان در آن مسیرها می‌باشد. این امتیازات را می‌توان با نظر به منشا طبیعی و قراردادهای اجتماعی به دو نوع عمده تقسیم نمود: نوع یکم امتیازات اختیاری: آن دسته از امتیازات را می‌گوئیم که با کار و کوشش به دست آمده است. مانند کوشش برای فراگرفتن دانش و هنر و مدیریتها و به ثمر رسانیدن نبوغ در امور اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و اخلاقی و مذهبی و جهان بینی و تعلیم و تربیتها و غیر ذلک. اگر قراردادهای اجتماعی در بهره‌برداری صاحبان امتیازات از امتیازاتی که به دست آورده‌اند، عادلانه بوده و موجبات تعدی و تجاوز به حقوق دیگران را فراهم نسازد، بدون تردید اخلاقی به (حیات معقول) جامعه وارد نمی‌آورد. اما چه اندکند انسانهایی که قدرت و امتیازهای سودبخش آنان را در دام خودخواهی نیفکند و وجود آن قدرت و امتیاز برای آنان از نظر اشتراک در (حیات معقول) با همه‌ی انسانها

مانند عدمش جلوه کند. و چه اندکترند آن انسانها که با علم به اینکه شخص مفروض قدرت و امتیاز را از راه کوشش و مستهلک ساختن سرمایه‌ی حیاتش به دست آورده است، از دیدن آن برتری، بر حسرت و رشک مبتلا نشوند؟ زیرا قدرت و امتیاز، مطلوب همه‌ی مردم است. در این مورد هیچ راهی برای بهداشت روانی شخصی که فاقد برتری است، جز این وجود ندارد که دو بعد آن برتری را از یکدیگر تفکیک نماید: یکم بعد اجباری که عبارتست از علل طبیعی و ضرورت‌های محیطی و اجتماعی که دارنده‌ی برتری، کمترین اختیاری در به دست آوردن آنها نداشته است. این بعد از نظر منطقی موجب هیچ گونه حسادت و حسرت و خودخوری و تشویش نیست، زیرا که کمترین ارزشی برای دارنده‌ی آن ندارند. بعد دوم کاری که او کرده و عامل حقیقی استناد برتری به دارنده‌ی آن گشته است. اگر ارزش قانونی آدمی با این بعد پذیرفته نشود، همه‌ی انسان و انسانیت تباہ خواهد گشت. و ان لیس للانسان الا- ما سعی. و ان سعیه سوف یری (هیچ چیزی برای انسان جز کوشش او نیست و قطعاً کوشش او به زودی دیده خواهد شد.) از طرف دیگر بایستی دارنده‌ی قدرت و امتیاز اختیاری، درباره‌ی وضع خود بیندیشد و به این نتیجه برسد که چقدر عوامل جبری در به وج

ود آمدن آن برتری دخالت داشته و چقدر موانعی که می‌توانستند جلو او را از وصول به آن برتری بگیرند و این موانع بدون اختیار او برطرف گشته‌اند. با این تحلیل دارنده‌ی برتری اختیاری به این نتیجه خواهد رسید که او مانند یک رودخانه بوده است که عوامل اصلی آن قدرت و امتیاز مانند منبعی بوده است که آنها را در وجود او به جریان انداخته است. اما می‌دانیم که این دو بینش برای واجد برتری و فاقد آن، بدون نگرش از دیدگاه فوق خودخواهی امکان‌پذیر نخواهد بود. نوع دوم امتیاز و قدرت غیراختیاری، مانند قدرتهای عضلانی و استعدادهای فکری و حافظه و تجسم هنری و احساسات شاعرانه، شایستگی محیط طبیعی و وراثتهای مثبت و روبرو گشتن با حوادثی که موجب بارقه‌های مغزی سازنده می‌باشند و زیبایی‌ها و نوبت گیریهائی که غالباً از دیدگاه بررسی‌کنندگان مخفی میماند. مثلاً رئیس جمهوری می‌میرد و معاون او جایش را اشغال می‌کند و اگر نمیرد نمی‌تواند به ریاست جمهوری برسد. یک سیاستمدار به معنای عمومی قدرتی را در دست دارد، در همان حال صدها مغز شایسته که همان قدرت را دارند. از به دست آوردن آن ناتوانند، تا یک حادثه غیراختیاری بوجود بیاید و آن سیاستمدار کنار برود. این نوبت گی

ری به جهت ضرورت‌های اجتماعی در انواعی فراوان از امتیازات و قدرتها وجود دارد. در آن حال که صدها هنرمند نابغه در اجتماع وجود دارند، یک هنرمند به جهت طولانی بودن سابقه یا هماهنگی با سیاست جاری، همه‌ی آنان را تحت الشعاع جبری قرار می‌دهد. درست است که نوبت گیریه‌ها، اغلب از قراردادها و سنن اجتماعی سرچشمه می‌گیرد، ولی در اینکه صف کشیدگان با هیچ گونه آزادی نمی‌تواند قراردادهای اجتماعی را بر هم بزنند و آن پیشتازان با تکیه به همان قرارداد، خود را مثبت و دیگر صف کشیدگان را منفی تلقی می‌کنند، از ضرورتی مانند ضرورت طبیعی برخوردار می‌باشد. اگر سنت نوبت گیری او از ضرورت‌های واقعی

و منطقی اجتماعی ناشی شود، نباید موجب حسرت و حسادت فاقدان یا محرومان از بهره‌برداری از قدرت و امتیاز بوده باشد. زیرا حیات اجتماعی و قوانین منطقی آن بر همه چیز مقدم است. اما درباره‌ی قدرتها و امتیازات غیراختیاری محض، بدان جهت که دارندگان آن دو، کوشش آزادانه و با هدف‌گیری آگاهانه آنها را به دست نیآورده‌اند، هرگز نباید برای کسانی که فاقد آنها هستند، موجب حسرت و رشک و اندوه بوده باشد، زیرا این نوع قدرتها و امتیازات کمترین ارزشی برای دارندگان آنها ندارد: قدرتی جسمانی و بی‌اختیار یک فرد، هیچ تفاوتی با قدرت ده هزار اسبی یک ماشین نقلیه ندارد. زیبایی جبری یک صورت، هیچ فرقی با زیبایی یک شاخه گل زیبا ندارد. حوادث محاسبه نشده‌ای که بدون اختیار موجب بروز بارقه‌های مغزی یک انسان می‌گردد، با ورود یک عامل انفجار به درون کوه دارای معدن و بیرون انداختن مواد مفید آن تفاوتی ندارد. آیا احتمال نمی‌دهید که آدمیان با ادعای پرطمطراق تکامل، هنوز به جای رقابتهای سازنده و تقویت استعدادها برای خاموش ساختن شعله‌های فروزان استعدادها و ابعاد به ثمر رسیده‌ی انسانها، انرژیهای فکری و مادی کلانی را مستهلک می‌سازند؟! ای خرمن سوخته‌ها! زانکه هر بدبخت خرمن سوخته می‌نخواهد شمع کس افروخته این اصل استوار را باید بپذیریم که حق دیگران و احترام حیاتی درباره‌ی آن، با حق خود انسان که بایستی آن را به دست آورد و نگذارد زیر پای قدرتمندان پایمال گردد، از یک منبع سرچشمه می‌گیرند. فان المرء المسلم مالم یغش دناله تظهر فیخشع لها اذا ذکرت و یغری بها لئام الناس، کان کالفالج الیاسر الذی ینتظر اول فوزه من قداحه توجب له المغنم و یرفع بها عنه المغرم (زیرا انسان مسلمان مادامی که به پستی آشکار تن در ندهد که اگر سخن از آن پستی به میان آید، ذلت و خواری احساس نماید و مردم رذل به وسیله‌ی آن اغواء و گمراه شوند، مانند آن قمارباز برنده‌ایست که در انتظار اولین برد از ابزار قمار خویش است که سود برای او می‌آورد و ضرر را از او مرتفع می‌سازد.) اگر تن به پستیها ندهید به هر حال برنده خواهید بود ملائک پستی در جملات فوق دو موضوع تعیین شده است: موضوع یکم احساس ذلت و خواری در موقع تذکر به آن. موضوع دوم انگیزه بودن برای گمراهی و فریب مردم رذل و اصل شناس. عامل احساس ذلت و خواری اعم از آن است که معرفت خود شخص بوده باشد که با توجه به فطرت پاک و اصول عالی انسانی که در درون خود در می‌یابد، آن صفت یا کار را پست می‌بیند و یا اصول و قوانین تثبیت شده در اجتماع، آن صفت یا کار را پست معرفی می‌نماید. و اما انگیزگی برای گمراهی و فریب مردم رذل و اصل شناس، بدان جهت است که آنان با دیدن رذالتهای و پستی‌ها در دیگر افراد، به رفتار و صفات تبهکارانه‌ی خود بیشتر تکیه می‌کنند و برای توجیه تباهی‌های خود، شیوع و رواج رفتار و صفت خود را در میان مردم، دلیل می‌آورند. پستی و رذالت آن نیست که از همه‌ی امتیازات زندگی محروم بمانی، اگر این محرومیت معلول کارهای اختیار ی تو نباشد. پستی و رذالت در آن گمنامی نیست که جامعه‌ی فاسد تو را از موقعیت حقیقی خود بر کنار نماید و حتی دودمانت هم تو را نشانند و به جای نیاورند. پستی و رذالت آن نیست که قدرتمندان حیوان صفت همه‌ی حقوق زندگی تو را پایمال نمایند و پس از تلاش برای به دست آوردن حق خویش، شب با شکم گرسنه و تن بی پوشاک سر روی خشت گذاری و در خواب پرتشویش فرو روی. در آن هنگام که قهر و غلبه‌ی خودخواهان زورگو می‌خواهند دانش و بینش و هنر تو را خنثی کنند یا وسیله‌ای برای اجرای قدرت خود قرار دهند و تو مقاومت بورزی و در راه حفظ شخصیت و ارزشهای انسانی، شدیدترین ناگواریها را تحمل نمائی و به جهت ناتوانی از همه‌ی حقوق حیات خود ساقط گردی، رذل و فرومایه نیستی، بلکه بالعکس، تو در این حالات در اوج ایده‌آل‌اعلای حیات پیروز درآمده‌ای. زیرا این تویی که در برابر هجوم یغماگران و عوامل نابودکننده‌ی شخصیت، از منطقه‌ی شخصیت خود پاسداری نموده و با تمامی سربلندی و افتخار در پیشگاه شخصیت که جلوه‌ای از جمال و جلال الهی را در خود دارد قرار گرفته‌ای. همچنین محدودیت در استعدادها و نارسائیهای عضوی و زبونی و سایر ناتوانیهایی که به هیچ وجه ارتباطی با آزادی و اخ تیار آدمی ندارد، بلکه در مسیر قوانین جبری طبیعت و عوامل اجباری محیط، آدمی را محدود می‌سازد، دلیل فرومایگی و پستی و

رذالت نیست، زیرا نه انسان آگاه با توجه خویش و دیگران به این گونه محدودیتها، احساس پستی و رذالت می‌کند و نه بدسیرتان تبه‌کار می‌توانند اینگونه محدودیتها را تکیه‌گاه نابکاریهای خود قرار بدهند. پس کسانی که در این زندگانی دنیوی با فطرت پاک با ابزار عضوی و روانی که دارند، در مجرای کار و کوشش متناسب موجودیت خود قرار گرفته و مرتکب تباهیهای اختیاری نمی‌گردند، از دو حال خالی نیست: یا در وضع آنان دگرگونی‌هایی پیدا می‌شود که در نتیجهی آنها برتریهایی به دست می‌آورند، و با همان فطرت و خلوص و صمیمیت به فعالیت می‌پردازند، و یا با همان وضعی که دارند، گام به پایان زندگی گذاشته و رخت از روی خاک بزیر خاک می‌بندد، در هر دو حال، در قمار زندگی برده‌اند و خسارتی ندیده‌اند. و کذلک المرء المسلم البری من الخیانه ینتظر من الله احدی الحسنین: اما داعی الله فما عندالله خیر له، و اما رزق الله فاذا هو ذو اهل و مال و معه دینه و حسبه (همچنین انسان مسلمان که بری از خیانت است، به انتظار یکی از دو نتیجهی نیکو از عنایات خداوندی نشسته است: یا دعوت الهی که او را به پیشگاه ربوبیش بخواند و آنچه خدا برای او آماده کرده است بهتر از همه چیز است و یا رزق خداوندی که روزگارش بهبود می‌یابد و رفاه و آسایش مالی و خانواده نصیبش می‌سازد و با این حال دین و شئون شخصیتی‌اش محفوظ مانده است). احدی الحسنین شعار الهی اسلام این کلمه‌ی تعیین‌کننده‌ی سرنوشت انسانهای الهی (احدی الحسنین) در آیه‌ای از قرآن مجید چنین آمده است: قل هل تربصون بنا الا احدی الحسنین و نحن نتربص بکم ان یصیبکم الله به عذاب من عنده او بایدینا فتربصوا انا معکم متربصون (بگو به آنان، آیا شما درباره‌ی ما جز یکی از دو سعادت را انتظار دارید؟ در صورتی که ما درباره‌ی شما عذابی را انتظار داریم که یا از طرف خدا بشما خواهد رسید، یا با دستهای ما آن عذاب را خواهید چشید. پس شما انتظار بکشید ما هم درباره‌ی شما در حال انتظاریم). انسانی که زندگی خود را با محاسبه‌ی دقیق و متکی به اصول سعادت بخش انسانیت سپری می‌نماید، به ورود در (حیات معقول) توفیق یافته است. این حیات معقول چنان که بارها اشاره کرده‌ایم، هرگز به نیستی منتهی نمی‌گردد و هرگز باخت و سقوط راهی به آن ندارد. زیرا آغاز حیات معقول از رشد شخصی

ت تا پایان آن، ورود در پیشگاه خداوندی است. ورود در پیشگاه خداوندی که در اذهان عمومی مرگ نامیده می‌شود، سعادت عظمایی است که برای انسانهای حسابگر در زندگی همواره مورد انتظار است. این انتظار و علاقه به انقلاب حیات از روی طبیعی به روی ماورای طبیعی در آیه‌ای دیگر از قرآن مجید خطاب به قوم یهود چنین آمده است: قل یا ایها الذین هادوا ان زعمتم انکم اولیاء الله من دون الناس فتمنوا الموت ان کنتم صادقین (بگو این مردمی که به دین یهود گرویده‌اید اگر گمان می‌کنید که تنها شما اولیا خداوندی هستید، نه دیگر مردمان، مرگ را آرزو کنید اگر شما راستگویانید). معنای احدی الحسنین عبارتست از دو سعادت نیکو: سعادت یکم زندگی با شرافت و آزادی رو به کمال و غوطه‌ور در هدف زندگی و برقراری عدالت و ارتباط انسانها با یکدیگر بر مبنای محبت راستین و تعاون در بقا در حال مبارزه‌ی خستگی‌ناپذیر با درندگان انسان‌نمایی که میدانی جز صحنه‌ی تنازع در بقا نمی‌شناسند. این زندگی عین سعادت است، خواه در گوشه‌ای از زندان باشد که باغ و گلشن آرمانها و هدفهای عالی (حیات معقول) می‌باشد و خواه در بهترین مناظر با عالی‌ترین رفاه و آسایش سپری شود. سعادت دوم رهائی روح از

قفس کالبد و پرواز در فضای کمال رو به جاذبه‌ی الهی. این شعار امیدبخش نتایجی دارد که ما برخی از آنها را به عنوان نمونه متذکر می‌شویم: ۱ ریشه‌کن شدن یاس و نومیدی که گلوی هر انسان هشیار و خردمندی را به سختی می‌فشارد. اگر ما سخنان یاس آور و بدبینانه‌ی هشیاران بشری را که در سرتاسر تاریخ ابراز شده است جمع‌آوری کنیم، شاید از چند مجلد متجاوز شود. دقت کنید: آنقدر بار کدورت به دلم آمده جمع که اگر پایم از این پیچ و خم آید بیرون لنگ لنگان در دروازه‌ی هستی گیرم نگذارم که کسی از عدم آید بیرون منسوب به مسیح کاشانی بر صفحه‌ی هستی چو قلم می‌گذریم حرف غم خود کرده رقم می‌گذریم زین بحر پر آشوب که بی پایانت پیوسته چو موج از پی هم می‌گذریم فکری خراسانی دل بسته‌ی روزگار پر زرق شدن یا شیفته‌ی بقا چون برق شدن چون مردم اندک آشنا در گرداب دستی زدنت و عاقبت غرق شدن اشرف سمرقندی جهان چیست ماتم سرائی در

او نشسته دو سه ماتی روبرو جگر پاره‌ای چند بر خوان او جگر خواره‌ای چند مهمان او قادری هندی روزگار و چرخ و انجم سربس بازیستی گرنه این روز دراز دهر را فرداستی ناصر خسرو قبادیانی دنیا چو حباب است و لیکن چه حباب نه بر سر آب بلکه بر روی سراب آنهم چه سرابی که ببینند به خواب آن خواب چه خوابی؟ خواب بدمست خراب صفحات ادبی ما شرقی‌ها، پر از مفاد رباعیات منسوب به خیام و گفته‌های ابوالعلا- معری و صفحات ادبی غربی‌ها، پر از بوچ‌گرایهای آلبر کامو و نظایر او است. در صورتی که شعار احدالحسنین با این گونه طرز تفکرات مخالف بوده، همواره از یک رضایت معقول به گذشت پرتکاپوی زندگی می‌نگرد. ۲ این شعار دستور به حداکثر کوشش و تلاش در زندگی می‌دهد، و هیچگونه حرکت و سکون با هدف را بی‌نتیجه نمی‌داند، این نتیجه یا در سطح (حیات معقول) نمودار می‌گردد یا در اعماق آن. یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه (ای انسان تو در حال تلاش و تقلا به دیدار پروردگارت نائل خواهی گشت) و ان لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یری (و نیست برای انسان جز کوشش او. و قطعاً کوشش او دیده خواهد شد) فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره و من يعمل مثقال ذره شرا یره (هر کس که به اندازه‌ی ذره‌ای عمل خیر انجام بدهد آن را خواهد دید و هر کس به اندازه‌ی ذره‌ای عمل بد انجام بدهد آن را خواهد دید). اندرین ره می‌تراش و می‌خراش تا دم آخر دمی فارغ مباش دوست دارد یار این آشفستگی کوشش بیهوده به از خفتگی گر چه رخنه نیست در عالم پدید خیره یوسف وار می‌باید دوید پر کاهم پیش تو ای تندباد خود ندانم در کجا خواهم فتاد پیش چوگانهای حکم کن فکان می‌دویم اندر مکان و لامکان گر هلالم گر بلالم می‌دوم مقتدی بر آفتاب می‌شوم مولوی پس با نظر به محتوای شعار احدی‌الحسنین، کار و کوشش با هدفگیری معقول دو نتیجه دارد که وصول به یکی از آن دو نتیجه، قطعی است و هیچ استثنائی ندارد و آن عبارتست از تحقق هویت اختصاصی (حیات معقول) که مورد خواست الهی است. هویت اختصاصی (حیات معقول) کار و کوشش است با هدفگیری مثبت. ضرورت کار برای کسی که از (حیات معقول) برخوردار است، نه شب می‌شناسد نه روز، بلکه احساس توانائی همان و حرکت و تلاش همان. فجر تا سینه‌ی آفاق شکافت چشم بیدار علی خفته نیافت شهریار این نتیجه در حقیقت در خود کار نهفته است که عبارتست از باز شدن بعد حرکت آدمی و گسترش آن در سطوح کارگاه هستی که مشغول نواختن آهنگ کلی عالم وجود است. نتیجه‌ی دوم معلولهای مناسب کار است، مانند محصولی که از فعالیت کشاورزی به دست می‌آید، دانشی که از تحمل زحمات فراگیری علم حاصل می‌گردد. نتایجی

که مورد انتظار فعالیت‌های قانونی بشری است این نوع دوم است. یعنی همه‌ی افراد بشری آنچه را که از کار و کوشش خود انتظار دارند، این قسم نتایجند که از کار تولید می‌شوند و احتیاجات مادی یا معنوی آنان را مرتفع می‌سازند. این انتظار کاملاً منطقی و قانونی است، ولی ما می‌دانیم که چه فراوان است کار و کوششهایی که به نتیجه‌ی مورد انتظار نمی‌رسند. در این صورت شعار احدی‌الحسنین از شما می‌پرسد: این کار و کوشش را با کدامین هدفگیری انجام داده‌اید؟ اگر پاسخ شما این باشد که من برای وصول به هدف مفید برای خود و انسانها و برای رشد و تقویت شخصیت انسانی‌ام، یا نگهداری آن از کثافت و پلیدیها انجام داده‌ام. احدی‌الحسنین می‌گوید: شما در راه تکاملید، راهتان را پیش بگیرید و بروید، زیرا کاری که با آن خصوصیت هدفگیری انجام داده‌اید، دلیل ورود شما در (حیات معقول) است. نظیر این مطلب را جلال‌الدین مولوی درباره‌ی دعا و نیایش گفته است که دعا و نیایش نیز دو اجابت دارد: اجابت یکم خود برقراری رابطه‌ی ما بین انسان و خدا. اجابت دوم به دست آوردن چیزیست که دعاکننده از خدا می‌خواهد. اجابت یکم قطعی است و هیچ فردی از انسانها در هر شرایطی که باشد، از این ا

جابت محروم نیست: آن یکی الله می‌گفتی شبی تا که شیرین گردد از ذکرش لبی گفت شیطانش خمش ای سخت رو چند گوئی آخر ای بسیار گو این همه الله گفتی ای عتو خود یکی الله را لیک کو؟ می‌نیاید یک جواب از پیش تخت چند الله می‌زنی با روی سخت! او شکسته دل شد و بنهاد سر دید در خواب او خضر را در خضر گفت هین از ذکر چون وامانده‌ای چه پشیمانی از آن کش

خوانده‌ای؟ گفت لبیکم نمی‌آید جواب زان همی ترسم که باشم رد باب گفت خضرش که خدا این گفت بمن که برو با او بگو ای ممتحن بلکه آن الله تو لبیک ما است وان نیاز و درد و سوزت پیک ما است نی ترا در کار من آورده‌ام نه که من مشغول ذکر کرده‌ام حيله‌ها و چاره‌جویی‌های تو پیک ما بوده گشاده پای تو درد عشق تو کمند لطف ما است زیر هر یا رب تو لبیکها است مولوی از طرف دیگر وقتی که کار با هدفگیری مثبت انجام نگردد و با انگیزگی خودخواهی و خودکامگی برای وصول به هدفهای نامعقول صورت بگیرد، همه‌ی آن کارها با نتایجش پوچ و به تباهی شخصیت می‌انجامد. قل هل ننبئکم بالآخرین اعمالا. اللدین ضل سعیم فی الحیاه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا (بگو به آنان، آیا دربارهی

کسانی که خسارت بارترین مردم از نظر کارها هستند، به شما خبر بدهم؟ آنان مردمی هستند که کوششهایشان در این زندگانی دنیوی منحرف و پوچ گشته است و گمان می‌برند که کار نیکو انجام می‌دهند) سعیکم شتی تناقض اندرید روز می‌دوزید و شب برمی‌درید ۳ شعار احدی‌الحسنین نتیجه‌ی فوق‌العاده مهم و سازنده‌ی دیگر که دارد، عبارتست از جدی تلقی شدن زندگی و جهان هستی با همه‌ی اجزا و تحولاتش. آدمی وقتی که می‌پذیرد، همه‌ی حرکات و سکناتش و حتی ناچیزترین موج اندیشه‌ای که در مغزش سربرمی‌کشد و فرو می‌نشیند، در زنجیر رویدادهای هستی به شکل حلقه‌هایی در می‌آید که در مشیت حکیمانه‌ی الهی از آغاز تا به انجام مورد محاسبه قرار می‌گیرد، هرگز زندگی و جهان هستی را که خود جزئی از آن است مسخره و شوخی تلقی نمی‌کند، زیرا می‌بیند که: قطره‌ای کز جویباری می‌رود از پی انجام کاری می‌رود پروین اعتصامی و ان المال و البنین حرث الدنیا و العمل الصالح حرث الاخره و قد یجمعهما الله تعالی لاقوام (مال و فرزندان کشتگاه دنیا است و عمل صالح محصولی از کشتگاه دنیا برای آخرتست. و گاهی خداوند هر دو را برای اقوامی فراهم می‌آورد) مختص اساسی مال و فرزندان و عمل صالح م

ال و فرزندان و هر گونه موقعیتی که در محور این گونه امتیازات نصیب آدمیان می‌گردند، دارای دو بعد اساسی می‌باشند: بعد یکم واقعیت طبیعی آنها که عبارت است از مختصات مادی و روابطی که میان آنها به وجود می‌آید. مال و هر گونه ماده‌ی مفید به معیشت آدمیان، عوامل اداره‌کننده‌ی این زندگی دنیوی است که در همین دنیا کاشته می‌شوند و می‌رویند و نتیجه می‌دهند. مال و هر گونه ماده‌ی مفید با قطع نظر از هدفگیری تهیه‌کننده‌ی آنها خارج از منطقه‌ی ارزشها قرار می‌گیرند، باین معنی که نمی‌توانند از نظر واقعیتی محض که دارند، به بدی و خوبی موصوف شوند. آنها واقعیتهایی هستند که یا طبیعت موجودند مانند آب و اشعه‌ی آفتاب و هوا و معادن و درختان و غیر ذلک و یا به وسیله‌ی کار و کوشش مردم شکل خاصی به خود گرفته‌اند. در هر دو صورت، مال و هر گونه ماده‌ی مفید با قطع نظر از خواسته‌ها و انگیزه‌های انسانی که درباره‌ی آنها موثر می‌شود، نه خوبند و نه بد. به عبارت دیگر فرزندان که نصیب آدمیان می‌گردند، رابطه‌ی آنان با پدران و مادران بدانجهت که موجوداتی هستند جاندار و دارای مختصات فراوان جسمانی و روانی، نه خوبند و نه بد بلکه خوبی و بدی آنان بستگی دارد به این

که پدران و مادران، تا چه اندازه و به چه کیفیت می‌خواهند آنان را در مسیر رشد قرار بدهند و به اصطلاح معمولی می‌خواهند چه موجوداتی را بر جامعه تحویل بدهند. اگر زیبایی فرزندان و مطیع بودن و مساعدت آنان بر پدران، موجب اشباع عواطف پدری و مادری و فرزندگی می‌گردد، یک بهره‌برداری طبیعی دنیوی است که از احساس لذت ناشی می‌شود. چنانکه احساس لذت از زیبارویان و مناظر زیبا با قطع نظر از به دست آوردن واقعیات تکاملی از دریافت زیباییها، یک پدیده‌ی طبیعی دنیوی است که نمی‌توان آن را در منطقه‌ی ارزشهای عالی قرار داد. و لاتمدن عینیک الی ما متعابه از واجا منهم زهره الحیاه الدنیا لفتنهم فیه و رزق ربک خیر و ابقی (و چشمانت را به تماشای زنهایی از آنان مگشای که مانند شکوفه‌ی حیات دنیوی هستند که برای آنان وسیله‌ی بهره‌برداری قرار دادیم تا با همان وسیله آزمایششان کنیم. رزق پروردگارت بهتر و پایدارتر است). خلاصه مال و فرزندان و هر گونه نمودهای مادی این دنیای پهناور با این بعد که مطرح کردیم محصولاتی از کشتگاه این دنیا هستند که به نوبت خود می‌توانند به عنوان بذرهایی در این زراعتگاه بزرگ پاشیده شوند، یا مانند هوا و آب و مواد تغذیه‌ای در آیند و

کاشته شده‌های دیگر را برویاند. بعد دوم عبارتست از وسیله بودن مال و فرزندان و سایر امتیازات و قدرتها برای امکان پذیر ساختن (حیات معقول) در کره‌ی خاکی. با این بعد است که اشتغال و فعالیتها در راه تولید و تنظیم مواد معیشت و سایر وسایل زندگی و همچنین علاقه به فرزندان و تعلیم و تربیت آنان، جنبه‌ی عبادت به خود می‌گیرد. اما عمل صالح بیش از یک بعد ندارد و آن عبارتست از به ثمر رساننده شخصیت آدمی در این زندگانی. آیات قرآنی در بیش از پانزده مورد، عمده عامل رستگاری انسان را ایمان و عمل صالح معرفی نموده است. عمل صالح در خطبه‌های آینده مورد بحث مشروح قرار خواهد گرفت. امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر می‌فرماید: گاهی خداوند متعال اقوامی را از هر دو امتیاز مادی و عمل صالح برخوردار می‌سازد. این جمله به خوبی اثبات می‌کند که به دست آوردن و تنظیم مواد و پدیده‌های مادی برای (حیات معقول) در یک جامعه کمترین منافاتی با انسان شدن افراد آن جامعه ندارد. فاحذرو الله ما حذرکم من نفسه و اخشوه خشیه لیست بتعذیر (از سلطه و حکمت خداوندی آنچنان برحذر باشید که خود او دستور داده است و بیمی آمیخته با امید از او داشته باشید که پوزش نا

بجا نباشد). تقوی و ترس و هراس و برحذر بودن از خدا یعنی چه؟ مردم درباره‌ی تصفیه‌ی رابطه‌ی خود با خداوند تصورات و تخیلات فراوانی دارند. این تصورات و تخیلات ناشی از دو موضوع است: یکم تصویری که درباره‌ی هویت خداوندی دارند. دوم خواسته‌ها و آرمانهایی که برای آنها اهمیتی جدی قائلند. موضوع یکم کاملاً روشن است که: مور ضعیف و ناتوان چون شکل یزدانی کشد بی‌شک به شکل مورچه با شاخ حیوانی کشد مغز شبان هم نقشه‌ی موسی بن عمران کشد در ذهن مانی گرفتار او صورت مانی کشد ادراک هر جنبنده نقش خویش را داراستی این مضمون در روایتی چنین آمده است: کلما میز تموه باو هامکم فهو مخلوق لکم و مردود الیکم (... هر چیزی را که با توهمات خود، به عنوان هویت خداوندی برای خود مشخص نمودید، آفریده‌ی شما است و به شما برمی‌گردد). بنابراین، هر فردی از انسانها که بخواهد صورتی از خدا را در مغز خود منعکس نماید، مسلماً از نمودها و حقایقی بهره‌برداری خواهد کرد که برای او بزرگ و زیبا و با عظمت تلقی شده است. می‌دانیم که هر چه را که ذهن آدمی بخواهد در خود منعکس نماید، با انواعی از کمیتها و کیفیتها و روابط انجام خواهد داد که قابل مقایسه با ذات اعلای ربوبی

نمی‌باشند. به هر حال تقوی و ترس و هراس و برحذر بودن هر کسی از خداوند، مطابق شئون آن صورت ساختگی خواهد بود که در مغز خود منعکس نموده است. مانند ترس از خدایی وحشت‌انگیز که چماقی به دست گرفته بر سر هر کس که مخالفتش کند، خواهد کوبید!! و مانند هراس از خدائی که در بالای آسمان مانند طغیانگران قدرتمند نشسته و چند فرشته هم دست به سینه در برابرش ایستاده و منتظر فرمان او هستند که او دستور بدهد عده‌ای را به جهنم و دسته‌ای دیگر را به بهشت بیاورد!! برای برخی دیگر از مردم تقوی، عبارت است از جمع کردن حواس که در مقابل یک خدای هولناک دست از پا خطا نکنند و الا بیمار می‌شوند و یا گاوشان می‌میرد و یا محصولشان به فروش نمی‌رسد یا فرزندش از پشت بام می‌افتد و تلف می‌گردد!! اینست خدایان عجیب و غریب که متاسفانه گاهی در افکار متفکران حرفه‌ای نیز مجسم می‌شوند و فوراً در صدد نفی و انکار وجود او برمی‌آیند. چرا؟ به این دلیل که این خدایان ساخته شده‌ی افکار بشری می‌باشند!!! آیا خود این انکار و نفی دلیل، آن نیست که خود آنان دریافت عالی‌تری درباره‌ی خدا دارند که آن ساخته شده‌های ذهنی را مطرود می‌سازند؟ چرا درباره‌ی آن خدا که مافوق صور تگریهای

عامیانه مجسم می‌گردند، نمی‌اندیشند؟! چرا به آن حقیقت اعلا که در دل پیامبران عظام و اولیاء الله و مردانی در ردیف ابن سینا و فارابی و سهرودی و جلال‌الدین محمد مولوی و فریدالدین عطار و دکارت و کانت جلوه کرده است، نمی‌نگرند؟! معنای تقوی و ترس و هراس، و برحذر بودن از این حقیقت اعلا، چیزی جز این نیست که ای انسان، حیات و شخصیت تو در یک محاسبه‌ی بسیار جدی قرار گرفته است. هنگام تنگدستی در عیش کوش و مستی کاین کیمیای هستی قارون کند گدا را حافظ حتی برای اثبات پوچی حیات و شخصیت، مجبور هستی از یک عده مقدمات جدی و قضایای واقعی بهره‌برداری نمائی. و اگر در موقع عبور از این

مقدمات که آنها را برای پوچی استخدام کرده‌ای، از واقعیت آنها آگاه شوی، در همانجا میخکوب شده به هدفگیری (اثبات پوچی) خود از آن واقعیات خواهی خندیدی. به عنوان مثال اگر دگرگونی و تحول دائمی همه‌ی اشیا را برای اثبات پوچی استخدام نمایی، چنانکه سفسطه‌بازان یونان باستان انجام می‌دادند، بطور قطع واقعیت حرکت و متحرک را پذیرفته‌ای. اگر بخواهی ریشه‌ی اصلی ضرورت تقوی و برحذر بودن را دریابی مضمون بیت زیر را توجه فرما- اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عال م سرا پای شیخ محمود شبستری یک معنای دیگر برای تقوی و ترس از خدا اینست که متوجه باشی که تو انسان آن موجود با عظمتی که روحی از عظمت الهی در تو دمیده شده است. تو با آگاهی به این استعداد فوق جهان هستی و تن دادن به تحولات تکاملی تا ورود به جاذبه‌ی ربوبی پیش خواهی رفت، آیا خنتی کردن این استعداد و روی خاک ریختن پیمان‌های که از مقام ربوبی پر می‌شود، بیم و هراس ندارد؟ پیمان‌های این جان پیمان‌های این چه داند؟! از عرش می‌ستاند بر فرش می‌فشاند مولوی سرور شهیدان راه حق و حقیقت امام حسین علیه‌السلام در دعای عرفه با خدایش چنین به نیایش می‌پردازد: الهی تقدس رضا که ان تکون له عله منک فکیف تکون له عله منی. الهی انت الغنی بذاتک ان یصل الیک النفع منک فکیف لاتکون غنیا عنی (ای خدای من، خشنودی تو پاکتر از آنست که علتی از خود تو آن را به وجود بیاورد، چگونه ممکن است علت خشنودی تو را من به وجود بیاورم. ای خدای من، غنای ذات تو چنانست که سودی از خود تو برای تو نمی‌رسد، چگونه از من بی‌نیاز نمی‌باشی) توضیح جملات فوق که در نهایت اوج حکمت الهی است، چنین است که بی‌نیازی و صمدانیت خداوندی آنقدر مافوق حدود و تعینات است که خود او علتی برای

تحصیل رضایت ذات مقدسش ندارد چه رسد به اینکه علت این رضایت را انسانها با اعمال خود به وجود بیاورند. آن ذات اقدس بی‌نیازتر از آن است که سودی به خودش برساند، چه رسد به اینکه سودی از اعمال انسانها به آن ذات اقدس برسد. زیرا معنای امکان پذیرش رضایت و سود در ذات خداوندی، نوعی احتیاج او را اثبات می‌کند!! بنابراین، تصور اینکه ترس و هراس و برحذر بودن از خدا، به جهت حس انتقام‌جویی شخصی و خودخواهی ذات خداوندیست، یک تصور حماقت‌آمیز است که ناشی از جهل و ناآگاهی درباره‌ی عظمت و بی‌نیازی آن ذات اقدس است. معنای خشیت از خداوند به عنوان پوزش که در جمله‌ی دوم مورد تفسیر قرار گرفته است، اینست که بیم آمیخته با امید را با توجه به عظمت خداوندی و موقعیت خود در جهان هستی وابسته به خدا در دل داشته باشی، که خود محرک به سوی کمال بوده باشد، نه برای پوزش طلبی از کوتاهی و تبه‌کارهای خود. برای پوزش یک توبه و بازگشت حقیقی لازم است که در شخصیت آدمی بازسازی جدی صورت می‌دهد و در نتیجه به جبران حقوق مردم که به وسیله‌ی او پایمال شده است و حقوق الهی که موجب خسارت خود آدمی گشته است می‌پردازد. و اعمالوا فی غیر ریاء و لاسمعه فانه من یعمل لغير الله یکله

الله لمن عمل له (عمل را (خالصانه) بی‌ریا و بی‌شهرت پرستی بجای بیاورید، زیرا کسی که برای غیر خدا عمل کند، او را به همان کسی که از عمل خویش منظور داشته است، واگذار می‌کند.) با ریاکاری و شهرت پرستی اعمال خود را تباه نسازیم یکی از پست ترین کردارهای آدمی، هدفگیری نابکارانه از عبادت است که توجه و بزرگداشت دیگران را درباره‌ی خود هدف قرار می‌دهد. این نوع کردارها ریاکاری نامیده می‌شود. و اگر مقصود از عبادت شهرت به عبادت و نیک کرداری در میان مردم و کار برای آنکه توصیف نیکو و مدح او را دیگران بشنوند و به گوش خود او برسد، این رذالت هم سمعه نامیده می‌شود. هر دو نوع هدفگیری ناشی از خدانشناسی و نادانی به عظمت عبادت و یا ضعف شخصیت است. زیرا اگر انجام‌دهنده‌ی عبادت واقعا خدا را بشناسد، نه جز او کسی را می‌پرستد و نه پرستش او را به رخ دیگران می‌کشد. پرستش منحصر به ذات او است، اخلاص روح پرستش است، ریا و سمعه نابودکننده‌ی پرستش. اگر ریاکار خدا را می‌شناخت، آن ذات اقدس را چنان حقیر تلقی نمی‌کرد که آن را با جلب توجه دیگران معامله نماید. اگر او واقعا معرفتی درباره‌ی خدا داشت، پرارزشتین و عالی‌ترین حالت روحی خود را که عبادت است،

در زیر پای دیگران تباه نمی‌ساخت. راستی آدمی کدامین چهره‌ی خود را نشان می‌دهد، هنگامی که می‌خواهد یک موجود محقری مانند خود را قبله نموده در برابر او پیشانی به خاک می‌ساید!! اگر ریاکار عظمت عبادت را می‌شناخت، آن را فدای جلب توجه کسی که ممکن است سودی به او برساند، نمی‌کرد. ای ریاکار، اگر آن فرد یا گروهی که جلب توجه آن را هدف عبادت قرار داده‌ای، بهره‌ای از خرد داشته باشد و خدا را بشناسد و عظمت کار تو را که عبارتست از استهلاک جوهر روح، درک کند، به حماقت تو خواهد خندید و به سقوط تو خواهد گریست. اگر در آن لحظه که فردی از انسان یا انسانهایی را قبله‌ی خود قرار داده‌ای، یک بارقه‌ی الهی در درون تو تابیدن بگیرد و تاریکی را از دیدگاهت به روشنایی مبدل بسازد، از سقوط و وقاحت خود آن چنان شرم‌منده خواهی گشت، که مرگ را بر زندگی خود ترجیح خواهی داد. اگر آن قدرت و امتیاز را به دست بیاوری که جهانی را در بهترین نظم بسازی و همه‌ی انسانهای تاریخ را به عالی‌ترین مرحله‌ی رشد برسانی، به عبارت دیگر اگر کره‌ی خاکی را به بهشت برین مبدل بسازی، اگر مقصود و هدف تو آن باشد که مردم تو را تحسین کنند و لب به ثنای تو بجنبانند، نتیجه‌ای جز همان تح

سین که جز تورم خود طبیعی توافری ندارد، بهره‌ای نخواهی برد. اگر صدها هزار بار جان خود را در راه احیا و پیشبرد انسانها از دست بدهی، و میلیونها سال در زیر شکنجه‌ها تن به زجر و ناراحتی‌های جانکاه بدهی، اگر هدف تو این باشد که مردم بیابند و تو را در زیر شکنجه دیده و آه بکشند و یا تو را در بالای دار ببینند و اشکی نثارت کنند: نتیجه‌ای جز همان آه موقت، و چند قطره اشک بی‌منبع نخواهی برد، ولی اگر سنگی ناچیز از سر راه انسانها برداری که چند دقیقه بیش به طول نکشد و انرژی ناچیزی در آن مستهلک شود و منظور تو از این کار محقر خدمت به انسانها باشد، مخصوصا اگر این توجه را هم ضمیمه‌ی نیت خود کنی که: خلق همه یکسره نهال خدایند هیچ نه بشکن از این نهال و نه برکن دست خداوند باغ خلق دراز است بر خسک و خار، همچو بر گل و سوسن ناصر خسرو قبادیانی بدون تردید گامی در راه کمال برداشته‌ای که از فروغ درون تو شروع و در اشعه‌ی الهی فرو می‌رود. این مطالب را که متذکر شدیم ذوق‌پردازی و خیالبافی نیست، بلکه حقایقی است که به طور اجمال در آیات قرآنی که ذیلا مطرح می‌کنیم، دیده می‌شوند. آیات قرآنی در چند مورد ریاکاری را محکوم و به شدت مردود ساخته و

به عنوان یکی از وقیح‌ترین صفات آدمی معرفی نموده است. از آن جمله: ان المنافقین یخادعون الله و هو خادعهم و اذا قاموا الی الصلوه قاموا کسالی یراون الناس و لایذکرون الله الا قلیلا (مردم منافق در صدد فریب دادن خدا برمی‌آیند، خداوند فریب آنان را به خودشان برمی‌گرداند. وقتی که به نماز بایستند، با کسالت و ملالت خاطر می‌ایستند، و به مردم ریاکاری می‌کنند و خدا را جز اندکی به یاد نمی‌آورد). در این آیه ریاکاری صریحا از اوصاف منافقین شمرده شده است که یکی از اوصاف آنان در صدد فریب دادن خدا برآمدن است. فویل للمصلین. الذین هم عن صلوتهم ساهون. و الذین هم یراون. و یمنعون الماعون. (وای بر آن نمازگذاران که در نمازشان به سهو دچار می‌شوند (مسامحه می‌ورزند) و آنان که ریا می‌کنند و مردم را از زکات یا هر گونه وسیله‌ی رفع احتیاجات معیشت ممنوع می‌سازند) کلمه‌ی ویل تهدید سختی را در بر دارد که از عذاب الهی که در انتظار ریاکاران است، خبر می‌دهد. یا ایها الذین آمنوا لاتبطلوا صدقاتکم بالمن و الاذی کالذی ینفق ماله رئا الناس و لایومن بالله و الیوم الاخر فمثله کمثل صفوان علیه تراب فاصابه و ابل فتر که صلدا لایقدرون علی شیئی مما کسبوا و الله لایه

دی القوم الکافرین. (ای مردم که ایمان آورده‌اید، بخششها و احسانهای خود را با منت و اذیت کردن نیازمندان، باطل نسازید، چونان مردمی که مال خود را برای ریاکاری و نشان دادن به مردم صرف می‌کنند و به خدا و روز آخرت ایمان نمی‌آورند. مثل این ریاکار مثل سنگ صاف است که خاکی روی آن بوده باشد، بارانی بر روی آن سنگ فرو ریزد (و خاک را ببرد) و آن را بی‌خاک نماید، (در نتیجه) برای بهره‌برداری از آنچه که اندوخته‌اند، توانایی نداشته باشند. خداوند قومی را که کفر بورزند، ارشاد نمی‌کند) نکته‌ای بسیار بااهمیت را که در این آیه وجود دارد متذکر می‌شویم: دو جمله در آیه‌ی فوق، ایمان به خدا و معاد را از ریاکاران

سلب نموده است: ۱ و لایومن بالله و الیوم الاخر (و به خدا و روز واپسین ایمان نمی آورند) ۲ و الله لایهدی القوم الکافرین (و خداوند قومی را که کفر بورزند، ارشاد نمی کند) توضیحی درباره‌ی تشبیهی که در آیه‌ی فوق آمده است: (مثل این ریاکار مثل سنگ صافی است که خاکی روی آن بوده باشد، بارانی روی آن سنگ فرو ریزد و خاک را از روی سنگ ببرد و سنگ بی خاک را به حال خود رها کند.) به نظر می‌رسد که مقصود از سنگ صافی درون احسان کننده است که پیش از احسان

کردن صاف و پذیرنده هر جسم و نقشی مناسب است، خاکی که روی سنگ قرار گرفته است، دل کندن از کار و کالای با ارزش است که احسان کننده انجام می‌دهد، بارانی که فرو می‌ریزد و آن خاک را از بین می‌برد، ریاکاری و منت و ایذا کسی است که به او احسان کرده است. و لا-تکونوا کالذین خرجوا من دیارهم بطرا و رثاء الناس و یصدون عن سبیل الله و الله بما یعلمون محیط (و نباشید مانند کسانی که از وطنهای خود برای خود کامگی و ریاکاری برای مردم بیرون آمده و مردم را از راه خدا جلو گیری می‌کنند و خداوند به کاری که می‌کنند احاطه دارد) اگر بیرون آمدن و یا مهاجرت از وطنها چه به عنوان جهاد باشد و چه به منظور دیگر، به منظور خود کامگی و ریاکاری برای مردم باشد، ممنوع بوده و نوعی جلو گیری مردم از راه خدا می‌باشد. نمونه‌ای از روایاتی که درباره‌ی پستی و نتایج ریاکاری وارد شده است: و قال ایضا (النبی (ص)) ینادی المرأی یوم القیامه باربعه اسماء: یا کافر، یا فاجر، یا غادر، یا خاسر، ضل سعیک، و بطل عملک و لاخلق لک، التمس الاجر ممن کنت تعمل له یا مخادع (پیامبر اکرم فرموده است: آدم ریاکار روز قیامت با چهار نام خوانده می‌شود: ای کافر، ای فاجر (منحرف)، ای حيله گر، ای

زیانکار، کوشش تو تباه و عمل تو باطل گشته، نتیجه‌ای برای تو نمانده است. پاداش را از کسی مطالبه کن که عمل را برای او انجام داده‌ای، ای فریبکار.) و قال ایضا: ان اول ما یدعی یوم القیامه رجل جمع القرآن و رجل قاتل فی سبیل الله و رجل کثیر المال فیقول الله عز و جل للقاری الم اعلمک ما انزلت علی رسولی؟ فیقول: بلی یا رب، فیقول اما عملت به فیما علمت؟ فیقول یا رب قمت به فی انا اللیل و اطراف النهار فیقول الله تعالی: کذبت و تقول الملائکه کذبت، و یقول الله تعالی: انما اردت ان یقال فلان قاری، فقد قیل ذلک. و یوتی بصاحب المال. فیقول الله تعالی: الم اوسع علیک حتی لم ادعک تحتاج الی احد، فیقول: بلی یا رب، فیقول: فما عملت فیما اتیتک؟ قال کنت اصل الرحم و اتصدق فیقول الله تعالی کذبت، و تقول الملائکه کذبت، و یقول الله تعالی: بل اردت ان یقال فلان جواد، و قد قیل ذلک. و یوتی بالذی قتل فی سبیل الله تعالی: فیقول الله ما فعلت؟ فیقول: امرت بالجهاد فی سبیل الله فقاتلت حتی قتلت، فیقول الله تعالی: کذبت، و تقول الملائکه کذبت، و یقول الله تعالی: بل اردت ان یقال: فلان جری شجاع، فقد قیل ذلک. ثم قال رسول الله صلی الله علیه و آله: اولئک خلق الله تسع

رهم نار جهنم (و نیز پیامبر اکرم (ص) فرموده است: اولین چیزی که در روز قیامت برای سؤال مطرح می‌گردد: ۱ انسانی که قرآن را فرا گرفته و انسانی که در راه خدا جهاد نموده و انسانی که مال فراوانی داشته است. خداوند بزرگ به کسی که قرآن را فرا گرفته است، می‌فرماید: آیا آنچه را که به پیامبرم فرستاده بودم، به تو تعلیم نکردم؟ می‌گوید: بلی ای پروردگار من، خدا می‌فرماید: چرا به آنچه در قرآن دانستی عمل نکردی؟ می‌گوید: ای پروردگار من، در اوقات شب و روز قیام به قرآن نمودم. خدا می‌فرماید، دروغ گفתי، و فرشتگان نیز می‌گویند: دروغ گفתי، خداوند می‌فرماید: قصد تو این بود که گفته شود: فلانی قاری است (و این نتیجه را دریافت کرده‌ای) و بر تو قاری گفته شده است. صاحب مال را می‌آورند، خداوند به او می‌فرماید: آیا وسعت مال به تو ندادم، تا آنجا که تو را نگذاشتم محتاج به کسی باشی؟ می‌گوید: بلی، ای پروردگار من، خدا می‌فرماید: در آن مال که به تو دادم چه کردی؟ می‌گوید: کمک به خویشاوندانم کردم و احسان نمودم. خداوند می‌فرماید: دروغ گفתי و فرشتگان نیز می‌گویند: دروغ گفתי و خداوند می‌فرماید: بلکه قصد تو این بود که بگویند: فلانی سخی است (و این نتیجه را

دریافت کرده) و بر تو سخی گفته شده است. آنگاه کسی را که در جهاد کشته شده است، می‌آورند. و خداوند می‌فرماید: چه کرده‌ای؟ می‌گوید: تو دستور به جهاد در راه خدا دادی، من هم به کشتار برخاستم تا کشته شدم. خداوند متعال می‌فرماید: دروغ

گفتی و فرشتگان نیز می‌گویند: دروغ گفتی. و خداوند می‌فرماید: بلکه مقصود تو این بود که گفته شود فلانی با جرئت و دل‌آور است. (و تو به این نتیجه رسیده‌ای) و بر تو با جرئت و شجاعت گفته شده است. سپس رسول خدا فرمود: اینان آن آفریدگان خداوندی هستند که آتش دوزخ آنان را شعله‌ور خواهد کرد) اینست منطقی‌ترین پاسخ همین است منطقی‌ترین پاسخ برای این سؤال ساده لوحانه که اعمال نیکویی که مردم بدون وابستگی به مبدا و معاد و دیگر اصول اسلامی انجام می‌دهند، چه خواهد شد؟ این سؤال بیش از یک پاسخ منطقی ندارد و آن اینست که باید دید آن عمل به چه منظور و هدفی انجام گرفته است؟ هر کسی همان نتیجه را از کار خود خواهد گرفت که آن را هدف کار خود قرار داده است، مانند اشباع خودخواهی، مال و ثروت، شهرت، محبوبیت میان مردم، تقویت اراده، اشباع غرایز، یا انسانیت و ارزشهای آن، احساس تکلیف بدون کمترین توقع پاداش و یا ترس از کیفر

، و اعتقاد به ارزش و عظمت انجام تکلیف که خداوند به او متوجه ساخته است، رضایت وجدان آزاد، رضایت وجدان وابسته به مشیت الهی و غیره. نسل الله منازل الشهداء و معایشه السعداء و مرافقه النبیاء (از خداوند متعال مقامات عالی شهدا، و حیات با سعادت‌مندان و همراهی با پیامبران را مسئلت می‌نمائیم). مسیر کاروان حق و حقیقت رو به منزلگه شهیدان و سعادت‌مندان و همراهی ابدی و پیامبران الهی است از آغاز تاریخ بشری کاروانهایی از انسانها، در حرکتند. مبداهای گوناگون، مسیرهای متنوع، مقصدهای مختلف. حرکت استمرار دارد و توقفی وجود ندارد. زین بحر پر آشوب که بی‌پایانست پیوسته چو موج از پی هم می‌گذریم مبدئی نقطه‌ای حرکت کاروان بشری است که آغاز بروز او در صحنه‌ی طبیعت به عنوان یک موجود عینی است، این مبدا نهانگاه رحم مادران می‌باشد. مسیر حرکت از این مبدا همین آب و خاک و عناصر مادی عالم طبیعت است که همه‌ی اولاد آدم افتان و خیزان، گریان و خندان، از آن عبور می‌کنند و مقصد نهائی آن، زیر انبوهی از خاک تیره است که کاروان بشری عربده کشان یا با سکوت رقت بار، شادمان یا اندوهگین، پیروزمند یا شکست خورده زیر آن می‌روند و آن خاک تیره را به روی خود می‌ک

شدند. مبدئی دیگر برای حرکت این کاروان وجود دارد که آغاز هوشیاری آدمی و احساس این که او جزئی کمال‌جو از یک کل شتابان به هدف والا- است، مسیر این مبدا اندیشه و تعقل نتیجه‌بخش با تکاپوی مثبت است که هر لحظه‌اش مرحله‌ای از تکامل را نصیب آدمی می‌سازد. مقصد نهائی این حرکت لقاء الله و رضوان الله در ایام الله است. کاروانیان این مسیر همراهان پیامبران و همنشینان سعادت‌مندان و شهدای راه حق و حقیقت می‌باشند. حرکتی که از مبدا طبیعی شروع شده است نه تنها شامل همه‌ی انسانها است، بلکه همه‌ی جانداران از موش کور و خفاش و افعی گرفته تا نرون و سقراط و موسی و فرعون و ابن سینا و باقل (نادان‌ترین مرد عرب) همه و همه از آن مبدا طبیعی شروع می‌کنند، و در همان مسیری که طبیعت برای آنها گسترده است، حرکت می‌کنند و به آن پایان طبیعی که در آمیخته شدن با انبوهی خاک است، می‌رسند. گروهی در این حرکت که شاید اکثریت کاروان بشری را تشکیل می‌دهند، نه تنها با همان حرکت طبیعی از مبدا و مسیر طبیعی به سوی نقطه‌ی پایان طبیعی حرکت می‌کنند و مبدا حقیقی حرکت و مسیر و مقصد والای آن را درک نمی‌کنند، بلکه اصلاً نمی‌دانند که حرکت می‌کنند یا نه و اگر از زاد و مرگ ممنوع

ان خود و از توالی روز و شب و فصول چهارگانه و سپری شدن دوران کودکی و جوانی و میانسالی و کهنسالی، سایه‌ای از حرکت و تحول را درک کنند، درک آنان بیش از این نیست که عجب! آن یکی زنده بود و مرد، آن دیگری کودکی زائید. امروزها هوا گرم است، مانعی ندارد، چند روز دیگر هوا خنک خواهد شد. حالا دو ساعت به غروب مانده دو ساعت و نیم دیگر هوا تاریک خواهد شد. در ردیف مقابل این اکثریت اسف‌انگیز، در هر قرن چند انسان انگشت شمار پیدا می‌شوند که مبدا و مسیر و مقصد حقیقی حرکت را درک نموده، می‌دانند که حرکت می‌کنند و چیست آن مبدئی که حرکت از آنجا شروع می‌شود و کجا است آن مقصد والائی که بایستی تکاپو تا وصول به آن ادامه یابد. اینان که معنای حرکت و مبدا و مسیر و مقصد آن را دریافته‌اند، نه از گذشت زمان تاسفی به خود راه می‌دهند و نه با آرزوها و امیدهای خیالی به آینده دل خوش می‌دارند. اینان از زیر مهمیز زمان

جسته و پیروزمندان بر مرکب زمان نشسته، و لگام آن را به دست گرفته‌اند. آنان مرکب به سوی گردیدن‌های تکاملی می‌تازند نه به سوی آینده‌ی محض که امتدادی است مانند امتداد گذشته که دیر یا زود از راه فرارسیده به گذشته خواهد خزید. لذا این پیروزمند ان سوار بر مرکب که لگام آن را به دست گرفته‌اند، نه از گذشت بهار جوانی اندوهی به دل راه می‌دهند و نه فساد فعلی جامعه‌ی خود، آنان را مایوس و از تکاپو بازمی‌دارد و نه به امید آینده چنان دل می‌سپارند که واقعیات کنونی را از دست بدهند. گروهی دیگر هم در بادیه‌ی طولانی و پهناور تاریخ به راه افتاده‌اند، برای اینان مبدا و مسیر و مقصد و حرکت معنایی جز این ندارد که برای اشباع خودخواهی و خودکامگی‌های خودشان جلو کاروانهای بشری افتاده گرد و خاک بلند کنند تا چشمان کاروانیان جز آن خودخواهان خودکامه، هیچ چیزی را نبینند. و یا بتوانند مسیر را منحرف کنند و با وعده‌ی چشمه‌سارهای زلال و مناظر زیبا، کاروانیان را به کویرهای سوزان بکشانند. اینان که در مسیر حقیقی حرکت رو به مقصد حقیقی پیش نمی‌روند، از حرکت کاروانیان رو به مقصد حقیقی جلوگیری می‌کنند. وقاحت و بیشرمی آنان گاهی به حدی می‌رسد که با منحرف ساختن کاروانیان مسیر کمال، خود را طلبکار هم می‌دانند و بر حماقت و بدبختی تشنگان کمال ابراز تاسف می‌فرمایند!! که اینان چه موجودات احمق و بدبختی هستند!! و اذا قيل لهم لا تفسدوا فی الارض قالوا انما نحن مصلحون. الا انهم هم المفسدون و لکن لا یشرعون.

ون. و اذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا انومن كما آمن السفها الا انهم هم السفها و لکن لا یعلمون. و اذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنوا و اذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انما معکم انما نحن مستهزون. الله یستهزی بهم و یمدهم فی طغیانهم یعمهون. اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی فما ربحت تجارتهم و ما کانوا مهتدین. مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم و ترکهم فی ظلمات لا یبصرون صم بکم عمی فهم لا یرجعون. (هنگامی که به آن تبهکاران گفته می‌شود که در روی زمین فساد به راه نیندازید، می‌گویند: جز این نیست که ما مصلحین هستیم. هشیار باشید، قطعاً خود آنان هستند که در روی زمین فساد می‌کنند ولی شعور ندارند. وقتی به آنان گفته می‌شود: شما هم ایمان بیاورید چنان که مردم ایمان آورده‌اند، می‌گویند آیا ما هم مانند مردم احمق ایمان بیاوریم. هشیار باشید، احمق تنها خود آنان هستند، ولی درک ندارند. وقتی که این تبهکاران کسانی را که ایمان آورده‌اند، ملاقات می‌کنند، می‌گویند: ما ایمان آورده‌ایم و هنگامی که با شیاطین خود هم‌نشین شدند می‌گویند ما با شما مییم، و آنان را به مسخره گرفته‌ایم. خدا آنان را مورد استهزا قرار داده و آنان ر

ا در طغیانگری خود رها می‌کند که گمراه شوند. آنان هستند آن تبهکارانی که گمراهی را به جای هدایت خریده و سود از مبادله‌ی خود نبرده‌اند و آنان هدایت نشده‌اند. مثل آنان مثل کسی است که آتشی بی‌فروزد و هنگامی که آن آتش پیرامون او را روشن نماید. (ناگهان) خدا نورشان را از دستشان بگیرد و آنان را در تاریکی‌هایی که هیچ چیز را نمی‌بینند، رها بسازد. آنان (از شنیدن حق) کزند و از گفتن حق لالند و از دیدن حق کور. آنان از این راه که پیش گرفته‌اند، بر نمی‌گردند). تحلیلی در آیات فوق ۱ هنگامی که انسانهای بالغ و رشد یافته، با پیوند به مشیت الهی به وسیله‌ی وجدان پاک می‌گویند: ای راهزنان کاروانیان تشنه‌ی کمال بشری، گرد و خاک بلند نکنید، راه را منحرف نسازید، برای منحرف کردن مسیر واقعی کاروان، ساده‌لوحان از همه چیز بی‌خبر را آلت دست قرار ندهید. اصول عالی انسانی را که نیروهای محرک این کاروان است، با سوء استفاده‌های خودخواهانه از آن اصول، تباه نسازید. بگذارید این کاروان راه خود را طی کند. قدرتها و امتیازاتی را که چه به طور جبر و چه آزادانه به دست آورده‌اید، در تقویت و رفاه و آسایش این کاروان مورد بهره‌برداری قرار بدهید. پاسخ این راهزنان چ

نین است: شما نمی‌فهمید، ما راهنمایان و پیشتازان کاروان هستیم، ما مصلحیم، ما در راه اصلاح شما! از لذایذ و حتی از جان خود گذشته‌ایم!! راه اصلاح همین است که ما می‌گوییم. ای انسانها، فریب این رجز خوانی‌ها و حماسه پردازیهای نابکارانه‌ی راهزنان را نخورید. اینان راهنمایان و پیشتازان نیستند، این تبهکاران رنگ مبدا حرکت تکاملی شما را که اندیشه و تعقل و تکاپو است، مات نموده، مسیر شما را مختل می‌سازند. اینان راهزنانند. ۲ وقتی که به این افسادگران خودکامه می‌گویند: شما هم به این حقیقت که

حیات آدمیان هدفی والا دارد و برای وصول به این هدف بایستی خود را متعهد و مسئول بدانید و شخصیت بدون ایمان و اعتقاد به آن هدف و آرمان اعلا هیچ ارزشی ندارد، بیائید با هم حرکت کنیم، بیائید دست یکدیگر را بگیریم و در صعود به قله‌های مرتفع کمال یار و یاور همدیگر باشیم. آخر این همه عربده و مستی و ناسازی چیست! نه همه هم‌ره و هم‌قافله و هم‌زادند؟ پاسخ این گروه ضد بشریت بر انسانهای تشنه‌ی کمال چنین است: بروید، بروید دنبال کارتان! شما ضعیفید! شما جانداران خیال‌پرداز بر روی تلی از توهمات بی‌اساس نشسته و آینده‌ای بس دور را می‌نگرید! شما ضد لذت و سرخوش

ی و قدرتید. ما کلماتی مانند انسان‌دوستی، تعدیل خودخواهی، راست گوئی و راست کرداری و عدالت و حق و آزادی را مثنی تریاک و حشیش می‌دانیم که برای تخدیر ما قدرتمندان به وجود آورده‌اید. هیچ می‌دانید که شما سفها و ابلهان وقتی به ما می‌گوئید: انسانها چونان اعضای یک پیکرند که در خوشی‌ها و آلام بایستی شریک یکدیگر بوده باشند، ما درباره‌ی شما چگونه می‌اندیشیم و درباره‌ی شما چه قضاوتی می‌کنیم؟ ما شما را ناتوانانی احمق تلقی می‌کنیم که با این حرفها می‌خواهید ناتوانی خود را جبران کنید. اگر سقراط به جای تعلیم و تربیت انسانهایی مانند افلاطون، بامداد به لخت کردن کاروان در گردنه‌ها و شامگاه به می‌گساری و قماربازی می‌پرداخت و یا اگر آدم دست و پا دار و نقشه‌کش خوبی بود به کشیدن انسانها به کشتارگاهها به نام جنگ دلاورانه! می‌پرداخت نه برای دفاع از حیات، بلکه فقط برای اینکه حس خودکامگی خود را اشباع نماید، او را ابرمرد می‌نامیدیم و مجسمه‌ها برای یادبود او برپا می‌کردیم، ولی هنوز که هنوز است به حماقت و ابله‌ی او که افلاطونی را بوجود آورد که افکارش در پیشرفت تکاملی انسانها مانند خود او اثری جدی ایجاد کرد، می‌خندیم و دلسوزی می‌کنیم! ۳ در آ

ن هنگام که این راهزنان کاروان کمال جوی بشری برای تنظیم و تقویت کامکاریهای خود، با انسانهای هدفدار و هشیار و تکاپوگر در مسیر (حیات معقول) رویاروی قرار بگیرند، دم از هدف و هشیاری و تکاپو و ایمان و عقیده و آزادی و کمال می‌زنند، آری، چنان از این حرفها دم می‌زنند که گاهی هشیارترین انسانها را هم می‌فریبند و گمان می‌کنند این خودخواهان خودکامه، واقعا موجودی را به نام انسان که حق حیات دارد می‌شناسند. این زورگویان خودمحور وقتی که با کاروانیان علم و معرفت بنشینند، چنان از دانش و بینش دفاع می‌کنند که فداکارترین انسانها در راه علم و معرفت را به اشتباه می‌اندازند که عجب! شاید این مائیم که موجب سقوط علم و معرفت شده‌ایم نه این شمشیربارگان شمشیرپرست، آنگاه که همین اغواگران ارباب علم و معرفت، با هموعان خونخوار خود سر میز می‌نشینند، به ریش هر چه دانش و دانشمند و معرفت و عارف است، خندیده و به یکدیگر می‌گویند، بگذارید آن احمق‌ها به حماقتهای خود! سرگرم شوند، مادامی که اخلاقی به مقام و جاه و خودکامگی‌های ما وارد نمی‌سازند، کاری با آنها نداریم. ای کاش اینان می‌دانستند که انسانهای آگاه و انسان‌شناس و عدالتخواه از چه دیده‌ای به آنان می‌نگرند و آنان را چگونه می‌بینند.

[صفحه ۷۹]

تادیب اغنیاء ایها الناس انه لایستغنی الرجل و انکان ذا مال عن عترته و دفاعهم عنه بایدبهم و السنتمهم، و هم اعظم الناس حیطة و رائه و المهم لشعته و اعطفهم علیه عند نازله اذا نزلت به (ای مردم، هیچ کس از ارتباط با دودمان خود و دفاع آنان با دست و زبانشان بی‌نیاز نیست، اگر چه مالدار بوده باشد. دودمان آدمی بزرگترین حمایت کنندگان در دنبال او هستند. هیچ کسی چون دودمان آدمی پریشانیهای او را مبدل به آسایش نمی‌کند، دودمان آدمی مهربانترین مردم در هنگام فرود آمدن حوادث سخت و ناگوارند). دودمان و خویشاوندان موضوع دودمان و خویشاوندان را می‌توان از چند دیدگاه مطرح نمود: دیدگاه یکم دودمان و خویشاوندان آدمی، انسانهایی هستند مانند خود او که احتیاج به خوراک و پوشاک و مسکن و بهداشت دارند. لذا بذی دارند و آلامی، پیروزیهای دارند و شکستهای. مسئولیتهای و وظائف فردی و اجتماعی، آنان را نیز مانند دیگر افراد جامعه، شامل می‌گردد. دیدگاه دوم وابستگی طبیعی و قراردادی مانند ازدواج که افراد یک دودمان را مانند شاخه‌ها و شکوفه‌های یک درخت می‌نماید. این

وابستگی طبیعی در عین حال که در نظر مردم معمولی نوعی تفسیرکننده‌ی درخت دودمان ا

ست، ولی به هیچ وجه روشننگر منطقی هر یک از افراد آن دودمان نمی‌باشد. در جمله‌ی مورد تفسیر هم چنین روشنگری وجود ندارد، یعنی نمی‌توان برای شناخت هویت و شخصیت و بینش و خواسته‌ها و دیگر خصوصیات روانی فرزندان از پدران و مادران به طور صددرصد بهره‌برداری نمود و بالعکس نیز چنین است. هیچ پسرعمویی روشننگر هویت مختصات پسرعمو و دخترعموی خود نمی‌باشد. آنچه که محتوای جمله‌ی مورد تفسیر است، اینست که وابستگی طبیعی میان یک عده از انسان برقرار شده است، نوعی زمینه‌ی تاثیر و تاثر میان آنان به طور طبیعی وجود دارد که اگر موانعی به وجود نیاید و عوارضی که آنان را از یکدیگر جدا کند، بروز نکند، احساس اتصال طبیعی و قراردادی اجتماعی تثبیت شده، اتصالی در لذت و الم و سود و زیان و شکست و پیروزی میان آنان به وجود می‌آورد. جمله‌ی مورد تفسیر این حقیقت را مورد تذکر قرار می‌دهد و مردم را به مراعات این رابطه متوجه می‌سازد. می‌توان گفت: یکی از عوامل بیگانگی انسانها از یکدیگر و احساس غربت در زندگی که دامنگیر کشورهای صنعتی (که خود را متمدن می‌نامند)، گشته نادیده گرفتن رابطه‌ی طبیعی و قراردادهای اصیل اجتماعی میان انسانها است. ضررهای این گسیختگی در شاخ

های اصلی درخت دودمان، مانند پدران و مادران و فرزندان و خواهران و برادران روشنتر از آن است که نیازی به گفتگو داشته باشد. در آن هنگام که پدران و مادران به دوران بازنشستگی و کهنسالی می‌رسند و احتیاج شدید به عواطف فرزندان خود دارند، با حیوانات و در و دیوار خانه و حداکثر باغی که چند بار آن را دیده و سیر شده‌اند، انس می‌گیرند. تلویزیونها و مجلات هم برای سرگرمی آنان به درد نمی‌خورد، بلکه گاهی خطرات جوانی آنان را به طور دردناکی زنده می‌کنند. به نظر می‌رسد که فلسفه‌ی قانون (دیه بر عاقله) که در فقه اسلامی برای قتل خطائی وضع شده است، تحکیم همین پیوند طبیعی است که وابستگان به طور طبیعی یکدیگر را مراعات نموده در تنظیم زندگی و آماده کردن زمینه‌ی تعلیم و تربیت همدیگر کوشا باشند. البته این وابستگی طبیعی و قراردادی اصیل، دلیلی بر پستی و عظمت هیچ یک از افراد یک دودمان نمی‌باشد. شاخه‌ای از دودمان هاشم محمد بن عبدالله (ص) است و شاخه‌ی دیگرش ابولهب. و لسان الصدق یجعل الله للمراء فی الناس خیر له من مال یرثه غیره (موقعی که خداوند به یک انسان زبان راستین در میان مردم منعکس می‌کند، برای او بهتر از مالی است که دیگران از او ارث خواه

ند برد) فایده‌ی زبان راستین که در جامعه منعکس می‌گردد، بهتر از مالی است که بی‌اختیار در دست وراث قرار می‌گیرد مفاد جمله‌ی مورد تفسیر فوق‌العاده سازنده و اصلاح‌کننده‌ی فرد و اجتماع است. مالی که بدون تحمل رنج و مشفقت در اختیار فرد یا افرادی قرار می‌گیرد، بر دو نوعست: نوع یکم شخصی که مالی از خود به ارث می‌گذارد و می‌رود، هیچ نیتی و قصدی در اندوختن آن مال جز تملک خود آن مال نداشته است، مسلم است که مال مزبور پس از گسیخته شدن ارتباط آن با صاحبش چیزی جامد است که بالاخره مانند دیگر اشیاء مستهلک می‌گردد و از بین می‌رود و مسئولیت آن بر عهده‌ی کسی است که آن را اندوخته و از خود به عنوان ماترک گذاشته، و مسئولیتی دیگر بر عهده‌ی بازماندگان آن شخص است که از آن مال چه می‌خواهند و در چه راهی آن را مصرف خواهند کرد. نوع دوم شخصی که مال را اندوخته است، از راه کاملاً مشروع و محاسبه شده و به وسیله‌ی دسترنج و تحمل مشقت بوده با این نیت که ضرورت زندگی خود را به وسیله‌ی آن مال تامین و در صورت اضافی بودن بر ضرورت‌های زندگیش، آن مازاد را در تامین زندگی دیگر افراد و جامعه به کار بیندازد. همچنین با فعالیت‌های عضوی و عضلانی مالی را به وجو

د آورده است که می‌تواند محصول مفید برای جامعه داشته باشد، مسلم است که چنین نیت و قصد انسانی، با اینکه تغییری در نمود عینی مال وارد نمی‌آورد، با عنوان باقیات صالحات موجب افزایش عظمت و اعتلای شخصیت صاحب مال می‌باشد. اما زبان راستین که تجسمی عینی از اصول عالی‌ی انسانی است، به هر حال صفا و نورانیتی در جو جامعه به وجود می‌آورد که در پیشبرد ارزشهای

تکاملی انسانی کمک شایان می‌نماید. ما در دوران خود راستگویانی را دیدیم که با اینکه از نعمت دانش و معرفت حرفه‌ای برخوردار نبودند، وجودشان به عنوان یک مربی اشعه‌ی تربیت سازنده را در وابستگان و خویشاوندان و حتی بیگانگی که ارتباطی با آنان داشتند، منتشر می‌کردند. دودمان ما از چراغ فروزان پدری به نام حاج کریم جعفری که کارگر نانوا بود و عمری در تلاش و مشقت زندگی کرد، چنان روشن گشته بود که با مشاهده‌ی یک عمر راستگویی از این شخص، هیچ بهانه و دلیلی برای بد شدن و ناراستی نداشت. و وقاحت دروغ برای افراد آگاه دودمان ما چنان روشن شده بود که شنیدن یک دروغ واقعا موجب سقوط گوینده‌ی دروغ می‌گشت. ابوذر غفاری با راستگویی و راست کرداری تکیه‌گاهی فناپذیر برای مسلمین همه‌ی دورانها است. در یک

ی از منابع تاریخی دیده‌ام که وقتی عثمان می‌خواست ابوذر را تبعید نماید، از ابوذر پرسید که تو را به کجا تبعید نمایم؟ ابوذر پاسخ داد: به بصره، عثمان گفت: رفتن تو به بصره آشوب ایجاد خواهد کرد. ابوذر گفت: به مکه، عثمان گفت: در آنجا هم در موسم حج غائله به راه خواهی انداخت. ابوذر گفت: به شام تبعید کن، عثمان گفت: در شام آشوب به راه انداختی و از آنجا تو را به مدینه فرستاده‌اند. آنگاه عثمان گفت: از سکونت در چه نقطه‌ای احساس ناراحتی می‌کنی؟ ابوذر گفت از ریزه که در آنجا محروم از اسلام بودم. عثمان ابوذر را به ریزه فرستاد. در این داستان عظمت راستگویی ابوذر به اوج خود می‌رسد و می‌تواند عامل امیدی برای کسانی که از دروغ‌پردازی حیوان‌صفتان انسان‌نما به یاس و نومیدی دچار گشته‌اند، بوده باشد. امروزه ارزش راستگویی و وقاحت دروغگویی از انسانهایی که در لابلای آهن‌پاره‌های ماشین گرفتار شده‌اند، رخت بر بسته، بیگانگی از انسانها در اغلب جوامع، قضیه و خبری نگذاشته است که در صورت مطابقت با واقع راست و در صورت مخالفت، دروغ بوده باشد، تا چه رسد به درک ارزشهای روانی راستگویی و وقاحت روانی دروغ. البته انواعی از دروغها در طبقات بالای جوامع وجود دارد که آنها را هم کتاب مقدس! ماکیاولی تجویز فرموده است!!

[صفحه ۸۳]

الا- لا یعدلن احدکم عن القرابه یری بها الخصاصه ان یسدها بالذی لایزیده ان امسکه و لاینقضه ان اهلکه، و من یقبض یده عن عشیرته فانما یقبض منه عنهم ید واحده و تقبض منهم عناید کثیره و من تلن حاشبته یستدم من قومه الموده. (آگاه باشید، هیچ یک از شما نباید از خویشاوندان خود که در فقر و پریشانی بسر می‌برند، منصرف شود از اینکه فقر و پریشانی خود را با چیزی مرتفع بسازد که اگر آن را نگهداری کند، نخواهد افزود و اگر انفاقش کند، نخواهد کاست. کسی که دست کرامت خود را از دودمانش برمی‌دارد، یک دست او از آنان برداشته می‌شود و در مقابل دستهای فراوانی از او برداشته خواهد گشت. هر که اخلاق نرم دارد، از محبت دائمی دودمانش برخوردار خواهد بود). در تفسیر جملات گذشته مقداری درباره‌ی خویشاوندان و وابستگان بحث کردیم. معنای عبارات فوق روشن است، لذا می‌پردازیم به بررسی در نمونه‌ای از روایاتی که درباره‌ی این موضوع وارد شده است: ۱- و عن ابی حمزه قال ابو جعفر علیه السلام: صله الارحام تزکی الاعمال و تنمی الاموال و ترفع البلوی و تیسر الحساب و تنسی فی الاجل (ابو حمزه از حضرت امام محمد باقر (ع) نقل کرده است که: رسیدگی به خویشاوندان و مرتفع

ساختن احتیاجات آنها، اعمال انسان را پاکیزه نموده، موجب رویدن اموال و ارتفاع بلا و مصیبت گشته و محاسبه را آسان و اجل را به تاخیر می‌اندازد). ۲- و عن الحکم الحنط قال: قال ابو عبدالله علیه السلام: صله الرحم و حسن الجوار یعمران الدیار و یزیدان فی الاعمار (حکم حنط از حضرت امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: رسیدگی به خویشاوندان و رفع احتیاجات آنها و رفتار نیکو با همسایگان شهر را آباد می‌کند و بر عمرها می‌افزاید). روایات در تشویق به صله‌ی ارحام متواتر است. در روایاتی که در این موضوع وارد شده است چند نتیجه ذکر شده است، از آن جمله: خواص نیکی بر خویشاوندان ۱- تصفیه و تزکیه‌ی کردار شاید به نظر بعضی‌ها چنین برسد که نیکی کردن و احسان به خویشاوندان چه ارتباطی با کردار آدمی دارد؟ این سوال در مغزهایی نمودار

می‌گردد که از ارتباطات سطوح عمیق کارهای بشری که با یکدیگر دارند، اطلاعی ندارند. ممکن است اینان رابطه میان دروغگوئی و سائیده شدن دنده‌های قانون‌گیر مغز آدمی را هم درک نکنند و بگویند: تا کنون هیچ دروغگوئی روانه‌ی تیمارستان نگشته است! ولی می‌دانیم که منعکس ساختن خلاف واقع در ذهن اولاد و ابراز آن برای دیگران با علم به این

که دروغ است، ثانیاً تدریجاً مغز را در مقابل واقعیات بی‌حس می‌سازد. و از فعالیت طبیعی ساقط می‌نماید و به اصطلاح معمولی ماشینی، مهره‌ی مغز را هرز می‌کند. اگر از نظر روانی در موضوع صله‌ی رحم دقت کنیم، به این حقیقت خواهیم رسید که شخص نیکی‌کننده به ریشه‌ها و شاخه‌های طبیعی خود در این زندگانی توجه دارد و ناراحتی و راحتی آنان را مربوط به خود می‌داند و برای ایجاد طراوت در آن ریشه‌ها و شاخه‌ها اهمیت می‌دهد، این طرز تلقی از خویشاوندان، شامل لزوم تعلیم و تربیتهای سازنده نیز می‌باشد. با مطالعه در چنین وضع روانی به این نتیجه می‌رسیم که چنین شخصی از یک روان پاک و مقید به اصل و ارزش کاملاً برخوردار است و مسلم است که اعمالی که با تکیه به اصول انسانی و اعتقاد به ارزش صادر می‌گردند، صاف و پاک می‌باشند. ۲- نمو و افزایش مال، چه از نظر ارزیابی مال و چه از جنبه‌ی عینی آن. اما از نظر ارزیابی مال، جای تردید نیست کسی که در راه سعادت مردم و تقلیل دردهای آنان قدم برمی‌دارد، عظمت و ارزش جانهای آدمیان برای او به قدری با اهمیت جلوه می‌کند که حتی یک ریال اضافه بر ضرورتهای زندگی را، زیاد می‌بیند. و آنچه را که در اختیار دارد، بسیار فراوان و با

رزش می‌بیند، زیرا با همان مقدار اندکش، ممکن است احتیاجات بزرگی را برطرف بسازد. و اما افزایش مال از نظر موجودیت عینی، روشن است که وقتی توجه به دردهای مردم و اقدام به مرتفع ساختن آنها برای یک انسان حیاتی تلقی می‌شود، بیماریهای روانی و اضطرابات و تشویشهای مغزی ناشی از خودخواهی‌ها و سودجوئی‌های او برطرف می‌گردد. اگر اندیشه‌ی چنین شخصی در مسائل مالی فعالیت کند، به طور طبیعی موفق خواهد گشت و اگر در مدیریت بیندیشد، اندیشه‌هایش نتیجه‌بخش خواهد بود. ۳- برطرف شدن گرفتاری این خاصیت هم مانند یک نتیجه‌ی منطقی برای نیکی به ارحام گوشزد شده است. به طور طبیعی بریدن و گسیخته شدن افرادی از انسانها که شاخه‌ها و شکوفه‌های یک درخت را تشکیل می‌دهند، یک جریان روانی تیره و مزاحم را اگر چه بدون آگاهی در سطوح عمیق روان آن افراد به وجود می‌آورد. این جریان مخفی مانند عقده‌های روانی بدون اینکه خود را نشان بدهند، مشغول فعالیت می‌باشند. آیا احتمال نمی‌رود که اندوه‌ها و غمهای متناوبی که فضای درون آدمیان را بدون علت روشن فرا می‌گیرند، ناشی از بیگانگی شاخه‌های درخت دودمان از یکدیگر باشند؟ به هر حال جریان روانی مزبور و احساس تنهایی و بیگانگی

از دیگر افرادی که در ریشه و ساقه و آبیاری و تغذیه شرکت مستقیم یا غیرمستقیم دارند، آدمی را در معرض گرفتاریها قرار خواهد داد. واقعیات آنچنان که هستند، در دیدگاه این فرد بیگانه از ریشه و شاخه‌های متحد در آن ریشه، مشوش و درهم و برهم خواهند بود. آیا احتمال نمی‌دهید بعضی از ریشه‌های روانی خودکشی‌ها در برخی از کشورهای پیشرفته از نظر آسایش مادی، که خودشان آن پیشرفتگی را تمدن نامیده‌اند، مستند به این نوع بیگانگی بی‌رحمانه بوده باشد؟ ۴- آسان شدن حساب در روز قیامت منابع معتبر اسلامی درباره‌ی نتایج دنیوی و اخروی سودمند بودن به انسانها، مطالب فوق‌العاده بااهمیتی را گوشزد کرده است که یکی از آنها روایت بسیار معروفی است که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است: الخلق کلهم عیال الله و احبهم الیه انفعهم لهم. (خلق همه به منزله‌ی خاندان خدایند، محبوب ترین مردم در نزد خداوند سودمندترین مردم به خلق می‌باشد) این یک حقیقت قطعی است که اگر سود رسانیدن به مردم، نه از روی احساسات و عواطف خام و نه از روی رسیدن به خودخواهی‌ها و شهرت اجتماعی، بلکه با استناد به شناخت هویت واقعی انسان که شعاعی از خورشید عنایات الهی است، آن رشد و کمال را نصیب آدم

ی می‌نماید که از وارد کردن ضرر بر مردم اجتناب می‌ورزد و هر روزی که عمر خود را سپری می‌کند، با عظمت خداوندی و محبت او بر انسانها و سلطه و احاطه‌ی مطلقه‌ی او بیشتر آشنا می‌شود، در نتیجه لحظات عمرش را بدون احساس مسئولیت و انجام

وظیفه از دست نمی‌دهد: چنین (حیات معقول) آسانی محاسبه روز قیامت را مانند یک معلول به دنبال علت کامل خود می‌آورد. ۵- به تاخیر انداختن مرگ مقداری فراوان از اختلالات حیاتی ما ناشی از اضطرابات و اختلالاتی است که در روان ما به وجود می‌آیند، و دمار از حیات ما در می‌آورند. غصه‌ها و اندوه‌ها همانند تیشه‌های مخفی به بریدن ریشه‌های حیات ما مشغولند و این شدت مقاومت و جوشش درونی حیاتت که نمی‌گذارد ما به سرعت از پا در آئیم و متلاشی شویم. هیچ عاملی برای از بین بردن غصه‌ها و اندوه‌ها مانند احساس اشتراک با دیگر انسانها در ناملایمات و ناگواریها و لذت بردن از رفاه آسایش آنان وجود ندارد. هم اکنون سر به عقب برگردانید و سرگذشت عظمای راستین جوامع و ملل را مورد دقت قرار بدهید، خواهید دید که آنان هیچ گونه غم و اندوه معمولی که باعث اضطراب روحی آنان بوده باشد، نداشته‌اند، یعنی حیات آنان بازیچه‌ی امواج غم و اندوه م

عمولی نبوده است. اگر چه همه‌ی آنان از یک حالت روحی نگرانی بسیار بسیار مقدس برخوردار بوده‌اند، این نگرانی ناشی از سئوالی بود که همواره در درون آنان وجود داشته است: آیا انسانها همه‌ی استعدادهای خود را در راه پیشبرد انسانها به سوی کمال و وصول خود و دیگران به هدف اعلا‌ی زندگی به فعلیت رسانیده‌اند یا نه؟ ساده‌لوحان بی‌خبر از هویت عظمای بشری نتوانسته‌اند، میان دو نوع اندوه نکبت بار و اندوه مقدس تفاوت بگذارند. اندوه نکبت بار که ما آن را اندوه منفی می‌نامیم متلاشی‌کننده‌ی حیات خود و دیگران است، در صورتی که اندوه مقدس که ما آن را اندوه مثبت می‌نامیم سازنده‌ی حیات و پر معنا کننده‌ی آن است ندهی اگر به او دل به چه آرمیده باشی نگزینی ار غم او چه غمی گزیده باشی نظری نماند بیفکن مگرش عیان بینی گرش از جهان بینی ز جهان چه دیده باشی ملامحسن فیض کاشانی آب حیات منست خاک سر کوی دوست گر دو جهان خرمیست ما و غم روی دوست سعدی ملاحظه می‌شود که معنای غم و اندوه مقدس از نظر روانی قابل مقایسه با غم و اندوه‌های معمولی نیست. باید گفت: ما برای نشان دادن معنای اندوه مقدس کلمه‌ای کاملاً مناسب در هیچ یک از لغات اقوام و ملل ندار

یم، زیرا این اندوه ترکیبی شگفت‌انگیز از پدیده‌های متضاد مانند امید و یاس و حسرت و نشاط و احساس دریافت کمال و احتمال سقوط و چند پدیده‌ی متضاد دیگر که در عین تضاد عامل تحریکند، می‌باشد. ۵- آبادی محیط زیست در آن هنگام که گروهی از انسانها نه با عامل جبری محیط و اجتماعی و نه با هدف‌گیریهای سودجویانه، بلکه تنها با تکیه به اینکه همه‌ی آنان شاخه و شکوفه‌های یک ریشه‌اند و در ایجاد محصول عالی این کمیتهای متشکل که (حیات معقول) است، تشکل پیدا کنند، محیط زیست آنان رو به آبادی گذاشته و مانند یک بهشت جاودانی که ساختمانهایش نمودی از جانهای به هم پیوسته است، جایگاه زیست سعادت‌مندان‌هی آنان خواهد گشت. آجری که در آبادی چنین محیط زیست گذاشته می‌شود، جزئی از حیات گذارنده‌ی آن است که با وجدانی آزاد بر روی آجری دیگر که آن هم جزئی از حیات گذارنده‌ی پیشین است، نهاده می‌شود. این آبادی اگر به صورت کوخی محقر درآید، بوی جان آدمی می‌دهد، این کوخ محقر بوی حیات بر فضا می‌افشاند، بر خلاف آن کاخهای سر به فلک کشیده‌ای که نقدینه‌ی حیات آدمیان را بر صورت گلها و سیمان‌ها و نقشه‌های رنگارنگ در آورده و جوهر حیات انسانها را در دیوارها و سقف آن کاخه

ا جامد نموده است. این کاخها بوی مرگ ناتوانان را می‌دهد که برای ادامه‌ی حیات خود، مضطر و یا مجبور گشته و انرژیهای حیات خود را در آن دیوارها و سقفها متبلور ساخته‌اند. تبصره باید از این اشتباه خانمانسوز جلوگیری کرد که برای نیکی به وابستگان و خویشاوندان، نباید حقوق دیگران ضایع شود. تباه ساختن حقوق انسانها که مبارزه‌ی علنی با مشیت خداوندی است بیش‌مانه‌ترین گناهی است که نمی‌تواند مقدمه‌ی نیکوئی و احسان و اطاعت خداوندی بوده باشد.

خطبه ۲۴- برانگیختن مردم به پیکار

تفسیر عمومی خطبه‌ی بیست و چهارم و لعمری ما علی من قتال من خالف الحق و خابط الغی من ادهان و لا ایهان (به حیاتم سوگند، در جهاد با کسانی که مخالف حق و غوطه‌ور در گمراهی‌اند، نه رفتار تصنعی دارم و نه خود را ناتوان می‌بینم). جهاد در راه خدا با تصنع و سستی ناسازگار است گروهی از اسلام‌نشناسان سست عنصر، امیرالمومنین علیه‌السلام را از جنگ با جرثومه‌های فساد که جز ضدیت با حق و غوطه‌ور شدن در گمراهی کاری دیگر نداشتند، توصیه می‌کردند که خواسته‌های آن تبهکاران را برآورد و با آنان سازش نماید. این گروه چه کسی را مخاطب قرار داده و چه پیشنهادی به او می‌کردند؟! کسی که مخاطب آنان بود، علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام بود که پیامبر اکرم (ص) درباره‌اش فرموده است: یا علی انت منی بمنزله هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی (ای علی، نسبت تو با من نسبت هارون با موسی است، جز اینکه پس از من پیامبری نیست) چه تبهکاران نادانی بودند که این مقدار درک نداشتند که ردیف ابراهیم و ابراهیمیان غیر از ردیف فرعون و فرعونیان است. خفاشانی که روشنایی را از تاریکی تشخیص نمی‌دادند، در ۲ شبانه‌ی تاریک خود برای خورشید جهان‌افروز تعیین تکلیف می‌فرمودند!!!

ما در صفتانی که به حاتم طائی کرامت می‌آموختند! هبنقه‌هایی که راه اندیشه و تعقل را بر پیشستانان عقلای تاریخ نشان می‌دادند! جوجه ماکیاولی‌ها تجلی‌گاه حکمت الهی را درس زمامداری تعلیم می‌فرمودند!! خدایا، چشم باز و گوش باز و این عما! حیرتم از چشم بندی خدا! آخر، چرا به نتایج تصنع‌ها و سازشکاریهای ضد حق نمی‌نگرند؟ چرا تاریخ سرگذشت بشری را با عبرت‌گیری بررسی نمی‌کنند؟ کجا رفتند آن ماکیاولی‌ها که چند روزی گام با نخوت و کبر روی زمین برداشتند و به شماره‌ی نفسهای مظلومان و بینوایان لعنت بر خود اندوخته و تاریخی پر از صفحات سیاه از خود به جای گذاشتند؟ آن سوداگران خون‌انسانها گرگانی بودند که در چنگال گرگانی درنده‌تر از خود، متلاشی گشتند و مجسمه‌های پلید و شیطانی خود را در گذرگاه تاریخ نصب نمودند. مردم با دشنامهایی مانند: ای ماکیاولی، ای نرون، ای چنگیز، ای معاویه، بدترین ناسزها را به مخاطب خود نسبت می‌دهند. آیا تا کنون این همه روپوشها که بر روی ظلم و ظالمی گذاشته‌اند، دردی از دردهای بشری را چاره نموده است؟ آیا این روپوشها توانسته است رنگ عدل و ظلم را مات نموده و وقاحتها و شرافتها را در هم بیچد؟ آیا با این همه روپوشها و تصنع‌ها توانسته‌اند برای عظمای بشری بقبولانند که ماهیت بشر آنچنان موم‌صفت است که اگر خودخواهی قدرتمندان بخواهد، بایستی از یک انسان عادل در بیست و چهار ساعت، یک جلاد خون‌آشام ساخت و این را یک پدیده‌ی اصولی تلقی نمود!! فاتقوا الله عبادالله و فروا الی الله من الله (ای بندگان خدا، برای خدا تقوا بورزید، و از خدا به سوی خدا بگریزید). از خدا به سوی خدا اگر سیر آدمی در مسیر انا لله و انا الیه راجعون (همه‌ی ما از آن خدا و همه‌ی ما به سوی او برمی‌گردیم)، آگاهانه و هشیارانه و هدفگیرانه بوده باشد، هر قدمی که برمی‌دارد، مرحله‌ای از رشد را می‌پیماید. اگر سیر در این مسیر ناآگاهانه و ناهشیارانه و بی‌هدف انجام بگیرد، از مزایای کمال محروم و سرمایه‌ی هستی تباہ و خسارتی که در این سیر و حرکت گریبانگیر او خواهد بود، جبران نخواهد پذیرفت. اگر این حرکت و سیر رو به سقوط و تباہی باشد، نکبت و شقاوت ابدی را بر خود خریده است و در هر دو حال سیرکنندگان باید بدانند که فرار از حیظه‌ی سلطه‌ی الهی امکان‌ناپذیر است. اگر بخواهند سیر نزولی کنند، به شقاوتی دچار خواهند شد که مطابق مشیت الهی، معلول حرکت تبهکارانه‌ی آدمیان می‌باشد. پس اینان که

از دستورات و عنایات الهی گریخته‌اند، پایانی برای حرکت آنان، جز قانون و مشیت الهی چیزی دیگر نخواهد بود. و اگر حرکت در مسیر انا لله و انا الیه راجعون با هشیاری و کمال‌جوئی انجام بگیرد، این حرکت از خدا به سوی خدا و در قلمرو مشیت خدا و در ایام خداوندی تحقق می‌پذیرد. جمله‌ی مورد تفسیر، اقتباسی از آیه‌ی شریفه است که می‌فرماید: ففروا الی الله انی لکم منه نذیر مبین (به سوی خدا بگریزید (پناهنده شوید)، من برای شما ابلاغ‌کننده‌ی آشکارم) این گریز از خدا به سوی خدا به این معنا است که آنانکه به جهت مخالفت با تعهد الهی و نادیده گرفتن مسئولیتهای ناشی از تکالیف انسانی احساس سقوط می‌کنند، برای جبران سقوط و تباہی خود، پناهگاهی جز خدا ندارند و باید به او پناهنده شوند. یک احتمال دیگر اینست که هر آنچه که مربوط به

خود است و تباہی خود، پناهگاهی جز خدا ندارند و باید به او پناهنده شوند. یک احتمال دیگر اینست که هر آنچه که مربوط به

مشیت و اراده‌ی خداوندی است و شما درباره‌ی آن در ابهام و یا وحشتید، برای حل و به دست آوردن تاملین درباره‌ی آن، به خداوند پناهنده شوید. و امضوا فی الذی نهجه لکم و قوموا بما عصبه بکم فعلی ضامن لفلجکم آجلا ان لم تمنحوه عاجلا (و آن راه را پیش بگیرید که برای شما روشن و هموار ساخته است و با آن واقعیات قیام کنید که مربوط به شما

است، در این صورت علی وصول به هدف والا را اگر در این زندگانی نمودار نگردد، در ابدیت برای شما تضمین می‌نماید. راهی را پیش بگیریم که آفریننده‌ی راه و مقصد معین کرده است راهی بزن که آهی بر ساز آن توان زد شعری بخوان که بر او رطلی گران توان زد بر آستان جانان گر سر توان نهادن گلبانگک سربلندی بر آسمان توان زد حافظ همچنان که در مباحث گذشته گفتیم، چه بدانیم و چه ندانیم، چه بخوایم و چه نخواهیم ما در حال حرکتیم و از اینکه مقصدهایی را که در سر راهمان می‌بینیم، نه از نظر منطقی ما را اشباع می‌نماید و از نظر دریافتهای وجدانی، به خوبی روشن می‌گردد که حرکت ما بنی نوع آدم رو به مقصد والاتری است: نیک بنگر ما نشسته می‌رویم می‌بینی قاصد جای نویم پس مسافر آن بود ای ره‌پرست که مسیر و روش در مستقبل است مولوی نیز چنانکه در آن مباحث متذکر شدیم، بعضی از افراد بشر آنقدر در نادانی و خودخواهی غوطه‌ور است که اصلا نمی‌داند حرکت می‌کند یا نه، برخی دیگر می‌دانند که حرکت می‌کند، ولی نمی‌دانند که آیا با این حرکت راهی را طی می‌نماید و رو به آینده‌ایست که همه‌ی گفتار و کردار و اندیشه و حتی خواسته‌های عملی نشده‌ی او را به عنوا

ن محصول زندگانش در جلو دیدگان او مجسم خواهد ساخت و نمی‌داند که در آن حال که او به انسانهایی که خود را کاروان راهی تعیین شده‌ی رو به مقصد دانسته و پیش می‌روند، می‌خندد، نظم و واقعیت جهان هستی نیز بر او می‌خندد. گروهی دیگر از انسانها دیده می‌شوند که به طور اجمال می‌دانند که (بازی به این درازی) نمی‌شود. کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی نظامی گنجوی ولی کبر و غرور و نخوتشان نمی‌گذارد که در تشخیص راه و مقصد، به رهروان واقعی این راه مراجعه کنند و نشانهای راستین این راه را از آنان دریابند. اینان گاهی به عقل خود تکیه می‌کنند. کدام عقل؟ عقل نظری جزئی. عقل نظری جزئی کدامست؟ عقل نظری جزئی همان است که با مقداری مفاهیم اتخاذ شده از رابطه‌ی حواس با سطوح ظاهری طبیعت، همه‌ی مشکلات را می‌خواهد حل و فصل نماید، با اینکه می‌بیند هنوز سند صحیحی برای اثبات حاکمیت مطلق خود ارائه نداده است. زیرا اگر از این عقل پرسید چیست سند حاکمیت مطلق تو؟ اگر بگوید: من خودم! این دور است که تناقض صریح در بر دارد. یا

مصادره به مطلوب است که عبارتست از تکرار ادعا برای اثبات ادعا! که خود عقل آن را امکان‌ناپذیر می‌داند. از طرف دیگر از این عقل باید پرسید این همه مکتبها و جهان‌بینی‌ها و معتقدات ضد و نقیض که بشر را کلافه کرده است، از کجا ناشی شده است؟ مگر نه اینست که همه آنها تو را پشتیبان خود قرار می‌دهند؟ به اضافه اینکه عظمای معرفت بشری نه تنها حاکمیت مطلق عقل نظری را نمی‌پذیرند و برای فعالیت آن حدود معینی را مشخص می‌نمایند، بلکه گروهی چشمگیر از این عظمای می‌گویند: از رهبری عقل به جایی نرسیدیم پیچیده‌تر از راه بود راهبر ما عقل سر تیز است لیکن پای سست زانکه دل ویران شدست و تن درست آزمودم عقل دورانیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را عقل بند رهروان است ای پسر آن رها کن ره عیانست ای پسر آن زمان چون عقلها درباختند بر رواق عشق یوسف تاختند عقلشان یکدم سست ساقی عمر سیر گشتند از خرد باقی عمر مولوی گروهی دیگر در لجن هوی و هوسها و شهوات چنان غوطه‌ورند که با اینکه اجمالا می‌دانند: حرکت آنان در راهی بامعنا و رو به مقصدی است توانائی تشخیص راه و مقصد را از دست داده، مقلدان محضی هستند که می‌گویند: پیشتان می‌روند، ما هم به دنبالشان می‌رویم، آنان بهتر از ما می‌دانند و ما در تشخیص راه و مقصد، تکلیفی دیگر نداریم. متأسفانه این گر

وه از نظر کمیت به قدری فراوانند که وحشت انگیزند. امیرالمومنین علیه‌السلام این گروه را به اصطلاح همج‌الرعا معرفی می‌نماید. مولوی دو صد لعنت بر اینان فرستاده است: خلق را تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر این تقلید باد و گویا فروغی بسطامی است که این گروه را حیوان و نادان می‌نامد: خداخوان تا خدادان فرق دارد که حیوان تا به انسان فرق دارد محقق را مقلد کی توان

گفت که دانا تا به نادان فرق دارد جمعی دیگر می‌گویند: ما راه و مقصدی جز همین بایستگی‌ها و شایستگی‌هایی که هر یک از اقوام و ملل برای تنظیم زندگانی این چند روزه تشخیص داده و آنها را به صورت قوانین و آداب و رسوم استنباط و به مرحله‌ی اجرا در می‌آورند، نمی‌شناسیم. مدعای این جمع را یک شاعر معاصر در چند بیت متذکر شده است: گر بدانم که جهان دگریست وز پس پرده همانا خبریست نهم دل به هوی و هوسی و اندرین نشئه نامانم نفسی ای دریغا که بشر کور و کراست وز سرانجام جهان بی‌خبر است کاش بودی پس مردن چیزی حشری و نشری و رستاخیزی مخبران را ز دلیل امساکست گفته‌های همه شبهتناکست انبیا حرف حکیمانه زدند از پی نظم جهان چانه زدند این هم یک منطق است ک

ه می‌گوید: اگر افراد بشری بچه‌های خوبی باشند و کفش و کلاه یکدیگر را نربایند و به تقلید از موریانه‌ها، خیابان‌های خوبی بسازند، منابع انرژی منظومه‌ی شمسی را تمام کنند و معادن را بکاوند و مقداری از آنها را گلوبند و دستبند و دیگر زیورآلات نموده، با به کار بردن آنها، برای خود ارزش بوجود بیاورند و مقداری دیگر از آن معادن را به صورت اسلحه‌ی بران درآورند که هر وقت حوصله‌شان سر رفت به جان هم بیفتند، هزارها بلکه میلیونها انسان را به خاک و خون بغلطانند. انسان به حد نصاب خود رسیده است! خدا کند یک سرگرمی خوب و درازمدت برای بشر به وجود بیاید، و الا این دفعه برای سرگرمی خود، صحبت کشتن در حدود یک میلیارد انسان در کار است! مسلم است که منطق مزبور سرگرمی فوع را به طور حتم لازم دارد. اشتباه این گروه تنها در یک چیز است و آن اینست که خود را به پاسخ دادن از این سوال (از کجا آمده‌ایم؟ برای چه آمده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟) ملزم نمی‌داند. یکی از شگفتی‌های قرآن موضوع راه است که با کلماتی گوناگون آن را مطرح نموده است، که روی سه کلمه از آنها سخت تکیه شده است: ۱- سبیل، ۱۳۸ آیه ۲- صراط، ۴۲ آیه ۳- طریق، ۳ آیه ۱- سبیل در حدود ۱۳۸ آیه با ملاحظه

ی مجموع آیاتی که کلمه‌ی سبیل در آنها آمده است، این مطلب فوق‌العاده اساسی روشن می‌گردد که هر انسانی در هر حالی که هست، در حال حرکت در راهی است، چه بداند و چه نداند، چه بخواهد و چه نخواهد. این مطلب با نظر به واقعیت جهان هستی و نظم و قانونی که در آن حکمفرما است، و با نظر به یک هدف اعلا- برای این جهان که بدون پذیرش آن، هیچگونه جهان‌بینی همه‌جانبه‌ای وجود نخواهد داشت و با نظر به قانون عمل و عکس‌العمل، واقعی‌ترین مطلبی است که هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. بنابر این منطق قرآن، همه‌ی انسانها در راه و مشغول حرکت رو به مقصدی می‌باشند. پس از این مقدمه، می‌پردازیم به گروه‌بندی آیات مربوط به سبیل. گروه یکم می‌گوید: راهی که خدا به وسیله‌ی پیامبران و عقول سلیم و وجدانهای پاک، پیش پای بشر گسترده است، راه رشد است: و قال الذی آمن یا قوم اتبعون اهدکم سبیل الرشاد (و آن شخصی که ایمان آورده بود (به قوم خود در مصر) گفت: این قوم من، از من پیروی کنید، من شما را به راه رشد هدایت می‌کنم). فمن اسلم فالولئک تحروا رشدا (هر کس که اسلام را پذیرفته است، آنان با کوشش و تکاپو رشد را دریافته‌اند) گروه دوم کفر و انحراف از مسیر کما

ل، راه ضلالت است: و من یتبدل الکفر بالایمان فقد ضل سواء السبیل (هر کس که ایمان را به کفر مبدل بسازد، از راه معتدل گمراه و منحرف گشته است) فمن کفر بعد ذلک منکم فقد ضل سواء السبیل (پس هر کسی از شما پس از این کفر بورزد از راه معتدل گمراه و منحرف گشته است). قل هل انبئکم بشر من ذلک مثوبه عندالله من لعنه الله و غضب علیه و جعل منهم القردة و الخنازیر و عبد الطاغوت اولئک شر مکانا و اضل عن سواء السبیل (به آنان بگو: آیا به بدتر از این اهل کتاب منحرف از نظر پاداش در نزد خدا به شما خبر بدهم؟ کسانی هستند که خدا به آنان لعنت و غضب نموده و کسانی از آنان را میمون و خوک قرار داده است و کسی که طاغوت را می‌پرستد. آنان دارای بدترین موقعیت و گمراه‌ترین مردم از راه معتدلند) گروه سوم راهی را که خداوند پیش پای بشر گسترده است، از روی حکمت بالغه است که قابل اثبات با حکمت است: ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن (مردم را به راه پروردگارت با حکمت و موعظه‌ی نیکو دعوت کن (اگر احتیاجی به مجادله باشد) با آنان با بهترین وجه مجادله نما) گروه چهارم کسانی که به جهت تبهکاریها و انحرافات که مرتکب شده‌اند و در

نتیجه

خداوند متعال آنان را گمراه ساخته است. راهی پیدا نخواهند کرد: و من یضلل الله فلن تجد له سیبلا (و کسی را که خدا گمراه کند، راهی برای او پیدا نخواهی کرد) توضیح در مباحث گذشته گفتیم که گروه فراوانی از مردم جوامع نمی‌دانند که در حرکتند و می‌روند، بنشینند می‌روند، بخوابند می‌روند، میخکوب در حیوانیت شوند می‌روند، بخندند می‌روند، بگریند می‌روند، در هر حال که باشند می‌روند، ولی برای این رفتن عنوان راه قائل نیستند، آری، کسی که در زندگانی مقصدی ندارد، راه هم ندارد، زیرا. راه آن باشد که پیش آید شهی مولوی چنانکه بینی آن باشد که او بوئی برد بوی او را جانب کوئی برد مولوی شما درباره‌ی شیوع و رواج تخدیر در سرتاسر تاریخ در همی جوامع چگونه می‌اندیشید؟ آیا احتمال نمی‌دهید که هرگاه هشیاری بشری در حال اعتدال به جریان بیفتد، این سؤال را مطرح خواهد کرد که (کجا می‌روی؟) این راه را که پیش گرفته‌ای به کجا خواهد انجامید؟ اصلا چه معنی دارد که خود را به نفهمی زده و بگویی: من می‌جنبم و در حرکتم، ولی نه از مقصد سر درمی‌آورم و نه از راهش. آدمیان از این گفتگوهای اسرارآمیز به طور فراوان با خویشان دارند. وقتی که از پاسخ صحیح نا

توان بمانند، می‌گویند: می‌خور که ازین فسانه‌ها کوتاه نیست منسوب به خیام جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست خود می‌گریزند از خودی در بی‌خودی یا به هستی یا به شغل ای مهتدی تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و بنگ بر خود می‌نهند مولوی گروه پنجم چنانکه مرکز حقیقی دایره بیش از یک نقطه ندارد، مقصد والای (حیات معقول) هم یک راه بیشتر ندارد: و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لاتتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیلہ (و اینست راه مستقیم من، از آن پیروی کنید و از راههای مختلف تبعیت ننمائید که شما را از راه خداوندی پراکنده می‌کنند). درست است که: هر دل سوزان هزاران راه دارد سوی تو اینهمه ره را تو پایانی ندانم کیستی علی صائبی ولی این به آن معنی نیست که هر یک از این هزاران راه مانند راه‌های هندسی که در بعد هندسی کشیده شده است، با مقصدهای متضادی به یک حقیقت می‌رسند، بلکه منظور اینست که سمت حرکت در مسیر انا لله و انا الیه راجعون (ما همه از آن خدائیم و به سوی او برمی‌گردیم) یکی است و آن عبارت است از حق به سوی حق با حق و اختلاف در راهها ناشی از اختلاف زمانها و محیطها و درک و شعور و موضع‌گیریهای ویژه

ای است که دامنگیر همی افراد بشری است. مولوی گام را از این هم فراتر گذاشته می‌گوید: اگر چه راهها متضاد هم جلوه کند، باز سمت و مقصد یکی است: گه چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین نه چنان حیران که پشتش سوی اوست بل چنین حیرت که محو و مست دوست و آن دسته از آیات قرآنی که مشیت الهی را در تنوع قوانین و تکالیف متذکر می‌گردد به همین معنی است که مطرح نمودیم: لکل امه جعلنا منسکاهم ناسکوه (برای هر امتی تکلیفی قرار داده‌ایم، آن را بجای می‌آورند) با همی این اختلافات مبدا و مقصد حرکت عبارتست از: قل ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین (بگو به آنان، نماز من و عبادت من و زندگی و مرگ من همه از آن خدا است). در آن آیات قرآنی که کلمه‌ی صراط به کار رفته است ۴۵ مورد است که در ۳۳ مورد با صفت مستقیم آمده است (صراط مستقیم) و در همی این موارد راه رشد و کمال و (حیات معقول) و دادگری صراط مستقیم معرفی شده است. در سوره‌ی الفاتحه تفسیری که درباره‌ی صراط مستقیم شده است، چنین است: صراط

الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا الضالین (صراط مستقیم راه کسانی است که به آنان انعام فرموده‌ای، آنان نه مورد غضب الهی‌اند و نه گمراهان). حال باید ببینیم چه کسانی هستند که خداوند به آنان احسان و عنایت فرموده است؟ در سوره‌ی مریم پس از آیاتی که پیامبرانی را یادآور می‌شود (ابراهیم، اسحق، یعقوب، موسی، هارون، اسماعیل، ادریس) و هر یک از آنان را با اوصاف عالی توصیف می‌نماید. این آیه وجود دارد که اولئک الذین انعم الله علیهم من النبیین من ذریه آدم (... آنان کسانی هستند که خدا بر آنان احسان و عنایت فرموده است از پیامبران از نسل آدم) ... امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: (و با آن واقعیات قیام کنید که به شما مربوط است) قیام هر فرد و جامعه‌ای باید رو به آن هدف و با آن عوامل باشد که مربوط به آن فرد و

جامعه است یکی از آن پدیده‌های اساسی و حیاتی نوع انسانی قیام او است، برای وصول به هدفهایی که ضرورت آن را تشخیص داده است. غالباً اصطلاح قیام در مباحث سیاسی به حرکت‌هایی هدفدار دسته‌جمعی گفته می‌شود. آنچه که به اضافه‌ی خصوصیت دسته‌جمعی در قیامها وجود دارد، گسیخته شدن از گذشته و تنظیم زندگی برای آینده است. این مختص در قیام فردی نیز قابل تحقق است. در آیه‌ای از قرآن مجید، قیام فردی را هم متذکر شده است: قل انما اعظکم بواحدہ ان تقوموا لله م

ثنی و فرادی (بگو به آنان: من شما را تنها به یک چیز پند می‌دهم، اینکه دوتا دوتا و یک یک برای خدا قیام کنید) قیام فردی عبارت است از گسیختن از گذشته‌ی نابخردانه و زندگی تبه‌کارانه و تکاپو در راه به دست آوردن (حیات معقول) و جبران خسارت زندگی گذشته. همین معنا در مفهوم قیام اجتماعی هم وجود دارد، یعنی هنگامی یک جامعه به رهبری یک یا عده‌ای از پیشتازان در صدد برکندن ریشه‌های نظام اجتماعی گذشته، با در دست داشتن آرمانها و هدفهای عالی، برمی‌آیند، چنین جامعه‌ای قیام نموده است. امیرالمومنین علیه‌السلام اساسی‌ترین روش قیام را گوشزد نموده می‌فرماید: با آن واقعیاتی که به شما مربوط است، قیام نمایید. بنابراین یک قیام منطقی عبارت است از: ۱- هدفهایی که برای قیام منظور شده است، باید با در نظر گرفتن مجموع عوامل مربوط به جامعه بوده باشد. مقتضیات قیام دقیقاً مشخص شود، موانع کاملاً ارزیابی گردد. ۲- آنانکه در صفهای قیام کنندگان، در ردیف پیشتازان قرار گرفته‌اند، با ارائه و ادعای هدفهای غیر قابل تحقق و امکان‌ناپذیر قیام کنندگان را فریب ندهند. ۳- از مطرح کردن آنچه که ارتباطی با شئون آن اجتماع ندارد، بپرهیزند. ۴- وسیله‌ها و هدفها از یکدیگر تفکیک

ک شوند و ابعاد و ارزشهای متنوع از نظر ارتباط به هدف و هویت قیام و گردانندگان آن در هم و برهم نگردند. ۵- با وعده‌هایی دروغین به انسانهایی که فقط با اطمینان به صدق و خلوص رهبران، قیام کرده‌اند، آنان را نفرینند. ۶- به بهانه‌ی اینکه جامعه در حال قیام است، جانهای آدمیان را از ارزش نیندازند. ۷- رهبران قیام باید بدانند که موقعی قیام آنان از نتیجه‌ی منطقی برخوردار می‌شود که بتواند الگوئی برای قیام هر جامعه‌ای بوده باشد. اگر همه‌ی این شرایط در یک قیام جمع شده باشد، ولی قیام جنبه‌ی انتقامی محض داشته، یا برای به دست آوردن سلطه و مقام شعله‌ور گردد و یا خودنمایی و عصیانگری ناآگاهانه‌ای بوده باشد، نتیجه‌ای جز ویران کردن گذشته و بی‌ارزش بودن سیستم آینده نخواهد داد. آنچه که باید برای یک قیام منتج هدف بگیرد، برقرار ساختن نظم حقیقی زندگی در مجرای (حیات معقول) است که حکمت و مشیت الهی خواسته است. آیا احتمال نمی‌دهید که بی‌اثر بودن یا کم‌اثر بودن صدها بلکه هزاران قیامهای دسته‌جمعی در طول تاریخ معلول فقدان شرط اخیر بوده است؟ هنگامی که هدفهای پیشتازان قیامها را مورد دقت قرار بدهیم، اگر کسی به این نتیجه برسد که عده‌ای فراوان از آنان

هدفی جز انتقام‌جویی شخصی یا به دست آوردن سلطه و مقام نداشته‌اند، به فداکاریها و خونهایی که از قیام کنندگان بر زمین ریخته شده است، خون دل می‌خورد. البته نمی‌توان انکار کرد که رهبرانی پاکدل و باعظمت در به راه انداختن قیام اندک نبوده‌اند، ولی انتقام‌جویان و سلطه‌طلبان و خودخواهان هم اندک نبوده‌اند. اگر هم در قیام سلطه‌طلبان و خودخواهان و جویندگان انتقام شخصی اثر و نتیجه‌ای مثبت دیده شده است، معلول تکاپوها و جانبازیه‌ها و شهادت شهادتی بوده است که با نیت پاک و هدفگیری صمیمانه و انسان‌دوستانه انجام گرفته است. اگر در قیامی که می‌کنید شرایط فوق را مراعات نمائید. فعلی ضامن لفلجکم آجلا ان لم تمنحوه عاجلا (در این صورت علی وصول به هدف والا را اگر در این زندگانی نمودار نگردد، در ابدیت برای شما تضمین می‌نماید) قیام برای خدا با شرایط فوق به هر حال پیروز است برای توضیح این معنی که قیام برای خدا با شرایط فوق به هر حال پیروز است، یک مثال ساده‌ای را مطرح می‌کنیم: فرض کنیم یک منبع آب در ارتفاعی قرار گرفته است، یک لوله از آن منبع در زمین به دو لوله‌ی فرعی وصل شده است. یکی از این دو لوله‌ی فرعی وصل به فواره‌ایست که در حوض نصب شده

است وقتی که آب از منبع وارد این لوله‌ی فرعی می‌شود، از فواره‌ی حوض بیرون می‌آید و مورد استفاده قرار می‌گیرد، سپس یا به طور مستقیم به جریان می‌افتد و وارد اقیانوس هدف می‌گردد، یا اگر در حال استفاده مستهلک شود، آب به هدف مطلوب دیگری

رسیده است و مانند اینست که به طور غیرمستقیم وارد اقیانوسی شده است. لوله‌ی فرعی دوم به طور مستقیم به اقیانوسی کشیده شده است. اگر مانعی در راه لوله‌ی فرعی اول بوده باشد، آب که از منبع سرازیر می‌شود به وسیله‌ی همین لوله مستقیماً راهی اقیانوس می‌گردد. حال همه شئون بشری را می‌توان با این مثال توضیح داد: هر گونه گفتار و کردار و فعالیت‌های روانی و مغزی بشری همینکه از منبع روح آگاه با هدفگیری الهی به وجود آمد، رهسپار اقیانوس ابدیت گشته و به هدف رسیده است، اگر شرایط و محیط و دیگر عوامل اجازه بروز و ظهور آنها را بدهد و آب در سراسر راه خود در حوض اجتماع نمودار گردد، قابل مشاهده و بهره‌برداری بوده و در همین دنیا جنبه‌ی عینی پیدا می‌کند و اگر موانع محیطی و اجتماعی و سایر ناتوانی‌ها راه لوله‌ی فرعی یکم را که به فواره‌ی حوض وصل شده است، بگیرد، حتی ناچیزترین اندیشه و تصور مثبت مستقیماً به اقیانوس ابدی ت سرازیر می‌گردد.

خطبه ۲۵- رنجش از یاران سست

[صفحه ۱۱۱]

تفسیر عمومی خطبه‌ی بیست و پنجم این خطبه را پس از جنگ‌های صفین و داستان حکمین فرموده است. ما هی الا الکوفه اقبضها و ابسطها ان لم تکنی الا انت تهب اعاصیرک فقبحک الله (برای من جز کوفه نیست که در سلطه‌ی من قرار گرفته قبض و بسط آن را در اختیار دارم. اگر ای کوفه، برای من چیزی نباشد جز تو، در حالی که بادهای برهم زنده در تو می‌وزد، خدا زشتت کناد). چه کند رهبر جامعه‌ای که همواره بادهای آراء و عقاید متضاد و گوناگون در جو آن وزیدن می‌گیرد؟ حقیقت امر اینست که هیچ عامل بردگی روحی برای نوع بشر جز خودخواهی‌ها و مطلق‌نگری‌های او دربارهی خویشتن، وجود ندارد. این عامل بردگی از بعد منفی مختصات انسانی روئیده می‌شود. بعد منفی مختصات انسانی عبارت است از اینکه مختصی را که برای خود اثبات می‌کند، فوراً آن را از دیگری نفی می‌کند. از (اینکه من می‌اندیشم)، یک نتیجه‌ی لازم و فوری بیرون می‌آورد که (پس تو نمی‌اندیشی) نامیده می‌شود. (من آن موضوع را می‌خواهم)، (پس تو آن موضوع را نمی‌خواهی یا نباید بخواهی) این مثبت‌هایی که در (من هستم) خلاصه می‌شود (پس تو نیستی) را نتیجه می‌دهد. اگر این تلازم مثبت و منفی را در وضع روانی بشری د

قیقاً درک کنیم، علت ضرورت شمشیر در بالای سر افراد جامعه را دریافته‌ایم. حال این نتیجه را در دست داریم که چون هر مختصی که برای یک انسان اثبات می‌شود، موجب نفی همان مختص از انسان دیگر تلقی می‌گردد، لذا برای اثبات همان مختص برای انسان دیگر احتیاج به شمشیر داریم. من از احساس بردگی ناراحت می‌شوم، تو از احساس بردگی که مورد خواست من است، ناراحت نیستی یا ناراحت مباش!!! من دارای شخصیتیم و هیچ اهانتی را دربارهی شخصیتم نمی‌پذیرم، در آن صورت که من می‌خواهم شما یا دارای شخصیت نیستید و یا از اهانت نباید دلگیر شوید!!! بلی اینست تکامل انسانی که با گذشت قرون و اعصار نصیبت گشته است: من دارای این مختص هستم، اما دارا بودن شما این مختص را بستگی دارد به اینکه من بخواهم!!! چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم‌بندی خدا!!! اگر نوع انسانی ضررها و تباهی‌های این درد بنیان‌کن (من هستم) (پس تو نیستی) را ندیده بود و در این بیماری مشغول جان‌کندن بود. امید بر آینده‌ی این نوع بود که بنشینیم و بگوئیم: امیدواریم در آینده به وسیله‌ی تجربه‌های عینی و مشاهده‌ی ضررها و تباهی‌ها، از این راه که تا کنون پیش گرفته بود، برگردد. در آن موقع هیچ فرد

و جامعه‌ای از (من می‌خواهم) (پس تو نباید بخواهی) را نتیجه نخواهد گرفت و همه‌ی من می‌خواهم‌ها به ما می‌خواهیم‌ها مبدل خواهد گشت. در آن دوران منظومه‌ی شمسی ما گلباران خواهد شد. تندر جانکاه توپها و تانکها و هواپیماها جای خود را به ترانه‌های روح‌افزای محبت و برادری و خواهری که همه‌ی بشریت را در یک خانواده متشکل ساخته است، خواهد داد. در چنان روزی که من هستم‌ها به ما هستیم‌ها و من می‌خواهم‌ها به ما می‌خواهیم‌ها مبدل خواهد گشت، هر کس دست از پا خطا کند و اگر

چه در حال خواب بگوید: من هستم یا من می‌خواهم، فوراً با یک آمبولانس مجهز روانه‌ی تیمارستان خواهد گشت و یا او را به دوزخی خواهند فرستاد که چنگیز و نرون و آتیلا و تیمور لنگ و هیتلر در آنجا به ریاست ماکیاولی سر میز گردی نشسته و بر علیه عظمای فرشته‌صفت انسانها که اعضای حزب (ما هستیم) و (ما می‌خواهیم) می‌باشند، توطئه‌چینی می‌نمایند. هیئات، این بشر! چه عرض کنم؟! مسلم است که ما مطابق اصول اسلامی نمی‌توانیم بدبین باشیم، ولی همان اصول اسلامی به ما این حقیقت را هم تعلیم داده است که ان‌الانسان لفی خسر. الا‌الذین آمنوا و عملوا الصالحات (طبیعت معمولی انسانی قطعاً در خسارت است، مگر آنانکه ایمان آورده و عمل صالح بجا می‌آورند) اگر ما انحرافات و بدبختی‌های انسانهایی را مطرح می‌کردیم که زمامداران حرفه‌ای و پیشتازان خودمحور اداره‌ی زندگی آنان را در دست داشتند، اعتراض خوش بینان افراطی منطقی بود و می‌توانستند پاسخ ما را به این نحو بدهند که تقصیر زمامداران حرفه‌ای و پیشتازان خودمحور بوده است که مردم را به انحراف کشانده در بدبختی‌ها غوطه‌ورشان ساخته‌اند. ما از علی بن ابیطالب صحبت می‌کنیم و آن مردمی را که در زمامداری او زندگی می‌کردند، مورد سؤال قرار می‌دهیم. ای مردم، آیا علی بن ابیطالب مردی خودخواه است؟ نه هرگز، زیرا گذشت او از لذایذ دنیا و فداکاریهای او در راه سعادت انسانها روشتر از آنست که نیازی به گفتگو داشته باشد. آیا علی بن ابیطالب مال‌پرست و ثروت‌اندوز بود؟ نه هرگز. کفن از گریه‌ی غسل خجل پیرهن از رخ وصال خجل شهریار آیا علی بن ابیطالب مقام‌پرست و جاه‌طلب بود؟ نه هرگز، زیرا با نظر به همه‌ی گفتارهای او که صدق محض است و با توجه به همه‌ی شئون زندگی او چه پیش از زمامداری و چه در دوران زمامداری،

کمترین حرص و طمعی در مقام و ریاست نداشته است. هم او است که در راه ارزش راستگویی و اثبات ب

اعتنائی به جاه و مقام، موقعی که عبدالرحمان بن عوف زمامداری جوامع مسلمین را با شرط عمل به کتاب الله و سنت رسول و روش دو زمامدار گذشته به او پیشنهاد می‌کند، او با اینکه می‌توانست با یک کلمه‌ی (آری) زمامداری جوامع مسلمین را به دست بگیرد، در شرط سوم (آری) دروغین را نمی‌گوید، (نه) راستین را به زبان می‌آورد و با این (نه) دست از زمامداری قلمرو پنهان جوامع مسلمین برمی‌دارد آیا علی بن ابیطالب راههای سعادت مادی و معنوی جامعه را نمی‌دانست؟ آری، کاملاً می‌دانست، آیا دلیلی بالاتر از همین کتاب که ما آن را تفسیر می‌نمائیم مورد نیاز است؟ شاهدی متقن‌تر و روشتر از فرمان مالک اشتر؟ پس مردم آن جامعه چگونه می‌اندیشیدند و چه می‌خواستند؟ و به چه دلیل جو آن جامعه را با گردبادهای ویرانگر آراء و عقاید و خواسته‌های خود تیره و تار کرده بودند؟ آیا معاویه را می‌خواستند یا حجاج بن یوسف ثقفی را؟ بعضی از محققان و مفسران نهج‌البلاغه مانند ابوعثمان جاحظ و ابن ابی‌الحدید این پراکندگی در اندیشه‌ها و خواسته‌ها را از مختصات نژاد عراقی می‌دانند. ابن ابی‌الحدید چنین می‌گوید: (ابوعثمان جاحظ گفته است: علت عصیانگری اهل عراق بر زمامداران خود و اطاعت

اهل شام از زمامدارانشان اینست که اهل عراق صاحب نظر و هشیارند و این دو صفت در آنان موجب کاوش و ماجراجویی است. و ماجراجویی و کاوش باعث طعن و عیبجویی و مقایسه میان رجال و برتری دادن بعضی از آنان به برخی دیگر، و تشخیص و جدا کردن زمامداران از یکدیگر و فاش ساختن عیوب آنان می‌باشد. اهل شام کندذهن و مقلد و مبتلا به جمود فکری در یک رای بوده، اطلاعی از نظریات نمی‌گیرند و از مسائل پشت پرده سؤال و تحقیق نمی‌نمایند.) اهل عراق همواره معروف به کم اطاعت بودن و ایجادکننده‌ی اختلاف با روسای خود می‌باشند. این مطلب که ابن ابی‌الحدید و جاحظ در توصیف اهل عراق گفته‌اند، احتیاج به تامل و بررسی همه‌جانبه‌ی سرزمین عراق از قدیمترین تاریخی که در پشت سر گذاشته‌اند تا آن موقع، نیازمند می‌باشد. ما در تمدن بین‌النهرین مخصوصاً در دوران زمامداری حمورابی ششمین پادشاه بابل نظم و انضباط در جامعه عراق می‌بینیم. البته مطالبی را که در اینجا مطرح می‌کنیم، توضیح‌دهنده وضع جامعه‌ی امروزی عراق نمی‌باشد. جامعه‌ای که مردم آن دارای هشیاری و انتقاد و عیجویی بوده، ولی اگر این اوصاف موجب اختلال زندگی و ویرانی و گسیختگی در حیات اجتماعی آن جامعه بوده باشد،

لوم می‌شود که مردم آن جامعه محرومند و یا خودخواهی آنان به قدری تند و تیز است که قدرت نجات یافتن از محاصره‌ی خودمحوری را ندارند. موضوع هر دو احتمال از نظر بایستگی‌ها و شایستگی‌های انسانی مطرود و محکوم است. شیوع اندیشه‌های بی‌اساس توأم با خودمحوری که در چنان جامعه‌ای امتیاز محسوب می‌شود، از بروز اندیشه‌های اصیل و سازنده و انسان‌محوری جلوگیری می‌کند. این یک اصل قاطعانه است که هیچ احتیاجی به گفتگو ندارد. آیا می‌توان گفت: آن هوش و زیرکی و کنجکاوی که دست و پای زمامداری مانند علی بن ابیطالب (ع) را ببندد، از اوصاف برجسته و عامل تکامل است؟! آن چه عامل تکامل است که سقوط و بدبختی یک جامعه را فراهم ساخته و مردم خود را از زمامداری و ارشاد انسان‌محورانه‌ی علی بن ابیطالب گرفته و به چنگال معاویه‌ها و حجاج بن یوسف‌ها بسپارد؟ اینکه اهل شام را به کندی ذهن و جمود فکری متهم ساخته‌اند، بایستی مورد تحلیل قرار بگیرد، و مطلب به این سادگی‌ها نیست، زیرا اگر مردم یک جامعه به این حقیقت توجه کند که کنجکاوها و اعمال هشیاریهای آنان که به جهت فقدان اصول زندگی اجتماعی، یا جهل به آنها، نتیجه‌ای جز بردگی عموم اهل جامعه ندارد؟، انتقاد و ماجراج

وئی را به هشیاران و خبرگان همه‌جانبه‌ی جامعه واگذار می‌کند. وقتی که افراد یک جامعه پس از تجربه‌های آموزنده، بدانند که کنجکاوی و هشیاریهای آنان همراه با بیماری خودخواهی است که به تراحم و تصادم دائمی منجر گشته در نتیجه زندگی اجتماعی را مختل خواهد ساخت، بایستی به این نتیجه برسند که به اندیشه‌ها و هشیاریهای خود حدودی قائل شده و آنها را نسبی تلقی نمایند. و با دیدن نتایج ویران‌کننده‌ی روش خودمحوری، دست از (من چنین می‌اندیشم) که به طور جبر آنان را از دیگر افراد جامعه بر کنار می‌کند و حس لزوم تفاهم را در درون آنان می‌میراند و یقین پیدا کنند که هشیاریهای ناقص آنان بزرگترین مانع رسیدن به هشیاریهای عالی است که فقط با تفاهم و همکاری با دیگران امکان‌پذیر خواهد بود. مثل اهل عراق در دوران زمامداری امیرالمومنین که با تکیه به هشیاریها و کنجکاوئیهای بی‌نتیجه‌ی خود، سد راه امیرالمومنین می‌شدند، مثل کسانی است که هر یک از آنان یک چراغ موشی با نور بسیار ناچیز در دست گرفته و آن نور ناچیز را به جلو چشمانشان گرفته خود را از نور خورشید بی‌نیاز بدانند!!! به طور کلی شعور فردی در زندگی اجتماعی بدون شعور اجتماعی باینکه فرد بدون اجتماع یک موجود بریده‌ایست، نه هویتی دارد و نه ارزشی.

[صفحه ۱۱۷]

انبثت بسراقد اطلع الیمن، و انی و الله لاظن ان هولاء القوم سیدالون منکم باجتماعهم علی باطلهم و تفرقکم عن حقکم و بمعصیتکم امامکم فی الحق و طاعتهم امامهم فی الباطل و بادائهم الامانه الی صاحبهم و خیانتکم لصاحبکم و بصلاحهم فی بلادهم و فسادکم (خبری به من رسیده است که بسر بن اراطه مشرف به یمن گشته است، سوگند به خدا، من اطمینان دارم که آنان به همین زودی دولت را از شما خواهند گرفت. این تسلط به جهت اجتماع و تشکل آنان در باطلشان و پراکندگی شما از حقتان می‌باشد. این تسلط به جهت نافرمانی است که شما درباره‌ی پیشوایتان در حق، و اطاعت آنان از پیشوایان در باطل دارند و ادای امانتی که به صاحب خود می‌نمایند و خیانتی که شما به صاحبتان روا می‌دارید و به جهت اصلاح و تنظیم امور که آنان در شهرهای خود به وجود می‌آورند و فسادی که شما در شهرهایتان به راه می‌اندازید) اجتماع و تشکل برنده است و جدائی و گسیختگی بازنده نتایج روبنائی و قوانین سیر معمولی طبیعت را با تکیه به اینکه ما از رهبری باعظمت‌ترین پیشوا برخورداریم، نمی‌توان از بین برد. این مثال بسیار ساده را توجه فرمایید: شخصی بیمار دست می‌برد و شیشه‌ای را که روی میز است

به اطمینان اینکه شربت دوی بیماری او است و واجب است برای حفظ جان خود آن شربت را بخورد، برمی‌دارد و می‌خورد، ولی این شیشه‌ی شربت نبوده، بلکه شربت مستی آور بوده است، جای هیچ تردیدی نیست اینکه این شخص مست خواهد گشت و نمی‌تواند با هیچ پشیمانی و داد و بی‌داد جلو مستی خود را بگیرد، در عین حال همین شخص آدمی است سالم و اگر عادل بوده

است، اختلالی در عدالتش به وجود نمی‌آید. اما او مست است. فرض کنیم همه‌ی افراد یک جامعه از الهی‌ترین پیشوا برخوردارند و هر یک از افراد آن جامعه دارای عالی‌ترین اندیشه که برای یک انسان ممکن است و عالی‌ترین وجدان که برای یک بشر رشد یافته ضرورت دارد، برخوردارند، ولی این افراد تشکل و تفاهم با یکدیگر ندارند و با تکیه به اندیشه و وجدان فردی خودشان، از مدیریت پیشوا سر باز می‌زنند و تمرد می‌کنند، اثر این جدائی و گسیختگی به طور قطع باختن است و هیچ چاره‌ای هم ندارد. و بالعکس، فرض کنیم افراد یک جامعه از یکصدم عظمتها و ارزشهای فردی افراد جامعه‌ای که در بالا- تصور نمودیم، برخوردار نیستند، و با این حال از شعور تشکل و درک ضرورت مدیریت خوب بهره‌مندند، این جامعه بزندگی اجتماعی موفق و شئون آن را برای خود تام

ین خواهد کرد. این پدیده را در کشورهای از مغرب زمین امروزی می‌بینیم که شعور اجتماعی آنان چه نتایج چشمگیر در زندگی دسته‌جمعی به وجود آورده است. در صورتی که اگر هر یک از افراد آن جوامع را بریده از اجتماع مورد بررسی قرار بدهیم، با یک موجودی بسیار محدود از همه جهات روبرو خواهیم گشت. البته منظور اهانت و تحقیر افراد آن جوامع نیست، بلکه می‌گوییم استعدادهای متنوع و ابعاد فراوان آنان تحت الشعاع زندگی اجتماعی به فعلیت نمی‌رسد. اینست نتایج روبنائی و قوانین سیر معمولی طبیعت، یعنی برای به دست آوردن حیات اجتماعی صحیح، تشکل و تفاهم و مدیریت ضرورت قاطعانه دارد. در این خطبه امیرالمومنین علیه‌السلام با نظر به مختصات تشکل اجتماعی پیروزی دشمن خود را به طور دقیق پیش بینی می‌کند: ۱- آنان در هدفگیری باطلی که به دنبالش افتاده‌اند، اجتماع و تشکل دارند. در صورتی که شما با اینکه هدف منطقی و حق را در پیش دارید پراکنده و گسیخته از یکدیگر هستید. ۲- آنان پیشوایان خود را با اینکه هدفی باطل و ضد حق دارد، اطاعت می‌کنند و با این اطاعت زمینه‌ی مدیریت تشکلی او را فراهم می‌آورند، شما پیشوای خود را با اینکه هدف منطقی و حق را دنبال می‌کند، نافرمانی

نموده و از مدیریت او تمرد می‌کنید. ۳- آنان در برابر پیشوای خود عمل به تعهد می‌نمایند (اگر چه پیشوایشان ضد بشر و هدفش ضد حق است و تعهد با او تعهد برای تقویت ضد بشر در راه رسیدن به هدفی ضد حق می‌باشد). ولی شما در برابر پیشوایتان که انسان اعلی است و هدفش حق و تعهد با او و تقویت اصول عالی انسانیت است، تعهد را می‌شکنید و خیانت می‌ورزید. ۴- آنان با آن هدف وقیح و با آن پیشوای بیشرم دست به تنظیم و اصلاح شهرها و محیط زندگیشان برده و تکاپو می‌کنند، شما با آن هدف عالی و با این پیشوای حق و حق پرست، دست به افساد و ویرانگری شهر و محیط زندگیتان برده و کارشکنی و اخلا لگری به راه می‌اندازید!! فلو ائمنت احدکم علی قعب لخشیت ان یذهب بعلاقته! (اگر من یکی از شما را به کاسه‌ای چوبین امین بدانم و آن را به او بسپارم، بیم آن دارم که آن کاسه‌ی چوبین را با متعلقاتش ببرد) رهبری بزرگترین انسان در جامعه‌ای که شخصیت افرادش با یک کاسه‌ی چوبین معامله می‌شود!! البته نمی‌خواهیم همه‌ی افراد آن جامعه را به بی‌شخصیتی اسف‌انگیز متهم بسازیم. زیرا در آن جامعه شخصیت‌هایی مانند مالک اشتر و عمار بن یاسر و رشید هجری و عمرو بن الحمق خزاعی وجود داشته‌اند،

ولی از جملات امیرالمومنین در این خطبه و دیگر خطبه‌های نهج‌البلاغه چنین برمی‌آید که اکثریت چشمگیر افراد آن جامعه که جامعه‌شناسان برای تفسیر یک جامعه روی آنان حساب می‌کنند، در حالی از خود کامگی و خودخواهی محقر و پست بودند که شخصیت خود را می‌توانستند با یک کاسه‌ی چوبین به معرض معامله در آورند. با این وصف است که ما می‌توانیم درد و اندوه مقدس امیرالمومنین علیه‌السلام را که فقط ناشی از اعراض مردم آن جامعه از رشد انسانی بود، تا حدودی درک کنیم. این یک پدیده‌ی بسیار اسف‌انگیز و شرم‌آور است که عظمت رهبر در اوج انسانیت الهی بوده، تا جائی که یک ماتریالیست در پیشرفته‌ترین دورانهای بشری در پیشرفته‌ترین جوامع دنیا با اطلاعات لازم درباره‌ی سرگذشت شخصیت‌های تاریخی درباره‌اش می‌گوید: الامام علی بن ابی طالب عظیم العظماء نسخه مفرده لم یر لها الشرق و لا- الغرب صوره طبق الاصل لاحدینا و لا- قدیما (پیشوا، علی بن ابی طالب بزرگ بزرگان، یگانه نسخه‌ایست که نه شرق و نه غرب صورتی مطابق اصل آن نسخه ندیده است نه در دوران جدید و

نه در دوران قدیم) و در همین حال پستی موجودی که در دنبالش افتاده است، دارای شخصیتی قابل مبادله با یک کالای محقر و بی

ارزش بوده باشد!! سبحانک لا- علم لنا الا ما علمتنا (پاکیز پروردگارا، ما علمی نداریم جز آنکه به ما تعلیم فرمائی) مسئله‌ی مهمتر اینست که این افراد خود را طلبکار هم می‌دانند!! اللهم انی مللتهم و ملونی و سئمتهم و سئمونی فابدلنی بهم خیرا منهم و ابدلهم بی شرا منی. اللهم مٹ قلوبهم کما یمات الملح فی الماء (بارخدایا، من این مردم را دچار ملالت کرده‌ام آنان نیز مرا گرفتار ملالت نموده‌اند. من اینان را افسرده ساخته‌ام، اینان هم مرا پژمرده نموده‌اند. بهتر از آنان را به جای آنان بر من عنایت فرما، و بدتر از من را به جای من نصیب آنان بنما. بارخدایا، دل‌های آن را بگداز و آب کن، چنانکه نمک در آب منحل می‌شود.) همه سطوح روانی رهبر رهبران می‌شورد پیشتازان معمولی و سیاستمداران حرفه‌ای بشری همواره با یک سطح روانی با یکی از چهره‌های مردم روبرو می‌گردند. این سطح روانی عبارتست از مدیریت متکی به سلطه و قدرت کور و آن چهره از مردم که زیر سلطه‌ی آن سطح روانی قرار می‌گیرند، صورتی از زندگانی دسته‌جمعی موربانه‌ای یا زنبور عسلی است. اگر چنین پیشتازان و سیاستمدارانی، در شغلی که پیش گرفته‌اند، موفق نشوند، همان سطح روانی محدودی که با چهره‌ای محدود

د از انسانها در تماس و ارتباط بوده است، درهم و برهم می‌شود. چه شده است؟ هیچ، من می‌خواستم یک عده جاندار را که خودشان را انسان نامیده‌اند و حرفه‌ای عجیب و غریب به نام هدف و آرمان اعلای زندگی و ارزشهای انسانی می‌زنند، طوری منظم و مرتب کنم که کلاه یکدیگر را نربایند و یکدیگر را به ته دره‌ها پرت نکنند و هدفی دیگر که برای من محبوبتر از آن غرض و غایت بوده است، سلطه و آقایی و سروری بر آن جانداران بوده است، بسیار خوب، حالا که مرا نمی‌پذیرند، کنار می‌روم و منتظر فرصتی دیگر می‌شوم که بتوانم به این هدف محبوب خود برسم، بالاخره نشد هم که نشد. با کنار رفتن من، نسل جانور خودخواه که پایان نمی‌پذیرد، و جانورانی هم که احتیاج به یک گاوچران!! دارند، عوض نخواهند گشت! پیاله را بیاورید که شب می‌گذرد!! یادش به خیر! ماکیاولی اولین و آخرین سخن را در این باره گفته است، شما می‌گوئید: من آنقدرها احمقم که از خود بیرسم: من درباره‌ی این انسانها چه کرده‌ام؟ اینان که من بر آنان زمامداری می‌کردم جانور نبودند، انسان بودند؟ آیا من مطابق تعهد انسانی‌ام توانستم همه‌ی استعدادهای آنان را که ممکن بود به فعلیت برسند، حرکت دادم؟ آیا گوش من ناله‌ی ستمدی

دگان را شنید؟ آیا من با ستمکاران مبارزه کردم؟ آیا شما احتمال می‌دهید یک پیشتاز معمولی و یک سیاستمدار حرفه‌ای تا کنون چنین سئوالاتی از خود کرده است؟ اما علی بن ابی‌طالب آن رهبر رهبران کاروان انسانیت که با همه‌ی سطوح روانی خود، با همه‌ی ابعاد و چهره‌های انسانی در تماس و ارتباط بوده است، و پیش از آنکه مردم را مسئول قرار بدهد، همواره خود را رویاروی خویشتن قرار داده و به گفتگو و سؤال و جواب پرداخته است. طوری دیگر می‌شورد و طوفان می‌کند. همه‌ی سطوح روانی امیرالمومنین در برابر سقوط و زوال انسانیت در جامعه شوریدن گرفته، فریاد برمی‌آورد، داد می‌زند: فاین تذهبون (پس کجا می‌روید؟) چه مقصدی دارید؟ دردتان چیست، طیب تان کدام است؟ پروردگارا، خسته‌ام کرده‌اند، من برای اینان خیر دنیا و سعادت ابدیت می‌خواهم، اینان مرا به عنوان وسیله‌ای برای اشباع خودخواهی‌های محقر و پستشان می‌خواهند. اینان برای من علی بن ابی‌طالب با افکار بی‌اساس و خواسته‌های کودکانه و حیوانی‌شان قالب ساخته‌اند که مرا در آن قالب بیندازند و مطابق دلخواه خود بسازند! من هم که در قالب ساخته‌ی این کوتاه‌بینان بیگانه از خود نمی‌روم، لذا اینان هم از من خسته شده‌اند

. اگر به ابراز خستگی قناعت می‌کردند، سهل و آسان بود، اینان خود را طلبکار می‌دانند!! این جغدها بر باز استم می‌کنند پر و بالش بی‌گناهی می‌کنند پروردگارا جرم من چیست؟ جرم او اینست کاو باز است و بس غیر خوبی جرم یوسف چیست پس جغد را ویرانه باشد زاد و بود هستشان بر باز از آن خشم جهود که چرا می‌یاد آری تو از آن لاله‌زار و جویبار و گلستان این سخنان را رها کن: ای مردم، عدالت بورزید، ستم نکنید، ارزش کار یکدیگر را تباہ نکنید، شما می‌توانید به جای زندگی موربانه‌ای وارد قلمرو (حیات

معقول) شوید، زندگی آدمی هدفی بس والاتر از خور و خواب و خشم و شهوت دارد، جهان هستی به این عظمت که اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای شوخی و بازیچه نیست، آهنگ بسیار جدی از قوانین حاکم بر نظم جهان برمی آید، آری، این حرفها را رها کن و سخن دیگر بگو، یا چرا یادت بود از آن دیار یا ز دست و ساعد آن شهریار در ده جعدان فضولی می کنی فتنه و تشویش در می افکنی مسکن ما را که شد رشک اثر تو خرابه دانی و خوانی حقیر! مولوی شاید برای بعضی از مطالعه کنندگان، این سوال مطرح شود که چرا امیرالمومنین (ع) مردم جامعه

ی خود را نفرین می کند و چرا از خدا می خواهد که زمامدار بدی بر آنان مسلط گردد؟ چنین نفرین و تقاضایی از آن منبع رحمت و محبت بعید است؟ پاسخ این سوال کاملا روشن است. این نفرین امیرالمومنین علیه السلام بالاتر از بستن و مهر کردن خدای دلهای مردم تبهکار را که به کلی عقل و وجدان خود را تباه کرده است، نمی باشد: ختم الله علی قلوبهم (خدایوندی بر دلهای آنان مهر زده و آنها را از کار انداخته است.) و بالاتر از نفرت خدایوندی نیست که می فرماید: یضاهئون قول الذین کفروا من قبل قاتلهم الله انی یوفکون (گفتار کفرآمیز آن مسیحیان شبیه به گفتار کسانی است که پیش از این کفر ورزیده اند، خدا آنان را بکشد، به کجا افترا می زند) قتل الانسان ما اکفره (کشته شود این انسان. چه علتی به کفر او وجود دارد) مگر حضرت نوح پس از آن همه تبلیغ و تکاپو و فداکاری دست به نفرین نمی زند قال رب انی دعوت قومی لیلا و نهارا. فلم یزدهم دعائی الا فرارا. و انی کلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا اصابعهم فی آذانهم و استغشوا ثیابهم و اصرروا و استکبروا استکبارا. ثم انی اعلنت لهم و اسررت لهم اسرارا. فقلت استغفروا ربکم انه کان غفارا. یرسل السماء علیکم مدرارا. و یمدکم باموال و بنی

ن و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انهارا. مالکم لاترجون لله و قارا. و قد خلقکم اطوارا ... قال نوح رب انهم عصونی و اتبعوا من لم یزده ماله و ولده الا- خسارا. و مکروا مکرا کبارا. و قالو لاتذرن الهتکم و لاتذرن ودا و لاسواعا و لایغوث و یعوق و نسر. و قد اضلوا کثیرا و لاتزد الظالمین الا ضلالا. مما خطیبتهم اغرقوا فادخلوا نارا فلم یجدوا لهم من دون الله انصارا. و قال نوح رب لاتذر علی الارض من الکافرین دیارا. انک ان تذرهم یضلوا عبادک و لایلدوا الا فاجرا او کفارا. رب اغفر لی و لوالدی و لمن دخل بیتی مومنا و للمومنین و المومنات و لاتزد الظالمین الاتبارا (گفت: پروردگارا، من قوم خود را شب و روز دعوت (به سوی تو) نمودم. دعوت من نیفزود بر آنان مگر گریز را. و من هر موقع که آنان را برای بخشایش تو دعوت کردم: انگشتان خود را در گوشها فرو بردند و لباسها بر تن پوشیدند و در لجاجت خود اصرار کردند و تکبر ورزیدند. سپس دعوتم را برای آنان آشکار ساختم و گاهی با دعوت پنهانی آنان را خواندم. و گفتم از پروردگارتان طلب بخشش نمایند. او بخشاینده است، نعمتهای خود را از آسمان برای شما فراوان می فرستد. و شما را به اموال و فرزندان کمک می نماید، برای شما

باغها و چشمه سارها به جریان می اندازد. چرا و به چه علت از خدا امید عظمت ندارید. در حالی که آن خدا شما را متنوع و دارای مراتب آفرید. گفت پروردگارا، آنان از من ترمز کردند و از کسی پیروی نمودند که مال و فرزندش جز خسارت نیفزود. آنان در میان خود گفتند: خدایانتان را رها نکنید. و رها نکنید و د و سواع و یغوث و یعوق و نسر را. آن تبهکاران جمع فراوانی را گمراه کردند و برای ستمکاران جز گمراهی نمی افزاید. آنان در نتیجهی گناهانشان غرق شدند و داخل آتش گشتند و در برابر خدا یارانی برای خود پیدا نکردند. نوح گفت: پروردگارا، در روی زمین احدی از کفار را رها مفرما. اگر آنان را رها بسازی، بندگانت را گمراه نموده و جز فاجر و کافر نخواهند زایید. پروردگارا، من و پدرانم و هر کس را که به حیطه‌ی من وارد شود و همه‌ی مردان و زنان باایمان را بیخس و برای ستمکاران جز نابودی نخواهد افزود) مشابه همه‌ی جریانات فوق بر امیرالمومنین علیه السلام رخ می دهد، او صبر می کند، شکیبائی می ورزد، برای گستردن عدالت پیش پای همه‌ی آنان تلاش می نماید، شب و روز خود را وقف آسایش آنان می کند. از هر طرف وصله می کند، از طرف دیگر پاره می شود. عالی ترین حکمت الهی را بر گوش آنان می خواند، مانند ضعیفترین افراد بر روی زمین می نشیند. با زور بازوی خود چشمه‌ها به جریان می اندازد، مزارع را

شاداب می‌سازد. اندوخته‌ای از دنیای آنان جز لباسی که در تن دارد و خود آن را می‌شوید و گاهی کامل خشک نشده آن را می‌پوشد. در عبادت معبودتا به مقام ولایت کبری پیش می‌رود. همه‌ی این تلاشها و تکاپوها را مردم اجتماعش می‌بینند و می‌دانند و همگی بر آن عظمتها اتفاق نظر دارند. با این حال می‌گویند: ما مقام می‌خواهیم! ما لذت می‌جوئیم! ما سود می‌خواهیم! بگذار معاویه هر کاری را دلش می‌خواهد انجام بدهد! بگذار معاویه همه‌ی قوای حیاتی مسلمانان را در راه زور گویی خود مصرف نماید! بگذار بنی‌امیه شهوت پرست و نژادپرست و مقام‌پرست را تا حد معبودیت به بالا-برد و مردم را بردگان آنها بسازد. آیا علی بن ابی‌طالب از این همه تبهکاری و وقاحت ننالد و فریاد برنیاورد. اینکه امیرالمومنین برای آن رذل‌صفتان پست سیرت آرزوی زمامداری بد و تبهکار می‌نماید، در حقیقت سرعت بروز نتایج جبری اعمالشان را آرزو می‌کند، نه اینکه برای انسانهای قابل تربیت و تعلیم، مربی بد می‌خواهد. اما و الله لوددت ان لی بکم الف فارس من بنی‌فارس بن غنم هنالک لو

دعوت اتاک منهم فوارس مثل ارمیه‌الحمیم (هشیار باشید، سوگند به خدا، دوست دارم که به جای شما، هزار مرد سوار از قبیله‌ی بنی‌فارس بن غنم داشتم) (در چنین موقعیتی که من دارم اگر آنان را می‌خواندی سوارانی از آنان مانند ابرهای تندرو تابستانی به کمک تو می‌شتافتند) یک هزار سوار که مطیع رهبر است، بهتر است از صدها هزار سپاهی که هر یک از افرادش در خودرایی غوطه‌ور است گروهی اندک از مسلمانان صدر اسلام بر سپاهیان و احزاب و قبایل فراوان و از نظر ساز و برگ جنگی آماده‌تر از مسلمانان پیروز گشتند. زیرا افراد آن گروه همه یکدل و یکجان و دارای یک هدف و پیرو شعار احدی‌الحسنین بودند. و قال الذین یظنون انهم ملاقوا الله کم من فئه قلیله غلبت فئه کثیره باذن الله و الله مع الصابین (و آنانکه اطمینان داشتند که به دیدار خداوندی نائل خواهند گشت: چه بسا گروهی اندک که به گروه زیاد، با اذن خداوندی پیروز گشتند و خداوند با بردباران است.) در آن هنگام که وحدت هدف همراه با اطمینان به رهبر راستین و اطاعت از وی با وجدان آزاد، در گروهی حکمفرما شود، نه شکست می‌خورد و نه احساس شکست می‌نماید، زیرا افراد چنین گروهی به جهت وحدت هدف و اطمینان به رهبری ر

استین با وجدانی آزاد، از شخصیتی برخوردارند که شکست و سقوط راهیابی به آن ندارد. هنگامی که مختصات مزبور واقعا در درون افراد گروهی متشکل به وجود آمد، سدی شکست‌ناپذیر و منطقه‌ای محکمتر از هر عنصر پایدار دور شخصیت افراد کشیده می‌شود و منطقه‌ی شخصیت را ممنوع‌الورود در برابر هر عاملی می‌سازد، زیرا بارزترین پدیده‌ی شکست از دیدگاه طبیعی مرگ است، در صورتی که مرگ هرگز نمی‌تواند به منطقه‌ی ممنوعه‌ی شخصیت وارد شود، لذا همواره این سپاه متحد پیروزند آنانکه ره عشق گزیدند همه در کوی حقیقت آرمدند همه در معرکه‌ی دو کون فتح از عشق است هر چند سپاه او شهیدند همه منسوب به صدرالمتهلین شیرازی ده نفر متحد که همه‌ی آنان یک هدف را حیاتی تشخیص داده و آن را تعقیب نمایند، هنگامی که هر یک از آنان رابطه‌ی خود را با دیگر افراد متحد مورد توجه قرار می‌دهد در حقیقت، سپاهی شکست‌ناپذیر را در برابر دیدگان خود می‌بیند، در صورتی که صدها هزار سپاهی که دل‌های آنان با یکدیگر پیوند ندارند، تشکل و ارتباط آنان با یکدیگر شبیه به میلیونها موش است که حمله‌ی یک گربه برای متلاشی ساختن آنها کفایت می‌کند. توضیح بسر بن اراطه مامور دژخیم معاویه‌ی نژاد

پرست مقام‌جو، کسی است که معاویه او را با یک سپاه انبوه به طرف یمن فرستاده و دستور داده بود که هر کسی را از پیروان علی (ع) را ببیند، نابودش کند. بسر با این فرمان مردم بسیاری را کشت، در میان این کشته‌شدگان دو فرزند عیدالله بن عباس بن عبدالمطلب نیز که به بلوغ نرسیده بودند، کشته شدند درست دقت کنید، فرمان معاویه به بسر بن اراطه چنین است (هر کسی را از پیروان علی دیدی بکش!!) این معاویه به اینکه بگوید: (من انسانم) قناعت نکرده بود، ادعای اسلام نیز کرده است و به این ادعا هم قناعت ننموده گفته است: من خلیفه‌ی پیامبر اسلامم!!!

[صفحه ۱۴۷]

تفسیر عمومی خطبه‌ی بیست و ششم ان الله بعث محمدا صلی الله علیه و آله و سلم نذیرا للعالمین و امینا علی التنزیل، و انتم معشر العرب علی شر دین و فی شر دار. منیخون بین حجاره خشن و حیات صم، تشریبون الکدر و تاکلون الجشب، و تسفکون دمائکم و تقطعون ارحامکم، الاصلنام فیکم منصوبه و الاثام بکم معصوبه (خداوند متعال محمد صلی الله علیه و آله را تبلیغ کننده بر عالمیان و امین برای فرستادن قرآن و رسالت مبعوث نمود و در آن حال شما گروه عرب دارای بدترین دین جامعه در بدترین جامعه زندگی می کردید. سکنای شما در میان سنگهای سخت و مارهای ناشنوا بود. آنها تیره می آشامیدید و غذای خشن می خوردید و خونهای یکدیگر را می ریختید. و از خویشاوندان خود قطع رابطه می نمودید. بتها در میان شما برای پرستش نصب شده و گناهان و انحرافات سخت به شما بسته بود.) محمد صلی الله علیه و آله تبلیغ کننده‌ی رسالت الهی با کمال امانت محمد (ص) خاتم پیامبران، حیات بخش اصول و قوانین سازنده‌ی انسانی و روشنگر راه ورود انسانها بر (حیات معقول) به منزله‌ی وجدان پاک همه‌ی افراد و جوامع بشری در گذرگاه تاریخ برای همیشه می باشد. به همین جهت دامنه‌ی تبلیغ رسالت او بر

خلاف تصور برخی از محققان درباره‌ی عقاید و ایدئولوژی محدود به چارچوبه‌ی محیط خود در دورانی معین، نیست. آن عده از انسانهایی که در مکتب اسلام و به رهبری پیامبر اکرم (ص) تربیت شده‌اند، انسانهای رشدیافته‌ی تمامی قرون و اعصار محسوب می شوند. کدامین جامعه و تمدنی را تصور می کنید که علی بن ابیطالب (ع) پرورده‌ی مکتب اسلام و تربیت شده‌ی پیامبر نتواند در این جامعه و تمدن به عنوان مرد شماره یک از نظر شایستگی و دارا بودن به همه‌ی عظمتها و ارزشهای انسانی تلقی نشود؟! اگر جسارتی به خود داده و بگوییم: دورانی فراخواهد رسید که جوامع روی زمین یا حداقل یک جامعه در کره‌ی خاکی پیدا خواهد شد، که همه‌ی آنان از نظر گسترش دانش و عظمت خواسته‌ها و هدفگیرها و تسلط بر جهان هستی، به صورت فرشته‌هایی در خواهند آمد که حتی اندک اشتباهی را مرتکب نخواهند گشت، نادانی از میان آنان رخت بر خواهد بست، هیچ خواسته‌ی غیرعقلانی نخواهند داشت. هیچ دردی ناگوار بشریت را زجر نخواهد داد. آیا علی بن ابی طالب پرورده‌ی محمد (ص) در چنین مدینه‌ی فاضله‌ای به عنوان مرد شماره یک از نظر عظمت انسانی تلقی نخواهد گشت؟! آیا می توان جامعه‌ای را تصور کرد که از نظر مدنیت و منطق

عالی روابط اجتماعی و در عالی‌ترین مرحله از رشد و تکامل قرار بگیرد و امثال ابوذر غفاری در چنان جامعه‌ای به خطا برود و نتواند خود را با آن جامعه تطبیق بدهد. به طور کلی، از مجموع مطالعه درباره‌ی هویت و مختصات اساسی انسانی و سرگذشتی که در امتداد تاریخ از خود نشان داده است، این نتیجه را به دست آورده‌ایم که اگر انسانی در هر موقعیت و شرایطی توانسته باشد، استعدادها و ابعاد مثبت خود را درک کرده آنها را به فعلیت برساند و یا در صدد به فعلیت رساندن آنها برآید، چنین انسانی می تواند در همه‌ی جوامع و دورانها در بهترین (حیات معقول) آنها شرکت کند، بلکه از یک دیدگاه دقیقتر می توان گفت: چنین انسانی می تواند روشنگر الگوها و معیارهای (حیات معقول) در هر جامعه‌ای و دورانی بوده باشد. جای تردید نیست که اسلام چه در صدر اسلام به رهبری خود پیامبر اکرم و چه بعد از آن، در دورانهای گوناگون و محیطهای مختلف انسانهایی را که نمونه‌ی عالی انسانیت بوده‌اند، تربیت و به تاریخ تقدیم کرده است. این ساده لوحی است که ما عدم تاثیر اکثریت چشمگیر مسلمانهای جغرافیائی از اسلام را، دلیل یا با اصطلاحی بهتر بهانه‌ای برای نارسائی اسلام بدانیم. عدالت و آزادی از

آن حقایقی هستند که قرنهای متمادی است که در همه‌ی جوامع و با همه‌ی شرایط مورد درک انسانها بوده، هزاران دفاع کنندگان راستین در راه تحقق بخشیدن به آنها دست از همه‌ی لذایذ و سود شخصی شسته و به حیات خود پایان داده‌اند. و هزاران مجلد کتاب و انواع بی شمار تحریک و ترغیب درباره‌ی آنها صورت گرفته است. با این حال چه اندک است شماره‌ی افرادی که از عدالت و آزادی واقعی برخوردار بوده‌اند، اگر کمی افراد عادل و آزادمنش، دلیل نارسایی دو حقیقت مزبور بوده باشد، محدودیت

افراد تربیت شده‌ی واقعی اسلام نیز می‌تواند دلیل نارسائی خود اسلام بوده باشد. دلایل دیگری نیز برای اثبات همگانی بودن دین اسلام در تمامی قرون و اعصار با نظر به اصول و احکام ساده و خردمندانه‌ی آن وجود دارد که در تفسیر بعضی از خطبه‌های گذشته، مطرح شده‌اند، در خطبه‌های آینده نیز در این دلایل بررسی‌هایی خواهیم داشت. آیاتی از قرآن مجید درباره‌ی عمومی بودن رسالت پیامبر اسلام بر همه‌ی جهانیان، این همان رسالت ابراهیم است آیاتی که دلالت بر عمومیت رسالت پیامبر اسلام بر همه‌ی جهانیان دارند، فراوانند، ما برخی از آنها را متذکر می‌شویم: ۱- اکان للناس عجا ان او حینا الی رجل منهم ا

ن انذر الناس (آیا برای مردم موجب شگفتی است که به مردی از آنان وحی کردیم که مردم را تبلیغ نما) توضیح کلمه‌ی (ناس) اسم جمع است که اگر با الف و لام آورده شود، دلالت بر عموم دارد. ۲- تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده لیکون للعالمین نذیرا. (پاکیزه خداوندی که قرآن را بر بنده‌اش نازل نمود که تبلیغ‌کننده‌ی جهانیان بوده باشد) ۳- و ما ارسلناک الا کافه للناس بشیرا و نذیرا (و ما تو را نفرستادیم مگر برای بشارت و تهدید همه‌ی انسانها). ۴- و ارسلناک للناس رسولا و کفی بالله شهیدا (و ما تو را همه‌ی مردم رسول فرستادیم و شهادت خداوندی بر این امر کفایت می‌کند). ۵- و ما ارسلناک الا-رحمه للعالمین (و ما تو را نفرستادیم مگر رحمتی برای جهانیان). ۶- و کذلک جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهداء، علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا (و بدینسان شما را امتی معتدل قرار دادیم، تا شاهد بر اعمال مردم باشید و پیامبر نیز شاهد بر شما باشد). توضیح ۱- مقصود از شاهد بودن امت، روشنگری ملاک و اصول (حیات معقول) می‌باشد، نه شهادت به معنای معمولی ۲- معنای (انذار) تهدید و معنای (بشیر) بشارت و مژده دادن است. و تبلیغ شامل هر دو مفهوم می‌باشد. البته چنانکه در مباحث

گذشته گفتیم: منظور از تهدید و بیم و هراس و وحشت، در برابر خداوند، لزوم این پدیده‌ها به جهت انتقام‌جوئی خودخواهانه‌ی خدا نیست، زیرا چه کسی و چه قدرتی می‌تواند بر او ضرری برساند، تا خداوند در صدد انتقام‌جوئی از او برآید. نتیجه‌ای که از این آیات گرفته می‌شود، ابدیت دین اسلام و عمومیت رسالت پیامبر اسلام بر همه‌ی جوامع است. اینکه عده‌ای از اسلام‌شناسان رسالت پیامبر را به مدت معینی از دورانها منحصر و محدود می‌سازند و برای اثبات این مدعا از خود آیات قرآنی دلیل می‌آورند، اگر غرضی نداشته باشند بایستی به بی‌اطلاعی آنان از قرآن و ادبیات عرب تاسف خورد. اگر در آیات قرآنی درست دقت کنیم، حتما به این نتیجه خواهیم رسید که اصل متن دین الهی عبارتست از آن اصول و وظایف کلی در (حیات معقول) که همه‌ی پیامبران الهی مبلغین آنها بوده‌اند. این اصول و وظایف کلی در دین ابراهیم خلیل‌الله تنظیم شده است. همه‌ی پیامبرانی که پس از او آمده‌اند، ابلاغ‌کننده و روشنگر همان اصول و وظایف بوده و برطرف‌کننده‌ی تحریف و انحراف از آنها بوده‌اند. این مطلب در قرآن مجید با تمام صراحت مطرح شده است. ما برای توضیح بیشتر، نمونه‌ای از آیاتی را که به این مطلب دل

الت دارد، می‌آوریم: ۱- و من یرغب عن مله ابراهیم الامن سفه نفسه (و کیست که از آیین ابراهیم اعراض کند مگر اینکه خود را ابله بسازد) ۲- قولوا ائنا بالله و ما انزل الینا و ما انزل الی ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط و ما اوتی موسی و عیسی و ما اوتی النبیون من ربهم لانفرق بین احد منهم و نحن له مسلمون (بگوئید ما به خدا ایمان آورده‌ایم و (نیز) ایمان آورده‌ایم به آنچه که بر ما و ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل شده است. و (نیز) ایمان آورده‌ایم به آنچه که به موسی و عیسی و پیامبران از پروردگارشان نازل شده است، ما هیچ یک از آنان را تفاوتی نمی‌گذاریم و برای او مسلمان شده‌ایم) ۳- و قالوا کونوا هودا او نصاری تهتدوا قل بل مله ابراهیم حنیفا و ما کان من المشرکین (و آنان گفتند: یا یهود باشید یا نصاری، هدایت خواهید گشت، به آنان بگو، بلکه ملت حنیف ابراهیم باشید، و ابراهیم از مشرکین نبود) ۴- ما کان ابراهیم یهودیا و لا نصرانیا و لکن کان حنیفا مسلما (ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه او مسلمان حنیف بود). توضیح حنیف که جمعش حنفاء است به معنای صحیح و مستقیم و موحد است و در مباحث ملل و نحل دین ابراهیمی را

گویند. ۵- ان اولی الناس بابرهم للذین اتبعوه و هذا النبی و الذین آمنوا و الله ولی المومنین (شایسته‌ترین مردم به ابراهیم کسانی

هستند که از او پیروی می‌کنند و این پیامبر (محمد ص) و کسانی که ایمان آورده‌اند. و خدا ولی مردم باایمان است) ۶- قل انما بالله و ما انزل علینا و ما انزل علی ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط و ما اوتی موسی و عیسی و النبیون من ربهم لانفرق بین احد منهم و نحن له مسلمون. و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الاخره لمن الخاسرین. (بگو: ما به خدا و به آنچه که بر ما نازل شده است، ایمان آورده‌ایم و (نیز) ایمان آورده‌ایم به آنچه که بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل شده است، (نیز) ایمان آورده است. و به آنچه که به موسی و عیسی و پیامبران از پروردگارشان داده شده است، ایمان آورده‌ایم. ما میان هیچ یک از آنان فرقی نمی‌گذاریم و ما به او اسلام آورده‌ایم. و هر کس جز دین اسلام را بخواهد از او پذیرفته نخواهد گشت و او در آخرت از زیانکاران است) توضیح در این آیه مانند آیه ۱۳۶ از سوره‌ی البقره اصل متن همه‌ی ادیان الهی را یکی گرفته و نام آن متن را اسلام نهاده است. در این آیه

صریحا تهدید کرده است که هر کس غیر از اسلام را بخواهد، عملش تباه و در ابدیت از زیانکاران خواهد بود. بنابراین، نتیجه‌ی کلی که به دست می‌آید، اینست که دین الهی همان اسلام است و بس، اگر چه به وسیله‌ی پیامبران متعدد و در دورانها و جوامع مختلف ابلاغ شده است. تنها تفاوت در جزئیاتی است که به عنوان سنتها از پیامبران مطرح شده است. ۷- و من احسن دینا ممن اسلم وجهه لله و هو محسن و اتبع مله ابراهیم حنیفا و اتخذ الله ابراهیم خلیلا (و کیست که دینی شایسته‌تر از کسی داشته باشد که رفتار خود را تسلیم خدا نموده در حالی که احسانگر است و از آیین حنیف ابراهیم پیروی می‌کند. خداوند ابراهیم را دوست خود اتخاذ کرده است.) دلیل دیگری که وحدت متن اصلی ادیان الهی را ثابت می‌کند، آیه‌ایست در قرآن که در دو مورد آمده است: ان الذین آمنوا و الذین هادوا و النصاری و الصابئین من آمن بالله و الیوم الاخر و عمل صالحا فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون (کسانی که ایمان آورده‌اند و آنانکه به یهودیت و نصرانیت و صابئیت گرویده‌اند، (رستگار آنان) کسی است که به خدا و روز قیامت ایمان آورده و عمل صالح انجام داده است، برای آنان بیم و هراسی نیست و آنان اندوهگین نخواهند

بود) به همین علت است که خداوند متعال خبر از برتری بنی اسرائیل به جهانیان می‌دهد و می‌فرماید: یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی التي انعمت علیکم و انی فضلتمکم علی العالمین (ای بنی اسرائیل به یاد بیاورید نعمتی را که به شما بخشیدم و شما را بر جهانیان برتری دادم) توضیح قطعی است که برتری بنی اسرائیل بر جهانیان نه مستند به نژاد آنان بوده است و نه به مختصات جسمانی و روانی طبیعی آنان، بلکه این برتری بدان جهت است که دین موسی (ع) همان متن اصلی دین ابراهیم بوده است که پس از گذشت قرون و اعصار دگرگون شده و تحریف یافته بود. و اگر همین دین که موسی (ع) آورده بود، دگرگون و منحرف نمی‌گشت، همان متن حقیقی دین ابراهیم بود که پیامبر اسلام تبلیغ می‌کرد و نمی‌بایست آنان با اسلام مخالفت می‌کردند. عمومیت دین اسلام برای همه‌ی زمانهای آینده از یک آیه‌ی دیگر نیز صریحا استفاده می‌شود: ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین و کان الله بکل شیء علیما (محمد ص) مانند یکی از مردان شما نیست، بلکه رسول خدا و خاتم پیامبران است و خداوند بر همه چیز دانا است) بعضی از بی‌خبران از لغت عربی که در کلمه‌ی خاتم به معنای پایان و آخر تشکیک

کرده‌اند، اگر وقتشان اجازه بدهد، می‌توانند به ماده‌ی لغت ختم با همه‌ی مشتقاتش در همه‌ی کتابهای لغت عرب رجوع کنند، خواهند دید که این ماده در هر مورد و با هر خصوصیات مصداقی که به کار می‌رود، مفهوم اصلیش را که پایان و آخر است، از دست نمی‌دهد. آن آیه‌ای که مورد استدلال به عدم خاتمیت پیامبر اکرم (ص) قرار گرفته است، اینست: یا بنی آدم اما یتینکم رسل منکم یقصون علیکم آیاتی فمن اتقی و اصلح فلا- خوف علیهم و لا- هم یحزنون (ای اولاد آدم، پیامبرانی از شما به سوی خدا می‌آمدند و آیات مرا برای شما بازگو می‌کردند، پس هر کس که تقوی بورزد و دست به اصلاح بزند، ترسی برای آنان نیست و آنان اندوهگین نخواهند گشت) گفته‌اند که این آیه استمرار آمدن پیامبران را بر همه‌ی اولاد آدم که تا پایان جهان گسترده می‌شوند، اثبات می‌کند و این استمرار با خاتمیت پیامبر اسلام نمی‌سازد!! پاسخ این اعتراض روشن است، زیرا، هیچ فعل مضارعی

در لغت عربی به معنای وقوع استمراری یک پدیده نیست، بلکه استمرار و محدودیت از قرائن و دلایل خارج از خود صیغه مضارعت فهمیده می‌شود. درست است که مخاطب در این آیه بنی آدم است و بنی آدم شامل همه‌ی انسانها در گذرگاه تاریخ تا انقراض

آنان می‌باشد، ولی، با نظر به علت رسالت که روشن ساختن متن اصلی دین الهی ابراهیم و مرتفع ساختن تحریفات از آن دین می‌باشد، با رسالت پیامبر اسلام ختم می‌گردد، زیرا قرآن اصول کامل دین ابراهیم را بیان می‌کند و همه‌ی ادیان منسوب به ابراهیم را دعوت به تطبیق اسلام بر آن دین می‌نماید. بنابراین، پس از رسالت پیامبر اسلام موردی برای رسالت دیگر نمی‌ماند. معنای رسالت پیامبر اکرم آن نیست که مقداری تکالیف تعبدی و قوانین مختص دوران و جوامع خود را مطرح کرده و آینده‌ی تاریخ را به عهده‌ی پیامبران دیگر، یا عقل نظری محض بشری واگذار نموده است. اصلاً در مکتب اسلام عقل را در برابر دین قرار دادن به هیچ وجه صحیح نیست، زیرا آیات قرآنی و منابع حدیثی همواره دستور به پیروی از عقل و تبعیت از احکام آن را توصیه و بلکه دستور اکید به بهره‌برداری از روشنگریهای عقل می‌نماید. اگر دین اسلام قابل توضیح با احکام عقلی نبود، چگونه امکان داشت قرآن و دیگر منابع اسلامی عقل را مورد توصیه و دستور اکید قرار بدهد تا جایی که آن را حجت خداوندی بر بندگانش معرفی نماید. اسلام تنها عقل آن دوران را تعظیم و واجب الاتباع معرفی نمی‌کند، بلکه همه‌ی انسانهای همه‌ی دورانها

را تحریک به تبعیت از عقل می‌نماید. نهایت امر دو مسئله‌ی بسیار مهم در این مورد وجود دارد که نباید نادیده گرفته شوند: مسئله یکم مقصود از عقل فعالیتهای اندیشه‌ای در قلمرو سودجویی و خودخواهی و بازی با اصطلاحات و پندارهای مخلوط با خواسته‌های پست حیوانی نیست، بلکه منظور آن عقل سلیم است که در پرتو اصول و قوانین سازنده‌ی انسانی و بر مبنای انسان‌محوری هدفدار فعالیت می‌نماید. هیچ یک از اصول و تکالیف اسلام با چنین فعالیت عقلانی مخالفتی ندارند. مسئله دوم گسترش فعالیتهای عقلانی بشری معنایش آن نیست که روزی فراخواهد رسید که عقول انسانی چنان دگرگون خواهد گشت که دو ضرب در دو با همین محتوایی که دارد مساوی $100001/503$ خواهد گشت! و معنایش این نیست که روزی فراخواهد رسید که عقول آدمیان معلولها را بدون علت درک خواهند کرد و برای به وجود آوردن حرارت صد درجه در آب، به نگاه کردن در آن آب کفایت خواهد کرد!! این پندارها همان خیالات مغزکش سوفسطائی‌های ماقبل میلاد در یونان باستان است. بلکه مقصود اینست که حواس و ابزار و آلات ارتباط انسانی با واقعیات جهان هستی میدان کار وسیع و وسیع‌تری را در اختیار عقول آدمی خواهد گذاشت. به عنوان مثال با گ

سترش معرفتهای فیزیکی به وسیله‌ی حواس و آزمایشگاهها و دیگر تصرفات روشنگر در اجسام و نمودهای آنها، قوانین زیاده‌تری درباره‌ی جهان فیزیکی برای عقل مطرح خواهد گشت، نه اینکه عقل آدمی چنان دگرگون خواهد گشت که از یک فوتون نور هفت قطار باربری و یک درخت آلبالو و یک مغز هگل بیرون خواهد آورد!! خلاصه عقل سلیم آدمیان برای ابد از دیدگاه اسلام درست معادل رسولان عینی، حجت بوده و تعیین‌کننده‌ی موقعیت او در جهان هستی و آموزنده بایستگی‌ها و شایستگی‌های آدمی در این دنیا خواهد بود. و شما طائفه‌ی عرب دارای بدترین دین در بدترین جامعه بودید برای توضیح مشروح سرگذشت عرب پیش از اسلام و دگرگونی و تحول شگفت‌انگیزی که اسلام در عرب بوجود آورد و نیز برای درک اساسی تمدنها که در نهج البلاغه به ریشه‌های اساسی آنها اشاره شده است، مقدمه‌ای مشروح درباره‌ی اصول تمدنها مطرح می‌کنیم: در این مقدمه می‌توان امتیازات تمدن انسان‌محوری را که اسلام بنیانگذار آن است درک نمود. اصول تمدنها مسلم است که منظور محققان صاحب‌نظر از شناخت تمدنها، جمع‌آوری و مطالعه‌ی رویدادها و نمودهای جالب توجه که برای بهزیستی و رفاه و تحصیل قدرت در اشکال مختلف آن، که در یک جامعه ب

روز می‌کنند، نیست. همچنین مقصود از شناخت تمدنها آشنائی با شخصیتها و نوابغ و سرگذشت زندگی شخصی آنان که بوجود آورنده‌ی عناصر تمدن هستند، نمی‌باشد، زیرا این طرز شناسایی از شناخت فیزیکی یک جامعه که در برهه‌ای از تاریخ،

امتیازاتی را به دست آورده است، تجاوز نمی‌کند. منعکس ساختن مشتی نموده‌ها و فعالیت‌های چشمگیر از جهان عینی به عنوان تبلور گاه‌های فعالیت تمدنی و فرهنگی بشری در صفحه‌ی ذهن و صفحات کتابها کاری نیست که ارزش تلف ساختن بیهوده‌ی نیروهای فکری و عضلانی را داشته باشد. ما با پاسخ دادن به این سوال که چرا به جای مطالعه و بررسی یک به یک سنگها و صخره‌های فلان کوه و شنهای فلان بیابان و فراز و نشیبهای جنگلها، به مطالعه و دقت در اهرام مصر و تخت جمشید و طاق کسری و مواد حقوق حمورابی و سد مارب و دیوار چین و ارابه‌ی جنگی آشور بانیبال می‌پردازیم؟ می‌توانیم تکلیف خودمان را درباره‌ی شناخت تمدنها و فلسفه‌ی آن تعیین کنیم. پاسخ سوال فوق اینست که تمدنها و فرهنگها با کار و کوشش و هدفگیری انسانها بوجود آمده‌اند و تحقیق درباره‌ی آنها می‌تواند کمک شایانی به معرفت ما درباره‌ی خواسته‌های اصلی و فرعی انسان و کمیت و کیفیت قدرت و آرمانهای ما

دی و معنوی وی بنماید. از طرف دیگر هر اندازه دامنه‌ی معلومات ما درباره‌ی انسان و مختصات مادی و معنوی او عمیقتر و گسترده‌تر بوده باشد، کوششهای ما در شناخت تمدنها نتیجه‌بخشتر خواهد بود، زیرا چنانکه گفتیم، این انسان است که فرهنگها و تمدنها را بوجود می‌آورد و این انسان است که با فعالیت‌های تجربی و تعقل منطقی اصول ثابت و عوامل بوجود آورنده‌ی تمدنها را تصفیه نموده و به کار خواهد بست. تعریف تمدن بعضی از سطحی‌نگران گمان می‌کنند که چنانکه ما نمی‌توانیم درباره‌ی فرهنگ یک تعریف کامل و مورد اتفاق نظر پیدا کنیم، (حتی بعضی از پژوهشگران گفته‌اند: شماره‌ی تعریف‌هایی که در شناساندن فرهنگ گفته شده است، از صد و پنجاه تجاوز می‌کند) همچنین نمی‌توانیم درباره‌ی تمدن یک تعریف کامل و مورد اتفاق نظر به دست بیاوریم. این گمان بی‌اساس است که از ناتوانی از تفکیک دو پدیده‌ی فرهنگ و تمدن ناشی شده است. توضیح این تفکیک چنین است: ۱- فرهنگها بیان‌کننده‌ی معلومات و خواسته‌ها و آرمانهای اختصاصی یک جامعه است، در صورتی که تمدنها بیان‌کننده‌ی فعالیت عوامل اصیل حیات فردی و اجتماعی است. و به همین جهت است که تعمیم یافتن تمدنها مساوی در جوامع مختلف، قانونی و طبیعی است ولی انتقال فرهنگها از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر قانونی طبیعی نبوده، احتیاج به قدرت جامعه‌ی منتقل‌کننده دارد و یا ناتوانی و بیرنگی فرهنگ یک جامعه موجب می‌شود که سیطره‌ی فرهنگ بیگانه را بپذیرد. ۲- ممکن است فرهنگها به جهت از بین رفتن عوامل بوجود آورنده و ادامه‌دهنده‌ی آنها، از پویایی بیفتند و با این حال نمودهای خشکیده‌ی آنها به عنوان فرهنگ در درون انسانهای جامعه‌ی خود، فعالیت و تحریک را از دست ندهند در صورتی که تمدنها به جهت وابستگی که با عوامل اصیل حیات دارند، هرگز با ایستائی و رکورد سازگار نمی‌باشند. لذا صحیح است که گفته شود: ایستائی و رکورد یک تمدن مساوی سقوط آن است. ۳- می‌توان گفت: به شماره‌ی اقوام و مللی که از آغاز تاریخ تا کنون در این کره‌ی خاکی زندگی کرده‌اند، فرهنگهایی بوجود آمده و مقداری از آنها رفته و مقداری دیگر با ثبات و تحولات گوناگون، به وجود خود ادامه داده‌اند، ولی تمدنهایی که در امتداد تاریخ بروز نموده‌اند، بسیار محدود بوده و بیشترین رقمی که در شماره‌ی تمدنها به دست داده‌اند، بیست و یک تمدن است که توین بی گفته است. شماره‌ی تمدن در نظر برخی از محققان ده و در نظر بعضی دیگر هیجده می‌باشد.

شده. برای توضیح بیشتر درباره‌ی عمومیت عناصر تمدن این مثالهای زیر را در نظر می‌گیریم: ۱- کشف و اجرای یک رشته مواد حقوقی که بر مبنای عدالت استوار است و می‌تواند زندگی اجتماعی انسانهای جامعه را در شایسته‌ترین شکل آن تنظیم و هماهنگ نماید. این یک عنصر تمدنی است که آرمان اصیل حیات انسانها و قابل تعمیم بر همه‌ی جوامع می‌باشد. ۲- پیدا کردن بهترین راهها برای مبارزه با عوامل مزاحم طبیعت و انسانهای نیرومند و طغیانگر. این هم یکی از عناصر تمدن است که مطلوب همه‌ی جوامع انسانی است. ۳- مدیریت سیاسی منطقی که بهترین تشکل افراد و گروههای اجتماعی را بوجود آورده و از قدرت شکوفا ساختن ابعاد مثبت و سازنده‌ی آنان بهره‌برداری نماید. این هم یکی از اصیلترین عناصر تمدن است که ایده‌آل عالی همه‌ی جوامع می‌باشد. ۴- کشف و به کار انداختن وسایل تکنولوژیهای متنوع در راه مرتفع ساختن احتیاجات زندگی و بهره‌برداری بیشتر از

مغزهای انسانی و مواد طبیعی در راه فراهم کردن رفاه و آسایش حیات در مسیر (انسان‌محوری). ملاحظه می‌شود که این هم یکی از عالی‌ترین عناصر تمدن است که هیچ بشر آگاه از رسیدن به آن امتناع نمی‌ورزد. ۵- تفسیر و توجیه منطقی کارهای فکری و ع ضلانی انسانها که نمودهایی از انرژیهای حیات مستهلک شده‌ی آنان می‌باشد. این عنصر تمدن که متاسفانه نه تنها از دیدگاه بازدهی محض مطرح می‌شود و با این دیدگاه دیگر عناصر تمدن را مختل می‌سازد، اهمیتی مساوی اهمیت خود حیات دارد و تعمیم آن برای همه‌ی جوامع، مساوی عمومیت خود حیات می‌باشد. در صورتی که فرهنگ عبارت است از مقداری نمودها و فعالیت‌هایی که از عوامل اختصاصی هر جامعه‌ای بروز نموده، زندگی مردم آن جامعه را رنگ آمیزی می‌نماید و اگر فرهنگ یک جامعه مستند به عوامل اصیل حیات انسانی بوده و عنصر پویای حیات در دو قلمرو انسان و جهان در متن آن فرهنگ، فعالیت داشته باشد، این فرهنگ را می‌توان فرهنگ تمدن‌زا نامید. از این مباحث به این نتیجه می‌رسیم که تمدن عبارتست از (تشکل هماهنگ انسانها در (حیات معقول) با روابط عادلانه و اشتراک همه‌ی افراد و گروه‌های جامعه در پیشبرد اهداف مادی و معنوی انسانها در همه‌ی ابعاد مثبت) تعریف تمدن از دو دیدگاه مختلف کلمه‌ی تمدن هم مانند دیگر کلماتی که باردار مفاهیم ممتاز انسانی می‌باشند، از اختلاف نظرهای متفکران بر کنار نمانده است. جای تردید نیست که اختلاف مزبور معلول اختلاف در دیدگاه‌هایی است که عقای د متفکران را درباره‌ی تمدن از یکدیگر جدا می‌نماید. مهمترین نظرات در تعریف تمدن، دو نظریه‌ی اساسی است که از دو دیدگاه مطرح شده است: دیدگاه یکم (انسان‌محوری) است. تمدن از این دیدگاه چنین تعریف می‌شود: (تشکل انسانها با روابط عالی و اشتراک همه‌ی افراد و گروه‌های جامعه در پیشبرد اهداف مادی و معنوی برای رسیدن به (حیات معقول) که به فعلیت رسیدن همه‌ی استعدادهای سازنده‌ی انسانی در آن حیات دست به کار می‌شوند. دو مسئله‌ی مهم در این تعریف وجود دارد: یکی اینکه تعریف مزبور به اضافی اینکه ماهیت تمدن را توضیح می‌دهد، روشنگر هدفها و آرمانهای جوامع از به وجود آمدن تمدن نیز می‌باشد. دوم نسبی بودن تمدنها است. این نسبییت با نظریه گسترش تدریجی علوم و صنایع و آرمانهای انسانی و گسترش ابعاد مثبت انسانها در نتیجه‌ی بروز ارتباطات منطقی میان آنان، کاملا روشن است. دیدگاه دوم بر مبنای (قدرت محوری) در اشکال مختلف آن است. تمدن از این دیدگاه عبارتست از به فعلیت رسیدن همه‌ی استعدادها و استخدام همه‌ی اشکال قدرت، در پیشبرد هدفهای حیات طبیعی معمولی. این تمدن حقیقی به نام انسان در مسیر تکامل عالی و وحدت انسانیت نمی‌شناسد. گردانندگان این تمدن نژاد و جامعه‌ی خود را محور قرار می‌دهند، که اگر تحلیل دقیق درباره‌ی آن انجام بگیرد، بر مبنای (خودمحوری) تکیه می‌کند که با کلماتی برای فریفتن همان اجتماع ابراز می‌گردد مانند (نژاد آلمان برتر از همه) (نژاد فرانسه فوق همه). این تعریف برای آن جامعه‌شناسان و تمدن‌شناسان که از (انسان‌محوری) حمایت می‌کنند، نه تنها رضایت بخش نیست، بلکه با یک توجه دقیق آن را نوعی از جلوه‌های تنازع در بقاء تلقی می‌نمایند که بالاخره به زوال خود آن تمدن نیز می‌انجامد. ما امروزه شاهد کتابهای فراوانی در پوچی زندگی و مجهول بودن انسان و جستجوی دوا‌ی تمدن هستیم که در جوامع به اصطلاح متمدن منتشر می‌شوند و از مطالعه‌کنندگان بسیار فراوانی هم برخوردار می‌باشند. کتابی به نام (هشت گناه بزرگ انسان متمدن) می‌تواند یک انتقاد کاملا علمی، درباره‌ی تمدن از دیدگاه دوم بوده باشد. و این داد و فریادها را که در اشکال مختلف در کتابها و سخنرانیها و برخوردهای حاد و قوی و ضعیف به خوبی توجیه می‌کند، می‌توان سرفصل بروز تفکراتی درباره‌ی تعریف تمدن و کوشش درباره‌ی عملی ساختن آن، تلقی نمود. این تعریف هر چه باشد، بدون تردید مشابه تعریف یکم برای تمدن که انسان را محور تکاپوهای تمدنی می‌داند، خواهد بود. در اینجا توجه به یک مسئله‌ی مهم بسیار ضرورت دارد و آن اینست که تعریف دوم تمدن که محض قدرت و امتیاز یک جامعه را اساس قرار داده است، عنصر یکم تمدن را متذکر شده، عنصر دوم را فراموش کرده است. این عنصر دوم عبارتست از خود انسان، زیرا تردیدی نیست که تحصیل قدرت و امتیازهای متنوع یکی از پایه‌های اساسی تمدن به شمار می‌رود، ولی عشق به خود قدرت و امتیازات در عین حال که مستند به انسان است، انسان را از بایستگی‌های تمدن بر کنار می‌نماید.

این مسئله در کتاب (هشت گناه بزرگ انسان متمدن ص ۴۷) تحت عنوان (۴- رقابت آدمی با خود) مورد بررسی قرار گرفته است. این جملات را از عنوان مزبور نقل می‌کنیم: (آدمی به عنوان تنها عامل انتخابی که تعیین‌کننده‌ی تکامل بعدی نوع خود است، متأسفانه حتی پیش از خطرناکترین حیوانات صیاد، زیان به بار می‌آورد. رقابت انسان با انسان برخلاف همه‌ی عوامل طبیعت، به طور مستقیم علیه (نیروی همواره فعال و درمان‌بخش) طبیعت قد علم می‌کند و بدین ترتیب با محاسبه‌ی بی‌روح خود که منحصر بر ملاحظات تجاری و بی‌توجه به ارزشها استوار است، تقریباً همه‌ی ارزشهای زاده‌ی این نیرو را از بین می‌برد. همه چی

زهایی که برای کل بشریت و حتی برای فرد فرد آدمیان سودمندند، زیر فشار رقابت انسان با انسان یکسره به کنار گذاشته شده‌اند. اکثریت ترس آور مردم امروز، دیگر تنها بر چیزی ارج می‌گذارد که بر پایه‌ی رقابتی بی‌رحمانه، بر کار برتری یافتن بر دیگران می‌آید. هر وسیله‌ای که شخص را به این مقصود برساند. به غلط اما بی‌چون و چرا، ارزش تلقی می‌شود.) سپس یک مثال جالبی را درباره‌ی اشتباه انسانهای متمدن امروزی می‌آورد و ما آن را در اینجا نقل می‌کنیم: (ضرب‌المثل (وقت طلاست) در نظر کسانی که پول را ارزش مطلق می‌پندارند، به این معنی است که با هر ثانیه‌ای که از وقت خود صرفه‌جوئی می‌کنند، بر ثروتشان افزوده می‌گردد. اگر امکان ساختن هواپیمائی به میان بیاید که بتواند در مدتی کوتاه‌تر از دیگر هواپیما از اقیانوس اطلس بگذرد، هیچ کس به این صرافت نمی‌افتد که بپرسد برای دراز کردن الزامی باند فرود و برخاست سریعتر این هواپیما و همه‌ی خطرهای همراه آن و سر و صدای بیشتر حاصل از آن چه بهائی پرداخته‌ایم. نیم ساعت صرفه‌جوئی در وقت، در نظر همه، ارزشی چنان بی‌چون و چرا دارد که در مقابل آن هر قربانی را ناچیز می‌دانند. هر کارخانه‌ی اتومبیل سازی در صدد آنست که

ه مدل جدید اتومبیلش اندکی سریعتر از مدل قبلی باشد، و هر جاده‌ای را هم باید تعریض کرد و هر پیچی را هم باید اصلاح کرد: ظاهراً به خاطر ایمنی بیشتر، اما در واقع برای آنکه بتوانیم سریعتر و در نتیجه پرمخاطره‌تر برانیم. از خود می‌پرسیم که کدام یک از این دو عامل به روح انسان امروزی زیان بیشتری می‌رساند، پول‌جوئی که بصیرت را از انسان سلب می‌کند یا شتابزدگی که اعصاب را خرد می‌کند؟ هر کدام که باشد، صاحبان قدرت همه‌ی جنبشهای سیاسی صلاح کار خود را در این می‌بیند که هر دو را تقویت کنند و هر انگیزه‌ای را که به نحوی موجب رقابت بیشتر میان مردم می‌گردد، دامن بزنند.) از طرف دیگر تمدن بنا بر تعریف دوم که عبارتست از تحصیل محض قدرت و امتیاز بدون توجه به عنصر دوم که انسان است، برای ادامه‌ی حیات خود، مجبور می‌شود همدونستی یعنی لذت پرستی را تا حد هدف زندگی انسانی بالا ببرد. حال عوامل این لذت را آلام و ناگواریهای چه کسانی تامین خواهند کرد، در تمدن به معنای دوم مطرح نیست. به نظر می‌رسد امثال نویسنده‌ی عبارات گذشته در دوران ما، اهمیت خیلی فراوان به معلولهایی می‌دهند که در دیدگاه آنان قرار گرفته‌اند. از نظر منطق علمی هر چه زودتر، این متف

کران بایستی سراغ آن فلسفه‌ها را بگیرند که (انسان را گرگ انسان) توماس هابس می‌داند و (انسان را صیاد انسان) بنا به نقل هاینروت معرفی می‌کند و با نشان دادن و اثبات کردن این حقیقت که (قدرتها و امتیازات بایستی به نفع انسانها تعدیل و مورد بهره‌برداری قرار بگیرند) قدرت واقعی انسانی را به ثبوت برسانند. قدرت و امتیازاتی که در راه اثبات هستی و پیشرفت جامعه‌ای معین دیگر انسانهای جوامع را به نابودی می‌کشاند، ناتوان‌تر از آن زنبور عسل است که توانایی زندگی دسته‌جمعی را دارا می‌باشد. برای توضیح این مطلب، مثال فردی را هم می‌توانیم در نظر بگیریم: فردی را فرض کنید که دارای شکلی از اشکال قدرت است، او می‌تواند با آن قدرت، فردی دیگر را نابود بسازد. او با نابود کردن فردی دیگر، چنین تصور می‌کند که دائره‌ی موجودیت او وسیع‌تر گشته، بدون عامل مزاحم خواسته‌های خود را جامه‌ی عمل می‌پوشاند. فردی دیگر را در نظر می‌گیریم که دارای همان قدرت است و می‌تواند فردی را که به ظاهر مزاحم خود می‌بیند، از بین ببرد، ولی این فرد با درک این حقیقت که طعم حیات برای طرف مقابلش همان طعم را دارد که خود از حیات خویشتن می‌چشد. و با درک این که ضمناً با وجود فرد

مقابل، ابعاد موجودیت من هم گسترده‌گی و تعمق بیشتری به دست خواهد آورد، در نتیجه‌ی موجودیت او را مانند موجودیت خود

می‌پذیرد، زیرا بنابراین فرض، فرد مزبور، از زندگی شخصی محدود خود فراتر رفته، با موجودیت دو فردی زندگی می‌کند. حال، این سؤال جدی مطرح می‌شود: فرد اول دارای قدرت بیشتر است که از پذیرش موجودت فرد دیگر ناتوان است، یا فرد دوم که با پذیرش طرف مقابل و تحمل وجود آن، زندگی می‌کند؟ قطعاً فرد دوم دارای قدرت بیشتری است که به اضافی قدرت طبیعی، از رشد و کمال انسانی نیز برخوردار است. همین طور است حال تمدنهایی که در گذشته به وجود آمده و از بین رفته‌اند. بنابراین می‌توان گفت: هر تمدنی از تمدنهای بیست و یک گانه گذشته اگر قدرت تحمل زندگی جوامع دیگر را نداشته، تمدن به معنای حقیقی آن که عبارتست از (تشکل انسانها با روابط عالی و اشتراک همه‌ی افراد و گروه‌های جامعه در پیشبرد اهداف مادی و معنوی آن، در همه‌ی ابعاد ممکن) نبوده، بلکه تحصیل قدرت و امتیازی بوده است که مدتی از زمان، ابعاد محدودی از انسانهای جامعه‌ی خود را شکوفا نموده است. ما تنها با نظر به جزئی از تعریف صحیح تمدن (اهداف مادی و معنوی جامعه در همه‌ی ابعاد ممکن) اس

ت که می‌توانیم عوامل و مظاهر تمدن را از (خودهدفی) و (خودمحوری) به (انسان‌محوری) تغییر داده کمال و تکاملی را که از تمدنها انتظار داریم، قابل وصول بسازیم. علت اساسی سقوط تمدنها نظر دقیق درباره‌ی علل زوال و سقوط تمدنها، این حقیقت را برای ما روشن ساخته است که علت اساسی در میان همه‌ی علل زوال و سقوط از همین اصل منفی (من هستم) پس (تو نیستی) یا (هستی تو مشروط بر اینست که من آن را بخواهم) ناشی شده است. و برای ظلم هیچ معنایی جز این وجود ندارد که (هستی و خواسته‌های تو موقعی رسمیت پیدا کند که من می‌خواهم!!) آیات فراوانی در قرآن مجید اساسی‌ترین علت فنا و نابودی جوامع و تمدنها را ظلم و تعدی معرفی کرده است. به عنوان نمونه: و کم من قریه اهلکناها فجائها باسنا بیاتا او هم قائلون. فما کان دعواهم اذ جائهم باسنا الا- ان قالوا انا کنا ظالمین (و بسا جوامعی که آنها را نابود ساختیم، بلایی که فرستادیم. شبانگاه یا موقعی که در حال گفتگو با یکدیگر بودند بر آنان وارد گشت، در آن هنگام که بلای ما آنان را فراگرفت، سخنی جز این نداشتند که ما ستمکاران بودیم) در آیه‌ی زیر علت نابودی جوامع و تمدنها را در ظلم منحصر می‌نماید: و ما کنا مهلکی القر

ی الا- و اهلها ظالمون (و ما هلاک کننده‌ی جوامع نبودیم مگر اینکه مردم آن جوامع ستمکاران بودند) و لقد اهلکنا القرون من قبلکم لما ظلموا (ما به طور قطع جوامعی را در گذرگاه قرون پیش از شما به جهت آنکه ستم کردند، نابود نمودیم) فکاین من قریه اهلکناها فهی ظالمه (بسا جوامعی را که ستمکار بودند هلاک ساختیم) بعضی از ساده‌لوحان گمان می‌کنند که معنای ظلم عبارت است از قتل عمدی یک یا چند انسان. در این صورت کشنده‌ی ظالم و کشته شده مظلوم می‌باشد. یا اینکه ظلم عبارت است از محروم ساختن یک فرد یا یک جامعه از معاش و از محصول دسترنج خود. و به طور کلی اینان خیال می‌کنند که ظلم یک تعدی آشکار به مال و جان و حیثیت یک فرد یا یک جامعه است، به طوری که آن تعدی مورد نفرت همه‌ی مردم بوده باشد. در صورتی که موضوع ظلم فوق‌العاده حساستر و گسترده‌تر از پدیده‌های مزبور است. معنای ظلم که به فارسی آن را ستم می‌گویند، عبارتست از تعدی به قانون واقعی (حیات معقول) بنابراین: ۱- کمترین تعدی بر ندای وجدان ظلم بر خویشتن است. ۲- اجازه کمترین تعدی از طرف دیگران بر حق خود، ظلم بر خویشتن است. ۳- کاستن از ارزش کار و فعالیت و محصول تلاش انسانها ظلم است. ۴- به وجو

د آوردن شرایطی که انسان را وادار به صرف نظر از حق کار و فعالیت خود بنماید، ظلم است، اگر چه مظلوم در کمال رضایت و خوشحالی به آن شرایط بنگرد. ۵- ایجاد خفقان و عوامل رکود فکری در دیگران ظلم است. ۶- مزاحمت با آزادی دیگران اگر چه با منحرف ساختن معنای آزادی و تحصیل رضایت همان کسی همراه باشد که آزادیش مورد مزاحمت قرار گرفته یا تحریف به پدیده‌های خوشایند شده است، ظلم است. ۷- ایجاد تقاضاهای مصنوعی در مردم برای عرضه‌ی کالاها و یا تفکرات تحمیلی و بی‌ارزش، ظلم است. ۸- بازی با تفکرات و احساسات مردم برای تحمیل خواسته‌های خودخواهانه ظلم است. ۹- ویتترین قرار دادن

ذهن مردم برای نمایش قیافه‌ی حق بجانب خود، تعدی بر شخصیت انسانها است و ظلم است. ۱۰- عرضه کردن خود برای مدیریت سیاسی جامعه بدون تسلط به هوی و هوس و لذت پرستی و خودخواهی تعدی و ظلم بر جامعه است. ۱۱- پایمال کردن قدرت و امتیازی که به دست آمده و می‌تواند دردهای مردم را درمان کند و آلام و ناگواریهای آنان را تقلیل بدهد و سنگی از سر راهشان بردارد، و عامل بهبودی زندگی مادی یا معنوی مردم را به وجود آورد، بدترین ظلم بر انسانها است، چه رسد به اینکه آن قدرت و امتیاز را به صورت س

لاحی در آورد و یکه‌تاز میدان تنازع در بقا گردد. به طور کلی مفهوم ضد عدالت، ظلم است. معنای عدالت رفتار مطابق قانون است و چون همه‌ی شئون فردی و اجتماعی انسانها مشمول قانون به معنای عمومی است، انحراف از آن قانون به هر شکلی که باشد، ظلم و تعدی و تجاوز است. برای نابود ساختن یک جامعه یا یک تمدن هر یک از انواع ظلم که ما تنها نمونه‌هایی از آنها را متذکر شدیم، کافی است. روایتی از پیشوایان نقل شده است که می‌گوید: الملک یدوم مع الکفر و لایدوم مع الظلم (اداره‌ی جامعه با کفر می‌تواند دوام داشته باشد، ولی با ظلم امکان‌پذیر نیست). امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه‌های آینده نتایج ظلم را گوشزد خواهد فرمود. مبانی شناخت اصول فلسفی تمدن‌شناسی ما در شناخت و تفسیر و تحلیل تمدنها، هم بازیگریم هم تماشاگر درباره‌ی شناخت تمدن اسلامی، مانند شناخت دیگر تمدنها و فرهنگها، مختصات دیدگاه‌های مکتبی و عقیدتی پیش ساخته کاملاً موثر بوده است، لذا به نظر می‌رسد اگر ما رنگ آمیزی اندیشه‌ها و عقاید را در درک و تفسیر و تحلیل تمدنها که مستند به عوامل درون‌ذاتی و برون‌ذاتی است، نادیده بگیریم، تحقیقات ما درباره‌ی این موضوع بااهمیت از تاریخ‌نگری و تاریخ

نگاری و ابراز آرمانهای شخصی خود تجاوز نخواهد کرد. این جمله را که آلفرد نورث وایتهد درباره تحقیقات گیبون در تاریخ می‌گوید: (گیبون درباره‌ی سقوط و اعتلای امپراطوری رم تحقیقات قابل توجهی انجام داده است، ولی عینک قرن نوزدهم بر چشمانش) می‌توان بر اغلب تحقیقات در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی تعمیم داد. در بیان تفکیک (شیئی و رویداد برای خود) و (شیئی و رویداد برای ما) که از زمان فارابی و شاید پیش از او مورد توجه قرار گرفته است، یکی از زیباترین و رساترین جمله‌ای که سراغ داریم، همانست که نیلز یوهر فیزیکدان دانمارکی از لائوتسه نقل کرده است: (ما در نمایشنامه بزرگ وجود، هم بازیگریم هم تماشاگر). برای توضیح این اصل که می‌توان گفت: برای ارزیابی معرفتهای ما فوق‌العاده دارای اهمیت است، باید این اصل را که از نظر (معرفت شناسی) فوق‌العاده اهمیت دارد، مورد بحث مشروح قرار بدهیم. ما برای روشن شدن این اصل نخست مبانی زیر را مطرح می‌کنیم: ۱- واقعیت اشیاء و رویدادها با قطع نظر از درک و تعقل ما وجود دارد، به خلاف ایده‌آلیستها که واقعیت اشیاء و رویدادها را یا معلول درک و تعقل می‌دانند و یا ملاک وجود واقعیت را درک و تعقل تلقی می‌کنند. این مسی

له مشروحا در فلسفه مطرح شده است. ما در این بحث کاری با آن مباحث نداریم، تنها این مسئله را که واقعیت اشیاء و رویدادها با قطع نظر از درک و تعقل ما وجود دارد، به عنوان اساسی‌ترین اصل می‌پذیریم. ۲- نوعی از بازیگری و موضع‌گیری وجود دارد که هرگز قابل اجتناب نیست و آن عبارتست از عوامل درک و هدفگیری ما در جهان هستی ۳- خواسته‌ی اصلی ما در معرفت تماشاگری است، یعنی ما انسانها به طور جدی می‌خواهیم معرفت اشیاء را آنچنان که هستند به دست بیاوریم، و کمترین دخالتی از عوامل برون‌ذاتی و درون‌ذاتی که بر واقعیت اضافه یا از آن منها می‌کند صورت نگیرد. یعنی ما می‌خواهیم مثلاً تمدن ایران باستان یا تمدن مصر، یا تمدن بیزانس را آنچنان که واقعیت داشته‌اند، درست مانند اینکه بخواهیم نور را از نظر فیزیکی محض بشناسیم، درک کنیم، نه آنچنان که موضع‌گیری خاص ما در این دوران اقتضاء می‌کند و نه با دخالت دادن آرمانهان عقایدی که درباره‌ی اجتماع و طرز زندگی آن داریم، و پس از این دریافت واقع‌بینانه اصول ثابت و رویدادهای موقت را از یکدیگر تفکیک نموده برای پیشبرد حیات تکاملی جامعه از اصول ثابت و سازنده بهره‌برداری نمائیم. ۴- این خواسته‌ی ما از ناحیه‌ی

دو نوع عوامل درونی و برون‌ی در معرض محدودیت قرار می‌گیرد. به عنوان مثال درون‌ذاتی، آن محقق که درباره‌ی طبیعت بشری

بدین است، مانند ماکیاولی بدون تردید نمی‌تواند این عینک را از دیدگان خود در تفسیر و تحلیل و شناخت تمدنها کنار بگذارد، بالعکس کسی که طبیعت بشری را نیکو می‌داند و خوشبین به طبیعت بشری است، نتایجی را که از دلایل خود خواهد گرفت، مخالف نتایج محقق بدین خواهد بود. و مثال عامل برون‌ذاتی، مانند چگونگی اجتماعی که بررسی‌کننده‌ی تمدنها در آن زندگی می‌کند. ۵- این اصل که نتیجه‌ی سه اصل فوق است، چنین است که معرفت بشری چه بخواید و چه نخواهد، آگاهانه یا ناآگاهانه ترکیبی از بازیگری و تماشاگری می‌باشد. ۶- بازیگری که عبارت است از دخالت عوامل درونی و برونی در شناخت اشیاء و رویدادها به دو قسمت مهم تقسیم می‌گردد: قسمت یکم بازیگریهایی که از جبر طبیعت ناشی می‌گردد، مانند کوچک دیدن اجسام از مسافت دور، و دایره نمودن پنکه‌ی برقی در حال حرکت سریع، با اینکه آنچه که واقعیت دارد سه شاخه‌ای در حال حرکت سریع است. این بازیگریها اگر چه معرفتهای مختلف و متضاد را نتیجه می‌دهند، اما با توجه به موقعیتهای گوناگون ناظران، آن اختلاف و تض

اد نه تنها کشنده و تراحم مضر بر معرفت و حیات انسانها نمی‌باشند، بلکه بهترین وسیله برای شناخت چهره‌های گوناگون واقعیت از دیدگاههای متنوع می‌باشد. قسمت دوم بازیگریهایی است که از خواسته‌ها و آرمانها و اصول پیش ساخته‌ای که ناظر آنها را پذیرفته است، سرچشمه می‌گیرد. این نوع بازیگریها و موضع‌گیریها مستند به عوامل گوناگون است. لازم است که ما با مقداری از این عوامل آشنا شویم: عامل یکم توجهات درون‌ذاتی: مقصود از درون‌ذاتی آن نیست که ذات آدمی بدون تماس با واقعیات عینی موضع مخصوصی بر خود می‌گیرد، زیرا واقعیت ذات آدمی دارای هیچ گونه موضع‌گیری ویژه‌ای قاطعانه نیست بلکه مقصود رسوب تدریجی پدیده‌هایی از جهان عینی در درون است که استعداد پذیرش آن را در درون داشته و با گذشت زمان و تقویت یافتن به وسیله‌ی شرایط و مقتضیات دیگر، به صورت عامل فعال در آمده، شخص ناظر را آگاهانه یا ناآگاهانه توجیه می‌کند به عنوان مثال: شخصی را فرض کنیم که در دوران جوانی پدیده‌ی لذت برای او بااهمیت جلوه می‌کند، در جریان و رویدادهای گوناگون، عوامل لذت پیرامون او را فرامی‌گیرد، در مطالعاتی که می‌کند با فلسفه‌ی اپیکور آشنا می‌شود، مقدمات کتاب اصول قوانی

ن بنام هم که درباره‌ی لذت و الم بحث مشروحی دارد سطوح روانی او را اشغال می‌نماید. تدریجاً پدیده‌ی لذت جوئی در درون شخص مفروض گاهی به قدری شدت پیدا می‌کند که فرماندهی شخصیت را در هر دو بعد معرفتی و عملی به دست می‌گیرد. و به طور ملموس یا غیرملموس دست به کار می‌شود. مسلم است که چنین شخصی نه تنها در تفسیر تمدنها پدیده‌های لذت جوئی را به عنوان عامل اساسی معرفی خواهد کرد، بلکه طبیعت آدمی را با همین پدیده تفسیر خواهد نمود. همچنین است سودجوئی و خودخواهی که امثال توماس هابس و ماکیاولی را به خود جلب کرده عینک خاصی را به چشمان آن دو زده است که هرگز آن را کنار نخواهند گذاشت، مگر پیشامدهای محاسبه نشده‌ای که گاهی سر راه متفکران را می‌گیرد و مسیرشان را عوض می‌کند، مانند تغییر مسیر فلسفی که او گوست کنت به جهت عشقی که به کلوتد دووو پیدا کرد و نرمش و ظرافت مخصوصی در بینشهای فلسفی او به وجود آورد. همچنین تغییر مسیر حکیم سنائی غزنوی و دهها امثال اینان. عامل دوم پذیرش از محیط و اجتماع ایده‌ها و عقایدی که فضای جامعه‌ای را فرا گرفته است، این ایده‌ها و عقاید که از نمودهای درون ذات است، معمولاً افراد جامعه را تحت سلطه‌ی خود می‌گیرد و

در هر دو شکل ملموس و غیرملموس در معرفت و عمل افراد تاثیر می‌گذارد. البته این عامل به طور مطلق محکوم نیست، بلکه اگر از طرف ناظر مایه‌گذاری و تشدید نشود، و قدرت درست اندیشیدن را از ناظر نگیرد، بالاخره نه تنها ضرری به واقع جوئی و واقعیاتی نمی‌زند، بلکه مفید و سازنده هم می‌باشد. ۶- آیا راهی برای از بین بردن یا تقلیل بازیگری و موضع‌گیری تا حداقل وجود دارد، یا نه؟ و اگر وجود دارد آن راه را می‌توان پیش پای همه هموار ساخت؟ در مبحث پیشین موقعی که بازیگریها را به دو قسمت

مهم تقسیم کردیم، ملاحظه کردیم که قسمت اول عبارتست از بازیگریهایی که ناشی از جبر طبیعت انسان و موضع گیریهای او است. قسمت دوم عبارتست از بازیگریهای ناشی از خواسته‌ها و آرمانها و اصول پیش ساخته‌ای که ناظر در جهان عینی آنها را پذیرفته است. با در نظر گرفتن این تقسیم، آیا می‌توانیم برای هر یک از دو قسمت تا آنجا که ممکن است راهی را در نظر بگیریم که بتواند یا بازیگریهای ما را از بین ببرد و معرفت ما محصول محض تماشاگری و دریافت خود واقعیات بوده باشد و یا حداقل بازیگریهای ما را تا حداقل تقلیل بدهد؟ راه از بین بردن یا تقلیل بازیگری ناشی از جبر طبیعت البته این

مقدمه‌ی ضروری را نباید از نظر دور بداریم که نادانی درباره‌ی یک واقعیت را نمی‌توانیم بازیگری و موضع گیری جبری اصطلاحی بنامیم. اگر چه پوشیده شدن واقعیات در موقع جهل ممکن است به مقدمات جبری مستند بوده باشد، زیرا انسان جاهل تماسی با واقعیت برقرار نکرده است، تا بتواند از رابطه‌ی تماشاگری و بازیگری درباره‌ی واقعیت برخوردار بوده باشد. اما راه از بین بردن یا تقلیل بازیگری ناشی از جبر طبیعت، مسلم است که به کار انداختن عوامل ذهنی و مراعات اصول درست اندیشیدن و تنظیم حواس طبیعی و تصحیح بهره‌برداری از تماس با اشیاء از موضع گیریهای گوناگون، در تقلیل بازیگری اثر فراوانی خواهد داشت. مثلاً با به کار انداختن فعالیت تجریدی صحیح در مغز می‌توان اعداد و کلیات را با دقت بیشتر و بدون دخالت دادن توهمات تجرید نموده، در کارهای علمی مورد استفاده قرار بدهیم. ما می‌توانیم با افزایش معلومات درباره‌ی عوامل به وجود آورنده‌ی هنرها و تشخیص نموده‌های حقیقی هنری و زیبایی، از بازیگریهای خود درباره‌ی دو موضوع مزبور تا حد قابل توجه بکاهیم. از طرف دیگر به دست آوردن و تنظیم وسائلی که می‌توانند ابعاد بیشتری از واقعیات را برای ما قابل درک بسازند و مختصات

موضع گیری ما را الغاء کنند، موفقیت بیشتری در تقلیل بازیگری ناشی از موضع گیری خاص به دست بیاوریم. مانند میکروسکوپ و تلسکوپ و غیره. از آن جمله تنظیم قطب عینی اشیاء در موقعیتهای گوناگون آشنائی صحیح‌تری با ابعاد واقعیات نصیب ما خواهد کرد. مانند مطالعه‌ی آهن در سرما در حرارت‌های گوناگون، در حال ذوب، در ماندن زیر خاک، در تماس با آب و غیر ذلک و تنظیم قطب ناظر مانند از نزدیک دیدن اجسام و از دور دیدن آنها و تماشای اجسام از دیگر نقاط گوناگون. همچنین تصرفهای متنوع در واقعیتهای عینی که در نتیجه‌ی آنها می‌توانیم با استعدادها و امکانات موجوده در واقعیتهای آشنائی بیشتری پیدا کنیم. ما با این فعالیتها می‌توانیم تا حدود زیادی از دخالت موضع گیری و بازیگریهای خود در شناخت واقعیات بکاهیم و هیچ روش علمی و بینش مکتبی تاثیر این فعالیتها را در تقلیل مختصات موضع گیری در معرفت را نمی‌تواند منکر شود. اکنون این مسئله پیش می‌آید که آیا این همه فعالیتها برای به دست آوردن شناخت همه‌ی ابعاد واقعیتهای بدون کمترین دخالتی از موضع گیریهای ما کفایت می‌کند، یا نه؟ پاسخ این مسئله منفی است بدون اینکه ما را درباره‌ی معرفتهایی که به دست می‌آوریم، مردد نم

وده تزلزلی در منطقی بودن معرفتها، به وجود بیاورد. توضیح اینکه اگر چه ما نمی‌توانیم ساختمان حواس و خصوصیات فیزیولوژیک مغز را به کلی کنار گذاشته و قدرتی به دست بیاوریم که بدون کمترین دخالتی از قطب درک کننده، همه‌ی واقعیتهای ما را در همه‌ی شرایط بشناسیم و همچنین اگر چه نمی‌توانیم مختصات ویژه‌ی وسائلی را که برای کمک و گسترش معرفت ما ساخته می‌شوند، از آنها سلب کنیم، مانند مختص آهن و چوب و آب و جیوه و پشم و فلزات گوناگون و جیوه در پذیرش و منعکس ساختن اثر حرارت، با این حال روش علمی و معرفتهای جهان بینی ما با عوامل و مقدمات منطقی خود، زندگی ما را در دو بعد علمی و عملی به عهده می‌گیرند. به همین جهت است که متفکران صاحب‌نظر همواره این اصل کلی را که معرفتهای ما درباره‌ی جهان عینی نمی‌توانند مطلق بوده باشند، به عنوان یک اصل کلی پذیرفته‌اند، لذا در این مورد نباید ایده‌آلیستها بهانه‌ای به دست آورده، بگویند که بنابراین، واقعیتهای تابع قطب درک کننده می‌باشند، زیرا این یک حرف ساده‌لوحانه است که از عدم درک (جهان با شناسائی جهان فرق دارد) ناشی می‌گردد. به اضافه‌ی اینکه آن تشنگی سوزان که در نهاد همه‌ی انسانها برای درک واقعیتهای وجود

رد، با توجه به اصول و قوانین کاملاً مشترک میان همه‌ی انسانها، می‌تواند اشباع گردد. مثلاً وقتی که وارد کارگاه معظمی می‌شویم و می‌بینیم که ده‌ها ماشین با فعالیتهای گوناگون، در عین حال منظم کار می‌کنند، با اینکه از طرز کار و نتیجه‌ی کار هر یک از آن ماشینها اطلاع مشروح نداریم، این اصل کلی را درک کرده‌ایم که همه‌ی اجزای ماشین و روابط آنها با یکدیگر در مجموعه‌ای تشکل یافته که به وسیله‌ی انسانهایی عاقل به کار افتاده‌اند، محصول یا محصولاتی را به وجود می‌آورند. اگر پذیرش این اصل کلی معلول موضع‌گیری خاص است، همه‌ی انسانها در این موضع‌گیری مشترکند و اگر پذیرش آن معلول تماشاگری محض است. همه‌ی انسانها از این تماشاگری برخوردارند. دو نوع اصول مشترک به عنوان پایه‌های اساسی اصول در شناخت پی‌ریزی تمدنها جریان دارند: نوع اول اصل یکم (غیر مشروط) خودخواهی حیات به اتفاق نظر همه‌ی زیست‌شناسان و صاحب‌نظران علوم انسانی، خودخواهی حیات چه در صورت فردی و چه در حال تشکل جمعی یک اصل کلی و استثناء ناپذیر است. حیات پدیده‌ایست که تکاپو برای جلب عوامل ادامه‌ی خود و دفع هر گونه عامل مزاحم بقای خود بازرترین مختصات آن است. این اصل با عباراتی گوناگون مطرح می‌گردد: (صیانت ذات)، (حب ذات)، (خودخواهی طبیعی)، (خود داشتن)، (تکاپو در راه حراست و بقای حیات). ما این خودخواهی را بر دو قسمت مهم تقسیم می‌کنیم: ۱- خودخواهی مثبت (خودخواهی معقول) ۲- خودخواهی منفی (که عامل زوال خود را در خود می‌پروراند) خواص و عوامل این دو نوع خودخواهی در این مبحث تدریجاً روشن خواهد گشت. حاکمیت مطلق اصل خودخواهی که مورد مشاهده و محصول تجربه‌ی کاملاً عمومی است، چگونه و از چه عاملی به وجود می‌آید، هنوز در میان فرضیه‌های زیادی غوطه‌ور است، تفسیر علمی محض درباره‌ی این پدیده‌ی مزبور غالباً در مرزی میان مکتبهای فلسفی و فرضیه‌های علمی صورت می‌گیرد. این پدیده‌ی کاملاً اصیل در جانداران غیر انسان، به جهت محدودیت استعدادهای گوناگون، بسیار محدود و فعالیت آن در ابعاد اندکی است. لذا دنیای حیوانات نه فرهنگی دارد و نه تمدنی و نه سایر مختصات تکاملی. تنها انسان است که به جهت داشتن مغز امکان رشد خود طبیعی به روان و روح، به کاوش در طبیعت و رابطه با افراد هم‌نوع خود پرداخته، ابعاد متنوعی از مغز و روان خود را می‌گستراند و در نتیجه تمدنها و انواعی از فرهنگها را به وجود می‌آورد. در نتیجه این کاوشها و ارتباطات

پیش‌تازانه، خاصیت اساسی حیات را که (خودخواهی) است، نه تنها از دست نمی‌دهد، بلکه معمولاً در پیرو آن فعالیتهای خودخواهی و نیز وسعت و قدرت و تنوع زیادتری پیدا می‌کند. در گذرگاه توسعه و تنوع و اقتدارخواهی، عوامل محیطی و اجتماعی و آرمانهای تثبیت شده در اجتماع و بارقه‌های مغزی و روانی انسانها، در توجیه پدیده‌ی خودخواهی نقش اساسی را به عهده می‌گیرند. برای کسانی که آگاهیها و هشیاریهائی بوجود آمده و انسانهای جز خود را برای آنان مطرح نموده و توانسته‌اند هدفهای والا- برای زندگی تصور نمایند، خودخواهی آنان باطنی تدریجی مراحل رشد، مسیر مثبت را پیش می‌گیرد و طعم حیات کلی انسانها را به آنان می‌چشانند و ارزش تکاپو برای هدفهای والا تر را برای آنان قابل پذیرش ساخته و آنان را برای رسیدن به آن هدفهای والا به تکاپو وادار می‌کند. این خودخواهی مثبت، خودخواهی معقول نیز نامیده می‌شود. این خودخواهی مثبت مبنای پیشرفت خود را تعهد و احساس مسئولیت در برابر آن تعهد استوار ساخته، عدالت و آزادی بارور و معرفت مثمر را چه در خود و چه در دیگران، عناصر اساسی حیات خود تلقی می‌کند. در مقابل این نوع انسانها، نوعی دیگر را که متاسفانه اکثریت چشمگیر را تشکیل می‌دهد، می‌توان دید که خود حیات و همه‌ی استعدادهای پرتحرک و فعال آن را در راه تورم خود طبیعی استخدام می‌کنند. و می‌توان گفت: خودطبیعی این مردم که کوششی برای تفسیر و توجیه معقول آن ننموده‌اند، دست به کار شده، خود حیات و استعدادهای فعال و متنوع آن را در مسیر تورم خود طبیعی مستهلک می‌سازند. این خود طبیعی توجیه نشده مبدا و مسیر و مقصدی جز خودمحوری نمی‌شناسد، اگر میلیاردها برابر جهان هستی تحت سلطه‌ی اقتدار آن قرار بگیرند، برای افزایش تورم خود همه‌ی آنها را قربانی می‌نماید و نه تنها آهی هم نمی‌کشد، بلکه قطعاً خود را طلبکار هم می‌داند که چرا مثلاً کهکشان هفتاد و سوم، در

حرکت مطابق خواسته‌ی او یک دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و نیم تاخیر روا داشته است!!! او در تاخیر کهکشانش مزبور در آمدن به پیشگاهش (به مقدار یک دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و نیم) از اینکه آن کهکشانش از حساب بازیگرانه‌ی او سر در نمی‌آورد، بسیار خشمگین خواهد بود! این هم یکی از مختصات پدیده‌ی خودخواهی است که همواره در کمین بهره‌برداری از حقایق باارزش انسانی، مانند عدالت و آزادی و فرهنگ و تمدن نشسته، داد و فریادهای جدی به راه می‌اندازد، این داد و فریادها که در شکل ج دی و بسیار ماهرانه به راه می‌افتد فضای درون انسانهای جامعه را اشغال و آنان را به حرکت در می‌آورد، سپس از آن هنگام که پیشتان خودخواه توانستند میدان جامعه را برای خواسته‌های خود خالی نمایند، همان عدالت را برای بازیگرهای ذهنی به بیابان بی سر و ته فلسفه تبعید می‌نماید و آزادی را در حدودی که وارد به منطقه‌ی ممنوعه‌ی خواسته‌های آنان نگردد، محترم می‌شمارند. فرهنگ و تمدن نیز برای تمرکز قدرت استخدام می‌شوند!! و اگر (خودخواهی طبیعی) در مسیر خود به (خودخواهی معقول) تبدیل گردد، تمدنی که در حال پی‌ریزی یا حرکت به رشد و کمال است، عامل بقاء و اعتلای خود را در ذات خویش تضمین می‌نماید، چنانکه عناصر طبیعی تشکیل دهنده و تولیدکننده‌ی حیات با وسیله قرار گرفتن و باز کردن راه برای پیشرفت حیات، موجب به وجود آمدن خود در جاندار گشته و اداره‌ی حیات را در برابر عامل مزاحم آن تضمین می‌نماید. در نتیجه‌ی این ملاحظات است که می‌توان با صراحت قاطعانه گفت که ملاک تمدنها نه ساختمانهای سر به فلک کشیده است و نه افزایش جمعیت و نه پیشرفتهای تکنولوژیک و نه فراوانی دانش‌اندوزان، همچنین علامت یک تمدن واقعی نه سرعت در حرکات و نقل و انتقالات است و نه ماشینهای بسیار دقیق و بوجود آورنده‌ی محصولات عالی و نه اشباع لذایذ گوناگون و فعالیتهای خودخواهانه که موجب برکنار ماندن انسان از هدفهای تفکرات و تکاپوها می‌باشند. پدیده‌های مزبور هنگامی می‌توانند به عنوان تمدن واقعی و باارزش تلقی شوند که درباره‌ی انسانیت در کی و احساسی دارند. نتیجه‌ی دیگری که از این ملاحظات به دست می‌آید، اینست که چون ملاک تمدن انسانی، تعدیل خودخواهی و به حرکت در آوردن انسانهای دارای خود در راه تحقق بخشیدن به (حیات معقول) است، لذا شماره تمدنهایی که تا کنون به عنوان تمدن مطرح می‌شوند، باید مورد تجدید نظر قرار بگیرند. به همین جهت است که به نظر ما اجتماعی از انسانها که به مرحله‌ی درک (حیات معقول) و کوشش صمیمانه در راه تحقق بخشیدن به آن رسیده و با امکاناتی که دارا هستند، در به فعلیت رسانیدن ابعاد مادی و معنوی خود در دو قلمرو فرد و اجتماع گام بر می‌دارند، از تمدن حقیقی برخوردارند، اگر چه از نمودهای معمولی تمدن اصطلاحی محروم بوده باشند. با تمام جرئت می‌توان گفت: اگر ده فرد از انسان در یک کویر با ارتباط منطق انسانی با یکدیگر زندگی کنند و همه‌ی آنان در لذایذ و آلام و موفقیتها و محرومیتها شریک یکدیگر باشند و هشیاری و وجدان آزاد راهنمای زندگی آنان بوده امتیازاتی را که به دست می‌آورند، اما تنهایی تلقی کنند که حیات دسته‌جمعی آنان مالک آن امانتها بوده باشد، این ده فرد در سالمترین تمدن زندگی می‌کنند، در صورتی که زندگی صد میلیون انسان در یک جامعه با تسلط به همه‌ی ابعاد زندگی و با سیطره‌ی به همه‌ی کرات کیهانی و اعماق اقیانوسها و قلمرو ذرات بنیادین جهان و با داشتن همه‌ی امتیازات زندگی معمولی، بدون اشتراک با وجدان آزاد در (حیات معقول) از تمدن واقعی محرومند. تعدیل خودخواهی‌ها بر اساس جبر تکنولوژی ناآگاه از عناصر تمدن واقعی نیست امروزه وقتی که قدم به یک جامعه‌ی مغرب زمین یا مشرق زمین می‌گذارید که دارای نمودهای تمدن اصطلاحی است، نظم و ترتیب را در همه جا حکمفرما می‌بینید. کارگاهها، آموزشگاهها، مراکز نقل و انتقال، موزه‌خانهها، راهروهای زیرزمینی، اداره‌ها، مراکز ارتشی، معابد، فروشگاهها، همه جا و در هر شرایطی نظم دقیق در جریان است، به طوری که گوئی در آن مراکز و جایگاهها انسانی با (می‌خواهم شخصی) وجود ندارد. بدون تردید این نظم و منفی شدن (می‌خواهم شخصی) ناشی از تعدیل خودخواهی است، ولیکن کدامین تعدیل؟ و با کدامین عامل؟ نخست عامل تعدیل را متذکر می‌شویم، سپس چگونگی تعدیل خودبخود روشن می‌گردد. عامل این تعدیل تکنولوژی به معنای وسیع آن است که در همه شئون انسانهای امروزی حاکمیت مطلق دارد. تکنولوژی چیست؟ تکنولوژی به طور ساده عبارتست از

مواد و پدیده‌ها و اشکال صنایع ماشینی که از آگاهی و آزادی و ارزشها و عدالت و تاریخ و لذت و الم بشری برکنار است. این غول ناآگاه که زائیده شده از فرشته‌ی مقدس علم است، در گذرگاه قرون و اعصار به عنوان آرمانی در لابلای سطوح روانی انسانها وجود داشته و با کلماتی مانند رفاه و آسایش و ترقی و تکامل در جهان هستی ابراز می‌شده است. به عقیده‌ی ما اکنون هم تکنولوژی که فرزند مشروع علم است، امتیاز مزبور را از دست نداده است و بزرگترین نعمت الهی است که خداوند به وسیله‌ی مغزهای بشری برای انسانها عنایت فرموده است. آنچه که باعث حسرت و تاسف و بدبختی انسانهای امروزی گشته است، نه علم است و نه هنر است و نه تکنولوژی، بلکه ادامه‌ی بیش از حد بیماری خودخواهی‌ها است که در جنگ جهانی اول و دوم، همه‌ی جوامع را تا پرتگاه مرگ رسانید، با این حال خودخواهان که خود را گردانندگان تمدن نامیده‌اند، به خود نیامدند و روز به روز به بستن دست و پ

ای انسانها با زنجیر پولادین تکنولوژی افزودند و تکنولوژی را به شکلی از وسیله‌ی انتقال اراده‌ی عده‌ای از گردانندگان در آوردند که تا حد تعیین سرنوشت و کیفیت و کمیت حیات انسانها و آگاهیها و ارزشهای آنان دست به کار شده است. اینست آن تعدیل خودخواهی که نه خودی را برای انسانها باقی گذاشته است و نه خواستن آن خود را. مفهوم واقعی از (خودبیگانگی) از همین تعدیل جبری خود و خودخواهی سرچشمه می‌گیرد. خودشکنی یا تعدیل خودخواهی بر اساس جبر تکنولوژی یا زیربنای قدرت پرستی ماکیاولی! مسئله این نیست که بشر امروزی خودشکنی را بر اساس جبر تکنولوژی با زیربنای قدرت پرستی ماکیاولی، تعدیل خودخواهی و پیشرفت نامیده است مسئله این است که مجموعه‌ی این خودشکنی و قدرت پرستی را با کلمه‌ی تمدن که دارای مفهوم آرمانی است، به رخ بشریت کشیده و با این کلمه‌ی انسانی، خود انسان را به بیگانگی از خود و دیگران مبتلا ساخته است. این همان تمدن است که پایمال شدن جوامع و اقوام ناتوان را امری کاملاً طبیعی و مسابقه‌ی قدرتمندان را با مستهلک ساختن مواد حیاتی و مغزها و بودجه‌های کلان که با ارقامی شبیه به ارقام نجومی محاسبه می‌شوند، قانونی و ضروری تلقی می‌کند. حتماً این سوال را مطرح خواهید کرد که شما به چه علت نام تعدیل (خودخواهی) را به خودشکنی تغییر دادید؟ ما در کشورهای صنعتی در همه‌ی شئون زندگی انسانها با رضایت و اقناع و خوشیها روبرو می‌شویم و هیچ فردی را نمی‌بینیم که احساس کند که (خود) او شکسته است. پاسخ این سؤال شما خیلی روشن است. اولاً زنبور عسل و موریانه‌ها هم، هیچ احتمالی نمی‌دهند که در برابر (خود) های انسانها، خود بسیار بسیار محدود و شکسته‌ای دارند. ثانیاً شناخت واقعیت‌های اساسی یک جامعه‌ی انسانی را نمی‌توان از نمودهای روبنایی عینی مردم آن جامعه استنباط نمود و الا می‌بایست دوره‌گردها و رانندگان وسائل نقلیه‌ی عمومی و گردانندگان کافه‌ها و فروشندگان بلیطهای سینماها و ورزشگاهها، جامعه‌شناسان و فیلسوفان و صاحب‌نظرانی برجسته درباره‌ی انسانها و جوامع آنان بوده باشند!! آنچه که می‌تواند بازگوکننده‌ی واقعی شئون زندگی مردم امروزی باشد، نظرات و عقاید محققان صاحب نظر و دور از آلودگیهای متنوع است که انسان را از دیدن واقعیتها منحرف می‌سازد. جای بسی خوشوقتی است که دوران ما از وجود اینگونه محققان راستین برخوردار است. شما همزمان با مطالعه‌ی زیباییها و امتیازات زندگی ماشینی که تنها د

ر سطوح ظاهری حیات آدمیان دیده می‌شوند، می‌توانید صدها کتاب و مقالات بسیار ارزنده و علمی را هم مطالعه کنید که محتویات آنها از شکستن خود انسانها و بیگانگی آنان از یکدیگر و حتی بیگانگی از خود و نگرانی شدید جوانان از آینده و بی‌اختیاری حیات امروزی و تحولات دگرگون‌کننده‌ی مشخصات ساختی و اختلال کنشی زندگی و غیر ذلک، داد و فریاد به راه انداخته است. به عنوان نمونه برای هشت نوع انحراف انسان از مجرای طبیعت مطلوب خود، کتابی به نام (هشت گناه بزرگ انسان متمدن) از خود مغرب زمین منتشر می‌گردد این هشت گناه بزرگ عبارتند از: ۱- مشخصات ساختی و اختلالهای کنشی سیستمهای زنده. ۲- تراکم جمعیت. ۳- ویران ساختن محیط زندگی. ۴- رقابت آدمی با خود. ۵- سستی احساس. ۶- تباهی وراثت. ۷- سنت شکنی. ۸- نظریه پذیر. مقداری قابل توجه از تباهی‌هایی دیگر که ره‌آورد تمدن محاسبه نشده‌ی مغرب زمین است، پنج گناه

دیگر را می‌توان به آن گناهان هشتگانه افزود که برخی از آنها از مشتقات و نتایج همین گناهان هشت گانه است که لورنتس بررسی می‌کند. ۹- تخدیر گرائی. ۱۰- اغماض و نادیده گرفتن تناقضات. ۱۱- بی‌اعتنائی به آینده. ۱۲- توجیه فلسفی قدرت پرستی که ریشه‌های آن به ا

فکار ماکیاولی کشیده می‌شود. ۱۳- پیوستن انسان به انسان برای رفع احتیاج و گسیختن آن دو از یکدیگر به جهت سود شخصی. یا خودخواهی را به کلی طرد کنید، یا فلسفه‌ی ماکیاولی را بپذیرد! این هم یک منطق شگفت‌انگیز است که می‌گوید: (یا خودخواهی را به کلی طرد کنید، یا فلسفه‌ی ماکیاولی را بپذیرد) ساده‌لوحانی که افکار حقیقت جو را در محاصره‌ی فوق‌قرار می‌دهند، راه سوم را فراموش می‌کنند که عبارت است از (خودخواهی تعدیل یافته به وسیله‌ی وجدان آزاد) اگر کسی امکان‌پذیری و تحقق این راه سوم را انکار نماید، در حقیقت میلیونها قربانیان حق و حقیقت و نمودها و فعالیت‌های کاملاً-انسانی رادمردان تاریخ را نادیده می‌گیرید. و حتماً آن بنیانگذاران اصیل ارزشهای انسانی را احمق و دیوانه بلکه مضر و مفسد تلقی می‌کنند! زیرا آنان نه تنها خودخواهی را از درون خویشتن منتفی ساخته‌اند، بلکه عوامل مزاحمی برای طغیانگری طغیانگران نیز بوده‌اند. پس خودخواهی را می‌توان با وجدان آزاد، نه با عوامل جبر عینی تعدیل نموده با عامل انسان‌محوری حتی در راه (حیات معقول) انسانها به زندگی خود پایان داد و پایه‌های رسالت انسانی را محکمتر ساخت. از طرف دیگر فلسفه‌ی ماکیاولی عامل نا

بودی خود را در درون خود می‌پروراند. وقتی که می‌گوئید فلسفه ماکیاولی، در حقیقت می‌گوئید: فلسفه‌ی مخصوصی که عامل نابودی خویشتن هم هست. برای اثبات این ادعا نخست اصول اساسی این فلسفه را یادآور می‌شویم: (خلاصه‌ای از عقاید سیاسی ماکیاولی) ۱- هدف وی از فلسفه‌ی موضوعی خویش: تاسیس دولتهای متحده و قوی و مستقل و متمرکز ایتالی که تابع کلیسا نباشد و در اروپا صاحب تفوق سیاسی گردد. ۲- مرام کلی: بدبینی (پسی میسم) و طرفداری از ظلم و استبداد و حکومت مطلقه‌ی نامحدود. ۳- طبیعت انسان: گوید انسان موجود سیاسی است و طبعاً فاسد و شر و خودخواه خلق شده است، لذا علاج دفع شرور انسانی و شرط برقراری نظم در جامعه همانا تشکیل حکومت مطلقه و مقتدر است. ۴- زمامدار و فن زمامداری چون مردم طبعاً بد و خودخواه خلق شده‌اند، لذا محرک زمامدار باید اولاً- طبیعت خودپرستی (اگوئیسم) باشد و ثانیاً روش خود را بر اساس بدبینی (پسی میسم) قرار دهد و اعمال و افعالش شدید و سخت و ظالمانه باشد و حدی نداشته باشد. و چون طبیعت انسان متجاوز و منفعت جو است و طمع وی را حدی و سرحدی نیست و مدام می‌خواهد بر موجودی مال و مقام و موقعیت خود بیفزاید و چون قدرت و تملک اموال به واسطه

هی کمیابی طبیعی، محدود است، لذا کشمکش و رقابت بین افراد جامعه را به هرج و مرج (آنارشیسیم) تهدید می‌کند، مگر آنکه قدرتی مافوق ایشان جلوشان را بگیرد و مطامع آنها را مهار کند. زمامدار نه تنها معمار کشور و دولت است، بلکه معمار اخلاق و مذهب و اقتصاد و همه چیز است. اگر زمامدار بخواهد بماند و موفق باشد، نباید از بدی کردن بهراسد و مبادا از شرارت احتراز جوید، زیرا بدون انجام شرارت و بدی حفظ دولت محال است. بعضی تقویها موجب خرابی و بربادی است و بعضی شرارتها باعث بقاء و سلامتی. تنها دولت متکی به زور موفق است و بس. هیچ ترازو و مقیاسی برای قضاوت عمل زمامدار در دست نیست، به جز موفقیت سیاسی و ازدیاد قدرت. ۵- اخلاق و مذهب: اخلاق و مذهب و سایر تصورات اجتماعی، همه آلت دست زمامدار است برای نیل به قدرت و آن را نباید در سیاست و اداره‌ی حکومت دخالت دهد و رعایت نماید. ۶- حقوق و قانون، ناشی از اراده‌ی زمامدار است: زمامدار خود به منزله‌ی قانون است و قانون موضوعی وی واجب‌الاطاعه. ولی خودش از رعایت قانون و اخلاق مستثنی است. قانون بر حسب اراده‌ی زمامدار قابل نسخ و تغییر است. زمامدار مافوق قانون است و هر چه که بخواهد می‌تواند بکند.

اخل

اق مخلوق قانون موضوعی زمامدار است. ۷- حکومت: حکومت بر پایه‌ی ضعف افراد بنا شده و افراد برای حفظ خویشتن از خطر

افراد دیگر محتاج به کمک دولتند. ۸- روش حکومت: زمامدار برای نیل به قدرت و ازدیاد قدرت و حفظ آن مجاز است به هر عملی از زور و حيله و تزوير و غدر و قتل و جنایت و تقلب و نقض قول و پیمان‌شکنی و نقض مقررات اخلاقی متوسل شود و هیچ نوع عملی برای نیل به قدرت و حفظ آن برای زمامدار ممنوع نیست، به شرط آنکه با مهارت و زیرکی و در صورت لزوم محرمانه و سری انجام بگیرد تا نتیجه‌ی منظور را بدهد. اگر عمل ظلم و جنایت زمامدار را متهم می‌کند، در عوض نتیجه‌ی عمل که موفقیت است وی را تبرئه می‌نماید اکثر این مواد را در دو کتاب (شهریار) و (مقالات) ماکیاولی می‌توان دید، با این تفاوت که محتویات کتاب مقالات، بسیار معتدلتر بوده، و به واقعیات اجتماعی بیشتر اهمیت می‌دهد. تحلیل و انتقاد از تفکرات سیاسی ماکیاولی بدان جهت که در نهج البلاغه با حقایق و واقعیاتی مخالف تفکرات ماکیاولی روبرو می‌شویم، و بدان جهت که از دورانهای اولیه بروز دولت‌ها تا کنون، سیاستمداران معمولی و حرفه‌ای آگاهانه یا ناآگاهانه با کمیتها و کیفیتهای مختلف، روش ماکیاولی را پیش گرفته و با توسعه‌ی روابط اجتماعی، میان جوامع و شیوع استثمار و سلطه‌گری قدرتمندان، این روش را توسعه می‌دهند،

لذا مجبوریم که تفکرات سیاسی ماکیاولی را مورد تحلیل قرار داده و انتقاداتی را که بر آنها وارد است، مطرح نماییم: مسئله یکم (هدف وی از فلسفه‌ی موضوعه‌ی خویش) تاسیس دولتهای متحده و قوی و مستقل و متمرکز ایتالی است که تابع کلیسا نباشد و در اروپا صاحب تفوق سیاسی گردد. اصل این قضیه که جلوگیری از هرج و مرج در جامعه و ویرانی‌هایی که از تعدد مراکز قدرت و تصمیم‌گیری، به وجود می‌آید، احتیاج به قدرت متمرکز دارد، جای تردید نیست، زیرا این یک اصل بدیهی سیاسی است که افراد و گروههایی که در یک جامعه زندگی می‌کنند، فرشتگان نیستند، سودجویی دارند و خودخواهیها. و گمان نمی‌رود حتی یک فرد عاقل که اندک اطلاعی از خودمحوری انسانها داشته باشد، مخالف اصل تمرکز قدرت و تصمیم‌گیری بوده باشد، تا آن گاه که دگرگونی‌های تکاملی واقعی نصیب انسانها گردد و خودمحوری انسانها به انسان‌محوری مبدل شود که فعلا- با، یرایطی که ما می‌بینیم، رویایی بیش نیست. آنچه که مهم است دو موضوع است که ماکیاولی می‌خواهد از اصل تمرکز نتیجه بگیرد: موضوع یکم (به دست آوردن تفوق سیاسی در اروپا) این سؤال پیش می‌آید که چرا ایتالیا به اصلاح جامعه‌ی خود و اداره‌ی آن، قناعت نکند و هوای تملک و سلطه‌گری بر اروپا را در سر پروراند؟ کدامین دلیل اثبات کرده است که ایتالیا باید قیم جوامع اروپائی باشد؟! همان دلیل که می‌گوید: باید ایتالیا قیمومت اروپا را در اختیار خود بگیرد، به نژاد ژرمن و باواریا هم می‌گوید: قیمومت اروپا باید در دست آلمان بوده باشد و همین دلیل است که به نوبت خود ناپلئون بناپارت را به حرکت و فریاد زدن درمی‌آورد که (فرانسه فوق همه). تجویز اینکه دولت ایتالیا باید چنان قدرتمند و متمرکز باشد که اروپا را تحت سلطه‌ی خود قرار بدهد، فلسفه نیست، بلکه فرمان هجوم آیتالیائی به اروپا است. بهترین دلیل اینکه ماکیاولی با این جمله که (باید دولت قدرتمند ایتالی تفوق سیاسی در اروپا بوجود بیاورد) فلسفه نبوده، بلکه فرمان حمله به اروپا را صادر می‌کند، اینست که در هنگام انتقاد از کلیساهای ایتالیا می‌گوید: (کلیسا هنوز کشور ما را در حال تجزیه نگاهداشته و مسلما هیچ کشوری نمی‌تواند هرگز به مرحله‌ی وحدت برسد و شاد باشد مگر اینکه کاملاً مطیع یک حکومت گردد، خواه آن حکومت جمهوری باشد و خواه سلطن

تی، چنانکه در اسپانیا و فرانسه ملاحظه می‌شود) پس به اعتراف ماکیاولی، اسپانیا و فرانسه در آن دوران از وحدت اجتماعی و حکومت متمرکز برخوردار بوده است، با این اعتراف توصیه به تفوق سیاسی بر اروپا، اگر مقصود زیر سلطه گرفتن اروپا باشد، فرمان حمله به اروپا است، نه فلسفه‌ی سیاسی. مگر اینکه گفتار ماکیاولی چنین تفسیر شود که او اعتلای سیاسی ایتالیا را می‌خواهد، نه سلطه‌ی ایتالیا را بر اروپا. ولی با نظر به زیربنای تفکرات وی، می‌توان نه تنها آرزوی سلطه‌ی ایتالیا را بر اروپا، بلکه بر همه‌ی قاره‌های دنیا را در مغز ماکیاولی سراغ گرفت، زیرا او طبیعت بشری را چنان سلطه‌گر می‌داند که قناعت به حوزه‌ای محدود را ضد طبیعت بشری تلقی می‌کند. البته مسلم است که ناپلئون بناپارت ماکیاولی‌تر از خود ماکیاولی نبوده است، با این حال مطابق گفته‌ی وی درباره‌ی طبیعت انسانی بود که همه‌ی دنیا تکمیل‌کننده‌ی لقمه‌ای بود که بناپارت می‌خواست. البته این یک آرمان اعلا‌ی انسانی

است که انسانهای بزرگی از جوامع برخیزند، و سرحدات را بردارند و تحت پرچم انسان‌محوری یک دولت جهانی تشکیل بدهند و این دولت آرمانی با فرض (هر کس قدرت و اسلحه و حيله گری بیشتری دارد، پیش بتازد) تناقضی آشکار است که جز در مغزهای محروم از اندیشه‌های معقول پدیدار نمی‌گردد. موضوع دوم ماکیاولی توصیه می‌کند که دولت قوی و مستقل و متمرکز ایتالیائی، بایستی از کلیسا جدا شود و از آن تبعیت نکند. این هم یک مطلق‌پردازی است که ذهن ماکیاولی را به خود مشغول نموده است. یک اندیشه‌ی فلسفی دقیق که متکی بر واقعیات و تجربیات عینی بوده باشد، نباید با حساسیت و خصومت خاصی درباره‌ی نهادهای ریشه‌دار انسانها قضاوت کند. مسجد ضرار در صدر اسلام بدان جهت که وسیله‌ای برای مختل ساختن افکار رو به تکامل جامعه گشته بود، با دستور پیامبر و با دست مسلمانان محکوم و ویران گشت، همچنین مساجد دوران بنی‌امیه و بنی‌عباس که جایگاه تبلیغ خودکامگان سلطه‌گر گشته بود، مورد نفرت مسلمانان حق‌طلب بوده و آنان با دیده‌ی جایگاه سازندگی انسان به آن مساجد نمی‌نگریستند. با این حال مساجد به طور مطلق محکوم نگشت و بعدها وظایف واقعی خود را انجام داد. کلیسا هم با نظر به معتقدان راستین آنها مانند مساجد مسلمانان و دیگر معابدی است که به عنوان رصدگاه‌هایی برای نظاره به کمال بی‌نهایت که خدا است و پاکی از خودخواهیها و توجه به اصالت‌های انسانی بوجود آمده‌اند، هر معبدی که از انجام این وظیفه منحرف گشته، آلت دست سودجویان خودمحور گردد، آن معبد اگر تا حد مسجد ضرار برسد، نه تنها دولت انسان‌محور باید راه خود را از آن معبد جدا کرده و تبعیت از آن ننماید، بلکه وظیفه‌ی دولت انسان‌محور آنست که آن معبد را ویران نموده، مصالح ساختمانی‌اش را در ساختن آشیانه برای انسانها به کار ببرد و اگر تا حد مسجد ضرار نرسیده و با دغل بازی‌هایی که گردانندگان معبد به وسیله‌ی آن، بر ضرر جامعه بهره‌برداری می‌کنند، آن گردانندگان را از رسمیت ساقط نموده، روانه‌ی میدان کار اجتماعی نمایند. ولی با این فرض که هدف معابد در روی زمین، و وظیفه آنها، وظیفه‌ی پالایشگاه آدمیان برای تصفیه و تزکیه‌ی شخصیت در مسیر رشد است، محکوم نمودن مطلق یا حاکم نمودن مطلق معابد با فرض اینکه به وسیله‌ی انسانها اداره می‌شوند، دور از تفکر منطقی است. چنانکه محکوم یا حاکم نمودن دانشگاه به طور مطلق با در نظر گرفتن این حقیقت که با دست انسانها اداره می‌شوند، با هیچ‌گونه تفکر منطقی سازگار نیست، زیرا دانشگاه با اینکه از ممتازترین نهادهای اجتماعی است، ممکن است انسانی که در آن نهاد از نظر علمی تقویت می‌گردد، این قوه و قدرت را در نابودی انسانها یا آزادی آنان به کار ببرد. البته ما در این موضوع نمی‌توانیم قضاوت ماکیاولی را درباره‌ی کلیساهای آن دوران و نتایجی که نهاد کلیسا نصیب ایتالیا کرده بود، به طور صریح و قاطعانه انجام بدهیم، زیرا بنا به نوشته‌های برخی از محققان، کلیساهای ایتالیا در آن دوران، معمولاً کلیساهای ضرار مانند مسجد ضرار شده بود. ماکیاولی خود، وضع کلیسای آن دوران را چنین توضیح داده است: (ما ایتالیائی‌ها لامذهبی و بدیهای خود را مدیون کلیسای رم و کشیشانش هستیم، ولی دینی بزرگتر نیز داریم، دینی بزرگ که موجب فنای ما خواهد شد. و آن اینست که کلیسا کشور ما را هنوز در حال تجزیه نگاهداشته و مسلماً هیچ کشوری نمی‌تواند هرگز به مرحله‌ی وحدت برسد و شاد باشد مگر آنکه کاملاً مطیع یک حکومت گردد، خواه آن حکومت جمهوری باشد یا سلطنتی، چنانکه در اسپانیا و فرانسه ملاحظه می‌شود. و تنها سببی که ایتالیائی‌ها واجد آن حالت نگشته و تابع یک حکومت جمهوری یا سلطنتی نیست، همانا کلیسا است ... کلیسا نه آن قدر قوی است که بتواند بر تمام ایتالیا حکومت کند و نه به قدرت دیگری اجازه‌ی این مهم را می‌دهد و همین نکته موجب آن است که ایتالیائی‌ها هیچگاه قادر به ایجاد وحدت در تحت قیادت یک زمامدار نگشته و همیشه در قید زنجیر عده‌ای از شاهزادگان و اشراف باقی مانده که آن قدر موجب انحطاط و تنزل و تضعیف آن گشته‌اند که نه تنها صیدی در برابر بربرهای نیرومند قرار گرفته، بلکه در معرض تجاوز هر کسی است که میل نماید به ایتالیا حمله و تجاوز نماید). بنابراین توضیحاتی که ماکیاولی درباره‌ی کلیساهای آن روز می‌دهد، آن کلیساها مانند مسجد ضرار بوده‌اند. مسئله‌ی دوم مرام کلی: بدبینی و طرفداری از ظلم و استبداد و حکومت مطلقه‌ی نامحدود این مسئله به سه موضوع مهم تحلیل می‌گردد: موضوع

یکم بدبینی، چنانکه در مسائل بعدی خواهیم دید: ماکیاولی به طبیعت بشری بدبین است. این بدبینی افراطی از کجا ناشی شده است؟ آیا از وضع خانوادگی ماکیاولی و چگونگی دوران کودکی و جوانی او تا ماقبل میانسالی که زمان انعقاد شخصیت است ناشی شده است و یا از محدودیت مطالعات او در تاریخ سایر اقوام و ملل و توجه به اوصاف بسیار مثبت و عالی انسانی، و یا تاثیر شدیدی که قیصر بورژیا در او به وجود آورده است؟ همه این مسائل محتمل است. و ما نمی‌توانیم علت بدبینی افراطی او را تنها در اوضاع مختل ایتالیا در آن دوران جستجو کنیم، زیرا در گذرگاه تاریخ بشری جوامع فراوانی وجود د

اشته‌اند که در برهه‌ای از زمان، اگر چه طولانی هم بوده است، اختلالات و پراکندگی‌های مستند بر سلطه‌گری و خودخواهی، دمار از روزگار آنها در آورده است، با این حال دیده نشده است که متفکران آن جوامع به بیماری بدبینی افراطی درباره‌ی بشریت گرفتار شوند. به همین جهت است که برای یک محقق لازم است که پس از درک و شناخت تفکرات ماکیاولی، با دقت کامل و حوصله و بردباری فراوان، موقعیت و شخصیت ماکیاولی را از همه‌ی جوانب مورد بررسی قرار بدهد. اگر ماکیاولی چنین می‌گفت: من با نظر به وضع فعلی اروپا و دقت در ریشه‌های اصلی آن و با نظر به اخلا لگري اربابان کلیسا و سلطه‌پرستی و خودکامگی اعیان و اشراف و شاهزادگان ایتالیا، به این نتیجه رسیده‌ام که افراد فراوانی از نوع انسانی می‌توانند شرور و بد باشند و وقاحت و بیشرمی را به جایی برسانند که بدون اعمال قدرت نتوان حیات مردم آن جامعه را تامین نمود، فوق‌العاده منطقی بود، حتی ماکیاولی اگر با نظر به سرگذشت اکثر اقوام و ملل به بازگو کردن این قضیه کفایت می‌کرد که عمل عینی اکثریت مردم جوامع خودخواهی و خودکامگی و قدرت طلبی است، برای همه‌ی انسان‌شناسان و سیاستمداران مفید می‌گشت، ولی با قرار گرفتن در محدو

ده‌ای از زمان و در جامعه‌ای معین که عوامل شناخته شده‌ای باعث شده است که بعد ویرانگی انسانهای آن جامعه، به فعالیت بیفتند، هرگز از نظر منطقی و فلسفی، نتیجه‌ی بدبینی به طبیعت بشری به طور کلی را به وجود نمی‌آورد. این گونه نتیجه‌گیری عامیانه مساوی همان نتیجه‌گیری ساده‌لوحانه است که یک متفکر با دیدن علی بن ایطالب به خوش بینی افراطی درباره‌ی بشر مبتلا گردد و درباره‌ی او شعرها بسراید و حماسه‌ها به راه بیندازد. ما اگر بخواهیم با اصولی پیش ساخته و با عینکی که شیشه‌های آن را وضع خاص روانی ما و قاب آن را محیط ساخته باشد، قضاوت نکنیم، بلکه با مطالعه‌ی لازم و کافی در سرگذشت بشری و عناصر اصیل موجودیت او حکم کنیم، چنانکه بایستی محدوده‌ی ایتالیای دوران ماکیاولی را دقیقاً مورد توجه قرار بدهیم، همچنین لازم است که بیست و سه سال شبه‌جزیره‌ی عربستان را که علی بن ایطالب و ابوذرها و سلمان‌ها به وسیله پیامبر اسلام به وجود آمده‌اند، کاملاً در نظر بگیریم. ما با این تتبع همه‌جانبه در نمودها و فعالیت‌هایی که بشر از خود بروز می‌دهد، به این نتیجه‌ی تجربی خواهیم رسید که بشر دارای طبیعتی است که می‌تواند بدون تمایل خاص به بدی یا نیکی وجود داشت

ه باشد و می‌تواند با تعلیم و تربیت صحیح و با قرار گرفتن در جاذبه‌ی شخصیت رهبران سازنده و پاکی محیط، به سلطه‌گری و قدرت طلبی و خودکامگی آلوده نگردد و با معکوس بودن امور فوق به جانوران خون‌آشامی تبدیل شوند که جامعه‌ی آنان فقط میدان نبردی برای تنازع در بقا بوده باشد. نتیجه‌ی این مطالعه و حکم همان است که شناخت ما درباره‌ی انسان و سرگذشت او آن را اثبات می‌کند. موضوع یکم طرفداری از ظلم و استبداد: امیدواریم که ماکیاولی و آنان که از نظریات او پیروی کرده‌اند از دو کلمه‌ی ظلم و استبداد، منظور دیگری داشته باشند، مثلاً- منظورشان این باشد که برای مرتفع ساختن هرج و مرج و بوجود آوردن اجتماع قابل زندگی قدرت و تسلط مورد احتیاج است. البته این یک اصل منطقی است که گمان نمی‌رود فردی عاقل در این دنیا وجود داشته باشد و این اصل را انکار کند. ماکیاولی و کسانی که این اصل را ناآگاهانه به کلماتی از قبیل ظلم و استبداد تعبیر می‌کنند، به طور یقین از داشتن دید علمی و فلسفی محرومند، زیرا استفاده از قدرت که ذاتاً یک نعمت بزرگ الهی است، برای نجات دادن زندگی مردم از هرج و مرج و سلطه‌جویی خودکامگان و طغیانگران نه تنها ظلم و استبداد نیست، بلکه عین

عدالت محض است که در اسلام عالی‌ترین عبادت محسوب می‌گردد. نه ظلم و استبداد که جز انحراف از واقعیت و حق معنائی

ندارد، در مقابل، عدالت که عبارت است از رفتار مطابق حق و واقعیت. هنگامی که زمامدار یا هر گونه اداره کننده‌ی زندگی اجتماعی مردم، خلاف تمایلات خود کامگان سلطه‌جو رفتار نموده آنها را سرکوب می‌نماید درست مطابق حق و واقعیت زندگی اجتماعی که حفظ جان و حیثیت و ارزشهای مردم جامعه است رفتار می‌کند، و این عدالت محض است، نه ظلم و استبداد درباری سرکوب کردن تمایلات خود کامگان سلطه‌جو. عدالت در همه جا و برای ابد، عدالت است و ضرورت دارد و ظلم و استبداد در همه جا و برای ابد ظلم و استبداد است و ویرانگر جانهای آدمیان. کیفر قاتل عمدی ظلم خوب نیست، بلکه با نظر به حقوق جانهای آدمیان عدالت محض است، چنانکه ترحم بر پلنگ تیز دندان عدالت بد نیست، بلکه عین ستمکاری بر گوسفندان ناتوان است. موضوع سوم حکومت مطلقه‌ی نامحدود اگر ماکیاولی عین این مفاهیم را گفته باشد، یا واقعا از طبیعت بشر اطلاعی کامل نداشته است، یا اینکه مفاد این مفاهیم را درک نکرده است. حکومت مطلقه‌ی نامحدود، یعنی چه؟ بنالید ای بشر و بشردوستان! این مرد می‌داند چه می‌گو

ید؟ این مرد می‌گوید: باید رابطه‌ی زمامدار با جامعه، رابطه‌ی خشتر و جبریت‌تر و مسلط‌تر از رابطه‌ی میان طبیعت و عوامل ناآگاه و جبری آن، با انسانها بوده باشد، زیرا کوه در هنگام آتشفشانی بدون اطلاع از زندگی کنندگان در دامنه‌اش و بدون اعلان دور باش از تیر رس مواد ذوب شده‌اش و بدون توجه به آرمانها و اختیارات قابل شکوفان شدن انسانها و بدون توجه به لزوم تنظیم مسائل اقتصادی و دینی و اخلاقی و حقوقی و اجتماعی آنان، عامل مرگ را بر سر آنان فرو می‌بارد، و این کوه کمترین آگاهی و تعمد در کاری که می‌کند، ندارد ولی زمامدار که فردی از همین انسانها است، می‌تواند همین رابطه را با آگاهی و تعمد با جامعه‌ی خود برقرار نماید! آقای ماکیاولی چرا به جای تیز کردن شمشیر قدرتمندان خود کامه، زمامداران و مردم را به شکوفا ساختن ابعاد و استعدادهای سقراطی و ابوذری و مارک اورل که قطعا در نهاد انسانها وجود دارند، توصیه نمی‌کنید؟! اگر از دیدگاه یک انسان بی‌طرف در برابر واقعیات، اظهار نظر می‌کنید؟! چرا تیغ به دست زنگی مست می‌دهید؟! به چه دلیل مردم را توصیه می‌کنید که روابط خود را با طبیعت و قوانین آن تنظیم کنید و نمی‌گوئید که ای مردم طبیعت را در میدا

ن تنازع در بقا نابد کنید و یا ای طبیعت، با نیروها و قوانینی که تو داری، بر سر انسانها بتاز و آنان را اسیر و برده‌ی خود بساز! در صورتی که انسانها نمی‌توانند طبیعت را از بین ببرند، بلکه عوامل مزاحم آن را باید به سود زندگانی خود مهار کنند، چنانکه طبیعت در برابر قدرت علمی و اراده و تکاپوئی که انسان داشته است، نتوانسته است انسان را از خود براند یا نابودش بسازد. مسئله‌ی سوم انسان موجودی است سیاسی (گوید انسان موجودی است سیاسی و طبعا فاسد و شرور و خودخواه خلق شده است، لذا علاج دفع شرور انسانی و شرط برقراری نظم در جامعه همانا تشکیل حکومت مطلقه و مقتدر است) تحلیل و پاسخ این مسئله در مباحث پیشین روشن شده است. در تحلیل این مسئله دو موضوع مهم را باید مطرح کنیم: موضوع یکم (انسان موجودی است سیاسی) اولاً بعد سیاسی انسان یکی از ابعاد زندگی اجتماعی او است، نه همه‌ی ابعاد او. و ما با نظر به سه موقعیت اساسی انسان (انسان با نظر به هویت او، انسان با نظر به زندگی اجتماعی او، انسان با نظر به موضعی که در جهان هستی دارد) بیش از ۹۰۰ مختص در این نوع از جانداران که انسان نامیده می‌شود. سراغ گرفته‌ایم. ثانیاً اینکه بعد سیاسی اساسی‌تری

ن بعد زندگی اجتماعی او است، احتیاج به توضیح و تفسیر دارد. مقصود از بعد سیاسی چیست؟ اگر مقصود اینست که یک عده جانداران به نام انسانها نهایت کوشش خود را از نظر فکری و عضلانی به کار بیندازند و جامعه را به میدان نبرد قدرت و سلطه‌جویی و خود کامگی‌های خود در آورند، تا یک فرد مانند (لویاتان) توماس هابس یا افرادی از لویاتانها که از قدرت و حيله‌گری و استبداد بیشتری برخوردار هستند، زمام جامعه را به دست بگیرند. این میدان بدتر از جنگل، حتی در ابتدایی‌ترین زندگی بشری در این کره‌ی خاکی وجود نداشته است، زیرا در همان موقع رو به انقراض می‌رفت و نوبت به تفکرات ماکیاولی نمی‌رسید. بر فرض محال، ما بوجود آمدن چنین جنگل را که عناصر اصلی و زیربنائی آن، قدرت و سلطه و استبداد و روی پرده‌ی آن، جامعه‌ی انسانی نامیده

است، امکان‌پذیر تلقی می‌کنیم، آیا عامل و دلیلی سراغ دارید که به قدرتمندان و سلطه‌جویان خودکامه‌ی چنین جامعه‌ای که تحت‌الشعاع سلطه‌گر قدرتمندتر و مستبدتر از خود، به جهت ترس، در خیابانها به راه رفتن آرام مشغولند، توصیه کند و دستور بدهد که از قدرت و نیروی خودکامگی خود استفاده نکنید و آرام بنشینید و بگذارید آن سلطه‌گر و قدرتمند مطلق هر کاری را که دلش می‌خواهد انجام بدهد؟! موضوع دوم احتمال می‌رود: در جمله‌ی مورد تحلیل از اینکه (انسان موجودیست سیاسی) این نتیجه گرفته شده است که (و طبعاً فاسد و شرور و خودخواه خلق شده است) البته این مقدمه و نتیجه را از دیدگاه تشنگان شراب قدرت، معکوس هم می‌توان کرد، به این ترتیب: چون انسان طبعاً فاسد و شرور و خودخواه خلق شده است. لذا موجودیست سیاسی. اگر این موضوع را ماکیاولی قبول کرده باشد و حقیقتاً انسان را با چنان طبیعتی که در جمله‌ی فوق گفته شده است، بشناسد، بحث و تحلیل و انتقاد از تفکرات وی اگر چه این تفکرات صدها مجلد کتاب را اشغال کرده باشد، بیهوده است، زیرا محتویات آن صد مجلد کتاب، یک سخن دارد و آن اینست که انسان طبعاً شرور و خودخواه و فاسد خلق شده است. این یک سخن هم یک پاسخ بیش ندارد و آن اینست که طبیعت انسان با مشاهدات بسیار فراوان در گذرگاه تاریخ و با بررسی بی‌طرفانه در هویت او یا با طبیعت بی‌طرف از خیر و شر آفریده شده است، یا با طبیعتی که دارای هر دو استعداد است، به وجود آمده است. قرآن نظر دوم را آورده است: و نفس و ما سواها فالهمها فجورها و تقواها (سوگند به نفس انسانی که آفریده و تنظیمش نموده و اس

تعداد انحراف و استقامت را در او به ودیعت نهاده است.) مسئله چهارم زمامدار و فن زمامداری (چون مردم طبعاً بد و خودخواه خلق شده‌اند، لذا محرک زمامدار باید اولاً طبیعت خودپرستی (اگوئیسم) باشد و ثانیاً روش خود را بر اساس بدبینی (پسی میسم) قرار دهد و اعمال و افعالش شدید و سخت و ظالمانه باشد و حدی نداشته باشد. و چون طبیعت انسان متجاوز و منفعت‌جو است و طمع وی را حدی و سرحدی نیست و مدام می‌خواهد بر موجودی مال و مقام و موقعیت خود بیفزاید و چون قدرت و تملک اموال به واسطه‌ی کمیابی طبیعی محدود است، لذا کشمکش و رقابت بین افراد، جامعه را به هرج و مرج (آنارشسیسم) تهدید می‌کند، مگر آنکه قدرتی مافوق ایشان جلوشان را بگیرد و مطامع آنها را مهار کند.) تا اینجا اگر از جمله‌ی اول که طبیعت بشری را شرور و خودخواه معرفی می‌کند، (با نظر به انتقادهای گذشته)، صرف نظر کنیم، موضوع گرایش مردم به منفعت‌جویی که با نظر به محدودیت مواد مفید طبیعت و لزوم صرف انرژی برای به وجود آوردن آنها که به رقابت و کشمکش منجر می‌شود، کاملاً صحیح و بازگوکننده‌ی یک جریان عادی است و برای جلوگیری از این جریان و ایجاد نظم و عدالت در جامعه، احتیاج به دولت و اداره‌کنند

هی اجتماع به وسیله‌ی انواع نیروها ضروری است، ولی مطلب مهم اینست که دولت چیست؟ و چگونه باید نظم و عدالت را در جامعه برقرار بسازد و مردم جامعه چه مقدار قابلیت انعطاف به خوبیها و پیروی از وجدان به برکت تعلیم و تربیت دارند؟ و آیا هدف برقراری نظم و عدالت در جامعه‌ایست که از انسانها تشکیل یافته است، یا هدف سلطه‌گری و استبداد زمامدار است؟ پاسخی که در آثار ماکیاولی به این سؤال مهم داده شده است، دوپهلوی می‌باشد، یعنی گاهی هدف را برقراری نظم در جامعه می‌گیرد و گاهی سلطه‌گری و استبداد زمامدار را. اکنون برای شناخت چاره‌جویی ماکیاولی برای مرتفع ساختن هرج و مرج و رقابتها و کشمکشها! عبارات بعدی را مطرح می‌کنیم: (زمامدار نه تنها معمار کشور و دولت است، بلکه معمار اخلاق و مذهب و اقتصاد و همه چیز است.) این عبارت را در خاطر داشته باشید تا مسئله‌ی پنجم و ششم را هم در نظر بگیریم: مسئله‌ی پنجم اخلاق و مذهب و سایر تصورات اجتماعی، همه آلت دست زمامدار است برای نیل به قدرت، و آن را نباید در سیاست و اداره‌ی حکومت دخالت دهد و رعایت نماید. مسئله‌ی ششم حقوق و قانون ناشی از اراده‌ی زمامدار است، زمامدار خود به منزله‌ی قانون است و قانون موضوعه‌ی وی واجب‌الاطاعه، ولی خویش از رعایت قانون و اخلاق مستثنی است. قانون بر حسب اراده‌ی زمامدار قابل نسخ و تغییر

است، زمامدار مافوق قانون است و هر چه که بخواهد می‌تواند بکند. اخلاق مخلوق قانون موضوع زمامدار است. اگر واقعا محتویات این عبارات، مقصود ماکیاولی بوده باشد، اجتماع خوش بینی افراطی او درباهی فردی از بشر که تا مقام خدائی بالاتر رفته و فقط بدان جهت که شمشیرش تیزتر از شمشیر دیگران بوده است، یک درجه هم بالاتر از خدا می‌شود!! با بدبینی افراطی او در طبیعت بشری، چگونه در مغز این شخص جای گرفته و آن را متلاشی ن ساخته است؟! جای تامل فراوانی است. تناقض به این صراحت را که در یک مغز جای می‌گیرد، کدامین منطق‌دان می‌تواند حل و فصل نماید؟! به نظر می‌رسد در آن دوران اربابان کلیسا از یک طرف (چنانکه در مبحث سابق خود ماکیاولی تذکر داده است) و بی‌بندوباری قدرتمندان سلطه‌گر. دست به هم داده، خدای تقلیدی را از درون ماکیاولی بیرون رانده است. ماکیاولی برای اشباع حس خداجوئی خود، زمامداری بالاتر از خدا را برای بشریت از همین جانوران درنده‌ی بد طبیعت که انسان نامیده شدنش هم یکی از دلایل بد طبیعت بودن او است، پیشنهاد فرموده است!!

! بار دیگر تکرار می‌کنیم که اگر فردی در تاریخ تفکرات بشری پیدا شود و چنین شمشیر استبداد را بر کمر زمامدار ببندد و هر گونه استعدادهای مثبت و سازنده و اعتلاهای روحی انسانها را لجن مال کند و آنان را دست بسته پیش شمشیر زمامداران را نگه بدارد، این فرد ضد بشر بوده است، نه یک انسان متفکر و امیدواریم که ترجمه و تفسیر کنندگان آثار ماکیاولی اشتباه کرده باشند) انتقادی از توجیه کنندگان مکتب ماکیاولی و یکتور هوگو در تفسیر تفکرات ماکیاولی، راهی را پیش گرفته است که شاید به تیره‌ی ماکیاولی بیانجامد. او می‌گوید: (خاصیت حق آن است که تا ابد زیبا و خالص بماند و عمل هر چند که به ظاهر ضرورترین چیز، هر چند که مقبولترین چیز برای معاصران به شمار رود، اگر عمل محض است و اگر کمتر اثر از حق دارد و یا هیچ حق در آن نیست، بی‌چون و چرا سرنوشتش چنین است که با طول زمان بدشکل، چرکین، نفرت‌انگیز و حتی وحشت‌زا شود. اگر کسی بخواهد با یک نظر محقق سازد که عمل طی قرون به پایه‌ای از زشتی می‌تواند برسد، باید به ماکیاول بنگرد. ماکیاول یک اهریمن بدکار نیست و دیو و دد هم نیست یک نویسنده‌ی بی‌غیرت و پست و بینوا هم نیست، چیزی جز یک عمل نیست و این فقط عمل

ایتالیائی نیست، عمل اروپائی است، عمل قرن شانزدهم است، زشت به نظر می‌رسد و در پیشگاه قرن نوزدهم زشت هم هست. این کشمکش بین حق و عمل از آغاز پیدایش اجتماعات بشری بوده است. این جنگ تن به تن را پایان دادن، تصور محض را با واقعیت انسانیت در آمیختن، حق را با ملایمت در عمل و عمل را در حق نفوذ دادن کار خردمندان است) البته ما نمی‌دانیم در هنگام نوشتن این مطالب در مغز رشدیافته‌ی هوگو چه می‌گذشت، ما با محتویات این عبارت فارسی که از فرانسه ترجمه شده است، سر و کار داریم. چند مسئله را درباره‌ی عبارات فوق مطرح می‌کنیم: البته این نکته را نخست یادآور می‌شویم که هوگو و طرز تفکرات او، چنانکه از آثارش برمی‌آید کاملا ضد ماکیاولی بوده سرتاسر آثار او مخصوصا بینوایان، چیزی جز اصالت و ارزشهای انسانی نیست. حتی در همین عباراتی که مورد انتقاد قرار می‌دهیم، تضاد تفکرات او با روش فکری ماکیاولی به خوبی روشن شده است، مسائلی را که درباره‌ی عبارات فوق مطرح می‌کنیم بدین قرار است: مسئله یکم (می‌گوید: خاصیت حق آن است که تا ابد زیبا و

خالص بماند) گمان نمی‌رود که ستمکاران و زورگویان خودخواه تاریخ، از این مطلب ابزار ناخشنودی کنند، زیرا آنچه که آنان را ناراحت می‌کند اینست که حق وارد میدان عمل شود و انسانها حق و عدالت و صدق را هم که سه نمود اساسی حقتند، از آنان مطالبه نمایند و الا حق مجرد در ذهنهای تجریدطلب یا در اوراق کتابها، مانند صدها تابلوی زیبا از حضرت عیسی و حضرت محمد و علی (ع) در خانه‌ها، چیزی نیست که مورد نفرت ستمگرترین مردمان بوده باشد، شاید در همه‌ی تاریخ، شماره‌ی ستمگرانی که حتی از حق دور از عمل که کمترین ارتباطی با کارهای آنان نداشته باشد، اظهار ناراحتی کنند، از شماره‌ی انگشتان تجاوز نماید. ما با تمام جرئت در برابر هوگو می‌توانیم بگوئیم: خاصیت حق آنست که در عمل وارد شود، و رشد کمال آدمیان را تضمین نماید و از سقوط مردم در منجلا ب تبهکاریها و از تسلیت به اینکه ما تابلوی زیبای حق را در خانه‌مان نصب نموده‌ایم، جلوگیری نماید.

حق چنانکه در مباحث مربوط به خطبه‌ی بیست و هفتم، خواهد آمد، دارای دو قطب است: قطب انسانی قطب واقعی برای خود. قطب واقعی برای خود، واقعیاتی است که تا در عمل وارد نگردد و انسان را با حق مربوط نسازد، تعلقی به انسان ندارد. مسئله دوم: (عمل هر چند که به ظاهر ضرورترین چیز، هر چند که مقبولترین چیز برای معاصران به شمار می‌رود، اگر عمل محض است و اگر کمتر اثر از حق دارد و یا هیچ حق در آن نیست بی چون و چرا سرنوشتش چنین است که با طول زمان، بدشکل، چرکین، نفرت‌انگیز و حتی وحشت‌زا شود.) جمله‌ی اول با این جمله که بیان کردیم، تناقضی در بر دارد که دو طرف آن بدون فاصله در عبارات فوق قرار گرفته‌اند. زیرا اگر (مقصود از اینکه خاصیت حق آن است که تا ابد زیبا و خالص بماند) این باشد که وارد عمل و متن زندگی مردم نگردد، گله و شکوه از اینکه عمل محض تدریجا و با طول زمان، بدشکل، چرکین، نفرت‌انگیز خواهد گشت، منطقی نمی‌باشد. اگر هوگو به این نکته متوجه می‌گشت که حقیقت حق واقعی است ضروری و مفید برای انسانی که در مسیر رشد و کمال فردی و اجتماعی می‌رود، هرگز از کلمه‌ی زیبایی با مفهوم معمولی آن که به ذهن تبادر می‌نماید، در تفسیر خاصیت حق استفاده نمی‌کرد، یا این قید را می‌آورد که خاصیت حق با آن تعریف که ما کردیم، برای خردمندانی که برای عالم بشریت (حیات معقول) را می‌خواهد زیبا است و این مفهومی والا- از زیبایی است که تعدیل اموال و خودخواهی را هم در برمی‌گیرد. در این صورت هوگو به این نتیجه می‌رسید که حق روح عمل و حیات آدمی است که بدون آن عمل و حیات آدمی، بدشکل و چرکین و نفر

ت‌انگیز و بی‌اساس می‌باشد. مسئله‌ی سوم (اگر کسی بخواهد با یک نظر محقق سازد که عمل در طی قرون به چه پایه از زشتی می‌تواند برسد، به ماکیاولی بنگرد. ماکیاولی یک اهریمن بدکار نیست و دیو و دد هم نیست، یک نویسنده‌ی بی‌غیرت و بینوا هم نیست. چیزی جز یک عمل نیست و این فقط عمل ایتالیائی نیست، عمل اروپائی است، عمل قرن شانزدهم است، زشت به نظر می‌رسد و در پیشگاه فرن نوزدهم زشت هم هست.) این جمله‌ی هوگو با نمایش ادبی زیبا و بسیار عالی که دارد، توانائی تعدیل و نرم کردن تفکرات ماکیاولی را ندارد. در مقابل منطق ماکیاولی که از بدبینی به طبیعت بشری شروع و در تجویز تار و مار شدن انسانها و همه ارزشهای او در چنگال قدرتمندان پایان می‌یابد، نمی‌توان با خواهش و تمنا از آن خردمندانی که در جامعه‌ی ماکیاولی خود محکوم اطاعت از قدرتمندان باید باشند، با وارد کردن تدریجی حق در عمل، قد علم کرده خشونت مرگبار تفکرات ماکیاولی را از بین ببرند. باید به ماکیاولی و ماکیاولیان گفت: شما شایستگی اظهار نظر در تفسیر هویت انسانها را ندارید، زیرا تنها به آن گروه توجه دارید که خودخواهی و خودکامگی آنان عرصه را به مردم تنگ می‌نماید. شما یک عمل جاری محصول طبی

عت خام بشری را ملا-ک حکم و قضاوت خود قرار می‌دهید، ولی اطلاعاتی از گروه دیگر انسانها که عدالتخواه و آزادی طلب و حق‌پرستند و همواره در همه‌ی جوامع به طور فراوان وجود دارند، ندارید. شما اثر سازنده‌ی تعلیم و تربیت را نادیده می‌گیرید. ضعف دید چشمان شما از تماشای میلیونها انسان بافضیلت و شرافت و از میلیونها پرچمداران تحولات سازنده و جانبازان راه انسانیت و شهدای حق و حقیقت باعث شده است که جز شمشیر و زور بازو چیزی دیگر نمی‌بینید. با این مشاهده‌ی عینی که در سرگذشت بشری صورت گرفته و اثبات می‌کند که با خیره شدن به نرون نمی‌توان واقعیت سقراط را منکر گشت، چطور می‌توان تفکرات بدبینانه‌ی ماکیاولی را که کاری جز تیز کردن شمشیر یکه‌تازان میدان تنازع در بقاء انجام نداده است، به عنوان بازگوکننده‌ی عمل کل انسانها تلقی کنیم؟! این جمله از نظر جامعه‌شناسان صاحب‌نظر به عنوان یک اصل پذیرفته می‌شود که: تاریخ بشری مبارزه بین حامیان حق و هواخواهان باطل و زورگوئی است. وانگهی فرض می‌کنیم که ماکیاولی جریان عینی زندگی بشر در پهنه‌ی اجتماع را توضیح داده است. آیا توصیف جریان عینی مستلزم دستور به تاکید و تشدید همان جریان است؟ ماکیاولی چرا دستور به

ظلم و استبداد و دروغ و حيله و نقض تعهدها می‌دهد؟! مگر دستور به بیماری معالجه‌ی بیماری است؟! ماکیاولی با طرز تفکرات سیاسی خود چیزی شبیه به این مثال را می‌گوید. او می‌گوید: بیائید من جوامع انسانی را که کوه‌های آتشفشانی هستند برای شما

توصیف کنم، کوه آتشفشان دارای این خصوصیات است و اگر آتشفشانی کند هر مقداری از مواد منفجره‌اش می‌تواند انسانهای فراوانی را نابود کند. بسیار خوب، آقای ماکیاولی اولاً جوامع انسانی کوه آتشفشان نیستند، بلکه کوه‌هایی هستند که مواد مضره‌ای را هم در بر دارند، که ممکن است خطراتی را به بار بیاورند، ثانیاً چاره‌ی این خطر چیست و چگونه می‌توان از خطرات کوه آتشفشان در امان بود؟ پاسخ ماکیاولی اینست که یک عدد بمب اتمی روی قله‌ی آن کوه بگذارید که وقتی کوه خواست آتشفشانی کند، خود آن کوه را از زمین کنده و گردش را به هوا بفرستد!! آقای ماکیاولی مهارکننده‌ی خود آن بمب اتمی چیست؟ پاسخ اینست که هیچ کس، زیرا بمب اتمی مافوق مهار و مهارکننده است!! خلاصه، ماکیاولی این نکته را که عمل جاری چشمگیر بشری بر مبنای سودجوئی و قدرت پرستی است، درست دریافته است، ولی اعتراض ما اینست که این عمل جاری بازگوکننده‌ی همه‌ی ابعای

د طبیعت بشری نیست تا ماکیاولی به عنوان بازگوکننده‌ی عمل جاری قابل دفاع و تبرئه بوده باشد. ای کاش ماکیاولی پیش از فتوای نابودی بشری در زیر چکمه‌ی ظلم و استبداد، توجهی به کاروان با شکوه و مجلل عدالتخواهان و حق پرستان و فضیلت طلبان داشت که با میلیونها پیراهن خون‌آلود شهیدان در بالای پرچم‌شان چه در شرق و چه در غرب به راه افتاده‌اند، و اشتیاق سوزان بر عدالت و تکامل را در سینه‌های پاکان اولاد آدم شعله‌ور نگاهداشته‌اند. نتیجه‌ی کار این کاروان مجلل تنها ادامه‌ی حیات بشری در روی این خاکدان، با وجود صدها عوامل نابودی به وسیله‌ی زورگویان و سلطه‌گران، تکاپوی همین کاروان مجلل انسانیت بوده است که برخلاف درک و میل ماکیاولی همواره بوده و پس از این هم به وجود و حرکت خود ادامه خواهد داد. هوگو چطور می‌تواند ماکیاولی را تبرئه کند، در صورتی که اگر هوگو عصاره‌ی شریفترین و باارزشتین دوران عمرش را که کتاب بینوایان است، برای اظهار نظر درباره‌ی آن به ماکیاولی بفرستد، گمان می‌کنید ماکیاولی در نامه‌ای که به عنوان اظهار نظر در آن کتاب برای هوگو خواهد نوشت، چه خواهد بود؟ ناگفته پیدا است که این ویرانگر انسانیت خواهد نوشت آقای هوگوی عزیز،

پس از سلام، کتاب اهدائی جنابعالی رسید، از لطف شما متشکرم، متأسفانه مجبورم عرض کنم که با دیدن نام کتاب که بینوایان است، دلم به حال شما و سلطه‌گران قدرتمند و خودکامه سوخت دلم برای شما سوخت، زیار در حدود ده سال از زندگی خود را در دفاع از بینوایان صرف کردی و برای موجودیت این موجودات که با هدفگیری زمامداران برای رسیدن به قدرت و استبداد باید نابود شوند، صرف کردی و دلم به حال سلطه‌گران قدرتمند و خودکامه نیز سوخت، زیرا من سالها زحمت کشیده از اینان دفاع نموده بودم که حق و عدالت و وجدان و صدق و صفا و انسانیت همه و همه مربوط به تمایلات خودخواهانه آنها است. و شما آقای هوگو می‌خواهی اختیارات این موجودات را که در نظر من فوق خدا هستند محدود سازی. مسئله‌ی چهارم (این کشمکش میان حق و عمل از آغاز پیدایش اجتماعات بشری بوده است) پس از آنکه هوگو دوام و استمرار این کشمکش را می‌پذیرد به بیان خصومت و تضاد خود با ماکیاولی پرداخته چنین می‌گوید: (این جنگ تن به تن را پایان دادن، تصور محض را با انسانیت در آمیختن، حق را با ملایمت در عمل و عمل را در حق نفوذ دادن کار خردمندان است.) جای شگفتی است که هوگو با آن تفکرات عالی که درباره‌ی انسان و

انسانیت دارد از این حقیقت غفلت ورزیده است که حق هرگز وارد میدان کارزار نمی‌گردد، تا با باطل و قدرت و عمل عینی انسانها، به جنگ تن به تن بپردازد، تا گاهی پیروز شود و گاهی دیگر با شکست مواجه گردد. حق اهل جنگ و جدل و کشتی نیست چنانکه آفتاب، اهل پیکار و نبرد و رزم‌آرائی با آنچه که بر او می‌تابد نیست، آفتاب هر موجودی را که خود را به آن عرضه نماید، روشن می‌سازد و به آن حرارت می‌بخشد. قانون در جهان هستی با هیچ موجودی سر جنگ و نزاع ندارد، قانون واقعیت دارد و کار خود را می‌کند، این انسان است که اگر جریان قانون در جهان هستی را نادیده بگیرد، با شکست قطعی روبرو خواهد گشت و اگر خود را با آن قانون تطبیق نماید، پیروز خواهد شد. این قضیه که (زندگی بدون تلاش پوچ است) حق است. این حق بالاتر از

آن است که تجسم فیزیکی پیدا کرده شمشیری به دست گرفته و با مردم زالوصفت جوامع که برای خود زندگی را از دسترنج دیگران می‌ربایند بجنگد تا گاهی پیروز شود و گاهی دیگر شکست بخورد و از صفحه‌ی واقعیات محو و نابود گردد. با تمام اطمینان می‌گوئیم: حق آن واقعیتهای ضروری و مفید در (حیات معقول) انسانها است که به مثابه‌ی روح عمل عینی آدمیان است. این نکته ر

ادقیقا در نظر بگیریم که عملهای جاری انسانهایی که توانسته‌اند آنها را با حق اشباع نموده، به صورت (حیات معقول) در آورند، هرگز با همدیگر بجنگد، در صورتی که اعمال جاری مردمی که اعتنائی به حق و حقیقت ندارند، دائما در حال نبرد و ستیزه به سر می‌برند. این نبرد و ستیزه طبیعت اصلی همه‌ی افکار و اعمال مردمی است که الگوئی به نام حق نمی‌شناسند، زیرا تمایلات هر فرد در برابر افراد دیگر و تمایلات هر جامعه‌ای در مقابل جوامع دیگر حد و مرزی ندارد، همواره تعیین کننده‌ی حد و مرز میان هر دو طرف شمشیر و نگهبان آن نیز شمشیر بوده و خواهد بود. همچنین میان کسانی که اعمال خود را با حق تطبیق می‌دهند، با آن مردمی که حق را به رسمیت نمی‌شناسند و یا به تماشای زیباییهای حق در اوقات فراغت فکری قناعت می‌ورزند، در جنگ دائمی به سر می‌برند، و این جنگ با نظر به ابدیت حق و دوام وجود حامیان آن فناپذیر خواهد بود نتیجه‌ی کلی اینکه با پذیرش این مسئله که حق وارد میدان می‌شود و با اعمال جاری مردم می‌جنگد، توصیه‌ی هیچ خردمندی به اینکه حق با ملایمت در عمل وارد شود و عمل در حق نفوذ کند (اگر چنین قابل تصور بوده باشد)، اثری نخواهد بخشید. قضاوت بارتلمی سانت

هیلر درباره‌ی تفکرات ماکیاولی سانتیله می‌گوید: ۱- (درباره‌ی تفکرات سیاسی منفور ماکیاولی، همه چیز گفته شده است. نام این تفکرات سیاسی در نظر دولتمردان حتی در نظر فاسدترین آنان همراه با نوعی رسوائی است. تنها اخلاقیون نیستند که از این تفکرات انتقاد می‌کنند، حتی آن پادشاهان نیز که گفته می‌شود: ماکیاولی کتاب (شهریار) را برای آنان تالیف نموده است، کتاب مزبور را طرد کرده‌اند. شرافت فردریک دوم بود که باعث شد آن کتاب را پیش از دیگران محکوم و مطرود بسازد. این سیاست شایسته‌ی همان خصومت و نفرت است که صاحب‌نظران با اتفاق کلمه ایزار داشته‌اند. محال است که یک انسان کتاب شهریار را با هشیاری بخواند و آن را بپذیرد. تفکرات مولف در این کتاب کاملا- روشن است، اگر چه تفسیرهای گوناگونی درباره‌ی آن تفکرات ایزار شده است. این تفکرات پندهائی است که ماکیاولی به لورنز دومدیسسی داده و قواعد زمامداری را که از تجربه‌ی خصوصی و روش مشهورترین زمامداران استخراج کرده است، به او تعلیم می‌دهد. خود ماکیاولی در جملاتی که بازگوکننده‌ی تقدیم کتاب به لورنز است، همین مطلب را تصریح کرده است، و کسانی که پس از او آمده‌اند، نمی‌توانند منکر این تقدیم باشند.)

-۲

آشکار است که ماکیاولی درک هر گونه امتیاز مابین خیر و شر را از دست داده است. او به ارتکاب جنایت در همه‌ی اشکالش با کمال خونسردی توصیه می‌کند. ماکیاولی معمولا نمونه‌هایی را برای اثبات تفکرات خود، انتخاب می‌کند که رای عموم مردم از آن نمونه‌ها بدان جهت که غولهای وحشتناکند، متنفر و بیزار است، مانند سزار بورژیا و پدر فاسقش اسکندر ششم. ۳- (اگر هم گاهی ماکیاولی اشقیای خونخوار تاریخ را توبیخ می‌کند، برای جنایتکاریهای آنان نیست، بلکه برای لغزشهایی است که در رفتار خونخوارانه‌ی خود مرتکب می‌گشتند ... در آن هنگام که ماکیاولی درباره‌ی دوک ولنتنو سخن می‌گوید، با عبارت صریح چنین می‌گوید: (من نمی‌توانم کمترین نقصی در او پیدا کنم، بلکه او چنانکه من مطرحش کرده‌ام، می‌تواند نمونه‌ای برای اشخاصی باشد که به جهت خوش شانسی یا به کمک اسلحه‌ی دیگران با سرکشی و غرور بزرگ و برنامه‌هایی بزرگتر، به تخت زمامداری رسیده‌اند. این برنامه‌ها همان جنایتهای سزار بورژیا بود که ماکیاولی آنها را شایسته‌ی تعظیم می‌داند! ولی این دوک در زندگانش تنها یک خطا مرتکب شده است و آن اینست که ژول دوم را رها کرد تا به تخت پاپ بنشیند و دستوری برای محروم ساختن ژول از آن مقام صادر نکرد.) ۴- (اجتماع دو موضوع در طرز تفکرات ماکیاولی که انسان را دچار حیرت آمیخته با وحشت

می‌نماید: این مرد از یک طرف با ذهن و عقلی که گمان می‌برد عینی گرایانه عمل می‌کند، توانسته است خیالات پوچ خود را مورد استدلال قرار بدهد، گوئی تاریخ و وجدانش هیچ چیزی را برای او تعلیم ننموده است. این مرد عبرتی از سرنوشت راهزنانی نبرده است که لحظاتی خوشحالند و کیفر عدالت را که قطعاً سراغشان را خواهد گرفت، نمی‌بینند. او نمی‌بیند که سعادت‌ی که بر مبنای خیانت استوار باشد، زوال و نابودی آن، طولی نخواهد کشید. و آن موفقیتی که او گمان می‌برد باید با قربانی انسانیت و فضیلت و دین، به دست آورد، با این قیمت مساوی نیست. (ماکیاولی نمی‌داند که چیست آن مغزهایی که تعلیمات سیاسی وی برای آنان سودمند خواهد بود؟ زیرا اشرار و اشقیای خونخوار احتیاجی به آموزش این تعلیمات ندارند، زیرا شهوات طغیانگر و فرصت جوئی آنان، آموزگان بی‌نظیری برای آنان هستند که در همه حال و هر گونه شرایط آماده‌ی راهنمایی آن اشرار می‌باشند.) این نظریه کلی را هم از آقای دکتر بازارگاد نقل نموده، بحث قضاوت در تفکرات ماکیاولی را خاتمه می‌دهیم: (و با آنکه مکرر تبع

یت کنندگان از دستوره‌های زمامداری ماکیاولی دچار شکستهای فاحش گردیده و عاقبت کارشان به نابودی و عاقبت کار کشورشان به ویرانی و بربادی کشیده شده است، باز هم مستبدان بعد از ایشان از سرنوشت آنها عبرت نگرفته، کسانی که همیشه نیل به قدرت یا ازدیاد قدرت مطمح نظر و آمالشان بوده و یا در شرف نیل به قدرت بوده‌اند، گفته‌های ماکیاولی را بدون تفکر و اندیشه از صمیم قلب پذیرفته و از آن پیروی کرده‌اند. به تصدیق عموم فلاسفه‌ی سیاسی بعد از ماکیاولی و کلیه‌ی مفسرین سیاسی این نکته مسلم شده که فلسفه‌ای که موفقیت سیاسی را صرفاً یا بیشتر از هر چیز نتیجه‌ی تزویر و زیرکی و مهارت و طراری زمامدار بداند و شکست سیاسی را تنها نتیجه‌ی اهمال زمامدار بشناسد، کاملاً سطحی است و عمقی نیست و هیچگاه نمی‌توان عوامل مهم دیگر را مانند اخلاقیات، مذهب، اجتماعیات و اقتصادیات که از آغاز تاریخ تا زمان معاصر در تعیین سرنوشت ملل و موفقیت یا شکست زمامدار یا سیستم و رژیم حکومت نقش مهم را عهده‌دار بوده است، نادیده گرفت و تا این درجه مانند ماکیاولی عوامل مزبور را غیر موثر و بی‌اهمیت پنداشت و آن عوامل را تنها آلات و ابزار برای نیل به قدرت دانست.) هدفگیری نابخردانه‌ی

ماکیاولی، قانون منطقی (هدف وسیله را توجیه می‌کند) را در ذهن او مختل ساخته است استدلال ماکیاولی برای اثبات تفکرات ضد انسانیش به قانون منطقی (هدف وسیله را توجیه می‌کند) مغالطه و سفسطه‌ایست که ضررش بیش از ضرر هدفگیریه‌ای او را تفکراتش بوده است، زیرا وقاحت هدفگیریه‌ای ماکیاولی با اولین رویارویی با عقل سلیم و وجدان و مشاهدات تاریخی، روشن می‌شود و برای بررسی‌کننده‌ی آن هدفها ابهامی نمی‌ماند، ولی وقتی که پیش از دقت در ماهیت و نتایج هدفگیری ماکیاولی، به بررسی‌کننده بگوئید: البته شما می‌دانید که هدف وسیله را توجیه می‌کند قانونی است کاملاً منطقی، و این جمله را هم اضافه کنید که ماکیاولی یک فرد عامی نیست، بررسی‌کننده که می‌خواست با ذهن بی‌طرف وارد مطالعه تفکرات ماکیاولی شود، با پذیرش دو اصل پیش ساخته شروع به کار می‌کند و چه بسا در ارزیابی تفکرات ماکیاولی به وسیله‌ی آن دو اصل به نتیجه‌ی مثبت می‌رسد. به طور کلی ماکیاولی از قانون منطقی هدف و وسیله که پس از این، تا حدودی توضیح خواهیم داد، بهره‌برداری منطقی متکی به واقعیات نمی‌کند، بلکه نخست خواسته‌ی خود را که ضرورت ظلم و استبداد و خیانت و نقض تعهدها و دروغ و تزویر برای به دست گرفتن و قدرت می‌باشد، به عنوان هدف تعیین می‌نماید، سپس قانون منطقی (هدف وسیله را توجیه می‌کند) را هم برای اثبات هدف بودن خواسته‌های خود و هم برای تجویز ارتکاب هر نوع خلاف حق و حقیقت مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد وضع روانی خاص ماکیاولی عاشق وفادار سزار بورژیا چنین ایجاب کرده است که سوء استفاده از قانون مزبور را هم با عامل لزوم بهره‌برداری از هر گونه وسیله برای هدف خود، صورت داده است، به این معنی که هدفگیری ماکیاولی ایجاب کرده است که برای رسیدن به هدف خود که علمی نشان دادن تفکرات سیاسی‌اش بوده است، از تطبیق نابخردانه‌ی قانون مزبور بر غیر مورد حقیقی‌اش نیز استفاده کرده است. آری او ماکیاولی است. برای توضیح تطبیق نابخردانه‌ی ماکیاولی درباره‌ی قانون مزبور مبحث زیر مطرح می‌کنیم: کدامین هدف کدامین وسیله را توجیه می‌کند؟ برای توضیح این مسئله و پاسخ آن، مجبوریم معنای هدف و وسیله را و لو

به طور اختصار بدانیم: هدف عبارتست از آن مطلوب که به نوعی از انواع ضرورتها و مفیدیتها در زندگی آدمی دخالت داشته باشد و این مطلوب چنان در دسترس نباشد که انسان به مجرد اراده، آن را به دست آورد: خاصیت دیگر هدف اینست که به جهت مطلوبیتی که دارد، نخست اراده و اشتیاق و تصمیم را در انسان به وجود می‌آورد، سپس آدمی را برای به دست آوردن وسائلی که وصول به آن را امکان‌پذیر می‌سازد، تحریک می‌نماید. وسیله عبارت است از هر چیزی که وصول به هدف را ممکن و ناتوانی‌های انسانی را از رسیدن به آن مرتفع می‌سازد. تبصره ۱- بدان جهت که مطلوبیت اشیاء با نظر به موضع‌گیریها و موقعیتهای گوناگون بسیار مختلف است، لذا هدف بودن اشیاء یک امر کاملاً نسبی می‌باشد ۲- هیچ واقعیتی در جهان عینی و درون‌ذاتی وجود ندارد که با علامت خاص هدف بودن یا وسیله بودن مشخص گردد. این تقسیم‌پذیری بر مبنای مطلوبیت و تاثیر اشیاء در وصول به آن مطلوب استوار است، لذا این انسان است که با نظر به دانسته‌ها و خواسته‌هایش، چیزی را هدف و چیز دیگری را وسیله قرار می‌دهد، چنانکه ممکن است واقعیتی که امروز برای یک انسان هدف جلوه کرده است، مانند دانستن محض، فردا برای او وسیله‌ای برای عمل صحیح تلقی گردد. و بالعکس امروز واقعیتی برای یک انسان وسیله‌ای تلقی می‌گردد، مانند دانستن، ولی با دگرگون شدن خواسته‌ها یا اطلاعات دیگر همان دانستن برای او هدف جلوه می‌کند. به نظر می‌رسد عموم مردم درباره‌ی دو مفهوم هدف و وسیله دریافته‌های صحیحی به دست آورده آگاهانه یا ناآگاه، واقعیتها را بر آن دو تقسیم نموده ارزش هر یک از آن دو را بجای می‌آورند. ۳- هنگامی که یک واقعیت وسیله قرار می‌گیرد، ضرورت بقاء و مطلوبیت ذاتی خود را از دست می‌دهد و از دیدگاه شخص هدفگیر در معرض تصرف و تغییر یافتن و حتی نابود شدن در راه وصول به هدف واقع می‌گردد. مثلاً آن موادی که برای تبدیل به سیمان، در دست کسی که سیمان را می‌خواهد، دگرگون می‌گردند. موجودیت آب برای آبیاری درختان و آشامیدن جانداران و انسانها، مورد صرف نظر قرار می‌گیرد، نه اینکه آب معدوم می‌شود، بلکه برای بهره‌برداری از آن، وضع معینی که با نمود خاص دارد از بین می‌رود. با نظر به تعریف اجمالی هدف و وسیله و با توجه به تبصره‌های سه گانه، از هر دیدگاه علمی و فلسفی که بنگریم، بایستی هدفی که وسیله را دگرگون یا نابود می‌سازد، دارای ارزش و مطلوبیتی بیشتر از وسیله بوده باشد. اصلاً می‌توانیم بگوئیم: برتری ارزش و مطلوبیت هدف از وسیله جزء ذات موضوعی است که هدف قرار گرفته است و پایین‌تر بودن ارزش و مطلوبیت وسیله جزء ذات موضوعی است که به عنوان وسیله انتخاب شده است. اکنون باید از ماکیاولی و مقلدانش پرسید که آیا قدرت مطلقه و استبداد مطلق یک فرد می‌تواند هدفی تلقی شود که جانهای آدمیان و همه‌ی ارزشهای آنها را در یک جامعه به عنوان وسیله نابود یا به سود خود تغییر بدهد تغییری که موجودیت آن جانها را مختل بسازد و یا جلو پیشرفت و آزادی مثبت آنها را بگیرد؟! و چون انتقاد بر روش تفکرات سیاسی ماکیاولی از نظر خطائی که در بهره‌برداری از قانون منطقی (هدف وسیله را توجیه می‌کند) در همین جملاتی که گفتیم، خلاصه می‌شود، لذا در این مبحث به همین مقدار قناعت نموده، بقیه‌ی مسائل مربوط به موضوع هدف و وسیله را به مبحث شهادت در تفسیر عمومی خطبه‌ی بیست و هفتم موکول می‌کنیم. تمدنی که مبنای خود را بر این فلسفه ماکیاولی استوار بسازد، وحشیگری سیستماتیک نامیده می‌شود. شاید یکی از نتایج همین فلسفه است که انسانیت امروز تا این حد تنزل کند که (زندگی انسان محصول اشباع لذت بی‌محاسبه‌ی یک نر و ماده بوده باشد و مرگش فدای قدرت بی‌محاسبه‌ی قدرتمندان). قدرت به عنوان عامل سازنده مباحثی که درباره‌ی اصل غیرمشروط (خودخواهی) و قدرت و رابطه‌ی آن دو با تمدن مطرح کردیم، نباید این اشتباه را به وجود بیاورد که ما از آن مکتب دفاع می‌کنیم که خودخواهی و قدرت

ر
 ا دو پدیده‌ی مضر می‌داند، مانند مرتاضان از هستی بی‌خبر و ترک کنندگان عظمتها و ارزشهای جهان که در برابر برخورداری از یک بعد روانی همه‌ی موجودیت انسانی و عوامل برپادارنده‌ی آن را منکر می‌شوند. ما چنانکه اشاره کردیم (خودخواهی) را به معنای داشتن خود و حرکت دادن آن در مسیر تکامل که اشتراک واقعی خود را در یک وحدت عالی انسانی در می‌یابد،

حیاتی‌ترین اصل زندگی می‌دانیم، وقتی که خود را در این مسیر به جریان و تکاپو می‌افتد، هر لحظه حلقه‌ای از زنجیر سنگین بار خود طبیعی را از خود دور ساخته، با به دست آوردن آزادیهای تدریجی و جهشی، دارای خود حساس و صیقلی شده‌تری می‌گردد و اگر بخواهیم حقیقت امر را بازگو کنیم، باید بگوئیم: عقلانی‌ترین و واقعی‌ترین (خودخواهی)ها از آن عظمای از خود گذشته و شهدای راه انسانیت است که واقعیت خود را به جا آورده و آن را تا حد اعلاهی هدف زندگی بالا برده‌اند. و اما آن خودخواهان معمولی که همواره از منطق (من هدف و دیگران وسیله) تبعیت می‌کنند، در حقیقت منکر خود و همواره در حال مبارزه با خود به سر می‌برند. تعلیم و تربیتهای انسان‌ساز باید دو کار اساسی انجام بدهند: یکم ایجاد عوامل رشد شخصیت انسانها که مهمتری

ن آنها تفسیر و توجیه جوهر قدرت و چگونگی بهره‌برداری از آن می‌باشد، که خود این رشد معلول تفهیم این قانون انسانی است (بر خود بپسند آنچه را که بر دیگران می‌پسندی، و بر دیگران مپسند آنچه را که بر خود نمی‌پسندی) دوم میانجی‌گری جدی برای آشتی دادن انسانها با خویشان. توضیح اینکه اکثریت بسیار چشمگیر مردم در جوامع انسانی با خاموش ساختن ندهای وجدانی خود و با منحرف ساختن اندیشه و تعقل و مختل کردن احساسات عالی انسانی خود شمشیر به دست مشغول قطعه قطعه کردن وجدان و تعقل و احساسات خویشان می‌باشند. باید تعلیم و تربیت وارد کارزار نبرد انسان با خویشان گردد و وجدان و تعقل و احساسات عالی را از شمشیر بران خود طبیعی آنان نجات بدهد. اگر این میانجی‌گری و ایجاد آشتی میان انسان با خویشان به ثمر نرسد، ماکیاولی و فلسفه‌ی او را با دست خود حاکم مطلق همه‌ی شئون بشری خواهد ساخت. اما قدرت به معنای عمومی و در هر شکل که باشد، اساسی‌ترین عامل حرکتها و دگرگونیها است. اگر بگوئیم: جهان و انسان منهای قدرت، فورا این نتیجه را باید بگیریم که جهان و انسان منهای جهان و انسان! پس قدرت عامل هر گونه تحرك و فعالیت در جهان هستی است. حال ببینیم به چه علت ای

ن بزرگترین عامل گردیدن انسان و جهان، موجب زورگوییها و حق‌کشیها و کشتارهای بی‌شمار و سقوط انسان به دست انسان دیگر و تضادهای کشنده می‌گردد؟ این علت از نسبت دادن قدرت به من شخصی بی‌مهار و بینهایت سودجو و خودخواه سرچشمه می‌گیرد. اینست خطرناکترین چهره‌ی انسان که با تملک قدرت (من هدف و دیگران وسیله‌ی) همه‌ی سطوح روانی او را اشتغال می‌نماید. احساس بی‌نیازی مطلق از همه‌ی روابط طبیعی و انسانی، احساسی به نام بی‌نیازی از قانون و تکلیف و حق را به دنبال خود می‌کشد و طغیانگری قدرتمند آغاز می‌گردد. و اگر قدرت از تملک من شخص بی‌مهار نجات پیدا کند و آدمی خود را عامل تعدیل قدرت و ایجادکننده‌ی حرکت و دگرگونی‌های سازنده در دو قلمرو انسان و جهان تلقی نماید، و خود دستخوش تلاطمهای طوفانزای قدرت نگردد. می‌توان گفت تکامل انسانی که هنوز در مغز مردم حالت رویائی دارد، آغاز شده است. نمی‌دانیم چرا گروهی فراوان از انسانها بردگی خود را به قدرت، مالکیت بر قدرت، نام نهاده‌اند؟ برخی از صاحبانظران را عقیده بر آنست که به طور کلی احساس (من قدرتمندم) از طغیان بر اصول و قوانین و دیگر انسانها قابل تفکیک نمی‌باشد و اینست معنای: ان الانسان لیطغی ان ر

اه استغنی (قطعا انسان هنگامی که خود را بی‌نیاز ببیند، طغیان می‌کند) به نظر می‌رسد احساس بی‌نیازی غیر از احساس قدرتمندی است. معنای احساس اول اینست که (من مطلق هستم)، (من در عالم هستی هیچ گونه وابستگی و احتیاج ندارم)، (من از همه‌ی رشد و کمالات برخوردارم) بدون تردید این خیالات خطرناک هر گونه طغیانگری و یاغیگری بر همه‌ی اصول و همه‌ی انسانها را در بر دارد، زیرا آدمی با این احساس و ادعا و با فرض اینکه در همین جهان طبیعت و در میان انسانها زندگی می‌کند، خود را ذیحق و صاحبانظر و دارای قدرت بر تصرف در همه چیز و همه کس می‌داند. و با این فرض و احساس و ادعا هیچ اقدامی بر مبنای اعتقاد به اصل و قانون نموده، از کمترین حرکات وی تا همه‌ی حیاتش طغیانگری و تمرد بر همه‌ی حقایق و واقعیات خواهد بود. این احساس بی‌نیازی غیر از احساس داشتن قدرت است. لازمه‌ی احساس داشتن قدرت، طغیانگری نیست، چنانکه احساس داشتن چشم و گوش و زبان و احساس و عقل هرگز ملازم قطعی طغیانگری نیست، زیرا چنانچه شخصیت رشدیافته‌ی آدمی چشم را برای دیدن

و گوش را برای شنیدن و زبان را برای سخن گفتن و احساس را برای دریافت و عقل را برای استنتاج صحیح به کار می‌برد و خود آن

وسایل را مورد عشق و پرستش قرار نمی‌دهد، همچنین قدرت را در انواع و اشکال گوناگونش جز وسیله‌ای برای هدفهای معقول تلقی نمی‌نماید. هدف آدمی در این زندگانی است که رابطه‌ی او را با قدرت و طرز تفکر او را درباره‌ی قدرت تعیین و مشخص می‌نماید. همچنان که هدفگیرهای آدمی طرز تفکر و رابطه‌ی او را با عقل و نوع کاربرد آن را مشخص می‌سازد. یک معنای عالی‌تر از انواع ارتباطات با قدرت وجود دارد که عبارتست از پذیرش این حقیقت که آدمی با نظر به انواعی بی‌شمار از وابستگیها به طبیعت، به تاریخ، به جامعه، به صدها مقدماتی که موجب به وجود آمدن قدرت معین که امروزه در اختیار وی قرار گرفته است، خود را مانند رودخانه‌ای تلقی کند که به جهت قرار گرفتن در موقعیت خاص جغرافیائی، آبی زلال و حیات بخش که از مبدا لایزال الهی در آن به جریان افتاده است می‌رود و نباتات و جانداران را سیراب نموده برای آنها حیات می‌بخشد. تمدنهای رسمی و گردانندگان ناآگاه آنها، این طرز تلقی از قدرت و توصیه و تاکید به آن را پند و اندرز و موعظه می‌پندارند و اعتنائی به آن ننموده، می‌گویند بروید این مطالب را در معبدها مانند مسجد و کلیسا و کنیسه و معابد بودائی و محافل مرتاضان مطر

ح کنید، این حرفها به درد ما نمی‌خورد. ما هیچ پاسخی برای اینان نداریم، جز نشان دادن افزایش تیمارستانها، و افزایش زورگوئی‌ها و حق‌کشیها و رواج ماکیاولی‌گریها و جنگهای مستمر خانمانسوز و پایمال گردیدن جوامع ناتوان به وسیله‌ی جوامع قدرتمند و استخدام مقدسترین وسایل مانند علم و آزادی و وجدان و غیر ذلک برای اشباع خودخواهی بیمارگونه‌ی قدرتمندان و صرف محصول انرژیهای حیاتی آدمیان در بنیان‌کن‌ترین اسلحه‌ها. باید یقین داشته باشیم که اگر رابطه‌ی آدمی با قدرت و طرز تفکر او درباره‌ی قدرت به همان طور بود که ما در بالا گفتیم هیچ عاملی برای سقوط تمدنها و زوال آنها از جوامع بشری، قابل اثبات نبود، به این معنی که قانون عدم رجوع به قهقراء اقتضا می‌کند که امتیازی را که بشر به دست می‌آورد، یا باید بر آن بیفزاید، یا آن را در همان وضعی که به دست آورده است، نگهداری کند و یا در صورتی که به جهت هجوم رویدادهای محاسبه نشده از طرف طبیعت و یا انسانهای وحشی و درنده‌خو از نگهداری آن امتیاز ناتوان گردد، به نحوی مناسب و امکان‌پذیر آن امتیاز را به انسانهای جوامع دیگر منتقل بسازد، و ممکن است تمدن (باصطلاح) امروزی مغرب زمین، دستخوش احساس پوچی زندگی

و ناامید شدن جوانان آن سرزمین از آینده‌ی مبهم، رو به انقراض برود. اگر برای گردانندگان آن تمدن تفسیر ما درباره‌ی قدرت و تفسیر رابطه‌ی انسانها با آن، موعظه تلقی نشود، و گردانندگان بتوانند از (خودخواهی) عبور نموده به (انسان‌محوری) گام بگذارند، مسلماً می‌توانند امتیازاتی را که تمدن نامیده‌اند، از سقوط حتمی نجات بدهند، اما هیئات، بیم آن می‌رود که این به خواب رفتگان در بستر قدرت را، جز غرش موشکها و اتمها که ختم تاریخ بشری با برچیده شدن بساط تمدن را اعلام خواهد کرد. بیدار ننماید. مباحثی دیگر در مسئله‌ی (آیا حق پیروز است یا قدرت؟) وجود دارد که ما آنها را در تفسیر خطبه‌ی بیست و هفتم مطرح خواهیم کرد. اصل دوم غیرمشروط - اقتصاد محققان هر دوره و جامعه‌ای از هر گونه موضع‌گیری مخصوصی که بخواهند به بررسی تمدنها پردازند، نمی‌تواند اهمیت مطلق مسائل اقتصادی را نادیده بگیرند. ما واقعیت انسان را چه در حال فردی و چه به عنوان جزئی از جامعه با هر عینکی هم که تفسیر کنیم، این حقیقت را در متن طبیعت آدمی مشاهده‌ی عینی خواهیم کرد: تباهی یا اختلالات اقتصادی می‌تواند عامل نابودی هر گونه تمدنی بوده باشد، اگر چه آن تمدن در اوج شکوفائی سیر ک

ند. این اصل کلی غیرمشروط نه به عنوان یکی از مختصات تمدن به شمار می‌رود، بلکه بدیهی است که قوام حیات بشری و میدان تحرک آن را مسائل اقتصادی تشکیل می‌دهد، زیرا انسان چه در ابتدائی‌ترین شکل حیات بوده باشد و چه در عالی‌ترین اشکال آن، بدون استهلاک موادی از طبیعت، امکان ادامه‌ی حیات ندارد. البته این دو مسئله را لزوماً از یکدیگر تفکیک می‌کنیم که بوجود آمدن رفاه اقتصادی از مختصات بسیار مهم یک تمدن است، نه علت اصلی آن. به این معنی که هیچ تمدنی نمی‌تواند بدون نظم و

رفاه اقتصادی صحیح به وجود بیاید، ولی چنین نیست که اگر نظم و رفاه اقتصادی یک جامعه تکمیل شده باشد، حتماً و بالضروره بایستی از تمدن به معنای این کلمه برخوردار بوده باشد. ما امروزه کشورهای را در اروپا و جوامعی را در آمریکا می‌بینیم که از لحاظ اقتصادی در حد اعلا برخوردارند، ولی از آرمانهای اعلا انسانی و اخلاقی و بلکه از درک هدف اعلا زندگی در فقر اسف‌انگیزی به سر می‌برند. اگر اقتصاد و بارور شدن همه‌ی ابعاد آن می‌توانست شرط لازم و کافی یک تمدن بوده باشد، می‌توانست همه‌ی افراد جامعه‌ای را که مسائل اقتصادی آنان بارور گشته است، از امتیازات عالی انسانی مانند تعدیل خو دخواهیها و لذتجوییها و عشق به حق و عدالت و اشتیاق به افزایش معرفت و جهان‌بینی برخوردار نماید. ولی ما می‌بینیم عملاً چنین نبوده و نیست. ممکن است گفته شود: مقصود از بارور شدن ابعاد اقتصادی جامعه، رفاه و آسایش مطلق و وفور مواد اقتصادی و ریشه‌کن شدن فقر فقط نیست، بلکه مقصود به وجود آوردن آن نظم و انضباط اقتصادی است که موجب اختلال دیگر ابعاد آدمی نباشد. به این معنی که بتواند ابعاد هنری و اخلاقی و نوع‌دوستی و معنوی و عدالتخواهی و معرفت جوئی مردم را شکوفا بسازد. پاسخ این مسئله روشن است، زیرا بحث در این نیست که شکوفا گشتن این ابعاد مطلوب همه‌ی جوامع و رهبران راستین آنها است، زیرا این یک ضرورت زندگی آدمی است که بدون آن، هر نظم و انضباطی هم که در حیات انسانها برقرار بوده باشد، طعمی برای خود حیات نمی‌بخشد، بلکه بحث در اینست که آیا به جریان افتادن عالی‌ترین اصول اقتصادی اجتماعی، بهترین مقدمه و وسیله برای آمادگی افراد جامعه به رشد و تکامل مغزی و روانی در ابعاد متنوع آنها است، یا اینکه خود جریان عالی اصول اقتصادی اجتماعی، رشد و تکامل مغزی و روانی افراد جامعه را به طور جبر به وجود می‌آورد، چنانکه یک علت کامل معلول کامل خود را به وجود می‌آورد؟ تجارب تاریخی و قواعد انسان‌شناسی شق اول را نشان می‌دهند و اثبات می‌کنند که شکوفا شدن بعد اقتصادی انسانها و به جریان افتادن منطقی اصول اقتصادی بهترین، حتی ضرورترین مقدمه و وسیله برای آمادگی افراد جامعه به رشد و تکامل مغزی و روانی در ابعاد متنوع آنها می‌باشد. به همین جهت است که ما در بررسی تمدنهای گذشته تا کنون فقط می‌توانیم با مشاهده‌ی اقتصاد مردم را شکوفان در یک تمدن، این گونه قضاوت کنیم که آن تمدن بعد اقتصادی مردم را شکوفان ساخته بود. ولی نمی‌توانیم بگوئیم: افراد جوامع آن تمدن، همه عدالتخواه و آزادی طلب و حق‌شناس و طالب هنر و معرفت و جهان‌بینی و اخلاق بوده و از تعدی و ستم و جهل و رکود فکری گریزان بوده‌اند. ما در دوران عمر بن عبدالعزیز با همین مسئله رویارو می‌شویم که وضع اقتصادی جوامع اسلامی به حدی از نظم و انضباط و خودکفائی برخوردار بود که بودجه بیت‌المال موردی برای مصرف در کشورهای اسلامی نداشت، لذا به دستور عمر بن عبدالعزیز این بودجه برای آزاد کردن برده‌ها به آفریقا فرستاده شد، اعم از برده‌های مسلمان و غیرمسلمان. با این حال رشد مغزی و روانی مردم آن دوران دارای مختصات عالی‌تر از دیگر دور انهای خلافت بنی‌امیه و بنی‌عباس نبود، مگر آنچه که از اختصاصات روانی عمر بن عبدالعزیز، بر مردم پیرامون خود سرازیر می‌گشت. اصل سوم غیرمشروط آزادی و اختیار اگر عظمای تاریخ بشری می‌نشستند و شب و روز در این مسئله می‌اندیشیدند که آیا ما آزادیم یا مجبور؟ برای تصفیه‌ی این مسئله از مغالطه و اشتباه در تطبیق و فریبکاری اصطلاحات و مخلوط شدن جریانات پدیده‌های طبیعت با جریانات و فعالیت‌های روانی، عمر خود را سپری می‌کردند، به کوچکترین گامی در راه پیشرفت مادی و معنوی انسانها موفق نمی‌گشتند. همچنین اگر انسانهای اولیه می‌نشستند و در مقدمه‌ی هر کاری که برای پیشبرد زندگی مطلوب خود برمی‌داشتند، نخست به یکدیگر می‌گفتند که صبر کنید و دست به هیچ کاری نزنید تا ببینیم آیا ما در انجام دادن این کار مجبوریم یا آزاد؟ اگر به اتفاق آرا یکی از دو طرف را پذیرفتیم، چه بهتر. و اگر اکثریت از نصف به اضافه یک به بالا هم، یکی از دو طرف را پذیرفت، باز مطابق این اکثریت عمل می‌کنیم و در صورت تساوی آرا می‌نشینیم و منتظر می‌شویم که یا برای هر یک از ما وحی نازل شود و یا !! ... مسلم است که بشر اولی با ادامه‌ی غوطه‌ور شدن در این حماقت معرفت نما نه تنها ما نع بروز تمدن‌ها می‌گشت بلکه حیات خود را بباد فنا می‌داد و مانند نسل برخی از حیوانات ماقبل تاریخ راه انقراض را می‌پیمود. این

یک اشتباه بسیار بزرگ است که انسان از تعریف و اثبات فیزیکی آزادی که محبوب ترین پدیده‌ی حیات و اساسی ترین عامل پیشرفت او است، ناتوان می‌شود و مورد تردید و انکارش قرار می‌دهد! مثل اینکه در جوامع بشر کسی پیدا نمی‌شود که فریاد بزند: ای انسانها، شما که قدرت تغییر دادن موقعیت پست برای به دست آوردن موقعیت عالی تر را در خود احساس می‌کنید، از این قدرت بهره‌برداری کنید و نام آن را جبر و ضرورت و حتم بگذارید و هیچ باکی هم از لغت دانان نداشته باشید. بنظر می‌رسد چنانکه آزادی و اختیار برای به وجود آوردن تمدن ضرورت دارد همچنین بدون آزادی و اختیار هیچ تمدنی نمی‌تواند به وجود خود ادامه بدهد، زیرا هنگامی که انسانهای یک جامعه نتوانند فعالیت‌های مغزی و عضلانی را مستند به شخصیت خود بدانند و نتوانند وجدان خود را در آن فعالیتها آزاد احساس کنند، خود را نوعی از ماشین تلقی می‌کنند که عوامل جبری درونی و برونی آنان را اداره می‌کند، در این فرض باضافه‌ی احساس خشکی حیات و محرومیت از چشیدن طعم (می‌توانم این کار را بکنم

و می‌توانم نکنم، ولی برای اشباع احساس تعهد آن را انجام می‌دهم) بیگانگی از شخصیت خویشتن در صورت بقای هشیاری، رنج مستمری در درون آنان ایجاد خواهد کرد. اگر جوامع بشری بتوانند با چنین وضعی که در انسانهای خود بوجود آورده‌اند، همهی کره‌ی خاکی را به بهشت زیبا تبدیل کنند بطوری که هیچ گرسنه و برهنه‌ای پیدا نشود و از هیچ گونه بیماری اثری و خبری دیده نشود و همهی مغزها همهی دانشهای جهان را بدون زحمت فراگیرند و هیچ فردی به فرد دیگر اعتراضی نداشته باشد و وسایل حرکت چنان آماده شود که هر کس بخواهد در نیم روز همهی کرات فضائی را سیر کند و برگردد و ناهارش را در منزل خود با همسر و فرزندانش صرف کند، بدان جهت که هیچ یک از این پدیده‌ها و کارها به شخصیت و وجدان آزاد انسانها مستند نیست، تمدن واقعی که بر اساس (انسان محوری) است، نخواهد بود. این اصل زیربنائی درباره‌ی تمدنها بیش از این به بحث و تفصیل احتیاج ندارد. آنچه که فوق‌العاده مهم و به بحث و اثبات کافی نیازمند است، اینست که آیا برای شناخت حقیقت و ارزش یک تمدن، آزادی محض اهمیت دارد یا آزادی بثمر رسیده که اختیار نامیده می‌شود؟ اگر امروزه از جامعه‌شناسان و پژوهشگران درباره‌ی تمدن

پرسید که آنچه برای یک تمدن واقعی ضرورت دارد، چیست؟ بطور قطع، فقط آزادی را گوشزد خواهند کرد. اگر ما آزادی را به معنای هر چه را بخواهیم انجام دهیم و هر چه را بخواهیم انجام ندهیم به عنوان یک پایه‌ی اساسی برای تمدن پیشنهاد کنیم، نه تنها عقل و وجدان و حواس خود را به مسخره گرفته‌ایم، بلکه همهی اصول و قوانین را که در دو قلمرو درون و برون موجودیت انسانی حکومت می‌کنند، زیر پا گذاشته‌ایم. آن کدامین منطق است که بتواند لزوم هزاران نوع فعالیت‌های عضلانی و تلاشهای ضروری را در ساختن بنای تمدن، مربوط به خواستن و نخواستن مردم بی‌بندوبار بسازد. مگر می‌شود که دو ضرب در دو مساوی است با چهار از خواستن و نخواستن انسان پیروی نماید؟! آزادی وسیله‌ایست برای به دست آوردن کمال برای توضیح بیشتر درباره‌ی تفاوت میان آزادی محض و آزادی معقول، سه موضوع را باید از یکدیگر تفکیک کنیم. این سه موضوع عبارتند از: ۱- رهائی ۲- آزادی ۳- اختیار. رهائی عبارت است از برداشته شدن زنجیر و قید و بندی که به دست و پای آدمی پیچیده و از حرکت و فعالیت دلخواه مانع است. رهائی از زندان، از اطاق دربسته، از تعهدی که کرده است و رهائی از عوامل مختلفی که توجیه‌کننده‌ی وض

ع روانی و حقوقی و سیاسی است، انواعی از رهاییها است که برطرف شدن انواعی از زنجیر و قید و بند را نشان می‌دهد. در حقیقت رهایی تنها منتفی شدن محدودیتی است که آدمی را در خود می‌فشارد. و اما اینکه وضع انسان رها شده پس از رهائی چیست؟ بستگی به این دارد که عوامل درونی و برونی او چه پیش خواهد آورد. آزادی آن وضع روانی است که بیان‌کننده‌ی قدرت انتخاب یکی از راههایی است که در پیش پای شخص آزاد گسترده شده است، در حقیقت آزادی یک پدیده‌ی مثبت است که حق انتخاب و قدرت برگزیدن راهی را دارد که شخص آزاد، در پیش می‌گیرد. متفکران معمولی و مردم متوسط و آنان که آرمان زندگی را در اشباع می‌خواهیم‌های آدمی می‌دانند، آزادی را بزرگترین موفقیت در زندگی تلقی نموده، درباره‌ی آن، از دیدگاه هدفی

می‌نگرند. از قرن نوزدهم به این طرف چه کتابها که در بزرگداشت این پدیده و انواع و عوامل و نتایج آن نوشته‌اند و چه قلمفرسائی‌ها و سخنرانیهای آتشین که درباره‌اش انجام نداده‌اند و می‌توان گفت: این پدیده‌ی آزادی به حدی در افکار متفکران قرن نوزدهم و بیستم، بزرگ و باارزش جلوه کرده است که تا حد یک رویای بهشتی و مقدس‌ترین مقدسات بشری مورد تمجید قرار گرفته است. و

می‌توان گفت: حتی جملات برجسته‌ای که به شکل کلمات قصار از مغز متفکران آزادیخواه روی کاغذها نقش بسته است، می‌تواند به صورت چند مجلد کتاب در آید. درباره‌ی آنچه که در تعظیم آزادی گفته شده است، هر چه بگوییم و بنویسیم، کم است. با این حال اندک متفکرانی بودند که تحت تاثیر آن هیاهو و جار و جنجالها قرار نگرفته و از خود می‌پرسیدند که بسیار خوب، آزادی همان است که این حماسه‌سرایان درباره‌ی آن می‌گویند و این پدیده دارای همان سبکی لذت و مفیدیت است که آنان تشخیص داده‌اند، با این حال این لذت و احساس سبکی و مفیدیت، نتیجه‌ی دو عامل است، یکی رهایی است که عبارتست از منتفی شدن زنجیر و قید و بند، دوم احساس قدرت و حق انتخاب راهی که به وسیله‌ی پدیده‌ی آزادی انجام خواهد گرفت. بنابراین، آزادی مرحله‌ایست که میان دو موقعیت رهایی از زنجیر گذشته و انتخاب راه بعدی است. هیچ فرد عاقل و خردمندی در روی این پل نشسته و نخواهد نشست و هیچ انسان آگاه تنها به احساس اینکه او آزاد است، قناعت نخواهد ورزید، زیرا آزادی نه خوردنی است و نه آشامیدنی و نه ساختمانی است که قابل سکونت باشد، لباس هم نیست، مقام و علم و زیبایی و قدرت به ثمر رسیده هم نیست، بلکه ا

ین یک پدیده‌ی روانی است که دارنده‌ی آن، احساس خوشی و شخصیت می‌نماید. و خود او بهتر از همه می‌داند که خود این احساس بدون اینکه یک امتیاز دارای نمود عینی و دارای اثر طبیعی بوده باشد، تنها عامل لذت تکیه بر شخصیت و انتخاب راه دلخواه مرحله‌ی بعدیست. در نتیجه باید بگوئیم: این احساس و موقعیت پل و وسیله‌ی بسیار مناسب و باارزش است برای انسانی که می‌خواهد موقعیت او در زندگانی مستند به خویشتن بوده باشد. برای روشن شدن این مسئله مثالی را در نظر بگیریم: دو فرد را در نظر می‌گیریم: فرد یکم پس از رسیدن به رشد جسمانی و فکری همه‌ی سالیان عمرش همواره در حال احساس آزادی سپری شده است و چنین فرض کنیم که عوامل محیط طبیعی و اجتماعی هم مانع عمل آزادانه‌ی او نبوده است، چنانکه در افراد قدرتمند قابل تصور است، ولی اعمال و گفتار او جز در راه اشباع خواسته‌های پست حیوانی و تورم بخشیدن به خود طبیعی، نبوده است و یا به فرض بسیار بعید به همان احساس آزادی و قدرت بر انتخاب قناعت ورزیده، همه‌ی حرکات و تکاپوی قوانین و پدیده‌های طبیعت و تلاش انسانها را گهواره‌ای تلقی نموده روی آنها خوابیده است. فرد دوم از آغاز زندگی تا پایان آن، در میان حلقه‌های ز

نجیر عوامل جبری درون و بیرون بسته شده است، تنها در یکی از سالیان عمرش و در یکی از روزها ساعتی از آن حلقه‌های زنجیری عوامل جبری رها شده در حال احساس آزادی کاری مثبت در راه رشد موجودیت خود یا به نفع دیگران انجام داده، بار دیگر زنجیر عوامل جبری تا پایان عمر او را در خود فشرده است. تفاوت میان این دو فرد، از نظر ارزش انسانی، تفاوت میان هستی و نیستی است. این که گفتیم: تفاوت میان هستی و نیستی است، طنزگوئی و شوخی و خیال‌بافی نیست، بلکه حقیقتی است که تنها برای آشنایان با معنای جبر و آزادی قابل درک و پذیرش است. اکنون به این نتیجه رسیده‌ایم که آزادی به معنای قدرت و حق انتخاب یکی از چند راهی که پیش پای آدمی گسترده است، یا انتخاب انجام کار و ترک آن، اگر چه با نظر به فشار جبری که آدمی را می‌کوبد، نمایش هدفی دارد، ولی از همان لحظه که آزادی نصیب انسان می‌گردد، کاملاً ارزش وسیله‌ای دارد که تنها برای انسانهای هشیار قابل درک است. احساس آزادی مطلق به عنوان هدف، شاخه‌ای از جنون است. اختیار عبارت است از به کار بردن آزادی در راه به دست آوردن آنچه که خیر و کمال است و می‌توان گفت: اختیار پدیده‌ایست که آزادی را به نتیجه‌ی معقول رسانید

ه و به ثمر رسیده است. توضیح اینکه تعریف اختیار عبارت است از نظارت و سلطه‌ی شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار (کردن و نکردن) و اعمال آن سلطه در راه وصول به موقعیتی بالاتر با در نظر گرفتن این تعریف برای اختیار است که می‌توان فرق میان رهایی و آزادی محض و اختیار را درک کرد. امتیاز فوق‌العاده عالی اختیار در اینست که دارای هر دو ارزش وسیله‌ای و هدفی است، یعنی در عین حال که اختیار وسیله منظور می‌شود، دارای ارزش هدفی عالی است، زیرا کسی که به مرحله‌ی عالی اختیار رسیده است، اگر چه کاری هم انجام نداده است، بدانجهت که شخصیت او تمایل به خیر و کمال دارد و آماده‌ی نظارت و سلطه بر دو قطب مثبت و منفی کار با اعمال سلطه در راه وصول به موقعیتی بالاتر است، لذا یک فعالیت دائمی و مستمر در درون خود دارد که می‌توان آن را نیت خیر و فعال نیز نامگذاری کرد. ارزش دوم ارزش وسیله‌ایست، اختیار که از فعالیت‌های بسیار عالی شخصیت است، جنبه‌ی وسیله‌ای پیدا می‌کند هدفی که در پرتو آن قابل وصول می‌گردد، استناد کامل به شخصیت انسانی دارد و می‌تواند بگوید: این کار را که کردم یا آن کار را که ترک نمودم، با عامل رو به خیر و کمال شخصیت انجام دادم. انسانهایی

که به عنوان بنیانگذاران تمدن وارد عرصه‌ی فعالیت می‌گردند، هم خود آنان باید از این اختیار بهره‌مند بوده باشند و هم زمینه‌ای را که برای یک تمدن انسان‌محوری به وجود می‌آورند، باید بتواند عوامل تقویت این پدیده‌ی والا را به وجود بیاورد. همچنین در شناخت تمدن‌های اصیل، شناسائی اینکه بنیانگذاران یک تمدن و انسانهایی که در قلمرو آن زندگی کرده‌اند، چه مقدار از اختیار برخوردار بوده‌اند. اصل چهارم غیرمشروط ایستائی یک تمدن، آغاز رجوع به قهقرا است این اصل را می‌توان چنین مطرح کرد که فعالیت یک تمدن وابسته به جوشش منابع اصلی آن است. همین که منابع اصلی یک تمدن از جوشش و فوران بیفتند، در حقیقت علت واقعی آن تمدن به رکود می‌گراید، هنگامی که رکود و ایستائی یک تمدن آغاز می‌گردد، محصول فعالیت‌های آن رو به استهلاک و زوال تدریجی می‌رود. به عنوان مثال اگر نوابغ مکتشف یا اداره‌کننده‌ی تمدن ناگهان یا تدریجا از بین بروند، بدون تردید ایستائی و رکود شروع می‌شود و چون استهلاک و زوال فعالیت مربوط به آن نوابغ جبران نمی‌گردد، لذا رجوع تمدن مفروض به قهقرا امری طبیعی و ضروری خواهد بود. البته این اصل غیر از امکان نوسانات متناوب در استمرار یک تمدن

است، به این معنی که ممکن است جریان استمراری یک تمدن دچار نوسانها و بالا و پائین رفتن‌های متنوع بوده باشد، چنانکه در تمدن آسوریها در قرن هفتم پیش از میلاد می‌بینیم که در زمان فرمانروایی آشور بانپال به اوج خود می‌رسد. این تمدن از ۸۵۰ سال پیش از میلاد شروع و با جزر و مدهایی در دوران فرمانروایی آشور بانپال (۶۶۸-۶۲۶ ق م) به اعتلای خود رسیده و سپس حرکت نزولی خود را شروع و در حدود پانصد سال پیش از میلاد از بین می‌رود. همچنین در تمدن ترکیبی یونان رم که از ۵۹۰ پیش از میلاد شروع و تقریبا تا ۱۸۰ سال پس از میلاد ادامه می‌یابد نوسانات مهمی دیده می‌شود در قرن دوم پس از میلاد که قرن آنتونین‌ها نامیده می‌شود، در فرمانروایی چهار امپراطور به نام تراژان، آدرین، آنتونین، مارک ارل تمدن انسانی رم اعتلاء می‌یابد. در چند قرن ک تمدن رم استمرار پیدا می‌کند، فراز و نشیب‌هایی دیده می‌شود. در هر یک از نشیب و نزولها که دقت شود، می‌بینیم، در هر دوره‌ی نزولی که عوامل اصیل فرهنگ و تمدن دچار رکود نگشته است، صعود و فرازی به دنبال آن بروز نموده است. سقوط نهایی هر تمدنی معلول رکود عوامل بوجود آورنده آن است. تمدن در جوامع شبیه به رشد فردی از ا

نسان است، هنگامی که عامل رشد یک فرد از فعالیت ساقط شد، فرد در همان موقعیت متوقف نمی‌گردد، بلکه شروع به سیر نزولی می‌نماید. به طور کلی تمدن مانند رشد یک انسان همواره نیازمند عامل نگهدارنده است و به مجرد اینکه آن عامل خنثی گشت، چنانکه رشد بوجود آمده تنزل پیدا می‌کند و تدریجا از بین می‌رود، همچنین تمدن در یک جامعه، مثال مناسبی که برای توضیح اصل چهارم می‌توان در نظر گرفت، آب چاه است که بالا آوردن آن از ته چاه احتیاج به عامل مستمر دارد، مانند تلمبه و همین که آن عامل از فعالیت بایستد، آب از ته چاه بالا نمی‌آید. از این مطالب می‌توان این نتیجه را گرفت که تمدنی می‌تواند پایداری خود را در تاریخ تضمین کند که مستند به عوامل همیشه پویا و جوشان بوده باشد. اصل پنجم غیرمشروط قانون علیت دو مسئله‌ی

شکفت‌انگیز در میان جوامع گذشته و کنونی وجود دارد که همه‌ی تلاشها و فداکاریهای انسانهای شیفته‌ی رشد و کمال را به باد فنا می‌دهند، این دو مسئله از یک ریشه سربرمی‌آورند، این ریشه عبارتست از تفکیک نابخردانه‌ی حدوث یک پدیده‌ی مطلوب و بقای آن. این دو مسئله عبارتند از: ۱- در هر جامعه و دورانی عده‌ای از انسانها به راه میفتند و هر گونه تل

اش عضوی و فکری را انجام می‌دهند و هدف اعلامی خود را عدالت در قلمرو انسانها معرفی می‌نمایند و مردم جوامع همه‌ی امتیازات و خواسته‌ها و حتی جان خود را هم برای رسیدن به عدالت در طبق اخلاص عرضه می‌دارند، همین که تحول و دگرگونی صورت گرفت و رهبران و پیشتازان به نام مدافع حق و عدالت مدیریت جوامع را به دست گرفتند، عدالت را برای بررسی و شناسایی به بیابان بی‌سر و ته فلسفه تبعید می‌کنند و اخلاق و انسان‌دوستی را به بهشت موعود!! (البته منظور ما رهبران الهی راستین و پیشتازان انسانشناس و انسان‌دوست واقعی که متاسفانه در اقلیتند، نمی‌باشد) گویا اینان ادعای عدالت را دربارهی وجود آوردن جامعه‌ی سالم و تمدن راستین، پیش می‌کشند، و معلولی که در نظر دارند، سلطه‌ی قدرتمندان خودشان می‌باشد!! در گذرگاه تاریخ می‌توان به طور فراوان با این پدیده روبرو شد که قدرتمندانی زیاد در آغاز کار، وصول انسانهای جامعه را به رشد و کمال و تمدن هدف، و همه‌ی موجودیت خود را وسیله‌ای برای دست یافتن جامعه به آن هدف معرفی کرده پس از رسیدن به قدرت، ادعا و معرفی به کلی معکوس گشته، خود را هدف و نه تنها مردم را، بلکه خود آن هدفی را که علت نهایی تحریک مردم م

نظور کرده بودند، وسیله تلقی می‌کنند!! مسئله‌ی دوم منطق حرکت و تحول جوامع در راه پیشرفت اینست که حرکت و تحول به هر گونه تلاش فکری و عضوی و جرئت و گذشت از تمایلات سودجویانه‌ی شخصی و تحمل ناگواریها و بهره‌برداری از ذخایر گوناگون انسانی به طور حتم احتیاج دارد، بطوری که اندک مسامحه و تقصیر در یکی از آن علل و شرایط بدون تردید به همان اندازه موجب اختلال در حرکت و تحول خواهد بود، در این مورد هم به طور فراوان دیده می‌شود که سطحی‌نگریها، پیشتازان قانون عدالت را پس از وصول به ابتدایی‌ترین نقاط پیروزی در تحول فراموش نموده استمرار و قوام نتیجه‌ی حرکت و تلاشها (فرهنگ سالم و تمدن) را یا به وجود خودشان مستند می‌دارند و یا به عللی نسبت می‌دهند که جنبه‌ی ساختگی و پرداختگی دارند. این دو مسئله‌ی شکفت‌انگیز در نظر ساده‌لوحان موجب سستی یا شکست قانون عدالت در مسائل انسانی تلقی می‌شوند آنان می‌گویند: فلاسفه و دانشمندان دربارهی تعمیم قانون عدالت دچار اشتباه بزرگی شده‌اند و بایستی قلمرو انسانها را از قلمرو غیرانسانها تفکیک نموده، عدالت را وارد قلمرو انسانها ننمایند، و مادامی که قانون عدالت را از قلمرو انسانها دور نکنند، هیچ یک از تفسیره

ا و توجیه‌های آنان دربارهی جامعه‌شناسی و تمدن‌شناسی و اغلب علوم انسانی خالی از خطا و انحراف نخواهد بود. اینان می‌گویند: ما هر چه عوامل و عناصر انسانی را در نظر بگیریم، نمی‌توانیم آن را به عنوان یک علت صددرصد کامل برای وجود آوردن یک معلول مشخص به طور حتم و اجتناب ناپذیر تلقی کنیم. به عنوان نمونه: ۱- علم به وجود آورنده‌ی آگاهی و هشیاری به واقعیتها است، و انسانی که دربارهی یک واقعیت آگاهی دارد، به طور حتم مطابق همان آگاهی دربارهی واقعیت مفروض عمل خواهد کرد. پاسخ نه خیر، چنین ضرورت و حتمیتی وجود ندارد، زیرا بطور فراوان دیده می‌شود که افراد فراوانی در همه‌ی جوامع وقاحت دروغ را می‌دانند، با این حال بدون کمترین پروایی دروغ را می‌گویند، نه تنها دروغ را تجویز می‌کنند، بلکه برای پیشبرد خودخواهی‌هایشان، دروغ را واجب و ضروری می‌شمارند. مانند سیاستمداران حرفه‌ای. هیچ انسان معتدلی وجود ندارد که ستم را تجویز و عدالت را لازم و واجب نداند. این علم به وقاحت ستم و ضرورت و نیکویی عدالت، نمی‌تواند علت صددرصد کامل برای وجود آمدن عدالت در جوامع بشری بوده باشد. ۲- دریافت طعم حیات و عظمت و مطلوبیت مطلق آن، بایستی و به طور حتم ا

ز وارد کردن آسیب به حیات دیگران و بروز جنگ و کشتارها جلوگیری کند. پاسخ نه خیر، چنین ضرورت و حتمیتی مابین دریافت طعم حیات و امتناع دریافت کننده از وارد ساختن آسیب به دیگران وجود ندارد. بفرمایید این سرگذشت بشر تا این روز و این لحظه که من مشغول نوشتن این کلماتم و این هم شما با درک و تفکراتی که دارید. ۳- بشر دانش و اصول و قوانین حقوقی را

به وجود آورده و آن را توسعه داده و تکمیل نموده است، تا هیچ گروه و هیچ یک از افراد بشری تعدی و تجاوز بر حقوق دیگری ننماید. پاسخ نه خیر، تا کنون دیده نشده است که توسعه و تکمیل دانش و اصول و قوانین حقوقی در یک جامعه علت کامل منفی شدن تعدی و تجاوز بر حقوق دیگران بوده باشد. ۴- اگر بشر به دانش و بینش سیاسی عالی آگاه شود و اگر سیاستمدار عادل و خردمندی در جامعه وجود داشته باشد. امور جامعه منطقی و از روی عدالت به جریان می‌افتد. پاسخ- نه خیر، زیرا در هر دوره‌ای از تاریخ مخصوصا در دوران ما دانش و بینش سیاسی به حد اعلا- وجود دارد، با این حال کم کشوری پیدا می‌شود، بلکه می‌توان گفت: کشوری وجود ندارد که همه‌ی هشیاران خردمند و عادل آن کشور از سیاست جاری در کشورش رضایت کامل داشته باشد. همچنین د

یده نشده است که برای انتخاب یک سیاستمدار عادل و خردمند همه‌ی افراد و مقامات یک جامعه اتفاق نظر داشته باشند. ۵- اگر رفاه و آسایش مادی یک جامعه کاملا- آماده شده باشد و فقر و نیاز به کلی مرتفع گردد، آن جامعه هر گونه ناگواری و درد و بدبختی را از خود دور کرده و افراد آن ذاتا عوض می‌شوند و خودخواهی و زورگویی و سودجویی شخصی را به دور می‌اندازند. پاسخ نه خیر، امروزه کشورهای متعددی در روی زمین در کمال رفاه و آسایش و بدون فقر و نیاز زندگی می‌کنند، با این حال تعدیلی در خودخواهی و زورگویی و سودجویی شخصی آنان صورت نگرفته و خودکشیهای فراوانی را در آن سرزمین سراغ می‌دهند. ۶- هر جامعه‌ای که شماره‌ی باسوادها و دانشوران و دانشمندان در آن زیادتر باشد، به همان اندازه جامعه‌ی مفروض از سعادت‌ها برخوردار خواهد بود. پاسخ نه خیر، سواد و علم و دانش جز چراغی فرا راه انسانی که راه می‌رود نیست، اما اینکه مقصد چیست؟ آن مقصد زشت است یا زیبا؟ کاری ندارد. به عنوان مثال اگر مقصد کشتن انسانها یا احیای آنها باشد، زشتی انسان‌کشی و نیکوئی احیای او، به روشنایی چراغ سواد و علم مربوط نیست. ۷- هر جامعه‌ای به اندازه‌ی قدرتی که به دست آورده است، سعادت مند است. پاسخ نه خیر، جوامع فراوانی چه در گذشته و چه در دوران معاصر مشاهده شده است که انواعی از قدرتها را در اختیار خود داشته، ولی افراد آن جامعه در ضعیف‌ترین حالات روانی زندگی کرده‌اند. اینان دارای آرمانهای ناچیز، خنده‌هایی بی‌اساس، اندوه‌هایی بی‌پایه، افق‌هایی بسیار تنگ و محدود در دیدگاهشان. بی‌خبر از آینده بی‌اعتنا به استقلال شخصیت. بی‌توجه به معنای آزادی و اختیار حقیقی. بالاتر از همه‌ی اینها بی‌اعتنائی شگفت‌انگیز به این که از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ و به کجا می‌روم؟ و چه کاری را در مرحله‌ای بالاتر از خودخواهی و سودجویی و لذت پرستی می‌توانم انجام بدهم؟ و به طور کلی هر امتیازی که برای زندگی یک جامعه تصور شود، بوجود آمدن آن امتیاز علت کامل سعادت و اشباع همه‌ی ابعاد انسانهای آن جامعه نمی‌باشد. بلی فقدان هر یک از آن امتیازات علت کامل فقدان اثر و معلول طبیعی آن امتیاز می‌باشد. بنابراین داشتن دانش برای یک جامعه دلیل و علت کامل سعادت آن جامعه نیست، اگر چه فقدان دانش موجب فقدان آن اثر و معلولی است که اگر جامعه‌ای در راه تمدن سعادت‌آمیز قدم بردارد، نیاز قطعی به آن اثر و معلول دارد. همچنین جامعه‌ای که از وجود

سیاستمدار خالی باشد، مدیریتی را که جامعه به آن نیازمند است، از دست خواهد داد، ولی برعکسش صحیح نیست، یعنی چنین نیست که اگر جامعه پر از مغزهای سیاسی باشد، آن جامعه سعادت‌مند است. لذا برای کشف ارزش یک تمدن، بایستی به تشکل هماهنگ امتیازات جامعه در حال پویائی به سوی کمال توجه کنیم، نه به وجود امتیازات بیجان که خود موجب بیجان گشتن انسانهای آن جامعه می‌باشد. آیا با ملاحظات فوق می‌توانید قانون علیت را در جوامع و تمدنها در همه‌ی موارد به حساب بیاورید؟ با ملاحظات فوق چنین استنباط می‌شود که قانون علیت را نباید در شئون جوامع بشری و تمدنها به عنوان یک اصل عمومی و غیرمشروط مورد بهره‌برداری قرار داد. پاسخ این نظریه‌ی منفی‌گرایانه اینست که شما نمی‌توانید یا نمی‌خواهید میان انواع مختلف علتها فرق بگذارید و گمان می‌کنید هر چیزی از همه چیز صادر می‌شود و صدور هم یک نوع بیشتر نیست ... این تصورات از نظر علمی واقع‌بینانه توهماتی است که ناشی از نقص اطلاعات و دقت در اعماق مسائل است. ما برای توضیح عمومیت قانون علیت

مسائلی را ذیلاً مطرح می‌کنیم: ۱- هیچ پدیده‌ای در جهان طبیعی و انسانی که در نقطه‌ای از زمان بوجود می‌آید، نمی‌تواند بی‌علت بوده باشد، لذا تصادف و اتفاق و بخت و شانس و ناگهانی، کلماتی است که یا برای روپوش جهالت‌های خود به کار می‌بریم و یا مسامحه‌ای در کاربرد آنها در معنای حقیقی خود که عبارتست از معلول بدون علت روا می‌داریم و یا این یک اصطلاح سنتی است که درباره‌ی رویدادهای محاسبه نشده از کلماتی مانند تصادف و بخت و اتفاق و شانس استفاده می‌کنیم. دلیل این مسئله اینست که اولاً- بوجود آمدن یک حقیقت بدون علت، معنایش اینست که حقیقتی در نقطه‌ای از فضا و یا مکان و زمان و در میان حقایق و پدیده‌های عینی مربوط با یکدیگر بدون اینکه به آن فضا و زمان و پدیده‌ها و حقایق مربوط بوده باشد، به وجود آمده است، در حقیقت حلقه‌های زنجیر اجزاء و روابط جهان هستی در آن نقطه که حقیقتی بدون علت بوجود آمده است، از هم گسیخته و میدانی برای آن حقیقت باز کرده‌اند! این احتمال همه‌ی قوانین جهان هستی را درهم می‌شکند. به عبارت دیگر روشتر فرض اینکه حقیقتی تصادفاً و بدون علت به وجود آمده است، بطور قطع حرکت و شدن را اثبات می‌نماید، یعنی وقتی می‌گوئیم: این کوه بدون علت در این نقطه از مکان و زمان بوجود آمده است، در حقیقت از حرکت و حادثه‌ای در عالم طبیعت خبر می‌دهیم که وجود نداشت و فعلاً بوجود آمده است. تردیدی نیست در این که حرکت و حادثه دارای مبدا و مسیر و نقطه‌ی تحقق است که نظیر مقصدی بر آن حرکت و حادثه می‌باشد. با این وصف چگونه ممکن است که حقیقتی در حال بوجود آمدن، اجزاء و روابطی را که در مبدا و مسیر خود تا نقطه‌ی تحقق دارد، از عمل خنثی نموده یا آنها را بشکافد و میلیون‌ها علت و معلول را از کار بیندازد، تا موجود شود؟! ثانیاً هر موجودی که در جهان عینی پدیدار می‌گردد، قطعاً دارای هویت و خصوصیات ویژه‌ای می‌باشد که موجب تعیین خاص آن موجود است، زیرا فرض اینست که موجود تصادفی در جهان عینی و در میان نموده‌های فیزیکی پدیدار گشته است و یک حقیقت مجرد از ماده و صورت نیست، حال این سؤال بی‌پاسخ مطرح می‌شود که آن هویت و خصوصیات ویژه‌ای از کجا آمده است؟ چرا هویت و خصوصیات دیگری در کار نیست؟! ثالثاً احتمال یا اعتقاد به امکان تصادف و صدور معلول بدون علت تناقض کاملاً صریحی را در بر دارد، زیرا امکان بوجود آمدن یک کوه به طور تصادف که پیش از این دقیقه وجود نداشت، مستلزم اینست که نیستی و هستی آن کوه بدون اندک تغییر در حلقه‌های زنجیری علل و معلولات، یکسان است و این تناقض صریح است که تصورش برای بطلانش کافی است

ت، به توضیح اینکه نبودن کوه در یک دقیقه پیش، یا بدانجهت بوده است که بوجود آمدنش ذاتاً محال بوده است و یا اینکه بوجود آمدن آن ممکن بوده ولی به جهت نبودن علت و یا وجود مانع، معدوم بوده است، احتمال اینکه بوجود آمدن کوه در یک دقیقه پیش ذاتاً محال بوده است، صحیح نیست زیرا فرض اینست که هیچ تغییری که موجب امکان‌پذیر بودن و بوجود آمدن کوه باشد، در عالم هستی صورت نگرفته است، بنابراین، بوجود آمدن کوه نه به طور تصادفی امکان‌پذیر است و نه به جهت به وجود آمدن علت، زیرا چیزی که ذاتاً محال است، علتی که آن را به وجود آورد نیز محال است، مانند چهار ضلعی بودن دایره، اگر دایره، فرض شده است و چهارضلعی هم چهارضلعی فرض شده است، نه تنها این همان شدن دو شکل مزبور محال است، بلکه وجود علتی که آن دو شکل را با فرض دو هویت و خصوصیات مختلف، یکی کند، نیز امکان‌ناپذیر است. چنین احتمال که مفهومی محال امکان‌پذیر و موجود شود، بدون کمترین تغییری در هویت آن مفهوم تناقضی است کاملاً- روشن. و اگر نبودن یک حقیقت در دقیقه‌ای پیش به جهت نبودن علت و یا وجود مانع بوده است، با فرض این که نه علتی بوجود آمده است و نه مانعی برطرف شده است، حقیقتی بوجود آمده است، م

ساوی این فرض است که هستی و نیستی یک حقیقت در عالم هستی یکسان است!! تعجب در اینست که معتقدان به امکان تصادف درباره‌ی معدوم شدن تصادفی یک حقیقت، سخنی نمی‌گویند! یعنی آنان درباره‌ی امکان اینکه یک الکترون و یا کوه هیمالیا ناگهان و بدون علت از صفحه‌ی هستی معدوم شود، نمی‌اندیشند. به نظر می‌رسد که تناقض در این فرض روشنتر از تناقض در

موجود شدن حقیقتی بی‌علت، می‌باشد. در صورتی که با اندک تفکری می‌توان دریافت که تناقض در هر دو مورد، کاملاً قابل درک است. مقاومت و پافشاری برای تصحیح این مغالطه‌ی ضد علم و شکننده‌ی اصول جهان‌بینی، از یک ریشه‌ی مخفی نیهیلیستی (پوچ‌گرایی) سربرمی‌کشد که انتقاد از آن، ارزش تلف کردن بیهوده‌ی وقت را ندارد. در پایان این مسئله از تذکر به یک نکته‌ی مهمی ناچاریم و آن اینست که احتمال می‌رود کسانی که تصادف را امکان‌پذیر می‌دانند، ناآگاه یا آگاهانه از بوجد آمدن بی‌سابقه‌ی ماده‌ی عالم هستی استفاده می‌کنند، در صورتی که عالم هستی بی‌سابقه‌ی ماده‌ی بوجد آمده است، نه بدون علت فاعلی که خدا است، مانند بوجد آمدن تصورات بی‌سابقه در ذهن انسانی که ماده‌ی پیشین ندارد ولی یقیناً علت فاعلی و انگیزه‌ی بیرون از خود را

دارا می‌باشد. بنابراین، تصور اینکه یک پدیده‌ی مربوط به تمدن خود به خود بوجد آمده، و مربوط به تصادف و شانس و اتفاق بوده است، چیزی جز روپوش گذاشتن روی جهالتها و توجیه تن‌پروری و خودخواهی نمی‌باشد. ۲- دخالت و وساطت اراده‌ی آزاد در فعالیت‌های بشری که تمدن نیز یکی از آنها است، موجب امکان تصادف و صدور معلول بدون علت نمی‌شود. بلکه پیش‌بینی معلول و یا چگونگی آن را از قطعیت ساقط می‌سازد. سقوط پیش‌بینی معلول از قطعیت به این سبب است که ممکن است از عوامل درون‌ذاتی یا برون‌ذاتی اختلالی در اجزای علت وارد شود. مثال درون‌ذاتی قاعده‌ی کنش و واکنش اقتضاء می‌کند که کسی که جنایت دلخراشی مشاهده می‌کند، سخت متاثر گردد و احساس ناراحتی نماید. با این حال ممکن است در درون شخص نوعی عامل مقاومت در برابر اثر بوجد بیاید و نگذارد شخص مفروض از مشاهده‌ی جنایت دلخراش متاثر گردد، مانند تکرار زیاد مشاهده‌ی جنایت و یا قرار گرفتن انسان در جبهه‌ی جنگ. ممکن است همه‌گونه دلایل و شواهد، صدور جرم از جنایتکار را تایید و اثبات کند، با این حال مجرم از اقرار کردن به جنایت امتناع بورزد، عامل این امتناع درونی است که لجاجت نامیده می‌شود. می‌گوئیم: فلان ش

خص یا فلان جامعه هیچ‌گونه فقر مادی ندارد، پس تعدی و تجاوز به مادیات دیگران نمی‌کند، بلی اگر طمعکار باشد و علاقه به داشتن مواد ضروری معیشت در آن فرد و یا جامعه، به عشق و پرستش مبدل شود و یا هوای تسلط بر دیگران در مغزش موج بزند، حتماً تعدی و تجاوز خواهد کرد. می‌گوئیم: اگر یک مقام پرست به آرمان خود برسد و عالی‌ترین مقام را در یک جامعه به دست بیاورد، خاطرش آرام می‌گردد و به عدالت و حق‌گویی و حق‌کرداری می‌پردازد. بلی، اما ممکن است ادامه‌ی مقام خود را در ستمگری و باطل‌گویی و باطل‌کرداری تلقی نماید و از حق و عدالت رویگردان شود. بدینسان همه‌ی شئون فردی و اجتماعی بشری در معرض تهدید عامل درون‌ذاتی قرار دارد و چون محاسبه‌ی دقیق عوامل درونی از عهده‌ی بررسی‌های علمی تجربی خارج است، لذا گمان می‌رود که دخالت و وساطت اراده‌ی آزاد بشری است که فعالیت‌های فرد و جامعه را از شمول قانون علیت برکنار می‌نماید. مثال برون‌ذاتی شامل همه‌ی عوامل محاسبه‌ناشده‌ایست که از آغاز بروز فعالیت‌های بشری پیرامون آنها را احاطه می‌کند. بدین ترتیب می‌توان گفت: در محاسبه‌ی قانون علیت در فعالیت‌های بشری، بایستی دیگر عوامل درونی و برونی را هم تحت بررسی قرار

داد، اگر چه پیش‌بینی معلول محال یا لااقل بسیار دشوار خواهد بود ولی پس از صدور معلول همه‌ی اجزا علل آن معلول را می‌توان پیدا کرد، مگر اینکه معلول علت نوعی باشد نه شخصی. این مطلب در شماره چهارم توضیح داده خواهد شد. ۳- رهبری و توجیه اراده‌ی آزاد انسانها به یکی از دو نوع امکان‌پذیر است: نوع یکم رهبری و توجیه جبری برای قرار گرفتن اراده در سیستم متشکلی که رهبران اداره‌ی آن را به عهده گرفته‌اند، مانند اراده‌های افراد جوامع امروزی که تنها در راه همزیستی بدن مزاحمت به یکدیگر توجیه می‌شوند. تعدیل اراده‌ها به این ترتیب و برای زندگی تعین یافته و قالب‌گیری شده، موجب امکان پیش‌بینی‌های بیشتر و دقیقتر می‌گردد. نوع دوم رهبری و توجیه اراده‌ی آزاد در مسیر اختیار که هدفش همواره وصول به خیر و کمال است. و چون هدفهای خیر و کمال و آرمانهای رشدانگیز غالباً قابل محاسبه می‌باشد، لذا در این نوع رهبری و توجیه هم می‌توان پیش‌گویی‌های

دقیق و بیشتر درباره‌ی معلول فعالیتها و مختصات انسانی انجام داد. در غیر این دو نوع از رهبری و توجیه، محاسبه‌ی علل و معلولات درباره‌ی فعالیتها و مختصات انسانی و پیش بینی دقیق درباره‌ی معلولات تقریباً امکان‌پذیر خواهد بود. ۴- نموده‌ها و فعالیتهایی که بشر از خود نمودار می‌سازد، از یک جهت از بیان علل حقیقی و مشخص برای آنها ناتوان است، زیرا امکان صدور نوعی از معلول از انواعی از علل بسیار فراوان است. مثال ساده برای توضیح اینگونه علل و معلولات، حرارت جزئی از بدن است. ما نمی‌توانیم به مجرد مشاهده‌ی حرارت جزئی از بدن علت حقیقی آن را مشخص نمائیم، زیرا ممکن است آن جزء بدن، مثلاً دست نزدیکی آتش قرار گرفته باشد، ممکن است معلول فرو بردن دست در آب گرم بوده باشد. ممکن است آن گرمی نتیجه‌ی تب یا قرار گرفتن در زیر آفتاب یا اصطکاک به اجسام مولد حرارت و یا غیر ذلک بوده باشد. حال فرض کنید ما در بررسی یک تمدن، رفتارهای عادلانه‌ی فراوانی را میان انسانهای جامعه‌ی آن تمدن مشاهده کردیم. آیا علت این رفتارهای عادلانه وجود قوانین خوب بوده است، یا آن رفتارها مستند به خوبی اجرای قانون بوده است؟ یا هیچ یک از اینها نبوده، بلکه فشار جبری از ملل خارج به آن جامعه موجب تعدیل رفتار گشته است؟ آیا علت رفتارهای مزبور مستند به یک رشته عقاید عالی بوده است؟ آیا ترس و وحشت در آن رفتارها تاثیر داشته، یا عشق به عدالت بوجود آورنده‌ی آنها بوده است؟ همه‌ی این احتمالات وجود دارد و برای تعیین هر یک از آنها دلیل کافی مورد نیاز است. ۵- در آغاز این مبحث مسئله‌ای را مطرح نمودیم که در تفسیر قانون علیت در شناخت تمدنها و در جامعه‌شناسی به طور کلی، بسیار موثر است. آن مسئله اینست که عده‌ای از متفکران در علوم انسانی به طور عموم، درباره‌ی دو نوع علت (علت به وجود آورنده و علت نگهدارنده) که در اصطلاح علت محدثه و علت مبقیه نامیده می‌شوند، دقت لازم و کافی نمی‌نمایند. ما نخست این دو نوع علت را به طور مختصر تعریف می‌کنیم: ۱- علت بوجود آورنده (یا علت محدثه) عبارتست از به وجود آورنده‌ی یک موضوع، مانند علیت پدر و مادر که به وجود آورنده‌ی نطفه‌ی جنین هستند (البته در این مورد کاری با تحلیل دقیق و نهایی علت نداریم، بلکه برای توضیح مسئله از اصطلاحی عمومی علت معلول استفاده می‌کنیم). ۲- علت نگهدارنده (یا علت مبقیه) عبارتست از علتی که ادامه و بقای آنچه را که بوجود آمده است، تضمین می‌نماید، مانند موادی که جنین در ادامه‌ی موجودیت خود تغذیه می‌کند. همچنین مانند دانه‌ای که زیر خاک قرار می‌گیرد و ریشه را به وجود می‌آورد. این دانه‌ی قرار گرفته در زیر خاک با تماس با عناصری که در حرکت دانه موثر است، علت بوجود آورنده‌ی ریشه و ساقه و شاخه، علت نگهدارنده (یا علت مبقیه) نامیده می‌شود. مردم با شعور خام و ابتدائی، اصالت و اهمیت را به همان علت بوجود آورنده قائل می‌شوند، وقتی که می‌خواهند علت یک انسان هشتادساله را در نظر بگیرند، فوراً پدر و مادری را که نطفه‌ی اولیه او را بوجود آورده‌اند، منظور می‌نمایند، در صورتی که برای تحول و ادامه‌ی وجود آن انسان از حالت نطفه بودن تا هشتادسالگی هزاران علت دست‌اندرکار بوده‌اند. همچنین هنگامی که می‌خواهند علت یک ساختمان را بیان کنند، فوراً یک مهندس و چند بنا و چند کارگر و مقداری هم مصالح ساختمانی را به عنوان علت ساختمان فعلی که مثلاً سالها پیش ساخته شده است، در نظر می‌گیرند! در صورتی که با یک توجه دقیق خواهیم دید مهندس و بنا و مصالح ساختمانی در نقطه‌ای از زمان، ساختمان مفروض را به وجود آورده‌اند، ولی ادامه‌ی وجود آن ساختمان تا امروز تحت تاثیر عللی دیگر امکان‌پذیر بوده است، مانند مقاومت زمینی که پی و بنیاد ساختمان در آن فرو رفته است، مقاومت مصالح در برابر مخرب برونی و استحکام ذاتی خود آن مصالح و غیر ذلک. پس از این توضیح می‌توانیم یکی از مشکلترین ایرادی را که به قانون علیت در تمدن شناسی و جامعه‌شناسی وارد شده است، حل و فصل نمائیم. مثلاً هنگامی که بوجود آمدن یک رشته عقاید منطقی و حقوق شایسته را در جامعه‌ای متمدن سراغ می‌گیریم، نباید فوراً به این نتیجه برسیم که چون علت به وجود آمدن چنان عقاید و حقوقی تحقق پیدا کرده بود، پس بایستی آن عقاید و حقوق برای ابد بوجود خود ادامه بدهند. وقتی که می‌بینیم آنها به مدت طولانی به وجود خود ادامه نداده است، فوراً این نتیجه را می‌گیریم که قانون علیت در نموده‌های تمدنی و جامعه‌شناسی حکمفرما نیست!! با تقسیمی که

درباره‌ی علت بر علت بوجود آورنده و علت نگهدارنده نمودیم، این توهم ساده‌لوحانه مرتفع می‌گردد. برای بقای عقاید منطقی و حقوق شایسته، دوام آمادگی مردم و عوامل محیطی و اجتماعی و مقاومت هویت خود آن عقاید و حقوق، عللی هستند که ادامه بقای آن عقاید و حقوق را تضمین می‌کنند، نه علت بوجود آورنده‌ی آنها. بحثی در اصول فلسفی مشروط در تمدن‌شناسی معنای اصول فلسفی مشروط در تمدن‌شناسی اینست که این اصول به خلاف اصول غیرمشروط، مقید به عامل یا عواملی معین می‌باشند.

همه‌ی اصول فلسفی غیرمشروط که تا کنون مطرح کرده‌ایم، می‌توانند با تقلید و مشروط بودن به یک یا چند عامل معین در چگونگی تمدن تاثیر بگذارند. بلکه از یک نظر می‌توان گفت هیچ یک از اصول فلسفی غیرمشروط بدون محدودیت از ناحیه‌ی عوامل بیرونی و درونی نمی‌تواند تاثیر در تمدن داشته باشد. برای توضیح بیشتر، اصل غیرمشروط خودخواهی که از عمومی‌ترین اصول است، در هیچ جامعه و تمدنی، بدون محدودیت به جریان نمی‌افتد، عوامل طبیعی برونی و درونی از یک طرف و خودخواهی دیگر افراد اجتماع از طرف دیگر بدون تردید به محدودیت خودخواهی منتهی می‌گردد. کوشش یک تمدن انسان‌محوری بایستی صرف منطقی ساختن تقید اصول عمومی غیرمشروط بوده باشد. به این معنی که خودخواهی حیات که اصل عمومی غیرمشروط است، به سود انسان‌محوری مشروط گردد. یعنی تعلیم و تربیتها و مدیریتهای سیاسی و امکانات اقتصادی و بهره‌ور شدن انسانها از دسترنج خود، طوری ترتیب داده شوند که پدیده‌ی خودخواهی بدون جبر عوامل حقوقی کیفی و بدون بسته شدن بازنجیر زندگی قالب‌گیری شده، تعدیل، و با وجدانی آزاد جنبه‌ی مثبت به خود بگیرد. این مشروطیت اصول عمومی در حقیقت تبدیل خودخواهی منفی به خودخواهی مثبت خواهد بود. همچنین اصل غیرمشروط اقتصاد را می‌توان با اصول منطقی که مسایل اقتصادی را از جنبه‌ی منفی (فقر) به مرحله‌ی م

ثبت و از طغیانگری که باز تولید‌کننده‌ی نتایج منفی است به مرحله‌ی مثبت که برآورنده‌ی ضرورتها و ابعاد مادی معقول انسانها است تبدیل نمود. حاکمیت مطلق اقتصاد به عنوان اصل عمومی غیرمشروط را می‌توان با تعدیل و تعدیل فوق به صورت اصل مشروط که بقای تمدن را تضمین می‌نماید. درآورد. آزادی یک پدیده‌ی فوق‌العاده جالبی است که با قطع نظر از آن، هیچ تمدنی با زیربنای انسان‌محوری قابل تصور نیست. از طرف دیگر اگر این آزادی را بدون قید و تعدیل به عنوان اصل غیرمشروط در تمدنها تلقی کنیم، همان درد بی‌درمان خودخواهی تعدیل نشده را به بار خواهد آورد که دیر یا زود به اضمحلال و نابودی تمدن خواهد انجامید. به همین جهت است که ما ضرورت ترقی دادن آزادی به مرحله‌ی اختیار را مطرح نمودیم. پس آزادیخواهی یک اصل عمومی غیرمشروط است که بایستی با خیرخواهی و کمال‌جوئی مقید و مشروط گردد اصل چهارم غیرمشروط عبارت بود از ایستایی یک تمدن آغاز رجوع به قهقراست این اصل کلی در جریان تحقیقی تمدنها مشروط به رکود کمال‌جوئی افراد و اداره‌کنندگان جامعه می‌باشد. اگر در نتیجه‌ی فشار مقداری از عوامل درونی یا برونی جامعه، توقفی در جریان و شکوفائی تمدن بوجود بیاید، این ع

ارضه به تنهایی دلیل سقوط تمدن نخواهد بود، بلکه سقوط و بقای تمدن وابسته به اینست که مبانی و اصولی که آن تمدن را به وجود آورده است، چه اندازه از استحکام و جوشش درونی برخوردار می‌باشد. تمدن یونان در خود آن سرزمین به ظاهر متوقف می‌شود، ولی در جریان تمدن رم به وجود و تحریکات خود ادامه می‌دهد. پس از دورانی محدود از ظهور اسلام، در زمان بنی‌امیه، جنبه‌ی انسان‌محوری آن رکود پیدا می‌کند، در دوران عمر بن عبدالعزیز بار دیگر تا حدودی انسان‌محوری اسلام بروز می‌کند. در دوران بنی‌عباس ابعاد دیگری از تمدن اسلامی و در قرن سوم و چهارم هجری بعد دانش‌گرائی آن اوج می‌گیرد. در قرنهای بعدی جنبه‌های معرفه‌النفوس و عرفان این تمدن شکوفا می‌گردد. با این ملاحظات ایستایی یک تمدن در برهه‌ای از زمان یا در بعدی از ابعاد آن، دلیل سقوط حتمی آن تمدن نمی‌باشد. بلکه بایستی به کمیت و کیفیت استحکام و کشش اصول آن تمدن توجه نمود. دخالت و تاثیر استحکام مبانی یک تمدن در بقا و ادامه‌ی آن، نخست مشروط به طرز تلقی انسانهای جامعه از آن تمدن است که

درباره‌ی آن چگونگی می‌اندیشند و از نگهداری آن چه می‌خواهند. اگر مبانی یک تمدن مستحکم و بر پایه‌ی انسان‌محوری است وار باشد و انسانهایی که در جو چنین تمدنی زندگی می‌کنند، آن را حیاتی و شایسته‌ی حیات معقول بدانند و آن را بخواهند، منطق زندگی اقتضا می‌کند که چنین تمدنی پایدار بماند و همیشه پویا به وجود خود ادامه بدهد. و فشار عوامل جبری خارجی جز ایستائی موقت برای آن تمدن نتیجه‌ای نمی‌بخشد. اصل پنجم غیرمشرط که عبارتست از قانون علیت، همواره از ناحیه‌ی دانسته‌ها و خواسته‌های انسانها و سازندگان تمدن توجیه می‌گردد، ولی توجیه قانون علیت شبیه به تفسیر و تعدیل خودخواهی و تنظیم اقتصاد نیست بلکه توجیه علیت با نظر به قدرت انسانها و خواسته‌های آنان درباره‌ی موضوعات و پدیده‌ها و روابط آنها است. با یک مثال ساده این توجیه را توضیح می‌دهیم بدون تردید سرمای بیش از حد زمستانی، علت بیماری یک انسان برهنه می‌باشد قانون علیت با لباس مناسب که انسان برهنه می‌پوشد، شکست نمی‌خورد، بلکه با تغییر و دگرگون نمودن موضوع که لباس مناسب پوشیدن انسان برهنه است بدون آن شخص مشمول علتی دیگر می‌گردد. پس از این مقدمه، به طور اختصار می‌پردازیم به تمدنی که اسلام از سرزمین عربستان به جوامع بشری تقدیم کرد. درست است که در دورانهای بسیار قدیم، یمن که نژاد عرب از قحطان در آنجا زندگی می‌کرد تمدنی داشته است که سبایون نامیده می‌شود و گویا عمالقه را که با فراعنه‌ی مصر قرین هم می‌آوردند، تمدنهایی کم و بیش در آن سرزمین برپا کرده‌اند ولی در شبه‌جزیره‌ی عربستان، تمدنی شکوفا که قابل توجه و در شمارش تمدنها آورده شود، به هیچ وجه ثابت نشده است. در دوران ماقبل اسلام جزیره‌ی عربستان که نژاد عرب از عدنان در آن، زندگی می‌کرده است، جو جامعه شرک و بت پرستی بوده و منتظر عبور بازرگانان بودند که در فصول معین از بعضی نقاط آن سرزمین عبور کنند و سودی به مردم شبه‌جزیره برسانند. اگر بخواهیم درباره‌ی عمران و آبادی آن سرزمین صحبت کنیم باید بگوییم: اگر این فرضیه صحیح باشد که زمین از کره‌ی خورشید جدا شده و مدتی در حال ذوبان و حرارت شدید بوده، سپس تدریجا خنک شده و قابل پروراندن گیاه و جانداران گشته است و کم کم انسانها به زندگی اجتماعی موفق گشته‌اند، باید بگوئیم شبه‌جزیره‌ی عربستان از همان دوران کودکی زمین پیشتر نرفته بود. مگر جمعی از یهودان و گروهی از از نصرانیان و حنفاء متفرقه و گسیخته از هم که از بلوغ فکری نسبی در عین حال غوطه‌ور در خیال و پندارها بدون کمترین تشکیلات علمی و قضائی و سیاسی و لشکری زندگی می‌کردند. اما وحشیت و بربریت ساکنان آن سرزمین، کافی بود که یک نفر به فردی از قبیله‌ای، حتی در یک امر خیالی توهین کند، تا قبایلی سالیان دراز به جان هم افتاده، جنگهای خونبار به راه بیاورند. اهانت به یک شتر ممکن بود به کشته شدن صدها جان بیانجامد! پیامبر اسلام در چنین سرزمین ظهور می‌کند. و در این ریگزار بی‌سر و ته و در چنین جامعه‌ای غیرقابل درک حیات، تمدنی انسان‌محوری را بنا می‌گذارد که هیچ محقق با انصافی در اصالت آن تردید ندارد. آن عرب غوطه‌ور در خودخواهی محقر میان سنگهای سوزان و هم‌نشین با مارها که گوشت حیوانات پست بیابانهای شعله‌زای عربستان را غذای بهشتی می‌دانست، معنای زندگی را می‌فهمد، جز خود زندگی انسانهای دیگر را هم به رسمیت می‌شناسد. انسان را در عالی‌ترین مفهوم تفسیر می‌کند. دانش و بینش و حکمت و فرهنگ جهان شمول بر همه‌ی جوامع عرضه می‌کند. شخصیهایی را تربیت می‌کند که هر یک از آنان به تنهایی می‌توانند الگوئی برای هر یک انسان رشد یافته بوده باشند. انواعی فراوان از دانشها در مغزها موج می‌زند، تجربه‌ها به کار می‌افتد در قرن سوم هجری اندلس دارای کتابخانه‌ای می‌شود که تعداد ۶۰۰۰۰۰ (ششصد هزار) مجلد کتاب در آنجا جمع می‌گردد. هشتاد مدرسه‌ی عمومی که تقریباً به منزله دانشکده‌های امروزی ما است به وجود می‌آید، شرق و غرب را در مسیر رشد علمی و جهان‌بینی به تکاپو درمی‌آورد. این تمدن با رسالت پیامبر اسلام بنا نهاده می‌شود و عرب به وسیله‌ی همین تمدن به اوج افتخار می‌رسد. این نژاد تدریجا عامل پیشرفت تمدنی خود را که اسلام بود فراموش می‌کند، و گمان می‌کند که تمدن و پیشرفت عظیمی که نصیبش گشته بود، مربوط به عظمت مخصوص نژاد او بوده است، آنقدر تکیه به عرب بودن نموده، عرب و عروبه می‌گوید و منابع قدرت اصلی خود را فراموش می‌کند که زیر پای نژادپرستان دیگری که مغول مغول یا ترک ترک یا فرنگ

فرنگ می‌گفتند، چنان موجودیت خود را از دست می‌دهند که: کان لم یکن بین الحجون الی الصفا انیس و لم یسمر بمکه سامر (گوئی اصلا در میان حجون تا صفا آدم مانوسی وجود نداشته و هیچ داستان گوئی در مکه داستانی نگفته است) ارتباط تمدنها و تاثیر و تاثیر آنها از یکدیگر معمولا نوعی اشتیاق در مغز بررسی کنندگان در تمدنها برای کشف ارتباطات آنها با یکدیگر وجود دارد. البته در طول تاریخ میان بعضی از تمدنها روابطی وجود داشته است، مانند یونان و رم. سه نظریه‌ی مهم را در مسئله

ی ارتباط تمدنها با یکدیگر می‌توان تصور نمود: نظریه یکم اینکه همه‌ی تمدنها از یکدیگر متاثر گشته و ارتباط ریشه‌ای با یکدیگر داشته‌اند. نظریه دوم در مقابل نظریه‌ی یکم است که می‌گوید: هیچ یک از تمدنها تحت تاثیر دیگری قرار نگرفته، و در جوامع مختلف و در دورانهایی که با یکدیگر فاصله داشته‌اند، به وجود آمده‌اند، مخصوصا با نظر به نبودن وسائل نقلیه در ماقبل تمدن کنونی و اختلاف نموده‌ها و فعالیت‌هایی که با یکدیگر دارند. نظریه سوم ارتباط و تاثیر و تاثر در میان تمدنها را به کلی نفی می‌کند و نه به طور عموم برای همه‌ی تمدنها اثبات می‌کند و می‌گوید: هیچ ضرورت منطقی وجود ندارد که یکی از دو نظریه‌ی یکم و دوم را بپذیریم. آنچه که دیده شده است، تشابهی است که میان تمدنها وجود داشته است و این تشابه دلیل اینکه یکی از دیگری بوجود آمده است، نمی‌باشد. تحقیق این مسئله احتیاج به بررسی چند موضوع دارد: موضوع یکم اینست که اشتراک همه‌ی جوامع در وسائل اولیه درک مانند حواس و تعقل و اندیشه و تخیل و همچنین اشتراک همه‌ی انسانها در خواسته‌های اصلی که مربوط به زندگی و کیفیت‌های مطلوب آن می‌باشند، مقتضی است که همه‌ی انسانهای جوامع، قدرت به وج

ود آوردن تمدنهای مشترک را دارا بوده باشند. آنچه که موجب بروز تمدن در یک جامعه و در دوران خاص می‌باشد، به اضافه‌ی مساعدت محیط زیست که فقط زمینه را می‌تواند برای به وجود آمدن تمدن آماده بسازد، ظهور نوابغی که دارای اندیشه‌ها و تلاشهای مثبت بوده باشند و مسئله‌ی بروز احتیاجات حیاتی که موجب گسترش معلومات و توسعه‌ی روابط با طبیعت و انسانهای دیگر است نیز بسیار اهمیت دارد. موضوع دوم ما بایستی میان تمدنهای اصیل و تمدنهای تقلیدی و التقاطی تفاوت بگذاریم و آنها را با یکدیگر مخلوط نسازیم، مانند فرهنگهای اصیل و تقلیدی و التقاطی. نوع اول مانند تمدن بیزانس و اسلام، چنانکه محققان آگاه از سرگذشت تمدنها و ریشه‌های آنها معتقدند می‌گویند: این دو تمدن از هیچ تمدنی متاثر نگشته‌اند و خود جوامع آنها را بوده‌اند که جوشیده‌اند و حرکت کرده‌اند و بنای تمدن را پی‌ریزی نموده‌اند. موضوع سوم تفکیک میان نموده‌های عینی تمدن، مانند ساختمانهای عالی و وسائل پیروزی بر طبیعت، تقلیل بیماریها، به وجود آوردن امنیت حقوقی و ارزش حیات و هنرهای مثبت و غیر ذلک و رشد و عظمت روحی انسانها که آنان را از زندگی معمولی ترقی داده بر حیات معقول وارد نماید. بنظر می

رسد اگر رشد و عظمت روحی انسانها برای به وجود آوردن حیات معقول در یک تمدن به عنوان هدف مطرح نگردد، آن تمدن اگر چه دارای هر گونه نموده‌های عینی جالب هم بوده باشد، از اصالت انسانی برخوردار نیست. به عبارت دیگر چنانکه در آغاز مباحث مربوط به تمدن اشاره کردیم تمدنی که بر مبنای انسان‌محوری پی‌ریزی نگردد، انسان را فدای وسائل خواهد کرد که با دست خودش آنها را ساخته و پرداخته و در دریایی از رویای بی‌اساس درباره‌ی چشمگیر بودن آن وسایل فرو رفته است. امروزه هنگامی که در یک آمار نسبتا دقیق می‌خوانیم: کتابخانه‌هایی که در کشورهای دنیا امروز بوجود آمده‌اند، در حدود چهار میلیارد کتاب در آن کتابخانه‌ها جمع شده است. چهار میلیارد کتاب غیر از فیلمها و اسلایدها و دیگر منعکس کننده‌های فعالیت‌های مغزی و عضلانی جالب توجه می‌باشد. اگر تخمین بزنیم که نیمی از این کتابها و آثار درباره‌ی علوم انسانی از ابعاد مختلف می‌باشد. اگر از رقم دو میلیارد کتاب در علوم انسانی، اعم از کتابهای پزشکی با رشته‌های فراوانی که دارند، همچنین ادبی، حقوقی، اقتصادی، هنری، روانی، تاریخی، جنگی، و صدها موضوعات دیگر که از اصول علوم انسانی منشعب می‌شوند، آنچه را که مربوط

به ساختن انسانها و هموار کردن راههای رشد و اعتلای آنان می‌باشند، کنار بگذاریم، بدون تردید کمتر از ده میلیون نخواهد بود. یعنی ما امروزه در حدود ده میلیون مجلد کتاب و اگر بخواهیم دقیقتر و با احتیاط بگوئیم، تعداد نه میلیون مجلد را کنار می‌گذاریم

و می‌گوئیم فقط یک میلیون کتاب اخلاقی و مذهبی و ادبی و فلسفی مربوط به انسان‌سازی داریم که می‌توانیم مشترکات منطقی محتویات آنها را بر همه‌ی جهانیان عرضه نموده، طعم انسان شدن را بر همه‌ی جوامع بچشانیم. این چه بدبختی ناگواری است که تعداد سی ماده به عنوان اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر از آن کتابها می‌توان استخراج کرد، ولی سی ماده‌ی دیگر برای شروط انسان شدن و مواد حیات معقول نمی‌توان استخراج نمود. آیا از میلیونها کتاب که کتابخانه‌های کشورهای متمدن، با صرف انرژیهای مادی و مغزی نگهداری می‌کند و همه‌ی آنها بر ضد جنگ و خونریزی فریاد خاموشانه برمی‌آورند، اثری در نمودهای عینی تمدن ما دیده می‌شود؟! اگر آن کتابها بلکه همه‌ی چهار میلیارد کتاب که امروزه بر آنها می‌بالیم، دربارهی تنفر و انزجار از جنگ و آدم‌کشی تحریم قطعی آن نوشته شده بودند، آیا می‌توانستند بیش از این، عامل تحریک به جنگ و زو

رگویی و خونریزی بوده باشند؟! این بحث را کنار بگذاریم و بگذریم زیرا اگر بیش از این، تفصیل بدهیم، به این نتیجه می‌رسیم که در دوران ما تمدنی با دست انسانها برای کشتن انسانها به وجود آمده و در جریان قرار گرفته است، خدا می‌داند که کی و با چه شرایطی می‌توان این تمدن را معالجه نمود. اکنون که ثابت شد نمودهای عینی پیشرفت در ارتباط انسان با طبیعت و باز شدن ابعاد انسانی در فضای طبیعت محض، غیر از تمدن انسان‌محوری است، می‌توانیم این نتیجه را بگیریم که جوامع بشری اگر هم در بوجود آوردن تمدنها تحت تاثیر یکدیگر قرار می‌گیرند، ولی در تمدن انسان‌محوری یا در بعد انسانی تمدن، ارتباط و تاثیر تمدنها از یکدیگر صحیح نیست، زیرا هیچ تمدنی نمی‌تواند به جامعه‌ای دیگر دستور به انسان‌محوری را صادر نماید. انسان‌محوری بدون تعقل و آزادی و هدفگیری برای بوجود آوردن حیات معقول امکان‌پذیر نیست. مثل ارتباط و تاثیر و تاثیر تمدنها از یکدیگر، مثل دو انسان است که یکی از آن دو در اوج رشد و کمال انسانی است و دیگری از آن رشد و کمال محروم است، مسلم است اگر انسان رشد یافته بخواهد تاثیر مثبت روی آن انسان محروم بگذارد، نمی‌تواند این کار را با محض ارتباط انجام

بدهد، بلکه بایستی این فرد محروم، خود دربارهی ضرورت تعقل و هدفگیری و آزادی بیاندیشد و بجوشد و به راه بیفتد. این اصل بسیار مهم در قرآن مجید، با صراحت قاطعانه گوشزد شده است. نمونه‌ای از آیاتی که مربوط به این اصل است توجه فرمائید: تلک امه قد خلت لها ما کسبت و لکم ما کسبتم (آن گذشتگان) امتی بودند که گذشتند، آنان مسئول اندوخته‌های خویشند و شما مسئول اندوخته‌های خود) بنابراین، بعد انسان‌محوری تمدنها قابل تقلید و التقاط نیست. آنچه که قابل پذیرش و جنبه‌ی سازندگی دارد، اندوختن تجربه‌ها و به دست آوردن اصول و قوانین مثبت است که در به وجود آوردن تمدنها نقش اساس دارند. به عنوان مثال رفتار عادلانه و بهره‌ور بودن مردم جامعه از آزادی معقول، اصلی است که در به وجود آوردن تمدن انسان‌محوری، یا در بعد انسان‌محوری تمدنها اثر بنیادین دارد، و برعکس ظلم و اجبار در شئون حیات اساسی‌ترین مانع تمدن مزبور است. همچنین اندوختن تجاربی در جریان قانون علیت و مسائل اقتصادی و پدیده‌ی خودخواهی که در مباحث گذشته مطرح کردیم، از مطالعه‌ی تمدنها برای بهره‌برداری در تمدنی که بناگذاری می‌شود، ضرورت قاطعانه دارد، ولی نه به معنای تقلیدی و منعکس ساختن جا

هلاکه، بلکه به معنای درک و دریافت واقعیت و به دست آوردن حقیقتی که مبنای تمدنهای انسان‌محوری است.

[صفحه ۲۵۰]

توصیفی در حال امیرالمومنین پیش از بیعت فنظرت فاذا لیس لی معین الا اهل بیتی فضننت بهم عن الموت و اغضیت علی القذی و شربت علی الشجا و صبرت علی اخذ الکظم و علی امر من طعم العلقم (در آن موقع نگرستم جز دودمان خود کمکی نداشتم، از سپردن آنان به کام مرگ خودداری کردم. چشم بر روی خاشاکی در دید گانم بستم و زهراب اندوه را آشامیدم و بر فروبردن خشم بردباریها کردم و بر هضم رویدادهای تلختر از طعم زهر آگین علقم تحمل نمودم). تنها دودمانم آماده‌ی دفاع از حق من بودند با نظر به عظمت مقام انسانی دودمان امیرالمومنین که در زمان پیامبر اسلام بوده و محبت بر آن به عنوان پاداشی برای رسالت پیامبر در قرآن مجید تذکر داده شده است، روشن می‌شود که محبت و دفاع اهل البیت (دودمان) امیرالمومنین علیه‌السلام از وی، مستند به

پدیده‌ی عاطفی معمولی نبوده است، مانند دفاع فاطمه‌ی زهرا سلام الله علیها از امیرالمومنین که به محکمترین دلایل مستند می‌باشد. در مجلد دوم از این تفسیر بحثی درباره‌ی اهل بیت طهارت و عصمت مطرح نموده‌ایم مراجعه شود. مطلبی که در این مورد قابل توجه است اینست که حمایت کنندگان و مدافعان امیرالمومنین در مسئله‌ی زمامداری پس از

پیامبر اکرم، شخصیت‌هایی دیگر نیز بوده‌اند، مانند سلمان فارسی، ابوذر غفاری، عمار بن یاسر، مقداد بن اسود کندی و ابویوب انصاری، مالک اشتر و چند صحابه‌ای دیگر از عظمای پیشتازان اسلامی. با این حال چرا امیرالمومنین دفاع کنندگان از خود را به دودمان عصمت منحصر فرموده است؟ پاسخ این سؤال اینست که این عده‌ی انگشت شمار به قدری به مقام شامخ امیرالمومنین (ع) ارادت و عشق می‌ورزیدند که مانند اهل بیت و دودمان طهارت بودند. چنان که در روایاتی معتبر درباره‌ی سلمان به این ارتباط و منزلت اشاره شده است: سلمان منا اهل البیت (سلمان از ما اهل بیت است)

[صفحه ۲۵۱]

و لم یبایع حتی شرط ان یوتیه علی البیعه ثمننا فلا ظفرت یدالبائع و خزیت امانه المبتاع (عمر بن العاص) (در بیعتی که با معاویه کرده است) شرط نموده است که معاویه قیمتی به آن بیعت پردازد، پیروز مباد دست این بیعت کننده‌ی خودفروش و رسوای و پوچ باد امانت آن زورگویی که از چنان مرد خودفروش بیعت گرفته است. یک معامله‌ی خسارت بار: شخصیت در برابر تورم خود طبیعی هر اندازه هم که بتوانیم در اصول و کیان ارزشها سفسطه کاری و مغالطه بازی به راه بیندازیم، درباره‌ی این اصل که حیات آدمی خواسته‌ی مطلق او است، نمی‌توانیم تشکیک کنیم، زیرا چنانکه مشاهدات و تجربیات عمومی نشان می‌دهد، آدمی حداکثر تلاش و تکاپوی خود را برای دفاع از حیات خود به کار می‌اندازد. هیچ قانون و آداب و مقرری وجود ندارد مگر اینکه در موقع تراحم با حیات آدمی استثناء می‌پذیرد و تخصیص می‌خورد. آدمی آخرین چیزی را که ممکن است پس از هر کوشش و تلاش و تقلا از دست بدهد، حیات او است. وقتی که این حیات در مسیر تکامل خویش، شخصیت را در آدمی به وجود می‌آورد، ارزشها و ضرورت‌های حیات تدریجا منتقل به شخصیت می‌گردد، تا جائی که ممکن است حیات با همه‌ی شئون و ارزشهایش قربانی شیخ صیت آدمی گردد. ملاک انتقال ارزشها و ضرورت‌های حیات به شخصیت چگونگی ارزیابی خود شخصیت است، برای کسی که شخصیت همه‌ی موجودیت او را تشکیل می‌دهد، پایان دادن به حیات در راه حفظ شخصیت از پستی‌ها و حقارتها، همچون دست برداشتن از تماشای یک منظره در راه حفظ حیات تلقی می‌گردد. در حقیقت حیات مقدمه‌ی بوجود آمدن و رشد شخصیت است، چنانکه عناصر مادی مقدمه‌ای برای بوجود آمدن حیات می‌باشد. روی این محاسبه، ارزش و عظمت یک شخصیت را بایستی با این ملاک سنجید که صاحب آن شخصیت در مقابل چه حقیقتی دست از شخصیت برمی‌دارد و آن را به چه قیمتی معامله می‌کند. انسانی وجود دارد که در برابر اندک سود مادی که حتی نیاز ضروری به آن ندارد، شخصیتش را از دست می‌دهد. و انسانی دیگر وجود دارد که اگر جهان هستی را با آن عظمت قیمتی برای خریدن شخصیتش پردازند، این معامله را ناشایست و احمقانه تلقی خواهد کرد. علی بن ابی طالب علیه‌السلام می‌گوید: و الله لو اعطیت الاقالیم السبعه بما تحت افلاکها علی ان اعصی الله فی نمله اسلبها جلب شعیره ما فعلت (اگر همه‌ی اقالیم هفتگانه را با آنچه که در زیر آسمانها است در برابر معصیت به خداوند با کشیدن پوست جوی از دهان مورچه‌ای،

به من بدهند، این ستم را مرتکب نخواهم گشت). اگر ارزش شخصیت در نزد امیرالمومنین علیه‌السلام بالاتر از همه‌ی دنیا نبود، چنین معامله‌ای را برای خود تحریم نمی‌کرد. شما با این بیان می‌توانید شخصیت عمرو بن العاص و معامله‌ای را که او به حزب معاویه می‌پیوندد، درک کنید: خریدار: معاویه. فروشنده: عمرو بن العاص، کالا: شخصیت عمرو بن العاص قیمت: ولایت مصر بیا کالا- بین بایع نگه کن مشتری بنگر! (لاهوته) و قیمتی را هم که معاویه پرداخته است مورد دقت قرار بده: زمامداری چند روزه‌ی مصر! و روشن است که کسی که شخصیت خود را چنین ارزان بفروشد، مانعی نمی‌بیند که مردم جامعه‌ی مصر را برده‌ی خود و

آل‌امیه بسازد. و مالیات مصر و دسترنج مردم مصر را به خود اختصاص بدهد. و با همین بیان می‌توانید شخصیت علی بن ابیطالب را نیز درک کنید: فروشنده: علی بن ابی‌طالب، خریدار: خدا، کالا: هستی علی بن ابی‌طالب یا کالا بین بایع نگه کن مشتری بنگر البته این یک مقایسه‌ی روبنایی است، و الا- هستی قابل فروش نیست و شخصیت قابل معامله نمی‌باشد، بلکه با قرار دادن آن دو در مجرای کمال و رشد، رهسپار منطقه‌ی جاذبیت الهی می‌گردند. فخذوا للحرب اهبتها و اعدوا لها عدتها ف قد شب لظاها و علا سناها و استشعروا الصبر فانه ادعی الی النصر (هر گونه نیازمندیهای پیکار با دشمن را تهیه نمایید و وسائل جنگ را آماده بسازید، زیرا شعله‌های جنگ زبانه می‌کشد و روشنائی شعله‌هایش سر برکشیده است، برای استقبال رویدادهای جنگ صبر و بردباری را دریابید، زیرا شکیبائی و تحمل بهترین انگیزه برای پیروزی است تفسیر این جملات در تفسیر خطبه‌ی بیست و هفتم خواهد آمد.

خطبه ۲۷- در فضیلت جهاد

[صفحه ۲۶۱]

تفسیر عمومی خطبه‌ی بیست و هفتم اما بعد فان الجهاد باب من ابواب الجنة فتحه الله لخاصه اولیائه (پس از حمد و ثنای خداوندی، جهاد (با دشمنان خدا) دری از درهای بهشت است که خداوند (این در را) بر روی خواص اولیای خود باز کرده است). جهاد چیست و چه ارزشی دارد؟ ماده‌ی جهاد در همه‌ی ابواب و مشتقاتش مانند اجتهاد، مجتهد، جهد، یجهد و غیر ذلک به معنای تکاپو و تلاش است. پس مجاهد یعنی تکاپوگر و تلاشگر و در آن هنگام که در میدان نبرد استعمال می‌گردد، مفهومی از جانبازی را در بردارد. تفاوت جهاد با قتال در اینست که کلمه‌ی جهاد در اصطلاح مکتب اسلام اگر مطلق هم به کار برده شود، تکاپو در راه هدف الهی را تا از دست دادن حیات نیز در بر دارد. هدف الهی در تعریف مزبور، تلاش و جانبازی به انگیزگی مال و مقام و ا شباع حس انتقام‌جوئی و دیگر انواع خودخواهی را از جهاد و تلاشگر با هدفهای مزبور را از مجاهد بودن کنار می‌زند. ولی قتال و مقاتله تلاش و گلاویزی در مرز زندگی و مرگ است که اگر با هدف الهی بوده باشد، جهاد نامیده می‌شود. بنا بر تعریف مختصر که برای جهاد آوردیم، از اندک حرکت هدفدار و بدون توقع عوض مادی گرفته، تا کشته شدن در راه هدف الهی جهاد نامیده می‌شود. اندیشه برای رسیدن به یک نتیجه‌ی مفید به حال خود و اجتماع، با تکیه به اینکه خدا است که دستور به چنین اندیشه داده است، جهاد می‌باشد. بیل زدن و بارور کردن زمین با هدف و انگیزه‌ی مزبور جهاد است. گذشت از مال و مقام و به کار بردن شخصیت و گفتار و به طور کلی هر حرکتی با اعتقاد به مفید یا ضروری بودن آن، و یا به انگیزگی دفع ضرر از خود و یا انسانهای دیگر که مورد خواست خداوندی است، جهاد نامیده می‌شود. به همین جهت است که در روایتی معتبر، تکاپوگر در راه تامین معاش خاندان خود مجاهد نامیده شده است: الکاد لعیاله کالمجاهد فی سبیل الله (تلاشگر در راه تحصیل زندگی عائله‌اش، مانند مجاهد در راه خدا است) آیات قرآنی پدیده‌ی جهاد را با همه‌ی انواعش و قتال فی سبیل الله را به طور فراوان مورد تعظیم قرار داده و مردم را تشویق و تحریک شدید به آن نموده است. ما یک آیه را درباره‌ی جهاد به عنوان نمونه مطرح می‌کنیم: ۱- ان الله اشتری من المومنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون علیه حقا فی التورات و الانجیل و القرآن و من او فی بعهده من الله فاستبشروا بیعکم الذی بايعتم به و ذلک هو الفوز العظیم. التائبون العابدون الحامدون السائحون الراحون الساجدون الامرون بالمعروف و الناهون عن المنکر و الحافظون لحدود الله و بشر المومنین (خداوند نفوس و اموال مردم باایمان را در مقابل بهشتی که نصیب آنان خواهد نمود، خریده است. این مردم باایمان در راه خدا می‌جنگند، می‌کشند و کشته می‌شوند. این وعده‌ی حقی است که خدا در هر سه کتاب آسمانی تورات و انجیل و قرآن داده است. و کیست به عهد خود وفادارتر از خدا؟ شما را به معامله‌ای که انجام داده‌اید، بشارت باد، اینست موفقیت

عظیم. (این مردم با ایمان کیستند؟) اینان بازگشت کنندگان به سوی خدا، پرستش کنندگان، سپاسگذاران، پویندگان، رکوع و سجود کنندگان و کسانی هستند که امر به نیکی می‌کنند و از زشتی جلوگیری می‌نمایند. اینان نگهدارنده و پاسداران قوانین الهی هستند. به انسانهای باایمان بشارت بده) توضیح در دو آیه‌ی فوق ماهیت جهاد و قتال فی سبیل الله و اوصاف مجاهدین با وضوح کامل مطرح شده است این اوصاف بدین قرار است: ۱- ماهیت جهاد و قتال فی سبیل الله معامله با آفریننده‌ی زندگی و مرگ است.

ابوالقاسم لاهوتی در بیتی که درباره‌ی شهادت امام حسین علیه السلام گفته، مضمون مزبور را چنین آورده است: فروشنده حسین هستیش کالا مشتری یزدان بیا کالا بین بایع نگه کن مشتری بنگر آیا به راستی جهاد و کشته شدن در راه خدا معامله‌ایست که خدا به آن نیازمند است؟ نه هرگز، این حقیقتی والاتر از خرید و فروش است، به کار بردن این دو کلمه در این پدیده‌ی فوق معامله مطابق اصل چونکه با کودک سر و کارت فتاد پس زبان کودکی باید گشاد می‌باشد. اگر این پدیده‌ی جهاد را درست تحلیل کنیم، به این نتیجه خواهیم رسید که جان آدمی با ورود به میدان کارزار هدفدار الهی، و گام گذاشتن آزادانه به مرز زندگی و مرگ است که از مجرای معامله بازیها و سوداگریها بالاتر می‌رود و طبیعت خود را در می‌یابد. آیا نه چنین است که بقول افلاطون مت بالاراده تحیی بالطبیعه (آزادانه دست از زندگی بردار، با طبیعت واقعی هستی زنده‌ی جاویدان بمان) آیا می‌توان گفت: به نتیجه رسانیدن حیات معقول و عبور از مجرای قوانین زنجیری طبیعت به جایگاه اصلی که ابدیت است، سوداگری است؟! این یک اشتیاق طبیعی روح آدمی است که: هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش ۲- هیچ می‌دانید یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون (در راه خدا جهاد می‌کنند و می‌کشند و کشته می‌شوند) یعنی چه؟ یعنی مجاهدان واقعی مال دنیا را زیر پانواده‌اند. نبردشان برای مال دنیا نیست، از مقام پرستی و ریاست جوئی اعراض کرده‌اند، جنگشان برای مقام و ریاست نیست، نژاد و انتقام‌جویی و خودنمایی نمی‌توانند انگیزه‌هایی برای آمدن خود و آوردن دشمن به مرز زندگی و مرگ بوده باشند. آنان خوب می‌دانند که در میدان نبرد از جان خود می‌گذرند و جان دیگران را در معرض نابودی قرار می‌دهند. جان حقیقتی است مطلق و با هیچ موضوعی قابل مبادله نیست، چه رسد به اینکه وسیله‌ی خودنمایی و گسترش سرزمین و بازیهای دیگر که برای درندگان، جدی‌ترین قیافه را به وجود می‌آورد، قرار بگیرد. این جان است، حقیقتی است مطلق هیچ قانونی بدون علت منطقی برتر از جان آدمی نمی‌تواند آن را متزلزل کند. جانی که در منطق انسان الهی متزلزل و شایسته‌ی نابودی است، به جهت به بازی گرفتن جانهای دیگران و افساد در روی زمین است که، از مقام جان بودن به موقعیت تضاد با جانها سقوط کرده است، خداوند آفریننده‌ی جانهای آدمیان، با تجویز و دستور جهاد، با این دشمنان جانهای آدمیان حکم به لزوم

پاکسازی قافله‌ی بشریت که رو به کمال است، صادر نموده است. یک منطق وجود دارد، آری فقط یک منطق

وجود دارد که جهاد و قتال را تجویز می‌کند، این معجز چیزی نیست جز طغیانگری بر مشیت الهی که در جانهای آدمیان جلوه کرده است. اینست معنای یقاتلون فی سبیل الله. این انسانهای مجاهد چه کسانی هستند؟ ۳- بازگشت کنندگان به سوی خدا اینان در زندگانی خود، هرگز از پیشگاه خداوندی دور نیستند، و با احساس اندک انحراف از مسیر رشد، بلکه با ناچیزترین موج خیال انحراف که در مغزشان سربکشد، فوراً به پیشگاه خدا برمی‌گردند، این برگشت سازنده توبه نامیده می‌شود. ۴- لحظات زندگی آنان در عبادت خدا سپری می‌گردد. آنگاه که با زیر و رو کردن زمین و پاشیدن تخم در آن و آبیاری ریشه‌ها و ساقه‌های زراعت، آهنگ اصلی زمین را می‌نوازند، به عبادت پرداخته‌اند. وقتی که با قطعات خشن آهن و با وسایل پولادی بی‌رحم برای آماده کردن وسایل زندگی آدمیان گلاویز می‌گردند، در عبادت به سر می‌برند. در آن هنگام که حواس و مغز را در راه انداختن دانش و بینش به کار می‌اندازند، عبادت می‌کنند، موقعی که در برابر خداوند هستی‌پیشانی به خاک می‌گذارند، به عبادت او مشغولند. آری،

همه‌ی این تکاپوها که با آگاهی و اعتقاد به حرکت در مسیری رو به دیدار خدا انجام می‌گیرند، عبادتهایی هستند که لح

ظه به لحظه مجاهدان را به پیشگاه الهی نزدیکتر می‌سازند. ۵- سپاسگزارانند مجاهدان راه حق برای سپاس خداوندی، به حرکت

دادن زبان و لبهایشان قناعت نمی‌کنند. عادت و حرفه در رابطه‌ی آنان با خدا دخالتی نمی‌کند. همه‌ی حرکات و سکنات و حتی نفسهایی که در زمینه‌ی آگاهی به هدف والای عالم هستی می‌کشند، سپاس خداوندیست این نفس‌جانهای ما را همچنان اندک اندک دزد از حبس جهان تا الیه یصعد اطياب الکلم صاعدا منا الی حیث علم ترقی انفا سنا بالارتقا متحفا منا الی دار البقا ثم تاتینا مکافات المقال ضعف ذلک رحمہ من ذی الجلال ثم تلجینا الی امثالها کی ینال العبد مما نالها پارسی گوئیم یعنی این چشمش زانطرف آید که دارد او کشش مولوی ترجمه‌ی ایات عربی ۱- ذرات و شئون هستی ما به صورت سخنان پاکیزه به آن مقام صعود می‌کند که خدا می‌داند. ۲- این نفسهای ما به عنوان تحفه و سپاس به ابدیت صعود می‌کنند. ۳- سپس دو برابر آنچه که از ما صعود نموده، از رحمت الهی به سوی ما باز می‌گردد. ۴- بار دیگر ما را به صعود دادن ذرات و شئون هستی ما وادار می‌نماید تا این بندگان به کمال خود نائل گردند! ۵- مجاهدان پویندگانند شعار دائمی آنان جز این ن

یست که یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه (ای انسان، تو در حال پویندگی و تکاپوی حیاتی رو به دیدار پروردگارت می‌روی). نیک بنگر ما نشسته می‌رویم می‌نبینی قاصد جای نویم پس مسافر آن بود ای ره‌پرست که مسیر و روش بر مستقبل است مولوی اینان پویندگی خود را در مشیت فعال خداوندی دیده و از تن‌پروری و رکود، چنان گریزانند که زندگی از مرگ، مگر آنان نمی‌دانند که آفریننده‌ی آنان نیز کار انجام می‌دهد؟ کل یوم هو فی شان بخوان مر و را بیکار و بی‌فعلی‌مدان کمترین کارش به هر روز آن بود کاو سه لشکر را روانه می‌کند لشکری ز اصلاب سوی امهات به هر آن تا در رحم روید نبات لشکری ز ارحام سوی خاکدان تا ز نر و ماده پر گردد جهان لشکری از خاکدان سوی اجل تا ببیند هر کسی عکس‌العمل باز بیشک بیش از آنها می‌رسد آنچه از حق سوی جانها می‌رسد آنچه از جانها به دلها می‌رسد آنچه از دلها به گلها می‌رسد اینت لشکرهای حق بیحد و مر بهر این فرمود ذکری للبشر ۷- مجاهدان خود طبیعی را می‌شکنند و در برابر عظمت الهی قامت خم می‌کنند و پیشانی به خاک می‌گذارند آنان به رکوع خم می‌شوند و سر بر خاک می‌نهند. خود طبیعی ر

ا به جای خود می‌نشانند و با من ملکوتی به پرواز در می‌آیند. اینان می‌دانند که تا خود طبیعی حیوانی قامت خم نکنند، من انسانی اعلا و ملکوتی نمی‌تواند قد برافزاد و هستی را نظاره کند و جزئی از آهنگ اعلا‌ی هستی قرار گیرد. تا پیشانی خود طبیعی حیوانی به خاک ساییده نشود، من انسانی اعلا- و ملکوتی گام به عالم پاک انسانی الهی نخواهد نهاد. به طور کلی مسجد برای اینان رصدگاهی است برای نظاره بر بی‌نهایت و قرار گرفتن در شعاع جاذبه‌ی آن. ۸- مجاهدین امر به نیکیها می‌کنند و نهی از بدیها برای این پویندگان راه حق و حقیقت اثبات شده است که همه‌ی اولاد آدم در یک مسیر رو به یک مقصد رهسپار گشته‌اند، تحقق نیکیها در هموار کردن جاده‌های این حرکت و کندن خارهای بدیها از این جاده‌ها مربوط به همه‌ی کاروانیان است. نتایج ویرانگر یک فساد، دامنگیر همه‌ی افراد جامعه خواهد بود، اگر چه به معنای ایجاد زمینه‌ی فساد بوده باشد. یک فساد در یک جامعه به منزله‌ی یک میکرب مضر است که امکان تکثیرش امکان منطقی است. حتی اگر فساد یک فرد محدود در خود او بوده باشد و زمینه‌ای برای فساد دیگر افراد جامعه ایجاد نکند، باز باید آن فرد را که خود عالمی بزرگ است، از فساد نجات

داد: اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر منسوب به امیرالمومنین (ع) (آیا گمان می‌بری تو یک جنه‌ی کوچکی؟! در حالی که جهان بزرگتر در تو پیچیده شده است.) ۹- مجاهدان پاسداران حدود خداوندی هستند حدود خداوندی آن اصول و قوانین الهی هستند که انسان رشدن بدون عمل به آنها امکان‌پذیر نیست. این حدود در قرآن و سنت و عقول سلیم و وجدانهای پاک اولاد آدم با فروغ لایزالی می‌درخشند. نمونه‌ای از این حدود به قرار زیر است: یک راستگوئی، این قانون الهی است. که تعدی از آن، ارتکاب ستمکاری است که عذاب ابدی را در دنبال دارد. دو احترام حیات آدمیان در هر محیط و هر گونه شرایط، مگر اینکه خود آدمی حیات خود را با مزاحمت به حیات دیگران تباه بسازد. سه محاسبه‌ی دقیق در مسائل اقتصادی که قوام حیات طبیعی است. کسی که در اداره‌ی حیات طبیعی خود کورکورانه قدم بردارد، حیات معنوی خود را نیز تباه ساخته است: و من کان فی هذه

اعمی فهو فی الاخره اعمی و اضل سیلا- (هر کس در این زندگانی دنیا کور است، او در عالم آخرت نابیناتر و گمراه‌تر است). چهار مراعات حتمی ارزش کارهای عضلانی و مغزی انسانها. این قانون عمومی هیچ استثناء و تخصیصی ندارد. و لاتبخ سو الناس اشیائهم (اشیاء مردم را از ارزش نیندازید و مورد تعدی قرار ندهید) توضیح: ۱- اشیاء جمع شیئی است. دو کلمه‌ی شیئی و موجود که تقریبا مترادف هستند. عمومی‌ترین مفهوم را به طور مطلق در بر دارند، بنابراین حکمی که در آیه‌ی مزبور آمده است، شامل هر چیزی است که می‌تواند به یک انسان مربوط باشد. ۲- آن شیئی که در آیه‌ی مزبور محکوم به مراعات ارزش و عدم تعدی است باید دارای ارزش بوده باشد، مانند کارهای مفید اعم از همه‌ی انواع کارهای عضلانی و مغزی مفید، از ناچیزترین حرکت جسمانی مانند جابجا کردن یک خشت تا با عظمت‌ترین سازندگی، که مساوی ساختن جهانی بوده باشد. ۳- کلمه‌ی الناس اسم جمعی است که الف و لام بر سر دارد. این کلمه با این خصوصیت افاده‌ی عموم و شمول می‌کند، بنابراین الناس یعنی همه‌ی مردم بدون اختصاص به سن معین، بدون اختصاص به یکی از دو صنف مرد و زن و بدون امتیاز هیچ نژاد و رنگ و محیط و غیر ذلك از خصوصیتها. ۴- کلمه‌ی بخش چند معنای نزدیک به هم دارد: نقص، ظلم، فریب دادن، البته جامع مشترک این سه معنا مفهومی است کاملا روشن. بنابراین تحلیل، این قانون الهی چنین است هیچ چیز با ارزش را از هیچ کسی منحرف نسازید، ارزش را ناقص نک

نید، با کاهش دادن ارزش شیئی، ظلم نکنید، با فریب دادن مردم، اشیاء با ارزش آنان را بی‌ارزش نکنید. این یکی از حدود الهی است، هر کسی از این حدود قانون تجاوز نماید، ستمکار است و سرنوشتی جز عذاب الهی ندارد. با تفسیر لازم و کافی در آیه‌ی مورد تفسیر روشن می‌شود که جهاد در راه خدا، آدمکشی نیست، خونریزی نیست، اشباع انتقام‌جویی و تقویت اراده و تحصیل مقام و مال و ثروت و آماده کردن زمینه‌ی خودکامگی و خودخواهی نیست، جهاد عبارت است از برکندن خاها و سایر موانع جاده‌ی کاروانیان بشریت برای حرکت به مقصد تکامل. مقدمه‌ای بر شناخت و ارزیابی تحولات مفهوم کلمه‌ی تحول و انقلاب در گذرگاه تاریخ که دگرگونی‌ها در شئون فردی و اجتماعی انسانها است، از معنایی باردار شده است که دارای اهمیت حیاتی می‌باشد. این یک مفهومی است که بیان‌کننده‌ی جدی‌ترین چهره‌ی آدمیان در جوامع و در هر دورانی می‌باشد. مسلم است که برداشت مردم از این مفهوم، بستگی به شرایط ذهنی آنان درباره‌ی زندگی و هدفهای آن دارد. ما می‌توانیم از حداقل برداشت تا حد اعلا‌ی آن را مطرح نموده مراتب متوسط را با تعیین دو حد، درک کنیم. تحول و انقلاب کسی که در زندگانی آرمانی جز ثروت و مقام و اشباع حس لذتجویی و انتقام‌گیری ندارد، برداشت او از تحول و انقلاب و ارزیابی وی درباره‌ی این رویداد فوق‌العاده بااهمیت، وصول به یکی از امور مزبوره است. این برداشت معلول شرایط ذهنی انسانی است که معنای زندگی و هدف آن را جز امور فوق‌الذکر نمی‌داند. اینان متوجه نیستند که خود همین خودخواهیها در اشکال مختلف است که موجب به وجود آمدن دگرگونی‌ها و تحولات می‌گردد. به عبارت دیگر اینان نتیجه‌ی انقلاب را علتی دیگر برای بوجود آمدن تسلسل در تحول و انقلابات می‌سازند. اگر برداشت‌های این خودخواهان از انقلاب صحیح بوده باشد، بایستی جوامع بشری تا نابودی منظومه‌ی شمسی، به جای ساختن زندگی و آبادی جوامع و دیگر پیشرفت‌ها، همه‌ی شهرها و کوی و برزن‌ها را برای نابود کردن یکدیگر به صورت میدان نبرد در آورند، مگر اینکه مقهور ناتوانی بوده باشند. این است حداقل یا پست‌ترین برداشت از انقلاباتی که به وجود می‌آید. اما حد اعلا و بارزترین برداشتی که می‌توان از دگرگونی‌ها و انقلابات تصور نمود، عبارتست از به وجود آمدن حیات معقول در جامعه. این حیات معقول یک مفهوم افلاطونی محض نیست و همچنین بازگوکننده‌ی زندگی فرشتگان پشت پرده‌ی طبیعت هم نیست، این حیات م

عقول محور و هدفی جز برقرار گرفتن عدالت و آزادی مثبت که به فعلیت رسیدن استعدادهای آدمی را تامین می‌کند چیز دیگری نیست، اگر این حیات او توپيائی و خیالی محض بود، تاریخ بشری شاهد آن همه اشتیاق جدی تا سرحد مرگ میلیون‌ها انسان

باشرافت در بوجود آوردن این حیات معقول، نمی‌بود. جانبازان و شهدای انقلابات بشری در هنگام ورود به مرز زندگی و مرگ، شیرینی طعم حیات را چشیده بودند، آنان مطلوب مطلق بودن جان را کاملاً دریافت کرده بودند. آنان به میدانهای نبرد می‌رفتند برای شهادت نه به بیغوله‌ها و زیرزمینها برای خودکشی. آیا خیال و پندار آن قدرت دارد که نه یک انسان را، نه چند انسان را و نه مردم یک شهر و کشور را، بلکه جوامع فراوانی را در دورانهای مختلف به از دست دادن مطلوب مطلق انسانهایش که جان نامیده می‌شود، تحریک نماید؟! تکاپوگران تحولات راستین با هدفگیری حیات معقول انسانها است که دست از همه‌ی لذایذ کشیده و تن به همه‌ی ناگواریها و محرومیتها و پایان دادن به حیات شخصی خود، به راه می‌افتند. آنان حیات معقول آیندگان را دامنه‌ی زندگی شخصی خود تلقی نموده، چنانکه، همین زندگی آگاهانه‌ی خود را دامنه‌ی حیات معقول گذشتگان می‌دانند. آیا امکان د

اشت که سرگذشت بشری فاقد رهبران راستین و تفسیرکنندگان حق و عدالت و فداکاران رسالتهای انسانی باشد و تکاپوگر امروزی ناگهان و بدون علت در اصلاح حیات انسانها تا مرز زندگی و مرگ پیش برود و با تمام هشیاری و آزادی به زندگی خود خاتمه بدهد؟! گروهی دیگر از تکاپوگران در گذرگاه تاریخ دیده می‌شوند که سالیان عمر را به جهت اشتیاق به حیات معقول همه‌ی لحظات عمرشان را در مرز زندگی و مرگ به سر می‌برند، از لذایذ زندگی دست برمی‌دارند، پشت پا به مقام و سلطه‌گری می‌زنند، از بدیهی‌ترین حقوق حیاتی خود دست برمی‌دارند، آیا جز به وجود آوردن حیات معقول در اجتماع انسانها چیز دیگری می‌تواند هدف این همه گذشتها و فداکاریها بوده باشد؟! از این مطالب یک نتیجه‌ی قطعی که به دست ما می‌آید، اینست که هدف و انگیزه‌ی تحولات و انقلابات راستین فقط حیات معقول انسانها است. اگر از هر دو دسته تکاپوگران تحولات بپرسیم: که شما برای کدامین هدف دست از خوشیهای زندگی برداشته و دائماً در زجر و ناگواریها به سر می‌برید و تردد در زندگی و مرگ را به رختخوابهای گرم و نرم ترجیح داده به جای سر نهادن به بالشهای پریشان سر بر زمین می‌گذارید و آسایش را از خود سلب می‌نمائید؟ به

نظر شما پاسخی را که این تکاپوگران خواهند داد، چیست؟ آیا خواهند گفت: ما به همه‌ی ناگواریها تن می‌دهیم و زیر خاک را با همه‌ی هوشیاری و آزادی بر روی خاک ترجیح می‌دهیم، برای اینکه مردم در دروغ گفتن آزاد باشند! و بتوانند با خاطری آسوده ارزش فعالیتهای فکری و عضلانی انسانها را ساقط نموده دست استثمارگران ضدبشری در استثمار انسانها آزاد باشد! در کامیابی از شهوات با هیچ مانعی برخورد نکنند! از نردبان خودخواهی پله به پله بالا-روند! و ما با کمال هوشیاری و آزادی همه‌ی لذایذ و امتیازات زندگی را بر خود تحریم می‌کنیم تا یکه‌تازان میدان تنازع در بقا بیایند و هشیاریها و آزادیهای مردم را مطابق خودخواهی‌هایشان قالب گیری کنند؟! گمان نمی‌رود حتی یک نفر از کاروانیان شهدای تحولات تکاملی تاریخ، چنین پاسخی را به شما بدهد. اگر از آن انسانها که در طول تاریخ به دنبال رهبران راستین خود را گرفته و با تمام موجودیت در جاذبه‌ی شخصیت رهبران قرار گرفته‌اند، پرسید: رابطه‌ی شما با این رهبر که هستی خود را وابسته‌ی هستی او نموده‌اید، چیست؟ چه پاسخی جز این خواهد داد که این رهبر پیشتاز عامل تحقق حیات معقول انسانها است. ممکن است پاسخ‌دهنده از تحلیل این

پاسخ به اجزای دقیق و ریشه‌های اولیه‌ی آن عاجز بماند، و از اطلاعات و دانشهای مربوط به عناصر آن شخصیت ناتوان بوده باشد، ولی درک او درباره‌ی تجسم حیات معقول در وجود رهبر، درک کامل و سازنده باشد. اغلب بینایان آفتاب را می‌بینند و از نور و حرارت آن بهره‌ور می‌گردند، بدون اینکه درباره‌ی عناصر تشکیل دهنده و فعالیتهای متنوع آن درک مشروحی داشته باشند. مثل اینان در سه بیت زیر از جلال‌الدین توضیح داده شده است: پر کاهم در مصادف تندباد خود ندانم در کجا خواهم فتاد پیش چو گانهای حکم کن فکان می‌دویم اندر مکان و لامکان هر چه هست و این حرکت مرا از هر سمت که ببرد بالاخره این را یقین می‌دانم که دنبال آفتاب می‌روم. گر هلالم گر بلالم می‌دوم مقتدی بر آفتاب می‌شوم امروزه این حقیقت در تاریخ ثبت شده است که مردم فراوانی دل به رهبر بزرگشان می‌دهند و می‌گویند: بیا این دل ما، اینان دل به یک فرد از انسان با مشخصات مخصوص و

قیافه و لباس ویژه نمی‌دهند، اینان دل به ادامه‌ی حیات تجسم انسانیت می‌دهند که سالیان متمادی در نمودار شدن این تجسم زبانه‌ها کشیده است. این دل دادن و دست شستن از حیات، پاسخ عملی پوچ گرایان و سرخوشان (هدونیست‌های) قرن ما است که دلها و مغزهای مردم جوامع را با فرمول (هر کاری که داری، انجام بده، مرگ فرا می‌رسد) از احساس حیات خالی نموده، به صورت وسایلی در اختیار خودخواهان قدرتمند قرار داده‌اند. آیا دین اسلام با شمشیر پیش رفته است شاید همه‌ی ما این اتهام را درباره‌ی پیشرفت اسلام شنیده‌ایم که اسلام به زور شمشیر گسترش یافته است و اگر شمشیر در کار نبود اسلام در همان شبه‌جزیره‌ی عربستان رو به جمود تدریجی می‌رفت و از تاریخ مکتبها و عقاید کنار می‌رفت. ما سوالاتی برای این تهمت پیشه‌گان مطرح می‌کنیم: ۱- این شمشیری را که در شبه‌جزیره‌ی عربستان کشف کرده‌اید، آیا از نظر کمیت و کیفیت می‌توانید برای ما تفسیر نمایید؟ هیچ مورخ و باستان‌شناسی نتوانسته است در عربستان شمشیری را سراغ بدهد که دارای آن قدرت باشد که به رخ امپراطورهای آن زمان کشیده شود. چند عدد شمشیر و نیزه و تیر و کمان را یارای مقاومت در برابر اسلحه‌ی ممتاز امپراطوران ایران و رم نبوده است. هیچ مورخ آگاهی سراغ فنون و اسلحه‌ی سپاهیگری را در عربستان نداده است. ۲- آیا پای یک نفر سرباز مسلمان به اندونزی رسیده است، این نود یا صد میلیون مسلمان در اندونزی از زمین مانند قارچ روییده،

یا از آسمان باریده است؟ آیا یک شمشیر اسلامی به چین وارد شده است که اسلام را به زور تحمیل مردم چین نماید؟ این سی یا بیست و پنج میلیون مسلمان در چین از کجا روییده‌اند؟ آیا گسترش اسلام در شبه‌قاره‌ی هند، به جز نقاط بسیار محدودی که در زمان غزنویان با جنگ فتح شده است، مستند به شمشیر بوده است؟ همچنین به استثنای شهرهای بسیار اندک در افریقا آن همه گسترش روز افزون اسلام مستند به تیر و کمان مسلمانان بوده است؟ ۳- هنگامی که مغول دنیای آن روز را مورد تاخت و تاز قرار می‌دهد و همه‌ی اقوام و ملل را به خاک و خون می‌کشد و جوامع اسلامی را تارومار می‌سازد، به چه دلیل تدریجا اسلام را می‌پذیرد و ابعادی از تمدن اسلامی را بوجود می‌آورد؟ مگر شمشیر دست مغول نبود؟ مگر مسلمانان زیر پای مغول تارومار نشده بودند؟ ۴- کاربرد شمشیر، تسلط موقتی است که محدود به ادامه‌ی زور بازو و برندگی آن است، شمشیر جز به کالبد مادی آدمی راهی ندارد. منطقه‌ی ممنوعه شخصیت‌های رشدیافته‌ی انسانها محکم‌تر از آنست که تیر و نیزه و شمشیر و اتم هیدروژن بتواند آن را باز کند و به درون آن راه بیابد. هیچ عقیده و ایده‌ای را نمی‌توان با لبه‌ی شمشیر به سطوح عمیق روان آدمیان تح

میل نمود. برای پذیرش یک عقیده، مخصوصا برای ایمان به مکتبی متشکل از انواعی عقاید که همه‌ی ابعاد آدمی را تحریک می‌کند و آنها را به فعلیت می‌رساند، آگاهی و آزادی کامل برای شخصیت لازم است. مگر در امتداد تاریخ هزاران اقوام و ملل بر روی همدیگر شمشیر نکشیده‌اند، در هیچ دوران و هیچ جامعه‌ای دیده نشده است که پیروزمندان بتوانند عقاید خود را بر شکست خوردگان تحمیل نمایند، مگر اینکه نخست بر شخصیت‌های آنان شکست وارد بسازند و این حقیقت را هم می‌دانیم که چنانکه شخصیت‌های ناتوان به وسیله‌ی شمشیر از پای در می‌آیند، همچنان با فریبکاریهای شهنوائی و حيله‌گریهای ماکیاولی و ایجاد سستی در اراده‌ها و مات کردن رنگ عقاید نیز شخصیتها را می‌توان با شکست مواجه ساخت، چنانکه در اسپانیا اتفاق افتاد. هیچ محقق آگاه با نظر به منابع اصلی اسلام و اندیشه و رفتار پیامبر اسلام، نمی‌تواند کمترین دلیل و شاهده‌ی اثبات شخصیت شکنی و به بازی گرفتن ارزشهای اصیل انسانی به وسیله‌ی پیامبر، بیاورد. ۵- در کتاب آسمانی اسلام که قرآن نامیده می‌شود، این آیه وجود دارد: انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکمانما قتل الناس جميعا و من احياها فکانما احيا الناس

جميعا (قطعا چنین است که هر کس انسانی را بدون عنوان قصاص و بدون فساد در زمین بکشد، مانند آن است که همه‌ی مردم را کشته است و هر کس انسانی را احیا نماید، مانند آن است که همه‌ی مردم را احیا کرده است) آیا می‌توان ملل و اقوام آن دوران را متهم به حماقت بی‌نهایت نموده و بگوئیم: با اینکه آنان این ماده را در قانون اسلام در دست محمد بن عبدالله (ص) می‌دیدند و با این حال سر در برابر شمشیر وی فرود می‌آوردند؟! آنان به آسانی می‌توانستند پیامبر را با همین آیه محکوم بسازند و بگویند: این آیه

فعالیت شمشیر را در اعضای انسانها ممنوع نموده است، تو چه می‌کنی؟! بنابراین مسائل پنجگانه، بایستی تهمت گران متحمل زحمت شده تن به اسلام‌شناسی واقعی بدهند و ریشه‌های اصلی نفوذ و گسترش اسلام را در جوامع بشری درک کنند. چنین اسلام‌شناسی به طور قطع این نتیجه را در بر خواهد داشت که اولاً- آورنده‌ی آن با کمال خلوص و صمیمیت، از همه‌ی امتیازات دنیوی که در آن روز اشراف و اعیان شبهه‌جزیره‌ی عربستان در اختیارش می‌گذاشتند صرف نظر کرده است و با کمال اعتقاد و ایمان جزمی جان خود و نزدیکانش را در حدود هشتاد بار در جنگ و دفاع به مرز زندگی و مرگ کشیده است. ثانیاً

مکتبی که آورده، ساده و خردمندانه و بی پیچ و خم و بی معما است. این مکتب دارای اصولی فطری، تکالیفی ساده و سازگار با قدرت آدمی و شکوفاکننده‌ی دو بعد مادی و معنوی انسان است. با این دو موضوع بوده است که مادامی که گردانندگان اسلام با عرضه‌ی متن آن، با جوامع بشری رویاروی قرار می‌گرفتند، موفق به گسترش دادن اسلام بودند. هدف کلی از جهاد و قتال فی سبیل الله با نظر به آیاتی فراوان در قرآن مجید، هیچ تردیدی نیست که جهاد در اسلام برای به دست آوردن مال و گسترش سرزمین و اثبات برتری نژاد سلطه‌جوئی و تحصیل وسایل خودکامگی نیست. در اغلب آیات جهاد و قتال کلمه‌ی فی سبیل الله وجود دارد. این کلمه در فارسی به معنای راه خدا است. خداوندی که حتی ذبح یک جاندار ناچیز را بدون نام او برای خوردن گوشتش، تحریم می‌کند و سفر برای شکار به عنوان تفریح و لهو و لعب را معصیت می‌داند خداوندی که کشتن بدون علت یک انسان را که منحصر در قتل نفس و افساد در روی زمین است، مانند کشتن همه‌ی انسانها گوشزد می‌کند. خداوندی که خطر احتمالی را برای زندگی، تخصیص دهنده‌ی همه‌ی قوانین و تکالیف خود مقرر می‌دارد، خداوندی که کمترین تعدی بر حقوق انسانها را استکبار و سلطه‌طلبی و استعلا نامیده و آن را شدیداً محکوم می‌نماید، آیا با این همه ممنوعیتها جهاد را به معنای کشتن برای پیروزی یک عده انسانها به انسانهای دیگر تجویز می‌نماید؟! آیا جنگ برای اشباع خودخواهی فی سبیل الله است؟! آیا جنگ برای گسترش سرزمین و دفاع از نژاد و اشباع حس انتقام‌جوئی و سلطه‌طلبی فی سبیل الله است؟! این انگیزه‌های ناشی از حیوان صفتی بیش‌ازمانه مبارزه با مشیت خدا و محاربه با خدا است، نه جهاد در راه خدا. اگر برای تفسیر انگیزه‌ی جهاد تنها آیه زیر را در نظر بگیریم، کفایت می‌کند: *تلك الدار الاخره نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبه للمتقين* (آن خانه‌ی آخرت را برای کسانی قرار می‌دهیم که در روی زمین سلطه‌طلبی و فساد نمی‌خواهند. عاقبت (سعادت‌مندان) از آن مردم باتقوا است) آیاتی دیگر عامل نابودی پیش‌تازانی مانند فرعون و سردمداران دیگر جوامع را، سلطه‌جوئی و ظلم و مستکبر بودن معرفی کرده است، آیا با این حال جهاد را می‌توان تلاش برای به دست آوردن سلطه و ظلم و استکبار تلقی نمود؟! ثم ارسلنا موسی و اخاه هارون بایاتنا و سلطان مبین. الی فرعون و ملائکه فاستکبروا و كانوا قوما عالین (سپس موسی و برادرش هارون را ب

آیات و قدرت آشکاری که ما به آن دو داده بودیم، به سوی فرعون و اطرافیانش که اعیان و اشراف بودند، فرستادیم، آنان تکبر ورزیدند و آنان گروهی اعتلاطلب بودند) سائرف عن آیاتی الذین یتکبرون فی الارض (به زودی آن مردم را که در روی زمین تکبر می‌ورزند، از بهره‌برداری از آیات منصرف می‌سازم) در حدود ۵۶ آیه در قرآن مجید تکبر و استکبار و مستکبر را به شدیدترین وجهی محکوم نموده، تباهی و نابودی قطعی آنان را در دنیا و معذب بودنشان را در سرای ابدیت گوشزد نموده است. با این حال چگونه امکان دارد جهاد در اسلام برای به دست آوردن سلطه و استکبار معرفی شود. حال برمی‌گردیم به تفسیر کلمه‌ی فی سبیل الله: ۱- تنظیم مسائل اقتصادی و ریشه‌کن کردن فقر از جامعه، فی سبیل الله است: و انفقوا فی سبیل الله و لا تلقوا بایدیکم الی التهلكه (و در راه خدا انفاق کنید و خودتان را با دست خودتان به هلاکت نیفکنید) آیا با این وصف می‌توان برای چپاول مردم و استثمار انسانها دستور به جهاد داد؟! ۲- دفاع از وطن که آشیانه‌ی زندگی است و مبارزه برای اصلاح دودمان، جهاد فی سبیل الله است. *الم تر الی الملا من بنی اسرائیل من بعد موسی اذا قالوا لنبی لهم ابعث لنا ملکا نقاتل فی*

سبیل الله قال هل عسیتم ان کتب علیکم القتال الا- تقاتلوا قالوا و مالنا الا نقاتل فی سبیل الله و قد اخرجنا من دیارنا و ابائنا (... آیا

نمی‌نگری بر گروهی چشمگیر از بنی اسرائیل پس از موسی، در آن هنگام که به پیامبری گفتند: برای ما فرماندهی نصب کن تا در راه خدا بجنگیم، آن پیامبر گفت: آیا احتمال نمی‌دهید اگر جنگ بر شما نوشته شود، تن به جنگ ندهید، گفتند: چرا در راه خدا بجنگیم در صورتی که ما از وطنهایمان آواره و از فرزندانمان جدا شده‌ایم (... این آیه بینوائی ناشی از پیروزی سلطه‌گران بر وطن و مختل گشتن وضع اجتماعی را به جهت مختل شدن دودمان، انگیزه‌ای منطقی برای جهاد معرفی کرده و تلاش و نبرد در برطرف ساختن آوارگی از وطن و اختلال نظم دودمان را فی سبیل الله معرفی می‌کند. ۳- جهاد فی سبیل الله در طرف مقابل جهاد فی سبیل الطاغوت قرار می‌گیرد. الذین آمنوا یقاتلون فی سبیل الله و الذین کفروا یقاتلون فی سبیل الطاغوت فقاتلوا اولیاءالشیطان ... (آنانکه ایمان آورده‌اند، در راه خدا می‌جنگد و آنانکه کفر ورزیده‌اند در راه طاغوت نبرد می‌کنند. با یاوران شیطان بجنگید). ملاحظه می‌شود که جهاد در راه خدا انگیزه‌ای جز الله و مشیت او درباره‌ی بن

دگانش که سعادت مادی و معنوی و آزادی است، ندارد، زیرا طاغوتهای تاریخ جز اشباع خودخواهی که خود را هدف و دیگران را وسیله تلقی می‌کنند، چیزی نمی‌دانند. نه سعادت دیگران برای آنان مطرح است و نه آزادی. آزادی انسانها برای طاغوتها و طاغوتیان مانند زهریست کشنده. ۴- مسیر رشد سبیل الله است: و ان یروا سبیل الرشد لایتخذوه سبیلا. و ان یروا سبیل الله الغی یتخذوه سبیلا (اگر راه رشد را ببینند، آن را برای خود راه اتخاذ نمی‌کنند و اگر راه گمراهی را دیدند آن را برای خود راه تلقی می‌نمایند) بنابراین، راه رشد آدمی سبیل الله است که باید در آن راه حرکت کند. ۵- حکمت و پند سازنده‌ی انسانی، راه خداوندی را اثبات می‌کند: ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن (با حکمت و پند نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و (اگر احتیاج به مجادله باشد) با بهترین راهها با آنان مجادله کن) توضیح مسلم است که راهی را که حکمت نشان می‌دهد، راه معرفت و عمل در هر دو قلمرو انسان و جهان است. ۶- فرو رفتن در زر و زیورهای فریبا و انبوه ساختن مال و هر گونه مواد مفید و متراکم ساختن طلا و نقره ضد سبیل الله است: و قال موسی ربنا آتیت فرعون و ملائنه ز

ینه و اموال- فی الحیاه الدنیا، ربنا لیضلوا عن سبیلک (موسی گفت ای پروردگار ما، به فرعون و اطرافیانش زینت و اموالی در زندگانی دنیوی دادی، ای خدای ما، آنان در نتیجه مردم را از راه تو گمراه می‌کنند) توضیح اینکه حضرت موسی فرو رفتن فرعون و فرعونیان را در زینت و اموال متراکم به خدا نسبت می‌دهد، یک مسئله‌ی طبیعی است که مال و منال دنیا هرگز قدرت آن را ندارد که خود را از تسلط زورگویان کنار بکشد. یک صدریالی نمی‌تواند دست کسی را که با تعدی و ظلم آن را به دست آورده بسوزاند، اینست قاعده‌ی امکان تصرف آدمی در اشیاء عینی که در نظم طبیعت به خدا منصوب می‌شود. از طرف دیگر خداوند هستی دستور اکید صادر کرده است که مردم در تحصیل قدرت برای دفاع از جان و دسترنج و همه‌ی حقوق خود، باید حداکثر تلاش و تکاپو را داشته باشند. الذین یکتزون الذهب و الفضة و لاینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم (آنانکه طلا و نقره را متراکم نموده و آنها را در راه خدا مصرف نمی‌کنند، آنان را به عذابی دردناک تهدید نما) انفاق فی سبیل الله یعنی صرف کردن و به جریان انداختن مواد مفید در رفع نیازمندیهای جامعه. آیا انفاق کردن در این راهها سلطه‌طلبی و خودکامگی و مال

پرستی است؟! با نظر دقیق در مضامین آیاتی که مطرح نمودیم، روشن شد که جهاد در اسلام انگیزه‌ای جز اصلاح حال مردم در هر دو بعد مادی و معنوی چیز دیگری نیست. آن آیات قرآنی که صراحتا می‌گویند: پیامبران برای برداشتن زنجیر و بندهای گرانبار از دست و پای انسانها مبعوث شده‌اند، معنای جهاد فی سبیل الله را کاملا توضیح می‌دهند که این پیکار برای آزادی است نه برای برده کردن مردم در اشکال گوناگونش: الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التورات و الانجیل یامرهم بالمعروف و ینهاهم عن المنکر و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التی کانت علیهم ... (مردم با ایمان از پیامبری درس ناخوانده که در نزد آنان در تورات و انجیل نوشته شده است، پیروی می‌کنند. این پیامبر آنان را امر به نیکی و نهی از پلیدی نموده پاکیزه‌ها را برای آنان حلال و پلیدیها را برای آنان حرام نموده و بارهای سنگین و زنجیرهایی را که

بر آنان پیچیده بود، بر می‌دارد. در صورتی که جنگها و پیکارهای معمولی برای سنگین تر کردن بار و محکم نمودن زنجیرها یا عوض کردن آنها به بارها و زنجیرهای دیگر می‌باشد. پیکار در راه به دست آوردن آزا

دی مثبت و قرار دادن انسانها در مسیر کمال، جهاد فی سبیل الله نامیده می‌شود. این نکته را که پیامبران برای تحصیل آزادی مردم حرکت می‌کنند، جلال‌الدین مولوی از کلمه‌ی مولانا استفاده می‌کند: زین سبب پیغمبر با اجتهاد نام خود وان علی مولانا نهاد کیست مولانا آنکه آزادت کند بند رقیب ز پایت واکند ۲- امام حسین (ع) در راه کوفه در منزلگاه ذی حسم در میان یاران خود، برخاست و پس از ستایش و سپاس خداوندی و توضیحی درباره‌ی موقعیتی که قرار گرفته بودند، فرمود: مگر نمی‌بینید عمل به حق نمی‌شود و از باطل اجتناب نمی‌گردد، در چنین وضعی است که انسان باایمان در حالی که خود را بر حق می‌بیند، میل به دیدار خداوندی دارد. من به طور قطع مرگ را جز سعادت و زندگی با ستمکاران را جز ملالت و تیره‌روزی نمی‌بینم. ۳- در آن هنگام که حر بن یزید ریاحی سمت حرکت امام حسین را تعیین نموده، خود نیز با فاصله‌ی کمی با او حرکت می‌کرد، به امام حسین گفت: درباره‌ی جان خود بیندیش، من گواهی می‌دهم که اگر جنگ کنی قطعاً کشته خواهی شد. حسین (ع) چنین پاسخ می‌دهد: تو با مرگ مرا می‌ترسانی و گمان می‌کنی که با مرگ من مشکلات شما حل خواهد گشت؟! من هم اکنون آن سخن را می‌گویم

که برادر اوس وقتی که به یاری پیامبر می‌شتافت و برادرش او را از مرگ می‌ترسانید، گفته است: سامضی و ما بالموت عار علی الفتی اذا ما نوى حقا وجاهد مسلما (من می‌روم و مرگ برای جوانمرد ننگی نیست، اگر نیت او حق است و برای اسلام جهاد می‌کند) پس از آنکه امام حسین (ع) در منزلگاه ذی حسم موقعیتی را که برای او و یارانش پیش آمده بود، توضیح داد، زهیر بن القین برخاست و به یاران خود گفت: شما سخن می‌گوئید یا من بگویم؟ آنان گفتند: تو بگو. زهیر پس از حمد و ثنای خداوندی رو به امام حسین کرده و گفت: ما فرمایش شما را شنیدیم، سوگند به خدا اگر دنیا جاودانی بود، ما برای یاری تو و شهادت این راه از این دنیای جاودانی چشم می‌پوشیدیم راستی، ای روح انسانی چه شگفت‌انگیز است عظمت تو و چه شگفت‌انگیزتر است غفلت این مردم از اسرار و عظمت‌های تو!! ای روح، این یکی از شکوفائی‌های تست که وقتی حقیقت را درمی‌یابد، در راه وصول به آن، نه تنها از جان که مطلوب مطلق در متن طبیعت است، می‌گذرد، بلکه از یک حیات جاودانی در این دنیا اگر چه به مرادش سیر کند و بر مرکب مطلوبش سوار گردد، دست می‌شوید و آن را به پیشیزی نمی‌خرد. بلی: جان بی جمال جانان میل جهان ندارد

هر کس که این ندارد حقا که آن ندارد راهی که روح رشد یافته سیر می‌کند: هر قطره‌ای در این ره صد بحر آتشین است دردا که این معما شرح و بیان ندارد حافظ به خود بی‌آید و راز با عظمت روح را دریابید، خواهید دید: لحظه‌هایی از شکوفائی روح سر به ابدیت می‌کشد و احاطه بر جاودانگی پیدا می‌کند اهل نظر دو عالم در یک نظر ببازند عشق است و داو اول بر نقد جان توان زد حافظ زهیر خوب فهمیده است بقا ندارد عالم و گر بقا دارد فناش گیر که همچون بقای ذات تو نیست مولوی نافع بن هلال می‌گوید: ای فرزند پیامبر، ما از دیدار پروردگاران کراهت نداریم حباب وار برای زیارت رخ یار سری کشیم و نگاهی کنیم و آب شویم صائب تبریزی ما در این زندگانی به امید آنکه دیده‌ی دل را برای دیدار خداوندی آماده نمائیم، می‌کوشیم. ندهی اگر به او دل به چه آرمیده باشی نگزینی ار غم او چه غمی گزیده باشی نظری نهان بیفکن مگرش عیان بینی گرش از جهان بینی به جهان چه دیده باشی ملا- محسن فیض ای حسین، درباره‌ی نیت و اندیشه‌ی من در این مرز زندگی و مرگ می‌پرسی؟ من همگام با کاروانیان منزلگه لقائالله از گل آدم شنیدم بوی تو راهها پیموده‌ام تا

کوی تو خاک این کو بوی جانم می‌دهد بوی یار مهربانم می‌دهد حجه‌الاسلام نیر بریر بن خضیر برخاسته و می‌گوید: ای فرزند پیغمبر، خداوند با وجود تو به ما احسان فرموده است تا در راه تو جهاد کنیم و اعضای ما قطعه قطعه شود. در این هنگام پوچی منطق کالبد پرستی برای ما اثبات شده است. همین مقدار از این مرکب کالبد ممنون و سپاسگذاریم که روح ما را بر این میدان نبرد حق و باطل که نام دیگرش قربانگاه عشق است، کشیده است. این مقطع همان سر دو راهی است که پوچی و یا ابدیت حیات آدمی را به

خود او نشان می‌دهند، اگر آدمی راه کالبد پرستی را انتخاب کند، تکرار حوادث و پدیده‌های زندگی نیروهای وی را مستهلک نموده، مجموع زندگی او با همه‌ی لذایذ و آلامش از خاک شروع می‌شود و چند سالی در هم می‌پیچد و در پایان کار راهی زیر خاک می‌گردد اگر آدمی راه هدف والای حیات را برگزیند، قفس کالبد را با تمام آزادی می‌شکافد و به محصول عالی حیات معقول دست می‌یابد. در شب عاشورا امام حسین (ع) بار دیگر آزادی یاران خود را در انتخاب زندگی و شهادت، اعلان نموده، چنین گفت: مقصود اصلی این تبهکاران تاریخ، کشته شدن من است، رهبران این قوم تنها مرا سد راه خود کامگی‌ها و هواپرستی‌های خویش می‌دانند، هم اکنون شب تاریکی‌های خود را بر این بیابان گسترده است، برخیزید و از این دشت مرگرای دور شوید. عباس بن علی علیهما السلام برخاست و گفت: ای حسین، خدا ما را پس از تو زنده نیند. کجا برویم؟ و دست از چه شخصیتی برداریم؟ مگر پس از رها کردن تو، وجدان پاک و عادلترین قاضی درون ما اجازه می‌دهد که جهانی بی وجود تو را تماشا کنیم، در صورتی که هدف اعلا‌ی زندگی را در هنگام جدا شدن از تو، کشته و دفن کرده‌ایم؟ مگر این وجدان که قطب‌نمای کشتی وجود ما در اقیانوس هستی است، پس از تو ساحل سعادت را به ما نشان خواهد داد؟ کیست در این دنیا تاب آزار و شکنجه‌ی وجدان را به جهت از دست دادن پیروزی مطلق در زندگی، تحمل نماید. ما با تو هستیم و بی تو نیستیم. مسلم بن عوسجه برخاست و رشته‌ی سخن را به دست گرفت. او هم مانند دیگر هم‌قافله‌هایش سخن طولانی نداشت، او به گفتن این جملات قناعت کرد: آیا تو را رها کنیم و با نادیده گرفتن حق تو، عذری در نزد خدا نداشته باشیم؟! من اگر سلاحی هم نداشته باشم، با سنگ با این پلیدان بیشرم خواهم جنگید. سوگند به خدا، اگر بدانم که کشته می‌شوم و سپس زنده می‌شوم و باز کشته و سوزانده می‌شوم و این مرگ هفتا

د بار مرا در خود بیچد، دست از تو نخواهم برداشت. مرحله‌ی دوم حساسترین مراحل شهادت است که همه‌ی عناصر رسوب یافته و همه‌ی محتویات ضمیر ناخودآگاه و آرمانهای کلی و جزئی شخصیتی را که گام به طرف شهادت برمی‌دارد، می‌شوراند و نمودار می‌سازد. مرحله سوم آغاز بارور شدن جریانات فکری و هدف‌گیری و انتخاب وسیله که همراه است با بسیج همه‌ی احساسات و تفکرات و خواسته‌ها با پرچمداری تصمیم برای وصول به هدف، اگر چه این وصول حیات آدمی را به مرز زندگی و مرگ بکشاند و با کمال هشیاری و آزادی او را وادار برای عبور از زندگی بنماید. آدمی در حالات معمولی زندگی، حیات مطلوب خود را هدف اصلی قرار داده، حرکت و تلاش فکری و عضلانی را برای ادامه‌ی آن حیات مطلوب به راه می‌اندازد و چنین تلقی می‌کند که هدفی را که به دست خواهد آورد، جزئی از حیات مطلوب او خواهد گشت. مثلاً برای به دست آوردن آزادی می‌کوشد و تقلا می‌کند، اگر این آزادی را به دست آورد، آن را جزئی از حیات مطلوب خود تلقی می‌کند، در صورتی که در این مرحله سوم خود حیات که در طول عمر شهید مطلوب هدفی بود، اکنون به عنوان یک وسیله می‌جوشد و می‌خروشد. هر اندازه‌ای که آگاهی شهید به پدیده‌ی حیات و آ

زادی وی در ادامه‌ی حیات و پایان دادن آن، عالی‌تر بوده باشد، ارزش شهادت مفروض مسلماً عالی‌تر خواهد بود. با ملاحظه‌ی این مباحث می‌توانیم به این نتیجه برسیم که اقدام به کشته شدن بدون آگاهی و آزادی مزبور می‌تواند انواعی متعدد داشته باشد. از آن جمله: ۱- با جهل به ارزش و عظمت حیات، به جهت احساس شکست و ناتوانی از ادامه‌ی آن، راهی کارزار می‌گردد. تردیدی نیست که چنین شخصی از شهادت به معنای عالی آن، که حیات را وسیله‌ی تحقق هدف عالی‌تر تلقی می‌کند، محروم است. در یک مثل عامیانه می‌گویند: روغن ریخته نذر امامزاده ۲- ارزش و عظمت حیات را می‌داند، ولی به جهت دفاع از شخصیت که مبادا در جامعه به بزدلی و زبونی مشهور شود، گام به مرز زندگی و مرگ می‌گذارد. باید گفت: اگر چه اینگونه اقدام در برابر نوع اول قابل توجه و دارای ارزشی است، ولی نمی‌توان این اقدام را نائل شدن به شهادت نامید، زیرا معمولاً این دفاع از شخصیت، حاکی از خودخواهی بسیار شدید است که از دست دادن اصل حیات را به داشتن یک شخصیت جریحه‌دار یا شکست خورده ترجیح

می‌دهد، مگر اینکه انگیزه‌ی این دفاع احساس وابستگی شخصیت به آهنگ اعلا‌ی هستی وابسته به خالق این آهنگ بوده باشد. در حقیقت

ذلت و اهانت بر شخصیت خود را ضد مشیت خداوندی بداند. ۳- قرار گرفتن تحت تاثیر شخصیت‌های محرک، بطوری که آزادی خود را به شخصیت محرک بسپارد. قرار گرفتن تحت تاثیر شخصیتها، گاهی همراه با آگاهی به عظمت و صدق و خلوص شخصیت محرک می‌باشد. به این معنا که یقین دارد که شخصیت متبوع وی، با همه‌ی آگاهیها از ارزش و عظمت حیات، او را به مرز زندگی و مرگ کشیده است و آن شخصیت صلاحیت کامل بر تشخیص شرایط وسیله بودن حیات آدمی در این موقعیت دارد، مسلم است که کشته شدن این انسان با نیت و انگیزه‌ی مزبور، اگر چه با آزادی کامل انجام نگرفته است، ولی دارای ارزش مافوق دو نوع پایان دادن به حیات است که متذکر شدیم. ولی در هر حال دست شستن از حیات که مطلوب مطلق است، پدیده‌ی کاملاً غیرعادی و غیرطبیعی است که در مرحله‌ی دوم از مسیر خواسته‌ها و اراده و تشخیص مصالح و مفاسد عبور می‌کند و در مرحله‌ی سوم مبدل به تصمیم می‌گردد. عنصر هدف یک قاعده‌ی ثابت در افکار همه‌ی مردم جوامع در همه‌ی دورانها وجود دارد که بدون کمترین تردید مورد پذیرش علمی و عملی عموم انسانها است و آن قاعده عبارت است از برتری هدف بر وسیله روان معتدل و عقل سلیم این قاعده را آنچنان می‌پذیرد ک

ه تنفس را برای زنده ماندن. یکی از دلایل استحکام این قاعده، استثناپذیر بودن آن است که در همه‌ی مراحل و اطوار حیات آدمیان، در جریان است. عمل به قاعده‌ی مزبور حتی نیازی به آگاهی مشروح بر وسیله بودن یک حقیقت و هدف بودن دیگری نیز ندارد. به نظر می‌رسد پس از آنکه یک موضوع معین هدف قرار گرفت، و پیگردی موضوعاتی به عنوان وسیله آغاز شد، همراه با این پیگردی، مقایسه و سنجشی قانع‌کننده میان ارزش هدف و وسیله نیز آغاز می‌گردد، و در روشنایی نتایجی که از مقایسه میان دو ارزش به دست می‌آید، تکلیف وسیله برای وسیله بودن روشن می‌گردد. و به هر حال این ارزیاتی چه پیش از تعیین موضوع برای هدف بودن صورت بگیرد و چه در همان هنگام تعیین، و خواه در جریان پیگردی از وسایل و خواه پس از همه‌ی این مراحل بوده باشد، بالاخره هدفی که در راه وصول به آن، بایستی موضوعاتی را به عنوان وسایل انتخاب نمود، به طور حتم باید از وسایل برتر بوده باشد. من گمان نمی‌کنم هیچ خردمندی در تاریخ بشری پیدا شود و بگوید: این قاعده (برتری هدف از وسیله) قابل استثناء و تخصیص است. حتی می‌توان گفت: غلطی که ماکیاولی مرتکب شده است، درباره‌ی خود قاعده‌ی مزبور نیست، بلکه او در ذه

ن خود سیاستمدار را به مرتبه‌ای از ارزش رسانیده است که هر گونه اصول و آرمان و حتی جانهای آدمیان را هم وسیله‌ای برای وصول به خواسته‌ی سیاستمدار تلقی نموده است. بنابراین، غلطی که ماکیاولی مرتکب شده است، درباره‌ی تفسیر خود هدف است، نه قاعده‌ی مزبوره، خواسته‌ی سیاستمدار اگر مربوط به اشباع خودخواهی‌هایش بوده باشد، هیچ عاقل و خردمندی نمی‌تواند حتی کمترین ارزشها و خواسته‌های افراد جامعه را قربانی این هدف پلید که سیاستمدار در زیر جمجمه‌اش می‌پروراند، بنماید. و اگر مربوط به مدیریت شئون انسانی جامعه بوده و بایستی بعضی از آنها قربانی بعض دیگر بوده باشد، لازم است که آن قسمت از شئون انسانی وسیله و قربانی تلقی شود که با وصول جامعه به شئون دیگر که دارای اهمیت هدفی است، آنچه را که از دست داده است، با ارزش بالاتری باز یافته تلقی نماید، یعنی هدف حتماً باید بتواند جبران‌کننده‌ی وسیله‌ای باشد که از دست رفته است، به اضافه‌ی امتیازی که بتواند قیمت تکاپو و اقدام و جرئت به از دست دادن وسیله و اشباع خواسته‌ی معقول جامعه بوده باشد. مسلم است که تشخیص ارزشهای بالا برای تفکیک هدفها از وسیله، کار هر انسانی نیست اگر چه از هوش و استعداد خوب بر

خوردار بوده باشد. به همین جهت بود که افلاطون داد می‌زد که سیاستمداران بایستی از حکمت و معرفت عالی بهره‌مند بوده باشند. اگر هدفگیری سیاستمدار اقتضا کند که مخالف اصول و آرمانها و ارزشهای حیاتی بشری رفتار کند و برای وصول به این نوع هدفها، از استخدام اموری که قوام حیات انسانها است، بهره‌برداری کند، در حقیقت برای اداره‌ی سایه‌های تصنعی حیات دست به

نابود ساختن خود حیات انسانها زده است. به همین جهت است که با اطمینان می‌توان گفت: اگر همه‌ی بلاها و مصائبی را که در طول تاریخ بر جسم و جان آدمیان وارد شده است، به یک کفه‌ی ترازو بگذاریم و مصیبتی را که ماکیاولی بر اجسام و ارواح انسانها وارد ساخته است به دیگر کفه‌ی ترازو بنهیم، به طور قطع کفه‌ی مصیبتی که بشر از خطای نابکارانه ماکیاولی می‌کشد، سنگین‌تر از آن کفه خواهد بود که همه‌ی بلاها و مصیبتهای بشری در آن نهاده شده است، زیرا این مرد با کمال وقاحت، خودخواهی و درنده‌خوئی انسان را توجیه نموده، به قول مولوی شمشیری بران را به دست زنگی مست داده است. این مرد همه‌ی ارزشها را قربانی خواسته سیاستمداری نموده است که می‌خواهد خواسته‌ی خود را بر جانهای آدمیان تحمیل نماید. این مرد به ج

ای آنکه مغز خود را در شناساندن طرق تعدیل قدرت به کار بیاندازد صرف تحریک مردم بر پرستش قدرت نموده است. و این تفسیر که ماکیاولی در آن دوران در جامعه‌ی خود مجبور بوده است قدرت را متمرکز نموده و اختیارات مطلق را به سیاستمداران جامعه‌ی خود بدهد، تا از متلاشی شدن جامعه جلوگیری نماید، تفسیر صحیحی نیست، زیرا اگر این مسئله واقعیت داشت که آن روز ایتالیا در معرض گسیختگی و متلاشی شدن بوده است و ماکیاولی نظریات سیاسی خود را برای اتحاد سرزمین‌های ایتالی بنا نهاده است، می‌بایست همواره این علت را در نوشته‌های سیاسی خود گوشزد کند. ما فرض می‌کنیم که زمینه‌ی بروز افکار ماکیاولی موقعیت و شرایط خاص ایتالی در آن دوران بوده است، آیا تاریخ جوامع این زمینه را فقط به ایتالیا منحصر کرده است؟ مگر کشورهای دیگری چه در شرق و چه در غرب در امتداد تاریخشان دچار گسیختگی نبوده است، با این حال هیچیک از متفکران برجسته‌ی آن جوامع به خود اجازه نداده‌اند که برای مرتفع ساختن نابسامانی قابل برطرف شدن کشورشان دستور عمومی و قانون کلی برای ترویج درندگی سیاستمداران همه‌ی اقوام و ملل دنیا صادر نمایند. ماکیاولی با ایتالیا بالخصوص کار ندارد، بلکه دستور عموم

ی و قانون کلی درباره‌ی حاکمیت مطلق قدرت و تقویت خودخواهی سیاستمداران صادر می‌کند. با نظر به کتاب زمامدار (شهریار) و مقالات (گفتگوها) و بنابر استنباط همه‌ی بررسی‌کنندگان فلسفه‌ی سیاسی ماکیاولی عقایدی را ابراز نموده است که ما در مبحث خودخواهی در تمدنها، آنها را نقل و به طور مشروح مورد انتقاد قرار داده‌ایم. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) بقیه تفسیر عمومی خطبه‌ی بیست و هفتم شهادت و شهیدان آنان که ره عشق گزیدند همه در کوی حقیقت آرمیدند همه در معرکه‌ی دو کون فتح از عشق است هر چند سپاه او شهیدند همه منسوب به صدرالمتالهین نگاهی به حقیقت شهادت اگر ما بخواهیم انواعی از رویدادهای بزرگی را بوسیله‌ی افراد بشر در تاریخ بروز می‌کنند و در سطرهای درخشان آن ثبت می‌شوند، مشخص نموده آنها را ارزیابی نمائیم، هیچیک از آنها نمی‌تواند با اهمیت و عظمت شهادت برابری کند. ما هر یک از تعریفهای زیر را برای شهادت انتخاب کنیم، تفاوتی در اهمیت و ارزش پدیده‌ی شهادت نمی‌کند: ۱- شهادت- عبارتست از پایان دادن به فروغ درخشان حیات در کمال هشیاری و آزادی و آشنایی با ماهیت حیات که از دیدگاه معمولی عقل و خرد

در متن طبیعت، مطلوب مطلق می‌باشد، در راه وصول به هدفی که والا-تر از حیات طبیعی است. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ۲- شهادت- عبارتست از پایان دادن به حیات طبیعی برای دفاع از ارزشها و حیات انسانی افراد جامعه. ۳- شهادت عبارتست از شکافتن قفس کالبد مادی و حرکت به مقام شهود الهی در راه وصول به نیت ربانی در بزرگداشت حیات انسانها. ۴- شهادت- عبارتست از تعیین ملا-ک و میزان و الگو برای زندگی در این دنیا. و بیان اینکه زندگان بدون آن ملا-ک و میزان و الگو، نمی‌توانند خود را دارای حیات واقعی تلقی کنند. هر یک از این تعریفها بعدی از شهادت را توضیح می‌دهد. اگر از یک شهید آگاه راه حق و حقیقت بپرسید که شما چه می‌کنید؟ او به شما پاسخ می‌دهد که من از حیات خود با آنهمه ابعاد و استعدادها که دارا بوده و می‌تواند به مرتفع‌ترین قله‌های تسلط بر جهان صعود کند، چشم می‌پوشم و با تمامی هشیاری و آزادی بجزیران آن، خاتمه می‌دهم. شما فوراً سوال دیگری را مطرح می‌کنید که: برای چه؟ و چه هدفی از پایان دادن

بحیات خود دارید؟ با اینکه در دوران زندگی وقتی که از شما می‌پرسیدیم این خوردنی را برای چه می‌خورید و آن لباس را برای چه می‌پوشید؟ و این مسکن را برای چه می‌سازید؟ چرا در راه تحصیل علم و آزادی و دست یافتن به زیباییها اینهمه تلاش می‌کنید؟ پاسخ شما هر چه بوده باشد، بالا-خره به این اصل استوار بود که من زنده‌ام، و حیات است که این امور را برای من مطلوب نموده است؟ بدین ترتیب حیات را منشاء اساسی همه‌ی خواسته‌ها و جویندگیها و تلاشها معرفی می‌کردید؟ اکنون چه انگیزه‌ای شما را وادار کرده است که دست از این حیات که مطلوب مطلق است، می‌شوئید و به آن پایان می‌دهید؟ بطور قطع شخصی که در مجرای شهادت قرار گرفته است، پاسخی که می‌دهد بهر شکل و هر لغتی که باشد و با هر جمله‌بندی که آنرا ابراز بدارد، این محتوا را در بر خواهد داشت که من هدفی والا تر از این حیات طبیعی دارم که به من این قدرت را داده است که این حیات (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) طبیعی را زیرپا گذاشته و به آن هدف برسم. آری، شهید آگاه راه حق و حقیقت پاسخی جز این نخواهد داد. پس از آنکه معنای شهادت را بطور اجمال شناختیم، دو مسئله‌ی با اهمیت برای ما مطرح می‌گردد: مسئله‌ی یکم- جامع مشترک همه‌ی انواع شهادت عبارتست از دست شستن از زندگی در حال هشیاری و آزادی در راه و وصول به هدفی عالی تر از زندگی طبیعی. این جامع مشترک حداقل پدیده‌ایست که همه‌ی شهداء دارای آن می‌باشند. البته جای تردید نیست که شهادت بحسب هشیاریهای گوناگون و امکانات و آزادیها و عظمتها و نوع هدفی که شخصیت شهید ممکن است دارای آنها باشد، بسیار متفاوت خواهد بود. شهادت حسین بن علی علیه‌السلام با نظر به ابعاد فوق‌العاده عالی شخصیتی، دودمان، و انعکاس بسیار ممتاز شخصیت وی در اجتماع و عبور از صدها صحنه‌ی پرفراز و نشیب دگرگون کننده‌ی آدمیان، که نتوانست حسین بن علی (ع) را از راهی که پیش گرفته بود، منحرف سازد و همچنین با نظر به همه‌ی اجزاء و روابط حادثه‌ی خونین دشت نینوا، با وجود هشیاری و آزادی حسین شهید در همه‌ی آن رویدادها و مراعات اصول و قوانین انسانی در چنان حادثه‌ی خونبار که از حسین و یارانش ثبت شده است عالی‌ترین جلوه‌ی شهادت یک انسان کامل است که عظمت فوق طبیعی شخصیت و هدف او را اثبات می‌کند. در مقابل این مرتبه‌ی والای شهادت، می‌توان حداقل آنرا نیز در نظر گرفت که عبارتست از انقلاب درونی ناگهانی همراه با هشیاری و آزادی در پایان دادن به زندگی که در کمترین زمانی از پایان زندگی صورت می‌گیرد. بنابراین باید گفت شهادت از نظر

ارزش یک پدیده‌ی کاملاً-نسبی بوده و بانظر به عناصر و فعالیت‌های شخصیتی شهید و اهدافی که منظور نموده و طول مدتی که شهید در مرز زندگی و مرگ برمی‌دارد، متفاوتست. مسئله‌ی دوم برخلاف آنچه که در نظر ابتدائی جلوه می‌کند، شهادت نوعی از مرگ نیست، بلکه شهادت صفتی از حیات معقول است، زیرا بدیهی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) است، حیات معمولی که متأسفانه اکثریت انسانها را اداره می‌کند، همواره خود و ادامه‌ی بی پایان خود را می‌خواهد، مگر اینکه از احساس شکست و پوچی، چنان ضربه‌ای بر حیات وارد شود که تحمل و ادامه‌ی آن، مانند مرگهای متوالی بوده باشد، پایان دادن به حیات در اینصورت خودکشی نامیده می‌شود، نه شهادت. پس کسی که آرزوی شهادت می‌نماید، در حقیقت قدرت بدست آوردن حیات معقول را دارا گشته است. یعنی تنها حیات معقول است که می‌تواند حیات طبیعی و معمولی را وسیله‌ای برای وصول به هدفی عالی تر تلقی نموده و به جریان آن پایان بدهد. حیات معقول عبارت است از آن زندگی پاک از آلودگیها که خود را در یک مجموعه‌ی بزرگی بنام جهان هستی در مسر تکاملی می‌بیند که پایانش منطقه‌ی جاذبه‌ی الهی است. آدمی با داشتن این حیات م

عقول خود را موجی از مشیت خداوندی می‌داند که اگر سربکشد و در اقیانوس هستی نمودار گردد، روبه هدف اعلا می‌رود و اگر فرود بیاید و کالبد بشکافد، صدای این شکاف عامل تحرک امواج دیگری خواهد بود که آنها نیز جلوه‌هایی از مشیت الهی می‌باشند. پس پایان دادن به زندگی برای کسانی که موفق به حیات معقول گشته‌اند، بدانجهت که علت اصلی آن از متن حیات

معقول برخاسته است، صفتی است برای خود حیات، نه اینکه این گونه پایان دادن به زندگی نوعی از مرگ است. برای توضیح بیشتر می‌گوئیم: حیات معقول دارای مختصات زیر است: ۱- شناخت حیات بعنوان یک جلوه‌ی بسیار عالی از حقیقتی روبه کمال. ۲- هشیاری همه جانبه درباره‌ی ارزشها و امتیازات عالی که حیات در تحرک به سوی کمال بدست می‌آورد. ۳- دریافت وحدتی معقول در اصول بنیادین حیات همه‌ی انسانها. این وحدت با پیشرفت تکاملی آدمیان در راه هدفت اعلا‌ی زندگی، شدیدتر و غیرقابل تجزیه‌تر می‌گردد. تا آنجا که همگی اعضای یک پیکری می‌شوند که (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) یک روح آنانرا به شعاع جاذبه‌ی الهی متصل می‌نماید. ۴- انسانها با به دست آوردن حیات معقول گام به مافوق زمان و قطعات آن گذاشت

ه و وارد آستانه‌ی ابدیت می‌گردند. مرگ برای آنان بمعنای فنا نیست، بلکه انتقال از نوعی حیات به نوعی دیگر، یا انتقال از حیات جاری در سطح طبیعت، به حیات پشت پرده‌ی آن می‌باشد. اینست معنای آن آیه‌ی شریفه که می‌گوید: و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون (و گمان مبر که آنانکه در راه خدا کشته شده‌اند، مردگانی هستند، بلکه آنان زنده و در بارگاه پروردگارشان بهره‌مندند) این جریان در ایات مولوی چنین آمده است: از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی زمردن کم شدم جمله‌ی دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملائک بال و پر از ملک هم بایدم جستن ز جو کل شیئی هالک الا وجهه بار دیگر از ملک پران شوم آنچه آن دروهم نادید آن شوم پس عدم کردم عدم چون از ارغنون گویدم انا الیه راجعون ملاحظه می‌شود که می‌گوید: کی زمردن کم شدم یعنی از هنگام ورود به آستانه حیات معقول فنا و زوالی در کار نیست، و می‌گوید: از ملک هم باید جستن ز جو یعنی سپری کردن مرحله‌ی فرشتگی نیز به معنای مردن نیست، بلکه جستن ز جو است که با نیروی حیات معقول صورت می‌گیرد. و می‌گوید

: بار دیگر از ملک پران شوم پریدن عبارتست از پرواز و اوج گرفتن نه فنا و مردن. می‌گوید: پس عدم کردم چون ارغنون یعنی نیستی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) نهائی من نیستی آهنگی است که از نواختن ارغنون بوجود می‌آید، و دارای هستی نیست نما است. با توجه به مختص چهارم ثابت می‌شود که شهادت یکی از اطوار و احوال و یا اوصاف حیات معقول است، نه نوعی از مرگ. شخصیت شهید و هدف از شهادت عنصر شخصیت در ارزشیابی شهادت شخصیت شهید بدانجهت که یک موجود جاندار است، دارای حیاتی است که بقول بعضی از زیست شناسان (اوپارین) هفت میلیون چرا؟ در آن وجود دارد، یعنی حیات پدیده‌ایست که برای شناخت حقیقی آن هفت میلیون مسئله باید مطرح و پاسخ داده شود. از طرف دیگر شخصیت شهید مانند سایر انسانها تبلور گاه مسائل بیشماری است که ناشی از ابعاد حقوقی و اقتصادی و مذهبی و اخلاقی و سیاسی و تاریخی و علمی و جهان‌بینی او می‌باشد. مغز یک شهید مانند مغزهای مردم دیگر از ۱۲ تا ۱۵ میلیارد رابطه‌ی الکتریکی دارد که بامیلیونها شبکه‌ی ارتباطی مشغول فعالیت می‌باشند. از طرف دیگر مختصات روانی هر فردی از انسان، بالغ بر هزار مختص است که با ترک

بیات تفاعلی آنها ممکن است صدها هزار مسئله‌ی جدی برای روانهای آدمیان مطرح نمایند. هیچ یک از این مسائل و ابعاد و ترکیبات و مختصات به اهمیت پدیده‌ی شهادت که یک شخصیت آنرا می‌پذیرد نمی‌رسد. زیرا چنانکه در بحث پیشین گفتیم: شهادت عبارتست از پایان دادن به فروغ درخشان حیات در کمال هشیاری و آزادی و آشنائی با ماهیت حیات که از دیدگاه معمولی عقل و خرد در متن طبیعت، مطلوب مطلق می‌باشد، در راه وصول به هدفی که والا-تر از حیات طبیعی است. بدیهی است که شخصیت شهید با اقدام به شهادت، نابود کردن حیات طبیعی را با آنهمه مسائل و ابعاد و مختصات و امتیازات و ترکیبها، مورد تصمیم قطعی قرار داده، از جویبار حیات باتمام آزادی و هشیاری می‌جهد. بنابراین، (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) اهمیت شهادت به اندازه‌ی اهمیت هستی آزادانه در برابر نیستی محض است. وقتی که می‌گوئیم: حسین

بن علی علیه‌السلام شهید شد یا سقراط پیاله‌ی سم شوکران را از دست زندانبان با آزادی کامل در ادامه‌ی حیات گرفت و سرکشید چه می‌گوئیم؟ و موقعی که می‌گوئیم: حربن یزید ریاحی با غوطه‌ور بودن در میان حیات طبیعی و لذایذ و امتیازات آن، اقدام به خاموش ساختن

تن شعله‌ی حیات خود نمود و شهید گشت چه می‌گوئیم؟ و همچنین وقتی که می‌گوئیم: دیروز یک فرد عادی هنگامیکه در میان جمعی از خود گذشتگان در راه تحقق بخشیدن به آرمانهای عالی انسانیت قرار گرفت، ناگهان سطوح روانی او به هیجان درآمد و با اینکه می‌توانست از کارزار برکنار شود، مقاومت ورزید و شهید گشت همه‌ی این شخصیتها به شهادت نائل گشته‌اند. اگرچه همه‌ی آنان در دست شستن از جان خود که مطلوب مطلق است، مشترکند و از اینجهت همه‌ی آنان با اهمیت ترین پدیده‌ی حیات معقول را دریافته‌اند، با اینحال مراتب شخصیت اختیاری که برای خود ساخته و هدفی که از شهادت منظور نموده‌اند و طول زمانی که در حرکت مرز زندگی و شهادت سپری کرده‌اند و با نظر به کمیت و کیفیت فراز و نشیبهایی که در مسیر خود به سوی شهادت، پشت سر گذاشته‌اند، ارزش شهادت آنانرا بسیار متفاوت می‌سازد. این نکته مهم را هم در نظر بگیریم که اگر پدیده‌ی شهادت چیزی بود که در همه‌ی تاریخ بشری یکبار اتفاق می‌افتاد، یعنی تاریخ بشر تنها یک فرد شهید داشت، باز اهمیت شهادت فوق همه‌ی پدیده‌های حیات بشری بود. چه رسد به اینکه در گذرگاه قرون و اعصار، کاروانیان منزلگه شهادت متجاوز از میلیونها پاکان

او

لاد آدم بوده، پیشتاز برجسته‌ای چون حسین بن علی (ع) و اعضائی با شخصیتهای عظیم در این کاروان کوی الهی شرکت داشته‌اند. برای توضیح بیشتر درباره‌ی شخصیتهای شهدای راه حق مراحل سه گانه‌ی شهادت را مطرح می‌کنیم: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) مراحل دو گانه‌ی شهادت برای هر شهیدی می‌توان سه مرحله را تصور نمود: مرحله‌ی یکم - دوران زندگی معمولی. در این مرحله شخصیت شهید مانند هر انسانی دیگر، هدفهایی را برای خود انتخاب و در راه وصول به آنها تلاش می‌نماید. لذایذی دارد و آلامی، پیروزیهایی دارد و شکستهایی، و بطور خلاصه انسانی است زنده و در راه ادامه‌ی زندگی هرگونه شرایط مناسب را می‌جوید و با هرگونه عامل مزاحم ادامه‌ی زندگی مبارزه می‌نماید. البته نمی‌گوئیم هر فردی که پایان زندگی به شهادت می‌انجامد، راه شهادت را از همین مرحله انتخاب می‌کند. ولی می‌توان با تحلیل صحیح در شخصیتهایی بزرگ که زندگی خود را با شهادت به پایان می‌رسانند، تا حدودی مسیر آنان را در ارزیابی زندگی و مرگ تشخیص داد. سرتاسر زندگی او مرکب از دو عنصر حضور در طبیعت و حضور در بارگاه الهی بوده است. بهمین جهت است که باید گفت: انسانهایی به نام علی بن ابیطالب و حسن بن علی و حسین بن علی علیهم‌السلام و آنانکه حقیقتا، پیروان آن می‌باشند، حتی در حال شدیدترین ارتباط با طبیعت، در حال شهادت بسر می‌برند. امیرالمومنین (ع) می‌گوید: مرگ برای من چیز تازه‌ای را که ناگوار باشد نشان نداده است. سوگند به یزدان پاک هیچگونه پروایی ندارم که من به طرف مرگ حرکت کنم یا مرگ بر من وارد شود، قسم به خداوند بزرگ، فرزند ابیطالب به مرگ مانوس تر است از کودک شیرخوار به پستان مادر لذا درست است که امیرالمومنین و امام حسن (ع) در میدان کارزار رسمی در میان صف آرائیهای طرفین شهید نشدند، ولی بانظر به شدت ناملائمات و گرفتاری آن دو بزرگوار در میان خود کامگان خودخواه و فریب خوردگان (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) پیشتازان تنازع در بقاء، و عشاق شهوت حیوانی و مال و مقام، هر لحظه از زندگی آن دو بزرگوار طعم کشته شدن در راه خدا که شهادت نامیده می‌شود، سپری گشته است. مرحله‌ی دوم - ورود به کارزار، در حالیکه تن به شهادت داده، باکی از پایان یافتن زندگی در راه هدف اعلائی که انتخاب کرده است، ندارد. در این مرحله انسانی که رو به شهادت می‌رود، ممکن است طوفانی در وضع روانی او و به وجود بیاید، سپاهی از مفاهیم گوناگون از زندگی و مرگ و مختصات زندگی در مغز او رژه برونند، لحظه‌ای فرسودگی، لحظه‌ی بعد نشاط و برافروختگی، تداعی معانی در اندک زمان جای خود را به اندیشه‌ی منطقی می‌دهد و بالعکس، رشته‌ی اندیشه

منطقی را شروع و تداعی معنایی آنرا از هم می‌گسلد. دنیا و زر و زیورش در نوسانی از ارزیابیها از جلو چشمان شهید عبور می‌کند. با اینحال می‌توان ملاک وضع روانی شهید را در مرحله‌ی دوم شدت و ضعف تمرکز قوای دماغی درباره‌ی آن هدف قرار داد که برای وصول به آن، گام به مرز زندگی و مرگ نهاده است. هر اندازه که قوای مغزی شهید درباره‌ی هدف انتخاب شده‌اش متمرکزتر باشد، از طوفان و نوسانات روانی او کاسته می‌شود. در این مرحله، بانظر به گفتار و رفتار شهدای بزرگ تاریخ، این ملاک بخوبی ثابت می‌شود که عظمت هدف که آنان می‌خواهند آنرا به بهای جان به دست بیاورند، آنانرا چنان جذب می‌کند که از نظر وضع روانی گوئی در معتدل ترین حال به سر می‌برند. از نظر می‌گذرانیم: ۱- امام حسین علیه از فرزدق شاعر می‌پرسد: مردم را در پشت سرت چگونه گذاشتی؟ (وضع مردم در کوفه چگونه بود؟) فرزدق پاسخ داد: دل‌های مردم باتو و شمشیرهایشان به ضرر تو ک

شیده شده است و قضای الهی از آسمان فرود می‌آید و خداوند با مشیت خود عمل می‌کند. امام حسین فرمود: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) راست گفתי همه‌ی امور بسته به مشیت خداوندیست و فعالیت پروردگار مادامی است، اگر قضای الهی آنچنانکه ما می‌خواهیم، فرود بیاید، سپاسگذار نعمتهایش خواهیم بود و اوست که به سپاسگذاری ما کمک خواهد کرد و اگر قضای الهی میان ما و خواسته‌ی ما فاصله بیندازد و مانع گردد، کسی که حق و حقیقت را نیت کرده است و تقوی را در درون خود مستحکم ساخته است، تجاوز و تعدی نکرده است. ملاحظه می‌شود که هدف حسین بن علی (ع) دو بعد دارد، بعد زندگی طبیعی و بعد زندگی ماورای طبیعی. او با اولین لحظات حرکت به میدان جهاد، در هدف خود غوطه‌ور شده است: یا زندگی در زمینه‌ی حیات معقول این دنیا و یا روبه نتایج حیات معقول که پس از عبور از دهلیز شهادت خواهد دید. این روحیه هیچ طوفانی جز هیجان و تحرک مثبت ندارد. انواع هدفها برای پایان دادن به زندگی حال بر می‌گردیم به توضیح آن هدفی که حیات شهید وسیله‌ای برای وصول به آن می‌باشد. ما در این مبحث به بررسی انگیزه‌های متنوع و شخصیت پیشتاز کاروان شهدا، یعنی حس

ین بن علی علیه‌السلام می‌پردازیم. گفتیم که معنای شهادت عبارتست از دست برداشتن از جان خود که در منطق عقل و خرد رسمی در متن طبیعت، مطلوب مطلق است، این دست برداشتن با هشیاری و وجدانی آزاد صورت می‌گیرد. ۱- آیا حسین (ع) حقیقت زندگی و محاسبات آنرا نمی‌دانست و در نتیجه زندگی برای او مانند جنگلی وحشتناک بود که می‌خواست بهر شکلی که باشد از آن جنگل بیرون برود و خود را راحت کند؟ قطعاً، اینطور نبوده است، زیرا ما می‌دانیم که زندگی این شهید بزرگ دقیقاً، روی محاسبه حرکت کرده آرمانها و لذایذ و آلام و عظمتها و امتیازات زندگی چهره‌های حقیقی خود (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) را به این شهید نشان داده‌اند. او با ماهیت حیات آشنایی نزدیک داشته است، که با خالق حیات در دعای عرفه در میان گذاشته است. نموده‌ها و فعالیت‌های وسیله‌ای و هدفی زندگی برای او از یکدیگر تفکیک شده‌اند. ۲- آیا احساس شکست در زندگی او را به خودکشی وادار کرده است؟ نه هرگز، زیرا خودکشی برای او نابود کردن جان مشتاق به کمال بینهایت است و این یک مبارزه‌ی علنی با مشیت خداوندی است. نه تنها خودکشی برای این شهید مبارزه با خالق زندگی و مرگ است، بل

که جرئت به وارد ساختن کمترین آسیب به قفس کالبد مادی و عناصر و فعالیت‌های روانی، جرئت بر مقام شامخ خداوندی است که از شخصی مانند حسین (ع) قابل تصور نیست. ۳- آیا حسین نوعی سود شخصی را از شهادت توقع داشته است؟ قطعاً، نه، زیرا سودجویی که به ضرر دیگران تمام می‌شود، جز تورم خود طبیعی که میان همه‌ی جانداران مانند عقرب و افعی و خوک و سگ و گوسفند و ماهی مشترک است. نتیجه‌ی دیگری ندارد، شخصیتی مانند حسین (ع) که تن به شهادت می‌دهد، نه تنها از سودجویی مزبور گریزان است، بلکه خود طبیعی را هم که همواره خود را هدف و دیگران را وسیله می‌انگارد، سد راه رشد من‌اعلای انسانی

تلقی می‌نماید. ۴- آیا هدف از شهادت، بدست آوردن مقام است؟ نه هرگز، مقام پرستی آن آتش نامحسوس است که در درون انسان مقام پرست زبانه می‌کشد، نخست انسانهای رویاروی او را تباہ می‌سازد، سپس خود او را تبدیل به خاکستر می‌کند، چه زهر آگین است جان آن آدمی که غذایش مدح و خضوع و تسلیم و سجده‌ی انسانها در برابر او است. مگر نشنیده‌اید: هر که را مردم سجودی می‌کنند زهرها در جان او می‌آکنند مولوی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ۵- آیا هدف از شهادت

، بدست آوردن لذت است؟ وقتی که برنده‌ی لذت (انسان) و آنچه که لذت را می‌چشد، (خود زندگی) پایان می‌یابد، چه لذتی و چه خوشی قابل تصور است؟ در صورتیکه شهادت که مرگ را بر زندگی ترجیح دادن است، موضوع که خود زندگی است منتفی می‌گردد. ۶- آیا هدف از شهادت و شستن دست از جان با وجدان آزاد و هشیاری کامل بهمی مزایای مادی و معنوی حیات، به وجود آوردن سایه‌ای از عکس خود است که در معرض تماشای آیندگان قرار بگیرد؟ این هم نوعی از بیماری مالیخولیا است که بدترین انگیزه‌ی خودکشی پست و نفرت‌انگیز را در مغز آدمی به وجود می‌آورد. تفسیر این مالیخولیا چنین است که من امروز مکانیسم و دینامیسم حیاتم را بر هم می‌زنم و ازهمه‌ی لذایذ و خوشیها و سازند گیهایم دست بر می‌دارم و این پدیده‌ی حیات را که صدها قانون و میلیارد میلیاردها رویداد کیهانی از آغاز انفجار دست بهم داده و آنرا به شکل امروزی در آورده‌اند پایان می‌بخشم! من امروز تصمیم گرفته‌ام که ارزش حیات را که جدی‌ترین پدیده‌ی هستی است به بازی بگیرم و اندیشه و تعقل و آزادی را که هر لحظه‌ای از آنها مساوی عظمت عالم هستی است به بازی بگیرم و اندیشه و تعقل و آزادی را که هر لحظه‌ای از آنها مساوی عظمت

ع

الم هستی است، تباہ بسازم! و تصمیمی گرفته‌ام که پشیمانی از آن بهیچ وجه سودی ندارد، زیرا شکستی است، که جبران ندارد. آری، من تصمیم گرفته‌ام که همه‌ی این کارها را امروز انجام بدهم، تا پس از من سایه‌ای از عکس را آیندگان تماشا کنند! غافل از آنکه اگر آیندگان که به آن سایه تماشا خواهند کرد، اگر مردمی خردمند باشند، خواهند گفت: عجب احمقی بوده است صاحب این سایه، که همه‌ی اصالتها و ارزشهایی را که می‌توانست شخصیت او را بسازد و با این شخصیت ساخته شده دردهای بشری را تقلیل بدهد، عمری را تلف کرده و برای ما سایه‌ای تهیه نموده است. البته همواره در میان خردمندان هر جامعه‌ای، مردمی خوش ذوق و طنزگو نیز پیدا می‌شوند که خواهند گفت: البته ما بایستی قدر و ارزش این (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) سایه را که نمایشگر حماقتهای بشریست بدانیم، زیرا این خود خدمتی شایان تحسین است که موجودی بنام انسان سالیان پر قیمت عمر خود را مستهلک نماید و از ۱۲ تا ۱۵ میلیارد رابطه‌ی الکتریکی مغز خود را که پانصد میلیون شبکه‌ی ارتباطاتی آنها را به یکدیگر وصل می‌نمایند و می‌توانند در ساختن جهانی آباد و انسانهایی سالم فعالیت کنند،

مصرف کرده و از همه‌ی موجودیت خود دست بردارد که شاید وسیله‌ای را برای خندیدن ما و تجربه اندوزی درباره‌ی پوچیهای مغز بشری آماده نماید. آری ما امروزه برای آن شخص که خرمن خود را آتش زده است، تا ما از تماشای خاکسترش لذت ببریم، می‌خندیم که چگونه آب حیات خویشتن را برای نشان دادن سراب فریبنده‌ی سایه‌اش بدیگران بر زمین ریخته و نابودش ساخته است!! نیز از چنین احمق سایه پرست تجربه‌ها می‌اندوزیم که آری، آدمی بیماریهای روانی فراوانی دارد که برخی از آنها سرایت کننده نیست و تنها خود او را از بین می‌برد، برخی دیگر از بیماریها می‌تواند جامعه‌ای را مبتلا بسازد و سپس حتی بر انسان شناسیها هم سرایت کند. آنجا که یک مدعی انسان شناسی می‌گوید: شهرت پرستی و ادامه‌ی آن حتی پس از مرگ، یکی از خواسته‌های اصیل بشری است، بیماری مزبور را ترویج می‌کند. او ندانسته به انسانها تعلیم می‌دهد که شما می‌توانید، بلکه باید انعکاس شخصیت تان را برای آیندگان، انگیزه‌ی گفتار و کردار و تفکرات امروز خود قرار بدهید و بدین ترتیب اگر روزگار زندگی شما نتوانسته باشد حس خودخواهی شما را اشباع نماید، پس از آنکه ذرات پوسیده‌ی کالبد شما برباد رفته باشد، این حس شما اشب

اع خواهد گشت!! چه وقیح است این بیماری خودپرستی که حتی به فلسفه‌ها هم سرایت می‌کند! ۷- آیا هدف از شهادت اینست که پس از من انسانهایی که به دنیا می‌آیند، بتوانند خوب بخورند و خوب بیاشامند و حس لذت جوئی خود را اشباع نمایند و حقوق یکدیگر را پایمال بسازند و بر ریش عدالت و آزادی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) و انسانیت و رسالت‌های آن بختند و خود را هدف و دیگران را وسیله تلقی نمایند و نیمی از قوای مغزی و عضلانی خود را برای تامین شئون زندگی طبیعی و آرایشهای آن مصرف نمایند، نیمی دیگر را در ساختن اسلحه برای پایان دادن به زندگی زندگان. آنگاه عده‌ای از هشیاران هم به این جریان بنگرند و معادلاتی پرپیچ و خم برای سر در آوردن از این ترقی و تکامل تنظیم نمایند و به این نتیجه برسند که زندگی از هیچ شروع می‌شود و در پوچی پایان می‌پذیرد!! آیا می‌توان ادامه‌ی چنین جریان را انگیزه‌ی شهادت در راه انسانها نامید؟! خدا پاداشت بدهد جلال‌الدین مولوی چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم بندی خدا!! با ملاحظه‌ی این مطالب است که اپیکوریان امروز می‌گویند: چرا من دست از خودخواهی‌هایم بر دارم که دیگران در آینده

توانند حس خودخواهی‌های خود را اشباع نمایند؟! چرا من امروزه که نوبت من است، دست از لذایذم بردارم برای اینکه در آینده مردم از لذایذ حیوانی برخوردار خواهند گشت؟! کدامین منطق می‌گوید: من امروز باید بهمه‌ی ناگواریها و دردها تن دردم تا آیندگان در ناگواریها و دردها تلف شوند؟! این حرفی را که اپیکوریان امروز به زبان و قلم می‌آورند، کمی زننده و عجیب و غریب بنظر می‌رسد، اما خودمانیم، ما برای رد این حرف زننده و عجیب و غریب چه داریم؟ جز تکرار ادعا (مصادره به مطلوب) که نه آقای عزیز، ما با انسان سروکار داریم اپیکوریان می‌گویند: مگر ما می‌گوئیم: شما با میز و صندلی و منقل سروکار دارید؟! بلکه بحث ما در اینست که شما با کدامین دلیل بمن دستور می‌دهید که دست از لذایذ و خودخواهی‌ها بردارم؟ باین دلیل که انسانهای دیگر به لذایذ و خودخواهی خویشان برسند! بسیار خوب، مگر من میز و صندلی هستم؟! من هم انسانم و امروز به دست من رسیده است، چون با خودم (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) به زیر خاک نخواهم برد، زیرا سودی برای من ندارند، در موقع رفتن همه‌ی آنها را به شما می‌سپارم و می‌روم. اگر این جمله را باز گو کنی که م

ابرای انسانها باید از همه‌ی موجودیت خود بگذریم، من پاسخی به این تکرار ادعا (مصادره به مطلوب) ندارم. از نظر ابتدائی این گفتگو سطحی و شاید خنده‌آور بنظر برسد، اما همین گفتگوی سطحی و خنده‌آور همان مطلبی را مطرح می‌کند که مکتبها و فلسفه‌ها در تحلیلهای نهایی به آنها می‌رسند و کوششهای آنها برای باز کردن این بست بی‌نتیجه و خنثی می‌ماند. احتمال می‌رود که هدف هشتم از شهادت که در زیر مطرح می‌کنم، بتواند پاسخگوی اپیکوریان بوده باشد، دقت فرمائید: ۸- هدف از شهادت اینست که وجدان خود را که بر ضرورت خدمت به انسانها و ایجاد امکانات برای رفاه و آسایش و بهزیستی آنان، حکم می‌کند، راضی و خشنود بسازم و من کاری با آن ندارم که مردم پس از من چگونه زندگی خواهند کرد، آیا مدیریت و تعلیم و تربیتها آنانرا بصورت فرشتگان در خواهند آورد که احساس وظائف انسانی با رنگ و گوشت و پوست و ذرات خوششان در خواهد آمیخت و یا به شکل شیطانهایی در خواهند آورد که جز خود چیزی را به رسمیت نخواهند شناخت، دعای شبانگاهی آنان از کتاب شهریار ماکیاولی خوانده خواهد شد و کارهای روزانه‌ی آنان سودجوئی و خودخواهی. خلاصه اینکه وجدان به من حکم می‌کند که برای انسان دست از هم

هی موجودیت خود بردارم و کاری با آن ندارم که آن انسان ابوذر غفاری است یا کس دیگر. این انگیزه‌ی هشتم مسلما، معقولتر و انسانی‌تر از انگیزه‌های دیگر است، زیرا پای وجدان در کار است. ولی کلمه‌ی وجدان بوسیله‌ی برخی از نویسندگان مغرب زمین که به فیلسوفی مشهور گشته‌اند، استقلال خود را در حاکمیت از دست داده و به عنوان یک عامل بی‌اساس و عارضی و غیررسمی در درون آدمیان، (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) میز قضاوت را به خود اختصاص داده است. لذا وجدان با این سرکوبی بوسیله‌ی نویسندگان مزبور که اصالت خود را از دست داده است، نمی‌تواند گذشت انسانها را حتی از

زندگی خود توجیه نماید. در نتیجه‌ی این سرکوبی وجدان و انداختن آن از اصالت، یک تناقض صریح در معرفت‌های مابه وجود آمده است که تنبلی حافظه‌های نویسندگان امروزی چهره‌ی وحشتناک آن را به خوبی می‌پوشاند. آن تناقض اینست: بانظر به تحلیل‌های روانی، حقیقتی بنام وجدان نظاره‌گر و داور وجود ندارد. وجدان ما قاطعانه حکم می‌کند که از ستمدیدگان بشری دفاع کنیم و در راه خدمت به انسانها از هیچ تلاش و گذشتی دریغ و مضایقه نکنیم!! اگر این دو قضیه را پهلوی هم قرار بدهید و نتیجه بگیرید، بدون تردید نتیجه‌ای که بدست خواهد آمد، اینست که حاکمیت وجدای بشری اصالت دارد و حاکمیت وجدای بشری اصالت ندارد! آنچه که می‌تواند ما را از این بن بست غیرقابل نفوذ نجات بدهد، اینست که ما وجدان را بعنوان یک موجود فیزیوژیم تلقی ننموده‌ایم. بلکه این حقیقت را بپذیریم که چنانکه تعقل در فعالیت‌های خود، به واقعیات تکیه می‌کند که آن واقعیات بیرون از ذات آن است، همچنان وجدان دریافت و حاکمیت خود را به واقعیت‌هایی مستند می‌سازد که خارج از موجودیت آن است. این واقعیتها همانند آن قطب نماست که آنها را نشان می‌دهد. در همه‌ی دور‌انها و جوامع و با همه‌ی شرایطی که تصور می‌شوند، واقعیت‌هایی ثابت برای اداره‌ی زندگی مادی و معنوی انسانی وجود دارد که سر و کار وجدان با آنها است. بعنوان نمونه: این واقعیت که علم مطلوب بشر است، اصلی است ثابت. عدالت باضافه‌ی اینکه زندگی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) اجتماعی را به بهترین وجه تنظیم می‌کند، موجب تامین خاطر و آزادی شخصیت نیز می‌گردد، اصلی است ثابت. روان آدمی در حال اعتدال از درد و ناگواریهای دیگران احساس ناراحتی می‌کند، اصلی است ثابت ... ابزار کار وجدان این واقعیت‌های ثابت است که دگرگونیهای شئون حیات بشری نمی‌توانند آنها را از بین ببرند. یکی دیگر از این اصول ثابت، هدفدار بودن زندگی همه‌ی انسانها است که با وحدتی که آن هدف دارا می‌باشد، انسانها را متحد می‌سازد. درک این اصل بوسیله‌ی وجدانهای رشد یافته امکان پذیر است. مولوی به بقا و ثبات این اصول در ابیات زیر اشاره می‌نماید. قرن‌ها بگذشت و این قرن نویست ماه آن ماهست و آب آن آب نیست عدل آن عدلست و فضل آن فضل هم گرچه مستبدل شد این قرن و امم قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی برقرار و بر دوام شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار پس بنایش نیست بر آب روان بلکه بر اقطار اوج آسمان عشق و شهادت برای اثبات اینکه اگر آدمی از طوفان عشق مثبت که همه‌ی اصول و پدیده‌های خودخواهی و لذت پرستی را در هم می‌ریزد، عبور ننماید، بمقام والای شهادت نمی‌رسد، چند سطری را در سرگذشت غم‌انگیز و شرم‌آور کلمه‌ی ورشکست شده‌ی عشق می‌نویسم: کلمه‌ی عشق هم مانند کلمه‌ی عدالت و آزادی و حق و تکامل که می‌بایست، از رسمی‌ترین اصول غیرقابل اغماض انسانها بهره‌مند باشند، مانند گل‌های معطر و زیبا که روی گورهای تیره و تار می‌گذارند، تنها برای آرایش فلسفه و جهان‌بینیها و سخنرانیهای ما بکار می‌روند. آری، وقتی که چنگیز و چنگیزمنشان در میدان تنازع در بقا از عدالت دم بزنند، و ماکیاولی‌های برده‌گیر روی حلقه‌های زنجیری که بدست و پای انسانها می‌پیچند (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) کلمه‌ی آزادی را با خط جلی بنویسند و پوچ گرایان مسخره‌کننده‌ی حق و حقیقت و احقاق حقوق، قصیده و حماسه درباره‌ی حق را بیندازند و خودپرستان حیوان صفت که خود راهدف و همه‌ی جهان و انسانها را وسیله‌ی اشباع خودخواهی خویشتن تلقی کنند، پدیده‌ی عشق هم مانند همان اعضای دودمانش، از تماشای دو چشم و دو ابرو شروع می‌شود و در دفع چند قطره‌ی مایع پایان می‌یابد. یادش بخیر، بالزاک می‌گفت: امروزه عشق در پاریس ما، یعنی درشکه‌های کرایه‌ای این عشق از میان خیابانی شروع می‌شود و در جایگاه نیم خلوتی خاتمه می‌یابد!! در اینکه کلمه‌ی عشق در قاموس بشری به این نکبت و بدبختی دچار شده است، و این یک خسارت بزرگی است که بر مغز و روان انسانها وارد آمده است، تردیدی نیست، ولی آنچه که رنج آورتر از همه‌ی بازیگریهای آدمیان درباره‌ی این کلمه است، اینست که شهوترانان کامجو یا بقول ن ویسنده‌ی فوق این کالسکه نشینان کرایه‌ای با عظمت‌ترین سخنانی را که درباره‌ی ماهیت عشق برین و مختصات خلاقه‌ی آن گفته‌اند، بهمان معنای مبتذل فرویدی تفسیر نموده، بشریت را از عالی‌ترین و سازنده‌ترین پدیده‌ی روانی محروم نموده‌اند. این بیت

حافظ را مورد دقت قرار بدهید: عاشق شورانه روزی کار جهان سرآید ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی آیا عقل و خرد اجازه می‌دهد که کالسکه نشینان این بیت را بمعنای گرایش جنسی بگیرند و آنگاه برای مامکتب و فلسفه بسازند و هدف جهان هستی و زندگی را با آن گرایش تعیین نمایند؟! آیا عشق به معنای هیجان که مقدمه‌ای برای تخلیه‌ی اسپر است، اسرار زیربنائی جدول مندلیف و شکست قانون علیت کلاسیک در قلمرو آتمها را برای ما قابل خواندن می‌سازد؟ آیا حقیقت ماده و حرکت و رابطه میان آن دو و واقعیت و حقیقت زمان و جبر و اختیار و هزاران مسائل روانی و هفت میلیون سئوالی که در پدیده‌ی حیات مطرح است و متناهی و غیر متناهی بودن کیهان و غیر ذلک، با درک زیبایی دوچشم و دو ابرو و زلف (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) و لب، قابل خواندن خواهد شد!! آیا جلال‌الدین مولوی با آن اوج فکری و سوز درونی و آشنائی با اصول و پدیده‌های روانی بشری و با آن بلندگرایهای حیرت‌انگیز و با آنهمه توصیه به اینکه از حیوانیت بمیرید و به انسانیت برسید و از انسانیت بمیرید و گام به قلمرو فرشتگان بگذارید و در آن قلمرو هم توقف ننموده و به عدم ارغونی وارد شوید، تا مسیر انالله و انا الیه راجعون را پیموده باشید، وقتی که دم از عشق میزند، همین درک زیبایی نر و ماده و گرایش به عمل جنسی را می‌گوید؟! هیچ رازی در این درک و گرایش جز این دو عنصر بسیار ساده نهفته نیست درک زیبایی و میل به آن که از مکانیسم ناآگاه و طبیعی شخصیت برمی‌خزد و می‌خواهد مثلی را که با عمل جنسی تولید خواهد کرد، زیبا باشد، چنانکه انجذاب خاصی در ماده‌ها برای جفتگیری با نرهای برومند و قوی وجود دارد، و نرهایی هم دیده می‌شوند که بجهت علاقه به فرزند دلاور، دنبال ماده‌ی دلاور را می‌گیرد تنها با این تفاوت که اینگونه انتخاب آگاهانه صورت می‌گیرد. آیا جلال‌الدین مولوی آنهمه دانستیها و دریافتهای خود را در توصیف این عمل ساده‌ی طبیعی بکار برده است و این همه عظمتها و ارزشها را که به پدیده‌ی عشق اختصاص داده است، همان کالسکه نشینان پاریس را می‌گفته است؟! عشق و مختصات آن را در چن

د بیت زیر که جلال‌الدین گفته است، مورد دقت قرار بدهیم: شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد غیر این معقولها معقولها یابی اندر عشق پر فروبها عشق امر کل ما رقعهای او قلمز و ما قطره‌ای او صد دلیل آورده و ما کرده استدلالها مولوی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ۱- عشق طیب همه‌ی بیماریهای ما است. آیا گرفتاریهای روانی ناشی از علاقه‌ی جنسی که اگر شدت و طول بیشتری پیدا کند، بصورت بیماری در می‌آید، خود می‌تواند طیب بیماریهای ما گردد؟! افراط در تجسم زیباییهای شهوت‌انگیز، فعالیت‌های عقلانی و اندیشه‌ای را مختل ساخته و واقعیتها را غیر واقع و غیر واقعه‌ها را واقعیت، می‌نماید. آیا تعیین سرگذشت و سرنوشت و ماهیت جهان هستی و شناخت استعدادها و ابعاد بشری باجاذبه‌ی دو ابرو و دو چشم و یک بینی و دو لب و چهار مژه که با مرور زمان یا با ابتلا به بیماری آبله بشکل کاریکاتور کویسم خواهد در آمد، یکی از حماقت‌های بشری نیست؟! ۲- عشق دوی کبر و نخوت‌های ما است. آیا این پیمان ج

اذبه‌ی جنسی است که خودخواهی ریشه‌ی اصلی آن و لذت جوئی انگیزه‌ی آن است؟! ۳- عشق ناموس ما است، ناموس یعنی کیان و راز کلی، آیا جاذبه‌ی جنسی که میتواند در هنگام غلیان ۲۲ X را مساوی ۷۰۹ / ۱۵! بنماید، کیان و راز کلی جهان هستی است؟! اختلالات روانی که در هنگام عشق مجازی پدیدار می‌گردند، همه‌ی انواع تعقل و اندیشه و تصورات و تصدیقات را از مجرای منطقی خود منحرف می‌سازند، در این مواقع چیزی که برای این عاشق مطرح نیست، حقیقت و قانون و راز است، در صورتیکه جلال‌الدین می‌گوید: ای دوی نخوت و ناموس ما ۴- اختلالات روانی ناشی از واژدگیهای جنسی، نمودها و فعالیت‌های درونی را درهم و برهم و رابطه‌ی انسان را با برون ذات مختل می‌سازد. در صورتیکه عشق حقیقی و مثبت نه تنها موجب کمترین اختلال روانی نمی‌گردد، بلکه بدانجهت که عشق حقیقی موجب هماهنگی عالی همه‌ی فعالیت‌های روانی و جوشش استعدادها در درون صاف و ناب عاشق است، لذا عامل تکامل روحی بسیار والا می‌باشد. این تکامل در سخنان انسان شناسان و شعرای والا مقام با مختصاتی

مطرح می‌شود که هیچ خردمندی نمی‌تواند منکر عظمت و ارزشهای غیر (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) جنسی

آنها بوده باشد. ۵- آزادی شگفت‌انگیز و سازنده که انسان شناسان بروز آنرا به عشق نسبت می‌دهند، عامل آن وارستگی انسانی است که آرمان‌نهایی مذهب و حقوق و اخلاق و سایر تکاپوهای مثر بشری معرفی شده است. در صورتیکه عشق مجازی که از جلوه‌های جاذبه‌ی جنسی است، با نظر به هدف و به جریانی که طی می‌کند، نه حقوق می‌شناسد و نه مذهب و نه اخلاق و نه دیگر تکاپوهای مثر بشری. بدینجهت بوده است که در سرتاسر تاریخ بشری در همه‌ی جوامع شخصیتها و ارزشها و قوانین فراوانی که از همه‌ی دیدگاه‌ها به سود جامعه بوده است، بوسیله‌ی همین جاذبه جنسی عشق نما نادیده گرفته شده یا بر باد رفته‌اند. بنظر می‌رسد برای تفکیک میان نمودهای روانی جاذبه‌ی جنسی و عشق حقیقی، همین مقدار که مطرح کردیم، بعنوان یک مقدمه کفایت می‌کند. آنچه را که می‌توان بعنوان جامع مشترک برای عشقهای حقیقی مطرح کرد، عبارتست از گرایش شدید و قرار گرفتن در جاذبه‌ی والاترین هدفی که بتواند جان عاشق را مبدل به وسیله نماید. و هیچ هدف طبیعی نمی‌تواند آدمی را به موقعیتی والاتر از موضع طبیعی خودنایل بسازد تا شایستگی مبدل ساختن جان را از ارزش هدفی به ارزش وسیله‌ای داشته باشد. بنابراین اصل، می‌توانیم پدیده‌ی عشق را بدین نحو مطرح کنیم که پدیده‌ی عشق چه مجازی و چه حقیقی یک حقیقت است، نهایت امر اینست که باید دید معشوق چیست؟ اگر معشوق یک موضوع مربوط به ضرورت طبیعی، یا بر آورنده‌ی خواسته‌های خودخواهی و لذت پرستی با انواع گوناگونش باشد، این عشق مجازی و بی‌اساس و برهم زننده‌ی ارزشها و ناقض هرگونه اصل و قانون انسانی است و اگر معشوق هدفی والاتر از ضرورتهای طبیعی و عوامل خودخواهی و لذت پرستی بوده و عامل رشد و کمال انسانی است، عشق حقیقی می‌باشد. عشق به اصلاح جامعه، عشق به آزادی مثبت، عشق به دانش و کشف واقعیتها، که همه‌ی آنها از عشق به کمال (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ناشی می‌شوند، عشق حقیقی می‌باشند. این عشق به کمال هم در تحلیل‌نهایی به مبادی اولیه و هدف و انگیزه غائی آن، که تا بی نهایت سر می‌کشد، منتهی به عشق بر موجود برین می‌گردد که همه‌ی کمالات جلوه‌هایی از اوصاف جمال و جلال او است. بنابراین، شهید آگاه بطور قاطع از این عشق برین برخوردار می‌گردد و جان خود را که هدف مطلق و عامل مطلق هر حرکتی است مبدل به وسیله می‌سازد. منظور صدر المتالین از رباعی زیر همین معنا است: آنانکه

ره عشق گزیدند همه در کوی حقیقت آرمیدند همه در معرکه‌ی دو کون فتح از عشق است هر چند سپاه او شهیدند همه تفسیری درباره‌ی شهادت و شهیدان از دیدگاه قرآن آیات قرآنی این پویندگان از جان گذشته و این قهرمانان به آزادی رسیده را در عالی‌ترین حد تعظیم و تمجید نموده، آنرا زنده‌های جاوید و در ردیف پیامبران معرفی نموده است. نمونه‌ای از آیات مربوط به آن عاشقان تعهد برین را متذکر می‌شویم: ۱- فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصدیقین والشهداء والصالحین (آنان با کسانی هستند که خدا بر آنان عنایت کرده است- از پیامبران و صدیقین (راستگویان و راست کرداران) و شهدا و نیکوکاران) ۲- وجبى بالنبيين والشهداء وقضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون (و پیامبران و شهداء به صحنه‌ی محشر آورده شدند و میان آنان قضاوت به حق (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) گرفت و به آنان ستمی وارد نخواهد گشت) ۳- والذين آمنوا بالله ورسله اولئك هم الصدیقون والشهداء عند ربهم لهم اجرهم ونورهم (و آنانکه به خدا و پیامبرانش ایمان آورده‌اند، آنان هستند که صدیقین و شهداء در نزد پروردگارشان می‌باشند، آنان پاداش و نوری برای خود د

ارند) توضیح- ظاهر آیه‌ی سوم اینست که ایمان آوردگان بخدا و پیامبرانش راستگویان راست کردار و شهدا هستند. این معنی را آیه‌ی یکم که راستگویان راست کردار را متذکر شده سپس شهداء بمعنای معمولی آن را جداگانه آورده است، تایید می‌کند. احتمال دیگری هم وجود دارد و آن اینست که مقصود از شهداء بمعنای شخصیتهای تکامل یافته‌ایست که در زندگی دنیوی ملاک

و الگوی رشد و کمال انسانها بودند. مانند آیه‌ی لیکنوا شهداء علی الناس. آیات سه گانه از مقام شامخ شهداء حد اعلائی تجلیل و تمجید را متذکر شده است. ۴- ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم یرزقون. فرحین بما اتاهم الله من فضله و یرزقون بالذین لم یلحقوا بهم من خلفهم الا- خوف علیهم ولا- هم یحزنون. یرزقون بنعمه من الله و فضل و ان الله لا یضیع اجر المومنین. الذین استجابوا لله و الرسول من بعد ما اصابهم القرح للذین احسنوا منهم و اتقوا اجر عظیم (و گمان مبر (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می باشد) آنانکه در راه خدا کشته شده اند، مردگانی هستند، بلکه آنان زندگانی هستند که در نزد پروردگارشان بهره مند می گردند. شهیدان راه حق آنان را که در دنبال آنان در

حرکتند و هنوز نرسیده اند، بشارت می دهند که ترس و اندوهی بر آنان نیست. نعمت و فضل الهی را به آنان بشارت می دهند و اینکه خداوند پاداش مردم با ایمان را تبه نمی سازد. کسانی از مردم با ایمان که کار نیکو کرده و تقوا ورزیده اند و زخمی بر آنان وارد شده است، پاداش بزرگی دارند.) من المومنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه فمنهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر و ما بدلوا تبدیلا (از مردم با ایمان مردانی هستند که تعهد الهی را ایفاء نمودند، گروهی از آنان راه ابدیت را پیش گرفت و دسته‌ای دیگر منتظر حرکت در این راهند، آنان هیچ حقیقتی را تبدیل و تغییر ندادند) بانظر به آیات پیشین و جمله‌ی قضی نحبه که حرکت سریع و حرکت جدی برای ایفاء تعهد است، یک مسئله‌ی بسیار مهم استفاده می شود که توجه به آن بتنهایی می تواند مقام والای شهادت را توضیح بدهد. مسئله اینست که شهادت در راه خدا ایفاء تعهدی است که اولاد آدم با خدا بسته است. این تعهد می گوید: جان را که من بتو داده‌ام، نباید در راه شهوات و هوی و هوسهای حیوانی تبه سازی. این جان را در راه مقام پرستی و خودکامگی نباید از ارزش بیندازی. تو حق معامله‌ی جان را در راه مقام پرستی و خودکامگی نباید از

ارزش بیندازی. تو حق معامله‌ی جان را با هیچ موضوع دلخواه خود نداری. این جان که امانتی از من در نزد تست، نباید اسباب سوختن جانهای دیگر انسانها را فراهم کند. این جان نباید در حال رکود و خمودی رو به فنا برود، بلکه بایستی هرروز آینده‌اش از روز گذشته‌اش، رشد یافته تر بوده باشد. این جان از آن من است و بایستی به سوی من برگردد. تعدی و تجاوز (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می باشد) به این جان، تعدی بر من است. تعدی بر من آسیبی بر من نمی زند، بلکه خسارتی به خویشتن وارد می سازد که قابل جبران نیست. شهید انسانی است که به این تعهد احترام گذاشته و وفا کرده و رهسپار منزلگه نهائی خود گذشته است. و هو لباس التقوی و درع الله الحصینه و جنته الوثیقه (جهاد لباس تقوی و زره محم الهی و سپر باطمینان او است) نبرد در راه حیات معقول حافظ تقوی است دو عامل اساسی همواره در کمین آسیب زدن و مختل نمودن حیات آدمیان نشسته، در انتظار فرصت اند: عامل یکم- جریانات عواملو نیروهای عالم طبیعت است، باضافه‌ی احتیاج موجودات آدمی در ادامه‌ی زندگی به جبران ضایعه‌های بدنی و استهلاک تدریجی اجزای آن. برای مقاومت در مقابل عوامل و نیروهای

مزاحم طبیعت و همچنین برای نگهداری کالبد مادی از ضایع شدن و تهیه‌ی وسائل خوراک و پوشاک و مسکن، یک جهاد مستمر لازم است که ادامه زندگی امکان پذیر بوده باشد، این مجاهدت و تلاش یکی از ضرورت‌های اصیل پدیده‌ی حیات است. حیات آدمی یک لیوان شربت نیست که از یک چشمه ساری پر کنند و آن را سربکشند. حیات حقیقی آن است که دائما، در حال به وجود آمدن و به وجود آوردن باشد. در غیر اینصورت بارسنگینی است بر دوش انسان. برای توضیح این مسئله یک مثال روشنی را می آوریم. تصور فرمائید یک انسان تشنه در بیابانی دور از آبادیها، برای بدست آوردن آب آشامیدنی همه‌ی پیرامون خود را می نگرد، چیزی نمی بیند، از هر طرفی به پهنه‌ی بیابان می نگرد، باز چیزی نمی بیند، می رود روی تپه‌ها، بلکه از بالای آنها چشمش به آب (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می باشد) بیفتد، باز چیزی نمی بیند، از تپه پایین آمده از قله‌ی بلند کوه بالا- می رود و پس از دقت و کاوش زیاد از دور درختانی را می بیند، اطمینان پیدا می کند که حتما، در آن نقطه چشمه ساری وجود دارد، از قله پایین آمده، کوزه بدوش مسافت زیادی را با شتاب می پیماید. از سنگلاخها می گذرد، از خارستانها

ع

بور می‌کند، پستیها و بلندیها را در می‌نوردد و پس از ساعتهایی به آن درختان می‌رسد و چشمه‌ساری را در آنجا می‌بیند، فوراً سروصورت خود را شسته و کوزه را از آب آن چشمه‌سار پر کرده و می‌آشامد. طعمی که این آب به چنین شخصی دارد و آن گوارائی که شخص مفروض از آب در می‌یابد، حقیقتاً، طعم حیات داشته و قطرات آن آب که از گلویش پایین می‌رود، مانند نیروهای زندگی است که وجود او را شاداب می‌سازد. حال شخص دیگری را فرض کنید که در کاخ باشکوه و مجللی نشسته و همه‌ی وسایل زندگی برای او در حد اعلا آماده است و اگر اشتیاق به آشامیدن آب را برای نشسته‌ی واقعی صد درجه قرارداد کنیم، با بروز اولین درجه‌ی اشتیاق به آشامیدن آب در این شخص کامور، خدمتکاران فوراً، در پیاله‌هایی مرصع و طلاکاری شده، انواعی از آبهای ممتاز را دو دستی برای او تقدیم خواهند کرد. این کامور نه تنها از آشامیدن آب لذت نخواهد برد، بلکه محال است که طعم حقیقی آب برای او قابل درک بوده باشد، چرا؟ برای اینکه آب را برای او تهیه کرده‌اند، نه اینکه او آب را تحصیل نموده باشد. حیات آدمی نیز چنین است، یعنی هرکس که توقع داشته باشد که حیات قدم رنجه فرموده از لابلای طبیعت سر بر آورده و راه اف تاده و به گلوی آدمی ریخته شود، چنین شخصی نه تنها از حیات لذت نخواهد برد، بلکه هرگز طعم آنرا نخواهد چشید. اولین اصل اساسی تقوی اینست که آدمی زندگی خود را از طبیعت با تلاش و تکاپو استخراج نماید. کسی که اساس و عوامل حیات او از دیگران است، زندگی ندارد، تا از نردبان تکامل که تقوی است بالا برود و از حیوانیت عبور کند و (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) به انسانیت برسد و از انسانیت بگذرد و گام به قلمرو فرشتگان بگذارد و آنگاه از آن قلمرو هم بالاتر رود و آنچه آن در و هم ناید آن شود پس اولین نوع جهاد در راه خدا عبارتست از ادامه‌ی حیات مستند بر خویشتن و این تلاش اساس همه‌ی انواع تقواها است که انسان از مرده شدن در طبیعت به زندگی اختیاری توفیق حاصل می‌نماید: مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم مولوی عامل دوم- که بایستی همواره در راه رفع مزاحمت آن جهاد کرد، انسان است. چه چیز؟ انسان؟! بلی انسان. مگر انسان هم مزاحم حیات انسانی دیگر است؟ بلی متأسفانه. و جهاد و تلاشی که برای رفع و دفع شراین موجود لازم است به قدرت عضلانی و فکری بیشتری نیازمند است. عمیق و گسترش و تعداد اسباب دشمنی انسان با انسان دیگر، بقدری زیاد است که اگر روزی فرا رسد که طبیعت مانند موم در دست بشر تابع اراده‌ی وی بوده باشد و همه‌ی قوانین و اجزای طبیعت حتی بدون کار و تلاش به سود انسانها به فعالیت بیفتند، باز خصومت انسانها اگر عمق و گسترش بیشتری پیدا نکند، حداقل تقلیل نخواهد یافت، زیرا این موجود طبیعتاً، خودخواه است. اصلاً مقایسه‌ی مزاحمت طبیعت با خصومت انسانها با یکدیگر بهیچ وجه منطقی نیست، زیرا کدامین سردی هوا آگاهانه و با تعدد یک انسان را مبتلا به درد نموده است؟! کدامین آتش با علم باینکه سوختن عضو آدمی دردناک و او را می‌کشد، کسی را سوزانده است؟! کدامین کوه آتش فشان با آگاهی و عمد، کشت و زرع و خانه‌های مردم را ویران ساخته و به آتش کشیده است؟! ولی انسان در خصومت با انسان دیگر می‌داند که جسم و جان آدمی آسیب پذیر است و با دیدن آسیب درد می‌کشد و می‌سوزد و تباہ می‌گردد. وقیح‌تر از (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) خود این خصومت، اندیشه‌ها و منطقی‌هایی است که در راه قانونی ساختن نابودی انسانها برای اشباع خودخواهیها و لذت پرستیها و نامجوییها به کار می‌اندازد و این اندیشه‌ها و من طقها را بقدری مورد اهمیت قرار می‌دهد که یک صدم آنها برای آباد کردن جوامع و تقلیل آلام بشری که از در و دیوار زبانه می‌کشد، کافی است. اینست عامل دوم جهاد، یعنی جلوگیری از شر انسان نماهای بدتر از عوامل بنیان کن طبیعت، یعنی جلوگیری از شمشیری که بانشان من هستم و هستی تو مشروط بر خواستن من است بر سر انسانهایی که با مشیت الهی بوجود آمده‌اند، فرود می‌آید. این انسان نماهای تیز دندان آن خصومت و تنفر از صلح و صفا را دارند که خفاشان از نور آفتاب. فتنه و آشوب و نابود کردن ارزشها غذای روانی این انسان نماها است. اگر جویبار زندگی اجتماعی صاف و زلال باشد، بدون تردید مردم اجتماع

حرکات و سکنتات و روابط خود را با یکدیگر سالم نگه می‌دارند، بدین جهت این فتنه پرستها نمی‌توانند از این جویبار زلال ماهی بگیرند، لذا همواره چشمه‌سار جامعه را تیره و کدر می‌خواهند. در آیات قرآنی موضوع فتنه در چند مورد مطرح شده و در برخی از موارد برای از بین بردن فتنه، دستور به جهاد داده است. از آنجمله: و قاتلوهم حتی لا تکتون فتنه (با آنها نبرد کنید تا فتنه مرتفع گردد) و الفتنه اکبر من القتل (و فتنه بزرگتر از کشتن است) اینان از حیات طبیعی الهی خود را محروم سا

خته‌اند، لذا نمی‌توانند حیات دیگران را هضم نمایند: زانکه هر بدبخت خرمن سوخته می‌نخواهد شمع کس افروخته مولوی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) اگر بتوانید به درون این انسان نماهای ضد بشری راه پیدا کنید و به تماشای درون آنان بپردازید، جز وحشت و اضطراب نتیجه‌ای نخواهید برد. آیا وحشتناک و اضطراب انگیز نیست آن درونی که همه‌ی انسانهای روی زمین را در صورت عقربی مجسم کرده است که باید همه‌ی آنها را کشت؟ آیا وحشت‌انگیز نیست درونی که آدمیان در آن با همه‌ی ارزشهایشان، جز لقمه‌ای لذیذ که باید آن را خورد و خود طبیعی را متورم ساخت، چیز دیگری نیستند. خلاصه جهاد بمعنای حفظ حیات معقول انسانها از اختلال و نابودی بوسیله‌ی دو عامل مزاحم طبیعت و انسان نماها ضرورت قطعی دارد. فمن ترکه رغبه عنه البسه الله ثوب الذل و شمله البلاء و دیث بالصغار و القمائه و ضرب علی قلبه بالاسهاب و ادیل الحق منه بتضییع الجهاد و سیم الخسف و منع النصف (کسی که از روی اعراض جهاد را ترک کند، خداوند لباس ذلت بر او بپوشاند و بلا و مصیبت او را فرا گیرد و با حقارت و پستی در ذلت غوطه‌ور شود و دلش مشوش گردد و هذیانها سر دهد و حق که

بجهت ضایع بودن جهاد، ترک شده است، بر او پیروز شود و ذلت خود را بر وی تحمیل نماید و از انصاف و عدالت ممنوع گردد.) نتایج اعراض از جهاد بدان جهت که تکاپوی جدی برای استخراج حیات از طبیعت و گرفتن حق حیات از انسان نماهای ضد بشریت، مانند تنفس از هوا برای ادامه‌ی زندگی ضرورت دارد، مسامحه و بی‌اعتنائی درباره‌ی این تکاپو که جهاد نامیده می‌شود، نتایج زیر را در بردارد: نتیجه یکم - پوشیدن لباس ذلت - زیرا کسی که برای حیات خود تلاش نمی‌کند، و از طرف دیگر آن حیات را می‌خواهد، مجبور است که حیات (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) خود را با گدایی و ذلت از دیگران بگیرد. و بگوید: من هم حیات را می‌خواهم به من رحم کنید، من قدرت حرکت ندارم، من توانائی زیستن مستند به خود ندارم، بیائید از آن جرعه‌هایی که با تلاش از منبع عالم طبیعت و مبارزه با درندگان مزاحم حیات به دست آورده‌اید، جرعه‌ای هم به من بدهید و اگر رحم بیشتری داشته باشید، آن جرعه را به گلوی من بریزید، زیرا من حال گرفتن پیاله و بردن آن به دهان را هم ندارم!!! اینست لباس ذلت و پستی که مرگ برای انسان آگاه، از پوشیدن آن لباس آسانتر و گواراتر می‌باشد. آنگ

ر تاریخ بشری را ورق بزنیم و درباره‌ی آمار انسانهایی که برای گریز از ذلت و حقارت، دست از زندگی شسته و زیر خاک را بر روی خاک ترجیح داده‌اند، درست دقت کنیم خواهیم دید این آمار رقم بسیار بسیار بزرگی را نشان می‌دهد. خواهیم دید افراد فراوانی بطور دسته جمعی تن به ذلت نداده رهسپار میدان کارزارها شده و به زندگی خود خاتمه داده‌اند. خواهیم دید افراد و گروهها، بلکه جوامعی از انسانها برای حفظ حیات معقول و مستند به خویشتن، از مزایا و خوشیهایی که می‌بایست از دیگران با ذلت و حقارت بگیرند، دست برداشته، به زندگی فاقد همه‌ی لذایذ و مزایا تن در داده‌اند. خواهیم دید انسانهایی فراوان بجهت احساس حقارت و ذلت در عشقی که حتی همه‌ی سطوح روانی آنانرا فرا گرفته است، خود را از آن عشق منصرف نموده، شخصیت خود را بر مخلوقات خود نمی‌خواهد. اگر فرض کنیم که با صدها مغلظه کاری و سفسطه بازی بتوانیم خود و دیگران را بفریسیم در برابر این حقیقت که حیات در اختیار من نیست و این پدیده شگفت انگیز وابسته به مقام شامخ الهی است و نفخت فیه من روحی خود را گول بزنیم و (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) دیگران را کلافه کنیم. آیه‌ی زیر

را دقت فرمائید: ان الذین توفاهم الملائکه ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض قالوا الم تکن ارض الله واسعه فتهاجروا فیها فاولئک ماواهم جهنم و سائت مصیرا (آنانکه به خود ستم کرده‌اند، هنگامیکه فرشتگان آنانرا در حال عبور از

پل مرگ در می‌یابند، می‌گویند: شما در دنیا در چه وضعی زندگی می‌کردید؟ می‌گویند: ما در روی زمین بینوا و مستضعف بودیم، فرشتگان می‌گویند: مگر زمین خدا پهناور نبود، تا در آن هجرت نمائید. جایگاه آنان دوزخ است و دوزخ سرنوشت بدی است) توضیح- در این آیه، آدمی از کیفیت زندگی خود مسئول قرار می‌گیرد. او بهیچ وجه نمی‌تواند چنین پاسخ بدهد که زندگی در اختیار خودم بوده است، و من مطابق میل خود زندگی کرده‌ام. بنابراین، هر کسی بایستی پاسخی معقول برای کیفیت زندگی خود تهیه نماید. یعنی پاسخ به انتخاب راه‌ها و چگونگیهای زندگی نه اصل آن که به هیچ وجه مربوط به آگاهی و اختیار او نیست. این مسئولیت کشف می‌کند که پدیده‌ی زندگی حقیقتی است مولد که چگونگی اداره و برخورداری از آن تحت اختیار آدمی است، ولی چنانکه بوجود آوردن آن مربوط به میل و خواست انسان نیست، همچنین نابود ساختن این حقیقت برای او مجاز نیست. نا

بود ساختن زندگی که مبارزه با مشیت خداوندی است دو شکل دارد: شکل یکم- خودکشی. شکل دوم خودشکنی و پستی و ذلت که آدمی بر حیات خود روا می‌دارد. نتیجه این ذلت و پستی که انسانی حق ندارد که در مقابل سؤال از این ذلت و استضعاف اختیاری چنین (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) پاسخ بدهد که زندگی از آن خودم بوده است، و من در ادامه آن راه ذلت را انتخاب کرده بودم!! اهمیت زندگی با عزت و شرافت و استقلال در درجه ایست که آیات قرآنی برای بدست آوردن و حفظ آن جهاد و کشتار را توصیه می‌نماید، بلکه دستور صادر می‌کند که به جهاد پردازید و تن به ذلت ندهید: اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علی نصرهم لقدیر. الذین اخرجوا من دیارهم بغیر حق (... اجازه داده شده یا اعلان شده است برای کسانی که ستمیده‌اند، نبرد کنند و قطعاً، خداوند بر پیروز ساختن آنان توانا است. این ستمدیدگان کسانی هستند که بناحق از وطنهای خود آواره گشته‌اند). نتیجه‌ی دوم- دچار شدن به بلاها و مصیبتها- اعراض از تلاش و تکاپو برای حیات، چنانکه گفتیم: زندگی را از استناد به انسان زنده سلب می‌کند، در اینصورت زندگی مانند چراغ فتیله‌ای می‌شود که آدمی در دس

ت خود گرفته است و روشنایی آن را درک می‌کند، ولی کسی که نفت در نفتدان آن چراغ می‌ریزد، او نیست بلکه کسی دیگر است که می‌تواند برای اشباع تمایلات و خواسته‌های خود، کمیت و کیفیت آن نفت را تغییر بدهد. از طرف دیگر آن چراغ فتیله‌ای همواره در مجرای بادهای طوفانی طبیعت و درندگان انسان نماها در معرض خاموشی قرار گرفته است. نگهداری این چراغ با فرض وابسته بودن نفتش به خواست دیگران و احتیاج ادامه‌ی روشنایش به عدم وزش بادهای طوفانی عوامل طبیعت و تمایلات دیگران، بلاها و مصائب و ناگواریهایی است که بی امان در هر لحظه‌ای سراغ چنین زندگی را خواهد گرفت. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) نتیجه‌ی سوم- دلهره و اضطراب و تشویش دائمی درون- این یکی از نتایج تباہ کننده‌ی حیات وابسته است که از احساس جریان ضعیف حیات از یک طرف و از احتمال خشکیدن آن از منبع به وسیله‌ی عوامل مزاحم طبیعت و درندگان خونخوار از طرف دیگر و در آمیختن آب حیات با گل و خس و خاشاک و لجنهای خواسته‌های دیگران، ناشی می‌گردد. این دلهره و اضطراب همراه با وسوسه‌هایی است که از تزلزل دائمی حیات ناشی می‌گردد. آیا فردا من می‌توانم آن کاری را که می‌خ

واهم انجام بدهم؟ معلوم نیست، تا دیگران چه بخواهند! آیا من می‌توانم آن موضوع را هدف قرار بدهم و برای وصول به آن وسایلی را انتخاب کنم؟ معلوم نیست، تا دیگران چه بخواهند! آیا من می‌توانم فلان موضوع را زیبا تلقی کنم؟ معلوم نیست، تا دیگران چه بخواهند! اصلاً آیا من زنده هستم، پس کو مختصات زندگی! معلوم نیست تا دیگران چه بخواهند! شگفتا، بنابراین، شما دیگران می‌گوئید: من زنده نیستم؟ بلی، ما نمی‌گوئیم شما نیستید، می‌گوئیم هستی شما وابسته به خواست دیگران است، تا خواست دیگران درباره‌ی زندگی شما چه باشد. نتیجه‌ی چنین زندگی اینست که آدمی به شماره‌ی احتمالات خواسته‌ی دیگران که

چگونگی زندگی زنگیش مربوط به آن است، عواملی برای وسوسه و دلهره و اضطراب داشته باشد. ولی آن زندگی با هوشیاری و آزادی خود آدمی ادامه پیدا می‌کند در معرض دلهره و اضطراب و تشویش و احتمالات متضاد قرار نمی‌گیرد، این زندگی احتیاج به تکاپو و جهاد دارد. این زندگی متزلزل و وابسته از آرزوها اشباع می‌شود و با هذیانها و سرسام گوئی‌ها مستهلک می‌گردد. نتیجه چهارم - شکست در برابر حق و پیروزی حق بر اعراض کننده از جهاد - این هم یک نتیجه کاملاً بدیهی است که اعراض از تکاپو و جهاد

د
ر دنبال خود می‌آورد. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) این نتیجه عبارتست از شکست در برابر حق، زیرا چه حقی بالاتر از حق حیات که خداوند به عهده‌ی او گذاشته است؟! این یک شکست بنیادین است که شکستهای بیشماری را در پی دارد. توضیح اینکه وقتی که آدمی حق حیات خود را ایفاء نمی‌نماید، آن حقوق دیگر را که مبتنی بر حق حیات است، از دست می‌دهد. حق تکامل و رشد را از خود سلب می‌کند، این حق که ایفاء نشده است، بر او پیروز می‌گردد، او حجت و دلیلی در برابر قانون و حق مزبور ندارد. این شکست خورده‌ی حیات، در برابر بایستیهای زندگی اجتماعی شکست خورده است. در برابر قوانین اخلاقی و عواطف خانوادگی و چشیدن طعم حیات دیگر انسانها که حقوق مسلمی هستند، شکست خورده و بزانو درآمده است. نتیجه پنجم - ممنوعیت از عدالت و انصاف - آن فرد و جامعه‌ایکه از عدالت بر خویشتن که عبارتست از تکاپو در نجات دادن حیات معقول خود از دستبرد عوامل مزاحم طبیعت و درندگان انسان نما، امتناع می‌ورزد، چگونه می‌توان توقع داشت که عدالت و انصاف دیگران شامل حال او گردد؟! همواره حق و عدالت در جوامع بشری سراغ کسی را می‌گیرد که در مجرای بایستگیها و شایست

گیها قرار بگیرد و بعنوان یک انسان زنده در صحنه‌ی اجتماع، نقش موجودیت خود را بازی کند، وقتی که فرد یا جامعه‌ای خود را از مجرای مزبور بیرون کشیده و همه‌ی شئون حیاتی وی دستخوش وابستگیهای گوناگون قرار گرفته باشد، چنین فرد و گروهی با از دست دادن اختیاری حق حیات، همواره ستم‌دیده‌ی خویشتن است، و نمی‌تواند توقع آن را داشته باشد که عدالت و انصاف دیگران سراغ او را بگیرد و با پای خود به بالینش آید و بگوید: برخیز تا حق ترا از دیگران بگیرم.

[صفحه ۳۶]

الا و انی قد دعوتکم الی قتال هوالاء القوم لیلا و نهارا، و سرا، و اعلانا (آگاه باشید، من شما را شب و روز، مخفی و آشکارا برای پیکار با این قوم دعوت نمودم) شب و روز، پنهان و آشکار فریاد زدم آیا من در دعوتم کوتاهی کردم؟ آیا تنها در لحظات هیجان احساسات شما را برای جهاد تحریک نمودم؟ آیا خودم در کاخهای با شکوه و محلل نشسته و غوطه‌ور در رفاه و کامروائیا شما را به میدان جنگ فرستادم؟ آیا جانهای شما را وسیله‌ی کامجویی و مقام و سلطه‌جویی خود قرار دادم؟ مگر من شب و روز، پنهانی و آشکار و در همه حال به جهاد دعوت نکردم؟ اگر من ضرورت حیاتی در جهاد با دشمنان انسان و انسانیت نمی‌دیدم، شب و روز پنهانی و آشکارا فریاد بر نمی‌آوردم که برخیزید و برخیزید تا نابود نشوید. من دائما، بشما گفتم: اغزوه‌م قبل ان یغزوکم، فوالله ما غزی قوم فی عقر دارهم الاذلوا (شما پیشدستی کنید و به آن تبه‌کاران هجوم ببرید، سوگند به خدا، هیچ قومی در توی خانه‌ی خود مورد حمله قرار نگرفت، مگر اینکه ذلیل و خوار گشت) اگر شما معنای خصومت نابکارانه‌ی انسانها را با یکدیگر نشناخته‌اید، وای بر حال شما نادانهای که حماقت را هم بر نادانی خود افزوده‌اید.

مگر از آغاز رشد زندگی خود نمی‌بینید که اگر در روان آدمیان سازندگی انجام نگیرد: انسانها گرگ یکدیگرند، انسانها صیادان یکدیگرند اگر نمی‌دانستید پس از این بدانید و عذر نیاورید که ما نمی‌دانستیم و گمان می‌کردیم بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش زیک گوهرند سعدی از هم اکنون بدانید: بنی آدم اعضای یکدیگر نیستند، انسانهای تربیت یافته و با ایمان به هدف اعلا‌ی زندگی و جهان بزرگ، هستند که اشعه‌هایی از یک کانونند. چه شباهت جالبی امیرالمومنین (ع) با حضرت نوح (ع) در

دعوت حق و اعراض آن از آن دعوت است. آیات قرآنی دعوت حضرت را بدین ترتیب نقل می‌کند: قال رب انی دعوت قومی لیلا و نهارا. فلم یزدہم دعائی الا- فرارا. و انی کلما دعوتہم لتغفرلہم جعلوا اصابعہم فی اذانہم و استغشوا ثیابہم و اصرؤا و استکبروا استکبارا. ثم انی دعوتہم جہارا. ثم انی اعلنت لہم و اسررت لہم اسرارا (نوح گفت: ای پروردگار من، من قوم خود را شب و روز دعوت کردم. دعوت من برای آنان جز فرار نیفزود. و من هر موقعی که آنانرا دعوت کردم تا آنانرا ببخشائی، انگشتانشان را در گوشه‌ایشان نموده و بر لباس خود پیچیده و اصرار در انحراف کردند و تکبر ورزیدند. سپس آنان را آشکارا دعوت کردم، باز دعوتم را بر آنان اعلان نمودم، نیز پنهانی بر آنان تبلیغ کردم) هنگامیکه دشمن به وطن و خانه‌ی مردمی هجوم بیاورد، دو شکست قطعی را نصیب آن مردم خواهد ساخت: شکست اول عبارتست از تارومار کردن نیروها و محو ساختن موجودیت آن مردم. شکست دوم- ذلت و پستی که در آنان بجای خواهد گذاشت. تفاوتی که این دو شکست با یکدیگر دارند اینست که ممکن است قدرت دفاع مردم در همان موقع یا از پیش، آماده‌ی کار باشد و از تار و مار شدن نیروها و محو ساختن موجودیت آن مردم جلوگیری نماید. ولی شکست دوم اجتناب ناپذیرتر و شکننده‌تر از اولی می‌باشد، زیرا نشستن و ناظر حمله به وطن و خانه بودن، به متلاشی کردن نیروها و کشتار مردم قناعت نمی‌کند، بلکه منطقه‌ی ممنوعه شخصیت مردم را نیز که می‌بایست برای حفظ آن، پیشدستی نموده عوامل مزاحم را برطرف بسازد فتح می‌شود و شخصیت شکست می‌خورد. این شکست را هیچ پیروزی نمی‌تواند جبرای نماید. اگر تاکنون نمی‌دانستید، پس از این بدانید که یکی از مختصات وقیح خصومت‌های بشری اینست که با پیشرفت در پیروزیها آتش حرص و درنگی‌اش شعله‌ورتر می‌گردد، و احساس شکست دشمن نه تنها او را از تعدی و ظلم بیشتر باز نمی‌دارد، بلکه شمشیر خو

نبارش را تیزتر می‌کند. اگر تا نزدیکی خانه راه بیابد و یقین پیدا کند که طرف شکست قطعی خورده است، به حمله‌ی خود ادامه می‌دهد و آن را تند و تیزتر می‌سازد تا وارد خانه شود. و تا جگر طرف را بیرون نکشد شعله‌های کینه توزیش خاموش نگردد. جای شگفتی است که خونخواری آدمی بقدری وقیح است که اگر حتی بداند که دشمن از شکستی که بر او وارد شده است قد بلند نخواهد کرد، با اینحال به درندگی و خونخواری خود آنقدر ادامه می‌دهد که دشمن را بکلی از صفحه‌ی هستی براندازد. قتاواکلم و تخاذلتہم حتی شنت علیکم الغرات و ملک علیکم الاوطان (در برابر فریادهای من، تکلیف جهاد را به گردن یکدیگر انداختید و از یکدیگر گسیختید و بی‌یاور گشتید تا در نتیجه، غارتگریها شما را متلاشی ساخت و بر وطنهای شما مسلط گشتند). او برخیزد تا من برخیزم، او وظیفه‌ی خود را انجام بدهد، تا من هم عمل به وظیفه‌ام نمایم! درست است که در فعالیتها و تکاپوهای دسته‌جمعی که تراکم و تشکل عنصر اساسی آن است، موجودیت فرد و فعالیت‌های او نتیجه‌ای نمی‌دهد. سنگی که برداشتنش به نیروی دو نفر احتیاج دارد، با نیروی یک نفر برداشته نمی‌شود، ولی این اصل را هم فراموش نکنیم که منطق پوچ او برخیزد ت

ا من برخیزم، او وظیفه‌ی خود را انجام بدهد، تا من به وظیفه‌ی خود عمل نمایم غیر از منطق صحیح باید برخیزم و باید به وظیفه‌ی خود عمل نمائیم می‌باشد. در آنهنگام که فرد گروهی می‌گوید: فرد گروه دیگر برخیزد تا من برخیزم به اضافه‌ی اینکه ناتوانی خود را ابراز می‌کند و یا بعبارت صحیح‌تر ناتوانی را بر خود تلقین می‌نماید، طرف مقابل را نیز از احساس و احراز قدرت خویشتن محروم می‌سازد. این تلقین به خود و ناتوان ساختن دیگران بیماری سرایت کننده‌ایست که به سرعت جو جامعه را فرا می‌گیرد و همه را در همان وضعی که دارند میخکوب کرده، دشمن را بر آن جامعه مسلط می‌سازد. در سرتاسر تاریخ این پدیده بطور فراوان دیده شده است که یک نفر از روی آگاهی و صدق و خلوص برخاسته است، این برخاستن جدی و صمیمانه، جامعه را از زندان بمن چه؟ نجات داده، جهانی را در اختیار مردم برپاخاسته‌ی آن جامعه قرار داده است. خداوند متعال در این موجود شگفت‌انگیز که انسان نامیده می‌شود، قدرتی به وجود آورده است، که نه تنها می‌تواند باناتوانی خود مبارزه نموده، آنرا از بین ببرد، بلکه می‌تواند به تنهایی همه‌ی افراد جامعه را قدرتمند بسازد. این قدرت ناگهان از زمین نمی‌روید و از

کرات آسمانی هم بر زمین نمی‌بارد، بلکه ایمان و جدیت و خلوص از زمینی برخاستگان، سنگی را که روی منبع قدرت افراد جامعه افتاده و مانع از جریان نیروها براندیشه و عضلات آن مردم است، برمی‌دارد و نیروها به جریان می‌افتند و دنیا را آباد می‌نمایند. و هذا اخو غامد و قدوردت خيله الانبار و قد قتل حسان بن حسان البکری و ازال خيلکم عن مسالحها و لقد بلغنی ان الرجل منخ کان یدخل علی المرثه المسلمه و الاخری المعاهده فیتترع حجلها و قلبها و قلائدها و رعثها ما تمتنع منه الا بالاسترجاع و الاسترحام ثم انصرفوا و افرین، مانال رجلا منهم کلم و لا اریق لهم دم. فلو ان امرا مسلمامات من بعد هذا اسفاما کان به ملوما بل کان به عندی جدیرا، این مردی غامدی است که سوارانش بر شهر انبار تاختند و حسان بن حسان بکری را کشتند و سواران شما را از پادگانها بیرون راندند. بمن خبر رسیده است که مردانی از آن سپاهیان بر زن مسلمان یا غیر مسلمان که معاهده زندگی در جوامع اسلامی، حیات او را تامین نموده است، هجوم برده خلخال از پا و دستبند از دست آنان در آورده‌اند. گردنبندها و گوشواره‌های آنان را به یغما برده‌اند. این بینوایان در براقر آن غارتگران جز گفتن انالله وانا الیه

راجعون و سوگند دادن به رحم یا طلب رحم و تحریک دلسوزی آنان چاره‌ای نداشته‌اند. آنگاه سپاهیان خونخوار با دست پر و کامیاب برگشته‌اند، نه زخمی بر یکی از آنان وارد شده است و نه خونی از آنان ریخته شده است. اگر پس از چنین حادثه‌ای دلخراش مرد مسلمان از شدت تاسف بمیرد، مورد ملامت نخواهد بود، بلکه در نظر من مرگ برای انسان مسلمان بجهت تاثیر از این فاجعه امری است شایسته و بامورد. اینست معنای وابستگی حیات افراد جامعه بیکدیگر امیرالمومنین (ع) در جملات فوق مرگ مسلمانی را که از ستم بیک انسانی در قلمرو اجتماع مطلع گشته است، امری شایسته می‌داند، این مطلب چگونه باید تفسیر شود؟ هیچ تفسیر معقولی برای این مطلب نداریم، جز اینکه بگوئیم: اسلام با وحدت والائی که در همه‌ی افراد انسانی سراغ دارد، همه‌ی مردم را در لذایت و آلام شریک یکدیگر می‌داند و این بیت سعدی را که می‌گوید: چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار نباید از دیدگاه اسلام بعنوان یک مضمون شعری ذوقی تلقی نمود، هنگامیکه افراد و گروه‌هایی از مردم، جامعه را تشکیل دادند و به زندگی مشترک پرداختند، چنانکه باید روابط میان همه‌ی آنها از دیدگاه حقوقی سالم و صحیح بوده باش

د، همچنین باید همه‌ی اعضای جامعه حیات خود را وابسته‌ی حیات دیگری تلقی نماید. این مطلب در ادعاهای دیگر مکتبهای بشری از عامل اشباع لذت روانی و یا موجه نشان دادن جنبه‌ی ادبی مکتب تجاوز نمی‌کند، در صورتیکه در جامعه‌ی اسلامی این وابستگی حیات، حقیقتی جدی تلقی می‌گردد. این جمله که اگر پس از چنین حادثه‌ای دلخراش، مرد مسلمان از شدت تاسف بمیرد، مورد ملامت نخواهد بود، بلکه در نظر من مرگ برای انسان مسلمان بجهت تاثیر از این فاجعه، امری است شایسته و بامورد. از امیرالمومنین علی بن ابیطالب (ع) صادر گشته است. علی بن ابیطالب شاعر نیست، او حیات را جدی‌تر از آن می‌داند که با ذوق شاعرانه و لطایف ادبی حیات را تفسیر نماید. علی بن ابیطالب کسی است که نمی‌خواهد با سخنان جالب موقعیتی در جامعه برای خود باز کند، زیرا کسی احتیاج به باز کردن موقعیت در جامعه دارد که شهرت اجتماعی و محبوبیت در میان مردم را هدف زندگی خود قرار داده است و ما می‌دانیم که اینگونه هدف گیریه‌ها و تفکرات کودکانه و کوتاه‌بینانه، پست‌تر از آن می‌باشند که شخصیت علی بن ابیطالب را اشغال نمایند، وانگهی راه باز کردن موقعیت در جامعه نیازمند سازکارها و بازیگریهای سیاسی معمولی اس

ت که روح علی بن ابیطالب از آنها بیزار است چنانکه از شعر پردازی و لطیفه گوئیهای مبتذل که حتی ستمکاران و به بازی گیرندگان حیات انسانها نیز گاهگاهی بزبان می‌آورند، بیزار است. ما یقین داریم که جملات فوق از اعماق جان علی بن ابیطالب برآمده، با شنیدن فاجعه‌ای که سفیان غامدی بوجود آورده بود مرگ را تجسیم کرده است، زیرا با اختلال حیات فردی که در جامعه‌ی او زندگی می‌کرده است، حیات طبیعی خود را مختل می‌دیده است. البته جای تردید نیست که عظمت و واقعیت جمله‌ی فوق برای مردم و پیشتازانی که حقیقتی بعنوان حیات مشترک انسانها برای آنان مطرح نبوده و آنرا خیالات و اوهام می‌دانند، نه تنها قابل هضم نیست، بلکه شاید خنده‌آور هم بوده باشد، بگذارید آنان به اینگونه جملات بخندند، علی بن ابیطالب و آنانکه در شعاع

او حرکت می‌کنند، انسان‌تر از آنند که بر خنده‌ها و تاریکیهای ارواح تباه شده‌ی آنان گریه نکنند و اندوهگین نباشند. حق حیات، مطلق است و برخورداری از این حق مشروط به پذیرش مکتب و ایده‌ای نیست نکته‌ای که در جملات مورد تفسیر باید مورد دقت قرار بگیرد، عنوانی است که برای بررسی انتخاب نمودیم: حق حیات، مطلق است و برخورداری از این حق مشروط به پذیرش هیچ مکتب و عقیده‌ای نیست. زیرا علی (ع) فرمود: و اما نظیر لك فی الخلق این اصل اگرچه در مقام ادعا هم بوده باشد، مورد قبول همه‌ی مکتبهای مربوط به انسان، در همه‌ی جوامع می‌باشد. لذا وارد کردن اخلاق به حیات یک فرد که هم مکتب و هم عقیده با فردی یا جمعی دیگر نیست، بطوریکه فرد دیگر را چنان دچار اضطراب و تشویش نماید که مرگ را به زندگی خود ترجیح بدهد، حقیقتی است مافوق اصل مزبور. امیرالمومنین علیه‌السلام که تجسم یافته‌ای از اسلام راستین و عالی‌ترین چهره‌ی جدی بشری در تاریخ است، این فوق اصل حق حیات را دریافته و آنرا ابراز می‌دارد. اگر این راه را که امیرالمومنین درباره‌ی تعیین ارزش حیات انسانها پیش گرفته است، به مقصدی مطلوب نرسد، در هیچ چشم‌اندازی از افکار بشری راه دیگری دیده نمی‌شود. بیائید تاخیر نکنیم، هرچه زودتر این راه را برای حرکت به سوی حیات معقول پیش بگیریم. منتظر تلفات بیشتر از آنچه که تاریخ سرگذشت ما انسانها نشان می‌دهد نباشیم. بیائید تاریخ طبیعی مان را به تاریخ انسان مبدل نمائیم و بدانیم تا حق حیات انسانها را مطلق تلقی نکنیم و تا برای برخورداری از حیات و مختصات آن، مکتب و عقیده‌ی مخصوصی را شرط بدانیم، هیچ گام مثبتی در بوجود آوردن حیات معقول برنداشته‌ایم. اینکه گفتیم: بیائید تاریخ طبیعی مان را به تاریخ انسانی مبدل نمائیم. مقصود این نیست که بنی نوع انسانی تاکنون در عالم گیاهان و حیوانات زندگی می‌کرده است و در همین روزها ناگهان جهشی انجام داده و انسان شده‌اند، بلکه منظور ما از جمله‌ی مزبور اینست که نباید تعیین کننده‌ی سرنوشت ما مکانیسم غریز حیوانی و کنش و واکنشهای جبری خودخواهی و محیط و عوامل طبیعی حیات شخصی خود بوده باشد. بلکه ما باید تاریخ را به وجود بیاوریم که انسان تعیین کننده‌ی سرنوشت خود بوده باشد. این یک هدف والاّی است که با بگذار حیات طبیعی کار خود را انجام بدهد سازگار نیست، ما نباید بگذاریم حیات طبیعی که جز را نمی‌خواهد، هر کاری را که بخواهد انجام بدهد، ما باید حیات طبیعی را با مدیریت عالی روح اداره کنیم که تنها عامل و مدرک ما برای اعتراف ضروری به حق حیات مطلق است و هیچ شرطی را جز خود حیات برای پذیرش این حق قبول ندارد. در هر نقطه‌ای از تاریخ گذشته‌ی و سرنوشت آینده‌ی ما، این مدیریت مشاهده شود، می‌توانیم آن نقطه از تاریخ را از تاریخ طبیعی جدا کرده، بعنوان تاریخ انسانی مورد مطالعه قرار بدهیم. با این ملاحظه ات است که ما تاریخی را که پشت سر گذاشته‌ایم، هرگز نمی‌توانیم بعنوان تاریخ انسانی بوده است. آدمی در آنهنگام که اسارت انسانها را در میان حلقه‌های خوشرنگ و صیقلی شده‌ی زنجیر خود کامگیها و خودخواهیها و نبردها برای اشغال میدان تنازع در بقاء می‌بیند، با تاریخ طبیعی آنها نه طبیعی ناب و محض، بلکه طبع مسخ شده به وسیله‌ی سودجویان و خودکامگان روبرو می‌گردد و هنگامیکه با عظمای انسان محور مانند علی بن ابیطالب، اویس قرنی، ابوذر غفاری، مالک اشترها روبرو می‌گردد، سطرهایی از تاریخ انسان که نسبتش به تاریخ طبیعی مسخ شده‌ی انسانها، نسبت معدن بیکران ذغال سنگ، بار رگه‌های ناچیز الماس است، مقابل چشمانش جلوه می‌کند. ما برای قبولاندن حق حیات مطلق و مشروط نبودن آن، بر قدرت و امتیاز و مکتب و عقیده، هیچ راهی جز این نداریم که حمایت کنندگان و پیشتازان تاریخ انسانی، مانند سقراطها را از دیگران جدا کنیم و دو حساب مستقل برای این دو گروه باز کنیم، و گر نه آینده‌ی ما، همچون گذشته، چنانکه گفتیم معدنهایی از ذغال سنگ خواهد بود که رگه‌هایی ناچیزی از الماس در آنها، عده‌ای محدود را برای خود جلب خواهد کرد.

[صفحه ۴۵]

فيا عجا و الله يميت القلب و يجلب الهم من اجتماع هولاء القوم على باطلهم و تفرقكم عن حقاكم (شگفتا، سوگند به خدا، اجتماع این قوم بر باطلشان و پراکنندگی شما از حقان قلب را می‌میراند و اندوه را بر درون انسان می‌کشانند) داشتن حق چیز است و تطبیق

موجودیت آدمی با حق چیزی دیگر حق و حقیقت آن بالش پرنیان نیست که آدمی بنشیند و بر آن تکیه کند و آن بالش با یک جهش ناگهانی و اعجاز‌آمیز تغییر ماهیت و شکل داده و بصورت فرشته‌ای در آمده، حیات معقول را در یک پیاله‌ی زرین و مرصع در گلولی آدمی بریزد و هر گونه مزاحم خود را از سر راه آن، حیات معقول بردارد، حق آن تابلوی زیبا هم نیست که به دیوار نصب گردد و ادای حق آن، جز این نباشد که از تماشایش لذت ببرند و گاهی هم با عینک تحلیلی و ترکیبی هنری، شناختی را درباره‌ی آن تابلو بدست بیاورند. چه باطلی باطل‌تر از این تکیه برحق که آن را از تحریک ساقط نموده، دنده‌های حقیق‌مغز آدمی را می‌ساید و هرز می‌نماید. برای شناخت حق و مختصات سازنده‌ی آن، باید بطور جدی بیندیشیم. نخست باید بدانیم که حق یک موجود فیزیکی با مشخصات عینی نیست که در جایگاهی قرار بگیرد و ما با تکیه بر آن، یا با تماشا در

آن، زندگی پر از نقص و جبر و دردهای بیشمارش را به حیات معقول مبدل بسازیم. ما پیش از بررسی حق و دو قطب اساسی آن، یک مثال کاملاً ساده را بعنوان مقدمه می‌آوریم: در بیابانی سوزان پس از فعالیت زیاد در امور مربوط بزندگی، سخت تشنه می‌شویم، میان ما و چشمه‌ی آب آشامیدنی فاصله‌ای وجود دارد، ما با بدن خسته راه چشمه را پیش می‌گیریم و فاصله را در می‌نورسیم و به آن چشمه‌سار می‌رسیم، ما تشنه‌ایم، و هیچ چاره‌ای برای رفع این تشنگی جز آشامیدن آب نداریم. این همان تشنگی است که شاید اگر چند ساعت دیگر ادامه پیدا کند، دمار از حیات ما در خواهد آورد. ما در لب این چشمه‌سار بنشینیم، و به صفا و زلال بودن آبش تماشا کنیم و سنگریزه‌هایی را که در زیر آب زلال دیده می‌شوند مورد دقت قرار بدهیم، به بررسی رنگها و شمارش اعداد آنها پردازیم و ضمناً، از تصور اینکه ما حق داریم از این آب زلال بیاشامیم، نیز از تصور اینکه حداقل مقداری از آب این چشمه‌سار زلال برای آشامیدن در اختیار من است، لذت ببریم، آیا می‌توان با این تماشاها و تصورات و بررسیها و شمارشها پاسخ احتیاج بدن را به آب بدهیم؟! بلی، وجود چشمه‌سار در آن بیابان حق است و اینکه شما سخت تشنه‌اید، حق

است و اینکه انسان تشنه اگر بخواهد بزندگی خود ادامه بدهد، باید آب بیاشامد حق دیگری است، و اینکه شما حق آشامیدن از آب آن چشمه را دارید، صحیح است، در ضمن این را هم باید بدانیم که هماهنگ ساختن اینهمه حقها برای ادامه زندگی، شما را الزام به انجام دادن حقی می‌کند که عبارتست از تکاپو برای رسیدن به آن چشمه‌سار و پر کردن لیوان یا کوزه از آب آن چشمه‌سار و آشامیدن آن. برای انسان تشنه، آنهمه حقها بدون بجا آوردن حق تکاپو برای بدست آوردن و آشامیدن آب، بهیچ نتیجه‌ای نخواهد رسید. تعریف حق و دو قطب اساسی آن کلمه‌ی حق در این مبحث بمعنای خاص حقوقی نیست، بلکه مقصود از آن عبارتست از عموم واقعیت‌های ضروری یا مفید که دارای دو قطب عینی و ذاتی می‌باشند. لذا چنانکه کلمه‌ی حق به مفهوم فوق حقوقی در این مبحث مطرح است. همچنین کلمه‌ی واقعیت به آن معنا که در فلسفه‌ی معاصر به معنای شیئی برای خود در مقابل شیئی برای من مطرح می‌شود، نیست، بلکه واقعیت با قید ضرورت یا مفید بودن منظور شده است. بنابراین، حق شامل همه‌ی واقعیات جهان عینی و قوانین جاری در آنها که در مجرای ضرورتها قرار گرفته‌اند، بوده، همچنین شامل همه‌ی ارزشهای مفید می‌باشد، مانند عدا

لت و آزادی و تکامل و احساس تعهد و پای بندی به آن، همچنین همه‌ی مقررات و حقوقها را که برای تنظیم زندگی اجتماعی از منابع گوناگون استخراج می‌شوند، در بر می‌گیرد، از این دیدگاه آتیلا و نرون و چنگیز و ماکیاولی که واقعیت دارند و مانند یک راس گوسفند هزارپا نیستند که غیر واقع باشند، ولی چون حق نیستند، لذا واقعیت به این معنی ندارند، تخیل ۳ ضربدر ۷۲۰ مسای با ۷ در ذهن یک خیال پرداز یا مبتلا به بیماری مغزی واقعیت فلسفی اصطلاحی دارد، ولی از این دیدگاه واقعیت ندارد، زیرا حق نیست. هر حقی از دو قطب عینی و ذاتی تشکیل شده است: ۱- قطب عینی حق - عبارتست از واقعیات بر محور ضرورت و یا مفید بودن که با قطع نظر از ارتباط انسان با آنها، ثابت و دارای تحقق می‌باشند، مانند واقعیات جهان هستی که در اشکال مختلف و با اجزاء و روابط گوناگون در حرکت و تحولند. این واقعیات چنانکه اشاره کردیم در مجرای قوانینی که کشف از رابطه‌ی ضروری

میان آنها می‌نماید، قرار گرفته‌اند. همچنین قطب عینی حق شامل آن قوانین و بایستگیهای انسانی است که چه بدانند و چه ندانند، چه بخواهد و چه نخواهد، برای اصلاح و تنظیم موقعیت او در حیات معقول ضروری یا مفید است، مانند دانش و بی‌نش عدالت و آزادی و ایفا به تعهدها و احساس اشتراک در هدفهای اعلای زندگی با همه‌ی انسانها و غیر ذلک. این قطب عینی حق، مانند واقعیاتی بی‌نیاز از دانسته‌ها و تمایلات آدمیان وجود دارند، و با اینکه تحقق دارند، خود بخود تنظیم کننده‌ی قطب ذاتی حق نمی‌باشند. ۲- قطب ذاتی حق - مقصود از ذاتی معنای روانی و فلسفی آن نیست، بلکه منظور موجودیت انسان در برابر واقعیات غیرانسان می‌باشد. قطب یکم که عبارتست از قطب عینی حق، مادامیکه با قطب ذاتی یعنی قطب انسانی حق ارتباط برقرار ننماید، هیچ ثمر و نتیجه‌ای نمی‌بخشد، چنانکه در آن مثال تشنه ملاحظه نمودیم که وجود چشمه‌سار زیبا و جریان آب بسیار زلال و مفید در آن چشمه، برای انسانی که حق آشامیدن از آن آب را دارد و می‌تواند فاصله‌ای را که میان او و چشمه‌سار مفروض وجود دارد به پیماید و از حق خود برخوردار گردد، مادامیکه عمل قطب ذاتی او حرکت نکنند و آن فاصله را طی نکنند، زندگی او به خطر میفتد، اگرچه هزاران واقعیت بعنوان حق از بیرون ذات، او را در بر گرفته باشد. بعبارت دیگر آن واقعیاتی که بعنوان حق برای آدمی وجود دارند، هرگز با پای خود سراغ قطب ذاتی یعنی انسان را نخواهند گرفت که بفرمائید: ما واقعیاتی

متواضع و فروتنیم و بزحمت شما راضی نیستیم، لذا به سراغ شما آمدیم، لذا اگر لطف بفرمائید، ما را به قطب ذاتی خود پیوند بدهید!! مخصوصا، وقتی که آماده می‌شدیم به خدمت شما بیائیم، بایکه تازان میدان تنازع در بقا که هم مارا و هم حقها را مسخره می‌دانند و هم به ریش شما انسانهای تشنه حق می‌خندند، نبردها کردیم و به آنان پیروز شدیم و اکنون دست به سینه در برابر شما ایستاده‌ایم!! این مثال طنزنا حقیقتی است که واقعیت آن را در سرگذشت تاریخی خودمان و دیگر جوامع بوضوح کامل می‌توانیم ببینیم. ما همان انسانها هستیم که رهبری مانند علی بن ابیطالب داریم، ما دریایی از اصول عالی انسانی در قرآن و نهج البلاغه داریم، ما صدها هزار کتاب در بیان مبانی انسان شدن و عواملی برای تحریک در راه شناخت انسان و جهان و حرکت در مجرای حیات معقول داریم. بلی همه‌ی این داریم داریم‌ها صحیح است و تردیدی در آنها وجود ندارد، ولی ما یک چیز نداریم و یا آن را هم داریم ولی مختل است و آن چیز عبارت از آن قطب ذاتی حق که عبارتست از موجودیت کمال جو که با تکیه بر آن داریم داریم‌ها، یا از بین رفته است و یا به اختلال اسف انگیز دچار شده است. در جوامع امروزی قوانین اساسی بسیار

خوب برای تنظیم زندگی وجود دارد، اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر وجود دارد. حداقل پنج میلیون مجلد کتاب در کتابخانه‌های دنیا که متجاوز از چهار میلیارد کتاب در آنها در خواب پر جلال و حشمت رویاهای انسانی قرون و اصار آرمیده‌اند، همه‌ی آنها یکطرف و اینکه ما عقل سلیم و وجدان داریم در یک طرف دیگر، بطوریکه اگر کسی در هر جا که باشد، بگوید: که من از عقل سلیم و وجدان برخوردار نیستم، فوراً، یک دستگاه آمبولانس حاضر می‌کنیم و بدون اینکه گوش به داد و فریادش بدهیم، او را به بیمارستان یا حداقل به بیمارستان روانی منتقل می‌سازیم. چرا برای اینکه می‌گوید: من از داشتن قطب عینی حق محروم‌م. این دارندها و داریم‌ها همه و همه واقعیت دارند و صحیح هستند، فقط یک چیز ندارند و نداریم و آن هم قطب ذاتی حق است که یا اصلا نداریم و یا با همکاری صمیمانه‌ی قدرتمندان بیرونی و خودخواهیایی که در درون خود ما زبانه می‌کشند، آنرا مختل ساخته‌ایم. تا اینجا مسئله روشن است. مسئله‌ای دیگر وجود دارد که می‌گوید: اینهمه داد و فریادهای رهبران انسان و انسانیت در

برابر این اصل که قدرت پیروز است چه کاری رامی‌توانند انجام بدهند، خوبست که بجای اینهمه ناله‌ها و شکوه و داد و فریادها بمردم توصیه کنند که بروید و کارت رسمی قدرت را بدست بیاورید تا حق ورود به نمایشگاه تنازع در بقاء را داشته باشید. و کاری با آن نداشته باشید که حداکثر در هر نیم قرن میلیونها انسان نقش بر زمین این نمایشگاه می‌شوند و بقیه‌ی انسانهای تماشاگر بوسیله‌ی اقویاء یا آماده‌ی ورود به کشتارگاه بعدی می‌شوند و یا مشغول مطالعه‌ی فلسفه‌های پوچی می‌گردند، تا تدریجا، یا ناگهان نسل بشر از کوه‌ی خاکی که در حدود پنجاه هزار سال است آنرا به صورت حق کشیها و خونریزیها در آورده است، رفع زحمت

کند و منقرض گردد. بار دیگر در جملات زیر دقت کنیم: حق به معنای واقعیت ارزشهای بنیادین، مانند آزادی، عدالت، تکامل را بدانجهت که مستند بر واقعیات اصیل انسانی است، نمی‌توان در مجرای قرار داد که با پیروزی یا شکست موضوع شود. بلکه چنانکه در مبحث آینده مشروحا، خواهیم گفت: حق در مافوق پیروزی و شکست است، زیرا مادامیکه انسان از نظر مختصات روانی همین طور باشد که از پنجاه هزار سال به اینطرف دارا بوده است و اگر انسان همین است که علوم گوناگون انسانی برای ما توصیف و تعریف می‌نماید، محبوبیت عدالت برای او حق است و تغییرات و دگرگونیهای مستمر در آداب و رسوم و مق

ررات و قوانین کمترین تاثیری در ثابت بودن محبوبیت عدالت برای بدینی به نوع بشری است، صرف نظر کنیم و رو بناهای قابل طرح و پذیرش افکار آنانرا منظور بداریم، به این نتیجه خواهیم رسید که رفتار مطابق قانون برای نظم زندگی اجتماعی ضروری است، اگرچه از بکار بردن کلمه‌ی عدالت به وحشت می‌فتند. آزادی پدیده‌ایست که از متن حیات می‌جوشد و می‌خروشد، زیرا حیات این مختص را دارد که از احساس فشرده شدن بوسیله‌ی عوامل جبری، خود را شکست خورده احساس می‌کند. این آزادی حق است. اگر راه‌های آزادی و هدفهایی که آدمیان با احساس آزادی رو به آنها می‌روند، هزاران بار هم دگرگون شوند، باز آنان می‌خواهند راهها و هدفهای جدید را با آزادی انتخاب نمایند. اینست معنای جمله‌ای که می‌گوئیم: حق در مافوق پیروزی و شکست است اگر نوع بشر را در بیابانهای بی سرو ته رها کنند، و هرگونه وسیله‌ی پیشرفت مادی و معنوی او را از دستش بگیرند و او را در ابتدایی ترین صحنه‌های حیات رها کنند، مادامیکه شستشویی در مغزش صورت نگرفته باشد، باز جوشش عامل گسترش استعدادها و پیشرفت او در تماس با طبیعت و هموعان خود، در درونش خاموش نخواهد گشت. این حق است و هیچ گونه در گرونی در شئون حیات

و تماس او با طبیعت، موجب زوال این حق نخواهد بود. برای توضیح بیشتر درباره‌ی این مسئله‌ی با اهمیت، مطالبی را مشروحا، مطرح می‌کنیم: آیا حق پیروز است یا قدرت؟ پاسخ به این سؤال به آن آسانی نیست که بعضی از متفکران گمان می‌برند و فوراً، با پیوستن به یکی از دو گروه زیر خیال خود را راحت می‌کنند. معمولاً متفکران در پاسخ به این سؤال به دو گروه تقسیم می‌گردند: گروه یکم: می‌گویند: حق همیشه پیروز است و فعالیتها و تاخت و تازهای قدرت، تنها نمایش پیروزی دارد، ولی نمی‌تواند حق و حقیقت را تباه ساخته و از بین ببرد. گروه دوم- به پیروزی قدرت معتقد بوده می‌گویند: حق یک آرمان ذهنی است که در برابر قدرت عینی نمی‌تواند مقاومت نماید. شاهد پیروزی قدرت وقایع و رویدادهای جریان معمولی تاریخ است. و اگر حق بخواهد پیروز شود، حتماً، باید از قدرت استمداد نماید. گروه یکم را ارباب ادیان و اخلاقیون و حکماء و فلاسفه و دانشمندانی تشکیل می‌دهند که برای نوع انسانی و حیات معقول وی، مانند قلمرو عالم طبیعت قوانینی ثابت معتقدند که از دستبرد تغییرات و دگرگونیها بدورند و می‌گویند: چنانکه نظم جدی عالم طبیعت از وجود ثابتیهایی خبر می‌دهد که قوانین علمی بازگو کن

نده‌ی آنها است، همچنین بایستگیها و شایستگیهایی برای حیات معقول انسانها وجود دارد که مطلوبیت عدالت و تعهد و آزادی و تکامل بازگو کننده‌ی آنها می‌باشد. بعبارت روشن تر چنانکه برای انبساط اجزاء یک جسم قانون وجود دارد و برای رشد کودک تا مرحله‌ی جوانی قانونی در جریان است و هر یک از قوانین بازگو کننده‌ی حقی است، همچنین برای انسان شدن و برخوردار گشتن از حیات معقول قانونی وجود دارد که بازگو کننده‌ی حق است و چون حیات معقول که گاهی با کلمه‌ی تکامل تعبیر می‌شود، بعنوان ضروری‌ترین و مفیدترین هدف برای زندگی آدمیان اثبات شده است، لذا قانون و حق مربوط به این حیات معقول (تکامل) ثابت و مافوق دگرگونیها است. گروه دوم را بررسی کنندگان فیزیک تاریخ بمعنای تماشاگران محض نمودهای سرگذشت بشری و مطالعه کنندگان فرهنگها و تمدنها با اصول پیش ساخته‌ی قدرت محوری و گروه بدبینان به طبیعت انسانی تشکیل می‌دهند. این گروه همان متفکرانی هستند که با تاریخ طبیعی انسانها سروکار دارند، نه با تاریخ انسانی آنان. برای این خفاشان ظلمت نگر قربانیان بیشمار راه آزادی و حق و عدالت و علم که در سرتاسر تاریخ مانند ستارگان فروزان در سپهر لاجوردین می‌درخشند، نه

تنها

جلوه ندارند، بلکه این اشعه‌ی خورشید کمال دیدگان آنانرا آزار می‌دهند. اینان عشق سوزانی دارند که حتی موسی بن عمران و دیگر پیامبران عبری و عیسی بن مریم و محمد بن عبدالله و علی بن ابیطالب (ع) را هم قدرتمندانی مانند فرعون و خود کامگان بنی‌اسرائیل دوران عیسی و ماکیاولی‌های مشرکین و طاغوت‌های قریشی بدانند اینان به چهره‌های قضات بیدادگر آریوباگ آتن که حکم اعدام سقراط را بناحق صادر کرده‌اند، چنان خیره می‌شوند که سقراط را برای آنان خرمگس آتن نمایش می‌دهند. بیاید بگذریم و بگذاریم این نابخردان در خیالات خود برای انسان، تاریخ کشتارگاه‌های متنوع تنظیم کنند. اینان تاریخ نمی‌نویسند، اینان مغز و روان خود را تحلیل و تفسیر نموده، شرح حال خود را بیان می‌کنند و از این راه خدمت بزرگی به بشریت می‌نمایند! بهرحال، ما بجای آنکه به نقل و تحیل و شواهد دو گروه پردازیم، خود این مسئله را که آیا حق پیروز است یا قدرت؟ مطرح و مورد بررسی قرار می‌دهیم، گفتیم با نظر به مجموع ملاحظات مربوطه می‌توانیم حق را چنین تعریف کنیم: حق عبارتست از عموم واقعیات ضروری و مفید که دارای دو قطب انسانی و عینی می‌باشد، لذا حق چنانکه شامل همه‌ی واقعیات ضروری جهان ع

ینی و قوانین جاری در آنها می‌باشد (حق از دیدگاه فلسفی) همچنان همه‌ی قوانین تکامل انسانی مانند آزادی و عدالت و تعهد و دانش و بینش را در بر می‌گیرد. بنابراین تعریف، چنانکه واقعیات ضروری جهان و قوانین جاری در آنها، بدون تاثر از ذهن آدمی و بازیگریهای آن، واقعیت دارند و حقتند، همچنان تکامل انسان و واقعیاتی که برای تحقق تکامل ضرورت دارند، مانند تعهد و آزادی و تعقل و تعدیل خودخواهی و عدالت، دارای واقعیت بوده و حقتند، هیچ یک از دو نوع واقعیت و حق در مجرای دگرگونیها و تحولات از از بین نمی‌روند. این دو واقعیت و حق، ثابت و مافوق پیروزی و شکست به ثبات خود ادامه می‌دهند. اکنون می‌توانیم به سراغ توضیح و تفسیر این جمله برویم که حق هرگز در صحنه‌ی نبرد، با قدرت گلاویز نمی‌گردد تا گاهی پیروز و گاه دیگر با شکست مواجه شود زیرا: حق هرگز با قدرت جنگ تن به تن ندارد ما اگر بخواهیم حق را با قدرت در نبرد رویاروی قرار بدهیم، این نبرد در دو میدان قابل تصور است: میدان اول- میدانی است که برای قدرت خود شخص عمل کننده به حق تصور می‌شود.

میدان دوم- میدان قدرت دیگر انسانها که با طرفدار حق به پیکار برخاسته‌اند. برای توضیح میدان اول این حق را ب عنوان مثال در نظر می‌گیریم: نقض تعهد بدون دلیل مساوی نقض شخصیت است در آنهنگام که فرد یا جامعه‌ای عمل بر تعهد نموده آنرا نقض نمی‌کند، این حق (نقض تعهد بدون دلیل مساوی نقض شخصیت است) نیست که وارد میدان نبرد با تمایلات سودجویانه گشته و پیروز شده است بلکه این انسانست که با عمل به حق، بر تمایلات سودجویانه‌اش پیروز شده و آنها را شکست داده است. همچنین در آنموقع که عمل به تعهد باعث افزایش و حیثیت شخصیت متعهد در جامعه می‌گردد، این حق نیست که سلاح به دست گرفته آن اعتبار را با پیروزی در میدان تمایلات بدست آورده است، بلکه این شخصیت آدمی است که با تکیه بر حق و انگیزگی آن پیروز شده و تمایلات را شکست داده و به نفع معقولی که اعتبار شخصیت در جامعه است دست یافته است، همچنین اگر طرفدار حق در برابر تمایلات سودجویانه‌اش شکست بخورد، شخصیت او شکست خورده است، نه حق و حقیقت. برای توضیح میدان دوم که طرفدار حق با قدرت دیگر انسانها، در آن به پیکار برخاسته است. اگر پیروز شود، این خود حق نیست که با قدرت به جنگ تن به تن پرداخته و غلبه نموده است، بلکه این انسان است که با طرفداری از حق و بهره‌برداری منطقی از قدرتی که او را پیروز ساخته است

طرف را شکست داده و غالب شده است. و اگر طرفدار حق در این میدان با شکست مواجه شود، نه تنها حق شکست نخورده است، زیرا از دست دادن مقاومت جسمانی با طرفداری از حق، در حیات معقول انسانهای رشد یافته، آن مثبت منفی نما است که تنها ساده‌لوحان سطح‌نگر آن را نابودی و منفی تلقی می‌نمایند. و بطور کلی اگر ناتوانی ذهن در عمل دو ضرب در دو بجای نتیجه‌ی چهار این عدد را ۷۱۲ / ۰۱۱ را بدست بیاورد موجب شکست اصل دو ضربدر دو می‌شود چهار بوده باشد، از دست دادن مقاومت

جسمانی طرفدار حق در برابر قدرت نیز موجب شکست حق می‌باشد. و اگر توانائی یک ذهن در عمل ریاضی و بدست آوردن نتیجه چهار باعث افزایش حیثیت و قدرت دو ضرب در دو می‌شود چهار بوده باشد، راستگویی یک انسان هم باعث افزایش حیثیت و قدرت اصل راستگویی (که حق است) می‌باشد. بار دیگر آیات مولانا را که کاملاً قابل تطبیق بر مسئله‌ی ما است، یادآور می‌شویم: قرن‌ها بگذشت این قرن نویست ماه آن ماه است و آب آن آب نیست عدل آن عدلست و فضل آن فضل هم لیک مستبدل شد این قرن و امم قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی برقرار و بر دوام شد مبدل آب این جو چندبار عکس ماه و عکس اختر برقرار پس بنا

یش نیست بر آب روان بلکه بر اقطار اوج آسمان البته تمثیل مولانا برای ثابت به ماه، از نظر تفاهم است، زیرا تغییرات حاکم در جرم ماه نیز باعث تغییرات در عکس آن می‌باشد، با یک عبارت کلی‌تر می‌توان گفت: آنچه که شکست نمی‌خورد، یا امکان شکست در آن وجود ندارد پیروز هم نمی‌گردد چنانچه نمی‌توان گفت: دیوار جاهل است، زیرا دیوار استعداد علم ندارد. با اینحال پیروزی و غلبه با معنای دیگری که می‌توان مطرح کرد قابل اسناد به حق است، این معنی عبارتست از ناتوانی عرض اندام تاخت و تازه‌های قدرت و باطل در برابر واقعیت و حق می‌باشد. بر فرض بسیار بعید اگر همه‌ی مردم روی کره‌ی زمین تحت تاثیر عواملی بگویند: هیچ درمانی برای دردهای بشری و هیچ عاملی برای به وجود آوردن حیات معقول جز ظلم بر همه‌ی انسانها وجود ندارد و برای پیاده کردن این گفتار اقدام نیز بنمایند نمی‌توانند در برابر قانون پایدار عدالت، مقاومت کرده واقعا، دردی از دردهای بشری را مداوا نمایند و مردم را به حیات معقول موفق بسازند. به این معنا جمله‌ی حق پیروز است کاملاً- منطقی و صحیح بنظر می‌رسد و آیاتی که کلمه‌ی غلبه و پیروزی حق را در قرآن گوشزد می‌کند. چند گروه است: گروه یکم- کتب الله

لاغلبن انا ورسلی (خدا مقرر داشته است که خدا و رسولان او پیروز می‌گردند) والله غالب علی امره (خداوند بر امر خود پیروز است) این گروه پیروزی حق بمعنای معمولی را مطرح نمی‌کند، بلکه پیروزی نهایی خدا را که حق بر او تکیه دارد و پیروزی رسولان خدا را که حامیان حقند، گوشزد می‌نماید. گروه دوم- آیاتی است که مشیت و کار خدا را درباره‌ی حق توضیح می‌دهد مانند: و یحق الله الحق بکلماته و لو کره المجرمون (و خداوند حق را احقاق می‌کند اگرچه گنهکاران کراهت داشته باشند) بل نقذف بالحق علی الباطل فیذمغه فاذا هو زاهق (بلکه حق را بر باطل می‌زنیم، حق باطل را می‌شکند و در نتیجه زوال باطل فرا می‌رسد) و یمح الله الباطل و یحق الحق بکلماته (و خداوند باطل را محو می‌کند و حق را با مشیتهای خود احماق می‌نماید). گروه سوم- آیاتی است که پایداری حق را بیان می‌کند، مانند: انزل من السماء ماء فسالت اودیه بقدرها فاحتمل السیل زبدا رابیا و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه او متاع زبد مثله كذلك یضرب الله الحق و الباطل فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض كذلك یضرب الله الامثال (خداوند آب را از آسمان فرو فرستاد و در دره‌ها بمقدار گنج

یشی که دارند بجریان افتاد، سیل جاری در دره‌ها کفهایی بر آمده بر خود حمل کرد، نیز از آن موادی که برای زینت و کالای دیگر آتش را بر آنها روشن می‌سازید، همچنان کفها بالا می‌آید، خداوند مثل حق و باطل را چنین می‌زند، کفها (که مانند باطلند) پوچ و ازبین می‌روند و اما آنچه که برای مردم سودمند است حق است در روی زمین پایدار می‌ماند، خداوند مثلها را بدین ترتیب می‌زند گروه چهارم- آیاتی است که بروز حق را در برهه‌هایی از زمان بیان می‌دارد، مانند بعثت پیامبران و ارائه‌ی آیات الهی و تحقق وعده‌های خداوندی و غیره این آیات فراوانند. گروه پنجم- آیاتی هستند که مردم را تشویق به توصیه‌ی حق به یکدیگر می‌نمایند، این گروه از آیات هم متعدد می‌باشند: و تواسوا بالصبر گروه ششم- مضامینی از آیات است که می‌گوید: در اجرای حق و بهره‌برداری از آن، شکبیا باشید، مانند: و تواسوا بالحق و تواسوا بالصبر (همدیگر را به حق توصیه نمایید و همدیگر را به صبر توصیه کنید) گروه هفتم- آیاتی است که قایم و نظم عالم هستی را بر مبنای حق معرفی می‌کند. این آیات در سوره‌ی یونس آیه‌ی ۵ و ابراهیم آیه‌ی ۱۹ و الحجر آیه‌ی ۸۵ و النحل آیه‌ی ۳ و العنکبوت آیه‌ی ۴۴ و الزمر آیه

ی ۵ و الدخان آیهی ۳۹ و الجاثیه آیهی ۲۲ و الاحقاف آیهی ۳ و التغابن آیهی ۳ آمده است. بعضی از این آیات دوام و پایداری حق را در جهان هستی مستند به حق بودن نظم و هویت جهان هستی می‌دارد، مانند و لواتبع الحق اهوئهم لفسدت السماوات و الارض و من فیهن (اگر حق از هواهای آنان تبعیت نماید، آسمانها و زمین و هر چه در آنها است، تباه می‌شوند). گروه هشتم - زوال و نابودی حتمی باطل را گوشزد می‌کند، در صورتیکه درباره‌ی حق به آمدن و بروز آن کفایت می‌کند، مانند: و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل کان زهوقا به آنان بگو حق آمد و باطل رفت و باطل حتما، رفتنی و نابود شدنی است). توضیحی درباره‌ی گروه‌های آیات مربوط به حق گروه یکم - چنانکه اشاره کردیم دلالت مستقیم بر پیروزی معمولی حق بر باطل ندارد. گروه دوم - اراده و مشیت خداوندی را درباره‌ی حمایت از حق و اجرای آن بیان می‌دارد. مقصود از این حمایت و اجرای پیروزی حق در پیکار تن به تن با باطل نیست، بلکه واقعیت حق ثابت در نظام عالم هستی است که تحت مشیت الهی می‌باشد. وجد آنها و عقول سلیم آدمیان همواره درک کننده و بازگو کننده‌ی حق و لزوم آن در جریان حیات انسانها می‌باشند. اگر همه‌ی مردم کراهی

خاکی، به باطل عمل کنند و باطل را بر حق مقدم بدانند، باز در صورتیکه حق برای توضیح داده شود و آنان با اعتدال روانی معنای حق را درک کنند، در پیشگاه حق ساکت و احساس احترام در مقابل آن می‌نمایند و چنانکه یکی از بزرگترین متفکران درباره‌ی تکلیف گفته است: و همه‌ی تمایلات باآنکه در نهانی برخلافش رفتار می‌کنند، در پیشگاه تکلیف ساکتند وضع روانی انسانها در مقابل حق که در حقیقت تکلیف هم یکی از مصادیق آن است، چنین است. احساس حق و احترام در پیشگاه آن، که در میان انبوه تمایلات و خواسته‌های طبیعی، مانند آب زلال در یک کوه خشک و پر صخره می‌درخشد، بوسیله‌ی انسانهایی هوشیار در میان مستان در هر جامعه و در همه‌ی در آنها همانند مشعلی فروزان در سر راه کاروان بشری می‌درخشد و هر اندازه هم که هواداران باطل در صدد خاموش ساختن آن مشعلها برآیند، چون حق وابسته به مشیت خدا است، قدرت نابود کردن حق را نخواهند داشت. گروه سوم از آیات پایداری و ثبات حق را مطرح می‌کند. این آیات پایداری حق را اصل اساسی گردش عالم هستی معرفی می‌نماید و باطل را کفهایی ناپایدار که از اصطکاک ابعاد مادی انسانها با جهان طبیعت و هموعانشان سر بر می‌آورد معرفی می‌کند. گروه چ

هارم - آیات فراوانی است که بروز حق بعنوان عامل تکامل انسانها را در میدان زندگی در برهه‌هایی از زمانها بوسیله‌ی پیامبران و ظهور آیات الهی گوشزد می‌کند. مفاد این آیات اثبات می‌کند که حق یک پدیده‌ی فیزیکی جاری در ارتباط آدمیان با طبیعت و هموعانشان نیست، بلکه حق مربوط به تکامل انسانی عبارتست از آن اصل اساسی در زیربنای هستی که بهره‌برداری از آن، به فعالیت قطب ذاتی انسانها نیازمند است. و خداوند متعال این عامل تکامل را بوسیله‌ی عقول سلیم و وجدانهای آدمیان و پیامبران و حکماء و دیگر پیشتازان مسیر تکامل، آشکار می‌سازد. گروه پنجم - آیاتی است که مردم را به توصیه‌ی حق به یکدیگر دستور می‌دهد. این گروه از آیات هم دلالت روشن بر این دارد که گرایش بر حق و اجرای آن، احتیاج به تحریک و تعلیم و تربیت دارد و حق چیزی نیست که خود بخود بیاید و دست مردم را بگیرد و به اجبار آنانرا به تبلور دادن حق در حیاتشان وادار بسازد. اگر در این قاعده‌ی با اهمیت دقت کنیم که تبعیت از حق با هدف گیری تکامل، بدون آزادی و اختیار در انتخاب، امکان‌پذیر نیست. احتیاج به تعلیم و تربیت و گذشتن از طوفانهای هوی و هوس و اجتناب از تعدی و ستم و مبارزه با خودخواهی برا

ی رسیدن به آزادی، روشتر از آن است که نیازمند دلیل بوده باشد. گروه ششم - از آیات با صراحت کامل می‌گوید: برای وصول به حق و اجرای آن، شتابزده نباشید و گمان مبرید که حق در همه‌ی شرایط و در همه‌ی نوسانهای حیاتقابل وصول و اجرا می‌باشد. نیز نباید گمان کنیم که کوشش و تلاش در راه فراهم کردن زمینه‌ی مساعد برای بروز و اجرای حق، جزئی از حق محسوب نمی‌شود، بلکه اولین لحظه‌ی آگاهی به حق که بدون فاصله اقدام به فراهم کردن مقدمات آن، شروع می‌شود، ورود به حوزه‌ی والای حق است هر اندازه برای تحقق بخشیدن به حق پیشرفت حاصل می‌گردد، گام در قلمرو حق برداشته می‌شود. گروه هفتم -

آیاتی است که قیام و نظم عالم هستی را بر مبنای حق معرفی می‌نماید. این آیات در قرآن مجید فراوان است و بیان می‌کند که آفرینش آسمانها و زمین و آنچه که در آنها است، بازی و باطل نیست و از انگیزه‌ی یک حکمت عالی که جز حق نیست بوجود آمده است. می‌توان گفت: اصراری که در آیات قرآنی به این اصل اساسی می‌شود، برای آگاه ساختن انسانها به این قانون است که نوع انسانی که جزئی مهم از این عالم جدی و حق است، نمی‌تواند شوخی و باطل بوده باشد، زیرا با فرض اینکه جهان خلقت موجودی به نام ا

نسان را با اصول و قوانین حق که زیربنای آنست، بوجود آورده است، برای پیشرفت تکاملی آن، تبعیت از اصول و قوانین حق را ضروری ساخته است. در این گروه هفتم بعضی از آیات وجود دارد که اصالت و ضرورت و ثبات حق را در حد اعلا پیوستگی با بنیاد جهان هستی و نظم آن روشن می‌نماید، مانند ولو اتبع الحق اهوائهم لفسدت السماوات و الارض و من فیهن (اگر حق از هواها و تمایلات آنان پیروی نماید، آسمانها و زمین و هرچه که در آنها وجود دارد فاسد می‌گردد) از این گونه آیات استفاده می‌شود که حق آن واقعیتی است که بنیاد اساسی کارگاه آفرینش روی آن استوار شده است. آن نابخردان هواپرست که گردش این کارگاه را برطبق خواسته‌های خود می‌خواهند، ناخود آگاه نابودی خود را در ضمن اختلال کارگاه منظم خلقت آرزو می‌کنند!! این احمقهای عاقل نما نمی‌دانند که: اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای (شیخ محمود شبستری) آن اسیران ناآگاه هوی و تمایلات بی بنیان، از تفکر و تعقل جدی در زندگانی وحشت و هراس دارند، زیرا از آن می‌ترسند که ناگهان به نقطه‌ی مرکزی دایره برسند و یقین کنند که جز این یک نقطه هر نقطه‌ای در توی دایره زده شود، بیرون از مرکز خواهد بود

د، و خواهند فهمید که واقع شدن آنها در توی دایره، فقط وسیله‌ی تسلیتی برای صرف انرژی قوای عضلانی و دماغی در زندگیشان می‌باشد، این جمله را توضیح بیشتری می‌دهیم: حتما، مطالعه کننده‌ی محترم می‌داند که دایره بیش از یک نقطه مرکزی ندارد. همچنان در ارتباط انسان با جهان و هموعانش که ممکن است هزاران شکل داشته باشد، فقط، آری فقط، یک ارتباط حق است و بقیه حق نیست. بعنوان مثال در پیمانهایی که با افراد یا گروههای انسانی می‌بندیم فقط یک ارتباط مابین ما متعهد و متعهدله حق است، و آن عبارتست از وفا به تعهد یا منحل ساختن آن با رضایت طرفین تعهد. اگر فرض کنیم: ارتباط تعهد میان دو طرف دائره‌ایست، نقطه‌ی مرکزی این دائره همانست که گفتیم: یا ایفای تعهد یا منحل ساختن آن با رضایت طرفین. این دائره ممکن است بسیار وسیع باشد و نقطه‌های فراوانی در آن بتوان نقش کرد، مانند توسل به قدرت برای از کار انداختن نفوذ تعهد، ادعای اجبار، ادعای اکراه، ادعای اضطرار، فریفتن متعهدله و غیر ذلک. همه‌ی اینها شوخی است و نقطه‌ی مرکزی دائره‌ی ارتباط تعهدی مابین دو طرف، همانست که گفتیم: یا ایفاد یا انحلال با رضایت. همچنین است دائره‌ی ارتباط با واقعیات عینی جهان هست

ی، بعنوان مثال برای دیدن رنگ اجسام ممکن است از راههای توصیفی و تخیلی و رویائی و بازیگریهای ذهنی، وارد مرکز حقیقی این ارتباط شویم، ولی مرکز حقیقی دائره‌ی این ارتباط دیدن با چشم است و بس. نتیجه‌ی این مبحث اینست که برای رسیدن به حق و شناخت و عمل به آن، جدیت حیاتی لازم است و غیر از تکاپوی جدی در این راه هر نقطه‌ای که در دائره‌ی ارتباطمان با واقعیات و حقایق بوجود بیاوریم، نقطه‌ی مرکزی نخواهد بود. اینست معنای جمله‌ای که امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه‌ی (۲۹) می‌فرماید: ولا یدرک الحق الا بالجد (و حق دریافت نمی‌شود مگر با جد) برای توضیح این حقیقت که واقعیتهای عالم هستی نمی‌تواند پیرو هواهای مابوده باشد، این مسئله را مورد دقت قرار می‌دهیم که بازیگری آدمیان با هوی‌ها و تمایلات خود بر سه نوع قابل تصور است: نوع یکم- بازیگری با هواهای خود بدون توجه به اینکه در کارگاه هستی چه می‌گذرد و چه قوانینی در آن حکمفرماست و چه هدفی از چنین کارگاهی منظور شده است. این بازیگران درصدد توجه و تفسیر کارگاه هستی و قوانین حاکم در آن بر طبق هواهای نفسانی خود نیستند و چنانکه متذکر شدیم اصلا، کاری با آن ندارند که در کارگاه هستی چه می‌گذرد و نتایج نهائی کارشان چه خواهد بود. نوع دوم- بازیگرانی هستند که در میان امواج هواهای خود چنان غوطه‌ورند که واقعیت و قانون

را جز آنچه در هوی و خواسته‌های خوش آیندشان می‌بینند سراغ ندارند و گمان می‌برند که جهان هستی نیز امواجی از هواها و ترکیبی از مقدار اجزاء و روابط حساب نشده می‌باشد. پاسخ عملی این گروه، فشار جبر قوانینی است که پیرامون زندگی آنان را از همه طرف احاطه کرده و آنان بدون اعتنا به آن قوانین به هواهای خود سرخوشند و در هنگام رویارویی با آن قوانین جدی مانند اینکه خود را در برابر کار انجام شده‌ای ببینند با قدرتی که دارند با آن قوانین روبرو می‌شوند و در صورت ناتوانی مانند برگهای خزان دیده‌ای که برابر بادهای طوفانی تسلیم می‌شوند، خود را در برابر قدرت قوانین حاکمه در طبیعت تسلیم می‌کنند و موجودیت خود را می‌بازند. نوع سوم - بازیگرانی هستند که به غوطه‌ور شدن در هوی فناء نکرده در عالم خیال و رویاهای امیال خود می‌خواهند که تکلیف عالم هستی را معین کنند و چنین می‌پندارند که هر قانون و حقیقتی که مخالف خواسته‌های آنان به جریان می‌افتد، خطائی است از طبیعت که بر سر آنان فرود آمده است و اگر توانائی داشتند جهان هستی را

برهم زده و دانه‌های گوناگون این تسیخ را با طناب هواهای خود وصل می‌کردند، بعنوان مثال گر آنان می‌خواستند که جاذبیت در کرات به شکل زیباروئی مجسم شده غریزه جنسی آنان را اشباع نماید، مانع نداشته باشد! و اگر بخواهند کهکشانشنا اسکناسهایی شوند و در جیب آنان فرو روند، بدون کمترین زحمت و کار، این خواسته‌ی آنان عملی شود و برای اینکه یک منظره‌ی زیبای دیگری را در فضا ببینند سحابیهای اولیه در سقف خانه‌شان پدیدار شوند و آنان از تماشای آنها لذت ببرند! و اگر میل داشته باشند در موقع تشنگی سوزان به جای خوردن آب گوارا، یک انسان را بکشند! و اگر میلشان بخواهد، دانشهای اولین و آخرین را در یک لیوان آب خوردن به مغزشان سرازیر نمایند! آری. این بازیگران می‌خواهند همه‌ی این امیال و هوی‌ها بر آورده شوند!! گروه هشتم از آیات نابودی باطل و فناي آنرا بعنوان مقتضای مشیت دائمی الهی گوشزد می‌نماید: ان الباطل کان زهوقا (قطعا، باطل رفتنی و نابود شدنی است) ولی ظهور حق و تحقق آن در عرصه‌ی حیات بعنوان یک پدیده‌ی عینی دائمی معرفی نشده است، چنانکه در آیات گروه چهارم دیده می‌شود. این همان اصل عمومی است که در این مباحث تذکر دادیم. حق بعنوان عامل تکام

ل انسانی مربوط به تحرک و تکاپوی خود انسان است که حرکت کند و موجودیت خود را با حق متبلور بسازد. بنابراین، هوی پرستیهای بازیگرانه‌ی هوی پرستان قدرت مضمحل ساختن حق را ندارند، این خود پرستیها همان انحرافی است که بشر از مسیر تکامل روحی خود مرتکب می‌شود، بدون اینکه بتواند شکستی بر حق و واقعیت تکامل روحی خود مرتکب می‌شود، بدون اینکه بتواند شکستی بر حق و واقعیت وارد آورد. از مجموع مباحث مربوط به آیات قرآنی به دو نتیجه می‌رسیم: نتیجه یکم - اینکه حق هرگز در مقابل قدرت قرار نمی‌گیرد، بلکه حق آن واقعیتی است که بطالین و ناشایستگی باطل را نشان می‌دهد، و قدرت چنانکه بیان خواهیم کرد فی نفسه یکی از حقها است که محرک گردونه‌ی عالم طبیعت و انسانهاست. و این جمله که آیا حق پیروز است یا قدرت؟ یک سؤال عامیانه‌ایست که بر طبق منطق واقعیات مطرح نمی‌شود. نتیجه دوم - اینکه حق هرگز با باطل جنگ تن به تن ندارد. زیرا حق بالاتر از آن است که تنزل کند و در کارزاری که انسانها در راه خواسته‌های خود بکار می‌اندازند، اسلحه بدست بگیرد و بجنگد و گاهی پیروز و گاهی دیگر شکست بخورد. آن سطحی نگران که می‌گویند: حق در مقابل قدرت شکست می‌خورد، همان خطا را مرتکب

می‌شوند که درباره‌ی علم مرتکب شده و می‌گویند ورشکستگی علم اعلان می‌شود (تاریخ علوم پیر روسو) مثل اینکه کسی پیدا نمی‌شود به اینان بگوید: آنچه شکست می‌خورد، علم نیست، بلکه هدف گیریهای ما و جمود در قالبهای اصول پیش ساخته و موضع گیریهای غلطی است که پویایی ذهن را راکد می‌کند و شکست می‌خورد. توضیح نتیجه یکم چنین است که ما باید نخست معنای قدرت را درست بفهمیم سپس به بینیم قدرت بر حق پیروز است یا حق بر قدرت؟ قدرت یعنی چه؟ نخست عباراتی را در توضیح عنوان بحث نقل می‌کنیم که از یک نویسنده مغرب زمینی است، (مغرب زمینی که در مغز مقداری از مردمانش چنین رسوب کرده است که در تکاپوی تاریخ به عالی‌ترین قله‌ی تکامل رسیده و مردم دیگر جوامع در دنبال آنان حتی هنوز به گردش

هم نرسیده‌اند: البته در مسائل برخورد با حیوانات، اعمال قدرتها بسیار ساده و عریان نمایش داده می‌شود، وقتی که خوکی را که با طناب بسته شده نعره می‌زند و نالان است با اهرم بلند کرده در کشتی قرار می‌دهند در اینجا یک قدرت فیزیکی مستقیم، روی این حیوان وارد آمده است و یا هنگامی که آن خر ضرب‌المثل معروف بدنبال یک قطعه هویج فرسنگها، نفس زنان و عرق ریزان می‌دود، می‌توان

چنین گفت که این حیوان متقاعد شده است عمل مزبور متضمن منفی برای اوست. حد فاصل این دو حالت حیوانات نمایشی قرار گرفته‌اند که در آنها اطوار و عادات مختلف در مقابل پاداش و مجازات ایجاد گردیده است. همچنین در حالت دیگر جریان کشتی، سوار کردن گله‌ی گوسفند را می‌توان مثال زد وقتی گوسفند پیشرو با زور از دروازه عبور داده شد بقیه‌ی آنها با آرامش کامل بدنبال او روان می‌گردند، کلیه انواع قدرت نمائیه‌های مذکور در جامعه‌ی بشری هم متداول است. نحوه‌ی معامله با خوک معادل اعمال قدرتهای خشونت آمیز نظامی و پلیسی است. داستان خری که به طمع هویج دوان است، مسئله قدرت تبلیغات را نشان می‌دهد. نمایشات حیوانات دست آموز، با چگونگی قدرت تعلیم و تربیت قابل قیاس می‌باشد. موضوع دنباله روی گوسفندان از پیش رمه، همانا قدرتهای حزبی و نقش رهبری معمول در احزاب است، اجازه بدهید این مثالها را با جریان هیتلر مقایسه کنیم: - برنامه‌ی حزب نازی در حقیقت همان هویج و نقش خر ضرب‌المثل را طبقات محروم و متوسط جامعه‌ی آلمان ایفاء می‌نمودند، سوسیال دمکراتها و هیندبرگ در حقیقت همان وظیفه‌ی گوسفند پیش رمه را انجام داده‌اند. خوک طناب بسته انبوه قربانیانی بودند که در

اردوگاههای کار اجباری و کوره‌های آدم سوزی فدا شوند، حیوانات دست آموز هم افرادی بودند که به نمایشاتی از قبیل سلام دادن به شیوه‌ی خاص نازیها در کوی و برزن هنرنمایی می‌کردند مفهوم جملاتی که نقل کردیم، احتیاجی به توضیح ندارد، همین مقدار کافی است که متفکری مانند راسل مجبور شده است که در این عبارات انسانها را در بهره‌بردار از قدرت، که بنیاد همه حرکات و نمودها در دو قلمرو انسان و جهان است، به چهار قسمت تقسیم نماید: ۱- خوکی که با اجبار و زوزه کشان تسلیم خواسته‌ی قدرت می‌شود. ۲- خر بینوا که برای یکقطعه هویج نفس زنان و عرق ریزان فرسنگها می‌دود. ۳- گوسفندانی که به دنبال گوسفند پیش رمه بدون اینکه بدانند کجا می‌روند، می‌دوند. ۴- حیوانات دست آموز با تعلیم و تربیتهای توجیهی و تلقینات و انگیزگی آداب و رسوم حرکت می‌کنند، این تقسیم بندی را اهانت به عالم بشریت تلقی نکنید، زیرا وقتی که فلسفه‌ی قدرت در طرز تفکرات امثال ماکیاولی قدرتمند را تا حد خدایی بالا به برد! وقتی که یک قدرت پرست برای نابود کردن تقریباً، پنجاه و پنج میلیون انسان فیلسوف می‌شود و می‌گوید و اگر ما به قانون طبیعت احترام نگذاریم و اراده‌ی خود را به حکم قویتر بودن بر

دیگران تحمیل نکنیم روزی خواهد رسید که حیوانات وحشی ما را دوباره خواهند درید. وقتی که منطبق امثال آقای راسل، وجدای کمال جوی آدمیان را ساخته‌ی اجتماعات تلقی می‌کند و اصالت فریادهای وجدان را درباره‌ی هدف اعلاهی هستی که ورود به جاذبه‌ی ربوبی است مشکوک جلوه می‌دهد، طبیعی است که تقسیم انسانها به چهار نوع حیوانات هم باز گو کننده‌ی ارزشها و شخصیت آدمیان تلقی خواهد گشت. می‌بایست از آقای راسل پرسید شما که جریان طبیعی قدرت را در دست از انسان بیخبران ضد بشری که در عین ناتوانی قدرتمند نامیده می‌شوند، با این سادگی تفسیر می‌کنید، ضمناً، برای حفظ بیطرفی خود اقلاً این حقیقت را هم گوشزد کنید که قدرت دیگری هم در تاریخ زندگی بشری مشغول فعالیت است که عامل تحرک میلیونها انسان رشد یافته در مسیر انسانیت می‌باشد. جریان این قدرت، قسم دیگری از انسانها را نشان می‌دهد که زندگی خود را با احساس تعهد برین و مسئولیت در برابر عوامل حیات معقول خود و جامعه‌شان سپری می‌کنند و ما تا بتوانیم آن قدرت ناآگاه را که دائماً، بعنوان آلت دست قدرتمندان و تقسیم انسانها به چهار نوع حیوان خوک و خر و حیوانات دست آموز و گوسفندان دنباله‌رو و گوسفندان پیش رمه بکار می

رود، با قدرت رشد یافتگان در بوجود آوردن حیات معقول تصفیه و مورد بهره‌برداری قرار بدهیم. قدرت را که مفهوم بسیار وسیعی دارد، می‌توان چنین تعریف کرد که قدرت عبارت است از عامل حرکت و دگرگونی در اشکال مختلف آن، هیچ تردیدی در این نیست که قدرت یکی از واقعیات جهان هستی در قلمرو جهان و انسان است و از دیدگاه وسیع می‌توان گفت: گرداننده‌ی طبیعی انسان و جهان، قدرت در اشکال گوناگون آنست. بنابراین، قدرت ذاتا، و بانظر به هویت آن، واقعیتی است در حد اعلائی ضرورت، برای براه انداختن تحول و دگرگونیهای جهان هستی و انسان، قدرت به این معنا نه تنها در برابر حق صف آرائی نمی‌کند، بلکه خود مصداق با عظمتی از حق است. اگر همین مصداق با عظمت حق را که قدرت نامیده می‌شود در حال ارتباط با انسان در نظر بگیریم، یعنی انسان را که قدرتی بدست آورده است، منظور نمائیم، در این صورت است که قدرت یا بصورت عامل سازنده بر می‌آید و حق را در نمودهای معینی از زندگی بشری مجسم می‌سازد و یا بصورت عامل ویرانگر در می‌آید، و در این صورت می‌تواند حامیان حق و پیروان آنرا از قلمرو نمودهای فیزیکی جهان هستی برکنار نماید، نه اینکه خود حق و شخصیت پیروان آن را با شکست و نا

بودی مواجه بسازد. و در آن هنگام که انحراف انسانها از حق، حتی قدرت را که عالی‌ترین عامل سازندگیها است، مورد سوء استفاده قرار می‌دهد، هویت واقعی قدرت و ضرورت آنرا در عرصه حیات، پلید و زشت می‌نماید و آنرا رویاروی حق قرار می‌دهد. در آن موقع که قدرت بوسیله‌ی عوامل طبیعت و موقعیت ضعف انسانی، آسیب بر حیات انسانها وارد می‌سازد، اگر ناشی از بی تفاوتی و مسامحه کاریهای خود انسانها نباشد، یک جریان طبیعی است که در عالم طبیعت صورت گرفته است، اگرچه حیات محوری انسانها در قضاوت درباره‌ی عمل مزبور، قدرت را زشت و پلید تلقی می‌کند، ناآگاه بر حیات جریان قانونی در طبیعت است که بدون آگاهی به: حیات محوری انسانها در قضاوت کار خودش را انجام داده است. بعنوان مثال: یک کوه آتشفشانی که مردم ساکن در دامنه‌ی آن توانایی مهار کردنش را ندارند، نه بد است و نه خوب، بلکه قدرتی است ناآگاه که بطور جبر طبیعی به فعالیت افتاده ویرانگری به بار آورده است. قدرت آن واقعیت ناآگاه است که از دیدگاه عامل اساسی بودن همه‌ی حرکات و دگرگونیها، مصداقی از حق است، لذا نه پیروز می‌شود و نه شکست می‌خورد. زیرا در آن هنگام که قدرت بطور ناآگاه مقاومت موجودی را درهم می‌شک

ند، احساس شکستن موجود مقابل آنرا شاد و خندان نمی‌سازد، تا آنرا پیروزی تلقی نماید. بلکه این انسان است که قدرت را به بازی می‌گیرد، چنانکه همین انسان موجودیت خود را هم به بازی می‌گیرد و رسیدن به خواسته‌های خود را پیروزی و محرومیت از آن را شکست می‌داند. شما می‌توانید نامحدود کردن حماقت انسان را در بهره‌برداری از قدرت در عبارات یک قدرت پرست مطالعه فرمائید. راسل می‌گوید: بعنوان مثال در این زمینه می‌توان گفتار موسولینی را در آن زمان که بعنوان خلان در جنگ حبشه شخصا، شرکت نموده، درباره‌ی جنگ شنید: ما تپه‌ها را که از جنگلهای سرسبز پوشانده شده بود، به حریق کشانیم، مزارع و دهکده‌ها به هنگام سوختن در عین حال که گمراه کننده بود، ما را بسیار سرگرم می‌کرد ... بمبها به مجرد اصابت با زمین منفجر شده، دود سفید و شعله‌های عظیمی از آنها بلند می‌شد و بلافاصله علفهای خشک شروع به سوختن می‌کردند ... خدایا به یاد دارم که چهارپایان به چه شتاب و هراسی فرار می‌کردند ... وقتی که مخازن بمب خالی شد، خوشحالی من از آنجهت بود که مجبور شدم با دستهای خود تیراندازی کنم ... می‌دانید خیلی خوش آیند بود وقتی که توانستم سقف پوشالی کلبه‌ای از بومیان را که

با انبوه درختان تنومند و بلند احاطه شده و به سهولت هدفگیری نمی‌شد، هدف قرار دهم. ساکنین کلبه بعد از مشاهده‌ی عمل قهرمانی من، مانند دیوانگان فرار را برقرار ترجیح دادند ... پنجهزار نفر حبشی در حالیکه بوسیله‌ی دایره‌ای از آتش محاصره شده بودند، اجبارا، به انتهای خط آتش رانده شدند: آنجا که جهنم سوزانی برپا شده بود تقاضا می‌کنم مطالعه کننده‌ی محترم در هرگونه شرایط ذهنی که باشد، این عبارات موسولینی را حداقل دوبار قرائت فرماید. حالا با تحلیل مختصر در این مورد می‌توانید

مسخ شدن قدرت را در مغز این بیماران روانی که حتی از قدرت خود برای فرار از تیمارستان برای پرواز در فضا و بمباران جانهای آدمیان استفاده میکنند دریافت نماید: ۱- مزارع و دهکده‌ها به هنگام سوختن در عین حال که گمراه کننده بود ما را سرگرم می‌کرد- یعنی شعله‌ها و دودهای عادی و غلیظ اگرچه مجموعه‌ها و قلبها و دیگر اعضاء بشر بی‌پناه را از ما مخفی می‌کرد و بدین جهت ما را از رسیدن به هدف و فلسفه‌ی زندگیمان!! محروم می‌ساخت ولی ضمنا، این مزیت را هم داشت که از اشکال جالب تباه شدن قدرتی که طبیعت در مزارع و گلها و مواد حیات انسانها و سایر جانداران بودیعت نهاده است، سرگرم و

سرخوش و مست می‌گشتیم!! ۲- خدایا بیاد می‌آورم که چهارپایان به چه شتاب و هراسی فرار می‌کردند اولاً این نکته را در نظر بگیریم که کلمه‌ی خدایا در این جمله با نظر به جملات پیش و پس از روی خوشحالی و شدت لذت گفته شده است، مانند اینکه یک پرستار در نتیجه‌ی تلاش و کوششی که انجام داده و بیمار را از مرگ حتمی نجات داده است، ناگهان و بی اختیار از روی خوشحالی زیاد کلمه خدایا را بر زبان جاری نماید! خداوندا، این کدام خدایی بوده است که در مغز این بیمار روانی جلوه کرده، چنین دستور ضد انسانی و ضد خدایی را بر این نابکار قرون و اعصار تعلیم نموده است که وحشت و هراس جانداران برای دفاع از جان خود که نمونه‌ای از تجلیات مشیت الهی در کره‌ی خاکی است، سرتاسر سطوح روانی او را با لذت و نشاط لبریز بسازد و او را بیاد آن خدا بیاندازد؟ آیا جنایتی بالاتر از این سراغ دارید که این نابخرد قرون خداوند بزرگ را که خلقت را برای تکامل بوجود آورده و هم سطوح روانی انسانها را با آب حیات محبت سیراب ساخته است، در موقعیت سوزاندن انسانها بیاد بیاورد و به این ترتیب محبت خدای آفریننده‌ی حیات را از روح انسانها بزداید و آنان را از خدا بیگانه بسازد و برای لزوم بیگا

نگی از خدا دلیل مکتبی بوجود بیاورد؟! ۳- وقتی که مخازن بمب خالی شد، خوشحالی من از آن جهت بود که مجبور شدم با دستهای خود تیراندازی کنم آری شما نمی‌دانید رویارویی مستقیم با جمجمه و قفسه‌ی سینه‌ی آدمیان برای نابودی جانهای آنان چه لذتی دارد! خبط و اشتباهی که طبیعت در این کارزار مرتکب می‌شود، این است که مختل شدن ترکیب خاص کالبد و گریز جان آدمی فوراً، و با شتابی بیش از سرعت نور از آن کالبد، نمی‌گذارد امثال موسولینی مدتی از تماشای بهم پیچیدن جان و تلاش بسیار تلخ لحظات پرواز جان از بدن لذت ببرد!! وضع روانی موسولینی در این عبارت نشان می‌دهد که از ضرورت بکار بردن سلاح در کشتار آدمیان احساس ناراحتی می‌کرده است، آرزوی جدی او این بوده است که قفس کالبد آدمیان را بطور مستقیم با امواج آتش زای مغزش متلاشی کند نه با بمب و تفنگ؟! ۴- می‌دانید خیلی خوش آیند بود وقتی که توانستم پوشالی کلبه‌ای از بومیان را که با انبوه درختان تنومند و بلند احاطه شده و به سهولت هدف گیری نمی‌شد، هدف قرار دهم. ساکنین کلبه بعد از مشاهده‌ی عمل قهرمانی من مانند دیوانگان فرار را برقرار ترجیح دادند اگر موسولینی می‌دانست که طبیعت در آن سرزمین که موسولینی با

متلاشی کردن مغزها و دل‌های آدمیان به مقام قهرمان قهرمانان!! رسیده بود، آن درختان را با قوانین حیات بخش خود از روی آگاهی و عمد بلند و برومند ساخته و کلبه‌های آدمیان را مخفی نموده بود، قطعاً، پس از فراغت از ریختن آخرین قطرات خون آن مردم، لوله‌های اسلحه‌اش را بطرف خود طبیعت بر می‌گردانید و حساب آنرا هم بدستش می‌داد. ۵- پنج هزار نفر حبشی در حالیکه بوسیله دایره‌ای از آتش محاصره شده بودند اجباراً، به انتهای خط آتش رانده شدند، آنجائیکه جهنم سوزانی برپا شده بود. در اینجا دیدگاه موسولینی پس زیباتر از مناظر قبلی شده است! زیرا می‌دیده است که جانهایی که دیروز در قلمرو حیات آزادانه حرکت می‌کردند، امروز در این دیدگاه آن پنج هزار جان برای پیدا کردن پناهگاهی از آتش جسمانی، به میان شعله‌های جهنمی می‌گریزند. خداوندا، اگر آن پنج هزار نفر شعله‌های تباه کننده روح را در درون موسولینی می‌دیدند بکجا فرار می‌کردند؟! توضیحی درباره‌ی بیماری احساس قدرت مستقل و مطلق تصور اینکه یک فرد یا گروهی از انسانها می‌توانند دارای قدرت مستقل و مطلق بوده باشند، تصور عامیانه است که به هیچ منطقی صحیحی مستند نمی‌باشد، بلی، این احساس که قدرت من یا قدرت جامع

هی ما مطلق و مستقل است، در اغلب قدرتمندان بوجود می‌آید. حتی می‌توان گفت: این یک احساس محض هم نیست، بلکه

مخلوطی از احساس و تجسم روانی می‌باشد، که یکی از آثارش تلقین مطلق بودن به خویش است. ولی با اینکه چنین احساس و تجسیمی کاملاً بی‌اساس است، سرتاسر تاریخ شواهد فراوانی نشان می‌دهد که این احساس و تجسیم و تلقین خود یکی از اساسی‌ترین عوامل زوال قدرتها بوده است، زیرا تکیه به احساس مزبور قدرت محاسبه‌ی دقیق و ارزیابی قدرت خویش و بررسی عوامل اختیاری و اجباری آن و قدرت طرف مقابل را از دست قدرتمند می‌گیرد و او را از پای در می‌آورد. به اضافه‌ی اینکه احساس و تجسیم و تلقین مزبور همواره و بدون استثناء مستلزم تورم فرد و طغیانگری وی در برابر واقعیات می‌باشد. بهمین جهت است که خداوند متعال هرگز خود قدرت را تحقیر و قدرتمند را توییح نموده است بلکه انسانهایی را توییح و تحقیر نموده است که از قدرت سوء استفاده نموده و یا با احساس قدرت مطلق در خویشتن و تلقین و تجسیم آن. بنای طغیانگری را گذاشته است: کلا ان الانسان لیطغی ان راه استغنی (قابل تردید نیست) (قطعی است که هنگامیکه انسان خود را بی‌نیاز ببیند، طغیانگری می‌کند) ملاحظه می‌شود که خو

د غنی و قدرت تحقیر نشده است، بلکه احساس داشتن قدرت و غنای مطلق است که طغیانگری را ببار می‌آورد. اما اینکه احساس و تلقین و تجسیم قدرت مطلق بی‌اساس است، دلایل روشنی دارد، از آنجمله: موجودیت مادی آدمی است، اجزاء حساس کالبد آدمی دائماً در معرض اختلالات دگرگون کننده‌ی جسمانی و فکری است، احتمال بروز این اختلالات بانظر به ناآگاهی انسان از عموم مواد و پدیده‌های مفید و مضر و نقش اختلاف موقعیتهای جسمانی، کاملاً منطقی است. چنانکه با خوردن یک غذای نامناسب، یا تصادفهای شکننده‌ی ترکیب مادی بدن، کالبد جسمانی در معرض خطر است، همچنین با کمترین تغییرات در فعالیتهای مغزی، تفکرات و اراده و تعقل آدمی در مخاطرات دگرگون کننده میافتند، از طرف دیگر باز بودن سیستم حوادث و رویدادهای روابط اقوام و ملل و همه‌ی انسانها با یکدیگر، با حفظ و ادامه‌ی موقعیت خاص برای یک فرد و یک جامعه بهیچ وجه سازگار نمی‌باشد. مخصوصاً هر اندازه که روابط انسانها با یکدیگر بیشتر و شدیدتر باشد، احتمال وقوع تاثیر و تاثر بیشتر می‌باشد. اگر به این دو عامل، عامل طبیعت را هم اضافه کنیم، که حتی یک قطعه ابر پر باران شب ۱۷ ژوئن همه‌ی محاسبات ناپلئون را درهم می‌ریزد و شکس

ت او را در واترلو پی ریزی می‌نماید، ثابت می‌شود که احساس و تلقین و تجسیم قدرت مطلق در قدرتمند، از نابخردی غیرقابل توجیه قدرتمند ناشی می‌شود که آغاز سقوط و زوال قدرتش را اعلام می‌دارد. بنابراین، قدرت مستقل و مطلق جز خیال بی‌اساس چیزی دیگر نیست. قدرت و جریان آن در اسلام با نظر به مجموع مباحث گذشته روشن شد که قدرت که اساسی‌ترین عامل حرکات و دگرگونیهای سازنده و مطلوب خداوندیست، بهیچ وجه نمی‌تواند بد باشد و مورد توییح و تحقیر قرار بگیرد. نمونه‌ای از آیات قرآنی که ارزش قدرت را با کلماتی مختلف، مانند قوه و فضل و نعمت متذکر می‌شود، بدینقرار است: و یا قوم استغفروا ربکم ثم توبوا الیه یرسل السماء علیکم مدراراً و یزدکم قوه الی قوتکم و لاتتولوا مجرمین حضرت هود چنین گفت: ای قوم من، از پروردگارتان طلب مغفرت نماید، پس بطرف او بازگشت کنید، خداوند نعمتهای خود را از آسمان برای شما فراوان بفرستد و قوه‌ای بر قوه‌ی شما بیفزاید، و گنهکارانه روی از او بر نگردانید) در تمجید و بزرگداشت نوع انسانی چنین می‌گوید: و لقد کرما بنی آدم و حملنا هم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً، (ما اولاد آدم را اک

رام نموده آنها را در خشکی و دریا بحرکت در آوردیم و از غذاهای پاکیزه روزی به آنان دادیم و به عده‌ی بسیاری از مخلوقات خود برتری دادیم) در این آیه ارزش دو جلوه‌ی قدرت را که حرکت و تلاش در خشکیها و دریاها و توانایی بدست آوردن مواد معیشت است متذکر شده سپس قدرت بطور عمومی را بعنوان فضیلت که انسان را به دیگر موجودات برتری آدمی بر دیگر موجودات است، یا محصولی از قدرت خداداد است و یا نتیجه‌ی بکار انداختن منطقی قدرت است، خواه قدرت عضلانی و خواه قدرتهای مغزی و روانی. آیات مربوط به قدرت با کلمه‌ی نعمت در موارد متعدد از قرآن آمده است از آنجمله: و اذا انعمنا علی

الانسان اعرض ونا بجانبه و اذا مسه الشر یوسا (و هنگامیکه بر انسان نعمتی دادیم، (از حق) اعراض نموده و خود را از حق دور می‌سازد، و هنگامیکه ناگواری به او رسد، مایوس می‌شود) همه‌ی نعمتهایی که در راه ضرورت و مفیدیتها برای آدمیان بکار می‌روند، نمودهایی از قدرت می‌باشند. فاذا مس الانسان ضرر دعانا ثم اذا خولناه نعمه منا قال انما اوتيته علی علم بل هی فتنه ولكن اکثرهم لا یعلمون (و هنگامیکه ضرری بر انسان رسید ما را می‌خواند، سپس هنگامیکه نعمتی از خود به او دادیم، می‌گوید: این نعمت روی علمی که دارم به من داده شده است، (این انسان نمی‌داند) بلکه این نعمت وسیله‌ی آزمایش است، ولی اکثر آنان نمی‌دانند) طرز جریان قدرت را با توجه بمضامین آیات فوق می‌توان فهمید، دستور خداوندی اینست که قدرت در همه‌ی جلوه‌های آن، بوسیله‌ی اصول و قوانین عالی‌ی اسلامی تصفیه شود، نه به این معنی که قدرت یک واقعیت آلوده‌ایست که بوسیله‌ی اصول و قوانین تصفیه می‌شود، بلکه انسانهایی که انواع و نمودهای قدرت را بدست می‌گیرند، با نظر به خطرهای قدرت، باید تصفیه شوند و آنگاه از قدرت استفاده نمایند. آیاتی که می‌گوید: اذا جاء نصرالله و الفتح و رایت الناس یدخلون فی دین الله افواجا فسبح بحمد ربك و استغفره انه كان توانا (هنگامیکه به یاری خداوندی و پیروزی نائل شدی و دیدی که انسانها فوج فوج به دین اسلام می‌گروند، پس به ستایش پروردگارت تسبیح گوباش و از او طلب مغفرت نما، قطعاً، او پذیرنده‌ی توبه و بازگشت بسوی او است). با صراحت کامل دستور به تصفیه‌ی روحی انسانی می‌دهد که به قدرت و پیروزی رسیده است، استمرار فعالیت روانی تسبیح و احساس لزوم بازگشت بسوی او است که عامل منحصر تصفیه‌ی روح برای بهره‌برداری از قدرت و پیروزی می‌باشد و در غیر این صورت بوسیله‌ی قدرت به طغیانگری و خودباختن و پایمال کردن قانون و از ارزش انداختن هرگونه واقعیات با ارزش، براه خواهد افتاد. یا ایها النبی قل لا زواجک ان کنتن تردن الحیاه الدنیا وزینتها فتعالین امتعکن و اسرحکن سراحا، جمیلاً: و ان کنتن تردن الله و رسوله و الدار الاخره فان الله اعد للمحسنات منکن اجرا عظیما و ای پیامبر، به زنان خود بگو، اگر زندگانی دنیوی و زینت آن را می‌خواهید، بیائید حق شما را بدهم و با ترتیب نیکو شما را رها بسازم و اگر خدا و رسول او و سرای آخرت را می‌خواهید، خداوند به نیکوکاران از شما پاداش بزرگی آماده کرده است) با نظر به دو آیه‌ی مزبور و آیاتی که قدرتها و امتیازات را بعنوان نعمت مطرح می‌کند، لزوم تصفیه‌ی درون انسانها را از برای آمادگی به بهره‌برداری از قدرت، مورد دستور قرار می‌دهد. آیاتی که در قرآن مجید حتی انسان را درباره‌ی وسایل اولیه‌ی قدرت مسئول می‌شناسد، متعدد است، مانند: ان السمع و البصر و الفوی اد کل اولئک کان عنه مسئولاً (قطعاً، گوش و چشم و قلب، همه‌ی اینها مورد مسئولیت می‌باشند) بهترین دلیل برای اثبات مسئولیت از همه‌ی وسایل و نمودهای قدرت داستان قوم سباء می‌باشد چنانکه در سوره‌ی سباء آمده

است، برای همین بود که از قدرت و نعمتهای خداوند استفاده‌ی خردمندانه نکردند، گروهی دیگر از آیات وجود دارد که تباه ساختن قدرت مالی و قدرت مقامی را بشدت محکوم می‌کنند. از آنجمله آیاتی است که هلاک و نابودی جوامعی را معلول ترف و بطر (خودکامگی در قدرتهای مالی و مقامی) گوشزد می‌نماید. مانند: ولاتکونوا کالذین خرجوا من دیارهم بطرا و رئا الناس (و نباشید از آنانکه از وطنهای خود برای مقام پرستی و خودکامگی و خودنمائی برای مردم، از وطنهای خود بیرون رفتند) و کم اهلکنا من قریه بطرت معیشتها (و چه بسا جوامعی را که در معیشت خودکامگی کردند، نابودشان ساختیم) در سوره‌ی واقعه هنگامیکه عذاب دوزخ را در شدیدترین اشکالش متذکر می‌شود، علت استحقاق آن عذاب دردناک را ترف گوشزد می‌کند و می‌گوید: انهم کانوا قبل ذلک مترفین (آنان پیش از این در زندگی دنیوی مترفین (خودکامگان در استفاده از قدرت مالی) بوده‌اند آیاتی که با بیانات گوناگون دستور به رام کردن قدرتهای مقامی و مالی می‌دهد فراوان است و مسلم است که رام کردن قدرت بدون آگاهی مردم به هویت و ارزش و کاربرد قدرت و هم چنین بدون تصفیه‌ی روانی و اخلاقی کسانی که وسایل اجرای قدرت در اختیار آنان قرار

می‌گیرد امکان‌ناپذیر است آیا می‌توان برای قدرت پرستان سلطه‌گر اثبات کرد که عشق تسلط بر جانهای آدمیان، با عشق به

سرکشیدن پیاله‌ی زهر مساوی است؟ آیا این بیت را مولانا جلال‌الدین شنیده‌اید که می‌گوید: هر که را مردم سجودی می‌کنند زهرها در جان او می‌آکنند آیا این عبارات زیر را از امه سه زر خوانده‌اید نخست باید دید که استعمار چطور خود استعمارگر را از تمدن بری و او را به معنای دقیق کلمه حیوان می‌کند و واپس می‌برد. همه‌ی غرایز نهانی: طمع، خشونت و نفرت نژادی و تفسیر یک جنبه‌ی اخلاقی را در او بیدار می‌کند. باید نشان داد که هر وقت که در ویتنام سری برید می‌شود، یا چشمی سوراخ می‌گردد و در فرانسه آنرا تحمل می‌کنند، هر وقت دختر بچه‌ای را بی‌ناموس می‌کنند و در فرانسه چیزی نمی‌گویند، هر وقت که یک ماداگاسکاری را شکنجه می‌دهند و در فرانسه آنرا زیر سیلی رد می‌کنند، یک تجربه‌ی تمدن تمام قد خودنمایی می‌کند، یک واپس گرایی جهانی انجام می‌شود. و در آخر تمام این پیمانهای شکسته و تمام دروغهای گفته شده و تمام لشگرکشیهای تحمل شده و تمام اسیران زنجیر شده و بازپرسی شده، تمام میهن پرستان شکنجه دیده، در انتهای این غرور نژادی به جوش آمد

ه و خودستایی تو ذوق زنده، زهر است که به رگهای اروپا ریخته می‌شود و قاره‌ی اروپا را به نحوی آهسته، اما بطور یقین، به سوی توحش میراند. اینگونه جملات یک عده مفاهیم شعری نیست، چنانکه بیت مولانا جلال‌الدین شعری ذوقی و خیالی نیست. واقعیتی است که استدلال عقلی مستند به حقایق قابل تجربه آنرا اثبات می‌کند، زیرا مسلم است که مردم آن نژاد و جامعه‌ای که با تحریک قدرت پرستان سلطه‌گر براه می‌افتند و با تلقینات ماهرانه‌ی آن خودخواهان که حتی علاقه به نژاد را هم برای توسعه‌ی قدرت خود مورد استفاده قرار می‌دهند، آلت دست شده بر ناتوانان و جوامع ضعیف می‌تازند، همه‌ی آن مردم نمی‌توانند تا آن حد خود را ببازند که همه‌ی درک و شعور خود را از دست بدهند و نفهمند که انسانهایی را از پای در می‌آورند و نابودشان می‌سازند که مانند خود آنان جان دارند و تلخی جبر بردگی و فشار اقتصادی و آزاد جسمانی و تباهی زندگی را می‌چشند. بطور کلی این مردم بر سه گروه تقسیم می‌شوند: گروه یکم- مانند خود پیشتازشان چنان مست باده‌ی خودخواهی و سلطه‌گری می‌گردند که مجالی برای تفکر درباره‌ی جز خود به عنوانی انسانی شبیه به او، پیدا نمی‌کنند. بنظر می‌رسد این گروه مانند پ

یشتازشان در اقلیت می‌باشند. گروه دوم- جریان را با سکوت می‌گذرانند و با جملاتی مانند شرایط چنین اقتضاء می‌کند و اگر ما آنها را از پای در نمی‌آوریم روزی فرا می‌رسید که آنان ما را از پای در می‌آورند خود را فریب می‌دهند و قانع می‌شوند و رضای بیرحمانه به جریان می‌دهند و زندگی می‌کنند. گروه سوم- از تفسیر آنهمه بزنجر کشیدن و کشتار و ساقط کردن انسانهایی که هم‌نوع آنان می‌باشند، عاجز مانده و نمی‌توانند وجدان و عقل خود را بفربینند. این گروه شریفتر و رشد یافته‌تر از دو گروه یکم و دوم می‌باشند و می‌توانند در شرایطی مساعد و کاهش قدرت پیشتازان سلطه‌گر سربلند نموده و اعتراض خود را علنی نمایند. ولی تفکرات دو گروه یکم و دوم بجهت تحت تاثیر قرار گرفتن در جاذبه‌ی پیشتازان، درباره‌ی انسانها منحرف می‌گردد و امکان هر نوع سلطه و تصرف انسان را درباره‌ی انسان دیگر تجویز می‌نماید. تجویز سلطه و تصرف مزبور در ذهن آنان می‌تواند بعنوان قانون کلی پذیرفته می‌شود. خود مردم همانگونه برسر موسولینی می‌تازند که بر سرلویی شانزدهم. این همان پیاله زهر است که خود پیشتازان از ماده‌ی عشق به قدرت و بزانو در آوردن انسانها در برابر خود، ساخته و مجبور می

شوند که آن را سربکشند. پیاله دیگری از زهر که پیشتازان قدرت پرست بدون استثناء در گلوی خود می‌ریزند، در شکل تورم خود حیوانی آنان که به مسخ شدن روانی شان منتهی می‌گردد، ظاهر می‌شود. آشامیدن این زهر بهیچ وجه قابل اجتناب نیست و مسمومیت جان این قدرتمندان سلطه‌گر نه با خدمات نژادی و ایجاد رفاه و آسایش بر جامعه‌ی خود که به بهای نابودی دیگر انسانها بدست می‌آید، تخفیف می‌یابد و نه با فلسفه بافیهای ماکیاولی و هیتلری. ستمی فوق ستمگریها، وقاحتی فوق وقاحتها نخست این عبارت را دقیقاً، مطالعه فرمائید: یکی از تکان دهنده‌ترین نمادهای ستمگری آنست که کسانی را که قربانیان بی‌عدالتی می‌باشند، مجبور می‌سازند تا با کسانی که با آنان بدرفتاری می‌کنند بعنوان قهرمان مورد پرستش قرار دهند!! این دو بیت زیر را هم از نظر بگذرانید: از کمین سگ‌سان سوی داود جست عامه‌ی مظلوم کش ظالم پرست مولوی بیقدریم نگر که به هیچم خرید و من

شمرنده‌ام هنوز خریدار خویش را! آری ناتوانیهای بشری خیلی دردناک‌تر از آن است که می‌بینیم و می‌شنویم و در کتابها می‌خوانیم. از دست دادن حقوق حیات در برابر قدرتمندان، جریان دردناکی است که در گذرگاه تاریخ در هر جامعه ای کم و بیش با اشکال گوناگون وجود داشته است. احساس این درد که ناشی از درو کردن جانهای آدمیان که جلوه‌گاه مشیت خداوندی می‌باشند، همواره در درون پاکان اولاد آدم زبانه کشیده در راه منتفی ساختن این درد از موجودیت خود دست برداشته و مانند شمع فروزان، هستی طبیعی خود را ذوب و مسیر حیات انسانها را روشن ساخته‌اند. این یک قدرت است که همه‌ی پیامبران الهی و پیشتازان حقیقت پرست و بوجود آورندگان امید برای زندگی در حیات معقول در راه مرتفع ساختن آن از هیچ گذشت و فداکاری مضایقه نموده‌اند. اما یک ناتوانی در مقابل این قدرت در تاریخ بشری دیده می‌شود که باضافه دردناک بودنش بدترین وقاحت و رسوایی را در بر دارد که در قلمرو درنده‌ترین و موذی‌ترین جانوران دیده نمی‌شود و آن ناتوانی عبارتست از آن تباهی و فساد روحی که قدرتمندان در شکست خوردگان خود بوجود می‌آورند که آن بیش‌تر می‌ارزش حیات دیگران را نیز مانند ارزش حیات خود از بین ببرند!! و بدین ترتیب بقول مولانا: انسانهایی را که اعماق درونشان با یاد عدالت و مشاهده‌ی آن پر از فروغ الهی می‌شود، ظالم پرست و ظلمت‌گرا نمایند!! این حقیقت را بارها گوشزد کرده‌ایم که هیچ انسانی مادامیکه خود اقدام به شکستن خود ننماید، هیچ قدرتی نمی‌تواند او را با شکست مواجه بسازد، زیرا منطقه‌ی شخصیت انسانی آن منطقه‌ی ممنوعه‌ایست که جز خدا و خود انسان نمی‌تواند آن منطقه را باز کند و بشکند. اگر یک فرد از انسان هزاران بار کشته شود و زنده گردد، مادامیکه شخصیت او کشته نشده است، کاری که درباره‌ی او انجام گرفته است، جز این نبوده است که هزاران بار اجزاء قفس کالبدش را مانند ساعت باز کرده‌اند و بار دیگر ترکیب شده و کوش کرده‌اند. ولی در آن هنگام که قدرتمندان از خدا بیخبر و ضد انسان، درون ستمدیدگان را آماده پذیرش این زهر کشنده می‌کنند که ستمگران و از پای در آوردندگان آنان قهرمانان و طلبکارانی هستند که باید حق قهرمانی آنان را ایفاء کنند و سپاسگزار باشند. در اینحال این ستمگران خود ستمدیدگان را برای ویران کردن منطقه‌ی شخصیتشان استخدام می‌کنند و خود آنان را شمشیر بدست وارد منطقه‌ی ممنوعه‌ی شخصیت خود می‌نمایند. یا بعبارت دیگر آنان را قاتل خود می‌سازند! آیا این وقاحت و بیش‌تری را هم می‌توانید در تاریخ طبیعی انسانها که شعارش هر قوی اول ضعیف گشت و سپس مرد است بگنجانید؟! نه هرگز: تاریخ انسانی انسانها که بجای خود، آیا اجازه می‌دهید تاریخ طبیعی انسانها با این ادعا که آنان در مسیر تکامل قرار گرفته‌اند، این تبهکاری را امضاء کند و بپذیرد! در صورتیکه در تاریخ طبیعی حیوانات دیگر چنین وقاحتی مشاهده نمی‌شود!! پاسخ این مسائل را توماس هابس‌ها و ماکیاولی‌ها باید بدهند که بنام فلسفه و انسان‌شناسی، زهرها در مغزهای مردم ریختند و از این مردم تقاضای قدردانی و سپاسگزاری هم داشتند که تاریخ آنان را بکشتارگاه مبدل نموده سپس راهی زیر خاک گشتند! اما شما ای ناتوانان، این مقدار توانایی دارید که آن جانوران از خدا بیخبر و ضد انسان را قهرمان نامید و آنان را نپرستید. آیا می‌دانید که با قهرمان نامیدن ستمگران به اضافه‌ی خودکشی واقعی که درباره‌ی خود روا می‌دارید، به دشمنان حیات انسانها جرئت می‌دهید و شمشیرشان را برنده‌تر می‌سازید؟ شما که با اجازه به ویران ساختن منطقه ممنوع‌الورود شخصیت، خود را مالک مطلق خویشتن می‌دانید، هرگز گمان مبرید که مالک جانهای دیگران نیز می‌باشید. اگر عمل عینی آتیلاها و نرون‌ها، تاریخ انسانی را دردناک ثبت می‌کند فلسفه ماکیاولی‌ها و رنان‌ها تاریخ انسانی را به فاجعه مبدل می‌سازد این جای تردی نیست که سلطه‌گران خود کامه در نتیجه‌ی بدمستیهای خودخواهی، همه ن یک و بد و شایسته و ناشایسته را می‌توانند زیر پا بگذارند و در پهنه‌ی هستی موجودی جز خود را سراغ نداشته باشند. زیرا که همه این حقیقت را بخوبی می‌دانند، انسان موجودیست که کبوتر زاییده می‌شود، سپس عقاب یا شمشیر درنده می‌گردد، پس از آنکه کبوتر یک عقاب یا شیر درنده می‌شود، مردم با یک پدیده‌ی محال روبرو نمی‌گردند، بلکه تا آنجا که قدرت دار شد، می‌کوشند که چنگالهای عقاب و دند آنهاو چنگالهای شیر را کنده و بی اثر بسازند و از هیچگونه تلاش و فداکاری در تعدیل این خونخواران

دریغ نمی‌کنند. آنچه که باعث حیرت و زجر روحی انسانهای شریف و انسان شناس می‌گردد اینست که ماکیاولی‌ها و رنان‌هایی در جوامع بشر قدر علم کنند و این خونخواریهای ضد بشری را با فلسفه بافیها توجیه نمایند. ما درباره‌ی تفکرات و هذیانهای ماکیاولی مطالبی را مطرح کرده‌ایم و در این مبحث به چند جمله از رنان می‌پردازیم. این جملات را امه سه زر چنین نقل می‌کند: احیای نژادهای پست یا فاسد شده، توسط نژادهای عالی در نظم مقدرات بشری است. آدم عادی در سرزمین ما تقریباً، همیشه نجیب زاده‌ایست که از محیط خود بیرون آمده است. دست سنگینش، به مراتب خورد تا کار با افراد نوکر باب. او به ب

یشر به درد شمشیر زدن جای کار کردن، جنگیدن را بر می‌گزیند. یعنی به حالت اولیه‌ی خود بر می‌گردد. چنین است استعداد فطری ما. این فعالیت بسیار حاد را به سرزمینهایی چون چین که تسلط خارجی را می‌طلبند، منتقل کنید. حادثه‌جویانی را که نظم جامعه‌ی اروپایی را به هم می‌زنند مثل فرانکها، لمبارها، نرمانها بگذارید به مستعمرات بروند. هرکس نقش خود را باز خواهد یافت. طبیعت یک نژاد کارگر آفریده است. این نژاد نژاد چینی است، با مهارت بسیار در کار دست و تقریباً، بی‌هیچ احساس بزرگی. بر او دادگرانه حکومت کنید و برای خدمت به چنین حکومتی اموالی بسیار از او برای نژاد فاتح بگیرید. او راضی خواهد بود. نژاد کارگر زمین سیاه پوست است. با او خوب و انسانی رفتار کنید، همه چیز منظم خواهد بود. نژاد آقا و سرباز نژاد اروپایی است. چنین نژاد شریفی را مثل سیاهان و چینها و اداریه به کار در دخمه‌ها کنید، فوراً قیام خواهد کرد. هر ناراضی در سرزمین سرباز نیست که کم و بیش استعداد فطریش به ثمر نرسیده است. موجودیست که برای زندگی قهرمانی آفریده شده است و شما او را به خر حمالیهایی که با نژادش ناسازگار است می‌گمارید، کارگر بد، سرباز بسیار خوب. اما آن زندگی که کارگران

ما را عاصی می‌کند، یک چینی را یا یک فلاح عرب را که به هیچ وجه نظامی نیستند خوشبخت می‌کند. باید هرکس کاری را بکند که برای آن ساخته شده است و به این ترتیب اوضاع خوب خواهد شد. (گفتاری در باب استعمار ص ۱۹ و ۲۰ امه سه زر). امه سه زر پس از نقل این عبارات چنین می‌نویسد: هیتلر؟ روز نبرک؟ نه، رنان. یعنی گوینده‌ی جملات فوق هیتلر، روز نبرک، آتیلا، سزار بورژیا، چنگیز است؟ نه خیر، گوینده رنان است، دانشمند است و فیلسوف هم نامیده شده است!! نخست این چند جمله را از میان جملات فوق بیرون بیاورید: ۱- احیای نژادهای پست یا فاسد شده توسط نژادهای عالی در نظم مقدرات بشر است. ۲- بر او دادگرانه حکومت کنید ۳- باید هرکس کاری را بکند که برای آن ساخته شده است و بدین ترتیب اوضاع خوب خواهد شد. آری، چه هدفی بالاتر از احیای نژادهایی که در تکاپوی زندگی عقب افتاده‌اند. و چه کوششی با ارزشتر از کوششی که در راه احیای یک نژاد و جامعه‌ی فاسد شده انجام می‌گیرد. رنان از این هم بالاتر رفته و احساس تعهد و کوشش مزبور را جزئی از نظم مقدرات بشری توصیف می‌نماید. رنان توصیه می‌کند: بر آن نژادهای پست و فاسد دادگرانه حکومت کنید. چه اصل انسانی عالی، و چه ایده‌آل

مقدس. بالاخره در جمله‌ی سوم رنان یک فرمول فلسفی کلی‌تر را متذکر می‌شود و آن اینست که باید هرکس کاری را بکند که برای آن ساخته شده است این توصیه‌ها و قوانین عالی را در جملات فوق در نظر بگیرید و سپس به مطالعه‌ی این جملات پردازید، ۱- آدم عادی در سرزمین ما تقریباً همیشه نجیب زاده‌ای است که از محیط خود بیرون آمده است ایکاش رنان تاریخ دقیق نسل نجیب را معین می‌نمود که آیا این نسل از قرن هیجدهم به اینطرف بجهت اشغال میدان تنازع در بقا، بوجود آمده است، یا از آغاز تاریخ انشعاب نژادها؟ آیا جنگ جهانی اول و دوم را که دهها میلیون انسان را بخاک و خون کشید، این نجیب زادگان برپا کردند. یا نژادهای عقب افتاده؟ آیا نژادهای عقب افتاده با دست این نجیب زادگان احیاء و اصلاح گشتند؟ یا در زیر سلطه‌ی استعمار و استثمار همه‌ی موجودات خود را از دست دادند؟ ۲- رنان احیای نژادهای پست و فاسد و عقب افتاده را بوسیله‌ی نژادهای عالی، جزئی از نظم مقدرات بشری توصیف می‌نماید. آیا دستوری را که با این جمله این فعالیت بسیار حاد را به سرزمینهایی چون چین که تسلط خارجی را می‌طلبند منتقل کنید صادر می‌کند و چنین می‌گوید که: حادثه‌جویانی را که نظم جامعه‌ی ارو پایی را به هم می‌زنند مثل فرانکها، لمباردها، نرمانها بگذارید به مستعمرات بروند. هرکس نقش خود را باز خواهد یافت دستور بر

احیای عقب افتادگان است؟! آیا اینست نظم مقدرات بشری که بجای آنکه اخلاص لگران جامعه را اصلاح کنند، آنانرا بفرستند به جوامع عقب افتاده که بکلی آنانرا نابود بسازند و از بین ببرند؟! آیا رنان که در جمله‌ی دوم دستور حکومت عادلانه را بر جوامع عقب افتاده صادر کرده و می‌گوید: بر او داد گرانه حکومت کنید این حکومت عادلانه را آن اخلاص لگران بوجود خواهند آورد که اروپا را بر هم می‌زدند؟! ۳- رنان بار دیگر خبط و خطای رهبران فکری یونان باستان را مرتکب می‌شود و می‌گوید: طبیعت یک نژاد کارگر آفریده است، این نژاد نژاد چینی است رنان برای اینکه نقصی در فلسفه‌ی قدرت پرستی که براه انداخته است، وارد نشود، ادعای جامعه شناسی درباره‌ی چین براه انداخته و می‌گوید: نژاد چین کارگر آفریده شده است!! گویا رنان در امر خلقت نژادها پیش خدا بوده و حتی طرف مشورت خدا در امر خلقت قرار گرفته است! و نمی‌فهمد یا می‌فهمد و نمی‌خواهد بزبان بیاورد که کار و تلاش چینیها برای تحصیل معاش و اداره‌ی زندگی خود، با ارزشتر و با شرافتر از آن نژادهای عال

ی بوده است که شمشیر بدست از موجودیت دیگر انسانها تغذیه می‌کردند. و کار در هر دو شکل عضلانی و فکری جوهر انسانی است، نه شمشیر زدن و انسان را نابود نمودن. ۴- می‌گوید: تقریباً بی‌هیچ احساس بزرگی فلسفه‌ی توجیهی آقای رنان اجازه نداده است که این حقیقت را درک کند که افزایش کار عضلانی و استهلاک انرژی در آن کارها با کاهش فعالیت فکری ارتباط مستقیم دارد، بدون اینکه اختصاص به نژاد و جامعه‌ای داشته باشد. امروزه در تمام جوامع شرق و غرب این اصل را بخوبی می‌توان دید که هیچ نژاد و جامعه‌ای نتوانسته است، انرژی مستهلک شده در کارهای عضلانی را بار دیگر برای کارگر عضوی برگرداند. یعنی انرژی محدودی که در شبانه روز تجدید می‌شود، نمی‌تواند هم در کار فکری صرف شود و هم در کار عضلانی. این درد بیدرمان که کارگاران دستی از داشتن تفکرات منطقی و علمی و احساسات تصعید شده محرومند، دامنگیر همه‌ی جوامع شرقی و غربی و شمالی و جنوبی بدون استثناء تا امروز بوده است. آیا یک کارگر دستی اروپایی از یک کارگر دستی آسیایی انسانی‌تر است؟ بهتر می‌فهمد؟ دارای احساسات تصعید شده‌ی بیشتری است؟ ۵- این تناقض را هم مورد دقت قرار بدهید: بر او داد گرانه حکومت کنید و برای خ

دمت به چنین اموال بسیار از او برای نژاد فاتح بگیری حکومت داد گرانه، و انداختن اموال بسیار برای نژاد فاتح!! ۶- نژاد کارگر زمین، سیاه پوست است با او خوب و انسانی رفتار کنید این هم یک تناقض نفرت انگیز دیگر که می‌گوید: با نژاد سیاه پوست خوب و انسانی رفتار کنید، در عین حال می‌گوید: این نژاد سیاه پوست، نژاد کارگر روی زمین است! البته مقصود رنان از کارگر معلوم است که شبانه روز کار کند و رمقی بدست بیاورد، بهمان اندازه که برای چرخهای ماشین روغن کاری لازم است. اما اینکه عدالت و انسانیت اقتضاء می‌کند که وضع جوامع عقب افتادگان را طوری تنظیم و اصلاح کنیم که مغزشان به فعالیت طبیعی خود بیفتد و سرنوشت حیات و آزادی و استقلال خود را بدست خود بگیرد، رنان کاری را با چنین عدالت و انسانیت ندارد. ۷- اما آن زندگی که کارگران ما را عاصی می‌کند، یک چینی یا فلاح عرب را که بهیچ وجه نظامی نیستند، خوشبخت می‌کند آیا رنان با این جملاتش به نژاد اروپا اهانت نمی‌کند؟ رنان در این عبارات که مورد تحلیل و انتقاد قرار داده‌ایم، چند بار نژاد اروپا را با نظامیگری توصیف نموده است، اگر نظامیگری را درست تحلیل کنید، به این نتیجه خواهید رسید که نژاد اروپا

در عقیده‌ی آقای رنان ناتوان‌ترین نژاد روی زمین است که به جای قدرت بر حیات معقول کاملی زندگی خود را با خونهای مردم آبیاری می‌نماید: یعنی درندگانی منظم و قهرمانانی که عظمت خود را در سقوط و نابودی دیگران می‌بینند! این گناه و خیانت بزرگی است که رنان در داوری خود درباره‌ی نژاد اروپا مرتکب می‌شود. هشیار باشید که رنان و ماکیاولی و توماس هابس و هم مکتبان آنان، جامعه شناس و انسان شناس نیستند، اینان خبر از واقعیتها و هویت انسانی نمی‌دهند، اینان درباره‌ی انسان توصیف علمی نمی‌کنند، بلکه کار اینان صادر کردن دستور و امر به ویرانگری انسان با دست انسان نماها می‌باشد. فریب نامها و عناوین پرطمطراق این متفکر نماها را مخورید. جامعه شناسی و انسان شناسی چیز است و صادر کردن دستور به قدرت پرستی و انسان کشی

چیز دیگریست. پیروزی چه معنا می‌دهد بدانجهت که دو مفهوم پیروزی و شکست که بطور متضاد در فرهنگ عمومی بشری رویاروی هم قرار می‌گیرند، از اهمیت حیاتی برخوردارند و از آن مفاهیم هستند که مادامیکه حرکت دگرگونی مثبت و منفی در دنیا وجود دارد، این دو مفهوم متضاد هم پایدار خواهند ماند، مخصوصاً در این مبحث آیا حق پیروز است یا قدرت؟ عنصر اساسی بررسی ما می‌باشد، لذا مجبوریم توضیح مختصری درباره‌ی این دو مفهوم بیاوریم. البته چون شکست مفهوم مقابل پیروزی است. اگر پیروزی را تفسیر کنیم در حقیقت مفهوم ضد آن را نیز که شکست است، می‌توانیم درک کنیم. گرچه در ذهن مردم، مفهوم پیروزی یک حقیقت مشخص نیست، ولی آن مفاهیمی که بازگوکننده‌ی پیروزی در نظر مردم است به یک جامع مشترک بر می‌گردد که عبارتست از تغییر دادن موقعیت یک موجود که مقاومتی برای حفظ آن موقعیت داشته و با جبر تغییر دهنده، آنرا پذیرفته است. در این جریان عامل تغییر دهنده پیروز و آنچه که تغییر یافته است مغلوب و شکست خورده است. ما برای توضیح پیروزی دو نوع عمده‌ی آنرا در نظر می‌گیریم: نوع یکم - به فعلیت رسیدن استعدادهای مثبت آدمی با برخورداری از آزادی در مسیر کمال. قدرتی که در این جریان نصیب یک انسان یا یک جامعه می‌گردد، هیچ موجودی را با شکست روبرو نمی‌سازد، بلکه هر موجود پلید و ساقط از هویت اصلی خود را از سر راه خود بر می‌دارد و با همه‌ی موجودات دیگر رابطه‌ی سازندگی در مسیر کمال برقرار می‌نماید. این پیروزی تغییراتی را که بوجود می‌آورد، تغییرات تکاملی است، اگر چه موجودات ناقص در برابر آن مقاومت نمایند، شکستن

مقاومت موجودات ناقص برای بهره‌ور ساختن آنان از استعداد و قدرت، تکامل می‌باشد و کراهت آنها از شکستن در برابر این پیروزی کراهتی است که طفل نوظهور در موقع از دست دادن چاقویی که بازی با آن به ضرر خود و دیگران تمام می‌شود، از خود نشان می‌دهد. این پیروزمندان هستی واقعی انسانها را نمی‌شکنند، بلکه حیات آلوده‌ی آنانرا تصفیه یا جهل آنان را تبدیل به دانایی و ناتوانیشان را مبدل به قدرت می‌نمایند، اگر چه مغلوب شدگان در این جریان کراهت داشته باشند. نوع دوم - از پیروزی عبارتست از تغییر دادن موقعیت طبیعی مغلوب برخلاف خواسته آن مغلوب، بدون اینکه هدف والایی که بخود مغلوب یا بر دیگر انسانها بر گردد منظور شده باشد، در این پیروزی قدرت برای تورم خود طبیعی پیروزمند استفاده شده است، نه در راه تکاملی او که موجودیت مغلوب را اصلاح می‌کند. انسان نماهایی حمله می‌کنند، انسانهای دیگری را از وطنهایشان آواره می‌سازند آدم نماهایی حیات آدمیان را استثمار نموده خود را مسلط و آنرا تحت سلطه‌ی خود قرار می‌دهند. کسانی هستند که آزاد و آزادی مطلق را فقط در اختصاص خود می‌بینند و انسانهای دیگر را چیزهایی تلقی می‌کنند که فقط بعنوان وسیله‌هایی برای اشب

اع خودخواهیها و خودکامگیهای آنان بوجود آمده‌اند و آنگاه نام این درندگان را پیروزی تلقی نموده و قضیه‌ی کشنده‌ی قدرت پیروز است را قانون ابدی تلقی می‌نمایند!! و متفکر نماهایی هم در کنار این جریان نشسته چپق شرقی بدست یا آدامس و پیاله‌ی شراب غربی در دهان، از تماشای این جریان وقیح لذت برده برای توجیه آن، فلسفه‌ها می‌بافند. اینان حتی یک لحظه هم فکر نمی‌کنند که وقتی که امروز از من هستم تو نیستی نتیجه‌گیری شود، فردا من نیستم هم به دنبالش خواهد آمد. این تفسیرکنندگان پیروزی چه بدانند و چه ندانند، چه بخواهند و چه نخواهند قدرت پایین آوردن پرچم کاروان انسانیت را که صدها هزار مجاهدان و شهیدان آن را دوش می‌کشند، و تاریخ بشری را آبرو می‌دهند، ندارند. اینان برای آنکه حداقل یک بار مطلب صحیحی در عمرشان بگویند، باید بجای کلمه‌ی پیروزی، این کلمات را بکار برند: غارت، کشتن، تارومار کردن، گریاندن، نابود ساختن، بنابراین، ما باید پیروزی را بدین ترتیب توصیف نمائیم، هر انسانی که بتواند معرفت و کردار خود را در مجرای واقعیهایی که حق نامیده می‌شوند، بجریان بیندازد، این شخص در زندگانی پیروز است، چه یک لحظه و چه همه‌ی عمر، خواه نماینده‌ی

این جریان یک نمود ناچیزی از فکر و عمل بوده است و خواه نمودی به عظمت جهان هستی. با نظر به مجموع ملاحظات فوق به این نتیجه می‌رسیم که حق همواره در مافوق پیروزی و شکست، ثابت است و قدرت یک واقعیت اساسی در جهان هستی است که

اگر در اختیار حمایت کنندگان حق قرار بگیرد و آنان پیروز شوند در حقیقت انسانهایی پیروز شده و حق را در جهان عینی مجسم به نمایش در آورده‌اند که ممکن است این تجسم و نمایش روزی دیگر رو بزوال برود و اگر قدرت در اختیار باطل گرایان قرار بگیرد، در جهان عینی آنانرا به پیروزی برساند و مدتی مردم را بفریبید و گمراه کند و زیر فشار قرار بدهد و سپس در مجرای دگرگونیها و فریاد حق طلبان از بین برود و همه‌ی حالات، حق از دسترس قدرت و باطل بالاتر است. بعضی از متفکران این سؤال را مطرح می‌کنند: آیا حمایت کنندگان از تنازع و در بقاء از عقل و خرد سالم برخوردارند؟ باید دید منظور از حمایت کنندگان از تنازع در بقاء چه کسانی هستند؟ اگر منظور کسانی هستند که فقط جریان تاسف انگیز تاریخ بشری را بازگو می‌کنند که اغلب دستخوش اسلحه‌ی بران زورگویان قدرتمند گشته است، البته اینان حکایت از جریان سرگذشت دردناک بشری می‌نمایند، بدون اینکه ت

وجهی به این حقیقت داشته باشند که در گذرگاه این سرگذشت خونبار چه عظمتهایی از انسانها بروز نموده و در برابر آن خون آشامیدن درنده خو چه انسانهای ملکوتی و فرشته خو در عرصه‌ی زندگی نمودار شده و چهره‌ی انسانی انسان را در مقام والای خدا گونه‌ای نمودار ساخته‌اند. جای تاسف است که این حکایت کنندگان جریان دردناک بشری، به تاریخ حیوانی بیش از تاریخ انسانی اهمیت داده و سرتاسر تاریخ را کشاکش حیوانی تلقی نموده‌اند. اگر مقصود از حمایت کنندگان از تنازع در بقاء کسانی هستند که به این کشاکش حیوانی اصالت قائل شده و آنرا قانون صحیح تلقی می‌کنند و می‌گویند: زندگی جز میدان جنگ و پیروزی اقویاء چیزی دیگر نیست، اینان آگاهانه یا ناآگاه میدان نبرد را برای اقویاء و به سود آنان آماده می‌سازند و تیزتر می‌کنند و با این انسان شناسی و جهان بینی بیمار گونه شمشیر قدرتمندان را تیزتر می‌کنند و به آنان اطمینان می‌دهند که شما قدرتمندان با از بین بردن ناتوانان و با حیات خود محوری، منطق واقعی حیات را درک نموده و عمل به آن می‌نمائید!! نخست باید این حیوانات از انسان بیخبر را از عظمت و طعم واقعی حیات و ناگواریهایی که از آسیب به حیات، ذائقه آدمی را سخت تلخ

می‌کند، با خبر بسازیم و استعدادها و ابعاد حیرت انگیز انسانی را به آنان قابل درک نمائیم و سپس آنانرا اشباع لذت خودخواهیهایتان، این حمایت کنندگان از قدرت و تنازع در بقاء را، زیر ضربات اسلحه‌ی بران خود بنوازید، تا ببینیم آیا در این حال هم از تنازع در بقاء قدرت محوری دفاع می‌کنند یا نه؟ یک آزمایش دیگر هم درباره‌ی این حیوانات ضد انسان می‌توان عمل کرد و آن اینست که قدرتمندی بیاید و معشوقه‌ی این حمایت کننده‌ی تنازع در بقاء را که برای او جان جهانی جلوه کرده و سالها در جریان عشقش سوخته و افروخته، از دستش برباید و در حالیکه معشوقه با نگاههای خمار به او می‌نگرد، وسیله‌ی کامیابی قدرتمند شود و سپس زیر ضربات سلاح آن قدرتمند دست و پا بزند و حیاتش به پایان برسد، آیا باز این حیوان احمق از اصالت و قانونی بودن حمایت می‌کند؟! آنچه که بنظر می‌رسد، اینست که این حمایت کنندگان تنازع در بقاء بر دو نوعند: یک نوع از اینان کسانی هستند که طعم فرو رفتن میخ بزرگ و آهنین در سینه و در جمجمه‌شان را که همراه لبخنده‌های قدرتمند کوبنده‌ی آن میخ و مته می‌باشد، نچشیده‌اند و آه و ناله‌های همسر و فرزندان و کودک شیر خوارشان را در زیر چکمه‌ی قدرتمندان

نشنیده‌اند و همواره در بالای قله‌ی پیروزی عربده‌ی مستانه کشیده، حقیقتی جز قدرت و تنازع در بقاء به ذهن آنان خطور نکرده است. نوع دوم کسانی هستند که بیخبر از ویرانگری قدرت و دور از میدانهای خونبار نبرد، در گوشه‌ای از اتاق نشسته، قیافه‌ی فیلسوفانه بخود گرفته، درباره‌ی جانهای آدمیان به اظهار نظر می‌پردازند! دیدگاه اینان در صحنه‌ی تاریخ بشری میدانی است که موجوداتی متحرک به تکاپو افتاده یکدیگر را با مایعی قرمز رنگین ساخته آنانرا روی زمین می‌خوابانند، خوب، چه منظره‌ی زیبایی! آیا آنان که روی زمین افتاده‌اند، پس از این تب نخواهند کرد و سر درد نخواهند گرفت، اگر خود آنان آگاه بودند که بر زمین افتادن چه آسایش و خوشی در دنبال دارد، میدان نبرد را برای قدرتمندان زودتر آماده می‌کردند و شمشیرهای آنان را با دست خود تیز نموده و دو دستی به آن قدرتمندان تقدیم می‌کردند!! مخصوصا اگر این بخاک و خون آغشته‌ها می‌دانستند که قدرتمندان پس

از نابود ساختن آنان، چه تورمی پیدا خواهند کرد و چگونه در روی تخت قدرت نشسته و از تماشای متلاشی شدن اعضای میلیونها ناتوان دیگر لذتها خواهند برد و این افتخار غرورآمیز برای آن ناتوانان بخاک و خون آغشته ابدی

خواهد بود که آنان بودند که منظره‌ی متلاشی شدن کالبد ناتوان و از پای در آمدن باقیمانندگان در بیابانها در حال فرار و غرق شدگان در دریاها و خودکشی کنندگان را برای قدرتمندان سلطه‌گر آماده کرده‌اند!!! حمایت کنندگان از این قدرت و قدرتمندی است: تنازع در بقاء یقیناً از عقل و خرد سالم برخوردار نیستند. زیرا شخصیت این حمایت کنندگان آتش افروز بر دو قسمت تجزیه شده است: قسمتی از آن که عواطف و احساسات انسانی است یا تباه شده و از بین رفته و یا هیزمی شده است برای شعله‌ور کردن قسمت دوم شخصیت که عبارتست از من هستم چون قدرتمندم. با این شخصیت ویرانگر چگونه می‌توان گفت حمایت کنندگان قدرت و تنازع در بقاء از عقل و خرد سالم برخوردارند؟ در این موقعیت حساس بحث خوبست که سراغ بعضی روانپزشکان را بگیریم و مسئله را با آنان مطرح کنیم که مربوط به کار رسمی آنان می‌باشد. این روانپزشکان (برای اینکه گراف گوئی نکنیم، قید حرفه‌ای را هم بر این کلمه ضمیمه نموده می‌گوئیم) این روانپزشکان حرفه‌ای با مشاهده‌ی جریان استثمار و غارت و کشتن و تارومار کردن و گریاندن و نابود کردن در سرتاسر تاریخ، آری، این پدیده‌ها را چنان معمولی تلقی می‌کنند که همه‌ی موجودیت انسان

ی را که عواطف و احساسات انسانی از عناصر اساسی آنست از یاد می‌برند و لزومی نمی‌بینند که سراغ بیسمارک را برای معاینه‌ی روانی گرفته و این بیماری رسوب شده در درون او را پیدا نموده و چاره‌جویی کنند که می‌گوید: اگر ما به قانون طبیعت احترام نگذاریم و اراده‌ی خود را به حکم قویتر بودن بر دیگران تحمیل نکنیم، روزی خواهد رسید که حیوانات وحشی ما را دوباره خواهند درید و آنگاه حشرات نیز حیوانات را خواهند خورد و چیزی بر زمین نخواهد ماند مگر میکربها اگر هیتلر به گرفتن شمشیر به دست و ریختن در حدود پنجاه میلیون خون آدمی قناعت می‌ورزید. تنها کاری که کرده بود، خود را در ردیف سلاخهای وقیح تاریخ مانند چنگیز و نرون قرار میداد و کیفر تاریخی و ابدی دست به دامانش. اما او و یا آنان به این کار قناعت نمی‌ورزند، بلکه با تمام وقاحت و بیشرمی برای توجیه کار و آرام ساختن فریاد وجدان خود و وجدان حساس تاریخ، فلسفه باقی هم می‌کنند. بدین ترتیب جنایتکاری بر ارواح انسانها را به سلاخی جسمانی اضافه می‌نمایند. شما می‌توانید برای تماشای درون پلید جنایتکاران و یکه‌تازان تنازع در بقاء به فلسفه بافی آنان تماشا کنید. دقت کنید، می‌گوید: قانون طبیعت واجب‌الاح

ترام نیست؟! آن در خاک و خون آغشته‌ای که در زیر ضربات سلاح مرگبار تو، برای نجات جان خویش دست بهر وسیله‌ی دفاع یا گریز از ضربات تو (می‌برد) بر خلاف قانون طبیعت عمل می‌کند؟! اگر عین قانون طبیعت است، چرا واجب‌الاحترام نیست؟! با این تحقیق بیطرفانه کاملاً روشن می‌شود که این خودخواهان زبون و ناتوان از متحمل وجود دیگر انسانها، در بیان این پدیده نیز دست به مغلطه کاری ماکیاولی زده بجای جمله‌ی قدرت خودخواهانه‌ی من واجب‌الاحترام است جمله‌ی قانون طبیعت واجب‌الاحترام است را تحویل ساده لوحانه می‌دهند. مانند فلسفه‌ی آن گرگ خونخوار که بزنی را با یک فلسفه‌ی جهان بینانه و تاریخ شناسی موجه جلوه دهد، نخست خطاب به بز فریاد زد: چرا سلام نکردی؟ بز سر از آب بلند کرده گفت: من سلام عرض کردم شما نشنیدید. گرگ گفت: پدرت هم دیروز مرا دید و سلام نکرد، بزغاله گفت: پدر من دو سال است که برحمت خدا رفته است. گفت پس مادرت بود که بمن سلام نکرد، مادرم یکسال پیش با دیدن پلنگی پا بفرار گذاشت و از شدت اضطراب به رودخانه‌ای افتاد و آب او را برد. گفت: نمی‌بینی من می‌خواهم از این چشمه آب بخورم، چرا آب را گل آلود می‌کنی؟ بزغاله گفت: من از پائین چشمه آب می‌خو

ردم، آب که از پائین به بالا نمی‌رود. بز گفت: تو که منظوری جز خوردن گوشت من نداری، چرا برای من تاریخ می‌گوئی و فلسفه می‌بافی؟! فلسفه‌ی قدرتمندان در موقع لغزش در سراشیبی سقوط در آنهنگام که قدرتمند در میدان نبرد در سراشیبی سقوط قرار می‌گیرد، فلسفه‌ی او به چه صورت در می‌آید؟ معلوم است که فلسفه‌ی او از زیربنای قدرت واجب‌الاحترام است تغییر یافته، بر مبنای

حیات و جان آدمی واجب الاحترام است استوار می‌گردد و هرگز پیش از تمام شدن قدرتش با این فلسفه که قدرت واجب الاحترام است تسلیم قدرتمندی که او را از پای در می‌آورد. نمی‌گردد. اگر خودکشی امثال هیتلر که شکست خوردگان فلسفه‌ی ابتکاری خودپ می‌باشند، واقعیت داشته باشد، برای احترام به فلسفه‌ی نابود کننده خویش نبود، بلکه برای گریز از اجرای قدرت خصم دربارهی او داغ ننگ اسارت بر پیشانی‌ش بوده است که شخصیت او دستور به اجتناب از آن داده بوده است. و این خودکشی و گریز و تسلیم نشدن بر قدرتمندتر از خود، مطابق فلسفه‌ای که خود ساخته‌اند، توهین به قانون طبیعت است!! اگر دو قدرتمند در برابر یکدیگر به آزمایش قدرت خود، پردازند و یکی از آندو احساس کند که در برابر حریف ناتوان است و حتی امید

آنها هم نداشته باشد که در آینده قدرتی بدست خواهد آورد، باز اقدام به رویارویی با حریف قدرتمندتر نخواهد نمود و هرگز گوش به فلسفه‌ی بیماران قدرت نخواهد داد که می‌گوید: قانون طبیعت واجب الاحترام است. قدرتمندی که با احساس بروز ضعف در میدان کارزار، پا به فرار می‌گذارد، برای ابقای حیات خود می‌گریزد، نه برای احترام به قانون طبیعت که می‌گوید: زندگی از آن قدرتمندان است. لذا بعید بنظر می‌رسد که بطلان این فلسفه بافی بر خود قدرتمندان مخصوصا کسانی از آنان که از حداقل هشیاری برخوردارند، پوشیده بماند. بهمین جهت است که باید گفت: این فشار بسیار شدید بیماری خودخواهی است که باعث ابراز جملاتی مانند قانون طبیعت واجب الاحترام است و ما باید آمده‌ی قویتر بودن خود را به دیگران تحمیل کنیم می‌گردد. آیا این یک وقاحت بیشرمانه نیست که قانون قوی باید ضعیف را از بین ببرد، تا انتخاب اصلح انجام شود را محترم بشماریم، ولی عالیترین محصول کارگاه طبیعت را که حیات و جان آدمی است، قربانی طبیعت ناآگاه قدرتمندان بنمائیم؟! اگر کلمه‌ی احترام واقعا در جملات این قدرت پرستان وجود داشته باشد و با اینحال بگوئیم: این مستان از عقل و خرد سالم برخوردارند، وای بر

رسوایی تکامل عقلانی ما، که این کلمه‌ی باردار عاطفی را برای نابود کردن همه‌ی عواطف و احساسات انسانی استخدام می‌کنیم!!! هیچ تا حال فکر کرده‌اید که اینان با این فلسفه‌ی ویرانگرشان چه می‌گویند؟ اینان می‌گویند: میکروبی که با استفاده از قدرت خود، مشغول تباه کردن قلب یا ریه‌ی آدمی است، واجب الاحترام است، زیرا مطابق قانون حق با قدرت قدرتمندان است و قدرت واجب الاحترام است کار شایسته‌ای انجام می‌دهد، ولی صدها هزار پیشتاز عالم بشریت که با بکار انداختن حیاتی‌ترین قدرتهای خود، در صدد تعدیل قدرت قدرتمندان خودخواه بر می‌آیند و در این راه بهرگونه فداکاری و گذشت تن می‌دهند، ضد قانون رفتار می‌کنند و کار ناشایست و احمقانه انجام می‌دهند!!! چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم بندی خدا! اکنون به دلیل قدرتمندان که فلسفه‌ی خود را بوسیله‌ی آن اثبات می‌کنند، توجه کنید: اگر من او را از پای در نیاورم او مرا از پای در خواهد آورد در این جمله که گفتیم، کاملا دقت کنید: اگر من او را از پای در نیاورم او مرا از پای در خواهد آورد بلی درست است و صد در صد است. اما ای قدرتمندان سلطه‌جو، چه کسی و کدامین قانون بشما انسانها گفته است که قد

رتی را طبیعت یا قراردادهای اجتماعی در اختیار شما گذاشته است، در جلوگیری انسانها به ورود در میدان خونبار نبرد، بوسیله‌ی تعلیم و تربیتها و اندیشه‌ها و رفتارها و گفتارهای عادلانه بکار نبرید و آنها ذخیره کنید تا عده‌ای از انسانها در قیافه‌ی خصومت از قلمرو حیات خود حرکت کرده وارد به میدان نبرد که مرز زندگی و مرگ است، وارد شوند و در برابر هم صف آرایی کنند، آنگاه این منطق پوشالی را بکار بیندازند که اگر من او را از پای در نیاورم، او مرا از پای در خواهد آورد! شگفتا و دریغا، اگر این سلطه‌گران خود محور احساس کنند که در دامنه‌ی کوهی قرار گرفته‌اند که در معرض جریان سیل‌های نابود کننده است، فوراً بر می‌خیزند و رودخانه‌ها می‌سازند و مسیر سیل را از خانه و سامان خود منحرف می‌سازند و نمی‌نشینند که سیل خروشان از قله‌های کوه سرازیر شود و وارد خانه و سامان آنها گردد، آنگاه این قدرتمندان در میان خانه و حیاط با سیل مبارزه برخیزند و بگویند اگر من آنها را منحرف نسازم آن سیل مرا نابود خواهد ساخت. آری، امروز تکامل عقلانی ما چنین حکم کرده است که میلیاردها بودجه و مغزهای رشد یافته را برای بوجود آوردن سلاحهای نابود کننده مستهلک بسازیم، به این

دلیل که اگر من دشمن را از پای در نیورم او مرا از پای در خواهد آورد! مگر همین امروز ممکن نیست که قدرتمندان این همه قدرتهای خدادادی را در راه برقراری عدالت و تعلیم و تربیتها و تفاهم حیات بخش بکار بیندازند که از رویارویی جوامع در مرز زندگی و مرگ جلوگیری نمایند و نیازی به این منطقی اگر من او را نکشم او مرا خواهد کشت که شعری ساخته و در قافیه‌اش گیر کرده است، نداشته باشد. چه کسی گفته است و کدامین قانون بشما دستور داده است که آقایان مدعیان تکامل عقلانی، چنان شعری را بسازید و در چنین قافیه‌ای گیر کنید؟! برای تکمیل بررسی در فلسفه قدرتمندان خودخواه، جمله‌ای دیگر از جملات آن قدرت پرست را که استنساخی از کتاب شهریار ماکیاوولی، اولین و آخرین قطعنامه یک‌ه‌تازان تنازع در بقاء است مطرح می‌نمائیم. در همان ماخذ نقل شده است که او چنین می‌گوید: بوسیله‌ی تنازع در بقاء طبقه‌ی شایسته همواره تجدید خواهد شد. در نهایت امر چیزی نیست جز فرهنگ شکست بشریت. همان ماخذ اولاً اگر درست دقت شود خواهیم دید: این کلمه‌ی اصلح هم مانند قدرت در زبان این خودکامگان ضد انسانیت، بکلی ورشکست شده است، زیرا مقصود از اصلح در لغت اینان، انسان با عظمت‌های تکاملی و ارزشهای والایش نیست، بلکه مقصود نرون است که می‌گویند: او گفته است ایکاش مجموع افراد بشر یک سر و گردن داشتند و من بدون احتیاج به صرف وقت و انرژی زیاد با یک ضربه آن سر را جدا می‌کردم گمان نمی‌رود که اگر این عاشق اصلح فکر می‌کرد که در میان پنجاه میلیون کشته شدگان جنگ جهانی دوم هزاران انسان رشد یافته و خردمند و سازنده جهان بالفعل یا بالقوه وجود دارد، دستور به تقلیل بمباران می‌داد. پس منظور از این اصلح هم مکتبان خود گوینده مانند آتیلا و تیمور لنگ بوده است که فقط من بگویند و دمار از دودمان جز من را در آورند. ثانیاً آیا می‌دانید اگر ما جریان مستمر تجدید اصلح به اصطلاح قدرت پرستان را در سرتاسر تاریخ مورد مطالعه قرار بدهیم، چه نتیجه‌ای را برداشت خواهیم کرد؟ آنچه را که سرگذشت فاجعه آمیز تاریخ در جریان تنازع در بقاء برای ما نشان می‌دهد، اینست که آتش افروزان تنازع در بقاء در امتداد تقریباً ۱۰۰۰۰ سال است که با هدفگیری اصلح سازی مشغول دریدن حیات آدمیان پای بمیدان گذاشته، اسکندر مقدونیه‌ها و فراعنه‌ی مصر و آشور بانیپال‌های بین‌النهرین سزاربورژیاها را بعنوان اصلح‌هایی که محصول تنازع در بقاء می‌باشند، بوجود آورده سپس این اصلح‌ها ب وسیله اصلح‌های دیگری بخاک و خون کشیده شده‌اند. در جریان مستمر این اسلح سازی هزاران دانشمند و جهان بین و انسان ساز نیز مانند سقراط بدست قضات نابکار آتن و شیخ فریدالدین عطار و دیگر انسانهای رشد یافته بدست مغول از پای در آمده و راه را برای اصلح‌های بالاتر هموار می‌کنند! مثلاً در همان موقع که ناپلئون بناپارت بعنوان اصلح بر عرصه‌ی اروپا قدم می‌گذارد انگلستان مشغول ساختن اصلحی بنام دوک ولینگتون و پروس هم مشغول ساختن اصلحی دیگر بنام بلوخر می‌باشد، تا در دره واترلو یکدیگر را ملاقات و ناپلئون را که اصلح فرانسه است، روانه سنت هلن نمایند. آنگاه نوبت قدرت پرستی بعنوان یک اصلح نژاد ژرمن در میدان تنازع در بقا سر می‌کشد، این اصلح در حدود پنجاه میلیون را برای خدمت به قانون و واجب‌الاحترام انتخاب طبیعی به خاک و خون می‌کشد، در این هنگام یک اصلح بشکل موجی از درون وی سر بر می‌آورد و مغزش را آماج تیری می‌کند که در استعمالات عمومی خودکشی نامیده می‌شود، ولی نام حقیقی‌اش انتقام حیات و جان انسانها با دست خود اصلح می‌باشد. اگر بخواهید نمونه‌ای تمام عیار از اصلح‌های قرن بیستم خودمان را ببینید، به جمال و عظمت والای!! قدرت پرستی که محصول ن اب کارخانه تنازع در بقاء است، در عبارات وی در زیر نقل می‌کنیم تماشا کنید. این عبارت را در مباحث گذشته نقل کرده بودیم، ولی از آنجا که ما هم باید بنوبت خود خدمت ناقابل در براه انداختن کارخانه اصلح سازی انجام بدهیم!!! لذا مجبور شدیم عبارات پیشرفته‌ترین محصول کارخانه تنازع در بقاء را بار دیگر مطالعه کنیم، این محصول پیشرفته می‌گوید، ما تپه‌هایی را که از جنگلهای سرسبز پوشانده شده بود، به حریق کشاندیم، مزارع و دهکده‌ها بهنگام سوختن در عین حال که گمراه کننده بود، ما را بسیار سرگرم می‌کرد ... بمبها بمجرد اصابت به زمین مفرج شده دود سفید و شعله‌های عظیمی از آنها بلند میشد و بلافاصله علفهای خشک شروع به سوختن می‌کردند ... خدایا، بیاد می‌آورم که چهارپایان به چه شتاب و هراسی فرار می‌کردند ... وقتی مخازن

بمب خالی شد خوشحالی من از آنجهت بود که مجبور شدم با دستهای خود تیراندازی کنم ... می‌دانید خیلی خوشایند بود وقتی که توانستم سقف پوشالی کلبه‌ای از بومیان را که با انبوه درختان تنومند و بلند احاطه شده و به سهولت هدفگیری نمیشد هدف قرار دهم، ساکنین کلبه بعد از مشاهده‌ی عمل قهرمانی من مانند دیوانگان فرار را بر قرار ترجیح دادند ... پنج

هزار نفر حبشی در حالی که بوسیله دایره‌ای از آتش محاصره شده بودند اجباراً به انتهای خط آتش رانده شدند، آنجا که جهنم سوزانی برپا شده بود. ماخذ این عبارات در مباحث گذشته تعیین شده است این نابکار قرون که خود را محصول عالی کارخانه اصلح سازی تلقی کرده بود، به آن نوع بیماری روانی دچار شده بود که درمان واقعی آن نه در معلومات روانپزشکی وجود داشت و نه در دل‌های کشیشان و نه در موارد حقوقی که عقلای جامعه آنرا تدوین می‌نمایند، بلکه درمان این بیماری در اختیار چند نفر پارتیزان بود که او و دوستش کلاراپتاچی را هنگامیکه می‌خواستند از کومو به آنسوی مرز سویس فرار کنند، دستگیر و دو روز بعد هردو را اعدام نمودند. شنبه شب ۲۸ آوریل اجسادشان با یک کامیون به میدان شهر میلان آورده و بیرون افکنده شد. روز بعد هردو جسد وارونه از تیر چراغ برق آویخته شدند و بعداً هم اعضای این اصلح در آب رو خیابان پراکنده شده و در معرض دشنام ایتالیایی‌ها قرار گرفته بود. پس از خوابیدن غائله‌ی این اصلح‌های قرن بیستم، به احتمال اینکه طولی نخواهد گذشت بر گزیده شدگان تنازع در بقاء بار دیگر با دندان و چنگال بجان هم خواهند افتاد و این بار ممکن است این صف آرای اصلح‌ها

با نابود ساختن صدها میلیون از نفوق بشری موجبات انهدام فرهنگ و تمدن را هم فراهم بیاورند، لذا به فکر جلوگیری از محصول کارخانه‌ی تنازع در بقاء افتادند! یعنی باتلاق را بحال خود گذاشتند، و برای جلوگیری از پشه‌های مالاریا دست بکار شدند! هیئات! مگر می‌توان با تکیه بر چند سطر قراردادی و دور هم جمع شدن افرادی که مغزهای آنان کامپیوترهایی برای تنظیم و تقویت تنازع در بقاء است، جلو تولید اصلح‌هایی مانند هیتلر و موسولینی را گرفت؟! هم اکنون چنین می‌نماید که قدرتمندان مواد مفید و ضروری ادامه‌ی حیات انسانها را بوسیله‌ی مغزهای تابناک، برای کارزار اصلح‌ها تبدیل به اسلحه می‌نمایند. آری، در آن منطبق که کارخانه‌ی تنازع در بقاء مشغول اصلح سازی می‌شود، کره‌ی خاکی هم با آنهمه زیباییها و نیروهای حیات بخش به کارخانجات اسلحه‌سازی مبدل می‌گردد. برخی از معجزه‌هایی که اصلح سازان در میدان تنازع در بقاء بوجود آورده‌اند این معجزه‌ها خیلی زیادند. شما می‌توانید کتابی در حدود ۱۰۰۰ صفحه درباره‌ی این معجزه‌ها بنویسید. ما تنها نمونه‌هایی را متذکر می‌شویم: ۱- از موقعی که تنازع در بقا به کار اصلح سازی پرداخته است، خودخواهیهای بیش‌رمانه از کوچکترین مع

تمع‌ها گرفته تا بزرگترین آنها گریبانگیر همه‌ی افراد و گروههای مردم گشته است، تا آنجا که هیچ شناسنامه‌ای به شایستگی این معرفی که انسان گرگ و یا صیاد انسان است برای مردم مطرح نشده است. ۲- پیوستن انسان به انسانی دیگر از روی احتیاج مادی و جدائی دو انسان از یکدیگر برای سود شخصی مادی. ۳- یک اصلح فوق اعجاز که از کارخانه‌ی تنازع در بقاء بوجود آمده است، اینست که جریان جنگ و کشتارها که مانند تنفس برای زنده ماندن در این دنیا برای مدیران کارخانه‌ی تنازع در بقاء تلقی شده است، نه برای بوجود آوردن و نمودار ساختن سقراطها و ابوذرها بوده است، و نه برای توزیع قدرت برای همه‌ی انسانها، بلکه تنها در راه بوجود آوردن خودخواهانی بوده است که برای یک‌تازی خود، به نابودی هر چه جز خود است بکوشند. ولی هیئات! که قدرتمندان بتوانند جانهای آدمیان را تباه کنند و خود بدون وسوسه و با فکر آسوده و قلبی مطمئن بیارمند. تا آنجا که نویسنده‌ی یکی از جوامع اصلح سازی می‌گوید: اکنون بخوبی می‌توان وضعیت حکومتهای علمی و فنی را چنین مجسم نمود که از وحشت انهدام و بیم توطئه همواره در هواپیماها مستقر هستند و فرود اجباری را همیشه با کمکهای برج مراقبت در فرودگ

اههای مطمئن انجام می‌دهند. آیا می‌توان گفت: این نوع حکومتها که مردم را همانند ادوات ماشینها انگاشته‌اند، برای رضایت زبردستان خود، رسالتی احساس نمایند؟ به اضافه‌ی اشکهای لحظات شکست خوردن که در نتیجه‌ی بخار شدن وسوسه‌های مغزی این اصلح‌ها به گونه‌هایشان فرو می‌ریزد. البته باید پاسخ اینگونه تکاملهای عقلانی بشری را از امثال هربرت اسپنسر پرسید که آیا

منظور شما از تکامل عقلانی همین است که پیشتازان قدرتمند که بعنوان اصلح‌های جامعه‌ی خود سر بر می‌کشند، همه‌ی انسانها را ادوات و ابزار ماشین می‌بینند!! ۴- اصلحی دیگر که از کارخانه‌ی تنازع در بقاء زاییده شده است، اختلالهای کنشی سیستمهای زنده می‌باشد، فیزیولوژیستها اخیرا به توضیح این اصلح پرداخته‌اند (رجوع شود به کتاب هشت گناه بزرگ انسان متمدن) ۵- افزایش بیماریهای عصبی و روانی. ۶- ویران ساختن محیط زندگی و تبدیل مناظر زیبای طبیعت و فضای حیات بخش کره‌ی زمین به کارگاههای اسلحه سازی و وسایل تخدیر و کالاهایی که با ایجاد تقاضاهای مصنوعی سود کلان به جیب سوداگران بریزد و دودش را به فضا و تفاله‌های تبه کننده‌اش را به آبهایی که مواد حیات جانداران را تامین می‌نماید. ۷- رقابت و تضاد آ

دمی با خود و منتفی شدن احساس هرگونه وحدت در مسیر حیات و اشتغال دائمی به سرکوبی عقل و وجدان خویشتن. ۸- سستی احساس که تدریجا کس‌ها را به چیزها تبدیل می‌نماید. ۹- تباهی وراثتی. ۱۰- سنت شکنی بی‌علت و متزلزل شدن پایه‌های حیات بخش فرهنگها. ۱۱- گم کردن هدف و فلسفه‌ی زندگی و گرایش به پوچی. ۱۲- بی‌اطمینانی و نگرانی از آینده. ۱۳- از دست رفتن اعتبار و اشتیاق به جهان بینها. ۱۴- بیماری مرگبار از خود بیگانگی. مسلم است که اگر کارخانه‌ی تنازع در بقاء به این اصلح سازیها ادامه بدهد، آخرین اصلحی که از این کارخانه زائیده خواهد شد، پرنده است که در قاموس حیوانات بوم خرابه نشین نامیده می‌شود که از آن کارخانه پرواز در آمده روی تلها و ویرانه‌های جوامع و تمدن نشسته، بانگ وای سر خواهد داد. قدرت در اختیار کسانی که شخصیت انسانی خود را در نبرد با خودخواهی از دست داده‌اند ۱- اولین قربانی تمایل قدرت پرستان، آگاهی و شعور واقع بینانه‌ی خود قدرت پرست است، زیرا ماهیت قدرت، حقیقتی است ناآگاه و بی‌هدف که با جاذبیت خود، شخصیت قدرتمند را تا مرحله‌ی نابودی به دنبال خود می‌کشد. ۲- بزرگترین و با ارزش‌ترین امتیازی را که شیفتگان دلباخته‌ی قدرت، از

دست می‌دهند. آزادی و اختیار است، زیرا قدرت آن عامل تحرك است که با وعده‌ی دروغین آزادی مطلق، همه‌ی عناصر شخصیت قدرتمند را در طبیعت ناآگاه و بی‌هدفش می‌فشارد و همه‌ی دگرگونیهایی را که در جریان موقعیتهای وی بوجود می‌آورد، چیزی جز انتقال از یک موقعیت جبری به موقعیت جبری دیگر نمی‌باشند. ۳- ناتوان‌ترین جانوران روی زمین قدرت پرستانند که برای اثبات موجودیت خود، راهی جز منتقی ساختن موجودیت دیگران نمی‌شناسند. ۴- اگر قدرتمند قدرت پرست کسی را برای اشباع حس قدرت پرستی خود پیدا نکند، خواهد کوشید که کسانی را که بسازد که در برابر او سر تسلیم فرود بیاورند و تاسف و زجری که از نبودن موردی برای اجرای قدرت گریبان او را می‌فشارد، تلخ‌تر از یاس و تلاش آن ناتوان است که حیات خود را در چنگال قدرتمند رو بزوال می‌بیند. قوانین اخلاقی و حقوقی و دیگر مقررات ضد تراحم برای تعدیل و خاموش ساختن جوش و خروش قدرتمندان، آن اندازه موثر است که چند عدد سنگ و کلوخ ناچیز برای خفه کردن کوه آتش فشان. ۵- رویاروی قرار گرفتن دو عقل یا دو وجدان با یکدیگر روشنائیها بوجود می‌آورد و آدمیان را بر استعدادهای نهفته در نهادشان آگاه می‌سازد و آنان را به مسیر حیات معق

ول رهنمون می‌شود. در صورتیکه رویارویی بردگان قدرت مهار نشده و بر تاریکیها می‌افزاید و استعدادهای مثبت را خنثی و نیروهای ویرانگر را بیدار نموده و به کار می‌اندازد. ۶- یکی از نارسائیهای عقول قدرتمندان اینست که منطقی برای خود می‌سازند که رویدادهای غیرقابل پیش بینی را بهیچ وجه به حساب نمی‌آورند. اینان پس از فرود آمدن رویدادهای محاسبه نشده یا غیرقابل پیش بینی بر موجودیتشان اگر فرصتی پیدا کنند، فقط به اشک سوزان قناعت می‌کنند یا در لابلای پرده‌های ضخیم از تاریکیها فرو می‌روند، بروید صفحات تاریخ بشری را ورق بزنید، ناپلئون‌هائی نقش بر زمین شده‌اند که قربانی یک قطعه ابری سیاه در فضای دره‌ی واترلو گشته‌اند. کاندول‌هائی را خواهید دید که بجهت علاقه به اینکه همه‌ی مردم باید اعتراف کنند که زن او زیباترین زنها است، زمامداری را از دست می‌دهد و زیر ضربات گیگر آجودان حرمسرایش، متلاشی می‌گردد. ۷- شیرینی طعم روی آوردن قدرت آنچنان نیست که تلخی زوال آنرا جبران نماید، زیرا بدیهی است موقعی که قدرت شخصیت یک قدرتمندی را در جاذبیت

خود فرو می‌برد، محاسبات منطقی و عقلانی او را در مغزش مختل می‌سازد و در نتیجه طعم قدرت بدست آمده، طعم تورم خود طبیعی می‌باشد بدون آگاهی به آنچه که واقعیات در قلمرو طبیعت و انسانی اقتضا می‌کند و این یک شیرینی در ذائقه‌ی مختل است که خوشیهایش ناب و خالص نیست، و در صورتیکه قدرت، مخصوصا در موقع زوال تدریجی با نیشخندهائی که به برده‌ی قدرت می‌زند، اگر بتواند اندیشه و تعقل او را بیدار نماید، تلخی جانگزائی را در ذائقه‌ی جان قدرت پرست بوجود می‌آورد که فقط خود او می‌تواند طعمش را بچشد. بعبارت دیگر می‌توان گفت: قدرت در هنگام روی آوردن، تخیلات و توهمات بی‌پایه را به منطقه‌ی شخصیت قدرتمند سرازیر می‌نماید و آنرا متورم می‌سازد، و در موقع زوال همه‌ی عناصر شخصیت را از خواب عمیق بیدار می‌سازد و تباهی آنها را نشان می‌دهد و راه خود را پیش می‌گیرد. بهمین جهت است که می‌توان گفت در دنیا هیچ سقوطی دردناکتر از سقوط قدرت پرستان نیست، و ما بهیچوجه نمی‌توانیم عذاب مغزی بی‌نهایت را که در ساعتها و لحظات محدود سراغ قدرت پرست را می‌گیرد، درک کنیم. ۸- آیا هیچ اتفاق افتاده است که دربارهی تناقض وحشتناک قدرت، لحظاتی بیندیشد؟ می‌دانید این تناقض چیست؟ قدرت که تجسمی ناخودآگاه از پدیده‌ها و واقعیتهایی ناخودآگاه است، از دیدگاه قدرتمندان، عین تجسم آگاهی

و آزادی و قانون است. در نظر قدرت پرستان: فقط قدرت است که ملاک همه‌ی نیک و بدها و زشت و زیباییها و هشاریها و ناهشاریها است!! با این تناقض حیرت آور که هویت قدرت در دیدگاه قدرت پرستان دارد و حمایت کنندگان آن هم تاریخ بشری را با همین هویت تفسیر و توجیه می‌کنند، باز ادعای تکامل عقلانی در و دیوار قرن بیستم را می‌لرزاند!! ۹- آنچه که برای شخص قدرتمند مطرح نیست، نسبیّت و وابستگی قدرتی است که بدست آورده است. لذا او خود را از تهدید گذشت زمان که فرساینده‌ی قدرت و بروز حوادث غیرقابل پیش بینی و دگرگونیها در هدف گیری و انتخاب وسیله بجهت دگرگون شدن واحدهای سیستم انسان و طبیعت که همیشه باز است و بروز تغییرات در فعالیتهای مغزی و روانی خود او و یا رقیبانی که به اصطلاح معمولی چهار چشمی در کمین او نشسته‌اند و غیر ذلک در امان می‌بیند!! ۱۰- هیچ ناتوای وقیح‌تر از آن نیست که برده‌ی یک پدیده‌ی خود را مالک آن تلقی نماید. این بردگان قدرت هرگز به ذهن خود خطور نمی‌دهند که بردگان ناهشیار قدرتی هستند که وابسته به صدها عامل انسانی و طبیعی می‌باشد. اینان قدرتی را می‌پرستند که از هزاران مثبتها و منفیها غیر اختیاری و نامعلوم عبور می‌کند و در اخ تیار آنان قرار می‌گیرد و آنان هم با تمام ساده‌لوحی مستانه گمان می‌برند که با همه‌ی آزادی و اختیار قدرت را بدست آورده و می‌توانند آنرا با کمال هشیاری و آزادی حفظ نمایند! مثلا آن بیماری که در کودکی یا جوانی بسراغش آمده بود، با خوردن یک غذای مفید که کمترین اطلاعی از خواص طبی آن نداشته باشد، منفی گشته است. دشمنانی که او را برای از بین بردن تعقیبش می‌کردند راه را گم کرده او را ندیده‌اند. پس از عبور از دامنه‌ی کوهی بهمین سرازیر شده است که اگر چند لحظه در عبور از دامنه‌ی کوه تاخیر می‌کرد، زیر آن بهمین تلاشی می‌گشت. این منفیها که برای قدرتمند، کانالی بسیار باریک باز کرده و او را به موقعیت فعلیش رسانیده‌اند، مورد توجه قرار نمی‌گیرند، همچنین مثبتهای غیر اختیاری و نامعلوم، مانند اینکه معشوقه‌اش لباس زیبای نظامی را دوست دارد و برای جلب نظر او وارد دانشکده نظام می‌شود و تحت تعلیم و تربیت یک استاد نظامی ماهر که بهیچ وجه در اختیارش نیست مراتب نظامیگری را سپری می‌کند، آنگاه برای بدست گرفتن مراحل از قدرت، خوابها می‌بیند و در رویاها غوطه‌ور می‌گردد و بدون آنکه شایستگی واقعی برای مدیریت داشته باشد، همردیفهایش در یک جنگ کشته م

ی‌شوند، یا بازنشست و یا اخراج می‌گردند و برای رسیدن او به قدرت راه باز می‌شود. ۱۱- از آنموقع که تاریخ رسمی بشری مطرح شده و احساس همنوعی که احساس همدردی را به دنبال می‌آورد. بروز کرده است و از آنموقع که حداقل هشیاران بشریت متوجه شده‌اند که آفریننده‌ی هستی، محبت به مخلوقات خود دارد، در هر جامعه‌ای در هر دورانی دریایی از اشک سوزناک برای شکمهای گرسنه و بدنهای برهنه، ریخته شده است. اگر دوشا دوش جریان سیل این اشکهای مقدس، قطراتی هم در راه دلسوزی به

نابودی قدرتمندان قدرت پرست که بوسیله‌ی همان قدرت از انسانیت محروم گشته و دست به خودکشی با سلاح من قهرمانم زده‌اند، ریخته می‌شد، قرن‌ها پیش از اکتشاف باروت و سموم شیمیایی و اتم هیدروژن، حساب انسانهای با قدرت تصفیه می‌گشت و پرستشی بنام قدرت پرستی در قاموس بشری پیدا نمی‌شد و بنی نوع انسانی می‌توانست با تحمل وجود دیگران، زندگی کند. اگر همزمان با ریختن دریائی از اشکهای سوزان برای شکمهای گرسنه و بدنهای برهنه و بی‌مسکن، قطراتی هم بر ارواح تشنه و گرسنه‌ی معرفت و نور ریخته می‌شد، بدون تردید قدرت پرستان برای سیراب کردن تشنگی روحشان بدنبال مایع قرمز رنگی به نام خون نمی‌رفتند و برای

اشباع گرسنگی روحشان دنبال گوشت و استخوان هم‌نوع خود نمی‌رفتند و برای روشن ساختن تاریکیهای درونشان بجای نور معرفت، سراغ برق شمشیر را نمی‌گرفتند. ۱۲- عشق و پرستش قدرت یک ناتوانی دیگری نیز به وجود می‌آورد که با نادانی مطلق دست بهم داده قدرتمند را به پایکوبی روی شخصیت متلاشی شده‌اش وادار می‌سازد. او انسان و جهان را از دیده‌ی مالکیت خود بر آندو تماشا می‌کند. نظم و هندسه‌ی طبیعت و قوانین صحیح انسانی را در وجود خود متبلور می‌بیند و چنین می‌پندارد که انسان و جهان نه پیش از او نظم و قانون داشته است و نه پس از او خواهد داشت!! خداوند، چه چاه عمیق و تاریکی است که این ناتوانان در آن افتاده‌اند! و کجا است آن طنابی که بتواند این چاه نشینان طبیعت را بیرون بیاورد؟! مولانا در این باره اظهار یاس و نومی‌دی کرده است: در چاهی افکنده او خود را که من در خور قعرش نمی‌یابم رسن در چهی افتاده کان را غورنیست آن گناه او است جبر و جور نیست قدرت در اختیار کسانی که شخصیت انسانی آنان در نبرد با خودخواهی پیروز گشته است ۱- اولین امتیازی که انسانهای پیروز در کارزار خودخواهی، از بدست آوردن قدرت دارا می‌گردند، افزایش آگاهی و هشپاری آنان م

ی‌باشد، زیرا قدرت که امکان تصرف و ایجاد دگرگونی در طبیعت انسانها را در اختیار دارنده‌ی قدرت می‌گذارد، شخصیت انسانی وی برای انجام مسئولیت، خود را بر افزودن آگاهی ملزم می‌بیند، تا آنجا که بتواند در کاربرد قدرت به خطا نیفتد و مرتکب خلاف تعهد نگردد. ۲- قدرت در دست شخصیت رشد یافته همواره یک احساس ناتوانی بسیار ظریف و در نهایت عظمت را همراه دارد. این احساس ناتوانی ناشی از توجه به این حقیقت است که مالک مطلق حیات و موت خدا است و بس و یک در میلیارد احتمال خطا در خونریزی، مساوی احتمال مبارزه با خدا را در بر دارد بازوی قدرتمند علی بن ابیطالب (ع) که او را در ردیف اول از سلحشوران قرون و اعصار قرار داده است، وی را از بازی با شمشیر سخت هراسناکش می‌سازد و همواره در میدانهای نبرد که مرز زندگی و مرگ است، او را وادار می‌سازد که جنگ را تا عصر و نزدیکی تاریکی به تاخیر بیندازد، زیرا ساعت‌های واپسین روز، حالت خستگی و سستی پیش از ظهر است و در نتیجه خونریزی تقلیل پیدا می‌کند، و کسانی که مجروح شده‌اند، از تاریکی استفاده کرده می‌توانند میدان جنگ را ترک کنند و آنانکه رو به میدان جنگ می‌روند، تاریکی شب مانع رسیدن آنان به مرز زندگی و مرگ ش

ود و با غروب آفتاب درهای دیگری از رحمت الهی بر روی خاک نشینان باز می‌شود و سربازان می‌توانند با دل‌های حساس تر متوجه بارگاه خداوندی گردند. این احساس ناتوانی که مقدس‌ترین تواناییهای انسانی است، ردیف علی بن ابیطالب (ع) را از قدرت پرستان ناتوان جدا می‌کند و او را حاکم بر قدرت نشان می‌دهد نه محکوم و برده‌ی قدرت. ۳- هر اندازه که شاخه‌های مالکیت بر خود، از نظر کمیت و کیفیت افزایش پیدا می‌کند از فشار جیبی قدرت کاسته می‌شود. ۴- تاسف و شکنجه‌ای که قدرتمند مالک بر شخصیت خود، در موقع خطای قدرتش تمام سطوح روانی او را فرا می‌گیرد و هستی او را در تاریکیها فرو می‌برد، بسیار ناگوارتر از سوز و گداز کسی است که خطای قدرتمند گریبان او را گرفته است. ۵- بدان جهت که بهرلبداری از قدرت برای مالک شخصیت خود، از روی محاسبه‌ی عقل و وجدان صورت می‌گیرد، هراسی از رویدادهای محاسبه نشده و دشمنان کمین گرفته به خود راه نمی‌دهد، زیرا این قدرت شناس با هدفگیری والائی که دارد، تا آنجا که مقدر است مسامحه در تحصیل قدرت مشروع و

بکار بردن آن روا نمی‌دارد، و بدانجهت که او هرگز شخصیت خود را بازیچه‌ی قدرت ناآگاه نمی‌کند، لذا در برابر رویدادهای ناگهانی و عرض

اندام دشمنان قویتر، کمترین نگرانی و دلهره از احساس امکان شکست ظاهری نخواهد داشت، زیرا او بخوبی می‌داند که مهم نیست که او چه قدرتی دارد و کاربرد این قدرت چیست؟ مهم آن است که او قدرت را وسیله‌ای برای نظم حیات معقول انسانها و بهره‌برداری از طبیعت در راه وصول به آن حیات تلقی نموده و از روی آگاهی و اختیار مرتکب خطا نشود. او بخوبی می‌داند که نه طرز تفکرات او می‌تواند سیستم رویدادهای طبیعی و انسانی را ببندد و نه قدرتی که در اختیار دارد، آنچنان مطلق است که از تزلزل و فنا در امان بماند. کسانی که شخصیت خود را در نبرد با تمایلات و خودخواهیها پیروز ساخته‌اند، نه تنها قدرت را تعیین‌کننده‌ی سرنوشت خویش و دیگر انسانها تلقی نمی‌کنند، بلکه هر امتیازی که بدست می‌آورند، آنرا مانند آب رودخانه‌ای می‌دانند که موجودیت آنان مجرائی برای آن آب است که در آن جریان پیدا می‌کند و به مزارع حیات انسانها می‌رسد و آنها را سیراب می‌نماید. ۶- در آنهنگام که قدرت آن انسانی که مالک شخصیت خویش است، سیر نزولی پیش می‌گیرد و رو به زوال می‌رود، احساس بی‌نیازی روح از آن قدرت رو به زوال از یکطرف و اطمینان به برداشت محصول مفید در روزگار قدرت از طرف دیگر،

نه تنها کمترین ناگواری برای او بوجود نمی‌آورد، بلکه حالت لذت بار کسی را در خود می‌بیند که با تحمل مشقت و رمج، تکلیف خود را انجام داده و تعهد خود را ایفاء کرده است. تکامل یا نابود شدن قدرتها که مایه‌ی حیات انسانها است یکدیگر!! بیاید شوخیها را کنار بگذاریم و اصطلاحات جالب فلسفه‌ی سیاسی را برای مدتی بایگانی کنیم و یک عزای جهانی برای همه‌ی جوامع بشری اعلان نمائیم که ساعتی در این عزای عمومی بنشینیم، و یک انسان نابود شده در کشاکش قدرتها را به سخنگویی عزای عمومی انتخاب کنیم و ببینیم این انسان بشری شرط آنکه از نتایج متلاشی شدن قدرتها با دست یکدیگر آگاه بوده باشد، چه سخنی قابل توجه بما خواهد گفت؟ جای تردید نیست که این شخص سخنها را برای گفتن خواهد داشت، ولی هیچ یک از آنها از نظر اهمیت با این پرسش برابری نخواهد کرد که بگوید: آقایان قدرت مداران از فراعنه‌ی مصر گرفته تا قدرت زدگان امروز، من کاری با دفاع از جان آدمیان ندارم، من کاری با آن ندارم که در کشتارگاه تاریخ چه گذشته است، کاری با آن هم ندارم که درباره‌ی تلخی متلاشی شدن حیات انسانها زیر چنگالهای شما، بر بشریت چه گذشته است. من یک سؤال دارم و بس: اگر شما با

مه‌ی این تبهکاریها و خون آشامیها مشغول دریدن انسانها بودید و ادعای تکامل عقلانی نمی‌کردید، باز من حق هیچ پرسشی را در این باره بخود نمی‌دادم چنانکه حق پرسش نابودی خرگوش ناتوانی را در زیر پنجه‌ی پلنگ و شیر بخود نمی‌دهم، ولی شما ادعای تکامل عقلانی نموده‌اید که خود را سر سبد محصول خلقت معرفی می‌کنید. آیا این تکامل عقلانی شما حکم می‌کند که قدرتها که مایه‌ی حیات انسانها است در راه نابودی خود بکار بیفتند؟! آیا یکی از مختصات تکامل عقلانی خودکشی است؟! آیا عالیتیرین جلوه‌ی تکامل عقلانی آتش زدن بر مواد حیات بخش طبیعت و انرژیهای مغزی و عضلانی بشری است که ادامه‌ی حیات نسلهای آینده را غیر ممکن بسازد؟! آیا معنای تکامل عقلانی: من، من، من است؟! با این تکامل عقلانی پیش بروید، بروید تا ببینیم بکجا خواهد رسید، طنین قهرمانی و غرور و افتخار شما، خاکستر اجسادتان را تا کهکشانشان خواهد برد!! فقبحا لکم و ترحا، حین صرتم غرضا یرمی: یغار علیکم و لا-تغیرون و تغزون و یعضی الله و ترضون (زشتی و اندوه بر شما باد، زیرا که شما نشانه‌هایی بر تیرهای دشمن گشته‌اید. غارت می‌شوید، و هجوم نمی‌برید، مورد حمله و کشتار قرار می‌گیرید، حمله نمی‌کنید.

بر امر خدا معصیت می‌شود و شما رضایت می‌دهید. شما سست عنصرها دو معصیت بزرگ مرتکب می‌شوید معصیت یکم اینکه - حیات خود و دودمان و جامعه‌ی خود را مانند خس و خاشاک ناچیز زیر پای طوفانهای نابود کننده‌ی شمشیرها و خواسته‌های دشمنان پایمال می‌کنید. شما آبروی جان را که مطلوب مطلق در متن طبیعت است می‌ریزید شما پست‌تر از هر حیوان پست و محقرید، هیچ حیوانی پیدا نمی‌شود که جان خود را دو دستی به دشمن خود تقدیم نماید. چه معصیتی بزرگتر از اینکه ارزش با

ارزشتترین واقعیات جهان را که عبارتست از جان و حیات، یا نمی‌شناسید و یا اگر هم می‌شناسید، از حفظ و نگهداری آن، زبون و ناتوانید. نخستین دشمن بی‌امان و بی‌رحم شما، خود شماست که با تلقین ناتوای بر خویشتن، قدرت را که نعمت الهی است محو و نابود می‌سازید. معصیت دوم - نافرمانی دستورات خداوندی است. مگر نمی‌بینید در هر غارت و هجومی که در جوامع شما صورت می‌گیرد، جانهای آدمیان به شعاعی از خورشید الهی بر آنها تابیدن گرفته است، در خاک و خون می‌غلطند! مگر ناله‌ها و فریادهای کودکان خردسال و کهنسالان ناتوان را نمی‌شنوید! مگر از اصول مسلم کتب شما این نیست که اگر در جامعه‌ای یک مظلوم فریاد بزند و

برای نجات جانش کمک بطلبد، و کسی او را یاری نکند، همه‌ی مردم آن جامعه مسئول جان آن مظلوم خواهند بود؟! اگر بگویم: شما با آن جنایتکاران در جنایتی که بجوامع شما وارد می‌آورند، شریک هستید، خیلی ناراحت خواهید گشت، ابرو در هم خواهید کشید و خواهید گفت: امیرالمومنین چه می‌گوید؟! مگر ما شمشیر بدست گرفته، بجان مردم جامعه‌ی خودمان افتاده‌ایم؟! نه هرگز، من چنین چیزی نمی‌گویم، بلکه می‌گویم: بهانه در آوردن و از اینطرف و از آنطرف رفتن و تلقین ناتوانی، عرضه کردن حیات خود بر لبه‌ی شمشیر دشمن ضد جانهای بشری است، شما با این عرضه کردن، کمک بر دشمن می‌کنید. و من عان علی قتل امرء مسلم جاء یوم القیامه مکتوبا بین عینیه: آیس من رحمه الله (اگر کسی به کشتن یک انسان مسلمان کمک کند، روز قیامت به عرصه محشر وارد می‌گردد ما بین دو چشمش نوشته شده است: این شخص از رحمت خداوندی مایوس و ناامید است یا مایوس و ناامید باد این شخص از رحمت خداوندی آیا کسی که نشسته و می‌بیند یک انسان در آب غرق شود، آیا کمک به مرگ او نکرده است؟! فاذا امرتکم بالسیر الیهم فی ایام الحر قلمت هذه حماره القیظ امهلنا ینسلخ عنا الحر. و اذا امرتکم بالسیر الیهم فی الشتاء قلمت هذه صباره القر. امهلنا ینسلخ عنا البرد: کل هذا فرارا من الحر و القر فاذا کنتم من الحر و القر تفرون، فانتهم والله من السیف افر. (هنگامیکه در روزهای گرم دستور حرکت به سوی دشمن می‌دهم، می‌گوئید: این روزها هوا گرم و سوزان است، بما مهلت بده تا گرما شکسته شود و هنگامیکه در روزهای سرد دستور حرکت می‌دهم، می‌گوئید این موقع سرمای شدید است، بما مهلت بده تا سرما از ما دور شود، همه‌ی این بهانه جوئیها برای فرار از گرما و سرما است. اگر شما از گرما و سرما گریزان باشید، به خدا سوگند که از شمشیر گریزانتر خواهید بود.) ای قدرتمندان متکی به حق، تاکی با تلقین ناتوانیها بر خویشتن، قدرت واقعی خود را محو و نابود خواهید ساخت؟! خداوندا، زین هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستانم آرزوست زین خلق پر شکایت و گریان شدم ملول آن‌های و هوی نعره‌ی مستانم آرزوست مولوی کجا است مالک، آن فرزند اشتر، نجات دهنده‌ی جانهای ستمدیدگان از شمشیر بران ضد انسانها؟ کجا رفت عمار بن یاسر؟ که گذشت سالیان عمر، ناتوانش نکرد و روح همیشه بهارش سرما و گرمای فصول این کره‌ی خاکی را به درونش راه نداد؟ ای ابوذر، ترا می‌جویم که دشت سوزان ربذه را که تنها حشرات زمینی آن، حیات را بیاد می‌آورد، بر هوای بهشتی و کاخهای مجلل شام معاویه نشین ترجیح دادی؟ ای مردم سست عنصر، مگر آفتاب سوزان بر آن مردان راه حق و حقیقت نسیم سرد بود؟ مگر فضای زمهریری بیابانهایی که برای نبرد پشت سر می‌گذاشتند، برای آنان شعله‌های آتش می‌فرستاد؟ آیا کالبد آنان از عناصری تشکیل یافته بود که سرما و گرما تاثیری در آنها نداشت؟ اینگونه سئوالات و صدها سؤال دیگر که از این سئوالات مشتق می‌شود و یا در پشت پرده‌ی آنها، بعنوان مسائل بنیادین وجود دارد، یک پاسخ بیشتر ندارد و آن اینست که آن رهگذران مسیر رشد و کمال با اراده‌ی خود قدرت بوجود می‌آورند و شما با تلقین ناتوانی، قدرت و اراده را با هم می‌کوید و آنها را محو و نابود می‌سازید. سرتاسر تاریخ بشری و مشاهدات بسیار فراوان و تجارب کاملا اطمینان بخش، این حقیقت را اثبات کرده است که به اضافه‌ی خاصیت سازش طبیعی بدن و پدیده‌های آن با هواها و محیطهای گوناگون، هنگامیکه اراده دست به کار می‌شود، موانع نه تنها در پیش پای آدمی مقاومت خود را از دست می‌دهند، بلکه جهت اوج گرفتن فعالیت‌های روانی و باز شدن استعدادها، همان موانع ابعاد و جنبه‌های توافق و همگامی خود را با ح

رکت مطلوب بروز می‌دهند. اینکه مولوی می‌گوید: باده از ما مست شدنی ما از او قالب از ما هست شدنی ما از او نمی‌خواهد واقعا اثبات کند که پدیده‌ای از درون ذات ما بیرون می‌آید و داخل مایعات مست کننده وارد می‌شود و خاصیت مستی را در آنها به وجود می‌آورد و آنها را درهم می‌آمیزد و قالب بدن ما را از نیستی به هستی در می‌آورد. بلکه مقصودش اشاره به معنایی است که ما بطور مختصر متذکر شدیم و آن اینست که قدرت و اراده و سایر استعدادهای آدمی بقدری از نیروی تاثیر برخوردار است که می‌تواند واقعیات هستی موجود را به سوی هدفهای خود توجیه نماید. و چون این قدرت و اراده و استعدادها محدود و مشخص و قابل قالب‌گیری نیستند، لذا حرکت آدمی در این دنیا بر اصل امکان بنا شده است، تا آنگاه که عدم امکان و ناتوانی بطور قاطع و از روی حس و برهان یقینی اثبات شود، تا آنگاه که عدم امکان و ناتوانی بطور قطع و از روی حس و برهان یقینی اثبات شود، مانند پریدن به نقطه‌ای مرتفع از هوا، بدون وسیله‌ی مناسب و جهش از یک جویبار به عرض صد متر. یا اشباه الرجال و لارجال، حلوم الاطفال و عقول ربات الحجال لوددت انی لم ارکم و لم اعرفکم معرفه - و الله - جرت ندما و اعقتب سد

ما، قاتلکم الله لقد ملاتم قلبی قیحا و شحنتم صدری غیضا و جرعتمونی نعب التهمام انفاسا (ای نامردان مردنما، رویاهای کودکان در دلتان، عقول زنهای حجله نشین (در مغزتان)، ای کاش شما را نمی‌دیدم و نمی‌شناختم، سوگند به خدا، این شناخت، برای من پشیمانی آورد و اندوهها بدنبال داشت. خدا نابودتان کند، قلبم را از خونابه پر کردید و سینه‌ام را از خشم مالامال نمودید و غم و اندوههای متالی را جرعه پس از جرعه به من خوراندید. رهبر رهبران انسانیت می‌نالد و فریاد می‌زند او انسانیت و از شغل سیاستهای حرفه‌ای که انسان و آرمانهایش را حتی بعنوان جزء صدم از موضوعات کارش به حساب نمی‌آورد، متنفر است. او آنچه را که به رسمیت می‌شناسد و آنرا محور اصلی کار خود قرار می‌دهد، انسان است و هیچ ناله و آهی از درون مردم قلمرو زمامداریش سر نمی‌کشد، مگر اینکه در سطوح روانی او طنین می‌اندازد. مگر ندیدیم که آزار شدن یک زن مسلمان در جامعه‌ای که وی رهبریش را در اختیار دارد، از نظر او مساوی مرگ بود؟ این همان رهبر است که در نامه‌ی خود به عثمان بن حنیف می‌نویسد: االقن من نفسی ان یقال لی امیرالمومنین و لا اثار کهم فی مکاره الدهر (آیا درباره‌ی شخصیتیم بهمین قناعت

کنم که به من امیرالمومنین بگویند و در ناگواریهای روزگار با مردم شرکت نداشته باشم؟! او مردم جامعه را مشتاق بوجود جاندار که جانش وابسته‌ی زمامدار مقتدر باشد، نمی‌داند. او مردم را مانند برگهای خزانی در برابر طوفان تمایلات زمامدار تلقی نمی‌کند، او از یک افق بسیار والا به آن مردم می‌نگرد که جان دارند، من دارند، شخصیت دارند، خواسته‌های معقول دارند و او است که مسئول بارور ساختن همه‌ی آنها است. هیچ جای تردید نیست که این رهبر که از پیشتازان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا (آنانکه گفتند پروردگار ما الله است و سپس بر این گفتار همه‌ی شئون حیاتی استقامت ورزیدند) و از رهبران کاروانیان ثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیاه الدنیا و فی الاخره (خداوند آنانرا که ایمان آورده‌اند، با گفتار و تعهد ثابت در زندگی دنیوی و اخروی ثابت نگه می‌دارد) می‌باشد، کمترین مسامحه‌ای در انجام تکلیف روا نداشته است و کوچکترین تخلفی از تعهد برین که با خدا درباره‌ی انسانها (که بمنزله‌ی عیال خداوندی هستند) انجام نداده است. طرق مختلف انسان شناسی و جهان بینی را بر آنان هموار نموده است. هیچ کوتاهی درباره‌ی گستردن عدالت برای عموم مردم روا نداشت

ه است. نه ثروتی از دنیا اندوخته و نه دل به مقام و جاه بسته است. دانش و بینش او به روی پرده‌ی طبیعت همچنان است که به پشت پرده‌ی طبیعت، تا آنجا که می‌گوید: لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا (اگر پرده از روی واقعیات برداشته شود، بر یقین من نیفزاید) او در عین حرکت در بالاترین قله‌های انسانیت و مشاهده واقعیات، بادمساز از معمولی‌ترین فرد در زندگانی امتناعی ندارد. این ابر مرد چه دیده است؟ راز بگشا ای علی مرتضی ای پس از سوء القضاء حسن القضاء ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای مولوی با اینحال این رهبر رهبران می‌نالد و فریاد بر می‌آورد و مردم را نفرین می‌کند. با اینکه او می‌توانست به سنت دیرینه‌ی سیاستمداران معمولی عمل کرده، با گفتارهای ساختگی و یا وعده‌ها و تهدیدهای تصنعی و با نرمشهای مخملی و

خوشنهای شمشیری و با سازشکاری با قدرتمندان از خدا و از انسان بیخبر، راه سلطه بر آن مردم را برای خود هموار بسازد ولی او می‌نالد و فریاد بر می‌آورد و مانند نوح آنرا نفرین می‌کند و از پای درآوردن آنرا آرزو می‌کند، ولی دست به مکر پردازیهای سیاسی و بازی تفکرات و شخصیت آنان نمی‌برد. چرا؟ برای آنکه محو شد

ن آنان در نتیجهی تبهکاریها و رذالتهای خود که قانون الهی است، مستند به مشیت آن آفرینندهی مطلق است، ولی مکر پردازى و به بازی گرفتن تفکرات و شخصیتهای آدمیان باضافه‌ی اینکه بر دردهای روانی همان مردم می‌افزاید، (چنانکه از آغاز تاریخ تاکنون شاهد درد افزائی سیاستهای حرفه‌ای بوده‌ایم) همان اصول و هدفها راتبه می‌سازد که علی بن ابیطالب (ع) ساخته شده‌ی آنها است و برای آنها زندگی می‌کند. عبارت دیگر محو و نابود شدن مردم در اثر نتایج تباهیها و رذالتهای خود، خاموش شدن زندگی معمولی حیوانی است که به پستیها سقوط کرده است، در صورتیکه اداره‌ی حیات انسانها با مکر پردازى و با بازی گرفتن استعدادها و شخصیتهای کمال جوی آدمیان، شعله‌ور ساختن و تباه کردن آن حیات معقول است که تجسم آن ولو در یک فرد، تفسیر کننده‌ی هدف والای زندگی و جهان هستی می‌باشد. برای توضیح این حقیقت که درد و اندوه امیرالمومنین از رذالتهای خود کامگیهای مردم آن جامعه معلول احساسات خام و ابتدائی نبوده، بلکه با تمام احساسات تصعید شده‌اش، زجر و شکنجه می‌دید، بحثی را درباره‌ی دو نوع احساسات: (خام و تصعید شده) مطرح می‌کنیم: می‌گویند: زندگی برای کسی که با احساسات زندگی

می‌کند، اندوه‌بار است که با کمی شوخی مخلوط است و برای کسی که با تعقل محض زندگی می‌کند، فکاهی و مسخره است و برای کسی که هم با احساسات و هم با تعقل زندگی می‌کند فاجعه‌ای دردناک است. از این سخنان بطور فراوان چه در شرق و چه در غرب از ذهن بعضی از نویسندگان تراوش کرده و روی کاغذها ثبت شده است. البته مسلم است که این گونه جملات برخی از افکار را به خود جلب می‌نماید و آنها را یک حقیقت مسلم می‌پندارند. و ممکن است جملاتی را که مواردی از نهج البلاغه که بازگو کننده‌ی تاثرات امیرالمومنین علیه‌السلام در تایید مضامین فوق است، مورد استشهاد قرار بدهند و بگویند: چون امیرالمومنین هم با احساسات زندگی می‌کرد و هم با تعقل، لذا زندگی برای او یک تراژدی (فاجعه‌ی دردناک) بوده است. بنظر می‌رسد مضامین فوق از یک دیدگاه ادبی نزدیک به مرزهای روانی - فلسفی گفته شده است. و تطبیق آنها بر زندگی امیرالمومنین ناشی از بی‌اطلاعی از شخصیت آن بزرگوار بوده است. ما برای توضیح این مطلب، احساسات و تعقل را بطور اختصار مطرح می‌کنیم تا ببینیم آیا مضامین فوق صحیح است یا نه؟ بطور کلی احساسات عبارتست از توجج روانی و هیجان در هنگام ارتباط با پدیده‌ها و واقعیات

که به نوعی از انواع، دریافت کننده را تحت تاثیر قرار می‌دهند و دریافت کننده در برابر آنها مقاومت خود را از دست می‌دهد. اگر شخصیت دریافت کننده همواره با روان تاثیر پذیر با عوامل محرک روبرو گردد، جای تردید نیست که تناقض‌هایی که از عوامل محرک، درون چنین شخصیتی را جولانگاه خود قرار می‌دهند، نتیجه‌ای جز اندوه مستمر بیار نخواهند آورد. ولی این روش زندگی نه می‌تواند تحركات احساساتی را بطور مطلق محکوم کند و نه می‌تواند احساسات را بطور عموم مقابل تعقل قرار بدهد. زندگی با احساسات خام توضیح اینکه احساسات دو حالت اساسی دارد: حالت یکم - ابتدائی و خام چنانکه در کودکان و افراد رشد نیافته دیده می‌شود. این نوع یا این حالت از احساسات معمولاً در انسانهایی است که عناصر نیرومند روانی، شخصیت آنان را پی‌ریزی نکرده و از مرحله‌ی بازتابی به مرحله‌ی فعالیت نرسانیده است. در نتیجه از بررسی و ارزیابی عوامل و انگیزه‌هایی که احساسات را به حرکت در می‌آورند، ناتوانند. از هر پدیده‌ای که در جهان طبیعت یا در قلمرو انسانی رخ می‌دهد، توقع دارند که سطوح شخصیت آنانرا بنوازد و فوراً جای خود را بیک پدیده‌ی نوازشگر دیگر بدهد. ولی نه جهان طبیعت و نه انسان

ها چنین تعهدی را نکرده‌اند که همواره با چهره‌ای دل‌آرام و هویتی دلپذیر سراغ این انسان احساساتی را بگیرند. آیا زیباتر و با عظمت‌تر از عدالت چیزی وجود دارد؟ با اینحال اگر روزی عدالت با بالهای زرینش در بالین آدمی بنشیند و حق او را که دیگران

به یغما برده بودند، بگیرد و با دو دست نوازشگر آن را تقدیم او نماید، روزی دیگر برای گرفتن حق دیگران، با شمشیر حق طلب سراغش را خواهد گرفت. اگر کسی عدالت را در هنگام نوازش با آن قیافه‌ی ملکوتیش ببیند و به شخصیت خود بقبولاند که عدالت یعنی همین، و با همین قیافه‌ی ملکوتی با بالهای فرشتگان، و تحت تاثیر چنین احساس خام عدالت را تفسیر کند و بخندد و دست بیفشاند و پای بکوبد، در آنروز که با بالهای قانون و شمشیر حق طلب به دست، بسراغش آید، گریستن آغاز خواهد کرد و دستها را گره کرده به مغزش فرو خواهد کوفت و پاهایش را از راه رفتن باز خواهد ماند و اگر زندان گیر نباشد، زمینگیر خواهد گشت. در آنهنگام که آدمی با دیدن بعضی از زیباییها و عظمتها و ارزشهای انسانی، چنان تحت تاثیر قرار بگیرد که از انسان شناسی به انسان پرستی گام بگذارد، در آنروز که با چهره‌هایی مانند چنگیز و نرون روبرو شود تغییر موقعیت از

انسان پرستی به انسان دشمنی دمار از روان او در می‌آورد، آری، اندوه سهل است که اختلال روانی تباهش خواهد ساخت. این احساسات خام حتی گاهی مغزهای متفکر بشری را کلافه می‌کند، توقعات و انتظارات چنان تحت تاثیرشان قرار می‌دهند که فراموش می‌کنند که صدها گره و مشکلات زندگی را با تعقل و دیگر عوامل درک و شناخت باز کرده‌اند، ناگهان فریاد می‌زنند که: سینه مالامال درد است ای دریغا مرهمی جان ز تنهایی به لب آمد خدایا همدمی تا جائیکه انسان و جهان برای این مغزها چنان اندوهبار می‌آید که می‌گوید: آدمی در عالم خاکی نمی‌آید بدست عالمی دیگر بیاید ساخت وز نو آدمی این هم که امکان ندارد و ما نمی‌توانیم جهانی نو و انسانی نوتر بوجود بیاوریم، پس چکار باید کرد؟ این سؤال که از جهش از احساسات به تعقل محض درباره‌ی انسان و جهان بوجود آمده است، به همان فاجعه در داگین منجر می‌شود که در عنوان بحث مطرح کرده‌ایم. لذا می‌گوید: دست از این احساسات و این تعقل محض بردار و برخیز خیز تا خاطر بدان ترک سمرقندی دهیم کز نسیمش بوی جوی مولیان آید همی حافظ مغزهای دیگری هم پیدا می‌شوند و با همه گونه اشخاص نشست و برخاست می‌کنند، با مردمی که در حماقت

بحد نصاب رسیده‌اند، تا آنانکه در قدرت عقلانی و احساسات تصعید شده برهان المحققین شده‌اند، دمساز می‌شوند و شخصیت آنان تحت تاثیر هیچ یک از آن گروهها قرار نمی‌گیرد و براه تکامل معرفت خود می‌روند: من بهر جمعیتی نالان شدم جفت خوشحالان و بدحالان شدم من آنان را شناختم اما آنان: هر کسی از ظن خود شد یار من وز دون من نجست اسرار من زندگی با احساسات تصعید شده مقصود از احساسات تصعید شده اینست که تاثر روان از انگیزه‌ی احساسات مانند یک معلول ماشینی از یک علت ماشینی نبوده، بلکه پیش از آنکه انگیزه‌ی احساسات در روان آدمی تاثیر ایجاد کند، مجموع نیروها و عناصر شخصیت شناخته شده، ارزیابی شده باشد. هر اندازه که معرفت آدمی درباره‌ی آن انگیزه‌ها و شئون مربوط به آنها بیشتر بوده باشد تاثر از آنها معقول‌تر خواهد بود. بعنوان مثال یک فرد عادی وارد یک منظره‌ی زیبا و لذت‌بار می‌گردد، جای تردید نیست که با تماشای آن منظره مفروض بقدری عالی باشد که تماشاگر باصطلاح معمولی از خود بیخود شود. اما اگر فرض کنیم فردی دیگر وارد آن منظره می‌شود که مناظر زیادی را دیده و درباره‌ی واحدهای تشکیل دهنده آن و همچنین درباره‌ی مجموعه‌های نسبی و مجموع

هی کلی آن مناظر، معلومات و دریافتهای فراوانی دارد، هیچ جای شک نیست که این فرد از منظره‌ی مفروض، تاثیری را که فرد عادی پیدا می‌کند، نخواهد داشت زیرا انگیزگی و تحریک زیبایی آن منظره بوسیله‌ی معلومات و دریافتهای فراوان پیشین تفسیر و توجیه شده و کیفیت تاثرش عالی‌تر و مخلوط با فعالیت‌های دیگر ابعاد روانی او خواهد بود. احساساتی که بچنین شخصی دست خواهد داد، احساساتی است تصعید شده، نه احساسات خام. یک مثال دیگر برای توضیح احساسات تصعید شده در نظر می‌گیریم: در کوچه‌ای جنایتی واقع شده، جسدی بیجان روی خاک و خون غلطیده و جراحتهای وارد بر پیکر مفروض، بیرحمی و شقاوت وقیحانه‌ی قاتل را مجسم نموده و نمایانگر ناتوان شدن مجنی علیه در برابر ضربات بیرحمانه‌ی قاتل جنایتکار می‌باشد. احساسات مردم تماشاگر با دیدن جنایت مفروض بسیار گوناگون می‌باشد. شاید وقاحت و پلیدی جنایت بعضی از تماشاگران را بقدری تحت تاثیر قرار بدهد که واقعا از خود بیخود شوند و چه بسا که به نوعی اختلال روانی دچار شوند. در آن حال کارشناس مسائل جنائی

وارد صحنه می‌شود و به تماشا و بررسی جنایت می‌پردازد. یقینی است که این کارشناس هم بدانجهت که انسان است از آن منظره‌ی د

ردناک متأثر شود، ولی بدون اینکه این تاثیر بتواند نیروی محاسبات و بررسیهای جنایت را که بوسیله‌ی معلومات و قوانین مربوطه به فعالیت می‌افتد، خنثی نماید، کارشناس به بررسی و محاسبات خود می‌پردازد. احساسی که این شخص در برابر جنایت دارد، یک احساس تصعیده شده‌ای است که سطوح روانی و نیروهای فعال مغز او را مختل نمی‌سازد. از این دو مثال بخوبی روشن می‌شود که مقصود از احساسات تصعید شده بروز حالات غیرطبیعی در انسان نیست. بلکه آن پدیده‌های روانی است که شخصیت‌های رشد یافته با همکاری معلومات و دریافت شده‌های منطقی و تجربی در برابر انگیزه‌ها از خود بروز می‌دهند. بنابراین، معنای احساسات تصعید شده نفی خاصیت تاثیرپذیری انسان از انگیزه‌های محرک احساسات نیست، بلکه نشان دهنده‌ی رشد شخصیت در ابعاد گوناگون است. و این تفسیر درباره‌ی احساسات تصعید شده غیر از تفسیری است که بعضی از روانکاوان دوران معاصر مطرح می‌کنند و می‌گویند: احساسی که تصعید می‌شود، نوعی دیگر از احساس ابتدائی طبیعی است، مثلاً احساسات هنری، تصعید شده از احساسات جنسی است که سرکوب شده است. اینگونه تفسیرها در نیروها و ابعاد روانی، نه تنها هیچ مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه خلاف مشاهدات عینی ما است که می‌بینیم آنچه را که ماده‌ی خام احساسات تصعید شده فرض می‌شود، دوشادوش یکدیگر در روان انسانها به فعالیت می‌پردازند، مثلاً با اشباع کامل و آزادانه‌ی غریزه‌ی جنسی، فعالیت‌های هنری هم در همان انسان در حد اعلا است. باضافه اینکه ماهیت لذت جنسی و آثار و خواص آن و احساساتی که در موقع هیجان این غریزه بوجود می‌آید، با ماهیت و دیگر لوازم لذت هنری و ریشه‌های خلاقیت آن هیچگونه شباهتی ندارد. بنظر می‌رسد که در تفسیر احساسات تصعید شده در روانکاوی و روانشناسی معاصر نیز، ذوق پردازی در نتیجه‌ی پافشاری به اصول پیش ساخته کار خود را کرده است. بهر حال این جمله که می‌گوید: کسی که با احساسات زندگی می‌کند، زندگی او درام است از یک جریان عادی سخن می‌گوید و در عین حال مردم را از امکان رشد دادن شخصیت برای آمادگی به احساسات تصعید شده‌ی غافل نگه می‌دارد. شعرا و نویسندگان ادبی عالی مقام که آثار برجسته و سازنده در تاریخ بشری بوجود آورده‌اند، دستخوش احساسات خام نبوده با احساسات تصعید شده با مردم سخن گفته‌اند و مقصودی جز تحریک احساسات تصعید شده‌ی انسانها، یا روشن ساختن راه تصعید احساسات آنان نداشته‌اند. بینوایان و یکتور هوگو، ج

نگ و صلح تولستوی یادداشتهای زیرزمینی داستایوسکی، پنج حکایت شکسپیر، این آثار در پیشبرد تکامل بشری گامهای موثری را برداشته‌اند. با اینکه محتویات کتابهای اینان نه با منطق ریاضی اثبات شده است و نه با فلسفه‌ی علوم تحقیقی محض و نه از تجربه در روی نمودهای فیزیکی و فیزیولوژیکی انسانها، بلکه استخوان بندی این آثار سازنده با عناصری از احساسات تصعید شده‌ای است که در متن حیات انسانها و لابلای سطوح روانی آنان در جریان است. حال به این سؤال توجه کنید: آیا کسی که با احساسات زیر زندگی می‌کند، زندگی او دردناک و اندوهبار است که با شدت تدریجی برای روان او بیماری را به ارمغان می‌آورد؟! ۱- شب پیش از خفتن باز گفت: هرگز نه از دزدان بترسیم، نه از آدمکشان اینها خطرات بیرونی‌اند، خطرات کوچکنند، از خودمان بترسیم، دزدان واقعی فتوهای بی‌دلیل ما هستند، آدمکشان واقعی نادرستیهای ما هستند، مهالک بزرگ در درون ما است ۲- هنگامیکه میخ غلش (ژانوالژان) را بر پشت گردنش با ضربات شدید چکش پر چین می‌کردند، می‌گریست، اشکهایش خفه‌اش می‌کرد، از حرف زدن باز می‌داشت و او گاهگاه موفق می‌شد بگوید: من در فاورول درخت تراش کن بودم سپس هق‌هق کنان دست راستش را ب

لند می‌کرد و متدرجاً هفت دفعه مثل آنکه هفت سر نامسای را پیایی پس می‌کرد، فرود می‌آورد و از این حرکت حدس زده می‌شد که کاری کرده و هرچه بوده است برای پوشاندن و غذا دادن هفت طفل کوچک بوده است عظمت دموکراسی در آنست

که چیزی را از انسانیت انکار نکند، چیزی را از انسانیت رد نکند، پهلو به پهلو حقوق انسان یا لاقبل نزدیک به حقوق انسان، حقوق جان آدمی است. محو تعصب، تجلیل لایتناها، این قانون واقعی است. آدمی باید به وظیفه‌ی آدمیتش عمل کند، به کرنش کردن زیر درخت خلقت و به سیر و سیاحت در شاخ و برگهای پر ستاره‌ی آن اکتفاء نکنیم. ما یک وظیفه داریم: کار کردن در راه جان انسانی، دفاع از راز در قبال اعجاز، لایدرک را پرستیدن و نامعقول را دورانداختن، از شگفتیها جز آنچه را که ضروری است، نپذیرفتن، ایمان را سالم کردن، خرافات را از روی دین برداشتن، خدا را از قیود رها کردن ۳- زندگی آدمی پیش از آنکه به نان بسته باشد، به ایجاب بسته است، دیدن و نشان دادن کافی نیست. فلسفه باید بمنزله‌ی یک انرژی باشد، باید عملش و اثرش بکار بهبود جان بشر آید. سقراط باید در آدم وارد شود و مارک اورل را به وجود آورد. بعبارت دیگر از مرد سعادت مرد عقل حاصل کرد مبدل

کردن عدل به دانشکده. علم باید یک اکسیر مقوی باشد. تلذذ؟! چه هدف ناچیز و چه جاه طلبی بی‌مقداریست! تلذذ کار جانوران است. پیروزی واقعی جان آدمی فکر کردن است و فکر را برای رفع عطش آدمیان بکار بردن. معرفت خدا را همچون اکسیر به همه دادن، در وجود همه کس وجدان و علم را دست در آغوش کردن و با این مواجهه‌ی اسرارآمیز درستکارشان ساختن. چنین است وظیفه‌ی فلسفه‌ی واقعی. اخلاق یک شکفتگی حقایق است. سیر و سلوک به عمل منتهی می‌شود، کمال مطلق باید عملی باشد. ایده‌آل باید برای روح آدمی قابل استنشاق قابل ادراک و قابل خوردن باشد. همین ایده‌آل است که حق دارد بگوید: این گوشت من است، این خون من است ۴- اگر طبیعت مشیت نامیده می‌شود، اجتماع باید بصیرت نام داشته باشد. ضرورت رشد معنوی و اخلاقی کمتر از لزوم بهبود مادی نیست. دانستن یک توشه‌ی حیاتی است، فکر کردن دارای نخستین ضرورت است. حقیقت مانند آرد غذای آدمی است. دماغی که از دانش و خرد روزه داشته باشد، لاغر می‌شود. بهمان اندازه که به شکمهای گرسنه رحم می‌کنیم، به روحهایی که غذا نمی‌خورند نیز دل بسوزانیم. اگر چیزی بتوان یافت که از احتضار یک جسم بر اثر نان نداشتن رقت انگیزتر باشد، همانا جان آد

می‌است که از نور نداشتن می‌میرد. آیا محتویات این جملات که در چهار قطعه از هوگو نقل کردیم، احساسات خام است که زندگی را غم انگیز می‌نماید؟! با اینکه این محتویات را نمی‌توان با استدلالهای عقل نظری و منطقی رسمی که در جریانش بر واحدهای کمیت و کیفیت و روابط ضروری و محصولات حواس تکیه می‌کند، اثبات نمود و با اینکه به هیچ وجه نمی‌توان همه‌ی چون و چراهایی را که در تحلیل و ترکیب محتویات مزبور پیش می‌آید، پاسخ منطقی رسمی داد و با اینکه دریافت کننده‌ی محتویات مزبور مغز و دل گوینده‌ی آنها را به دردها و ناگواریهای انسانها مشغول داشته است، با همه‌ی این اوصاف وضع روانی ویکتور هوگو را در یکی از عالی‌ترین مراحل شکوفایی و انبساط نشان می‌دهند که ایکاش هوگو آن وضع روانی را موقع چشم بر بستن از این دنیا، اکثر متفکران اروپا تقسیم می‌کرد و می‌رفت. اینست معنای احساسات تصعید شده که بایستی همه‌ی تعلیم و تربیتها متوجه آنها گشته و با اهمیت جدی تقویت آنها را در انسانها هدف خود قرار بدهند، اگر انسانی برای بوجود آوردن تاریخ انسان بجای تاریخ طبیعی مورد احتیاج بوده باشد، و با در نظر گرفتن مطالب فوق و توجه به اینکه علی بن ابیطالب (ع) بطور قطع اس

یر و تحت تاثیر احساسات خام که روشن‌ترین دلیل ضعف شخصیت است، قرار نگرفته است، باین نتیجه می‌رسیم که علی بن ابیطالب با احساسات تصعید شده‌ای که عقل سلیم و جهان بین در بوجود آمدن آنها شرکت داشته‌اند، زندگی کرده است. مهمترین دلایلی که این مدعا را ثابت می‌نماید، حالت شکرگذاری و احساس رضایت دائمی درباره‌ی مشیت خداوندی در جریان زندگیش بوده است. هیچ تاریخی اگر چه سند قطعی هم نداشته باشد، نشان نمی‌دهد که علی بن ابیطالب (ع) در برابر آن همه ناملانمات گوناگون و بیشمار که پیرامون او را گرفته بود، دچار احساسات شده و درباره‌ی زندگیش با خدا و گلایه و شکوه

پیردازد، و بگوید که: بارالها، من علی بن ابیطالب که بنده و تسلیم قوانین تو هستم، من که عدالت ورزیدن را با تمام سطوح روانی و ذرات خونم در آمیخته‌ام، من که در همه‌ی زندگی‌ام حتی یک دروغ نگفته‌ام، حتی به مورچه‌ای با کشیدن پوست جوی از دهانش ستم روا نداشته‌ام، هرگز ارتباط خود را با بینوایان و مستضعفان جامعه قطع نکرده، بلکه در راه دفاع آنان به جانبازی و شهادت تن در داده‌ام و برای ریشه کن کردن ظلم، اهانتها از معاویه‌ها و عمر و عاص‌ها را متحمل شده‌ام... پروردگارا، با همه‌ی این گزشت و کوششها در راه حیات معقول انسانها، چرا مرا در دریایی از مصیبتها و ناگواریها غوطه‌ورم ساخته‌ای؟ بلکه بالعکس همواره در سرتاسر نهج البلاغه با نوعی از انبساط روحی علی بن ابیطالب در برابر عدل الهی رویارو می‌شویم، که موجب حیرت ما می‌گردد. جملاتی که امیرالمومنین درباره‌ی شکرگزاری نعمتهای خداوندی و گسترش عمومی عدالت الهی در پهنه‌ی جهان هستی، در نهج البلاغه بیان نموده است، خود بهترین دلیل آن است که ابراز ناراحتیها و ناگواریهایی که در چند مورد در نهج البلاغه آمده است، معلول تحریک احساسات خام نبوده است، بلکه احساس درد و رنجش و ابراز آن که ناشی از خنثی گشتن آرزوها و امیدها و تلاشهای امیرالمومنین در راه ایجاد حیات معقول بوده برای مردم جامعه بوده این یک احساس مربوط به شکست معمولی در زندگی شخصی نبوده است تا گفته شود احساس خام بوده و بازگو کردن احساسات خام و تحت تاثیر قرار گرفتن امیرالمومنین علیه‌السلام از آن احساسات، شایسته‌ی مقام والای آن حضرت نبوده است، مگر او لذت پرست و مقام جو و ثروت طلب و خودخواه بود که با اختلال در یکی از آنها، احساسات تصعید نشده‌ی او بحرکت در آید و آنها را به رخ مردم بکشد. این عدالت محض، این حق ط

لب حق خوی، این نور خاموش نشدنی، بر تاریکی دیگران می‌سوخت و شعله‌هایش بصورت کلمات و جملاتی از زبانش زبانه می‌کشید، بطور کلی می‌توان گفت: اگر سر تا سر اوراق تاریخ بشری را تتبع و فحص نمایم، هیچ انسان بزرگی را که واقعا انسان و ارزش بر چهره‌اش سایه انداخته، قطرانی از اشک فوق ارزش بر رخساره‌اش سرازیر گشته، و تبسمی امید بخش بر لبانش نقش بسته است. شما چه گمان می‌کنید؟ خیال می‌کنید که یک رهبر واقعا انسان می‌تواند به خنده‌ها و خوشیهای آنانکه روانشان بقول هرگو از نداشتن روشنایی و مغزشان از نداشتن فکر در حال جان کندن بسر می‌برند، دلخوش نموده، نگرید و ننال و فریاد نزنند؟ این گریه و ناله و فریاد نمودهایی از احساسات خام نیست، این جوشش مشیت الهی در دل و مغز انسانهایی است که هدف زندگی انسانها را در هدف کلی آهنگ هستی درک کرده و با تمام قوا در نزدیک ساختن آنان به هدف زندگیشان تلاش می‌کنند و به تکاپو می‌پردازند. آیا سوزش درونی که یک انسان بزرگ از رواج دروغ در جامعه احساس می‌کند، از نوع احساسات خام است؟! آیا وقتی که یک انسان بزرگ از خفه شدن صداها و ناله‌های مستضعفان جامعه می‌نالند، نوعی از احساسات خام است؟! در آهنگام که انسان بز

رگ سقوط ارزش جانهای آدمیان را در برابر تمایلات قدرتمندان سلطه‌گر می‌بیند و جان و روانش را در شعله‌های سوزان آرمانهای اعلای انسانی که بوسیله‌ی سلطه‌گران به آتش کشیده شده است، می‌بیند، ننال و آهی بر نیورد؟! برای انسانهای رشد یافته اصلی وجود دارد که غوطه‌وران در لجن خود کامگیها نمی‌توانند آنها درک کنند. این اصل عبارت است از اصل احساس وحدت همه‌ی انسانها در حرکت به سوی کمال که عامل و راهنمای این حرکت انسانهای رشد یافته می‌باشند. این احساس چنین است که تلخی درماندن فردی از این کاروان پوینده‌ی مسیر کامل بیش از کمال بیش از آنکه ذائقه‌ی آن فرد را بیازارد، ذائقه‌ی رهبر را شکنجه می‌دهد. هرگاه که یک فرد از کاروان این مسیر با فرد دیگر گلاویز شده و برای اشباع حس خودخواهی او را از پای در می‌آورد احساس وحدت مزبور در درون رهبر، از پای در آمدن فرد ستمدیده را از پای در آمدن خود می‌بیند، اگرچه از پای در آورنده در شادیاها غوطه‌ور شود و خنده‌ها چهره‌ی او را در همه‌ی عمر اشغال و عقل و خردش را استثمار نماید. این یک احساس اسرار آمیز و خیالی و اوتوپائی نیست. این یک احساس تلقینی و ناشی از نادیده گرفتن واقعیات عینی زندگی که ماکیاول

ی را شمشیر بدست رو در روی همه‌ی ارزشها و اصول عالی انسانی قرار داده است، نمی‌باشد. همگان می‌توانند از احساس وحدت میان یک پدر خردمند و مادر عطوف و کودک منحصر به فردشان، آن حساس عالی را که وحدت والا و معقول میان انسانها را بخوبی اثبات می‌کند درک نمایند. چنانکه اصل احساس وحدت عاطفی که خنده و شادی کودک در حال بازی با کارد برنده را، مبدل به ناراحتی فعال در موقع گرفتن کارد از دست کودک در درون پدر و مادر می‌نماید، همچنان احساس وحدت معقول انسانهای رشد یافته را با دیدن انحرافات و خودکامگیها و خودکشیهای مردم که توأم با رضایت و خوشحالی انجام می‌دهند به درد و زجر و شکنجه دچار می‌شوند. زندگی با تعقل محض در عنوان کلی این مبحث دیدیم که گفته بودند: زندگی با تعقل محض فکاهی و مسخره‌ی موجب خنده است. آیا این مطلب درست است؟ باید گفت درستی و واقعیت این مطلب هم مساوی درستی و واقعیت همان مطلب است که می‌گفت: زندگی با احساسات رنج آور و درد آگین است. اگر منظور از تعقل محض این باشد که آدمی در واقعیات زندگی با همه‌ی ابعادش با استدلالهای متکی بر اصول بدیهی (آکسیوم‌ها) و حداقل با اصول قراردادی که صحیح تلقی شده‌اند (پوستولاها) و با تجربی

ات قاطعانه و داده‌های اولیه که هیچ کسی کمترین تردیدی در آنها نداشته باشد، بطوریکه همه‌ی زندگی با دقیقترین فرمولهای ریاضی و منطقی محض به جریان بیفتد، چنین زندگی بیش از آنکه فکاهی و مسخره بوده باشد. امکان‌ناپذیر است. زیرا سپری کردن همه‌ی عمر برای پاسخ نهایی فقط برای این سؤال که چرا فکر می‌کنیم؟ کفایت نخواهد کرد و اگر بخواهیم برای لزوم ادامه‌ی حیات دلیل کاملاً منطقی و عقلانی اقامه کنیم، مسلم است که بدون شناخت واقعی پدیده‌ی حیات موفق به پیدا کردن چنین دلیلی نخواهیم بود، در حالیکه برای شناخت حقیقت حیات بنا به پیدا کردن چنین دلیلی نخواهیم بود، در حالیکه برای شناخت حقیقت حیات بنا به گفته‌ی اوپارین زیست شناس معروف بایستی از گردن‌های هفت میلیون چون و چرا بگذریم، یعنی به هفت میلیون سؤال پاسخ قانع کننده پیدا کنیم. البته می‌توان با یک احساس ذوقی و با یک دید خاص همه‌ی آن سئوال‌ها را با پاسخی مانند جبر طبیعت چنین اقتضاء می‌کند. هر معلولی از علت بوجود آمده است، در مسیر حرکت هر موقعیت سابق موقعیت لاحق را زمینه چینی می‌کند، اصل تکامل چنین است مرتفع ساخت، ولی همه می‌دانیم که مرتفع ساختن سؤال با نفی موضوع آن، غیر از پاسخ علمی

محض برای سؤال مفروض می‌باشد. ممکن است این اعراض بنظر رسد که مقصود گوینده‌ی جمله‌ی مزبور آن نیست که اگر مردمی پیدا شوند و زندگی خود را بر مبنای مسائل و اصول علمی و فلسفی عقلانی محض قرار بدهند، زندگی آنان مسخره‌ای بیش نخواهد بود. یا زندگی را جز فکاهی و مسخره نخواهند دید، زیرا چنین زندگی امکان پذیر نمی‌باشد، بلکه می‌گوید: اگر کسی بخواهد جریان زندگی عینی خود را بر مبنای تشخیص هدفهای عقلانی و وسائل مناسب آنها و هم چنین بر مبنای مراعات همه‌ی احتمالات مفید و مضر قرار بدهد، در دریائی از ضد و نقیضها و شک و نومیدها و شکست و پیروزی و شادیها و اندوههایی که قابل محاسبه‌ی دقیق عقلانی نمی‌باشند، غوطه‌ور خواهند گشت. مطلبی که ما در این مسئله داریم به نظیر همان مطلب است که درباره‌ی زندگی مبنی بر احساسات گفتیم. ما در آن مبحث احساسات خام را از احساسات تصعید شده تفکیک کردیم و حل مسئله را با آن تقسیم و توضیح درباره‌ی دو نوع احساسات پیشنهاد نمودیم. در این مبحث می‌توانیم بگوئیم: مقصود این گوینده از تعقل چیست؟ و آن زندگی که تحت سیطره‌ی حاکمیت عقل بجریان می‌افتد کدام است؟ اگر مقصود مستند ساختن و بناگذاری زندگی بر استدلالهای متکی بر ا

صول بدیهی و حداقل بر اصول موضوعی و بر تجربیات قاطعانه و داده‌های اولیه است که هیچ کسی تردیدی در صحت آنها نداشته باشد، حتی خود عقل محض متکفل وصول این فعالیتها به واقعیت نیست، چه رسد به اینکه ناتوانی را به گردن انسان و عدم گنجایش زندگی و عدم آن بیندازیم. و اگر منظور گوینده، زندگی با تعقل آن انسان است که با شخصیت رشد یافته‌اش تعقل را

در میدان خاص فعالیت‌های خود و احساسات را در پدیده‌ها و انگیزه‌های مربوطه و هریک از تجسم و تداعی معانی و اراده و تصمیم و اندیشه و دیگر نیروهای فعال روانی را در میدان مخصوص به خود به کار بیندازد، بدون تردید این انسان زندگی کاملاً آرمانی خواهد داشت. برای درک همه جانبه‌ی این مسئله باید اصل زیر را مورد توجه قرار بدهیم: احساس تصعید شده (احساس برین) عامل واقعی تعیین کننده‌ی روش عقلانی بشری در زندگی است احساس تصعید شده را احساس برین و فهم برین نیز می‌توان نامید. مقصود از این احساس و فهم، درک واقعیت جهان هستی و ضرورت قوانین حاکم در آن و لزوم شناخت آنها به اضافه‌ی دریافت واقعیت زندگی و اصول مربوط و شناخت آنها می‌باشد. این احساس برین کاری با فعالیت‌های جزئی حواس و عقل و اندیشه که به موضع گیریه

ای خاص آدیان بوجود می‌آید، ندارد. این احساس دستوری که صادر می‌کند، اینست که انسان موظف است واقعیات جهان هستی و ضرورت قوانین حاکم در آن و لزوم شناخت آنها را به اضافه‌ی دریافت واقعیت زندگی و اصول مربوطه و شناخت آنها برای عمل و پیشبرد زندگی به سوی حیات معقول بطور قطع بپذیرد. کمترین تردید در وجود این احساس، راهی جز آن راه که به قهوه‌خانه‌ی نهلیستی پوچ گرائی منتهی می‌شود، در پیش ندارد. اگر فلاسفه و حکمایی درباره‌ی این احساس بحث و استدلال مشروح نداشته باشند، بجهت شدت بداهت و روشنایی آن بوده است، نه اینکه این احساس برای آنان مورد تردید بوده باشد. این احساس برین قضایای کلی زیر را درباره‌ی چگونگی ارتباط صحیح میان انسان و واقعیت‌های فوق مطرح می‌نماید: قضیه‌ی یکم - تنوع موضع گیری انسان در میان نمودهای جهان طبیعت، موجب اختلاف در محصولی است که از ارتباط با حواس ناشی می‌گردد، مانند اینکه اجسام از دور کوچک دیده می‌شوند. سرعت حرکت موجب نمایش اتصال مجموعه‌ی اجزاء متحرک جسم می‌گردد، مانند سه شاخه‌ی پنکه برقی در حال سرعت حرکت که دایره‌ی حقیقی نمودار می‌گردد. همچنین نمایش اغلب کیفیتها و کمیت‌هایی که نمود عینی دارند، بستگی به چگونگی

گی ارتباط حواس با آنها دارند. احساس برین با مشاهده‌ی تنوع محصول ارتباط حواس با محسوسات، این قضیه کلیه را صادر می‌کند که در شناخت و ارزیابی محصول مزبور موضع گیری‌های خاص آدمی دخالت می‌ورزند. پس ما این قضیه را بطور کلی بعنوان اصل صحیح در معرفت می‌پذیریم که ما در نمایشنامه‌ی بزرگ وجود، هم بازیگریم هم تماشاگر. قضیه‌ی دوم - تعقل آدمی که مواد خام فعالیت‌های خود را از ارتباط حواس با محسوسات و دیگر ابزار و وسایل ارتباط با جهان عینی می‌گیرد، مبنای کار خود را بر اصول و قوانینی قرار می‌دهد که در آن موقعیت زمانی و محیطی تثبیت شده تلقی شده‌اند. اینست قلمرو عقل نظری که بدون مواد خام مزبور قدرت فعالیت ندارد. این فعالیت یکی از اساس‌ترین وسیله‌ی تنظیم مسائل علوم و جریان زندگی عینی انسانها می‌باشند که هیچ نیرویی جز همان عقل نظری قادر به انجام چنین فعالیت‌هایی نمی‌باشد. پس این قضیه را هم بطور کلی بعنوان یک اصل در حقیقت و ارزش فعالیت‌های عقل نظری می‌پذیریم. قضیه سوم - ما نوعی از درک درباره‌ی واقعیاتی داریم که جنبه‌ی عینی فیزیکی ندارند مانند همه‌ی اهداف و آرمانهای والای انسانی، مانند عدالت و آزادی و احساس تعهد و اشتیاق و کوشش در راه رشد

و کمال. درک این بایستگیها و شایستگیها با کمال وضوح در ما وجود دارد، اگر اشخاصی نتوانند عامل دیگری برای درک و دریافت مزبور بپذیرند و در عین حال وجود و اصالت آن را قبول کرده‌اند، هیچ مانع منطقی وجود ندارد که آنرا یکی از فعالیت‌های عقلی بنامند، حتی مانعی وجود ندارد که آنان میدان عمل عقل نظری را آنقدر توسعه بدهند که درک بایستگیها و شایستگیهای مزبور را به عقل نظری مستند نمایند، زیرا جای گفتگو نیست که بحث ما در واقعیت است نه الفاظ و نقش اعتبار و قرارداد آنها در ابراز معانی، پس این هم یک قضیه‌ی کلی که می‌توانیم بعنوان دریافت شده‌های اصیل احساس تصعید شده یا احساس و فهم برین تلقی نمائیم. روی این سه اصل کلی می‌توانیم بگوئیم. کسی که رفتار زندگی خود را بر مبنای عقل تنظیم کند، یکی از

سعادت‌مندترین و با فضیلت‌ترین انسانها بشمار می‌رود. شوخی و مسخرگی زندگی از عقل ناشی نمی‌شود، بلکه از ناتوانی از شناخت و بکار بردن عقل بوجود می‌آید. و افسدتم علی رایى بالعصیان و الخذلان، حتی لقد قال قریش: ان ابن ابیطالب رجل شجاع ولكن لا علم له بالحرب. لله ابوه! و هل احد منهم اشد لها مراسا و اقدم فيها مقاما منى؟ لقد نهضت فيها و ما بلغت العشرين و

هانذا قد ذرفت علی السنین ولكن لا- رای لمن لا يطاع (رای و نظرم را با نافرمانی و تنها گذاشتن من مختل ساختید، تا آنجا که قریش گفتند: فرزند ابیطالب مردیست دلاور، ولی فنون جنگ را نمی‌داند! خدا پدرشان را حفظ کند، آیا در میان آنان کسی در امور جنگی با مهارت‌تر از من و با سابقه‌تر از من وجود دارد؟! من هنوز به بیست سالگی نرسیده بودم، قیام به تکاپو در جنگ نموده‌ام، اکنون سالیان عمرم از شصت تجاوز می‌کند. (ولی چکنم؟! کسی که اطاعت نمی‌شود، رایى ندارد) تماشاگران بیخبر از واقعیتها به قضاوت نشسته و درباره‌ی علی (ع) به قضاوت پرداخته‌اند!! این تماشاگران کار افزا و این بیگانگان از انسان و خدا بیخبر و این تشنگان مال و مقام و کامجویی که آنانرا مبتلا به بیماری استسقای خون نموده است. با این قضاوت که علی بن ابیطالب (ع) با فنون جنگی آشنایی ندارد، مقصود دیگری دارند و نمی‌خواهند بگویند: علی احتیاج به آموزشهای جنگی دارد. زیرا خودشان دیده‌اند و شهادت می‌دهند که علی در دهها جهاد و دفاع اسلامی پیروز بوده، هیچ فرد هر قدر هم غرض ورز بوده باشد، نمی‌تواند بگوید یا از کسی نقل کند که علی در فلان نبرد شکست خورده است. آیا پیروزی در همه‌ی عمر در

انواعی از جنگ و دفاعها نمی‌تواند دانش جنگی یک انسان را اثبات نماید؟ به اضافه اینکه اینان اعتراف می‌کنند که علی مردی است شجاع. این شجاعت که می‌گویند، غیر از بی‌باکی است که تهور نامیده می‌شود، تهور عبارتست از وارد شدن به خطرات جنگی بدون رای و اندیشه. متبني می‌گوید: الراى قبل شجاعه الشجعان هو اول هو و هی المحل الثانی و هما اذا اجتمعا لئفس مره بلغت من العلیاء کل مکان لولا العقول لکان ادنی ضیغم ادنی الی شرف من الانسان (رای و اندیشه در مرحله‌ای پیش از شجاعت انسان دلاور است، رای و اندیشه در رتبه‌ی اول و دلاوری در مرحله‌ی دوم است) (در آن هنگام که رای و اندیشه و دلاوری در یک انسان جمع شوند، این انسان بهر مرحله‌ای از عظمت که تصور شود، رسیده است اگر عقل انسانی وجود نداشت، ناچیزترین شیر درنده نزدیکتر از انسان به شرافت بود، این نابخردان، بهتر از دیگران می‌دانستند که علی بن ابیطالب کیست و تسلط او در میدان نبرد نظیر ندارد. مسئله اینست که اینان دیگر ابعاد او را نمی‌شناختند که او گفت من تیغ از پی حق می‌زنم مالک روحم نه مملوک تنم خون نباشد جوهر تیغ مرا باد از جا کی کند میغ مرا (مولوی) آنان گمان می‌کردند

که بکار بردن هر گونه مکرپردازی و حيله‌گری و اوصاف ضد بشری برای نابود کردن دشمن، علوم جنگی نامیده می‌شود و اگر هر کس این وقاحتها را در جنگ بکار نبرد، به علوم جنگی نادان است!! اینان نور را با ظلمت یکی می‌گیرند و ماکیاولی را با ابراهیم خلیل رهروان یک کاروان تلقی می‌کنند!! علی بن ابیطالب همواره جنگ را تا نزدیکی تاریکی شب به تاخیر می‌اندازد در بعضی از روایات معتبر آمده است که امیرالمومنین علیه‌السلام کوشش داشت جنگ و پیکار تا طرف عصر و نزدیکی تاریکی شب تاخیر بیفتد. فرماندهان پیشنهاد می‌کنند که یا امیرالمومنین، اجازه بدهید جنگ را طرف صبح و پیش از ظهر براه بیندازیم، زیرا طرف عصر سربازان خسته و بیحالند. از این تاخیر چند منظور دارم: ۱- سربازان آخر روز خسته و بیحالند و در نتیجه از درنده خوئی آنان کاسته می‌شود و خون کمتر ریخته می‌شود. ۲- تاریکی نزدیک می‌گردد و این تاریکی وسیله‌ی خوبی است برای فرار و کنار رفتن کسانی که از جنگ وحشت زده شده‌اند و مجروحان می‌توانند از تاریکی هوا استفاده کرده از میدان جنگ بیرون بروند. ۳- کسانی که در راه رو به میدان جنگ می‌آیند، تاریکی مانع رسیدن آنان به میدان گردد. ۴- غروب نزدیک می‌شود و روح

سربازان حساس‌تر می‌شود و قدرت توجه به خدا را پیدا می‌کنند و درهای رحمت خداوندی را با آن توجهات بر روی خود باز می‌کنند. آقایان اعتراض کنندگان به کوتاه آمدن امیرالمومنین در جنگها و خونریزیها، این روحیه یا روحیه‌ی چنگیزی و ماکیاولی‌گری یکی است؟! اگر با این ارزش و احترامی که امیرالمومنین برای خونهای آدمیان قائل است، حيله‌گری را کنار بگذارید و

دشمنان او که جز ضدیت با انسانها هدفی برای زندگی خود انتخاب نکرده‌اند، تصور پیروزی نمایند، علامت اینست که امیرالمومنین در جنگ و پیکار صاحب‌نظر نیست؟! ای جنگاوران خونخوار، و ای پرچمداران ضدیت با انسانها، و ای مستان خون آدمیان، تصورات و نظرات خود را درباره‌ی امیرالمومنین عوض کنید، این مرد، آن جلاد خون آشام نیست که شما تصور کرده‌اید. علی (ع) همیشه پیش از شروع جنگها با خدای خود تماس می‌گیرد و خود را که بینهایت کوچک می‌بیند، با خدایی که بینهایت بزرگ است در ارتباط قرار می‌دهد، با وحشت و هراس بینهایت از خونریزی و بازی با جانهای آدمیان، چنین نیایش می‌کند: خداوندا، دلها حرکت کرده و به پیشگاه تو رسیده‌اند، گردنها کشیده شده و چشمها باز و پلک روی هم نمی‌نهند، قدمها تا مرز زندگی و مرگ بردا

شته شده‌اند، بدنها نحیف و لاغر گشته‌اند. خداوندا، کینه‌های پوشیده آشکار گشته و دیکهای عداوت جوشیدن گرفته است. خداوندا، از نبودن پیامبر در میان ما و فراوانی دشمنان و پراکندگی امیال، بتو شکایتها داریم. ای پروردگار ما، مشکل ما و قومی که با ما رویاروی قرار گرفته‌اند، با دست عنایت و بر مبنای حق، حل و فصل فرما، تویی بهترین حل‌کننده‌ی مشکلات. علی بن ابیطالب علیه‌السلام در این نیایش نخست وضع روحی مردمی را توضیح می‌دهد که با انواعی از انگیزه‌ها به میدان جنگ کشیده شده‌اند: ۱- دل‌های این مردم چه بدانند و چه ندانند، چه بخواهند و چه نخواهند از قلمرو حیات عبور کرده و به مرز زندگی و مرگ رسیده است. در این مرز نگاهی به مرگ و زندگی دارند و نگاهی به جانی که امانت الهی است و در کف دست نهاده باین سو و آنسو می‌تازند، آیا اینست زمان برگرداندن امانت الهی؟ آنانکه در این کشاکش زندگی و مرگ هدفگیری انسانی دارند و با گذشت از جان خود احیای انسانها را منظور نموده‌اند، فروغ لایزالی بر دل‌های آنان تابیدن گرفته است و آن نابخردان هواپرست که رنگ ارغوانی خون آدمیان برای آنان همان مستی را می‌آورد که گل‌های ارغوانی دشت و دمن‌های سرسبز، از ظلمت پشت

برده‌ی مرگ، در دهشت و تاریکی مافوق تصور فرو رفته‌اند. آن دسته از ساده لوحان که با احساسات خام و هدفگیریهای محقر گام به مرز زندگی و مرگ نهاده‌اند و هیچ اطلاعی از حقیقت زندگی و مرگ ندارند، کودک وار در میدان نبرد به این سو و آنسو، این دشت و آن تپه می‌دوند و بدون توجه به اینکه در کجا هستند و چه می‌کنند و در هر حالی که باشند، بدون اینکه ارزش جان خود را بدانند، منزلگه جان را همان نقطه تلقی می‌کنند که بزرگان و پیشتازان برای آنان تعیین نموده‌اند. پس بهرحال دل‌های همگان در میدان نبرد، در مرزی قرار گرفته است که این طرفش حیات طبیعی و آن طرفش منطقه‌ی ربوبی است. ۲- گردنها کشیده شده است، برای چه؟ برای تماشای امواج طوفانی جانها که در میدان کارزار در حرکت و اضطرابند. برای تماشای خنده‌ی آنانکه فقط کشتن انسانها را پیروزی تلقی می‌کنند، برای تماشای گریه و ناله‌ی شکست خوردگانی که آخرین نفسهای آنان به شمارش افتاده است. برای محاسبه‌ی حمله و گریز طرفین. آنجا که حیات به روی گور خویش خم می‌شود، گردن آدمی خود را به سمت بالا می‌کشد که سمت متضاد گور است. ۳- چشمها باز و پلکها روی هم نمی‌افتد. چشمها در میدان جنگ بهر سو که نگرند، خیره می‌شوند

، گویی خداوند مالک مرگ و زندگی در سرتاسر صفحه‌ی فضای میدان کلمه‌ی، نه، نزنید، نکشید، طغیان نکنید را ترسیم نموده است و یک ارگ سوزناک این کلمات را که از اعماق جانهای آدمیان بر می‌آید، با آهنگ الهی در فضای آن میدان طنین انداز می‌نماید. ۴- جنگاوران رزمجو دورانهایی از عمر خود را سپری نموده از فراز و نشیب زندگی گذشته از گلستانها و خارستانها عبور کرده، یا با قطب نمای حساس وجدان و عقل خود را به ساحل دریای زندگی رسانیده‌اند، و یا باد‌های امیال و هوی و هوس و خودخواهی، زورق وجود آنان را بدون هدفگیری انسانی به این مراحل رسانیده است، بهرحال هر دو گروه قدمی در دریای زندگی و قدمی در بیرون این دریا می‌نهند. موقعیت بسیار حساس است و لحظاتی تعیین کننده‌ی سرنوشت، نه تنها تعیین کننده‌ی سرنوشت خویش، بلکه تعیین کننده‌ی سرنوشت قومی و ملتی و جامعه‌ای. ۵- عداوت‌های پنهانی آشکار و دیکهای کینه و خصومت جوشیدن گرفته است. اینجا میدان جنگ است. میدان جنگ یعنی چه؟ میدان جنگ یعنی جایگاهی که همه‌ی سطوح روانی و حافظه و

خاطرات با همه‌ی محتویاتش به فعالیت می‌افتند و می‌شورند و می‌شوراند و در این شورش و طوفان چیزی که در سطوح عمیق روانی به حالت سربی

درآمده و در شورش محتویات شرت نمی‌کنند، آگاهی از ارزش و عظمت جانهای آدمیان و قیمت اصول عالی انسانی است. هرچه که از سطوح روانی و لابلای ناخودآگاه می‌جوشد و بیرون می‌آید کینه تیزی و عداوت و لجاجت و انتقام جویی است. آیا حق داریم که ادعا کنیم نوع بشر در گذرگاه تاریخ خود رو به تکامل انسانی بوده است؟! با اینکه می‌بینیم هنوز بشر نتوانسته است که انسانیت خود را در حالات جنگ شرکت داده و فقط با بعد درندگی در برابر هم قرار نگیرند. آنچه در سرتاسر تاریخ دیده می‌شود، اینست که هیچ یک از طرفین کارزار حتی از ذهنش خطور نمی‌دهد که طرف مقابل من انسان است. این نابخردان جنگ پرست متفکر نماهایی را که جنگ و تخریب را جزئی از طبیعت انسانی معرفی می‌کنند، چنان می‌ستایند و تعظیم می‌نمایند که یک عابد و پارسای الهی معبودش را!!! آن متفکر نماهای خودخواه و شهرت پرست درک نمی‌کنند که آنچه که در طبیعت آدمی است جنگجویی و خونخواری نیست، بلکه غریزه خودخواهی است و بس. این خودخواهی در مسیر رشد و تکامل قابل توجیه و بهره‌برداری در انواعی از خودها است. بعنوان مثال ممکن است خود بسوی سازندگی هنری کشیده شود و ممکن است بطرف فراگیریهای علمی تمایل پیدا کند. چنان

که می‌تواند به عدالت و آزادی و انسان دوستی کشیده شود. بطور کلی خود در مسیر رشد از حالت طبیعی‌اش که همه کس و همه چیز را برای خویشتن می‌خواهد، به خود انسانی و از خود انسانی به خود عالی ملکوتی تحول می‌یابد. انکار این انقلاب و تحول مساوی انکار تاریخ انسانی و منحصر ساختن تاریخ بشری در تاریخ طبیعی است. چنین قضاوتی در تاریخ بشری که انسانها هرگز و در هیچ جامعه‌ای نتوانسته‌اند خودخواهی طبیعی را تعدیل نموده و بجهت اینکه جنگ و نفی جز خود در طبیعت بشری است: وقیح ترین اهانت به مقام انسانیت است که در سرتاسر تاریخ بطور آشکار فراوان مشاهده می‌شود. اگر جنگ و نفی جز خود جزئی از طبیعت آدمی بود، نه در سرتاسر تاریخ انسانی دیده میشد و نه تحولاتی که در فوق متذکر شدیم، بوقوع می‌پیوست. بنظر می‌رسد آن متفکر نماهایی که جنگ و تخریب و نفی جز خود را جزء طبیعت آدمی معرفی می‌کنند، در حقیقت از طبیعت مسخ شده‌ی خود سخن می‌گویند، امیرالمومنین علیه‌السلام در آخر خطبه‌ی مورد تفسیر می‌فرماید: ولکن لارای لمن لایطاع (کسی که اطاعت نمی‌شود، رای ندارد.) سست عنصری و بی تفاوتی اکثریت مردم درباره‌ی حقوق جان خود، یکی از عوامل بدبینی و نگرانی عمیق به نوع

انسانی بوده است علی بن ابیطالب (ع) به آن مردم چه می‌گفت و از آنان چه می‌خواست؟ آیا به آنان می‌گفت: بروید تسیحی بدست بگیرید و از بامداد تا شامگاه و از شامگاه تا بامداد، در مساجد اعتکاف کنید؟! نه هرگز، علی بن ابیطالب به آنان می‌گفت: من به شما مردم می‌گویم، همه‌ی صحنه‌های زندگی با داشتن این آگاهی که در مسیر رشد و کمال هستید، مساجدی هستند که شما را با خدا در رابطه‌ی مستقیم قرار می‌دهند. اگر شما این رای مرا نادیده بگیرید و اطاعت نکنید، وجود این رای مانند عدم آن است. آیا من به شما می‌گویم: شمشیر بدست بگیرید و با هر کس که رویاروی قرار گرفتید، فوراً او را درو کنید؟! نه هرگز. من سالیان عمرم را با شما گذرانده‌ام. شما از همه شئون زندگی من اطلاع دارید. آیا کسی را سراغ دارید که مانند من شجاع و سلحشور و قهرمان میدان نبرد باشد و با اینحال از خونریزی چنان ترس و وحشت داشته باشد که از نابودی مطلق خویش؟! من می‌گویم: وقتی که برای شما قطعی شد که دشمن می‌خواهد رگهای گردن شما را ببرد و یقین پیدا کردید که دشمن چنان درنده خود شده و حالت ضد انسانی بخود گرفته است که اگر بر شما مسلط شود، حیات شما را از جنین گرفته تا کودکان نو رسیده تا

پیران کهنسال به آتش خواهد کشید و سپس سوزاندن مزرعه‌ی حیات شما را برای خود وسیله‌ی افتخار قرار خواهد داد، برخیزید و شمشیر به دست گرفته از حیات خود و دیگران دفاع کنید و ضمناً بدانید شمشیر مانند چاقوی جراحی است که فقط و فقط باید

عضو فاسد و مفسد را از بین ببرد و کمترین بی تفاوتی در چرخانیدن شمشیر و بی اعتنائی به آن شمشیر که بر سر چه کسی فرود می آید، بطور قاطع همان شمشیر بر می گردد و دیر یا زود بر سر خود نیز فرود می آید. این رای من است که بشما می گویم. بار دیگر بشما می گویم: هر شمشیری که بنا حق بر سر انسانی فرود آید، در همان لحظات که بر تاریک مظلوم فرو می رود، آه آن مظلوم بسوهانی اعجاز آمیز تبدیل می شود، لبه‌ی دیگر همان شمشیر را تیز می کند و با دست انتقام الهی بر سر خود قاتل فرود می آید. اینست رای من، اگر شما این رای مرا نادیده بگیرید و آنرا اطاعت نکنید، وجود این رای مانند عدم آن است. من بشما می گویم از شما می خواهم این حقیقت را بدانید که خداوندیکه مواد جامد زمینی را به حرکت در آورده و حیات را از آنها بیرون آورده است و آن خداوندیکه از پدیده‌ی حیات جان را پدیدار ساخته و روان را از آن جان بوجود آورده است، همان خداوندی که راه کمال و وسایل رسیدن به آن را نیز برای شما تهیه نموده و در اختیار شما گذاشته است. پس شما که از خاک برخاسته‌اید و می‌توانید رهگذر گذرگاه کمال بینهایت شوید، چرا بروی همان خاک خم می‌گردید. آیا شما می‌خواهید با این خم شدن گمشده‌ی خود را پیدا کنید؟ بلی شما گمشده‌ای دارید، ولی اگر این گمشده‌ی شما در خاک بود، شما را از خاک بیرون نمی‌آوردند و به بالا نمی‌کشیدند گمشده‌ی انسانی که وابسته به بالا است، در افق بالاتر است، نه در خاک. اینست رای من و شما که اطاعت نمی‌کنید، وجود و عدم رای برای شما یکسان است. آیا تاکنون اتفاق افتاده است که در این حقیقت حیاتی بیاندیشید که علت چیست که شما در همه چیز به تفکر می‌پردازید و در همه‌ی شئون زندگی طبیعی به موشکافیهای بحد لازم و کافی می‌پردازید، بلکه گاهی این تفکرات و موشکافیهای شما از حد عادی می‌گذرد و به افراط گری می‌رسد، با اینحال درصدد صرف لحظاتی از عمر خود در شناخت حقوق جانهای خویشتن بر نمی‌آیید؟! آخر، چرا فکر نمی‌کنید در اینکه چگونه ممکن است برای کمترین حرکات زندگی طبیعی در جامعه حق و حقوقی وجود داشته باشد، ولی برای جانهای خودتان هیچ حق و حقوقی وجود نداشته باشد! من چه بگویم در

باره‌ی شما، شما که آدرس جان خود را از معاویه‌ها می‌خواهید و علی بن ابیطالب را مزاحم خود می‌بینید؟! آری، این جریان مستمر در ادوار تاریخ و در جوامع بوده است که میدان برای سلطه‌گران خودخواه باز کرده است. بعبارت دیگر مردمی که آدرس جان خود را گم کرده و از حقوق جان خود بی‌اطلاع یا به آن حقوق بی‌اعتنا بوده‌اند، با دست خود چنگیزها ساخته و بناپارته‌ها را پرداخته‌اند. در آن جامعه رای علی بن ابیطالب اطاعت نمی‌شود، شمشیر معاویه آدرس جانهای آن جامعه را تعیین می‌نماید.

خطبه ۲۸- اندرز و هشدار

[صفحه ۱۵۱]

تفسیر عمومی خطبه‌ی بیست و هشتم فان الدنيا ادبرت و اذنت بوداع و ان الاخره قد اقبلت و اشرفت (اشرقت) باطلاع (دنیا پشت گردانده و اعلام وداع می‌نماید و آخرت روی آورده و اشرف آگاهانه دارد) می‌تابد هر لحظه‌ای از زمان که از آینده می‌رسد و بگذشته می‌خزد دنیا گاهی از ما دور می‌شود و بمقدار آن لحظه آدمیان را وداع می‌گوید جریان زمان که لحظه به لحظه، آن به آن، رابطه‌ی ما را با جهان خارجی و موجودیت خودمان متغیر می‌سازد. آنچه که جریان زمان در ارتباط ما با جز خود بوجود می‌آورد، نه توفقی است و نه برگشتی بلکه گذشتن است و بس اگر همه‌ی نیروهای جهان هستی دست بهم بدهند و همه‌ی انسانهایی که در این کره‌ی خاکی زندگی کرده و رهسپار زیر خاک گشته‌اند و آنانکه هم اکنون در روی زمین قدم بر می‌دارند و حتی آنانکه بعد از این به دنیا خواهند آمد، با جدی‌ترین اراده بخواهند که یک لحظه را برای کمترین مدت متوقف نمایند، امکان‌پذیر نخواهد بود. خداوند حکیم چه حکمت متعالیه‌ای در ساختمان حواس و ذهن و شکل جهان طبیعت بکار برده است که سریع‌ترین حرکت لاینقطع را بصورت ثابتثائی در برابر لمس ما و دیدگان ما تجسم بخشیده است، که به ستاره‌ها می‌ن

گریم و می گوئیم اینها همان ستارگانی هستند که دیشب دیده بودیم. به درختان می نگریم و چنین می پنداریم که همان درختانی هستند که دیروز از آنها میوه چیده ایم. این انسانها موجوداتی هستند که سالیان متمادی با آنان در حال ارتباط هستیم. این همان صندلی است که چند ماه است در اتاق من قرار گرفته و من از آن بهره برداری می نمایم! اگر نمایش ثابت در حقایق و رویدادهایی که در عالم طبیعت پیرامون ما را گرفته اند، وجود نداشت با این حواس و ذهن که ما داریم حتی یک لحظه هم نمی توانستیم با این حقایق و رویدادها رابطه ای برقرار نمائیم بقول مولانا: شاخ آتش را بجنابانی بساز در نظر آتش نماید بس دراز این درازی خلقت از تیزی صنع می نماید سرعت انگیزی صنع پس واقعیات جهان طبیعت در همان لحظه که از آینده می رسد و سلام می گوید، همان سلامی که کرده است، وداع آخرین را هم در بر داشته هرگز بار دیگر با ما رویاروی نخواهد گشت. برای درک گذشت لحظات زمان، نخست بر این جملات زیبا بنگرید: وقتی که ترس ساع تلخ آخرین، روح ترا چون سایه ی تیره ای دربر گیرد و تجسم مناظر دهشت زای رنج احتضار و کفن مرگ و تابوت و ظلمت جاودانی و گور تنگ و تاریک به لزرهات در آورد و دلت

را به چنگ غم و اضطراب بسپارد، بزیر آسمان رو، گوش بزمین، به آبها، به فضای پهناور ده، گوش کن که می گویند: روزی چند دیگر خورشید در مسیر خود بهمه جا خواهد نگرست و اثری از تو نخواهد یافت، نه در روی زمین خواهد یافت نه در دل خاک سرد که کالبد بیجان را اشکریزان در آن نهاده بودند، نه در دل اقیانوس که خشکیها را در بر گرفته است. زمین که دیری غذایت داده بود، طلبش را از تو مطالبه خواهد کرد و ترا دوباره بصورت ذرات خاک در خواهد آورد، تا روئیدنیها را غذا دهی: هرگونه اثر حیات انسانی را، اثر وجود فردی ترا از میان خواهد برد، تا برای همیشه با عناصر اربعهات در آمیزد و بصورت صخره ای استوار و بی احساس در آورد، یا خاک سنگین و بی حرکت کند که روستایی جوان و زحمتکش با گاو آهن خود در همش نوردد و آنگاه درخت بلوطی ریشه های خود را در درونت بگستراند و در کالبدت فرو برد. اما گمان مبر که یکه و تنها روی بدین خانه ی جاودان می بری و در آنجا بی یار و راهنما میمانی، زیرا تو در عالم آرزو هم خوابگاهی بهتر از این نخواهی یافت آنجا که هستی در کنار رهبران و بزرگان قوم، کنار سپید مویان و روشن بینان و صاحب نظران روزگاران کهن، خواهی خفت که جملگی در یک

خوابگاه بزرگ و پر جلال خانه گرفته اند، و این دره های پهناور که گویی پیوسته به اندیشه های عمیق فرو رفته اند، این جنگلهای کهن و انبوه، این رودخانه هایی که با این همه جلال و شکوه به راه خود می روند و این جویبارها که با زمزمه ی شکوه آمیز از میان چمنزارها می گذرند و سیرابشان می کنند، و این اقیانوس بیکران لا-جوردین که همه ی اینها را در میان خود گرفته، جملگی زر و زیور این گور بزرگ آدمیانند. خورشید زرین و سیارگان و جمله ی میهمانان خوان بیحد و کران آسمان از خلال گذشت اعصار و قرون بر این آرامگاه تیره ی مرگ می تابند، همه ی اینها دستی هستند که به سوی این خاک نشینان در خواب رفته دراز شده اند. اگر بر بال صبح نشینی یا از صحرای بیکران بگذری، یا میان جنگلهای انبوهی روی که رود ارگون از میانشان می گذرد و درهایشان به روی هر صدایی از جهان بسته است، تا تنها به صدای خود گوش فرا دهند، باز همه جا مرگ را فرمانفرما خواهی یافت، خواهی دید که با گذشت سالها، میلیونها از این زندگان در اینجا بستر خواب جاودان خویش را گسترده اند، خواهی دید که جز مرگ هیچ کس در این سرزمین زنده ی جاودان نمانده است. در این صورت چگونه ممکن است تو در اینجا تنها بمان

ی و یکه و خاموش دنیای زندگان را ترک گوئی و هیچ دوستی از این سفر دور و درازت آگاه نشود، همه ی آنان که دم بر می کشند، شریک سرنوشت تو اند، تو وقتی که بدین سفر رفته باشی، آنکس که بهمه چیز با لبخند می نگرد، خواهد خندید و آنکس که همه چیز را جدی می بیند، افسرده خواهد گشت و در هر دو حال همه دنبال احلام و آرزوهای خویش را خواهند گرفت، اما دیری نمی گذرد که جمله ی آنان شادیها و گرفتاریهای خود را ترک خواهند گفت و برای خواب جاودان به سراغ ان بستری که تو در آن خفته ای خواهند رفت. قطار بلند زمانه پیوسته به راه خویش می رود و همواره خود فرزندان آدم را از نوجوانان سبز خطی که در بهار عمرند، تا آنان که در زیر بار سنگین سالها پشت خم کرده اند، از مادران فرسوده تا دختران نو رسیده، از کودکان زبان

ناگشوده تا پیران سپید مو، یکایک بنزد تو می‌آورد و در کنارت جای می‌دهد، تا در دنبال آنان نوبت آنهایی فرار رسد که حتی دیده بر روی این جهان نگشوده‌اند. چنان زی که چون هنگام فرا خواندنت برای شرکت در جمع فزون از شمار کاروانیانی رسد که روی بجانب این قلمرو مرموز دارند تا در آنجا هر یک در اطاق خاص خود در منزلگه خاموش مرگ بار اندازند و خانه گیرند، تو هم

چون آن بنده نباشی که با تازیانه روانه‌ی سیه چالش می‌کنند. آنکس باش که با قدمهائی استوار و با قوت دل بجانب اقامتگاه جاودان خویش می‌رود، تا در آنجا روپوش خود را بر بستر مرگ بگستراند و آنگاه بزیر آن رود و دیده برای خوابی پر رویا و دلپذیر برهم نهد بریانت. (تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی ج ۸) بلی همه‌ی اینها صحیح است، و این هم یک حقیقت روشنی است که اگر بخواهیم در روی صخره‌ای استوار از یک کوه بنشینیم و به رفتن و آمدن فصول چهارگانه‌ی بهار و تابستان و پاییز و زمستان بنگریم و به تماشای طلوع و غروب آفتاب و ظهور و زوال زیباییها و قدرتها و فرسوده شدن همه‌ی طراوتها و تجدد مستمر همه‌ی نمودها و اشکال تماشا کنیم، و گمان کنیم آنها همگی می‌روند و ما نشسته‌ایم و بتماشای آنها پرداخته‌ایم، بخطا رفته‌ایم، آری، ما خود رفته‌ایم، ولی با تفکر غلط و خطا: نیک بنگر ما نشسته می‌رویم می‌بینی قاصد جای نویم؟ پس مسافر آن بود ای ره پرست که مسیر و روش بر مستقبلیست (مولوی) هیچ سکون و رکود مرگبار از آن نیست که موجود رونده و پویا احساس رکود و ایستائی نماید. چه خسارتی زیانبارتر از آنکه آدمی در نقطه‌ای از زندگی بخیال آنکه در ساحل زمان نشسته و گذ

شت زمان چون جویباری از کنار او عبور می‌کند و کاری با او ندارد، بتماشای گذشت زمان قناعت بورزد، و این مقدار نفهمد که نشستن در ساحل خیالی زمان و تماشا به گذشت زمان که در دگرگونی اشکال و پدیده‌های طبیعت و وضع موجودی او نمودار می‌گردد، کاری جز پاره پاره کردن وحدت شخصیت او و سپردن هر جزئی از آن، به آنچه که در جویبار زمان بگذشته می‌خزد، ندارد. عامل سازنده‌ی موجودیت آدمی و تنظیم کننده‌ی ارتباط او با واقعیات، نگرش به واقعیات گسترده در جویبار زمان است و تلاش برای تحصیل آمادگی بهره‌برداری از واقعیاتی که از حال حاضر به بعد امکان‌پذیر خواهد گشت. هر لحظه‌ای که از آینده می‌رسد برای آن کسیکه پیروز بر زمان و با نظاره و اشراف بر آن، زندگی می‌کند، پیامی از پایان عمر و آغاز ابدیت می‌آورد، با اینحال نشستن در زیر درخت خلقت و تماشا در شاخ و برگ دگرگون شونده‌ی آن، بچه کار آید، مادامیکه من نمی‌دانم دگرگونی این درخت پر شاخ و برگ خلقت برای رویانیدن میوه است که من باید با تلاش و کوشش شایستگی چیدن میوه‌ی آن را بدست بیاورم، درک و شناخت حرکت و دگرگونی چه اثری برای من خواهد داشت. امیرالمومنین علیه‌السلام پس از بیان حرکت مستمر دنیا و پشت گر

داندن آن به زندگان، هشدار جدی به انسانها می‌دهد و می‌گوید: الا وان الیوم المضمار و غذا السباق و السبقه الجنه و الغایه النار (امروز زمان تکاپو و فردا روز سبقت است، سبقت بر بهشت و پایان (عقب ماندگی) دوزخ). زندگی آدمی حرکتی است طبیعی که فقط از آغاز هشیاری به حرکت انسانی تحول می‌یابد و دنیا برای او میدان مسابقه می‌گردد - مسابقه در خیر و کمال. شاید بتوان گفت: عمومی‌ترین پدیده‌ای که در کره‌ی خاکی فراگیر همه‌ی جانداران است، حرکت و جنبش است. در حقیقت جاندار منهای جان. چنانکه انسان منهای اندیشه مساویست با انسان منهای انسانیت. این یک مسئله‌ی روشنی است که برای اثباتش نیازی به استدلال و جر و بحث وجود ندارد. آنچه که مهم است اینست که اکثریت اسف انگیز بنی نوع انسانی حرکت بمعنای طبیعی محض آن را دلیل موجودیت خود تلقی می‌کنند. آنان استدلالی که به من هستم می‌آورند، اینست که می‌توانند راه بروند، مکان خود را تغییر بدهند، از یک موضع گیری به موضع گیری دیگر منتقل شوند، روابط خود را با طبیعت و انسانها دگرگون نمایند!! در دوران ما اینگونه دلایل با حرکت‌های سریع‌تر مثلا هزار کیلومتر در یک ساعت با هواپیماهای مدرن، تقویت شده‌اند!! این حرکت هم‌اکنون مقدار دلیل موجودیت انسان است که حرکت کازارها و کهکشانش و حرکت الکترونها و حرکت عقرب و افعی و یک

مگس در لجزار دلیل موجودیت این موجودات می‌باشد. سرعت حرکت انسان چگونه می‌تواند با سرعت حرکت نور قابل مقایسه باشد؟ ولی می‌دانیم که حرکت نور کمترین ارزشی در برابر حرکت دست یک انسان ندارد که برای خوراندن یک جرعه شربت برای بیماری که نیاز به آن دارد بکار می‌افتد. حرکت یک انسان از کره‌ی زمین به کره‌ی ماه با یک تحول انقلابی درونی وی از پستی به رذالت، چگونه قابل مقایسه می‌باشد؟! اگر یک انسان با سرعتی فوق سرعت نور (اگر قابل تصور باشد) همه‌ی کهکشانیها را در هم نوردد و بر گردد، ولی دو قدم برای انسانی که در آتش می‌سوزد و یا در آب غرق می‌شود حرکت نکند، چه کاری انجام داده است؟ حرکت مطلوب ما انسانها است، اما آن حرکتی که در اصطلاح رهروان کوی حقیقت معراج نامیده می‌شود نه چو معراج زمینی تا قمر بلکه چون معراج کلکی تا شکر (مولوی) در دوران ما مسابقه در سرعت حرکات شدت در جریانست، این مسابقه تنها برای سلطه به کرات فضائی است که اگر تکاپوهای زمینی برای سبقت گرفتن در میدان تنازع در بقاء کفایتشان نکنند، از تسخیر کرات فضائی به

رهبرداری نموده و در همان دوردستها به تعقیب یکدیگر خواهند پرداخت. اگر این حرکتها و سیر و سیاحتها در کرات و فضاها بسیار دور برای مسابقه در خواندن کتاب تکوینی الهی و بهره‌برداری برای حیات معقول انجام می‌گرفت، اولین نتیجه‌ای که می‌داد، خواب آرام چهار میلیارد و نیم نفوق کره‌ی زمین بود که از آغاز حرکت به فضاها و کرات، به چشمان آنان راه نیافته است که آیا شیپور مسابقه را برای آدمکشی امروز به صدا در می‌آورند یا فردا. در عنوان بحث گفتیم: زندگی آدمی حرکتی طبیعی است که فقط از آغاز هشیاری به حرکت انسانی تحول می‌یابد و دنیا برای او میدان مسابقه می‌گردد - مسابقه در خیر و کمال. معنای مسابقه آن مفهوم معمولی و رایج در میان مردم نیست که با تحرک حس رقابت صورت می‌گیرد، بلکه منظور اینست که هشیاران زنده و هدفدار با مشاهده‌ی عظمت و کمال رهروان منزلگه حقیقت، به هیجان و تکاپو وادار می‌شوند و خود را اعضائی از آن کاروان تلقی می‌کنند که حتی اگر سبقت بر آنان بگیرند بر می‌گردند و گرفتن از دست آنانرا وظیفه و عامل سرعت در حرکت می‌دانند. در آیات قرآنی در چند مورد دستور به مسابقه داده شده است، نه مسابقه در میدان تنازع در بقا و خونریزی، بلکه

برای پاک شدن از آلودگیها و ورود بر جاذبه‌ی لقائالله (دیدار خداوند): سابقوا الی مغفره من ربکم (سبقت کنید به بخشایش پروردگارتان) و نه برای انحصار قدرت در راه سلطه‌گری و بر چیدن بساط مسابقه در فضیلت و شرافت و تقوای انسانی. اولئک یسارعون فی الخیرات و هم لها سابقون (آنان مردمی هستند که به آیات الهی ایمان آورده‌اند، در راه وصول به خیرات شتاب می‌کنند و آنان برای خیرات سبقت می‌جویند) نه سبقت برای اشباع خودخواهیهای ویرانگرشان. افلا تائب من خطیئته قبل منیته الا عامل لفسه قبل یوم بوسه (آیا بازگشت کننده‌ای از گناه پیش از فرا رسیدن مرگ، آیا کسی نیست که پیش از روز سخت و دردناکش بر خود کاری کند). آیا می‌توانیم پیش از فرا رسیدن مرگ، زندگی را پاک نموده و این امانت الهی را بدون نقص به پیشگاه خداوندی ببریم؟ آیا می‌توانیم پیش از مشاهده‌ی نتایج شرم‌آور پستیها و وقاحت‌های خود، چاره‌ای بیندیشیم و جان خود را از گرداب مهلک سرنوشت نجات بدهیم؟ آری، می‌توانیم. مگر ما انسان نیستیم؟ مگر ما آن قدرت را نداریم که آدرس جان خود را پیدا کنیم؟ آری این قدرت را هم داریم. مگر ما نمی‌دانیم که اینجهان کوهست و فعل ماندا سوی ما آید نداها را ص

دا (مولوی) آری، این را هم می‌دانیم. مگر ما اسرار آمیز بودن جهان هستی و سکوت پر غوغای جهان را در مجرای قوانین درک نمی‌کنیم؟ آری، این حقیقت را هم درک می‌کنیم. بالاتر از اینها، ما که برای هر بعدی چه زمانی و چه هندسی و چه ساکن و چه متحرک، نمی‌توانیم پایان و ساحلی درک کنیم، چه شده است که این ساحل و پایان را برای روح یا شخصیت خود قطعی تلقی می‌کنیم؟! آری، حیات روحی ما در این چند روزه خلاصه نمی‌شود، ما نابود نمی‌شویم، ما از پلی بنام مرگ عبور می‌کنیم. اگر در عالم ماده چنین قانونی را می‌پذیریم که هیچ موجودی معلوم نمی‌شود و هیچ معدومی موجود نمی‌گردد با کدامین دلیل وقتی که به عالیترین محصول کارگاه خلقت که صدها اصول زیربنائی و روبنائی طبیعی آنرا بنام حیات بوجود آورده است می‌رسیم، آنرا از

قانون مزبور مستثنی می‌دانیم؟! و می‌گوئیم: یا سبو یا خم می‌یا قدح باده کنند یک کف خاک در این میکده ضایع نشود فقط مخصوص به مواد عالم طبیعت است و راهی به حیات ندارد؟! ما می‌بینیم حیات در آهن‌گام که در کانال وجود انسان به جریان می‌افتد، موجب به وجود آمدن روان (یا روح، شخصیت، من) می‌گردد. این روح با دلایلی کافی وجود دارد، اگر از کلمه‌ی روح قهر کرده‌اید، بگوئید: شخصی که مبنای مسائل فراوانی از روانشناسی و روانپزشکی و روانکاوی است، وجود دارد. و اگر با کلمه‌ی شخصیت هم میانه خوبی ندارید، بگوئید: من وجود دارد. اگر او را هم قاچاق تلقی کردید، بگوئید: یک خود وجود دارد که مدیریت اجزاء داخلی و خارجی بدن و نیروهای ذهنی و درونی را بعهده دارد. این خود موجود شده است، آیا همه‌ی اجزاء و پدیده‌های جهان طبیعت مشمول قانون هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی موجود نمی‌شود بوده و خود یا روح یا شخصیت یا من است که فقط از قانون مزبور استثناء شده است، یعنی با اینکه بوجود آمده است، معدوم می‌گردد؟! این حیات و شخصیت بوجود آمده بجهت ارتکاب گناهان آلوده می‌شود و از شایستگی ورود در جاذبه‌ی کمال که پایانش جاذبه‌ی لقاالله (دیدار خدا) است، ساقط می‌گردد. هیچ چاره‌ای برای جلوگیری از این سقوط وجود ندارد مگر پاک ساختن حیات و شخصیت که جز با جبران آن تباهیها که بر حیات مردم وارد آورده است و جز بوسیله‌ی توبه که پاکسازی درون است، امکان‌پذیر نمی‌باشد. آیات قرآنی که دستور به توبه می‌دهد در موارد متعددی آمده است. این آیات را می‌توان به گروه‌هایی متنوع تقسیم کرد از آنجمله: گروه یکم -

بجهت اهمیت پدیده‌ی توبه که عبارتست از تجدید رابطه میان انسان و خدا، در چند مورد خداوند خود را با کلمه‌ی تواب توصیف فرموده است از آنجمله: انه هو التواب الرحیم (قطعا خدا است که حتما پذیرنده‌ی توبه و مهربان است. انک انت التواب الرحیم پروردگارا (قطعا تویی پذیرنده‌ی توبه و مهربان) و انا التواب الرحیم (و منم پذیرنده‌ی توبه و مهربان) و ان الله تواب حکیم (و قطعا خداوند پذیرنده‌ی توبه و حکیم است) در این آیات در اغلب موارد پس از کلمه‌ی تواب، کلمه رحیم آمده است که بر ارتباط توبه پذیری خداوند متعال با محبت و مهربانی او بر بندگانش دلالت می‌کند. و در یکی از آیات پس از کلمه‌ی تواب، کلمه‌ی حکیم آمده است. این تنوع برای آنست که گمان نرود که محبت و مهربانی خداوندی برای پذیرش توبه یک وصف ثانوی است، بلکه این پذیرش بر مبنای حکمت عالی الهی است که: چنین شنیدیم که لطف یزدان بر وی جوینده در نبندد دری که بگشاید از حقیقت بر اهل عرفان دگر نبندد (حکیم صفا اصفهانی) این حکمت الهی باز شدن دری است که آدمی بروی خود می‌بندد و خود را از دیدار خداوندی که همواره با او است هو هو معکم اینما کتتم محروم می‌سازد، بار دیگر دست دراز می‌کند و آن در

را باز می‌کند، این در باز کردن توبه نامیده می‌شود. خداوندیکه مقصود خود را از آفرینش و مسیر آنرا چنین بیان نموده است که: انالله و انا الیه راجعون (ما از آن خدا و به سوی او بر می‌گردیم) محال است که از مقصود خود تخلف کند و خلاف وعده و قولش عمل کند: و من اصدق من الله قیلا (و کیست راستگوتر از خدا) و لن یخلف الله وعده (خداوند هرگز خلاف وعده نمی‌کند) پس خداوند بشر را از آن خود قرار داده و همواره با او است. این بشر نادان و خودخواه است که خود را از جوار ربوبی کنار می‌کشد و چاره‌ی کنار رفتن و دور شدن، برگشتن دوباره است. و پذیرش الهی این بازگشت را حکمتی است که از محبت و مهر الهی ناشی می‌شود که با دوری بشر از او، او از بشر دور نمی‌گردد. پیش از آنکه نتایج اعمال زشت، ما را بروز سیاه بنشانند، پیش از آنکه وقاحتها و بیشرمیهای ما از لابلای سطوح زندگی ما باز شوند و در برابر دیدگان ما مجسم گردند، در پاکسازی اوراق حیات بکوشیم و مانند کودک عاصی که از دامان مادر مهربان فرار کرده است، بار دیگر به دامان عطوفت و مهر الهی برگردیم. پیش از آنکه وجود ما از نیروها و استعدادها خالی شود و سرمایه‌ی زندگی را سکه به سکه بی‌بازار هوی و هوس آورده،

آنها را مستهلک بسازیم، آری: پس به هر میلی که دل خواهی سپرد از تو چیزی در نهان خواهند برد مولوی پیش از آنکه محتوای دو رباعی نیز سرگذشت ما را توصیف نماید: افسوس که ایام جوانی بگذشت سرمایه‌ی عمر جاودانی بگذشت تشنه بکنار جوی

چندان خفتم کز جوی من آب زندگانی بگذشت یک چند به کودکی به استاد شدم یک چند به استادی خود شاد شدم پایان سخن شنو که ما را چه رسید از خاک بر آمدیم و بر باد شدیم عمل کنیم، بلی عمل کنیم. راه بیفتیم، بکوشیم، زیرا روز تجسم از دست دادن سرمایه‌ی روح روزی بس و وحشتناک است. روزی است که دست بر سر و زانو زدن هیچ نتیجه‌ای نخواهد بخشید. تا رسد دستت به خود شو کارگر چون فتی از کارخواهی زد به سر این بیت را استاد حکیم متاله و عارف ربانی مرحوم آقا شیخ مرتضی طالقانی که در حدود دو سال به محضر درسش در آستانه‌ی اقدس امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام (نجف اشرف) موفق بودم. یکروز پیش از چشم بستن از دنیا و پرواز بسوی ابدیت خواند. وقتی که این بیت را بعنوان توصیه‌ی نهائی برای من خواند. از اعماق دلش چنان لا اله الا الله گفت که هنوز وقتی بیادش می‌فتم، می‌لرزم. الا وانکم فی ایام امل من ور

ائه اجل، فمن عمل فی ایام امله قبل حضور اجله فقد نفعه عمله و لم یضره اجله و من قصر فی ایام امله قبل حضور اجله فقد خسر عمله و ضره اجله (هشیار باشید، شما در این زندگانی، روزگار آرزو می‌گذرانید که اجل را به دنبال دارد. کسی که در روزگار آرزو و پیش از آنکه اجلش فرا رسد عمل نماید، عمل برای او سودمند خواهد بود و مرگی که به سراغش آمده است، ضرری بر او وارد نخواهد ساخت و آنکس که در روزگار آرزویش پیش از آنکه اجلش فرا رسد، تقصیر نماید، عملش خسارت بار و مرگی که به سراغش می‌آید، بضررش تمام خواهد گشت.) آرزوهای ما چونان قشر باریکی از نفت است که روی آب شعله‌ور باشد دربارهی پدیده‌ی آرزو، انسان شناسان و اخلاقیون مطالب قابل توجه فراوانی گفته‌اند. آنچه که به محتویات جملات امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه مربوط است. اینست که این زندگانی طبیعی که هرکسی چند روزی کم و بیش از آن برخوردار است، مانند آن دریا است که امواجش آرزوها و امیدها و خواسته‌ها و ارده‌ها و اشتیاقها است و جای تردید نیست که برای بوجود آمدن این امواج چه به نتیجه برسند و چه به نتیجه نرسند، نیروها صرف می‌شود و زندگی مستهلک می‌گردد و در هر حال پایان همه‌ی آنها مرگ

است. اگر این امیدها و آرزوها مفید بحال زندگی مادی و معنوی بوده باشند مقدمه‌ای برای عمل مثبت خواهند بود و اگر بی‌اساس و بی‌فایده بوده و معلول خیالات پا در هوا باشند، هم نیروهای مغزی و روانی مستهلک شده است و هم دست آدمی خالی از عمل می‌باشد. پس در این زندگانی که عمده عامل محرک آن، امیدها و آرزوها است، خرد حکم می‌کند که آنها را با اعمال صالحه عینی تحقق ببخشد. در این هنگام اعمال مفید انجام داده و مرگی به سراغش خواهد آمد ضرری به او نمی‌رساند. و بالعکس، کسی که در روزگار امیدها و آرزوها کوتاهی کند، و نتواند آنها را بر اساس خرد وجدان تنظیم نموده و در عمل از آنها بهره‌بردار نماید، عملش خسارت بار و مرگش ضرر بار خواهد بود. الا-فاعملوا فی الرغبه کما تعملون فی الرهبه (هشیار باشید، در هنگام خوشی و رغبت چنان عمل کنید که در موقع ترس و وحشت عمل می‌کنید.) عمل در روزگار خوشی و عمل در روزگار ناخوشی در آن هنگام که آدمی در خوشیها و لذایذ غوطه‌ور است، توجهی به عظمت تعهد و تکلیف و وابستگی به خدا و محاسبه‌ی اعمالی که انجام می‌دهد، ندارد. گوئی در موقع اشتغال سطوح روان آدمی با خوشیها و لذایذ، تفکر و تعقل از کار میفتد و گمان می‌برد آن

چه که باید بشود همان است که وی در آن غوطه‌ور است. ولی در آن هنگام که روزگار درد و ناخوشی می‌رسد، مضطرب و مشوش می‌گردد و رو به خدا می‌برد و خود را به تعهد و تکلیف وابسته می‌بیند. این پدیده‌ی احمقانه باعث شده است که بعضی از متفکران گفته‌اند که: گرایشهای دینی معلول ترس و ناتوانی و احساس درماندگی است! وقتی که از راسل می‌پرسند: علت اینکه در طی قرون، بشر آنچنانکه پیدا است، خواستار مذهب بوده است، چیست؟ چنین پاسخ می‌دهد من اصولاً فکر می‌کنم که علت این خواستاری ترس بوده است، چون بشر خود را تا حدی ناتوان می‌بیند و سه عامل است که موجبات ترس او را فراهم می‌آورد: یکی طبیعت است که بوسیله‌ی صاعقه به او ضربه می‌زند یا بوسیله‌ی زلزله او را در کام خود فرو می‌برد. دیگر عوامل ترس، عامل خود انسانست که می‌تواند هموعان خود را بوسیله‌ی جنگ تلف کند. عامل سوم که ارتباط زیادی با مذهب دارد، شهوات شدید او

هستند که می‌توانند به انسان صدماتی وارد کنند و آنها در لحظات آرامش زندگی از آنچه از دست داده‌اند، پشیمان می‌شوند و مذهب موجب می‌شود که تعدیلی در ترس و وحشت آنها به عمل آید پاسخ این مطالب که راسل ابراز می‌دارد در کتاب توضیح و بررسی مص

احبه‌ی برتراند راسل - وایت داده شده است. با اینحال مسائلی را در این مبحث مطرح و جملاتی را از همان کتاب نقل می‌کنیم: آقای راسل در پدیده‌ی مذهب نتوانسته است، یا بجهت حساسیتی که به مذهب دارد، نخواسته است، علت و فایده را از یکدیگر تفکیک کند، همه‌ی آنچه را که در بالا - بعنوان علت و انگیزه‌ی آن. بدین معنی که انسان معتقد به مذهب می‌تواند ناملائمات و شکنجه‌های زندگی را که بدون اختیار به او هجوم می‌آورند، به مشیت الهی که در نظم جهان هستی جلوه‌گر است، نسبت داده و آنها را تحمل نماید، ولی علت و انگیزه‌ی گرایش به مذهب مسائل دیگری است، از قبیل: ۱- احساس عظمت در دستگاه هستی و اینکه این دستگاه بزرگ نمی‌تواند خود بخود بیاید و هیچ تفسیر و توجیهی را جز وابستگی به موجود برین نمی‌پذیرد. ۲- احساس تکلیف خود شگفت‌انگیزترین احساسی است که نمی‌تواند به طبیعت سودجوی آدمی مستند باشد، در صورتیکه همه‌ی رشد یافتگان حیات معقول این احساس با عظمت و شکوه را بدون انگیزه‌ی سود و زیان در درون خود در میابند. این همان راهی است که متفکران زیادی مانند کانت را وادار به اعتقاد به خداوند می‌نماید. ۳- دریافت مفهوم کمال در عالی‌ترین حد که مبنای فیلسوف

ان برجسته‌ای مانند انسلم و دکادت و از شرقیها مولانا جلال‌الدین و محقق مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی معروف به کمپانی بوده است. ۴- نظم شگفت‌انگیز هستی که منشاء بروز قوانین در مغزهای خوانندگان این کتاب بزرگ می‌باشد. ۵- فطرت پاک از آلودگیها و کثافت‌های تاریک کننده، نه این فطرت که در گرد و غبار اصطلاحات فلسفی پوشیده می‌شود، آشکارترین و نیرومندترین عامل گرایش به تکامل مذهبی است که در فلسفه‌هایی که برای شطرنج بازیهای ذهنی بوجود می‌آیند، قاچاق تلقی می‌شود، در حالیکه فطرت یا وجدان پاک در همه‌ی کتابها و آثار ادبی سازنده از ایلادهای هومر گرفته تا رساله‌الطیر و حی بن یقظان و سلامان و ابسال تا بینوایان و یکتور هوگو و جنگ و صلح تولستوی و مثنوی مولانا جلال‌الدین و صدها اثر انسانی سازنده که اطلاعات بسیار عالی از اعماق درون آدمی می‌دهند، اساسی‌ترین نقش را بعهده گرفته است. بطور قطع می‌توان گفت: اگر از همه‌ی آثار بزرگ انسانی فطرت و وجدان را حذف کنیم، یک جمله برای خواندن در آن کتابها و آثار باقی نمی‌ماند، مگر چیزهایی که به ضرورت حس و عقل برای همگان روشن است و توضیح و تفسیر آنها در کتابهایی که مخصوص بخود آنها است، مورد تحقیق و بررسی

قرار می‌گیرند. ۶- این سؤال را که چرا ابن ملجم مرادی بد است و علی بن ابیطالب (ع) خوب است؟ با هیچ منطق و مغالطه و شوخی نمی‌توان پاسخ داد، مگر اینکه بگوئیم: حق و حقیقتی ثابت و مستند به خدا وجود دارد که علی بن ابیطالب (ع) طرفدار آنست و ابن ملجم از آن حق و حقیقت منحرف است. پس اینکه راسل و امثال او چه پیش از او و چه بعد از او، می‌گویند: خداجویی و گرایش به مذهب معلول ترس و ناتوانی و بدبختی است، با نظر به خود واقعیت مذهب نبوده، بلکه با نظر به عوارض یا فواید آن می‌باشد. ۷- این عبارت آناتول فرانس را دقت فرمائید: قدرت و نیکوکاری ادیان است که به آدمی علت وجود و عواقب کار را تعلیم می‌دهد، وقتی که ما اصول عقاید فلسفی الهی را طرد نمائیم، چنانکه تقریباً همه در این عصر علم و آزادی فکر، چنین می‌کنیم، وسیله دیگری باقی نمی‌ماند که بدانیم چرا بدنیا آمده‌ایم و بچه کار بدین جهان قدم گذاشته‌ایم... ملاحظه می‌شود که خود این سؤال که چرا باین دنیا آمده‌ایم و بچه کار بدین جهان قدم گذاشته‌ایم؟ هیچ پاسخی جز اعتقاد بیک حکمت عالی که از حکیم مطلق در این جهان بوجود آمده است، ندارد. یک نگاه دقیق به ترس و رابطه‌ی آن با مذهب چنانکه در کتاب ت

وضیح و بررسی مصاحبه‌ی برتراند راسل - وایت گفته شده است: ترس یک پدیده‌ی روانی مشخصی است که علائم و آثار

فیزیولوژیک خاصی را در بدن نمودار می‌سازد که در مباحث روانی مطرح و بررسی می‌شوند و ترس را می‌توان به این نحو توضیح داد که در هنگام یقین یا احتمال فقدان یا نقص توازن و تعادل طبیعی یا روانی، پدیده‌ی ترس نمودار می‌گردد. البته می‌دانیم که این تعریف پدیده‌ی ترس را کاملاً روشن نمی‌سازد، ولی این نقص تعریف مخصوص به پدیده‌ی ترس نیست، بلکه در همه‌ی پدیده‌ها و فعالیت‌های روانی وجود دارد، زیرا ما در هنگام بررسی آن پدیده‌ها و فعالیت‌ها با نمودهای فیزیکی دارای رنگ و شکل کمیت و دیگر نمودها روبرو نیستیم، حالا باید دید آیا اینکه مذهب مولود ترس است، سخنی درست است یا نه؟ می‌گوئیم، ترس که مولود نادانی است، بایستی با برطرف شدن نادانی، ترس نیز مرتفع گردد. مستند ساختن مذهب به اینگونه ترس که مولود نادانی است، درباره هزاران فیلسوف و دانشمند خداشناس و مذهب‌گرای که با واقعیات جهان هستی و لو بوسیله‌ی درک یک عده قوانین کلی آشنائی دارند، کاملاً خلاف واقع است، زیرا اینان نه تنها با تقلیل جهل و نادانی‌شان از خدا و مذهب بی‌نیاز نگشته‌اند، بلکه

اغلب آنان، با پیشرفت در علم و جهان بینی که داشته‌اند، خود را با خدا آشنا تر و به مذهب متمایل تر دیده‌اند. آیا دکارت نمی‌گفت: ماده و حرکت را به من بدهید، من جهان را برای شما بسازم این متفکر حداقل جهان را از دیدگاه خود شناخته و بجهت نادانی درباره‌ی جهان مبتلا- به بیم و هراس نبوده است. این متفکر با چنین ادعائی دو دلیل تازه به دلایل اثبات وجود خداوندی آورده است. از طرف دیگر می‌بایست با پیشرفت علم و جهان بینیها مسئله‌ی خدا و مذهب بکلی از جوامع منتفی شود، با اینکه عملاً چنین چیزی وجود ندارد، بلکه گرایشهای مذهبی و عرفانی در همه‌ی جوامع بطور روز افزون پیش می‌رود. اشتغالات تخیلی مانند بعضی از هنرها و مایعات الکلی و دعاوی اومانستی نتوانسته است جلو پیشرفت این گرایشها را بگیرد. اینکه گفته می‌شود: هر اندازه علم پیشرفت کند، بی‌نیازی از خدا و مذهب بیشتر احساس می‌شوند، زیرا پیشرفت علم نیست که با مذهب به پیکار برخیزد و هیچ دانشمند آگاهی برای طرد مذهب تاکنون به فرمولهای علمی استناد ننموده است، بلکه آنچه که دیده می‌شود اینست که دانشمندانی از زنگوله‌هایی که پبای دین بسته‌اند، متنفرند و متدینانی که استنتاج ناروای لامذهبی از علم را

می‌بینند، اظهار ناراحتی و انزجار از دانشمند می‌نمایند. شگفتا، قرنهای طولانی است که دین و علم را بجان هم انداخته‌اند، ولی تاکنون نه تنها هیچ یک از آندو، دیگری را بر زمین نرده است، بلکه هر دو قلمرو و مخصوص بخود، مشغول حرکت و انجام وظیفه بوده، گاهگاهی هم به کمک و تعاون همدیگر می‌شتابند. بلکه بقول افراد فراوانی از دانشمندان و جهان بینان خردمند زیربنای مسائل علمی با اصول عالی دین اشباع شده است. اگر ترس باعث می‌شود که ... اگر ترس باعث می‌شود که یک مشت انسانهای بی‌نوا و ناتوان با حمایت از آورندگان ادیان برخیزند و اصول سازنده‌ی زندگی را بر جوامع تعلیم بدهند. اگر ترس باعث می‌شود که حتی خود آقای راسل تمدن و فرهنگ مسلمانان (مردم ستمدیده) را بستاید. اگر ترس باعث می‌شود که عده‌ای با گرایش به اسلام برخیزند و انسان را به ارزش نهائی خود برسانند: انه من قتل نقصا بغیر نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا و من احیایا فکانما احیا الناس جمیعا (بطور قطع، هر کس که انسانی را بدون عنوان قصاص یا افساد در روی زمین بکشد، چنانست که همه‌ی انسانها را کشته است و هر کس که یک انسان را احیاء نماید، چنانست که همه‌ی انسانها را احیاء نمود

ه است). اگر ترس باعث می‌شود که پک مشت انسانهای ترسیده (مسلمانان) در اواخر قرن دوم هجری هشتاد دانشکده و کتابخانه‌ای دارای ششصد هزار مجلد کتاب در اسپانیا بوجود بیاورند و بقول کارشناسان تاریخ علوم، علم را از سقوط حتمی نجات بدهند. اگر ترس باعث می‌شود که اسلام نه تنها برای انسانها، بلکه حتی برای حیوانات هم عالیتین حقوق را بوجود بیاورد. اگر ترس باعث می‌شود که از میان انسانهایی که توماس هابس معرفی می‌کند، علی بن ابیطالب و ابوذرها ساخته شوند. اگر ترس باعث می‌شود که وحشیتترین اقوام تاریخ بنام مغول به سرزمین مردم ترسیده (مسلمانان) بریزند و آنان را پامال کنند، ولی تدریجا خود آنان هویت انسانی را از اسلام پذیرفته و تمدن بوجود بیاورند. اگر ترس باعث می‌شود که معظم‌ترین بیمارستانهای دنیا در قرون وسطی مانند بیمارستان سلطان قلاوون در قاهره بوجود بیاید. اگر ترس باعث می‌شود که کار چنان ارزش خود را دریابد که ارزش شناسان را در

بهبود فرو برد... اگر ترس عامل آنهمه پیشرفت و سازندگی درباره انسان است، ایکاش همه‌ی انسانها بترسند و همه‌ی جوامع از این ترس انسان ساز و جهان ساز برخوردار باشند. قرآن گرایش به خدا را انگیزگی ترس و اضطراب توییح

می‌کند آیات قرآنی با بیانات گوناگون گرایش به خدا را به انگیزگی ترس و اضطراب، توییح و محکوم می‌نماید. بعنوان نمونه: ۱- و اذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كان لم يدعنا الى ضره (و هنگامیکه ضرری بر انسان وارد می‌گردد، ما را به پهلو و در حال نشستن و ایستادن می‌خواند، و هنگامیکه ضرر را از وی مرتفع ساختیم، براه خود می‌رود، گوئی همان نیست که ما را برای برطرف ساختن ضرری که به او وارد شده بود، می‌خواند) پس از بررسی و تحقیق در مطالبی که در این مبحث (ترس و مذهب) متذکر شدیم. حال می‌تواند تناقض گوئی بعضی از متفکران نامور مغرب زمین را در این مبحث، ببینید و در شگفتی فرو روید. برتراند راسل به پیروی از بعضی متفکران قرن نوزدهم می‌گوید: من اصولاً فکر می‌کنم که علت این خواستاری (خواستاری مذهب که بشر در طی قرون از خود نشان داده است) ترس بوده است، چون بشر خود را تا حدی ناتوان می‌بیند و سه عامل است که موجبات ترس او را فراهم می‌آورد: یکی طبیعت است که بوسیله‌ی صاعقه به او ضربه می‌زند، یا بوسیله‌ی زلزله او را در کام خود فرو می‌برد و دیگر از عوامل ترس عامل خود انسان است که می‌تواند هموعان خود ر

ا بوسیله‌ی جنگ تلف کند. عامل سوم که ارتباط زیادی با مذهب دارد، شهوات شدید او هستند که می‌توانند به انسان صدماتی وارد کنند و آنها در لحظات آرامش زندگی از آنچه از دست داده‌اند، پشیمان می‌شوند و مذهب موجب می‌شود که تعدیلی در ترس و وحشت آنها به عمل آید. ممکن است مطالعه‌کننده‌ی محترم بگوید: راسل در این عبارات ترس را بعنوان انگیزه‌ی گرایش به مذهب مطرح نموده است، ولی صریحاً این ترس را محکوم ننموده است. پاسخ این اعتراض روشن است، زیرا راسل آگاهتر از آنست که از معنای ترس که معلولی از ناتوانی بشری است غفلت بورزد. ترس چنانکه در گذشته بیان نمودیم عامل نفی مقاومت در برابر پدیده‌ی مضر بوده و با برطرف شدن آن عامل مضر باید مذهب نیز منتفی شود. در صورتیکه احتمال محاسبه‌ی فوق طبیعی در زندگی انسانها با هیچ دلیلی تاکنون مردود شناخته نشده است و آنکه راسل چگونه می‌تواند ترس مزبور را سازنده تلقی کند، با اینکه در همین مصاحبه صریحاً گفته است: مذهب برای بشر مضر بوده است. حال شما این قضاوت انتقادی را در نظر بگیرید و سپس جملات زیر را از همین راسل مطالعه فرمائید: از گروه مردان بزرگی که در تاریخ بشری تجلی بیشتر نموده و بیشتر برجسته بوده‌اند

، عده‌ای در جهت منافع بشریت گام برداشته‌اند و گروهی دیگر درست در نقطه‌ی مقابل آنان بوده‌اند. عده‌ای نظیر فقهای بزرگ و نوآوران مذهبی تا آنجا که قدرت و توان داشته‌اند، کوشیده‌اند انسانها را مجبور سازند تا نسبت بیکدیگر کمتر ظلم و تعدی روا دارند و نسبت به همون مهربانتر باشند، برخی از دانشمندان بما آگاهی بخشیده و امکان داده‌اند تا جریانات طبیعی را درک کنیم، هرچند ممکن است از این آگاهیها و دانشها بخطا بهره‌جسته شود، ولی بهر حال فی حد ذاته دانش چیز با شکوهی است. عده‌ای مانند شاعران و آهنگسازان و نقاشان به هستی و زندگی زیبایی بخشیده‌اند، به نحوی که در لحظات نومیدی و دلنگی این زیباییها رنجهای بشری را تحمل پذیر می‌سازد. اما عده‌ای دیگر از این مردان بزرگ همانند آن عده‌ی نخست توانا و در مسیرشان کاملاً موفق بوده‌اند، ولی آنچه که انجام داده‌اند درست در نقطه‌ی مقابل گروه اول بوده است. فکر نمی‌کنم از وجود چنگیز خان ثمره‌ای به بشریت رسیده باشد، من نمی‌دانم از روپسیر چه فایده‌ای به بشریت رسیده است و به سهم خویش هیچ دلیلی نمی‌بینم که سپاسگزار لنین باشم. اما همه‌ی این افراد اعم از خوب و بد دارای ویژگی می‌باشند که من بهیچ روی آ

رزو نمی‌کنم که این ویژگیها در جهان نابود گردد و آن قدرت و ابداع فردی، استقلال فکری، و قدرت تخیلی فوق‌العاده بوده است. فردی که دارای این ویژگیها است قادر است کارهای خیر بسیار کند، همانطور که می‌تواند گام در راه شر گذارده بسیار آسیب برساند و اگر قرار باشد که بشریت در غرقاب تاریکی غوطه‌ور نشود، هر کس می‌بایست آرزو نماید بینشی را که این افراد برتر

بدست می آورند، جهت نفع بشری باشد. احتمالاً- تفاوت اندکی بین طبیعت یک جانی و طبیعت یک سیاستمدار وجود دارد. ملاحظه می شود که راسل در این تقسیم بندی عالیترین ارزشها را به علمای الهی و مذهب داده است. در عبارت دیگر می گوید: بدعت گذاران اخلاقی و مذهبی تاثیر عظیمی بر زندگی، انسانها نهاده اند. هرچند که باید اذعان داشت که همیشه آن تاثیر را که مورد نظر آنان بوده است، بجای نگذارده اند ولی من حیث المجموع این تاثیرات مثبت و سودمند بوده است آیا ترس می تواند آن دانش و بینش و احساس عظمت را بوجود بیاورد که گروهی بانگیزی مذهب، عاشقانه در جهت منافع بشری گام بردارند؟! ۲- و ما بکم من نعمه فمن الله ثم اذا مسکم الضر فالیه تجارون. ثم اذا کشف الضر عنکم اذا فریق منکم بربهم یشرکون (هر نعمتی که برای شما است، از خداوند است سپس موقعی که ضرر بر شما رسید، به او پناهنده می شوید. سپس وقتی که ضرر را از شما منتفی ساخت، گروهی از شما به پروردگارشان شرک می ورزند) توضیح جمله ی اول آیه، نعمتها و خوشیهای زندگی را بیاد می آورد و بمردم هشدار می دهد که همه ی حالات خوش زندگی هم از خدا است، چرا در آنموقع خدا را بیاد نمی آورید و فقط در موقع اضطرار پناهنده به او می شوید!! ۳- و لو رحمناهم و کشفنا ما بهم من ضر للجوا فی طغیانهم یعمهون (و اگر ما به آنان رحم کنیم و ضرری را که به آنان رسیده است مرتفع بسازیم، در طغیانگری کورانه و گمراهانه ی خود لجاجت می ورزند) ۴- و اذا مس الناس ضر دعوا ربهم منین الیه ثم اذا خوله نعمه منه نسی ما کان یدعوا الیه من قبل و جعل الله اندادا لیضل عن سبیلہ قل تمتع بکفرک قليلا انک من اصحاب النار (و هنگامیکه برای مردم ضرری رسید، پروردگارشان را در حالیکه به او بازگشت نموده اند، می خوانند، سپس هنگامیکه نعمتی از خود به آنان بخشید، آنچه را که پیش از حالت خوشی بسوی آن می خوانند، فراموش می کند و برای خدا مثلها قرار می دهد تا مردم را از راه خدا گمراه کند. بگو به این انسان، از این کفر و کفران که می ورزی، اندکی بر

خوردار باش، تو از دوزخیانی) با دقت در سرتاسر قرآن، حتی یک آیه هم پیدا نمی شود، که ترس و اضطرار و نکبت را دلیل وجود خدا و واقعیت دین مطرح نماید. اگرچه مقداری از ترس و ناتوانیها را به نظم عالم هستی که جلوه گاه مشیت او است، نسبت می دهد، چنانکه سایر شئون و پدیده های حیات را هم با نظر به نظام هستی بخود نسبت می دهد. بنابراین ملاحظات، روشن می شود که پناهندگی و گرایش انسان در موقع ترس و اضطراب و ناتوانی به خدا، یکی از فواید دین است و چه فایده ی بزرگی، و چه عامل مهمی برای بخود آمدن و بیرون آمدن از لجن ناآگاهیها و بی بند و باریها. درست است که عامل منحصر گرایش به خدا و عالم فوق طبیعت برای برخی از مردم، فقط ترس و تیره روزی و اضطرار است، ولی در برابر این گروه، عده ای فراوانتر از آنان وجود دارند که جمال و جلال آفرینش و شکوفائیها و خنده های روانی و لذایذ معقول را عامل گرایش به خدا و فوق طبیعت تلقی می نمایند. و با نظر به ریشه های اصلی دین گرایی و با نظر به دو گروه مخالف در عامل دین گرایی با طرز زبر داشت انسانها در موقعیتهای مختلف از دین، کار نادرستی است که ممکن است مسائل انسان شناسی را تاریک و ابهام انگیز نماید. یکی از بهترین منابع این حقیقت که با نظر به ریشه های عمیق خداگرایی بایستی حالات خوشی و ناخوشی انسانها در برابر دین فرق نماید، همین جمله ی امیرالمومنین علیه السلام است که می فرماید: در هنگام خوشی و رغبت چنان عمل کنید که در موقع ترس و وحشت عمل می کنید. الا و انی لم ار کالجنه نام طالبها و لا کالنار نام هاربها (هشیار باشید، من ندیده ام مانند کسی را که جویای بهشت باشد و بخوابد و گریزان از آتش باشد و در خواب فرو رود) در این درگه شبی بیدار باشید اجزا عالم هستی بیکران چنان بی سر و صدا و خاموش بکار خود مشغولند که ما در خواب رفتگان گهواره ی طبیعت چنین می پنداریم که همه ی کاینات این جهان سترگ بخواب عمیق فرو رفته اند. همه ی ما دیده ایم که وقتی شخص یا اشخاصی در پیرامون ما بخواب فرو روند، تدریجا ما را هم خواب در خود فرو می برد. آنچه که درباره ی آن نمی اندیشیم، بهر سو می نگریم حرکت را با نظم و قانون می بینیم، قوانین همه ی علوم با گویاترین بیان بیصدا فریاد می زنند: قطره ای کز جویباری می رود از پی انجام کاری می رود پروین اعتصامی بلی خود همین قوانین می گویند که: اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای شبستر

ی و می‌گویند: خرامیدن لاجوردی سپهر همان گرد گردیدن ماه و مهر میندار کز بهر بازیگریست سرا پرده‌ای از اینچنین سر سریست در این پرده یکرشته بیکار نیست سر رشته بر ما پدیدار نیست برای کسیکه در این دنیا در خواب خرگوشی فرو رفته است، بیداری دستی که گهواره‌اش را می‌جنباند، کاملاً پیدا است. و برای کسیکه از خواب خرگوشی رویاهای دلپذیر و آرمانهای زندگی را می‌جوید، نه تنها گرداننده‌ی گهواره‌اش را بیدار نمی‌بیند، بلکه حتی انسانهای بیدار را که همه‌ی لحظات زندگی خود را در این سرای بیدار و بیداری بخش سپری می‌کنند، بخواب رفتگانی می‌دانند که فریادهای هشیار باشید، بیدار باشید، آگاه باشید آنانرا هذیانهای خواب آلودگان تلقی می‌کنند!! بله، چون شما سوی جمادی می‌روید آگه از جان جمادی کی شوید؟! جمله اجزا در تحرك در سکون ناطقان کانا الیه راجعون ذکر تسیحات اجزاء نهان غلغلی افکنده در این آسمان جمله اجزا زمین و آسمان با تو می‌گویند روزان و شبان ما سمیعیم و بصیریم و هوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم خامشیم و نعره‌ی تکرارمان می‌رود تا پایتخت یارمان مولوی برای کسیکه واقعا از عشق برین برخوردار است، چه سکونی

و چه خوابی؟! مگر کشش عشق برین که او را در جاذبه‌ی کمال به تکاپو در می‌آورد، مجالی به خواب و مستی می‌دهد؟! برای کسیکه فرار رسیدن ساعت تجسم گفتار و کردارهای زشتش حتمی است، چگونه می‌تواند دست از پاک کردن درون از نتایج رسوب شده‌ی آنها بردار و در خواب راحت بیاراند؟ الا و انه من لا ینفعه الحق یضره الباطل و من لا یستقیم به الهدی یجر به الضلال الی الردی (هشیار باشید، کسی را که حق سودش نبخشد، باطل ضررش خواهد زد و کسی را که هدایت راستش نسازد، گمراهی به هلاکتش خواهد کشید) اگر حق برای فرد یا جامعه‌ای سودی نبخشد باطل تباهش خواهد ساخت حق بیک معنی نظم بنیادین انسانی در دو قلمرو فرد و اجتماع است. بر هم زدن این نظم بنیادین با فریفتن خود با اینکه امکان زندگی کردن در اشکال دیگر نیز وجود دارد نه ضرری به حق وارد می‌آورد و نه باطل را عامل نظم بنیادین می‌سازد. حق، همیشه حق بوده و حق خواهد بود. و چنانکه در مباحث گذشته گفتیم: هرگز وارد میدان نبرد با قدرت و باطل نمی‌گردد، تا گاهی شکست بخورد و گاهی دیگر پیروز گردد. و باطل همیشه باطل بوده و باطل خواهد بود. اگر هم در جولانگاه امیال و خودخواهیها میدان را به دست بگیرد، چنانکه امیرالمومنی ن فرموده است: باز دولت حقیقی از آن حق است. بهمین جهت است که انحراف و روی گردانیدن از حق، باطل را از باطل بودن و مختصاب آن که تباهی نظم بنیادین زندگی است، از بین نمی‌برد. آنانکه حق و باطل را دو مفهوم اعتباری یا ساختگی تلقی نموده و اصالت را تنها در خود نفس کشیدن و غوطه خوردن در شهوات و هوا و هوسها می‌دانند، یا واقعا معنای حق و باطل را درک نکرده‌اند، (که این جهالت قطعاً کشف از جهالت به موجودیت خویش می‌نماید) و یا نتوانسته‌اند در مسیر زندگی فکری درباره‌ی شخصیت و من خود نمایند. گروهی دیگر از آنانکه تا حدودی از اصطلاحات علمی و فلسفی بهره‌ای گرفته‌اند، نسبی بودن موارد و مصادیق حق و باطل را دلیل عدم اصالت حق دانسته و گمان برده‌اند که نسبی بودن موارد و مصادیق حق و باطل می‌تواند دستاویزی برای انعطاف پذیریه‌های آنان بوده با فرمولهائی مانند باری بهر جهت، نباید هیچ اصل و قاعده‌ای گریبان انسان را بگیرد!! زندگی نمایند. مثل اینان آن کسی است که در موقع تطهیر دعای استنشاق را می‌خواند: آن یکی در وقت استنجا بگفت که مرا با بوی جنت دار جفت گفت شیخی خوب آورده‌ای لیک سوراخ دعا گم کرده‌ای بلی، حق و باطل با نظر به تحول واقعیات و

موضع گیری انسانها در برابر آنها و با نظر به تحولات در شرایط وجودی خود انسان نسبی است، چیزی که امروز مصداقی از حق است، فردا مصداقی برای باطل محض است. کاری که در شرایطی خاص مصداقی از باطل است، در شرایط دیگر مصداقی از حق می‌باشد، ولی هویت حق و باطل که اولی نظم بنیادین حیات معقول و دومی تباه کننده‌ی آن است، زوال ناپذیر بوده، تا انسان وجود دارد، آن دو هویت نیز برای او مطرح است. بعنوان مثال: سپردن تدریس کلاس ششم ابتدائی بدست یک دانش آموز کلاس یکم دوم و سوم و چهارم و پنجم باطل محض است ولی سپردن یک کلاس دانشگاهی برای همان دانش آموز پس از طی مراحل دانشگاهی و رسیدن به مقام استادی، حق محض است. دست برداشتن از لذت محدود برای گریز از ضرر ناگوار حق محض است،

در صورتیکه ارتکاب به مشقت و ضرر محدود برای بدست آوردن لذت بالاتر از آن مشقت نیز حق است. تادیب کودک بوسیله‌ی خشونت ملایم و با هدفگیری تربیت، عین عدالت و حق درباره‌ی وی است، در صورتیکه کمترین خشونت برای کودک نه با هدفگیری تربیت، بلکه برای اشباع حس انتقام جوئی باطل محض است. اینگونه اختلافات در دو مفهوم حق و باطل مربوط به جریان عینی و موارد و مصادیق حق و باطل است، نه به هويت

آن دو. در هر نقطه‌ای از نظم بنیادین زندگی که یک جریان متنوع و دگرگون شونده است، حقی وجود دارد و باطلی. حق هر نقطه از این جریان، عبارتست از قانون واقعی آن نقطه از نظر طبیعت مادی و روحی فردی و تشکل اجتماعی و باطل در هر نقطه از جریان مزبور انحراف از آن قانون واقعی است. اگر شما توانستید در تمام جریان زندگی نقطه‌ای بدون قانون مخصوص بخود پیدا کنید، آنوقت می‌توانید ادعا کنید که: حق و باطل ساخته‌ی ذهن آدمی است!! با این بیان؛ مضمون جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام چنین می‌شود: کسی که موجودیت خود را چنان رها کرده است، که اهمیتی به حق نمی‌دهد و برای نظم بنیادین زندگی خود، از حق برخوردار نمی‌گردد، برای زندگی خود قانونی سراغ ندارد و چون برای زندگی خود قانونی سراغ ندارد، نظم بنیادین زندگی او مختل است، چنین شخصی هر حرکتی را انجام بدهد و با هر انگیزه‌ای زندگی خود را بجریان بیندازد، باطل بوده و قطعا به ضرر او تمام خواهد گشت. با همین ملاک و ضابطه‌ای که حق و باطل را تفسیر نمودیم، هدایت و ضلالت نیز قابل تفسیر است. الا و انکم قد امرتم بالظن و دلتم علی الزاد (آگاه باشید، شما به کوچ از این دنیا مامورید و به انداختن زاد و توشه)

برای این سفر بس طولانی (راهنمایی شده‌اید). همه‌ی اجزا و قوانین عالم هستی فریا می‌زنند: بروید و در این مسیر زاد و توشه‌ای برای وصول به سرنوشت نهائی همراه داشته باشید ما انسانها در اقیانوس هستی چونان کشتی نشینانیم که دو نوع حرکت داریم: نوع یکم حرکتی است که با اراده و فعالیت کشتیان در راه بردن کشتی بوجود آمده، مسیری را که راننده‌ی کشتی در نظر گرفته است، می‌پیمائیم. این همان حرکت عمومی است که از ذره‌ی ناچیز گرفته تا کیهان بزرگ تحت سلطه‌ی خداوندی براه افتاده‌اند و هیچ سکون و توقفی هم برای آن تصور نمی‌گردد. امر به این حرکت عمومی که همه‌ی اجزا و پدیده‌ها و روابط جهان هستی و همه‌ی سطوح آن را بجریان لاینقطع وادار نموده است، امر تکوینی است که هیچ تمایل و آرزو و مقاومتی نمی‌تواند جلو آن جریان را گرفته و آنرا به سکون مبدل بسازد. نوع دوم حرکتی است که کشتی نشینان برای بدست آوردن احتیاجات و رسیدن به خواسته‌های خود، انجام می‌دهند. دستور به این حرکت از طرف کشتیان و کارکنان کشتی، دستور ارشاد تشریحی به سود خود کشتی نشینان است. در حقیقت کشتیان آگاه به طول سفر و چگونگی آن و آگاه به احتیاجات و خواسته‌های کشتی نشینان قوانین

و دستوراتی را صادر می‌نمایند، ولی بهره‌برداری از آنها به تعقل و اختیار خود کشتی نشینان است. حال وضع ما انسانها هم در حرکت نوع دوم در کشتی بزرگ دنیا چنین است ما در این کشتی که دارای یک حرکت کلی رو به یک هدف بس والا-است، مامور به حرکت تکاملی بوده، اندک مسامحه و بی‌بندوباری ما بدون اینکه اختلالی در حرکت کلی کشتی و اسرار و هدف آن، وارد بسازد، خلل در حرکت خاص خود ما ایجاد می‌کند که بحالتی پست‌تر از اجزای خود کشتی که رهسپار منزلگه نهائی خویش است، سقوط خواهیم کرد. در این حرکت پر معنا هیچ یک از آرمانهای مربوط به در و دیوار کشتی و زینت و زیورها و خوراکیها و پوشاکیها و سندلیهای آن، نمی‌تواند توشه‌ای برای ساحل اقیانوس زندگی باشد. مگر نه چنین است که: عقل کشتی، آرزو گرداب و دانش بادبان حق تعالی ساحل و عالم همه دریاستی میرفندرسکی حال که ساحل این اقیانوس پیشگاه ربوبی است و پیشگاه ربوبی جایگاه باز شدن سطوح شخصیت آدمی است که آنها را در تکاپوی حیات، ساخته و پرداخته است، خوشیهای کشتی که از آن پیاده شده‌ایم و دیگر هرگز روی آن را نخواهیم دید، بچه کار خواهد آمد؟ در برابر جاذبه‌ی پیشگاه ربوبی، همه‌ی عوامل جذب کننده‌ی کشتی زن

دگی که در پشت سر گذاشته‌ایم، جز اسباب بازی ناچیز کودکان خردسال در برابر مالکیت جهان هستی برای یک خردمند

عالی‌مقام، نمایشی نخواهد داشت. پس هم اکنون از کمال و جمال و جلال روحی توشه‌ها برداریم که شایستگی ورود به جاذبه‌ی کمال و جمال و جلال الهی را حاصل بداریم. و ان اخوف ما اخاف علیکم اثنان: اتباع الهوی و طول الامل فتزودوا فی الدنیا ما تحرزون به انفسکم غدا (وحشتناکترین هراسی که درباره‌ی شما دارم، دو چیز است: پیروی از هوی و درازی آرزوها. در این دنیا از خود دنیا توشه‌ای بردارید که فردا بتوانید موجودیت خود را (آنچنانکه شایسته است) دارا بوده باشید) هیچ چیزی برای شخصیت کمال جوی آدمی خطرناکتر از پیروی هوی و درازی آرزوها نیست زندگی معمولی اکثریت قریب به اتفاق ما انسانها در جهان هستی، همانند زندگی شخص خواب آلوده‌ای در گوشه‌ای از کارگاه بسیار بسیار معظم است که بخواهد در آنجا در خواب عمیق فرو رود! بدانجهت که کارگاه مفروض با گردیدن اجزا ماشینی خود و کارکنان آن با رفت و آمد و گفتگوهای که دارند، نخواهند گذاشت خواب طبیعی و آرامش بخش بر دیدگان آن خواب آلود راه پیدا کند، لذا نه از آن خواب، آسایش و راحتی احساس خواهد کرد و نه از

بیداریهای آگاهی و کار منطقی نصیبت خواهد گشت. خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله چنین فرموده است: الناس نیام و اذا ماتوا انتبهوا (مردم در خوابند وقتی که بمیرند بیدار می‌شوند) این حدیث را ابوالحسن تهامی در قصیده‌ای که در مرگ فرزندش سروده، چنین تفسیر کرده است: العیش نوم و المنیه یقظه و المرء بینهما خیال سار (زندگی خوابی است و مرگ بیداری و انسان میان این خواب و بیداری، خیالی در جریانست) نیست و ش باشد خیال اندر جهان تو جهانی بر خیالی بین روان مولوی این پدیده‌ی خواب آلودگی باعث می‌شود که آدمی از نگرش به چهره‌ی جدی جهان هستی غفلت بورزد و بجای تعین رابطه‌ی منطقی میان خود و جهان هستی که حتی یک میلیاردم یک ناچیزش شوخی نمی‌پذیرد، به هوی و هوسهایش پردازد. این پرداختن به هوی و هوسهای خوشایند که ضمنا پرده‌ی تاریک به چهره‌ی جدی هستی می‌زند، همان شعله‌ی خوشایندیست که تباه شدن جسم محترق را به دنبال دارد: آتشش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار مولوی پس چه خطرناک است این هوی پرستی که تباه شدن جدیترین موجود یعنی انسان را در کارگاه جدی خلقت دنبال خواهد داشت. بیائید پیش از آنکه آرزوهای بی‌اساس و آمال بی مغز حیات با مغز و پرمعنای ما را در هم نوردد و آنرا به دیار نیستی بفرستد، با آن امیدهای محرک و نتیجه بخش حرکت کنیم که محصولش زاد و توشه‌ی حرکت ما در مسیر کمال باشد.

خطبه ۲۹- در نکوهش اهل کوفه

قسمت ۱

[صفحه ۱۸۷]

(شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) تفسیر عمومی خطبه‌ی بیست و نهم داستان ضحاک بن قیس بنا به نقل ابن ابی‌الحدید: ابراهیم ثقفی در کتاب الغارات چنین می‌گوید: غارتگری ضحاک بن قیس از داستان حکمین (ابوموسی اشعری و عمرو بن عاص) و پیش از جنگ نهروان بوده است. حادثه‌ی غارتگری ضحاک چنین بوده است: هنگامیکه معاویه از آماده شدن امیرالمومنین برای نبرد با او آگاه شد، بوحشت افتاده و از دمشق بیرون آمده و به همه‌ی نواحی شام اشخاصی فرستاد که بمردم اطلاع بدهند که علی بن ابیطالب (ع) بسوی آنها حرکت کرده است و بر همه‌ی مردم به یک نسخه نامه نوشت که برای آنان خوانده شد. این نامه چنین بود: پس از حمد و ثنای خداوندی، ما و علی بن ابیطالب قراردادی نوشتیم و شرطهایی را در آن ذکر کردیم و دو مرد را بر ما و بر او حکم قرار دادیم که مطابق قرآن حکم کنند و از آن تجاوز نمایند و عهد و پیمان خداوندی را برای کسی قرار دادیم که تعهد را بکشند و حکم را اجرا نمایند. حکمی که طرفدار من بود و من او را حکم قرار داده

بودم، زمامداری مرا تثبیت کرد و حکمی که طرفدار علی (ع) بوده، وی را از زمامداری خلع نمود (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) و اکنون علی بن ابیطالب (ع) از روی ستمکاری رو به شما آورده است (و هرکس که پیمان بشکند، بضرر خود شکسته است) با بهترین وسائل برای جنگ آماده شوید و ابراز جنگ را مهیا کنید و بهر شکلی که بتوانید سبک و سنگین رو به من آورید، خدا ما را و شما را به اعمال نیکو موفق بسازد. پس از این دعوت، مردم از همه‌ی آبادیها و نواحی در نزد معاویه جمع شدند و آماده‌ی حرکت به صفین گشتند، معاویه با آنان به مشورت پرداخت و گفت: علی بن ابیطالب از کوفه بیرون آمده و از نخيله عبور کرده است. حبيب بن مسلمه گفت: نظر من اینست که از شما حرکت کرده و به همان منزلی که بودیم برویم. زیرا آن منزلی است مبارک و خدا ما را در آن منزل بهره‌مند ساخت و برای ما از دشمن انصاف گرفت. عمرو بن العاص گفت: رای من اینست که با سپاهیان حرکت نموده و سپاه را در زمین جزیره که تحت سلطه‌ی آنهاست وارد کنی، این کار برای لشکریانت نیرو بخش و دشمن را که با تو می‌جنگد تضعیف می‌نماید. معاویه گفت: سوگند بخدا، من می‌دانم که مطلب همانست که تو می‌گوئی، ولی مردم از این دستور من اطاعت نخواهند کرد. عمرو عاص گفت: جزیره زمین ملائیم است معاویه گفت: ک

و شش مردم در اینست که بهمان منزلشان برسند که در آنجا بودند (صفین) معاویه و یارانش در بیرون دمشق دو روز و سه روز برای مشورت توقف نمودند، تا جاسوسان معاویه برگشتند و گفتند، در میان یاران علی (ع) جدا شده‌اند و اکنون او از شما منصرف گشته و به کار آن مخالفین پرداخته است. مردم پیرامون معاویه از خوشحالی تکبیر گفتند، معاویه حرکت خواهد کرد یا نه. دیری نگذشته بود، خیر آمد علی (ع) خوارج را کشت و پس از شکست آنها، تصمیم گرفته است که حرکت کند ولی مردم از او مهلت خواسته‌اند، معاویه و مردم پیرامونش (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) با این خبر خوشحال گشتند. ابن ابی‌سیف از عبدالرحمان بن مسعودی فزاری نقل می‌کند که نامه‌ای از عماره بن عقبه که در کوفه اقامت داشت به معاویه رسید و ما در آنحال در آماده باش جنگی با معاویه بودیم و می‌ترسیدیم که علی (ع) از غائله‌ی خوارج فارغ شود و سپس به طرف ما حرکت کند و با خود می‌گفتیم: اگر علی (ع) بطرف ما حرکت کند، بهترین جایی که می‌توانیم با او رویاروی شویم، همانجا است که سال گذشته بودیم. در نامه‌ی عماره بن عقبه چنین آمده بود: قاریان و مقدس (مابان) یاران علی (ع) بر او ش

وریدند و علی (ع) آنها را از بین برد، در نتیجه اختلالی در لشکریان و اهل شهر رخ داده و میان آنان عداوت افتاده، سخت پراکنده‌اند، خواستم این موضوع را بتو اطلاع بدهم، تا خدا را شکرگذار باشی ... ابراهیم بن هلال ثقفی می‌گوید: معاویه ضحاک بن قیس فهری را خواست و به او گفت: برو بطرف کوفه و هر قدر بتوانی مشرف به کوفه باش و به هرکس که دیدی در اطاعت علی (ع) است، هجوم نموده و غارت کن و اگر با مردم مسلح یا سواران روبرو شدی، به آنان حمله نموده و موجودیتشان را غارت نما، اگر روز را در شهری بسر بردی شب را در جای دیگر باش. و هرگز در برابر سوارانی که شنیده‌ای مقابله با تو بسیج شده‌اند، مقاومت مکن. معاویه ضحاک را با لشکریانی که از سه هزار تا چهار هزار بودند، بسیج و روانه کرد. ضحاک حرکت نمود و اموال مردم را غارت کرد و هرکس را که از اعراب دید، کشت و به حجاج بیت الله حمله برد و همه‌ی کالاهای آنها را گرفت، سپس عمرو بن عبیسه بن مسعود برادر زاده‌ی عبدالله بن مسعود را که از اصحاب پیامبر بود، دید و او را نیز که در راه حجاج در نزدیکی قطقطانه بود، با جمعی از یارانش کشت. اینست داستان ضحاک بن قیس که از طرف معاویه‌ی تبهکار مامور به قتل نفوس مسلم

انان و غارت اموال آنان گشته است. امیرالمومنین (ع) در این مورد خطاب به مردم می‌فرماید: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ایها الناس المجتمعه ابدانهم، المختلفه احوالهم (ای مردمی که بدنهایتان در کنار یکدیگر، ولی هوایتان گوناگون است) پس من با که سخن بگویم؟! با انبوهی گوشت و پوست و رگ و استخوان که جمعی متشکل از انسانها نیست، چه سخن می‌توان گفت؟! آگاهی و هشیاری و تعقل جمعی در شما وجود ندارد، زیرا بدنهایتان در کنار یکدیگر

ولی ارواحتان پراکنده و هریک دنبال خواسته‌های بی‌اساس خود را گرفته‌اید. من چه کسی را مخاطب قرار بدهم؟ شما را؟ شما کیستید؟ بدانید که این تفرقه و پراکندگی خود دلیل آنست که من شما را با کلمه‌ی کیستید؟ مخاطب نسازم، بلکه شما را باید با چیستید؟ طرف خطاب قرار بدهم آیا حواستان از کار افتاده است؟ آیا نیروهای مغزی و روانی شما را کد گشته است؟ آیا خوب را از بد تشخیص نمی‌دهید؟ آیا عزت و ذلت برای شما یکیست؟ این همه سئوالها که از شما می‌کنم، برای آنست که افکار و هدفها و آرمانهای شما متحد نیست. اگر اتحادی در هدف داشتید، همه در یک مسیر حرکت می‌کردند، اگر واقعا ارواح شما با یکدیگر متحد ب

دند، پیروی از هواهای پراکنده نمی‌کردند. کلامکم یوهی الصم الصلاب فعلکم یطمع فیکم الاعداء، تقولون فی المجالس کیت کیت، فاذا جاء القتال قتم حیدی حیاد (سخن شما سنگهای سخت را سست و کارتان دشمنان را درباره‌ی شما به طمع می‌اندازد. وقتی که در مجالس می‌نشینید از همه جا سخن می‌رانید و هنگامیکه جنگ به سراغتان می‌آید، فریاد بر می‌آورید، ای جنگ از ما دور شو) (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) با حماسه در سخن پردازیها صخره‌های سخت را متلاشی می‌کنند، ولی خود در برابر اراده‌ی دشمن متلاشی می‌شوند! بله، چنانش بگویم به گرز گران که پولاد کوبند آهنگران فردوسی بالاتر از این: گر فلک یک صبحدم با من گران دارد سرش شام بیرون می‌روم چون آفتاب از کشورش مسیح کاشانی بدین ترتیب: ما چو خود را در سخن آغشته‌ایم از حکایت ما حکایت گشته‌ایم مولوی این حماسه‌ها و مشت گره کردنها آخرین شعله‌های رو به نابودی نیروهایی است که از هواهای بی‌اساس و تخیلات و وسوسه‌های خودپرستی بوجود آمده و آنها را تباه می‌سازد. دشمن چه می‌خواهد؟ دشمن موجوداتی بی‌حس و بی‌اراده که تمام قوای خود را برای تحریک زبان و جولان داد

دن چشم که سیمای شجاعان را مجسم می‌سازد، بسیج نموده‌اند. یکی از وحشتناکترین شکستهایی که مردم یک جامعه را بخاک سیاه می‌نشانند، جایگزین کردن کلمات و سخنان پر طنطنه و حماسه آفرین، بجای اراده و تصمیم و عمل عینی است. گویی با گفتن اینکه ما از سلسله‌ی شجاعترین نژادهای بشری هستیم، می‌تواند سنگری را از دشمن بگیرد. ادای اینگونه جملات فریبا با چنان حماسه و شور و عشق انجام می‌گیرد که هیجان و طوفانگری خود پیروزی ناتوانتر از ایجاد چنان شور و عشق می‌باشد. سخن آن عامل سحرآسا است که نیروی کاذب بوجود می‌آورد و نیروی واقعی را تباه می‌سازد و بقول مولانا خود انسان را تبدیل به سخن می‌نماید. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ما عزت دعوه من دعاکم و لا استراح قلب من قاساکم (دعوت و تحریک کسی که شما را (بسوی حق و دفاع از آن) می‌خواند ارزشی ندارد و آنکس که در جریان شکنجه‌ی شما قرار بگیرد هرگز دل راحتی نخواهد داشت) نه ارزش دعوت به حق را درک می‌کنید و هنه قلبی را که برای شما می‌تپد تشخیص می‌دهید. آنچنان در توهمات و هواهای بی‌پایه‌ی خود فرو رفته‌اید و آنچنان خودخواهیهایتان رنگ حق را مات کرده است که نه حق را می

شناسید و نه معنای دعوت حق را می‌فهمید و نه دعوت کننده را بجای می‌آورید. بدتر از این نابخردیهای بنیان کن، حماقتهای تبهکارانه‌ی شما است که ناله‌ها و فریادهایم را نمی‌شنوید. اضطراب و تشویش قلبم را برای سعادت دنیا و آخرت شما می‌تپد، در نمی‌یابید. شما با خود چنین می‌گوئید که: علی بن ابیطالب (ع) چه می‌گوید و از ما چه می‌خواهد؟ ما را بکجا می‌کشاند، عاقبت کار ما چه خواهد بود؟ آیا در این دنیا کسی را روشنتر از علی (ع) و گفتاری را صریحتر از گفتار او سراغ دارید؟ من که نه خودم را از شما پنهان می‌کنم و نه گفتارم مانند سیاستمداران عوام چند پهلو و ابهام انگیز است. گفتار من عبارتست از دعوت شما برای دفاع از حق، آیا در هدفگیری من از دعوت تردیدی دارید؟ صریحا بشما می‌گویم: هدف من از دعوت شما برای دفاع از حق، نابود کردن موانع حیات معقول شما است که پیامبر اکرم دعوت بسوی آن نموده است. هدف من از دعوت، ریشه کن کردن عوامل تباهی حیات است که امروز معاویه‌ی ضد بشر در راس آنها قرار گرفته است. دعوت من برای مبارزه‌ی بی‌امان با ماکیاولی گریهای

طاغوت شام است که اگر امروز به دعوت من گوش ندهید، فردا شما را به روز سیاه نشانده (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) حیات شما را بازیچه خود کامگیهایش قرار خواهد داد. دریغا، تاکنون این حقیقت را درک نکرده‌اید که رابطه‌ی من با شما، رابطه‌ی یک سیاستمدار قدرت پرست و خودخواه نیست که برای یک دستمال در راه خواسته‌هایش قیصریه‌های حیات شما را آتش بزند. برای درک رابطه‌ی من با شما، اطلاع از لرزشها و اضطرابات قلبم بگیرید. شما این بهانه را هم نمی‌توانید بیاورید که ما قلب ترا نمی‌بینیم، زیرا سر من از ناله‌ی من دور نیست لیک چشم گوش را آن نور نیست ای سست عنصران بیخبر از ارزش حیات، نشسته‌اید به حماسه سرائیها دلخوش کرده‌اید، همه‌ی شما قیافه‌های متفکرانه و دلسوزانه بخود گرفته‌اید، برای چه؟ برای بدست آوردن یک حیات معقول کو آن حیات معقول؟! روزی سفیان بن عوف غامدی هجوم بر بینوایان جامعه‌ی شما می‌برد، می‌کشد و غارت می‌کند. روز دیگر جانور پلیدی بنام ضحاک بن قیس بر سر شما تاختن می‌گیرد. همه‌ی این غارتگریها و تاخت و تازها فقط زبان شما را بحرکت در می‌آورد که بنشینید، مقداری با حماسه گوئی خودتان را بفریبید و مقداری هم با لاطائلات بی‌اساس وقت گذرانی نمائید. در صورتیکه آن غارتگریها و تاخت و تازها موجودیت شم را تباه و قلبم را زیر شکنجه‌ها می‌فشارد و مضطربم می‌سازد. برخیزید و بیش از این خود را فریب ندهید. اعایل باضالیل. و سالتمونی التطویل دفاع ذی الدین المطول. لایمنع الضیم الدلیل و لایدرك الحق الا بالجد (با سخنان گمراه کننده عذر می‌تراشید. از من خواستید جنگ را بتاخیر بیندازم، چونان بدهکاری که از طلبکار خود تمدید بخواهد. انسان ذلیل و خوار از ورود ستم بر خود جلو نمی‌گیرد. حق بدون جدیت قابل وصول نیست) (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) اینقدر خود را فریب ندهید، دین جان خود را بتاخیر نیندازید، حق شوخی ناپذیر است ما با تلقین و تجسیمهای دروغین خود را گمراه مسازید. بهانه می‌آورید، با حق و حقیقت از در شوخی و باری به هر جهت در نیاید. کسی که خود را بفریبید، کسی که با جدیترین واقعیت زندگی که حق است، شوخی کند، بطور قطع جان خود را گم کرده است، هیچ کسی جز خود انسان نمی‌تواند جان گمشده‌ی خود را پیدا کند، رهبران راستین فقط چراغی فرا راه گم کردگان جان می‌گیرند، اما راه رفتن و نگرستن و جستجو وظیفه‌ی خود انسان است. هیچ می‌دانید که هربار که در برابر حق و حقیقت به علت تراشی و عذر آوری می‌پردازید، از جا ن خود دورتر می‌شوید؟

وقتی که آدمی به فرار از جان خود اصرار می‌ورزد، رهبر دلسوز چه کاری می‌تواند انجام بدهد؟! می‌گوئید: ریشه کردن ظلم و فساد و منع آن را که طاغوت شام است بتاخیر بیندازم! آخر در معنای این پیشنهاد فکر می‌کنید که چه می‌گوئید و چه می‌خواهید؟! شما با این خواست نابکارانه، می‌گوئید: ما عزت و شرافت و استقلال و حرکت به کمال در مجرای حیات معقول را نمی‌خواهیم! انسان شدن ما را بتاخیر بینداز! برای در آوردن چنگالهی درنده‌ی طاغوت شام از جگر بینوایان، مهلت بده و شتاب مکن! ای نابخردان سست عنصر، مهلت برای جگری که در چنگال درنده در حال متلاشی شدن است، چه معنا می‌دهد؟! آن کس که به ذلت تن در داده و خود را تسلیم انواع ستمها و تجاوزها نموده است، چگونه می‌تواند درصدد رفع ظلم از دیگران برآید. از روی حقیقت بشما می‌گویم: حق یک واقعیت شوخی ناپذیر است که جز با جدیت حیاتی نمی‌توان آن را دریافت، چنانکه خود حیات واقعی است که اگر حقیقتش درک نشود، نمی‌توان ادعای برخورداری از آن نمود. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ای دار بعد دار کم تمتنعون و مع ای امام بعدی تقاتلون (کدامین خانه و وطن را جز خانه

و وطن خود از اشغال بیگانگان ممنوع خواهید ساخت؟ و با کدامین رهبر پس از من، به میدان نبرد وارد خواهید گشت؟! از وطن خود دفاع کنید و رهبرتان را بشناسید درباره‌ی ارزیابی وطن و شناخت هویت و مختصات آن، مباحث فراوانی در کتابهای سیاسی و اجتماعی و حقوقی مطرح شده است. ما مقداری از آن مباحث را در مجلد هشتم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی از ص ۵۱۲ تا ص ۵۲۴ آورده‌ایم. بدانجهت که ممکن است تفسیر و نقد و تحلیل در دسترس مطالعه کننده‌ی محترم نباشد، لذا آن مباحث را که مورد

احتیاج است، در اینجا می‌آوریم: وطن چیست؟ و آیا حب‌الوطن مطلوب مطلق است؟ در علوم سیاسی و حقوق مدنی و همچنین در تفسیر لغوی وطن اختلاف نظری وجود دارد. بعضی از متفکرین علوم سیاسی معتقدند که وطن یک انسان عبارت از جایگاهی است که در آن زندگی می‌کند. بعضی دیگر می‌گویند: برای صدق وطن کافی نیست که جایگاهی برای زندگی یک انسان بوده باشد، بلکه باید روابطی طبیعی یا قراردادی با آن جایگاه داشته باشد، مانند زاییده شدن در آن جایگاه و پذیرش آداب و رسوم و حقوق و اخلاق و مذهب مردم آن جایگاه. گروهی مسئله‌ی هم‌زبان بودن و روابط دیگری را نیز برای تحقق (مواطن و هموطن) ذکر کرده‌اند. ب

نظر می‌رسد مفهوم رابطه‌ی یک انسان را با جایگاهی که در آن زندگی می‌کند، کاملاً نسبی بوده باشد. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) هر چه که ریشه‌های وجودی طبیعی یک انسان در یک جایگاه زیاده‌تر و قویتر بوده باشد، مسلم است که ارتباط آن شخص از نظر روای و طبیعی و قراردادی با آن محل بیشتر و قویتر خواهد بود. این یک مسئله‌ی کاملاً طبیعی است که چنانکه انسان هر اندازه هم از نظر شخصیت روانی و حقوقی و علمی و اجتماعی از پدر و مادر خود فاصله داشته باشد، باز به آن دو موجود (پدر و مادر) بعنوان منشا اصلی وجودش می‌نگرد، همچنین جایگاهی که برای یک فرد وطن اصلی تلقی شده و ریشه‌های وجودی خود را از آن می‌بیند، هر اندازه هم آن وطن از موقعیت فعلی انسان برکنار بوده باشد، باز نوعی از حساسیت لطیف درباره‌ی آن وطن در درون خود مشاهده می‌کند. برای تصدیق این معنی کافی است که اوراق تاریخ بشری را با دقت زیرورو کنیم تا ببینیم این حساسیت چه قربانیها که نگرفته و چه انسانها را که میلیونها بخاک و خون نیاغشته است. هم اکنون که نیمه‌ی دوم از قرن بیستم است و کلمه‌ی انترناسیونالیسم (جهانی) مانند تنفس ضروری از دهان زن و مرد و کوچک و بزرگ و پیشرو و پسرو بر می‌آید، اگر درست تحلیل شود و دقت کافی مبذول گردد، خواهیم دید که کلمه‌ی انتر تنها بعنوان مقدمه و مدخل به ناسیونالیسم (وطنی، ملی) است، نه اینکه واقعا مقصود گویندگان چشمگیر، آن جهان وطنی است که خطابه‌ها و نسخه‌های مبتذل کتابها برای خریداری افکار گفته می‌شود. بهر حال گمان نمی‌رود ناپلئونها از گفتن انترناسیونالیسم امتناع بورزند، بلکه مقصود حقیقیشان را باید ردیافت که عبارتست از اینکه حقوق و سیاست و اخلاق و اقتصاد و تمام ایدئولوژیها حتی خود انسانها باید جهانی بوده باشند، بشرط اینکه وطن همه‌ی جوامع و ملل خود پاریس و کاخ ناپلئون را مثلا جایگاه نزول وحی آن مسائل و ایده‌ها و انسانهای جهانی بدانند!! گویی همه‌ی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) مردم از ایمان و شئون الهی آن، و از عظمت‌های انسانی و تحولات تکاملی آنها تنها و تنها حب‌الوطن راملایم مذاق خود می‌دانند. می‌گویند: جمعی از فضلاء برای گردش بیرون رفته بودند، شخصی را دیدند که با لباس و قیافه‌ی ژولیده از دامنه‌ی کوهی عبور می‌کند. اعضای مجمع گفتند: او را صدا کنیم و قدری با او به گفتگو پردازیم. صدایش کردند، او هم اجابت ک

رد و آمد در مجمع آنان شرکت کرد. پس از گفتگوهای معمولی، پرسیدند، آقای درویش، نماز هم می‌خوانید یا نه؟ پاسخ داد، نه هرگز! آن جمعیت از روی تعجب پرسیدند: چرا نماز نمی‌خوانی؟ گفت بدستور قرآن عمل می‌کنم. گفتند: در کجای قرآن نوشته است نماز نباید خواند؟ درویش پاسخ داد: ولا تقربوا الصلوه (بنماز نزدیک نشوید) گفتند: چرا دنبال آیه را نمی‌خوانی که فرموده است: و انتم سکاری که معنای مجموع آیه چنین می‌شود که: در حال مستی و بیخودی ناشی از پرخوری و سایر عوامل پراکنده کننده‌ی حواس بنماز نزدیک نشوید. درویش پاسخ می‌دهد: ای بابا، مگر همه‌ی مسلمانها بهمه‌ی قرآن عمل می‌کنند؟ من بمقداری از قرآن عمل می‌کنم، شما هم بروید بمقدار دیگر عمل کنید!!! باید در نظر گرفت که پدیده‌ی انس انسانی و بطور عموم انس هر جاننداری با محیط زادگاه و زندگی‌اش ریشه‌ای بس قویتر و نافذتر از آن دارد که در موضوع وطن منحصر گردد، این انس و وابستگی حتی به موضوعاتی از قبیل حیوان و درخت و حتی ساختمان سکونت و ماشین نیز ... سرایت می‌کند. بطور فراوان دیده شده است که موضوعات مزبور که چند ماه یا چند سالی مورد علاقه‌ی انسان قرار گرفته است، با او بگفتگو می‌پردازد و به از دست

رفتن آنها حسرت می‌خورد و در موقع یادآوری آنها حالت روانی رقت باری را در خود احساس می‌کند. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) این انس و علاقه از نظر طبیعت انسانی به وطن و اشیاء مورد علاقه جای تردید نیست و ریشه‌ی اساسی آن از اجابت و تسلیم آن اشیاء در مقابل بروز و گسترش حیات آدمی سرچشمه می‌گیرد، گویی طبیعت حیات چنین تلقی کرده است که آن اشیاء میدانی برای زندگی او باز کرده‌اند. بنابراین، حب‌الوطن به‌همه‌ی اشیا از موضوعاتی که مورد شدیدترین علاقه‌ی حیات است (کالبد مادی و اجزاء درونی و برونی آن) گرفته تا کتابی که محصل چند روز با آن سروکار داشته است، از زادگاه و محیط زندگی گرفته تا کوی معشوق که ممکن است میلیونها فرسخ با وطن خود عاشق فاصله داشته باشد، همه را شامل می‌شود. آیا وطن دوستی مطلوب مطلق است؟ پاسخ این سؤال کاملاً منفی است. کدامین وطن برای حیات آدمی از کالبد بدن او محبوبتر و ضروریت‌ر است؟ با اینکه می‌بینیم: این وطن باضافه‌ی اینکه دائماً در حال تبدیل و تحول است و بعلاوه‌ی اینکه حیات و روح آدمی در راه مقاصد خود این وطن را بهرگونه تلاش و شکنجه و محرومیت وادار می‌کند، موقعی که یک یا چند عضو از ساختمان این وطن بجهت فساد و تباهی بخواهد خود حیات و روح را تهدید کند، آن عضو یا آن عضوها را می‌برد و دور می‌اندازد. کدامین موضوع برای انسان محبوبتر از پستان مادر و شیری که در ایام کودکی از آن تغذیه می‌کرد، وجود داشته است؟ با اینحال پس از بزرگ شدن حتی اسمی هم از پستان و شیر و مرحله‌ی ماقبل پستان (رحم مادر) که اساسی‌تر و حیاتی‌تر از پستان و شیر بوده است بزبان نمی‌آورد. پس از سپری کردن دوران ابتدایی حیات و بی‌نیازی از موضوعاتی که (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) وطن و منشا اولی و وسیله‌ی ادامه‌ی حیات بوده است، یکبار دیگر حب‌الوطن می‌تواند مطلوب بلکه ضرورت داشته باشد و آن اینست که موقعی که اقویای جوامع بخواهند با تلقینات جهان وطنی و شعارهای آراسته‌ی ایده‌های جهانی ضعف را پایمال کنند. در این موارد تلقینات و شعارهای آراسته مانند دانه پاشیدن صیادان بردست است که می‌خواهند بینوایان را از آشیانه‌ی خود بیرون کشیده و طعمه‌ی خود بسازند. در این موقع حب‌الوطن مساوی حب ذات می‌گردد که کوچکترین فریب خوردن به نابودی حیات آدمی منجر خواهد گشت. تبه‌کارترین مردم در اینگونه موارد کسانی هستند که نقش دلالی زندگی و مرگ انسانها را بدست گرفته با سخنان و شعارهای فریبنده انسانهایی را تسلیم ضد انسانها می‌نمایند. روی این محاسبه‌ی واقعی است که ملل ناتوان تاکنون درباره‌ی دعاوی جهانی بودن انسانیت و شئون آن بوسیله‌ی ملل قوی بدبین بوده و خود ملل قوی نیز اطمینانی به آن دعاوی در میان خود نداشته‌اند. نتیجه‌ی کلی این مبحث اینست که حب‌الوطن من‌الایمان از دو نظر کاملاً-طبیعی و منطقی است: ۱- نظرگاه طبیعی، چنانکه بطور اختصار اشاره کردیم: وطن و حساسیت مخصوص درباره‌ی آن و هر موضوعی که حیات آدمی با آن انسی دارد، پدیده‌ایست کاملاً طبیعی. ۲- نظرگاه منطقی، حب‌الوطن از این دیدگاه چنانکه گفتیم: مساوی حب ذات و دفاع از زندگی و مبارزه با مرگ است. چون وطن دوستی معلول حب ذات است لذا محبت بوطن قابل شدت و ضعف و در معرض هستی و نیستی است در مطالب گذشته اشاره کردیم که وطن دوستی یکی از فروع خود (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) دوستی (حب ذات) است که از وابستگی حیات انسانی به موضوعات مناسب زندگی ناشی می‌شود. پس در حقیقت بحث از وطن دوستی بررسی یکی از نتایج و معلولات خوددوستی (بمعنای عمومی آن) می‌باشد. با تکامل ت

دریجی و تحولاتی که در حیات آدمی بروز می‌کند، همه‌ی موضوعات مورد تعلق خاطر دستخوش تکامل و تحول قرار می‌گیرد. وطن دوستی که مورد بررسی ما است، مانند همه‌ی موضوعات مورد علاقه بایستی پاسخگوی تحول و تکامل روحی انسان بوده باشد. ابن سینا و ابن رشد و محمد بن زکریای رازی دیگر نمی‌توانستند زادگاه خود را چنان مورد پرستش قرار بدهند که جهان آن دوران و قرون و اعصار بعدی را قربانی آن زادگاه خود نمایند. باید کتاب بینوایان، ویکتور هوگو را از زادگاه محدود خود بردارد و بر فراز قله‌ی اعصار و قرون بگذارد، تا جوامع دیگر بتوانند معنای انسان جهانی را درک کنند. این وطنها بمنزله‌ی ارحام مادران

است که نمی‌تواند دست و پای جنین را در توی خود میخکوب کند. مخصوصا در آنهنگام که هوی پرستان کامجوی جوامع می‌خواهند ده یا شهر یا کشور یا قاره‌ای را میدانی برای تاخت و تاز تمایلات بی‌محاسبه‌ی خود قرار بدهند و آشیانه‌های طبیعی انسانها را ویران بسازند. سعديا حب وطن گرچه حدیثی است صحیح نتوان مرد به سختی که در اینجا زادم اگر عین همان تحول و تکامل طبیعی که برای جنین پیش می‌آید و او را از وطن شکم مادر بیرون می‌کشد و در وطن وسیعتری بنام خانواده و سپس در وطن بزرگتر و بزرگتری مانند جامعه و کشور قرار می‌دهد، و او را مشمول رسوم و آداب و مقررات کشوری می‌نماید، در ارواح انسانها بوسیله‌ی مریان روحی و سیاستمداران انسان دوست انجام می‌گرفت بدون تردید مسئله وطن و (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) وطن دوستی با منطقی‌ترین وجه حل و فصل و عالیترین بهره‌برداری از این احساس امکان‌پذیر می‌بود، اما متاسفانه ما تاکنون بهمان مقدار با مسئله‌ی وطن و وطن دوستی آشنایی داریم که با مسائل عالی‌هی انسان جهان وطنی. و آشنای ما بهردو موضوع از یک عده مسائل سطحی تجاوز نمی‌کند. وطن از دیدگاه قرآن روشی که ما در مباحث مربوط به موضوع وطن و وطن دوستی بطور اختصار پیش گرفتیم، ناشی از مشاهدات و تاملاتی است که همگان می‌توانند آن را بپذیرند. می‌توان گفت: اصول و ریشه‌های این روش در قرآن مجید بترتیب زیر آمده است: این اصول را، ما با گروه‌بندی آیات مربوطه توضیح می‌دهیم: گروه یکم آیاتی وجود دارد که علاقه بوطن را کاملا تایید می‌کند، مانند: و اذا اخذنا میثاقکم لاتسفقون دمائکم و لاتخرجون انفسکم من دیارکم (و موقعی که ما از شما پیمان گرفتیم که خونهای یکدیگر را نریزید و یکدیگر را از وطنهای خود بیرون نکنید).

لا- ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین (خداوند شما را از نیکوکاری و عدالت درباره‌ی کسانی که با شما به جنگ و پیکار برنخاسته‌اند و شما را از وطنهای خود بیرون نکرده‌اند، جلوگیری نمی‌کند. قطعا خداوند عدالت کنندگان را دوست می‌دارد). انما ینهاکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) دیارکم و ظاهر و علی اخرجکم ان تولوهم و من یتولهم فاولئک هم الظالمون (خداوند فقط از دوستی شما با کسانی که با شما درباره‌ی دین جنگیدند و از وطنتان بیرون کردند و در بیرون کردن شما بیکدیگر کمک کردند نهی می‌کند. آنان ستمکاران هستند). قالوا و ما لنا الا نقاتل فی سبیل الله و قد اخرجنا من دیارنا ... و آنان گفتند: چرا ما در راه خدا نجنگیم در حالیکه ما از وطن خود رانده شده‌ایم). فالذین هاجروا و اخرجوا من دیارهم و اودوا فی سبیلی و قاتلوا و قتلوا لا- کفرن عنهم سیئاتهم ... کسانی که مهاجرت کردند و از وطن خود بیرون رانده شدند و در راه من تن به رنج دادند و پیکار کردند و کشته شدند، گن

اهانشان را محو و نابود می‌سازم). این گروه از آیات تعلق طبیعی انسان را به وطن خود بیان نموده و محرومیت از بهره‌مندی از وطن را ریاضت سخت معرفی فرموده است. بهمین جهت است که در آیه‌ی اول یکی از مواد پیمان الهی محسوبش می‌دارد و می‌فرماید: موقعی که از شما پیمان گرفتیم که همدیگر را نکشید و یکدیگر را از وطن خود اخراج نکنید. ملاحظه می‌شود که آوارگی از وطن را در اهمیت مانند کشته شدن متذکر شده، اجتناب از آن دو را مشمول پیمان قرار داده است. در آیه‌ی بعدی نیکوکار و عدالت و انصاف را درباره‌ی کسانی که اگرچه خارج از دین اسلام می‌باشند، مادامیکه در راه دین بکشتار برنخاسته‌اند و (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) مسلمانان را از وطن خود آواره نموده‌اند، مطلوب معرفی نموده و می‌گوید: خدا نیکوکاران و مردم عادل و با انصاف را بطور عموم دوست می‌دارد. و بالعکس نسبت به کسانی که به جنگ و پیکار برخاسته و مسلمانان را از وطنهای خود آواره می‌کنند، از نیکوکاری جلوگیری می‌کند. در آیه‌ی شماره‌ی ۴ استدلال کسانی را که می‌خواهند بجنگند، باینکه چرا ما در راه خدا نجنگیم، با اینکه ما را از وطن و دیار خود بیرون رانده‌اند،

صحیح می‌داند. و همچنین شماره‌ی پنجم از آیات. گروه دوم آیاتی است که بطور غیرمستقیم محبوبیت وطن را گوشزد می‌کند، از

قبیل: انما جزا الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلك لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الاخره عذاب عظیم (جز این نیست، جزای کسانی که با خدا و رسولش به پیکار بر می‌خیزند و در روی زمین برای فساد می‌کوشند، اینست که کشته شوند یا به دار آویخته شوند، یا دستها و پاهایشان بطور خلاف قطع شود. (قطع بطور خلاف پای چپ با دست راست یا بالعکس را می‌گویند) یا از زمین خود تبعید شوند، این کیفرها برای آنان در این دنیا رسوایی است و برای آنان در آخرت عذاب بزرگی است). از مضمون آیه‌ی فوق چنین بر می‌آید که تبعید از وطن تنها برای آن نیست که محارب و مفسد بیک نقطه‌ی بیگانه بروند و نتوانند دست به فعالیت بزنند، بلکه تبعید را مانند قتل و به دار آویخته شدن و بریده شدن دست و پا بعنوان کیفر رسوا کننده بیان می‌کند. خلاطه وطن باصطلاح عرفی و اجتماعی با نظر به آیات فوق محبوبیت (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) داشته و بطور طبیعی مو

جب تعلق خاطر آدمی بوده و محبت به وطن نه تنها ممنوع قلمداد نشده است، بلکه چنانکه از آیات شریفه بر می‌آید محرومیت بی دلیل از زندگی در وطن می‌تواند موجب مقاومت و پیکار هم بوده باشد. گروه سوم آیات زیادی است که با اشکال مختلف وطن را در موقع ناهمواری برای زندگی بطور عموم و زندگی معتقدانه به ایده‌آل دینی بالخصوص، قابل طد و مهاجرت از آن را مطلوب معرفی می‌کند، مانند: ان الذین توفاهم الملائکه ظالمی انفسهم، قالوا فیم کنتم؟ قالوا کنا مستضعفین فی الارض قالوا الم تکن ارض الله واسعہ فتهاجروا فیها فاولئک ماواهم جهنم و ساءت مصیرا (کسانی را که فرشتگان در حالیکه ستم به خود روا داشته‌اند، در می‌یابند، به آنان می‌گویند در چه حال بودید؟ آنان به فرشتگان پاسخ می‌دهند که ما در زمین بینوایان بوده‌ایم. فرشتگان می‌گویند: مگر زمین خدا پهناور نبود که مهاجرت کنید (تا ستم‌دیده واقع نگردید) جایگاه آن مردم که بخود ستم روا داشته‌اند، دوزخ و پایان کارشان بد است.) در این آیه صریحا کسانی را که در وطن مظلوم شده، توانایی مهاجرت داشته‌اند ولی مهاجرت نکرده‌اند، توبیخ فرموده است، بلکه از آن جهت که وعده‌ی آتش دوزخ به آنان داده شده است، مرتکب گناه کبی

ره گشته‌اند. در جای دیگر می‌فرماید: و ما لکم لاتقاتلون فی سبیل الله و المستضعفین من الرجال و النساء و الولدان الذین یقولون ربنا اخرجنا من هذه القریه الظالم اهلها واجعل لنا من لدنک ولیا واجعل لنا من لدنک نصیرا (چه شده است بشما که (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) نمی‌جنگید در راه خدا و در راه بینوایان از مردان و زنان و فرزندان که می‌گویند: ای پروردگار ما، ما را از این آبادی که اهلش ستمکارانند بیرون کن و نجاتمان بده و برای ما از نزد خود ولی وسلطه و یآوری عطا فرما.) در این مضامین آیاتی با اشکال مختلف در قرآن دیده می‌شود. ما محصول این آیات را بطور اختصار متذکر می‌شویم: ۱- وطن و دیار، یک چیز خیالی نیست، بلکه حقیقتی دارد و علاقه‌ی انسان به وطن طبیعی است. ۲- وطن انسان بطور طبیعی قابل دفاع است. ۳- اخراج یک فرد یا یک گروه از وطن خود بدون علت ممنوع است. ۴- مبارزه در راه و مبارزه در حفظ آن مطلوب است. ۵- اگر وطن برای یک انسان ناهموار باشد و شخصیت انسانی و ایده‌تولوژیکی او را مختل نماید، باید علاقه‌ی خود را از وطن ببرد و در صورت عدم توانایی اصلاح آن، وطن را ترک کند و مهاجرت نماید. ماده‌ی ۲۹ از

اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر نیز چنین می‌گوید: هر کس در مقابل آن جامعه‌ای وظیفه دارد که رشد آزاد و کامل شخصیت او را میسر سازد - ... و چنانکه در اول مباحث وطن اشاره کردیم: آشیانه‌ی طبیعی میهن محبوبتر از آشیانه‌ی بدن و خانواده نیست و ما می‌بینیم که این دو آشیانه تابع تکامل روحی و شخصیت انسانی می‌باشد، نه اینکه انسان پیرو آن دو آشیانه قرار گرفته و در لانه‌ی طبیعی خود سقوط نماید. آیا ممکن است کوه‌ی زمین روزی به شکل یک وطن واقعی برای عموم انسانها از هر نژاد و هر مکتب که بوده باشند درآید؟ پاسخ مثبت به این سؤال پیش از پاسخ مثبت بسوالات زیر امکان پذیر نمی‌باشد. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ۱- آیا امکان دارد که آشیانه‌های طبیعی بشری، بطوری تفسیر و توجیه شود که از رحم مادر گرفته تا خاندان و وطن را بعنوان گذرگاه به آشیانه‌ی قاره و سپس همه‌ی کوه‌ی زمین، تلقی نموده و طعم جهان وطنی را

بچشد؟ ۲- آیا تضادها و اختلافات روانی و نژادی و جغرافیائی و اقتصادی و ایده‌تولوژیک می‌تواند بجای رقابتهای کشنده، بشکل آن اختلافات و تضادها برآید که موجب تفاعل و تکاپو گشته و بعنوان ایجاد کننده‌ی تکامل انجام وظیفه نماید؟ ۳- آیا پیشتازان بمعنای عمومی حاضر خواهند گشت که از موقعیتهایی که عناوین وطن و نژاد و مکتب برای آنان میسر ساخته است، دست بردارند و مرزها را برطرف کنند؟ ۴- آیا اعلامیه جهانی حقوق بشر و سازمان ملل متحد در این راه قدم موثری می‌توانند بردارند؟ ۵- آیا اتحاد جهان وطنی با حفظ اختلافات نژادی و وطنهای طبیعی و عقاید مکتبی، از راه دموکراسی و سیاستهای خردمندانه امکان پذیر خواهد بود، یا به پذیرش عمومی مقداری از ایده‌های کلی جهان وطنی نیازمند است که بوسیله‌ی تحول و جهشهای انقلابی به جوامع و ملل روی زمین قابل هضم خواهد گشت؟ بجز پاسخ سوال شماره‌ی ۵ که راه وصول بایده‌ی جهان وطنی را مطرح می‌کند، بعقیده‌ی ما پاسخ سوالات چهارگانه مثبت است و دلایل و شواهد قطعی چه از نظر روانی و چه از نظر مشاهدات تاریخی گذشته و رویدادهای معاصر امکان پذیر بودن جهان وطنی را اثبات می‌کند. فقط مسئله‌ای که وجود دارد و امید ما را در این مورد ممکن است به نومییدی مبدل سازد، مسائل مربوط به سوال شماره‌ی ۳ است. آیا این اطمینان برای پیشتازان جوامع و متصدیان امور اجتماعی و وطنها (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ایجاد خواهد گشت که موسسات بین‌المللی که می‌خواهند ایده‌ی جهان وطنی را پیاده کنند، راست می‌گویند؟! آیا نکند این موسسات نقش دانه پاشیدن در مقابل آشیانه‌ها را بعهدده گرفته‌اند که صاحب وطنان را از آشیانه‌ها بیرون بریزند و در دام ماهرانه‌ی خود گرفتارشان سازند؟! پس از من با رهبری کدامین پیشوا پیکار خواهید کرد؟! آیا برای پیکار در راه از بین بردن باطل، بدنبال معاویه خواهید افتاد؟ او که ضد حق و برپا دارنده‌ی باطل است، چگونه می‌توانید زیر پرچم وی از حق دفاع کنید و باطل را از بین ببرید؟! آیا عمرو بن العاص خود فروش را می‌خواهید که با تمام آگاهی و عمد و اختیار خود را ابراز حق کشی معاویه نموده به هوای ریاست مصر هرگونه حقیقت و حق را زیر پا گذاشت؟! چه کسی را می‌خواهید؟ اصلا در این باره تا حال اندیشیده‌اید که چه می‌خواهید؟ یقیناً نیندیشیده‌اید، زیرا کسی که از روی تعقل و منطق بداند چه می‌خواهد، بطور قطع او می‌داند که چه کسی را می‌خواهد. بخود بیاید و دقت کنید و ببینید که نادانی شما درباره‌ی اینکه چه کسی را می‌خواهید، معلول آن است که نمی‌دانید چه می‌خواهید. ارزش و شخصیت پیشتازان را نه با اعضای مادی او می‌توان سنجید و نه با موقعیت بی‌محاسبه‌ای که در اجتماع بدست آورده است و نه با نژاد و ثروت و مقام و حيله‌بازهای وی برای لغزش از اصول و قوانین انسانیت. بلکه ارزش و شخصیت پیشتازان باید با هدفگیریها و کمیت و کیفیت تکاپو و تلاشی که در راه بدست آوردن آنها انجام می‌دهد، تعیین و مشخص گردد. با نظر به این قانون اساسی و پایدار درباره‌ی رهبری من بیندیشید. من کیستم؟ من علی بن ابیطالبم. آیا شخصیت من تاکنون ابهامی داشته است که (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) شما را در اقدامهای حیاتی سردرگم و کلافه نماید؟! آیا من شما را با دستور به جنگ و پیکار، روانه‌ی کوه و دشت و هامون و سنگلاخها و خارستانها می‌نمایم و خود در کاخهای مجلل و با شکوه روی بستر پرنیان سر بر بالش پر قو می‌نهم؟! آیا من شما را به میدان نبرد که نیزاری از شمشیرها و نیزه‌ها است می‌فرستم و سپس خود در باغهای ارم و زیر سایه‌ی درختان با طراوت و چشمه سارها می‌آرامم و گوش به ترانه‌های بلبلان خوشخوان می‌دهم؟! آیا وضع من در خوراک و لباس و مسکن و دیگر وسایل زندگی از شما بهتر است؟! آیا کسی دیگر را سراغ دارید که بیش از من شیفته‌ی حق و حقیقت و تکاپوگرتر از من در رسانیدن جامعه به آرمانهای حیات معقول بوده باشد؟ آیا شما را روانه‌ی میدان کارزار که مرز زندگی و مرگست می‌نمایم و سپس خود در لذایذ زندگی غوطه‌ور می‌شوم؟! برخیزید، و جان خود را فریب ندهید. المغرور والله من غررتموه من فابکم فقد فاز والله بالسهم الاخیب و من رمی بکم فقد رمی بافوق ناصل (سوگند بخدا، فریب تباه کننده خورد کسی که شما او را فریب دادید. سوگند به خدا، کسیکه شما را وسیله‌ی برد قرار داد (با زنده‌ترین) نومید کننده‌ترین سهم را برگزید) شما که خود را فریب داده‌اید، چه کسی می‌تواند از

فریبکاری شما نجات پیدا کند؟ مردم آن جامعه که بجای عمل با سخن خود را بفریید و بجای منطق و تعقل با تخیل و آرزوهای غیرقابل تحقق خود را گول بزنند. زندگی امروزش را با وعده‌ی آبیاری نماید، همواره از هدفها دم بزند و بدنبال تحصیل وسیله نرود، چنین مردمی که هرگز سخن راست بخویشتن نگفته و دائما در حال فریفتن خویشتن است، چگونه می‌تواند مورد اطمینان برای کسی دیگر باشد و (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) دیگران چگونه می‌توانند محاسبه‌ی زندگی خود را روی دعاوی و وعده‌ها و پیمانهای او استوار بسازند؟! شما که با دلی فارغ و با تکیه بر خیالات و آرزوهای بی‌اساس و زودگذر نشسته و توقع دارید که یک زندگی با شرافت و عزت را در یک لیوان آب به گلوی شما بریزند، و در تلاش برای بدست آوردن چنین زندگی گردی به دامانتان ننشیند، کدامین رهبر دلسوز و تکاپوگر می‌تواند بر نیرو و کار شما تکیه کرده رهسپار میدان نبرد گردد؟! اصبحت والله لا اصدق قولکم و لا اطمع فی نصرکم ولا اوعدا لعدوبکم (سوگند بخدا، اکنون دیگر نه گفتارتان را تصدیق می‌کنم و نه امیدی به یاریتان دارم و نه دشمن را بوسیله‌ی شما تهدید می‌کنم). سخنانتان از اعتبار افتاده است سخنان نغز و فصیح از زبانتان چنان بیرون می‌آید که اگر کسی که خود جدیترین و راستگوترین فرد هم بوده باشد و شما را شناسد، چنان مسحور سخنانتان می‌گردد که درباره‌ی خود به شک و تردید میفتد!! آخر نه چنانست که انسان جدی و راستگو نمی‌تواند باور کند که سخنی فصیح و نغز از زبان کسی صادر شود، ولی محتوی نداشته باشد. فصاحت و بلاغت سخن از یکطرف، قیافه‌ی جدی و حماسی از طرف دیگر، آیا با اینحال می‌توان تصور کرد که دل و خرد گوینده اطلاعی از محتوای آن سخنان نداشته باشد؟! بله راه هموار است و زیرش دامها قحطی معنی میان نامها لفظها و نامها چون دامها است لفظ شیرین ریگ آب

عمر ما است مولوی من که می‌گویم سخنانتان را تصدیق نمی‌کنم، اهانتی بر شما روا نمی‌دارم بلکه این شماست که بدبینی را در من ایجاد کرده‌اید. می‌بینم اگر خود شما با یک آگاهی کامل در سخنانتان بنگرید و آنها را بررسی نمایید و واقعیاتی را (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) که بعنوان محتوای سخنانتان ابراز می‌کنید، با خویشتن تطبیق نمایید، گفتار خود را تکذیب خواهید کرد، چگونه از من توقع دارید که تصدیقش کنم؟! غاض الوفا و فاض الغدرو انفرجت مسافه الخلف بین القول و العمل طغرائی (وفا به عهد و پیمان فروکش کرده و از بین رفته و حيله‌گری بجریان افتاده است. اختلاف میان گفتار و کردار مسافتی بس طولانی میان آندو بوجود آورده است). دیگر به کمک و یاری شما طمعی ندارم. آیا از شما یاری بطلبم؟ مگر رابطه‌ی شما با من، رابطه‌ی راهرو با رهبر است؟! مگر هدف شما با هدف من یکی است؟! مگر ما کاروانیان یک منزلگهیم که از یک مسیر حرکت کنیم و رد خارستانها و سنگلاخهای آن دست یکدیگر را بگیریم؟! من دیگر شما را بعنوان نیروئی مبارز در برابر دشمن به حساب نمی‌آورم. ما بالکم؟ ما دوائکم؟ ما طبکم؟ القوم رجال امثالکم (چه شده بر ش ما؟ چیست دواي دردهایتان؟

چیست راه معالجه‌ی بیماریه‌ایتان؟ دشمن هم مردانی مانند شمایند) آیا می‌توانید موقعیت خود را توصیف کنید؟ آیا خاصیت اساسی زندگی دفاع از آن نیست؟ آیا زور بازو ندارید، یا فرمانده شما نمی‌داند طعم حیات چیست و شما را رهسپار میدان کارزار می‌کند؟ من که نمی‌خواهم با کشیدن پوست یک دانه جو از دهان مورچه‌ای به زندگی آن لطمه وارد بسازم اگر چه همه‌ی دنیا را بمن بدهند، ارزش حیات شما را نمی‌دانم؟ آیا من شما را فرزندان آدم (ع) خلیفه‌الله در روی زمین نمی‌دانم؟! هرچه فکر می‌کنم، کمترین دلیلی برای این سستی و مسامحه که به (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) پایان دادن زندگی و ارزشهای آن تمام خواهد گشت، پیدا نمی‌کنم. دردی که شما دارید، آن معمای لاینحل نیست که نتوان از عهده‌ی حل و فصلش برآمد شما خودتان بهتر از همه می‌دانید که درد و بیماری شما، سخن پردازیها و بی‌اعتنائی به زندگی و نادانی به دستورات الهی و سهل انگاری در عمل به آنها است. اینست درد شما. دواي این درد چیست؟ آیا دواي این درد، نشستن و فردا فردا گفتن است؟! هین مگو فردا که فرداها گذشت تا بکلی نگذرد ایام کشت مولوی آیا د

وای درد شما اشکال تراشیها و چون و چراها و شطرنج بازیهای فکریست؟ اینها دوا نیستند، اینها دردهائی هستند که بشکل پارچه‌هایی مسموم دردها را می‌پوشانند و آنها را مزمن و ریشه‌دارتر می‌کنند. از دشمن نهراسید ترس و وحشت شما از دشمن، شما را زبون و ناتوان نموده و بر قدرت او می‌افزاید. ترس و هراس از آن داشته باشید که خود را در برابر دشمنان ببازید. دشمنان نیز مانند شما مردمی هستند که مشمول قوانین طبیعتند. آنان در ترس و اضطراب و آرامش و خوشی و ناخوشی و مقاومت و تزلزل و از همه بالاتر در چشیدن طعم زندگی تفاوتی با شما ندارند. عوامل و نیروهای طبیعت با آنان خویشاوندی ندارند. قدرت اراده و دفاع از آبرو و شرف در نهاد همه‌ی انسانها تعبیه شده و مخصوص به یک گروه معین نیست. اقولا بغیر علم و غفله من غیر ورع و طمعا فی غیر حق (آیا سخن بدون علم! آیا غفلت بدون خودداری از آلودگیها! آیا طمع و امید برای رسیدن به حق (پیروزی) بدون شایستگیها یا با طمع برای رسیدن به غیر حق) (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) گفتار بدون معرفت و علم، غفلت از ضرورت خودداری از آلودگیها، طمع در پیروزی بدون شایستگی. اینست عوامل تباه کننده‌ی

زندگی انسان در راهی که به سوی کمال در زندگی کشیده شده است. از یک فضای خالی عبور نمی‌کند، بلکه چنانکه در این حرکت به هدفگیری و انتخاب وسیله و آماده نگه داشتن عوامل تشخیص و تحریک درونی نیازمند است، همچنان بدون پاکداشتن آن درون که فعالیتهای مزبور را تفسیر و توجیه می‌نماید، حرکت به سوی کمال امکان پذیر است. این پاکداشتن درون از آلودگیها و تصفیه‌ی آن از حس و خاشاک و خارهای زهر آگین شهوات و هوی و هوسها، ورع نامیده می‌شود. طمع و امید بستن به پیروزی و وصول به حق بدون تحصیل شایستگی، نتیجه‌ای جز پوچ کردن زندگی با خیالات و احساسات غیرقابل دوام چیزی دیگر نیست. آخر چطور سخن می‌گوئید و داوری می‌کنید، بدون آنکه از محتوای سخن و قضاووتتان اطلاعی داشته باشید؟ این گفتارها و قضاووتها که می‌کنید، نه تنها زبانی ندارند که بگویند: گوینده‌ی ما و صادر کننده‌ی ما اطلاع و شناختی از محتویات ما ندارد، بلکه چنان می‌نمایند که گوینده و قضاووت کننده از همه‌ی سطوح و ابعاد کاری که با زبان و فکرش انجام می‌دهد، مطلع است. براستی، دردی خانمانسوزتر از گفتارها و قضاووتهای جاهلانه در دودمان بشری وجود ندارد. بلی این زبان چون سنگ و فم آتش و ش است و آنچه بجهد

از زبان چون آتش است سنگ و آهن را مزن برهم گراف گه ز روی نقل و گه از روی لاف زانکه تاریکست و هرسو پنبه زار در میان پنبه چون باشد شرار ظالم آن قومی که چشمان دوختند وز سخنها عالمی را سوختند عالمی را یک سخن ویران کند روبهان مرده را شیران کند این جانهای آدمیان دم عیسوی دارند و بوسیلهی کلام نتایج متضاد بوجود می‌آورند. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) جانها در اصل خود عیسی دمنند یک زمان زخمند و دیگر مرهمند گر حجاب از جانها برخاستی گفت هر جانی مسیح آساستی مولوی آری، چنانکه همه می‌دانیم اساسی‌ترین و عمومی‌ترین وسیله‌ی ارتباط انسانها با یکدیگر سخن است که با اشکالی مانند نوشتن و تلفظ و رمز مشغول فعالیت است. این سخن در هر شکل و هر موقعیتی که بروز می‌کند، بدو موضوع مهم دلالت می‌کند: موضوع یکم معنا و محتوایی که در بر دارد. در برداشتن و نشان دادن سخن معنای خود را، بوسیلهی وضع شخصی یا قرارداد طبیعی و ذوقی، بوجود می‌آید و برای مردمی که با آن لغات سخن می‌گویند، تثبیت می‌شود. موضوع دوم اینست که ابراز کننده‌ی سخن همان معنا و محتوای را اراده کرده است که الفاظ آن سخن نشان

می‌دهد. این موضوع با نظر به دخالت شخص گوینده در واقعیت و عدم واقعیت گفتارش، جنبه‌ی حیاتی در انتقال معنی از گوینده به گیرنده دارا می‌باشد. اهمیت این موضوع از آنجهت است که گوینده ضمنا ادعای علم و معرفت و شناخت دربارهی سخنش می‌کند. بنابراین هر اندازه که پدیده‌ی شناخت و معرفت در انسانها عالیتر بوده باشد، بهره‌برداری از سخن و دیگر وسایل ابراز واقعیات، قاطعانه‌تر و مفیدتر خواهد بود. بهمین جهت است که تا اهمیت شناخت و معرفت و ارزش و ابعاد آن برای انسانها روشن نشود، ارزش سخنها و دیگر وسایل ابراز معانی برای همیشه تزلزل خواهد بود، مگر آن وسایل انتقال که معنا را بطور طبیعی و جبری

نشان بدهد. و بدانجهت که امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنان خود در نهج‌البلاغه در موارد زیادی پدیده‌های علم و معرفت و آگاهی و تجربه و تذکر را مطرح فرموده است، لذا موضوع شناخت و ابعاد آن را از دیدگاه فلسفی و علمی قرآنی در اینجا مطرح می‌کنیم. این نکته را هم باید (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) در نظر بگیریم که: مباحث فلسفی و علمی درباره‌ی شناخت و معرفت و ابعاد آن: مانند تحقیق و تحلیل در موضوعاتی است که کلیات آنها از ن

ظر ارزش و انگیزه و نتیجه در قرآن مطرح شده است و در حقیقت مباحث فلسفی و علمی درباره‌ی شناخت، مقدماتی برای فهم نهائی شناخت و معرفت است که به حیات معقول انسانها مربوط می‌شود و فهم نهائی شناخت و انگیزه و نتایج آن در قرآن مطرح شده است. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) شناخت و ابعاد آن (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) آیا شناخت، امکان پذیر است؟ حتما از مطرح کردن این سؤال در شگفتی فرو خواهید رفت که اصولاً چطور شده چنین سؤالی به ذهن بشری خطور کرده است که آیا شناخت امکان پذیر است؟ بلی، این سؤال مطرح شده است و اگر وضع روایتان را بتوانید مهار کنید، پاسخ این سؤال را از سوفسطائیها بشنوید که می‌گویند: نه هرگز، ما نمی‌توانیم بهیچ چیزی شناخت پیدا کنیم! آری، مطالعه کننده‌ی محترم بازیگریهای ذهن بشری از این بازیچه‌ها بسیار دارد. مگر یادتان نیست که نیهیلیست می‌گوید: من به وجود خودم هم اطمینان ندارم! مثل اینکه به یک کودک بگوئید: حرف بز، مگر زبان نداری؟ او در پاسخ شما بگوید: نه خیر، من زبان ندارم! بهرحال به سوفسطائیها نسبت داده شده است که آنان امکان شناخت را نفی کر

دهاند. مطالبی را که ممکن است برای ادعای خود مستند قرار بدهند، متذکر می‌شویم و پاسخهایی که بنظر می‌رسد مطرح می‌نمائیم. ۱- اختلاف در موضع گیریهای درک کننده که موجب اختلاف در درک شده‌ها می‌باشد. یک کوه بسیار مرتفع را از فاصله‌ی دور مانند یک تپه می‌بینیم. پنکه‌ی برقی در حال حرکت را یک دایره درک می‌کنیم. در کنار خط راه‌آهن می‌ایستیم، دو خط از برابر چشمان ما می‌گذرد، هرچه که بدورتر می‌نگریم این دو خط بیکدیگر نزدیک می‌شوند و کم کم به صورت یک زاویه و سپس یک خط دیده می‌شوند. اگر سه استکان آب داشته باشیم، آبی که در استکان دست (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) راست است، گرم و آبی که در استکان دست چپ است سرد و استکانی که در میان آندو قرار داده‌ایم، دارای آب معتدل است. اگر نخست انگشتمان را به آب گرم داخل نموده سپس آنرا به آب معتدل ببریم، آب معتدل خنکتر از درجه‌ی حرارت طبیعی‌اش احساس خواهد گشت و اگر انگشتمان را نخست به آب سرد فرو برده و سپس به آب معتدل ببریم، آب معتدل گرمتر از درجه‌ی حرارت واقعی خود احساس خواهد گشت. بنابراین، ما هرگز موفق به شناخت صحیح نخواهیم بود. این دلیل کاملاً بی‌اساس است،

زیرا معرفت ما بقول لائوتسه بنقل نیلزبوهر محصول تماشاگری و بازیگری ما در جهان هستی است. و ما از شیئی برای خود و شیئی برای ما موفق به شناخت معینی می‌شویم که با عوض کردن موقعیت و موضع گیری خود در تماس با شیئی برای خود، آن شناخت را از دست می‌دهیم. یعنی اگر به نزدیکی کوه مرتفع برویم، دیگر آنرا مانند یک تپه نخواهیم دید، بطور کلی نوع شناختهای ما با نظر به موضع گیری ما در ارتباط با واقعیات متنوع خواهد گشت. این خود دلیل روشنی برای اثبات شناخت است که با موضع گیریها مشخص می‌گردد. این مبحث مشروحا در بحث بازیگری و تماشاگری ما در شناخت جهان هستی مطرح خواهد گشت. فقط در این مبحث به این نکته اشاره می‌کنیم که اگر شناخت وجود نداشت، می‌بایست وضع حواس و ذهن و آزمایشگاههای ما در همه‌ی موضع گیریهای گوناگون یک نتیجه بدهد. ۲- اختلاف نظر در شناختها که موجب سقوط واقعیت و ارزش شناخت می‌باشد. توضیح این دلیل چنین است که هیچ دو انسان و بیشتر را نمی‌توان پیدا کرد که در منعکس ساختن واقعیات در ذهن و قضاوت درباره‌ی آنها متحد بوده باشند. می‌توان گفت: حتی یک انسان درباره‌ی یک موضوع با دگرگونی شرایط ذهنی، شناختهای متحدی نخواهد

داشت. امروز یک پدی

ده برای انسان زیبا است، فردا پدیده زشت خواهد نمود. امروز یک حقیقت شایسته‌ی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) هرگونه فداکاری جلوه می‌کند، ولی فردا کمترین ارزشی ندارد. این دلیل هم مانند دلیل یکم مغالطه‌ای است که برای گول زدن ساده‌لوحان مناسب است زیرا اختلاف نظر در شناختها، یا مستند به قلمرو عینی موضوعات است یا به فعالیت‌های ذهنی درک کننده. اگر اختلاف نظر مستند به قلمرو عینی موضوعات باشد، خود دلیل واقعیت داشتن شناخت است نه پوچ بودن آن، زیرا اگر شناخت واقعیت نداشت، نمی‌بایست ذهن در برابر تنوع واقعیتها عکس‌العملهای متنوع از خود نشان بدهد. در صورتیکه این عکس‌العملها هیچ‌گونه تخلفی از مقتضای ارتباط با واقعیتها نشان نمی‌دهد. مثلاً ذهن ذر ارتباط با آب، سنگ را در خود منعکس نمی‌سازد. و در ارتباط با یک صندلی، کهکشان را در خود منعکس نمی‌نماید. در فعالیت برای یک عمل ریاضی، بخیالات پوچ و گسیخته از هم نمی‌پردازد. و اگر اختلاف در شناختها مستند به اختلاف موضع‌گیری حواس و شرایط ذهنی بوده باشد، باز دلیل واقعیت شناخت می‌باشد. زیرا خود این جریان که شناختها با اختلاف موضع‌گیری حواس و شرایط ذهنی تغییرپذیر

می‌باشند، دلیل آنست که حواس و ذهن در موقعیتها و شرایط معینی شناختهای معینی را بوجود می‌آورند و چنانکه در اختلاف قلمرو عینی موضوعات دیدیم، هیچ تخلفی از مقتضای ارتباط معین امکان‌پذیر نیست. ۳- یک دلیل دیگر برای امکان ناپذیر بودن شناخت آورده‌اند که جالب توجه است. این دلیل چنین است که مگر شما نمی‌گوئید: حرکت و تحول در همه‌ی اجزا و روابط جهان هستی حکمفرماست؟ مگر شما نمی‌گوئید: من دوبار بیک رودخانه وارد نشده‌ام؟ هراکلید مگر شما نمی‌گوئید: هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) شاخ آتش را بجنابانی به ساز در نظر آتش نماید بس دراز این درازی خلقت از تیزی صنع می‌نماید سرعت انگیزی صنع مولوی با این حال شما چگونه ادعا می‌کنید که ما می‌توانیم درباره‌ی اجزا و روابط جهان هستی شناختی داشته باشیم، با اینکه شما مجبورید یک موضوع ثابت را برای شناخت در نظر بگیرید و شناخته شده‌ی شما بعنوان موضوع معلوم معین شود؟! وانگهی مگر حواس و ذهن شما از حرکت و تحول مستثنی است که مانند یک آینه‌ی ساکن، نمو

د مقابل خود را نشان بدهد؟! در پاسخ این دلیل می‌گوئیم: حرکت و تحول در دو قلمرو جهان عینی و حواس و ذهن با تحقق شناخت، دلیل وجود یک درک کننده‌ی فوق حواس و ذهن است که مافوق حرکت و ساکون است. که حواس و ذهن بمنزله‌ی واسطه‌های انتقال معلومات به آن عامل درک می‌باشند. این درک کننده‌ی فوق، روح است که شما می‌توانید با اصطلاح من، خود، شخصیت، روان، سطح عمیق شناخت، رویه‌ی ابر سوی شخصیت (به اصطلاح ابن‌سینا) نامگذاری کنید. همان روح یا من که اگر در بیست سالگی مرتکب جنایت شود، در هفتاد سالگی هم خودش می‌پذیرد که او است که جنایت را مرتکب شده است و هم مردمی که اطلاع از عمل جنائی او دارند می‌پذیرند که او جنایتکار است، با اینکه هزاران بار از نظر بیولوژی و فیزیولوژی و حتی سطح ظاهری شخصیت تحول یافته است. و با قطع نظر از این عامل درک کننده‌ی فوق حواس ذهن، می‌توانیم شناخت را با فرض حرکت و تحول در دو قلمرو عینی و حواس و ذهن چنین تفسیر کنیم که چون سرعت و دقت حرکت اجزا جهان عینی و حواس و ذهن بحدیست که موجب اتصال واحدهای حرکتست، مانند روشنائی حاصل از جریان فوتونهای نور که روی پنکه‌ی برقی متحرک که دایره‌ای را نمودار ساخته است، می‌تابد، ما د

ر این جریان یک دایره‌ی روشن می‌بینیم و آنرا بعنوان یک شناخته شده، (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) مشخص می‌پذیریم، با اینکه هم فوتونهای نور مرکب است از مقادیر بسیار کوچکی که جریان حرکت مستمر آنها را واحد متصل نموده است و هم پنکه‌ی برقی متحرک عبارتست از انتقالهای بسیار سریع شاخه‌های آن که بجهت ناتوانی ذهن از تجزیه‌ی نقاط انتقال شاخه‌ها بشکل یک دایره‌ی حقیقی دیده می‌شود. پس می‌توانیم شناخت را با نظر به حرکت و تحول هر دو

قلمرو عینی و حواس و ذهن چنین تفسیر کنیم که هریک از اجزا جهان هستی که بعنوان یک موضوع معین برای شناخت منظور می‌گردد، در حقیقت یک جریان متصلی است که در برابر یک جریان متصل دیگر بنام حواس و ذهن برنهاد می‌شود. اجزا این جریان را ما می‌توانیم با گسیختن و تفکیک متکثر بسازیم، یعنی واحدهای متصل دیگری را از جهان عینی با واحدهای متصل دیگری از حواس و ذهن در ارتباط بگذاریم ۴- گفته می‌شود: آنچه که از جهان عینی در ذهن منعکس می‌شود، یک صورت کاملاً- مشخص مانند صورت مشخص که از اجسام در آینه منعکس می‌گردد، نمی‌باشد، تا بتوانیم آن صورت را به نمود عینی تطبیق نموده و بگوئیم: این صورت منعکس شده در ذهن عین نمود آن واقعیت عینی است.

بنابراین، ما نمی‌دانیم هویت آنچه که در ذهنست چیست؟ این تشکیک کاملاً بيمورد است، زیرا ما بخوبی درک می‌کنیم که ذهن ما از یک نمود معین شکل مشخصی را برداشت نموده است. و می‌توانیم درباره‌ی آن شکل مشخص فعالیت‌های ذهنی گوناگون مانند کوچک یا بزرگ کردن انجام بدهیم. ما می‌توانیم رنگ صورتی گلی را که در ذهن منعکس ساخته‌ایم، بازتر یا تندتر تصور نمائیم. حرکت جسمی را که در درجه‌ی معینی از حرکت آن را در ذهن منعکس ساخته‌ایم، کندتر یا سریعتر تصور نمائیم. حتی در آن واحدهای شناخت که هیچ نمودی برای آنها در ذهن نمی‌یابیم مانند اعداد، باز با تعینی که هریک از آنها در ذهن بوجود می‌آورد، بیکدیگر مخلوط نمی‌کنیم، عدد ۲ (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) را با تعینی خاص در ذهن در می‌یابیم که هرگز با تعیین عدد ۷ اشتباه نمی‌شود. اگر اندکی دقت کنیم، خواهیم دید علت انکار شناخت از طرف سوفسطائیان اینست که آنان از ذهن بشری چنین توقع داشته‌اند که ذهن بشری را مانند صفحه‌ی آینه‌ای صیقلی تصور کنند و صور منعکس شده در آنرا مانند صورتی که در آینه منعکس شود، ببینند!! این مقایسه‌ی نا

بجا باعث انکار پدیده‌ی شناخت از طرف سوفسطائیان شده است. البته بعضی از مکتب‌های جزمی (دگماتیسم) هم که هیچ هویت مجردی در موجودیت انسان سراغ ندارند، نمی‌توانند پاسخ قانع کننده‌ای به سفسطه بازی سوفسطائیان درباره‌ی شناخت بدهند، زیرا با هیچ وسیله‌ای نمی‌توان صورتی مطابق نمود عینی در صفحه‌ی ذهن نشان داد و آنچه را که در ذهن است به آنچه که در جهان عینی است، تطبیق نمود. بعنوان مثال اعداد بهیچ وجه صورتی در ذهن ما منعکس نمی‌کنند. آنچه که در جهان عینی وجود دارد معدود است. و آنچه که در ذهن بعنوان یک واحد دریافت می‌شود شکل کتابتی عدد (۲ و ۳) است و ما هویتی بنام ۲ و ۳ در ذهن غیر از شکل کتابتی آنها نمی‌یابیم. و ما نباید از اینکه میدان اینهمه دریافته‌ها و فعالیت‌های ذهنی یک میدان مادی است، دچار اشتباه شده و انعکاس در ذهن را با انعکاس در صفحه‌ی آینه یکی بدانیم. هر دو گروه سوفسطائی و جزمی باید این واقعیت را بپذیرند که انعکاس ذهنی یک اصطلاح مجازی است که چاره‌ای جز بکار بردن آن نداریم، نه اینکه اصطلاح مزبور بازگو کننده‌ی عین واقعیتی است که در جریان است. این نکته را هم باید در نظر بگیریم که ما با هر نمود عینی که با تاثر بیشتر ارتباط بق

رار کنیم، آن نمود با تعین و تشخیص روشنتر و قابل تطبیق‌تر با واقعیت عینی برای ما قابل دریافت ذهنی می‌باشد. صورت معشوق در ذهن عاشق شبیه به نمود عینی در صفحه‌ی آینه است، نه به آن معنا که صورت معشوق در ذهن قابل دیدن و عکسبرداری کردن است، بلکه دریافت شده‌ی مفروض کاملاً روشن و صد در صد قابل تطبیق به صورت عینی است. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ۵- گفته شده است که ما اگر بیک واحد در مجموعه متشکل جهل داشته باشیم، بدانجهت که همه‌ی واحدهای مجموعه‌ی متشکل با یکدیگر مربوطند، لذا ما هم اجزا دیگر را نخواهیم شناخت و مجموعه متشکل را. این استدلال برای رد عقیده‌ی کسانی خوبست که ادای شناخت مطلق دارند، نه برای کسانی که شناخت و معرفت‌های حاصله از ارتباط حواس و دیگر وسایل شناخت با جهان جز من را نسبی می‌دانند و با این معرفت‌های نسبی هدف‌های نسبی و وسایل آنها را در زندگانی خود تامین می‌نمایند. البته ما یک مقدار شناخت‌های مطلق داریم که هیچ عقلی و منطقی نمی‌تواند آنها را نادیده بگیرد، مانند اینکه

جهان هستی واقعیت دارد و جهان هستی از قانون پیروی می‌کند و غیرذلک. وسائل و ابزار شناخت نوع اول طبیعی‌ترین و ابتدائی‌ترین وسائل و ابزار شناخت حواس طبیعی آدمی است که مقداری از آنها، اجزائی از کالبد آدمی است. این اجزا عبارتند از چشم و گوش و بینی و لامسه و ذائقه. در توضیح و تحلیل این حواس در علوم تشریح و فیزیولوژی اعضا، مباحث بسیار فراوان و تحقیقات زیاد انجام گرفته است. البته این مباحث و تحقیقات هنوز بمرحله‌ی نهائی خود نرسیده است. گفته می‌شود شماره‌ی کتابهائی که فقط درباره‌ی ساختمان چشم و فعالیت آن نوشته شده است، بالغ بر هزاران مجلد می‌باشد. آنچه که ثابت شده است، اینست که این حواس می‌توانند واسطه انتقال پدیده‌های عینی به سلسله‌ی اعصاب گشته وجود دارد که همه‌ی پدیده‌هائی که بوسیله‌ی حواس طبیعی به درون انسان منتقل می‌شوند، همان هویتی را که در جهان عینی داشتند، در درون حفظ نمی‌کنند. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) به این معنی: بوئی که بوسیله‌ی ابراز بویائی (بینی) به درون منتقل شده است، در درون مثلاً- در روی اعصاب یا سلولها همان هویت بوئی را ندارد یا وقتی که طعم شیرینی را ذائقه می‌چشد و آنرا به اعصاب تحویل می‌دهد. اگر اعصاب را بررسی کنیم، طعم شیرینی ندارد. چنانکه اعصاب با دیدن رنگ قرمز، قرمز نمی‌شود

بطوری که برای منتقل شدن رنگ آبی بوسیله‌ی چشم به اعصاب، نخست باید آن رنگ قرمز که پیش از آبی اعصاب یا سلولها را رنگین کرده پاک شود، سپس رنگ آبی جای آنرا بگیرد و اگر رنگ قرمز پاک نشود، با ورود رنگ آبی، اعصاب یا سلولها با یک رنگ مخلوط از قرمز و آبی رنگین گردد. یا موقعی که یک جسم سبک یا سنگین را بر می‌داریم و وزن آن را احساس می‌کنیم، این سنگینی یا سبکی، اعصاب یا سلولها را مطابق خود سنگین و سبک نمی‌کند. از این جریان به این نتیجه می‌رسیم که پدیده‌ها بهیچ وجه هویت خود را پس از انتقال به درون حفظ نمی‌کنند. بهمین جهت است که گفته شده است: آنچه را که ذهن یا اعصاب و سلولها یا هر واقعیتی که پدیده‌های برونی را بوسیله‌ی حواس تحویل می‌گیرد، جز درک مشخصی از آنها را ندارد. لذا می‌توان گفت: کوشش برای اثبات اینکه در جریان شناخت یکنوع کنش و واکنش فیزیکی یا فیزیولوژیک میان درون و برون انجام می‌گیرد، هرگز به نتیجه‌ی صحیح علمی نخواهد رسید. جریان قانون علیت در تاثیر و تاثر درون و برون یک قانون کلی است، ولی نه به آن معنی که در جهان طبیعی برونی دیده می‌شود. توضیح اینکه هیچ تردیدی نیست که برای بوجود آمدن تاثر از شیرینی، خوردن مواد شیرین

لازم است، ولی مسئله اینست که آن شیرینی که بوسیله‌ی ماده‌ی شیرینی در ذائقه احساس شده و سپس به اعصاب یا سلولها منتقل شده است، همان شیرینی عینی است؟! وانگهی محتویات و شرایط درونی که تحت تاثیر عامل برونی قرار می‌گیرد، تعیین کننده‌ی هویت و مشخصات معلولی است که علت برونی خواهد آورد. بعنوان مثال: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) جنازه‌ی یک کشته شده را می‌بینیم. آنچه که بوسیله‌ی حواس در این مورد درک شده است، عبارتست از تماشای منظره‌ی یک کشته شده، اگر تماشا کننده با آن شخص رابطه‌ی محبت داشته باشد. آن منظره سخت او را ناراحت خواهد کرد و اگر کینه‌توزی داشته باشد، بسیار خوشحال خواهد شد. از این دو واکنش متضاد از یک پدیده این نتیجه‌ی قطعی را می‌گیریم که بوجود آمدن یک علت در جهان برونی، دلیل بوجود آمدن یک معلول مشخص و مناسب آن علت نمی‌باشد، بلکه مربوط به اینست که درونی که تحت تاثیر آن علت عینی قرار می‌گیرد، دارای چه محتویات و شرایطی است. اگر همین جنازه‌ی کشته شده را یک عالم تشریح ببیند، فوراً مسائل مربوط به تشریح به ذهنش خطور کرده، بسیار خوشحال خواهد شد که جنازه را برای تکمیل معلومات تشریحی در اخ

تیار وی بگذارند و او به پیروزی مطلوب خود در تشریح برسد. کارشناس جنائی هم با تمام خونسردی مشغول بررسی علل و معلولات و رشته‌ی رویدادهای منجر به آن جنایت و حوادث همزمان آن، خواهد گشت. حرکت مثبت چشم معشوق برای عاشق طعم پیروزی در حیات می‌دهد و حرکت همان چشم برای کسیکه با او خصومت می‌ورزد، ممکن است احساس شدیدترین اهانت

را برای وی نتیجه بدهد. اگر در مسئله‌ی تاثیر و تاثر درون آدمی از عوامل برونی دقت کنیم به این نتیجه می‌رسیم که هر عامل برونی مانند یک کلید معین و با شکل و اندازه‌ی کاملاً مشخص است، ولی قفل‌هایی را که در درون باز می‌کند، انواع مختلف با ترکیبات و ساختمانهای گوناگون می‌باشد. تشبیه دیگری را در این مسئله می‌توان در نظر گرفت: شما می‌توانید یک چوب بدست بگیرید که دارای اندازه و شکل و رنگ و ثقل و دیگر خصوصیات مشخصی می‌باشد، و حوضه‌هایی را که دارای محتویات کاملاً متنوع و متضادند بر هم بزیند مسلم است که هر حوضی در موقع بهم خوردن، محتویات مخصوص خود را بحرکت خواهد آورد. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) حواس طبیعی از ناحیه‌ی عوامل درونی توجیه می‌شوند قطعی است که انسان در حالات طبیعی و معتدل

در همه‌ی حرکات و شئون زندگی، در مجرای هدفها و وسایل گام بر می‌دارد. قرار گرفتن در این مجرا که توجه به هدف و انتخاب وسیله را حتمی و ضروری می‌سازد، ایجاب می‌کند و او حواس خود را بحال خود رها نکند و چشم را به آنچه که باید ببیند توجیه نماید و گوش را به آن صدا که باید بشنود، توجیه کند. خود همین توجیها هدفدار باعث می‌شود که پدیده‌هایی را که بوسیله‌ی حواس به درون منتقل می‌شوند، با محتویات و خواسته‌ها و اهداف خاصی که در درون او وجود دارند، مربوط بسازد و نتیجه‌گیری نماید. برقرار کردن اینگونه ارتباط انتخابی نیز یکی از دلایل روشن برای اثبات تاثیر و بهره‌برداریهای متنوع و متضاد از عوامل برونی است. نوع دوم وسایل و ابزار مصنوعی شناخت. بشر برای توسعه‌ی ارتباطات معرفتی خود با جهان هستی، به ساختن وسایل و ابزار دقیقتر و عالیترا اقدام نموده و بموقعیتهای بسیار چشمگیر نائل شده است. میکروسکپ و تلسکپ و دیگر وسایل بسیار ظریف و عالی را تعبیه نموده، حتی موجودات و پدیده‌هایی را که مثلاً با چشم طبیعی دیده نمی‌شوند، می‌بیند. این وسائل و ابزار از آنجهت که نموده‌ها و روابط بیشتری را از جهان هستی برای ما قابل درک می‌سازد، نه تنها برای ما مه

م است، بلکه امروز با نظر به باز شدن ابزار بهر درجه از عظمت و دقت هم که برسند، بهیچ وجه نمی‌توانند دخالت حواس و شرایط درونی خاص ما را بکلی حذف نموده ذهن ما را بشکل یک آئینه‌ی محض در آوردند که واقعیتها را آنچنانکه هستند در درون ما (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) منعکس شوند. دلیل این مدعا سه مسئله است: مسئله یکم اینست که این ابزار و ادوات با دست بشر ساخته و تابع حذف و انتخاب بشر در اجزا و روابط عالم هستی است، باین معنی که میکروسکپ برای نشان دادن ذرات بسیار کوچک که با چشم غیر مسلح دیده نمی‌شوند، ساخته شده است، چرا؟ برای اینکه ما می‌خواهیم آن میکربها را ببینیم و شکل و هویت و کار آنها را که می‌توانند از راه میکروسکپ وارد ذهن ما شده و به شناخت ما درباره‌ی میکربها کمک کنند، بدانیم. مسئله‌ی دوم آنچه را که وسایل و ابزار در اختیار ما می‌گذارند، همراه با بازتاب و عکس‌العمل هویت خود آن وسایل و ابزار می‌باشد که در اصطلاح فلسفه‌ی مغرب زمین کوزال کاراکتریستیک می‌نامند و ما آن را کیفیت علت پذیری می‌نامیم. بعنوان مثال: پدیده‌ی حرارت را پشم بطور خاص منعکس می‌کند، چوب بطور دیگر، بدن آدمی، جیوه، چرم، س

یمان، خاک، سنگ ... هر یک از این موجودات اطلاع خاصی از حرارت بما می‌دهد که بستگی به هویت و کیفیت آن دارد. ذره‌بین در یک مجموعه معینی ستارگان را با شکل خاصی نشان می‌دهد، اگر اندک تغییری در ذره‌بین و واحدهای مجموعه‌ای که در موقعیت خاص ذره‌بین دخالت می‌ورزند، صورت بگیرد، نتیجه‌ی کار آن دگرگون خواهد گشت. مسئله‌ی سوم چنین فرض کنیم که وسائل و ابزار مصنوعی در هنگام منتقل ساختن اطلاعات برای ما کمترین واکنش و بازتابی نداشته و می‌توانند واقعیات را دست نخورده از دالان خود عبور بدهند، بالاخره تحویل گیرنده‌ی آن اطلاعات حواس و ذهن آدمی است. بدین ترتیب، باز با همان مسئله روبرو خواهیم گشت: که یک کلید از جهان برونی، قفلی را که در درون باز خواهد کرد یک قفل مشخص با ساختمان و ترکیب مشخص نمی‌باشد. این مسئله در مبحث شیئی برای خود و شیئی برای ما (تماشاگری و بازیگری ما) (شرح این قسمت طولانی است،

صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) در نمایشنامه‌ی وجود) تکمیل خواهد گشت. نوع سوم نیروها و استعدادهای درونی، مانند هوش و اندیشه و تعقل و تجسیم و غیرذلک. این نوع در مباحث آینده مطرح خواهد گشت. اهمیت بررسی و تحقیق درباره‌ی شناخت شاید مطالعه

کننده‌ی محترم این تعریف شگفت‌انگیز را درباره‌ی فلسفه شنیده باشد که برخی از متفکران گفته‌اند: فلسفه یعنی تحلیل احساس بشری و شاید این تعریف صدرالمتهالین شیرازی را هم شنیده باشد که می‌گوید: فلسفه عبارتست از اکمال نفس انسانی بوسیله‌ی شناخت حقایق موجودات آنچنانکه هستند، و حکم به وجود آن حقایق بوسیله‌ی برهان نه با ظن و تقلید بقدر قدرت انسانی. و می‌توانی فلسفه را چنین نیز تعریف کنی که عبارتست از تنظیم جهان هستی یا نظم عقلانی به حسب طاقت بشری. سپس صدرالمتهالین حکمت و فلسفه را به دو فن نظری تجریدی و عملی متعلق به اصلاح رفتار و اخلاق انسانی تقسیم نموده، می‌گوید: اما هدف و غایت حکمت نظری عبارتست از نقش‌پذیری نفس با صورت کامل و تمام وجود بر مبنای نظمی که دارد. نفس با این نقش‌پذیری به عالم عقلی تحول می‌یابد که شبیه عالم عینی است، نه در ماده و عینیت آن، بلکه در صورت و آرایش و شکل و نقش آن. ملاحظه می‌شود که هر دو متفکر غربی و شرقی، فلسفه را که عبارت است از جهان‌شناسی بوسیله (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) احساس و شناخت و نظم عقلی تعریف کرده‌اند. از همین دو تعریف می‌توانیم اهمیت پدیده‌ی شناخت ر

ا درک نمائیم. البته این تفاوت میان تعریف غربی و شرقی وجود دارد که در تعریف متفکر غربی تحلیل احساس بطور مستقیم و صریح مطرح شده است، در صورتیکه در تعریف صدرالمتهالین شناخت حقایق و واقعیات و نظم عقلانی عالم در ذهن، بیان شده است، نه تحلیل خود احساس و شناخت. ولی با نظر به جمله‌ی نظم عقلی جهان، مشابه عالم عینی بدون تردید درک خود شناخت و ارزیابی آن، در فلسفه و حکمت اساسی‌ترین مقام را دارا می‌باشد. بهر حال آنچه که دلیل قاطع برای اثبات اهمیت شناخت می‌توان ارائه نمود، یعنی شناخت محصول ارتباط دو قطب مزبور است، لذا می‌توان گفت: نه آنها اهمیت شناخت وابسته به اهمیت ذهن یا من است که یکی از دو قطب اساسی است؛ بلکه می‌توان گفت: جهان عینی مادامیکه در کانال یا منطقه‌ی شناخت آدمی قرار نگیرد، واقعیتی است که وجود دارد، نه فلسفه است و نه جهان‌بینی. اگر واقعیتهای جهان هستی با آن همه پدیده‌ها و روابطش در ذهن انسانها مانند آینه منعکس می‌گشت، حتی دو نفر هم پیدا نمی‌شد که با یکدیگر اختلاف در شناخت و جهان‌بینی داشته باشند، در نتیجه مسئله‌ی شناخت دارای هیچ اهمیتی نبود، چنانکه انعکاس نموده‌ها و اشکال در اجسام شفاف. مانند آینه هیچ مسئله‌ای مور

د اختلاف را بوجود نیاورده است. در صورتیکه از آغاز تاریخ جهان‌بینیها تاکنون، دو فیلسوف جهان‌بین را نمی‌توان پیدا کرد که درباره‌ی معرفی فلسفه یعنی برداشت یک ذهن از جهان عینی بوسیله‌ی شناخت. بنابراین ارزیابی فلسفه و تمیز مبنای اساسی آن، احتیاج به تشخیص این حقیقت دارد که آن فلسفه هویت و ارزیابی شناخت را چگونه مطرح (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) کرده است، با نظر به دلیل مزبور و دخالت اساسی پدیده‌ی شناخت در تعاریفات گوناگون فلسفه، اهمیت فوق‌العاده ضروری شناخت خوبی اثبات می‌شود. از طرف دیگر برخی از متفکران گمان کرده‌اند که مغالطه و سفسطه بازیهای را که در روشهای جهان‌بینی بطور فراوان، حقایق را به تباهی می‌کشاند، می‌توان با مراعات اصول و قوانین صریح منطق ریشه‌کن ساخت و برای مرتفع ساختن این ضد علم علم‌نما، کافی است که آن اصول و قوانین بخوبی مراعات شوند! اگرچه این یک مطلب صحیح است ولی همه‌ی راههای مبارزه با مغالطه و سفسطه، مراعات اصول و قوانین منطقی نیست، زیرا پس از آنکه برداشت یک انسان، از قدرت چنین بوده باشد که حق با قدرت! می‌تواند با کمال مراعات اصول منطقی، قضیه‌ی مزبور را در جریان

قدمات منطقی قرار داده و چنین نتیجه بگیرد: حق با قدرت است و هر قدرتی می‌تواند ناتوانان را نابود بسازد، پس حق می‌تواند ناتوانان را نابود بسازد. در این جریان منطقی که با بدیهی‌ترین اشکال قیاس برگذار شده است، اصول منطقی کاملاً مراعات شده است، آنچه که غلط بودن نتیجه را می‌رساند، شناخت و برداشت استنتاج‌کننده از واحدهای مقدمه‌ی اول (صغری) است. شناخت و انواع و ابعاد آن شناخت قابل مشاهده عینی نیست معمولاً در تفسیر و توضیح پدیده‌ی شناخت، اهمیتی که به خود این پدیده داده می‌شود، به ابعاد و انواع آن، آن اندازه اهمیت منظور نمی‌شود. یعنی گروهی از محققان جنبه‌ی ذهنی شناخت را و گروهی دیگر جنبه‌ی آینه‌ای آنرا که منعکس‌کننده‌ی واقعیتی است، در نظر می‌گیرند. عده‌ی محدودی هم بعنوان اینکه شناخت یکی از حالات روانی یا موجب تموج خاصی در روان می‌گردد، آن را مورد بررسی قرار می‌دهند. بنظر می‌رسد که تاکنون یک توصیف دقیق و همه‌جانبه در انواع و ابعاد پدیده‌ی شناخت مورد توجه محققان قرار نگرفته است، بدین (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) جهت است که می‌توانیم بگوئیم ما هنوز در مرحله‌ای از مقدمات علم‌المعرفه (شناخت

ت‌شناسی) حرکت می‌کنیم. نخست باید این حقیقت را بپذیریم که هنگامیکه ما با مفهوم شناخت روبرو می‌شویم، با یک نمود معین با مختصات واضح و روشنی که آن نمود را برای ما مطرح بسازد، روبرو نیستیم، زیرا این پدیده نه دارای نمود فیزیکی محسوس است و نه دارای تشخص فیزیوژنیک است که با مفاهیم و اصول فیزیولوژیک قابل درک بوده باشد، ماهیت این پدیده مانند دیگر پدیده‌های ذهنی است که یا بطور مستقیم هر فردی در ذهن خود آن را مشروحا در می‌یابد و یا پس از دریافت اجمالی آن، بوسیله‌ی توصیف دیگران مانند روانشناسان و فلاسفه قابل دریافت می‌گردد و در هر دو صورت این تنها ذهن است که شناخت را می‌تواند واقعا دریابد. اگر فردی را در نظر بگیریم که نتواند پدیده‌ی شناخت را در ذهن خود درک کند، هیچ توصیف و تشریحی توانائی قابل درک ساختن شناخت را برای چنین فردی نخواهد داشت. برای کسی که مادر نیست و طعم عاطفه‌ی مادری را دربارهی کودک که تنها مادر آنرا می‌چشد، هزاران توصیف و تعریف قدرت ایجاد آن طعم را ندارد. حتی اگر فردی را که مادر نیست در اطاق تشریح حاضر کنند و همه‌ی اعصاب و سلولهای مغزی و قلبی یک مادر را که بجهت عاطفه برای کودکش می‌تپد به او توضیح بدهند و

بالا‌تر از این، همه‌ی حرکات و تموجات عصبی و سلولی مادر را در هنگام هیجان عاطفی مادری به او نشان بدهند، باز طعم این عاطفه را نخواهد چشید. این دریافت شخصی برای درک همه‌ی پدیده‌های مغزی و روانی کلیت داشته و هیچ گونه استثنائی ندارد. حال پدیده‌ی شناخت هم که در مغز آدمی بوجود می‌آید، همین طور است. پس کاری که از دست علم دربارهی این پدیده بر می‌آید، بررسی مختصات درونی در حال بوجود آمدن شناخت و آثار برونی آن می‌باشد. ما تعریف ماهیت شناخت را به مبحث انواع ارتباطات شبه کمی ذهن با موضوع در پدیده‌ی شناخت موکول کرده‌ایم، (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) این تاخیر برای آن است که نخست با مقداری از مسائل مربوط به شناخت آشنائی پیدا کنیم، سپس وارد تعریف شناخت شویم. انواع عامل شناخت پدیده‌ی شناخت مانند دیگر پدیده‌های جهانی و درونی معلولی است که بدون علت بوجود نمی‌آید، رویدادهای جهان برونی و درونی در امکان‌ناپذیر بودن تصادف و اتفاق مساوی است. پس شناخت هم که یک رویداد درونی یا ذهنی است از این قانون مستثنی نمی‌باشد. عواملی که موجب بروز این پدیده می‌گردند، متنوع می‌باشند. از آنجمله: ۱- جبر طبیعی حس

ی و ذهنی برای شناخت ابتدائی طبیعت انسانی با ساختمان حسی و ذهنی که دارد در ارتباط با جهان خارجی انواعی از تاثیرات و تاثرات را از خود بروز می‌دهد، که یکی از آنها پدیده‌ی شناخت به مفهوم عمومی آن است. این جبر طبیعی بر مبنای سه عنصر اساسی به جریان می‌افتد: عنصر یکم ساختمان مخصوص ذهن و حواس. عنصر دوم جهانی بیرون از ذهن و حواس. عنصر سوم برقرار شدن ارتباط میان دو عنصر مزبور. در هر یک از عناصر سه‌گانه مباحث و تحقیقاتی فراوان از دیدگاه‌های گوناگون مطرح می‌شود.

ما در این بررسی تنها به بیان چگونگی جبر طبیعی عنصر سوم که محصولی بنام شناخت ابتدائی را بوجود می‌آورد، می‌پردازیم. بدیهی است که اگر حواس و ذهن آدمی سالم و معتدل بوده باشد، بمجرد اینکه مانعی میان آنها و جهان خارجی وجود نداشته باشد، رابطه میان طرفین برقرار گشته، انعکاسی را دیدنیها و شنیدنیها و ملموسات و غیره به وسیله‌ی حواس وارد مغز آدمی گشته و شناخت یا مقدمات و شرایط آنها بوجود خواهد آورد. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) دیدن با چشم باز و شنیدن با گوش باز پدیده‌ایست کاملاً جبری طبیعی، چنانکه انعکاس آنها در ذهن یا تاثر ذهن از آنها، یک جریا ن جبری طبیعی می‌باشد.

البته این هم یک اصل بدیهی است که کمیت و کیفیت این شناخت ابتدائی بجهت اختلاف انسانها در موضع‌گیری و خصوصیات حواس و شرایط ذهنی، مختلف خواهد بود. ۲- جبر طبیعی حسی و ذهنی برای مراحل عالی شناخت همان جبر طبیعی حسی و ذهنی که برای مراحل ابتدائی شناخت وجود دارد، در مراحل عالی شناخت نیز وجود دارد. مثلاً- برای اینکه یک معرفت تعمیم یافته درباره‌ی جهان یا انسان بوجود بیاید، باز همان عناصر سه‌گانه که برای حصول شناخت ابتدائی ضرورت جبری دارد، لازم است. تفاوتی که مرحله‌ی ابتدائی شناخت با مراحل عالی آن دارد، اینست که هرچه شرایط ذهنی از نظر تجربه‌ها و آشنائی با قوانین و سرعت انتقال عالیتر بوده باشد، ارتباطی که میان ذهن و جهان خارجی برقرار می‌گردد، عالیتر و منطقی‌تر و همه‌جانبه‌تر می‌باشد. بعنوان مثال شخصی را در نظر بگیرید که برای اولین بار یک شاخه‌ی گل زیبا را می‌بیند، در این ارتباط که میان ذهن بیننده و آن گل برقرار می‌گردد، جریانی که در ذهن از این ارتباط بوجود می‌آید، انعکاس محض و اجمالی از کل مجموعی آن شاخه بوده، تدریجاً حالت تجزیه‌ای و ترکیبی آن شاخه در ذهن بیننده بجریان میفتد و رفته رفته انعکاسی مشروح ا

ز گل مفروض بعنوان یکی از محتویات حافظه در می‌آید. سپس مشاهدات تکراری آن گل، چیزی برای شناخت نمی‌افزاید. در صورتیکه اگر بیننده از معلومات متنوعی درباره‌ی انواعی از گلها و قوانین حاکم بر آنها، از نظر روئیدن و تاثیر هوا و عطر و ترکیبات متنوع با سایر گلها، برخوردار بوده باشد. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) شناخت حاصل از دیدن گل مفروض امواجی از مسائل مربوطه را در ذهن او پدید خواهد آورد. ولی بهر حال این بیننده‌ی دانا نیز نمی‌تواند بدون سه عنصر (حواس و ذهن، جهان خارجی، ارتباط میان آنها)، به شناخت تازه‌ای توفیق یابد. از اینجا است که متفکرانی که با دانستن مقداری از اجزای جهان عینی و با آشنائی با مقداری قوانین و اصول حاکم در ذهن و خارج، ارتباط دائمی با جهان خارجی را ضروری تلقی نمی‌کنند و بهمان دانسته‌های پیشین قناعت می‌ورزند سخت در اشتباهند. مخصوصاً با در نظر گرفتن این حقیقت اصیل که: هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بیخبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد شاخ آتش را بجنبنایی بساز در نظر آتش نماید بس دراز این درازی خلقت از تیزی صنع می‌نماید سرعت ان

گیزی صنع پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست مصطفی فرمود دنیا ساعتیست درباره‌ی ضرورت و چگونگی این ارتباط در مباحث مربوط به انواع محصول عالی شناخت بررسی مشروحتری خواهیم داشت. ۳- عامل ادامه‌ی زندگی برای شناخت البته هر انسان آگاهی می‌داند که بدون انواعی از شناختها و برخورداری از درک آنچه که در دو قلمرو درونی و برونی می‌گذرد، زندگی امکان‌ناپذیر است، زیرا چنان نیست که زندگی مانند چشمه‌ساری دائم‌الجریان باشد که از کنار انسانی که با تمام فراغت قلب نشسته، می‌گذرد و او هر وقت بخواهد لیوانهای مرصعی را که در اختیار او قرار داده‌اند، از آن چشمه‌سار پر نماید و نوش جان کند. حیات آدمی از سنگلاخ طبیعت با وسایل کاوش که در مغز او آماده‌ی کار است، استخراج می‌گردد و قابل تفسیر و توجیه می‌شود. بهمین (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) جهت است که چشیدن طعم حقیقی حیات برای کسانی که بدون تلاش مغزی و عضلانی، توقع زندگی دارند، غیر ممکن می‌باشد. شاید بتوان گفت: نوعی از پوچ‌گرایی که در زیر قشری از رضایتهای بی‌اساس زندگی در جوامع امروزی که گاهگاهی هشیاران را بخود مشغول می‌دارد، از همین رفاه و

آسایش طلبی بر می‌آی

د که مردم را عادت می‌دهد به اینکه حیات را با آن لیوانهای مرصع در گلویشان بریزند!! بهرحال اساسی‌ترین رکن توجیه زندگی شناخت است، زیرا فقط با شناخت است که ما عوامل مفید و مضر جهان عینی را از یکدیگر تفکیک می‌کنیم و با همین شناخت است که با نظم جاری در جهان هستی آشنا شده و در صورت قوانین علمی با نظم آن ارتباط برقرار می‌کنیم. باید گفت: این عامل شناخت هم مانند عامل یکم و دوم حالت جبر طبیعی دارد. یعنی با نظر به دینامیسم حیات و ضرورت ادامه‌ی آن در آخرین حد ممکن و مرتفع ساختن عوامل مزاحم از سر راه آن، تحصیل شناخت یک پدیده‌ی جبری است. با این نظر است که می‌توان گفت: منطق زندگی با کمیت و کیفیت شناخت رابطه‌ی مستقیم دارد. ۴- خودخواهی عامل شناخت این عامل غیر از عامل ادامه‌ی زندگی برای شناخت است، زیرا تحصیل شناخت برای ادامه‌ی زندگی مربوط به شرایط و موانع خود زندگی است که با واقعیات و حقایق جاری در محیط و اجتماع، مشخص و معین می‌گردند، در صورتیکه خودخواهی عامل بسیار گسترده و متنوع است که کاری با واقعیات و حقایق ندارد، آنچه که برای انسان خودخواه رسمیت کامل دارد، خود او است با خواسته‌های بی‌حد و مرزش. بنابراین، ممکن است انسان با

عامل خودخواهی شناختهایی را پیگیری کند که بهیچ وجه مربوط به متن زندگی و ادامه‌ی آن نباشد. در توضیح این عامل نکته‌ی بسیار مهمی را باید متذکر شویم (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) و آن اینست که ما نباید عامل خودخواهی برای شناخت را یکنوع معین تلقی نماییم، زیرا خواستن خود با نظر به چگونگی هویتی که انسان خودخواه برای خود در نظر گرفته است، به اقسام گوناگونی تقسیم می‌گردد: ۱- کسی که هویت خود را یک حقیقت شخصی تلقی کرده و آن را هدف و دیگران را وسیله می‌داند، بدون تردید این تلقی در کمیت و کیفیت و شناختهای او منعکس می‌شود. ۲- آن انسانی که هویت خود را حقیقتی وابسته به جامعه می‌داند و ضرر را میان خود و مردم جامعه مشترک می‌داند، بطور قطع شناختهای او کلی‌تر و نابت‌تر و تحصیل آن در نظرش بعنوان یک وظیفه‌ی انسانی تلقی می‌گردد که خود را متعهد انجام آن می‌داند. ۳- کسی که خود را در دوران زندگی یک حقیقت هدفدار می‌خواهد، بدون تردید در تلاشهایی که برای بدست آوردن آن هدف بوسیله‌ی شناختها انجام خواهد داد، اثر گذاشته و در تعیین کمیت و کیفیت آن شناخت نقش اساسی خواهد داشت. ۵- سودجویی عامل شناخت اگر عام

ل خودخواهی را با آن خود در نظر بگیریم که جز تورم خویشتن و بهره‌برداری هرچه بیشتر از لذایذ، هدفی نداشته باشد، مسلماً شامل این عامل پنجم هم می‌شود، زیرا آنچه را که خودخواهی طبیعی تشنه‌ی آن است، سود تلقی می‌کند که شامل هرگونه نفع مادی و مقامی و شهرت طلبی و امثال آنها می‌باشد. این عامل از برن نوزدهم و بیستم که سودجویی و لذت پرستی (هدونیسیم) به اوج می‌رسد، شناخت را از اصالت انداخته و از فرمول شناخت فقط برای حل سو استفاده نموده است، بلی این فرمول صحیح (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) است که شناخت برای عمل، ولی مقصود از عمل چیست؟ آیا مقصود سودجویی مطلق و لذت پرستی و قدرت طلبی است یا عمل برای حیات معقول انسانها که بدون تردید این فرمول عمل برای شناختهای عالیتر را هم به دنبال خود می‌آورد. ما باید پذیریم که اسارت شناخت برای عمل و تفسیر عمل با سودجویی و لذت پرستی و قدرت طلبی، اسارتی دیگر را به دنبال خود خواهد آورد که اسارت انسان نامیده می‌شود. آنچه که در منطق حق می‌توان بیان نمود، بدینقرار است: شناخت برای عمل و فعالیت برای شناختهای عالیتر شناختهای عالیتر برای عمل و فعالیتها عالیتر این ش

ناختها و عملها مقدمه برای حیات عالیتر است که حیات معقول نامیده می‌شود. شناخت در راه سودجویی محض که یکی از معلولهای خودخواهی است، همواره جوامعی را به صورت انبارهای اسلحه در می‌آورد. ۶- اشتیاق ذاتی عامل شناخت آیا در برابر

عوامل پنجگانه‌ی گذشته برای شناخت، عاملی دیگر بنام اشتیاق ذاتی برای شناخت وجود دارد یا نه؟ در مغرب زمین از قرن هیجدهم به اینطرف که دانشها در راه صنعت و تولید هرچه بیشتر در راه سودجویی به استخدام سودجویان درآمد، عامل اشتیاق ذاتی به شناخت و معرفت رو به کاهش تاسف انگیز گذاشته و عامل عمده‌ی تلاشهای معرفتی همان سودجویی گشته که شاخه‌ای از خودخواهی است. می‌توان در مغز آدمیان دو نوع اشتیاق برای شناخت در نظر گرفت: نوع یکم اشتیاقی است که انسان را به خود علم و معرفت تحریک می‌کند، که می‌توان آنرا به عامل گریز از ظلمت به نور و از جهل به علم، تعبیر نمود و می‌توان آنرا با قطع نظر از وحشتی که در ظلمت و جهل نهفته است، یک عامل مثبت روشن گرایی نامید و بهر حال این عامل پیش از سقوط شرق (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) و غرب در گرداب خودخواهی و سودجویی، اکثریت قریب به اتفاق مغزهای مت

فکرین را اشغال می‌کرد. شناخت یک امتیاز بسیار مقدسی جلوه می‌کرد که دارنده‌ی آن، خود را غوطه‌ور در هدف حیات تلقی می‌کرد و حاضر بود تمامی عمرش را در راه افزایش شناخت سپری نماید و از لذایذ و مزایای زندگی طبیعی چشم‌پوشد، مخصوصاً آن نوع از شناخت و معرفت که می‌توانست انسان و جهان را بطور کلی و اجمالی برای متفکر تفسیر و توجیه نماید. و بهمین جهت است که صاحب‌نظران سرگذشت معرفت معتقدند که افراطگری بشر در گذشته درباره‌ی شناخت محض ارتباط عالمانه‌ی او را از طبیعت قطع کرده و او را به درون خود کشانیده است. این درون‌گرایی هم طبیعت را از او بیگانه نموده است و هم عظمت عمل و گردیدن را از او پوشانیده است. بنظر می‌رسد که ما باید میان اشتیاق ذاتی و شناخت و اشتیاق به ذات شناخت را، از یکدیگر تفکیک نمائیم. آنچه که موجب بیگانگی گذشتگان از طبیعت و محرومیت از عمل و گردیدن گشته است، اشتیاق به ذات شناخت بوده است که خود این پدیده را مورد عشق و پرستش قرار داده بودند. و مانند کسی که بنشیند و به خود چراغ خیره شود و دیدگانش را خسته و فرسوده نماید، غافل از آنکه چراغ برای نشان دادن واقعیاتی خارج از خود می‌باشد، نه برای خیره گشتن در خود آن. اما

اشتیاق ذاتی به شناخت عبارتست از اینکه علاقه به آن، معلول خودخواهی و سودجویی نباشد. بلکه با هدفگیری نشان دادن واقعیات بوده باشد که یکی از آن واقعیات باز شدن بعد معرفتی آدمی است. ۷- اخلاق عامل شناخت اگر در مبانی اساسی اخلاق دقت کنیم و آنرا از خوشروئی و نرمی در برخورد با هموعان که چیزی نیست جز آراستن خود برای دیگران، تفکیک نمائیم، می‌توانیم بگوئیم: یکی از اساسی‌ترین و با شرافت‌ترین عوامل شناخت، (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) اخلاق است. اخلاق عبارتست از شکوفان شدن همه‌ی ابعاد مثبت انسانی در مسیری که رو به هدف اعلا‌ی زندگی پیش گرفته است. این تفسیر برای اخلاق هواداران فراوانی از انسان‌شناسان صمیمی شرق و غرب دارد. وقتی که یک شاعر شرقی می‌گوید: و اذا اراد الله رقه امه حتی تضیع اضاعها اخلاقها و اذا اراد الله یقظه امه حتی تقوم اقامها اخلاقها (و هنگامیکه خدا، در نتیجه‌ی انحرافات امتی، بخواهد امتی را در خواب غفلت و جهالت فرو ببرد، تا در تبه‌های غوطه‌ور شود، اخلاق آن امت را تباه می‌سازد. و بالعکس، هنگامیکه خدا بخواهد امتی را بیدار کند، تا برپای خود بایستد و از خود بیگانه نشود، اخلاق آن امت را شکوفا می‌سازد.)

مقصودش خوش برخوردی و نرم‌خوئی و نشان‌دادن دندانها از شکاف لبها به مردم که خنده نامیده می‌شود، نیست، بلکه مقصود همان شکوفا شدن ابعاد مثبت یک امت است که او را برای تحصیل حیات معقول که رکن اساسیش شناخت است، به تکاپو میندازد. این تعریف را با جملات مشروحتر در مغز یک متفکر مغرب زمینی هم می‌بینیم: زندگی آدمی بیش از آنکه به نان بسته باشد، به ایجاب بسته است. دیدن و نشان دادن کافی نیست فلسفه باید بمنزله‌ی یک انرژی باشد، باید عملش و اثرش به کار بهبود بشر آید. سقراط باید در آدم وارد شود و مارک اورل را به وجود آورد، بعبارت دیگر از مرد سعادت مرد عقل حاصل دارد، مبدل

کردن عدن به دانشکده. علم باید اکسیر مقوی باشد. تلذذ؟! چه هدف ناچیز و جاه طلبی بیمقدار است! تلذذ کار جانوران است. پیروزی واقعی جان آدمی فکر کردن است، فکر را برای رفع عطش آدمیان به کار بردن، معرفت خدا را همچون اکسیر به هم دادن، در وجود همه کس (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) وجدان و علم را دست در آغوش کردن و با این مواجهه‌ی اسرار آمیز راستگاران ساختن، چنین است وظیفه‌ی فلسفه‌ی واقعی. اخلاق یک شکفتگی حقایق است. سی

ر و سلوک به عمل منتهی می‌شود، کمال مطلق باید عملی باشد، ایده‌آل باید برای روح آدمی قابل استنشاق. قابل درک و قابل خوردن باشد، همین ایده‌آل است که حق دارد بگوید: این گوشت من است، این خون من است در جمله اخلاق یک شکفتگی حقایق است دقت فرمائید، این جمله صریح و بطور مستقیم اخلاق را با شکفتگی حقایق معرفی می‌کند. نه بعنوان یکی از محصولات اخلاق، در حقیقت می‌توان نام عالم اخلاق را عامل انسانی شناخت نیز توصیف نموده شکفتگی حقایق و واقعیات که عالیترین محصول ارتباط انسان با دو قلمرو جهان و انسان است، می‌تواند شناخت را بعنوان هدف و فلسفه‌ی زندگی نیز معرفی نماید. و با این توصیف که درباره‌ی اخلاق متذکر شدیم، می‌توانیم شناخت را با دو بعد یا با دو ارزش وسیله‌ای و هدفی بپذیریم. بعد و ارزش وسیله‌ای شناخت عبارت است از وسیله بودن این پدیده برای وصول به واقعیات و برخورداری از آنها در راه تکامل. و بعد و ارزش هدفی شناخت شکوفا شدن معرفت آدمی است که عامل گسترش موجودیت او در جهان هستی است، زیرا هر شناختی مانند اینست که جزئی به موجودیت جان آدمی می‌فزاید. بقول مولانا: هر که او آگاهتر، با جانتر است. ۸- شناخت با تحریک عشق مولانا می‌گوید:

بر اهل معنی شد سخن اجمالها تفصیلهها بر اهل صورت شد سخن تفصیلهها اجمالها ۲۴۱ عشق امر کل ما رقعهای او قلمز و ما قطره‌ای او صد دلیل آورده و ما کرده استدلالها مولوی گر عشق نبودی و غم عشق نبودی چندین سخن نغز که گفتی که شنودی و باد بودی که سر زلف ربودی رخساره‌ی معشوق به عاشق که نمودی هويت شناختها چنانکه دیده می‌شود، چیزی جز نمود منعکس در ذهن از موضوع مفروض وجود ندارد، در صورتیکه در شناخت مستند به انگیزه‌ی کینه‌توزی مثلا- انسان یا حادثه‌ای که، موضوع منعکس در ذهن است، از ناحیه‌ی تلقینات بدی و زشتی و خیر و شر رنگ‌آمیزی می‌شود. و بالعکس در شناخت مستند به انگیزه‌ی محبت و عشق از ناحیه تلقینات خوبی و زیبایی و خیر رنگ‌آمیزی می‌گردد. و مانند نمود شکست گروهی در یک جبهه‌ی جنگ که برای گروه پیروزند، زیبا می‌نماید و برای گروه شکست خورده بسیار زشت و ناگوار. شناخت با تحریک عشق که جز برای دارندگان این پدیده برای دیگران قابل درک نیست، هویتی بست شگفت‌انگیز دارد. وقتی که عشق از لجنزار شهوت پرستی بالا رفته و هویت عشق حقیقی پیدا می‌کند، اگر بگوئیم: نگاه عاشق را بجهان هستی دگرگون می‌سازد، سخنی گزاف نگفته‌ایم، اینکه در یک

بیت فارسی ساده می‌گوید: چو با خنده‌روئی نمائی تو کار بخندد بتو چهره‌ی روزگار واقعیتی است که با نظر به رنگ‌آمیزی جهان برونی بوسیله‌ی فعالیت‌های جهان درونی، گفته شده است. در حالات عشق والا همه‌ی اجزا و پدیده‌های طبیعی و واقعیات و ثابت‌های فوق نمود طبیعی، به ذهن آدمی، خوب است، زیبا است را تلقین می‌نماید. این خوبی و زیبایی مانند دایره نمودن پنکه‌ی برقی در حال حرکت سریع از ذهن آدمی در جهان عینی نمودار می‌گردد. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) بنابراین، شناخت‌های مستند به عشق دائما دارای این مختص شگفت‌انگیز است که نه بد می‌بیند و نه زشت و نه شری، حتی همه چیز را در دایره‌ای که پیرامون موضوع عشق می‌گردد، بایسته و شایسته دریافت می‌کند. چون و چراهایی که درباره‌ی اجزا و روابط جهان هستی مطرح می‌کردند، هر اندازه که به موضوع عشق نزدیکتر می‌شوند، بی‌معنی و پوچ جلوه می‌نمایند، زیرا در نظر عاشق: عشق امر کل ما رقعهای، او قلمز و ما قطره‌ای او صد دلیل آورده و ما کرده استدلالها شناخت‌هایی که به انگیزگی و با تحریک

عشق در ذهن پدید می‌آیند، به استدلالهای منطقی معمولی و محاسبه‌ی کمیتها و کیفیتها و روابط قضایای جاریه در جهان عینی، با نظر مزاحم می‌نگرند، آدمی در موقع شناخت با تحریک عشق، حتی به استدلالهای مویید هم با نظر سبک و ناچیز می‌نگرد، چنانکه در مقابل روشنائی آفتاب به روشنائی یک لامپ برق با دیده‌ی تحقیر و با بی‌نیازی مطلق به آن می‌نگرد. این نکته را هم باید در نظر گرفت که مقصود از شناخت مستند به عشق، شناخت به انگیزگی حیات توجیه شده مستند می‌باشد. هرکسی که بیک موضوع با آن اهمیت حیاتی نگردد که حیات خود را بدون بدست آوردن آن، یا با قطع نظر از آن، پست و ناچیز تلقی نماید، چنین شخصی عاشق است، یا حیات او از ملاک عشق برخوردار است، لذا شناختهایی را که چنین شخصی بدست می‌آورد، با حیات توجیه شده در مسیر موضوع عشقش رنگ آمیزی خواهد کرد. بهمین جهت است که هرچه درباره‌ی موضوع عشق و مسائل مربوط به آن، بگوید یا بشنود، و بخواهد دلایلی در اثبات یا نفی آنها بیاورد، برای ساکت کردن طرف مقابل است، نه اینکه به آن دلایل واقعا اهمیتی قائل شود. زیرا روشنائی عشق مانند روشنائی اصیل آفتاب است که هم خود را روشن می‌سازد و هم تمامی اجسام را که در مسیر شعاع (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) آن قرار گرفته‌اند.

بهمین جهت است که حیات کنندگان بعضی از مکتبها و عقیده‌ها که با تحریک عشق براه می‌رفتند. از بروز چون و چرا در مسیر راهشان دلتنگ می‌شوند و تعجب می‌کنند از اینکه ذهن سؤال کننده چرا مانند آنان از آن روشنائی فراگیر محروم است!! برخی از متفکران گمان کرده‌اند که عشق یکی از پدیده‌های بسیار تند احساسات است و نمی‌تواند برای شناخت مفید باشد. این یک گمان کاملا سطحی است و از عدم توجه بمعنای عشق حقیقی ناشی می‌شود. خدمتی که عشق به شناخت انجام می‌دهد، بازیگری ناشی از خودخواهی و محدودیتهای ناشی از موضع گیری ناظر و ارتباط ایستای حواس با محسوسات و سودجوییهای عقل نظری را مرتفع می‌سازد و شناختهای دیگری را که در حالات عادی امکان پذیر نیست با ذهن آدمی آشنا می‌سازد. این همان مطلب است که مولوی می‌گوید: غیر از این معقولها، معقولها یابی اندر عشق پر فروبها اگر ما بتوانیم معنای عشق حقیقی را که مافوق جذب شدن بیک زیبایی آنچنانکه دیده می‌شود، است درک کنیم، با مسئله‌ای که مولوی مطرح کرده است، صددرصد موافقت خواهیم کرد. عشق در معنای حقیقی آن، انواعی از نگرشها را درباره‌ی موضوع عشق بوجود می‌آورد، نگرش ریاضی درباره‌ی موضوع عشق همان مقدار اهمیت

دارد که نگرش طبیعی و زیبایی. و نگرش تحلیلی همان اندازه لزوم پیدا میکند، که نگرش ترکیبی. مگر نه چنانست که عشق حقیقی همه‌ی ابعاد درک عاشق را به فعالیت وادار می‌کند. ۹- اعتقاد، عامل شناخت اعتقاد عبارتست از آن حالت روانی که قضیه‌ی پذیرفته شده از دو مرحله‌ی واقعیت چنین است و باید چنین باشد گذشته و در دوران آدمی بعنوان یک عامل برای توجیه رویدادهای مربوط مستحکم شده است. بدیهی است که (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) این عامل در تعیین مسیر شناخت و کمیت و کیفیت آن نقش اساسی بعهده می‌گیرد. کسی که به جریان تنازع در بقا در طبیعت بشری معتقد است، مسلم است که این اعتقاد او را وادار خواهد کرد که شناخت قدرت و انواع آنرا بر همه چیز مقدم بدارد و هر امتیازی که یکفرد یا یک جامعه بدست می‌آورد، آنرا نوعی از قدرتی که در میدان تنازع در بقا استخدام می‌شود، تلقی نماید. و کسی که معتقد به تحول دائمی در شئون زندگی بشری است. اگر به پیدا کردن اصول و قوانین ثابت در آن شئون بپردازد، آنها را به عنوان عوامل زیربنائی تلقی خواهد کرد، چنانکه اگر کسی تحول مزبور را نپذیرد، مجبور خواهد گشت اصول و قوانین ثابت را در متن خو

د زندگی جستجو کند. ۱۰- اعتقاد ایستا و اعتقاد پویا در بوجود آوردن شناخت بطور کلی دو نوع اعتقاد درباره‌ی قضایای پذیرفته شده وجود دارد: نوع یکم اعتقاد ایستا مقصود از این نوع اعتقاد عبارتست از رسوب کردن یک قضیه‌ی کلی پذیرفته شده در روان

انسان که در عین رسوب و رکودی که دارد، دست به تحریکات در مسائل مربوط به آن قضیه می‌زند، ولی بجهت خاصیت ایستائی که دارد، با تعیین مخصوص به خود شناخت مسائل مربوطه را محدود و مشخص می‌سازد. بعنوان مثال: اگر یک متفکر درباره‌ی طبیعت انسان به این قضیه معتقد شود که انسان طبیعتاً شر و پلید و خودخواه است، چنین متفکری هر مسئله‌ای از مسائل انسانی را که سر راهش قرار بگیرد، با همان عقیده تفسیر و توجیه خواهد کرد، در نتیجه شناختهای وی تحت تاثیر اعتقاد مزبور درباره‌ی طبیعت انسان رنگ بدینی خواهد داشت، بعبارت ساده‌تر اگر هر یک از شناخت این متفکر را درباره‌ی انسان و شئون به رودخانه‌ای تشبیه کنیم آب این رودخانه‌ها از بخارهایی که از دریای آن عقیده متصاعد می‌شود تامین می‌گردد و پس از جریان در سطوح روانی و فعالیت در روابط (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) اجتماعی به سوی دریا

ی همان عقیده سرازیر خواهد گشت. نوع دوم عقیده‌ی پویا این نوع عقیده عبارتست از قضایای کلی پذیرفته شده در روان آدمی را در محاصره‌ی موضوعات و قضایای خاصی محدود نمی‌سازد و همواره در شکل یک عامل محرک در درون انسان به تحصیل شناختهایی بر مدار واقعیت، تحریک می‌نماید. مانند اعتقاد به این قضیه کلیه که انواع موضع‌گیریهای انسان برای شناخت جهان و همونوعش، نامحدود است. این اعتقاد پویا و زاینده است و هرگز کمیت و کیفیت شناختها را محدود نمی‌سازد و پرونده‌ی تماس انسان را با واقعیتها نمی‌بندد. مسائلی که با چنین عقیده‌ی پویا مطرح می‌گردند. شناختهایی با سیستم باز را بوجود می‌آورند. ممکن است گفته شود: وقتی که ما این مسئله را شناختیم که آب در صد درجه از حرارت می‌جوشد با نظر به معنای آب و حرارت و صد درجه‌ای که قراردادی است، پرونده‌ی مسئله‌ی مزبور بسته می‌شود، بنابراین، باز ماندن سیستم شناخت این مسئله چه معنا می‌دهد؟ پاسخ اینست که ۱۱- هیچ مسئله‌ی بدیهی وجود ندارد مگر اینکه با مقداری از قضایای نظری احاطه شده است و هیچ مسئله‌ی نظری وجود ندارد مگر اینکه در پیرامون آن قضایای روشنی وجود دارد با نظر به باز بودن طرق تماس انسان با واقعیات

جهان درونی و برونی دو اصل فوق کاملاً قابل پذیرش است، برای هر یک از دو اصل مثالی را می‌آوریم: فرض می‌کنیم کل از جز بزرگتر است یک قضیه‌ی بدیهی است، این قضیه را وقتی که بطور مستقیم و بدون توجه به اجزا تشکیل دهنده‌ی آن و بدون نظر به مسائلی که می‌تواند با آن قضیه ارتباط برقرار کند، مطرح می‌کنیم، کاملاً روشن است. ولی هنگامیکه بخواهیم معنای کل و جزء و بزرگی و کوچکی را که مفاهیم تشکیل دهنده‌ی قضیه‌ی مزبور می‌باشند، مورد دقت قرار بدهیم، با مسائل (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) نظری رویاروی خواهیم گشت. از آنجمله: آیا این اصل بر کل جهان هستی هم تطبیق می‌شود؟ آیا بر آن مجموعه‌ای که بی‌نهایت است بدانجهت که اجزایش هم بی‌نهایت است، تطبیق می‌گردد؟ مانند سلسله اعداد که بی‌نهایت است و مرکب است از افراد بی‌نهایت و ازواج بی‌نهایت. آیا این قضیه در مجموعه‌هایی که در عالم طبیعت دارای سیستم بازند و هر یک از اجزا آنها مجموعه‌ای با سیستم باز تشکیل نسبی دارند، قابل پذیرش است؟ آیا در جریان تقسیم یک جسم محدود به اجزایش بر فرض اینکه این تقسیم هرگز متوقف نمی‌شود و می‌تواند تا بینهایت ادامه داشته باشد، لازم نمی‌آید

د که اجزا از کل بزرگتر باشد؟ بتوضیح اینکه ما می‌توانیم میان دو نقطه در یک صفحه نقطه‌های بی‌نهایت داشته باشیم، پس با فرض اینکه کل جسم یا کل سطح محدود است، اجزای تشکیل دهنده‌ی آن بی‌نهایت می‌باشد! البته حل این مشکل بدین نحو است که نقاط مفروض میان دو نقطه، محصول فعالیت ریاضی تجریدی مغز است، نه اینکه آن نقاط عینیت فیزیکی داشته باشند. مثال برای اصل دوم که می‌گوید: پیرامون هر مسئله‌ی نظری مقداری قضایای روشن وجود دارد: آیا در انسان پدیده‌ای بنام اختیار وجود دارد؟ البته این مسئله را با نظر عمومیت جبر علت و معلول، بعنوان یک قضیه‌ی نظری مطرح نمودیم، وگرنه به لحاظ درک عموم وجد آنها یک مسئله‌ی بدیهی می‌توان تلقی کرد. درک وجدانی به جای حس بود هر دو در یک جدول‌ای عم می‌رود مولوی این قضیه که آیا در درون آدمی پدیده‌ای بنام اختیار وجود دارد، هر اندازه هم که نظری بوده باشد، قضایای بدیهی فراوانی در پیرامون آن وجود دارد، از آنجمله: ۱- آدمی دارای امیال و خواسته‌هایی است که اشباع آنها در همه‌ی احوال و شرایط بصلاح او نبوده و

ممکن است به ضرر او تمام شود. این قضیه کاملاً (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) بدیهی است.

۲- برای گریز از ضرر آدمی مجبور است در موقع جوشش آن امیال خودداری نماید. ۳- هر اندازه قدرت شخصیت آدمی بیشتر بوده باشد، در خودداری از قرار گرفتن در باد پای طوفان امیال موفقتر و پیرومندتر است. ۴- تحریکات عوامل خوشایند جهان عینی با گذشت سالیان عمر و اندوختن تجربیات و افزایش معلومات، تغییر پیدا می‌کند. عروسکی که در دو و سه سالگی شخصیت کودک را سخت تحت تاثیر قرار می‌دهد، در دوران جوانی کمترین تاثیر در شخصیت او ایجاد نمی‌کند، باینکه عروسک واقعیت دارد، ولی آن شخصیتی که در دوران کودکی تحت تاثیر آن عروسک قرار می‌گرفت تغییر نموده و رشد پیدا کرده است. پس این قضیه هم کاملاً بدیهی است که کمیت و کیفیت انگیزگی و تحریکات پدیده‌های جهان عینی رابطه‌ی مستقیم با چگونگی شخصیتی دارد که با آن پدیده‌ها ارتباط برقرار می‌کند. ۵- پشیمانی یک پدیده‌ی واقعی است که در درون انسانهایی که در سر دو راهیهای مفید و مضر قرار می‌گیرند و بدون فکر و تلاش برای تشخیص چگونگی دو راه، یکی از آن دو را پیش می‌گیرند، در صورت زیانبخش بودن راه انتخاب شده پشیمان می‌گردند، آیا این پشیمانی با ملاحظه‌ی مجموع قضایای چهارگانه فوق اختیار را اثبات نمی‌کند؟

۱۲- ایمان، عامل شناخت شناختهایی که به انگیزگی عامل ایمان بروز می‌کنند، آرامش بخش‌ترین و تحرک بخش‌ترین شناختها می‌باشند- ما تعریف ایمان را در این بحث به اجمال می‌گذارانیم و تفصیل آن را به مباحث مشروحو که در توضیح و تفسیر خطبه‌های آینده‌ی نهج‌البلاغه درباره‌ی ایمان خواهیم آورد، موکول می‌کنیم. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) در تعریف اجمالی ایمان می‌توان گفت: ایمان عبارتست از پذیرش یک حقیقت و قرار دادن آن بعنوان اساسی‌ترین عنصر فعال شخصیت و تفسیر و توجیه کننده‌ی همه‌ی سطوح آن. ایمان روشن کننده‌ی وضع شخصیت در زمان حال و آینده است، آینده‌ای که ایده‌آل مطلوب شخصیت را قابل وصول خواهد ساخت. ایمان بیک حقیقت که بهمه‌ی زوایای تاریک زندگی آدمی مانند خورشید بی‌غروب می‌تابد، شخصیت را از متلاشی شدن و چندگانگی نجات می‌دهد. حیات آدمی را با الگوها و معیارهای پایدار نظم و انسجام می‌بخشد. ایمان هر عملی را که در راه وصول به ایده‌آل مطلوب از انسان صادر می‌گردد، طعم حیات می‌بخشد. این مختصات ایمان برای هیچ متفکری قابل تردید نیست. آنچه که مورد تردید و اختلاف نظر قرار می‌گیرد، آن هدف مطلوب است که

موجب بروز ایمان و استحکام آن در درون آدمی می‌گردد. اگر ما این حقیقت را بپذیریم که هدف مطلوب که باعث بوجود آمدن ایمان در شخصیت انسانی می‌گردد، حتماً و قطعاً بایستی از محبوبیت و مطلوبیت موقعیتهای گذرنده‌ی آدمی بالاتر و با عظمت‌تر بوده باشد و نیز اگر بپذیریم که هدف مطلوب که عامل بوجود آورنده‌ی ایمان است، بایستی حسن کمال جوئی بی‌نهایت آدمی را در حد اعلا اشباع نماید، این نتیجه را خواهیم پذیرفت که موضوع ایمان بطور حتم بایستی مافوق مزایای خوشایند طبیعت متغیر بوده باشد که از فراهم کردن یک هدف مطلوب و مطلق برای انسانهای تشنه‌ی کمال ناتوان است. بهر حال ایمان را به معنایی که ما گفتیم، نمی‌توانیم به شناختهای انعکاسی محض از جهان عینی مستند بدانیم، زیرا شناختهای انعکاسی محض نه تنها از بوجود آوردن عقیده و ایمان ناتوانند، بلکه حتی از بوجود آوردن قضایای کلی بنام قوانین علمی نیز عاجزند، زیرا قوانین عبارتند از آن قضایای کلی که از مشاهده‌ی تکرار جریان مشابه رویدادها در طبیعت، در کارگاه ذهن ما ساخته و ما در عالم طبیعت هرگز این قضیه‌ی کلی را که می‌گوید: معلول (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) بدون علت بو

جود نمی‌آید ندیده‌ایم، آنچه را که می‌بینیم عبارتست از رویدادهایی در پشت سر رویدادهایی معین و بس. پس چنانکه عامل بوجود آورنده‌ی قوانین کلی انعکاس واقعیت در ذهن و فعالیت خاص ذهن درباره‌ی آن انعکاس یافته‌ها است، همچنین ایمان که از

تماس با جهان عینی شروع می‌شود و در شخصیت بعنوان عنصر فعال در می‌آید و تمام شئون زندگی را تفسیر و توجیه می‌نماید، نمی‌تواند ساخته شده‌ی شناخته‌های انعکاسی از عالم عینی بوده باشد. یکی از بهترین دلایل این مدعا اینست که ایمان به قرار گرفتن آدمی بعنوان جزئی از دستگاه هستی که با تحولات و دگرگونی‌هایش یک آهنگ کلی را می‌نوازد، به انواعی از فعالیت‌های مغزی و روانی نیازمند است که بهیچ وجه در جهان عینی قابل مشاهده‌ی حسی نمی‌باشند. از آنجمله: ۱- در این اقیانوس پر موج جهان هستی که من در آن زندگی می‌کنم، ثابت‌هایی مقرر است که موجب انتزاع قوانین علمی می‌باشند. ۲- من که موجودی با مختصات طبیعی در این دنیا زندگی می‌کنم، این قضیه را که بایستی کاری دیگر جز آنچه را که حیات طبیعی‌ام با عوامل جبری خود از من بوجود می‌آورد، انجام بدهم، این را با یک شعور طبیعی ناب در می‌یابم. ۳- اگر آغاز و انجام این جهان را برای خود

قابل درک و فهم تلقی نکنم، هیچ یک از گفتارها و اندیشه‌ها و کردارها و خواسته‌های من قابل درک و فهم کلی نخواهد گشت. ۴- اگر بگویم: ما ز آغاز و انجام جهان بیخبریم اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است با این گفتار خود را بمسخره گرفته و با لالائی بصورت فلسفی خود را در خواب پریشان فرو می‌برم و ممکن است با این لالائی پلکهای چشمانم را رویهم بگذارم، ولی بخواب واقعی فرو نخواهم رفت، زیرا تصور اینکه برای این جهان آغاز و انجامی وجود دارد، با نظر به اینکه وسط این جهان که ما در آن حرکت می‌کنیم، (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) معقول و قابل تفسیر است، کاملاً منطقی است، پس آغاز و انجام آن هم باید معقول و قابل تفسیر باشد. و اگر برای این جهان آغاز و انجامی وجود ندارد، باید ببینیم مقصود از این ندارد چیست؟ اگر مقصود اینست که من از روی دلیل و قاطعانه می‌گویم: - این جهان آغاز و انجامی ندارد. اولاً باید ببینیم این دلیل قاطعانه کجا است که میلیونها مغزهای بزرگ هر چه گشته‌اند آن دلیل قاطعانه را پیدا نکرده‌اند. ثانیاً- آیا این دلیل جز به ناتوانی مغز از دریافت پایان امتداد و کوشش به ماورای آنچه که می‌بیند، به چیز

ی دیگر مستند است؟ باین معنی که مغز آدمی چنانکه کشش زمان را در گذشته و آینده نمی‌تواند قطع کند، همچنین فعالیت کشش فیزیکی جهان عینی را در یک سرحدی پایان بدهد، این نوعی فعالیت ذهنی است که هیچ اطلاعی از واقعیت عینی برای ما نمی‌دهد، چنانکه با بینهایت سازی ریاضی میان دو نقطه در فاصله‌ی محدود، فاصله را به بینهایت مبدل می‌سازد. و اگر مقصود اینست که ذهن ادعا کننده واقعی بینهایت را مورد درک قرار داده و می‌گوید جهان ازلی و ابدی است. آیا چنین ادعائی ضد منطق بدیهی در قلمرو شناخته‌ها نیست که می‌گوید: اگر بینهایت واقعیت عینی در ذهن پیدا کند، بدون آغاز و انجام نمی‌باشد و در نتیجه محدود می‌گردد؟ این مسائل که حتماً در مقدمات بروز ایمان در درون یک شخص باید حل و فصل شود، یک عده‌ی قضایای انعکاسی از جهان خارجی نمی‌باشد. ایمان با مشخصات منطقی عالی که دارد، سرچشمه‌ای فنا ناپذیر برای شناخته‌های بیشمار می‌باشد. این شناخته‌ها در هر مرحله‌ای و دربارهی هر موضوع هم که باشد، عامل گسترش دهنده‌ی حیات در مسیر هدف مطلوب بوده و از همان مطلوبیت که هدف برخوردار است، شناخته‌ها باردار می‌گردند. شناخت در پرتو ایمان ذهن را از حالت آینه‌ای محض بالاتر برده با

حصول حتی یک شناخت درباره‌ی دو قلمرو ذات و درون ذات، جوهری از شخصیت آدمی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) بارور می‌گردد. شکها و تردیدها و گمانها در مغز یک انسان با ایمان نه تنها عامل ویرانگر نمی‌باشند، بلکه بمنزله‌ی وسایل زیر و رو کردن محتویات ذهن در برابر واقعیاتند که مزرعه‌ی روان را برای کاشتن بذره‌های مفید شخم می‌کنند. بهمین جهت است که انسان با ایمان از خراب شدن ساختمانی که با شناخته‌های بی‌اساس ساخته شده بودند هیچ هراسی بخود راه نمی‌دهد، زیرا ایمانی که عنصر فعال شخصیت او است، همواره در جستجوی مصالح عالیتری است که ساختمان تازه‌تر و مجلل‌تری را بنا کند. در این بیت دقت فرمائید: بیزارم از آن کهنه خدائی که تو داری هر لحظه مرا تازه خدای دگرستی و این دو بیت را هم به بیت بالا ضمیمه کنید، هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بیخبر از نو شدن اندر بقا مولوی ای مقیمان درت را عالمی

در هر دمی رهروان راه عشقت هر دمی در عالمی خواجوی کرمانی تجدد استمراری جهان و انسان که جلوه‌گاه مشیت الهی‌اند، هر لحظه شناختی تازه درباره‌ی دو قلمرو بوجود می‌آورند و در نتیجه خداوندی که موضوع اساسی ایمان است، هر لحظه با جلوه‌ی تازه‌ای در درون شخص با ایمان تجلی می‌کند، چهار عامل شناخت (اشتیاق ذاتی و اخلاقی و اعتقاد و ایمان) شناخت را یک پدیده‌ی با ارزش انسانی می‌نماید، زیرا چهار عامل اول یا جنبه‌ی جبری محض دارد، مانند جبر طبیعی حسی و ذهنی و توجیه زندگی و یا ضد ارزشی که عبارتست از دو عامل خودخواهی و سودجویی. مقصود از ضد ارزش اینست که شناخت با این دو عامل وسیله‌ی اخلال به حیات دیگر انسانها است، نه اینکه خود این پدیده با شناختهای دیگر از نظر انعکاس محض متفاوتست. البته تفاوت مهمی که میان شناختها از جهت استناد به انگیزه‌های آنها وجود دارد، اینست که هر اندازه انگیزه‌ی شناخت، اختیاری و با سلطه و نظارت شخصیت بوجود بیاید، همه جانبه‌تر و عمیقتر می‌باشد. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) بحثی مختصر با منکرین ایمان بعنوان عامل شناخت عده‌ای هستند که فقط با ارتباط پدیده‌های جهان عینی با حواس ذهن، سروکار دارند و قدرت نفوذ در اعماق و ابعاد دو قطب درک کننده و درک شونده را ندارند، یا آن قدرت را دارند و نمی‌خواهند از آن بهره‌برداری کنند، لذا ایمان را بعنوان یکی از عوامل شناخت برسمیت نمی‌شناسند، بلکه آنرا

مزاحم شناخت قلمداد می‌کنند. اینان در این قضاوت با یک اصول پیش ساخته‌ای گام بر می‌دارند که حاضر نیستند حتی لحظه‌ای در آن اصول تجدید نظر کنند. اگر اینان بطور منطقی بیندیشند، باید انواعی از فعالیتهای عقلانی و اکتشافی و شهودی را هم منکر شوند، در صورتیکه همه‌ی آنها را با اصطلاحاتی خوشایند که هم شکل اصول پیش ساخته ذهنشان می‌باشند، می‌پذیرند. اینان هیچ دلیلی در انکار علیت ایمان برای شناخت نمی‌آورند، جز آنکه دوری خود راه از چنین عامل فوق‌العاده مهم بازگو می‌کنند. عبارات فروید را در زیر دقیقاً بررسی نمائید: معهداً نمی‌توان انکار کرد که بعضی از اشخاص می‌گویند: در خود احساسی می‌نمایند که خوبی توصیف شدنی نیست. این اشخاص از احساس سخن می‌رانند که به ابدیت متصل است، از جدائیها شکایت می‌کند و می‌خواهد روزگار وصل خویش را بجوید. این تصور ذهنی از یک احساس ابدی که در عرفای بزرگ و همچنین در تفکر مذهبی هندی منعکس می‌شود، سرچشمه می‌گیرد و ممکن است ریشه و جوهر احساس مذهبی را که مذاهب گوناگون جلوه‌هایی از آن هستند، تشکیل دهد. فروید در این موضوع تردید دارد و اقرار می‌کند که با تحلیل روانی خود هرگز نتوانسته است اثری از چنین احساس در خوی

شتن بیابد، ولی فوراً و با صداقت کامل اضافه می‌کند که این امر به او اجازه نمی‌دهد وجود احساس مورد بحث را در دیگران انکار نماید این مطلب که فروید روان خود را تحلیل (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) کرده و چیزی را بعنوان احساس مذهبی پیدا نکرده است، از نظر علمی صحیح نیست، زیرا این شخص با مقداری از اصول پیش ساخته درباره‌ی ریشه مذاهب، درون خود را بررسی و تحلیل نموده است، مانند اصالت غریزه‌ی جنسی و غیره وانگهی خود این شخص وضع روانی خود را برای ما کاملاً توضیح داده و گفته است: من برای بحث در این قبیل مطالب توزین ناپذیر خود را ناراحت می‌یابم و به این ناراحتی همواره اقرار کردم این جمله با کمال صراحت حق اظهار نظر را درباره‌ی حس مذهبی و ایمانی و عرفانی از فروید بکلی سلب می‌کند، زیرا او با این اعتراف با نوعی آلرژوی (حساسیت منفی) درباره‌ی مذهب اندیشیده است. چنین اندیشه‌ها، ضد تقوای علمی است که شرط اساسی دانش و اعتبار و ارزش یک دانشمند است. ضرورت تنظیم و تصفیه‌ی حواس برای تصحیح ارتباط ذهن با واقعیات مباحث و تحقیقاتی که درباره‌ی پدیده‌ی شناخت و بوسیله‌ی محققان مطرح می‌شود، بطور مستقیم تنظیم و تصفی

ه شناخت را مورد اهمیت قرار نمی‌دهند!

این تنظیم و تصفیه در هر دو قلمرو باید انجام بگیرد: قلمرو درک کننده و قلمرو درک شونده. ۱- قلمرو درک کننده- عبارتست از

حواس و وسائل کمکی که برای توسعه و دقت بیشتر در واقعیات ساخته می‌شوند. و همچنین ذهن بشری که از شناخت‌های حاصله از حواس و ابزار کمکی بهره‌برداری نموده آنها را وارد قلمرو علم و معرفت‌های جهان‌بینی می‌نماید. اهمیت تصحیح کار حواس را از آنجا می‌توان فهمید که شناخت واقعیتهای مربوط به حواس، محصول ارتباط آنها با واقعیتهای است. کمترین اختلال در حواس بدون تردید واقعیت را دگرگون (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) نشان خواهد داد، چنانکه فلاسفه‌ی گذشته می‌گفتند: هر کس یک حس از دست بدهد، علمی را از دست داده است. و روشن است که از دست دادن یک علم مساوی است با نقص رابطه با واقعیتی که بوسیله‌ی آن علم امکان‌پذیر می‌باشد. تصحیح و تنظیم کاریهای حسی بطور طبیعی مربوط به بهداشت اعضای مربوط به آنها است. تردیدی نیست در اینکه تنظیم و دقیق ساختن حواس هر اندازه هم که عالی بوده باشد، به آن درجه از دقت نمی‌رسد که همه‌ی واقعیات را آنچنانکه هستند و در همه‌ی شرایط به ذ

هن آدمی منتقل بسازند، زیرا وضع ساختمان اعضای حس دارای کیفیت مشخص می‌باشد و دگرگون کردن آنها مساوی مختل ساختن آنها است. یک تنظیم دیگر که درباره‌ی فعالیتهای حواس باید انجام بگیرد، مدیریت درونی است که باید کار حواس را تنظیم نماید. این مدیریت اساس کارش اینست که هدفگیریها و انتخاب وسایل را برای بدست آوردن آن هدفها و جلوگیری از تلف شدن بیهوده‌ی ارتباط حواس با محسوسات طوری انجام بدهد که اگر از هر ارتباطی نتیجه‌ای حاصل شود، بتوان آن نتیجه را بعنوان یک مقدمه‌ی صحیح در پیشبرد شناخت بکار برد. یکی دیگر از کارهای مدیریت درونی اینست که برای تقلیل مختصات موضع‌گیری حواس حداکثر کوشش را باید انجام بدهد و تا بتواند از بازیگری موضع‌گیری حواس کاسته و بتماشاگری آن بیفزاید، البته چنانکه در مبحث مربوط به شیئی برای خود شیئی برای من توضیح داده خواهد شد، این بازیگری بحد صفر نمی‌رسد. این تنظیم و تصفیه در دستگاههایی که برای گسترش و دقت بیشتر در تماس حواس با واقعیات ساخته می‌شوند، ضرورت جدی دارد، اگرچه همه‌ی دستگاههای نشان‌دهنده نیز بازتاب مخصوص به هویت خود را با واقعیات در تماس می‌گذارند. تنظیم و تصفیه‌ی حواس و دستگاهها برای ارتباط با وا

قیات شرایط لازم هستند، ولی برای تحصیل شناخت‌های مفید کافی نمی‌باشند، موقعی این شرایط (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) به حد کافی می‌رسند که تنظیم و تصفیه‌ی ذهن و فعالیتهای آن که کارگاه اصلی شناخت است، با حداکثر دقت انجام بگیرد. قلمرو ذهن با نظر به تعدد نیروهای متنوع و فعالیتهای گوناگون و تاثرات مهم مانند جنگلی بسیار بزرگ است که پر از انبوه درختان متنوع و چشمه سارها و جانوران و تپه‌ها و معادن گوناگون است که در حالات عادی مانند دورنمایی است که نمودهایی بسیار ناچیز از خطوط و اشکال و رنگهای مقابل دیدگان ناظر را نشان می‌دهد و بس. نیروی تجسیمهای گوناگون، حافظه با امکان ثبت یک میلیون میلیارد اطلاع، نیروی تعقلهای تنظیمی و تجریدی و مقایسه‌ای، نیروی زیبایابیهای بسیار متنوع، قدرت تذکر (یادآوری) فعالیتهای تداعی معانی. جریان اندیشه‌های هدفدار، اصول بدیهی و نظری و پیش ساخته‌ی رسوب شده، تاثرات ته‌نشین شده در ناخودآگاه و غرایز و صدها نیرو و امکان فعالیتهایی که با دگرگون شدن موضع‌گیریها و دگرگونی واقعیات به فعلیت می‌رسند. در درون آدمی مانند همان جنگل انبوه است که ذهن آدمی در موقع تماس با واقعیات

با یک کانال باریکی با آن جنگل در ارتباط قرار می‌گیرد، اگرچه او خود این ارتباط را نخواهد، بلکه اصولاً آگاهی به آن نداشته باشد. بهمین جهت است که جهان‌بینان بزرگ و همه جانبه برای لزوم تصفیه و تنظیم ذهن که کانالی با آن جنگل دارد، اهمیت حیاتی برای تحصیل شناخت قائل هستند. از قرن نوزدهم باینطرف این تصفیه و تنظیم بفراموشی سپرده شد و در نتیجه بجای آنکه دانشمندان و صاحب‌نظران، جهان و اجزای آن را درک کنند، ذهن خود را در مسائل مورد تحقیق تجزیه نموده و بجای آنکه ارتباط ذهن را با جنگل درون بوسیله‌ی کانال تنظیم منطقی نمایند، در محدودیت‌های اسف‌انگیز تخصصی (که دارای بعد مفید هم هست)

خود را به محاصره انداختند. در نتیجه، جهانی که برای هر دانشمند مطرح می‌شود، اگرچه در رشته‌ی تحقیق خود، بسیار ژرف‌نگر است، ولی بسیار کوچک‌تر از آن جهانی است که درون او می‌خواهد. این (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ژرف‌نگری گسیخته از جهان، مانند خیره شدن به یک دانه شن در لب اقیانوس بیکران است که خیره شونده بخواهد حس اقیانوس شناسی خود را با آن یک دانه شن اشباع نماید. این حقیقتی است که نیوتن به آن اعتراف نموده است. شناخت

بدیهی و شناخت نظری از قدیمترین دورانهای نگرشهای منطقی در واقعیات تاکنون، تقسیم شناخت به دو قسم بدیهی و نظری رواج داشته است. و معمولاً در جریان انتقال واقعیات از شخصی به اشخاص دیگر و در تعلیم و تربیتها و در روش استنتاجها تقسیم مزبور همواره منظور بوده است، باین معنی که حقایقی بعنوان بدیهی تلقی شده و بحث و انتقاد را در آنها جایز ندانسته و مبنای انتقال و پذیرش واقعیات ... محسوب نموده‌اند. برای توضیح این تقسیم لازم است که مسائل زیر را مورد بررسی قرار بدسیم: ۱- ارتباط مستقیم با اشیا بوسیله‌ی حواس بدون اینکه قضیه‌ای از ارتباط مزبور ساخته شود. مانند ارتباط چشم با شکل مخصوصی از جسم، بدون اینکه قضیه‌ای را مانند این شکل کاملاً طبیعی است از آن ارتباط بسازیم. انعکاس شکل مخصوص با روشنائی طبیعی در ذهن بوسیله‌ی حواس یک انعکاس بدیهی است. در مقابل این دو درک بدیهی، آن درکی است که نمودی از موضوع درک شده بوسیله‌ی حواس در ذهن منعکس شده، ولی نمود یا نمودهائی دیگر از آن درک شده که شناختش مطلوب درک کننده است، کاملاً روشن نیست، مانند الکتروسیته که بوسیله‌ی حواس با برخی از نموده‌های آن آشنا شده‌ایم، ولی درباره‌ی نمود یا خواص دیگری در الکت

ریسته که در آن سراغ داریم، روشنائی کامل نداریم و برای ما مجهولند و نظری می‌باشند. با توجه به این مسئله ضرورتی وجود ندارد که ما بدیهی و نظری را (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) مخصوص قضایا بدانیم. مسئله دوم- بدیهی و نظری در قضایا، معمولاً- قضایای بدیهی را اینطور تعریف می‌کنند که قضایای بدیهی عبارتند از قضایای بالضروره راست و بی‌نیاز از اثبات یا غیرقابل اثبات. از این تعریف معلوم می‌شود که قضایای نظری عبارتند از قضایائی که ضرورتی برای راست بودن آنها وجود ندارد و راست بودن آنها به اثبات نیازمند است. بنظر می‌رسد تعریف فوق برای قضایای بدیهی، دارای نقص و نارسائی است، زیرا تعریف فوق، تصفیه‌ی صحیح و مطابق واقع را توضیح می‌دهد، نه قضیه بدیهی را که کیفیتی است برای ذهن در برداشت از واقعیات، زیرا بالضروره راست شامل همه‌ی قضایای مطابق واقع می‌گردد و بی‌نیاز از اثبات استحکام و صدق قطعی قضیه را بازگو می‌کند، نه طرز تلقی ذهن از واقعیت را که بوسیله‌ی یک قضیه منعکس شده است. بعنوان مثال قضیه‌ی اجتماع نقیضین محال است هم بالضروره راست است و هم بی‌نیاز از اثبات یا غیرقابل اثبات، زیرا اگر بخواهیم این قضیه

را اثبات کنیم، مجبوریم بوسیله‌ی خود همین قضیه اثبات نمائیم با اینحال اذهان بشری در برخورد با این قضیه از نظر روشنائی و تاریکی و نیمه تاریکی، بازتابهای مختلفی از خود نشان می‌دهند. درک و تصدیق این قضیه مانند دیدن نورد خورشید، یا شکل مخصوص جسم یا چشم نیست، اگرچه قضیه‌ی مورد بحث برای همگان بالضروره راست و بی‌نیاز از اثبات یا غیرقابل اثبات است، ولی چنان نیست که هرکسی با اولین توجه به این قضیه همه‌ی مفردات و ترکیب و مفهوم آن را بطور بدیهی دریافت نماید. از این مبحث باین نتیجه‌ی مهم می‌رسیم که ما باید قضایای بالضروره راست و بی‌نیاز از اثبات یا غیرقابل اثبات را از قضایای بدیهی تفکیک نمائیم. تعریف قضیه‌ی بدیهی چنانکه بعضی از منطق دانان گذشته بیان کرده‌اند، قضیه‌ایست که دریافت اجزا قضیه و حکم به نسبت موجود میان آنها در قضیه نیازی به توسط واحدی روشنتر از خود آن اجزا و نسبت میان آنها نداشته (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) باشد. بدین ترتیب چنانکه تعریف اول اعم از بدیهی و نظری می‌باشد، تعریف دوم هم اعم از مطابقت قضیه با واقع و عدم مطابقت آن می‌باشد. مسئله سوم- هیچ تردیدی نیست در اینکه بدیهی و

نظری با نظر به اختلاف شرایط درک کننده‌ها با واقعیات، کاملاً مختلف می‌باشد. اصول و قوانین ریاضی برای یک ریاضیدان مانند روشنائی آفتاب بدیهی است، ولی برای غیر ریاضیدان نظری و تاریک و محتاج به اثبات و استدلال می‌باشد. بهمین جهت است که می‌توان گفت: هر اندازه رشد علمی و جهان‌بینی یک انسان بالاتر برود، از دیدگاه موضع‌گیریهای متنوعی که دارد، با بدیهیات بیشتری آشنا می‌شود و در عین حال هاله‌ای از مسائل نظری در پیرامون همان بدیهیات برای او بوجود می‌آید. ولی نباید از یک مسئله‌ی مهم در اینجا غفلت بورزیم و آن اینست که نسبی بودن بدیهیات و نظریات درباره‌ی آن موضوعات و روابطی است که از دیدگاه علمی محض و ارتباط بعدی از درک کننده یا بعدی از درک شونده است، نه اینکه ما هیچگونه قضایای بدیهی مطلق نداریم، وجود واقعیت جز من یک بدیهی مطلق است، وجود من در برابر جز من یک بدیهی مطلق است، امکان تماس من با جز من بدیهی مطلق است... نهایت امر اینست که بشر احتیاج موکد به شناخته‌های بالضروره راست دارد، نه به بدیهیات مطلق. مراحل اولیه‌ی شناخت منظور از مراحل اولیه‌ی شناخت آن نیست که ما با نوعی پدیده‌ی ذهنی روبرو می‌شویم که آغاز نمودی بنام شناخت نا

میده می‌شود، آنچه که می‌تواند برای ما مطرح بوده باشد، اینست که دارای مراتب متعدد و ابتدائی و متوسط و عالی می‌باشد، اولین مراحل بروزش در ذهن با کیفیت خاصی صورت می‌گیرد که می‌توان آنرا مورد بررسی قرار داد. این مراحل بقرار زیر است: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ۱- مقدمه‌ی نخستین برقرار شدن ارتباط ابتدائی میان ذهن و موضوع با تحقق این ارتباط ذهن از راه حواس که وسیله‌هایی برای انتقال صوری از موضوعات بذهن می‌باشند، متأثر می‌گردد. اگر ارتباطی بین ذهن و موضوع خارج از ذهن برقرار نگردد، شناختی بوجود نمی‌آید. این مطلب منافاتی با آن ندارد که گفته می‌شود نغز انسانی بذره‌های اصلی معرفت را با خود در می‌آورد و یا مقداری از مفاهیم و اصول کلی در مغز آدمی از موقع تولد وجود دارد. زیرا بهر تقدیر که در نظر بگیریم بدون برقرار شدن ارتباط ذهن با موضوعات خارجی، شناختی در ذهن بوجود نمی‌آید خواه معتقد باشیم به اینکه بذره‌های اصلی همه‌ی شناختها در مغز آدمیان کاشته شده است که برقراری ارتباط با خارج از ذهن کانالی را بوجود می‌آورد که انعکاس موضوعات و روابط آنها در جهان خارج مانند آب از آن کانال عبور نموده و بذره

ای کاشته شده معرفت را آبیاری می‌کند و خواه معتقد باشیم به اینکه ذهن آدمی مانند صفحه‌ی سفیدی است که با برقرار شدن ارتباط میان دو قطب ذهنی و عینی صفحه‌ی سفید ذهن منقوش می‌گردد. بالاخره مشاهدات و تجربیات بطور کلی چنین نشان می‌دهد که برقراری تماس و ارتباط اولین مقدمه‌ی اساسی بروز شناخت است. این مسئله را باید خاطر نشان سازیم که انتقال صور و اشکال موضوعات عینی به ذهن از یک مسیر خلا عبور نمی‌کنند، بلکه آن صور پس از آنکه در حوزه‌ی ارتباط قرار گرفت از میان پدیده‌های فیزیکی مانند نور و فاصله‌های کم و بیش و عواملی دیگر که بطور مستقیم موضوع عینی را احاطه کرده‌اند برای عبور از کانال حواس یا آزمایشگاه آماده می‌شود، در این عبور، موضوع شناخت ناب و محض بودن خود نمی‌تواند حفظ نموده و آنچنانکه هست از کانال حواس عبور نماید و پس از آنکه از کانال مزبور عبور کرد، وارد صحنه‌ی ذهن می‌شود که پیش از آن شاهد انعکاسات و فعالیت‌های گوناگونی بوده و از ترشحات اصول و قوانین پذیرفته شده در امان نمی‌باشد، این مسائل (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) در مباحث آینده مشروحا بررسی خواهد شد. ۲- اعتنای ابتدائی ما در همه‌ی حالات معمولی زندگی با کانالهای باز حواس در میان هزاران پدیده‌های دیدنی و شنیدنی بسر می‌بریم، ولی چنان نیست که دیدگان ما هر آنچه را که در پیرامون ما قابل دیدن است، بیند و آنچه را که قابل شنیدن است، بشنود... بلکه معمولاً موضوعات معینی از پدیده‌های قابل عبور از کانال حواس ما را بخود مشغول می‌دارد. ملاک این مشغولیت قابل اعتنا بودن موضوع است. بهمین جهت انعکاسات طبیعی محض که با باز بودن مسیر حواس و ذهن دائماً در ذهن آدمی بروز و غروب می‌کنند، شناخت نامیده نمی‌شوند. بلکه واقعیت شناخت از موقعی تحقق می‌یابد که موضوع مورد اعتنا بوده باشد و بنحوی بتواند حواس را برای منتقل

کردن خود به ذهن جلب و آماده نماید. ۳- توجه اگر از راه نیروی تحریک خود موضوع و یا به تحریک هدفگیری شخص، موضوع مورد اعتنا به کشش و تحریک خود ادامه بدهد، عامل توجه به آن در مغز بکار می‌افتد و موضوع مورد توجه قرار می‌گیرد. هرچه توجه بیک موضوع عمیقتر یا گسترده‌تر بوده باشد، بهمان اندازه ذهن آمادگی بیشتری برای بکار انداختن نیروهای مغزی درباره‌ی موضوع مورد توجه از خود نشان می‌دهد. ۴- دو عامل محرک توجه برای اینکه موضوعی بتواند توجه ما را بخود جلب نماید، یکی از دو

عامل محرک یا مجموع آندو باید بوجود بیاید. این دو عامل محرک عبارتند از: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ۱- جالب بودن خود موضوع مانند اینکه برای اولین بار یک شاخه‌ی گل را می‌بینیم که تا آن موقع نامیده بودیم، و این گل بقدری زیبا یا دارای اجزا و ترکیب متنوعی است که توجه ما را به خود جلب می‌نماید. از این قسم عامل محرک است که در مسیر شناختهای هدفگیری شده به پدیده‌هایی می‌رسیم که برای اولین بار آنها را می‌بینیم، مخصوصا اگر احساس کنیم که آن پدیده به موضوع شناختهای ما مربوط است مثلا- در جریان یک آزمایش ما است بروز می‌کند و توجه ما را به خود جلب می‌کند. گاهی اتفاق می‌افتد که این پدیده‌ی فرعی با اهمیتی بیشتر از آن موضوع که برای شناخت مطرح کرده‌ایم، تلقی می‌شود و بقول مولانا: گفت معشوقم تو بودستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان ۲- هدفی که ما را به تکاپوی معرفتی وادار کرده است. این قاعده‌ی کلی را درباره‌ی عامل هدف همواره باید بخاطر بسپاریم که کمیت و کیفیت و موقعیتهای مربوط به شناخت وابسته به هدفی است که توجه ما را به خود جلب نموده است. از نظر کمیت ممکن است هدفی را که مورد پی‌جویی ما است ، به صدها شناخت جزئی و کلی نیازمند بوده باشد.

از نظر کیفیت شناختهای هدفگیری شده باید بتوانند هدفی را که مورد تعقیب ما است روشن بسازند، برای شناخت یک مسئله‌ی حقوقی موضوعاتی مربوط به روابط انسانها با یکدیگر مطرح می‌شوند، نه پدیده‌های گیاه‌شناسی. هر هدفی را که برای شناخت بر می‌نهیم، در واقع حوزه‌ی معینی دارد که ما تنها می‌توانیم با ورود به آن حوزه به هدف برسیم. ۵- اشراف غیر مستقیم در حالات معمولی پس از مرحله‌ی توجه در صدد اشراف به موضوع بر می‌آئیم، یعنی می‌خواهیم که موضوع مورد شناخت را، در دیدگاه خود قرار (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) بدهیم زیرا مصنوعی که از دیدگاه ما بیرون است یا درک ما قدرت اشراف بر آن را ندارد، قابل برقرار کردن ارتباط معرفتی نخواهد بود. بعنوان مثال ما در این برهه از زمان نمی‌توانیم سرگذشت سحابیهای اولیه را که در فضای کیهانی ما در حال تکون و تحول بوده‌اند، مورد شناخت صددرصد علمی قرار بدهیم، زیرا از دیدگاه ما بیرونند و نمی‌توانیم بر آنها اشراف پیدا کنیم. همچنین اگر موقعیت ما جزئی از مجموعه‌ای باشد که دیگر اجزای آن مجموعه درک ما را در موقعیت خاصی قرار داده است ک

ه نمی‌توانیم به مجموعه‌ی مفروض مشرف باشیم، بعنوان مثال اگر در انبوه جمعیتی قرار بگیریم که تحت تاثیر عامل یا عواملی سخت در حرکت و جوششند و ما هم جزئی از آن جمعیت گشته‌ایم و نمی‌توانیم هدفها و عوامل محرک آن جمعیت را دریافت نماییم، بعبارت روشنتر غرق دریای جمعیتیم، در اینصورت مثل ما مثل قطره‌ای است که نمی‌تواند بر دریا اشراف پیدا کند. در مراحل اولیه‌ی شناخت یک موضوع اشرافی که حاصل می‌شود، غیرمستقیم است، زیرا در جهان عینی، موضوعاتی که طرف ارتباط ما واقع می‌شوند، در میان پدیده‌هایی هستند که با روابط گوناگون به آن موضوعات پیوسته‌اند، مثلا وقتی که رنگها را می‌بینیم، حتما در فضای روشن آنها را در می‌یابیم و نور در نمود رنگها نقش اساسی دارد، بهمین جهت است که اشراف ما به واقعیت رنگها اشراف مستقیم نیست فاصله‌های کم و زیاد در نمود اجسام برای ما تاثیرات حتمی دارد، بنابراین اشراف ما به اجسام بجهت وجود فاصله‌ها مستقیم نمی‌باشد. همچنین در پدیده‌ی خود آگاهی (علم حضوری) ما معمولا نمی‌توانیم بطور مستقیم به من مشرف باشیم بلکه نخست نیروها و فعالیت‌های درونی را درک می‌کنیم و یک یک آنها را کنار می‌گذاریم و من را برای دریافت حضوری درک

می‌نمائیم، همچنین معلولها را همراه با آخرین اجزا علت درک می‌کنیم. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ۶- اشراف مستقیم بدون تردید این نوع اشراف به پدیده‌ی شناخت نزدیکتر است از نوع یکم که اشراف غیرمستقیم می‌باشد. کوششهای تجزیه‌ای در قلمرو علوم در جستجوی اشراف مستقیم به موضوع صرف می‌شود، یعنی تکاپوهای تجزیه‌ای برای تفکیک موضوع از پدیده‌هایی است که به نوعی از انواع با موضوع در حال ارتباطند، مانند علتها و شرایط و زمینه‌ها و پدیده‌های همزمان و غیره و فقط با این تکاپو است که می‌توان بر خود موضوع با قطع نظر از هر چیز دیگر که پیرامون آن موضوع را چه با ضرورت جبری و چه با وسیله‌ی تموجاتی که در حوزه‌ی آن موضوع بوجود آمده و حوزه‌ی آنرا پر کرده‌اند، اشراف حاصل نمود.

۷- آیا اشراف مستقیم حقیقی بر موضوعات امکان‌پذیر است؟ با نظر به اینکه واحدهائی که در جهان عینی و قلمرو درونی بجهت استمرار حرکت و تحول حالت میعان دارند، لذا این واحدها قراردادی محض یا واحدهای انتخابی از طرف درک کننده می‌باشند.

آب یک واحد است که در جهان عینی برای شناخت مطرح می‌گردد، آیا واقعا آب یک واحد حقیقی ایستا است که با اشراف بر آن می‌توان همه‌ی هویت آب را در همه‌ی حالات و شرایط درک کرد؟ پاسخ ما به این سوال قطعا منفی است و نیازی به اثبات ندارد، زیرا آب یک واحد است که در درجه‌ای از حرارت معین در فضائی مشخص، ترکیب یافته از اکسیژن و هیدروژن با نسبت مخصوص، با داشتن اجزای اتمی دو عنصر، قابل جوشیدن در درجه‌ای معین از حرارت و غیر ذلک می‌باشد اگر این واحد را که آب نامیده می‌شود، در مجموعه‌ای از اجزا و روابط در طبیعت با حالات گوناگون مورد محاسبه قرار بدهیم، خواهیم دید. آنچه را که ما بعنوان یک واحد ایستا بنام آب تلقی کرده‌ایم، بوسیله‌ی ارتباط تفاعلی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) با دیگر اجزای طبیعی هزاران هویت با چهره نشان می‌دهد، در نتیجه وحدت مزبور یک بر نهاده شده‌ی قراردادی می‌باشد که از دیگر پدیده‌های پیوسته به آن در حالت شناخت و از دیگر پدیده‌هایی که اگر با آن واحد ارتباط برقرار کنند، هویت یا چهره‌های دیگر را بروز خواهند داد، گسیخته منظور شده است شاید منظور شیخ محمود شبستری از بیت زیر همین ارتباط باشد که ما مطرح کرده‌ایم: اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای و اینکه از پل لاترون فیزیکدان

معروف نقل می‌شود که گفته است. اگر من این چمدانم را از روی میز حرکت بدهم در همه‌ی کلهکشانها تاثیر می‌گذارد ناظر بهمین معنی است که گفتیم. بنابراین شناختهای ما معمولا درباره‌ی موضوعات، در حال تجزیه‌ای که می‌خواهیم با اشراف مستقیم بدست بیاوریم چیز دیگری جز واقعیتهایی را که با وحدت قراردادی برای ما مطرح می‌شوند، در اختیار ما نخواهند گذاشت. ۸- احاطه‌ی بیواسطه منظور ما از احاطه درک کردن موضوع بطور همه جانبه است، تفاوت میان اشراف و احاطه در اینست که اشراف عبارتست از سلطه‌ی درک بر آن جنبه‌ی موضوع که مورد توجه ما قرار گرفته است، و احاطه عبارتست از سلطه‌ی درک بر همه‌ی جنبه‌های موضوع. البته روشن است که ما در این مبحث نزاع لفظی نداریم و لذا می‌توانیم بگوئیم: هر یک از دو کلمه‌ی اشراف و احاطه را می‌توان بجای دیگری به کار برد، ولی در اینکه ما دو نوع یا دو قسم سلطه بر موضوع می‌توانیم داشته باشیم، تردیدی نیست: سلطه بر جنبه‌ی خاصی از یک موضوع که بطور قراردادی آن را اشراف می‌نامیم و سلطه‌ی همه جانبه بر موضوع که آنرا احاطه می‌نامیم. آنچه که در جریان شناختها متداول است، اشراف است نه احاطه، (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل

مرب

وط به جلد ۶ می‌باشد) زیرا هر یک از رشته‌های علوم جنبه‌ای مخصوص از موضوعات را به عهده می‌گیرند یعنی موضوعات جهان عینی و روانی برای تکاپو گران شناخت، تقسیم به جنبه‌ها و ابعادی می‌شود که هر یک از رشته‌های علوم یک یا چند بعد موضوع را مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهد. این روش با داشتن فایده بسیار مهم که عبارتست از تخصص، ضرر اسف‌باری را هم نتیجه می‌دهد و آن اینست که بجهت محدودیت بعدی از موضوع که برای شناخت مطرح شده است، شناخت نیز محدود می‌گردد بطوریکه ممکن است یک دانشمند از نزدیکترین بعد مربوط به مورد شناسایش غافل بوده باشد. ۹- احاطه‌ی با واسطه مانند احاطه

بر معلول بوسیله‌ی احاطه بر علت آن و احاطه بر ملزوم بوسیله‌ی احاطه بر لازم آن. ذهن آدمی از این گونه احاطه به موضوع که از آگاهی و شناخت به واحدهای قبلی عبور می‌کنید، معمولاً تحت تاثیر قرار گرفته و به دشواری می‌تواند. بطور خالص و محض و بدون تاثر از واحدهای قبلی به سراغ موضوع رفته و بر آن احاطه پیدا کند. بعنوان مثال وقتی که ما با تماس قبلی با نور می‌خواهیم با رنگ ارتباط شناختی برقرار کنیم، اختلاف کیفیت و کمیت تماس ما با نور در احاطه بر آن رنگ که برای شناختن بر نهاده

یم، تاثیرات مختلف بوجود خواهد آورد. انواع رابطه‌ی ذهن با موضوع در پدیده‌ی شناخت یکی از اساسی‌ترین مباحث شناخت، تفکیک انواع رابطه‌ی ذهن با موضوع در پدیده‌ی شناخت است. این یک گفتار عامیانه در جریان شناخت است که بگوئیم: نگاه کردم و دیدم و شناختم، گوش کردم، شنیدم و شناختم (... شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) اگر ما درست دقت کنیم خواهیم دید که از اولین لحظه‌ی نگرستن تا حصول شناخت در ذهن، از صدها مسئله‌ی آسان و دشوار و بغرنج و معما بسرعت عبور نموده با کمال سادگی همه‌ی آنها را نادیده گرفته جریان شناخت را با این جمله‌ی کاملاً معمولی باز می‌کنیم: نگاه کردم، دیدم، شناختم برای توضیح اینکه اینگونه جملات ساده در بازگویی واقعیت‌های معرفتی چه کاری را انجام می‌دهند، مثالی را از بعضی متفکران در فلسفه‌ی زیبایی نقل می‌کنیم: بانوی خانه‌داری که بازوهای خود را در توده‌ای متشکل از دهها هزار حباب صابون فرو می‌برد، و به جای آنکه با کمال احتیاط از وارد آمدن هر نوع فشار جزئی که موجب برهم زدن فشار سطح خارجی آنها گردد، پرهیزد، با کمال شهامت پیراهن شوهر خود را در میان آن توده‌ی حبابها به حرکت در می‌آورد که ه مه‌ی آنها در زیر قوانین ریاضی قرار دارند، لیکن ریاضیدانی را که بخواهد ضابطه‌ی آن جنبشها را تعیین نماید. با شتابی بیشتر از معمول رهسپار مرگی زودتر از معمول می‌سازد و اما در مورد کف آبی که به دنبال هر موج شکسته بر صخره‌ی ساحل کشیده می‌شود، شک نیست که غیر تمدن‌ترین ریاضیدان اگر بخواهد آن کردار طبیعی را به تاویل ریاضی درآورد، در همان وهله‌ی نخست دچار دوار سر می‌گردد حال وضع ما هم درباره‌ی شناختها شبیه به چنین مثلی است که مانند آن بانوی خانه‌دار که هزاران حباب صابون را با کمال شهامت و سادگی زیرورو می‌کند و از این طرف طشت به آنطرف طشت، می‌کشاند ما هم وقتی که می‌گوئیم: نگاه کردم، دیدم، شناختم استادم توصیف کرد، شنیدم، شناختم در فلان کتاب مطالعه کردم، موضوع را شناختم، در آزمایشگاه دیدم شناختم متوجه نیستیم که انبوهی از مسائل فیزیولوژیک و روانی و فلسفی را. در کف‌های کلمات بظاهر ساده و قابل فهم زیرورو می‌کنیم و در طشت (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) دیدگاه خود به اینسو و آنسو می‌کشیم. لذا برای توضیح واقعیت شناخت چاره‌ای جز این نداریم که به محاسبه‌ی دقیق انواع رابطه‌ی ذهن با موضوع را در پدید

هی شناخت تا آنجا که توانائی ما اجازه می‌دهد، بپردازیم:

قسمت ۰۲

۱- رابطه‌ی احساس بسیط یا مجرد با شناخت مفهومی که از کلمه‌ی احساس دریافت می‌شود، یک مفهوم آشنا با ذهن است. می‌توان گفت: اولین پدیده‌ی ذهنی پس از انتقال صورت موضوع عینی از راه حواس به ذهن و انعکاس آن در ذهن همین احساس است و بعبارت دیگر نخستین تاثیر ذهن از صورت انتقال یافته به ذهن، احساس آن صورت است. منظور از صورت شکل و پدیده‌ی محسوس عینی محض نیست که فقط از راه بینائی احساس می‌گردد، بلکه شامل شنیدنیها و چشیدنیها و لمس کردنیها و بوئیدنیها نیز شکل دیدنی ندارند، می‌باشد. احساس بر دو نوع عمده تقسیم می‌گردد: نوع یکم- احساس بسیط یا مجرد، مقصود از این نوع احساس عبارتست از انتقال پدیده به ذهن در حالیکه ذهن خالی از تاثرات و فعالیت‌های دیگر بوده باشد. البته این حالت ذهنی در انسانهایی که دائماً در حال ارتباط با جهان عینی و تاثر از اجزا و روابط طبیعت و رویدادهای انسانی می‌باشند، یک حالت

استثنائی است و معمولاً چنین است که پدیده‌هایی که وارد قلمرو ذهن می‌گردند، به جایگاهی وارد می‌شوند که کم و بیش دارای تموجات متنوع فکری، تداعی معانی، تجسیم، رضایت از موقعی فعلی یا

اکراه از موقعیت فعلی و یا دارای تاثیراتی از گذشته و یا وابستگی ذهنی به آینده می‌باشد. و از طرف دیگر تجرید ذهن از جریان و تاثرات موجود در آن کار بسیار دشوار است که هر کسی نمی‌تواند از عهده‌ی تجرید ذهن از آن امور برآید. حتی یکی از متفکران مشهور دوران ما در مغرب زمین می‌گفت: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) صبحانه‌ای که صبحگاه خورده‌ام، در تفکرات من در آن روز تاثیر می‌بخشد. در اشخاص معمولی قدرت تجرید ذهن برای ورود یک محسوس تازه با گذشت سالیان عمر و بروز ناتوانیهای پیری کاهش می‌یابد، فقط نوابغ و متفکران بزرگ هستند که این قدرت را حتی در دوران پیری نیز دارا می‌باشند، تا آنگاه که ناتوانی از نظر فیزیولوژی مغزی به حداکثر برسد. ضمناً این مطلب مهم را باید در نظر بگیریم که ضعف و ناتوانی جسمانی که معلول افزایش سن است، رابطه‌ی حتمی و مستقیم با ناتوانی ذهنی ندارد، زیرا اکثر متفکران و نوابغ پس از گذشت دوران جوانی و آغاز تنزل قدرت جسمانی به فعالیت‌های ذهنی فوق‌العاده‌ای نائل می‌گردند. بسیار اندکند سیاستمدارانی که بیش از سن چهل سالگی بتوانند از عهده‌ی اداره‌ی واقعی اجتماع بر آیند و اندکتر از آنان فلا

سفه و جهان‌بینی هستند که پیش از چهل سالگی موفق به ارائه مکتب و تفکرات سیستماتیک درباره‌ی جهان و انسان بوده باشند. ۲- رابطه‌ی احساس مرکب با شناخت با اینکه در جریان ارتباط حواس و ذهن با جهان گسترده در دیدگاه ما هدف ناآگاه ما اینست که هر موضوعی را که از راه حواس به ذهن منقل می‌سازیم، آن موضوع را بدون اختلاط با پدیده‌ها و موضوعات دیگر که در پیرامون آنها وجود دارد، در ذهن منعکس بسازیم و آنها را در صفحه‌ی خالی ذهن منعکس نموده بطور مستقل و مجرد احساس نمائیم، ولی معمولاً دو نوع اختلاط عینی و ذهنی مانع رسیدن به این هدف می‌گردد: نوع یکم- چنانکه در بالا اشاره کردیم، اشتغال دائمی ذهن به تموجات و تاثراتی است که در نتیجه‌ی ارتباط دائمی ذهن و حواس با جهان عینی در جریان است. نوع دوم- ارتباط موضوع محسوس با موضوعات و پدیده‌هایی است که در (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) جهان عینی با محسوس در ارتباط و تاثر و تاثیر دائمی می‌باشند. بنابراین اگر ما یک موضوع واحد را احساس کردیم، در حقیقت این یک واحد قراردادی است، نه واحد حقیقی، این مسئله در نمودهایی که متشکل از اجزا ترکیب یافته می‌باشند، کاملاً روشن اس

ت. انعکاس یک درخت در مجموعه‌ای از منظره‌ای که متشکل از درختهای بزرگ و نهالها در یک ردیف یا در ردیفهای متنوع و در دامنه‌ی مخصوصی از کوه یا سطح هموار در ذهن. غیر از انعکاس همان درخت در یک دشت بی‌درخت و بی‌نهال و بی‌چشمه‌سار می‌باشد. انعکاس چشم بدون ابرو در ذهن غیر از انتقال چشمی می‌باشد که با ابرو در ذهن منعکس می‌شود. انتقال یک برگ درخت بی‌حرکت غیر از انتقال برگ به اضافه حرکت است. روشتر از همه انتقال سه شاخه‌ی پنکه‌ی برقی به ذهن از نظر درک و شناخت با حرکت سریع آن سه شاخه که نمایش دایره دارد، بسیار متفاوتست. ۳- رابطه‌ی درک با شناخت پدیده‌ی درک در جریان شناخت عالیتر از پدیده‌ی احساس است، زیرا احساس مرحله‌ای از تاثر ذهن از صورت موضوع انعکاس یافته در ذهن است بدون اینکه در میدان ذهن فعالیتی درباره‌ی آن صورت انعکاس یافته وجود داشته باشد، ولی پدیده‌ی درک از موقعی آغاز می‌شود که پس از انتقال محسوس به ذهن، فعالیتی برای دریافت هویت یا آن بعد موضوع که برای شناخت منظور می‌شود، آغاز می‌گردد. این تغییر کاملاً صحیحی است که گفته می‌شود: آن شخص موضوعی را که شما می‌گوئید، درک نمی‌کند، در این جمله مقصود آن نیست که شخص مفروض حتی

از منعکس ساختن موضوع در ذهن خود ناتوان است، بلکه چنانکه گفتیم توانائی آن فعالیت ذهنی را ندارد که پس از انعکاس موضوع، آنرا تعقیب نماید و دریابد. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ۴- رابطه‌ی شعور با شناخت در استعمالات عامیانه غالباً شعور را مفهومی وسیع از احساس و درک و اندیشمندی می‌نمایند، وقتی که می‌گویند: دوست

من انسان با شعوری است، یا آن شخص شعور ندارد، یک مفهوم مشخص را منظور نمی‌کنند بلکه مقصودشان نوعی رشد ذهنی است که در دریافت مفاهیم و قضایا توانائی بیشتری نشان می‌دهد. و ما با نظر دقیق یک حالت ذهنی خاصی را با کلمه‌ی شعور مناسب‌ت دارد منظور می‌نمائیم. این حالت ذهنی را می‌توان اینطور معرفی کرد: آن درک و دریافت موضوع که می‌تواند از خود موضوع تجاوز نموده و پدیده‌ها و روابطی که به نوعی با آن موضوع در ارتباطند، شعور نامیده می‌شود، یا می‌توانیم آن را شعور بنامیم، مثلاً موضوعی که بوسیله‌ی حواس به ذهن ما انتقال یافته است، رفتار شخصی است. اگر ما با توجه به علل و انگیزه‌های رفتار مزبور حقیقت و ارزش آنرا نیز دریافت کنیم، ما به آن رفتار شعور پیدا کرده‌ایم، مثلاً بفهمیم که این رفتار به انگیزگی ع

دات بوده است، یا مسئله‌ی کيفر و پاداش موجب رفتار مزبور گشته است. بعید نیست که اسناد ماده‌ی شعور به شاعران از همین معنی سرچشمه گرفته باشد، زیرا شاعر به منعکس ساختن و درک موضوعات و رویدادها بطور مجرد و گسیخته ننگریسته، بلکه با مشاهده‌ی یک موضوع و یا یک رویداد هویت و عوامل و انگیزه‌ها و نتایج آنها را نیز دریافت و درصدد منعکس ساختن و یا انشاء هنرمندانه درباره‌ی آنها بر آمده است. ۵- رابطه‌ی آگاهی با شناخت پدیده‌ی آگاهی نیز مانند درک و شعور مافوق احساس محض است که فقط تاثر ذهن را نشان می‌دهد. معمولاً این پدیده را در استعمالات رایج در مقابل غفلت گفته می‌شود: می‌توان گفت: آگاهی عبارتست از همان درک به اضافه‌ی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) روشنائی خاصی که درباره‌ی موضوع به وجود می‌آید. و این حالت ذهنی خاصی است که در مقدمات یک شناخت صحیح ضرورت دارد. هر اندازه که یک موضوع دور از تاریکی و سایه‌های عینی و ذهنی دورتر باشد، بهمان اندازه آگاهی بیشتر و یا عالتر خواهد بود.) ۶- رابطه‌ی نیمه آگاهی با شناخت این اصطلاح که در دوران معاصر در قلمرو روانشناسی و روانکاوری متداول شده است، اصطلاح خوبی

است که در آن هنگام که موضوع شناخته شده‌ی قبلی همه‌ی چهره‌ی واقعی خود را در صفحه‌ی ذهن نشان نمی‌دهد، بکار می‌رود. و واقعیت هم این است که شناخته شده‌های پیشین ما که در حافظه یا بعضی از سطوح روانی جایگیر می‌گردند، چنان نیست که در همه‌ی حالات و شرایط مورد آگاهی ما بوده باشند، برای بهره‌برداری از محتویات حافظه انگیزه‌هایی باید بوجود بیاید و عامل یادآوری در مغز به فعالیت بیفتند و تذکر حاصل شود، بعضی از شناخته شده‌ها که در حافظه ذخیره شده‌اند، ذهن آدمی درباره‌ی آنها حالت نیمه آگاهی دارد، یعنی گذشت زمان یا اختلاط موجودیهای حافظه با همدیگر موجب می‌شود که بعضی از چهره‌ی شناخته شده‌ها مورد آگاهی شود، یا اصلاً آنچه که مورد آگاهی است، شبح و حالت دورنمایی برای ذهن پیدا می‌کند، و بهر حال واحدهائی که بطور نیمه روشن برای ذهن مورد آگاهی می‌باشند، به اضافه‌ی اینکه خود نوعی شناخته شده برای ما هستند، در جریان شناخت موضوعات دیگر نیز تاثیر می‌گذارند، این تاثیر ممکن است شناخت فعلی را روشنائی بیشتر ببخشد و ممکن است موجب تاریکی و نقص شناخت فعلی بوده باشد. ۷- رابطه‌ی ناخودآگاهی با شناخت برخی از روانکاوان و روانشناسان دوران معاصر این اصط

لاح را (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) بکار برده و امروزه بعنوان یک اصطلاح متداول در کتب مربوطه در جریان قرار گرفته است، بنظر می‌رسد این کلمه در لغت پارسی خوب انتخاب نشده است، زیرا مقصود از مفهوم این کلمه وجود یک موضوع در حافظه یا در بعضی سطوح روانی است که مورد آگاهی نیست و یا بجریان انداختن موضوعی در صفحه‌ی ذهن است، بدون توجه به قرار گرفتن آن در رشته‌ی جریان ذهنی فعلی، بتوضیح اینکه هر کسی در سطوح حافظه یا سطوح درونی روان و واقعیات فراوانی از موضوعات و رویدادها را بایگانی می‌کند ولی در همه‌ی حالات و شرایط آن واقعیات در صفحه‌ی ذهن حاضر و نمودار نمی‌گردند، بلکه باصطلاح مورد غفلت واقع می‌شوند، بهمین جهت است که موجودیت این واقعیات را در سطوح حافظه وجدانیات مغفوله نیز می‌نامند. از اینرو است که بکار بردن ترکیب ناخودآگاهی کاملاً صحیح بنظر می‌رسد،

بلکه مناسب اینست که بجای ترکیب ناخود آگاهی، خودنا آگاهی بکار برود، یعنی ذهن انسانی در فعالیتی که آغاز کرده است از واحد یا واحدهایی بهره‌برداری می‌کند که خود که جنبه‌ی مدیریت دارد، به آن واحد آگاهی روشن و سلطه و اشراف ندارد. و یا اصلا هزاران واحدی

که در سطوح حافظه ذخیره شده است، فعلا از دیدگاه خود برکنار می‌باشند. ۸- تصور منعکس در حال استمرار ارتباط با موضوع در هنگام برقراری ارتباط ذهن با جهان خارجی، مادامیکه ذهن با وساطت حواس به ارتباط خود با جهان خارجی ادامه می‌دهد، این انعکاس را انعکاس در حال استمرار ارتباط می‌نامیم، مانند اینکه به ماه می‌نگریم و این نگرستن را مدتی ادامه می‌دهیم، بدیهی است که استمرار ارتباط موجب تاثر مستمر ذهن از ماه می‌باشد، باین معنی که از لحظه‌ی اول به بعد، ذهن متأثر از صورت ماه، با ماه ارتباط را استمرار می‌دهد. آیا انعکاسها یا (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) تاثرات پس از لحظه‌ی اول، بر انعکاس یا بر تاثر لحظه‌ی نخستین اضافه می‌شود. یعنی ما پشت سرهم با صورتهایی از ماه ارتباط برقرار می‌کنیم بدون اینکه کمترین تغییری در شکل ماه بوجود بیاید، یا صورت منعکس یافته از لحظه‌ی اول در لحظات بعدی تشدید می‌گردد و در هم ادغام می‌شود؟ یا ذهن ما در این حال جنبه‌ی آینه‌ای محض دارد و انعکاس و تاثر هرگز تکرار نمی‌شود؟ با نظر به علوم روانشناسی و شناخت شناسی حرفه‌ای این سوالات به پاسخ مورد اتفاق نظر نمی‌رسد. ولی از د

یدگاه فلسفه می‌توان حل آنها را چنین منظور نمود:

شاخ آتش را بجنابانی به ساز در نظر آتش نماید بس دراز این درازی خلقت از تیزی صنع می‌نماید سرعت انگیزی صنع مولوی و چنین بگوئیم که سرعت انتقال صورتهایی از موضوع (ماه) در حدیست که یک صورت احساس می‌شود. ۹- تصور منفصل از ارتباط با موضوع بدیهی است که انعکاس صور پدیده‌ها در ذهن مانند انعکاس صور در آینه نیست که مادامیکه ارتباط میان آن دو برقرار باشد، انعکاس وجود داشته باشد و همینکه ارتباط قطع شود، انعکاس نیز از بین برود، بلکه اشکال و صورتهایی را که بوسیله‌ی ارتباط با جهان عینی در ذهن منعکس می‌کنیم، می‌توانند در ذهن ما باقی بمانند، البته شرایط درونی و تغییر موضع گیرها موجب دگرگونی در هویت صور انتقال یافته به ذهن بوده و انعکاس کامل صورت تا حد دورنمایی ممکن است تقلیل پیدا کند و گاهی به زوال صورت منتهی گردد. ضابطه‌ی این دگرگونی چیست؟ مسئله‌ایست کاملاً نسبی، شاید نتوان دو فرد از انسان را پیدا کرد که دوام و زوال صورتهای انعکاس یافته در ذهن آنان، حتی در شرایط متحد یکسان بوده باشد. این مقدار مسلم است (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) که ه

ر اندازه ارتباط با موضوع با انسان با اهمیت تر باشد، زمینه برای دوام هویت موضوع در ذهن، بیشتر می‌باشد. این قانون در حفظ صور و دیگر موضوعات و قضایا در حافظه تقریباً کلیت دارد. عبارت دیگر در حالات معتدل روانی و سلامت مغزی با اهمیت تلقی شدن موضوعی که در ذهن منعکس می‌گردد، عامل ثبات هویت و دوام موضوع منعکس شده در ذهن یا حافظه می‌گردد، عامل ثبات هویت و دوام موضوع منعکس شده در ذهن یا حافظه می‌باشد. تکرار ارتباط با موضوع هم از عوامل ثبات هویت و دوام موضوع منعکس شده در ذهن یا حافظه می‌باشد. قاعده‌ی دیگری وجود دارد که اثبات می‌کند که هر تصور انعکاس یافته در ذهن، هر اندازه که همراه با تاثرات عمیقتر بوده باشد، احتمال سرازیر شدن آن به اعماق سطوح روانی و به اصطلاح ورود به ضمیر خودنا آگاه و رسوب در آن جایگاه بیشتر می‌باشد. ۱۰- تصورات مولد در شناخت بطور کلی تصورات منعکس در ذهن بر دو نوع عمده تقسیم می‌گردند: نوع یکم- تصورات غیر مولد. نوع دوم- تصورات مولد. مقصود از تصورات غیر مولد آنست که صورت منعکس شده به تنهایی در ذهن کم و بیش می‌ماند و سپس در مجرای دگرگونیها قرار می‌گیرد. تصورات مولد عبارت است از آن موضوعات انعکاس یافته در ذ

هن که موجب تحریک سلسله‌ی تداعی معانی یا اندیشه‌ی منطقی یا تجسیم می‌گردد بعنوان مثال با انسانی دیدار می‌کنیم که

صورت یا طرز سخن گفتنش شبیه به دوست ما می‌باشد، این رابطه‌ی شباهت ممکن است به تحریک رشته‌ای از واحدهایی که در دوست سراغ داریم بطور تداعی معانی در ذهن ما بیانجامد مانند اینکه آن دوست ما انسان باوفائی است و همین صفت وفای او موجب دوام محبت طرفین گشته و همین محبت انگیزه‌ی گذشته‌ها و فداکاریها بوده است ... همچنین ممکن است انعکاس یک موضوع رشته‌ای از اندیشه‌ی منطقی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) را در ذهن بجریان بیندازد، مانند اینکه با دیدن یک پدیده، جنبه‌ی معلول بودن آن، ما را به کشف علتش وادار کند، در جریان کف علت آن معلول عده‌ای از واحدها و قضایا را با روابط و قوانین منطقی استخدام نمائیم. نیز ممکن است تصور انعکاس یافته عامل تجسیم ذهنی بوده باشد، مانند شنیدن صدایی در جنگل که موجب احتمال این باشد که شیر درنده‌ای در فاصله‌ی نزدیکی با ما وجود دارد و صدایی که می‌شنویم صدای شیر است. این احتمال را تدریجا در ذهن خود تقویت می‌نمائیم و در نتیجه شیر درنده‌ای را مجسم می‌سازیم. بنظر می‌رسد

خاصیت تولید مربوط به خود ذهن و شرایط آن می‌باشد، نه خود تصورات منعکس شده، زیرا روشن است که واقعیاتی را که افراد انسانی بوسیله‌ی حواس در ذهن خود منعکس می‌نمایند، واقعیات معینی هستند و این شرایط ذهنی است که آن واقعیات را مورد تصرف و حذف و انتخاب و مولد و غیر مولد قرار می‌دهند. تشبیهی ساده که برای توضیح این مسئله مناسب است، در خود دارد، وقتی که جسمی به آن حضو میفتد، محتویات آن حضو تموج پیدا می‌کند و می‌شورد و جسمی را که در میان خود گرفته است تغییر می‌دهد و یا ثابت و مستهلک می‌سازد. شرایط اصلی شناخت مقدار و نوع شرایط شناخت، همواره با هویت شناختی که منظور می‌شود، تعیین می‌گردد. اگر هویت و دائره شناخت ما این باشد که ببینیم آیا در نزدیکی جایگاهی که ما در بیابان داریم، چشمه‌ساری وجود دارد یا نه؟ برای این شناخت شرطی جز این نیست که برویم و جاهائی را که احتمال می‌دهیم چشمه‌سار در آنجا داشته باشد، بگردیم. برای شناخت اینکه آیا آب چشمه‌سار شیرین است یا شور، شرایطی مورد احتیاج است، مانند (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) اینکه مقداری از آن آب را به دهان خود ببریم و طعم آنرا بشناسیم. ممکن است

برای درک اینکه آفتاب طلوع کرده است یا نه، فقط به کنار زدن پرده‌ای نیازمند باشیم. در صورتیکه برای شناخت اینکه آیا الکترون موج است یا جرم؟ صدها مشاهدات و تجربه‌ها و دگرگون کردن موقعیتهای بررسی و آزمایش با وسیله‌های گوناگون مورد نیاز بوده باشد. شرایط اصلی شناخت با در نظر گرفتن سه حقیقت تعیین می‌گردد: ۱- موضوعی که برای شناخت مطرح شده است. ۲- چگونگی شناختی که مطلوب ما است. ۳- چگونگی موقعیتی که ذهن در هنگام شناخت یا برای حصول آن، دارا می‌باشد. ۱- شرایط شناخت با نظر به موضوعی که برای شناخت مطرح گشته است مسلم است که هر موضوعی که برای شناخت مطرح می‌گردد. با هر وسیله‌ای به دست می‌آید، مثلا اشکال و رنگها و دیگر نموده‌های فیزیکی دیدنی از راه گوش به ذهن ما منتقل نمی‌شوند. بلکه یا از راه چشم طبیعی و یا بوسیله‌ی آلات و دستگاههائی منتقل می‌شوند که دیدن ما را تقویت می‌نمایند، مانند میکروسکپ و تلسکپ و غیره، و آنچه که بوسیله‌ی گوش یا دیگر دستگاههای حساس برای منتقل ساختن امواج صوتی به ذهن، قابل درک می‌شود، بوسیله‌ی چشم با ذائقه یا لامسه یا بویائی قابل شناخت نخواهد بود. بعید بنظر می‌رسد یک انسان آگاهی پیدا شود که احتمال بدهد که هر

گونه پدیده‌های جهان عینی از هر کانالی می‌تواند عبور نموده برای شناخت در ذهن منعکس گردد. گمان نمی‌رود عاقلی پیدا شود که بگوید: لذتی را که شخصی از عاطفه‌ی پدری یا مادری می‌برد، حتما بایستی از راه چشم یا بینی برای من قابل درک بوده باشد و این عدالت و آزادی روانی را که قطعا در درون آگاهی از انسانها وجود دارد. باید با بینی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) خود استشمام کنم تا به واقعیت آن دو اعتراف کنم!! و بایستی صدای آن همه روابط ضروری را

که در قوانین میان موضوع و محمول وجود دارد با گوشم بشنوم! یا با چشمم بینم یا با لامسه لمس نمایم! بنابراین با اهمیت‌ترین شرط شناخت با نظر به موضوعی که برای شناخت مطرح می‌گردد، تشخیص کانالی است که آن موضوع باید از آن عبور کند. اگر خطای گروهی از مردم در مسائل فوق منحصر بود، چندان اشکالی بوجود نمی‌آید، زیرا مشاهدات و تجربه‌های مستقیم و غیرمستقیم از عهده‌ی روشن ساختن خطاها و اشتباهات مردم در تشخیص کانال انتقال بر می‌آید. ولی موضوعات دیگری وجود دارد که خطاهای مزبور در آنها به تباهی و بی‌اساسی حیات آدمی منتهی می‌گردد، مانند اینکه اگر حیات آدمی هدف اعلائی داشت

، می‌بایست من آنرا با چشم طبیعی یا بوسیله‌ی دستگاه‌های تعبیه شده برای دیدن، عمیقتر و روشنتر می‌دیدم! اگر وجدان واقعیت داشت، من آنرا می‌دیدم یا می‌شنیدم یا استشمام می‌کردم، اگر عدالت و آزادی و احساس تعهد واقعیت‌هایی بودند یا بوسیله‌ی حواس و یا بوسیله‌ی دستگاه‌های دقیق آنها را در ذهن خود منعکس می‌ساختم! ۲- شرایط شناخت با نظر به چگونگی شناختی که مطلوب است برای کسیکه شناخت مطلوب عبارتست از درک معلول با شناخت علت یا علل آن، بدون تردید بایستی جنبه‌های گوناگون علت و رابطه‌ی آنرا با معلول در نظر بگیرد، همچنین اگر شناخت مطلوب، شناخت یقینی باشد، قطعا مقدمات آن بایستی یقین‌آور انتخاب شود. اگر شناخت مطلوب، آن درکی باشد که بتواند از عهده‌ی تامین احتمالات مخالف نیز بر آید، مسلما بایستی همه‌ی آن احتمالات مطرح و حساب درک مفروض را با آن احتمالات تصفیه نمود. و اگر از شناخت معلولی به سراغ شناخت علتش برویم، بدون تردید شناخت ما درباره‌ی آن علت ناقص خواهد بود، شرایط شناخت کامل درباره‌ی علت ضمیمه کردن (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) درک هویت و مختصات معلول به شناخت خصوصیات است که علت در جریان خود رو

به ایجاد معلول، آنها را پشت سر گذاشته است. ۳- شرایط موقعیتی که ذهن در هنگام شناخت یا برای حصول آن دارا می‌باشد تصفیه‌ی کامل ذهن برای منعکس ساختن یک پدیده‌ی عینی و یا آوردن یکی از واحدهای بایگانی شده در ضمیر ناآگاه بقدری دشوار است که شاید امکان‌ناپذیر بوده باشد. آدمی با سرعت از دوران کودکی که دارای ذهن صاف و خال است، عبور می‌نماید و از راه حواس و بوسیله‌ی خواسته‌های طبیعی که تدریجا با بکار افتادن غرایز سر بر می‌کشند، ذهن را با دریافتهای گوناگون اشغال می‌کند. نمی‌خواهیم بگوئیم که صفحه آگاه ذهن که مجاور برون ذات و جهان عینی است، همواره تحت اشغال دریافت شده‌های گوناگون نیست، بلکه می‌گوئیم این دریافت شده‌ها مخصوصا هر اندازه که سطوح روانی را بعنوان واحدهای فعال اشغال نماید. تاثیری قابل توجه در انعکاسهای ذهنی بوجود می‌آورد، بعنوان مثال کسیکه قدرت را بعنوان اساسی‌ترین عامل حیات انسانها دریافت نموده است، هر حادثه‌ی انسانی که از جهان عینی در ذهنش منعکس گردد، به ملاک پدیده‌ی قدرت در ذهن مفروض تفسیر و توجیه می‌گردد، بهمین جهت است که می‌گوئیم شناخته‌های ما همواره از طرف عوامل متمرکز در سطوح روانی ما تهدید به تصرف و حذف و انت

خاب می‌شوند، این عوامل از محیط طبیعی و قلمرو اجتماعی و رویدادهای محاسبه نشده و زمینه‌هایی که وراثت بوجود می‌آورد، در منعکس شدن دریافت شده‌ها در ذهن بوجود می‌آیند. برای دریافت و منعکس ساختن یک نمود عینی یا یک واحد بایگانی شده در ضمیر ناآگاه، بطور محض و خالص قدرت تجرید ذهنی لازم است که بتواند از مخلوط شدن نمود انعکاسی با عوامل دریافت شده‌ی پیشین جلوگیری نماید. معمولا هر کسی در گذرگاه عمرش دیر یا زود مانند عنکبوت در میان تارهایی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) که در ذهن خود تنیده است محبوس خواهد گشت، چه بهتر که یا این تارها را با مقداری فاصله از یکدیگر بتند تا از میان آنها بیرون را هم ببیند، یا اگر بتواند با صفا و خلوص نیت آن تارها را چنان صیقلی بسازد که از درون آنها عالم بیرون را هم درک نماید. ۴- شرط فاصله‌ی منطقی میان ذهن و موضوعی که برای شناخت مطرح است نخست این مسئله‌ی ساده را می‌آوریم که قابل درک عموم است. اگر برای شناخت نور، آنقدر به کانون نور نزدیک شویم، که

چشم ما دید معتدل خود را از دست بدهد، ما در اینصورت نمی‌توانیم شناختی درباره‌ی نور داشته باشیم اگر فاصله‌ی ما با کانون نور بقدری زیاد باشد که آنرا یک روشنائی ضعیف ببینیم، باز نمی‌توانیم نور را بشناسیم، عدم مراعات فاصله‌ی منطقی دو نوع اختلال در شناخت وارد می‌سازد: نوع یکم- تحت تاثیر قرار گرفتن عامل درک از موضوعی که برای شناخت مطرح شده است، چنانکه در مثال نور ملاحظه کردیم که نزدیکی بیش از حد کانون نور چشم موجب اختلال دیده می‌شود و ما نمی‌توانیم هویت نور و مختصات آن را بطور طبیعی درک کنیم. نوع دوم- احاطه‌ای که موضوع مورد شناخت بر عامل شناخت پیدا می‌کند، مانند اینکه برای شناخت مجموع ساقه و تنه و شاخه‌های درخت، بیک شاخه‌ی آن خیره شویم و فاصله‌ی ما با آن شاخه بقدری نزدیک باشد که همه‌ی دیدگاه ما را اشغال نماید و بجای آنکه عامل درک ما بر درخت احاطه پیدا کند، درخت بر عامل درک ما احاطه نماید. از همین جهت است که پدیده‌ی علم حضوری (خود هشیاری) برای همیشه بعنوان یک معمای غیرقابل حل و فصل بر دوش فلاسفه و روانشناسان حرفه‌ای سنگینی خواهد کرد، زیرا در این پدیده نه تنها فاصله‌ای میان درک کننده و درک شونده که من است وجود ندارد، بلکه من که درک (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) می‌کند همان است که درک می‌شود، بدون آنکه ت

جزیه و تقسیمی در من بوجود بیاید. این مسئله در بحث بعدی مشروحا بررسی خواهد گشت. انواع ارتباطات شبه کمی ذهن با موضوع در پدیده‌ی شناخت منظور از ارتباط شبه کمی ذهن با موضوع در پدیده‌ی شناخت، مراتب نقص و کمال رابطه‌ایست که میان ذهن و موضوع برقرار می‌شود. مانند یقین که کاملترین ارتباط میان دو قطب ذهن و موضوع است و احتمال که ضعیف‌ترین و ناقص‌ترین ارتباط می‌باشد. ولی این نکته را باید دقیقا در نظر بگیریم که معنای یقین این نیست که ذهن واقعا همه‌ی موضوع را از نظر کمیت شناخت در حداکثر دریافته و ذهن در هنگام احتمال بمقداری ناقص‌تر از یقین دست یافته است. اصلا پدیده‌ی کمیت با هیچ مقیاسی در پدیده‌ی شناخت وارد نمی‌شود، تا موجب شود که بعضی از شناختها را با بعضی دیگر از دیدگاه کمیت مقایسه کنیم. برای توضیح این مسئله، مجبوریم مطالبی را برای تعریف شناخت مطرح نمائیم: تعریف شناخت ما در آغاز مباحث شناخت، دیدیم که این پدیده نه نمود فیزیکی دارد و نه نمود فیزیولوژیک در نتیجه‌ی حصول شناخت در ذهن تحریکات و پدیده‌های فیزیولوژیک در نتیجه‌ی حصول شناخت بوجود می‌آید، باز خود آن پدیده نمود مستقیمی ندارد تا در مقولات کیفی و کمی وارد شود. برای

توضیح تعریف شناخت، مسائل زیر را باید در نظر گرفت:

۱- خلا- نسبی ذهن- مقصود از خلا- نسبی عدم اشتغال فعلی ذهن به عمل انعکاس صور و فعالیت‌های دیگر است، نه خلا- بمعنای واقعی. هر اندازه که سطح ذهن با آگاهیها اشغال شود، عمل انعکاس صور دشوارتر و گاهی تا (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) حد ناممکن می‌رسد. ۲- وجود انگیزه‌ی انعکاس که عامل شناخت نامیده می‌شود. این عامل دارای نوعی است که در آغاز مباحث شناخت مطرح نمودیم، مانند عمل جبر حسی و ذهنی و عامل جبر زندگی و غیره. ۳- تعیین صورت منعکس بوسیله‌ی حذف و انتخابهای مناسب، بعنوان مثال هنگامیکه می‌خواهیم شکل هندسی یک جسم را در ذهن منعکس نموده و ارزش آن قطع نظر می‌کنیم و با این قطع نظر کردن، موضوعی را که می‌خواهیم صورت آنرا به ذهن منتقل بسازیم، تعیین می‌یابد زیرا ذهن بشری قدرت منعکس ساختن موضوعی نامعین را در ذهن ندارد. و چنانکه در مسئله ششم خواهیم گفت شناخت دارای دو بعد است: تائری و انعکاسی، عملی و فعلی و هیچ یک از این دو بعد بدون موضوع تعیین یافته به فعلیت نمی‌رسد. ۴- آگاهی ثانوی به موضوع منعکس شده در ذهن، این آگاهی بالاتر از آگاهی ابتدائی است که محصول ار

تباط ابتدائی ذهن با موضوع است، مانند آگاهی به صدها پدیده‌ی مختلف که در موقع عبور از خیابان بوجود می‌آید، و مانند اینکه موضوعات و پدیده‌ها در ذهن رژه می‌روند ذهن آنها را برای توجه و شناخت متوقف نمی‌سازد. آگاهی ثانوی عبارتست از گرفتن

موضوع منعکس شده در ذهن و بر نهادن آن برای شناخت. ۵- فعالیت آگاهانه و ناآگاه برای نگهداری صورت منعکس در ذهن، یا برای نگهداری دو صورت موضوع و محمول در قضایا که شناخت رابطه میان آن دو مطلوب است، مانند نگهداری مفهوم خردمند و مفیدیت در قضیه‌ی خردمند برای جامعه مفید است که مقصود شناخت رابطه میان مفیدیت و خردمندی است. باید توجه داشت که حکم به روابط میان موضوعها و محمولها غیر از شناخت محض است، زیرا حکم چنانچه در مبحث تصدیق خواهد آمد، (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) فعالیت ذهن روی شناخته شده‌ها است. ۶- با اهمیت ترین مسئله شناخت که بدون درک آن، هویت شناخت قابل فهم نخواهد بود، دو بعدی بودن پدیده‌ی شناخت است: بعد یکم- تاثر ذهن از صورت منعکس، بهمین جهت است که در حالت انعکاس موضوعات حیاتی ممکن است همه‌ی سطوح روانی تحت تاثیر موضوع قرار گرفته و از آن متاثر گردند. و چ

ون معمولاً- صورتهای منعکس در ذهن پدیده‌های معمولی و بیطرف می‌باشند و تاثیر در چگونگی اصل حیات آدمی ندارند، لذا چنین گمان می‌رود که کار ذهن در حال منعکس ساختن موضوعات و روابط کار آینه‌ای محض است. بعد دوم- فعالیت خالص ذهنی است که پس از انعکاس موضوع در جریان شناخت بوجود می‌آید. چون این نوع فعالیت نمودی مانند نمود فیزیکی در جهان عینی ندارد، چاره‌ای جز این وجود ندارد که هرکسی در جریان شناخت، فعالیت مزبور را درک نماید، همچنین است انعکاس محض ذهنی اگر چه می‌توان آنرا به انعکاس آینه‌ای تشبیه کرد. بهمین جهت است که ما نمی‌توانیم فعالیت ذهن برای شناخت و تاثر ذهن در حال انعکاس صور روابط در آن را، بعنوان دو پدیده‌ی کاملاً واضح و روشن از دیدگاه علمی و عینی مطرح کنیم، با نظر به جریان انعکاسات و فعالیت‌های ذهن روی آنها می‌توان گفت: شناختها با نظر به تنوع انواع موضوعها و روابط متنوع می‌باشند. مانند لذت و الم، اگر کسی با نظر به دو مفهوم کلی که از دو کلمه‌ی لذت و الم بر می‌آید، بگوید که هریک از این دو کلمه مفهوم کلی متضاد با یکدیگر دارند و همه موارد لذت یک حقیقت است و همه‌ی موارد الم یک حقیقت ضد لذت است، بهتر اینست که بگوئیم: ما س

خن چنین شخصی را نمی‌فهمیم. کدامین انسان هشیار می‌تواند بگوید: انواع لذتهای زیر یک حقیقت و تاثر و احساس خوشی از همه‌ی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) آنها یک نوع تاثر و احساس است: ۱- لذت خوراک برای نجات دادن زندگی. ۲- لذت خوراک فقط از نظر خوشایندی مواد ترکیب کننده‌ی آن. ۳- لذت وصول به واقعیت از روی آگاهی و با پیگردی آن. ۴- لذت وصول به واقعیت بدون آگاهی و تعقیب آن. ۵- لذت تماشای منظره‌ی زیبایی از طبیعت. ۶- لذت تماشای یک اثر هنری زیبا که ساخته نبوغ بشری است. ۷- لذت عدالت. ۸- لذت قدرت. ۹- لذت اشباع غریزه جنسی. ۱۰- لذت اشباع حس انتقام‌جوئی. ۱۱- لذت پیروزی. ۱۲- لذت باز شدن عقده‌های روانی و منتفی شدن آنها. ۱۳- لذت عواطف پدری. ۱۴- لذت عواطف مادری. ۱۵- لذت عواطف فرزندان و کودکان دربارهی پدران و مادران. ۱۶- لذت مالکیت بر خود. ۱۷- لذت شناخت خویشتن و آشنائی با خود. ۱۸- لذت تسلط بر کار. ۱۹- لذت تقوی. ۲۰- لذت دریافت هدف زندگی. ۲۱- لذت حیرت عالی از درک آهنگ کلی جهان هستی. آیا تاثیری که از هریک از این لذت‌ها بوجود می‌آید، با دیگری قابل مقایسه و شبیه بهمیدگر می‌باشند؟! آیا لذت حاصل از اشباع غریزه

ی (بی قانون) با لذت مالکیت (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) بر خود و امتناع از عمل مزبور شباهت دارند، یا متضاد یکدیگرند. باید گفت: پدیده‌ی شناخت نیز اگرچه مانند لذت، با یک مفهوم مورد تفاهم واقع می‌گردد، ولی کیفیت تاثر از انعکاس یک پدیده در جریان شناخت، مانند رنگ، غیر از تاثر از انعکاس ثقل یک جسم در ذهن است. حتی انعکاس هریک از رنگها تاثر مخصوص به خود دارد. آیا انعکاس رنگ قرمز که در اصطلاح نقاشان هنرمند رنگ گرم گفته می‌شود و تاثرات عصبی بالخصوصی را بوجود می‌آورد، شبیه به تاثر رنگ زیتونی باز است که رنگ سرد گفته می‌شود، یکی

است؟ خود همین اصطلاحات که نقاشان و هنرمندان در رنگها (سرد و گرم و ملایم) بکار می‌برند و اصطلاحاتی که درباره‌ی نمودها و رویدادهای جهان عینی مانند دلربا، دلخراش، و سوزناک و دلهره‌آور بکار می‌رود، یکی از بهترین دلایل تنوع تأثرات در انعکاسهای ذهنی می‌باشد. همچنین بعد دوم شناخت نیز که عبارتست از فعالیت خاص ذهن روی صور انعکاس یافته در ذهن. کاملاً متنوع بوده و قابل مقایسه و تشبیه بیکدیگر نمی‌باشند. همچنین بعد دوم شناخت نیز که عبارتست از فعالیت خاص ذهن روی صور انعکاس یافت

ه در ذهن. کاملاً متنوع بوده و قابل مقایسه و تشبیه بیکدیگر نمی‌باشند. بعنوان مثال: حکم به ثبوت رابطه میان یک موضوع و محمول مانند خردمند بر جامعه مفید است فعالیت است که با تجرید عدد در ذهن اندک شباهتی ندارند. تجرید عدد در ذهن نوعی فعالیت است که بدون نیاز به معدود و موضوع و محمول و کیفیت عینی و کیفیتهای رابطه‌ای مانند ضرورت و امکان در ذهن انجام می‌گیرد، در صورتیکه حکم به ثبوت رابطه میان یک موضوع و محمول به‌همی امور مزبور نیازمند است. بهمین جهت است که برای تعریف حقیقی شناخت باید برای هر یک از شناختها تعریف خاصی در نظر گرفت. چنانکه برای شناخت حقیقی لذت یا الم باید برای هر یک از آنها تعریف خاصی را منظور نمود. هر شناختی از دو عنصر ذاتی و عینی ترکیب می‌یابد. عنصر عینی آن موضوع است که در ذهن انعکاس یافته و مورد فعالیت شناختی ذهن قرار گرفته است. عنصر ذاتی عبارتست از تاجر انعکاسی ذهن (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) و فعالیتی که ذهن درباره‌ی موضوع انجام می‌دهد. بنابراین شناخت یک قلم با شناخت یک میز تفاوت است. اکنون می‌پردازیم به بیان انواع ارتباطات شبه کمی ذهن با موضوع در پدیده‌ی شناخت. در آغ

از بحث پنجم گفتیم: منظور از ارتباط شبه کمی ذهن با موضوع در پدیده‌ی شناخت، مراتب نقص و کمال رابطه‌یست که میان ذهن و موضوع برقرار می‌شود، مانند احتمال و یقین. ۱- احتمال اگر مقدار و درجه‌ی ارتباط کامل ذهن را با موضوع صد قرار داد کنیم. احتمال عبارتست از ارتباطی که درجه‌ی آن کمتر از پنجاه درصد است. هر اندازه که درصد ارتباط رو به تنزل برود، احتمال ضعیف‌تر می‌گردد و هر اندازه که به پنجاه نزدیکتر شود، احتمال قویتر خواهد بود. و اگر احتمال به درجه‌ی پنجاه برسد، شک و تردید نامیده می‌شود. قدرت تحریک احتمال رابطه‌ی مستقیم با موضوع محتمل دارد، هر اندازه که محتمل (موضوع مورد احتمال) با اهمیت‌تر بوده باشد، بهمان اندازه قدرت تحریک احتمال بیشتر و شدیدتر خواهد گشت. این ملاک در ظن و اطمینان و علم نیز جریان دارد، یعنی معمولاً با عنصر عینی شناخت است که سرنوشت تحریک و دگرگونی موقعیتها معین می‌گردد، نه عنصر ذاتی آن. بعنوان مثال: اگر کسی علم داشته باشد باینکه موقع عبور از یک خیابان ده ریال گم خواهد کرد و آن ده ریال برای او اهمیت حیاتی ندارد، این علم موجب نمی‌شود که او دچار دلهره و اضطراب گردد و یا در شئون زندگی تغییراتی بدهد، در صو

رتیکه اگر احتمال بدهد که اگر از آن خیابان عبور کند، توهینی به شخصیت او خواهد شد که در وضع روانی او تاثیر عمیق خواهد گذاشت. قدرت این احتمال بقدری است که می‌تواند تحریکات بسیار با اهمیت در او ایجاد کند، تا آنجا که ممکن است بعضی از آن تحریکات در دگرگونی زندگی او موثر بوده باشد. با دقت در این (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) مسئله هم روشن می‌شود که عنصر عینی شناخت فوق‌العاده با اهمیت‌تر از عنصر ذاتی آن است. ۲- ظن اگر درجه‌ی ارتباط ذهن با موضوع بیش از پنجاه درصد بوده باشد، در اینصورت ارتباط مزبور ظن و طرف مقابل احتمال نامیده می‌شود. مثلاً اگر پیش از پنجاه درصد، آمدن دوست برای ما کشف شده باشد، می‌گوئیم: آمدن دوست مظنون و نیامدن آن که کمتر از پنجاه درصد برای ما کشف شده است، محتمل می‌باشد. هر اندازه که درصد ارتباط و کشف از پنجاه بالاتر برود، به اطمینان نزدیکتر می‌شود. مثلاً از هشتاد درصد بیابا- مراحل اطمینان شروع می‌گردد تا نود و نه درصد. در این پدیده‌ی ظن و اطمینان هم موضوع مورد ظن و اطمینان که عنصر عینی شناخت است، با اهمیت‌تر از عنصر ذاتی آنست. ۳- قطع مفهوم قطع از نظر ارتباط ذهن با و

قع همان اکتشاف صددرصد است که در استعمالات عمومی رواج دارد. تنها خصوصیتی که در مفهوم قطع وجود دارد، اینست که این پدیده پس از یک رشته جریانات احتمال و شک و دیگر نوسانات ذهنی در مسیر واقع‌یابی بوجود می‌آید و به آنها پایان می‌بخشد. نکته‌ای که قابل توجه است، اینست که هر اندازه موضوعی در نوسانات شک و تردید قرار گرفته و نظریتر بوده باشد، دست یافتن به قطع نهایی مشکلتر است. پدیده‌ی قطع از دو جهت مطلوب ذهن است: جهت یکم- پایان دادن به شک و تردید و احتمال که خود نوعی عامل اضطراب و بلا تکلیفی است. جهت دوم- وصول به هدفی است که ذهن در راه رسیدن به آن، از امواج تند و آرام و کوچک و بزرگ احتمالات متضاد و تردیدها می‌گذرد. برای (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) توضیحات مشروحتر درباره‌ی شک و اقسام آن به مقدمه‌ی کتاب توضیح و بررسی مصاحبه‌ی راسل- وایت مراجعه فرمائید ۴- قطعهای منطقی و قطعهای تلقینی و قطعهای فصلی معمولاً برای رسیدن به مرحله‌ی قطع دو عامل وجود دارد: عامل یکم- باز شدن تدریجی واقعیت در دیدگاه آدمی بوسیله‌ی تکاپوهای واقع‌جویانه و مبارزه‌ی جدی با شک و تردید و عشق به خود واقعیت. این نوع قطعها ر

ا منطقی می‌نامیم زیرا مطابق منطق واقع‌یابی بوجود آمده و نوسانات احتمال و شک و تردید و توهم را پایان داده است. عامل دوم- تلقین واقعیات بر ذهن آدمی به وسیله‌ی منتفی ساختن انگیزه‌های شک و تردید و توهمات. هر اندازه که ذهن واقع‌جوی یک انسان ضعیف‌تر بوده باشد، بیشتر تحت تاثیر تلقین قرار می‌گیرد، زیرا از یکطرف می‌خواهد واقعیت را دریابد و به نوسانات تردید و احتمال و تخیلات و توهمات پایان بدهد و از طرف دیگر قدرت وصول به واقعیت را یا اصلاً ندارد و یا اگر هم قدرت وصول را داشته باشد، بجهت ناتوانی از گلاویز شدن با نوسانات تردید و تخیل و احتمال متضاد و توهمها، خود از پیش گرفتن راه منطقی قطع ناتوان می‌بیند و لذا تحت تاثیر تلقین قرار می‌گیرد و هر اندازه که شخصیت تلقین‌کننده چشمگیرتر بوده باشد، شخصیت خود را با سرعت بیشتر و همه‌جانبه‌تر در اختیار آن شخصیت قرار می‌دهد. متأسفانه تعلیم و تربیتها معمولاً این پدیده حیاتی را که گنجایش برای شک و تردید و پیش گرفتن راه منطقی برای وصول به واقعیتهای و فرونشاندن طوفان شک و تردید می‌باشد، هیچ اهمیتی نمی‌دهند و اغلب انسانها را از تردید و شک و هضم آن می‌ترسانند و نمی‌فهمند که هر اندازه گنجایش ذ

هن آدمی در برابر جریانات طوفانی بیشتر بوده باشد، عوامل درک نیرومندتر و قطعهای او در مسیر وصول به واقعیتهای منطقی‌تر و پایدارتر خواهد (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) بود. اگر یک انسان‌شناس ژرف‌نگر ادعا کند که اگر عامل تلقین از قطع و یقینهای حاصل در ذهن انسانها، حذف شود، بجهت بی‌ظرفیتی ذهن آدمیان، تردید و توهم و تخیل دمار از روزگار معرفتی آن در می‌آورد، گزافه‌گوئی نکرده است. عامل سوم- فصل و موسمهایی که فضای یک جامعه را فرا می‌گیرد. در آنهنگام که سیاستمداران یا رهبران فکری و اقتصادی یک جامعه طرحی یا نظریه‌ای را می‌ریزند و می‌خواهند آن طرح را برای مردم جامعه قابل قبول بسازند، مقدمات و وسایلی را برای منتفی ساختن عوامل احتمال و شک و تردید درباره‌ی آن طرح و نظریه در فضای جامعه بوجود می‌آورند، که مغزهای معمولی بدون عبور از آن نوسانات، حتی بدون مجال برای تفکر در پیرامون طرح و نظریه‌ی القا شده، قطع پیدا کنند. این گونه قطعها را قطعهای فصلی و موسمی می‌توان نامید. آنچه که جای تأسف است اینست که پس از سپری شدن فصل قطعهای موسمی، کمتر افرادی پیدا می‌شوند که عوامل جبری قطعهای موسمی گذشته را مورد

ت
حلیل قرار بدهند و در آینده از آنها بهره‌برداری نمایند. ۵- جزم مفهوم جزم مانند مفهوم قطع، عبارت است بریده شدن استمرار یک رشته نوسانات ذهنی شک و تردید و توهمات و احتمالات و تخیلات در راه وصول به واقعیت، تنها تفاوتی که میان قطع و جزم وجود دارد، اینست که در مفهوم جزم آمادگی انسان و تصمیم به عمل طبق واقعیت کشف شده نیز وجود دارد. ۶- علم این کلمه که می‌توان گفت در همه‌ی زبانهای دنیا از قدیمترین تاریخ تماس آدمی با واقعیتهای شایع است، سرگذشتی پر ماجرا دارد. اگر فرض

کنیم مواردی که این (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) کلمه تا پیش از قرن نوزدهم بکار رفته است، مثلاً صد مورد است، در یک مورد فقط علم بمعنای خاص آن عبارتست از انکشاف صددرصد واقعیتست منظور شده است، بقیه‌ی موارد استعمال علم با تعریفی که امروزه برای علم در دست داریم، سازگار نمی‌باشند. یک اصل که در گذرگاه پر ماجرای علم دیده می‌شود، اینست که علم ارتباطی است میان ذهن انسان و جهان خارجی که مطلوبیت دارد. ولی از اوایل قرن بیستم باینطرف که علم وسیله‌ی سو استفاده در راه هدفهای سلطه‌گرانه استخدام شد، آن چهره‌ی مقدس خود را از دست داد. از طرف

دیگر علم در برابر آن بحرانهایی که در اصول و قوانین پیش ساخته بوجود آمده بود، مقاومت خود را از دست داده، رسماً بوسیله‌ی پی‌یرسو و رشکستگی علم اعلان می‌شود. البته باید بدانیم که علم هرگز شکست نمی‌خورد، بلکه این هدفگیریها و حذف و انتخابها و تکیه‌ی عاشقانه بر اصول پیش ساخته است که با شکست مواجه می‌گردد. بر گردیم به تفسیر معنای علم - در اینکه معنای علم چیست؟ هنوز یک تفسیر و تعریف جامع و مانع که مورد اتفاق همه‌ی متفکران شرقی و غربی بوده باشد گرفته نشده است. برخی از متفکران علم معرفت و شناخت را فقط انعکاسی از واقعیتها در ذهن بشری می‌دانند. اینان علم را با یکی از دو عنصر بسیار اساسی آن، تعریف می‌کنند و عمل و فعالیت ذهن را در بوجود آمدن علم و معرفت نادیده می‌گیرند. برای اینکه یک موضوع یا قضیه‌ای در جریان علم قرار بگیرد حذف و انتخاب و آگاهیهای ثانوی درباره‌ی واقعیت منعکس در ذهن و تجسیم و وابستن آنها به اصول و قوانین باضافه‌ی توجه به امکان شکاف برداشتن آن اصول از طرف اکتشافات جدید، عنصری دیگر برای علم و معرفت است، که حتماً باید برای تفسیر و توجیه یک معرفت علمی در نظر گرفته شوند. البته ما می‌توانیم با یک اصطلاح قراردادی انعکاس محض موضوعها و واقعیتهای خارج از ذهن را در صحنه‌ی ذهن علم بنامیم و اجازه‌ی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) مناقشه در این اصطلاح قراردادی بخود ندهیم، ولی این اصطلاح قراردادی نباید مراتب مختلف را علم را برای ما قابل چشم‌پوشی نماید. ما با قطع نظر از هرگونه گرایشهای غیر علمی و با قطع نظر از هرگونه اصول پیش ساخته، مراتب مختلف علم را که در زیر مطرح می‌کنیم، قابل قبول می‌دانیم: مراتب علم ۱- معمولاً چنین گفته می‌شود که ابتدائی‌ترین مراتب علم انعکاس محض موضوعی است که بوسیله‌ی حواس یا دیگر دستگاههای عامل درک با آن، ارتباط ذهنی برقرار می‌کنیم. در این مرتبه ذهن ما هیچ تفاوتی با آئینه و دیگر اجسام شفاف که می‌توانند نمودهای عینی را در خود منعکس نمایند. ندارد، مگر در آن موضوعات که نمود محسوس ندارند، مانند علتی که معلولی را بوجود آورده و خود در جریان دگرگونیها از بین رفته است. ما با توجه به آن معلول می‌توانیم تصویری از علتش را در ذهن خود منعکس نمائیم، با اینکه در برابر ذهن ما قرار نگرفته و ما ارتباط مستقیم با آن نداریم. و اینگونه تصویر در آئینه و اجسام شفاف امکان‌پذیر نمی‌باشد. این مرتبه را مرحله‌ی ماقبل علم می‌دانیم.

۲- موضوع منعکس در ذهن در مجرای آگاهیهای ثانوی و هدفگیری و وابستگی به اصول و قوانین و وابستگی به حلقه‌های عرضی و طولی زنجیر اجزا طبیعت، در جریان آگاهی علمی قرار می‌گیرد. درست است که ممکن است علم و معرفت در این مرتبه درباره‌ی موضوع معلوم روشتر از مرتبه‌ی اول و انعکاس محض، نباشد، یعنی یک عدد برگ که در ذهن ما بدون کمترین رابطه با حلقه‌های عرضی و طولی اجزا طبیعت و اصول و قوانین منعکس شده است، همان برگ است که با پیوستگی با حلقه‌های مزبور انعکاس یافته است، ولی در صورت دوم نمود فیزیکی برگ با اینکه در میان مرزهایی که پایان فیزیکی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) برگ را نشان می‌دهند، محدود می‌نماید، ولی در نظر ناظر آگاه به حلقه‌های مربوطه، همان نمود فیزیکی مانند کانون نور است که اطراف خود را تا حدودی روشن ساخته هم خودش قابل مشاهده است و هم صدها موجود پیرامونش را نشان می‌دهد. این کانون مربوط به نمود فیزیکی موضوع نیست، بلکه حالت ذهنی ناظر آگاه است که شعاع

دیدش از مرزهای محدود کننده‌ی برگ تجاوز نمی‌کند. این روشنائی ذهن عالم گاهی فراگیر همه‌ی عالم هستی است. اینست یک ی از معانی آن جمله که می‌گوید: چنانکه یک کل مجموعی نمایانگر هریک از اجزا است، همچنین یک جز نماینده کل مجموعی می‌باشد: هر قطره‌ای در این ره صد بحر آتشین است دردا که این معما شرح و بیان ندارد حافظ این بیت حافظ که می‌گوید: اهل نظر دو عالم در یک نظر ببازند عشق است و داد اول بر نقد جان توان زد یک معنای ذوقی و شاعرانه‌ی محض نیست، بلکه چنانکه در مبحث نظر خواهیم گفت: مقصود از نظری که بتواند دو جهان را (در وابستگی آرزو به مقام شامخ الهی) کنار می‌گذارد، نظر یک مغز و روان رشد یافته‌ایست که همه‌ی شئون و پدیده‌ها و روابط میان آنها را در دو جهان کفهایی سر بر کشیده از آن منظور بداند، منظوری که اگر از هستی منها شود، جز خیال چیز دیگری در ذهن بجای نمی‌گذارد. انتقادی از سخن کانت فروغی در بیان تفکرات کانت می‌گوید: کانت گفته است: نسبت دادن آغاز علم به خدا شوخ چشمی است، و اما اینکه پایان علم خداست، حق است (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ما گفتگویی که در این مسئله با کانت می‌توانیم داشته باشیم، اینست که مقصود شما از علم چیست؟ آیا مقصود شما انعکاس محض صوری از اشیا در ذهن انسانها است، شما

چگونه می‌توانید چنین پدیده را علم بنامید در صورتیکه همه‌ی اجسام شفاف مانند آینه قدرت انعکاس مزبور را دارند و با اینحال به آن انعکاسات علم نمی‌گوئید. و اگر مقصود شما از علم، آگاهی به واقعیت بعنوان حلقه‌ای از همه‌ی حلقه‌های زنجیر عالم هستی است که فقط با روشنائی روحی خاص قابل مشاهده و معلوم می‌گردد، بدون تردید چنانکه پایان این علم خدا است، آغاز آن نیز از خدا است، زیرا تا چنان روشنائی در درون آدمی بوجود نیاید، ذهن آدمی نمی‌تواند گام به فوق جهان هستی بگذارد و واقعیت منظور را در مجموع هستی دریابد. مراحل سه گانه علم با نظر به شرایط ذهنی ۱- در مراحل اولیه‌ی شناخت قطع و یقینهای است که ذهن آدمی را پشت سر هم دربارهی موضوعات و مسائل اشغال می‌نمایند. هر رویدادی که در برابر حواس ناظر نمودار می‌گردد، حقیقتی است مستقل و مجزا از همه چیز، بطوریکه شناخت آن رویداد در همان موقعیت محدود که بوجود آمده یا نمودار گشته است، نه تنها امکان‌پذیر است، بلکه همان شناخت لازم و کافی است که رویداد را در آن موقعیت روشن خواهد ساخت. هر موضوعی که در این مرحله مطرح می‌شود، با کمال سادگی خود را در اختیار حواس و ذهن می‌گذارد و بدون هیچگونه پیچیدگی و وابستگی به علل گذشته و رویدادها و موضوعات همزمان قابل درک و فهم می‌باشد! همچنین هر موضوع و رویدادی در این

مرحله با همه‌ی چهره‌ها و ابعاد خود، در اولین برخورد با حواس و ذهن آدمی خود را نشان می‌دهد! قانون مربوط به آن موضوع یا رویداد، در خود آن است، بطوریکه اگر شناخته شود، قانونش هم شناخته می‌شود! مختصات (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) این مرحله از شناختها بدینقرار است: الف- با نظر به ملاحظات فوق، قطع و یقینهای که ذهن آدمی را اشغال می‌نمایند مانند تاثراتی هستند که بوجود می‌آیند و از بین می‌روند، بدون اینکه تضاد و تناقض میان آنها قابل اهمیت بوده و انسان را بخود جلب نماید. و این یک جریان بی‌علت نیست، بلکه بدانجهت است که در این دوران هنوز قدرت تعمیم و تجرید و حذف و انتخاب در مغز آدمی کاملاً به فعلیت نرسیده و احساسات و حمله و گریز او در برابر جریانات علم طبیعت و هموعان خود، تعدیل نیافته است. ب- سرعت تصمیم‌گیری و اقدام به عمل که از نتایج قطع و یقین است، لذا اگر تعلیمات جبری و مقررات و آداب و رسوم اجتماعی نباشد، اقدامها و عملهای متضاد و متناقض این مرحله از عمر آدمیان، زندگی اجتماعی

را می‌تواند مختل بسازد. ج- بی‌پروائی دربارهی دانسته‌های گسیخته که همراه با قدرت جوانی است، اغلب جنبه‌ی تخریبی دارد، نه مثبت و سازندگی که احتیاج به درک قوانین و اصول زیربنائی و روبنائی و دگرگونیهای موقت و پایدار و قدرت تعمیم و تجرید همراه با شکیبائیهای عقلانی دارد. ۲- مرحله‌ی متوسط- اگر سیر آدمی از مرحله‌ی یکم با مانعی روبرو نشود و علاقه به واقع‌یابی به تحریکات ابعادی دیگر خود ادامه بدهد و محیط و جامعه مناسب پرورش ذهن بوده باشد، انکشاف ابعادی دیگر از واقعیات از یکطرف و روشن شدن تضاد و تناقض در برداشت از واقعیتهای از طرف دیگر موجب جریان سیلی از شک و تردیدها در ذهن آدمی

می‌گردد. این شک و تردیدها بحسب شرایط ذهنی و عوامل خارج از ذهن، نتایج گوناگونی را بوجود می‌آورد. بعنوان مثال: این شک و تردیدها برای کسانی که ضعف شخصیت در ارتباط با واقعیات دارند، ممکن است موجب رکود و افسردگی نشاط فعلیتهای ذهنی بوده باشد. در (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) صورتیکه برای شخصیت‌های با ظرفیت و نیرومند بهترین عامل افزایش کنجکاوی و دقت و پیگیری واقعیات می‌باشد. بهر حال مرحله‌ی دوم علم که مرحله‌ی متوسط نیز م

ی‌توان نامید، از مسیر احتمال و شک و ظن می‌گذرد. از یکجهد می‌توان گفت: این مرحله جنبه‌ی تعیین کننده‌ی سرنوشت شناخت‌های آدمی است. دیده شده است که گروهی از رهروان این مرحله بجای آنکه علامت سوال (؟) را مانند بیلی تلقی کنند، که برای کاوش و زیرورو کردن اندوخته‌های متناقض در زیر قشر ذهن، بهترین وسیله می‌باشد، علامت مزبور را عینکی دائمی تلقی نموده، به چشمان خود می‌زنند! این نکته را هم که اهمیت فوق‌العاده دارد، بخاطر بسپاریم که گروهی از ساقط شدگان در این مرحله‌ی دوم، برای ابراز رشد شخصیت در شناخت، از اظهار شک و تردید در شناخت واقعیات جهان هستی، با قیافه‌ای فیلسوفانه وارد میدان می‌شوند و با گفتن امثال این جملات: بلی، ما هم جهان را نشناختیم!، حقیقت شناختنی نیست! آری تا بدانجا رسید دانش من که بدانم همی که نادانم ابوشکور بلخی به مغز خود خیانت می‌ورزند. در گذشته جزوه‌ای را دیدم که یک دانشجوی سالهای لیسانس نوشته و عکس خود را با چهره‌ای جا افتاده و متفکرانه روی جلد چاپ کرده و این رباعی معروف ابن سینا را زیر عکسش چاپ کرده است: دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت یکموی ندانست ولی موی شکافت!! (شرح این قسمت طولانی است، صفحه م

قابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) در زیر آن عکس نوشتیم: خوشا به حالت! و اگر خودش را می‌دیدم این شعر را برای او می‌خواندم: تو بیخبری، بیخبری کار تو نیست هر بیخبری را نرسد بیخبری ۳- مرحله‌ی عالی شناخت عبارتست از قرار گرفتن ذهن آدمی در عالیترین قله‌ی معرفت که جهان هستی در مقابل دیدگانش انبساط پیدا می‌کند و دهشت و حیرت و نشاط کسی را دارد که از خانه‌های تنگ و تاریک و کوچه‌های باریک و سنگلاخ و پرموانع گذشته و سوار کشتی شده و اقیانوسی پهناور و بیکران در دیدگاهش قرار گرفته است. این همان مرحله‌ی عالی است که با مشاهده‌ی جمال و جلال پر فروغ عالم هستی، ایمان اطمینان‌بخش و فعالی را در درون آدمی به وجود می‌آورد و حیات او را از تصادف و ابهام و بی‌هدفی نجات می‌دهد. ۷- علم اجمالی علم اجمالی عبارتست از انکشاف واقعیتی نامشخص که قابل انطباق به پیش از یک فرد یا جزئی از کل مجموعی است، مانند اینکه می‌دانیم یکنفر از افرادی که دور هم نشسته‌اند، استاد و بقیه دانشجویان او هستند، ولی استاد را بطور مشخص نمی‌شناسیم. هر اندازه که افراد یا اجزا قابل انطباق بر آن معلوم بیشتر بوده باشد، احتمال انطباق ضعیف‌تر می‌گردد. البته چون فرض اینست که م

ا علم به واقعیتی داریم که میان افراد یا اجزا یک کل است این علم بدون منتفی شدن بوسیله‌ی انکشافی دیگر، و یا بدون دگرگونی اساسی در افراد و اجزائی که واقعیت معلوم را دگرگون بسازد، بوجود خود ادامه می‌دهد و کثرت و افزایش افراد و اجزا علم به واقعیت را از بین نمی‌برد، اگرچه مانند روشنائی که هر اندازه از کانون نور دورتر شویم ضعیف‌تر می‌گردد. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) امروزه حساب احتمالات در پدیده‌ی شناخت، با همین علم اجمالی سروکار جدی دارد. این علم اجمالی در استمرار دائمی پیگیری از واقعیات و قوانین جاری در عالم هستی، اساسی‌ترین عامل محرک است. باین معنی که ضرورت پیروی اجزا و روابط دو قلمرو انسان و جهان از قانون، برای همه‌ی متفکران و حتی مردم متوسط، یک معلوم اجمالی ارتکازی است که نمی‌گذارد انسان در هیچ یک از موقعیتهای و درهیچ صحنه‌ای از صحنه‌های طبیعت و انسان، احتمال تصادف بدهد و رویداد و یا موضوع مورد توجهش را بدون تفسیر و توجیه رها کند، و ارتباط خود را با آن رویداد یا موضوع با تصادف توضیح دهد و خیال خود را راحت کند و همچنین نمی‌گذارد آدمی چنین گمان کند هر چیزی می‌تواند از هر چیزی صاد

ر شود و هر چیزی می‌تواند هر چیزی را بوجود بیاورد. با این توضیح درباره‌ی علم اجمالی، اشتباه آن متفکرانی که شناختهای بشری را فقط انعکاسی از واقعیت‌های خارج از ذهن می‌دانند، روشن می‌شود. ۸- علم تفصیلی اگر واقعیتی در ذهن آدمی بطور صددرصد کشف شود و آن کشف شده کاملاً مشخص و معین بوده باشد، در اینصورت علم به آن واقعیت علم تفصیلی نامیده می‌شود. مانند اینکه شخص استاد را در میان گروه دانشجویان بشناسیم شرایط یک قانون علمی از مباحث گذشته روشن شد: وقتی که می‌گوئیم: قانون علمی یا مسئله‌ی علمی یا از دیدگاه علم ممکن است معانی مختلفی منظور شده باشد. گاهی معنایی که از علم منظور می‌شود، بقدری وسیع و عام است که حتی شامل فرض و تئوری هم می‌باشد، گاه دیگر مقصود از علم معنایی بسیار محدود است که عبارتست از انکشاف صددرصد واقعیت. حدود متوسطی ما بین (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) دو معنای عمومی و محدود، با نظر به اختلاف در تفسیر علم وجود دارد که بررسی‌های مشروح درباره‌ی آنها احتیاج به تفصیل دارد. آنچه که امروزه بعنوان شرایط یک قانون علمی مطرح می‌گردد سه شرط است: شرط یکم - کلیت قانون موضوع قانون علمی بای

د کلی باشد، مانند هر آب مرکب است دو عنصر اکسیژن و هیدروژن با نسبت معین. منشا کلیت یک قضیه بر دو قسم است: قسم یکم - استقرا و تجربه‌ی همه‌ی انواع یا افراد یک موضوع مانند همه‌ی انواع جانداران یا همه‌ی افراد یک نوع جاندار که بطور کلی موضوع قضیه‌ی علمی قرار می‌گیرد، مانند اینکه همه‌ی انواع حیوانات تولید مثل می‌کنند. البته مشاهده‌ی مستقیم اغلب انواع یک موضوع (مثلاً حیوان) مخصوصاً با گسترش وسیع علوم حیوان‌شناسی در دوران ما، در روی زمین، امکان‌پذیر است، و با اینحال می‌توان با یک مسامحه‌ی جزئی ادعای کلیت نموده و قضیه را بعنوان یک قضیه‌ی علمی مطرح کرد. ولی باید در نظر گرفت که همین مسامحه جزئی بایستی در مورد توجه و تذکر قرار بگیرد، تا بررسی کنندگان به اشتباه نیفتند. استقرا و تجربه در همه‌ی افراد یک موضوع نه امکان‌پذیر است و نه مورد احتیاج. ما با شناخت یک موضوع از نظر عناصر اصیل آن می‌توانیم درباره‌ی افراد آن موضوع، قضیه کلی صادر کنیم، وقتی که ما هویت آب را با همه‌ی عناصر اصیل آن شناختیم، می‌توانیم آنرا موضوع یک قضیه‌ی علمی معرفی کرده بگوئیم: همه‌ی افراد و مصادیق آب چنین و چنان است بجز مشخصات موضعی مانند املاح گوناگون که در آب‌های روی زمین بطور متفاوت وجود دارد. خلاصه برای تشکیل یک قضیه‌ی علمی که از کلیت و شمول بر افراد یک موضوع برخوردار بوده باشد، کافی است که هویت آن موضوع را بطور صحیح بشناسیم. در صورتیکه برای بیان یک قضیه‌ی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) علمی درباره‌ی انواع یک جنس، شناخت هویت آن جنس کافی نیست، بلکه باید هر نوعی را با همه‌ی مختصات آن، مورد تحقیق قرار بدهیم. مثلاً ما نمی‌توانیم هر نوعی را با همه‌ی مختصات آن، مورد تحقیق قرار بدهیم. مثلاً ما نمی‌توانیم با شناخت جنس کلی حیوان بعنوان اینکه موجودی دارای احساس است و تولید مثل می‌کند، درباره‌ی همه‌ی هویت نوعی از حیوان که مثلاً اسب است، شناخت کلی داشته باشیم. قسم دوم - انشائی تجریدی. کلیت ناشی از انشا تجریدی عبارتست از فعالیت مغزی برای ایجاد هویتی که هیچ نیازی به مشاهده‌ی موارد و مصادیق آن هویت ندارد، مانند اعداد و اعمال ریاضی و اشکال هندسی و احکام آنها. اگرچه انشاء عدد ۲ نخست مشاهده‌ی دو سنگ یا دو انسان یا دو درخت لازم است و همچنین برای انشا تجریدی دایره نخست مشاهده‌ی یک ظرف دایره‌ای با یک حوض دایره‌ای مورد نیاز است، ولی پس از طی مراحل ابتدائی

ی، در انشا هویت‌های مزبور نیازی به مشاهدات عینی وجود ندارد. بهمین جهت است که کلیت آنها با فعالیت انشائی مغز حاصل می‌گردد. حکم به اینکه چهار بعلاوه چهار میشود هشت در مغزهای رشد یافته‌ی معمولی نه تنها نیازی به استقرا همه‌ی موارد فرمول مزبور ندارد بلکه حتی احتیاج بدیدن یک مورد هم ندارد. لذا اگر چنین فرض کنیم که رشد یک مغز بدون احتیاج به طی مراحل اولیه‌ی مشاهدات، امکان‌پذیر باشد، بدون تردید اعمال ریاضی و هندسی را انجام خواهد داد بدون احتیاج به تماس یا واقعیت‌های

عینی. باضافه‌ی اینکه مغز آدمی در موقع اشتغال به فعالیت‌های ریاضی، کمترین توجهی به نمودها و پدیده‌های عینی که منشا انتزاع واحدهای آن فعالیتها میباشد، ندارد. تعمیم دیدگاه علمی شرط کلیت قضیه تنها برای صحت یک قانون علمی است، باین معنی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) که فقط قانون علمی است که احتیاج به کلیت دارد، نه هر مسئله و دیدگاه علمی ما می‌توانیم قرار گرفتن ذهن را در برابر یک موضوع در جریان علمی بدین ترتیب توضیح بدهیم. ۱- آمادگی ذهن به دریافت موضوع به انگیزگی عواملی که در مبحث یکم توضیح داده‌ایم. برای این آمادگی بایستی شرایط ضروری ذهن و موانعی را که ممکن است از برقرار گشتن ارتباط میان ذهن و موضوع جلوگیری کند، در نظر گرفت. بعنوان مثال: اگر ذهن یک بررسی کننده، موضوعی را که میخواهد مورد شناخت علمی قرار بدهد، قابل وصول علمی نمیداند، این طرز تلقی درباره‌ی موضوع، مانعی است ذهنی که سطح ذهن بررسی کننده را اشغال نموده است و چاره‌ای جز این وجود ندارد که نخست این مانع باید برطرف شود. چنانکه برای بوجود آمدن اشتیاق و اراده‌ی دریافت علمی موضوع، بطور قطع انگیزه‌ی منطقی ضرورت دارد و بدون آن انگیزه ارتباط میان ذهن و موضوع سطحی بوده، محصولی جز خیال و پندار و بازیگریهای بی‌اساس ذهن نتیجه نخواهد داد. ۲- در استمرار لحظات ارتباط، همواره نوعی فعالیت ذهنی ضمنی صورت میگیرد که ممکن است بررسی کننده بهیچ وجه متوجه آن فعالیت نباشد. این فعالیت را میتوانیم قضیه سازی اصطلاح نمائیم- مثلا در امتداد ارتباط برای بررسی درباره‌ی یک جاندار با دهها پدیده و حرکات و روابط روبرو میشویم که هریک از آنها در مجرای اصول و قوانینی معین بجریان میفتند. مانند اینکه منظور ما از تحقیق جاننداری که مورد بررسی ما است، فقط از نظر بازتاب عضوی آن در برابر حرارت است، در مسیر بدست آوردن این من

ظور سرعت و کندی حرکات حیوان را می‌بینیم، باضافه‌ی اینکه حرکت سریع را از حرکت کند تشخیص میدهیم، ضمنا علت آن دو نوع حرکت را هم درک می‌کنیم، اگرچه هدف اصلی ما نه تشخیص نوع حرکت است و نه درک علت (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) آن. ولی چه آگاهانه و چه ناآگاه، دو قسم قضیه سازی در ذهن ما بجریان میفتند: یکی اینکه این حرکت سریعتر از آن حرکت است، آن دیگری کندتر از این حرکت است. دوم اینکه علت حرکت سریع شدت تاثیر عامل گریز است که حیوان را وادار به حرکت سریعتر مینماید. ۳- بهره‌برداری از این قانون ذهنی که پدیده‌ایکه بعنوان یک معلول در جهان عینی بروز میکند، با تکرار علت حتما همان معلول تکرار میگردد لذا این معلول یک پدیده‌ی منحصر به فرد، در جهان عینی نیست. پس باید به استقرا و تجربه پرداخت و این اصول را در شرایط و موقعیتهای مختلف مورد بررسی قرار داد. ۴- اگر از استقرا و تجربه‌های فراگیرنده‌ی همه‌ی موارد، توانستیم بیک قضیه‌ی عمومی که در همه‌ی موارد صدق میکند، برسیم، ما قانون کلی آن موارد را بدست آورده‌ایم. ملاحظه می‌شود که کلیت از مرحله‌ی چهارم یعنی از ارتباط علمی با موضوع انتزاع میشود، در صورتیکه

همه‌ی مراحل ماقبل مرحله چهارم در بوجود آمدن جریان علمی ضرورت داشته است. ۵- هنگامیکه قانون کلی از استقرا و تجربه‌ها بدست آمد، یک عمده پدیده‌ها بعنوان شرایط و موانع مفاد قانون نیز مطرح میشوند. شرط دوم- قابل پیش بینی مشروط بدانجهت که هر رویدادی در جهان واقعیتها وابسته به شرایط و مقتضیات و عدم موانع است، بنابراین، قوانین علمی که مستند به جریان همان رویدادها است، مشروط میباشند، خواه این شرط در متن قانون تصریح شده باشد، یا نه. ما میدانیم که ماه در موقع فاصله‌ی زمین میان خورشید و ماه، خسوف میکند. این قانون که با دو شرط لازم مشروط است: یکی اینکه- هیچ تغییری (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) در منظومه‌ی شمسی صورت نگیرد. دوم اینکه زمین میان خورشید و ماه فاصله شود. ما میتوانیم با این دو شرط خسوف ماه را در یکی از شبهای آینده پیش بینی کنیم. چنانکه خود فاصله شدن زمین میان ماه و خورشید پدیده‌ایست که با شرایطی معین قابل پیش بینی میباشد. البته چون این شرط دوم، بیان کننده‌ی انطباق قانون بر واقعیت

است، لذا مخصوص به پیش بینی در آینده نیست، لذا با در نظر گرفتن هویت قانون با همه‌ی شرایطش میتوانیم از جریان گذشته و حال حاضر هم اطلاع علمی بدست بیاوریم. مثلاً میگوئیم:

دلایل نشان میدهد که شش ماه پیش از این زمین میان ماه و خورشید بمقدار دو ساعت فاصله بوده است، لذا این نتیجه‌ی قطعی را میگیریم که شش ماه پیش از این بطور قطع ماه دو ساعت خسوف داشته است، همچنین اگر شرط مزبور در این حال حاضر تحقق پیدا کرده است قطعاً ماه در حال حاضر در حال خسوف است. شرط سوم- ابطال پذیری معنی ابطال پذیری سازگار نبودن قضیه‌ی علمی با همه‌ی پدیده‌های ممکن میباشد، بهمین جهت است که گفته میشود: هیچ قضیه‌ی علمی در برابر همه‌ی پدیده‌های جهان بی تفاوت نیست. بنظر میرسد که این شرط سوم را که محققان در برابر شرط دوم قرار داده و آن دو شرط مستقل معرفی میکنند، اشتباه محض است، زیرا وقتی که یک قضیه بصورت قانون کلی مطرح میگردد، یک حقیقت مجرد و بسیط نیست، بلکه هم موضوع قانون قابل تحلیل به اجزا است و هم محمول آن و هم رابطه‌ای که میان موضوع و محمول برقرار می‌شود، مشروط به شرایط و عدم موانع می‌باشد. این اجزا و قیود و شرایط که در تحقق قانون دخالت می‌ورزند، چنانکه با تحقق همه‌ی آنها در یک موقعیت می‌توان به تحقق مفاد قانون، آگاهی علمی پیدا کرد، همچنان میت

وان با فقدان حداقل آن (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) اجزاء و قیود و شرایط، عدم تحقق مفاد قانون را قطعی دانست. بعنوان مثال این قانون را در نظر میگیریم: هر انسان خردمند برای جامعه‌ی خود مفید است موضوع این قانون تحلیل می‌شود به: ۱- انسان ۲- رشد عقلانی و وجدانی وی تا حد خردمندی ۳- آمادگی او برای بهره‌برداری از خردمندی خود در جامعه. محمول این قانون تحلیل می‌شود به: ۱- وجود جامعه‌ای که پذیرنده‌ی فعالیت‌های خردمندانه بوده باشد. ۲- انواعی از مفیدیت وجود دارد که خردمند مناسبترین آنها را برای جامعه تعقیب و عملی می‌سازد ۳- اختلالات اجتماعی مانع پذیرش مفیدیت خردمند میباشد. مسلم است که برای تحقق عینی مفید بودن خردمند در جامعه‌ی خود، شرایط پنج گانه و نبودن مانع ضرورت دارد. در نتیجه ما میتوانیم تحقق مفیدیت را بعنوان یک پدیده‌ی قانونی با شرایط مزبوره پیش بینی کنیم. و هم این حقیقت را بپذیریم که با فقدان یکی از آنها مفیدیت بعنوان یک پدیده‌ی قانونی باطل و قابل تحقق نمی‌باشد. زیرا فرض اینست که هر موجودی انسان نیست و هر انسانی خردمند نیست و برای خردمند شدن فعالیت عقلانی و وجدانی ضرورت دارد. اگر همه

ی امروزه مزبوره موجود باشد، ولی شخص خردمند بجهت عوارض درونی یا برونی نتواند آماده فعالیت خردمندانه در جامعه خود بوده باشد، قانون مزبور فاقد شرط خواهد بود. شرط چهارم- قابل تکرار و تعدد اگر موضوع بررسی ما یک واقعیت غیرقابل تکرار و تعدد بوده باشد، قابل بررسی از دیدگاه علمی نیست. بعنوان مثال: یک اثر هنری را فرض کنیم که با نظر به انگیزه‌ی بوجود آورنده‌ی آن هویت و نمودهایی که دارد هرگز و در هیچ زمان و شرایطی قابل (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) تکرار نباشد، قابل بررسی علمی نخواهد بود، زیرا این اثر یک جزئی حقیقی و مشخصی است که نمی‌تواند منشاء انتزاع قانون کلی و یا موردی برای تطبیق قانون کلی بوده باشد. در نتیجه بررسی مجموع جهان هستی که یک واحد متشکل است و حداقل برای ما قبل تکرار و تعدد نمی‌باشد، خارج از دیدگاه علمی است. همچنین بررسی در ذات و ماهیت خدا (نه اصل وجود او) که نه قابل تعدد است و نه قابل تکرار، موضوعی فوق علم است، دلیل این شرط عبارتست از اینکه در صورت وحدت حقیقی موضوع، هیچ جریان تغییر دهنده‌ای در آن بوجود نمی‌آید که بازتاب موضوع مفروض در برابر آن تغییرات معلول علتی باشد که گفته

شود: آن علت بطور کلی دارای چنان معلولی است و میتواند در مصادیق موضوع مفروض، معلول یا اثر و مختص را بوجود بیاورد. این شرط را باضافه‌ی توضیح و استدلالی که بیان کردیم، برای یک قضیه‌ی علمی مطرح کرده‌اند. یک نکته‌ی مهمی که در اینجا باید متذکر شویم، اینست که در جهان عینی و ذهنی هیچ پدیده و واقعیتی قابل تکرار و تعدد حقیقی نیست، و هرچه که تحقق پیدا

می‌کند، شخصی و به اصطلاح منطقی جزئی حقیقی است که تکرار و تعددش امکان‌پذیر نیست. آنچه که ما آنرا مینمائیم جریان مشابه و امثال پدیده‌ها و واقعیتها است که در جریان عینی و ذهنی بوجود می‌آید. در حقیقت این جریان شبیه به جریان فوتونهای نور است که بجهت شباهت آنها در هویت و خاصیت، نمایش تکرار دارد، در صورتیکه هیچ یک از فوتونها پس از آنکه تحقق یافت و بجریان افتاد، نه قابل تکرار است و نه قابل تعدد. بنابراین باید گفت: یکی از شرایط قضیه‌ی علمی آن است که بازگو کننده‌ی جریان واحدهائی مشابه و مثل در جهان واقعیتها بوده باشد. ۹- یقین کلمه‌ی یقین دارای مفهومی صیقلی‌تر از قطع و جزم علم است. یقین آن (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) علم به واقع است که واقعیت را م

انند مشاهده‌ی عینی موضوع در اختیار آدمی قرار میدهد، بطوریکه یقین کننده بطور مستقیم و کاملاً روشن و بدون هیچ تزلزل احتمالی حتی با عوض شدن موضع گیری، موضوع را می‌بیند. تاثیر یقین درباره‌ی یک موضوع بیش از تاثیر قطع و جزم و علم است. بهمین جهت است که اگر برای انسان خلاف این پدیده‌های ذهنی کشف شود، موجب آن تاثر شدید نمیشود که در موقع انکشاف خلاف یقین، زیرا اگرچه احتمال خلاف در قطع و جزم و علم وجود ندارد، ولی انسانهای معمولی با مشاهده‌ی کشف خلافهایی که در سه پدیده‌ی ذهنی مزبور در خود و دیگران نموده‌اند، شگفتی و تاثر عمیق در هنگام واقع بودن آنها، سطوح روانشان را فرا نمی‌گیرد، در صورتیکه در موقع آشکار شدن خلاف آنچه که به آن یقین کرده‌اند، شگفتی و تاثر عمیقی در سطوح روانی آنان بوجود می‌آید. این یقین در مباحث معرفت از دیدگاه اسلام به سه مرحله تقسیم شده است: مرحله‌ی یکم - علم‌الیقین - جنبه‌ی آینه‌ای یقین است که در کمال صافی و صیقلی واقعیت را نشان میدهد. مرحله‌ی دوم - حق‌الیقین، آن حالت انکشاف موضوع است که همه‌ی سطوح روانی را بر خود متوجه ساخته یا آنها را اشغال نموده است. به اضافی اینکه در این مرحله موضوع مورد یقین ما

نند کانون نور است که بر خواص و روابط موجود در پیرامون آن موضوع نیز روشنائی می‌اندازد. مرحله‌ی سوم - عبارتست از عین‌الیقین، در این مرحله مانند اینست که موضوع مورد یقین جزئی از من انسانی گشته است. شاید منظور مولانا از اندیشه در دو بیت زیر همین مرحله از یقین باشد، ای برادر تو همی اندیشه‌ای ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی ور بود خاری تو همیشه گلخنی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ۱۰- علم حصولی انعکاسی که از واقعیت پس از ارتباط میان دو قطب ذهنی و عینی؛ در ذهن بوجود می‌آید، علم حصولی نامیده میشود. مانند انعکاس صورت انسانی و دیگر پدیده‌ها و روابط و هرگونه واقعیات در ذهن. و بعبارت کلی‌تر علم بهر واقعیتی جز ذات خود انسان که با کلماتی امثال من خود تعبیر میشود، علم حصولی نامیده شده است. مباحثی که معمولاً درباره‌ی شناختهای علمی مطرح میگردد، این نوع از علم است. ۱۱- علم حضوری این نوع از علم که خود هشیاری نامیده شده است، عبارتست از علم انسان به ذات خود، یا علم انسان به من، خود. آیا این علم در دیگر جانداران نیز وجود دارد یا نه؟ مورد تردید است، زیرا این یک پدیده

ی غیر فیزیکی است و قابل مشاهده‌ی عینی نیست. و ما بدرستی نمیدانیم در درون دیگر جانداران چه میگردد و هرچه که درباره‌ی مسائل روانی حیوانات مطرح می‌کنیم، یا مستند بخواص و آثار و حرکات عینی آنها است و یا محصولی از مقایسه‌ی حیات خود با حیات جانداران می‌باشد. برای علم حضوری دو نوع اساسی ذکر شده است: نوع یکم - علم حضوری ذاتی که عبارتست از علم به ذات یا من، و چنانکه از خود این اصطلاح بر می‌آید، معلوم ما در این پدیده خود ذات یا من است. نوع دوم - علم حضوری نمود ذاتی، که عبارتست از علم به نموده‌های درونی مانند لذایذ و آلام و اراده و تصمیم و اندیشه و تخیل و تجسیم و تداعی معانی و احساسات هنری و غیر ذلک. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) ۱۲- مراحل علم حضوری علم حضوری با نظر به اختلاف در چگونگی آن، تقسیم به مراحل می‌شود که ما عمده‌ی آنها را متذکر می‌شویم: مرحله‌ی یکم - معلوم ذاتی مبهم است که تنها به بر نهاده شدن ذات در برابر جز ذات قناعت می‌کند. این مرحله از علم حضوری یک آگاهی خام است که برای اشخاص تازه وارد به درون دست میدهد. توضیح اینکه آنچه که مغزهای ابتدائی از من می‌فهمند، عبارتست از

مجموع اجزا

ی مادی قابل مشاهده، مانند دست و پا و چشم و گوش و زبان و لب و غیر ذلک. وقتی که می‌گویند من گفتم اگر برسید که مقصودتان از من چیست؟ نخست چند لحظه توقف می‌کند و سپس در حالیکه مجموع اجزای مادی خود را در ذهنش منعکس می‌کند، پاسخ شما را می‌دهد که این مجموع اجزاء را که دارا هستم، بشما آن سخن را گفته است. اگر مغز آدمی مقداری رشد یافته باشد، مجموع اجزای بیرونی و فعالیتها و نمودهای درونی خود را منظور نموده آنرا ذات یا من می‌نامد و اطلاعی از مرحله‌ی عالیت ندارد و نمیداند که: مجموع اجزاء درونی و برونی من نیست اینان یک مقایسه‌ی ابتدائی نموده می‌گویند: یکعدد سبب غیر از اجزاء درونی و برونی چیز دیگری ندارد که من سبب نامیده شود، وقتی که می‌گوئیم: رنگ سبب، بوی سبب، شکل سبب، معنایش آن نیست که سبب چیزی است و این امور وابسته به آن چیز مستقل است. سبب یعنی همه‌ی اجزاء و نمودهای تشکیل دهنده‌ی آن. از این مثال نتیجه می‌گیرند که ما دارای یک من مستقل در برابر مجموع اجزاء برونی و درونی نیستیم. وقتی می‌گوئیم: دست من، یعنی جزئی متشکل با دیگر اجزاء که مجموعاً من نامیده می‌شود. این یک (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌ب

اشد) مقایسه‌ی نابجائی است که برخی از مکتبهای روانشناسی امروزی برای تفسیر من انجام می‌دهند. دلیل بطلان مقایسه‌ی مزبور اینست که: اولاً- درون سبب دارای یک جزء یا یک فعالیت آگاهانه‌ای نیست که مدیریت مجموع اجزاء سبب را بعهده بگیرد، در صورتیکه انسان در درون خود دارای عامل مدیریت آگاهانه است که انکار آن. جز نیهیلیستی چیز دیگری نیست. ثانیاً- ما می‌توانیم مجموع اجزاء برونی و مادی را برای بررسی مطرح نمائیم، این بررسی کننده بدون تردید یک جزء مادی از مجموع اجزای ما نیست زیرا دست نمی‌تواند درباره‌ی چشم و رابطه آن با مغز و دیگر اجزای بدن بررسی نماید. ممکن است گفته شود: این بررسی کننده یکی از فعالیتهای مغزی ما است، مانند اندیشه و تعقل. این مطلب درست است، ولی در آنهنگام که اجزاء و فعالیتهای درونی خود را برای بررسی مطرح میکنیم، این بررسی کننده چیست؟ اگر گفته شود. یکی از فعالیتهای مغزی ما است. این پاسخ صحیح نیست، زیرا فرض اینست که ما همه‌ی اجزاء و فعالیتهای درونی خود را مطرح کرده‌ایم و هرگونه فعالیتهای مغزی تحت بررسی و مقایسه قرار گرفته است، لذا هیچ یک از آنها نمی‌تواند بعنوان بررسی کننده و دوار از موقعیت خود که شبیه به شخص مورد

حاکمه است، کنار رفته و موقعیت خود که شبیه به شخص مورد محاکمه است، کنار رفته و موقعیت دادستانی بر خود بگیرد. باز ممکن است گفته شود: یکی از فعالیتهای بسیار ظریف و رشد یافته‌ی مغزی است که با نظر به اصول و قوانین اندوخته شده، این کار بررسی و داوری را بعهده می‌گیرد. این احتمال هم صحیح نیست، زیرا ما می‌توانیم شاهد یک بررسی و داوری بالاتری در درون خود باشیم که هرگز احتمال مزبور نمی‌تواند آنرا توجیه نماید و آن بررسی و داوری بدین شکل است که همه‌ی موجودیت درونی را یک طرف و آن فعالیت ظریف و رشد یافته را در طرف دیگر قرار داده به بررسی این مسئله می‌پردازیم که آیا فعالیت ظریف (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) و رشد یافته در بررسی و قضاوت خود، کار صحیحی انجام داده است، یا بخطا رفته است؟ این بررسی کننده و داور چیست؟ ما حتی می‌توانیم این عمل بسیار دقیق و ظریف بررسی و داوری را تا بی‌نهایت ادامه بدهیم، یعنی بار دیگر می‌توانیم عامل بررسی و داوری دوم را که کار بررسی و داوری نخستین را انجام داده بود، مورد بررسی و داوری قرار بدهیم ... این جریان تا رسیدن بیک عامل نهائی که عبارتست از من ناب و غیر مخلوط به د

یگر نموده‌ها و فعالیتهای درونی ادامه پیدا میکند. گفتیم که در مرحله‌ی یکم از علم حضوری، معلوم ما ذات مبهم است، یعنی ذاتی است که در برابر جهان عینی و اجزای مادی خود بر نهاده شده و مورد آگاهی ما قرار می‌گیرد. این ابهام از آنجا ناشی میشود که دست برداشتن از نموده‌ها و پدیده‌های جهان عینی و قالب گیریهای رسمی درباره‌ی آن واقعیات که در ذهن ما امری است کاملاً طبیعی، بسیار دشوار است، یعنی هر چیزیکه برای ما مطرح می‌شود، با مقیاسات کمی و اشکال کیفی و خصوصیات نمودی مطرح

می‌گردد. در صورتیکه ما با ورود به آستانه‌ی من با هیچ یک امور مزبور روبرو نمی‌گردیم، با اینکه با کمال روشنی دریافت می‌کنیم که اندیشه غیر از من است، لذتی که می‌بریم غیر از من است، تجسیمی که درباره‌ی یک واقعیت در درون ما بوجود آمده است، غیر از من است. پس این من چیست؟ ما در برابر این سوال اگر به جستجوی خود ادامه بدهیم و نتوانیم از آن قالب‌گیرها که در ارتباط با جهان عینی وسیله‌ی فعالیت‌های ذهنی ما است، دست برداریم، با یک حقیقت یا مفهومی مبهم مواجه می‌شویم و جریان جستجو را خاتمه می‌دهیم. و اغلب تلفات ما درباره‌ی خودشناسی یا من‌شناسی در همین مرحله‌ی یکم است، که گاهی ه

م به انکار و نفی ذات یا من میانجامد این انکار و نفی که موجی یک رضایت خاطر سطحی و زودگذر است، اشکالات زیادی را بوجود می‌آورد که در صندوق جملاتی از قبیل آینده‌ها این مسائل (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) را خواهند فهمید یا علم در آینده کشف خواهد کرد یا این کیفیات مخصوص مغزی و روانی است، بایگانی می‌شوند. مرحله‌ی دوم- عبارتست از دریافت ذات من بعنوان یک حقیقت اداره کننده‌ی حیات آدمی در پهنه‌ی طبیعت و روابط متنوع. این یک دریافت روشنی است که می‌تواند حیات دریافت کننده را از نوسانات در تصادفات و حرکات و سکناات و هدف‌گیرهای بی‌پایه نجات بدهد، بهمین جهت است که تلاش و کوشش برای دریافت اصول و قوانین زندگی در همه‌ی ابعادش برای تقویت شخصیت، یا به انگیزگی خود شخصیت که از عنوان مدیریت برخوردار است، در حد اعلا‌ی ضرورت می‌باشد. از این مرحله به بعد استعدادهای متنوع من شروع به کار می‌کنند و قیافه‌های گوناگون خود را نشان می‌دهند. مهمترین استعدادی که من نشان می‌دهد، استقلالی است که در برابر جهان جز من از خود بروز می‌دهد بنابراین. مرحله‌ی سوم- عبارتست از بروز استقلال من در برابر جز من بنظر میرسد که بدون بر

وز این استعداد در بین هیچ فردی از انسان هرچند که از نیروها و فعالیت‌های فراوان درونی برخوردار باشد، کاری از پیش نخواهد برد. خواص این مرحله مهم عبارتند از: ۱- پیروزی آدمی در حیات معقول این پیروزی از آن هنگام شروع میشود که خود را در برابر جز خود بر می‌نهد و در تنظیم رابطه‌ی تاثیر و تاثر از جز من گام بر میدارد. ۲- اینست مرحله‌ی ادعای منطقی من هستم آن انسانهایی که به این مرحله نرسیده‌اند، هر اندازه هم که جمله‌ی من هستم را زیبا و حماسی و جدی ابراز بدارند، خود را فریب می‌دهند و دروغ می‌گویند و بجای محیط هست. اجتماع هست، مقام هست، پول هست معشوق هست تمایلاتم هست تاریخ هست، من هستم را ابراز میدارند و یا این (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) من هستم روپوشی روی متلاشی شدن در چنگال آن هستها می‌گذارند. بنظر میرسد برای متلاشی شدن در چنگال طبیعت و قدرتهای زورگویانه، اقویای از انسان بیخبر، ابزار و آلاتی مناسبتر و دسترس و مجانی‌تر از این ادعا کنندگان من هستم قابل تصور نیست. ۳- در این مرحله‌ی سوم است که آدمی می‌تواند بجای آنکه لوحه‌ای زیر دست نقاش عوامل طبیعی و نوع انسانی گردد، خود نقاش زیردستی باشد ک

ه نقش مشیت الهی را روی طبیعت و انسانها ترسیم نماید. ۴- نیز در این مرحله‌ی سوم که مرحله‌ی احساس استقلال من است، این امتیاز وجود دارد که آدمی می‌تواند مرز بسیار شفاف من و جهان هستی را درک کند، یعنی در عین حال که خود را در اینسوی مرز می‌بیند و جهان هستی را در آنسوی مرز، ولی چون این مرز خیلی شفاف است گویی با درک من، مرز میان خود و جهان هستی را نیز درک می‌کند و بالعکس با درک جهان هستی من و آن مرز را نیز در می‌یابد، این درک و دریافت از هر دو سوی مرز شفاف که آنسوی دیگر را نشان می‌دهد، بزرگترین مختص مرحله‌ی سوم است. ۵- شایستگی اظهار نظر در جهان‌بینی، آن متفکری که بدون رسیدن به این مرحله استقلال من و یا بدون پذیرش چنین مرحله‌ای تکاملی از من، به اظهار نظر در جهان‌بینی بپردازد، نه خود او می‌فهمد که چه واقعیتی را درک کرده است و نه می‌تواند چیزی از جهان‌بینی برای دیگران تفهیم نماید. این همان ماهی است که با کمال ناتوانی از سربلند کردن از اقیانوس که جزئی ناچیز از آنست، با کمال خونسردی و دلخوشی می‌خواهد اقیانوس را حتی به آنانکه بجهت تکامل به خود اقیانوس مشرف شده‌اند، بفهماند!! ۶- یکی از اساسی‌ترین و با ارزشترین خواص این مرحله

ه، وصول به مقام والای اختیار است.

وصول به مقام والای اختیار یعنی چه؟ تعریف اختیار چنین است: نظارت و سلطه‌ی شخصیت (یا من، ذات، خود حقیقی) برد و (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) قطب مثبت و منفی کار بنابراین تا شخصیت استقلال ذاتی خود را در نیافته باشد از سلطه و اعمال آن در جریان کار ناتوان می‌باشد. و بدون این نظارت و سلطه هر گونه احساس اختیار نوعی احساس فریبنده است که فقط به درد صیقلی کردن حلقه‌های زنجیری عوامل جبر می‌خورد. بدون وصول شخصیت به مرحله‌ی استقلال، سرنوشت همه‌ی کارهای فکری و عضلانی ما در دست تمایلات بی‌اساس است که بجهت ضعف شخصیت، ما را می‌گردانند. این اختیار نیست، پالان است که با کمترین سنگینی در یکی از دو طرف، پالان به همان طرف مستقل می‌شود: اشتري ام لاغر و هم پشت ریش ز اختیار همچو پالان شکل خویش این کژاوه گه شود اینسو کشان آن کژاوه گه شود آنسو گران بکفن از من حمل ناهموار را تا بینم روضه‌ی انوار را مولوی علم حضوری که معلومش این من است، با آن علم ابتدائی و خام که معلولش دست من، پای من، چشم من، گوش من، آن اندازه متفاوتست که خود عضو مادی با من اشخاصی که نمی‌توانند از آن علم حضوری که توصیفش کردیم برخوردار شوند، بخود رحم کنند و مقداری در آشتی دادن خود با ذات خود، بکوشند. ۷- دقت کنید اگر دیدید وصول من را به این مرحله نمی‌پذیرید و یا اصلاً برای شما نامفهوم است از اثبات و نفی واقعیتهای عالی انسانی برکنار شوید، شما چطور می‌توانید بدون احساس برین من دربارهی عدالت فکر کنید، مگر دریافت عدالت را می‌توان در درون یک انسان که بجهت سلب حق استدلال از شخصیت، ظلم را در بدترین قیافه‌اش مرتکب شده است، سراغ گرفت؟! ۱۳- علم انفعالی برای علم انفعالی دو معنی را می‌توان در نظر گرفت: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل

مربوط به جلد ۶ می‌باشد) معنای یکم- همان تاجر و بازتاب انعکاسی از واقعیات و فعالیت‌های ذهنی وابسته به عوامل و انگیزه‌های خارج از ذات. معنای دوم- هر گونه علم وابسته است اگرچه از ذات انسانی بجوشد، زیرا علمی که ذات آدمی می‌جوشد، اگرچه نوعی استقلال از خود نشان می‌دهد و مافوق انفعال از عوامل و انگیزه‌ها بنظر می‌رسد، با اینحال چون ذات وابسته به خدا است، لذا نمی‌تواند آن استقلال را داشته باشد که بکلی مافوق پذیرش و انفعال بوده باشد، رشد یافتگان کاروانیان مسیر شناخت، این وابستگی

را هم در جوشش معرفت و هم در پایان مراحل آن، بخوبی در می‌یابند. دقت فرمائید: خاتم ملک سلیمانست علم جمله علم صورت و جانست علم مولوی آیا علم که جان جهان است، می‌تواند بدون سنخیت وارد جان آدمی شود؟! سنخیت جان آدمی با علم که جان جهان است، نمی‌تواند به چیزی جز شایستگی جان آدمی به گردیدن از مرحله‌ی یک جاندار به مرحله‌ی والای کل جهان موفق و نائل گردد. و اما وابسته به بودن آغاز و پایان علم همانست که باز مولوی در ابیات زیر گوشزد می‌کند: قطره‌ی علم است اندر جان من و ارهانش از هوی وز خاک من قطره‌ی دانش که بخشیدی ز پیش متصل گردان بدریاهای خویش ۱۴- علم فعلی علم فعلی عبارتست از آن علم ذاتی که بهیچ عاملی و انگیزه‌ای و معلومی وابسته نیست و در عین حال که فروغ این علم بر همه‌ی معلومات می‌تابد، تابع آن معلومات نیست، کم و زیاد نمیشود، هیچ تغییر و دگرگونی نمی‌پذیرد، مسبوق (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۶ می‌باشد) بهیچ جهلی نیست، از استدلال و استشهاد بی‌نیاز است. این علم فعلی منحصر بر ذات اقدس الهی است و هیچ موجودی توانائی این علم را ندارد. بلی، با نظر به قدرت بسیار بزرگی که خداوند برای دریافت وا

قیعیت جهان هستی در نهاد انسانها گذاشته و با وصول انسان به مقام خلافت الهی در این دنیا میتواند از آن قدرت بهره‌برداری نماید، لذا میتوان گفت: مراحل از علم فعلی که عبارتست از حضور معلومات از مسیر شهود در درون انسان، برای این خاک نشین ملکوتی امکان‌پذیر می‌باشد. انواع رابطه کیفی با موضوع در پدیده‌ی شناخت در مبحث تعریف شناخت این مسئله را مطرح کرده‌ایم که ما نباید با نظر به مفهوم عمومی که از کلمه شناخت می‌فهمیم- مبنای انواع دانشها و معرفتها را با آن مفهوم عمومی تفسیر

نمائیم - چنانکه اگر در تفسیر معنای لذت بمفهوم بسیار عمومی خوشایند قناعت بورزیم، هیچ مسئله قابل توجه علمی را درباره‌ی لذت نمی‌توانیم مطرح نماییم. آیا از نظر واقع یا بی‌منطقی می‌توان لذت طعم یک دانه سیب را با لذت یک احساس هنری یکی دانست؟ آیا این دو نوع لذت مساوی با لذت آزادی است؟! همچنین شناخت در ذهنهای معمولی یک مفهوم عمومی است که اغلب حتی در مباحث علم المعرفه نیز با همان عمومیت منظور می‌شود. ولی با دقت در مباحثی که ما می‌خواهیم مطرح کنیم، خواهیم دید که شناخت دارای مفاهیم بسیار متنوع است و درک و پذیرش این معنی، بدون تردید هویت و ارزیابی دانشها و جهان

بینی‌های ما را بسیار متفاوت می‌نماید. برای توضیح این اهمیت فوق‌العاده دو مثال زیر را می‌آوریم: مثال یکم - آیا آن خداشناسی که مستند به شناخت تقلیدی و یا ترس و بیم از فقدان لذایذ حیات و ابتلاء به گرفتاریها میباشد، با آن خداشناسی که مستند به تحقیق و دریافت عمیق درباره‌ی دو جهان درونی و برونی است، یکی است؟! البته این دو نوع شناخت بسیار متفاوت است - خدا خوان تا خدا دان فرق دارد که حیوان تا به انسان فرق دارد بدینسان از خدا دان تا خدا یاب ز انسان تا به سبحان فرق دارد محقق را مقلد کی توان گفت که دانا تا به نادان فرق دارد آیا شناخت توصیفی عدالت، تنها به همین اندازه که عدالت عبارتست از رفتار مطابق قانون با شناختی که مستند است به چشیدن طعم آیه‌ی: و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا (مشیت و فعالیت خداوندی در جهان هستی بر مبنای صدق و عدالت است) یکی است؟ این شناختی است که علی بن ابیطالب را در عشق و اجرای عدالت، تا مرحله‌ی از دست دادن جان پیش برده است. مورخین می‌گویند: علی بن ابیطالب از سوء قصد ابن ملجم مرادی درباره‌ی او آگاه شده بود. ابن اثیر در الکامل فی التاریخ ج ۳ ص ۳۳۸ می‌گوید: علی بن ابیطالب گاهی که ابن ملجم را می‌د

ید، این شعر را می‌خواند: ارید حیا ته و یری د قتلی عدیرک من خلیک من مراد (من برای او زندگی می‌خواهم، او مرگ مرا می‌خواهد، تو از این دوست مرادی خود عذر این سوء نیت را بیان کن) یعنی به چه دلیلی و چه عذری در برابر نیت حیات بخش من، تصمیم به کشتن من گرفته است؟! امیرالمومنین با اطلاع از تصمیم خطرناک آن سر دست‌های جنایتکاران تاریخ، نه تنها اقدامی به کشتن وی ننموده است، بلکه اندک ضرری به حقوق حیات ابن ملجم وارد نکرده است. این رفتار ملکوتی که از علی بن ابیطالب (ع) در این کره‌ی خاکی درباره‌ی زندگی شخصی خود صادر شده است، مستند به قانون ممنوعیت قصاص قبل از جنایت می‌باشد. بالاخره ابن ملجم به حیات امیرالمومنین آنهم غافلگیرانه پایان می‌دهد. این مثال را مورد دقت قرار بدهید: آیا شناختی که امیرالمومنین درباره‌ی عدالت داشته است که حتی به تحریک این معرفت عشق آفرین به درود زندگی گفته است، یا شناخت توصیفی ابتدائی عدالت در قاموس هم مکتبان ماکیاولی که فقط به عنوان وسیله‌ای برای تحقق بخشیدن به هدف گریهای قدرت پرستان استخدام می‌شود، تفاوتی ندارد و یک هویت می‌باشند؟! قطعا چنین نیست، زیرا مقایسه انعکاس محض این قضیه عدالت رفتار مطابق ع

دالت است در ذهن، مانند آینه‌ای که تنها نمود را منعکس می‌سازد، با دریافت عدالتی که در شخصیت امیرالمومنین مشاهده کردیم، درست مانند مقایسه عکسی در دیوار که مادری را در حال نشان دادن بوسیدن کودکش نشان می‌دهد، با دریافت واقعی عاطفه مادری است که در همه‌ی سطوح روانی مادر را فرا گرفته است، ۱- پذیرش محض آموزشی شناختی که در موقعیت پذیرش محض آموزشی در ذهن پذیرنده بوجود می‌آید، نه تنها انعکاس محض ذهنی است بلکه دو نوع آگاهی یا فعالیت ذهنی نیز همزمان با پذیرش آموزشی در درون پذیرنده بوجود می‌آید که بسیار با اهمیت می‌باشد: نوع یکم - آگاهی به اینکه کسی که متصدی آموزش او است، آنچه را که تعلیم می‌دهد، می‌داند و در مراحل ابتدائی این آگاهی همراه با نوعی تسلیم است که موجب تاثیر آموزش در ذهن پذیرنده می‌باشد. نوع دوم - آگاه ظریف به اینکه واقعیت در موضوع مورد آموزش همانست که بوسیله‌ی عامل فعلی می‌شنود، یا می‌بیند. هر دو نوع آگاهی در عین حال که برای شناختهای مرحله‌ی آموزش بسیار مفید، بلکه ضروری است، در عین حال این آگاهیها از طرف امکان لغزش در شناخت، پذیرنده را با خطرهای روبرو می‌سازد. این خطرها اقسام متعدد دارد که

عمده‌ی آنها بدین ق

رار است: ۱- خطر اعتیاد به پذیرش و انعکاس محض شناختها از شخصیتها. این خطر دامنگیر اکثر افرادی است که حیات معرفتی آنان، استمرار پذیرش و قناعت به منعکس ساختن واقعیات در ذهن وسیله‌ی شخصیتها می‌باشد. ۲- این گرفتاری در جاذبه‌ی شخصیتها خطر دیگری را بوجود می‌آورد که عبارتست از وحشت از کلافه شدن در گرداب تناقضاتی که از طرز تفکرات دیگر شخصیتهای صاحب‌نظر احساس خواهد کرد. ۳- نابود شدن جوشش مغزی برای دریافت واقعیات، که شناخت را به خود انسان مستند می‌سازد. هر سه خطر مزبور قابل بر طرف شدن می‌باشند و بر طرف کننده‌ی آنها از یک طرف متصدیان آموزش انسانها هستند که اهمیت آن دو نوع آگاهی پذیرنده را (متصدی آموزش می‌داند). (آنچه را که من فرا می‌گیرم واقعیت است) درست درک کنند و بدانند که اگر تدریجا آن دو آگاهی را مبدل به این حقیقت نکنند که من متصدی آموزش وسیله‌ای هستم برای انتقال واقعیات به ذهن پذیرنده با شرایط ذهنی و شناختهایی که بدست آورده‌ام، نه منتقل کننده واقعیات محض، بدون تردید مغز پذیرنده را از فعالیت مستند به خود ناتوان خواهند ساخت. با نظر به این جریان ضد شناخت است که از آغاز تاریخ شناختها در هر جامعه و دورانی صاحب نظران واقع

ی در اقلیتهای اسف‌انگیزی بوده‌اند. و از طرف دیگر خود پذیرنده‌ی آموزش باید تدریجا به این واقعیت آگاه شود که واقعیاتی را که از متصدی آموزش یعنی استاد و مربی می‌گیرد، مانند آن آب است که از رودخانه‌ای عبور می‌کند که دارای معادن آهنک و گچ و دیگر مواد املاح می‌باشد بطوریکه آب در حال جریان از آن رودخانه از معادن و مواد مزبور متاثر می‌گردد. باضافه بر گهائی که از درختان کنار آن رودخانه روی آب میفتند و در مسیر آبادیها انوعی زباله‌ها هم در آن آب می‌ریزند. راه بهره برداری از این چشمه سارها در شناخت چیست؟ آبی که از رودخانه‌های درون اساتید و آموزندگان به جریان میفتند، دارای دو نوع اساسی می‌باشد: نوع یکم- واقعیات جهان عینی که در شکل مسائل علمی محض ارائه می‌شوند این آب بر دو عنصر اساسی تقسیم می‌گردد: هر دو عنصر اساسی قابل تجزیه می‌باشد. عنصر یکم- حقایق علمی محض- مانند خود آب که ماده‌ایست مایع و می‌تواند در حیات طبیعی گیاهان و جانداران تاثیر مثبت بگذارد. پذیرندگان در برابر این حقایق علمی محض. بدون اینکه آنها را بازگو کننده‌ی ارزشهای قابل تبعیت از شخصیت تلقی کنند، باید بپذیرند. اما این پذیرش نباید مانند انباشتن گندم در انبار ر

ویهم بوده باشد. بلکه باید آنها را به عنوان بذرهائی تلقی کنند که در مزرعه‌ی ذهن آنان پاشیده می‌شود و بدانند که درون آدمی مزرعه‌ایست که برای رویانیدن بذرها، آب و اشعه‌ی آفتاب و مواد قابل تغذیه زراعت در اختیار دارد. اگر انسانها از آغاز تاریخ علم و معرفت اندوخته‌های خود را از عالم محسوس یا از آموزندگان، مانند گونیهای گندم در انبار ذهن خود رویهم می‌نهادند و مانند بذرها برای روییدن در مزرعه‌ی ذهن نمی‌کاشتند، امکان نداشت که حتی یک قدم از غار جهالت خود بیرون بگذارند. عنصر دوم- مواد مخلوط با آب رودخانه، یعنی مخلوط با حقایق علمی محض است که عبارتست از شرایط ذهنی و خصوصیات عقیدتی و منشهای شخصیتی اساتید و آموزندگان. این مواد مخلوط با آب بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردند: قسمت یکم- عبارتست از آگاهیها و معلومات و عقاید و منشهای شخصیتی که از خودخواهیها گذشته و از زباله‌های سر راه عبور کرده و وارد پالایشگاه عقل و وجدان انسانی محض که دو عنصر تشکیل دهنده‌ی فطرت اصلی هستند، گشته و به درون پذیرنده سرازیر می‌گردند. اگر چه تشخیص این موارد تا حدودی برای نوآموزان علم و معرفت دشوار است، ولی با بکار انداختن تدریجی قطب- نمای بسیار حساس عقل

و وجدان، قدرت این تشخیص بکار میفتند، نهایت اینست که پذیرنده باید در قضاوتها و تصدیقهایش شتابزده نباشد و بداند که آن مواد مخلوط هر اندازه هم برای وی جالب و گیرنده جلوه کند، نمی‌تواند کارگاه فعال مغز او را تعطیل نماید و همه‌ی نیروهای مغزی او را در اختیار خود بگیرد. پذیرنده باید بطور قطع بداند که مادامی که آن مواد مخلوط بلکه حتی حقایق علمی محض به

خود او مستند نباشد و او فقط مانند آئینه‌ی صاف منعکس کننده‌ی آن مواد و حقایق باشد، نه طعم علم و معرفت و شناخت را خواهد چشید و نه شایستگی مفیدیت برای خود و جامعه‌اش را پیدا خواهد کرد. حتی کمیت و کیفیت و چگونگی منعکس ساختن آئینه‌ی ذهن او را، آموزندگان تعلیم خواهند کرد که علم و معرفت و شناخت را هم به عنوان قدرت برای پیروزیهای خود در زندگانی طبیعی استخدام نموده‌اند. قسم دوم- از مواد مخلوط، آگاهیها و عقائد و منشهای شخصیتی آموزندگان است که همان کفهای امواج خودخواهی و منشهای شخصیتی و عقاید پیش ساخته‌ای هستند که از مصالح خود محوری و انحصارطلبی و لذت پرستی و یا از معلومات سطحی خوشایند که بر آورنده‌ی آرمانهای خیالی و رویاهای تجریدی، ساخته شده‌اند. به نظر می‌رسد اگر مقامات عالی‌تر

لیم و تربیت چه در شرق و چه در غرب به پدیده‌ی تعلیم با دید حیاتی می‌نگریستند و آن را به عنوان عامل اساسی سرنوشت تکاملی انسانها تلقی نموده و دست به فعالیت می‌زدند، این مواد مخلوط نه علم را ورشکست می‌کرد و نه انسان را در میان دیروزی که مانند یک تصادف غیر قابل تفسیر گذشته و فردائی که بطور مجهول به سراغش خواهد آمد، گیج و کلافه رها می‌ساخت. آموزندگان علوم انسانی مشغول سرازیر کردن عامل تعیین کننده‌ی سرنوشت حیات به درون پذیرندگان می‌باشند. این آب عبارتست از علوم مربوط به هویت انسان و مختصات و بایستگیها و شایستگیهای او. مانند شناخت مسائل مربوط به ماهیت انسان از نظر روانی و حیاتی و استعدادها و ویژگیها و قوانین حقوقی و مذهبی و سیاسی و اخلاقی و مختصات هنری او. خصوصیتی که در تعلیم و آموزش و تفکر مسائل انسانی وجود دارد، اینست که در این مسائل به اضافه‌ی دو آگاهی که در اول مبحث برای پذیرنده بیان نمودیم یک پذیرش تطبیقی بسیار حساس نیز وجود دارد و آن اینست که این حقایق مربوط به من است، چون مربوط بهم نوع من است. وقتی که درباره‌ی جنگ و پیکار و کشتار تاریخی یک جامعه مسائلی مطرح می‌شود، این شنونده که می‌خواهد درباره‌ی انسان شناخت

ی رابه دست بیاورد بر روی خویشتن خم شده امکان تحرک برای جنگ و کشتار را در خود مشاهده می‌نماید. در آن هنگام که سخن از امکان خصومت یک قوم با یک قدرتمند با حق و حقیقت به میان می‌آید، فوراً با رجوع به هویت خود می‌بیند که آن امکان در هویت او نیز وجود دارد و بالعکس هنگامیکه فداکاریها و گذشت از لذایذ و امتیازات شخص یا قومی برای تحصیل آزادی و عدالت و تکامل به میان می‌آید، به درون خویش نگریسته و چنین استعدادهای سازنده را در خود می‌یابد. به همین جهت است که می‌گوئیم: آموزندگان علوم انسانی چه بدانند و چه ندانند، واقعیاتی را به درون پذیرندگان سرازیر می‌کنند که می‌توانند سرنوشت حیات پذیرندگان را تعیین نمایند. به اضافه‌ی این خصوصیت در علوم انسانی، همان دو عنصر اساسی آب رودخانه‌های معلمان و آموزندگان که بر درون پذیرندگان سرازیر می‌گردد، در همین علوم انسانی نیز وجود دارد. عنصر یکم- حقایق علمی محض، مانند مسائل مربوط به هویت طبیعی روانی انسان و مختصات واقعی آن دو بعد هویت. چنانکه در نوع اول گفتیم. این حقایق محض مانند خود آب رودخانه است که ماده‌ایست مایع و می‌تواند در حیات طبیعی گیاهان و جانداران تاثیر مثبت بگذارد. مانند شناخت ای

ن حقیقت که انسان موجودیست متفکر. انسان موجودیست رقابت کننده، موجودیست که می‌خندد و می‌گریسد، آرزو می‌کند، امیدوار می‌گردد، دست به اکتشاف می‌زند. در معرض تحولات و دگرگونیها قرار می‌گیرد ... عنصر دوم- موادیست که از خود رودخانه و برگهای درختانی که در کنار رودخانه روئیده‌اند و به آب می‌ریزند، و زباله‌هایی که از آبادیهای واقع در مسیر رودخانه رودخانه به آب انداخته می‌شوند تشکیل می‌یابند. در علوم انسانی اینگونه مواد که با تعلیمات و آموزشها مخلوط می‌گردند، بسیار فراوانتر از نوع دوم است. حتی در آن عنصر یکم که حقایق علمی مستند به واقعیات عینی می‌باشند، محیط و عوامل اجتماعی و تاریخی و اصول پیش ساخته‌ی استاد آموزنده بقدری می‌توانند دخالت کنند که چه بسا به خلاف در تفسیر سطوحی از هویت

انسانی بیانجامد. به عنوان مثال: امروزه در بعضی از جوامع بزرگ دنیا، شاید در هویت آدمی لذتی به نام لذت کمال معنوی و خدایابی سراغ ندهند، یا اگر هم نامی از این لذتها را در شماره‌ی لذایذ ببرند، به قدری استثنائی و فرعی برگزار می‌کنند که مطالعه کننده گمان می‌کند که این یکی از آن پدیده‌های روانی بوده است که در انسانهای ماقبل تاریخ منقرض شده و از بین رفته است. دخالت بدبینی فلسفی درباره‌ی طبیعت انسان، در طرح واقعیات عینی چنان تاثیر می‌گذارد که واقعا هویت آدمی را دگرگون نشان می‌دهد. وقتی که یک متفکر بدبین به طبیعت آدمی می‌خواهد درباره‌ی آزادی و عدالت و تعهد که از شایسته‌ترین مختصات انسانی است، اظهار نظر نماید، بدون تردید آنها را یک عده پدیده‌ی ماشینی حیات تلقی نموده نه تنها ارزشی به آنها نخواهد داد بلکه خواهد گفت این پدیده‌ها را می‌توان در راه خودخواهی استخدام کرد. همچنین دخالت ایده‌ها و عقاید در طرح مسائل علوم انسانی پیش از آنست که معمولا تصور می‌شود. این ایده‌ها و عقاید را می‌توان به شفاف و ناملموس تعلیمات معرفی کرد. ۲- پذیرش محض تربیتی تفاوتی که میان تربیت انسانی و دیگر جانداران وجود دارد، در دو موضوع است: موضوع یکم- شناخت در گردیدن است که در پذیرنده‌ی تربیت بوجود می‌آید باین معنی که پذیرنده‌ی تربیت مفاهیم و حقایقی را که بر او القاء می‌شود و موقعیتها و شرایطی که برای تربیت او بکار می‌افتد، درک می‌کند و یا می‌تواند درک نماید. در صورتیکه جانوران دیگر تربیت را می‌پذیرند و محصول آنها بکار می‌برند، بدون اینکه علل و انگیزه‌ها و محصول آن را درک نمایند. حیواناتی که برای سیرک تربیت می‌شوند، فعالیتها و حرکات ناخودآگاه را به راه می‌اندازند، بدون آنکه بتوانند از همان تربیتها که درباره‌ی آنها انجام گرفته است، نتایج دیگری را به دست بیاورند. مثلا شیر که در بازی سیرک با یک انسان دست می‌دهد، چون نمی‌داند معنای دست دادن چیست، اگر به جهت عارضه‌ای مانند اینکه دستش شکسته باشد و نتواند دست بدهد، با سر تعظیم نمی‌کند. در صورتیکه انسان به جهت شناخت انگیزه‌ها و علل و نتایج تربیت، نه تنها درباره‌ی آن پدیده‌ها که بوسیله‌ی آنها ساخته می‌شود، شناخت پیدا می‌کند، بلکه می‌تواند از آن پدیده‌ها به عنوان عامل مولد گردیدنیهای عالی تر بهره‌برداری نماید. در صورتیکه تربیت با مراعات منطقی اصول آن انجام بگیرد، شناختهای حاصله از آن، عمیقتر و بادوام‌تر می‌باشد زیرا این شناختها محصول گردیدن و تماس با خود واقعیت است. وقتی که یک فرد از انسان بوسیله‌ی تربیت منطقی صحیح لزوم راستگویی را می‌پذیرد و از بی‌طرفی در برابر ابراز واقعیات، به راستگویی می‌گراید و اثر عملی راستگویی شخصیت او را تقویت می‌نماید، در نتیجه این شناخت برای او حاصل می‌شود که راستگویی موجب تقویت شخصیت می‌گردد و بدان جهت که این شناخت مستند به د

رک و دریافت مستقیم قدرت شخصیت در ذات خویش است، عمیق و قابل دوام بیشتر می‌باشد. اصلی که می‌گوید: برای انسان شدن عنصر عمل مهمتر از عنصر شناخت است، مقصود آن نیست که عمل بدون شناخت دارای اهمیت است، بلکه منظور آن است که شناخت مستند به عمل و گردیدن در ساخته شدن انسان با اهمیت‌تر است و از شناختهای مجرد که در ذهن محققان انباشته می‌شود. ۳- شناختهای تقلیدی (وابسته) در تعریف شناختهای تقلیدی چنین گفته می‌شود که شناخت تقلیدی عبارتست از قبول و پذیرش گفتار شخص دیگر بدون دلیل به نظر می‌رسد این تعریف برای تقلید کاملا نارسا است، زیرا گفتار یکی از پدیده‌های قابل تقلید است، زیرا تقلید که عبارتست از منعکس ساختن چیزی از برون ذات در درون ذات و پذیرش آن، شامل همه گونه پدیده‌های قابل انعکاس می‌باشد. چه از جنس گفتار باشد، یا از جنس عقیده، یا اندیشه، حتی اخلاق و کردار عینی، همه‌ی این امور قابل تقلید می‌باشند. هر عمل تقلیدی مرکب است از پنج عنصر اساسی: عنصر یکم- تقلید کننده- عبارتست از انسانی که پدیده‌ای را که برای او مطلوب جلوه کرده است از شخص دیگر می‌گیرد و در خود منعکس می‌سازد و آن را می‌پذیرد (مقلد با کسر لام). عنصر دوم- انسانی که

پدیده‌ای از او مطلوب به نظر می‌رسد و شایسته‌ی وابسته شدن به او برای گرفتن آن پدیده تلقی می‌گردد (مقلد با فتح لام). عنصر سوم- پدیده یا آن حقیقتی که مورد تقلید است، مانند گفتار، کردار، اندیشه، عقیده، اخلاق و غیر ذلک. عنصر چهارم- هدفی که

از تقلید منظور می‌شود، مسلم است که این عنصر چهارم در همه‌ی کارهایی که از روی منطقی و خرد صادر می‌شوند، وجود دارد، یعنی تقلید هم یکی از آن کارهای فکری یا عضلانی است که باید مستند به منطقی و خرد بوده باشد که بدون هدف امکان‌پذیر نمی‌باشد. عنصر پنجم - عبارتست از تقلید، این عنصر است که می‌تواند روشنگر هویت و ارزش شناختها و اعمال تقلیدی بوده باشد. پیش از بررسی مشروح درباره‌ی عناصر پنجگانه‌ی تقلید، نخست این اصل را متذکر می‌شویم که آنچه مطلوب واقعی همه‌ی انسانهای جوامع و ملل در همه‌ی دورانها است، شناخت اصیل و مستند به حس و استدلال واقع‌گرایانه است، نه تقلید. حداقل می‌توان گفت: این شعور فطری در درون آدمیان وجود دارد که شناختی را که بدست می‌آورد، مربوط به خود واقعیات بوده و بوسیله‌ی دلایل کاملاً قانع‌کننده و رضایت‌بخش بوده باشد. به همین جهت است که می‌گوئیم: شناختهای تقلیدی انعکاسات ثانوی از

واقعیات است که از مجرائی خاص عبور کرده و در همان مجری رنگ و شکل مخصوص به خود گرفته است. این انعکاسات ثانوی و رنگ‌آمیزی شده و شکل گرفته کجا و ارتباط بی‌واسطه و خالص با واقعیات کجا؟! بقول مولانا جلال‌الدین: نغمه‌ی داودی کجا و صدای منعکس از آن نغمه در کوه کجا؟! ولی وسعت و عمق واقعیات انسانی و جهانی از یک طرف و محدودیت عمر و وسایل درک آدمی از طرف دیگر، امکان وصول به همه‌ی واقعیات را بطور قطع منتفی می‌سازد. حتی می‌توان گفت: ارتباط کامل و همه‌جانبه با مقداری از واقعیات که یکی از رشته‌های علمی بازگوکننده‌ی آنها است، امکان‌ناپذیر با حداقل در نهایت دشواری است. بنابراین، پدیده‌ی تخصص و تقلید به عنوان یک ضرورت قطعی ولی ثانوی در برابر اصل لزوم ارتباط مستقیم با واقعیات، وارد زندگی عملی و ذهنی بشر می‌گردد. این نکته را در این مورد باید در نظر بگیریم که یکی از بزرگترین و حساسترین وظایف انسانی رهبران راستین بشری اینست که بهر وسیله‌ای که ممکن است، این حقیقت را در قلمرو تعلیم و تربیت از دو دیدگاه علمی و عملی گوشزد کنند که تقلید یک پدیده‌ی ثانوی است، و خلاف اصل در شناختها است، اگر چه با نظر به محدودیت عمر آدمی و وسایل درک او و ن

امحدودیت دانستیها و شناختیها ضروری گشته است.

اکنون می‌پردازیم به بررسی مشروح عناصر پنجگانه‌ی تقلید: عنصر یکم - تقلیدکننده گفتیم که عنصر تقلیدکننده عبارتست از انسانی که پدیده‌ای را که برای او مطلوب جلوه کرده است، از شخص دیگر می‌گیرد و در خود منعکس می‌سازد و آنرا می‌پذیرد. مسلم است که گرفتن و انعکاس و پذیرش، پدیده‌های بسیطی نیستند و هر یک از آنها دارای انواع یا مراتبی می‌باشند. مانند گرفتن ناقص، گرفتن کامل، مثلاً کسی هست که فقط بعدی از امتیاز مطلوب را تقلید می‌کند، در صورتیکه کسی دیگر می‌تواند ابعادی از آن امتیاز را بگیرد و منعکس کند و یا بپذیرد. بعضی اشخاص گمان می‌کنند که تقلید فقط کار عامیان محروم از هر گونه شناخت است، لذا وقتی که این کلمه بکار می‌رود: مقلد آنچه که هیچ به نظر نمی‌رسد، اینست که حتی گروهی فراوان از مشاهیر تاریخ معرفت بشری مشمول همین کلمه‌ی تقلیدند، یعنی گمان می‌رود در میان مشاهیر فلسفه و تفکر و معرفت، مقلد پیدا نمی‌شود، در صورتیکه ما با شخصیت‌های فراوانی از پیشتازان شناختها و فلسفه‌ها رویاروی می‌شویم که حتی خودشان اعتراف می‌کنند که من این مطلب یا این مطالب را از فلان فیلسوف یا متفکر گرفته‌ام. ی

کی از شعرای حکیم جامعه‌ی خودمان می‌گوید: کاش دانایان پیشین باز گفتندی تمام تا خلاف ناتمامان از میان برخاستی گوینده‌ی این بیت اگر چه صریحاً نمی‌گوید که آیندگان از گذشتگان تقلید می‌کنند، اما این حقیقت را بی‌پرده می‌گوید: آیندگان می‌توانند با دقت در تراوشهای فکری گذشتگان، واقعیتهای زیادی را بدست بیاورند. شاعر دیگر می‌گوید: سخن هر چه گویم همه گفته‌اند بر باغ دانش همه رفته‌اند یکی دیگر می‌گوید: خدا رحمت کند گذشتگان را که واقعیتهای و حقایق فراوانی را دریافته‌اند که می‌توانیم در پرتو نتایج فکری آنان در هر شرایطی که باشیم، راه خود را بسوی نیمه‌ی دوم واقعیات پیش بگیریم یعنی در هر دورانی که

باشیم، نیمه‌ی راه را با نظر به فعالیت‌های مغزی آنان پیموده‌ایم. هگل مدعی است که دستگاه فلسفی او خلاصه و زبده‌ی همه‌ی فلسفه‌های پیشین را در بر گرفته و پاس داشته و در خود هضم کرده است. ولی تاثیر دو عامل بر او بسیار بیشتر از عوامل دیگر اهمیت داشته است. این دو عامل عبارتند از ایده‌آلیسم یونانی و فلسفه‌ی انتقادی کانت. اندیشه‌های هگل بر بنیاد همان اصولی استوار است که اندیشه‌های فیلسوفان یونانی و کانت. تفاوت میان گرفتن و منعکس ساختن م

تفکران و عامیان در اینست که متفکران آنچه را که میگیرند و منعکس می‌سازند و می‌پذیرند، مبتنی بر شناخت و دانستن آن حقایق بوسیله‌ی پیشتازان است، در صورتی که عامیان درست مانند کوه که صدا می‌گیرند و آنرا منعکس می‌نماید، عمل می‌کنند. از انگلس نقل شده است که می‌توان گفت: تقریباً همه‌ی نطفه‌های سیستم‌های جهان‌بینی را می‌توان در فلسفه‌ی یونان قدیم پیدا کرد و این مطلب برای کسانی که از سرگذشت فلسفه و معرفت اطلاع کافی دارند، کاملاً روشن است. اقتباس سعدی از متنی در موارد متعدد، ثابت شده است. بعنوان مثال سعدی میگوید: شمع را باید از این خانه برون بردن و کشتن تا که همسایه نگوید که تو در خانه‌ی مائی کشتن شمع چه حاجت تود از بیم رقیبان پرتو روی تو گوید که تو در خانه‌ی مائی متنبی میگوید: امن ازدیاریک فی الدجی الرقباء اذ حیث کنت من الظلام ضیاء (رقیبان از دیار تو در تاریک بیمی ندارند، زیرا تو در هر تاریکی که بوده باشی، روشنائی تو ترا مخفی نخواهد کرد). البته اقتباس‌های سعدی مانند بهره‌برداری هگل از فلسفه‌ی گذشتگان را نمی‌توان با تقلیدهای عامیانه مقایسه کرد، زیرا چه بسا که سعدی در بیان مطلبی که از متنبی گرفته است، بسیار عمیق‌تر

و عالی‌تر از گفته‌ی متنبی آورده باشد، چنانکه هگل از نظر تنظیم و بارور کردن شناخت‌های فلسفی خود) در موارد زیادی از گذشتگان عالیتر و مثمرتر عمل کرده است. البته چنانکه در کتاب مولوی و جهان‌بینی‌ها متذکر شده‌ایم، توافق دو یا چند متفکر در شناخت و معرفت دلیل قطعی بر تقلید یکی از دیگری نیست و بایستی اینگونه توافق‌ها که حتی ممکن است در دو انسان نزدیک بهم از نظر محیط و چشم‌انداز موضوعات معرفتی بوجود می‌آید، از تقلید جدا شود. این توافق توارد افکار نیز نامیده می‌شود. عنصر دوم- کسی که پدیده‌ی مطلوبی دارد و شایسته‌ی پیروی از او درباره‌ی آن مطلوب می‌باشد، اصطلاح معمولی درباره‌ی اینگونه اشخاص کلمه مقلد با فتح لام است. این گروه از مردم در هر موقعیتی که باشند وضع بسیار حساسی دارند، زیرا اینان نشان دهنده‌ی واقع توجیه کننده‌ی مغزهای آدمیان و تعیین کننده‌ی سرنوشت مردم پیرو درباره‌ی آن موضوع مطلوبند که مورد تقلید قرار می‌گیرند و با نظر به دو پذیرش ضمنی تقلید کننده از تقلید شونده (پذیرش اینکه تقلید شونده واقعیت را کاملاً در اختیار دارد و پذیرش اینکه آن واقعیت را بدون کمترین آلودگی در اختیار تقلید کننده قرار می‌دهد) بعد مربوط به موضو

ع تقلید را در اختیار تقلید شونده قرار می‌دهد. به همین جهت است که در یک روایت معروف درباره‌ی شخصیت فقهی که مرجع تقلید قرار می‌گیرد چنین آمده است: و اما من الفقهاء من كان حافظاً لدینه صائناً لنفسه و مخالفاً لهواه و مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان یقلدوه (و اما از گروه فقهاء کسی که حفظ کننده‌ی دین خود و از هر گونه آلودگی‌ها خویشتن‌داری کند و با هوی و هوس مخالف و از امر الهی اطاعت کند برای مردم عامی است که از او تقلید کنند). شرایط مزبور در روایت چنانکه بعضی از حدیث شناسان و فقهاء هم متذکر شده‌اند، فوق العاده مهم است و کسی که واجد این شرایط باشد، یقیناً از عدالت به اصطلاح فقهی که عبارت است از آوردن واجبات و ترک محرمات و رفتار خردمندانه و اجتناب از کارهای سبک و ناشایست، خیلی بالاتر است. و می‌توان گفت شروط مزبور کسی را شایسته تقلید معرفی می‌کند که میان عدالت و عصمت قرار می‌گیرد. این سختگیری در شایستگی تقلید معلول حساسیت موضوع است که عبارتست از تعیین سرنوشت تقلید کننده درباره‌ی حیات معقول بوسیله‌ی مقلد (تقلید شونده). شناختی

که تقلید شوند بدست می‌آورد، حتماً باید مستند به دلایل معتبر بوده باشد. مدارک شناخت تقلید شونده در فقه ت شیع چهار منبع است: قرآن و سنت و اجماع و عقل. علت اقلیت اسف‌انگیز صاحب نظران بی‌نیاز از تقلید امروزه سر تا سر جوامع به تقلید نیازمند است. زیرا در هر قلمروی از شئون بشری که در نظر بگیریم، عده‌ی اشخاصی که شناخت‌های آنان از روی دلایل علمی

و بطور مستقیم، آنها را درک می‌کنند، در اقلیتند. اگر کسی ادعا کند که یک صد هزارم انسانهایی که احتیاج به شناخت مسائلی در یک رشته از شئون زندگی مانند علم و هنر و صنعت و اخلاق و مذهب و حقوق و سیاست، از شناخت مستند به دلایل علمی مستقیم برخوردارند، این ادعا کننده خیلی از خوشبین است. می‌توان گفت: اگر یک نسبت سنجی منطقی درباره‌ی شماره‌ی انسانها و بودجه‌ها و انرژیها گوناگون و تحریکات و حماسه‌هایی که در این قرن برای بوجود آوردن انسانهای صاحب نظران آن جامعه است، با محیط بسیار محدود ۲۰۰۰۰۰ نفری آتن یونان باستان و کوشش و صرف انرژی برای بوجود آمدن صاحب نظران آن جامعه بکار رفته است، انجام بگیرد، عقب ماندگی مغزهای بشری از داشتن صاحب نظران واقعا اسف انگیز خواهد بود، زیرا در محیط محدود آتن آن دوران در زمان محدودی، چند شخصیت در ردیف ارسطو و افلاطون و سقراط و اقلیدس و میگاری و متفکران رواقی

، شکوفان می‌شوند و بنیان فلسفه‌ها و جهان بینی‌های مغرب زمین امروز را پی ریزی می‌کنند و می‌روند، در صورتیکه چهار میلیارد و نیم نفوس کره‌ی زمین در دوران ما با آنهمه وسایل شگفت‌انگیز و بودجه‌ها و تحریکات جدی و دانشگاه‌های بی‌شمار و آموزشگاه‌های سرسام‌آور و کتابخانه‌ها و آزمایشگاهها و صدها نوع وسیله‌ی تحصیل شناختهای علمی مستقیم، گمان نمی‌رود هر محیطی که حتی بیش از بیست میلیون جمعیت داشته باشد، ده شخصیت کاملا صاحب نظر داشته باشد. بهر حال غیر از صاحب نظران هر جامعه‌ای که در اقلیت بسیار اسفناکی هستند، همه و همه در شئون حیاتی محتاج به شناخت، مقلد و پیرو می‌باشند. اصل تقلید و پیروی با در نظر گرفتن امکانات و استعدادها را می‌توان بعنوان یک ضرورت غیر قابل اجتناب مطرح کرد، ولی آنچه قابل چشم‌پوشی نیست و رهبران و صاحب نظران نمی‌توانند درباره‌ی آن معذور بوده باشند، تعمیم دادن به ضرورت تقلید درباره‌ی همه‌ی مسائل و موضوعات است که امروزه به تقلیدی بودن خود حیات منجر شده است. شما وقتی که این جمله‌ی سارتر را می‌بینید که می‌گوید: زندگی هدف ندارد ولی باید زندگی کرد، شاید آنچه که به ذهن شما خطور نمی‌کند، اینست که اگر بشریت این جمله‌ی س

ارتر را بپذیرد و سارتر را نماینده‌ی بیان وضع واقعی خود بداند، با صراحت قاطعانه ورشکستگی حیات خود را اعلام می‌دارد. حیات و تقلید!! آیا گمان می‌برید که این بانگ وای شوم که امیدوارم برای شهرت طلبی در میان جوامع گفته شده است (نه بعنوان ابراز واقع) در همان مقاله و کتاب در شکل کلمه و جمله به خواب عمیق فرو می‌رود و هیچ اثری ویرانگر در حیات آدمیان بوجود نمی‌آورد؟! آیا امثال این جملات به مثابه‌ی دست بردن به کلید پرتاب اتم‌های هیدروژن نیست؟! آیا امثال این جملات دستوری که زندگی هدف ندارد ولی باید زندگی کرد عبارت دیگری از باید خودکشی کرد و مرد نیست؟! آخر چه می‌گوئید؟ می‌گوئید: حیات و تقلید؟! اصلا معنای این جمله را که می‌گوئید، درست درک می‌کنید؟ مسائل حیاتی که تقلید در آنها کشف از تباهی زندگی می‌کند. انسانها مسائل حیاتی دارند که تقلید در آنها. مساوی نابود کردن طعم حیات و فلسفه‌ی بنیادین آن است. این مسائل بطور کلی بدین قرار است: ۱- من در عین حال که در میان عوامل محیطی و اجتماعی و پدیده‌های ریشه‌دار تاریخی زندگی می‌کنم و از هر طرف با عوامل متنوعی در تفسیر و توجیه زندگی احاطه شده‌ام، دارای حیات می‌باشم. و من باید در ادامه

ی حیاتم بکوشم. تقلید در این مسئله، مساوی عدم احساس حیات واقعی است. ۲- دلایل لازم و کافی وجود دارد و اثبات می‌کند که حیات من در این برهه از زمان که زندگی می‌کنم، مانند قارچ خودرو را زمین نروئیده و یا مانند باران از ابرهای فضائی بر روی زمین نباریده است. این حیاتی که من دارم، از رهگذر بسیار پرپیچ و خم میلیاردها رویداد در طبیعت از کانال معینی به این موقعیت فعلی رسیده است. من اگر هم نتوانم پاسخ هفت میلیون چرا؟ را که از آغاز حیات و رشد آن تاکنون درباره‌ی پدیده‌ی حیات مطرح می‌شود، بدهم، حداقل بایستی تفسیر و توجیه منطقی برای آن داشته باشم. ۳- من بایستی تکلیف خود را در برابر این سؤال که جدیدترین سئوالات بشری است روشن بسازم که هدف نهائی این زندگی چیست؟ ۴- چون انواع بی‌شماری از چگونگی زندگی

انسانها را مشاهده می‌کنم که بر دو قسمت مهم (حیات قابل تفسیر منطقی و حیات یله‌ورها در میان عوامل طبیعت و ممنوع) تقسیم می‌گردند، باید با آگاهی و دلیل قانع‌کننده یکی از دو قسم را انتخاب نمایم. ۵- اگر توانستم آن قسم از حیات را انتخاب کنم که قابل تفسیر منطقی است، بطور قطع این سؤال که از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام و به کجا می‌روم؟ مطر

ح خواهد گشت و بدون حل منطقی این سؤال، حیات من نه از نظر معرفت و نه از نظر عمل قابل تفسیر و توجیه نخواهد بود. ۶- آیا به جز دو پدیده‌ی احتیاج و سود شخصی، علت قابل قبول برای پیوستن انسان به انسان دیگر و گسیختگی آن دو از همدیگر وجود دارد؟ ۷- تعدیل امتیازات سودمند که در این زندگانی ممکن است بدست بیاروم، بر چه پایه‌ای استوار می‌باشد؟ ۸- با قطع نظر از یقین صد در صد از به نظم و معقول بودن جهان هستی که در آن زندگی می‌کنم، حداقل اقل یک نگرانی و احتمال کاملاً جدی و محرک دربارهی وابستگی من به وجود برین و آفریننده و کوک‌کننده‌ی این ساعت بزرگ که جهان نامیده می‌شود، وجود دارد که به جهت با اهمیت بودن موضوع این نگرانی و احتمال محرک‌تر از محکم‌ترین یقینها، ضرورت قاطعانه دارد که ارتباط خود را با آن موجود برین روشن بسازم و مطابق آن عمل نمایم. حل این مسائل که باید آنها را هشت رکن اساسی حیات نامید، با شناختهای تقلیدی و فرار گرفتن در جاذبیت شخصیتها امکان‌پذیر نمی‌باشد. بهر شکل است و با هر وسیله‌ای که ممکن است باید رهبران و مربیان این مسائل هشتگانه را با جانهای آدمیان آشنا سازند. می‌توان گفت: با آشنائی جدی و منطقی انسانها با این

مسائل است که می‌توانیم دست به قلم برده و نوشتن تاریخ انسانی را آغاز کنیم و اگر بخواهیم تاریخ گذشته‌ی انسانی بشر را روی کاغذ بیاوریم، حتماً باید سرگذشت آن انسانها را بنویسیم که طعم این مسائل را چشیده و حیات خود را در روشنائی این مسائل هم از نظر شناخت و هم از نظر عمل توجیه نموده‌اند. ما از تقلید بازی انسانها در این مسائل وحشت داریم و رنج می‌بریم نه از تقلید منطقی در دیگر شئون حیات که با داشتن شرایطش امریست ضروری و اجتناب‌ناپذیر. و به جهت بی‌اهمیت تلقی کردن شناخت حقیقی و مستقیم دربارهی مسائل هشتگانه بوده است که اکثریت قریب به اتفاق انسانهای جوامع، همواره به داشتن من تقلیدی قانع و دلخوش بوده‌اند: یک چند به تقلید گزیدم خود را نادیده همی نام شنیدم خود را با خود بودم از آن ندیدم خود را از خود بدر آمدم بدیدم خود را شرط عدالت تقلید شونده در شناختها و عملهای تقلیدی عدالت چیست؟ عدالت یعنی رفتار اختیاری مطابق قانون که مستند به درون تصفیه شده می‌باشد. این شرط در مواردی اهمیت حیاتی دارد که تقلید کننده هیچ راهی برای رسیدن به حقیقت، جز عمل و نظر تقلید شونده نداشته باشد. اما در مواردی که تقلید کننده خود می‌تواند اط

لاعات لازم و کافی بدست بیاورد، احتیاج ضروری به عدالت به اهمیت فرض بالا نیست. آیا تاکنون دربارهی اهمیت شرط عدالت در صاحب‌نظرانی که مورد تقلید و پیروی قرار می‌گیرند، به خوبی اندیشیده‌اید؟ آیا تاکنون علم پرستان علم شناس اجازه داده‌اند که تفکر دربارهی این شرط حیاتی برای انتقال شناختها از لابلائی کتابهای اخلاقی و ارزشی اخراج و به میدان مباحث علمی شناخت شناسی وارد شده و در حل این مسئله به ما کمک نمایند؟ نه هرگز! هر وقت چنین پیشنهاد کنید که آقایان بگذارید برای انتقال صحیح شناختها شرط عدالت را ضروری قلمداد کنیم، این پاسخ را می‌شنویم که: علم را تحقیر نکنید، علم را مسخ نکنید. خود گویندگان این پاسخ با همین جملات نه تنها علم را تحقیر می‌کنند و آن را مسخ می‌نمایند، بلکه اساسی‌ترین قانون علم را که اصل عدم تناقض نامیده می‌شود. نابود می‌سازند، زیرا از یک طرف لزوم تکامل انسانی را در ارتباط با واقعیات، مانند یک قانون ضروری جبری معرفی می‌کنند، از طرف دیگر با عدم اشتراط عدالت در انتقال شناختها، عامل انسانی شناخت را به حال خود آزاد می‌گذارند و می‌دانیم که این آزادی در میان حلقه‌های زنجیر گرانبار خودخواهی با شدیدترین جبر تقصیری ع

مل می‌کند. آیا قانون ضرورت شناخت واقعیات با قانونی جبری خودخواهی تناقض ندارد؟ اگر می‌خواهید اهمیت شرط عدالت را که مانع هر گونه شیادی و خودخواهی و سودجویی است، به درستی دریابید، جملات زیر را که از یک مقاله نقل می‌کنیم حداقل دو بار دقیقاً مطالعه فرمائید: بطور کلی اندر سکی به استثنای چند تن از محققین با ذکر نام، علمای علوم اجتماعی را متهم می‌کند که

کمتر خود را وقف حقیقت‌یابی می‌کنند و بیشتر به پول و شهرت و نان چسبیده‌اند که البته در مقام مقایسه، به ترتیبی که پیش گرفته‌اند، خیلی سریعتر می‌توانند به خواست خود برسند. به گفته‌ی او در علوم اجتماعی افراد خیلی کم سواد و بسیار غافل و متوجه می‌شوند که می‌توانند به سهولت تمام یک محقق و استاد بشوند... هدف اندر سکی از انتشار این کتاب اینست که به اهل مطالعه و تحقیق هشدار دهد که در خواندن این گونه آثار دقت به خرج دهند و فریب لغت پردازها و فرمولها و جدولها و نتیجه‌گیریها و اکتشافات مبتذل نویسندگان والا-مقام! را نخورند. دقت کنید و ببینید که اگر عدالت در انتقال شناختها شرط نشود، از این فاجعه‌های علم سوز فراوان خواهیم دید، چنانکه می‌بینیم. این فاجعه در علوم انسانی دردناکتر و ویرانگ

رتر از دیگر علوم تحقیقی عینی است که فریبکاری و صحنه‌سازی و خلاف گوئی در آنها راه ندارد، چون آن علوم با موضوعات و روابطی سر و کار دارد که راست و دروغش قابل مشاهده عینی است. در صورتی که موضوعات علوم انسانی با عبور از خطوط پیچاپیچ و داشتن منحنیهای ابهام انگیز، با ابعاد متضاد، قابل تفسیر و توجیه‌های متنوع می‌باشد. همه‌ی اینها یک طرف و پدیده‌ی آزادی در انتخاب راه‌ها و امکان‌های موضوعی به جای موضوع دیگر، از طرف دیگر می‌تواند همه‌ی نتایج و محصولات مسائل انسانی را در امکان و عدم ضرورت متزلزل ساخته و قابل دخالت و تصرف نماید. به عنوان مثال یک پدیده‌ی انسانی به نام سیاست می‌تواند صدها موضوعات و روابط گوناگون انسانی را جابجا نموده، از ضرورتها، امکانها بوجود بیاورد و امکانها را بجای ضرورتها مصرف نماید. همچنین برای نشان دادن اهمیت غریزه‌ی جنسی، با بازیگریهای ذهنی حتی انگشت مکیدن کودک را مستند به خواست غریزه‌ی جنسی نموده، تدریجا ترقی کرده غریزه‌ی جنسی را عامل محرک و زیر بنای همه‌ی موجودیت انسانی معرفی نماید!! و با این تصرفات و بازیگریها تغییرات ضد واقع در هویت انسانی بوجود بیاورد. این تغییرات مستند به انعطاف و تلقین پذیر

ی انسانها است که با دو بعد مثبت و منفی مشغول فعالیت است: بعد مثبت عبارتست از انعطاف و پذیرش واقعیت‌های صحیح و بعد منفی آن عبارتست از تلقین پذیری آدمی از هر سخن عرضه شده بوسیله‌ی عرضه‌کنندگان ماهر و صحنه‌ساز که از کوهی گاهی می‌سازند و گاهی را بزرگتر از کوه می‌نمایند. عنصر سوم- شرط اساسی تقلید در هر پدیده و حقیقتی، عبارتست از مطلوب جلوه کردن آن: آن گفتار و کردار و اخلاق و اندیشه مورد تقلید قرار می‌گیرد که مطلوب بوده باشند و مطلوب جلوه کردن این امور بر دو قسم است: قسم یکم- مستند به تقلید کننده است. در این قسم بدان جهت که مطلوبیت مستند به درک و دریافت خود تقلید کننده است، تا حدودی دلیل فهم و شعور او است که توانسته است مطلوبیت یک پدیده را درک نموده و از آن تقلید نماید. قسم دوم- مطلوبیت پدیده‌ی مورد تقلید مستند به خود تقلید کننده نبوده حتی خود مطلوبیت آنرا هم از تقلید شونده یا کسی دیگر پذیرفته است، اگر چه ابراز این حقیقت که اکثریت افراد هر جامعه‌ای را اینگونه مقلدان تشکیل می‌دهند بسیار اسف‌انگیز است ولی

چاره‌ای جز این نیست که ما باید واقعیت را بازگو کنیم، تا در صورت امکان رابطه‌ی خود را با آن واقعیت اصلاح و تنظیم ن
ماییم و بقول مولانا جلال‌الدین: زان حدیث تلخ می‌گویم ترا تا ز تلخیها فرو شویم ترا برای توضیح اینکه اکثریت چشمگیر مردم در دو قلمرو معرفت و عمل مقلد می‌باشند، مثالی را می‌آوریم: از یک دانشجو البته بعنوان نمونه‌ی اکثریت دانشجویان می‌پرسیم: س- چرا درس می‌خوانید؟ ج- می‌بینم که اشخاص تحصیل کرده دارای امتیازاتی در جامعه هستند. س- آیا شما درباره‌ی آن امتیازات تحقیق کرده‌اید که واقعا امتیازات هستند، با یک مشت امور تصنعی می‌باشند و اگر امتیازات واقعی می‌باشند، کدام یک از آنها بر دیگری ترجیح دارد؟ ج- این چه سئوالی است که شما می‌کنید! همه می‌گویند: آنها امتیازات خوبی هستند! و ممکن است این پاسخ طور دیگری برگذار شود و دانشجو بگوید: همه‌ی فرزندان فامیل مادرش می‌خوانند و من نمی‌توانم درس نخوانم و از آنان عقب بیفتم! س- بسیار خود، چرا آن رشته را انتخاب کردی؟ ج- برای اینکه دوستانم آن رشته را انتخاب کرده‌اند، یا برای آنکه جامعه آن را می‌خواهد! یا برای آنکه زودتر به هدفم که عبارت از باز کردن موقعیت در جامعه است، برسم. یا برای آنکه آن رشته

یک استاد خوب دارد و می‌خواهم در درسهای او شرکت کنم، یا برای آنکه رشته‌ی ساده‌ایست. این پا سخها چنانکه ملاحظه می‌شود، هیچ یک از آنها مطلوبیت درک و واقعیت را از روی فهم و شعور به میان می‌آورد. بلکه آنها مطالب و هدفهائی هستند که یا از روی تقلید محض، مطلوب واقع شده‌اند و یا بر مبنائی کاملاً سست و بی‌اساس پی‌ریزی گشته‌اند. اکنون کمی بالاتر برویم و با اساتید و آموزندگان به مصاحبه پردازیم. گروهی از اینان در برابر نخستین سؤال ما که شما چه اندوخته‌اید و کدامین واقعیتها را به دانش پژوهان جامعه منتقل می‌سازید؟ این پاسخ را خواهیم شنید: ج- بچه‌ها نان می‌خواهند! و من سالیان عمرم را برای تحصیل این مقام سپری کرده‌ام که با دلی آسوده حقوقی را بدست بیاورم و معیشت با رفاه و آسایش داشته باشم! علم یعنی چه؟ تحقیق چیست؟ صاحب‌نظر شدن چه معنا دارد؟ و تولید مثل از راه معرفت به من مربوط نیست! سؤال ما با این گروه در همین جا قطع می‌شود. سراغ گروه‌های دیگری از آموزندگان را می‌گیریم. س- آقایان ارجمند شما چه می‌کنید؟ ج- ما در ردیف اساتید و آموزندگان جامعه قرار گرفته‌ایم. ما در دوران جوانی مشاهده کردیم که استادی یک مقام چشمگیر در جامعه است، لذا به انواع مشقتها و تلاشها تن در دادیم و به این مقام رسیدیم! س- بسیار خوب، عرض می‌کنم: حال ا چه می‌کنید؟ ج- تدریس می‌کنیم.

س- چه تدریس می‌کنید و چگونه تدریس می‌کنید؟ این سؤال بی‌مورد است، زیرا معلوم است کتابهایی را که رسماً در دانشگاه‌های دنیا مورد تدریس و یا مورد پذیرش قرار گرفته‌اند، تدریس می‌کنیم و آن کتابها مطالب درستی دارند، زیرا دیگر اساتید آنها را تصدیق کرده‌اند! اما اینکه می‌گوئید چگونه تدریس می‌کنیم؟ ما مطلب بیان می‌کنیم، دانشجویان هم به اندازه‌ی استعدادهايشان فرا می‌گیرند. س- آیا خودتان تحقیقات و نظراتی بر آنچه که از دیگران گرفته‌اید، می‌فزایید یا نه؟ ج- وقت نداریم! زندگی ماشینی، هیچ فرصتی برای ما نگذاشته است، یا ما در برابر صاحب‌نظران که این کتابها را نوشته‌اند. سخنی برای گفتن نداریم! آزمایشگاه نداریم! منابع و ماخذ در اختیار نداریم! یا استعداد فرزندان جامعه‌ی ما آماده‌ی تحقیق و ابتکار نیست!! همه‌ی این پاسخها که با کلمه‌ی نه، نمی‌شود، نداریم، نگذاشته است، ختم می‌شوند، یک ریشه‌ی اساسی بیش ندارند و آنهم خودباختگی است که تقلید و پیروی محض یکی از مختصات اساسی آنست. بدین ترتیب مقداری اندک از شناخته‌هایی که مستند به ضرورت جبری زندگی می‌باشند، یا به عوامل بی‌اساس تکیه می‌کنند و یا بر تقلید و پیروی م

حض. چیزی نمی‌بینیم اما جریان تقلید در اکثریت اسف‌انگیز مردم در میدان عمل - بعنوان نمونه: - سراغ مردمی را می‌گیریم که عمل به تعهد می‌کنند. این یک پدیده‌ی ضروری و مفید در زندگانی اجتماعی است و هیچ تردید در آن وجود ندارد. اکنون می‌خواهیم انگیزه‌ی این پدیده را از نظر اکثر افراد و گروهها بررسی کنیم: س- چرا به تعهدی که بسته‌اید عمل می‌کنید؟ ج- چون می‌خواهم در اجتماع زندگی کنم، اگر به تعهدی که می‌بندم پای بند نباشم، سقوط می‌کنم. یا سودی از دستم می‌رود یا دچار کیفر می‌شوم. س- پس شما فقط خودتان را می‌بینید و از سقوط و کیفر و محرومیت از سود می‌ترسید! مگر شما در این باره نیاندیشیده‌اید که تعهد رابطه‌ایست که میان شئون زندگی دو طرف از بنی نوع انسانی بوجود می‌آید، و اخلال در آن موجب اخلال در شئون زندگی طرف تعهد می‌گردد؟ اگر ما این انگیزه‌ی خودخواهی شما را نپذیریم، انگیزه و دلیل دیگری برای لزوم وفا به تعهد دارید؟ البته بلی، آن انگیزه و دلیل چیست؟ من مردم دیگر را می‌بینم که به تعهد خود عمل می‌کنند. پس عمل به تعهد شما انعکاسی از عمل دیگران است! اگر این سؤال را تکرار کنید و درباره‌ی آن تاکید کنید، پاسخ شما این خواهد بود که من

هم جزئی از مردم هستم، آنان عمل به تعهد می‌کنند و امکان ندارد که مردم بدون فهم و اندیشه کاری را انجام بدهند. بدین ترتیب اکثریت مردم در گفتار و کردارهای خود، آن قسمت را که مستند به ضرورت جبری بدیهی حیات آنان نیست و احتیاج به نظر و استدلال دارد، تکیه‌گاهی جز عوامل بی‌اساس، یا جز تقلید و پیروی ندارند. تقلید شفاف و ناملموس در شناخته‌های برخی از تقلیدها کاملاً مشخص و قابل درک و متمایز از شناخته‌های اصیل می‌باشد، و برخی دیگر قابل تشخیص و تمایز نمی‌باشد. آن قسمت از

تقلیدها که مشخص است، هیچ خطری برای معارف بشری ندارد، زیرا فرض اینست که شناخت مفروض انعکاس و پذیرشی از شخصیت یا گروه دیگر است. اگر تقلید ضروری بوده باشد، به جهت ضرورتی که دارد، یک پدیده‌ی بی‌ضرر بلکه لازم محسوب می‌شود، مانند رجوع به پزشک متخصص. و اگر ضروری نباشد، یا موجب ضرر بوده باشد، بدان جهت که تقلیدی بودن آن روشن است، برای هشیاران اشکالی بوجود نمی‌آورد. بلکه وظیفه‌ی حتمی مریبان جامعه است که این حالت وابستگی بدون دلیل را که شخصیتها را زبون و ناتوان می‌سازد، از بین ببرند. آنچه که مهم است و می‌تواند شخصیت انسانی افراد یک جامعه را وابسته و مختل بسازد، تقلیدهای

است که وابستگی شخصیت را نمودار نمی‌سازد. این نوع تقلید که شفاف و ناملموس نامیده می‌شود، دارای اقسام گوناگون می‌باشد. از آنجمله: تقلید ناشی از جاذبه‌ی شخصیتها هیچ پدیده‌ای در شئون و تحولات سرگذشت بشری مانند قرار گرفتن مردم و تفکرات آنان در جاذبه‌ی شخصیتها دارای اهمیت نبوده است. درست است که عناصر شخصیت پیشتازان از یک جهت تبلور یافته از محیط و اجتماع و تاریخ جامعه به اضافی مختصات خود می‌باشد، ولی به جهت داشتن امتیازات معرفتی و عملی و نبوغهای گوناگون، تاثیرات حیاتی در تفسیر و توجیه زندگی مردم بوجود می‌آورند. مردم جامعه‌ی هر شخصیتی که شایستگی پیروی را در آن جامعه بدست آورده است، آنچه را که از آن شخصیت می‌گیرند، ممکن است خیلی بیش از آن باشد که به آن شخصیت داده اند. یک متفکر علمی مقداری محدود از مسائل و قوانین علمی را از آموزندگان و اساتید دبیرستان و دانشگاه‌ها و آزمایشگاهها و کتابخانه‌ها در طول بیست سال یا کم و بیش می‌گیرد، در صورتیکه آنچه را که ممکن است به مردم آن جامعه یا به جوامع متعدد بدهد، صدها برابر آنچه باشد که گرفته است. ارسطو و افلاطون از آتن و استاگیرا چه گرفته بودند و چه دادند؟ به هیچ وجه قابل مقایسه

نیستند. فارابی و ابن‌سینا و ابوریحان بیرونی و حسن بن هیشم بصری و شیخ موسی خوارزمی و مولانا جلال‌الدین از جوامع خود چه گرفته بودند و به آنها چه داده‌اند؟! و بطور کلی می‌توان گفت: مکتشفین و نوایغ و جهان‌بینان بزرگ، اگر هم از نظر کمیت معلوماتی که از جوامع می‌گیرند، خیلی بیش از آن باشد که به آنها داده‌اند، این واقعیت قابل انکار نیست که آنچه را که به جامعه‌ی خود تقدیم کرده‌اند، عامل تحول و گسترش ارتباطات معرفتی با جهان طبیعت و یا قلمرو انسانی می‌باشد. با در نظر داشتن این عظمت و امتیاز که شخصیتها دارا می‌باشند و با نظر به بعد سازندگی آنان در ابعاد گوناگون حیات بشری که دارند، بعد دیگری از آنان چه آگاهانه و چه ناآگاه در خاندان بشری مطرح است که در تفسیر و توجیه حیات انسانها بیش از آنچه که تصور می‌شود، موثر می‌باشد. این بعد عبارتست از جاذبه‌ی واقعیت نمای شخصیتها که گاهی امواجش تا اعماق سطوح روانی مردم نفوذ می‌کند. می‌توان گفت: بروز این جاذبیت سه ریشه‌ی اساسی دارد: ریشه یکم - خاصیت واقع گرائی خود انسانها که بسیار حیات بخش و عامل اصیل پیشرفتها در شناخت و عمل می‌باشد. ولی هیچ جای تردید نیست که گاهی دامنه‌ی جاذبیت شخصیت بس

یار گسترده‌تر از جاذبیت خود آن واقعیتی است که بوسیله‌ی آن برای مردم عرضه شده است. البته هر اندازه که واقعیت کشف شده یا ساخته شده بیشتر دارای اهمیت بوده باشد، به همان اندازه جاذبیت شخصیت با اهمیت‌تر و اصیلتر گسترش می‌یابد. ریشه دوم - مربوط به خود شخصیت است، بعضی از شخصیتها به اضافی جاذبیت، امتیازی که از ارائه‌ی واقعیت و ایجاد تحول مفید در جوامع بدست می‌آورند، به جهت داشتن عناصر روانی دیگری مانند اوصاف عالی انسانی و یا ابراز آن واقعیت و ایجاد تحول به جهت موقعیتهای حیاتی که همزمان با فعالیت سودمند شخصیت بوده است، کشش عمیقتر و گسترده‌تری را حیازت می‌کنند. چنانکه عکس این قضیه هم صحیح است، باین معنی که ممکن است در سرگذشت پیشرفتهای بشری شخصیتهایی بوده باشند که سودمندترین گامها را در راه پیشرفت برداشته‌اند، ولی یا به جهت نداشتن اوصاف عالی انسانی و منفور جلوه کردن در جامعه، یا مناسب نبودن موقعیتهای، یا کیفیت عرضه‌ی واقعیت، بدون ایجاد کمترین جاذبیت، رهسپار گوشه‌های تاریک تاریخ گشته و نام و

نشانی از آنان باقی نمانده است. ریشه‌ی سوم- مربوط به مردم جامعه است آنچه که تاریخ سرگذشت پیشرفتهای معرفتی و عملی جوامع نشان می‌دهد،

اینست که هیچ ضرورتی وجود ندارد که عمق و گسترش جاذبیت شخصیتها مساوی فعالیت مثبتی باشد که انجام داده‌اند. یکی از اساسی‌ترین عوامل نامساوی بودن فعالیت شخصیتها و واقعیتی که آنان بوجود آورده‌اند، خود مردم می‌باشند. چند عامل اساسی در مردم می‌توانند موجبات نامساوی بودن را فراهم بیاورند: عامل یکم- علاقه‌ی طبیعی به شخصیتها که به ندرت به حالت معتدل می‌باشد، و بطور فراوان این علاقه بجای آنکه عامل سازنده‌ی خود انسان باشد، تدریجا شخصیتها را به شکل بت در می‌آورد و مورد عشق و پرستش قرار می‌دهد و انسان عاشق را تا مرحله‌ی رکود ناپود کننده تنزل می‌دهد. عامل دوم- علاقه‌ی شدید به تضمین و تامین ارتباط صحیح با واقعیات که بشر در حالات اعتدال روانی خواستار آنست. و چون این علاقه معمولا به جهت عدم دسترسی همگان به واقعیتهای بطور مستقیم اشباع نمی‌شود، لذا مردم خود را مجبور می‌بینند که با قرار گرفتن در جاذبیت شخصیتها آن علاقه را اشباع نمایند و کاری با آن ندارند که شخصیت دارای جاذبیت کدامین واقعیت را با چه اندازه و با چه کیفیتی برای آنان تضمین می‌نماید. عامل سوم- که به یادآوردنش همراه با تاسف و احساس زجر است، ناتوانی شخصیت در عده‌ی فراوانی

از مردم است که آگاهانه یا ناآگاه آنان را تسلیم جاذبیت شخصیتها می‌نماید. بدین ترتیب همواره شناختها و پذیرشهای اکثریت مردم به تقلید شفاف و ناملموس در شناختها مستند می‌باشد. به نظر می‌رسد اگر بخواهیم اساسی‌ترین قدم را در پیشرفتهای تکاملی بشری برداریم و برای برداشتن چنین قدمها، به ایجاد در تحول در پنج مسئله نیازمند باشیم، یقینا یکی از آن پنج مسئله عبارتست از: الف- بوجود آوردن یا تقویت آن نیروهای مغزی و روانی که مسائل هفتگانه حیاتی را که در مباحث گذشته (آن مسائل حیاتی که تقلید در آنها کشف از تباهی زندگی می‌کند) متذکر شده‌ایم با استدلال و فهم مستقیم و تحقیق واقع جویانه، نه تقلید و انعکاس محض، دریافت و درک شوند. ب- تقلید را بعنوان یک پدیده‌ی ضروری ثانوی مطرح نمائیم، نه یک پدیده‌ی طبیعی و مطلوب مطلق. ج- در آن قلمرو مسائل نظری و آن واقعیاتی که مردم خودشان نمی‌توانند بطور مستقیم و با دلایل و منابع اصلی، آنها را درک کنند، و در عین حال برای تفسیر و توجیه زندگی ضرورت دارند، بدون تردید باید تقلید کنند و نمی‌توانند به بهانه اینکه من دلایل و منابع آن واقعیات را نمی‌دانم. پس آن واقعیات را یا بکلی نادیده می‌گیرم و یا با گمان

و پندار خود حل و تصفیه می‌کنم. د- شاید این مسئله از نظر اهمیت بالاتر از همه‌ی مسائل گذشته باشد، که حتما متفکرانی کاملاً مطلع و با خلوص و صمیمیت، در هر دورانی و جامعه‌ای، همه‌ی شخصیتهایی را که در آن دوران و جامعه جاذبیتی بوجود آورده و فضای خاصی را اشغال نموده‌اند، ارزیابی منطقی نمایند، و در نتیجه از منطقی نمایند، و در نتیجه از ضررهای تقلید شفاف و ناملموس از شخصیتها، جلوگیری بعمل بیاورند، چنانکه واقعیاتی شخصیتهای دیگری که بعلى از جاذبیت محروم مانده و حتی بعد واقعیاتی آنان بدست فراموشی سپرده شده است، ارزیابی و مورد بهره‌برداری منطقی قرار بگیرند. تقلید ناشی از جاذبیت قالبهایی که واقعیتهای بوسیله‌ی آنها منعکس می‌شوند اگر چه زیبایی و جاذبیت قالبها در ارائه واقعیتهای بسیار مطلوب و مفید است، در عین حال برای مردم معمولی که از قدرت تشخیص قالب و محتوا محرومند و بیشتر جاذبیت و زیبایی قالبها در آنان اثر می‌کند، بسیار حساس و خطرناک می‌باشند. در دو بیت زیر به عنوان نمونه دقت فرمایید: ره هموار است و زیرش دامها قحطی معنا میان نامها افظها و نامها چون دامها است لفظ شیرین ریگ آب عمر ما است مولوی با توجه دقیق و تتبع لازم

در سرگذشت گیرندگان گیهای بشری و بررسی کافی در آنچه که بشر گرفته و از چه کسانی گرفته و چگونه گرفته است، با مسائل فوق العاده شفگت انگیزی روبرو می‌شویم از آن جمله: الف- می‌بینیم که واقعیتهایی ناقص و نارسا با زیباییهای جالب هنر بیان و تجسیم و تصویر، به جای واقعیتهای کامل و منطقی صد در صد برای مردم قابل هضم نموده‌اند. به عنوان مثال: یک قدرت پرست خودخواه با این گونه جملات اگر ما با احترام به قانون طبیعت قوی الاراده بودن خود را بر دیگران اثبات نکنیم و پیروز نشویم، دیری

نمی گذرد که حیوانات وحشی ما را متلاشی می کنند و سپس میکربها هم آن حیوانات را از پی در می آورند، در نتیجه زمین فقط جایگاه زندگی میکروبها می گردد. شناختههای خاصی درباهی طبیعت و انسان و قانون و احترام در مغز مردم بوجود آورده آنان را تا پایمال شدن در میدان کارزار تحریک و بسیج نموده است. درست دقت کنید: احترام چه قالب زیبایی برای نشان دادن یکی از عالی ترین پدیده های روانی ما انسانها؟! این همان پدیده است که قلمرو آدمیان را از دیگر جانوران جدا می سازد. آری احترام به قانون مثبت و شخصیت سازنده، از بزرگترین عوامل زندگی با حیات معقول است. حالا به کلمات دیگر این گویند

هی مبتلا- به بیماری قدرت توجه فرمائید. قانون طبیعت البته قانون طبیعت بسیار با اهمیت است، و ما با شناخت همین قانون و بهره برداری منطقی از آن است که می توانیم حیات معقول برخوردار شویم. اما مقصود از این قانون طبیعت چیست؟ آیا مقصود اینست که زمینها را برای کشت و کار آماده کنیم تا مواد غذایی انسانها را تهیه نمائیم؟ گلها و ریاحین را با اصول و قوانین علمی که طبیعت آموزنده به ما تعلیم می دهد، بکاریم و تربیت کنیم و از راه زیبایی دیدگاه حسی، ناگوارها و زجر و ناراحتیهای روانی بشر را تقلیل بدهیم؟ صنعت و هنر را برای آسایش و تقویت مغزی و روانی انسانها تقویت و ترویج کنیم؟ کودکان و فرزندان خود را با در نظر گرفتن عالی ترین قوانین طبیعت برونی و درونی تعلیم و تربیت نمائیم؟ نه خیر! مقصود گوینده این قوانین نیست، بلکه خود او با کمال صراحت توضیح می دهد که این قانون عبارتست از تقویت و اجرای اراده و قدرت برای پیروزی بر دیگر انسانها! برای چه؟ مگر دیگر انسانها چیستند و چه کاری کرده اند که مستحق شکست در برابر اراده و قدرت شما گشته اند؟ برای اینکه اگر ما آنان را از پای در نیاوریم، آنان ما را از پای در می آورند. این گوینده با استفاده از

کلمه ی زیبای احترام و با بکار بردن کلمه ی قانون طبیعی که استحکام و ضرورت خود را بر همه ی مغزهای بشری اثبات کرده است، همچنین با استدلال به لزوم جلوگیری از فنا و نابودی که خود مستند به همین تفسیر قانون طبیعت است، مغز و روان مردم جامعه را تسخیر نموده برای کشتن پنجاه و پنج میلیون انسان آماده نموده است. در صورتیکه اگر به جای کلمات و جملات فوق چنین می گفت: که قدرت و خودخواهی نمی گذارد من آرام بنشینم، باید جوامعی را تحریک کنم و از خانه و زندگی و وطنشان آواره بسازم و میلیاردها انرژی مغزی و عضلانی و مادی را مستهلک نمایم و در میدان نبرد که مرز زندگی و مرگ است، با دیگران رویاروی هم قرار بگیریم و من قدرت و اراده ی خود را بکار بیندازم و آنان را با شکست مواجه نمایم، تا بتوانم در موقعی که در آینه به خود می نگریم به صورت انسانی بنگرم که خودخواهیش اشباع شده است! بینوا این انسان که جاذبیت قلبهای لفظی می تواند او را از روی خاک بزیر خاک منتقل نماید و دلیلی هم جز این نداشته باشد که گوینده های ما خیلی خوب سخن می گویند!! ب-

معمولا در هر جامعه ای قالبهائی برای نشان دادن واقعیات رواج پیدا می کند که روحیه ی انعکاس محض و پذیرش تقلیدی را در مردم آن جامعه تشدید می کند. این واقعیات گاهی از سنخ مفاهیم سیاسی است مانند آزادی که ممکن است در هر قالبی که ریخته شود و با هر هدفی که مطرح گردد و با هر تفسیر و توجیهی که بکار برده شود، در ذهن آدمی منعکس و مورد پذیرش بیچون و چرا واقع گردد، در این موارد است که یکه تازان شهرت طلبی و مقام پرستی و مال دوستی وارد میدان عمل می شوند و شناخته های تقلیدی محض را در مغزهای ساده لوحان وارد می سازند و به مقاصد خود می رسند. و ممکن است آن واقعیات از سنخ مفاهیم علمی بوده باشد، مانند اصطلاحات جامعه شناسی و روانشناسی و غیره که می توانند مغزهای ساده لوحان و دانش پژوهان تازه کار به دنبال خود بکشند، بدون اینکه معانی واقعی و دلایل و انتقادهایی را که بر آنها وارد است درک کنند. فقط کافی است که بکار بردن آن اصطلاحات، بیان کننده ی روشنفکری و اطلاع آنان از حقایق جدید بوده باشد. ج- قالب گیرهایی که نشان دهنده ی آرمانهای یک جامعه ی پیروز و یا دارای ضربه های شکننده تفکرات و مقاومت حریف بوده باشد. مخصوصا اگر گوینده از هنر طنز گوئی هم برخوردار بوده باشد. نوشته های امثال سارتر و راسل چه در قلمرو علم و معرفت و چه در مسائل اجتماعی و سیاسی پ ر از اینگونه قالب گیرها است. خود باختگانی هستند که به منزله ی پل انتقال فرهنگهای اقویا بر جوامع متوسط و معمولی دست به

کار می‌شوند. می‌توانند با این نوع قالب‌گیریها و جمله‌بندیها قدرت تفکر را از مغز مردم اینگونه جوامع سلب کنند و یا آن را تضعیف و سپس به طرف آرمانهای اقویا بکشانند. در دوران ما که صنعت در مغرب زمین به قدر قابل ملاحظه‌ای پیشرفت نموده است، با چنین پدیده‌ای روبرو هستیم، به عنوان مثال: شما اگر بخواهید بر تفکرات طرف غلبه کنید، می‌توانید با چند عدد اصطلاح غربی مانند اپورتو نیست بجای (فرصت طلب)، رآل بجای (واقع و واقعیت) پروسه (به جای یک جریان منظم) سوژ کتیو به جای (ذهنی) اوژ کتیو به جای (موضوعی) کنسیانس (به جای خود هشیاری) طرف را آماده‌ی پذیرش بیچون و چرای گفته‌های خود بنمایید. به نظر می‌رسد این عامل تقلید یکی از خطرناکترین عوامل شکننده‌ی قدرت تفکر است که ممکن است انسانها را تا سر حد خود باختگی کامل تنزل بدهد. در اینجا اشتباه نشود، زیرا ما مخالف بکار بردن اصطلاحات خارجی در موارد ضروری نیستیم و این یک تعصب ویرانگر است که مالغت پرست بوده و عاشق لغت مخصوصی باشیم بلکه بالعکس ما معتقدیم که اگر لغتی قالب ک

املا مناسبی برای یک معنی بوده باشد، و لغت دیگری نتواند در ارائه معنی به پایه‌ی آن برسد. باید همان لغت بکار برده شود، اگر چه لغت آن جامعه نباشد. ولی از این تجویز نباید زبان خاص جامعه را بی‌اعتبار کرده و شایستگی آن را از بین ببرد. و به اهمیت الفاظ در ابراز مفاهیم در یک جامعه، می‌توان گفت: که یکی از عوامل زوال فرهنگها تحمیل لغات و ترکیبات لفظی و دگرگون ساختن لهجه و طرز ادای کلمات و جملات است که تدریجا موجب تغییر یافتن خود معانی و مفاهیم می‌گردد. عنصر چهارم - هدفی که از تقلید منظور می‌گردد - از مجموع ملاحظاتی که تاکنون درباره‌ی شناختهای تقلیدی مطرح کرده‌ایم می‌توان انواعی از هدفها را که در شناختهای تقلیدی منظور می‌شوند، حدس زد. این هدفها بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردند: ۱- هدف معقول ۲- هدف نامعقول هدف معقول از شناختهای تقلیدی اگر احساس گزافه‌گویی نبود، با صراحت قاطعانه می‌گفتیم: شناختهای تقلیدی اصلا جزء شناختها نیستند تا با هدف معقول دارای ارزش باشند و با هدف نامعقول بی‌ارزش معرفی شوند. شاید عده‌ای نتوانند این مسئله را هضم کنند که شناختهای تقلیدی از سنخ شناختهای واقعی نیستند. ولی این مسئله چه قابل هضم باشد و چه

قابل هضم نباشد، واقعیت همین است که مطرح نمودیم. دلیل این مسئله خیلی روشنتر از آنست که نیازی به بحث و تفصیل داشته باشیم. در تعریف شناخت تقلیدی گفتم که این شناخت عبارتست از انعکاس محض یک حقیقت در ذهن و پذیرش آن، از شخص یا اشخاصی که شناخت مزبور را با وسایل مناسب و بطور مستقیم تحصیل نموده‌اند. اما انعکاس محض اگر صد در صد صحیح انجام بگیرد، ذهن در اینحال کار آینه و آب زلال را انجام داده است و بس. و اما پذیرش تقلیدی جز انعطاف و اثر پذیری حیوانات اهلی و تربیت شده برای نمایشهای سیرک چیز دیگری نیست. پس ما نباید شناختهای تقلیدی را در ستون شناختها قرار بدهیم. از طرف دیگر چنانکه گفتیم تقلید با نظر به ضرورتهایی که آنرا ایجاب می‌کند. می‌تواند بعنوان پدیده‌ی ضروری ولی ثانوی در حیات انسانها دخالت مفید داشته باشد. در غیر موارد ضرورت جز عامل عقب ماندگی و وسیله برای اشباع خودخواهیهای خویشان و خودکامگی دیگر خودخواهان، چیزی دیگر نخواهد بود. بدین ترتیب می‌توان هدفهای معقول شناختهای تقلیدی را به خوبی تشخیص داد. از آن جمله آغاز مراحل شناخت، چنانکه در جریان تعلیم و تربیتها مشاهده می‌شود. جهل به حقیقت بالزوم آشنائی با آن، بدون توانائی

ی برای مرتفع ساختن جهل.

در آن حقیقتی که در زندگی ما به نوعی از انواع دخالت دارد و ما به جهت عوامل جبری نتوانسته‌ایم، شناخت واقعی و مستقیم و مستند به دلایل حسی و منطقی را درباره‌ی آن حقیقت بدست بیاوریم، قطعی است که با در نظر گرفتن شرایط پیروی از مقام با صلاحیت، باید تقلید و پیروی نماییم. در عین حال با نظر به عامل کمال جوی روانی که داریم، باید همواره در صدد تحصیل قدرت و امکانات مناسب برای کاستن از شناختهای تقلیدی و افزایش شناختهای اصیل برآئیم. هدف نامعقول برای شناختهای تقلیدی در یکی از مباحث گذشته (آن مسائل حیاتی که تقلید در آنها کشف از تباهی زندگی می‌کند) هفت مسئله را مطرح نمودیم که تقلید

درباره آنها واقعا کشف از تباهی زندگی می‌نماید. شناخت تقلیدی در آن مسائل با ادعای انسان بودن سازگار نیست. این مطلبی است که با جمله‌ی زیر به ابن سینا نسبت داده شده است: من قال اوسمع بغیر دلیل فلیخرج عن ربه الانسانیه (اگر کسی بدون دلیل چیزی را بگوید یا بشنود، از گروه انسانها خارج شود) چه هدفی نامعقول‌تر از اینکه شخص برای درک و پذیرش حیات خود، احتیاج به شناخت و تصدیق و امضای دیگران داشته باشد!! از جمله‌ی هدفهای نامعقول تقلید،

باز کردن موقعیت چشمگیر در جامعه است که متاسفانه رواج و رونقی دارد، این هدفگیری نابخردانه به اضافه‌ی اینکه قدرت اندیشه و تعقل را تباه می‌سازد، ارزش شناختهای واقعی و اصیل را از بین می‌برد، زیرا تشخیص اینکه اظهارات این گوینده یا این هنرمند یا این آموزنده مستند به شناخت اصیل است یا تقلیدی، از عهده‌ی اغلب مردم بر نمی‌آید. مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه گاهی طفیلاهی معرفت چنان ماهرانه و با حماسه و بازیگری دست بکار می‌شوند، که از خود صاحب‌نظران اصیلتر می‌نمایند! چنانکه در داستان خر برفت و خر برفت و خر برفت مولانا مشاهده کرده‌ایم. گاهی هدفگیری از شناختهای تقلیدی اشباع حس واقع‌گرایی است. این عده از اشخاص واقعا هم می‌خواهند واقعیات را درک و دریافت نمایند، ولی گمان می‌برند این حس بس شریف با شناختهای تقلیدی اشباع خواهد گشت، این یک هدفگیری نامعقولی است که به جای کوشش برای بدست آوردن عسل و خوردن و چشیدن طعم لذیذ آن، به جنباندن لبها و بر هم زدن آنها و گفتن به به و دیگر حرکات عضوی قیافه که خورندگان عسل واقعی ابراز می‌کنند قناعت می‌ورزد! عنصر پنجم - اعتیاد تقلید چنانکه گفتیم: این عنصر می‌تواند روشنگر هویت و ارزش شناخت و عمل تقلی

دی بوده باشد. تردیدی نیست در اینکه منبع شناختها و اعمال تقلیدی متنوع است و نمی‌توان آن را در همه‌ی موارد یک حقیقت تلقی نمود. اصول کلی منابع تقلید که شناخت یا عمل وابسته به آنها است، بدینقرار است: ۱- منبع در امور نظری - تقلید کننده قبول کرده است که شخص یا اشخاصی که شناخت یا عملش را به آنان وابسته نموده و از آنان گرفته است، در آن موضوع که شایسته‌ی تبعیت‌اند، صاحب‌نظر و در بیان واقع‌امین می‌باشند. اعتبار اینگونه تقلید از نظر هویت و ارزش هم مربوط به شخص تقلید شونده می‌باشد و هم به چگونگی شخصیت تقلید کننده، اعتبار تقلید با نظر به شخص تقلید شونده چنین است که هر اندازه مهارت و بینش و وثوق تقلید شونده بیشتر باشد، قوام گفتار یا کردار او از شخصیت خود تقلید شونده بالاتر رفته و واقعیت را برای تقلید کننده بیشتر نشان می‌دهد. به عبارت روشنتر تقلید کننده با فرض مزبور، خود را نزدیکتر به واقعیت تلقی می‌کند. و اما اعتبار تقلید با نظر به وضع شخصیتی تقلید کننده، به یک نوع مشخص نیست، زیرا بعضی اشخاص با داشتن مقداری معلومات درباره‌ی موضوع تقلید به اهمیت معلومات صاحب‌نظر پی می‌برد و ارزش معلومات لازم و کافی صاحب‌نظر را به خوبی درک می‌کن

د و به اضافه‌ی ایمانی که صاحب‌نظر دارد، شناخت و عمل وابسته‌ی خود را مربوط به واقعیت و اصیل تلقی می‌نماید. برخی دیگر از مردم با کمال بی‌اطلاعی از موضوع تقلید، با استناد به ایمان به صاحب‌نظر، خود را مربوط به واقعیت می‌دانند. اعتبار شناخت و عمل ایمان تنها با ایمانی که به صاحب‌نظر دارند، مشخص می‌گردد. گروهی از مردم به جهت داشتن اطلاعات محدود درباره‌ی موضوع تقلید شناختی مخلوط از اطلاعات خود و معلومات صاحب‌نظران پیدا می‌کنند. هویت اینگونه شناخت اگر همراه با ایمان به صاحب‌نظر نبوده باشد، ابهام‌انگیز بوده و ارزشی جز ارزش اطلاع ناقص که ممکن است مطابق واقعیت بوده باشد و یا مخالف آن، ندارد. ۲- منبع در امور نظری. همراه با ایمان به عظمت شخصیت در این موارد گاهی ایمان به حدی می‌رسد که وابستگی تقلید کننده تا حد فنا در جاذبیت صاحب‌نظر می‌رسد. در این نوع وابستگی از آن جهت که تقلید کننده شخصیت خود را از دست داده و حالت فنا در شخصیت صاحب‌نظر پیدا کرده است، خطر اختلاط شخصیت به واقعیت بسیار زیاد است. باین معنی که تقلید کننده که در ابتدای وابستگی به اشتیاق وصول به واقعیت، به سراغ شخصیت آمده بود، ممکن است تدریجا به جای واقعیت، به خود شخصی

ت وابسته شود و همه‌ی موجودیت خود را در آن جاذبه ببازد. هویت این شناخت تقلیدی غیر از هویت آن شناخت تقلیدی است که

فقط راهی برای درک واقعیت می‌باشد. اما ارزش این شناخت و وابستگی، اگر شخصیت صاحب‌نظر و تقلید شونده واقعا یک شخصیت رشد یافته بوده باشد، در اینحال تجسم چنین شخصیت در درون و فانی شدن در جاذبه‌ی او، اگر معلول عشق و علاقه به رشد و کمال باشد که در وجود شخصیت فرض شده است، مسلم است که دارای ارزش بوده، دید تقلید کننده دیر یا زود با پیشرفت تدریجی در بدست آوردن رشد و کمال درباره‌ی آن شخصیت، از هدف بودن بوسیله بودن تغییر خواهد یافت و اگر شخصیت تقلید شونده آن رشد و کمال را نداشته باشد که شایسته‌ی قرار گرفتن در جاذبیتش بوده باشد، هویت و ارزش وابستگی به او، فقط مربوط به ایمان تقلید کننده می‌باشد. به همین جهت است که اصطلاح مربی و رهبر و حکیم و معلم و ارشاد کننده در قلمرو اخلاق و سازندگی اسلامی رایج بوده است، زیرا همه‌ی این مفاهیم بعد وسیله بودن شخصیت‌هایی را که دارای عناوین مزبورند، به خوبی روشن می‌سازد. البته این نکته را فراموش نخواهیم کرد که شخصیت معلمان و مربیان و حکماء و رهبران و ارشاد کنندگان، این توانائی را دارند

که می‌توانند تجسمی از کمال و رشد و ارتقاء به مقامات عالی انسانیت بوده و از تحقق عینی کمال و رشد و ارتقاء، برای انسان‌هایی که می‌خواهند به اشتیاق کمال جوئی خود پاسخ مثبت بدهند، بزرگترین سازندگی را انجام بدهند. وضع روانی و برداشت انسانها از قوانین و اصولی که در اوراق کتابهای جامد خشک و بیجان آرمیده‌اند، و برداشت و عکس‌العمل روانی آنان در مقابل انسان‌هایی که تجسمی از کمال و رشد می‌باشند، از نظر ارزش گردیدن عینی قابل مقایسه نمی‌باشند. بالاترین منابع برای تقلید و وابستگی وحی است که پیامبران عظام از آن برخوردار بوده‌اند. تفصیل این منبع در مباحث مربوط به وحی خواهد آمد. فرضیه و نظره (نظریه) (تئوری) معمولا در جستجوی واقعیات برای بدست آوردن آنها، که یک جریان جبری در مسیر علوم است، بدون واسطه و بطور کاملا مستقیم با آن واقعیات روبرو نمی‌شویم. بلکه اغلب چنین است که باید از مقداری پدیده‌ها و روابط اولی و ثانوی عبور کنیم و احتمالاتی را که در سر راه ما درباره‌ی هدفی که منظور نموده‌ایم، در کمال دقت بررسی نمائیم تا از موضع گیریه‌های گوناگون با هدف مطلوب ارتباط برقرار کنیم تا آنگاه که هدف مطلوب چهره‌ی خود را برای ما بنمایاند. در

چنین مسیر است که ما با فرضیه و نظره (تئوری) سر و کار پیدا می‌کنیم. و این حقیقت نیز مسلم است که شناخت‌های کاملا مستقیم و بی‌نیاز از فرض و تئوری و احتمالات چه در قلمرو طبیعت شناسی و چه در قلمرو انسان شناسی با نظر به تسلسل سئوالات مربوطه به قدری اندک است که ادعای علم واقعی در دو قلمرو را یک ادعای مبالغه‌آمیز می‌نماید. اکنون باید بینیم منشاء بوجود آمدن فرضیه‌ها و تئوریه‌ها چیست؟ البته مقصود از فرضیه آن نوع از قضایا است که از نظر تحقق عینی، هیچ گونه شاهده‌ی بر واقعیت آنها دیده نشده است، بلکه شخص محقق با یک عده شرایط ذهنی و مفاهیم مناسب با مسئله‌ی مورد تحقیق، آن قضیه را پیش می‌کشد و بر مبنای احتمال اینکه مسئله‌ی مورد تحقیق با آن قضیه‌ی مفروضه قابل حل و تفسیر است، به عنوان فرضیه مطرح می‌کند. سرنوشت این فرضیه از سه حال خالی نیست، یا تدریجا و با پیشرفت در تحقیق مسئله، انطباق آن بر واقعیت صد در صد اثبات می‌شود، در این صورت فرضیه حالت قانونی به خود می‌گیرد و وارد قانون علمی می‌شود یا بطلان کلی آن ثابت می‌شود و از دور شناخت مربوط به مسئله‌ی خارج می‌گردد، مانند فرضیه‌ی اتر که برای تفسیر موج بودن نور بوسیله‌ی هویگنس به میان کشی

ده شده بود. و یا از بعضی جهات می‌تواند در تفسیر مسئله‌ی مورد تحقیق مطابقت نماید. اما نظره (نظریه) که تئوری نیز گفته می‌شود، آن قضایائی را گویند که در یک یا عده‌ای از موارد مربوط به مسئله‌ی مورد تحقیق صدق می‌کند و می‌تواند آنها را تفسیر و توجیه نماید، ولی هنوز نتوانسته است از عهده‌ی تفسیر و توجیه کلی مسئله‌ی مورد تحقیق برآید. (البته در این مبحث در تعریف فرضیه و نظره تکیه‌ی بالخصوص به خود کلمه نداریم، لذا ممکن است برخی از متفکران در تعریف فرضیه معنائی را بگویند که ما برای نظره (تئوری) بیان کردیم. و این یک مناقشه‌ی لفظی است و ما نمی‌خواهیم بر روی کلمه‌ی خاص اصرار داشته باشیم.) بهر حال یکی از حساس‌ترین و بااهمیت‌ترین مسائلی که باید در مباحث مربوط به شناخت مورد دقت قرار بگیرد، فرضیه و نظره است،

زیرا این دو پدیده گاهی رنگ شناختهای علمی را مات می‌نماید و گاهی مسامحه در مفهوم علم رنگ این دو پدیده را چنان تند و جالب می‌نماید که به جای علم واقعی استخدام می‌شوند. آنجا که شناختهای فرضی و نظری رنگ علم را مات می‌کنند برای کسانی که یک برداشت واقعی از قانون صد در صد علمی ندارند، و هر مسئله‌ای را که در کتابهای علمی

و جهان‌بینی و یا در آموزشهای شفاهی درباره‌ی آن دو می‌بینند، قانون علمی تلقی می‌کنند، خطری بالاتر از این وجود ندارد که هرگز نخواهند توانست قوانین علمی را از فرض و نظر و احتمال تفکیک نموده هر یک از آنها را بطور صحیح ارزیابی نمایند. علم برای این گونه ذهنهای بلا تکلیف مساوی با کتاب است، یعنی هر چند صفحه‌ای را که بهم دوخته شده است، تجسمی از علم تلقی خواهند کرد! و هر جمله‌ای را که از دهان یک گوینده‌ی متظاهر به علم بیرون بیاید، علم تلقی خواهند نمود مخصوصاً اگر محتویات کتاب و جملات ابراز شده موافق هدف گیریهای آرمانی با اصول پیش ساخته بررسی کننده بوده باشد. اینان همگی سطور کلمات کتاب و الفاظ گوینده را بهترین قالبها برای محتویاتی که در ذهنشان جایگیر شده و به آنها عقیده‌مند گشته‌اند، تلقی می‌کنند. اینجانب در طول سی سال مطالعات و بررسیها چه در نوشته‌ها و چه در مباحث شفاهی با این پدیده بطور خیلی فراوان روبرو شده‌ام. به عنوان مثال: بعضیها را می‌دیدم که یک عده اصول را برای عرفان گرایی حرفه‌ای یا عرفان گرایی با هدفگیری لذت روانی محض مطرح می‌کند و روی آنها چنان اصرار جدی می‌ورزد، که گوئی آن قضایا و مسائل واقعیتهایی هستند که ا

گر کسی در آنها تردیدی روا بدارد، بویی از علم و معرفت و عرفان نبرده است، در صورتیکه آنها یک عده فرض و نظریاتی برای نوعی از پدیده‌های جالب روانی بودند که هیچ راهی برای اثبات آنها ولو بوسیله‌ی شهود و ذوق عرفانی وجود ندارد اما همین فرضها و نظرها چنان آنان را اقتناع کرده بود که نه تنها میبایست همه کس آنها را بپذیرد، بلکه اگر جهان و انسان پرده از روی خود برمیداشت و به آنان می‌گفت: اشتباه می‌کنید، قطعاً آنان واقعیتهای جهان و انسان را تکذیب و تخطئه می‌نمودند. اینگونه عرفان گرایی حرفه‌ای بدون تردید رنگ واقعی عرفان مثبت را مات می‌کند و می‌تواند عامل قوی برای اعراض هر انسان علاقه‌مند به معرفت بوده باشد یکی از بهترین نمونه‌های فرضیه‌ای که رنگ علم را مات کرده است، مسئله تحول انواع (ترانسفورمیسیم) است که بدون ثبوت علمی قطعی در دوران اخیر با درخشندگی خاصی که هوادارانش به آن بخشیده بودند در قلمرو علم وارد گشته است. شاید بتوان گفت: در این مسئله هزاران کتاب و مقاله نوشته شده و سپس بوسیله‌ی دانشمندان دیگر بحالت فرضیه ثابت نشده برگشته است. پی‌رروسو در (در تاریخ صنایع و اختراعات ص ۱۹) چنین می‌گوید: شاید تکرار این موضوع بی‌فایده با

شد که این حادثه‌ی عظیم که در تاریخ کره‌ی زمین اهمیت قطعی دارد برای همیشه در لفاف ضخمی از اسرار پوشیده می‌ماند و شاید کیفیت آن هیچ وقت بر ما معلوم نشود. اینقدر می‌دانیم که اکثریت دیرین شناسان آن را به حداقل یک میلیون سال قبل یعنی به ابتدای عهد چهارم معرفت الارضی منسوب می‌سازند. جدیدترین اکتشافات در دیرین‌شناسی نوع بشر بجای آنکه تاریخ این موضوع را بر ما روشن سازد معلوم می‌دارد که مبادی آدمی بسیار پیچیده و مبهم است و این ابهام تاکنون در حال افزایش است. اکتشافات جدید به جای پیشرفت ساده و یک جهتی که سابق بر این به تصور در می‌آوردند، شاخه‌های متعدد و متباعدی را معلوم می‌سازد که یک چند بیش و کم بوجود آمدند، و زیستند و نابود شدند و فقط یک سلسله از آنها باقی می‌ماند که ابتدا منجر به هوموساپینس یا انسان عاقل و سپس بشر امروزی می‌گردد. سابق بر این دیرین‌شناسی چنین تعلیم می‌داد که بشر امروزی از شجره‌ی آدمهای میمون شکل یا پسته کانتروپ است که در نتیجه‌ی تکامل تدریجی ابتداء آدم نه آندرتال سپس آدم کرومانیون را بوجود آورد. امروزه بعد از اکتشافات وسیع و متعدد در اروپا و آسیا و آفریقا معلوم شده است که فسیلهائی که بدست آمده‌اند،

متعلق به سلسله‌ی واحد و مشخصی نیستند،

بلکه لااقل به چهار سلسله‌ی متفاوت تعلق دارند و اجداد ما، یعنی در واقع انسان عاقل کرومانیون، نه آدم نه آندرتال است و نه آدم هایدلبرگ و ما نه از اخلاف آدمهای میمون شکل پسته کانتروپ هستیم و نه از آن آدم چینی یا سینانتروپ اجداد واقعی ما از

سلسله‌ای ما قبل انسان عاقل می‌باشند که فسیلهای آن مطلقا نامعلوم و ناشناس است این مسئله در جهان بینی‌ها و مکتبها رواج و رونقی فراوان دارد. همچنین اشخاصی را می‌بینیم که به بینشهای کانت یا هگل چنان دل باخته‌اند که حتی در آن موارد که خود فیلسوفان با احتیاط و توسل به فرض و نظر برگذار کرده‌اند، اینان با یقینی شگفت‌انگیز آن موارد را هم علم محض تلقی نموده‌اند!! مخصوصا با نظر به این اعتراف بسیار خردمندانه که ما جهان هستی را آنچنانکه برای ما می‌نماید برای شناخت مطرح می‌کنیم ارزش فکری این مقلدان (کاسه‌ی داغ‌تر از آش) به خوبی روشن می‌گردد. این عاشقان دل‌باخته نه به عنوان اینکه بهتر از جهان‌شناسان مورد علاقه خود فهمیده‌اند، بلکه به عنوان علاقه‌مند به جهان بینی آنان ادعای علم و واقعیت می‌نمایند!! بهر حال امیدواریم دانش پژوهان طعم حیاتی اندیشه را بچشند و ن

هایت دقت را در تفکیک فرض و نظر از واقعیتها و قوانین علمی مبذول ندارند، البته این خطر که فرض و نظر رنگ علم را مات می‌کند، برای آن دسته از متفکران که در مسائل مربوط، واقعیات علمی را از احتمالات و فرض و تئوری تشخیص می‌دهند، یا وجود ندارد و یا بسیار اندک است. این خطر جدی در مسیر رهروان ابتدائی و متوسط قرار گرفته است. به نظر می‌رسد مرتفع ساختن این خطر چنانکه بعضیها گمان می‌کنند، امکان‌ناپذیر نیست، باین ترتیب که هر کتاب و اثری که درباره‌ی علوم نظری و جهان بینی‌ها نوشته می‌شود، فهرستی برای شمارش فرضیه‌ها و نظره‌هایی که در آن کتاب و اثر آمده است، ترتیب بدهند، اگر چه کار دشواریست، ولی محال به نظر نمی‌رسد. فرق میان فرضیه و نظره‌ی مربوط به جهان عینی و قلمرو انسانی می‌توان گفت: اختلاط فرضیه و نظره و قانون علمی در مسائل مربوط به جهان عینی که به طور مستقیم یا غیر مستقیم در معرض مشاهده و تجربه‌ی عینی است، اگر دوام بیابد و خلافتش کشف نشود، چندان ضرر و آسیبی که در اختلاط در شناختهای مربوط به قلمرو انسانی وجود دارد، نمی‌رساند. به عنوان مثال اگر نسبت انیشتین در واقع نظره‌ی درباره‌ی شناخت فیزیکی کیهان بوده باشد، ولی به عنوان

یک قانون علمی صد در صد مطابق واقع تلقی شود، و این اشتباه سالیان دراز ادامه پیدا کند، تنها آسیبی که خواهد زد، تاخیر افتادن ارتباط مغزهای متفکران با واقعیت مربوطه می‌باشد، و تاثیری مستقیم در حیات طبیعی و اجتماعی و سیاسی و معرفتی ضروری انسانها نخواهد داشت. ولی اگر این اختلاط در قلمرو انسانی صورت بگیرد، مثلا فرضیه‌ی اصالت غریزه‌ی جنسی به عنوان تفسیر کننده‌ی کلی حیات بشری، به جای علم تلقی شود، در واقع غلط و نابجا باشد، تاثیر مستقیم و اساسی آن در تمام شئون حیاتی بشری قطعی خواهد بود. و این یک مثال بی‌اساس برای توضیح مسئله نیست، بلکه این فرضیه چنانکه دیدیم محکمترین سد راه تکاملی بشری گشته، همه‌ی ارزشها را دگرگون ساخته و بشر را به بن‌بست پوچی زندگی کشانید، تا آنجا که بشر به توصیه یا دستور یا خواهش و تمنای سارتر به اینکه باید زندگی کرد، اگر چه زندگی هدفی ندارد محتاج گشت!! هنگامی که یک متفکر یا متفکرنا مشاهده‌ی تلاش جدی برای تحصیل قدرت در انسانها می‌نماید، به جای آنکه واقعیت محض را ارائه بدهد و بگوید: آنچه که واقعیت است اینست که نوع بشر چنین بعدی را از خود نشان می‌دهد و این بعد تنازع در بقاء دائما در فعالیت است. قیافه

ی شناخت علمی طبیعت بشری را به خود گرفته و این قضیه را که بشر عاشق قدرت و سلطه‌گری است، به عنوان یک قضیه‌ی صد در صد علمی مطرح می‌کند! نه به عنوان فرض و نظر که دیگران مجالی برای تفکر صحیح در این مسئله پیدا کنند. در صورتی که سر تا سر تاریخ بشری، در هر جامعه‌ای انسانهای فراوانی را دیده است که حداکثر کوشش و تلاش و فداکاری را در راه تعدیل قدرتها و خودخواهی به راه انداخته‌اند. و می‌توان گفت: اگر امروزه بنابر فرض بسیار بعید، این مسئله را که زندگی از آن قدرتمندان است و بس، با دلایل و شواهد منطقی و قانع کننده بر بشریت مطرح کنند، بدون تردید از همین امروز حیات انسانها دگرگون می‌گردد و قدرتمندان درنده‌تر و بی‌باک‌تر به راه می‌افتند و انسانهای محروم از قدرت بدون اختیار رخت خود را بسته و راهی زیر خاک می‌گردند. آنجا که شناختهای علمی رنگ فرضیه و نظر را درخشانتر می‌کنند چه قدر فراوان است مسائلی که به جهت درخشندگی قیافه و رنگ مطرح کننده‌ی آنها، بدون چون و چرا پذیرفته شده و بدون تجزیه و تحلیل واقع گرایانه، مغزها را

تصرف نموده و در برابر خود تسلیم نموده‌اند. تاریخ به معرفت و شناخت بشری، بیشتر آری‌های بیچون و چرا نشان می‌دهد، تا نه‌های با چون و چرا! چه می‌توان کرد و چه می‌توان گفت؟! این کفاره‌ی بسیار تلخ شخصیت پرستهای ما بنی نوع انسانی است که حتی احتمالی که از شخصیت‌های چشمگیر درباره‌ی واقعیتها ابراز می‌شود، از واقع بینهای صد در صد علمی خود شخصیت‌های معمولی درخشانتر و پر رنگتر جلوه می‌کند. کجا است آن شخصیت‌های رشدیافته که احساس تعهد انسانی برین نموده، پیش از آنکه بگذارند مغزهای بشری به خطا و غلط مرتکب شوند، گفته‌ها و تفکرات خود را با ارزیابی دقیق بر جوامع بشری سرازیر کنند؟! چگونه می‌توان بدون احساس سرافکنندگی و شرمساری این حقیقت را اظهار کرد که قرنهای طولانی واقعیت اندیشه‌ها و گفتارهای ارسطو و افلاطون را فقط نام و شخصیت آنان اثبات کرده است. به عبارت دیگر دلیل صدق و واقعیت گفته‌ها و اندیشه‌های آن دو شخصیت دارای جاذبیت خطرناک، نام و نشان و شخصیت خودشان بوده است. این پدیده‌ی مستمر را هم اکنون در دوران ما می‌توانید ببینید: رگ رگست این آب شیرین و آب شور در خلایق می‌رود تا نفخ صور مولوی شناخت توصیفی محض روش توصیفی یکی از عمومی‌ترین روشها است که جنبه‌ی روشنگری واقعیتها را به عهده می‌گیرند. بطور طبیعی شناختهای توصیفی در حد وسط از شناخت

تهای حاصله از ارتباطات ابتدائی با واقعیتها، و شناختهای حاصله از تحقیق و دگرگون کردن واقعیتها قرار گرفته است. برای توضیح این نوع شناخت، مجبوریم که دو نوع شناخت پائین‌تر و بالاتر از شناخت توصیفی را در نظر بگیریم: گفتیم که معرفت حاصل از توصیف، بالاتر از شناختهای حاصل از ارتباطات ابتدائی با واقعیتها است، زیرا ذهن انسانی در این ارتباطات جز عکسبرداری محض کاری انجام نمی‌دهد، در صورتی که توصیف یک واقعیت ممکن است با همه‌ی ابعاد و خواص آن صورت بگیرد، زیرا رسم علمی شناختهای توصیفی چنین اقتضاء می‌کند که موضوعی که برای توصیف بر نهاده شده است، در علم مربوط به آن موضوع فراگیر همه‌ی ابعاد و خواص آن بوده باشد. مسلم است که معرفت حاصله از تعریف و توصیف هر اندازه هم که فراگیر و جامع بوده باشد، پاسخ چون و چراهای مربوط به علل و نتایج و حالات پس از تحول و تغیر موضوع را به عهده نمی‌گیرد و این گونه شناخت مرحله‌ای عالی‌تر از توصیف و تعریف محض است گاهی توصیفها به قدری جالب و زیبا انجام می‌گیرند که مغزهای ابتدائی و مقلد، خود را بی‌نیاز از شناختهای مراحل عالی‌تر می‌بینند و این هم خطر دیگری است که موجب رکود اندیشه‌ی دانش پژوهان می‌گردد.

شناختهای تعبیدی گاهی اینگونه شناختها با تقلید اشتباه می‌شود و گمان می‌رود که معرفت‌های تعبیدی هم نوعی از شناختهای تقلیدی است. برای رفع این اشتباه باید بگوئیم: تقلید ممکن است در موارد عقلانی و عینی قابل مشاهده و شناخت قوانین و دلایل آنها بوده باشد، مانند تقلید بیمار از دستورات پزشکی، زیرا مسلم است که دستورات پزشکی مستند است به یک عده معلومات تجربی و قوانین حاکمه در بیماری و تندرستی بدن و دواهای مفید. تقلید بیمار در حقیقت تکیه بر شناخت پزشکی است که مستقیماً با واقعیت سر و کار داشته است. و ممکن است تقلید مربوط به امور تعبیدی بوده باشد چنانکه در مسائل مربوط به عبادات و روابط روحی میان انسان و خدا. این مسائل مستند به دلایل معتبر در مکتب اسلام است، (کتاب و سنت و اجماع و عقل) و محصول این دلایل وظایف تعبیدی است که حتی خود مجتهد و صاحب‌نظر هم، تعبداً به همان وظایف عمل می‌نماید. از طرف دیگر شناختهای تعبیدی با نظر به علل و هدفهای تعبید، عمل به مجهول مطلق نیست، بلکه عمل به وظایفی است با محتویات معقول تنظیم کننده‌ی رابطه میان انسان و خدا می‌باشد. البته همه‌ی ذکرها و جملاتی که در ارتباط با خدا گفته می‌شود، چه در نماز و چه در حج و

غیر ذلک دارای محتویات بسیار سازنده بوده و بیان کننده‌ی شرف ارتباط انسان با خدا و توجه به داشتن استعدادها و تکیه بر کامل مطلق و تکاپو در راه آن می‌باشد. اما افعالی که در عبادات صادر می‌شود، با داشتن جنبه‌ی رمز و علامت، این هدف را هم قابل تحقق می‌سازد که قوای دماغی کاملاً متمرکز در رابطه‌ی مزبور بوده باشد. هویت این تعبید که در ظاهر قابل تفسیر علمی به نظر

نمی‌رسد. روشنائی بخش و تفسیر کننده‌ی همه‌ی دانشهای ما و توضیح دهنده موقعیتی است که ما در جهان هم‌تی بدست می‌آوریم. شناختهای تجربی معمولاً در اطلاعات عمومی چنین پنداشته می‌شود که شناختهای تجربی مخصوص به پدیده‌ها و روابط عینی جهان طبیعت است و بس. یعنی آن معرفت را می‌توان شناخت تجربی نامید که مستند به مشاهدات و تصرفات در پدیده‌ها و روابط فیزیکی با شیمیائی یا زیستی در متن جهان طبیعت محسوس بوده باشد. اما شناختها مربوط به آنچه که مستقیماً در صحنه‌ی طبیعت قابل مشاهده نمی‌باشد، نمی‌تواند مورد تجربه قرار بگیرد. برای توجه به این خطای بزرگ کافی است که ما معنای تجربه را درک کنیم. معنای تجربه آن نیست که یک واقعیت عینی محض در برابر حواس طبیعی انسان یا دستگاههای آزمایشی برنهاده شود و برای منعکس ساختن صحیح آن در ذهن و بهره‌برداری از آن در تصرفات مطلوب، از همه جهات عینی و محسوس بوده باشد. تجربه عبارتست از یک فعالیت جویندگی دربارهی واقعیات بطور عموم که قابل تحلیل است به: یک- شخص تجربه کننده انسانی است دارای حواس طبیعی مانند چشم و گوش و بینی و ذائقه و لامسه و دارای مغزی است با انواعی از نیروها و استعدادها. و دارای قدرت بهره‌برداری از دستگاههای متنوع که برای تماس با واقعیات ساخته شده‌اند. دو- وجود اصل یا اصولی مسلم در ذهن تجربه کننده که او را وادار به بررسی و تجربه در واقعیت می‌نماید، مانند اصل علیت لذا وقتی که تجربه کننده پدیده‌ای را می‌بیند و در صدد کشف علت آن بر می‌آید، از این اصل پیشین تحریک می‌شود که معلول بدون علت امکان‌پذیر نمی‌باشد. همچنین با اعتقاد جزمی به این که هیچ حادثه‌ای در بیرون از کشش زمان وقوع پیدا نمی‌کند، به مجرد دیدن حادثه در پی جوئی آن نقطه از زمان میفتد که حادثه در آن صورت گرفته است. اگر این قبیل اصول پیشین در ذهن تجربه کننده نباشد، بدون تردید کمترین فعالیت برای تجربه انجام نمی‌گیرد. سه- انگیزه‌ی تجربه، مسلم است که برای فعالیت تجربی، انگیزه‌ای لازم است که بدون آن، هر کاری به عنوان تجربه صورت بگیرد، بیهوده و بی‌نتیجه خواهد بود.

قسمت ۰۳

این انگیزه ممکن است فقط برای ارضای حس کنجکاوی بوده و فقط برای درک و فهم خود واقع بوده باشد. و ممکن است برای بدست آوردن هدفی باشد که می‌تواند نیازهای مادی یا معنوی را مرتفع بسازد. و ممکن است تجربه برای پیش افتادن در میدان رقابت با دیگران صورت بگیرد. در این جزء از عمل تجربه، نکته‌ی بسیار با اهمیتی وجود دارد که غفلت از آن بسیار ضرر بار است و آن اینست که حتی در صورتیکه تجربه به انگیزگی اشباع حس کنجکاوی و واقع‌یابی محض بوده باشد، باز با شروع کار تجربه هدف‌گیری‌هایی در امتداد تجربه بوجود می‌آید، و بالاخره در همه‌ی حالات تجربه که با شناخت یک موضوع سر و کار داریم، مسئله‌ی هدفها مطرح است و مسلم است که واقعیتهائی که جنبه هدفی پیدا می‌کنند گزینش و انتخاب خود تجربه کننده است که با شرایط ذهنی و خواسته‌های او یکی از ابعاد واقعیت را جنبه‌ی هدفی می‌دهد، نه اینکه همه‌ی واقعیت با همه‌ی ابعادش برای تجربه کننده مطرح شده و با نتایجی که از تجربه‌ی خود خواهد گرفت می‌تواند مدعی شناخت همه‌ی چهره‌ها و ابعاد آن واقعیت بوده باشد. چهار- پدیده یا رابطه‌ای باید دارای واقعیت بوده

باشد، نه خیالات و پندارهای بی‌اساس. و مسلم است که واقعیت بسیار گسترده‌تر از آنست که منحصر در چارچوبه‌ی محسوسات و ملموسات مستقیم بوده باشد. دانش امروزی با تحقیق در عناصر رادیو آکتیو به سراغ شناخت رویدادهای کیهانی می‌رود که میلیونها سال پیش، در این فضا بوقوع پیوسته و سپس از بین رفته‌اند. دانش بشری بوسیله‌ی تجربه در معلولهای، سراغ شناخت هویت علتها را می‌گیرد که در زمان تجربه هیچ موجودیتی از آنها دیده نمی‌شود. تجربه با بررسی در کنشها و واکنشهای عضوی و رفتار عینی آدمی، واقعیتهائی را جستجو می‌کند و آنها را صد در صد می‌پذیرد، بدون اینکه هویت آنها قابل احساس و لمس بوده باشد. در پدیده‌ها و فعالیتهای روانی (پسیکولوژیک) فاصله مابین هویت آن پدیده‌ها و فعالیتها و اثر و خاصیت عینی آنها، به قدری زیاد است

که باهیچ مفهوم تجریدی و ساختگی پر نمی‌شود. اصلا میان هویت حرکت خاص خون در موقع خجلت و شرمندگی با هویت خود خجلت و شرمندگی، هیچ سنخیتی وجود ندارد. لذا اگر ما تنها به فرض بعید می‌توانستیم خود خجلت را با درک حضوری یعنی در درون خودمان دریافت نمائیم، این دریافت به هیچ وجه مستلزم آن نبود که ما میان حالت روانی محض خجلت و خواص فیزیولوژیک آن که در جریان خون یا دیگر اعضا مشاهده می‌شود رابطه‌ی علیت را درک کنیم و بالعکس نیز صحیح است اگر ما بتوانیم همه‌ی جزئیات و خواص عضوی یک انسان در حال خجلت را بشناسیم و کمترین نقطه‌ی ابهامی هم درباره‌ی آن جزئیات و خواص برای ما وجود نداشته باشد، با اینحال نمی‌توانیم از شناخت این معلول هویت علت آن را که پدیده‌ی روانی خجلت است درک و دریافت نمائیم. چه رسد به پدیده‌های پاراپسیکولوژیک که مدتی است به عنوان واقعیات غیر قابل تردید مطرح شده است پس باید گفت: کسانی که واقعیت را در محسوس و ملموس منحصر می‌کنند، نخست باید برای ما اثبات کنند که مطلبی را که می‌گویند آیا واقعا خودشان درک کرده و پذیرفته‌اند یا نه؟ گفتیم که عنصر چهارم تجربه عبارتست از موضوع (پدیده یا رابطه‌ای) که کشف یک یا چند بعد از آن، مطلوب و هدف تلقی شده است. این موضوع شامل هر گونه واقعیات می‌باشد مانند خود شناخت، پدیده‌ی خیال، توهم، تجسیم، اراده، لذت و الم، تداعی معانی، من، زیباییها، تعهدها. این موضوعها نیز مانند دیگر موضوعهای عینی می‌توانند در جریان تجربه قرار بگیرند. خطر تجربه‌های تعمیمی عمل تجربه که بی‌شک یکی از اساسی‌ترین وسیله‌ی تحصیل شناخت است

، دائما در خطر تعمیم‌های ذوقی قرار می‌گیرد. توضیح اینکه وقتی که عمل تجربه در یک مورد نتیجه‌ی مثبت بوجود می‌آورد، مخصوصا اگر عمل مزبور احتیاج به صرف زمان و انرژی زیاد نیازمند باشد، نتیجه هر چند که محدود و مشخص بوده باشد، به جهت ذوق‌پردازی و یا اشباع مکتبی، در معرض تعمیم قرار می‌گیرد یعنی بررسی کننده آن نتیجه‌ی مثبت را که بدست آورده است، مخصوصا با امتیاز استناد به عمل تجربه، به موارد یا ابعاد دیگر موضوع سرایت می‌دهد، به عنوان مثال: این جملات زیر را مورد مطالعه قرار می‌دهیم: روش فروید مانند هر چیز تازه و نوی که به علت تازه پرستی مردم بازارش رواج می‌یابد، فعلا گرمی بازار دارد و همه کس برای خودنمایی هم که شده آن را تبلیغ کرده و می‌کند و در نتیجه امروز هر جا و هر زمان صحبت از روانشکافی فروید است، تا آنجا که مکتب فروید حتی تاثیر محرز توارث را در امراض روانی پس گوش گذاشته و بدان توجهی ندارد، در صورتی که همین فرضیه توارث در زمان صاحب مکتب آن مورل و مانیان که مانند امروز مکتب فروید بازارشان گرمی و عقایدشان رواج داشت، نیز تعمیم بیجا داشته و افراطی می‌بوده در آن زمان جز ارث و اکنون جز لیسیدو چیزی نمی‌دیده و نمی‌بینند و

این طرز فکر در روانپزشکی باعث شده است که هر دسته از دانشمندان امراض روانی را از یک جهت و جنبه خاص و واحدی می‌نگرند، به طوری که نوشته‌ها و مطبوعات و روانپزشکی بکلی با هم متفاوت و مسائل مختلفا در آنها شرح و تعریف شده است. فهم منطقی در شناختها مقصود از فهم منطقی عبارتست از درک حاصل از مقدمات منطقی که با نظم خاص و منتج ترتیب داده شوند. اطمینان یا یقین منطقی بر دو نوع عمده تقسیم می‌شود: نوع یکم - یقین منطقی از مقدماتی بدست می‌آید که از قوانین و اصول ضروری منطق کاملا برخوردار است. باین معنی که انسان با دقت کامل و مشروح در شرایط و اجزاء مقدمات و مراعات همه‌ی قوانین و اصول منطق درباره‌ی نتیجه فهم حاصل می‌کند. مثلا در شکل اول قیاس مانند حمید انسان است و هر انسان فانی است، پس حمید فانی است. این اصول ضروری مراعات شده است: ۱- مقدمه‌ی یکم که صغری نامیده می‌شود، قضیه موجه (مثبت) است. ۲- مقدمه دوم که کبری است از کلیت برخوردار است. ۳- انسان که حد وسط نامیده می‌شود، در مقدمه یکم محمول و در مقدمه دوم موضوع قرار گرفته است. این حد وسط عالم حمل فانی که محمول مقدمه‌ی دوم است، بر موضوع صغری است که حمید است. یقینی که از این نظم خاص

در قضایا بوجود می‌آید، موجب یقین منطقی به نتیجه که حمید فانی است می‌گردد. نوع دوم - تفکرات و جریاناتی که بابت نتیجه گیریهای منطقی ناآگاه صورت می‌گیرد. این نوع استنتاجات منطقی در اکثریت قریب به اتفاق تفکرات و اعمال ما رواج دارد. حتی متفکران عالی مقام هم بدون توجه و آگاهی مشروح و دقت تفصیلی در اصول و قوانین رسمی منطقی، با سرعت و بدون توقف هدف گیری نموده و با حذف و انتخاب ناآگاهانه در پدیده‌ها و روابط زندگی در حال ارتباط با جهان و انسان، نتایج مطلوب خود را می‌گیرند و به حیات طبیعی و فکری خود ادامه می‌دهند، چه رسد به مردم معمول که اکثریت قریب به اتفاق جوامع راتشکیل می‌دهند. البته در تفکرات علمی و فلسفی و هنری و جهان بینی معمولاً نوعی منطق شفاف و ناملموس حکومت می‌کند که می‌توان با توجه استدلال و استشهاد برای نتیجه گیریها این منطق را کاملاً احساس نمود. نکته بسیار مهمی که در این مورد وجود دارد، اینست که روش منطقی رسمی بدانجهت که با مفاهیم کلی (معقولات ثانوی) و علامات در منطق علامتی (رمزی و سمبولیک، و عناصر ریاضی در منطق ریاضی سر و کار دارد، لذا انسان را با عین واقعیات در تماس مستقیم و ارتباط بی‌واسطه قرار نمی‌دهد و از ای نرو است که جنبه‌ی تجریدی و انتزاعی منطق رسمی در هر نوعی که دارد، غلبه بر واقع بینی مستقیم داشته و یقین حاصل از آن، آرامشی که ارتباط مستقیم با واقعیات بوجود می‌آورد نمی‌بخشد. از طرف دیگر در قالب گیری مفاهیم بوسیله‌ی الفاظ و گنجاندن محتوی در علامات، خود مفاهیم و محتویات را چنان می‌خشکاند که به ساخته‌های ذهنی بیشتر شبیه می‌شود، تا خود واقعیات. بدین جهت است که گروهی از فلاسفه در منطق‌های حرفه‌ای ارزش قابل توجهی سراغ ندارند. مخصوصاً با در نظر گرفتن اینکه اکتشافات و اختراعات و اثرهای عالی هنری و بارقه‌های فروزان ادبی، از مغزهایی تراوش کرده است که غوطه‌ور در منطق رسمی و حرفه‌ای نبوده‌اند. ما در تاریخ حیات ادیسون ندیده‌ایم که این مکتشف بزرگ یک کتاب منطقی رسی خوانده و در محتویات آن کتاب عمری سپری نموده سپس به کمک اصول و قوانین رسمی آن وارد میدان اکتشاف شده باشد. باید گفت: اساسی ترین کاری که از دست منطق رسمی برمیآید، تنظیم مشروح و دقیق مفاهیم و حقایقی است که در صحنه‌ی معلومات یا بالفعل و مشروحاً ظاهر گشته است و یا بطور اجمال و بالقوه قابل ظهور در صحنه‌ی معلومات بشری است، ولی هیچگاه کشیدن مجهولات را از پشت پرده‌ی حواس و

آزمایشگاهها رسمی به صحنه‌ی معلومات، به عهده نمی‌گیرد. فهم برین در شناخت حقیقت اینست که محققان درباره‌ی معرفت و شناخت در دوران معاصر، توجهی به پدیده‌های بسیار با اهمیت در ذهن بشری نمی‌نمایند، مخصوصاً کسانی که فقط بعد ماشینی ذهن را مطرح کرده، بقیه‌ی ابعاد آن رایا منکر می‌شوند و یا با یک کلمه‌ی ابهام‌انگیز متافیزیک بالای قفسه کتابخانه‌ها می‌گذارند و بدین ترتیب شعاع تموجات فکری انسانها را درباره‌ی اینگونه پدیده‌ها قطع می‌کنند. و این همان تفریط گرایی بشری است که پس از افراطها بروز می‌کند. در دورانه‌ی گذشته بعد طبیعی و ماشینی مغز آدمی نادیده گرفته می‌شد، در دوران ما هم بعد اخلاق و نیروهای والای ذهنی طرد شده است. این افراط و تفریط در فلمرو روانشناسی گذشته و حاضر نیز به خوبی دیده می‌شود. روانشناسی در گذشته به قول استاد باروک سر بی‌تن بوده است، امروزه روانشناسی تن بی‌سر است که هر چه پیش می‌رویم اجزای این بدن بی‌سر یا روش تجزیه‌ای به اجزاء محدودتر تقسیم و تجزیه می‌شود و هر جزئی در آزمایشگاه مخصوص به خود مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد. وحدت مجموع این تن بی‌سر متلاشی می‌گردد و اگر به همین تجزیه و متلاشی شدن قناعت می‌شود و ادعای انسان‌شناسی که هر یک از جزء شناسان ادعا می‌کنند، نمی‌کردند، امیدی بر پیشرفت در انسان‌شناسی می‌رفت، زیرا ضرورت انسان‌شناسی به عنوان یک واحد متشکل و منسجم با وحدت روانی، خود محرک مغزهای رشد یافته برای بررسی و تحقیق آن واحد می‌باشد، به شرط آنکه جزء شناسان رنگ این ضرورت را مات نکنند. بهر حال فهم برین برای مغزهای رشد یافته که بطور ناب در واقعیات می‌نگرند، پدیده‌ی ناشناخته نیست. این عامل شناخت نه در میان حلقه‌های زنجیر قوانین و تجریده‌های منطقی رسمی فشرده می‌شود و نه در بیابان بی‌سر و ته خیال و پندار مانند گردبادهای زودگذر و بی‌اساس طلوع و غروب می‌کند. فهم برین

عبارتست از بهره‌برداری کاملاً صحیح از واقعیات با دید مشرفانه بدانها و دریافتن واقعیات مانند دریافت شئون هویت خود ذات که در علم حضوری (خود هشیاری) فقط امکان‌پذیر می‌گردد. برای توضیح معنای فهم برین این امثال را در نظر می‌گیریم: با برقرار شدن ارتباط مستقیم با واقعیاتی که در برابر ذهن نمودار گشته است، وجود آن واقعیات را می‌بینیم و لمس می‌کنیم و می‌توانیم انعکاسهای نسبی از آن واقعیات را در ذهن خود دریابیم، و می‌توانیم با به‌فعالیت انداختن نیروهای مغزی متنوع آن منعکس شده‌ها را به شکل قوانین و کلیات و انتزاعیات در آوریم. در این جریانها شناختهای گوناگونی در ذهن ما بوجود می‌آیند مانند شناخت منطقی، شناخت حدسی، فعالیتهای تجریدی و غیره. باضافه‌ی فهم‌های حاصل از این شناختها، فهم دیگری داریم که شبیه به مشاهده‌ی معلومات پالایش شده در درون می‌باشد، به عنوان مثال: واقعیت زمان نه به عنوان یک امتداد خاص در ذهن که از تماس ذهن با حرکات بوجود می‌آید، و نه به عنوان خود حرکت و غیر ذلک، بلکه یک هویت از زمان پالایش شده از خصوصیات عینی و ذهنی و مختصات دالانی که میان آن دو وجود دارد. این هویت خیالی محض و غیر مربوط به واقعیت نیست، بلکه آن هویت اصیل است که از واقعیت گرفته شده و از کارگاه پالایش مغزی وارد درون شده و مانند مقداری از جوهر خالص رنگ است که با حل شدن در مایعات، آنها را رنگ‌آمیزی می‌نماید، ولی هویت خود را از دست نمی‌دهد. عدالت و زیبایی در فهم برین غیر از شناخت پدیده‌ها و خصوصیات و قوانین معمولی آن دو می‌باشد. بلکه همانطور که گفتیم: ورود این واقعیت در فهم برین، چهره‌ی پالایش شده‌ی آنها را به همان نحو قابل مشاهده و دریافت درونی می‌سازد که مشاهده‌ی خود و پدیده‌های آن، در خود هشی

اری (علم حضوری). شناختهای حدسی معمولاً- حدس را آن جریان ذهنی معرفی می‌کنند که انتقال به نقطه‌ی بعدی یا انتقال به نتیجه بدون پیمودن مقدمات و نقطه‌های پیشین صورت می‌گیرد. ولی با نظر به امکان‌ناپذیر بودن جهش مطلق از نقطه‌ای به نقطه‌ی دیگر بدون طی فاصله، تعریف مزبور صحیح به نظر نمی‌رسد و این اعتراض را کسانی مطرح کرده‌اند که در امکان‌ناپذیر بودن جهش مطلق میان حرکت در جهان عینی و جهان درونی تفاوتی نمی‌گذارد. ولی به نظر می‌رسد که ما نباید فعالیتهای ذهنی را با حرکات جهان عینی که نقطه‌های حرکت حتماً باید یکی پس از دیگری بوقوع بپیوندد، مقایسه‌نمائیم. زیرا فرض اینکه میان مبدء و مقصد حرکت و به‌طور عموم میان نقطه‌های مفروض حالت طولی وجود دارد، بدون تردید آن طول و امتداد باید با سرعتهای گوناگون پیموده شود. در صورتیکه در برخی از انتقالهای ذهنی، نه تنها کشش زمان حرکت احساس نمی‌شود، بلکه اطلا حرکتی که موجب گذشت کوتاه‌ترین زمان باشد، دیده نمی‌شود. پدیده‌ی حدس با نظر به مطابقت آن با واقعیت بر سه قسم عمده تقسیم می‌گردد: قسم یکم- حدس مطابق با تمام واقعیت. چنانکه از اصطلاح مزبور برمی‌آید، عبارتست از دریافت ناگهانی واقعیت آنچنانکه ه

ست و بدون کم و زیاد. و این نوع از حدس مخصوصاً در مسائل نظری و ابهام‌انگیز اگر چه کم اتفاق می‌فتد، ولی وجودش قابل تردید و انکار نیست و این نوع حدس با زیادی هشیاری و معلومات و ذوق رابطه‌ی مستقیم دارد اگر چه واقعیت دریافت شده، با حدس قابل تحلیل بهر یک از واحدهای هوش و معلومات و ذوق نبوده و نمی‌توان سهم هر یک از آنها را در واقعیت دریافت بطور دقیق معین نمود. قسم دوم- حدس مطابق با بعضی از واقعیت، گاهی حدسهائی که می‌زنیم، با مقداری از واقعیت نه کل مجموعی آن، مطابقت پیدا می‌کند. مثلاً درباره‌ی مقاومت یک جامعه در مقابل ستمگری چنین حدس می‌زنیم که آن جامعه تا ریشه‌کن شدن ستم مقاومت خواهد کرد، ولی بعدها معلوم می‌شود که مقاومت جامعه تا اندازه‌ی معین و محدود بوده و تا ریشه‌کن شدن ستم ادامه نداشته است. قسم سوم- حدس مطابق با واقعیت ولی با کیفیتی دیگر، مانند اینکه حدس ما درباره‌ی مقاومت جامعه چنین بوده است که جامعه‌ی مزبور بدون رهبر سیاسی مقتدر می‌تواند مقاومت نماید، ولی عملاً چنین اتفاق نیفتاد، بلکه بوسیله‌ی رهبری که در اثنای تکاپوی جامعه بروز نمود، مقاومت جامعه را به نتیجه رسانید. بر خلاف بعضی که گمان می‌کنند حدس نوعی از پیش ب

ینی بوده و نمی‌تواند به رویدادهای گذشته متعلق شود، می‌توان گفت: حدس در کشف علل و معلولات و رویدادهای گذشته نیز می‌تواند نفوذ نماید. به عنوان مثال: درباره‌ی قیام یکی از علویون در دوران بنی‌عباس، مسائل متعددی بعنوان دلایل آن قیام مطرح می‌شوند، یک محقق هشیار با نظر به معلومات لازم و کافی در تاریخ اسلام در دوره‌ی بنی‌امیه و بنی‌عباس، با نظر به ریشه‌ها و انگیزه‌های اصلی قیام و شواهد و دلایل رضایت بخش، به این نتیجه می‌رسد که چون همواره ستمگری دو سلسله‌ی مزبور، نهضتهائی و قیامهائی را بوجود می‌آورد، بنابراین قیام علوی مورد بحث و تحقیق نیز به انگیزگی دفع ستمگری بوده است، اگر چه این استنتاج به طور مستقیم مستند به آن شواهد و دلایل نبوده باشد. نکته‌ی بسیار حساسی که در این پدیده باید مورد توجه قرار بگیرد، اینست که ممکن است اطمینان حاصل از این شناخت، بقدری زیادتر از انعکاس محض واقعیت عینی بوده باشد که اصلاً قابل مقایسه با یک قضیه‌ی منعکس از واقعیت عینی در ذهن نبوده باشد، این مثال را در نظر می‌گیریم: فرض می‌کنیم یک فرد از انسانها در جستجوی دانش به تکاپو افتاده است، این دانش عبارتست از فیزیک یک شخص هشیار با داشتن معلومات لازم

و کافی درباره‌ی شخص مفروض، حدس می‌زند که این فیزیک‌خوان بالاخره رشته‌ی کار علمی خود را تغییر داده و به خواندن و فراگیری علم اخلاق پرداخته و در این علم به مقام صاحب‌نظری خواهد رسید. مسلم است که فاصله میان یک دانشجوی فیزیک تا صاحب‌نظر در علم اخلاق بسیار زیاد است و ممکن است به سپری شدن این نقاط از مسیر نیازمند باشد: ۱- احساس اینکه در دانشجوی مفروض یک احساس نیرومند درباره‌ی عظمت و ارزش انسانی وجود دارد که بوسیله‌ی جملاتی از دانشجوی مزبور برای حدس زنده اثبات شده است. ۲- حدس زنده گاهی بی‌میلی دانشجوی مزبور را به فیزیک که تشریح نمودهائی ناآگاه از جهان طبیعت را به عهده گرفته است، از زبان خود دانشجو و یا از طرز حرکات و سکنتات بازگوکننده‌ی وضع روانی او درباره‌ی فیزیک دریافتی است. ۳- رابطه‌ی دانشجو را با دوستانی که در علوم انسانی مخصوصاً در رشته‌ی اخلاق و ارزشها عاشقانه کار می‌کنند، دریافتی است. ۴- علاقه‌ی دوستان آن دانشجو را با یکی از اساتید کاملاً وارسته‌ی علم اخلاق که می‌تواند در شماره‌ی انسانهای انگشت شمار درآید، فهمیده است. ۵- در نتیجه‌ی این علاقه احتمال اینکه دانشجوی فیزیک یک یا چند بار با استاد مزبور تماس برقرار نم

وده و به انسانیت و اخلاق بگردید، در ذهنش تقویت شده است. شخص حدس زنده حتی بودن توجه به مقدمات پنجگانه حدس می‌زند که دانشجوی مزبور به سوی خواندن و فراگرفتن اخلاق و ایجاد روحیه‌ی کاملاً اخلاقی تغییر مسیر خواهد داد. ائتلاف و ترکیب این مقدمات در ذهن شخص حدس زنده برای آنکه به حدس مزبور منتهی شود، نیاز به یک عده استنتاجها و ترتیب بندیهای شخصی دارد که مافوق نظم خاص منطقی می‌باشد. و حدس مزبور پس از بوجود آمدن قابل تحلیل به قضایای انعکاسی محض نمی‌باشد. این نکته را هم باید در نظر داشته باشیم که هویت حدس فقط در سرعت انتقال خلاصه نمی‌شود، بلکه این خصوصیت را نیز دارد که موضوع مورد حدس با نظر به مقدمات معمولی، مخفی و پوشیده از ذهن است. استشمام در پدیده‌ی شناخت معنای لغوی استشمام عبارتست از بو بردن، و مسلم است که منظور از شناخت استشمامی تاثر اعصاب بینی از بوی اشیاء دارای بوی نیست، بلکه مقصود نوعی دریافت نتیجه از مقدمات غیر مستقیم یا غیر کافی است که در اکثر مردم با مراتب گوناگون وجود دارد. تفاوت میان استشمام و حدس در اینست که در پدیده‌ی حدس، مقدماتی که شناخت و فهم یک موضوع را امکان‌پذیر می‌سازد، سر راه شخص نمی‌باشد. یعنی

شخص حدس زنده از مقدمات آن شناخت با روش منطقی عبور نمی‌کند، بلکه سرعت انتقال به حدیست که اصلاً به یک یک آن مقدمات توجهی ندارد و این سرعت بحدیست که گوئی شناخت حدسی یک امر ناگهانی در ذهن است. باضافه‌ی مخفی بودن رابطه‌ی موضوع شناخت از مقدمات معمولی منطقی. در صورتی که پدیده‌ی استشمام از مقدمات غیر مستقیم یا غیر کافی بوجود می‌آید، مثلاً از گفتگوهائی که میان دو فرد یا دو جامعه صورت گرفته است، استشمام بروز جنگ و نزاع می‌نماید، در صورتیکه آن

گفتگوها نه با دلالت مطابقی دلیل بروز جنگ است و نه با دلالت تضمینی و التزامی. و ما نمی‌گوئیم که استشمام یک پدیده‌ی بی‌علت است، بلکه می‌گوئیم: مقدمات موجود رابطه‌ی منطقی معمولی با شناخت مفروض ندارد. و علت عبارتست از مقداری معلومات و تجربه در پدیده‌های شخصی و آشنائی با قوانین کلی هیچ یک از آنها ارتباط مستقیم و کافی با شناخت استشمام شده ندارد. شاید فعالیت خاصی در ذهن وجود دارد که مواد خام آن، همان معلومات و تجارب و قوانین کلی می‌باشد. تفاوت دیگری که استشمام با حدس دارد، اینست که استشمام در بعضی از اشخاص نوعی از فعالیتهای ذهنی پایدار می‌باشد، در صورتیکه حدس غالباً موقت و گسیخته و غیر قاب
ل‌پیش‌بینی می‌باشد.

بعضی از قضات به اضافه‌ی اطلاعات و آگاهیهای قضائی، دارای شم قضائی نیز می‌باشند. بعضی از سیاستمداران به اضافه‌ی معلومات و قدرت فعالیتهای سیاسی، دارای شم سیاسی نیز می‌باشند، همچنین شم هنری و شم اقتصادی و غیره در صورتیکه در توصیف اصناف مزبور حدس بکار برده نمی‌شود. روشن‌بینی و روشنفکری مفهوم روشن‌بینی به معنای لغوی آن که روشن دیدن فیزیکی است نمی‌باشد، بلکه مقصود درک و شناخت واقعیتهای بدون پرده و اختلاط با اوهام و خرافات و بدون استناد به اصول و سنن پیش‌ساخته و پرداخته‌ای است که ارزش واقعیت نشان‌دهی خود را از دست داده‌اند. در دوران ما اینگونه شناختها را شناختهای روشنفکرانه می‌نامند. بدون تردید اینگونه شناختها کاملاً مطلوب و مفید، بلکه برای حیات فردی و اجتماعی ضرورت قطعی دارند. متأسفانه کسانی که موفق به اینگونه شناختها می‌شوند، بسیار بسیار اندکند. برای توضیح روشن‌بینی و روشنفکری چند مسئله را باید مطرح نماییم: مسئله یکم - چنانکه از موارد بکار بردن اصطلاح روشن‌بینی و روشنفکری برمی‌آید، اینگونه شناخت عبارتست از درک واقعیتهای محض با روشنائی شبیه به روشنائی درک یک نمود فیزیکی با نور کافی. مسلم است که وا

قیتهای به طور صاف و مجرد و دور از پرده و پیچیدگیها و اختلاط با غیر واقعیتهای برای اکثریت بسیار چشمگیر امکان‌پذیر نبوده یا حداقل آنقدر دشوار است که می‌توان گفت: اینگونه ارتباط با واقعیتهای برای اکثریت تقریباً محال است. لذا افرادی که در یک جامعه به مقام والای روشن‌بینی و روشنفکری می‌رسند. همواره در یک اقلیت اسف‌انگیزند. به همین جهت است که جوامع بشری تاکنون آنهمه ناگواریه‌ها و محرومیتها و شکستها که از نداشتن روشن‌بینان و روشنفکران راستین دیده است، از فقدان اصول و قوانین سازنده ندیده است. زیرا می‌توان گفت: در هر دوره و جامعه‌ای، منابع نسبتاً مناسبی برای وضع اصول و قوانین وجود داشته و خردمندان هر قومی با نظر به دانسته‌ها و خواسته‌های اصیل و ضروری آن قوم از آن منابع بهره‌برداری نموده و حیات فردی و اجتماعی مردم را تنظیم نموده و به راه انداخته‌اند، و یا حداقل آن مردم می‌توانستند با تطبیق زندگی خود بر آن اصول و قوانین، زندگی خود را از سقوط نجات داده و دردهای خود را تقلیل بدهند. در آن موقع هم که نارسائی آن اصول و قوانین برای مردم ثابت می‌شده است، با اشکال گوناگون در صدد رفع آن نارسائی‌ها برآمده و قانون را قابل بهره‌برداری س

اخته‌اند. در صورتیکه کمبود روشن‌بینان و روشنفکران در یک جامعه، به اضافه‌ی اینکه موجب به عقب برگشتن طرز تفکرات مردم و اسارت آنان در دست عوامل جبری طبیعت و اقویای خشن‌تر از عوامل جبر طبیعت گشته است، رکود و نارسائیهای قوانین و اصول نیز که می‌بایست بوسیله‌ی روشن‌بینان و روشنفکران اصلاح و تنظیم شود، دود از دودمان جامعه برآورده است. خلاصه می‌توان گفت: بشر بیشتر قربانی کمبود انسانهای روشن‌بین واقعی بوده است، تا نارسائی قوانین. مسئله دوم - امروزه غالباً اصطلاح روشن‌بین و روشنفکر در مقابل ارتجاع و کهنه پرست بکار می‌رود، بدون اینکه معانی واقعی این دو اصطلاح حساس برای بکار بردگان آن دو به درستی روشن شود. اگر درست دقت شود خواهیم دید که: در مقابل هم قرار گرفتن این دو اصطلاح در دو مورد صورت می‌گیرد: ۱- مقصود از روشنفکری درک و شناخت واقعیتهای حال و آینده است، وقتی که ارتجاع در برابر این مفهوم قرار می‌گیرد. منظور عدم درک و شناخت واقعیتهای حال و آینده و میخکوب شدن در شناختهای رسوب شده از گذشته می‌باشد. در

این مورد بدون تردید حق و حقیقت و واقعیت با آن فرد یا گروه است که روشنفکر و روشن بین معرفی می‌شود و آن جامعه‌ای که از چنین ر

وشنفکران و روشن بینی‌ها محروم است رکود و سقوط آن قطعی است. مفهوم مرتجع و کهنه پرست در برابر این روشن بینی و روشن فکری واضح است و نیازی به تفصیل ندارد. ۲- مقصود از روشنفکری درک و شناخت حال و آینده و تکاپو در راه تحقق بخشیدن به آرمانهای واقعی جامعه در حال و آینده است. ارتجاع در مقابل این معنی از روشنفکری، عبارتست از چسبیدن به شناخته‌های رسوب شده از گذشته و ایجاد کردن مانع از روند تکاملی جامعه به سوی آینده. در این مورد باز حق و حقیقت و واقعیت از آن روشنفکران روشن بین بوده ارتجاع با آن معنی که گفته شده عامل شکست دیر یا زود جامعه خواهد بود. در این مورد که تضاد و مغایرتشان کاملا روشن است، ارتجاع صد در صد محکوم و به حکم عقل و منطق و وجدان حمایت کنندگان آن، کاری جز خیانت و جنایت بر جامعه انجام نمی‌دهند. اگر کسی پیدا شود که حمایت از ارتجاع و نفرت از روشنفکری به دو معنای مزبور بنماید کشف از اختلال عقلی حمایت کننده و متنفر مزبور نماید. لذا وقت خود را برای بیان بیماری و دوای روانی چنین شخصی صرف نمی‌کنیم که بر عهده‌ی روانپزشکان ارجمند واگذار شده است. و اگر چنین شخصی از قدرت برخوردار باشد و نتوانیم او را سوار آمولانس نموده

به خدمت روانپزشک برسانیم، معالجه‌ی روانی او را بر اشخاص قدرتمندتری که ظمنا اصول حیاتی و ارزشهای آنها را پذیرفته‌اند، حواله می‌کنیم که دیگر با اصول حیاتی انسانها شوخی نکنند. و اگر از فرستادن او به حضور روانپزشک ناتوان باشیم و چنین قدرتمندی هم وجود نداشته باشد، راه دیگری هم داریم و آن راه عبارتست از اینکه این شخص را کارمند موزه خانه‌ای نمایم که در آنجا بنشیند و با سنگهای تراشیده شده‌ی عهد حجری و سفالینهای ساخته شده‌ی ماقبل تاریخ به راز و نیاز پردازد و باقریحه‌ای که با از دست دادن عقل و خرد به دست آورده است! به سنگها و سفالین شعرها بسازد و دلخراش شود!! اما مسئله‌ی روشنفکر و مرتجع باید خیلی دقیقتر و منطقی تر از این حرفها مطرح شود، تا بتوانیم از نابودی واقعیتها با بکار بردن کلمه‌ی مرتجع و روشنفکر جلوگیری کنیم. به نظر می‌رسد ما باید دقت لازم و کافی ملاک منطقی این دو اصطلاح متضاد را کاملا بدست بیاوریم. فقط با بدست آوردن ملاک واقعی و منطقی این دو اصطلاح است که خواهیم توانست از وقت تلف کردن بیهوده در دو فحش و دشنام شرم آور دست برداشته، معنای حقیقی دو مفهوم متضاد را که در سر تا سر تاریخ مطرح بوده و خواهند بود، مورد بر

رسی قرار بدهیم. بدان جهت که اصطلاح روشن بین و روشنفکر روشن تر و صافتر از اصطلاح مرتجع است، نخست واقعیتها را که ملاک روشنفکری است توضیح می‌دهیم، و با این توضیح مفهوم متضاد آن که مرتجع است، روشن می‌گردد. مسئله‌ی سوم- روشنفکری و حقیقت زمان و واقعیتها وقتی که می‌گوئیم واقعیتها منظور ما همه‌ی موجودات و رویدادهائی است که با اشکال گوناگون، تحت حکومت قوانین در جریانند. یک عدد سنگ ناچیز در دامنه‌ی کوهی دورافتاده از مجتمع انسانی واقعیت دارد. یک رفتار عادلانه که از انسانی سر می‌زند، واقعیت دارد. یک اندیشه‌ی منطقی منتج، واقعیت دارد و غیر ذلک. برای آشنائی صحیح تر با واقعیات، حتما و باید دو بعد مثبت و منفی کننده‌ی آنها را درک نموده، سپس موضع گیری مرتجع و روشنفکر را در برابر واقعیات تعیین نمایم: بعد مثبت واقعیات- عبارتست از موجودیت واقعی آنها که در وجود خود نیازی به ذهن و حواس انسانی ندارند (اگر چه در موقع انتقال به درون. بوسیله‌ی حواس و ذهن انسانی رنگ آمیزی می‌شوند) همچنین خواص طبیعی واقعیتها مانند سختی و نرمی و شیرینی و تلخی و رنگ و بو و حرکت و سکون و حرارت و غیر ذلک، مربوط به بعد مثبت واقعیات می‌باشند. بعد منفی کننده‌ی

واقعیت عبارتست از طرد هر گونه ضد قانون و پندارهای بی‌اساس آدمیان و تجسیم‌های بی‌پایه‌ای که ممکن است گریبان جهان بینان را بگیرد. معنای روشن بینی درباره‌ی این واقعیات آن نیست که شخص روشنفکر از زمان برای خود مرکبی ساخته از

روی واقعیت بگذرد و فقط به طرف آینده بتازد. این آویزان شده از عقربک ساعت منظومه‌ی شمسی است که واقعیات ساعت هشت و پنجاه و نه دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و پنجاه و نه ثانیه را ... در ساعت نه تمام معدوم می‌بیند!! ما تاریک بین‌تر از این تاریک بینی نداریم که معلول امروز را از علت دیروز ببرد فقط برای اینکه دوازده ساعت مثلاً از تحقق علت این معلول سپری شده است! واقعیت زمان به طور کلی و طبق برداشت همه‌ی صاحب‌نظران و با نظر به مفاد همه‌ی علوم که بیان‌کننده‌ی واقعیتها هستند، به هیچ وجه به عنوان یک جزء عینی از واقعیات جهان هستی نمی‌باشد. شما اگر یک عدد سیب یا یک کارخانه‌ی صنعتی معظم را به اجزاء تشکیل‌دهنده‌ی آنها تجزیه کنید، به یک جزئی عینی به عنوان زمان نخواهید رسید. پس زمان یک واقعیت عینی نیست که گذشته و حال و آینده‌اش اثری در تنوع واقعیات داشته و آنچه که گذشته است واقعیتی بریده از واقعیت حال و آینده باشد. آ

یا با این حال پریدن از روی واقعیات با مرکب ذهنی زمان به سوی آینده‌ی محض، ضد روشنفکری نیست؟! آنچه که حقیقت دارد اینست که گسترش واقعیات به طور تدریجی در کشش زمان انجام می‌گیرد و لذا توجه ما به واقعیت زمان، تنها برای تنظیم و محاسبه‌ی منطقی واقعیات در جریان می‌باشد، نه برای آنکه زمان یک موضوع عینی است که جزئی از واقعیات است. توضیح اینکه بهره‌برداری ما از زمان درباره‌ی رسیدن یک سیب در شاخه‌ی درخت که مثلاً چهار ماه طول می‌کشد با نظر به همین چهار ماه می‌توانیم محاسبات مربوط به داشتن محصول سیب را پس از چهار ماه که از گل کردن درخت می‌گذرد، انجام بدهیم و می‌توانیم این زمان را با زمانی که مورد نیاز رسیدن گلابی است مقایسه نمائیم و آب دادن در هر دو هفته یکبار را مثلاً فراموش نکنیم. این محاسبات مربوط به زمان کمترین کمکی نمی‌کند به شناخت آنچه که در هویت درخت و تماس ریشه‌های آن با آب و مواد زمینی و اشعه‌ی آفتاب می‌گذرد و در ماه چهارم با صدها تفاعل مستقیم و غیر مستقیم موضوعی را به عنوان سیب در شاخه‌ای از درخت سیب نمایان می‌سازد. با نظر به مجموع مطالبی که مطرح کردیم، نخستین عامل روشن‌بینی و روشنفکری یک انسان عبارتست از ارزیابی د

قیق واقعیات و حقیقت زمان و رابطه‌ی آن با واقعیات. اکنون به این نتیجه می‌رسیم که روشنفکر حقیقی کسی است که که ارتباط خود را با واقعیات گسترده در جویبار زمان تنظیم منطقی نموده، با درک صحیح درباره‌ی علتها و معلولها و ثابتها و متغیرها، برای تحقق بخشیدن به حیات معقول جامعه رسالتی در خود احساس کند و از هیچ گونه گذشت و فداکاری در این راه دریغ نرزد. این روشنفکر روشن روان نه تنها خوبست، بلکه به اصطلاح بعضی از فلسفه‌های گذشتگان رب النوع (مربی واقعی هم‌نوع خود) انسان است. هر کسی در برابر چنین روشنفکر و رسالتش مقاومت بورزد همان مرتجعی است که اگر خود گور خود را با دستش نکند واقعیت جهان شوخی‌ناپذیر پیش از ورودش به گورستان، جسد متحرکش را تابوت متحرک نموده، روزی از کارش خواهد انداخت و نفرت عشاق واقعیتها به دنبالش. یک روشنفکر حقیقی نمی‌تواند نیروهای مغزی و عضلانی خود را برای خودنمایی بسیج کند، زیرا این ضد رسالت او است، این تباه‌کننده‌ی شخصیت سازنده‌ی او است. یک روشنفکر حقیقی نمی‌تواند با اصول پیش ساخته‌ای که محصول موضع‌گیریهای به فنا رفته است، قدم بردارد، در حالی که او خود بهتر از همه می‌داند زنده نگهداشتن اصول، همواره و لاین

قطع به آب حیات اندیشه‌های نو و وجدان فعال، نیازمند می‌باشد. یعنی او در عین حال که باید بداند که: روز نو و شام نو باغ نو و دام نو هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نو عنا است (مولوی) این حقیقت را هم باید بداند که: قرن‌ها بگذشت این قرن نویست ماه آن ماه است و آب آن آب نیست فضل آن فضل است و عدل آن عدل هم گرچه مستبدل شد این قرن و امام قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای هم‌ام وین معانی بر قرار و بر دوام شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر بر قرار پس بنایش نیست بر آب روان بلکه بر اقطار اوج آسمان (مولوی) مولوی در عین حال که از وجود ثابت‌هائی فوق متغیرات خبر می‌دهد، ارزش موضع‌گیری خود را در گسترش معرفت به خوبی بیان می‌کند: هین بگو تا ناطقه جو می‌کند تا به قرنی بعد ما آبی رسد گرچه هر قرنی سخن نو آورد

لیک گفت سالفان یاری کند دینامیسم حیات جانداران از آغاز حرکت در کره‌ی خاکی احساس و صیانت خویش از تلف شدن و دفاع از حیات و آماده کردن محیط مناسب برای زندگی مطلوب خود و تولید مثل و غیر ذلک تا همین لحظه که من این کلمات را می‌نویسم، واقعیت ثابت (نه سکون فیزیکی و شیمیائی) دارد. اگر چه میلیارد میلیاردها جا

نداران سر از خاک کشیده و سپس روانه‌ی خاک می‌گردند. فضل و عدل بقول مولانا و تشنگی به کمال و شرافت انسانی، احساس تعهد در زندگی و لزوم عدالت و مطلوبیت علم و هنر از قدیمترین دورانهای زندگی انسانی واقعیت ثابت دارند، با اینکه میلیاردها انسان و ده‌ها تمدن و فرهنگ و جامعه‌های متنوع چونان مهمانان چند روزی خوان گسترده‌ی طبیعت، از این مهمان‌سرا در گذشته‌اند. مسئله سوم- هویت ذهنی روشنفکری شاید از مطالبی که تاکنون مطرح نمودیم، هویت ذهنی روشنفکر برای ما روشن شده است، چنانکه هویت ذهنی یک انسان مرتجع با مقابله‌ی تضاد با آن هویت آشکار می‌شود. ولی با اینحال روشنفکری و تاریک فکری را هنوز به عنوان یک هویت خاصی از شناخت مطرح نکرده‌ایم. لذا اکنون به توضیح این دو هویت ذهنی می‌پردازیم: درباره‌ی هویت ذهنی روشنفکری می‌توانیم چنین بگوئیم: که عبارتست از آن آگاهی مستمر که موضوع آگاهی (دیدگاهش) اصول زیر بنائی واقعیات گسترده در کشش زمان است، بدون میخکوب شدن در پدیده‌ها و عوامل جذاب واقعیات که چونان کفهای ناپایدار سر از آب برمی‌آورند و سپس فرو می‌نشینند. این آگاهی مخلوطی از اندیشه‌ی منطقی درباره‌ی واقعیات و حدس و استشمام در جریان آنها است

. و چون واقعیات در کشش زمان گسترده می‌شوند و ثابتهای مافوق جزئیات و محسوسات گذران، آن واقعیات را توجیه می‌نمایند، لذا توجه نمودن و اهمیت دادن به آن ثابتها که از میلیاردها کف محسوس و گذران عبور نموده به واقعیت خود ادامه می‌دهند، ارتجاع نامیده نمی‌شود. باین معنی چنانکه بریدن از واقعیتهای ثابتها و تاختن به آینده‌ی ذهنی محض، روشنفکری نمی‌باشد، همچنان توجه کردن و اهمیت دادن به ثابتها که زیر بنای قوانین علمی ما است، ذهن ارتجاعی نیست، بلکه ذهن ارتجاعی عبارتست از گذشته پرستی که واقعیاتی در آن بوجود آمده و در ذهن مرتجع چنان رسوب کرده است که گویی آن واقعیات از جویبار زمان گذشته و در اقیانوس ابدی ذهن مرتجع فرورفته است. در نتیجه ذهنیت روشنفکری را می‌توان بدینقرار تعریف نمود: ذهنیت روشنفکری عبارتست از شناخت و دریافت واقعیات در حلقه‌های رویدادهای گذشته و حال و آینده، در راه وصول به حیات معقول که برای فرد جامعه ضرورت دارد. ملاحظه می‌شود که این شناخت یک پدیده‌ی انعکاس ذهنی محض و یک فعالیت محض اندیشه‌ی منطقی و یک شناخت ارزشهای مجرد نیست، بلکه محصول عالی همه‌ی این شناختها است. البته فراموش نکنیم که این تعریف و توصیف برای رو

شنفکران واقعی است، نه روشنفکر نماهایی که ادعای روشنفکری را بدون دریافت معنای واقعی آن و یا بدون احساس رسالت انسانی در روشن کردن افکار جامعه، برای خودنمایی و آرایش شخصیت خود به راه انداخته و جامعه را در تباہ کننده‌ترین تاریکیها فرومی‌برند. این نکته را هم دقیقاً توجه کنیم که تفاوت بسیار زیاد وجود دارد میان روشنفکری که با نظر به واقعیات و احساس ضرورت بهره‌مند ساختن جامعه از آن واقعیات، دست به کار می‌شود، و آن روشنفکرانمای دفاع کننده از رای و معتقداتی که آن را به طور پیش ساخته پذیرفته و کسی را که آن آراء و معتقدات را مثل او نپذیرفته است، مرتجع می‌نامد! زعم و نظر و رای و درایت در شناختها این سه مفهوم گاهی در یک معنای مشترک بکار می‌روند و آن عبارت از تصدیق و حکم به یک قضیه که شناخت و درک آن از پنجاه درصد به بالا و حد اعلای آن تا نود و نه درصد می‌رسد، نه صد در صد. اینگونه تصدیق و حکم در دانشها و جهان‌بینی‌ها و تحلیلهای هنری و مسائل پیچیده‌ی زندگی فراوان است، اگر چه بالغتها و ترکیبات گوناگون ابراز می‌گردند. وقتی که

گفته می‌شود: قضیه به زعم آن مدیر چنین است، مانند اینست که گفته شود: قضیه به نظر و رای آن مدیر چنین است . این تصدیق و حکم در مواردیست که قضیه مورد تصدیق و حکم بدیهی نبوده و احتیاج به بررسی علل و معلولات و

نتیجه‌گیریهای منطقی و استشمام و حدس و درایت داشته باشد. البته این پدیده‌های چهارگانه از نظر شدت و ضعف رابطه‌ی مستقیم با معلومات و تجارب اندوخته ندارد. به این معنی چنان نیست که برای یک زعم و نظر و داریت صحیح و مطابق واقعیت، افزایش و فراوانی معلومات و تجارب کافی بوده باشد. اگر چه افزایش و فراوانی معلومات و تجارب کافی بوده باشد. اگر چه افزایش و فراوانی معلومات می‌تواند مواد اولیه‌ی بسیار مفید و ضروری برای وجود آمدن پدیده‌های مزبور در قلمرو شناخت و حکم بوده باشد. زیرا هر یک از پدیده‌های مزبور با معنای مشترک آنها کیفیت بسیطی است که از مجموع معلومات و اندوخته‌های تجربی و هوش و استعداد شخصی بوجود می‌آید. به همین جهت است که این معنای مشترک یا معنای هر یک از پدیدگی چهارگانه از نوعی خاص از شناخت مطرح می‌کنیم. این نکته را هم باید توجه کنیم که در این پدیده‌ها نوعی عمل ذهنی وجود دارد که شناخته شده را در هدفهای انتخاب شده مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد و با همان عمل ذهنی است که نقص شناخت از صد در صد جبران می‌شود و تصدیق و حکم

زعمی و نظری و رای و درایی قدرت شناخت صد در صد را پیدا می‌کند. جنبه‌ی عملی ذهنی این پدیده‌ها را در مبحث انواع رابطه‌ی عملی ذهن با موضوع در پدیده‌ی شناخت بررسی خواهیم کرد. شناختهای اکتشافی آنچه که از مجموع ملاحظات در ایستمولوژی (معرفت شناسی) و رشته‌های مربوط روانشناسی و فلسفه‌های مربوط به علوم انسانی برمی‌آید، اینست که ریشه‌ی اصلی این شناخت و هویت آن، هنوز کاملاً روشن نگشته است. آنچه که مسلم است و از جنبه‌ی علمی می‌توان بررسی نمود، حالت ذهنی مکتشف پیش از اکتشاف و پس از آن است. اما لحظات حقیقی اکتشاف و هویت این پدیده در مغز مکتشف، هنوز در ابهام کلی است. توضیح اینکه: اکتشاف یک نوبابی است که پس از تکاپوی محقق در مسائل مربوط به موضوع کشف شده بروز می‌کند و این جریان تقریباً به قرار زیر است: ۱- کوشش و تکاپوی صمیمانه و با عشق علاقه به واقعیت. ۲- بدست آوردن معلومات لازم برای باز شدن ذهن و گرفتن واقعیت‌های مربوط به موضوع. ۳- امید محرک برای وصول به موضوع، در صورتیکه پیگردی و تحقیق برای موضوع هدفگیری شده باشد. مثلاً محقق می‌خواهد علت انبساط اجزاء جسمی را در بعضی از حالات بداند، و می‌داند که انبساط معلول علت مخصوصی است که با اجزاء جسم تماس برقرار می‌کند.

او عده‌ای از احتمالات را برای علت بودن طرد کرده، حرارت را به عنوان علت مورد پیگردی قرار داده است. و اما آن اکتشافاتی که بدون هدفگیری انجام شده است، مانند اشعه‌ی ایکس که بدون هدفگیری رونتگن کشف شده است از سه شرط مزبور بر کنار است. حال این گونه اکتشافات چیست؟ که حتی کتابی به نام سرنویدی بودن دانشها درباره‌اش نوشته و اثبات کرده‌اند که شماره فراوانی از اکتشافات بدون هدفگیری پیشین صورت گرفته است، مسئله‌ی دیگری است که در پایان همین مبحث مطرح خواهیم کرد. ۴- اسرارآمیزترین موضوعی که در پدیده‌ی شناخت اکتشافی وجود دارد، احساس نوعی از آزادی ذهنی مافوق توصیف است. ذهن در این حالت از همه گونه زنجیرهای اصول و قوانین و امواج هوایی و طبیعی رهایی احساس نموده، ناگهان روشنائی تازه‌ای را در خود احساس می‌نماید. دلیل این رهایی و آزادی آن است که پس از بروز اکتشاف در روشنائی مزبور مکتشف نمی‌تواند آن حالت ذهنی را به معلومات و خواسته‌ها و هدفگیری پیشین خود تجزیه نموده و سهم هر یک از آنها را در اکتشاف معین نماید. ۵- از قراین و شواهد اطمینان بخش چنین برمی‌آید که ذهن مکتشفین در حال اکتشاف از یک عامل ناشناخت

ته‌ی مغزی بهره‌برداری می‌کند اگر چنین عاملی فرض نشود، نمی‌توان خود را با کلماتی از قبیل هوش و استعداد و فراوانی معلومات و غیر ذلک فریب داد، زیرا همه‌ی این پدیده‌ها در افرادی فراوان وجود دارد و نمی‌توان آنها را بعنوان علت کافی برای اکتشاف در نظر گرفت، اگر چه لزوم حتمی دارند. مطلبی را که کلود برنار در مقدمه‌ی طب آزمایشی گفته است، برای توضیح همین معنی یادآور می‌شویم. او می‌گوید: هیچ قاعده و دستوری نمی‌توان بدست داد که هنگام مشاهده‌ی امری معین در سر محقق فکری

درست و متمرکز که یک نوع راهیابی قبلی ذهن به تحقیق صحیح باشد، ایجاد شود. تنها پس از آنکه فکر به وجود و ظهور آمد می‌توان گفت: چگونه باید آن را تابع دستورهای معین قواعد منطقی مصرح که برای هیچ محقق انحراف از آنها جایز نیست، قرار داد و لکن علت ظهور آن نامعلوم و طبیعت آن کاملاً شخصی است و چیزی است مخصوص که منشا ابتکار و اختراع و نبوغ هر کس شمرده می‌شود. در این عبارات علت بروز اکتشاف را نامعلوم و شخصی معرفی می‌کند. ممکن است ما رویدادهایی را که در حال اکتشاف وجود دارند، تا حدودی بیان کنیم: به اضافه‌ی چهار موضوعی که در شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ۴ متذکر شدیم، موضوع ششم را هم

برای آشنایی بیشتر با شرایط پدیده‌ی اکتشاف به میان بکشیم: ۶- نشاط و وجد فوق‌العاده عالی که بوسیله‌ی اکتشاف نصیب مکتشف می‌گردد، ممکن است آن عامل ناشناخته را بدین ترتیب توضیح بدهد که انسان مکتشف بعدی از نهاد خود را آن اکتشاف درمی‌یابد. مانند مادری که بعدی از نهاد خود را در کودکی که می‌زاید، در می‌یابد. آیا مکتشف با رسیدن به یک حقیقت تازه، به حقیقتی از نهاد خود نرسیده است؟ به همین جهت است که گفتار سقراط که کارمن مامائی است و با گفتار و تدریس کمک می‌کنم که مردم حقیقتی را که دارند، از خود به ظهور برسانند هنوز هم به عنوان پاسخ قابل توجه به مسئله اکتشاف، تلقی می‌گردد. نوع شناخت اکتشافی عبارتست از کیفیتی مخلوط از عمل ذهن و انعکاس در صحنه‌ی آزاد در ذهن و بدین جهت این شناخت قابل مقایسه با شناختهای دیگر نمی‌باشد. البته مسیر اکتشافات پس از بروز کمپیوترها دگرگونیها پیدا کرده است. شناختهای اشراقی گروهی از بررسی کنندگان در مسائل معرفت و علم منکر شناختهای اشراقی شده و گروهی دیگر از درک آن، اظهار ناتوانی نموده‌اند. بدون اینکه آن منکر شوند. گروههای فراوانی از ارباب ادیان و عرفاء و حکماء و ریاضت کشان و آن دسته از اخلاقیون که ر

یشه‌های اخلاق را در سطوح عمیق شخصیت می‌جویند، که به قول ابن‌سینا و شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) روبه عالم ماورای طبیعت است. حتی بعضی از روانشناسان و محققان در وضع روانی انسانها نیز چنین شناختی را تایید کرده‌اند. بهر حال عده‌ای از عظمای معرفت و پیشتازان علم و آگاهی‌های بشری از وجود شناختهای اشراقی اطلاعات قابل اهمیت بدست می‌دهند. به عنوان نمونه مولانا جلال‌الدین با آن همه علم‌گرایی و روش عقلانی و منطقی و حسی در شناخت واقعیات که او را در ردیف اول متفکران قرار می‌دهند، در مواردی فراوان از کتاب مثنوی و دیوان شمس و درسهایی که گفته و فرزندش در کتاب به نام فیه مافیه جمع‌آوری نموده و همچنین در مجالس سبعة، شناخت اشراقی را گوشزد کرده است. بلکه در موارد زیادی تصریح کرده است که اگر علوم حاصله از حواس و عقل نظری و منطقی رسمی خالی از شناختهای اشراقی باشد، بی‌مغز و فقط برای سودجویی در روبنای زندگی معمولی و شناختهای سطحی درباره‌ی انسان و جهان به درد می‌خورد. بهر حال برای توضیح این نوع شناخت، نخست باید تا حدودی با هویت آن آشنائی پیدا کنیم و ببینیم آنانکه شناختهای اشراقی را اثبات می‌کنند چه می‌گویند و آنانکه منکر هستند منظورشان چیست. از مجموع ملاحظاتی که درباره‌ی پدیده‌ی اشراق گفته شده است، می‌توان یک مفهوم کلی را به عنوان شناخت اشراقی برای بررسی مطرح نمود. این مفهوم کلی عبارتست از تابش واقعیت بر ذهن آدمی بدون احتیاج به مقدمات حسی و اندیشه‌های رسمی. این مفهوم عالی‌تر از حدس و استشمام است که در مباحث گذشته مطرح نمودیم. و می‌توان گفت: اشراق عبارتست از نوعی روشنائی ذهن مانند روشنائی فیزیکی که به اجسام می‌تابد و آنها را روشن می‌نماید. بلکه آن روشنائی که خود موضوع دریافت شده بوسیله‌ی اشراق مانند کانون نور، به پیرامون خود روشنائی پخش می‌نماید. بعنوان مثال: شناخت این واقعیت که عالم هستی معنای بزرگی را در بردارد، نوعی اشراق است که مافوق حس و اندیشه رسمی است، اگرچه حس و اندیشه درباره‌ی عالم هستی، از عوامل آمادگی ذهن برای پذیرش اشراق مزبور می‌باشد. همچنین احساس اینکه هر جزئی از عالم هستی در بوجود آوردن آهنگ کلی هستی دخالت می‌ورزد، یک احساس اشراقی است. دریافت جمال و جلال در جهان هستی که درک

ضرورت گرایش به آن دو را نیز در بردارد، یک دریافت اشراقی است. درک اینکه جهان هستی با آدمی سر و کاری دارد و هم لحظات زندگی او در یک محاسبه‌ی محض عدالت م

ی‌گذرد یک درک اشراقی است. بطور کلی احساس آن ابعاد والای جهان و اجزای آن که بطور مستقیم از راه حس و اندیشه امکان‌ناپذیر است احساسی است اشراقی. آیا منکرین شناختهای اشراقی دلیل برای انکار دارند؟ منکران شناختهای اشراقی هیچگونه دلیل برای نفی علمی شناختهای اشراقی ارائه نداده‌اند، آنچه که دستاویز آنان قرار گرفته است عبارتست از نمی‌بینم، نمی‌یابم، نمی‌شناسم، حس نمی‌کنم که همه‌ی آنها بیان حال ذهنی شخص خود گوینده بوده نمی‌تواند تکلیف واقعیت را تصفیه کند. اگر این نمی‌بینم‌ها می‌توانست مغزهای بشری را قانع ساخته و موجب نفی واقعیتها بوده باشد، بشر در همان دوران ابتدائی خود میخکوب شده، حتی یک قدم برای کشف واقعیتهایی که در دوران خود زیر پرده‌ی جهل معاصران بوده است، بر نمی‌داشت. این مطلب کودکان را کنار می‌گذاریم. این منکران اگر واقعا نمی‌توانند شناخت اشراقی را درک نموده و بپذیرند، آنچه که منطبق ایجاب می‌کند، اینست که از ارائه نظر خودداری کنند، نه اینکه قضاوت نموده حکم به نفی این شناخت را صادر نمایند. گاهی که در مطالب اینگونه منکران فوق محسوس دقت می‌کنیم، می‌بینیم نه تنها اینان با بی‌طرفی کامل درون خود را بررسی نموده و بدین

جهت شناخت اشراقی را ندیده‌اند، بلکه از طرح اینگونه مسائل احساس ناراحتی می‌کنند در عبارات زیر که از فروید نقل شده است، دقت فرمائید: من برای بحث در این قبیل مطالب توزین‌ناپذیر، خود را ناراحت می‌یابم و به این ناراحتی همواره اقرار دارم!! این جملات فروید کشف از حساسیت (آلرژیک) او درباره‌ی واقعیت فوق محسوس می‌نماید!! که پس از کلافه شدن درباره‌ی ریشه‌ی عمیق مذهب بیان نموده است. عبارات فروید درباره ریشه عمیق مذهب بدین قرار است: معهذاً نمی‌توان انکار کرد که بعضی از اشخاص می‌گویند: در خود احساسی می‌نمایند که به خوبی توصیف شدنی نیست. این اشخاص از احساسی سخن می‌رانند که به ابدیت متصل است از جدائیها شکایت می‌کند و می‌خواهد روزگار وصل خویش را بجوید این تصور ذهنی از یک احساس ابدی که در عرفای بزرگ و همچنین در تفکر مذهبی هندی منعکس می‌شود، ممکن است ریشه و جوهر احساس مذهبی را که مذاهب گوناگون جلوه‌هایی از آن هستند، تشکیل دهد. فروید در این موضوع تردید دارد و اقرار می‌کند که با تحلیل روانی خود هرگز نتوانسته است اثر از چنین احساس در خویشتن بیابد، ولی فوراً با صداقت کامل اضافه می‌کند که این امر به او اجازه نمی‌دهد وجود احساس مورد بحث

را در دیگران انکار نماید دقت فرمائید که محتویات این عبارات با علم واقع بینانه چه کرد؟ ۱- در عبارت اول چنین می‌گوید که من برای بحث در این قبیل مطالب توزین‌ناپذیر (احساس ابدیت، احساس مذهبی) خود را ناراحت می‌یابم و به این ناراحتی همواره اقرار دارم! چرا؟ آقای دانشمند ناراحت می‌شوید! آقای روانپزشک و روانکاو، می‌توانید این ناراحتی را تحلیل نموده و ریشه‌های اصلی آن را دریابید؟! آیا احتمال نمی‌دهید که عشق شما به اصالت غریزه‌ی جنسی هر گونه واقعیت را از انسان نفی نموده و بقول مولانا: جز ذکرنی دین او نی ذکر او سوی اسفل برد او را فکر او لذا هر وقت که بخواهید خودتان را از پایین تنه به بالا بکشید، احساس ناراحتی می‌کنید؟ آقای دانشمند، مطلبی که خلاف واقعیت باشد، راه مبارزه با آن و طرد آن از میدان علم، تحقیق علمی و اثبات غلط بودن آن از دیدگاه علمی است نه احساس ناراحتی، ای کاش مقداری هم به تحلیل روانی خود پرداخته و ریشه‌ی این روانی را در می‌یافتید و آن را معالجه می‌کردید. آری کل اگر طیب بودی سر خود دوا نمودی. و رب شقی یامر الناس بالتقی طیب

یداوی الناس و هو علی (چه بسا اشقیائی که مردم را به تقوی دستور می‌دهند. مثل

اینان مثل آن طیب است که مردم را می‌خواهند معالجه کنند ولی خود به همان بیماری مبتلا هستند). جالب اینست که می‌گوید: و به این ناراحتی همواره اقرار دارم گمان نمی‌کنم فروید در عمرش حاضر شده است که ولو چند درس و بررسی با انسان‌شناسان عالی مقامی که به اضافه‌ی غرایز طبیعی ابعاد دیگری هم در انسانها سراغ دارند، داشته باشد. از عبارت فوق به خوبی روشن می‌شود

که حالت درونی او در برابر احساسات عالی دارای نوعی عقده بوده است که نتوانسته است آن را از خود دور نماید. فروید در عبارات بعدی جملاتی را می‌گوید که با جمله‌ی بالا تناقض آشکار دارد. زیرا در جمله بالا گفته است: من برای بحث در این قبیل مطالب توزین ناپذیر خود را ناراحت می‌یابم در صورتیکه در عبارات بعدی می‌گوید: با تحلیل روانی خود هرگز نتوانسته است اثری از چنین احساس در خویشتن بیابد حال این سؤال پیش می‌آید که شما فروید با داشتن حساسیت مستمر درباره‌ی آن احساسات چگونه توانسته‌اید با کاوش بی‌طرفانه درون خود را بکاوید! با اینکه ناراحتی مستمر شما سد محکمی برای بررسی علمی بی‌طرفانه در برابر روانکاوای خویشتن بوجود آورده است؟! آیا شناختهای اشراقی پدیده‌های ذهنی شخصی هستند این مسئله که آیا شناختهای اشراقی پدیده‌های ذهنی شخصی هستند؟

با دو پاسخ روبرو می‌گردد: پاسخ یکم - مبنی بر عقیده‌ی کلی است که می‌گوید: شناختهای اشراقی هم مانند دیگر شناختها، کلی و قابل بوجود آمدن در ذهن همه‌ی اشخاص در شرایط معین می‌باشند. پاسخ دوم - مبنی بر این عقیده است که شناختهای اشراقی نوعی پدیده‌های ذهنی شخصی می‌باشند که نمی‌توان آنها را در قلمرو معرفت‌های معمولی مورد بررسی و تحقیق قرار داد. به نظر چنین می‌رسد که شناختهای اشراقی دارای هر دو بعد می‌باشند: بعد کلی و بعد شخصی، بعد کلی شناختهای اشراقی - عبارتست از آن روشنائی درونی که با بوجود آمدن عوامل و شرایط معین، بوجود می‌آیند. عوامل و شرایط اصلی این روشنائی رهایی کامل درون از تعلقات و آلودگی‌هایی است که فضای درون را تیره و تاریک می‌سازد. فرو رفتن در شهوات و هوسها و خودخواهی‌ها بدترین موانع شناختهای اشراقی درباره‌ی هويت جهان هستی و مبادی عالی آن است و اما شناختهای اشراقی در اجزاء و روابط عالم طبیعت، مستند است به: توجه حیاتی به یک موضوع و پاکی از آلودگی درباره‌ی آن موضوع و تحقیق و پی‌گیری درباره‌ی مفاهیم و روابط موجود در پیرامون آن، و به حرکت در آوردن احساسات عالی د

رباره‌ی آن موضوع، با کمال بی‌طرفی و رهایی از هدف‌گیری‌های پست، اینها همه از عوامل بوجود آمدن شناختهای اشراقی درباره‌ی آن موضوع می‌باشد. این نوع شناختها در قرآن مجید با کلمه‌ی نور بیان شده است. بعد شخصی شناختهای اشراقی عبارتست از ناتوانی انسان از بدست آوردن همه‌ی عوامل و شرایطی که موجب بروز شناخت اشراقی می‌گردند. این شناخت بی‌شبهت به اکتشاف نیست در اینکه نه می‌توان زمان بوجود آمدن آن را تعیین نمود و نه می‌توان ضوابط حتمی آن را محاسبه کرد و آن عوامل و شرایط درونی را که گفتیم، اموری لازم هستند نه کافی. برگردیم به بعد کلی شناختهای اشراقی. شناختهای اشراقی در حالات بروز عشق و الا - یک جریان معمولی است: این داستان را از یکی از سردسته‌های اشراق (مولانا جلال‌الدین) بشنویم: غیر از این معقولها، معقولها یابی اندر عشق پر فر و بها شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما ای دواى نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما عاقل از انگور، می‌بیند همی عاشق از معدوم شیئی بیند همی عشق ربانی است خورشید کمال امر نور اوست خلقان چون ظلال حافظ می‌گوید: عاشق شو از نه روزی، کار جهان سر آید ناخوانده درس

مقصود از کارگاه هستی شناختهای اشراقی با تصفیه واقعی دل بروز می‌کند: آئینه‌ی دل چون شود صافی و پاک نقشها بینی برون از آب و خاک هم بینی نقش و هم نقاش را فرش دولت را و هم فراش را آینه بی‌نقش شد یابد بها زانکه شد حاکی ز جمله نقشها چون ز خود رستی همه برهان شدی چونکه گفتی بنده‌ام سلطان شدی مولوی ۱۷ - شناخت شهودی مقصود از شناخت شهودی عبارتست از تماس مستقیم درون با واقعیت غیر قابل تماس حسی طبیعی و عقلانی. شرایط بوجود آمدن این نوع شناختها شبیه به شناختهای اشراقی است، تنها تفاوتی که با همدیگر دارند، در اینست که موضوعی که با شناخت شهودی روشن می‌شود، به پیرامون خود تجاوز نمی‌کند، بلکه فقط خود آن موضوع مورد شهود قرار می‌گیرد، چنانکه یک نمود فیزیکی معین مورد مشاهده قرار می‌گیرد. پس در حقیقت شهود عبارتست از بینائی درون واقعیت با روشنائی خاصی که از بینائی حسی و شناخت عقلانی قوی‌تر و روشن‌تر است. و با نظر به حالات گوناگون درونی در تماس با واقعیات، این نوع بینائی قابل انکار و تردید نیست. شناخت

شهودی در حالات رویائی و تجربیدی بیشتر بروز می‌کند تا در حالات طبیعی. ۱۸- شناخت الهامی این شناخت از نظر هویت شبی ه به اکتشاف است، با این تفاوت که دایره‌ی الهام وسیع‌تر از اکتشاف بوده شامل درک هر گونه موضوعات عینی و حل مسائل علمی و رویدادهای زندگی می‌باشد. و تفاوتی دیگر که میان اکتشاف و الهام وجود دارد، اینست که اکتشاف به فعالیت فکری بیشتر نیازمند است تا مجهولی برای انسان چهره‌ی خود را بنمایاند، در صورتیکه الهام بارقه‌ایست که با مقدماتی کمتر هم ممکن است بوجود بیاید. ۱۹- شناخت مستند به وحی وحی در اصطلاح ادیان عبارتست از القاء شدن مستقیم حقیقت از مقام شامخ الهی به درون کسی که شایستگی آنرا دارا می‌باشد. کسانی که دارای این شایستگی می‌باشند، پیامبران (انبیاء و رسولان) نامیده می‌شوند. ولی در لغت مطلق القاء را گویند. وحی به معنای لغوی آن است که در آیه بکار رفته است: و ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم لیجادلواکم (و شیاطین به دوستان خود وحی می‌کنند که با شما به مجادله پردازند!) شناخت مستند به وحی قابل تحلیل به چند واحد است: الف- وحی کننده، در وحی اصطلاحی ادیان، وحی کننده منحصر در خدا است. او است که حقایق را به درون پیامبران القاء می‌نماید. ب- وحی شونده- انسانهایی هستند که با تصفیه و تزکیه‌ی درون در حد اعلا شایستگی گیرندگی وحی را

بدست آورده‌اند. ج- چیزی که وحی می‌شود، عبارتست از حقایق و واقعیات برای بیان تبلیغ حیات معقول انسانها بوسیله‌ی پیامبران الهی. ما پیش از بحث در واحدهای مربوط به وحی، یک تعریف اجمالی درباره وحی را می‌آوریم: وحی عبارتست از آگاه شدن پیامبر از واقعیت چه بطور مستقیم بوسیله شعور و گیرندگی خاصی که خدا به پیامبر عنایت نموده است، و چه بوسیله فرشته‌ای که مامور ایصال وحی به شعور و استعداد گیرندگی پیامبر است. اگر ما نتوانیم درباره‌ی حقیقت این شناخت از مفاهیم کاملاً روشن و مستقیم بهره‌برداری نمائیم، می‌توانیم با تحقیق و بررسی در شناختهای اشراقی و اکتشافی و شهودی و الهامی که ساده‌تر و روشتر از هویت وحی می‌باشند، تا حدودی به شناخت وحی نزدیک شویم. شناختهای مزبور با عبارات و اصطلاحات گوناگون در علوم روانی و دیگر علوم انسانی و فلسفه‌ها مورد پذیرش قرار گرفته‌اند. خصوصیتی که در وحی وجود دارد اینست که عین واقعیت و صلاح انسانها را در حیات معقول به طور قطع بیان می‌کند. و کسی که شایسته‌ی وحی است، با کوشش و تلاش کامل در تصفیه درون شایستگی گرفتن واقعیات را بدست می‌آورد. این تصفیه تزکیه و گیرندگی بحدی است که برای نوع بشر معمولی و قابل تصور نیست و سرمایه و نیروی چنین تصفیه و تزکیه را خداوند متعال به بعضی از بندگانش عنایت نموده است چنانکه در آیه‌ای از قرآن آمده است: الله اعلم حیث یجعل رسالته (خدا داناتر است به آن مورد که رسالت خود در آن قرار می‌دهد. از مختصات وحی اینست که به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست و واقعیتی که با وحی برای پیامبران روشن می‌شود، آشکارترین و قویترین شهود است که با جان آنان در آمیخته است. استناد شناخت وحی به خداوند متعال از استناد هر گونه شناخت به عوامل خود کاملتر و روشتر است. یکی دیگر از مختصات وحی آنست که با هیچیک از وحی‌هایی که به پیامبران دیگر نازل می‌شود، تضادی نداشته باشد. مگر اختلافی که به جهت موقعیتهای شخصی پیامبران ایجاب نماید. به نظر می‌رسد شناخت ناشی از وحی یک حقیقت است که با نظر به گیرندگان وحی تنوع پیدا می‌کند. در قرآن مجید گیرندگان متنوعی برای وحی تذکر داده شده است که حتی شامل جمادات هم می‌شود. نهایت امر اینست که وحی که برای پیامبران نازل می‌شود، به جهت عظمت گیرندگی آنان و به جهت عظمت هدفی که از وحی منظور می‌شود (که عبارتست از شکوفا ساختن همه‌ی ابعاد انسانها و وارد کردن آنان به قلمرو حیات معقول) بالاتر و با

عظمت‌ترین وحی‌ها است. شناخت در سه قطعه از زمان: گذشته و حال حاضر و آینده اختلاف شناخت در سه قطعه از زمان (گذشته و حال حاضر و آینده) را از دو جهت باید مورد بررسی قرار داد: جهت یکم- خود پدیده‌ی شناخت و جهت دوم- واقعیت شناخته شده. جهت یکم- به نظر می‌رسد که شناختهایی که درباره‌ی واقعیات در ذهن آدمی بروز می‌کنند، با گذشت زمان، موضوعیت خود را از دست می‌دهند و آنچه که در خاطره می‌ماند، خود آن واقعیاتی است که مورد شناخت ما قرار گرفته بوده‌اند. به عنوان

مثال: ما در گذشته یقین پیدا کرده بودیم که هر عدد زوج قابل قسمت به دو عدد مساوی همدیگر می‌باشد. امروز این اصل ریاضی در مغز ما وجود دارد و هر لحظه بخواهیم می‌توانیم از آن بهره‌برداری نمائیم، ولی توجهی به زمان آن شناخت یقینی که پیدا کرده بودیم، نداریم. مواردی که خود پدیده‌ی شناخت در گذشته می‌تواند شناخت دیگری را بر مبنای آن استوار بسازیم. از مختصات شناخت در زمان گذشته اینست که اگر واقعیات شناخته شده، تحقق یافته و در زنجیر حوادث بگذشته خزیده باشند، مانند اینکه در

حال حاضر آن واقعیات را با چشم خود می‌بینیم، یقینی و غیر قابل تردید تلقی می‌نمائیم و کمترین تردیدی در تحقق آن رویدادها به ذهن خود راه نمی‌دهیم. آفتاب که دیروز بر کروی زمین تابیده و آثاری از خود گذاشته است. هیچ گونه قابل تردید نبوده و احتمال خلاف به هیچ وجه به حادثه‌ی مزبور راه ندارد. گوئی حادثه‌ی مزبور جزئی غیر قابل تفکیک از ذات ما گشته است، در صورتیکه شناخت ما درباره‌ی واقعیتهای حال حاضر و آینده چنین نیست، زیرا رویدادی که در حال حاضر بوقوع می‌پیوندد و یا در آینده وقوع خواهد یافت، بدان جهت که درک هیچ حادثه‌ای مجرد از هر گونه اجزاء و روابط آنها در جهان هستی و بدون دخالت موضع‌گیری ما در شناخت آن حادثه، امکان‌پذیر نیست، لذا ما آن شناخت یقینی را که درباره‌ی تحقق یافته‌ها بدست می‌آوریم، درباره‌ی حوادث حال و آینده نمی‌توانیم تحصیل کنیم، زیرا اجزاء و روابط آنها در جهان هستی هر اندازه هم که برای ما نمایش سیستم بسته باشند، باز بدان جهت که در واقع دارای سیستم باز می‌باشند، لذا همواره احتمال خلاف محاسبات در حوادث آینده، اگر چه خیلی ناچیز باشد احتمال منطقی است. شناخت ما به رویارویی آفتاب با کروی زمین در دیروز، با شناخت ما به رویارویی آفتاب با کروی زمین در فردا متفاوتست. زیرا در مافوق قوانین علمی محض که زاییده شده‌ی موضع‌گیری

ما در یک مجموعه‌ی معینی است، احتمال وقوع یک رویداد کیهانی که موجب دگرگونی در منظومه شمسی ما باشد، چنانکه گفتیم یک احتمال منطقی ولی فوق قوانین علمی است. و می‌توان گفت: خود قانون علمی هر اندازه هم که یقینی باشد، باز در واقع مشروط به شرائط معینی است که در صورت فقدان یکی از آنها، از جنبه‌ی علمی ساقط می‌گردد. آیات فراوانی در قرآن مجید، جریان مستمر حوادث طبیعی و انسانی را به مشیت متجدد و مستمر خداوندی نسبت می‌دهد. مانند: و ان من شیئی الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم (و هیچ چیزی نیست مگر اینکه منابع آن در نزد ما است و ما فرو نمی‌فرستیم آن را مگر با اندازه‌ی معین). به اضافه آن آیه که می‌گوید: یمحوا الله ما یشاء و یشب و عنده ام الکتاب. (خداوند با مشیت خود آنچه را که می‌خواهد اثبات و آنچه را که می‌خواهد محو می‌سازد). اما شناخت ما درباره‌ی واقعیاتی که در حال حاضر در جریان است، اگر این واقعیات مجموعه‌ای از اجزاء باشند که مقداری از آنها گذشته و مقداری از آنها در حال حاضر در جریان است و مقداری دیگر در آینده به وقوع خواهد پیوست، اگر ارتباط میان اجزاء چنان محکم باشد که مجموعاً یک واحد را تشکیل بدهند، شناخت ما دربار

هی اجزاء گذشته با نظر به هویت آنها، مانند شناخت به سایر رویدادهای گذشته می‌باشد که به هیچ وجه راهی برای احتمال خلاف ندارد و اگر شناخت ما درباره‌ی آن اجزاء با نظر به ارتباط آنها به اجزاء حال حاضر و آینده باشد، به اندازه‌ی قرار گرفتن آنها در سیستم باز و امکان ارتباط با اجزاء پیش‌بینی نشده در معرض احتمال خلاف می‌باشد. انواع رابطه‌ی عملی ذهن با موضوع در پدیده‌ی شناخت مقصود از این نوع شناختها عبارتست از محصول عمل و فعالیت ذهنی که دارای هویت کار می‌باشد، نه انعکاس و تاثر. این فعالیت‌های ذهنی که بسیار متنوع می‌باشند، اگر چه تابع انگیزه‌های درونی یا برونی بوده و هرگز به طور تصادفی بوجود نمی‌آیند، ولی از نظر هویت عملی (فونکسیون) که دارند، قابل مقایسه با انعکاس محض و تاثرات بازتابی ذهنی نمی‌باشند. تفاوت اساسی عمل ذهنی با انعکاس محض (چه شرطی و چه غیر شرطی) در سه موضوع است: ۱- عامل هویت خودکار که حرکتی است آگاهانه در ذهن. ۲- عامل کار که صادر کننده یا ادامه دهنده‌ی کار است و این عامل درونی هنوز از نظر علمی محض روشن نشده است. ۳- هدف از کار- هدفگیری در عمل ذهنی مخصوصاً در موقعی که کار بطور آگاهانه صورت می‌گیرد، قطعی و ضروری است.

۱- تصدیق با واحدهای انعکاسی این فعالیت عبارتست از آن عمل ذهنی که روی واحدهای تصور شده انجام می‌گیرد و با این عمل آن واحدها به شکل قضیه در می‌آیند، مانند: آفتاب کروی است. واحدهای این قضیه که ساده‌ترین اشکال قضایا است عبارتند از: ۱- آفتاب. ۲- کروی بودن. ۳- رابطه میان آن دو که رابطه‌ی مثبت است. واحد یکم و دوم از نمودهای عینی بوسیله‌ی حواس به ذهن ما منتقل شده‌اند. واحد سوم که عبارتست از رابطه، اگر چه نمود عینی ندارد، ولی واقعیت آن، از مشاهده‌ی اتصاف آفتاب با کروییت انتزاع شده است و پدیده‌ی انتزاع خود یک عمل ذهنی است، نه انعکاس محض. ۴- حکم یا اذعان به وجود رابطه میان موضوع و محمول که قطعاً عمل ذهنی است. با این تحلیل روشن می‌شود که در هر قضیه‌ای دو نوع عمل ذهنی وجود دارد: عمل یکم- انتزاع رابطه، زیرا خود رابطه دارای یک نمود عینی در بیرون از حواس و ذهن نیست، آنچه که در بیرون از حواس و ذهن وجود دارد، واقعیاتی است با اوصاف و اجزاء پدیده و تشکل و اتحاد و انضمام آن اوصاف و اجزاء و پدیده‌ها با واقعیات و بس. هنگامیکه می‌گوئیم: میان آفتاب و کروییت رابطه‌ای وجود دارد و یا مابین علت و معلول رابطه‌ای وجود دارد. در حق

یقت حالتی از حالات آفتاب و کروییت را که تشکل با اتحاد یا انضمام آن دو با یکدیگر است، انتزاع می‌کنیم. عمل دوم- اذعان با حکم بوجود رابطه میان اجزاء قضیه است که تصدیق نامیده می‌شود. ۲- تصدیق با واحدهای تجریدی واحدهای این نوع از تصدیق عبارتند از مفاهیم تجرید شده مانند قضایای ریاضی که از اعداد و علامات تشکیل می‌شوند. اعداد چنانکه در مباحث اشاره کردیم، صورتهای منعکس از نمودهای عینی نیستند. زیرا آنچه که در جهان عینی با حواس و ذهن ما ارتباط برقرار می‌کنند، اجسام و اشکال هستند که با تعیین مخصوص به خود از یکدیگر جدا بوده و دارای مرزهای مشخص می‌باشند. ما با توجه به هر یک از آن تعیین می‌توانیم آن را محدود تلقی کرده سپس از همه‌ی خصوصیات و هویت آن محدود صرف نظر کرده، مورد شمارش قرار بدهیم. در این شمارش، ذهن عملی به نام عدد انجام می‌دهد که در تلفظ با یک و دو و سه و در کتابت با نقش معینی آنها را مانند ۱، ۲، ۳ ابراز می‌کنیم، ولی هویت عدد یک عمل ذهنی خالص است که نه تنها قابل تطبیق به هیچ نمود عینی نیست، بلکه خود نیز نمود مشخصی در ذهن ندارد. یعنی هیچ ذهنی نمی‌تواند نمودی را به عنوان عدد در خود مشاهده نماید. و اما علامات مانند

مثبت و منفی نیز از یک نمود قابل انعکاس در ذهن حکایت نمی‌کنند، بلکه اشاره به تفکیک عددی از عدد دیگر با ضمیمه‌ی عددی به عدد دیگر می‌باشند و یا بیان کننده‌ی نسبتی میان دو عدد یا دو گروه از اعداد می‌باشند. و در هر حال مفاد علامت در هیچ یک از حالات و اعمال ریاضی نمایانگر شکل و صورت عینی در اعداد که خود هیچ گونه نمودی ندارند، نیستند. بدین ترتیب هیچ یک از قضایای ریاضی دارای واحدهای منعکس از نمود عینی نمی‌باشند. همچنین آن قسم از قضایای منطقی که دارای واحدهای کلی می‌باشند مانند قوانین علمی که از واحدهای کلی تشکیل می‌شوند و چنانکه در بحث بعدی (تجرید) متذکر خواهیم گشت، همه‌ی مفاهیم کلی امور تجریدی بوده و قابل انطباق مستقیم بر نمود عینی نیستند. ۳- تجرید معنای تجرید عبارتست از حذف و الغای مشخصات یک هویت، مانند دایره‌ی بطور کلی، مسلم است که هیچ دایره‌ای در جهان عینی بدون سطح و فضای مشخص تحقق پیدا نمی‌کند، ما موقعی که درباره‌ی دایره یک حکم کلی می‌نمائیم مثلاً می‌گوئیم: هر دایره‌ای بوسیله‌ی قطر به دو قسمت مساوی تقسیم می‌شود، دریافت شده‌ی ما از دایره، یک دایره‌ی مشخص کوچک یا بزرگ، کشیده شده با مداد مشکی یا قرمز، روی کاغذ با مقوا،

کنده شده در یک فلز یا تخته و غیر ذلک نیست. دریافت این دایره در ذهن یک عمل تجریدی ذهنی است که به هیچ وجه در جهان عینی وجود ندارد. و همچنین وقتی که می‌گوئیم: انسان حیوانی است قبل تعلیم و تربیت همه‌ی اجزای این قضیه مفاهیمی تجریدی هستند که ناشی از حذف هر گونه مشخصات عینی می‌باشند. و هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند به شکل قانون کلی درآید، مگر اینکه باید نوعی عمل تجریدی ذهنی در آن انجام بشود، تا بصورت کلی درآید. این مسئله که ماهیت عمل تجریدی در ذهن چیست؟ مانند سایر عملیات ذهنی مورد بحث و گفتگوی فراوانی است که تاکنون به عنوان یک پدیده‌ی طبیعی معمولی در فیزیک

و فیزیولوژیک قابل تفسیر نبوده است. ۴- تذکر (یادآوری) این عمل ذهنی، یادآوری نیز نامیده می‌شود. این عمل عبارتست از جستجوی محتویات حافظه یا ناخودآگاه برای استخراج واحد یا واحدهائی که در گذشته وارد درون شده و ذخیره گشته است. این جستجو معلول عواملی است که یادآورنده را به عمل ذهنی تذکر وادار می‌کند. این عمل یکی از شگفت‌انگیزترین عملیات ذهنی است که غالباً مورد اعتناء و دقت قرار نمی‌گیرد هر تذکری از عده‌ای از عناصر متشکل می‌شود: عنصر یکم- وجود واحدهای ذخیره شده در حافظه یا ضمیر

ناخودآگاه. این واحدهای بسیار متنوع می‌باشند، مانند قضایای شخصی و مفردات و مفاهیم گوناگون و قوانین علمی و هنری و صنعتی و اخلاقی و سیاسی و مذهبی و اقتصادی و طبیعی و ارزشها و تاثرات و غیر ذلک. عنصر دوم- انگیزه‌ی استخراج و بهره‌برداری از واحد مطلوب. انگیزه‌ی استخراج واحد نیز متنوع و مربوط به انواعی از نیازها است. عنصر سوم- آن عامل ذهنی که به پیدا کردن و استخراج واحد می‌پردازد. این عامل تا کنون از نظر علمی و فلسفی تعریف روشنی نداشته است. به همین جهت است که معمولاً در توضیح تذکر و یادآوری، بحث مشروح و قانع کننده‌ای درباره‌ی این عامل انجام نمی‌گیرد و فقط به همین مقدار کفایت می‌شود که در عمل تذکر عاملی وجود دارد که رهسپار محتویات حافظه یا ضمیر ناخودآگاه گشته، واحد مطلوب را استخراج و به صفحه‌ی خودآگاه ذهن می‌آورد. و ما از هر فرض و تئوری هم که درباره‌ی این عامل پیروی کنیم، در اینکه عمل یادآوری انعکاس ماشینی ذهنی نیست، همه اتفاق نظر دارند، زیرا در هنگام یادآوری، کاری مشخص در ذهن وجود دارد و این کار پس از احساس احتیاج شروع و با پیدا کردن واحد مطلوب پایان می‌پذیرد. به نظر می‌رسد قدرت و ضعف نیروی یادآوری رابطه مستقیم با زیا

دی و کمی محتویات حافظه یا ناخودآگاه ندارد. آنچه که مشاهده و تجربه درباره‌ی این پدیده نشان می‌دهد اینست که هر واحد که با اهمیت حیاتی تلقی شده و یا با تاثرات شدیدتر وارد درون شده است، عمل تذکر درباره‌ی آن واحدها و تاثرات، قوی و سریع انجام می‌گیرد. بهمین جهت است که اگر کسی بخواهد از این نیروی عالی به خوبی برخوردار شود، باید واحدهایی را که به درون منتقل می‌سازد، مورد توجه قرار بدهد و آنچه را که بیهوده و در آینده مورد نیازش نخواهد بود، با اهمیت تلقی نکند و تحت تاثر آنها قرار نگیرد. ۴- عمل تحلیل یکی از فعالیت‌های مهم ذهن عمل تحلیل است. این عمل عبارتست از باز کردن یک مجموعه کل و تجزیه آن به واحدهای تشکیل دهنده‌ی آن و بررسی آن واحدها در رسیدن به هدفهای شناختی و عملی. بعضی از متفکران مانند راسل به قدری به روش تحلیل اهمیت می‌دهند که وقتی از او می‌پرسند: شما از کدامین مکتب فلسفی پیروی می‌کنید؟ پاسخ می‌دهد: من هیچ برجسی ندارم، تنها برجسی که دارم آتمیسم منطقی است. به نظر می‌رسد قناعت به روش تحلیلی در شناخت مانند قناعت کردن پرنده به یک بال برای پرواز می‌باشد. ما در راه تحصیل شناخت بر روش تحلیلی (آنالیتیک) آنقدر نیازم

ندیم که به روش ترکیبی (سنتتیک) و بهر حال عمل تحلیل که یکی از دو بال پرواز برای وصول به شناخت است، از سنخ انعکاسات ماشینی ذهن نبوده بلکه یکی از کارهای اساسی ذهن است که با اینکه موضوع برنهاد شده در برابر حواس و ذهن، یک موضوع در ذهن همان کل و مرکب از اجزاء است و انعکاس اولی و طبیعی آن موضوع در ذهن همان کل مرکب از اجزاء است، با اینحال عامل تحلیل در ذهن، به تجزیه و تفکیک آن اجزاء از یکدیگر می‌پردازد و می‌تواند هر یک از آن اجزاء را بطور مستقل مورد بررسی قرار بدهد و ممکن است هر یک از آن اجزاء را با مختصات شخصی خود و یا با مختص ارتباطی با اجزای دیگر مورد تحقیق قرار بدهد. ۵- عمل ترکیبی این عمل ذهنی نیز از اهمیت خاصی در شناختها برخوردار است. احتیاج ذهن بشری به ترکیب واحدها و کشف رابطه‌ی آنها در موضوعات مرکب و متشکل کمتر از احتیاج آن به تجزیه و تحلیل کلهای مجموعی نیست. این احتیاج در مسائل مربوط به صنعت و دانشهای محض و نمودهای هنری به قدری روشن و ضروری است که هیچ احتیاجی به بحث و گفتگو ندارد. و هر گونه موقعیت در قلمرو صنایع و دانشهای محض و ایجاد آثار هنری معلول روش منطقی تحلیلی و ترکیبی است.

آنچه که احتیاج به بحث و ت

حقیق دارد، روش تحلیلی و ترکیبی در فلسفه‌ها و جهان‌بینی‌ها و شناخته‌های ارزشی است که دو مفهوم کل و اجزاء در آنها فوق‌العاده دقیق و ظریف و نیازمند به صرف انرژی مغزی زیاد آگاهی‌های فراوان است. بعضی از فیلسوفان و جهان‌بینان و ارزش‌شناسان تنها به روش تحلیلی اهمیت می‌دهند و برخی دیگر به روش ترکیبی، در صورتیکه چنانکه اشاره کردیم هر دو روش برای شناخت ضرورت دارد و هیچ مکتبی در امور مزبوره بدون تدقیق در دو روش مزبور حق اظهار نظر ندارد. بهر حال عمل ترکیبی نیز یکی از عملیات ذهنی است و هر اندازه که واحدهای مورد عمل انتزاعی‌تر و تجریدی‌تر باشد. عمل مزبور نیز تجریدی‌تر خواهد بود. ۶- درک برقراری رابطه میان عمل ذهنی و موضوع درست است که گاهی عمل ذهنی بدون اینکه از آگاهی کامل شخص برخوردار باشد، به جریان میفتد، ولی معمولاً بدانجهت که عمل ذهنی از سنخ کارهای هدفدار است، مخصوصاً در آن موقعیتها که هدف از اهمیت قابل توجه برخوردار باشد، لذا خود عمل زیر نورافکن آگاهی جریان خود را طی می‌کند. این آگاهی کار مهمی که انجام می‌دهد، اینست که به اضافه‌ی روشن کردن جریان ذهنی، موجب می‌شود که عامل کار رابطه میان عمل ذهن و موضوع را تنظیم نماید و از و

رود اختلال به رابطه‌ی مزبور جلوگیری نموده و در تصحیح رابطه بکوشد. ۷- تدبیر از عملیات بسیار ضروری و مفید ذهن، عمل تدبیر است. این کلمه معمولاً در عاقبت اندیشیها بکار می‌رود و خود نوعی از اندیشه است که در پیش‌بینی و دقت در غایتها و پایانه‌ها و بطور کلی آنچه که از آینده می‌رسد و در معرفت و عمل عینی آدمی در حیات معقول اثری مثبت یا منفی دارد ضرورت پیدا می‌کند. این عمل ذهنی برای کسانی که می‌خواهند در این دنیا زندگی با محاسبه و خردمندانه‌ای داشته باشند، ضروری است و به همین جهت است که چنانکه در شناخت از دیدگاه قرآن خواهیم دید از اهمیت مخصوصی برخوردار است. برای آن انسان که وحدت شخصیت با وحدت هدف اعلای زندگی مطرح است، محاسبه در واقعیتها و رویدادهای آینده که مانند حلقه‌های زنجیر پیوسته به گذشته و حال است فقط با ایجاد رابطه‌ی هماهنگ میان آن حلقه‌ها است که حیات آدمی قابل تفسیر معقول می‌باشد. شرایط تدبیر صحیح بسیار با اهمیت است. از آن جمله: الف- تشخیص دقیق درباره‌ی اصول و قوانین زندگی که از پایداری مطلق یا نسبی برخوردارند. ب- استقراء صحیح احتمالات که غالباً برای تشخیص رویدادهایی که بوجود آمدن آنها قطعی و یا مورد اطمینان است، بوجو

د می‌آیند. ج- ملاحظه پیش آمدن حوادث غیر قابل محاسبه و یا محاسبه نشده که پیش‌بینی‌ها را بطور فراوان دچار اختلال می‌سازند. ۸- هماهنگ سازی این عمل ذهنی همواره ناشی از هدفگیری در متشکل ساختن اجزا با روابط منطقی است که یکی از مهمترین عوامل امکان‌پذیر ساختن وصول به هدفهای مطلوبست. بعضی از هماهنگ سازیها از نظر اهمیت هدف و کاری که برای آن لازم است، چنان اهمیت دارد که ممکن است که واحدهای استخدام شده برای هماهنگی بدون آن، هیچ ارزشی نداشته باشد، در حقیقت مانند اینست که آن واحدها بدون تشکل هماهنگ موجودیتی ندارند. و بانظر به اهمیت درون ذاتی هماهنگ کننده، گاهی یک کار هماهنگی بیان کننده‌ی نبوغ و امتیازات مغزی فراوان می‌باشد. این اصل مهم نباید فراموش شود که هر اندازه واحدهای متشکل کننده‌ی یک مجموعه‌ی هماهنگ از حیات و آزادی و شخصیت مستقل مانند انسانها برخوردار باشد، به همان اندازه کار هماهنگ سازی دشوارتر می‌باشد. ۹- اندیشه‌ی منطقی جریاناتی که در ذهن انسانها با انگیزه‌ها و هویت‌های گوناگون صورت می‌گیرند، به قدری زیادند که می‌توان گفت: با قطع نظر از اصول کلی آنها، قابل شمارش نیستند. در میان این جریانات، نوعی از عمل ذهنی وجو

د دارد که اندیشه منطقی نامیده می‌شود. بدانجهت که همواره میان موقعیت انسان و هدفی که برای شناخت یا عمل انتخاب می‌کند، کم و بیش فاصله‌ای وجود دارد و آن فاصله باید سپری شود، لذا تحرک از موقعیت معین (مبدء) در مسیری که آدمی را به هدف

خواهد رسانید، تحرک منطقی نامیده می‌شود. اندیشه‌ی منطقی که عبارتست از عمل ذهن از یک مبدء برای رسیدن به هدف، در میان میلیونها محسوس و محتویات درونی، مانند حرکت از نقطه‌ای از جنگل به طرف نقطه‌ای دیگر که هدفگیری شده است، احتیاج به حذف و انتخاب واحدها و روابط دارد. گاهی رسیدن به هدف با یک اندیشه‌ی منطقی به ده‌ها یا صدها عمل و انعکاسات ذهنی و بهره‌برداری از حافظه و غیر ذلک احتیاج دارد و بدان جهت که در اندیشه‌ی منطقی وصول به یک هدف معین اساسی‌ترین رکن جریان فکری است، لذا می‌توان گفت: اندیشه‌ی منطقی آشکارترین جریان عمل ذهنی است که کمترین غفلت و اختلال اراده در جریان مزبور ممکن است به شکست کامل اندیشه بیانجامد. ۱۰- اندیشه‌ی برین اندیشه‌ی برین عبارتست از آن جریان هدفدار ذهنی که در مبانی عالی رابطه‌ی انسان با جهان و هویت اصلی آن دو، بکار می‌فتد. واحدهای این اندیشه از مبادی و نتایج کلی اندیشه‌ی منطقی رسمی بهره‌برداری می‌شود.

به عنوان مثال: یک اندیشه‌ی منطقی رسمی که حرکت را از واحدهای روشن آغاز نموده و آن را تا روشن ساختن مجهول مثلا ادامه می‌دهد، اندیشه‌ی برین درباره‌ی آن زیربنا و نتیجه‌ای که از حرکت منطقی ذهن بدست می‌آید، فعالیت می‌کند. مثلا واحد روشن یعنی چه؟ ارتباط نتیجه با آن واحد روشن از چه قرار است؟ ممکن است اینگونه جریانات ذهنی را اندیشه‌ی فلسفی بنامیم. و بهر حال مسئله‌ی اصطلاح چندان مطرح نیست، آنچه که مهم است اینست که چنین جریان فکری در مافوق اندیشه‌های منطقی وجود دارد. نوعی از اندیشه‌ی برین جریانی است از نفوذ آگاهیها به ماورای نمودهای جاری در دیدگاه حسی و منطقی به سوی هدفهایی که کاملا مشخص نشده‌اند، ولی مانند ستارگان بسیار بسیار دور که از جایگاهی که ناظر تماشا می‌کند، به دشواری دیده می‌شوند، قابل دریافت می‌باشند. مانند مطالعه‌ی هدف حرکت‌های هستی در پرواز یک پرنده‌ی ناچیز. و مانند جریان فکر درباره‌ی قانون کلی حاکم بر جهان هستی با دیدن قوانین محدود در گوشه‌ای از کره‌ی خاکی. اگر متفکرانی پیدا شوند و درباره‌ی صحت اندیشه در مثالهای فوق تردید داشته باشند، درباره‌ی وجود خود اینگونه اندیشه‌ها نمی‌توانند تردید نمایند. این نوع اندیشه‌ها گسترش و عمق فعالیت‌های ذهنی بشری را اثبات می‌نمایند، اگر چه بهره‌برداری از آنها برای گروهی از مردم قابل اهمیت تلقی نشده است. مانند اینکه کارگاه بسیار معظمی برای بوجود آوردن محصولات عالی در اختیار داشته باشیم، ولی به محصولات ناچیز آن قناعت بورزیم. آیا این یک عامل خسارت برای کارگاه ذهن بشری نبوده است. که هر مفهوم و قضیه‌ای که دور از دیدگاه حسی محدود و منطقی معمولیش قرار گرفته است، اندیشه درباره‌ی آن را خیال تلقی نموده و اندیشه را محدود به قلمرو بسیار ناچیزی نموده است؟ با نظر به سرگذشت معرفت بشری که اندیشه‌های برین را که نفوذ به اعماق جهان طبیعت و موجودیت انسانی بوده و به عنوان خیالات بی‌اساس طرد شده و بعدها واقعیت مثبت آنها آشکار شده است، می‌توان مقدار ضررهای جبران‌ناپذیر محدود ساختن اندیشه را حدس زد. اکنون می‌توانیم محتوای بسیار پرمعنای ابیات مولوی در دیوان شمس تبریزی را، درک نمائیم: چو در دل پای بنهادی بشد از دست اندیشه میان بگشاد اسرار و میان بریست اندیشه به پیش جان درآمد دل که اندر خود مکن منزل گرانجان دید مرجان را سبک برجست اندیشه برست او از خود اندیشی چنان آ

مد ز بی‌خویشی که از هر کس همی پرسد عجب خود هست اندیشه فلک از خوف دل کم زد دو دست خویش بر هم زد که از من کس نرست آخر چگونگی رست اندیشه چنین اندیشه را هر کس نهد دامی به پیش و پس گمان دارد که در گنجد به دام و شصت اندیشه چو هر نفسی که می‌جوید ز اندیشه همی روید تو مر هر نقش را مپرست خود پرست اندیشه جواهر جمله ساکن بد همه همچون اماکن بد شکافید این جواهر را و بیرون جست اندیشه جهان کهنه را بنگر گهی فربه گهی لاغر که درد کهنه زان دارد که آبست است اندیشه که درد زه از آن دارد که تا شه زاده‌ای زاید نتیجه سربلند آمد چو شد سربست اندیشه چو دل از غم رسول آمد بر دل جبرئیل آمد چو مریم از دو صف عیسی شدست آبست اندیشه بگذارید روانشناسان واقعیت‌های مغزی و روانی انسانها را با توزین و سیبریستیک محض توزین و مقایسه کنند، اما شما، شما ای آشنایان قاره‌های کشف نشده‌ی مغز و روان، مشغول کار خود

باشید. آنان نیز مجبورند روزی که از تحقیقات روانشناسی تن بی سر به قول باروک به زیست‌شناسی و از آنجا به ماده‌شناسی به عقب برگشتند، و متوجه شدند که از انسان‌شناسی آنقدر فاصله گرفته‌اند که از انسان تا به ماده، سراغ شما را خ واهند گرفت، ولی بیم آن می‌رود که در برگشت به سوی زیست‌شناسی و ماده‌شناسی، انسانی در صفحه‌ی تاریخ وجود نداشته باشد که برگردند و بار دیگر او را مورد تحقیق قرار بدهند. ۱۱- شناخت تعقلی در تعریف هویت و مختصات عقل و تعقل مطالبی فراوان گفته شده است و همچنین در توضیح انواع تعقل، مانند عقل نظری و عقل عملی بررسی‌های زیادی صورت گرفته است. ما در این مبحث جنبه‌ی عملی ذهنی آن را مورد توجه قرار می‌دهیم. این عمل ذهنی عبارتست از به جریان انداختن اندیشه منطقی با آگاهی به قوانین مربوط به واحدهای اندیشه. از همین نکته روشن می‌شود که اندیشه ممکن است بطور ناخودآگاه در پرتو قوانین و اصول به جریان بیفتد، زیرا آگاهی از آن قوانین برای تطبیق به واحدهای اندیشه شرط لازم نیست. در صورتی که در جریان تعقل همواره توجه بر قوانین و اصول مربوطه ضرورت دارد. عمل تعقل باید از آگاهی و هدفگیری مستمر برخوردار باشد، از اینرو است که می‌توان گفت: تعقل یکی از حساسترین عملیات ذهنی است. اصالت این عمل ذهنی از چند جهت مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد: یکی اینکه- عقل محض راهی به کشف ابتکاری واقعیات ندارد، بلکه بدانجهت که اساسیترین ابزار کار تعقل، منطقی است، و م

نطق هم بیش از تنظیم واحدهایی که صحیح فرض شده‌اند، نمی‌تواند کاری انجام بدهد، لذا تعقل محض آنقدرها که گمان می‌کنند مثمر نیست. مسلم است که این انتقاد ناشی از خطا در تشخیص قلمرو تعقل محض است که تعقل نظری و جزئی نامیده می‌شود. و برای دریافت واقعیات، عمل عقل نظری شرط لازم است، نه شرط کافی. دوم اینکه- گفته شده است: عمل تعقل محدود به دریافت شده بوسیله‌ی حواس است و ما می‌دانیم که حواس آدمی نه تنها واقعیت را بطور مطلق در اختیار وی نمی‌گذارند، بلکه اصلا حواس حکمی را صادر نمی‌کنند، تا چه رسد به اینکه قدرت نشان دادن واقعیت را داشته باشند. این اعتراض هم کاملا سطحی است، زیرا اولاً- فعالیت عقل منحصر به محصولات حواس نیست، زیرا انواع زیادی از فعالیت‌های عقلانی مانند ریاضیات و تجرید و تحلیل و ترکیب وجود دارند که معلومات تصعیدی (بالا تر از انعکاسات محض) را در اختیار ما می‌گذارند و ثانیاً عمل عقلانی اگر چه روی محصولات حواس انجام می‌گیرد، ولی با خود همین عمل است که قوانین تفسیر کننده‌ی محسوسات تصفیه می‌شوند و علوم را اداره می‌کنند و خود همین قوانین برای تلاش و پیگیری حواس راه باز می‌کنند و دیدگاه حواس را گسترده‌تر و عمیق‌تر می‌نمایند

. سوم اینکه عمل عقلی بیشتر به تنظیم کلیات و اجرای احکام منطقی می‌پردازد، و مادامیکه واقعیت بوسیله‌ی حواس برای ما مطرح نشده است، عمل عقلی نوعی بازیگری یا ورزش ذهنی است که در مافوق واقعیات به جریان می‌افتد. این اعتراض مبنی بر یک مسئله‌ی معروف است که می‌گوید: آیا اصالت با حس است یا با عقل؟ ما به طور مختصر این مسئله را برای بررسی مطرح می‌کنیم: شگفتا، هنوز این نزاع ادامه دارد که آیا در شناخت اصالت با حس است یا با عقل؟ این نزاع و کشمکش که آیا اصالت با حس است یا با عقل؟ نظیر اینست که آیا اصالت با محسوسات است یا قانون علمی؟! آیا اصالت با معدودها است یا اصول و قوانین ریاضی و منطقی؟! آیا اصالت با مشاهدات عینی است یا با استدلال؟! با نظر به پیشرفتهای بسیار چشمگیر در فلسفه‌ی علوم و معرفت‌شناسی می‌بایست غیر منطقی بودن سؤال مورد بحث بر همه‌ی متفکران اثبات شود، ولی عملا چنین موفقیتی حاصل نشده است و هنوز سؤال مورد بحث با دو پاسخ متقابل ادامه دارد. یعنی گروهی به اصالت حس معتقدند و گروهی دیگر به اصالت عقل. به نظر می‌رسد اگر طرفین نزاع ملاک یا هدف اصالت را تعیین نمایند، نزاع مزبور مرتفع خواهد گشت. اگر ملاک با هدف اصالت، ارتباط

نخستین با واقعیات عینی و محسوسات و منتقل ساختن آنها به ذهن بوده باشد، نه تنها اصالت با حس است، بلکه جز حس یا آنچه

که کار آن را دقیقتر انجام بدهد مانند آزمایشگاه‌ها، هیچ نیرو و عالم دیگری نمی‌تواند جای آن را بگیرد و کار آنرا انجام بدهد. لذا سؤال و نزاع مزبور غلط است و اگر ملاک یا هدف از اصالت، انواعی از معرفت‌های تجربیدی برای بدست آوردن قانون و تجرید کلیات و انتزاع عدد محض و رنگ آمیزی واقعیات به عنوان هدف و وسیله و تفکرات منطقی قانونی و اکتشافات و سازندگی‌های تکاملی و معرفت بطور عموم بوده باشد، باز نزاع مزبور غلط است یا نزاع مزبور مرتفع می‌گردد، زیرا هیچ مکتب حسی نمی‌تواند بگوید: قضایای کلی که به شکل قانون اداره کننده‌ی تمامی رشته‌های علوم است، از راه حس به ذهن ما منتقل می‌گردند. زیرا آنچه که منشا بوجود آمدن قانون در ذهن می‌باشد، تکرار مشابه رویدادها است و بس نه قضیه‌ی کلی به عنوان قانون. همچنین آنچه که در ارتباط حواس با جهان عینی بدست می‌آید: دو سنگ است، چهار انسان است، صد آجر است. اما ۲، ۴، ۱۰۰ هرگز نمود عینی محسوس ندارند تا از راه حس در ذهن ما منعکس شوند، این تجرید عددی ممکن است درجات تصاعدی داشته باشد باین معنی که حرف ب علامتی برای اعداد زوج و حرف الف علامتی برای اعداد فرد قرار داده شود. بدین ترتیب است انقسام پدیده‌ها و روابط جهان عینی و کارهای عینی خود انسان بر دو عنوان وسیله و هدف. این دو عنوان هیچ گونه نمود عینی ندارند تا از راه حواس وارد صحنه‌ی ذهن شوند. تفکرات منطقی قانونی مبتنی بر کلیات و روابط کلی است که عناصر مفرده‌ی آنها گاهی مفاهیم تجرید شده است، مانند ریاضیات استدلالی. با این ملاحظات ثابت می‌شود که حواس و عقل دارای دو قلمرو جداگانه برای فعالیت دارند که حتی مانع از مقایسه‌ی آن دو با یکدیگر می‌باشد، چه رسد به اینکه یکی را بر دیگری ترجیح بدهیم. قضایای دیگری داریم که انشاء و فعالیت محض ذهنی بوده و با اینکه اساسی‌ترین مبنای دانشها و بینشهای ما می‌باشند. به هیچ وجه از مقوله انعکاسات ذهنی نیستند، مانند اجتماع نقیضین محال است این قانون کلی که تصورش مستلزم تصدیقش می‌باشد، تحلیل می‌شود به:

- ۱- شیئی ۲- نفی خود همان شیئی با تمام وحدتهائی که در منطبق ذکر شده است. ۳- اجتماع (عین یکدیگر یا با یکدیگر بودن) ۴- محال (امکان‌ناپذیر) ۵- رابطه‌ی مثبت. آنچه که ممکن است از این اجزا پنجگانه نمود عینی داشته و قابل انعکاس مستقی

م در ذهن بوده باشد، جز سوم (اجتماع) است که از قرار گرفتن دو موضوع عینی پهلوی هم یا قرار گرفتن آن دو با هم، یا مخلوط شدن با همدیگر ... در ذهن منعکس گشته است. البته نه اجتماع هستی و نیستی یک شیئی، بلکه اجتماع دو شیئی. بنابراین، ما حتی در دریافت چنین اجتماع نیز یک فعالیت ذهنی محض انجام داده‌ایم که عبارتست از برنهادن یک شیئی و نفی آن با مقایسه به برنهادن دو شیئی موجود با هم. وانگهی مقصود از اجتماع قرار دادن هستی و نیستی یک شیئی کنار یکدیگر یا ضمیمه کردن آن دو به یکدیگر هم نیست، بلکه عین یکدیگر بودن هستی و نیستی یک شیئی حتی در دو شیئی موجود هم امکان‌ناپذیر است. در دریافت این قضیه اگر هم جهان عینی دخالت داشته باشد، بقدری با کار ذهن فاصله دارد که دریافت بی‌نهایت از درک چند عدد و افزودن آن تا بی‌نهایت. بلکه فاصله میان شیئی موجود و عدم آن، قابل مقایسه با فاصله‌ی اعداد محدود با بی‌نهایت نمی‌باشد، زیرا چه سنخیتی و تشابهی میان وجود و عدم یک شیئی وجود دارد که در هر دو حال محفوظ بماند و ما آنرا در دو مفهوم. هستی و نیستی آن شیئی درک نمائیم و خود آن شیئی را هم نمی‌توان جامع مشترک وجود و عدم آن فرض کرد، زیرا کدامین جامع می‌تواند هستی و نیستی را که هر یک نافی دیگریست، آن دو را در مفهوم خود بگنجانند. در نتیجه حذف اصالت عقل در فعالیت‌های ذهنی برای تحصیل شناختها همان اندازه غلط است که حذف اصالت حس در منعکس ساختن نمود واقعیات عینی. ۱۲- تعقل برین در یک بیت از مثنوی چنین می‌خوانیم غیر از این معقولها معقولها یابی اندر عشق پر فر بها یعنی در مافوق مسائل و قوانین معقولی که در ارتباط با روینای جهان طبیعت، بدست می‌آوریم، معقولات دیگری وجود دارد که بوسیله‌ی نیروهای بسیار عالی مغز و روان، در ارتباط با زیربنای جهان هستی در می‌یابیم. اصول و قوانین عالی که تکیه‌گاه اینگونه تعقل برین است، برای کسانی که درکی درباره‌ی تعقل ندارند، خیالی بیش نیست. اما اینان باید بدانند که نمی‌توانند با وضع ذهنی محدود خود، تکلیفی برای رشد یافتگان تعیین نمایند. اینان بهتر است به کار خود پردازند و سیستم و کار مغزها و ارواح بزرگ بشری را مشخص نفرمایند!! و کوشش

نکنند که ابن سینا که در نمط هشتم و نهم اشارات پرواز به معقولاتی بالاتر از این معقولات رسمی نموده است، پایین آورده در ردیف عقلیون حرفه‌ای قرار بدهند. تعقل منطقی رسمی جز مدیریت ارتباط معمولی انسان با انسان و انس ان با طبیعت که بر مبنای سود و زیان استوار است، کاری دیگر انجام نمی‌دهد و هیچ توجهی به نیک و بد و خیر و شر و تعهد و مسئولیت ندارد. پیشتازان شر و تبهکاریهای تاریخ از تعقل نظری منطقی رسمی به حد کافی برخوردار بوده‌اند که توانسته‌اند نقشه‌های بسیار ماهرانه و هشیارانه با تنظیم مقدمات و نتایج منطقی بزرگترین رویدادهای تباه‌کننده را بوجود بیاورند. همین تعقل منطقی رسمی است که مکتبهای متضاد و متناقض را بوجود آورده و انسانها را شمشیر بدست رویاروی یکدیگر قرار داده است. در صورتی که تعقل برین همواره داد از عدل و تعهد برین و وحدت آرمانهای اعلای انسانی زده و تفسیر معقول برای جهان هستی مطرح نموده است. این تعقل در اسلام فوق عبادتهای معمولی تلقی شده است. پیامبر اکرم خطاب به امیرالمومنین چنین فرموده است: یا علی اذا رایت الناس یتقربون الی خالقهم بانواع البر تقرب انت الیه بانواع العقل تسبقهم (ای علی. هنگامی که می‌بینی مردم بوسیله‌ی عبادت نیکو به آفریننده‌ی خود تقرب می‌جویند، تو بوسیله‌ی انواع تعقل به بارگاه خداوندی تقرب پیدا کن تا بر همه سبقت بگیری) این تعقل از عالی‌ترین عملیات ذهنی است که آگاهی و اشراف و سلطه بر جریان آن، در حد ۱۳- تفقه بعضی گمان کرده‌اند تفقه عبارتست از شناختهای نظری در مسائل فقهی و حقوقی با استناد به منابع معتبر. باید گفت: این تعریف جامع همه‌ی موارد تفقه و فقه نیست. معنای کلی فقه عبارتست از فهم نافذ بر کلیات و جزئیات فلمرو و یک علم. با داشتن اسشتمام خاص از روابط کلیات با جزئیات در حال تجدد و استمرار. این فهم نافذ را در قلمرو حدیث. فقه الحدیث و در قلمرو حقوق، فقه الحقوق و در قلمرو سیاست فقه سیاسی می‌توان نامید. در آیات قرآنی چنانکه در بخش شناخت از دیدگاه قرآن خواهیم دید: فقه دارای یک معنای عمومی است که حتی ممکن است در انسانهایی که از مراحل بالای علمی برخوردار نیستند، وجود داشته باشد. این معنای عمومی عبارتست از فهم نافذ بر جریانات زندگی و شناخت ثابتها و متغیرهای آنها. انواع عمل ذهنی در جریان شناخت با تاثرات زودگذر اوقات معمولی زندگی انسانها بدون جریانات گوناگون ذهنی نمی‌گذرد یک رشته تداعی معانی تمام نشده، تصورات مفرد جای آنها را می‌گیرد. یک اراده با مقدماتش ذهن را از تصورات مفرد خالی می‌کند و در جریان علمی اراده، پدیده و نمودها از راه حواس، با اختیار و بی اختیار روانه‌ی قلمرو ذهن می‌گردند. احتیاج به و

صول به هدف بوجود می‌آید، یک رشته تفکرات منطقی به جریان می‌افتد و هکذا. گوئی میان دو قلمرو ذهنی و عینی سدی وجود ندارد و همواره در حال ارتباط بسر می‌برند. یکی از آن جریانات که در عملیات ذهنی بسیار موثر است، وجود تاثرات درونی است. مانند هیجان احساسات و عواطف و لذتها و المها با انواع گوناگونی که دارند. جای تردید نیست که عملیات ذهنی در حالات تاثر درون از امور مزبور، نمی‌توانند خالص و ناب بدون آلودگی به آن تاثرات در جریان بوده باشند. تفکر و تعقل و حدس و تصدیق و اذعان و قضاوت و هر گونه عمل ذهنی مانند آبی است که از روخانه‌ی درون می‌گذرند. و این رودخانه ممکن است دارای موادی مضر بوده باشد که حتما در جریان عملیات مزبور موثر خواهد بود. عدم مراعات این شرط ممکن است مفیدترین عملیات ذهن را تباه بسازد و گاهی هم بصورت مضرت‌ترین عوامل شناخت و عمل در آورد. انواع عمل ذهنی در جریان شناخت با تاثرات رسوب شده در درون درون انسانهایی که عملیات ذهنی آنان در مافوق مسائل زندگی مشغول فعالیت است در عوامل و چگونگی نتایج عملیات ذهنی آنان. بسیار موثر می‌باشد. با نظر به رابطه‌ی کارهای ذهنی با عناصر تشکیل دهنده‌ی شخصیت و تاثرات پایدار و آرمانهای

آن است که حتی می‌توان طرز تفکرات و تجسیم‌ها و تعقلهای شخص را تا حدود زیادی تشخیص داد. به عنوان مثال کسیکه از هموعان خود، برداشت بدی دارد، بدون تردید این برداشت در توجیه فعالیت‌های ذهنی او تاثیر خواهد کرد. بدینان به طبیعت انسانی همواره در شناختهای تحلیلی و ترکیبی درباره‌ی انسان، از طرح کردن او به عنوان یک حقیقت بی طرف با یک حقیقت خوب ناتوان

خواهند بود. منطقی را که در شناخت‌های مربوط به انسان بکار خواهد برد، منطق توجیهی مستند به اصول و هدف‌گیریهایی پیش ساخته می‌باشد و متاسفانه شماره‌ی متفکرانی که بدون تأثرات رسوب شده و بدون عوامل فعال ناخودآگاه در درون، به عملیات ذهنی برای شناخت، دست بکار می‌شوند، بسیار اندک است. این گونه موضع‌گیریهایی در قلمرو شناخت باعث شده است که پیشرفت ما در علوم انسانی چندان چشمگیر و رضایت‌بخش نباشد. باین معنی که با در دست داشتن آنهمه معلومات و تجارب و تحقیقات و امکانات بررسی‌های متنوع درباره‌ی انسان، نتوانسته‌ایم به شناخت‌های لازم در پیرامون این موجود موفق شویم. دلیل این عدم توفیق همان است که اشاره کردیم. یعنی تأثرات رسوب شده در درون که بصورت عناصر فعال درونی در می‌آیند، موجب می‌شوند که در ذه

ن محقق یک مقایسه‌ی دائمی میان هویت انسانی که با آن تأثرات رسوب شده ساخته شده است و نوع انسانی که بطور عموم مورد تحقیق قرار گرفته است، وجود داشته باشد. در حقیقت این محقق درباره‌ی انسان ساخته شده در درون خود بررسی می‌کند، نه درباره‌ی نوع انسانی. این خطر جدی در شناخت‌های علوم طبیعی و ریاضی و دیگر علومی که در قلمرو جز من بوجود می‌آیند، دیده نمی‌شود، زیرا انسان با جمادات و نباتات و مفاهیم تجربیدی خالص قابل مقایسه نمی‌باشد. اینست یکی از خطرناکترین موضع‌گیریهایی ما درباره‌ی شناخت‌های مربوط به انسان که متاسفانه اغلب متفکران جوامع مبتلا به آن هستند. بنابراین تکلیفی که پژوهندگان در علوم انسانی دارند، اینست که نخست وضع درونی محققان در علوم انسانی را بدست بیاورند و سپس نظرات آنان را به عنوان نظرات علمی تلقی کنند. این کار از عهده‌ی هر کسی ساخت نیست، لذا پیش‌تازان فکری جامعه باید این تکلیف را بعهد گرفته و با بررسی آثار محققان علوم انسانی آنچه را که با تأثرات درونی رنگ‌آمیزی نشده است، برای تحقیق و مطالعه معرفی کنند. به شرط اینکه قضاوت پیش‌تازان خالی از آن تأثرات فعال بوده باشد. ۱۴- تجسیم نوعی از فعالیت‌های ذهنی وجود دارد که از شگفت‌انگیزترین عملیات ذهنی محسوب می‌شود.

این همان فعالیت تجسیمی است که واقعیت جهان عینی را در ذهن دگرگون می‌سازد و آن واقعیت دگرگون شده را عین واقعیت تلقی می‌کند و آثار و خواص آن را می‌پذیرد. گاهی این تجسیم موجود را معدوم و معدوم را موجود ساخته، نقیض واقعیت را با اثر و خاصیت نقیض می‌پذیرد. به عنوان مثال: در شب تاریک در دامنه‌ی کوه که هیچ جاننداری وجود ندارد، و شیر درنده‌ای را تجسیم می‌نماید و نفس زنان پا به فرار می‌گذارد و فرق می‌کنند و جریان خون عوض می‌شود و رنگش تغییر پیدا می‌کند. البته این نکته را توجه داریم که شیر درنده از عدم محض آن شیر تجسیم نمی‌شود، بلکه در یک فضای خالی از هر جاننداری، وجود شیر درنده در ذهن تجسیم می‌گردد. معمولی‌ترین انواع تجسیم عبارتست از حذف و انتخاب ذهنی در واقعیت و تجسیم آن. مراحل تجسیم ۱- اولین مرحله‌ی تجسیم سابقه‌ی ذهنی تجسیم‌کننده درباره‌ی واقعیت است. کسی که شیر درنده را ندیده است، هرگز شیر درنده را در هیچ شرایطی نمی‌تواند مجسم نماید. ۲- شرایط عینی که ذهن را برای تجسیم آماده کند، لذا هیچ کس در یک شهر پرجمعیت در خانه‌ی در بسته‌ی خود، شیر درنده را تجسیم نمی‌کند، در صورتی که وجود

مورچه و مگس قابل تجسیم است. ۳- شرایط ذهنی مجسم‌کننده، مانند عامل ترس یا اشتیاق و علاقه‌ی شدید به واقعیت تجسیم شده. این عمل تجسیم هم می‌تواند به ضعف و ناتوانی شخصیت مستند باشد و هم مستند به قدرت آن. تجسیم‌های مستند به ضعف معمولاً آثار منفی و مضر بیار می‌آورند، زیرا ناشی از عدم تحمل واقعیتها و تحت تأثیر خواسته‌های غیر قابل تحقق می‌باشند. در صورتیکه تجسیم‌های مستند به قدرت شخصیت، نبوغها و فعالیت‌های مثبت مغز و روان را بکار میاندازند. همه‌ی آثار هنری سازنده مستند به تجسیم‌های نوع دوم است که خدمات گرانبهائی را به بشریت انجام داده است. آنچه که در پدیده‌ی تجسیم فوق‌العاده شگفت‌انگیز است، ظهور دو پدیده‌ی متضاد در لحظه‌ی واحد در درون آدمی است: یکی فعالیت تجسیمی است که فی‌نفسه از شگفت‌انگیزترین پدیده‌های درون آدمی است و با این پدیده آنچه که هست، نیست تلقی می‌شود، یا آنچه که نیست، هست تلقی

می‌گردد و گاهی اثر تجسیم شده از خود واقعیت شدیدتر پذیرفته می‌شود. این جمله از امیرالمومنین علیه السلام نقل شده است که: اذا خفت امرا فقع فيه (هنگامیکه از چیزی می‌ترسی. به سوی آن چه رو و با واقعیت آن روبرو شو). معنایش اینست که در حال ترس، تجسیمی که از آن عامل ترس داری، موجب تشدید آثار آن می‌گردد، در صورتیکه با روبرو شدن با واقعیت آن عامل ترس، با عین واقعیت سر و کار پیدا خواهی کرد. دوم- علم به خلاف واقعیت تجسیم. یعنی تجسیم کننده می‌داند که واقعیت آن نیست که او تجسیمش کرده است، تماشاگری که در تئاتر نشسته است، یکی از بازیگران نقش یک ستمدیده را در صحنه بازی می‌کند، او آن بازیگر را به خوبی می‌شناسد و حتی می‌داند که او انسان ستمکاری است، ولی از عهده‌ی نشان دادن قیافه و حرکات ستمدیدی که او خوبی بر می‌آید، آن تماشاگر این بازیگر را ستمدیده تجسیم نموده و چه بسا که شدیداً متأثر می‌شود و اشکی هم به حالش فرو می‌ریزد. این تفکیک دو حالت متضاد از نظر علم به هویت بازیگر و تأثر از وضع او در حال بازیگری، یکی از فعالیت‌های بسیار عالی و شگفت‌انگیز روان و مغز آدمی است که با اصول معمولی روانشناسی قابل تفسیر نمی‌باشد. شیئی برای خود و شیئی برای ما (بازیگری و تماشاگری در شناخت) بطور قطع مسئله‌ای به این دشواری و اهمیت در قلمرو شناخت وجود ندارد. بلکه می‌توان گفت: ناتوانی از حل عمده‌ی آن مشکلات فلسفی که در هر دوره و در همه‌ی جوامع بشری گریبانگیر متفکران فلسفی می‌باشد، مس

تند به نشناختن مرز واقعی میان شیئی برای خود و شیئی برای ما است که لائوتسه فیلسوف چینی بنا به نقل نیلز بوهر فیزیکدان مشهور: آن را تماشاگری و بازیگری نامیده و چنین گفته است: ما در نمایشنامه‌ی بزرگ وجود هم بازیگریم هم تماشاگر ما این مسئله را در مجلد پنجم از همین کتاب (ترجمه و تفسیر نهج البلاغه از ص ۱۶۹ تا ص ۱۷۶ به قرار زیر مطرح نموده‌ایم: ۱- لائوتسه و پس از آن محمد بن طرخان فارابی یکی از بزرگترین حکمای اسلام این مسئله را در گذشته مطرح نموده‌اند. ۲- مبانی مهم معرفت ۳- انواع بازیگریها (موضع‌گیریها و مختصات درک کننده یا واسطه برور درک). ۴- روایتی از پیامبر درباره‌ی آروزی تماس با واقعیات محض و ایباتی از مولوی درباره‌ی شیئی برای خود و شیئی برای ما ۵- راه از بین بردن یا تقلیل بازیگری ناشی از جبر طبیعت. مطالعه کنندگان محترم می‌توانند بررسیهای مقدماتی به مباحث مزبور مراجعه فرمایند. آیا میزان واقعیت شناخت عمل است؟ این مسئله گاهی بطور سطحی مطرح می‌گردد که برخی از پژوهندگان دچار اشتباه می‌شوند که آیا اصلاً طرح این مسئله از نظر علمی صحیح است یا نه؟ حقیقت اینست که این مسئله به همان اندازه که دارای اهمیت حیاتی در قلمرو شناخت

است، دارای ابعاد و سطوح گوناگون است که نمی‌توان آنها را سهل و ساده تلقی کرد. مسائلی که طرح آنها برای بررسیهای نهائی در این مورد ضروری به نظر می‌رسد، به قرار زیر است: مسئله‌ی یکم- ما در مباحث شناخت در این کتاب با انواعی از شناختها و ابعادی از آنها روبرو شدیم و دیدیم که پدیده‌ی شناخت یک پدیده‌ی ساده‌ی ذهنی نیست که با چند کلمه و جمله واقعیت و ابعاد و انواع آن را درک کنیم، و دیدیم که این پدیده پیچیده‌تر از آنست که پژوهندگان ابتدائی می‌پندارند که می‌توانند با خواندن یک مقاله یا یک کتاب، با مطالعه مستند به اصول پیش ساخته‌ی مکتبها از عهده‌ی فهم این پدیده‌ی متنوع و دارای ابعاد زیاد برآیند. مخصوصاً با در نظر گرفتن این اصل که تحقیقات مربوط به پدیده‌ها و ابعاد انسانی همواره از تأثرات رسوب شده در درون که بصورت عامل فعال، تفکرات محقق را توجیه می‌نماید، تکیه بر اظهار نظرها با استناد به شخصیت چشمگیر صاحب نظر ممکن است بسیار منحرف کننده باشد. آن متفکری که اطلاعاتی از شناختهای زیبایی ندارد، یا یک تأثر خاصی در برابر نوعی از زیباییها دارد، نمی‌تواند واقعیت شناخت را در قلمرو زیباییها درک و ابراز نماید. کسی که طعم دریافتهای عرفانی م

ثبت را ندارد، یا در برابر آنها حساسیت دارد، به هیچ وجه نمی‌تواند درک و قضاوت صحیح درباره‌ی آنها داشته باشد. مسئله دوم- منظور از واقعیت ممکن است چند چیز بوده باشد: الف- وجود شیئی برای خود تردید نیست در اینکه هر گونه پدیده و جریان که در ذهن آدمی بوجود می‌آید، واقعیتی است که نمودار گشته است اگر چه بی‌اساسترین خیالات و توهمات بوده باشد. تخیل یک انسان در ذهن که یک چشم میان پیشانی دارد و یک چشم روی ناف شکمش یک پدیده‌ی ذهنی است که نمودار گشته است،

اگر چه از واقعیت عینی برخوردار نیست. همچنین توهم داشتن عالی‌ترین مقام اجتماعی در ذهن یک فرد معمولی، یک پدیده‌ی درونی است که بوجود آمده است، هر چند که هیچگونه واقعیت بیرون از ذهن و درون توهم کننده ندارد. ب- ممکن است منظور از واقعیت، داشتن هویت مفید بوده باشد، در این صورت آن نوع پدیده‌ها و عملیات ذهنی که دارای هویتی معقول بوده ولی مفیدیت ندارد، دارای واقعیت نمی‌باشد. این یک سخن غلطی است که ناشی از عدم تفکیک یک هویت موضوع معقول از خاصیت آن است، مانند عدم تفکیک میان هویت واقعی یک چیز از نمود زشت آن. چیزی که زشت یا مضر است، واقعیت دارد اگر چه زشت یا مضر است. یک عمل ذهنی مانند

تفکر دارای یک هویت معقول است، یعنی اصل این هویت دارای اساس و بنیاد معقول است، اگر چه واحدها و قضایائی که در آن تفکر استخدام شده است، ممکن است پوچ و یا غلط بوده باشد. ج- مقصود از واقعیت، قرار گرفتن پدیده در جریان روابط علت و دیگر قوانین طبیعی و روانی می‌باشد. روشن است که قرار گرفتن یک پدیده در جریان مزبور، دلیل نوعی از واقعیت است که قرار گرفتن مزبور را امکان‌پذیر ساخته است، اگر چه آن واقعیت چیز دیگری جز خود را ندارد، مانند همان پدیده‌ی تفکر که هنگامی که در یک ذهن به جریان می‌افتد بطور معلول علت و انگیزه‌ایست که از واقعیت عینی یا ذهنی برخوردار می‌باشند. این تفکر در جریان خود احتیاج به صرف انرژی مغزی و بهره‌برداری از حافظه و ضمیر ناخودآگاه دارد، اگر چه مفاد و نتیجه آن، نه تنها واقعیت عینی ندارد، بلکه ممکن است صد در صد خلاف واقع بوده باشند، مانند تلاش برای اثبات اینکه انسان توالد و تناسل نمی‌کند بوسیله‌ی انسان سنگ است و هیچ سنگی توالد و تناسل نمی‌کند و در طی این مقدمات به خرافات و تناقض‌گوییها دچار شود. با اینحال چنین تفکری در میان حلقه‌های زنجیری یک عده نموده‌ها و فعالیت‌های واقعی ذهنی و عینی قرار گرفته است. د- نو

عی دیگر از واقعیت به شناخت داده می‌شود که عبارتست از انطباق جریان ذهنی با موضوعی که برای شناخت مطرح شده است. این انطباق در فلسفه‌ی دوران ما حقیقت نامیده می‌شود و چنین گفته می‌شود که: از هر انطباق قطب ذهنی با قطب موضوعی، یک حقیقت بوجود می‌آید و بهر حال خواه این اصطلاح درست باشد یا نادرست، همه می‌دانیم که آنچه که در ذهن نمودار می‌گردد، گاهی با موضوعی که جریان ذهنی مربوط به آن است، منطبق است و گاهی منطبق نیست و گاهی از جنبه‌ای منطبق است و از جنبه یا جنبه‌های دیگر منطبق نمی‌باشد. جریان ذهنی در آن صورت که با موضوع منظور تطابق داشته باشد، گفته می‌شود: این جریان واقعیت دارد، مانند اینکه تحقیقات یک محقق درباره‌ی جامعه‌شناسی به این نتیجه می‌رسد که قانون علت در پدیده‌ها و روشها و روابط جامعه نیز جریان دارد و واقعا هم جامعه نیز از قانون علت پیروی می‌کند. در این صورت می‌گوییم: شناختی که جامعه شناس مفروض پیدا کرده است، واقعیت دارد. به نظر می‌رسد آنانکه می‌گویند: ملاک و میزان واقعیت یک شناخت عمل عینی است، اگر می‌خواهند این تطابق را بگویند، مطلبی است کاملا صحیح، زیرا هویت اصیل شناخت روشنگری موضوعی است که بر او می‌تابد، ه ر اندازه که شناخت از این روشنگری برخوردار بوده باشد، به همان اندازه شناخت از واقعیت برخوردار می‌باشد. نهایت امر اینست که بکار بردن اصطلاح واقعیت در این مورد خالی از دقت علمی و فلسفی است، زیرا واقعیت چنانکه در همین مبحث می‌بینم چهار معنی دارد. اصطلاحی که در این مورد مناسبتر به نظر می‌رسد، اینست که چون هویت اصیل و مطلوب شناخت، روشنگری موضوعی است که بر او می‌تابد، لذا ملاک و میزان یک شناخت منطقی با مقیاس روشنگری آن درباره‌ی موضوع محاسبه می‌گردد. از این مبحث روشن می‌شود که کسانی که می‌گویند: واقعیت یک شناخت وابسته به امکان جریان آن در عمل می‌باشد، باید مقصودشان را توضیح بدهند که چه می‌گویند. اگر مقصودشان اینست که شناخت صحیح آنست که قابل انطباق با موضوع مورد شناخت بوده باشد، چنانکه گفتیم این یک مطلب کاملا صحیح بوده و انگیزه‌ی منطقی و آرمان اساسی همه‌ی انسانهایی است که به پدیده‌ی شناخت به عنوان یک عامل ضروری برای تماس با واقعیات می‌نگرند. و اگر مقصود اینست که پدیده‌ی شناخت مانند یک عامل فیزیکی و شیمیائی وارد صحنه‌ی واقعیات گشته. در اعمال فیزیکی و شیمیائی با آنها شرکت بورزد، این مطلب صحیح نیست،

زیرا شناخت یک پدیده

ی ذهنی است که بر مبنای موضع گیریهای معین با موضوعات، در ذهن بوجود می‌آید و با دگرگونی آن موضع گیریها شناخت نیز دگرگون می‌گردد. مثلاً- اگر موضع گیری ما در شناخت دو خط آهن در آن محل که ایستاده‌ایم، دو خط آهن را متوازی نشان می‌دهد و در مقداری دورتر از آن محل، دو خط مفروض را زاویه‌ی حاده و کمی دورتر از آن یک خط نمودار می‌سازد عوض شود، یعنی هر چه بیشتر برویم، نمایش دو خط مزبور دگرگون شده آندو را بطور متوازی خواهیم دید. لذا این شناخت موضع گیرانه دربارهی دو خط مفروض هرگز مطابق واقعیت نبوده و وارد میدان عمل در واقعیت منهای موضع گیری ناظر نخواهد گشت. و اگر مقصود از مطابقت شناخت با عمل امکان اندازه‌گیری‌های عینی بوده باشد، این ملاک در مسائل مربوط به ارزشهای متنوع به هیچ وجه صدق نمی‌کند. عدالت و احساس تعهد و تفکرات و روشهای اخلاقی و برداشت از زیباییها به هیچ وجه قابل اندازه‌گیری نمی‌باشند. و ممکن است منظور از قابلیت شناخت برای تطبیق با عمل، این مسئله باشد که آن شناخت واقعیت دارد که اگر دارنده‌ی شناخت بتواند با موضوع شناخته شده رابطه‌ی عمل عینی برقرار کند، مانعی در میان نباشد. این مطلب تا حدود زیادی صحیح است، یعنی یک شناخت

ت صحیح موضوعی آن است که به قدری از عهده‌ی روشنگری موضوع خود برآید که بتواند رابطه عینی میان انسان و آن موضوع برقرار بسازد. ولی ما می‌دانیم که همه‌ی انواع شناختها منحصر در این نوع نیست. به عنوان مثال: ۱- شناختها و درکهای مربوط به خود پدیده‌ی شناخت و انواع و ابعاد آن. زیرا موضوع این شناختها و درکها خود پدیده‌ی شناخت و ابعاد آن است. ۲- شناختهای منطقی- که عبارتست از درک اصول و قوانین درست اندیشیدن. ۳- شناختهای ریاضی که با فعالیتهای تجربیدی محض سر و کار دارد و شاید برای هیچ وقت موضوعی برای بعضی از آن شناختها وجود نداشته باشد، مانند بهره‌برداری از بی‌نهایت که چیزی جز مفهومی ابهام‌انگیز در ذهن ندارد. البته فراموش نمی‌کنیم که دو نوع اول را می‌توان با واسطه‌هایی کم و بیش وارد میدان عمل عینی نموده و صحت و بطلان آنها را با عمل عینی بسنجیم، ولی برای بدست آوردن شناختهای مربوط به آن دو نوع احتیاجی به موضوع عینی وجود ندارد. نوع سوم یک فعالیت ذهنی محض است که در جریان خود ضرورتی برای تطبیق عینی ندارد. وانگهی اگر ما بخواهیم ملاک واقعیت شناخت را با عمل بسنجیم، هیچ تحقیق و کاوش در واقعیات صورت نخواهد گرفت، زیرا معنای تحقق و کاوش اینست که پیش از برقرار کردن ارتباط علمی با یک موجود و پدیده، این حقیقت را می‌دانیم که در عالم هستی هیچ موجود و پدیده‌ای بدون هویت و خاصیت و قابلیت دگرگونی وجود ندارد و نیز می‌دانیم که همه‌ی موجودات و پدیده‌ها از قوانین مخصوص به خود پیروی می‌کنند. اگر بگوئیم: این دانسته‌های پیشین نیز از رابطه‌ی عملی با موجودات و پدیده‌ها بدست آمده است، این گفته هم صحیح نیست، زیرا روابط عملی ما با موجودات و پدیده‌ها هم از نظر موضع گیریها محدودند و هم از نظر کمیت و کیفیت خود آن موجودات و پدیده‌ها، در صورتیکه دانسته‌های پیشین ما کلیاتی هستند که در همه‌ی زمانها و شرایط ضرورت دارند. به نظر می‌رسد که می‌توان بجای میزان واقعیت شناخت عمل است ملاک شناخت صحیح را اینطور بیان کنیم ملاک صحت یک شناخت عبارتست از انطباق با واقعیت اگر آن واقعیت یک امر ذهنی است صحت شناخت دربارهی آن عبارتست از انطباق شناخت با عین همان امر ذهنی و اگر واقعیت یک موضوع عینی است، شناخت صحیح عبارتست از انطباق با آن واقعیت عینی و اگر واقعیت عبارتست از آنچه که بشر در زندگی خود باید انجام بدهد، شناخت صحیح عبارتست از انطباق آن با آنچه که در عمل زندگی باید صورت

بگیرد. لذا می‌گوئیم: ارزش شناختها دربارهی بایستگیها و شایستگیهای انسانی که در مذهب و اخلاق مطرح می‌شوند، قطعاً با عمل سنجیده می‌شوند. یعنی آن شناختها دارای ارزش واقعی هستند که در سازندگی انسانی موثر بوده باشند. و به همین جهت است که می‌گوئیم: اهمیت موضوعی که برای شناخت مطرح می‌شود فوق‌العاده بالاتر از اهمیت خود شناخت است. بطور کلی شناخت یک

وسيله‌ی بسیار ضروری برای برقرار کردن ارتباط معقول با واقعیات است، اگر چه از یک بعد هدفی نیز برخوردار می‌باشد. این بعد هدفی عبارتست از آماده کردن ذهن برای بدست آوردن شناخته‌های وسیله‌ای برای درک واقعیات ضروری و مفید. انواع شناخته‌های عالی منظور از این نوع شناخته‌ها، نوعی فعالیت‌های ماورای طبیعی در ذهن نیست که قابل تفسیر و توجیه نبوده باشند و در نتیجه برای کسانی که از تحصیل این شناخته‌ها محرومند، مورد طرد و انکار قرار بگیرند. دارندگان این شناخته‌ها در طول تاریخ چه در شرق و چه در غرب افراد فراوانی هستند که نمی‌توان آنان را استثنائی و انسانهای غیر معمولی محسوب نمود. مسئله اینست که اینگونه معرفتها احتیاج به تصفیه‌ها و پاکسازیهای درونی دارد، و حتما باید دست از هواهای نفسانی و خودخواهی‌ها ب

داشت تا به چنان معرفت‌های والا توفیق یافت. و اشخاصی که توانائی تصفیه درونی ندارند (که البته چنین ادعائی با داشتن عقل و وجدان و امکانات تعلیم و تربیت صحیح شنیدنی نیست)، اینگونه معرفتها را حداقل ولو یکبار هم که شده مطالعه کنند و اگر دیدند واقعا درک آنها برای آنان دشوار است، بدون اینکه منکر شوند، راه خود را پیش بگیرند و به قول متنبی: اذا لم تستطع امرنا فدعه و جاوزه الی ما تستطیع (وقتی چیزی از قدرت تو خارج است، آن را رها کن و به سراغ چیزی برو که در قدرت تست) بهر حال انواع شناخته‌های عالی بسیار است. ما در این مباحث به نمونه‌ای از آنها اشاره می‌کنیم: ۱- معرفت این کلمه در علوم و فلسفه‌ها مفهومی بسیار وسیع و گسترده دارد که شامل انواعی از شناخته‌های علمی و ادبی و هنری و جهان بینی می‌باشد. هر یک از انواع آن شناخته‌ها اصطلاحات مناسبی برای خود دارد که می‌تواند بازگو کننده‌ی هویت آن شناخت بوده باشد و بکار بردن کلمه‌ی معرفت در آن موارد، برای استفاده از یک مفهوم آشنا با اذهان مردم است. ما غیر از آن انواع شناخته‌ها، نوعی شناخت بالخصوص داریم که مخلوطی است از دانش و شناخت همه جانبه‌ی واقعیت، با یک روشنائی درونی از ارتباط با آن و

واقعیت. این شناخت را می‌توان معرفت نامید: بنابراین وقتی که می‌گوییم: فلان متفکر دارای معرفت درباره‌ی انسان است، منظور اینست که شناختی که آن متفکر درباره‌ی انسان دارد، یک شناخت محض و یک جانبه نیست، بلکه متفکر مفروض انسان را از ابعاد مختلف با روشنائی درونی که حاصل از ارتباط با هویت و ابعاد و مختصات انسانی است، می‌شناسد روشنائی درونی که ارتباط با واقعیت بوجود می‌آید، در نتیجه‌ی تلاش اختیاری برای کسب چنان شناختی می‌باشد. لذا شناخته‌هایی که با جبر حسی و ذهنی و سودجویی و خودخواهی بوجود می‌آید، به مرحله‌ی معرفت نمی‌رسد. البته چنانکه گفتیم بحث ما در تفریف لفظ معرفت نیست، بلکه مقصود ما بیان نوعی از شناخت عالی است. این شناخت عالی با تلاشهای پیگیر و آزادانه بوجود می‌آید، هر اصطلاحی که برای این معنی مناسب باشد. می‌توان بکار برد. ۲- تحیر عالی کلمه‌ی تحیر معانی متفاوتی دارد. در گفتگوهای عامیانه حیرت و تحیر عبارتست از بلا تکلیفی ذهن و فرو رفتن آن در شک و ابهام مخلوط به شگفتی. این شگفتی دلیل آن است که ذهن با واقعیتی روبرو شده است که برای او تازگی دارد. و در آن. واقعیت پیشین که بوده است انتظار رویارو شدن با چنین واقعیتی را ندا

شته است. در مجلد ششم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی از ص ۶۲۲ تا ص ۶۵۰) مباحثی را درباره‌ی حیرت و انواع آن مطرح نموده‌ایم. و چون این پدیده‌ی ذهنی یکی از عالیترین مراحل شناخت است، لذا مجبور شدیم در این مبحث مقداری درباره‌ی آن بررسی نمائیم. حیرت با نظر به مراتب آگاهی و فکری انسانی بر چند قسم تقسیم می‌گردد: قسم یکم - حیرت ابتدائی و سطحی. ذهن ما با روبرو شدن با واقعتهایی جدید که با موقعیت پیشین ما متفاوتست، برای درک آن واقعتهای جدید متوقف می‌شود و ذهن ما که با داشتن معلوماتی پیشین توقع درک آنها را داشته و آن معلومات برای درک واقعیت جدید کفایت نمی‌کند، دچار شگفتی می‌شویم. این شگفتی با افزایش درک و فهم ما درباره‌ی واقعیت جدید کاسته می‌شود، تا آنجا که ممکن است به کلی برطرف شده و آن واقعیت برای ما روشن شود. به همین جهت است که نمی‌توان گفت: کودکان با مشاهدات نخستین خود درباره‌ی رنگها و شکلهای و احساس دیگر پدیده‌ها دچار شگفتی می‌شوند، بلکه حس کنجکاوی آنها به فعالیت می‌فتد. کودکان درباره‌ی اشیائی که برای اولین بار آنها را درک می‌کنند، معلومات سابق ندارند، تا با رویارو شدن با پدیده‌های جدید و بر خلاف

توقع دچار حیرت شوند. قس

م دوم- حیرت ناشی از جهل- ذهن ابتدائی انسانی در برابر پدیده‌ای که موجب حیرت او می‌گردد، حالات مختلفی دارد: یک- بروز حیرت در ذهنی که حتی درباره‌ی خود تحیر هم چیزی نمی‌داند، یعنی نمی‌فهمد که ذهن او به جهت جهل به واقعیت در حیرت فرو رفته است و آیا این حیرت قابل برطرف شدن هست یا نه. دو- رکود ذهن در موقع حیرت و احساس نکردن اینکه ذهن با این حیرت مبارزه کرده و آن را مرتفع نماید. البته این رکود ذهنی اگر ناشی از ناتوانی بوده باشد، حیرت دوامی پیدا نمی‌کند و در اندک زمانی ذهن خود را از رویارویی با واقعیت حیرت‌انگیز منصرف می‌نماید، زیرا فرض اینست که ذهن قدرت برطرف ساختن حیرت را ندارد که به توقف خود ادامه داده و تدریجاً با روش منطقی آن را منتفی بسازد. و اگر متحیر از توانائی ذهنی برخوردار باشد رکود ذهنی او همان توقف فعال است که در صدد مرتفع ساختن حیرت می‌باشد. قسم سوم- حیرت ناشی از شک و تردید. در این قسم فعالیتی برای برطرف کردن حیرت در ذهن بوجود می‌آید که تردید را برطرف بسازد. تردید عبارتست از نوعی نوسان ذهن در تشخیص خصوصیتی که در موضوع مشکوک متحمل است. به عنوان مثال- شخصی نمی‌داند که دوستش از سفر آمده است یا نه؟ این تردید تح

لیل می‌شود به:

۱- دوستی که او دارد. ۲- این دوست به سفر رفته است. ۳- قرار بود آن دوست امروز از سفر خود باز گردد. این سه عنصر معلوم است. ۴- احتمال می‌رود که امروز از سفر باز نگشته باشد. این عنصر چهارم که عبارتست از بازگشتن از سفر در این روز، مجهول است، یعنی هم بازگشتن محتمل است و هم بازنگشتن. مطابق قرار بازگشت از سفر در این روز، حیرتی در انسان بوجود می‌آید، و هر اندازه که بازگشت از اهمیت برخوردار باشد، به همان اندازه برطرف کردن این شک و حیرت جدی‌تر تلقی می‌گردد. برای توضیح بیشتر درباره‌ی این قسم به مجلد ششم از کتاب تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی ص ۶۴۶ مراجعه شود. این سه قسم از حیرت در صورت احساس لزوم و وصول به واقعیت، ناراحت کننده بوده و متحیر همواره یک حالت مبارزه با آن را در درون خود احساس می‌کند. قسم چهارم- دوشادوش معلومات و آگاهی‌هایی که در درون آدمی وجود دارد، حیرتهائی نیز اگر چه در پشت پرده‌ی آگاهیها وجود دارد. چنانکه در تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی ج ۶ ص ۶۴۷ توضیح داده‌ایم دوشادوش اطلاعات و دانستنیهای غرورانگیز آدمی، حیرتهائی بروز می‌کند که آن غرور را می‌شکنند و نوعی تواضع و فروتنی در برابر واقعیات پشت پرده ایجاد

می‌نمایند. کسانی که هرگز از اینگونه حیرتها در خود احساس نمی‌کنند، در محاصره‌ی معلومات و آگاهیهای خود سرگرم و دلخوشند. اینان از بروز حیرتهای فعال در ذهن چنان می‌ترسند که مردم عامی از شک و تردید. قسم پنجم- حیرتهای مافوق دانش و اندیشه که عبارتند از آن پدیده‌های ابهام‌انگیز که پس از عبور از دانشهای مربوط به موضوعات و روابط معین در ذهن نمودار می‌گردند. در این مرحله دو نوع حیرت دیده می‌شود: نوع یکم- حیرت ایستا و منفی که از احساس وصول به بن‌بست در شناختها بوجود می‌آید و از حرکت متفکر به جلو مانع می‌گردد. اینان همان متفکران هستند که پایان دانشها را شک و تردید و توقف ذهن تلقی نموده، حتی آن مراحل از دانشها را هم که سپری نموده‌اند، با شک و تردید و حیرت مشوش و تاریک می‌سازند. از این نوع است شک و تردیدها و حیرتهائی که بدون سابقه‌ی علمی و آگاهی از واقعیتهای در ذهن برخی مردم بوجود می‌آید، این شک و تردید و حیرتها که معلول جهل است، گاهی به جای شک و حیرتهای فلسفی عامل تسلیت و دلخوشی برای نادانان می‌باشد آنان برای تثبیت نادانی خود به اظهار حیرت بعضی از شخصیهائی مانند خیام تکیه می‌کنند و می‌گویند: بله، خیام هم چنین و چنان گفته

۱

ست. بله ما در این دنیا از واقعیتهای بی‌خبریم. پاسخ این نادانان اینست که به آنان گفته شود: تو بی‌خبری بی‌خبری کار تو نیست هربی‌خبری را نرسد بی‌خبری برو درس بخوان و تلاش کن و بین می‌توانی خبری بدست بیاوری یا نه. نوع دوم- حیرت پویا و

مثبت - این نوع از حیرت عامل نیرومندیست برای تلاش به ورود در منطقه‌ی موضوعی که درباره‌ی آن به حیرت فرو رفته است. این حیرت پدیده‌ایست مخلوط از احساس عظمت و جاذبیت در موضوعاتی که مافوق اصول و قوانین دانشهای رسمی است. در این مقام والای معرفت تضادهای مراحل دانش در یک وحدتهای عالی مرتفع می‌گردند. گه چنین بنماید گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین نه چنان حیران که پشتش سوی اوست بل چنین حیرت که محو و مست دوست (مولوی) این حیرت نه تنها از سنخ شک و تردید نیست، بلکه مافوق علم و آگاهی‌هایی است که به جهت محدودیت قلمروی که دارند، توانائی اشباع حس اشراف و آگاهیهای کلی ندارند. در اینگونه حیرت دیدگاه آدمی پهنه‌ای بیکران است. که حدود و قیود ماده و مادیات را از افق خود ناپدید می‌سازد و یا آنها را آن چنان درخشان و صیقلی می‌نماید که روح انسان در کیفیتی جامع همه‌ی کمیتها غوطه‌ور می‌گردد. قسم

ششم - حیرتی است که شیخ فریدالدین عطار در ابیات زیر آن را بیان می‌کند: مرد حیران چون رسد این جایگاه در تحیر مانده و گم کرده راه گم شود در راه حیرت محو و مات بیخبر از بود خود و ز کاینات هر که زد توحید بر جانش رقم جمله گم گردد از او نیز هم گر بدو گویند هستی یانه‌ای سر بلند عالمی پست کئی در میانی یا برونی از میان در کناری یا نهانی یا عیان فائنی یا باقئی یا هر دوئی هر دوئی یا توئی یا نه توئی گوید اصلا می‌ندانم چیز من وین ندانم هم ندانم نیز من هر که در دریای کل گم بوده شد دائما گم بوده و آسوده شد از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که او می‌گفت: رب زدنی تحیرا (پروردگارا، بر حیرتم بیفز) مسلم است که مقصود حیرت مافوق همه‌ی آگاهیها و دانشها است، زیرا نقل شده است که یکی از دعاهای پیامبر اکرم این بوده است رب ارنی الاشیاء کما هی (پروردگارا، حقایق را آنچنانکه هستند، بر من نشان بده) ۳ - شناخت عرفانی شناخت عرفانی محصول قسمت نظری عرفان است که عبارتست از درک جهان با همه‌ی اجزاء و روابطش مانند یک حقیقت شفاف و صیقلی که هر جزئی جلوه‌ای از موجود کامل لم یزل و لایزال و هر گونه ارتباط علمی با آن جزء ارت

باطی است که با آن موجود کامل بوسیله‌ی جلوه‌ای از جلوه‌هایش. سخن گفتن درباره‌ی این شناخت برای کسانی که از آن محرومند و خود را آماده‌ی وصول به این نوع شناخت نمی‌نمایند، مانند سخن گفتن درباره‌ی لذت همخوابگی، با کودکی نابالغ است که هیچ چیزی از آن نخواهد فهمید و در برابر صدها نمط نهم اشارات ابن سینا یک جمله خواهد گفت: که این سخنان خیالاتی بیش نیست و سپس به بازیهای کوهخانه‌ی خود مشغول خواهد گشت. مسائل مربوط به این نوع شناخت در تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مطرح شده است. مطالعه کنندگان محترم می‌توانند با مراجعه به مجلد پانزدهم که راهنمای موضوعات است، آن مسائل را بررسی نمایند. ۴ - حکمت شناختهای مستند به حکمت که در قرآن یکی از علل بعثت پیامبران معرفی شده است، جامع همه‌ی شناختهای والا - (معرفت، تحیر عالی، شناخت عرفانی) می‌باشد. حکمت از اوصاف اقدس الهی است و درجه‌ی آن بالاتر از همه‌ی شناختها است، به همین جهت است که خدا را با معرفت و عرفان و تحیر نمی‌توان توصیف کرد، یعنی نمی‌توان گفت: خدا عارف است، خدا متحیر است ولی این توصیف درست است که خداوند حکیم است. حکمت عبارتست از شناخت اجزا عالم هستی و روابط آنها در یک کل هماهنگ و وابسته

به آفریننده‌ی کل هستی. این شناخت نمی‌تواند از عمل در مسیر گردیدن تکاملی تفکیک شود. چنانکه نمی‌تواند به تکمیل همان فرد که آن را بدست آورده است، قناعت بورزد. کسی که از شناخت حکمت برخوردار است، همه‌ی اعضای قافله‌ی بشر را در مسیر انا لله و انا الیه راجعون می‌بیند و سقوط هر یک از آن اعضاء را در مسیر مزبور در صورتیکه قدرت براه انداختن آن عضو ساقط را دارا است، سقوط خود می‌بیند. به عبارت دیگر شخص حکیم مانند نماینده‌ی خدا در روی زمین است که در ردیف پس از پیامبران حرکت می‌کنند. این بود مختصری از مباحث مربوط به شناخت از دیدگاه فلسفی و علمی که در حقیقت مقدماتی برای شناخت از دیدگاه قرآن نیز بوده باشد. البته این نکته را هم باید در نظر داشته باشیم که هر یک از مباحث گذشته قابل بررسیهای مشروح‌تری می‌باشد. که در این کتاب نیاورده‌ایم، زیرا مقصود طرح مباحثی در شناخت به عنوان مقدمه برای تحقیق در شناخت از دیدگاه قرآن

می‌باشد. شناخت از دیدگاه قرآن بخش یکم - آفات شناخت مقایسه‌ی علم و نمایشهای علمی هیچ جای تردید نیست که آنهمه کتابها و آثار که به عنوان علم (علوم انسانی و علوم نظری بطور عموم و جهان‌بینی) تا امروز در دسترس بشر قرار گرفته و شماره‌ی آنها از ده‌ها میلیون کتاب و آثار تجاوز می‌کند و آن همه گفتار و اندیشه که به عنوان علم ابراز شده و می‌شود که قطعا بیش از میلیاردها سخن و امواج فکری می‌باشد، با آنچه که می‌توان علم واقعی به آنچه که هست و آنچه که باید نامید، به هیچ وجه قابل مقایسه نیست. علم واقعی به آنچه که هست و آنچه که باید در برابر آنچه که محض نمودار علمی است، مانند قطره در برابر دریا است. چه کسی می‌تواند تردید کند در اینکه با وجود میلیونها کتاب درباره‌ی انسان و شئون او، هنوز شناخت این موجود مراحل اولیه خود را می‌گذراند؟ دلیل این مدعا کتابهایی است که محققان متخصص در هر رشته‌ای از علوم انسانی و دیگر علوم نظری می‌نویسند و اعتراف صریح یا کنایه‌ای می‌کنند باین که معلومات واقعی بشر در این رشته محدود و اندک است. همه می‌دانیم که کتابهایی با محتوای انسان موجود ناشناخته تالیف الکسیس کارل کم نیست. حال می‌خواهیم علت این نابرابری اسفانگیز و نتایج آن را تا آنجا که می‌توانیم مورد بررسی قرار بدهیم، یعنی می‌خواهیم بدانیم که علت نابرابری ادعا و نمایش علمی با علم محض به آنچه که هست و آنچه که باید آنهم تا حد اسفانگیز چیست و نتایج این نابرابری کدامست؟ می‌توان عللی را به عنوان عوامل بوجود آورنده‌ی این نابرابری در نظر گرفت: عامل یکم - قیافه‌ی حق بجانب کلمه‌ی علم، مخصوصا پس از شروع نهضت (رنسانس) در مغرب زمین که از اواخر قرن هیجدهم و سر تا سر قرن نوزدهم و نیمه‌ی اول قرن بیستم به اوج خود می‌رسد. به طوری که فضای مغرب زمین و آن قسمت از مشرق زمین که به جهت خودباختگی پیشتازانش از آن فضا تنفس می‌کردند، از کلمه‌ی دانش و دانشمند، مه‌آلود شده بود. چماق تکفیری که از علم پرستان علم زده (بدون اینکه حقیقت علم برای آنان واقعا تفسیر شده باشد و بتوانند یک نوار مرزی حقیقی میان دو قلمرو و علم و غیر علم بشکنند) بر مغز انسانهای ژرف نگر فرود می‌آمد، هولناکتر و کشنده‌تر از آن چماق تکفیری بود که از تفتیش عقاید ارباب کلیسا بر مغز دانشمندان قرون وسطی و اواخر آن قرون فرود می‌آمده زیرا ارباب کلیسا که عقاید دانشمندان را تفتیش می‌کردند، آنان را انسانهایی می‌دانستند که عقایدشان قابل تفتیش بود و باید آن عقاید را تفتیش نمود، و خود این تفتیش اثبات می‌کند که آنها باین عقیده بودند که آن انسانهای مورد تفتیش ممکن است عقاید صحیح (در منطق آنان) داشته باشند و ممکن است عقاید آنان باطل بوده باشد. در صورتیکه فضائی را که علم پرستان علم زده بوجود آورده بودند، انسانهایی را که در علم پرستی تردید داشتند و یا تفسیر توجیه صحیحی برای علم از آن علم پرستان مطالبه می‌نمودند گویا آنان را اصلا انسان نمی‌دانستند تا به سخنان و دلایل آنان گوش فرا بدهند. زیرا کلمه‌ی علم خدائی محسوس شده بود که کمترین تردید در واقعیت یا تفسیر و توجیه آن مساوی کفری نابخشدنی بود!! حتی شما حق نداشتید برسید که آقایان علم پرستان، هیچ می‌دانید که این دو مفهوم (علم و پرستش) تناقضی لاینحل در بردارد که خود نابود کننده‌ی علم است؟ اگر حقیقتی واقعا جنبه علمی دارد، بگذارید با همان جنبه‌ی علمی‌اش انسان را به خود جلب نماید، چرا و به کدامین علت از احساسات و عواطف خود مایه گذاری می‌کنید و علم را تا سر حد مطلق می‌رسانید، مگر علم و نسبت MSI (روش یا مکتب علمی) تناقض گوئی نیست؟ وقتی که شما می‌گوئید: این یک حقیقت علمی است، در واقع ادعا می‌کنید که این حقیقت با داشتن همه‌ی شرایط علمی صد در صد روشن و مطابق واقع است. اگر واقعا چنین است که شما ادعا می‌کنید، چرا آن را به صورت مکتبی درآورده و حرف نسبت (MSI) را به آخرش می‌چسبانید که معنایش اینست که آن حقیقت دارای مقداری روشنائی علمی است و بقیه‌ی آن را با عقیده و گرایش به مفهوم تجریدی علم اشباع و روشن می‌سازیم و می‌گوئیم: آن حقیقت علمی است؟! به عنوان مثال اگر شما می‌گوئید: طرز تفکرات دکارت، یا هگل علمی است، چرا می‌گوئید کارتیزیانیم و چرا می‌گوئید: هگلیانیم؟! مگر می‌توان گفت: مکتب ۲ زیادت‌تر از ۱ ایسم!! بهر حال یک عامل اساسی افزایش نمایش علم بر علوم واقعی قیافه‌ی حق به جانب و پرستش ناآگاهانه‌ی علم بود که فضای دوران اخیر را فرا گرفته بود، طبیعی است

که در چنین فضائی هر کسی که می‌خواهد سودجویی خود را اشباع نماید و پاسخ مثبت به خودخواهیهایش بدهد، خود را به اظهار علم و گرفتن قیافه‌ی دانشمندی مجبور می‌بیند و فقط کافی است که بگوید: علم امروزی چنین می‌گوید، گذشت دوران خیال بافی و اوهام‌پردازی، با این دعاوی محتویات کتاب یا سخنرانی و تدریس، علمی محض می‌گشت. بدین ترتیب طبیعی است که همه‌ی کتابخانه‌ها و دانشگاه‌ها و محافل پژوهشها پر از علم نمائی خواهد بود، در صورتیکه محتویات محض آنها که واقعا واجد شرایط علمی باشند، در برابر واقعیات بسیار اندک است. عامل دوم - ضعف نفس بیش از حد که قرار گیرندگان در برابر ادعا کنندگان علم از خود نشان می‌دهند.

این ضعف نفس و خودباختگی در برابر چماق تکفیر علم پرستان ممکن است به ناتوانی طبیعی مستند باشد. یعنی اشخاص بی اطلاع از علم و انگیزه‌ها و نتایج آن با آگاهی به اینکه مدیریت زندگی انسانها وابسته به علم به معنای عمومی است، یک نوع شکست طبیعی در برابر علم در خود احساس می‌کنند و نمی‌توانند بپرسند علم چیست؟ قدرت علم کدام است؟ ابعاد مثبت و منفی یعنی چه؟... و ممکن است ضعف نفس و احساس شکست در برابر علم مستند به مالکیت اقویای قدرت پرست بر علم بوده باشد، یعنی اقویای قدرت پرست علم را مانند دیگر وسائل و ابزار در اختیار خود گرفته، در راه وصول به خواسته‌های خودشان آن را مورد بهره‌برداری و توجیه قرار بدهند، تا آنجا که مردم بی‌طرف وقتی که کلمه‌ی دانش و دانشمند را می‌شنوند احساس می‌کنند که باید تحت سلطه قرار بگیرند، زیرا حق بطور مطلق با دانش و دانشمند است! و نمی‌توانند در ذهن خود بطور صحیح تحلیل نمایند که اگر دانش و دانشمند واقعا دانش و دانشمند است یعنی نشان دهنده‌ی واقعیت است، هرگز نمی‌تواند ذاتا برای وصول به سلطه‌گری فعالیت کند و اینکه دانش و دانشمند حق است، مربوط به همین اراده‌ی واقعیت است. و اگر دانش و دانشمند بو

سیله‌ی قدرت پرستان خودکامه توجیه شود و ابزار و وسائل یک‌تازی آنان در میدان خودخواهی و تنازع در بقاء گردد، نه تنها حق نیست، بلکه پدیده‌ایست که عامل کشتن حقها و واقعیتهای خواهد بود. عامل سوم - چشمگیر بودن صنعت و پدیده‌های آن که ارزش علم را سخت بالا برده تا به آن حد مردم را به خود جلب کرد که علم به همان معنای صنعت را محور زندگی تلقی نمودند و این مطلب که علم یعنی دگرگون کننده و تعیین کننده‌ی خطوط زندگی از فضای جوامع صنعتی بر مغز مردم تلقین گشت مخصوصا با نظر به اینکه کشورهای صنعتی میدان تنازع در بقا و اعمال قدرت در اشکال گوناگون را در اختیار خود گرفتند. و به هیچ وجه در این مسئله نیندیشیدند که آیا این بود معنای علم که انسانهای آگاه و آزاد را دست بسته به جبر قوانین ماشین آلات سپرده و احساس مسئولیت در زندگی را به کلی نابود بسازد؟! آیا این بود معنای علم که انسان با دست خود، خود را به شکل ابزار و وسائل ماشینی در اختیار قدرتمندان خودکامه که اداره کنندگان ماشین بزرگ اجتماع هستند، در آورد. بهر حال چشمگیر بودن پدیده‌ی صنعت نیز که از علم زاییده شد و سپس راهزن خود علم و انسان هشیار و آزاد که بوجود آورنده‌ی علم گشت، یکی از عو

امل اشتغال مردم ساده لوح به گرداندن تسیح علم گشته، و جنبه‌ی ذکر مقدس به خود گرفت: علم، علم، علم، علم... از طرف دیگر بازیگران صحنه‌ی حیات بشری مجال ندادند که مردم حق طلب و واقعیت گرا این سؤال را مطرح کنند که بسیار خوب، صنعت یک نمایش بسیار عالی علم است و منکر آن از خرد و منطق محروم است، اما آیا اجازه می‌دهید از شما پرسیم که این صنعت که یک پدیده‌ی فوق‌العاده با اهمیت است و می‌تواند به عنوان یکی از بهترین جلوه گاه‌های نبوغ آدمیان محسوب شود که توانسته است طبیعت و پدیده‌های پیچیده و ظریف آن و معادن گوناگون را دگرگون ساخته، اینهمه پدیده‌های بهت‌انگیز را بوجود بیاورد، آیا همه به تنهایی حیات بشری است؟! آیا نباید بشر طرز ارتباط و بهره‌برداری از صنعت را در راه حیات معقول خود درک نموده و به اسارت آن در نیاید؟! آیا علم به شما گفته است که هرگز نگذارید انسان حتی یک لحظه درباره‌ی حیات خود و اینکه از کجا آمده و برای چه آمده و به کجا می‌رود بیندیشد؟! آیا علم این دستور را صادر کرده است که کره‌ی زمین را با آن همه

زیبائیهایش به کارخانجات اسلحه‌سازی مبدل نمائید و نگذارید هیچ انسانی درباره‌ی ارزشها و عظمت‌های انسانی بیندیشد؟ آی علم تاکید کرده است که آنقدر درباره‌ی انسان بی‌اعتنائی نمائید که هر چه درباره‌ی انسان گفته شود چه از نظر انسان آنچنانکه هست و چه از نظر انسان آنچنانکه باید از احتمال و گمان تجاوز نکند و در نتیجه این موجود را به بیابانهای بی سر و ته فلسفه تبعد کنید، و هر کس که از شما پرسد که چگونه می‌توان شناخت این موجود را که همه‌ی هستی را می‌خواهد با علم درک، با احتمال و گمان برگذار کنید و برای اینکه احساس شکست نکنید، خود را با کلمه‌ی مکتب تسلیت بدهید؟! آری، این مکتب خاص روانشناسی چنین می‌گوید: بلی آن مکتبی است که ما در فلان رشته‌ی علوم انسانی آن را پذیرفته‌ایم؟! شناخت واقعیات با تکبر و خود محوری سازگار نیست هیچ لجنی در درون انسانی مانند تکبر و خود محوری مانع جریان آب حیات معرفت و شناخت در درون وی نیست. گاهی این لجن به قدری رسوب شده و تحجر یافته است که از ورود حتی یک قطره آب معرفت از جهان قابل شناخت به درون مانع می‌گردد. گاهی دیگر به مرحله‌ی تحجر و رسوب نرسیده ولی هر آب معرفتی که وارد درون شود آن را آلوده و کثیف می‌سازد. نخست آیات مربوطه باین نکبت و سیه روزی را در نظر می‌گیریم: ۱- وقال الذین لایرجون لقائنا لولا انزل علی

نا الملائکه او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسهم و عتوا عتوا کبیرا (و آنانکه دیدار ما را آرزو نمی‌کنند و امیدی به آن ندارند، گفتند، اگر فرشتگانی بر ما نازل می‌گشت یا پروردگاران ما را می‌دیدیم (اینان) در نفس خود تکبر ورزیدند و تجاوز بزرگی کردند.) ۲- ان الذین یجادلون فی آیات الله بغیر سلطان اثم ان فی صدورهم الا کبر ما هم ببالغیه فاستعذ بالله انه هو السميع البصیر (آنانکه در آیات خداوندی بدون سلطه‌ای که برای آنان آمده باشد مجادله می‌نمایند، در سینه‌های آنان جز تکبر وجود ندارد، آنان به آنچه که با این تکبر می‌خواهند برسند، نخواهند رسید، پناه به خدا ببر، قطعاً او شنوا و دانا است.) ۳- یسمع آیات الله تتلی علیه ثم یصر مستکبرا کان لم یسمعها فبشره بعذاب الیم. (آیات خداوندی را می‌شنود، سپس با تکبر و نخوت (به گمراهی خود) اصرار می‌ورزد، گوئی آیات خداوندی را نشنیده است. بشارت عذاب دردناکی به او بده) ۴- و اذا علم من آیاتنا شیئا اتخذها هزوا اولئک لهم عذاب مهین (و اگر چیزی از آیات ما را فهمید، آن را به استهزا می‌گیرد، عذاب پست کننده‌ای در انتظار آنان است.) ۵- و انی کلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا اصابعهم فی آذانهم و استغشوا ثیابهم

و اصرروا و استکبروا استکبارا (نوح (ع) گفت:) (و من هر وقت که آنان را بسوی تو دعوت کردم تا آنان را بیخشنائی انگشتانشان را در گوششان فرو بردند و لباسهایشان را به خود پیچیدند و به ضلالت خود اصرار ورزیدند و تکبر و نخوت نمودند) ۶- و اما الذین کفرو افلم تکن آیاتی تتلی علیکم فاستکبرتم و کنتم قوما مجرمین (و اما آنانکه کفر ورزیدند (به آنان گفتم:) آیا آیات من بر شما تلاوت نمی‌شد، شما تکبر ورزیدید و شما قوم گنهکار بودید) ۷- و اذا تتلی علیه آیاتنا ولی مستکبرا کان لم یسمعها کان فی اذنیه و قرا فبشره بعذاب الیم (و هنگامیکه آیات ما برای او تلاوت می‌شد، با تکبر و نخوت روی می‌گردانید، گوئی آن آیات را نشنیده است، گوئی در گوشهایش سنگینی وجود دارد، او را به عذابی دردناک بشارت بده) ۸- قد کانت آیاتی تتلی علیکم فکنتم علی اعقابکم تنکصون. مستکبرین به سامرا تهجرون. (آیات من بر شما تلاوت می‌شد و شما به عقب برمی‌گشتید در حالی که به تلاوت آیات من تکبر می‌ورزیدید و به افسانه گوئی هذیان بافی می‌پرداختید.) نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است در شش آیه از آیات فوق تکبر و خود محوری تبهکاران در برابر آیات الهی مطرح شده است. برای درک این

نتیجه مجبوریم معنای آیه‌ی الهی (که جمع آن آیاتست و در قرآن در موارد فراوان آمده است) را تا حدودی مشروحا بررسی کنیم: معنای آیه و آیات الهی چیست؟ تردیدی نیست در اینکه مقصود از آیات الهی، آن نمودهای عینی عالم طبیعت نیست که همگان در همه‌ی شرایط ذهنی و حسی می‌توانند با کیفیتها و کمیت‌های مختلف با آنها ارتباط برقرار نمایند. درختان و گلها و آبها و کوهها و جانداران و ستارگان و معادن چیزهائی هستند که ما بوسیله‌ی حواس با آنها رابطه برقرار می‌کنیم و چنان نیست که در سطوح

آشکار آنها نمودی به عنوان آیه مانند رنگ و شکل و طعم وجود داشته باشد و ما با آن نمود همان تماس و ارتباط را برقرار کنیم که با رنگ و شکل و طعم آن موجودات. آنچه که موجودات جهان طبیعت و جریانات آنها را به عنوان آیات الهی اثبات میکند، یعنی چهره‌ی آیات بودن آنها را برای ما می‌نمایاند، دو حقیقت است: حقیقت یکم نگرش تجزیه‌ای - سلطه و حکومت مطلقه‌ی نظم و قانون بر همه موجودات و اجزاء و روابط آنها با یکدیگر در عالم طبیعت. شاید هضم کردن این مطلب دشوار باشد که اگر نظم و قانونی از خارج از هويت متحرک جهان طبیعت، در طبیعت حکمفرما نبود، واقعیتی به نام طبیعت وجود نداشت، و

لی خوشبختانه واقعیتها هیچ ارتباطی به این ندارد که ما آنها را هضم کنیم یا از گرفتن آنها خودداری نموده و آنها را استفراغ نمائیم. منطق بینش علمی چنین ایجاب می‌کند که ما با هر مدعائی که روبرو می‌شویم، اگر چه مدعی در میان همه‌ی انسانها منحصر بفرد باشد و هیچ کسی با او موافقت نکند، ولی آن مدعا از دلیل کاملاً منطقی برخوردار باشد، ما آن را باید بپذیریم و الا به نوعی بیماری مبارزه با خویشتن دچار خواهیم گشت. مدعا اینست که نظم قابل مطالعه و خواندن در هويت متحرک حکمفرما است و این نظم از خارج از هويت طبیعت وارد طبیعت می‌شود. بنابراین مدعای مزبور به دو جزء تقسیم می‌شود: جزء یکم نظم در جهان طبیعت حکمفرما است. دلیل منطقی این جزء کشف و درک قوانین علمی است که شناختهای علمی و ارتباطات زندگی عینی انسانها را تفسیر و توجیه می‌نماید. دلیل جزء دوم مدعا، نبودن پل عینی است که برقرار کننده‌ی رابطه میان اجزاء و روابط آنها با یکدیگر در لحظه‌ی پیشین و اجزاء و روابط موجودات در لحظه‌ی بعدی بوده باشد. این حقیقت را هر چند که ممکن است برای بعضی از متفکران تلخ باشد، باید بپذیریم که یا باید وجود حرکت و تحول مستمر در طبیعت را منکر شویم و مان

ند زینو به عوض جهان‌شناسی به خیالبافی پردازیم و یا باید بپذیریم که نظم و استمرار جهان طبیعت مستند به عاملی خارج از ذات آنست. توضیح این جمله چنین است که اشخاصی که به حرکت صور و پدیده در جهان طبیعت معتقدند و می‌گویند: یک واقعیتی پایدار و غیر قابل تحول محل حرکت صور و پدیده‌ها است، یا واقعا درک نمی‌کنند که چه می‌گویند یا می‌دانند که چه می‌گویند، ولی این مطلب را نمی‌فهمند که دو سطحی کردن طبیعت (سطح متغیر که صور و پدیده‌ها است، و سطح ثابت که یک واقعیت پایدار و غیر قابل تحول است) مخلوط کردن دو واقعیت ثابت و متغیر در یک واقعیت به نام طبیعت است که جز در بازگیری‌های ذهنی چنین واحد متناقض امکان‌پذیر نمی‌باشد. حال که این ثنویت (دو سطح بودن طبیعت: سطح ثابت و سطح متغیر) از دیدگاه علمی و فلسفی واقع بینانه غلط محض است، پس هر ثابتی که به عنوان پل برقرار کننده‌ی ارتباط میان اجزاء موجودات و روابط آنها با یکدیگر در لحظه‌ی پیشین و اجزاء و روابط آنها با یکدیگر در لحظه‌ی بعدی تصور شود، مانند هیولی و ماده‌ی مطلقه و غیر ذلک، جزء یک مفهوم ساخته‌ی ذهنی نخواهد بود، زیرا فرض یک واقعیت عینی و ثابت با فرض حرکت و تحول در تمام سطوح ظاهری و

درونی (صورتها و ذات طبیعت) تناقضی است که می‌تواند تباه کننده‌ی همه‌ی دانشها و بینشهای بشری بوده باشد. در نتیجه از نظر واقع‌گرایی مجبوریم بپذیریم که نظم جهان طبیعت در حال حرکت و تحول از خارج از طبیعت سرازیر می‌گردد و آن را اداره می‌کند. این مطلب را حتی راسل که می‌توان گفت دارای حساسیت فوق‌العاده در باره‌ی مسائل بنیادین و ماوراء طبیعی جهان طبیعت می‌باشد اعتراف می‌کند: (با اینحال یک معنی هم وجود دارد - هر چند احساس کردنش از بیانش آسانتر است که بدان معنی زمان از خصایص بی‌اهمیت و سطحی واقعیت است باید اذعان کرد که گذشته و آینده نیز به اندازه‌ی حال واقعیت دارند، و در تفکر فلسفی نوعی رهایی از زمان ضرورت دارد. اهمیت زمان بیشتر عملی است یا نظری و بیشتر به امیال مربوط است، تا به حقیقت امور. اگر امور جهان را چنان تصور کنیم که از یک عالم ابدی خارجی وارد جهان ما می‌شوند و نه از این نظرگاه که زمان را همچون خورنده‌ی هر چه هست می‌نگرد، در چنین صورتی من گمان می‌کنم که تصویر درست‌تری از جهان خواهیم داشت با این تحلیل در هر لحظه‌ای که جزئی از طبیعت از آن عبور می‌کند، آیتی از آیات الهی را برای ما نشان می‌دهد: و فی کل شیئی له آیه

تدل علی انه واحد (و در هر چیزی برای خداوند آیتی است که نشان می‌دهد آن خدای یگانه است که آن چیز وابسته به او است) برگ درختان سبز در نظر هوشیار هر ورقش دفتر معرفت کردگار البته این یک تحلیل ساده‌ای نیست که هر انسانی در هر شرایط ذهنی که باشد بتواند آنرا درک کند و به همین جهت است که قرآن درک جنبه‌ی آیاتی موجودات را مخصوص عقلا و خردمندان مطرح می‌نماید: تخصیص عقلا- بر این امتیاز عقلانی در آیات فراوانی از قرآن آمده است از آن جمله: ان فی خلق السموات والارض و اختلاف الليل و النهار لآیات لاولی الالباب (قطعا در خلقت آسمانها و زمین و اختلاف (یا استمرار پشت سر هم) شب و روز آیاتی است برای کسانی که دارای عقلند) حقیقت دوم- نگرش ترکیبی که چهره‌ی آیات بودن جهان طبیعت را به خوبی روشن می‌سازد، عبارتست از برقرار کردن رابطه میان فهم صاف و ناب با جهان عینی. این فهم صاف و ناب موقعی در مغز انسان بوجود می‌آید که بتواند از تنگنای رابطه‌ی تاثیر و تاثر طبیعی محض با نموده‌های جهان عینی بالاتر قرار بگیرد و جریان اصلی وابستگی این چشمه‌سار را به منبع حقیقی آن دریابد ممکن است برخی از متفکران بگویند: بالاتر قرار گرفتن از تنگنای رابطه‌ی تاثر

یر و تاثر طبیعی محض با نموده‌های جهان عینی، یعنی چه؟! مگر می‌شود توی آب رفت و خیس نشد؟! ما جزئی از جهان طبیعتیم و در هر گونه ارتباطی که با جهان برقرار نمائیم، بروز تاثیر و تاثر میان ما و جهان جبری و حتمی است، بنابراین ما چطور می‌توانیم از این جبر شوخی‌ناپذیر خود را رها بسازیم؟ درک پاسخ این اعتراض دشوار نیست: دقت فرمائید: دو شخص را در نظر بگیرید که میان آن دو یک مسئله مادی وجود دارد، مثلا- یکی از آن دو صد ریال از دیگری طلبکار است و در عین حال معنای عدالت و ارزش آن را نمی‌داند. آن شخص دوم که بدهکار است، آنقدر قدرتمند است که می‌تواند صد تومان طلب آن طلبکار را ادا نکند ولی بدانجهت که قدرت بدهکار مانع از عدالت ورزیدن تقلیدی وی نیست، صد تومان را به انگیزگی همان عدالت به طلبکار ناتوان ادا می‌کند، در این جریان عدالتی بوقوع پیوسته است که نه طلبکار عظمت و ارزش آن عدالت را می‌فهمد، زیرا فقط تحت تاثیر و تاثر صد تومان است و نه آن بدهکار که ارزش عدالت را از روی تقلید درک کرده است. ولی یک ناظر آگاه از عظمت و ارزش عدالت با فهم صاف و ناب که در جریان مزبور می‌نگرد، از احساس نمودی از عدالت در دریائی از لذت روحی غوطه‌ور می‌شود، زی

را او در حادثه مزبور بالاتر از تاثیر و تاثر صد تومان قرار دارد و بالاتر از عدالت تقلیدی به آن رویداد می‌نگرد در صورتی که طلبکار فقط صد تومان خود را می‌خواهد و بدهکار هیجان روانی وابسته‌ی خود را بر دیگران اشباع می‌نماید ولی آن ناظر آگاه از عظمت و ارزش عدالت که با وجود قدرت بر خلافتش تحقق یافته است، معنای بسیار والائی از عدالت را درک نموده و آرزو می‌کند که ای کاش آن طلبکار طلب خود را به عنوان دفاع از حق خود که اصلی مقدس از اصول عدالت است، استیفاء می‌نمود و آن بدهکار هم به انگیزگی ایفای حق که اساسی‌ترین اصول عدالت است، طلب طلبکار را پرداخت می‌کرد. این نگرش به عدالت مافوق تاثیر و تاثر از رابطه‌ی نموده‌های عینی است که مجرای محسوس عدالت است. با این مثال می‌توان چگونگی بالا رفتن انسان را از تنگنای رابطه‌ی تاثیر و تاثر در جهان طبیعت را دریافت نموده، جنبه‌ی آیات بودن آن را درک کرد، چنانکه می‌توان از مطالعه‌ی ریاضی محض در اجزاء یک منظره‌ی زیبایی طبیعی بالاتر رفته و زیبایی آن را برای درک و فهم مطرح نمود. منظره‌ی مورد مطالعه و درک در هر دو حال (مطالعه‌ی ریاضی محض و درک و فهم زیبایی) یک حقیقت است، ولی هر یک از دو نگرش، درک بعدی از آن حقیقت عینی را اثبات می‌کند.

هیچیک از دو ارتباط مزبور (ریاضی و زیبایی) خیال و پندار نیست، چنانکه هیچیک از دو ارتباط مزبور آن حقیقت عینی را تجزیه‌ی عینی نمی‌نماید. پس نگرش به جهان عینی به عنوان آیات الهی که ناشی از بینائی عالی در جهان و بالاتر رفتن از ارتباط و تاثر و تاثر طبیعی محض مابین انسان و جهان است، نه خیال و پندار است و نه واقعیت را تجزیه می‌کند، بلکه این یک بینائی ناب

در جهان است که حکمت و آهنگ کلی آن را در می‌یابد: ربا ما خلقت هذا باطلا (ای پروردگار ما، جهان به این عظمت را که تبلور گاه حکمت و مشیت تست، باطل نیافریده‌ای) حال که با دونوع نگرش تحلیلی عقلانی و ترکیبی حکیمانه می‌توان آیات بودن همه‌ی اجزاء جهان و روابط آن را درک کرد، آیا اعراض از این دو نوع نگرش و محبوس شدن در تنگنای جریان تاثیر و تاثر با جهان عینی تکبر و استکبار در برابر آیات آن نیست؟ چه تکبری بالاتر از اینکه آدمی به شناختهای معمولی خود که محصولی از موضع گیری محدود در برابر طبیعت است، ارزش مطلق قائل شود و حتی برای یک لحظه به فرارفتن از آن موضع گیری رضایت ندهد؟ تشبیه اعجاز آمیز آیه ششم از سوره‌ی انفال را می‌گوید: کانما یساقون الی

الموت (گوئی به طرف مرگ رانده می‌شود). دقت فرمائید، یعنی دست برداشتن از موضع گیری ضد حق که به آن چسبیده‌اند، مانند رانده شدن به سوی مرگ است، زیرا زندگی خود را در همان موضع گیری می‌بینند این آیه را در مبحث بعدی ملاحظه خواهیم نمود. در آیاتی از قرآن مجید اعراض از درک آیات الهی را در جهان هستی عامل سقوط و استحقاق عذاب ابدی معرفی نموده است. از آن جمله: والذین کذبوا بایاتنا و استکبروا عنها اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون (کسانی که آیات ما را تکذیب کردند و از شناخت آنها و عمل به مقتضای آنها تکبر ورزیدند، آنان اصحاب آتشند و در آتش پایدارند). این مضمون در آیاتی متعدد از قرآن آمده است. چنانکه بیان عظمت و اعتلای روحی کسانی که با چشم و گوش باز و عقل و وجدان سالم آیات الهی را درک و رفتار و عقیده‌ی خود را از آن آیات بهره‌برداری نموده‌اند، در چند مورد از قرآن تذکر داده شده است. از روی جهل و پس از شناخت واقعیتها به مجادله و کاوشهای حرفه‌ای نپردازید حقیقت آن نیست که بعضی گمان می‌برند که اگر علم و معرفت به مرحله‌ی شناخت واقعیت برسد، محال است که آن شناخت نادیده گرفته شود و هیچ گونه تاثیری مثبت در حیات انسانی بوجود نیاورد، بلکه

آنچه که مشاهده می‌شود در مواردی فراوان، واقعیت عکس این گمان است، یعنی برای خیلی از انسانها شناخت واقعیت دست می‌دهد، و نه تنها اثری مثبت در عقیده و عمل آنان بوجود نمی‌آورد، بلکه برای توجیه خواسته‌های خودخواهانه‌ی خود یا برای رها نکردن اصول پیش ساخته‌ای که در درونشان رسوب کرده است به لجاجت با آن واقعیتهای شناخته شده نیز بر می‌خیزند. آیاتی فراوان در قرآن مجید این لجاجتها و جدل بازیها را بشدت محکوم می‌نماید. از آن جمله: ۱- یجادلونک فی الحق بعد ماتین کانما یساقون الی الموت و هم ینظرون (آن تبهکاران) (درباره‌ی حق پس از آنکه آشکار شده است با توبه مجادله می‌پردازند، گوئی آنان به طرف مرگ رانده می‌شوند در حالی که می‌نگرند. ۲- و لقد صرفنا فی هذا القرآن للناس من کل مثل و کان الانسان اکثر شیئی جدلا (ما در این قرآن از هر مثلی آوردیم و توضیح دادیم و انسان (در میان سایر موجودات) فراوانترین جدل کننده است). ۳- و ما نرسل المرسلین الا مبشرین و منذرین و یجادل الذین کفروا بالباطل لیدحضوا به الحق و اتخذوا آیاتی و ما انذروا هزوا (و ما پیامبران را نمی‌فرستیم مگر اینکه آنان بشارت دهنده و تهدید کنندگانی هستند و آنانکه کفر ورزیده‌ان

د با دستاویز قرار دادن باطل به جدل می‌پردازند، تا بوسیله‌ی آن حق را محو نمایند، آنان آیات مرا و تهدیدات را به استهزاء می‌گیرند) ۴- و من الناس من یجادل فی الله بغیر علم و یتبع کل شیطان مرید (و بعضی از مردم کسانی هستند که درباره‌ی خدا بدون علم به مجادله می‌پردازند و از هر شیطان خبیث پیروی می‌کنند). ۵- و من الناس من یجادل فی الله بغیر علم و لا هدی و لا کتاب منیر (و از مردم کسانی هستند که درباره‌ی خدا بدون علم و راهیابی و کتاب روشنگر به مجادله می‌پردازند). ۶- الم تروا ان الله سخر لکم ما فی السماوات و ما فی الارض و اسخ علیکم نعمه ظاهره و باطنه و من الناس من یجادل فی الله بغیر علم و لا هدی و لا کتاب منیر (آیا نمی‌بینید که خداوند آنچه را که در آسمانها و در زمین است برای شما مسخر نموده و نعمتهای ظاهری و باطنی‌اش را برای شما تکمیل کرده است و از مردم کسانی هستند که درباره‌ی خدا بدون علم و راهیابی و کتاب روشنگر جدال می‌نمایند). ۷- و یعلم الذین یجادلون فی آیاتنا ما لهم من محیص (و آنان که در آیات ما مجادله می‌نمایند، می‌دانند که برای آنان

چاره‌ای نیست) ۸- ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا فلا يغررك تقلبهم في الب

لاذ (مجادله نمی‌کند در آیات خداوندی مگر آنانکه کفر ورزیدند، و گردش و جولان آنان در شهرها ترا نفریبد) ۹- الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان اتاهم كبر مقتا عندالله و عند الذين آمنو كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار (آنانکه بدون سلطه (مجوز) ی که برای آنان آمده باشد، در آیات خداوندی مجادله می‌کنند، در نزد خدا و مردم با ایمان مورد نفرت بزرگی هستند، بدینسان خداوند بر قلوب هر متكبر جبار مهر می‌زند) ۱۰- و اذا رایت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم حتی يخوضوا في حدیث غیره (... و هنگامی که کسانی را دیدی که در آیات ما فرو می‌روند، از آنان اعراض کن، تا در داستان دیگری وارد شوند). ۱۱- لایستل عما یفعل و هم یستلون (خداوند از کاری که می‌کند، مسئول نیست، ولی آنان مسئولند). ۱۲- ما سلککم فی سقر. قالوا لم نک من المصلین. و لم نک نطعم المسکین و کنا نخوض مع الخائفین. (از گنهکاران پرسیده می‌شود: شما را چه صفاتی به دوزخ برد. می‌گویند: ما از نماز گذاران نبودیم و بینوا را اطعام نمی‌کردیم و با آنانکه در مسائل لاینحل فرو می‌رفتند فرو می‌رفتیم) ۱۳- و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم (آیات ما را انکار کردند، در صورتی که درون آنان ب

ه آن آیات یقین کرده بود) نتایج آیاتی که در این میحث مطرح شده است نتیجه یکم- زشت‌ترین چهره‌ی انسانی و وقیح‌ترین خصلتش آن است. که پس از آشکار شدن حق و واقعیت، در صدد فریب دادن خود برآید و در برابر کسانی که از حق و واقعیت دفاع می‌کنند به مجادله پردازد. این اشخاص دو نوع مبارزه‌ی وقیحانه را انجام می‌دهند. مبارزه‌ی یکم با خویشتن است که آنان را به خودکشی استمراری وادار می‌نماید. به توضیح اینکه وقتی که آدمی با واقعیتی در ارتباط قرار می‌گیرد، مانند اینست که آن واقعیت جزئی از روان آدمی، یا به شکل کیفیت خاصی از روان آدمی در آمده است، که محصولی از ارتباط وجود عینی با آن واقعیت است. در این هنگام که انسان می‌خواهد آن واقعیت را نادیده بگیرد، در حقیقت موجودی را برای خود معدوم یا معدومی را موجود تلقین می‌نماید و یا آن دو را مساوی تلقی می‌کند، در حقیقت نوعی مبارزه با خویشتن را در درون خود برآه می‌اندازد. به عنوان مثال وقتی که برای یک انسان این حق روشن شده است که تعدی بر حقوق دیگران ظلم است و ظلم در هر شکلی که باشد قبیح و وقیح است. در این فرض شخص مزبور با یک واقعیت ارتباط پیدا کرده است. این ارتباط درک و پذیرش وقاحت ظلم را ما نند جزء یا کیفیت خاصی از روان او نموده است، چنین شخصی وقتی که می‌خواهد درباره‌ی درک و پذیرش مزبور به لجاجت و جدلبازی پردازد، در حقیقت با جزئی یا کیفیتی از روان خود به لجاجت و جدلبازی بر می‌خیزد. در این مبارزه‌ی نابکارانه با خویشتن، خود را برای نادیده گرفتن و مبارزه با واقعیت درونی، (تساوی حق و ضد حق، واقعیت و ضد واقعیت توانا می‌بیند! زیرا می‌بیند که با این عمل نابکارانه‌ای که انجام می‌دهد، نه یک آجری از سقف و دیوار بر زمین میفتد و نه آبها سر به بالا به جریان میفتند و نه صندلی‌های اطاقش به هوا می‌پرند و با تکیه به این حماقت بیشرمانه تضاد و مبارزه‌ی درونی را می‌پذیرد و آن را هضم نموده و می‌گوید: مگر چه شده است؟! بلی برای کسی که واقعیت و ضد آن یکی است، از دیدگاه خود فریب خورده‌اش هیچ چیزی نشده است! این دشمنان جان خویشتن، به خودکشی قناعت نمی‌کنند، بلکه قانون کشی را هم به خودکشی اضافه می‌نمایند و این حقیقت را که (هیچ عملی بدون عکس العمل نیست) نیز به خیال خود از صحنه‌ی قوانین طرد می‌کنند!! این دشمنان خون‌آشام جان خویشتن، از این حقیقت هم غفلت می‌ورزند که با فروربردن کارد در شکم و قرار دادن خود در معرض نابودی، هیچ آ

جری از سقف بر زمین نمیفتد و هیچ صندلی بال در نمی‌آورد که به هوا ببرد و هیچ آبی هم سر به بالا به جریان نمیفتد، ولی چه بدانند و چه ندانند بوجود آمدن معلول کاری که کرده است، احتیاجی به این ندارد که کهکشانشا وضع خود را تغییر دهند و کارزارها با دگرگون شدن هویت و جریان خود آن معلول را تصدیق نمایند. آنچه که موجب فریب خوردن این اشخاص مبارز با حق و واقعیت می‌گردد، امکان بهره‌برداری از قدرت برای لغزیدن از آن موضع خاصی است که با ارتباط با واقعیت بوجود آمده است، نابخردان این امکان را به حساب عدم لزوم موضع‌گیری موافق با واقعیت می‌گذارند! و نمی‌دانند که این محاسبه درست مساوی

نفی خود واقعیت است. این مثال ساده را توجه کنیم: وقتی که ما پای خود را روی مورچه‌ای می‌گذاریم و آن مورچه زیر پای ما پایمال می‌شود و جان خود را از دست می‌دهد و کالبد ناچیزش با خاک یکسان می‌شود، بطور قطع رویدادی به عنوان یک واقعیت بوجود آمده است، انکار این رویداد که بی‌اهمیت تلقی می‌شود، با انکار واقعیت همه‌ی جهان هستی که تابلوی قهوه‌خانه‌ی نیهیلیستی است، تفاوتی جز در کمیت موضوع انکار شده ندارد. مگر وقتی که یک ایده‌آلیست زاینده‌ی نیهیلیست می‌گوید: واقعیتی جز

ذهن من وجود ندارد، جهان هستی عصبانی می‌شود و می‌گوید حالا- که تو واقعیت مرا منکر شدی، من هم بعد از این آبها را از پایین به بالا- به جریان خواهم انداخت! کهکشانشانها را از مسیر خود خارج کرده آنها را با کازارها گلاویز خواهم کرد! و بالهائی در خرگوشها و کرگدننها خواهم رویانید که در هوا به پرواز درآیند و دستور خواهم داد بعد از این ۲۲Xها نتیجه‌ی ۰۳/۷۰۱۰ بوجود بیاورند!! البته با انکار واقعیت که بوسیله‌ی یک مغز بیمار صورت می‌گیرد، هیچ یک از نامعقولهای فوق معقول نمی‌شود و به وجود نمی‌آید. پس چنانچه شخص نابخرد با این جریان مغزی که واقعیت را نفی می‌کند. (و در قاموس کاروان ضد حق، قدرت نامیده می‌شود و در قاموس انسانهای خردمند بیماری روانی نام دارد) در حقیقت خود را نفی می‌کند، همچنان کسی که حق را در می‌یابد و می‌خواهد با لجبازی و جدل‌پردازی آنرا نفی کند، حقیقت موجودیت خود را نفی می‌نماید. شگفت آورتر از همه اینست که این (خود منکران) هنگامیکه درک و پذیرش ناچیزترین واقعیت را که به سود خواسته‌ها و امیال آنان بوده باشد، چنان دو دستی می‌چسبند که گوئی حافظه و ضمیر ناخودآگاه و دیگر سطوح روانی آنان فقط برای ثبت و ضبط درک و پذیرش واقعی

تهای لذت بار برای آنان آفریده شده‌اند و جز آن واقعیت‌های سودمند را نمی‌گیرند و ثبت و ضبط نمی‌کنند و گمان می‌برند که با نادیده گرفتن درک و پذیرش واقعیت‌هایی که بر ضرر آنها تمام می‌شود، آن حافظه و ضمیر و دیگر سطوح روانی هیچ کاری با آنها نخواهد داشت!! چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم بندی خدا!! مبارزه دوم- هنگامیکه یک انسان بر خلاف آن حق و واقعیت که برای او روشن شده است، به لجاجت و جدلبازی می‌پردازد و بر خلاف آنچه که درون او بوجود آمده است، اظهار می‌کند، خیانت بر دیگران را بر جنایت به خویشتن میفزاید. این خیانت عبارتست از محروم ساختن مردم از وصول به واقعیات با نشان دادن غیر واقع بجای واقع و غیر حق بجای حق. این یک خیانت ساده و مجرد از تباهی‌های دیگر نیست، بلکه بطور حتم خیانت‌های دیگری را بدنبال خود بوجود خواهد آورد مانند منفی شدن ارزش و عظمت واقعیت و جسارت یافتن مردم بر لجاجت و مبارزه با واقعیات. اینست خیانت دوم که از خیانت اول زاییده می‌شود. خیانت سومی که زاییده شده‌ی خیانت دوم است، مات شدن رنگ و واقعیتها و ملوط شدن آنها است با خلاف واقعیتها. از این تسلسل خیانت‌های ضد انسانی، خیانت نهائی که موجب اختلال (حی ات معقول) انسانها می‌گردد، بازبودن دست اقویای سلطه‌گر و آماده شدن میدان برای بازی آنان با جانهای انسانها و ارزشهای آنها می‌باشد. نتیجه‌ی دوم- جدلبازان در برابر حق و واقعیت، هدفی جز توجیه موضع‌گیری نابکارانه‌ی خود ندارند، و الا دلیلی وجود ندارد که آدمی پس از روشن شدن حق و واقعیت برای پوشاندن و نادیده گرفتن آن، به جست و خیز بپردازد. نتیجه‌ی سوم- جدل پردازان در برابر حق و واقعیت به خوبی می‌دانند که کار طبیعی و صحیحی انجام نمی‌دهند، زیرا برای اثبات اینکه انسان تشنه نیاز به آب خوردن دارد نه داد و فریاد می‌خواهد و نه جدلبازی و اصطلاح بافی‌های حرفه‌ای و آویزان شدن از اصول تقلیدی و پیش ساخته‌ی غیر قابل انطباق با واقعیات و بهره‌برداری از ابراز احساسات پوچ و بی‌پایه. نتیجه‌ی چهارم- جدال در آیات الهی کفر است، زیرا کفر پوشانیدن حق است و چه پرده‌پوشی وقیح‌تر از تاریک ساختن چهره‌ی حق و واقعیت؟ نتیجه‌ی پنجم- جدل پردازان آن متکبران جبارند که دل‌های آنان به جهت مقاومت در برابر حق و واقعیت از فعالیت طبیعی و منطقی خود ساقط گشته است. این سقوط دل، همان قانون الهی است که روشنگر جریان علیت میان حق‌پوشی و لجاجت در برابر آن و از کار افتادن دل می‌باشد. نتیجه‌ی ششم- هر چیزی که دستاویز مجادله با حق باشد، باطل است. و منظور جدلبازان محو ساختن حق و

واقعیت از دیدگاه خود و دیگران می‌باشد. نتیجه‌ی هفتم - نظاره و تفکر با دو روش تحلیلی و ترکیبی در آسمانها و زمین و هر چه در آنها است، توجه و گرایش به خدا را نتیجه خواهد داد، مقاومت در برابر این نتیجه‌ی بدیهی، همان مجادله است که مبارزه با خویشتن را به دنبال خواهد داشت. نتیجه‌ی هشتم - فرو رفتن‌های وسوسه‌انگیز در مفاهیم ساختگی از جهان هستی و داد و قالهای خیره کننده در شطرنج بازیهای مغزی و کاوشهای حرفه‌ای در مافوق محسوسات و معقولات قانونی، جز تباهی عقل و قلب و قرار گرفتن در بن‌بست خیالات و پندارها نتیجه‌ای نخواهد بخشید و نباید چنین تصور کرد که وسوسه‌ها و تضادهای درونی که از یقین در درون، و جدال و انکار با زبان بوجود می‌آید، تمام شدنی و بی‌اثر خواهد بود اینان همه احمق‌ها هستند که: عشق را بگذاشت دم خر گرفت عاقبت شر خرمگس سرلشگرش خرمگس آن وسوسه است و آن خیال می‌دهد خارش بر او همچون گرش مولوی تا آخرین لحظات هشیاری در مهلکه‌ی خود و جز خود سرگردان و مضطرب خواهد بود، تا آنگاه که هشیاری و حس واقع جوئی او در آن پیکار مهلک از پای درآید.

نتیجه‌ی نهم - خدا در فعالیت‌های خود مسئول نیست و انسانها هستند که دربارهی همه‌ی کارهایی که انجام می‌دهند، مسئولند. این نتیجه که از آیه‌ی لایسئل عما یفعل و هم یسئلون (خدا از کاری که انجام می‌دهد مسئول نیست، و آنان مسئولند). مسئله‌ای فوق‌العاده با اهمیتی را در بر دارد که باید آن را تا حدود توانائی خود مطرح نمائیم: اندیشه در مشیت و فعالیت خداوندی به اختلال اندیشه میانجامد و جدلبازی در آن دو به انکار خویشتن منتهی می‌گردد آیات و احادیثی که از تفکر در ذات خدا و شئون خداوندی جلوگیری کرده است، خیلی فراوان است، به طوری که هیچ جای تردید نمی‌ماند در اینکه تفکر در ذات خدا و شئون ذاتی او کاملاً ممنوع است. این آیات و احادیث یک حکم تعبدی را تذکر نمی‌دهد، بلکه با مختصر آگاهی و تعقل منطقی روشن می‌شود که حکم ممنوعیت در مسئله‌ی مزبور کاملاً منطقی و عقلانی است. توضیح اینکه عقل انسانی و اندیشه‌های وی همواره واحدها و قضایائی را که برای کار و فعالیت خود انتخاب می‌کنند، چیزهایی هستند که بوسیله‌ی حواس و دستگاههای کمکی حواس و مختصات ذهنی درک شده‌اند و نمی‌توانند بیان کننده‌ی ذات اقدس ربوبی و شئون ذاتی او

بوده باشند: به بینندگان آفریننده را نبینی مرنجان دو بیننده را خرد گر سخن برگزیند همی همان را گزیند که بیند همی فردوسی گروهی زیاد از فلاسفه و حکماء و جهان‌بینان شرقی و غربی و نه تنها به این حقیقت اعتراف نموده و می‌گویند: اندیشه‌های رسمی و عقل نظری که بر مبنای پدیده‌شناسی فعالیت می‌کنند، نمی‌توانند دربارهی ذات و شئون خداوندی به نتیجه‌ی صحیح برسند، بلکه با نظر به دلایل کاملاً قانع کننده و رضایت بخش می‌گویند: حتی اندیشه و عقل نظری از نفوذ به پشت پرده‌ی نمودها و پدیده‌های جهان نیز ناتوان است: هرچه عارض باشد آنرا جوهری باید نخست عقل بر این دعوی ما شاهد گویاستی این سخن را در نیابد هیچ و هم ظاهری گر ابو نصرستی و گر بو علی سیناستی میرفدرسکی اندیشه و عقل می‌گوید: آنچه که وابسته است، قطعاً احتیاج بوجود طرفی دارد که آن چیز وابسته به آن مستند باشد، اما حقیقت آن طرف چیست، نه می‌توان از ماهیت آن چیز وابسته درک کرد و نه از رابطه‌ی وابستگی، مگر از جنبه‌ی استعداد که در علت برای بوجود آوردن معلول وجود دارد مثال با درک حرارت می‌توانیم بفهمیم که منبع و علتی برای این حرارت وجود دارد که استعداد بوجود آوردن حرارت

را دارا می‌باشد، اما واقعیت و ذات آن علت چیست؟ ما جز همان شناخت ناقص که روشنگر استعداد علت برای بوجود آوردن معلول خاص است، چیز دیگری نمی‌دانیم تا آنگاه که با خود علت ارتباط برقرار کنیم. همانطور که کانت اصرار می‌ورزد که ما جز پدیده‌ها و روابط اشیاء را درک نمی‌کنیم و (واقعیت برای خود) قابل درک برای ما نمی‌باشد، مولوی نیز می‌گوید: عقل را خط خوان این اشکال کرد تا کند تدبیرها را در نورد بالاتر از این، چه کسی می‌تواند ادعا کند که ما در شناخت جهان، بدون واسطه و بطور مستقیم خود واقعیتها و پدیده‌ها را درک می‌کنیم؟! ما، در امتداد تاریخ جهان‌بینی از لائوتسه چینی و فارابی گرفته تا نیلز بوهر و ارباب مکتبهای فلسفی دیگر می‌شنویم، که ما در نمایشنامه‌ی بزرگ وجود هم بازیگریم هم تماشاگر)) حواس و دستگاه کمک

حواس و ذهن و انواع موضع گیریها در منتقل ساختن واقعیتها و پدیده‌ها به کارگاه اندیشه و تعقل ما کم و بیش با کیفیتهای مختلف دخالت می‌ورزند، با اینحال چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که ما بدون کمترین تصرف در واقعیتها آنها را محض و خالص و ناب درک می‌نمائیم؟! آیا تاکنون عقل نظری توانسته است پاسخ این سؤال را بدهد که دلیل حاکمیت مطلقه

ی عقل در قلمرو شناخت چیست؟ ممکن است عقل نظری بگوید: دلیل حاکمیت مطلقه‌ی من در قلمرو شناخت، مشاهده‌ی شما است، شما می‌بینید که همه‌ی قوانین علم و جهان‌بینی را من تنظیم می‌کنم. این منم که هدفها و وسیله‌ها را تنظیم می‌کنم، این منم که کلیاتی را از جزئیات انتزاعی می‌کنم و شناختهای کلی را در اختیار شما می‌گذارم و غیر ذلک. پس بنابراین: آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب مولوی بسیار خوب، آقای آفتاب، می‌توانی بر این سوال ما پاسخ بدهی که بوجود آورندگان این همه نظرات و عقاید و مکتبهای متضاد در طول تاریخ در جوامع بشری همه و همه بر تو استناد می‌کنند و صفحه‌ی تاریخ را با تکیه بر تو که خود را آفتاب نامیده‌ای با خون و خونابه رنگین کرده و: هر کسی آرد به قول خود دلیل از سوی تو در میان بحث و نزاع و شورش و غوغاستی همه و همه بر تو استناد می‌نمایند؟ وقتی به سراغ ارسطو می‌رویم و می‌گوئیم: با کدامین دلیل می‌گوئی: هیولا وجود دارد؟ ترا برخ ما می‌کشد: عقل برمی‌گردیم به سراغ منکران هیولی می‌رویم، آنان نیز نامی تو را به میان می‌آورند: عقل با حمایتگران تنازع در بقا به بحث و گفتگو می‌نشینیم، چماج ترا بر سر ما ف

رو می‌آورند: عقل با هواخواهان تعدیل قدرتها به مصاحبه می‌نشینیم، ترا تکیه‌گاه خود قرار می‌دهند: عقل از بدبینان به طبیعت بشری دلیل می‌خواهیم، ما را به تو حواله می‌کنند. عقل به خوش بینان به طبیعت بشری روی می‌آوریم، چهره‌ی آفتابی ترا نشان می‌دهند: عقل از آنانکه اصالت را به فرد نسبت می‌دهند، دلیل می‌پرسیم، با قاطعیت تمام ما را به تو ارجاع می‌کنند: عقل می‌رویم به سراغ مکتب اصالت اجتماع که ضد اصالت فرد است و از آنان برای ادعائی که می‌کنند، دلیل مطالبه می‌کنیم، آنان نیز ترا پیش می‌کشند: عقل مکتب متوسط هم که می‌گوید: نباید یک جانبه قضاوت کرد و باید گفت: هر یک از فرد و اجتماع دارای دو بعد است، با نظر به یکی از آن دو اصالت، و با نظر به بعد دیگر فرعی و تبعی می‌باشد. اگر جرئت به خود داده بگوئیم: چرا؟ مسلما این مکتب هم بر تو تکیه خواهد کرد: عقل با مشاهده‌ی این بحرانه‌ی معرفتی و تناقض در شناختها است که از مدتها پیش از دست تو فریاد می‌زنند که: از رهبری عقل بجائی نرسیدیم پیچیده‌تر از راه بود راهبر ما آزمودم عقل دور اندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را او ز شر عامه اندر خانه شد او ز ننگ عاقلان دیوانه شد عقل س

ر تیز است و لیکن پای سست زانکه دل ویران شد سست و تن درست عقل بند رهروانست ای پسر آن رها کن ره عیان است ای پسر آقای آفتاب عزیز، اگر روشنائی ادعائیت چشمانم را خیره نکند، یک عرض مختصری هم دارم که می‌خواهم به خدمتت بگویم: که در امتداد پر پیچ و خم تاریخ کار تو خدمت بر انسانهای خود محور بوده است، نمی‌خواهم بگویم: تو برای خدمت خودمحوران ساخته شده‌ای و این کار را عمدا و از روی غرض‌ورزی انجام می‌دهی، بلکه می‌خواهم بگویم: تو در استنتاج ۴ از ۲ هیچ تفاوتی میان آن مغز که از فرمول مزبور خدمت به حیات انسانها را منظور می‌کند و آن مغز که می‌خواهد حیات انسانها را با داس خودخواهی درو کند، نمی‌گذاری و چون اکثریت اسف‌انگیز انسانها از شیر خودخواهی بریده نمی‌شوند و محوری جز خودخواهی نمی‌شناسند، در نتیجه تو همواره در استخدام این اکثریت قرار گرفته‌ای. تاکنون این قدرت از تو دیده نشده است که ماکیاولی و توماس هایز و چنگیز و گالیگولا- را مورد سرزنش قرار داده بگویی درک من درباره‌ی دو بعلاوه‌ی دو می‌شود چهار برای تیز کردن شمشیر شما نبوده است، بلکه درک من برای موفق ساختن انسانها به حیات معقول می‌باشد. با اینحال، و با آنهمه افراط

گریه‌هایی که درباره‌ی تو انجام گرفته است، ما حقیقت را رها نخواهیم کرد، و به بیماری تفریط گری مبتلا نخواهیم گشت. ای عقل توئی بهترین میزان صحت و بطلان اندیشه‌های ما، ولی در قلمرو خاص خودت. ای عقل توئی عالی‌ترین وسیله‌ی انتزاع و تجرید

کلیات، ولی در میدان خاص کار خودت. ای عقل توئی بهترین و ضروری‌ترین تنظیم‌کننده‌ی شرایط استدلال منطقی و ریاضی ما، ولی در همین استعداد مخصوصی که دارا می‌باشی. این خود باعث شرمساری فکر بشری است که با دیدن عظمت کاری که بعهد گرفته‌ای، بدون اینکه تو خود رضایت داده باشی، حاکمیت مطلق در معرفت و شناخت را بتو بخشیده‌اند!! با این وصف چگونه می‌توان حاکمیت عقل نظری را آنقدر وسعت داد که برود ذات و شئون ذاتی خداوندی را با این گونه اصطلاحات متداول: جزئی و کلی، مصداق و مفهوم، جوهر و عرض، علت و معلول، بسیط و مرکب، کوچک و بزرگ، وسیله و هدف، نزدیک و دور، پیدا و نهان، صورت و معنی و ضد و مماثل و مخالف و نقیض و غیر ذلک مورد بررسی و شناخت قرار بدهد؟! همه‌ی ما می‌دانیم که این اصطلاحات هر اندازه هم با معانی والا و تجرید شده از جهان طبیعت و مختصات حسی و ذهنی منظور شوند، بالاخره ریشه‌های اصلی آنها بهمین طبیعت

و مختصات حسی و ذهنی وابسته‌اند و نمی‌توان ذات اعلای ربوبی و شئون آن را با این معانی مقایسه نموده و به شناخت صحیح در این مسئله نائل شد و سپس شئون ذاتی و فعالیت او را با چون و چرا مسئول قرار داد، برای همین بوده است که: ایزد پرستان سوختند از آتش عشق اوراق بحث و دفتر چون و چرا را قمشه‌ای الهی در اینجا ممکن است گفته شود: که بنابراین، نباید اصلا درباره‌ی خدا فکری کرد و باید از اندیشه‌های عمیق در جهان هستی که آیات اوست اجتناب ورزید! پس این همه دستور اکید قرآن و احادیث و عقل سلیم و وجدان به خداجویی و خدایابی و تفکر و تدبر در دو جهان آفاق و انفس (برونی و درونی) برای چه صادر شده است؟ پاسخ این سوال روشن است. اولاً ما نمی‌خواهیم مطلبی را که صائب تبریزی می‌گوید: چشم در صنع الهی باز کن لب را ببند بهتر از خواندن بود دیدن خط استاد را بپذیریم و بگوئیم: فقط باید به تماشای جهان قناعت ورزید و نباید به خواندن و تحقیق سطور و کلمات این کتاب بزرگ پرداخت، زیرا در حدود هفتصد آیه در قرآن با بیانات مختلف و هزاران حدیث دستور به شناخت انسان و جهان و تدبر و تفکر در آنها می‌دهد، همچنین آیات و احادیث و جوششهای اصیل روحی ما اصرار به

خداجویی و خدایابی می‌ورزند. حتی خداوند عالم ملکوت را در همین دنیا برای ابراهیم خلیل (ع) نشان می‌دهد: و کذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض (و همچنین ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نشان می‌دهیم). بلکه خداوند متعال همه‌ی انسانها را به دریافت و درک ملکوت آسمانها و زمین تشویق نموده و می‌فرماید: اولم ینظروا فی ملکوت السماوات و الارض و ما خلق الله من شیئی (آیا در ملکوت آسمانها و زمین و در آنچه خدا آفریده است ننگریسته‌اند!) مقصود از ملکوت نموده‌ها و روابط فیزیکی محض آسمانها و زمین نیست، بلکه منظور فروغ تابناک عظمت و جلالی است که بر عالم طبیعت می‌تابد و این گونه نگرش احتیاج به تفکر و مطالعه‌ی عالی درباره‌ی خلقت دارد. بلکه می‌گوئیم: آنچه که بعنوان منطقه‌ی ممنوعه معرفی شده است، عبارتست از پشت پرده‌ی نموده‌ها و اجزاء عالم طبیعت که بخواهیم با شناخته‌های محدود حاصله از حس و اندیشه‌ی مستند بهمین عالم طبیعت، در آن وارد شویم. پس این ممنوعیت مطلقه نیست، بلکه ممنوعیتی ناشی از نارسایی ابزار و وسائل ورود به آن منطقه است. مگر امیرالمومنین (ع) نفرموده است: لم اعبد ربا لم اره (من خدائی را که ندیده باشم نپرستیده‌ام) مگر همین امیر

المومنین نفرموده است: لو كشف الغطا ما ازددت یقینا (اگر پرده برداشته شود بر یقین من نیفزاید). این گونه جملات که از راستگوترین انسانها صادر شده است، یعنی چه؟ قطعاً معنایش اینست که هر انسانی به مقدار معرفت و شناخت سودمند که همراه با صفا و خلوص قلبی باشد، می‌تواند از سطوح ظاهری جهان طبیعت نفوذ کرده و با مبادی عالی هستی آشنا شود. و همچنین می‌تواند با تخلق به اخلاق الله و زدودن کثافت‌های خودخواهی و اوصاف رذل حیوانی آماده‌ی لقاءالله شود و با مقام شامخ ربوبی انس بگیرد. این نفوذ در اعماق عالم هستی و این انس و الفت و ارتباط بسیار نزدیک با خداوند جان آفرین نه بوسیله‌ی حواس طبیعی امکان پذیر است و نه آن عکسبرداری ذهنی که فقط کارش منعکس ساختن نموده‌هایی از طبیعت است و نه با آن عقل نظری که چنانکه گفتیم کاری جز تنظیم مقدمات مستند به حواس و تجرید و تعمیم و تحلیل و ترکیب در واحدهای ماخوذ از عالم عینی ندارد.

ممکن است گفته شود: ما جز حواس و ذهن و تعقل و دستگاه کمکی حواس راه دیگری برای دریافت واقعیات نداریم، پس راهی که ما را به ملکوت و مبادی عالی هستی و ارتباط با خدا برساند، چیست؟ این اعتراض مردود است، زیرا راهی که واقعیت عدالت و عظمت و ارزش آن را برای ما قابل دریافت می‌سازد، نه راه حواس طبیعی و دستگاههای کمکی آنها است و نه ذهن عکسبردار و نه عقل نظری، راهی که ما را بوجود من می‌رساند و آن را برای ما قابل درک می‌سازد، هیچیک از وسائل مزبور نیست. راهی که ما را به پذیرش حاکمیت قانون در همه‌ی جهان هستی وادار می‌سازد، ابزار و وسایل مزبور نیست. راهی که ما را به اکتشافات و اختراعات هدایت می‌کند، ابزار و وسایل مزبور نیست، اگر چه همه‌ی آنها در مقدمات اولیه‌ی بروز اکتشافات دخالت کامل دارند. راه اثبات ضرورت تکامل برای انسان و دیگر موجودات هیچیک از امور مزبور نمی‌باشد. درک و دریافت انواعی از لذایذ در موقع بروز عوامل آنها و چگونگی ارتباط میان آن لذایذ و عوامل با امور مزبور قابل تفسیر و توجیه نمی‌باشد. چگونگی بروز اندیشه و احساسات از میدان مادی به نام سلولها و اعصاب به هیچ وجه قابل تفسیر و توجیه با امور مزبور نبوده و نخواهد بود. پس اینکه خداوند متعال میفرماید: لایسئل عما یفعل و هم یسئلون نه برای آنست که خداوند می‌خواهد ما را از درک جهان و انسان و رابطه میان آندو و خدا بر کنار نماید، بلکه می‌خواهد حدود فعالیت و کارآئی حواس و ذهن و عقل نظری معمولی ما را تذکر بدهد. از طرف دیگر:

قسمت ۰۴

کسی که با قدرت هشیاری عالی و درون تصفیه شده به جهان بنگرد، سوالی درباره‌ی حکمت و مبادی عالی هستی نخواهد دیدی تا با چون و چرا منتظر پاسخ باشد گفته بودم چو بیانی غم دل با تو بگویم چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیانی سعیدی اگر به یاد داشته باشید در کتاب مثنوی در داستان پادشاه و کنیزک، پس از آنکه پادشاه درباره‌ی بهبودی کنیزک بوسیله‌ی طبیبان مایوس و ناامید می‌گردد، می‌رود و در محراب عبادت به گریه و ناله میفتد، در آن محراب در عالم رویا به او گفته می‌شود: فردا در فلان ساعت حکیمی می‌آید که علاج بیماری این کنیزک بدست او است، پادشاه فردا به انتظار آن حکیم نشسته بود. دید شخصی با وقار ملکوتی از دور پیدا شد- دید شخصی کاملی پر مایه‌ای آفتابی در میان سایه‌ای می‌رسید از دور مانند هلال نیست بود و هست بر شکل خیال گفت معشوقم تو بو دستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان ای لقای تو جواب هر سوال مشکل از تو حل شود بی قیل و قال مولوی در این داستان با دیدار آن حکیم الهی بعدی از ابعاد واقع‌یاب پادشاه، باز می‌شود و سوالی را که درباره‌ی کنیزک داشت، مانند یخ در زیر آفتاب ذوب می‌شود، با

دیدن اهمیت آن حقیقتی که از پشت قیافه‌ی آن حکیم الهی برای پادشاه آشکار گشت، سوال او را چنان محقر و ناچیز نمود که شایستگی برای مطرح کردن نداشت. بعنوان مثال: اگر به غوره بگویند: در صورتی که جریان طبیعی تو ادامه پیدا کند و آفتی جریان تو را مختل نسازد، تو انگور می‌شوی، آنگاه شیرهی آن انگور در بدن آدمی مبدل به انرژی مغزی می‌گردد، سپس با بوجود آمدن شرایطی معین، موجی از آن مغز سر بر می‌کشد و می‌تواند جهانی را آباد کند. اگر غوره بتواند این مطالب شما را بفهمد، صدها سؤال برای این غوره‌ی بینوا پیش می‌آید و زیر رگبار چون و چراهایی قرار خواهد گرفت که فقط یک پاسخ خواهند داشت و آن پاسخ عبارتست از ممکن نیست. این چون و چراها با سیر قانونی غوره به سوی انگور شدن، نه تنها به پاسخهای قانع کننده خواهند رسید، بلکه از ریشه منتفی خواهند گشت. کودکی را در نظر بگیرید که می‌خواهید به او بفهمانید که شما اگر با سیر منظم درس بخوانید و در این مسیر عشق و علاقه داشته باشید و قوای مغزی شما بکار بیفتد، روزی فرا می‌رسد که شما می‌توانید جهانی را آباد کنید، زیرا و فیک انطوی العالم الاکبر (جهانی بزرگتر در درون تو به ودیعت نهاده شده است). این کودک

بینوا اگر گفته‌های شما را بفهمد و ذهنش آمادگی داشته باشد، صدها چون و چرا به ذهنش خطور خواهد کرد که با جاروب ممکن نیست، از افق مغز او ناپدید خواهند گشت، ولی با شروع حرکت تدریجی بسوی فراگیری دانش و بینش و با به فعلیت رسیدن نیروهای گوناگون مغزی و روانی او، همه‌ی آن چون و چراها از ریشه منتفی خواهند گشت. در حقیقت بهر مرحله‌ای بالاتر از مرحله‌ی قبلی که می‌رسد، خواهد گفت: ای لقای تو جواب هر سؤال مشکل از تو حل شود بی‌قیل و قال سخن از روی جهل درباره‌ی حق، تباهی حتمی را بدنبال دارد فراوانند مردمی که خود را در همه‌ی مسائل بنیادین جهان‌بینی و اصول انسانی صاحب‌نظر می‌دانند و چنین می‌پندارند که اعتراف به جهل و بی‌اطلاعی درباره‌ی آن مسائل، مساوی خودکشی بلکه بدتر از خودکشی است! و این حقیقت را نمی‌فهمند که با درک و توجه به جهل و اعتراف به آن، نیمی از راه علم را در می‌نوردند. در آن هنگام که یک انسان خبر از حق و حقیقت می‌دهد، همه‌ی آن انسانها که در جستجوی حق و حقیقتند، برای پذیرش آن خبر آماده می‌شوند، اگر آن خبر مخالف واقع بوده باشد، نه تنها نوعی بدبینی درباره‌ی خبر دهندگان از حق و حقیقت بوجود می‌آید، بلکه عظمت و ارزش آن

برای جویندگان نیز سقوط می‌کند، چون احساس می‌شود که می‌توان حق و حقیقت را هم به بازی گرفت! آیاتی که در سرزنش این پلیدی آمده است، فراوان است. از آن جمله: ۱- انما یامرکم بالسوء و الفحشا و ان تقولوا علی الله ما لاتعلمون (جز این نیست که شیطان شما را به بدی و فحشاء دستور می‌دهد و شما را دستور می‌دهد که درباره‌ی خدا چیزی بگوئید که نمی‌دانید) ۲- و من اظلم ممن افتری علی الله کذبا او کذب بایاته انه لایفلح الظالمون. (و کیست ستمکارتر از کسی که از روی دروغ به خدا افترا بزند یا آیات خداوندی را تکذیب نماید، قطعاً ستمکاران رستگار نخواهند گشت) ۳- اذا تلقونه بالسنتکم و تقولون بافواکم ما لیس لکم به علم و تحسبونه هینا و هو عندالله عظیم (آنرا از زبانهای یکدیگر تلقی می‌کنید و با دهانهایتان چیزی را می‌گوئید که علم به آن ندارید و این گفتار غیر مستند به علم را ناچیز می‌پندارید و این موضوع در نزد خدا گناه بزرگست). ۴- و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله بغير علم و یتخدها هزوا اولئک لهم عذاب مهین (و برخی از مردم سخنان بیهوده را می‌گیرند تا از روی جهل مردم را از راه خدا گمراه کنند و آیات الهی را به استهزاء بگیرند. برای آنان

عذاب پست و تباه کننده‌ایست) این مضمون در آیات زیر نیز آمده است: البقره آیه ۱۱۳ و الانعام آیه ۱۴۴ و الاعراف آیه ۳۳ و یونس آیه ۶۸ و الروم آیه ۲۹. نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم- گفتار مخالف حق در ردیف فحشاء است که کثیف تر و ردزترین رابطه میان دو انسان است. چنانکه فحشاء حیات قانونی انسان را مختل می‌سازد، گفتار مخالف مخالف حق هم حیات معقول مردم را تباه می‌نماید. نتیجه‌ی دوم- گفتار مخالف حق و واقع مانند فحشاء پیروی از خواسته‌های آن شیطان است که سوگند بعزت خداوندی خورده است که فرزندان آدم را اغوا کند و آنان را بفریبد. نتیجه‌ی سوم- کسی که به خدا افتراء می‌گوید و آیات الهی را تکذیب می‌کند، ستمکارترین مردم است، زیرا چنانکه در آغاز این مبحث گفتیم: این نابکار و قیح مردم را از احساس عظمت و ارزش و ضرورت حق و بهره‌برداری از آن محروم می‌سازد. نتیجه‌ی چهارم- سخنان بی‌اساس که در آیه شماره‌ی ۴ لهو الحدیث نامیده شده است، موجب انحراف و گمراهی افکار جامعه می‌باشد. هر چند که خوشایند و جالب توجه مردم ساده‌لوح و بی‌اطلاع از حقایق بوده باشد. بدین ترتیب می‌بینیم گروه فراوانی هستند که زندگی پوشالی خود را با ت

خریب حیات معقول انسانهای جامعه تامین می‌کنند. اینان با سوء استفاده از کلمه‌ی هنر و هنرمندی استعدادهای سازنده‌ی مردم جامعه را به تباهی می‌کشانند، اینان ستمکارند و به نفرین وجدان حساس تاریخ گرفتار خواهند گشت. راکد ساختن شناخت بوسیله‌ی شناخت بوسیله‌ی تقلید و ارتجاع آیاتی که در ممنوع ساختن شناختهای تقلیدی و جمود در اصول پیش ساخته‌ی گذشتگان که با بروز واقعیات جدید از بین رفته‌اند، وارد شده است، فراوانست. از آن جمله: ۱- و اذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفینا علیه آبائنا او لو کان آبائهم لایعقلون شیئا و لایهتدون (و هنگامیکه به آنان گفته شد: از آنچه که خدا فرستاده است پیروی

کنید. آنان گفتند: (نه هرگز) بلکه ما از آنچه که عقاید و رفتار پدران ما بر مبنای آن بوده است، تبعیت خواهیم کرد. اگر چه پدرانشان چیزی را تعقل نمی کردند و راه هدایت را نمی رفتند). ۲- افحکم الجاهلیه بیغون و من احسن من الله حکما لقوم یوقنون (آیا حکم جاهلیت را می خواهند و کیست که حکم بهتری برای ارباب یقین جز خدا بفرستد) ۳- و اذا فعلوا فاحشه قالوا وجدنا علیه آباءنا و الله امرنا بها قل ان الله لایامر بالفحشاء اتقولون علی الله ما لات

علمون (وقتی که مرتکب فحشاء می شوند، می گویند: پدران خود را مرتکب فحشاء دریافته ایم و خداوند ما را به فحشاء امر کرده است. به آنان بگو: خداوند به فحشاء دستور نمی دهد، آیا درباره‌ی خدا چیزی را نمی دانید می گوئید). ۴- قالوا سواء علینا او عظمت ام لم تکن من الواعظین. ان هذا الا- خلق الاولین (آن تبهکاران گفتند: برای ما مساوی است که پندی بدهی یا برای ما از پند دهندگان نباشی. ما به همان اخلاق گذشتگان پای بندیم). ۵- قال او لو جئتکم باهدی مما وجدتم علیه آباءکم قالوا انا بما ارسلتم به کافرون (آن خودکامگان که عقیده و رفتار گذشتگان را به رخ پیامبران می کشیدند) پیامبر می گفت: اگر چه من برای شما هدایت کننده تر از آنچه که پدرانتان را در مسیر آن دریافته‌اید، آورده باشم. (باز به تقلید آن گذشتگان تعصب خواهید ورزید) آنان گفتند: ما به آن رسالتی که شما فرستاده شده‌اید کافریم). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است در مباحث شناخت از دیدگاه فلسفی و علمی مسائل مربوط به شناختهای تقلیدی را مشروحا بررسی نموده‌ایم. در این مبحث نتایج صریحی را که از آیات قرآنی در موضوع شناختها و معتقدات و رفتارهای تقلیدی می توان منظور نمود، متذکر می شوی

م: نتیجه‌ی یکم- تبعیت از عقاید و رفتار اخلاقی گذشتگان از آن جهت ممنوع است که پایه‌ی عقلانی صحیح نداشته باشند و فقط از آن جهت مطلوب تقلید کنندگان باشند که سالها یا قرن‌ها بر آن عقاید گذشته و حالت رسوبی در جامعه داشته باشند. نتیجه دوم- هر دورانی که در برابر دوران آینده، تاریکتر بوده باشد، یعنی از نظر درک و تعقل و سیر تکاملی عقب مانده تر باشد، دوران جاهلیت نامیده می شود و واقعیات کشف شده در دوران روشنائی الطاف الهی است که به شکل حکمت بوسیله‌ی پیامبران و مصلحین خردمند برای انسانهایی که در جستجوی یقین به واقعیاتند، در دل‌های آنان درخشیدن می گیرد. نتیجه سوم- روشنفکران روشنگر که خود رسالتی برای روشن کردن مغزها و دل‌های آدمیان دارند و خود در حرکت بسوی کمال پیشتازند، یکی از اساسی ترین ماده‌ی رسالت خود را گسیختن زنجیر تقلید و گذشته گرایی که ارتجاع نامیده می شود، می دانند. برای کسانی که از ساختن حیات معقول برای خود اعراض کرده‌اند، واقعیات اساطیر و حقایق افسانه‌ها تلقی می گردند! آری چنین است داستان غم‌انگیز بشر در گذرگاه فزون و اعصار که هر اندازه که در هوی و خودمحوری غوطه‌ور می شود و خود را از ساختن حیات معقول برای خویش

ن بی نیاز می بیند، واقعیات را اساطیر و حقایق را افسانه تلقی می کند، باید با صراحت تمام گفت که آنان که واقعیات را اساطیر و حقایق را افسانه تلقی می کنند، ضروری به واقعیات و حقایق نمی زنند. آنان کوچکتر از آنند که چشمشان را از دیدن واقعیات ببندند و گوششان را از شنیدن حقایق بگیرند و بتوانند با این خودکشی واقع کشی را هم براه بیندازند. در آن هنگام که دیدید یک انسان واقعیات را اساطیر می پندارد، نخست وضع روانی آن غوطه‌ور در پندار را بررسی کنید، خواهید دید: موجودیت عقلانی و وجدانی او است که به اسطوره و افسانه مبدل گشته و با آن موجودیت به جهان بیرون از خود می نگرند- ما چو خود را در سخن آغشته‌ایم از حکایت ما حکایت گشته‌ایم مولوی آیاتی که برداشت اسطوره گرایان از واقعیت بازگو می کند در موارد متعددی از قرآن آمده است. از آن جمله: ۱- اذا تتلی علیه آیاتنا قال اساطیر الاولین (هنگامیکه آیات ما به او (تبهکار) خوانده می شود، می گوید: این سخنها اساطیر گذشتگان است) ۲- و اذا تتلی علیهم آیاتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطیر الاولین (و هنگامی که آیات ما برای آنان خوانده شود، می گویند: ما (این سخنان را) شن

دیدیم، اگر ما بخواهیم می توانیم مانند این سخنان را بگوئیم، این مطالب چیزی جز اساطیر گذشتگان نیست) ۳- و اذا قیل لهم ماذا

انزل ربکم قالوا اساطیر الاولین (و هنگامی که به آنان گفته می‌شود: پروردگار شما چه فرستاده است، می‌گویند: افسانه‌های گذشتگان را) نتایج آیت‌هایی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم - بدانجهت که تذکر به آیات الهی و درک آنها مستلزم جدی گرفتن زندگی و جستجوی هدف نهائی آن و همچنین مستلزم زیر پا گذاشتن هواهای نفسانی و تعدیل خودمحوری و کوشش در راه بدست آوردن آرمانهای معقول زندگی است و مسلم است که این فعالیت ما با خودمحوری و خودکامگی سازگار نیست و احتیاج به تحمل مشقتها و گذشت از لذایذ دارد، پس برای نادیده گرفتن آیات الهی چه باید کرد؟ هیچ، فقط باید گفت: این آیات اساطیر و افسانه‌هایی هستند که بر پایه‌های اساسی استوار نمی‌باشند! این انسانهای اسطوره‌گرا و افسانه پرست که در اسطوره و افسانه‌ی خودکامگی و خودمحوری غوطه‌ورند، با کمال آزادی استعداد واقعی را از دست می‌دهند تا حدی که اگر ساعتی با آنان برای تحلیل و ترکیب موجودیت خودشان بنشینیم و به گفتگو پردازیم، خواهید دید که پس از پاسخهای سطحی به چون و چرا

ای شما، خود را هم تجسمی از اسطوره و افسانه تلقی خواهند کرد.

مگر حقیقت جز اینست که وقتی یک انسان به خود اجازه می‌دهد که واقعیت جهان و نظم و قانون آن را و ارتباط خود را با آن جهان اسطوره می‌پندارد، خود را نیز آگاهانه یا ناآگاه اسطوره می‌داند و با تمامی بی‌اعتنائی با این اسطوره بودن در واقعیات هستی اظهار نظر می‌کند! چشم باز و گوش باز و این عمارت حیرت‌آمیز از چشم بندی خدا!! مولوی نتیجه‌ی دوم - این تجسم یافتگان اسطوره و افسانه می‌گویند: این سخنان که پیامبران می‌گویند، بقدری ساده است که ما هم آنها را می‌دانیم و اگر بخواهیم ما هم مثل آن سخنان را می‌توانیم بگوئیم! این نابخردان نمی‌فهمند که عشق به خودکامگی و خودمحوری است که نمی‌گذارد بفهمند که سخنان پیامبران نه از آنجهت ساده و سهل است که اساسی ندارد، بلکه از آنجهت است که سخنان پیامبران نشان دهنده‌ی آدرس جانهای آدمیان است که آدمیان آشنائی بسیار نزدیک با آن دارند، و فقط لجاجتها و هوی پرستی‌ها و خودمحوریتها است خطوط این آدرس بسیار روشن را تاریک و درهم و برهم نموده است. مگر کار پیامبران جز بیدار کردن فطرت اصلی و استعدادهای موجود در انسان چیز دیگریست؟ قطعی است که وقتی پیام

ر می‌گوید: و لایجر منکم شنان قوم علی الا تعدلو اعدلوا (و شما را عداوت قومی از عدالت ورزیدن باز ندارد و به ارتکاب گناه وادار نکند) هر عاقلی می‌تواند با اندک مراجعه به عقل و وجدان خود، این مختص مطلق بودن عدالت را دریابد که اجرای عدالت به قدری دقیق و حساس است که نخست طرف خصومت را تحلیل می‌کند و فقط آن جهت را برکنار می‌نماید که خصم با آن جهت ظلم کرده و مستحق کیفر است (که خود همین کیفر هم باید از روی عدالت باشد) به عبارت دیگر دشمنی یک حالت روانی خاصی است که میان چند نفر روی عواملی بروز می‌کند و این دشمنی نمی‌تواند به مطلق بودن عدالت استثنائی بزند. درک این معنی نه به فلسفه‌های مشائی و اشراقی و رواقی نیاز دارد و نه محتاج به صدرالمتالهین و هگل شدن می‌باشد. پس آن عقاید و تکالیف را که پیامبران آنها را تبلیغ می‌کنند، اساسی‌ترین واقعیات جهان و انسان است که نیازی به اصطلاح بافی و سخنان پریچ و خم دارد. البته عمل تحلیل و تجزیه‌ی جهان و انسان و شناخت ترکیبی آن یکی از اساسی‌ترین و ظائف انسانی است که پیامبران با تاکید تمام روی آن اصرار ورزیده‌اند. با منحرف ساختن واقعیات خود را فریب ندهید شاید بعضی از مردم که انحراف از واقعی

ات را که ضد حکمت وجود انسانی است، نتوانند بپذیرند، یعنی بدانجهت که عقل و وجدان آنان عاشق واقعیتهای هستند، لذا نمی‌توانند تصور کنند که واقعا آیا ممکن است انسان واقعیتهای را منحرف بسازد و خود را بفریبد، بلی، ممکن است. بالاتر از این، آنست که انسان می‌تواند فریفتن خود را هم نوعی از هشپاری و زیرکی تلقی کند و در نتیجه در همین پدیده‌ی خود فریب دادن هم خود را بفریبد! آیا کسی که به جهت عشق به قدرت و خودخواهی، روابط متناقض و متضاد با افراد و گروههای جامعه برقرار می‌کند، خود را نمی‌فریبد؟ آیا کسی که خود را به این بیماری نفاق و چند شخصیتی مبتلا می‌سازد، خود را فریب نمی‌دهد؟ آیا

کسی که با درک ناگوارها و دردهای مردم برای لذائد محدود و زودگذر زندگی خود، مردم را در ناگوارها و دردها غوطه‌ور می‌سازد، خود را نمی‌فریبید؟ و بطور کلی هر کس که در صدد فریفتن دیگران بر می‌آید، نخست خود را فریب می‌دهد. آری قطعا او نخست خود را می‌فریبد سپس دیگران را. آیات قرآنی که در توییح خود فریبان وارد شده است، اشکال مختلفی دارد از آن جمله: یخادعون الله و الذین آمنوا و ما یخدعون الا انفسهم و ما یشعرون (آنان در صدد خدعه و فریب و نیرنگ با خدا و مردم

با ایمان بر می‌آیند (و نمی‌دانند که) آنان فریب نمی‌دهند مگر خودشان را و نمی‌فهمند) و دت طائفه من اهل الكتاب لو یضلونکم و ما یضلون الا انفسهم و ما یشعرون (گروهی از اهل کتاب می‌خواهند که شما را گمراه و منحرف بسازند، آنان گمراه نمی‌کنند مگر خودشان را و نمی‌فهمند) و ما یمکرون الا بانفسهم و ما یشعرون (و آنان مکرپردازی نمی‌کنند، مگر برای خود و نمی‌فهمند) نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم- آیا کسی پیدا می‌شود که در صدد نیرنگ زدن به خدا برآید؟ بلی، کسانی که با پندارهای نامعقول ذهنی خود، خدائی ساخته‌اند، در صدد فریب او هم بر می‌آیند. آیا کسی پیدا می‌شود که در صدد فریب دادن انسانهای باایمان و رشد یافته برآید؟ بلی کسانی که با پندارهای احمقانه‌ی خود انسانهای باایمان و رشد یافته را مانند خود احمق و نابخرد تلقی می‌کنند، در صدد نیرنگ زدن به آنان نیز در می‌آیند. با توجه دقیق به فعالیت‌های مغزی و روانی اینان، به خوبی روشن می‌شود که اینان نه خدائی را دریافته‌اند و نه انسان را می‌شناسند تا در صدد فریب دادن به آندو برآیند، بلکه نخست مغز و روان خود را منحرف می‌سازند و خود را فریب می‌دهند و سپس به بازیگری ذهنی

برخاسته و گمان می‌کنند که خدا و انسانهای رشد یافته و باایمان را فریب داده‌اند! نتیجه‌ی دوم- نابخردان به حيله گری و گمراه کردن و فریفتن جز خود می‌پردازند! و نمی‌دانند که تا خود انسان گمراه نشود، نمی‌تواند اقدام به گمراه کردن دیگران نماید و تا خود تباه شده‌ی حيله گری و مکرپردازی نشود، میل به حيله گری و مکرپردازی درباره‌ی جز خود نمی‌نماید. حماقت بلکه جنون این ضد انسانها از آنجا ناشی است که نمی‌دانند یک وحدت زیربنائی در عالم هستی حکمفرما است که امواج برخاسته از نقطه‌ای را بهمان نقطه باز می‌گرداند. این جهان کوهست و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا مولوی پس از تحصیل شناخت نیکی‌ها و بدیها نباید مرتکب بدیها گشت با شناخت نیکی‌ها و بدیها وضع مغزی و روانی انسان کیفیت مخصوصی پیدا می‌کند که می‌توان آن را مانند جزئی از موجودیت درونی آدمی محسوب کرد. باین معنی که پس از شناخت اینکه ظلم چیست و ظلم بد است، این شناخت مانند جزئی از موجودیت درونی درک کننده‌ی دو قضیه مزبور در می‌آید. ارتکاب ظلم با وجود این شناخت، نوعی مبارزه با خویش است که همواره به شکست خویشتن میانجامد. خداوند متعال این مبارزه‌ی وقیح را در آیاتی فراوا

ن از قرآن ممنوع اعلام فرموده است. از آن جمله: ۱- و لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل و تدلوا بها الی الحکام لتاکلوا فریق من اموال الناس بالاثم و انتم تعلمون (و اموال خود را با راههای باطل میان خود نخورید و مبادا اموال را به حکام رشوه بدهید. مقداری از اموال مردم را از روی گناه بخورید، در حالیکه می‌دانید) ۲- ان الدین عندالله الاسلام و ما اختلف الذین اوتوا الكتاب الا من بعد ما جائهم العلم بغیا بینهم و من یکفر بایات الله فان الله سریع الحساب (قطعا، دین در نزد خدا اسلام است و اختلاف براه نینداختند آنانکه کتاب به آنها داده شده بود، مگر پس از آنکه علم برای آنان آمده بود، (این اختلاف با وجود علم) تعدی میان خود آنان بود و کسی که به آیات خداوندی کفر بورزد، خداوند حسابگر سریع است) ۳- و ان منهم لفریق یلون السنتهم بالکتاب لتحسبوه من الکتاب و ما هو من الکتاب و یقولون هو من عندالله و ما هو من عندالله و یقولون علی الله الکذب و هم یعلمون (و بعضی از اهل کتاب گروهی هستند که زبانهایشان را بعنوان کتاب (الهی) می‌پیچانند تا گمان کنند که از کتاب می‌گویند. در صورتی که از کتاب نیست و می‌گویند: گفته‌هایشان از نزد خدا است در حالی که از نزد

خدا نیست و آنان بر خدا دروغ می‌گویند در حالی که می‌دانند) ۴- و لا تکنونوا کالذین تفرقوا و اختلفوا من بعد ما جائهم البینات و اولئک لهم عذاب عظیم (و نباشید از آنان که پس از آنکه برای آنان دلایل الهی آمده بود پراکنده شدند و اختلاف ورزیدند و

برای آنان عذاب بزرگی است. نتایج آياتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم - با اینکه می‌دانید مسئله‌ی اموال و مواد معیشت، مسئله‌ایست حیاتی و می‌دانید رشوه به حکام نابود کردن حق و احیای باطل است، با اینحال چگونه مرتکب این تبه‌کاریها می‌شوید؟! مگر تعهد کرده‌اید که علم را با جهل یکسان بگیرید؟! معنای اینکه شما می‌دانید که خود کامگی در به جریان انداختن اموال و مواد و معیشت به تباهی مجتمع منتهی می‌گردد، یعنی می‌دانید که زندگی منطقی شما وابسته به تنظیم قانون مسائل مالی و تبعیت از آن نظام قانونی است که در صورت ورود اختلال به آن نظام معیشت خود شما هم مختل خواهد گشت. نتیجه‌ی دوم - ای آگاهان و هشیاران، شما به خوبی می‌دانید که دین الهی همان دین ابراهیم خلیل (ع) است که اسلام نامیده می‌شود و رسالت این دین الهی را خداوند متعال به محمد بن عبدالله (ص) سپرده است. حالا که شما می‌دانید و یا با

مراجعه به اهل علم و اهل ذکر می‌توانید بدانید که دین مستقیم و محفوظ از تحریف همین است که من آورده‌ام چرا اختلافی براه می‌اندازید؟! آری شما می‌دانید و یا می‌توانید بدانید، مسئولیت شما بر مبنای دانستن است پس به چه علت این دانستن را ندیده می‌گیرید؟! نتیجه سوم - پس از بوجود آمدن علم به حق و حقیقت، برای پوشانیدن آن، با کلمات بازی نکنید و جملات کتاب الهی را برای فریفتن خود و دیگران زیر و رو و منحرف مسازید. این خودفریبی حق و حقیقت را از بین نمی‌برد و آن را نمی‌پوشاند. خود را با اختیار از نعمت عظمای شناخت محروم مسازید این چه منطقی است و چه زندگی است که می‌گوئید: ما چشم نمی‌خواهیم که ببینیم، ما گوش نمی‌خواهیم که بشنویم، ما عقل نمی‌خواهیم که واقعیات را دریابیم، ما وجدان نمی‌خواهیم که در اقیانوس هستی، کشتی زندگی خود را با قطب نما به ساحل هدف اعلای زندگی برسانیم!! آیات قرآنی درباره‌ی محرومیت اختیاری از درک و تعقل فراوان است. از آن جمله: ۱- ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاه و لهم عذاب عظیم (به علت چشم پوشیدن آنان از آیات الهی و نادیده گرفتن بینه و برهان و زیر پا گذاشتن حق و حقیقت، خود را از هر گونه درک

و شناخت محروم ساختند و در نتیجه: (خداوند بر دل‌های آنان مهر زد و بر گوش‌ها و دیدگان آنان پرده‌ای افتاد و برای آنان عذاب بزرگی است). ۲- ساصرف عن آیاتی الذین یتکبرون فی الارض بغیر الحق و ان یروا کل آیه لایومنوا بها و ان یروا سبیل الرشده لایتخذوه سبیل و ان یروا سبیل الغی یتخذوه سبیل ذلک بانهم کذبوا بایاتنا و کانوا عنها غافلین (من آن کسانی را که در روی زمین بنا حق تکبر می‌ورزند، از درک و شناخت آیات محروم‌شان می‌سازم (زیرا) آنان هر آیه‌ای را که می‌بینند، به آن ایمان نمی‌آورند و اگر راه رشد را ببینند، آن را مسیر خود قرار نمی‌دهند و اگر راه گمراهی را ببینند آن را برای خود راه اتخاذ می‌کنند، این تباهی برای آنست که آنان آیات ما را تکذیب نموده و از آن آیات غفلت ورزیدند). ۳- و لو علم الله فیهم خیر الا سمعهم و لو اسمعهم لتولوا و هم معرضون (و اگر خداوند در آن تبه‌کاران خیری می‌دانست، آنان را میشنوانید و اگر هم آنان را بشنواند، روگردان شده و اعراض می‌کنند). ۴- و اذا قرأت القرآن جعلنا بینک و بین الذین لایومنون بالاخره حجابا مستورا (و هنگامیکه قرآن را می‌خوانی میان تو و کسانی که به آخرت ایمان ندارند حجاب پوشاننده‌ای قرار می

دهیم). ۵- و من اظلم ممن ذکر بایات ربه فاعرض عنها و نسی ما قدمت یداه انا جعلنا علی قلوبهم اکنه ان یفقه و فی آذانهم وقرا و ان تدعهم الی الهدی فلن یهتدوا اذا ابدا (و کیست ستمکارتر از کسی که آیات پروردگارش را به یادش آوردند، او از آن آیات اعراض نموده و آن اعمالی را که به جا آورده به فراموشی سپرد. ما بر دل‌های آنان پرده‌ها زدیم که از فهم محروم شدند، و در گوش‌های آنان سنگینی قرار دادیم و اگر آنان را بسوی هدایت بخوانی، هرگز هدایت را نخواهند پذیرفت). نتایج آياتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم - انسانها باید بدانند که جریان قانون الهی همچنانکه در جهان برونی حکمفرما است، در درون انسانها نیز بدون استثناء حکومت مطلقه دارد. چنانکه در جهان برونی هر علتی معلولی بوجود می‌آورد، همچنان درون آدمیان نیز محکوم این قانون است. وجدان انسان آن عامل فعال است که بدون توقف و تحت تاثیر قرار گرفتن در برابر تمایلات، وظیفه‌ی خود را که عبارتست از راهنمایی و داوری و غیرذلک انجام می‌دهد. ترجیح تمایلات و غوطه‌ور شدن در شهوات و خودخواهی عللی

هستند که سقوط وجدان را از فعالیت به عنوان معلول بدنبال خود خواهد آورد. سقوط وجدان از فعالیت به جهت سرکوبی آن، مانند بازماندن عقل از فعالیت در صورت بی‌اعتنائی به آن، مواردی از همان قانون علیت است که در همه‌ی اجزاء و روابط جهان هستی حکمفرما است. و بنابراین ختم بر دلها که عبارتست از مهر کردن خاتمه دادن به فعالیت‌های آنها است، همان محرومیت اختیاری از درک و شناخت است که مردم تبهکار در خود بوجود می‌آورند. در چهی افتاده کانرا غور نیست آن گناه اوست جبر و جوز نیست در چهی افکنده او خود را که من در خور قعرش نمی‌یابم رسن مولوی نتیجه دوم- تکبر و خودپرستی و خودنمائی همان فرو رفتن در لجن است که بینائی درونی و برونی را از دیدن آیات الهی محروم می‌سازد. اینکه می‌بینیم اشخاصی پیدا می‌شوند که هست را نیست و نیست را هست و ظلم را قانون و عدالت را ناتوانی و فرو رفتن در صندوق درکهای انعکاسی محض را جهان‌بینی و درک و شناخت‌های عالی را خیالات و حقیقت طلبی را عجز و لذت یابی را موفقیت در زندگی می‌نامند، علتی جز این ندارد که اینان بیرون آمدن از خود و پا گذاشتن روی کبر و نخوت را تحمل نمی‌کنند و می‌ترسند که اگر چشم به بالاتر از دیدگاه محدود خود بیندازند و تصمیم به وصول به واقعیات مافوق لذت بگیرند، معدوم خواهند گشت! و نمی‌دانند

که همین گسترش دیدگاه و تصمیم وصول به واقعیات آغاز گسترش وجود آنان در قلمرو هستی می‌باشند. نتیجه سوم- در آن هنگام که نور ایمان به حق و حقیقت در درون یک انسان خاموش می‌گردد، در حقیقت روشنائی هر واقعیتی خاموش می‌گردد، لذا هر واقعیت و حقیقتی که حتی با روشنترین چهره‌ی خود از جلو دیدگان او عبور کند و با رساترین صدا و آشکارترین کلمات به گوش او طنین‌انداز شود، حجاب تاریکی که او میان خود و حق و حقیقت زده است، نخواهد گذاشت کمترین سودی که از آن ببرد. همه‌ی ما مشاهده می‌کنیم که همه‌ی لحظات جهان هستی در مجرای قانون حرکت می‌کند و با اینحال اشخاصی که خود را از نور ایمان به حق و حقیقت محروم ساخته‌اند، وجود خود را از قانون مستثنی می‌دانند و با کلمه‌ی آزادی خوشایند که برای آنان جز بی‌بند و باری معنائی ندارد، دلخوش داشته، از همین جهان که تبلورگاه قانون است، جز پدیده‌هایی که جنبه‌ی حیوانی آنان را اشباع نماید، چیزی نمی‌بینند. داستان خونین نینوا را شنیده‌ایم که تبهکاران چگونه در برابر سخنان سرور شهیدان راه حق و حقیقت حسین بن علی علیه‌السلام، می‌گفتند: ما نسمع ما تقول (ما نمی‌شنویم آنچه را تو می‌گوئی)!! چشم باز و گوش باز و این عم ا حیرتم از چشم بندی خدا!!

منفور درگاه الهی و منفور انسانها است کسی که حقیقت را بشناسد و آن را بپوشاند این یک خیانت بزرگ است که انسانی حقیقتی را بشناسد و واقعیتی را درک کند و آن را مخفی بدارد. آیات مربوط به این مسئله زیاد است. از آن جمله: ۱- ان الذین یکتُمون ما انزلنا من البینات و الهدی من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون. الا الذین تابوا و اصلحوا و بینوا فاولئک اتوب علیهم و انا التواب الرحیم (آنان که مخفی می‌دارند حقایق آشکار و هدایت را پس از آنکه در کتاب برای مردم آشکار کرده‌ایم، کسانی هستند که خدا آنان را لعنت می‌کند و لعنت کنندگان نیز بر آنان لعنت می‌نمایند. مگر کسانی که توبه کنند و اصلاح نمایند و حقایق را آشکار بسازند، توبه‌ی آنان را قبول می‌کنم و من پذیرنده توبه و مهربانم) ۲- ان الذین یکتُمون ما انزل الله من الکتاب و یشترون به ثمنا قلیلا اولئک ما یاکلون فی بطونهم الا النار و لایکلمهم الله یوم القیامه و لایزکیهم و لهم عذاب الیم (کسانی که آنچه را که از کتاب فرستاده‌ایم مخفی می‌دارند و قیمت اندکی در برابر این تبهکاری بدست می‌آورند، آنان در شکمهای خود جز آتش نمی‌خورند و خ

داوند با آنها در روز قیامت گفتگو نخواهد داشت و آنها را ترکیه نخواهد کرد و برای آنان عذابی است دردناک) ۳- و لاتکتُموا الشهاده و من یکتُمها فانه آثم قلبه و الله بما تعلمون علیم (و شهادت را مخفی نکنید و هر کس که شهادت را مخفی بدارد، قطعا دل او گناهکار است و خداوند به آنچه که عمل می‌کنید دانا است) ۴- و اذا قیل لهم ماذا انزل ربکم قالوا اساطیر الاولین. لیحملوا او زارهم کامله یوم القیامه و من اوزار الذین یضلونهم بغیر علم الاساء ما یزرون (و هنگامی که به آنان گفته می‌شود پروردگار شما چه

نازل کرده است؟ می‌گویند: افسانه‌های گذشتگان را. با این حق پوشی گناهان خود را در روز قیامت بدوش می‌کشند و هم گناهان کسانی را که آنان را از روی جهل گمراه می‌کنند، هشیار باشید، اینان گناه بدی را مرتکب می‌گردند. نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم - هنگامی که حقایق و واقعیات از عنایت و لطف الهی بوسیله‌ی پیامبران و حکمای انسان شناس به مغزها و روانهای خاک نشینان سرازیر می‌شود، در حقیقت نور الهی فضای جامعه را بوسیله‌ی وصول آن حقایق و واقعیات روشن می‌سازد. کتمان و پوشاندن آن نور وقیح‌ترین خیانت به انسانها و بیش‌رمانه‌ترین مبارزه

با مشیت الهی است. اینست علت مورد لعنت بودن پوشاندگان حقیقت و طرد آنان از بارگاه خداوندی و از طرف انسانها. هیچ تهدید و اربابی مانند لعنت خدا و لعنت انسانهایی که حیات معقول آنان مورد مشیت خداوندی است، وجود ندارد. معنای لعنت دور گشتن از رحمت خداوندیست که رسوائی ابدی را بدنبال دارد. هیچ تفاوتی ندارد که پوشانیدن واقعیات به علت سود مادی باشد، یا خودخواهی محض یا انحصارطلبی ... محروم ساختن خود و دیگران از واقعیتها مبارزه‌ای است با مشیت خداوندی و ظلمی است بر انسانها نابخشودنی، زیرا دور کردن انسانهایی که برای برقرار ساختن ارتباط با واقعیات و بهره‌برداری مثبت از آنها آفریده شده‌اند، در واقع نوعی از اخلاص به حیات آنان می‌باشد که مخالف خواسته‌ی خداوندیست. نتیجه‌ی دوم - کفاره‌ی این گناه نابخشودنی پس از اصلاح درون و بازگشت بسوی خدا بیان آن واقعیاتست که از روی نابخردی مخفی داشته و مردم را از آنها محروم نموده است. محروم ساختن مردم از ضرورتها و مزایای واقعیات یک گناه شخصی نیست که فقط ظلم به خویشان باشد، این ظلم بر مردم است که جبران آن جز مرتفع ساختن و منفی نمودن آن حجابی که میان واقعیات و مردم انداخته است، نمی‌باشد وباصطلاح فق

هی این حق بطور مستقیم حق الناس است که هیچ توبه‌ای جز جبران خود آن حق اثری ندارد، اگر هر حق الناسی مستلزم حق الله است که ب توبه‌ی واقعی می‌تواند فقط این حق را جبران نماید. نتیجه‌ی سوم - در دنیا هیچ معامله‌ای پست‌تر از آن نیست که حقیقتی در برابر سود پیشیز قرار داده شود. اگر عظمت و ارزش حقیقت برای یک انسان خردمند روشن شود، آن وقت می‌فهمد که هیچ یک از امتیازات زندگی دنیوی نمی‌تواند به عنوان قیمت در برابر آن قرار بگیرد. اگر در نظر داشته باشیم امیرالمومنین علیه‌السلام برای اینکه حقیقتی را نپوشاند، زمامداری همه‌ی کشورهای اسلامی طرد کرد. در داستان شورائی که عمر برای تعیین خلیفه مقرر کرده بود، در آن شوری عبدالرحمن بن عوف که در صورت تساوی آراء می‌توانست تکلیف خلافت را یکسره کند، خطاب به امیرالمومنین نموده و گفت: من با تو بیعت می‌کنم بشرط اینکه عمل به قرآن و سنت پیامبر اکرم و روش دو زمامدار گذشته نمائی - امیرالمومنین دو شرط اول را پذیرفته و شرط سوم را نپذیرفت و فرمود و اما سیره ... فلا با این کلمه‌ی نه حقیقت درونی خود را آشکار ساخت در صورتی که با منطق ما کیاولی می‌توانست بگوید: بله، این شرط سوم را هم می‌پذیرم (حقیقتی را که

در درونش بود مخفی می‌کرد و خلاف آن را ابراز می‌کرد) و سپس با نوعی از حيله‌گریها پذیرش خود را تاویل و توجیه می‌نمود. نتیجه چهارم - این تبهکاران که حقیقت را از مردم پوشانیده و آن را اسطوره و افسانه قلمداد کرده‌اند، گناهان همان مردم ساده‌لوح را که فریب داده‌اند، در آغاز ابدیت بدوش خواهند کشید. اختلاف پس از شناخت واقعیاتها در قرآن مجید آیاتی در موضوع اختلاف در عقاید وارد شده است. از آن جمله: ۱- و آتیناهم بینات من الامر فما اختلفوا الا من بعد ما جائهم العلم بغیا بینهم ان ربك یقضی بینهم یوم القیامه فیما کانوا فیه یختلفون (و ما بر آنان بینه‌هایی از امر دادیم، آنان در میان خود اختلاف نورزیدند، مگر پس از آنکه (به حقیقت) علم پیدا کرده بودند، این یک تعدی و تجاوز میان آنان بود. قطعاً پروردگار تو روز قیامت میان آنان در آنچه که اختلاف می‌ورزیدند، حکم خواهند کرد.) ۲- و ما تفرق الذین اتوا الكتاب الا من بعد ما جائتهم البینه (و پراکنده نشدند آنان که کتاب بانها داده شده بود، مگر پس از آنکه بینه برای آنان آمده بود). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده‌اند نتیجه یکم - هر اختلاف نظری را که درباره‌ی عقاید اصلی بروز می‌کند، نم

ی‌توان به عنوان نظرات صاحب‌نظران مورد چشم‌پوشی قرار داد. درست است که همواره در تفسیر و توضیح حقایق به جهت خصوصیات شرایط ذهنی و موضع‌گیریهای معین، اختلاف نظرهایی در میان صاحب‌نظران بروز می‌نماید و می‌توان گفت همین اختلاف اگر مستند به عوامل و دلایل منطقی باشد که ناشی از برداشتهای مخلصانه از حقایق می‌باشد، نه تنها ضرری به قلمرو معرفت بشری وارد نمی‌آورد، بلکه بسیار بسیار مفید است، زیرا هیچ حقیقتی وجود ندارد مگر اینکه ممکن است انسانهایی را از یکی از ابعاد و جهات متنوعش بخود جلب نماید. آنچه که باید مورد اهمیت قرار بگیرد، اینست که شناخت یک بعد و برقرار کردن ارتباط با آن، نباید حقیقت را در همان بعد خلاصه نماید. اینگونه اختلاف چنانکه به عنوان روایت از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است: اختلاف امتی رحمه (اختلاف امت من رحمت است) نه تنها ویرانگر نیست، بلکه کاملاً سازنده می‌باشد. از یک دیدگاه عمیق‌تر می‌توان گفت: آراء و عقایدی که با نظر به ابعاد و جهات مختلف یک حقیقت بروز میکنند، در حقیقت تکمیل‌کننده‌ی همدیگر می‌باشند و این یک ضرورت معرفتی است که باید طبق محاسبات منطقی برای بارور ساختن تفکرات و ادراکات در پیرامون ابعاد حقایق در روش

ای تعلیم و تربیتی منظور گردد. این مضمون را همه شنیده‌ایم که: الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق هر دل سوزان هزاران راه دارد سوی تو اینهمه ره را تو پایانی ندانم کیستی علی صائبی تبریزی با اینکه ذات پاک خداوندی از هرگونه تکثر منزّه است، با اینحال یک انسان می‌تواند با دریافت عدالت مطلقه‌ی خداوندی راهی پیشگاه او شود. انسان دیگر با درک این صفت خداوندی که بوجود آورنده‌ی قانون در جهان هستی است. ارتباطی با مقام شامخ ربوبی برقرار کند. انسانی دیگر دریافت یک آشنائی اسرارآمیز در درون خود در هنگام احساس تنهایی مطلق در زندگی می‌تواند، آن آشنای حقیقی را دریافت نماید. نتیجه دوم- که باید گفت: نتیجه‌ی نتیجه‌ی یکم است، اینست که اختلافات مضر و ویرانگر موقعی بروز می‌کند که غرض ورزی و هوی پرستی و خودنمایی در شناخت و ابراز حقیقت دخالت می‌کند و حقیقت را مختل می‌نماید و این یک بیماری مهلکی است که در اغلب جوامع در همه‌ی دورانها حتی در روشنترین حقایق دام‌نگیر هوی پرستان خودخواه بوده است. قسمتی از این اختلافات ویرانگر موقعی بروز می‌کند که یک شخصیت چشمگیر از یک جهت در جامعه‌ای مطرح شده است، مطرح گشتن وی معلول همان جهت می‌باشد، مثال فروید را در نظر بگیریم که پاره‌ای از مسائل روانکاوی او را در جامعه‌ی اروپا بشهرت قابل توجه نایل ساخته است. او در سایه‌ی این شهرت به خود اجازه می‌دهد که در هر مسئله‌ای از مسائل انسانی اظهارنظر کند و ریشه‌ی همه‌ی آنها را به موضوعی که او را به خود جلب نموده است، منتهی نماید. در این هنگام شخصیت‌های دیگری حقایق را مطرح می‌کنند که با آن ریشه‌ای که فروید را به خود جلب نموده است، سازگار نمی‌باشد، بلکه آنرا مطورد قلمداد می‌کنند. در این صورت فروید خود را ملزم به دفاع از خود می‌بیند و خود را مجبور می‌بیند که حقایق کشف شده بوسیله‌ی دیگران را بیوشاند و یا آنها را نفی کند. در اینگونه اختلافات که از بحث درباره‌ی معشوق شخصی متفکران پیش می‌آید، عناصر شخصیتی و خودمحوری دست به فعالیت می‌زنند، بینوا انسانهای دیگر! که از میان این جنگ و جدالهای بی‌اساس حقیقت را می‌جویند! یکی از بزرگترین آفات شناخت که حیات را به تباهی می‌کشد، عمل نکردن به علم است منابعی که در اسلام علم را حجت و برهان برای لزوم علم معرفی کرده است، بقدری زیاد است که جمع‌آوری آنها احتیاج به تالیف مستقلی دارد. این منابع هر دو صورت بی‌اعتنائی به علم را مطرح میکنند: صورت ی کم- عمل نکردن مطابق علم. صورت دوم- عمل کردن برخلاف علم. مسلم است که تباهی عمل برخلاف علم شدیدتر از عمل نکردن مطابق علم است، زیرا در صورت یکم علم که حجت و برهان الهی است فقط مورد بی‌اعتنائی قرار می‌گیرد، در صورتیکه در صورت دوم لجاجت و مقاومت در برابر حجت و برهان الهی نیز وجود دارد. علم آن سرمایه‌ی حیات جاودانی است که خداوند متعال در اختیار انسانهایی گذاشته است: خاتم ملک سلیمان است علم جمله عالم صورت و جانست علم (مولوی) تصور اینکه انسانی با داشتن نور علم در ظلمات جهالت و تباهی‌ها غوطه‌ور می‌شود، درست مساوی این تصور است که انسانی در شب تاریک

از روی سنگلاخها و گردنه‌های هولناک و پرتگاه‌های خطرناک عبور می‌کند و چراغی را که فرا راه او گرفته شده است خاموش می‌سازد. بدتر از این حالت تباهی عمل بر ضد علم است که هیچ کلمه‌ای جز مبارزه با خویشتن نمی‌توان بیان کننده‌ی آن بوده باشد. آیاتی که با بیانات گوناگون هر دو تباهی را ذکر میدهد، فراوان است از آن جمله: ۱- مثل الذین حملوا التوراه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا بئس مثل القوم الذین کذبوا بایات الله و الله لایهدی القوم الظالمین (مثل آنان که تورات با خود دارند ولی آن را درک و مورد عمل قرار نمی‌دهند. مانند الاغی است که لوحها (کتابها و هر اثر نمایشگر علم) را حمل می‌کند، بد است مثل آن قومی که آیات خداوندی را تکذیب می‌کنند، و خداوند قوم ستمکار را هدایت نمی‌کند). این آیه‌ی شریفه صورت یکم را متذکر شده و آن دانایان را که به دانائی خود عمل نمی‌کنند به الاغی تشبیه می‌کند که بار او کتاب باشد. و با نظر به جملات بعدی آیات معلوم می‌شود که بی‌اعتنائی و نادیده گرفتن علم به تکذیب آیات الهی و ستم بر خود و دیگران منتهی می‌گردد. ۲- افطمعون ان یومنوا لکم و قد کان فریق منهم یسمعون کلام الله لم یحرفونه من بعد ما عقلوه و هم یعلمون (آیا شما می‌خواهید که آنان به شما ایمان بیاورند، در حالیکه گروهی از آنان کلام خداوندی را می‌شنیدند و پس از آنکه آن را تعقل نموده و می‌دانستند، منحرف می‌نمودند) نتیجه آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم- مطابق آیه‌ی شماره ۱ هیچ تفاوتی میان یک حیوان فاقد عقل و درک و تفکر و آن انسانی که دارای همه آن نیروها باشد ولی آنها را بکار نیندازد، وجود ندارد. پس در حقیقت انسان موقعی می‌تواند از مرز میان حیوان و انسان عبور کرده و به قلمرو انسانیت وارد شود که به آن علمی که به او داده شده است عمل نماید. وقتی که انسان فکر می‌کند قرنهای طولانی است که بشر میلیونها کتاب برای اطلاع عمل و ورود به بایستگی‌ها و شایستگی‌های خود تالیف می‌نماید و حتی در این تالیفات از کتب الهی آسمانی هم استفاده می‌کند و صفحات کتابهایش جلوه‌گاه عالی‌ترین واقعیات و حقایق ضروری و مفید در راه تکاملش می‌باشد، و با اینحال هنوز پاسخی برای تبهکاریهای خود نتوانسته است تهیه کند و هنوز می‌گوید: زندگی هیچ و پوچ است. بالاتر از همه‌ی اینها هنوز نتوانسته است معمای قدرت و خودخواهی را حل و فصل نماید و هنوز به شمشیر خونبار و منظره‌ی میلیونها کشته‌ی انسانی عشق می‌ورزد و هنوز دردی را دوا نکرده دردهائی را بر دردهای بشری می‌فزاید، و یک تاریکی را روشن نساخته، ظلماتی را بر فضای مغز و روان انسانی اضافه می‌کند. در همین حال بروید کتابخانه‌های جوامع بشری را تماشا کنید، خواهید دید این نسخه‌های دردهای بشری و این دستوراتالعملهای سازنده در جایگاههای بسیار زیبا با ملاحظه‌ی تناسب طبیعی هوا و روشنائی آفتاب و الکتریسیته چنان نگهداری می‌شوند که گوئی بشر در این دنیا یک محبوب و معشوق بیشتر ندارد و آن هم همین کتابخانه‌ها است که از چنان بذل اهمیت متصدیان برخوردارند که اگر یک صدم آن اهمیتها به خود فرزندان آدم که بیماران آن نسخه‌ها هستند، صرف می‌گشت، حداقل نتیجه‌ای که داشت، این بود که آلبر کاموها بجای اظهار نومیدی از این بیمار سرگردان در کارگاه‌ها و خیابانها و بیابانها و جبهه‌های جنگ، هدف معقولی برای حیات انسانها می‌نوشت. شاید برای صحافی یک کتاب قدیمی که محتویاتش از نظر علمی و جهان‌بینی پوسیده است و فقط موجب ارزش کتابخانه‌ی یک کشوری می‌باشد، پیش از زنده کردن صدها انسان جاندار که به قول خودشان سرفصل تکامل و جلوه‌گاه مشیت الهی است، اهمیت داده می‌شود!! بلی، داستان تکامل عقلانی و وجدانی ما بچه‌های قرن پانزدهم هجری و قرن بیستم میلادی همین است!! هرگز آگاهی و هشیاری را نباید از دست داد ارتباط آگاهی و هشیاری با جان و روان آدمی شبیه به ارتباط جان با کالبد مادی است. شوخی با هشیاری شوخی با جان است که جدیترین پدیده‌ی عالم هستی است، ولی متاسفانه: جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست خود می‌گریزند از خودی در بیخودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و بنگ بر خود می‌نهند مولوی آیات قرآنی که رها شدن انسان را در مستیها و ناهشیاریها مطرح می‌نماید، در چند مورد آمده است. از آن جمله: ۱- لعمرک انهم لفی سکرتهم یعمهون (سوگند به حیات تو، آنان در مستی خود در نابینائی درونی فرو می‌روند) ۲- ما یاتیهم من ذکر من ربهم محدث الا استمعوه و هم یلعبون. لاهیه

قلوبهم و اسروا النجوی الذین ظلموا هل هذا الا بشر مثلکم افتاتون السحر و انتم تبصرون (هیچ عامل تذکری جدید از پروردگارشان نمی‌رسد مگر اینکه در حال بازی آنرا می‌شنوند و دل‌های آنان به خیالات و پندارهای بی‌اساس مشغول است و آن گفتگوهای مخفیانه‌ای را که ستمکاران با آنان دارند، مخفی می‌کنند. آیا این (پیامبر) جز بشری مثل شماست. آیا اعتنا به سحر می‌کنید در حالیکه می‌بینید) ۳- ولو رحمانهم و کشفنا ما بهم من ضرر للجوا فی طغیانهم یعمهون (اگر ما به آنان رحم کنیم و ضرری را که بر آنان وارد شده است منتفی نمائیم، (باز) در طغیان کورانه‌ی خود به لجاجت برمی‌خیزند). ۴- ان الذین لایؤمنون بالاخره زینا لهم اعمالهم فهم یعمهون (و کسانی که به آخرت ایمان نمی‌آورند، عملهای آنان را بر خودشان آراستیم و آنان در نابینائی‌های درونی غوطه‌ورند). این مضمون در سوره‌ی المومنون آیه ۵۴ و ۶۳ و الذاریات آیه ۱۱ نیز وارد

شده است. نتایج آیتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم- سکر و ناهشیاری در این زندگانی که جریانات سازنده و ویرانگر از هر طرف پیرامون آنرا گرفته است، زندگانی را دستخوش عوامل محیط طبیعی و اجتماعی و هموعان خودمحور نموده و آن را از امکان هرگونه محاسبه دور می‌سازد. و مسلم است که عوامل مزبور برای عمل و نفوذ خود مانند میکربهای کشنده همواره سراغ پدیده‌هایی را می‌گیرند که بتوانند آنها را در راه خواسته‌های خود مورد استفاده قرار بدهند. و همه میدانیم که ناتوان‌ترین موقعیت انسان موقعیتی است که هشیاری و آگاهی خود را از دست داده و از قدرت محاسبه در ضرر و نفع خود عاجز است. اینکه گفته می‌شود: هر فردی یا جامعه‌ای که خوابیده است، دیگران درباره‌ی او بیدارند و این بیداری دیگران اگر قوانین حقوقی اجباری جلوگیری نکند مانند بیداری گرگ است در بالای سر میش در خواب رفته مطلبی است کاملاً صحیح. نتیجه دوم- چند آیه‌ی فوق کلمه‌ی عمه را بکار برده است که به معنای نابینائی درونی است. چنانکه نابینائی برونی پدیده‌هایی به عنوان رنگ و شکل و دیگر نمودهای مربوط به چشم سالم را از دیدگاه انسان منفی می‌سازد و در صورت اختلال بینائی امور مزبوره را درهم

و برهم و مات می‌کند، همچنین نابینائی درونی هرگونه مبانی حیات معقول را از احساس تعهد گرفته تا همه‌ی اصول و قوانین تکاملی انسانی را یا از افق درون بکلی می‌زداید و یا چنان درهم و برهم می‌کند که زندگی انسانی را مختل و به شکل پدیده‌ی وسیله‌ای در برابر عوامل قوی محیط در می‌آورد. رضایت به این نابینائی درونی به آن سادگیها نیست که گاهی بعضی از مردم می‌پندارند. این رضایت مساوی رضایت بر کور کردن چشم بینا و گوش شنوا و سلب حس از هرگونه عامل حس می‌باشد. چنانکه در حال هشیاری و آگاهی و شناخت ضرورت و سود حواس، هیچ عاقلی رضایت به نابود ساختن عوامل حس و درک نمی‌دهد، همچنین است عوامل حس بینائی درونی. بنابراین برای از بین رفتن بینائی درونی، نخست هشیاری و آگاهی و تعقل با اختیار خود انسان نابود می‌گردد، سپس نابینائی و مستی آغاز می‌گردد. بیماری و سوسه‌های درونی، وخیم‌ترین آفت شناخت عشق را بگذاشت بر سر گین نشست لاجرم سرگین خر شد عنبرش عشق را بگذاشت دم خر گرفت عاقبت شد خر مگس سر لشگرش خر مگس آن و سوسه است و آن خیال که همی خارش دهد همچون گرش مولوی آیتی چند در قرآن مجید پدیده‌ی وسوسه را که از وخیم‌ترین آفات مغزی و روانی ا

ست مطرح، و انسانها را از این آفت برحذر داشته است. از آن جمله:

۱- قل اعوذ برب الناس. ملک الناس. اله الناس. من شر الوسواس الخناس الذی یوسوس فی صدور الناس. من الجنه و الناس (بگو پناه می‌برم به خدای انسانها، به مالک مطلق مردم، از شر وسوسه‌ی موجودات مخفی که برای اضرار انسانها کمین گرفته و در درون انسانها وسوسه می‌کنند. این موجودات از دو گروه جن و انس‌اند). ۲- و لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه (ما انسان را آفریده‌ایم و ما وسوسه‌های نفسانی او را می‌دانیم) نتایج آیتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم- تفسیری مختصر درباره‌ی وسوسه: در توضیح و تفسیر این بیماری مغزی و روانی که با بهترین تشبیه در آیات مولوی مطرح شده است، اختلاف نظر وجود دارد. بنظر می‌رسد آنچه که مورد اتفاق صاحب‌نظران است، اینست که این آفت عبارتست از تزلزل نیروی خاص مغز در برقرار

کردن رابطه‌ی طبیعی با واقعیتی که بوسیله‌ی آن نیروی خاص تنظیم می‌شود. مقداری زیاد از وسوسه‌ها شبیه به سائیده شدن دنده چرخ یک ماشین است که از گرفتن و رد کردن طبیعی جزء مربوط ناتوان گشته است. در برخی از موارد وسوسه مانند همان سائیده شدن چرخ یک ماشین است که در میدان

بسته‌ای مشغول فعالیت است و همین که جزء مربوط از چرخ رد می‌شود، در آن میدان بسته به جست و خیز و حرکات درهم و برهم می‌پردازد. گاهی دیگر این آفت از اختلال شخصیت ناشی می‌گردد که روانپزشکان آن را مطرح می‌نمایند. و در هر حال وسوسه یک پدیده‌ی بیماری مغزی و روانی است که به اختلال بعدی از ابعاد مغزی یا روانی مستند است. مباحث مربوط به این پدیده و عوامل و نتایج و معالجات پزشکی آن را باید در کتابهای مربوطه جستجو کرد. آنچه که در مبحث ما منظور است، وسوسه‌ی روانی است که معلول قرار گرفتن واقعیتها در میان تحریکات هوی و هوس و خودخواهی، و تحریکات عقلانی و وجدانی انسانی می‌باشد. در درون شخص مبتلا به وسواس هر دو عامل متضاد، دست به تحریکات می‌زنند و پیش از آنکه یکی از آن دو کار خود را به ثمر برساند، عامل دیگر با نشان دادن خطای آن عامل، یا با ارائه مانع از به ثمر رسیدن کار آن، عمل طبیعی روان را برهم می‌زند. این بیماری ممکن است از موضوع خاصی که مورد وسوسه است تجاوز کرده به موضوعات دیگر نیز سرایت کند، در این موارد اگر با محاسبه‌ها و تصمیم‌ها و شناختهای واقعی پیش‌گیری صورت نگیرد، ممکن است به اختلال روانی منتهی گردد. ضروری‌ترین و منتج‌ترین راه پیش‌گیری از این آفت، ارزیابی صحیح هر یک از عوامل متضاد است که در درون مبتلا- به وسوسه گلاویز گشته‌اند. تجربه‌ها و آگاهی‌های خود شخص مبتلا- به وسوسه درباره‌ی کارها و نتایج هر یک از عوامل متضاد، بهترین عامل معالجه و پیشگیری می‌باشد. وسوسه‌های روانی که در زمینه‌ی مسائل مربوط به زمینه‌های طبیعی محض انسان و ابعاد معنوی و بایستگی‌های او است، بسیار با اهمیت‌تر از آن است که معمولاً- در نظر گرفته می‌شود. آدمی موجودیست که در میان دو قلمرو طبیعت و معنویت (ماورای طبیعت) قرار گرفته است. موجودیت طبیعی او همواره از قلمرو طبیعت تغذیه می‌شود و در میان پدیده‌های عینی آن حرکت می‌کند، در صورتی که موجودیت معنوی و ماورای طبیعی او فقط از هشیاری و شناخت و علم و احساس تعهد برین آبیاری می‌شود. ارتباط او با طبیعت محسوس، و با معنویت و ماورای طبیعت معقول است. بر گشاده روح بالا- بالها تن زده اندر زمین چنگالها خواجه می‌گیرید که مانند از قافله خنده‌ها دارد از این ماندن خروش مولوی انسانها در میان دو قلمرو طبیعت و ماورای طبیعت بر سه گروه عمده تقسیم می‌گردند: گروه یکم- اکثریت چشمگیر مردمند که از تنظیم دو قلمرو مزبور ناتوان بوده و به

آغوش طبیعت که زادگاه جسمانی او است می‌چسبند و با اینکه اسرار و قوانین خود طبیعت گاهی در صدد باز کردن آنان از شیر دوران کودکی بر می‌آید، با اینحال با کمال بی‌اعتنائی به آن اسرار و قوانین، به خود طبیعت طعنه زده و به آن می‌گویند: تو هم نمی‌فهمی و ما از آن توئیم و بازگشت نهائی ما هم بسوی تست!! گروه دوم- کسانی هستند که با کج فهمی درباره‌ی طبیعت و نفهمیدن اسرار و ارزشهای آن، به خیال خود یکسره رهسپار ماورای طبیعت گشته و در حقیقت در یکی از خلوتخانه‌های روح به اعتکاف می‌نشینند. اینان از طبیعت رانده شده و به ماورای طبیعت نرسیده در وسط راه بیک روشنائی خیره شده‌اند که تنها برای نشان دادن راه می‌باشد، نه برای خیره شدن و عشق و پرستش. گروه سوم- طبیعت را تا حدود امکان درک کرده و عظمت و ارزش آن را که شایسته‌ی مسیر بودن برای ماورای طبیعت است دریافت نموده هر دو امتیاز طبیعت و ماورای طبیعت را بدست می‌آورند. معنای اینکه طبیعت مسیری برای ماورای طبیعت است، آن نیست که واقعا طبیعت حز راهی خشک برای سپری کردن فاصله دو قلمرو چیزی دیگر نیست، بلکه همان آغوش ما در پر عاطفه‌ایست که پس از طی دوران شیرخوارگی فرزندش او را به عوامل رشد و

ت

کامل می‌سپارد. همین طبیعت؟ بله همین طبیعت. تو درون چاه رفتستی ز کاخ چه گنه دارد جهانهای فراخ! مر رسن را نیست جرمی ای عنود چون ترا سودای سر بالا- نبود هر سه گروه دورانی از شک و تردید و وسوسه‌ها را باید طی کنند، با این تفاوت که گروه

اول به جهت هوی پرستی و خودمحوری و گروه دوم به جهت کج فهمی و قهر از طبیعت که مادر انسان است، بوسیله‌ی شک و تردید و وسوسه راه را گم می‌کنند و موجودیت خود را از وصول به حد نصاب کمال محروم می‌سازند، ولی گروه سوم - حرکت منطقی خود را ادامه می‌دهند و به شک و تردید و وسوسه‌ها پیروز می‌شوند و به هدف نهائی زندگی خود نایل می‌گردند. محرومیت از شناخت خویشتن و خودسازی آیات قرآنی اهمیت بسیار زیادی به شناخت و سازندگی خویشتن تذکر می‌دهد. از آن جمله: ۱- سنریم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق (ما بزودی آیات خود را در جهان برونی و جهان درونی آنان نشان خواهیم داد تا حق بودن او برای آنان آشکار شود). ۲- و لاتکونوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم (و مبادید از آنان که خدا را فراموش کردند و خدا هم آنان را دچار خود فراموشی نمود). ۳- بل الانسان علی نفسه بصیره. و لو القی معاذیره (

بلکه انسان به خویشتن بینا است اگرچه پوزشها بیاورد). ۴- و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون (و در روی زمین آیاتی است برای کسانی که دارای یقین‌اند و (آیاتی است) در نفوس خودتان). ۵- علم الله انکم کتمت تختانون انفسکم (خدا میداند که شما به خود خیانت ورزیدید). ۶- یخادعون الله و الذین آمنوا و ما یخدعون الا انفسهم (آنان با خدا و مردم باایمان در صدد نیرنگ بر می‌آیند، آنان فریب نمی‌دهند مگر خود را). ۷- انظر کیف کذبوا علی انفسهم و ضل عنهم ما کانوا یفترون (بنگر به آنان که چگونه دروغ به خود گفتند و آن افترا که به خدا می‌گفتند، از آنان گم شد). ۸- قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ما کانوا یفترون (آنان نفس خود را با شکست روبرو ساختند و آن افتراء که به خدا می‌گفتند از آنان گم شد). مضمون مربوط به ورشکست شدن خود در این موارد نیز آمده است: الانعام آیه ۲۰ و الشوری آیه ۴۵ و عنوان خسارت که متوجه خود تبهکاران می‌شود، در بیش از ۶۰ مورد آمده است. ۹- و ان یهلکون الا- انفسهم و ما یشعرون (و آنان هلاک نمی‌کنند مگر خودشان را در حالیکه درک نمی‌کنند) نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم - بدیهی است که جهان طبیعت واق

عیتی است که نظم و قانون در آن حکمفرما است و با در نظر گرفتن اینکه خود طبیعت و ماده عامل نظم را در ذات خود ندارد، استناد این جهان طبیعت به عنوان آیات الهی به خدا کاملاً روشن است، همچنین استعدادها و فعالیتها و نیروهائی در درون انسانها دیده می‌شوند که باوجود خودشان آیات الهی را نشان می‌دهند. به همین جهت است که شناخت خویشتن، در حقیقت شناخت آیات الهی است. یک طبیعت ناآگاه و پدیده‌های کورانهای ماشینی نمی‌تواند نمودی به عنوان خودهشیاری (علم حضوری) را توضیح بدهد. و اگر بتواند از عهده‌ی توضیح و تفسیر آن برآید، خود به عنوان آیات است که می‌تواند چنین کاری را انجام بدهد نه به معنای طبیعت ناآگاه و پدیده‌های ماشینی که دارای مختصات خود می‌باشد. همچنین طبیعت مزبور نمی‌تواند پدیده‌ی آزادی و اختیار را که عبارتست از سلطه و نظارت شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار، تفسیر و توجیه نماید. تجسیم آن پدیده‌ایست که با هیچ قانون طبیعی قابل تفسیر و توضیح نمی‌باشد، مگر اینکه طبیعت بطوری تفسیر شود که با وابستگی به خداوند طبیعت آفرین پدیده‌های مزبور را بروز دهد. بنابراین، شناخت خویشتن به عنوان شناخت آیات الهی از دیدگاه قرآن ضرورت دارد و بدون این

شناخت حیاتی ادعای حیات معقول یک شوخی غیر قابل توجیه است. نتیجه دوم - آدمی از یک استعداد بسیار با ارزش برخوردار است و آن اینست که می‌تواند بینائی کامل درباره‌ی خویشتن بدست بیاورد. انسان می‌تواند آدمی می‌تواند موجودیت درونی خود را ببیند، چنانکه می‌تواند اعضای مادی خود را ببیند. لذا اگر به انسان گفته شود: خود را در راه رشد و تکامل بساز، نمی‌تواند پوزش بیاورد که من نمی‌توانم خود را بشناسم و خود را بینم پس چگونه در ساختن خویشتن بکوشم. نتیجه سوم - به فراموشی سپردن خالق هستی مستلزم فراموش کردن واقعیت و بی‌اعتنائی به جدی بودن عالم هستی است و فراموش نمودن واقعیت و جدی بودن عالم هستی مستلزم خود فراموشی است که بیماری از خود بیگانگی هم نامیده می‌شود که تباہ کننده‌ترین بیماری قرن ما است: گر نخواهی خود فراموشت شود یاد او کن یاد او کن یاد او کن نتیجه چهارم - بی‌اعتنائی به شناخت خویشتن و قناعت ورزیدن به اینکه من احساس می‌کنم و لذت می‌برم و شکست می‌خورم و پیروز می‌شوم و بس. و اما حیات معقول که بدون شناخت خویشتن

امکان‌پذیر نیست، پندار بی‌اساسی است!! به من چه که جز من انسانهایی دیگر هم وجود دارند!! به من چه که این کتاب بزرگ هست

ی برای من نوشته شده است!! به من چه که طبیعت و ماورای طبیعت درباره‌ی من حسابگرها دارد!! کشنده‌ترین مبارزه با خویشتن است. نتیجه پنجم - مردمی که با خودشناسی و خودسازی سر و کاری ندارند، نه می‌توانند از ورود عوامل مهلک و مخرب بر حوزه‌ی شخصیت خود جلوگیری کنند و نه از وارد کردن ضرر و تباهی بر دیگر انسانها امتناعی می‌ورزند، و این از یک امر کاملاً طبیعی سرچشمه می‌گیرد زیرا کسی که احترام بر ذات خویش ندارد، حتماً احترام دیگران را هم مراعات نخواهد کرد: زانکه هر بدبخت خرمن سوخته من نخواهد شمع کس افروخته این خرمن سوختگان کشتگاه حیات این واقعیت را درک نمی‌کنند که تباه ساختن واقعیات و سوزاندن خرمن‌های دیگران که با مواد قابل احتراق به خرمن خود او پیوسته‌اند، با یک فاصله‌ی زمانی کم و بیش به سوزاندن و تباه ساختن خرمن وجود خود نیز خواهد انجامید. اینان خیانت به خود می‌کنند. اینان خود را گول می‌زنند - اینان به خود دروغ می‌گویند. اینان خود را ورشکست می‌کنند. بالاخره اینان خود را هلاک می‌سازند. اینست محتوای آیات قرآنی درباره‌ی محصول کاری که از خود بیخبران و ضد انسانها در این زندگانی بدست می‌آورند. شناختهای فریبنده برای کسانی که ح

ساب و میزان در عرصه‌ی زندگی مطرح است، تغذیه مغز و روان را تغذیه‌ی حیات می‌دانند و به خوبی می‌دانند که مسائلی که به عنوان معرفت و شناخت در جوامع انسانی با وسایل مختلف مطرح می‌شوند، مخلوطی است از روشنائیها و تاریکیها و واقعیتهای واقعیت نماهای فریبنده و ویرانه‌هایی برای خودنمایی و مقداری حقیقت که برای صحنه سازیها و جلب توجه مردم استخدام می‌شود. همانطور که امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است: باطل را با کمال وضوح و صراحت در بطلان به مردم تحویل نمی‌دهند، بلکه مقداری از حق را با باطل مخلوط می‌نمایند و باطل را با نمایش حق به مغز و روان انسانها وارد می‌کنند درباره‌ی این شناختهای فریبنده و لزوم احتیاط مردم از این شناختها آیاتی در قرآن آمده است. از آن جمله: ۱- مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً فلما اضئت ما حوله ذهب الله بنورهم و ترکهم فی ظلمات لایبصرون (مثل آنان مانند کسیست که آتشی را روشن می‌کند وقتی که آن آتش پیرامون او را روشن ساخت، خداوند نور آنان را از بین می‌برد و آنان را در تاریکی که بینائی خود را در آن از دست می‌دهند، رها می‌سازد). ۲- اورنی ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك فی السماوات ام آتیناهم کتاباً فهم علی بینه

منه بل ان يعد الظالمون بعضهم بعضاً الا غرورا (به من نشان بدهید آنان از مواد زمینی چه آفریده‌اند، یا برای آنان در خلقت آسمانها شرکتنی است، یا کتابی برای آنان دادیم و بینه‌ای از آن کتاب دارند (هیچ یک از اینها نیست) بلکه ستمکاران جز فریب به یکدیگر وعده نمی‌دهند). ۳- قل هل ننبئکم بالآخرین اعمالاً. الذین ضل سعیمهم فی الحیاه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا (به آنان بگو: آیا از زیانکارترین مردم از نظر عمل به شما خبر بدهم. اینان کسانی هستند که کوشش‌هایشان در این دنیا منحرف و گمراه بوده و گمان می‌کنند که عمل صحیح انجام می‌دهند). ۴- افمن کان علی بینه من ربه کمن زین له سوء عمله (آیا کسی که بر مبنای بینه (دلیل و رهنمائی) پروردگارش (عمل می‌کند) مانند کسی است که عمل زشتش برای او آراسته شده است). ۵- قال بصرت بمالم یبصروا به فقبضت قبضه من اثر الرسول فنبذتها و کذلک سولت لی نفسی (گفت: من دیدم چیزی را که آنان ندیدند. یک مشت از اثر رسول برداشتم و آنرا انداختم و و بدینسان نفس من برای من فریب داد) این مطلب که آرایش بی‌اساس نموده‌های زندگی حقیقت را از انسانها دور می‌کند، در آیات زیر آمده است: الانعام آیه‌ی ۴۳ و الانفال آیه‌ی ۴۸ و

النمل آیه‌ی ۲۴ و العنکبوت آیه‌ی ۳۸ و الحجر آیه‌ی ۳۹ و البقره آیه‌ی ۲۱۲ و آل عمران آیه‌ی ۱۴ و الانعام آیه‌ی ۱۲۲ و التوبه آیه‌ی ۳۱ و یونس آیه‌ی ۱۲ و الرعد آیه‌ی ۳۳ و فاطر آیه‌ی ۸ و غافر آیه‌ی ۳۷ و الفتح آیه‌ی ۱۲. نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم - بارقه‌های موقت و محدود سراغ همه‌ی انسانها را که هنوز به کلی در ظلمات کفر و انحراف تباه نشده‌اند، می‌گیرند. این بارقه‌ها همانطور که در آیه‌ی قرآنی می‌بینیم نوعی روشنائی بر پیرامون انسان میندازند و سپس در ظلمتکده‌ی درون

آلوده به هوای و هوس و لجاجت بازی و تعصبهای کورانه و خودخواهی‌ها خاموش می‌شوند. این خاموشی اسفانگیز نه از روی بخل و مضایقه‌ی خداوندی است - آن خداوندی که فیاض علی‌الاطلاق بوده، و اصل مبنای هستی بر فیض او استوار است، بلکه از روی اعراض انحراف خود انسان از منبع نور است. تابش بارقه‌ها در انسانهای معتدل و آماده‌ی پذیرش اعجاز آمیز است، زیرا با اهمیت‌ترین و با ارزش‌ترین عوامل پیشرفت مادی و معنوی انسانها مربوط به همین بارقه‌ها است که اساسی‌ترین شرط بروز آنها با اهمیت تلقی کردن موضوعی است که بارقه آنرا روشن می‌سازد. باید این اهمیت هم حیاتی تلقی شود و هم همراه با حداکثر کوشش و تلاش باشد و هم درون انسان پاک و منزّه از آلودگیها باشد.

با وجود این شرایط، چنان نیست که هر بارقه‌ای که بوجود آمد، استمرار پیدا کند و هر نتیجه‌ای که مطلوب انسان است کامل و صد در صد حاصل شود: بس ستاره‌ی آتش از آهن جھید این دل سوزیده پذیرفت و کشید لیک در ظلمت یکی دزدی نهان می‌نهد انگشت بر استارگان می‌کشد استارگان را یک به یک تا نیفروزد چراغی بر فلک با اینحال با وجود شرایط مزبور هر چند که کم و کیف بارقه‌ها محدود باشد، باز قطعاً مفید و سازنده خواهد بود و چنین می‌نماید که هر اندازه که به شرایط مزبور و خود بارقه بیشتر اهمیت داده شود، عظمت و دوام بارقه‌ها افزوده می‌شود. این مسئله در بحث بعد نورانی شناختها تکمیل خواهد گشت. نتیجه دوم - ستمکاران نوع انسانی هر نمایش واقعیتی را که برای عرضه به انسانها نشان بدهند و هر حقیقتی را که برای خیرخواهی به جامعه به عنوان ارمغان بیاورند، تکیه بر کار آنان، تکیه بر سراب آب نما است. ستمکار دروغگو است، ستمکار فریبکار است، خود را تباه کرده است، چگونه می‌تواند در سازندگی انسانها نقشی داشته باشد؟! ستمکار نمی‌تواند خدمتگذار واقعی برای بشر بوده باشد، اگر

م امتیازی بیاورد، باید از دست او گرفت چنانکه باید شمشیر را از دست یک دیوانه زورمند گرفت. نتیجه سوم - آرایش بی‌اساس نموده‌ها و رویدادها استعداد درک و شناخت واقعیتها را پوچ می‌کند و بجای برقرار ساختن ارتباط منطقی میان عامل درک و واقعیتها، حقیقت نماهای آراسته و پر زر و زیور را از دیدگان انسان عبور می‌دهد. دروغ آراسته می‌شود و ضرورت و ارزش راست را از بین می‌برد. ظلم با آرایش خوشایند، عدل را از قابلیت شناخت و عمل برکنار می‌کند. ماکیاولی را یا چشم و ابرو و زلف شانه زده و لباس زیبا قلم بدست با اصطلاح بافیهای خودمحوری و با بیان مزایای بیماری قدرت پرستی، به جای ابراهیم خلیل (ع)! و فرعون و فرعونیان را به جای موسی بن عمران (ع)! و طغیانگران بنی اسرائیل را به جای عیسی بن مریم (ع)! و درهم و دینار پرستان عرب را به جای محمد (ص) و معاویه را به جای علی بن ابیطالب (ع) می‌آراید و تاریخ انسانی انسانها را به تاریخ طبیعی آنان مبدل می‌سازد. هنگامی که یک ستمکار ستم می‌کند اگر دیوانه‌ی محض نباشد، حتماً کار خود را با توجیها و تفسیرات فریبنده می‌آراید، چنانکه هیتلر می‌آراست. می‌دانید او وقتی که می‌خواست آماده‌ی به خاک و خون انداختن پنجا

ه و پنج میلیون انسان (فرزندان آدم) شود چگونه نیت و تصمیم خود را آرایش میداد؟ او با سرخاب و سفیداب این جملات اگر ما به حکم قوی‌الایراد بودن خود بر دیگران پیروز نشویم، دیری نخواهد گذشت که آنان ما را از پای درآورند و باز دیری نخواهد گذشت که میکربها آنان را از بین خواهند برد!! تصمیم و کار جلاذانه‌ی خود را می‌آراست آرایشگران زندگی بی‌بنیاد حتی می‌توانند تناقضات در گفتار و کردار خود را هم با آرایشهایی از قبیل در آن موقع شرایط چنین بود بیاریند و به ساده‌لوحان بشری تحویل دهند و آنان را وادار به باور نمایند. شگفت انگیز اینکه همین باور مردم ساده‌لوح را هم دلیل حقانیت خود تلقی کنند. آنگاه کیست که به اینان اعتراض نموده و بگوید: سعیکم شتی تناقض اندرید روز می‌دوزید و شب بر می‌درید مولوی انکار و لجاجت در برابر عوامل شناخت مهم آن نیست که آدمی آنچه را که نمی‌داند انکار کند، مهم آن نیست که انسان تحت تاثیر شرایطی معین آفتاب و روشنائی آنرا منکر شود. این انکارها و لجاجت فرعی است و حتی امید آن می‌رود که روزی جهلش مبدل به علم شود و آن شرایط معین که موجب انکار آفتاب و روشنائی آن گشته است از بین برود. آنچه مهم است، اینست که

آدمی در صدد انکار خویشتن برنیاید و با خویشتن به لجاجت برنخیزد. بیماری انکار خویشتن و مبارزه‌ی بی‌امان با خود، هیچ حقیقت و واقعیتی را نمی‌تواند بپذیرد. زیرا پذیرش هر چیزی فرع آنست که انسان از پذیرش خویشتن برخوردار باشد. آیات قرآنی مربوط به علل و عواقب انکار حقیقت در موارد متعدد آمده است. از آن جمله: ۱- قد نعلم انه لیحزنک الذی یقولون فانهم لایکذبونک و لکن الظالمین بایات الله یجحدون (قطعا ما می‌دانیم آنچه که می‌گویند، ترا اندوهگین می‌سازد آنان ترا تکذیب نمی‌کنند، بلکه ستمکاران آیات الهی را انکار می‌نمایند) ۲- الذین اتخذوا دینهم لهوا و لعبا و غرتهم الحیاه الدنیا فالیوم ننسأهم کما نسوا لقاء یومهم هذا و ما کانوا بایاتنا یجحدون (کسانیکه دین خود را اشتغال بی‌اساس و بازی تلقی نموده و حیات دنیوی آنان را فریفته است امروز (روز قیامت) ما آنان را فراموش می‌کنیم، چنانکه آنان دیدار این روزشان را فراموش کردند و آیات ما را منکر می‌شدند). ۳- بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم و ما یجحد بایاتنا الا الظالمون (بلکه آیات بیست روشن در سینه‌های کسانیکه به آنان علم داده شده است و آیات ما را انکار نمی‌کند مگر ستمکاران). ۴- فاما

عاد فاستکبروا فی الارض بغير الحق و قالوا من اشد منا قوه اولم یروا ان الله الذی خلقهم هو اشد منهم قوه و کانوا بایاتنا یجحدون (اما قوم عاد، آنان در روی زمین بناحق تکبر ورزیدند و گفتند: کیست از ما قدرتمندتر، آیا ندیده‌اند که خداوندی که آنان را آفریده است قوی‌تر و قدرتمندتر است، آنان آیات ما را منکر می‌شدند). ۵- و لقد مکنا هم فیما ان مکناکم و جعلنا لهم سمعا و ابصارا و افنده فما اغنی عنهم سمعهم و لا ابصارهم و الا افئدتهم من شیئی اذ کانوا یجحدون بایات الله و حاق بهم ما کانوا به یستهزون (ما آنان را در جایگاهی قرار داده بودیم که اگر شما را در آن قرار می‌دادیم، (قدرت و امتیازات) و برای آنان گوش و چشمان و دلها قرار داده بودیم آنان را نه گوششان از چیزی بی‌نیاز کرد و نه چشمانشان و نه دلهایشان، زیرا آنان آیات خداوندی را انکار می‌کردند و احاطه کرد بر آنان آنچه که مورد استهزای آنان بود). این مضمون در سوره‌ی العنکبوت آیه‌ی ۴۹ و المومن آیه‌ی ۶۳ و فصلت آیه‌ی ۲۸ نیز آمده است. نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم- اگر مبارزه تبهاران با کسانی که از حق و حقیقت دفاع می‌کنند بطور صحیح تحلیل شود، یک مبارزه و انکار شخص

ی نیست، یعنی مبارزه و انکار متوجه شخص مدعیان و حامیان حق و حقیقت نیست، بلکه متوجه خود آن حق و حقیقت است که خفاش صفتان از شناخت و پذیرش آن رنج می‌برند: و اذا ذکر الله وحده اشمزت قلوب الذین لایومنون بالاخره و اذا ذکر الذین من دونه اذا هم یستبشرون (و هنگامی که فقط خدا بیاد آنان آورده می‌شود، دلهای آنان که ایمان به آخرت ندارند چندان می‌گیرد و موقعی که کسانی جز او بیاد آنان انداخته می‌شود، ناگهان خوشحال می‌شوند) شاید برای برخی از مردم بعید جلوه کند که چطور ممکن است نام خدا و یاد خدا موجب ناراحتی شود؟ ولی نه تنها این حساسیت (آلرژی) بعید نیست و نه تنها در مردم دور از شناخت و معرفت این حساسیت بروز می‌کند، بلکه حتی در اشخاصی که مراحل از دانشهای حرفه‌ای را پیموده‌اند، از این بیماری رنج می‌برند. شما را سوگند به حقیقت می‌دهم که به دقت این عبارت را که از فروید نقل می‌کنیم، مورد دقت قرار بدهید. عبارات فروید را آدگارپش بدین ترتیب نقل می‌کند: فروید نمی‌خواهد آنچه را که نشان دادنی نیست تصدیق کند، به قسمی که خود او

مباحثه درباره‌ی احساس مذهبی را با این جمله محصور می‌کند: من برای بحث در این قبیل مطالب توزین ناپذیر خود را ناراحت می‌یابم و به این ناراحتی همواره اقرار دارم این شخص اعتراف می‌کند که درباره‌ی مطالب معنوی فوق مادی نه تنها دچار احساسات منفی می‌شود، بلکه دارای یک ناراحتی دائمی است. این است طیب آن بیماری (عقدده‌های روانی) که خود از همان بیماری رنج می‌برد: آری، کل اگر طیب بودی سر خود دوا نمودی و رب شقی یامر الناس بالتقی طیب یدوای الناس و هو علیل (بسا مردم شقی که مردم را به تقوی دستور می‌دهند، این همان طیب است که مردم را دوا می‌کند در حالیکه خود بیمار است) این همان انحراف و بیماری علمی است که به جای تقوای علمی درون بعضی از متفکر نماها را اشغال می‌نماید و شناختهای بشری را تباه می‌کند و نامش را علم می‌گذارد!! این ادعا که من انسانم و واقعیتها را بیطرفانه و بدون غرض درک کرده در اختیار انسانها

می‌گذارم و باید همه‌ی انسانها از من بشنوند، چگونه با اعتراف مزبور که من در موقع طرح مسائل فوق مادی احساس ناراحتی می‌کنم سازگار است؟! آیا این جمله همه‌ی گفته‌های این گونه اشخاص را درباره‌ی اصول عالی انسانی پوچ نموده و بر باد نمی‌دهد؟ پس انکار واقعیت مذهب با این مغز و روانهای بیمار همان لجاجت در برابر آیات خداوندی است که با نام علم،

خرمن معرفت بشری را به آتش می‌کشد. نتیجه دوم- اگر شناخته‌های حاصله از ارتباط با واقعیات همراه با تقوای علمی باشد، یعنی ارتباط برقرار کننده تحت تاثیر شرایط ذهنی بی‌اساس و کیفیتهای بیمارگونه‌ی روانی خود قرار نگیرد و محصول ارتباط خود را با واقعیتها با اندیشه و عقل سلیم تنظیم نماید، بدون تردید حقایق هر دو قلمرو درونی و برونی را که وابستگی خود را به خدا به خوبی نشان می‌دهند، دریافت خواهد کرد. بنابراین، ستمکار است آن انسان که خود را با امکان برقرار کردن ارتباط صحیح با واقعیات و بهره‌برداری عقلانی از آنها، از آن واقعیات منحرف نموده و به خود تلقین کند که من حقیقتی به نام آیات الهی نمی‌بینم. نتیجه سوم- احساس قدرت در اشکال مختلفش، حتی در شکل مقداری شناخته‌های محدود و گسیخته از هم و فرو رفتن و جست و خیز در سطوح روانی برای توجیه انکار آیات الهی، همان استکبار و طغیانگری بر واقعیات است که دامنگیر انسان می‌شود و نمی‌گذارد چیزی قابل اطمینان از این جهان دریافت نماید: نظری نهان بیفکن مگرش عیان بینی گرش از جهان بینی بجهان چه دیده باشی ملامحسن فیض کاشانی گمان‌ها و محاسبه‌های بی‌اساس در شناخت و تنظیم حیات معقول علت اینکه گم

انها و محاسبه‌ها در شناخت و تنظیم حیات معقول غلط از آب در می‌آیند، همواره معلول نارسائی طبیعی مغز یا اختلالات روانی نیست. بلکه به جهت سهل‌انگاری و بی‌اعتنائی به حیات معقول و جدی تلقی نکردن ضرورت شکوفائی استعدادهای انسانی و اسارت و بردگی لذت و سرخوشی‌ها در زندگانی است که جریان محاسبه‌های اصیل حیات را به گمان‌ها و پندارهای پا در هوا مبدل می‌سازد. معنای اینکه سهل‌انگاری و بی‌اعتنائی به حیات معقول زندگی را در گمانها و محاسبه‌های بی‌اساس غوطه‌ور می‌سازد، آن نیست که این گروه از مردم هرگز علم و یقین در روش زندگی ندارند، زیرا راهی را که پیش می‌گیرند، مطابق دانسته‌ها و خواسته‌های خود، عین واقعیت تلقی می‌کنند و به آن رضایت می‌دهند و محاسبات خود را واقعی و ارتباطات خود را با جهان و انسان حقیقت می‌دانند، ولی اگر بخواهند یک چرا را در زندگی خود به پاسخ نهائی برسانند، آنوقت می‌فهمند که آنهمه محاسبات و علم و یقین‌های که سطوح روانی آنان را به خود مشغول داشته بود، چیزی جز خیالات و گمانهای بی‌اساس نبوده است. این همان زندگی است که لرماتوف در چند جمله‌ی مختصر بیان کرده است: مستانه لب بر جام زرین زندگی نهاده و اشک سوزان بر کناره

آن فرو می‌ریزیم، تا آن‌گاه که دست مرگ نقاب از دیدگان ما بردارد، در آن موقع می‌فهمیم که این پیاله‌ی رزین از اول خالی بوده و ما جز باده‌ی خیال چیزی از آن نوشیده‌ایم. آیاتی در قرآن مجید درباره‌ی محاسبه‌های بی‌اساس در زندگانی وجود دارد. از آن جمله: ۱- فریقا هدی و فریقا حق علیهم الضلالة انهم اتخذوا الشیاطین اولیاء من دون الله و یحسبون انهم مهتدون (گروهی هدایت یافتند و گروهی گمراهی برای آنان ثابت شد، آنان شیاطین را دوستان خود اتخاذ کردند و گمان می‌کنند هدایت یافتگانند). ۲- ام حسب الذین یعملون السیئات ان یسبقونا ساء ما یحکمون (با آنانکه مرتکب اعمال زشت می‌شوند، گمان می‌برند که بر ما سبقت می‌گیرند، آنان (با این گمانشان) حکم بد می‌کنند. ۳- احسب الناس ان یترکوا ان یقولوا آمنا و هم لایفتنون (آیا مردم گمان کرده‌اند که رها شوند تا ادعا کنند که ما ایمان آورده‌ایم در حالیکه مورد آزمایش قرار نگیرند). ۴- ایحسب ان لم یره احد (آیا گمان می‌کند هیچ کسی او را ندیده است). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم- گروهی که به جهت انحرافات و خودکامگی‌ها در زندگی با شیاطین فریبکار دم‌ساز شده‌اند، گمراهی را انتخاب نموده

راه تباهی را پیش گرفته‌اند. در این مسیر هدایت را برای خود بطوری تفسیر کرده‌اند که می‌توانند آنرا به عنوان مبنای زندگی خود محاسبه کنند. این هدایت چیست؟ منشاء این هدایت کدام است؟ در گمان و محاسبه‌ی آنان همان خواسته‌های حیوانی است که می‌توانند با فریفتن خود و دیگران آنها را به حساب هدایت بیاورند و دلخوش باشند. نتیجه دوم- تبهکاران به خروج از مسیر

انسانیت قناعت نمی‌کنند، بلکه اصرار دارند که کثافت کاریها و حرکات ضد انسانی خود را با گمان و حساب هوی پرستانه توجیه نمایند و قوانین الهی را که نیک را از بد تفکیک و حق را از باطل جدا کرده است بهم بزنند و موجودیت خود را تفسیر و توجیه نمایند!! نتیجه سوم- این هم یک محاسبه‌ی جاهلانه است که گروهی به ادعای ایمان قناعت ورزیده و طمع رفاه و آسایش در این دنیا، زندگی را بدون ورود در آزمایش‌ها و سختی‌ها و ناگواریها و گذشت با جوهر سعادت ابدی در یک پیاله‌ی زرین به گلوی آنان بریزند!! و بالاتر از این، تا بتوانند سپاسگزار این مدعیان شوند که اجازه داده‌اند تا آنان این شربت گوارا را در گلویشان فرو ریزند! نتیجه چهارم- یکی دیگر از محاسبه‌های وقیحانه‌ی آن نابینایان اینست که هیچ محاسبه‌ای را در

ما فوق حماقت‌های خود نمی‌بینند. گوئی فقط آنان هستند که می‌بینند، و چشمی دیگر وجود ندارد که آنان را تحت نظاره قرار داده باشد! این بردگان گمان‌های بی‌اساس باید بدانند که خدا ناظر بر همه‌ی حرکات و سکنات درونی و برونی آنان می‌باشد. به چه دلیل؟ بدان دلیل که تدبیرهای جمله خطا است انوری به چه دلیل؟ به آن دلیل که از قضا اسکنجین صفرا فزود روغن بادام خشکی می‌نمود مولوی شک و تردیدهای قانونی و بیماری و حرفه‌ای می‌توان شک و تردید را با نظر به علل اصلی و حالات مغزی همزمان با شک و موضوع مشکوک و نتایج طبیعی و روانی به اقسام زیاد تقسیم نمود. بحث از این اقسام زیاد، مربوط به مبحث کنونی ما نیست. فقط سه قسم مهم شک را که در مسائل مربوط به شناخت از دیدگاه اسلام، ضرورت دارند، مورد بررسی قرار می‌دهیم: ۱- شک قانونی عبارتست از نوسان و تردد ذهن درباره‌ی رابطه میان موضوع و محمول قضیه برای تحقیق در مسیر واقع‌یابی، بدون علاقه به خود تردید و بدون اینکه ذهن در حرکت بسوی واقع‌یابی توانائی نداشته باشد. این تردید را شک قانونی می‌نامیم، زیرا شناختی که از مسیر حواس و تعقل و دخالت دیگر عوامل درک که خارج از ذات انسانی بوجود می‌آیند،

همواره در معرض ابهام و تاریکی‌هایی قرار می‌گیرند که از ناحیه‌ی عوامل و موضع‌گیریهای حواس و تعقل و دیگر عوامل درک، ذهن آدمی را احاطه می‌نمایند. شک ناشی از این جریان یک امر طبیعی بوده و توجه باینکه این شک موجب تصفیه شناختها و برطرف شدن احتمالات اضطراب‌آمیز است، خود یکی از عوامل پیشرفت در شناختهای اصیل می‌باشد. و به همین معنی است که گفته می‌شود: یقین‌های اصیل و مفید آن سوی پل شک و تردید قانونی است. ۲- شک بیماری: این شک ناشی از ناتوانی ذهن از رویاروی قرار گرفتن با مدعاها و دلایل و تجزیه و تحلیل در ترکیب درباره‌ی واقعیاتست که مخالف طبیعت توانای ذهن است. ملاک این بیماری، وحشت ذهن از بررسی واقعیات و تفکیک آنها از خیالات و حقیقت‌نماها می‌باشد. یکی از اساسی‌ترین مختصات شک بیماری، جستجوی آسایش فکری در فرار از فعالیت‌های مغزی و تکیه بر شاید چنین باشد و شاید چنین نباشد و من هم مجبور نیستم یکی از دو طرف را احراز کنم است. این احساس آزادی در احراز یکی از دو طرف تردید و بی‌اعتنائی به ضرورت احراز و شناخت حقیقت که مربوط به حیات معقول است همان احساس تباہ کننده است که نام حقیقی‌اش ضد معرفت است. ۳- شک حرفه‌ای: این قسم از شک بر د

و نوع است:

نوع یکم- عشق به شک برای نشان دادن اوج فکری! که بله، من به مقامی از مراحل درک و شناخت رسیده‌ام و جز شک و تردید راهی دیگر نمی‌بینم! بله، جهان هستی برای من مشکوک است: آنان که محیط فضل و آداب شدند در جمع کمال شمع اصحاب شدند ره زین شب تاریک نبردند بروز گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند (منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی) این حرفه‌ایها نمی‌فهمند که آری، آنان بی‌خبرند، ولی بیخبری آنان ناشی از زدن عینک بیخبری است که به شیشه‌ها و قاب آن عشق می‌ورزند. تو آن بیخبر نیستی که در جلال و جمال بیکران هستی غوطه‌ور شده خبر از خویشتن را از دست داده باشی. تو بیخبری، بیخبری کار تو نیست هر بیخبری را نرسد بیخبری تو شنیده‌ای که در این دنیا انسانهایی به مقام شامخ بیخبری رسیده‌اند. بدان که تو از آنان نیستی، زیرا آنان پروانه‌وار دور شمع فروزان هستی و هستی آفرین گشته و به بیخبری رسیده‌اند: ای مرغ سحر عشق و پروانه بیاموز کان سوخته را

جان شد و آواز نیامد این مدعیان در طلبش بیخبرانند کان را که خبر شد خبری باز نیامد سعدی آستین بر روی و نقشی در میان افکنده‌ای خویشان تنها و شوری در جهان افکنده‌ای خود نهان چون غنچ

ه و آشوب استیلای عشق در نهاد بلبل فریاد خوان افکنده‌ای هیچ نقاشی نمی‌بیند که نقشی برکشد و آنکه دید از حیرتش کلک از بنان افکنده‌ای اگر این بیخبران حرفه‌ای واقعا از نعمت عظمای شک قانونی برخوردار بودند، در تفسیر وجود خویش و جهان هستی کلافه نمی‌گشتند، بلکه گام به عرضه‌ی شناخت می‌نهادند و آن‌گاه پروانه‌وار دور شمع حقایق هستی می‌گشتند و به حیرت والا و بیخبری تجسم یافته از همه‌ی خبرها گام می‌گذاشتند. نوع دوم- از شکاکان حرفه‌ای کارشان خنک‌تر و بیمزه‌تر از نوع اول می‌باشد، زیرا اینان کسانی هستند که به جای توجه به واقعیات و شک درباره‌ی آنها، به شخصیت‌های معروفی به شکاکان مانند گورگیاس یونان باستان و علم زده‌های قرن نوزدهم عشق می‌ورزند. شخصی به نام خیام که بگوید: اسرار ازل را نه تو دانی و نه من وین حرف معمانه تو خوانی و نه من معشوق دلارام این فلج شدگان راه معرفت می‌باشد نه واقعیت که در برابر چشمانشان گسترده شده است و برای نشان دادن چهره‌های متنوع خود، جز نگاه دقیق و برقرار کردن ارتباط صحیح با آنها، چیزی دیگر را مطالبه نمی‌کنند. آیات قرآنی که شک و تردید را محکوم میکند نه آن شک قانونی است که در گذرگاه وصول به حق

ایق و واقعیات یک ضرورت غیر قابل انکار است. تحری حقیقت برای رشد که در قرآن آمده است: فمن اسلم فاولئك تحروا رشدا (کسانی که اسلام آورده‌اند، رشد را پیدا کرده‌اند) مسلم است که پیدا کردن رشد از مسیر اجتهاد و استنباط می‌گذرد و انسان در زمان اجتهاد و استنباط و پی‌جویی از حقیقت، با شک قانونی سازنده حرکت می‌کند. آیاتی دیگر در قرآن آمده است که با تفکر و تدبیر در آفرینش و قلمرو درونی به یقین و ایمان می‌رسید. از جمله‌ی آیاتی که شک و تردید را توبیخ و محکوم می‌کند: ۱- لا اله الا هو یحیی و یمیت ربکم و رب ابائکم الاولین. بل هم فی شک یلعبون (نیست خدائی جز او، زنده می‌کند و می‌میراند، پروردگار شما و پروردگار پدران گذشته شما. (آنان باین حقیقت توجه ندارند) بلکه آنان در شک خود بازی می‌کنند). ۲- بل هم فی شک منها بل هم منها عمون (بلکه آنان درباره‌ی آخرت در شک و تردیدند، بلکه آنان از درک آخرت نابینا هستند) ۳- الم یاتکم نبو الذین من قبلکم قوم نوح و عاد و ثمود و الذین من بعدهم لایعلمهم الا الله جائتهم رسلهم بالبینات فردوا ایدیهم فی افواههم و قالوا انا کفرنا بما ارسلتم به و انا لفی شک مما تدعوننا الیه مریب (آیا خبر آنانکه پیش از شما

ا بودند، به شما نرسیده است، آنان قوم نوح و عاد و ثمود و کسانی بعد از آنان بودند که جز خدا کسی اطلاع از آنان ندارد، پیامبرانشان با دلایل روشن آمدند. آنان (از شدت بغض و کینه) دستها بدشان بر دند و گفتند ما به رسالت شما کفر ورزیده‌ایم و ما درباره‌ی آنچه که ما را به آن دعوت می‌کنید در شک و ریب هستیم). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است ۱- تردید کنندگان در مبدء هستی و حیات معقول و پایان آندو، دارای فعالیت جدی مغزی و روانی نیستند، آنان بازیگری به راه انداخته‌اند. جدی گرفتن هشدارهای عقل و وجدان با بازیگری آنان سازگار نیست. اشتغال به هوی و هوس و خودکامگی‌ها صدای عقل وجدان را مبهم می‌سازد و آنان در میان آن ابهام و تمایل به هوی و هوس و خودکامگی سرگرم بازی‌اند. نتیجه‌ی دوم- ادامه‌ی شک و تردید برای فرار از واقعیتهای نابینائی است که خود را هم به فراموشی خواهند سپرد. غفلت یکی از آفات شناخت است آیات قرآنی غفلت را از اوصاف پست معرفی نموده تا آنجا که انسان غافل را پست‌تر از حیوانات گوشزد می‌کند. غفلت و فراموشی آن تاریکی ذهنی است که از اهمیت ندادن به موضوع ناشی می‌شود، و بالعکس، اهمیت دادن به موضوع چراغی در ذهن انس

ان می‌فروزد. آیاتی که درباره‌ی پستی این صفت و سرزنش آن وارد شده است، متعدد است. از آن جمله: ۱- لهم قلوب لایفقهون بها و لهم اعین لایبصرون بها و لهم آذان لایسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون (برای آنان دل‌هایی است که بوسیله‌ی آنها نمی‌فهمند و چشمانی است که بوسیله‌ی آنها نمی‌بینند و گوش‌هایی است که بوسیله‌ی آنها نمی‌شنوند، آنان مانند حیوانات بلکه گمراه‌ترند، آنان هستند که غافلند) ۲- و اذکر ربکم فی نفسک تضرعا و خیفه و دون الجهر من القول بالغدو و

الاصال و لا تکن من الغافلین (و پروردگارت را در درون خود در حال زاری و برحذر بودن بیاد بیاور و صبحگاه و شام‌ها بیاد او باش و از غافلین مباش). ۳- اقترب للناس حسابهم و هم فی غفله معرضون (برای مردم روز محاسبه‌شان نزدیک شده است و آنان در حال غفلت از محاسبه اعراض کرده‌اند) ۴- اولئک الذین طبع الله علی قلوبهم و سمعهم و ابصارهم و اولئک هم الغافلون (آنان کسانی هستند که خدا دلها و گوشها و چشمانشان را از کار انداخته و آنان هستند که غافلند). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم- هنگامیکه دل از فعالیت‌های اصیل خود را کد گشت و چشم از دیدن آیات الهی و گوش

از شنیدن حقایق باز ماند، غفلت از حقیقت و درک امتیازات آن شروع می‌شود. منظور از رکود قلب و بازماندن چشم و گوش از فعالیت، اختلال طبیعی این اعضاء نیست، بلکه مقصود از دست دادن تعقل و وجدان است که انسان را تا حیوانیت تنزل می‌دهد. و اگر این نیروها در جهت ضد اصول و قوانین انسانی به فعالیت بیفتند، در راه تخریب حیات معقول خود و دیگر انسانها استخدام میشوند. به عنوان مثال: قدرت که بزرگترین نعمت الهی برای انسانها است در راه تخریب و ویرانگری خود قدرت و دیگر امتیازات حیات بکار گرفته میشود. علم وسیله‌ی جهل و نابودی انسانها میگردد. نتیجه دوم- غفلت آن پدیده‌ایست که نیروی حسابگری انسان را فلج می‌کند و هیچ قانونی را برای وی ضروری و مبنای محاسبه مطرح نمی‌کند. و چون انسان غافل همواره در خوابست همی اصول و قوانین را مرده می‌پندارد مگر آن موقع که بسود او بگریان بیفتند. انسان غوطه‌ور در غفلت توجهی به آن ندارد که اگر خاری بکارد، گل نخواهد چید. اگر جو بکارد گندم درو نخواهد کرد. او فقط خار می‌بیند و در فکر آن نیست که این خار کشته‌ی خود او است. او سقوط می‌بیند و نمی‌داند که- در چهی افتاده کائرا غور نیست آن گناه اوست جبر و جور نیست

مولوی نتیجه سوم- پدیده‌ها و فعالیت‌های درونی هم مانند همی پدیده و فعالیت‌های برونی بر مبنای قوانین ثابت صورت می‌گیرند. این هر دو جریان جلوه‌گاه مشیت خداوندیست. چنانکه اهمیت دادن به اندیشه و تعقل و وجدان و بکارانداختن و پذیرش نتایج کار آنها، بحکم قانون الهی موجب رشد و پیشرفت آنها میگردد، همچنان بی‌اعتنائی به آنها و از کارانداختن و فلج کردن آنها طبق مشیت خداوندی موجب سقوط آنان است که با کلماتی مانند طبع الله، ختم الله تغییر می‌گردد. انواع ظن و پندارها در قرآن مجید آیات مربوط به ظن بر پنج نوع است: نوع یکم- مخالف واقع. نوع دوم- موافق واقع. نوع سوم- ارزیابی ظن. نوع چهارم- ظن غیر کاشف. نوع پنجم- محکومیت ظن. از جمله آیات مربوط به نوع یکم: ۱- وان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل الله ان یتعنون الا- الظن (اگر از اکثر مردم روی زمین اطاعت کنی ترا از راه خدا گمراه می‌کنند، آنان جز از ظن پیروی نمی‌کنند). ۲- و قالوا ما هی الا- حیاتنا الدنیا نموت و نحیا و ما یهلکنا الا الدهر و مالهم بذلک من علم ان هم الا یظنون (و آنان گفتند: چیزی جز زندگانی دنیوی ما وجود ندارد، می‌میریم و زنده میشویم و نمی‌میراند ما را مگر دهر، آنان ب

این ادعای خود علم ندارند، آنان برای گفته‌ی خود جز ظن (پندار) چیزی ندارند) از این نوع آیات که مخالفت ظن را با واقعیات بیان می‌کنند، در موارد زیر آمده است: آل عمران ۱۵۴، البقره ۷۸، الانعام ۱۴۸، یونس آیه ۶۰ و ۶۶، الحج آیه ۱۵، الشعراء ۱۸۶ القصص ۳۹ و النجم ۲۳. نوع دوم- آیاتی که ظن‌های واقع را مطرح می‌کند از آن جمله: ۳- و ضنوا ان لاملجا من الله الا الیه (و آنان گمان بردند که پناهگاهی از خدا جز بسوی خدا وجود ندارد). فاما من اوتی کتابه بیمینه فیقول هاوم اقروا کتابیه. انی ظننت انی ملاق حسابه. فهو فی عیشه راضیه (و اما کسی که نامه اعمالش بدست راستش داده شود، خواهد گفت بیاید نامه‌ی اعمال مرا بخوانید. من گمان کرده بودم که حساب خود را ملاقات خواهم کرد). نوع سوم- ارزیابی ظن- ۱- یا ایها الذین آمنوا اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن اثم (ای کسانی که ایمان آورده‌اید از مقداری زیاد از ظن‌ها اجتناب کنید، زیرا برخی از ظن‌ها گناه است) نوع چهارم- ظن غیر کاشف ۱- یوم یدعوکم فتستجیبون بحمده و تظنون ان لبثتم الا- قلیلا (روزی که خدا شما را می‌خواند و برای سپاسگزاری او را اجابت می‌کنید، و گمان میکنید که در زندگانی دنیا جز اندکی تو

قف نکرده‌اید) نوع پنجم- محکومیت ظن: و مالهم به من علم ان یتعنون الا الظن و ان الظن لایغنی من الحق شیئا (و آنان بر گفته‌ی

خود علم ندارند و جز از ظن پیروی نمی‌کنند. و قطعا، ظن چیزی از حق بی‌نیاز نمی‌کند). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم- پدیده‌ی ظن که عبارتست از انکشاف بیش از پنجاه درصد واقعیت تا نود و نه درصد (البته بکار بردن کمیت در تفسیر پدیده‌های ذهنی صرفا برای توضیح است) بطور طبیعی ارتباط انسان را با واقعیت تضمین نمی‌کند، مخصوصا در مواردیکه در مقدمات ظن، هواهای نفسانی نقش داشته باشد. این نقش در آیه‌ی قرآنی تذکر داده شده است: ان یتعون الا-الظن و ما تهوی الانفس (آنان تبعیت نمی‌کنند مگر از ظن و از آنچه که نفس‌ها (غرایز حیوانی) می‌خواهد) علت این عدم تضمین آنست که موقعی که یک قضیه از نظر انسان، از حالت بیطرفی خارج شده و ثبوت آن ترجیح پیدا می‌کند، این ترجیح غالبا مستند به دلیل و برهان قطعی نیست و الا- موجب علم و یقین می‌گشت نه ظن، بلکه مستند به تمایلات و خواسته‌های طبیعی شخصی است، در نتیجه در ارتباط با واقعیات و کشف آن‌ها نمی‌توان به ظن محض تکیه نمود. عقل سلیم و شعور سالم در مسائل حیاتی نیز

موقعیکه حیات با مخاطرات روبرو شود، با ظن و گمان ورود به مخاطره را تجویز نمی‌کند. نتیجه دوم- اگر در آیاتی که مخالفت ظن را با واقعیات و محکومیت آنرا گوشزد می‌کند. دقت کنیم، خواهیم دید: ظن در مواردی محکوم شده است که اصل حیات ابدی و مسائل مربوط به آن، مطرح شده است و میدانیم که اصل حیات ابدی و مسائل مربوط به آن را میتوان از روی علم و یقین درک کرد. نتیجه سوم- اکثریت انسانهای روی زمین در تشخیص حیات حقیقی از ظن پیروی می‌کنند و تحمل مشقت در راه تحصیل علم و یقین نمی‌کنند، زیرا خود طبیعی مردم را سهل‌گرا و آسایش طلب و تابع باری بهر جهت مینماید. شاید مردم فراوانی در این دنیا بدون اینکه طعم و یقین را در ماورای پدیده‌های طبیعی محض که پیرامون آنان را فرا گرفته است نچشند و اگر هم حالت اقناعی در خود احساس کنند، چنان بی‌پایه است که اولین چون و چرا آنان را در امواج تردید و ظن و ابهام فرو می‌برد. اسفناکتر و رنج‌آورتر از این پا در هوائی شناختها، حجت و تکیه‌گاه بودن این اکثریت است که انسانهای بیخبر آنرا به رخ حمایت کنندگان حیات معقول کشیده و می‌گویند: تو بهتر می‌فهمی یا اکثریت؟! و نمی‌فهمند که حقیقت چنانکه تابع زیبایی و زشتی چشم و ابرو و نژاد نیست، همچنین پیرو اکثریت نیز نمی‌باشد.

همه‌ی اکتشافات و اختراعات و تحولات سازنده‌ی تاریخ بوسیله‌ی اقلیت‌ها و فرد فرد انسانها صورت گرفته است در حالیکه اکثریت مشغول خور و خواب و جست و خیز و کشتار همدیگر در راه خودمحوری‌ها می‌باشد. زعم (گمان همراه با حق دیدن خویشتن) آیات قرآنی در ماده‌ی زعم متعدد است و می‌توان گفت: در همه‌ی آیات مربوطه، زعم همان گمان است که همراه با احساس بر حق بودن است. از آن جمله: ۱- قل یا ایها الذین هادوا ان زعمتم انکم اولیاء الله من دون الناس فتمنوا الموت ان کنتم صادقین (ای کسانیکه به دین یهود گرویده‌اید اگر زعم شما چنین است که تنها شما اولیاء خدا هستید نه دیگر مردمان، مرگ را آرزو کنید اگر راستگویانید). در دیگر آیات قرآنی نیز زعم به همین معنی آمده است: النساء ۶۰ و الانعام ۲۲ و ۹۴ و ۱۳۶ و الکهف ۵۲ و القصص ۶۲ و ۷۴ و سباء ۲۲ و زعم جز در آیه ۴۰ از سوره‌ی القلم و احتمالا ۷۲ از سوره‌ی یوسف، بمعنای گمان و نظر مخالف با واقع است، با اعتقاد به موافقت آن با واقع. نتیجه‌ی آیاتی که در این مبحث مطرح شده است باز خواست الهی درباره‌ی زعم قطعی است. این باز خواست شدیدتر از مسئولیت درباره‌ی ظن و

گمان است که ممکن است ناشی از سهل‌انگاری و بی‌خیالی بوده باشد، در صورتیکه زعم کننده گمان خود را مورد توجه قرار داده و روی آن محاسبه انجام داده است. این محاسبه دلیل آگاهی زعم کننده می‌باشد. البته ممکن است زعم در مواردی بوجود بیاید که راهی جز آن وجود نداشته باشد، در این موارد بدون شک زعم که یکی از نتایج اعمال نظر است حجت خواهد بود. درکهای شاعرانه در قرآن مجید در چند مورد اشاره به شعر و شاعری شده است: ۱- و ما علمناه الشعر و ما ینبغی له ان هو الا ذکر و قرآن مبین (و ما به پیامبر شعر تعلیم نکردیم و شعر برای او شایسته نیست، آن قرآن که برای او فرستاده‌ایم، جز وسیله‌ی یادآوری و قرآن آشکار چیزی نیست). ۲- بل قالوا اضغاث احلام بل افتراه بل هو شاعر (بلکه آن منکرین گفتند: آیات قرآنی خوابهای آشفته

است، بلکه افتراء میگوید، بلکه پیامبر شاعر است). ۳- و یقولون ائنا لثارکوا آلهتنا لشاعر مجنون (و آنان میگویند: آیا ما خدایانمان را برای گفته‌ی شاعری دیوانه رها کنیم). متهم ساختن پیامبر به شاعر بودن در سوره الطور آیه‌ی ۳۰ نیز آمده است. ۴- و ما هو بقول شاعر قلیلا ما تو نمون (آن قرآن گفته شاعر نیست، اندک است آنچه که ایمان می‌آورد)

۵- و الشعراء یبتغهم الغاؤون. الم ترانهم فی کل واد یهیمون. و انهم یقولون ما لایفعلون. الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و ذکرنا الله کثیرا.. (گمراهان از شعرا پیروی میکنند. مگر نمی‌بینی که آنان در هر دره و بیابانی سردرگم میشوند. و آنان چیزی را میگویند که به آن عمل نمیکنند. مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام می‌دهند و بسیار به یاد خدا هستند) نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم- حذف و انتخاب خیالبافانه، درباره‌ی واقعیات، موجب ساییده شدن دندانه‌های قانون گیر تعقل و اندیشه می‌باشد. واقعیات در ذهن شاعر حالت لغزندگی پیدا میکنند و اصالت خود را از دست می‌دهند. به همین جهت است که پیروان شعراء همواره انسانهای فراری از واقعیات و حقایق میباشند، شعرای خیالباف میخواهند کهکشانها و کازارها را گردی از کوی معشوق معرفی نمایند و گردی که از زیر سم اسبان در میدان جنگ برمیخیزد و در خیال آنان یک طبقه از زمین را به طبقات آسمان می‌فزاید و در نتیجه زمین شش شد و آسمان گشت هشت! یکی دیگر میگوید: آنقدر بار کدورت به دلم آمده جمع که اگر پایم از این پیچ و خم آید بیرون لنگ لنگان در دروازه‌ی هستی گیرم نگذارم که کس

ی از عدم آید بیرون! نتیجه دوم- شعر بی‌اساس که مبتنی بر خیالات و استهلاک ذوق هنری و حذف و انتخاب بی‌پایه درباره‌ی واقعیات است، در نظر آگاهان و خردمندان مورد اعتماد نمی‌باشد، زیرا اینگونه شعر هیچ اصل و قانونی نمی‌شناسد. نتیجه سوم- شعرای خیالباف ساختمانی را در ذهن خود میسازند که فقط برای تسلیت در برابر درد و رنج فرار از حقایق، یا نشان دادن اوج فکری بمردم می‌باشد ولی خود آنان هرگز به این ساختمان وارد نمیشوند، چون خود بهتر از همه میدانند که مصالحی را که در آن ساختمان بکار برده‌اند پوچ و خیال محض است. نتیجه‌ی چهارم- پدیده‌ی شعر و به فعلیت رسانیدن نبوغ شعری مطلقا محکوم نبوده، بلکه در صورتیکه دارای محتویات واقع بینانه و نمایانگر چهره‌هائی از واقعیت و با هدف گیری‌های مثبت بوده باشد، قطعاً مطلوب است، چنانکه در آیه‌ی شماره‌ی ۵ ملاحظه نمودیم و در روایت معروف آمده است که ان من الییان لسحرا و من الشعر لحکمه (برخی از بیانها سحر و بعضی از شعرها حکمت است). با نظر به همین آیه و روایت معروف و ملاک لهو و لعب در اندیشه کاملاً روشن میشود که شعر یک وسیله‌ی بسیار عالی برای بیان واقعیات است و با این خصوصیت شعر از دیدگاه اسلام کاملاً

مطلوب است و می‌تواند خدمت بزرگی در رشد و اصلاح انسانها انجام بدهد و اگر شعر وسیله‌ی تخدیر و تحریک خیالها و پندارهای بی‌اساس و راکد کردن تعقل و وجدان بوده باشد، محکوم است. پدیده‌های خوشایند و اعجاب‌انگیز را سد راه واقعیتها قرار نباید داد درهم آمیختن واقعیات با زیبایی‌های ظاهری و خواسته‌های غیر عقلانی اکثریت مردم را به جهت ناتوانی از نفوذ به پشت پرده‌ی ظواهر میفریبید و راه آنان را رو به حقایق سد میکند. آیاتی که مردم را از فریفته شدن به ظواهر فریبا منع میکند متعدد است و از آنجمله: ۱- و من الناس من یعجبک قوله فی الحیاه الدنیا و یشهد الله علی ما فی قلبه و هو الد الخصام. و اذا تولى سعی فی الارض لیفسد فیها و یهلک الحرث و النسل و الله لا یحب الفساد (گفتار بعضی از مردم در زندگانی دنیوی ترا به اعجاب وادار می‌کند و خدا را به آنچه که در دلش است گواه میگیرد در حالیکه از نظر خصومت و جدلبازی مقاومت کننده‌ترین شخص است وقتی که روی بگرداند در روی زمین میکوشد تا فساد در آن راه بیندازد و کشت و نسل را از بین ببرد و خداوند فساد را دوست ندارد). ۲- قل لایستوی الخیث والطیب ولو اعجبک کثره الخیث (بگو: پلید و پاکیزه مساوی نیستند اگ

رچه کثرت خبیث ترا به اعجاب وادار نماید). ۳- فلا تعجبک اموالهم و لا اولادهم (اموال و فرزندان آنان ترا به اعجاب وادار نکند). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم- لزوم امتناع از خودباختن در برابر گفتارهای نغز و شیرین، زیرا- راه هموار است و زیرش دامها قحطی معنی میان نامها لفظها و نامها چو دامهاست لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست مولوی تاریخ بشری

از آرایش الفاظ و اصطلاحات چه‌ها دیده است! چه باطلها که با الفاظ و گفتارهای زیبا به کرسی نشسته و مردم را تحت سیطره‌ی خود گرفته و حیات آنان را برده‌ی بی‌اختیار خود ساخته و چه حق‌ها که به جهت ناتوانی صاحبانش از دست رفته است. تاریخ طبیعی انسانها که موجب کنار زدن تاریخ انسانی انسانها شده است، وسیله‌ای موثرتر و فریبنده‌تر از جلب مردم با الفاظ و گفتار بظاهر حق بجانب ندیده است. سلطه‌گران خودمحور همواره برای آماده کردن میدان تنازع در بقاء دست به سخنان و حماسه‌ها و تطمیع- های جالب برده، و میدان و فضاء را برای یکه‌تازی خود آماده کرده‌اند. شما برای جمع آوری شعارهای باطل و سخنان محرک و بی‌اساس میتوانید مجلداتی بنویسید. نتیجه‌ی دوم- کثرت پلید و جالب بودن آن نمی‌تواند واقعیت آنرا عوض کند. پلید همواره پلید است هر چند که در زیباترین قالبها ریخته شود. به جهت این آفات است که همواره شناختهای اصیل و صاحب نظران در اقلیت بوده‌اند ما تاکنون در حدود ۲۵ آفت برای شناخت مطابق آیات قرآنی مطرح کرده‌ایم. البته نمیتوانیم ادعا کنیم که همه‌ی آفات شناخت همین مقدار است که ما متذکر شدیم، ولی میتوان گفت: این آفات که ما مورد بررسی قرار داده‌ایم اصول عمده‌ی آنها است. نتیجه‌ای که از مباحث گذشته تاکنون بدست می‌آید، اینست که بر خلاف تصور مردم معمولی شناخت اصیل و صاحب نظران حقیقی که با واقعیات بدون آفات مزبور در مباحث گذشته ارتباط برقرار میکنند، در اقلیت اسف‌انگیز میباشند. این مطلب در آیات فراوانی از قرآن دیده میشود. از آن جمله: ۱- ما خلقناهما الا- بالحق و لکن اکثرهم لایعلمون (ما زمین و آسمان را نیافریدیم مگر بر مبنای حق ولی اکثر آنان نمیدانند). ۲- لخلق السماوات و الارض اکبر من خلق الناس و لکن اکثر الناس لایعلمون (آفرینش آسمانها و زمین بزرگتر از آفرینش مردم است ولی اکثر مردم نمی‌دانند) در قرآن مجید در بیش از ۲۵ مورد، با کثرت نادانان اشاره شده است. اقلیت در هر سه قلمرو انسان‌شناسی و جهان‌شناسی

و طبیعت‌شناسی در همه‌ی دورانها و در همه‌ی جوامع کاملاً مشهود است: میتوان اقلیت صاحب نظران و محدودیت شناختها را هم در دوران ماقبل دو قرن اخیر مشاهده کرد و هم در دو قرن اخیر که بعقیده‌ی بعضی از محققان تاریخ علوم، که شکوفائی دانش و بینش در این دو قرن بیش از همه‌ی قرون گذشته بوده است. اگر بخواهیم واقعیت این پیشرفت و شکوفائی را تحلیل کنیم خواهیم دید اگرچه کتابها و آزمایشگاههای بیشمار درباره‌ی تحقیقات گوناگون پیرامون انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و طبیعت‌شناسی بوجود آمده است، ولی ریشه‌ها و مبانی اصیلی که محتویات آن کتابها و دیگر محصولات علوم انسان‌شناسی را تشکیل می‌دهد، محدود و معین بوده، فقط گسترش مسائل آن ریشه‌ها و مبانی بسیار وسعت پیدا کرده است هرگز نباید گمان کرد که انسان‌شناسی اگزستانسیالیسم هر مطلبی را که بیان می‌کند، ابتکاری و اختصاصی است. همچنین انسان‌شناسی پراگماتیسم هر چه میگوید، از اکتشافات مغز هواداران این مکتب است. چنانکه در گذشته کار تیزبانیسم محصولی از انسان‌شناسیهای گذشته را با یک دو مطلب منسجم ساخته، در دیدگاه انسان‌شناسی کانت قرار میدهد. هگل اعتراف صریح میکند که عناصر فلسفه‌اش را از گذشته گرفته، با انسجا

م جدید آنها را مطرح نموده است. اما طبیعت‌شناسی علمی، همه میدانیم که شناختهای علمی اجزاء و روابط طبیعت که امروزه بسیار گسترده و بیمشار گشته است، ریشه‌های اصلی آنها به آن بارقه‌های ذهنی اکتشافی منتهی می‌شود که اکثریت قریب به اتفاق آنها، مربوط به تفکرات آگاهانه و منطق قانونی نبوده است. این واقعیتی است که آلفرد نورث وایتهد و کلود برنار و دیگران نیز تصریح کرده‌اند. وایتهد این مضمون را میگوید: معمولاً توصیه می‌شود که ما باید با اندیشه و تحقیق به نتایج تازه دست بیابیم. در صورتیکه واقع درست مخالف اینست، زیرا شماره‌ی فراوانی از پیشرفت‌های ما در نتیجه‌ی بارقه‌هایی است که درباره‌ی آنها نیندیشیده‌ایم. (جریان و نفوذ ایده‌ها) کلود برنار نیز می‌گوید: هیچ قاعده و دستوری معین نمیتوان بدست داد که هنگام مشاهده‌ی امری معین در مغز یک محقق فکری تازه و متمر راهیابی کند، فقط پس از آنکه فکر جدید در سر محقق راه یافت میتوان آنرا در مجرای قوانین منطقی مصرح قرار داد که برای هیچ محقق تخلف از آن جایز نیست، ولی اصل و ریشه‌ی آن کاملاً نامشخص و نامعلوم است که

منشاء نبوغ و ابتکار است (مقدمه‌ی طب آزمایش - کلود برنار. نقل از متدولوژی - فیلیسین شاله

ص ۴۴ ترجمه‌ی آقای مهدوی) کتاب بنام سرنمایی بودن دانش‌ها نوشته شده است، برای اثبات همین مطلب است. خلاصه اگر درباره‌ی مکتب‌های انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و طبیعت‌شناسی درست تجزیه و تحلیل انجام بدهیم، باین نتیجه شگفت‌انگیز خواهیم رسید که هر یک از آنها چند اصل معین را مطرح و سپس انسان و جهان و طبیعت را بر مبنای آن اصول تفسیر و توجیه می‌کنند. آنگاه بقیه‌ی مردم که اکثریت قریب به اتفاق مردم جوامع را تشکیل می‌دهند، مقلد و پیرو عده‌ی معدودی از صاحب‌نظرانند که بر مبنای آن اصول مکتب خود را پی ریزی می‌کنند. اما مسئله‌ی زندگی، آیا اکثریت قریب به اتفاق مردم مخصوصاً در دوران اخیر می‌فهمند که زندگی چیست؟ و برای چه زندگی می‌کنند؟ پاسخ این مسئله را سارتر با صراحت کامل می‌دهد و می‌گوید باید زندگی کرد ولی زندگی هدف و فلسفه‌ای ندارد تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل. بخش دوم انواع ابعاد شناخت از دیدگاه قرآن شناخت و ابعاد آن از دیدگاه قرآن در حدود ۷۳۰ آیه در قرآن مجید، شناخت و انواع و ابعاد و وسایل و انگیزه‌ها و نتایج آنرا مطرح نموده است. این فراوانی و تاکید آیات درباره‌ی شناخت و مسائل مربوط به آن، نه برای آنست که مردم بنشینند و

د
رباره‌ی این پدیده و مسائل مربوط به آن، بطور حرفه‌ای و تجربیدی بیندیشند و انرژی‌های گرانبهای مغزی و روانی خود را در توصیف و استدلال به طرح یک‌عده مفاهیم انتزاعی محض و غیر قابل بهره‌برداری در حیات معقول مستهلک نمایند. بلکه فراوانی آیات و تاکید آنها در مسائل مربوط به شناخت، هیچ هدفی جز تفسیر و توجیه حیات معقول ندارد. باین معنی که هر فرد و جامعه‌ای اگر بخواهد از یک حیات معقول که در قرآن با حیات طیبیه (زندگی پاک) برخوردار شود، حتماً و بالضروره باید رابطه خود را با شناخت و انواع و ابعاد و وسایل و انگیزه‌ها و نتایج آن با منطق واقعی آن حیات، تصفیه نماید. بعبارت دیگر شناخت از دیدگاه قرآن آن روشنائی است که حیات معقول آدمی را تفسیر مینماید و آنرا از زندگی معمولی نامعقول جدا می‌کند. بهترین دلیل برای اثبات اینکه شناخت صحیح عنصر اساسی حیات معقول است، آیه‌ی مباحثه در قرآن است که به پیامبر اسلام دستور زیر داده می‌شود: فمن حاجك من بعد ما جائك من العلم فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابنائكم و نسائنا و نساءكم و انفسنا و انفسكم ثم نبتهل فتجعل لعنه الله على الكاذبين (اگر کسی پس از آنکه برای تو علم به حقیقت روی داده است، با تو به احتجاج برخ

یزد، بگو بیایید هر دو طرف، فرزندان و زنها و خودمان را بیاوریم، سپس مدعی و عقیده‌ی خود را با نهایت توجه و گرایش با خدا در میان بگذاریم و لعنت خدا را بر دروغگویان قرار بدهیم). مشاهده میشود که پیامبر اسلام علم به حقیقت را که برای او حاصل شده است، مخالفت با آنرا مستحق لعنت خداوندی دانسته است. میتوان گفت کسانی که به بحث و تحقیق در پیرامون شناخت و مسائل مربوط به آن می‌پردازند بدون آنکه رابطه‌ی آنها را با حیات آنچه‌انکه هست و آنچه‌انکه باید در نظر بگیرند، در حقیقت میخواهند به تفسیر و توضیح زندگی جاننداری پردازند که مرده و جان خود را از دست داده و تنها اعضای بیجان آن را برای بررسی برنهند! دلایل این مدعا بدینقرار است: دلیل یکم - آیات فراوانی در قرآن مجید ارزش‌های حیاتی شناخت را بطور جدی مطرح می‌کنند. این ارزشها بقدری با اهمیت بیان شده است که میتوان گفت: زندگی بدون شناخت و معرفت از دیدگاه قرآن، زندگی محسوب نمی‌شود. دلیل دوم - دستورات اکید برای تحصیل شناخت و معرفت بوسیله‌ی بکارانداختن حواس و عقل و قلب و مفاد این دستورات الزام قطعی انسانها به کوشش و تلاش در راه بدست آوردن شناخت و معرفت برای امکان‌پذیر ساختن حیات معقول است، نه

برای ورزش فکری و آرایش فعالیت‌های مغزی محض. دلیل سوم - اهمیت خاصی که آیات قرآنی برای اثبات استناد شناخت و معرفت بخدا ابراز مینماید، با اینکه همه‌ی اجزاء خلقت و نمودها و روابط آنها مخلوق خداوندی بوده و مستند به مشیت الهی میباشند، با اینحال تذکر خاص درباره‌ی اینکه پدیده‌ی مقدس شناخت و معرفت مستند به خدا است، کشف از اهمیت حیاتی

پدیده‌ی مزبور می‌نماید. اکنون می‌پردازیم به تفسیر و توضیح آیات قرآنی درباره‌ی شناخت و مسائل مربوطه به آن: - شناخت مستند به خدا است استناد شناخت به خدا در آیات قرآنی به دو قسم مطرح شده است: قسم یکم- آیاتی است که علم را بطور مستقیم به خدا مستند می‌دارد: ۱- علم الانسان ما لم يعلم (تعلیم نمود به انسان آنچه را که نمی‌دانست) این آیه صریحا می‌گوید: خداست که نعمت علم را به انسان عنایت فرموده است. درست است که همه‌ی موجودیت انسان و عوامل برپا دارنده‌ی زندگی او در جهان هستی مربوط به مشیت خداوندیست، ولی چنانکه بروز روح در مجموعه‌ای از اجزای مادی: و نفخت فیه من روحی (از روح خود در انسان دمیدم) دلیل امتیاز خاص روحی است که با عنایت خاص الهی در وی دمیده شده است، همچنین علم که انسان آنرا دارا می‌شود، امت

یاز خاصی است که با لطف خاص الهی به او عنایت می‌شود. مفهومی که از این دو استناد درک می‌شود اینست که اگر عنایت مخصوص خداوندی نبود موجودیت طبیعی محض انسان که مجموعه‌ای از عناصر مادی است، چنین استعدادی را نداشت که محصولی بنام روح و علم از آن مجموعه تولید شود. و بهمین جهت است که هر مطلبی که تاکنون درباره‌ی چگونگی بوجود آمدن روح یا روان، من و همچنین بوجود آمدن علم در مغز بشری که میدانی است مادی، گفته شده است، از فرض و احتمال و نظره تجاوز نمی‌کند. بقول مولوی که درباره‌ی دعا گفته است: این دعا هم بخشش و انعام تست ورنه در گلخن گلستان از چه رست مولوی هیچ سنخیت و تشابهی میان مجموعه‌ای از عناصر مادی و روح یا روان، من و، همچنین مابین آن مجموعه و علم وجود ندارد. ۲- و علم آدم الاسماء کلها (و خداوند همه‌ی اسماء را به آدم تعلیم فرمود). در تطبیق آیه‌ی اسماء بر مسئله ما که استناد علم به خدا است، دو موضوع را باید در نظر داشته باشیم: موضوع یکم- مقصود از اسماء با نظر به ظاهر آیه که ضمائرش انسانی است (هم، هولاء) ارواح مقدسه‌ی انبیاء و اوصیاء و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام است که خداوند بوسیله آنان استعدادهای شناخت و معرفت انس

انها را به فعلیت رسانیده است و دانش‌های مفید و سازنده‌ی حیات معقول را از آن چشمه‌سارها در درون مردم بچریان انداخته است. به عبارت دیگر چون مقصود خداوندی از آفرینش انسانها، معرفت آن مقام شامخ ربوبی و گرایش به جاذبیت کمال و عظمت خداویست، و انبیاء و اوصیاء و ائمه‌ی معصومین به حد اعلای معرفت و گرایش رسیده‌اند، لذا قرار گرفتن انسانها در مسیری که این انسانهای کامل پیموده‌اند، مقصود خداوندی از خلقت آنان بوده و شناخت واقعیات صحیح را از این انسانهای کامل می‌توانند بدست بیاورند. در حقیقت آشنائی آدم با آن ارواح کامل آشنائی با همه‌ی واقعیات صحیح بوده است. و این معنی که در روایاتی در تفسیر المیزان ج یکم تفسیر آیه‌ی ۳۱ از البقره نقل شده است، محصول دو گروه روایاتست که یکی از آن دو گروه مطابق ضمائر آیه (هم، هولاء) اسما را اسماء ارواح مقدسه معرفی می‌کند. گروه دوم مقصود از اسماء را واقعیات و حقایق جهان هستی بیان می‌دارد. موضوع دوم- بدانجهت که سؤال فرشتگان درباره‌ی خلقت آدم از خداوند متعال مخصوص به شخص آدم ابوالبشر (ع) نبوده است، زیرا آدم برگزیده‌ی خداوندی و دارای مقام بزرگ نبوت، خونریزی و فساد در روی زمین براه نمی‌اندازد، بناب

راین، منظور فرشتگان فرزندان آدم بوده است که در روی زمین جنگ و کشتار و فساد براه خواهند انداخت و پاسخ خداوندی به فرشتگان برای اثبات شایستگی اولاد آدم برای خلافت در روی زمین بوده است. پس تعلیم اسماء مخصوص خود آدم نبوده و شامل فرزندان او می‌شود. قسم دوم- آیاتی است که نوع اعلای شناخت را که حکمت است، به خدا مستند می‌دارد. از آن جمله: ۱- و ما انزل علیکم من الكتاب و الحکمه (و آنچه را که از کتاب و حکمت بر شما نازل کرده). مسائل مربوط به حکمت در مباحث آینده مشروحا مطرح خواهد گشت. قسم سوم- آیاتی است که استناد علم و معرفت را به خدا با کلمه‌ی نور بیان می‌کند. از آن جمله: ۲- یا ایها الناس قد جائکم برهان من ربکم و انزلنا الیکم نورا مبینا (ای مردم، از طرف پروردگارتان برهانی برای شما آمده است و برای شما نور آشکاری فرستاده‌ایم). ۳- او من کان میتا فاحیناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها

(... آیا کسی که مرده بود، سپس آنرا زنده کردیم و برای او نوری قرار دادیم که بوسیله‌ی آن نور میان مردم حرکت می‌کند، مانند آن کسی است که در ظلمات فرو رفته و بیرون از ظلمات نیست) ... قسم چهارم - آیاتی که استناد علم و معرفت را به خداوند با وساطت واسطه‌ها بیان می‌کند.

این واسطه‌ها به دو نوع عمده تقسیم می‌گردند: نوع یکم - آیات فروانی است که با بیانات گوناگون، هدف خلقت وسایل درک و شناخت را مانند حواس و عقل و قلب شناخت و معرفت معرفی می‌کند: از آن جمله: ۴- و الله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده لعلکم تشکرون (و خداوند شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد، در حالیکه شما چیزی نمیدانستید، و برای شما گوش و چشمان و دلها قرار داد، باشد که سپاسگزار باشید). یعنی شما فرزندان آدم، جاهل به دنیا می‌ایید، ولی برای شما وسایل درک آفریده است که با آن وسایل از نعمت عظمای شناخت و معرفت برخوردار شوید و سپاسگزار باشید. نوع دوم - آیاتی است که تقوی و تصفیة روحی را وسیله‌ی لطف الهی برای اعطای شناخت و معرفت بیان می‌دارد، مانند: ۵- و اتقوا الله و یعلمکم الله (بخدا تقوی بورزید، خدا شما را تعلیم خواهد نمود). و همچنین آن آیاتی که اعطای حکمت را برای انبیاء و دیگر رشد یافتگان مانند لقمان معلول حد اعلای تقوی و وارستگی و تادب و تخلق آنان به اخلاق الله معرفی می‌نماید. چنانکه حصول شناخت در مثنی مواد طبیعی مستند به خ

دا است، همچنین پایان شناخت و اصل اساسی آن که بتواند معنایی پیدا کند، خدا است. آیات متعددی این مطلب را تذکر داده است. از آن جمله: ۱- و لئن سالتهم من خلق السماوات و الارض و سخر الشمس و القمر ليقولن الله فانی یوفکون (و اگر از آنان سوال کنی که کیست آسمانها و زمین را آفریده و آفتاب و ماه را مسخر کرده است، خواهند گفت: خدا است. پس به کجا منحرف میشوند). این مطلب در سوره‌ی العنکبوت آیه‌ی ۶۳ و لقمان آیه‌ی ۲۵ و الزمر آیه‌ی ۸۳ و الزخرف آیه‌ی ۸۷ نیز آمده است کسانیکه در تحقیق مکتبهای جهان‌بینی واقعا غوطه‌ور شده‌اند میدانند که شناخت عمیق و همه‌جانبه‌ی جهان، بدون استناد آن به خداوند جهان‌آفرین امکان‌پذیر نیست.. میدانند که با فرض نبودن آفریننده برای این جهان توانایی پاسخ هیچ سئوالی را بطور کامل درباره‌ی جهان نخواهند داشت. نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم - خدا است که انسان را از نعمت شناخت برخوردار نموده است. نتیجه‌ی دوم - شناخت واقعیات صحیح، نوری است که خداوند متعال بر انسانها عنایت فرموده است. نتیجه‌ی سوم - هر اندازه که انسان موفق به ترکیه‌ی نفس شده و بمقام تقوی برسد، به همان مقدار بر شناخت او درباره‌ی م

سائل حیات معقول افزوده خواهد گشت. نتیجه‌ی چهارم - خداوند متعال وسائل درک مانند چشم و گوش را برای وصول به شناخت، آفریده است. یک نتیجه‌ی بسیار با اهمیت که از آیات مورد بحث میتوان گرفت، اینست که قرآن که مهم‌ترین منبع مکتب اسلام است با تاکید فراوان و صراحت قاطعانه لزوم تحصیل علم و معرفت را در راه بدست آوردن حیات معقول گوشزد می‌کند و مجالی برای توهّمات بی‌پایه که دین و علم را متضاد و مخالف یکدیگر تلقی می‌نماید، نمی‌گذارد. عدم تساوی علم و جهل و عالم و جاهل آیاتی متعدد در قرآن عدم تساوی علم و جهل و عالم و جاهل را مطرح می‌کند. تردیدی نیست: ۱- او من کان میتا فاحیناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها کذلک زین للکافرین ما کانوا یعملون (آیا کسی که مرده بود و ما آنرا زنده نموده و نوری برای او قرار دادیم که بوسیله‌ی آن در میان جامعه حرکت می‌کند، مانند کسی است که مثل او در ظلمات فرو رفته و از آن بیرون نیست، بدینسان برای کافران، آنچه که انجام میدهند آراسته شده است). چنانکه در مباحث مربوط به هدایت و نور خواهد آمد، منظور از نور همان روشنائی معرفت است که زندگی طبیعی آدمی را به حیات معقول مبدل

میسازد. و مقصود از ظلمات در این قبیل از آیات، جهل و غفلت و ناهشیاریها است که زندگی انسانی را تا حد زندگی جانور درنده و دارای وسائل زیادتیر برای درندگی و ناتوانتر از یک مگس در فهم و شعور قواعد انسانی پایین می‌آورد. ۲- قل هل یتوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون (به آنان بگو: آیا آنانکه میدانند با آنانکه نمی‌دانند مساویند؟!) ۳- و لایستوی الاعمی و البصیر و

الذین آمنوا و عملوا الصالحات و لا المسیئی قلیلا ما تتذکرون (و مساوی نیستند کور و بینا، و کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام می‌دهند مساوی نیستند با بدکاران، اندکست که متذکر شوید). توضیح لازم - برخی از مردم بی‌اطلاع از مبانی و محتویات اسلام گمان می‌کنند که مقصود از علم در آیات قرآنی فقط علم به عقاید و احکام دینی است و شامل علوم طبیعی و ریاضی و دیگر دانشهای مفید بشری نمی‌باشد. این گمان بی‌اساس را آیات فراوانی که در قرآن دستور اکید به تفکر و تدبر در عالم طبیعت و موجودیت انسان می‌نماید، کاملا مردود است. مقدار زیادی از این آیات را در مباحث آینده مطرح خواهیم نمود. ۴- قل هل یتسوی الاعمی و البصیر ام هل تستوی الظلمات و النور (به آنان بگو: آیا نابینا و بینا با هم مساوی

ند، یا آیا ظلمات و نور با هم مساویند؟! این مضمون در سوره الانعام آیه ۵۰ و فاطر آیه ۱۹ و غافر آیه ۵۸ و هود آیه ۲۴ نیز آمده است. این تاکید عالی‌ترین عامل الهی برای درک عدم تساوی علم و جهل و عالم و جاهل و اساسی‌ترین محرک برای تحصیل علم و معرفت و نور است که زندگی بشری بدون آن جز حرکت یک موجود جاندار پست در روی زمین چیزی دیگر نیست. ضرورت آماده کردن فرد و جامعه برای شناخت صحیح این حقیقت که باید فضای جامعه‌ی اسلامی آماده‌ی بوجود آمدن شناختهای صحیح و قابل بهره‌برداری در حیات معقول اجتماعی بوده باشد، جای تردید نیست. میدانیم که شناخت و معرفت با دو نوع عمده در ذهن انسانها بوجود می‌آید: نوع یکم - شناختهای مستقیم، شناختهای مستقیم محصول ارتباط مستقیم انسانها با واقعیهائی است که شناخت آنها ضروری یا مفید است، مانند ارتباط با نموده‌ها و اجزاء و روابطی که در طبیعت میان آنها حکمفرماست و چنانکه در مباحث آینده مشروحا خواهیم دید: اصرار و تاکید آیات قرآنی برای بدست آوردن این نوع شناختهای مستقیم جدی‌تر از آنست که بتوان تصور نمود. حتی بعضی از آن آیات ملاک تعقل و خردمندی انسان را با همین شناختها معرفی می‌کند و مفهوم آنها چنین

است: مردمی که از این شناختها بی‌بهره هستند، در صورتی که این محرومیت به خود آنان مستند باشد، از عقل و خرد محرومند و زندگی کورانه‌ای دارند. نوع دوم - شناختهای غیر مستقیم است که بوسیله‌ی گفتارها، کتابها و تعلیم‌های گوناگون بوجود می‌آیند. آیات قرآنی با اشکال گوناگون لزوم این نوع شناختها را هم مورد اصرار و تاکید قرار می‌دهد. نمونه‌ای از این آیات بقرار زیر است: ۱- گروهی از آیات که تعلیمات پیامبران را درباره‌ی کتاب و حکمتی که به آنان داده شده است، تعلیمات راستین و مطابق واقعیت گوشزد می‌کند. معنای این آیات اینست که پیامبران آنچه را که آورده‌اند و تبلیغی که درباره‌ی آنها نموده‌اند، واقعیهائی صحیح و عمل به آنها موجب سعادت و روشنائی جامعه در حیات معقول می‌باشد. برای برقرار کردن ارتباط صحیح با واقعیات، جز حق نباید اندیشید و جز حق نباید گفت ۲- گروهی دیگر از آیات قرآنی دستور می‌دهد که افراد جامعه در هر موقعیتی که قرار گرفته باشند، باید حق را بگویند و هیچ ناحقی را بزبان نیاورند: ۱- و لا تلبسوا الحق بالباطل و تکتبوا الحق و انتم تعلمون (حق را با باطل برای مشبه ساختن آندو مخلوط نکنید تا حق را پوشانید، با اینکه میدانید). ۲

- و ان فریقا منهم لیکتمون الحق و هم یعلمون (و گروهی از اهل کتاب حق را می‌پوشانند در حالیکه آن را میدانند) ۳- قال سبحانک ما یکون لی ان اقول ما لیس لی بحق (حضرت عیسی (ع)) (به خدا عرض کرد: منزه می‌دارم ترا خداوند، بر من شایسته نیست که چیزی را بگویم که برای من حق نیست). ۴- حقیق علی ان لا اقول علی الله الا الحق قد جئتکم بینه من ربکم فارسل معی بنی اسرائیل (حضرت موسی (ع) به فرعون فرمود: (حق و سزاوار نیست که درباره‌ی خدا جز حق نگویم. من دلیلی روشن از پروردگارتان برای شما آورده‌ام، بنی اسرائیل را با من بفرست). ۵- الم یؤخذ علیهم میثاق الکتاب ان لا یقولوا علی الله الا الحق (آیا از آنان تعهد کتابی گرفته نشده است که جز حق درباره‌ی خدا چیزی نگویند) ۶- و جادلوا بالباطل لیدحضوا به الحق فاخذتهم فکیف کان عقاب (آن تبهکاران) (بوسیله‌ی باطل به جدل پرداختند تا حق را بوسیله‌ی باطل تباه کنند، آنان را گرفتم (دیدید، یا دیدند که) کیفر من چگونه بود) آن آیاتی که در قرآن مجید عالم خلقت را حق معرفی می‌کند، مانند: ۷- و هو الذی خلق السماوات والارض

بالحق (و او خداوندیست که آسمانها و زمین را برای حق آفریده است). ضمنا گوشزد می‌کند که گفتار و

اندیشه و شناخت ما باید درباره‌ی عالم خلقت بر مبنای حق باشد. از آیات فوق بخوبی روشن می‌شود که برای ارتباط صحیح با واقعیات جز پی‌جویی از حق و حق‌گویی و حق‌اندیشی و حق‌شناسی راهی دیگر وجود ندارد. پس یک جامعه‌ی اسلامی صحیح آنست که در آن جز حق گفته نشود و به جز حق نیندیشند. نتیجه‌ی قطعی این حق‌محوری بوجود آمدن شناخته‌های صحیح در جامعه می‌باشد. باید از احسن پیروی کرد و احسن را ابراز نمود ۳- برخی از آیات دستور به پیروی از احسن می‌نماید، مقصود از احسن گفتار و اندیشه‌ی بهتر می‌باشد. البته میدانیم که منظور از احسن زیبایی محض نیست که تنها حس زیباجوئی آدمی را اشباع می‌نماید، بلکه مقصد انطباق بر واقعیت است که خود زیباترین زیباها است. شناخت غیر مطابق واقع هر اندازه هم دارای مفاهیم خوشایند باشد، همینکه احساس شد که مطابقت با واقع ندارد، به زشت‌ترین زشتها مبدل میگردد و این معنی برای احسن در آیاتی از قرآن آمده است. ۱- و من احسن دینا ممن اسلم وجهه لله و هو محسن (و کیست دارای دین نیکوتر از کسی که خود را بخدا تسلیم کرده در حالیکه احسان کننده (یا نیکو کردار) است). ۲- و جادلهم بالتی هی احسن (و با آنان به نیکوترین وجه بحث و گفتگو کن

ن). چنانکه واضح است مقصود از احسن در اینگونه آیات زیبایی محسوس از نمودهای عینی نیست، بلکه معنای احسن مطابق تر با واقع و منطقی‌تر می‌باشد. آیاتی که لزوم پیروی از احسن را گوشزد می‌کند، متعدد است از آن جمله: ۳- فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه (بشارت بده به آن بندگان من که گفتار را میشنوند و از احسن آن گفتار پیروی مینمایند) آن بندگان الهی موفق به رشد و کمال خواهند بود که احسن بگویند و احسن بشنوند. ۴- و کتبنا له فی الالواح من کل شیئی موعظه و تفصیلا لكل شیئی فخذها بقوه و امر قومک یاخذوا باحسنها ساریکم دار الفاسقین (و برای موسی (ع) در الواح از هر چیز موعظه و تفصیل برای همه چیز نوشتیم این الواح را با قدرت بگیرد و قوم خود را دستور بده که احسن آنها را بگیرند، من بزودی جایگاه منحرفین را به شما نشان خواهم داد). البته مفهوم باحسنها آن نیست که محتویات آن الواح دارای احسن و غیر احسن بوده است، بلکه منظور اینست که هر کسی با نظریه موقعت دینی خود از آنها بهره‌برداری نماید. مسلم است که با اجرای این دستور بزرگ و سازنده، شناخته‌های حاصله از ارتباطات با واقعیتها، مطابق با واقعیت بوده معرفت و شناخته‌های صحیح بر فضای جامعه حکومت خواهد کرد.

۵- و قل لعبادی یقولوا التی هی احسن ان الشیطان ینزغ بینهم ان الشیطان کان للانسان عدوا مبینا (و بگو به بندگانم آنچه را که احسن است بگویند، قطعاً، شیطان میان آنان به تحریک فساد می‌کند، البته شیطان برای انسان دشمنی است آشکار). ۶- فاجتنبوا الرجس من الاوثان و اجتنبوا قول الزور (اجتناب کنید از بت‌های پلید و اجتناب کنید از گفتار بی‌اساس). عبارتست از گفتار خلاف واقع و مبنی بر خیالات و پندارهای بی‌حقیقت و غیر ذلک. بعضی از روایات قول زور را به غناء تفسیر نموده است. بنظر میرسد، غنا هم بدانجهت که دارای محتوای واقعی نیست و تنها نمودی است که واقعیتی جز خود ندارد، مشمول قول زور می‌باشد. رجوع به عالم، ضرورت دارد در آیات قرآنی ضرورت رجوع به عالم با بیانات مختلفی تذکر داده شده است با اینکه رجوع جاهل به عالم یک قاعده ضروری عقلی است و هیچ مخالفی جز خودپرستان ضد علم ندارد، با اینحال بجهت اهمیت حیاتی مسئله، قرآن اصرار و تاکید فروانی روی قاعده‌ی مزبور نموده است. از آن جمله: ۱- فاستلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون (پرسید از اهل تذکر و علم اگر نمی‌دانید). در برخی از آیات اگرچه در موارد مشخصی دستور به رجوع به اهل دانش

داده شده است، ولی با یک ارجاع تعبدی محض نیست، بلکه ملاکش همان قانون عقلی قطعی است. مانند: ۶- یا ایت انی قد جاءنی من العلم ما لم یاتک فاتبعنی اهدک صراطا سویا (ای پدر، قطعاً علمی برای من آمده است که برای تو نیامده است، پس از من پیروی کن تا تو را به راه مستقیم و معتدل راهنمایی کنم). این آیه مربوط به حضرت ابراهیم خلیل (ع) است. در بعضی از روایات

اهل‌البیت چنین است که منظور از یا ایت ای عمو بوده و پدر ابراهیم (ع) بت پرست نبوده است. این قاعده‌ی عقلی که مورد قبول و پیروی همه‌ی جوامع در همه‌ی دورانهاست، در حقیقت دو وظیفه‌ی حتمی را بیان می‌کند: وظیفه یکم بر عهده‌ی نادانان است که باید در منتفی ساختن جهل خود تا آخرین حد ممکن بکوشند و بدانند که زندگی جاهلانه، مرگی است که نمایش زندگی دارد و همین مضمون در بعضی از آیات قرآنی صریحا گوشزد شده است. و احادیث معتبر که درباره‌ی این وظیفه وارد شده است، از حد تواتر تجاوز می‌کند. مانند اطلبوا العلم من المهد الی اللحد (طلب کنید علم را از گهواره تا به گور) طلب العلم فریضه علی کل مسلم (و مسلمه در بعضی از منقولات) (طلب علم واجب است برای هر انسان مسلمان) و وظیفه‌ی دوم بر عهده‌ی دانایان است

که حتما باید نادانان را بوسیله‌ی علم و معرفت روشن سازند. آیات مربوط این وظیفه را با کلماتی گوناگون بیان می‌کند، مانند هدایت و حکمت که پیامبران و آن دانایان است که از هدایت و حکمت برخوردارند. نتایج آیتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم - تعمیم شناخت برای همه‌ی انسانهای جامعه چه بطور مستقیم که با ارتباط مستقیم حواس و ذهن با واقعیات امکان‌پذیر میگردد و چه بطور غیر مستقیم که بوسیله‌ی تعلیم و تربیت‌ها و ارشاد و کتاب و غیر ذلک صورت می‌گیرد. نکته‌ی بسیار با اهمیتی که در این آیات و دیگر آیات مربوطه وجود دارد، اینست که ضرورت تحصیل شناخت مخصوص به دوره‌ی مخصوص از زندگی و یا گروهی خاص و یا موقعیتی معین در زندگی نبوده و برای همه‌ی دورانهای عمر و همه‌ی افراد و گروه‌ها و موقعیتها عمومیت دارد. این است روشنترین دلیل الهی بودن دین اسلام که با اینکه بانی آن درس ناخوانده و خط نوشته و استاد ندیده بوده است. اینگونه از دانش و معرفت حمایت نموده و با شرط توانائی و امکان بعنوان وظیفه‌ی لازم برای همه‌ی مسلمین تعمیم بدهد. با این تحریک و تشویق جدی میتوان گفت: حیات معقول از دیدگاه اسلام بدون معرفت و شناخت در حد امکان، قابل تحقق

ق و عملی نخواهد بود. این مکتب کجا و آن مکتب‌ها و نظامهای بشری کجا که معرفت و شناخت را جز برای آماده کردن مردم جامعه برای یک زندگی قالب ریزی شده، مطلوب نمیدانند. نتیجه دوم - جامعه‌ی اسلامی یک جامعه‌ی حق‌محوری است و مردم باید بالضروره و در همه‌ی شئون زندگی خود با حق و بر حق باشند. بنابراین شناخت‌هایی که در جامعه‌ی اسلامی بوجود می‌آید و بوسیله‌ی تعلیم و دیگر وسایل انتقال به دیگران منتقل میگردد، حتما و بالضروره باید مطابق واقعیت که حق است باشد. در نتیجه، خیالبافی و پندارگرایی و باطل پروری و شطرنج بازی مغزی نمی‌تواند موضوعی صحیح برای شناخت بوده باشد. و همچنانکه در آیات مربوط به تقلید در اصول حیاتی انسانها خواهیم دید که شناخت واقعی در اسلام تلقی نمی‌شود. هدف گیریهای باطل و خودنمایی‌ها و تیز کردن اسلحه‌ی یکه‌تازان تنازع در بقاء ضد حق میباشد، لذا شناختهای مربوط به آنها اگرچه دقیقترین تفکرات را بکار بیندازند، یا اصلا شناخت نیستند و یا شناختهای تباه کننده و ویرانگرند که برای احقاق حق و نشان دادن پوچی و ویرانگری آنها باید دست بکار شد و آنها را از بین برد. ممکن است گفته شود: منظورتان از حق‌محوری چیست؟ زیرا حق یک مف

هوم عام است که بسیار قابل گسترش و انعطاف بوده و یک نمود معین ندارد که نتوان از آن نمود تعدی و تجاوز نمود؟ پاسخ این اعتراض چنین است که مثل حق مثل نقطه‌ی مرکزی دایره است که در هر دایره‌ای که تصور شود، بیش از یکی وجود ندارد. یعنی نقطه‌ی مرکزی دایره یک نقطه است و بس همچنین ما اگر هر موقعیتی را که بشر در آن قرار میگیرد، به دایره‌ای تشبیه کنیم، فقط یک نقطه‌ی آن حق است و بس، و هر نقطه‌ی دیگری که در آن دایره فرض شود خارج از مرکز خواهد بود. نقطه‌ی مرکزی دایره‌هایی که موقعیت‌های آدمی را تشکیل میدهند بوسیله‌ی الگوها و قوانین عمومی در اسلام مشخص می‌شوند. بعنوان مثال دروغگویی ممنوع است. وقتی که یک انسان در برابر واقعیتی قرار میگیرد و آن واقعیت را درک می‌کند، دایره‌ای که موقعیت آن انسان را تشکیل میدهد ارتباط ذهن او با آن واقعیت است، اگر این انسان بخواهد واقعیت مفروض را ابراز کند، یک نقطه‌ی مرکزی دارد و آن اینست که قضیه را بطوری باید ابراز کند که صد در صد مطابق واقعیت بوده باشد و اگر فرض کنیم که موقعیت شخص مفروض بطوریست که اگر عین واقعیت را ابراز کند ضرری بیش از ضرر ذاتی ابراز خلاف واقع بوجود خواهد آمد، مانند قتل نفس

و اهانت

بر شخصیت و ضرر مالی با اهمیت، در این صورت حق که نقطه‌ی مرکزی دایره‌ی این موقعیت است، عبارتست از عدم ابراز واقعیت به آن اندازه که ضرر مفروض منتفی شود، زیرا ابراز واقعیت ذاتا مقتضی ضرورت است، نه اینکه دارای ضرورت مطلقه بوده باشد. در موقعیتهای معمولی حق ارتباط با واقعیت ابراز صادقانه‌ی آن واقعیت است و انصراف از ابراز صادقانه انحراف از حق است. در صورتیکه در آن موقعیتهای که نتیجه‌ی ابراز صادقانه‌ی واقعیت موجب اختلالات زندگی و ناگوارتر از ابراز خلاف واقعیت باشد، مسلم است که مشمول قاعده‌ی الایم فالایم گشته و در اینجا نقطه‌ی مرکزی که حق است، عبارتست از عدم ابراز واقعیت و حتی ابراز عدم واقعیت که دروغ نه برای سود شخصی است. بنابراین، هر موقعیتی از زندگی انسان مشمول الگو و قانون و ملاکی است که رفتار مطابق آنها رفتار مطابق حق است. نتیجه‌ی سوم - گفتار احسن و پیروی از احسن شعار جاودانی اسلام در قلمرو شناخت است. این شعار مستحکم و پرمحتوی برتری شناخت در قلمرو اسلام را برای همیشه تضمین می‌نماید. این شعار بزرگترین مانع از تعصب و جمود در پیش ساخته‌های ذهنی است که مانع پیشرفتهای مستمر در صحنه‌ی طبیعت و انسانست که به امتداد زمانها گس ترده شده است. این اصل تبعیت از احسن در مکتب اسلام چنان مورد تاکید و تشویق قرار گرفته است که میتوان گفت واقعا یکی از شعارهای اساسی اسلام است. این مضمون که انسان مسلم باید واقعیت را بجوید و توجهی به ابراز کننده‌ی آن نداشته باشد، در منابع معتبر اسلامی فراوان آمده است، مانند: الحکمه ضاله المومن فخذ الحکمه و لو من اهل النفاق (حکمت گمشده‌ی مومن است، پس بگیر حکمت را اگرچه از منافق باشد.) با اینکه صفت نفاق در هر کس که باشد، دین و انسانیت را از او سلب می‌نماید و شدیدترین کیفر در قرآن برای منافق تعیین شده است: ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار و لن تجد لهم نصیرا (قطعا منافقین در پست‌ترین جایگاه‌های آتش قرار خواهند گرفت و هرگز برای آنان یآوری نخواهی یافت. با اینحال بدانجهت که ارتباط با واقعیت برای شناخت در اسلام بهر حال مطلوب است، می‌گوید: واقعیت اگرچه از دهان منافق برآید، باید گرفت و مورد بهره‌برداری قرار داد. و بهمین جهت بوده است که از آغاز ظهور اسلام پیگردی از علم و معرفت مفید بعنوان یک اصل ضروری تلقی شده، مکاتب و مدارس و محافل علمی مانند خود مساجد، ترویج و مورد احترام قرار گرفتند. در دروان‌های بعدی مسلمانان بدو ن تقید به عقاید درونی دانشمندان، با آنها رابطه علمی برقرار کردند، و در نگهداری علم از سقوط حتمی در قرون وسطی و گسترش انواع گوناگونی از دانش و جهان‌بینی حتی به اعتراف محققان غیر مسلمان مهم‌ترین سهم را بعهدہ گرفتند. بنابر آنچه که پی‌یرسو در تاریخ علوم تحت عنوان مشعل بدست عرب افتاد، بیان می‌دارد در قرن سوم و چهارم هجری در اسپانیا با داشتن هشتاد مدرسه‌ی عمومی (که تقریبا شبیه به دانشکده‌های امروزی بوده‌اند) کتابخانه‌ای با ششصد هزار مجلد کتاب تاسیس می‌شود. و با نظر به اینکه در آن موقع هنوز صنعت چاپ به راه نیفتاده بود، معلوم است که بجهت تشویق و تاکید اسلام چه رنج و مشقت و تکاپویی برای تاسیس چنین کتابخانه‌ای بعمل آمده است. یک دستور بزرگ و سازنده برای عمیق ساختن شناختها و تعلیم مردم به دلیل جوئی یکی از جالب‌ترین اصول اسلامی درباره‌ی شناخت، تحریک و عادت دادن مردم به دلیل جوئی و مطالبه‌ی برهان درباره‌ی قضایائی است که بعنوان ابراز واقعیات مطرح میشوند. این دستور بزرگ و سازنده حیات بخش‌ترین عامل برای شناخت معرفتها است که مغزها را از قرار گرفتن در جاذبه‌ی شخصیتها و گروه‌ها و موقعیت‌های زمانی و محیطی برحذر می‌دارد. باین معنی که اسلام شناخت خود واقعیتها را توصیه و مورد دستور قرار می‌دهد و ارزش هر شناختی را وابسته به ارزش خود آن واقعیت میداند، نه پدیده‌هایی که پیرامون عامل و انگیزه و موقعیتها را گرفته و برای ساده‌لوحان بحساب خود واقعیت گذاشته می‌شود. البته این دستور و توصیه مبنی بر تجرید نابجای واقعیتها از عوامل و پدیده‌های مربوطه که در تحقق و کیفیت و کمیت آن واقعیتها تاثیر دارند، نمیباشد، بلکه منظور الزام مغزهای مردم است به دوری از مایه‌گذارها و رنگ‌آمیزی‌های واقعیتها بوسیله‌ی هر پدیده و عاملی که خارج از متن واقعیت است. این دستور با دو نوع تحریک در قرآن بیان شده است: نوع یکم - مطالبه‌ی دلیل و برهان برای هر

ادعایی که بعنوان ابراز واقعیت مطرح میگردد. نوع دوم- برحذر داشتن از تقلید و وابسته ساختن شناخت و عقیده بر گذشتگان. نوع یکم- مطالبه دلیل و برهان برای هر ادعایی که بعنوان ابراز واقعیت مطرح میگردد آیاتی که این دستور را بیان می‌کند، فراوانست از آن جمله: ۱- و قالوا لن یدخل الجنة الا- من كان هوذا او نصاری تلک امانیهم قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین (آن اهل کتاب گفتند: هرگز وارد بهشت نخواهد گشت مگر کسی که یهودی یا نصرانی باشد، اینست

ت آروزهای آنان، بگو به آنان برهانتان را بیاورید اگر راستگویان هستید). ۲- خطاب به مشرکین درباره‌ی حلیت و حرمت گوشت حیوان که مرد و زن را در بهره‌برداری از آن تفکیک می‌نمودند و حکم الزامی بردن نام خدا را در موقع ذبح و کشتن فرزندان، میفرماید: نبئونی بعلم ان کنتم صادقین (از روی علم درباره‌ی این مسائل به من خبر بدهید اگر راستگویان باشید). در آیه‌ی بعدی میفرماید: ۳- فمن اظلم ممن افتری علی الله کذبا لیضل الناس بغير علم ان الله لایهدی القوم الظالمین (کیست ستمکارتر از کسی که بر خدا از روی کذب افترا میگوید، تا بدون تکیه بر علم، مردم را گمراه بسازد. قطعاً خداوند مردم ستمکار را هدایت نمی‌کند). یعنی گمراه ساختن مردم بدون علم متکی بر مبنای صحیح ظلم به آن مردم است و این ستمکاران چنان از رحمت الهی مطرودند که هدایت عام خداوندی که حتی جمادات از آن بهره‌مندند، شامل حال آنان نمی‌گردد. ۴- و قال موسی یا فرعون انی رسول من رب العالمین، حقیق علی الا- اقول علی الله الا الحق قد جئتکم بینه من ربکم فارسل معی بنی اسرائیل (و موسی (ع) به فرعون گفت: ای فرعون، من رسولی از پروردگار عالمیانم، شایسته و حتمی است که من جز حق درباره‌ی خدا چیزی نگویم من بینه (دلیلی) از پروردگارتان آورده‌ام، پس بنی اسرائیل را با من بفرست).

در این آیه حضرت موسی (ع) به مطلب خود دو دلیل روشن می‌آورد: دلیل یکم- متوجه ساختن فرعون به شخصیت صادق و امین و خیرخواه و جنبه‌ی الهی خود (موسی) که اگر فرعون درباره‌ی اتصاف موسی (ع) به این اوصاف عالی الهی میاندیشید، نبوت موسی را از روی دلیل می‌پذیرفت. دلیل دوم- تکیه‌ی حضرت موسی (ع) به معجزه‌ای بود که مامور به ابراز آن بود. این معجزه‌ی اژدها شدن عصای چوبین و ید بیضاء است (دست نورانی که از گریانش درآورد) فرعون نیز دلیل ارتباط موسی را با خدا مطالبه کرد: ۵- قال ان کنت جیت بایه فات بها ان کنت من الصادقین (فرعون گفت: اگر آیتی آورده‌ای، آنرا نشان بده اگر از راستگویانی) ملاحظه می‌شود که در آیات قرآنی هم مطالبه‌ی فرعون را که از موسی دلیل می‌خواست و هم تکیه‌ی آن پیامبر را به دلیل مطرح می‌نماید. با این نکته که پیش از آنکه فرعون مطالبه‌ی دلیل نماید، خود حضرت موسی پیشدستی کرده و ادعای خود را متکی به دلیل ابراز می‌دارد. ۶- ام اتخذوا من دونه الهه قل هاتوا برهانکم هذا ذکر من معی و ذکر من قبلی بل اکثرهم لایعلمون الحق فهم معرضون (یا اینکه آنان بجز

خدای یگانه خدایانی را اتخاذ کرده‌اند، به آنان بگو برهانتان را بیاورید، اینست عامل ذکر کسی که با من است و عامل ذکر کسی که پیش از من بوده است، بلکه اکثر آنان حق را نمیدانند، پس آنان از حق اعراض کنندگانند) ۷- و من یدع مع الله الها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه انه لایفلح الکافرون (و هر کس که با وجود خدا یا با در نظر گرفتن خدا، خدایی دیگر را می‌خواند، برای او برهانی نیست، جز این نیست که حساب او در نزد پروردگارش میباشد، قطعاً کافران رستگار نخواهند گشت). ۸- قل ارایتم شرکائکم الذین تدعون من دون الله ارونی ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرک فی السماوات ام آتیناهم کتابا هم علی بینه منه بل ان یعد الظالمون بعضهم بعضا الا غرورا (به آنان بگو: آیا دیدید شرکائتان را که جز خدا می‌خوانند، به من نشان بدهید که آنان چه چیزی را از زمین آفریده‌اند، یا برای آنان در آسمانها شرکتی وجود دارد، یا برای آنان کتابی داده‌ایم که از آن کتاب دلیلی برای خود داشته باشند، (این خیالات صحیح نیست) بلکه ستمکاران بیکدیگر جز وعده‌ی فریبنده چیز دیگر نمیدهند). ۹- و نزعنا من کل امه شهیدا فقلنا هاتوا برهانکم فعلموا ان الحق لله و ضل عنهم ما كانوا یفت

رون (و در روز قیامت) از هر امتی شاهدی (پیامبری یا حجتی دیگر) را بیرون آوردیم (تا شهادت بدهند به اینکه در دنیا رسالت

خود را اجراء نموده‌اند) پس به کفار و منحرفین گفتیم برهانتان را بیاورید، پس از آن فهمیدند که حق از آن خداست و هر افترائی که زده‌اند، به ضرر آنها بوده است). ۱۰- یا ایها الناس قد جائکم برهان من ربکم و انزلنا الیکم نورا مبینا (ای مردم، برای شما برهانی از پروردگارتان آمده است و برای شما نور آشکاری فرستادیم). ۱۱- قل ارایتم ما تدعون من دون الله ارونی ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرک فی السماوات اثتونی بکتاب من قبل هذا او اثاره من علم ان کنتم صادقین (به آنان بگو آیا دیدید آنچه را که جز خدا می‌خوانید، بمن نشان بدهید. آنان چه چیزی را از زمین آفریدند، یا آیا برای آنان شرکتی در آسمانها است، (برای اثبات ادعای خود) کتابی پیش از این بیاورید (که ادعای شما را اثبات کند) یا نشانه‌ای از علم بیاورید اگر شما راستگویانید). ۱۲- لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة (تا هلاک کسی شود کسی که هلاک می‌شود از روی دلیل و حیات داشته باشد کسی که حیات دارد از روی دلیل) یعنی هلاکت و رستگاری انسانها روی دلیل و بینة و برهان است.

۱۳- شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن هدی للناس و بینات من الهدی و الفرقان (ماه رمضان که قرآن را در آن نازل کرد، این قرآن برای مردم هدایت و دلایلی از هدایت و تفکیک حق از باطل است. کلمه بینة در شکل مفرد و جمع آن (بینات) در حدود ۷۰ مورد از آیات قرآنی آمده است. نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است این مبحث از شناخت بدون تردید یکی از اساسی‌ترین مباحث است که بدون تصفیه و تحقیق لازم و کافی در آن چیزی جالب توجه در قلمرو شناخت نخواهیم داشت. نتایج بسیار مهمی از آیات مورد بررسی بدست می‌آید که ما جمله‌ای از آنها را متذکر میشویم: نتیجه یکم- هر ادعایی که از بشر صادر میگردد، باید از دلیل و برهان برخوردار باشد. ادعای بدون دلیل نه تنها اثبات نمی‌شود، بلکه ممکن است به عللی موجبات اشتباه و خطا، در معرفت‌های صحیح را نیز بوجود بیاورد. مثلا- با تکیه به شخصیت گوینده و یا احتیاج شنونده به چنان مطلبی که ابراز می‌شود و دلیلی ندارد، یا خوشایند بودن ادعا و غیر ذلک. با این علل شناختهای بی‌اساس فضای مغرفتی جامعه را آلوده می‌سازد. نتیجه دوم- بدینی درباره‌ی افکار و عقایدی که ابراز میگردد اگرچه مطابق واقعیت بوده باشند. بنظر میرسد یکی از

علل بی‌توجهی بعضی از اشخاص به مسائل فلسفی همین است که دعاوی بی‌دلیل که تنها مستند به ذوق شخصی متفکران است، در خیلی از مکتبه‌های فلسفی وارد شده و حس دلیل‌جوئی آنان را مختل می‌سازد. نتیجه سوم- اصرار و تاکید فراوان به مطالبه‌ی دلیل و برهان در آیات قرآنی یکی از روشنترین دلایل الهی بودن دین اسلام و قرآن است که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. این اصرار و تاکید بطور قطع اثبات می‌کند که پیامبر اکرم (ص) به الهی بودن دینی که آورده و کتابی که بعنوان کلمات الله برای مردم عرضه کرده است، ایمان و یقین در حد اعلا- داشته است. یعنی هیچ یک از عقاید و احکام دینی و هیچ یک از آیات قرآنی که پیامبر آورده است، ادعای بدون دلیل و برهان نیست. نهایت امر اینست که واحدها و قضایائی که دلیل و برهان را تشکیل میدهند گاهی مستند به حس و عقل و اندیشه‌ی منطقی می‌باشند. و گاهی مستند به فطرت و دریافتهای سالم درونی که با تعبیراتی گوناگون مانند قلب و بصیرت و روشنایی بیان میگرددند. این مستند دوم بجهت عمومیت و اصالتی که در روان انسانها دارد، هرگز با ذوقیات شخصی و پندارهای بی‌اساس و خیالات پا در هوا مخلوط نمی‌گردند. بهر حال اصرار شدید در آیات قرآنی به مطالبه‌ی دلی

ل حتی درباره‌ی مسائل فوق حس و اندیشه‌ی رسمی و تعقل‌های معمولی که به محسوسات و مفاهیم متترع از محسوسات تکیه میکنند روشنترین دلیل آنست که عقاید و احکام اسلامی و آیات قرآنی مستند به دلیل و برهان است. پیامبر اکرم با این اصرار و تاکید مخالفین مکتب خود را تحریک به مطالبه‌ی دلیل و برهان از خود می‌نماید. و ضمنا همه‌ی انسانها را از پذیرش هرگونه ادعای بدون دلیل برحذر می‌دارد. این جمله که از ابن سینا نقل می‌شود: من قال او سمع بغیر دلیل فلیخرج عن ربقة الانسانیة (اگر کسی چیزی را بگوید بدون دلیل یا چیزی را بشنود بدون دلیل، باید از جرگه‌ی (گروه) انسانیت خارج شود. اصلی است که از قرآن مجید استفاده شده است. همین ابن سینا که چنین جمله‌ای را قاطعانه می‌گوید، نمط نهم اشارات را نوشته است که دریائی از واقعیت‌های مغرفتی و عرفانی است که نه مستند به حواس طبیعی است و نه اندیشه و تعقل رسمی راهی به آن دارد، بلکه همان دریافتهای فطرت

و عقل سلیم است که با تصفیهی درون و اراده‌ی جدی برای انسان شدن، مطرح نموده است. آن جامعه از شناختهای ضروری و مفید برخوردار می‌شود که هیچ فردی و گروهی بدون تکیه بر علم سخنی را نگوید و سخنی را نشنود آیات مربوط به این دستور سازنده بسیار زیاد است. این دستور چنین است که شناختهایی که در میان مردم بعنوان معرفت‌های واقعی مطرح میشوند، باید مستند به علم بوده باشند. از آن جمله: ۱- و لاتقف ما لیس لك به علم ان السمع و البصر و الفواد كل اولئك كان عنه مسئولا (از آنچه که علم به آن نداری پیروی مکن، زیرا انسانها درباره‌ی گوش و چشم و قلب مسئول قرار خواهند گرفت). ۲- هانتم هولاء حاجتكم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما لیس لكم به علم و الله يعلم و انتم لا تعلمون (به خود بیایید ای اهل کتاب، شما آن کسانی هستید که درباره‌ی آنچه که میدانستید احتجاج نمودید، چرا درباره چیزی که علم به آن ندارید، احتجاج مینمائید و خداوند میداند و شما نمیدانید) منظور از احتجاج بر مبنای علم میان یهود و نصاری، مسائل مربوط به نبوت و شریعت حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام است که هر دو طرف آن را پذیرفته بودند و مباحث و احتجاجاتی که در خصوصیات نبوت و شریعت ابراهیم به میان می‌آمده است، بر مبنای علم به اصول کلی آن بوده است، این مباحث و احتجاجات صحیح میباشد، ولی یهود و نصاری احتجاج و خصومت دیگری با همدیگر داشتند که بر مبنای علم نبود و آن اینست که یهود میگفت: ابراهیم یهودی بو

ده است و نصاری میگفت: ابراهیم نصرانی بوده است، در صورتیکه ما کان ابراهیم یهودیا و لانصرانیا و لکن کان حنیفا مسلما و ما کان من المشرکین (ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه حنیف مسلم بود، و از مشرکین نبود). ۳- و ان الذین اختلفوا فیه لفی شک منه مالهم به من علم الا اتباع الظن و ما قتلوه یقینا (و آنانکه درباره‌ی حیات و موت عیسی (ع) اختلاف ورزیدند، درباره‌ی این مسئله شک و تردید دارند و علمی به آن مسئله ندارند، مگر پیروی از گمان، و یقینا عیسی رانکشته‌اند). ۴- و ان کثیرا لیضلون باهوائهم بغير علم (افراد فراوانی مردم را با هواهای خود بدون اینکه علمی داشته باشند، گمراه میکنند). ۵- و من الناس من یجادل فی الله بغير علم (و از مردم کسانی هستند که درباره‌ی خدا بدون علم به مجادله میپردازند). ۶- و تقولون بافوا حکم ما لیس لكم به علم (و با دهانهایتان چیزی میگویید که علم به آن ندارید). ۷- و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله بغير علم (و از مردم کسانی هستند که سخنان بی‌اساس را میخرند تا مردم را بدون علم از سبیل الله (مسیر الهی) گمراه نمایند). ۸- و قالوا ما هی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیا و ما یهلکنا الا الله

و مالهم بذلک من علم ان هم الا یظنون (و آن منحرفین از حق و منکرین معاد) گفتند: چیزی جز همین زندگی دنیوی که داریم وجود ندارد، میمیریم و زنده میشویم و ما را جز همین روزگار دنیوی چیزی هلاک نمی‌کند. این تبهکاران بر این گفته‌ی خود علمی ندارند، آنان تنها گمانی می‌برند). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم- گفتن و شنیدن بر غیر مبنای علم مورد شدیدترین توبیخ در آیات قرآنی است: ظالم آن قومی که چشمان دوختند و زسخنها عالمی را سوختند زانکه تاریکست و هر سو پنبه زار در میان پنبه چون باشد شرار! مولوی آری، چه سخنان آراسته و زیبای بدون محتوی و بدون استناد به علم واقع‌بینانه که زندگی انسانها را به تباهی کشیده، حق‌ها را ناحق و ناحق‌ها را حق نموده و کشتارها براه انداخته و ارزشها را دگرگون ساخته است. اصطلاحاتی پرطننه، جملاتی زیبا ولی با نظر به واقعیت‌ها، چه بدبختی‌ها و نکبت‌ها که بر سر بشر فرود آورده است. بلی: راه هموار است و زیرش دامها قحطی معنی میان نام‌ها لفظها و نامها چون دامها است لفظ شیرین ریگ آب عمر ما است مولوی آیا شایسته‌ی شدیدترین توبیخ و اهانت نیستند کسانی که چشم برهم می‌گذارند و

بدون آنکه بفهمند چه میگویند و یا با آنکه می‌دانند واقعیت خلاف گفته‌ی آنان است،

هرچه که بتوانند ساده‌لوحان سطح فکر را تحت تاثیر اصطلاحات پرطننه قرار داده، حیاتشان را تا پوچی می‌شکانند؟ آیا شایسته توبیخ و اهانت و طرد شدن از انسانیت نیستند کسانی که با ابراز علم و نمایشهای علمی مردم را از علم و واقعیت محروم می‌سازند؟ نتیجه‌ی دوم- ممنوعیت و حرمت قطعی از پیروی آن ادعاها و مسائل مطرح شده است که با دلیل و برهان صحیح (نه مغالطه بافی و

سفسطه بازی) که موجب علم باشد ارائه نشود. آیه‌ی یکم در این مبحث صریحا گوشزد می‌کند که انسان درباره‌ی گوش و چشم و قلب (و دیگر وسایلی که برای نشان دادن و تماس صحیح با واقعیات) که در اختیار انسان قرار گرفته است، مسئول است. زیرا این ابزار و وسایل برای تماس و ارتباط صحیح با واقعیات که ملاک شناخت و گردیدن هستند، ساخته شده‌اند، هر انسانی چه بخواهد و چه نخواهد، حتی چه تفصیلا بداند و چه نداند، بطور طبیعی درمی‌یابد که آن وسایل و ابزار برای ارتباط صحیح با واقعیات در صحنه‌ی (حیات معقول به وی عنایت شده است، نه برای چیزی دیگر. این مسئله در مباحث مربوط به حواس مشروحا بررسی خواهد شد. با این فرض از کارا

نداختن این وسائل و فریب دادن خود با منحرف ساختن آنها از فعالیت‌های حقیقی که دارند، مساوی مبارزه با حیات معقول است که نوعی خودکشی محسوب می‌شود. نتیجه‌ی سوم- نباید بجای بدست آوردن علم درباره‌ی واقعیات به گمان و پندار و توهمات قناعت کرد. در اول مباحث شناخت از دیدگاه قرآن به این نکته‌ی مهم اشاره کردیم که قرآن شناخت و معرفت را آن روشنائی می‌داند که حیات معقول را تفسیر و آنرا از زندگی معمولی نامعقول جدا می‌سازد. با نظر بمعنای حیات معقول که عبارتست از حیات استخراج شده از عوامل بوجود آورنده‌ی زندگی همراه با محاسبه‌ی عقلانی درباره‌ی همه‌ی شئون آن، برای رسیدن به هدف اعلا، جدی‌ترین واقعیات میباشد که با خیال‌بافی و پندار بازی و توهم‌گرایی سازشی ندارد. قناعت به گمان بی‌اساس درباره‌ی با اهمیت‌ترین مسئله‌ی حیات که آغاز و پایان هدف آنست، نه تنها مبتنی بر شناخت قابل قبول نیست، بلکه تباہ کننده‌ی اصل حیاتست که نمود شناخت بدان داده شده است، یعنی برای گریز از تکلیف آن گمان بی‌اساس شناخت تلقی شده است! این حقیقت که کسی که نمی‌خواهد بداند از کجا آمده است و بکجا می‌رود و برای چه به اینجا آمده است؟ و می‌خواهد این سوالات را با پاسخهای خیال

ی و پنداری منتفی بسازد، او با خویشتن به مبارزه برخاسته است جدی‌ترین حقیقتی است که برای بشریت مطرح است. با این بیان میتوان به ناتوانی اسف‌انگیز بشری پی‌برد که چگونه از بیان اصول اساسی حیات خود که بدون علم به کیفیت آغاز و انجام و هدف اعلائی آن، امکان‌پذیر نیست. آیا میتوان آنچه باید باشد را از آنچه هست نتیجه گرفت؟ سه نظریه‌ی اساسی در این مسئله وجود دارد: ۱- علم تنها با آنچه هست سر و کار دارد و هیچ کاری نمی‌تواند با آنچه باید باشد داشته باشد. ۲- علم همچنانکه تفسیر و توجیه کننده‌ی آنچه هست است، همانطور تفسیر و توجیه کننده‌ی آنچه باید باشد نیز می‌باشد. ۳- تکلیف این مسئله با توضیح معنای سه عنصر مسئله مزبور (علم، آنچه هست، آنچه باید باشد) روشن میگردد. نخست باید از یک اشتباه که ممکن است برای کسانی که در ابتدای مراحل تحقیق این مسئله هستند پیش بیاید، جلوگیری کنیم- آن اشتباه اینست که چنین نیست که اگر آنچه باید باشدها و دیگر ارزش‌ها بوسیله‌ی نگرش علمی باصطلاح امروز اثبات نشود، راه دیگری برای اثبات آنها باقی نمی‌ماند. این یک اشتباه بسیار گمراه کننده است که گروهی فراوان از حمایت کنندگان آنچه باید باشد و دیگر ارزش‌ها را مض

طرب و افکارشان را مشوش می‌سازد که راه اثبات علمی آنها را مسدود می‌بینند، یا حداقل می‌بینند که غالب تحصیل کرده‌ها و تکاپوگران منطقه‌ی دانشها چنین تلقی کرده‌اند که آنچه باید باشد و دیگر ارزشها را نمی‌توان مانند مسائل علمی مطرح نمود. و گروهی دیگر از مغزها را که کلمه‌ی علم بدون روشنائی کامل مفهومش مسخره نموده است، دست از همه‌ی تعهدها و وظایف انسانی و ارزش‌ها برداشته و با خیالی آسوده هیچ نیازی نمی‌بینند که سر به بالا بلند کنند و احتمالی بدهند که ممکن است مافوق لذت جوئی‌ها و خودخواهی‌ها و سوداگریها و وظیفه‌ای دیگر داشته باشند. این اشتباه با توجه به این حقیقت برطرف می‌گردد که راه اثبات واقعیات وسیعتر از آن راه باریکی است که علم بمعنای اصطلاحی آن در پیش پای ما نشان میدهد. بعنوان مثال: ۱- آنچه را که بوسیله‌ی حواس چه بطور مستقیم و چه بطور غیر مستقیم در می‌یابیم، واقعیت است و آن دریافت شده بوسیله‌ی حواس ساخته شده حواس ما نیست بطوریکه اگر بخواهید از ارتباط حواس با محسوسات قضیه‌ای بسازیم و بگوئیم مثلا من ماه را می‌بینم و با این

ارتباط وجود ماه را برای من بعنوان واقعیت مطرح است، قضیه‌ای کاملا صحیح را مطرح کرده‌ایم. بالاتر

از این، برخی از متفکران بزرگ معتقدند که هیچ راهی برای اثبات واقعیت خارج از ذهن جز یک دریافت مستقیم و غیر قابل استدلال نداریم، چه رسد به اینکه علم بمعنای اصطلاحی امروزی بتواند آن را اثبات نماید. عمل ذهنی ریاضی واقعیتی است که در ذهن ما انجام میگیرد و نتایج عمل ریاضی در ذهن ما واقعیهائی هستند که قابلیت انطباق به جهان خارج از ذهن دارند. ۲- انقسام نموده‌های جهان عینی به سه نوع زیبا و زشت و بیطرف انقسام کاملا صحیح است، ما بعضی از نمودها را زیبا و بعضی دیگر را زشت و برخی دیگر را بی طرف میدانیم حتی اگر بگوئیم: در احساس زیبایی از یک نمود، محتویات و شرایط ذهنی ما دخالت می‌ورزند، باز این حقیقت را میدانیم که انطباق محتویات و شرائط ذهنی ما بر نمود خارجی که با خصوصیت عینی خود آنها را تحریک و به درک زیبایی منتهی می‌شود واقعیت دارد. ۳- اندیشه‌های منطقی که وسیعتر از عمل ریاضی ذهنی است، بعنوان بیان کننده‌ی نظم درست اندیشیدن واقعیت دارند. ۴- درک‌های وجدانی ما درباره‌ی واقعیهائی فراوان مانند ارتباط مستقیم حواس ما با محسوسات است، چنانکه با ارتباط مستقیم حواس واقعیت محسوسات را با قطع نظر از تجزیه و ترکیب‌های حرفه‌ای می‌پذیریم.

همچنان با درک‌های وجدانی واقعیهائی را می‌پذیریم، مانند خود هشیاری (علم حضوری) که واقعیت من را با هر اصطلاحی که میتوانید بیان کنید به خوبی اثبات می‌کند. ۵- انقسام دریافتهای بشری بر دو قسم: ۱- حاصل از ارتباط با آنچه که هست. ۲- حاصل از آنچه باید باشد واقعیت دارد. ۶- درک و پذیرش اینکه هر دو قلمرو و برون ذاتی و درون ذاتی از قانون تبعیت میکنند، واقعیت دارد. ۷- انقسام رفتار بشری در زندگی به نیک و بد و مطلوبیت رفتار نیک و منفور بودن رفتار بد واقعیت دارد، اگرچه نیک و بد دو امر نسبی و قابل تفسیرهای گوناگون می‌باشند. پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان مولوی با این ملاحظات به این نتیجه میرسیم که اگر ما ملاک مسئله‌ی علمی را با شرایطی که امروز بیان میکنیم، در نظر بگیریم در حقیقت نوعی معین و محدود از راه وصول به واقعیت را در نظر گرفته‌ایم و اگر ما بخواهیم راه وصول به همه واقعیتها را در این راه باریک معین و محدود منحصر نمائیم نه تنها باید از درک و پذیرش واقعیهائی که نمونه‌ای از آنها را متذکر شدیم، سرباز زده و آنها را پندار و خیالات تلقی کنیم، بلکه با نادیده گرفتن آنها، حتی واقع‌یابی بوسیله‌ی ع

لم به اصطلاح معین امروزی هم پوچ و بدون بنیاد خواهد بود، زیرا اگر ما نتوانیم واقعیت بیرون از ذهن را بوسیله‌ی دریافت مستقیم اثبات کنیم، روش علمی اصطلاحی ما هم خیالی بیش نخواهد بود. اگر ما نتوانیم واقعیت محسوسات را بوسیله‌ی ارتباط مستقیم حس با محسوس اثبات کنیم، موضوعی برای تجربه و مشاهده نخواهیم داشت. در این مورد سخنی با اهمیت را که از دکارت نقل می‌شود، بیاد می‌آوریم که میگوید: اگر کسی بخواهد اجازه بدهد که در وجود خدا شک کند، قدرت ندارد که بدیهی‌ترین اصل ریاضی را اثبات نماید زیرا اگر کسی بتواند در واقعیت وجود علت تردید کند، قطعاً وجود معلول نیز برای او مشکوک میباشد، این شک از واقعیت جهان هستی به موجودیت انسان و درک و دریافتهای او نیز سرایت خواهد کرد پس باید گفت: روش علمی با شرایط خاص که مخصوصاً در فضای جوامع صنعتی امروز حاکمیت پیدا کرده است، نوعی از طرق واقع‌یابی است که بسیار با اهمیت بوده حتی اگر بتوانیم زیبایی را در نوع ارتباط با واقعیات بکار ببریم، یکی از زیباترین انواع ارتباط با واقعیات می‌باشد.

اکنون بر میگردیم به پاسخ سئوالی که مطرح نموده‌ایم، سئوال اینست که آیا میتوان آنچه باید باشد را از آنچه هست نتیجه گرفت؟ پاسخ باین سئوال احتیاج به تحلیل و ریشه‌گیری آنچه باید باشد دارد. اگر فرض کنیم که آنچه باید باشد راستگویی است که عکس آن منفور بودن دروغگویی است. تحلیل ما بصورت زیر در می‌آید: ۱- باید راستگو باشیم. چرا؟ ۲- برای اینکه راستگویی عامل اطمینان در روابط زندگی اجتماعی است. چرا باید عامل اطمینان در زندگی اجتماعی وجود داشته باشد؟ (این سئوال ممکن است دو مسئله را مطرح کند، یکی مسئله‌ای است اصلی. دوم- مسئله‌ای است فرعی). ۳- مسئله فرعی عبارتست از ضرورت وجود اطمینان در روابط زندگی اجتماعی. مسئله اصلی عبارتست از ضرورت خود زندگی اجتماعی، به این معنی که ما زندگی اجتماعی

را ضروری بدانیم، حتما و بالضروره بوجود آوردن اطمینان بوسیله‌ی راستگویی و ممنوعیت دروغگویی ضرورت دارد. چرا باید زندگی اجتماعی را بپذیریم؟ ۴- ابعاد گوناگون حیات ما فقط در زندگی اجتماعی به فعلیت میرسد و ما میتوانیم از آن ابعاد هم در برطرف ساختن آفات و موانع حیات خود بهره‌برداری کنیم و هم میتوانیم امتیازات وجودی خود را تحصیل نماییم. چرا چنین فعالیتی بعنوان به فعلیت رساندن ابعاد گوناگون حیات ضرورت دارد؟ ۵- برای اینکه واقعیت حیات برای به فعلیت رسیدن آن ابعاد میجوشد. چرا ما باید این جوشش را پاسخ مثبت بدهیم؟ ۶- برای اینکه حیات لزوم ادامه‌ی خود را که مستلزم گسترش ابعاد آنست، در ذات خود دارد. چرا ما باید این اقتضای ذاتی حیات را پاسخ مثبت بگوئیم؟ اینست آخرین باید که در تحلیل و ریشه‌گیری همه‌ی آنچه باید باشد که در برابر ما قرار می‌گیرند، پیش می‌آید. این باید نهائی یک چرای نهائی نیز بدنبال دارد که در همین شماره‌ی اخیر مطرح نمودیم. در برابر این چرای نهائی می‌گوئیم: این چرا نمی‌تواند منطقی بوده باشد همانگونه که چرا شکل مثلث مرکب از سه ضلع است، نمی‌تواند چرای منطقی بوده باشد، زیرا اگر شکلی را مثلث فرض کردید، سه ضلعی بودن ذات آن است، چنانکه اگر کوه فرض کردید دو پدیده‌ی فراز و نشیب را در هویت آن فرض کرده‌اید. حال می‌گوئیم: حیات آن پدیده‌ایست که اقتضای بقاء و ادامه‌ی خود را در ذات خود دارد. لطفا دقت فرمائید که می‌گوئیم: اقتضای بقاء و ادامه و نمی‌گوئیم تمام هویت حیات، مانند مثلث و سه ضلع. درک این اقتضاء در پدیده‌ی حیات درک آنچه هست میباشد. روشنترین دلیل این مدعا اینست که دفاع همه‌ی جانداران از حیات خود و از آنجمله انسان بشرط آنکه درباره‌ی حیات خود دچار احساس شکست نشده است،

از نوع فعالیت جبری و بازتابی بوده و احتیاجی به اندیشه و اراده لزوم ادامه‌ی حیات (با الزام باید) ندارد در آن هنگام که صدای شکستن سقفی را که زیر آن نشسته‌ایم می‌شنویم و اطمینان پیدا می‌کنیم که آن سقف در حال فرو ریختن است و می‌دانیم که اگر سقف فرو ریزد ما را هلاک خواهد ساخت، همه‌ی ما فوراً پا به فرار گذاشته و نمی‌نشینیم که عامل نابود کننده‌ی حیات ما با جریان طبیعی خود، جریان حیات ما را قطع کند. این گریز و فرار چنانکه گفتیم نه از مقوله‌ی کارهای اختیاریست و نه اعتیادی و نه ارادی بهر معنی که در نظر گرفته شود، بلکه یک حرکت جبری خالص است که بازتاب نامیده می‌شود. در این بازتاب انسان در نهایت مراحل رشد و کمال با یک کرم ناچیز تفاوتی ندارد و همه‌ی جانداران در هنگام احساس عامل مزاحم حیات این بازتاب را نشان خواهند داد. بازتاب فرار از زیر سقفی که فرو می‌ریزد همه‌ی آنان را که در زیر سقف نشسته‌اند به فرار از آن محل مجبور خواهد کرد بدون اینکه فرقی در میان آنان وجود داشته باشد، همانطور ابوالعلاء معری و خیام و آلبر کامو بازتاب نشان خواهند داد که داروین و کلودیرنار و اوپارین و شوپنهاور. و هیچیک از این انسانها در زیر آن سقف در حال

فرو ریختن به این اندیشه نخواهند پرداخت که خوب بیاید آقایان اولاً بحث کنیم و بینیم آیا بقاء و ادامه‌ی حیات بعنوان مقتضی در ذات حیات وجود دارد تا از جمله‌ی آنچه هست‌ها باشد؟ یا اینکه چنین چیزی وجود ندارد و فرار ما از زیر این سقف احتیاج به قبول فرمان آنچه باید باشد دارد که اگر این احتمال دوم اثبات شد، تازه باید بینیم ... پذیرش این باید جبری است یا ارادی؟! پس فرار از عامل مرگ برای یک حیات طبیعی معلول آن اقتضاء است که در ذات آن حیات وجود دارد، بنابراین فرار بازتابی است مستند به آنچه هست از طرف دیگر گمان نمی‌رود حتی یک روانپزشک یا یک زیست‌شناس با درک طبیعت حیات، خودکشی را بعنوان یکی از پدیده‌های ملایم طبیعت حیات بداند، زیرا آنان بخوبی میدانند که اقدام به خودکشی از جریانی غیر طبیعی بوجود می‌آید که عبارتست از افسردگی حیات و خشکیدن ریشه‌های حیات یا احساس محرومیت از آن امتیاز که بجهت اهمیتش جزئی از طبیعت حیات تلقی شده است. در اینجا دو تعبیر ادبی لطیف نه علمی محض وجود دارد که می‌گوید: ۱- خودکشی کننده نخست می‌میرد و سپس با حرکات جبری جان کندن دست به خودکشی می‌زنند. ۲- منطقه‌ی حیات آن منطقه‌ی ممنوع ورود است که برای ش کستن خلاف طبیعی آن، کلنگ و تیشه‌ای لازم است که از آرمانها تخیلی حیات که به غلط رکن اساسی حیات تلقی شده و با

شکست روبرو شده‌اند، بکار بیفتند و آنرا نابود بسازد. با این ملاحظات، پاسخ نهائی ما در برابر چرای نهائی به آنچه هست می‌رسد. یعنی سؤال از اینکه چرا ما باید به حیات خود ادامه بدهیم؟ این پاسخ را می‌شنود که حیات مقتضی ادامه‌ی خود را در ذات خود دارد اکنون این مسئله مطرح می‌شود که بالاخره بشر میتواند از ادامه‌ی حیات خود جلوگیری نموده و آنرا نابود بسازد، خواه این توانائی را اراده‌ی بیمارگونه بنامید و خواه چیز دیگر. بنابراین، این قضیه که باید به حیات خود ادامه داد مستند به ضرورتی ناشی از آنچه هست نمی‌باشد. پاسخ این مسئله با نظر به مجموع مطالب گذشته روشن می‌شود که حاصل آن اینست: درک و پذیرش این قضیه مقتضی حیات ادامه‌ی آن است متکی است به آنچه هست و اما اینکه باید در بهداشت و تنظیم اراده برای ادامه‌ی حیات کوشش کرد، متکی به آنچه هست نبوده و به تکیه‌گاه دیگری نیازمند است. این تکیه‌گاه در لزوم ادامه‌ی حیات انسانها از دو دیدگاه مختلف مطرح می‌شود: دیدگاه یکم - محبوبیت و مطلوبیت مختصات مثبت خود حیات است که عامل ادامه‌ی آن می‌باشد و عاملی فوق محبوبیت و مطلوبیت مختصات مثبت خود حیات وجود ندارد.

قسمت ۵

این دیدگاه در قرن نوزدهم برای افکار غالب متفکران مغرب زمین و مقلدان آنان در مشرق زمین باز شده و با این جمله که ما باید در ادامه‌ی حیات روی پای خود بایستیم و قدرت زندگی کردن را تحصیل نمائیم، صریحا یا کنایه خود را بی‌نیاز از فلسفه هدف حیات قلمداد میکنند. و چون عاملی فوق خود حیات طبیعی برای لزوم ادامه‌ی حیات سراغ ندارند، لذا محبوبیت و مطلوبیت حیات منتهی به لذت و لذت گشته، آنان را که به هر وسیله‌ی ممکن می‌توانند از قدرت و لذت برخوردار شوند، شایسته‌ی حیات و آنان را که از قدرت و لذت محرومند، ممنوع از حیات تلقی میکنند. این نتیجه‌ی فاسد در این دیدگاه وجود دارد اگرچه آنرا اظهار نمایند. دیدگاه دوم - از آن الهیون است که می‌گویند: تکیه‌گاه این قضیه (باید برای ادامه‌ی حیات در بهداشت و تنظیم اراده کوشش کرد) خدا است که حیات را در جانداران از گذرگاه قوانین طبیعی دمیده است. البته این آنچه باید باشد مستند به آنچه هست طبیعی نیست که در مجرای علم به اصطلاح امروزی قابل بررسی باشد، (آن مجرای علمی که فقط قسمتی از کیفیت ارتباطات ما را با واقعیتها توصیف می‌کند) بلکه

مستند به حکم فطرت ناب و آن عقل سلیم است که اگر در واقعیت راهنمائی آنها تردید کنیم، نه تنها هیچ هدفی قابل قبول برای زندگی نمی‌توانیم اثبات کنیم، بلکه حتی از پاسخ سوفسطائی‌ها درباره‌ی اثبات واقعیت خارج از ذهن نیز ناتوان خواهیم بود. بدین ترتیب همه‌ی اصول اخلاقی و قضایای ارزشی انسانی مانند عدالت و حق‌شناسی و تعدیل خودخواهی و مقاومت در برابر ناگواریها و نباختن خود در مقابل لذایذ محاسبه نشده قابل تحلیل به دو عنصر اساسی می‌باشد: عنصر یکم - آنچه هست است که مستند به استعدادها و ابعاد ذاتی انسان است که واقعیت آنها را با بروز عالی‌ترین اوصاف و امتیازات انسانی در طول تاریخ مشاهده میکنیم. اگر انسانها استعداد عادل شدن را نداشتند، اینهمه انسانهای عادل از کجا بوجود آمده‌اند؟ دستور به عادل شدن موجودی که استعدادش را نداشته باشد، خلاف منطق است. اگر استعداد حق‌شناسی در ذات انسان وجود نداشت، اینهمه حق‌شناسان که آبرو بر تاریخ انسان بخشیده‌اند، از کجا بوجود آمده‌اند. اگر استعداد تعدیل خودخواهی و تبدیل خودطبیعی به خود انسانی در آدمیان نبود، اینهمه انسانهای رشد یافته از کجا بوجود آمده‌اند؟ عنصر دوم - آنچه باید باشد این باید اگرچه به

یک اعتبار به آنچه هست منتهی می‌شود و آن عبارت از اشتیاق به رشد و تکامل است که با انواع و اشکال گوناگون در درون انسانهای مسخ نشده و طبیعی شعله‌ور است، ولی از آن جهت که خاموش شدن این شعله دائما در معرض بادهای طوفانی خودخواهی و لذت پرستی‌ها قرار گرفته و آنانکه بتوانند آن بادهای طوفانی را فرو نشانیده و شعله‌ی الهی را از خاموش شدن نجات دهند در اقلیت می‌باشند، لذا یک باید فوق اقتضای طبیعی محض (که می‌گوید باید زندگی از تکامل دائمی برخوردار باشد)

ضرورت دارد، این باید فقط مستند به خدا است که همان اقتضای طبیعی تکامل انسان را که آن را شعله‌ی ربانی اصطلاح نمودیم، در مشتی عناصر مادی بوجود آورده است. با قطع نظر از مطالب فوق، راه دیگری برای اثبات علمی بودن مسائل اخلاقی و فضیلت و شرافت و معنویت انسانی داریم که متاسفانه نادیده گرفته می‌شود. آن راه عبارتست از بیان قضایای اخلاقی و دیگر ارزشها در صورت قضایای شرطیه که روشنگر روابط ضروری میان مقدم و تالی (قضیه‌ی اول و قضیه‌ی دوم) می‌باشد. بدین ترتیب که اگر رشد روحی مطلوب است، عدالت لازم است. و میتوان همین قانون را در شکل قضیه‌ی حمله نیز بیان کرد: عدالت برای رشد روحی ضرورت دارد. این

قانون اگرچه لزوم حتمی رشد روحی را اثبات نمی‌کند، ولی با فرض لزوم و مطلوبیت رشد، ضرورت عدالت را بعنوان یک رابطه‌ی ضروری علمی ایجاب می‌نماید، همین جریان در همه‌ی قضایای علمی محض وجود دارد، زیرا هیچ قانون علمی وجود یا ضرورت موضوع خود را تضمین نمی‌کند. اصل ریاضی دو ضربدر دو می‌شود چهار هیچ کاری با آن ندارد که مغزی باید وجود داشته باشد که بطور حتم دو ضربدر دو را درک کند! آیا ایده‌ئولوژی از نتایج مستقیم جهان‌بینی است؟ در این مسئله‌ی مهم نیز سه نظره‌ی عمده وجود دارد که هر یک از آنها از حمایت متفکرانی برخوردار است: نظره‌ی یکم- ایده‌ئولوژی را از نتایج مستقیم جهان‌بینی میدانند و می‌گویند: هر ایده‌ئولوژی در هر شکلی باشد، باید به نوعی از جهان‌بینی مستند بوده باشد. نظره‌ی دوم- می‌گویند: اعتقاد به یک ایده‌ئولوژی نیازی به جهان‌بینی ندارد و ممکن است انسانهایی معتقد به عقایدی باشند که به هیچ نوعی از جهان‌بینی متکی نبوده باشد. معتقدان این نظره گاهی این تعبیر را می‌آورند که هیچ ایده‌ئولوژی نمی‌تواند مستند به جهان‌بینی بوده باشد، زیرا جهان‌بینی درک و دریافت آنچه هست میباشد و نمی‌توان از این درک آنچه باید باشد را نتیجه گرفت. نظره

ی سوم- می‌گویند: باید دید مقصود از ایده‌ئولوژی و جهان‌بینی چیست؟ عمده استدلال طرفداران نظره‌ی اول مبتنی بر اینست که با نظر به جهان‌شناسی محض و درک آنچه هست و می‌گردد نمی‌توان این مسائل را نتیجه‌گیری کرد که چنین باید کرد و چنان باید معتقد شد اساس نظره‌ی دوم بر این پایه است که اگر یک انسان جهان را آنچنانکه هست بشناسد و نیز انسان را آنچنانکه هست درک نماید، بدون تردید به یک عده اصول معتقد و برای خود لزوم تکلیف را احساس خواهد کرد. نظره‌ی سوم می‌گویند برای پاسخ منطقی به این مسئله باید دید مقصود از ایده‌ئولوژی و جهان‌بینی چیست؟ بنابراین، باید اولاً بدانیم: ایده‌ئولوژی چیست؟ کلمه‌ی ایده در معانی مختلفی بکار میرود، از آنجمله: تصور، اندیشه، خیال، عقیده، نظر، گمان، نیت، معنی، اگر دو حرف ا، ل، به آخرش اضافه شود (ایده‌آل) در این معانی بکار میرود: مطلوب، غایت آرزو، آرمان، هدف زندگی، نمونه‌ی کمال فرضی، کمال فرضی، تصویری، معنوی کامل، مطابق نمونه‌ی واقعی، مبنی بر کمال مطلوب. میتوان گفت: جامع مشترک معنای فوق دارای دو جزء است: جزء یکم- ذهنی یا بطور عموم درونی بودن است، یعنی ایده یکی از مختصات ذهنی یا درونی است، لذا در سایر جانداران وجود ندارد، یا حداقل راه اثبات و نقیض برای ما بسته است. جزء دوم- اسناد و انتساب آن امر ذهنی به شخصی که دارنده‌ی آنست، زیرا در بوجود آمدن ایده بهر یک از معانی فوق که بوده باشد، خصوصیت ذهنی و درونی شخص کم و بیش دخالت می‌ورزد. و در صورتیکه ا، ل، به آخر کلمه‌ی ایده اضافه شود، مطلوبیت نیز به آن دو جزء اضافه می‌شود. البته این تفسیر که برای کلمه‌ی ایده نمودیم، بیان مقداری فراوان از مورد استعمال این کلمه است. چنانکه در صورت اضافه‌ی ئولوژی به آخر کلمه‌ی ایده (ایده‌ئولوژی) بمعنای شناخت ایده، ایده‌شناسی و در صورت اضافه‌ی ئولوگ بمعنای صاحب‌نظر در ایده میباشد. با اینحال این ترکیبات و ترکیبات دیگر مانند ایده‌آلیست، در یک معنای مشخص و معین بکار نمی‌رود، در صورتیکه رآل؟ دارای مفهومی مشخص تر میباشد. و بهر حال، چون تحقیق دقیق لغوی درباره‌ی کلمه‌ی ایده و ترکیبات آن از عهده‌ی این بحث بیرون است و نیز تشخیص دقیق همه‌ی موارد استعمال، و تفکیک میان معانی اصلی و فرعی یا حقیقی و مجازی این کلمه احتیاج به تتبع و دقت نظر متخصصان فن دارد، لذا ما به همین مقدار قناعت میکنیم و آن معنی را که مربوط به مبحث ما است، مطرح می‌نمائیم. مقصود از

ایده

تولوژی در این مبحث که در برابر جهان‌بینی برنهاد می‌شود، عبارتست از یک عده اصول درک شده و مطلوب، که این مطلوبیت به حدی رسیده است که بعنوان عقیده پذیرفته شده و مانند عنصری اصیل در مغز و روان انسانی به فعالیت می‌پردازد و تفسیر و توجیه زندگی را آنچنانکه باید بعهد می‌گیرد. مسلم است که پدیده‌ی تعهد کلی در زندگی لازمه‌ی قطعی تفسیر و توجیه زندگی می‌باشد. جهان‌بینی چیست؟ ارتباط ذهن انسانی با جهان بیرون از خود ذهن (واقعیت بطور کلی) بر سه نوع عمده تقسیم می‌گردد: نوع یکم- ارتباط مستقیم علمی محض که از مشاهده و لمس واقعیات بوسیله‌ی حواس طبیعی و دستگاه‌هایی که برای کمک به حواس ساخته میشوند، بوجود می‌آید. این ارتباط که نوعی خاص از روابط انسانی با واقعیتها است، در طول قرون و اعصار موجب بوجود آمدن رشته‌هایی از علوم گشته و در جریان زندگی انسانها تاثیر مهمی را بوجود آورده است. نوع دوم- ارتباط دریافتی با واقعیات است که در اشکال مختلف در معرفت‌های بشری وارد شده است، مانند دریافت زیبایی نمودها و عظمت‌ها و نشانه‌های اسرارآمیز که مغزهای متفکر را بطور جدی بخود مشغول داشته است. نوع سوم- ارتباط با مجموع جهان هستی که محصول آن عبارتست از فلسفه‌ها و جهان‌بینی‌های کلی. اگرچه همه‌ی انواع سه‌گانه‌ی ارتباط با واقعیتها از نوعی جهان‌بینی برخوردار است، زیرا ارتباطات عملی محض با جهان نیز نوعی از جهان‌بینی است که فقط اجزاء یا روابط و نمودهایی معین از جهان را توضیح می‌دهد. همچنین ارتباطهای دریافتی نیز بنوبت خود موجب آشنائی انسان با چهره‌هایی از جهان است، ولی جهان‌بینی بمعنای مطلق تحقیق و درک یک عده اصول و مفاهیم کلی که مجموع جهان را توصیف و تفسیر نماید، امکان‌ناپذیر است. زیرا فرض اینست که مطلوب ما صادر کردن حکم درباره‌ی مجموع جهان هستی است، نه درباره‌ی اجزائی و یا چهره‌هایی از آن. بسیار خوب. ما این حکم را چگونه صادر می‌کنیم و حکم ما درباره‌ی کل مجموعی جهان بکدامین وسایل و ابزار مستند است؟ اگر دست دقت کنیم، خواهیم دید، این حکم کلی مانند جهان غیر متناهی است، جهان رو به تکامل است، جهان رو به تکامل نیست، جهان و ماده و حرکت است، جهان ماده و حرکت نیست با نوعی از اعتقاد اشباع شده است، زیرا چنانکه گفتیم: شناخت علمی محض از مقداری محدود از اجزاء و روابط جهان تجاوز نمی‌کند. بهمین جهت است که آن جهان‌بینی‌هایی که با ادعای علمی بودن خود حروف **MSI** رابه آخر نام مکتبشان ضم

یمه می‌کنند مانند هگلیانیسم، کارتریانیسم، دچار تناقضی میشوند که قابل حل و فصل نیست. اکنون این مسئله را مطرح می‌کنیم: آیا ایده‌تولوژی از جهان‌بینی ناشی می‌شود؟ اگر منظور از جهان‌بینی عبارتست از درک و شناخت مقداری از اجزاء و نمودهای جهان طبیعت و روابط میان آنها بدون تحقیق و آشنائی دقیق با اصول کلی و بنیادین جهان و شناخت قوانین حاکم بر آن اجزاء و نمودها و روابط، مسلم است که چنین جهان‌بینی ناقص و محدود نمیتواند عامل بوجود آمدن عقیده‌ی خاصی بوده باشد که از انسان، گرایش روانی مخصوص و وظیفه‌ی معین و مطابق آن گرایش مطالبه نماید. بلکه حتی با شناخت سطح ظاهری و نمودهای ابتدائی جهان نیز نمیتوان به یک ایده‌تولوژی خاص از هر نوع که بوده باشد. معتقد گشت، زیرا مغز آدمی در این فرض کاری جز مار آینه‌ای که تنها نمودها را منعکس می‌سازد، انجام نمیدهد. و اگر مقصود از جهان‌بینی برقرار کردن ارتباط میان همه‌ی استعدادها و مشاعر و عوامل درک درونی با جهان برونی بوده باشد، مسلم است که چنین جهان‌بینی انسان را از حالت بیطرفی در ارتباط با جهان بیرون آورده و او را وادار به پذیرش اعتقادات خاص و ملزم به انجام اعمالی به نام وظیفه می‌نماید. توضی

ح این مطلب بدینقرار است که ما در ارتباط با جهان واقعی نمیتوانیم باین وضع بالخصوص قناعت کنیم که ذهن ما آینه‌ای جامد باشد که تنها نمودهایی را در برابر آن قرار گرفته است، منعکس نماید، اگرچه این ارتباط بنوبت خود بسیار با اهمیت است و بدون آن، در شناخت جهان هیچ کاری را نمیتوانیم انجام بدهیم. بلکه بالاتر از این ارتباط، انواعی از ارتباطات داریم که چهره‌های متنوعی از جهان را برای ما ارائه می‌دهد. ۱- چهره‌ی زیبایی‌های طبیعت، ارتباط خاصی است که میان مغز ما و زیبایی‌های دنیا برقرار

می‌شود، این استعداد زیبایی مافوق عکسبرداری خالص از جهان عینی است. ۲- ما عظمت عدالت را در ارتباطات زندگی با هموعان درک نمی‌کنیم، بدون اینکه عدالت مانند یک نمود فیزیکی در آینه‌ی ذهن ما منعکس شود. ۳- ما با کمترین ارتباط با جهان درونی و برونی یک دریافت کلی و محکم و غیر قابل استثناء درباره‌ی جهان بدست می‌آوریم. این دریافت کلی عبارتست از فراگیر بودن قانون بر تمام شئون روبنائی هستی، این دریافت هم مستند به عکسبرداری ذهن از جهان عینی نیست. ۴- یک ارتباط محدود با مقداری از اجزاء طبیعت استعداد ریاضی ما را بیدار می‌کند و مغزها دقیق‌ترین فعالیت‌ها را

در عملیات ریاضی از خود بروز میدهند، در حالیکه میدانیم واقعیت آن اعمال ریاضی و نتایجی صحیح که از آنها گرفته میشوند، ساخته‌ی ذهن ما نیستند، یعنی خیالات و اوهام و ذوق‌پردازی شعری نمیباشند و بعبارت دیگر واقعیت عملیات و استنتاجات ریاضی را مغز هیچ انسانی بوجود نمی‌آورد که اگر او وجود نداشته باشد. عملیات و استنتاجات ریاضی واقعیت نفس‌الامری هم نخواهد داشت. از امثال این ارتباطات متنوع، این نتیجه‌ی قطعی را میگیریم که منحصر ساختن شناخت واقعیت‌های جهان هستی به عکسبرداری محض از نمودهای فیزیکی آن، به محدود کردن کار مغز و واقعیت جهان در برداشت محدود میانجامد. پس اینکه میگوئیم: آری- جهان‌بینی همه‌جانبه‌گرایش به ایده‌ئولوژی را ایجاد می‌کند در حقیقت ابراز مخالفت سخت با محدود ساختن ارتباطات انسان با جهان واقعی مینمائیم. اگر استعداد ریاضی در ما انسانها وجود نداشت، ما هرگز نمیتوانستیم با واقعیت‌های بعنوان نتایج ریاضی که محصول عملیات ریاضی صحیح است. آشنائی پیدا کنیم. اگر ما استعداد زیبایی‌شناسی نداشتیم، امکان نداشت که ما با چهره‌ی زیبایی‌ها، آشنائی پیدا کنیم. اگر ما استعداد درک عدالت را در ارتباطات زندگی و قوانین آن نداشتیم، امکان ندا

شت که واقعیت عدالت را کشف و مورد بهره‌برداری قرار بدهیم. همچنین اگر چنین بود که ما فاقد استعداد درک حکومت کلی قانون در جهان هستی بودیم، محال بود که ما واقعیت مزبور (حکومت کلی قانون در جهان هستی) را درک کنیم. بنابراین، از هر دیدگاه علمی و فلسفی هم که در نظر داشته باشیم، این نتیجه‌ی قطعی را خواهیم داشت که ما بوسیله‌ی هر استعدادی که به فعلیت میرسد، با واقعیتی از جهان ارتباط برقرار کنیم، نه اینکه آن واقعیت ساخته‌ی محض ما است. که اگر ما وجود نداشته باشیم چنان واقعیتی هم وجود نخواهد داشت، آیا میتوان گفت اگر من وجود نداشته باشم ممکن است دو بعلاوه‌ی دو نتیجه‌ی ۳۱۰۱/۰۰۵ را بدهد؟! یعنی ممکن است دو سنگ که در دامنه‌ی یک کوه قرار گرفته است، با دو سنگ دیگر در همانجا یا جای دیگر مساوی باشد با ۳۱۰۱/۰۰۵!! و اگر ما وجود نداشته باشیم قانون در جهان حکمفرما نخواهد بود!! یکی از این استعدادهای اصیل که در طول تاریخ در همه‌ی جوامع با اشکال و خصوصیات متنوع به فعلیت رسیده است. ارتباطی بنام من در این جهان چیستم و کیستم؟ را برقرار ساخته و این نتیجه را گرفته‌اند که: من هستم و چنین هستم و باید چنین عمل کنم این ارتباط و نتیجه که فوق ارتباط

های معمولی و در عین حال برای کسانی که از اعتدال مغزی و روانی برخوردارند، مطرح بوده و آن را با اشکال گوناگونی اظهار کرده‌اند. از افسانه‌های افریقای باستانی گرفته تا جوامع ماشینی امروز این ارتباط و استنتاج که من در این زندگانی یک موجود تصادفی و بیهوده نیستم، مانند رگه‌ی الماس درخشان در میان انبوه ذغال سنگهای خیالات و پندارها و روابط طبیعی جبری و تمایلات بی‌اساس بوجود خود ادامه داده است. به فعلیت رسیدن این ارتباط نیازی جز به این سؤال ندارد که من در این جهان چیستم و یا کیستم اگر این سؤال درست پیگیری شود و سؤال کننده به چون و چراها و پاسخهای ابتدائی و سطحی قناعت نرزد، بطور قطع به این نتیجه که باید من چنین شوم خواهد رسید. بگذارید این مطلب را مختصراً توضیح بدهیم: تردیدی نیست که شما میتوانید من چیستم یا کیستم؟ را با این پاسخ سطحی و خنده‌آور که من اسپر و اوول تورم یافته هستم حل شده فرض کنید! و می‌توانید کمی عقبتر رفته، پدر و مادر و محیط تولد و کشور و تاریخ محدودی را که مدت زندگانی شما را در برمیگیرد، مطرح نموده، سؤال من چیستم یا کیستم؟ را حل شده تلقی کنید. ولی باید بدانیم که این نوع مطالب سطحی و ابتدائی پاسخ منطقی

و نهائی به سؤال مزبور نیست، بلکه دور کردن سؤال از دیدگاه شناخت و تفکر همه‌جانبه، یا نابود کردن سؤال است که هیچ

منطقی در قاموس بشری آنرا تجویز نمی‌کند. ما برای پاسخ به این سؤال مجبوریم من را بعنوان جزئی فعال در جهان هستی و درک کننده‌ی اصول و قوانین آن و دارنده‌ی استعدادهایی که میتواند بوسیله‌ی هر یک از آنها ارتباط خاصی با جهان پیدا کند برای شناخت مطرح کنیم. ما همچنانکه من یک فرد مانند ماکیاولی را با دید گاهی پستی که به زندگی انسان‌ها داشت، منظور بداریم، باید فردی مانند علی بن ابیطالب (ع) را هم برای شناخت من در نظر بگیریم. همچنین باید گسترش حیات من را که در حساسیت از نفس فرشته‌ای متأثر می‌شود و در هنگام عشق در برابر جهانی مقاومت می‌ورزد: من که ملول گشتمی از نفس فرشتگان قال و مقال عالمی می‌کشم از برای تو در شناخت من مورد توجه قرار بدهیم. با این بررسی همه جانبه است که میتوان یک استعداد بسیار با اهمیت در من دید که معنایش بسیار روشن و قابل فهم عمومی است که میگوید: تا مایه‌ی طبعها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی نظامی گنجوی ما نباید فریب نوعی از فعالیت ذهنی خود را بخوریم که میگوید: تو اراده‌ی آزاد داری!

بنابراین می‌خواهی در این جهان هستی به یک هدف عالی معتقد باش و می‌خواهی نباش. زیرا این خود فریبی حتی در هنگام نادیده گرفتن ضروری‌ترین واقعیات علمی هم می‌تواند در درون بشری بروز کند. هرگز دیده نشده است که اشخاصی که از روی جهل ضروری‌ترین واقعیات را منکر شوند، در نتیجه مثلاً یک چشمشان را از دست بدهند، حتی در آدمی در هنگام لجاجتها بدیهی‌ترین حقایق را مورد انکار و مسخره قرار میدهد، با اینحال حتی یک آجر هم از دیوار به زمین نمیفتد و آن حقیقت با شمشیر کشیده رویاروی منکرش نمی‌ایستد. پس برای حل این مسئله‌ی حیاتی باید مسئله‌ی من می‌خواهم، من نمی‌خواهم را کنار بگذاریم، زیرا واقعیات و جریان آنها وابسته به می‌خواهم و نمی‌خواهم من نبوده و نخواهد بود. آدمی استعداد تربیت شدن را دارا می‌باشد و با اینحال می‌تواند که تربیت شدن را نخواهد. در آن هنگام که تربیت شدن را نمی‌خواهد در حقیقت با آن استعداد که جزئی از اوست (و او جزئی از جهان است به مبارزه برمی‌خیزد و آنرا نابود می‌سازد، و او با یک هست، که نمی‌خواهم است هست دیگر را که استعداد است از بین می‌برد. شگفتا، که بعضی از سطحی نگران تاکنون ن

توانسته‌اند این حقیقت را درک کنند که می‌خواهم و نمی‌خواهم آن قدرت را ندارد که سدی در برابر واقعیات جاری در عالم هستی بوده و واقعیات با قوانینی که دارند در این گرداب ساخته شده انسان بلعیده و نابود شوند، اگرچه مانند دیگر واقعیات می‌تواند با واقعیت دیگر مبارزه کند و آنرا از بین ببرد و آنرا واقعیتی مغلوب نماید. برگردیم به این مسئله که تفاوت بسیار زیاد است میان اینکه جهانی وجود دارد که من جزئی گسیخته از آن و مانند آینه‌ای مشغول عکسبرداری از آن هستم و اینکه جهانی وجود دارد که من جزئی فعال از آن هستم که از اجزاء همین جهان زاییده می‌شوم و سپس از نظر معرفتی به آن اشراف و احاطه پیدا می‌کنم و تدریجاً این استعداد در من به فعلیت میرسد که بی‌هدفی حیات و بی‌هدفی جهان را مساوی نیستی و بیهودگی من و جهان می‌بینم. این سؤال را هم باید مورد دقت قرار بدهیم که اگر بنا بود جهان بطوری ساخته میشد که مستلزم تکلیف انسان به عقاید و وظایفی خاص بود، چگونه می‌شد؟ یعنی می‌بایست ساختمان جهان چه شکلی داشته باشد تا ایده‌ئولوژی را ایجاب نماید؟ جهان در همین وضع و ساختمانی که دارد، بحد کافی میتواند برای من که دارای استعداد ارتباط هدفی با آن دارم،

لزوم عقیده به حکومت قانون و حکمت در جهان را در جهان بپذیرم، بهمین جهت است که جهان از دیدگاه اسلام حق و آیات الهی معرفی شده است و درک حق و آیات بودن آن را مشروط بر تعقل صحیح و بینائی درست میدانند. و از همین جا میتوانیم سؤال دیگری را که در دوران ما مطرح است، پاسخ بگوئیم. این سؤال اینست که چطور شده است که این مسئله آیا ایده‌ئولوژی از جهان‌بینی برمی‌آید یا نه؟ در فلسفه‌ها و معارف اسلامی مطرح نشده است؟ پاسخ اینست که قضیه‌ی حق و آیات بودن جهان هستی برای حکمای اسلام بقدری روشن و یقینی تلقی شده است که طرح مسئله‌ی مزبور را بی‌مورد تلقی کرده‌اند. اشخاصی که گمان میکنند درک وجود یک آهنگ کلی برای جهان هستی و تابش فروغ خداوندی در این جهان، ما را به پذیرش عقیده و تکالیف

معینی باضافه‌ی تنظیم حیات طبیعی وادار نمیکند، معنای آهنگ کلی و فروغ الهی را در این جهان نفهمیده‌اند که من نیز جزئی از این آهنگ و مشمول فروغ نور خداوندی هستم که توانائی من بر بی‌اعتنائی و نادیده گرفتن آن، موجب عدم واقعیت جزئیت من از آهنگ مزبور و مشمول قرار گرفتن فروغ نور الهی نمی‌باشد. بلی، کسانی که می‌خواهند از شناخت جهان هستی آن ایده‌نولوژی را استنتاج کنند

که پدیده‌های ظاهری و محدود جهان در حال ارتباط یک جانبه‌ی انسانها با آن پدیده‌ها، نشان میدهد، در حقیقت یک شناخت ناقص را عامل ایده‌نولوژی مناسب با آن شناخت تلقی میکنند! و آن دو را یا یکی تلقی میکنند و یا با مقداری از بایدهای غیر مربوط به واقعیت جهان، ایده‌نولوژی مطلوب را از آن شناخت استنباط می‌نمایند. حواس طبیعی و ضرورت بکارانداختن و ارزش آنها برخلاف ادعاهای بی‌اساس برخی از متفکر نماهای بی‌اطلاع از مبانی اسلام، مسئله‌ی حواس و ضرورت بکارانداختن و ارزش آنها در قرآن مجید بقدری با اهمیت تذکر داده شده است که مافوق آنرا نمی‌توان تصور کرد. از آن جمله: ۱- و الله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده لعلکم تشکرون (و خداوند شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد در حالیکه چیزی نمی‌دانستید و برای شما گوش و دیدگان و دلها قرار داد، باشد که سپاسگزار باشید). ۲- هو الذی انشاکم السمع و الابصار و الافئده قلیلا ما تشکرون (او است خداوندی که در شما گوش و چشمان و دلها بوجود آورده است. اندکست سپاسگزاری شما). ۳- قل هول یتوی الاعمی و البصیر ام هل تستوی الظلمات و النور (... به آنان بگو آیا کور و بی

نا مساوی است، یا آیا ظلمات و نور با یکدیگر برابرند). ... در قرآن در حدود بیست و چهار آیه در تهدید و توبیخ کسانی است که حواس را از فعالیت‌های خود محروم ساخته‌اند. از آن جمله: ۴- ان شر الدواب عندالله الصم البکم الذین لایعقلون (بدترین جانوران در نزد خداوند کرها و لالهائی هستند که تعقل نمی‌کنند). ۵- اولئک الذین لعنهم الله فاصمهم و اعمی ابصارهم (آن تبهکاران کسانی هستند که خداوند به آنان لعنت کرده، گوششان را کر و چشمانشان را نابینا ساخته است). ۶- و قالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر (و آن دوزخیان گفتند: اگر ما در آن دنیا (حقایق را) می‌شنیدیم و تعقل میکردیم (امروز) در میان دوزخیان نبودیم). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم- خواص طبیعی برونی و درونی بزرگترین نعمت خداداد است که با راکد ساختن آنها زندگی وجود ندارد تا برای توضیح و تفسیر مطرح شود. در این آیه دقت فرمائید: ۷- و ما یتوی الاحیاء و لا الاموات ان الله یسمع من یشاء و ما انت بمسمع من فی القبور (زندگان و مردگان مساوی نیستند. خداوند کسی را که مشیتش به او تعلق گرفته است میشنوند و تو نمیتوانی کسانی را که در گورها هستند بشنوائی).

نتیجه‌ی دوم- آن عده از بیخبران که می‌گویند: ادیان حتی دین اسلام مردم را به ذهن‌گرایی سوق میدهد و آنان را از مشاهده و تجارب حسی ممنوع میسازد، همان اشخاصی هستند که از چشم خود برای خواندن آیات قرآنی استفاده نمی‌کنند، آنان پیش از ناتوانی در برابر مسئولیت روز قیامت، با محدودیت شناختی که دارند، بشریت را از وصول به واقعیت محروم میسازند و اگر این احتمال را بدهند که شاید یک کتاب آسمانی که محور دین است، زندگی بدون فعالیت حواس طبیعی و دیگر ابزار شناخت را که بوسیله‌ی همان حواس برای تامین حیات طیبه (حیات معقول) ساخته می‌شود، زندگی نمی‌داند بلکه آنرا مرگ زندگی نما میدانند، باید شعله‌های وجدانش را خودشان خاموش کنند. آیاتی که تهدید و توبیخ راکد ساختن حواس را بیان می‌کند در موارد فراوانی آمده است از آن جمله: النحل ۱۰۸ و طه ۱۲۴ و ۱۲۵ و الفرقان ۴۴ و ۷۳ و النمل ۸۰ و ۸۱ و الروم ۵۲ و ۵۳ و ۵۹ و ۶۰ و الفاطر ۱۴ ء فصلت ۴۴ و الزخرف ۴۰ و الجاثیه ۲۳ و الاحقاف ۲۶ و البقره ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ و ۱۷۱ و الانعام ۲۵ و الاعراف ۱۷۹ و یونس ۴۳ و هود

۲۴ در آیه‌ی ۳۸ و ۳۹ از سوره‌ی الحاقه چنین آمده است: فلا اقسما تبصرون. و ما لاتبصرون (سوگند به آنچه که می‌بینید و به آنچه که نمی‌بینید). این آیه بالاترین ارزش را به دیدنی‌ها میدهد که عظمت آنها با دیدن روشن می‌شود. در آیه ۳۶ از سوره الاسراء مسئولیت انسان را درباره‌ی حواس صریحا گوشزد کرده است: ان السمع و البصر و الفواد کل اولئک کان عنه مسئولا

(گوش و چشم و قلب همه‌ی اینها مورد مسئولیت است). اهمیت فوق العاده‌ی دین و مسئولیت شدید درباره‌ی آن این قسمت از آیات قرآنی که مردم را به درک اهمیت دیدن و مسئولیت قطعی بوسیله‌ی آن متوجه می‌سازد، فوق العاده شگفت‌انگیز است. این قسمت در ماده‌ی رویت با مشتقات مختلف آن، در حدود ۶۷ مورد در قرآن وارد شده است. از آن جمله: ۱- افرایتم ما تمنون. انتم تخلقونه ام نحن الخالقون (آیا آن منی را که انزال میکنید، دیده‌اید، آیا شما آنرا می‌آفرینید یا مائیم که آن را خلق می‌کنیم). ۲- افرایتم ما تحرثون. انتم تزرعونه ام نحن الزارعون (آیا آنچه را که کشت میکنید دیده‌اید، آیا شما آن را می‌کارید یا ما آن را می‌کاریم). ۳- الم تر ان الله خلق السماوات و الارض بالحق (آیا ندیده‌ای که خداوند آسمانها و زمین را بر حق آفریده است). ۴- الم تر ان الله يسجد له من في السماوات و من في الارض و الشمس و القمر (آیا ند

یده‌ای که برای خدا سجده می‌کند آنچه که در آسمانها و آنچه در زمین است و آفتاب و ماه..). ۵- الم تر ان الله يعلم ما في السماوات و ما في الارض (آیا ندیده‌ای که خدا می‌داند آنچه را که در آسمانها و زمین است). ۶- الم تر كيف فعل ربك بعاد (آیا ندیده‌ای که پرودگارت با قوم عاد چه کرد). ۷- ماترى في خلق الرحمن من تفاوت (تفاوتی نمی‌بینی در آفرینشی که خداوند بوجود آورده است). ۸- الم تر ان الله سخر لكم ما في السماوات و ما في الارض (آیا ندیده‌ای خداوند شما را بر آنچه که در آسمانها و زمین است، مسخر نموده است). ۹- اولم ير الذين كفروا ان السماوات و الارض كانتا رتقا ففتقناهما (آیا آنانکه کافر شده‌اند نمی‌بینند که آسمانها و زمین بسته بودند و ما آنها را از هم باز کردیم). ۱۰- فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره و من يعمل مثقال ذره شرا يره (هر کس به مقدار ذره‌ای نیکوئی کند، آنرا خواهد دید و هر کس که به مقدار ذره‌ای بدی کند آنرا خواهد دید). ۱۱- سنبههم آياتنا في الافاق و في انفسهم حتى يتبين انه الحق (بزودی آیات خود را برای آنان در دو قلمرو آفاق (جهان برونی) و انفس (جهان درونی) نشان خواهیم داد تا آشکار شود که او است حق). ۱۲- و قل الحمد

لله سيريكم آياته فتعرفونها (و بگو سپاس مر خدای راست، بزودی آیات خود را برای شما نشان خواهد داد و شما آنها را خواهید شناخت). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم - مقصود از دیدن فقط ارتباط چشم با دیدنیها نیست، زیرا آنچه که در جریان رویدادهای عالم طبیعی برقرار می‌کند، خود رویدادها است. با اینحال خداوند متعال در بعضی از آیات مورد بحث (شماره ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۳) حقایقی را قابل رویت تذکر میدهد که با چشم طبیعی قابل دیدن نیستند. مثلا جریان منی و انزال آن یک رویداد طبیعی است که دیده می‌شود، و خالقیت خداوند قابل مشاهده‌ی عینی نیست. بنابراین، منظور از این رویت، دو مطلب است: یک- رویت و دیدن نظم حاکم بر جمیع موجودات که منشاء انتزاع قانون میباشد و چون این نظم در ذات خود موجودات نیست، پس بالضروره ایجاد کننده‌ی نظم فقط مشیت الهی است، لذا خالقیت خداوندی در همه‌ی جریانات طبیعی قابل دیدن است و بهمین جهت است که در آیاتی فراوان از قرآن دستور به دیدن آیات خداوندی میدهد. همچنین با دیدن نظم و قانون در جهان هستی است که علم خداوندی بهمهی موجودات ثابت می‌شود و قابل رویت می‌گردد. دو- رویت با بینائی درونی است که گاهی فعالیت وجدانی و قلبی نیز نامیده می‌شود. نتیجه‌ی دوم- آیه شماره ۴ می‌گوید مگر ندیده‌ای که هر آنچه در آسمانها و زمین است بخدا سجده میکنند و در آیه ۴۴ از سوره‌ی الاسراء چنین آمده است که و ان من شئی الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبیحهم (و هیچ چیزی وجود ندارد مگر اینکه به سپاس او تسبیح میگویند ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید) ممکن است میان این دو آیه تناقضی به نظر برسد که در آیه شماره‌ی ۴ سجده‌ی آنچه را که در آسمانها و زمین است قابل مشاهده معرفی می‌کند، ولی در آیه ۴۴ از الاسراء تسبیح موجودات را برای مردم غیر قابل فهم معرفی می‌نماید. پاسخ این سؤال اینست که مخاطب در آیه‌ی شماره ۴ خود پیامبراکرم است یعنی پیامبراکرم است که به جهت اعتلای روحی، سجده‌ی موجودات را می‌بیند و میشنود چنانکه در آیه‌ی ۴۱ از سوره‌ی النور رویت تسبیح آنچه را که در آسمانها و زمین است خطاب به پیامبراکرم می‌گوید: الم تر ان الله يسبح له من في السماوات و الارض و الطير صافات (آیا ندیده‌ای که آنچه در آسمانها و زمین است و پرندگان در حال پرواز به

خدا تسبیح می‌گویند، اختصاص دیدن سجده و تسبیح موجودات را برای پیامبران دو آیه‌ی دیگر تأیید می‌کند: و سخرنا مع داود الجبال یسبحن و الطیر (و ما کوهها را با داود مسخر کردیم. آنها و پرندگان تسبیح می‌گفتند) و آیه‌ی ۱۸ از سوره‌ی ص. لذا میتوان گفت: خطاب لاتفقهون تسبیحهم (تسبیح آنها را نمی‌فهمید)، متوجه مردم معمولی است که در پرده‌های ظلمانی طبیعت و طبیعت پرستی بینائی و شنوائی درونی را از دست داده است و به قول مولوی مانند گاوی که از این دروازه‌ی یک شهر آباد و زیبا وارد شود و از آن دروازه بیرون برود چشمانش جز پوست هنداونه و گاه و علف چیز دیگری نمی‌بیند، لذا انسانهای رشد یافته که به اعتلای روحی توفیق یافته‌اند، میتوانند سجده و تسبیح موجودات را ببینند و بشنوند و بقول حکیم متاله مرحوم الهی قمشه‌ای: گر چشم پاک عشق بگشائی به عالم وز خاک کوی دوست یابی توتیا را بینی هزاران چرخ گردون را شتابان جويا در سلطان یهدی من یشا را هم مهر و ماه و فوج بی‌پایان انجم بینی کمر بستند فرمان قضا را هم ذره را رقصان به مهر دوست بینی وز شوق دائم جنبش دائم جنبش ارض و سما را بینی هویدا در تجلی گاه عالم هم در جمال جان کبریا را این نفس خودبین گر بمیرد زنده گردد جانی که در وی بنگرد سر خدا را ویرانکن این خاکی س

رای تن که جانت منزل کند کاخ سماوات علا را آتش زن اندر پرده‌ی اوهام باطل افکن به تیغ معرفت دیو هوا را باری خداین شو که خورشید جمالش آرد به پایان این شب جهل و عما را یک پرده تا از صد هزاران برگشاید آن شاهد یکتا جمال جان فزا را تا بشنوی در وصف او با گوش جانت از جمله ذرات جهان حمد و ثنا را تسبیح ایزد بشنوی زافلاک و انجم هم نطق آب و آتش و خاک و هوا را نتیجه‌ی سوم- در شماره‌ی ۶ دستور به عبرت گیری از انقراض اقوامی که در این دنیا ستمکاری را پیش گرفتند، داده و میفرماید: آن ندیده‌ای که پرودگار تو به قوم عاد چه کرد اگرچه دیدن همه‌ی جزئیات سرگذشت قوم عاد برای مردم شبیه به محال است، ولی مردم باید بکوشند حداقل از جریانات گذشتگان با تحصیل آشنائی با آنها عبرت بگیرند و تجربه‌ها بیندوزند. با توجه دقیق به آن سرگذشتها، به مقداری از آشنائی‌های روشن می‌توان رسید که مانند دیدن با چشم میباشد. نتیجه‌ی چهارم- در آیه‌ی ۹ عالم طبیعت یک حقیقت متراکم و بسته بوده است و خداوند متعال آنرا از هم شکافته است. دیدن این جریان با دیدن و تحقیق در جریان اجزاء عالم از بسط رو به مرکب و از تجمع به باز شدن امکان‌پذیر است. انبسا

ط تدریجی کهکشانشها که امروزه مورد پذیرش همه‌ی کیهان‌شناسان است. مطلب مزبور را بخوبی اثبات می‌کند. این مطلب در آیه‌ی ۴۷ از سوره‌ی والذاریات چنین آمده است: والسماء بنیها باید و انا لموسعون (و ما آسمان را با قدرت بیان کردیم و آنرا گسترش می‌دهیم) و احتمال قوی می‌رود که مخاطب در آیه‌ی ۹ آن گروه از کفار بوده‌اند که بوسیله‌ی کتب آسمانی از آغاز خلقت کیهان مطلع بوده‌اند. نتیجه‌ی پنجم- آیه‌ی شماره‌ی ۱۰ صریحا می‌گوید: هر کس حتی اندکترین خوبی و بدی را که انجام داده است، خواهد دید. این دیدن ممکن است هم در این دنیا صورت بگیرد که عبارتست از مشاهده‌ی عمل و نتایج آن که انجام داده شده است و هم در ابدیت که اگر مشاهده عینی باشد، اعمال انجام گرفته تجسم و نمودی پیدا خواهند کرد و اگر مطلق دریافت نتایج باشد، نیازی به مشاهده عینی نخواهد بود. نظر برای تحقیق نه تماشاگری محض در آیات قرآن مجید هر دستوری که به دیدن داده شده است، مقصود نظر کردن برای تحقیق و شناخت است نه تماشاگری محض. مانند: فلینظر الانسان مم خلق. خلق من ماء دافق (باید انسان بنگرد در آنچه که از آن آفریده شده است. او از آبی جهنده آفریده شده است). ۲- افلا ینظرون الی الالب ل کیف خلقت و الی السماء کیف رفعت و الی الجبال کیف نصبت.

و الی الارض کیف سطحت (آیا شتری نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است و به آسمان که چگونه بالا رفته است و به کوهها که چگونه نصب شده‌اند و به زمین که چگونه گسترده شده است. ۳- اولم ینظروا فی ملکوت السماوات و الارض (آیا در ملکوت (جلال و جمال عظمت الهی) آسمانها و زمین نظر نکرده‌اند). تحریک و تشویق به نظر در حقایق دو قلمرو انسان و جهان در آیات فراوانی دیده می‌شود: از آن جمله عبس ۲۴ و یوسف ۱۰۹ و الروم ۹ و فاطر ۴۴ و غافر ۲۱ و ۸۲ و محمد (ص) ۱۰ و ق ۶ ... نتیجه‌ی

آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم- نظر عبارتست از بررسی تحقیقی در یک موضوع، نظر با نگرش و تماشا همان مقدار متفاوتست که ارتباط محض حس با یک محسوس و فهم دقیق آن محسوس از نظر ماهیت و علل و مختصات و نتایج آن. تحصیل این فهم و تحقیق بنا بر آیات قرآنی لازم و واجب است نه تنها یک امر مطلوب. مخصوصا با توجه به سئوالات تحریکی درباره‌ی تفکر و تدبر و تعقل که چرا مردم فکر نمی‌کند و چرا تدبر نمی‌نمایند. این سئوالات از مردم در قرآن زیاد دیده می‌شود. بنابراین باید گفت: مبنای اصلی معرفت در اسلام نظر و تحقیق درباره

ی انسان و جهان است، نه تقلید و نگرش‌های سطحی. وسائل درونی شناخت و وسائل شناخت بر دو نوع عمده تقسیم می‌گردد: نوع یکم- وسائل برونی طبیعی و اولی که عبارتست از حواس طبیعی و دستگاههایی که برای کمک حواس ساخته می‌شود. این وسائل را در مباحث گذشته مطرح نموده‌ایم. نوع دوم- وسائل درونی شناخت است که در این مباحث مورد تحقیق قرار می‌دهیم. این دو نوع وسایل جدا و مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه تکمیل و متمم همدیگرند. ضرورت تفکر در هر دو قلمرو انسان و جهان در تعریف اندیشه و تفکر اختلاف زیادی میان متفکران وجود ندارد و میتوان گفت: اغلب آنان در یک جامع مشترک برای تفکر اتفاق نظر دارند. این جامع مشترک عبارتست از فعالیت هدفدار ذهن از مقدمات روشن رو به قضایایی که درک و دریافت آنها هدف تلقی شده است. اهمیت تفکر در اسلام بقدریست که نمیتوان مافوق آنرا تصور کرد. آیات مربوط به لزوم تفکر برای یک انسان آگاه که خواهان حیات معقول است، در هفده مورد آمده است. از آن جمله: ۱- ان فی خلق السماوات و الارض و اختلاف الليل و النهار لآیات لاولی الالباب. الذین یدکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السماوات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا

سبحانک فقنا عذاب النار (در آفرینش آسمانها و زمین و تعاقب شب و روز برای صاحبان عقول آیاتی است. این صاحبان عقول کسانی هستند که خدا را در حال قیام و نشستن و موقعی که بر پهلو افتاده‌اند، بیاد می‌آورند و در آفرینش آسمانها و زمین می‌اندیشند (و میگویند): ای پروردگار ما، (جهان باین عظمت را با این آیات) باطل نیافریده‌ای، پاکیزه پروردگارا، ما را از عذاب آتش محفوظ بدار. ۲- و هوالذی مدالارض و جعل فیها رواسی و انهارا و من کل الثمرات جعل فیها زوجین اثنین یغشی اللیل النهار ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون (و آن خدائست که زمین را بگسترانید و در آن کوهها و چشمه‌سارها قرار داد و از هر گونه میوه‌ها جفت جفت آفرید، شب را بروز پوشانید. در این حقایق آیاتی است برای مردمی که می‌اندیشند). ۳ اولم یتفکروا فی انفسهم ما خلق الله السماوات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمى و ان کثیرا من الناس بقاء ربهم لکافرون (آیات در درون خود نیندیشیده‌اند که خدا آسمانها و زمین و آنچه را که میان آنهاست نیافریده است مگر بر مبنای حق و برای مدت معینی، و عده‌ی فراوانی از مردم به دیدار پروردگارشان کافرند). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نت

یجیه‌ی یکم- تفکر در دستگاه آفرینش برای شناخت و بهره‌برداری تکاملی از آن، ضرورتی است که بدون آن به هدف نهایی زندگی نمی‌توان توفیق یافت. زیرا صریح آیه شماره‌ی یک چنین است که فقط با اندیشه‌ی دقیق در جهان هستی است که جدی و هدفدار بودن آنرا میتوان فهمید و جای تردید نیست که اگر کسی نتواند جدی و هدفدار بودن این جهان را درک کند، نمی‌تواند آغاز و انجام وجود خود را در مجرای یک هدف والا- درک نماید. نتیجه‌ی دوم- تفکر در واقعیات جهان هستی مخصوص خردمندان است. کسانی که از تفکر و بررسی تحقیقی در این جهان و اسرار آن سرباز می‌زنند، قطعا عقل و خرد خود را تباه ساخته‌اند. نتیجه‌ی سوم- یقینا کسانی که با نظر پاک و مغز رشد یافته درباره‌ی این جهان بیندیشند، به نتیجه‌ی مطلوب خواهند رسید. این نتیجه‌ی مطلوب آشنائی با جهان و آیات الهی است که ضمنا موجب آشنائی با نیروها و استعدادهای با عظمت خود متفکر نیز می‌باشد. نتیجه‌ی چهارم- گسترش ابعاد جهان در دیدگاه شخص متفکر که بدون آن، آدمی چونان کرم ناچیز خواهد بود که در سوراخی از درخت در یک محیط ناچیز زندگی

می‌کند و می‌میرد و ا

ز بین می‌رود. (آیات قرآنی سیستم تفکر و موضوعات مورد تفکر را باز گذاشته است) نتیجه‌ی پنجم یکی از دلایل اعجاز قرآن مجید این است که سیستم تفکر و موضوعاتی را که برای تفکر برنهاد می‌شوند، باز گذاشته و به هیچ وجه آنها را محدود نساخته است. شرط و محدودیتی که در قرآن مجید و دیگر منابع اسلامی آمده است، اینست که متفکر باید از هر گونه غرض ورزی و خودبینی و تخیلات پا در هوا و اصول تقلیدی و لذت پرستی در تفکرات اجتناب نماید و موضوعی را که برای تفکر انتخاب می‌نماید، باید طوری انتخاب شود که امکان بررسی و تفکر در آن وجود داشته باشد. با مراعات این دو شرط که عقل سالم و منطق قانونی لزوم آنرا تاکید می‌کند، هیچ قید و بند و شرط دیگری برای تفکر و موضوع تفکر در اسلام وجود ندارد. لذا اگر فرض کنیم که در آینده نوعی سیستم و روش تفکر بوجود بیاید که راه تازه‌ای را برای ارتباط با واقعیات پیش پای انسانها بگستراند، حتما این سیستم و روش باید مورد بهره‌برداری قرار بگیرد. بنابراین هر موضوعی که برای انسان قابل طرح باشد، با ملاحظه‌ی ال‌اهم فالاهم که خود قاعده‌ی عقلانی است، با هر سیستم و روش فکری که می‌تواند ارتباط صحیح میان انسان درک کننده و موض

وع مفروض برقرار بسازد، باید مورد بررسی قرار بگیرد. در نتیجه‌ی باز بودن سیستم و بی‌شرط بودن روش فکری در اسلام بوده است که از فارابی گرفته تا ابن‌رشد و ابن‌سینا و عمر بن ابراهیم خیامی و ابن‌مسکویه و بهمنیار و ابوریحان بیرونی و ابن‌خلدون و شهاب‌الدین سهروردی و مولفان اخوان الصفا و جلال‌الدین محمد مولوی و میرداماد و صدرالمطالین و خواجه نصیر طوسی و شیخ سید حیدر آملی و ده‌ها امثال این متفکران و حکما تفکرات متنوعی را در زمینه‌ی جهان‌بینی اسلامی ابراز نموده‌اند. روش فکری هر یک از این متفکران و حکماء و سیستم ارتباط او با جهان و انسان و ماورای طبیعت باضافه‌ی مشترکاتی چند، با داشتن خصوصیات معین تفسیر و توجیه جهان‌بینی را بطور عام بعهده گرفته است. یکی با روش و سیستم مشائی وارد میدان شناخت شده است، دیگری از دیدگاه اشراقی به جهان نگریسته است آن دیگری با نگرش علمی محض جهان را برای خود مطرح نموده است. شخصیتی دیگر هستی را از دیدگاه عرفان مورد شناخت قرار داده است... و همه‌ی اینان از زمینه‌ی اصلی اسلام تجاوز نموده‌اند، باین معنی که هر یک از آنان متفکر اسلامی است، بدون اینکه سیستم و روش فکری اسلام منحصر در وی بوده باشد. ما

وقتی که به تنهایی جلال‌الدین محمد مولوی را در نظر می‌گیریم، می‌بینیم با اینکه این متفکر بزرگ صد در صد در مسیر مکتب اسلام حرکت می‌کند، از هر گونه سیستم و روش فکری از حکمای هند گرفته تا پراگماتیسم امروزی، نمونه‌های بسیار با اهمیت از آنها را در کتاب مثنوی در جریان می‌گذارد. (رجوع شود به مولوی و جهان‌بینی‌ها در مکتبهای شرق و غرب) این امتیاز شگفت‌انگیز که در مکتب اسلام دیده می‌شود، ناشی از آنست که اسلام انسان را با همه‌ی استعدادها و نیروها و ابعادش در برابر همه‌ی جهان با همه‌ی سطوح و ابعادش قرار داده و دستور به برقرار ساختن رابطه‌ی صحیح مابین این دو قطب می‌نماید. اسلام هیچ عینک خاصی برای جهان‌بینی بر چشم آدمیان نمی‌زند، چنانکه هرگز جزئی معین با بعدی مشخص از جهان را برای درک و تصرف در آن منحصر نمی‌سازد. اسلام این سه اصل را (۱- خدا ۲- نظارت او بر جهان هستی و وجود رابطه میان او و انسانها بوسیله‌ی عقل و وجدان و پیامبران ۳- ابدیت) بر مبنای طبیعت پایدار انسانی مقرر می‌دارد. شاخه‌های این اصول مانند اوصاف خداوندی (عدل و علم و قدرت) ... و رهبری انسانها به جهت ارتباط کامل با اصول مزبوره همان مقدار مربوطه به طبیعت پایدار انسا

نی است که اصول اولیه اسلام برای لزوم پذیرش این پنج اصل عینک خاصی به انسان تحمیل نمی‌کند، بلکه با این اصول بینائی درونی او را تکمیل و نافذ می‌نماید که بتواند موفق به یک تفسیر عقلانی درباره‌ی جهان‌بینی بوده باشد. این حقیقت را هم نادیده نگیریم که احساس سنگینی برای پذیرش این اصول که در بعضی مردم بوجود می‌آید، نه بدانجهت است که اصول مزبوره سیستم و روش فکری انسان را محدود و مشروط می‌سازد، بلکه برای فرار از احساس تعهد و تکلیف انسانی است که با پذیرش اصول مزبوره

حتمی است. شناخت با تدبیر آیاتی در قرآن مجید لزوم تدبیر را گوشزد می‌کند. از آن جمله: ۱- افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب افعالها (آیا در قرآن تدبیر نمی‌کنند یا بر دل‌های آنان قفلها زده شده است). ۲- افلم يدبروا القول ام جائهم ما لم يات آباءهم الاولين (آیا در این گفتار (قرآن) و عموم حقایقی را که پیامبر اکرم (ص) از خدا برای آنان آورده بود) تدبیر نکرده‌اند، یا برای آنان چیزی آمده است که به پدران گذشته‌شان نیامده بود). ۳- فامدبرات امرا (قسم به تدبیرکنندگان امر). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم- تدبیر که عبارتست از اندیشه در جریان امور، با نظر ب

ه مواد آن، دقت و تحقیق در آینده‌ی امور را در برمی‌گیرد، لذا تحقیق و تدبیر در محتویات آیات قرآنی که سرنوشت حیات انسانی و نهایت آن را که با اهمیت شدید مطرح می‌کند، همان ضرورت را دارد که تفکر در آغاز آفرینش او و با نظر به روایتی که از امیرالمومنین (ع) وارد شده است: ان لم تعلم من این جئت لاتعلم الی این تذهب (اگر ندانسته باشی که از کجا آمده‌ای، نخواهی دانست که به کجا می‌روی). این اصول کلی هم روشن می‌شود که: انجام‌شناسی بدون آغازشناسی امکان‌پذیر نیست قرآن مجید با اینکه در صدها مورد بشر را به آغاز خلقت و جریان وجود آورنده‌ی آن توجه می‌دهد، با اینحال پایان و انجام جهان و حیات بشری را در این خاکدان که دلایل منطقی قطعی هدفدار بودن آنرا به خوبی اثبات می‌کند بطور جدی و موکد گوشزد می‌کند. این تاکید برای آنست که اگر برخی از مردم درباره‌ی آغاز جهان ابهامی داشته باشند و نتوانند آنرا با اصول کامل توضیح بدهند، میتوانند با تدبیر صحیح در سرنوشت آینده‌شان بوسیله‌ی احساس تکلیف برین بقول کانت حیات خود را از پوچی نجات بدهند و از همین نقطه‌ی نهائی به نقطه‌ی آغاز برگردند. نتیجه‌ی دوم- اهمیت تدبیر در جریان حیات بقدریست که در آیه‌ی شم

اره‌ی ۳ مورد سوگند قرار گرفته است، خواه مقصود از مدبرات فرشتگان باشند یا عموم تدبیرکنندگان، زیرا عظمت موضوعی که شایستگی سوگند را دارد، خود فعالیت عقلانی تدبیر است. شناخت استنباطی مفهوم استنباط عبارتست از اخراج و به فعلیت رسانیدن نتیجه از مقدمات. این عمل ذهنی نصیب هر فرد و گروهی نمی‌شود، بلکه نیاز به شرایط مهمی دارد که عمده‌ی آنها اشباع ذهن از تجربیات مفید و روشن‌بینی خاص درباره‌ی موضوعات و مسائل مورد استنباط می‌باشد. بهمین جهت است که آیه‌ای که در قدرت استنباط دارند، تذکر می‌دهد: ۱- و اذا جائهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو رده الی الرسول و الی اولی الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم (... و اگر امری از امن و خوف برای آنان روی بیاورد، آن را اشاعه میدهند و اگر آن امر را به پیامبر و اولیای امور از مسلمانان ارجاع کنند، آنانکه آن امر را استنباط میکنند میدانند). شناخت تذکری موضوع یادآوری (تذکر) در آیات قرآنی بطور فراوان آمده است: از آن جمله: ۱- یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباسا یوارى سواتکم و ریشا و لباس التقوی ذلک خیر ذلک من آیات الله لعلهم یدکرون (ای فرزندان آدم ما برای شما لباسی فرستادیم که اعضاء پ

وشیدنی شما را بپوشاند و وسائل زندگی و لباس تقوی برای شما فرستاده‌ایم، این لباس بهتر است و این از آیات خداوندی است شاید شما متذکر شوید). ۲- و لاتقربوا مال الیتیم الا بالتی هی احسن حتی یبلغ اشد و اوفوا الکیل و المیزان بالقسط لانکلف نفسا الا وسعها و اذا قلمت فاعدلوا و لو کان ذاقربی و بعهد الله و اوفوا ذلکم و صیکم به لعلکم تذکرون (و به مال یتیم نزدیک نشوید، مگر برای تصرف بهتر به صلاح یتیم تا به قدرت خود برسد و پیمانانه و میزان را با عدالت ایفاء کنید، هیچ کسی را به پیش از قدرت و گنجایشش تکلیف نمی‌کنیم و اگر سخنی گفتید، عدالت بورزید، اگرچه بر علیه خویشاوندان باشد و به عهد خداوندی وفا کنید، این دستورات را خداوند بشما توصیه نموده است شاید متذکر شوید). ۳- و هو الذی یرسل الریاح بشرا بین یدی رحمته حتی اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد میت فانزلنا به الماء فاخرجنابه من کل الثمرات کذلک نخرج الموتی لعلکم تذکرون (و آن خداوندیست که بادها را پیشاپیش رحمت خود برای بشارت می‌فرستد، تا آنگاه که ابر پر باران را بخود حمل نموده آنرا به شهر مرده را ندیم و بوسیله‌ی آن ابر، آب فرستادیم و بوسیله‌ی آن از هر گونه میوه‌ها رویانیدیم، بدینسان

مردگان را (از خاک) بیرون می‌آوریم، باشد که متذکر شوید). ۴- و لقد اخذنا آل فرعون بالسنین و نقص من الثمرات لعلهم

یذکرون (و ما فرعونیان را با قحطی‌ها و کاهش میوه‌ها گرفتار ساختیم شاید که متذکر شوند). ۵- و ذکر هم بایام الله (و آنانرا به روزهای خداوندی متذکر باش). ۶- الم تر کیف ضرب الله مثلا کلمه طیبه کشجره طیبه اصلها ثابت و فرعها فی السماء- توتی اکلها کل حین باذن ربها و یضرب الله الامثال للناس لعلهم یتذکرون (آیا ندیده‌ای که خداوند چگونه کلمه‌ی طیبه را مثل زده که مانند درخت پاکیزه‌ایست که ریشه آن ثابت و شاخه‌اش در آسمانست. میوه‌ی خود را با اذن پروردگارش در هر موقع می‌دهد و خداوند برای مردم مثلها میزند، باشد که آنان متذکر شوند). ۷- و من اعرض عن ذکری فان له معیسه ضنکا و نحشره یوم القیامه اعمی (و کسی که از یاد آوری من اعراض کند، زندگی برای او تنگ و تیره‌آمیز خواهد بود و ما روز قیامت او را کور محشور خواهیم کرد). ۸- و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا و اذکروا نعمه الله علیکم اذ کنتم اعداء فالق بین قلوبکم فاصبحتم بنعمه اخوانا و کنتم علی شفا حفرة من النار فانقدکم منها کذلک یتبین الله لکم آیاته لعلکم تهتدون (و همگی

به رسن خداوندی چنگ بزنید و پراکنده نشوید و بیاد بیاورید نعمت خداوندی را برای شما که دشمنانی بودید و دلهای شما را تالیف نمود و به نعمت خداوندی برادرانی (پیوسته بهم) شدید و شما بر لبه‌ی گودالی از آتش بودید که شما را از آن نجات داد، بدینسان خداوند آیات خود را برای شما روشن میسازد باشد که هدایت شوید). ۹- طه. ما انزلنا علیک القرآن لتشقی. الا تذکره لمن یخشی (ما قرآن را برای تو نفرستادیم که به مشقت بیفتی (این قرآن نیست) مگر وسیله‌ی تذکر برای کسی که دارای خشیت است) دستور به تذکر و بیان اینکه قرآن و دیگر آیات الهی برای تذکر است در سوره‌های النعام ۱۲۶ و یونس ۳ و القصص ۴۳ و ۴۶ و ۵۱ و المومن ۵۸ و القمر ۲۲ و ص ۸۷ و الزمر ۲۷ و المومن ۵۴ و الذاریات ۴۹ و ۵۰ و الواقعه ۶۲ و هود ۱۱۴ و ابراهیم ۲۵ و النحل ۱۳ و ۱۷ و الاسراء ۴۱ و الکهف ۲۴ و ۲۸ و ۵۷ و طه ۴۴ و الانبیاء ۴۲ و المومنون ۸۵ و الصافات ۱۳ و النساء ۱۰۳ و الانعام ۶۹ و ۱۵۲ و الاعراف ۶۹ و ۸۶ و الانفال ۵۷ و التوبه ۱۲۶ و هود ۲۴ نیز وارد شده است. نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم- در آیات مربوط به ذکر و تذکر و ذکری دو معنای عمده منظور شده است: معنای یکم- به یاد آوردن حقایق و واقعیات. معنای دوم- شناخت بطور عمومی.

آیاتی که تذکر به معنای یادآوری را مطرح می‌کند، این نکته‌ی مهم را در بردارد که اغلب انسانهایی که از خرد و هشیاری برخوردارند، حقایق اصیل را بوسیله‌ی عقل و وجدان خود دریافته‌اند و همچنین در جریان آموزشها و پرورشها مقدار قابل توجهی از حقایق اصیل به انسانها قابل درک میگردد، ولی هوسبازیها و خودمحوریها و غوطه خوردن در کامجوییها، آن حقایق را از صحنه‌ی آگاهی ذهن دور می‌سازد، لذا تذکر دادن دائمی مردم از طرف رهبران انسانیت ضروری می‌باشد. این مضمون در آیه‌ی و ذکران ان الذکری تنفع المومنین با وضوح کامل دیده می‌شود، زیرا شخصی که با صفت ایمان موصوف است، حقایق مربوط به ایمان را میداند و معدلک خداوند دستور به تذکر میدهد. آری بشر فراموشکار است. لذا بجرئت میتوان گفت: بیش از آنکه قربانی جهالتش باشد. قربانی فراموشکاری خویش است که از اهمیت ندادن به حقایق ناشی میگردد و بهمین جهت است که خدا به انسانها تعلیم میدهد که در هنگام نیایش بگویند: ربنا لاتواخذنا ان نسینا او اخطانا (ای پروردگار ما، اگر فراموش کردیم یا خطا نمودیم، ما را مواخذه مفرما). معنای دوم- احتمال قوی می‌رود که تذکر

در بعضی آیات دلیل فطری بودن حقایق سازنده‌ی انسانی باشد که بشر برای خود پذیرفته است. آیه‌ای که می‌گوید: الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لاتعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین. و ان اعبدوننی هذا صراط مستقیم (ای فرزندان آدم، مگر با شما عهد نبسته‌ام که شیطان را نپرستید او برای شما دشمن آشکار است و مرا پرستید اینست صراط مستقیم). به معنای تعهد فطری است و همچنین آیه‌ای که می‌گوید: و اذا اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامه انا کنا عن هذا غافلین (و هنگامیکه پروردگار تو نسل بنی آدم را از پشتشان گرفت و آنان را بر خودشان شاهد گرفت که آیا من پروردگار شما نیستم، آنان گفتند: آری، تا روز قیامت نگویند: ما از این غافل بودیم). آیه ۳۰ در سوره‌ی الروم فطری

بودن تعهد دینی را صریحا متذکر شده و میگوید: فاقم وجهک للدين حنیفا فطره الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اکثر الناس لا یعلمون (پس روی خود را برای دین حنیف بگردان و بر پادار، (اقامه‌ی دین) فطرت خداوندیست که مردم را بر مبنای آن آفریده است، خلقت خداوندی را تبدیل و دگرگونی نیست، آنست دین بر

پادارنده ولی اکثر مردم نمی‌دانند). مباحث مربوط به فطرت در مجلد اول از همین ترجمه و تفسیر مشروحا بررسی شده است. گروهی از حکماء و دانشمندان فطری بودن حقایق را گوشزد نموده‌اند. از آن جمله سقراط میگوید: مردم حقیقت را در درون خود دارند و کار ما در تعلیم و تربیت مامائی است که کمک کنیم تا مردم حقیقت را بزنند. در جمله‌ای از امیرالمومنین (ع) در نهج البلاغه در هدف بعثت پیامبران چنین آمده است: لیثروا فیهم دفائن عقولهم (تا برانگیزانند در مردم حقایقی را که در عقولشان پوشیده شده است. عقل و لب و نهی آیاتی که در قرآن مجید درباره‌ی تحریک به تعقل و به فعلیت رسانید لب (خرد محض) و (نهی) درک خردمندانه وارد شده است، خیلی فراوان است. میتوان گفت: هیچ مکتب و جهان‌بینی بشری اینهمه اهمیت به درکهای عقلانی و خردمندانه نداده است. از آن جمله: ۱- قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم الا تشرکوا به شیئا و بالوالدین احسانا و لا تقتلوا اولادکم من املق نحن نرزقکم و ایاهم و لا تقربوا الفواحش ما ظهر منا و ما بطن و لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا باحق ذلكم وصیکم به لعلکم تعقلون (بگو به آنان: بیایید بخوانم آنچه را که پروردگار شما برای شما حرام کرده اس

ت: هیچ چیزی را برای او شریک قرار ندهید، به پدرانتان احسان کنید و فرزندان خود را بجهت فقر نکشید، ما هستیم که شما و آنانرا روزی میدهیم به کارهای فحشاء نزدیک نشوید، چه فحشای آشکار باشد و چه مخفی و هیچ نفسی را که خداوند محترم نموده است نکشید مگر اینکه مستحق قتل باشد. اینست توصیه‌ای که خداوند به شما می‌نماید، باشد که تعقل بورزید). ۲- ان شر الواب عندالله الصم البکم الذین لا یعقلون (بدترین جانوران در نزد خداوند کر و لالهائی هستند که تعقل نمی‌کنند). ۳- ان فی خلق السماوات و الارض و اختلاف الليل و النهار و الفلک التي تجری فی البحر بما ینفع الناس و ما انزل الله من السماء من ماء فاحیا به الارض بعد موتها و بث فیها من کل دابه و تصریف الرياح و السحاب المسخر بین السماء و الارض لایات لقوم یعقلون (قطعا، در آفرینش آسمانها زمین و تعاقب شب و روز و کشتی که در دریا به سود مردم حرکت می‌کند و آبی که خداوند از آسمان میفرستد و زمین را پس از مردنش زنده می‌کند و از هر نوع جاننداری که در روی زمین منتشر کرده و گردانیدن بادها و ابری که میان آسمان و زمین مسخر نموده است، آیاتی است برای قومی که تعقل میکنند). ۴- و فی الارض قطع متجاورات و جنات

من اعناب و زرع و نخیل صنوان و غیر صنوان یسقی بماء واحد و نفصل بعضها علی بعض فی الاکل ان فی ذلك لایات لقوم یعقلون (و در روی زمین قطعاتی پهلوی همدیگر است و باغهایی از انگورها و زراعت و درختان خرما از یک ریشه و ریشه‌های مختلف با یک آب سیراب میشوند و بعضی از آنها را بر بعضی دیگر در خوردن برتری میدهیم. در این پدیده‌ها آیاتی است برای مردمی که تعقل میکنند) ۵- لقد کان فی قصصهم عبره لاولی الالباب (قطعا در داستانهای پیامبران گذشته با جوامعشان عبرتی است برای کسانی که دارای خردها هستند). ۶- الذی جعل لکم الارض مهذا و سلک لکم فیها سبلا و انزل من السماء ماء فاخرجنا به ازواجنا به ازواجنا من نبات شتی. کلوا و ارعوا انعمکم ان فی ذلك لایات الاولی النهی (آن خداوندی که برای شما زمین را گهواره قرار داد و راههایی را در آن زمین برای شما گسترانید و از آسمان آبی فرستاد و بوسیله‌ی آن جفت‌هایی از گیاهان متنوع بیرون آورد. بخورید و چارپایان خود را بچرانید. قطعا، در این جریان خلقت آیاتی است برای خردمندان). ۷- امن هود قانت آناء اللیل ساجدا و قائما یحذر الاخره و یرجوا رحمه ربه قل هل یتوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون انما یتذکر ا

ولوالالباب (یا آن کسی که در لحظات شب در حال سجده و قیام به عبادت خدا پرداخته از سرای آخرت در حذر است و امید به رحمت پروردگارش بسته است، بگو: آیا مساویند کسانی که میدانند و کسانی که نمیدانند، جز این نیست که فقط خردمندان متذکر میشوند). دستور به تعقل و سرزنش شدید کسانی که تعقل نمی‌کنند و بیان اینکه مرز میان حیوان و انسان تعقل است در آیات زیر نیز

آمده است: الشعراء ۲۸ و القصص ۶۰ و العنکبوت ۴۳ و الروم ۲۴ و یس ۶۲ و ۶۸ و الصافات ۱۳۸ و ص ۲۹ و ۴۳ و المومن ۵۴ و الحديد ۱۷ و یونس ۱۶ و ۴۲ و ۱۰۰ و هود ۵۱ و النحل ۱۲ و الانبیاء ۶۷ و المومنون ۸۰ و النور ۶۱ و البقره ۷۳ و ۷۵ و ۱۹۷ و ۲۴۲ و آل عمران ۶۵ و ۶۶ و المائده ۵۸ و ۱۰۰ و ۱۰۳ و الانعام ۳۲ وارد شده است. نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم- از مجموع آیاتی که درباره‌ی تعقل و لب و نهی وارد شده است معلوم می‌شود که مقصود از تعقل و مفاهیم مشابه آن، عقل نظری معمولی نیست که خیر و شر و هدفها و مبادی اعلای زندگی و احساس تعهد برین و نظارت الهی بر انسان و جهان را در دیدگاه خود نمی‌بیند و کاری جز تنظیم واحدهای محدود به اصالت سودجوئی و خودمحوری ندارد. آن عقل نظری معمولی که

ض

رورتی برای تحصیل حیات معقول که قابل تفسیر و توجیه همه جانبه بوده باشد، سراغ ندارد. آن عقل نظری که ادعای باطمراقش تکیه گاه همه‌ی مکتبها و جهان‌بینی‌های متضاد و متناقض است که در طول تاریخ انسانها را به گروههای متخاصم تقسیم نموده آنرا رویاروی یکدیگر قرار داده: هر کسی چیزی همی گوید ز تیره رای خویش تا گمان آیدت کاو قسطالی بن لوقاستی هر کسی آرد بقول خود دلیل از گفته‌ای در میان بحث و نزاع و شورش و غوغاستی بالاتر از این، همین عقل نظری معمولی برای تیز کردن لبه‌ی شمشیر یکه‌تازان تنازع در بقا بکار گرفته شده است. چه عرض کنم! که این عقل نظری معمولی با آن چهری حق به جانبش که میبایست عصائی برای کمک برای رفتن این فرزندان خاکی باشد، شمشیر شده بر سر یکدیگر فرود آورده‌اند!! پس مقصود آیات قرآن آن عقل است که با هماهنگی وجدان و فطرت و هدفگیریهای معقول برای حیات معقول فعالیت می‌نماید و راه را برای پیشرفت مادی و معنوی انسانها هموار می‌کند. نتیجه‌ی دوم- که در حقیقت اثبات کننده‌ی نتیجه‌ی یکم است، ماهیت آن موادیست که خداوند متعال آنها را به خردمندان و صاحبان عقول اسناد میدهد و تاکید می‌کند بر اینکه تعقل این مواد را درک می‌کند

ند و کسی که تعقل ندارد آنها را نمی‌فهمد و خود را بوسیله‌ی آنها رشد نمی‌دهد: ۱- شرک بخدا ۲- بدی کردن به پدران ۳- فرزند کشی از ترس فقر ۴ ارتکاب فواحش ۵- قتل نفس بدون مجوز ۶- بی‌اعتنائی به فعالیت حواس ۷- نیندیشیدن در خلقت زمین و آسمان و آیات الهی که در آنها در جریانست ۸- عدم توجه به عظمت فعالیت‌های مغزی که وسایل حرکات متنوع را مانند کشتی می‌سازد و آنها در دریاها بحرکت می‌آورد، و عدم توجه به قابلیت و مختصات اجزای کشتی برای ترکیب و تشکل معین و آب برای حمل کشتی و مانع نشدن از حرکت آن و غیر ذلک و با همین ملاک می‌توان گفت: بی‌توجهی به کلیه‌ی فعالیت‌های مغز انسانی و اجزای متنوع طبیعت که با ارتباط صحیح با یکدیگر هواپیماها و کشتی‌های اقیانوس پیما و کشتیهای فضائی و کامپیوترهای دقیق بوجود می‌آورند، کاشف از رکود عقل سلیم است. بالعکس، اگر عقل سلیم انسانها فعالیت صحیح داشته باشد، به خدا شرک نمی‌ورزد و به پدران احسان می‌کند و حیات فرزندان را بجهت ترس از فقر فانی نمی‌سازد ... ۹- از سرگذشت اقوام و ملل در گذرگاه تاریخ عبرت میگیرد، میان عالم و جاهل تفاوت میگذارد. در جستجوی رشد و کمال در مسیر جاذبیت الهی همه‌ی حرکات و سکنات و گفتار و

اندیشه و حتی تخیلات و اراده و انتخاب خود را با کمال منطقی عقلانی بشکل عبادت در می‌آورد. تقسیماتی که درباره‌ی عقل بوسیله فلاسفه و حکماء صورت گرفته است، مانند عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد، عقل فعال، عقل کلی، عقل الهی ... همه‌ی این اقسام، مانند مراتب نور در جریان عالم هستی، مانند روح در کالبد مادی با نظر به استعداد عالم هستی مشغول فعالیت میباشند. و این مراتب که کشف از وحدت واقعی عقل می‌نماید، و در روایات معتبر ملاک ارزش و کمال آدمی و مسئولیت معرفی شده است، غیر از عقل نظری جزئی است که در اسارت خودطبیعی بزنجر افتاده جز هدفگیری در خودمحوری کاری انجام نمی‌دهد. می‌توان گفت: عقل الهی که انسان را در جاذبه‌ی ربوبی قرار میدهد، بعد دیگری از قلب و فواد و لب است که یکی از دو حجت الهی است. تاثیر فعالیت‌های قلب و رکود آن در شناخت و عمل گردیدن در برابر عقل که آیات فراوانی در قرآن مجید آنها

مطرح کرده است، سه موضوع دیگر در درون انسانی از اهمیت حیاتی برخوردارند بنام قلب در ۱۳۲ آیه و صدر در ۴۴ آیه و فواد در ۱۶ آیه در قرآن وارد شده است. پیش از بیان آیات مربوطه مقدمه‌ای را که بازگوکننده‌ی هویت و ارزش سه موضوع مزبور در علوم

مربوط به روانشناسی امروزیست متذکر می‌شویم:

در روانشناسی امروزه، دل و فعالیت‌های آن بطور جدی و بعنوان موضوعات علمی مطرح نمی‌شود. این بی‌اعتنائی معلول دو مسئله است: مسئله یکم- امکان‌ناپذیر توزین و بررسی‌های عینی در فعالیت‌های سه موضوع: مانند توزین و بررسی‌های عینی در نمودهای فیزیکی. در ص ۹۲ از کتاب (اندیشه‌های فروید تالیف ادگارپش) این عبارت را می‌خوانیم که فروید می‌گوید: من همواره از طرح مسائل غیر قابل توزین احساس ناراحتی در خود مینمایم! چنانکه در مباحث گذشته اشاره کردیم این شخص که متفکر نامیده شده و همه‌ی نیروهای مغزی و روانی مردم قرن بیستم را متوجه اسافل اعضاء نموده و بقول مولانا: جز ذکرنی دین اونی ذکر او سوی اسفل برد او را فکر او با عقده‌ی روانی تباه کننده که در عبارت فوق اعتراف به آن نموده است، نه عقل می‌شناسد و نه صدر و قلب و فواد و نه لب و نه صدها فعالیت واقعی آنها را! گویا کسی نبود در آنجا که به فروید و هم پیاله‌هایش بگوید که لذت و الم و عاطفه و تجسیم و اراده و تصمیم و تداعی معانی و تخیلات و ده‌ها امثال این پدیده‌های روانی هم قابل توزین و بررسی‌های عینی فیزیکی نیستند، پس آن موضوعات هم علمی نمی‌باشند! بهر حال ت

اکنون هیچ دلیل علمی دیده نشده است که اثبات کند که انسان را باید با قیچی دو قسمت کرد: یک قسمت آنرا که عبارتست از لذایذ و آلام و عواطف و هیجانات، باید اینها را پذیرفت و قسمت دوم او را که عبارتست از حقیقت‌طلبی و احساسات معنوی و روحانی و تعهد و تکلیف و کمال‌جوئی و غیر ذلک را باید نادیده گرفت! مسئله دوم اینست که اگر این اشخاص که دانشمند و متفکر نامیده شده‌اند، بخواهند پدیده‌ها و فعالیت‌های عالی انسانی را در درون آدمی که رو به کمال و تعدیل‌غرایز و تقویت‌من انسانی است بپذیرند، مجبورند از لذایذ حیوانی و خودمحوری و شهرت‌طلبی و صحنه‌سازی و جلب توجه دیگران بخود و برخورداری از مقام و غیر ذلک، دست بردارند و مانند یک انسان وارسته از خودطبیعی که ماقبل مرز انسانی است رو به اعتلاء زندگی کنند. البته چنین کاری مشکل است، زیرا با این فرض روزنامه‌ها و مجلات و دوربین بدست‌ها سراغشان را نخواهند گرفت، چنانکه در دورانهای بردگی، هیچ برده‌ای به سراغ یک انسان هشیار و خردمند که بردگی را جزء ذات آدمی نمی‌دانست، نرفت. بهر حال همین مقدمه‌ی مختصر را میتوان فهرست بدختی‌ها و رکود علوم انسانی امروز تلقی نموده، شرح و تفصیل آنرا در کتابهایی مان

د انسان موجود ناشناخته و تمدن و دوی آن و هشت گناه بزرگ انسان متمدن امروزی و غیر ذلک مطالعه نمود. تفسیری درباره‌ی دل و ابعاد آن از آن هنگام که روش عینی‌گرایانه‌ی افراطی با حالت عاشقانه به نمود پرستی و توزین در علوم روانی رواج پیدا کرده است، اکثریت قریب باتفاق روانشناسان حرفه‌ای و آنانکه توانائی رهایی از جاذبیت شخصیت‌های چشمگیر را ندارند، نه تنها روح (روان) را که موضوع حقیقی روانشناسی است، کنار گذاشته‌اند، بلکه فعالیتها و پدیده‌های فراوانی را که در قلمرو درون آدمی قابل مشاهده‌ی همگانی است، نادیده گرفته‌اند. بطوریکه هر موقعی که سخن از آن فعالیتها و پدیده‌ها به میان می‌آمد، با یک اصطلاح متافیزیکی که کوبنده‌تر از چماق تکفیر قرون وسطائی بر مغز کوبنده‌ی آن سخن بود، مردودش می‌ساختند!! این جمله‌ی معترضه را برای شوخی بخاطر بسپاریم که یکی از تعریفهای قابل توجه که درباره‌ی انسان میتوان گفت این جمله است که می‌گوید: انسان موجودیست تکفیر کننده، زیرا نخست تحت تاثیر یک عده عوامل به یک موضوع مانند فروید به غریزه‌ی جنسی عاشق می‌شود و تدریجا عشق او بمرحله‌ی پرستش میرسد، اگرچه از جمله‌ی پرستش وحشت داشته باشد، همین که درباره‌ی آن موضوع به حالت پرستش رسید هر کس که کمترین تردیدی درباره‌ی موضوع معبودش روابدارد، تکفیرش می‌کند عشق و پرستش

نمود عینی و توزین در علوم روانی بقدری در مغرب زمین اوج گرفت که حتی یک روانشناس متخصص در کار خود نیز قدرت ابراز تعمیم حقایق روانشناسی را در خود ندید! بهر حال، تاکنون چنین بوده است که انسانها حتی در مقامات بالای علمی نیز عاشق میشوند و بقول مولوی: در صندوق محدود معشوق خود می‌روند و درش را هم بطوری قفل می‌کنند که نه کلید علوم دیگر بتواند آنرا باز کند و نه کلید درکهای وجدانی و نه هیچ چیز. یکی از آن موضوعات فوق‌العاده با اهمیت که قربانی عشق و پرستش نمود پرستان و عشاق توزین گشته است، دل است که با صدها نوع فعالیتی که دارد و بهیچ وجه نمیتوان آنها را با فعالیت عقلانی محض نظری تفسیر و توجیه نمود، بکنار گذاشته شد و قاچاق تلقی گشت. بلی میتوانیم از روی تقلید از شخصیت‌هایی که خود را به عللی گوناگون از شهرت علمی جهانی برخوردار ساخته‌اند، این حقایق را کنار بگذاریم: دل، عقل عملی، سرشت انسانی، فطرت صافی، وجدان، ضمیر، سطح عمیق شخصیت!! و اگر دیدیم که کنار گذاشتن آنها مساوی سوزاندن میلیونها کتاب ادبی عالی و انسانی ظریف است که ب

از بین رفتن آنها مجبور خواهیم شد برگردیم بار دیگر زندگی را از غارنشینی شروع کنیم مانعی ندارد!! و میتوانیم با اصطلاح‌بافی و لفظ بازی و واقعیت آنها را دگرگون کنیم! مثلاً بجای وجدان بیدار، خودآگاهی را بکار ببریم، و بجای وجدان سرزنش کننده در موقع ارتکاب بدیها، با اصطلاحی مانند صدای سرکوفتگی غریزه دلخوش کنیم! با همه‌ی این خودفریبی‌ها و انسان فریبی‌ها نتیجه‌ی کار ما جز این نخواهد بود که جان و روان و روح انسانی را از انسان شستشو نموده، و موجودی را در تاریخ بوجود بیاوریم که مانند یک ابزار ماشین در اختیار خواسته‌های سودجویان و خودمحوران بوده باشد، حتی از نامگذاری چنین موجود با نام انسان نیز قدرت انسان‌شناسی و انسان‌سازی را از رهبران عالی انسانیت سلب نمائیم. البته فراموش نمی‌کنیم که قدرت پرستان ماکیاولی گاهی برای پیشبرد مقاصد خود با کمال مهارت می‌توانند از کلماتی مانند دل، وجدان، شعور انسانی که آنها را برای روز مبادا زیر نفتالین نگهداشته‌اند، بهره‌برداری کنند! اکنون برای اثبات اینکه روانشناسی حرفه‌ای در فضای ساختگی فرهنگ انسانی، چه بلایی بر سر انسان آورده است به بیان صدها فعالیت و تاثرات و نمودهای درونی که در ترکیبات

گوناگون دل وجود دارد می‌پردازیم. این مبحث در دروان خشکسالی انسان‌شناسی واقعی، از اهمیت حیاتی برخوردار می‌باشد. لذا از مطالعه کنندگان ارجمند تقاضا می‌شود که از دقت و بررسی کافی دریغ نفرمایند. و به ماشین شدن انسان در این دوران خیره نشوند و رسالت پایدار نگهداشتن انسان را فراموش نکنند و هویت واقعی انسان را از دریچه‌ی چشم محدود نگران ننگرند. پیش از شمارش ترکیبات متنوع دل چند نکته را تذکر می‌دهیم که یکی از علل اساسی محدود ساختن فعالیت‌های مغزی و روانی بشر در کارهای حسی و انعکاس محض ذهنی و تعقل تنظیم کننده‌ی واحدها و قضایای پذیرفته شده (بدون تحقیق درباره‌ی آن واحدها و قضایا) سرخوردگی افراطی بعضی از متفکران مغرب زمین از استعدادها و فعالیت‌های معنوی و ظریف مغز و روان در قرون وسطی بوه است، نه اینکه اینان توانسته باشند، برای نفی و انکار استعدادها و فعالیت‌های مزبور دلیلی داشته باشند. مخصوصاً می‌بینیم پیشتازان و متصدیان مدیریت جوامع در موقعیتهای مناسب همان استعدادها و فعالیت‌های معنوی و ظریف انسان‌ها را به رخ کشیده و آنها را مورد بهره‌برداری قرار میدهند. مانند ای وجدانهای پاک انسانی، ما از وجدانهای پاک در این مسئله استمداد م

یکنیم، مطالب خصم ما بیشرمانه و ضد انسانی است اینان چنانکه گفتیم میتوانند با مهارت بسیار دقیق بجای کلمات قلب و دل و وجدان کلمات دیگری را استخدام نمود و به هدف خود برسند. نکته دوم یکی از مهمترین و اساسی‌ترین عواملی که در حذف دل از قاموس حیات بشری بیچشم میخورد، همان آلرژی و حساسیت روانی است که بعضی از متفکران مانند فروید درباره‌ی فعالیت‌های مذهبی دل پیدا کرده‌اند این عبارت را در گذشته از این شخص نقل کردیم من برای بحث در این قبیل مطالب توزین‌ناپذیر خود را ناراحت می‌بالم و بهمین ناراحتی همواره اقرار دارم در این عبارت دقت کنید و سپس از وجدان علمی فروید پرسید که شما با کدامین منطق با داشتن آلرژی و حساسیت روانی که نوعی بیماری روانی است در موضوع مذهب که از اهمیت حیاتی برخوردار

است بررسی و قضاوت کرده‌اید؟! نکته‌ی سوم - یکی از اساسی‌ترین استعدادها و فعالیت‌های دل خداجوئی و خدایابی آنست. دل مخزن اسرار حق است: دل چه باشد مخزن اسرار حق خلوت جان بر سر بازار حق شیخ محمود شبستری دل اساس کارگاه آدمی است و بارگاه محرمی با خداست: دل امین بارگاه محرمی است دل اساس کارگاه آدمی است شیخ محمود شبستری مولف آندارج میگوید: دل ل

طیفه‌ی ربانی و روحاین و او حقیقت انسان است و مدرک عالم و عارف و عاشق و مخاطب و معاتب همان است. هر که دل را دریافت، خدا را دریافت و هر که به دل رسید به خدا رسید، دانی که دل چیست و کجاست، دل منظر خداست و مظهر جلال و جمال کبریاست و منظور لطف الهی است و چون قالب رنگ دل گیرد و همرنگ دل شود، قالب نیز منظور الهی باشد در قاموس کتاب مقدس دل چنین تعریف شده است: محل و مرکز جمیع امید و اراده‌ی دوست و دشمن و نیز مرکز بصیرت عقلی است و دارای تمام طبایع روحانی‌ی بنی نوع بشر میباشد. اکنون به بیان ترکیبات و معانی دل میپردازیم. ۱- دل آب دادن: لذت بردن و محظوظ شدن. ۲- دل آب شدن: ذوب شدن (هراسیدن، بی‌تاب شدن). ۳- آب صبر بر دل زدن- ما بی‌تو به دل بر نزدیم آب صبوری چون سنگدلان دل نهادیم به دوری سعدی ۴- آتش دل- دریا دو چشم و بر دل آتش همی فزاید مردم میان دریا آتش چگونه باید رودکی ۵- دل آراء: نگار ۶- دل آراستن: تصمیم گرفتن ابا ژنده پیلان و با خواسته که خونی به کینه دل آراسته دلی کز خرد گردد آراسته چو گنجی بود پر زر و خواسته سعدی ۷- آرام دل: معشوقه- کسی برگرفت از جهان کام دل که یکدل بود با وی

آرام دل سعدی ۸- آرامش دل بمعنای فراغت دل- دلی که رامش جوید نیابد او دانش سری که بالش جوید نیابد او افسر عنصری ۹- ارزش دل. ۱۰- آرزوی دل. ۱۱- دل آزاد: آزاد دل. ۱۲- دل آزار. ۱۳- از دل آمدن- چطور از دستت آمد این بچه‌ی یتیم را زدی؟! بالب آماده‌ی فریاد هر شب بر درت آیم و دیگر دلم ناید که بیدارت کنم ۱۴- از دل بر آمدن- آه از دل بر آورد، سخن او از دل بر آمد. ۱۵- از دل بر آوردن: از دل بر انداختن، محبت کسی را از دل بر انداختن و از دل راندن- از آن زمان که تو ما را از دل بر آوردی مسافریم بهر خاطری که میگذریم حسن بیک رفیع ۱۶- از دل به دل رفتن- اگر دل به دل رود زدل خویش باز پرس تا بی‌هوای تست کرا زین دیار دل سوزنی از دل به دلت رسول کردیم و زدیده زبان راز بستیم خاقانی ۱۷ از بهر دل: برای رضا و خشنودی دل کسی گفت از بهر دل من جوانمردی بکن لغت نامه‌ی دهخدا نقل از تاریخ برامکه. ۱۸- از ته دل: از صمیم قلب. ۱۹- دل از جان رفتن (ترسیدن) - ۲۰- دل از دست داده: دل از کف داده- بهر جا قامتش چون من دل از کف داده‌ای دارد به رنگ نقش پا در هر قدم افتاده‌ای دارد محمد علی طائف ۲۱- دل آزر

دن- دگر ره نیازارش سخت دل چو یاد آیدم سختی کار گل سعدی ۲۲- آزرده دل: دل و یا جان را ناراحت کردن مرا بهر چه کنی دل نخواهد آزرده که هرچه دوست پسندد بجان دوست رواست سعدی ۲۳- دل از کسی پرداختن: دل خالی کردن و قطع علاقه کردن- توان از کسی دل پرداختن که دانی که بی او توان ساختن سعدی ۲۴- دل از کسی یا چیزی شستن: اعراض از آن. ۲۵- از دل گذشتن: ملهم شده- از دلم گذشت که امروز دوستم بسراغم می‌آید ۲۶- از دل ماندن: آزرده خاطر شدن- دل چو رویش دید جانرا در بباخت خاطر خواجه ازین از دل بماند خواجهی کرمانی ۲۷- از دل نگرستن: بسیار اهمیت دادن- دهم جان گر از دل بمن بنگری کنم خاک تن تا تو پی بسپری فردوسی ۲۸- از همه‌ی دل خواستن: از همه‌ی سطوح دل خواستن- هر که ما را نخواهد از همه دل گر همه دل بود ازو بگسل سنائی ۲۹- دل از هوس بریدن. ۳۰- دل آسا: آنچه خاطر را آسایش دهد. ۳۱- دل آسائی: تسلی. ۳۲- آسوده دل: فارغ البال، آرام دل- شه آزرده دل شد ز گفتارشان نوازشگری کرد بسیارشان نظامی ۳۳- اشتر دل: کینه توز- ۳۴- آشفته دل. ۳۵- دل آشوب. ۳۶- دل افتاده: تنگدل. ۳۷- دل افروز (رو

شن کننده‌ی دل) ۳۸- افسرده دل- در محفل خود راه مده همچو منی را کافسرده دل افسرده کند انجمنی را ۳۹- دل افکار: (دلریش

و شکسته دل). ۴۰- دل آگاه- بلی داند دلی کارگاه باشد که از دلها بدلها راه باشد ۴۱- الحان و نغمه‌های دل- دل مرغان خراسان را من دانه نهم که زمرغان دل الحان به خراسان یابم خاقانی ۴۲- آماده دل- یکی بدسگال و یکی ساده دل سپهد بهر کار آماده دل فردوسی ۴۳- دل انجام: کسیکه مراد دل را به انجام میرساند. ۴۴- دل اندر وای: نگران. ۴۵- دل انگیزان: نوائی از موسیقی. ۴۶- آوای دل. ۴۷- دلاوری: شجاعت. ۴۸- دلاویز. ۴۹- آه دل. ۵۰- اهل دل: صاحب‌دل، اهل ذوق، اهل مکاشفه- دل رفت گر اهل دل بیابم زین مرهم زخم آن بینم خاقانی معرفتی در گل آدم نماند اهل دلی در همه عالم نماند نظامی نور حق ظاهر بود اندر ولی نیک‌بین باشی اگر اهل دلی مولوی ۵۱- آهن دل: چو دیوان آهن دل الماس چنگ چو گرگان بد گوهر آشفته رنگ نظامی ۵۲- آهو دل: ترسو و ضعیف. ۵۳- ای دل، دلا: ای جان، ای من، ای نفس- ای دل خواهی که در دلارام رسی بی‌تیماری بدان مه تام رسی از قابوسنامه ای دل ار سیل

فنا بنیاد هستی بر کند چون تو را نوح است کشتیبان زطوفان غم مخور حافظ دلا کشیدن باید عتاب و ناز بتان رطب نباشد بی خار و کنزبی ما را فراآوری دلا سلوک چنان کن گر بلغزد پای فرشته ات به دو دست دعا نگهدارد حافظ ۵۴: آینه دل- ۵۴- آینه‌ی دل چو شود صافی و پاک نقش‌ها بینی برون از آب و خاک مولوی دل صادق بسان آینه است رازها پیش او معاینه است سنائی ۵۵- دل با خود نبودن- هامان گفت از ملک مرا دل با خود نیست از غم ملک زاده لغت نامه دهخدا- نقل از سمک عیار ج ۱ ص ۲ ۵۶- بار دل- ۵۷- بارقه‌ای که بر دل میزند. ۵۸- باز دل: کسی که دل بماند دل باز دارد. ۵۹- باز آمدن دل: برگشتن دل به حال طبیعی خود- چو باز آمدش دل به جاماسب گفت که این خود چرا داشتی در نهفت فردوسی ۶۰- دل باز کردن: دل باز کردن پیش کسی و غمها و رازها با او گفتن. ۶۱- دل با کسی نبودن: سخت در هراس و وحشت بودن- همگان به درگاه آمدند که با کسی دل نبود. تاریخ بیهقی ۶۲- بادل گفتن- دگر گفت با دل که از چند گاه شدم من بدین مرز جویای شاه فردوسی ۶۳- دل بجای داشتن- به او گفت کاین دل ندارد بجای ز سر پرستش پاسخ آرد ز پای

فردوسی ۶۴- بد دل، دل بد کردن- چو بشنید مهران ز کید این سخن بدو گفت از خواب دل بد مکن فردوسی ۶۵ دل بدست آوردن- تا توانی دلی بدست آور دل شکستن هنر نمی‌باشد سعدی اگر بر آب روی خسی باشی، و اگر بر هوا پری مگسی باشی، دلی بدست آر تا کسی باشی. خواجه عبدالله انصاری ۶۶- دل بدل: توافقی عمیق میان دو انسان. ۶۷- بر آن دل: بر آن عقیده و تصمیم قلبی- نه بر جنگ از ایران زمین آمدیم به مهمان خاقان چنین آمدیم نظامی ۶۸- دل بر راه بودن- ز انتظارم دیده و دل بر رهست زین غم آزاد کن گر وقت هست مولوی ۶۹- دل بردن- جوان را ره و رای گردان بود دلش بردن از راه آسان بود اسدی دل بردی از من به یغما ای ترک غارتگر من دیدی چه آوردی ای دوست از دست دل بر سر من حکیم صفا اصفهانی ۷۰- برده دل: عاشق. ۷۱- دل بر سر آن بودن: خواهش و هوای آن چیز را داشتن. صد گونه سبب طی شد و یکدل نشکستی امشب که دل بر سر ناز آمدنت نیست عرفی ۷۲- دل بر سر زبان داشتن و دل بر کف داشتن- چون کنم راز عشق را خس پوش من که دل بر سر زبان دارم طالب آملی ۷۳- بر سر و دل کسی بودن: بار خاطر و مایه‌ی رنج او بودن- ۷۴- بر

گشتن دل به حالت طبیعی- ۷۵- بر نا دل: جوان دل- ۷۶- بر در دلها نشستن: غمخوار بودن به مصیبت دیدگان- میان به خدمت آزادگان بسته و بر در دلها نشسته. گلستان سعدی ۷۷- دل بریدن. ۷۸- بز دل: ترسو و جبان. ۷۹- دل بستن- دوستان عیب کنندم که چرا دل بتو بستم باید اول بتو گفتن که چنین خوب چرائی سعدی ۸۰- دل به باد دادن- چنان افتاد از قضا که بونعیم ندیم مگر به حدیث این ترک دل به باد داده بود ۸۱- دل به جان آمدن- سینه مالا مال در دست از دریغا مرهمی دل ز تنهایی بجان آمد خدایا همدمی حافظ ۸۲- دل به چند جا رفتن- جائی نمیروی که دل بدگمان من تا بازگشتن تو به صدجا نمی‌رود صائب تبریزی ۸۳- به دل خود: به میل خود. ۸۴- دل به دریا زدن- گر به طوفان میسپارد ور به ساحل میبرد دل به دریا و سپر بر روی آب افکنده‌ایم سعدی دیده دریا کنم و صبر به صحرا فکنم و ندرین کار دل خویش بدریا فکنم حافظ اشرف از گردون نیابی گوهر مطلوب را تا

نیندازی در این ره دل بدریا چون حباب سعید اشرف رهروان عقل ساحل را به جان دل بسته‌اند ما دل خود را براه عشق بر دریا زدیم ظهیر فاریابی ۸۵- دل به روی دویدن: خون گریستن-

چو در گوش خواهر شد آن گفتگوی همه بر دویزش دل از تن به روی فردوسی ۸۶- دل به کسی پرداختن- کسی که روی تو دیدست حال من داند که هر که دل بتو پرداخت صبر نتواند سعدی ۸۷- به دل گرفتن: متاثر شدن و در انتظار انتقام بودن- فلک به عمر خود از هر که یافت آزاری به دل گرفت و به عهد تو انتقام کشید حسن بیک رفیع ۸۸- به دل نشستن. ۸۹- بیدل: دل از دست داده- بیدلی در همه احوال خدا با او بود او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد حافظ ۹۰- بی دل: بی‌رحم و بی‌عاطفه. ۶۱- دل بیتاب- دانم که بیقراری در این درد جانگداز حرف شکایت از دل بیتاب میکشد صائب تبریزی ۹۲- بیچاره شدن دل. ۹۳- بیدار دل. ۹۴- دل بیمار- دل بیمار را دوا بتوان حمق را هیچگونه چاره میدان سنائی ۹۵- بیماری دل- ۹۶- دل بینائی: دیدن دل- همی دیدن دل طلب هر زمان که از دیدن دل فزاید روان اسدی ۹۷- دل پاره گشتن دید بنوعی که دلش پاره گشت بر زگر پیر در آن ساده دشت نظامی ۹۸- دل پاک- به دل پاک مرا جامه ناپاک رواست بد مر آنرا که دل و جامه پلید است و پلشت کسائی ۹۹- پاکدل- دل که پاکیزه بود جامه‌ی ناپاک چه پاک سر که ب

ی‌مغز بود نغزی دستار چه سود ۱۰۰- پاک کردن دل ۱۰۱- دل پائین ریختن- در آن لحظه که آن حادثه را دیدم دلم پائین ریخت یا دلم فرو ریخت ۱۰۲- پر دل ۱۰۳- دل پر آشوب ۱۰۴- پراکنده بودن دل- که بازار چندانکه آکنده‌تر تهیدست را دل پراکنده‌تر سعدی ۱۰۵- دل پر بودن- دلم از کارهای او پر است ۱۰۶- پردرد گشتن دل- دلش گشت پردرد و رخسار زرد پر از غم روان لب پر از باد سر فردوسی ۱۰۷- پرزدن دل- دلم برای وطن پر میزند- دلش مثل کبوتر پرمی‌زند ۱۰۸- دل پرسودا ۱۰۹- دل پرسی: احوالپرسی ۱۱۰- دل پر کینه و انتقامجو- شد از باختر سوی دریای گنگ دلی پر ز کین و سری پر ز جنگ ۱۱۱- پریشان دل ۱۱۲- پژمرده دل ۱۱۳- دل پسند ۱۱۴- پوشیده دل: کور دل ۱۱۵- پیچان دل: اضطراب و پریشانی ۱۱۶- دل پیروز ۱۱۷- دل پیشه: سکوت و خاموشی ۱۱۸- تاب زدن دل: تافتن دل. ۱۱۹- تاراج دل. ۱۲۰- تازه دل: دل شاداب، جوان دل. ۱۲۱- تافتن دل. ۱۲۲- تباهی دل: شیفته شدن، فساد دل. ۱۲۳- تپیده دل. ۱۲۴- ترجمان دل. ۱۲۵- دل ترکیدن. ۱۲۶- تشویش دل. ۱۲۷- تصدیق دل. ۱۲۸- تفته دل: دل تفتیده. سخت غمناک. ۱۲۹- تکذیب دل. ۱۳۰- دل تفتیده. ۱

۳۱- تمنای دل. ۱۳۲- تنگ دل. ۱۳۳- دلتنگ.

۱۳۴- دلتنگ شدن- گر از دلبری بتنگ آیدت و گر غمگساری بچنگ آیدت سعدی ۱۳۵- توسن دلی: سخت دل بودن. ۱۳۶- ته دل. ۱۳۷- ته دل روشن روشن بودن. ۱۳۸- تهی دل: خالی بودن دل از کینه و بغض. ۱۳۹- دل تهی کردن: خالی کردن دل- همه‌ی گله‌ها و شکوه‌ها را بازگو کردن، انتقام گرفتن. ۱۴۰- تیره دل: بد رای، نادرست. ۱۴۱- تیز دل: شجاع و دلاور. ۱۴۲- ثنای دل. ۱۴۳- جان و دل: مایه‌ی هستی و حیات. ۱۴۴- دل و جان: دندان و ناخن. ۱۴۵- دل و جانی: خالصانه. ۱۴۶- دل جستن: عقیده‌ی کسی را پرسش کردن و بررسی نمودن. ۱۴۷- جنگ و کینه در دل. ۱۴۸- جوان دل. ۱۴۹- جوشیدن دل: شدت فعالیت دل چه در عواطف و چه در هیجانات دیگر ۱۵۰- دلجوئی و دلجو. ۱۵۱- دل چرکین. ۱۵۲- دلچسب. ۱۵۳- چشم دل: دیده‌ی دل- چشم دل باز کن که جان بینی آنچه نادیدنیست آن بینی هاتف ۱۵۴- چشم و دل سیر: بی‌نیاز و بی‌طمع. ۱۵۵- چوبین دل. ۱۵۶- چیره دل: دل پیروز، قوی دل. ۱۵۷- حال آمدن دل: خوشدل و شادمان شدن. ۱۵۸- حجاب دل. ۱۵۹- حدیث دل. ۱۶۰- حرف دل. ۱۶۱- حکایت دل. ۱۶۲- خالی بودن دل از کینه و بغض.

۱۶۳- خالی کردن دل از کینه یا اندوه. ۱۶۴- خاموشی دل. ۱۶۵- خانه‌ی دل- ما خانه‌ی دل جای تمنای تو کردیم در خانه چراغ از رخ زیبای تو کردیم کمال خجندی ۱۶۶- دل خائیدن- در خم طره‌ی تو شیوه‌ی ماست دل به دندان شانه خائیدن طالب آملی ۱۶۷- خرابی دل- دل و عمرم خراب گشت و ز تو عوض یک خراب می‌نرسد خاقانی ۱۶۸- خراشیدن دل: آزرده دل. ۱۶۹- خراشیده

دل. ۱۷۰- خرم دل- خرم دلی که منبع انهار کوثر است کوثر کجا ز دیده‌ی پر اشک بهتر است ۱۷۱- خسته دل: دل فگار، دلخسته، مغموم. ۱۷۲- خطای دل. ۱۷۳- خلوت دل: در خلوت دل. ۱۷۴- خلوت نشین دل- گرگ آزاد ریسمن در خلق کیست خلوت نشین دل با خلق اوحدی ۱۷۵- خلیده دل: مجروح دل، دل مجروح. ۱۷۶- خندان دل: دل خندان. ۱۷۷- خنک شدن دل: راحت دل. ۱۷۸- خواب دل. ۱۷۹- دلخواسته: معشوق. ۱۸۰- دلخواه. ۱۸۱- خواهش دل. ۱۸۲- خود را در دل دیگری جادادن. ۱۸۳- دلخور شدن. ۱۸۴- دلخوردگی. ۱۸۵- دل خوردن- ز فکر دانه مخور زیر آسمان دل خویش به آب خشک محال است آسیا گردد صائب تبریزی دل را به ره بیهده کامی نتوان خورد این میوه عزیز است بخامی نتوان خورد وحید

۱۸۶- دلخوش- بر مرگ دل خوش است درین واقعه مرا کاب حیات در لب یاقوت فام اوست سعدی ۱۸۷- دلخوش داشتن: قناعت و رضایت دادن بچیزی. ۱۸۸- دلخوشی. ۱۸۹- دلخوشی دادن. ۱۹۰- خون دل- از بس که سر زلفش در خون در من شد در نافه‌ی مشگ افشان دل گشت جگر خوارش فریدالدین عطار نه زخم خورد که خون دل خراب نخورد غرور او ز سفال شکسته آب نخورد کلیم ۱۹۱- دل خون. ۱۹۲- خون شد دل، دل خونین، دل خون بودن- ورنه خود اشفقتن منها چون بدی گرنه از بیمش دل که خون شدی مولوی دلش خون شد و راز در دل بماند ولی پایش از گریه در گل بماند سعدی ۱۹۳- دل: روح و جان و روان- دریغ من که مرا مرگ و زندگانی تلخ که دل تبست و تباهست و تن تباه و تبست آغاجی ۱۹۴- دل: شهامت، شجاعت، توانائی- هزار کبک ندارد دل یکی شاهین هزار بنده ندارد دل خداوندی شهید بلخی ۱۹۵- دل مایه‌ی شجاعت و تکیه‌گاه- دل شهر یاران و پشت و کیان به فریاد هر کس کمر در میان فردوسی ۱۹۶- دلا، ای دل: ای جان، ای من، ای نفس. ۱۹۷- دلیر: قوی دل، دلاور، شجاع- شد از مردی آن سوار دلیر گمان برد کان شیر دل بود شیر نظامی ۱۹۸- دل دادن- این دی

ده شوخ می کشد دل به کمند خواهی که به کس دل ندهی دیده به بند دل من خواست همی بر کف او دارم دل و بجای دل جان خواهد بدهم که سزاست فرخی ۱۹۹- دلداده. ۲۰۰- دلدار. ۲۰۱- دلداری. ۲۰۲- داغ دل. ۲۰۳- دام دل. ۲۰۴- دانا دل. ۲۰۵- در دل آمدن- در دلم آمد که سال آن مه من چند هفته‌ی دیگر بر آن شمار بر آمد سوزنی ۲۰۶- دل در انتظار بودن- بزرگان چشم و دل در انتظارند عزیزان وقت و ساعت می‌شمارند سعدی ۲۰۷- در دل را باز کردن: هرچه در دل داشتن گفتن. ۲۰۸- درد دل- تن بی درد دل جز آب و گل نیست دل فارغ ز درد عشق دل نیست جامی ۲۰۹- در دل داشتن: باطنا بر آن بودن، در خاطر داشتن، نیت آن داشتن- همی داشت اندر دل این شهریار چنین تا برآمد بر این روزگار فردوسی ۲۱۰- در دل رفتن: به دل نشستن. ۲۱۱- دل در سنگ شکستن: خاموشی گزیدن. ۲۱۲- در دل قرار دادن: عمیقا معتقد شدن. ۲۱۳- دل در کمند آوردن- وقتی به لطف گوی و مدارا و مردمی باشد که در کمند قبول آوری دلی سعدی ۲۱۴- در دل گرفتن- صاف چون آینه می‌باید شدن با نیک و بد هیچ چیز از هیچ کس در دل نمی‌باید گرفت صائب تبریزی ۲۱۵- دل در گرو گذاشت

ن- یکی را چو من دل بدست کسی گرو بودمی برد خواری بسی سعدی ۲۱۶- درماندن دل: بیچاره شدن دل. ۲۱۷- در دل نشستن. ۲۱۸- دل دریا کردن: دل بدریا زدن- در محیط آفرینش از حبابی کم مباش کز نظر واکردنی دل را به دریا کرد و رفت صائب تبریزی ۲۱۹- دل دریای نور- دل نباشد غیر آن دریای نور دل نظرگاه خدا و آنگاه کور! مولوی مثنوی ۲۲۰- دل دریائی: پریشانی و تشویش دل- پریشان خاطری چون زلف یار بی وفا دارم دل دریایی چون کشتی بی‌ناخدا دارم میرنجات ۲۲۱- دست از دل برآوردن: عزم و تصمیم قطعی. ۲۲۲- دل دگرگون کردن. ۲۲۳- دل و دماغ: هوی، علاقه. ۲۲۴- دل دوختن- دل دوختن بوعده‌ی معشوق بی‌وفا جز آروزی خام و خیال محال نیست قدسی ۲۲۵- دود دل: آه و ناله. برق جمالی بجست خرمن خلقی بسوخت زآنهمه آتش نگفت دود دلی برشود سعدی ۲۲۶- دل دور داشتن: حالت احتتاب از چیزی- دل و مغز را دور دار از شتاب خرد با شتاب اندر آید به خواب فردوسی ۲۲۷- دل دو نیم- بلائی چشم در راهی عظیم است همیشه چشم بر ره دل دو نیم است نظامی ۲۲۸- دو دل بودن و یکدل بودن- من دژم کردم که با من دل دوتا کرد دست دوست خرم آن باش

که با او دوست دل یکتا کند منوچهری دامغانی ۲۲۹- دلدهی: اشتغال. ۲۳۰- دیده‌ی دل. ۲۳۱- دل و دیده: گرامی، بسیار عزیز. بدیشان سپرد آن دل و دیده را جهان‌جوی گرد پسندیده را فردوسی ۲۳۲- دل و دین زدن- بتاراج بردن. ۲۳۳- دیو دل: شیطانی ۲۳۴- دل دیوانه- دل دیوانه بشیید هر ماه چون نظر سوی هلالش برسد خاقانی دل را به کف هر که نهم باز پس آرد کس تاب نگهداری دیوانه ندارد ۲۳۵- دریا کردن دل- تو دریا کن دل ای ساقی و خم را در میان آور سرما گرم ازین پیمان‌های کم کم نمی‌گردد، صائب تبریزی ۲۳۶- راحت دل. ۲۳۷- راز دل- صبح آتشی از نهران بر آورد راز دل آسمان بر آورد خاقانی ۲۳۸- راز دل زمانه: کنایه از آفتاب. ۲۳۹- راست دل: دل صاف و پاک. ۲۴۰- دل راست داشتن با کسی: یکرنگ بودن. ۲۴۱- دل راه دادن: دریافت دل دلم به گفتار تو راه نمی‌دهد مانند فتوای دل استفت قلبک (از دل خود فتوی بگیر) و بین راه می‌دهد یا نه) ۲۴۲- راه از دل به دل- بلی داند دلی کاگاه باشد که از دلها به دلها راه باشد ۲۴۳- راه را دل می‌شناسد- دور شو از راهزنان حواس راه تو دل داند دل را شناس نظامی ۲۴۴- دلربا. ۲۴۵- رسیدن د

ل. ۲۴۶- دل رفتن- دل می‌رود ز دستم صاحب‌دلان خدا را دردا که راز پنهان خواهد شد آشکارا حافظ ای ساربان آهسته ران کارام جانم می‌رود و آندل که با خود داشتم با دلستانم می‌رود ۲۴۷- دلرفته: بیجان. ۲۴۸- رمیدن دل- چپ و راست لشگر کشیدن گرفت دل پردلان زورمیدن گرفت سعدی من رمیده دل آن به که در سماع نیایم که گر بیای درآیم به در برند بدوشم سعدی دلم رمیده لولی وشی است شورانگیز دروغ وعده و قتال وضع و رنگ آمیز حافظ ۲۴۹- رنجش دل- مرنجان دلم را که این مرغ وحشی ز بامی که برخاست مشکل نشیند طیب ۲۵۰- روا دیدن دل: اجازه‌ی وجدان. ۲۵۱- روشنندل: روشن ضمیر- چنین گفت روشنندل پارسی که بگذشت سال از برش چارسی فردوسی قوی رای و روشنندل و نغزگوی نظامی ۲۵۲- دل روشن شدن ناگهانی: بارقه‌ای که بر دل می‌زند. ۲۵۳- دلریش. ۲۵۴- زبان دل: گفتار خاص دل. ۲۵۵- دل زخم. ۲۵۶- دل زدای: مقبول، پسندیده، پاک کننده‌ی دل از اندوه و اضطراب و تردید. ۲۵۷- زنده دل- بجان زنده دلان سعدیا که ملک وجود نیارزد آنکه دلی را ز خود بیازاری سعدی نور ادب دل را زنده کند ۲۵۸- زوال دل: اعراض، رکود و خموشی ۲۵۹- زی

رت دل- تا بتوانی زیارت دلها کن کافزرون ز هزار کعبه آمد یک دل خواجه عبدالله انصاری ۲۶۰- ساده دل. ۲۶۱- دلساز: خاطر نواز، دلنواز. ۲۶۲- دلسازی: غیرت و حمیت. ۲۶۳- سبک دل: ظریف خاطر گشتن. ۲۶۴- سبک شدن دل: ترسیدن- از هول زخم او دل گیتی سبک شود گر در مصاف دست به گرز گران کند مسعود سعد ۲۶۵- سبک گردانیدن دل: خالی کردن دل از کینه یا اندوه- دل سبک گردان زکین تا قابل نیکان شوی باغبان بیرون کند از خاک گلشن سنگ را اقامت صفاهانی ۲۶۶- دلستان: معشوق- دل از آن دلستان بکس نرسد بر از آن بوستان بکس نرسد خاقانی ای ساربان آهسته ران کارام جانم می‌رود و آندل که با خود داشتم با دلستانم می‌رود سعدی ۲۶۷- سخت دل- بی‌مهر، ظالم، قسی‌القلب. ۲۶۸- سخن دل سخن که از دل برآید بدل نشیند. ۲۶۹- دل‌سرد. ۲۷۰- سرد کردن کسی را بر دل کسی: از نظر انداختن وی. ۲۷۱- سر رفتن دل: تنگ حوصله شدن. ۲۷۲- سرگرم کردن دل: مشغول داشتن آن. ۲۷۳- سرگشته‌ی دل: دل سرگشته. این دل سرگشته‌ی از خود تهی پر از گداز بر سر چاه ز نخدان کوزه‌ی دولاب بین ۲۷۴- سفر به ابدیت از راه دل- به دل در خواص بقا می‌گیریم بجان زین خرا

س فنا می‌گیریم خاقانی دل شود چون به علم بیننده راه جوید به آفریننده اوحدی ۲۷۵- دل سفره کردن: همه‌ی رازها و حوادث و دردها و خوشی‌های خود را بازگو کردن. ۲۷۶- سندان دل: دل سخت، دل آهنین. ۲۷۷- دل سنگ- دلی که عاشق و صابر بود مگر سنگ است ز عشق تا بصبوری هزار فرسنگ است ۲۷۸- سنگ دل- آن دل چون سنگ ما را چند چند پند گفتیم و نمی‌پذیرفت و کشید ۲۷۹- سنگ بر دل زد: دل از هوس بریدن. ۲۸۰- سنگ صبر بر دل بستن: سکوت و خاموشی گزیدن. ۲۸۱- سوختن دل: دلسوزی به کسی. ۲۸۲- دلسوخته- بس ستاره‌ی آتش از آهن جهید وین دل سوزیده پذیرفت و کشید مولوی ۲۸۳- سوزاندن دل کسی: سخت ناراحت کردن او. ۲۸۴- دلسوزی به کسی. ۲۸۵- سویدای دل. ۲۸۶- سیاه دل- بر سیه چه سود خواندن و عظمی نرود

میخ آهنین در سنگ سعدی ۲۸۷- دل سیاه کردن: ایجاد اندوه کردن. ۲۸۸- دل سیر بودن: بی‌اعتنائی و بی‌طمع بودن. ۲۸۹- سیماب دل: بی‌دل و ترسو. ۲۹۰- دلشاد- بی‌وصل تو کاصل شادمانی است تن را دل شادمان مبینام خاقانی ۲۹۱- شاداب دل: خوش طبع. ۲۹۲- شخوده دل: خراشیده دل، دل ریش، دل زخم. ۲۹۳- دلشدگی: حماقت و نادانی. ۲۹۴- شستن دل: پاک کردن دل.

۲۹۵- شستن دل: اعراض قطعی از چیزی یا کسی. ۲۹۶- شفا یافتن دل- جواب سرد فرستی شفای دل ندهد شفا چگونه دهد چون جلاب باشد سرد خاقانی ۲۹۷- دل شکار- ز پگاه میر خوبان به شکار می‌خرامد که به تیر غمزه‌ی او دل ما شکار بادا مولوی ۲۹۸- شکستن دل کسی. ۲۹۹- دل شکسته. ۳۰۰- شکیا دل: دل آرام و با ظرفیت. ۳۰۱- شمع دل- شمع دل عشاقان بنشست چو او برخاست افغان ز نظر بازان برخاست چو او بنشست حافظ ۳۰۲- از دل شنیدن و: پذیرش از دل. ۳۰۳- شور زدن دل: هیجان اضطراب‌انگیز. ۳۰۴- شوریده دل: پریشان خاطر، عاشق و شیفته. ۳۰۵- شیرین کردن دل: خوش کردن دل. ۳۰۶- شیشه دل: نازک دل. ۳۰۷- شیشه‌ی دل بر سنگ زدن: شکستن آن- چندین هزار شیشه‌ی دل را به سنگ زد افسانه‌ایست اینکه دل یار نازک است صائب تبریزی ۳۰۸- دل شیطانی: متقلب. ۳۰۹- شیفته دل: شوریده دل، بیقرار. ۳۱۰- صاحب‌دل: آگاه دل، عارف، بینا دل- صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خانقاه بشکست عهد صحبت اهل طریق را سعدی دل می‌رود ز دستم صاحب‌دلان خدا را دردا که راز پنهان خواهد شد آشکارا حافظ ۳۱۱- صافی دل: صافی ضمیر. ۳۱۲- صید شدن دل: شکار شدن

دل به کسی یا به چیزی. ۳۱۳- ضعف رفتن دل برای کسی: خواهان او شدن. ۳۱۴- دلش طاقچه ندارد: نهایت رک گو و صریح و صاف و ساده است. ۳۱۵- دل طاق کردن: کنایه از یگانه شدن و مجرد گشتن از علایق- خط در خط عالم کش و در خط مشواز کس دل طاق کن از هستی و بر طاق بنه اسباب خاقانی ۳۱۶- طپش دل. دل می‌طپد اندر بر سعدی چو کبوتر زین رفتن و باز آمدن کبک خرامان سعدی ۳۱۷- ظلمت دل- ۳۱۸- عشق مربوط به دل است- دلم تا عشقباز آمد در او جز غم نمی‌بینم دلی بی‌غم کجا جویم که در عالم نمی‌بینم سعدی ۳۱۹- عمارت دل: آبادی دل- تا بتوانی عمارت دلها کن بهتر ز هزار کعبه باشد یکدل خواجه عبدالله انصاری ۳۲۰- گردل: ترسنده. ۳۲۱- غریو دل: فریاد پرخاش جویانه- چو آگه شد از رستم و کار دیو پر از خون شدش چشم و دل پر غریو فردوسی ۳۲۲- غم دل- گفته بودم چو بیائی غم دل با تو بگویم چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیائی سعدی ۳۲۳- دل غمگین- دل از دیری کار غمگین مدار تو نیکی طلب کن نه زودی کار اسدی ۳۲۴- دل غنی و بی‌نیاز- دل چو غنی شدن ز فقیری چه غم روز رهائی ز اسیری چه غم خواجه کرمانی ۳۲۵- دل

فارغ- تن بی‌درد دل جز آب و گل نیست دل فارغ ز درد عشق دل نیست جامی ۳۲۶- فراخ بودن دل: یا گنجایش بودن آن در بذل و بخشش و تحمل حوادث. مرا غم آید اگرچه مرا دل است فراخ زمان دادن و بخشیدن بدان کردار فرخی ۳۲۷- فراغت دل: دل آسودگی. ۳۲۸- فرزانه دل: دلی هماهنگ با عقل و خرد و هوش- ز گفتار فرزانه دل مرد پیر سخن بشنو و یک یک یادگیر فردوسی ۳۲۹- دل فرو ریختن: ترس و وحشت در برابر حوادث ناگهانی. ۳۳۰- دل فرو گیر: جای آسایش دل. ۳۳۱- دلفریبی. ۳۳۲- فساد دل. ۳۳۳- قدر دل- قدر دل و پایه‌ی جان یافتن جز به ریاضت نتوان یافتن نظامی ۳۳۴- قرار گرفتن دل: آرام گرفتن آن. ۳۳۵- قرص بودن دل: مطمئن بودن آن (اصطلاح عامیانه). ۳۳۶- قوت دل: شجاعت. ۳۳۷- دل قوی- دل قوی باشد چو دامن پاک باشد مرد را ایمنی چون دامن تو پاک گشت و دل قوی ناصر خسرو ۳۳۸- کام دل: مطلوب نفس، هواس نفس. ۳۳۹- کباب از دل بینوا خوردن: کنایه از ربودن مال بینوا. ۳۴۰- کباب شدن دل: سوختن دل- خجسته بادت و فرخنده مهرگان و به تو دل برادر شاد و دل عدوت کباب فرخی ۳۴۱- کدورت دل- آنقدر بار کدورت دل به دلم آمده جمع که آگ

ر پایم ازین پیچ و خم آید بیرون لنگ لنگان در دروازه‌ی هستی گیرم نگذارم که کسی از عدم آید بیرون منسوب به مسیح کاشانی ۳۴۲- کسی را از دل برانداختن. ۳۴۳- دل کسی را نگاه داشتن: آرامش بخشیدن و جرئت دادن به او. ۳۴۴- دل کسی ربودن- کس

نیست به گیتی که بر او شیفته نبود دل‌ها ز خوی نیک ربایند نه زاستم فرخی ۳۴۵- کشیدن دل: ربودن و جذب آن. ۳۴۶- کعبه‌ی دل- در کوی وفا دو کعبه دارد منزل یک کعبه‌ی سنگی است یک کعبه‌ی دل ۳۴۷- کعبه کردن دل: توجه شدید به آن. ۳۴۸- کفیده دل: شکافته دل- کفیده دل و بر لب آورده کف دهن باز کرده چو پشت کشف نظامی ۳۴۹- کلنگ دل: مرغ دل، ترسو. ۳۵۰- کم دل: ترسو. ۳۵۱- کنارنگ دل: قوی دل- کدام است گرد و کنارنگ دل به مردی سیه کرده در جنگ دل فردوسی ۳۵۲- کنج دل. ۳۵۳- کندن دل از چیزی یا از کسی. ۳۵۴- دلکوب: دل آزار، بی‌رحم. ۳۵۵- کور دل. ۳۵۶- کینه از دل شستن- سر نامه کرد آفرین از نخست بر آنکس که او کینه از دل بهشت فردوسی ۳۵۷- کینه و جنگ در دل- حجت به عقل گوی و مکن در دل با خلق خیره جنگ و معادا را ناصر خسرو ۳۵۸- کینه در دل داشتن- بر آن بر نهادن

د یکسر سخن که در دل ندارند کین کهن فردوسی ۳۵۹- گاو دل: ترسنده، بد دل- مشو با زبون افکنان گاو دل که مانی در اندوه چون خر بگل نظامی ۳۶۰- دل گداز: غم آورنده. ۳۶۱- دلگران: رنجیده خاطر. ۳۶۲- دل گران داشتن کسی: دل‌تنگ بودن از او- چنین گفت پس ای هنر گستران مدارید دل‌ها به من بر گران ۳۶۳- دلگرانی: آزرده‌گی. ۳۶۴- گرایش دل- دل آنجا گراید که کامش رواست خوش آنجاست گیتی که دلرا هوی است اسدی ۳۶۵- گرد آوردن دل: جمع کردن نیروهای آن. ۳۶۶- گرفتگی دل: انقباض و درهم پیچیدن دل. ۳۶۷- دلگرم- چو با عاشق کند معشوق دلگرم نبینی در میان جز رفق و آزر نظامی ۳۶۸- گرم دل: عاشق ۳۶۹- گرم داشتن دل کسی را: دلجوئی کردن از او. ۳۷۰- دلگرم کردن. ۳۷۱- گسسته دل: آزرده دل. ۳۷۲- دل گسل: دل شکسته. ۳۷۳- دل گسیختن- دلت را زمهر کسی بر گسل کجا نیستش با زبان راست دل فردوسی ۳۷۴- دلگشا: بخشنده‌ی انبساط به دل (منظره‌ی دلگشا). ۳۷۵- گشاد بودن دل: فراخ بودن دل، با بذل و بخشش. ۳۷۶- گشادن دل: شاد بودن آن همچو آن قفل که در حرف کلیدش باشد دایم از حرف گشایان بگشاید دل من وحید ۳۷۷- گفتار خالص دل

۳۷۸- گفتار و سخن دل- دل گفت وصالش به دعا باز توان یافت عمریست که عمرم همه در کار دعا رفت حافظ دل گفت مرا علم لدنی هوس است تعلیم کن اگر ترا دسترس است گفتم که الف گفت دگر هیچ مگوی در خانه اگر کس است یک حرف بس است منسوب به خیام ۳۷۹- دل گم کردن: دل از دست دادن، فریفته شدن- در پری خوانی یکی دل کرده گم بر نجوم آن دیگری بنهاده سم ۳۸۰- گم کرده دل: دل در راه محبوب از دست داده. ۳۸۱- گنج دل. ۳۸۲- گنجایش دل. ۳۸۳- گنجشک دل: ترسو، بد دل. ۳۸۴- گواهی دل- دل گواهی میدهد البته یارم میرسد اضطرابم بیش شد بیشک نگارم میرسد مجذوبعلی شاه بصورت دو حرف کژ آمد دل اما ز دل راستگوتر گواهی نیابی خاقانی ۳۸۵- گوش دل باز کردن: شنیدن و پذیرش از دل. ۳۸۶- لوح دل- میتوانی تار آهی از پشیمانی کشید لوح دل را تخته‌ی مشق هوس کردن چرا صائب تبریزی ۳۸۷- دل مخالف زبان- دل اگر با زبان نباشد یار هرچه گوید زبان بود پیکار لغت نامه‌ی دهخدا، نقل از تاریخ سلاجقه‌ی کرمان ۳۸۸- مراد دل- به مراد دل من باش و دلم نیز مخور گر همی خواهی کز صحبت من بر بخوری فرخی ۳۸۹- مرده دل: سخت افسرده دل-

در تن هر مرده دل عیسی صفت از تلافی تازه جانی کرده‌ای مجدالدین رشید عزیزی ۳۹۰- مرغ دل- مرغ دل را که در این بیضه‌ی خاکی قفس است دانه و آب فراوان به خراسان یابم خاقانی ۳۹۱- مشغول بودن دل: نگران بودن دل. ۳۹۲- مشغول کردن دل: سرگرم کردن دل- دل به بیهوده‌ای مکن مشغول که فلاں ژاژ خای می‌خاید ناصر خسرو ۳۹۳- دل مومین: دل نرم. ۳۹۴- مهمانسرای دل- من به قناعت شده مهمان دل جان به نوا داده به سلطان دل دل سرای تست پاکش دارم از آلودگی کاندیرین ویرانه مهمانی ندانم کیستی علی صائبی تبریزی ۳۹۵- میان دل: هسته‌ی مرکزی دل: سویدای دل، سودای ضمیر، حبه‌ی دل، جایگاه جلوه‌ی خداوندی. نیست کس را جز تو جایی در سویدای ضمیر آروزی اهل عرفانی ندانم کیستی علی صائبی تبریزی بهر جز وی ز خاک ار بنگری راست هزاران آدم اندر وی هویداست درون حبه‌ای صد خرمن آمد جهانی در دل یک ارزن آمد بدان خردی که آمد حبه‌ی دل خداوند دو عالم راست منزل شیخ محمود شبستری ۳۹۶- میوه‌ی دل- قره‌العین من آن میوه‌ی دل یادش باد گرچه

آسان بشد و کار مرا مشکل کرد حافظ ۳۹۷- نازک دل: حساس بودن دل- چندین هزار شیشه‌ی د

ل را بسنگ زد افسانه‌ایست اینکه دل یار نازک است صائب تبریزی ۳۹۸- زهت سرای دل- باغی کجاست اهل هنر را کنون بگو
زهت سرای خاطر و دل ساحت درش دقایقی مروزی ۳۹۹- دل نشین: مرغوب. ۴۰۰- دل نظر گاه خدا- دل نباشد غیر آن دریای نور
دل نظر گاه خدا و آنگاه کور! مولوی- مثنوی ۴۰۱- نقطه‌ی دل: شاید بمعنای فواد در عربی باشد مقابل لب که مرکز عقل است- بر
نقطه‌ی دل است چو پرگار سیر من این مرغ قانع است به یکدانه آشنا صائب تبریزی ۴۱۰- دل نگران: چشم براه و منتظر. ۴۱۱- دل
نگه داشتن: دور کردن دل از وسواس. دل نگهدارید از بی حاطلان در حضور حضرت صاحب‌الان مولوی ۴۱۲- دل نمودگی: اظهار
میل. ۴۱۳- دل نمودن: مهربانی. ۴۱۴- دلنوازی: مهربانی. ۴۱۵- دل نه: کسیکه توجه کند. ۴۱۶- دلنهادن: توجه و دقت. ۴۱۷-
نیکدل: نیکو دل، نیکو ضمیر- همی بار کردند و چیزی نماند سبک نیکدل کاروان‌ها براند فردوسی ۴۱۸- دل واپس: چشم براه
۴۱۹- دلوار: بی باک. ۴۲۰- دل ویران- هر کجا ویران بود آنجا امید گنج هست گنج حق را می‌نجوئی در دل ویران چرا مولوی-
دیوان شمس ۴۲۱- دل هر جایی- چو هر ساعت از تو بجائی رود دل به

تنهائی اندر صفائی نبینی سعدی ۴۲۲- هرچه در دل داشتن گفتن. ۴۲۳- هشیار دل: بیدار، هوشمند. ۴۲۴- همدل: رفیق واقعی- هین
غذای دل طلب از همدلی رو بجو اقبال را از مقبلی مولوی ۴۲۵- هوای دل. ۴۲۶- یکدل. ۴۲۷- یکتا دل: یکدل، متحد واقعی-
زیاران یکدل بلندی رسد نظامی البته بعضی از ترکیبات را متذکر شدیم، میتوان با بعضی دیگر از ترکیبات مساوی در نظر گرفت
بیاید همه‌ی کتابهای سازنده‌ی بشری را از کتب باستانی یونان و هند گرفته تا الهیات قرون وسطی و نوشته‌های بظاهر ادبی شرق و
غرب مانند مثنوی جلال‌الدین مولوی و بینوایان و یکتور هوگو و آثار انسانی داستایوسکی و بالزاک و تولستوی و شکسپیر و صدها
امثال این آثار را که بسیار بسیار عالی‌تر از روانشناسان حرفه‌ای، انسان را شناخته‌اند، در یک میدان بزرگ بین‌المللی جمع کنیم
سپس روی کلماتی مانند دل، وجدان، عقل سلیم، فطرت پاک، عواطف عالی (تصعید شده) انسانی را قلم بطلان بکشیم، یعنی آنها
را از آن آثار بزرگ انسانی منها کنیم، ببینیم آیا در اینصورت حتی یک سطر در آن کتابها وجود خواهد داشت که بخواندنش
بیارزد؟! اگر دچار حیرت نشوید یک پیشنهاد دیگر هم داریم و آن اینست به اضافه این کتابها

ی ادبی انسانی، کتابهای علوم سیاسی و اجتماعی و حقوقی و اخلاقی را هم بیاورید و دل و وجدان و عقل سلیم را از آنها پاک
کنید، خواهید دید همه‌ی آن کتابها در برابر یک سطر از حکم عقل نظری معمولی که از خودمحوری شروع و در تنازع در بقا
شکوفان و در از بین بردن همه‌ی انسان‌ها و جهان ختم می‌شود، قدرت مقاومت ندارد. اینست دلیل اهمیت فوق‌العاده‌ای که قرآن به
موضوعات سه گانه قلب و صدر و فواد نشان داده و در حدود ۱۹۲ آیه سه موضوع مزبور را مطرح نموده است. بعنوان نمونه: ۱- ثم
قست قلوبکم من بعد ذلک فهی کالحجاره او اشد قسوه و ان من الحجاره لما یتفجر منه الانهار (... سپس دل‌های شما را پس از آن
قساوت گرفت و مانند سنگ یا سخت‌تر از آن گشت، زیرا بعضی از سنگها منفجر می‌شود و چشمه‌سارها از آن بجریان میفتد) ...
۲- قل من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبک باذن الله (بگو به آنان هر کس که با جبرئیل خصومت داشته باشد (کاری از آن
تبهکار ساخته نیست) زیرا جبرئیل است که قرآن را با اذن خداوندی به قلب تو نازل کرده است). ۳- و لیربط علی قلوبکم و یثب به
الاقدام (تا دل‌های شما را بهم نزدیک کند، یا لطف الهی را به دل‌های شما برساند و بوسیله‌ی آن قدم‌ها را تا

بت نماید). ۴- الذین آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب (کسانیکه ایمان آورده‌اند و دل‌های آنان با ذکر و
یاد خداوندی به مقام اطمینان میرسد، آگاه باشید با ذکر و یاد خداوندی دل‌ها مطمئن میشوند). ۵- یوم لا ینفع مال و لابنون الا من
اتی الله بقلب سلیم (روز قیامت) روزیست که نه مال سودی می‌بخشد و نه فرزندان مگر کسی که با قلب سلیم رو به پیشگاه
خداوندی بیاید). ۶- کذلک یطبع الله علی کل قلب متکبر جبار (بدینسان خداوند بر دل همه‌ی متکبران جبار مهر می‌زند و آنرا از
کار میاندازد). ۷- و قالوا قلوبنا فی اکنه مما تدعونا الیه (و آن تبهکاران گفتند: دل‌های ما در پرده‌های مخفی کننده پوشیده است از

آنچه که تو ما را بسوی آن دعوت میکنی). ۸- ام حسب الذین فی قلوبهم مرض ان لن یخرج الله اضغانهم (یا آنانکه در دلهایشان مرض است گمان میکنند که خداوند کینه توزیهای آنانرا بیرون نخواهد آورد). ۹- هو الذی انزل السکینه فی قلوب المومنین لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم (او خداوندیست که آرامش را بر دلهای مردم باایمان فرستاد تا به ایمانشان افزوده شود). ۱۰- و اذ قال موسی لقومه یا قوم لم تؤذوننی و قد تعلمون انی رسول الله الیکم فلما زاغ

وا ازاع الله قلوبهم و الله لایهدی القوم الفاسقین (و هنگامیکه حضرت موسی به قوم خود گفت: ای قوم من، چرا مرا اذیت میکنید در صورتیکه میدانید من فرستاده‌ی خدا بسوی شما هستم، وقتی که آنان از فرمان الهی لغزیدند، خداوند دلهای آنان را لغزاید و خداوند مردم فاسق را هدایت نمی‌کند). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم- قساوت و سختی دل از سختی سنگ شدیدتر است، زیرا سنگ قابل انفجار است، ولی هنگامیکه قلب قسی شد و به مرحله‌ی فرعون‌ی و چنگیزی و نرونی و سیاستمداری ماکیاولی گری رسید، نیروهای همه‌ی دنیا قدرت منفجر ساختن آنرا ندارد. نتیجه‌ی دوم- الهامات و وحی و بارقه‌های سازنده مربوط به قلب است نه تعقل معمولی حرفه‌ای که کارگر استخدام شده‌ی خودطبیعی است. نتیجه‌ی سوم- اتحاد میان انسانها از راه قلب است، نه عقول نظری جزئی که قدرت رها شدن از چنگال حواس تجزیه‌طلب و خودطبیعی سودجو را ندارد. نتیجه‌ی چهارم- اطمینان و آرامش در حیات معقول از آن قلب است. این آرامش و اطمینان از حق شروع و در حق ختم می‌شود. و مادامیکه قلب مسخ نشده است و هویت طبیعی خود را از دست نداده است، اضطراب و تشویش در سرنوشت انسانی دست از آن برنخواهد داشت،

تا رابطه‌ی خود را با خدا بطور صحیح برقرار بسازد.

قسمت ۰۶

استناد اطمینان و آرامش به قلب در سوره‌های زیر آمده است المائده ۱۱۳ و الانفال ۱۰ و النحل ۱۰۶ و ۱۱۲. نتیجه‌ی پنجم- آنچه که آدمی میتواند بعنوان محصول حیات معقول و ارمغان وجود خویش به بارگاه خداوندی پی‌برد، فقط و فقط قلب سلیم است که باید در این دنیا برای بدست آوردن و ساختن آن حداکثر کوشش انجام بگیرد. این قلب سلیم است که می‌تواند جهان و انسان و ارزش‌های آن‌دو را بشناسد و بس. نتیجه‌ی ششم- کبر و نخوت و خودآرائی و خودنمائی که پدیده‌هایی از بیماری خودمحوری میباشند، معلول بسته شدن فعالیت‌های سازنده‌ی قلب است، هنگامیکه این قطب‌نمای انسانی مختل شد و هنگامیکه این مهمانسرای الهی ویران گشت، موقعی که این مدار انسانیت منحرف شد، دیگر نیک و بد و احترام ذات و بطور ذات و بطور کلی هست و نیست و باید و نباید و شاید و نشاید مسخره‌ای بیش نخواهند بود. نتیجه‌ی هفتم- در آن هنگام که غرایز حیوانی، مشاعر و ادراکات و تعقل آدمی را در استخدام خود بزنجیر کشید، هیچ صدای سازنده بگوش چنین جانوری راه نخواهد یافت. نتیجه‌ی هشتم- کینه‌توزیها و عداوتهایی که در درون انسانهای حیوان صفت و نیت‌های پلید آنان با

لاخره بروز خواهد کرد، آنان گمان میکنند خباثت درونشان را میتوانند تا ابد مخفی بدارند، عفونت لجن درونشان را نمی‌توانند از مشام تیز انسانها بپوشانند. این خودپرستان ضد بشری که مشام خودشان را با بوی متعفن درونشان از کار انداخته‌اند، نه تنها از احساس آنچه که در درونشان میگردد غافلند، بلکه تشخیص همه چیز را از دست داده و بروز و عدم بروز پلیدیهای باطنشان را هم یکی میدانند، فقط فرود آمدن کیفر و انتقام الهی بر مغز آنان است که میتواند بیدارشان بسازد و بفهمند که چه بودند و چه شدند. نتیجه‌ی نهم- بیماریها و لغزشهای قلب مستند به خود انسان است. خداوندی که سرمایه‌ای گرانبها را بنام قلب به انسان عنایت فرموده است، آنرا بی‌علت تباه نمی‌سازد. این خود انسانست که با انحرافات اختیاری و ارتکاب گناهان قلب همیشه فعال خود را از کار میندازد و آنرا بصورت عالم زشتی‌ها در می‌آورد. شرح صدر- صدر در فارسی به سینه ترجمه می‌شود و از موارد استعمالات این

کلمه چنین برمی آید که دایره‌ی صدر وسیع‌تر از قلب است، چنانکه دایره‌ی قلب وسیع‌تر از فواد است و ممکن است هر یک از این موضوع‌های سه‌گانه بعدی از ابعاد قلب بمعنای عام بوده باشد. آیات مربوط به صدر در قرآن مجید در ۴۴ مورد دیده می‌شود. از مختصات مهم صدر تنگی و گشادگی و ظریف آنست. در آن آیاتی که این مختص تذکر داده شده است، گشادگی و ظرفیت داشتن صدر را با پذیرش اسلام و تنگی و محدودیت آنرا با کفر و انحراف توصیف نموده است. از آن جمله: ۱- فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام (و کسی را که خدا بخواهد هدایت کند، شرح صدر (سینه) برای پذیرش اسلام به او عنایت می‌نماید) ۲- و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا (و کسی را که خدا بخواهد گمراه کند صدر او را تنگ و بزحمت میندازد). ۳- افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه (آیا کسی که خداوند سینه‌ی او را برای اسلام گشوده و با نوری از پروردگارش زندگی می‌کند) مانند کسانیست که از این نعمت عظمی خود را محروم ساخته‌اند با نظر بهمی موارد استعمالات این کلمه در قرآن میتوان جامع مشترک همه‌ی آن موارد را درون سینه بطور عموم در نظر گرفت که هر انسانی که رو به خیرات و کمالات انسانی- الهی حرکت کرد همه‌ی فعالیت‌های درونی او با وضع طبیعی خود که خدا مقرر فرموده است، بجریان میفتند و بدین سبب شخص مغروض هیچگونه فشار و تنگی و محدودیت در دیدگاه و میدان حیات معقول احساس نمیکند و بالعکس کسی که

ه رو به شرور و پلیدیها و انحرافات حرکت کند فعالیت‌های درونی و وضع طبیعی خود را از دست میدهد و صد روی با آن عظمت وسعت و گنجایش خود را از دست میدهد. فواد- این کلمه در قرآن مجید در ۱۶ مورد وارد شده است. و با نظر به مجموع موارد استعمال این کلمه چنین بنظر میرسد که فواد حساس‌ترین و لطیف‌ترین عامل درک در قلب است، بطوریکه رویت الهی به آن نسبت داده شده است: ۱- ما کذب الفواد ما رای (فواد آنچه را که دیده است خلاف واقع نبوده است). گویا جایگاه اضطراب متزلزل کننده‌ی حیات فواد است که خداوند میفرماید. ۲- کذلک لئن ثبت به فوادک (بدینسان تا فواد ترا تثبیت کند). ۳- و اصبح فواد ام موسی فارغا (و فواد مادر موسی (ع) آرامش پیدا کرد). چنانکه شدیدترین عذاب، عذابی است که فواد را میسوزاند. ۴- نار الله الموقده. التي تطلع علی الافنده (آتش شعله‌ور الهی که سر به فوادها میزند). شناخت بوسیله‌ی نمایش‌های روانی در اعضای طبیعی تائثر اعضای جسمانی از وضع خاص روانی در آیاتی از قرآن وارد شده است. از آن جمله: ۱- للفقراء الذین احصروا فی سبیل الله لایستطیعون ضربا فی الارض یحسبهم الجاهل اغنیاء من التعفف تعرفهم بسیماهم (... انفاق کنید) به آن بینوایانی که

در راه خدا محاصره شده و نمی‌توانند در روی زمین حرکت کنند (از محاصره درآیند) شخص نادان بجهت عفتی که آنان دارند خیال می‌کند: آنان اغنیاء هستند، آنانرا از قیافه‌شان میشناسی) ... ۲- و لو نشاء لاریناکهم فلعرفتهم بسیماهم (و اگر بخواهیم آنان را بتو نشان میدهیم، آنانرا با قیافه‌شان میشناسی) ۳- یعرف المجرمون بسیماهم (... گناهکاران با قیافه‌شان شناخته می‌شوند). ۴- و اذا بشر احدهم بالانثی ظل وجهه مسودا و هو کظیم (وقتی که یکی از آنان به (تولد) دختر بشارت داده شود، تیرگی صورتش را فرا می‌گیرد و غضب خود را فرو می‌دهد). ۵ تعرف فی وجوه الذین کفروا المنکر (در صورتهای آنانکه کفر ورزیده‌اند، بدی را می‌شناسی) تائثر اعضای جسمانی از وضع خاص روانی در الملک آیه‌ی ۲۷ و القیامه ۲۲ و عبس ۳۸ و نیز وارد شده است. نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم- از این آیات معلوم می‌شود که سطح طبیعی روان آدمی یا باصطلاح دیگر: آن رویه‌ی روح که مجاور طبیعت است، یک حقیقت مجزا و مستقل از موجودیت جسمانی انسان نیست، بلکه آندو دارای نوعی ارتباط هستند که در یکدیگر تاثیر و تائثر دارند. و این قاعده‌ی تاثیر و تائثر از آیات فوق با وضوح کام

ل دیده می‌شود. نتیجه‌ی دوم- نمود تاثیر و تائثر مزبور قابل درک و شناخت است، ولی بدانجهت که مقاومتها و سرعت انفعالات اشخاص مختلف است، لذا برای کشف واقعیت درونی از نمودهای جسمانی دقت و کاوش فراوانی لازم است مولوی میگوید: بر مشوران تا شود این آب صاف و اندر و بین ماه و اختر در طواف زانکه مردم هست همچون آب جو چون شود تیره نبینی قعر او تاثیر

و تاثرهای القائی این مسئله که درون انسانها با عواملی غیر از عوامل معمولی و مستقیم و طبیعی نیز تحت تاثیر قرار میگیرند، مطلبی است کاملاً روشن. آن مکتبها که با نظر به اصول پیش ساخته‌ی مکتبی شان نمی‌توانند آنها را بپذیرند، با اصطلاحاتی مانند تلپات و پاراپسیکولوژی مطرح می‌نمایند. و بهر حال چنین پدیده‌هایی در قلمرو روانی انسانها دیده میشوند و شخص محقق نباید اسیر اصطلاحات بوده باشد. در چهار آیه از قرآن این مطلب مورد اشاره واقع شده که با کلمه‌ی رعب تعبیر شده است. از آن جمله: ۱- هو الذی اخرج الذین کفروا من اهل الکتاب من دیارهم لاول الحشر ما ظننتم ان یخرجوا و ظنوا انهم ما نعتم حصونهم من الله فاتاهم الله من حیث لم یحتسبوا و قدف فی قلوبهم الرعب یخربون بیوتهم بایدیههم و ایدی المومنین ف

اعتبروا یا اولی الابصار (خدا است که کسانی را از اهل کتاب که کفر ورزیده‌اند، برای اول حشر (خروج یهود بنی‌النضیر بطرف شام) از سرزمینهای خودشان بیرون کرد و گمان میکردند که قلعه‌های آنان از جریان مشیت الهی مانع خواهد گشت. مشیت الهی از جهتی بر سرشان فرود آمد که گمان نمی‌کردند و در دل‌های آنان رعب انداخت که خانه‌های خود را با دستهای خود و دستهای مردم باایمان خراب میکردند، این بینایان عبرت بگیرید). ۲- سألقی فی قلوب الذین کفروا الرعب (بزودی در دل‌های کسانی که کفر ورزیده‌اند، رعب میاندازم). ۳- و اعملوا ان الله یحول بین المرء و قلبه (و بدانید خداوند میان انسان و قلبش پرده میاندازد). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم- القئات و تصرفاتی که با مشیت خداوندی در درون انسانها صورت میگیرد بی، علت نمی‌باشد. اگر آن تصرفات و القئات بضرر آنان تمام شود، حتماً زمینه‌ی آن ضرر را خود آن انسانها آماده می‌سازند مانند ضلالت که در قرآن به خدا نسبت داده شده است و اگر به نفع آنان باشد، باز بجهت وجود آمدن زمینه‌یست که خودشان بوجود آورده‌اند، مانند هدایت که آنها در قرآن بخدا نسبت داده شده است. البته عدل و لطف الهی اقتضاء

می‌کند که عوامل کلی هدایت را در درون انسانها آماده‌ی فعالیت بسازد. نتیجه‌ی دوم- آیه‌ی ۲۴ از سوره‌ی انفال و مضامین آن آیات که فعالیت‌هایی را در درون بخدا نسبت میدهد، بوسیله‌ی اسباب و عللی است که بدون ارتباط انسان با عوامل و انگیزه‌های طبیعی که نمود فیزیکی داشته باشند، بجریان میفتند. مانند بروز اندیشه‌ها و توهمات درونی که پیوستگی به عوامل و انگیزه‌های طبیعی ندارند. پذیرش این مطلب با نظر باینکه درون آدمی در همه‌ی لحظات مانند جهان عینی پیوسته به قدرت و خلاقیت خداوندیست و او است که جریان وجود را در همه‌ی لحظات درد و قلمرو انسان و جهان در اختیار دارد، بسیار سهل است. هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بیخبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو نو میرسد مستمری می‌نماید در جسد شاخ آتش را بجنابانی بساز در نظر آتش نماید بس دراز این درازی خلقت از تیزی صنع مینماید سرعت انگیزی صنع پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست مصطفی فرمود دنیا ساعتیست مولوی فهم دقیق در شناخت‌های فقاهی فقه دو اصطلاح دارد ۱- اصطلاح عام ۲- اصطلاح خاص شرعی. فقه به اصطلاح عام عبارتست از فهم دقیق در موضوعات و مسائلی که برای شخص فهم کننده بطور مستند به

دلایل مناسب، بوجود می‌آید. مثلاً وقتی که فقه لغت گفته می‌شود مقصود فهم دقیق لغت با ریشه‌ها و مشتقات و تحولاتی است که به آن لغت مربوط می‌باشد. همچنین فقه حدیث موقعی بکار میرود ک حدیث با اسناد و دلالت کلمات و جملات و دیگر احادیثی که با آن حدیث ارتباطی مثبت یا منفی دارند، مورد تحقیق قرار بگیرد. با این معنا که برای فقه با اصطلاح عام گفتیم، میتوان گفت: فقه اخلاقی، فقه اقتصادی، فقه تاریخ، فقه هنری فقه عرفان... اما فقه با اصطلاح خاص شرعی عبارت است از علم به احکام شرعی‌یه فرعیه از دلایل تفصیلی آنها البته مقصود از علم در تعریف مزبور بمعنای انکشاف صد در صد واقعیت نیست، بلکه آن انکشاف است که شامل روشنائی صد در صد واقعیت و هر گونه روشنائی که حجیت آن در قلمرو شرع و یا دیگر نظام قانونی ثابت شده است. فقه در آیات قرآنی بجز یک آیه به اصطلاح عام وارد شده است. و یک آیه که میگوید: ۱- فلو لا- نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقها فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون (آیا از هر جمعیتی گروهی کوچ نمی‌کنند تا بروند و در دین تحصیل فقه نمایند و موقعی که به قوم خود برگشتند، آنها را تبلیغ کنند، باشد که آنان (از بی‌بند و باری) برح

ذر باشند).

البته تفقه در دین اگرچه در فقه باصطلاح خاص شرعی محدود نمی‌شود ولی شامل همه‌ی معارف و حقایق دینی است که بر مبانی دینی استوار می‌باشند و فقه باصطلاح خاص شرعی که عبارتست از فهم عالی همه‌ی شئون حیات عملی انسان، از آشکارترین مصادیق تفقه در دین می‌باشد. آیاتی که درباره‌ی فقه بمعنای عام در قرآن وارد شده است، متعدد است از آن جمله: ۲- و هو الذی انشاکم من نفس واحده فمستقر و مستودع قد فصلنا الایات لقوم یفقهون (و آن خداوندیست که شما را از یک نفس آفریده است بعضی از شما در رحم مادران و بعضی دیگر در قبرها برای ورود به ابدیت بودیعت نهاده شده‌اید. ما آیات را برای کسانی که از فهم عالی برخوردارند، تفصیل داده‌ایم). ۳- واحلل عقده من لسانی یفقهوا قولی (خداوند! گره از زبانم بگشا تا سختم را بفهمند). ۴- و منهم من یستمع الیک و جعلنا علی قلوبهم اکنه ان یفقهوه و فی اذانهم وقرا و ان یروا کل آیه لایومنوا بها حتی اذا جاؤک یجادلونک یقول الذین کفروا ان هذا الا اساطیر الاولین (و بعضی از آنان بتو گوش میدهند و ما در دلهای آنان پرده‌ها قرار داده‌ایم، (پست‌تر از آنند) که بفهمند و در گوشهای آنان سنگینی قرار دادیم (پست‌تر از آنند) که بشنوند

ند و هر آیه‌ای را که ببینند ایمان به آن نمی‌آورند و آنگاه که پیش تو آمدند جدل بازی براه می‌اندازند، آنانکه کفر ورزیده‌اند، می‌گویند: این گفتارها جز افسانه‌های گذشتگان چیزی نیستند). ۵- هم الذین یقولون علی من عند رسول الله حتی ینفضوا والله خزائن السموات و الارض و لکن المنافقین لا یفقهون (آنان کسانی هستند که می‌گویند: به آنانکه پیرامون رسول الله را گرفته‌اند، انفاق نکنید تا از پیرامون او پراکنده شوند و خزینه‌های آسمان‌ها و زمین (منابع همه‌ی عوامل معیشت) از آن خداست ولی منافقین نمی‌فهمند). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم- کسانی که بمقام فقاہت در دین نایل میشوند، با شرایطی که در جای خود گفته شده است، مانند عدالت، و آگاهی به جریان امور تکیه‌گاه دینی مردم می‌باشند. نتیجه‌ی دوم- مردم معمولی که قدرت فقاہت ندارند، باید به آنان مراجعه کنند. البته این مسئله هم مسلم است که بجهت محدودیت عمرها و امکانات یک فرد، حتی آماده‌ترین محیطها برای تحصیل فقه، فراگیری فقاہت در همه‌ی اصول و احکام دینی با کمال دقت و تفحص و فهم همه جانبه اگر محال نباشد، حداقل بسیار بسیار دشوار است و لذا پدیده‌ی تخصص پس از دوران تحصیل ا

طلاعات عمومی درباره‌ی اصول و احکام دینی، در این مورد نیز ضرورت پیدا می‌کند. نتیجه‌ی سوم- شناخت فقهی در آیات قرآنی دو نوع مطرح شده است: نوع یکم- مطلق فقه بدون بیان اینکه عامل درونی آن چیست. نوع دوم- عامل فقه را قلب معرفی می‌کند. بنابراین میتوان چنین استنباط کرد که فقه بمعنای فهم عالی و لطیف و دقیق کار قلب است، نه عقل نظری باصطلاح متداول آن. حکمت، معرفت و عمل هدفدار در همه‌ی شئون حیات معقول آیات قرآنی تفکرات و عمل حکیمانه را در نهایت اهمیت گوشزد می‌کند. با نظر به مجموع آیات وارده در قرآن درباره‌ی حکمت، میتوان گفت: تعریف حکمت عبارتست از معرفت و عمل هدفدار در همه‌ی شئون حیات معقول که در آیات فراوانی بعنوان هدف بعث پیامبران عظام معرفی شده است. ۱- ربنا وبعث فیهم رسولا منهم یتلوا علیهم آیاتک و یعلمهم الکتاب و الحکمه و یرزقهم انک انت العزیز الحکیم (ای پروردگار ما، در میان آنان پیامبری از خود آنان برانگیز که آیات ترا بر آنان بخواند و کتاب و حکمت بر آنان تعلیم دهد و آنانرا پاک گرداند، خداوند تویی عزیز و حکیم). ۲- و اذکروا نعمه الله علیکم و ما انزل علیکم من الکتاب و الحکمه یعظکم به و اتقوا الله و اعلموا ان الله بکل

شیئی علیم (و بیاد بیاورید نعمت خداوندی را که بر شما عنایت نموده و متذکر شوید کتاب و حکمتی را که بر شما فرستاده و بوسیله‌ی آن شما پند میدهد و برای خدا تقوی بورزید و بدانید که خداوند بر همه چیز دانا است). ۳- یوتی الحکمه من یشاء و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا (خداوند بهر کس که مشیت او جاری شود، حکمت عطا می‌نماید و بهر کس که حکمت عطا شود، خیر کثیری به او داده شده است). ۴- لقد من الله علی المومنین اذ بعث فیهم رسولا- من انفسهم یتلوا علیهم آیاته و یرزقهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه (خداوند احسان بر مردم باایمان نمود که در میان آنان رسولی از خودشان برانگیخت که آیات او را برای

آنان میخوانند و تزکیه‌شان می‌کند و کتاب و حکمت بر آنان تعلیم مینماید). ۵- ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن (براه پروردگارت با حکمت و موعظه‌ی نیکو دعوت نما و با بهترین راه با آنان بحث و گفتگو کن). این کلمه در آیات زیر آمده است: البقره آیه ۱۵۱ و ۲۵۱ و آل عمران ۴۸ و ۸۱ و النساء ۹۴ و ۱۱۳ و المائده ۱۱۰ و الاسراء ۳۹ و لقمان ۲ و الاحزاب ۳۴ و ص ۲۰ و الزخرف ۶۳ و القمر ۵ و الجمعه ۲. نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است

نتیجه‌ی یکم- هدف بعثت چنانکه از چند آیه‌ی فوق روشن می‌شود، تلاوت آیات الهی و تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه است. در این قبیل آیات توجه به این نکته ضروریست که حکمت با تلاوت آیات الهی و آشنائی با کتاب تدوینی و تکوینی تلازم دارند، یعنی حکمت آن معرفت والا- است که بدون آشنائی با آیات خداوندی و کتاب امکان‌پذیر نیست. و این یک مطلب کاملاً ضروریست که مادامیکه انسان از چهره‌ی واقعی جهان و انسان اطلاعات شایسته نداشته باشد، از ارزشها و عظمت‌های آن دو نیز اطلاعی نخواهد داشت. بنابراین، حکیم از دیدگاه اسلام عبارتست از انسان آشنا با جهان و انسان به اضافه‌ی مشاهده‌ی حکمت در دو قلمرو مزبور همراه با عمل سازنده در وجود خویشتن و دیگران. ملاحظه می‌شود که حکیم با فیلسوف بمعنای اصطلاحی آن، قابل مقایسه نیست. فیلسوف اگر جنبه‌ی حرفه‌ای نداشته و اگر تحت تاثیر اصول پیش ساخته قرار نگیرد، بزرگترین کاری که انجام میدهد، شناخت نموده‌ها و روابط جهان و انسان در یک کل مجموعی است و کاری با اعماق سطوح آن دو و ابعاد ارزشی و هدفی آن ندارد. البته باید دانست که تفکیک حکیم و فیلسوف از یکدیگر به آن معنی نیست که هر کس فیلسوف نامیده شد، حتماً نباید حکیم باشد، چنان

نکه مقصود از حکیم آن کس نیست که ارتباط علمی با نموده‌ها و روابط جهان و انسان نداشته باشد، بلکه منظور اینست که متفکران جهان‌بین بر دو نوعند: نوعی از جهان‌بینان قناعت به شناخت نموده‌ها و روابط جهان و انسان در یک کل مجموعی مینمایند. نوعی دیگر از جهان‌بینان هستند که باضافه‌ی شناخت مزبور چهره‌ی آیتی انسان و جهان را نیز درمی‌یابند و با این دریافت در مجرای گردیدن‌های مثبت قرار می‌گیرند. و در کتب فلسفه و تاریخ فلسفه‌ها هر دو اصطلاح فیلسوف و حکیم را در هر دو نوع بکار می‌برند، ولی دو نوع از جهان‌بینی که متذکر شدیم نباید با یکدیگر مخلوط شوند. نتیجه‌ی دوم- حکمت، نعمت بزرگ خدادادی است که در نتیجه‌ی تلاش‌های مخلصانه در راه معرفت و عمل، از الطاف و عنایات الهی به انسان داده می‌شود. آیه شماره‌ی ۳ این نعمت را خیر کثیر نامیده است. ممکن است این سؤال مطرح شود که در این آیه خداوند میفرماید: یوتی الحکمه من یشاء (حکمت را بهر کس بخواهد میدهد). پاسخ این سؤال با توجه به ماده‌ی مشیت در همه‌ی مشتقاتش مانند شاء، یشاء روشن می‌شود. این کلمه در همه‌ی مشتقاتش آن اراده و خواست خداوندی است که زمینه و آمادگی خواسته‌ی خداوندی را خود انسان با اختیار خ

ود بدست آورده است. مثلاً کسی که بجهت خودباختن در برابر تمایلات و هوی و هوسها آماده‌ی گمراهی و انحراف است، قوانین حاکمه‌ی در جهان هستی که جلوه‌گاه مشیت او است، مورد بهره‌برداری گمراه منحرف در راهی که پیش گرفته است، خواهد بود. همینطور کسانی که میخواهند در این دنیا به خیرات و کمالات برسند و در این راه دست به تلاش و گذشت و فداکاری میزنند، قوانین حاکمه در جهان هستی مورد بهره‌برداری این جویندگان خیرات و کمالات قرار خواهد گرفت. نتیجه سوم- آیه شماره‌ی ۵ دعوت به راه خدا را که از حقایق و واقعیات عبور می‌کند، بوسیله‌ی سه نوع ابراز حقیقت بیان می‌کند: نوع یکم- حکمت، و چنانکه در همین مبحث ملاحظه کردیم، عالی‌ترین معرفت و آشنائی با واقعیات حکمت است. دعوت بوسیله‌ی حکمت برای کسانی موثر است که از منطق و خرد و عشق به واقعیات برخوردار باشند و حداقل این آگاهی را داشته باشند که دلیل و برهان صحیح واقعیات‌ها را نشان میدهد و صمیمیت و صدق گفتار و اندیشه‌ی دعوت‌کننده بوسیله‌ی حکمت، مشعلی پر فروغ فرا راه جوینده‌ی واقعیات است. نوع دوم- پند و ارشاد نیکو، کسانی که توانائی درک حکیمانه‌ی حقایق را ندارند، از این نوع دعوت برخوردار میگردند. مسلم است

که پند دهنده و ارشاد‌کننده باید از آگاهی به آنچه که میخواهد بعنوان پند و ارشاد برای مردم عرضه کند، برخوردار باشد و خود را

از عدالت و تقوای ارشاد و وعظ بهره‌مند باشد. نوع سوم - جدل بطریق احسن، نه برای محکوم ساختن طرف و بدست آوردن پیروزی که متاسفانه در جدلبازیهای معمولی دیده می‌شود و نه با هر وسیله‌ای که پیروزی جدل کننده را تضمین نماید، اگرچه بر حق نباشد. و میتوان گفت: اینگونه جدل در حقیقت همان اثبات مدعا با برهان و دلیل روشن است، زیرا مقصود از جدل بطریق احسن محکومیت محض و پیروزی محض نیست، بلکه روشن شدن واقعیت است که حیات معقول آدمی را تامین نماید. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) معمولا هدایت را بر دو نوع تکوینی و تشریحی تقسیم می‌کنند. هدایت تکوینی عبارتست از به جریان انداختن اجزاء و روابط تکوینی طبیعت و انسان، در مجرای قانونی خود، این هدایت را نظم دقیق حاکم بر آن دو قلمرو اثبات می‌نماید، این تفسیر برای هدایت تکوینی در مواردی از آیات قرآنی آمده است. از آن جمله در سوره (طه آیه ۴۹ و ۵۰) در سؤال فرعون از حضرت موسی (ع) چنین است: قال فن ربکما یا موسی. قال ربنا الذی اعطى کل شیئی خلقه ثم هدی (فرعون گفت: ای موسی، پروردگار شما کیست؟ موسی گفت: پروردگار ما آن خداوند است که خلقت هر چیزی را عطا فرمود و سپس آن را هدایت فرمود). هدایت تشریحی عبارتست از آن دستورات خداوندی که انسانها با پیروی از آنها، می‌توانند به رشد و کمال خود برسند. در آیات قرآنی هر دو نوع هدایت از طرف خداوندی مطرح شده است: ۱- ذلک الکتاب لاریب فیه. هدی للمتقین (آن کتاب آسمانی است که تردیدی در آن نیست و وسیله هدایت است برای مردمی که تقوی بورزند). ۲- قل ان هدی الله هوی الهدی (به آنان بگو: هدایت واقعی فقط هدایت خداوندیست). ۳- و بشر الصابرين الذین اذا اصابتهم مصیبه قالوا انا لله و انا الیه راجعون. اولئک علیهم صلوات من ربهم و رحمہ و اولئک هم المہتدون (و بردباران را بشارت بده، آنان کسانی هستند که هنگامی که مصیبتی بر آنان (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) برسد، می‌گویند: ما از آن خدائیم و به سوی او برمی‌گردیم آنان هستند که شایسته‌ی درودهایی از پروردگارشان می‌باشند و آنان هستند که هدایت یافتگانند). ۴- ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ہدیتنا و ہب لنا من لدنک رحمہ انک انت الوہاب (ای پروردگار ما، دلهای ما را پس از آنکه هدای

ت فرمودی در لغزش مینداز، و از بارگاہت رحمتی بر ما عنایت فرما، توئی خداوند بخشاینده‌ی عظیم). ۵- و لہدیناہم صراطا مستقیما (اگر آنان به دستور ما عمل می‌کردند، قطعاً آنان را به صراط مستقیم هدایت می‌کردیم). ۶- ان الذین آمنوا ثم کفروا ثم آمنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفرا لم یکن الله لیغفر لهم و لا لیہدیہم سبیلا (آنان که ایمان آوردند، سپس کفر ورزیدند و سپس ایمان آوردند و باز کفر ورزیدند چنان نیست که خداوند آنان را ببخشد و آنان را به راه راست هدایت نماید). ۷- فاما الذین آمنوا باللہ و اعتصموا به فسیدخلہم فی رحمہ منہ و فضل و یہدیہم الیہ صراطا مستقیما (اما کسانی که به خداوند ایمان آوردند و به (مشیت او) چنگ زدند، خداوند به زودی آنان را در رحمت و امتیازی از خود غوطه‌ور می‌سازد و آنان را در صراط مستقیم به سوی خود هدایت می‌کند). ۸- یهدی بہ الله من اتبع رضوانہ سبیل السلام و یخرجہم من الظلمات الی النور باذنہ و یہدیہم الی صراط مستقیم (خداوند به وسیله این کتاب کسانی را که رضایت او را پیروی نمی‌کنند به راههای صلح و صفا و آرامش به سوی خود (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) هدایت می‌کند و آنان را از ظل

مات بیرون می‌آورد و به نور وارد می‌سازد و آنان را به صراط مستقیم هدایت می‌کند). ۹- انا انزلنا التورات فیہا ہدی و نور یحکم بہا النبیون الذین اسلموا للذین ہادوا و الربانیون و الاجبار ... و کانوا علیہ شہدا (... ما تورات را فرستادیم، در آن تورات هدایت و نوری بود که پیامبرانی که اسلام آورده بودند به وسیله آن به مردم ربانی و روحانیون حکم می‌کردند و آنان بر آن هدایت و نور شاهد بودند). ۱۰- وقفینا علی آثارہم بہ عیسی بن مریم مصدقا لما بین یدیہ من التورات و آتیانہ الانجیل فیہ ہدی و نور (و به دنبال آثار آن پیامبران عیسی بن مریم را آوردیم که تورات نازل شده در برابر چشمانش را تصدیق می‌کرد و انجیل را که در آن هدایت و نور بود به او دادیم). ۱۱- ان الله لایہدی القوم الکافرین (خداوند مردم کافر را هدایت نمی‌کند) این مضمون که خداوند مردم

کافر را هدایت نمی‌کند در پیش از ۱۰ مورد در قرآن وارد شده است. ۱۲- یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لایضربکم من ضل اذا اهتدیتم الی الله مرجعکم جمیعاً فینبئکم بما کنتم تعملون (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شما درباره اصلاح خود بیندیشید و خود را اصلاح کنید. وقتی که شما هدایت شوید گمراهی گمراهان ضرری ب

ر شما وارد نمی‌آورد. بازگشت همه‌ی شما به سوی خدا است. و شما را به آنچه که انجام داده‌اید، خبر خواهد داد.) ۱۳- قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسیٰ نورا و هدی للناس (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) تجعلونه قراطیس تبدونها و تخفون کثیرا و علمتم مالم تعلموا انتم و لا آباؤکم قل لله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون (به آنان بگو کیست نازل کننده‌ی کتابی که برای مردم نور و هدایت است و شما آن را قطعه‌هایی از کاغذ قرار داده بعضی از آنها را آشکار و اکثر آن را مخفی می‌دارید و برای شما چیزهایی تعلیم داده شد که نه شما می‌دانستید و نه پدرانتان. تو ای پیامبر بگو الله سپس آن تبهکاران را به حال خود بگذار تا در تمایلات حیوانی خود که فرو رفته‌اند، بازی کنند.) ۱۴- قل فله الحجه البالغه فلو شاء لهدیکم اجمعین (به آنان بگو: حجت کامل و رسا از آن خداست، اگر او می‌خواست همه‌ی شما را هدایت می‌کرد.) ۱۵- و ان تدعوهم الی الهدی لا یتبعوکم سواء علیکم ادعوتموهم ام انتم صامتون (و اگر آنان را به هدایت دعوت کنید، از شما پیروی نخواهند کرد، برای شما مساویست که آنان را به هدایت دعوت کنید یا ساکت باشید.) ۱۶- و الله لایهدی القوم

الظالمین (خداوند ستمکاران را هدایت نمی‌کند.) این مطلب که خداوند ستمکاران را هدایت نمی‌کند در موارد زیر از قرآن نیز آمده است: البقره ۲۵۸ و آل عمران ۸۶ و المائده ۵۱ و الانعام ۱۴۴ و التوبه ۱۹ و ۱۰۹ و القصص ۵۰ و الاحقاف ۱۰ و الصف ۷ و الجمعه ۵. ۱۷- افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لایهدی الا ان یهدی فما لکم کیف تحکمون (آیا کسی که مردم را هدایت به حق می‌کند سزاوار پیروست) (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) یا کسی که هدایت به حق نمی‌کند، مگر اینکه خود هدایت شود، چه شده بر شما! چگونه حکم می‌کنید!). ۱۸- قد خسر الذین کذبوا بقاء الله و ما کانوا مهتدین (به خسارت افتادند کسانی که دیدار خداوندی را تکذیب کردند و آنان هدایت نیافته بودند.) ۱۹- قل یا ایها الناس قد جاتکم الحق من ربکم فمن اهتدی فانما یتهدی لنفسه و من ضل فانما یضل علیها و ما انا علیکم بوکیل (بگو: ای مردم، حق از طرف پروردگارتان به سوی شما آمده است، هر کس هدایت را بپذیرد، به سوی خود پذیرفته است و هر کس گمراه شود به ضرر خود گمراه شود و من وکیل شما نیستم.) ۲۰- انما انت منذر و لكل قوم هاد (جز این نیست که تو تبلیغ کننده‌ای و برای هر

قومی هدایت کننده‌ایست.) ۲۱- قل ان الله یضل من یشاء و یهدی الیه من اناب (به آنان بگو: خداوند گمراه می‌کند کسی را که گمراهی را بخواهد (یا کسی که خود را منحرف ساخته و آماده‌ی مشیت الهی برای گمراهی خود می‌گردد) و هدایت می‌کند کسی را که به سوی او می‌گراید و برمی‌گردد.) ۲۲- و ما لنا الا نتوکل علی الله و قد هدانا سبلا و لنصبرن علی ما آذیتونا و علی الله فلیتوکل المتوکلون (و برای ما نیست مگر اینکه به خدا توکل کنیم، زیرا ما را به راههای خود هدایت فرموده و قطعا به اذیتهایی که به ما روا داشتید، صبر خواهیم کرد، و توکل کنندگان باید بر خدا توکل کنند.) ۲۳- و یزید الله الذین اهتدوا هدی (و خداوند بر هدایت آنانکه (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) هدایت یافته‌اند، می‌افزاید.) ۲۴- انکم لاتهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء (تو نمی‌توانی هر کس را بخواهی هدایت کنی و خداوند است که هر کس را بخواهد هدایت می‌کند) ۲۵- ان الله لایهدی من هو کاذب کفار (خداوند دروغگو و کسی را که به کفر ورزیدن اصرار دارد، هدایت نمی‌کند.)

۲۶- او تقول لو ان الله هدانی لکنت من المتقین (از آنچه که نازل شده است پیروی کنید تا در آن هنگام که عذاب ناگهانی بر شما فرود آید) مگوئید که اگر خداوند مرا هدایت می‌کرد، من از متقیان بودم.) ۲۷- افمن یمشی مکبا علی وجهه اهدی امن یمشی سویا علی صراط مستقیم (آیا کسی که به روی افتاده بر زمین راه می‌رود، هدایت یافته‌تر

است، یا کسی که در حال اعتدال در صراط مستقیم راه می‌رود). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه‌ی یکم- پیش از بیان آیات مربوط به هدایت، دیدیم که هدایت بر دو نوع تکوینی و تشریحی تقسیم شده است: هدایت تکوینی و هدایت تشریحی. حکمت بالغه‌ی خداوندی که نور وجود را بر مخلوقات فروزان نموده است، نه از روی اجبار بوده است که برای ذات پاک پروردگار نقص است و نه از روی نیاز بر مخلوقات بوده است که درباره‌ی خداوند بی‌نیاز و صمد مطلق قابل تصور نیست، زیرا چنانکه سرور شهیدان امام حسین (ع) در دعای عرفه می‌گوید: تو ای خداوند، بی‌نیازتر از آن هستی که نفعی به خود برسانی، چه رسد به اینکه از وجود مخلوقات نفعی به تو برسد، یا احتیاجی را (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) از تو برطرف نماید. بنابراین همان حکمت بالغه‌ای که به وجود آمدن مخلوقات را باعث شده است، همان حکمت موجب شده

است که آنها را از هر دو نوع هدایت برخوردار نماید. هدایت تکوینی چنانکه در اول این مبحث گفتیم عبارتست از به جریان انداختن اجزاء و روابط تکوینی طبیعت و انسان در مجرای قانونی خود که نظم دقیق حاکم بر آن دو قلمرو آن را اثبات می‌نماید. نتیجه‌ی دوم- معنای کلی هدایت عبارتست از به حرکت درآوردن انسان در مسیر هدفی که شایسته‌ی اوست. تحرک در این مسیر دو عامل دارد: عامل یکم- درک و تفکر و تعقل و هوش و اراده و اختیار در گزینش بهترین راهها و تنظیم هدفها و وسیله‌ها و ترتیب هدفهای نسبی در راه وصول به هدف اعلا (حیات معقول). عامل دوم- تلاش و فعالیتهای عضلانی است در تنظیم رابطه‌ی انسان با طبیعت و هموعان خود. اکثر آیات وارده در قرآن درباره‌ی هدایت، این معنای کلی را در بر دارد. مثلاً آیه شماره یکم که می‌گوید: هدی للمتقین یعنی این کتاب برای کسانی که در صدد اصلاح خویشتن و خودداری از فرو رفتن در لجن شهوات هوی پرستی و خودکامگی برمی‌آیند، وسیله‌ی هدایت است. یعنی این قرآن درک و تفکر و تعقل و هوش و اختیار این اشخاص را چنان تنظیم می‌نماید که با بهترین وجه در راه وصول به (حیات معقول) به کار می‌افتند. و همین قرآن اشخاص جوای تقوی را از امتیازات فعالیتهای عضلانی در مسیر (حیات معقول) آگاه می‌سازد و به آن فعالیتهای تحریک می‌نماید. بنابراین موضوع هدایت در مسئله شناخت فوق‌العاده بااهمیت بوده و می‌توان گفت: مبنای شناختهای مفید و اصیل بر هدایت استوار شده است. اگر ما نعمت هدایت پروردگاری را در مسئله‌ی شناخت و عمل در این دنیا کنار بگذاریم شناختهای ما هرگز از آشنائی‌های ناقص با مقداری از پدیده‌های جهان تجاوز (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) نخواهد کرد و اگر بخواهیم با همین شناختها تکلیف معرفتی خود را با جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، تصفیه نمائیم آخرین منزلگه ما جز قهوه‌خانه‌ی نیهیلیستی، جای دیگری نخواهد بود و نتیجه‌ی فعالیتهای عضلانی ما اگر از گروه ناتوانان باشیم در راه اشباع خودخواهی‌های قدرت پرستان مستهلک خواهد گشت و اگر از گروه قدرتمندان قدرت پرست و خودخواه باشیم دیگران را وسیله‌ی اشباع خودکامگی‌های خود قرار خواهیم داد. معطل نشوید، زیرا هیچ راه سومی وجود ندارد. نتیجه سوم- آیه شماره دوم، هدایت را در هدایت خداوندی منحصر می‌نماید. دلیل این مطلب با نظر به اینکه هیچ انسانی بدون گام گذاشتن به صحنه‌ی (حیات معقول) نمی‌تواند از روشنائی

رضایتبخش و از یک فلسفه عالی برای زندگی در این دنیا بهره‌مند بوده باشد، کاملاً واضح و روشن است. آیا می‌خواهید از هدایت و راهنمائی حواس طبیعی به روشنائی (حیات معقول) برسید؟! این یک توقع نامعقول است، زیرا حواس نه تنها (حیات معقول) را نمی‌بیند، بلکه اصلاً قضیه‌ای را نمی‌سازد، تا چه رسد به تشخیص (باید) و (نباید) (شاید) و (نشاید). آیا می‌خواهید با عقل نظری محض که همواره در استخدام من تثبیت شده است، رو به (حیات معقول) رهسپار شوید؟! این هم امکان‌ناپذیر است، زیرا- از رهبری عقل به جائی نرسیدیم پیچیده‌تر از راه بود راهبر ما عقل سر تیز است لکن پای سست زانکه دل ویران شد است و تن درست آیا می‌خواهید از راهنمائی اصول و قوانین و آدابی که در میان جامعه تثبیت شده است، برخوردار شده و طعم (حیات معقول) را بچشید؟! این هم صحیح نیست، زیرا اولاً- طعم حیات چیزی نیست که با گفتار و عقاید و کردار دیگران قابل چشیدن باشد، زیرا

توصیف و تقلید در یک حقیقت، نمی‌تواند آن حقیقت را به عنوان جزئی از موجودیت آدمی در آورد. تقلید (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) خشک از قیافه‌ی کسی که عسل را خورده در حال لذت بردن است، طعم حقیقی عسل را در کام آدمی بوجود نمی‌آورد. ثانیاً کسی که از سرگذشت بشری آگاه است و می‌داند که این موجود اغلب تحت تاثیر عوامل بی‌پایه‌ی خیالات و لذت پرستی‌ها قرار می‌گیرد و می‌داند که این موجود برای حفظ و ادامه‌ی زندگی خود به هر گونه پستیها تن داده است و می‌داند که انسانهایی که با واقعیات و حقایق در ارتباط قرار می‌گیرند، همواره در اقلیت اسف‌انگیز بوده‌اند و با تحریکاتی بی‌پایه با سرنوشت خود بازی می‌کنند، با این اطلاعات چگونه می‌توان از گفتار و کردار و اندیشه‌های بی‌اساس مردم جامعه اگر چه آنان در آن مسئله مطلوب اتفاق کلی داشته باشند، انتظار راهنمایی داشت؟! آن شاعر آگاه می‌گوید:

از پی رد و قبول عامه خود را خر مساز زانکه نبود کار عامی جز خری یا خرخری گاو را باور کنند اندر خدائی عامیان نوح را باور ندارند از پی پیغمبری آن دیگری می‌گوید: مرا به روز قیامت غمی که هست اینست که روی مردم دنیا دوباره باید دید یک مغرب زمینی می‌گوید: (ولتر به تنهایی از همه مردم فرانسه که به سوی یک مقصدی به وسیله‌ی شعار تحریک شده‌اند، عاقلتر است) یک مغرب زمینی دیگر که راسل نامیده می‌شود، می‌گوید: (اثر تعلیم و تربیت همان مقدار در ا

نسانها اثر دارد که در سگ خانه‌ای). سگ خانه‌ای با تعلیم و تربیت رام می‌شود، ولی گاهی هم پای نامه‌رسان را گاز می‌گیرد). وایتهد هم می‌گوید: (طبیعت بشری آن قدر گره‌خورده است که همه‌ی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) برنامه‌های اصلاحی که روی کاغذ نوشته می‌شود، از نظر زمامدار بی‌ارزشتر از آن کاغذیست که با نوشتن آن برنامه‌ها باطل شده است). البته نباید از این نکته غفلت کرد که اگر شرایط زندگی اجتماعی مناسبی بوجود بیاید، فطرت‌های پاک و وجدانهای دست نخورده و عقول منطبق طلب انسانها، که جلوه‌گاه مشیت الهی می‌باشند به خوبی می‌توانند صلاح و فساد زندگی خود را تشخیص بدهند، ولی در عین حال برای به کار انداختن آن فطرتها و وجدانها و عقول، راهنمایان کاملاً-وارسته از آلودگیهای طبیعت ناآگاه و هواهای نفسانی ضرورت دارد. بنابراین، هدایت خداوندی که به وسیله پاکداشت درون و دستورات راهنمایان الهی ارائه می‌شود، برای به دست آوردن معرفت صحیح و عمل سازنده لزوم قطعی دارد. نتیجه چهارم- یکی از ابعاد سازنده روان ما، عبارتست از ظرفیت در برابر ناگواریها و ناملايمات زندگی. بی‌ظرفیتی و تنگ نظری و تنگ حوصلگی، عامل نیرومند است

برای رنگارنگ شدن در زندگی و خودباختن در برابر حوادث بزرگ و تغییر سریع موقعیتها. این بی‌ظرفیتی که موجب گریز و خالی کردن سنگر در برابر مشکلات و حوادث بزرگ است، مانعی محکم از باز شدن ابعاد فهم و تجربه‌اندوزی و درک واقعیات ایجاد می‌کند. در صورتی که مقاومت معقول در فراز و نشیبهای زندگی، موجب آگاهی انسان به سطوح مختلف آن فراز و نشیبها گشته و می‌تواند بر معرفت و چاره‌جویی‌های انسان در برابر مشکلات و حوادث بیفزاید. آیه شماره ۳ این اصل را متذکر می‌شود که مقاومت و خودنباختن در برابر ناگواریها، علامت هدایت شدن است. یعنی استقامت و پایداری یک انسان دلیل قدرت شخصیت و فعالیت عقلانی او در (حیات معقول) است. اگر نوع انسانی تن به فداکاری و گذشت و استقامت در برابر مشکلات جهان (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) شناسی و خودسازی نمی‌داد، به هیچ گونه پیشرفت صحیح نائل نمی‌گشت. ملاحظه می‌شود که یکی از نتایج پذیرش هدایت خداوندی عبارتست از بزرگترین عامل پیروزی در زندگی که استقامت و شکیبائی و پایداری در گردنه‌های صعب‌العبور ارتباط با حقایق و توجیه آنها به سود خویش و خالی نکردن سنگر در برابر مشکلات می‌باشد. نتی

جه پنجم- آدمی هر در لحظه از زندگی از مرز باریک میان رشد و سقوط عبور می‌کند: دانه‌ای در صیدگاه عشق بی‌رخصت مچین کز بهشت آدم به یک تقصیر بیرون می‌کنند قطع این مرحله بی‌همری خضر مکن ظلماتست بترس از خطر گمراهی این

زندگیست، حساسترین پدیده‌ی عالم هستی است من که ملول گشتمی از نفس فرشتگان قال و مقال عالمی می کشم از برای تو این زندگیست، و هرگز گمان مبرید که لحظات پیشین زندگی می تواند به طور جبر حتمی سرنوشت لحظات بعدی را هم تعیین کند، زیرا- هر نفس نو می شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو نو می رسد متسمری می نماید در جسد حال که زندگی چنین حساس است، بیائید در ادامه‌ی این زندگی قانون تامین کننده‌ی آن را پیدا کنیم و به آن عمل کنیم، پیش از آنکه با ورشکستگی تباہ کننده‌ی روح رویاروی شویم و بگوئیم: افسوس که ایام جوانی بگذشت سرمایه‌ی عمر جاودانی بگذشت تشنه به کنار جوی چندان خفتم کز جوی من آب زندگانی بگذشت این قانون تامین کننده‌ی (حیات معقول) جز برخورداری از هدایت الهی نمی تواند بوده باشد. این هدایت عبارت است از این روشنائی که وصول به هدف (حیات معقول) فقط با درک و پذیرش انا لله و انا الیه راجعون (ما از (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می باشد) آن خدائیم و بازگشت ما به سوی اوست) امکان پذیر است. تکرار اهدنا الصراط المستقیم در هر شبانه روز ده مرتبه، کاشف از حساسیت زندگی آدمی است که از مرز میان رشد و سقوط عبور می کند. آیه‌ی شماره‌ی ۴ هم این نیایش را به ما تعلیم می نماید که (پروردگارا، دلهای ما را پس از آنکه هدایت فرمودی در این مرز حساس ملغزان. این مضمون در آیه شماره ۷ نیز دیده می شود. نتیجه ششم- کسانی که در گرایش به اصول عقاید سازنده شخصیت خود سبکسری و بازیگری به راه می اندازند، و با آن اصول و عقاید متنوع و متضاد، عمر خود را سپری می نمایند، اینان خود را از هدایت الهی محروم ساخته اند (آیه شماره ۶) توضیح اینکه کسی که واقعا با پذیرش اسلام خود را مشمول هدایت خداوندی قرار داد، امکان ندارد ایمان به اسلام را که تفسیر و توجیه کننده‌ی همه‌ی شخصیت او در (حیات معقول) است، از دست بدهد. اگر کسی برای رفع تشنگی خود، آب زلال و گوارائی پیدا کند، سپس آن را به زمین ریخته و دنبال سراب آب نما بدود، حتما دچار اختلال در شخصیت است که مرگ را بر زندگی ترجیح داده است. اعراض و انصراف از ایمان

به کفر خود دلیل روشنی است برای اثبات آنکه ایمان شخص مفروض مقرون به هدایت الهی نبوده است. نتیجه هفتم- هدایت خداوندی به وسیله قرآن راههای صلح و صفا و خروج از ظلمات را به سوی نور، هموار می سازد (آیه شماره ۸) هیچ جای تردید نیست که اگر نوع انسانی طعم آیه تساوی یک فرد از انسان را با همه‌ی انسانها نچشد و آن را عملا سرمشق زندگی قرار ندهد، نه روی صلح و صفا را خواهد دید و نه از ظلمات حیوانی نجات پیدا خواهد کرد. قرآن می گوید: انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می باشد) جمیعا و من احیایها فکانما احیا الناس جمیعا (هر کس یک فرد از انسان را بدون عنوان قصاص و بدون افساد در روی زمین بکشد، مانند اینست که همه‌ی انسانها را کشته است و اگر یک فرد از انسان را احیا کند، مانند اینست که همه انسانها را احیا نموده است). آیا فکر نمی کنید که در سرتاسر تاریخ انسانی با آن همه تلاشهای فکری و عضلانی، مکتبی پیدا می شود که راه صلح و صفا و روشنائی سعادتبخش را بدون اصل فوق که در قرآن آمده است، هموار نماید؟! اگر چنین فکری در سر دارید، برای انسانها یک تاریخ دیگر بسازید. نت

یجعی هشتم- کتابهای آسمانی که در گذشته نازل شده است، مانند تورات و انجیل، فقط برای هدایت به (حیات معقول) انسانها بوده است همه‌ی آن کتابهای آسمانی برای معنا بخشیدن بر زندگی انسانها نازل شده است و در این معنی هیچ اختلافی با یکدیگر نداشته اند. این مکتب بازیهها و دین پردازیهها معلول هوی پرستی های ارباب حرفه‌ای آن مکاتب و ادیان بوده است که برای اشباع خود کامگی های خود، مزاحم روشنائی فطرت و وجدان بشری گشته و با علم و بینش به مخالفت برخاستند. زیرا بزرگترین عنصر هدایت خداوندی جهان شناسی واقعی و تحصیل روشنائی های متنوع و در سر راه (حیات معقول) می باشد. (آیه شماره ۹ و ۱۰ و ۱۳). نتیجه نهم- هدایت خداوندی شامل حال کسانی که در برابر ایمان مقاومت و کفر می ورزند، نمی گردد. (آیه شماره ۱۱) محرومیت اشخاصی که کفر می ورزند، از هدایت خداوندی امری است کاملا طبیعی. مثل اینان مثل کسی است که: چندین چراغ دارد و بیراهه می رود بگذار تا بیفتد و بیند سزای خویش چطور امکان پذیر است هدایت کسی که فطرت صاف و وجدان پاک و

(شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) عقل تیزبین خود را در برابر آیات الهی در آفاق و انفس (برون ذات و در

ون ذات) سرکوب می‌کند و آنها را منحرف و تاویل می‌نماید و به قول حکمای راستین بشری با خویشتن به مبارزه برمی‌خیزد و تا سرحد انکار خویشتن پیش می‌برد. اصول پایدار اسلام نه معما است و نه بر خلاف عقل و فطرت. الله و نظاره‌ی او بر جهان هستی و دادگری مطلق او، اصولی هستند که هیچ عقل معتدل و فطرت پاک نمی‌تواند منکر آنها بوده باشد. این اصول همان هسته‌های اولیه است که به قول افلاطون: طبیعت در دل‌های ما با مشیت الهی کاشته است. آفت رویدن این هسته‌های اولیه جز لذت پرستی و خودکامگی چیز دیگری نیست. اگر این آفت را از مزرعه درون دور کنیم، آب زلال و اشعه فطری برای رویانیدن آن هسته‌ها همواره آماده می‌باشد. نتیجه دهم - در مسیر انسان‌شدن و تحصیل روشنائی هدایت، تاریکیهای انسان‌نماهای دیگر شما را از حرکت باز ندارد. (آیه شماره ۱۲) هیچ تا کنون در این نکته شگفت‌انگیز اندیشیده‌اید که انسان با اینکه در میان انبوه انسانها و میلیونها پدیده و رویداد محیط و اجتماع و از پدر و مادر در میان اعضای خانواده به میان می‌آید و جسم فیزیکی او با صدها رابطه با انبوه انسانها و پدیده‌ها و رویدادها در ارتباط است، ولی در ضمن تنهائی فردی خود را هم به خوبی احساس

می‌کند. گرسنگی و تشنگی او فردیست، بیماری او فردیست، تندرستی او فردی است. لذت و الم و خوشی و ناخوشی و خنده و گریه او فردیست، هنگامی که در مسیر مقرر می‌گیرد، به تنهائی این راه را درمی‌نوردد و به تنهائی با مرگ گلاویز می‌شود. این احساس تنهائی و فردی در میان انبوه انسانها و میلیونها پدیده و رویدادهای محیطی و اجتماعی، یک احساس دروغین نیست، شوخی هم نیست، بلکه از واقعیت کاملا جدی برخوردار است. ریشه‌ی این احساس شخصیت مستقل او است. با رفتن این احساس است (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) که (کس) به (چیز) مبدل می‌شود. با نابودی این احساس است که بعد سازندگی آزادانه آدمی به ساخته شدنهای اجباری تبدیل می‌گردد. با سقوط این احساس است که (من هستم) جای خود را به (انسانهای دیگر هستند) و (پدیده‌ها و رویدادهای محیط و اجتماع هستند) خالی می‌کند. هیچ خیانتی تبهکارانه و جنایتی و قیحانه‌تر از این نیست که (من هستم) انسانها را به (دیگران هستند) و (پدیده‌ها و رویدادهای محیط و اجتماع هستند) مبدل بسازیم. فقط با این تبدیل جنایتکارانه است که انسان از (کس آگاه و آزاد) تا حد (چیز ناآگاه و مجبور) ساقط می‌گردد. این ا

صل بدیهی را آیه شماره ۱۲ برای ما گوشزد می‌کند و ما را به استقلال شخصیت خود بدون اینکه روابط گوناگون ما را از دیگر انسانها و پدیده‌ها و رویدادها بگسلد، آگاه می‌سازد و دستور اکید برای حفظ این استقلال صادر می‌کند. اگر شما یقین پیدا کرده‌اید که عدالت از اعماق شخصیت شما ضروری و مفید تلقی می‌شود، شیوع ستم و ستمکاری در جامعه، نباید شخصیت شما را تحت الشعاع قرار داده و به بهانه‌ی اینکه اکثریت مردم عدالت را ضروری و مفید نمی‌دانند، دست از عدالت بکشید. اگر شما یقین پیدا کردید که بدون شناخت هدف و فلسفه زندگی، هیچ یک از اصول و قوانین گرداننده‌ی انسان دارای محتوی نمی‌باشد، به حکم صریح عقل و وجدان باید هدف و فلسفه زندگی خود را پیدا کنید، اگر چه همه‌ی افراد و جوامع بشری در پوچ‌گرایی غوطه‌ور شوند و مکتبی جز نیهیلیسم (پوچ‌گرایی) سراغ نداشته باشند. چرا؟ برای اینکه شما پذیرفته‌اید که (من هستم). وقتی که آیات قرآنی تقلید و ارتجاع در اصول بنیادین زندگی را به شدت محکوم می‌کند و استناد به روش پدران و نیاکان در زندگی را مردود و مطرود می‌شمارد. و هنگامی که جلال‌الدین مولوی دو صد لعنت بر تقلید در اصول بنیادین حیات، که حیات آدمی را از است

قلال می‌اندازد می‌فرستد: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) مر مرا تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر آن تقلید باد هیچ هدفی جز این ندارد که می‌خواهد ما را با اصل حیاتبخش (من هستم) آشنا بسازد و ما را به دستور خداوند هستی‌بخش متوجه بسازد که می‌فرماید: علیکم انفسکم لایضرکم من ضل اذا اهدیتم (بر شما باد شخصیت خودتان، متوجه

استقلال شخصیت خود باشید، اگر شما هدایت یافتید، باکی از ضلالت دیگران نداشته باشید. نتیجه یازدهم - اگر برای شما حقیقت روشن گشته است، اگر واقعیات مربوط به زندگی مادی و معنوی برای شما آشکار شده است، همه آنها را در اختیار دیگران قرار بدهید (آیه شماره ۱۳ و ۱۹) حيله گری و دغل بازی راهی به واقعیات ندارد. اگر برای شما اثبات شده است که آنچه را دارید واقعیت است، هیچ چیزی را از آن واقعیت مخفی ننمائید. نتیجه دوازدهم - خداوند متعال وسایل و ابزار هدایت را در معرض شناخت و بهره‌برداری انسانها قرار می‌دهد، ولی آنان را به هدایت و کمال مجبور نمی‌سازد (آیه شماره ۱۴) خداوند با طرق گوناگون حجت و برهان را برای مردم مطرح می‌کند، ولی هرگز برای وصول به خیرات و کمالات کسی را اجبار نمی‌کند. زیرا انسانیت انسان با اختیار تحقق پیدا می‌کند، نه با اجبار.

هنگامی که در تعریف اختیار دقت می‌کنیم که عبارتست از (نظارت و سلطه‌ی شخصیت به دو قطب مثبت و منفی کار) به خوبی درمی‌یابیم که فعالیت برای رشد شخصیت باید مستند به انتخاب بهترین هدفها با بهترین راهها بوده باشد و این انتخاب با اجبار سازگار نمی‌باشد. به همین جهت است که فرق میان روشنائیهایی که به طور حبر نصیب انسان می‌گردد و آن روشنائیهایی که با تلاش آزادانه به دست می‌آید از نظر ارزش و عظمت قابل مقایسه با یکدیگر نمی‌باشند. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) نتیجه سیزدهم - خداوند ستمکاران را هدایت نمی‌کند (آیه شماره ۱۶) این مطلب که در ده مورد از آیات قرآنی آمده است، وخامت و وقاحت ستم را به خوبی بیان می‌دارد. ستمکار هدایت نمی‌شود، چرا؟ برای اینکه ظلم و ستم در هر شکلی هم که بوده باشد، مبارزه با مشیت خداوندیست که در این آیه بیان شده است: و تمت کلمه ربك صدقا و عدلا (کار و مشیت پروردگار تو بر صدق و عدالت استوار شده است). وقتی که توجه کنیم به اینکه معنای هدایت عبارت است از حرکت روشن‌بینانه‌ی انسان در مسیر قوانین عالی هستی، تضاد آن را با ستم و ظلم که انحراف از مسیر مزبور است، به خوبی درمی‌یابیم، بنابراین فرد یا گروه ظالم خود را از مجرای هدایت برکنار نموده است. نتیجه چهاردهم - مقام راهنمائی شایسته کسانی است که مردم را به سوی حق رهبری کنند (آیه شماره ۱۷) سرتاسر تاریخ پر از راهنمائی است که با به دست آوردن اشکالی از قدرت، قیافه‌ی راهنمایان را به خود گرفته، جوامع را مانند گردنه‌هائی تلقی نموده، میدانی برای تاخت و تاز خود قرار داده‌اند. بلی، اینان هم پیشوایانی بوده‌اند، ولی به مقصد سقوط و آتش حرکت می‌کردند و مردم جامعه را به سقوط و آتش می‌کشاندند. کلمه مقدس راهنما و رهبر و پیشوا و قائد در همین تاریخ بشری درباره راهنمائی مانند نرون و آتیلا و چنگیز و هیتلر به کار برده شده است. ساده‌لوحان و دون‌صفتان و مردم ترسو نیز به کار بردن این گونه کلمات را درباره راهنمان و ابرزددها باور کرده، حتی به خود همان راهنمان نیز امر را مشتبه ساخته‌اند. واقعا هتلر خود را رهبر می‌نامد، چنگیز به عنوان رهبر یا ساهارا می‌نویسد و دستور به پیروی از قوانین تدوین شده در میان جوامع و ملل همین جمله بوده است که راهنمان می‌گفتند: (دنبال من) (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط ب

ه جلد ۸ می‌باشد) من بیائید) به کجا؟ به آنجا که همه‌ی امتیازات انسانی شما محو می‌شود و شما را به شکل ابزارها و وسایل اشباع خودکامگی‌های من درمی‌آورد! به کجا؟ به آنجا که شما را از (کس) بودن شستشو می‌دهیم و به (چیز) مبدل می‌سازیم. آناستاس پیشوا! بنا به نقل منتسکیو مالیات برای استنشاق از هوا وضع می‌کنند! به کجا؟ به والترلو، برای چه؟ برای غلطیدن در خاک و خون، چند نفر؟ صدها هزار نفس تا سقوط فرانسه! این پیشوا، این رهبر ناپلئون نامیده می‌شود که احتیاطا بناپارت هم به آن اضافه می‌شود. آقای هیتلر به کجا؟ به استالینگراد برای چه؟ برای غلطیدن در خاک و خون، مجموع محصول فعالیت‌های این پیشوا که هم آدلف است و هم هیتلر نامیده می‌شود، در حدود پنجاه میلیون کشته می‌باشد. به کجا؟ برای مطالعه‌ی کتاب (شهریار)، نویسنده‌ی این کتاب کیست؟ شما چکار دارید نویسنده این کتاب کیست، شتابزده نباشید نام آن را بعدا خواهیم گفت، در این کتاب چه نوشته است؟ مولف این کتاب که پیشوای یکی از فلسفه‌های سیاسی نامیده می‌شود، در توضیح معانی طبیعت انسان و اینکه انسان را چه

باید کرد؟ داد سخن داده است. او طرق گوناگون ضدیت با انسان و راههای دقیق انسان‌کشی! و نابود

ساختن همه‌ی ارزشهای انسانی را برای شما تعلیم می‌دهد و قدرت و قدرتمند را تا حد خدایی بالا می‌برد و نامش را هم فلسفه می‌نامد! و آنگاه متفکرانهائی هم که دامزن آتش تنازع در بقا هستند، آن تفکرات را به نام فلسفه سیاسی در کتابهایشان می‌نویسند و در دانشگاهها تدریس می‌کنند! نتیجه پانزدهم - آنان که دیدار خداوندی را در پایان این زندگی تکذیب می‌کنند، خسارت ابدی را بر خود می‌پذیرند (آیه شماره ۱۸) اینان با تمام جهالت می‌خواهند سرنوشت واقعی حیات خود را دریابند! می‌خواهند بفهمند که کجا می‌روند! به کلمه تفسیر نشده تکامل دلخوش می‌دارند ما در زنجیرهای گوناگون محیط و اجتماع و تاریخ و تمایلات و ناگواریها و محرومیتها و (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) خطا کاربهاهای متنوع دست و پا می‌زنند و آنها را با عواملی بسیار ابتدائی تفسیر می‌کنند و می‌گویند هیچ باکی نیست که ما امروزه در میان هزاران مشکلات زندگی دست و پا بزیم و هشیارها و ناملایمات خود را با مواد و وسایل تخدیرکننده نادیده بگیریم، تا در قرون و اعصار آینده، انسانهایی بوجود بیایند که در رفاه و آسایش مشغول زندگی شوند! در پاسخ این (بزک نمیر بهار میاد،

کنبزه و خیار میاد) می‌گویند: باید گفت: در آن موقع انسانی که بوجود می‌آید و زندگی می‌کند، آیا با همین می‌خواهم و عقل و حواسی که ما داریم، زندگی خواهد کرد؟ شما امروز ببینید آیا توانسته‌اید پاسخ سئوالات همین انسان را که در و دیوار جوامع را درباره لزوم زندگی خردمندانه پر کرده است، بدهید، اگر چنین ادعایی داشته باشید، حتما زندگی امروز شما بهشت برین است، دیگر نوبت برای آرزوی بهشت موعودی که پس از قرون و اعصار بوجود خواهد آمد، نمی‌رسد. و اگر شما با همین می‌خواهم و عقل از عهده پاسخ این سئوالات بر نیامده‌اند، چه تحول و تغییری را در آینده درباره انسان سراغ دارید که صورت خواهد گرفت و ناگواریها و بدبختیهای ده‌ها قرن گذشته را جبران خواهد کرد؟! به اضافه اینکه شما چگونه می‌توانید درباره‌ی انسانهای آینده که مثل انسان امروز در خودمحوربها غوطه‌ور خواهد شد، برای من وظیفه و تعهدی برای آماده کردن مقدمات زندگی خودمحورانه آنان اثبات کنید؟! این حقیقت را بدانید که آن آیندگان نه تنها از سنخ فرشتگان نیستند، بلکه با این تسلط روز افزون ماشین ناآگاه بر انسانها، به شکل پیچ و مهره ماشینها در خواهند آمد که فقط برای اسارت در دست خود کامگان به در

د خواهند خورد. از طرف دیگر شما می‌گوئید: آینده‌ای با آن مشخصات در جریان رویدادهای تاریخ به طور حتم پیش خواهد آمد. بسیار خوب حال که چنین است، من با چه دلیل به انسانهای امروز توصیه کنم، یا دستور بدهم! که شما از همه خواسته‌ها و شناختهای خود دست بردارید؟! هرگز (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) طلوع آفتاب در فردا با اینکه همه‌ی انسانها آن را می‌خواهند نیازی به توصیه و دستور ما ندارد، حتی واقعیت از دانستن اینکه فردا آفتاب طلوع خواهد کرد، نیز بی‌نیاز می‌باشد. این مسائل که هر یک در موقعت تموج در مغز هشیاران آباستن مسائل دیگریست، به حل و فصل نهائی نخواهند رسید. شما رهبران فکری فقط یک راه دارید و بس و آنهم اینست که انسانها همگی باید بدانند که: پر کاهم در مصاف تندباد خود ندانم در کجا خواهم فتاد پیش چو گانهای حکم کن فکان می‌دویم اندر مکان و لا مکان یعنی ما انسانها به وسیله عواملی از طبیعت که جلوه گاه مشیت خداوند هستی آفرین است، به حرکت و تکاپو افتادیم، این جبر سرگذشت طبیعی با احساس امکان حرکت آزادانه به سوی کمال هیچ منافاتی ندارد. یعنی با اینکه (پر کاهم در مصاف تندباد) ... با این حال: گک

ر هلالم گر بلاللم می‌دوم مقتدی بر آفتابش می‌شوم مولوی درست است که جریان اسپر و اوول پدر و مادر در اختیار من نبوده است. درست است که قرار گرفتن و به تکاپو افتادن من در این کیهان بزرگ با پیش بینی و آزادی من صورت نگرفته است، اما هیچ تردیدی ندارم در اینکه در این زندگانی طبیعی در جستجوی (حیات معقول) می‌باشم، آن حیات معقول که پاسخگوی هدف اعلائی وجود من در این کارگاه معقول بوده باشد و به این سئوال جدی که (از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام به کجا می‌روم) جواب قانع‌کننده‌ای بدهد، و به جای جواب منطقی به این سئوال، روی آن گرد و خاک نپاشد و آن را در زیر اصطلاحات فریبنده

مخفی نکند. جواب سؤال مزبور جز با قبول قرار گرفتن من در جاذبه‌ی ربوبی که همه‌ی ابعاد مثبت من را شکوفا می‌سازد و به دیدار خداوندی (لقاءالله) رهسپار می‌سازد، امکان‌پذیر نمی‌باشد. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) نتیجه شانزدهم - ستمکاران هرگز هدایت نخواهند شد. (آیه شماره ۱۶) مگر معنای هدایت امکان‌پذیر ساختن شناخت قوانین طبیعی و انسانی برای حرکت صحیح در این زندگانی نیست؟ حتما چنین است، هدایت آماده کردن انسان برای به دست آوردن معرفت

ت قوانینی که خداوند برای رشد و کمال انسانها به جریان انداخته است و عمل مطابق آن معرفت، می‌باشد. در حالی که ظلم عبارتست از رفتار مخالف قانون. و بدیهی است که معرفت و عمل مطابق قانون با انحراف از قانون، تناقض غیر قابل حل و فصل دارد. نتیجه هفدهم - برای هر قومی هدایت کننده‌ایست (آیه شماره ۲۰) در منابع اسلامی دلایل فراوانی این مسئله را مطرح می‌کند که مسئولیت مردم تابع وجود حجت و برهان در آن موضوع است که درباره‌ی آن مسئول قرار می‌گیرند. عدالت مطلق خداوندی هم چنین اقتضاء می‌کند که تکلیف را بر وجود شرایط قدرت و علم و دیگر امکانات متوجه بندگانش بسازد. بنابراین، این مسئله که در روی کره خاکی بعضی از جوامع از وجود پیامبران محروم بوده‌اند، در نتیجه توجه تکلیف بر آنان نامعقول می‌باشد، با همین پاسخ حل می‌شود. به توضیح اینکه اولاً - با کدامین دلیل قطعی می‌توان اثبات کرد که جوامعی در روی زمین وجود دارد که در گذشته پیشوایان الهی نداشته‌اند؟ تاریخ بشری با همه‌ی کوششها و تلاشهایی که انجام داده است، حوادث و رویدادهای اندکی از سرگذشت بشری را در دسترس ما گذاشته است. مثلاً تمدن بزرگ سبایون که فقط قرآن درباره‌ی آن، اطلاعی به ما داده است تا همین اواخر در حدود ۴۰ سال قبل ناشناخته مانده بود. ثانیاً - پیشوایان و هادیان اقوام و ملل به یک شکل و با یک مختص معین در میان آنان بروز نکرده‌اند، بلکه گاهی به شکل خردمندان، گاهی به شکل قانونگذاران، در بعضی از جوامع به صورت حکما، و غیر ذلک مردم را هدایت کرده‌اند و وجدان و عقول آنان را برای درک و دریافت حقایق (حیات معقول) که عنصر اساسی اش وابستگی آن به خدا (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) است، آماده و تربیت نموده‌اند. نتیجه هجدهم - هدایت و ضلالت از کارهای خداوندیست. (آیه شماره ۲۱ و ۲۳ و ۲۵ و ۲۶) درباره‌ی اینکه ضلالت و هدایت انسانها به دست خدا است، در چند مورد از قرآن آیاتی وارد شده است. بعضی از ساده‌لوحان گمان کرده‌اند، این گونه آیات دلیل بر جبر بوده و اختیار انسانها را در هدایت و ضلالت نفی می‌کند. اینان در معانی دقیق این آیات، نمی‌اندیشند که مقصود از مشیت خداوندی چیست؟ ما مقصود از مشیت خداوندی را در مباحث گذشته به طور مشروح مطرح نموده‌ایم. در اینجا به مناسبت تفسیر آیه مورد بحث، به طور مختصر به معنای مشیت خداوندی اشاره می‌کنیم: مشیت خداوندی عبارت است از آن خواست الهی که در زمینه‌ی آ

ماده به جریان می‌افتد. به این معنی که آدمی با به کار انداختن عقل و وجدان و تلاش برای وصول به حیات معقول زمینه‌ی جریان مشیت خداوندی را برای هدایت در زندگی خود آماده می‌کند و بالعکس کسی که با غوطه‌ور شدن در خودخواهی و تمایل به انحرافات، زمینه‌ی جریان مشیت الهی را برای ضلالت در زندگی خود مهیا می‌سازد. دلیل این تفسیر در آیات قرآنی در موارد متعددی آمده است، از آن جمله همین آیه شماره‌ی ۲۱ که با صراحت کامل می‌گوید: خداوند کسی را که در حال بازگشت به سوی او است و می‌خواهد مطابق دستورات او عمل کند، هدایت می‌نماید، و عکسش نیز صحیح است: چنانکه در آیه ۲۶ از سوره البقره می‌گوید: و ما یضل به الا - الفاسقین (خداوند با این مثل گمراه نمی‌کند مگر مردم منحرف را) نتیجه نوزدهم - پس از آراستگی آدمی با هدایت، توکل و آرامش و ظرفیت او در برابر ناگواریهای دنیا، به حد اعلا می‌رسد، زیرا بدیهی است که هدایت آن روشنائی و بیداری را نصیب انسان می‌سازد که بر اصول و قوانین حاکمه بر طبیعت و زندگی آگاه می‌گردد، خواسته‌ها و شناخته شده‌های خود (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) را کاملاً ارزیابی می‌کند، توقع و انتظارش برای و

صول به خواسته‌هایش در این دنیا که جایگاه تلافی ماده و روح است، از منطق عقلی تجاوز نمی‌کند. آشنایی او با طبیعت انسانها و پایدار نبودن موضع‌گیریها و موقعیتهای گوناگون، راه بهتر زیستن را برای او می‌آموزد. هنگامی که یک انسان هدایت یافت، یک عرفان مثبت زندگی او را به شکل قانون درمی‌آورد، به این معنی که اگر از زندگی چنین شخصی قضایائی را بسازند، آن قضایا به صورت قانون درمی‌آید. از مختصات اساسی هدایت یکی هم این است که بداند: لا حول و لا قوه الا بالله (هیچ حرکت و نیروئی به کار نمی‌افتد مگر با نظارت خداوندی و تحت سلطه‌ی او): از مه‌الامور طرا بیده و الکل مستمده من مدده ملا هادی سبزواری (علل و شرایط و شئون همه‌ی امور به طور کلی به دست خداوندیست و استمداد همه‌ی موجودات از مدد اوست). این هدایت یافته در عین تلاش و پویندگی خستگی‌ناپذیر در زندگی، در دریائی از آرامش توکل و تکیه بر خدا، (حیات معقول) خود را تامین می‌نماید. نتیجه بیستم - وسائل هدایت تکوینی در اختیار خدا است نه در اختیار پیامبران (آیه شماره ۲۴) آنچه که وظیفه‌ی پیامبران و موضوع تعهد رسالت رسولان است، تبلیغ و بیان حقایق و تفکیک رشد از گمراهی و برداشتن موانع هدایت

از سر راه جامعه می‌باشد. اما عوامل و وسایل تکوینی هدایت تکوینی از قدرت و عهده‌ی پیامبران خارج است. لذا گفته می‌شود: معجزاتی که پیامبران می‌آورند، برای اثبات صدق مدعا و درهم شکستن مقاومت منکران است، نه برای بوجود آوردن هدایت در درون مردم. و چنانکه رشد و هدایت از ساخته‌های مشیت الهی است، همچنین وسایل طبیعی و روانی (برون ذاتی و درون ذاتی) رشد و هدایت نیز از او است. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) بعد نورانی شناختها مسلم است که وقتی ما کلمه‌ی نور و نورانی و منور و نیر را می‌شنویم، ذهن ما متوجه همان نور فیزیکی می‌شود که در سرتاسر عمر با آن در حال ارتباط هستیم. برای مردم معمولی تصور اینکه علم نور است و جهل ظلمت، و عدل نور است و ظلم ظلمت. و حرکت در مجرای تعهد نور است و جست و خیز در مجرای بی‌بندوباری حیوانی ظلمت، اگر امکان‌ناپذیر نباشد، حداقل بسیار دشوار است، چنانکه تصور عظمت و شکوه برای کودکانی که از بزرگی فقط بزرگی کمی را، مانند بزرگی درخت و باغ و استخر و از شکوه فقط زیبایی عروسک و نقش و نگار محسوس را می‌فهمند، اگر امکان‌ناپذیر نباشد، حداقل بسیار دشوار خواهد بود. اگر از آغاز تاریخ ان

فجار کهکشانش تا متلاشی شدن و نابودی آنها، بنشینید و به پرنده‌ی معروف به نام خفاش میلیونها دلیل و برهان و توصیف دربار‌ی نور خورشید ارائه کنید، هیچ نتیجه‌ای جز این نخواهد برد که هنگام برخاستن، خفاش حق‌الزحمه‌ی شما را با این جمله به روی شما پرتاب خواهد کرد که ای احمقترین مخلوقات خدا، برای اثبات یک مزخرف میلیاردها سال عمر مرا تباه کردی، خدا نابودت کند!! حالا - بیا به کسانی که از نور معرفت برکنارند اثبات کن که معرفت نور است، نادانی ظلمت است. معرفت بینائی و نادانی نایبائی است. می‌دانید پاسخ این اشخاص به شما چه خواهد بود؟ خواهند گفت که شیشه‌های پنجره‌ی اطاق ما کاملاً شفاف است و نور خورشید به همه اطاق ما می‌تابد و اینکه گفتی: نادانی نایبائی است، خودت نایبائی، مگر چشمهای درشت مرا نمی‌بینی؟ من اجسام را از مسافتهای دور که دیگران از دیدن آنها ناتوانند، به خوبی می‌بینم!! بگذاریم و این خفاشان محقر را به حال خود بگذاریم که آنان شب پرستانی هستند که همواره داستان شب را به گوش ما خواهند خواند. برویم سراغ پیشتانانی که می‌گویند: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم

چون غلام آفتابم همه ز آفتاب گویم اجازه بدهید یک توضیح مختصری در بعد نورانی شناختها بدهیم: با این مثال واضح می‌توانیم به درک این بعد موافق شویم: فرض کنید ما وارد یک کارگاه بسیار معظم می‌شویم، این کارگاه متشکل است از هزاران جزء که هر یک کاری مخصوص به خود را انجام می‌دهد. و فرض کنید ما که وارد چنین کارگاه معظمی شده‌ایم، هیچ چیزی درباره آن نمی‌دانیم سیر و سیاحت و تماشای ما در اجزاء این کارگاه درست مانند حرکت یک انسان در تاریکی شب برای اولین بار از میان جنگلی است که هیچ چیزی را در آن نمی‌بیند، حرکت او بسیار آهسته و عصابزان و هر لحظه چیز تازه‌ای در زیر پای خود احساس

می‌کند و آن را نمی‌شناسد، دستش را به یک جسمی می‌مالد و نمی‌داند که نوع آن جسم چیست؟ قدمهائی که برمی‌دارد نمی‌داند به کدامین نقطه جنگل می‌رود، آیا رودخانه‌ای در مسیر راهش وجود دارد یا نه و اگر وجود دارد، عمق آن چیست و عرض آن به چه اندازه است، آبش شیرین است یا شور و هزاران مجهول دیگر که همه‌ی آنها ناشی از نبودن روشنائی می‌باشد حال وضع مغزی و روانی ما هم در کارگاه مفروض عین وضع همین شخص است که در تاریکی شب برای اولین بار از جنگلی عبور می‌کند. تابش عالی‌ترین

روشنائی به چنین کارگاه که ما هیچ چیز از آن را نمی‌دانیم، برای ما به چه کار آید؟ پس هیچ تفاوتی برای ما در ارتباط با این کارگاه با چشم در روز و با لمس در شب وجود ندارد، مگر آن نمودهایی که فقط با چشم دیده می‌شوند مانند رنگ. در صورتی که اگر مهندس عالم که بوجود آورنده‌ی این کارگاه است، وارد می‌شود، نه تنها با مشاهده‌ی اجزاء آن کارگاه همه‌ی آنها را درک می‌کند، بلکه اگر در گوشه‌ای از اطاق تاریک خود هم بنشیند باز می‌فهمد که آن کارگاه و هویت هر یک از اجزای آن چیست؟ پس این مهندس عالم دارای آن نور مغزیست که کارگاه و اجزای آن را واقعا می‌بیند ولی من که نادانم آن را (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) با چشم لمس می‌کنم، چنانکه آن کسی که در شب تاریک برای اولین بار از جنگل عبور می‌کند، هر یک از اجزای آن را در مسیر خود لمس می‌کند ولی نمی‌بیند. اینکه می‌گوئیم: روشن فکر روشندل و روشن ضمیر، اینها کلماتی بی‌معنا یا فقط جنبه تشبیهی ندارند، بلکه بیان‌کننده‌ی واقعیتی هستند که درک آنها برای کسانی که واقعیتها را با حواسشان لمس می‌کنند، ولی درباره‌ی آنها هیچ نمی‌دانند امکان‌پذیر نیست. آیات مربوط به بعد نوران

ی شناختها و بعد نورانی ارتباط با واقعیات در قرآن مجید، در موارد زیادی وارد شده است، از آن جمله: ۱- و الذین كفروا اعمالهم كسراب بقيعه يحسبه الظمان ماء حتى اذا جائه لم يجده شيئا و وجد الله عنده فوفاه حسابه و الله سريع الحساب. او كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها و من يجعل الله له نور افعله من نور (کسانی که کفر ورزیده‌اند، اعمال آنان مانند سرابی در دشت هموار است که انسان تشنه آن را آب می‌پندارد، تا آنگاه که به آن سراب برسد، آن را چیزی نمی‌بیند و خدا را در آنجا می‌یابد و خدا حساب او را در همانجا برای او انجام می‌دهد و خداوند حسابگری سریع است. یا مانند ظلماتی در دریایی بسیار انبوه است که موجی بالای موج آن را احاطه کند و روی آن را موج ابری باشد. ظلمتهایی روی هم که اگر دستش را بیرون بیاورد، نمی‌تواند آن را ببیند و کسی که خداوند نوری برای او عنایت نکند نوری برای او نیست.) ۲- الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور و الذین كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك اصحاب (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌ب

اشد) النار هم فيها خالدون (خداوند دوستدار و پشتیبان کسانی است که ایمان آورده‌اند، خداوند آنان را از ظلمات بیرون می‌آورد و در نور وارد می‌کند و کسانی که کفر ورزیده‌اند، تکیه‌گاه آنان طاغوت است که آنان را از نور خارج می‌سازد و در ظلمات وارد می‌کند، آنان اصحاب آتشدن و آنان در آتش برای ابد خواهند ماند.) ۳- یا ایها الناس قد جائکم برهان من ربکم و انزلنا الیکم نورا مبینا (ای مردم، برهانی از پروردگارتان برای شما آمده است و ما برای شما نوری آشکار فرستادیم.) ۴- و قد جائکم من الله نور و کتاب مبین (ای اهل کتاب برای شما نور و کتابی آشکار از خداوند آمده است.) ۵- انا انزلنا التورات فیه هدی و نور یحکم بها النبیون (... ما تورات را فرستادیم، در آن تورات هدایت و نوری بود که پیامبران با آن حکم می‌کردند.) ۶- و قفینا علی آثارهم به عیسی بن مریم مصدقا لما بین یدیہ من التورات و اتیناه الانجیل فیه هدی و نور (... و به دنبال آثار آن پیامبران عیسی بن مریم را فرستادیم. او تورات را که پیش رویش بود تصدیق می‌کرد و برای عیسی انجیل دادیم که در آن هدایت و نور بود.) ۷- کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الى النور (این قرآن کتابی است

که برای تو فرستادیم تا مردم را از ظلمات خارج ساخته و (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد)

آنان را به نور وارد نمائی. ۸- مثلهم كمثل الذی استوقد ناراً فلما اضئت ما حوله ذهب الله بنورهم و تركهم فی ظلمات لا یبصرون. صم بكم عمی فهم لا یرجعون. او كصیب من السماء فیہ ظلمات و رعد و برق یجعلون اصابعهم فی آذانهم من الصواعق حذر الموت و الله محیط بالكافرین. یكاد البرق یخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فیہ و اذا اظلم علیهم قاموا و لو شاء الله لذهب بسمعهم و ابصارهم ان الله علی كل شیء قدير (مثل این تبهکاران مثل کسی است که آتشی را برافروزد، وقتی که آتش پیرامون خود را روشن ساخت، خداوند نور آنان را می‌برد و آنان را در تاریکیها که بینایی خود را از دست می‌دهند، رها می‌سازد. یا مانند ابر پر باران از فضا که در آن ظلمات و رعد و برق است. انگشتانشان را از صاعقه‌ها به جهت ترس از مرگ در گوشه‌هایشان فرو می‌برند و خداوند بر مردم کافر احاطه دارد. برقی که می‌درخشد، نزدیکست که دیدگان آنان را برباید، هر مقدار که برق برای آنان روشنائی می‌دهد، در آن روشنائی حرکت می‌کنند و همین که بر آنان تاریکی روی می‌آورد می‌ایستند و اگر خداوند بخواهد گوش و دیدگان آنان را می‌گیرد. خداوند بر همه چیز توانا است.)

۹- یریدون ان یطفئوا نور الله بافواههم و بابی الله الا- ان یتم نوره و لو کره الكافرون (آن تبهکاران می‌خواهند نور خداوندی را با دهانهایشان خاموش کنند و خداوند از این پلیدی آنان جلوگیری می‌کند، تا نور خود را به اتمام برساند اگر چه برای کافران ناخوشایند باشد). ۱۰- هو الذی یصلی علیکم و ملائکته لیخرجکم من الظلمات الی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) النور و کان بالمومنین رحیماً (آن خداوند است که او و فرشتگانش بر شما درود می‌فرستند تا شما را از ظلمات خارج ساخته و به نور وارد کنند و خداوند بر مومنین مهربانست). ۱۱- یوم لا یخزی الله النبی و الذین آمنوا معه نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم یقولون ربنا اتمم لنا نورنا و اغفر لنا انک علی كل شیء قدير (قیامت روزیست که خداوند در آن روز پیامبر و کسانی را که با او ایمان آورده‌اند رسوا نمی‌سازد، نور آنان پیش رو و پیرامونشان در حرکت است، آنان می‌گویند: پروردگارا، نور ما را تتمیم فرما و بر ما ببخشا، تو بر همه چیز توانائی.) نتایج آیه‌ای که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم- آن دسته از مردم که به اصول عالی الهی در این زندگانی کفر می‌ورزند و از حیات طبیعی که با دیگر جانوران در آن شرکت دارند، گام به (حیات معقول) نمی‌گذارند و جهان و موجودیت خود را در نمودهائی گسیخته خلاصه می‌کنند و از درک روابط عالی آنها خود را محروم می‌سازند، همواره دنبال سرابه‌های آب نما می‌روند، (آیه شماره ۱) و نمی‌دانند که برطرف کننده‌ی آن تشنگی سوزان که آنان را به دویدن به سوی سرابها وادار ساخته است، خود آب است، نه سراب آب نما. تشنگی آنان جز با درک نورانی اصول عالی الهی در این زندگانی قابل برطرف شدن نیست. چرا قابل برطرف شدن نیست؟ برای آنکه: زین پرده ترانه ساخت نتوان وین پرده به خود شناخت نتوان نظامی گنجوی کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) هر چه گوئی ای دم هستی از آن پرده‌ی دیگر بر او بستی بدان آفت ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن محالست و محال هر نوع شناختی که درباره‌ی هر یک از اجزای این جهان یا مجموعه آن به دست بیاوریم، خود جزء یا پدیده‌ای از همین جهان است. و چگونه ممکن است به وسیله جزئی از یک مجموعه، خود آن مجموعه قاب

ل شناسائی بوده باشد؟ لذا برای تفسیر و توضیح جهان و زندگی ما که جزئی از آنست، احتیاج به یک نور فروزان داریم که اصول عالی الهی را در این جهان برای ما قابل دیدن بسازد. به طور کلی: یا باید به وسیله‌ی کسب نور الهی اصول عالی جهان را درک کرده و آن را تفسیر کنیم و یا بدون معطلی روانه‌ی قهوه‌خانه‌ی نیهیلیستی (پوچ‌گرایی) شویم و گمان نکنید که با نشستن در قهوه‌خانه نیهیلیستی آرامش گرفته و کار ما تمام خواهد شد، زیرا گاهی فعالیت‌های ناشناخته مغز، نیش خود را زده و به ما هشدار خواهد داد که مواظب باشید و بدانید که حتی رسیدن به مرحله پوچ‌گرایی بدون عبور از واقعیات قطعی امکان‌پذیر نمی‌باشد و همچنین نگهداشتن همین حالت پوچ‌گرایی احتیاج مستمر به محو کردن بازیگرانه واقعیات دارد. آن نور الهی که جهان را برای انسان روشن می‌سازد، ناشی از افزایش علوم حرفه‌ای نیست، بلکه ناشی از باز شدن آن بینائی درونی است که فقط با اشتیاق به رشد

روحی و تلاش در راه وصول به آن، عملی می‌گردد. این تلاش بدون تخلق به اخلاق الله که گذشت از هوی و هوس و خودخواهی و قدرت پرستی، مقدمه‌ی آن است، امکان‌پذیر نمی‌باشد. وقتی که می‌گوئیم: تخلق به اخلاق الله، مقصود ما یک پند و اندرز معمولی نیست، بلکه بیان علت حقیقی انسان شدن است که آدمی را از مرز جانوران بالاتر می‌برد و آنچه را که با چشم معمولی دیدنی نیست برای او قابل دیدن می‌سازد. و چنان که یک دختر برای چشیدن عاطفه‌ی مادری راهی جز دارای (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) فرزند بودن وجود ندارد. عاطفه مادری واقعیتی است که نه قابل دیدن است و نه قابل لمس کردن، نه با ذائقه معمولی می‌توان آن را چشید و نه با گوش می‌توان آن را شنید و نه با بینی می‌توان آن را استشمام کرد. بلکه تنها راه دریافت این عاطفه به فعلیت رسیدن بعد مادری است. چنانکه انگور شدن غوره بیش از یک راه ندارد و آن عبارت است از حرکتی طبیعی که به سوی انگور شدن باید سپری نماید. اینکه آیه‌ی شریفه می‌گوید: و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور (و کسی که خدا برای او نوری قرار ندهد، برای او نوری وجود ندارد). مانند آن حدیثی که می‌گوید: لیس العلم بكثره التعليم و التعلم بل هو نور یقذفه الله فی قلب من یشاء من عباده (علم با زیاد آموختن و آموزش نیست، بلکه علم نوریست که خداوند در دل کسانی از بندگانی که بخواهد برمی‌افروزد.) برای اینست که توفیق یافتن به چن

ین نور فقط با به فعلیت رسیدن بعد الهی روح آدمی امکان‌پذیر می‌گردد. نتیجه دوم- قرار گرفتن در جاذبه‌ی الهی ایجاب می‌کند که انسان از ظلمات خارج می‌شود و به نور وارد می‌گردد و بالعکس قرار گرفتن در دام طاغوتها آدمی را از نور خارج ساخته وارد ظلمات می‌نماید. مختص ضروری عشق و پرستش طاغوتها و مزایای عالم طبیعت، ورود در ظلمات بی‌پایان است، زیرا اسیر و برده کردن روح که بعد بیکرانگی از عالترین مختصات آنست، به طاغوتها (بتهای انسان‌نما) و مزایای طبیعی مانند شهوات و مقام و ثروت و زیبایی‌های نسبی و محدود می‌باشد. وقتی که روح اسیر طاغوت و مزایای طبیعت گشت، محال است آنچه را که پیرامون او می‌گذرد درک کند و محال است درباره جهان و بنی نوع خود کمترین روشنائی داشته باشد. حال بینیم (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) قرار گرفتن در جاذبیت الهی چیست؟ اولین نتیجه آن عبارت است از رهائی و آزادی مغز و روان از هر گونه دامی که در سر راه آن دو گسترده شده است. جوشش برای این رهائی در ذات خود روان و نیروهای متنوع مغز وجود دارد. این رهائی و آزادی غیر از پدیده عامیانه‌ی (می‌توانم این کار را بکنم و می‌توانم این کار را

نکنم) می‌باشد. بلکه آن پدیده‌ی با عظمت است که هیچ مجهولی بدون آن، روی پرده معلومات نمی‌آید و هیچ اکتشاف و اختراع و بارقه‌های مفید مغزی بدون آن امکان‌پذیر نمی‌باشد. دومین نتیجه قرار گرفتن در جاذبیت الهی به اصطلاح ادبی دیدن پیچش مو از مو و دریا از قطره است: تو مو می‌بینی و من پیچش مو تو ابرو من اشارتهای ابرو و دیدن دریا از قطره: هر قطره‌ای در این ره صد بحر آتشین است دردا که این معما شرح و بیان ندارد حافظ عارف از انگور می‌بیند همی نتیجه سوم- همه کتابهای آسمانی که خداوند بر پیامبران فرستاده است، دارای آن نور الهی است که مردم به وسیله آن نور حقایق را بینند و در روشنائی آن حرکت کنند. (آیه شماره ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷) با نظر به محتویات کتاب آسمانی مسلمین که قرآن نامیده می‌شود آنچه به دست می‌آید، اینست که این کتاب می‌خواهد بشر را از محدودیتها و کوته‌بینی‌های ناشی از سطح‌نگری نجات بدهد. راه تقوی و خودسازی و جامعه‌سازی و تاریخ‌سازی را تعلیم نماید. قسط و عدالت را در روابط انسانها با یکدیگر تحقق ببخشد، عظمت ظرفیت انسانها را در برابر رویدادهای سخت روزگار گوشزد نماید. ارزش واقعی انسانها را دور از افراط و تفریط بی

ان کند. معنای خوشبختی و بدبختی و تاریکی و روشنائی را توضیح داده آنها را (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) از یکدیگر تفکیک نماید. طرق گوناگون اشباع حس معرفت جوینی و حکمت طلبی آدمیان را هموار بسازد. راه تزکیه و تصفیه و برافروختن نور ربانی در درون را پیش پای مردم بگستراند. این است محتویات کتاب آسمانی اسلام که ماهیت و مختصات اساسی دین ابراهیم خلیل (ع) را تبلیغ می‌کند. نتیجه چهارم- بارقه‌ها و روشنائی‌های موقت و زودگذر چیز است

و نور دائمی الهی که در نتیجه صدق و صفا و پایداری در شناخت و عمل به اصول انسانی، فروزان می‌شود چیزی دیگر. (آیه شماره ۸) در این آیه تشبیه فوق‌العاده عالی برای توضیح بارقه‌ها و روشناییهای موقت و فریبا وجود دارد که در ارزیابی معرفتها بسیار سازنده و آموزنده است. این سه بیت مولوی را توجه فرمائید: بس ستاره‌ی آتش از آهن جهید وین دل شوریده پذیرفت و کشید لیک در ظلمت یکی دزدی نهان می‌نهد انگشت بر استارگان تا کشد استارگان را یک به یک تا نیفروزد چراغی بر فلک خداوند سبحان آن منبع نور را که در نهاد آدمیان به ودیعت نهاده است، بیش از آن نیرومند است که ما تصور می‌نمائیم. ۱

بین منبع نور به سرچشمه‌ی خورشید لایزالی وصل شده است و تا خود انسان خود را از شعاع آن نور کنار نکشد، روشنایی آن بر تمام سطوح روانی وی می‌تابد: یار نزدیکتر از من به من است وین عجبر که من از وی دورم چه کنم با که توان گفت که او در کنار من و من مهجورم سعدی فیاض علی‌الاطلاق هیچ بخل و امساکی در اجرای فیض نور خود در سطوح روانی بندگانش ندارد. پیمانهای وجود ما هر لحظه در جریان فیض الهی پر می‌شود، این مائیم که این آب حیاتبخش را به شوره‌زارهای تمایلات و خارستانهای خودخواهی‌ها فرو می‌ریزیم: پیمانهایست این جان پیمانها این چه داند از عرش می‌ستاند بر فرش می‌فشاند (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) باری نبود آگه از آنچه می‌ستاند ای کاش آگهستی از آنچه می‌فشاند مولوی بگذریم از اینکه درون آدمی از منبع لایزالی چه نوری را می‌گیرد و چیست ارزش آن نوری که از مستی خاک، ابراهیم خلیل (ع) می‌سازد و محمد (ص) را بوجود می‌آورد. کاری با آن نداشته باشیم که چه حقیقتی دارد آن نور که از یک ساربان بیابانی اویس قرنی می‌سازد و علی بن ابیطالب (ع) را می‌پروراند. از همه اینها بگذریم و بگوئیم که: ما اسرار

این تحولات تکامی را نمی‌دانیم، آیا از این مشاهده‌ی بدیهی بگذریم که با کمال وضوح وقتی که می‌بینیم در میان دو یا چند انسان عدالت به جریان می‌افتد، در دریایی از نور غوطه‌ور می‌شویم. این را هم نمی‌فهمیم که گاهی می‌بینیم بارقه‌هایی در مغز به وجود می‌آید و لحظاتی طبیعت را برای ما روشن می‌سازد و سپس به سرعت خاموش می‌شود؟! آیا این را هم نمی‌فهمیم که گاهی بارقه‌ای در ذهن ما سر می‌کشد و با فروغی بس خیره‌کننده که چهره‌ی حقایق هستی را برای ما روشن می‌سازد، ما را به عالم هستی مشرف می‌سازد؟! بلی این بارقه‌ها در درون ما گاه و بی‌گاه سر می‌کشند و قطع می‌شوند. قطع شدن این بارقه‌ها و امواج نور مستند به خدای خالق نور نیست، بلکه مستند به مبارزه‌ی ظلمت‌کده‌ی درون ما با آن بارقه‌ها است. حقیقت این است که این مائیم که دوام و استمرار نور آن بارقه‌ها را نمی‌خواهیم، گوئی از آن بارقه‌ها احساس وحشت می‌کنیم! مانند آن موش محقر که در لانه‌های تاریک زیرزمین، این طرف و آن طرف را می‌شکافد، وقتی که از این شکافها روشنایی را دید، از روشنایی فرار می‌کند و به غوطه خوردن در تاریکیها ادامه می‌دهد. به عنوان مثال بعضی از متفکران در شناخت طبیعت شروع به ک

اوش و تحقیق می‌کند، هنگامی که از سطوح ظاهری پدیده‌ها می‌گذرد و به حقایق شفاف که پشت پرده طبیعت را نشان می‌دهد، می‌رسد (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) و به جای آنکه همین کاوش و سیر و سیاحت را ادامه بدهد و مانند مولوی از موج مادی طبیعت موج عشق به ابدیت را حاصل بدارد و مانند ماکس پلانک از کوانتم ذرات بنیادین طبیعت کتیبه‌ای با این سطر که (هر کس که ایمان ندارد به معبد علم وارد نشود) می‌نویسد و بر سردر معبد علم نصب می‌کند، با امثال این جملات: (آینده کشف خواهد کرد)، (رهبران فکری ما اینها را حل خواهند کرد) به خود تسلیت داده و از آن حقیقت شفاف می‌گریزد. چرا می‌گریزد؟! آیا واقعا با اینکه روشنایی را می‌بیند و ارزش آن را می‌داند. باز می‌گریزد؟ پاسخ اینست که چنین اشخاصی که روشنایی را می‌بینند و فرار می‌کنند، بر دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه یکم - روشنایی را به عنوان یک پدیده‌ی ذهنی درک می‌کنند و بدان جهت که در زنجیر پولادین اصول پیش ساخته که شخصیت علمی او را محکم می‌فشارد، بسته شده است، در صدد تعقیب آن پدیده ذهنی و شناخت ماهیت آن بر نمی‌آید. گروه دوم - کسانی هستند که آن روشنایی را خوب درک می‌کنند و می‌فهمند که آن روشنایی واقعیت دیگری را برای آنان مطرح می‌کند، ولی بدان جهت که آن واقعیت از آنان، گردیدن را مطالبه

می‌کند و می‌گوید: در چاه مانده‌ستی چرا ای یوسف جان بگذار این چه را و بگیر این رسن را مرحوم آیه‌الله آقای حاج شیخ علی اکبر نوقانی و او احساس می‌کند که با قرار گرفتن در مسیر گردیدن، باید از خیلی از لذایذ و خودخواهی‌ها و خودکامگی‌ها چشم‌پوشی کند و موقعیتهای مطلوبی را که در آن زندگی می‌کند از دست بدهد، لذا مانند خانم سوزان استیونگ می‌گوید: این مسائل مربوط به متافیزیک است و مربوط به کار ما نیست! اینان این سؤال را و لو برای یکبار هم برای خود مطرح نمی‌کنند که آیا بحث از چگونگی رابطه میان علتها و معلولهای جاری در جهان هستی، بحثی است فیزیکی و علمی، یا متافیزیکی و دریافت شدنی؟! (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) شناختهای روشن‌بینانه (بصیرت) در آیاتی از قرآن مجید، نوعی شناخت عمیق به نام بصیرت وارد شده است. از آن جمله: ۱- قد جائکم بصائر من ربکم فمن ابصر فلنفسه و من عمی فعلیها و ما انا علیکم بحفیظ (بصیرتهائی برای شما از پروردگارتان آمده است، هر کس از این بصیرتها بهره‌برد

اری کند به سود خود او است و هر کس نابینائی را بپذیرد، به ضرر خود اوست. و من نگهبان شما نیستم). ۲- قل انما اتبع ما یوحی الی من ربی هذا بصائر من ربکم و هدی و رحمه لقوم یؤمنون (به آنان بگو: جز این نیست که من از آنچه که پروردگارم به من وحی می‌کند، تبعیت می‌کنم این وحی (یا این قرآن بینائی‌ها و هدایت و رحمتی از پروردگار شما است برای کسانی که ایمان می‌آورند). ۳- قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره انا و من اتبعنی و سبحان الله و ما انا من المشرکین (اینست راه من، راه من و کسی که از من تبعیت می‌کند، با بصیرت و بینائی به سوی خدا دعوت می‌کنم و پاکیزه است خداوند و من از مشرکین نیستم). ۴- بل الانسان علی نفسه بصیره و لو القی معاذیره (بلکه انسان بر خودش بینا است اگر چه پوششها بیاورد). ۵- و ابصرهم فسوف یبصرون (و آنان را بینا ساز، به زودی آنان بینا خواهند گشت). (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم- اصرار شدید پیامبران الهی و کتب آسمانی برای تحصیل بینائی، آن تحصیل بینائی که با هدفگیری آزادانه می‌باشد. بینائی آزادانه یکی از نتایج خودشناسی واقعی است که بدون آن، همه‌ی ارتباطات حسی و عقلانی ما با جهان هستی،

نوعی لمس کورانه‌ی نموده‌ها است که موجودیت آنها را از راه لمس درک می‌کنیم. ولی از شناخت واقعی و بهره‌برداری از آنها محروم می‌مانیم. اگر با یک دقت بیشتر در موضوع بینائی به معنای بصیرت وارد این مسئله بشویم، خواهیم دید: آن بینائی نافذ و عمیق که موجب آشنائی نزدیک با واقعیات جهان هستی می‌گردد، از هنگامی در درون آدمی شروع می‌شود که به آزادی دست بیابد. نسبت آزادی به بینائی، نسبت آب به گیاهان و درختان است که به تمام اجزاء آنها نفوذ می‌کند. اغلب مطالعات و بررسیها و ارتباطات ما با واقعیات هستی در میان پوششی از آرا و عقاید دیگران و شرایط ذهنی خودمان انجام می‌گیرد و به همین جهت است که ما به جای ارتباط با خود واقعیتها، با آن پوششها و هاله‌ها و پرده‌ها رابطه برقرار می‌کنیم، آنگاه آن رابطه را علم می‌نامیم! آزادی از این پوششها و هاله‌ها و پرده‌ها اولین گام در راه بینائی آزادانه می‌باشد. نتیجه دوم- پیشوایان الهی در دعوت خود به سوی خیرات و کمالات، با بینائی کامل به کاری که انجام می‌دهند، به راه می‌افتند. تصمیم ناشی از عالی‌ترین یقین و خلوص کامل که کمترین شائبه‌ای در آن وجو

ندارد، آگاهی کامل به آنچه که دعوت می‌کنند، گذشت از همه‌ی امتیازات مادی زندگی همه و همه از علامات بصیرت و بینائی پیامبران به کاری که انجام می‌دادند، می‌باشد. (آیه شماره ۲ و ۳) اینان کمترین تردید در حق بودن خود نداشته‌اند. کار خود را در فوق سوداگریها قرار داده، هیچ مزد و پاداشی از انسانها توقع نداشته‌اند، راهی را که پیش پای جوامع هموار می‌کردند، خود با کمال خلوص در همان راه قدم (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) برمی‌داشتند. تعهد و تکلیفی که در درون خود احساس می‌کردند، نیرومندتر و موثرتر از آن بود که نموده‌های زندگی آنان نشان می‌داد. این مختصات روانی ناشی از آن بینائی درونی بود که واقعیات و بایستگیها و شایستگیها را بی‌پرده برای آنان نشان می‌داد. نتیجه سوم- اگر بخواهیم معنای

واقعی بینائی به معنای بصیرت را درک کنیم باید به آن بینائی که درباره خود داریم، توجه نمائیم (آیه شماره ۵) این آیه می گوید: (انسان بر خود بینا است) هر انسانی که از حالت میعان طبیعی عبور کند و به آن رشد طبیعی برسد که دارای خود گردد، و اگر بتواند به همین رشد ادامه داده و به مرحله‌ی (خودآگاهی) نیز گام بگذارد، قطعاً به

وضع خود بینا خواهد گشت. این بینائی به وسیله حواس طبیعی و میروسکوپ و تلسکوپ و دیگر وسایل دیدن فیزیکی نیست موضوعی که برای این بینائی مطرح است، اصلاً نمود فیزیکی ندارد، زیرا این موضوع عبارتست از خود یا من یا شخصیت یا هر کلمه‌ای که درباره‌ی آن مدیر درونی بکار می‌برید. موضوعی که برای این بینائی بر نهاده شده است، نزدیکترین واقعیات برای ما بوده و برای درک آن احتیاجی به واسطه و دلال وجود ندارد. این بینائی چون حالت بی‌طرفانه دارد، واقعیت خود و مختصات آن را با روشنائی فوق روشنائی فیزیکی نشان می‌دهد. آدمی با این بینائی که همراه با آزادیست، درک می‌کند که عادل است یا ستمگر، جوینده و پوینده است یا راکد و متوقف. گرایش به خیرات و کمالات دارد، یا به غوطه خوردن در خودخواهی‌ها و خودکامگی‌ها، از زندگی گذشته‌اش پشیمان است، یا راضی. حقیقت را دوست دارد یا خود را ... اینست آن بینائی که قرآن اصرار می‌ورزد که مردم آن را در همه شئون زندگی به دست بیاورند. شناختهای یقینی در مباحث (شناخت و ابعاد) در ص ۳۰۳ و ۳۰۴ درباره‌ی یقین از نظر (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) (شناخت‌شناسی) مسائلی را مطرح کرده‌ایم. در این مبحث عظمت و ارزش یقین را از دیدگاه قرآن مورد بررسی قرار می‌دهیم. در آیاتی متعدد از قرآن مجید، موضوع یقین وارد شده است. از آن جمله: ۱- الله الذی رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوی علی العرش و سخر الشمس و القمر کل یجری لاجل مسمى یدبر الامر یفصل الایات لعلکم بلقا ربکم توقنون (خداوندی که آسمانها را بدون ستونی که آن را ببینید برافراشته و بر عرش مسلط گشت و آفتاب و ماه را مسخر ساخت، همه آنها تا مدت مقدری به جریان افتاده‌اند، امر هستی را تدبیر و آیات را باز می‌کند، باشد که به دیدار پروردگارتان یقین داشته باشید). ۲- و الذین یؤمنون بما انزل الیک و ما انزل من قبلک و بالاخره هم یوقنون (آنان کسانی هستند که به آنچه که بر تو و بر کسانی که پیش از تو نازل شده است، ایمان می‌آورند و به عالم آخرت یقین دارند). ۳- و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین (و پرست پروردگارت را تا یقین به تو برسد). ۴- و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلما و علوا فانظر کیف کان عاقبه المفسدین (آن فرعونیان به آیات ما یقین داشتند، ولی از روی ستم و اعتلا طلبی آنها را منکر شدند، پس بنگر که عاقبت مفسدین چگونه شد). ۵- فاصبر ان وعد الله حق و لایستخفنک الذین لایوقنون

(پس بردبار باش و کسانی که یقین ندارند. تو را مضطرب ن سازند). ۶- و جعلنا منهم ائمه یهدون بامرنا لما صبروا و کانوا بایاتنا یوقنون (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) (و از آنان پیشوایانی قرار داریم که با امر ما هدایت می‌کردند، شایستگی آنان به امامت) به جهت صبر و شکیبائی (در برابر ناگواریه‌ها) و یقین به آیات ما بود). نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم- نظاره و تحقیق درباره‌ی آسمانها و نیروی بسیار عظیمی که آنها را برپا داشته و جریان آفتاب و ماه و نظمی که در این کیهان بزرگ برقرار است، می‌تواند علتی برای حصول یقین به دیدار پروردگار باشند. (آیه‌ی شماره ۱) از این جهان‌بینی صاف با دیدگان تیزبین، یقین به دیدار خداوندی، منطوق خردمندان است. اگر درست بفهمیم که: در عالم عالم آفریدن به زین نتوان رقم کشیدن یقین خواهیم کرد که: تا مایه‌ی طبعها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی نظامی گنجوی مگر ایمان نیاوردن کار آسانی است! مگر گوش فروستن از آهنگ بسیار موزون این نظم بزرگ کاری است امکان‌پذیر! مگر سرکوب کردن نغمه‌های اصیل وجدان که ب

انگشتان نظم جهان نواخته می‌شود، با شوخی‌های (من نمی‌شنوم) (انشاءالله که بز بود) صورت‌پذیر است! آری همه‌ی این تجاهلها و نمی‌بینم‌ها و نمی‌شنوم‌ها امکان‌پذیر است به شرط آنکه هرگز برای تماشا و نظاره و اندیشه درباره این کیهان سترگ سر بلند نکنیم. نتیجه دوم- آنانکه از تباه شدن در خیالات و پندارهای بازیگرانه ذهنی و غرق شدن در جهالتها خودداری نموده و به مقام شامخ

تقوی رسیده‌اند، به آخرت یقین دارند. (آیه شماره ۲) تقوی چیست؟ تقوی یعنی صیانت ذات (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) از رها شدن در امواج غفلتها و ناهشیاریها و شهوات و خودپرستی‌ها. اگر ذات آدمی از این پلیدیها رها شود و گام به (حیات معقول) بگذارد، محال است که به مرحله یقین به ابدیت نرسد. رها کنید این خودفریبی‌ها را که چیست دلیل اثبات کننده‌ی ابدیت؟ ابدیت در درون شما است، مگر نمی‌دانید که: دو سر هر دو حلقه‌ی هستی به حقیقت بهم تو پیوستی مگر نمی‌دانید که: آوازه‌ی جمالت از جان خود شنیدیم چون باد و آب و آتش در عشق تو دویدیم کدامین جان؟ جان باتقوی. جان باتقوی کدامست؟ جان باتقوی چنانکه اشاره کردیم آن جان پاک از آلودگیهای حیوانی

و لذت پرستی است که جایگاه فروغ خورشید لایزالی است. اینکه شما می‌گوئید: من این فروغ را در جان و دل خود نمی‌بینم! راست می‌گوئید، زیرا جان و دل بی‌تقوی و اسیر زنجیر خور و خواب و خشم و شهوت مانع از تابش آن فروغ لایزالی است. تو همی گوئی مرا دل نیز هست دل فراز عرش باشد نی به پست مگر تو آن نیستی که: در هوای آنکه گویندت زهی بسته‌ای بر گردن جانت زهی باز با این حال دنبال فروغ یزدانی در درون خود می‌گردی- بالاتر از این، چون آن فروغ را در درون خود نمی‌بینی، در صدد آن برمی‌آیی که برای ابراهیم خلیله و محمدبن عبدالله (ص) و علی بن ابیطالب (ع) و ابوذرها و سقراطها هم تکلیف معین کنی و از درون آن رشدیافتگان کاروان بشری نیز اظهار اطلاع کنی و فروغ ربانی و یقین الهی را از درون آنها نیز نفی کنی! فقط به این دلیل که آن فروغ و یقین را در درون تاریک نمی‌بینی!! (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) نتیجه سوم- اگر تو هم می‌خواهی از آن فروغ و یقین برخوردار شوی پروردگارت را بشناس و او را عبادت کن (آیه شماره ۳) وصول به یقین بدون معرفت و کار و کوشش قابل تحقیق نیست. بازی با مفاهیم و زیر و رو کردن خیالات و اص

طلاحات پرطننه که خود وسیله سرگرمی و اشتغالات بیهوده ذهی، نه تنها موجب یقین نمی‌گردند، بلکه سد نفوذ ناپذیری در برابر جریان حقایق به درون می‌باشند. همه ما این حقیقت را پذیرفته‌ایم که: ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای و این را هم پذیرفته‌ایم که: گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی و بود خاری تو هیمه‌ی گلخنی با نظر به این اصل اساسی، تردیدی نباید کرد در اینکه انسان خیالباف تجسمی از خیال است، انسان عاشق اصطلاح و اصول پیش ساخته تجسی از آن اصطلاح و اصول است. با این فرض چگونه می‌توان به یقین ربانی واصل شد که احتیاج به گرایش راستین به خدا و نهادن سر عبودیت بر زمین در پیشگاه آن جلال و جمال ازلی و ابدی دارد. البته فراموش نشود که منظور از عبادت خدا، به جای آوردن یک عده اعمال اعتیادی و بازگو کردن طوطی‌وار جملات تعبدی نیست، بلکه از آن هنگام که یک انسان از خاک برمی‌خیزد و از جان وابسته خود به جلال و جمال ابدی آگاه می‌شود، به عبادت شروع می‌کند، تا عالی‌ترین پدیده‌ی زندگانی او که جهاد فی سبیل الله با جان و مال است و همه‌ی لحظات زندگی او با آن آگاهی در پیشگاه الهی سپری می‌شود، خواه در کارگاه، خواه در عبا

دنگاه، خواه در میدان نبرد و خواه در کشتارگاه و دانشگاه و مراکز تعلیم و تربیت و غیر ذلک. مسلم است که با افزایش آگاهی در این تکاپوها بر یقین آدمی افزوده می‌شود. نتیجه چهارم: اگر روزی فرا رسد که بشر این قدرت را پیدا کند که همه منکران آیات خداوندی و هدف الهی (حیات معقول) را در یک جا جمع کند و (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) افکارهای آنان را به ریشه‌های اولیه تحمیل نماید، در آن موقع خواهیم دید این منکران به چند دسته تقسیم می‌شوند: دسته یکم- کسانی هستند که انکار آنان به ضعف درک و تعقل مستند می‌باشد، زیرا می‌بینند که اگر بخواهند موقعیتی را برای خود اثبات کنند، فوراً از آنان مطالبه دلیل خواهد شد. پس برای فرار از زحمت اثبات چه بهتر که طرف انکار را بگیرند!! ما کاری با این دسته اشخاص نداریم، جز اینکه به آنان پیشنهاد کنیم که این کلمه (نیست) را به (من نمی‌توانم) تبدیل کنید و بعد به تحقیق درباره‌ی همین جمله (من نمی‌توانم) پردازید. دسته دوم- منکران فصلی هستند که تابع موسمه‌ای مقتضی می‌باشند، اگر موسم اثبات و پذیرش باشد، اثبات می‌کنند و می‌پذیرند و اگر موسم نفی و انکار باشد، شروع به منفی‌بافی می

کنند و چهره خود را با زیور انکار می‌آریند که مبدا (که می‌خورند حریفان و من نظاره کنم)؟! دسته سوم - منکرانی هستند که زبانشان با قلبشان دوتا است، چیزی را که می‌گویند، دلشان با آن موافق نیست (آیه شماره ۴) این دوگانگی یا ناشی از صفت پلید منافق بودن است که در برابر لذت حفظ موقعیت مطلوب در جامعه، یقین قلبی خود را از ارزش انداخته و آن را نادیده می‌گیرند و زبان را برای حفظ آن موقعیت رها می‌سازند و یا ناشی از چند شخصیتی است که وقتی که به انگیزگی عواملی خودپرستی با زبانش خلاف موجودی دل را ابراز می‌کند، دارای شخصیتی است، غیر از شخصیتی که در حالات معمولی دارد. دوری و محرومیت این دسته‌های سه‌گانه از امتیاز الهی یقین بستگی مستقیم به مقدار فهم و آزادی در برقرار کردن رابطه با یقین دارد. اگر اینان می‌دانستند ماهیت یقین چیست و ارزش حیاتبخش آن کدام است، امکان نداشت که از تلاش پیگیر در راه وصول به یقین بکاهند. نتیجه پنجم - شما ای بهره‌وران از یقین راه خود را ادامه بدهید و شما (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) ای کاروانیان منزلگه کمال، باکی از عوعو سگان در مسیر این راه نداشته باشید (آیه شماره ۵). نو

ح نهصد سال دعوت می‌نمودم به دم انکار قومش می‌فزود هیچ از گفتن عنان واپس کشید هیچ اندر غار خاموشی خزید؟ زانگه از بانگ و علالای سگان هیچ واگردد ز راهی کاروان یا شب مهتاب از غوغای سگ سست گردد بدر را در سیرتگ مه فشانه نور و سگ عوعو کند هر کسی بر طینت خود می‌تند چونکه نگذارد سگ آن بانگ سقم من مہام سیران خود را کی هلم چونکه سرکه سرکگی افزون کند پس شکر را واجب افزونی کند اگر یک انسان به مرحله کمال یقین برسد، آن قدر دارای عظمت و فروغ گشته است که اگر همه دنیا در برابرش صف آرائی نمایند، باکی به خود راه نمی‌دهد، بلکه از صف آرائی آنان در شگفتی فرو می‌رود و دل به جهالت و حقارت آنان می‌سوزاند. مگر یک بعد یقین، احساس در بر داشتن واقعیت نیست؟! کسی که واقعیت را در بر گرفته است، چگونه می‌تواند گوش به فریاد آنانکه از آن واقعیت بدورند، فرا بدهد؟! شناخت ملکوت این مبحث در گذشته به طور مختصر مطرح شده است: کلمه‌ی ملکوت در چند آیه از قرآن مجید وارد شده است. از آن جمله: ۱- و کذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض و لیکون من الموقنین (و بدینسان ملکوت آسمانها و زمین را بر ابراهیم نشان می‌دهیم و تا او از

دارندگان یقین باشد). ۲- اولم ینظروا فی ملکوت السماوات و الارض و ما خلق الله من شیء (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) (آیا در ملکوت آسمانها و زمین و آنچه را که خداوند آفریده است، ننگریسته‌اند) نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است تفسیری مختصر بر معنای ملکوت: آنچه که از کتب لغت و تفاسیر برمی‌آید، اینست که ملکوت عبارتست از عظمت و جلال، وقتی که گفته می‌شود: ملکوت خداوندی، یعنی عظمت و جلال الهی، همچنین اگر گفته شود: ملکوت آسمانها و زمین، یعنی فروغ عظمت و جلال خداوندی که در آسمانها و زمین می‌درخشد. نتیجه یکم - خداوند اعلی خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: آیا این مردم در ملکوت آسمانها و زمین نمی‌نگرند. این سؤال توجیهی دلیل آنست که همه انسانها، می‌توانند ملکوت جهان هستی را ببینند و دیدن ملکوت در اختصاص شخصی یا گروهی نیست. جای تردید نیست که این دیدار از راه تقوی و تزکیه نفس و پاک‌اندیشی و پاکدامنی به دست می‌آید. دلیل این مدعا به اضافه‌ی منابع اسلامی و تجربه کلی در وضع روانی انسانهای آشنا با ملکوت، روایتی است از حضرت عیسی بن مریم علیهماالسلام که فرموده است. لایرد ملکوت الرب الاعلی

من لم یولد مرتین (کسی که دو بار متولد نشود، به ملکوت پروردگار اعلی وارد نمی‌گردد). مقصود از تولد دوم انسان عبارت است از آغاز خودسازی اختیاری. به توضیح اینکه تولد نخستین آدمی همان زاییده شدن طبیعی اوست از پدر و مادر. انسان با این تولد نخستین از یک جریان جبر تکوینی عبور می‌کند و در میان انبوهی از قوانین طبیعت به حرکت طبیعی خود ادامه می‌دهد. انسان با این تولد و حرکت نه وارد منطقه ارزشها می‌شود و نه توانائی آشنائی با سطوح شفاف و ابعاد و اصول عالی انسان و طبیعت را دارا می‌باشد. ورود انسانها در منطقه مزبور و تحصیل توانائی آشنائی مذکور، از موقعی شروع می‌شود که انسان (شرح این قسمت

طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) شروع به خودسازی می‌نماید. این است تولد اختیاری و اینست آغاز (من هستم) و از همین موقع فصل ورود به ملکوت و مشاهده جمال و جلال الهی شروع می‌شود. از این هنگام حقیقت عدالت چهره‌ی ربانی خود را به انسان نشان می‌دهد و گذشت از لذایذ در راه پیشبرد (حیات معقول) انسانها، طعم واقعی خود را قابل درک می‌سازد. آن نور الهی که در مباحث پیشین مطرح کرده بودیم از این افق سر می‌کشد. بلی با ورود به این مرحله است که

آدمی شایستگی رویت ملکوت جهان را دارا می‌شود و از ظواهر عالم خلقت به عظمت‌های عالم امر نفوذ پیدا می‌کند که یکی از نتایجش شناخت روح است که از عالم امر است. (آیه شماره ۱). نتیجه دوم- (در آیه شماره ۱) خداوند می‌فرماید: ما ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نشان می‌دهیم. از این آیه هم روشن می‌شود که توفیق دیدار ملکوت از پیشگاه خدا به کسانی داده می‌شود که از عهده آزمایش‌های زندگی مانند ابراهیم بر آمده باشد. نکته‌ی دیگر اینکه ملکوت یک امر با مشخصات خاص نیست، زیرا عظمت‌های خداوندی که ملکوت از پدیده‌های آنها می‌باشد، بی‌نهایت است. لذا می‌توان گفت: انسانها با مراتب مختلفی که در رشد و کمال به دست آورده‌اند، در رویت ملکوت الهی در جهان تخلف می‌باشند. ایمان به غیب و شناخت آن موضوع ایمان به غیب در همه‌ی ادیان حقه الهی به طور جدی مطرح است. در دین اسلام ایمان به غیب بسیار بااهمیت تلقی شده است. در این موضوع این مسئله حتما باید مورد توجه قرار بگیرد که ایمان به یک چیزی بدون شناخت و معرفت درباره‌ی آن امکان‌ناپذیر است،

در صورتی که آیات قرآنی در مواردی متعدد، علم به غیب را از انسانها منتفی ساخته است. ما برای بررسی این مسئله آیاتی را که مربوط به غیب است، مطرح می‌کنیم و سپس درباره‌ی نتایج (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) آنها که مسئله‌ی مزبور را هم در بر می‌گیرد، بحث می‌کنیم: ۱- هدی للمتقین. الذین یومنون بالغیب و یقیمون الصلوه و مما رزقناهم ینفقون (قرآن هدایت کننده‌ی مردم باتقوی است. این مردم باتقوی کسانی هستند که ایمان به غیب می‌آورند و نماز را برپا می‌دارند و از آنچه که برای آنان روزی نموده‌ایم، انفاق می‌کنند). ۲- لیعلم الله من یرزقها بالغیب (خداوند انسانها را درباره شکار آزمایش می‌کند)، (تا بداند کسی را که از پشت پرده‌ی غیب از او می‌ترسد). ۳- و لو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر و ما مسنی السوء ان انا الانذیر و بشیر لقوم یومنون (اگر من غیب می‌دانستم به خیر بیشتری نائل می‌شدم و به ناگواری مبتلا نمی‌گشتم، من نیستم مگر تهدیدکننده و بشارت دهنده برای مردمی که ایمان می‌آورند). ۴- قل لا اقول لکم عندی خزائن الله و لا اعلم الغیب و لا اقول لکم انی ملک ان اتبع الا ما یوحی الی (... بگو به آنان: من نمی‌گویم خزائن خداوندی در نزد من است و من غیب نمی‌دانم و من نمی‌گویم: من فرشته‌ام، من پیروی نمی‌کنم مگر از آنچه به من وحی م

ی‌شود). ۵- تلک من انباء الغیب نوحیها الیک ما کنت تعلمها انت و لا قومک من قبل هذا (... آنها از خبرهای غیبی است که به تو وحی می‌کنیم، نه تو آن اخبار غیبی را پیش از این می‌دانستی و نه مردم جامعه‌ی تو). ... ۶- و لله غیب السماوات و الارض و الیه یرجع الامر کله (و از آن خدا است غیب آسمانها و زمین و بازگشت همه‌ی امور به سوی اوست). (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) ۷- جنات عدن التی وعد الرحمن عباده بالغیب انه کان وعده ماتیا (باغهای بهشتی که خداوند بندگانش را بر مبنای غیب وعده داده است، قطعا وعده او فرا خواهد رسید). ۸- الذین یخشون ربهم بالغیب و هم من الساعه مشفقون (آنان کسانی هستند که از روی غیب از پروردگارشان خشیت دارند و از روز قیامت شفقت می‌ورزند). ۹- قل لا یعلم من فی السماوات و الارض الغیب الا الله و ما یشعرون ایاں یبعثون (به آنان بگو: کسی جز خداوند در آسمانها و زمین غیب نمی‌داند مگر خدا، و آنان نمی‌دانند در چه وقتی برای قیامت مبعوث خواهند گشت). ۱۰- فلما قضینا علیه الموت ما دلهم علی موته الا دابه الارض تا کل منساته فلما خر تبینت الجن ان لو کانوا یعلمون الغیب ما لبثوا فی العذاب المہین

(وقتی که حکم بر مرگ سلیمان (ع) نمودیم،

مرگ او را به اجنه کارگر اثبات نکرد مگر یک جانور زمینی که عصای او را که سلیمان به آن تکیه کرده بود، می‌خورد، وقتی که

سلیمان افتاد، برای جن روشن شد که اگر غیب می‌دانستند در آن عذاب اهانت بار به سر نمی‌بردند. ۱۱- عالم الغیب فلا یتظهر علی غیبه احدا. الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصد (خداوندی که دانای غیب است و کسی را بر غیب خود مطلع نمی‌سازد، مگر کسی را که خدا رضایت به رسالت او دارد، و او رسولش را (برای رسیدن غیب به او) از پیش رو و پشت سر حفاظت می‌کند). ۱۲- و ما هو علی الغیب بضنین (و آن پیامبر به ابلاغ وحی بخیل نیست). (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) ۱۳- ان الله یعلم غیب السماوات و الارض (خداوند غیب آسمانها و زمین را می‌داند). توضیحی درباره‌ی غیب کلمه غیب و غیاب و غیبوبه و مشتقاتی که این ماده دارد، به معنای دور بودن از دیدگان و ناپدید بودن از افق دید، می‌باشد. غیب به این معنای لغوی که بسیار وسیع و دارای عمومیت است، درباره‌ی هر چیزی که از افق دیدگاه انسان ناپدید باشد، به کار می‌رود. وقتی که می‌گوئیم: سه نفر از شاگردان

این کلاس امروز غایب بودند، یعنی از کلاس که دیدگاه ما است ناپدید بودند. یعنی در کلاس نبودند. ملاحظه می‌شود با اینکه ما آن سه نفر شاگرد را می‌شناسیم، باز می‌گوئیم: غائب بودند، یعنی موصوف به غیب از کلاس بودند. غیب به این معناست که شامل هزاران حقیقتی می‌باشد که ما آنها را می‌شناسیم، ولی برای ما محسوس و قابل دیدن و قابل لمس نیستند. به کار بردن غیب به همین معنای عمومی در آیات شماره ۲ و آیه ۱۰۲ از سوره یوسف می‌باشد. این مسئله را در نتیجه دوم مطالعه فرمائید. و همچنین شامل حقایق نامحسوس ولی صددرصد قابل درک و دریافت می‌باشد مانند صدها نوع لذت و الم و عاطفه و اندیشه و اراده و حقیقت عدالت و آزادی و میلیاردها روابط که میان موجودات جهان هستی وجود دارد و حقیقت عدد. ما همه‌ی اینها را می‌شناسیم ولی از دیدگاه حسی ما به دورند و موصوف به غیب می‌باشند. از این توضیح چنین نتیجه می‌گیریم که حقایقی غیبی که به وسیله‌ی پیامبران برای بشر مطرح می‌گردد، ایمان به آن حقایق، ایمان به مجهول محض نمی‌باشد، بلکه به معنای غیر قابل ارتباط به وسیله حواس طبیعی و ابزاری که برای ارتباط وسیعتر و دقیقتر ساخته می‌شوند، می‌باشند. پس ایمان ما به ضرورت عدالت

ت که به هیچ وجه محسوس نیست، ایمان به مجهول مطلق نیست، ایمان ما به عظمت آزادی که به هیچ وجه محسوس نیست، (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) ایمان به مجهول مطلق نیست. اعتقاد به وجود من یا (خود) یا (شخصیت) یا (روح) که لمس کردنی نیست، اعتقاد به یک مجهول مطلق نیست، ما همه‌ی اینها را می‌شناسیم و در سرتاسر زندگی با این حقایق سر و کار داریم. قسمت اعظم علوم انسانی ما را همین حقایق تشکیل می‌دهند. حتی خداوند که به یک معنی غیب‌الغیوب است مورد دریافت و گرایش اکثریت قریب به اتفاق بشریت است. آستین بر روی و نقشی در میان افکنده‌ای خویشتن تنها و شوری در جهان افکنده‌ای خود نهان چون غنچه و آشوب استیلائی عشق در نهاد بلبل فریادخوان افکنده‌ای هیچ نقاشی نمی‌بیند که نقشی برکشد و آنکه دید از حیرتش کلک از بنان افکنده‌ای همه‌هشیارانی که اندک اطلاعی از تاریخ دارند، می‌دانند که باارزشتین بلکه بیشترین قربانیان جانباز سرتاسر تاریخ بشری شهدای حقایق غیبی هستند، مانند عدالت و آزادی و ارزشهای عالی انسانی و رضای خداوندی و کمال و غیر ذلک. بنابراین تفسیر که درباره‌ی غیب نمودیم، درک این مسئله که تردید و انکار

حقایق غیبی ناشی از حساسیت (آلرژیک) می‌باشد، کاملاً روشن است. این شکاکان و منکران بدون یک تفسیر صحیح درباره‌ی غیب، به تشویش خاطر دچار می‌شوند و قسمتی از نیروها و استعدادها با ارزش مغز خود را راکد و خنثی می‌نمایند. به هر حال، اکنون به مفاد و نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است، می‌پردازیم: نتیجه یکم- آیاتی چند در قرآن مجید علم غیب را در انحصار خداوندی گوشزد می‌کند، مانند آیه شماره (۳ و ۶ و ۱۱) انحصار علم غیب به خدا با نظر به موضوع معلوم بر دو نوع تقسیم می‌شود: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) نوع یکم- موضوعاتی است که بشر قدرت شناخت ماهیت آنها را ندارد، مانند ذات خداوندی، حقیقت صفات او، روز قیامت، حقیقت ابدیت و غیر ذلک. و ایمان بشر به این حقایق مستند به شناخت ذات و ماهیت آنها نیست، بلکه مربوط دریافتهای دیگر است که وجود این حقایق و ارتباط غیر حسی با

آنها را امکان‌پذیر می‌سازد، مانند من و روح و آزادی روانی که بشر در عین ارتباط و ایمان به آنها، از شناخت حسی آنها قطعاً محروم است. نوع دوم- موضوعاتی هستند که بشر قدرت شناخت تفصیلی آنها را دارا می‌باشد، ولی به علل طبیعی و موقعیتهای ضروری که

او را در بر گرفته است، از رویارویی با آنها ناتوان است، و آن موضوعات برای او غیب محسوب می‌شود. این گونه امور غیبی با آمادگی انسان به فراگیری آنها، مانند آمادگی پیامبران و رسولان به وسیله‌ی عنایات الهی قابل شناخت و درک می‌باشند، آیه‌ای که در (سوره جن ۲۷) آمده است. (آیه شماره ۸) این نوع غیبها را بیان می‌کند که خداوند در اختیار رسولان قرار می‌دهد. بنابراین تقسیم، آیاتی که علم غیب را از پیامبر اکرم نفی می‌کند، علم ذاتی و استقلال است. یعنی پیامبر اکرم به خودی خود علم غیب ندارد. و این نفس استقلال در علم غیب با اینکه پیامبر و دیگر انسانهای رشدیافته می‌توانند با عنایات خداوندی، عالم به غیب شوند، منافاتی ندارد. نتیجه دوم- تفسیری که در مقدمه مبحث شناختهای غیبی درباره غیب آوردیم و گفتیم: غیب یک معنای عمومی است که شامل هرگونه ناپدید بودن از دیدگاه می‌شود، با آیه‌ی شماره ۲ و آیه ۱۰۲ از سوره یوسف کاملاً- تایید می‌شود که خداوند پس از بیان جریان داستان حضرت یوسف (ع) به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: (اینها خبرهای غیبی هستند که ما به تو وحی می‌کنیم و تو در نزد آنان نبودی وقتی که تصمیم گرفتند و به مکر و حيله پرداختند) و همچنین در آیه

شماره ۲ خداوند پس از بیان داستان پرماجرایی حضرت نوح به پیامبر (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) اکرم (ص) می‌فرماید: (اینها خبرهای غیبی هستند که ما به تو وحی می‌کنیم نه تو و نه قوم تو این داستان را پیش از این نمی‌دانستید) ... با اینکه واقعیت این داستانها با نمودهائی کاملاً محسوس در سرگذشت تاریخی بشر به وقوع پیوسته است. نتیجه سوم- ایمان به غیب، چنانکه در اول این مبحث گفتیم، ایمان به مجهول مطلق نیست، بلکه ایمان به حقایقی است که دریافت آنها با استعدادهای انسانی امکان‌پذیر است. این استعدادها چنانکه از مضامین آیات قرآنی برمی‌آید، به وسیله‌ی تخلق به اخلاق ربانی و تزکیه واقعی درون از رذایل نفسانی و هوی پرستی‌ها صورت می‌گیرد. در آیه‌ی شماره ۱ ملاحظه کردیم که ایمان به غیب را از اوصاف مردم با تقوی و برپادارندگان نماز و انفاق‌کنندگان در راه خدا محسوب فرموده است. نتیجه چهارم- خداوند اعلا در چند آیه از قرآن مجید، از طرف پیامبر اکرم (ص) به مردم می‌گوید: من غیب نمی‌دانم. مقصود از نفی علم پیامبر چنانکه اشاره کردیم، نفی استقلال پیامبر در تحصیل علم غیب است، نه نفی مطلق آن، خداوند با این نفی غیب از پیام

بر می‌خواهد از گستاخی مردم و توقعات غیر منطقی آنان جلوگیری کند و بگوید: شما بحد لازم و کافی برای تحصیل (حیات معقول) بینه و برهان دارید و نباید برای پوشانیدن سست عنصریهای خود در عمل به بینه و برهان، مطالبه‌ی غیب از پیامبر نمائید. شما اگر با دستورات حیات بخش پیامبر، بتوانید زندگی خود را از لجن طبیعت پرستی و خوخواهی نجات بدهید، با اجازه‌ی خداوندی غیبها برای شما مشهود و قابل رویت خواهند بود. شناختی به نام علم لدنی این اصطلاح (علم لدنی) در کتابهای فلسفی و اخلاقی شایع است. و (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) از موارد استعمالات آن چنین برمی‌آید که این علم غیر از علوم قابل تحصیل با وسایل و ابزار معمولی مانند حواس و دستگاههای مربوطه و ذهن است، این علم به طور مستقیم و بی‌نیاز از وسایط معمولی به درون انسانها از طرف خدا راه می‌یابد. البته استعداد و شایستگی بشر برای چنین ارتباط والا و مقتضای فیاضیت مطلق خداوندی که از هرگونه واسطه بی‌نیاز است، امکان چنین ارتباط را اثبات می‌نماید. در یک آیه از قرآن مجید چنین آمده است: ۱- فوجدا عبدا من عبادنا آتیناه رحمه من عندنا و علمناه من لدنا علما (حضرت مو

سی (ع) و همراهش بنده‌ای از بندگان ما را پیدا کردند که ما از نزد خود رحمتی به او داده و علمی از نزد خود به او تعلیم نموده بودیم) نتایج آیه‌ای که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم- این نکته را باز در این مورد نباید فراموش کنیم که آمادگی برای به دست آوردن چنین علم مستقیم مربوط به خود انسان است که زمینه‌ی تابش آن فروغ الهی را بوجود می‌آورد. یکی از

اساسی‌ترین عوامل این آمادگی، کوشش برای رسیدن به مقام والای عشق حقیقی در (حیات معقول) است که آدمی بفهمد که: غیر از این معقولها معقولها باشد اندر عشق پر فر و بها مولوی نتیجه دوم- ورود به مقام والای عبودیت خداوند آدمی را سزاوار دریافت چنین رحمت ربانی می‌نماید. نتیجه ورود به مقام والای عبودیت، فقط شناخت و علم مستقیم نیست، بلکه موجب دریافت رحمت‌های متنوعی می‌شود که یکی از آنها علم است. این رحمت‌های مستقیم در آیات قرآنی فراوان گوشزد شده است. از آن جمله: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) ۱- و اجعل لنا من لدنک ولیا (پروردگارا، برای من از نزد خود ولیی عنایت فرما) ۲- و اجعل لنا من لدنک نصیرا (پروردگارا، برای ما از نزد خود یاری عنایت فرما) ۳-

و اجعل لی من لدنک سلطانا نصیرا (پروردگارا، برای من از نزد خود سلطه‌ی پیروزی عنایت فرما) ۴- ربنا آتنا من لدنک رحمه و هییء لنا من امرنا رشدا (ای پروردگارا ما، برای ما از نزد خود رحمتی و درباره‌ی امور ما رشدی عنایت فرما) شناخت پیوسته به وحی برای تفسیر و توضیح معنای وحی رجوع فرمائید به (شناخت و ابعاد آن مبحث شناخت مستند به وحی) آیات فراوانی درباره‌ی وحی در قرآن مجید آمده است. از آن جمله: ۱- انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبین من بعده و اوحینا الی ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و الاسباط و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان و آتینا داود زبوراً (ما به تو وحی نمودیم، چنانکه وحی نمودیم به نوح و پیامبران بعد از او، و وحی نمودیم به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و پیامبرانی از نسل او و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان و به داود زبور دادیم). ۲- قل لا اقول لکم عندی خزائن الله و لا اعلم الغیب و لا اقول لکم انی ملک ان اتبع الا ما یوحی الی قل هل یتسوی الاعمی و البصیر افلا تتفکرون (بگو به آنان: من نمی‌گویم خزائن خداوندی نزد من است و من غیب نمی‌دانم (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌ب

اشد) و به شما نمی‌گویم من فرشته‌ام. من پیروی نمی‌کنم مگر از وحیی که به من می‌شود. به آنان بگو آیا نابینا و بینا مساویند، آیا نمی‌اندیشید.) ۳- و من اظلم ممن افتری علی الله کذباً او قال اوحی الی و لم یوح الیه شیئی (و کیست ستمکارتر از کسی که به دروغ به خدا افترا ببیند، یا بگوید: به من وحی شده است، در صورتی که چیزی به او وحی نشده است). ۴- اذ یوحی ربک الی الملائکه انی معکم فثبتوا الذین آمنوا سالقی فی قلوب الذین کفروا الرعب فاضربوا فوق الاعناق و اضربوا منهم کل بنان (در آن هنگام که پروردگار تو به فرشتگان وحی می‌کند که من با شما هستم، آنان را که ایمان آورده‌اند، ثابت قدم نمایند. من به زودی در دل آنان که کفر ورزیده‌اند، وحشت می‌اندازم، بزنید بالای گردنهایشان را و بزنید بند بند انگشتانشان را). ۵- فلعلک تارک بعض من یوحی الیک و ضائق به صدرک ان یقولوا لولا انزل علیه کتور او جاء معه ملک انما انت نذیر و الله علی کل شیء وکیل (شاید تو بعضی از آنچه را که به تو وحی می‌شود و سینه‌ات برای آن تنگی می‌کند از اینکه بگویند: اگر برای او خزینه‌ای نازل می‌گشت، یا فرشته‌ای با او می‌آمد! جز این نیست که تو ابلاغ‌کننده‌ای و موجودیت ه

مه چیز در اختیار خدا است). ۶- ثم اوحینا الیک ان اتبع مله ابراهیم حنیفاً و ما کان من المشرکین (سپس به تو وحی کردیم که از دین ابراهیم که فطری و معتدل است، پیروی کن و ابراهیم از مشرکین نبود). ۷- و لئن شئنا لنذهبن بالذی اوحینا الیک ثم لاتجد لک به علینا وکیلاً (اگر بخواهیم آنچه را که به تو وحی نمودیم، از بین می‌بریم، سپس برای خود (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) درباره‌ی آن وحی وکیلی برای ما نخواهی یافت). ۸- قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الهمک اله واحد فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً و لایشکرک بعباده ربه احداً (به آنان بگو جز این نیست که من مانند شما بشری هستم، بر من وحی می‌شود که جز این نیست که خدای شما یک خدا است، پس هر کس که امید به دیدار پروردگارش دارد، عمل صالح انجام داده و در عبادت پروردگارش کسی را شریک قرار ندهد). ۹- و جعلناهم ائمه یرشدون بامرنا و اوحینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلوه و ایتاء الزکوه و کانوا لنا عابدین (و ما آنان را پیشوایانی قرار دادیم که مردم را با دستور ما هدایت می‌کردند و بر آنان وحی کردیم که خیرات را به جای آورند و نماز را برپا دارند و زکات ب

دهند و آنان عبادت کنندگان برای ما بودند.) ۱۰- و الذی اوحینا الیک من الکتاب هو الحق مصدقا لما بین یدیہ (... و آنچه که از کتاب به تو وحی نمودیم، حق همانست، آن کتاب تصدیق می‌کند آن کتابهای آسمانی را که پیش از آن نازل شده است.) ۱۱- و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء انه علی حکیم (و برای هیچ بشری نیست که خداوند او را به گفتگو در آورد مگر به وسیله‌ی وحی یا از پشت پرده یا رسولی را بفرستد که با اذن خود به او آنچه را که می‌خواهد وحی کند، خداوند بزرگ و حکیم است.) ۱۲- و ما ادری ما یفعل بی و لایبکم ان اتبع الا ما یوحی الی (و من نمی‌دانم چه می‌شود بر من و بر شما، من پیروی نمی‌کنم مگر از آنچه که به من (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) وحی می‌شود) نتایج آیتی که در این مبحث مطرح شده است ۱۳- و ان کادوا لیفتنونک عن الذی اوحینا الیک لتفتری علینا غیره و اذا لاتخذوک خلیلا. و لولا ان ثبتناک لقد کذت ترکن الیهم شیئا قلیلا. اذ لاذقناک ضعف الحیاه و ضعف الممات ثم لاتجد لک علینا نصیرا. (آنان درصدد برآمده‌اند که تو را تحریک نمایند و از آنچه که ما به تو وحی نموده‌ایم منحرف بسازند. اگر مطابق خواست آنان عمل می‌کردی،

تو را برای خود دوست محبوب اتخاذ می‌کردند. و اگر ما تو را تثبیت نمی‌کردیم، نزدیک بود اندک تکیه‌ای بر آنان نمائی. اگر چنین کاری را روا می‌داشتی، برای تو دو برابر مشقت زندگی و مرگ تباه را می‌چشاندیم، سپس از طرف ما یاری برای خود پیدا نمی‌کردی.) نتیجه یکم- جالبترین و بااهمیت‌ترین مسئله‌ای که در آیات مربوط به وحی به چشم می‌خورد، ارزیابی شخصیت پیامبر با ملاحظه وحی است که به او می‌شود. مسئله اینست که پیامبر اکرم به شایستگی خود برای وحی و نزول آن بر درون پاکش، هیچ گونه مباهات و کبر و غرور نمی‌ورزد. در آیه شماره ۲ می‌بینیم که پیامبر امتیازاتی را که مردم گمان می‌کردند، به جهت رابطه‌ی مقدس وحی دارا می‌باشد، از خود نفی می‌کند: ۱- خزائن خداوندی در اختیار من نیست، من غیب هم نمی‌دانم و من فرشته هم نیستم، من فقط از وحی که به من می‌شود پیروی می‌کنم. ۲- در آیه شماره ۵ چنین می‌خوانیم: تنگدل مباش از اینکه از تو چیزهایی را می‌خواهند که تو آنها را نداری، مانند مال دنیا، همراهی با فرشتگان. ۳- در آیه شماره ۸ می‌بینیم که صریحا می‌گوید: من مانند شما یک فرد انسانم. ۴- در آیه شمار

ه ۱۲ با صراحت کامل می‌گوید: من از اسرار ربوبی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) وحی و رابطه‌ی آن با من و شما چیزی نمی‌دانم، من جز از آنچه که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم. در این آیات قرآنی با صراحت کامل هر گونه مباهات و افتخار را که ممکن است به سبب گیرندگی وحی، برای پیامبر تصور شود، نفی شده است. پیامبر نمی‌گوید: چون وحی بر من نازل می‌شود و من با خدا چنین رابطه‌ی بزرگی دارم، پس مقدرات بشری در دست من است! پس این منم که در امر الوهیت با خدا شرکت دارم! پس این منم که بدون احتیاج به مشیت الهی همه چیز را می‌دانم و من دارای توانایی مطلق هستم! از مطالعه کننده‌ی محترم تقاضا می‌کنم که در اینجا کمی توقف کند و ببیندیشد که آیا خود همین ارزیابی واقعی، پیامبری پیامبر را اثبات نمی‌کند؟ بلی، اگر بخواهیم بهترین و روشنترین دلیلی برای ثبوت پیامبری پیامبر اسلام بیاوریم، همین ارزیابی شگفت‌انگیز است که به طور قطع وابستگی او را با خدا اثبات می‌کند. ما با روحیه‌ی نوابغ و چشمگیران جوامع و ملل آشنائی داریم و می‌دانیم که هیچ نابه‌ و پیشتازی نیست مگر اینکه نبوغ و قدرت فکری خود را وسیله آرایش و پیرایش موجودیت

خود نموده، اگر یک امتیاز داشته‌اند، آن امتیاز را وسیله برتری موجودیت خود بر دیگران تلقی نموده‌اند. و اگر آن نابه‌ و پیشتاز از انسانیت و خودسازی برخوردار بوده باشد، نتیجه مزبور را کم و بیش، به طور ناخودآگاه در درون خود احساس می‌کند، اگر چه به رخ مردم نکشد. آیتی که در قرآن مجید در فضایل پیامبر تذکراتی می‌دهد متعدد است، مانند: ۱- و انک لعلی خلق عظیم (و تو ای پیامبر بر اخلاقی عظیم استواری). ۲- ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین و کان الله به کل شیئی علیما (محمد (ص) مانند یکی از مردان شما نیست و لکن رسول خدا و خاتم پیامبران است و خداوند به همه چیز دانا است.) (شرح این

قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) آیات مربوط به این عظمتها و امتیازات بیان دو واقعیت را در بر دارد: واقعیت یکم - عناصر اکتسابی شخصیت پیامبر، مانند اخلاق عظیم که با تحمل فداکاریها و تعدیل خودخواهی و گذشت از هوی و هوسها و زیر پا گذاشتن مقام و ثروت و استوار ساختن زندگی بر مبنای عدالت و خیرخواهی برای همه‌ی انسانها، مسائلی است که به وسیله معرفت و اختیار و تزکیه آزادانه درون، نصیب پیامبر عظیم اسلام گشته است. پیا

مبر اکرم به وسیله این اخلاق عظیم، خود را از انسانها برتر نمی‌بیند و خود را از آنها طلبکار نمی‌داند، بلکه خود همان اخلاق عظیم باعث می‌شود که مانند دیگر انسانهای معمولی زمین بنشیند، در غذا و پوشاک و مسکن هیچ امتیازی را نپذیرد و صریحا درباره‌ی تساوی خود با دیگران اصرار بورزد. در قوانین حقوقی خود را مستثنی و بالاتر از دیگران نداند. به عنوان نمونه در آخرین روزهای عمر مبارکش به مسجد آمد و پس از بیان حقایق لازم فرمود: که ممکن است من به این زودیها از میان شما رخت بربندم، آیا کسی از شما هست که حقی بر ذمه‌ی من داشته باشد و من آن را ایفاء نکرده باشم، اگر چنین شخصی هست، پیش بیاید و دادخواهی کند. یک مرد از میان آن جمع برخاست و گفت: در یکی از سفرها من همراه شما بودم، شما می‌خواستید تازیانه‌ای به شتری که سوار شده بودید، بزنید، آن تازیانه به شانه‌ی من اصابت کرد، من می‌خواهم انتقام خود را بگیرم. برخی از مورخین نقل کرده‌اند: هنگامی که پیامبر آمادگی خود را برای اخذ حق اعلام فرمود، آن مرد گفت: تازیانه شما به شانه برهنه من خورده است، نه از روی لباس. پیامبر لباسش را باز کرد و شانه خود را برهنه فرمود، آن مرد با دیدن عظمت خیره‌کننده

ی عدالت پیامبر به گریه افتاد و شانه پیامبر را بوسید و رفت. واقعیت دوم - نبوت و رسالت والای پیامبر و خاتم الانبیاء بودن او است. که پیامبر عظیم‌الشان بر این واقعیت هم تکیه نکرده و آن را به عنوان یک امتیاز (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) قابل سوداگری به رخ مردم نکشید، به این معنی نگفت که ای مردم، من چون خاتم الانبیاء هستم، اگر ظلمی کردم، کیفری برای من نیست، اگر من دروغ یا هر گونه خیانتی و خودکامگی مرتکب شدم، شما نمی‌توانید به من اعتراض کنید، بلکه چنانکه دیدیم در امواجی از مشقت و حسرت و دل‌تنگی‌ها در آماده کردن رشد برای مردم غوطه‌ور می‌گشت. و لاتذهب نفسک علیهم حسرات (درباره‌ی پلیدیها و نابکاریهای آنان جان خود را با حسرتها از بین ببر). طه، ما انزلنا علیک القرآن لتشقی (طه، ما قرآن را برای تو نازل نکردیم که خود را به مشقت بیندازی). در آیات کارمزدی که برای کوششهای خود خواسته است، محبت و مودت به فرزندان طاهرین و معصومینش بوده است که همه‌ی زندگانی خود را در راه اعتلا و رشد (حیات معقول) مردم سپری کرده‌اند. و چون نفع خود این کارمزد هم مربوط به خود مردم بود، لذا می‌فرماید: قل ما اسئلكم علیه م

ن اجر الا - من شاء ان يتخذ الی ربه سیلا (به آنان بگو: آن کارمزدی که از شما می‌خواهم، چیزی نیست جز عمل کسی که آماده شده است راهی پیشگاه پروردگارش شود). و ما اسئلكم علیه من اجر ان اجری الا علی رب العالمین (و من کارمزدی برای رسالتم از شما نمی‌خواهم: کارمزد من فقط مربوط به پیشگاه پرورنده‌ی عالمیان است). و ما می‌دانیم که این اجر و پاداش هم به خود انسانها مربوط می‌شود. این مطلب در آیه دیگر چنین آمده است: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) قل لاسئلكم من اجر فهو لكم (به آنان بگو: هر اجر و مزدی که بخواهم، به سود خود شما است). نتیجه دوم - در تاریخ طولانی بشری، اشخاصی فراوان پیدا شده و ادعای ارتباط وحی با خدا و رسالتی از طرف او بر جامعه خود یا بر جوامع بشری به راه انداخته‌اند، در صورتی که ادعای آنان دروغ و افترای محض بوده است، اینان ستمکارترین مردم بوده‌اند. (آیه شماره ۳) چرا ستمکارترین مردم بوده‌اند؟ بسیار روشن است، زیرا این افترازنندگان با یک ادعای دروغین، عظمت و جلال خداوندی را کوچک

جلوه داده‌اند و از این راه اساسی‌ترین ارزش هستی انسانها را پایمال نموده‌اند و آن موجود برین را وسیله خودنمائی‌ها و خودکامگیهای خود قرار داده‌اند. بلی، هیچ تردیدی نیست در اینکه ستمکارترین افراد بشری کسانی هستند که با نمایش دادن حق و حقیقت، انسانها را از برخوردار شدن از حق و حقیقت محروم نموده از عالی‌ترین وسیله و قیح‌ترین هدف را استنتاج نموده‌اند.

نتیجه سوم- چنانکه از آیاتی چند مشاهده کردیم، وحی در قرآن به دو معنی به کار رفته است: معنای یکم- وحی به مفهوم عمومی آن که شامل هر گونه رسانیدن و القاء چیزی به درون کسی از جانداران و انسانها و فرشتگان می‌گردد. رجوع شود (به آیه شماره ۴) و آیه ۶۸ از سوره النحل و آیه ۱۲ از سوره فصلت و آیه ۱۱۲ و ۱۲۱ از سوره الانعام. معنای دوم- القاء دستورات الهی به درون پیامبران. این معنا برای وحی در آیات فراوانی از قرآن مجید آمده است که ما مقداری از آنها را مورد بحث قرار داده‌ایم. نتیجه چهارم- آنچه که بر پیامبر اسلام وحی شده است، همانست که (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) بر ابراهیم (ابوالانبیاء) نازل شده است. این مطلب در مواردی از قرآن آمده است و پاسخ قاطعانه بر اعتراض کسانی است که می‌گویند: اختلاف ادیان در گذرگاه تاریخ چه معنی دارد؟ یا ادیان الهی نیز مانند دیگر شئون

بشری در مجری تکامل قرار گرفته، از همه‌خدائی تدریجا به یک خدائی و یکتاپرستی رسیده است! با نظر به آیات مزبور و آن آیه که می‌گوید: شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا (برای شما از دین همان را تشریح کرده است که به نوح ... توصیه نموده است). به خوبی روشن می‌شود که متن اصلی ادیان حقه که بر پیامبران وحی شده است، یک حقیقت است. و اختلافات و خصوصیات فرعی متفاوت مربوط به شرایط زمان و محیط پیامبران بوده است که با روح تصفیه شده و ربانی خود، همان خصوصیات فرعی را در ابلاغ متن اصلی ادیان مطرح ساخته‌اند، این خصوصیات (سفت) نیز نامیده می‌شود. نتیجه پنجم- سختگیری کامل درباره‌ی دقت در موضوع وحی و ابلاغ آن که از طرف خدا برای پیامبر انجام گرفته است (آیه شماره ۵ و ۱۳۷) آیه شماره ۱۳ تهدید بسیار شدیدی را درباره‌ی مراعات عین آنچه که به پیامبر وحی می‌شود، بیان می‌کند. مسلم است که آنانکه می‌خواستند پیامبر اسلام مقداری اندک به آنان تمایل نشان بدهد، در نظر پیامبر مهم نبوده و مخالف رسالتش تلقی نمی‌کرد، با این حال همان تمایل ناچیز هم مورد تهدید خداوندی قرار گرفته با شدیدترین خطاب از آن جلوگیری می‌کند. از اینجا روشن می‌شود که تفسیر و توضیح واقعیات

ی که بر پیامبر اکرم وحی می‌شده است، غیر از تمایل به خواسته‌ی بعضی از مردم آن زمان بوده است که از طرف خداوند مورد نهی شدید قرار گرفته است، زیرا تفسیر و توضیح واقعیاتی که به وسیله‌ی وحی برای پیامبر مطرح می‌گشت، با آن نورانیت ربانی انجام می‌گرفت که به جهت تخلق به اخلاق الله در درون پیامبر (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) فروزان شده بوده و لذا خطا و اشتباهی در آن تفسیر و توضیح صورت نمی‌گرفت. نتیجه ششم- آن حالت گیرندگی صاف و ابلاغ دقیق واقعیاتی که به وسیله وحی برای پیامبر کشف می‌شد، در نتیجه همین دستورات و سختگیری برای دقت درباره‌ی وحی بود که قرآن از زبان پیامبر می‌گوید: و ما ادری ما یفعل بی و لا بکم ان اتبع الا ما یوحی الی (آیه شماره ۱۲) (و من نمی‌دانم چه می‌شود بر من و شما، من پیروی نمی‌کنم مگر از آنچه که به من وحی می‌شود) با این آیه و امثال آن روشن می‌گردد که نزول وحی به پیامبر و ابلاغ آن، درست شبیه به جریان آب زلال منبع یک رودخانه کاملاً تمیز و پاک از آلودگیها و قرار گرفتن آن در اختیار انسانها بوده است. شناختهای مستند به شهود شهود و مشاهده و شهادت و دیگر مشتقات این ماده، معنائی م

ترادف با رویت دارند. چنانکه رویت در دیدنهای حسی طبیعی و بینائی‌های درونی به کار می‌رود، همانطور شهود و مشاهده و شهادت نیز در هر دو نوع دیدن استعمال می‌شوند. آیاتی که در قرآن این شناخت را به کار برده است، متعدد است. از آن جمله: ۱- و اذ اخذنا میثاقکم لانسفکون دماءکم و لاتخرجون انفسکم من دیارکم ثم اقررتم و انتم تشهدون (و در آن هنگام که ما از شما پیمان گرفتیم که خونهای یکدیگر را مرزید و خودتان را از وطن و دیار خود آواره نسازید، سپس شما اقرار کردید در حالی که می‌دیدید). ۲- ام کنتم شهداء اذ حضر یعقوب الموت اذ قال لینه ما تعبدون من بعدی (.... یا شما شاهد بودید که در هنگام فرا رسیدن مرگ یعقوب که به فرزندانش گفت: چه چیز را بعد از من خواهید پرستید) (.... شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) ۳- و کذلک جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا (و بدینسان شما را امت وسط قرار دادیم، تا شاهد برای مردم باشید و رسول خدا شاهد برای شما باشد). ۴- ربنا آما بما انزلت و اتبعنا

الرسول فاکتبا مع الشاهدین (ای پروردگار ما، به آنچه که نازل کرده‌ای ایمان آوردیم و از پیامبر پیروی نمودی م، ما را از گروه شاهدان ثبت فرما).

۵... و تلك الايام نداولها بين الناس و ليعلم الله الذين آمنوا و يتخذ منكم شهداء و الله لا يحب الظالمين (و روزگاران را در میان مردم به جریان می‌اندازیم و تا خدا کسانی را که ایمان آورده‌اند، بداند و از شما شهودی را اتخاذ کند و خداوند ستمکاران را دوست نمی‌دارد). ۶- فکیف اذا جئنا من کل امه بشهید و جئنا بک علی هولاء شهیدا (چگونه است آن روزی که از هر امتی شاهی می‌آوریم و تو را بر همه آنان شاهد می‌آوریم). ۷- یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله و لو علی انفسکم... (ای مردم که ایمان آورده‌اید، قیام‌کنندگان برای عدالت و شهود برای خدا باشید، اگر چه بر ضرر خودتان باشد). ۸- و اذا اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست برکم قالو بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامه انا کنا عن هذا غافلین (و در آن هنگام که پروردگار تو از پشت فرزندان آدم نسل آنان را گرفته و آنان را بر خودشان شاهد قرار داد که آیا من پروردگار شما نیستم، (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) آنان گفتند: بلی، ما دیدیم، (پرهیزید) از اینکه در قیامت بگوئید: ما از این امر

غافل بودیم. ۹- قال بل ربکم رب السماوات و الارض الذی فطرهن و انا علی ذلکم من الشاهدین (و گفت: پروردگار شما پرورنده‌ی آسمانها و زمین است، خداوندی که آنها را آفریده است و من بر این شما از شاهدانم). نتایج آیتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم- در آیات قرآنی شهادت انسان بر خویشتن با اهمیت بسیار زیادی مطرح شده است. (انسان شاهد خویشتن است) معنای فوق‌العاده سازنده‌ای در بر دارد که اگر تعلیم و تربیتها به این معنای سازنده توجه داشت، آن موقع معلوم می‌شد که سطح اعتلا و ترقی بشری در چه حدود والایی است، زیرا شاهد خویشتن بودن این حقایق را که تذکر می‌دهیم بوجود می‌آورد: حقیقت یکم- اینکه آدمی دارای شخصیت است و موجودیت او با آن شخصیت و تحت مدیریت آنست. مسلم است که توجه به این حقایق همان و در صدد تنظیم و بهداشت آن برآمدن همان. حقیقت دوم- احساس ضرورت آگاهی و شناخت این شخصیت که هر شناختی خاص درباره‌ی آن، موجب پیشرفت و استقلال شخصیت می‌گردد. حقیقت سوم- کوشش برای تحصیل آزادی و اختیار در برابر عوامل جبری و شبه جبری طبیعت و هموعان. حقیقت چهارم- احساس مسئولیت درباره به کار انداختن نیرو یا استعدادهای گوناگون درونی، زیرا بینائی

ی آدمی بر خویشتن و شاهد بودن به حال خود، مانند بینائی و شهادت درباره‌ی واقعیات بیرون از خود نیست که احساس مسئولیت درباره‌ی آنها احتیاج به واسطه داشته باشد، زیرا آدمی بدون (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) هر گونه واسطه با خویشتن روبرو است، پس بینائی و شهادت درباره خویشتن مستقیم و بی‌واسطه می‌باشد. این نتیجه از آیات شماره ۱ و ۶ و ۸ روشن می‌شود. نتیجه دوم- در بعضی از آیات قرآن شهادت به معنای میزان و ملاک و ضابطه و الگو آمده است. مانند آیه شماره ۳ و ۵ و ۷ در این آیات خداوند مسلمانان را که امت معتدل هستند، شهداء برای انسانها و پیامبر را شهید بر مسلمانان معرفی می‌کند. معنای این شهادت میزان و ملاک و ضابطه و الگوی انسانیت و آرمانهای آن می‌باشند. چنانکه پیامبر اسلام میزان بایستگی‌ها و شایستگی‌های انسانی مسلمانان بوده و خداوند هم شاهد و شهید پیامبر اسلام است، بنابراین، میزان و ملاک انسانیت انسانها، خداوند اعلا است. در این مورد جمله‌ای از کانت را متذکر می‌شویم که می‌گفت: (اگر بشر اعتراف می‌کرد که یک ناظر و مربی (و به اصطلاحی که در این مبحث به کار می‌بریم: شاهد و شهید) مافوق او را تحت نظر دا

شته و اعتلای او را می‌خواهد، آن وقت می‌فهمیدیم که اعتلا و تکامل بشری تا چه حد والایی می‌تواند برسد). نتیجه‌ی سوم- در رابطه انسانها با عوامل تکامل الهی، خود انسانها شاهد یکدیگرند (آیه شماره ۴) در این آیه خداوند از زبان مردم باایمان چنین می‌فرماید: (ای پروردگار ما، به آنچه که نازل کرده‌ای ایمان آوردیم و از پیامبر پیروی نمودیم، ما را از گروه شاهدان ثبت فرما).

مضمون این گونه آیات نشان می‌دهد که به اضافه اینکه هر یک از انسانها شاهد موجودیت و اندوخته‌ها و حالات خویشتن می‌باشند. همچنین آینده‌ی منعکس کننده‌ی موجودیت و اندوخته‌ها و حالات دیگر انسانها نیز هستند. عامل درونی و برونی شناخت و تفکیک حق و باطل در قرآن مجید آیاتی وارد شده است که دو نوع عامل شناخت حق و باطل و تفکیک آن دو از یکدیگر مطرح می‌نماید: ۱- عامل برونی - کتاب آسمانی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) است که به وسیله پیامبران برای بشریت ارائه شده است. نمونه‌ای از آیات مربوط به این عامل از این قرار است: ۱- و اذ آتینا موسی الکتاب و الفرقان لعلکم تهتدون (و در آن هنگام که کتاب و فرقان به موسی (ع) دادیم باشد که شما هدایت شوید). ۲

- شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن هدی للناس و بینات من الهدای و الفرقان (ماه رمضان آن ماه است که قرآن در آن نازل شده است، این قرآن هدایتی برای مردم و دلایل روشنی از هدایت و تفکیک کننده‌ی حق از باطل است). ۳- لا اکره فی الدین قد تبین الرشد من الغی فمن یکفر بالطاغوت و یومن بالله فقد استمسک بالعروه الوثقی لانفصام لها و الله سمیع علیم (اکراهی در دین نیست، زیرا که رشد از گمراهی آشکار شده است، پس هر کس به طاغوت کفر بورزد و ایمان به خدا بیاورد، چنگ در طناب محکمی زده است که گسستنی نیست و خداوند شنوا و دانا است). ۴- و لقد آتینا موسی و هرون الفرقان و ضیاء و ذکرا للمتقین (چنین بود که ما به موسی و هارون فرقان و نور و وسیله‌ی تذکر برای مردم باتقوی دادیم). ۵- تبارک الذی انزل الفرقان علی عبده لیكون للعالمین نذیرا (پاکیزه و برکت دهنده خداوندی که فرقان را بر بنده‌اش نازل فرمود، تا ابلاغ کننده‌ی آن بر عالمیان بوده باشد). ۲- عامل درونی. ۶- یا ایها الذین آمنوا ان تتقوا الله یجعل لکم فرقانا و یکفر عنکم سیئاتکم و یغفر لکم و الله ذوالفضل العظیم (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر شما به خدا تقوی بورزید، خداوند فرقانی برای شما (شر

ح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) قرار می‌دهد و گناهان شما را محو و شما را می‌بخشاید و خداوند دارای فضل بزرگی است). نتیجه آیاتی که در این مبحث مطرح شده است همه‌ی ما می‌دانیم که شناخت حق و باطل و تفکیک آن دو از یکدیگر، اساسی‌ترین مسئله زندگی است که بدون آن، هیچ فرد و گروه و جامعه‌ای نمی‌تواند ادعای انسان بودن نماید. شناخت حق و باطل و تفکیک آن از یکدیگر، همان اندازه ضرورت دارد که قانون برای زندگی. ممکن است گفته شود: زندگی و قانون از آن مفاهیم عمومی هستند که در بررسی‌های علمی، به هر شکلی که مناسب باشد، باید مشخصتر شوند، به همین جهت است که ما باید معنای مشخصتری را برای دو مفهوم مزبور در نظر بگیریم تا نتیجه مسئله روشنتر بوده باشد. به طور کلی زندگی آدمی پدیده‌ی خاصی است که همه چیز و در همه‌ی احوال و اوضاع نمی‌تواند تاثیر مثبت در آن داشته باشد. بلکه بعضی از چیزها برای زندگی مثبت و بعضی دیگر منفی و دسته‌ای از چیزها حالت بی‌طرفی دارند. بنابراین، حیات آدمی در جریان خود در برابر سه نوع پدیده قرار می‌گیرد. نوع یکم - پدیده‌های مثبت مانند خوردنی‌های و آشامیدنی‌ها و لباس و مسکن و وسایل بهداشت با نظر

به بعد جسمانی او و پدیده و حقایق ذهنی و روانی مانند علم و اندیشه و تنظیم خواسته‌ها و اراده و تعقل با نظر به بعد روانی او. نوع دوم - پدیده‌های منفی مانند هر چیزی که به بعد جسمانی او آسیب وارد بسازد، مانند بیماریها و عوامل مضر دیگر. یا ضرری بر ابعاد ذهنی و روانی او وارد بیاورد، مانند انحراف در اندیشه، اختلالات در اراده، جهل و حماقت و بی‌شخصیتی و غیره. نوع سوم - پدیده‌های بی‌طرف، این پدیده‌ها عبارتند از حقایقی که زندگی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) بی‌نیاز از آنها جریان عادی خود را طی می‌کند، مانند حرکت به سوی یکی از کرات فضائی فقط برای اشباع حس کنجکاوی که پس از روشن شدن نتیجه عینی در زندگی ندارد. البته می‌دانیم که هر سه نوع پدیده، واقعیاتی نسبی بوده و در هیچ زمان و برای هیچ کس مطلق نمی‌باشند. حال اگر بخواهیم بدانیم که حق و باطل در این سه نوع پدیده‌ها چیست و چگونه از یکدیگر تفکیک می‌شوند، باید این ضابطه را در نظر بگیریم که هر موقعیتی از زندگی فردی یا اجتماعی که تصور شود، انقسام

همه‌ی پدیده‌های طبیعی و انسانی بر سه نوع مزبور در برابر آن زندگی حق است، یعنی اگر بگوئیم: همه‌ی پدیده‌های طبیعی و انسانی برای زندگی در موقعیتی که قرار گرفته است، این مثبت است، سخنی باطل است و اگر بگوئیم: همه‌ی آن پدیده‌ها در آن موقعیت برای زندگی منفی است، قطعاً باطل است، همچنین اگر بگوئیم: پدیده‌های بی‌طرف دخالت مثبت یا منفی در زندگی دارند، این یک مطلب باطل است. بنابراین قرار دادن هر یک از سه نوع پدیده در موقعیت منطقی خود، حق است. یک معنای دیگر برای حق وجود دارد که مشخصتر و عینی‌تر از حق به معنای اولی است. و آن اینست که هر پدیده‌ای که برای (حیات معقول) اثر مثبت دارد، حق است. یعنی حق آن بایستگی و شایستگی است که مفید برای (حیات معقول) در همه‌ی ابعاد آن است. با این تعریف که برای حق نمودیم پدیده‌های بی‌طرف که در موقعیتی از (حیات معقول) اثری مثبت ندارند، نه حقند و نه باطل، بلکه حق یا باطل بودن آنها مربوط به انگیزه و هدفی است که آدمی از ارتباط با آن پدیده‌ها منظور نموده است. با دقت در این مقدمه مختصر روشن می‌شود که مسئله شناخت و تفکیک حق از باطل، یک مسئله کاملاً نسبی و گامی شدیداً پیچیده و مبهم می‌باشد. در عین حال (حیات معقول) را نمی‌توان در ابهامات نسبیتهای پیچیدگیها رها ساخت، زیرا هر لحظه از زندگی آدمی یک پدیده مشخص و

عینی است که باید از مجرای کاملاً مشخص عبور نماید. حقیقت اینست که (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) بشر در راه تشخیصی حق و باطل در هر دوره‌ای جدیدترین تلاش را به راه می‌اندازد، ولی منابع و ریشه‌های حق و باطل بدون راهنمایی رهنمایان انسان‌شناس و جهان‌بین کاملاً قابل درک و تحقیق نمی‌باشند، به همین جهت زندگی آدمیان از مجرای ابهام‌انگیز حق و باطلی که به طور جبر و ناخودآگاه عبور می‌کند، رضایت بی‌اساس او را تامین می‌نماید. خداوند هستی‌بخش برای تامین (حیات معقول) انسانها در مجرای حق و باطل دو قلمرو را تعیین می‌نماید: قلمرو یکم - آیات الهی که به وسیله‌ی پیشوایان فوق‌الطبیعه به مردم ابلاغ می‌شود (آیه شماره ۱ و ۳ و ۵) این آیات الهی فارق و جداکننده‌ی حق از باطل است. این آیات از طرف خداوندیست که آفریننده‌ی منابع و ریشه‌های حق و باطل است (نور و ظلمت) اصطلاح فرقان که درباره‌ی قرآن و دیگر کتب آسمانی گذشته مانند صحف ابراهیم و تورات موسی و انجیل عیسی علیهم‌السلام به کار رفته است به همین مناسبت است که معرفی حق و باطل و تفکیک آن دو از یکدیگر با مشیت الهی در این کتابهای آسمانی بیان شده است. قلمرو دوم - وجدان و عقل فطری و رشدیافته بشریست که با تکاپو و تلاش صمیمانه در راه شناخت حق و باطل و تفکیک آن دو از یکدیگر به نتیجه مطلوب می‌رسند: (آیه شماره ۶) در مواردی متعدد از این مجلدات به این حقیقت اشاره کرده‌ایم که عامل رشد انسانها که حجت نامیده می‌شود بر دو نوع است: عامل رشد و حجت برونی که انبیاء و اولیاء و دیگر رشدیافتگان کاروان بشریتند. نوع دوم - عامل رشد و حجت درونی است که عقل سلیم و وجدان آزاد از زنجیر خودمحموری و خودکامگی می‌باشد. مباحث مربوط به جهان‌بینی ۱- جهان هستی برای شناخت و به فعلیت رسانیدن ابعاد سازنده‌ی آدمی آماده است. مسلماً آیاتی که در قرآن مجید توصیه و دستور اکید برای شناخت (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) همه‌ی سطوح آن و برای به فعلیت رسانیدن ابعاد سازنده آدمی وارد شده است، متجاوز از سیصد آیه است. سیصد آیه در قرآن مورد مطالعه و قرائت و تفسیر فراوان در گذرگاه قرون و اعصار بوده است. متأسفانه این مطلب که پیگیری جدی و دویدن به متن کارگاه خلقت و شناخت آن، برای پیشبرد رشد مادی و معنوی انسانها مطلوب اصلی خداوندیست، تحت‌الشعاع اشباع حالات روانی زودگذر و تحقیقات حرفه‌ای قرار گرفته و

نتوانسته است وظیفه خود را درست انجام بدهد. چه اسفناک است این سیره‌ی نامطلوب که ما از آن سیصد آیه این نتیجه را بگیریم که: (باید در زیر درخت خلقت نشست و به سیر و سیاحت در شاخ و برگ زیبا و باطراوت آن پرداخت! و کاری با این حقیقت نباید داشت که حتی خود اشتیاق به سیر و سیاحت در درخت پر شاخ و برگ خلقت و لذت بردن از آن نیز یکی از محصولات

همین درخت پرشکوه است. این یک کار خردمندانه نیست که آن همه استعدادها و نیروهای سازنده‌ی خود را در راه رسیدن به لذت تماشای خوشایند محدود و فرسوده بسازیم و آنها را تدریجا از بین ببریم! انسان گاهی در شگفتی فوق‌العاده فرو می‌رود، وقتی که می‌فهمد: این تقاضاهای کار از بهر آن شد موکل تا شود سرت عیان مولوی با این حال از شدن‌های ضروری (حیات معقول) به لذت تماشا قناعت می‌نماید! آیا این قناعت محقرانه نوعی استعدادکشی که عبارت دیگری از خودکشی است، نمی‌باشد؟! به هر حال، ما می‌خواستیم آیات مربوط به این مبحث را مشروحا مطرح نماییم، ولی دیدیم که باید برای این کار یک مجلد مستقل تالیف شود، لذا از آوردن آن همه آیات در این مبحث خودداری نمودیم. این نکته را هم در نظر بگیریم که آیاتی فراوان در قرآن مجید وجود دارد که خداوند کار خود را در جهان هستی و نظم و قانونی که در آن حکمفرما نموده است در آن آیات بیان می‌کند، ولی درباره‌ی ذات خود و اسرار پشت پرده‌ی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) هستی مطلبی را نمی‌گوید، این بیان برای آنست که انسانها باید کاری را که من کرده‌اند درک کنند و بررسی نمایند. ما در این مبحث نمونه‌ای از دو گروه آیات مربوط را می‌آوریم نمونه‌ی گروه یکم - دستور خداوندی شناخت و بررسی عالم طبیعت: ۱- ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لایات لا ولی الا للباب (قطعا در آفرینش آسمانها و زمین و توالی شب و روز، آیاتی است برای خردمندان). ۲- افلم یروا الی ما بین ایدیهم و ما خلفهم من السماء و الارض (آیا ندیده‌اید (نظری نینداخته‌اند) به آنچه که از آسمان و زمین در پیش رو و پشت سرشان به جریان افتاده است). ۳- افلم ینظروا الی السماء فوهم کیف بنیناها (... آیا این مردم به آسمان بالای سرشان ننگریسته‌اند که ما آن را چگونه ساخته‌ایم). نمونه‌ی گروه دوم ۴- قل انکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین و تجعلون له اندادا ذلک رب العالمین. و جعل فیها رواسی من فوقها و بارک فیها و قدر فیها اقواتها فی اربعه ایام سواء للسانین.

ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض اثتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعتین. فقضاهن سبع سماوات فی یومین و اوحی فی کل سماء امرها و زینا السماء الدنیا بمصابیح و حفظا ذلک تقدیر العزیز العلیم (به آنان بگو آیا شما به آن خداوند کفر می‌ورزید که زمین را در دو روز آفرید و شما به آن خدا که پرورنده‌ی عالمیان است، شرکائی قرار می‌دهید. خداوند در روی زمین کوههایی قرار داد و زمین (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) را برکت داد و توشه‌های زندگی را در چهار دوره مقدر نمود، اینست پاسخ واحد به سئوال کنندگان از سرگذشت زمین سپس اراده کرد آسمان را در حالی که دودی بود، آن گاه به آسمان و زمین فرمود: با اختیار یا اکراه به جریان مقدر خود بیفتند، آسمان و زمین گفتند: ما با اختیار امر تو را اطاعت می‌کنیم. آنگاه آسمانهای هفتگانه را در دو دوره ساخته و برای هر آسمانی دستور مناسب آن را صادر کرده و ما آسمان اولی را با چراغهایی آراستیم که در عین حال از اختلال نظم مقدر جلوگیری می‌کنند. آنست (اینست) تقدیر خداوند عزیز و دانا درباره‌ی زمین و آسمانها). نتایج آیاتی که در این

مبحث مطرح شده است نتیجه یکم - در نمونه‌ی گروه یکم که از صدها آیه متجاوز است، می‌بینیم که صراحتا نگرش در عالم طبیعت را به دارندگان عقل و خرد نسبت می‌دهد. مسلم است که نگرش با تعقل بدون بررسی تجزیه‌ای و ترکیبی در جهان طبیعت و بدون شناخت اصول و قوانین حاکم در آن امکان‌پذیر نمی‌باشد. همچنین هر دو روش تجزیه‌ای و ترکیبی بدون تکیه بر مشاهدات و تجربه‌های عینی قابل تحقق نخواهد بود. بنابراین شناخت تحلیلی و ترکیبی طبیعت، عبارت دیگری از خواندن قرآن و تفکر مفید برای گردیدن در آن است. در تفسیر فخر رازی در توضیح این آیه (افلم ینظروا الی السماء فوهم کیف بنیناها) (آیا این مردم در آسمان که بالای سرشان قرار گرفته است، نظر نینداخته‌اند، (تا ببینند و بدانند) که ما آن را چگونه بنا کرده‌ایم)، داستانی را نقل می‌کند و می‌گوید: (عمر بن حسام که در نزد عمر ابهری علم هیئت می‌خواند، روزی یکی از فقها از وی پرسید که امروزها به چه کاری مشغولی؟ عمر بن حسام گفت: آیه‌ای از قرآن را تفسیر می‌کنیم و آیه مزبور را به آن فقیه خواند). بی علت نبوده است که

دانشمندان اسلامی طبیعت را کتاب تکوینی و قرآن را کتاب تدوینی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می باشد) نامیده اند. هیچ یک از این دو کتاب، محتوای واقعی خود را بدون مطالعه واقعی دیگری نشان نمی دهد. نتیجه دوم - دقت در فلسفه و علل بیان کاری است که خداوند متعال در کارگاه خلقت انجام داده است، در مواردی متعدد از قرآن مجید. این بیان در حقیقت مهمترین کمک را برای جهان بینی ما انسانها انجام می دهد و ما را از سرگشتگی در پیدا کردن حلقه های نخستین زنجیر خلقت که در گذشته بسیار بسیار دور شکل پیدا کرده و حرکت نموده و به راه خود رفته اند، رها می سازد. ما می دانیم که تا کنون در حدود چهارده نظریه درباره ی آغاز انفجار کهکشانیها و دهها نظریه درباره ی چون و چرا ی این کار بزرگ که صورت گرفته است، بوجود آمده و این واقعیت را آن چنانکه به طور جدی می خواهیم روشن ساخته است. بیانی که خداوند درباره ی کار خود در عالم خلقت ابراز می نماید، اگر چه همه جزئیات سرگذشت خلقت و جریان مستمر آن را برای ما توضیح نمی دهد و آن را به عهده ی کوششهای حسی و تجربی و عقلانی ما می گذارد، ولی با این حال چنانکه اشاره کردیم ما را از تشویش و سرگشتگی در شناخت آغاز و اصول اساسی خلقت نجات می دهد. شناخت محصولی از شیء برای خود و شیء برای ما

این جمله که (ما د نمایشنامه ی بزرگ وجود هم بازیگریم هم تماشاگر) از فیلسوف چینی به نام لائوتسه به وسیله نیلز بوهر برای ما نقل شده است. از دیدگاه فلسفی همین مسئله را محمد بن محمد بن طرخان فارابی فیلسوف بزرگ اسلامی نیز مطرح نموده و در امتداد تاریخ فلسفه فلاسفه ی مسلمین را به خود جلب کرده است. این مسئله که شاید مهمترین مسئله فلسفه و شناخت باشد، فلاسفه و دانشمندان اسلامی را نیز به خود مشغول نموده با بیانات و اشکال مختلف آن را مطرح نموده اند. ما بحث مشروح این مسئله را در مجلد پنجم از این ترجمه (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می باشد) و تفسیر از ص ۱۶۹ تا ص ۱۷۶ بررسی نموده ایم، لطفاً مراجعه شود. این مسئله می گوید: همه موجوداتی که در پهنه هستی وجود دارند، دارای واقعیتی هستند که در واقعیت هستی خود احتیاجی به حواس و ذهن و تعقل انسانها ندارند، ولی در آن هنگام که ما می خواهیم برای تحصیل شناخت با آنها ارتباط برقرار کنیم، این واقعیتها به طور مجرد از عوامل برونی و درونی انسانی که حواس و ذهن و تعقل و هدفگیریها و امکانات او هستند، در ذهن آدمی منعکس نمی گردند. بلکه در سه راه خود به ذهن ما در نمایشهای دگرگون

قرار می گیرند. روشنترین مثال برای توضیح این مطلب، پدیده ی پنکه ی برقی است که واقعیت آن سه شاخه است، ولی وقتی که به سبب نیروی بادی یا الکتریسیته به حرکت می افتد، یک دایره حقیقی را نمودار می سازد، به طوری که اگر کسی سابقه ذهنی به سه شاخه بودن پنکه نداشته باشد، به طور مطلق حکم می کند که آن دایره واقعیت دارد. علت نمایش دایره ای پنکه ناتوانی حس بینائی و ذهن ما از تفکیک نقاط عبور شاخه های پنکه می باشد. در نتیجه شناختی که از ارتباط انسان با وسایل و ابزار خاصی که دارد، با جهان عینی به دست می آید، مخلوطی از شیئی برای خود و شیئی برای ما می باشد. آیات مربوطه به این مسئله در قرآن مجید به قرار زیر است: ۱- و تحسبهم ایقاظا و هم رقود (و تو اگر آن اصحاب کهف را می دیدی) گمان می کردی آنان بیدارند، در حالی که به خواب رفته بودند). ۲- حتی اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فی عین حمئه (هنگامی که ذوالقرنین به نقطه ای از مغرب زمین رسید، چنین دریافت که آفتاب در یک چشمه ی تیره و کدر فرو می رود). ۳- قال بل القوا فاذا جالهم و عصیهم یخیل الیه من سحرهم انها تسعی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می باشد) (حضرت موسی ع)

به ساحران فرعونی گفت: من آغاز نمی کنم). (بلکه شما شروع کنید و سحرتان را بیندازید آنان سحر خود را انداختند، ناگهان طنابها و عصاهای ساحران آنان در خیال موسی به جنب و جوش و حرکت درآمدند). ۴- و الذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعه یحسبه الظمان ماء حتی اذا جائه لم یجده شیئا و وجد الله عنده فوفاه حسابه و الله سریع الحساب. (و کسانی که کفر ورزیدند، اعمال آنان مانند سراب آب نما در بیابانی است که انسان تشنه آن را آب می پندارد، هنگامی که نزد آن سراب می رسد چیزی نمی بیند و

خدا را در آنجا درمی‌یابد و خدا حساب او را ایفاء می‌نماید و حسابگری خداوندی سریع است). ۵- قل هل ننبئکم بالآخرین اعمالا الذین ضل سعیمهم فی الحیاه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا (به آنان بگو: آیا به شما خبر بدیم درباره‌ی کسانی که اعمال آنها در خسارت است. آنان کسانی هستند که تلاش و کوششهایشان در این زندگانی گمراه و پوچ شده است و گمان می‌کنند که عمل صحیح و نیکو انجام می‌دهند). ۶- و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب (و تو در کوهها می‌نگری و گمان می‌کنی که آنها متوقف و راکدند، در صورتی که مانند حرکت نامحسوس ابر در حرکتند). ۷- و جعلنا من بین اید بهم سدا و من خلفهم سدا فاغشیناهم فهم لایبصرون (و ما برای آنان سدی از پیش رو و سدی از پشت سرشان قرار داده پرده روی دیدگانشان انداختیم که نمی‌بینند). (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) ۸- و اذا رایتهم تعجبک اجسامهم و ان یقولوا تسمع لقلولهم کانهم خشب مسنده یحسبون کل صیحه علیهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انی یوفکون (و هنگامی که آنها را می‌بینی اجسام آنان تو را به شگفتی وامی‌دارد و اگر آنان سخن بگویند. به سخن آنان گوش فرا می‌دهی، گوئی آنان چوبهای خشک و نصب شده‌اند، هر فریادی را که متوجه آنان شود گمان می‌کنند: دشمن است، از آنان احتیاط و پرهیز کن، خدا آنان را بکشد. تا کجا به زور گوئی و تباهی ادامه خواهند داد). نتیجه آیاتی که در این مبحث مطرح شده است در آیات مورد بحث چند نوع دخالت قطب ذاتی در ارتباط با واقعیات بیان شده است: نوع یکم- دخالت معلومات رسمی انسان درباره‌ی پدیده‌های معمولی که الگوها و جهت خاصی برای انسان تعیین می‌کنند و در نتیجه در پدیده‌های استثنائی همان معلومات آن پدیده‌ها را مطابق واقعیت نشان نمی‌دهند (آیه شماره ۱ و ۲ و ۶) در آیه (۱) باز بودن چشمان اصحاب کهف و برخی حرکات غیر

اختیاری آنان، نمایش زندگی می‌داد در صورتی که آنان به خواب رفته بودند. نوع دوم- دخالت فعالیت‌های باریک و دقیق روانی در نمودهایی از وسایل طبیعت که موجب دگرگونی و تصرف در درک و مشاعر بیننده به وجود می‌آورد، مانند سحر و جادو (آیه شماره ۳). نوع سوم- دخالت تمایلات و آرمانها در کردار و اندیشه که آنها را مطلوب واقعی نشان می‌دهد. تمایلات و آرمانهای قدرت محوری و خودپرستانه ستمکاران همه کارها و تفکرات آنها را رنگ آمیزی می‌نماید، آنان همه کارها و تفکرات خود را منطقی و شایسته تلقی می‌کنند. حتی در صدد فلسفه‌بافی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) و قیحانه برای رفتار و پندار خود برمی‌آیند! نوع چهارم- دخالت عوامل پشت پرده‌ی طبیعت در نمودهایی از طبیعت که نمایش آنها را دگرگون می‌نماید (آیه شماره ۷ و ۸) آن گروه از مردم که در فساد غوطه‌ور می‌شوند، عقل و وجدان خود را پایمال می‌کنند، مشیت الهی نتیجه‌ی تبهکاری و فساد آنان را مانند پرده‌هایی ضخیم جلو چشمانشان می‌گیرد و آنان را از بینائی و تماس صحیح با واقعیات محروم می‌سازد. نسبت شناختها در آیات قرآنی شش مطلب دیده می‌شود که دلیل نسبت شناختها می‌باشند: م طلب یکم: آیاتی است که محدودیت علم انسانی را اثبات می‌کند. از آن جمله: ۱- فتعالی الله الملک الحق و لاتعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه و قل رب زدنی علما (بزرگ است خداوند ملک و حق و مادامی که وحی قرآن برای تو تمام نشده است، در ابلاغ آن شتابزده مباش و بگو: ای پروردگار من، بر علم من بیفزای). ۲- و یستلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا (و از تو درباره‌ی روح می‌پرسند، به آنان بگو روح از امر پروردگار من است و از علم جز اندکی به شما داده نشده است). ۳- ان الله عنده علم الساعه و ینزل الغیث و یعلم ما فی الارحام و ماتدری نفس ماذا تکسب غدا و ماتدری نفس بای ارض تموت ان الله علیم خبیر (علم روز قیامت در نزد خداست و اوست که باران را می‌فرستد و آنچه را که در ارحام مادران است می‌داند و هیچ کسی نمی‌داند که فردا چه خواهد (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) اندوخت و هیچ کسی نمی‌داند که در کجا خواهد مرد، خداوند دانا و آگاه است). مطلب دوم- وجود مجهولات در قلمرو ارتباط بشری با جهان خارجی این مطلب هم در آیاتی از قرآن آمده است از آن جمله: ۴- سبحان الذی خلق الأزواج کلها مما ت

نبت الارض و من انفسهم و مما لا يعلمون (پاکیزه پروردگاری که همه‌ی جفت جفتها را از روئیدنیهای زمین و از نفوس خود انسانها آفرید، و آفرید چیزهایی را که آنان نمی‌دانند). ۵- يعلمون ظاهرا من الحياه الدنيا و هم عن الاخره هم غافلون (آنان پدیده‌ای از زندگی دنیوی را می‌دانند و از پشت پرده و آخرت غفلت می‌ورزند). مطلب سوم- نسبت ارتباط انسانها با رویدادها و حوادث هستی که منشاء نسبی درک زمان می‌باشد. آیاتی متعدد درباره این مطلب در قرآن آمده است. از آن جمله: ۶- یوم یدعوکم فتستجیبون بحمدہ و تظنون ان لبثتم الا- قلیلا- (روزی که خدا شما را می‌خواند و شما برای سپاس او را اجابت می‌کنید و گمان می‌کنید که در زندگی دنیوی جز اندکی توقف نکرده‌اید). ۷- و کذلک بعثناهم لیتسائلوا بینهم قال قائل منہم کم لبثتم قالوا لبثنا یوما او بعض یوم (و بدینسان آنان را برانگیختیم تا میان خود جستجو و پرسش نمایند، یکی از آنها پرسید چقدر توقف کردید، گفتند یک روز یا مقداری از روز). ۸- یتخافتون بینهم ان لبثتم الا عسرا (در میان خود آهسته به گفتگو پرداخته و گفتند: توقف نکردید مگر ده روز). ۹- قالوا لبثنا یوما او بعض یوم فاسئل العادین (گفتند: یک روز یا (شرح ای

ن قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) مقداری از روز را توقف کردیم، از شمارندگان پرس. ۱۰- و یوم تقوم الساعه یقسم المجرمون ما لبثوا غیر ساعه (و روزی که قیامت برپا می‌شود، گنهکاران قسم می‌خورند که در دنیا توقف نداشتند مگر یک ساعت). ۱۱- کانہم یوم یرونہا لم یلبثوا الا عشیہ او ضحیہا (گویی روزی که آنان عرصات محشر را می‌بینند، در این دنیا توقف نکردند مگر یک شامگاهی و یا روزش را). ۱۲- و یوم یحشرہم کان لم یلبثوا الا- ساعه من النہار (و روزی که آنان را محشر می‌نمائیم گوئی در دنیا توقفی نکرده‌اند مگر ساعتی از روز را). مطلب چهارم- محدودیت کار حواس، البته مقداری از آیات مربوط به این مطلب را در بحث گذشته (شناخت محصولی از شیئی برای ما) آورده‌ایم. بعضی از آیات دیگر که مربوط به مطلب چهارم می‌باشد به قرار زیر است: ۱۳- الذی خلق سبع سماوات طباقا ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور. ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیک البصر خاسئا و هو حسیر (آن خداوندی که هفت آسمان را روی هم (یا شبیه به هم) آفرید. در این خلقت خداوندی تفاوتی (خللی در نظم) نمی‌بینی، بار دیگر دیدگانت را به این خلقت متوجه بساز، آیا

اختلال و سستی در آن می‌بینی. سپس دیدگانت را مکررا به این خلقت متوجه بساز، دیدگانت از ناتوانی روی هم گذاشته شده و در حالی که عاجز شده است به سوی خودت برمی‌گردد). مطلب پنجم- شناختهائی که گسترده به آینده است. بعضی از آیات قرآنی این نوع شناختها را گوشزد می‌کند. از آن جمله: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) ۱۴- لکل نباء مستقر و سوف تعلمون (برای هر خبر (و حادثه‌ای) قرارگاهی است و به زودی آن را خواهید دانست). ۱۵- و الخیل و البغال و الحمیر لترکبوا و زینہ و یخلق ما لا- تعلمون مطلب ششم- تماس با واقعیات محض در آغاز ابدیت که دستگاه طبیعت و وسائل محدودکننده‌ی درک و ارتباط با واقعیات دگرگون می‌شود. آیاتی درباره‌ی این مطلب در قرآن آمده است. از آن جمله: ۱۶- فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید (پرده را از مقابل چشمان تو کنار زدیم، پس امروز دیدگانت تیزبین گشت). ۱۷- یومئذ یوفیہم اللہ دینہم الحق و یعلمون ان اللہ هو الحق المبین در (این روز (روز قیامت که پرده‌های محدودیت شناختها بر کنار زده می‌شود) خداوند واقعیت دین حق آنان را به آنان نشان می‌دهد و ایفاء می‌کند و در آن روز می‌فهمند که خداوند است که حق و آشکار است). ۱۸- یومئذ یصدر الناس اشتاتا لیروا اعمالہم.

فمن یعمل مثقال ذره خیرا یرہ و من یعمل مثقال ذره شرا یرہ (در این روز (روز قیامت) مردم به طور پراکنده (هر یک به طور منفرد) برون می‌آیند تا اعمال خود را ببینند، پس هر کس که به مقدار ذره‌ای خیر عمل کرده باشد، خواهد دید و هر کس که به مقدار ذره‌ای شر عمل کرده باشد خواهد دید). ۱۹- کلا- سوف تعلمون. ثم کلا- سوف تعلمون کلا لو تعلمون علم الیقین. لترون الجحیم. ثم لترونہا عین الیقین. ثم لتسئلن یومئذ عن النعیم. (نه هرگز (کردارهای شما محو نخواهد گشت بلکه) به زودی خواهید دانست (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) سپس قطعا خواهید دانست. (گمان خلاف نکنید با علم

یقین خواهید دانست، قطعاً (در نتایج اعمالتان) دوزخ را خواهید دید سپس با عین‌البین خواهید دید. سپس در این روز از نعمتهای خداوندی که (در دنیا نصیبتان شده بود) مسئول قرار خواهید گرفت. نتایج آياتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم- در آیه شماره ۶ خداوند به پیامبرش دستور می‌دهد که از او افزایش علم بخواهد. عظمت مراتب علم خاتم‌الانبیاء از دیدگاه مسلمانان به جهت ارتباط با خدا احتیاجی به بحث

و تفصیل ندارد. اما از دیدگاه کسانی که به این انسان اعلا با نظر به قرآن و کردار و گفتارش می‌نگرند، این حقیقت روشن است که علم و بینش و آگاهی او درباره انسان و جهان در حد قابل تردید نیست. ویل دورانت می‌گوید: (با اینکه ثابت نشده است که پیامبر اسلام کتابی خوانده باشد، یا در نزد کسی درسی فرا گرفته باشد، با این حال شناخت او درباره انسان کم‌نظیر است حتی در میان کسانی که عالی‌ترین مراحل علم را طی کرده باشند). با این حال دستور خداوندی چنین است که باید پیامبر برای خود افزایش علم بطلبد. این جانب در امتداد مطالعاتی که داشته‌ام، جز افراد بسیار معدودی هیچ دانشمند و فیلسوف و متفکر همه‌جانبه‌ای را ندیده‌ام که صراحتاً یا تلویحاً اشاره‌ای به محدودیت و نسبییت علم و جهان‌بینی خود نداشته باشد. حتی آن عده‌ی بسیار محدود هم که ادعای علمشان گوش فلک را کر می‌کند، میدان علم خود را در پدیده‌ها و مصادیق تحقیقی نمی‌توانند انکار کنند. به این معنی که جهان‌بینی و انسان‌شناسی خود را با مثنی کلیات قاطعانه ارائه می‌دهند و آنگاه می‌گویند که اجزاء طبیعت و روابط میان آنها و ابعاد و استعدادهای انسان تدریجاً کشف خواهد شد. شاید اغلب صاحب‌نظران مطلع می‌دانند

که بعضی از مکتبها که در روش دگماتیسم (جزمی و قطعی) مشهورند، وقتی که به مجهولاتی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) می‌رسند و می‌بینند درباره‌ی آنها چیزی نمی‌دانند، فوراً حواله به آینده نموده می‌گویند: این مجهولات را آینده کشف خواهد کرد. البته ما منکر گسترش علم از گذشته به آینده نیستیم و به قول مولوی: هین بگو تا ناطقه جو می‌کند تا به قرنی بعد ما آبی رسد گر چه هر قرنی سخن نو آورد لیک گفت سالفان یاری کند ولی باید بدانیم که هر کشف تازه‌ای در طبیعت شناسی و انسان‌شناسی، دگرگونی خاصی در تعریفات و دلایل کلاسیک ما وارد می‌سازد و در این تغییر و دگرگونی که مسلماً به تغییر در تکفرات جهان‌بینی منجر می‌شود، چون و چراهای تازه‌تری برای ما نمودار می‌گردد و در نتیجه خرافی بودن مطلق گوئی‌های ما را در هر دوره‌ای از گذرگاه علم و جهان‌بینی به خوبی اثبات می‌کند. به اضافه اینکه آیا ما تا اکنون توانسته‌ایم مرز حقیقی میان واقعیت برای خود و واقعیت برای ما را کاملاً مشخص نمائیم؟ به این معنی که آیا می‌توانیم بگوئیم که با وجود دخالت قطب ذاتی خود (حواس و ابزار و وسایل درک و بازیگریهای) در ارتباط با جهان خار

ج بدون اندک تصرفی از قطب ذاتی، جهان خارجی را درک و دریافت نمائیم؟! اگر کسی چنین ادعائی داشته باشد، ما نمی‌فهمیم او چه می‌گوید، شاید هم چیزی می‌گوید که خودش می‌فهمد و دیگران از فهمیدن آن ناتوانند. از طرف دیگر آیا وجود حداقل یک مجهول در جهانی که اجزاء و روابط آن در کمال پیوستگی در جریان است، برای محدودیت و نسبییت دانشهای ما کفایت نمی‌کند؟! مگر این حقیقت را همه نپذیرفته‌ایم که: بهر جزئی ز کل کان نیست گردد کل اندر دم ز امکان نیست گردد جهان کل است و در هر طرفه‌العین عدم گردد و لایبقی زمانین دگر باره شود پیدا جهانی بهر لحظه زمین و آسمانی شیخ محمود شبستری با این پیوستگی شدید اجزاء جهان به یکدیگر، وجود یک مجهول کافی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) است که ما را از ادعای شناخت مطلق شرمسار نماید، اگر چه آن یک مجهول جزئی‌ترین حرکت در درگاه هستی بوده باشد. نتیجه دوم- در آیه‌ی شماره‌ی ۷ محدودیت علم آدمی را از راه تعلق روح به عالم امر گوشزد می‌کند. این نکته را باید در نظر بگیریم که این آیه نمی‌گوید که: روح به هیچ وجه شناختنی نیست، بلکه می‌گوید: روح مربوط به عالم امر است که در ماف

وق عالم خلق در جریان است. دریافت یک حقیقت مربوط به عالم امر با وسایل و ابزار معمولی شناخت امکان‌پذیر نیست، این دریافت به باز شدن بعد دیگری از درک و مشاعر انسانی نیازمند است، چنانکه دریافت حقیقت عدالت به باز شدن بعد مربوط به

عدالت احتیاج دارد، زیرا: عقل باشی عقل را دانی کمال عشق گردی عشق را یابی جمال مولوی و با این حال طبق آیه مورد بحث، علم آدمی در برابر واقعیات محدود و اندک است، آنان که غوطه‌ور در نمایشهای عالم خلقت می‌باشند، محدودیت و اندک بودن علمشان بی‌نیاز از تذکر است و آنان که با باز کردن بعد دریافت عالم امر به پیشرفتهائی نائل شده‌اند، باز توانائی وصول به شناخت نامحدود و مطلق را ندارند، زیرا عالم امر به منزله‌ی سطح باطنی دوم جهان خلق است که خود در برابر عوالم بی‌شمار مانند خلق در برابر امر است. نتیجه سوم- موقع فرا رسیدن قیامت برای همگان نامعلوم است. نتیجه‌ی تفاعل ذرات نطفه‌ی مرد و زن (اسپر و اوول) نامعلوم است. تشخیص دقیق فردا و موقعیتی که آدمی در فردا دارا خواهد گشت، نامعلوم است. و تشخیص دقیق لحظه عبور از پل زندگی به سوی مرگ نامعلوم است. آیا این مجهولات در زندگی آدمی که نزدیکترین حقایق برای او است.

موجب محدودیت شناخت در دیگر مسائل انسانی و جهانی نمی‌باشد؟! ممکن است گفته شود: ما می‌توانیم موقعیت زندگی خود را نه تنها فردا، بلکه در آینده‌های دور نیز با محاسبات (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) علمی و عوامل و روابط اجتماعی مشخص نمائیم. پاسخ این سؤال این است که شما اگر خود هویت حیات را که هر لحظه بدون قالبگیری معین می‌جوشد، در نظر بگیرید و این حقیقت را هم بدانید که جوشش حیات در طبیعت با سیستم باز صورت می‌گیرد، چگونه می‌توانید یک هزارم لحظه بعدی را دقیقاً مشخص نمائید. بلی آنچه که ما می‌بینیم این است که این حیات پس از جوشش بلافاصله در مجری و کانالهائی که ضرورت‌های محیطی و اجتماعی برای آن ساخته و قالبگیری می‌شود ولی این قالبگیری از خود هویت حیات بر نمی‌آید. همچنین است مسئله‌ی مرگ که برای هیچ فردی روشن نیست که نیروی ادامه حیات او چقدر است و در برابر کدامین حوادث محاسبه نشده از پای در خواهد آمد. نتیجه چهارم- گسترش دامنه‌ی خلقت بیش از آنست که ما در محدوده‌ی پیرامون خود می‌بینیم. در آیه‌ی شماره‌ی ۴ به این مسئله اشاره شده است که خداوند موجوداتی را که انسانها آنها را نمی‌دانند می‌آفر

یند. این مسئله هم با کمال وضوح نسبی و محدودیت دانستی‌های ما را اثبات می‌کند. نتیجه پنجم- مطابق آیه شماره ۵ معلومات بشری درباره حیات، از شناخت پدیده‌های آن تجاوز نمی‌کند. تا کنون هزارها کتاب و مقاله و تحقیق در پدیده زیست به وجود آمده است. و این پدیده از ابعاد گوناگون مانند علوم بیولوژی و تشریحی و فیزیولوژی و در انسانها از ابعاد بیشتری مورد کاوش و بررسی قرار گرفته است، ولی خود صاحب‌نظران می‌دانند که دانستی‌ها و شناخت‌های حاصله از این همه تلاش و تکاپو جز پدیده‌شناسی و آشنائی با مختصات و لوازم به طور توصیفی تجاوز نمی‌کند. یعنی نتیجه‌ی همه‌ی کوشش‌های فراوان اینست که این پدیده در جریان طبیعی خود با چنین لوازم و مختصات حرکت می‌کند، اما اینکه چرا چنین حرکت می‌کند و چرا امکانات دیگر را کنار می‌گذارد، و هویت اصلی حیات کدام است؟ و پلی را که این پدیده در حال عبور از ماده طی می‌کند، چیست؟ این مسائل از دیدگاه محققان و دانشمندان بسیار به دور است. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) اما کسانی که حتی بدون اطلاع از همین پدیده‌ها و فقط با قناعت ناآگاه به مکانیسم و دینامیسم حیات زندگی می‌کنند وضعشان شر

م‌آورتر از آنست که بتوان توصیف کرد. این گونه مردم که از پدیده و اسرار حیات جز خور و خواب و خشم و شهوت و خودخواهی چیزی دیگر نمی‌دانند، اینان همان مواد جامد زمینی هستند که حرکت و احساس را از پدیده‌ی حیات به عاریت گرفته، این پدیده با عظمت را به مسخره گرفته‌اند. حقیقت اینست که شناخت حیات و بهره‌برداری از آن، بدون آگاهی به مختصات و ارزشهای آن امکان‌ناپذیر است. نتیجه ششم- نسبیّت درک زمان، این مسئله در آیات شماره ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ گوسزد شده است. زمان نوعی احساس ذهنی است که به گمان قوی از ارتباط ذهن با حرکت به وجود می‌آید. مباحث مربوط به هویت و مختصات زمان بسیار مفصل و تا کنون افکار هر فیلسوف و جهان‌بینی را به طور جدی به خود مشغول داشته است. ما در این مبحث زمان را فقط از نظر نسبیّت درک آن مطرح می‌سازیم که در آیات قرآنی تذکر داده شده است. توضیح مختصر درباره‌ی نسبیّت

زمان از نظر روانی نه از نظر فیزیکی که در فیزیک جدید مطرح است، چنین است: این جمله را به خاطر بیاورید که می‌گوید، در آن جلسه‌ای که با دوستان داشتیم، نفهمیدم زمان چگونه گذشت. وقتی که پس از تمام شدن جلسه به ساعت نگاه کردیم، دیدیم پنج ساعت طول کشیده است،

ولی من گمان می‌کردم نیم ساعت هم نگذشته است.

همچنین این جمله را هم به یاد بیاورید که می‌گوید: آن مسافرت را که با آن همسفر خودخواه و تندخو گذراندم با اینکه بیش از هفت روز طول نکشید، برای من چند سال زندان با شکنجه سپری شد: اگر روز قیامت را شبی هست آن شب است امشب طیب از من ملول و جان ز حسرت در لبست امشب حجه‌الاسلام نیر (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) بدنامی حیات دو روزی نبود بیش آن هم کلیم با تو بگویم چسان گذشت یک روز صرف بستن دل شد به این و آن روز دگر به کندن دل زین و آن گذشت کلیم کاشانی در این بیت حافظ هم بیندیشید که می‌گوید: بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی فرصتی دان که ز لب تا به دهان این همه نیست در مضمون یک بیت معروف چنین آمده است که اگر زندگی خوش بگذرد، عمر حضرت نوح هم کم است و اگر سخت بگذرد، یک روزش هم زیاد است. پیشتازان ادبیات که برجسته‌ترین روانشناسان و باهوشترین سیاحتگران اقالیم ناشناخته روان بشری هستند. درباره‌ی درک زمان و نسیت آن عالی‌ترین مطالب را گوشزده کرده‌اند که اگر یک فیلسوف بخواهد به جهان‌بینی همه‌جانبه پردازد، می‌تواند از محصولات ذهنی و ذوقی آن پیش

تازان سرمایه‌ی کلانی درباره‌ی (زمان در قلمرو روان) به دست بیاورد. مقداری از آن مسائل که حتما در شناخت نسیت زمان در فعالیت‌های ذهنی باید مورد توجه قرار بگیرد، بدین قرار است: مسئله یکم- چگونگی ارتباط ذهن با شرایط روانی که وجود دارد، با حرکات و رویدادهای درونی و برونی است. به نظر می‌رسد هر اندازه که شرایط روانی اینجاب کند که حرکت جاری به جهت ناگواری رویدادهای موجود در آن حرکت با شتاب بیشتر از دیدگاه انسان عبور کند و روان را آزاد نماید، زمان طولانی‌تر احساس می‌شود، گوئی آن آزادی که روان با باز شدن حلقه‌های زنجیری رویدادهای جاری می‌خواهد، مانند اینست که روان حیات خود را می‌خواهد. یمشی الزمان بمن ترقب حاجه متاقلالا کالخائف المتردد و یخال حاجته التی یصبولها فی داره الجوزاء او فی الفرقد و اذا الفتی لیس الاسی و مشی به فکانما قد قال للزمن اقعده (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) فاذا الثوانی اشهر و اذالدقایق اعصر و الحزن شیئی سرمد ایلیا ابوماضی زمان برای کسی که در انتظار برآوردن نیازی به سر می‌برد، مانند انسان وحشت زده و متردد، از حرکت بازمانده و سنگین شده است. این مشتاق لحظات

وصول به مقصود، گمان می‌برد مقصود او در منطقه ستاره جوزاء یا فرقدان است که هرگز دسترسی به آن نخواهد داشت. هنگامی که اندوه سطوح روانی یک انسان را پوشاند و حرکت حیاتش با آن اندوه همراه باشد، گوئی به زمان گفته است: بنشین. در این وضع روانی، ثانیه‌ها به طول ماهها و دقایق به طول قرون و اعصار و اندوه حالت ابدیت پیدا می‌کند. و بالعکس اگر ارتباط ذهن با حرکتی برقرار شود که شرایط ذهنی و روانی رویدادهای موجود در آن حرکت را مطلوب و معشوق خود تلقی کند، گذشت زمان در چنین وضعی اصلا محسوس نبوده، روان آدمی در مافوق جو بیار زمان قرار می‌گیرد. بنابراین، کوتاهی و درازی زمان بستگی به وضع روانی ما دارد. مسئله دوم- این تقسیم را نباید درباره‌ی زمان فراموش کنیم: ۱- زمان برای خود ۲- زمان برای ما. این همان تقسیم است که در دیگر واقعیات نیز وجود دارد: ۱- واقعیت برای من ۲- واقعیت برای ما. بدیهی است که اگر در این دنیا انسانی هم وجود نداشته باشد. باز تدریجی بودن بروز رویدادها در زنجیر علل و معلولات، موجب پیش و پس و قبل و بعد خواهد بود که خود دلیل واقعیت منشاء زمان برای خود می‌باشد. اگر چه بر فرض انسانی وجود ندارد که کشش مخصوص ذهنی از بروز تدر

یجی رویدادها در زنجیر علل و معلولات داشته باشد. در نتیجه عقیده‌ی گروهی از صاحب‌نظران که می‌گویند: زمان ساخته محض ذهن است، بی‌اساس و غلط تلقی می‌شود. مسئله سوم- زمان به عنوان یک واقعیت عینی مانند یک نمود فیزیکی وجود (شرح این

قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) ندارد. هر موجودی را که در مجرای زمان از بساطت به ترکیب و تبلور برسد، خواه موجودی طبیعی باشد و یا موجودی ساخته شده به وسیله‌ی انسان اگر با دقیقترین ابزار و وسایل همه سطوح و اجزاء آن را تجزیه کنید، هرگز به جزئی یا نمودی به عنوان زمان نخواهید رسید. مسئله چهارم- زمان هر چه باشد فقط در قلمرو طبیعت مطرح است و اما در قلمرو و فوق طبیعت چیزی به عنوان زمان و منشاء آن وجود ندارد: لا- مکانی که در او نور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجاست ماضی و مستقبل ای جان از تو است هر دو یک چیزند پنداری دو است هست هشیاری زیاد ما ماضی ماضی و مستقبل پرده‌ی خدا آتش اندر زن بهر دو تا به کی پرگره باشی از این هر دو چونی مولوی اگر مغز و روان آدمی از یک بعد تجزیدی بسیار نیرومند برخوردار نبود، حذف طناب زمان از دانه‌های رویدادهائی که با آنها ارتباط داشته است، امکان‌پذیر نبود، در صورتی که آدمی چنانکه می‌تواند حوادث و رویدادهای یک روز را یکی در کنار دیگری نه یکی پس از دیگری در طناب زمان، دریافت کند، همچنین می‌تواند رویدادهای همه‌ی عمرش را یکی در کنار دیگری مانند یک مجموعه بوجود آمده در یک لحظه مشاهده کند. بعضی از روانشناسان می‌گویند: در حالت احتضار (جان‌کندن) های معمولی امواجی در مغز مشاهده می‌شود که مخلوطی از امواج دوران کودکی و جوانی و میانسالی و پیری است. در یک جمله از امیرالمومنین علیه‌السلام این نکته را می‌بینیم: یفکر فیم افنی عمره و فیم اذهب دهره (در آن لحظات نهائی زندگی در آنچه که عمرش را فانی نموده و روزگارش را گذرانده است، می‌اندیشد). مسئله پنجم- دگرگون شدن درک زمان در روز قیامت که آغاز ابدیت است. زمان سنج مغز آدمی در آن روز مواد اولیه‌ای را که عبارت است از ماده (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) و حرکت و تدریجی رویدادهای علل و معلولات، در برابر خود نمی‌بیند و نه تنها در خود آن روز زمان معنای خود را از دست می‌دهد، بلکه کشش زمانی زندگی در دنیای ماده نیز از بین می‌رود. این حقیقت را در آیاتی چند که مطرح کرده‌ایم، گوشزد کرده است.

این گونه حذف زمان و با اصطلاح ساده کشیدن طناب زمان از دانه‌های رویدادها، در همین زندگانی طبیعی و با فعالیت معمولی مغز نیز می‌توان مشاهده نمود، که حوادث تحقق‌یافته در مجرای زمان طولانی را یکی در کنار دیگری قرار داده و در یک مجموعه‌ی کثیرالاجزاء می‌توان دید. مسئله ششم- هوگو می‌گوید: (تماشاگهی عظیم وجود دارد که دریا نامیده می‌شود، تماشاگهی عظیمتر از آن نیز وجود دارد که آسمان نامیده می‌شود، تماشاگهی عظیمتر از این دو وجود دارد که وجدان آدمی است) دو تماشاگه عظیم به نام آسمان و وجدان همانست که کانت می‌گوید: (از تماشای دو چیز هرگز سیر نمی‌شوم: یکی آسمان لاجوردین. دوم- وجدان آدمی). آسمان با آن نمود بسیار ساده که عبارتست از یک صفحه آبی رنگ روشن که نقطه‌هائی زرین در آن نمایان است، با عظمت‌ترین شگفتی را در بر دارد. و در عین حال برای کسانی که می‌توانند سر بالا- نموده و آن صفحه آبی رنگ را تماشا کنند، به قدری جالب است که به قول کانت: اگر آدمی همه عمرش را در آن تماشا کند، سیر نمی‌شود، چرا سیر نمی‌شود؟ برای اینکه آسمان نمودی محدود از بی‌نهایت دارد. این نمود است که با احساس بی‌نهایت که از عمیقترین احساسات روحی ما است، سر و کار د

ارد. در آن هنگام که انسان آسمان را با حواس و ذهن عینی گرامی نگیرد و می‌خواهد آن را مانند یک نمود فیزیکی دارای مرزها و کیفیت و کمیت مشخص مورد نگرش و مطالعه قرار بدهد. این نگرش مانند آبی که به یک سد آهنین برخورد، برمی‌گردد و باید هم برگردد، زیرا موضوع مورد مطالعه وسیعتر و عمیقتر از ابزار کمیتها و کیفیتهای محدود و (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) مرزبندیها است. در آیه شماره ۱۳ این مطلب را دیدیم که حس بینائی از مشاهده آسمان خیره برمی‌گردد. این خیرگی ممکن مربوط به دو عامل باشد: عامل یکم- همان ناتوانی ابزار کمیتها و کیفیتها و مرزبندیها است که متذکر شدیم. عامل دوم- نظم و ترتیب خیره‌کننده‌ایست که نشان‌دهنده اصول بنیادین پشت پرده‌ی طبیعت می‌باشد. مسئله هفتم-

آیه شماره ۱۴ صریحا می‌گوید: (برای هر خبر و رویدادی یک قرارگاه نهائی است که به زودی آن را خواهید دانست). در مسائل مربوط به شناخت و معرفت دو اصل مهم وجود دارد: اصل یکم- مسلم است که علم به یک رویداد بدون آگاهی از سرنوشت و قرارگاه نهائی آن، علمی محدود و نسبی خواهد بود. اصل دوم- علم به یک رویداد بدون آگاهی از آغاز حرکت آن، علمی محدود و نسبی

می‌باشد. درباره‌ی اصل دوم امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: ان لم تعلم من این جث لاتعلم الی این تذهب (اگر ندانسته باشی که از کجا آمده‌ای، نخواهی دانست که به کجا می‌روی). دو اصل مزبور اثبات می‌کند که شناختها و معرفتهای ما همواره محدود و نسبی بوده و ما همیشه از آغاز نسبی رویدادها شناخت خود را شروع می‌کنیم و در پایان نسبی آنها شناخت را پایان می‌دهیم. ما که امروز در این لحظه با یک برگ یا یک الکترون یا یک صدای آب یا یک ستاره یا یک انسان روبرو می‌شویم و می‌خواهیم آن را بشناسیم، به طور قطع می‌دانیم که با آغاز حقیقی هیچ یک از این موجودات روبرو نمی‌گردیم و چنانکه همین وضع فعلی آن موجودات پایان آنها نیست. من که امروز یک نظریه در جهان بینی ابراز می‌دارم، خود این نظریه یک حقیقت مخلوق‌الساعه نیست و می‌توانم بگویم: این رویداد دامنه یا جزئی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) از سحابی‌ها و کهکشانهائی است که از میلیاردها سال پیش در پهنه‌ی کیهانی مشغول فعالیتند: کاشکی هستی زبانی داشتی تا زهستان پرده‌ها برداشتی هر چه گوئی ای دم هستی از آن پرده‌ی دیگر بر او بستی بدان آفت ادراک آن قال است و حال خ

ون به خون شستن محال است و محال مولوی مسئله هفتم- آیه‌ی شماره ۱۵، استمرار خلقت را بیان می‌کند و می‌گوید: آنچه را که تدریجا در حال ورود به عالم خلقت است، نمی‌دانید. البته خداوند نمی‌فرماید: از دانستن آنچه که خلق می‌شود، ناتوانید، بنابراین شناخت ما چنانکه در آیه شماره ۱۴ متذکر شدیم، در جویبار زمان و بستر فضا گسترده است که تدریجا بر شناختهای ما افزوده خواهد گشت. مسئله نهم- در آیات شماره ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ یک حقیقت بسیار مهم مطرح شده است که می‌گوید شناخت و معرفت و ارتباط آدمیان با واقعیات در روز قیامت که آغاز ابدیت، کامل و بی‌پرده و بدون دخالت قطب ذاتی و عوامل خارج از خود واقعیات خواهد بود. بدین قرار است که: ۱- دیگر خواص چشم و فاصله‌ها و عامل نور در دیدن واقعیات دخالتی نکرده، آن واقعیات را با چشمان تیزبین خواهند دید. ۲- کردارها، حتی فعالیت‌های ظریف ذهنی و اندیشه‌ها و تجسیمات و تداعی معانی‌ها و گفتارها بدون اندک کم و زیاد و بدون کمترین دخالت از طرف حواس و ذهن بازیگر مورد مشاهده خواهند گشت. این حقیقت در دو آیه دیگر از قرآن نیز مطرح شده است: الف- ما یلفظ من قول الا لدیه رقیب عتید (هیچ انسانی سخنی را بر زبان نمی‌آورد

مگر اینکه در نزد او دو فرشته به نام رقیب و عتید (برای ثبت آن) (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) نظارت دارند). ب- و وضع الكتاب فتری المجزمین مشفقین مما فیہ و یقولون یا ویلتنا مال هذا الكتاب لا یغادر صغیره و لا کبیره الا احصاها و وجدوا ما عملوا حاضرا و لا یظلم ربک احدا (در روز قیامت) (کتاب برنهاده شد، گنهکاران را خواهی دید از آن موقعیتی که در آن قرار گرفته‌اند، هراسناکند و می‌گویند: وای بر ما، این کتاب چگونه است که هیچ کوچک و بزرگی را رها نکرده مگر اینکه آن را برشمرده و ثبت نموده است و آنان آنچه را که کرده‌اند (در پیش روی خود حاضر) می‌بینند و پروردگار تو به هیچ کس ستمی روا نمی‌دارد). ۳- علم به اینکه خدا حق و آشکار است، از مختصات روز قیامت است که برای همگان بوجود خواهد آمد. ۴- شناختهای اجمالی و نسبی انسانها در آن روز به مرحله‌ی عین‌الیقین می‌رسد. ضرورت شناخت هویت و مختصات انسانی اگر در آیات قرآنی درست تحقیق و بررسی نمائیم، به این نتیجه فوق‌العاده بااهمیت خواهیم رسید که بیش از دو هزار آیه در قرآن درباره توصیف هویت و مختصات و ابعاد منفی و طرز تفکرات و رفتار انسانی آمده است. این اهمیت ف

وق‌العاده که در قرآن درباره انسان دیده می‌شود، برای ما معلوم می‌گردد که انسان آن موجود ساده‌ای نیست که مکتبها و انسان‌شناسان برای ما مطرح می‌کنند. اگر ما تنها انسان از دیدگاه قرآن را که به وسیله‌ی یک انسان درس نخوانده و استاد ندیده و

قلم به دست نگرفته، دلیل معجزه بودن قرآن تلقی کنیم، سخنی به گراف نگفته‌ایم. اطلاعات و معلومات آن دوران درباره انسان که پیامبر اسلام زندگی می‌کرد به قدری ناچیز است که به طور جدی می‌توان گفت: در آن دوران اصلاً حقیقتی به نام انسان برای مردم آن دوران مطرح (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) نبوده است تا ببینیم چه شناختی درباره انسان داشته‌اند. آنچه که اعجاز قرآن را درباره انسان‌شناسی اثبات می‌کند، بیان واقعیتها و حقایق انسانی است بدون کمترین موضع‌گیریها و محدودیتها و آرمان‌گرایی‌های بالخصوص. تردیدی نیست در اینکه ما در قرآن آیه‌ای برای تعریف رسمی انسان نداریم، یعنی چنین نیست که یک یا چند آیه در قرآن بگوید (انسان این است و جز این نیست) هیچ شوخی درباره شناخت انسان بی‌اساستر از این نیست که بگوئیم: (انسان اینست و جز این نیست) و آن متفکران یا متفکرانها که چنین اجا

زهای را به خود داده‌اند، یا واقعا انسان را نشناخته‌اند یا نظر آنان از تعریف انسان، حکایت توصیفی محض از انسان نبوده است، بلکه می‌گویند: که (انسان باید چنین باشد!!) ما می‌خواستیم آیات مربوط به انسان را یک به یک مورد بحث و تفسیر قرار بدهیم، ولی وقتی که خوب فکر کردیم دیدیم شناخت انسان از دیدگاه قرآن که حداقل دو هزار آیه باید مورد بررسی و تفسیر قرار بگیرد، نیازمند تالیف مستقلی است، لذا در این مبحث به همین مقدمه قناعت کردیم و اگر الطاف خداوندی شامل حال شود، این کار را انجام خواهیم داد. ضرورت شناخت سرگذشت جوامع انسانی مسلم است که قرآن یک کتاب تاریخی محض نیست که فقط رویدادهای تحقق‌یافته را برای اطلاع از خود آن رویدادها بیان کند. بلکه منظور خداوندی از بیان داستانها و رویدادها شناساندن ابعاد گوناگون انسان و متوجه ساختن مردم به قوانین ثابت و پایدار مانند کنش و واکنش و مقدمه و نتیجه و محاسبه قانونی در شئون زندگی است. مردم با این شناخت است که می‌توانند از روی تجربه و بصیرت بنای (حیات معقول) خود را استوار بسازند. ما در قرآن داستانهای را می‌بینیم که چند بار تکرار شده است مانند داستان نوح و موسی (ع) (شرح این قسمت طولانی

است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) و چگونگی رویارویی آنان با مستکبران و تبهکاران. این تکرار دارای همان فلسفه‌ی آموزش و توجیه موکد انسانها به واقعیات و قواعد زندگی است که مردم بدانند حیات آدمی شوخی نیست و محاسبه قانونی در کار است از جمله آیاتی که شناخت سرگذشت جوامع را توصیه و مورد دستور قرار می‌دهد بدین قرار است: ۱- قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبه المکذبین (پیش از شما سنتهایی در گذشته است، پس در روی زمین به سیر (و تحقیق) پردازید و بنگرید که عاقبت تکذیب کنندگان (حق و حقیقت) به چه وضعی منتهی شده است). ۲- یرید الله لیبین لکم و یهدیکم سنن الذین من قبلکم و یتوب علیکم و الله علیم حکیم (خداوند می‌خواهد برای شما آشکار کند و شما را به سنتهایی که پیش از شما بوده است هدایت کند و شما را به سوی خود بازگرداند و خداوند دانا و حکیم است). ۳- و اذکروا اذ جعلکم خلفاء من بعد عاد و بواکم فی الارض تتخذون من سهولها قصورا و تتحتون الجبال بیوتا فاذکروا الاء الله و لاتعتوا فی الارض مفسدین (و به یاد بیاورید که خداوند شما را بعد از قوم عاد، جانشین ساخت و شما را در روی زمین مستقر نمود که در زمینهای هموا

ر قصرها ساختید و از کوهها خانه‌ها می‌تراشید، پس نعمتهای خداوندی را متذکر شوید و در روی زمین به افساد پردازید). ۴- افلم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کان عاقبه الذین من قبلهم (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) (آیا در روی زمین سیر نکرده‌اند تا به عاقبت کار کسانی که پیش از آنان بوده‌اند، بنگرند). ۵- افلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها و اذان یسمعون بها فانها لاتعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التي فی الصدور (آیا در روی زمین سیر نکرده‌اند، تا برای آنان دلهایی باشد که به وسیله‌ی آنها تعقل کنند و گوشهایی باشد که به وسیله‌ی آنها بشنوند، حقیقت این است که گاهی چشمانی کور نمی‌شود ولی دلهایی که در سینه‌ها است نابینا می‌گردند). ۶- اولم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کان عاقبه الذین من قبلهم کانوا اشد منه قوه و آثاروا فی الارض و عمروها اکثرا مما عمروها و جاتهم رسلهم بالبینات فما کان الله لیظلمهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون (آیا آنان در روی زمین سیر نکرده‌اند، تا به عاقبت کار کسانی پیش از خودشان بنگرند که از آنان قویتر

بودند و زمین را زیر و رو کردند و پیش از آبادی‌هایی که در زمین آنان ایچ

اد کرده بودند، آبادیها بوجود آوردند و پیامبران آنان با دلایل روشن آمده بود. خداوند به آنان ظلم نکرده است، آنان هستند که ظلم به خود ورزیده‌اند.) نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم- لزوم سیر و سیاحت در سرگذشت جوامع بشری نه صرفاً برای تماشا و پر کردن حافظه و سیاه کردن کاغذها به نام کتاب است، بلکه برای تفسیر عوامل جزئی و علل کلی جریانات مغزی و روانی که با کمیتها و کیفیتهای گوناگون نمودهایی از خود به جا گذاشته و رفته‌اند. مطالعه‌ی فیزیک تاریخ برای انسانهای آینده سودی بیش از آنچه به معاصرین همان فیزیک تاریخ (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) نخواهد داشت، بلکه از یک نظر می‌توان گفت: نمودهای فیزیکی تاریخ برای معاصرین کاملتر و مستند به حس و مشاهده بوده است، در صورتی که تنظیم همان نمودها و ضبط آنها به وسیله برداشتهای ذوقی شخصی آیندگان، از حذف و انتخابهای شخصی خالی نخواهد بود. در اینجا جمله آن متفکر را به یاد می‌آوریم که می‌گوید: آقایان محققان در تاریخ سرگذشت بشری اگر سخنی مفید دارند برای ما بگوئید، و الا اینکه در فلان نقطه از تاریخ فلان جمعیت از این سوی رود جیحون به آن سوی جی خون عبور کردند، به چه کار آید؟! این حقیقت را که نباید سیر و سیاحت در سرگذشت اقوام و ملل و تنها برای اطلاع محض از وقوع رویدادها بوده باشد. در آیاتی که در این مبحث مطرح کرده‌ایم، با کمال وضوح می‌بینیم. نتیجه دوم- در آیات قرآنی تاکید شدیدی روی شناخت عوامل سقوط تمدنها و اجتماعات شده است: (آیه شماره ۱ و ۵ و الا-اعراف آیه ۸۶ و الحج آیه ۴۴ و ۴۵ و ۴۶) عوامل اساسی سقوط تمدن و جوامع در آیات قرآنی تکذیب حقایق و اعراض از دعوت پیامبران به رشد و کمال و افساد در روی زمین و خودکامگی در استهلاک مواد اقتصادی و استکبار و ستمکاری معرفی شده است. بررسی و تحقیق همه‌جانبه در سرگذشت تمدنها به خوبی این معنی را اثبات می‌کند و در یکی از آیات قرآنی چنین آمده است: ان الله لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم (خداوند وضع هیچ قومی را دگرگون نمی‌سازد مگر اینکه آنان در وضع موجودیت خود تغییری بدهند.) اینست قانون کلی تحولات که به ضمیمه‌ی و اما ما ینفع الناس فیمکت فی الارض (و اما آنچه را که برای مردم سودمند است در روی زمین پایدار می‌ماند) عامل اصلی تحولات تاریخی بیان می‌کند. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) نتیجه سوم-

در بررسی تحولات و سرگذشت بشری با دو نوع سنت روبرو می‌شویم:

۱- سنتهای صالحه و شایسته که به عنوان اصول پایدار مهمترین عامل رشد انسانها بوده است (آیه شماره ۲) مانند تنظیم مسائل اقتصادی برخورداری از علم، زندگی در پوشش یک فرهنگ پویا و هدفدار، گرایش علمی و عملی به عدل و قسط و به کار انداختن اندیشه و تعقل. اینها مواد تبلیغ پیامبران الهی و هدف تکاپوهای خردمندان اقوام و ملل بوده است. ۲- سنتهای پلید و اخلاق تابو که مورد گرایش و پرستش مردم قهقراطلب و ارتجاعیون بوده است. در آیات قرآنی این سنت گرائی مورد تویخ شدید و آن را به بی‌عقلی و نادانی موصوف ساخته است. در همه آن آیات قرآنی که تکیه بر گذشتگان را مانع ایمان به هدایت و نور الهی قرار می‌دهند، محکوم نموده و در بعضی از آیات صریحاً به بی‌عقلی تکیه بر گذشتگان نابخرد را گوشزد می‌نماید مانند: (اولو کان آباوهم لایعقلون شیئا و لایهتدون) (آیا آنان باز تکیه بر سنتهای نیاکان خود می‌کنند) اگر چه نیاکان آنان چیزی را تعقل نمی‌کردند و هدایت نمی‌شدند.) نتیجه چهارم- آیاتی در مورد بحث ما اصرار دارد که به ظواهر فریبای تمدنها که نمودهایی ناآگاه از فعالیت‌های ذهنی است مغرور نشوید و گمان مبری

د که قصرهای سر به فلک کشیده (و کامپیوترهای ماشینی و حرکتهای سریع) می‌توانند عامل یک تمدن انسانی و بقای آن بوده باشند. (آیه شماره ۳ و ۶) تمدن انسانی هنگامی که انسان محوری خود را فراموش کند و تکیه بر نمودهایی ناآگاه نماید که محصول بعضی از امواج اندیشه و اراده آگاهانه است، زوال و نابودی آن حتمی است اگر چه بتواند طول یک یا دو قرن هم دوام

بیاورد، زیرا دوام و پایداری مربوط به عوامل اساسی تمدن است که عبارتست از اندیشه و اراده‌ی آگاه انسانها. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) نتیجه پنجم - در آیه شماره ۵ به مطلبی بسیار بااهمیت اشاره شده است. که باید به طور جدی مورد توجه قرار بگیرد و آن اینست که اگر انسانها در روی زمین و در سرگذشت انسانها و علل اعتلاء و سقوط آنان بررسی و دقت کافی داشته باشند، تعقل و شنوائی آنان درباره واقعات پیشرفت خواهد کرد. این همان عقل تجربی است که موجب بروز و افزایش دانشها و بینشهای جدید می‌شود. شناخت چهره‌ی ریاضی جهان یکی از دلایل اعجاز قرآن که متأسفانه کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد، آیاتی است که چهره‌ی ریاضی جهان را برای ما بیان می‌دارد. بیان چهره ریاضی جهان در آن دور

ان ظلمت مطلق و جهالت همه‌گیر و در آن سرزمینی که اصلاً اندیشه‌ای به نام اندیشه‌ی محاسبه وجود نداشته از کسی که هیچ درسی نخوانده است. اعجازیست بسیار روشن. برای درک این اعجاز دو چیز شرط است: شرط یکم - اطلاع کافی از وضع عمومی شبه جزیره عربستان در آن دوران و آگاهی کامل از زندگی ابتدائی پیامبر اسلام. شرط دوم - بی غرض بودن و داشتن وجدان و انصاف و دوری از اصول قالب‌گیری شده برای تاریخ‌شناسی. از جمله آیاتی که چهره ریاضی جهان را برای ما بیان می‌دارد: ۱- و ان من شیئی الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم (هیچ چیزی وجود ندارد مگر اینکه منابع آنها در نزد ما است و ما نمی‌فرستیم آن را مگر به اندازه معلوم). (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) ۲- لقد احصاهم وعدهم عدا (قطعا خداوند آنها را محاسبه نموده و با شمارش به جریان انداخته است). ۳- الذی له ملک السماوات و الارض و لم يتخذ ولدا و لم یکن له شریک فی الملک و خلق کل شیئی فقدره تقدیرا (خداوندی که ملک آسمانها و زمین از آن اوست و فرزندی برای خود اتخاذ نکرده و در ملک شریک برای او نیست و همه چیز را آفریده و آنها را به اندازه‌های معین تقدیر نموده است). ۴

- و کل شیئی احصیناه فی امام مبین (و هر چیزی را در امامی آشکار محاسبه نموده‌ایم). ۵- و احصی کل شیئی عددا (و همه چیز را از بعد عددی آن شمارش نموده است). در مواردی دیگر چهره ریاضی جهان را در قرآن می‌توانیم ببینیم. از آن جمله الحجر آیه‌ی ۱۹ و الانبیاء آیه ۴۷ و النبأ آیه ۲۹ و الاعلی آیه ۳ نتایج آیاتی که در این مبحث مطرح شده است نتیجه یکم حاکمیت پدیده‌ی کمیت در جهان طبیعت و بعد مادی انسان حقیقتی است کاملاً روشن، توجه به این حقیقت روشن ما را با واقعیت‌های بسیار ضروری و مفید آشنا می‌سازد. از آن جمله: ۱ قطعاً باید بپذیریم که ارتباط ما با جهان نمی‌تواند بر پایه‌ی خیالات و پندارهای بی‌اساس استوار شود، زیرا پدیده کمیت که واقعیتی شوخی‌ناپذیر است. در همه‌ی پدیده‌های طبیعت و بعد مادی انسان، بدون پذیرش انعطاف به کار خود مشغول است. شما در هیچ نقطه‌ای از دنیا ۱ را ۲ نخواهید دید و با ۸ با خیال ۱۶ و با ۱۴ با پندار ۲۵ روبرو نخواهید گشت. بعلاوه منها نمی‌شود و منها بعلاوه نخواهد گشت. تصرفات ما (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) در نمود ریاضی جهان، موجب نابودی خود جهان نمی‌گردد، بلکه تغییراتی را به سود خ

ود می‌توانیم ایجاد کنیم. و در هر تغییری که به وجود می‌آید، اگر موضوع تغییر یافته نمود عینی داشته باشد، حتماً کمیت را که از مقولات عام جهان است در آن نمود عینی حکمفرما خواهیم یافت. وقتی که می‌گوییم: کیمتی به کیفیتی تبدیل یافت، باید بدانیم که آن کمیت اگر از عینیت خارج از من برخوردار بوده باشد، به طور حتم دارای کیفیتی مخصوص همان موقعیت خواهد بود. نتیجه دوم - این آیات هشدار بسیار جدی به انسان می‌دهد که جهان را جایگاه بازی تلقی نکنند و بدانند که حتی اگر بخواهند به انگیزگی تمایلات بی‌اساس خود از قانون فرار کنند، حرکت آنان برای فرار هم از نقطه‌ی آغاز و هم در مسیر و هم در نقطه‌ی مقصد، مشمول قانون عمل و عکس‌العمل بوده و این فرار و بازی حرکتی در میان واقعیتها است که قابل محاسبه دقیق است، آنچه که آدمی را فریب می‌دهد، احساس کیفی سلطه بر فرار و بازیست و بس انسان در این احساس کیفی که از مقوله‌ی ۲ و ۳ و ۴ پیروی نمی‌کند، گمان می‌برد که آنچه که در نتیجه‌ی بازی و فرار در عالم واقعیتها نقش می‌بندد همان احساس ذهنی او است که هیچ عینیتی ندارد!! اینجا است که آدمی در خودفریبی به آخرین حد می‌رسد، زیرا چه فریبی بالاتر از این که انسان با

اینکه می‌داند تماس کبریت شعله‌ور با انبار بنزین موجب شعله‌ور شدن آن انبار خواهد بود، خواه آن کبریت شعله‌ور را با قصد شوخی به طرف یک نفر بیندازد و آن کبریت در مسیر خود به جایگاه بنزین بیفتد و خواه با قصد ایجاد روشنائی و خواه یک میمون این کار را انجام بدهد یا ابن سینا، بالاخره با هر انگیزه و عاملی که تماس عینی کبریت شعله‌ور با بنزین تحقق پیدا کند، بنزین شعله‌ور خواهد گشت. خلاصه باید درست دقت کرد که: اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای شیخ محدود شبستری (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) یکی دیگر از عوامل اشتباه و بی‌خیالی بعضی از مردم، در حکومت کمیتها در عالم عینی و امکان‌ناپذیر بودن خلاء مطلق در جهان کشتها و امتدادهای قابل قسمت واقعی یا قراردادی، موضوع عدم سنخیت نتیجه‌ها یا مقدمات و مقدمات با نتایج است. به عنوان مثال: خودخواهی یک خودپرست که یک فعالیت درونی است و هیچ نمود فیزیکی ندارد، به هیجان می‌آید و در میدان جهان عینی کارهایی را انجام می‌دهد که کاملاً محسوس و دارای نمود فیزیکی است، مسلم است که فعالیت خودخواهی این خودپرست در میان آن نمودهای عینی دیده نمی‌شود و

حتی اگر اطلاعی از وضع روانی فاعل نداشته باشیم، با تجزیه و تحلیل آن نمودهای عینی، نمی‌توانیم بفهمیم که عامل بوجود آمدن این نموده‌ها چه و که بوده است، مگر با مقایسه‌ها و تطبیقات قبلی که درباره‌ی انسان و طرز تفکرات و خیالات و خودپرستی‌های او داریم. همچنین بالعکس، یعنی پدیده‌هایی عینی محکوم به کمیت و کیفیت را بوجود می‌آوریم مانند کاشتن بذر گل که در خاک محسوس با دست محسوس در باغ محسوس انجام می‌گیرد و برای پروراندن آن، از نور آفتاب محسوس و از آب محسوس استفاده می‌کنیم و آفات محسوس را از آن دور می‌کنیم و نتیجه‌ای را که از این همه حرکات محسوس در جهان عینی محسوس خواهیم برد، به دست آوردن لذت تماشای آن گل است که با وسیله‌ی ارتباط حس بینائی با آن به دست خواهیم آورد. احساس زیبایی در میدان مادی به نام مغز بوجود می‌آید که آن هم تابع قوانین کمی است. این احساس و لذت که محصولی از آن مقدمات محکوم به کمیتهای خاص است، سنخیتی با آن مقدمات ندارد. این عدم سنخیت که در طرفین مقدمات و نتایج دیده می‌شود، محاسبات ما را درباره مسائل کمی و کیفی به هم می‌ریزد. ولی در هر حال هیچ یک از طرفین و رابطه میان آنها بی‌حساب نمی‌باشد، زیرا هر نقطه‌ای را

که زیر نظر بگیریم یا علتی است که در جریان بوجود آوردن معلول است و یا معلولی است که به دنبال علتی به وقوع پیوسته (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) است، نهایت اینست که قانون علت را نباید به آن مفهوم سطحی و خشن که در معلومات سطحی خود منظور می‌نمائیم، تلقی کنیم ... شناخت در امتداد سالهای عمر انسانی جای تردید نیست که کمیت و کیفیت شناخت از آغاز رشد حواس و مغز با پیشرفت تدریجی در مسیر رشد قرار می‌گیرد. آیا نوع انسانی از آغاز ورود به این دنیا هیچ بهره‌ای از شناخت ندارد یا همه‌ی شناختها را با خود می‌آورد؟ مورد اختلاف و مباحث زیادی قرار گرفته است. اصول نظرات کلی در این مسئله به قرار زیر است: ۱- انسان در موقع ورود به این دنیا همه حقایق شناختی را با خود می‌آورد، نهایت امر اینست که به فعلیت رسیدن این شناختها احتیاج به تعلیم و تربیت داشته و با عوامل محیطی و اجتماعی و دریافت شده‌های پایدار تاریخی آنها را رنگ آمیزی می‌کند. ۲- آنچه را که انسانها با خود می‌آورند. استعدادهای متنوع برای شناختها است، نه خود شناختها و حقایق. ۳- انسان هیچ چیزی با خود نمی‌آورد و مغز و روان او مانند صفحه‌ی سفیدی است که

با پیشرفت تدریجی رشد مغزی علم و معرفت در آن نقش می‌بندد. ۴- این طور به نظر می‌رسد که ما مقداری از مفاهیم و اصول کلی را از آغاز زندگی با خود می‌آوریم، مانند مفهوم زمان و مکان و امثال اینها. البته برای هر یک از نظرات استدلالها و شواهدی بیان می‌شود که ما در این جا از طرح آنها خودداری می‌کنیم. آنچه که مسلم است اینست که کیفیت خاص خلقت آدمی در برابر دیگر جانداران و نباتات منشاء استعدادها و غرایز مخصوص به خود این نوع است. این حقیقت را هیچ مکتب متکی به مشاهده و

حس نمی‌تواند منکر شود. اینکه گفته می‌شود: درون انسانی مانند صفحه‌ی سفیدی است، به شوخی ادبی بیشتر شباهت دارد تا یک تحقیق علمی. زیرا این سؤال مطرح است که در میان این همه موجودات که در مجرای شدن‌ها با صفحه‌ی سفید نقاط (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) آغاز خود را شروع می‌کنند، چرا فقط صفحه‌ی سفید درون انسانها است که مبدل به ابن سیناها و فارابی‌ها می‌گردد؟! سئوالاتی دیگر مانند خنده‌ی پسیکولوژیک طفل نوزاد و اشتیاق به شناخت واقعیات که این اشتیاق با پیشرفت تدریجی رشد شعله‌ورتر می‌گردد. و همچنین پیگیری دائمی از قانون حاکم بر دو قلمرو طبیعت و انسان، اگر چه انسان با مقدار کمی از تفسیر قانونی پدیده‌های انسانی و طبیعی آشنائی پیدا کند، با این حال اعتقاد به شمول کلی قانون در دو قلمرو انسان و جهان دارای ریشه‌های پیش از تجربه (آپریوری) می‌باشد. در قرآن مجید بعضی از آیات می‌گوید: آدمی در موقع ورود به این دنیا چیزی نمی‌داند. مانند ۱- و الله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئا (و خداوند شما را از درون شکمهای مادرانتان بیرون آورده است، در حالی که چیزی نمی‌دانید). در مقابل این نوع از آیات مواردی در قرآن دیده می‌شود که اشاره به تعلم انسان پیش از قرار گرفتن در مسیر طبیعی حیات می‌نماید. مانند ۲- و علم آدم الاسماء کلها (و خداوند به آدم (و اولاد او) همه‌ی اسماء را تعلیم نمود). و بدان جهت که خداوند می‌خواست حکمت آفرینش آدم و نسل او را برای ملائکه توضیح دهد، معلوم می‌شود که نسل آدم نیز از نوعی از شناخت آن اسماء که عبارتست از حقایق برخوردار می‌باشند بهره‌مند است، زیرا سؤال ملائکه فقط درباره‌ی خلقت آن آدم شخصی نبوده است. ۳- و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی شهدنا (و هنگامی که پروردگار تو از پشتهای فرزندان آدم نسل آنان را گرفته و آنان را بر خودشان شاهد قرار داد که آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: بلی ما شاهد بر خویشتن شدیم). اگر چه مورد (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) این آیه فقط درک و دریافت خداوندی و شهادت به ربوبیت او است، ولی لوازم و مختصات چنین دریافت و شهادتی یک عده معلومات است که فرزندان آدم می‌باید آنها را داشته باشند. مگر اینکه چنین احتمال داده شود که مقصود از گرفتن نسل اولاد آدم و مخاطب ساختن آنان به وسیله عقل و وجدان است که در جریان رشد طبیعی مغز و روان انجام می‌گیرد. همچنین بعضی از آیاتی که کلمه‌ی تذکر را به کار برده است که یکی از معانی شایعه آن به یاد آوردن می‌باشد و لازمه‌ی به یاد آوردن اینست که حقایقی در درون انسانی وجود دارد که به وسیله تبلیغ پیامبران و تعلیم و تربیتهای معمولی به یاد آورده می‌شوند. این مسئله در مبحث تذکر و آیات مربوط به آن مطرح شده است، لطفاً مراجعه شود. آیا رشد جسمانی و توقف و نزول آن با فعالیت‌های مغزی و روانی رابطه‌ی مستقیم دارد؟ به طور طبیعی و معمولی آغاز رشد مغزی و روانی در دوران کودکی با آغاز جسمانی رابطه‌ی مستقیم دارد. ولی این به آن معنی نیست که هر اندازه که رشد جسمانی قویتر و عالی تر بوده باشد، بالضروره رشد فعالیت‌های مغزی و روانی نیز باید قویتر و عالی تر بوده باشد. آنچه که مشاهده می‌شود این است که دو نوع رشد در حالات طبیعی و معمولی به موازات هم حرکت می‌کنند به طوری که توقف و نزول رشد جسمانی مستلزم توقف و نزول رشد مغزی و روانی نیز می‌باشد. مسئله‌ای که قابل توجه است اینست که فعالیت‌های مغزی و روانی با شروع دوران توقف رشد جسمانی و حتی با شروع دوران نزول که حداکثر از چهل سال به بعد کاملاً طبیعی است، به رشد و پیشرفت خود ادامه می‌دهد، ورزیدگی‌های منطقی و تفکرات عقلانی و اندیشه‌های مثمر و حتی اکثر اکتشافات و بارقه‌های سازنده پس از طی دوران رشد جسمانی به جریان می‌افتند. نبوغ بزرگترین نوابغ علمی و هنری و سیاسی و نظامی و مدیریتها و همچنین رفتارهای عالی اخلاقی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) بسیار عالی همه و همه پس از انقراض دوران میانسالی بروز می‌کنند. در توضیح این اختلاف سمت حرکت میان جسم و فعالیت‌های مغزی و روانی تئوریه‌ها و مباحث خیلی زیاد مطرح است که از این مبحث ما خارج است. حتی دیده شده است که بعضی از افراد انسانی در کهنسالی از حواسیت و تعقل بسیار برخوردار می‌شوند.

دو آیه در قرآن مجید وجود دارد که سیر نزولی انسان را در بالا رفتن سالیان عمر گوشزد می‌کند: ۴- یا ایها الناس ان کنتم فی ریب فی البعث فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم من مضغه مخلقه و غیر مخلقه لبنین لکم و نفر فی الارحام ما نشاء الی اجل مسمی ثم نخرجکم طفلا ثم لتبلغوا اشدکم و منکم من یتوفی و منکم من یرد الی ارضه لعلکم تدرسون (ای مردم، اگر شما درباره برانگیخته شدن در روز قیامت در تردید هستید (به جریان خلقت خود بنگرید) که ما شما را از خاک آفریدیم، سپس (جریان خلقت شما) از نطفه سپس از علقه سپس از مضغه (عبور می‌نماید) در این جریان بعضی از جنینها دارای خلقت کامل هستند و برخی در حال نقص (رو به کمال و تمام) ما با این سیر طبیعی (موضوع خلقت برای روز قیامت را) به شما روشن می‌سازیم و هر چه را که می‌خواهیم تا مدتی معین در ارحام مادران مستقر می‌نمائیم، سپس در حالی که کودکید شما را از ارحام بیرون می‌آوریم، سپس به قدرت و رشد خود می‌رسید، زندگی برخی از شما در (در جوانی و میانسالی) به پایا

ن می‌رسد و بعضی دیگر تا مراحل ضعف و درماندگی عمر می‌رسد و در نتیجه پس از فراگیری علم، چیزی را نمی‌داند. (مثل دیگر برای برانگیخته شدن در روز قیامت مثل زمین است) زمین را می‌بینی که در خاموشی و بی‌طراوتی فرو (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) رفته است، هنگامی که آب برای او فرو فرستادیم به جنبش و اهتزاز در می‌آید و روئیدنیهایش سر می‌کشد و از هر جفت زیبایی روئیدنیها را می‌رویاند. ۵- لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم. ثم ردناه اسفل سافلین. الا- الذین آمنوا و عملوا الصالحات فلهم اجر غیر ممنون (ما انسان را در بهترین ترکیب آفریدیم، سپس او را به پست ترین مراحل زندگی حرکت دادیم. مگر آنان که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند، برای آنان پاداشی است بدون منت) در این دو آیه پایان حیات انسان را جهل و خمودی گوشزد می‌کند. البته این جهل و خمودی یک پدیده طبیعی است که در نتیجه فرسودگی اعصاب و سلولها و اعضاء و عضلات بوجود می‌آید. ولی از این جریان نزولی نباید چنین نتیجه گرفت که پایان زندگی آدمیان سقوط و نابودیست، بلکه با نظر به دلیل عقلی جاوید بودن روح و آیات فراوان و احادیث فوق تواتر که بقای روح را با

اندوخته‌هایش اثبات می‌کند. آیاتی متعدد می‌گوید: حتی به اندازه‌ی ذره‌ای خیر یا شر که در این دنیا از انسان سر می‌زند، نتیجه‌اش را خواهد دید. آیاتی دیگر می‌گوید: هر نفسی در گرو اندوخته‌های خویش است. این اندوخته‌ها که در تعیین سرنوشت نهائی روح تاثیر کامل دارد، شامل علم و معرفت و عمل و اندیشه و همه‌ی پدیده‌های انسانی می‌باشد. مثل انسان مثل درختی است که از دوران نهال بودن حرکت می‌کند و به دوران باروری می‌رسد و سپس از کار می‌افتد. میوه‌هایی را که درخت در دوران باروری بوجود آورده است، در حیات انسانها بوجود و یا اثر خود ادامه می‌دهد ولی خود آن ابزار مستهلک می‌گردد. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) آنان که دارای شناخت همه‌جانبه هستند حسابگری و خشیت و اهمیت آنان درباره‌ی رابطه با مقام ربوبی در حد اعلا است در اندیشه‌ها و خواسته‌های بشری هیچ موضوعی به اهمیت و عظمت خداوندی دیده نمی‌شود. این به آن معنی نیست که همه افراد جوامع و در همه دورانها و با هر گونه شرایط، موضوعی را به اهمیت و عظمت خداوندی درک نمی‌کنند، بلکه مقصود اینست که هر انسانی که با طبیعت مغزی و روانی معتدل در این زندگانی مسیر رشد ر

اسپری نماید و در همه مسائلی که از دو قلمرو درون و بیرون برای او مطرح می‌شود، درست بیندیشد و آنها را به طور منطقی صحیح تنظیم نماید، و بتواند به آن حد از رشد و تکامل مغزی و روانی برسد که از موقعیت جزء ناآگاه و بی‌اراده‌ی طبیعت بالاتر رفته و جهان را در برابر دیدگانش برای بررسی ولو اجمالی برنهد نه تنها به هستی خداوند هستی‌بخش معتقد خواهد گشت، بلکه این احساس جدی را هم درون خود خواهد دید که هیچ موضوعی به اهمیت و عظمت خداوندی نمی‌رسد. از طرف دیگر این حقیقت را هم می‌دانیم که حتی کسانی که نتوانسته‌اند وجود خدا را بپذیرند، در صورتی که خدا را به عنوان یک مفهوم مطرح می‌کنند، می‌دانند که اگر این موجود واقعیت داشته باشد، حتما بااهمیت ترین و باعظمت ترین موجود است که همه‌ی سرگذشت و

سرنوشت جهان و انسان تحت نظاره و سلطه‌ی او است. به عبارت دیگر اگر اصل وجود خداوندی را با در نظر گرفتن طرز تفکرات کسانی که خدا را نپذیرفته‌اند، جزء اول قضیه‌ی مشروطه بیان کنیم، اینکه (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) خداوند با اهمیت ترین و با عظمت ترین حقیقت است، جزء دوم آن می‌باشد. به این شکل: (اگر خدا وجود داشته باشد،

با اهمیت ترین و با عظمت ترین حقیقت است. تلازم میان دو جزء این قضیه‌ی شرطیه قطعی است. منطق علمی برای اثبات تلازم قطعی میان دو جزء قضیه شرطیه که مطرح کرده‌ایم، این است که ما باید طرز تفکرات رشدیافتگان را بررسی نمائیم نه آن مغزها را که عکسی موهوم از صورتگریهای خود را به عنوان خدا نقاشی کرده است که جز در ذهنهای عقب مانده دیده نمی‌شود و هر خردمند آگاهی می‌داند که وجود واقعی یک مورچه ضعیف از آن خدای موهوم با اهمیت تر و با عظمت تر است، بلکه اصلاً قابل مقایسه با یکدیگر نیستند، زیرا مورچه از واقعیت و هستی برخوردار است، ولی آن عکس موهوم ذهنی واقعیت ندارد. به عبارت دیگر مفهوم خدا را همچنان که باید در اذهان ناتوان از درک واقعتهای بالاتر مورد بررسی قرار بدهیم، باید دریافت شده‌های ارواح بزرگ مانند پیامبران و اوصیا و اولیاء الله و حکمای بزرگ مانند ابن سینا و دکارت و جلال‌الدین مولوی را نیز مورد دقت قرار بدهیم. و به هر حال اگر برای کسی و لو در حد احتمال مفهوم خدا مطرح شود، موضوعی بالاتر و با اهمیت تر و با عظمت تر از آن، قابل تصور نمی‌باشد. و به همین جهت است که حکماء می‌گویند: حتی احتمال ضعیف درباره‌ی وجود خدا کافی است که انسان را به حسابگری و خشیت و ابراز اهمیت جدی وادار نماید، زیرا موضوع بالاترین موضوعی است که مافوق آن وجود ندارد. در نتیجه هر اندازه که معرفت و بینش انسانی در این دنیا افزایش پیدا کند بر حسابگری و اهمیت و احساس عظمت درباره‌ی خدا در درون او می‌افزاید. البته مضامین آیات متعددی در قرآن این حقیقت را گوشزد کرده است و در یک آیه صریحاً می‌گوید: ۱- انما یخشی الله من عباده العلماء (جز این نیست که از بندگان خدا، (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) دانایان هستند که از خدا خشیت دارند.) مقصود از خشیت حالتی است روانی که در مراحل عالی امید و هراس بوجود می‌آید. این گونه امید و هراس والا غیر از امیدها و بیمهای خام و ابتدائی است که درون مردم معمولی را به خود مشغول می‌دارد، بلکه آن پدیده‌های عالی است که در درجات بسیار عالی رشد معرفتی و عمل مطابق آن معرفت بوجود می‌آید. این خشیت در سرتاسر زندگانی انبیاء و اوصیاء و انسانهای الهی رشد یافته دیده می‌شود. منشاء خشیت عبارتست از وجود آزادی و احتمال انحراف از جاده حقیقت اگر چه به مقدار بسیار ناچیز، زیرا می‌دانیم که پدیده‌ی آزادی در همه مراحل رشد و کمال انسانی وجود دارد و

حرکت جبری در هر مرحله‌ای که باشد، با رشد آزادانه سازگار نیست، البته احتمال انحراف در گیرندگی وحی که پیامبران دارند و در ابلاغ آن بر بندگان خداوندی قابل تصور نیست و آیات فراوانی در قرآن این حقیقت را گوشزد نموده است. درجات رشد هر انسانی پیوسته به درجات رشد او در علم و ایمان است در آیات قرآنی و همچنین در منابع حدیثی معتبر رابطه‌ی درجات رشد و کمال با رشد علم و ایمان رابطه مستقیم معرفی شده است. مانند: یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اتوا العلم درجات و الله بما تعملون بصیر (خداوند درجات کسانی را از شما که ایمان آورده و به آنان علم داده شده است بالا می‌برد و خداوند به آنچه عمل می‌کنید، دانا است). با ملاحظه‌ی دقیق آیات و احادیث معتبر چنین برمی‌آید که ایمان عبارتست از به ثمر رسیدن بذره‌های متنوع حقیقت که خداوند در نهاد انسانها پاشیده است. و علم عبارتست از آب پاکیزه که آن بذرها را در نهاد انسانها آبیاری می‌کند و (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) فعالیت‌های تعلیم و تربیتی مانند اشعه‌ی آفتاب است که از عوامل اصیل رویدن آنها است. این بذرها که در نهاد ما بنی نوع انسانی پاشیده شده است، بسیار س

اده و موافق طبیعت اصلی ما است که فطرت نامیده می‌شود و عبارتند از: ۱- الله با اوصاف جلال و جمال مطلق که دارد. ۲- نظاره و سلطه او بر انسان و جهان و اینکه خداوند به واسطه عامل درونی (عقل و وجدان) و برونی (پیامبران و اوصیا و انسانهای حکیم) با

انسانها ارتباط برقرار می‌کند. ۳- هستی انسانی فناپذیر است و مطابق قانون عمل و عکس‌العمل، بایستی انسانها آنچه را که عمل کرده‌اند، به عنوان نتیجه و عکس‌العمل دریافت نمایند. بروز این نتیجه و عکس‌العمل سرای ابدیت است که اگر وجود نداشته باشد با هیچ منطقی نمی‌توان جهان و زندگی این دنیا را تفسیر و توجیه نمود: روزگار و چرخ و انجم سر به سر بازیستی گرنه این روز دراز دهر را فرداستی ناصر خسرو قبادیانی ایمان عبارتست از رویدن این بذرهاى اصیل و فطری که بدون معرفت امکان‌پذیر نمی‌باشد. ایمان نه تنها از مقوله تعصب نیست، بلکه حقیقتی است ضد تعصب اشخاصی که از عناصر و فعالیت‌های درونی انسانی اطلاعی ندارند، یا اطلاع آنان بسیار ناچیز است، گمان می‌کنند ایمان و تعصب یک پدیده می‌باشند، زیرا هر دو پدیده موجب می‌شوند که انسان در نظر و عمل خود مقاومت و پافشاری نماید. و روی این تفسیر ساده‌لوحانه

تلخیهای بی‌ایمانی خود را به شیرینی ساختگی مبدل می‌سازند و از این فلسه‌بافی بی‌معنی، بی‌اعتنائی به اصول (حیات معقول) و بی‌بندوباری در زندگانی حیوانی را نتیجه می‌گیرند!! اینان اگر فرصتی پیدا می‌کردند و لحظاتی چند از تعصب به تفسیری که درباره‌ی ایمان ارائه می‌دهند، (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) دست برمی‌داشتند، آن وقت می‌فهمیدند که آری: ۱- انسان خیلی بی‌ایمان است، زیرا متوجه نیست که ریشه‌های سازنده ایمان در اعماق جان آنان نفوذ دارد. ۲- انسان خیلی بدبخت است زیرا متوجه نیست که ریشه‌های سعادت در اعماق درون او گسترده است. ۳- انسان خیلی جاهل است، زیرا متوجه نیست که ریشه‌های معرفت در عمیقترین ستون روانی او در انتظار رویدن است. و به هر حال، اینان چه به خود بیایند و چه برای همیشه از خود بیگانه شوند، تغییری در واقعیت بوجود نمی‌آید. ما باید بدانیم تعصب و لجاجت و مقاومت و پافشاری در دفاع از نظر و عمل خود چیز است و ایمان چیزی دیگر. ایمان چنانکه گفتیم در اصطلاح مکتب اسلام عبارتست از به ثمر رسیدن بذرهاى متنوع حقیقت که خداوند در نهاد انسانها پاشیده است. این بذرها با علم و معرفت و تعقل و فعّالی

تهای وجدانی می‌روید نه با ضدیت با آنها که تعصب نامیده می‌شود. اگر ما موضوع ایمان را به طور صحیح در نظر بگیریم، این مطلب که گفتیم روشن می‌شود. موضوع ایمان عبارتست از به ثمر رسیدن بذرهاى سه‌گانه فوق که متذکر شدیم. آیا در پروراندن این بذرها سود شخصی وجود دارد؟! آیا با پروراندن این بذرها حس خودخواهی آدمی اشباع می‌شود؟! آیا با به ثمر رسیدن این بذرها تمایلات و شهوات و خودکامگیهای آدمی اشباع می‌شود؟! یا بالعکس، با اعتقاد به اصول مزبوره دائره سودجوئی‌های شخصی تنگتر می‌شود و خودخواهی‌ها در هر شکلش نابود می‌گردد و تمایلات و شهوات و خودکامگی‌ها سخت تعدیل می‌یابد؟! ایمان به اصول فوق حسابگری دقیق را برای شخص باایمان چنان ضروری می‌سازد که همواره خویشتن را با این حقیقت مخاطب قرار می‌دهد که (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) دانه‌ای در صیدگاه عشق بی‌ریختن مچین کز بهشت آدم به یک تقصیر بیرون می‌کنند قطع این مرحله بی‌همری خضر مکن ظلماتست بترس از خطر گمراهی ایمان به اصول مزبور همواره خواسته‌های زندگی طبیعی را به سود (حیات معقول) تعدیل می‌نماید و از پافشاری و مقاومت در دفاع از نظر و عمل غیر مربوط

ط به (حیات معقول) که تعصب نامیده می‌شود، جلوگیری می‌نماید. کسی که مطابق اصول مزبور معتقد است که- یا سبو یا خم می‌یا قدح باده کنند یک کف خاک در این میکده ضایع نشود و معتقد است که- این جهان کوهست و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا مولوی و می‌داند که- از تیر آه مظلوم ظالم امان نیابد پیش از نشانه خیزد از دل فغان کمان را صائب تبریزی مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو یادم از کشته‌ی خویش آمد و هنگام درو حافظ و یقین دارد که- کل نفس بما کسبت رهینه (هر نفسی در گرو اندوخته‌های خویش است) چنین انسانی چگونه می‌تواند تعصب بورزد، با اینکه می‌داند در هر تعصبی حقیقت یا حقایقی را از خود و دیگران می‌پوشاند. ایمان در مکتب اسلام نخستین (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) عظمتی را که بر انسان می‌بخشد، باز کردن افق اندیشه و تعقل او می‌باشد، نه محدود ساختن آن. و آدمی که گام به مرحله ایمان

می‌گذارد، می‌داند که الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق هر دل سوزان هزاران راه دارد سوی تو این همه ره را تو پایانی ندانم کیستی علی صائبی تبریزی پس با این فرض، شخص باایمان با کدامین دلیل می‌تواند را

ه حقیقت را در دانسته و خواسته شخصی خود محدود و منحصر بسازد. او بهتر از همه می‌داند که - سختگیری و تعصب خامی است تا جینی کار خون آشامی است مولوی مقدس‌ترین خونها در صحنه کارزار تاریخ در راه ایمان به زمین ریخته شده است درست است که سطوح زیادی از این کره خاکی ما از خون پوشیده است. و هیچ جامعه انسانی را نمی‌توان سراغ گرفت که در کشتگاه تاریخ سرگذشت آن، باران خون نباریده باشد. درست است که در امتداد قرون و اعصار قفسهای کالبد انسانهای بسیار فراوان به طور خارج از نوبت و بیرون از جریان منظم قانون طبیعی شکسته و ارواح آنان به پرواز اجباری درآمده‌اند، که پاسخ آن به عهده قدرت پرستان و کسانی است که در تفسیر قدرت هیچ حقیقتی را جز خودخواهی نمی‌بینند، ولی کاملاً بدیهی است که مقدس‌ترین خونهایی که در این خاکدان به زمین ریخته است، خونهای دفاع‌کنندگان از ایمان به حقایق (حیات معقول) بوده است که می‌گفت: قف دون رایک فی الحیاه مجاهدان الحیاه عقیده و جهاد (در پای عقیده خود با مجاهدت در راه آن مقاوم و پایدار باش، زیرا حیات (حیات معقول) عقیده است و تکاپو و تلاش در راه آن). (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۸ می‌باشد) جان آدمی آن مطلوب مطلق در متن طبیعت است که تنها ایمان به اصول سه‌گانه‌ای که در مبحث پیشین طرح کردیم می‌تواند قابل چشم‌پوشی آزادانه باشد. چشم‌پوشی آزادانه از جان که مطلوب مطلق است، فقط با ایمان امکان‌پذیر است و بس. بنابراین، خونهایی که با عوامل و قوانین جبری کارگاه طبیعت مرکب جسمانی را اداره می‌کند، وقتی که در راه ایمان به حقایق سازنده (حیات معقول) ریخته می‌شود که زوال و فنا برای آن قابل تصور نیست، با ارزشترین قطرات است که (حیات معقول) دیگر انسانها را آبیاری می‌نماید. یکی دیگر از مختصات ایمان به حقایق اعلی اینست که شخص باایمان هرگز به اضطرابات و نگرانی‌های بیمارکننده‌ی شخصیت دچار نمی‌گردد، زیرا شخصیت او به جهت قرار نگرفتن در جاذبیت حقایق اعلی نیرومندتر از آن است که در معرض نوسانهای زشت و زیبا و نیک و بدهای بی‌اساس و ناگواریهای ضروری طبیعت که از لوازم تقاطع ماده و روح است، قرار بگیرد. زیرا ایمان آن حرکت سریع در شخصیت را بوجود می‌آورد که به قول مولوی - چون به غایت تیز شد این جو روان غم نیاید در ضمیر عارفان با این ملاحظاتست که باید این اصل را بپذیریم که علم بدون ایمان اگر آلوده به اغراض غیرعلمی نباشد، چراغی است بدون اینکه راهی و مقصدی را نشان بدهد. در صورتی که ایمان حقیقتی است که هم راه و مقصود را نشان می‌دهد و هم نیروی حرکت را در راه به سوی مقصد بوجود می‌آورد.

خطبه ۳۰ - درباره قتل عثمان

[صفحه ۱۲۳]

تفسیر عمومی خطبه‌ی سی‌ام موقعیت امیرالمومنین علیه‌السلام را در برابر حادثه‌ی قتل عثمان در مجلد پنجم از ص ۲۱ تا ۲۷ مطرح نموده‌ایم، مراجعه شود. لو امرت به لکنت قاتلا او نهیت عنه لکنت ناصرا (اگر من دستور کشتن عثمان را داده بودم، قاتل او من بودم و اگر از قتل او جلوگیری می‌کردم یاورش بودم). قتل بی‌واسطه و قتل باواسطه اساسی‌ترین شرط قتل نفس جنائی و صدق قاتل جنایتکار بر کسی تعمد و آگاهی است. اگر آگاهی و تعمد در بین نباشد، اگر چه قتل صورت بگیرد، موصوف به صفت جنایت نمی‌گردد، مانند قتل از روی اشتباه و خطا با اینکه باید دیه مقتول پرداخت شود ولی جنایت و تقصیر نمی‌باشد. در نسبت دادن قتل جنائی به یک فرد یا به یک گروه دخالت و تاثیر آگاهانه و عمدی به نحوی از انحاء شرط است. در مباحث فقهی مربوط به پدیده قتل و کیفر آن انواع مختلف دخالت در قتل مانند ۱- دستور به قتل ۲- شرکت در قتل ۳- آماده کردن مقدمات قتل ۴- مباشرت مستقیم به قتل ۵- شهادت دروغین به وقوع جرمی که موجب قتل است. و مانند این امور مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است با نظر

به آن مسائل و منابع فقهی مربوطه، مجرد دستور به قتل کسی بدون اینکه آن دستور علت تامه‌ی

قتل بوده باشد، قاتل محسوب نمی‌شود زیرا کسی که متصدی قتل شده است، از آگاهی و اختیار در اقدام به قتل برخوردار بوده است، دستوردهنده از نظر فقهی محکوم به قصاص نمی‌باشد، (اگر چه با کمترین تاثیر دستور در اراده یا تحریک قاتل، دخالت در قتل داشته است) حتی در صورتی که دستوردهنده به وسیله‌ی اعمال قدرت قاتل را به قتل نفس اکراه نماید، دستوردهنده محکوم به حبس ابدی می‌گردد ولی قصاص نمی‌شود، زیرا بنا بر تحقیقات فقهاء تشیع اکراه در قتل با نظر به رشد فکری و آگاهی و اختیار میان قتل یکی از دو نفس محترم (خود یا مقتول) به مرحله اجباری که مانند آلت محض برای کشتن دیگری باشد نمی‌رسد. خلاصه حکم قتل نفس از دیدگاه فقه محض با حکم اخلاقی و عکس العمل نفس الامری متفاوتست، زیرا از دیدگاه اخلاق و عکس العمل نفس الامری کمترین رضایت و اعانت و ولو جلوگیری نکردن از مقدمات ابتدائی قتل، نوعی شرکت معنوی در قتل است این سختگیری شدید در مکتب اسلام درباره‌ی خون انسانها برای نشان دادن عظمت حیات است که خداوند خالق حیات و موت به انسانها داده است. با این مقدمه روشن می‌شود که امیرالمومنین علیه‌السلام در جمله‌ی مورد تفسیر می‌خواهد موقعیت خود را در داستان قتل عث

مان هم از دیدگاه فقهی و هم از نظر اخلاقی و نفس الامری بیان کند که: امیرالمومنین دستوری به قتل عثمان نداده است. و عثمان مردی بالغ و رشید و عاقل و دارای آگاهی و اختیار بود، و خود چند بار احساس خطر کرده بود و چنانکه در مجلد پنجم گفتیم: خود امیرالمومنین چند بار عثمان را از خطری که متوجه او بود، آگاه ساخته و برحذر فرموده بود. بنابراین، امیرالمومنین حتی از دیدگاه اخلاقی و نفس الامری نیز تاثیری در قتل عثمان نداشته است. و با توجه به اقدامات امیرالمومنین برای جلوگیری از حادثه‌ی عثمان روشن می‌شود که آن بزرگوار کمترین اعانتی در قتل عثمان نداشته است. جلوگیری از قتل، یاری مقتول است برعکس قانون گذشته، هر کسی یا گروهی که از قتل یک فرد یا یک گروه به هر نحوی که جلوگیری نماید، آن فرد یا گروه را یاری نموده و در بقای حیات آن موثر می‌باشد. این جلوگیری هم مانند دستور و هر گونه سبب سازی برای وقوع قتل اشکال و انواعی دارد که هر اندازه سببیت آن قویتر باشد، دخالت و تاثیر آن در بقای حیات بیشتر است. مقصود از آیه‌ی شریفه‌ای که می‌گوید: و من احیایا فکانما احیا لناس جمیعا (و هر کسی که نفسی را احیا کند مانند اینست که همه‌ی نفوس انسانی را

احیا کرده است)، حیات بخشیدن حقیقی نیست، چنانکه مقصود از: انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا (هر کس نفسی را بکشد بدون عنوان قصاص یا فساد در روی زمین مانند اینست که همه نفوس انسانی را کشته است)، گرفتن روح از بدن نیست، زیرا مطابق آیاتی که می‌گوید: الله یتوفی الانفس حین موتها (فقط خدا است که روح انسانی را موقع مرگ می‌گیرد) و الذی خلق الموت و الحیات (و او خدا است که مرگ و زندگی را آفریده است). قاتل و احیاءکننده مقدمات قتل یا بقای حیات را بوجود می‌آورند. مطابق همان توضیح و تفصیلی که در انواع دخالت و تاثیر در قتل نفس متذکر شدیم؟ در انواع دخالت و تاثیر در بقای حیات نیز وجود دارد. چنانکه گرفتن یک ناتوان از چنگال یک نیرومند که می‌خواهد او را بکشد باعث رهایی او از کشته شدن است، همچنین ممکن است یک جمله‌ی نابجا تاثیری در رهایی یک انسان از نابودی داشته و به وسیله‌ی آن جمله در ادامه‌ی حیات انسان مفروض دخالتی نموده باشد. با ملاحظه‌ی مطالب فوق روشن می‌شود که مقصود امیرالمومنین از جمله‌ی او نهیت عنه لکن ناصرا (یا اگر از حادثه‌ی عثمان جلوگیری می‌کردم یار او بودم). آن اینست که امیرالمومنین با عدم

جلوگیری از قتل عثمان، اعانت و کمکی به آن نموده است. بلکه مقصود آن است که پس از آن همه نصیحت و اخطار و هشدار که به عثمان دادم و او تحت تاثیر مروان و دیگر خویشاوندانش اخطارهای مرا نادیده گرفت و وقوع حادثه به مرحله‌ی قطعی رسید، در نتیجه نهی و جلوگیری من از تاثیر افتاد و حادثه به وقوع پیوست. او با قدرت از دفاع از حیات خود، تا مرز زندگی و مرگ پیش رفت، در این وضع من چگونه می‌توانستم او را از آن مرز برگردانم و بدین ترتیب من نتوانستم از آن حادثه جلوگیری کنم، تا بدین

وسيله ياريش کرده باشم. غير ان من نصره لا يستطيع ان يقول: خذله من انا خير منه، و من خذله لا يستطيع ان يقول: نصره من هو خير مني (ولی کسی که به یاری او برخاست، نمی‌تواند بگوید: من بهتر از کسی بودم که او را رهایش ساخت و به دست مرگ سپرد و کسی که او را رهایش ساخت نمی‌تواند بگوید: کسی که او را یاری نمود، بهتر از من بود.) موقعیتهای ابهام‌انگیز که موجب سرایت ابهام می‌گردد پدیده‌ی حیات حساستر و با اهمیت تر از آن است که معمولاً مردم درباره‌ی حیات گمان می‌برند. این یک پدیده است که هر اندازه که انسان دارنده‌ی حیات در یک جامعه بیشتر مطرح بوده باشد، تاثیر آن در زندگی ا

فرد و گروههای آن جامعه بیشتر خواهد بود. این تاثیر دارای صورتهای و کیفیتهای مختلفی است. از آن جمله: ۱- عقل و خرد شخصیتی که در یک جامعه مطرح می‌شود، بدون تردید افراد یا گروههایی از آن جامعه تحت تاثیر عظمتهای آن عقل و خرد قرار گرفته، آگاهانه یا ناآگاه به طرف آن کشیده می‌شوند. هر اندازه که عناصر شخصیتی یک انسان در شئون زندگی آن جامعه بیشتر و عمیقتر مطرح گردد، کشش و انجذاب بیشتر و عمیقتری را در فضای جامعه به وجود خواهد آورد. این مسئله به آن معنی نیست که همهی افراد و گروههای جامعه به یکسان از عظمت و نتایج آن خرد و عقل برخوردار خواهند گشت، بلکه به این معنی است که زمینه‌ی مناسبی در آن جامعه برای آن کشش و انجذاب بوجود می‌آید که در قوانین حقوقی و اجرای آن و رفتار سیاسی و نتایج آن می‌تواند نشان دهنده‌ی آن زمینه‌ی مناسب بوده باشد که وجود شخصیت عاقل و خردمند در راس جامعه آن را ایجاب می‌نماید. ۲- اگر شخصیت و یا شخصیهائی که در ردیف پیشتازی یک جامعه قرار می‌گیرند، سست عنصر و بی‌خیال به اصول زندگی مردم باشند، اگر بتواند در موقعیت خود دوامی داشته باشد، (که دوامی نخواهد داشت) بی‌شک و تردید، مردم آن جامعه به سستی و بی

خیالی گرائیده، چهره‌های جدی زندگی که از متن آن می‌جوشد، مبدل به قیافه‌های شوخی و مسخره‌انگیز می‌گردد. ۳- اگر شخصیت یا شخصیهائی زمام امور جامعه را به دست بگیرند که طعم استقلال فرهنگی و هنری و علمی و اخلاقی را نچشیده باشند، و چنانکه در بالا گفتیم و عناصر شخصیتی آنان در مقدرات و سرنوشت جامعه به وسیله‌ی شکلی از اشکال قدرت نقش تعیین کننده داشته باشد، بدون تردید انسانهای آن جامعه طعم استقلال فرهنگی و هنری و علمی و اخلاقی را نخواهند چشید. ۴- اگر پیشرو شخص یا اشخاصی قدرت پرست و قدرت محور بوده باشند، محال است که انسانهای آن جامعه بتوانند خود را از جاذبیت قدرت محوری و قدرت پرستی نجات بدهند... این رابطه‌ی مستقیم میان پیشرو و پیرو یک رابطه‌ی طبیعی است که اوراق معتبر تاریخ بهترین شاهد آن است. البته سدشکنیها و سرپیچی‌های مردم جوامع از پذیرش پیشروان نامطلوب با داشتن امکانات مناسب، سستی است تاریخی که الملک یدوم مع الکفر و لایدوم مع الظلم (ملک و زمامداری ممکن است با فکر دوام پیدا کند ولی دوام ملک و زمامداری با ظلم امکان‌پذیر نیست.) ولی باید در این مسئله دقت بیشتری کرد که بنیان‌گذاران سدشکنی و سرپیچی و قیام و انقلاب، نخست ی

ک فرد یا افراد کاملاً معدودی هستند که می‌توانند به وسیله تفکرات منطقی و قدرت تحریک جمعیتها و آگاه ساختن آنان، مردم جامعه را به حرکت و تکاپو در راه قیام و انقلاب وادار نمایند. با وجود این سنت جاریه در تاریخ جوامع، تاثیرپذیری مردم جوامع تمام شدنی نیست، بلکه هر قیام و انقلابی سردمداران و پیشروانی را عرضه نموده و مردم معمولی جامعه را تحت تاثیر آنان قرار خواهد داد. سنت یا پدیده‌ی تاثیر از زمامداران و نظام سیاسی و اجتماعی در یک جامعه، از دیدگاه اسلام یک سنت یا یک پدیده ضروری و واجب‌الاحترام نیست، بلکه بستگی به آن دارد که طرز تفکرات و هدفگیریهای زمامداران و مختصات و نتایج نظام سیاسی و اجتماعی حاکم چیست. اسلام آنچه را که برای انسانها می‌خواهد چه در حالت فردی و چه در پهنه‌ی زندگی اجتماعی (حیات معقول) است، نه زمامداری زمامداران هدف نهائی است و نه شخصیت افرادی که متصدی رهبری (حیات معقول) فرد و جامعه می‌باشند. اسلام طاغوت و طاغوتی نمی‌خواهد، چنانکه استضعاف و مستضعف را هم نمی‌خواهد، اسلام انسانی را می‌خواهد

که در مسیر (حیات معقول) حرکت کند و از ظلمات خارج و وارد نور و سعادت حقیقی شود. بنابراین، یک زمامدار لایق در جامعه‌ی اسلام

ی کسی است که خود، دارای (حیات معقول) بوده باشد که اگر جامعه بخواهد تحت تاثیر او قرار بگیرد، آن تاثیر موجب رشد و اعتلای او بوده باشد. اما درباره‌ی شخصیت زمامداری که در جمله‌ی مورد تفسیر مطرح شده است، با این پدیده‌ی قابل تامل روبرو هستیم که هم یاران و دفاع‌کنندگان از آن شخصیت، نه یقین به ارزش کاری که کرده‌اند، دارند و نه یقین به واقعیت نتایج آن. و هم آنانکه او را به حال خود رها کردند و به کمکش نشناختند. این حالت ابهام که در هر دو گروه متقابل به وجود آمده بود، ناشی از ابهام در اندیشه و رفتار شخصیت بوده است که مردم بدان جهت نتوانسته‌اند تکلیف نهائی خود را در رابطه با او تشخیص قطعی بدهند. و انا جامع لکم امره: استاثر فاساء الاثره و جزعتم فاساتم الجزع و الله حکم واقع فی المستاثر و الجازع (من وضع عثمان را در چند جمله مختصر برای شما جمع نموده و توضیح می‌دهم: او خویشاوندان خود را بر دیگر مسلمانان مقدم داشت، و این یک تقدیم و ترجیح بدی بود و شما داد و فریاد کردید و اضطراب به راه انداختید و در این داد و فریاد کار بدی مرتکب شدید و برای خداست حکم عادلانه درباره‌ی عثمان که خویشاوندانش را بر مسلمین ترجیح داد و درباره‌ی شما که د

ر کارهای او به داد و فریاد و اضطراب افتادید.) هر کسی به حکم خداوندی همان را بدرود که کاشته است این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا مولوی رویدادهای بزرگ که در جوامع بشری اتفاق می‌افتد، قابل سه نوع تجزیه و تحلیل است: نوع یکم- تجزیه و تحلیل برای شناخت اجزاء و روابط تشکیل دهنده‌ی رویداد، فقط برای فهم و درک آنها که چه بوده‌اند و چرا به وقوع پیوسته‌اند و چنان رویدادی را بوجود آورده‌اند. نوع دوم- تجزیه و تحلیل برای سوء استفاده و بهانه‌گیری و به دست آوردن مستمسک برای اجرا و اشباع خودخواهیها و خودکامگی‌ها و تثبیت اصول پیش ساخته برای تحقق بخشیدن به آرمانهای شخصی. این نوع تجزیه و تحلیل در داستان کاری بود که معاویه و مگسهای سفره‌ی او و خودکامگان خودباخته‌ی شام معاویه بود که امیرالمومنین علیه‌السلام با بیانات کاملاً منطقی آن را مردود می‌نمودند و به مردم ساده‌لوح که در فریبکاریهای معاویه درک و شعورشان را از دست می‌دادند، فریاد می‌زدند که گول این خودپرستان قدرت طلب را نخورید. اینان اگر داستان عثمان را درست تحلیل کنند خواهند دید دست خودشان به خون عثمان آلوده‌تر از دیگران است و من دستم پاک و از این ح

ادته مبرا هستم. نوع سوم- تجزیه و تحلیل حادثه برای افزایش تجربه‌ها و دانستنی‌های سودمند و کشف اصول و قوانین در اعتلاء و سقوط حیات انسانها. اینست تجزیه و تحلیل واجب و ضروری درباره‌ی حوادث و رویدادهای بزرگ تاریخ. در سرتاسر نهج البلاغه در هر موردی که امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی حادثه عثمان سخنی گفته است، از این نوع سوم بوده و کوشش ضمنی خود را برای جلوگیری از نوع دوم از تجزیه و تحلیل بیان فرموده است. مضمون جمله‌ی آخر در جملات مورد تفسیر لزوم سکوت منطقی را درباره‌ی حادثه‌ی عثمان تذکر داده و می‌فرماید: این رویداد تحقق یافته است و به گذشته خزیده است، شما در پیش روی خود کتاب الهی و سنت پیامبر و عقل و وجدان دارید، شما مطابق این منابع در همه‌ی حوادث نظاره نموده و نتیجه‌گیری نمائید.

خطبه ۳۱- دستوری به ابن عباس

[صفحه ۱۳۳]

تفسیر عمومی خطبه‌ی سی و یکم لاتلقین طلحه فانک ان تلقه تجده کالثور عاقصا قرنه یرکب الصعب و یقول هو الذلول (با طلحه دیدار مکن، زیرا اگر او را بینی، او را مانند گاوی خواهی یافت که شاخش را به روی گوشش کج کرده است. او سوار کارهای بسیار دشوار می‌شود و آن را آسان و ناچیز خیال می‌کند) آیا قیافه و مختصات حیوانات هر یک نمایشی از وضع روانی ما نیست؟ مردم در مقام اهانت و دشنام به یکدیگر از این گونه کلمات بسیار بهره‌برداری می‌کنند: خر، گاو، سگ، بوزینه، خوک، روباه، مار،

خفاش و غیره. البته با به کار بردن نام هر یک از این حیوانات، صفت پست آن را به کسی که مورد دشنام قرار داده‌اند، نسبت می‌دهند. خر به عنوان نفهمی محض، گاو به عنوان نفهمی مخلوط با کبر و نخوت، سگ تعلیم ندیده، به عنوان دندان گرفتن و پرخاش، بوزینه به عنوان تقلید و همچنین صفت پست هر حیوانی را در موقع ناسزا گفتن به یکدیگر نسبت می‌دهند. در بعضی از آیات قرآنی مردمی را که ادعای داشتن کتاب و مکتب می‌نمایند، ولی عمق آن را نمی‌فهمند و به ادعای خود عمل نمی‌کنند، به الاغ تشبیه نموده است. مثل الذین حملوا التورات ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا (مثل کسا

نی که تورات برای آنان نازل شده، ولی آن را درک و مورد عمل قرار نمی‌دهند، مانند الاغی هستند که لوحه‌ها (کتابهایی را حمل می‌کنند)) باید گفت، انسان موجودیست که همه‌ی شخصیت او با آن صفتی که به عنوان عنصر اشغال کننده سطوح روانی او در درونش رسوب کرده باشد مشخص می‌گردد. دو بیت مولوی که در زیر ملاحظه می‌شود. بازگوکننده‌ی این اصل روانی است. ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی ور بود خاری تو همیشه گلخنی روایاتی از ائمه علیهم‌السلام نقل شده است که می‌گوید: در روز قیامت بعضی از انسانها به شکل بعضی از حیوانات یعنی به جهت صفت حیوانی خاصی که در این زندگانی دنیوی داشته‌اند، در روز قیامت تجسمی از همان صفت خاص خواهند بود. حقیقت اینست که روان آدمی موجودی بس شگفت‌انگیز است، چنانکه می‌تواند تجسمی از اوصاف عالی فرشتگان بوده باشد، همچنین می‌تواند مجسم‌کننده‌ی پست ترین صفات پست ترین حیوانات بوده باشد. بله: گرگ است نیست مردم آنکس که دادگر نیست بهتر ز داد از ایزد اندر جهان خبر نیست تا توانی می‌گریز از یار بد یار بد بدتر بود از مار بد از پی رد و قبول عامه خود را خر مساز ز

انکه نبود کار عامی جز خری یا خرخری گاو را باور کنند اندر خدائی عامیان نوح را باور ندارند از پی پیغمبری اما تشبیه پستی و پلیدی مردم رذل و پست و تبه‌کار را به حیوانات بی‌عقل و بی‌اختیار و بی‌وجدان ممکن است موجب این اشتباه شود که صفات پست حیوانات می‌تواند توضیح‌دهنده‌ی کامل پستیها و پلیدیها و رذالتهای مردم رذل و پست بوده باشد. این اشتباه را با توجه دقیق به تنوع بی‌شمار و عمق پلیدیهای آدم با داشتن عقل و اختیار و وجدان می‌توان مرتفع ساخت. اشقیای بشری با آگاهی یا با امکان به دست آوردن آگاهی و حداقل با امکان بهره‌برداری از اختیار و وجدان که قطعا می‌تواند آنان را تا حد ملکوت فرشتگان بالا ببرد دست به آدمکشی و خونخواری و حق‌کشی و ظلم در اشکال بی‌شمار آن می‌برد. مقایسه‌ی انسانهای پست با حیوانات برای محسوس ساختن ناچیزترین نمونه‌ای از اوصاف رذل و وقاحت‌های آنان می‌باشد، و الا- این دو موجود به هیچ وجه قابل مقایسه‌ی حقیقی نمی‌باشند. چگونه می‌توان شیر درنده را که پس از سیر شدن به راه خود می‌رود، با جنایتکاران حرفه‌ای مقایسه نمود که اگر تمام مردم روی زمین را بکشند، خم به ابروی خود نمی‌آورند و لذت می‌برند و سپس با تمام بی‌ح

یایی نام خود را قهرمان هم می‌نامند!!! تشبیه طلحه به گاو به جهت کبر و نخوتی است که در او بوده است. جمله‌ای که عمر بن الخطاب در تعیین اعضای شوری درباره‌ی طلحه گفته است، می‌تواند اشاره‌ای به این صفت بوده باشد. جمله‌ی بعدی امیرالمومنین علتی است برای انصاف طلحه به آن صفت که می‌فرماید: یرکب الصعب و یقول هو الذلول (او سوار کار بسیار دشوار می‌شود و می‌گوید: این کار ناچیز و رام است!!) و لکن الق الزبیر فانه الین عریکه، فقل له: یقول لک ابن خالک عرفتنی بالحجاز و انکرتنی بالعراق (و لکن زبیر را ملاقات کن، زیرا او طبیعتی نرم‌تر دارد و به او بگو: پسر دائی تو می‌گوید: مرا در حجاز شناخته و در عراق انکار کردی!!) مقام پرستی آدمی را چنان نابینا می‌سازد که آشناترین آشنایان را نمی‌شناسد اینست یکی از کثیفترین نتایج بیماری مقام پرستی که همه‌ی ارزشها و اصول انسانی را پایمال می‌سازد و شناخته شده‌ترین و آشناترین فرد را برای شخص مقام پرست مجهول و ناشناخته و بیگانه می‌نماید. آری زبیر امیرالمومنین را بهتر از همه می‌شناخت، نه تنها زبیر بلکه حتی طلحه هم علی بن ابی‌طالب را می‌شناخت، تنها کسی را که این دو نفر نمی‌شناختند، خودشان بودند، یعنی

خودشان را نمی‌شناختند و با موجودیت خود آشنائی نداشتند که آن نفسی که در درون داشتند چیست؟ و نمی‌دانستند این نفس

موقعی که در محراب مقام پرستی به سجده می‌افتد، نه تنها علی بن ابیطالب شایسته‌ترین انسان برای حکومت و رهبری را درک نمی‌کند، نه تنها از مالکیت بر خویشان نیز ناتوان می‌گردد، بلکه کمال برین را هم فراموش می‌کند. خلاصه بنا به نوشته ابن ابی‌الحدید: (علی بن ابیطالب موقعی که در میدان جنگ در پیکار جمل با زبیر رویاروی قرار گرفت، به زبیر فرمود: چه مسئله‌ای تو را وادار کرد که این غائله را برپا کنی؟ زبیر گفت: من خون عثمان را مطالبه می‌کنم. امیرالمومنین فرمود: تو و طلحه موجب ریخته شدن خون عثمان گشته‌اید، موقعیت تو در این حادثه اینست که خود را برای اجرای حد به ورثه‌ی عثمان تسلیم نمائی. سپس فرمود: تو را به خدا سوگند آیا به یاد داری که روزی از پیش من عبور می‌کردی و پیامبر به دست تو تکیه کرده بود و او در این موقع از نزد قبیله‌ی بنی‌عمرو بن عوف می‌آمد، پیامبر به من سلام کرد و به روی من خندید و من هم به او خندیدم و کاری جز این نکردم. تو گفتی: یا رسول‌الله فرزند ابی‌طالب شوخی را رها نمی‌کند. پیامبر فرمود: ساکت باش فرزند اب

ی‌طالب اهل شوخی نیست، آگاه باش، تو ای زبیر به زودی با علی به جنگ و کشتار خواهی پرداخت در حالی که تو به او ستمکاری. زبیر با شنیدن این سخن استرجاع نموده (از تصمیم به جنگ با علی (ع) منصرف شد یا جمله‌ی انا لله و انا الیه راجعون را بر زبان آورد و گفت: بلی، چنین بود، ولی روزگار این قضیه را از یادم برده بود. من از جنگ با تو منصرف می‌شوم و برگشت)... فما عدا مما بدا (پس برای تو چه مانعی از آن اطاعت و بیعتی که با من داشتی پیش آمده است) بنا به گفته شارحان نهج‌البلاغه اولین کسی که این جمله را گفته است، امیرالمومنین علیه‌السلام است. در تفسیر این جمله اگر چه اختلاف نظری وجود دارد، ولی جامع همه‌ی آن نظرات مختلف اینست که با این جمله می‌توان دگرگونی موقعیت شخصی را بررسی نمود که به هیچ وجه علتی برای آن دیده نمی‌شود.

خطبه ۳۲- روزگار و مردمان

[صفحه ۱۴۴]

تفسیر عمومی خطبه‌ی سی و دوم ایها الناس انا قد اصبحنا فی دهر عنود و زمن کنود: (ای مردم، ما در روزگاری منحرف و زمانی پر از کفران قرار گرفته‌ایم). چگونه روزگار عناد می‌ورزد و زمان راه کفران پیش می‌گیرد؟ یقین است که مقصود از روزگار و زمان در این خطبه‌ی مبارکه آن کشش ذهنی نیست که از حرکات انتزاع می‌گردد و با نظر به مختصات منظومه‌ی شمسی و کهکشانها و استمرار محسوس در درون، به زمان فلسفی و طبیعی و روانی تقسیم می‌گردد. بلکه مقصود اهل آن روزگار و مردم آن زمان می‌باشد که امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه بارها آنان را توصیف به جهل و حماقت و خودپرستی و جاه‌طلبی فرموده است. برای درک مراتب جهالت و رذالت و پستیهای مردم آن زمان که عناد و کفران در برابر حق از اوصاف آشکار آنها است، از طرز رویارویی آن مردم با امیرالمومنین (ع) و عکس‌العملی که در برابر آن حضرت از خود نشان می‌دادند، می‌توان بهره‌برداری نمود. آنان با کدامین زمامدار در رابطه بودند؟ با زمامداری که: ۱- هر گونه قدرت و استعداد و امتیازی را که خدا به او داده بود، با کمال اخلاص و صمیمیت در راه سعادت دنیا و آخرت آن مردم به کار انداخته بود. ۲- زمامد

اری که هیچ سود مادی و مقامی و اعتباری از آنان نگرفت، ولی چنانکه گفتیم هر چه داشت برای پیشبرد (حیات معقول) آنان، بی‌دریغ و بی‌مضایقه تقدیم کرد. ۳- زمامداری که حتی یک روز به فکر اندوختن مال و مقام برای خویشان نیفتاد. ۴- لباسها و کفشهای خود را وصله می‌زد، تا بر برهنگی برهنگان جامعه پایان بدهد و به کم‌ارزشترین غذا قناعت ورزید تا ناله‌ی گرسنگان را از ریشه برکند. ۵- اشکهای سوزان فراوان در راه رفع تشنگی‌ها و گرسنگی‌های ارواح مردم آن زمان به معرفت و رشد بر رخساره‌اش فرو ریخت. ۶- زمامداری که حتی یک لحظه احساس قدرت نتوانست آزادی و اختیار ربانی او را سلب نموده و به صورت برده‌اش درآورد. ۷- زمامداری که هنوز عدالت در تاریخ بشری عاشق دل‌باخته‌ای مانند او را ندیده است. ۸- زمامداری که لحظه‌ای خود را

دور از دیدگاه خداوندی ندید ... حال بینیم مراتب تاثر و چگونگی عکس‌العمل پذیری مردم آن زمان از چنین زمامدار چه بوده است؟ ۱- آنان می‌خواستند علی بن ابیطالب همه‌ی قدرتها و استعدادها و امتیازاتی را که خداوند به او عنایت فرموده بود، در برآوردن خواسته‌های حیوانی آنان مستهلک بسازد، بیت‌المال را به طور دلخواه آنان به حیف و میل نماید

۲- آنان از (حیات معقول) چیزی جز این نمی‌فهمیدند که علی بن ابیطالب (ع) آنان را بر مردم مسلط بسازد تا آنان بتوانند حس خودپرستی خود را اشباع نمایند. ۳- آنان می‌خواستند علی بن ابیطالب سفره‌های رنگارنگ از بهترین غذاهای دنیا را پیش روی آنان بگسترده، اگر چه به گرسنگی و بینوائی بینوایان بیفزاید. ۴- آنان مقاومت عجیبی می‌ورزیدند تا تشنگی و گرسنگی ارواحشان را بر معرفت نادیده بگیرند. آن نادانان خود را دانایان می‌پنداشتند. ۵- آنان اصراری شگفت‌انگیز داشتند که آزادی و اختیار ربانی امیرالمومنین در به کار بردن قدرت از وی سلب کنند و او را به ارتکاب هر گونه پلیدیهای جباران روزگار تحریک می‌کردند. ۶- آنان تاکید داشتند که عشق امیرالمومنین را به عدالت تباه بسازند. ۷- آنان می‌خواستند امیرالمومنین علیه‌السلام را از پیشگاه خداوندی دور کنند و در لابلای لجنهائی که خودشان غوطه‌ور بودند، بیچاند. ۸- به عبارت کلی‌تر: مثل آنان در عکس‌العمل پذیری از علی بن ابی‌طالب (ع) مثل غرایز حیوانی پستی‌گرا و روحی بالاگرا بود: بر گشاده روح بالا بالها تن زده اندر زمین چنگالها آیا روزگاری که چنین مردمی را در برابر چنان خلیفه‌اللهی قرار داده اس

ت، با آن بزرگ بزرگان عناد نورزیده است؟ آیا زمانی که چنین موجودات را در برابر انسان‌ترین انسانها قرار داده است، کفران نورزیده است؟ یعدفیه المحسن مسیئا و یزداد الظالم فیه عتوا (روزگاریست که نیکوکار در آن بدکار شمرده می‌شود و ستمکار بر طغیان خود می‌افزاید) این هم یک عامل تباه‌کننده‌ی (حیات معقول) اجتماع، که نیکوکارش بدکار شمرده می‌شود و ستمکار بر ستمگری خود می‌افزاید. مگر این حقیقت را همه‌ی ما نمی‌دانیم که بردگی و تسلیم در برابر خود طبیعی نتیجه‌ای جز تباهی همه‌ی اصول و ارزشها سراغ ندارد؟ آری، همه‌ی ما این حقیقت را می‌دانیم، چنانکه هستی خود را موجودیم می‌دانیم. مگر ما انسانها نمی‌دانیم که انسان نیکوکار و انسان بدکار اگر چه در شکل و صورت شبیه یکدیگرند، یکی نیستند؟ آری، این حقیقت را هم می‌دانیم. مگر ما نمی‌دانیم که ستم و ستمکاری ضد حیات فردی و اجتماعی است؟ آری، این حقیقت را هم به خوبی می‌دانیم، بسیار خوب حالا- که همه‌ی اینها را می‌دانیم، پس آنچه را که نمی‌دانیم چیست؟ آنچه را که نمی‌دانیم معنای (حیات معقول) است، یا اگر روشنائی‌هایی را هم از آن می‌دانیم، همه واقعت این نور روشنائی‌بخش همه‌ی عقول و دلهای بنی نوع بشر

را نمی‌دانیم. اگر با این نور روشنائی‌بخش همه‌ی عقول و دلهای بنی نوع بشر هم آشنائی داشته باشیم، قدرت رهائی از چنگال خود طبیعی را به دست نمی‌آوریم. ما انسانها مانند غوره نیستیم که هیچ چیزی درباره‌ی انگور و امتیاز آن ندانیم، ما مانند انگور هم نیستیم که از تبدیل آن در بدن آدمی به بارقه‌های سازنده‌ی مادی و معنوی هیچ اطلاعی نداشته باشیم، زیرا ما پیامبران را می‌شناسیم و از رفتار و طرز تفکرات و گفتارهای اوصیا و اولیاءالله و رشدیافتگان آن اندازه اطلاع داریم که آماده‌ی حرکت به طرف رشد و تکاپو به سوی کمال شویم. بنابراین، مسئله‌ی ما انسانها همانست که در تحصیل قدرت برای رهائی از چنگال خود طبیعی قدمی بر نمی‌داریم، در صورتی که قدرت برای تحصیل چنین قدرت با پیشرفت دانشهای انسان و وجود کتاب آسمانی در میان ما و به وسیله‌ی عقل و وجدان برای ما در کمیتها و کیفیتهای مختلف وجود دارد. زندگی طبیعی محض و (حیات معقول) پیش از شروع به مباحث مربوط به دو نوع زندگی (زندگی طبیعی محض و حیات معقول) دو مقدمه‌ی ضروری را متذکر می‌شویم: مقدمه‌ی یکم- این حقیقت را همه می‌دانیم که زندگی انسانی در تاریخ طولانی که پشت سر گذاشته است، یک پدیده‌ی ساده و م

حدود و بی‌نیاز از تحلیل مانند زندگی دیگر حیوانات نبوده است. زندگی انسانی چنان نبوده است که اگر نمودی از خود نشان بدهد، آن نمود را فوراً بتوان با یک علت شخصی تفسیر و توجیه نمود. به عنوان مثال: در تاریخ می‌خوانیم میان دو گروه یا دو جامعه جنگی در گرفته است. این جنگ یک نمود معینی است که می‌توان حدود و شکل و چگونگی‌های دیگرش را شناخت، ولی

تشخیص اینکه علت بوجود آورنده این جنگ چه بوده است، آیا فقط اقتصادی بوده است؟ آیا نژادپرستی باعث بروز این جنگ گشته است؟ آیا قدرت پرستی روسا و امرای آن دو گروه یا آن دو جامعه عامل شعله‌ور شدن آتش جنگ گشته است...؟ همه‌ی اینها محتمل است از طرف دیگر هیچ جای تردید نیست که زندگی برای همه‌ی انسانها و در همه‌ی جوامع و دورانها به عنوان یک حقیقت معین و محدود تلقی نشده است. مثلا برای بعضی از مردم زندگی در همه اشکالش مطلوب و جالب بوده است، تا آنجا که می‌گویند: جالینوس این سخن را درباره‌ی محبوبیت زندگی گفته است: راضیم کز من بماند نیم جان تاز... استری بینم جهان البته نسبت این سخن بر جالینوس کاملا مشکوک است. به هر حال مضمون چنین سخنی از عده‌ای افراد شنیده شده است، دسته‌ای دیگر از مردم هستند که

زندگی را به قدری نامطلوب تلقی می‌کنند که می‌گویند: ای مرگ بیا که زندگی ما را کشت گروهی معتقدند که آنان بار سنگین زندگی را با عوامل جبر طبیعی به دوش می‌کشند و در برابر این عوامل بدان جهت که بسیار نیرومند می‌باشند، مقاومت و سدشکنی ندارند. دسته‌ای پیدا می‌شوند که زندگی آنان لذت محوری بوده و هنگامی که در لذت غوطه‌ورند، خود را برخوردار از زندگی تلقی نموده و در آن موقع که از لذت محروم باشند، زندگی را جز شکنجه نمی‌دانند. بعضی دیگر سر به پائین انداخته حرکت می‌کنند و کاری به این ندارند که چه می‌کنند و چه می‌خواهند و اصلا در فکر آن نیستند که بدانند زندگی یعنی چه و دارای چه ابعاد و مختصات و امکاناتی است. از اینها گذشته، اگر همین امروزه بخواهیم درباره‌ی خواسته‌های مردم از زندگی آماری بگیریم و بینیم مردم چه آرمانهایی را عامل محرک زندگی خود می‌دانند، در بهت و حیرت فرو خواهیم رفت. یکی از متفکران می‌گوید: (روزگاری به این فکر افتادم که با بعضی از مردم معمولی درباره‌ی زندگی مطلوبشان گفتگو کنم، چیزهایی شنیدم که واقعا حیرت‌انگیز بود. مثلا از یک پرستار پرسیدم: زندگی مطلوب شما چیست؟ پاسخ داد: پرستاری. پرسیدم علتش چیست؟ گفت: برا

ی اینکه در کودکی از مادرم شنیده بودم که می‌گفت: فرشتگان بالهای سفید دارند، از آن موقع پوشیدن لباس سفید را عالی‌ترین آرمان زندگی می‌دانم. از یک راننده‌ی کامیون پرسیدم: زندگی مطلوب شما چیست؟ گفت: رانندگی کامیون. گفتم به چه علت؟ پاسخ داد برای اینکه من از دوران جوانی اشیاء بزرگ را دوست داشتم و چون کامیون جسم بزرگ است، از به حرکت درآوردن آن احساس رضایت کامل می‌نمایم! از یک مقنی پرسیدم. با این طرز زندگی که انتخاب کرده‌اید، آیا خود را سعادتمند می‌بینید؟ جواب داد، (آری، هر اندازه که به عمق چاه پائین‌تر می‌روم، آن را یک پیروزی عالی در زندگی خود احساس می‌کنم). این متفکر می‌گفت: در همان جا کمی توقف کردم و فصل تابستان بود تا اینکه مقنی رفت توی چاه و من در جایی ایستاده بودم که او مرا نمی‌دید و گمان کرد من رفع زحمت نموده و رفته‌ام. شنیدم که در ته چاه تصنیفی می‌خواند که مضمونش بدین قرار بود: وقتی که من در قله کوه مرتفع!! (در ته چاه و در تاریکی و تنگنای آن) در فصل بهار که گلها عطرآشانی می‌کنند!! (در گرمای سوزان تابستان در توی مدفوعات با آن بوی زجرآورش) در دنبال تو ای غزال رعنا که خرامان می‌روی خیره می‌نگرم (در د

یدگاه او جز کرمهایی که دور خود می‌پیچیدند و باز می‌شدند جاننداری وجود نداشت) اگر همه‌ی انسانهایی که در زنجیر تاریخ حیات طبیعی محض مانند حلقه‌های پیوسته به دنبال هم می‌خزند، مورد پرستش قرار بدهیم و با آنان درباره‌ی هدف زندگی و سعادت و روشنائی و فضیلت به گفتگو بنشینیم، مطالبی را که برای ما ابراز خواهند کرد، از امثال پاسخهایی که در سه مثال گذشته شنیدیم چیزی بالاتر نخواهیم شنید. البته این نکته را هم ناگفته نمی‌گذاریم که اینگونه کوتاه‌بینی‌ها درباره‌ی زندگی که کاروانیان تاریخ حیات طبیعی محض بشری از خود نشان می‌دهند، اگر هم فرض کنیم که معلول خودبینی‌ها و خودپرستی‌های قدرت پرستان از انسان بی‌خبر نبوده باشد، خسارتی است که بشر ناآگاهانه یا با جبر عوامل محیط و اجتماع تحمل می‌نماید، در صورتی که اگر از قدرت پرستان سلطه‌جو پرسید که ملاک سعادت و فضیلت و رضایت و هدف زندگی شما چیست؟ پاسخ حقیقتی که آنان خواهند داد، بهت‌انگیزترین و خجلت‌بارترین سختی است که گوش بشر آن را می‌شنود. زیرا این پاسخ به هر شکل باشد و با هر مهارتی که

ادا شود، این مطلب را در بر دارد که من هدف و دیگران وسیله!! اینست زندگی سعادت‌مند من! این است آن زندگی که رضایت مرا جلب می‌کند! اینست آن زندگی که فضیلت و هدف نهائی زندگی مرا تامین می‌نماید!! پیش‌تازان قافله‌ی انسانیت، آنانکه برای بشریت خواستار (حیات معقول) بوده‌اند، مانند پیامبران و رشدیافتگان عقلی و وجدانی که با اشکال گوناگون در جوامع ظهور نموده‌اند، همه‌ی تلاش و کوشش خود را صرف آشنا ساختن مردم با ماهیت زندگی طبیعت محض و حقیقت (حیات معقول) نموده‌اند، تا بتوانند از شماره‌ی کاروانیان زندگی طبیعی محض کاسته و بر قافله‌ی خواستاران (حیات معقول) بیفزایند. به عبارت کلی‌تر: از همان آغاز تاریخ انسانی عوامل متعددی وجود داشته است که تفسیر و توجیه زندگی را بالاتر از آنکه مردم معمولی در آن غوطه‌ورند، ضروری دیده و در عملی ساختن این تفسیر و توجیه نهایت تلاش و تکاپو را انجام داده‌اند. از آن جمله:

۱- ادیان حقه الهی که با فاصله‌های کم و بیش به وسیله‌ی پیامبران الهی در جوامع تبلیغ شده است. ادیان الهی اصرار شدید دارند که نباید پدیده (حیات) را اسیر خواسته‌های طبیعی مردم قرار داده و از رشد آن جلوگیری کرد. و این پدیده‌ی با عظمت همان طور که از مسیر طبیعت محض عبور نموده و به مرحله عالی احساس و (خودگردانی) و گسترش ابعاد بر طبیعت و باز شدن استعدادهای متنوع رسیده است، نباید با تلقین این مسئله که نهایت حرکت و گردیدن، همین است و بس، از حرکت و رشد او جلوگیری کرد. ادیان حقه‌ی الهی نه تنها هیچ واقعیتی را از زندگی بشری منها نکرده‌اند و نه تنها دستور اکید به باز شدن استعدادهای متنوع بشری در رابطه با طبیعت و هم‌نوع خود داده‌اند، حتی لذایذ و خوشی‌های طبیعی و جسمانی انسانی را هم منکر نشده‌اند، نهایت اینکه هماهنگ ساختن آنها را با دیگر استعدادها که جلو رشد آنها را نگیرند، گوشزد کرده، منطقی معقول برای بهره‌برداری از آن لذایذ و خوشیها را مطرح نموده‌اند. همه‌ی دستورات و قواعد دینی برای این است که پدیده‌ی زندگی از حرکت به پیش متوقف نشود: نیک بنگر ما نشسته می‌رویم می‌نبینی قاصد جای نویم؟ مولوی این دستورات و قواعد دینی، بشر را روی یک خطی که از مشیت ازل تا جهان ابدی کشیده شده است، در حرکت می‌بیند: ما ز دریائیم و دریا می‌رویم ما ز بالائیم و بالا می‌رویم مولوی ۲- مشاهده‌ی عینی نتایج غوطه‌ور شدن در (زندگی طبیعی محض) جز گرفتن از طبیعت و باز گرداندن به آن، چیز دیگری را نشان نمی‌دهد. به این معنی که آدمی با محدود شدن در همان زندگی طبیعی محض که از کانال ی

ک نر و ماده عبور کرده چشم به این دنیا گشوده است، حاصلی جز پیچیدن و باز شدن در گردبادهای قوانین طبیعت چیز دیگری نمی‌باشد. به قول صائب تبریزی: هر کس آمد در غم آباد جهان چون گردباد روزگاری خاک خورد آخر به هم پیچید و رفت یا به قول آن دیگری: بر صفحه‌ی هستی چو قلم می‌گذریم حرف غم خود کرده رقم می‌گذریم زین بحر پر آشوب که بی‌پایان است پیوسته چو موج از پی هم می‌گذریم یک نتیجه‌ی دیگری که دردناکتر بلکه مهلکتر از نتیجه‌ی بالا است، اینست که زندگی طبیعی محض محصولی را که برای انسانها به ارمغان داده است، تکاپو و تنازع در راه بقا بوده است که تا کنون نگذاشته است اکثریت چشمگیر مردم جوامع از تاریخ طبیعی حیوانات گام به تاریخ انسانی انسانها بگذارند. این یک جریان تصادفی و سطحی نبوده است که هیچ صفحه‌ای از صفحات تاریخ بشری را نمی‌بینیم مگر اینکه یک سطر در میان همه‌ی سطور تمامی آن صفحات با مایع خون نوشته شده است، حتی آن سطرهایی هم که زندگی بدون تضاد و تراحم را نوشته است، اکثر کلماتش با مفاهیم جبر یا (چه باید کرد؟) پر شده است. این عامل دوم موجب شده است که خردمندان و حکمای راستین به پیروی از پیامبران به این فکر بیفتند که با

ید زندگی انسانی تفسیر و توجیه شود. ۳- یک عامل درونی بسیار اصیل وجود دارد که با اصطلاحات گوناگون برای همه‌ی جوامع و فرهنگها مطرح است، مانند عقل سلیم، فطرت صاف، وجدان آگاه، دل و غیر ذالک که از ضرورت تحول زندگی طبیعی محض به زندگی عالم خبر می‌دهد که استعدادها و نهادهای نهفته در انسان را شکوفا می‌نماید و وحدت عالی حیات نوع بشری را تحقق می‌بخشد. ۴- مطالعه‌ی همه جانبه‌ی سرگذشت عینی جوامع است که بدون تعارفات معمولی نتیجه‌ای جز کلافه شدن و سرگیجی به دست نمی‌دهد. عذرخواهی از این ابهام و عدم امکان تفسیر منطقی حیات بشری با داشتن آن همه استعدادهای مفید و سازنده، به

اینکه انسان یک موجود پیچیده است و نمی‌توان چنین موجودی را با سرگذشت حیات یک بعدی دیگر حیوانات مقایسه کرد، عذر قابل قبول نیست، زیرا ما در امتداد تاریخ طولانی که در پشت سر گذاشته‌ایم. شماره‌ی بسیار فراوانی از انسانها را دیده‌ایم که زندگی آنان (حیات معقول) بوده، یا ابعادی از این حیات را دارا گشته‌اند. کاروان پیامبران و اولیاءالله و رشدیافتگان حکمت‌گرای دوشادوش کاروان بسیار انبوه غوطه‌ور در زندگی طبیعی محض در حرکت بوده‌اند. کاروان رشدیافتگان از همین انسانها تشکیلی شده است و برخلاف تخیلات بدبینانه‌ی بعضی از اشخاص، رشدیافتگان در (حیات معقول) موجودات استثنائی نبوده‌اند و همچنین ماهیت آنان مغایر با ماهیت عشاق زندگی طبیعی محض نبوده است. بلکه بالعکس، باید بگوئیم: این غوطه‌وران در زندگی طبیعی محض بوده‌اند که با قربانی کردن عقل و جدان و سایر استعدادهای انسانی که داشته‌اند، از مسیر طبیعی انسانیت منحرف شده‌اند. به عبارت دیگر قانون طبیعت حیات انسانی با آن استعدادها و مختصات، (حیات معقول) بوده است، نه زندگی طبیعی محض. غوطه‌وران در این زندگی مخالف قانون حرکت می‌کنند، نه اینکه رشدیافتگان مردم استثنائی می‌باشند. عواملی که موجب انقسام زندگی انسانها به دو قسم (زندگی طبیعی محض) و (حیات معقول) گشته‌اند، گوناگون می‌باشند. این عوامل را می‌توان در دو نوع عمده جستجو کرد: دو عامل عمده‌ی انقسام زندگی انسانها به (زندگی طبیعی محض) و (حیات معقول) ۱- عامل درونی- عبارتست از غرایز طبیعی انسانی که همواره در جوشش و فعالیت‌های خود، هیچ اصل و قانونی را نمی‌شناسند. این غرایز فقط طالب اشباع شدن هستند و این مطالبه بسیار قوی و جدی است. برای تعدیل این جوشش و مطالبه، جز قدرت شخصیت انسانی که فعالیت عقل و

جدان را اصیل تلقی کرده و راهنمائی و توجیه آن دو را جدی تلقی نماید، هیچ عاملی وجود ندارد. ۲- عامل برونی- عبارتست از روابط زندگی اجتماعی که ضرورت آنها ناشی از ضرورت خود زندگی اجتماعی است. حقیقت اینست که نوع انسانی با داشتن استعدادها و امتیازات بسیار عالی در اصلاح و نظم زندگی اجتماعی خود ضعف اسف‌انگیزی نشان داده است. به این معنی که بشر نتوانسته است در راه به دست آوردن مزایای زندگی اجتماعی خود، استعدادها و نهادهای بسیار بااهمیت فردی خود را از دست ندهد. این دو عامل باعث شده است که مردم در زندگانی خود به دو دسته مهم تقسیم شوند: ۱- اشخاصی که از تعدیل جوشش و فعالیت‌های غرایز طبیعی احساس ناتوانی نموده و اشباع آن غرایز را متن حقیقی زندگی قرار داده و در زندگی اجتماعی نیز تسلیم قالبهای مفاهیم و اصول ساخته شده برای همزیستی فقط گشته‌اند. اینان کاروانیان (زندگی طبیعی محض) اند که متاسفانه اکثریت چشمگیر مردم را در طول تاریخ تشکیل می‌دهند. ۲- اشخاصی که فعالیت عقل و وجدان را اصیل تلقی نموده و خود را ملزم به بارور ساختن استعدادها و امتیازات مغزی و روانی خود دیده‌اند. از طرف دیگر این رشدیافتگان در میان قالبهایی که زندگی اجتماعی بر

ای آنان ساخته است، برده‌ی مطلق نگشته، آن ضرورت‌های قالبهای اجتماعی را پذیرفته‌اند که فقط به عنوان ضرورت‌های غیر قابل دگرگون شدن تلقی نموده‌اند. در عین حال همواره یک تلاش درونی برای به دست آوردن نیروئی که برای تعدیل آن قالبها در مسیر رشد اجتماعی مناسب باشد، دارا می‌باشند. اینان کاروانیان (حیات معقول) هستند که از نظر شمارش کمی در اقلیت، ولی از دیدگاه شناخت حیات و ارزشهای آن و همچنین از دیدگاه آرامش معقول روانی و قدرت بر تفسیر جدی حیات در مرحله‌ی عالی انسانی می‌باشند: اگر بخواهیم مسئله‌ی گرایش و رضایت به (زندگی طبیعی محض) را که متاسفانه اکثریت چشمگیر مردم طرفدار آن هستند، تحلیل نمائیم. به این نتیجه می‌رسیم که انسان رشدیافته و برخوردار از (حیات معقول) نه از نظر بیولوژی با غوطه‌وران در (زندگی طبیعی محض) تفاوت دارند و نه از نظر فیزیولوژی و اصول اساسی پسیکولوژی. هر دو گروه انسانند چنانکه نرون و سقراط از یک تعریف برای انسان برخوردارند. این اشتراک در تعریف که فقط بازگوکننده‌ی (طبیعت ابتدائی انسان آنچنان که هست) می‌باشد، موجب شده است که (طبیعت انسان آنچنان که باید) از نظرها دور شود، بلکه حتی گاهی به عنوان اخلاق بی‌رنگ

ب

رای تحقق بخشیدن به تحکیم (طبیعت ابتدائی انسان آنچنان که هست) استخدام شود!! هنگامی که انسان با این تعریف وارد قلمرو زندگی اجتماعی می‌گردد، اگر همه‌ی استعدادها و امتیازات وجودی او هم از حالت بالقوه بودن به حالت بالفعل بودن برسد با قید ارتباط با دیگر افراد اجتماع شکل می‌گیرد، زیرا طبیعت زندگی اجتماعی نمی‌گذارد که استعداد فردی در خلا محض شکوفا شود، ولی در عین حال انسان از تفکر در اینکه این استعداد از مختصات فردی من بوده است، هرگز به کلی صرف‌نظر نمی‌کند، با اینکه زندگی اجتماعی را به عنوان یک ضرورت مورد رضایت تلقی می‌نماید. از این تحلیل به یک نتیجه بسیار قابل توجه می‌رسیم و آن اینست که این زندگی اجتماعی به وسیله‌ی گردانندگان است که معمولاً سرنوشت انسانها را با نظر به یکی از دو قسم (زندگی طبیعی محض) و (حیات معقول) در اختیار دارد. و ما می‌دانیم که تلاشهای مستمر زندگی اجتماعی و گردانندگان در تاریخ بشری معمولاً- در راه تحقق بخشیدن به خود زندگی اجتماعی بوده است نه در راه ساختن انسانها برای ورود به (حیات معقول) که باید به هر شکل که ممکن است بر هشیاریها و تعقل و وجدان آزاد انسانها بیفزایند. متفکرانی مانند دورکیم با اعتقاد

به اصالت اجتماع، راه افراط را پیش گرفته و این حقیقت را مورد توجه قرار ندادند که گره‌های لاینحل رابطه‌ی فرد و اجتماع ناشی از همین افراط‌گریها است که خود مسائل اجتماعی را هم با مشکلات عمیق مواجه می‌سازند. این متفکران می‌بایست بهتر از همه بدانند که زندگی اجتماعی با اصول و قوانینی که برای خود به طور جبر وضع نموده و آنها را به اجرا در می‌آورد، کاری با آن بایستگی‌ها و شایستگی‌هایی که آدمی را موافق به تفسیر معقول حیات شخصی خود نماید، ندارد. فریاد (انسانها همه برادر و برابرند) در قرنهای اخیر در همه‌ی فضای جوامع طنین‌انداز شده و از ترس اینکه گویندگان این شعار متهم به (اخلاق‌گرایی) نشوند، از ضمیمه کردن این جمله (و همواره باید برای به دست آوردن فضیلت و وجدان آزاد بکوشد) امتناع می‌ورزند. اکنون باید دید اعتقاد به اصالت افراطی زندگی اجتماعی از یک طرف و احساس بی‌اساس ناتوانی مردم معمولی از تعدیل غرایز طبیعی در راه تقویت تعقل و وجدان کمال‌جو، چه نتایجی را در گذرگاه قرون و اعصار به بار آورده است. بررسی این نتایج مقدمه‌ی دوم ما است. نیز با نظر به این نتایج ادعای اینکه بشر، به طور مستمر و دائمی گام در تکامل عقلانی می‌گذارد، حتما

باید مورد تجدید نظر قرار بگیرد مقدمه‌ی دوم- ادعای تکامل عقلانی با حرکت در تاریخ طبیعی محض باید مورد تجدید نظر قرار بگیرد آیا با نظر همه جانبه به سرگذشت بشر و مسائلی که تا کنون با آن روبرو بوده است، با ادعای تکامل عقلانی سازگار است، یا اینکه ادعای فوق شعاری است که برای تسلیت به انسانهای کمال‌جو و عاشق رشد که با درهم پیچیدگی مسائل بشری روبرو می‌شوند و دچار بدبینی می‌گردند، گفته می‌شود؟ ما هرگز کارهای بسیار بزرگی را که بشر مخصوصاً در دورانهای جدید انجام داده و صنعت را تا حد خیره‌کننده بالا برده است، به هیچ وجه مورد تردید و انکار نمی‌دانیم بلکه ما با در نظر گرفتن استعدادها و امتیازات باارزش انسانی که از هزاران سال پیش تا کنون در این موجود سراغ داریم، این مسئله را مطرح می‌کنیم که: آیا بشر در مسیر تحولات طبیعی خود رو به تکامل عقلانی در (حیات معقول) پیش می‌رود و یا از آغاز تلاش و تکاپو در تاریخ حیات طبیعی محض حرکت می‌کند؟ اگر بخواهیم به این مسئله پاسخ واقعی مستند به شواهد عینی بدهیم و به حماسه‌سرانی‌ها و تعارفات متکی به نوعی خودپرستی که در تعظیم جمعی که شخص خودپرست جزئی از آنست، اعتنائی نکنیم، باید مسائل موجود بشر

ی را که قرن‌ها در زندگی طبیعی او گریبانگیرش شده است مطرح نماییم. ما در این مبحث با قیاسهای متکی به اصول پیش ساخته ارسطویی و مسائل تجریدی مربوط به استنباطهای شخصی خود وارد بحث نمی‌شویم، بلکه با اندک مطالعه‌ی صمیمانه می‌توان این مسائل را در آثار قلمی و اعترافات شفاهی متفکران جوامع امروزی مشاهده کرد- کتابهایی مانند (هشت گناه بزرگ انسان متمدن- تالیف کنراد لورتس ترجمه‌ی آقای دکتر محمود بهزاد و آقای دکتر فرامرز بهزاد) و (انسان موجود ناشناخته، تالیف الکسیس کارل، ترجمه‌ی آقای دبیری) (فلسفه‌ی پوچی تالیف آلبر کامو) و دیگر کتابها و مقاله‌های که در (فلسفه‌ی پوچی) نوشته شده است. و

(تمدن و دوی آن) این کتاب اخیر را این جانب ندیده‌ام، ولی فرازهایی از آن را به وسیله اهل تحقیق که آن را خوانده‌اند، شنیده‌ام. پیش از شروع به طرح مسائل جاری در تاریخ (زندگی طبیعی محض) انسانها، این نکته را یادآور می‌شویم که: ما هرگز در صدد عدم ضرورت یا ابطال (زندگی محض طبیعی) نیستیم، زیرا چنین کاری جز انکار واقعیت چیز دیگری محسوب نمی‌گردد، بلکه می‌خواهیم بگوئیم: انسان با آن مختصات عقلانی و وجدانی و نبوغهای سازنده و کمال جوئی و برخورداری از عشقهای ح

قیقی که خود را تا مرحله وسیله‌ای برای وصول به حقایق بالا می‌برد، نمی‌تواند در مجرای (زندگی طبیعی محض) اسیر نموده و آن همه استعدادها و امتیازات را خنثی نماید. به عبارت دیگر می‌خواهیم بگوئیم: باید از (انسان آنچه‌ان که هست)، (انسان آنچه‌ان که باید) را بخواهیم. ما با این توقع و انتظار و تلاش از (سنگ آنچه‌ان که هست) توقع (سنگ باید تعقل نماید و باید دارای وجدان آزاد باشد و باید از عشقهای سازنده برخوردار باشد) را نداریم، بلکه از انسان آنچه‌ان که هست و در این هستی خودداری قوه‌ی گردیدن‌های چند بعدی است انسان بالفعل از نظر آن گردیدن‌ها را می‌خواهیم. و اگر این خواستن و تلاش را متوقف بسازیم و انسان را در آنچه که تاریخ طبیعی‌اش نشان می‌دهد، خلاصه کنیم، راه آینده‌ی بشری ادامه‌ی همان راه زندگی طبیعی محض خواهد بود که تا کنون پیموده است، البته به استثنای کاروان پرتلاش اقلیت که توانسته‌اند زندگی طبیعی محض را به (حیات معقول) مبدل بسازند. اکنون می‌پردازیم به طرح مسائلی که در مسیر (تاریخ زندگی طبیعی) گریبانگیر نوع انسانی بوده است. یک- آیا هشیاری

یکی از عالی‌ترین محصولات مغز بشری نیست؟ گمان نمی‌رود حتی یک انسان‌شناس پیدا شود و چنین پا سخ بدهد که: نه، هشیاری یکی از عالی‌ترین محصولات مغز بشری نیست، زیرا برای درک این حقیقت که (هر که او آگاه‌تر با جان‌تر است) احتیاجی به تلاش فکری و تجارب بی‌شمار وجود ندارد. با این حال ما در کارنامه‌ی تاریخ حیات طبیعی چنین می‌خوانیم: جمله عالم از اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست خود می‌گریزند از خودی در بی‌خودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و بنگ بر خود می‌نهند و با این تخدیر موقت به خیال آنکه قوانین عالم هستی را که فقط با آگاهی و هشیاری می‌توان آنها را وسیله‌ی (حیات معقول) قرار داد، از هم گسیخته‌اند، دلخوش می‌دارند و نمی‌دانند که انسان که صید شده‌ی زنجیر این قوانین است نمی‌تواند با گزیدن زنجیر آن قوانین، حلقه‌های آن را از هم بگسلد. رسن را می‌گری ای صید بسته نبرد این رسن هیچ از گزیدن دیوان شمس دو- رخت بریستن عشقهای سازنده و بوجود آورنده خیرات و کمالات از فرهنگ عینی بشری و اسارت او در چنگال هوی و هوسهای بی‌اساس. ما اگر بتوانیم همه‌ی گامهای بزرگی را که بشر در ارتباط با جهان و هم‌نوعش برداشته است به عوامل اولیه آنها تحلیل نمائیم، بدون کمترین تردید به این نتیج

ه خواهیم رسید که عامل اصیل و ذاتی آن گامها عشق حقیقی انسانی بوده است و بس. عشق امر کل مارقه‌ای، او قلمز و ما قطره‌ای او صد دلیل آورده و ما کرده استدلالها مولوی غیر از این معقولها، معقولها باشد اندر عشق پر فر و بها مولوی هیچ کار بزرگی که آزادی و اختیار آن را اشباع کرده باشد چه در قلمرو ماده و مادیات و چه در قلمرو معنی و معنویات، بدون عشق حقیقی در تاریخ بشری بوجود نیامده است. در صورتی که در تاریخ طبیعی محض انسانها عشق یک پدیده‌ی روانی ناشی از جوشش غریزه جنسی را می‌گویند که در عالم حیوانات نیز وجود دارد و شاید این عشق در انواعی از حیوانات دارای لذت بیشتری هم بوده باشد. یا قرار گرفتن ناآگاه در جاذبه‌ی شدید یک موضوع مانند مقام و ثروت و شهرت اجتماعی و امثال اینها. باید گفت: حتی همین جاذبه‌ی جنسی در میان نر و ماده‌ی انسانی معنای واقعی خود را به خوبی نشان نداده است، آن معنای واقعی که می‌گوید: (در شبهای عشق آنجا که نهال زندگی کاشته می‌شود و مشعل فروزان حیات در گذرگاه ابدیت دست به دست می‌گردد). بلکه چنانکه مشاهده می‌شود این عمل در اکثریت قریب به اتفاق مردم به تحریک میکانیسم حیات صورت می‌گیرد، تا با تحرک

از ناحیه‌ی انگیزه‌ها و لذا بد بسیار والا که از تصور اجرای فرمان خلقت در کارگاه هستی برمی‌آید. سه- رویاروی قرار دادن حق با قدرت!! و به وجود آوردن و ادامه دادن مسئله‌ای به نام (آیا حق پیروز است یا قدرت؟) که به نظر ما رسواکننده‌ترین اعترافی است

که کاروانیان تاریخ طبیعی انسانها دربارهی عقبگرد خود به سوی قلمرو طبیعت ناخودآگاه ابراز می‌نمایند. مگر قدرت اساسی‌ترین عامل حرکت و نمودهای دو قلمرو جهان و انسان نیست؟ به طور قطع قدرت و نیرو اساسی‌ترین عامل گردیدن جهان هستی است. این جمله‌ی افراطی را که وایتهد از افلاطون نقل کرده است: (هستی یعنی قوه) به کنار می‌گذاریم، ولی این جمله را که در منابع معتبر اسلامی می‌بینیم: لا قوه الا بالله (قوه‌ای وجود ندارد، مگر اینکه مستند به خدا است) طرح می‌کنیم حال باید دید چطور این انسان مدعی تکامل این بزرگترین وسیله‌ی آلهی برای هر گونه حرکت و گردیدن را رویای یکدیگر قرار داده و می‌گوید: (آیا حق پیروز است یا قدرت؟) او با طرح کردن این مسئله اعتراف ضمنی می‌کند که قدرت باطل است، یا حداقل قدرت در دست انسان مساوی باطل است! بدین ترتیب می‌توانیم بگوئیم: انسان موجودیست که عملاً نتوانسته است حساب خود را

با قدرت تصفیه منطقی نماید و این مسئله شرم‌آور را طرح نکند به اضافه‌ی اینکه طرح همین مسئله به طور اسف‌انگیزی رنگ درخشان حق را مات کرده و آن را به صورت تابلویی درآورده است که در دیوار اتاق نصب شود و کسانی که قدرت، آنان را از پای درآورده است با تماشای آن تسلیتی به خود بدهند. چهار- هزاران سال است که انسان از دیدگاه‌های مختلف دربارهی شناخت و بررسی خود می‌کوشد، فلسفه‌ها بوجود می‌آورد، علوم انسانی را به میدان می‌کشد و میلیونها تجربه و تتبع و اندیشه به کار می‌اندازد و با همه‌ی این تکاپوها و تحقیقات هنوز نمی‌داند که چیست آن خود که اگر آن را درست بشناسد درد و اندوهها و تلفات نابجای خود را تقلیل داده حداقل یک روز در عمرش از خواب بیدار شود و صبحگاه آن روز را صبح سعادت واقعی بنامد. پنج- با اینکه با دلایل علمی و وجدان برای انسان ثابت شده است که خودپرستی و خودمحوری آن تورم روانی است که تباہ‌کننده‌ی خود حقیقی و دیگر انسانها است، با این حال تا کنون نتوانسته است دواى این بیماری مهلك را پیدا کند و یا اگر هم دواى آن را به وسیله‌ی دین و اخلاق پیدا کرده است، هنوز قدرت به کار بردن این دواى حیاتبخش را در خود پیدا نکرده است. آیا

بیچ در این مسئله‌ی اسف‌انگیز اندیشیده‌اید که انسانها در گذرگاه تاریخ طبیعی که تا امروز پشت سر گذاشته است، آن همه فرصتها و انرژیهای مغزی و روانی را که در راه خودپرستی و خودنمائی از دست داده است، اگر مقدار کمی از آنها را در راه اصلاح و تعدیل خود به کار می‌برد، امروز سطح تکامل او به کجا رسیده بود؟ اسف‌انگیزتر از این خسارت اینست که انسان موجودیست که با اصرار به ادامه‌ی تاریخ طبیعی خود، به جای اینکه در راه خیر و کمال به تکاپو بیفتد. دنیا را برای مسابقه در شر و افساد به صورت میدانی وسیع درآورده است، تا آنجا که می‌توان گفت: اگر در یک صفحه از تاریخ خواندید یا از کسی شنیدید که یک فرد از انسان به دیگری یک سیلی زد، اگر جمله‌ی بعدی آن چنین باشد که فرد دوم آن سیلی زنده را از پای درآورد و کشت، هیچ تعجیبی نخواهید کرد!! بلکه تعجب شما موقعی به وجود می‌آید که جمله‌ی بعدی چنین باشد که خورنده‌ی سیلی از آن ضارب اغماض کرد یا به یک سیلی به عنوان حق انتقام به صورت ضارب نواخت. نه یک سیلی به اضافه‌ی یک دشنام. می‌گویند: یکی از مامورین دولت وارد محل ماموریت خود شد، موقعی که با بعضی از افراد حوزه‌ی ماموریتش ارتباط برقرار کرد، دید که وضع

اخلاقی آنان غیرمعتدل است، در مجمعی که با آنان نشسته بود، گفت: ببینید (اگر شما خرید من اخر از شما هستم) کلمه‌ی خر را با صیغه افعال التفضیل عربی (خرترم) به کار برد! متأسفانه تاریخ حیات طبیعی انسانها اغلب بدین گونه گذشته و می‌گذرد که یک یا چند نفر روی عوامل بی‌پایه‌ی هوی پرستی شر و فساد راه می‌اندازند، طرف مقابل کوشش در راه مرتفع ساختن آن شر و فساد نمی‌نماید، بلکه مانند مثال بالا- می‌خواهد در مقابل خر موقعیت خرتری به خود بگیرد، نه موقعیت انسانی، گوئی آن شر و فساد محدود بهانه‌ای است برای به راه انداختن امواجی نامحدود از شر و فساد، که در درون ذخیره کرده بود!! شش- اشتباه و خطاکاری دائمی در پدیده‌ی شخصیتها و عدم ارزیابی صحیح دربارهی آنها، تا آنجا که بسا اوقات افراط و تفریط در ارزیابی شخصیتها موجب به هم خوردن اصول و قوانین و ارزشهای مفید می‌گردد. هفت- محدودنگری اغلب مردان دانشهای معمولی که ناشی از عشق

خیالی به موضوع مورد تحقیق و کاوش آنان می‌باشد. این محدودنگری ناشی از عشق‌بازی، معمولاً در علوم مربوط به انسان وارد میدان فرهنگ بشری می‌گردد و دمار از روزگار معرفتی او در می‌آورد. به عنوان مثال کاربرد قوه و قدرت در روبنای حیات طبیعی انسانها، او را سخت به خود جلب می‌نماید. این جذبه و جلب شدن او را عاشق قدرت و قوه می‌سازد و در نتیجه این فرمول منحوس را به دست انسان می‌دهد که: (انسان گرگ یا صیاد انسان است)!! و چون این متفکر عاشق شده است، به هیچ وجه حاضر نخواهد شد، ابعادی دیگر را در انسان سراغ بگیرد. بدینسان در مقام تعریف انسان خواهد گفت: (انسان یعنی گرگ یا صیاد انسان)!! آن دیگری هم فعالیت جنسی انسان را مورد عشق و علاقه‌ی خود قرار داده، اگر از وی پرسید تعریف انسان چیست؟ خواهد گفت: (انسان موجودیست که غریزه‌ی جنسی همه موجودیت او است)!! بدین ترتیب تاریخ حیات طبیعی، انسان برای هر متفکری یک موجود خاص نمایش می‌دهد که از دیدگاه متفکر دیگر غلط می‌باشد. هشت- تاریخ حیات طبیعی انسانها تا کنون کاری که درباره‌ی روابط انسانی نموده است، در این فرمول خلاصه می‌شود: پیوستن یک انسان به انسان دیگر بر ملاک احتیاج مادی شخصی و گسیختن آنان از یکدیگر بر مبنای سود شخصی!! نه- تاریخ حیات طبیعی انسانها به خونریزی و حق‌کشی و دفع فاسد به افسد قناعت نمی‌کند. بلکه برای توجیه این نابکاریها فلسفه هم می‌بافد و آن را با یک شکل واقع‌نما که در جنگلها دیده می‌شود، باف

رمول (دنیا جایگاه تنازع قوی و ضعیف است) به نمایش فلسفی در می‌آورد!! ده- هنوز آدمی هدف دیدن خود و وسیله دیدن دیگران را نتوانسته است به مرحله عالی همگان هدف یا همگان وسیله در راه آرمانهای انسانی یا هر انسانی دارای دو بعد هدفی و وسیله‌ایست، تکامل و اعتلاء ببخشد. یازده- اختلالهای کنشی سیستمهای زنده (این همان دلیل تکامل!! است که کنراد لورنتس در کتاب هشت گناه بزرگ انسان متمدن مشروحا مورد بررسی قرار داده است). دوازده- ویران ساختن محیط زندگی و تبدیل مناظر زیبای طبیعت و فضای حیاتبخش زمین به کارخانجات اسلحه‌سازی و جولان عوامل مرگ انسانها، به اضافه‌ی صرف باارزشتین انرژیهای مغزی و مادی برای تخریب آبادیهائی که تجسمهائی از امواج حیات انسانها آنها را ساخته و پرداخته است و برای ریختن خونهای فرزندان بنی آدم که از کانال پستانهای مادران، با عواطف الهی در صورت شیر از گلوی آنان فرو رفته و به خون تبدیل می‌شود. سیزده- لاینحل ماندن معمای مرد و زن و رویاروی قرار گرفتن آن دو صنف پس از تحرک با عامل جنسی به نام عشق و علاقه حقیقی. تا آنجا که برخی از روانشناسان و روانپزشکان این تشبیه را درباره‌ی امکان هماهنگی منطقی مرد و زن بیان کرده‌اند د: (احتمال هماهنگی منطقی و همه‌جانبه‌ی یک مرد و زن به عنوان دو همسر همان مقدار است که یک سیب را دو نصف کنند و هر یک از آن دو را به گوشه‌ای از یک جنگل بسیار وسیع بیندازند، آنگاه بادی بوزد و این دو نصف سیب را به هم بیوند!! چهارده- رقابت و تضاد آدمی با خویشتن با اشکالی گوناگون، بدون توجه به این که این رقابت و تضاد همواره به جای اینکه سازنده باشد، کشنده بوده است. پانزده- منتفی شدن احساس هر گونه وحدت عالی در شئون حیاتی و روانی که تحول شخصیت به خودهای بی‌رنگ و بی‌اصل را نتیجه می‌دهد. شانزده- ناتوانی اسف‌انگیز صاحب‌نظران علوم انسانی از تحقیقات کافی درباره‌ی حیات روانی انسانها با حفظ وحدت این پدیده‌ی به عنوان مثال: تحقیقات بسیار دامنه‌دار درباره‌ی غریزه جنسی، کاوشهای فراوان درباره‌ی تفکرات منطقی، تلاشهای زیاد برای توصیف و تفسیر اراده، دقت کاریهای بسیار قابل توجه درباره‌ی هر یک از هوش، تداعی معانی، تجسیم، ابعاد حقوقی، وضع اقتصادی، تاثیر و تاثرات سیاسی، فعالیت‌های هنری و صدها پدیده‌ی دیگر که از مختصات حیات روانی انسانها است. هر یک از این مختصات را مرزبندی نموده گویی آنها اشتراکی در یک وحدت عالی ندارند، مورد تحقیق و

تجر

به قرار می‌دهند، غافل از اینکه حیات روانی انسانها به اضافه‌ی آن واحدهای تجربه‌ای قراردادی یک وحدت بسیار عالی دارد که با همان وحدتش می‌تواند در مسیر تحول تکاملی به جریان بیفتد، نه با اجزاء گسیخته از همدیگر که به مجرد گسیخته شدن حیات

روانی را از دست می‌دهند شانزده- تحول تدریجی شخصیت‌های مستقل انسانی به شخصیت‌های بی‌رنگ و بی‌اصل که در نتیجه هر رنگ و عنصری را که به خود می‌گیرد، در مجرای جبر و ناخودآگاهی خواهد بود. هفده- سستی احساسات و عواطف انسانی که تدریجا کسها را به چیزها تبدیل می‌نماید. حاصل این تبدیل نیز از دست دادن استقلال شخصیت و تسلیم شدن در برابر عوامل قویتر است بدون اینکه بتواند برای مقاومت و استقلال خود، در صدد تحصیل قدرت برآید. این جریان نتیجه‌ی تباہ کننده‌ای که در دنبال خود می‌آورد، عبارتست از تباہی (خودگردانی) که مهمترین تمایز جانداران با عالم بی‌جان است. هیجده- بدترین بهره‌برداری از اصل (هدف و وسیله) به معنای تجویز ارتکاب هر عملی در راه به دست آوردن هر گونه هدفی که برای قدرتمند مطلوب جلوه نموده است. و بی‌اعتنائی به این قانون ضروری که آن هدف می‌تواند وسیله‌ای را قربانی خود نماید که دارای عظمت و ارزش آن وسیله بوده و دارای امتیازی بالاتر بوده باشد که با قربانی شدن وسیله خسارتی پیش نیاید. تاریخ حیات طبیعی محض انسانها نمی‌تواند از اصل (هدف و وسیله) به طور منطقی بهره‌برداری نماید چنانکه تا کنون نتوانسته است، دلیل این ناتوانی بسیار روشن است و هیچ ابهامی ندارد، زیرا حیات طبیعی خود را می‌خواهد و بس و در اشباع این خودخواهی که مطلوب مطلق حیات طبیعی است، هیچ مرز قانونی میان هدف و وسیله نمی‌شناسد. نوزده- تباہی وراثتی (مراجعه شود به کتاب هشت گناه بزرگ انسان متمدن) بیست- سنت شکنی‌های بی‌علت و متزلزل شدن پایه‌های حیاتبخش فرهنگ‌های اصیل که بر پایه‌ی پویائی و هدفداری استوار می‌باشد. بیست و یک- گم کردن هدف و فلسفه زندگی و گرایش به پوچی در اشکال مختلفش که فقط با جبر میکانیسم نیرومند پدیده‌ی حیات کشیده می‌شود. بیست و دو- بی‌اطمینانی و نگرانی از آینده که یکی از متفکران تحت عنوان (اضطراب مرض قرن بیستم) مطرح کرده است. بیست و سه- از دست رفتن اعتبار و اشتیاق به جهان‌بینی‌ها که ناشی از ناتوانی متفکرین از توضیح دیدگاه‌های جهان‌بینی خود می‌باشد. اگر این متفکران می‌توانستند با تشخیص و معین ساختن عینک خاصی که به چشم خود زده‌اند، برداشت

خود را از جهان‌بینی مطرح نمایند، مردم را زیر رگبار تناقضات جهان‌بینی افسرده نمی‌ساختند. بیست و چهار- فرداگرایی ناشی از بریده شدن دست از امروز و دیروز و متلاشی ساختن واقعیت با قطعات برنده‌ی زمان. می‌توان گفت چند هزار سال است که بشر در گذرگاه تاریخ حیات طبیعی خود، با برخورداری از مقداری هشیاری در فرداها زندگی می‌کند، زیرا واقعیت چهره‌ی خود را در زیر پرده‌های (حیات طبیعی محض) پوشیده و او خود را در دیروز و امروز در خلا-احساس کرده، راحتی را در فرداهای موهوم سراغ می‌گیرد، یا با یک عبارت تحلیلی پناهگاهی از دیروز و امروز و جز فردا را ندیده و به سوی آن خزیده است. گروهی دیگر هم به امید برآورده شدن آرمانها در فردائی که می‌آید در اعماق سطوح روانی خود فرود می‌روند و یک فردای آرمانی برای خود می‌سازند. شاعر مرحوم آقای ناظرزاده‌ی کرمانی می‌گوید: عمر من شد برخی فردای من وای از این فردای ناپیدای من بیست و پنج- بیماری مرگبار از خودبیگانگی. بیست و شش- ناتوانی گردانندگان جوامع از عمل به قول و پیمانهای که برای تصدی مقام مدیریت به جوامع خود می‌دهند. و عدم تعیین حدود حقیقی اختیارات مدیریت‌های جوامع. البته این عدم تعیین را وایتهد ب

ه گره خوردگی خود طبیعت بشری نسبت داده و می‌گوید: (طبیعت بشری آن قدر پیچیده و گره‌خورده است که همه‌ی برنامه‌های اصلاحی که نوشته می‌شود، در نزد زمامدار حتی از کاغذ باطل شده به وسیله‌ی نوشتن برنامه روی آن نیز بی‌ارزشتر است) بیست و هفت- بلا-تکلیف ماندن هنر و گم کردن رسالت سازنده‌ای که به طور پویا و هدفدار می‌تواند به عهده بگیرد. بیست و هشت- ناتوانی اسفانگیز در تفسیر و توجیه نسبی‌ها و مطلقها. و این یک فلسفه‌ی علمی و فلسفی محض نیست که مجهول ماندن آن ضروری بر خود حیات و مختصات مطلوب آن وارد نسازد، بلکه مسئله‌ایست که هیچ فرد و جامعه‌ای بدون تصفیه آن نمی‌تواند موقعیت‌های مادی و معنوی خود را به طور منطقی تنظیم و توجیه نماید. بیست و نه- مسائل ضروری حیات برای اکثریت قریب به اتفاق مردم که در حیات طبیعی محض زندگی می‌کنند، از روی تقلید و تاثر از یکدیگر پذیرفته می‌شود. این مسائل ضروری

چنانکه در مجلد هفتم صفحه ۲۱ و ۲۲ آورده‌ایم، هفت مسئله است: مسئله‌ی یکم - من در عین حال که در میان عوامل محیطی و اجتماعی و پدیده‌های ارثی دورنی و عوامل ریشه‌دار زندگی می‌کنم، درباره‌ی این زندگی یک احساس شخصی دارم و آن اینست که این منم که زندگی می‌کنم لذت می‌برم، درد می‌کشم تکاپو می‌کنم، عمل به قانون و قراردادهای می‌نمایم. خلاصه با اینکه در میان عوامل فوق غوطه‌ورم، آن عوامل نمی‌تواند من را آن طور محو و نابود بسازد که هیچ احساس درباره‌ی حیات شخصی خود نداشته باشم. با این مشاهده‌ی قطعی درباره‌ی حیات شخصی چه باید بکنم؟ آیا این حیات شخصی را هم به تقلید از دیگران بپذیرم؟ متأسفانه چنانکه گفتیم در امتداد تاریخ حیات طبیعی محض چنین بوده و چنین هست و ظاهراً آن طور که به نظر می‌رسد در آینده هم چنین خواهد بود که این حیات شخصی و اداری آن را باید از دیگران گرفت. مسئله‌ی دوم - مشاهدات بدیهی و دلایل لازم و کافی اثبات می‌کند که حیات من در این برهه از زمان که زندگی می‌کنم، یک امر تصادفی نبوده، بلکه از گذرگاه پر پیچ و خم میلیاردها رویداد در طبیعت از کانال معین عبور کرده به این موقعیت فعلی رسیده است. من اگر هم نتوانم پاسخ هفت میلیون (چرا) را که از آغاز حیات و رشد آن تا کنون درباره‌ی پدیده‌ی حیات مطرح می‌شود، بدهم، حداقل بایستی یک تفسیر و توجیه منطقی برای اقیانوس خود داشته باشم که حیات من در این برهه از تاریخ بشری در امتداد تاریخ کیهانی چه موقعیتی دارد؟ مسئله‌ی سوم - هدف نهائی

ی و فلسفه‌ی قابل قبول این زندگی چیست؟ متأسفانه، به استثنای عده‌ای محدود در هر قرن از قرون و اعصار، همه‌ی مردم که در حیات طبیعی محض حرکت می‌کنند، این هدف و فلسفه را با تقلید تعیین می‌نمایند. مسئله چهارم - چون انواعی بی‌شمار از چگونگی‌های زندگی انسانها را مشاهده می‌کنم که بر دو قسم عمده (حیات قابل تفسیر منطقی و حیات یله ورها در میان عوامل طبیعت و خواسته‌ها و تمایلات ممنوعان) تقسیم می‌گردند، من باید کدام یک از این دو طرز زندگی را بپذیرم و با کدامین دلیل متقن و غیر قابل تردید این پذیرش را منطقی تلقی کنم؟ مسلم است که انتخاب یکی از این دو قسم عمده نیز معمولاً - با تقلید صورت می‌گیرد. مسئله پنجم - آیا در این دنیا این سؤال مطرح است که (از کجا آمده‌ام، برای چه آمده‌ام، و به کجا می‌روم؟) که قطعاً مطرح است، پاسخ استدلالی این سؤال چیست؟ متأسفانه پاسخ این سؤال یا منتفی کردن اصل آن (که چنین سئوالی وجود ندارد) نیز با تقلید برگزار می‌شود. مسئله ششم - آیا می‌توان راهی را برای تعدیل امتیازات سودمند و مواد معیشت که با دست بشر استخراج می‌شوند، پیشنهاد کرد که مورد عشق و علاقه‌ی همه‌ی انسانها یا حداقل مورد خواست اکثریت قابل توجه انسا

نها بوده و احتیاجی به توسل به زور و قدرت و فریبکاری نداشته باشد؟ آیا می‌توان دارندگان امتیازات مستند به استعدادهای شخصی، را از روی دلیل قانع ساخت که باید امتیازاتی را که به دست آورده‌اید در راه اصلاح خود و دیگر انسانها به کار بیندازید؟ آیا لزوم تعدیل امتیازات تا کنون متکی به حماسه‌ها و تقلید از عده‌ای انگشت شمار از پیشتازان بشری نبوده است؟ مسئله هفتم - با قطع نظر از یقین صددرصد به نظم و معقول بودن جریانات جهان هستی که در آن زندگی می‌کنم، حداقل یک نوع نگرانی که موضوعش بسیار جدی است در خود می‌بینم. این نگرانی ناشی از احتمال (حداقل) منطقی وابستگی وجود من به موجود برین و کوک کننده‌ی این ساعت بزرگ است که جهان هستی نامیده می‌شود. این نگرانی جدی را چگونه باید حل و فصل نمایم؟ متأسفانه تصفیه حساب با این نگرانی ناشی از احتمال منطقی فوق‌العاده جدی و محرک نیز اکثراً با تقلید انجام می‌گیرد. سی - آیا حیات طبیعی محض می‌تواند خطوطی را برای تعلیم و تربیت کودکان و جوانان ما در راه به دست آوردن یک زندگی پاکیزه و اشباع شده با اختیار ترسیم کند که پس از گذشت سالیان عمر و مستهلک ساختن حیات و انرژیهای آن نگوید که: من کیستم تبه

شده س

امانی افسانه‌ای رسیده به پایانی بلکه بالعکس با بررسی و تحلیل سرگذشت خود همه‌ی رویدادها و موقعیتهای زندگی خود را آبیاری شده با منطق و عشق ببیند؟. سی و یک - تاریخ حیات طبیعی محض ما تا کنون پدیده‌ی باعظمت آزادی و اختیار را چنان در

ابهام و پیچیدگی می‌گذراند که در موقع طرح این پدیده جز (باری به هر جهت) سخنی به میدان نمی‌آورد. و به جای حل و فصل احساس مقدس آزادی و اختیار فقط به این قناعت می‌کند که برویم. اما اینکه چگونه برویم و کجا برویم؟ این یک مسئله‌ایست که در صندوق ذهن فلاسفه باید زیر و رو شود و ارتباطی با ما ندارد!! سی و دو- خودکشی و افزایش شماره‌ی آن در هر دو نوع خودکشی طبیعی و خودکشی روانی، نمی‌تواند برای حیات طبیعی محض تعجب‌انگیز بوده باشد، زیرا منطق حیات طبیعی قانون علیت را به طور مخصوص به خود تفسیر می‌کند که شما نتوانید این سؤال را مطرح کنید که چرا خود با اینکه موجود است، علت ناپودی خود را در خود به وجود بیاورد؟ بدون اینکه در این ناپودی مبدل به خود عالی‌تر و یا حداقل مبدل به یک خود از گونه‌ای دیگر باشد! سی و سه- ناتوانی زندگی طبیعی محض از برقرار ساختن روابط منطقی هماهنگ با وجدانی آزاد میان مواد معیشت و انسانها، با در نظر گرفتن اندیشه‌های قانونی و همه‌ی احساسات و عواطف اصیل انسانی. سی و چهار- آیا بدون تعارفات معمولی می‌توان ادعا کرد که زندگی طبیعی محض توانسته است رابطه‌ی فرد و اجتماع و دو قلمرو زندگی آن دو را به طور منطقی انسانی تنظیم نماید؟! آنچه که مشاهدات تاریخی و جریان زندگی عینی دو طرف رابطه (فرد و اجتماع) نشان می‌دهد، اینست که استعدادها و نهادهای فردی انسانها (نه به عنوان فرد موجود در خلاء بلکه به عنوان ماهیت انسانی) در زندگی اجتماعی یا به کلی حذف می‌شود و یا آن نوع استعدادها و نهادها را به فعلیت می‌رساند که قالبهای زندگی اجتماعی تعیین می‌نماید. در اینجا مجبوریم برای توضیح این مسئله جمله‌ای را که بعضی از مطلعین به ژان پل سارتر نسبت داده‌اند (و من به نوبت خود در صحت این نسبت تردید دارم) نقل کنیم. به هر حال جمله‌ای که نقل شده است چنین است: (انسان تاریخ دارد و نهاد ندارد) یعنی آنچه که انسان دارد همانست که در زندگی اجتماعی به فعلیت می‌رسد و سپس به حلقه‌های زنجیر تاریخ می‌پیوندد. ملاحظه می‌شود که جمله‌ی فوق چگونه انسان را تحویل قالبهای زندگی اجتماعی می‌دهد و سپس بدون اینکه مجالی به بروز استعدادهایی بدهد که در جوامع و محیطهای بازتر شکوفا می‌شود، به دست تاریخ می‌سپارد. مسئله اینست که چه باید کرد که به فعلیت رسیدن آن استعدادها و امتیازات با برخورداری از مزایای زندگی اجتماعی به حذف نبوغها و آزادیها و احساسات و عواطف اصل نینجامد. پاسخ و راه چاره‌ی این مسئله در تنظیم فردیت افراد با زندگی اجتماعی در حد لازم و کافی دیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد که اکثریت قریب به اتفاق ناله‌ها و آه‌هایی که تاریخ بشری از هشیاران در میان مستان در دفتر خود ثبت نموده است، مربوط به نادانی آنان درباره‌ی رازهای اصلی جهان هستی نبوده است، بلکه مستند به این بوده است که آیا ضرورت یا شایستگی داشته است که انسان با همه‌ی آن استعدادها و نهادهایی را که دارا می‌باشد، با یک قیافه‌ی نیمرخ از صدها چهره‌ی باارزش در قالبهای زندگی اجتماعی ریخته شود و سپس به بستر تاریخ بخزد؟! به عنوان مثال: آیا ابوذر غفاری همانست که عوامل محیط و اجتماع او را در خود فشرده ولی تاریخ تنها نمودهایی محدود اما در نهایت عظمت (برای هشیاران در میان مستان) از وی نشان می‌دهد؟! آیا واقعا سقراط با همه‌ی نهادهایش همانست که تاریخ یونان از قالبهای اجتماعی خود گرفته و سم شوکران به دست به ما نشان داده است؟! سی و پنج- آیا انسان امروزی تکامل یافته‌ی ارسطوی پیری است که هنوز از نظر ارزشهای معرفتی نشانه‌هایی از جوانی در رخسار دارد و موهای مشکی در میان انبوه موهای سفیدش دیده می‌شود؟ واقعا مغز ریاضیدانان و هندسه‌دانان امروزی تکامل یافته‌ای از مغز اقلیدس است؟ آیا امروزه مغزهای ما برای اثبات واقعیت جهان در برابر برکلی منطقی‌تر از ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا و ابن‌خلدون و جلال‌الدین مولوی کار می‌کند؟ سی و شش- آیا حیات طبیعی محض، توانسته است مرزهای منطقه‌ی ممنوع‌الورود جانهای آدمیان را مشخص نماید؟ سی و هفت- بدان جهت که مبنای حیات طبیعی محض بر تراحم انسانها با یکدیگر است، چنانکه در شعار فلسفی! توماس هابس دیده‌ایم که می‌گوید: (انسان گرگ انسان است) لذا این حیات مجبور شده است که اکثر انرژیهای مغزی و روانی و عضلانی خود را در راه برداشتن موانع و عوامل مزاحم خود صرف نماید. و در نتیجه نمی‌تواند انرژی و نیروی کافی مغزی و روانی و عضلانی خود را برای درک (حیات معقول) و راههای رسیدن به آن صرف نماید. سی و هفت-

بدان جهت که واقعیتهای علمی (در حیات طبیعی محض) که محصول استخدام همه‌ی قوای مغزی و روانی و عضلانی برای تنظیم ابعاد م

ادی وجود انسانی است، نمی‌تواند پاسخگوی قانع‌کننده‌ی اشتیاق به کمالات بالاتر از خور و خواب و خشم و شهوت بوده باشد، طلایه‌داران (حیات طبیعی محض) مجبور می‌شوند به اضافه به رسمیت شناختن وسایل تخدیر، مطلقهائی را بسازند و پردازند و در معرض افکار بشری قرار بدهند و با این مطلقه‌های ذهنی محض اشتیاق سوزان به کمال مطلق را خاموش و یا اشباع کاذب بنمایند. سی و نه- یکی از مختصات بسیار بدیهی (حیات طبیعی محض) این بوده است که اغلب تلاشهای بشری در راه باز کردن میدان برای زندگی در میان تراحم ممنوع خود صورت می‌گیرد، به طوری که می‌توان ادعا کرد که بشر برای باز کردن میدان زندگی در میان عوامل مزاحم طبیعت کمتر دچار تلفات به معنای عمومی آن بوده است تا برای باز کردن میدان زندگی در میان عوامل مزاحم انسان نماها. با این حال امثال هربرت اسپنسر با تمام آسودگی خاطر می‌گویند: بشر در سیر تاریخی خود در مجرای تکامل حرکت می‌کند!! دیگر نباید وقتی که می‌شنویم هر چه تراحم یک فرد یا یک قومی با انسانهای دیگر کشنده‌تر بوده است، برای به دست آوردن نام قهرمانی شایسته‌تر جلوه کرده است! این هم یک دلیل دیگر برای اثبات صحت شعاری که می‌گوید: بشر در مجرای تکامل

عقلانی است! چهل- قطعی است که هشیاران انسان‌شناس انسان‌دوست به هیچ وجهی درباره‌ی شیوع دروغ و ابراز خلاف واقع در اشکال ساده و پیچیده، در جوامع انسانی هیچ سخنی ندارند جز اینکه بگویند: حیات طبیعی محض همین است که می‌بینید. این حیات طبیعی چون هدفی جز گسترش و نفوذ خود طبیعی در همه‌ی واقعیات انسانی و طبیعی در راه ارضای خواسته‌های طبیعی ندارد، لذا واقعیات هر چه باشد در استخدام خود طبیعی در حیات طبیعی است. به همین جهت است که راست و دروغ و حق و باطل و خوب و بد و زشت و زیبا و خیر و شر و به طور کلی من و ارتباط صحیح آن با جز من در قاموس (حیات طبیعی) از هیچ گونه اصالتی برخوردار نمی‌باشد، در صورتی که این حقایق متضاد در رابطه انسان با جهان و ممنوع خود از ذات آدمی برمی‌خیزند و ظهور پیدا می‌کنند. مسائل گذشته را مطرح که کردیم نمونه‌ای از مختصات حیات طبیعی بوده و به خوبی می‌توانند ادعای گروهی از متفکران دوران اخیر را که به تکامل عقلانی و روانی بشر اصرار می‌ورزند، باطل نمایند. بحثی در رضایت بشر به (حیات طبیعی) محض و توضیح اینکه این رضایت خام و ابتدائی است گفته می‌شود: بشر بر مبنای حیات طبیعی محض که اکثریت چشمگیر انسانها در همه

ی دورانها در آن غوطه‌ورند، رضایت داشته و بر آن مبنا حرکت می‌کنند. آیا این رضایت دلیل آن نیست که مسیر حیات بشری همین است که پیش گرفته و حرکت می‌کند؟ می‌گوئیم: همانطور که می‌گوئید اکثریت چشمگیر انسانها بر مبنای مزبور حرکت می‌کنند، ولی نباید این رضایت و حرکت را یک پدیده‌ی ساده‌ی طبیعی واقعی بنگریم. اگر در این مورد دقت کنیم، خواهیم دید: این رضایت و حرکت معلول یا نتیجه‌ی مستقیم همان (حب ذات) است که (صیانت ذات) و (خودگردانی) و در اصطلاح بعضی از زیست‌شناسان (تضمین مقصود) گفته می‌شود و این حب ذات و خودخواهی مطلق که مهمترین مختص جاندار است همواره در صدد تحصیل رضایت به موقعیتی است که جاندار در آن قرار گرفته است، یعنی فشار و جبر مکانیسم خودخواهی و حب ذات رضایت را بر جاندار تحمیل می‌نماید و انسان معمولی هم چنین گمان می‌کند که این رضایت مطابق همه‌ی استعدادها و امکانات انسانی او به وجود آمده است! با بررسی دقیق در ارزیابی رضایتهائی که در حیات طبیعی محض دیده می‌شود، می‌توان انگیزه‌های آن را در نظر گرفت. از آن جمله: ۱- رضایت ناشی از سستی اراده و ناتوانی از تحمل گذشت از موقعیت فعلی که بر مبنای مقداری از خواسته‌ها و هضم یا تعدی

ل ناملايمات زندگی استوار شده است. ۲- رضایت ناشی از رهائی از فشار و اضطراباتی که حیات طبیعی را ناگوار و مختل

می‌سازد، رضایت با این انگیزه اگر ادامه پیدا کند، احتیاج به صرف نیروی زیادتری دارد که خستگی و ملالت گریز دائمی از فشار و اضطرابات حیات طبیعی را جبران نماید. ۳- رضایت حاصل از عوامل جبری محیط و اجتماع، خواه این عوامل موجب حذف بعضی از عناصر موجودیت انسانی بوده باشد و یا اینکه بر عناصر موجودیت او بیفزاید، زیرا فرض اینست که عوامل جبری محیط و اجتماع او را به تسلیم وادار نموده است، لذا او نمی‌تواند در محاسبه و ارزیابی نتیجه این تسلیم، کاری انجام بدهد. اگر این شخص اندکی دارای ظرفیت باشد و بتواند در مرحله‌ای بالاتر از حیات طبیعی محض بیندیشد به کشیدن آهی از درون قناعت می‌کند و اگر آدمی بی‌ظرفیت باشد به جهت ترس از دست دادن رضایت، آن مرحله‌ی عالی را به طوری تفسیر و توجیه می‌کند که به جهت عدم وصول به آن مرحله خود را ورشکست تلقی ننماید. مختص معمولی و اسف‌انگیز این رضایت خام و ابتدائی که همواره (حیات همین است و درست است) را چه آگاهانه و چه ناآگاهانه برای انسان تلقین می‌کند، اینست که اصلاً نتواند عظمت مرحله‌ی عالی تر را

بچشد، اگر هم گاهی موفق به درک مفهومی ناقص از مرحله‌ی عالی حیات شود، با همان الگوها و معیارهای حیات طبیعی محض که مورد رضایت او است تفسیر و تحلیل می‌نماید و از این تفسیر و تحلیل این نتیجه‌ی بازدارنده از حرکت را می‌گیرد که بله، آن مرحله چیزی نیست که ارزش دست برداشتن از موقعیت فعلی را که رضایت مرا به خود جلب نموده است، داشته باشد. این رضایت پرستان سدی غیرقابل نفوذ در برابر عقل خود به وجود می‌آورند که مانع فعالیت عقل می‌گردد و نمی‌گذارد درک کنند که شناخت و ارزیابی موقعیت فعلی و رضایت معقول درباره‌ی آن بدون بالاتر رفتن از همین موقعیت امکان‌پذیر نمی‌باشد. آری اینان هرگز درک نخواهند کرد که قانون اصلی اینست: من آب شدم سراب دیدم خود را دریا گشتم حباب دیدم خود را آگاه شدم غفلت خود را دیدم بیدار شدم به خواب دیدم خود را مختص دیگر این رضایت خام و راکد، به برگشت تدریجی به ناآگاهیها و سستی‌ها و صرف عمر است در گلاویزی بی نتیجه با هر چه که آن را مزاحم خود می‌بیند. این رضایت کجا و (حیات معقول) کجا که می‌گوید: تساوی دو روز انسان از نظر رشد و پیشرفت انسانی خسارتست؟! ۴- رضایت ناشی از احساس لذت از حیات طبیعی محض پیروان

آگاه و ناآگاه اپیکور با تفسیر حیات به (بهره‌برداری از لذایذ هر چه بیشتر و فرار از ناگواریها و آلام هر اندازه که امکان‌پذیر است) رضایت را در همین تفسیر و توجیه می‌دانند. اولین خسارتی که دامنگیر این جویندگان رضایت است، جهل مهلک و نابخردانه‌ایست که انسان را موجودی در خلاء محض فرض می‌کنند و گمان می‌برند لذایذ و آلام یک انسان ناگهان از زمین می‌روید یا ناگهان از آسمان فرو می‌ریزد و نمی‌فهمند که اغلب لذایذ شخصی لذت پرستان بر بنیاد دردها و شکنجه‌ها و ناگواری دیگران استوار می‌شود و به قول ناصر خسرو: اغلب چنین است که: ده تن از تو زرد رو و بینوا خسبد همی تا به گلگون می، تو روی خویش را گلگون کنی اینان پست تر از آنند که بفهمند عظمت و ارزش اشتراک در غم و اندوه انسانها با امکان فرار شخصی از آنها و فقط برای احساس وحدت در حیات که جلوه‌گاه مشیت الهی است، باعظمت تر از خم شدن به روی خویشتن و خارش دادن خود برای احساس لذت می‌باشد. رضایت به احساس لذت شخصی که اساسی‌ترین مختص حیات طبیعی است، نفوذ ناپذیرترین سد است که میان انسان و (حیات معقول) به وجود می‌آید. ای کاش اپیکور به همان نظریه اتمی خود درباره‌ی اجزاء بنیادین اجسام طبیعی

قناعت می‌کرد و جلو حرکت بشری را با ارائه هدونیسیم (کیش لذت پرستی) نمی‌گرفت. رضایتها به طور طبیعی مانع از پیشرفت به سوی استقلال و آزادی شخصیت بوده است این رضایت از شگفت‌انگیزترین پدیده‌های فردی و اجتماعی انسانها است که متاسفانه کمتر مورد دقت و تحقیق قرار می‌گیرد. حقیقت اینست که در هر یک از جوامع اشخاص انگشت شماری پیدا می‌شوند که با تحلیل منطقی رضایت موجود به عوامل و انگیزه‌های اصلی و نتایج آن، بتوانند از عهده‌ی ارزیابی کامل آن برآیند. این بدان علت است که معمولاً- نوع انسانی بیشترین انرژیهای مغزی و روانی و عضلانی خود را در راه برداشتن موانع جریان چشمه‌سار زندگی خود

می‌نماید، تا شناخت و درک خود حیات و پیدا کردن سعادت واقعی در (حیات معقول) که در اعماق جاننش در انتظار وصول به آن به سر می‌برد. دیگر از این جریان شرم‌آور صحبت نکنیم که این حیات طبیعی در راه انحصار قدرت در دست خود به نابود ساختن چه قدرتهای مفید و سازنده دست زده و با کمال رضایت و خرسندی به حیات یغماگر خود دل خوش داشته است. رضایت پدیده‌ایست که اغلب با احساس آزادی اشتباه می‌شود و آدمی در حال رضایت به وضع خاص خود چنین می‌پندارد که از آزادی کامل برخوردار است

و اگر بتواند آن رضایت را به حد لازم و کافی تحلیل کند، چه نارضایتی‌ها و ناخشنودیها که از رضایت خواهد دید زیرا اگر این تحلیل کننده از اندک هشیاری برخوردار باشد، خواهد فهمید که او با آن رضایت خام، در هر موقعیتی از زندگی به عوض شدن حلقه‌های زنجیر جبری که به دست و پای روانش بسته است، سرگرم و دلخوش است و او از آزادی و استقلال شخصیت جز این تعویض چیزی نمی‌داند. بیائید به مقداری از رضایتها توجه کنیم: در یکی از مثالهای مثنوی درباره‌ی رضایت‌های تنگ نظرانه‌ی مردم معمولی چنین است که: قطراتی از بول در گوشه‌ای از مستراح ریخته شده است، یک کاه ناچیزی روی آن قطرات شناور است، مگسی می‌آید و روی آن کاه می‌نشیند و با ناچیزترین حرکت هوای عفونی، کاه به حرکت در می‌آید و در روی آن قطرات بول شروع به حرکت می‌نماید، رضایتی که این مگس از گردش با آن کاه روی آن چند قطره بول دارد، رضایتی شبیه به خشنودی آن کشتیان بسیار ماهر و استاد دارد که کشتی بزرگی را در سطح اقیانوس پهناوری می‌رانند و رو به ساحل برای عالی‌ترین خدمات زندگی انسانها پیروزمندانه پیش می‌رود. ۲- قورباغه‌هایی را تصور کنید که نزدیک غروب آفتاب از برکه‌ی محقر خود بیرون آمده چند قدمی

در خشکی به این سو و آن سو می‌گردند و در تاریکی شب به همان برکه‌ی محقر خود برمی‌گردند و ناگهان عکس نقطه‌های زرین را در سطح آب زلال آن برکه می‌بینند، با تعجب از یکدیگر می‌پرسند که این اشیاء چیستند که پس از رفتن ما از این برکه، آمده و جای ما را اشغال کرده‌اند؟ اینها بدون اجازه‌ی ما وارد آشیانه‌ی ما گشته‌اند. دیگر قورباغه‌ها هم سخن و پرخاش او را تصدیق می‌کنند و می‌گویند: بیائید دسته‌جمعی این اشیاء را از آشیانه‌های خود برانیم، همه‌ی آنان خود را به برکه انداخته با دست و پاهای کوچکشان بر آن نقطه‌های زرین می‌زنند از ضربه‌های دست و پای آنها موجهای بسیار ناچیزی دگرگونیهائی در عکس آن نقطه‌های زرین به وجود می‌آورند. در نتیجه با احساس این پیروزی چنان رضایت و خشنودی به آنها دست می‌دهد که برای یک انسان که جهانی را بسازد. هیچ می‌دانید آن عکس نقطه‌های زرین چه بوده است؟ آن عکس کهکشان خط شیری با آن همه اجرام و کرات و آفتابهای سرسام‌آورش می‌باشد. ۳- رضایت کودک‌کان در جنگ و صلح با یکدیگر که- بر خیالی صلحشان و جنگشان بر خیالی نامشان و ننگشان ۴- رضایت آن دباغ به هوای دباغخانه که وقتی وارد بازار عطر فروشان گشت، از ناراحتی بر زمین ا

فتاد و هر کسی درد و ناراحتی او را به گونه‌ای توصیف و معالجه‌ی آن را پیشنهاد می‌کرد، تا شخص هشیاری پرسید کار این شخص چیست؟ پس از تحقیق معلوم شد که کار او دباغی و کارگاهش دباغخانه است. او را به همان کارگاهش بردند و فوراً به حال عادی خود برگشت و به کار خود مشغول شد. ۵- رضایت جاهل بر احساس آزادی ناشی از نفهمیدن واقعیات حیات که به احساس (هر چه می‌خواهم می‌کنم و هیچ اصل و قانونی نمی‌تواند دست و پای مرا ببندد). ۶- رضایت به تخدیر و از بین بردن هشیاریها که هر لحظه‌اش می‌تواند مقدمه‌ی بسیار شایسته‌ای برای ورود بر هدف اعلای زندگی باشد. و به طور کلی رضایت به (حیات طبیعی محض) با در نظر گرفتن آن همه معماهای رنج‌آور که در مبحث پیشین مطرح نمودیم. پس از بررسی دو مقدمه برای شناخت (حیات طبیعی محض و مختصات آن، می‌رسیم به طرح و بررسی (حیات معقول). اولاً این نکته را ناگفته نمی‌گذاریم که بحث و تحقیق درباره‌ی پدیده (حیات) نه از امروز شروع می‌شود و نه با این مباحثی که ما طرح می‌کنیم، ختم می‌گردد. نه هرگز، زیرا حقیقت اینست که پیش از ما و در همین دوران معاصر نیز هزاران متفکر این پدیده‌ی بااهمیت را از دیدگاههای بسیار

گونگون و کاملاً جدی

با دو روش تحلیل و ترکیب مورد کاوش و تحقیق قرار داده‌اند و در این راه به موفقیت‌های بسیار چشمگیر نیز نائل آمده‌اند و ما به نوبت خود درودهای فراوان به آنان می‌فرستیم و پیشرفت همه‌ی صاحب‌نظران را در این تکاپوی مقدس آرزو می‌نماییم. و نیز می‌دانیم که نتایج فکری و تجربی این صاحب‌نظران با قطع نظر از دخالت اصول پیش ساخته‌ای که ذهن بعضی از آنان را در نتیجه‌گیری به طور ناملموس توجیه می‌نماید، بسیار باارزش بوده و واقعا از عوامل مهم پیشرفت در علوم انسانی بوده است. حتی همین بحث (حیات معقول) را که هم اکنون ما مورد بررسی قرار می‌دهیم، در تحقیقات انسان‌شناسانی که درباره‌ی همه ابعاد حیات انسانی اندیشیده‌اند، با اشکال مختلف می‌بینیم. آنچه که به عقیده‌ی ما امروزه ضرورت حیاتی دارد، اینست که بحث و بررسی از (حیات معقول) را بار دیگر تا آنجا که ممکن است زنده‌تر و همه‌جانبه‌تر در میان بگذاریم و از مغزهای نیرومند و رشدیافته که دارای ارواح وارسته هم می‌باشند، برای تکمیل این مبحث استمداد کنیم نه اینکه مباحث طرح شده را در (حیات معقول) چنان با حالت انحصارگرایانه طرح کنیم که به جای آماده کردن مقدمه برای انتقال از (حیات طبیعی محض) به (حیات معقول) با تنگ نظریهای معمولی که خود یکی از مختصات بارز (حیات طبیعی محض) است درد دیگری بر دردهای بشری بیفزاییم.

رضایت خام و ابتدائی با انگیزه‌هایی که یادآور شدیم، در مواردی از قرآن مجید تذکر داده شده است. از آن جمله: ۱- ارضیتم بالحياء الدنيا من الاخره (آیا به همین حیات دنیوی به جای حیات ابدی رضایت دادید) مقصود از حیات دنیوی بدون تردید (حیات طبیعی محض) است که در برابر (حیات پاکیزه) (حیاه طیبه) و حیات قابل استدلال (زندگی مبنی بر دلیل و برهان روشن) که در آیه‌ی و یحیی من حی عن بینه آمده است، قرار می‌گیرد، نه حیات به معنای عمومی آن که قابل اعتلاء و تکامل می‌باشد. ۲- و اذا انزلت سوره ان آمنوا بالله و جاهدوا مع رسوله استاذنک اولوا الطول منهم و قالوا ذرنا نحن مع القاعدین. رضوا بان یکنوا مع الخوالف و طبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون. لکن الرسول و الذین آمنوا معه جاهدوا باموالهم و انفسهم و اولئک لهم الخیرات و اولئک هم المفلحون (و هنگامی که سوره‌ای نازل می‌شود و دستور می‌دهد که ایمان به خدا بیاورید و با پیامبر او جهاد کنید، ثروتمندان و قدرتمندان از آنان از تو اجازه می‌خواهند و می‌گویند: ما را رها کن تا با کسانی باشیم که عاجز

از جهادند. آنان راضی شده‌اند که با ناتوانان باشند و بر دل‌های آنان مهر سقوط زده شده است، آنان نمی‌فهمند و کسانی که با آن پیامبر ایمان آورده‌اند با اموال و نفوس خود جهاد کردند و خیرات نصیب آنان گشته و آنان هستند که رستگارانند) در این آیات شریفه مبنای رضایت آنان را زندگی با مال و ثروت و قدرت معرفی کرده و اعلام می‌دارد که آنان برای آماده کردن زمینه‌ی رضایت به (حیات طبیعی محض) از جهاد و تلاش در به دست آوردن خیرات (حیات معقول) اعراض می‌کنند و به قول مولوی: (من نخواهم چشم زودم کور کن!) چنانکه ملاحظه می‌شود، رضایت پرستان دل‌های خود را مهر و موم نموده و برای حفظ (حیات طبیعی) خود فهم و درک را از دست می‌دهند. ۳- ان الذین لایرجون لقائنا و رضوا بالحياء الدنيا و اطمانوا بها و الذین هم عن آیاتنا غافلون. اولئک ما وهم النار بما کانوا یکسبون (آنانکه امیدی به دیدار ما ندارند و به زندگی دنیوی (حیات طبیعی محض) رضایت داده و به همین حیات دل خود را آرام ساخته‌اند و آنانکه از آیات ما غفلت می‌ورزند. جایگاه نهائی آنان به جهت آنچه که به خود اندوخته‌اند، آتش است.) در این آیه خوب دقت کنید که رضایت به حیات طبیعی محض و اطمینان به آن و غفلت

از آیات الهی را در یک جا متذکر شده است. با نظربه این نکته، خواه رابطه میان این امور رابطه علیت باشد و خواه با یکدیگر همزمان باشند و یا فقط در آیه‌ی شریفه پهلوی هم قرار گرفته باشند، با قرینه عقلی می‌توان رابطه‌ی آنها را با یکدیگر در اعراض از (حیات طیبه) و (حیات مستند به دلیل روشن) که همان (حیات معقول) است، پیدا کرد. بنابراین می‌توان گفت: امید نداشتن به دیدار خداوندی و رضایت به (حیات طبیعی محض) و غفلت از آیات الهی همه و همه ضد (حیات معقول) است که طبیعت واقعی انسان در جستجوی آن است. در قرآن مجید در برابر رضایت ابتدائی و خام که از مختصات گرایش به (حیات طبیعی محض) است،

رضایت عالی ناشی از گرایش به (حیات معقول) (حیات طیبه و حیات مستند به دلیل روشن) مطرح و آن را نتیجه‌ی ارتباط رشدیافتگان با خدا معرفی می‌نماید. از آن جمله: ۱- یا ایها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه. فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی (ای نفس واصل به مقام والای اطمینان، به سوی پروردگارت برگرد، در حالی که تو به درجه‌ی رضایت از پروردگارت رسیده‌ای و پروردگارت از تو راضی است. داخل در گروه بندگانم باش و قدم در بهشت من بگذار) اطمینان نفس و رضایت که در

این آیه مقدمه‌ی بازگشت به پیشگاه ربوبی معرفی شده است، آن اطمینان و رضایتی است که آدمی را شایسته‌ی دیدار خداوند و ورود در گروه بندگان رشدیافته نموده است. این اطمینان حاصل از به فعلیت رسیدن و شکوفا شدن و ابتهاج شخصیت آدمی است، نه فرو رفتن در لجن خواسته‌های فریبای حیات طبیعی که روی بدبختی‌ها و سیه‌روزیهای دیگر انسانها و اضطرابات پشت پرده خودآگاهیهای خود انسان استوار شده است. مقدمه‌ای بر تفسیر (حیات معقول) در این مقدمه اولاً به یک اصل مهم که مخصوص قلمرو انسانشناسی است. به طور مختصر اشاره می‌کنیم و ثانیاً آیات قرآنی مربوط به (حیات معقول) را که سرفصل مباحث ما است، می‌آوریم: ما اصل مهمی که مخصوص قلمرو انسانشناسی است، یک ملازمه‌ی لطیف میان دو قضیه‌ی (حیات انسانی چنین است) و (حیات انسانی چنین باید باشد) است که متاسفانه از دیدگاه اغلب متفکران علوم انسانی دور می‌ماند. تحقیقات ما درباره‌ی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی بدون توجه به این ملازمه‌ی لطیف با مشکلات فراوانی روبرو می‌گردد. ما با تفسیر و توضیح جهان هرگز به جهان و قوانین و روابط و اجزای آن تلقینی نمی‌کنیم که شما بایستی چنین یا چنان باشید، شناخت ما درباره‌ی ماهیت آب که

مرکب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن با نسبت معین است، این نتیجه را نمی‌دهد که ای آب، این وضع تو صحیح است و به همین حال خود ادامه بده یا اینکه ای آب، این وضع معین تو غلط است و باید به طور خودکار این وضع معین را دگرگون بسازی. زیرا آب همواره آب بوده و با وجود شرایط آب بودن، آب خواهد بود و با شناخت و توصیه و دستور تلقین ما هیچ دگرگونی در آن به وجود نخواهد آمد. در صورتی که وقتی که یک صاحب‌نظر در علوم انسانی مسئله‌ای را در طبیعت حیات یا عناصر روانی انسانها مطرح می‌کند. همه‌ی انسانها در فکر تصفیه حساب با آن مسئله می‌افتند که خوب، من بنا به تحقیق آن صاحب‌نظر دارای این مختص می‌باشم، حال در ابقاء یا دگرگون ساختن این مختص چه باید بکنم؟ تاثیر و تاثر من از آن مختص چگونه باید باشد؟ به همین جهت است که می‌گوئیم: ما اگر متفکرانی نداشته باشیم که وحدت عالی حیات را با هماهنگی ساختن (حیات آنچنان که هست) و (حیات آنچنان که باید باشد) با بهترین وجه برای ما تفسیر و توجیه کنند، هرگز امیدی به رفع موانع تکامل عقلانی و روانی و تقلیل دردهای خانمانسوز نخواهیم داشت ما باید بدانیم این حیات است، یک قطعه سنگ بیرون از ذات انسانی نیست که بتوان (آنچنان که هست) را، از (آنچنان که باید) آن تفکیک کنیم، زیرا سنگ را می‌توان تحت سلطه و مدیریت انسان زنده قرار داد که آن را به هر نحوی که می‌خواهد بردارد و بگذارد، این حیات است، این پدیده‌ایست که عامل و معمول و ادراک کننده و ادراک شونده و سلطه‌گر و مورد سلطه قرار گرفتن و سازنده و ساخته شده در آن اتحاد پیدا می‌کند. اینجا جای شوخی نیست، شوخی‌هایمان را در اشعار خیال پرور به کار ببریم، نه در این پدیده‌ی شوخی‌ناپذیر. وقتی که یک انسان دارای حیات می‌گوید که او برده‌ی عوامل جبریست، نه فقط واقعیتی را آنچنان که هست بیان می‌کند، به طور ضمنی به خود تلقین می‌کند که من برده‌ی عوامل جبری هستم. و بالعکس وقتی می‌گوید: انسان از پدیده‌ی با عظمت آزادی برخوردار است، ضمناً به خود تلقین می‌کند که من آزادم. چه رسد به اینکه گویندگان این مطالب به عنوان پیش تازان معرفت حیات انسانی شناخته شوند. جان استوارت میل، با توضیح آزادیهای پنجگانه در انسان، فقط (انسان آنچنان که هست) را بیان نمی‌کند بلکه به طور ضمنی و موکد: (انسان آنچنان که باید) را نیز توضیح می‌دهد و تلقین می‌کند. همچنین وقتی که هواداران جبر اسپینوزا با محققان سبیرنیتیک می‌گویند: (اینست انس

ان) ضمنا (باید انسان چنین باشد) را نیز تلقین می‌کنند. خلاصه به نظر می‌رسد هر متفکری که درباره‌ی حیات انسانی به عنوان (آنچنان که هست) ابراز عقیده می‌کند، مخصوصا اگر ابرازکننده دارای مقام علمی هم باشد، چه بخواهد و چه نخواهد ضمنا نظری درباره‌ی (انسان آنچنان که باید باشد) اظهار می‌دارد. مخصوصا با توجه به اصل واقعی گرائی که در طبیعت بشری وجود دارد. بنابراین، اظهار نظر در (انسان آنچنان که هست) به ضمیمه‌ی اصل مزبور، مستلزم قرار گرفتن انسان در مجرای (آنچنان که باید) می‌باشد. با توجه دقیق به آنچه که گفتیم، ضرورت اساسی هماهنگ ساختن دو مسئله هست و باید درباره‌ی حیات انسانها روشن می‌شود. پس از بررسی‌ها و تحقیقات لازم برای پیدا کردن راه این هماهنگی چیزی جز طرح (حیات معقول) وجود ندارد و با طرح این نوع حیات است که می‌توان تلاشها و امتیازات بشری را که به دست می‌آورند، تفسیر و توجیه نموده و موانع تکامل عقلانی و روانی را از پیش پای این موجود برداشت. اکنون پیش از ورود به مباحث (حیات معقول) آیات مربوط به این نوع حیات را مطرح می‌کنیم. ۱- لیهلك من هلك عن بينه ويحيى من حى عن بينه (تا کسی که هلاک می‌شود و زندگی او تباہ می‌گردد، مس

تند به دلیل روشن باشد و کسی که زندگی می‌کند، زندگی او مستند به دلیل روشن باشد). زندگی مستند به دلیل روشن (حیات معقول) است که تکیه‌گاه عقلانی دارد و هیچ سئوالی را که مربوط به هدفهای نسبی و هدف مطلق زندگی است بی پاسخ نمی‌گذارد. ۲- یا ایها الذین آمنوا استجبوا لله وللرسول اذا دعاکم لما یحییکم ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا و رسول آن را اجابت کنید هنگامی که شما را به آنچه که حیات می‌بخشد، دعوت می‌نماید). مسلم است که این آیه خطاب به مردم زنده آن روز بوده است نه مردگان پوسیده در زیر خاک- ولی زندگی آنان از مثنی حرکات و سکونهای پست حیوانی و خودمحوری تجاوز نمی‌کرد، اینان مردگانی بودند که از زندگی جز نام آن را که به خود بسته بودند، بهره‌ای نداشتند. پس حیاتی که اسلام آنان را برای برخورداری از آن دعوت می‌کرده است، (حیات معقول) بوده است. ۳- من عمل صالحا من ذکر او اثی فلنحییه حیا طیه (هر کس از مرد یا زن عمل صالح انجام بدهد، او را با (حیات پاکیزه) که همان (حیات معقول) است، احیاء می‌کنیم). ۴- یتب الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیاة الدنیا و فی الآخرة (خداوند کسانی را که ایمان آورده‌اند، با قول ثابت در حیات دن

یوی و اخروی تثبیت می‌نماید). این یک مختص اساسی (حیات معقول) است که زندگی آدمی بر مبنای اصول و قوانین عقلانی ثابت بوده باشد و وحدت تکاملی حیات و شخصیت در مجرای دگرگونیه‌ها و تغییرات روبنائی محفوظ و ثابت بماند این ثابت و پایداری بدون تکیه بر آن اصول و قوانین امکان‌ناپذیر است. ۵- ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین (حقا، نماز و عبادات و حیات و موت من از آن خدا پروردگار عالمیان است). جز (حیات معقول) هیچ نوع زندگی قابل عرضه به خداوند نیست. زندگی غوطه‌ور در شهوات و هوسهای شیطانی و مبتنی بر قدرت پرستی و خودمحوری را نمی‌توان به خداوندی که به وسیله‌ی وجدانها و عقول انسانها و به وسیله پیامبران دوری از آنها را دستور می‌دهد، مربوط ساخت. با نظر به مجموع اوصاف مثبت و سازنده‌ی انسانی و با توجه به نتایج عینی زندگی حیوانی انسانها در گذرگاه قرون و اعصار و با دقت در شور و اشتیاق سوزان خردمندان و هشیاران در میان مستان جوامع و ملل و با در نظر گرفتن عظمت‌های رشدیافتگان تاریخ می‌توان (حیات معقول) را به ترتیب زیر تعریف نمود: نخست یک تعریف ساده و روشن برای (حیات معقول) متذکر می‌شویم و سپس به مباحث مربوطه می‌پردازیم. تعریف

حیات معقول عبارتست از حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی شکوفان در اختیار، در مسیر هدفهای تکاملی نسبی تنظیم نموده، شخصیت انسانی را که تدریجا در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف‌های عالی زندگی می‌نماید این هدف اعلا شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است. این تعریف شامل چند عنصر مهم است که برای توضیح مجموع تعریف، باید هر یک از آن عناصر را مورد بررسی قرار بدهیم. ۱- حیات آگاهانه: آگاهی به اینکه من زنده هستم غیر از قرار گرفتن ناآگاه در جویبار زندگی است که همه‌ی جانداران از آن برخوردار می‌باشند. قرار گرفتن

ناآگاه در جویبار زندگی، حرکتی است با احساس ملایم زندگی که جاندار به طرف آن می‌خزد و احساس ناملایم زندگی که از آن می‌گریزد. این توجیه خودکار مختص ذاتی زندگی طبیعی است که یک محصول ظریفی از تفاعل مواد و خواص آن می‌باشد. این محصول ظریف که با هفت میلیون چرا به حرکت در راه خود ادامه می‌دهد بدون آگاهی به مصالح ساختمانی که آن را می‌سازد و بدون آگاهی از اینکه از آن مصالح چه می‌توان ساخت، یک پدیده وابسته است که نمی‌تواند برای استقلال هویت خود حسابی باز کند.

در حقیقت همه‌ی شئون و فعالیت‌های حیاتی انسانی که در چنین زندگی ناآگاه حرکت می‌کند، از عواملی گرفته می‌شود که بیرون از ذات خود او است و با عواملی از دست می‌رود که مربوط به خود او نیست. این انسان هر جمله‌ای را که با ضمیر متکلم (ام) (من) تمام کند، معنای جز اسناد محتوای آن جمله به عامل بیرون از ذات خود ندارد. به عنوان مثال اگر بگوید: می‌اندیشم، معنایش اینست که می‌اندیشند. می‌خندم (می‌خندد) می‌گریم (می‌گرید) حرکت می‌کنم (حرکت می‌کند) قدرت من (قدرت او) علم من (علم او) تکاپوی من (تکاپوی او) و غیر ذلک. فقط آگاهی به حیات است که اصول و ارزشهای خود را برای آدمی تفسیر نموده و او را به تفکیک من از او و من از آن توانا می‌سازد. اینکه می‌بینم اکثر صفحات تاریخ بشری را، تاریخ طبیعی او پر کرده و بیش از صفحات اندکی به تاریخ انسانی او اختصاص نیافته است، معلول همین ناآگاهی‌ها از اصول و ارزشهای حیات بوده است. و نیز اینکه می‌بینیم همه‌ی تاریخ و سرگذشت بشر برده قدرت ناآگاه بوده و هر چه زمانها می‌گذرد بر سلطه‌ی ناآگاهانه‌ی قدرتها افزوده و بردگی بشر به آن قدرتها که در اشکال جلب‌کننده بروز می‌کنند، محکمتر می‌گردد، معلول ناآگاهی از حیات

و اصول و ارزشهای آن است. چون سر و ماهیت جان مخبر است هر که او آگاهتر با جان‌تر است اقتضای جان چوای دل‌آگهی است هر که آگاه‌تر بود جانانش قویست روح را تاثیر آگاهی بود هر که را این بیش‌اللهی بود خود جهان جان سراسر آگهیست هر که بیجانست از دانش تهی است مولوی با یک جمله مختصر مضمونی را که از آیات فوق برمی‌آید، متذکر می‌شویم و عنصر آگاهی و دخالت آن را در (حیات معقول) توضیح می‌دهیم: جان یعنی آگاهی از خویشتن. بنابراین، هیچ انسانی نمی‌تواند ادعای برخورداری از (حیات معقول) نماید مگر اینکه از هویت و اصول و ارزشهای حیات خویش آگاه بوده باشد. از این مطلب به خوبی روشن می‌شود که اصرار شدید دین اسلام درباره‌ی تحصیل آگاهی به خویشتن برای چیست. برای آنست که مبنا یا مسیر و یا جهت دین اسلام عبارت است از (حیات معقول) و این حیات معقول بدون آگاهی قابل تحقق نمی‌باشد. چیست دین برخاستن از روی خاک تا ز خود آگاه گردد جان پاک محمد اقبال لاهوری مسلم است که این آگاهی محصولی از تکاپوهای فکری و عقلانی در شناخت هویت و اصول و ارزشهای حیات انسانی است. این عنصر تعریف (لزوم آگاهی به حیات (آنچنان که هست) و حیات (آنچنان که باید

باشد) مفاد آن آیه قرآنی است که می‌گوید: لیهلك من هلك عن بينه و يحيى من حى عن بينه (تا کسی که هلاک می‌شود و زندگی او تباه می‌گردد مستند به دلیل روشن باشد و کسی زندگی می‌کند، زندگیش مستند به دلیل روشن باشد). مطابق این آیه‌ی شریفه آن انسان که نتواند آگاهی به حیات داشته باشد و نتواند شایستگی حیات خود را در هر موقعیتی که قرار می‌گیرد با دلیل روشن اثبات نماید زندگی او (حیات معقول) نبوده بلکه پدیده‌ای ناآگاه و در مجرای قوانین طبیعت و زورگوئی‌ها و زورآزمائیهای هموعان ناآگاه خود تسلیم محض است. ۲- نیروها و فعالیت‌های جبری و شبه جبری زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی شکوفان در اختیار، در مسیر هدفهای تکاملی تنظیم نمودن. اینست عنصر دوم (حیات معقول) که پس از به دست آوردن آگاهیهای عقلانی درباره‌ی حیات آغاز می‌شود. برای درک این عنصر و عظمت و چگونگی دخالت آن در (حیات معقول) مسائل زیر را مطرح می‌کنیم: مسئله‌ی یکم- آگاهی از حیات بزرگترین کاری که می‌کند اینست که کمیت و کیفیت روابط انسانی را با نیروها و قوانین و فعالیت‌های جبری که او را از هر طرف احاطه کرده‌اند، و مقدار و چگونگی آزادی خود را در میان جنگل انبوه جبرها و شبه

جبرها درک می‌نماید. این مسئله به قدری برای مشتاقان (حیات معقول) اهمیت دارد که اگر بگوئیم: بدن درک این مسئله و عمل به آن، ادعای زندگی جز یک گزاف گوئی شرم‌آور بیش نیست، سخنی از روی حقیقت گفته‌ایم. برای فهم اهمیت حیاتی این مسئله کافی است که جمله‌ای از نیایش حسین بن علی (ع) را در صحرای عرفات، (آن نیایش که بازگوکننده‌ی جدیترین پدیده‌ی روح آدمی با کمال برین است)، به یاد بیاوریم که می‌گوید: و اوقفنی علی مراکز اضطراری (پروردگارا، مرا به موقعیتهای اضطرار و اجبار آگاهم فرما). اگر درست دقت کنیم خواهیم دید که ضرری که از گمان اختیار در مورد جبر به انسان رهرو در مسیر رشد می‌رسد کمتر از ضرر گمان جبر در مورد اختیار نیست، زیرا هر دو گمان بی‌اساس در فریفتن و دور کردن ما از واقعیت به یکسان عمل می‌کنند. چنانکه ما باید این پندار بی‌اساس را که من در این جهان تبلورگاه قوانین و نیروهای جبری، اختیاری ندارم، کنار بگذاریم، همچنان ما باید با این بلندپروازی بی‌اساس که آزاد و دارای اختیار مطلق هستیم، خود را فریب ندهیم. اختیار ما در جهانی که تبلورگاه قوانین و نیروهای جبری است، مانند رگه‌های الماس بسیار گرانبها در انبوه ذغال سنگ است که با

تمام استقلال و درخشندگی وجود دارد و در برابر احاطه‌ی انبوه تپه‌های ذغال سنگ خود را نمی‌بازد. ما هرگز نمی‌توانیم کسی را مجبور به جبرشکنی و مبارزه‌ی احمقانه با نیروها و قوانین جبری نمائیم، ولی این کار از دست ما برمی‌آید که با آگاه ساختن مردم به قدرت بسیار بزرگ شخصیت انسانی، آنان را از اسارت و بردگی کورکورانه در چنگال (آنچه در جریان است) نجات داده و آنان را وادار کنیم که هر اندازه بتوانند زندگی خود را با سلطه و نظارت شخصیت به دو قطب مثبت و منفی کار به (حیات معقول) مبدل بسازند یا حداقل به آن نزدیک نمایند. این پیشنهاد توصیه‌ای برای بستن پرونده‌ی جبر و اختیار در علوم انسانی نیست، بلکه نشان دادن سهولت و امکان وارد کردن انسانها بر صحنه‌ی (حیات معقول) است. به نظر ما بستن پرونده‌ی تحقیقات و تجارب و کاوشهای علمی درباره‌ی مسائل عالی مربوط به انسان که با نظر به خود انسان تا بینهایت کشیده می‌شود، ستم نابخشودنی به علم و به انسان است. این داستان به طول و عرض و عمق و بعد زمانی خود انسان است. آنچه که این پیشنهاد در بر دارد، اینست که (حیات معقول) انسانهایی که میلیونها میلیونها می‌آیند و می‌روند، نمی‌تواند به انتظار خواندن آخرین

سطر کتاب بزرگ انسانها در پایان تاریخ معرفتی بنشیند، که بگذارید ببینیم نظریه‌ی آخرین انسان‌شناس تاریخ بشری درباره‌ی جبر و اختیار چیست؟ تا ما (حیات معقول) خود را با آن نظریه تنظیم نمائیم. من که امروز رهگذر حیات موقتم همان تشنگی سوزان را (بر حیات معقول) دارم که رهگذر هزاران سال پس از این زمان. آنچه که مهم است اینست که تعیین عنصر اساسی (حیات معقول) با یک دید منطقی متکی به واقعیات، منافاتی با تالیف هزاران مجلد در بررسی‌های علمی مسئله جبر و اختیار ندارد. ما امروزه مانند هر دوران دیگر می‌توانیم به این منطق واقع‌بینانه تکیه کنیم که هر انسانی که به دو موقعیت فعلی و آینده خود آگاه است و در خود قدرت انتقال از موقعیتی که معلول هدفگیریها و انگیزه‌های پست حیوانی است، به موقعیتی که نتیجه‌ی هدفگیریها و انگیزه‌های عالی انسانی است، می‌بیند، برای انتقال به موقعیت دوم بکوشد و گام بردارد و اگر به کلمه‌ی آزادی حساسیت داشته باشد، نام آن انتقال مقدس و سازنده را جبر مطلق بگذارد، ولی این کوشش را انجام بدهد و این گام را بردارد و شیفتگی بی‌اساس به کلمه‌ی اختیار و کینه‌ی بی‌پایه به کلمه‌ی جبر یا بالعکس را هم از خود دور نماید، زیرا همه م

ی‌دانیم این کلمات نوعی قالبهای قراردادی برای ارائه معانی است و خود مطلوبیت استقلالی ندارند. به عنوان مثال: هر کسی که این قدرت را در خود می‌بیند که می‌تواند از آن موقعیت زندگی که عوامل مقام‌پرستی او را در آن موقعیت احاطه‌ی جبری نموده است، به موقعیت بالاتر که عوامل انسان‌دوستی و ارزشهای والای آسمانی آن را احاطه جبری خواهد نمود، گام بگذارد، این گام را بردارد و آن را جبر مطلق بنامد. می‌دانید داستان بشر در مقابل مسئله‌ی جبر و اختیار چیست؟ این داستان را دو گروه بسیار چشمگیر به وجود می‌آورند: گروه یکم - کسانی هستند که می‌گویند: جنباننده و حرکت دهنده‌ی این انسان همان گهواره‌ی جبری طبیعت است که با مدیریت جبری هموعان خود حرکت می‌کند و این انسان فقط یکبار از گهواره قدم بیرون می‌گذارد که زمین برای در

کام بردن و بلعیدن و دفن او دهان باز کرده است، و حتی اگر بخواهیم صحیحتر بگوئیم، باید بگوئیم: او را از گهواره بلند می‌کنند و به زیر خاک می‌سپارند. گروه دوم - کسانی هستند که می‌گویند: قرار گرفتن آدمی در گهواره‌ی جبری طبیعت همان دوران نوزادی او است، همین که این دوران را سپری کرد، در همه چیز و در همه‌ی موقعیتها از اختیار و آزادی

برخوردار است. تفریط این گروه همواره در برابر افراط گروه یکم قرار گرفته در پوشاندن واقعیت هر دو نظر افراطی و تفریطی سهم بسزائی دارند. مسئله‌ی دوم - آزادی رو به اختیار (حیات معقول) از مرحله‌ی رهائی شروع می‌شود و از آزادی عبور می‌کند و در مرحله‌ی والای اختیار شکوفا می‌شود. محققان حرفه‌ای غالباً میان سه مرحله‌ی رهائی و آزادی و اختیار تفاوتی نمی‌گذارند، در صورتی که این سه مرحله از همدیگر متفاوت و دارای اختلاف اساسی می‌باشند، بدین ترتیب که: ۱- رهائی، عبارتست از برداشته شدن قید و زنجیری که به نوعی از انواع پایبند انسان شده است، اعم از اینکه آن قید و زنجیر جسمانی باشد یا تعهدی قراردادی یا روانی، مثلاً کسی که در زندان یا اطاقی محبوس شده است و از آن زندان یا اطاق رها می‌گردد، بدون اینکه وضع و موقعیت او پس از رها شدن منظور بوده باشد، همچنین مانند کسی که تعهدی دارد، و با عمل به مفاد تعهد یا منحل شدن آن با رضایت طرفین، از قید آن تعهد رها شود، بدون اینکه این رها شدن تکلیف بعد از رها شدن را تعیین نماید، همچنین است رها شدن از قیود روانی. ۲- آزادی، این پدیده عبارتست از رها بودن از قید و زنجیر به اضافه‌ی داشتن توانائی انتخاب ی

کی از راههائی که در مقابل خود دارد. ملاحظه می‌شود که انسان در این مرحله که آزادی نامیده می‌شود، از استقلال و احساس شخصیت، بیشتر از مرحله‌ی رهائی برخوردار است. ولی خود این آزادی تعیین‌کننده‌ی نیکی و بدی و عظمت و پستی و زشتی و زیبایی راهی را که انسان آزاد انتخاب خواهد کرد، نمی‌باشد. و به همین جهت است که متاسفانه آزادی این پدیده‌ی فوق‌العاده بااهمیت معمولاً در راه بی‌بندوباریها مستهلک می‌شود. ۳- اختیار، عبارتست از نظارت و سلطه‌ی شخصیت به دو قطب مثبت و منفی کار برای بهره‌برداری از آزادی در راه وصول به خیر و رشد. اگر آزادی را به عقل تشبیه کنیم، اختیار عبارت است از به دست آوردن معقول به وسیله‌ی فعالیت عقلانی. همچنین اگر آزادی را به نور فیزیکی تشبیه کنیم، اختیار عبارت است از کار ضروری یا مفیدی که در روشنائی آن نور انجام می‌دهیم. حیات انسانی مانند آب زلال و گوارائی است که از یک منبع می‌جوشد و آزادی از متن حیات انسانی مانند آب زلال و حیاتبخش از منبع می‌جوشد، و برای بهره‌برداری صحیح و مفید از آن آب، باغبانی لازم است که به وسیله‌ی آن آب با اندازه‌ی معین و اوقات مناسب و به اضافه‌ی دیگر عوامل روئیدن، درختان و گلها و مزار

ع را برویاند و بارور بسازد. اختیار عبارتست از بهره‌برداری شخصیت از آزادی در رویانیدن عوامل عظمتها و رشد انسانی. هر اندازه که یک فرد و یا یک جامعه در بهره‌برداری از آزادی در راه اختیار پیشرفت داشته باشد، به همان اندازه از (حیات معقول) بیشتر برخوردار است. این عنصر تعریف از آیه‌ی شریفه‌ی فاستقبوا الخیرات (برای وصول به خیر و (کمال) سبقت بجوئید) لزوم تکاپو در راه وصول به خیر و کمال در چند آیه‌ی دیگر نیز گوشزد شده است، مانند آیه‌ی ۱۴۸ از سوره‌ی البقره. فاستقبوا الخیرات (برای وصول به خیرات و (کمالات) سبقت بجوئید) و جای تردید نیست که تکاپوی اختیاری هم در معنای سبقت نهفته است و هم در خیرات، زیرا هدفهائی که با اجبار در سر راه آدمی قرار می‌گیرد، فقط هنگامی با عنوان خیر قابل توصیف است که با اختیار آن هدف را به دست بیاورد. زیرا خیر و شر هنگامی که به کارهای انسانی نسبت داده شود از مفاهیم ارزشی است که حتما اراده و اختیار در اتصاف انسان به یکی از آن دو دخالت دارد. کلمه‌ی اخیار به آن اشخاص گفته می‌شود که با امکان ارتکاب به زشتیها و

پلیدیها، دست به آنها نیالیند و اشرار به کسانی گفته می‌شود که با امکان رفتار صحیح و خردمندانه

مرتکب زشتیها و پلیدیها شوند. مسئله سوم - دخالت و تاثیر محیط و اداره‌کنندگان اجتماع و مربیان در حیات معقول انسانها به وسیله‌ی آماده کردن خیرات و ارزشها برای اختیار انسانها. گفتیم که اختیار مانند آن آب زلال و حیاتبخش است که از منبع حیات انسانها می‌جوشد و به طور طبیعی جویای خیر و رشد و کمال است. این جویندگی در محیط و صحنه‌ی گردانندگان اجتماع و

مربیان و معلمان به وجود می‌آید نه در خلاء محض. اگر محیط یک فرد یا یک اجتماع ناسالم و بیمارگونه باشد، مسلماً امکان شکوفائی اختیار رو به نابودی می‌رود، چنانکه اگر اداره‌کنندگان اجتماع و مربیان نتوانند عظمتها و ارزشهای والای انسانی را در قلمرو زندگی جمعی و مراکز تعلیم و تربیت تهیه و آماده نمایند، اگر انسانهای آن جامعه خیلی بکوشند و سدشکنی کنند، از آزادی در راه بی‌بندوباری و (باری به هر جهت) بهره‌برداری خواهند کرد. اگر آزادی را به حرکت منظم دو سنگ آسیاب تشبیه کنیم (البته با این تفاوت که حرکت آسیاب احتیاج به نیروی خارج از خود دارد، در صورتی که فعالیت حیات به نام آزادی از متن خود حیات می‌جوشد) جریانات محیط و محصول اندیشه و تصمیم و کارهای اداره‌کنندگان و مربیان اجتماع موادی است که

در آن آسیاب ریخته می‌شود و آسیاب همان مواد را که در آن ریخته می‌شود، آرد می‌کند و آماده‌ی خوراکی انسان می‌گردد. این آسیابی است که هرگز از حرکت باز نمی‌ایستد و اگر ماده‌ای از خارج در آن ریخته نشود، تا مدتی و سوسه‌ها و پندارهای بی‌اساس را از درون می‌گیرد و در آسیاب می‌ریزد و اگر این کار را هم نکرد یا نتوانست چنین کاری را انجام بدهد، شروع به سائیدن خویشتن می‌نماید، زیرا فرض اینست که این آسیاب هرگز از حرکت باز نمی‌ماند. بلی، یک فرض دیگر هم قابل تصور است و آن اینست که گردانندگان اجتماع و مربیان و رهبران فکری و شخصیت‌های چشمگیری که می‌توانند جاذبیت‌هایی را در اجتماع بوجود بیاورند، برای مردم معمولی و آنان که فقط جریان روز سرنوشت آنان را تعیین می‌کند، موادی را برای آسیاب آزادی تهیه کنند که مردم به خیال مواد اختیار از آنها بهره‌برداری نمایند و آنگاه که به خود آیند: گفته‌ی لرماتوف را زمزمه کنند: (با دیدگان فرو بسته لب بر جام زندگی نهاده اشک سوزان بر کناره‌ی زرین آن فرو می‌ریزیم، اما روزی می‌رسد که دست مرگ نقاب از دیدگانمان برمی‌دارد و هر آنچه را که در زندگانی مورد علاقه‌ی ما بود، از ما می‌گیرد فقط آن وقت می‌فهمیم که جام

زندگی از اول خالی بوده و ما از روز نخست از این جام جز باده‌ی خیال نوشیده‌ایم.) (زیباترین شاهکارهای شعر جهان ص ۲۹۳) اگر آسیاب آزادی انسانها منطقی حرکت می‌کرد و به جهت آرد کردن مواد عالی، محصول اشباع‌کننده‌ی (حیات معقول) را با جان خود درمی‌آمیخت، هرگز چنین ناله‌ای را سرنمی‌داد: دنیا چو حبابست و لکن چه حباب نه بر سر آب بلکه بر روی سراب آن هم چه سرابی که ببینند به خواب آن خواب چه خواب خواب بدمست خراب ۳- مسیر هدفهای تکاملی عقلانی- این مسئله‌ی شگفت‌انگیز را درست مورد دقت قرار بدیم که علت چیست که برای بیان جریان تکاملی جهان و پدیده‌ی زیست‌جانداران مطالبی گفته می‌شود که حداقل می‌توانند توصیفی قابل تصور درباره‌ی جریان تکاملی بوده باشند، ولی وقتی به انسان می‌رسیم و می‌خواهیم برای تاریخ وی سیر تکاملی عقلانی را اثبات کنیم، مقداری حماسه‌سرانی می‌کنیم و مقداری به صنایع چشمگیری که اکثر ریشه‌های اصلی آنها مربوط به بارقه‌های مغزی نواغ می‌باشد تکیه می‌نماییم، در صورتی که می‌دانیم اگر چه نواغ در تحقیقات مربوط به کارهای خود تکاپو و تلاش می‌نمایند، ولی اکثریت قریب به اتفاق اصول اکتشافات و اختراعات از آن جهشهای ذهنی

ناشی می‌شود که پیوستن منطقی آنها به مقدمات موجوده در ذهن مکتشف، به هیچ وجه روشن و قابل پیش‌بینی نیست. به هر حال تا کنون هیچ جامعه‌شناس و فیلسوفی نتوانسته است با ارائه‌ی دلایلی کامل منطقی و قانع‌کننده اثبات کند که نوع بشر در به دست آوردن پدیده‌های چشمگیر صنعتی و امتیازاتی که امروزه از آنها برخوردار می‌باشد، با آگاهیهای قبلی و با روش منطقی و پیش‌بینی قاطعانه حرکت کرده است، تا چه رسد به اینکه ادعا کنیم که انسان در جریان تکامل عقلانی با آن حماسه‌هایی که سرداده است، موفقیتی به دست آورده است. به نظر می‌رسد که ما انسانها همواره از دو تصور یا از دو تخیل فریب می‌خوریم: یکی اینکه اشتیاق جدی برای وصول به کمال و رشد را که در درون همه‌ی ما وجود دارد، با رشد و کمال فعلی اشتباه می‌کنیم، یعنی به جهت داشتن آن اشتیاق گمان می‌کنیم خود کمال واقعی را به دست آورده‌ایم. دوم- ناتوانی از تفکیک هر یک از افراد انسانی از همه‌ی انسانها و محصول کار و کوشش آنان، این اشتباه را به وجود می‌آورد که هر یک از مردم گمان می‌کند او به تنهایی همه‌ی انسانها و محصول کارهای آنها را دارا می‌باشد. وقتی که می‌گوید: من در قرن بیستم زندگی می‌کنم، مانند اینس

ت که بگوید: من همی قرن بیستم هستم با تمام محتویاتش!! این محاسبه‌ی غلط یک نتیجه‌ی شگفت‌انگیز را به بار می‌آورد و آن اینست که (پس من تکامل عقلانی پیدا کرده‌ام)! برای فهم صحت و بطلان این تخیلات به مباحث گذشته (مسائل چهل و یک گانه) مراجعه شود. دو بعدی بودن اجزاء (حیات معقول) در مسیر هدفهای تکاملی عقلانی دو بعدی بودن اجزاء (حیات معقول) یکی از مختصات این حیات است که آدمی هرگز با درک این دو بعد خلانی در زندگانی احساس نمی‌کند: ۱- بعد هدفی ۲- بعد وسیله‌ای. بعد هدفی (حیات معقول) عبارتست از اینکه هیچ حادثه و گفتار و اندیشه و فعالیت مغزی و عضلانی که در راه این حیات از انسان سر می‌زند، بیرون از دایره‌ی (حیات معقول) نیست، زیرا هر یک از امور فوق در (حیات معقول) با تعریفی که برای آن آورده‌ایم، موجی از حیات وابسته به کمال برین است. حتی این اشتیاقم را که برای وصول به هدفهای بعدی در درونم درمی‌یابم، همه و همه اجزائی از روش تکاملی حیات من می‌باشند و مانند جریان طبیعی غوره به سوی انگور شدن و تبدیل اجزاء درونی نیشکر به شکر است که هر لحظه از موقعیت پایین به موقعیتی بالاتر می‌روم و خود این حرکت بعد هدفی (حیات معقول) است که در روی پرده‌ی طبیعت نمایش وسیله‌ای (این برای آن) دارد و در متن (حیات معقول) مطلوب ذاتی نسبی (این برای خود)) می‌باشد. این بعد هدفی شئون حیات معقول است که پاسخ قاطعانه‌ی (سپس چه) های یکی پس از دیگری می‌باشد. و هیچ عقیده و فریضه‌ای به جز همین بعد هدفی، توانائی منتفی ساختن اضطراب و کلافه شدن و تزلزلهای عمیق (سپس چه) را دارا نیست. بعد وسیله‌ای - (حیات معقول) برای انسانها در هیچ نقطه از گذرگاه زندگی توقف و ایستائی را نمی‌پذیرد، زیرا (حیات معقول) که به طور جدی باز شدن و به فعلیت رسیدن سطوح باعظمت روانی را یک حقیقت بنیادین می‌داند، در صورت توقف و ایستائی با تناقضی غیر قابل حل و فصل روبرو می‌گردد. این تقاضاهای کار از بهر آن شد موکل تا شود سرت عیان مولوی این تکاپو و حرکت مستمر از مبداها و مقصدهای نسبی عبور می‌کند و تردیدی نیست در اینکه هر مرحله‌ای بالاتر همان مرحله‌ی پایین تر را به اضافه‌ی امتیاز جدید در بر دارد، زیرا - (چونکه صد آمد نودهم پیش ما است) و آن مرحله‌ی بالا بدون حیازت مرحله پایین تحقق نمی‌پذیرد. بدین جهت هر یک از شئون (حیات معقول) برای وصول به مرحله‌ی عالی تر بعد وسیله‌ای را نیز دارا می‌باشد. به عنوان مثال: ما

که امروز و در این ساعت معین در این کلاس برای بحث و گفتگو درباره‌ی مسائل مربوط به (حیات معقول) نشستیم، از دیدگاه (حیات معقول) قابل تحلیل به دو بعد یا دو عنصر اساسی می‌باشد: بعد یا عنصر یکم - جنبه‌ی هدفی این بحث و گفتگو است که ما آگاهانه و با تنظیم نمودهای جبری و جبرنمای طبیعت و روابط هموعان خود، این ساعت را برای خود آماده نموده‌ایم، شخصیت ما در آماده کردن این ساعت، با بهره‌برداری از اندیشه و تصور هدف و انتخاب وسیله‌های مناسب، تلاشهای متنوع نموده و این حادثه را برای ما بوجود آورده است، این حادثه تموجی معقول از حیات ما است، این تموج معقول یکی از حرکات ذاتی حیات ما است که از متن خود حیات سر کشیده است. بوجود آوردن این تموج دامنه‌ی همان (کن) (باش) است که خداوند هستی آفرین برای به وجود آوردن جهان هستی گفته است. بعد یا عنصر دوم - کاری که ما در این ساعت انجام می‌دهیم، می‌تواند مقدمه‌ای مفید برای تفکرات صحیح درباره‌ی موضوع کارمان که (حیات معقول) است، بوده باشد، که اگر به تفکراتی صحیح موفق شدیم، و در زندگی خود روش هنری را مثلا انتخاب کردیم هنرهای که از مغزهای ما بروز خواهد کرد معقولتر و اصیلتر و مفیدتر خواهد بود، و

این آثار هنری معقول و اصیل تموج عالی تری از (حیات معقول) ما است که سر خواهد کشید و به نوبت خود در ایجاد گردیدنهای تکاملی فردی و اجتماعی تاثیر خواهد گذاشت. آیه‌ی قرآنی که لزوم این عنصر را در (حیات معقول) تذکر می‌دهد، این است که می‌گوید: السابقون السابقون، اولئک المقربون (آن انسانهایی که در حال سبقت جوئی (در میدان حیات معقول) هستند شایسته‌ی نزدیکی به پیشگاه خداوندی می‌باشد. آیا می‌توان تصور کرد که در میدان تنگ و تاریک (حیات طبیعی محض) و بدون به کار انداختن عقل سلیم و وجدان پاک، سبقت گیری امکان‌پذیر بوده باشد. ۴- شخصیت انسان در مسیر ساخته شدن این مسئله که

همه‌ی اقوام و ملل از آغاز تمدن‌ها، ساخته شدن به طور مطلوب را آرمان خود می‌دانند، جای هیچ گونه تردیدی نیست. انگیزه‌ی آرمان گردیدن‌ها در همه‌ی جوامع و دورانها برای همه‌ی انسانها یک حقیقت نمی‌باشد. این انگیزه بستگی مستقیم به آن دارد که چگونه آرمانی برای یک فرد یا یک جامعه مطلوب تلقی شده است. البته این نکته را حتما باید مورد توجه قرار بدهیم که چنان نیست که هر چیزی فضای جامعه را به عنوان آرمان پر کرد، همان چیز به عنوان حقیقتی باید شناخته شود که مردم آن جامعه به طور

جدی ساخته شدن خود را مطابق آن حقیقت می‌خواسته‌اند، زیرا اغلب تمدن‌ها آن حقیقت را به عنوان آرمان مطلوب در فضای جامعه حاکم می‌کردند که گردانندگان و حکام قدرتمند می‌خواستند. و به همین دلیل است که ما نموده‌ها و فعالیت‌های بشری را که در تاریخ به ظهور پیوسته است بیان‌کننده کامل نهادها و استعدادها و خواسته‌های اصیل انسانها نمی‌دانیم. ما با توجه به این واقعیت که حداقل از چهل هزار سال به این طرف کمترین تحولی در ابعاد بیولوژیک و فیزیولوژیک و پسیو کولوژیک (طبیعت زیست، نموده‌ها و حقایق و روابط عضوی و روانی) بوجود نیامده است می‌توانیم بگوئیم که با یک بررسی و مطالعه‌ی دقیق در موجودیت انسانی از ابعاد سه‌گانه‌ی مزبور در امروز، موجودیت انسانی را از همین ابعاد، در امتداد چهل هزار سال به این طرف نیز بررسی نموده‌ایم. تنها تفاوت در خصوصیت‌های محیطی و سادگی و پیچیدگی روابط انسانی و کمیت و کیفیت ارتباط مردم با طبیعت بوده است. و ما امروز با کمال وضوح می‌بینیم آنچه که در نهادها و استعدادها و خواسته‌های اصیل انسانی وجود دارد، هیچ جامعه‌ای نتوانسته همه‌ی آن نهادها ... را مگر در اقلیتها به فعلیت برساند و در صفحات تاریخ خود ثبت نماید. یکی از آن

نهادهای بسیار اصیل که در انسان امروز یعنی در انسانهای همه‌ی تاریخ دیده می‌شود، عبارتست از بهتر زیستن و به فعلیت رسیدن همه‌ی استعدادهای مثبت او که تامین‌کننده‌ی سعادت حقیقی او بوده باشد. این نهاد آرمانی در انسان جز با سفسطه‌بازی و مغالطه‌کاری قابل انکار و تردید نیست. با نظر به این حقیقت، باید دید که کدامین زندگیست که پاسخگوی واقعی این نهاد ریشه‌دار می‌باشد. این زندگی جز با (حیات معقول) قابل تصور نیست، یعنی شخصیت انسانی در مسیر ساخته شدن به طور حتم باید از (حیات معقول) برخوردار شود، زیرا تنها اتصاف حیات با (معقول بودن) که در مباحث بعدی توضیح خواهیم داد، می‌تواند دستور مستمر به زندگی بدهد که (به پیش)، (به پیش)، (به پیش) این تنها عامل (معقول بودن) حیات است که می‌گوید: ملعون من کان امسه خیرا من یومه و مغبون من ساوی یوماه (از پیشگاه و جاذبه‌ی کمال برین مطرود است کسی که دیروزش بهتر از امروزش باشد و کسی که دو روزش مساوی بوده باشد، زیان دیده است). تازه می‌گیر و کهن را می‌سپار که هر امسالت فزون است از سه پار مولوی بغداد همانست که دیدی و شنیدی رو دلبر نوجوی چه در بند قدیدی از دیگ جهان یک دو سه کفگیر چو خوردی

باقی همه دیگ آن مزه دارد که چشیدی تازه کن ایمان نه از گفت زبان ای هوا را تازه کرده در نهان تا هوا تازه است ایمان تازه نیست کاین هوا جز قفل آن دروازه نیست دفع علت کن چو علت خوشود هر حدیث کهنه پیشت نو شود مولوی مسلم است که مقصود از حرکت به پیش، درنوردیدن امتداد زمان مجرد و فضای محض نیست، بلکه مقصود تحول احساسات خام و ابتدائی به احساسات تصعیدشده و تعقلهای جزئی به تعقلهای عالی‌تر است. این دو تحول زمینه‌ی یک تحول سوم را هم آماده می‌کند که عبارت است از زمینه‌ی اعتلای اراده‌ی رو به آزادی که تدریجا به اختیار مبدل می‌گردد. وحدت اعلائی شخصیت انسانی بدون تحولهای سه‌گانه امکان‌پذیر نخواهد بود. احساسات خام و ابتدائی جز تاثرات چیز دیگری نمی‌تواند باشد. این تاثرات که خالص جنبه‌ی انفعالی دارند، هر اندازه که افزایش پیدا کنند، از بعد فعالیت آدمی کاسته می‌شود و در این صورت شخصیت برای نمو و اعتلاء عاملی نخواهد داشت. (حیات معقول) اصل تاثر را منکر نمی‌شود بلکه می‌خواهد تاثرات و عواطف خام و ابتدائی را به وسیله‌ی پیشرفت تعقل و اعتلای خواسته‌های جزئی و بی‌اساس به احساسات تصعیدشده مبدل نموده و مدیریت و شخصیت را به

لهی اختیار بر آن تاثرات و احساسات حاکم نماید. به عنوان مثال: تاثر از یک لذت محسوس و بی پایه مبدل به یک لذت محسوس اشباع شده از تعقل و اختیار. مثلاً تاثر از یک نوازش و احترام مغرضانه یا ناشی از جهالت نوازش کننده با اندیشه و تعقل درباره‌ی بی پایگی و نابجا بودن آن، منتفی و به جای آن از نوازش و احترام پاک انسانی و خارج از مجرای سوداگری متاثر گردد. ملاحظه می شود که بالاتر رفتن از مجرای سوداگری و تصفیه‌ی احترام از آلودگیهای غرض ورزی، برخوردار شدن از تعقل از اصول عالی انسانی را در بر دارد و بدون چنان تعقلی بوجود آمدن تاثر والا و تصعید شده امکان پذیر نمی باشد. بهترین توضیح دهنده‌ی دو نوع تاثر خام و تصعید شده، تقسیم شدن اندوهها بر دو نوع کاملاً متفاوت است: نوع یکم - غم و اندوههای معمولی است که ناشی از فقدان خواسته‌های پست و محقر و لذا ید حیوانی ناچیز می باشد. نوع دوم - غم و اندوههای بسیار عالی که هیچ لذتی از نظر ارزش نمی تواند با آنها برابری نماید: ندهی اگر باو دل به چه آرمیده باشی نگزینی ار غم او چه غمی گزیده باشی فیض کاشانی آب حیات منست خاک سر کوی دوست گر دو جهان خرمیست ما و غم روی دوست سعدی این نوع اندوه همان

است که هاله‌ای در عالی ترین چهره‌های تابناک تاریخ بشری بوجود آورده است که اشخاص اندکی عظمت و ارزش آن را درک می کنند. این هاله‌ی مقدس بازگو کننده‌ی یک تاثر تصعید شده‌ی بسیار والا در درون این شخصیتها است که تعقل و آزادی و اختیارشان در حد نصاب انسانی بوده است و بالعکس هنگامی که شخصیت شروع به ساخته شدن می نماید، تعقل محض و تجریدباف از آن احساسات والا و تصعید شده اشباع می شود که دو ضرب در دو مساوی است با چهار به جای آنکه یک فعالیت طبیعی مغز تلقی شود، نوعی شکوفائی روانی را بیان می کند. وقتی که این دو تحول یعنی تحول احساسات و تعقل بوجود می آید، اسارتها و بردگی‌های آدمی چه در برابر عوامل طبیعی و محیطی و چه در برابر بنی نوع انسانی و چه در برابر هوی و هوسهای حیوانی، مبدل به آزادی و اختیار می گردد. با این تحولات سه گانه شخصیت در مسیر تکامل و ساخته شدن قرار می گیرد. اینست اساسی ترین عامل (حیات معقول) که بدون آن، هیچ فرد و جامعه‌ای حق ادعای (حیات معقول) را ندارد، اگر چه در لذت بارتترین و خوشایندترین زندگی غوطه‌ور بوده باشند. شخصیت آدمی در مسیر ساخته شدن از هر دو قلمرو واقعیات درون و بیرون بهره‌برداری می نماید. جوشش درونی به ک

مال و استعدادهایی که این جوشش را به ثمر می‌رسانند، از یک طرف، آغوش باز کردن جهان برونی برای به فعلیت رسانیدن این استعدادها با راهنمایی مربیان دلسوز و انسان‌شناس همان وسیله‌ی ساخته شدن شخصیت انسانی می‌باشند که در صورت بی‌اعتنائی به آنها به صورت وسیله‌هایی درمی‌آیند که برای سقوط به پستیهای حیوانی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند. تو درون چاه رفتستی ز کاخ چه گنه دارد جهانهای فراخ مرسن را نیست جرمی ای عنود چون تو را سودای سر بالا نبود مولوی آیه‌ای که لزوم این عنصر را در (حیات معقول) گوشزد می کند، آیه ۹۷ از سوره النحل و آیه ۲۷ از سوره‌ی ابراهیم است. آیه اول می گوید: من عمل صالحا من ذکر او انثی فلنحینه حیاه طیه (هر کس از مرد یا زن عمل صالح انجام بدهد، او را با حیات پاکیزه که همان (حیات معقول) است احیا می کنیم) و شکی نیست در اینکه حیات طبیعی محض که جز خور و خواب و خشم و شهوت آرمانی دیگری را نمی‌شناسد، حیات پاکیزه در اصطلاح قرآن نمی‌باشد. پاکیزگی حیات از آنجا ناشی می‌شود که طبیعت واقعی حیات در موجودیت انسانی با تمام ابعادی که دارد به جریان بیفتد و هیچ جای تردید نیست که اساسی ترین بعد طبیعت واقعی حیات (گر

دیدن تکاملی) است که خداوند در نهاد انسانها به ودیعت نهاده است. آیه دوم می گوید: یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیاة الدنیا و فی الآخرة (خداوند کسانی را که ایمان آورده‌اند با قول ثابت در حیات دنیوی و اخروی تثبیت می نماید) و می دانیم که زندگی بر مبنای اصول و قوانین عقلانی ثابت که مبنای وحدت شخصیت در جریان تحولات زندگی است، از مختصات (حیات معقول) است، نه حیات طبیعی محض، زیرا حیات طبیعی محض همواره در جریان تاثیر و تاثر از طبیعت و انسانها حرکت می کند، اگر پدیده‌ای در این حیات طبیعی به وجود بیاید، معلولی است که عوامل بیرون از سلطه و نظارت شخصیت در آن بوجود آورده

است و اگر پدیده‌ای را به وجود بیاورد، اگر چه در ظاهر مستند به خود آن حیات می‌نماید، ولی استناد منطقی آن به شخصیتی که سلطه و نظارتی درباره‌ی هیچ موضوعی ندارد، صحیح نمی‌باشد. بنابراین مقصود از (قول ثابت) همان اصول و قوانین عقلانی است که حافظ گردیدن شخصیت در عین وحدت آنست. ۵- ورود به هدف اعلای زندگی - با نظر دقیق در معنای هدف و با توجه لازم و کافی در معنای (هدف اعلای زندگی) نمی‌توان کمترین تردید داشت در اینکه این هدف با غوطه‌ور شدن در تمایلات جبری و شبه جبری خود طبیعی که احساس آزادی آنها را خوشایند جلوه می‌دهد، نمی‌سازد و نه تنها وصول به هدف اعلای زندگی امکان‌پذیر نیست، بلکه برای شخصی که بازیگر این صحنه است، حقیقتی به عنوان هدف اعلای زندگی قابل تصور نمی‌باشد. وصول به هدف اعلای زندگی به دو مقدمه‌ی کاملاً ضروری نیازمند است که بدون آنها تصورات و سخنان مربوط به این هدف خیالات و یاوه‌هایی بیش نیستند. این دو مقدمه عبارتند از: یک- استفاده‌ی منطقی از فعالیت‌های عقل سلیم که با وجدان پاک و دریافت‌های فطری آدمی هماهنگ می‌باشد. این مقدمه در مباحث بعدی (در تفسیر معقول) مشروحاً بررسی خواهد شد. دو- اراده‌ی جدی به بهره‌برداری از آن فعالیت‌های عقلانی که تفسیرکننده‌ی هدف اعلای زندگی می‌باشد. مقصود از هدف اعلای زندگی چنانکه در تعریف ملاحظه می‌شود عبارتست از شرکت در آهنگ ملی هستی وابسته به کمال برین است که عنصر پنجم تعریف (حیات معقول) می‌باشد. شرکت در آهنگ کلی هستی چه معنی دارد؟ معنای شرکت در آهنگ کلی هستی که در آیه‌ای از قرآن و ما خلقت الجن و الانس الایعبدون (من جن و انس را نیافریده‌ام مگر اینکه مرا عبادت کنند) عبارتست از قرار گرفتن در جاذبه‌ی ربوبی و تصفیه‌ی روح از آلودگیها

ی حیوانی و رذائل اخلاقی به وسیله‌ی تکالیف مقرر به وسیله پیامبران الهی و تسلیم به دستورات سازنده وجدان برین و تغییر دادن من مجازی به من حقیقی که همه‌ی حرکات و سکناات عضوی و روانی آدمی را به عنوان عبادت به جریان می‌اندازد. از آن هنگام که آگاهی حقیقی به لزوم شرکت در آهنگ کلی هستی بوجود می‌آید، و اراده‌ی حرکت برای این شرکت می‌نماید، ورود به هدف اعلای زندگی آغاز شده است، نهایت اینست که این هدف یک حقیقت محدود نیست، چنانکه شعاع عظمت ربوبی یک حقیقت محدود نمی‌باشد. پس از ورود به هدف زندگی، همه‌ی کارهای عضلانی و مغزی و روانی آدمی عبادتهائی است که در پیشگاه ربوبی تحقق می‌پذیرد. بیل را که برای شخم کردن زمین حرکت می‌دهد، عبادت است، فعالیت‌هایی که در یک کارگاه ماشینی انجام می‌دهد عبادت است. خم شدن به روی کتاب برای تحقیق و تحصیل واقعیات مربوط به انسان و جهان نوعی عبادت است. خم شدن و پژوهش در یک آزمایشگاه عبادت است، ورود به این هدف اعلای زندگی یک نتیجه‌ی بسیار بااهمیتی را در بر دارد که وصول به آن در انحصار این هدف است و بس. آیه‌ای که در قرآن مجید این عنصر (حیات معقول) را مطرح نموده است آیه ۱۶۲ از سوره‌ی الانعام است: ان صلوتی

و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین (حقاً، نماز و عبادات و حیات و موت من از آن خدا پروردگار عالمیان است) این آیه با صراحت کاملاً روشن چگونگی ورود انسان را به (هدف اعلای زندگی) توضیح می‌دهد که آدمی با آگاهی به شرکت در آهنگ کلی هستی چنان رابطه با خداوند (کمال برین) پیدا می‌کند که تمام لحظات عمرش در هر موقعیت مادی و معنوی در ارتباط با خداست که اشتیاق روح آدمی به کمال بدون وصول به آن ارتباط با هیچ هدفی قابل اشباع نمی‌باشد. و مقصود از عبادت در آیه ۵۶ از سوره‌ی الذاریات، (و ما خلقت الجن و الانس الایعبدون) (و من از جن و انس را نیافریده‌ام مگر برای اینکه به من عبادت کنند) همان آگاهی به شرکت در آهنگ کلی هستی و برقرار ساختن ارتباط اختیاری با خداوند کمال برین است. و عبادات مقرر متمرکز ساختن قوای روحی برای احساس دائمی لزوم ارتباط با خدا است. فقط (حیات معقول) است که می‌تواند دو چهره‌ی مهم جهان هستی را بنمایاند این نتیجه‌ی بااهمیت عبارت است از مشاهده‌ی چهره و واقعیت جهان هستی: ۱- چهره‌ی طبیعی عینی و مادی جهان. ۲- واقعیت برین جهان که رو به هستی‌آفرین است. ۱- چهره‌ی طبیعی عینی و مادی جهان- عبارت است از همین

نمودها و

روابط و ابعاد که با اشکالی از کمیتها و کیفیتها برای حواس و ذهن و آزمایشگاههای ما مطرح است و هر یک از رشته‌های علوم در صدد توصیف و تحقیق قلمرو مخصوصی از آنها است. این چهره‌ی واقعیت عینی و مادی جهان به هیچ وجه ساخته‌ی ذهن و حواس بشری نیست. به اضافه دلایل منطقی تجربی که واقعیت عینی جهان را در ماورای ذهن اثبات می‌کند قرآن مجید که برای انسانها (حیات معقول) می‌خواهد، با بیانات گوناگون این چهره واقعی جهان را در برابر ذهن انسانی مطرح می‌نماید. کافی است که در حدود هفتصد آیه را در قرآن مورد مطالعه قرار بدهیم که اصرار شدید دارد به اینکه خدا جهان را بر حق آفریده است و باید انسانها این جهان را بشناسند و در مسیر رشد خود از آن بهره‌برداری نمایند و ما (خداوند) آیات خود را در دو قلمرو جهان عینی برونی و جهان درونی برای مردم ارائه می‌نمائیم (سنریم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم) و بیانات دیگری که واقعیت جهان عینی را اثبات می‌کند. ۲- واقعیت برین جهان که رو به هستی آفرین است جهان با این واقعیت برین نمودی از (عالم امر) است که در آیات قرآنی آمده است: (الا له الخلق و الامر) نسبت این واقعیت برین با چهره عینی مادی جهان. تقریباً نسبت رو

ح با کالبد مادیست. واقعیت (امر) که شبیه به روح جهان است. تعینی از مشیت الهی است که مربوط به ذات خداوند فیاض مطلق است. جهان با این چهره در برابر خداوند به عنوان یک موجود مستقل مطرح نیست تا این بحث پیش بیاید که رابطه‌ی این جهان با خدا چیست؟ و اما چهره‌ی طبیعی عینی و مادی جهان در حقیقت نمودی عینی از آن واقعیت برین (امر) است که جوهر یا عامل تکامل از واقعیت برین (امر) در آن سرازیر می‌شود. اگر با ورود در (حیات معقول) که بدون تردید عامل به وجود آمدن فهم برین است، به چهره‌ی طبیعی عینی و مادی جهان بنگریم، جنبه نمودی و موج بودن جهان برای ما به خوبی قابل فهم می‌باشد. شاید منظور کسانی که جهان را با تعبیراتی مانند خیال، سایه، حباب، و امثال این کلمات توصیف کرده‌اند، موفق به نگریستن از عالم والای (امر) گشته‌اند، ولی در توصیف جهان با امثال کلمات مزبور به خطا رفته‌اند، زیرا چنانکه گفتیم جهان واقعیت عینی دارد. اگر ما از دیدگاه (حیات معقول) نتوانیم جهان واقعی را تفسیر کنیم، برای همیشه در طوفان نظرات مکتبی دوئی (ثنویت) ارسطویی (هیولی و صورت) و حقیقت و سایه‌ی افلاطونی (مثل و نمودهای جهان) و شیئی برای خود و شیئی برای ما که کانت پی

ش کشیده است و ماده‌ی مطلق و نمودها و ثابتها و متغیرها و دو رویه‌ی عقلی و مادی هگلیانیسم کلافه خواهیم گشت. مقصود از (معقول) در (حیات معقول) چیست؟ شاید بعضی از مردم گمان کنند که مقصود ما از معقول همان تعقل نظری جزئی است که تا کنون مورد انتقاد شدید حکما و عرفای جهان بین شرقی و غربی بوده است. ممکن است بعضی از متفکران خیال کنند که ما می‌خواهیم عقل گرایی (راسیونالیسم) مغرب زمین را برای به دست آوردن (حیات معقول) پیش کشیده‌ایم. برای توضیح مقصود اصلی، از کلمه‌ی معقول، تفسیر و تقسیمی مختصر درباره‌ی عقل و تعقل بیان می‌کنیم: نخست یک تعریف اجمالی درباره‌ی عقل را متذکر می‌گردیدیم: تعریف عقل - می‌دانیم که فعالیت‌های بسیار متنوعی در مغز آدمی بوجود می‌آید که هر یک دارای عوامل و مختصات و نتایج مخصوص به خود دارد. بعضی از این فعالیتها را با الفاظ مشخص بیان می‌کنیم مانند تداعی معانی و تجسیم. هر یک از این دو فعالیت را در کلمه مخصوص به خود می‌توان به روشنی دریافت کرد. مثلاً تداعی معانی که عبارت است از تسلسل واحدها یا قضایائی که به نوعی از ارتباطات زمانی و مکانی و شباهتهای شکلی و تشابه در علت و غیر ذلک، بدون هدفگیری استنتاجی، با دو ک

لمه‌ی تداعی معانی قابل فهم بوده و به نمود یا فعالیت دیگری مخلوط نمی‌گردد همینطور است تجسیم، که عبارت است از حذف و انتخاب در واقعیات، یا پذیرش نیست به عنوان هست و یا بالعکس و تاثر از آن حذف و انتخاب و پذیرش که شبیه به تاثر از عامل واقعی آنها می‌باشد. مانند تجسیمهائی که در تاثرها و نمایشها بوجود می‌آید. ولی عقل و تعقل مانند تداعی معانی و تجسیم کاملاً مشخص نیست، زیرا فعالیت‌های متنوعی را که در مغز صورت می‌گیرند، تعقل می‌نامند. از آن جمله: ۱- فعالیت در مغز وجود دارد

که برای تحقیق هدف میان چند چیز که به عنوان هدف مورد احتمال است، به جریان می‌افتد. ۲- فعالیتی در مغز برای انتخاب وسیله در راه وصول به هدف به جریان می‌افتد. هر دو این فعالیت را تعقل و عامل آن دو را عقل می‌نامند. تبصره- تحقیق هدف و انتخاب وسیله که به وسیله عقل صورت می‌گیرد، بر دو نوع است: الف نوع علمی. ب نوع عملی. نوع علمی آن را اندیشه‌های منطقی با اصولی که دارد به عهده گرفته است، مانند تعریف و توصیفها و استنتاجات قیاسی منطقی و استقراءهای تجربی و غیر ذلک. نوع عملی آن عبارتست از اعمال و رفتار آگاهانه برای تحقیق هدف و انتخاب عملی وسیله. ۳- عمل تجرید ذه

نی که عبارتست از الغای خصوصیات فردی و تشخصات عینی واقعیات، نیز تعقل و عامل آن را عقل می‌نامند، مانند تجرید عدد از معدودات عینی و تجرید کلیات از جزئیات عینی. ۴- عقل به عنوان عامل هماهنگ سازنده‌ی احساسات و عواطف و تمایلات از یک طرف و اصول و قوانین مذهبی و اخلاقی و اجتماعی از طرف دیگر نیز به کار برده شده است. ۵- عقل عامل تنظیم‌کننده‌ی جهان برونی و درونی و تعیین‌کننده‌ی موقعیت شایسته انسان در جریان زندگی، نیز معرفی شده است. ۶- عقل را تنها عامل تفکیک و مشخص‌کننده حق و باطل و درست و نادرست نیز نامیده‌اند. از طرف دیگر فلاسفه و حکما و عرفای جهان‌شناس چه در شرق و چه در غرب، عقل را به سه قسم معین تقسیم کرده‌اند. قسم یکم- عقل نظری که گاهی آن را عقل جزئی نیز اصطلاح نموده‌اند، این اصطلاح در طرز تفکرات مولوی و دیگر عرفای ژرفنگر فراوان به کار رفته است. قسم دوم- عقل عملی که عبارتست از وجدان آگاه از اصول و قوانین که توانائی تطبیق آنها را بر موارد خود دارا می‌باشد. البته نمی‌گوئیم که همه آنان در تفسیر عقل عملی کلمه‌ی وجدان آگاه را به کار برده‌اند، بلکه مقصود اینست که تعریف آنان درباره‌ی عقل عملی به نحوی بیان می‌شود که با معنای وجدان آگاه و فعال قابل انطباق می‌باشد. قسم سوم- عقل کلی که نمودی از عقل کل است. این اصطلاح در میان حکما و عرفای جهان‌شناس مانند مولوی فراوان به کار رفته است. اکنون برای توضیح (معقول) (در حیات معقول) همه‌ی اقسام عقل و فعالیت‌های تعقلی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. هیچ تردیدی نباید کرد در اینکه مقصود از معقول در (حیات معقول) عقل نظری جزئی نیست که کاری ندارد جز تنظیم مقدمات به وسیله‌ی اندیشه‌ی علمی یا رفتار عملی در راه هدفها بدون کمترین اعتنا به همه‌ی واقعیت‌های مربوط به انسان. عقل نظری جزئی عدد را تجرید می‌کند و علاماتی را هم مقرر می‌نماید، آنگاه مطابق اصول ریاضی مشغول فعالیت می‌شود، ولی کاری به آن ندارد که آیا این عمل و استنتاج ریاضی به مصلحت واقعی خود تعقل‌کننده و دیگر انسانها، به کار برده خواهد شد یا نه؟ عقل نظری جزئی خواسته و مقصود را هدف و هر چه را که برای وصول به آن هدف مفید است به عنوان وسیله گوشزد می‌کند. ولی نمی‌گوید که هویت و ارزش این خواسته و مقصود و وسایل استخدام شده در راه وصول به آن چیست؟ عقل نظری جزئی راه استنتاجات منطقی را بیان می‌کند، اما اینکه از این استنتاجات منطقی چگونه بهره‌برداری شود، خود را موظف به پاسخ این سؤال نمی‌داند. عقل نظری می‌تواند طرق آنچه را که خود انسان به عنوان هماهنگی احساسات و عواطف و تمایلات از یک طرف و اصول و قوانین مذهبی و اخلاقی و اجتماعی از طرف دیگر، تشخیص داده است، بیان کند و اما اینکه این هماهنگی که تشخیص داده است، صحیح است یا باطل؟ عقل نظری جزئی کاری با آن ندارد. همچنین عقل نظری جزئی می‌تواند طرق ایجاد نظم و هماهنگی جهان برونی و درونی را که خود انسان تشخیص داده است، توضیح بدهد، ولی کاری با صحت و بطلان آن تشخیص و همه‌جانبه بودن آن ندارد. به عبارت کلی‌تر: عقل نظری جزئی دو کار کاملاً روشن را انجام می‌دهد: کار یکم توصیف (آنچه که هست) هم از نظر تحلیلی و هم از نظر ترکیبی. کار دوم- توجیه انسان به هدف و انتخاب وسایلی که درباره‌ی واقعیات تشخیص داده است. اما اینکه تشخیص مزبور صحیح است یا نه؟ و با نظر به همه‌ی ابعاد حیات در رابطه‌ی خود با واقعیاتی که دور از دیدگاه پذیرفته شده‌ی فعلی است چه باید کرد؟ عقل نظری جزئی کاری با آن ندارد. ممکن است بعضی از اشخاص در صحت اصطلاح عقل نظری جزئی در مسائل فوق تردید داشته باشد، این تردید مانعی ندارد، زیرا ما واقعیت خاصی از فعالیت مغزی را بیان می‌کنیم

که دارای مختص فوق است. شما هر اصطلاحی را که می‌پسندید برای تفهیم آن فعالیت به کار ببرید. عقل نظری جزئی به معنای فوق است که در موارد فراوانی از مثنوی مورد انتقاد شدید قرار گرفته است. از جمله‌ی آن موارد: آن نمی‌دانست عقل پای سست که سبو دائم ز جو ناید درست زین قدم وین عقل رو بیزار شو چشم غیبی بین و برخوردار شو عقل جزئی همچو برق است و درخش در درخشی کی توان شد سوی رخس عقل رنجور آردش پیش طیب لیک نبود در دوا عقلش مصیب راند دیوان را حق از مردصاد خویش عقل جزئی را ز استبداد خویش همچو آن مرد مفلس روز مرگ عقل را می‌دید او بی بال و برگ عقل کاذب هست خود معکوس بین زندگی را مرگ پندارد یقین اهل دنیا عقل ناقص داشتند تا که صبح صادقش پنداشتند عقل را خط خوان آن اشکال کرد تا دهد تدبیرها رازان نورد پشت سوی لعبت گلرنگ کن عقل در رنگ آورنده دنگ کن دائما محبوس عقلش در صور از قفس اندر قفس دارد گذر منفذش نی از قفس سوی علاء در قفسها می‌رود از جا به جا هم مزاج خر شده است این عقل پست فکرش اینکه چون علف آرد به دست عقل جزئی عقل استخراج نیست جز پذیرای من و محتاج نیست لابلالی عشق باشد نی

خرد عقل آن جوید کزو سودی برد عقل سر تیز است و لکن پای سست زانکه دل ویران شدست و تن درست مولوی ایبات فراوانی را در انتقاد و محکوم ساختن عقل نظری جزئی گفته است، در دیوان شمس تبریزی نیز اینگونه ایبات زیاد دیده می‌شود، مانند: عقل بند رهروانست ای پسر آن رها کن ره عیانست ای پسر وقتی که عقل آدمی بند و زنجیر پای رهروان می‌گردد، دل فریبده و جان هم حجاب می‌شود، زیرا عقل نظری آنها را از فعالیت سالم برکنار می‌نماید: عقل بند و دل فریبا جان حجاب راه از این هر سه نهان است ای پسر با وجود اسارت در زنجیر عقل نظری نباید برخوردار از عشق حقیقی را که تفسیرکننده‌ی عالم هستی است توقع داشت: عشق کار نازکان نرم نیست عشق کار پهلوان است ای پسر با این حال عظمت تفکرات و هیجانات روحی مولوی نباید ما را آنچنان خیره کند که چشم بسته همه‌ی آنچه را که گفته است، حقیقت تلقی کرده و بپذیریم و به قول ارسطو: استادم را دوست دارم، در عین حال حقیقت را هم می‌خواهم، اگر امر دائر میان این دو باشد، من حقیقت را انتخاب می‌کنم. مولوی اگر چه با ایبات فوق مبارزه‌ی بی‌امان با پرستش کنندگان عقل نظری که در زمان مولوی و پیش از آن و پس از آن، رواج

داشته است، به راه انداخته است، ولی ما می‌دانیم که او مولوی است و می‌توانست در ایبات خود هویت و کار اختصاصی عقل نظری جزئی را بیان نماید و از خیالات کسانی که گمان می‌کنند فعالیت‌های عقل نظری برای تفسیر انسان و جهان با تمام ابعاد طبیعی و ماورای طبیعی آن دو کفایت می‌کنند، جلوگیری نماید، نه اینکه عقل نظری را به کلی محکوم و مطرود بسازد: زین قدم وین عقل رو بیزار شو! چشم غیبی بین و برخوردار شو بینش حکیمانه و عارفانه‌ی همه‌جانبه چنین است که ما حدود و مرزهای فعالیت‌های عقل نظری و جزئی را مشخص بسازیم و بگوییم که شخصیت رشد یافته باید بداند که دایره فعالیت‌های عقل نظری محدود و قابل تجاوز به ماورای دایره خود نیست. البته مولوی هم این مطلب را در برخی از ابیاتش گوشزد می‌کند. ما در (حیات معقول) عقل نظری را نه تنها مزاحم و مضر نمی‌دانیم، بلکه ضرورت وجود و فعالیت‌های آن را در (حیات معقول) می‌پذیریم. ما انسانیم و با انواعی از ابعاد مغزی با انواعی از ابعاد جهان در ارتباطیم، عقل نظری برای کشف و تنظیم این ارتباط می‌تواند فعالیت‌های مخصوص به خود را که در اوایل همین مبحث مطرح کرده‌ایم انجام بدهد، نهایت اینست که چنانکه گفتیم: باید انسان

رو به رشد و کمال این حقیقت را قبول کند که چنانکه نمی‌توان شنیدن را از چشم توقع داشت و دیدن را از گوش، همچنان نمی‌توان حقایق عالی انسانی رو به هدف اعلای زندگی را از عقل نظری انتظار داشت. بنابراین مقصود از عقل در (حیات معقول) خصوص عقل نظری جزئی تنها نیست، اگر چه همین عقل می‌تواند به عنوان یکی از وسائل ضروری و مفید در بعدی از (حیات معقول) به فعالیت پردازد، زیرا چنانکه روشن است (حیات معقول) آنچه را که هست و ضرورت دارد یا به نحوی از انحاء برای زندگی آدمی مفیدیت دارد انکار نمی‌کند، بلکه (آنچه را که هست) با آنچه که شایسته است وارد حیات انسانی می‌سازد. در (حیات معقول) این عقل نظری از یک طرف و عقل عملی که وجدان آگاه و فعال و محرک است، در استخدام شخصیت رو به

رشد و کمال قرار می‌گیرند هماهنگی عقل نظری با عقل عملی را که وجدان آگاه به همه‌ی ابعاد مادی و روحی انسان است: (ان الانسان علی نفسه بصیره) می‌توان مقدمه‌ی وصول به مقام نمونه‌ای والا از عقل کل یا عقل کلی در اصطلاح عرفای جهان‌شناسی و حکما معرفی نمود. بنابراین، تردیدی نیست که مقصود از معقول در (حیات معقول) راسیونالیسم به اصطلاح غربی نیست. برای توضیح تفاوت میان (حیات م

عقول) و راسیونالیسم چند مسئله را طرح می‌کنیم: حیات معقول و راسیونالیسم ممکن است مقصود از راسیونالیسم یکی از دو نوع عقل‌گرایی یا پیروی از عقل بوده باشد. نوع یکم - شناخت طبیعت بشری و خواسته‌های آن در حال ارتباط با طبیعت و هم‌نش و استخراج قوانین اداره‌کننده‌ی آن خواسته‌ها به وسیله‌ی عقل بدون توسل به درک و شناخت نهادهای معنوی و اخلاق کمال‌جوی انسان. این نوع راسیونالیسم از دیدگاه (حیات معقول) شناخت و تنظیم یکی از دو عنصر اساسی آدمی را که عنصر طبیعی او است تامین می‌نماید که خود از ضرورت کامل برخوردار است ولی پاسخگوی عنصر معنوی و اخلاق کمال‌جوی انسانی نمی‌باشد. نوع دوم - مقصود از عقل‌گرایی در زندگی فردی و اجتماعی مستند ساختن زندگی به یک عده اصول و قواعد عقلی محض بوده باشد که هیچ‌کسی در صحت آنها تردید نداشته باشد. اگر چه برای اثبات امکان استناد زندگی به اصول و قواعد عقلی محض، کوشش‌های فراوانی از بعضی متفکران انجام شده و تا حدودی مطالب سودمندی نیز در این باره عرضه کرده‌اند، ولی این متفکران معمولاً - از این مسئله غفلت می‌ورزند که هیچ‌یک از انواع فعالیت‌های عقل نظری که به مرحله‌ای و یقینی‌تر، از عمل ریاضی نمی‌رسند، هرگز مت

عهد راهنمایی (انسان چه می‌خواهد) نمی‌باشد، بلکه این شخصیت آدمی است که می‌گوید: (او چه می‌خواهد و برای چه هدفی می‌خواهد) و آیا این خواسته‌ها به صلاح همه‌جانبه‌ی او است یا نه؟ وانگهی با نظر به دگرگونی‌ها و تحولات دائمی که دامنگیر موجودیت انسانی است، محال است که یک عده اصول و قواعد عقلی متکی به واقعیات، چنان ثبات و دوامی داشته باشند که جواب هر گونه دگرگونی‌ها و تغییرات را بدهند. به اضافه‌ی اینکه عقل نظری محض هرگز قدرت پاسخگویی نهائی به سؤالاتی که خود بر میان‌گیرد، ندارد و به قول بعضی از حکما: (آن اندازه که عقل نظری محض گرد و خاک سؤالات را در برابر دیگران ما به هوا می‌پاشد، آن اندازه خود را موظف به پاشیدن آب با حل کردن آن سؤالات نمی‌بیند. عقل نظری با سرعت و چالاکی برای تفسیر واقعیات برمی‌خیزد و هر اندازه که سؤالات تحلیلی و ترکیبی بیشتری درباره‌ی آن واقعیت سر می‌کشد، پای عقل نظری محض سست تر می‌گردد: عقل سرتیز است لیکن پای سست زانکه دل ویران شده‌ست و تن درست مثلاً این مسئله را از عقل نظری می‌پرسیم که چرا ما از تماشای منظره‌ی زیبا لذت می‌بریم؟ عقل می‌گوید: بدان جهت که پهلوی هم قرار گرفتن درختان آن منظره با آن

ارتفاع و رنگهای مخصوص که چشمه‌ساری از میان آنها عبور می‌کند و ضمناً نور مهتاب بر آن می‌تابد لذتبخش است. خوب، این یک توصیف است که عقل درباره‌ی منظره زیبا برای ما بیان می‌کند. مسئله اینست که چرا از آن وضع مفروض لذت می‌بریم؟ عقل جواب می‌دهد که خاصیت آن اشکال و رنگها با محتویات مغزی و روانی ما تناسب دارند. بسیار خوب، اکنون این سؤال مطرح است که معنای تناسب خاص میان واحدها و مجموعه‌ی آن منظره‌ی زیبا و محتویات مغزی ما را با عامل این تناسب توضیح بدهید. عقل نظری در برابر این سؤال مقداری سرش را می‌خارد و با صدائی نه به بلندی صدای پاسخ دو سؤال قبلی و می‌گوید: شاید که مسئله مربوط به تداعی معانی باشد. یعنی با دیدن رنگ آبی روشن در آن منظره به یاد رنگ آسمان می‌افتیم که آبی باز است. بسیار خوب. این سؤال چگونه پاسخ داده شود که رابطه ضروری که میان رنگ گل اطلسی آبی و رنگ آسمان برقرار شده است، عینی است یا ذهنی؟ اگر این رابطه ذهنی است، معنایش اینست که زیبایی رنگ گل اطلسی ساخته ذهن ما انسانها است و به طور کلی همه زیباییها ساخته ذهن بشری است!! و اگر این رابطه عینی است، چرا با دگرگونی وضع مغزی و روانی انسانها، درک زیباییها

نیز دگ

رگون می‌گردد و یک زیبایی معین برای اشخاص مختلف معانی مختلف دارد؟ مسلم است که زیبایی یک تابلوی بسیار پر محتوای هنری برای یک کوهپایه‌نشین که جز گیاهان و گل‌های ساده طبیعت را ندیده است، غیر از زیبایی آن تابلو برای یک نقاش هنرمند زبردست می‌باشد. آیا زیبایی را در درون آدمیان سراغ بگیریم و بگوئیم: چه عروسی است در جان که جهان ز عکس رویش چو دو دست نو عروسان تر و پرنگار بادا مولوی و در نتیجه بپذیریم که زیبایی‌های عینی عکسی از محتویات درون ما است؟ یا بگوئیم: قضیه برعکس است واقعیت زیبایی در نمود جهان عینی است و دریافت زیبایی از آنها عکسی است که از آن نمودها برداشته می‌شود؟ عقل نظری در برابر این سؤال از حافظه انسانی استعداد نموده فوراً این رباعی منسوب به خیام را پیش می‌کشد که: آنانکه محیط فضل و آداب شدند در جمع کمال شمع اصحاب شدند ره زین شب تاریک نبردند برون گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند و می‌دانیم که این رباعی نه فقط در این مسئله به تیره و بی‌گناه قلمداد کردن عقل نظری به میان کشیده می‌شود، بلکه این رباعی مانند دعایی که برای ختم جلسه دینی قرائت می‌شود، در بن‌بست‌های سئوالات خوانده می‌شود. مثلاً هنگامی که می‌پ

رسید اگر روزی فرا رسد که عقلا- بنشینند و خود عقل نظری را به محاکمه بکشند و بگویند: این حق حاکمیت مطلق را که در انحصار خود در آورده و همه سرنوشت فکری و عضلانی را بشری به دست گرفته‌ای، از کجا به خود اختصاص داده‌ای؟ عقل نظری در برابر این سؤال چه پاسخی ارائه خواهد کرد؟ اگر بگوئیم: این حق را خودم برای خودم قایل شده‌ام، این پاسخ را خواهد شنید که مگر خود تو با اصرار موکد به ما نگفته‌ای که تکرار ادعا نمی‌تواند ادعا را ثابت کند؟ اگر بگوئیم: اصلاً این محاکمه غلط است، شما چگونه به خود اجازه داده‌اید که مرا محاکمه کنید با اینکه فعالیت‌های مفید من در طول تاریخ بشری به هیچ کس پوشیده نیست؟ مسلماً این اعتراض عقل نظری با یک مشاهده‌ی بدیهی سرگذشت عقاید و مکتبها به کلی مردود می‌شود، زیرا همه‌ی ما می‌دانیم که هیچ یک از بوجد آورندگان مکتبها و جهان‌بینی‌های متضاد هرگز به خیالات و احساسات خود، تکیه نمی‌کنند، بلکه همه‌ی آنان بر عقل نظری استناد نموده و استدلال عقلانی به راه می‌اندازند. پس این محاکمه و بررسی کاملاً با مورد و بجا است. حالا نوبت عقل است که پاسخ بدهد. عقل خواهد گفت: اگر می‌توانید مرا طرد کنید!! ولی نمی‌گوئید که من نیروئی لازم و

ضروری برای (حیات معقول) بشری هستم نه نیروی کافی. آن نیروهای دیگر چیست که با هماهنگی عقل دست به کار می‌شوند؟ من نمی‌دانم! آنانکه محیط فضل و آداب شدند!! ... آیا قوانین و مقرراتی که زندگی اجتماعی بشری را تأمین می‌نماید، راه منحصر برای وصول به سعادت و کمال بشری است و راههای دیگری وجود ندارد؟ عقل نظری می‌گوید: با در نظر گرفتن شرایط معینی که بر یک جامعه حکمفرما است، باید مطابق همان شرایط قوانین و مقرراتی وضع شود و مورد عمل قرار بگیرد. بسیار خوب، آیا ما مجاز هستیم که بپرسیم دلیل حکمفرمائی شرایط معین در یک جامعه چیست؟ آیا به وجود آمدن شرایطی دیگر هم در آن جامعه امکان داشته است یا نه؟ پس از تسلسل سئوالات پشت سر هم، این پاسخ مطرح می‌شود که انسانهای آن جامعه در مجرای شرایط معین قرار گرفته‌اند و احتیاجی به فهمیدن پاسخ چراهای تحلیلی همه‌جانبه‌ی جریان مفروض وجود ندارد، یعنی نمی‌توانیم پاسخ را بدون زبیدن سؤال دیگر مطرح کنیم. بلی، آنانکه محیط فضل و آداب شدند!! ... ۲- راسیونالیسم در زندگی اجتماعی نمی‌تواند جز نظم روابط انسانها را برای همزیستی طرح نماید. این مکتب قصر باشکوهی از قوانین عقلانی را روی قله‌ی آتشفشانهای (خود طبع

ی) انسانها بنا می‌گذارد و یک تعدیل جبری درباره خود طبیعی بوجود می‌آورد که با گسستن یکی از عوامل جبری تعدیل خود طبیعی مانند بروز جنگها، قحطسالیها و باز شدن میدان برای رقابتهای سلطه‌گرانه و غیر ذلک، قصر باشکوه قوانین متلاشی و سرپوش قله‌ی آتشفشان کنار می‌رود و مواد گداخته و شعله‌های کشنده خودهای طبیعی سر برمی‌کشند و طغیانگرها و آشوبهای فوق تحمل به رسمیت شناخته می‌شوند. این اشکال بر مکتب راسیونالیسم در زندگی اجتماعی بازگوکننده‌ی عدم کفایت عقل‌گرایی محض

در حیات اجتماعی است نه پوچ کننده‌ی آن. به عبارت روشتر عقل گرایی در حیات اجتماعی یک عامل بسیار ضروری است، ولی حیات اجتماعی بشر مانند موجودیت فردی او تنها با رهنمودهای عقل نظری تامین همه‌جانبه نمی‌شود، بلکه شور و عشق بر ادامه‌ی حیات و اشباع دیگر ابعاد حیات نیز ضرورت دارد. ۳- زندگی راسیونالیسم را می‌توان عکس‌العملی از تئوکراسی قرون وسطای مغرب زمین دانست که حاکمیت تجریدی الهی را با بی‌ارزش ساختن عقول سلیم و وجدانهای پاک بر جوامع بشری تصویب می‌کرد. در دنبال چنین افراطی، راسیونالیسم حاکمیت عقل را بدون دخالت الهی بر جوامع بشری تصویب نموده است. نظیر این عمل و عکس‌العمل

افراطی و تفریطی را در جریان عام النفس گذشتگان و روانشناسی دوران متاخر نیز می‌بینیم، زیرا بنا به تعبیر باروک روانشناسی قدیم (سر بی تن) بود و روانشناسی جدید (تن بی سر) است. بعضی از متفکران برای آشتی دادن دو طرز تفکر (تئوکراسی و راسیونالیسم) در صدد برآمده‌اند که انسان را تا حد خدائی بالا ببرند و انسان خدائی را که مخلوطی از دو مکتب مزبور است، برای حیات انسانها طرح نمایند. و می‌توان نام این مکتب را اومانیسیم- راسیونالیسم نامید، اگر چنین نامی صحیح باشد. اما این را همه می‌دانیم که این جامع مشترک خود به عنوان یک مکتب سوم پا به میدان می‌گذارد و بدن اینکه بتواند آن دو مکتب را واقعا آشتی بدهد. زیرا راسیونالیسم نمی‌تواند بپذیرد که طبیعت خود‌گرای بشری بتواند جنبه‌ی ربانی به خود بگیرد و همه‌ی اندیشه‌ها و گفتارها و کردارهای او جلوه‌هایی از حق و حقیقت باشد، مگر آن همه خونریزیها و حق‌کشیها و قدرت پرستیها را همین انسانها راه نینداخته‌اند؟! و تفکر تئوکراسی چطور می‌تواند پدیده‌های مزبور به عنوان پدیده‌های الهی در انسان تصویب نماید؟! بنابراین تنها راه هماهنگ ساختن این دو مکتب اینست که هر دو باید بپذیرند که طبیعت خود‌گرای بشری تا به

(حیات معقول) منتقل نشود و به عبارت دیگر تا از (تاریخ حیات طبیعی محض) به (تاریخ انسانی) منتقل نگردد، هر دو مکتب از وصول به هدفی که منظور نموده‌اند ناتوان می‌باشند. انتقال از (طبیعت خود‌گرا) به (حیات معقول) از هر یک از دو مکتب عنصر مثبت آن را می‌گیرد و آن دو را با واقعیت موجودیت انسانی هماهنگ می‌سازد. آن دو عنصر عبارتند از: یک- توجه جدی به طبیعت عقلانی بشر و اینکه انسان موجودیست دارای عقل و وجدانی که اگر به وسیله‌ی تعلیم و تربیتهای صحیح انسانی نه ماشینی جبری بارور شوند، خودبخود توجه ربانی را در زندگی پذیرفته و به فعالیت سالم در زندگی خواهند پرداخت. زیرا عقل و وجدان سالم انسانی به خوبی می‌تواند مضار و معایب و رکود غوطه خوردن در (حیات طبیعی محض) را مخصوصا با مشاهده‌ی سرگذشت اسفانگیز تاریخ طبیعی حیات بشری درک و در صدد اصلاح آن برآید. هیچ کسی نمی‌تواند عقل و وجدان سالم را مانند خود این دو پیک امین الهی ارزیابی نماید. ارزیابی واقعی که این دو پیک امین درباره‌ی خود دارند، وسیله بودن آن دو است برای تنظیم واقعیات و حقایقی که بر آن دو عرضه می‌شوند. واقعیات و حقایقی که بر این دو وسیله مقدس عرضه می‌شوند، اگر از جریانات طبعی محض بشری باشند، بدون اینکه این دو وسیله مقدس آنها را انکار و طرد نمایند، برای تحصیل (حیات معقول) توجه خواهند کرد، یعنی از انسان متحرک به دور خود طبیعی انسانی خواهند ساخت که با من حقیقی در جاذبه‌ی (حیات معقول) قرار خواهد گرفت و از جانور خودخواه و جنگ طلب (برای تورم خود) انسان اخلاقی خواهند ساخت. عقل و وجدان بشری به وسیله همین دو نیرو نیاز انسانها را به عنصر دوم که مثبت تئوکراسی است، اثبات می‌کند. دو- عنصر دوم- عبارتست از حاکمیت خداوندی بر شئون بشری نه به طور تجریدی و اسقاط عقول سلیم و وجدانهای پاک مردم از ارزش و فعالیت‌های مفید و سازنده که خود جلوه‌هایی از حاکمیت خداوندی بر فرزندان آدم می‌باشند. در آیات مربوط به (حیات معقول) یکی از آیات می‌گوید: (تا کسی که می‌خواهد زندگی کند، زندگی او مستند به دلیل روشن (بنیه) باشد) مسلم است که اقامه‌ی این دلیل روشن عقول سلمیه و وجدانهای پاک مردم می‌باشد. به همین جهت است که در اسلام حاکمیت خداوندی دارای سه نمود است: نمود یکم- اصول و قوانین و تکالیفی است که به وسیله پیامبر اکرم با اتکا به وحی برای مردم ابلاغ می‌شود. نمود دوم- عقول سلیم و

وجدانهای پاک انسانهایی که

آنها را تفسیر و تطبیق می‌نمایند نمود سوم- باز عقول و وجدانهای انسانی که آنها را اجراء می‌کنند. و در هر دو نمود یکم و دوم، اصل شوری روشنگر آنست که (حیات معقول) عنصر الهی خود را با تجرید و اسقاط عقل و وجدان مردم از ارزش بناگذاری نمی‌کند، بلکه بالعکس این دو پیک امین درون آدمیان را جنبه‌ی ربانی قائل می‌شود. آیا بشر ظرفیت و کشش (حیات معقول) را دارد؟ موقعی که (حیات معقول) را تدریس می‌کردم، یکی از اعضای درس چنین گفت که آیا شما می‌خواهید چهل تن بار یک واگن بزرگ را با یک گاری دستی حمل نموده و آن را از گردنه‌ی اسدآباد به بالا بکشید؟! مگر نمی‌بینید و خودتان هم از آن متفکر نقل نکردید که در صدد بررسی آرمانهای انسانی معمولی برآمده و آن قدر چیزهای محقر و کوتاه‌نظرانه شنیده بود که به شگفتی فرو رفته بود؟ با آن اکثریت چشمگیری که درباره‌ی این گونه مردم صحبت می‌کنید، آیا احتمال نمی‌دهید که آن عده از انسانها که از (حیات طبیعی محض) بالاتر رفته و وارد (حیات معقول) می‌گردند، مردمی استثنائی بوده و قانون کلی همانست که اکثریت در زندگی خود پیش گرفته‌اند؟ در پاسخ این سؤال می‌توانیم چند مطلب را در نظر بگیریم: مطلب یکم - اینکه آن بی‌طرف

یتی که آدمیان در تحمل (حیات معقول) از خود بروز می‌دهند، پستی و حقارت موجودیت انسانی نیست، بلکه با نظر به گسترش استعدادهای متنوع و تحمل مشقتها و گذشت‌هایی که همین اکثریت در راه وصول به خواسته‌های مورد عشق و علاقه خود اثبات کرده‌اند، نسبت بی‌طرفیتی و حقارت به این انسانها اتهام نابجائی است که به آن انسانها زده شده است مگر همین مردم نیستند که برای به دست آوردن مقام یا ثروت یا شهرت اجتماعی، خواسته‌های فراوانی را زیر پا می‌گذارند و به ناگواریها و اهانتها و حتی محبوس شدن در زندانها تن می‌دهند و به امید وصول به یکی از آرمانهای مزبور از هیچ تلاشی فرو گذاری نمی‌نمایند؟ مطلب دوم- هنگامی که یک فرد یا یک جامعه وارد (حیات معقول) می‌شود به خوبی احساس می‌کند که حرکت و تکاپوی او در این راه نه تنها یک حرکت رو به موقعیت محال و (امکان‌ناپذیر) نبوده است، بلکه او با ورود به موقعیت جدید (حیات معقول) به خوبی حس می‌کند که طبیعت اصلی خود را دریافته و پیش از این موقعیت جدید به نیم‌رخ از قیافه‌ی طبیعت اصلی خود، دلخوش داشته و عشق ورزیده است. در اینجا عبارت معروف افلاطون را به یاد می‌آوریم که می‌گوید: مت بالا راده تحیی بالطبع (با اراده بم

یر تا با طبیعت اصلی خود، زنده‌ی پایدار باشی). مقصود از این عبارت مردن به معنای معمولی آن نیست، بلکه تنظیم و اصلاح و تصعید (حیات طبیعی محض) که با کشتن تمایلات پست حیوانی امکان‌پذیر می‌گردد. مطلب سوم- انسانهای رشدیافته چنانکه در مباحث گذشته اشاره کردیم اگر چه در اقلیتند، ولی حالت استثنائی ندارند. زیرا معنای استثنائی بودن چنانکه در سؤال فوق اشاره شده است، اینست که استثناء شده خلاف قانون است. در صورتی که هیچیک از عوامل و عناصر رشد و کمال در انسانی که وارد (حیات معقول) شده است، ضد قانون و خلاف طبیعت اصلی او نمی‌باشد. برای اثبات قانونی بودن (حیات معقول)، برمی‌گردیم و یک به یک عناصر تعریف حیات معقول را مورد بررسی قرار می‌دهیم: پیش از ورود به اثبات امکان‌پذیر بودن همه‌ی عناصر (حیات معقول) در زندگی انسانی، این نکته را یادآور می‌شویم که این امکانات با نظر به موجودیت انسانی است که در قرون و اعصار از خود نشان داده است با قطع نظر از عوامل ثانوی که می‌تواند انسان را تا حد جمادات پایین بیاورد. ۱- آگاهی و هشیاری به اینکه من زنده هستم. زندگی در مسیر خود احتیاجی به توجیه و مدیریت دارد که بتواند در میان پدیده‌ها و عوامل م

زاحم طبیعت و خواسته‌های مزاحمی که از ممنوع خود انسان حرکت وی را متوقف می‌سازد، بوجود خود ادامه بدهد. و روابط خود را با انسانهای دیگر و پدیده‌ها و عوامل سودمند طبیعت تنظیم نماید. آیا تحصیل چنین آگاهی و هشیاری برای انسان امکان‌ناپذیر است؟! آیا آدمی ظرفیت تحصیل چنین آگاهی و هشیاری را ندارد؟! آیا اگر گردانندگان اجتماع و مرییان بخواهند نونهالان جامعه را به درک مطلوبیت این آگاهی وادار نمایند و آنان را به ضرورت تحصیل چنین آگاهی حیاتی تحریک نمایند، نونهالان ما فرار

می‌کنند یا به سنگ مبدل می‌شوند؟! پس از بوجود آوردن این آگاهی مقدماتی، نوبت تقویت و گسترش تدریجی آگاهی به عظمت عدالت و صدق و تعقل در کارها و گفتارها و احساس عظمت تکلیف و نوع دوستی می‌رسد که بدون کمترین برخورد با مقاومت درونی و لجاجت، می‌تواند رو به افزایش برود. آیا بشر ظرفیت برخورداری از این آگاهی را ندارد؟! آیا بدتر از این اهانت و تحقیر به انسان سراغ دارید که بگوئیم: انسان توانائی تحصیل این آگاهی را ندارد؟! اگر ما درباره‌ی موجودیت انسان درست بیندیشیم، به این نتیجه خواهیم رسید که اگر گردانندگان و رهبران زندگی اجتماعی انسانها با طرق منطقی در صدد به فعلیت رساندن این دو مرحله از آگاهیها برآیند و اقدام جدی نمایند و با این حال به نتیجه‌ی مطلوب نرسند، قطعاً خللی در طبیعت انسانهای آن جامعه وجود دارد و می‌دانیم که چنین پدیده‌ای یک فرض محال است. با این تلاش منطقی و صمیمانه گردانندگان و رهبران، افرادی از مردم که از دو مرحله‌ی آگاهیها محروم خواهند ماند، استثناءهایی هستند که یا قدرت آزادی از زنجیر جهل و تمایلات حیوانی را ندارند و یا عوامل جبری دیگری موجب محرومیت آنان می‌گردد. آیا تحصیل آگاهی عالی به درک این موقعیت محال است که من جزئی از یک جهان بزرگ هستم که صحنه‌ی بازی نبوده و با قیافه‌ی کاملاً قانونی و ریاضی رو به یک هدف والا در حرکت است و من باید راه قانونی خود را در این حرکت هدفدار انتخاب کنم؟! آری، همه‌ی این آگاهیها در دسترس ما فرزندان آدم قرار گرفته است. آنچه که در حیات طبیعی محض ما جریان دارد، اینست که من نمی‌توانم بدون آن آگاهیها زندگی کنم و این (می‌توانم) با این مسئله که آگاهی (محالست) و (امکان‌ناپذیر است) و (هرگز نمی‌شود) مخلوط می‌گردد و فکر گردانندگان و رهبران را راحت می‌کند! ۲- عنصر دوم (حیات معقول) تصفیه‌ی حساب انسان در حال حرکت با نیروها و فعالیتهای جبر مشروط و شبه جبری زندگی طبیعی است. ما باید ببینیم رابطه‌ی ما با آن همه عوامل جبری که از طبیعت و همنوع خود پیرامون ما را گرفته است، چیست؟ و سپس ببینیم آیا ما می‌توانیم و قدرت آن را داریم که آزادی و اختیار شخصیت خود را که در اعماق جان ما زبانه می‌کشد، درست بجا آورده و از آن مایه‌ی حیاتی برخوردار شویم یا نه؟ آری ما می‌توانیم به چنین مرحله‌ای از رشد برسیم؟ بلی، می‌توانیم به این مرحله از رشد که عنصر دوم (حیات معقول) است برسیم. نخست به این مسئله‌ی روشن توجه کنیم که انسان جاننداری است که زندگی با حالت پذیرش و انفعال و ناثر آغاز می‌گردد، سپس تدریجاً نیروهای موجود در وی به فعالیت می‌پردازند و بدون اینکه واقعیت هستی را به هم بزنند با همان نیروهای فعال پدیده‌های طبیعی و روابط انسانی را تا آنجا که بتواند با موقعیت مطلوب خود توجیه و تطبیق می‌نماید و نمی‌گذارد هر پدیده‌ای تاثیر طبیعی خود را به طور جبر در وی به وجود بیاورد. لباس می‌پوشد و از تاثیر سرما جلوگیری می‌نماید. بیماری را تشخیص می‌دهد و دواي آن را تهیه می‌نماید و آن بیماری را از اثر می‌اندازد... اگر بشر در برابر عوامل جبری و شبه جبری با نظر به قانون علیت دست خود را می‌بست و به خود چنین تلقین می‌کرد که من در مقابل عوامل جبری ناتوانم، در همان آغاز زندگی در این کره‌ی خاکی محو و نابود می‌گشت. در صورتی که بشر با افزایش کمی و تنوع کیفی بسیار شگفت‌انگیز، روابط خود با طبیعت و همنوعش امواج جبر و شبه جبری را می‌شکافتد و پیش می‌رود و هیچ توقعی را به ذهن خود راه نمی‌دهد. ممکن است بگوئید: این شکافتن امواج جبر و پیشرفت دائمی خود نیز معلول جبری نیروها و استعدادهای انسانی است که بر طبیعت حاکمیت پیدا می‌کند و روابط خود را با هر دو قلمرو طبیعت و انسان تنظیم می‌نماید. می‌گوئیم بسیار خوب. همه‌ی ما در این مسئله مشترکیم و می‌پذیریم که انسان موجودیست که به وسیله قدرتهائی که دارد می‌تواند در برابر عوامل جبری مقاومت نشان داده و آنها را به سود (حیات طبیعی) خود توجیه نماید و این حقیقتی است که هیچ عاقلی نمی‌تواند آن را انکار نماید. پس همه‌ی ما قبول داریم که اتهام انسان به اینکه او در برابر عوامل جبری جاندار نیست دست بسته، کاملاً خلاف واقع و پست‌ترین اهانت و تحقیر است که به انسان وارد می‌شود. و هیچ جای تردید نیست که وقتی که عوامل حرکت و پیشرفت و ضرورت آن برای انسان درک و کشف می‌شود، خود این درک و کشف مانند یکی از

همان نیروهای طبیعی که انسان دارد، دست به فعالیت می‌زند و مانند یک عامل جبری او را به سوی پیشرفت تحریک می‌نماید. سرتاسر تاریخ ما گویای فعالیت همین درک و فهم و پذیرشها است که موجب دگرگونی‌های حیات ما می‌باشد. اکنون مسئله اینست که آیا بشر با تقویت و گسترش استعدادهای مثبت خود در میان عوامل جبرهای مشروط و شبه جبری که مسلماً مقدمه‌ی (حیات معقول) است با تقویت درک و پذیرش ضرورت تکاپو برای شکافتن امواج جبرهای مشروط، نمی‌تواند حرکت کند؟! بشر تحمل چنین حرکتی را ندارد؟! بلی قطعاً این تحمل را دارد، اگر امثال این گونه تلقینها بگذارد. حالا می‌رسیم به آزادی و اختیار، در تعریف اختیار که مرحله‌ی والای آزادیست چنین گفتیم که اختیار عبارتست از نظاره و سلطه‌ی شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کاری که خیر است. و تفاوت اختیار و آزادی در کلمه‌ی اخیر تعریف که (خیر) است، نهفته است، زیرا آزادی به معنای قدرت انتخاب یکی از چند راه خیر را هدفگیری نمی‌کند. اکنون ببینیم آیا بشر می‌تواند با تعلیم و تربیتهای صحیح و با آماده شدن فضای جامعه، به مرحله‌ی اختیار برسد؟ بلی، قطعاً بشر می‌تواند به این مرحله برسد، زیرا چنانکه احساسات خام محبت را که در نوع معتدل انسانی وجود دارد، می‌توان با آماده کردن فضای خانواده و جامعه به وسیله‌ی تعلیم و تربیتهای صحیح به مرحله‌ی عالی محبت معقول رسانده و آن را از مجرای سوداگریهای پست نجات بدهد همچنین می‌توان آن احساس آزادی خام را که مولوی آن را پالان نامیده است: اشتی ام لاغر و هم پشت ریش ز اختیار همچون پالان شکل خویش این کژاوه گه شود اینسو کشان آن کژاوه گه شود آنسو گران با تقویت شخصیت ناظر و مسلط بر دو قطب مثبت و منفی کار خیر، به اختیار مبدل ساخت و رابطه‌ی آدمی را با پدیده‌های مطلوب طبیعی تا حد معقول تصفیه و تنظیم نمود. تعلیم ضرورت این تحول برای مردم همان مقدار ساده و امکان‌پذیر است، که تعلیم ضرورت قوانین و مقررات زندگی اجتماعی برای آنان. مردم مقداری به طور طبیعی و مقداری با تعلیمات رسمی و مقداری با اشکال دیگر قوانین و مقررات زندگی اجتماعی خود را درک نموده و به آنها عمل می‌کنند، و هیچ یک از افراد و مقامات اجتماعی این عذر را درباره‌ی مقصر که عوامل جبری پیرامون مرا احاطه کرده است و من نمی‌توانم به قوانین و مقررات اجتماعی که شما وضع کرده‌اید عمل نمایم، نمی‌پذیرند و پاسخ چنین شخصی را که مرتکب قتل نفس شده است، به این نحو می‌دهند که همان قانون جبر که تو را وادار به قتل نفس نموده است، ما را هم وادار کرده است که تو را به کیفر قانون برسانیم. و چون اکثریت چشمگیر انسانها ولو به طور اجمال می‌دانند که چنین پاسخی را خواهند شنید، لذا از ارتکاب جرم خودداری نموده و قوانین و مقررات اجتماعی را عمل می‌کنند. حالا اگر فضای جامعه از یک طرف و کوششهای تعلیم و تربیتی از طرف دیگر به طور جدی اثبات کنند که ما انسان می‌خواهیم و بالاتر از تساوی همه‌ی افراد جامعه در حقوق و مقررات که با جبر یا نمایش جبری همه را مطیع خود می‌سازد، کوشش ما برای اینست که احترام به آن حقوق و مقررات همراه با تلاش روحی برای شکوفائی آزادی در اختیار در نهاد انسانها بوجود بیاوریم. و این یک تلاش خوشایند آرایشی نیست، بلکه اگر چنین کاری را انجام ندهیم، تاریخ اجتماعی ما از تاریخ طبیعی به تاریخ انسانی تکامل نخواهد یافت. آیا شما می‌گوئید: این تلاش به نتیجه مثبت نخواهد رسید؟! اگر چنین احتمالی درباره‌ی انسان بدهید، حتماً باید کاروان انسانیت را که در تاریخ حیات طبیعی محض مانند رگه‌های الماس می‌درخشد، منکر شوید. این نکته را هم که در بعضی از مباحث گذشته اشاره کرده‌ایم، در اینجا نیز تذکر می‌دهیم که اگر شخصی یا مکتبی از دیدگاه شخصی یا مکتبی خود نتوانست پدیده‌ی اختیار را بپذیرد، چه اشکال دارد که در یک حقیقت مشترک با هم همگامی کنیم و تاریخ انسانی را شروع کنیم. آن حقیقت مشترک عبارتست از اینکه هر کس در هر موقعیتی که قرار می‌گیرد، اگر بتواند با آگاهی به رشد و کمال در موقعیت بعدی، حرکت نموده و به آن موقعیت کاملتر گام بگذارد، حرکت کند و به موقعیتی که در آن فرو رفته است قناعت ننماید. مثلاً- اگر وضع روانی او چنین است که انجام وظیفه را فقط به انگیزگی پاداش مادی محض یا ترس از کیفر مادی محض انجام می‌داد، همین که فهمید انجام وظیفه با نظر به هدفهای والای آن و با تحریک وجدان شریفتر و انسانی‌تر است، انجام وظیفه نماید و معطل نشود که بگذارید ببینیم این آگاهی و حرکت و مقدمات و عوامل

برونی و درونی این امور جبری است و از چه نوع جبر است!! (اگر چه بحثهای متنوع روانی و فلسفی و دیگر رشته‌های علوم انسانی در این مسئله به جای خود محفوظ است) و چنانکه گفتیم: حرکت به موقعیت عالی‌تر را با آگاهی شروع نماید و نام آن را هم جبر بگذارد. زیرا واقعیت نه به کلمه‌ی اختیار عشق می‌ورزد و با کلمه‌ی جبر کینه‌توزی دارد. ۳- مسیر هدفهای تکاملی عقلا نی شاید دو کلمه‌ی تکاملی عقلانی برای افکار ابتدائی مشکل و ابهام‌انگیز جلوه نموده و بگویند: کدامین تکامل عقلانی؟! مگر بشر می‌تواند این تکامل عقلانی را بفهمد و در راه وصول به آن زحمت به دست آوردن آگاهی و گذشت از تمایلات حیات طبیعی محض را، تحمل نماید؟! می‌گوئیم: بلی، اگر مغز یک انسان به این آگاهی برسد که دو به اضافه دو مساوی است با چهار و اگر بتواند بفهمد که (کل از جزء بزرگتر است) (و شیئی خودش است و غیر خودش نیست) همان مغز این قدرت را دارد که انجام وظیفه با هدفگیری مصلحت واقعی را که آن وظیفه را ایجاب کرده بفهمد و با تحریک عقل و وجدان به تحصیل آن مصلحت که با معناتر و ثابت تر و اطمینان بخشتر است قدم بردارد و بداند که انجام وظیفه با هدفگیری مصلحت واقعی روحیه‌ی عدالت و ثبات قدم را در درون انسانی تقویت می‌نماید، در صورتی که انجام وظیفه با هدفگیری پاداش و فرار از کیفر، آدمی را مانند ماشینی می‌سازد که نمی‌تواند گریبان خود را از جبری که خود برای خود ساخته است، نجات بدهد، یعنی او جلب پاداش و فرار از کیفر را به قدری بر خود تلقین می‌نماید که آن دو را به صورت عامل جبری برای حرکات خود درمی‌آورد! در چهی افتاده کانرا غور نیست آن گناه اوست جبر و جور نیست در چهی افکنده او خود را که من در خور قعر نمی‌یابم رسن همان مغزی که در امتداد عمر (حیات طبیعی محض) با اندیشه‌های تابناک و هوش سرشار و قریحه و استعدادهای بسیار فعال در به دست آوردن سود مادی و مقام و شهرت اجتماعی و از پا درآوردن رقیب و باز کردن موقعیتهای خودمحورانه، دقیقترین و ظریفترین کارها را می‌تواند انجام بدهد، آیا آن مغز نمی‌تواند بفهمد که اندیشه و بهره‌برداری از هوش می‌تواند با هدفگیری عالی‌تری مانند خدمت به هم‌نوع و برقراری عدالت و جدی نمودن قیافه حق در برابر باطل و محاسبه‌ی جدی درباره‌ی جهان هستی نه قیافه‌ی بازیگرانه در یک صحنه‌ی بازیگری بنگردد؟! ۴- شخصیت انسان در مسیر ساخته شدن این حقیقت که شخصیت آدمی قابل ساخته شدن است و می‌تواند تدریجاً با محاسبات عقلانی و وجدانی درباره‌ی هدفهای تکاملی ساخته شود، برای هیچ انسان‌شناسی قابل تردید نیست و احتیاجی به گفتگو هم ندارد. بحث در اینست که راه این تکاپو چیست؟ آیا راه این تکاپو آن قدر سنگلاخ و خارستان است که حرکت در آن امکان‌ناپذیر است؟ نه هرگز. اولاً- چنانکه می‌دانیم (بهترین دلیل بر امکان یک شیئی وقوع همان شیئی است) وقتی که شما در یک

زمین درخت تنومندی را می‌بینید که روئیده و سرکشیده و با شاخه‌ها و شکوفه‌های انبوهش میوه‌ی فراوانی آورده است. معنایی ندارد که پرسید آیا روئیدن درختی در این زمین امکان دارد یا نه؟ زیرا دلیلی روشنتر و محسوستر و قاطعتر از روئیدن درخت در آن زمین که با حس آن را می‌بیند، قابل تصور نیست. در بحث ما سرگذشت تاریخ بشری روشنترین و قاطعترین دلیل را وجود عینی کاروانیان ابراهیمی که در عین حال که در اقلیتند، ولی دارای جدیترین قیافه انسانی می‌باشند نشان داده است. با مشاهده‌ی تاریخی این کاروانیان (حیات معقول)، پرداختن به اصطلاح بافی‌ها و چون و چراهای حرفه‌ای نتیجه‌ای جز تلف کردن بیهوده انرژی مغزی به بار نمی‌آورد. پس آنچه که لازم است پیدا کردن راه صحیح برای این ساخته شدن است. اولاً باید بدانیم که پیدا کردن این راه بسیار دشوار است و بسیار آسان. بسیار دشوار است، زیرا آن طور که (حیات طبیعی محض) تمایلات حیوانی طبیعی ما را اشباع می‌نماید و ما را سخت سرگرم خود می‌سازد تحول از موقعیت پست شخصیت به موقعیت بالا-تر در مراحل اولیه نه تنها سرگرم نمی‌سازد و ما را اشباع نمی‌نماید، بلکه بدان جهت که سطوح روانی ما خود را تحت فشار تعدیل تمایلات احس

اس می‌نماید. مانند اینست که جان آدمی را از کالبدش می‌گیرند، بلی این قدر دشوار است. این ساخته شدن بسیار آسان است، آسانتر از آنست که ما تصور می‌کنیم، زیرا برای ورود به مسیر ساخته شدن کافی است که دو کار انجام بدهد: یکی اینکه بداند که

انسان با حیوان فرق دارد. دوم اینکه انسان شدن را اراده کند. بعد از این: تو پای به راه درنه و هیچ مگوی خود راه بگویدت که چون باید رفت مگر این معلمان و مربیان جوامع جز ساختن شخصیت کاری دیگر انجام می‌دهند؟! با نظر به تاثیر تعلیم و تربیت و دگرگونی فضای جوامع میلیونها شخصیت در تحول قرار می‌گیرند کبوترهایی هستند که مبدل به کرکس می‌شوند و کرکسهائی هستند که راه کبوتر شدن را پیش می‌گیرند. بنابراین این مسئله که آیا شخصیت انسانی می‌تواند در مجرای ساخته شدن قرار بگیرد، بیشتر به شوخی شباهت دارد تا یک سؤال علمی. آنچه که مهم است اینست که شخصیت از کدامین نقاط و موقعیتها باید عبور کند و ساخته شود؟ پاسخ این سؤال موضوع کلی این مباحث است که ملاحظه می‌فرمائید و آن عبارتست از عبور از مراحل خام (حیات طبیعی محض) به مراحل (حیات معقول). دقت بفرمائید در اینکه غوره انگور می‌شود، نه اینکه غوره انداخته می‌شود

ود و انگوری بدون سابقه از زمین می‌روید و یا از آسمان می‌افتد. ۱- احساسات خام تبدیل به (احساسات تصعید شده). ۲- جریانات ذهنی گسیخته تبدیل به (اندیشه‌های مربوط). ۳- محبت‌های خام تبدیل به (محبت‌های معقول). ۴- آرزوهای دور و دراز تبدیل به (امیدهای محرک). ۵- علاقه‌ها و عشق‌های صوری تبدیل به (عشق و علاقه‌های کمال بخش). ۶- قناعت به مفاهیمی بی‌اساس درباره‌ی خیر و کمال (تبدیل به تلاش و تکاپو برای دریافت واقعیت خیر و کمال). ۷- تقلید و پذیرش محض، تبدیل به (نظر و اندیشه و واقع‌یابی اصیل مستقیم). ۸- شطرنج بازیهای عقل نظری جزئی (تبدیل به هماهنگی عقل سلیم و وجدان واقع‌بین). ۹- بازی با تمایلات (تبدیل به اراده‌ی حساب شده تبدیل به آزادی تصعیده شده تبدیل به اختیار). ۱۰- خود را بافته‌ی جداتافته از دیگر انسانها دیدن، تبدیل به (درک وحدت عالی انسانها و تساوی انسانها در هدف یا وسیله بودن). ۱۱- رضایت به هدف نهائی بودن منزلگه‌های زندگی تبدیل به (خود را همواره در راه دیدن). همه‌ی این تبدلات و تحولاتست که تحول حیات طبیعی محض را به (حیات معقول) امکان‌پذیر می‌سازد. ۵- ورود به هدف اعلای زندگی - این هم یکی از آن مطالب است که به جهت عظمت کلماتش

از یک طرف و انباشته شدن ده‌ها مسائل و مناقشات و مشاجرات درباره محتویات آن کلمات از طرف دیگر، موجب می‌شود که عده‌ای فراوان از مردم به خود چنین تلقین کنند که وصول به چنین حقایقی از ما ساخته نیست، پس بروم و - بنشینم و صبر پیش گیرم دنباله‌ی کار خویش گیرم سعدی بلی، خسارت ما فرزندان آدم و پست‌ترین ناتوانی ما همین است که شما متذکر شدید که (من نمی‌توانم) لذا، (دنباله‌ی کار خویش گیرم)!! درباره‌ی این عنصر نهائی (حیات معقول) کاری که به عهده اداره کنندگان اجتماع و معلمان و مربیان است، آسانتر از آنست که در تلقین‌های ناروای پرستندگان (حیات طبیعی محض) می‌بینم. آیا اصل هدف جوئی و هدفگرایی یکی از اساسی‌ترین پدیده‌های حیات بشری نیست؟ مگر چنین نیست که ما انسانها شب و روز منهای حرکات بازتابی و اجباری محض، همه‌ی کارهای ما بر مبنای هدفگیری استوار است؟ به نظر می‌رسد مبارزه با خویشتن و افکار خود مشکلتر از آن نیست که کسی بگوید: نه خیر، من در هیچ کاری کاری هدفگیری نمی‌کنم! حال که چنین است، آنچه که (حیات معقول) توصیه می‌کند اینست که با نظر به عناصر اصلی طبیعتی که تو انسان داری، بایستی هدفهائی را مطابق وجود آن عناصر انتخاب نمائی. ط

بیعت تو که یک انسان هستی دارای عناصری هست که تبدلات یا زده‌گانه را هم مانند دیگر عناصر طبیعی تو ایجاب می‌کند. تعلیم جدی هدف جوئی برای مردم به طور قطع تعلیم هدف اعلای زندگی را ضروری می‌سازد. آیا جوشش عنصری به نام حق جوئی اصالت ندارد؟ بلی اصالت دارد، این جوشش، هدفی را که دریافت حق و تطبیق زندگی با آنست، نیازمند است. آیا جوشش عنصر به نام واقعیت‌گرایی اصالت ندارد؟ بلی این جوشش هم اصالت دارد، آیا این جوشش می‌تواند بدون هدفگیری اشباع شود و به نتیجه برسد؟! از جمله عناصری که در درون اولاد آدم در همه‌ی جوامع بشری به شرط هشیاری می‌خروشد، پیدا کردن پاسخ به سؤال از هدف مجموع زندگی در جهان هستی است که اگر زندگی از آن بریده شود، با هیچ منطقی قابل تفسیر و توجیه نمی‌باشد و پناهگاهی جز نیهیلیسم (پوچ‌گرایی) نخواهد داشت. قابل پذیرش ساختن هدف اعلای زندگی برای انسانها همان

مقدار ساده است که قابل پذیرش ساختن هدف کار و فعالیت یک کارگاه بزرگ که متشکل از هزاران جزء و رابطه می‌باشد. و اگر مریبان جامعه بتوانند ضرورت پیدا کردن پاسخ به سئوالات مسلسل و منطقی آدمیان درباره‌ی زندگی را به مردم بفهمانند، پیدا کردن هدف اعلا‌ی زندگی به

طور طبیعی سراغشان را خواهد گرفت. قطع کردن و خشکاندن چون و چراها مسئله‌ایست و پاسخ به آنها مسئله‌ایست دیگر. اکنون می‌پردازیم به بااهمیت ترین شئون زندگی انسانی در (حیات معقول) در هر دو قلمرو فردی و اجتماعی: ۱- شخصیت انسانی در حیات معقول ۱- انسان موجودیست که دارای استعدادهای گوناگون است. آمادگی انسان به تکامل و اعتلاء و انتقال از موقعیت یک جاندار ناچیز به یک موجودی والا-تر از فرشتگان ملکوتی، جای هیچ تردیدی نیست و این عظمت در انسان یک تخیل بی‌اساس نیست، بلکه سرتاسر تاریخ شاهد انسانهایی بوده است که به عالی‌ترین قله‌های انسانیت صعود نموده و درخشانترین ایده‌آلهای انسانی را از خود نشان داده‌اند. در اینجا نباید لا طائلات بدبینان ما را بفریبید و از اصطلاح‌بافی‌هایی که از عینک تیره و تار آنها برمی‌آید، متأثر شده و خیره شویم. ۲- از طرف دیگر انسانها در کارگاه خلقت در هر رنگ و شکل و لباس و در هر نقطه از دنیا و در هر زمان که بوده باشند، حداقل از جنبه‌ی موجودیت محضی که دارند، چه بخواهند و چه نخواهند در بوجود آوردن آهنگ کلی مشترک می‌باشند. ۳- همچنین با قطع نظر از مختصات محیطی و نژادی و اجتماعی و اختلاف زمانهایی که انسانها در آنها زندگی می‌کنند، همه انسانها در حال اعتدال روانی نوعی وحدت ارزشی را درباره‌ی یکدیگر احساس می‌کنند. این یک احساس خام و ابتدائی نیست، بلکه ریشه‌های آن تا اعماق روح آنان کشیده شده است. بهترین و روشترین دلیل اصالت این احساس، فداکاریهای بسیار باارزشی بوده است که این نوع در مسیر تاریخ از خود نشان داده است. شما در این پدیده‌ی باارزش انسانی فریب یک‌تازان تنازع در بقا و آتش‌افروزان قدرت محور در دودمان بشری و دلالان ظلم و جور را نخورید که می‌گویند: این تلاش و فداکاریها فقط برای بقای نوع و پیروزی آن در صحنه‌ی طبیعت بوده است!! اینان نمی‌فهمند و یا می‌فهمند و می‌خواهند روی حقیقت را با طرز تفکرات ماکیاولی بپوشانند. آن‌آه و ناله‌ها که افراد این نوع درباره‌ی ستم‌دیدگی و شکنجه شدن انسانها سرداده‌اند، ناشی از احساس عمیق دردهای آنان بوده است، نه عشق و علاقه به ادامه حیات خشک و بی‌جان آنان. خردمندان انسان‌دوست در آن هنگام که مظلومیت فرد یا گروه یا اجتماعی را می‌بینند، گاهی این آرزو در ذهنشان خطور می‌کند که ای کاش آن انسانها که از زندگی جز ستم و جور بهره‌ای ندارند، به وجود نمی‌آمدند تا آن همه ظلم و تعدی را تحمل نمایند. این

آرزو ناشی از احساس عمیق انسانی درباره‌ی ناگواریها و دردهای دیگران است که دارندگان آن احساس عمیق را شکنجه می‌دهد، نه اینکه ناشی از عشق به بقای ممنوع خود باشد، اگر چه این ممنوع در ادامه‌ی حیات خویش ظالم یا دلال ظلم شود! بنابراین، چه از دیدگاه قابلیت انسان برای تکامل و چه از این نظر که همه‌ی انسانها در به وجود آوردن آهنگ کلی هستی مشترکند و چه از این جهت که یک احساس عمیق در درون انسانها وجود دارد که وحدتی بسیار بااهمیت را در همه‌ی افراد انسانی اثبات می‌کند و آنان را در مجرای تاثیر و تاثر از همدیگر قرار می‌دهد، شخصیت انسانی دارای ارزش ذاتی می‌باشد. اثبات ارزش برای شخصیت انسانی معلول پذیرش (حیات معقول) است. یعنی توجه به این سه مسئله‌ی فوق و شناخت شخصیت انسانی به عنوان یک حقیقت باارزش توجهی است که از (حیات معقول) سرچشمه می‌گیرد، نه از زندگی طبیعی محض، زیرا سه مسئله فوق احتیاج شدید به آن دارد که آدمی از خود طبیعی بیرون بیاید و وجود انسان دیگر را به رسمیت بشناسد و رابطه‌ی زیربنائی نوعی خود را با آن انسان دیگر درک کند و ارزش آن را دریابد و در نتیجه شخصیت انسانی را دارای ارزش تلقی نماید. و بدان جهت که عمل (حیات معقول) د

ر شناخت ارزش وجودی محض شخصیت محدود نمی‌گیرد، لذا پس از شناخت ارزش شخصیت با نظر به سه مسئله فوق، قدم را فراتر نهاده، انسان تلاشگر در راه رشد و کمال را که جلوه‌گاه مشیت الهی است، در افق والاتری می‌بیند و بدون انحراف به سوی انسان خدائی، انسان رشدیافته را آینه‌ای که نماینده جمال و جلال حق است می‌بیند و بالعکس هر چه که شخصیت آدمی در به

کار انداختن عقل و وجدان سیر نزولی را در پیش بگیرد با داشتن حق حیات طبیعی از ارزش او کاسته می‌شود تا آنگاه که از مرز پذیرش حیات دیگران تجاوز کند یعنی حیات انسانها را بی‌ارزش بداند و به نحوی به آن حیات تجاوز نماید، در این صورت شخصیت وی ساقط است اگر چه در عرصه‌ی زندگی طبیعی محض چشمگیرترین فرد بوده باشد. ۲- اخلاق در حیات معقول می‌دانیم که در تفسیر اخلاق مطلوب انسانی و بررسی عوامل و نتایج و مختصات آن، مطالب فراوانی تا کنون نوشته شده است، این مطالب و مسائل فراوان اگر چه فواید زیادی در نشان دادن ابعاد روانی و چگونگی ارتباط انسانها با یکدیگر در پهنه‌ی زندگی اجتماعی در بر دارد و برای یک شخص محقق، تتبع و اندیشه در آن مطالب و مسائل حائز اهمیت فراوانی است، ولی همواره یک ابهام سؤال‌انگیز در

آن مطالب وجود دارد که ناشی است از عدم تفکیک اخلاق در (حیات طبیعی محض) از اخلاق در (حیات معقول) اگر ما این تفکیک را نپذیریم و درباره‌ی اخلاق مطلوب انسانی به طور مطلق بررسی نمائیم، بدون تردید به یک نتیجه صحیح نخواهیم رسید. اگر ما اخلاق در زندگی طبیعی محض را در نظر بگیریم نتایج زیر به دست خواهد آمد: ۱- اخلاق مطلوب عبارتست از انعطاف انسان به پذیرش آنچه که در اجتماع می‌گذرد، تا بدین وسیله هیچ کسی از وی نرنجد! خواه افراد تشکیل دهنده‌ی اجتماع نرون و چنگیز و ماکیاوی و تیمور و معاویه باشد، یا سقراط و ابوذر غفاری و اویس قرنی و علی بن ابیطالب (ع)!! ۲- اخلاق مطلوب عبارتست از عمل به مقتضای احساسات و عواطف درباره‌ی دیگر انسانها. در صورتی که عمل به مقتضای احساسات و عواطف نامشروط و اعم از اینکه به مصلحت سایر ابعاد انسانی در حال فرد و اجتماع تمام شود یا به ضرر آنها تضاد کشنده با دیگر اصول و قواعد انسانی دارد. و اگر مواردی فرض شود که عمل به مقتضای احساسات و عواطف با هیچ اصل و قاعده‌ای مزاحمت نداشته باشد، اگر عمل مزبور مستند به جبر احساسات و عواطف باشد، فاقد ارزش خواهد بود و اگر برای امید آنکه دیگران نیز درباره او همانگونه ر

فتار نمایند. چنین عملی جز سوداگری چیزی دیگری نمی‌باشد. ۳- اخلاق مطلوب عبارتست از عمل به یک عده اصول کنار از قوانین حقوقی ناشی از انتخاب کیفیت زندگی در یک جامعه که معلول رگه‌های ارثی و تاریخی و نژادی و اقتصادی و فرهنگ خاص آن جامعه می‌باشد. البته این طرز تفکر در جوامع وجود دارد و هر فرهنگی (به معنای عمومی آن) تفکر و عمل خاصی برای خود دارد، که از نوعی جبر محیطی و اجتماعی و یا انگیزه‌هایی که در شماره‌ی یکم و دوم دیدیم بوجود می‌آید، در صورتی که اعمال اخلاقی مطلوب که در منطقه‌ی ارزشها قرار گرفته و دارندگان آن، در هر جامعه‌ای مانند وجدان پاک آن جامعه می‌درخشند از ارزش عالی انسانی برخوردارند. ۴- اخلاق مطلوب یدکی و کمک قوانین حقوقی. بلی زندگی طبیعی محض انسانها می‌تواند اخلاق را به عنوان یدکی و کمک به اجرای قوانین حقوقی و تقلیل جرم و جنایت و کاهش بودجه‌های قضائی و اجرائی تلقی نماید. ولی همه‌ی ما می‌دانیم که تنزل دادن اخلاق عالی انسانی تا حد وسیله‌ای برای تسهیل همزیستی اجتماعی، تهمتی است ناروا و نابخشودنی که ما بکوشیم و یکی از فواید اخلاق را که کمک بر اجرای قوانین است، به جای عوامل بسیار عالی اخلاق و نتایج سازنده‌ی آن

معرفی نمائیم!! اما اخلاق در حیات معقول: ۱- اخلاق در (حیات معقول) عبارتست از احساس جزء بودن از کل حیات انسانی که دم الهی در آن دمیده شده است. (و نفخت فیه من روحی) (از روح خود در وی دمیدم) و پذیرش اینکه رابطه او با همه‌ی انسانها رابطه‌ی عناصر یک روح با مجموع آن و یا ارتباط اشعه‌ی انتشار یافته از یک کانون نور است. اگر آدمی با این احساس و پذیرش بر خود بپسندد آنچه را که بر دیگران می‌پسندد و بر دیگران نپسندد آنچه را که بر خود نمی‌پسندد حرکت کند، می‌تواند طعم (حیات معقول) را واقعا بچشد، زیرا این حرکت جز با دستور صریح عقل سلیم و وجدان پاک انسانی تحقق پذیر نمی‌باشد و می‌دانیم که چنین حرکتی بدون بیرون آمدن از زندگی طبیعی محض و ورود به (حیات معقول) امکان پذیر نمی‌باشد. این اخلاق بدان جهت که

پویا و هدفدار است نمی‌تواند با انعطاف به هر چه که در اجتماع می‌گذرد، جوهر خود را از دست بدهد. این اخلاق از افق والاتری به جامعه می‌نگرد، همان گونه که امیرالمومنین علیه‌السلام به انسانها می‌نگریست و آنان را کاروانیانی از حق و رهسپار کوی حق می‌دید. ۲- این اخلاق با کمال ارزیابی علیه احساسات و عواطف انسانی و قبول ضرورت اشباع آنها در حد مع

قول، پایه‌های خود را روی احساسات تصعیدشده با اصول پایدار انسانی استوار می‌سازد، که بر پدیده‌های خصوصی و عمومی زندگی دیگر انسانها تطبیق می‌گردد. به عنوان مثال اشباع احساس عظمت و ارزش عدالت که بدون تردید از احساسهای تصعید شده است، در ارتباط با انسانها مورد عمل قرار می‌گیرد، با اشباع احساس خام محبت قابل مقایسه نمی‌باشد، اگر چه همین احساس هم به نوبت خود می‌تواند اثری کم و بیش در (حیات معقول) بگذارد. خلاصه اخلاق در (حیات معقول) اگر چه به احساسات و عواطف طبیعی توجه دارد، ولی بدان جهت که هدف در (حیات معقول) (شرکت در آهنگ کلی هستی است، لذا اخلاق نمی‌تواند به آن احساسات تکیه کند بلکه در مسیری که به هدف (حیات معقول) منتهی می‌گردد، موجب شکوفائی حقایق انسانی می‌گردد. ۳- اخلاق در (حیات معقول) پذیرش و عمل به اصول ناشی از انتخاب کیفیت زندگی که جریان طبیعی یک اجتماع اقتضاء می‌کند نمی‌باشد. رضایت به چنین اخلاقی به اضافه رضایت ضمنی به آنچه که در زندگی اجتماعی می‌گذرد، (اگر چه اجتماع ناسالم باشد) سرکوب کردن نهاد وجدانی انسانها است که می‌تواند از زنجیر قالبهای پیش ساخته اجتماع رها شده و زندگی آزادانه‌ای را داشته باشد که واقعا

بتواند آن زندگی را به خود مستند بسازد. به این معنی که اگر قدمی در راه خدمت به ممنوع خود بردارد، این قدم را مستند به زندگی خود بداند نه یک جریان جبری یا شبه جبری جامعه. حیات اخلاقی مطلوب بدون وجدان آزاد که نشان‌دهنده‌ی خیرات و کمالات و محرک انسان به سوی آنها است، خیالی بیش نیست. لذا می‌توان گفت: یا باید اخلاق مطلوب و عالی انسانی را منکر شویم و یا وجدان آزاد انسانی را یک ضرورت جدی تلقی نمائیم. تنها (حیات معقول) فوق زندگی طبیعی محض است که ضرورت شکوفا ساختن وجدان آزاد را ضروری جدی تلقی می‌نماید. ۴- اخلاق در (حیات معقول) بالاتر از آنست که به عنوان خادم حقوق زندگی طبیعی محض و یدکی برای عوامل تقلیل جرم و کیفر استخدام شود، اگر چه یکی از مختصات اخلاق حیات معقول منطقی‌تر ساختن حقوق زندگی طبیعی محض و تقلیل جرم و کیفر می‌باشد. چنانکه یکی از نتایج آبیاری کردن یک مزرعه خنک شدن بادی است که بر آن می‌وزد و از آن عبور می‌کند و گرمای هوا را تا حدودی تقلیل می‌دهد، ولی عامل اصلی کاشتن و تلاشهای فراوان در به فعلیت رساندن یک مزرعه محصول حیاتی آنست. ما نباید معلول طبیعی اخلاق عالی انسانی را با شکوفائی علت غائی و نتایج عالی آن که با

مدیریت وجدان آزاد تحقق می‌یابد، اشتباه کنیم. اخلاق در (حیات معقول) اصیلتر و باعظمت تر از آنست که فقط به عنوان دواى دردهای اجتماعی منظور شود، بلکه نسبت اخلاق به (حیات معقول) نسبت روح بر بدن است. آن روحی که پیامبر اسلام رشد و کمال آن را هدف پیامبری خود معرفی فرموده است: (بعثت لاتمم مکارم الاخلاق) (من برای تتمیم و تکمیل امتیازات اخلاقی به پیامبری مبعوث شده‌ام) اگر این روایت معروف را تطبیق کنید با آن آیاتی که می‌گوید: من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مومن فلنحینه حیاه طیبه (کسی که از مرد یا زن عمل صالح انجام دهد در حالی که ایمان دارد، با حیات طیبه او را از زندگی برخوردار می‌سازیم). ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین (قطعا نماز و عبادات و زندگی و مرگ من از آن خداوند پرورنده‌ی عالمیان است) نتیجه چنین خواهد بود که (حیات معقول) که شایستگی استناد به خدا را دارد و می‌تواند حیات طیبه نامیده شود، بر مبنای همان اخلاق انسانی عالی است که پیامبر اکرم (ص) برای تتمیم و تکمیل آن مبعوث شده است. ۳- حقوق در حیات معقول حقوق در حیات معقول نمی‌تواند به کشف روابط زندگی طبیعی و محض انسانها با یکدیگر و تنظیم آنها برای هم زیستی محض قناعت نماید. (حیات معقول) حقوق جانهای آدمیان را اگر مقدم به حقوق روابط همزیستی نداند، لااقل دوشادوش

یکدیگر ضروری تلقی می‌کند. حقوق معمولی تا کنون نتوانسته است بیش از این کاری انجام بدهد که انسانها از دریدن یکدیگر جلوگیری کند. (حتی در این کاری که به عهده گرفته است، چقدر موفق بوه است؟ مسئله‌ایست بسیار عریض و طویل) و به هر حال غرض و غایت قراردادها و نظامهای حقوقی فراوان که در جوامع وضع و اجرا می‌شود، آماده ساختن جامعه برای همزیستی بوده است، بدون اینکه کاری با نهادها و استعدادهای ارزشی انسانی داشته باشد. ما این جمله را در کتاب مقدمه‌ای بر کتاب حقوق در اسلام- گردآورنده آقای مجید خدوری و هربرت ج لیسنی ص ج (۳) از روبرت هوگوت جاکسون دادستان دیوان کشور ممالک متحدهی امریکا می‌خوانیم: (قانون در آمریکا فقط یک تماس محدودی با اجرای وظایف اخلاقی دارد، در حقیقت یک شخص آمریکائی در همان حال که ممکن است یک فرد مطیع قانون باشد ممکن است یک فرد پست و فاسدی هم از حیث اخلاق باشد) مضمون این جمله یا قریب به آن، اختصاصی به قانون امریکائی ندارد، بلکه شامل همه‌ی قوانینی می‌شود که فقط برای امکان‌پذیر ساختن همزیستی با ابعاد طب

یعی محض وضع می‌شوند. اگر این قوانین توجهی به پیشبرد اخلاق تکاملی و عشق حقیقی انسانها به داشتن شخصیت آزاد می‌کرد، بدون تردید تاریخ حیات طبیعی ما مبدل به تاریخ انسانی می‌گشت. روشنترین دلیل نارسائی قوانین معمولی که با تفکرات بشری تنظیم می‌گردد، بوجود آمدن طوفانها و بحرانها و بهم خوردن همه‌ی ارزشها و مختل شدن خود همین قوانین در موقع بروز حوادث غیرعادی مانند جنگ و بحرانهای اقتصادی و دگرگونی در موقعیت گردانندگان جوامع و غیر ذلک می‌باشد. همانطور که در مباحث گذشته مثال زدیم این قوانین حتی در عالی‌ترین منطق و استحکامی هم که بوده باشند، شبیه به ساختمانهای بسیار با شکوه و مجللی هستند که روی قله‌ی کوه آتشفشان ساخته شوند. درون انسانهایی که خود طبیعی آنان تعدیل نشده و (حیات معقول) راهی به آن پیدا نکرده است، همان کوههای آتشفشان است که عامل تخریب خود و هر چه را که روی آنها بنا شده است، در درون خود دارد. نهایت اینست که چون مدت زندگی انسانها محدود است، غالباً تخریب و ویرانگریهای این کوههای آتشفشانی برای همه اشخاص قابل مشاهده نیست، مگر به طور جزئی و قابل اغماض، ولی برای آگاهی به ویرانگریها کافی است که اوراق زندگی یک یا دو نسل ر

ا مورد مطالعه قرار بدهیم. یک منطق عجیبی هم برای توجیه تخریب و ویرانگریها وجود دارد که در حقیقت یکی از مواد گدازنده همان کوههای آتشفشانی است که می‌گوید: معنای جنگ همین است که همین قوانین و اصول پایمال شود! معنای دگرگونی در موقعیتهای گردانندگان جامعه همین است که هیچ قانون و اصلی نتواند خواسته‌ی کسی را مهار کند...! این منطق با نظر به ارزش قوانین در روی قله‌ی کوه آتشفشان روانها هیچ تعجیبی ندارد، تعجب در اینجا است که صخره‌ها از قله‌ی آتشفشانی برکنار شود و آن کوه آتشفشانی نکند. چه کسی می‌تواند تردید کند در اینکه حوادث غیرعادی در یک جامعه بدون اختلالات در قانون و اجرای آن و بدون تلاطم در جریان عادی زندگی اجتماعی شروع شود و پایان پذیرد. آنچه مهم است اینست که آیا آن اختلالات و ویرانگریها و تلاطمها مناسب با ضرورتهای آن حوادث است، یا ضرورتهای آن حوادث موجب می‌شود که زندگی طبیعی محض و مختصات آن، چهره‌ی هولناک انسانها را که زیر پوشش قوانین و کیفرها پوشیده بود، بیرون بیاورد و ناچیزی اثر قوانین و مقررات را در سازندگی انسان اثبات نماید؟. به همین جهت است که (حیات معقول) اصرار می‌ورزد که پهلو به پهلو حقوق و قوانین زندگی طبیعی مح

ض، حقوق و قوانینی برای جانهای آدمیان است. که به اضافه‌ی اینکه مردم را با امتیازات و عظمتهای روحی یکدیگر آشنا ساخته و راه برخورداری از آنها را هموار می‌کند و از یک جاندار معمولی، ابوذر غفاری می‌سازد و از یک ساربان بیابانگرد، اویس قرنی و از یک شاعر همه‌جائی حکیم سنائی و از یک موجود غوطه‌ور در شرارت فضیل عیاض به وجود می‌آورد، آری به اضافه‌ی همه‌ی اینها آبروی انسان در موقع بروز حوادث غیرعادی هم نمی‌ریزد. به نظر می‌رسد متفکران رشته‌های حقوقی قدرتمندتر از آنند که در

برابر این نارسائی که در طبیعت قوانین تنظیم کننده‌ی زندگی محض وجود دارد، از پای در آیند. اینان باید از این قدرت استفاده کنند که گذشته را درست ارزیابی نموده از اخلاق و ملکات عالیہ انسانی که صفحات تاریخ زندگی گذشتگان نشان می‌دهد، بهره‌برداری نموده و به بهانه‌ی اینکه ما آن دورانها را پشت سر گذاشته و از پلهائی که عبور کرده‌ایم، آنها را ویران ساخته‌ایم، به ورشکست شدن بشر در ادامه تاریخ حیات طبیعی رضایت ندهند. اگر آنان می‌گویند: ما نمی‌توانیم اخلاق را با حقوق مخلوط و هماهنگ بسازیم، برای تقویت اخلاق، جلوگیری از بی‌بندوباریها را که امروزه جوامع را فرا گرفته و مض

ار و تباهی‌های آنها را با چشم خود می‌بینند، جنبه‌ی قانونی بدهند. این متفکران بزرگ به خوبی می‌دانند که فساد و تباهی‌های بی‌بندوباری خیلی مهلکتر از تلخی عصیانهای موقت انسان‌نماها می‌باشد. در صورتی که خود همین انسان‌نماها هم قربانی سکوت قوانین و حقوقها درباره‌ی تکلیف جانهای آنها می‌باشند، نه اینکه آنان از مادر، انسان‌نما زاییده شده‌اند. به هر حال حقوق در (حیات معقول) با اینکه از نظر ضرورت‌های زندگی طبیعی محض پیرو خواسته‌های طبیعت واقعی بشری است، در ضرورت‌های گردیدن‌های تکاملی پیشرو است، یعنی در برابر بایستگی‌هایی که از طبیعت زندگی فردی و اجتماعی برمی‌آید، بایستگی‌های دیگری را که از بعد محرک رو به کمال انسانی برمی‌آید، توصیه می‌نماید که نه تنها آدمی را از نتایج عالی این بعد برخوردار می‌سازد، بلکه بایستگی‌های زندگی طبیعی را نیز تنظیم و با منطق صحیح به جریان می‌اندازد. ۴- روابط اجتماعی در حیات معقول حیات معقول این نقش معجزه‌آسا را به عهده گرفته است که رابطه انسانها را با یکدیگر که بر مبنای سود و زیان در جریان است به رابطه انسانی محض مبدل نماید. رابطه بر مبنای سود و زیان یا از فرمول شرم‌آور هابس (انسان گرگ انسان اس

ت) سرچشمه، یا به آن فرمول منتهی می‌گردد، این مبنا محکمترین عامل ادامه تاریخ حیات طبیعی ما است، اگر چه تلخی‌های این تاریخ را با حماسه‌های بی‌اساس برای خودمان شیرین و قابل هضم می‌سازیم. اینکه حیات معقول می‌تواند رابطه سود و زیان محض را به رابطه بر مبنای انسانیت استوار بسازد، یک رویای دلپذیر نیست، بلکه حقیقتی است کاملاً قابل تحقق عینی که مشاهده آن احتیاج به ورق زدن تاریخ جانبازان راه حق و عدالت دارد. در این اوراق با چهره‌هائی روبرو می‌گردیم که گام به مافوق سوداگریها نهاده از کامکاریها و خودکامگی‌ها گذشته‌اند. وانگهی این همه مطالب که در آثار ادبی بزرگ و مسائل مربوط به انسان‌شناسی نوشته شده است، اگر فرازهای آنها را که درباره‌ی بیان اوصاف فاضله‌ی انسانی و روابط عالی میان چند انسان نوشته شده است، از آن آثار منها کنیم، چیزی نمی‌ماند که به عنوان مختص انسانی در برابر سایر جانوران یا ماشینهای ناخودآگاه قابل خواندن بوده باشد. در صورتی که همه ما با اشتیاق سوزان به آن فرازها، آثار بزرگ ادبی را می‌خوانیم و خواه ناخواه تحت تاثیر آنها قرار می‌گیریم. پس معلوم می‌شود ما انسانها استعداد پذیرش آن اوصاف و روابط عالی انسانی را دارا

می‌باشیم. به عنوان مثال: وقتی که در یک اثر ادبی می‌خوانیم که یک انسان به جهت پاسخگوئی مثبت به وجدان خود، از سود کلان گذشته و به مشقتها و رنجهای غیر قابل تحمل تن داده و چه بسا که به زندگی خود هم پایان داده است، در دریائی از احساس عظمت غوطه‌ور می‌شویم. در این دنیا اگر بتوان همه چیز را به شوخی گرفت، حیات و جان چیزی نیست که شوخی بردار باشد. وجدان چگونه عاملی است که می‌تواند جان و حیات را در راه فعالیت خود قربانی کند؟ پس اینکه روابط اجتماعی نمی‌تواند به جز بر مبنای سود و زیان برقرار شود، نوعی خودفریبی است که از فریب دادن دیگران نتیجه می‌شود. یک استاد و مربی دلسوز می‌تواند با دانش پژوهان رابطه‌ای برقرار کند که فوق حقوق ماهیانه‌ی او است. او می‌تواند از ارتباط رسمی با حواس و ذهن دانش پژوه خود عمیقتر رفته با جانهای آنان طرح آشنائی بریزد. دانش پژوه می‌تواند رابطه خود را با استاد، رابطه واسطه انتقال واقعیات به مغز و روان خود تلقی نماید. به طور کلی برای بوجود آوردن رابطه عضویت در کاروانی که با راههای مختلف به یک مقصد می‌رود، درک و پذیرش ضرورت وصول به آن هدف کافی است. به همین جهت است که (حیات معقول) توجه به هدف اعلای زند

گی را برای همه‌ی انسانها در درجه‌ی اول از اهمیت قرار می‌دهد. با توجه و پذیرش این هدف اعلا است که پیشتانان واقعی بشری

از عنان گسیختگی و رضایت دادن مردم به روابط ماشینی طبیعت که به طور حتم تراحم و تصادم و حق کشی را به دنبال خواهد داشت، رنج و شکنجه احساس نموده و فریاد می‌زنند: این همه عربده و مستی و ناسازی چیست نه همه همره و هم‌قافله و همزادند اگر برای درک و پذیرش هدف اعلائی زندگی خاصیتی جز این نبود که روابط انسانی را از سود و زیان شخصی بالاتر برده و مبدل به رابطه‌ی معقول می‌نماید کافی بود که ضرورت این درک و پذیرش را اثبات نماید. ۵- علم در حیات معقول در تعریف (حیات معقول) عنصر یکم عبارت است از آگاهی. به طور کلی آگاهی به اینکه انسان زنده است و ادامه‌ی این زندگی بایستی با مدیریت خود او در همه‌ی ابعاد ممکن بوده باشد. این مدیریت بدون آگاهی از طبیعت و هم‌نوع خود که انسان نامیده می‌شود و دارای استعدادهای گوناگون برای بوجود آمدن روابط میان افراد و جوامع هم‌نوع است، به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست، به اضافه اینکه اشتیاق به شناخت و معرفت حتی درباره مسائل غیرضروری نیز در درون انسان می‌جوشد. پس تماس با واقعیات که موجب انگش ف آنها می‌گردد یک امر ضروری است. تا اینجا (حیات معقول) با (حیات طبیعی محض) مشترک بوده، اختصاصی به هیچ یک از آن دو ندارد. ولی مسئله‌ی زندگی در اینجا تمام نمی‌شود، زیرا بدیهی است که دانستن حقایق و واقعیات چیز است و تنظیم رابطه با آنها چیزی دیگر. دانستن اینکه غذا برای انسان ضرورت حیاتی دارد و دانستن انواع غذاها و مواد تشکیل‌دهنده‌ی آنها هیچ شکمی را سیر نمی‌کند، مانند دانستن صدها مسئله‌ی علمی درباره‌ی آب که تا کنون هیچ کسی را سیراب نکرده و پس از این هم سیراب نخواهد کرد. چنانکه دانستن و نوشتن صدها هزار مجلد کتاب درباره‌ی حق و عدالت غیر از عمل مطابق حق و برقرار کردن عدالت عینی در روابط انسانها با یکدیگر می‌باشد. این مسئله را که گفتیم، هیچ کسی در آن تردید ندارد. آنچه که ضرورت (حیات معقول) اقتضا می‌کند اینست که علم با قیافه‌ی حق به جانبی که دارد، نقش عامل تورم خود طبیعی برای خودبازان از خدا و از انسان بی‌خبر را بازی نکند. همه‌ی ما می‌دانیم که هر علمی دو کار انجام می‌دهد: کار یکم - باز کردن بعدی از ابعاد انسانی در تماس با واقعیت. مثلاً کسی که ذوب شدن فلزی را در درجه‌ای معین از حرارت می‌داند، در حقیقت این دانستن بعدی از ابعاد او را در برابر یک واقعیت باز کرده و او را آماده‌ی بهره‌برداری از آن معلوم می‌نماید. این شخص بر مبنای معلومی که به دست آورده است، قدرتی را دارا گشته است که می‌تواند از آن قدرت برخوردار شود. هر اندازه که بر تماس انسان با واقعیتها می‌افزاید، به همان مقدار بر قدرت و امکانات وی برای بهره‌برداری از آن واقعیتها افزوده می‌شود. کار دوم - کار دیگری که علم انجام می‌دهد، عبارتست از تجسم عینی علم مانند ساختمان که مجسم‌کننده‌ی علم مهندس و بنا است. حیات معقول هیچ یک از این دو کار را منکر نمی‌شود بلکه با نظر به حقیقت زندگی، هر دو را ضروری تلقی می‌کند. چیزی که در (حیات معقول) حائز بالاترین اهمیت است اینست که این دو کار اساسی در خدمت کدامین هدف انجام می‌گیرد؟ پاسخ این سؤال از دیدگاه (حیات طبیعی محض) کاملاً روشن است، این حیات می‌گوید: من خود را می‌خواهم و به ادامه خود نیز علاقه‌مندم و هر راهی را که طبیعت یا قالبهای پیش ساخته اجتماع پیش پایم باز کند، همان راه را پیش می‌گیرم، تا آنگاه که همان طبیعت یا اجتماع راه مرا تغییر دهند. حیات طبیعی محض با این منطق هر گونه نهاد آدمی را در قلمرو حیات منکر می‌شود و به قول بعضی از نویسندگان ان که قیافه فیلسوفی هم به خود می‌گیرند. حکم قاطعانه صادر می‌کنند که انسان تاریخ دارد و نهادی جز آنکه تاریخ نشان می‌دهد ندارد!! بنابراین، علم با هر یک از دو کار مزبور که انجام می‌دهد، همه نهادهای طبیعی ما را اشباع می‌نماید و ما هیچ مطالبه دیگری از علم جز اشباع کردن نهادهای طبیعی نداریم!! اولاً چنانکه در مباحث گذشته در طرح مسائل چهل و یک گانه دیدیم، کاروانیان (حیات طبیعی محض) با طرفداری از علم و علم‌گرایی و علم‌پرستی، نه تنها همه‌ی ابعاد انسانی را اشباع نموده‌اند، بلکه با آن نگرش محدود و سطحی که در علم داشته‌اند، خود نهادهای طبیعی را هم مختل ساخته‌اند. آیا ضروری تلقی شدن تخدیر برای سرکوبی هشیاریها دلیل اختلال نهاد طبیعی نیست؟! آیا طرح این مسئله که (آیا حق پیروز است یا قدرت؟) دلیل اختلال نهاد روان طبیعی نیست؟ آیا به رسمیت شناختن روش ماکیاوولی در زندگی دلیل اختلال اساسی‌ترین نهاد طبیعی که ارتباط صحیح با واقعیاتست،

نیست؟! آیا این پدیده مستمر در تاریخ بشر که بیشترین قدرتها را برای تخریب قدرتها و دفع مزاحمت ممنوع خود در ادامه زندگی مستهلک می‌سازد، دلیل اختلال نهاد روان انسانی نیست؟! ثانیاً- کدامین منطق شما را وادار کر

ده است که حق تفسیر طبیعت انسان را به انحصار خود در آورید؟! مگر ما فرزندان آن پدران نیستیم که برای اثبات انحصار عناصر عالم طبیعت در آب و آتش و خاک و باد، استدلال عقلی می‌آورند؟! مگر آنان که از صحنه‌ی (خودبازی) بیرون رفته و احساسات و ارزشهای عالی انسانی را جدی گرفته و در راه تثبیت آنها از هیچ گونه فداکاری دریغ ننموده‌اند انسان نبوده‌اند و یا اگر انسان بوده‌اند طبیعت آنان نقص و عیبی داشته است؟! به هر حال، با اینکه (حیات معقول) دو کار مزبور علم را به رسمیت می‌شناسد، ولی به نهادهای اصیل خود کارگردان آن دو کار اهمیت اساسی قائل می‌شود. حیات معقول می‌پرسد: انسان از آن دو کار که علم انجام می‌دهد، چه می‌خواهد؟ انسان فقط با این خواستن است که مسیر و هدف حیات خود را مشخص می‌نماید و علم را در آن مسیر و هدف به کار می‌اندازد. خواسته‌ی انسان برخلاف تصورات ساده‌لوحانه‌ای که آن را یک پدیده‌ی ناچیز و موقت و مستند به عوامل قابل لمس مستقیم می‌پندارد، حقیقتی است که از آغاز فعالیت طبیعت سرچشمه گرفته و در تنه و ساقه‌های تاریخ و محیط و اجتماع و عوامل دورنی او حرکت کرده و امروز در ساعت هفت و نیم بامداد با این شکل ناچیز سر داده است که (

من رفتن به تماشای فلان منظره را می‌خواهم)، (من رسیدن به آن مقام را می‌خواهم)، (من برخورداری از آن لذت را می‌خواهم) البته این نکته را نادیده نمی‌گیریم که پس از بروز (می‌خواهم) نمی‌توان آن را به میلیونها ریشه‌ها و عوامل تجزیه کرده و سهم هر یک را در این پدیده که امروز ساعت هفت و نیم بامداد بروز کرده است، تعیین نمود، چنانکه پس از بروز پدیده‌ی خود حیات نمی‌توان آن را به اجزاء و روابط بیشمار عناصر طبیعی تجزیه نموده و سهم هر یک را به طور عینی فیزیکی در این پدیده مشخص نمود. ولی واقعیت همانست که گفتیم، یعنی (می‌خواهم) در مسیر طبیعی خود از میلیونها بلکه با یک نظر دقیق از میلیاردها رویداد و حادثه سهمی برای به وجود آمدن خود گرفته است که: اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای شیخ محمود شبستری حیات معقول این (می‌خواهم) را از خواستن طبیعی که محصول جبری مسیر فوق است، بالاتر می‌برد، و آن را با تعقل و وجدان آزاد آبیاری می‌کند و به مقام (می‌خواهم آزادانه‌ی خودم) می‌رساند. وقتی که می‌گوئیم، (می‌خواهم آزادانه خودم) در حقیقت می‌گوئیم: عصاره‌ای از فعالیت‌های مادی و معنوی روح من است که محصولی از فعل و انفعال کارگاه هس

تی است و چه بداند و چه نداند زیر سلطه و آگاهی خداوند هستی آفرین است. بدین ترتیب ماهیت و نقش علم در (حیات معقول) که آبیاری کننده‌ی این (می‌خواهم) است روشن می‌گردد. علمهائی که برای آبیاری کردن این (می‌خواهم) بروز خواهد کرد، شعاعی از اشعه‌ی الهی است که به وسیله‌ی حواس و مغز و طبیعت و آزمایشگاهها بر جوامع انسانی تأییدن خواهد گرفت و نزاع و کشمکش جهان‌بینی و ایده‌تولوژی و (آنچنان که هست) و (آنچنان که باید) را با کمال روشنی پایان خواهد داد. ۶- جهان‌بینی در حیات معقول عکس برداری محض از جهان برونی و درونی چیزست و شناخت جهان با ارزیابی ابزار و وسایل شناخت و تعیین موقعیت خود انسان در ک کننده که قدرت اشراف به جهان دارد، چیزی دیگر. یک آینه‌ی بسیار بزرگ که بتواند همه کیهان را از آغاز انفجار کهکشانش تا این ساعت در خود منعکس کند، بدون آگاهی به خود انعکاس و تعیین کیفیت و کمیت دخالت عواملی که پیرامون آینه را گرفته است، غیر از آن جهان‌بینی است که می‌تواند با حفظ وحدت هستی، بعد ریاضی آن را از بعد زیبایی آن تفکیک و مورد تحلیل قرار بدهد و امکان دگرگونی آن دیدگاه را به وسیله‌ی عوامل دگرگون کننده و قوانین حاکم بر آن را بشناسد.

از طرف دیگر یک نمود در یک نوار بسیار طولانی فیلم هراندازه هم بزرگ و دارای ابعاد زیادی باشد، توانائی آگاهی به محتویات همه‌ی آن فیلم را ندارد، چه رسد به اینکه آنها را درک و درباره‌ی آنها قضاوت نماید و حکم هم صادر کند، بلکه آن نمود حتی توانائی شناخت نمودهای متصل به آن را در دو نقطه‌ی پیش و پس هم دارا نیست چه برسد به شناخت همه‌ی محتویات فیلم بسیار

طولانی و قضاوت درباره‌ی آنها. با این حال ما از آغاز تاریخ معرفت بشر شاهد مغزهای فراوان هستیم که به نام جهان بین و فیلسوف و حکیم که خود نمودی از این فیلم بس طولانی می‌باشد، ادعای شناخت همه‌ی محتویات فیلم و قضاوت درباره‌ی قوانین کلی و ارزشهای آن را به راه انداخته و مکتبهای گوناگون پرداخته‌اند. با اینکه حداقل عده‌ای از آنان می‌دانستند که: کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی هر چه گوئی ای دم هستی از آن پرده‌ی دیگر بر او بستی بدان چرا؟ زیرا- آفت ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن محال است و محال بس چه باید کرد؟ با کدامین مجوز منطقی این جزئی از فیلم متحرک، چنین ادعای بزرگ را در جهان‌بینی به راه انداخته است؟ پاسخ این سؤال همان است که در آغاز ای

ن مبحث به آن اشاره کردیم که عکس برداری محض از جهان دورنی و برونی چیز است و شناخت جهان با ارزیابی ابزار و وسائل شناخت و تعیین موقعیت خود انسان درک کننده که قدرت اشراف به جهان دارد، چیز دیگریست. وقتی که می‌گوئیم: انسان درک کننده قدرت اشراف به جهان دارد. حقیقتی است عینی نه شعریست خیالی، زیرا اگر شما از این جهان‌بینان و مکتب سازان پرسید که چه می‌گوئید؟ آنان با اینکه بهتر از همه می‌دانند که نمودی از فیلم بسیار طولانی جهان هستند، خواهند گفت: ما قوانین و کلیات و مفاهیمی عمومی را به دست آورده‌ایم که همه‌ی جهان را می‌توانیم با آنها تفسیر و توجیه نمائیم. پس این نتیجه مورد اتفاق نظر همه‌ی ما است که انسان در جهان‌بینی نقش عکس برداری محض آینه‌ای را ندارد. و به اضافه‌ی این امتیاز از یک مزیت بسیار مهم نیز برخوردار است که می‌تواند اشراف و نظاره بر جهان داشته آن را تفسیر و توجیه نماید. این فعالیت ذهنی و اشراف و نظاره یک نتیجه‌ی ضروری که بوجود خواهد آورد، اینست که یک حکمت و مشیت والائی این جهان را به یک مقصد عالی به حرکت درآورده و به وسیله‌ی قوانین آن را به سوی آن مقصد می‌راند، زیرا به هر جزئی از جهان که در حال رابطه با دیگر

اجزاء بنگرد، تصدیق می‌کند که: قطره‌ای کز جویباری می‌رود از پی انجام کاری می‌رود آن اصول جهان‌بینی که بر این مبنا قابل درک و پذیرش قرار می‌گیرد، بدون تردید وارد سطوح عمیق روانی آدمی می‌گردد و حیات او را تفسیر و توجیه می‌نماید. این حیات توجیه شد به مقصد عالی هستی (حیات معقول) نامیده می‌شود. ۷- هنر در حیات معقول مباحث مربوط به هنر را در رساله‌ای به نام (فلسفه‌ی هنر) از دیدگاه اسلام، مطرح نموده‌ایم. در آن مباحث سه نظریه اساسی را درباره‌ی هنر مورد بررسی قرار داده‌ایم که عبارتند از: ۱- هنر برای هنر ۲- هنر برای انسان ۳- هنر برای انسان در حیات معقول در تفسیر نظریه‌ی سوم نخست هدف زندگی و زندگی هدفدار را به این نحو تعریف کرده‌ایم: آرمانهای زندگی گذران را با اصول (حیات معقول) اشباع نمودن و شخصیت انسانی را در تکاپو به سوی ابدیت که به فعلیت رساننده‌ی همه‌ی ابعاد روحی در جاذبه پیشگاه الهی است به ثمر رسانیدن زندگی هدفدار که همان (حیات معقول) است، عبارت از حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخوردار از رشد آزادی شکوفان در اختیار، در مسیر هدفهای تکاملی نسبی تنظیم نموده شخصیت انسانی ر

ا که تدریجا در این گذرگاه ساخته می‌شود وارد هدف اعلا‌ی زندگی می‌نماید. این هدف اعلا شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است. بنابراین هنر برای انسان در (حیات معقول) عبارتست از تجسیم‌کننده‌ی (واقعیت آنچنان که هست) و یا (واقعیت آنچنان که باید) به وسیله‌ی احساس تصعیدشده انسانی که از آگاهی به حیات هدفدار خود و حیات هدفدار دیگران برخوردار است. این فعالیت مغزی با احساس تصعیدشده نه تنها زنجیری بر دست و پای انسانهای ناظر بر اثر هنری نمی‌زند، بلکه چون خود هنرمند از (حیات معقول) بهره‌مند است، لذا با آن اثر هنری که بوجود می‌آورد، نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را در راه رشد آزادی شکوفان در اختیار برای مردم جامعه تفسیر و توجیه می‌نماید. بدین ترتیب هر اثر هنری در (حیات معقول) ذات حیات انسانها را از اسارت و بردگی و جبر و جبرنما نجات می‌دهد و آن را برای شرکت در آهنگ کلی هستی آماده می‌سازد. آن اثر هنری که با انگیزگی (حیات معقول) در جامعه پدیدار می‌گردد، نه تنها یک پدیده‌ی جالب و برطرف کننده‌ی ملالتهای زندگی طبیعی محض است، اصلا (حیات معقول) ملالت خاطر و افسردگی ندارد، تا آثار هنری برای برطرف

ساختن آن مورد

استخدام و توجه قرار بگیرد. بلکه موجی از خود (حیات معقول) است که این حیات را در دیگر افراد جامعه تقویت و طعم آن را به ذائقه‌ی همگان می‌چشاند. چون این حیات است که همواره پویا و آبیاری‌کننده‌ی همه پدیده‌های نوظهور در مسیر تحولات بشریست، لذا قرار دادن هنر به عنوان موجی از (حیات معقول) عالی‌ترین تعهدیست که اساسی‌ترین عامل شکننده‌ی قالبهای تصنعی و با برتری دادن هنر بر خواسته‌های حیوانی و تمایلات (حیات طبیعی محض) آن را به جامعه عرضه می‌کند و نمی‌گذارد هنر در استخدام مکتبهائی قرار بگیرد که آگاهیها و آزادیها و هدفگرایی بشری را در قالبهای پیش ساخته محدود سازد و بخشکاند. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی (هنر در حیات معقول) لطفاً به رساله‌ی (فلسفه هنر از دیدگاه اسلامی از انتشارات موزه هنرهای معاصر) مراجعه شود. ۸- سیاست در حیات معقول این مسئله برای همه روشن است که هیچ کلمه‌ای در قاموس بشری مانند کلمه سیاست از جهت تعریف و عمل عینی گرفتار تناقض شگفت‌انگیز نیست. اگر بخواهیم سیاست را از دیدگاه انسانهای آگاه و خردمندی که موجودیت انسان را به رسمیت می‌شناسند، تعریف کنیم، تعریف سیاست چنین است که (مدیریت زندگی انسانها در راه وصول به به

ترین هدفهای مادی و معنوی) و اگر عمل عینی سیاستمداران معمولی را که متاسفانه اکثریت چشمگیر متصدیات امور سیاسی را تشکیل می‌دهند، در نظر بگیریم، با شرم‌آورترین و اسف‌انگیزترین جریان روبرو خواهیم شد. این جریان عبارت است از تنزل دادن زندگی (کسها) به حرکت (چیزها) که قابل هر گونه بازیست!! اینکه سیاست همواره با تناقض شرم‌آور حرکت می‌کند، برای اشخاصی تعجب‌آور است که از حقیقت (حیات طبیعی محض) اطلاعی ندارند. در صورتی که برای آگاهان از حقیقت و مختصات این حیات پست، سیاست‌هنگامی تناقض مزبور را نداشته باشد شگفت‌انگیز است. زیرا وقتی که حیات بشری نمی‌خواهد از چهارچوبه (حب ذات)، (صیانت ذات) بیرون بیاید و موجودی دیگر به نام انسان را به رسمیت بشناسد، طبیعی است که چنین حیات اگر چه از نظر قوا و استعدادهای مغزی و روانی و عضلانی در عالی‌ترین درجات بوده باشد، نتیجه‌ای جز گسترش و استحکام همان چهارچوبه نخواهد داشت. حال اگر شما بخواهید مدیریت زندگی اجتماعی انسانها را به دست چنین انسان بسپارید، اگر وی به آن انسانها که شما به او سپرده‌اید، مانند (چیزهای متحرک ننگرد) تناقضی است شگفت‌انگیزتر از اینکه یک افعی سیاه ناگهان به یک انسان بسیار زی

با صورت و عادل سیرت و عارف از خود رسته مبدل گردد! خدایا، این چه سخنی است که می‌گویم! به راستی چنین جریانی در قابوس زندگی اجتماعی بشری وجود دارد؟ آیا این یک سخن بی‌محتوا است؟ آیا گوینده‌ی این سخن از فوق کهکشانشان آمده است یا مانند قارچ از زمین روئیده است که هیچ اطلاعی از انسان ندارد؟ خدایا، چنین نباشد که گوینده‌ی این سخن به بیماری بدینی مبتلا شده است؟ ولی همه ما می‌دانیم که هیچ یک از اینها نیست، و این یک سخن کاملاً صدق و حق است. اگر نیازی به دلیل دارید مراجعه کنید به کتابخانه‌ی خودتان و کتاب شهریار ماکیاولی را بردارید ورق بزنید و اگر ندارید، کافی است که لحظاتی چند با سیاستمداران حرفه‌ای معمولی بنشینید و صحبت کنید، به شرط اینکه محتویات درونی او را با قیافه‌ی انسانی خودتان دگرگون نسازید، زیرا اگر او بفهمد که شما می‌خواهید سخنانی درباره‌ی حرفه کیمیاگری او که (کس) را در یک لحظه به (چیز) مبدل می‌سازد، بشنوید و با تحقیر و توهین در وی بنگرید (که این چه موجودیست اعجازگر که با یک موج فکری ناچیز (کس) را به (چیز) مبدل می‌نماید) قطعاً، سخنانی ابراز خواهد کرد که شخصیت امثال او پس‌قرنی و ابوذر غفاری در برابر شخصیت وی رنگ خود را

می‌بازد خلاصه، مطلب خیلی روشن است و احتیاجی به تفصیل بیشتر ندارد. من در گذشته متوجه نبودم که ماکیاولی درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی با نظریه‌ی (حیات طبیعی محض) منطقی‌ترین سخن را نوشته است و خیانت و جنایتی که انسان‌شناسان انسان‌دوست به وی نسبت می‌دهند، از این جهت است که این شخص حتی یک لحظه درباره (حیات معقول) انسانها و امکان بوجود آوردن آن

در اجتماعات بشری به وسیله پیشتازان و رهبران رشدیافته نیندیشیده است. ماکیاولی بیش از آنکه درباره‌ی حیات انسانها و استعدادهای عظیم آن بیندیشد، به تعریف محتویات درونی خود که از سزار بورژیا گرفته است، اندیشیده و نوشته است. او مدیریت زندگی طبیعی محض انسانها را که هرگز از قلعه‌ی پولادین (حب ذات) بیرون نمی‌آید مطرح کرده و چنین گمان کرده است که اگر این قلعه پولادین را وسعت بدهد و دیوارهای آن را طلاکاری نماید، آن قلعه به بهشت برین تبدیل می‌گردد!! سیاست در (حیات معقول) هدفی دارد و مبدئی و مسیری. هدفش کمک و ایجاد عوامل حیات آگاهانه‌ایست که نیروها و فعالیتهای جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی شکوفان در اختیار تنظیم نماید. مبدا حرکتش عبارتست از شکافتن قلعه‌ی پولادین صیا

نت ذات (حب ذات) و رها ساختن حیات به مسیر طبیعی واقعی خود. مسیرش عبارتست گردیدن‌های مستمر شخصیت انسانی برای ورود به هدف اعلای زندگی. اگر یک سیاستمدار بگوید: چنین چیزی امکان‌پذیر نیست و انسانی که خود را در گذرگاه قرون و اعصار به ما نشان داده است، تاب و طاقت چنین حیاتی را ندارد، او یا از انسان بی‌خبر است، یا برای توجیه حرفه‌ی خود، از ماکیاولی استمداد کرده و دروغ می‌فرماید. مگر همین انسانها در راه رسیدن به موقعیتهای بالاتری در (حیات طبیعی محض) تفکرات بسیار دقیق از خود نشان نداده‌اند؟ مگر همین انسانها برای رسیدن به آرمانها خود طبیعی‌شان تکاپوها و گذشتهای محیرالعقول انجام نداده‌اند؟ مگر همین انسانها نیستند که حتی برای به دست آوردن محبوبیت پوشالی از آن قوای مغزی عقلانی و ذوقی سرشار استفاده نکرده است که اگر آنها را در راه به دست آوردن (حیات معقول) صرف می‌کرد، می‌توانست جامعه‌ی خود را اصلاح نماید، بلکه بعضی از این شخصیتها از چنان قوای عالی مغزی و رشد منطقی محض برخوردار بوده‌اند که اگر آن را در قابل درک ساختن و پذیرش (حیات معقول) به کار می‌انداختند، سیر تاریخ (حیات طبیعی محض) ما را دگرگون می‌کردند و بشر را برای ورود

ب

ه تاریخ انسانی آماده می‌کردند. آغاز این رسالت از آن موقع شروع خواهد شد که متصدیان کارهای سیاسی واقعا بپذیرند که آنان تعهد دارند که (چیزها را به (کسها) مبدل بسازند. ۹- اقتصاد در حیات معقول اگر ما بخواهیم مسائل اقتصادی را که در درجه‌ی اول از ضرورتهای زندگی قرار دارد، از دیدگاه (حیات طبیعی محض) بررسی نمائیم، به این نتیجه خواهیم رسید که همان (صیانت ذات)، (حب ذات) تا قدرت دارد آزادی فرد را تا مالکیت مطلق همه‌ی موجودات عالم هستی امضاء می‌کند، چه رسد به مالکیت مواد معیشت مردم. حقیقت اینست که ما معنای واقعی (حب ذات) را در (حیات طبیعی محض) نشناخته‌ایم، یا شناخت ما درباره‌ی آن بسیار ناقص و نارسا است و به همین جهت است که آن را چنان بی‌اهمیت می‌دانیم که می‌گوئیم: کافی است که روانشناسان و فلاسفه خود را درباره‌ی آن سرگرم کنند و جور ما را بکشند. ما زندگی می‌کنیم، صیانت یعنی چه؟! ذات کدام است؟! من که می‌خورم و می‌آشامم و راه می‌روم و کارم را هم انجام می‌دهم! و نمی‌دانم که اگر این مسئله جدی گرفته نشود، ادعای مالکیت ما را نه تنها به مواد ضروری زندگی که در روی زمین به وسیله‌ی استهلاک مغز و عضلات انسانها به وجود می‌آید، قانو

نی خواهد شمرد، بلکه آناستاس‌ها پیدا خواهند شد که بنا به نوشته منتسکیو برای استتقاق از هوا مالیات مقرر خواهد فرمود! کسانی پیدا خواهند شد که انسانها را به فوق کهکشانها خواهند فرستاد که بخشید این زمین مال این جانب است! آری، اگر (حب ذات) همانست که آن را می‌شناسیم، این حب ذات در قلمرو (حیات طبیعی محض) مالکیت مطلق همه‌ی (جز من) را قانونی لایزال می‌شناسد و می‌گوید که اعتراض درباره‌ی آن ناشی از بیماری ضعف و ناتوانی است. خوب، چنین مالکیتی که امکان‌پذیر نیست، پس چه باید کرد؟ هر کاری را که پیشتازان درباره‌ی این بیماری هولناک انجام بدهند، او چنین تصور خواهد کرد که موجودیت او را قیچی کردند و غریزه‌ی (حب ذات) او را نقض نموده و آن را شکستند. تازه در درونش خواهد گفت: بین بدبختی ما تا به کجا رسیده است که پیشتازان می‌گویند: شما در زندگانی احتیاج به قیم دارید! معنایش اینست که ما یا دیوانه‌ایم یا صغیر نابالغ. پاسخ

این من بازان را با یک جمله می‌توان گفت که از دیدگاه قوانین رسمی شما نه دیوانه‌اید و نه صغیر، بلکه شما در عین حال که با رشد جسمانی و طبیعی نتوانسته‌اید از آن قلعه پولادین (حب ذات) بیرون آمده در حیات حقیقی که (حیات معقول) است حرکت کنید. شما توسعه‌ی آن قلعه‌ی پولادین را رشد و کمال پنداشته و گمان کرده‌اید: این ذات بی‌نهایت گرای را می‌توانید با امتیازات و خوشیهای (حیات طبیعی محض) اشباع نمائید. نمی‌دانید که اشباع این حس در میدان زندگی طبیعی تا احساس لزوم مالکیت مطلق بر همه چیز و همه کس پیش می‌رود و خود نیز قربانی همین احساس که در دیگران نیز وجود دارد، خواهند گشت. پس (حیات طبیعی محض) با نظر به مسئله‌ی مهار نشدن احساس مالکیت، به لزوم قیمی که ممکن است قیومت در خود حیات را هم برداشته باشد، اعتراف می‌کند. اینکه می‌گوییم ممکن است قیم انسان درباره مالکیت، قیم حیات او نیز باشد، به جهت اینست که قیمها نیز اشخاصی هستند که در (حیات طبیعی محض) غوطه‌ورند و آنان آشنائی نزدیک با انواع حیات انسانی ندارند. کوشش آنان اگر با هدفگیری منطقی زندگی جاری انسانها بوده باشد، فقط می‌تواند در رفع مزاحمت انسانها با یکدیگر نتیجه بدهد. تاریخ حیات طبیعی ما این پدیده را کاملاً روشن ساخته است که با ارزشترین انرژیهای عضلانی و مغزی و مادی جوامع صرف باطل کردن این خواسته در درون انسانها است که (همه چیز از آن من و همه کس وسیله برای برآوردن خواسته‌های من!) اما (حیات م

عقول) با آن تعریفی که دارد می‌گوید: (حق حیات برای عموم انسانها است و این حق را نباید دستخوش بازیهای بازیگران (حیات طبیعی محض) قرار داد. حفظ و نگهداری حیات انسانها از دستبرد تمایلات من بازان حیات نشناس به آن آسانی‌ها نیست که غالباً می‌خوانیم و می‌شنویم. این کار بزرگ احتیاج دارد به: ۱- شکستن قلعه‌ی پولادین (حب ذات) و رها ساختن آن در مسیر گردیدن‌های عقلانی و وجدانی که به جای تورم و گرفتن حق حیات دیگران، حیات دیگران را بشناسد و شایستگی آن را برای ادامه قانونی الهی خود واقعا بپذیرد. ۲- در این گذرگاه همه‌ی محصولات فکری و عضلانی خود را وسیله حیات رو به ورود در آهنگ کلی هستی تلقی کند. ۳- نگرش به محصولات فکری و عضلانی به عنوان وسیله بزرگترین نتیجه‌ای را که به وجود خواهد آورد، اینست که ارتباط آدمی با مواد اقتصادی و تنظیم و توجیه آنها در خدمت حیات قرار خواهد گرفت، نه حیات در خدمت آنها. بنابراین، بر فرض محال اگر انسانی وجود داشته باشد که بتواند همه مواد معیشت مردم را با بهترین وجه تولید کند، هرگز به روی خود نخواهد آورد که من کاری کرده‌ام، بلکه خواهد گفت که این کار من موجی از (حیات) من جوشان در من‌های شما بود که سرکشید و ب

ه خواسته‌های اصیل حیات پاسخ مثبت داد. در حقیقت من به خواسته‌های اصیل حیات پاسخ مثبت دادم. در حقیقت من به خواسته واقعی خودم پاسخ مثبت دادم. ملاحظه می‌شود که برای برخورداری از اقتصاد در (در حیات معقول) بدون درک و پذیرش حقیقت خود و حیات دیگران کاری از بشر ساخته نخواهد بود. این موج تند و تیز احساس مالکیت را که می‌گوید: (همه چیز از آن من) مادامی که بوجود آورنده‌ی آن (حیات طبیعی محض) تبدیل نشود و مبدل به آن (حیات معقول) نگردد که شرکت همگان را در آهنگ کلی هستی عنصر اساسی خود می‌داند مهار واقعی نخواهد گشت. و به همین جهت وقتی که برای امکان همزیستی جمعی دست به مهار کردن آن زده شود حیات خود را ناقص و یا از اینکه قیم برای او نصب کرده‌اند احساس اهانت خواهد کرد. ممکن است گفته شود: این اقتصاد رویائی مربوط به انسانهایی است رویائی که در این کره‌ی خاکی ما پیدا نمی‌شوند. بنابراین، اصلاح وضع اقتصادی انسانها با این جملات او توییائی پند و اندرزی است نامانوس که چنانکه هیچ گوش بشری در گذشته آن را نشنیده است، در حال حاضر و آینده هم آن را نخواهد شنید. پاسخ این سؤال روشن است، زیرا گوش کسی که حاضر نشود این حقایق را بشنود، چشمانش به جای

مناظر زیبای روی زمین ناظر زرادخانه‌های اسلحه‌ی مرگبار خواهد گشت. اگر این گوش را صداهای انفجار مواد مرگباری که

کشتارهای میلیونی را به وجود می‌آورد، شنوا نسازد، در انتظار دستهای قویتری باشد که دیر یا زود چشم او را ببندند و رهسپار دیار خاموشانش نمایند تا در آنجا با مور و مار و مارمولکها به بررسی مختصات فلسفه (حیات طبیعی محض) بپردازد. این بهانه‌ی سست و خنده‌آور است (که حتی خود آن کسی که این بهانه را می‌آورد، حتما نمی‌تواند از خنده‌ی خود جلوگیری نماید) که بگوید: (اخلاق را نمی‌توان با اقتصاد مخلوط کرد!) محتوای این بهانه اینست که (حیات را نمی‌توان با خود حیات مخلوط کرد!! مگر اقتصاد عامل ادامه‌ی حیات بشری نیست؟! مسلما چنین است، زیرا حیات مانند گلی است که روی شاخه‌ها و شکوفه‌هایی نمودار شده و عطرافشانی می‌کند و زیبایی خود را جلوه می‌دهد. آیا می‌توان گفت: گل را از شکوفه بچینید و دربارهی هر یک، بررسی جداگانه داشته باشید! یا ماهی را از آب بیرون بیاورید و سپس حیات ماهی را مطالعه کنید. مگر پس از آنکه ماهی را از آب بیرون آوردیم، حیاتی دارد که برای مطالعه مطرح شود؟! البته من در این لحظات که در ریشه‌های اصلی این مسئله می‌ان

دیشم نمی‌دانم راه به جریان انداختن اقتصاد در (حیات معقول) چیست و اینکه من و امثال من در این راه ناتوان هستیم، دلیل آن نیست که چنین چیزی امکان‌ناپذیر است، زیرا وقتی می‌بینیم سرتاسر تاریخ بشری پر از گذشت و فداکاری در راه آرمانهایی مانند آزادی، عدالت، علم و غیر ذلک است که خود نمایانگر آنست که بشر در راه وصول به آن آرمانها از حیات خود دست شسته است، آیا این موجود باعظمت نمی‌تواند حیات طبیعی محض خود را به (حیات معقول) تبدیل نماید و خود را از بیماری (همه چیز از آن من) و (حقارت تسلیم به قیام) نجات بدهد؟! ۱۰- تعلیم و تربیت در حیات معقول تعلیم و تربیت در (حیات معقول) عبارتست از تقویت عوامل درک و فراگیری واقعیات حیات اصیل و تحریک نونهالان جامعه برای انتقال تدریجی از (حیات طبیعی محض) به ورود در (حیات معقول). شاید گفته شود: این تعریف برای تعلیم و تربیت در جوامع انسانی که بزرگسالانشان از شنیدن دو کلمه (حیات معقول) وحشت دارند یا با شنیدن آن لبخندی زده و راهی سراب آبنمای (حیات طبیعی محض) خود می‌شوند، چگونه برای نونهالان قابل هضم خواهد بود؟ ما هم به نوبت خود این فرار از انسان شدن را می‌بینیم، چنانکه همه‌ی ما شاهد گریز اکثری

ت چشمگیر مردم از حق و عدالت هستیم که می‌خواهد منطق صحیحی بر نظام زندگی آنان بیخشد. باید این عذرها و بهانه‌ها را کنار بگذاریم و صمیمانه به حل مشکل بپردازیم. وقتی که می‌گوئیم: وظیفه‌ی اساسی تعلیم و تربیت عبارت است از انتقال دادن کودکان و جوانان و حتی میانسالان و بزرگسالان از حیات طبیعی محض به (حیات معقول) مقصود این نیست که به وسیله تعلیم در دو یا سه روز از کودک هفت ساله یک ابن سینا بوجود بیاوریم و به وسیله‌ی تربیت از هر راهزنی جاهل فضیل بن عیاض‌ها بسازیم!! زیرا همه می‌دانیم که چنین سرعت مافوق تصور در گردیدن، از مجرای عادی و طبیعی تعلیم و تربیتها به دور است. بلکه مقصود ما اینست که با ملاحظه‌ی شرایط و اصول علمی تعلیم و تربیت، این حقیقت را برای انسانهایی که روی آنان کار سازندگی انجام می‌گیرد تلقین کنند که آنچه که به عنوان واقعیت قابل آموزش یا پرورش به آنان عرضه می‌شود، یکی از مختصات خود آنان می‌باشد. توضیح اینکه وظیفه‌ی اساسی تعلیم و تربیت در (حیات معقول) اینست که از راه آگاهی صحیح از وضع روانی انسانهای مورد تعلیم و تربیت هر حقیقتی شایسته که برای فراگیری یا گردیدن القاء می‌شود، انسان متعلم و مورد تربیت آن را یکی

از پدیده‌های ذات خود احساس کند، چنانکه غذا و آشامیدن آب را ضرورتی برای احساس ذاتی بودن گرسنگی و تشنگی خود می‌داند و کودک بازی با اسباب بازی را پاسخ مثبت به درخواست ذات خود تلقی می‌کند. مثلا فراگیری این حقیقت را که اصول اساسی اعداد عبارتست از ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹ پاسخی برای خواسته درونی اش تلقی نماید، نه اینکه چیزی را از بیرون ذات او بر او تحمیل می‌کنند. و همچنین هنگامی که اصول اخلاقی را برای گردیدن انسان مورد تربیت طرح می‌کنند، اولاً آن اصول اخلاقی را مطرح کنند که قابل پذیرش همه‌ی نفوس معتدل است، مانند ضرورت راستگویی و عدالت و طوری طرح کنند که انسان مورد تربیت آن اصول را که در درون خود ببیند. در مراحل بالاتر که مسائل پیچیده اخلاقی و عقاید مختلف مردم درباره‌ی آن مسائل مطرح می‌گردد، شخص مورد تربیت از آن قدرت که در مراحل ابتدائی آورده است، استفاده نموده، حق را از باطل و صحیح را از

غلط تشخیص خواهد داد، زیرا فرض اینست که در مراحل ابتدائی فطرت ناب شخص مورد تربیت به فعالیت افتاده و ملاکها و معیارهائی پویا را درک نموده است. و اگر تعلیم و تربیت غیر از این که گفتیم بوده باشد و اشخاص مورد تعلیم و تربیت، حقایق را ک

ه برای آنان طرح و تلقین می‌شود بیرون از ذات خود تلقی نموده و استعدادها و نیروهای درونی خود را نادیده بگیرد و تدریجا آنها را سرکوب کند، مانند لوحه‌ی ناآگاه و بی‌اختیاری خواهد بود که هر لحظه‌ای یک قلم بیگانه خطی یا شکلی روی آن می‌کشد. بنابراین قابل پذیرش ساختن حقایق و واقعیتها به عنوان مختصات و لوازم ذاتی اشخاص بوسیله تعلیم و تربیت ضرورتی است مساوی ضرورت وجود انسان در جامعه، نه حیوانی مقلد که نمایش انسانی دارد. اگر این نوع تعلیم و تربیت در یک جامعه رواج پیدا کند، شمارش نوابغ و مکتشفان و متفکران در مسیرهای گوناگون افزایش خواهد یافت و ضمنا دارندگان این امتیازات به مقتضای (حیات معقول) امتیازات خود را به رخ مردم جامعه نخواهند کشید. لانتفع بما علمنا ولانسئل عما جهلنا (و از آنچه که می‌دانیم سودی نمی‌بریم و درباره آنچه که نمی‌دانیم سئوالی نمی‌کنیم). واقعیات حیات را می‌دانیم و سودی از آنها نمی‌بریم و بر جهل خود رضایت داده و در صدد برطرف کردن آن بر نمی‌آییم اینست کارنامه‌ی حیات ما: اینست یکی از مختصات (حیات طبیعی محض) که دانستن حقایق و آشنائی با واقعیات، یا آرایشی است بر چهره‌ی خود طبیعی ما که دیگران را به تار عنکبو

تی خود بیندازیم و برای اظهار برابری با آشنایان حقیقت پیشه و واقع‌یاب قامت برافراشته و بگوئیم: اینک ما بشر ایشان بشر!! اینک ما انسان ایشان نیز انسان!! و یا وسیله‌ی تسلیتی است که تیره‌روزیهای خود را با وسیله‌ی دانستن بی‌عمل روشن بسازیم!! این آرایش و تسلیت در منطق پوچ (حیات طبیعی محض) جای هیچ گونه شگفتی نیست، زیرا این حیات هیچ تعهدی را درباره‌ی پدیده‌ی علمی که به دست آورده است، به گردن نمی‌گیرد و نمی‌داند که آدمی پس از آنکه درباره حقیقتی علمی به دست بیاورد، آن علم مانند جزئی از شخصیت او می‌گردد که اگر معلوم خود را درباره‌ی حقیقت نادیده بگیرد، جزئی از شخصیت خود را زیر پا گذاشته است، بلکه گاهی حقیقتی که برای یک شخص معلوم می‌گردد، به جهت اهمیت آن حقیقت مانند تمام شخصیت او می‌باشد چنانکه معلوم انسان مسائل عالی حیات مانند هدف اعلا‌ی آن بوده باشد، در این صورت بی‌اعتنائی به چنین علم و زیر پا گذاشتن آن، درست مساوی بی‌اعتنائی به تمام شخصیت و زیر پا گذاشتن آنست. از طرف دیگر رضایت به نادانی و تن دادن به جهل نیز یکی از مختصات (حیات طبیعی محض) است، زیرا این رضایت معلول عواملی است که همه‌ی آنها ضد (حیات معقول) و داخل در مقتضیات (حیات طبیعی محض) می‌باشد. از آن جمله: ۱- تن پروری و رفاه‌طلبی و علاقه به سرخوش بودن و پرستش لذت است که نه تنها نمی‌گذارند جهل را به عنوان یک بیماری تلقی کنند بلکه تمایل به علم را نوعی تمایل به بیماری می‌دانند که مزاحم (من باید خوش باشم) است. کسی که علم را نوعی بیماری تلقی کند، چگونه می‌توان بیماری جهل را برای او قابل پذیرش ساخت؟! ۲- علم به یک واقعیت بدون تعهد درباره‌ی آن، مانند چشم پوشانیدن از خورشید و نادیده گرفتن آنست در عین حال که احساس احتیاج به آن در مغز آدمی از بدیهی‌ترین احساسها است. بنابراین، فرض علم به یک واقعیت و عدم تعهد درباره‌ی آن، موجب بروز دو موج متضاد در درون می‌گردد و برای به دست آوردن رفاه و سرخوشی هر دو موج متضاد را خاموش می‌سازد و رضایت به نادانی می‌دهد! ۳- در آن صورت که نادانی به حالت جهل مرکب می‌رسد، چنان جمود و صلابت و سختی در مغز جاهل بوجود می‌آید که هیچ منطق و سخن نافذی قدرت عبور به آن مغز را ندارد. فهی کالحجاره او اشد قسوه (چنین دلها مانند سنگها یا قسی تر و غیر قابل انعطافتر می‌گردند). قل هل ننبئکم بالآخرین اعمالا الذین ضل سعیمهم فی الحیاه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا (ب

ه آنان بگو به شما خبر بدیم درباره‌ی کسانی که کارهای آنان زیانبار گشت. آنان کسانی هستند که سعی و کوششان در این زندگانی دنیا تباه شده و آنان چنین می‌پندارند که کار نیکو انجام می‌دهند) این بیماری از آن بیماریهای علاج‌ناپذیر است که هیچ راهی برای مداوای آن وجود ندارد. لکل داء دواء یستطب به الا الجهاله اعیت من یدوا بها برای هر دردی دوائی است که با آن دوا

طبابت و معالجه می‌شود مگر جهل (جهل مرکب) که معالجه‌کننده‌اش را عاجز ساخته است. و لانتخوف قارعه حتی تحمل بنا (و از هیچ رویداد خطرناکی که ضربه‌ی مهلک می‌آورد بیمی نداریم تا بر سر ما فرود آید). بی‌اعتنائی به حوادث کوبنده در زندگی پیش از بروز آنها توجه همه‌جانبه به اینکه زندگی انسانی از دو طرف یا از دو عامل مهم تهدید می‌شود، شرط اساسی زندگی است. این دو عامل عبارتند از: عامل یکم - طبیعت که از هر سوی ما را احاطه کرده است. بیماریها و زلزله‌ها و آتشفشانها و قحطی‌ها و سیل‌های ویرانگر و غیر ذلک هشدار می‌دهند که برای حفظ حیات بایستی در صدد مبارزه با این امور خطرناک برآمده، به هر نحوی که ممکن است، از قرار گرفتن در شعاع فعالیت این امور پرهیز کرد. عبور حیات انسانها در گذرگا

ه تاریخ از این سنگلاخها و ناهمواریها بوده است که خود موجب آمادگی جدی حیات برای دفاع از خویشتن بوده است. ما چه می‌دانیم، شاید وجود همین تهدیدهای دائمی بوده است که دفاع از حیات را عنصر اساسی حیات نموده و آدمی مجبور شده است، به وسیله این عنصر شیرینی بلکه ضرورت نگهبانی از منطقه حیات را در درجه اول از اهمیت قرار بدهد. هر اندازه که انسان توانائی دفع عوامل مرگ را دارا باشد، بایستی آن توانائی را به کار بیندازد بلکه نباید بنشیند و منتظر به دست آمدن قدرت بوده باشد، زیرا تحصیل قدرت برای ادامه‌ی حیات، آن امانت الهی تا آنجا که امکان‌پذیر است، واجب است. عامل دوم - عبارتست از تراحم اقویای همنوع که متاسفانه به صرف انرژی مغزی و عضلانی بیشتر از صرف انرژیهای متنوع برای جلوگیری از عوامل مرگ‌زای طبیعت نیازمند است. جمله‌ی مورد تفسیر بی‌اعتنائی به حوادث کوبنده در زندگی پیش از بروز آنها را سخت مورد توییح قرار داده و آن را از مختصات بدترین زمان به حساب آورده است. آخر چه بهانه و عذری برای این بی‌اعتنائی که با جانهای آدمیان بازی می‌کند، می‌توان تراشید. وقتی که انسان هشیار درک می‌کند که جبر قوانین طبیعت تا حد زیادی مشروط به رهایی آن در بر

ابر جبری قویتر است که انسان دارای آن است، هرگز در مقابل عوامل ویرانگر طبیعت دست روی دست نمی‌نهد و با احتمال اینکه شاید آن عمل ویرانگر به سراغ من نخواهد آمد، بی‌خیال نمی‌نشیند و با علم به اینکه: آدمی خوارند اغلب مردمان از سلام علیکشان کم جو امان ای بسا ابلیس آدم‌رو که هست پس به هر دستی نباید داد چگونه می‌توان فریب ظاهر انسانهایی را نخورد که قیافه‌ی خود را با صلح و صفا آراسته و درونشان جایگاه درندگان و گزندگان بی‌امان و مهلک می‌باشد؟! و الناس علی اربعه اصناف: منهم من لایمنعه الفساد فی الارض الا مهانه نفسه و کلاله حده و نضیض وفره (مردم بر چهار صنف تقسیم می‌شوند: صنفی از آنان از فساد در روی زمین امتناع نمی‌ورزد مگر به جهت پستی و ناتوانی شخصیتش و کندی شمشیر و تهیدستی او از مال دنیا). آرام نشسته است زیرا میدانی برای جولان دادن (خود طبیعی) ندارد بلی آرام نشسته است و در صدد تراحم با دیگر هموعان خود برنمی‌آید، زیرا وسیله و میدانی برای جولان دادن (خود طبیعی) ندارد. او احساس ناتوانی می‌کند و مانند ماری که در ابرهای فضای سرد بی‌حس به لانه‌ی خود می‌خزد، حرکتی ندارد: نفس اژدرهاست او کی مرده است از غم بی‌آ

لتی افسرده است او شمشیر تیز و برانی ندارد که چشمه‌ها از خون مردم به راه بیندازد و خود را قهرمان! بنامد و شبانگاه با فکر راحت در رختخواب خود بیارامد و انسانهایی فراوان را از آشیانه‌ی محبوب حیات بیرون آورده و طعمه‌ی لبه‌ی شمشیرها نماید و کاخ خود را با شکوه و جلال بنا نهد و با قیافه‌ای خرسند از زندگی خویش به قدم زدن در آن کاخ بپردازد. مال و منالی ندارد که مانند دامهای فریبنده سر راه آدمیان بگستراند و همه آنان را شکار کند. مقامی ندارد که بتواند با کمال بی‌اعتنائی به ارزش شخصیت انسانها، دلها و عقول آنان را تسخیر نماید و از پدیده‌ی اختیار آن بزرگترین نعمت الهی محرومشان بسازد. و منهم المصلت لسیفه و المعلن بشره و المعجل بخيله و رجله قد اشرط نفسه و اوبق دینه لحطام ینتهزه او مقنب یقوده او منبر یفرعه (گروهی شمشیر کشیده، شر خود را آشکار ساخته، سوار و پیاده بسیج نموده نفس خود را (برای فساد در جامعه) مقید ساخته و دین خود را تباہ کرده است، تا پیشیزی از مال دنیا به غنیمت ببرد و سوارانی به دنبالش بیفتند و یا منبری به دست بیاورد که روی او نشیند و برتری بر دیگران بجوید!!) این نابکاران که خود را متعهد رواج شر و فساد و درو کردن

جانهای آدمیان ساخته‌اند!! در منطق آن انسان‌نماها که بارقه‌های سازنده‌ی عقل و مشعلهای فروزان وجدان جای خود را به برق شمشیر خونبار خالی می‌نماید، و خیرخواهی و سبقت‌گیری در خیرات مبدل به بدخواهی و شرافروزی می‌گردد، هیچ قضیه و اصلی جز با محتوای شر و فساد و حرکات ضد انسانی مطرح نیست. معنای (کل از جزء بزرگتر است) در این منطق، در هیچ مورد جز در اینکه کل کشته‌شدگان با نقشه‌کشیها و اسلحه‌ی او که یک میلیون انسان هستند از نهصد و نود و نه هزار و نهصد و نود و نه بزرگتر است. به کار نمی‌رود. محتوای تطبیقی همه‌ی اصول ریاضی بر جهان عینی جز تعیین رقم انسانهای به خاک و خون غلطیده و کمیت دقیق اسلحه‌ای که به کار رفته و مساحت زمینهایی که از آن کشته‌شدگان گرفته و بازماندگان آن را از آنجا آواره ساخته است، چیزی دیگر نیست. این نابکاران خود را متعهد می‌دانند که برای نفس خود در این فضا، نفسهای انسانها را قطع کنند. مردمی ساده‌لوح یا مردمی مانند خود را که برای رواج دادن شر و فساد تعهد بسته‌اند، به دنبال خود می‌کشاند و ضمناً به قیافه‌های متفکرنا هم توصیه می‌کنند که خواسته‌های این مردم را به عنوان طبیعت واقعی انسانها قلمداد کنید، تا شرانگی

زی و تعهد ما برای افساد در روی زمین توجیه گردد. و لبس المتجر ان تری الدنيا لنفسك ثمننا و مما لك عند الله عوضا (و چه سوداگری بدیست که دنیا را قیمت خود ببینی و آن را عوض از آنچه که در نزد خدا برای تو آماده است، تلقی کنی). خود را می‌فروشد و عظمتهای ابدیت را از دست می‌دهند، تا چند صباحی در دنیا خوش باشند! بگفت آنجا به صنعت در چه کوشند بگفت انده خرنند و جان فروشند خود را می‌فروشند، چه معنا می‌دهد؟ معنای خودفروشی نابخردانه‌تر از آنست که در تصور ما بگنجد. فقط ما می‌توانیم مقداری مفاهیم ساده و قابل فهم همگانی در اینجا بیان کنیم. خودفروشی یعنی تعقل را از کار انداختن و آن را پایمال نمودن و در برابر آن، خیال و توهمهای بی‌اساس را خریدن. زندگی با خیالات و توهمات نه ملاکی دارد و نه الگوئی، نه قانونی می‌فهمد و نه اصلی، زیرا چنین زندگی امواجی درهم و برهم ناپایدار ذهنی ناشی از نمودهای متغیر است که در جهان برونی و درونی بدون اینکه خودبخود برای تنظیم شخصیت انسانی تنظیم شوند، جریان طبیعی خود را طی می‌کنند. فقط تعقل سالم بود که آن نمودها و روابط را در تنظیم و رشد شخصیت مورد استفاده قرار می‌داد، لذا انسان پس از فروختن عقل مان

ند گاهی ناچیز است که در روی امواج درهم و برهم و ناپایدار خیالات، نمی‌داند از کجا حرکت می‌کند و برای چه حرکت می‌کند و حرکتش در کجا پایان خواهد یافت. خودفروشی یعنی هوش و فهم عالی را از کار انداختن و ذهن را تحت تاثیر ضربه‌های تند عوامل برونی و درونی قرار دادن. یعنی دیدن دود و احساس حرارت و حتی مشاهده‌ی شعله‌ی آتش کافی نیست که او را از سوختن بازبدارد بلکه باید آتش نه بر لباسش بلکه بر اعضایش بیفتد تا این جان سوخته‌ی خودفروخته را به خود بیاورد. خودفروشی یعنی وجدان آگاه را که قطب‌نمای کشتی وجود انسانی است شکستن و از بین بردن. پس از شکستن این قطب‌نمای الهی، وجود این خودفروخته، کشتی بی‌راهنمایی است که مقصدش اشباع تمایلات اقویا و زورگویان و بدنه‌ی آن مقتضیات جبری محیط است. خودفروشی یعنی قلب آن جایگاه تجلی ربانی را از کار انداختن و به آرزوهای غیر قابل تحقق سرگرم شدن و دل را در گرو بت‌های جاندار و بیجان قرار دادن. نتیجه‌ی این سوداگری رذل را امیرالمومنین علیه‌السلام در جمله‌ی مورد تفسیر با این عبارت توضیح می‌دهد که این خودفروشان عظمت‌هایی را که خداوند در ابدیت برای آنان آماده کرده است در برابر شئون پست دنیا از دست می‌دهند. و

منهم من يطلب الدنيا بعمل الاخره و لا يطلب الاخره بعمل الدنيا، قد طامن من شخصه و قارب من خطوه و شمر من ثوبه و زخرف من نفسه للامانه و اتخذ ستر الله ذریعه الی المعصیه (گروهی به وسیله‌ی عمل آخرت دنیا را طلب می‌کنند و آخرت را به وسیله‌ی عمل دنیا نمی‌جویند، شخصیتش را پایین می‌گیرد و گام‌هایش را کوچک برمی‌دارد و دامن جامه‌اش را کوتاه می‌کند و خود را به امانت‌داری می‌آراید و پرده‌پوشی خداوندی را وسیله‌ی معصیت کاری خود قرار می‌دهد.) نابخردانی دیگر هستند که تکالیف تأمین‌کننده‌ی ابدیت را برای به دست آوردن اعتبارات دنیوی انجام می‌دهند خطا‌کاریهای این نابخردان وقیحتر از گروه گذشته

است که گوهر وجود را به میدان می آورند و خودشان هم می دانند که چه حقایق باارزشی را به دیگران عرضه می کنند، ولی آنچه را می گیرند جز عناوین اعتباری بی اساس دنیا و یا متاع قلیلی که ارزش و عظمت آن تکالیف انسانی را پوچ و تباه می سازد چیز دیگری نیست. اینان به اضافه‌ی اینکه خودفروشی رذل به راه می اندازند، فروغ الهی تکالیف و وظایف انسان ساز را هم خاموش می نمایند و ارزش آنها را تا حد تقابل با لذایذ حیوانی و اعتبارات پوچ دنیوی پایین می آورند. و نمی دانند که

مرز حقیقی انسان و حیوان شناخت ارزش عظمت تکلیف است که انجام آن با هدفگیری الهی سند واقعی ورود به ایام الله برای لقاء الله است. این وقاحت موقعی چهره‌ی اصلی خود را نشان می دهد که با تکیه به پرده پوشی خداوندی (ستار بودن خدا) ارتکاب به معاصی را ناچیز می شمارند! اینان نمی دانند که: هر هیئت و هر نقش که شد محو کنون در مخزن روزگار ماند مخزون و نمی دانند که این جهان کوهست و فعل ماندا سوی ما آید نداها را صدا جای شگفتی است که الم يعلم بان الله یری (آیا این انسان نمی داند که خدا می بیند). ما لهذا الكتاب لایغادر صغیره و لا کبیره الا احصاها (چه شانی است برای این کتاب که هیچ کوچک و بزرگی را رها نکرده مگر اینکه آن را برشمرده و ثبت کرده است). با این حال پرده پوشی خداوندی درباره‌ی این نابکاران تا حدی است که منافاتی با لطف الهی درباره‌ی دیگر بندگانش نداشته باشد. همان گونه که خداوند مهربان پرده‌ی ناموس بندگان را به گناه فاحش ندرد، همان طور فریب خوردن بندگان دیگر را از خودآرائی ریاکاران و حقه‌بازان نیز نمی خواهد، لذا اگر چه (لطف حق با تو مداراها کند) ولی برای نگهداری افراد جامعه از افتادن به دام این عنکبوت‌های مگس گیر (چونکه

از حد بگذرد رسوا کند). و منهم من ابعده عن طلب الملك ضوله نفسه و انقطاع سببه فقصرته الحال علی حاله فتحلی باسم القناعه و تزین بلباس اهل الزهاده و لیس من ذلك فی مراح و لا- مغدی (گروهی از این مردم، احساس حقارت در شخصیت، او را از سلطه جوئی دور می سازد و نداشتن وسیله مانع از خودنمایی و جاه طلبی او می گردد. (و به طور جبر) او را به حال خود محدود می نماید و در نتیجه با نام قناعت خود را می آراید و با لباس پارسایان خود را زینت می بخشد، در حالی که این ناتوان هرگز نه در شبی و نه در روزی شایسته‌ی قناعت و پارسائی نیست). ناتوانانی هستند که احساس حقارت آنان را در گوشه‌ای انداخته عوامل جبری محدودیتها آنان را در قالب کوچکی جای داده، چیزی برای کشیدن به رخ مردم ندارند جز اینکه خود را مردمانی قانع و پارسا جلوه بدهند! اگر استخری بود شناگر خوبی بودند و اگر از عهده‌ی منتفی ساختن احساس حقارت برمی آمدند، قدرتمندان زورگوئی بودند، اگر میدانی برای آنان باز می شد، تاخت و تاز کنندگان ماهری بودند. اگر توانائی مبارزه و پیروزی بر عوامل جبری محدودیتها را داشتند، خواسته‌های نامحدود حیوانی خود را بر مردم تحمیل می کردند. آنان همواره تلاطمی در درو

ن و طوفانی زیر جمجمه دارند که چرا (که می خورند حریفان و من نظاره کنم) پس چه باید کرد؟ هیچ بهتر اینست که ما هم از سنگر قناعت و پارسانمائی تیراندازی را شروع کنیم، زیرا برای اثبات (من هستم) ادعاهای سر به راه بودن و مزاحم کسی نبودن و آرایش به لباس زهد و پارسائی هم، شنوندگانی دارد اری کلنا بیغی الحیاه لفسه حریصا علیها مستها ما بها صبا فحب الجبان النفس آورده التقی و حب الشجاع النفس آورده الحربا (می بینم که همه‌ی ما حیات برای خود را می خواهد، همه‌ی ما به این حیات حریص و واله و عاشقیم. خودخواهی انسان ترسو او را به گوشه‌ی زهد و تقوی می کشاند و خودخواهی انسان دلاور او را وارد میدان کارزار می سازد). این زهد و تقوی و قناعت پیشگی که مستند به خودخواهی است، به اضافه‌ی اینکه منجر به خودباختن می گردد، جوشش در راه تحصیل قدرت برای (حیات معقول) را هم خنثی و معدوم می نماید. این نوعی مبارزه با خویشتن است که هیچ نتیجه‌ای جز شکست و نابودی ندارد. و بقی رجال غض ابصارهم ذکر المرجع و اراق دموعهم خوف المحشر فهم بین شریذ ناد و خائف مغموع و ساکت مکعوم و داع مخلص و ثکلان موجه قد اخملتهم التقیه و شملتهم الذله فهم فی بحر اجاج افواوه

م ضامره و قلوبهم قرحه قد وعظوا حتی ملوا و قهروا حتی ذلوا و قتلوا حتی قلوبا (گروهی دیگر می ماند که یاد سرنوشت نهانی دیدگان آنان را از محرمات فروبسته و بیم روز رستاخیز اشکهای آنان را سرازیر می نماید. برخی از آنان (از میان جاهلان تبهکار)

رمیده و مطرودند. برخی دیگر در حال ترس و کنده شدن (از میان مردم هوی پرست) و دسته‌ای از آنان خاموش و ساکت گروهی دیگر از آنان با خدای خود دعای مخلصانه دارند و بعضی دیگر ماتم زده‌ی زجر کشیده. آنان انسانهایی هستند که تقیه از تبهکاران آنان را به گوشه‌ای برده و خواری آنان را در بر گرفته است. آنان در دریائی از تلخی‌ها غوطه‌ورند و دهانهایشان از سخن گفتن بسته و دلهایشان مجروح است. آن خردمندان ربانی جامعه‌ی خود را پندها دادند تا خسته شدند و مغلوب شدند تا آنجا که در نظرها خوار گشتند. و کشته شدند تا عددشان تقلیل یافت.) انسانهایی بزرگ در میان انسان‌نماهایی کوچک باز در ویرانه بر جغدان فتاد راه را گم کرد و در ویران فتاد او همه نور است از نور رضا لیک کورش کرد سرهنگک قضا بر سری جغدانش بر سر می‌زنند پر و بال نازینش می‌کنند و لوله افتاد در جغدان که‌ها باز آمد تا بگیرد جای ما چون سگا

ن کوی پر خشم و مهیب اندر افتادند در دلق غریب باز گوید من چه در خوردم به جغد صد چنین ویران رها کردم به جغد من نخواهم بود اینجا می‌روم رهسپار کوی جانان می‌شوم خویشتن مکشید ای جغدان که من نی مقیمم می‌روم سوی وطن این خراب آباد در چشم شماست ورنه ما را ساعد شه باز جاست جغد گفتا باز حیلت می‌کند تا ز خان و مان شما را بر کند خانه‌های ما بگیرد او به مکر بر کند ما را به سالوسی ز و کر می‌نماید سیری این حیلت پرست والله از جمله حریصان برتر است پس باید اینان از جامعه طرد شوند، چرا؟ زیرا سخنانی بالاتر از خور و خواب و خشم و شهوت می‌زنند. اینان باید همواره در امواجی از بیم و هراس زندگی کنند، برای اینکه مزاحم تباهاکاریها و تمایلات حیوانی ما هستند. اینان نباید دهان باز کرده و سخنی بگویند، زیرا سخنانشان مسائلی را به عنوان حق و حقیقت مطرح می‌کند. بروند و در گمنامی رخت از این دنیا بر بندند، زیرا توانائی همگامی و دمسازی با خودپرستان خودباخته را ندارند. شیرینی‌های معقول زندگی هرگز نباید به ذائقه آنان برسد، زیرا آنان شیرینی‌های زندگی حیوانی را به کام حیوان‌صفتان انسان‌نما تلخ می‌نمایند. بدین ترتیب - سینه مال

امال درد است ای دریغا مرهمی جان ز تنهایی به لب آمد خدایا همدمی ولی داستان حیات این انسانهای بزرگ نه چنانست که انسان‌نماها آن را درک کنند و بیسندند. اینان به فکر سرنوشت نهایی خود هستند جدیترین مسئله‌ای که آنان را به خود مشغول داشته است، همین است که (به کجا می‌روند؟) زیرا می‌دانند که کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی تا مایه‌ی طبعها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند این خردمندان آگاه در میان مستان می‌دانند که رو به لقاءالله در ایامالله می‌روند. این حرکت جدی تکرار نخواهد شد و اگر از این دیار بگذرند، برگشتی نخواهند داشت. این نکته را هم در جملات مورد تفسیر باید در نظر داشته باشیم که ظاهر این جملات این است که انسانهای بزرگ که جامعه‌ی پست گنجایش آنان را ندارد، به گروه‌ها و اقسامی که در جملات آمده است، تقسیم می‌شوند، یعنی چنان نیست که پدیده‌های مزبور در جملات فوق، انسانهای بزرگ را به یکسان در بر می‌گیرد، بلکه مقصود اینست که هر گروهی از آنان مشمول یک یا چند پدیده‌ی مزبور می‌شوند. فلتکن الدنيا فی اعینکم اصغر من حثاله القرظ و قراضه الجلم و اتعظوا بمن کان قبلکم قبل ان يتعظ بکم من بعدکم و ارفضواها ذمیمه

فانها قد رفضت من کان اشغف بها منکم (ای مردم، دنیا باید در چشمان شما ناچیزتر از اجزای بی‌ارزش آن برگهایی تلقی شود که فقط به درد دباغی می‌خورد و بی‌ارزشتر از آن پشمهای بز تلقی شود که در موقع چیدن موهای آن حیوان بر زمین می‌افتد.) دنیائی که گرایش به آن جوهر هستی انسانی را تباه خواهد ساخت پست تر از برگهای تباه شده است ما در سرتاسر نهج البلاغه با تحقیر و توهینی که امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی دنیا ابراز فرموده است، رویارو هستیم. ممکن است بعضی از سطح نگران ناآگاه از مقاصد امیرالمومنین (ع) چنین گمان کنند که این تحقیر و توهین به اضافه‌ی اینکه درباره‌ی جهانی که ما خود جزئی از آن هستیم صحیح نیست، با آن مطالبی که امیرالمومنین در تعظیم و تکریم دنیا فرموده است، تناقض دارد! پاسخ این توهم کاملاً روشن است. زیرا امیرالمومنین (ع) جهان هستی را که مظهر آیات الهی است، همواره مورد تعظیم و مردم را برای شناخت و بهره‌برداری از آن تحریک و تشویق فرموده است. جهان هستی و آیات الهی که در همه‌ی اجزاء و روابط آن مشهود است غیر از زندگی دنیاپرستانه

است که همان زندگی طبیعی محض نامیده می‌شود. عشق و پرستش و گرایش به چنین زندگی هر اندازه هم که گسترده و نافذ در جهان باشد بدان جهت که تباه‌کننده‌ی جوهر هستی انسانی است بی‌ارزشر از پست‌ترین اشیاء است.

خطبه ۳۳- در راه جنگ اهل بصره

[صفحه ۲۸۱]

تفسیر عمومی خطبه‌ی سی و سوم دخلت علی امیرالمومنین بذی قار و هو یخصف نعله فقال لی: ما قیمه هذا النعل؟ فقلت لا قیمه لها. فقال علیه‌السلام: والله لاهی احب الی من امرتکم الا ان اقیم حقا او ادفع باطلا (عبدالله ابن عباس می‌گوید: وارد شدم در ذی قار به امیرالمومنین علیه‌السلام در حالی که کفشش را وصله می‌کرد، به من فرمود: ارزش این کفش چیست؟ گفتم: ارزشی ندارد. فرمود سوگند به خدا، این کفش در نزد من محبوبتر از زمامداری بر شما است، مگر اینکه حقی را برپا دارم یا باطلی را از بین ببرم.) معادله‌ی زمامداری بر چند کشور و یک جفت کفش کهنه و وصله‌خورده و برتری کفش کهنه بله، این هم یک منطق در برابر منطق‌نماهای حیات بشری. آیا در تاریخ طبیعی انسانها دهانی سراغ دارید از روی اعتقاد و ایمان راستین بگوید؟! آیا گوشه‌ی سراغ دارید که توانائی شنیدن چنین جمله‌ای را داشته باشد؟! پاسخ هر دو سؤال در تمام طول تاریخ طبیعی انسانها منفی است. بلکه با نظر به خواص ذاتی حیات طبیعی محض، اصلا طرح چنین سئوالاتی غلط است، زیرا سلطه بر دیگران و خود را هدف از جهان هستی تلقی کردن و دیگران را وسیله پنداشتن بزرگترین آرمان حیات طبیعی محض است. با ای

ن فرض چطور امکان دارد، کسی از سلطه‌گری اگر چه به یک فرد دست بردارد؟! حتی ممکن است جمله‌ای را که امیرالمومنین علیه‌السلام در ارزیابی زمامداری فرموده است، برای اکثریت قریب به اتفاق مردم قابل تصور نباشد، چه رسد به اینکه آن را تصدیق کند و بپذیرد. مگر در امتداد تاریخ بشری برای به دست آوردن قدرت دریاهاى خون به جریان نیفتاده است؟ مگر همه‌ی اصول و ارزشهای انسانی در راه قدرت طلبی قدرت پرستان تار و مار نشده است؟ مگر در و دیوار تاریخ پر از توجیه کشتارهای دسته‌جمعی در راه به دست آوردن سلطه بر دیگران نیست؟ حالا باید ببینیم: معنای جمله مورد تفسیر چیست و چگونه می‌توان این معنا را تصور کرد؟ امیرالمومنین علیه‌السلام این حقیقت را دریافته است که پدیده‌ی زمامداری حتی در آن صورت که زمامدار خود را مالک زندگی و مرگ مردم تلقی نکند، نوعی احساس سلطه بر دیگران در شئون زندگی را در بر دارد که زمامدار خود را با آن احساس برتر از دیگران می‌بیند. این احساس برتری ناچار دیگران را زیردست و پیرو تصمیم و اراده‌ی زمامدار قرار می‌دهد. و چون اراده و تصمیمهای زمامداران اغلب مستند به درک و خواسته‌های شخصی خود آنان می‌باشد، و حتی اصول و قوانینی که برای

تعیین خط مشی حکومت طرح شده است در برابر درک و خواسته‌های شخصی متصدی حکومت انعطاف می‌پذیرد و از نظر وی بی‌رنگ و شوخی تلقی می‌شود، لذا طبیعت زمامداری همواره در معرض وارد کردن خسارت و اهانت بر حیات انسانها قرار می‌گیرد. این گونه زمامداری همان تبهکاری و عامل بدبختی انسانها است که روح امیرالمومنین (ع) از آن بیزار است، چنانکه از هر گونه باطل و فساد و افساد بیزار است. بنابراین، هر نوع حکومت و زمامداری (مالکیت بر زندگی و مرگ انسانها و احساس سلطه بر دیگران در شئون زندگی) از ساحت روح کمال یافته‌ی امیرالمومنین به دور است چه رسد به اینکه قابل مقایسه با کفش کهنه و وصله‌خورده باشد. پس مسلما مقصود از آن زمامداری که قابل مقایسه با کفش کهنه و وصله‌خورده باشد، محض حکومت و سلطه‌ی بی‌ضرر و خسارت بدون احساس تعهد برین است که به عنوان یک حرفه‌ی مخصوص منظور شده است. این حرفه محض و سلطه‌ی بی‌ضرر و خسارت بر خود و دیگران (ولی بدون احساس تعهد برین) برای همه‌ی انسانها لذتبار و خوشایند است، کیست که از چنین حرفه‌ای رویگردان شود؟! امیرالمومنین علیه‌السلام اینگونه زمامداری را که فی‌نفسه لذتبار و خوشایند است، پست‌تر از یک کفش کهنه و وصله‌خور

ده معرفی می‌نماید. حال این سؤال پیش می‌آید که با اینکه چنین فرض شده است که زمامداری که هیچ‌گونه ضرر و خسارتی نه برای خود وارد می‌آورد و نه بر دیگران، چرا بی‌ارزشتر از یک کفش کهنه و وصله‌خورده می‌باشد؟ پاسخ این سؤال روشن است، زیرا تصدی به مقام حکومت و زمامداری و قناعت به اینکه حاکم ضرر و آسیبی به کسی نرساند، مانند اینست که کسی به خود زندگی حیوانی قناعت کند و دلخوش باشد که ضرر و آسیبی به کسی نرسانیده است! چنین زندگی یک جریان طبیعی است که جانداران غیرموزی هم سپری می‌کنند، در حالی که انسان موجودیست که با نظر به استعدادها و نیروهای سازنده‌اش، بایستی در پیشبرد عناصر رشد و کمال خود و دیگران تلاش نماید. به همین جهت است که امیرالمومنین (ع) در ارزیابی زمامداری و مقایسه‌ی آن با کفش کهنه و وصله‌خورده این استثنا را بیان فرموده است: الا ان اقيم حقا او ادفع باطلا (مگر اینکه حقی را برپای دارم و باطلی را دفع نمایم). و ما می‌دانیم که مقصود از حق در کلام امیرالمومنین فقط حقوق مربوط به تنظیم روابط زندگی دسته‌جمعی در جامعه نیست که یک ضرورت ماشینی زندگی اجتماعی است بلکه این حق که می‌تواند زمامداری را از دیدگاه امیرالمومنین دارا

ی ارزش نماید، اعم از حقوق جانهای آدمیان است که بدون تفسیر و اجرای آنها، انسانی وجود ندارد. روشترین دلیل اینکه مقصود از حق، معنای عمومی آنست سرتاسر زندگی امیرالمومنین و سخنان او در نهج‌البلاغه است که می‌توان گفت اکثر این سخنان مربوط به انسان‌سازی و نشان دادن طرق (حیات معقول) است. ان الله بعث محمدا صلی الله علیه و آله و لیس احد من العرب یقرا کتابا و لایدعی نبوه فساق الناس حتی بواهم محلتهم و بلغهم منجاتهم فاستقامت قناتهم و اطمانت صفاتهم (خداوند متعال محمد صلی الله علیه و آله را بر مردم مبعوث نمود، در حالی که هیچ‌کسی از نژاد عرب نه کتابی می‌خواند و نه پیامبری ادعا می‌کرد). سرزمین حجاز پیش از بعثت پیامبر اکرم (ص) برای توصیف سرزمینی که پیامبر اسلام در آن مبعوث شد و جهانی را با فروغ الهی خود منور ساخت، جملاتی را از جرج جرداق که به خوبی از عهده‌ی بیان آن سرزمین و انسانهایش برآمده است، در اینجا می‌آوریم: گهواره‌ی نبوت معجزه‌ای بود سرگذشت این سرزمین، و معجزه‌ایست آینده‌ی آن (که با بعثت پیامبر اسلام شروع گشت) بیابانهائی است بسیار وسیع و گسترده که اگر بارانها در آنها فرو ریزد و سبزی و طراوت بر آنها بیخشد و سرابشان ن

ماید همه‌ی گرسنگان دنیا را سیر و همه‌ی برهنگان را می‌پوشاند. کشش و امتداد این دشتهای پهناور فراتر از خیال و مافوق اندازه‌گیریهای تصور است. این صحراهای گسترده با آن ریگهای پیچاپیچ و برآمدگیها و دره‌های پراکنده و کوههای خشک و کم‌ارتفاع و بیابانهای آتشنا و شعله‌ور، هنوز اولین دورانهای تکون خود را می‌گذرانند. این سرزمین با اینکه سه دریا آن را احاطه کرده است از گرمترین نقاط دنیا و بی‌رطوبت‌ترین آنها است. فقط گاهگاهی در بعضی از نقاط این بیابانها بارانی می‌آید و مختصر طراوتی بر آنها می‌بخشد، ولی طولی نمی‌کشد که بادهای سم‌آگین که بدترین بادهای آن دشت و بیابانها وزیدن می‌گیرد و هر گونه اثر رطوبت و طراوت را از بین می‌برد و گاهی هم بساط زندگی زندگان را برمی‌چیند و به راه خود می‌رود و در آن هنگام که امواجی از نسیم صبا از طرف شرق سراخ آن بیابانها را می‌گیرد، شعرای چادرنشین چونان انسانهایی که عطرهاى بهشتی بر مشامشان برسد، به سرودن شعر می‌پردازند. اما چشمه‌سارهای این سرزمین - می‌توان گفت: حتی یک چشمه‌سار دائم‌الجریان در این سرزمین شگفت‌انگیز پیدا نمی‌شود، فقط گاهی سیلهائی انبوه به سبب ریزش بارانهای تند در بعضی ا

ز نقاط آن، از دره‌ها به جریان می‌افتد که مردم آن بیابانها با چاره‌جویی‌ها و تلاش سدهائی ابتدائی می‌سازند که آن آبها را تا مدتی نگهداری نمایند. اما جانوران این سرزمین - شباهتی با جانوران دیگر نقاط روی زمین ندارند. خداوند برای آنان ساق پای بلندی داده است که بتوانند در مسافتهای بسیار طولانی بدون اینکه در پهنه‌ی بیابانهای بی‌آب و علف گم شوند، حرکت کنند. برای بعضی از آن جانوران سمهای دائره‌ای داده است که ساقهای آنان در ریگها فرونرود. برای آن جانوران قدرت تحمل و شکیبائی مطابق سرزمین زیستشان که سنگلاخ و ناهنجار و دارای راههای هولناکست بخشیده است. خداوند متعال این حیوانها را با مقاومت در مقابل تشنگی و گرمای سوزان آفریده و برای آنان معده‌ای بزرگ ساخته است که آب را برای چند روز ذخیره کند. گاهی

آبهای ذخیره شده در شکم این حیوانات را با برخی از وسائل بیرون می‌کشند و عرب بیابانی که صاحب آن شتر است و برای او هزار نام وضع کرده است، از آن آب بیاشامد. درباره‌ی گیاهانش - زیاد صحبت نمی‌کنم: کمیاب، خاردار آتشاء، دارای رگهای خشکیده از بی‌آبی. خانه‌هایش - اصلاً نام خانه بر آن آشیانه‌ها نهادن غلط است آنها چادرهایی است که همواره با باد

های سوزان و گرمای تباہ‌کننده دائماً در پیکار است که ناگهان ستونها افتاده و چادرها در پهنه‌ی بیابان این طرف و آن طرف بر زمین پهن شده است. به اضافه‌ی اینکه این چادرها همواره در حال کوچ و انتقال از نقطه‌ای به نقطه‌ی دیگر است. کوشش بیهوده‌ایست اگر ساکنان این چادرها بخواهند جایی را برای اقامت اختیار کنند. وسیله‌ی معیشت این فرزندان بیابانهای سوزان خرما و آبست که گاهی گوشت شتر و بعضی شکارهای صحرائی هم به آن دو اضافه می‌شوند. گاهی طبیعت این بیابانهای سوزان مردمش را به جنگ و کشتار برمی‌انگیزد. آفتاب سوزان بر فضای صحراهای جزیره‌العرب زبانه‌های آتشین می‌فرستد و عرب فقیر و گرسنه لاشه‌ی گرگ یا گوسفند ذبح شده‌ای را روی سنگهای تفتیده آن صحراهای سوزان کباب می‌کند. بر فضای صحراهای این جزیره ملالیتی کشنده و زجر تلخ سایه انداخته است، زیرا مناظر آن صحراها یکنواخت و بدون اندک دگرگونی در اقیانوس ریگها که هیچ سبزی و طراوتی در آنها دیده نمی‌شود، گسترده شده است. هرگز از چنین طبیعت خشن و باقساوت و این زندگی یکنواخت و این موجودیت دشوار نتوان انتظار داشت که در مغز مردمی که در چنین طبیعتی ناهنجار و ضد حیات زندگی می‌کنند، شعوری درباره‌ی عظم

ت هستی و عمومیت و ارزش حیات و خیرات بوجود بیاورد که ارواح آن مردم را با ایمان عمیق نرم و لطیف بسازد. این گونه احساسات عالی در سرزمینهای سبز و خرم به وجود می‌آید نه در بیابانهای یکنواخت و بی‌آب و گیاه و در درون انسانهایی که از معیشت معمولی برخوردارند پرورده می‌شود نه در درون بینوایان از حیات بی‌خبر و زجرکشیدگان صحراهای سوزان. و نمی‌توان درباره‌ی بعضی از آبادیهای این جزیره در آن زمان حساب کرد، زیرا آن آبادیها اندکی در مقابل اندکتر و سختی در برابر سخت تر بوده است. با این حال، خود آن آبادیها هم تسلیم فضای عمومی آن صحرای سوزان و خشونت پناهگاه حیات و طغیان فقر و تنگدستی و دوری مسافتها و گسیخته شدن از امکانات سایر نقاط دنیا بوده است، مگر در بعضی از اراضی طائف و مدینه که یک ثروت و تمکن نسبی وجود داشت. اما مکه خانه‌ای برای بتها! اهل مکه - بازرگانانی که معیار و ملاک زندگی در نظر آنان گرفتن روح است در برابر دینار! یک تیرگی شکنجه‌زا از زندگی، در جهنمی از ریگها، در ملالیتی کشنده و در یاسی از فردای مبهم. اینست جزیره‌العرب. انسان این سرزمین آیا شگفت‌انگیز نیست که در چنین سرزمینی انسانی وجود داشته باشد، در حالی که در همسایگا

ن این سرزمین فراوانی مواد معیشت و سیراب شدن و تغذیه و پوشاک و دیگر وسایل زندگی به طور فراوان وجود داشته است. وجود انسانی در چنین سرزمین که حاضر نیست وطنی جز آن برای خود انتخاب کند، معجزه‌ی سرگذشت آن است، یعنی معجزه صحرای جزیره پیش از بعثت پیامبر اسلام. ولی چیست ارزش همه‌ی منابع زمین که خیرات بیرون بریزد؟ چیست ارزش جلگه‌های زیبا و پر نعمت که با سبزیها و طراوتها بدرخشد؟ چیست ارزش ثروت همه‌ی دنیا که در یک شهر جمع شود؟ چیست ارزش رطوبتهای شبانگاهی و شبنمهای صبحگاهی و نفسهای حیاتبخش نسیم صبا؟ چیست آن ارزش بدنها که با وسایل خوشایند زندگی با رفاه و لذتبار در زمینی که عسل و شیر در جریان باشد پرورده شود؟ چیست ارزش خنده‌ی طبیعت و شادیاها و جهشهایش در باغهای بهشتی؟ برای هیچ یک از این امتیازات حیات، آن عظمت و ارزشی وجود ندارد که جزیره‌ی عرب، آن سرزمین معجزات می‌خواهد به دنیا عرضه کند. این جزیره حقیقتی با عظمت تر از همه‌ی آنها را به دنیا عرضه کرد که مشرف بر هستی و وحدت بخش زمانها است. این جزیره با وجود آوردن معجزه‌ی ابدیش منابع خیرات را صاف و ارزشهای حیات را آشکار نمود و وجدان عالم هستی را در انسانیت ناب و مطلق و در فیض عال

ی خیر و اعتلای طبیعت و گسترش عناصر فضیلت از هر گونه قید آزاد ساخت تا در یک وحدت زنده در غارنشین غار حراء محمد بن عبدالله (ص) مستقر بسازد و سپس این وحدت زنده وجود خود را در برگزیده‌ی اولیا و اصحابش علی بن ابیطالب (ع) استمرار ببخشد. مبعوث شدن این موجود بزرگ و استمرار حقیقت او در پسرعمویش علی بن ابیطالب که تجسیم کننده‌ی حقیقت عظمی در چنان سرزمینی و در چنان روزگاری که معیار و ملاک زندگی، گرفتن روح در برابر دینار بود، معجزه‌ی آینده‌ی آن سرزمین است - معجزه صحرا پس از بعثت پیامبر اسلام. صدای محمد (ص) از شعله‌های صحرای سوزان جزیره فروغی تابناک در چشمانش. از گسترش بی‌پرده‌ی ریگهای بیابان در زیر درخشش آفتاب صراحتی بر لبانش. و از باغهای سرسبز مدینه و درختان طائف و از جلگه‌های شناور در فضای حجاز که گویی جزیره‌هایی پراکنده در دریائی از ریگ است در زیر مهتاب، قطراتی از شب‌نم در دل و نرمی و محبت و داد در خونش. از وزش گردبادهای طوفانی، انقلابی در خیالش. از بیان شعر و نور ملکوتی آسمانی جذائیتی در زبان و نوری فروزان در روحش. از صدق تصمیم و کلمه‌ی الله قاطعیتی در شمشیر و رساله‌ای به دستش. اینست محمد بن عبدالله (ص) پیامبری که از

عرب ظهور کرد، شکننده‌ی بتهائی که انسان را از برادرش انسان دور کرده بود - بت پرستی مال، بت پرستی عادات پوسیده، بت پرستی نژادی که انسانها را از هم شکافته بود. فرزندان قریش زندگی دنیا را در درهمی خلاصه کرده بودند که از دست یک عرب ساده لوح بلغزد و در جیب آنان فرو رود. آنان ارزشهای زندگی را در تجارتي سودآور و اندوخته‌ای روی اندوخته خلاصه کرده بودند. حرکت و تکاپوی آنان در زندگی جز این نبود که دسته دسته، قافله قافله در کوهها و دره‌ها راه بیفتند و با خواندن آواز برای شترانشان بیابانها را درنوردند و پناهگاهی جز یک باغ قرشی و جایگاه امنی جز مکه‌ی بتخانه نداشته باشند، آن بتخانه که عزت را از آن درهم می‌دانست و نخوت را از آن دینار. ناگهان در گوش این زندگان از حیات بی‌خبر صدائی طنین انداز شد که اعصاب آنان را دگرگون و شهواتشان را متلاشی ساخت و در دنبال این دگرگونی شگفت‌انگیز، دنیا را به سوی آنان کشید و می‌گفت: برای انسان ارزشی است ماورای آن ارزشی که شما می‌شناسید. و برای این عرب سرگردان در پهنه‌ی ابهام‌انگیز بیابانها رسالتی است ماورای آنچه شما می‌پندارید. این صدا، صدای محمد (ص) بود قبایل اسد و بنی تمیم طریق حماقت می‌پیمودند

و در سیه‌چالهای گمراهی سیر می‌کردند. آنان دختران را زنده به گور می‌کردند و از این عمل ضد انسانی مقصودی جز پیروی از عادات پوسیده و تحریف آیات خالق یکتا و انکار زیبایی و تخریب احساس شورانگیز عالم هستی نداشتند. در این هنگام صدائی در گوشهای آنان لطیفتر از نسیم محبت و هیجان عاطفه و زمزمه‌ی آسمانی طنین انداز گشت: ای بندگان خدا، پرهیزید از سپردن دختران زنده به زیر خاک تیره، خداوند برای زن همان ارزش را داده است که برای مرد، و هیچ مخلوقی حق زندگی و مرگ بر مخلوق دیگر ندارد و فقط خدا است که مالک حیات و موت انسانها است. نژاد عرب در زندگانی راهی بس شرم‌آور در پیش گرفته بودند. آنان با لبه‌های شمشیر یکدیگر را نابود و با زبانهای که مانند تازیانه‌های دوزخ بود، همدیگر را می‌کوبیدند. لبان دختران را با لبه‌ی شمشیرهای هندی می‌بوسیدند. آغاز تصادم همان و به جان هم افتادن همان، مناظری دلخراش بوجود می‌آمد - سوارانی سلحشور به افتخار و قهرمانی خود می‌غریبند و مردانی متلاشی شده در خاک و خون می‌غلطیدند، کودکانی ناله کنان و پناهجویان در اضطراب میان زندگی و مرگ. این بود زندگی آن زنده‌های بی‌خبر از حیات. در این هنگام، صدائی در چادرهای آن ان که مهیتر از رعد و هولناکتر از باد طوفانی بود، طنین انداخت و می‌گفت: این چه وحشیت و درندگی است که به راه انداخته‌اید! چگونه به کشتار هم برخاسته‌اید در حالی که همه‌ی شما در برابر آفریننده‌ی آسمان و زمین برادر و برابرید. جنگ و کشتار عمل شیطانی است، برای شما انسانها صلح و صفا شایسته است. شما نعمتهای بهشتی را که در رویاهای خود می‌بینید در همین صلح و صفا خواهید یافت. این صدا، صدای محمد (ص) بود نژاد عرب در چنان کبر و نخوتی فرو رفته بود که در هیچ ملت و امتی دیده نشده است. عرب چنان تحقیر و توهینی بر عجم ابراز می‌کرد و چنان تعدی و غرور و اخلاق پلید به عجم نشان می‌داد که شرف و

کرامت انسانی عجم را نابود می‌ساخت. این تحقیر و توهین برای صاحب رسالت عظمی سخت گران بود که با فریاد الهی اش آن خودپرستان غوطه‌ور در نخوت را با این جملات بیدار ساخت که: برای هیچ عربی فضیلتی بر عجم نیست مگر به تقوی، و انسان برادر انسان است چه بخواند و چه نخواند. این صدا، صدای محمد (ص) بود اما شکنجه‌شدگان روی زمین و آن طردشدگانی که در زبانه‌های عوامل سوزان و زهر آگین صحرا سوخته و درمانده و از آن اجتماع مزدور رانده شده بودند. و زندگی بیابانی آنان را در تنگنای مرگبار قرار داده در حیاتی بی‌ارزشتر از شنهای بیابان صفحات تاریکی از زندگی را سپری می‌کردند، یاران صاحب رسالت گشتند و پیرامون او جمع شدند، همچنان که فقرا و طردشدگان یاران عیسی بن مریم (ع) و دیگر عظمای تاریخ بشری بوده‌اند. پیامبر اسلام برای مراعات حال آنان بود که شوری را مقرر فرمود و بردگی را تحریم و به زنجیر کشیدن انسان را به وسیله انسان ممنوع ساخت. بیت‌المال و کوششهای مردم را برای استفاده عموم مقرر فرمود و پشتهای عموهای قرشی خود را با تازیانه‌های سازنده شعله‌ور ساخت. او با تمام وجودش به وحدت هستی مشرف و تجسمی از عظمت الهی بود. تبهکاران روزگارش مردم احمق و کودکان را برای آزار او تحریک می‌کردند که سنگها به سوی او پرتاب کنند و استهزایش کنند. اما آن شکنجه‌دیدگان و بردگانی که بلال اولین موذن اسلام از جمله‌ی آنان بود، صدائی عمیقتر از سرود صبحگاهی و گسترده‌تر از سلطه‌ی بال شب و موثرتر از صوت قدر در دل‌های آنان طنین انداخت. این صدا چنین بود که (مردم همه مانند عیال خداوندی هستند و محبوبترین آنها در نزد خداوند سودمندترین آنان به مردم می‌باشند). این صدا، صدای محمد (ص) بود. اما دشمنان و سنگسارکنندگان این صاحب رسالت، این صدای حیات بخش را از زبانش می‌شنیدند که: و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین (اگر تندخو و سخت دل باشی از اطراف تو پراکنده می‌شوند از آنان در گذر و برای آنان استغفار کن و در امور با آنان به مشورت پرداز، هنگامی که تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن، زیرا خداوند توکل کنندگان را دوست می‌دارد). این صدا، صدای محمد (ص) بود اما آنان که در راه به وجود آوردن حیات بهتر می‌جنگیدند و آن یارانش که بر ضد شر و پرستش بتها قیام کرده بودند و آنان که در درون خود درباره پایداری شدن حقوق و کرامت انسانی در هنگام نبرد و دفاع از اصل پایدار انسانی با خویشتن گفتگوها داشتند، این سخنان زیبا و پرمعنا در دل‌های آنان رسوخ پیدا کرده بود که: (در میدان نبرد حيله گری ضد انسانی به راه نیندازید، کسی را به زنجیر نکشید، کودک و زن و کهنسال و کسی را که در معبدی گوشه گیری کرده است مکشید، نخلی را مسوزانید، درختی را مبرید و ساختمانی را ویران مکنید). این صدا، صدای محمد (ص) بود عرب این صدای باکرامت را از فرزند عبدالله گرفت و آن را در روی زمین گسترش داد، تا آنجا که همه‌ی تاجداران و سلاطین را در آن صدا فروبرد و با همین صدا بود که رابطه‌ی میان انسانها با یکدیگر را و میان انسان و روح کائنات را که در پیامبر صحرا تجسم یافته و مربوط به خداوند بی‌همتا بود، محکم نمودند. سایه محمد بن عبدالله (ص) گسترش یافت و جهان آن دوران را فراگرفت تا اینکه از مشرق تا مغرب آفتاب، زمینی بود که خیر و معرفت و صلح و صفا می‌رویاند. پیامبر صحرا دست به مافوق دنیا دراز کرده بود تا در زمین این دنیا بلذری و محبت را پیاورد. این دست الهی پهنای افق را فرا گرفت و هنوز در حال گسترش است. از این صدا دولتی برای عرب بوجود آمد که پائی در هند و پای دیگرش در اندلس بود). اما و الله ان کنت لفی ساقتها حتی تولت بحذافیرها. ما عجزت و لاجبت و ان مسیری هذا لمثلها فلا نقب الباطل حتی یخرج الحق من جنبه (سوگند به خدا، من در انبوه جمعی بودم که به لشگریان کفر هجوم بردیم، تا همه‌ی آنان مغلوب شدند و پشت برگرداندند. من ناتوان نشده‌ام و ترسی ندارم و این مسیری که امروز پیش گرفته‌ام همانند مسیریست که برای پیروزی اسلام پیش گرفته بودم. قطعا، من باطل را می‌شکافم و حق را از پهلوی آن بیرون می‌آورم). من در نبردهای حق و باطل هموار

ه در صف حق بوده و باطل گرایان را مغلوب ساخته و هرگز ناتوانی و ترس به خود راه نداده‌ام هیچ انسان مطلعی را سراغ نداریم که از زندگی پرفراز و نشیب و پر از تلاطمهای تند و سخت علی بن ابیطالب (ع) اطلاعی داشته باشد و این انسان کامل را به عنوان

دلیرترین سلحشور تاریخ قبول نداشته باشد. همه می‌دانند که این انسان کامل و عارف پیشتاز به استثنای یک یا دو مورد (با دستور پیامبر) در همه‌ی نبردهای اسلامی در برابر کفر جنگیده و حتی یکبار پشت به دشمن ننموده است. شجاعت و دلاوری وی مافوق تصورات معمولی است که درباره‌ی سلحشوران تاریخ ثبت شده است. این شجاعت و دلاوری عمده بر این مبنا استوار بوده است که اولاً- زندگی و مرگ برای این انسان کامل به خوبی تفسیر شده واقعیت هر دو را به خوبی درک کرده بود، به این دلیل بود که در هنگام ورود به قلمرو شهادت، فرمود: که مرگ برای من چیز تازه‌ای نیاورده است، یعنی من با مرگ آشنائی کاملاً نزدیک دارم. ثانیاً- او حیات خود را وابسته به مشیت بالغه خداوندی می‌دانست، او به خوبی می‌دانست که لحظات حیات او از عالم امر خداوندی سرازیر می‌شود و او را به تکاپو وادار می‌کند. ثالثاً- مالکیت او بر خویشتن برای ترس و هراس جانی ن

گذاشته بود. مالکیت بر خویشتن که نمونه‌ای از مالکیت مطلقه‌ی الهی است از تراحم هیچ قدرتی نمی‌ترسد، زیرا وابستگی قدرت خود را به قادر مطلق پذیرفته است. ترس و هراس ناشی از ورود نقص به موجودیت است که از طرف عوامل طبیعت و هم‌نوع، آدمی را تهدید می‌کند، هنگامی که انسان به این حقیقت ایمان داشت که هیچ عامل مزاحم طبیعی و انسانی قدرت ورود به منطقه‌ی ممنوعه‌ی حیات او را ندارد، اگر چه توانائی مختل ساختن کالبد مادی او را دارا بوده باشد، زیرا وقتی که چنین عاملی بتواند کالبد مادی را که مرکب روح انسانی است مختل نماید و برهم زند، در حقیقت روح آدمی را خارج از نوبت به پرواز درآورده است نه اینکه بتواند آن را نابود نماید، دیگر چه بیمی و چه هراسی؟! زیرا بیم و هراس چنانکه گفتیم معلول احساس ورود نقص بر جان آدمی است. من باطل را می‌شکافم و حق را از پهلوی آن بیرون می‌آورم. بیهوده در راه مخلوط کردن باطل با حق، حيله‌گریها به راه میندازید، خود را در تلاش برای مات کردن رنگ درخشان حق فرسوده مکنید، برای وصول به هدفهای ناحق، باطلها را با رنگ و شکل حق می‌آرائید، حق را در لابلای باطلها فرو مبرید، آشنائی من با حق آشنائی با جانی است که در بدن دارم، ش

ما نمی‌توانید با این مکرپردازیها و حق‌پوشیها مرا از جان خود بیگانه بسازید. من نام و نشان حق را همان قدر می‌شناسم که نام و نشان جانم را. عظمت حق در آنست که باطل هرگز نمی‌تواند آن را بیالاید و رنگش را مات کند. آری، من باطل را می‌شکافم و حق را از درون آن بیرون می‌کشم، بروید به قریش بگوئید: هر چه می‌تواند فریاد بزند و گلوی خود را بدرد. مالی و لقریش و الله قاتلتهم کافرین، و لقاتلنهم مفتونین و انی لصاحبهم بالامس کما انا صاحبهم الیوم. و الله ما تنقم منا قریش الا ان الله اختارنا علیهم فادخلناهم فی حیزنا (قریش از من چه می‌خواهد! سوگند به خدا، در آن هنگام که قریش در کفر غوطه‌ور بود، با آنان به پیکار برخاسته‌ام و امروز هم که منحرف شده و فساد به راه انداخته‌اند، باز پیکار خواهم کرد. من همان شخصی هستم که دیروز رویارویشان بودم و امروز هم در برابرشان ایستاده‌ام. سوگند به خدا، قریش هیچ تنفری و عامل انتقامی از ما ندارد مگر اینکه خداوند ما را بر آنان برگزیده و ما آنان را در میان خود راه داده‌ایم). شخصیت علی بن ابیطالب همانست که در مبارزه با کفر دیده‌اید شما چه خیال می‌کنید؟ من در آن روزگار گذشته رویاروی کفر ایستاده و لحظه

ای از مبارزه با کفر کوتاهی نکرده‌ام. مگر من با آن تبه‌کاران خصومت شخصی داشتم، مگر من از آنان مال و منال و اعتبارات دنیا توقع داشتم، مگر من در آن روزگار از حق و حقیقت بیگانه بوده و برای باطل تلاش می‌کردم؟! شما بهتر از همه می‌دانید، اگر چه به روی خود نمی‌آورید که پیکار و نبرد من در صفوف خداجویان حق پرست به رهبری پیامبر عظیم‌الشان اسلام جز برای اعتلای کلمه‌ی حق و نجات دادن آن غوطه‌وران در زندگی جهنمی درهم و دینار و خودپرستی و نادانی و عصبیتهای نژادی و قومی و شرک به خدای یگانه، نبوده است. من امروز در برابر شما همانم که دیروز در برابر منکرین آیات الهی و ارزشهای (حیات معقول) انسانها بوده‌ام. عامل پایداری شخصیت من همین اصول و قوانین پایدار انسانی است که نه دیروزی می‌شناسد و نه امروز و فردائی. شما ای قریش، از من و حامیان من چه می‌خواهید؟! این چه حساب و تنگ نظری و دون‌صفتی است که به راه انداخته‌اید؟! مگر من از خدا خواسته بودم که خلقت مرا برتر از شما و با این وضع خاص که دارم بسازد. آن خالق یکتا و قادر و مختار مطلق در دودمان

محمد (ص) خصوصیات را تعیبه نموده و از آنان انجام وظیفه عبودیت را خواسته است. این دودمان پاک آن خصوصیتها را با کمال علم و آگاهی و از روی آزادی و تحمل محرومیتها و مشقتها و گذشت از همه‌ی امتیازات دنیوی آنها را به فعلیت درآورده و از آنها در راه مشیت خداوندی بهره‌برداری نموده‌اند. این چه جای حسادت و رقابت و خودخوری و انتقام‌گیری است! بروید خرمن هستی خود را از آتش هوی پرستی و خودخواهی و مقام و ثروت پرستی مصون بدارید و شمع فروزان دیگران را خاموش مکنید، بله، زانکه هر بدبخت خرمن سوخته می‌نخواهد شمع کس افروخته

خطبه ۳۴- پیکار با مردم شام

[صفحه ۷]

تفسیر عمومی خطبه‌ی سی و چهارم اف لکم، لقد سئمت عتابکم، ارضیتم بالحیاه الدنیا من الاخره عوضا و بالذل من العز خلفا (اف بر شما ای مردم، از خطاب و توبیخ بر شما خسته شده‌ام، آیا در برابر سرای آخرت و سعادت ابدی رضایت به زندگی دنیوی داده و به پذیرش ذلت به جای عزت دلخوش کرده‌اید؟! کسی که به خوشیهای بی‌اساس دنیا دل برزند، باید تن به ذلتها و پستیها بدهد مگر از سرنوشت عبرت‌انگیز اقوام و ملل گذشته، اطلاعی ندارید که چند صباحی قدم از روی نخوت در روی زمین برداشتند و جوهر گرانبهای وجود خود را در بازار فریبای این دنیا از دست دادند و کالائی جز خسارت نیندوختند؟! هیچ نویسی بی‌نیش ندیدند و هیچ گلی بی‌خار نچیدند و هیچ خنده‌ای بر لبانش نقش نبست مگر اینکه اشکهای اندوه آن نقش را بر هم زد. حرارت لذایذ زودگذر چشمه‌سار روح آنان را که پیوسته به دریای ابدیت بود، به صورت ذوقها و هیجانها بخار کرد و رهسپار فضای نیستی نمود. مثل اینان مثل کودکان است که با دیدن شعله‌ی آتش ذوق و هیجانها دارند ولی دود و خاکستری را که آن شعله‌ها از خود به جای خواهند گذاشت نمی‌بینند آتشش پنهان و ذوقش آشکار دور او ظاهر شود پایان کار از این دنیا

پرستان بیخبر از دنیا که به تحقیر و توهین و افساد خویشتن تن دادند و رفتند. عبرت بگیرید و اینگونه به ارزان فروشی جوهر گرانبهای وجود خود دلخوش نباشید. شما اگر اندکی بیندیشید و به خود بیائید، قطعاً خود را مخاطب قرار داده خواهید گفت: بیقدریم نگر که به هیچم خرید و من شرمنده‌ام هنوز خریدار خویش را! اذا دعوتکم الی جهاد عدوکم دارت اعینکم کانکم من الموت فی غمره و من الذهول فی سکره (هنگامیکه شما را به جهاد دشمنانتان می‌خوانم، چشمانتان از اضطراب به جولان می‌افتد، گوئی در سکرات مرگ غوطه می‌خورید و در مستی ناهشیاری فرو رفته‌اید). شگفتا، هنگامیکه سخن از جهاد حیات بخش به میان می‌آورم، در سکرات موت می‌افتید! این اضطراب و نگرانی درباره‌ی چیست؟! چرا حالت تشویق هنگام مرگ به شما دست می‌دهد؟! آخر اضطراب و نگرانی برای حفظ منطقه‌ی ممنوع‌الورود حیات چه معنی دارد!! تشویق و ترس در نگرانی حقوق جان یعنی چه!! چرا بیم و هراسی از آن ذلت و حقارت و پستی ندارید که دشمن بر شما پیروز شود و جان و مال و ناموستان را به بازی بگیرد و شادان و خندان بر اریکه‌ی پیروزی نشیند و دنیا را بر مراد خود ببیند، و در حالی که گوشت و استخوان مردان شما در آن م وقع طعمه‌ی لاشخوران بیابانها گشته و زنان و کودکان و کهنسالانتان از وطنها آواره شده‌اند. نه از زندگی آزادانه با معیشت صحیح برخوردارند و نه مرگ راحت کننده سراغشان را می‌گیرد. آن چشمانیکه از شنیدن جهاد عزت بخش به اضطراب بیفتند، با شمشیر دشمن برای ابد می‌آرامد و از کار می‌افتد. و انسان زبون که با شنیدن دعوت برای دفاع از حیات، در بیهوشیها فرومی‌رود، اسلحه‌ی بران دشمن او را به هوش می‌آورد. یرتج علیکم حواری فتعمهون و کان قلوبکم مالوسه فانتم لا تعقلون (راه فهم سخنان من بر شما بسته می‌شود و شما در حیرت و تردید می‌افتید، گویا دلهایتان مختل است و نمی‌تواند تعقل نماید). با شنیدن دعوت برای دفاع از حیات چنان از ترس و هراس دگرگون می‌شوید که از درک سخنان من ناتوان می‌گردید من برای توضیح ضرورت دفاع از حیات و تحریک به حمایت از جان خودتان، معماگوئی نمی‌کنم، اصطلاح‌بافی به راه نمی‌اندازم، سخن را با کلمات نامفهوم ابهام‌انگیز

نمی‌سازم. عبارات من روشن است و مفاهیم آنها برای همه‌ی شما قابل درک است. شما در برابر این سخنان دل‌های خود را مشوش و مضطرب می‌سازید. راه ورود این سخنان حیات بخش را به درون خود می‌بندید! چرا؟ در درون شما چه می‌گذرد؟! بر تعقل شما چه شده است؟! آن مردم پست که راه ورود سخنان حیات بخش را به درون خود ببندد، راه را برای ورود سخنان مهلک و در عین حال فریبنده که جباران کامکار روزگار سر خواهند داد. باز می‌کنند. ما انتم لی بئنه سجیس اللیالی و ما انتم برکن یمال بکم و لا زوافر عز یفتقر الیکم (من هرگز به شما اطمینان ندارم. شما آن رکن محکم و پایدار نیستید که بتوان بر شما تکیه کرد و چنان یاران و آشنایان عزیزی نیستید که احتیاجی را برطرف بسازید). چگونه این رهبر عظیم به مردمی اطمینان کند که نه در میان خود اتحادی در نظر و خواسته‌ها دارند و نه حقیقت رهبر را درک می‌کنند و نه راهی برای ورود سخنان او به دل خود باز می‌کنند؟! چه جانگداز است داستان رهبری امیرالمومنین علیه‌السلام بر آن مردم! و چه جانگدازتر بود این داستان اگر تاریخ آن دوران از نقل و بیان آن امتناع می‌ورزید! حقیقت این است که اگر تاریخ بشری حلقه‌هائی گسیخته از هم بوده و هر برهه‌ای از تاریخ برای خود بروز می‌کرد و ساخته می‌شد و سپس بدون ارتباط با برهه‌های آینده در تاریکی یا نیستی فرومی‌رفت، نه تنها دردها و شکنجه‌های بشری امکان زندگی را از وی سلب می‌کرد، بلکه حکمت وجود انسانهای

کامل و شخصیت‌های ربانی در میان مردم از همه چیز بیخبر و بی‌ایمان و بی‌اصل و فاقد شعور حیات، برای ابد لاینحل و غیر قابل توضیح می‌ماند. ولی خوشبختانه، مسئله چنین نیست که حساب و کتاب یک وجدان عام پیوند دهنده‌ی برهه‌های تاریخ در کار نباشد. بلکه بالعکس، چنان حساب و کتاب دقیقی دست اندرکار است و چنان فعالیت جدی در وجدان عام بشری در امتداد تاریخ دیده می‌شود که گوئی انسانهای رشد یافته‌ی امروزی در آن دوران وجود داشته و عظمت رهبری فرزند ابیطالب را می‌بینند و سخنانش را می‌شنوند و یا آن فرزند ابیطالب امروز با انسانهای رشد یافته در ارتباط است و با آنان به گفتگو پرداخته است. این است حکمت وجودی انسان کامل در دورانی که تاریکی و جهل و پراکندگی آرای و هوی پرستیها حکمفرما بوده است. جبران خلیل جبران متوجه این حقیقت عظمی نشده است که درباره‌ی ناشایستگی آن دوران برای حکومت و عدل و علم و صدق علی بن ابیطالب (ع) چنین گفته است که: مات علی شان جمیع الانبیاء الباصرین الذین یاتون الی بلد لیس ببلدهم و الی قوم لیس بقومهم فی زمن لیس بزمهم و لکن لربک شانا فی ذالک و هو اعلم (علی بن ابیطالب مانند آن پیامبران بینا، چشم از این دنیا بر بست که به شهر هائی می‌آمدند که شهر آنان نبود و بر قومی مبعوث می‌شدند که قوم آنان نبود و در زمانی ظهور می‌کردند که زمان آنان نبود، ولی یرای پروردگار تو در این پدیده‌ی شگفت‌انگیز رازی است که خود به آن داناتر است) زیرا چنانکه گفتیم پیوند جوامع برهه‌های تاریخ، و حاکمیت یک وجدان عام در بشر دیروز و امروز و فردا، این انسان کامل را از محدوده‌ی آن دوران تنگ و تاریک و از آن سرزمین بیخبر از انسان و از عقول و دل‌های پوچ و مختل مردم آن زمان بالاتر برده و در یک افق بالائی که برای همه‌ی قرون و اعصار قابل مشاهده است، قرار داده است. مشعلی که در آن روز فرزند ابیطالب برافروخت، فراره کاروانیان منزلگه حق و حقیقت قرار گرفت. این همان علی بن ابیطالب است که جبران خلیل جبران وی را با این سخنان توصیف نموده است: فی عقیدتی ان ابن ابیطالب کان اول عربی لازم الروح الکلیه و جاورها و سامرها (... من معتقدم به اینکه فرزند ابیطالب اولین انسان از نژاد عرب است که با روح کلی ملازم و دمساز و همدستان بوده است). وقتی که ملازمه و دمسازی و همدستانی علی بن ابیطالب (ع) را با روح کلی عالم هستی بپذیریم، تعجیبی از قرار گرفتن وی در تنگنای دوران تاریک و گرفتاری او در انبوه ن

ادانی بی‌اصل و از انسان بیخبر نخواهیم داشت، زیرا چنانکه می‌دانیم روح کلی در هیچ قالبی محدود نمی‌شود، هیچ انبوهی از تبهکاران جاهل هم نمی‌تواند رسالت و شخصیت او را در خود خلاصه نماید و محو و نابود کند. ما انتم الا کابل ضل رعاتها فکلما جمعت من جانب انتشرت من آخر (مثل شما مثل همان شترانی است که ساربانش گم شده، از هر طرف که جمع‌آوری می‌شوند، از طرف دیگر پراکنده می‌گردند). تا یک بعد این ارواح پوسیده وصله شود، بعد دیگری از آنها پاره می‌گردد آن قیافه شگفت‌انگیزی

را که مردم در دوران امیرالمومنین علیه‌السلام و در برابر زمامداری دادگرانه‌ی آن انسان کامل از خود نشان داده‌اند، می‌تواند دلیل روشنی برای اثبات این حقیقت بوده باشد که افزایش رشد روحی مردم بطور آزاد و توجیه آنان به وسیله‌ی رهبران و مربیان واقعی، آنچنانکه انتظار می‌رود، قطعی نیست. زیرا کدامین زمامدار را می‌توان عادلتر از امیرالمومنین پیدا کرد و کدام رهبر و مربی آگاهتر و دلسوزتر از آن بزرگ بزرگان را می‌توان سراغ گرفت. معذک مردم آن دوران همواره خود را در گسیختگی آرای و خواسته‌ها متلاشی کرده بودند، اصلاً مانند این بود که مردم آن دوران رهبر و مربی و زمامداری ندارند

! با این قیافه‌ی شگفت‌انگیز که مردم در برابر علی بن ابیطالب علیه‌السلام از خود نشان داده‌اند، اگر مسئله‌ی تکلیف و تعهد الهی نبود، تصدی آن بزرگوار به زمامداری حتی یک لحظه هم منطقی به نظر نمی‌رسید، چنانکه در بعضی از جملات نهج‌البلاغه نیز دیده می‌شود که فرموده است: لولا- حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر (... اگر جمعی از حق‌طلبان برای ادای تکلیف حضور نداشتند و اگر با وجود یار و یاور حجت برای من قائم نمی‌شد) ... افسار این خلافت را بر گردنش می‌انداختم و راه خود را می‌رفتم. از طرف دیگر رشد روحی و اعتلای انسانی با اجبار و اکراه و اضطراب هم سازگار نیست، پس چه باید کرد؟ و این درد را چگونه باید مداوا نمود؟ به نظر می‌رسد این معما یک امر بسیط نیست، بلکه امری است مرکب و تشکل یافته از خصلتها و اوصافی که هیچ یک از آنها به تنهایی علت تباهی و انحراف معماگونه‌ی مردم نمی‌باشد، بلکه علت تامه‌ی به وجود آمدن این معما، همان خودپرستی است که از صیانت ذات شخصی شروع می‌شود و در خودپرستی به نابودی هر انسان و هر اصل و قانون ختم می‌شود.

توضیح اینکه: انسان بطور طبیعی خودخواه است و این حقیقتی است انکارناپذیر، ولی همه‌ی ما می‌دانیم که ریش هی اصلی این خودخواهی عبارت است از آن غریزه‌ی اساسی که صیانت ذات نامیده می‌شود. صیانت ذات پدیده یا فعالیتی است که بدون آن ادامه‌ی حیات امکان‌پذیر نمی‌باشد، آنچه که این پدیده و فعالیت را از حرکت سازنده و اصلی خود منحرف می‌نماید هویها و تمایلات حیوانی آدمی است که صیانت ذات را به خودپرستی مبدل می‌سازد و این خودپرستی تا حد نابودی اصول و قوانین و دیگر انسانها پیش می‌رود. منحرف ساختن صیانت ذات به وسیله‌ی هویها و تمایلات نفسانی، در جوامعی که ابعاد انسانی روشن شده است به هیچ گونه عامل اجباری مستند نیست، زیرا برای کسی که ابعادی از هر گروه خیر و شر (ابعاد هوی و تمایلات و ابعاد رشد انسانی در ارتباط با ممنوعان خود و استعدادهای اصیل او) روشن شده باشد، او می‌تواند به مقدار توانائی خود، صیانت ذات را از انحراف و کجروپها بازداشته و خودطبیعی‌اش را به من عالی انسانی مبدل نماید. مردم دوران امیرالمومنین (ع) این من عالی انسانی را در وجود زمامدار خود می‌دیدند و آن همه داد و فریاد امیرالمومنین که ای مردم خودپرستی نکنید، اسیر تمایلات حیوانی خود نباشید، کاشف از این حقیقت است که آنان قدرت بهره‌برداری منطقی از صیانت ذات را داشته و می‌توانستند که تمایلات حیوانی خود را به سود برخوردار از یک من عالی انسانی مهار کنند. اگر مقداری مطالعه درباره‌ی همه‌ی ملل و جوامع داشته باشیم، به این نتیجه خواهیم رسید که آنان نیز از وجود شخصیت‌هایی با درجات مختلف، و از اصول و قوانینی سازنده با اشکال گوناگون برخوردار بوده‌اند، بطوریکه آنان نیز می‌توانستند در تنظیم صیانت ذات گام‌هایی شایسته به سوی من عالی انسانی بردارند. بنابراین، باید گفت: آنانکه با داشتن امکانات حرکت از خودخواهی طبیعی به سوی من عالی انسانی، از این حرکت سر باز زده‌اند، مقصر و گناهکارند و مقصرتر از آنان کسانی هستند که بدون توجه به آنان امکانات. در صدد توجیه انحراف آنان برآمده با اصطلاح بافیهای حرفه‌ای حقیقت را می‌پوشانند مانند محیط چنان اقتضاء می‌کرد، مربیان آگاه و دلسوزی نداشتند، فرهنگشان مختل و تباه بود، اقتصادشان فلج بود ...، هیچ یک از این تفسیرها درباره‌ی جامعه‌ای که امیرالمومنین (ع) زمامداری آن را به عهده گرفته بود، درست نیست، زیرا در همان محیط دهها انسان رشد یافته که در حوزه‌ی تربیت امیرالمومنین (ع) به رشد روحی توفیق یافته بودند، دیده می‌شوند، سلمان فارسی، ابوذر، مالک اشتر، عمار بن یاسر، عمرو

بن حمق خزاعی، قیس بن سعد بن عباد، اویس قرنی، ابویوب انصاری، و امثال اینان با درجات مختلف در همان محیط زندگی

می‌کردند. مردم آن دوران کدامین مربی بالاتر از فرزند ابیطالب را می‌خواستند که بدون کمترین توقع ثروت و مقام و کامجویی و شهرت پرستی، سعادت مادی و معنوی را برای آنان بخواهد. آنان در انتظار کدامین فرهنگ سازنده بودند که بتواند با عظمت فرهنگ اسلامی که پیامبر برای آنان آورده بود، برابری داشته باشد. همچنین از نظر اقتصادی نیز نمی‌توان بهانه‌ای برای تباهیها و انحراف از مسیر من عالی انسانی به دست آورد، زیرا آن همه دستورات اکید که اسلام برای ریشه کن کردن فقر و احتیاجات مادی صادر نموده و به وسیله‌ی انسانی مانند امیرالمومنین اجراء می‌شد، می‌تواند بهانه‌ی اقتصادی را که برای انسان نشدن آورده می‌شود، از بین ببرد. به اضافه‌ی اینکه امیرالمومنین با نظر به گفتارها و کردارهای عینی زندگیش به اهمیت حیاتی اقتصاد بیش از همه آگاه بوده است. آن انسان آگاه اگر می‌دید که اختلال اصول اقتصادی است که مردم را در لجن خودپرستی و تباهیها فرو برده است، هرگز آن همه داد و فریاد نمی‌کرد و آن همه ابراز ناراحتی و زجر نمی‌نمود، بلکه همه‌ی کوشش خ

ود را در اصلاح وضع اقتصادی بکار می‌انداخت. در صورتی که ما می‌بینیم سرتاسر نهج البلاغه پر از فریاد به مردم آن دوران است که چه دلیلی بر انحراف و تباهی دارید؟! چرا با من حرکت نمی‌کنید؟! چرا در راه به دست آوردن جاه و مقام هر گونه اصول انسانی را زیر پا می‌گذارید؟! خلاصه، تا مسئله‌ای به نام خودپرستی وجود دارد، گسیختگی و پاشیدگی و متلاشی شدن انسانها از یکدیگر نیز، به عنوان یک معلول ضروری در جوامع وجود خواهد داشت. لبس لعمر الله سعر نار الحرب انتم! (سوگند به خدا، شما جنگ افروزان بدی هستید) اگر جنگ قانونی است، سستی و دودلی یعنی چه! اصل اینست که هیچ انسانی انسان دیگری را از پای در نیاورد. اصل دیگری نیز وجود دارد که می‌گوید: هیچ انسانی نباید انسان دیگری را به مرز زندگی و مرگ بکشد. ریشه‌ی اساسی این دو اصل عبارتست از اینکه خالق حیات و موت خدا است و هیچ کسی حق ندارد که حیات و موت انسانها را به بازی بگیرد. و در آن هنگام که منطقی‌ی حیات فرد یا گروهی از انسانها با جبر و اضطراب شکسته شود، آن فرد و گروه حق دارد که برای دفاع از منطقه‌ی حیات خود، عامل مزاحم خود را از سر راه بردارد و منطقه‌ی اختصاصی خود را حفظ نماید. این دفاع

و نگهبانی نه تنها مخالف دو اصل فوق نیست، بلکه مدلول حقیقی و مستقیم همان دو اصل است که دستور نگهبانی جدی حیات را می‌دهد. فیاض مطلق و خالق حیات و موت و وضع کننده‌ی حقیقی دو اصل مزبور است که فرموده است: و قاتلو فی سبیل الله الذین یقاتلونکم و لا تعدوا (و بجنگید در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگد و تعدی نکنید). و فرموده است: اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا (اعلان شده یا اجازه داده شده است به کسانی که مظلوم شده‌اند بجنگند). نیز فرموده است: و لکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب (و در قانون قصاص برای شما ای صاحبان عقول حیاتی است). بنابراین، جنگ موقعی که ضرورت قانونی پیدا می‌کند، تکلیف و وظیفه‌ای جدی است که تخلف از آن، مبارزه با مشیت خداوندی می‌باشد. در آن هنگام که فرد یا گروهی به خود جرئت می‌دهد که آرامش حیات شخص یا گروه دیگری را بر هم بزند و آن را در مخاطره بیندازد و بر ضد مشیت الهی که بقای حیات را می‌خواهد قیام نموده و آن را مختل بسازد، در حقیقت نخست خود را از حیات محروم ساخته و قیافه‌ی ضد حیات به خود می‌گیرد، چنین فرد یا گروهی آگاهانه یا ناآگاه، به زبان بیاورد یا نیاورد، از حوزه‌ی مقدس حیات بیرون رفته است و او

دست به نوعی خودکشی زده است، در این صورت که قصاص یا قتل در جنگ به سراغ او می‌رود، در واقع به سراغ کسی می‌رود که با تمام اختیار دست به خودکشی زده است. حال که چنین است و جنگ و پیکار با این گونه افراد و گروهها و جوامع یک قانون پایدار حیات است، سستی و دودلی و کوتاه آمدن درباره‌ی آنان، بزرگترین قانون شکنی و جنایت است که برای یک انسان آگاه به اهمیت قانون جایز نیست. تکادون و لاتکیدون و تنتقص اطرافکم فلا تمتعضون لاینام عنکم و انتم فی غفله ساهون غلب و الله المتخاذلون (فریب حيله گریها را می‌خورید و در صدد چاره‌جویی بر نمی‌آئید. از نیروها و ابعاد شما کاسته می‌شود و شما ناراحت و خشمگین نمی‌شوید. دشمنان در پیرامون شما نخواهند آمد و درباره شکست دادن شما اندیشه و نقشه‌ها دارند و شما در غفلت غوطه‌ورید. سوگند به خدا، مغلوب گشتند کسانی که به پستی و خواری تن دادند). چاره‌سازی و حيله گری و مکرپردازی در جنگ و

جهاد با نظر به مجموع آیات و روایات مربوطه به احکام جهاد و با استشمام فقهی در ابواب گوناگون فقه این نتیجه به دست می‌آید که حيله گری و مکرپردازی فقط در صورت اضطرار و ناچار بودن تجویز شده است، مانند خود پیکار و کشتار که خلاف اصل است و تجویز آن احتیاج به علت مجوز دارد. از آن جمله روایاتی که حيله گری را ممنوع قلمداد کرده است. ۱- محمد بن یعقوب کلینی با اسناد خود از طلحه بن زید نقل کرده است که از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم: درباره‌ی مردم دو آبادی که مسلمانان در حال جنگ و پیکارند و هر یک از آن دو زمامداری مخصوص به خود دارد. یکی از آن دو زمامدار بر دیگری حيله کرده و نزد مسلمانان آمده با آنان مصالحه و قرارداد می‌کند که با آن دیگری بجنگد؟ امام صادق (ع) فرمود: برای مسلمانان شایسته نیست که حيله گری کنند و نه دستور به حيله گری بدهند و شایسته نیست که به همراه کسانی که حيله می‌ورزند بجنگند ... ۲- امام صادق علیه‌السلام از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که: هر حيله گری در روز قیامت با پیشوای خودش در حالی که گوشه‌ی لبهایش کج شده است، می‌آید و داخل آتش می‌شود. ۳- اصبع بن نباته می‌گوید: روزی امیرالمومنین علیه‌السلام در کوفه در حالی که در منبر خطبه‌ای ایراد می‌کرد، فرمود: ای مردم، اگر ناشایستگی حيله گری نبود، من از حيله گرتین مردمان بودم، بدانید، در هر حيله‌ای انحرافی است و هر انحرافی ظلمتی است (که حقیقت را می‌پوشاند) آگاه باشید، حتما حيله گری و

فجور و خیانت در آتش است). در برابر اینگونه روایات، روایاتی دیگر وجود دارد که حيله گری را در جهاد تجویز می‌کند. ولی چنانکه در اول مباحث گفتیم، چون حيله گری و مکرپردازی مخالف اصول مبنی بر آیات قرآنی و احادیث معتبر و حکم صریح عقل است، لذا باید به مقدار ضرورت و کیفیتی که ضرورت ایجاب می‌کند، قناعت ورزید، چنانکه در دروغ و هر گونه خلاف واقع باید به ضروریترین کمیت و کیفیت قناعت شود. این نکته را باید در نظر گرفت که چاره‌سازی و تدبیر و اندیشه‌ی عمیق در اداره‌ی جنگ و دفع دشمن غیر از مکرپردازی ماکیاولی گری است. چاره‌سازی و تدبیر و اندیشه واجب است، حتی چه بسا این امور موجب تقلیل خونریزی از طرفین و مراعات بیشتر درباره‌ی حفظ و عمل به اصول انسانی می‌گردد. همین معنی از سخنان و کردارهای عینی امیرالمومنین علیه‌السلام به خوبی ثابت می‌شود که در همین جملات مورد تفسیر می‌فرماید: دشمن کمترین غفلتی درباره‌ی شما ندارد و شما در غفلت فرورفته‌اید و این غفلت و ناآگاهی به شکست حتمی شما خواهد انجامید. و ایم الله انی لاطن بکم ان لو

حمس الوغی و استحر الموت قد انفرجتم عن ابن ابیطالب انفرج الراس (سوگند به خدا، گمان من درباره‌ی شما چنین است که اگر کارزار شدت بگیرد و امواج مرگ طوفان پدید آورد، مانند سری که دو نیم شود، از فرزند ابیطالب دور خواهید گشت). پس شکل و ترکیب شما با من، صوری و بی‌اساس است اگر اتحاد شما با من یک اتحاد واقعی بود، چنانکه در روزگار خوشی و آسایش با من بودید، همچنان در هنگام ناگواریها و سختیها نیز از من جدا نمی‌گشتید. از این مغایرت و ناهماهنگی کشف می‌شود که هدف زندگی شما هدفی است که نمی‌گذارد، با حیات من در آمیزد و تشکل واقعی با حیات من به وجود بیاورد. اگر چه من عین شما و شما عین من نیستید، ما چند انسان و چند موجودیم، ولی چیزی که می‌تواند ما را و هر چند انسان را با همدیگر متحد بسازد، هدف اعلا‌ی حیات است، بنابراین، آنجا که اتحادی در هدف حیات نیست وحدتی میان انسانها قابل تحقق نیست اگر چه دو انسان باشند که از ابعاد متعددی به یکدیگر پیوندند مانند پدر و فرزند، دو همسر، پیشرو و پیرو، مربی و مربی (با فتح) و بالعکس، در آن هنگام که چند انسان در هدف اعلا‌ی حیات با یکدیگر داشته باشند، یک وحدت عالی در مبدء و مسیر و مقصد حرکت آنان را در بر خواهد گرفت اگر چه میلیاردها انسان مختلف و متنوع بوده باشند. حال باید ببینیم هدف اعلا‌ی حیات من چیست؟ و

هد

ف حیات شما کدام است؟ هدف اعلا‌ی حیات من کاملا روشن و بی‌ابهام است و آن عبارتست از ورود در جاذبه‌ی الهی و شما را هم که می‌خواهم و اداره‌ی امور شما را به دست گرفته‌ام برای شرکت دادن شما در این حرکت تکاملی است. به همین جهت است که در همه‌ی شئون زندگی شما، مانند یک نگهبان احساس تعهد و وظیفه می‌نمایم، ولی شما چیز دیگری را هدف زندگی خود

قرار داده‌اید، شما خوشیها و لذایذ زندگی طبیعی را اگر چه به زبان نیاورید، هدف زندگی میدانید اگر هم گاهگاهی ابدیت و دیدار خداوندی از درون شما خطور کند، نه برای اینست که آن امور نهائی را جدی و حیاتی تلقی می‌کنید، بلکه توجه به آن امور هم خود نوعی لذت جوئی در آینده‌ای است که در انتظارش نشستید. این دو هدفگیری متضاد ما را از یکدیگر جدا می‌کند و در آن حالت که من برای پایان دادن به زندگیم یعنی در جهاد در راه خدا آماده می‌شوم. شما آماده نمی‌شوید و تنفس در روی زمین و نگرستن به روشنائی آفتاب بدون بینائی درونی را مانند هدف حیات تلقی نموده حاضر به ورود در مرز زندگی نمی‌شوید. و الله ان امری یمكن عدوه من نفسه یعرق لحمه و یهشم عظمه و یفری جلدہ لعظیم عجزه ضعیف ما ضمت علیہ جوانح صدره (سوگند به خدا،

آن مردی که دشمن را بر خود مسلط بسازد که گوشت او را بخورد و استخوانش را نرم و پوستش را بکند، چنین شخصی سخت زبون است و دل او که عضلات سینه‌اش آن را احاطه کرده است، ناتوان و درمانده است). هیچ ناتوانی شرم‌آورتر از آن نیست که آدمی با باز کردن منطقه‌ی حیات خود را بر روی دشمن به متلاشی کردن موجودیت خود کمک کند. در قاموس زندگی بشری دو نوع ناتوانی شرم‌آورتر از همه ناتوانیها وجود دارد: ۱- ناتوانی ناشی از قدرت پرستی و احساس بی‌نیازی. ۲- ناتوانی ناشی از احساس خود کم بینی و خیره شدن به قدرت دیگران و احساس لزوم تکیه بر غیر از خود، در ادامه‌ی حیات با امکان استقلال. ضرر قسم یکم از ناتوانی که ناشی از قدرت پرستی و احساس بی‌نیازی است، عمومی بوده مانند آتشی است که هم خود را به دست فنا می‌سپارد و هم مواد دیگری را که در مجاورت و دسترسی آن قرار گرفته است تباہ می‌کند. توضیح این ناتوانی چنانکه در مباحث گذشته نیز به آن اشاره شده است، اینست که قدرتمند قدرت پرست عنان آگاهی و اختیار خود را به دست قدرت که حقیقی است ناآگاه و بی‌اختیار، می‌سپارد و خود را در برابر جریانات طغیانه گرانه‌ی قدرت ناتوان می‌سازد. در حقیقت مانند اینست که یک مغز الکترونیکی را درون کوهی آتشفشان قرار بدهند که اطلاعات و دیگر ابزار کارش را بطور خودکار از درون بی‌مهار کوه به دست بیاورد و آن کوه آتشفشان و دیگر اشیای مجاور را به بازی بگیرد! این ناتوان می‌گوید: من نمی‌توانم با زندگی دیگران به زندگی خود ادامه بدهم و نمی‌توانم با وجود اراده و استقلال دیگران، اراده و استقلالی داشته باشم! ضرر قسم دوم ناتوانی ناشی از خود باختن و خود کم بینی و محرومیت از درک عظمت و ارزش حیات خویشتن می‌باشد. جمله‌ی مورد تفسیر این قسم را گوشزد می‌کنند. این ناتوان گرگهای درنده را برای متلاشی کردن گوشت و رگ و پی و استخوان خود دعوت می‌کنند! اینان نه تنها خود را قربانی زبونی و حقارت و پستی خود می‌نمایند، بلکه گرگهای درنده را بر دریدن اعضای انسانها و متلاشی کردن موجودیت آنان تحریک و تشویق می‌نمایند. این نابکاران زبون تیز کنندگان شمشیر یکه‌تازان وقیح میدان تنازع در بقاء بوده، خیانت بر دیگر انسانها را بر جنایت به خویشتن می‌افزایند و برای تاریخ بشری گرگانی به نام قهرمانان می‌سازند. خداوند انتقام بشریت را از این دو گروه خائن بگیرد. انت فکن ذاک تن شئت و اما انا فو الله دون ان اعطی ذلک ضرب بالمشرفیه، تطیر منه

فراش الهام و تطیح السواعد و الاقدام و یفعل الله بعد ذالک ما یشاء (تو اگر می‌خواهی چنین باش، اما من سوگند به خدا، با قدرتی که بر پراندن تارک دشمن و قطع بازوها و پاهای او را دارم، سلطه را به دست دشمن نخواهم داد. (اینست وظیفه‌ی من) و مشیت قاهره‌ی خداوندی کار خود را دارد). تو چنان باش که می‌خواهی، اما من حیات بی‌تعهد را مرگی پست می‌دانم تو اسر هوی و هوست باش! تو غافل از ارزش حیات خود و دیگران باش! و اگر می‌خواهی هستی خود را به چنگالهای خونبار درندگان انسان نما بسپار! اوراق تاریخت را با سطور ننگ آور به پایان برسان! اگر میل داری هرگز به فکر آن مباش که از کجا آمده‌ای و برای چه آمده‌ای و به کجا خواهی رفت؟! اگر خیلی دلت می‌خواهد که موجودیت را که عالیترین محصول کارگاه هستی است، فدای تمایلات خونخواران ضد انسان بنما، من چنین نخواهم کرد. مگر پدیده حیات را با آزادی و می‌خواهم‌های بی‌اساس به دست آورده‌ام که آن را بازیچه‌ی می‌خواهم‌های بی‌اساس با روپوش آزادی قرار بدهم؟! این حیات همان حقیقت الهی است که به من

داده شده است، این داده شده‌ی جبری با فریادی که از درون آن شنیده می‌شود می‌گوید: همان طور که نمی‌توانی بگوئی من نیستم نمی‌توانی بگوئی من بی‌هدفم و در این جهان سترگ که همه‌ی اجزای قانونی به سر می‌برند، فقط من آزادم که بتوانم نتیجه‌ی بیهودگی حیات را بر خود تلقین نمایم!! چنین گمان و نتیجه‌گیری یک پاسخ بیش ندارد و آن اینست که: چشم باز و گوش باز این عما! حیرتم از چشم بندی خدا!! مبارزه با احساس تعهد و بیرنگ کردن آن، درست مساوی با مبارزه با احساس من هستم و بیرنگ کردن آن است که در ستون بندی بیماریهای روانی با کلمات بزرگتر و پررنگتر نوشته می‌شود و با یک جمله‌ی دعای خیر که خداوند متعال با عنایات لطیفه‌اش شفا بدهد ختم می‌شود. آیا تو نیستی؟! شگفتا، با اینکه با مقداری شرایط ذهنی و به وسیله‌ی زبان به من می‌گوئی: من نیستم؟ که خود دلیل هستی تست، با این حال می‌گوئی: من نیستم!! می‌گوئی: هیچ هدفی برای من در ماورای خور و خواب و خشم و شهوت حیوانی وجود ندارد که من درباره‌ی آن تعهدی احساس نموده و به آن عمل کنم! بسیار خوب، اگر چنین است، تفکرات و اندیشه‌هایی که میلیونها بار از آنچه که در خور و خواب و خشم و شهوت حیوانی نیازمندی و در مغز تو سر می‌کشند و یا می‌توانند سر بکشند و می‌روند، چیستند؟ آیا این اسراف نابکارانه‌ای است که طبیعت در زیر جمجمه‌ی

تو انجام داده است؟! این اشتیاق سوزان بر گسترش دادن من به همه‌ی ابعاد هستی که یا بالفعل در درون ما زبانه می‌کشد و یا مانند آتش زیر خاکستر خیالات و پندارهای تباه کننده ما به وجود خود ادامه می‌دهد، چیست؟ آن فعالیت‌های گوناگون وجدان که آدمی را از عالم محسوسات و روابط پست و محقر با اشیاء و ممنوعان خود بالاتر می‌برند، چیستند؟ آیا صدها نظایر این نیروها و استعدادها در حیات شما وجود ندارد؟! آری نفی و انکار آنها مبارزه با موجودیت خویش است. هیچ تفاوتی ندارد که بگوئید: من نیستم یا بگوئید: من موجودی هستم ولی دارای آن نیروها و استعدادها با عظمت نیستم آیا این همه واقعیات، قدرت اثبات تعهد بر جریان مطابق قانونی که آنها را بارور بسازد، ندارد؟! اگر ندارد، آن همه عظمای بشری که توانسته‌اند با درجات و کیفیات مختلف، با استناد به تعهد آنها را بارور بسازند، از آسمان باریده‌اند یا از زمین روییده‌اند؟! و اگر قدرت اثبات تعهد را دارند، چرا به راه نمی‌افتید؟! شما این حیات را که تحت مشیت مستقیم الهی از گذرگاه قوانین شگفت‌انگیز طبیعت عبور کرده و از دروازه‌ی ورود به این دنیا تا خروج از آن، محاسبات دقیق خود انسانها هم به آن اضافه شده است؟ ب

ه چه کسانی می‌سپارید؟ مسلما می‌دانید که بروز پدیده‌ی حیات در این کوه‌ی خاکی و ادامه‌ی وجود آن در مجرای تغییرات مستمر و مختصاتی که دارد شگفتی همه‌ی دانشمندان و متفکران را بر خود جلب کرده است، در صورتی که همه‌ی کارها و تفکرات آنان تنها در توصیف سرگذشت و جریان این پدیده صورت گرفته است، بدون اینکه کاری با چون و چراهای عمیقتری داشته باشند، یعنی همه‌ی آن فعالیتها و صرف انرژیهای فکری حاصلی جز بیان محدودی از جریان این پدیده نبوده است، عدم اعتراف بعضی از این متفکران به وجود خالق و گرداننده‌ی این پدیده‌ی شگفت‌انگیز غالباً مستند به شرایط ذهنی و توقعاتی است که از وجود دارند، مانند محسوس بودن و غیر ذالک. به نظر می‌رسد آنان نیز با مغزهای مقتدری که دارند، یک شهود غیر قابل توصیف را درباره‌ی به وجود آورنده و اداره کننده این حیات در درون خود دارا می‌باشند و الا هرگز نخواهند توانست رابطه‌ی نمودهای متغیر حیات را با ثابتهای آن، تفسیر صحیح نمایند. بالاخره پس از آنکه حیات از کانال نر و ماده می‌گذرد و وارد صحنه‌ی زندگی می‌گردد، عواملی فراوان موجب می‌شود که انسان را از موقع ورود تا خروج از دروازه‌ی زندگی که مرگ نامیده می‌شود، تحت محاسبات

سبات الهی و عاطفی و عقلانی و فردی و اجتماعی قرار بدهد. در این جریان بزرگ که هر انسانی بیش از یکبار آن را سپری نمی‌کند، جز پدیده‌ی اختیار که وی در صرف قدرت خود در کارهای آزاد دارا می‌باشد، تحت مشیت الهی قرار دارد، و او نمی‌تواند حتی یک لحظه از زندگی خود را و واقعیاتی را که زندگی در پهنه‌ی آنها حرکت می‌کند، موجود یا معدوم بسازد. این موجود چطور به خود حق می‌دهد که دست از این جریان سرنوشت ساز و تعیین کننده‌ی کیفیت حیات ابدی بشوید و آن را در اختیار دارندگان انسان نما قرار بدهد؟! امیرالمومنین می‌فرماید: آنچه که به من مربوط است و من باید با کمال احساس تعهد آن را

انجام بدهم، اینست که رویاروی تبهکاران ضد انسان بایستم و از تجاوز آنان به حیات و حقوق انسانها جلوگیری کنم، این دستور خدای من است که به وسیله‌ی وحی بر پیامبر اکرم و عقل و وجدانی که خدا به من داده است، دارم و باید به آن عمل کنم و اما اینکه خداوند متعال در همه‌ی این جریانات چه مشییتی دارد و اسرار پشت پرده‌ی این امور چیست، او می‌داند و مربوط به مشیت او است و بس.

[صفحه ۲۵]

ایها الناس ان لی علیکم حقا و لکم علی حق: فاما حقکم علی فالنصیحه لکم و توفیر فیئکم علیکم و تعلیمکم کیلا تجهلوا و تادیبکم کی ما تعلموا (ای مردم، حقی من بر شما دارم و حقی شما بر من دارید: اما حق شما بر من: خیرخواهی درباره‌ی شما و تنظیم و فراوان نمودن بیت‌المال برای تهیه‌ی معیشت سالم برای شما و تصدی بر تعلیم شما که از جهل نجات پیدا کنید و تادیب شما که علم همه‌ی سطوح شخصیت شما را بسازد). حقوقی که مردم یک جامعه‌ی اسلامی بر زمامدار خود دارند: حق اول- خیرخواهی درباره‌ی مردم جامعه حق اول که مردم جامعه‌ی اسلامی بر زمامدار خود دارند، خیرخواهی درباره‌ی آن مردم است. این خیرخواهی یک مفهوم اخلاقی محض نیست که معمولا به لطف و محبت خوشایند و غیر الزامی اطلاق می‌شود، بلکه با نظر به تعریف حکومت و سیاست در اسلام که عبارتست از اداره‌ی جامعه رو به بهترین هدف زندگی در دو قلمرو فردی و اجتماعی، ضرورتی است که بدون آن، مفهومی برای حاکم و سیاستمدار و زمامدار وجود ندارد. خیرخواهی زمامدار موقعی تحقق پیدا می‌کند که مردم جامعه مانند اجزاء و عناصر شخصیت زمامدار تلقی شوند و در نتیجه خوشیها و ناخوشیهای مردم و تضادهای مختل کننده‌ی

زندگی در میان آنان را در درون خود احساس نماید. این احساس و دریافت را در نامه‌ی که امیرالمومنین علیه‌السلام به عثمان بن حنیف نوشته است، با صراحت می‌بینیم: اقع من نفسی بان یقال لی امیرالمومنین و لا اثار کهم فی مکاره الدهر او اکون اسوه لهم فی جشوبه العیش (آیا به این امر قناعت کنم که به من: زمامدار مومنین گفته شود، و در ناگواریهای روزگاران با آنان شرکت نورزم و در خشونت و سختیهای زندگی الگوی آنان نباشم؟! با این احساس برین است که یک زمامدار می‌تواند برای مردم جامعه‌ی خود آن خیرخواهی را داشته باشد که درباره‌ی خویشان. این زمامدار ظلم بر مردم را ظلم بر خویشان می‌داند. در این نقطه‌ی حساس است که روش سیاسی امیرالمومنین (ع) از سیاستمداران معمولی جدا می‌شود روش سیاستمداران معمولی. ۱- اینان شاید پیش از تصدی به حرفه‌ی سیاست، انسانهایی با محبت و مقید به اصول اخلاقی و مذهبی بوده و مردم را انسانهایی تلقی می‌کردند که مانند خود آنان از خوشیها لذت می‌برند و از ناخوشیها رنج و زجر می‌کشند و آرمانهایی دارند که در راه وصول به آنها تلاش و تکاپو می‌نمایند و اشتیاق به خیرات و کمالات دارند ولی پس از آنکه شغل سیاست را پیشه‌ی خود می‌سازند،

زند، مهر و محبت آنان جهت پیدا می‌کند، آنان کسانی را دوست دارند که مطابق میلشان رفتار نمایند و همه‌ی اصول اخلاقی و مذهبی که در سیاستمداران معمولی پیش از تصدی به مقام مدیریت وجود داشته است. از میدان عمل سیاستمدار کنار رفته، اگر به کلی نابود نشوند، به شکل تماشاگرانی کاملا بیطرف در گوشه‌ای از مغزشان ایستاده و قدرت وارد شدن به عمل را ندارند. ۲- سیاستمداران حرفه‌ای پس از اشتغال به سیاست، من جدیدی پیدا می‌کند که اساسیترین کار آن تبدیل کسها به چیزها است. در منطق این من تازه همه‌ی عظمتها و امتیازات و زیباییها و ظرفتهای آدمیان مبدل به اشکال و نموده‌های جمادات می‌گردند و هیچگونه تحریکی در درون سیاستمدار به وجود نمی‌آورند. شادی و اندوه و خنده و گریه‌ی این گروه عجیب و غریب مستند به عوامل و انگیزه‌های طبیعی نیست، زیرا خنده‌ی آنان ممکن است مانند برقی باشد که برای سوزاندن خرمن جانهای مردم بروز می‌کند. گریه‌ی آنان ممکن است مقدسه‌ی سیل خروشان برای تباه کردن آبادیهای زندگی مردم بوده باشد. در آن هنگام که چند سیاستمدار حرفه‌ای در مجمعی نشسته و درباره‌ی نفوذ و کارهایی که باید برای ادامه مقام خود انجام بدهند، مشغول مذاکره و طرح

ی می‌باشند، خنده‌ها و وجد و شعف و حتی احساساتی را ابراز می‌کنند که اگر یک انسان ساده لوح و معتدل، به قیافه‌ها و نمودهای عضلاتی آنان بنگرد، می‌گوید: به به! چه اخوان الصفا و چه خلائن الوفائی که پیرامون هم نشسته و دل به انسانها می‌سوزانند و مشغول طرح سعادت مردم می‌باشند!! ۳- بااهمیت ترین قانونی که یک من سیاسی آن را مختل و نابود می‌سازد، قانون هدف و وسیله است. این قانون که می‌تواند مردم را از موقعیتهای عالی حرکت بدهد، برای من سیاسی معمولی معنای دیگری پیدا می‌کند و این شرط را در قانون مزبور که عظمت و ارزشش بالاتر از وسیله بوده و آنچه را که وسیله دارای آن می‌باشد، دارا بوده و امتیازی بالاتر از آن را داشته باشد. در صورتی که روش دائمی سیاستمداران معمولی و حرفه‌ای هر هدفی را که در کار خود انتخاب نمایند، من قدرتمند خود را در آن هدف منظور نموده، سهم بزرگی از مطلوبیت هدف مستند به من قدرتمند خود می‌داند و به عبارت روشستر اگر هدف مثلا درصد درجه از مطاء بیت بتواند حقایقی را وسیله و قربانی نماید، هفتاد درجه‌ی آن مطلوبیت ذاتی هدف و سی درجه خواست من مقتدر او است، اگر رقیب یا رقبای وی بخواهند همان هدف را با ۹۹ درجه از مطلوبیت ذ

اتی هدف و یک درجه خواسته خودشان را در نظر گرفته و حقیقی را وسیله‌ی آن قرار بدهند، همان یک درجه را نکته ضعف محسوب نموده در صدد شکست دادن رقیب برمی‌آیند به این دلیل که او خواسته‌ی من مقتدر خود را به حساب مطلوبیت ذاتی هدف گذاشته است. ۴- اگر من سیاسی توانسته باشد اصول اخلاقی و مذهبی خود را در اعماق سطوح روانی خود بایگانی کند، پس از کناره‌گیری از حرفه‌ی سیاست و وارد شدن آن اصول به سطح خود آگاه روان، از من سیاسی خود که با کسها به عنوان چیزها رفتار کرده است، رویگردان شده و در صدد طرد آن برمی‌آید. آیا واقعا من بودم که چنان کارهایی را مرتکب شدم؟! آیا من بودم که این انسانها را اشیائی قابل هر گونه تصرف و زیر و رو کردن می‌دیدم؟! این مسائل چهار گانه هرگز در روش سیاسی امیرالمومنین (ع) دیده نمی‌شود، زیرا این زمامدار در دوران تصدی به امور سیاسی همان اندازه پایبند اصول اخلاقی و مذهبی بود که پیش از آن دوران. همچنین من کمال یافته‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام همان من بود که انسانها را همواره کسها می‌دیده است نه چیزها: لذا محبتها و عواطف و احساسات و امتیازات و زیباییها و ظرفیتهای انسانی در هر دو دوران زمامداری و قبل از زمامداری ام

یرالمومنین (ع) به عنوان حقایق انسانی مطرح بوده است نه اشکال و نمودهایی از جمادات. هرگز علی بن ابیطالب قانون هدف و وسیله را اسباب بازی با شرافت و حیثیت و جانهای آدمیان قرار نداده است. او با کمال مهارت می‌توانست از این قانون مقدس سوء استفاده نموده، بر قدرت ظاهری خود بیفزاید، ولی اگر چنین کاری می‌کرد نام او در ردیف سیاستمداران بیخبر از انسان ثبت می‌شد نه در ردیف انبیاء و اولیاءالله. آن زمامداری که با این روش با مردم جامعه رفتار می‌نماید، خیرخواه جامعه است. از این مباحث روشن می‌شود که اشخاصی که می‌گویند: علی بن ابیطالب سیاستمدار نبود، بهتر اینست که آنان نخست سیاست را تعریف کنند و معنای آن را روشن نمایند، سپس چنین قضاوتی نمایند. اگر مقصود از سیاست تصدی بی‌قید و شرط یک یا چند قدرتمند به اداره‌ی حیات طبیعی محض انسانها بوده باشد که آن انسانها از دیدگاه سیاستمدار و در مقابل خواسته‌هایش چیزهایی قابل تصرف و انعطاف به هدف گیریهای وی بوده باشند، علی بن ابیطالب نه تنها سیاستمدار نیست، بلکه مخالف جدی سیاستمداریست. و اگر مقصود رهبری انسانها به سوی بهترین هدفهای حیات معقول است، سیاستمدار حقیقی فرزند ابیطالب است و بس. در عبارت

زیر که از پطروشفسکی نقل می‌کنیم، دقت فرمائید: علی پرورده‌ی محمد (ص) و عمیقا به وی و امر اسلام وفادار بود. او یکی از شش نفری بود که از میان همه به محمد (ص) نزدیکتر بود و یکی از ده تن صحابه بود که پیامبر در زمان حیات خویش جنت را به ایشان نوید داده بود. علی تا سر حد شور و عشق پایبند دین بود، صادق و راستکار بود. در امور اخلاقی بسیار خرده گیر بود. از نامجوئی و طمع و مال پرستی به دور بود و بی‌شک مردی دلیر و جنگاوری باشهامت بود ... علی هم مردی سلحشور و هم شاعر و تمام صفات اولیاءالله در وجودش جمع بود (کرامات فراوان از وی نقل کرده‌اند) ولی بالکل از صفات ضروری یک رجل دولتی و سیاستمدار عادی عاری بود. غلو در خرده‌گیریهای اخلاقی که ناشی از علل دینی بود (ترس از مسئولیت در برابر خداوند، ترس از

مسئولیت ریختن خون مسلمانان) وی را از اخذ تصمیم باز می‌داشت و گرایش به مدارا را در نهادش ایجاد کرده بود. عقل او که کاملاً تابع افکار دینی وی بود به کندی تصمیم می‌گرفت و با سستی بیشتری به اجرای تصمیمات می‌پرداخت. ترس از اینکه به افتخارطلبی شخصی و خودخواهی متهم شود، غالباً وی را از شدت عمل و اجرای تصمیمات سخت علیه دشمنانش باز می‌داشت.

علی د

ر نظرش شیعیان که توان گفت که او را حتی بیش از محمد (ص) بزرگ می‌داشتند!! نه تنها امام: بلکه پهلوان و ولی‌الله و مجاهد سلحشور کامل اسلام بود. چند مسئله‌ی مهم را در عبارات فوق مورد بحث قرار می‌دهیم: مسئله‌ی یکم - علی تا سر حد شور و عشق پایبند دین بود. صادق و راستکار بود مسلم است که شور و عشق آن حالت شگفت‌انگیز روانی است که امکان ندارد متعلق به یک مشت احکام و عقاید خشک دینی بوده باشد. یعنی یک مشت احکام و عقاید دینی نمی‌تواند معشوق و انگیزه‌ی شور و هیجان عمیق و دائمی بوده باشد. عشق از دیدگاه عاشق تفسیر کننده‌ی هستی به وسیله معشوق است. عشق همواره تمام سطوح روانی عاشق را در جذبه و نشاط و شکوفائی در حد اعلا فرو می‌برد، بنابراین بایستی دید دین برای علی بن ابیطالب چه حقیقتی را نشان می‌داد که جذبه و نشاط و شکوفائی او را در حد اعلا - به وجود می‌آورد. چنانکه از سخنان و زندگی و طرز تفکرات خود علی (ع) برمی‌آید: معشوق حقیقی او خدا بود که در این زندگانی خود را در تمام لحظات در پیشگاه او می‌دید. لذا عقاید و احکام دینی برای او مانند پر و بال زدن یک پرنده برای وصول به آشیانه‌ی خود بوده است، نه اینکه آن عقاید و احکام معشوق بالذات

وی بوده باشند. در خطبه‌ی قاصعه وقتی که حکمت احکام مربوط به حج را بیان می‌دارد، به خوبی روشن می‌شود که علی عمل به آن احکام را مانند پر و بال زدن پرنده برای وصول به آشیانه‌ی خود تلقی می‌کند: کعبه‌ی سنگ نشانی است که ره گم نشود حاجی احرام دگر بند و بین یار کجاست خلاصه عشق و شور علی به دین مانند اشتیاق شدید یک عاشق به تحریک شاخه‌هایی از گل برای معشوق بوده است، نه برای خود گل. اگر چه رویه‌ی دیگر اعمال و گفتارها و اندیشه‌های صالحه‌ی او عین حقیقت و امواجی از هدف اعلائی حیات می‌باشد. مسئله‌ی دوم - صادق و راستکار بود این جمله دلیل واقعیت آن شور و عشق بود که در جمله‌ی اول دیدیم. اتصاف یک انسان به صدق و راستکاری در همه‌ی مدت عمر با صدها سنگلاخ و فراز و نشیب و پرتگاههای هولناک و فداکاری و گذشتن از مقام بلکه حتی بی‌اعتنائی به زندگی، علتی خیلی بالاتر از تقلید و تعصب عادی به مشتی عقاید و احکام دینی می‌خواهد که از عادت و تقلید بی‌چون و چرا ناشی می‌گردد. عشق حقیقی است که علت واقعی صدق و راستکاری است: شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما ای دوای نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما مسئله‌ی سوم -

در

امور اخلاقی بسیار خرده گیر بود ظاهر این جمله اینست که علی (ع) در امور اخلاقی دچار افراط بود و نمی‌بایست آن اندازه سختگیری نماید. به نظر می‌رسد این مطلب بدون توجه به عظمت اصول کلی اخلاق گفته شده است. اصول کلی اخلاق بنیاد اساسی انسانیت است و بدون مراعات آنها انسان نمی‌تواند از مرز حیوانیت عبور نماید. مقصود از اصول کلی اخلاق، همان اصول حیات معقول است که فقط عمل به آنها است که می‌تواند معنایی به زندگی ببخشد و از سقوط در پوچ‌گرایی نجات بدهد. از طرف دیگر آنچه که روش زندگی علی (ع) نشان می‌دهد و مخصوصاً در فرمانی که به مالک اشتر نخبی برای اداره‌ی کشور مصر صادر نموده است، در مواردی متعدد او را به عفو و اغماض و نرمی و ملاحظت درباره‌ی مردم دستور می‌دهد. ولی این نرمی و ملاحظت و عفو و اغماض نباید به اصول اساسی حیات معقول که اسلام بیان کرده است، صدمه‌ای بزند. وانگهی اگر به آنچه که در درون علی (ع) درباره‌ی زندگی در این جهان هستی می‌گذشت توجهی کنیم، خواهیم دید با نظر به آن آگاهی و اطلاعی که علی (ع) از روی پرده و پشت پرده داشت، رفتار اخلاقی او با مردم در حد اعلائی ملاحظت و سازگاری منطقی بوده است. علی بن ابیطالب جهان هستی و هدف

آن را و حیات انسانها و هدف آن را جدیت و قانونیت از آن می‌دید که مانند ماکیاولیها و معاویه‌ها با این جهان و انسانهایی که در آن زندگی می‌کنند به شوخی بپردازد و بگوید: باری به هر جهت، من زمام امور را در دست داشته باشم و مردم هم مشغول چریدن و خزیدن در این دنیا، زندگی خود را سپری نمایند، اینست جهان، اینست مردم، اینست من!!! آیا احترام امیرالمومنین (ع) در چند مورد به اکثریت با اینکه می‌دانست رای آنان مخالف واقع است، از حد اعلای ملاطفت و احترام او به اکثریت کشف نمی‌کند. آیا عواطف و احساسات پاکی که از اعماق دل دربارهی ناتوان و درماندگان ابراز می‌کرد، دلیل ملاطفت و احترام عمیق او با انسانها نیست؟! این ملاطفتها و عواطف و احساسات و نرمیها در پدیده‌ی زندگی مردم، غیر از پایبندی و سختگیری دربارهی اصول اخلاقی و قوانین دینی است که بدون مراعات آنها، هیچ حکمت و هدفی برای زندگی نمی‌توان پذیرفت. مسئله‌ی چهارم - از نامجوئی و طمع و مال پرستی به دور بود و بی‌شک مردی دلیر و جنگاوری باشهامت بود ... علی هم مردی سلحشور و شاعر و تمام صفات اولیاءالله در وجودش جمع بود. این اوصاف فاضله را همه‌ی صاحبنظران و آگاهان از زندگی علی بن ابیطالب

به وی نسبت داده‌اند و این قولی است که جمله‌ی بر آنند آنچه که جای تامل و تعجب است، عبارت بعدی پطروشفسکی است که می‌گوید: ولی بالکل از صفات ضروری یک رجل دولتی و سیاستمدار عادی عاری بود می‌بایست آقای پطروشفسکی این جمله را با کلمه‌ی بدین جهت شروع کند و بگوید: بدین جهت بالکل از صفات ضروری یک رجل دولتی و سیاستمدار عادی عاری بود نه با کلمه‌ی ولی زیرا علت دوری امیرالمومنین از سیاست بازیهای حرفه‌ای، همان دوری از نامجوئی و طمع و مال پرستی و شهرت پرستی و ریاست پرستی و قدرت پرستی بوده است که او را در ردیف پیامبران و اولیاءالله در آورده است و اگر از امور مزبوره دوری نمی‌کرد، نام او در ردیف ماکیاولی و هابس و معاویه و هیتلر و بناپارت و بیسمارک و کلمانسو و غیر هم ثبت می‌شد نه در گروه ابراهیم خلیل و موسی و عیسی و محمد (ص). درست است که فرزند ابیطالب در شماره‌ی پیامبران الهی نبوده است، ولی همه می‌دانند که وی از اوصاف عالی آن پیشوایان برخوردار بوده است. در روایتی معتبر که هر دو گروه شیعه و سنی از پیامبر اکرم نقل کرده‌اند، چنین آمده است: من اراد ان ينظر الی وجه آدم فی علمه و الی نوح فی تقواه و الی ابراهیم فی حمله و اتلی موسی فی هیبتہ و الی عیسی فی عبادته و الی محمد صلوات الله علیهم اجمعین فی تمامه و کماله فلینظر الی وجه علی بن ابیطالب (ع) (هر کس بخواهد بنگرد به صورت آدم در علمش، و به صورت نوح در تقوایش، و به صورت ابراهیم خلیل در حلم و بردباریش، و به صورت موسی در هیبتش، و به صورت عیسی در عبادتش، و به صورت محمد (صلوات الله علیهم اجمعین) در تمام و کمالش، بنگرد به صورت علی بن ابیطالب (ع). مسئله‌ی پنجم - علی هم مردی سلحشور و هم شاعر و تمام صفات اولیاءالله در وجودش جمع بود اما نسبت شاعر بودن به علی بن ابیطالب (ع) با نظر به مفهوم متداول شعر، عاری از حقیقت است. آنچه که دیده می‌شود اینست که آن حضرت در سخنان خود در نهج‌البلاغه به ابیاتی از اشعار دیگران استشهاد کرده است، و دیوانی به او نسبت داده شده است که صحت آن به هیچ وجه اثبات نشده است، اگر چه در اشعار آن دیوان مضامین انسانی خوبی وجود دارد و او قضاوتی میان شعراء نیز فرموده است که در آینده مورد تفسیر واقع خواهد شد. وفاداری و پایبندی او به دین اسلام که مورد تصریح پطروشفسکی است، تقید او را به قرآن در حد اعلا ثابت می‌نماید و می‌دانیم که قرآن شعر و شاعری خیالبافانه و پریدن در فضای مفاهیم خلاف واقع و

ح

حقیقت را تویخ شدید کرده است: و الشعراء يتبعهم الغاوان. الم تر انهم فی کل واد یهیمون. و انهم یقولون مالا یفعلون. الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و ذکروا الله کثیرا (شعراء کسانی هستند که گمراه شدگان از آنان پیروی می‌کنند، مگر ندیده‌ای که آنان در هر وادی بطور حیران می‌گردند. و آنان می‌گویند آن چیزی را که عمل نمی‌کنند. مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام می‌دهند و خدا را بطور فراوان به یاد می‌آورند). این بود معنای خیرخواهی که اولین حق اجتماع اسلامی بر زمامدار است که در این مباحث تا حدی مورد بررسی قرار گرفت. و این مباحث به خوبی اثبات کرد که خیرخواهی امیرالمومنین علیه‌السلام شامل همه‌ی

ابعاد مادی و معنوی مردم جامعه بوده است که عالیت‌ترین تعریف کلمه‌ی سیاست می‌باشد. حق دوم - تنظیم کامل مسائل اقتصادی جامعه ملا-حظه می‌شود که امیرالمومنین (ع) این حق را پس از خیرخواهی بیان می‌دارد. بنابراین بیان، اهمیت تنظیم کامل اقتصادی در جامعه‌ی اسلامی در حد اعلا-روشن می‌گردد. یعنی پس از حق خیرخواهی که عبارتست از شایستگی و آمادگی همه جانبه‌ی زمامدار با تمام سطوح روحی خود، به رهبری حیات معقول انسانها و با احساس عمیق اینکه آن انس

انها اجزا شخصیت او هستند، حق تنظیم کامل مسائل اقتصادی است که مردم جامعه بر زمامدار دارند. و با بیان این حق است که به بی‌اساس بودن ادعای بعضی از اشخاص که می‌گویند اسلام به مسائل اقتصادی اهمیتی نداده است، پی می‌بریم. برای روشن شدن این حقیقت که اسلام به مسائل اقتصادی بیشترین اهمیت را می‌دهد، به مجلد چهارم از همین ترجمه و تفسیر از ص ۴۸ تا ص ۱۴۳ مراجعه شود. حق سوم - تعلیم مردم جامعه برای رها ساختن آنان از جهل تعلیم افراد جامعه تکلیفی است که به عهده‌ی زمامدار است. اهمیت این تکلیف از آن جهت است که جامعه‌ی اسلامی بدون معرفت و آگاهی در عالیت‌ترین حدی که امکان‌پذیر است، رو به زوال و نابودی خواهد بود. این تکلیف، و سقوط جامعه‌ی اسلامی در صورت عدم توجه به آن، در آیاتی فراوان از قرآن مجید گوشزد شده است. رجوع شود به اواخر مجلد ششم و مجلد هفتم و مقداری از مجلد هشتم این ترجمه و تفسیر که در یک مجلد مستقل نیز به نام شناخت از دیدگاه علم و از دیدگاه قرآن چاپ شده است. آنچه که در این مبحث باید تذکر داده شود، اینست که موضوع تعلیم جامعه حقی است که زمامدار ملزم به ایفای آن است، نه اینکه تعلیم جامعه فقط یک کار شایسته‌ای است که زمامدار اگر آن را انجام داد، محبوبیت اضافی به دست می‌آورد، بلکه چنانکه جمله‌ی مورد تفسیر با صراحت بیان می‌دارد، تعلیم جامعه تکلیف قطعی و الزامی است که خدا به وسیله‌ی درخواست جامعه به عهده‌ی زمامدار گذاشته است. این تعلیم شامل همه‌ی موضوعات فراگرفتنی است که حیات معقول مردم را امکان‌پذیر می‌سازد و مخصوص به موضوعات معین و مشخصی نیست. حق سوم - تربیت برای گردیدنهای تکاملی زمامدار جامعه‌ی اسلامی نمی‌تواند به تعلیم محض قناعت بورزد و مغزهای مردم را با دانستی‌های مجرد و مفاهیم خشک پر کند، ولی در صدد سازندگی روحی آنان برنیاید. علم برای عمل، اینست شعار دائمی مکتب اسلام. نهایت اینکه مقصود از عمل یک معنای بسیار وسیعی است که به اضافه‌ی اعمال عینی در زندگی مادی و معنوی شامل اعمالی نیز می‌شود که ابعاد ذات انسانی را باز و آنها را به فعلیت می‌رساند، مانند صبر و بردباری در برابر ناملایمات و شکیبائی و خود نباختن در مقابل لذایذ و خوشیها و ظرفیت برای شنیدن و تحمل خلاف خواسته‌ها و اشتیاق جوشان برای وصول به معرفتهای بیشتر. با نظر دقیق در سه حق (خیرخواهی، تعلیم، تربیت) به این نتیجه قطعی می‌رسیم که سیاست در اسلام با سیاستهای معمولی که در جوا

مع غیر اسلامی متداول است، قابل مقایسه نمی‌باشد، زیرا از حقوق سه‌گانه‌ای که جامعه بر عهده‌ی زمامدار دارد، معلوم می‌شود که سیاست در اسلام فقط برای تنظیم روابط مادی افراد جامعه نیست، بلکه این سیاست با کمال جدیت پیشبرد روحی پیروان خود را هم در متن خود تضمین کرده است. این سیاست زندگی مادی چند روزه‌ی فرزندان آدم را هدف خلقت انسانها نمی‌داند که همه‌ی نیروهای خود را در راه تنظیم آن صرف نماید. بلکه هدف اعلائی را برای انسانها اثبات و حیات معقول را که تحقق یافتن اعلا را به عهده می‌گیرد، به وجود می‌آورد. به همین جهت است که همه‌ی شئون حیاتی بشری مانند اخلاق و اقتصاد و علم و هنر و صنعت و مقررات و قوانین زندگی مادی را با یکدیگر متشکل و متحد می‌سازد. این تشکل و اتحاد که پاسخگوی همه‌ی مشکلات و دردهای بشری است، احتیاج به تربیت جدی دارد که اعضای جامعه را بتواند آماده‌ی پذیرش چنین اتحاد و تشکل عظیم و ایده‌آل نماید. بدین جهت است که باید گفت: تربیتی که در سیاست اسلامی مطرح است بر دو نوع است: نوع یکم - تربیتی است که همه‌ی جوامع برای هدفهای زندگی طبیعی خود انجام می‌دهند و در این قلمرو از روشهای گوناگون استفاده می‌کنند. نوع دوم - تربی

تی است مافوق آماده ساختن مردم برای زندگی طبیعی که عبارت است از آماده کردن آنان برای زندگی حیات معقول رو به

هدف اعلاى زندگى كه پاسخگوی همه‌ی مسائل مادی و معنوی مردم است. و اما حقى عليكم فالوفاء بالبيعه و النصيحة فى المشهد و المغيب و الاجابه حين ادعوكم و الطاعه حين امركم (و اما حق من بر شما: وفا به بيعتى است كه با من کرده‌اید. و خیرخواهى درباره‌ی من در حضور و غياب. و پاسخ مثبت در آن هنگام كه شما را بخوانم. و اطاعت از من موقعى كه به شما دستورى بدهم). حقوقى كه زمامدار اسلامى بر مردم جامعه‌ی مسلمین دارد حق يكم و فاء به بيعت چنانكه در موردش بحث و بررسی شده است، مسئله‌ی فوق‌العاده بااهمیت است و چنانكه از مفهوم این كلمه بر مى‌آید، بيعت كننده در حقیقت سرنوشت حیات خود را به شخصى كه بيعت مى‌كند، مى‌سپارد. این پدیده‌ها با نظر به مفهومی كه دارد بیان كننده‌ی عظمت و امتیاز الهی شخصى است كه بيعت مى‌شوند. درست است كه در مكتب اسلام هیچ مقام غیر مسئولی وجود ندارد، ولی كسى كه شایسته‌ی بيعت شدن مى‌باشد، حتما باید از يك امتیاز عالی الهی برخوردار باشد كه آن را نبوت مى‌نامند و در صورت فقدان آن، شخصى كه از امتیاز امامت برخوردار

راست، شایسته‌ی بيعت شدن مى‌باشد. این امتیاز وفا به بيعت را حتمی و الزامی مى‌نماید و تخلف از آن را جرمی نابخشودنى مى‌سازد. آیه‌ای است در قرآن مجید كه بيعت با پیامبر اکرم را بيعت با خدا معرفی مى‌كند: ان الذين يبائعونك انما يبائعون الله (كسانيكه با تو بيعت مى‌كنند جز این نیست كه با خدا بيعت مى‌نمایند) و چون در مكتب تشیع امامت دامنه‌ی نبوت است، پس بيعت با امام بطور غیر مستقیم بيعت با خدا است. بنابراین، وفا به بيعت با امام و التزام به لوازم آن نیز حتمی و الزامی مى‌باشد. از طرف دیگر مى‌دانیم كه بيعت مردم آن دوران با امیرالمومنین علیه‌السلام عمیقترین و خالصانه‌ترین و آزادانه‌ترین بيعت پس از بيعت با خود پیامبر بوده است، بطوریکه مى‌توان گفت: در تاریخ انتخابات دنیا و در تاریخ سرسپردگی جامعه به رهبری محبوب نظیر آن دیده نشده است، زیرا نه تنها هیچ عامل جبر و مقدمه‌سازى از طرف امیرالمومنین و حامیان او برای گرفتن بيعت به آن پیشوای الهی وجود نداشته است، بلکه چنانكه در سخنان او در نهج‌البلاغه مى‌خوانیم، او از قبول بيعت و زمامداری سر باز مى‌زده و مى‌فرمود: دعونی و التمسوا غیرى (مرا رها كنید و كس دیگری را برای خلافت بطلبید) ۱

ینكه امیرالمومنین (ع) و فاء به بيعت را با قطع و جزم حق مسلم زمامداری خود مى‌شمارد، از هیچ زمامدار معمولی شایسته نیست، زیرا زمامداران معمولی و سیاستمداران حرفه‌ای خود را بهتر از همه مى‌شناسند و مى‌دانند كه اگر از مردم زیر سلطه‌ی خود مطالبه و فاء و پذیرش سلطه نمایند، مبتنی بر لوازم همان سلطه است كه قدرت شخصى در اختیار آنان گذاشته است. نه يك امتیاز فوق طبیعی. شاید به همین جهت است كه تاكنون هیچ زمامدار و سیاستمدار عاقلی كه خود را ارزیابی کرده باشد سراغ نداریم كه از مردم جامعه آن سرسپردگی و تسلیم مطلق را بخواهد كه فقط شایسته‌ی پیشوایان الهی است. مگر معاویه نمى‌دانست كه عمرو بن عاص بيعتى كه با او مى‌كند، مبتنی بر سوداگری و قیچی است كه عبارت بود از مال و منال و ریاست چند روزه‌ی دنیا؟ مگر عمرو بن عاص نمى‌دانست با چه كسى بيعت مى‌كند و برای چه با او بيعت مى‌كند؟! در خطبه‌ی ۲۶ این عبارت را دیدیم كه امیرالمومنین علیه‌السلام فرمود: و لم یبایع حتى شرط ان یوتیه علی البیعه ثمنا (و عمرو بن عاص با معاویه بيعت نکرد مگر اینکه قیمتی برای بيعت خود با معاویه تعیین و شرط نمود كه معاویه آن را پردازد) خود معاویه چنانكه از تواریخ برمی‌آید،

گاهی صراحتا و گاهی ضمنا خواسته‌های خود را از تصدی به مقام سلطه‌گری بیان کرده است كه او هیچ گونه برتری و امتیاز انسانی در خویشتن بر مردم نمى‌دید، چه رسد به برتری و امتیاز الهی! حق دوم - خیرخواهى درباره‌ی زمامدار در حضور و غياب حق دوم كه زمامدار بر عهده‌ی مردم جامعه دارد، خیرخواهى درباره‌ی زمامدار است در هر حال و در هر گونه موقعیتها. در حقوقى كه مردم بر عهده‌ی زمامدار خود دارند، خیرخواهى زمامدار درباره‌ی مردم اولین و بااهمیت ترین آن حقوق محسوب شده است. ولی در حقوق زمامدار بر عهده‌ی مردم همین حق در درجه‌ی دوم قرار مى‌گیرد. علت اختلاف در اهمیت این حق كاملا روشن است. زیرا اگر مردم به بيعتى كه با زمامدار کرده‌اند وفادار نباشند، در حقیقت او را به مقام رهبری و پیشوائی نپذیرفته‌اند. و با این فرض

نوبت به خیرخواهی نمی‌رسد، زیرا در این فرض اصل موضوع که رهبری و پیشوائی زمامدار است، منفی است. در صورتی که در حقوق مردم بر عهده‌ی زمامدار که مبتنی بر پذیرش زمامداری او است، اولین و بااهمیت‌ترین حق همان خیرخواهی مطلق زمامدار درباره‌ی مردم است که مبنای اصلی رابطه‌ی مدیریت و رهبری برای مردم می‌باشد. خیرخواهی درباره‌ی زمامدار

قائم به حق، تکلیف الهی الزامی همه‌ی افراد جامعه است، به همان اندازه که خیرخواهی انسانها درباره‌ی خویشتن یک تکلیف الهی و الزامی است. با نظر دقیق در نتایج مدیریت رهبران و با نظر لازم و کافی در منابع معتبر اسلامی، می‌توان رهبر شایسته‌ی یک جامعه را به عقل و وجدان آگاه آن جامعه تشبیه کرد. چنانکه یک فرد انسانی فقط با رفتار صادقانه‌ی و خیرخواهانه درباره‌ی عقل و وجدان خود می‌تواند زندگی منطقی و حیات حیات معقول خود را تامین نماید، همچنین یک جامعه‌ی انسانی موقعی می‌تواند از زندگی منطقی و حیات معقول برخوردار باشد که درباره‌ی رهبر و پیشوای خود که به منزله‌ی عقل و وجدان آنست رفتار صادقانه و خیرخواهانه داشته باشد. شاید در این مسئله بعضی از مطالعه‌کنندگان محترم توقف نموده و بر ما اعتراض کنند که اینگونه مسائل مربوط به دورانهای باستانی تاریخ است که متفکران و خردمندان جوامع مجبور بودند که مردم را با تحریک عواطف و احساسات و با قضایای اخلاقی متشکل نموده و رابطه‌ی آنانرا با زمامداران و رهبران تعدیل نموده و به نتیجه‌ی مطلوب برسانند ولی در دوران ما که تمدن عظیمی در مغرب زمین و برخی از جوامع بزرگ مشرق زمین به وجود آمده است، اینگونه

تفکرات موردی ندارد، زیرا آنان رابطه را بطور عقلانی برقرار می‌سازند. پاسخ این اعتراض روشن است، البته برای کسی که اطلاعی از هویت و ابعاد انسانی داشته باشد و بداند که یکی از ابعاد آدمیان بعد ماشینی محض آنان است که وقتی که این بعد بر دیگر ابعاد آنان غلبه کرد، هیچ درد و مشکلی در سر راه زندگی او باقی نمی‌ماند. چنانکه هیچ درد و مشکلی سر راه زندگی زنبور عسل وجود ندارد. شما از انبوهی از منهای تعدیل شده و شکل گرفته‌ی جبری اگر چه مستند به بی بند و باری و لذت پرستانه‌ی اپیکوری بوده باشد، چه در انتظاری دارید؟! آیا خیال می‌کنید بیعت کنندگان و انتخاب کنندگان در جوامع ماشینی، نخست می‌روند در دانشگاهها پنجاه سال و شصت سال همه‌ی فلسفه‌ها و جهان‌بینیها و علوم انسانی بسیار متنوع را فرامی‌گیرند و عصاره‌ی همه‌ی عظمتها و مزایای انسانی را از آن فلسفه‌ها و جهان‌بینیها و علوم انسانی بیرون می‌کشند و خود تجسمی از آن عصاره می‌شوند و سپس می‌آیند به یک زمامدار و سیاستمدار بیعت می‌کنند و سپس همه‌ی ابعاد و شئون حیات خود را در اختیار آنان می‌گذارند؟! حقیقت اینست که ما باید گزینش زمامدار در حیات طبیعی انسانها را از گزینش زمامدار در حیات انسان

ی انسانها تفکیک نمائیم و این شوخی را کنار بگذاریم که بیعت علی بن ابیطالب با پیامبر اکرم قابل مقایسه با انتخاب و بیعت با زمامداری است که برای باز گذاشتن راههای اشباع شهوات و ثروت اندونزی و مقام طلبی انجام می‌گیرد. حق سوم - پاسخ مثبت مردم به دعوت زمامدار و اطاعت از دستورات او مگر زمامدار ربانی مردم را به کدامین هدفها دعوت می‌نماید؟ انگیزه‌ی رعوت زمامدار الهی چیست؟ هیچ هدف و انگیزه‌ای برای دعوت و دستور و تحریک رهبران الهی جز اصلاح حال انسانها در دو قلمرو مادی و معنوی قابل تصور نیست. ان ارید الا الصلاح ما استطعت و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیه انیب (حضرت شعیب گفت: من چیزی جز اصلاح شما تا آنجا که بتوانم نمی‌خواهم و موفقیتی برای من جز با مشیت خداوندی نیست. من بر او توکل کرده‌ام و به سوی او بازگشت می‌کنم) آیات فراوانی در قرآن مجید این معنا را تذکر می‌دهد که بعثت پیامبران و فرستادگان کتابهای آسمانی همه و همه برای اینست که مردم را از کلمات جهل و فقر و نکبت و طغیانگری و خودمحموریها بیرون آورند و به نور وارد نمایند. مانند: قد جائکم من الله نور و کتاب مبین. یهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام و یخرجهم من ال

ظلمات الی النور و یهدیهم الی صراط مستقیم (برای شما نور و کتابی آشکار و آشکار کننده از طرف خدا آمده است. خداوند به وسیله‌ی آن نور و کتاب کسی را که رضای او پیروی کند، به راههای سلم و صفا و حقیقت راهنمائی نموده و آنان را به اذن خداوندی از ظلمات بیرون آورده و به نور وارد می‌نماید). پس دعوت و دستور و توصیه و تحریک رهبران الهی جز اصلاح حال

خود انسانها و جز رهائی آنان از سیه‌روزیهای جهل و فقر و فلاکت و طغیانگریها و خودمحوریهها نمی‌تواند بوده باشد. عدم اجابت مردم به این دعوت و دستور در حقیقت به ضرر و تباهی خود آنان خواهد انجامید، چنانکه سرتاسر تاریخ شاهد گویای این قانون پایدار است که تخلف مردم از دستورات و اوامر پیشوایان همواره موجب سقوط خود آنان گشته است.

خطبه ۳۵- بعد از حکمت

[صفحه ۴۵]

تفسیر عمومی خطبه‌ی سی و پنجم الحمدلله و ان اتی الدهر بالخطب الفداح و الحدث الجلیل (سپاس مر خدا را است، اگر چه روزگار حادثه‌ای بسیار سنگین و رویدادهای بزرگ را پیش آورده است). سپاس مر خدا را است حتی در ناگوارترین حالات زندگی این یک مقام بسیار والائی از تسلیم و عبودیت است که امیرالمومنین علیه‌السلام دارای آن بوده و آموزنده‌ترین اصل در حیات معقول انسانی است که بدون برخورداری از آن، زندگی جز یک جنبش بی‌معنی چیز دیگری نیست. نخست می‌پردازیم به بیان آن حادثه‌ی سنگین و بسیار تلخ که برای امیرالمومنین علیه‌السلام پیش آمده بود و سپس مسائلی را درباره‌ی ناگواریها و تلخیها که شرور نامیده می‌شود، مطرح می‌نمائیم. اما حادثه‌ی سنگین و بسیار تلخ که پیش آمده بود، مسئله‌ی حکمت بود که از پیشرفت امیرالمومنین در جنگهای صفین با معاویه‌ی قدرت پرست ماکیاولی صفت جلوگیری نمود. این داستان با تدبیر شاگرد ماکیاولی معاویه انجام گرفت. بدین ترتیب که هنگامی که معاویه پیروزی امیرالمومنین را احساس کرد، با عمرو بن عاص که همه‌ی شخصیت و ابدیت خود را به معاویه فروخته بود، به مشورت پرداخت. عمرو بن عاص خدعه‌گر و نیرنگ ساز به معاویه پی

شهادت کرد که قرآن را در سر نیزه‌ها کنند و فریاد بزنند ما باید درباره‌ی این جنگ و اختلاف به قرآن رجوع کنیم و آن را میان طرفین حکم قرار دهیم. در به راه انداختن این مکر شیطانی چنان مهارتی به خرج داده‌اند که افراد فراوانی از سپاهیان علی‌نشناس امیرالمومنین نیز فریب خورده و همین درخواست را از آن حضرت تقاضا کردند بنا به تحقیق بعضی از مورخین جاسوسان و هواداران معاویه برای اشاعه و همه‌گیر نمودن این درخواست تصنعی و مکارانه سخت دست بکار شده نظم و انضباط سپاهیان امیرالمومنین را بر هم زدند. هر چه علی بن ابیطالب و یاران خالص و وفادارش فریاد زدند که ای مردم، فریب این ظاهرسازی را نخورید اینان دروغ می‌گویند، اینان قرآن را نمی‌شناسند، اثری نکرد و حتی خود امیرالمومنین دستور به انداختن قرآن از سر نیزه‌ها که در مقابل قرآن ناطق، وسیله‌ی بازیهای ماکیاولی قرار گرفته بود صادر فرمود. با اینحال دنیا پرستان دد صفت و هواخواهان سرفه‌های رنگارنگ معاویه بر آشوب و فتنه‌گری خود افزودند و امیرالمومنین را با توسل به اکثریت وادار به قبول حکمت نمودند، با اینکه آن حضرت سخت مخالفت فرمود و در سخنان خود که در نهج‌البلاغه آمده است، بارها به این مخا

لفت صریح و شدید خود اشاره فرموده است. پس از این مرحله‌ی ننگ‌آور، مرحله‌ی ننگ‌آورتری شروع می‌شود که عبارت بود از حکم کردن ابوموسی اشعری از طرف امیرالمومنین، مردی بظاهر ساده‌لوح و در باطن هواخواه عبدالله بن عمر برای خلافت در برابر امیرالمومنین خلیفه‌الله در صورتی که امیرالمومنین فرمود: اگر این حکمت را ضروری میدانید ابن‌عباس را بفرستید نه ابوموسی را. به اضافه اینکه کسانی که ابوموسی را برای مقابله با عمرو عاص انتخاب کردند، همان کسانی بودند که بعدها اعضای گروه خوارج شده بر امیرالمومنین طغیان نمودند در صورتی که حکم از طرف معاویه عمرو بن عاص حیل‌گر خودفروخته بود. با اینکه مطابق تواریخ و سخنانی که از امیرالمومنین در نهج‌البلاغه آمده است قرار بر این بود که این دو حکم مطابق قرآن که کتاب الهی است حکم کنند، ولی حکم این دو نفر از قرآن بی‌خبر به یک بازی کودکانه‌ای مستند شد که هر انسان مطلع را می‌خنداند. قضیه بدین قرار است که این دو نفر علی‌نشناس و یا به عبارت بعضی از مورخین این دو مخالف علی و عدالتش، پس از مقداری گفتگو به این نتیجه رسیدند که امیرالمومنین و معاویه را عزل نمایند و موضوع را به شوری و انتخاب واگذار کنند!!

گر بخواهید ماهیت و ارزش آن گفتگوها و تبادل نظرها را که مابین این دو مخالف امیرالمومنین، از نتیجه‌ای که به آن رسیده‌اند درک کنید. نتیجه این بود که مقداری به یکدیگر تعارف نموده عمرو بن عاص پیشنهاد می‌کند که تو موکل خودت (علی ع) را از خلافت عزل کرد ولی عمرو بن عاص گفت: مردم شاهد باشید و بدانید که ابوموسی علی را عزل کرد، ولی من موکل خودم (معاویه) را تثبیت می‌کنم!!! هیچ انسانی را اگر از حداقل آگاهی برخوردار باشد، نمی‌توان پیدا کرد که مسخره بودن این داستان را درک نکند و نفهمد که این یک قضیه‌ی کاملاً-ساختگی در میان طرفین بوده است که در ظاهر با آن عزل و اقرار مسخره و کودکانه بروز کرده است. داستان حکمت یکی از تلخترین رویدادهای زندگی امیرالمومنین (ع) قضایای بسیار تلخ و ناگواری که در این داستان وجود دارد: قضیه‌ی یکم- هنگامی که سپاهیان معاویه قرآن‌ها را به حيله‌گری عمرو بن عاص خود فروش بر نیزه‌ها بلند کردند، و اختلاف میان سپاهیان امیرالمومنین (ع) انداختند، امیرالمومنین رو به بارگاه خدا نموده عرض کرد: اللهم انک تعلم

انهم ما الکتاب یریدون فاجکم بیننا و بینهم انک انت الحکم الحق المبین (پروردگارا تو قطعاً می‌دانی که آنان ا

ز این واقعه‌ها به راه انداختن، قرآن را قصد نمی‌کنند، پس میان ما و آنان تو حکم فرما، تویی حاکم حق آشکار). ملاحظه می‌شود که امیرالمومنین یقین دارد که خصم تبهکار و بی‌شرم حيله‌ای به راه انداخته است و مقصود آنان جز افسرده و سرد کردن سپاهیان آن بزرگوار در هنگامی که علامات پیروزی آنان آشکار شده است، نبوده است. او به خوبی عواقب وخیم این حيله‌گری را می‌داند و یقین دارد که این مکر شیطانی همه‌ی زحمات و فداکاریهای او را در جنگهای صفین بحسب ظاهر و از دیدگاه مردم معمولی به باد فنا خواهد داد و در سرنوشت آینده‌ی جنگ، بلکه همه‌ی مسائل اجتماعی مسلمین اثر خواهد گذاشت. ابن ابی‌الحدید جملاتی دیگر از امیرالمومنین درباره‌ی هشدار دادن به سپاهیان خود نقل می‌کند که فرمود: ایها الناس انی احق من اجاب الی کتاب الله و لکن معاویه و عمرو بن العاص، و ابن ابی‌معیط و ابن ابی‌سرح و ابن مسلمه لیسوا باصحاب دین و لا- قرآن انی اعرف بهم منکم، صحبتهم صغارا و رجالا و کانوا شر صغار و شر رجال و یحکم انها کلمه حق یراد بها الباطل! انهم ما رفعوها لانهم یعرفونها و یعلمون بها، و لکنها الخدیعه و الوهن و المکیده! اعیرونی سواعدکم و جماجمکم ساعه واحده فقد بلغ الح

ق مقطعه و لم یبق الا ان یقطع دابر القوم الذین ظلموا. (ای مردم، من شایسته‌ترین کسی هستم که کتاب خدا را اجابت کرده و آن را پذیرفته‌ام. و لکن معاویه و عمرو بن عاص و ابن ابی‌معیط و ابن مسلمه نه با دین سر و کاری دارند و نه با قرآن. من بهتر از شما آنان را می‌شناسم، من آنان را هم در دورانی که کوچک بودند می‌دیدم و هم در دوران بزرگیشان (با من کوچکها و بزرگیهایشان را از سابق) می‌شناسم، آنان بدترین کوچکها و بزرگیهای جامعه بودند. وای بر شما، سخنی که آنان از راه مکرپردازی به راه انداخته‌اند، سخنی است حق‌نما با مقصود باطل. آنان قرآن را که بلند کرده‌اند، نه از آنرو است که آن را می‌شناسند و به آن عمل می‌کنند، بلکه این یک نیرنگ و سستی و حيله‌گری است! شما بیائید یک ساعت بازوان و جمجمه‌های خود را به من بسپارید، اکنون حق به مقطع خود رسیده و چیزی نمانده است که دنباله‌ی ستمکاران قطع شود). قضیه‌ی دوم- اختلاف و پراکندگی آراء سپاهیان امیرالمومنین به قدری شدت گرفت و فریبکاری معاویه پرستان در مردم ساده‌لوح سپاهیان امیرالمومنین به قدری اوج گرفت که حضرت فرمود: الا انی کنت امس امیرالمومنین فاصبحت مامورا و کنت ناهیا فاصبحت منہیا و قد احببتم

البقاء و لیس لی ان احملکم علی ما تکرهون ثم قعد (بدانید من تا دیروز زمامدار و امیرالمومنین بودم، امروز مامورم و تا دیروز نهی می‌کردم، امروز نهی به من می‌شود. شما ادامه‌ی زندگی در این دنیا را دوست می‌دارید و برای من لزومی ندارد که شما را به آنچه که کراهت دارید مجبور کنم). اگر در سخنان امیرالمومنین در آغاز زمامداریش دقت کنیم که فرمود: اگر با حضور جمعی از مردم که به یاری من برخاسته‌اند، حجت الهی بر من تمام نمی‌شد، من این زمامداری را نمی‌پذیرفتم به این نتیجه می‌رسیم که شرط قیام عملی پیشوای الهی وجود یاوران و تلاش و فداکاری آنان تحت رهبری آن پیشوا است، لذا وقتی که می‌بینید مردمی که اجتماع آنان حجت را برای قیام آن پیشوا تمام کرده بود، امروز عقب نشینی نموده و زندگی دنیوی پر از عار و ننگ را بر جهاد فی سبیل‌الله

ترجیح داده و او را تنها می‌گذارند، با کمال تلخی و ناگواری و تاسف آنان را به حال خود می‌گذارد و اجبار نمی‌کند. قضیه‌ی سوم - اجبار امیرالمومنین به قبول حکمیت ابوموسی اشعری از طرف امیرالمومنین (ع) این اجبار کنندگان عبارت بودند از اشعث بن قیس و گروهی که بعدها اعضای گروه خوارج گشتند. امیرالمومنین فرمود: من به حکمیت

ابوموسی راضی نیستم و او را شایسته‌ی این امر نمی‌دانم. اشعث و زید بن حصین و مسعر بن فدکی و گروهی دیگر از قراء اصرار ورزیدند که ما جز به ابوموسی رضایت نمی‌دهیم، زیرا او ما را از این وضعی که پیش آمده است برحذر داشته بود! امیرالمومنین بار دیگر فرمود: او مورد رضایت من نیست، زیرا او از من جدا شده و مردم را از پیرامون من متفرق کرده است و از من فرار کرد تا پس از ماهها به او امان دادم. اینست ابن عباس، من این حکمیت را به او واگذار می‌کنم. اشخاص نامبرده و گروه مزبور به شدت در مقابل این پیشنهاد امیرالمومنین مقاومت کردند ... تا آنجا که امیرالمومنین فرمود: هر کاری که می‌خواهید انجام دهید محققانی که با دیدن این جریان و تحریکات پشت پرده و خیانتکاریهای آن مردم از خدا و اسلام بی‌خبر، باز می‌خواهد قضایای حکمیت را طبیعی و صحیح تلقی نمایند، باید پاسخی هم به عقل و وجدانشان مهیا کنند و یک جواب هم برای خدا در آن روز که در پیشگاه الهی خواهند ایستاد. می‌توان گفت: این اجبار وقیحانه را که درباره‌ی تحمیل ابوموسی اشعری بر امیرالمومنین روا داشته‌اند، از تلخترین رویدادهای زندگی آن حضرت بوده است. عمرو بن عاص برای علی بن ابیطالب سرنوشت تعیین

می‌کند!!!! بیائید این حادثه را تفسیر کنید، خوب بیندیشید، و معنای این حادثه را که حتی می‌تواند به تنهایی فلسفه‌ها و انسان‌شناسیها را در نظر اشخاصی دگرگون بسازد، خوب درک کنید. به عشاق دل‌باخته‌ی دنیا خبر بدهید تا باینند در این رویداد وقیح اظهار نظر کنند. از پیروان تفکرات ماکیاولی هم خواهش کنید که آنان نیز تشریف بیاورند! و نتیجه‌ی تفکر ایشان را در ریختن آبروی اصول انسانی تماشا کنند. و همه‌ی آنانکه می‌گویند: بشر در مسیر تکامل عقلانی به مرحله‌ی اشرف موجودات و سرفصل تکامل رسیده است، قدم رنجه فرموده باینند و این حادثه را از نزدیک ببینند که عمرو بن عاص در این دنیا برای علی بن ابیطالب (ع) سرنوشت تعیین می‌کند، یا می‌فرماید!!!! چه کسی سرنوشت تعیین می‌نماید؟ خفاش برای آفتاب! جهل مطلق برای علم محض! غوطه‌ور در شهوات برای منزّه‌ترین شخص از شهوات، ظلمت مطلق برای نور محض! عاشق مقام و ریاست برای متنفر از مقام و ریاست برای احقاق حق و باطل! از خود بیگانه برای آشناترین شخص با خود! بیگانه از خدا برای عاشق شیفته و بیقرار خدا! بی‌اعتنا به همه‌ی اصول عالی انسانی برای خاضعترین انسانها در مقابل اصول عالی انسانی! این حادثه‌ی وقیح و کشنده

ی انسانها در این تاریخ روی داده است و عده‌ای از همین مردم هم آن را تایید نموده و آتشش را برافروخته‌تر کرده و عده‌ای دیگر هم به تماشای آن پرداخته‌اند!! ای بشر، تو خیلی جانور پست و محقری، به پستی و حقارت تایید کنندگان چنان حادثه‌ی عقل کش و وجدان سوز. ای بشر، تو خیلی بزرگ و باعظمتی، به بزرگی و عظمت آن کمال یافتگانی که در برابر آن حادثه‌ی وقیح جانهای خود را از دست دادند و یا سوختند و تحمل کردند و نتوانستند از حق روشن و قاطع دفاع کنند. اینست تاریخ سرگذشت انسانها و ضد انسانها، حق طلب و حق پرست و احتیاج به تعلیم و تربیت ندارد! او راه خود را به خوبی انتخاب می‌کند فقط کاری که باید انجام داد، اینست که باید شمشیر را از بالای سر او برداشت!! آزی، صحیح می‌گوئید!! دلیلش هم وجود معاویه‌ها و عمر بن عاصها و اشعثها هستند که در امتداد تاریخ مشغول متلاشی کردن جسم و جان آدمیان می‌باشند. بدتر از این دشمنان انسانیت و اصول آن، هم دستان اب لامنس‌ها هستند که می‌خواهند با قیافه‌ی مصنوعی تحلیل‌گری در تاریخ، کار آن دشمنان انسانیت را تصحیح نمایند. حقیقت اینست که آنان عاشق دل‌باخته‌ی عمرو بن عاصها نیستند، بلکه دشمنان اصول عالی انسانی می‌باش

ند که به دنبال سزاربورژیاها به راه افتاده و رسالت آنان را به عهده گرفته‌اند. با همه‌ی این تلخیها و ناگواریها، ای خدای بزرگ دهان از سپاس تو نخواهم بست اینست منطق حیات معقول فرزند ابیطالب (ع) نه تنها در برابر این تلخیها و ناگواریها دهن به شکوه نمی‌گشایند، نه تنها سخنان ناشایست بر زبان نمی‌آورند و نه تنها در قضاوت درباره‌ی انسانها به افراط و تفریط دچار نمی‌گردد، نه

تنها برای ساکت کردن وجدان الهی خود که دستور به تحمل و شکیبائی می‌دهد، مسئله‌ی شر و نقص را در جهان خلقت پیش نمی‌کشد، بلکه سپاسگزار پروردگاری است که او را در کوره‌های سوزان آزمایش می‌گذارد و با تلخترین حوادث او را رویاروی می‌سازد، تا فرشتگانی که در موقع آفرینش آدم (ع) حکمت خلقت او را از خدا پرسیدند، پاسخ خود را دریابند. چرا امیرالمومنین سپاسگذار پروردگارش نباشد، مگر او نیست که در همه‌ی اشیاء و حوادث خدای خود را می‌بیند؟ مگر او نیست که از محاصره‌ی تنگ حیات محوری نجات پیدا کرده واقعیتهای را آنچنانکه هست در می‌یابد. کیست راستگوتر از فرزند ایطالب که می‌گوید: لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا (اگر پرده از روی واقعیات بر داشته شود بر یقین من افزوده نشود. بنابراین

ن: فرزند ایطالب از حیات محوری در قضاوتهایش درباره‌ی جهان و رویدادهای تلخ و ناگوار زندگی نجات پیدا کرده و از افق بالاتری می‌نگرد این مسئله مهم را که در جهان طبیعت نقصها و شروری وجود دارد که موجب شده است بعضیها بگویند که با عدالت خداوندی سازگار نیست، اغلب فلاسفه و حکماء مطرح کرده‌اند. برای پاسخ به این مسئله بعضیها گفته‌اند: وجود نقص و شر در جهان طبیعت در مقابل کمال و خیر بسیار اندک است و وجود نقص و شر اندک در مقابل خیر کثیر اشکالی ندارد. این پاسخ با حکم عقل و منابع اسلامی به اینکه امکان ندارد از خداوند که خیر محض و کمال مطلق است شر و نقصی به وجود بیاید اگر چه بسیار بسیار اندک باشد، مخصوصا با نظر به اینکه در دو مفهوم نقص و شر ناشایستگی وجود دارد که اسناد آن به خدا غلط است و خطای بزرگ است. پاسخ دیگر به این مسئله این است که نقص و شر امور عدمی هستند و امور عدمی متعلق جعل و خلقت خداوندی نیستند، بلکه آنچه که مجعول و مخلوق خداوندی است موجودات است، یا آنچه که مقتضای فیاضیت الهی است وجود است و خود وجود در هر نشئه و قلمروی باشد خیر است، و اما نقص و شر خواص محدود ماهیات است و امور عدمی می‌باشند. این پاسخ مبتنی بر یک ت

حلیل عقلانی و ذهنی است که بر فرض صحت آن، استناد نقص و شر را که به وسیله حس و عقل قابل درک می‌باشند، بر خداوند منتفی نمی‌سازد، زیرا با یک عبارت کاملا ساده اگر جهان طبیعت نبود، شر و نقصی هم وجود نداشت و وجود این طبیعت مستند به خدا و قوانینی است که او در طبیعت به جریان انداخته است. به نظر می‌رسد که پاسخ حقیقی به مسئله نقصها و شرور بدون حل مسئله حیات محوری امکان‌پذیر نخواهد بود. توضیح این پاسخ چنین است که اگر بر فرض محال یا بر فرض بعید، هم اکنون خبری صحیح به ما برسد که همه‌ی کهکشانها و بازارهای کیهانی به تلاطم افتاده و در حرکت خود تغییرات و دگر گونیها داده و همه‌ی وضع منظم کیهانی بر هم خورده است، ولی ضمنا این خبر را هم بدهند که هیچ جاننداری در این تلاطمها و انقلابات و دگر گونیها صدمه‌ای ندیده است. با شنیدن این دو خبر گمان نمی‌رود هیچ کسی ناراحت شود و خم به ابرو بیاورد. بلکه بالعکس، با تمام فراغت قلب و آسودگی تعقل خود را به فعالیت و ادار نموده در صدد شناخت علل و نتایج آن تلاطمها و انقلابات بر خواهد آمد و در صورت امکان اقدام به شناخت وضع جدیدی که برای کیهان پیش آمده است، خواهد نمود و هیچ بحثی درباره‌ی نقص و شر برای هیچ

کس مطرح نخواهد گشت. مثال دیگری را در همین کوه‌ی خاکی خود در نظر بگیریم. فرض کنید امروز ناگهان همه‌ی کوهها و دریاها و جنگلها حرکت کنند و جابجا شوند، ولی در این حرکت و جابجا شدن حتی یک مورچه‌ای هم صدمه‌ای نبیند، آیا باز هم احتمال می‌رود که کسی پیدا شود و درباره‌ی نقص و شر گفتگوئی کند؟ حال مسئله را مشخصتر و محدودتر می‌سازیم: اگر ساختمان بشری طوری بود که احساس رنج و درد نمی‌کرد، آیا باز هم کسی پیدا می‌شد که سؤال نقص و شر را پیش می‌کشید؟ بنابراین، حکم به وجود نقصها و شرور مستند به قضاوت در حوادث جهان و زندگی با عینک حیات محوری است که ما به دیدگان خود زده‌ایم. امیرالمومنین چنین عینک محدود کننده‌ای را بر دیدگان خود زده است تا در برابر آن تلخیها و ناگواریها که کمتر کسی در تاریخ بشری نظیر آنها را دیده است، دهان از سپاس بر بندد و به شکوه و گله از عدالت الهی باز کند. این نکته را هم باید

در نظر بگیریم که مقصود از حیات در حیات محوری همان زندگی طبیعی محض است که همواره با دو بال جلب لذت و دفع الم و درد پرواز می‌کند، نه حیات معقول که با اصالتی مافوق لذت و الم حرکت می‌کند. مراجعه شود به تفسیر حیات معقول و اشهد ان لا اله الا

الله لا شریک له، لیس معه اله غیره و ان محمدا عبده و رسوله صلی الله علیه و آله (و شهادت می‌دهم به اینکه معبودی جز خداوند یگانه وجود ندارد، شریک و انبازی برای او نیست، خدائی دیگر با وجود او موجود نیست و شهادت می‌دهم به اینکه محمد (ص) بنده‌ی او و فرستاده‌ی اوست، درود خدا بر او و خاندانش باد). فلسفه‌ی تذکر و زمزمه‌ی دائمی شهادتین در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه ذکر شهادتین بارها به میان آمده است. این سؤال ممکن است مطرح شود که این فرزند ابیطالب که حقیقت شهادتین در اعماق جانش گسترده و همه‌ی سطوح روانی او را اشغال کرده بود، چه نیازی به ذکر و زمزمه‌ی آن داشته است؟ برای پاسخ از این سؤال باید این اصل روانی را در نظر گرفت که به یاد آوردن آن عوامل کمال رشد که در درون آدمی ریشه دوانیده است، یک اشغال محض صفحه‌ی خودآگاه ذهن نیست، بلکه در هر تذکر و یادآوری و به زبان آوردن آن عوامل، همه‌ی قوای دماغی و روانی به هیجان و فعالیت درآمده، اهمیت آن عوامل را برای شخص متذکر بیشتر اثبات می‌کند و این تذکر با نظر به تجدد دائمی و حوادث و رویدادهای زندگی و دگرگونی مستمر موقعیتها، مانند آبیاری جدید زندگی با آب حیات بخش آن عوامل می‌باشد، به این معنی که آن عوامل رشد و کمال ضرورت و شایستگی مطلق را برای اداره‌ی حیات معقول دارند و چه عاملی حیات بخشتر از شهادت به یگانگی خداوند و تبری جستن از هر گونه بت‌های بیجان و جاندار که رهنان دائمی مردم رشد نیافته می‌باشند. اما بعد، فان معصیه الناصح الشفیق العالم المجرب تورث الحسره و تعقب الندامه (پس از حمد و ثنای خداوندی (بدانید) گه نافرمانی مربی خیرخواه خواه و مهربان و عالم تجربه دیده موجب حسرت می‌شود و پشیمانی به دنبال می‌آورد). عوامل مقاومت در برابر تعلیم و تربیتی که معلمان تجربه دیده و مربیان خیرخواه انجام می‌دهند مقاومت در برابر تعلیم و تربیت‌های مفید و سازنده در دو بعد طبیعی و روحی و جلوگیری از تأثیرپذیری از آن دو در باز شدن استعدادها مبارزه‌ای است که آدمی با خویشتن روا می‌دارد. مقاومت در برابر تعلیم و تربیت‌های مفید و سازنده را با نظر به عوامل آن، می‌توان به انواعی گوناگون تقسیم کرد. از آن جمله: نوع یکم - مقاومت مستند به عوامل ارثی این همان مقاومتی است که بعضی از دانشمندان علوم انسانی مخصوصا محققانی مطرح می‌کنند که در مسائل مربوط به وراثت و کیفیت و کمیت و عوامل آن بحث می‌کنند و آن عب

ارتست از مقاومت مستند به عوامل ارثی. می‌گویند: عامل اصلی عدم تأثیر تعلیم و تربیت‌های سازنده را باید در عوامل ارثی جستجو کرد. آنچه که از مجموع مشاهدات عینی و تجارب اطمینان بخش نتیجه گرفته شده است اینست که فعالیت عوامل ارثی مانند فعالیت یک علت تامه نیست که سرنوشت قطعی انسان را تعیین نمایند. این مدعا را می‌توان با چند دلیل اثبات کرد: دلیل یکم - عبارتست از اینکه اگر عامل مقاومت در برابر تعلیم و تربیتها عوامل ارثی بود، نمی‌بایست کمترین تغییرات و تحولاتی از نسل‌های اولیه‌ی بشری به وجود بیاید، در صورتی که از آغاز نسل بشری تا به امروز هیچ نسل گذشته‌ای عین نسل بعد از آن نبوده است. دلیل دوم - اینکه اگر عوامل ارثی تعیین کننده قطعی اوصاف و اخلاق و خواص جسمانی و روانی بشری بوده، نمی‌بایست اشکال جسمانی فرزندان و قیافه‌ها و خصوصیات آنان اینقدر با پدران و مادران و ترکیب مجموعی آنان متفاوت بوده باشد. آیا تاکنون یک فرزند دیده شده است که تمام اشکال جسمانی و قیافه و خصوصیات جسمانی او نسخه‌ی کاملاً مطابق پدر یا مادر بوده باشد؟! همچنین تاکنون در هیچ جامعه‌ای فرزندی را سراغ نداده‌اند که از نظر روانی و مغزی و صدها فعالیتها و خصوصیات روا

نی از همه جهات مانند پدر یا مادر خود بوده باشد. و اگر کسی احتمال بدهد آنچه که در فرزندان تبلور می‌یابد حالت ترکیب و تفاعل یافته‌ای از مختصات عوامل پدران و مادران است، باید به اختلاف اوصاف و خصوصیات جسمانی و روانی یک پدر و مادر بنگرد که گاهی شدت اختلاف آنان با یکدیگر از اختلاف فرزندان دو خانواده بیشتر است. به اضافه‌ی اینکه گاهی بعضی از

فرزندان صفت خاص پدر یا مادر خود را به ارث می‌برند و فرزند دیگر صفتی دیگر را. وانگهی اصل اعتقاد به انتقال صفات ارثی از پدر و مادر و سپس ترکیب و تفاعل یافتن آنها در فرزندان به علاوه اینکه مسئله را به مجهول حواله می‌کند، این مشکل به وجود می‌آید که چرا گاهی در بعضی از فرزندان فقط اوصاف پدر یا مادر بروز می‌کند و در بعضی دیگر از فرزندان همان پدر و مادر اوصاف مقابل به وجود می‌آید. آیا در این جریان هم تکاپوی تنازع در بقاء حکمفرمائی می‌نماید؟! اگر چنین است، به چه دلیل بعضی از اوصافی که در پدر یا مادر چند نسل در فرزندان بروز کرده و دست به فعالیت می‌زند؟ آن عامل ارثی در امتداد چند نسل در کجا بوده است چرا پس از برکنار شدن از صحنه فعالیت که بر طبق تنازع در بقاء معلول ضعف بوده است، بار دیگر

آن هم پس از چند نسل وارد میدان شده است و به فعالیت می‌پردازد؟! دلیل سوم- آیا با شناخت همه‌ی اوصاف و خصوصیات جسمانی و روانی پدر و مادر اگر چه این شناخت حتی شامل چند نسل پیش بوده باشد، می‌توان همه‌ی اوصاف و خصوصیات جسمانی و روانی فرزندان را شناخت و بالعکس، با شناخت کامل فرزندان می‌توان همه‌ی اوصاف و خصوصیات پدر و مادر آنان را شناخت؟! هرگز ارتباطی مثبت میان دو شناخت مزبور دیده نشده است. دلیل چهارم- پدیده‌ی تبعیض در تعلیم و تربیتها و اثر محیط را در فرزندان که در تغییر سرنوشت آنان مشاهده می‌شود چگونه باید تفسیر کرد؟ به این معنی که جای تردید نیست که فرزندان در تاثیرپذیری از عوامل تعلیم و تربیت و محیط عکس‌العملهای گوناگون از خود نشان می‌دهند و ریشه‌ی این عکس‌العملهای گوناگون را نمی‌توان در عوامل ارثی پدران و مادران جستجو کرد. آنچه را که از مجموع مشاهدات و تجارب فراوان و اطمینان بخش می‌توان نتیجه گرفت، اینست که بایستی حساب نوع انسانی را از نباتات و دیگر جانداران در این مسئله جدا کرد نه به این معنی که قوانین وراثت در آن قلمرو حاکمیت دارد و در نوع انسانی اصلا وجود ندارد، بلکه چنانکه در آغاز مبحث گفتیم: عوامل ارثی مانع

دیگر علت تامه نمی‌تواند سرنوشت قطعی فرزندان را تعیین نماید، در این جریان علت (پدران و مادران) و معلول (فرزندان) نه می‌توان از شناخت کامل علت به شناخت کامل معلول پی برد و نه می‌توان از شناخت کامل معلول به شناخت کامل معلول به شناخت کامل علت گام برداشت. آنچه که هست اینست که عوامل ارثی اوصاف و خصوصیات را در پدیده‌های جسمانی و اوصاف و خصوصیات را در پدیده‌های روانی به فرزندان منتقل می‌نماید، اما در آن پدیده‌های جسمانی که قابل مشاهده‌ی عینی است، مانند رنگ مو و چشم و شکل اندام عضلاتی و غیر ذلک ابهامی در کار نیست، و ما می‌دانیم که مقداری از آن پدیده‌ها به وسیله عوامل ارثی منتقل به فرزندان می‌شوند، و قابل تغییر و دگرگونی طبیعی هم نیستند، نه همه اشکال و خصوصیات جسمانی بطور مطلق. ولی این انتقال ارثی در اوصاف و مختصات روانی که غیر قابل تغییر نباشد دیده نمی‌شود، بلکه با نظر به دلایل چهارگانه فوق می‌توان گفت: زمینه‌هایی از اوصاف و مختصات روانی به فرزندان منتقل می‌شوند، ولی به جهت تغییرپذیری آن زمینه‌ها به وسیله عوامل تعلیم و تربیت و محیط و بهره‌برداری از عناصر اندوخته‌ی شخصیت و تقویت آزادی، هرگز به قطعیت علت تامه نمی‌رسند

د. بررسی این زمینه‌ها و مقدار تاثیر آنها و شناخت عوامل تغییر دهنده آنها وظیفه علوم مربوطه است که باید با جدیت هر چه بیشتر در شناخت آنچه که هست و آنچه که باید این مسائل را پیگیری نماید و این حقیقت را در نظر بگیریم که تاکنون حتی یک فرزند عاقل در هفتاد و هشتاد سال یا کم و بیش از عمر خود ننشسته است که نخست همه ماهیت و اوصاف و خصوصیات و استعدادهای جسمانی و روانی پدر و مادر خود را تا هفت نسل گذشته بشناسند و سپس به زندگی خود شروع کنند. و نیز تاکنون هیچ محاکمه‌ای در دنیا دیده نشده است که در حکم عادلانه خود، بدون شناخت فیزیولوژی و پسیکولوژی پدر و مادر متهم تا چند نسل پیش، دست بکار محاکمه نشوند و یا برای حضور فرزندان در کلاس یا دیگر جایگاههای تعلیم و تربیت، نخست پدران و مادران آنان را جمع کرده و ماهها بلکه سالها به وضع جسمانی و روانی آنان از دیدگاه علمی رسیدگی کنند و سپس شروع به تعلیم و تربیت

فرزندان آنان بنمایند. از طرف دیگر ما که تاکنون نشنیده‌ایم کسی ادعا کند که فرزند یک انسان پلید حتما باید پلید و فرزند یک انسان رشدیافته و پاک از آلودگیهای حیوانی حتما باید یک انسان رشدیافته و پاک از آلودگیها بوده باشد. اگر شما شنیده اید حتما در حاشیه تاریخ به عنوان یک استثناء بی نظیر یادداشت کنید، ما نمی‌دانیم این افراط گران در پدیده‌ی وراثت جهشها و انقلابات روانی را که در شماره‌ی فراوانی از انسانها در همه‌ی جوامع و در همه‌ی دورانها دیده می‌شوند، چگونه می‌نگرند؟! و چگونه آنها را تفسیر می‌کنند؟! نوع دوم - مقاومتی که از تقویت و تشدید یک یا چند مختص روانی طبیعی به وجود آمده تعلیم و تربیت را از اثر می‌اندازد با نظر به شرط اصلی تاثیر و تربیت که عبارتست از سالم بودن از اختلالات ناشی از فعالیت افراطی یک یا چند مختص روانی طبیعی، تردیدی نیست که با اشتغال درون با چنان فعالیت‌های مختل کننده، تاثیر تعلیم و تربیت با مشکلات مواجه شده و گاهی تا حد صفر تنزل پیدا می‌کند. به عنوان مثال: اگر لذت جوئی که یکی از مختصات روانی طبیعی است، بیش از اندازه قانونی خود تشدید و تقویت گردد، روان انسانی از پذیرش دیگر واقعیات به وسیله‌ی تعلیم و تربیت، امتناع خواهد نمود، زیرا فرض اینست که روان لذت جویی را که به عنوان آنچنانکه باید پذیرفته و همه‌ی سطوح آن را اشغال نموده و هر حقیقت و واقعیتی که پیش بیاید به عنوان عوامل یا موانع لذت تلقی خواهد نمود همچنین است مختص برتری جوئی

، یا احساس حقارت که در صورت شدت فعالیت هر یک از آن دو در درون آدمی، هیچ حقیقت و واقعیتی بمقتضای طبیعت قانونی خود نخواهد توانست به وسیله‌ی تعلیم و تربیت به درون انسانی منتقل گشته و تاثیر واقعی خود را به وجود بیاورد. متأسفانه بهداشت و سلامت روانی غالب مردم از دوران کودکی چنان مورد اهمیت قرار نمی‌گیرد که همه‌ی استعدادها و مختصات روانی طبیعی آنان بطور متعادل و هماهنگ رشد نموده و در مجرای تعلیم و تربیت به نتایج عالی برسد. از طرف دیگر محدودیت استعدادهای به فعلیت رسیده در فرزندان ما که خود یکی از عوامل مقاومت در برابر تعلیم و تربیت‌های عالیتر می‌باشد. امروزه در جوامع ماشینی و دنباله‌روهای آن جوامع، مقداری بسیار محدود از استعدادهای مردم به فعلیت می‌رسد، مانند استعداد نظم جوئی، مبادله گرائی در تمامی شئون زندگی، تخصص گرائی افراطی که به حذف اهمیت دیگر شئون حیاتی مردم منجر می‌شود. تکیه و فشار شدید زندگی ماشینی به بارور کردن این استعدادهای محدود، موجب می‌شود که هر فردی بر آن استعداد خاصی که در وی به فعلیت رسیده و تقویت شده است، تعصب بورزد تا آنجا که برای تفسیر و توجیه حیات خود چیز دیگری جز محصول فعالیت‌های آن استعداد سراغ

نداشته باشد. در نتیجه چنین انسانها از پذیرش هر گونه حقیقت و واقعیت تعلیم و تربیت امتناع خواهند ورزید. نوع سوم - مقاومتی که از بی‌شخصیتی به وجود می‌آید و تعلیم و تربیت را از اثر می‌اندازد توضیح این نوع مقاومت چنین است که شخصیت‌های مایع و انعطاف پذیر دائمی مانند آن جسم کروی است که یک چیز کروی دیگری را روی آن بگذارند که بدون توقف سرازیر می‌گردد و به قول سعدی: پرتو نیکان نگیرد هر که بنیادش بد است تربیت نااهل را چون گردکان بر گنبد است شخصیتی که از عناصر فعال و ثابت بی‌بهره باشد، هیچ حقیقتی را به عنوان ضرورت یا شایستگی نمی‌گیرد. برای چنین شخصیتی همه چیز در همه حال مساوی و احتمال تاثیر جدی و اساسی آنها تفاوت چندانی ندارد. برای مایع نگه داشتن شخصیت و حفظ انعطاف پذیری آن در مقابل انگیزه‌ها و عوامل، یک مقاومت درونی به وجود می‌آید که مانع از جهت یافتن و هدف جوئی خاص شخصیت به وسیله‌ی تعلیم و تربیت می‌باشد و در حقیقت یک مقاومتی برای بی‌مقاومتی برای پذیرش حقایق و واقعیات به وجود می‌آید، نظیر تحریک اراده برای بی‌ارادگی و بی‌تصمیمی در جریانات زندگی. می‌توان اینگونه وضع روانی را شخصیت بی‌شخصیتی نامید، که با بی‌شخصیتی محض

بسیار متفاوت است، زیرا در قسم اول تعمد و فعالیت در درون وجود دارد که از داشتن شخصیت فعال به وسیله‌ی اصول و قوانین جلوگیری می‌کند، در صورتی که در قسم دوم چنین تعمد و فعالیت وجود ندارد و احتمال منتفی شدن قسم دوم که بی‌شخصیتی

محض است بسیار زیادتر از قسم اول است که یک عامل درونی محکم و فعال از انعقاد نطفه‌ی شخصیت جلوگیری می‌نماید. اثر تعلیم و تربیت هر اندازه هم که منطقی تر و والاتر باشد با فرض چنان مقاومتی امکان‌ناپذیر می‌باشد. خطر این وضع روانی در سالیان بالای عمر بسیار زیادتر از دورانه‌های ابتدائی زندگی است، زیرا هر چه که سالیان عمر بالاتر می‌رود، آن مقاومت شدیدتر می‌شود و مبارزه با آن دشوارتر می‌گردد. این خطر در مورد اشخاص معمولی محدود به موجودیت خود شخص او است، یعنی خطر و ضرر مقاومت برای ادامه‌ی بی‌شخصیتی فقط خود آن شخص را تباه می‌کند، در صورتی که این خطر در شخصیهائی که به جهت داشتن یک یا چند امتیاز، در اجتماع مطرح شده و وجود آنان از یک یا چند جهت الگوئی برای جامعه شده است، وسیعتر و فراگیرتر می‌باشد. به عنوان مثال: یک نویسنده‌ی چشمگیر که به جهت برخورداری از هنر نویسندگی مورد توجه جامعه قرار گرفته است. هر

دازه که مقاومت او در برابر حقایق و واقعیات بیشتر باشد و شخصیت او به جهت مقبولیت عام که پیدا کرده است، خود را بی‌نیاز از تقید به پذیرش حقایق و واقعیات ببیند و بویائی و حقیقت جوئی را از دست بدهد، در نتیجه نوعی بی‌شخصیتی خطرناک در وی به وجود می‌آید که خود را مافوق حقیقت می‌بیند و در برابر آن، مقاومت نشان می‌دهد. مقاومت و نافرمانی در برابر مریبان خیرخواه و معلمان تجربه دیده که مانع از فراگیری حقایق و گردیدنهای تکاملی می‌باشد، حسرت و پشیمانی را حتماً به دنبال خواهد آورد. در همین زندگی دنیوی در آن هنگام که آگاهی برای انسانها حاصل گردد و ضرورت و عظمت و ارزش آن حقایق که از آنها روی گردان شده بود بفهمد، حسرت و پشیمانی تلخی را خواهد چشید. وضع انسان در این موقع از دو حال خالی نیست: یا فرصتی برای جبران آن شکستها باقی است و می‌تواند با تحریک اراده و تصمیم آن شکستها را جبران کند، یا فرصت از دست رفته و نیروی اراده و تصمیم تباه شده است. در صورت اول حسرت و ندامت به عنوان عامل سازنده می‌تواند آدمی را از باقیمانده‌ی فرصت برخوردار ساخته، گذشته را تا حدودی که امکان‌پذیر است جبران و آینده را در مسیر حقیقت یابی تامین و تضمین نماید.

و اگر فرصتی برای جبران نمانده و یا نیروی اراده و تصمیم مختل شده باشد، در این صورت حسرت و پشیمانی موجب زجر و شکنجه‌ی دائمی می‌گردد، مگر آنکه موفق به توبه و انابه شود و از خداوند طلب عفو و مغفرت نماید، عفو و مغفرت خداوندی درباره‌ی آن تبهکارها که رابطه‌ی او را با خدا مختل ساخته بود، شامل حال او خواهد گشت. و اگر مقاومت کننده در برابر حقایق و واقعیات در این دنیا به آگاهی نرسد و از مستیها به خود نیاید، حسرت و ندامت در عالم ابدیت گریبانگیرش خواهد بود. و قد كنت امرتکم فی هذه الحکومه امری و نخلت لکم مخزون رایى لو کان یطاع لقصیر امر فایبتم علی ابناء المخالفین الجفاه و المناذین العصاه (من دستور خود را درباره‌ی حکمیت به شما داده بودم و نظریه‌ی خود را صاف و روشن برای شما گفته بودم، اگر بنا بود از قصیر امری اطاعت شود. شما در برابر دستور و نظریه‌ی من امتناع ورزیدید، مانند امتناع مخالفان ستمکار و طردکنندگان حقیقت و گنهکاران). من که در مسئله‌ی حکمیت با اصرار تمام مخالف بودم، از من اطاعت نکردید و نتایج وخیم مخالفت با من را دیدید، حالا طلبکار هم هستید؟! آری، آقایان طلبکارند! و در این طلبکاری خیلی قیافه‌ی جدی هم به خود گرفت

هاند! گویا آن همه اصرار شدید امیرالمومنین علیه‌السلام را درباره‌ی مخالفت با مسئله‌ی حکمیت فراموش کرده‌اند، یا شاید هم در آن موقع که امیرالمومنین حيله گری معاویه و عمرو بن عاص را درباره‌ی برداشتن قرآن در سر نیزه‌ها توضیح می‌داد و می‌گفت: مردم فریب این حيله‌ی شیطانی را نخورید زیرا این مکرپردازان نه دین دارند و نه قرآنی می‌شناسند، این آقایان نبودند که امیرالمومنین با آنان سخن می‌گفت و نصیحت می‌کرد و نهی از حکمیت می‌فرمود!! نه هرگز، اینان نبودند، اینان همین امروز در حال چهل و پنجاه و شصت سالگی از مادر متولد شده و علم همه‌ی حقایق و واقعیات را در زیر جمجمه‌ی خود آورده و امیرالمومنین را که یک انسان بی‌خبر از همه چیز است!! ارشاد و هدایت می‌فرمایند!!! چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم بندی خدا!!!! مخالفت شما با من، یک مخالفت قابل توجیه و تاویل نبود که با نظر به آن توجیه و تاویل خطا و معصیت شما قابل عفو

و اغماض باشد، بلکه این مخالفت همان است که خدا در قرآن به آن اشاره فرموده است: و لما جائهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم (و هنگامی که برای آنان پیامبری از نزد خدا آمده است که تصدیق می کرد آنچه را که پیامبران گذشته برای آنان آورده بود، گروهی از کسانی که برای آنان کتاب آمده بود، کتاب الهی را پشت سر خود انداختند). چگونه قابل عفو و اغماض است طرد کتاب الهی که کفر به آیات خداوندی است. من در میان شما بمنزله‌ی کتاب ناطقم و به شما دستور دادم که فریب برداشتن قرآن بر سر نیزه‌ها را نخورید، با من مخالفت کردید. سپس به شما گفتم: حکمیت را نپذیرید، این هم یک حیل‌ی شیطانی دیگر است، باز شما با من به مخالفت برخاستید. پس از آن گفتم: حال که اصرار به جهالت و حماقت و مزدوری خود دارید، اقلاب-ابوموسی اشعری را از طرف من نفرستید، بلکه ابن عباس را نفرستید که شایسته‌تر و عالم‌تر است. آیا این مخالفتها مخالفت با کتاب الهی که دستور به پیروی از اولی الامر می کند نیست؟! اکنون هم به جای اندیشه در این سرگذشت شوم و قیام به جبران آن، خود را طلبکار می بینید و بار دیگر برای من سرنوشت تعیین می کنید؟! حتی ارتاب الناصح بنصحه و ضن الزند بقدحه (تا جائیکه انسان خیرخواه درباره‌ی خیرخواهی خود به تردید افتاد و آتشنه از بیرون آوردن شراره امتناع ورزید). مقاومت نابکارانه‌ی تبهکاران به جایی می رسد که معلم تجربه دی ده و مربی خیرخواه را به تردید می اندازد جمله‌ی مورد تفسیر بیان قانون مقاومت و نتیجه‌ی آن است که عبارت از ناتوانی و یاس معلم و مربی از تاثیر کار خود می باشد و در بعضی از شرایط مقاومت شدت پیدا نموده و مقاومت کنندگان به یک عده اصول و قواعدی تکیه می کنند که معلمان و مربیان را در منطبق کار خود به تردید می اندازند، نه اینکه خود امیرالمومنین علیه السلام در عقیده و اقدامات خود به تردید افتاده بود، زیرا در هر موردی از سخنان امیرالمومنین علیه السلام که درباره‌ی حکمیت در نهج البلاغه آمده است، قاطعیت و واقع بینی امیرالمومنین در این مسئله کاملاً روشن است و این جمله چنانکه گفتیم بیان قانون تعلیم و تربیت و خیرخواهی و اصرار به مقاومت در برابر آنها می باشد. به اضافه‌ی اینکه دلایل بسیار روشن در سخنان و کردارهای امیرالمومنین وجود دارد که هرگز آن حضرت در هیچ امری شک و تردید نداشته است و انی لعلی الطریق الوضح (و من همواره در راه روشن حرکت می کنم). و انی لعلی بصیره من ربی (و من با یک بینائی از پروردگارم زندگی می کنم).

خطبه ۳۶- در بیم دادن نهروانیان

[صفحه ۶۹]

تفسیر عمومی خطبه‌ی سی و ششم داستان خوارج نهروان و معرفی آنان پیش از شروع به تفسیر جملات خطبه، لازم است که توضیحی مختصر درباره‌ی داستان خوارج نهروان داده شود. ابن ابی الحدید در مجلد دوم از شرح نهج البلاغه از ص ۲۶۵ به بعد در شرح همین خطبه چنین می گوید: اخبار فراوان تا حد تواتر رسیده است که خداوند با زبان پیامبرش (ص) وعده‌ی پاداش نیکو به قاتلین خوارج داده است. و در روایات صحیح که مورد اتفاق است، چنین آمده است که موقعی که پیامبر اکرم (ص) مالی را قسمت می کرد، مردمی از بنی تمیم که ذالخویصره نامیده می شد آمد و گفت: یا محمد عدالت کن! حضرت فرمود: عدالت کرده‌ام. آن مرد دوباره همان سخن را تکرار کرد و گفت: یا محمد، عدالت کن، زیرا تو عدالت نکردی! حضرت فرمود: وای بر تو اگر من عدالت نکنم چه کسی عدالت خواهد کرد؟ عمر در این موقع برخاست و گفت: یا رسول الله اجازه بده گردنش را بزنم، حضرت فرمود: رهایش کن، به زودی از جنس این مرد گروهی خروج می کنند و از دین تجاوز و می گذرند، چنانکه تیر از شکار و نشانه‌ی خود بدون اینکه به خون آن شکار آلوده شود می گذرد ... این خبر از عایشه نقل شده است: مسروق می گوید: عایشه به من گفت:

ت

و از فرزندان من و از بهترین آنان در نزد من می باشی. آیا اطلاعی درباره‌ی مخدج داری؟ گفتم: آری، علی بن ابیطالب او را در

کنار رودخانه‌ای که بالای آن را تامرا و پائین آن را نهروان می‌نامند، کشت. این رودخانه مابین لخاخیق و طرفاء قرار دارد. عایشه گفت: دلیلی بر این گفته‌ی خود بی‌آور. من مردانی را آورده‌ام، همه‌ی آنان شهادت داده‌اند که علی بن ابیطالب مخدج را کشته است. سپس من به عایشه گفتم، تو را به صاحب این قبر (رسول‌الله)، از پیامبر خدا چه شنیده‌ای درباره‌ی این گروه؟ عایشه پاسخ داد: من شنیده‌ام که فرمود: این گروه بدترین مردم و بدترین مخلوقاتند و بهترین مخلوقات و نزدیکترین مردم به خدا از جهت وسیله آنانرا خواهد کشت. مسلم بن حجاج در صحیح خود که ابوداود نیز با او موافقت کرده است از زید بن وهب که در لشگریان امیرالمومنین (ع) بوده است، نقل کرده‌اند که امیرالمومنین فرمود: ای مردم، من از رسول‌الله (ص) شنیدم که می‌فرمود: گروهی از امت من خروج می‌کنند و قرآن را می‌خوانند که قرآن خواندن شما چیزی در برابر قرآن خواندن آنان نیست و نماز می‌خوانند در صورتی که نماز خواندن شما در مقابل نماز خواندن آنان چیزی نیست. قرائت قرآن آنان از گلوی

شان تجاوز نمی‌کند. از دین تجاوز می‌کنند و می‌گذرند، چنانکه تیر از نشانه‌ی خود می‌گذرد. اگر آن لشگریانی که با آنان به مبارزه خواهند برخاست بدانند که خدا با زبان پیامبرشان چه ثوابی برای آنان وعده داده است، از عمل کردن (از دیگر عبادات) باز می‌ایستند اما داستان خوارج نهروان بطور اختصار چنین است: ابن دیزل یا ابن ویزل در کتاب صفین نقل می‌کند از عبدالرحمن بن زیاد از خالد بن حمید از عمر غلام غفره که می‌گوید: وقتی که علی بن ابیطالب علیه‌السلام از صفین به کوفه برگشت، خوارج توقف کردند تا عددشان زیاد شد، سپس به بیابانی در اطراف کوفه رفتند که حروراء نامیده می‌شد و در آنجا دسته جمعی فریاد زدند که لا حکم الا لله و لو کره المشرکون (حکم نیست از آن خدا اگر چه مشرکین نخواهند) بدانید علی و معاویه در حکم خدا شرک ورزیدند. امیرالمومنین علیه‌السلام عبدالله بن عباس را فرستاد که درباره‌ی خواسته‌ی آنان بررسی نماید. ابن عباس با آنان به گفتگو پرداخت و سپس برگشت. امیرالمومنین گفت: چه دیدی؟ ابن عباس گفت: سوگند به خدا، نمی‌دانم آنها کیستند (چه می‌گویند) امیرالمومنین فرمود: آیا آنان منافقین‌اند؟ ابن عباس گفت: قیافه‌ی آنان قیافه‌ی منافقین نی

ست، زیرا اثر سجده در پیشانی‌شان دیده می‌شود و قرآن را تاویل می‌کنند. حضرت فرمود: آنان را رها کنید مادامیکه خونی نریخته‌اند و مالی را به تجاوز غصب نکرده‌اند و سپس فرستادگانی به سوی آنان فرستاد که از آنان بپرسند: این چه حادثه‌ای است یا چه بدعتی است که به وجود آورده‌اید و چه می‌خواهید؟ خوارج پاسخ دادند که ما می‌خواهیم ما و تو و هر کسی که در صفین با ما بود سر شب از شهر بیرون برویم و از داستان حکمین به خدا توبه کنیم، سپس به سوی معاویه حرکت کرده و با او بجنگیم تا خدا میان ما و او حکم کند. امیرالمومنین فرمود: چرا این سخن را موقعی که دو حکم را به حکمیت مقرر کردیم، و از آن دو عهد و پیمان گرفتیم که مطابق قرآن عمل کنند، نگفتید؟ خوارج در جواب گفتند: در آن موقع طولانی شده و ناراحتی‌ها شدت پیدا کرده و زخمها زیاد و چهارپایان و سلاح از کار افتاده بود. امیرالمومنین فرمود: آیا در آن موقع که ناراحتی شدید بود معاهده کردید، وقتی که خسته شدید، گفتید: ما پیمان را بشکنیم؟! رسول خدا (ص) پیمانی را که با مشرکین می‌بست وفاء می‌کرد، آیا دستور می‌دهد که من پیمان شکنی کنم؟! در برابر این سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در جای خود ایستادند (سخ

نی نداشتند و خشکیدند ...). احتجاجات و سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در آن مارقین اثری نکرد و کار به جنگ و پیکار کشید. جبه‌ی عرنی می‌گوید: وقتی که با سپاهیان علی (ع) به آنان رسیدیم. آنان به سوی ما تیراندازی کردند، گفتیم یا امیرالمومنین آنان به سوی ما تیراندازی می‌کنند. فرمود: شما خودداری کنید، بار دیگر خوارج به سوی ما تیراندازی کردند، باز امیرالمومنین فرمود: شما خودداری کنید. وقتی که برای بار سوم شروع به تیراندازی کردند، فرمود: اکنون جنگ جایز است، حمله کنید به آنان. علامه‌ی مجلسی از جنذب بن زهیر ازدی نقل می‌کند: سپس امیرالمومنین وارد صف شد و فرمود: کیست که این قرآن را بگیرد و به طرف آن گروه ببرد و آنانرا به کتاب خدا و سنت پیامبرش دعوت کند و او کشته خواهد شد و بهشت جای او خواهد بود. کسی پاسخ نداد مگر جوانی از بنی عامر بن صعصعه، وقتی که امیرالمومنین کمی سن او را دید، فرمود: تو برگرد به جای خود. سپس آن

حضرت بار دیگر سخن خود را تکرار فرمود، کسی جز همان جوان کم سن جواب نداد. حضرت فرمود: بگیر و برو. صدای او را می‌شنیدند، او را تیرباران کردند، جوان به سوی ما برگشت در حالیکه صورتش مانند خارپشت شده بود. امیرالمومنین فرمود: اکنون بگیرید این گروه را و ما به آنان حمله کردیم در تواریخ آمده است که امیرالمومنین (ع) پیش از صادر کردن فرمان حمله به گروه خوارج، برای آنان احتجاج و استدلال می‌کرد، ولی از روی لجاجت نمی‌پذیرفتند. برخی دیگر از رویان می‌گویند: امیرالمومنین هم شفاها و هم به وسیله نامه‌ها خطای خوارج را به ایشان گوشزد کرد، ولی به همان خطای خود مقاومت نمودند. پس از آن همه صبر و تحمل و اتمام حجت که امیرالمومنین (ع) فرمودند: جنگ میان سپاهیان آن حضرت و گروه خوارج شعله‌ور شد و در اندک ساعاتی همه‌ی آنان که چهار هزار نفر بودند کشته شدند مگر نه (۹) نفر که تقسیم شدند و به طرف خراسان و عمان و یمن و الجزیره و کرانه‌های فرات و تل موزون گریختند و از یاران امیرالمومنین کشته نشد جز نه (۹) نفر و این خبری است که آن حضرت پیش از حادثه‌ی نهروان داده بود که: نقلهم و لا یقتل ما عشره و لا یسلم منهم عشره (ما آنرا می‌کشیم و از ما ده نفر کشته نمی‌شوند و از آنان ده نفر سالم نمی‌مانند) همین مطلب را در خطبه‌ی شماره‌ی ۵۹ صریحا فرموده است: و الله لا یفلت منهم عشره و لا یهلک منکم عشره (سوگند به خدا، از این خوارج ده نفر نجات پیدا نمی‌کنند و از شما ده نفر هلاک نمی‌گردند) فانا نذیر لکم تصبحو صرعی باثناء هذا النهر و باهضام هذا الغائط علی غیر بینه من ربکم و لا سلطان مبین معکم قد طوحت بکم الدار و احتبلکم المقدار (من شما را از به خاک افتادن در اثنای این نهر (یا پیچگاه آن) و در زمینهای هموار این گودی می‌ترسانم (که به خاک و خون درغلطید) بدون دلیل روشنی از پروردگارتان. این دنیای فانی شما را به هلاکت انداخت و قضا و قدر الهی (که مقدماتشان را خودتان آماده کرده‌اید) شما را در دام خود گرفت). بدون هیچ دلیل روشن خود را به هلاکت خواهید انداخت در مباحث قبلی روشن شد که خوارج حتی یک کلمه برای گفتن و توجیه تبهکاری خود نداشتند. پس آن همه اصرار و مقاومت و لجاجت از کجا ناشی شده بود که آن را تا دم مرگ بی‌دلیل کشانید و مطابق گفته‌ی پیامبر رو به عذاب الهی رهسپار شدند؟! آیا اینان به کج فهمی دچار شده بودند؟ آیا مقام می‌خواستند؟ آیا خود بزرگ بینی دمار از روزگارشان برآورد؟ درد این گروه نابخرد چه بوده است که با حجت خدا و حق بین و حق پرست به مبارزه برخاستند؟ آری، چنانکه -رسد آدمی به جائی که بجز خدا نبیند همچنین رسد آدمی به جائی که جز خود بیمارش چیزی دیگر نمی‌بیند خدایا، این خودبینی چ

ه بیماری مهلکی است که اگر به مرحله‌ی لجاجت برسد، از همه‌ی منطقی‌های راستین و حجت و مظهر الهی رویگردان می‌شود و می‌گوید: همین است که می‌گویم!! جز اینکه من می‌گویم حقیقتی وجود ندارد!! در این حالت است که حیات چنین نابخردان می‌سوزد و تباہ می‌گردد و گمان می‌کنند که بهترین کار را انجام می‌دهند. قل هل نبئکم بالآخرین اعمالا الذین ضل سعیم فی الحیاه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا (به آنان بگو: آیا به شما خبر بدهم درباره‌ی کسانی که تمام اعمال آنان به خسارت افتاده و تباہ شده است، اینان کسانی هستند که کوششان در این زندگی دنیا منحرف شده است و گمان می‌کنند که کار خوبی انجام می‌دهند). این لجاجت و مقاومت در برابر حق به هر عاملی که مستند باشد، ریشه‌ی دنیوی دارد، اگر این لجوجان تبهکار پینه بسته باشند و اثر فیزیکی سجده در قیافه‌ی منحوسشان مشاهده شود، ولی آن پینه و آن اثر سجده با دلی سیاه و روانی بیمار از خود بزرگ بینی و تورم خودطبیعی به چه کار آید؟! قضا و قدر نابخردان لجوج را در دام خود تباہ خواهد ساخت درباره‌ی قضا و قدر

مباحثی بسیار فراوان در کتب فلسفی و کلامی مطرح شده است و می‌توان گفت: هر مکتبی که برای کل مجموعی جهان هستی نقشه‌ی معینی را می‌پذیرد، چه آن مکتب الهی باشد و غیر الهی باشد حقیقتی را به عنوان نقشه‌ی تعیین کننده‌ی سرگذشت و سرنوشت عالم هستی با همه‌ی اجزا و روابطش قبول کرده است، هر چند که این نقشه‌ی معین را با اصطلاحاتی مختلف بیان نموده‌اند. در مکتب اسلام این نقشه‌ی معین را با نظر به فعل خالق قضا و با نظر به خود نقشه‌ی تعیین یافته در سرگذشت و سرنوشت عالم هستی قدر می‌نامند. آیات و روایات مربوط به قضا و قدر فراوان است، این آیات و روایات به اضافه‌ی دریافتهای عقلانی، این

مباحث بسیار مفصل و متنوع و دارای تاریخی بس طولانی است. خلاصه آن مباحث از دیدگاه مکتب تشیع و عقیده‌ی آنان چنین است: ۱- خالق مطلق و فیض بخش کل عالم هستی با تمامی اجزا و روابطش خداوند یکتا است. ۲- خداوند یکتا به هر چه در عالم هستی به وجود می‌آید، بدون اندک استثناء دانا و عالم است، بطوریکه حتی به مقدار ذره‌ای از آنچه که تحقق می‌یابد، دانا بوده و از علم آن ذات پاک پوشیده نیست. ۳- جریان خلقت و فیض وجود در عالم هستی در عین حال که در همه‌ی لحظات و میلیاردم لحظات وابسته به مشیت خداوندیست، مشمول قوانین کلی است و هیچگونه اختلالی در آن قوانین به وجود نمی‌آید،

و معجزه‌ها و کرامات و استجابات دعاها استثناء و شکننده‌ی آن قوانین نیست، بلکه خود آن امور با نیروهائی از ماورای طبیعت به وسیله‌ی استعدادهائی که خداوند متعال در ارواح انسانها قرار داده است، در سطوح طبیعت که دارای سیستم باز است، تحقق می‌یابند. ۴- علم خداوندی به همه‌ی اجزاء و روابط و مجموع کل عالم هستی علت به وجود آمدن آنها نیست، چنانکه بعضی از سطحی‌نگران گمان کرده و گفته‌اند: می‌خوردن من گر ز ازل حق دانست گر می‌نخورم علم خدا جهل شود! با نظر به آنچه گفتیم که علم الهی علت به وجود آمدن اجزاء و روابط و رویدادهای عالم هستی نیست، پاسخ زیر به بیت بالا داده شده است که: علم ازلی علت عصیان بودن نزد عقلا- به غایت جهل بود ۵- معانی قضا با نظر به مجموع منابع اسلامی متعدد است، آنچه که در موقع ارتباط آن با قدر اراده می‌شود، خواست و حکم خداوندیست به تحقق شیئی یا اشیاء که قدر یعنی نقشه‌ی تحقق یافته در هستی، محصول آن است. ۶- قضای حتمی الهی با نظر به دلایل عقلی و منابع قطعی اسلامی متعلق به کارهای اختیاری انسانها نمی‌باشد، زیرا به اضافه‌ی منابع نقلی معتبر که شامل آیات قرآنی و روایات معتبر می‌باشد، دلایل عقلی صریح با کمال و

ضوح کارهای اختیاری انسان را که محور مسئولیت و تعهد و پاداش و عقاب و تکامل قرار داده است، از مجرای قضای حتمی برکنار می‌سازد. ۷- بنابراین مجموع سرنوشت انسانی در این جهان هستی از دو عنصر مهم تشکیل می‌گردد: عنصر یکم- صحنه‌ی جهان هستی و وسایل و ابزاری که در این جهان مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد و همچنین موجودیت طبیعی انسان که با کمیت و کیفیت خاص عضلانی و سازمان روانی در وی تعبیه شده و همچنین همه‌ی رویدادهای طبیعی جبری که پیرامون انسان را فراگرفته است، خارج از اراده و اختیار انسانی بوده و نمی‌تواند ملاک و مدار مسئولیت وی قرار بگیرد. عنصر دوم- محصول کارهای اختیاری خود انسان است که مستند به نظارت و سلطه‌ی شخصیت او بر دو قطب مثبت و منفی کار می‌باشد. پس نقشه‌ی کلی سرنوشت هر انسان از دو عنصر یا از دو جز تشکیل می‌یابد: غیر اختیاری و اختیاری. ۸- با نظر به مسائل هفتگانه که بطور مختصر بیان کردیم، روشن می‌شود که مقصود از جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام در خطاب به خوارج: و احتبلکم المقدار (و قدر شما را به طناب و دام خود کشید). مانند دیگر جملات که موضوع قضا و قدر را در کارهای اختیاری انسان متذکر می‌شود، آن نیست که گرفتار

شدگان اختیاری در قضا و قدر الهی برکنار از مسئولیت و پاداش و کیفر می‌باشند، بلکه مقصود اینست که آنان با به وجود آوردن مقدمات اختیاری خود را در زنجیر قضا و قدر می‌بندند، چنانکه در بعضی از آیات قرآنی مشیت خداوندی را در گمراه ساختن و هدایت انسانها به مقدماتی که خود آنان را فراهم می‌آورند مستند می‌دارد. مانند: یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین (گمراه می‌کند با آن مثلها افراد فراوانی را و هدایت می‌کند با همان مثلها افراد کثیری را و گمراه نمی‌کند با آن مثلها مگر مردم فاسق و منحرف را). و یهدی الیه من اناب (و خداوند هدایت می‌کند به سوی خود کسی را که به سوی او بازگشت نماید). و یضل الله الظالمین (و خداوند ستمکاران را گمراه می‌کند). کذالك یضل الله من هو مسرف مرتاب (بدینسان خداوند گمراه می‌کند کسی را که اسراف می‌کند و در تردید است). با در نظر گرفتن این نوع آیات روشن است که مقصود از تمامی آن آیاتی که هدایت و ضلالت را به مشیت خداوندی مستند می‌سازد، آن مشیت الهی است که مقدمات و زمینه‌ی آن را خود انسانها آماده می‌سازد. علم خداوندی و کارهای اختیاری انسانها و چند مسئله مهم که مربوط به علم خداوندیست این م

سئله در معارف حکمت الهی دو گونه می‌تواند مطرح شود: ۱- عمومی. ۲- خصوصی. طرح عمومی مسئله بدین شکل است که آیا خداوند متعال چنانکه به همه کلیات و مبادی زیربنائی جهان هستی و حقیقت آنها دانا است، همچنان به همه حوادث و رویدادهائی که در پهنه هستی و در رونمای آن در مجرای زمان به وقوع می‌پیوندد عالم است یا نه؟ این سؤال مخصوصا با نظر به تقسیم شدن زمان به گذشته و حال و آینده دارای اهمیت می‌باشد. این طرح عمومی مسئله شامل افتادن یک برگ ناچیز از درخت در سیستم باز جهان هستی و تمایل بی‌مقدار یک جاندار در اعماق دریا می‌شود، چنانکه شامل همه حقایق و رویدادهای کل جهان هستی می‌باشد که از آن جمله است کارهای اختیاری انسانها. پاسخ اکثریت چشمگیر حکما و متکلمان و دیگر دانشمندان الهی اعم از مسلمین و غیر مسلمین به این مسئله مثبت است، زیرا به اضافه‌ی تصریحات و اشارات آشکاری که دارند، با پذیرش این حقیقت که جهل خداوندی حتی به ناچیزترین رویداد در عالم هستی موجب خروج آن رویداد از احاطه‌ی مطلقه‌ی او است، نمی‌توان گفت: علم خداوندی همه‌ی حقایق و رویدادها را نمی‌توان گفت: علم خداوندی همه‌ی حقایق و رویدادها را نمی‌تواند دربر بگیرد، مخصوصا

با نظر به اینکه علم از صفات ذاتی خداوندی است و ذات یا علم خداوندی بطور عموم بر همه‌ی اشیا محیط است. افرادی معدود از فلاسفه گفته‌اند: علم خداوندی فقط بر کلیات متعلق است، نه جزئیات زیرا جزئیات همواره در تغییر و دگرگونی است. بعضی دیگر می‌گویند: علم خداوندی منحصر به کلیات نیست، بلکه همه‌ی جزئیات را می‌داند چنانکه کلیات را می‌داند، ولی علم او به کلیات بطور مستقیم است و علم او به جزئیات به واسطه‌ی علم او به کلیات می‌باشد. این نظریه را علم تفضیلی به کلیات و علم اجمالی به جزئیات نیز می‌نامند. مشروح این نظریات در تفسیر خطبه‌ی ۴۹ خواهد آمد. برای توضیح مختصر درباره‌ی این مسئله مطالبی را متذکر می‌شویم: ۱- حقیقت اوصاف و افعال خداوندی قابل مقایسه با اوصاف و اعمال انسانی نیست مسلم است که ادراکات و مشاعر ما هیچ حقیقتی را بدون اینکه با اصول عمومی کمیتها و کیفیتها و دیگر مقولات مخصوص به حواس و ساختمان ذهنی قالب گیری کند، برای خود مطرح نمی‌سازد. و به همین علت است که به حکم عقل صریح و دریافت اصیل وجدان و منابع معتبر اسلامی به هیچ وجه نمی‌توان در ذات اقدس ربوبی به تصور و اندیشه پرداخت، دلیل عقلی این مسئله و منابع اسلامی که تصو

ر و اندیشه در ذات خداوندی را ممنوع نموده است، در اغلب کتابهای حکمی و کلامی ذکر شده است، مراجعه شود. فقط برای توضیح دادن درباره‌ی امکان‌ناپذیر بودن مقایسه‌ی صفات الهی با صفات انسانی، علم را در نظر می‌گیریم: ۱- علم ما مسبوق به جهل است. علم خداوندی که مساوی ذات او است، نمی‌تواند مسبوق به جهل باشد. ۲- علم ما مستند به عوامل و انگیزه‌ها و دلایل است (به استثنای علم حضوری). علم خداوندی فقط مستند به ذات او است. ۳- علم و معرفت ما محصولی از شیء برای خود و شیء برای ما است که در نتیجه ما از دریافت مستقیم و کامل اشیا محرومیم. علم خداوندی متعلق به محض اشیا برای خود است بدون دخالت هیچ چیزی (ناگفته نماند که این تفاوت تقریبا همان تفاوت دوم یا یکی از نتایج آن است. ۴- بعضی از علوم ما بالفعل و بعضی دیگر بالقوه است. علم خداوندی بالفعل است. ۵- برای علم ما نقص و افزایش وجود دارد. علم خداوندی مافوق نقص و افزایش است. ۶- تغییرات و دگرگونیها در معلومات موجب تغییر و دگرگونی در علم ما می‌شود. علم خداوندی به هیچ وجه قابل تغییر و دگرگونی نیست. ۷- نفی علم از ذات یک انسان مساوی نفی ذات او نیست. نفی علم از ذات خداوندی مساوی نفی ذ

ات او است. ولی این تفاوتها باعث آن نمی‌شود که ما از صفات خداوندی هیچ چیزی را جز نفی ضد آنها درک نکنیم، چنانکه بعضی از متکلمین می‌گویند که وقتی که می‌گوئیم: خداوند عالم است ما از این جمله چیزی را جز اینکه خداوند جاهل نیست، نمی‌فهمیم. بر خلاف این نظریه‌ی متکلمین، ما می‌توانیم به وسیله‌ی تادب به آداب الهی و تخلق به اخلاق خداوندی، تجلیاتی از صفات او را به اندازه ظرفیت خود درک کنیم. این یک مختص باعظمت و بسیار بارز انسانی است که می‌تواند با تلاش جدی

در راه رشد و کمال نمونه‌هایی از صفات الهی را در خود دریابد. این است معنای من عرف نفسه عرف ربه (هر کس خود را شناخت پروردگارش را شناخت) ۲- با اینکه اوصاف و افعال خداوندی در کلمات زمانی بیان می‌شود، با این حال مافوق زمان می‌باشند نمی‌توان تردید کرد در اینکه ذات خداوندی و صفات ذاتی و صفات فعلی او مافوق حلقه‌های زنجیر زمان است. زمان با نظر به ماهیتی که دارد، کششی است ناشی از حرکت و تغیر در جهان هستی یا امتدادیست که ذهن ما به وسیله‌ی ارتباط با حرکات و تغییرات آن را درمی‌یابد. و به هر تقدیر و با هر تعریفی که زمان را بشناسیم، زمان امتدادیست وابسته به تغیرات و حرکات در جهان

هستی، و می‌دانیم که جهان هستی با همه‌ی شئونی که دارد، مخلوق و فیض ذات و صفات خداوندی است، پس زمان نیز ناشی یا وابسته به این مخلوق و فیض الهی است که از ذات و صفات الهی به وجود آمده است. و با این حال قرآن مجید در موارد فراوانی از آیات صفات و افعال خداوندی را با کلمات زمانی آورده است. مانند: ان الله كان عليكم رقيباً (خداوند بر شما ناظر بود). ان الله كان عليماً حكيماً (خداوند علیم و حكیم بود). ان الله كان تواباً رحيماً (خداوند پذیرنده‌ی توبه و حكیم بود ...). در بعضی آیات قرآنی صفت استمراری انسان را هم با کلمه‌ی زمانی منقرض آورده است: و كان الانسان اكثر شياًء جدلاً و انسان در اكثر حالاتش جدلباز بوده است) (یا بیش از هر چیز جدلباز است) با اینکه می‌دانیم خداوند در همه‌ی زمانها بلکه پیش از آغاز کشش زمان و پس از پایان آن نیز علیم و حكیم و قدیر است. و همچنین تطارت خداوندی بر انسان و پذیرش توبه و مهربان بودن او شامل همه‌ی زمانها است، نه گذشته، فقط. خلق السماوات و الارض بالحق و صوركم فاحسن تصويركم (خداوند آسمانها و زمین را برحق آفرید و شما را با بهترین وجه تصویر نمود). با اینکه می‌دانیم امر خلقت و جریان فیض الهی دائمی و مستمر است

، نه اینکه در برهه‌ای از زمان گذشته انجام گرفته و تمام شده است. آیاتی که دلالت به دوام و استمرار خلقت می‌نماید، در قرآن مجید متعدد است. از آنجمله: یسئله من فی السماوات و الارض کل یوم هو فی شان. (از او می‌خواهند (فیض وجودی خود را) هر چه که در آسمانها و زمین است، خداوند در هر روزی (هر لحظه‌ای) در کاریست). و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم (و هیچ چیز نیست مگر اینکه منابع و خزائنش در نزد ما است و ما آنها نمی‌فرستیم مگر به اندازه‌ی معلوم) ملا-حظه می‌شود که اوصاف و افعال خداوندی در آیات قرآن مجید با کلمات زمانی بیان شده است، ولی با توجه به دلایل عقلی و دیگر آیات قرآنی و روایات معتبر چنانکه ذات خداوندی مافوق جریان زمان و مافوق محدودیت حقایق و رویدادهای هستی است، همچنین صفات ذاتی و صفات فعلی آن ذات اقدس مافوق زمان و فراسوی محدودیتهای هستی است. در آن هنگام که اثر صفات خداوندی مانند قدرت و علم و اراده تجسم و تعین طبیعی به خود می‌گیرد، مشمول زمان و محدودیتها و وابستگیها می‌گردد. باز برای روشن شدن این مسئله باید رجوع کنیم به من این من انسانی صفات و فعالیتها دارد که با نظر به ارتباط آن صفات و فعالیتهای ذات من نه احتیاجی به زمان دارد و نه به زنجیر و اسارت محدودیتها و کیفیتها و کمیتهای طبیعی عینی درمی‌آید. به عنوان مثال نه علم و نه اراده هیچ یک در ذرات من مشمول زمان و محدودیتها نمی‌باشد و حال یک مهندس ساختمان را در نظر بگیریم. در ذهن این مهندس دانشهای متنوع وجود دارد که می‌تواند با در نظر گرفتن و بکار بردن آنها نقشه‌ی یک ساختمان بسیار معظم را که متشکل از صدها جز و رابطه و شکل و بنیاد است روی کاغذ بیاورد و آنگاه با تهیه‌ی مصالح مربوطه آن ساختمان بسیار معظم را تحقق عینی ببخشد. مسلم است که آن همه اشکال و خطوط متنوع و روابط میان آنها در ذهن مهندس، هیچ یک از خواص مادی را مانند طول و عرض و عمق و سنگینی و رنگ و غیر ذلک را ندارد، ولی هنگامیکه آن امور ذهنی در تنظیم و ترکیب مصالح پیاده شده است، همه‌ی خواص مادی خود را در ساختمان خواهند داشت، بنابراین، صفات و فعالیتهای خداوندی با نظر به ذات الهی مافوق همه‌ی زمانها و مکانها و خواص مادی و طبیعی بوده و هیچ آلاشی به امور مزبوره ندارند، اگر چه در هنگام جریان در پهنه‌ی طبیعت مشمول همه‌ی آن امور می‌باشند. ۳- توضیحی درباره‌ی علم خداوندی که با کلمه‌ی ماضی یا مستقل در ق

رآن ذکر شده است ۳- در چند مورد از قرآن مجید ماده‌ی علم که به خدا نسبت داده شده است با فعل ماضی آمده است. مانند: علم الله انکم ستذکرونهن (خدا دانست که شما آنها را به یاد خواهید آورد). علم ان لن تحصوه فتاب علیکم (خدا دانست که شما هرگز آن را محاسبه نخواهید کرد، پس شما را عفو نمود). مسلم است که علم خداوندی مقید به زمان و امور زمانی نیست، و مقصود از علم در دو آیه‌ی فوق این نیست که خداوند به یاد آوردن و عدم محاسبه‌ی شما را در زمان گذشته، در همان موقع دانست و تمام شد، بلکه مقصود اینست که آنچه را که در آینده انجام خواهید داد و یا قادر به آن نخواهید بود، خداوند دانا است با دانائی مطلق خود. همچنین آیاتی که ماده‌ی علم را با کلمه‌ی مسقبل آورده است، مانند: و من اهل المدینه مردوا علی النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم (کسانی از اهل مدینه به نفاق برگشتند، تو آنها را نمی‌دانی، ما آنها را می‌دانیم). در صورتیکه این علم خداوندی درباره‌ی آنان تحقق یافته بود. همچنین این آیات که موارد خاصی از معلوم خداوندی را تذکر می‌دهد، دلیل آن نیست که علم خداوندی محدود به آنهاست بلکه مطابق آیاتی که در پاورقی آورده‌ایم، علم او به همه‌ی جهان هستی اعم

از پشت پرده و روی پرده و کوچک و بزرگ و ثابت و متغیر و محسوس و نامحسوس شامل بوده و هیچ چیزی از اعلم او برکنار نیست تا پس از آزمایش علم برای او حاصل شود. با در نظر گرفتن این دو مسئله‌ی مهم: ۱- علم خداوندی مافوق زمان و محدودیتهای طبیعی است. ۲- علم خداوندی شامل همه‌ی موجودات و رویدادهای جهان هستی است، این مشکل هم حل می‌شود که در بعضی از آیات چنین آمده است که خداوند مردم را آزمایش می‌کند تا بداند که آنان می‌توانند از این آزمایشها درآیند یا نه؟! مانند: و لقد فتنا الذین من قبلهم فلیعلمن الله الذین صدقوا و لیعلمن الکاذبین (و ما کسانی را که پیش از آنان بودند آزمایش کردیم تا خدا بداند کسانی را که صدق می‌ورزند و بداند کسانی را که در ادعای خود کاذبند). با نظر به دو مسئله‌ی فوق حل این مشکل چنین است که: خداوند با آزمایشهایی که درباره‌ی انسانها انجام می‌دهد، با بروز نتایج آن آزمایشها، معلوم خداوندی جنبه‌ی عینی به خود می‌گیرد، یعنی مثلا- با آزمایش حضرت ابراهیم خلیل (ع) معلوم خداوندی که موفقیت آن حضرت بود، در روی صفحه‌ی هستی تحقق پیدامی‌کند. خداوند همه‌ی جریان اقدام ابراهیم (ع) را درباره‌ی ذبح پسرش اسماعیل می‌دانست، اقدام عمل

ی آن حضرت به دستور خداوندی، نمود عینی آن اقدام را که معلوم خداوندی است، تحقق بخشیده است، نه اینکه خداوند اقدام آن حضرت را نمی‌دانست و سپس آن را دانست. و بالعکس، پس از دستور خداوندی، اقدام اشخاص پلید و ارتکاب آنان به بدیها و خلاف دستور خداوندی چنان نیست که خداوند علم تازه‌ای به کار آنان پیدا می‌کند، بلکه معلوم الهی جنبه‌ی عینی و تحقیقی در روی صفحه‌ی هستی به خود می‌گیرد. چهار آیه از قرآن مجید می‌تواند اشاره‌ای به همین معنی بوده باشد: آیه‌ی یکم- ولیمحص الله آمنوا و یمحق الکافرین (آن تلاشهای جهاد را که خدا برای شما دستور داده است ...) (و تا تصفیه کند کسانی را که ایمان آورده‌اند و نابود کند کافران را). آیه‌ی دوم- و لیتلی الله ما فی صدورکم و لیمحص ما فی قلوبکم (و تا خداوند آزمایش کند آنچه را که درون سینه‌های شما است و تصفیه کند آنچه را که در دل‌های شما است). مضمون این دو آیه می‌گوید که: منظور الهی از ابتلاها و آزمایشها که برای مردم وارد می‌سازد برای حصول علم تازه نیست، بلکه برای باز شدن استعدادها و بروز نیتها هدف گیریها و گذشته‌ها یا بروز اضداد اینها در روی صفحه‌ی هستی است که نتایج آنها مانند حلقه‌های زنجیر پشت سر هم

کشیده می‌شوند. آیه‌ی سوم- و ما کنتم تستترون ان یشهد علیکم سمعکم و لا ابصارکم و لا جلودکم و لکن ظننتم ان الله لا یعلم کثیرا مما تعملون (و شما نمی‌توانید شهادت گوش و دیدگان و پوستهای خود را درباره‌ی اعمال خودتان بیوشانید و لکن گمان کردید که خداوند خیلی از اعمال شما را نمی‌داند). آیه‌ی چهارم- الیوم نختم علی افواههم و تکلمنا ایدیهم و تشهد ارجلهم بما کانو یکسبون (امروز (در قیامت) بر دهانهای آنان مهر می‌زنیم و دستهای آنان با ما سخن خواهند گفت و پاهای آنان به آنچه که اندوخته‌اند شهادت خواهند داد). (و ممکن است جمله‌ی اخیر (بما کانوا یکسبون) متعلق به همه‌ی جملات بوده باشد. در این فرض معنای آیه چنین می‌شود که علت مهر زدن بر دهانهای آنان و سخن گفتن دستها و شهادت پاهایشان اندوخته‌های آنان خواهد بود).

معنای آیه‌ی سوم و چهارم به خوبی توضیح می‌دهد که چگونه معلوم خداوندی در اجزاء و فعالیت‌های صفحه‌ی طبیعت مانند گوش و دیدگان و پوست و دستها و پاها نمودار می‌گردد و به سخن گفتن و شهادت می‌پردازد. و همین معنی را در آیه‌ای دیگر چنین می‌خوانیم: ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما يعلم الله الذین جاهدوا منکم و يعلم الصابرين (آیا گمان کرده

اید که به بهشت وارد می‌شوید بدون اینکه خدا بداند کسانی را از شما که جهاد کرده‌اند و ندانسته باشد کسانی را که در راه خدا صبر و تحمل نموده‌اند). بطور قطع مقصود از علم در این آیه تحقق معلوم خداوندی است که جهاد و صبر و شکیبائی مردم باایمان است، زیرا علت ورود به بهشت خود جهاد و صبر است، نه علم خداوندی به آنها. بروز و تحقق معلوم خداوندی در عرصه‌ی هستی که در اجزاء و نموده‌ها و حرکات و اعمال انسانها صورت می‌گیرد و نمایش مهدودیتها را می‌دهد منافاتی با علم مطلق و فراگیر خداوندی ندارد، چنانکه نقش بستن اشکال و خطوط و نقاط هندسی در روی کاغذ و روی مصالح ساختمانی، علم مهندس ساختمان را مشخص و محصور و محدود نمی‌نماید. همچنانکه بروز قدرتها و نیروهای الهی در طبیعت قدرت مطلقه‌ی او را محدود و مشخص نمی‌سازد. طرح خصوصی مسئله- علم خداوندی و کارهای اختیاری انسانها مسئله در این مورد چنین طرح شده است که اگر خداوند متعال کارهای اختیاری انسانها را می‌داند، دیگر جایی برای آزادی و اختیار نمی‌ماند، زیرا اگر کاری که معلوم خداوندی است از انسان صادر نشود، خلاف علم خداوندی خواهد بود، پس آن کار حتما باید صادر شود، تا خلاف علم خداوندی نشود. دربار

هی این استدلال بیتی به خیام نسبت داده شده است و آن اینست که: می‌خوردن من گر ز ازل حق دانست گر می‌نخورم علم خدا جهل شود البته نسبت بیت مزبور به عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و ریاضیدان معروف کاملا مشکوک است و به هر حال این بیت برای توضیح مسئله از یک شاعر ناآگاه از مسائل حکمت الهی صادر شده است. پاسخی از خواجه نصیر طوسی رحمه الله علیه بر این بیت نقل شده است: علم ازلی علت عصیان بودن نزد عقلا به غایت جهل بود این استدلال اگر صحیح باشد و بتواند برای دفاع از علم خداوندی کارهای انسانی را مجبور نماید، کارهای خود خداوندی هم مسبوق به علم او است. زیرا یقینا خداوند هر کاری را که انجام می‌دهد، می‌داند، بنا به استدلال مزبور اگر آن کار معلوم را انجام ندهد جاهل خواهد بود!!! این جواب نقضی است که به استدلال مزبور داده شده است و پاسخی کاملا منطقی است. اما حل خود مشکل به اینست که علم خداوندی تنها به حلقه‌ای از زنجیر کارهای اختیاری انسانی متعلق نیست، بلکه معلوم خداوندی کارهای انسانی است با تمام مقدمات و نتایج آنها که یکی از آنها که یکی از آنها هم اراده و تصمیم و اختیار انسانی است که عبارت است از سلطه و نظارت من به دو قطب مٹ

بت و منفی کار، بنابراین، اگر انسان اجباری در صدور کار داشته باشد، مخالف علم الهی است. نکته‌ی دیگر اینکه نقش بستن معلوم خداوندی در هندسه‌ی کلی جهان هستی، از جهتی شباهت به نقش بستن معلوم خود انسان است در تصرفات و تغییراتی که خود انسان در جهان طبیعت به وجود می‌آید در مثال مهندس گفتیم که یک مهندس ساختمان نقشه‌ای را که روی کاغذ می‌آورد و سپس آن را در یک ساختمان مجسم می‌سازد، با اینکه معلوم آن مهندس در سه مرحله‌ی ذهنی و مرحله‌ی رمزی نقشه در روی کاغذ و مصالح ساختمانی متفاوت است، با این حال نمی‌توان گفت: مهندس پیش از کشیدن نقشه در روی کاغذ، به آن نقشه جاهل بوده و پیش از پیاده کردن آن نقشه در ساختمان و مجسم نمودن علم ذهنی در وضع خاص ساختمان آگاه نبوده است. و این اطوار گوناگون علم کمترین نقص و اختلالی به وحدت علم مهندس وارد نمی‌آورد. این مبحث را در گذشته مشروحا بررسی کردیم. بنابر ملاحظات فوق علم خداوندی دلیل اجبار انسانها در کار نمی‌باشد. یک اکتشاف عینی و تجربی در کارهای انسانی در مقابل علم خداوندی بطور قطع حتی یک فرد در تاریخ بشری در هیچ دوران و جامعه و شرایط دیده نشده است که پیش از آنکه اقدام به کاری کند، بنشیند و

در اندیشه‌های عریض و طویل فرورود تا برای او روشن شود که آیا کاری را که می‌خواهید انجام بدهد، معلوم خداوندی است یا

نه؟! که اگر معلوم خداوندی است، آن را انجام بدهد و الا بنشیند و کاری نکند. اگر کسی بگوید: مردم در زندگی خود رابطه‌ی الهی و نقش او را در زندگی در نظر نمی‌گیرند، چه رسد به اینکه درباره‌ی علم خداوندی بیاندیشد. پاسخ این اعتراض روشنتر از آن است که نیازی به تفصیل داشته باشد. بسیار خوب، مردم معمولی چنین است که شما می‌گویید. آیا یک فرد از پیامبران و اوصیاء الله و آنانکه با اعتقاد جزمی به نظارت الهی در زندگانی گام برمی‌دارد، دیده شده است که بنشیند و اول این مسئله را بر خود مطرح کند که آیا کاری را که می‌خواهد انجام بدهد و معلوم و مورد مشیت الهی است یا نه؟ آری حتی یک فرد هم دیده نشده و نخواهد شد. آیا مشاهده و تجربه و استقرائی بالاتر از این در علوم سراغ دارید که حتی یک فرد استثنائی هم پیدا نشود. حتی اگر انسان نوعی نهیلیست هم بوده باشد، که جز خدا همه چیز را پوچ بداند باز برای اثبات مکتب خود که پوچی جهان هستی است، نمی‌نشیند تا بیاندیشد در اینکه از نظر علم الهی این کار باید صورت بگیرد یا نه!! آیا مشاهده‌ی کامل و ع

مومی اثبات نمی‌کند که عدم ارتباط کارهای اختیاری انسانی با مشیت و علم الهی، یک حقیقت ضروری درونی است که تمام انسانها ولو بطور ناآگاه، حتی بدون استثنائی یک فرد، دارا می‌باشد. پس معلوم می‌شود که این یک وسوسه‌ی ذهنی است که دامن انسان را پس از صدور کار می‌گیرد، تا راه فراری به پیش پای خود هموار بسازد. در پایان این مبحث روی این جمله تاکید می‌کنیم که: هر کس عاشق کلمه‌ی جبر است، مانعی از عشق و رزی او به آن کلمه وجود ندارد، حتی اگر بالاتر از این، هر موقع که در اندیشه‌ی جبر فرو رفت، روی همه‌ی جریانات طبیعی و غیر طبیعی ضروری که پیرامونش را گرفته‌اند، انگشت بگذارد و همه‌ی موقعیتها و رویدادها را ضروری و جبری تلقی نماید، و خود را میان حلقه‌های زنجیر ضرورتها و جبرها ببیند ولی اگر ضمنا در خود نوعی از آگاهی به ضرورتهای گذشته و حاضر و آینده احساس کرد و دید قدرتی در خود او وجود دارد که می‌تواند پس از آگاهی به کمیت و کیفیت ضرورتها، جهشی انجام بدهد و خود را در حلقه‌های والاتری از زنجیر موقعیتها و رویدادهای جبری قرار بدهد، حتما دست به چنین جهش بزند و تسبیحی به دست بگیرد و بگوید: این یک ضرورت، این جبر سوم، آن هم جبر چهارم، ولی آن ک

ار صحیح را انجام بدهد. و قد کنت نهیتکم عن هذه الحکومه فایتم علی اباء المناذین حتی صرفت رایبی الی هواکم و انتم معاشر اخفاء الهام، سفهاء الاحلام. و لم آت لا ابا لکم. بجرا و لا اردت لکم ضرا (من شما را از این حکمیت نهی کرده بودم و شما مانند طرد کنندگان کتاب الهی دستور مرا پشت سر انداختید و از عمل به آن امتناع ورزیدید، تا آنکه مرا مجبور کردید که نظرم را با خواسته‌ی شما تطبیق کنم و شما مردمی سبک مغز و غوطه‌ور در رویاهای احمقانه‌اید. من ای مردم بی‌اصل، هرگز قصد شر و افساد برای شما نداشتم و برای شما ضرری نخواسته‌ام). آیا امیرالمومنین (ع) رای خود را تابع هوای آن سبک مغزها نمود؟! ممکن است از ظاهر عبارت فوق چنین استنباط شود که امیرالمومنین علیه‌السلام در مسئله‌ی حکمیت رای خود را تابع آن سبک مغزهای غوطه‌ور در رویاهای احمقانه نموده است. ولی با دقت کامل در مباحث گذشته به خوبی روشن شد که در همه‌ی مراحل حکمیت، امیرالمومنین علیه‌السلام مطابق قانون الهی رفتار کرده است، بدین ترتیب که: ۱- امیرالمومنین (ع) به مجرد اطلاع از حيله گری عمرو بن عاص و معاویه (پیش‌تاز در مکتب ماکیاولی) در موقع بلند کردن قرآن‌ها در سر نیزه‌ها با کمال

صراحت و اصرار شدید، سپاهیان خود را از نقشه‌ی شوم آن دو عضو مکتب ماکیاولی مطلع ساخت و از دست کشیدن آنان از جنگ سخت برآشف و نهی اکید فرمود. ۲- هنگامیکه اکثریت سطحی‌نگر از سپاهیان امیرالمومنین با مکرپردازیه‌های جانوران معاویه پرستی مانند اشعث بن قیس‌ها و دیگر مزدوران وی فریب آن نقشه‌ی شوم را خوردند، و امیرالمومنین را در صورت عدم پذیرش حکمیت تهدید به قتل نمودند و شیرازه‌ی سپاه را از هم گسیختند، با اینکه بنا به نقل همه‌ی مورخین علامات پیروزی امیرالمومنین آشکار شده بود، او را با توسل به رای اکثریت مجبور به پذیرش حکمیت نمودند. مسلم است که اگر آن حضرت حکمیت را نمی‌پذیرفت، باستثنای چند نفر محدود مانند مالک اشتر و قیس بن سعد بن عباده (بر فرض اینکه قیس در همانروز

حضور داشته است) همه‌ی آنان می‌گفتند: پس کجا رفت و امرهم شوری بینهم پس کو و شاورهم فی الامر (و امر مسلمانان در میان خودشان با مشورت است)، (و با آنان مشورت کن) مشورت و رای اکثریت بر اینست که ما حکمیت را بپذیریم، و فرزند ابیطالب استبداد می‌ورزد!!! ۳- پس از این مرحله، مرحله‌ی تعیین حکم فرا می‌رسد. در این مرحله نیز با تمسک به همان مشورت و اکثریت! ابوموسی اشعری با

تمام مخالفتی که امیرالمومنین در تعیین وی برای حکمیت ابراز فرمود، تعیین گشت. چنانکه از جریان این مراحل روشن می‌شود، در هیچ نقطه‌ای از این مرحله امیرالمومنین از هوای آنان تبعیت ننموده است، بلکه آنان از روی جهل و حماقت، موقعیتی را پیش می‌آوردند که قانون همان موقعیت را امیرالمومنین مراعات می‌فرمود، مانند کودکانی که در حرکاتش به لب بام برسند، مادرشان پیش از آنکه کودکان به لب بام برسند، همه‌گونه داد و فریاد برای جلوگیری آنان از رسیدن به آن پرتگاه خطرناک زده و حق مادری را ادا نموده است. پس از آنکه آن کودکان از لب بام به زمین می‌افتند، مادر با تمام جدیت حیاتی آنان را مداوا و بستری می‌کند. آیا می‌توان گفت: مادر کودکان در این مرحله از خواسته‌ی کودکانه‌ی آنان تبعیت کرده است!؟

خطبه ۳۷- ذکر فضائل خود

[صفحه ۹۵]

تفسیر عمومی خطبه‌ی سی و هفتم ابن ابی‌الحدید می‌گوید: سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در این شبه خطبه، چهار فصل جداگانه است که با یکدیگر نباید مخلوط شوند. این سخنان از یک سخن مفصلی است که سیدرضی رحمه الله تعالی علیه چیده و در اینجا آورده است. این سخنان را که پس از حادثه‌ی نهروان فرموده است، وضع خود را از وفات پیامبر اکرم (ص) به بعد توضیح داده است. فقمت بالامر حين فشلوا و تطلعت حين تقبعوا و نطقت حين تعتوا و مضیت بنور الله حين وقفوا (من قیام به وظیفه‌ی نمودم در آن هنگام که دیگران ناتوان شدند و شکست خوردند و از افق بالاتری نگریستم در آن هنگام که آنان سر در لاک خود فرو بردند و سخن با صراحت گفتم در آن هنگام که تردد و اضطراب آنان را در خود فرو برده بود و راهم را با نور الهی پیش گرفتم در آن هنگام که آنان را کد گشته و متوقف بودند). اینست نتیجه‌ی استقلال و آزادی شخصیت ابن ابی‌الحدید محتویات این جملات را بیان کننده‌ی وضع امیرالمومنین (ع) در زمان خلافت عثمان می‌داند یعنی او می‌گوید: من در دوران خلافت عثمان از انجام تکلیف که امر به معروف و نهی از منکر در دستگاه خلافت بود، کمترین کوتاهی ننمودم، در صورتیکه دی

گران از انجام آن تکلیف بزرگ سر باز زدند و اظهار ناتوانی کردند، یا طوری حرکت می‌کردند که واقعا ناتوان می‌گشتند. و همچنین محتویات جملات بعدی را بازگو کننده‌ی وضع امیرالمومنین علیه‌السلام در آن دوران معرفی می‌کند. بعضی دیگر از شارحین معتقدند که همه‌ی این جملات می‌تواند توضیح دهنده‌ی وضع امیرالمومنین در همه‌ی دورانهای پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده باشد. به نظر می‌رسد جملات مورد تفسیر بیان کننده‌ی آن استقلال و آزادی شخصیت است که باتفاق همه‌ی صاحب نظران مطلع از شخصیت و تاریخ حیات فرزند ابیطالب در آن بزرگوار وجود داشته است. اما اینکه محتویات این جملات به کدامین دوره از زندگانی او قابل تطبیق مستقیم است، می‌توان با سرگذشت و رویدادهای اجتماعی و سیاسی آن دورانها مورد محاسبه و بررسی قرار داد. آنچه که مهم است اینست که این قضایای چهارگانه: ۱- قیام به وظیفه‌ی در آن هنگام که دیگران حتی سر از انجام وظیفه باز می‌زنند. ۲- نگریستن از افق بالاتر در آن هنگام که دیگران حتی پیش پای خود را نمی‌بینند و سر در لاک خود فرومی‌برند. ۳- سخن گفتن صریح و صراحت در گفتار در آن هنگام که دیگران دهان بر بسته و در ناتوانی و ضعف

از ابراز حق فرورفته‌اید. ۴- حرکت و تلاش در فروغ الهی در آن هنگام که دیگران را رکود و خمودی از پای در آورده است، نتایج از استقلال و آزادی شخصیت است که تا گام به مافوق حیات طبیعی نگذارد و وارد حیات معقول نگردد، امکان‌ناپذیر است. این

تنها حیات معقول است که می‌تواند عظمت و ارزش تکلیف را به عنوان عنصر اساسی حیات تلقی نماید. این تنها حیات معقول است که آدمی را به افقی بالاتر از آن پستیها که عشاق حیات طبیعی در آن پرسه می‌زنند بالاتر ببرد. این تنها از مختصات حیات معقول است که آدمی سخن با صراحت بگوید، اگر چه همه‌ی مردم در سکوت مرگبار فروروند و مشغول جان‌کندن باشند. این آثار معجزه‌آسای حیات معقول است که در آن هنگام همه‌ی مردم در تاریکیهای مهلک حیات طبیعی محض راکد و متوقف، گشته‌اند او با فروغ الهی در حرکت و تکاپو منزلگه‌های تکاملی را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد. و کنت اخفضهم صوتا و اعلامهم فوتا فطرت بعنائها و استبدت برهانها کالجبل لاتحرکه القواصف و لا تزيله العواصف. لم یکن لاحد فی مهمز و لا لقاتل فی مغمز (در آن موقع صدای من از صدای همه‌ی آنان پایین بود و در سبقت (در خیر و صلاح جامعه) بالاتر از آنان بودم. من با عنان ک

مالات به پرواز درآمدم و وسیله‌ی سبقت در اختیار من بود. همانند آن کوه بودم که بادهای تندوز از متزلزل ساختن آن ناتوان و طوفانها از برکندن آن عاجز است: هیچ کس توانائی عیب جوئی در من نداشت و هیچ گوینده‌ای نمی‌توانست طعنی بر من وارد آورد). آری، چنین بود علی بن ابیطالب علیه‌السلام در مجلد اول از این ترجمه و تفسیر بحثی درباره‌ی علی از دیدگاه علی (ع) مطرح کرده‌ایم، حتما مطالعه کنندگان محترم به آن مبحث برای تکمیل این مسئله‌ی نهج‌البلاغه درباره‌ی خود فرموده‌اند، با جمله‌ای مختصر در توضیح آنها می‌آوریم نخست چند مقدمه را با تفاوتی که با مجلد اول دارند در اینجا مطرح می‌نمائیم: آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب و اذا استطال الشیء قام بنفسه و صفات نور الشمس تذهب باطلا (هنگامیکه یک حقیقت به حد کمال رسید استقلال به خود پیدا می‌کند، تشعشع حیات بخش نور آفتاب هر باطل و تاریکی را از بین می‌برد). درباره‌ی معرفی فرزند نازنین ابیطالب در گذرگاه قرون و اعصار سخنها گفته شده امروز هم ما درباره‌ی این انسان کامل سخنها می‌گوئیم. و بدون تردید این آخرین سخنان نیست که در توصیف فرزند ابیطالب و کتابش گفته می‌شود، زیرا

انسانی که توانسته‌اند مطلقى وابسته به کمال مطلق در روح خود به وجود بیاورد، تا آخرین فرد از کاروانیان حیات معقول نه غوطه‌وران در حیات طبیعی محض همراه انسان بوده بمنزله‌ی یک سرچشمه‌ی انقطاع‌ناپذیر منبعی برای حیات معقول انسان خواهد بود. می‌توان گفت: همه‌ی صاحب‌نظرانی که وارد میدان پر ابعاد انسان کامل گشته‌اند چه از هم کیشان خود امیرالمومنین که از دیدگاه ارزشهای اسلامی دوری نگریسته‌اند و چه از صاحب‌نظرانی که بدون تکیه بر اصول و ارزشهای اسلامی و فقط از آن دیدگاه که این فرزند ابیطالب تجسمی بسیار روشن از عالیترین اصول و ارزشهای انسانی بوده است، در یک نقطه اتفاق نظر دارد اگر چه آن نکته را با یک کلمه‌ی مشخص بیان نکرده‌اند و آن عبارتست از اینکه شکوفائی یک عشق ربانی ناب در درون وی به وجود آمده است که توانسته است از مطلقى وابسته به کمال مطلق در حد اعلا برخوردار گردد. دلیل بسیار روشن به وجود آمدن چنین مطلقى در روح پاک امیرالمومنین علیه‌السلام اتصاف آن روح بزرگ است با: ۱- با صدق محض. ۲- عدالت محض. ۳- دریافت احترام منطقی ذات انسان که آن مذهب انسانی که به اصطلاح (اومانسیم) نامیده می‌شود، در برابر آن بسیار ناچیز و فاقد یک منطقی

اساسی است. ۴- عفو و گذشت کریمانه از کسانی که به شخص او ستم ورزیده‌اند، بدون اختصاص به شخصی یا نژاد و قبیله‌ای. ۵- شناخت انسان آنچنانکه هست و شناخت انسان آنچنانکه باید. ۶- شجاعت و دلاوری در حد اعلا. ۷- تعظیم و تکریم احساس وظیفه و انجام آن در مافوق سوداگری پاداش و گریز از کیفر. ۸- مراعات قانون بسیار حساس هدف و وسیله. ۹- تخت محاسبه قرار دادن خود در همه‌ی لحظات زندگی. ۱۰- مالکیت بر قدرت برای توجیه و بهره‌برداری از آن، در آن، در راه خیرات، نه بردگی و مملوکیت به قدرت. بدانجهت که این اوصاف کمالی بدون وابستگی به عوامل و انگیزه‌های متنوع خودطبیعی و لذت جوئی و کامکاری، در روح پاک امیرالمومنین (ع) به وجود آمده، بهترین دلیل آنست که اداره کننده‌ی این اوصاف بزرگ کمال مطلق بوده است. ما برای توضیح این وابستگیهای مطلق انسانی با مطلق الهی، هیچ کلمه‌ای شایسته‌تر از عشق به معنای حقیقی آن پیدا

نکرده‌ایم، زیرا با ملاحظه‌ی دقیق در هر یک از اوصاف دهگانه‌ی بالا، این مختص را در همه‌ی آنها می‌بینیم که در هستی و ادامه‌ی هر یک از آنها عبور از خودطبیعی و ورود به حوزه‌ی اعلائی من ملکوتی ضرورت دارد. ورود به این حوزه‌ی اعلائی من ملکوتی فقط و فقط

قط با اجذاب کامل به ملکوت الهی امکان‌پذیر است. عشق به این معنا است که می‌تواند هم هدف هستی را برای آدمی بیاموزد و هم عامل کشش انسانی به ملکوت الهی و رهائی از علائق گوناگون خودطبیعی بوده باشد. عاشق شو ارنه روزی کار جهان سرآید ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی این عشق و اجذاب بود که در تاریکی شبهای دیجور ورد زبان امیرالمومنین بوده است: و اجعل لسانی بذکرک لهجا و قلبی لحبک متیما (پروردگارا، زبانم را به یادت گویا ساز و دلم را عاشق بیقرار محبت فرما). مقدمه‌ی یکم - مقصود از شناخت علی (ع) از دیدگاه خود علی (ع) نه برای شناخت یک شخصیت معین در برهه‌ای معین از تاریخ است، بلکه منظور شناخت قوانین تجسم یافته در آن انسان کامل است که هر یک از گفتار و کردارش اگر از مشخصات فردی مربوط به محیط و اجتماع تجرید شود صورت قانون به خود می‌گیرد. مقدمه‌ی دوم - این اعتلائی روحی والا که عشق حقیقی و عشق ربانی نامیده می‌شود، با عظمت تر از آن است که با شناخت رفتارها و نمودهای زندگی و گفتارهای معمولی چنین عاشق بزرگ، قابل توصیف و تمیز گردد، اگر چه همان رفتارها و نمودها و گفتارها هم برای کسانی که شامه‌ی قوی در استشمام حقایق دارند، تا حدودی می‌توان

ند روشنگر سطوح ابتدائی عشق برین بوده باشند. سر من از ناله‌ی من دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست بالاتر از این، نه تنها این عشق را که به جهت عالی را در روح یک انسان کامل به وجود آورده است، کسان دیگر می‌خواهند آن را توصیف نمایند، نمی‌توانند از عهده‌ی آن برآیند، بلکه خود عاشق نیز از بیان شروع آنچه که در درونش می‌گذرد یا ناتوان است و یا کسی را پیدا نخواهد کرد که قدرت شنیدن و هضم آن را داشته باشد. بر لبش قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازا عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند چگونه می‌توان برای کسانی که عشقهای مجازی و رنگ پرستی، ارواح آنانرا بیمار کرده است توضیح داد که: شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما ای دوای نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما؟! به همین دلیل است که جویندگان شناخت انسان و عظمت‌های او مجبورند ماهیت یا مختصات این اعتلائی روحی را از زبان خود آن انسانهای کامل بشنوند، چنانکه باید عشق حقیقی و اوصاف آن را از خود عشق پرسید: عشق امر کل ما رقع‌ای، او قلزوم و ما قطره‌ای او ص

د دلیل آورده و ما کرده استدلالها این اعتلائی روحی را نمی‌توان با قالبهای عقل نظری و اراده‌های متعلق به امور مطلوب حیات طبیعی محدود ساخت، این عقل نظری! عقل بند رهروانست ای پسر آن رها کن ره عیانست ای پسر وقتی که عقل نظری بندی بر پای رهرو باشد، دلش فریبده و جانس حجاب می‌گردد. عقل بند و دل فریب جان حجاب راه از این هر سه نهانست ای پسر عشق کار نازکان نرم نیست عشق کار پهلوانست ای پسر عشق را از کس می‌پرس از عشق پرس عشق خود خورشید جانست ای پسر ترجمانی منش محتاج نیست عشق خود را ترجمانست ای پسر به همین جهت است که مولوی علاقه‌ی شدیدی نشان می‌دهد به اینکه خود علی بن ابیطالب (ع) مقداری درباره‌ی آنچه که می‌بیند با ما گفتگو کند: راز بگشا ای علی مرتضی ای پس از سوءالقضا، حسن‌القضا ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای مقدمه‌ی سوم - یک اصل بسیار مهم و ارزنده‌ای در فعالیت‌های عالی و روانی وجود دارد که برای توضیح علی (ع) از دیدگاه علی (ع) متذکر شویم. این اصل چنین است که: هر اندازه شخصیت یک انسان از رشد و تکامل بیشتر برخوردار باشد، به همان اندازه می‌تواند شخصیت خود را از اختلاط با نموده

ای طبیعی دو جهان درونی و برونی تجرید و رها نموده، آن را چنان برای خود مطرح نماید که یک حقیقت عینی خارج از ذات خود را. و اهمیت این فعالیت روانی به قدری است که می‌توان گفت: آدمی از آن هنگام از مرز حیوان و انسان عبور کرده وارد

قلمرو انسانیت می‌گردد که بتواند شخصیت خود را برای خویشتن برنهد. و در این برنهادن هر اندازه از نظارت و سلطه‌ی بیشتر بر شخصیت خود برخوردار باشد، از رشد و تعالی بیشتری بهره‌مند است. اینست دلیل عظمت و پایداری آثار مربوط به انسان‌شناسی نوابغی که بدون ادعای روانشناسی حرفه‌ای، واقعیات و حقایق بسیار باارزش را درباره‌ی موجودیت درونی انسانها به بشریت تقدیم کرده‌اند. آنان متفکرانی بوده‌اند که قدرت نفوذ و آگاهی به لابلای سطوح شخصیت خود را (چه بطور مستقل و چه در حال ارتباط با انگیزه‌ها و عوامل موثر در شخصیت و قدرت در هر چه که با آن ارتباط برقرار می‌کند) در حد عالی دارا بوده‌اند. اما عامل اصلی این تجرید و برنهادن، عبارتست از جلوگیری منطقی میعان و انعطاف شخصیت به پدیده‌های جهان برونی و نوسانات درونی که دائما در صدد اشغال سطوح شخصیت می‌باشند. این جلوگیری منطقی که نام دیگرش تقوی است، بزرگترین نتیجه‌ای را که

ه به بار می‌آورد، به وجود آمدن مالکیت بر شخصیت است. بذر اولی این مالکیت در خود شخصیت کاشته شده است، چنانکه بذر خودطبیعی در متن حیات طبیعی کاشته شده و با روئیدن طبیعی‌اش تدریجا به فعالیت خودگردانی می‌پردازد. این مالکیت اعجاز‌آمیز در پیشرفت تدریجی خود ناشی از ارزیابی از واقعیات گسترده در جلو چشمان آدمی با شایستگی برخوردار از فیوضات ربانی است که می‌تواند همه‌ی موجودیت او را چه در قلمرو محیط و اجتماع و چه در قلمرو درونیش در هر لحظه که بخواهد، چنان برای درک و دریافت مطرح نماید که دست و پای خود را در روز روشن مورد توجه قرار بدهد. همه می‌دانیم که امیرالمومنین علیه‌السلام از این مالکیت بر شخصیت در حد اعلا برخوردار بوده است، زیرا با نظر به همه‌ی جریانات زندگی امیرالمومنین که امکان هر گونه اختلاط شخصیت وی را با انواع عوامل جبرنما و جالب درونی و برونی در بر داشت، چنان بود که گوئی شخصیت او در مافوق طبیعت روئیده و در فوق طبیعت بارور شده و به راه خود رفته است، وصول او به چنان مالکیت قطعی بوده است. به همین دلیل است که با آماده کردن همه‌ی سطوح روانی خود از امیرالمومنین (ع) تقاضا می‌کنیم که- راز بگشا ای علی مرتضی ای پس از

سوءالقضاء حسن‌القضاء ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای از تو بر ما تافت پنهان چون کنی بی زبان چون ماه پرتو می‌زنی لیک اگر در گفت آید قرص ماه شب روان را زودتر آرد براه ماه بی گفتن چو باشد رهنما چون بگوید شد ضیاء اندر ضیاء چون تو بایی آن مدینه‌ی علم را چون شعاعی آفتاب حلم را باز باش ای باب بر جویای باب تا رسند از تو قشور اندر لباب باز باش ای باب رحمت تا ابد بارگاه ما له کفوا احد مقدمه‌ی چهارم- یک اصل بسیار ارزنده و بااهمیت دیگرست که نه تنها می‌تواند روشننگر عالیترین نمود روحی یک انسان کامل بوده باشد، بلکه می‌تواند صدها ابهام و مشکلاتی را که سر راه رهروان کوی کمالات انسانی را می‌گیرد، حل و فصل نماید و راه سلوک به منزلگه حقیقت را هموار بسازد. این اصل بیان‌کننده‌ی جریان صعودی از خودخواهی و لذت پرستی بر قله‌ی شایستگی و حرکت از قله‌ی شایستگی به مرتفعترین قله‌ی ارزشها است که احساس بایستگی نامیده می‌شود. این اصل چنین است: هر گونه خیر و کمال که در مراحل پیش از شکوفائی استعدادها اضافه بر موجودیت انسانی تلقی می‌شود، با ورود به مراحل عالی شکوفائی تبدیل به بایستگی (من چن

انکه باید) می‌گردد. توضیح این اصل بدین قرار است: هنگامیکه آدمی در مراحل درکها و خواسته‌های طبیعی محض حرکت می‌کند و همه‌ی اندیشه‌ها و احساساتش در راه این درک و خواسته‌ها و فعالیت می‌کند و همه‌ی آنها در استخدام خودطبیعی مشغول کار می‌شوند، اگر یک کار خیر انسانی انجام بدهد، مثلا با اینکه می‌توانست به جهت داشتن قدرت، حق شخصی یا جمعی را در راه سود شخصی خود پایمال کند، ولی بر خلاف جریان معمولی تفکرات و خواسته‌هایش، عدالت می‌ورزد و حق آن شخص یا جمع پایمال نمی‌کند، اگر وضع روحی این انسان را دقیقا مورد بررسی قرار دهیم، خواهیم دید این عدالت را که انجام داده و این قدم انسانی را که برداشته است، یک حقیقت مافوق موجودیت و استعدادهای خود تلقی نموده، آفرینها به خود می‌گوید و به‌به‌ها نثار خویشتن می‌کند و در موقع عبور از خیابانها و کوچه‌ها چنین گمان می‌کند که نه تنها همه‌ی مردم از کوچک و بزرگ به او آفرینها می‌گویند، بلکه در و دیوار و درختان و ماشینهای ناآگاه هم او را می‌ستایند و احسنت احسنتها برای او به راه انداخته‌اند!!

اینگونه تلقی در بدست آوردن امتیازات و خیرات انسانی برای چنین اشخاصی که جریان شئون زندگی آنان با مدیریت و فرم اندهی خودطبیعی می‌گذرد، کاملاً طبیعی است. در صورتیکه پیشرفت آدمی در درک و شعور درباره‌ی موجودیت و استعدادها از یک طرف و عنایات خداوندی دریای و کمک و توفیق درباره‌ی انسانی که اراده‌ی گردیدن تکاملی می‌نماید، خیرات و امتیازات صادره از انسان را مستند به عوامل و انگیزه‌هایی می‌نماید که صدور آن خیرات و امتیازات با نظر به آن عوامل و انگیزه‌ها حالت بایستگی پیدا می‌کند. البته مقصود از بایستگی در این مسئله جبر خارج از منطقه‌ی ارزشها نیست، بلکه مقصود درک رابطه‌ی تلازم مابین من چنین هستم که می‌توانم آن خیرات و امتیازات را بدست بیاورم و باید چنین باشم یعنی در طبیعت روحی من استعداد عدالت ورزیدن وجود دارد و اگر در مسیر عمل به این فضیلت عظمی قرار بگیرم، کاری مافوق طبیعت خود انجام نداده‌ام. وقتی که آدمی با این درک و شعور عمل به عدالت می‌نماید، به خوبی احساس می‌کند که کاری اضافه بر موجودیت خود انجام نداده است که موجب به وجود آمدن لذت در خودطبیعی و تورم آن گردد. یک مثال ساده‌تر را در نظر بگیریم: آیا تاکنون شنیده‌اید که یک انسان عاقل نفس کشیدن را امتیازی فوق طبیعت خود تلقی نموده و برای خود آفرینها و به‌به‌ها نثار کند و دست نوازش

روی خودطبیعی بکشد و آن را متورم بسازد؟! نه هرگز تاکنون چنین چیزی در تاریخ بشری شنیده نشده است و بعد از این هم شنیده نخواهد شد. چرا؟ برای اینکه موجود زنده بدون تنفس توانمندی حیات ندارد. همچنین آن انسانیکه از خودطبیعی، خود ایده‌آل را ساخته و از خود ایده‌آل به خود اعلای ملکوتی رسیده است همه‌ی فضیلت‌های انسانی و خیرات و کمالات را مانند تنفس بر چنین حیاتی که به دست آورده است، تلقی می‌نماید، به این معنی که اگر احساس توانائی اتصاف به آنها را داشته باشد و با این حال آنها را به دست نیاورد، خود را مرده‌ای می‌داند که حرکت می‌کند. این اصل پاسخ سئوالات دو مسئله است: یکی اینکه چگونه می‌توان روان آدمی را از دو بیماری خود بزرگ بینی و خود کوچک بینی (احساس حقارت) نجات داد؟ دوم اینکه - پدیده‌ی آزادی در احساس بایستگی چگونه تفسیر و توجیه می‌گردد؟ اما مسئله یکم - بدین ترتیب حل و فصل می‌شود که هر اندازه که آشنائی انسان با موجودیت خود رو به افزایش بود، مسلم است که به وجود امکانات و استعداد‌های بیشتری در خود پی خواهد برد. این آشنائی و توجه مستلزم آگاهی‌های بیشتر به ظرفیت و به فعلیت رسیدن آن استعدادها بوده امتیازات و خیرات بدست آمده را حرکت

تی در موجودیت خود آنچنانکه هست تلقی نموده نه برای بیماری خود بزرگ بینی مبتلا - خواهد شد و نه بیماری خود کوچک بینی، زیرا با آن آگاهیها تصدیق خواهد کرد که مختصات عالم اکبر مقتضی این حرکات تکاملی است که حتی خود این حرکات هم بالا - حول و لا - قوه الا - بالله اشباع شده است. حل مسئله‌ی دوم به این ترتیب است که خود نیروی آزادی و انتخاب که در موجودیت آدمی به ودیعت نهاده شده است مربوط به مشیت بالغه‌ی خداوندیست و با داشتن چنین نیرو و امکانات و استعداد‌های عالی فقط عمل انتخاب و برخورداری از نیروهای آزادی شکوفا در اختیار مربوط به او است. عمل این آزادی و انتخاب که مربوط به خود انسان و ملاک مسئولیت و ارزشهای شخصیتی او است، همان اختیار است که عبارتست از نظارت و سلطه‌ی شخصیت به دو قطب مثبت و منفی کار اگر همین اختیار در آن لحظات که به وجود می‌آید، به خوبی مورد تجزیه و تحلیل قرار بگیرد، خواهیم دید همه‌ی واحدها و روابط و زمینه‌های برون ذاتی اختیار واقعیاتی هستند که در مجرای قوانین عمومی عالم هستی در جریانند، و هر کاری که از روی اختیار صادر می‌گردد، به هیچ وجه بطور تساوی دو قطب مثبت و منفی کار در پهنه‌ی عالم هستی نقش نمی‌بندد، زیرا این

تساوی احساسی است در درون صادر کننده‌ی کار اختیاری که از قدرت او بر انتخاب یکی از چند راه یا یکی از چند موضوع ناشی می‌گردد. اساسیترین و بااهمیت‌ترین فعالیت روانی انسان همین سلطه‌ی و نظارت شخصیت وی بر کاریست که صادر می‌کند. این فعالیت نشان دهنده‌ی اوج ارتقای انسانس بر قله‌ی مرتفع حیات معقول است که شکوفائی ابعاد و ابتهاج ذات

عامل اساسی آن است. این شکوفائی و ابتهاج که همراه با درک هستی من چنین شاید یا چنین شاید هستی من است نمی گذارد آدمی نه مبتلا به بیماری خود بزرگ بینی شود و نه در سیه چال احساس حقارت سقوط کند. این دو مقدمه‌ی اخیر در مجلد اول از همین ترجمه و تفسیر با بیان دیگر مطرح شده است. بنابراین، هر چه را که امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی توضیح شخصیت خود ابراز فرماید و هر اطلاعی که از هدف گیریها و فعالیت‌های خود بدهد، در حقیقت توصیفی از واقعیتی است که بدون دخالت خودطبیعی و هدف گیریهای خودنمائی بیان می‌دارد. در کتاب نهج‌البلاغه با این توصیف که امیرالمومنین (ع) در توضیح واقعیت خویش فرموده است، روبرو می‌شویم: ۱- ینحدر عنی السیل و لا یرقی الی الطیر (سیلهای خروشان حقایق از من سرازیر می‌شود، و سبکبالان تیز پرواز فضای رشد و کمال توانائی وصول به من را ندارد). این توصیف مستند به اتصال فرزند ابیطالب به گیرنده‌های وحی الهی محمد بن عبدالله (ص) و اراده‌ی جدی پرواز خود آن بزرگوار در فضای رشد و کمال بوده است. ۲- اما و الذی فلق الحبه و برا النسمة لو لا حضور الحاضر و قیام الحجة به وجود الناصر و ما اخذ الله علی العلما ان لا یقاروا علی کظه ظالم و لا سبغ مظلوم لالقیة جبلها علی غاربها و لسقیة آخرها بکاس اولها و لالفیتم دنیا کم هذه ازهد عندی من عطفه عز (سوگند به آن خدائی که دانه را شکافت و روح را آفرید، اگر گروهی برای یاری من آماده نبود و حجت خداوندی با وجود یاوران بر من تمام نمی‌گشت و پیمان الهی با دانایان درباره‌ی عدم تحمل پرخوری ستمکار و گرسنگی ستمدیده نبود، مهار این زمامداری را بر دوشش می‌انداختم و انجام آن را مانند آغازش با پیاله‌ی بی‌اعتنائی سیراب می‌کردم. در آن هنگام می‌فهمیدند که این دنیای شما در نزد من از اخلاط دماغ یک بز ناچیزتر است). عظمت حیات معقول در درجه‌ای است که ریاست و زمامداری به همه‌ی بشریت در همه‌ی جوامع و در همه‌ی دورانها، نمی‌تواند آن را مختل بسازد، زیرا حیات معقول خود برتر بینی را پلیدت

رین عامل تباهی می‌داند. ۳- و الذی بعثه بالحق واصطفاه علی الخلق ما انطق الا صادقا (سوگند به آن خدائی که پیامبر را به حق برانگیخته و او را بر همه‌ی مردم برگزیده است، سخنی جز صدق نمی‌گویم). شخصیت والای علی بن ابیطالب جوهر اساسی خود را از ارتباط مستقیم و بی‌پرده با واقعیات دریافته است. چگونه می‌تواند آن واقعیات دریافت شده را پرده‌پوشی کند و خلاف آنچه را که دریافته است، ابراز نماید. ۴- بنا اهتدیتم فی الظلماء و تسنتم العلیاء و بنا انفجرتم عن السرار (به وسیله‌ی ما هدایت شدید و به عظمت‌های انسانی صعود نمودید و از تاریکیهای جاهلیت به بامداد اسلام رسیدید). حقیقت اینست که انسانها در فروغ این کمال یافتگان هدایت می‌یابند و از تاریکی شبهای جهل و نادانی به بامداد کمال رسیدند. ۵- غرب رای امری تخلف عنی ما شککت فی الحق مداریته (اندیشه‌ی کسی که از من دور شده است، پوچ و از واقعیات بریده است). از موقعیکه حق به من نشان داده شده است، تردیدی نداشته‌ام. بینوا و بدبخت کسی است که آدرس جان خود را به جای اینکه از جان جانان بگیرد، از گمشدگان سرابه‌ای آب نما جستجو نماید. او حق را دیده است، پس اوست آشنای جان ما. ۶- و الله لابن ابیطالب آ

نس بالموت من الطفل بئدی امه (سوگند به خدا، فرزند ابیطالب به مرگ مانوستر است از کودک شیرخوار به پستان مادرش). مگر او نیست که معنای حقیقی حیات را دریافته است؟! مگر او نیست که حیات و موت را در دو صحنه‌ی گوناگون از پیشگاه خدا می‌داند؟ ۷- بل اندمجت علی علم لو بحت به لاضطربتم اضطراب الارشیه فی الطوی البعیده (بلکه من در علمی غوطه‌ورم که اگر آن را به زبان بیاورم مانند طناب آویزان در چاه عمیق مضطرب خواهید گشت). بر لبش قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازه‌ها عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند هر که را اسرار حق آموخته‌اند مهر کردند و لبانش دوختند ۸- سترنی عنکم جلباب الدین و بصرنیکم صدق النیه (پرده‌ی دین مرا از شما پوشیده است، و صدق نیتی که دارم مرا بر شما بینا ساخته است). شما بحسب موقعیت پستی که در دین به خود گرفته و از حقایق آن دور مانده‌اید، مرا نمی‌شناسید، ولی من با نیت پاک و درون صاف همه‌ی شما را می‌شناسم. ۹- اقمتم لکم علی سنن الحق فی جواد المضله حیث تلتقون و لا دلیل و تحتفرون و لاتمیهون (من در سر راههای روشن حق که از میان جاههای گوناگون ضلالت کشیده است، نگهبانی شما را به عه

ده دارم. شما در آن جاده‌های گمراه کننده به یکدیگر می‌پیوندید، بدون اینکه راهنمایی داشته باشید و چاههایی را می‌کنید بدون اینکه به آبی برسید که شما را سیراب نماید) من آن رهبر الهی هستم که تا قدرت دارم و تا آخرین حد امکان از ارشاد و راهنمایی شما حتی در مشکلترین و باریکترین موقعیتها دست برنخواهم داشت. ۱۰- و لکنی اضرب بالمقبل الی الحق المدبر عنه و با لسمع المطیع العاصی المریب ابدًا حتی یاتی علی یومی (و لکن من همواره و تا آنگاه که اجلم فرا رسد به کمک یاران حق، کسانی را که از حق رویگردان شده‌اند و به وسیله‌ی انسانهای شنونده و مطیع، تبهکاران معصیت کار غوطه‌وران در تردید را خواهم کوفت). اینست وظیفه‌ی من که لحظه‌ای از حمایت حق دست برندارم و نگذارم باطل و باطل گرایان حیات انسانها را بازیچه‌ی خود قرار بدهند. ۱۱- و ان معی لبصیرتی ما لبست علی نفسی و لالیس علی (قطعی است که من همواره با بینائی‌ام راه می‌روم، هرگز خود را نفریفته‌ام و کسی هم نتوانسته است مرا بفریبد و به اشتباه بیندازد). من که فریب کسی را نخورده‌ام، برای اینست که هرگز در صدد فریفتن خود بر نیامده‌ام. ۱۲- و ایم الله لافرطن لهم حوضًا انا ماتحه لا یصدرون عنه و لا

یعودون الیه (سوگند به خدا، حوضی برای آنان پر نخواهم که تحصیل کننده‌ی آن آب از چاه خود من هستم، از آن حوض بیرون نخواهند آمد و به آن حوض برنخواهند گشت. (این معنی ابهام‌انگیز است. در نسخه‌ی دکتر صبحی صالح به جای لافرطن، لافرطن ثبت شده است و این معنی روشتر است: حوضی برای آنان پر خواهم کرد که ساقی آن خودم باشم، یعنی آن نظم زندگی را که من برای شما صلاح دیده‌ام کسی جز من توانائی هموار ساختن آن را برای ورود و خروج ندارد. ۱۳- و الله ما کتمت و شمه و لا کذبت کذبہ (سوگند به خدا کلمه‌ای را مخفی نکرده‌ام و هیچ دروغی نگفته‌ام). من هرگز با خویشتن مبارزه نمی‌کنم، دروغ مبارزه با خویشتن است، زیرا ابراز خلاف واقعیت که جزئی از سطح آگاه روح شده است مبارزه با روح است. ۱۴- و الله ما انکروا علی منکرا و لا جعلوا بینی و بینهم نصفًا (سوگند به خدا، نه کار ناشایستی از من دیده‌اند و نه در میان من و خودشان انصاف ورزیده‌اند). آیا معلولی بدون علت؟! رویارویی خصمانه‌ی این مردم با من، بدون اینکه دلیلی بر خصومت خود بیاورند، روشترین دلیل تباهی خرد و منطق در برابر هوی و هوسهای انسانی است. ۱۵- الی الله اشکو من معشر یعیشون جهالا و یموتون ضلالًا (شک

ایت به خدا می‌برم از گروهی که نادان زندگی می‌کنند و گمراه می‌میرند). خداوندا، چه کنم با این انسان نماهائی که از علم می‌گریزند و از رشد و کمال متنفرند، زندگی آنها غوطه‌ور در جهالت، مرگشان در گمراهی! ۱۶- و انی لراض بحجه الله علیهم و علمه فیهم (من به حجت خداوندی علیه آنان و علم او به همه‌ی حالات آنان خرسندم). حال که خدای من به حال من و آنان آگاهست، چه باکی دارم. خداوندا تو می‌دانی اینست عامل محرک حیات و امید من. ۱۷- و من العجب بعنهم الی ان ابرز للطعان و ان اصبر للجلاد!! هبلتهم الهبول، لقد کنت و ما اهدد للحرب و لارهب بالضرب (شگفتا، برای من پیام فرستاده‌اند که آماده‌ی جنگ شوم و به مشقت نبرد تحمل کنم!! زنها به ماتمشان بنشینند، من تاکنون هرگز با جنگ تهدید نشده‌ام و کسی مرا با زد و خورد نترسانده است). آری، برای شجاعترین مرد تاریخ و جدیت‌ترین قیافه‌ی بشری گاهی تبسم مختصری هم لازم است و آن موقعی است که روبه صفتان بزدل این شیر خدا را تهدید به جنگ نمایند!! ۱۸- و انی لعلی یقین من ربی و غیر شبهه من دینی (و قطعاً، من بر مبنای یقین پروردگارم استوارم و بدون شبهه‌ای در دینم حرکت می‌کنم). شک و تردید در حق و حقیقت پس از دیدن آن

و پس از اختلاط آن با همه‌ی سطوح روح آدمی امکان‌ناپذیر است. ۱۹- و لعمری ما علی من قتال من خالف الحق و خابط الغی من ادهان و لا- ایهان (سوگند به زندگیم، برای من در نبرد با مخالف حق و کسیکه در گمراهی غوطه‌ور است، نه تصنع و نفاق امکان‌پذیر است و نه سستی). چون حق و حقیقت و عظمت آن را دیده‌ام، دیگر نمی‌توانم روپوشی در اجرای حق و سستی در بکار بردن آن روا بدارم. ۲۰- اللهم انی قد مللتهم و ملونی و سئمتهم و سئموننی فابدلنی بهم خیرًا منهم و ابدلهم بی شرا منی (خداوندا، من آنان را خسته و ملول کرده‌ام و آنان نیز مرا خسته و ملول نموده‌اند، خدایا، بهتر از آنان را به جای آنان بر من عطا فرما، و بدتر از من را به جای من به آنان نصیب فرما). اینست تضاد حیات طبیعی با حیات معقول، تضادی است ناسازگار. ۲۱- فنظرت فاذا لیس لی

معین الاهل بی‌تی فضنت بهم عن الموت و اغضیت عن القذی و شربت علی الشجی و صبرت علی اخذ الکظم و علی امر من طعم العلقم (پس نگریستم، یاوری جز دودمانم برای خود نیافتم، آنان را از عرضه به مرگ نگه داشتم و چشم بر خسی که در آن بود نهادم و با گلوی گرفته، اندوه آشامیدم و بر فرو دادن ناگواریها و تلختر از طعم زهر آگین درخت علقم تح

مل نمودم). تلخی مشاهده‌ی جهالتها و پستیهای شما تلختر از شرنگهای جانگزا است که باید آن را تحمل کنم. ۲۲- یا اشباه الرجال و لا- رجال، حلوم الاطفال و عقول ربات الحجال لوددت انی لم ارکم و لم اعرفکم (ای انسان نماهای نایمان، رویاهای کودکان در دلتان، عقول حجله نشینان خودآرا در مغزهایتان، ای کاش شما را نمی‌دیدم و شما را نمی‌شناختم). ای کاش، شما انسانهای بی‌هدف را نمی‌دیدم و از این همه جراحات روحی در امان بودم. ۲۳- قاتلکم الله لقد ملاتم قلبی قیحا و شحنتم صدری غیظا و جرعتونی تغب التهمام انفاسا و افسدتم علی رایبی بالعصیان و الخذلان حتی قلت قریش: ان ابن ابیطالب رجل شجاع و لکن لا علم له بالحرب. لله ابوهم و هل احد منهم اشد لها مراسا منی، و اقدم فیها مقاما منی لقد نهضت فیها و ما بلغت العشرين وها انا قد ذرفت علی الستین و لکن لا رای لمن لا یطاع. (خدا نابودتان کند، قلبم را با خونابه پر کردید و سینه‌ام را از خشم مالا مال نموده و غمهای متوالی را جرعه پس از جرعه به من خوراندید، رای و نظرم را با نافرمانی و تنها گذاشتن من مختل ساختید، تا آنجا که قریش گفتند: فرزند ابیطالب مردیست دلاور، ولی فنون جنگی را نمی‌داند. خدا پدرشان را حفظ

کند، آیا در میان آنان کسی در امور جنگی بامهارت تر و باسابقه‌تر از من وجود دارد؟! من هنوز به بیست سالگی نرسیده‌ام قیام به تکاپو در جنگ نموده‌ام، هم اکنون سالیان عمرم را از شصت تجاوز (ولی چه کنم) کسی که اطاعت نشود رایبی ندارد.) من دلی خونین و سینه‌اش پر درد از تهمتهای ناروای شما دارم. آیا براستی این حرفها را که می‌زنید خودتان آنها را باور دارید؟ آیا من دارای نیروئی بی‌تدبیرم؟! این همه پیروزیها را در دهها جنگ و جهاد متنوع که قدرت و شجاعت برای اداره‌ی آنها یک عنصر محدود است، فقط با قدرت و شجاعت موفق شده‌ام؟! بروید برای سرپوش گذاشتن به ناتوانیها و سست عنصریها و پلیدیهای خود به بهانه‌ی دیگر بتراشید. ۲۴- ای دار بعد دارکم تمنعون و مع ای امام بعدی تقاتلون (از کدامین وطن جز وطن خود دفاع خواهید کرد و بر رهبری کدامین پیشوائی بعد از من وارد نبرد خواهید گشت). ای بی‌وطنهای بی‌رهبر که آشیانه‌ی زندگی خود را دو دستی به دیگران تقدیم می‌کنید و رهبری چون من که آشنائی کامل با جان شما و حق و حقیقت دارم، اثری در شما نمی‌گذارد، فاین تذهبون (پس به کجا می‌روید). ۲۵- قال عبدالله بن عباس: دخلت علی امیرالمومنین بذی قار و هو یخصف نعله،

فقال لی: ما قیمة هذه النعل؟ فقلت: لا- قیمة لها. فقال علیه السلام: و الله لهی احب الی من امرتکم الا- ان اقیم حقا او ادفع باطلا- (ابن عباس می‌گوید در ذی قار (محللی است نزدیکی بصره) به امیرالمومنین (ع) وارد شدم، او کفش خود را وصله می‌کرد. به من فرمود: قیمت این کفش چیست؟ عرض کردم: قیمتی ندارد. فرمود: سوگند به خدا، این کفش در نزد من از زمامداری بر شما محبوبتر است مگر اینکه حقی را برپا دارم یا باطلی را از بین ببرم). چه عشق و علاقه به حکومت بر اجسام بدون ارواح داشته باشم که هوی و هوس و چند شخصیتی به آنان حکومت می‌کند، عشق من بر جانهای شماست که ناآگاه تشنه‌ی عدالتند. ۲۶- فلانقبن الباطل حتی یخرج الحق من جنبه، مالی و لقریش! و الله لقد قاتلهم کافرین و لاقاتلنهم مفتونین و انی لصاحبهم بالامس کما انا صاحبهم الیوم (به یقین، باطل را می‌شکافم تا حق از پهلوی آن بیرون بیاید، قریش از من چه می‌خواهد، سوگند به خدا، من با آنان در در آن زمان که کافر بودند، جنگیده‌ام و اکنون که فریب خورده و فساد به راه انداخته‌اند، خواهم جنگید و من همان مقاومت کننده‌ی دیروز در برابرشان هستم، چنانکه امروز رویارویشان ایستاده‌ام). بروید به این قریش بگوئی

د: هر فریادی که می‌تواند بزند و هر کارشکنی که دارد به راه بیندازد، من حق را پایمال هواهای شیطانی شما نخواهم کرد. من زندگی را بدون اجابت حق که با فروغ الهی‌اش مرا از میان باطلها می‌خواند پوچ می‌بینم، چه رسد به خلافت و زمامداری بر مثنی اجسام بی‌ارواح. ۲۷- و لم آت لا ابا لکم بجرا و لا اردت لکم ضرا (ای مردم بی‌اصل، من برای شما در زمامداریم شری نیآورده‌ام و

ضروری برای شما نخواسته‌ام). من که عاشق خیر و کمالم، و خیر و کمال را برای همه‌ی انسانها می‌خواهم، آیا با خواستن شر و فساد برای شما به مبارزه با خویشتن برمی‌خیزم؟! ۲۸- کالجبل لا تحرکه القواصف و لا تزبله العواصف، لم یکن لاحد فی مهمز و لا لقاتل فی مغمز. الدلیل عندی عزیز حتی آخذ الحق له و القوی عندی ضعیف حتی آخذ الحق منه. رضینا عن الله قضائه و سلمنا الله امره، اترانی اکذب علی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم؟! والله لانا اول من صدقه فلا- اکون اول من کذب علیه. (من در آن رویدادهای تند و پرفراز و نشیب و متزلزل کننده مانند کوهی بودم که هیچ عامل کوبنده‌ای آنان را از جا نمی‌کند و هیچ باد طوفانی و تندوزی آن را از وضعی که دارد دگرگون نمی‌سازد. هیچ کسی عیبی در من نگرفت و برا

ی هیچ گوینده‌ای حق انتقاد درباره‌ی من وجود نداشت. مردم بینوا در نزد من عزیز است تا حقش را از زورگویان بگیرم و قدرتمند در نزد من حقیر و ناتوان است تا حق دیگران را از او بگیرم. ما به قضای خداوندی خوشنودیم و امر خداوندی را برای او پذیرفته‌ایم. آیا چنین می‌پنداری که من به پیامبر خدا دروغ می‌گویم؟! سوگند به خدا، اولین کسی که او را تصدیق نموده است، من بوده‌ام و من اولین دروغگو درباره‌ی پیامبر نخواهم بود). با شما سست عنصران چگونه می‌توان از استقلال شخصیت سخن گفت که طعم عظمت آن را نچشیده‌اند. استقلال من از الگوها و اندازه‌گیری‌هایی که شما برای زندگی دارید، شما را به اشتباه انداخته و مبتلا به خطا و انحراف کرده است. بیائید پیش، خطا و اشتباه مرا به من بگوئید. شما که تاکنون نتوانسته‌اید کوچکترین عیبی در من پیدا کنید، پس خود شما معیوبید که جای ترحم و دلسوزی می‌باشید. ۲۹- منیت بمن لا یطیع اذا امرت و لا یجیب اذا دعوت، لا ابا لکم ما تنتظرون بنصرکم ربکم؟! (من به مردمی مبتلا شده‌ام که اگر دستور بدهم اطاعت نخواهد کرد و اگر بخوانم اجابت نخواهد نمود. ای مردم بی‌اصل، برای یاری پروردگارتان در انتظار چه کسی و چه چیزی نشسته‌اید!) برای

مجاهدت در راه خدا در انتظار چه کسی نشسته‌اید؟! در انتظار حجاج بن یوسف ثقفی خونخوار!! یا عمرو بن عاص!! ۳۰- و لقد ضربت انف هذا الامر و عینه و قلبت ظهره و بطنه فلم ارلی الا- القتال او الکفر (من بینی و چشم این رویارویی با ستمکار را بررسی نموده و ظاهر و باطن آن را مطالعه کردم، راهی برای خود نبرد یا کفر ندیدم. من در شناخت این مسائل به حد لازم و کافی اندیشیده‌ام، نتیجه‌ای جز این نمی‌بینم که یا باید با سکوت در برابر ستمکار مفسد ساکت بنشینم که این سکوت تایید ستمکار و مبارزه با خدا است که خود کفری واضح است و یا به جنگ و پیکار برخیزم که مجاهدت در راه خدا است. من راه دوم را انتخاب کرده‌ام). ۳۱- اما قولکم: اکل ذلک کراهیه الموت؟ فوالله ما ابالی ادخلت الی الموت او خرج الموت الی (اما اینکه می‌گوئید: آیا همه‌ی این ملاحظتها به جهت بیم از مرگ است؟ نه هرگز، سوگند به خدا، هیچ باکی ندارم که من به استقبال مرگ بروم یا مرگ بر من وارد بشود). شگفتا!! مرا از مرگ می‌ترساند، آیا می‌توان عاشق را با وصول به معشوقش و راهرو را با رسیدن به مقصدش تهدید کرد؟! ۳۲- فوالله ما دفعت الحرب یوما الا و انا اطمع ان تلحق بی طائفه فتهندی بی و تعشو الی ض

وئی و ذلک احب الی من ان اقلها علی ضلالها و انکانت تبوء باثامها (سوگند به خدا، من جنگ را یک روز به تاخیر نینداختم مگر به جهت علاقه به اینکه گروهی بر من ملحق شوند و به وسیله‌ی من هدایت شوند و به روشنائی من بینا گردند و این تاخیر برای من بهتر از آنست که تبه‌کار را در حال گمراهی بکشم اگر چه به گناهان خود برگردد). جنگ و پیکار برای من یک حرفه‌ی محبوب نیست، من تا آنجا که بتوانم مردم را به شعاع فروغ الهی‌ام نزدیکتر سازم، از حرکت دادن به شمشیر خودداری خواهم کرد. ۳۳- الا- و انه سیامرکم بسبی و البرائه منی. اما السب فسبونی فانه لی زکاه و لکم نجاه و اما البرائه فلا تتبروا منی فانی ولدت علی الفطره و سبقت الی الایمان و الهجره (آن مرد تبه‌کار شما را به دشنام دادن به من و بیزاری از من دستور خواهد داد. باکی نیست به من دشنام بدهید، زیرا دشنام تزکیه‌ایست برای من و رهائی از چنگال ستمکاران است برای شما، ولی از من بیزاری مجوئید، زیرا من بر فطرت توحید و اسلام زائیده شده‌ام و بر ایمان و هجرت از همه سبقت گرفته‌ام). ناسزا و دشنام به من را تحمل کنید، مادامیکه اشاعه‌ی فساد نباشد و باعث رهائی شما از چنگال ستمگران گردد، اما از من تبری م

جوئید، تبری از من که به فطرت اسلام زائیده شده و در حیات معقول حرکت می‌کنم، نوعی تبری از اسلام است. ۳۴- و ان علی من الله جنه حصینه فاذا جاء یومی انفرج عنی و اسلمتنی، فحینئذ لایطیش السهم و لایبرء الکلم (و برای من از طرف خدا سپری است محکم و نگه دارنده، هنگامیکه واپسین روز زندگیم فرا رسد، آن سپر نفوذناپذیر از من کنار می‌شود و مرا به دست اجل می‌سپارد، در آن موقع نه تیر مرگ از من منحرف می‌شود و نه جراحت وارده بهبود می‌یابد). قضای الهی در سرنوشت زندگی و مرگ من، خطی درخشنده دارد، وظیفه‌ی من تکاپو در حیات معقول است و هیچ تدبیری آن خط درخشنده را نمی‌تواند محو نماید. ۳۵- و انی لعالم بما یصلحکم و یقیم اودکم و لکنی لاری اصلاحکم بافساد نفسی (و من آنچه را که شما را (طبق خواسته‌هایتان) اصلاح می‌کند و نافرمانی‌هایتان را برطرف می‌سازد، بخوبی می‌دانم، ولی هرگز با فاسد ساختن خودم دست به چنین اصلاحی نخواهم زد). بیهوده مغز خود را شکنجه ندهید، و بدانید که در راه برآوردن خواسته‌های حیوانی شما که آنها را صلاح خود می‌دانید، روح خود را فاسد نخواهم کرد. ۳۶- لقد علمتم انی احق الناس بها من غیری و والله لاسلمن ما سلمت امور المسلمین و

م یکن فیها جور الا علی خاصه (قطعا شما دانسته‌اید که من به این زمامداری شایسته‌تر از همه کس بودم. من سکوت و تسلیم را مادامیکه امور مسلمانان سالم و روبراه باشد و ظلمی جز برای شخص من نباشد، اختیار خواهم کرد). من هرگز به ستمگری و طغیانگری تبه‌کاران در جامعه‌ی انسانی تن نخواهم داد، سکوت من تا جائیست که فقط به شخص من ظلم شود، نه بر دیگران. ۳۷- اولم ینه امیه علمها لی عن قرفی او ماوزع الجهال سابقتی عن تهمتی و لما و عظمهم الله به ابلغ من لسانی (آیا علم و اطلاع آل امیه بر همه‌ی شئون زندگی من، آنان را از عیبجویی درباره‌ی من جلوگیری نکرده است! آیا سابقه‌ی درخشان من نادانان را از وارد ساختن تهمت بر من مانع نشده است! البته پند و عجز خداوندی بلیغتر از زبان من است (آیا به آن پندهای الهی هم گوش فرا نمی‌دهند؟!)) این اولاد امیه به علم خود در سوابق و شخصیت من اعتنای می‌کنند و نه به دستورات خداوندی در ارزیابی اصول انسانی و شخصیتها توجهی دارند! پس این نابکاران از جانم انسانها چه می‌خواهند و سخن چه کسی و کدامین مقام را خواهند شنید؟! ۳۸-

انا حجیح المارقین و خصیم المرتابین (من خصم پیروز بر مردم خارج از دینم، من دشمن غوطه‌وران در شک و تردیدم). اینست نیت درونی و رفتار عینی من: خصومت با رویگردانندگان از دین فطری اسلام و اعراض از غوطه‌وران در تردید و شک با داشتن وسیله‌ی برطرف کردن شک. ۳۹- عجباً لابن النابغه یزعم لاهل الشام ان فی دعابه و انی امر و تلعبه اعافس و امارس! لقد قال باطلا- و نطق آثما (شگفتا بر عمرو بن عاص فرزند زن زناکار! بر اهل شام چنین تلقین می‌کند که من مردی شوخ طبع و بازیگرم، با مردم به شوخی می‌پردازیم و با آنان با مزاح رفتار می‌کنم. این فرزند زن زانیه باطل می‌گوید و در گفتارش مرتکب گناه می‌گردد). بگذارید این فرزند زن نابکار هم سخنی بگوید!! می‌گوید: من مرد شوخ هستم!! این عاشق بیقرار باطل و دشمن دیرینه‌ی حق، نمی‌تواند سخنی جز باطل بگوید و دهان برای غیر گناه باز کند. آیا من و شوخی سبکسرانه؟! با اینکه جدی بودن جهان هستی و همه‌ی رویدادهای زندگی را بهتر از همه می‌دانم. ۴۰- و اعذروا من لا- حجه لکم علیه و انا هو، الم اعمل فیکم باثقل الاکبر و اترک فیکم الثقل الاصغر. قد رکزت فیکم رایه الایمان و وقفتمک علی حدود الحلال و الحرام و البستکم العافیه من عدلی و فرشتکم المعروف من قولی و فعلی و اریتمک کرائم الاخلاق من نفسی (انصاف بدهید درباره‌ی کسی

که حجتی علیه او ندارید و آن شخص منم. آیا من در میان شما به ثقل اکبر (قرآن) عمل نکرده‌ام و ثقل اصغر را (که عترت معصوم پیامبر است) برای راهنمایی در میان شما آماده نکردم. پرچم ایمان در میان شما زدم و شما را بر حدود حلال و حرام آگاه ساختم و از عدالت لباس عافیت بر شما پوشانیدم و نیکوئیها را از گفتار و کردارم برای شما گستردم و عظمتهای اخلاق را از شخصیت خودم بر شما نشان دادم). درباره‌ی ارتباطی که با من دارید و حق‌گرایی محضی که در من سراغ دارید در فکر عذر مخالفت با من باشید و بدانید که هیچ عذری ندارید. ۴۱- دعونی و التمسوا غیری فانا مستقبلون امرا له وجوه و الوان لا- تقوم له القلوب و لا- تثبت علیه العقول و ان الافاق قد اغامت و المحجه قد تنکرت و اعلموا ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب و

ان ترکتمونی فانا کاحدکم و لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن ولیموه امرکم و انا لکم وزیرا خیرا لکم منی امیرا (مرا رها کنید و کس دیگری را بدست بیاورید. زیرا ما رو به وضعیتی پیش می‌رویم که دارای وجوه و رنگهای گوناگون است و هر دلی در مقابل آنها نمی‌تواند مقاومت بیاورد و هر عقلی قدرت پایداری در برابر آنها را ندارد. بدانی

د که آفاق جامعه‌ی کنونی تیره و راهی که در پیش است ابهام‌انگیز است و بدانید که اگر درخواست شما را برای پذیرش زمامداری پذیرفتم بدون اینکه گوش به حرف منحرفین و توییح‌کنندگان بدهم، راه خود را خواهم رفت و اگر مرا به حال خودم رها کنید، من یکی از شما خواهم بود و شاید شنواترین و مطیعترین هم‌ی شما باشم. من برای وزیری بر امثال شما بهتر زمامداری می‌باشم). برای مردم بی‌پروا یک زمامدار بی‌پروا لازم است، مردمی که نخواهند راه رشد را پیش بگیرند. ۴۲- اما بعد ایها الناس فانا فقات عین الفتنه و لم تکن لیجرو علیها احد غیری بعد ان ماج غیبهها و اشدت کلبها (پس از حمد و ثنای خداوندی. ای مردم من بودم که چشم فتنه را کندم (بر فتنه پیروز شد) و در آن هنگام که تاریکی فتنه موج زد و درد بی‌درمان آن شدت گرفت، کسی جز من جرئت نمی‌کرد که وارد چنین کاری شود. کمی به خود بیایید و خوب بیندیشید، آیا جز من کسی را خواهید یافت که با آشوبگریهای مخرب مبارزه نماید و آنها را پیش از آنکه جامعه را به تباهی بکشد، ریشه‌کن نماید؟! ۴۳- فاستلونی قبل ان تفقدونی، فوالذی نفسی بیده لاتستلونی عن شیئی فیما بینکم و بین الساعه و لاعن فئه تهدی مائه و تضل مائه الا انبات

کم بناعقها و قائدها و سائقها و مناخ رکابها و محط رحالها و من یقتل من اهلها قتلا و یموت منهم موتا و لو قد فقد تمونی و نزلت بکم کرائه الامور و حواذب الخطوب لاطرق کثیر من السائلین و فشل کثیر من المسئولین (از من پرسید پیش از آنکه من از میان شما گم شوم، سوگند به آن خدائی که جان من بدست او است، سؤال نخواهید کرد از من، درباره‌ی این برهه از زمان که شما در آن زندگی می‌کنید تا ساعت نهائی، و نه درباره‌ی گروهی که صد نفر را هدایت و صد نفر را گمراه می‌کند، مگر اینکه خبر خواهم داد به نعره زنده‌ی (دعوت کننده) آن، و رهبر و توجیه کننده آن و جایگاه نشستن سواران آن گروه و جایگاهی که در آن بار و توشه خواهند انداخت، و خبر خواهم داد از کشته شدگان آن گروه و کسانی که با مرگ طبیعی خواهند مرد. اگر من از میان شما بروم و رویدادهای ناگوار بر شما فرود آید و خطرهای سخت سراغتان را بگیرد، سؤال کنندگان برای دریافت واقعیات سر پایین خواهند انداخت (چون کسی را نخواهند یافت که پاسخشان را بگوید) و عده‌ی زیادی از آنانکه مورد سؤال قرار خواهند گرفت شکست خواهند خورد). تا از دست شما نرفته‌ام، مجهولات خود را با من در میان بگذارید، زیرا اخبار همه رویداد

های سرنوشت بشری را به من اطلاع داده‌اند. ۴۴- و لقد اصیبت الامم تخاف ظلم رعاتها و اصیبت اخاف ظلم رعیتی. استنفرتکم للجهاد فلم تنفروا و اسمعتکم فلم تسمعوا و دعوتکم سرا و جهرا فلم تستجیبوا و نصحت لکم فلم تقبلوا. اشهود کغیاب و عیید کارباب اتلو علیکم الحکم فتنفرون منها و اعظکم بالموعظه البالغه فتتفرقون عنها (... امت و جوامع بشری همواره از ستمگری گردانندگانشان در بیم و هراسند و من از ظلم رعیت که به من روا می‌دارند می‌ترسم! شما را برای جهاد اعلام بسیج کردم، بسیج نشدید، حقایق را به گوش شما خواندم نشنیدید، پنهانی و آشکار شما را دعوت نمودم، اجابت‌م نمودید و شما را اندرز دادم نپذیرفتید. (چه اسف‌انگیز است وضع شما!) شما حاضرانید مانند غائبان، بردگانید شبیه مالکان. حکمتهای ربانی برای شما می‌خوانم، از آنها می‌گریزید، و شما را با اندرزهای بلیغ موعظه می‌کنم، پراکنده می‌شوید!). شگفت‌آور است وضع من در میان شما، رسم دیرینه‌ی اولاد آدم بر این است که مردم جوامع همواره از زمامداران خود بترسند ولی من که زمامدار شما هستم، از شما می‌ترسم!! شما همواره در صدد اخلال حقوق من و حقوق جامعه هستید، هیچ اطمینانی به اندیشه‌ها و رفتار شما ندارم،

لذا هر لحظه در انتظار بروز حوادث ناگوار و کج‌اندیشی و کج رفتاری شما می‌باشم. ۴۵- و انی لعلی الطریق الواضح القطه لقطا، انظروا اهل بیت نبیکم فالزموا سمتهم و اتبعوا اثرهم فلن یخرجکم من هدی و لن یعیدوکم فی ردی فان لبدوا فالبدوا و ان نهضوا فانهمضوا و لاتتاخروا عنهم فتهلکوا (و قطعا من بر راه آشکار حرکت می‌کنم و حق را که در آن راههای آشکار است در می‌یابم و

می‌چینم. در وضع و رفتار دودمان پیامبران بنگرید و سمت حرکت آنان را جدی بگیرید و از اعمال آنان تبعیت نمایید، آنان هرگز شما را از هدایت بیرون نخواهند آورد و به هلاکت جاهلیت برنخواهند گرداند. اگر در موقعیتی بایستند شما هم بایستید و اگر برخیزند و حرکت کنند، شما هم برخیزید و حرکت کنید و از آنان جلوتر نیفتید که گمراه می‌شوید و از آنان عقب نمانید که هلاک می‌گردید). راه روشن رستگاری به سوی خداوند مانند رگه‌ی الماس از پچاپیچ انبوه ذغال سنگ کشیده شده است، بدین جهت است که برای رهروان راه حق و حقیقت آگاهی دائمی لازم است که هر لحظه‌ای موقعیت حساس خود را درک نموده از عهده‌ی وظیفه‌ی همان موقعیت به خوبی برآیند. آنگاه امیرالمومنین اشاره به این اصل سازنده می‌نماید که پیشتان این

راه اهل بیت پیامبر است هرگز پیروان خود را از هدایت برکنار نمی‌کنند زیرا فقط آنان هستند که با اتصال به منبع وحی، عظمت و ارزش انسان و ضرورت هدایت او را می‌دانند. ۴۶- الهی ما عبدتک خوفا من نارک و لا طمعا فی جنتک بل وجدتک اهلا للعباده فعبدتک (خدای من، تو را نه از ترس آتش عبادت کرده‌ام و نه به جهت طمع در بهشتت، بلکه تو را شایسته‌ی عبادت دیده و پرستیده‌ام). اینست مقتضای بندگی حقیقی که عبادت و انجام تکلیف آدمی فراتر از مجرای معامله و سوداگری صورت بگیرد. در حقیقت شکوفائی و ابتهاج ابعاد حقیقی انسان وابسته به احترام تکلیف است، فقط بدان جهت که مقتضای ذات انسانی او در برابر قانونگذار اعظم می‌باشد. ۴۷- وقد ساله ذعلب الیمانی: فقال: هل رایت ربک یا امیرالمومنین؟ فقال علیه السلام: افاعبد مالا اری؟! فقال: فکیف تراه؟ فقال: لاتدرکه العیون بمشاهده العیان و لکن تدرکه القلوب بحقایق الایمان (ذعلب یمانی از آن حضرت پرسید: آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ فرمود: آیا عبادت می‌کنم کسی را که ندیده باشم؟! ذعلب پرسید: چگونه می‌بینی خدا را؟ حضرت فرمود: دیدگان آدمی او را با مشاهده‌ی عینی نمی‌بیند، بلکه دلها است که او را با حقایق ایمان درمی‌یابد

). فرزند نازنین امیرالمومنین، حسین بن علی علیهما السلام در دعای عرفه با خداوند چنین نیایش می‌کند: عمیت عین لاتراک علیها رقیبا (کور باد چشمی که نظارت تو را بر خود نمی‌بیند). این یک رویت حسی طبیعی نیست، بلکه تجلی آن مقام شامخ به دل‌های پاک است که از شهود حضوری جان روشنتر و قویتر است. ۴۸- واللہ لو اعطیت الاقالیم السبعه بما تحت افلاکها علی ان اعصى الله فی نمله اسلبها جلب شعیره ما فعلت (سوگند به خدا، اگر اقالیم هفتگانه دنیا را با آنچه که زیر افلاک آن اقالیم است، در برابر اینکه خدا را با کشیدن پوست جوی از دهان مورچه‌ای معصیت کنم، به من بدهند، من این کار را نخواهم کرد. گفتن این جمله‌ی عالی درباره‌ی ارزش حیات و بزرگی خطر معصیت خداوندی تنها شایسته‌ی امیرالمومنین است که حقیقتا توفیق زندگی حیات معقول را دریافته است. باید با کمال صراحت گفت: هر شخصی یا هر مکتبی که طعم حیات معقول را نچشیده باشد، توانائی درک محتوای واقعی جمله‌ی فوق را ندارد. تنها با ورود به حیات معقول است که عظمت و ارزش حیات که جلوه‌گاه عالی مشیت الهی است روشن می‌گردد، لذا کسانی که در حیات طبیعی محض غوطه‌ورند، نه تنها از دریافت امتیاز عالی حیات معقول بی‌بهره

می‌باشند، بلکه حتی از درک معنای خود حیات طبیعی محض هم عاجز و ناتوانند چون شما سوی جمادی می‌روید آگه از جانم جمادی کی شوید مولوی نکته‌ی دیگری که در جمله‌ی فوق دیده می‌شود بزرگی خطر و وخامت معصیت خدا است، اگر چه با یک کار بسیار ناچیز انجام بگیرد. این مضمون در یک روایت چنین آمده است: نگاه نکنید به کوچکی معصیت، بلکه بزرگی آن خدا را در نظر بگیرید که به او معصیت می‌کنید. ۴۹- ایها الناس لایجرمنکم شقاقی و لایستهوینکم عصیانی و لاتتراموا بالابصار عند ما تسمعونه منی فوالذی فلق الحبه وبر النسمه ان الذی انبتکم به عن النبی صلی الله علیه و آله، ما کذب المبلغ و لا جهل السامع... (ای مردم، به مشقت انداختن من شما را وادار به گناه نکنند و معصیت به من شما را در حیرت و گمراهی نیندازد. هنگامیکه به سخن من گوش فرامی‌دهید، با گوشه‌ی چشم به یکدیگر ننگرید. سوگند به خدائی که دانه را شکافت و نفوس انسانی را آفرید، آنچه را که به شما خبر می‌دهم از پیامبر (ص) است، نه تبلیغ کننده دروغ گفته است و نه شنونده نادان بوده است. شگفتا! از چگونه رهبری جدائی می‌طلبید؟ از رهبری که سعادت مادی و معنوی شما را هدف خود قرار داده است. این جدائی از شخ

ص من نیست بلکه محروم کردن خود از سعادت و فضیلت است که گناهی نابخشودنی است. ۵۰- مالی اراکم اشباحا بلا ارواح و ارواحا بلا اشباح و نسا کابلا- صلاح و تجارا بلا ارباح و ایقاظا نوما و شهودا غیبا و ناظره عمیاه و سامعه صماء و ناطقه بکماء... (چگونه است که من شما را نموده‌ای بی‌روح می‌بینم. و ارواحی بی‌نمود، عبادت کنندگانی بدون صلاح، تجارت کنندگانی بدون سود، بیدارانی در خواب رفته، حاضرانی غایب و چشم بازانی کور و گوش بازانی کر و گویندگانی لال). آیا شما خواب رفتگان بیدارنما حاضران غایب از صحنه‌ی زندگی واقعی، چشم بازان کور، گوش بازان کر می‌دانید که حیات حقیقی شما را وداع گفته و به شکل اجسامی بی‌روح و ارواحی بی‌کالبد و بی‌عقل و وجدان در آورده است؟! ۵۱- نحن شجره النبوه و محط الرساله و مختلف الملائکه و معادن العلم و ینابیع الحکمه ناصرنا و محبنا ینتظر الرحمه و عدونا و مبغضنا ینتظر السطوه (مائیم درخت نبوت و محل نزول رسالت و ورود و خروج فرشتگان و معادن علم و چشمه‌سارهای حکمت. کسی که یاور و دوستدار ما باشد در انتظار رحمت

است و کسی که دشمن ما و با ما خصومت بورزد، در انتظار غضب است). ۵۲- لو تعلمون ما اعلم مما طوی عنکم غیبه اذا لخص رجتم الی الصعادات تبکون علی اعمالکم و تلتدمون علی انفسکم و لترکتکم اموالکم لا حارس لها و لا خالف علیها و لهتم کل امرء نفسه لایلتفت الی غیرها و لکنکم نسیتم ما ذکرتم و امتتم ما حذرتم فناه عنکم رایکم و تشتت علیکم امرکم و لوددت ان الله فرق بینی و بینکم و الحقنی بمن هو احق بی منکم (... اگر آن حقایق را که من می‌دانم و پشت پرده‌ی آنها از شما مخفی است، می‌دانستید، از منزلگاههای خود به روی زمین و جاده‌ها بیرون می‌رفتید و به اعمال خود می‌گریستید و به سر و سینه‌ی خود می‌کوفتید و اموالتان را بدون نگهبان و حافظ رها می‌کردید و هر کسی فقط به حال خویشتن می‌پرداخت و به کسی دیگر توجهی نداشت ولی آنچه را که به شما تذکر داده شده است، فراموش کردید و از آنچه که شما را بر حذر داشته‌اند احساس امن نمودید، در نتیجه رای و تفکر شما گمراه گشت و گرفتار تشتت امر شدید. و من دوست می‌دارم که خداوند میان من و شما جدائی می‌افکند و مرا به کسی که از شما برای من سزاوارتر است ملحق می‌ساخت). این خرسندیها و خنده‌های بی‌علت شما و این دلخوشیهای بی‌اساس شما برای آنست که از اسرار وجودی خود غافلید و از سرنوشتی که در انتظار شما است بی‌اطلاعید. ۵۳- بکم اضرب ال

مدبر و ارجو طاعه المقبل فاعینونی بمناصحه خلیله من الغش سلیمه من الریب، فوالله انی لا ولی الناس بالناس. (من به وسیله‌ی شما کسانی را که از حق رویگردان شده‌اند، می‌زنم و به وسیله‌ی شما است که امید به اطاعت حق گرایان بسته‌ام. پس مرا با خیرخواهی خالی از پرده‌پوشی و سالم از شک و شبه کمک کنید. سوگند به خدا، من سزاوارترین مردم برای شما می‌باشم). من به خیرخواهی صاف شما علاقمندم، با خیرخواهی صمیمانه‌ی خود به من یاری کنید، من شایسته‌ترین مردم برای مردم هستم، زیرا هم خود را می‌شناسم و راه حق و عدالت را پیش گرفته‌ام و هم صلاح و فساد همه‌ی مردم را می‌شناسم. ۵۴- والله لو لا رجائی الشهاده عند لقائی العدو لو قدحم لی لقائه لقربت رکابی ثم شخصت عنکم فلاطلبکم ماختلف جنوب و شمال. انه لا غناء فی کثره عددکم مع قلوبکم. لقد حملتکم علی الطريق الواضح الی لایهلک علیها الا هالک، من استقام فالی الجنه و من زل فالی النار. (سوگند به خدا، اگر در هنگامی که رویارویی با دشمن امید شهادت نداشتم اگر رویارویی با دشمن برای من مقدر بود- مرکبم را حاضر نموده و به آن سوار می‌شدم و سپس از شما جدا می‌گشتم، و تا باد جنوب و شمال می‌وزد. (برای همیشه) شما ر

انمی خواستم. هیچ بی‌نیازی در کثرت و انبوه عدد شما با ناچیز بودن هماهنگی و دلهایتان وجود ندارد. من شما را به آن طریق روشن ارشاد کردم که در آن طریق هیچ کس هلاک نمی‌شود، مگر اینکه فساد و تباهی او هلاکتش را ایجاب کند، هر کس در این راه استقامت ورزید، مقصد نهائیش بهشت است و هر کس که از آن راه لغزید و منحرف شد، منزلگه نهائیش دوزخ است). به امید عبور از پل مرگ که در پیش رو دارم، دیدن قیافه‌های رو به ناحق شما را تحمل می‌کنم. انبوه جمعیت بی‌آرمان انسانی شما به چه کار آید. ۵۴- تالله لقد علمت تبلیغ الرسالات و اتمام العادات و تمام الکلمات و عندنا اهل البیت ابواب الحکم و ضیاء الامر (سوگند به خدا، من تبلیغ رسالتها و وفاء به وعده‌ها و همه‌ی کلمات را دانسته‌ام (یا به من تعلیم شده است) و همه‌ی ابواب حکمتها و

روشنائیهامر الهی در نزد ما اهل بیت است). رسالت‌های الهی و کلمات ربانی را دانستم و عمل کردم، شما با اینکه می‌دانید انواع حکمتها و نور الهی در نزد ما اهل بیت است به کجا می‌روید؟! ۵۵- اما والله لو انی حین امرتکم حین امرتکم بما امرتکم به حملتکم علی المکره الذی یجعل الله فیہ خیرا فان استقمتم هدیتمکم و ان اعوججتم قوتکم و ان اب

یتم تدارکنکم لکانت الوثقی و لکن بمن؟ و الی من؟ ارید ان اداوی بکم و انتم دائی کناقش الشوکه بالشوکه و هو یعلم ان ضلعها معها (بدانید، سوگند به خدا، هنگامیکه شما را به چیزی دستور می‌دهم، شما را به آنچه که اکراه دارید و خداوند خیر را در آن قرار داده است، و ادا می‌کنم، اگر در انجام دادن دستور من استقامت ورزیدند، شما را هدایت می‌نمایم و اگر منحرف شدید، تعدیلتان می‌کنم و اگر امتناع ورزید، مطابق رفتاری که پیش گرفته‌اید، با شما عمل خواهم کرد (یا شما را رها کرده به وسیله‌ی مسلمانان دیگر جوامع تدارک خواهم نمود) ولی به وسیله‌ی چه کسی؟! و به چه کسی؟! می‌خواهم دردهای جامعه را به وسیله‌ی شما درمان کنم، درد من شمائید، مانند کسی که خار را به وسیله‌ی خار بیرون بیاورد (به اینکه می‌داند هر دو خار مثل همدیگرند). به دستورات من عمل کنید، از مشقت تکلیف که خیر مادی و معنوی شما در آنست، فرار نکنید، هر دوائی تلخ و ناگوار است. هیئات! چگونه می‌توانم انحراف و بدبختیهای جامعه را به وسیله‌ی شما برطرف کنم، در حالیکه شما خود وسیله‌ی انحراف و بدبختیها هستید. ۵۶- و ان الکتاب لمعی ما فارقتہ مذصحبته (قطعا، قرآن با من است از آن موقع که با قرآن دم

ساز بودم از آن جدا نشده‌ام). کلام خدا که قرآن نامیده می‌شود در اعماق جان من موج می‌زند، من از قرآن جدا نبوده و نخواهم بود، مگر نه اینست که ما اهل بیت و قرآن دو ثقل جاودانی هستیم که پیامبر در میان انسانها گذاشته و رفته است؟ ۵۷- و الذی نفس ابن ابیطالب بیده لالف ضربه بالسیف اهون علی من میتة علی الفراه فی غیر طاعة الله (قسم به آن خدائی که جان فرزند ابیطالب بدست اوست، هزار ضربه‌ی شمشیر برای من آسانتر است از مرگ در رختخواب در حالیکه در اطاعت خداوندی نباشم). مرگ طبیعی در حالیکه رو به حق نباشم، مرگ و سقوط حتمی است، ولی شهادت در راه خدا حیات جاودانیت است. ۵۹- و الله لانا اشوق الی لقائهم منهم الی دیارهم (سوگند به خدا، من به رویارویی با آن دشمنان مشتاقترم از اشتیاق آنان به سرزمین و دیار خودم). مبارزه با دشمنان انسانیت محبوبترین آرمان است که یک انسان می‌تواند داشته باشد، آنان به خزیدن در گوشه‌های خانه‌هایشان عشق می‌ورزند! من به انجام تکلیف الهی‌ام که رویارویی با آنها است. ۶۰- فاذا حکم بالصدق فی کتاب الله فنحن احق الناس به و ان حکم بسنه رسول الله صلی الله علیه و آله فنحن اولاهم به (اگر از روی صدق در کتاب الهی حکم شود،

ما شایسته‌ترین مردم به زمامداری هستیم و اگر با سنت پیامبر (ص) حکم شود، ما شایسته‌ترین همه‌ی آنان به این امر می‌باشیم). اگر با عقل و خرد در واقعیات بنگرید، خواهید دید هیچ کس مانند ما در جاده‌ی حق و حقیقت گام بر نمی‌دارد و اگر به کتاب الهی بنگرید، راهی را که ما می‌رویم تصدیق خواهید کرد و اگر سنت پیامبر اکرم را معیار قرار بدهید، چه کسی شایسته‌تر از ما بر عمل به سنت پیامبر می‌باشد. ۶۱- اتامرونی ان اطلب النصر بلجور فیمن و لیت علیه؟! و الله ما اطور به ما سمر سمیر و ما ام نجم فی السماء نجماء (آیا به من دستور می‌دهید که به وسیله‌ی ستمگری درباره‌ی کسی که زمامداری او را به عهده گرفته‌ام پیروز شوم؟! سوگند به خدا، به چنین نابکاری نزدیک نخواهم شد مادامیکه در روی زمین داستانگوئی داستان بگوید و ستاره‌ای در فضا ستاره‌ی دیگری را دنبال کند). شگفتا، به من نصیحت کنید!! که به وسیله‌ی ظلم و ستم پیروز شوم!! آیا ظلم و ستم برای من موجودیتی باقی خواهد گذاشت؟! ۶۲- و سیهلک فی صنفان: محب مفرط به الحب الی غیر الحق و مبغض مفرط یذهب به البغض الی غیر الحق و خیر الناس فی حالا النمط الاوسط فالزموه (درباره‌ی من دو گروه از مردم هلاک خواهند گشت

: گروه یکم- محبت افراطی بر من می‌ورزد و آن محبت او را به سوی خلاف حق می‌کشاند. گروه دوم- کینه‌توزی است که افراط ورزیده است و این کینه‌توزی او را به سوی خلاف حق می‌برد و بهترین مردم درباره‌ی من گیرندگان حد وسط است، ملتزم به این حد وسط باشید). درباره‌ی من افراط و تفریط را کنار بگذارید، حقیقت را با تمایلات بی‌اساس خود دگرگون مسازید، من انسانی

هستم را هرو جاده‌ی حق و حقیقت. ۶۳- فلم آت- لا ابا لکم- بجرا و لاختلتکم عن امرکم و لا لبسته علیکم، انما اجتمع رای ملتکم علی اختیار رجلین اخذنا علیهما ان لا یتعدیا القرآن فتاها عنه و ترکا الحق و هما بیصرانه (ای مردم بی اصل، من از روی شر و افساد در این حادثه (حکمین) کاری درباره‌ی شما انجام ندادم و شما را در حقیقت مربوطه فریب ندادم و امر را بر شما مشتبه نساختم، جز این نیست که رای اکثریت چشمگیر شما بر انتخاب دو مرد برای حکمیت اتحاد پیدا کرد). آیا من شما را با اشتباه می‌اندازم!! این شما بودید که با آن همه مخالفت شدیدی که داشتم، راه منحرف را پیش گرفتید و دو تبهکار را برای تعیین سرنوشت من و خودتان انتخاب نمودید. حالا ای نابخردان، طلبکار هم هستید؟! ۶۴- انا کاب الدنیا لوجهها و ق

ادرها بقدرها و ناظرها بعینها (من دنیا را به روی خود انداختم و ارزش و اندازه‌ی آن را بجای آوردم و من با دیده‌ی شایسته به این دنیا نگریستم). من به خوبی دنیا را ارزشیابی نموده و آنچه که واقعیت آنست دریافته‌ام. ۶۵- اللهم انک تعلم انه لم یکن الذی کان منا منافسه فی سلطان و لا التماس شیئی من فضول الحطام و لکن لئرد المعالم من دینک و نظهر الصلاح فی بلادک فیامن المظلومون من عبادک و تقام المعطله من حدودک (خدایا، تو می‌دانی که اقدام و تلاش ما برای رقابت در بدست آوردن سلطه و چیزی از مال ناچیز دنیا نبوده است، بلکه برای این بوده که به آثار و اصول و حقایق دین تو وارد شویم و در شهرهای تو اصلاح به وجود بیاوریم تا بندگان ستم‌دیده‌ی تو از امن و امان برخوردار گردند و حدود تعطیل شده‌ی تو اقامه شود. خداوندا، ای دانای آشکار و نهان، تو می‌دانی که هدف ما از ورود به عرصه‌ی اجتماع چه بوده است، من قصدی جز سازندگی اجتماع که تو دستور داده‌ای نداشته‌ام. من منظوری جز رفع ستم از بندگان تو را نداشته‌ام. ۶۶- اللهم انی اول من اناب و سمع و اجاب، لم یسبقنی الا رسول الله صلی الله علیه و آله بالصلوه (پروردگارا، من اولین کسی هستم که بازگشت به تو نمود

م و حق را از زبان پیامبر شنیدم و او را اجابت کردم. جز پیامبر تو کسی در نماز بر من سبقت نداشته است). پروردگارا تو می‌دانی که اولین رهرو کوی تو من بوده‌ام و از این راه هرگز منحرف نشده‌ام، در این راه تنها پیامبرت بود که بر من سبقت داشته است. ۶۷- لم تکن بیعتکم ایای فلته و لیس امری و امرکم و احدا انی اریدکم لله و انتم تریدونی لانفسکم (بیعتی که با من کرده‌اید امری ناگهانی نبوده است، امر من و امر شما (موقعیت و هدف حیات و نگرش من به انسان و جهان با شما) یکی نیست. من شما را برای خدا می‌خواهم و شما مرا برای اشباع تمایلات خودتان می‌خواهید). با کمال هشیاری و اختیاری و عشق بر من بیعت کرده‌اید، بهانه نیاورید و خود را فریب ندهید. اصل مخالفت من با شما در یک اصل اساسی است: من شما را جلوه‌گاه مشیت خداوندی می‌دانم. و شما را برای خدا می‌خواهم و شما مرا برای اشباع تمایلات خودتان می‌خواهید. ۶۸- ایها الناس اعینونی علی انفسکم و ایم الله لانصفن المظلوم من ظالمه و لا قودن الظالم بخرامته حتی اوردده منهل الحق و انکان کارها (ای مردم مرا برای شناخت و سازندگی درباره‌ی خودتان کمک کنید. سوگند به خدا داد مظلوم را از ظالمش خواهم گرفت و من از

حلقه‌ی بینی ستمکار گرفته و او را کشان کشان به منبع حق خواهم راند، اگر چه حق را نخواهد). چرا ایستاده‌اید و در انتظار چه معجزه‌ای بسر می‌برید! شما برای اصلاح وضعتان یاور من باشید و ببینید چگونه ستمکاران را کشان کشان به کیفر خود می‌رسانم و داد مظلومان را از آنان می‌گیرم و حق را به آنان نشان می‌دهم. ۶۹- و الله ما انکروا علی منکرا و لاجعلوا بینی و بینهم نصفا و انهم لیطلبون حقا هم ترکوه و دما هم سفکوه (سوگند به خدا، آنان توانسته‌اند هیچ کار ناشایستی را به من نسبت بدهند، آنان میان من و خودشان عادلانه حکم نکرده‌اند. و آنان حقی را مطالبه می‌کنند که خود آن را ترک کرده‌اند و خونی را مطالبه می‌کنند که خود آن را ریخته‌اند). عجباً، آنان از من چه می‌خواهید؟! کدامین نکته‌ی ضعف را بر من گرفته‌اید، اعتراض آنان بر من روپوشی بر گناه خودشان می‌باشد که برخاستند و حقی را ضایع نموده و خونی را بر زمین ریختند، حالا- مرا مسئول آن نابکاریه‌ای خود قرار داده‌اند!! ۷۰- و ان معی لبصیرتی، ما لبست و لا- لبس علی (و من قطعا بینائیم را با خود دارم، هیچ امری را به هیچ کس مشتبه نساختم و هیچ امری بر من مشتبه نشده است). هیچ امکان ندارد که کسی یا حادثه

ای مرا بفریبید، زیرا من خویشتن را نفریفته‌ام. ۷۱- و ایم الله لا فطرن لهم حوضا انا مانحه لا یصدرون عنه بری و لا یعون بعده فی حسی (و سوگند به خدا، حوضی برای آنان پر خواهم کرد، فقط خودم می‌توانم آنان را از آن حوض سیراب نمایم که خود نخواهند توانست از آن حوض سیراب شوند و جرعه‌ای بعد از آن هم نخواهم آشامید). شبیه به این مضمون در شماره‌ی ۱۲ آمده است. دایره بیش از یک نقطه مرکزی ندارد. حق و حقیقت همانست که من با شما در میان گذاشته‌ام و هیچ راهی جز این راه برای رسیدن به سعادت و فضیلت برای شما وجود ندارد. به راه بیفتد و زمینگیر نشوید. ۷۲- لم یسرع احد قبلی الی دعوه حق وصله رحم و عائده کرم فاسمعوا قولی و عوا منطقی (هیچ کس پیش از من شتاب به اجابت پذیرش و دعوت حق وصله‌ی خویشاوندان و بجای آوردن کرامتها ننموده است، پس گفتار مرا بشنوید و منطق مرا از ته دل فرا بگیرید). با گفتار من آشنا شوید و منطق مرا از اعماق جان دریابید، من به جانهای شما از خود شما آشناترم. ۷۳- غدا ترون ایامی و یکشف لکم عن سرائری و تعرفونی بعد خلو مکانی و قیام غیری مقامی (فردا روزگار مرا خواهید دید و خصلتهای درونی من برای شما آشکار خواهد گشت و پس از آنکه جا

ی من در میان شما خالی گشت، و کسی دیگر به جای من قرار گرفت، مرا خواهید شناخت). چند صباحی بیش نمانده است که از میان شما رخت بر بندم و عرصه‌ی اجتماع را برای شما خالی کنم و در آن حال که زنجیرهای گرانبار قدرت پرستان هستی شما را می‌فشارد، به این سو و آن سو بنگرید که کجا است فرزند ابیطالب؟ ۷۴- و انی احذرکم و نفسی هذه المنزله (من شما و خودم را از این موقعیت (غوطه‌ور شدن در غفلت و مختصات آن) برحذر می‌دارم). به هوش باشید، زندگی آدمی شوخی بردار نیست مخصوصا در آن موقعیتهای حساس که سرنوشت جامعه را تعیین مینماید. قوانین جدی مربوط به انسان و ابعاد آن، با همان شوخیها دمار از روزگار سست عنصران درمی‌آورد. ۷۵- فان اطعمونی فانی حاملکم انشاءالله علی سبیل الجنه و انکان ذا مشقه شدیدة و مذاقه مریره (اگر مرا اطاعت کردید، من شما را با مشیت خداوندی شایسته‌ی ورود به بهشت خواهم نمود اگر چه دارای مشقت سخت و چشیدن تلخیها می‌باشد). سرنوشت نهائی را که یا بهشت الهی و یا دوزخ است، با بی‌اعتنائی منگرید، چون مقصد خیلی بزرگ است، از زحمت و مشقت نهراسید، زیرا رنج راحت شد چه شد مطلب بزرگ. ۷۶- فقلت یا رسول الله ما هذه الفتنة التي اخبرك الله بها؟

فقال: يا علي، ان امتی سیفتنون من بعدی. فقلت یا رسول الله، او لیس قلت لی یوم احد حیث استشهد من استشهد من المسلمین و حیزت عنی الشهادة فشق ذلک علی، فقلت لی ابشر فان الشهادة من ورائک؟ فقال لی: ان ذلک لکذلک، فکیف صبرک اذا؟ فقلت یا رسول الله لیس هذا من مواطن الصبر و لکن من مواطن البشری و الشکر (من به پیامبر اکرم گفتیم: یا رسول الله چیست این فتنه‌ای که خداوند آن را به تو اطلاع داده است؟ فرمود: ای علی، امت من پس از من دچار فتنه می‌شوند، عرض کردم یا رسول الله، آیا در روز احد موقعی که عده‌ای به شهادت رسیدند، و من از شهادت محروم گشتم و این محرومیت بر من سخت گران آمده، به من نفرمودی که بشارت باد بر تو، زیرا شهادت در انتظار تست؟ فرمود: بلی، چنین است، در آن موقع چگونه تحمل خواهی کرد؟ عرض کردم: ای پیامبر خدا، این موقعیت از موارد صبر و تحمل نیست، بلکه مورد بشارت و سپاسگذاریست). یا رسول الله، تو به ما تعلیم فرموده‌ای که شهادت در راه خدا سعادت است جاودانی، چرا شهادت را سپاسگزار نباشم با اینکه عالیترین آزادی و اختیار جان آدمی در شهادت شکوفا می‌گردد، زیرا تقدیم کردن امانت که جان آدمی است با کمال آزادی و اختیار به صاحبش که خدا ا

ست، غیر از جدائی طبیعی و بی‌اختیار جان از کالبد است که مرگ نامیده می‌شود: آنانکه ره عشق گزیدند همه در کوی حقیقت آرمیدند همه در معرکه‌ی دو کون فتح از عشق است هر چند سپاه او شهیدند همه ۷۷- و لقد احسنت جوارکم و احطت بجهدی من ورائکم و اعتقتکم من ربی الذل و حلق الضیم شکرا منی للبر القلیل و اطراقا عما ادرکه البصر و شهده البدن من المنکر الكثير (من همسایه‌ی خوبی برای شما بودم و با تمام کوشش به حمایت از شما برخاستم و برای اصلاح همه‌ی ابعاد شما کمر همت بستم و شما را احاطه نمودم. شما را از طناب ذلت و خواری آزاد و از حلقه‌های زنجیر بدبختیها نجات دادم. این همه تلاش و تکاپوی من

سیاسی از نیکوکاری اندک بود، با چشم‌پوشی از آنکه می‌دیدیم (قدرت برطرف کردن آنها را از جامعه نداشتیم، با زشتیهای فراوانی که آنها را در شما احساس می‌کردم و چاره و راهی برای منتفی ساختن آنها وجود نداشت). همه‌ی شما می‌دانید که کمترین کوتاهی در وظیفه‌ای که درباره‌ی شما داشتیم، نوزیده‌ام. شما برده‌ی بی‌اختیار قدرت پرستان و امیال شهوانی خود بودید، لحظه‌ای آرام نگرفتم و دقیقه‌ای نیاسودم، تا آنجا که ممکن بود شما را از آن بردگی ذلت بار و حلقه‌های پولاد

ین سیه‌روزیها نجات دادم. ۷۸- والله لقد رقت مدرعتی هده حتی استحييت من راقعها و لقد قال لی قائل: الا تنبذها عنک؟ فقلت: اغرب عنی، فعند الصباح یحمد القوم السری (سوگند به خدا، این زره را که دارم آنقدر وصله زد که از وصله کننده‌اش خجالت کشیدم. کسی به من گفت: آیا این زره را دور نخواهی انداخت؟ گفتم: دور شوید از من، آنان که شب راه رفتند، در هنگام بامداد ستوده می‌شوند). راهی که باید پیموده شود، از تلاش در حرکت و پیمودن آن راه نباید سر باززد. حرکت شبانگاهی که چشم‌پوشی از آسایش را نیازمند است، ما را به مقصد نزدیک می‌کند، بگذارید راه برویم و ما را از سنگلاخها و تاریکیها ترسانید، ما دل به مقصد بسته‌ایم نه به آسایش. من در حیات معقول اسیر زره و لباس زیبا و خوراکیهای خوشگوار نیستم، پرداختن به این امور خوابیدن در شبهای تاریک زندگی است که جلو حرکت ما را می‌گیرد. راه بروید و در باتلاقیهای خور و خواب و خشم و شهوت و زیبایی و وسائل زندگی زمین گیر نشوید. ۷۹- فان ترفع عنا و عنهم محن البلوی احملمهم من الحق علی محضه و ان تکن الاخری، فلا تذهب نفسک علیهم حسرات ان الله علیم بما یصنعون (اگر مشقتهای این بلوا و فتنه‌ها از ما و از آنان مرتفع گشت

ت، آنان را به حق محض رهنمون خواهم شد و اگر غیر از این باشد، باکی نیست، خدای من به پیامبرش فرموده است: در حسرت تبهکاریهای آنان خود را فرسوده مساز، قطعاً خداوند به کارهای آنان دانا است). اگر بگذارند و دست از مبارزه با خویشتن بردارند و از خودکشی تدریجی خسته شوند و از آتش زدن به خرمن اعمال خود سیر شوند، ما کار خود را که توجیه آنان به سوی حق است، شروع خواهیم کرد، من همان اجراء کننده‌ی مشیت خداوندی هستم که دگرگون ساختن اجتماعات را برای خیر و صلاح یا شر و فساد، وابسته به آمادگی خود مردم نموده است: ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یرغروا ما بانفسهم (خداوند درباره‌ی هیچ قومی دگرگونی به وجود نمی‌آورد مگر اینکه خود آنان تغییراتی در خود ایجاد کنند) و اگر بر حماقتها و تبهکاریهای خود ادامه بدهند و خود را از دیدن حق نابینا سازند، من مامور تباه کردن خود در حسرت سیه‌روزیهای آنان نیستم). ۸۰- و سامسک الامر ما استمسک و اذا لم اجد بدا فاخر الدواء الکی (من به این امر زمامداری مادامیکه قابل حفظ و نگهداریست پافشاری خواهم کرد و اگر چاره‌ای نماند و همه‌ی امکانات منتفی شد، اقدام نهائی را که پیکار است خواهم نمود، چنانکه پس از یاس از هر گونه د

وا نوبت داغ کردن می‌رسد). تا قدرت دارم از انجام این وظیفه‌ی بزرگ که بار سنگینی بر دوش من است سر باز نخواهم زد. من زمامداری را به عنوان عامل لذت نپذیرفته‌ام، من این وظیفه‌ی جانکاه را برای اشباع تمایلات خودخواهی متصدی نشده‌ام که در آن هنگام که مشقت بار و دردآگین شود، آن را رها بسازم و لذت دیگری را دنبال کنم. این وظیفه و تکلیف است که با جان آدمی سرشته است. و اگر تاب و توان خود را از دست دادم، و نتوانستم منطبق رشد و کمال را که در اختیار جوهر آنست، به این مردم قابل درک بسازم، برای حفظ حقوق جانهای دیگر انسانها دست به شمشیر خواهم برد. ۸۱- ان هولاء القوم قد تمالا و علی سخطه امارتی و ساصبر ما لم اخف علی جماعتکم فانهم ان تمموا علی فیاله هذا الراي انقطع نظام المسلمین (این مردم اتفاق بر کینه‌توزی با زمامداری من نموده‌اند. من به این شقاوتها و کینه‌توزیها صبر خواهم کرد مادامیکه از اختلال اجتماع نترسم، زیرا اگر آنان سستی در رای من ببینند و بر مبنای آن حرکت کنند نظام اجتماعی مسلمانان از هم خواهد گسیخت). جو اجتماع را بر علیه زمامداری من تیره و آلوده کرده‌اند، هیچ منطقی برای این نابکاریهای خود ندارند. اینان فقط از عدالت وحشت د

ارند در صورتیکه حیات حقیقی آنان در عدالت است، من آنان را مادامیکه ضرری بر اجتماع وارد نسازند به حال خود خواهم گذاشت، اینان که نمی‌خواهند برای پیشرفت رشد روحی خود، تلخیها را تحمل کنند، من آنانرا مجبور نخواهم کرد، ولی به آنان

اجازه نمی‌دهم که فتنه و آشوب در جامعه‌ی برپا کنند، من این وظیفه را به عهده گرفته‌ام). ۸۲- و قد قال قائل علی انک علی هذا الامر یابن ایطالبل لحریص! فقلت بل انتم و الله لا حرص و ابعده و انا اخص و اقرب و انما طلبت حقا لی و انتم تحولون بینی و بینة و تضربون وجهی دونه (گوینده‌ای به من گفت: ای فرزند ایطالبل، تو به امر زمامداری حریص و علاقمندی! گفتم: هرگز، بلکه سوگند به خدا، شما حریصتر و دورتر از شایستگی برای زمامداری هستید. جز این نیست که من حق قانونی خود را مطالبه کردم و شما مابین من و حق قانونیم مانع شدید و از رسیدن من به حق خود جلوگیری کردید). این نابکاران، در فراموشکاری نظیری در تاریخ نداشته‌اند، گویا نمی‌دیدند و نمی‌شنیدند که همه‌ی گفتارها و کردارها و اندیشه‌های امیرالمومنین (ع) کاشف از بی‌اعتنائی او به زعامت و ریاست بود. مگر او نبود که به ابن عباس فرمود ارزش این لنگه‌ی کفش وصله خورده بالاتر

از ریاست به جوامع است مگر حقی را از احقاق کند و باطلی را محو بسازد!! این بیخردان آنقدر کودن و یا نابینا از دیدن حقایق بودند که فرق میان مطالبه‌ی حق قانونی و حرص و طمع به یک چیز را نمی‌دانستند!! ۸۳- الا و انی اقاتل رجلین: رجلا ادعی ما لیس له و آخر منع الذی علیه (بدانید من با دو گروه از انسانها خواهم جنگید: گروهی که چیزی را ادعا کند که از آن او نیست و گروهی که از پذیرش حق و عدالت که بر اوست، جلوگیری کند). این دو گروه موثرترین گروه‌ها و اشخاص در برهم زدن زندگی اجتماعی و مختل کردن قوانین اداره کننده‌ی جامعه می‌باشند. ۸۴- قد کنت و ما اهدد بالحرب و لاره‌ب بالضرب و انا علی ما قد وعدنی ربی من النصر (من با تکیه به آن وعده‌ای که پروردگام درباره‌ی پیروزی به من داده است، هرگز با جنگ تهدید نشده و از ضرب شمشیر به هراس نیفتاده‌ام). علم و عقیده‌ی امیرالمومنین (ع) به اینکه در همه‌ی لحظات حیات معقول که سپری کند پیروز است و هیچ شکستی ندارد، ممکن است به دو نوع عمده مستند باشد: نوع یکم- توفیق آن حضرت در بدست آوردن حیات معقول است که همه‌ی لحظاته در پیشگاه الهی می‌گذرد و همواره پیروز است. نوع دوم- وعده‌ی خاص که یا از پیامبر اک

رم شنیده بود که مستند به وحی است و یا به استناد بر الهام قلب پاکش بوده است که قانون اساسی روح است. ۸۵- ایها الناس انی و الله ما احثکم علی طاعه الا اسبقکم الیها و لا انهاکم عن معصیه الا اتناهی قبلکم عنها (ای مردم، سوگند به خدا، من شما را به هیچ اطاعتی تحریک نمی‌کنم مگر اینکه خودم به آن اطاعت پیش از شما سبقت می‌گیرم و شما را از هیچ معصیتی نهی نمی‌کنم مگر اینکه پیش از شما خودم از آن معصیت خودداری می‌کنم). من هیچ برتری از شما در خود نمی‌بینم، همان تکلیفی که انجامش جوهر حیات معقول شما است، جوهر حیات معقول من هم می‌باشد. من هرگز از آن نابخردان نخواهم بود که مردم را به نیکوکاری دعوت می‌کنند و خود را فراموش می‌کنند و همچنین از آن تبهکاران هم نخواهم بود که از زشتیها و پلیدیهای دیگران متنفر باشند و در عین حال همان زشتیها و پلیدیها را از خود دور نکنند). ۸۶- و الله لو شئت ان اخبر کل رجل منکم بمخرجه و مولجه و جمیع شانه لفعت و لکن اخاف ان تکفروا فی برسول الله صلی الله علیه و آله و سلم. الا- و انی مفضیه الی الخاصه ممن یومن ذلک منه. والذی بعته بالحق و اصطفاه علی الخلق ما انطق الا صادقا و قد عهد الی بذلک کله و بمهلک من یهل

کک و منجی من ینجو و مال هذا الامر (... سوگند به خدا، اگر بخوام به همه‌ی خروج و ورود و همه‌ی شئون زندگی هر انسانی خبر بدهم می‌توانم انجام بدهم، ولی از آن می‌ترسم که جاهلان درباره‌ی من، به پیامبر خدا کفر بورزند. بدانید، من این اخبار پشت پرده را به اشخاص مخصوصی که مورد اطمینانند، القاء می‌کنم. و سوگند به خدائی که پیامبر را بر حق مبعوث فرموده و او را بر همه‌ی خلق برگزیده است، سخن نمی‌گویم مگر از روی صدق. پیامبر عزیز همه‌ی اخبار پشت پرده را به من فرموده و درباره‌ی آنها از من پیمان گرفته است و می‌توانم به هلاکت هلاکت شدگان و نجات نجات یافتگان و سرنوشت نهائی این امر خبر بدهم). می‌دانم، آری، با عنایت ربانی و با رابطه‌ی نزدیک که با پیامبرش داشته‌ام اخبار زیادی از پشت پرده را می‌دانم، ولی کجا است آن دل‌های پاک و عقول رشد یافته که محرم این اسرار الهی باشد و لحظاتی با او به گفتگو بنشینم. بر لبش قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازه‌ها عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و لبانش

دوختند ۸۷- و ان لاسلام غایه فانتھوا الی غایه واخرجوا الی الله بما افت

رض علیکم من حقہ و بین لکم من وظائفہ. انا شهید لکم و حجیج یوم القیامہ عنکم (برای اسلام غایتی است اعلا، حرکت کنید و به آن غایت اعلا برسید، با انجام تکالیفی که خداوند برای شما بطور آشکار مقرر فرموده است، رو به خدا بروید. من شاهد شما و در روز قیامت از طرف شما انسانهای مخلص در انجام وظیفه حجت خواهم آورد). علی (ع) شاهد است، یک اصل مهم است که یک بعد آن عبارت از معیار و میزان بودن آن حضرت است درباره‌ی سعادت‌ها و شقاوت‌ها (علی میزان الاعمال) است. تو ترازوی احد خو بوده‌ای بل زبانه‌ی هر ترازو بوده‌ای باز باش ای باب رحمت تا ابد بارگاہ ما له کفوا احد باز باش ای باب بر جویای باب تا رسند از تو قشور اندر لباب و بعد دیگری شاهد بودن فرزند ابیطالب (ع) عبارتست از دریافت کننده‌ی واقعیاتی که بر انسانها گذشته و او منعکس کننده‌ی راستین همه‌ی نیتها و گفتارها و کردارهای آنان می‌باشد. دیگر اینکه می‌گوید: من از طرف شما انسانهای مخلص در انجام وظیفه حجت خواهم آورد، معنای این جمله اینست که فرزند ابیطالب (ع) حقیقت مسئولیتها و ملاک واقعی پذیرش انجام وظائف و نتایج و لوازم آنها را کاملاً می‌داند. بلی، چنین است، زیرا کسی که رابطه‌ی میا

ن خود خدایش را واقعا اصلاح کند، نیل او به این درجات یک امر کاملاً طبیعی است. ۸۸- فوالله لئن جاء یومی- و لیاتینی- لیفرقن بینی و بینکم و انا لکم قال و بکم غیر کثیر (سوگند به خدا، اگر واپسین روز من فرا رسد- که حتماً فرا خواهد رسید- من و شما را از همدیگر جدا خواهد کرد، من در آن حال جدائی در حالیکه از شما کراحت دارم، و یاور اندکی داشتم، چشم از این دنیا خواهم بست). من از میان شما درخت برخوردارم، روزی فرا خواهد رسید که شما دیگر انسانی به نام و خصوصیات علی بن ابیطالب نخواهید دید، وضع من و شما در این جدائی بسیار متفاوت خواهد بود، شما مقداری از زندگی را سرگشته و متحیر مانده سپس راه خود را پیش خواهید گرفت و من از شما با دلی پر از ناگواریها و نارضایتیها جدا خواهم شد و با خوشحالی و رضایت کامل به دیدار خدایم خواهم شتافت. ۸۹- ایها الناس انی قد بثت لکم المواعظ الی و عظ الانبیاء بها امهم و ادیت الیکم ما ادت الاوصیاء الی من بعدهم و ادبتکم بسوطی فلم تستقیموا و حدودکم بالزواجر فلم تستوسقوا لله انتم اتوقعون اماما غیری یطابکم الطریق و یرشدکم السییل؟! (ای مردم، من اندرزهایی را که پیامبران با آنها امتهای خود را پند و نصیحت دادن

د، در میان شما گسترده و آنچه را که اوصیای پیامبران به امتهای پس از پیامبران ادا کردند، ادا نمودم. شما را با تازیانه‌ام تادیب کردم، ساخته نشدید و شما را با تهدیدات به نتایج اعمال کثیفتان ابلاغ محرک نمودم، برای عمل به دستورات من متشکل نشدید. شما را به خدا، پیشوائی جز من سراغ دارید که راه را بر شما هموار نماید و شما را به راه خداوندی ارشاد کند). به من بگوئید: کدامین حقیقت را از شما پوشاندم و کدامین صلاح یا فساد شما را گوشزد نمودم؟! آیا من، به تنهایی در جامعه‌ی شما کارهای پیامبران و اوصیای آنان را با کمال اخلاص انجام ندادم؟! آیا من فقط به گفتن قناعت ورزیدم و عمل نکردم؟! آیا تادیب و تربیت عملی شما را به عهده نگرفته بودم؟! پس شما چگونه رهبری می‌خواهید و از آن رهبر که مورد علاقه‌ی شما است چه می‌خواهید؟! ۹۰- انما مثلی بینکم مثل السراج فی الظلمه لیستضیء به من ولجها، فاسمعوا ایها الناس وعوا واحضروا آذان قلوبکم تفقهوا (جز این نیست که مثل من در میان شما مثل چراغی است در تاریکی که هر کس که به آنان نزدیک شود، از روشنائی آن برخوردار گردد. از من بشنوید ای مردم و بپذیرید و گوشهای دلهایتان را باز کنید تا بفهمید. وجود این ا

نسان کامل نه تنها در میان مردم آن دوران، بلکه تا انسانی در روی زمین پیدا شود، آن چراغ پر فروغ الهی است که هر دو راه ضلالت و هدایت را روشن می‌سازد، هرگز گستاخی خفاشان جوامع از فروغ این نور حیاتبخش که بوجود آورنده‌اش خدا است، نخواهد کاست. ۹۱- ان امر ناصعب مستصعب لایحمله الا عبد مومن امتحن الله قلبه للایمان و لایعی حدیثنا الا صدور امینه و احلام رزینہ (امر ما مشکل و دشوار است، این امر را متحمل نمی‌شود مگر شخص باایمان که خداوند قلبش را برای ایمان آزمایش نموده است و حدیث و داستان ما را نمی‌پذیرد مگر سینه‌های امین و خردهای متین و ورزیده). به همین جهت بود که برای هر مدعی

انسانیت امکان برخورداری از عظمتها و ارشادهای آن پیشتازان وجود نداشت. حتما این قانون متداول در زندگی انسانها را می‌دانم که الناس الی اشباههم امیل (مردم به همانندی خود بیشتر میل می‌کنند) لذا اقلیت پیروان این پیشتازان بر مبنای قاعده بود و اگر عکس آن اتفاق می‌افتاد، جای بحث و گفتگو بود. از طرف دیگر راهی که از آن پیشتازان می‌رفتند، مخالف هواهای نفسانی بوده و تعدیل خودطبیعی و پشت پا زدن به مال و منال دنیا و نامجوئی و شهرت طلبی و هر گونه پدیده‌های خودمحوری

فرازهای اساسی آن راه می‌باشد. ۹۲- انا وضعت فی الصغر بکلا کل العرب و کسرت نواجم قرون ربیعه و مضر (من بودم که در دوران جوانی به گردنهای بزرگان عرب شمشیر نهادم و شاخهای برآمدهی قبایل ربیعه و مضر را شکستم). وقتی که ارزش زندگی در برابر مشیت الهی که خالق حیات و موت است مشخص شود، هنگامیکه انسان به مقام شامخ مالکیت بر خویشتن برسد و آن قدرت را بدست بیاورد که با مهار کردن امسال و خواسته‌های نفسانی در جهاد اکبر پیروز شود، در هر گونه جهاد اصغر پیروز خواهد گشت. اینست قانون اساسی شکست و پیروزی. ۹۳- و انی لمن قوم لاتاخذهم فی الله لومه لائم، سیماهم سیما الصدیقین و کلامهم کلام الابرار، عمار اللیل و منار النهار متمسکون بحبل القرآن یحیون سنن الله و سنن رسوله، لایستکبرون و لایعلمون و لایغفلون و لایفسدون، قلوبهم فی الجنان و اجسادهم فی العمل (من از قومی هستم که آنان را در راه خدا سرزنش هیچ سرزنش کننده‌ای از کار باز نمی‌دارد، قیافه‌ی آنان قیافه‌ی صدیقین است و سخنان سخن نیکوکاران، شبها را در عبادت خدا بسر می‌برد و روزهای روشنایی‌بخش دنیا هستند. آنان به ریسمان قرآن تمسک نموده سنتهای خداوندی و سنت پیامبرشان را احیاء می‌نمایند، استک

بار نمی‌کنند و برتری نمی‌طلبند و کسی را به زنجیر نمی‌کشند و در روی زمین فساد به راه نمی‌اندازند. دل‌های آنان در بهشت است و بدنهایشان در کار و کوشش). به کدامین دلیل و کدامین علت استقلال شخصیت و آزادی آن به جایی می‌رسد که نه مدح مداحان در آن تاثیر می‌کند و نه از توبیخ توبیخ کنندگان هراسی به خود راه می‌دهد؟ به همین دلایلی که امیرالمومنین علیه‌السلام در این جملات ذکر فرموده است: ۱- قیافه‌ی صدیقین که بازگوکننده‌ی درون پاک او است. ۲- سخنانش سخنان نیکوکاران. ۳- زنده‌دار شبهای تاریک و روشنگر روز. ۴- تمسک کننده به ریسمان محکم قرآن. ۵- احیاء کننده‌ی سنتهای خداوندی و رسولش. ۶- گریزان از استکبار و برتری‌طلبی. ۷- زنجیر اسارت و بردگی به پای کسی نمی‌زند. ۸- در روی زمین فساد به راه نمی‌اندازد. اینان آن کمال یافتگانند که دل در بهشت دارند و بدن در عمل و تکاپو. ۹۴- و لقد علم المستحفظون من اصحاب محمد صلی الله علیه و آله انی لم ارد علی الله و لا علی رسوله قط، و لقد واسیته بنفسی فی المواطن التي تنکص فیها الابطال و تتاخر فیها الاقدم نجده اکرمی الله بها (آن دسته از اصحاب پیامبر که سرگذشت این دین و گروندگان آنرا حفظ و ضبط نموده‌اند،

می‌دانند که من هرگز نه خلاف دستور خداوندی را انجام داده‌ام و نه با پیامبرش مخالفت ورزیده‌ام و در موقعیتهای خطرناکی که دلاوران در آنها عقب می‌نشینند و گامها از رفتن بازمی‌ایستند با گذشتن از جان خود از پیامبر حمایت کرده‌ام، این امتیازی است که خداوند به من عنایت فرموده است). ۹۵- و لقد قبض رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و ان راسه لعلی صدری و لقد سالت نفسه فی کفی فامررتها علی وجهی و لقد ولیت غسله صلی الله علیه و آله و سلم و الملائکه اعوانی فضجت الدار و الافنیه ملا یهبط و ملا یعرج و ما فارقت سمعی هینمه منهم یصلون علیه حتی و ارینه فی ضریحه فمن ذا احق به منی حیا و میتا؟! (پیامبر اکرم از دنیا رفت در حالیکه سر او روی سینه‌ی من بود، روح او در حالیکه من او را در دست داشتم برای پرواز به حرکت درآمد، من آنرا به صورتم کشیدم و من غسل او را به عهده گرفته بودم و فرشتگان برای من کمک می‌کردند، خانه و دیوارها به فریاد درآمدند، گروهی از فرشتگان پایین آمدند و گروهی دیگر بالا می‌رفتند، هنوز صداهای آهسته‌ی آنان که بر پیامبر درود می‌فرستادند، از گوشم نرفته است، تا آنگاه که آن حضرت را در قبرش دفن کردیم، بنابراین کیست شایسته‌تر از

من برای او چه در حال حیاتش و چه بعد از حیاتش). پیامبر خدا آخرین نفسهای خود را روی سینه‌ی من برآورد و جان خود را که

بزرگترین ودیعه‌ی الهی در این دنیا بود در روی دست من به جان آفرین تسلیم نمود. من اولین کسی بودم که دعوت او را به دین اسلام پذیرفتم و آخرین کسی بودم که پرواز طایر قدسی جانش را مشاهده کرده‌ام، در میان این آغاز و انجام هرگز از شعاع سازندگی او دور نبوده‌ام، آیا با اینحال کسی سزاوارتر از من به او وجود دارد؟! ۹۶- فوالله الذی لا اله الا هو انی لعلی جاده الحق و انهم لعلی مزله الباطل اقول ما تسمعون و استغفرالله لی و لکم (سوگند به خدائی که جز او خدائی نیست، من بر جاده‌ی حق حرکت می‌کنم و آنان بر لغزشهای باطل، می‌گویم آنچه را که می‌شنوید و از خداوند متعال برای خودم و شما استغفار می‌نمایم). اینست جاده‌ی حق و حقیقت که در پیش گرفته‌ام، همان یقین را به حقانیت این راه دارم که به ضلالت و بطلانی که دشمنان نابکار من پیش گرفته‌اند. من راه خود را می‌روم و آنان نیز راه خود را ادامه بدهند، راه و علاماتی که در این راه نصب شده است مقصد غائی مرا با وضوح کامل نشان داده است، آنان نیز در راهی که پیش گرفته‌اند، علاماتی را که گویا

ی لغزشها و پرتگاهها است می‌بینند ولی هواهای نفسانی و خامت عواقب آن راه را که علامتها نشان می‌دهد درک نمی‌کنند. ۹۷- والله ما معاویه بادهی منی ولکنه یغدر و یفجر و لو کراهیه الغدر لکننت من ادهی الناس (سوگند به خدا، معاویه از من هشیارتر و سیاسیتر نیست، ولی او حيله گری می‌کند و مرتکب گناه می‌شود و اگر حيله گری منفور و مبغوض نبود، از سیاسیتترین مردم بودم). وقیحتر از ارتکاب پلیدیها آنست که نام آن پلیدیها را با الفاظ خوشایند بیارایند، ربه صفتیها و خیانتها و بهره‌برداريها از ضعف و ناتوانی ناتوانان و پایمال کردن اصول انسانی را سیاست و دهاء بنامند!! ۹۸- السلام علیک یا رسول الله عنی و عن ابنتک النازله فی جوارک و السریعه اللحاق بک، قل یا رسول الله عن صفتیک صبری ورق عنها تجلدى الا ان لی فی الناسی بعظیم فرقتک و فادح مصیبتک موضع تعز فلقد وسدتک فی ملحوده قبرک و فاضت بین نحری و صدری نفسک انا لله و انا الیه راجعون (درود بر تو ای رسول خدا از من و از دخترت که به همسایگی تو فرود آمد و باشتاب ملحق به تو گشت. یا رسول الله شکیبائی ام از جدائی از دختر برگزیده‌ات کم شده و تحملم بسیار باریک گشته است، الا اینکه با نظر به عظمت فراق تو و

بزرگی مصیبتی که جدائی تو بر من وارد شده است، برای خود تسلیتی دارم. من تو را در لحد قبرت خواباندم و روح تو بود که از میان گلو و سینه‌ام به پرواز درآمد. ما از آن خدائیم و به سوی او بازمی‌گردیم). درود بر تو ای پیامبر عزیز، یادگاری بس گرانبها از وجود نازنین تو داشتم که چراغ شبهای تارم بود و در فراق تو پاک کننده‌ی چشمهای اشکبارم. فراق این یاور الهی‌ام، شکیبائی از دلم گرفته و تحملم به باد رفته است. چه تسلیتی به خود بدهم، در مقابل چه مصیبتی؟ در فراق پاره‌ی تن تو؟ در جدایی از وجود نازنین تو که همه‌ی اعماق جانم وابسته‌ی آن بود، جز این کلمه‌ی شفافبخش که انا لله و انا الیه راجعون. ۹۹- و الله ما کانت لی فی الخلافه رغبه و لا- فی الولادیه اربه و لکنکم دعوتی الیها و حملتونی علیها فلما افضت الی نظرت الی کتاب الله و ما وضع لنا و امرنا بالحکم به فاتبعته و ما استن النبی صلی الله علیه و آله و سلم فاقتدیته فلم احتج فی ذلک الی رایکما و لاریکما و لاری غیرکما و لاوقع حکم جهلته فاستشیرکما و اخوانی المسلمین و لو کان ذلک لم ارغب عنکما و لاعن غیرکما و اماما ذکرتما من امر الاسوه فان ذلک امر لم احکم انا فیه برایی و لا ولیته هوی منی، بل

وجدت انا و انتما ما جاء به رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قد فرغ منه فلم احتج فیما فرغ الله من قسمه و امضی فیه حکمه فلیس لکما و الله عندی و لا لغیرکما فی هذا عتبی. اخذ الله بقلوبنا و قلوبکم الی الحق و الهمنا و ایاکم الصبر سوگند به خدا، من در خلافت و زمامداری رغبت و احتیاجی نداشتم و این شما بودید که مرا به پذیرش خلافت دعوت نمودید و مرا به قبول آن وادار ساختید، هنگامیکه خلافت به من رسید، من در کتاب خدا و آنچه که بر ما مقرر فرموده و دستور داده است که مطابق آن حکم کنیم، نگریستم و از آن پیروی نمودم و همچنین در سنت پیامبر اکرم (ص) نگریستم و از آن تبعیت نمودم و احتیاجی به رای شما و غیر شما نداشتم و هیچ حکمی مطرح نگشت که من آنرا ندانم و نیازی به مشورت با شما و دیگر برادران مسلمان داشتم باشم. بلی، اگر چنین نیازی به مشورت با شما و دیگران برادران اعراض نمی‌کردم. اما آنچه که درباره‌ی تساوی همه‌ی مردم در استفاده از

بیت‌المال که من مقرر داشته‌ام، گفته‌اید، این حکم مستند به رای شخصی من نیست و این مدیریت درباره‌ی بیت‌المال مبتنی بر هوای نفس من نیست، بلکه من و همچنین شما هم آنچه را که پیامبر آورده است، در همین تساوی درمی‌یابیم. این حکمی است از طرف خداوندی تمام شده است، لذا درباره‌ی حکمی که خدا تمام فرموده است و حکمش را در آن انفاذ نموده است، احتیاجی به شما نداشتم. سوگند به خدا، در این حکم تمام شده نه برای شما و نه برای غیر شما حق اعتراض وجود ندارد. خداوند دل‌های ما و دل‌های شما را به طرف حق بکشاند و صبر و تحمل را برای ما و شما عنایت فرماید. آیا شما هم خود را به نادانی زده و حادثه‌ی بی‌نظیر بیعت مردم را با من نادیده می‌گیرید؟! مگر شما در متن کار نبوده‌اید؟! شما با چشم خودتان دیدید که از طرف من هیچگونه میل و اقدامی برای بدست آوردن زمامداری وجود نداشت. این مردم بودند که با اشتیاق بی‌نظیر خود به زمامداری من مقدمه‌ی قانونی زمامداری را برای من فراهم آورده و حجت پذیرش زمامداری را برای من تمام کردند. پس از تصدی به این مقام، مطابق کتاب و سنت که برای من در کمال وضوح بودند عمل کردم، شک و ابهامی در کار نبود که با امثال شما مشورت کنم و در موضوعاتی که احتیاج به مشورت بود، با آگاهان و عدول مسلمانان به مشورت پرداختم، ولی نظر شما ارائه واقعیات نبود، بلکه منظور شما مطرح کردن شخصیت خودتان در جامعه بود که با شایستگی مشورت با شما منافات داشت. آی

ا من با شما مشورت کنم درباره‌ی تساوی حق مردم در بیت‌المال که خود شما هم می‌دانید که پیامبر اکرم در تقسیم آن میان مردم تساوی برقرار کرده بود؟! شما که اصرار دارید باید مثلا- عرب را بر عجم یا مهاجرین را بر انصار، قدرتمندان را بر ناتوان ترجیح بدهم، آیا با این روحیه که شما دارید، باز می‌توانیم با شما مشورت کنم؟! ۱۰۰- لقد كنت امس اميرا فاصبحت اليوم مامورا و كنت امس ناهيا فاصبحت اليوم منهيا و قد احببتهم البقاء و ليس لي ان احملكم على ما تكرهون (من تا دیروز امیر بودم و امروز مامور شده‌ام. دیروز نهی کننده بودم امروز بر من نهی می‌شود. شما ادامه‌ی حیات در این دنیا را دوست می‌دارید و بر من نیست که شما را به آنچه کراهت دارید وادار کنم). من تا دیروز که هنوز طعم عدالت و حق‌پرستی مرا نچشیده بودید، امیر شما بودم و خیال می‌کردید که من هم مانند سیاستمداران معمولی به تمایلات نفسانی دست اندرکاران جامعه اهمیت داده و حرکاتم را بر طبق هواهای شیطانی آنان برای پیشبرد سلطه و اقتدارم تنظیم خواهم کرد، لذا دست قبول بر سینه داشتید، امروز که می‌بینید: فرزند ایبطالب مسئله‌ی زمامداری بر مردم را یک ماموریت الهی برای خود می‌داند که هیچ تمایلی بر

دادگری در آن ماموریت راه ندارد، سر به نافرمانی برداشته و برای من دستورها صادر می‌کنید!! ۱۰۱- و قد كرهت ان يكون جال في ظنكم اني احب الاطراء و استماع الثناء و لست بحمدالله كذلك و لو كنت احب ان يقال ذلك لتركته انحطاطا لله سبحانه عن تناول ما هو احق به من العظمة و الكبرياء و بما استحلى الناس الثناء بعد البلاء، فلاتثنوا على بجميل ثناء لاخراج نفسى الى الله و اليكم من التقية في حقوق لم افرغ من ادائها و فرائض لا بد من امضائها، فلا- تكلموني بما تكلم به الجابره و لاتتحفظوا مني بما يتحفظ به عند اهل البادره و لاتخالطوني بالمصانعه و لاتظنوا بي استثقالا في حق قيل لي و لا التماس اعظام لنفس فانه من استثقل الحق ان يقال له اولعدل ان يعرض عليه كان العمل بهما اثقل عليه، فلاتكفوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل فاني لست في نفسى بفوق ان اخطيء و لا آمن ذلك من فعلى الا ان يكفى الله من نفسى ما هو املك به مني فانما انا و انتم عبيد مملوكون لرب لا رب غيره، يملك منا ما لا نملك من انفسنا و اخرجنا مما كنا فيه الى ما صلحنا عليه فابدلنا بعد الضلاله بالهدى و اعطانا البصيره بعد العمى (اگره دارم از اینکه در گمان شما چنین جولان کند که من مردی هستم

که تمجید و مداحی و شنیدن سپاسگزاری را دوست می‌دارم، سپاس خدای را که چنین نیستم. اگر هم چنین چیزی را دوست داشتیم، حتما بجهت خضوع در برابر خداوند سبحان ترک می‌کردم تا در صدد بدست آوردن عظمت و کبریائی که مقام پاک ربوبی شایسته‌ی آنست نیامده باشم. چه بسا شنیدن سپاس پس از درآمدن از آزمایش برای مردم شیرین است، مرا در مقابل وظیفه‌ای که انجام داده‌ام، سپاس خوشایند نمایند. آزاد ساختن شخصیت از چنگال تمایلات و روانه کردن آن بسوی خداوند و

بسوی شما (که جلو گاه خداوندی هستید) سپاسگزاری ندارد من جز این کاری نمی‌کنم که به مقتضای تکلیف انسانی - الهی‌ام، حقوق حیات فردی و اجتماعی شما را که از بجا آوردنش فارغ نشده‌ام، ادا می‌کنم و وظایف واجب و ضروری را که بایستی اجراء کنم انجام می‌دهم. گفتگویتان با من مانند گفتگویتان با جباران روزگار نباشد. در برابر من از تسلیم و خودداری که در مقابل اقویای پرخاشگر دارید، پرهیزید. با قیافه‌ی ساختگی و ظاهر سازی با من آمیزش نکنید، گمان مبرید هنگامیکه سخن حق به من گفته می‌شود، برای من سنگینی خواهد کرد، یا خودم را از آن حق بالاتر قرار دهم، زیرا کسیکه شنیدن سخن حق یا نشان دادن عدالت برای او سنگینی کند،

عمل به حق و مشورت برای تحقق بخشیدن به عدالت خودداری نکنید. اگر عنایت خداوندی که مالکتر از من به من است، کفایت نکند، من دارای شخصیتی فوق خطا نیستم. قطعی است که من و شما بندگان مملوک پروردگاری هستیم که جز او خداوندی وجود ندارد. او است مالک مطلق نفوس ما که بالاتر از مالکیت خود ما است. او است که ما را از مراحل پایین حیات به مراتب عالی آن حرکت داده، گمراهی ما را به هدایت و نایبایی ما را به بینایی مبدل ساخته است). این جملات در مجلد اول از ص ۲۵۳ به بعد توضیح داده شده است، مراجعه شود. ۱۰۲- و الله لئن ابیت علی حسک السعدان مسهدا و اجر فی الاغلال مصفدا، احب الی من ان القی الله و رسوله یوم القیامه ظالما لبعض العلاد و غاصبا لشیء من الحطام و کیف اظلم احدا لنفس یسرع الی البلی قفولها و یطول فی الثری حلولها (سوگند به خدا، اگر روی خارهای سعدان شب به روز آورم و در زنجیرهای گرانبار بسته شوم، برای من بهتر از آنست که خدا و رسول او در روز قیامت در حالی ملاقات کنم که بر بعضی از بندگان خدا ستم ورزیده و یا چیزی از مال و منال پوچ دنیا را از دست مردم ربوده باشم. و چگونه برای رسیدن خوشی نفسی دست به ظلم و تعدی بر کسی بزنم که پایانش

شتاب به پوسیدگی است و منزلگهش دل خاک و تیره در زمان بس طولانی). آن زندگانی که صاحبش را بر ظلم به انسانها و تاراج کردن اندوخته‌ی آنان که با استهلاک لحظات حیات خود بدست آورده‌اند، وادار بسازد، مرگ با شکنجه‌ی بچنین زندگانی ترجیح داد، زیرا در آنهانگام که زندگی یک فرد مزاحم حیات دیگران باشد، خاری است در سر راه کاروانیان رو به کوی الهی که تا نابود نشود، به مزاحم خود ادامه خواهد داد. من فرزند ابیطالب خواب در روی خارهای زهر آگین و بسته شدن در زنجیرهای گرانبار را بر اندک ستم بر انسانها ترجیح می‌دهم، زیرا می‌دانم که ظلم و وخامت آن چیست. ۱۰۳- و بسطتم یدی فکففتها و مددتموها فقبضتها، ثم تداککتم علی تداکک الابل الهمیم علی حیاضها یوم ورودها، حتی انقطعت النعل و سقط الرداء و وطیء الضعیف و بلغ من سرور الناس بیعتهم ایای ان ابتهج بها الصغیر و هدج الیها الکبیر و تحامل نحوها العلیل و حسرت الیها الکعب (در هنگام بیعت، دستم را برای بیعت با من باز کردید، من آنرا پس کشیدم و دستم را بسوی خود کشیدید، من آنرا بستم، سپس مانند هجوم شتران تشنه به حوضهای آب در روز ورود به آنها، بمن هجوم آوردید، شدت ازدحام شما بقدری بود که کفش پاره شد و عبا

افتاد و ناتوان زیر پا ماند و سرور و شادی مردم در بیعت با من بحدی اوج گرفت که کوچک به وجد و ابتهاج در آمد و کهنسال لرزان در شعف و شادی غوطه‌ور گشت و بیمار هم برای آن بیعت هجوم آورد و حجاب از روی دختران افتاد). بار دیگر بشما تاکید می‌کنم، چند لحظه به عقب برگردید و سرگذشت بیعتی را که با من کرده‌اید بیاد بیاورید. مگر شما نبودید که من از قبول بیعت امتناع می‌ورزیدم و شما با اجبار و فشار دستم را برای بیعت بسوی خود می‌کشیدید؟ آنروز پر ازدحام را بیاد بیاورید که از وجد و شعف و سرور و ابتهاج همه‌ی مردم از کوچک و بزرگ و تندرست و بیمار و زن و مرد غلغله در فضا انداختید و هلله و پایکوبیها از حد گذشت. من با چنان وضع بی نظیر حاضر به قبول زمامداری شما گشتم، آیا امروز در روحیه‌ی من تغییر و دگرگونی دیده‌اید؟! آیا من همان فرزند ابیطالب نیستم! نه سوگند به خدا من همان علی بن ابیطالبم، این شما هستید که مانند فیل که بیاد هندوستان بیفتد، بیاد روزگار رفاه و آسایش و کامکاریهای گذشته، دگرگون شده و از من، همان را مطالبه می‌کنید که کامجویان و نامجویان نشسته بر دور سفره‌ی سیاستمداران انسان شناس و بیخبر از خدا از اربابان خویش! بروید: برو

این دام بر مرغ دگر نه که عنقارا بلند است آشیانه ۱۰۴- فانا ابوحسن قاتل جدك و خالك و اخيك شدخا يوم بدر و ذلك السيف معی و بذلك القلب القی عدوی، ما استبدلت دینا و لاستحدثت نبیا و انی لعلی المنهاج الذی تركتموه طائعين و دخلتم فيه مكرهين (ای معاویه من همان ابوالحسنم، قاتل جد و دایی و برادرت که در جنگ بدر که آنان را با شکست مفتضحانه کشتم. همان شمشیر را امروز هم بهمراه دارم و با همان قلب با دشمنم رویاروی می‌شوم. نه دینی را عوض کرده‌ام و نه پیامبر جدیدی را مطرح می‌کنم و من بر همان طریقه‌ی حق و حقیقت پایدارم که شما با اختیار آنرا رها کردید و بااجبار آنرا پذیرفته بودید). ای معاویه، آیا مرا می‌شناسی؟! نه، گمان نمی‌کنم مرا خوب بشناسی، نخست خود را با آن حوادث بتو معرفی می‌کنم که یقین دارم تا آخرین لحظات زندگی‌ت فراموش نخواهی کرد. من همان ابوالحسن فرزند ابیطالبم که جد و دایی و برادرت را که با مشیت خداوندی که به ظهور و گسترش اسلام متعلق شده بود به مبارزه برخاسته بودند در جنگ بدر در کمال پستی دمار از روزگارشان برآوردم، این واقعیت را فراموش نکرده‌ای پس اینقدر دم از جنگ و پیکاتر مزن، زیرا همان شمشیر و بازو را امروز هم در اخ

تیار دارم. شخصیت من عنصری دیگر دارد. یا هرگز آنرا نخواهی فهمید و یا اگر هم درک کنی شهوت و مقامپرستی نخواهد گذشت مطابق درک و فهمت با من رفتار نمائی. این عنصر عبارتست از عشق و اشتیاق من به حق و حقیقت و تکاپو در راه آن، این عنصر هم جوهر شخصیت من است که برای تو بیان می‌کنم. ولی شناخت من سودی بحال تو نخواهد داشت، زیرا خدا به دل تو مهر ابدی نهاده و امیدی بر بیداری تو نیست. ۱۰۵- فلست امضی علی الشك منی بالیقین (تو ای معاویه، در آن شك و تردیدی که تو را در خود فرو برده است، جدیت و حرکت کننده‌تر از من که با روشنائی یقین را هم پیش گرفته‌ام، نیستی). پدیده‌ی شك و تردید تباہ کننده‌ی نیروی محرک است، امیدی بر بیداری و حرکت تو که از نور یقین بی‌بهره‌ای، وجود ندارد. همه‌ی سطوح روانی تو را تاریکیهای خصومت با حق و عدالت و قانون و تعهد و مسئولیت انسانی فرا گرفته است، نه تنها در درون تو جائی برای نور یقین نیست، بلکه تو یک مقاومت لجوجانه‌ای در برابر ارتباط با واقعیتها داری که از نفوذ آنها بر سطوح روان تو جلوگیری می‌کند. به همین جهت است که تو در برابر هر یک از رویدادهای زندگی یک شخصیت یا منش جداگانه خواهی داشت، در همه‌ی این رویداها عوامل تردید و شك دامنگیر تو بوده و وقاحت حرکت با تردید و شك را با اجبار شخصیت حیوانی خود توجیه خواهی کرد. تو درنامه‌های بطور فراوان مرا در برابر خود مطرح کرده می‌گوئی: من چنین، تو چنان!! تو چنین، من چنان!! و هیچ بروی خود نمی‌آوری که انسانی که در نور یقین غوطه‌ور است قابل مقایسه با کسی که در بیماری مزمن شك و تردید و لجاجت در برابر حق و واقعیت جان می‌کند، نیست. ۱۰۶- فانا صنائع ربنا و الناس بعد صنائع لنا (ما ساخته شده‌ی پروردگاران و مردم ساخته شده بوسیله‌ی ما هستند). شما اگر بخود بیایید و در وضع ما و دیگران بیندیشید، بخوبی درک خواهید کرد که ما خاندان عصمت با کمال تنزه از شهوت و مال و منال دنیا و مقامپرستی و استکبار و خودمحوری نزدیکترین رابطه را با پروردگار بزرگ برقرار ساخته‌ایم، این عنایتی است که خداوند بجهت اعراض از غیر او بما ارزانی داشته و ما را الگو و شاهد و شهید و میزان حیات معقول انسانها قرار داده است. خداوند در این لطف و عنایت امتیازی بی‌علت برای ما نداده است. بلکه نتیجه‌ای را برای راهی که در زندگانی پیش گرفته‌ایم برای ما مقرر فرموده است. ۱۰۷- ای بنی، انی و ان لم اکن عمرت عمر من کان قبلی - فقد نظر

ت فی اعمالهم و فکرت فی اخبارهم و سرت فی آثارهم حتی عدت کاحدهم بل کانی بما انتهی الی من امورهم قد عمرت من اولهم الی آخرهم فعرفت صفو ذلک من کدره و نفعه من ضرره (ای فرزند من، اگر چه عمر مردم پیش از خود را نکرده‌ام، ولی در همه‌ی اعمال آنان نگریده‌ام و در اخبار آنان اندیشیده‌ام و در آثار آنان سیر کرده‌ام، تا آنجا که مانند یکی از آن گذشتگان شده‌ام، بلکه بجهت اطلاع کافی از امور آنان، گویی از اولین فرد آنان تا آخرشان بوده‌ام. در این مشاهدات و تجارب امور صاف آنها را از تیره‌ها و نفع آنها را از ضررها تشخیص داده‌ام). من در این دنیا بیش از دیگران زندگی نکرده‌ام، تفاوت حیات من با دیگران در کیفیت آنست نه در کمیت آن، آن سطحی‌نگران اسیر طناب ممتد زمان بودند و در میان حلقه‌های زنجیر زمان کشیده می‌شدند. من

با بدست آوردن آگاهی مشرفانه که عنصر اساسی حیات معقول است، بر اصول اساسی و پایدار زندگی گذشتگان و آیندگان اطلاع پیدا یافته‌ام. این آگاهی معلول صیقلی کردن آئینه هستی نمایی است که خداوند توانا با دست خود در درون انسانها نصب نموده است: آئینه‌ی دل چون شود صافی و پاک نقشها بینی برون از آب و خاک هم بینی نقش و هم نقاش را فرش دولت را و هم فراش را ۱۰۸- لا- یزیدنی کثره الناس حولی عزه و لا تفرقهمن عنی وحشه (نه انبوه اجتماع مردم در پیرامونم، بر عزت من می‌افزاید و نه پراکنده شدن آنان از دور من، بر وحشتم می‌افزاید). این است قاعده‌ی کلی روح آدمی که اگر روزی بتواند در تنهایی با تمام ابعاد آگاهی که دارد در خود بنگرد و واقعا خود را درک و دریافت نماید، محال است که او خود را نیازمند جمع ببیند. او خواهد فهمید که او به تنهایی جان جهان است و عالم اکبری است که در مثنی گوشت و استخوان و رگ و خون مخفی شده است. آیا پس از غوطه‌ور شدن در دریا، دیدن بدنبال، قطره‌ها معنی دارد؟ ۱۰۹- فاتق الله و اردد الی هولاء القوم اموالهم، فانک ان لم تفعل ثم امکننی الله منک لاعذرنا الی الله فیک و لاضرینک بسیفی الذی ما ضربت به احدا الا دخل النار و الله لو ان الحسن و الحسین فعلا مثل الذی فعلت ما کانت لهما عندی هواده و لا ظفرا منی باراده حتی آخذ الحق منهما و ازیل الباطل عن مظلمتها (از خدا بیرس و اموال آن مردم را بخودشان برگردان، اگر حق مردم را بخود آنان برنگردانی و خداوند مرا بر تو مسلط بسازد، عذرم را درباره‌ی تو به خدا عرض نموده، تو را با آن شمشیرم خواهم زد که هیچ کس را با آن

ن شمشیرم نزد مگر اینکه وارد آتش شد. سوگند به خدا، اگر دو فرزندم حسن و حسین علیهما السلام، مانند کاری را که تو کردی انجام می‌دادند، هیچ اختصاص و صلحی برای آن دو پیش من وجود نداشت و هیچ میل و اراده‌ای از من برای خود بدست نمی‌آورند، تا آنگاه که حق را از آن دو بگیرم و باطل را که از ظلم آن دو بوجود آمده بود از بین ببرم). مثل اینکه فرزند ایطالب را نمی‌شناسی! مثل اینکه معنای آن مال مشروع را که در راه بدست آوردن حیات آدمیان مستهلک می‌گردد، نفهمیده‌ای! ای خورنده‌ی خون خلق از راه برد تا نیارد خون ایشان نبرد مال ایشان خون ایشان دان یقین زانکه مال از زور آید در یمین چنین معلوم می‌شود که حمایت جدی علی را از خون انسانها درک نکرده‌ای با رسیدن این نامه فوراً مال مردم را بخودشان برگردان، تو دست به کار خطرناکی زده‌ای، انتقام خونی که در شکل مال پایمال نموده‌ای، با لبه‌ی آن شمشیر است که به هر کسی نواخته‌ام وارد آتش شده است. در موقع ربودن آن مال دلخوش شده و ذوق و هیجان داشته‌ای، بیخبر از آتشی که در دنبال شعله‌های آن ذوق و هیجان، سراغت را خواهد گرفت: آتشی پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار ۱۱۰- الا و ان لک

ل ماموم اماما یقتدی به و یستضیء بنور علمه. الا و ان امامکم قد اکتفی من دنیا به بطمریه و من طعمه بقرصیه، الا و انکم لاتقدرون علی ذلک و لکن اعینونی بورع و اجتهاد و عفه و سداد. فوالله ما کنزت من دنیاکم تبراً و لادخرت عن غنائمها و فرا و لاعددت لبالی ثوبی طمراً و لا حزت من ارضها شبراً و لا اخذت منه الا- کقوت اتان دبره و لهی فی عینی اوهی و اهوان من عفصه مقره (بدانید که برای هر پیروی پیشوائی است که اقتداء به او نماید و با نور علمش روشنائی می‌گیرد. بدانید که پیشوای شما از دنیایش به دو لباس کهنه و از طعامش به دو قرص اکتفاء نموده است، آگاه باشید، شما قدرت به این گذشت و ریاضت ندارید ولی با پرهیزکاری و کوشش و پاکدامنی و حرکت در راه مستقیم بمن کمک کنید. سوگند به خدا، من از این دنیای شما طلایی نیندوخته و از عنایم آن انبوهی ذخیره نکرده و بجای لباس پوسیده‌ام، لباس دیگر آماده نموده و از زمین این دنیا وجبی برای خود حیازت نکرده‌ام. از معاش این دنیا جز توشه‌ی چارپای مجروح که رو به ضعف رفته است چیری نگرفته‌ام این دنیا در نظر من پست تر از شیره‌ی تلخی است که از درخت برآمده باشد. انسانهای رشد یافته که به مقام پیشوایی نائل آمده‌اند، پیش

وان کاروان پر تلاش انسانها هستند. امروز رهبر و پیشوای شایسته‌ای که در میان شما پرتو انداخته است، فرزند ایطالب است. باید در همه‌ی زندگی در آشکار و پنهان و خوشیها و ناخوشیها بدقت بنگرید، راهی را که من برگزیده‌ام راه حیات معقول است که حیات طبیعی محض در برابر آن قابل اعتناء نیست این حیات معقول جز ضرورتهای زندگی مادی را مانع حرکت در مسیر رشد و

تکامل می‌داند. کسی را که لباس تقوی پوشاک او نباشد، جامه‌های فاخر هیچ عیبی را از او نخواهد پوشاند، کسی که به دو قرص نان ضروری قناعت نکند، محصول تمام اراضی دنیا او را سیر نخواهد کرد. حیف از آن اشتیاقها و انرژیها و عشقها که در راه بدست آوردن تجملات گمراه کننده‌ی زندگی مستهلک شود. حیف از آن حیاتی که قربانی وسایل زندگی گردد. ۱۱۱- اقع من نفسی بان یقال امیرالمومنین و لا اشارة لهم فی مکاره الدهر او اکون اسوه لهم فی جشوبه العیش (آیا درباره‌ی خودم به این قناعت بورزم که بمن امیرالمومنین گفته شود ولی در ناگواریهای روزگارم با آنان شرکت ننمایم و در خشونتها و سختیهای معیشت با آنان مساوی نباشم). من هرگز با شنیدن اینگونه کلمات پرطنطنه: امیرالمومنین، زمامدار، سیاستمدار، سرور، رهبر، خود را

فریب نخواهم داد و خود را از نردبان این کلمات که پله‌های آن از من و ما ساخته شده است بالا نخواهم برد، زیرا: نردبان خلق این ما و من است عاقبت زین نردبان افتادنست هر که بالاتر رود احمقتر است کاستخوان او بتر خواهد شکست این خطرناکترین نردبانی است که آدمی را از متن حیات انسانها برکنار می‌کند و با خیال استثناء از مردم گوش، به ناله‌ها نمی‌دهد و دیده از مصیبتها و شکنجه‌های زندگی انسانها برمی‌بندد. ۱۱۲- و انا من رسول الله کالصلو من الصنو و الدرار من العصد (و اتصال من به رسول خدا مانند دو نخل است که از یک ریشه برآمده باشند و مانند ساقه‌ی دست از بازو است). مگر شما ندیدید وقتی که آیه‌ی مباحله بر پیامبر اکرم نازل شد، کلمه‌ی انفسنا را بر من تطبیق کرد و با این کار وحدت من و خود را در یک ریشه‌ی اثبات فرمود. پیامبر خدا این جمله را در حق من فرموده است که: انت اخی فی الدنیا و الاخره (تو برادر من هستی در دنیا و آخرت). ۱۱۳- و ان تکونوا عندی فی الحق سواء، فاذا فعلت ذلک وجبت لله علیکم النعمه و لی علیکم الطاعه و ان لاتنکصوا عن دعوه و لانفرطوا فی صلاح و ان تخوضوا الغمرات الی الحق فان لم تستقیموا علی ذلک لم یکن احد اهن علی م

من اعوج منکم ثم اعظم له العقوبه و لایجد عندی فیها رخصه (و اینکه در نزد من در اجرای حق مساوی باشید، اگر چنین کردم، خداوند نعمتش را برای شما لازم می‌دارد و اطاعت من بر شما واجب می‌شود و از دعوت من بسوی حق رویگردان ماباشید و در هیچ مصلحتی تفریط مکنید و برای وصول به حق در سختیها و شدائد غوطه‌ور شوید. اگر بر این راه که نشان دادم استقامت نکنید، هیچ شخصی از کسانی از شما که منحرف شده‌اند، در نزد من پست تر نخواهد بود. سپس برای آن منحرفین کیفر بزرگ منظور خواهم نمود و هیچ رهائی در نزد من برای خود پیدا نخواهند کرد). اگر به آنچه که می‌گویم گوش فرا بدهید و عمل نمائید که از همه بااهمیت تر آنست که همه‌ی شما در جریان حق در نزد من مساوی باشید، خداوند شما را مشمول نعمت و برکت نموده و اطاعت من بر شما لازم خواهد بود. بیندیشید و بکوشید تا رابطه‌ی مرا با خود بخوبی دریابید. رابطه‌ی من با شما از نوع رابطه‌ی قدرتمندان قدرت پرست و از انسان بیخبر با مثنی انسانهای ناتوان نیست که در پیش خود کس‌ها هستند ولی در نزد آن قدرتمندان

چیزها محسوب می‌شوند. من انسانم و شما را هم انسان می‌دانم و رابطه‌ی ما با شما حقیقتی است که رابطه‌ی انسان با انسان نامیده می‌شود، نه رابطه‌ی حیوان درنده با شکارش. این ارتباط الهی همه‌ی ما را در فرو رفتن در امواج حق مشترک نموده است. هیچ اصلی اصیلتر از این حقیقت وجود ندارد که برای فرزندان آدم هیچ اشتراک و اتحاد واقعی جز در حیات معقول وجود ندارد، آن حیات معقول که تکاپو در راه حق عنصر اساسی آنست. ۱۴۴- اما بعد، فقد علمتما و ان کتمتما انی لم ارد الناس حتی ارادونی و لم ابایعهم حتی بایعونی و انکما ممن ارادنی و بایعنی و ان العامه لم تبایعنی لسلطان غالب و لا لعرض حاضر فان کتمتما بایعتمانی طائین فارجعا و توبا الی الله من قریب و ان کتمتما بایعتمانی کارهین فقد جعلتما لی علیکم السبیل باظهار کما الطاعه و اسرار کما المعصیه (... پس از حمد و ثنای خداوندی، شما دو نفر (طلحه و زبیر) قطعاً می‌دانید اگر چه علم خود را می‌پوشانید: اینکه من دنبال مردم نرفته‌ام که بر من بیعت کنند، این مردم بودند که اراده‌ی بیعت با من نموده و بیعت کردند و شما دو نفر از کسانی بودید که مرا خواستند و بیعت نمودند و شما می‌دانید که عموم مردم بدانجهت با من بیعت نکردند که سلطه‌ی پیروزمندانه‌ی داشتم، یا از متاع موجود دنیا برخوردار بودم. اگر شما از روی اختیار با من بیعت کرده

اید، برگردید و بزودی به خدا توبه کنید و اگر بیعت شما با من از روی اکراه بوده است، شما برای من راهی به محکومیت واقعی خود باز کرده‌اید که اطاعت از من را آشکار و معصیت بمن را مخفی داشته‌اید). آری، ای طلحه و زبیر، شما بهتر از همه می‌دانید که بدون کمترین مقدمه‌چینی و اقدام و تمایل، مردم برای بیعت با من، ازدحام کردند و مرا انتخاب نمودند. شما که می‌خواهید این حقیقت را کتمان کنید، آیا می‌دانید که کتمان خویشتن از قضاوت وجدان احمقانه‌ترین کاری است که درباره‌ی خود روا می‌دارید؟! من در این دنیا شما را به محکمه‌ی وجدانتان دعوت می‌کنم و در آخرت به محکمه‌ی آن دادستان دادگر مطلق که خود شاهد این انحراف پلید شما است. ۱۱۵- انی والله و لو لقیتم واحدا و هم طلایع الارض کلها ما بالیت و لاستوحشت و انی من ضلالهم الذی هم فیه و الهدی الذی انا علیه لعلی بصیره من نفسی و یقین من ربی و انی الی لقاءالله لمشتاق و حسن ثوابه لمنتظر راج و لکننی آسی ان یلی امر هذه الامه سفهاوها و فجارها فیتخذوا مال الله دولا و عباده خولا و الصالحین حربا و الفاسقین حربا (سوگند به خدا، اگر به تنهایی با همه‌ی آنان در حالیکه روی زمین را پر کرده باشند، رویاروی شوم

، نه باکی بخود راه می‌دهم و نه وحشتی خواهم داشت. من به گمراهی آنان که در آن غوطه‌ورند و به هدایتی که خود بر آن حرکت می‌کنم، بینائی درونی و یقینی از پروردگار دارم و من به دیدار خداوندی مشتاق و به پاداش نیکویش منتظر و امیدارم، ولی از آن رنج می‌برم که زمام امور این امت را احمقان و منحرفین مردم بدست بگیرند و مال بدست بگیرند و مال خداوندی را برای خود دولت و بندگان او را برده‌های خود بسازند و با صلحای این امت به پیکار برخیزند و با فساق آنان همگروه گردند). من نه تنها یقین به صحت و الهی بودن راهی دارم که خود پیش گرفته‌ام، بلکه به انحراف شما از صراط مستقیم نیز همان یقین را دارم که می‌بینم. من آن مشتاق ببقرار دیدار خداوندی هستم که اگر مشیت خداوندی بر ادامه‌ی زندگی من تا وقت معین، در این دنیا تعلق نداشت، لحظه‌ای در این دنیا توقف نمی‌کردم: یک لحظه در این بام بلاخیز نمی‌ماند این مرغ دل‌افسوده اگر بال و پری داشت از طرف دیگر چگونه رها کنم این زمامداری را (که می‌دانید بهیچ وجه مرود علاقه‌ی من نبوده است) با اینکه می‌ترسم یک مشت ارادل و اوباش زندگی مردم را بازیچه‌ی امیال و هواهای نفسانی خود قرار داده، مردم را بردگان خود و

اموال بیت‌المال را وسیله‌ی کامکاریهای خود نمایند. ۱۱۶- و قد عرفوا الحق و سمعوه و وعوه و عملوا ان الناس عندنا فی الحق اسوه فهبوا الی الاثره فبعدا لهم و سحقا (قطعا آنان حق را شناخته و آنرا شنیده و دریافته‌اند و می‌دانند که مردم درباره‌ی حق گریختند. از رحمت الهی دور باشند و نابود گردند). من درد این بردگان شهوت و مال و مقام را بهتر از همه می‌دانم، اینان از تساوی در حقوق چنان می‌ترسند که از مرگ. اینان به بیماری امتیازطلبی بی‌علت گرفتارند! فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا (در دل‌های آنان مرضی است، پس خداوند بر مرضشان افزوده است). (یا خدا بر مرضشان بیفزاید). اینان با تبعیض و ترجیح خود بر دیگران می‌خواهند، محو و نابود شوند. مگر نمی‌دانند بیت‌المال امانت خدا در نزد من است و بندگان خدا در برابر این امانت تفاوتی با یکدیگر ندارند. ۱۱۷- لنا حق فان اعطیناه و الا رکبنا اعجاز الابل و ان طال السری (ما حقی برای خود داریم، اگر حق ما ایفا شود، مطلوب ما است، و اگر ما را از حق خود ممنوع ساختند، به هر گونه تلاش تن می‌دهیم و حتی به آخرین جای پشت شتران سوار شده و برای گرفتن حق به تکاپو می‌افتیم، اگر چه به حرکت طولانی در تاریکی شبها ن

یازمند باشیم). با وجود قدرت بر گرفتن حق، مسامحه و نادیده گرفتن آن و تن به مظلومیت دادن، همان اندازه خیانت بر خویشتن اصول انسانی است که پایمال کردن حق دیگران و ستم بر بندگان خدا. تکاپو در راه بدست آوردن حق بزرگترین خاصیتی که دارد، اینست که به اضافه‌ی نشان دادن عظمت حق و تکلیف، از طغیانگری ستمگران و تعدی زورگویان جلوگیری می‌کند و اثبات می‌کند که حق و تکلیف قابل شوخی و مسامحه نیست. در هر جامعه و میان هر دو نفر که رنگ حق و تکلیف مات شود، رنگ حیات نیز از بین می‌رود. ۱۱۸- لو ضربت خیشوم المومن بسیفی هذا علی ان یبغضنی ما ابغضنی و لو صببت الدنیا بجماتها علی المنافق علی ان یحبنی ما احبنی و ذلک انه قضی فانقضی علی لسان النبی الامی صلی الله علیه و آله و سلم انه قال: یا علی لا یبغضک

مومن و لایحک منافق (اگر بینی مومن را با این شمشیرم بزنم که مرا دشمن بدارد، او مرا دشمن نخواهد داشت و اگر دنیا را با هر چه که دارد به منافق بدهم که مرا دوست بدارد، او مرا دوست نخواهد داشت. این قضائی است که به زبان پیامبر امی (ص) آمده و تمام شده است که فرمود: ای علی، هیچ مومنی تو را دشمن نمی‌دارد و هیچ منافقی هم تو را دوست نمی‌دارد. ملاک حب و بغض معقول، تشخیصات و خصوصیات طبیعی اشخاص نیست، بر خلاف حب و بغض احساسات خام و ابتدایی که از صورت و شکل و خصوصیات شخصی تجاوز نمی‌کند. ملاک حب و بغض معقول صفات و فاضله و اخلاق والای الهی است که دارنده‌ی آن جلوه‌گاهی از صفات خداوندی می‌باشد. باتفاق همه‌ی آگاهان از شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام محبوبیت او بر مبنای حب معقول است، لذا بغض او مانند بغض با خدا است که برای مومنین امکان‌پذیر نیست چنانکه بغض ورزیدن با علی بن ابیطالبی که در درجات عالی از جلوه‌های صفات خداوندی است، جز بغض با همان صفات نیست اگر چه ناآگاهانه باشد، منافق پلید نه باصفات الهی رابطه‌ای دارد و نه می‌تواند درباره‌ی آنها درکی داشته باشد، بلکه چون جریان آن صفات را به ضرر خود می‌بیند، حالت فرار از آنها هم خواهد داشت. ۱۱۹- و قال علیه‌السلام لرجل افراط فی الثناء علیه و کان له متهما: انادون ما تقول و فوق ما فی نفسک (درباره‌ی کسی نزد آن حضرت متهم بود در سپاسگزاری به آن حضرت افراط کرد، حضرت فرمود: من کمتر از آنم که می‌گویی، و بالاتر از آنم که در درون خود درباره‌ی من مخفی داشته‌ای). تو هم ای منافق خودسوز، زبابت چیزی را می‌گویی که دلت مخالف آن است، برو ای

ن درد مهلک را که جان تو را به تباهی خواهد کشید مداوا کن، اگر چه ناتوانتر از آن هستی که درد بودن این نفاق را بفهمی تا در صدد مداوایش بر آیی. آن انسان که زبان و دل او بر ضد هم حرکت می‌کنند، جان خود را می‌درد و متلاشی می‌کند و گمان می‌کند که در برابر واقعیتها موضع‌گیری ماهرانه‌ای بدست آورده است!! ۱۲۰- نحن النمرقه الوسطی، بها یلحق التالی و الیها یرجع الغالی (مائیم تکیه‌گاه متوسط و معتدل، عقب مانده باید بسوی آن برگردد و غلو کننده باید به آن رجوع نماید). درباره‌ی ما دودمان عصمت به افراط و تفریط دچار نشوید، جز این نیست که ما خاندان عصمت و طهارت از سرمایه‌ای که خدا بما داده است، بهره‌برداری نموده با تکاپو و تلاش آزادانه مشغول درنوردیدن مسیر حق و حقیقتیم، ما که گفته‌ایم: پروردگارا، ما بنده‌ی تو هستیم بر این اعتقاد تا آخرین لحظات زندگی پابندیم، اگر امتیازاتی در ما می‌بیند، از اینجهت است که: چون ز خود رستی همه برهان شدی چونکه گفتی بنده‌ام سلطان شدی آری ار کند بنده بندگی کار آفریننده می‌کند ۱۲۱- ما کذبت و لا کذبت و لا ضللت و لا ضل بی (دروغ نگفته‌ام و از طرف حق و حقیقت تکذیب نشده‌ام، نه گمراه شده‌ام و نه کسی بوسیله‌ی م

ن به ضلالت افتاده است). انسان آگاه از محاسبه‌ی دقیق پشت پرده‌ی زندگی، و دروغگوئی!!! انسان آگاه از عظمت و جدیت ارتباط با واقعیات، و ابراز خلاف واقع!!! انسان آگاه از عشق سوزان روح به صدق و صفا، و دروغ‌پردازی!!! خدای را سپاسگزارم که هرگز از جاده‌ی حق منحرف نشده‌ام تا کسی را به انحراف بکشانم. ۱۲۲- واللہ لدنیاکم هذه اهون فی عینی من عراق خنزیر فی ید مجذوم (سوگند به خدا، این دنیای شما در چشم من از رگ (یا روده) خوکی در دست مبتلا به بیماری جذام پست تر است). آن مال و منال دنیا و آن جاه و مقامی که شما را بخود جلب کرده است می‌دانید که خودباختگی است و این خودباختگی و پرستش مقام با روح شما چه می‌کند؟ جنایتی که مال و منال و جاه و مقام پرستی بروح وارد می‌سازد، همان زهر قتال است که حیات انسانی را تباه می‌سازد. اگر علاقه به سلامت روح خود دارید اگر عظمتها و اعتلاهای روح را درک کرده‌اید، نگذارید این عوامل تباه کننده روح شما را ملحق به ورشکست شدگان حیات نماید. ۱۲۳- عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم و حل العقود (خداوند سبحان را با از بین بردن تصمیمها و از هم باز کردن بسته‌ها شناختم). دلی بیدار و عقلی آگاه می‌خواهد که بداند: اگر مح

ول جان جهانیان نه قضاست چرا مجاری احوال بر خلاف رضاست بلی قضا است بهر نیک و بد عنان کش خلق دلیل که تدبیرهای جمله خطاست هزار نقش برآرد زمانه و نبود یکی چنانکه در آئینه‌ی تصور ماست انوری ۱۲۴- لو قد استوت قدمای من هذه

المداحض لغیرت اشیاء (اگر پاهایم از این لغزشگاهها (فتنه‌ها و آشوبها) رها شود و بایستد، اشیائی را تغییر خواهم داد). آیا خواهید گذاشت از این خارستانها و سنگلاخها بگذریم و به مدینه‌ی فاضله‌ای برسیم که فقط در رویاهای حکماء موج می‌زند و سپس فرو می‌نشیند؟! آیا فرصت خواهید داد که از این امواج طوفانی تمایلات شیطانی اراذل و اوبانش بگذریم و به ساحل مدنیت راستین که همه‌ی ابعاد انسانی شما را شکوفا خواهد ساخت برسیم؟! آیا کمی مجال خواهید داد که تباهیهای گذشته را از بین برده و به جامعه‌ی الهی گام بگذاریم که همه‌ی انبیاء و اوصیا و اولیا در بوجود آوردن آن، زندگی خود را سپری کرده‌اند؟! الذلیل عندی عزیز حتی آخذ الحق له و القوی عندی ضعیف حتی آخذ الحق منه (انسان ضعیف و خوار در نزد من عزیز است تا حق او را برای او بگیرم و انسان قوی در نزد من ضعیف است تا حق دیگران را از او بگیرم). هیچ راهی برای ارتباط با نات

وانان ندارم مگر اینکه نخست حق آنان را از اقویاء بگیرم آیا من می‌توانم خود را امیر و زمامدار یک ناتوان بدانم، ناتوانی که اقویاء حق او را گرفته و حیاتش را دچار ضعف و اختلال نموده‌اند؟! آیا من می‌توانم بعنوان یک انسان آگاه و مطلع از ناتوانی که اقویاء حق او را طعمه‌ی خود ساخته‌اند، بنشینم و دست روی دست بگذارم و بگویم: بمن چه؟! آیا این آگاهی مادامیکه اقدام به گرفتن حق آن ناتوان ننموده‌ام، زندگی مرا از معنای اصلی خود ساقط نخواهد کرد؟! اگر من که از اصل تعهد برین درباره‌ی انسانها اطلاع دارم و می‌دانم که برآمدن از عهده‌ی مسئولیت الهی در این زندگانی بدون عمل به تعهد برین درباره‌ی انسانها امکان‌پذیر نیست، اقدام به ایفای چنین تعهد نکنم، می‌توانم خود را انسان مسلم بنامم؟! در آهنگام که برای من آگاهی از حال یک ناتوان که حقش پایمال شده است بوجود بیاید و من قدرت گرفتن حق آن ناتوان را داشته باشم و با اینحال از اقدام برای گرفتن حق وی کوتاهی کنم، نه تنها بر نعمت آگاهی و قدرت که از بزرگترین نعمتهای خداوندی می‌باشند، کفران ورزیده‌ام، بلکه با توجه به اینکه آگاهی و قدرت دو عنصر اساسی از من و دو بال پرواز برای ایفای تعهد است، با خوی

شتن به مبارزه برخاسته و اقدام به کندن بالهای خود نموده‌ام. من از پیامبر اکرم (ص) بارها شنیده‌ام که فرموده است: لن تقدس امه لم یوخذ حق ضعیفها من قویها غیر متعتع (هیچ امتی به قداست انسانی نخواهد رسید مادامیکه حق ناتوان آن امت بدون نقص از قویش گرفته نشود). آری، سوگند به خدای ذوالجلال، در هر کسی که احساس این تعهد بیدار نشده است، او در ادعای انسانیت دروغ صریح می‌گوید. آن جامعه‌ای که آگاهی و قدرت بر احقاق حق ناتوان خود داشته و اعتنائی به آن ندارد. چنین جامعه‌ای سعادت حیات معقول را حتی در خواب و رویا هم نخواهد دید. آن زمامداران و گردانندگان اجتماعات که به احقاق حق ناتوان با اهمیت حیاتی نمی‌نگرند، هیچ کاری درباره‌ی جوامع خود انجام نمی‌دهند اگر چه هزاران مظاهر پیشرفت مادی در عرصه‌ی طبیعت بوجود بیاورند و مردم آن جوامع پای به مافوق کهکشانشان بگذارند. هیچ راهی برای ارتباط با اقویاء، ندارم مگر اینکه نخست حق ناتوان را از آنان بگیرم آیا تصور می‌کنید که تصدیق و پذیرش کار نیرومندان که زندگی حیوانی خود را بر خرابه‌های حیات خدادادی ناتوان استوار ساخته‌اند، با حیات معقول سازگار می‌باشد؟! این چه خیال احمقانه‌ای است که آدمی گمان

کند که با خالق حیات و موت ارتباط بندگی برقرار نموده و از اشعه‌ی فیض ربانی خداوندی برخوردار است، و در عین حال ستم‌مگران را درباره‌ی ناتوانان ببیند و قدرت دفع ستم را از آن ناتوانان داشته باشد می‌تواند این منظره‌ی هولناک را در پشت سر بگذارد و راهی کوی الهی شود؟! اصلاً مگر می‌توانم از این منظره‌ی مهلک و این سیه‌چال نابود کننده عبور کرد و رهسپار بارگاه الهی گشت؟! بی‌اعتنائی درباره‌ی این سیه‌چال مهلک همان و سقوط در آن همان، پس از این سقوط پائی برای رفتن و چشمی برای دیدن و عقلی برای درک وجود ندارد، تا بتواند به کمک آنها راه خود را بسوی خدا پیش بگیرد. رضینا عن الله قضائه و سلمنا لله امره (ما به قضای خداوندی رضایت داده و امر او را تسلیم به او نموده‌ایم). ما به آنچه که تعهد بسته‌ایم ایفاء خواهیم کرد، این است وظیفه‌ی حتمی ما، پس از آن رضا به قضایش داریم و امر او را بر خود او می‌گذاریم و به راه خود ادامه می‌دهیم من هرگز در زیر درخت پر شاخ و برگ خلقت به این دلیل که قوانین حاکمه بر این درخت پر شاخ و برگ خارج از اختیار و قدرت من است به

تماشاگری محض نخواهم نشست. من از نظاره‌ی بر آیات خداوندی، به خیرگی و شگفتی درباره‌ی آن

ها سکوت و رکود را حاصل نخواهم داشت. من احساس جدی تکلیف را در این زندگانی به شوخی نخواهم گرفت. من که اشتیاق و نیروی تحرک را در درونم با کمال وضوح درمی‌یابم، چگونه بنشینم و در انتظار از راه رسیدن رویدادها باشم که هر یک از مجرای خود گذشته و سراغ وجود مرا بگیرند و به مقتضای طبیعت خود، حیات مرا پاره پاره کرده با خود ببرند. پس تا آخرین نفس حرکت و تلاش باز نخواهم ایستاد و تا سکون چشم بر بستن از زندگانی، حرکت را از من باز نگیرد، لحظه‌ای آرام نخواهم نشست. اما اینکه مبادی عالی هستی چگونه این تلاش و کوشش را به مشیت خداوندی در قلمرو قضا و قدر می‌پیوندد، و چه محاسبه‌ای در مافوق طبیعت روی این تلاش و تکاپو انجام می‌گیرد و چیست اسرار پشت پرده‌ی قضا و قدر الهی، من جز تسلیم به آن مقام شامخ ربوبی راهی دیگر نخواهم پیمود. آنچه که من درباره‌ی آن مسئولم و تعهد قطعی بوسیله‌ی عقل و وجدان درباره‌ی آن بسته‌ام، مربوط به روشنائیهائی است که بحد کافی در برابر دیدگانم گسترده است و من هرگز با فرو رفتن در ابهام مافوق این روشنائیه‌ها دیدگانم را فرو نخواهم بست. اترانی اکذب علی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و الله لانا اول من صدقه فلاکون او

ل من کذب علیه (آیا گمان می‌کنی من به رسول خدا (ص) دروغ می‌گویم، سوگند به خدا، من اولین کسی هستم که او را تصدیق کرده‌ام، پس من اولین کسی نخواهم بود که دروغی به او بیندم). من نخستین کسی هستم که رسالت او را تصدیق نموده‌ام در اینکه امیرالمومنین نخستین کسی است که به پیامبر اکرم (ص) ایمان آورده و رسالت الهی او را تصدیق نموده است، جای تردید نیست، نهایت اینست که بعضیها می‌گویند: امیرالمومنین در آن زمان در سن ده یا دوازده سالگی پیش از بلوغ بوده است. گویا اینان به حقایق ایمان و شرایط آن پیش از پیامبر اسلام آگاهتر بوده‌اند!! و پذیرش ایمان علی بن ابیطالب را از طرف پیامبر اکرم در آن زمان خلاف قانون تلقی فرموده‌اند!! همه‌ی مورخین و اصحاب حدیث می‌گویند: پیامبر اکرم ایمان علی را در همان سن که از نظر رشد عقلانی و آگاهی کامل بوده، پذیرفته است. به اضافه‌ی اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام و دیگر ائمه‌ی معصومین بارها در هنگام احتجاج با مخالفین به همین سبقت در ایمان آن حضرت احتجاج فرموده‌اند و مخالفین نتوانسته‌اند اعتراض منطقی به آن احتجاجات عرضه کنند. در جمله‌ی مورد تفسیر امیرالمومنین علیه‌السلام می‌خواهد همه‌ی گفتارها و کردارهای

ش را که به پیامبر نسبت می‌دهد چه بطور مستقیم تثبیت نماید. وانگهی حتی کینه‌توزترین دشمنان آن حضرت نتوانسته‌اند موردی را پیدا کنند که در آن مورد امیرالمومنین دروغی گفته باشد. در سخنان گذشته آن حضرت دیدیم که فرمود: هیچ عیبجوئی نتوانست در من عیبی پیدا کند. فنظرت فی امری فاذا طاعتی قد سبقت بیعتی و اذا الميثاق فی عنقی لغیری سپس من در وضع خود نگریستم، اطاعتم از تکلیف الهی (که بوسیله‌ی پیامبر بر من ابلاغ شده بود) بر بیعت با دیگران و یا جنگ با آنان سبقت گرفته بود و پیمان در گردنم بود). هر گونه گفتار و کردار و اندیشه‌ی من چه پیش از خلافت و چه در مدت خلافت مستند به تعهدی است که بسته‌ام. بحثی در تعهد و مسئولیت و اوفوا بالعهد ان الله کان مسئولاً تعهد- برای شناخت مفهوم تعهد و مبانی و مختصات آن، نگاهی مختصر به انواع پدیده‌ها و فعالیت‌های روانی می‌اندازیم. تقسیم پدیده‌ها و فعالیت‌های روانی پدیده‌ها و فعالیت‌های درون به انواع و اقسام گوناگونی قابل تقسیم است. از آن جمله با نظر به اینکه دو مفهوم بازتابی و فعلی به دو قسمت عمده تقسیم می‌شود: قسمت یکم- پدیده‌های بازتابی هستند که با علل و انگیزه‌های مربوطه در درون آدمی به و

جود می‌آیند و از عینیت بازتابی و تاثر در سطح طبیعی روان برخوردار می‌گردند. مانند ترس و خجالت و حیرت و اکثر شادیها و اندوه‌ها. قسمت دوم- پدیده‌ها و فعالیت‌هایی هستند که انعکاس و بازتابی در سطح طبیعی روان نداشته، یا شبیه به جریان الکتریسته در سیم می‌باشند. مانند اراده و یا فعالیت‌های محض می‌باشند، مانند اختیار و عددسازی و دیگر عملیات تجربیدی. در آن هنگام که درون آدمی باردار اراده است هیچ تاثری بنام اراده در درون او بازتاب پیدا نمی‌کند و روشتر از موضوع اراده، پدیده‌ی اختیار است که در هنگام فعالیت در درون آدمی- که عبارت است از سلطه و نظارت من بر دو قطب مثبت و منفی کار- از هیچگونه تاثر و بازتاب

برخوردار نیست، بلکه چنانکه گفتیم: نوعی عمل و فعالیت محض است که با تاثر بازتابی هیچگونه سنخیت ندارد. گفته شده است که: تعهد در تقسیم بندی بالا یکی از موارد قسمت دوم محسوب می‌شود یعنی تعهد آن حقیقت درونی نیست که از تاثر برخوردار بوده باشد، بلکه فعالیت مخصوص روانی است که روی عوامل سود و زیان بوجود می‌آید و نوع وجودی آن در درون، جز مانند موج موقتی در روان آدمی چیز دیگری نمی‌باشد. این نظر غالباً مورد تایید کسانی است که می‌خواهند اصلاً

لت تعهد و انگیزی انسانی آنرا بی‌اهمیت جلوه بدهند و به هر حال خواه این نظریه مورد سوءاستفاده‌ی گروهی از متفکران بی‌اعتناء به اصول سازنده‌ی انسانی قرار بگیرد یا نه، آنچه که لازم است که ما موضوع تعهد و ماهیت آنرا تا حدودی بیان کنیم. می‌گوئیم: اگر چه تعهد تاثر انعکاس یافته‌ای در جهان درون، از خود نشان نمی‌دهد، ولی این عدم انعکاس دلیل آن نیست که پدیده‌ی تعهد مانند فعالیت‌های عددسازی است که در مغز آدمی بدون کمترین انعکاس بوجود بیاید و از صفحه‌ی مغز نابود گردد. اقیانوس ضمیر ناخودآگاه یا وجدان مغفول هیچ پدیده و فعالیت روانی را چه مورد اهمیت آدمی قرار بگیرند و چه در کمال بی‌اهمیتی قرار بگیرند، رها نساخته و با جاذبیت شگفت‌انگیزی به اعماق خود جذب می‌کند و اثر و نتیجه‌ی آنرا در جریان‌ات گوناگون روانی منعکس می‌سازد. این مسئله که ما از تعهد عینیت تاثری در درون خود نمی‌بینیم، به این سادگی نمی‌تواند موضوع تعهد را منفی بسازد، زیرا چنان استدلال بی‌پایه‌ای درباره‌ی نفی خود من انسانی هم وجود دارد و تاکنون هیچ دانشمند و فیلسوف و متفکری و هیچ آزمایشگاه دقیقی نتوانسته است من انسانی ما را با تحقق معین بازتابی سراغ بدهد و بگوید: اینس

ت من آدمی و اینست تعین و نمود درونی آن. اگر کسی این جرات را به خود بدهد و بگوید: مادامیکه من را با موجودیت عینی در درون آدمی احساس نکنم وجودش را نخواهم پذیرفت، چنین شخصی از نظر روانشناسان و روانپزشکان و روانکاوان و سایر علمای علم‌النفس از مکتب نیهیلیست پیروی می‌نمایند و بس. با اینکه من انسانی به طور عموم نه نمودی دارد و نه تعینی که در سایر نمودها در جهان فیزیکی عینی و قلمرو درونی دیده می‌شود با اینحال علوم متعدد و متنوعی بنیاد بررسی‌هایش را همان من انسانی قرار می‌دهد. تعهد و سه مرحله تعین انسانی ساختمان موجودیت آدمی در هر لحظه‌ای از زمان و موقعیتی که فعلیت او را نشان می‌دهد از سه تعین اساسی تشکیل می‌گردد (برای آسانی تفاهم می‌توان به جای تعین از یکی از دو کلمه‌ی رکن و عنصر نیز استفاده نمود). تعین یا رکن و عنصر غیر ارادی و اختیاری، مانند امور طبیعی به طور عموم و عوامل جغرافیائی و وراثت و قوانین اجتماعی که در تحقیق و فعالیت آنها برای وجود آمدن مجموعه‌ای فعلی انسانی، اراده و اختیاری نداشته است. بلکه حتی گاهی نه آگاهی از ماهیت آن امور و عوامل وجود دارد و نه از چگونگی روابط و تفاعلات آنها. انسان از این لحاظ مجموع

هی رویدادهائی از علل و معلولاتی است که در امتداد زندگانش بدون احتیاج به آگاهی و اختیار او در جریان بوده است. تعین دوم کار و کوششها و توجیهاتی است که انسان در روی همان مواد و امور طبیعی به مقدار توانائی خود انجام داده و او را به صورت مجموعه‌ی خاصی متشکل نموده و شخصیت معینی را در کالبد مشخصی بوجود آورده است. به وجود آمدن تعین دوم همواره در زمینه‌ی اراده انجام می‌گیرد و به عبارت روشنتر: اراده است که ریشه‌ها و ساقه‌ها و شاخ و برگ تعین دوم را آبیاری می‌نماید. و به همین جهت است که موجودیت آدمی با نظر، به تعین دوم در منطقه‌ی ارزشها قرار می‌گیرد نه با نظر به تعین نخستین که جز نقطه‌ی تقاطع عده‌ای از جریان‌ات امور طبیعی ناخودآگاه و قوانین قراردادی مافوق اراده و اختیار فردی، چیز دیگری نیست. انسان در این مرحله از تعین است که ابزار کار خیلی فراوان در اختیار دارد، همانند اندیشه و تعقل و دانش و قدرت تجرید و نیروی اکتشاف و حدسهای مافوق حس و منطوق، و به سازندگی در خویش و دیگران و طبیعت پیروز و موفق می‌گردد و یک پای او را در اعماق کوچکترین ذرات هستی و پای دیگرش را در فراز کرات فضائی قرار می‌دهد و با این تعین به مافوق تاریخ ط

بیعی محض گام می‌گذارد، و تاریخی به عنوان تاریخ جاننداری بنام انسان بوجود می‌آورد، ولی تنها کاری که این مزایا و عظمتها انجام می‌دهند در مفاهیمی از قبیل انسان موجود خیره کننده‌ای است، انسان از قدرت اندیشه و ابزارسازی فوق‌العاده برخوردار

است، انسان محیط ساز نیرومندی است، موجودیت انسان دارای سطوح فراوانی است که او را تا بیکرانها می گستراند خلاصه می گردد در طبیعت این مرحله ار تعین، اوصاف و فعالیت‌های منفی دیگری نهفته است که می گوید: انسان می تواند گرگ انسان بوده باشد، انسان در مجرای تضاد به جای استفاده در کسب کمال، به نابودی طرف می کوشد، انسان اغلب در تسلط به هوی و هوس حیوانی خود با شکست روبرو می شود لذا توقع ایده‌آلهای اعلای انسانی در این مرحله از تعین، توقع نابجائی است که به شوخیهای بی پایه نزدیکتر است تا یک واقعیت قابل تحقق. در این مرحله است که اصل تنازع در بقا می تواند به نهایت قدرت و دقت خود نایل شود و فلسفه و هنر و علم را استخدام کند. خاصیت کلی این تعین اصالت من بوده و اگر جز این چیز دیگری مطرح شود طفیلی و یا وسیله‌ای برای تورم من خواهد بود. تعین سوم، از نقطه‌ی تعدیل عالی من و جز من شروع شود. در اینجا مقصود ا

ز من همان فرد انسان طبیعی است که در منطقه‌ی تکامل یافته‌ترین حیوان برای ادامه و تقویت خودطبیعی اش تلاش می کند و بس. و مقصود از جز من شامل همه‌ی واقعیات جز خود همان فرد می باشد. انسانهای دیگر جز من است، دریاها، کوهها، حیوانات، نباتات، کره‌ی زمین، منظومه‌ی شمسی، کهکشانشها و کازارها و به طور کلی جهان هستی جز من است. کمالهای نسبی، کمال مطلق، حتی خدا، مشمول مفهوم بسیار وسیع جز من است البته شمول دائره‌ی جز من بر خدا بطور مطلق نیست و این بحثی جداگانه دارد. گفتیم از آن هنگام که تعدیل عالی میان من و جز من شروع می شود، تعین سوم آغاز می گردد. این تعدیل به معنای هماهنگ ساختن طبیعی دو حقیقت مزبور نیست، یعنی به این معنا نیست که انسان مطابق خواسته‌ی خود، من خود را با طبیعت و جو اجتماعات هماهنگ بسازد و همچنین مطابق خواسته‌ی من باکمال و ایده‌آل و خدا که برای خود مطرح کرده است تعدیل و هماهنگ شود زیرا چنین تعدیل و هماهنگی در تعین دوم هم نه تنها امکان پذیر بود، بلکه کاملاً وجود داشت. در این مرحله که تعین سوم نامیده می شود بدانجهت که کمال و ایده‌آل اعلای هستی ملاک تعدیل قرار می گیرد، لذا خود من طبیعی با خواص و لوازمش او و جز من می

شود که احتیاج به تعدیل با من رو به کمال دارد. وقتی که من طبیعی را در این تعین رویاروی خود برمی نهد، از دیدن چهره‌ی زشتش متنفر می شود و می خواهد از حیطة‌ی این من پست فرار کند: مانده‌ی ستوران در وقت آب خوردن چون عکس خویش دیدیم از خویشتن رمیدیم این تعدیل مقدس که انسان را تا حد نصاب کمال رهنمون خواهد گشت، انسان را در هر لحظه‌ای از قطب مثبت به منفی و از منفی به مثبت رو به بالا- می کشد. مقصود از مثبت، موقعیت فعلی است که در زندگی در جهان هستی بدست آورده، مقصود از منفی نفی همین موقعیت برای کشش به موقعیت جدیدتر است. در این مرحله آدمی به ملاک سازندگی من ایده‌آل جذبی دارد و دفعی یعنی در حال ارتباط با جهان هستی با اجزای متنوعش (که اصطلاح جز من را در آن بکار بردیم) از این جهان بهره‌برداری می کند و عوامل پیشرفت را به خود جذب می کند و همینکه موجودیت ترکیب یافته‌ی او از آن عوامل بخواهد با عناصر تعین اول و دوم در استخدام من طبیعی برآید، لحظه‌ی دفع فرا می رسد و نمی گذارد عوامل و عناصری که به ملاک من ایده‌آل در موجودیتش متشکل گشته به سیه‌چال من طبیعی برگرداند و بدین ترتیب آدمی می تواند از چهار چوبه‌ی محدودیت‌هایی که دائماً

او را شکنجه و آزار می دهد و او را با دیگران در حال تصادم و تضادهای کشنده قرار می دهد، رها شود احساس آزادی طلبی و بینهایت جوئی خود را اشباع نماید. هم در این مرحله از تعین است که رابطه‌ی انسان با خدا به حد اعلای خود می رسد و تاریکیها و مشکلات و ابهامهای گوناگون که در تصور رابطه‌ی مزبور است از میان می رود. زیرا در این مرحله دریافتهای الهی خود را با من طبیعی در هم نمی آمیزد، دریافتهای الهی را با من طبیعی در هم نمی آمیزد، دریافتهای الهی را به عرض و طول خواسته‌ها و معلومات مخلوط نمی سازد، او خدا را پایین نمی آورد بلکه خود را بالا می کشد، آری: چندین برو این ره که دوئی برخیزد گر هست دوئی ز رهروی برخیزد تو او نشوی ولی اگر جهد کنی راهی بروی از تو توئی برخیزد در این گذرگاه ماده و پدیده‌هایش با آن خشونت، با

حیات و جلوه‌های ظریفش، حالت جنگ و تصادم را از دست می‌دهد و ماده با تمام پهناوری و ابعادی که دارد به منزله‌ی کالبد عزیز آدمی می‌گردد. و بدان جهت که من طبیعی انسانی در مسیر گردیدن‌ها به ملاک من ایده‌آل در حال جذب و دفع قرار می‌گیرد و بدانجهت که من ایده‌آل هر چه بالاتر رود وحدت حیات همه‌ی انسانها را در صحنه‌ی طبع

ت و وحدت را در غایت اعلا‌ی طبیعت، بخوبی درمی‌یابد، تعهد با دیگران را عین تعهد با خویشتن تلقی می‌کند، شادیه‌ها و اندوه‌ها و نیازمندیها و بی‌نیازیها را در میان همه‌ی انسانها مشترک می‌بیند. حال برگردیم به تفسیر و توضیح اصل مسئله که عبارتست از: تعهد و مسئولیت در تعیین اول پس از روشن شدن این تعینهای سه‌گانه، ما می‌توانیم حقیقت تعهد را مورد تفسیر قرار دهیم. تعهد در تعیین اول هیچ معنا و مفهومی را در بر ندارد، زیرا مجموعه‌ای از امور طبیعی بطور عموم و عوامل جغرافیائی و وراثت و قوانین اجتماعی تثبیت شده که اراده و اختیار راهی به آنها ندارد، الزام و تعهد به هیچ وجه منطقی نخواهد بود. تعهد و مسئولیت در تعیین دوم تعهد در تعیین دوم که محصول کار و کوشش و توجیهات آدمی در امور طبیعی و قوانین تثبیت شده است، قابل تحقیق و عمل می‌باشد. زیرا اراده و اختیار در این مرحله از زندگی آدمی دخالت می‌ورزد و مسئولیتها نیز به طور کلی مطرح می‌گردد، این تعهدها و مسئولیتها را عوامل ضرورت همزیستی اجتماعی ایجاب می‌کند و بس، به همین جهت است که تعهد و احساس مسئولیت در این مرحله نمی‌تواند در منطقه‌ی ارزشهای عالی قرار بگیرد، زیرا خواص و لوازم طبیعی همزیست

ی اجتماعی نیز مانند خواص و لوازمی که طبیعت برای فردی از انسان، تحمیل ضروری نموده است می‌باشد. آزادی و اختیار در تعهدی که در این صورت می‌گیرد، شکوفائی واقعی ندارد، بلکه تمایلاتی است که با هدف گیریهای سودجویانه بوجود می‌آیند و موجب بستن تعهدها و عمل به آنها می‌گردند. تعهد و مسئولیت در تعیین سوم تعهد و مسئولیت را در تعیین سوم می‌توانم به دو نوع جداگانه‌ی تقسیم کنیم: نوع یکم- تعهد انسانی. نوع دوم- تعهد انسانی الهی. توضیح اینکه فرد یا اجتماعی که گام از تعیین دوم بالاتر می‌گذارد، از خودخواهیها و خودپروریها و خودبینیها بالاتر می‌رود و وارد قلمرو تعیین انسانی می‌گردد. نسبت این تعیین به تعیین دوم نسبت حیات است به ماده‌ی ناخودآگاه، چنانکه ماده‌ی ناخودآگاه تسلیم محض قوانین بوده و هیچگونه خودی ندارد که قوانین را جابجا کند و موضوعات قوانین را تحت تصرف آگاهانه قرار دهد. همچنین انسان با اینکه در تعیین دوم از آگاهی و اراده‌ی و اختیار و نظر و اندیشه برخوردار است، ولی بدانجهت که خود اداره‌ی کننده‌ی این امور تحت سلطه خود ایده‌آل بالاتری قرار نگرفته است، لذا به عنوان موج یا جلوه‌ی توانا تر و آگاهتر از سنخ ماده مشغول فعالیت می‌باشد. د

ر صورتیکه در تعیین انسانی آن خودی دست به کار می‌شود که حتی همان آگاهیها و اراده و اختیار و اندیشه را تحت سلطه قرار می‌دهد و در راه اعتلا- و فعالیت خود انسانی آن امر را مهار و توجیه می‌کند. انسانهای دیگر که بعنوان غیر از خود مطرح می‌شود بایستی خودطبیعی‌اش را با موجودیت آنها تعدیل کند و نسبت خود را با انسانها و جهان طبیعت و به عبارت کلی تر با قلمرو جز من بسنجد و دریابد و روی آن عمل کند. این تعیین حد مشترک همزیستی انسانهای رشد یافته است که به مرحله‌ی: ان لم یکن لکم دین و کنتم لاتخافون المعاد فکونوا احرارا فی دنیاکم (اگر برای شما دینی نیست و از معاد نمی‌ترسید، حداقل در دنیای خود انسانهای آزاد باشید)، رسیده است. مکتبهای انسانی محض از دوران هراکلید که حقوق جهانی انسانی را حدس زده است تا قرن ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ که مکتبهای مختلف انسانی مختلف انسانی پشت سر هم و یا هم‌زمان عرضه می‌شوند، این تعیین را گوشزد می‌کنند. با این همه کوشش و تقلا، متأسفانه نتیجه‌ای که مکتبهای انسانی و اعلامیه‌های جهانی درباره‌ی اعتقاد به لزوم تعیین انسانی در جوامع انسانی به وجود آورده‌اند، قابل مقایسه با واقعیت و زیبایی خود اندیشه‌های انسانی نبوده اس

ت، زیرا اعمالی که بشر در دنبال این مکتبها و اعلامیه‌ها و کنگره‌ها از خود نشان داده‌اند، با مختصر تحلیل درباره‌ی عوامل و عناصر پشت پرده‌ی آن اعمال، نشان داده‌اند که خود انسانی مفهومی جز همان توسعه‌ی خودطبیعی در لذت و الم و شادیه‌ها و اندوه‌ها چیز دیگری نتیجه نداده است، با اینکه در بعضی از جوامع نظم و ترتیب در کارها و مراعات حقوق انسانها کاملاً چشمگیر گشته است،

با اینحال در محاسبه‌ی نهائی نام دوران خود را دوران افراد و به یگانگی انسانها از یکدیگر نهاده و آنانکه کمی هشیارتر و انسانی‌تر می‌اندیشند به این نام هم قناعت نکرده قرن انسانی را به نام قرن بیگانگی انسان از خویشتن اصطلاح کرده‌اند!! آنها امور متعددی را بعنوان منشاء ورشکستگی دنیای امروز مطرح می‌کنند، از قبیل: ۱- عدم عدالت در تولید و توزیع اقتصادی. ۲- عدم پیگیری اخلاص متفکران جهان‌بین که می‌بایست برای آبیاری کردن نهال مکتب انسانی که با دست خودشان کاشته بودند به طور مستمر و جدی دست به کار شوند و به ساختن و پرداختن جملات زیبا درباره‌ی اصول انسانی دور از دسترس انسانها قناعت نورزند، هم در آن حال که اصول تعیین انسانی را پی‌ریزی می‌کنند، دست به کار جلوگیری و ریشه‌کن س

اختن خارهای زهر آگین باشند که به وسیله‌ی متفکرانهای حرفه‌ای یا غرض ورز در سر این راه مقدس کاشته می‌شود. ۳- بدانجهت که به وجود آمدن مکتب انسانی و بقای آن احتیاج به بقای مرز میان انسان و طبیعت و ماشین ناآگاه داشت و چون انسان قدرت نگاهداری این مرز را دارا نبود، لذا در حقیقت موضوعی به نام انسان تعیین یافته وجود نداشت، تا مکتبی به نام او قابل اندیشه و عمل بوده باشد. عوامل دیگری هم مربوطه به علل سه‌گانه که در بالا- گفته شد در خور تحقیق و اهمیت می‌باشد. ۴- عامل دیگری را هم می‌توان نام برد که در موقع نوشتن ستون عوامل، در آخرین شماره و شاید هم با اکراه نوشته می‌شود! و مثلاً شماره ۱۱۷ و این شماره صد و هفدهمین که آخرین شماره‌ی عوامل ورشکستگی مکتب انسانی است چون بااهمیت ترین عوامل است، بدون توجه به بی‌اعتنائی موقعیت ناچیز خود در ستون عوامل، همه‌ی آن ستون را به هم می‌ریزد و همه‌ی محاسبه‌ها را غلط از آب درمی‌آورد نام این عامل را خودخواهی مهار نشده اصطلاح می‌کنیم. صرف اندیشه و بودجه‌ها و تلاشهای گوناگون و گذشته‌های جدی و بیگران در پیاده کردن مکتب انسانی روی افراد و جوامعی که هنوز نه تنها خودهای آنان به تعیین سوم نرسیده است بلکه ب حث و گفتگو درباره‌ی آن هنوز رسمیت پیدا نکرده و هواداران آن مکتب، انسانهای نصیحت گو و اندرز- دهنده معرفی تلقی می‌شوند، درست شبیه به این است که صدها مهندس زبردست سالیان دراز زحمت بکشند و عالیترین محصول اندیشه‌ی خود را درباره‌ی نقشه‌ی یک ساختمان بسیار مجلل و باشکوه رویائی بکار ببندند و آنگاه از همه‌ی دنیا و از هر نقطه‌ی زمین بهترین مصالح ساختمانی را بیاورند و روی یک بلندی مشغول ساختن آن شوند، در هنگام کار و فعالیت ناگهان متوجه شوند که این ساختمان بهشتی و این ارم ذات العمدات التي لم یخلق مثلها فی البلاد در روی کوه آتشفشان ساخته می‌شود و چه بخواهند و چه نخواهند همین لحظه یا لحظه‌ی دیگر خلاصه دیر یا زود زبانه‌های مواد گداخته‌ی این کوه آتشفشان پیکره‌ی این ساختمان را از بنیان متلاشی خواهد کرد. به همین جهت است که آن اصالت و ارزش که درباره‌ی تعهد و مسئولیت توقع می‌رفت، مخصوصاً در این دورانها که مکتب انسانی حداقل در کتابها و سخنرانیها و محافل مربوطه می‌درخشد، با شکست روبرو گشته دیگر با شرائطی که امروزه در جوامع چشمگیر و پیشتازان تعیین دوم بوجود آمده است، امید زنده شدن اصالت و ارزش تعهد بسیار اندک به نظر می‌رسد. نوع دوم-

تعهد انسانی- الهی است. در این تعهد شخصیت آدمی ضامن عمل و ایفاء به آن تعهد است، نه اکراه و اجبار عوامل خارج از شخصیت مانند مقررات اجتماعی و کیفر و پاداشها و غیر ذلک. عظمت این تعهد را از دیدگاه امیرالمومنین علیه‌السلام در عبارات زیر می‌خوانیم: و ان عقدت بینک و بین عدوک عقده او البسته منک ذمه فحط عهدک بالوفاء و اراع ذمتک بالامانه واجعل نفسک جنه دون ما اعطیت، فانه لیس من فرائض الله شیئی الناس اشد علیه اجتماعاً مع تفرق اهوائهم و تشتت آرائهم من تعظیم الوفاء بالعهد و قد لزم ذلک المشرکون فیما بینهم دون المسلمین لما استوبلوا من عواقب الغدر. فلاتعدرن و لاتخیسن بعهدک و لاتختلن عدوک، فانه لایجتري علی الله الا جاهل شقی و قد جعل الله عهده و ذمته اماناً افضاه بین العباد برحمته و حریمه یسکنون الی منعه و یتفیضون الی جواره، فلا- ادغال و لا- مدالسه و لا- خداع فیه و لاتعقد عقدا تجوز فیه العلل و لاتعولن الی لحن قول بعد التاکید و التوثقه و لایدعونک ضیق امر لزمک فیه عهد الله الی طلب انفساخه بغیر الحق، فان صبرک علی ضیق امر ترجوانفراجه و فضل عاقبته خیر من

غدر تخاف تبعته و ان تحیط بک من الله فيه طلبه فلا تستقیل فیها دنیاک و لا آخرتک. مالک

ا، اگر میان خود و دشمن تعهدی بستی یا ضمانتی از خود برای او پوشانیدی، عهد خود را با وفا حفظ نموده و ضمانتی که نموده‌ای با امانت مراعات نما و شخصیت را سپر و فاء به عهدی که بسته‌ای قرار بده، زیرا در میان واجباتی که خداوند مقرر فرموده است، هیچیک از آنها مانند فاء به عهد مورد اتفاق مردم نیست مردمی که در همه‌ی موضوعات و قوانین دارای خواسته‌های متنوع و آراء پراکنده می‌باشند. حتی مشرکین که مانند مسلمانان مقید به صفات حمیده و اخلاق فاضله نیستند، ملتزم به ایفای تعهدی هستند که میان خود می‌بندد، زیرا آنان نیز عواقب وخیم حیلہ‌گری در عهدشکنی را آزمایش کرده و دیده‌اند. هرگز از ضمانتی که بر ذمه‌ی خود گرفته‌ای اعتذار مکن و به تعهدی که بسته‌ای خیانت روا مدار و بر دشمن نیرنگ مزن، زیرا هیچ کس جز نادان و شقی جرئت به خدا نمی‌کند ... خداوند سبحان عهد و ذمه‌ی خود با رحمت و اسعه‌ی خود برای امن و اطمینان مردم به یکدیگر در میان آنان گسترده است و تعهد را منطقه‌ی ممنوعه‌ای قرار داده است که مردم بر نیروی آن تکیه کنند و بر آن پناهنده شوند. پس نباید در تعهد هیچگونه افساد و خیانت و نیرنگ بوده باشد. مالکا، هیچ تعهدی برقرار مکن که بتوانی آنرا

تاویل به غیر مقصود اصلی نمائی و بتوانی آنرا از محتویات اصلش منحرف بسازی. و هرگز پس از صراحت و تاکید و دادن اطمینان، با گفتار کج خود، تعهد را مختل ساز. اگر تعهد الهی موجب شد که در تنگنای قرار گرفتی، این تنگنای و مشقت باعث نشود که فسخ ناحق آن تعهد را مطالبه کنی، زیرا تحمل تنگنای و مشقت امری که امید به برطرف شدن و عاقبت نیکوی آن داری، بهتر از آن حیلہ‌گری است که همواره از عواقب وخیم آن در بیم و هراسی باشی و بازخواست خداوندی از همه سو تو را احاطه کند و نتوانی از آن بازخواست نه در دنیا و نه در آخرت رها گردی). محتویات این عبارت عالیترین مسائل را درباره‌ی تعهد در دو تعیین دوم و سوم مطرح نموده است. در این مسائل باید کاملاً دقت کنیم: ۱- آغاز این عبارات تعهد با دشمن را مطرح نموده است. این طرح خود دلیل اهمیت حیاتی تعهدی است که در میان مردم بسته است که از طرف تعهد فرد یا جامعه‌ی اسلامی با دشمن هم بوده باشد، باید با اهمیت حیاتی تلقی شده و ایفای آن تعهد را ضروری بداند. ۲- تعبیر او البسته منک ذمه (یا ضمانتی از خود برای او پوشانیدی فوق‌العاده جالب است، زیرا معنایش اینست که هنگامی که انسان چیزی را به ذمه می‌گیرد و ضمانتی را

می‌پذیرد، در حقیقت ذمه‌ی خود را بر او پوشانیده است و طرف این ذمه و ضمانت را همواره به همراه دارد، مانند اینکه جزئی از موجودیت ضامن به او چسبیده است، تا به آن ذمه و ضمانت وفا کند. ۳- تعهدی که بسته می‌شود باید وفا به آن احاطه شود و گمان نرود که تعهدی که صورت گرفته است یک گفتاری بوده است که بوجود آمده و از بین رفته است، بلکه بمجرد اینکه تعهدی بوجود آمد باید تصمیم جدی وفا به همه‌ی اجزا آن تعهد را احاطه نماید. ۴- شخصیت تعهد کننده مانند سپر نگهدارنده‌ی موضوع تعهد است، در حقیقت مانند اینست که شخصیت تعهد کننده در گرو تعهدی است که بوجود آورده است، بنابراین، خیانت به تعهد، خیانت به شخصیت محسوب می‌شود و ایفای آن احترام به شخصیت می‌باشد. ۵- هیچیک از واجبات و تکالیفی که خداوند سبحان بر بنده گانش مقرر فرموده است، مانند تعهد مورد اتفاق و التزام مردم نیست. وفاء به عهد در میان همه‌ی جوامع و ملل ضروری و با عظمت تلقی شده است، زیرا خداوند متعال فلسفه‌ی این تکلیف را با نشان دادن عواقب وخیم تخلف از آن را، برای همگان کاملاً آشکار فرموده است. و به عبارت دیگر اگر ایفای تعهدها ضروری تلقی نشوند، زندگی اجتماعی قطعاً از هم گسیخته و مختل خ

واهد گشت. این فلسفه‌ی روشن و آشکار ضرورت وفا به تعهدها را در تعیین دوم که نظم حیات اجتماع انسانها است، بیان می‌دارد، لذا هیچ گونه ارزش و فضیلتی در این وفا به تعهدها وجود ندارد، زیرا وقتی که عامل وفا به تعهد جبر زندگی اجتماعی باشد، در حقیقت عمل به پیمان ضرورتی است که صیانت ذات و خودخواهی برای امکان‌پذیر ساختن زندگی در جامعه‌ی ایجاب نموده است. ۶- دستورات بعدی در عبارت امیرالمومنین (ع) که می‌فرماید: الف- درباره‌ی آنچه که بر ذمه‌ی خود گرفته‌ای حیلہ‌پردازی

مکن و بر عهده خود خیانت روا مدار. ب- نیرنگ بر دشمن مزین، زیرا هیچ کسی جز نادان شقی بر خدا جرئت نمی‌کند، مسئله‌ی تعهد را از ضرورت‌های نظم اجتماعی بالاتر برده و در تعیین سوم قرار می‌دهد که عبارتست از حیات وابسته به خدا. تعهدهایی که در تعیین بوجود می‌آیند، جنبه‌ی انسانی الهی- پیدا می‌کنند. تعهد با این تعیین و انگیزه‌ی الهی است که تخلف از ایفای آن جرئت به مقام شامخ ربوبی است. خلاصه‌ی مطالب امیرالمومنین علیه‌السلام تا اینجا چنین است که احترام و وفا به تعهد دو انگیزه دارد:

انگیزه‌ی یکم- همان ضرورت امن و اطمینان در زندگی اجتماعی است که خداوند متعال مانند یک قانون طبیعی در جوامع حکمفرما ساخته است. نتیجه‌ی احترام و وفاء به تعهدها با این انگیزه فقط امکان‌پذیر بودن حیات جمعی انسانها است که ما آنرا در تعیین دوم قرار دادیم. انگیزه‌ی دوم- یک عامل الهی است که احترام و ایفای تعهد را اطاعت خداوندی و تخلف از آنرا معصیت و جرئت به آن مقام ربوبی معرفی می‌نمایند. تفاوت میان این دو انگیزه کاملاً روشن است، زیرا احترام و ایفای تعهد بر مبنای انگیزه‌ی یکم معلول جبر زندگی اجتماعی است که داخل در منطقه‌ی ارزشهای والا نیست، چنانکه خوردن غذا و آشامیدن آب برای گرسنه و تشنه ربطی به منطقه‌ی ارزشهای والا ندارد. ولی احترام و ایفای تعهد بر مبنای انگیزه‌ی دوم که جنبه‌ی الهی دارد، در منطقه‌ی عالیت‌ترین ارزشهای انسانی قرار دارد و همه‌ی خواص و لوازم عالی عمل به تعهد در این انگیزه‌ی دوم است که ما آنرا تعیین سوم نامیده‌ایم. ۶- در هیچ تعهدی نبادی کلمات و رموزی بکار برود که قابل تحریف و تاویل بر خلاف مقصود اصلی و نخستین باشد که تعهد بر مبنای آن بوجود آمده است. ۷- هیچ زحمت و مشقتی نباید موجب آن شود که تعهد بناحق نقض شود. تعهد و احترام و ایفای آن از دیدگاه قرآن آیات مربوط به تعهد در قرآن مجید به سه گروه تقسیم می‌گردند:

گروه یکم- مسئولیت درباره‌ی تعهد بطور عام. از آنجمله: ۱- و اوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولاً (و به عهد خود وفا کنید زیرا عهد مورد مسئولیت است). ۲- و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا (و آن نیکوکاران کسانی هستند که وقتی که عهدی بستند به عهد خود وفا کنند). ۳- و الذین هم لاماناتهم و عهدهم راعون (و مومنین کسانی هستند که امانت و عهدهایی را که می‌بندد مراعات می‌کنند). ۴- یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به عهدهای خود وفا کنید). ۵- بلی من اوفی بعهده و اتقی فان الله یحب المتقین (بلی، کسی که به عهد خود وفا کرده و تقوا ورزید، خدا متقیان را دوست می‌دارد). تاکید و اصرار خداوندی در این گروه از آیات درباره‌ی وفا به پیمانها و تعهدها کاملاً روشن است. گروه دوم- آیاتی است که لزوم وفا به عهد الهی را مورد دستور و توصیه قرار می‌دهد. از آنجمله: الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لاتعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین. و ان اعبدونى هذا صراط مستقیم. (ای فرزندان آدم، با شما عهد نبسته‌ام که شیطان را نپرستید، قطعاً او دشمن آشکاری برای شما است. مرا پرستید اینست راه راست). ۲- و اوفوا بعهد الله اذا عاهدتم (و به عهد خداوندی وفا کنید هنگامیکه عهدی بستید). ۳- من المومنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه (از مومنین مردانی هستند که آنچه را با خدا عهد بسته بودند ایفا نمودند). این گروه در سوره‌ی البقره آیه ۲۷ و سوره‌ی آل عمران آیه ۷۷ و الانعام آیه ۱۵۲ و الرعد آیه ۲۰ و ۲۵ و النحل آیه ۹۱ و ۹۵ و الاحزاب آیه ۱۵ نیز آمده است. گروه سوم- عهدی که خداوند بسته است: ۱- و اوفوا بعهدی اوف بعهدکم (و به عهدی که با من بسته‌اید وفا کنید تا به عهدی که با شما بسته‌ام وفا کنم). ۲- و من اوفی بعهده من الله. موضوع تعهد و گروه یکم از آیات گروه یکم- از آیات مربوط به تعهد با عمومیتی که دارد، به لزوم وفاء به هر عهدی که میان انسانها بسته می‌شود دلالت می‌نماید، مگر تعهدی که مخالف دستورات اسلامی باشد. این شرط با بیانات مختلفی در منابع اسلامی آمده است، مانند روایت معروفی که می‌گوید: کل شرط جائز الا- ما خالف الكتاب او السنه (هر شرط و عهدی جایز است مگر آنچه که مخالف کتاب یا سنت باشد). شرط الله قبل شرطکم (شرط و عهد خداوندی پیش از شرط و عهد شما است). از طرف دیگر همه‌ی آیاتی که دلالت بر ضرورت قطعی وفاء به تعهدهای الهی می‌نمایند، هر گونه تعهدی را که مخالف تعهدهای

الهی است مردود و مطرود می‌سازد. این مسئله کاملاً روشن است که خداوند متعال که دستور به انجام و ایفای تعهدها صادر کرده

است، هرگز امر به انجام خلاف دستورات خود نمی‌نماید. لذا هرگز نمی‌توان به دروغ گفتن و هتک ناموس و دزدی و جنایت و خیانت به فرد و اجتماع و رباخواری و حمایت از ظلم و بی‌اعتنائی به ناتوان و پایمال کردن سایر واجبات و ارتکاب محرمات الهی تعهد بسته و ملزم به ایفای آن بود. در روایتی معروف آمده است که امام صادق علیه‌السلام یکی از یاران خاصش را خواست و به او فرمود: عائله‌ی من زیاد شده است، این پول را بگیر و جنسی بخر و با بازرگانانی که به مصر می‌روند، برو و در آنجا بفروش و بیا، آن شخص پول را می‌گیرد و با بازرگانان مدینه جنسی را می‌خرند و رهسپار مصر می‌شوند. پیش از آنکه وارد مصر شوند در نزدیکی مصر می‌نشینند و یک نفر را می‌فرستند تا وضع آن جنس را از نظر کمی و زیادی در بازار رسیدگی کند، آن شخص رسیدگی می‌کند و برمی‌گردد و می‌گوید: عرضه‌ی این جنس در بازار بسیار کم است، در نتیجه قیمت جنس بسیار بالا است، این بازرگانان با یکدیگر عهد می‌بندند که جنس را به بیش از قیمت عادلانه‌اش بفروشند و این کار را می‌کنند، وقتی که برم

ی‌گردند و فرستاده‌ی امام صادق (ع) به خدمت آن حضرت می‌رسد سود بسیار زیادتر از سود عادلانه را به امام تقدیم می‌کند. آن حضرت می‌فرماید این سود خیلی زیاد است، قصه از چه قرار بوده است؟! فرستاده‌ی امام عرض کرده است: ما پیش از ورود به مصر با نظر به کمبود جنسی که برده بودیم، با یکدیگر تعهد بستیم که به این سود کلان معامله کنیم. امام از این کار پلید سخت ناراحت شد و فرمود: شگفتا، می‌نشینید و به ضرر مسلمانان تعهد می‌بندید. سپس مقداری سود عادلانه از آن پول را برداشت و فرمود: بیش از این حق من نیست. (مضمون تقریبی روایت را نقل کردیم). گروه دوم از آیات - که لزوم وفاء به عهد الهی را دستور می‌دهد، شامل تعهدهایی است که مردم در میان خود می‌بندد که آیات گروه اول با تاکید و صراحت لزوم ایفای آنها را گوشزد می‌نماید، چنانکه شامل تعهدهای فطری و عقلی و وجدانی درباره‌ی اطاعت به دستورات و تکالیف الهی نیز می‌گردد. آیه‌ی ۶۰ از سوره‌ی یس، همین تعهد را گوشزد می‌کند: *الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لاتعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین. و ان اعدونی هذا الصراط المسقیم* (ای فرزندان آدم، آیا من با شما تعهد نبستم که شیطان را نپرستید، زیرا او دشمن آشکارش

ما است و به من عبادت کنید، اینست صراط مستقیم) این تعمیم با نظر باینکه به مباحثی که در تفسیر و توضیح جملات امیرالمومنین (ع) در فرمان مالک اشتر متذکر گشتیم، صحیح به نظر می‌رسد، زیرا چنانکه در تعهد انسانی - الهی اثبات کردیم: تعهد دو جنبه‌ی خلقی و خالقی دارد: جنبه‌ی خلقی آن همان پیمانهای متداول در جوامع انسانی است که ضرورت و جبر حیات اجتماعی ایفای آنها را حتمی می‌سازد. جنبه‌ی خالقی آن عبارتست از به گرو گذاشتن شخصیت انسانی که رو به ماورای طبیعت دارد نکته‌ی مهمی که تذکر به آن لزوم دارد، اینست که تاکنون در جنبه‌ی خلقی تعهدها که بر مبنای جبر حیات اجتماعی است در جریان بوده است، آن جبر و ضرورتی نبوده است که در برابر زورگویان و قدرتمندان هم مستحکم و پایدار بوده باشد. این ضعف و ناپایداری ناشی از آن بوده است که با قطع نظر از جنبه‌ی خالقی تعهدها، انگیزه‌ی دیگری جز ضرورت جبر اجتماعی وجود ندارد که متعهد را به ایفای تعهد ملزم نماید. از طرف دیگر می‌دانیم که نظم و مقررات اجتماعی در برابر زورگویی قدرتمندان بیخبر از انسان مانند تار عنکبوتی است بی‌دوام و ناپایدار. در صورتی که فرد و جامعه‌ای که جنبه‌ی خالقی تعهد را انگیزه‌ی خود قرا

ر بدهد، بدانجهت که شخصیت انسانی الهی خود را در گرو تعهد خود می‌بیند، لذا ایفای تعهد را نوعی تنفس ضروری حیات می‌داند. گروه سوم - آیاتی است که می‌گوید: خداوند متعال عهدی را که با انسانها بسته است وفا می‌کند. وفای خداوندی به عهدی که بسته است از صفات جلالیه او است که با کمال بی‌نیازی و غنای مطلق خبر از ایفای عهدی که بسته است می‌دهد. این مسئله در تفکرات دانشمندان الهی بطور جالب مطرح شده است: باد ما و بود ما از داد تست هستی ما جمله‌ی از ایجاد تست لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را لذت انعام خود را وا مگیر نقل و بادهی جام خود را وا مگیر و بر بگیری کیت جست و جو کند نقش با نقاش کی نیرو کند منگر اندر ما مکن در ما نظر اندر اکرام و سخای خود نگر ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شنود در آن بیتی که می‌گوید: و بر بگیری کیت جست و جو کند نقش با نقاش کی نیرو کند درست دقت

شود که هیچ پدیده و قانونی نمی‌تواند دست خداوندی را ببندد، با اینحال، او خود را در حد اعلائی وفا کننده به عهد توصیف می‌فرماید: و من اوفی بعهد من الله (التوبه آیه ۱۱۱) (و کیست وفا کننده‌تر از خدا به عهد خویش ن). نظامی گنجوی می‌گوید: گر تن حبشی سرشته‌ی تست و خط ختنی نوشته‌ی تست گر هر چه نوشته‌ای بشوئی شویم دهن از زیاده گوئی گر باز به داورم نشانی ای داور داوران تو رانی

خطبه ۳۸- معنی شبهه

[صفحه ۲۰۰]

تفسیر عمومی خطبه‌ی سی و هشتم و انما سمیت الشبهه شبهه لانها تشبه الحق (علت اینکه شبهه، شبهه نامیده شده است اینست که شبهه به حق است) شبهه‌های طبیعی و شبهه‌های عمدی دو نوع عمده در پدیده‌ها و سخنان شبهه‌ناک وجود دارد که توجه به آن دو ضرورت دارد: ۱- شبهه‌های طبیعی- همه‌ی ما می‌دانیم که حق و باطل در حیات بشری همواره و در همه‌ی موقعیتها با آن وضوح و صراحت نمودار نمی‌شوند که برای هیچ کس جای تردید و شک و شبهه نمانده است. دخالت نیتها و هدف گیریهای درونی که نمود عینی در گفتارها و کردارها و سایر شئون بشری ندارند، از عوامل بسیار رایج و متداول بروز شبهه‌ها است. نارسائی الفاظ در بیان مقاصد واقعی و کاملاً- مشخص نیز یکی دیگر از عوامل فراوانی شبهه می‌باشد. همچنین بی‌زبان بودن و چند علتی بودن نمودهایی که در اعمال و آثار انسانی وجود دارد، مانند بعضی از نمودهای طبیعی عینی. مثلاً- حرارت یک پدیده‌ای است قابل لمس، ما دست رفیقمان را لمس می‌کنیم، می‌بینیم حرارت دستش زیادتر از معمولی است، این حرارت ممکن است معلول تماس طولانی دست با گرمای آفتاب باشد، و ممکن است معلول تب یا مالیدن دست به اجسامی مانند پشم بوده باشد و امثال

این علل. حال اگر ما بخواهیم کار یا تفکر مهمی را بر علت مشخص این حرارت بناگذاری کنیم و دلایل تعیین کننده‌ی یکی از آنها قطعی نباشد، ما در قضاوت درباره‌ی آن حرارت قطعاً به اشتباه خواهیم افتاد. در این نوع از شبهات مادامیکه تقصیری در تشخیص حق صورت نگیرد، تنها ضرری که خواهیم دید، ضرر محرومیت از حق است که بجهت نادانی برای ما وارد خواهد گشت. نوع دوم- القاء شبهه و مشتبه ساختن عمدی حقایق است که یکی از دلایل خبث و پلیدی تبهکاران محسوب می‌شود و به اضافه‌ی ضرر محرومیت از حق که به انسانهای ناآگاه وارد می‌شود، عامل سقوط بوجود آورنده‌ی شبهه را نیز فراهم خواهد ساخت. فاما اولیاءالله فضیاهم فیها یقین و دلیلهم سمت الهدی. و اما اعداءالله فدعاهم فیها الضلال و دلیلهم العمی (اما اولیاءالله در موقعیتهای شبهه‌ناک با روشنائی یقین حرکت می‌کنند و راهنمای آنان طریقه‌ی هدایت است. و اما دشمنان خدا، در این موقعیتها دعوت به گمراهی می‌کنند و راهنمای آنان نایبائی است). نور یقین بزرگترین عامل روشنائی انسانی در تاریکیهای شبهات برای اولیاءالله است مقصود از یقین در اینجا آن انکشاف صد در صد معلوم نیست که ذهن آدمی مانند آینه‌ای صاف آن را در خو

د منعکس می‌نماید و بس، بلکه مقصود آن حالت نورانی روح است که از بکار بستن عقل سلیم و عمل به ندهای سازنده‌ی وجدان و تعهد برین است که با خداوند سبحان بسته شده است. این نورانیت با زیادی علم و کوششهای بی‌اساس بوجود نمی‌آید، بلکه چنانکه در روایتی آمده است: یقذفه الله فی قلب من یشاء من عباده (این نوری است که خداوند در دل آن بندگان که بخواهد می‌تاباند) البته می‌دانیم که مقصود از خواستن خداوندی، خواستن بی‌علت نیست، بلکه علت این خواستن و مشیت خداوندی را خود انسان با بکار بستن عقل سلیم و عمل به ندهای وجدان و تعهد برین می‌باشد که مربوط به اراده و عمل خود انسان است. آیات و روایات مربوط به نورانیت یقین فراوان است و همه‌ی آنها بر این حقیقت دلالت می‌کند که این نورانیت معلول خلوص و صفای قلبی انسان است که واقعیات و حقایق را بطور ناب می‌بیند. این بینش نورانی بزرگترین الطاف خداوندی است که به یک بنده عطا می‌شود و در موقع تاریکی و شبهات حیرت زده و ناتوان نمی‌ماند، زیرا برای رسیدن به مقام والای اخلاص حتماً مجاهدتهای

خالصانه ضرورت دارد و مطابق آیه‌ی شریفه والذین جاهدوا فینا لندینهم سبلنا (و کسانی که در راه ما مجاهدت می‌ورزند، ما حتماً آنان را به راه‌های خود هدایت می‌کنیم) اینست موقعیت انسان‌های رشد یافته در برابر تاریکیها و شبهات و اما آنانکه به خصومت با خدا برخاسته‌اند، از این تاریکیها و شبهات سوء استفاده نموده، از آنها برای گمراه کردن مردم بهره‌برداری می‌کنند و راهنمایی جز نابینائی ندارند. چه در آن تاریکیها و شبهاتی که بطور طبیعی نمودار گشته و مردم در برابر آنها قرار گرفته باشند. فما ینجو من الموت من خافه و لا یعطى البقاء من احبه (با ترس از مرگ هیچ کسی از مرگ نجات پیدا نمی‌کند و با دوست داشتن بقاء هیچ کسی پایدار نمی‌ماند). نه از ترس مرگ می‌تواند مرگ را منتفی بسازد و نه عشق و علاقه به بقاء، پایداری را نصیب انسان می‌کند قل ان الموت الذی تفرون منه فانه ملائیکم (به آنان بگو: مرگی که از آن فرار می‌کنید، به دیار شما خواهد آمد) کل نفس ذائقه الموت ثم الینا ترجعون (همه‌ی نفوس مرگ را خواهند چشید، سپس بسوی ما خواهید برگشت) آری، آنچه که با قوانین طبیعت که جلوه‌گاه مشیت خداوندی آمده است، با قوانین طبیعت هم خواهد رفت، جز روح انسانی که طبق مشیت الهی گام به مافوق طبیعت گذاشته و آماده‌ی زندگی ابدی خواهد گشت خلقتم للبقاء لا للفساد (شما برای بقاء آفرید ه شده‌اید، نه برای نابودی و فنا) درباره‌ی مرگ و مرگ از دیدگاه علی (ع) در مجلد هشتم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مباحث مشروحی مطرح کرده‌ایم، مراجعه شود. در تفسیر بعضی از خطبه‌های آینده که امیرالمومنین علیه‌السلام مسائل مهمی را در موضوع مرگ متذکر شده‌اند، مطالبی را طرح خواهیم کرد.

خطبه ۳۹- نکوهش باران

[صفحه ۲۰۶]

تفسیر عمومی خطبه‌ی سی و نهم منیت بمن لا یطیع اذا امرت و لا یجیب اذا دعوت (من به مردمی مبتلا شده‌ام که اگر امر کنم اطاعت نمی‌کند و اگر دعوت کنم اجابت نمی‌کند). رهبری مبتلا به پیروانی ناآگاه از عظمت تکلیف چه دلخراش است وضع روحی یک رهبر عظیم‌الشان که رهبری کمترین سود مادی و مقامی برای خود منظور ننماید و از همه‌ی عوامل سعادت و فضیلت همه‌ی ابعاد مردم جامعه‌اش مطلع باشد و شب و روز در راه بوجود آوردن همه‌ی عوامل سعادت و فضیلت برای مردم جامعه‌ی خود لحظه‌ای آرامش نداشته باشد، با اینحال مردم آن جامعه او را درک نکنند و طعم تکالیف و وظائفی را که برای سعادت و فضیلت همان مردم متوجه می‌سازد نچشند! آری، بسیار دلخراش و شکنجه‌زا است وضع روحی رهبری که به مردم جامعه‌ی خود از افق بالاتری می‌نگرد و خبائث و پلیدی دشمنان آن جامعه را از همه جهات درک می‌کند، ولی مردم آن جامعه با یک سستی و بی‌خیالی به زندگی احمقانه‌ی خود ادامه می‌دهند! باید گفت که آن مردم یا آگاهی از عظمت تکلیف نداشتند و یا شایستگی رهبر خود را به رهبری قبول نکرده بودند و یا مبتلا به ضعف اراده بودند و یا خودمحوری افراد آن جامعه، آنان را از شناخت حیات م عقول بی‌بهره ساخته بودند. حقیقت اینست که با نظر به وضع عمومی جامعه‌ی آن دوران، همه‌ی این عوامل مزبور وجود داشته است، نه به این معنی که هر یک از افراد آن جامعه بوسیله‌ی همه این عوامل پوچ و تباه شده بودند، بلکه بعضی از آنان به یکی از عوامل مزبوره، بعضی دیگر به چند عامل از آنها مبتلا بودند، مگر اقلیتی اسف‌انگیز که هم شایستگی رهبر را به رهبری در حد اعلا و هم عظمت تکلیف و هم قدرت اراده و انسان محوری را درک نموده و این امور را در حیات معقول خود عینیت بخشیده بودند، مانند مالک اشتر، عمار بن یاسر، اویس قرنی و امثال اینان. لا ابا لکم، ما تنتظرون بنصر ربکم (ای مردمی که اصالت ندارید، برای یاری پروردگارتان در انتظار چه کسی و کدام روزی و چه حادثه‌ای نشسته‌اید). آخر در انتظار چه نشسته‌اید؟! آیا در انتظار حادثه‌ای بالاتر از هجوم دشمن بی‌باک و خدانشناس و ضد انسان نشسته‌اید؟! چه حادثه‌ای دردناکتر از کشته شدن انسانها و ویران شدن دودمانها و ذلت و خواری شکستی که از دشمن خونخوار نصیب شما می‌گردد؟! در انتظار کدامین روزی نشسته‌اید؟! در

انتظار روزی که رزمندگان در خاک و خون بغلند و کودکان پامال و زنهایتان اسیر شوند و به بد

ترین وضعی مبتلا شوند؟! در انتظار کدامین رهبر نشسته‌اید؟! آیا من کمترین تفاوت و ترجیحی برای خود در میان شما قائلم؟! آیا شما را به میدان جنگ فرستاده، خودم به رفاه و آسایش می‌پردازم؟! آیا سعادت و فضیلتی را که موجب زندگانی اصیل شما می‌باشد درک نمی‌کنم؟! پس در انتظار چیستید و چشم به راه کیستید؟! اما دین یجمعکم و لا- حمیه تحمشکم (آیا هیچ دینی ندارید که شما را برای اتحاد جمع کند و هیچ غیرتی ندارید که شما را بر هجوم دشمنان تحریک کند و به هیجان درآورد). یا به مقتضای دینی که معتقدید از خود دفاع کنید یا به تحریک غیرت انسانی با مضمون همین جمله بود که سرور شهیدان راه حق و حقیقت امام حسین علیه‌السلام در روز عاشورا در کربلای خونین، دشمن تبهکار را مخاطب قرار داده و فرمود: ان لم یکن لکم دین و کنتم لاتخافون المعاد فکونوا احرارا فی دنیاکم (اگر برای شما دینی نیست و از روز معاد نمی‌ترسید، اقلال- در این دنیا آزادمرد باشید). اگر شما واقعا به دین اسلام (یا هر دینی که بر مبنای انسانیت استوار است) معتقد هستید، باید از خود دفاع کنید. و باید به اصول انسانی که حیات فردی و اجتماعی شما را تامین می‌کند پایبند بوده و از تباهی حیات خود جلوگیری

گیری نمائید. همه‌ی مبانی دین اسلام با تاکید و اصرار صریح به حفظ حیات و ارزشهای آن در این دنیا دستور داده است، و جایی برای هیچگونه عذر و بهانه‌ای در اسلام وجود ندارد. دستورات اسلام به جهاد و دفاع از مستضعفین و مبارزه با مستکبرین و طغیانگران بحدی قاطع و روشن است که قابل هیچگونه تاویل و چشم‌پوشی نیست. واگذار کردن حیات و رها کردن آن در عرصه‌ی طبیعت و محیط که هر لحظه در معرض تباه شدن بوسیله‌ی عوامل مزاحم طبیعت و انسان‌نماهای قدرت پرست است، کفران نعمت الهی و رفتار مخالف مشیت الهی است. و اگر معتقد به یک دین نیستید، حداقل از نوع جاندارانید که انسان نامیده می‌شود. آیا فرار از ذلت و مبارزه با خواری و تحقیر از مختصات طبیعت روانی انسانها نیست؟! آیا دفاع از حیات اساسیترین مختص ذاتی حیات نیست؟! آیا دفاع از وطن که جایگاه بروز گسترش ابعاد حیات است لازم نیست، با اینکه این روحیه در همه‌ی جانداران دیده می‌شود، چگونه شما انسانها متوجه این اصل نیستید؟! به همین جهت است که امیرالمومنین علیه‌السلام در یک جمله از خطبه‌های گذشته فرموده‌اند: و ای دار بعد دارکم تمنعون؟! (و از کدامین جایگاه غیر از جایگاه خود دفاع خواهید کرد؟! اقوم فیکم

مستصرخا و نادیکم متغوئا، فلا تسمعون لی قولا و لاتطیعون لی امرا حتی تکشف الامور عن عواقب المسائه (در میان شما فریادزنان میایستم و شما را به عنوان پناه‌جوئی ندا می‌کنم، نه گفتاری را از من می‌شنوید و نه امری را از من اطاعت می‌کنید، تا آنگاه که حوادث عواقب وخیم خود را نشان بدهد). پیش از آنکه عواقب وخیم حوادث گریبان شما را بگیرد، به فریادهای من گوش بدهید فریادهای امیرالمومنین از روی احساسات زودگذر نیست. فریادهائی که او سر می‌دهد، از اعماق جان الهی او برمی‌خیزد که امواجی از حقایق و واقعیات روح او است. این حقایق و واقعیات مستند به درک مبانی عالی حیات معقول است که معانی قرآن و اصول عقل سلیم و وجدان پاک و تصفیه شده بوجود آمده است. این همان فریادی است که نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلوات الله علیهم اجمعین برای پیشبرد بشریت راه انداخته بودند. آنها چه می‌گفتند و فریادشان برای چه بود؟ فریاد و گفتار همه‌ی آنان این بود که خدا از آن خبر می‌دهد: لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط (ما پیامبران خود را به دلایلی روشن فرستادیم و کتاب میزان صلاح و فساد و خیر و شر را بوسیله‌ی آنان

نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند). پس فریاد پیامبران برای جلب و تحریک مردم به عمل به کتاب آسمانی و قوانین حیات معقول و عدالت ورزیدن بوده است. اگر همه‌ی اوراق تاریخ را ورق بزنیم و در عمل ناگواریها و تلخیهای زندگی جوامع و سقوط تمدنها با دقت بنگریم، چیزی جز بی‌اعتنائی و تخلف از راهنمائیها و فریادهای پیامبران نخواهیم دید. فما یدرک بکم ثار و لایبلغ بکم مرام، دعوتکم الی نصر اخوانکم فجر جرم جر جرہ الجمل الاسر و ثقافتهم ثقافت النضو الادبر. ثم خرج الی منکم جنید متذائب ضعیف کانما یساقون الی الموت و هم یظنون (نه بوسیله‌ی شما خونی که ریخته است جبران می‌گردد و نه به یاری شما به

مقصودی می‌توان رسید. هنگامی که شما را برای کمک به برادرانتان دعوت نمودم، مانند شتر زخم خورده ناله کردید و مانند شتر مجروح از حرکت باز ایستادید و سنگینی کردید، سپس مشتی سرباز متزلزل و ناتوان بطرف من حرکت کردید، مانند کسیکه بسوی مرگ رانده می‌شوند و فقط به نگرستن اکتفا می‌کنند. نه به انتقام خونهایی که با شمشیر تبهکاران ریخته می‌شود اهمیتی می‌دهید و نه از احساس برادری با آن انسانها که در راه شما به خاک و خون درغلطیده‌اید برخوردار هستید آیا هیچ فکری کرده‌اید در اینکه خونهایی که در راه دفاع از دین و آرمانهای شما روی خاک می‌ریزد، پیامی به شما دارند؟ آیا هیچ در این مسئله حیاتی اندیشیده‌اید که احساس برادری در دین اسلام که از علامات درخشان این مکتب است، بزرگترین عامل وحدت شما است و اگر این عامل تباه شود و یا با بی‌اعتنائی در آن بنگرید، هیچ عامل وحدت و یگانگی برای خود نخواهید یافت؟ زندگی مشتی از مردم که از چنین احساسی بی‌بهره است اگر چه در محکمترین نظم ریاضی باشد، برتر از زندگی مشتی حیوانات اهلی نخواهد بود که با هم می‌خورند و با هم می‌آشامند و با هم حرکت می‌کنند و با هم می‌نشینند و می‌خوابند و دیگر هیچ. مردم آن جامعه‌ای که انسانهایی از آنان مظلوم کشته می‌شوند و دیگران به تماشاگری قناعت ورزیده و به زندگی بی‌اساس و بی‌پشتیبان خود دل خوش می‌دارند، همانند چارپایانی هستند که بعضی از آنها را می‌کشند و دیگر جانداران به علف خواری و جست و خیز مشغولند. تلختر از همه‌ی اینها که گفتم، اینست که اصلاً شما هدف و مرامی در زندگی نپذیرفته‌اید! شما مانند برگهای ناچیز و خشکیده خود را تسلیم هدفها و مرامهای قدرتمندان ضد انسان نموده‌اید، گویا نمی‌دانید که هدف و مرام اقبویای قدرت پ‌رست، جز وسیله ساختن شما را برای اشباع خودخواهی‌هایشان چیز دیگری نیست.

خطبه ۴۰- در پاسخ شعار خوارج

[صفحه ۲۱۶]

تفسیر عمومی خطبه‌ی چهلم کلمه حق یراد بها الباطل نعم انه لا حکم الا الله و لکن هولاء یقولون لا امره الا الله (سخنی است حق که باطل از آن اراده شده است، بلی، حکمی نیست مگر از آن خدا، ولی اینان می‌گویند: ریاست و زمامداری نیست مگر از آن خدا). رهبر در مقابل باطلی حق‌نما مکرپردازان قرآنها را بر سر نیزه گرفته‌اند، داد و فریاد و هلهله و ازدحام برای حمایت از قرآن گوش فلک را کر کرده است. عجا دیده نشده است که آن قوم در تاریخ زندگی پیامبر اکرم برای اثبات حقانیت قرآن و تبلیغ آن چنین داد و فریادی از خود برآورد! آری، برای شستشوی مغزی ساده‌لوح چنان فریادی لازم بود. حتی صاحب قرآن خود چنین جنجالی را برای جلب مردم بطرف قرآن راه نینداخته بود. آن احمقها که تحت تاثیر آن جنجال و هیاهو قرار گرفته بودند، نخست از روی ساده‌لوحی و پذیرش مکر مکاران، آن باطل حق‌نما را پذیرفتند، سپس بجهت لجاجت و مقاومت آهنینی که در درون خود به وجود آوردند، همه‌ی حقایق و منطقیهای الهی را که امیرالمومنین برای برداشتن پرده از روی آن حیل‌پردازهای نابکارانه بیان می‌فرمود، حاضر به شنیدن و پذیرش آنها نشده‌اند. چنانکه در تفسیرهای خطبه‌های گذشته ب

ا کمال وضوح دیدیم، هیچ کس مانند خود امیرالمومنین علیه‌السلام در اولین لحظه‌ی بروز حیل‌های معاویه و معاویه پرستان به حقیقت آن حیل‌های پی‌نبرده بود، لذا فوراً به مردم ابلاغ کرد که ای مردم، عقل و هوش خود را از دست ندهید، اینان نه دین می‌شناسند و نه قرآن، سست نشوید و به راه خود ادامه بدهید. اما می‌دانیم که امیه‌پرستان در لشگریان امیرالمومنین چه دسیسه‌ها بکار بردند و بالاخره یک اکثریت قانونی در ظاهر را، فریب داده و آنان را واردار به درخواست حکمیت کردند، پس از آن که امیرالمومنین علیه‌السلام با اکراه و اجبار آن اکثریت، حکمیت را پذیرفت، قرار شد که حکمهایی از دو طرف مطابق قرآن حکم کنند. باز می‌دانیم که امیرالمومنین علیه‌السلام ابن‌عباس را برای حکمیت از طرف خود انتخاب فرمودند، در این مرحله نیز، همان گردانندگان اکثریت فریب خورده امیرالمومنین را وادار به قبول ابوموسی اشعری نمودند، با اینکه آن حضرت مخالفت صریح خود را با ابوموسی

ابراز کرد! در این جا یک مسئله‌ی بسیار مهم وجود دارد که دقت در آن ضرورت دارد و آن این است که با اینکه خوارج می‌دانستند که امیرالمومنین علیه‌السلام نتیجه‌ی حکمیت آن دو مرد با هم ساخته را نخواهد پذیرفت، چه علتی داشت که آن اشعار ویرانگر را سردادند و موجبات آنهمه اخلاک‌گرها را در دوران جنگ با طاغوتیان زمان بوجود آورده‌اند؟! بنظر می‌رسد که خود همین جنجال تبه‌کارانه‌ی خوارج هم یکی از حیل‌های زنجیری اربابان شام به سرکردگی عمرو عاص و معاویه بوده است که بواسطه‌ی قیافه‌هائی حق بجانب به راه انداختند. حال به طرح شعاری که خوارج به راه انداخته بودند، می‌پردازیم. شعار خوارج این بوده است: لا حکم الا لله (حکمی نیست مگر حکم خدا). آیا آن خوارج نمی‌دانستند که امیرالمومنین زودتر و عمیقتر از آنان این آیه: ان الحکم الا لله (حکمی نیست مگر از آن خدا) را درک کرده و پذیرفته و از اعماق روحش به آن ایمان آورده است؟! مگر امیرالمومنین که در تمام طول زندگانی از حاکمیت مطلقه‌ی الهی دفاع و در راه اشاعه‌ی آن اغلب زندگیش را در مرز زندگی و مرگ حرکت نموده است می‌تواند منکر آن باشد و یا تردیدی در صحت آن بخود راه بدهد که یقین آوردنش به آن احتیاج به آن کاسه‌های داغتر از آتش داشته باشد؟! انسان در هنگام توجه به این داستان غم‌انگیز واقعا نمی‌داند درباره‌ی تفسیر روانی اینگونه مردم نابکارانه چه بگوید!! این داستان شرم‌آور درست مانند اینست که دسته‌ای از مدعیان اسلام به عنوان دفاع از قرآن راه بیفتند و رویارویی پیامبر اسلام صف‌آرایی نموده و شمشیر بر روی او بکشند و بگویند: لا کتاب الا کتاب الله (کتابی نیست مگر قرآن!) و بدین ترتیب کسی را مورد اعتراض قرار بدهند و به او دستور صادر فرمایند!! که تو به قرآن عمل کنی که قرآن به خود او وحی شده است! منظور خوارج این بود که امیرالمومنین علیه‌السلام در پذیرش حکمیت آن دو حیل‌گر به خطا رفته است، زیرا حکم از آن خدا است نه در آن دو حکم. البته همه می‌دانند که امیرالمومنین به هیچ وجه به حکمیت آن دو نفر رضایت نداشته است و باکراه و اجبار او را به این کار وادار کردند و سپس خود وادار کنندگان کار خود را تخطئه کردند. اکنون این اشعار حق‌نما را سر دادند که حکمی نیست مگر حکم خدا مگر حکم امیرالمومنین منکر قرآن و یا تردیدی در آن داشت که نیازمند به چنین اشعارهایی بوده باشد؟ گمان نمی‌رود حماقت و جهالت خوارج به آن اندازه بوده است که امیرالمومنین را از قرآن منحرف بدانند، بلکه همانگونه که آن حضرت تصریح فرموده است: آنان می‌خواستند حکومت علی بن ابیطالب (ع) را بجهت تن دادن به حکمیت از رسمیت بیندازند و بگویند: تو باید توبه کنی از اینکه بر خلاف قرآن حکمیت دو مرد را پذیرفتی!! علی (ع) در پاسخ آنان با طریقه‌ی الزام منطقی می‌فرماید: مقصود شما را خوارج عمل به معنای حقیقی این آیه نیست، بلکه مقصودی که شمت پشت این شعار دارید اینست که حاکم باید از همه جهات مورد تصدیق خداوندی باشد و ریاست مسلمین از مختصات کسی است که حکومت او را خدا پذیرد و آنگاه درباره‌ی من چنین تطبیق کنید که چون شایسته‌ی ریاست نیستم! در صورتیکه برای جامعه‌ی مسلمین ریاست و زعامتی لازم است که بتواند جامعه را از هرج و مرج و اختلالهای نابود کننده محفوظ بدارد. اگر بنا به تخیلات واهی شما من منحرف شده‌ام، بنابه اصل لزوم مدیریت و ریاست نیفتاده‌ام. البته احتیاجی به گفتگو ندارد که این پاسخ امیرالمومنین علیه‌السلام چنانکه گفتیم، برای اقتناع و الزام منطقی خوارج بوده است. و الا- با نظر به شخصیت الهی امیرالمومنین و گفتار پیامبر درباره‌ی وی: یا علی انت منی بمنزله هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی (ای علی نسبت تو با من نسبت هارون به موسی است، بجز اینکه پس از من پیامبری وجود ندارد). این حدیث تقریبا مورد اتفاق همه‌ی مذاهب اسلامی است و همچنین این حدیث که: الحق مع علی و علی مع الحق (حق با علی و علی با حق است). که در معتبرترین روایات هر دو گروه شیعه و سنی آمده است. حکومت امیرالمومنین قطعا و قطعا یک حکومت الهی بوده است و تردید در آن، تردید در همه‌ی منابع اسلامی است. نعم انه لا حکم الا لله و لکن هولاء یقولون لا امره الا لله و انه لابد للناس من امیر بر او فاجر یعمل فی امرته المومن و یستمع فیها الکافر و یبلغ الله فیها الاجل و یجمع به الفیء و یقاتل به العدو و تامن به السبل و یوخذ به للضعیف من القوی حتی یستریح بر و یستراح من فاجر (آری، حکمی نیست مگر از آن خدا، ولی اینان می‌گویند: زمامداری نیست

مگر از آن خدا. وجود حاکم و زمامدار برای مردم ضروری است، یا حاکم نیکوکار و بدکار، که اگر زمامدار بدو منحرف باشد، شخص باایمان در زمامداری او عمل صالح خود را انجام می‌دهد و شخص کافر هم برای دنیای خود برخوردار می‌گردد، تا روزگار زندگی مومن و کافر (یا زمامداری بدکار و منحرف) سپری شود و خداوند بوسیله‌ی زمامدار منحرف عنایم را جمع و بوسیله‌ی او جهاد با دشمن را به راه می‌اندازد و راهها بوسیله‌ی او امن می‌گردد و بوسیله‌ی او حق ضعیف از قوی گرفته می‌شود تا نیکوکار راحت شود و مردم از شر تبهکار در امان باشند). اگر زمامدار یک جامعه باایمان نباشد د

رست است که مطابق منابع اسلامی حکومت اصلی در جوامع اسلامی جنبه‌ی الهی دارد و باید مردم برای بدست آوردن چنین حکومت از کوشش و تلاش هیچ خودداری نکند و بوسیله‌ی حکومت الهی است که حق و عدالت و صلح و صفای واقعی در جامعه حکمفرماست و پایان همه‌ی حکومت‌های جوامع دنیا یک حکومت جهانی الهی خواهد بود. ولی اگر چنین حکومتی امکان‌پذیر نشد در درجه‌ی دوم وجود حکومتی که مدیریت جامعه را به عهده بگیرد و جامعه را از هرج و مرج و اختلالهای مانع از حیات اجتماعی نگهداری نماید، یک ضرورت طبیعی است، اگر چه متصدی یا متصدیان حکومت خود در آتش بی‌ایمانی بسوزند و تباہ شوند. این مطلب را جلال‌الدین مولوی در موقعیت اغنیای بی‌ایمان که شامل حکومتها می‌شود، چنین بیان می‌کند: شهوت دنیا مثال گلخن است که ازو حمام تقوی روشن است لیک قسم متقی زین تون صفاست زانکه در گرمابه است و در تقاست اغنیاء مانده‌ی سرگین کشان بهر آتشش کردن گرمابه دان اندر ایشان حرص بنهاده‌ی خدا تا بود گرمابه گرم و بانوا این ایبات عین مضامینی است که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر فرموده است. البته پایداری حکومت زمامداران بی‌ایمان بستگی به این دارد که قوانین

ن و اصول حیات اجتماعی و مدیریت آنرا بپذیرند و مطابق آنها عمل کنند و در صورت ظلم و تعدی در جامعه همان ضرورت طبیعی که حکومت آنان را پیریزی کرده بود، دمار از روزگارشان برمی‌آورد و از بین می‌برند. این یک ضرورت طبیعی بوده و داخل منطقه‌ی ارزشها نمی‌باشد. بدان جهت که مسئله‌ی حکومت اسلامی بارها در نهج‌البلاغه مطرح شده است، لذا در اینجا یک بحث نسبتاً مشروح را در این مسئله مطرح می‌کنیم: توضیحی درباره‌ی حاکمیت خداوندی و سازگاری آن با حکومت مردم بر مردم نخست چند کلمه باید در تحلیل این اشعار بسیار جالب (حکومت مردم بر مردم) مطرح کنیم. آیا محتوای این شعار تاکنون حتی در یک جامعه از جوامع بشری تحقق عینی یافته است؟ شاید خوش‌بینان و سطح‌نگرانی وجود داشته باشند که به این سؤال پاسخ مثبت بدهند و کسانی هم پیدا می‌شوند که با کمال بدبینی ناشی از سطح‌نگری جواب منفی به این سؤال بدهند. ما از این دو افراط‌گری و تفریط‌گری صرف نظر نموده، واقعیت مسئله را برای تحلیل در نظر می‌گیریم: در طول تاریخ در هیچ جامعه‌ای اتفاق نیفتاده است که همه‌ی افراد و گروههای آن بطور عموم که شامل نادانها و دانایان و احمقها و خردمندان و کوچک و بزرگ و با شخصیت و بی‌شخصیت می‌باشد. در یک محل جمع شوند و بدون تاثیر از عوامل محیطی و اجتماعی و نفوذ شخصیتها و قدرتمندان قوانینی را با دلایل و براهین متقن وضع نموده و سپس انسان یا انسانهایی را به عنوان مجریان آن قوانین با استناد به دلایل و براهین متقن انتخاب نموده و هر گونه مجهولات مربوطه به آن قوانین حاکم را حل و فصل نموده به یک حیات معقول یا به اصطلاح پرطمطراق غربی دموکراسی (حکومت مردم بر مردم) نائل شوند. و اگر کسی پیدا شود و بگوید: من چنین جامعه‌ای را سراغ دارم این شخص درباره‌ی انسانهایی که ما در طول تاریخ می‌شناسیم، صحبت نمی‌کند، بلکه پیرامون فرشتگانی سخن می‌گوید که بنشینند و برای خود قانون و حاکمی انتخاب کنند و روش مزبور را بکار ببندند!! شما بیائید با دقت کامل در این عوامل که در زیر اشاره می‌کنیم بررسی نمایید و ببینید آیا واقعا مسئله‌ی حکومت مردم بر مردم بتمام معنای کلمه امکان‌پذیر است؟ ۱- نفوذ شخصیتها در بوجود آوردن فضای خاص برای استنشاق آنچه هست و آنچه باید باشد در جامعه. ۲- نفوذ قدرتهای متنوع مانند نیروهای اقتصادی و علمی و جنگی در فضای جامعه و تاثیر آنها در ایجاد شرایط مخصوص در ذهن مردم. ۳- برای رسیدن به رای و عقیده‌ی م

تحد در جامعه، هرگز افراد معمولی که غالباً با یک یا چند بعد محدود زندگی می‌کنند، توانائی آن رشد و اعتلای مغزی و روانی را ندارند که بالاتر رفته و با صاحب‌نظران و خردمندان رشد یافته و دانشمندان در درک و فهم متحد شده و در آن رای و عقیده‌ای که آن رشد یافتگان ابراز خواهند کرد مشترک و متحد شوند. پس حالا که مردم معمولی بالاتر نخواهند رفت، در نتیجه برای وصول به رای و عقیده‌ی واحد، آن رشدیافتگان را پایین خواهند آورد و در اینصورت رای از آن انسانهای یک بعدی بوده و رشدیافتگان بطور اجبار از آنان پیروی خواهند کرد. ۴- هرگز دیده نشده است که انسانهای یک جامعه برای وضوح قانون و انتخاب حاکم با توجه به همه‌ی مصالح و مفاسد و با روشنائی کامل و با اعتدال مغزی و روانی بدون اضطراب و بدون قرار گرفتن در جاذبه‌ی اکثریت و با شناخت قانون و ریشه‌ها و نتایج آن و با معرفت کامل به شرایط ذهنی و محتویات و عناصر روانی یک شخص به عنوان حاکم، قانونی را وضع می‌کند و حاکمی را انتخاب کنند و اینکه چنین وضع و انتخابی دیده نشده است، تصادفی نبوده، بلکه بجهت امکان‌ناپذیر بودن آن می‌باشد. همه می‌دانیم که امروزه پس از نوشتن هزاران کتاب اجتماعی و سیاسی و بروز م

تفکران بزرگ و مبارزات بسیار جدی در گذشته برای تحقق بخشیدن به شعار حکومت مردم بر مردم وضع قانون و انتخاب حاکم با چه صحنه‌سازیه‌ها و عواملی که مردم برای انعطاف و پذیرش آنچه که خواسته شده است به جریان می‌افتد. از طرف دیگر بدینی تفریطی که می‌گوید: شعار مزبور به هیچ وجه تحقق نمی‌یابد، همان اندازه مردود است که خوش‌بینی افراط‌گونه، زیرا هیچ قانون و حاکمی را که برای یک جامعه وضع و انتخاب میشوند، نمیتواند مردم و خواسته‌های آنان را بکلی نادیده بگیرد. و مسلم است که وجدان آگاه بشری اگر در افراد و گروه‌های محدود هم بوده باشد، بالاخره قانون و آن حاکم را که از همه جهات ضد حیات بشری است، استفراغ نموده و با گذشت زمان و اجتماع شرایط، آن قانون و آن حاکم را به زباله‌دان تاریخ فرستاده است. از این دو پدیده چنین نتیجه می‌گیریم که شعار حاکمیت مردم بر مردم بطور مطلق یک شعار بسیار جالب است که هرگز در این کره‌ی زمین که ما در آن زندگی میکنیم، نه تحقق یافته و نه تحقق خواهد یافت. وانگهی گمان نمی‌رود تاکنون برای تفسیر این شعار، عناصر اصلی آن عبارتست از مردم و حاکمیت کاملاً روشن شده باشد. آیا مقصود از مردم موجودات آسمانی ملکوتی هستند که کمترین

خ

طائی نمی‌کنند و از هر گونه خودخواهی و لذت‌پرستی و سودجویی و خودکامگی منزّه و مبرا میباشند؟! یا همین موجودات است که ما تا حدودی با هویتشان و با تاریخشان آشنائی داریم؟ اگر این موجودات است که در جریان زندگی طبیعی و معمولی خود همواره مشغول تیز کردن اسلحه‌ی یکه‌تازان میدان تنازع در بقاء بوده است، بدون تردید معنای حاکمیت این موجودات جز این نیست که بیاندیشند و بکشند تا کسانی را که بهتر میتوانند در میدان تنازع در بقاء تاخت و تاز کنند، برای حکومت انتخاب کنند و قانونی را وضع کنند که اگر خیلی پیشرفته و مترقی باشد، سدی در مقابل جست و خیز قدرتمندان ایجاد نکند. و قانونی که وضع میشود با اصطلاحات فریبنده‌ای بر مبنای وطن‌پرستی، قهرمان‌پروری، تمدن، پیشرفت و از این قبیل مفاهیم زیبا که تاکنون ابراز مناسبی برای شعله‌ور شدن آتش خودمحموری بوده‌اند، مورد عمل قرار بگیرد. با نظر باینکه این مسائل چهارگانه که مطرح کردیم، روشن میشود که این اشعار حکومت مردم بر مردم یک شعر بسیار زیبایی است که برای اشباع حس آرمانگرایی مردم در زندگی اجتماعی سروده است و مرتباً خوانده میشود. مقصود ما از این جمله انتقاد و طرد اصل شعار مزبور نیست و نمی‌خواهیم بگوییم:

یم: شعار مزبور غلط است. بلکه می‌خواهیم بگوئیم: آنچه که تاکنون از این شعار نصیب بشریت گشته است، این نبوده است که همه‌ی مردم با همه‌ی ابعاد و استعدادها و هدفهای بشری، موادی را به عنوان قوانین صالحه تدوین نمایند و سپس آنها را به دست انسانهایی که کاملاً از آلودگیهای هوی و هوس و خودخواهی منزّه و مبرا هستند، بسپارند تا آنان به این اشعار آرمانی تحقق ببخشند. بلکه آنچه که این شعار تاکنون نتیجه داده است، با قطع نظر از اینکه خواسته‌های مردم جوامع قدرتمند فشار و شکنجه‌ی سختی بر جوامع ضعیف وارد آورده است، در خود همان جوامع قدرتمند هم چیزی جز این نبوده است که یک همزیستی ماشینی

ناخودآگاه و غیر متعهد به وسیله‌ی حکومتها بوجود آورده است. با تحلیلی که ما در مبحث حاکمیت خداوندی می‌آوریم، حکومت مردم بر مردم از یک شعار زیبا تحول یافته و مبدل به یک واقعیت عینی میگردد. حاکمیت خداوندی یعنی چه؟ مسلم است که طرح حاکمیت خداوندی برای عمل در یک جامعه‌ی امروزی که قرون و اعصاری زیاد بدون اینکه در مغز گردانندگان جوامع چنین مفاهیمی مطرح شده باشد و با در نظر گرفتن بروز عقاید و مکتبهائی که حکومت مردم بر مردم را اگر چه به عنوان شعار مطلوب و آرما

ن بطور جدی مطرح ساخته‌اند، بسیار بعید و نامانوس جلوه خواهد کرد. همان اندازه که طرح انسان رها از زنجیر خودخواهی و ماشین و از خود بیگانگی بعید و نامانوس جلوه میکند. بنابراین، آنچه که منطق واقع‌یابی انسان اقتضاء می‌کند، اینست که ما خود واقعیت را پیگیری نموده و هراسی از شرایط ساختگی ذهنها که بوسیله‌ی پیشتازان قدرت پرست و خودمحمور بوجود آمده است و هر گونه واقعیت‌های ضروری و مفید را بعید و نامانوس جلوه میکند، نداشته باشیم. لذا باید نخست مفردات دو قضیه‌ی: حاکمیت خداوندی را از آلودگی گوناگون ذهنی که قیافه‌ی واقعی آن دو را پوشانیده است، تصفیه و تنقیح نماییم: ۱- الله خدا بدون کمترین تردید نمی‌توان به آن مفاهیمی که در اذهان معمولی بشری ساخته می‌شود و یا در افکار آن دسته از کسانی که درباره‌ی خدا به نوعی حساسیت دچار شده‌اند، ارزش شناختی درباره‌ی آن موجود برین قائل شویم. شگفت‌آورتر از این انحراف فکری دیده نمی‌شود که قانون لزوم رجوع به پایینترین و عالیترین مختصات یک حقیقت برای شناخت آن، در همه‌ی واقعیات جهان هستی مورد قبول قرار گرفته است ولی درباره‌ی شناخت الله قانون مزبور مراعات نمی‌شود!! به عنوان مثال برای بدست آوردن شناختی

صحیح درباره‌ی گل و ترتیب اثر دادن به آن شناخت، بهره‌برداری از قانون مزبور را ضروری می‌بیند که میگوید: باید از گل دو برگی بسیار ساده تا آن گل که دارای برگهای زیاد و بوی عالی و رنگهای متنوع است، همه و همه مطرح شود و نمی‌توان برای تحصیل معرفت به درک ابتدائی کسیکه در دامنه‌ی کوهها فقط یک نوع گل ساده را دیده است، قناعت نمود، ولی درباره‌ی مفهوم الله به بررسی ابتدائی‌ترین ذهنها اکتفا مینمایند: هستش خدا مثال یکی پادشای پیر بالای آسمون تنه‌ور پایه پندری هر جا که را مره‌ادماش با خودش مرن دیو و نخونش چو حیظه مصفایه پندری اینان اطلاعی ندارند از اینکه خدا درون ابراهیم خلیل و موسی بن عمران و عیسی بن مریم و محمد بن عبدالله صلوات الله علیهم چگونه دریافت شده است. اینان نمیدانند در درون علی بن ابیطالب درباره‌ی خدا و دریافت آن چه میگردد، بلکه در ردیفهای پایینتر از آن پیشوایان الهی از قبیل ابن‌سینا و فارابی و سهروردی و شیخ محمود شبستری و مولانا جلال‌الدین و دکارتها چه میگردد که میگوید: اگر کسی بخود اجازه بدهد که درباره‌ی خدا تردید کند، او قدرت ندارد که حتی واقعیت یک اصل مهم بدیهی و ریاضی را برای من اثبات نماید. آیا وقتی

که میگوئیم: حاکمیت خدا در روی زمین بر بندگانش خدای مجسم در ذهن ابتدائی را به عنوان یک پادشای پیر که بالای آسمون تنه‌ور پایه قصد می‌کنیم! یا خدای علی بن ابیطالب و شاگرد مکتبش ابوذر غفاری و طلایه‌دارانی مانند مولوی و غیره را؟! خداوندی که حاکمیت او را در زمین برای انسانها مطرح می‌کنیم، آن موجود برین است که نظم و قانون شگفت‌انگیز جهان اثر اراده‌ی او را در جهان هستی با وضوح کامل نشان میدهد. آن موجود برین است که قدرت مطلقه و علم مطلق او نمونه‌هائی را که در این جهان برای نجات یافتگان از خودمحموری و لذت پرستی ظاهر می‌سازد. آن خداوندی که همه‌ی انسانهای آگاه در همه‌ی جوامع و ملل از قدیمترین دوران زندگی بشری تاکنون دریافت او را با عبارات و کلمات گوناگون ابراز میدارند. آن خداوندی که نسبت شعاع وجودش با دیگر موجودات نسبت نور است که در اجسام شفاف مانند شیشه نفوذ داشته، ولی عین آنها نیست. خداوندی که به فطرت پاک و وجدان باعظمت انسانها آن نیرو و استعداد را داده است که اراده و مشیت الله را درباره‌ی حق و باطل و حیات معقول چه بوسیله‌ی پیامبران عظام و چه بوسیله‌ی عقول سلیمه و راهنمائیهای حکمای راستین که نمونه‌هائی از پیامبرانند د رک و دریافت نمایند. خداوندی که به همه‌ی مردم قدرت راز و نیاز و ارتباط مستقیم آنان را با خود، عنایت فرموده است آنان را با

بدست آوردن یک آگاهی والا حاضر در پیشگاه خود معرفی نموده است. خداوندی که مبنای خلقت جهان و انسان را بر عدالت استوار ساخته، و اندک ظلم بر بندگان و حتی بر جانداران ناچیز را محکوم ساخته است. خداوندی که راه وصالش را به شماره‌ی نفوس مخلوقات قرار داده است: (الطرق الی الله بعدد نفوس الخلائق) یا بعدد انفس الخلائق. آری مقصود از خدا در مسئله‌ی حاکمیت خدا اینست، نه آن خدایان ساخته شده‌ی ذهن مردم عامی و خودپرستان گریزان از خدایابی که جریان محیط و اجتماع و قدرت پرستان خودمحور آنان را در ابتدائی‌ترین مراحل معرفت متوقف ساخته‌اند. ۲- حاکمیت، عین همان آلودگیهای ذهنی و نقص معلومات که انسانهای فراوانی را از دریافت الله محروم ساخته است، در موضوع حاکمیت خداوندی نیز وجود دارد. عده‌ای گمان میکنند که مقصود از حاکمیت خدا عبارتست از اینکه خداوند عزوجل در شکل یک موجود بزرگ مجسم میشود و در پشت میز می‌نشیند و کاغذی را هم بدست می‌گیرد و آن قوانین بشری را می‌نویسد و آنگاه یک تازیانه‌ی بزرگی هم بدست می‌گیرد و آن قوانین را

اجرا مینماید!! عده‌ای دیگر چنین توهم می‌کنند که خدا بوسیله‌ی اقویا و زورمندان خودمحور اراده‌ی خود را بر مردم تحمیل می‌کنند و همه‌ی مردم هم از روی اجبار تن به حاکمیت آن اقویا میدهند!! بعضی دیگر چنین تصور می‌کنند که حاکمیت خداوندی بر انسانها یعنی حاکمیت طبقه‌ای مخصوص که جنبه‌ی معنوی دارد و این جنبه هم برای آنان یک حرفه‌ای است مانند دیگر حرفه‌ها درباره‌ی تفسیر حاکمیت خدا در اذهان مردم از این پندارها و لا طائلات فراوان وجود دارد، ولی برای یک انسان محقق و واقع‌جو تکیه بر این پندارها برای تفسیر حاکمیت خدا همان مقدار ارزش دارد که زباله‌های یک شهر بزرگ ارزش تفسیر نوابغ و خردمندان آن شهر را دارد!! اگر ما این نظریه را بپذیریم که رابطه‌ی خدا با انسانها شبیه به رابطه‌ی روح با فعالیتهايش می‌باشد. (البته هیچ تردیدی نیست که این تشبیه نارسا است و فقط برای توضیح گفته شده است و لیس کمثله شیء هیچ چیزی مثل او نیست) آن وقت می‌فهمیم که حاکمیت خدا چه معنا میدهد. برای توضیح بیشتر می‌گوئیم: آیا هیچ عاقلی سراغ دارید که در حاکمیت من یا روان یا شخصیت یا هر اصطلاح دیگری که شما می‌پسندید، بر بدن، تردیدی داشته باشد. آیا یک روانشناس و یا

فیلسوف سراغ دارید که مدیریت و توجیه اجزای برونی و درونی انسان را بوسیله‌ی من منکر شود؟! مسلماً چنین شخصی تاکنون دیده نشده است و پس از این هم دیده نخواهد شد. و ما می‌دانیم که هرگز من یا شخصیت از درون انسان بیرون نمی‌آید که روی صندلی نشسته و به مدیریت اجرای درونی و برونی انسان پردازد. این من بوسیله‌ی استعدادها و نیروهای متنوع که در انسان وجود دارد مانند عقل و اندیشه و هوش و نبوغ و وجدان و قلب با صدها فعالیتش، به مدیریت موجودیت انسانی می‌پردازد. این مثال را به عنوان تشبیه کامل بر ناقص به مسئله‌ی حاکمیت خدا میتوان بدین نحو تطبیق نمود که عقول رشد یافته‌ی انسانها و وجدان و فطرت پاک آنان و پیامبران عظام، وسایل حاکمیت خداوندی هستند، چنانکه عقل و اندیشه و هوش و نبوغ و قلب با صدها فعالیتی که دارد وسایل فعالیت من میباشد. پس در حقیقت منظور از حاکمیت خداوندی، بروز و ظهور اراده‌ی خدا بوسیله‌ی پیامبران و عقول و وجدانهای سلیم در جوامع بشری و اجرای آن بوسیله‌ی خود انسانها است، مانند حرکت عضلانی انسان با بوجود آمدن اراده از من که مدیریت و توجیه موجودیت آدمی را در اختیار دارد. آیا میتوان امکان نفوذ و به فعلیت آمدن حاکمیت خداوند

ی را بدینگونه که طرح نمودیم، پذیرفت؟ بلی، برای اثبات این مدعا میتوانیم دلایل زیر را مورد توجه قرار بدهیم: ۱- هیچ گونه جای تردیدی نیست که با قطع نظر از یاوه‌گویان قدرت پرست و عشاق مکتب ماکیاولی و آتش افروزان تنازع در بقاء کوششها و تلاشهای صمیمانه‌ی رهبران قلمرو و معرفت و پیشتازان انسانی جوامع چه در قلمرو اقتصاد و چه در قلمرو سیاست و فرهنگ و اهداف و پیشتازان انسانی جوامع و آرمانهای تعلیم و تربیت همه و همه در این راه مصرف میشود که آنچه را که واقعا بحال بشر سودمند است کشف و در اختیار انسانها قرار بدهند و از این راه سعادت بشری را تامین نمایند. اسناد این پدیده‌ی مقدس به خداوند و حاکمیت او بر انسانها در قرآن مجید چنین گوشزد شده است: اما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فی الارض (اما

کفهای ناپایدار پوچ میشوند و از بین می‌روند و اما آنچه که بحال مردم سودمند است، در روی زمین پایدار میماند). اینست نوع حاکمیت خداوندی بر مردم از مجرای قوانین هستی، اما حاکمیت تشریحی خداوند بر مردم همان است که آیه‌ی ۲۵ از سوره‌ی الحديد آمده است: لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط (ما پیامب

ران خود را با دلایل آشکار فرستادیم و کتاب و میزان را با آن پیامبران نازل نمودیم تا مردم به عدالت قیام کنند) آیا حکومت عادلانه یا قوانین عادلانه برای وصول به رشد عدالت که خداوند آن را هدف رسالت پیامبران معرفی کرده است، در نهاد و عقول سلیم و وجدانهای پاک آدمیان وجود ندارد؟! بلی حتما وجود دارد که هیچ مکتبی تاکنون قدرت مخالفت با آن را نداشته است، اینست حاکمیت خداوندی بر مردم بوسیله‌ی پیامبران که کاری جز شکوفا ساختن نهادهای مثبت انسانها ندارند. ۲- همه‌ی فلاسفه و دانشمندان انسان‌شناس با همه‌ی اختلافاتی که در جهان‌بینی و انسان‌شناسی دارند، در این مسئله اتفاق نظر دارند که انسان در مسیر تکاملی به آن عظمت و استقلال میرسد که میتواند اصول بنیادین سرنوشت حیات خود را بارور ساخته، امتیازات حیات معقول برخوردار گردد. پیگیری مستمر پیشتازان راستین بشری در گذرگاه قرون و اعصار برای تقویت و به فعلیت رسانیدن این عظمت و استقلال بسیار جدیتر از آن بوده است که حمایتگران قدرت پرستی و خودمحوری و ماکیاولی‌گری بتواند آن را به شوخی تلقی نمایند. این عظمت و استقلال بر پایه‌ی آن آزادی که آدمی را به مرحله اختیار باید برساند، استوار شده است. جست

جوی جدی این آزادی و اختیار در نهاد بشری از اساسی‌ترین نموده‌های حاکمیت خداوندی بر انسانها است. رهائی از عوامل جبری و شبه جبری برون ذاتی است و بدست آوردن اختیار را نمیتوان به یک مشت عوامل و پدیده‌های جبری طبیعت و بنی نوع انسانی مستند ساخت. تلاش برای این رهائی بوده است که بشر را همواره از سقوط از پرتگاههای نابود کننده حفظ نموده است. این اختیار که عبارتست از آزادی شکوفا در مسیر خیر و کمال بدون پذیرش موجود برین الله و احساس تعهد برای وصول به خیر و کمال که قطعا ریشه‌ی فوق طبیعی دارد، امکان‌پذیر نیست بنابراین، معنای حاکمیت خدا چنین است که خداوند متعال بذره‌های خیر و کمال را در نهاد انسانها کاشته و بوسیله‌ی عقل و وجدان و پیامبران عظام، رویانیدن و به فعلیت رسانیدن آن بذرها را از انسانها میخواهد. ۳- همه‌ی ما میدانیم که گروهی از پیشتازان معرفت بشری از این حقیقت که زمامداران باید از حکمای راستین بوده باشند بطور جدی طرفداری کرده‌اند. از چشمگیرترین پیشتازانی که این حقیقت را مطرح کرده‌اند، افلاطون الهی است که در کتاب جمهوریت در گفتگویی میان سقراط و گلوکون چنین میگوید: س- ما میان فلاسفه‌ی حقیقی و دجالهای فیلسوف نما فرق گذاشته

ایم- روشن است که گروه اول (فلاسفه حقیقی) هستند که باید به حکومت و زمامداری انتخاب شوند. اکنون مقدری از امتیازات فلسفه‌ی حقیقی را بیان میکنیم: ۱- رغبت و تمایل شعله‌ور برای شناخت همه‌ی واقعیات اصیل. ۲- عدوات و خصومت با دروغ و محبت حقیقی به صدق و خلوص. ۳- پست شمردن لذات جسمانی. ۴- بی‌اعتنائی به مال و ثروت. ۵- علو ادراکات و آزادی اندیشه. ۶- عدالت و اخلاق لطیف. ۷- سرعت انتقال در خاطرات و قدرت و یادآوری محفوظات. ۸- فطرت منظم و قانونی. اگر ما در این اوصاف بسیار عالی انسانی که برای زمامدار شرط اساسی میباشند، دقت کنیم، خواهیم دید حاکمیت چنین اشخاص در حقیقت، حاکمیت نمایندگان خداوندی در روی زمین است. این یک نظریه‌ی فرسوده در گذرگاه قرون و اعصار نیست، بلکه حقیقتی است که برای هر محقق روشنفکر و روشن ضمیر (نه تحقیق فروشان حرفه‌ای) که مسئله‌ی حاکمیت را جدی و همه جانبه و بااخلاص مطرح نماید، به آن حقیقت خواهد رسید. به عنوان نمونه: اغلب پژوهشگران در فلسفه‌ی حاکمیت و قراردادهای اجتماعی از طرز تفکرات ژان ژاک روسو اطلاع دارند و میدانند که این شخصیت با اینکه در ضرورت و لزوم حکومت و اجتماع مبنی بر دموکراسی داد سخن داده و دلایل متق

ن و روشنی را برای اثبات مدعاهای خود آورده است. این متفکر بالاخره به این نتیجه میرسد که برای کشف بهترین قوانین که به درد ملل بخورد، یک عقل کل لازم است که تمام شهوات انسانی را ببیند، ولی خود هیچ حس نکند. با طبیعت رابطه‌ای نداشته

باشد ولی کاملاً آن را بشناسد، سعادت او مربوط به ما نباشد ولی حاضر شود به سعادت ما کمک کند... سپس میگوید: بنابر آنچه گفته شد، فقط خدایان میتوانند چنانکه شاید و باید برای مردم قانون بیاورند. البته کاملاً روشن است که منظور روسو از خدایان، نمایندگان خدا در روی زمین میباشد که در اصطلاح ادیان پیامبر نامیده میشوند، زیرا روسو مردی است مسیحی و یکتاپرست. و در جای دیگر میگوید: روح بزرگ قانون نویس تنها مهجزه‌ای است که میتواند مأموریت آسمانی او را به خلق اثبات نماید. تفاوت مهمی که گفته‌ی روسو با افلاطون دارد، در اینست که افلاطون برای زمامداری شرایطی را لازم میداند که مجموع آنها را روسو در الهی بودن انسانها قانونگذار که کشف از وجود بعد الهی در قانونگذار مینماید می‌پذیرد. به نظر میرسد که با توجه دقیق در طرز تفکرات هر دو شخصیت مزبور به حقیقتی خواهیم رسید که در مکتب اسلام مقرر شده است: این حقیقت عبارتست از

مشروط بودن قانونگذار به داشتن بعد الهی که پیامبر اسلام و پیشوایان الهی بنام ائمه‌ی معصومین از این شرط برخوردار بوده‌اند، با این تفاوت که رابطه‌ی پیامبر با خدا بوسیله‌ی وحی مستقیم بوده و رابطه‌ی ائمه با خدا بوسیله‌ی تخلق به اخلاق الله و عصمت میباشد. همچنین همین حقیقت درباره‌ی زمامدار و رهبر در اسلام نیز دیده میشود که زمامدار باید با یک رابطه‌ی الهی در مردم حکومت کند، نهایت امر اینست که در صورتیکه پیامبر زمامدار بوده باشد، ارتباط او با خدا هم از راه تخلق به اخلاق الله است و هم داشتن بعد گیرندگی وحی. و در صورتیکه زمامدار یکی از ائمه‌ی معصومین بوده باشد، ارتباط او با خدا بجهت عصمت و تخلق به اخلاق الله است، بدون رابطه‌ی وحی. بنابر نظریه‌ی دو متفکر نامبرده، انسانها میتوانند از مسیر شخصیت‌های الهی به دموکراسی واقعی خود برسند و الا هر دو مکتب افلاطون و روسو در مسئله‌ی قانونگذار و زمامدار دچار تناقض غیر قابل حل خواهند ماند. نتیجه‌ی این مبحث اینست که حاکمیت خداوند بر انسانها مخالف دخالت خود مردم در سرنوشت حیات معقول خود نمیشود، بلکه حیات معقول انسانها با تکیه بر اصول الهی قابل تفسیر و توجیه و متکی بر هدف اعلای زندگی خ

واهد بود. در اول مبحث توضیح دادیم که بنابه یک تشبیه تقریبی که بر مبنای تشبیه ناقص بر کامل میباشد، نسبت خدا به انسانها نسبت روح به فعالیت‌هایش میباشد که تقریباً از جمله‌ی معروف امیرالمومنین علیه‌السلام برمی‌آید: داخل فی الاشياء لا بالممازجه و خارج عن الاشياء لا بالمباینه (خداوند داخل در اشياء است نه بطور اختلاط و امتزاج و بیرون از اشياء است نه بطور مابینت) بنابراین، نسبت حاکمیت خداوند به حاکمیت مردم بر مردم، همان نسبت روح است به فعالیت‌های آن، به عنوان مثال: وقتی که مردم یا گروه عقلا با عقل سلیم و وجدان پاک واقعی را به صلاح انسانها دیدند، حکمی که بر مبنای این بینش از مردم صادر میشود، حاکمیت خداوندی بوسیله‌ی مردم برای مردم خواهد بود. این همان حجیت مستقل عقل است که از جمله‌ی کلمات حکم به العقل حکم به الشرع استفاده شده است (هر چیزی که عقل به آن حکم میکند شرع نیز به آن حکم میکند) و اصل تلازم عقل و شرع نامیده میشود. این واقعیت برای همه‌ی ما روشن است که عقل و وجدان مردم بجهت محدودیت دیدگاهها و چشم‌اندازهای مبهم که در هدف

گیریهای زندگی دارند و بجهت غلبه‌ی تمایلات و هوسبازیها و خودمحوریها که همواره سطوح روانی آنان را اشغال مینماید، قدرت کارآئی خود را از دست میدهد و نمیتواند بر طبق هویت واقع‌گرایانه که دارند، به مدیریت زندگی انسانها پردازند، بلکه میتوان گفت: شئون فوق طبیعی حیات معقول بشری از قلمرو عقول و وجدانهای مردم بالاتر است. لذا بر مبنای عدل و لطف الهی پیامبرانی که رابطه‌ی مستقیم بوسیله‌ی وحی با خدا دارند، از طرف خدا برای نجات دادن انسان از محدودیت‌های عقل و وجدان و آلودگی آن دو با تیرگیهای خودمحوری و طبیعت‌گرایی در میان جوامع، مبعوث میشوند و به کمک عقل و وجدان میشتابند و برای همین است که روایات معتبر عقل را حجت درونی و پیغمبر را حجت برونی معرفی مینمایند. از آنجمله: یا هشام ان الله علی الناس حجیتین: حجه ظاهره و حجه باطنه فاما الظاهره فالرسل و الانبیاء و الائمة و اما الباطنه فالعقول (ای هشام، خداوند برای مردم دو حجت دارد، حجت ظاهری و حجت باطنی. حجت ظاهری رسولان و پیامبران و ائمه علیهم‌السلام، و حجت باطنی عقول میباشد) العقل دلیل المومن (عقل راهنمای انسان باایمان است) و لابعث الله نبیا و لا رسولا حتی یستکمل العقل و یكون عقله افضل

من (جمیع عقول) امته (و خداوند هیچ پیامبر و رسولی را مبعوث نکرده است مگر اینکه عقل او کامل شود و بر عقول همه‌ی افراد جامعه‌اش برتری داشته باشد) امیرالمومنین (ع) در خطبه‌ی یکم از نهج‌البلاغه یکی از اهداف رسالت رسولان را به فعلیت رسانیدن و شکوفا ساختن عقول مردم معرفی کرده است: و یثیروا العقول (و نهادهای مخفی عقول مردم را برانگیزانند و به فعلیت برسانند) حال این سوال پیش می‌آید که آیا دو حجت خداوندی عقل و پیامبر می‌توانند مخالف متناقض با یکدیگر بوده باشند؟! چنین چیزی امکان‌پذیر نیست که پیامبران بیایند و عقول انسانها را در ردیف خودشان و به اصطلاح معمولی همکار خودشان معرفی نمایند و سپس به تناقض گوئی و پیکار با یکدیگر برخیزند!! این هماهنگی عقل و پیامبر با این مسئله تایید و تاکید می‌شود که یکی از منابع فقه اسلامی عقل است (کتاب، سنت، اجماع، عقل) بنابراین، احکامی که از عقل سلیم مردم درباره‌ی شئون زندگی‌شان صادر می‌شود و آن حاکم رشد یافته که احکام را در جامعه به مرحله‌ی تطبیق و اجراء درمی‌آورد، حکومتی است از مردم بر مردم با وسیله‌ی احکام و قوانینی که از پیشوایان فوق طبیعی و حجت باطنی انسانها کشف و صادر شده است. حکومت مردم بر مردم مانند حکومت روح تصفیه شده بر صفات و فعالیت‌های انسانی با نظر به مجموع مباحث گذشت

ه به این نتیجه میرسیم که بجهت لزوم حاکمیت خدا بر انسانها، حکومت مردم بر مردم در مکتب اسلام، عبارتست از حکومت روح و مدیریت آن بر صفات و فعالیت‌های انسانی و هدف اصلی چنین حکومت عبارتست از تقویت دو بعد مادی و معنوی مردم و تقلیل دردها و تامین آسایش‌های آنان در مسیر هدف اعلا‌ی زندگی که حیات معقول نامیده می‌شود. تعیین چنین حکومت بوسیله‌ی بعد مادی محض و خواسته‌های طبیعی خالص مردم که از سرچشمه‌ی خودمحموری می‌جوشد، امکان‌پذیر نیست. حکومت در اسلام جلوه‌ای از حاکمیت خداوندی در روی زمین است و به همین جهت است که چنین حکومتی با استبداد و ظلم و جور طواغیت اجتماعات به هیچ وجه سازگار نمی‌باشد، چنانکه روح انسانی نمیتواند به صفات و فعالیت‌های انسانی استبداد و ظلم و جور و طغیانگری راه بیندازد. برای توضیح این حقیقت، می‌گوئیم: مقصود از حکومت مردم بر مردم آن نیست که یک عده از افراد جامعه بر افرادی دیگر خط مشی زندگی را با زور و قدرت، تعیین نمایند، نیز مقصود آن نیست که جمعی از افراد جامعه تخیلات و پندارها و خواسته‌های بی‌اساس خود را بر دیگر افراد تحمیل کنند. همچنین منظور از حکومت مردم بر مردم آن نیست که هر چه به زعم خود برای مردم صلاح و شا

یسته دیدند، پیش کشیده و مردم را به پذیرش آن مجبور نمایند. زیرا معنای حکومت رهبری مردم در مسیر حیات معقول رو به بهترین هدف‌های مادی و معنوی با هماهنگی ساختن آنها می‌باشد. این حیات معقول یک جریان طبیعی تحقق یافته مانند دیگر جریانات طبیعی تحقق یافته نیست، بلکه باید آن را بوجود آورد. آنچه که در جهان عینی طبیعی موجود و در جریان است، زندگی طبیعی محض است که در مجرای توالد و تناسل در قالب‌های محیطی و اجتماعی بوجود می‌آید و از بین میرود. برای بوجود آوردن حیات معقول برای اجتماع، حکومت ضرورت قطعی دارد که آن زندگی طبیعی محض را با هدف گیریه‌های معقول توجیه نموده و بصورت حیات معقول درآورد، یعنی از آنچه هست، آنچه باید باشد را حاصل نماید. بنابراین، مقصود از حکومت مردم بر مردم آنست که عقول و وجدانهای پاک مردم را برای حکومت می‌کند، نه زور و قدرت مردم و نه تخیلات و پندارها و خواسته‌های بی‌اساس و نه نظریات شخصی و غیر ذلک. و گمان نمیرود متفکری پیدا شود و سرسخت ترین مدافع حکومت مردم بر مردم بوده باشد و جز این که به عنوان ملا-ک حکومت مطرح نمودیم، چیزی قابل توجه بگوید. آیا احتمال میدهد که یک متفکر هشیار و انسان‌شناس که اطلاعی از زندگی فر

دی و اجتماعی داشته باشد و بگوید ملا-ک حکومت مردم بر مردم زور و قدرت یا تخیلات و خواسته‌های بی‌اساس و نظریات شخصی حکام است؟! گمان نمی‌کنم حتی ماکیاولی که به عقیده‌ی متفکرانی فراوان بزرگترین جنایت را به حیات سیاسی انسانها نموده است، ملاک حکومت را امور مزبور بداند زیرا ممکن است او بگوید: من که برای زمامداری امور مزبوره را تجویز کرده‌ام،

به عنوان ابزار و وسایلی برای رسیدن به هدف که ابقای زمامداری است مطرح نموده‌ایم. به هر حال تردیدی در این نیست که مقصود از حکومت مردم بر مردم، حکومت عقول و وجدانهای پاک مردم پس از تشخیص معنای حیات معقول بر مردم می‌باشد. در نتیجه‌ی این حکومت چنانکه گفتیم مانند حکومت روح بر صفات و فعالیت‌های انسانی است که جلوه‌ای از حاکمیت خداوندی بر مردم است. جماعت و شوری در منابع اسلامی پدیده‌ی جماعت و شوری بطور جدی مطرح است. این دو روایت و مضامین شبیه به آن دو در منابع اسلامی وجود دارد: الجماعه رحمه (جماعت رحمت است). و یدالله مع الجماعه (دست خدا با جماعت است). این دو روایت یک واقعیت عینی را مطرح کرده است که مردم در حال تشکیل جمعی برای تحقق و بدست آوردن یک هدف معقول می‌توانند از فهم و عقل و وجدان

یکدیگر بهره‌برداری کنند و هر یک از آنان کتابی گشوده در مقابل دیدگان دیگری بوده باشد. اجتماع و تفاهم عقول انسانی حداقل نتیجه‌ای را که در بر دارد، تصاعد حسابی محصول و بیشتر اوقات نتیجه‌ی تصاعد هندسی بار می‌آورد. افضل الناس رایا من ل یستغنی عن رای مشیر (بهترین مردم از نظر رای و نظر کسی است که از رای مشورت کننده بی‌نیاز نباشد). از طرف دیگر دو آیه در قرآن مجید موضوع شور و مشورت را بیان می‌کند: ۱- فبما رحمه من الله لنت لهم و لو کنت غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزم فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین (برحمت خداوندی بر آنان نرم شده‌ای و اگر تندخو و سخت دل بودی از پیرامون تو پراکنده می‌شدند، پس آنان را عفو کن و و برای آنان طلب مغفرت نما و در امر با آنان مشورت کن و هنگامی که تصمیم گرفتی توکل بر خدا کن، خداوند توکل کنندگان را دوست می‌دارد). ۲- والذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش و اذا ما غضبوا هم یغفرون والذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلوه و امرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون. والذین اذا اصابهم البغی هم ینتصرون (و آنان که از گناهان بزرگ و فحشاها اجتناب می‌ورزند و هنگ

امی که غضبناک شدند، می‌بخشند و کسانیکه پروردگارشان را پاسخ پذیرش گفتند و نماز را برپا داشتند و امر آنان در میانشان شوری (مشورت) است و از آنچه که به آنان روزی کردیم، انفاق می‌کنند و آنان کسانی هستند که هنگامی که اگر به آنان ستمی برسد، به یاری هم برمی‌خیزند). توضیحی درباره‌ی شوری با نظر به دو آیه‌ی فوق: آیه‌ی شماره‌ی یکم برای اعضای مشورت شرطی ذکر نکرده است. لذا بعضی چنین گمان کرده‌اند که همه‌ی مردم با هر گونه شرایط ذهنی می‌توانند شرکت نمایند. این گمان بنظر صحیح نمی‌رسد زیرا ماهیت مشورت عبارتست از اجتماع یک عده اشخاص به عنوان اعضای مشورت برای بیان عقاید و نظریات خود، درباره‌ی موضوعی که بدیهی نبوده و امری است نظری. اعضای مشورت می‌خواهند واقعیت موضوع مورد مشورت را که از نظر ابتدائی پوشیده است، روشن سازند و بهترین راه حل آن موضوع را برای دفع ضرر یا جلب منفعت برای مردم اجتماع ارائه بدهند. مسلم است که مشورت به این معنی و هدفی که از آن منظور است، با فرض عدم توجه به شعور و درک و معلومات و تقوای اعضاء مشورت بطور قطع ناسازگار است، بنابراین، انسانی که فاقد شعور و درک و معلومات و تقوی است، چیزی ندارد که به نفع انسانها ابراز

عقیده و نظر نماید. همچنین با نظر به هدف و غایت از مشورت که عبارتست از بدست آوردن بهترین عقیده و نظر برای مصالح مردم، اجتماع، بی‌نیازی از شعور و درک و معلومات و تقوی، خطائی است که هیچ اداره کننده‌ی اجتماع نمیتواند مرتکب آن شود. به اضافه‌ی اینکه یکی از مخاطبین به دستور شوری خود پیامبر اکرم (ص) هم است، در اینصورت چگونه جایز است که پیامبر آگاه از همه چیز و مطلع از مصالح و مفاسد زندگی مردم عقل خود را مساوی یک فرد فاقد شعور و درک قرار بدهد و در برابر او یک رای داشته باشد؟! این مطالب که گفتیم، قرینه‌ی عقلی برای تفسیر آیه به وجهی است که ما متذکر شدیم، یعنی قطعاً باید اعضای شوری واجد صلاحیت مشورت بوده باشند. با قطع نظر از قرینه‌ی عقلی برای تفسیر آیه به وجهی است که ما متذکر شدیم، یعنی قطعاً باید اعضای شوری واجد صلاحیت مشورت بوده باشند. با قطع نظر از قرینه‌ی عقلیه که بیان نموده‌ایم، از نظر فن تفسیر و اصول

بیان و محاورات آیهی شماره‌ی دوم مبین و مفسر آیهی شماره‌ی یکم است. آیهی شماره‌ی دوم اوصاف اعضای شوری را چنین توضیح میدهد: ۱- مرتکب گناهان بزرگ و فحشاء نباشند. ۲- غضب خود را فرو نشانند. ۳- بطور کلی کسانی باشند که به دست ورات الهی پاسخ بدهند. و نماز را برپای دارند. ۴- و از آنچه که خداوند بر آنان عنایت فرموده است، انفاق نمایند. ۵- هنگامیکه از بیگانگان تعدی و ستم بر آنان متوجه شود، به یاری هم بشتابند. هیچ جای تردیدی نیست که امور مزبوره هم آگاهی و علم به موضوع مشورت را شرط میدانند و هم عدالت و تقوی را. از جمله روایاتی که دلالت صریح به لزوم مشورت دارد، روایتی است که مرحوم آیه‌الله العظمی آقا میرزا محمدحسین نائینی نقل کرده است که پیامبر اکرم (ص) فرموده است: اشیروا علی اصحابی (ای اصحاب من، بر من اشاره کنید). معنای این جمله چنانکه در موارد استعمالات دیده میشود، همان مشورت است که دو یا عده‌ای از عقلا، برای درک حقیقت از درک و شعور و معلومات یکدیگر بهره‌برداری میکنند. در جنگ احد با اینکه نظر پیامبر اکرم (ص) با چند نفر دیگر این بود که از مدینه بیرون نروند، ولی چون اکثریت آراء صحابه این بود که از مدینه خارج شوند، پیامبر اکرم (ص) با اکثریت موافقت فرمود و بعدا معلوم شد که نظر پیامبر کاملا مطابق واقع بوده است. همچنین در جنگ احزاب که با اکثریت آراء صحابه در عدم پذیرش مصالحه با قریش موافقت فرمودند مرحوم نائینی اصل مشورت را به سیره (روش) مع

مولی پیامبر نسبت داده میگوید: سیره‌ی مقدسه‌ی نبویه صلی الله علیه و آله در مشورت با اصحاب و اشیروا علی اصحابی فرمودن در حوادث را، کتب سیر (تواریخ زندگی پیامبر) مشروحا متضمن است در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه موضوع مشورت با اهمیت جدی بیان شده است. از آنجمله: فلاتثنوا علی بجمیل ثناء لاجراج نفسی الی الله و الیکم من التقیه فی حقوق لم افرغ من ادائها و فرائض لابد من امضائها. فلا تکلمونی بما تکلم به الجباره و لا تتحفضوا کنی بما یتحفظ به عند اهل البادیه و لاتخالطونی بالمصانعه و لاتظنوا بی استتقالا فی حق قیل لی و لا التماس اعظام لنفسی، فانه من استثقل الحق ان یقال له او العدل ان یرض علیه کان العمل بهما اثقل علیه فلاتکفوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل، فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطی و لا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی الله ما هو املک به منی فانما انا و انتم عبید مملکون لرب لا رب غیره یملک منا ما لانملک من انفسنا و اخرجنا مما کنا فیہ الی ما صلحنا علیه فابدلنا بعد الضلاله بالهدی و اعطانا البصیره بعد العمی. درست دقت فرمائید: (مرا در مقابل وظیفه‌ای که انجام داده‌ام سپاس خوشایند ننمائید، آزاد ساختن شخصیت از چنگال ت

مایلات و روانه کردن آن بسوی شما (که جلوه‌گاه مشیت خداوندی هستید) سپاسگزاری ندارد. من کاری جز این نمیکنم که به مقتضای تکلیف انسانی الهی‌ام حقوق حیات فردی و اجتماعی شما را که از بجا آوردنش فارغ نشده‌ام، ادا می‌کنم و وظایف واجب و ضروری را که بایستی اجرا کنم، انجام می‌دهم. گفتگویتان با من مانند گفتگو با جباران روزگار نباشد. در برابر من از تسلیم و خودداری که در مقابل قدرتمندان پرخاشگر دارید، پرهیزید. با قیافه‌ی ساختگی و ظاهری با من آمیزش نکنید. گمان مبرید هنگامیکه سخن حق به من گفته شود، برای من سنگینی خواهد کرد و یا خودم را از آن حق بالاتر قرار خواهم داد، زیرا کسی که شنیدن سخن حق یا نشان دادن عدالت برای او سنگینی کند، عمل به حق و عدالت برای او سنگینتر خواهد بود. در برابر من از گفتن حق و مشورت از روی عدالت خودداری نکنید. اگر عنایت خداوندی که مالکتر از من به من است، کفایت نکند، من دارای شخصیتی فوق خطا نیستم. قطعی است که من و شما بندگان مملوک پروردگاری هستیم که جز او خداوندی وجود ندارد. او است مالک مطلق نفوس ما که بالاتر از مالکیت خود ما است. اوست که ما را از مراحل پایین حیات به مراتب عالی آن حرکت داده، گمراهی ما

را به هدایت و نایبانی ما را به بینائی مبدل ساخته است) اهمیت مشورت در عبارات فوق در چند جمله بخوبی دیده میشود: ۱- هنگامیکه حق به من گفته شود، بدون کمترین کبر و نخوت آن را خواهم پذیرفت. در این جمله ابراز حق اگر چه در شکل مشورت هم نباشد، گوشزد شده است، چه رسد به لزوم پیروی از حق که بوسیله‌ی مشورت نمودار میگردد. ۲- در برابر من از گفتن حق

خودداری نکنید. ۳- از مشورت با من از روی عدالت خودداری نوزید. ۴- من دارای شخصیتی فوق خطا نیستم. در جمله‌ای دیگر فرموده است: لا ظهیر کالمشاوره (هیچ پشتیبانی مانند مشورت وجود ندارد). و در جمله‌ی ۱۱۳ از کلمات قصار فرموده است: و لا مظاهره اوثق من المشاوره- (و هیچ پشتیبانی و استمدادی محکمتر از مشورت نیست). و در جمله‌ی، ۲۱۱ از کلمات قصار فرموده است: والاستشاره عین الهدایه و قد خاطر من استغنی برایه (و مشورت عین هدایت است، قطعاً به خطر افتاد کسی که استبداد و استغناء به رای خود نمود). این تأکیدهای صریح که امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی ضرورت مشورت نمودن فرموده است، فقط گفتار زبانی نبوده و عمل آن بزرگوار کمترین تخلفی از گفتارش نداشته است. به عنوان نمونه همانطور که مرحوم آیه‌الله العظمی آقای نائینی متوجه شده است، در حساسترین و بااهمیت‌ترین حادثه‌ی دوران حکومتش با اینکه یقین به خطای اکثریت داشت، عمل به رای اکثریت نموده و بر حکمیت تن داد، و این رای اکثریت بر گرفتاریهای امیرالمومنین افزود و میفرمود: من بشما گفتم: این کار حکمیت صحیح نیست و در مبارزه‌ی با معاویه حق بجانب شما است و شما نپذیرفتید. این داستان رنج آور قانونی بودن آراء مردم را بخوبی اثبات میکند. از مجموع آیات و روایات و روش مستمری پیشوایان الهی اسلام است که تردید در آن یا ناشی از بی‌اطلاعی است و یا معلول غرض ورزیهای نابکارانه. البته چنانکه در مباحث مربوط به داستان حکمیت با نظر به منابع قطعی این داستان کاملاً اثبات شد که امیرالمومنین علیه‌السلام حکمیت را از روی مشورت نپذیرفته است، بلکه بجهت بوجود آمدن آراء اکثریتی بوده است که در سپاهیان امیرالمومنین (ع) با حيله‌گری هواخواهان معاویه بروز کرد و مقاومت آن حضرت و یاران و خواص اصلی او مانند مالک اشتر موثر نشد و کار به متلاشی شدن سپاهیان آن حضرت منجر می‌گشت. سند و دلیل اصالت مشورت با در نظر گرفتن شرایط پنجگانه‌ای که در آیه‌ی ۳۷ و ۳۸ و ۳۹ سوره‌ی الشوری ملاحظه نمودیم. و با در نظر گرفتن حکم عقل

صریح که هدف از مشورت رسیدن به واقعیت است و با در نظر گرفتن جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام که مشورت را عین هدایت معرفی فرموده‌اند، حقیقتی که در مباحث گذشته مطرح شد، مانند اصل بدیهی باید تلقی شود و آن حقیقت اینست که عقول و وجدانهای پاک مردم حجت‌های درونی مردم میباشند، چنانکه پیامبران حجت‌های برونی برای مردم هستند. با توجه به این حقیقت است که میگوئیم: حاکمیت مردم بر مردم فقط از دیدگاه اسلام میتواند مطابق منطق واقع‌بینی تلقی شود، نه از دیدگاه افراطیون شعارپرداز و تفریطیون بدبین و غوطه‌ور در ظلمات جهل و نکبت. پس باید بگوئیم: سند و دلیل اصالت مشورت در مکتب اسلام هم عقل است که حجت خداوندی است و هم نقل است که از حجج بیرونی الهی صادر شده است. بنابراین محصول یک مشورت صحیح با اجتماع شرایط پنجگانه که گفتیم، از دیدگاه اسلام، باید مورد پیروی قرار بگیرد، اینست قانون. از طرف دیگر میدانیم که آراء مردم هر چند که پاک و میرا از آلودگیها باشد، بالاخره از اشتباه و خطا مصون نمیباشد، زیرا سالم ماندن عقول و مشاعر مردم از خصوصیت‌های موضع‌گیری و فهم شخصی و تاثرات ثابت درونی آنچنان عمومیت ندارد که هر مجموعه‌ای از آرای چند نفر حتی مجموعه

ای از اکثریت آرای جامعه مطابق واقعیتی باشد که مورد هدف گیری قرار گرفته است، مگر بطور استثنائی که نمی‌تواند بازگو کننده‌ی یک اصل عمومی قابل پذیرش همگانی بوده باشد. این جمله را بیاد داریم که یکی از متفکرین مغرب زمین که سالیان عمرش را انسان، انسان، انسان گفته است، میگوید: برخورداری از عقل سالم موضوعی کاملاً نسبی است، افراد بسیار معدودی کاملاً از عقل سلیم برخوردارند، تقریباً هر کس زوایائی دارد که در آن زوایا دارای جنون است. این عبارت را هم از آلفرد نورث وایتهد ملاحظه فرمائید: طبیعت بشری آنچنان گره خورده است که ارزش آن برنامه که روی کاغذ برای تنظیم اجتماع نوشته می‌شود، در نزد مرد حاکم، با ارزش همان کاغذ باطل شده هم مساوی نیست. یک عبارت دیگر از گوینده‌ی عبارت اول در پاسخ سوال زیر یکی از مشکلاتی که در برابر انسان قرار دارد اینست که بشر هرگز نمی‌تواند هیچ چیز را از روی اعتدال انجام دهد، ممکن است کاری را بخوبی آغاز کند، اما سپس آن را به افراط می‌کشاند. آیا بنظر شما بشر سرانجام رعایت حد وسط را خواهد آموخت؟

چنین میگوید: من مطمئنم و امیدوارم که حد وسط را خواهد آموخت و به عقیده‌ی من نهایت لزوم را دارد و این عمل کاملاً ممکن

۱

ست. من این پیشگوئیهای تاریک را که در جریان آن هستیم، به عنوان یک وحی منزل تلقی نمی‌کنم. من امیدواری زیادی ندارم میتوان با کمترین تبع و بررسی، امثال عبارات فوق از همه‌ی متفکران شرقی و غربی را بطور فراوان جمع آوری کرد. بسیار خوب، با این فرض که اعتدال فکری و عقل سلیم فقط در افراد معدودی از انسانها وجود دارد، چگونه میتوان مشورت و محصول آن را به عنوان واقعیت تلقی نموده و آن را پذیرفت؟ پاسخ این سوال از دیدگاه اسلام بدین قرار است: اولاً- تعلیم و تربیت ارشاد دائمی و مستمر انسانهای جامعه‌ی اسلامی آگاهی و برخورداری از منطق واقعیات و تصفیه‌ی درونی مردم را همواره وظیفه‌ی اصلی خود میدانند. انجام این وظیفه‌ی حیاتی کمک کاملاً قابل توجه در آماده ساختن مردم برای درست اندیشیدن در مبانی حیات معقول و مصالح و مفاسد آن خواهد نمود. این وظیفه‌ی حیاتی از جمله‌ی ربانی امیرالمومنین: کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة (همه‌ی شما چوپانید و همه‌ی شما درباره‌ی مردمی که میتوانید از تفکرات و دیگر خدمات شما در راه حیات معقولشان بهره‌برداری نمایند، مسئولید) استفاده شده است. ثانیاً- اصل مشورت یک نعمت الهی و خداوندی برای انسانها است که آنان را به خود م

تکی می‌سازد و از داشتن استعدادها و امکانات و نیروهای سازنده آگاه مینماید و آنان را به اصل تفاهم و بوجود آوردن هماهنگی در زندگی مطلع مینماید و خداوند با این اصل مشورت اثبات می‌کند که این موجود شایستگی زندگی مستند به عقل و شعور را دارا می‌باشد. اما اینکه مشورت و آراء اکثریت بلکه اتفاق آراء مستلزم وصول به واقعیتهای نیست، مسئله‌ای است کاملاً بدیهی و غیر قابل تردید، و ضروری به اصالت و حجیت مشورت وارد نمی‌آورد، زیرا آن خداوندی که وصل به واقعیتهای را از انسانها خواسته است، قانونی برای این وصول نیز تعیین کرده است. این قانون چنین است که انسانها در مسیر حیات معقول اولاً و بالذات باید با واقعیات تماس بگیرند. یعنی وقتی که میتوانند پرده‌ی پنجره را کنار زده و بطور مستقیم از نور خورشید استفاده کند، به یک چراغ ضعیف قناعت نورزند و خود را فریب ندهند. و در آن هنگام که دستشان به نور خورشید نمیرسد، حیات خود را در ظلمات مختل نسازند. بلکه هر چه بتوانند وسایل روشنائی ثانوی بدست بیاورند و خود را از ظلمات نجات بدهند. مشورت آن چراغ روشنگر است که میتواند در صورت عدم امکان ارتباط با خود واقعیات، آدمیان را از تاریکیهای رهائی ببخشد. و همین مقد

ار رهائی از تاریکی و وصول به واقعیت، مورد پذیرش خالق زندگی و مرگ است که میگوید: و امرهم شوری بینهم. این یک بعد مشورت است که معمولاً- موارد بهره‌برداری مشورت را نشان می‌دهد. بعد دیگر مشورت اینست که انسانها با یک محصول عالی عقلانی و وجدانی درباره‌ی زندگی خودشان نظر میدهند. و چون آگاهی و وثوق یا عدالت در اعضای مشورت شرط است، اگر محصول مشورت مخالف واقع هم بوده باشد. ضرری بر ارزش اصیل مشورت وارد نمی‌آورد، زیرا این خلاف واقع مستند به جهالت و فسق و پلیدی اعضای شوری نیست، بلکه معلول یک ناتوانی غیر اختیاری است که مورد مسئولیت نمی‌باشد. اکنون میتوانیم اساسی‌ترین مسئله‌ی مشورت را از دیدگاه اسلام مطرح نمائیم: موضوع مشورت در اسلام چیست؟ از مباحث گذشته روشن شد که مشورت عبارتست از اجتماع عده‌ای از مردم آگاه و مطلع از موضوع و کاملاً مورد وثوق برای بدست آوردن حقیقت درباره‌ی آن موضوع که برای مشورت مطرح گشته است. البته روشن است که اگر امر دائر باشد میان اینکه عضو مشورت با داشتن آگاهی و اطلاع کامل از موضوع دارای عدالت باشد، یا وثوق، البته صفت عدالت مقدم است، زیرا با وصف عدالت اطمینان به واقعیتی که بوسیله‌ی شخصی عادل ابراز میگردد

د، بیشتر و عالیتر می‌باشد. اما موضوع مشورت، یعنی اموری که در اسلام قابل برنهادن برای مشورت و استخراج آراء است، همه‌ی موضوعات و شئون حیاتی انسانها و زمینه‌ی صدور احکام مستند به عناوین ثانوی است. برای توضیح این مسئله می‌گوئیم: همه‌ی امور نظری در حیات فردی و اجتماعی مسمین بر دو نوع تقسیم میگردند: نوع یکم- حکم. نوع دوم- موضوع. نوع یکم- حکم

است که شامل همه‌ی تکالیف و وظایف اسلامی است که با کوشش و اجتهاد فقهاء از منابع اربعه‌ی (کتاب و سنت و اجماع و عقل) استخراج و استنباط شده و در اختیار مسلمانان گذاشته می‌شود. اما احکام اولیه مربوط به همه‌ی افعال و اعمال مکلفین است که چون به هیچ وجه قابل تغییر و دگرگونی نمیباشند، لذا به هیچ وجه برای مشورت و اظهار نظر مطرح نمیشوند، مانند واجبات و محرمات و مستحبات و مکروهات و مباحات که احکام پنجگانه نامیده میشوند و هیچ یک از اعمال مکلفین خارج از این احکام نیست. مانند نماز و روزه و حج و زکات و خمس و جهاد و دفاع و احکام اولیه‌ی مربوط به معاملات و حدود و دیات و احکام اولیه‌ی مربوط به آئین دادرسی و شهادت و غیر ذلک و تعریف کلی این نوع احکام عبارت است از حکمی که بوسیله‌ی قرآن و سنت پیامبر

اکرم و اجماع با شرایطی که دارد و عقل برای مصالح و مفاسد فطرت و طبیعت مادی و روحی بشر وضع نموده است و به هیچ وجه قابل دگرگونی و تغییر نمیباشند، اگر چه با نظر به موقعیتهای گوناگون مکلفین متنوع میباشند، مانند مسافر و حاضر و مضطر و مجبور و وضع عادی و غیر عادی و غیر ذلک. یک مطلب بسیار مهم درباره‌ی این احکام وجود دارد که باید کاملاً مراعات شود، اینست که با نظر به ارتباط شدید شئون اجتماعی مسلمین با یکدیگر و با جوامع بیگانه، اختلاف در فتوی و احکام که بجهت نظری بودن منابع فتوی یک امر طبیعی است، نباید موجب اختلال زندگی اجتماعی مسلمین بوده باشد. بدین جهت است که فتاوی و احکام مربوط به حیات اجتماعی حتماً باید با شورای فقهی و رهبری صادر شده و در اختیار جامعه گذاشته شود و در غیر اینصورت ضررهای قابل توجه جامعه را مختل خواهد کرد. احکام ثانویه - عبارتند از احکامی که فقهای جامع الشرایط با نظر به خصوصیات و شرایط و موقعیتهای مقتضی فردی یا اجتماعی صادر مینمایند، مانند حکم تحریم استفاده از تنباکو که مرحوم آیه الله العظمی آقا میرزا محمدحسن شیرازی رحمه الله علیه صادر فرمودند. تفاوت میان احکام اولیه و احکام ثانویه در این است که: ۱- احکام

ام اولیه بطور مستقیم مستند به دلایل چهارگانه (کتاب و سنت و اجماع و عقل) است که پس از اصول و عقاید ضروری متن دین اسلام را بطور ثابت تشکیل میدهند. در صورتیکه احکام ثانویه بطور مستقیم مستند به دلایل چهارگانه نبوده و معلول استنباط فقیه جامع الشرایط با نظر به مصالح و مفاسد عارضی برای فرد و اجتماع میباشد. البته معنای اینکه احکام ثانویه معلول استنباط فقیه جامع الشرایط است، آن نیست که احکام ثانویه ارتباطی به دلایل چهارگانه ندارند، بلکه مقصود اینست که با در نظر به اصول و قواعد کلی مستفاد از آن دلایل برای حفظ کیان مکلف و جامعه‌ی اسلامی، علل و انگیزه‌هایی موجب میشود که فقیه جامع الشرایط با ولایتی که دارد یا با مشورت فقهای دیگر حکمی را برای صلاح یا برانداختن فساد صادر نماید ۲- نکته‌ی مهمی که در این نوع از احکام باید مراعات شود، اینست که احکام ثانویه در زمینه‌ی مباحات اولیه صادر میشود، مانند استفاده از تنباکو که ذاتاً و بدون عارضه از مباحات است و مرحوم آیه الله العظمی آقا میرزا محمدحسن شیرازی آن را تحریم نموده بود. در صورتیکه احکام اولیه با هیچ علت و انگیزه‌ای تغییر نمی‌پذیرد. ۳- احکام اولیه‌ای که بجهت اضطرار و یا اکراه و

اجبار دگرگون میشوند، مثلاً بجهت ناامن بودن راه‌ها، فقیه حکم به عدم جواز حج صادر میکند. این حکم ثانوی نیست، بلکه اضطرار موجب منتفی شدن وجوب حج یا حرمت آن میگردد، زیرا قدرت و اختیار و علم شرایط اصلی تکلیف میباشد. ۴- بمجرد منتفی شدن علل و انگیزه‌های احکام ثانوی، و احکام اضطراری آن احکام منتفی شده و موضوع محکوم به احکام اولیه خود میباشد. در مقدمات صدور احکام ثانویه، فقیه جامع الشرایط در مواردیکه احتیاج به اطلاعات و آگاهیهای موضوعی دارد، حتماً برای بدست آوردن علم به موضوع باید به مشورت بپردازد، و بدون مشورت اگر به خطا بیفتد، معذور نخواهد بود. نوع دوم موضوع هر پدیده و رابطه‌ای که در انسان و جهان وجود دارد، با رابطه با انسان میتواند موضوع حکمی قرار بگیرد. مثلاً زراعت یک پدیده‌ای است که با نظر به احتیاج انسان به مواد معیشت موضوعی است که محکوم به یکی از احکام می‌گردد. مانند حکم وجوب، موقعی که معاش انسانی نیازمند به آن باشد. ازدواج موضوعی است که با نظر به احتیاج و مراتب نیاز انسانها به آن محکوم به احکامی است، مانند

و خوب و استجاب. محصولات صنعت نیز بدان جهت که با زندگی انسان از نظر احتیاجات در ارتباط است، موضوعی برای احکام قرار می‌گیرد. ارتباطات جنگی یا صلحی میان اقوام مسلمین و میان مسلمین و بیگانگان موضوعاتی هستند که با اختلاف موقعیتها محکوم به احکام مختلف می‌باشند. همه‌ی امور مربوط به چگونگی تولید و توزیع و برخورداری از منابع زمینی و تعلیم و تربیت و تعلم و پذیرش تربیت... همه و همه‌ی اینها موضوعاتی هستند که با نظر به موقعیتهای فردی و اجتماعی محکوم به احکام مختلف می‌باشند. تشخیص و تحقیق در ماهیت موضوعات و ارتباطاتی که موضوعات با انسانها پیدامی‌کنند، بطور کلی در اختیار خود مردم آگاه و موثق می‌باشد، و لذا مشورت در تحقیق و تشخیص موضوعات و ارتباطات آنها با شئون انسانی یک قانون اصیل است که بهترین راه برای بدست آوردن واقعیات در امور نظری می‌باشد. بنابراین ملاحظات فقه و حقوق اسلامی در تقسیم‌بندی معروف رسمی: ۱- پیشرو ۲- پیرو، قرار نگرفته بلکه دارای هر دو جنبه‌ی پیشرو و پیرو می‌باشد. جنبه‌ی پیشروی فقه و حقوق اسلامی در احکام اولیه است که تعریف آن را در گذشته بیان کردیم. اسلام در آن احکام چون مستند به وحی الهی و بازگو کننده‌ی مصالح و مفاسد فطرت و طبیعت مادی و روحی انسانها است، پیشرو محض است و هیچ فرد و جمعی حق تغییر دادن آنها را ندارد.

جنبه‌ی پیروی فقه و حقوق اسلامی در موضوعات و زمینه‌ی احکام ثانویه است که تحقیق و تشخیص آنها به عهده‌ی خود مردم است، آن مردمی که از آگاهی کامل و عدالت یا وثوق برخوردار بوده باشند. و معنای حکومت مردم بر مردم به این معنی در اسلام جریان دارد، زیرا چنانکه ملاحظه شد، انتخاب شئون حیات و کیفیت آنها، در زمینه‌ی همه‌ی موضوعات زندگی مادامیکه به نهی صریح برخورد نکند، در اختیار خود مردم است و چون اسلام این اختیار در انتخاب را پذیرفته و شوری و جماعت را (یدالله مع الجماعه) اصل قرار داده است، بنابراین حکومت مردم بر مردم را در یک معنای عالی پذیرفته است. و انه لابد للناس من امیر بر او فاجر يعمل فی امرته المومن و یستمع فیها الکافر، و یبلغ الله فیها الاجل و یجمع به الفیء و یقاتل به العدو و تامن به السبل و یوخذ به للضعیف من القوی حتی یستریح بر و یستراح من فاجر (وجود حاکم و زمامدار برای مردم ضروریست چه حاکم نیکوکار و چه حاکم بدکار که اگر زمامدار بدکار و منحرف باشد، شخص باایمان در زمامداری او عمل صالح خود را انجام میدهد و شخص کافر برای دنیایش برخوردار میگردد، تا روزگار زندگی مومن و کافر (یا روزگار زمامداری بدکار و منحرف) سپری شو

د و خداوند بوسیله‌ی زمامدار منحرف غنائم را جمع و بوسیله‌ی او جهاد با دشمن را به راه می‌اندازد و راهها بوسیله‌ی او امن میگردد و بوسیله‌ی او حق ضعیف از قوی گرفته میشود، تا نیکوکار راحت شود و مردم از شر تبه‌کار در امن باشند). زمامداری و حکومت جبری طبیعی، و زمامداری و حکومت انسانی - الهی برای شناخت این دو نوع حکومت جبری طبیعی و حکومت انسانی - الهی رجوع به درون آدمی و مدیریتی که در آنجا بوجود می‌آید، بسیار مناسب است. هیچ تردیدی نیست در اینکه هر فردی از انسان با نظر به موجودیت مادی و روانی که دارد، از اجزاء و عضلات و نیروها و استعدادهای روانی گوناگونی متشکل است که با نظر به جاندار بودن او یک مدیریت ناشی از متن حیات که صیانت ذات، خودگردانی نامیده میشود، در درون او مشغول فعالیت است که بر مبنای دو عنصر اساسی جلب نفع و دفع ضرر دست به کار می‌شود. این مدیریت ناشی از همان جبر طبیعی است که عامل ادامه‌ی حیات بطوریکه می‌خواهد، در عرصه‌ی طبیعت می‌باشد. این مدیریت همه‌ی جانداران با اختلاف طبایعی که دارند، وجود دارد، ولی در نوع انسانی بدانجهت که دارای استعدادهای متنوع و نیروهای گوناگون است، همین مدیریت جبری طبیعی برای اداره‌ی هم هی موجودیت او با آن استعدادها و نیروها گسترده‌تر و عمیقتر و ظریفتر و پیچیده‌تر می‌باشد. ولی از آن نظر که این مدیریت ناشی از جبر طبیعی موجودیت انسانی است با دیگر جانداران تفاوتی ندارد. نوع انسانی در این مدیریت جبری کاری با مفاهیم ارزشی و آرمانهای عالی انسانی ندارد، چنانکه در مباحث تعهد - تعیین دوم مشروحا مطرح نمودیم. اگر هم به انواعی از ارزشها و اصول انسانی فوق جبر طبیعی معتقد و پایبند بوده باشد، بجهت احساس لذت و درک مطلوبیت در خود آنها است، چنانکه در جمله‌ی سرور شهیدان راه حق و حقیقت امام حسین علیه‌السلام دیده‌ایم که خطاب به آن درندگان خونخوار آدم‌نما در دشت کربلا در روز

عاشورا فرمودند: ان لم یکن لکم دین و کنتم لاتخافون المعاد فکونوا احرارا فی دنیاکم (اگر شما از داشتن دین الهی بی بهره و بیمی از معاد ندارید، اقلا مردم آزاده در زندگی دنیوی خود باشید). یعنی عمل به یک عده اصول و قاعدی را که انسانها در مافوق جبر طبیعی محض پذیرفته‌اند، فراموش نکنید. شما نژاد عرب هم در برابر دیگر اقوام و ملل دنیا برای خود، مردانگیهائی دارید، اصول آن مردانگی را در این جنگ مراعات نمائید. اگر چه مدیریت در این زمینه از موجودیت انسانی که م

قداری اصول و قوانین فوق جبر را (که اصول عمومی اخلاق نیز نامیده میشوند) بالاتر و باارزستر از مدیریت جبر طبیعی محض حیوانی میباشد، ولی از نظر ارزشهای تکاملی انسانی پایتتر از مدیریت انسانی- الهی است که در حد اعلائی مدیریت قرار دارد. بنابراین مدیریت و حاکمیت درونی انسانی بر سه نوع عمده تقسیم میگردد: ۱- مدیریت جبری طبیعی محض که در همه‌ی جانداران موجود است، با این تفاوت که چنانکه اشاره کردیم: مدیریت درونی انسان بجهت کثرت و تنوع استعدادها و نیروهائی که دارد، گسترده‌تر و عمیقتر و ظریفتر و پیچیده‌تر از دیگر جانداران میباشد. به عنوان مثال: آدمی در مدیریت جبری طبیعی خود میتواند قدم به مافوق کهکشانها بگذارد، ولی یک جاندار ضعیف مانند مورچه فقط آشیانه و چند متر دورتر از آن را میشناسد و فاصله‌ی بیش از دو متر را نمیتواند طی کند. با اینحال قدم گذاشتن به مافوق کهکشانها در صورتیکه فقط به انگیزگی اشباع خودطبیعی در گسترش بر پهنه‌ی طبیعت باشد، هیچ تفاوتی با حرکت مورچه در دو متری لانه‌ی محقرش ندارد، زیرا هر دو حرکت ناشی از جبر طبیعی محض است. ۲- مدیریت جبری مخلوط با مقداری از اصول فوق جبر طبیعی بنام اصول آرمانی، اخلاقی، انسانی، مسلم

است که این مدیریت باعظمت تر و نزدیکتر به منطقه‌ی ارزشهای عالی انسان از مدیریت جبری طبیعی محض است، ولی پاسخگوی همه‌ی ابعاد و استعدادهای فطری انسانی نیست. ۳- مدیریت انسانی- الهی، این مدیریت عالیترین و باارزسترین مدیریتی است که انسانها میتوانند در موجودیت طبیعی و روانی خود داشته باشند. انگیزه‌ها و هدف اصلی انسان در این مدیریت، تحقق بخشیدن به همه‌ی استعدادهای فطری و ذاتی است که با قطع نظر از وابستگی آنها به کمال برین، به فعلیت و باروری نهائی نمیرسند. انسان تنها با این مدیریت است که بحد نصاب شناخت و حرکت نائل میگردد. او با این مدیریت است که با جهان هستی مانند یک آشیانه‌ی پرورنده‌ی استعدادها آشنا میشود. یکی از اساسی‌ترین کارها که این مدیریت انجام میدهد درک و پذیرش احترام ذات و محبت بر انسانها است که آن دو را از احساسات ابتدائی و خام بالاتر برده و به درجه‌ی عالی معقول میرساند. و بالجمله این مدیریت است که آدمی را در مسیر حیات معقول موصوف به نمونه‌ای از صفات کمال برین یعنی خداوند یکتا مینماید. تطبیق مدیریتهای سه گانه بر حکومت و زمامداری در اجتماعات تطبیق اقسام مدیریتهای سه گانه بر مدیریتها و حکومتها و زمامداریهای

اجتماعی بقدری آسان است که احتیاج به گفتگوی زیاد و غوطه‌ور شدن در اصطلاحات پر پیچ و خم و بی سر و ته ندارد. توضیح اینکه مدیریت و حکومت بر اجتماع، گاهی از نوع جبر طبیعی محض است که مردم از ترس متلاشی شدن در برابر نیروهای طبیعی و عوامل مزاحم هموعان خود، مجبور میشوند که قدرت بزرگی را در یک یا چند شخص، یا چند نهاد متمرکز نمایند تا در متلاشی شدن و از هم پاشیدن زندگی در امان باشند و برای تنظیم حیات اجتماعی خود با ارتباطات گوناگونی که افراد و گروههای اجتماع با یکدیگر دارند، قوانین و مقرراتی را وضع نمایند و با استناد به آن قوانین و مقررات و با ضمانت اجرائی قدرت متمرکز، به حیات خود ادامه بدهند. این همان جبر طبیعی محض زندگی است که آنان را وادار به پذیرفتن مدیریت قدرتمند مینماید. آیا هیچ تفاوتی میان این مدیریت و حکومت جبر طبیعی محض در اجتماع و مدیریت و حکومت درونی یک فرد برای حفظ موجودیت خویش از متلاشی شدن و محو و نابود گشتن تصور میشود؟! نه هرگز. گاهی دیگر مدیریت و حکومت بر اجتماع مخلوطی از جبر طبیعی محض حیات اجتماعی و مقداری فرهنگ اخلاقی و آرمانی است که همواره و در همه‌ی جوامع بشری با اختلافات کم و بیش دیده میشود، عین همی

ن مدیریت و حکومت درباره‌ی فرد نیز وجود دارد. یعنی یک فرد میتواند در درون خود مدیریتی بوجود بیاورد که مخلوطی از جبر

طبیعی محض زندگی و مقداری از اصول آرمانی و اخلاقی بوده باشد. جملات امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی تعمیم حکومت بر حکومت‌های نیکوکار و منحرف شامل این دو نوع مدیریت و حکومت است، نه مدیریت و حکومت اعلای انسانی که پیامبران و اوصیاء، و اولیاءالله و حکمای راستین آن را تبلیغ نموده‌اند. اینست آنچه که هدف اعلای امیرالمومنین (ع) در حکومت بوده است. ولی هنگامیکه مردم از چنین حکومتی محروم باشند، یا تبهکاریهای خودشان موجب منتفی شدن چنین حکومتی از جامعه بوده باشد، نوبت به مدیریت و حکومت دو نوع اول و دوم میرسد (حکومت جبر طبیعی محض یا حکومت مخلوط از جبر طبیعی و اصول آرمانی و اخلاقی) که البته نوع دوم شایسته‌تر است و مقدم بر نوع اول است. البته پر واضح است که عامل حکومت جبر طبیعی محض همان طور که امیرالمومنین علیه‌السلام بیان فرموده‌اند امکان‌پذیر ساختن حیات مردم در جامعه می‌باشد و اما اگر انحراف مدیریت و حکومت بحدی باشد که حتی مخل حیات مردم باشد مانند تعدی و ستمگری و تجاوز، در اینصورت همان قانون جبر طبیعی زندگی، حکم

ومت جائز را دیر یا زود ریشه کن خواهد کرد. چنانکه در این روایت یا جمله‌ی بسیار حکیمانه آمده است که: الملک یدوم مع الکفر و لایدوم مع الظلم (حکومت با کفر ممکن است باقی بماند، ولی حکومت با ظلم بقائی ندارد). زیرا به اصطلاح معروف: حکومت با ظلم نقض غرض است و اما تکلیف انسانهای کمال‌جو و متقی در حکومت‌های منحرف همانست که امیرالمومنین فرموده است: آنان باید از حداکثر امکانات خود در بجا آوردن اعمال صالحه بهره‌برداری نمایند و تحمل ناگواریها و تلخیهای حکومت‌های منحرف برای آنان موجب نیل به مقامات عالیه در پیشگاه خدا میگردد. و فی روایه اخری ... بدانجهت که مضامین جملات این روایت تقریباً مضامین همان جملات تفسیر شده است، لذا تکرار نمی‌کنیم.

خطبه ۴۱- وفاداری و نهی از منکر

[صفحه ۲۵۹]

تفسیر عمومی خطبه‌ی چهل و یکم ایها الناس ان الوفاء توام الصدق و لا اعلم جنه اوقی منه (ای مردم، وفا همراه صدق است و من سپری نگهدارنده‌تر از وفاء (یا صدق) نمی‌بینم). رابطه‌ی مستقیم وفاء و صدق رابطه میان وفاء و صدق مستقیم است، به این معنی که صدق معلول وفاء به تعهدها و تقید به اصول قوانین انسانی است و از جهت دیگر وفاء معلول صدق و صفاء در گفتار و کردارها و اندیشه و هدف‌گیریها است. معنای وفاء چنانکه از موارد استعمال آن برمی‌آید، بجا آوردن و انجام و تتمیم آن مقتضی است که در مسیر حیات معقول انسان بوجود آمده است. به عنوان مثال تعهدی که بسته میشود، این تعهد است که انجام دادن و بجا آوردن آن را اقتضا می‌کند. درک و پذیرش یک اصل یا یک قانون، عمل و پایبندی به آن را اقتضا میکند. عمل به این اقتضاها وفا نامیده میشود. معنای صدق به طور کلی عبارتست از تطابق گفتار و کردار و تفکرات با واقع. بنابراین، با نظر به اینکه صدق معلول وفا باشد، معنایش اینست که وقتی روحیه‌ی یک انسان آماده‌ی عمل بر طبق عوامل مقتضی در مسیر حیات معقول گشته است، چنین انسانی همواره بر مبنای صدق حرکت میکند، یعنی همه‌ی اموال و اندیشه‌ها و گفتارها

و نیت‌های او بر مبنای انطباق با واقعات انجام می‌گیرد. و اگر قضیه را برعکس فرض کنیم و بگوئیم: وفا معلول صدق است مسئله روشتر خواهد بود، زیرا معنای قضیه چنین می‌شود که هر انسانی که روحیه‌ی حرکت بر طبق واقعات را دارا شده است، قطعاً در مسیر وفاء که عمل بر مبنای مقتضی در حیات معقول است، حرکت مینماید. سپس امیرالمومنین علیه‌السلام میفرماید: من هیچ سپری نگهدارنده‌تر از وفا یا صدق نمی‌بینم. صدق و وفا سپری نگهدارنده‌تر از همه‌ی سپرها با نظر بمعنای وفا و صدق که در مبحث گذشته بطور مختصر مطرح کردیم، طبیعتاً به این نتیجه میرسیم که امیرالمومنین گوشزد فرموده است که هیچ سپری نگهدارنده‌تر از وفا و صدق وجود ندارد. برای روشن شدن این نتیجه، یک توجه اجمالی به دو مفهوم ضد وفا و ضد صدق لازم است که بدانیم به

چه علت وفاء و صدق نگهدارنده‌ترین سپر است و این سپر آدمی را از چه عوارض و تباهیها مصون و محفوظ میدارد؟ مفهوم ضد وفاء عبارتست از تخلف از آنچه که مقتضی مسیر در حیات معقول است. مفهوم ضد صدق عبارتست از عدم انطباق گفتار یا کردار و اندیشه و نیت بر واقعیات، که آن نیز تخلف از مسیر حیات معقول می‌باشد. پس در اینجا دو مسئله داریم: مسئله یکم -

وفاء و صدق نگهدارنده‌ترین سپرها از تخلف از آنچه که مقتضی مسیر در حیات معقول است و ضد آن دو عدم انطباق گفتار و کردار و اندیشه و نیت بر واقعیات میباشد. مسئله دوم - شناخت عوارض و تباهیهای که وفاء و صدق از ابتلاء به آن عوارض و تباهیها جلوگیری می‌نماید. مسئله یکم - با در نظر گرفتن این حقیقت که شخصیت انسانی در برابر عوامل موثر چه از قلمرو طبیعت و چه از ناحیه‌ی عوامل هم‌نوع خود، دائماً در معرض تغییرات و دگرگونیها است و این تغییرات و دگرگونیها اغلب بجهت عنصر طبیعت گرایی او بسیار قویست، منجر به لغزش و انحراف از مسیر اصلی روح او که رشد و کمال انسانی است، میگردد، لذا همواره آدمی نیازمند سپری است که از تاثیر این عوامل موجب لغزش و انحراف، او را محفوظ و حرکت در مسیر اصلی روح او را تامین و تضمین نماید. علت احتیاج به این سپر محکم و غیر قابل نفوذ، اینست که هر لغزش و انحرافی موجب برکناری و محرومیت آدمی از یک یا چند واقعیت میگردد. و چون عوامل لغزش و انحراف از همه جهات است پیرامون آدمی را فرا گرفته است، و به قول مولوی:

ای همیشه حاجت ما را پناه بار دیگر ما غلط کردیم راه دمبدم وابسته‌ی دام نویم هر یکی گر باز و سیمرغی شویم

صد هزاران دام و دانه است ای خدا ما چو مرغان حریص بینوا در نتیجه‌ی مسیر آدمی در این زندگانی از پرتگاه باریکی کشیده است که دائماً در معرض سقوط میباشد. صدق و وفاء نگهدارنده آدمی در این پرتگاه هولناک است که بناچار باید در آن حرکت کند. در اینجا لازم است که به یک نکته‌ی مهم توجه کنیم و آن اینست که دو کلمه‌ی لغزش و انحراف بجهت کثرت و شیوع استعمالی که در اطلاعات عمومی ما دارند، موجب شده است که ما از دقت لازم و کافی در معنای واقعی و نتایج آنها محروم بمانیم و لذا معمولاً - نمیدانیم که معنا و نتیجه‌ی لغزش و انحراف از دستورات الهی و فریادهای وجدان موجودیت ما را پوچ و در برابر واقعیات محو و نابود میسازد. به عنوان مثال: وقتی که خیانت به امانت میکنیم، در حقیقت شخصیت خود را به چنگال رذالت میسپاریم، اگر ما ارزش و عظمت وفاء و صدق را درک کنیم و عمل به آن دو را جدی بگیریم، نگهدارنده‌ترین سپر را در برابر آن چنگالها در اختیار خواهیم داشت. جمله‌ای که در کلام امیرالمومنین علیه‌السلام میگوید: من سپری نگهدارنده‌تر از صدق و وفاء نمیدانیم، در حقیقت دو عنصر متلازم تقوی را بیان میدارد که خود تقوی از ماده وقایه به معنای نگهداری و حراست است

، بنابراین کسیکه دارای تقوی است در حقیقت سپری در برابر عوامل متلاشی کننده‌ی شخصیت دارد. و ما یغدر من علم کیف المرجع (کسیکه بداند سرنوشت نهائی حیات او چیست مکر و حيله نمیکند). آن سرنوشت نهائی حیات که در انتظار انسان است با حيله پردازی پوچ و تباه میگردد اعتقاد به اینکه حیات انسان بر مبنای محاسبه‌ی دقیق استوار است و رشته‌ی این محاسبه تا آخرین نفسهای انسان در جریانست، هرگز بخود اجازه نمی‌دهد که این محاسبه را مختل و به ضرر ابدی خود تمام کند. دلایل عقلی و منابع اسلامی با کمال صراحت اثبات نموده است که سرنوشت نهائی حیات آدمی محصولی از مجموع گفتارها و اعمال و اندیشه‌ها و نیتها و هدف گیریهای او است. احتمال اینکه شئون زندگی انسانی با انواع پدیده‌هایی که دارد، رو به زوال و نابودیست، مساوی احتمال اینست که علتی بوجود بیاید، ولی معلولی در دنبال خود نداشته باشد. اگر کسی معتقد به سرنوشت نهائی حیات باشد و بداند که: یا سبویا خم می‌یا قدح باده کنند یک کف خاک در این میکده ضایع نشود و بداند که: این جهان کو هست و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا و بداند که: کل نفس بما کسبت رهینه (هر نفسی در گرو اندوخته‌های خویش است).

محال است که در طول زندگی تصور حيله گری را به ذهن خود خطور بدهد. اما تصور اینکه سرنوشت نهائی حیات قابل اثبات نیست، مساوی این تصور است که در این زندگانی هیچ اصل و قانونی و ارزشی جز خودمحوری وجود ندارد و آن همه احساسهای عالی انسانی و دریافتهای اصیل روحی که از آغاز تاریخ بشری تاکنون از اعماق درون انسان می‌جوشد و میلیونها کتاب دربارهی

آنها نوشته شده است و کاروانهای انبوهی از پیامبران و اولیاءالله و حکمای راستین و میلیونها شهدای راه آن اصول و ارزشها و آن همه فداکارهای جدی در تحقق بخشیدن به آن اصول و ارزشها و انحصار آرامش و اطمینان روحی در جهان پر از اشارت قانونی در این کارگاه معظم یک تکاپوی کلی برای محصول نهائی را نشان میدهد، همه و همه اینها خیالات پوچ است!! و فقط آنچه که واقعیت دارد این است که این جهان جایگاه بازی و همهی انسانها بازیگران این بازیگاه هستند!!! بلی، همین طور است: روزگار و چرخ و انجم سربسر بازیستی گر نه این روز دراز دهر را فداستی ناصر خسرو حال بر گردیم به معنای حيله پردازيها و مکاریها که نابخردان آن را هشیاری و نبوغ و استعداد می نامند. و لقد اصبحنا فی زمان قد اتخذ اکثر اهله الغدر کیسا و نسبهم

اهل الجهل فيه الی حسن الحيله ما لهم قاتلهم الله قد یری الحول القلب وجه الحيله و دونها مانع من امر الله و نهیه فیدعها رای عین بعد القدره علیها و ینتهز فرصتها من لا جریحه له فی الدین (و ما در زمانی بسر می بریم که اکثر مردمش مکر را هشیاری تلقی کرده اند و نادانان این مکرپردازی را به مهارت در چاره جوئی نسبت می دهند. اینان در چه وضعی هستند! خدا آنان را بکشد. انسان آگاه به دگرگونیها و تغییرات امور، راه حيله گری را می بیند، ولی در مقابل او از امر و نهی خداوندی برای ارتکاب به حيله گریها مانعی وجود دارد، در نتیجه آن حيله گری را در عین حال که قدرت بر اعمال آن دارد، رها می کند، و کسی که هیچ تاثر و اجتنابی در حیات دینی ندارد، فرصت را برای حيله گری غنیمت می شمارد). آیا حيله گری و مکاری، نبوغ و استعداد و هشیاری و زیرکی است؟ این نامگذاری و پوشاندن پردهی زیبا بر روی نابکاریهای نابکاران و باطلهای باطل گرایان تاریخی بس طولانی دارد و امیرالمومنین (ع) از وجود چنین نابکاری در عصر و زمان خود با صراحت کامل اطلاع میدهد. آری این الفاظ و مفاهیم جالب با دست قدرت پرستان و احمقان بی شخصیت و ناآگاه که وسیله هائی در دست آن قدرتمندان بود

هاند، ماموریت زشتی را انجام داده اند و به قول مولوی: راه هموار است و زیرش دامها قحطی معنی میان نامها لفظها و نامها چون دامها است لفظ شیرین ریگ آب عمر ما است نبوغ، کیاست، فراست، هشیاری، زیرکی، استعداد و امثال این الفاظ که دارای عالترین معانی بوده و عوامل تماس صحیح و ارتباط شایسته با واقعیات می باشند، در پوشاندن بی شرمیهای مردم انگل صفت جوامع استخدام شده اند. مکر و حيله و شیطنت که عبارتست از محروم کردن مردم از حقیقت نماها و فریفتن انسانهایی که مقید به اصول و قوانین هستند، (بوسیلهی نمایشهای دروغین همان اصول و قوانین) مستند به عواملی می باشند که ما برخی از آنها را یادآور می شویم: عامل یکم- ناتوانی از حرکت بر مبنای واقعیات و حقایق، مانند بکار بردن عوامل تخدیر بجهت ناتوانی از هشیاریها و آگاهیها. این ناتوانان بجای اینکه در صدد تحصیل قدرت بر حرکت بر مبنای واقعیات و حقایق برآیند، به حيله گریها و مکرپردازیها روی می آورند که مبادا نقص و ناتوانی آنان را از قافلهی انسانهای بر خوردار از آن واقعیات باز بدارد. و بگویند که ما هم با قافلهی واقع گرایان و حق طلبان همراه و هم قافله می باشیم! ولی مسلم است که دیر یا

زود مشت این دون صفتان باز گشته و چهره ی واقعی آنان آشکار میگردد. زشتی کار اینان در این نکته است که آنان بجای جبران ناتوانی و ضعف خود، یا بجای قناعت و اکتفاء به مقدرات محدودی که دارند، اقدام به حيله پردازيها و مکاری مینمایند، و نمیدانند که همان نبوغ و کیاست و فراست و هشیاری و زیرکیها را که در راه نقشه ها و حيله گریها بکار می اندازند، قدرتهای بسیار باارزشی هستند که یا آنان را به همان واقعیاتی میرسانند که خود را از بدست آوردن آنان ناتوان مبینند و یا میتوانند آنان را موفق به وصول به واقعیاتی نمایند که اگر بالاتر و باارزشتتر از آنچه که خود را محروم از آن میدانند، نباشد، حداقل مثل آن یا جبران کنندهی آن می باشند. به عنوان مثال: فرض می کنیم یک انسان توانائی رسیدن به مقامی را که دلخواه او است، ندارد و او به این ناتوانی خود از راه وصول و قوانین مربوطه آگاه است ولی او میخواهد به هر شکلی که ممکن است آن مقام دلخواه خود را حیازت کند و فرض اینست که از راه اصول و قوانین مربوطه نمیتواند آن مقام را بدست بیاورد. در این فرض چنین شخصی دارای یکی از دو حال است: یا هیچ قدرت و وسیله ای دیگر برای وصول به آن مقام را ندارد، یا واجد قد

رت و وسیله‌ای است که می‌تواند به آن مقام برسد، ولی بر مبنای اصول و قوانین مربوطه نیست، اگر هیچ قدرت و وسیله‌ای دیگر ندارد، حال او حال دیگر ناتوان است که بطور اجبار از تکاپو برای وصول به مقصودش محروم و بی‌بهره می‌باشد. اگر قدرت و وسیله‌ای دارد که می‌تواند بدون توجه و اعتنا به اصول و قوانین مربوطه مقام مزبور است را بدست بیاورد، منطق عقلانی و وجدانی و مذهبی اقتضاء میکند که بوسیله‌ی آن قدرت، مقصد صحیح دیگری را دنبال کند که موافق اصل و قانون و در حق او مشروع است. نبوغ، کیاست، فراست، هشیاری، زیرکیها با انواع گوناگونی که دارند، نیروها و وسایلی هستند که نه تنها آن مقاصد را که محبوب و دلخواه انسان است، جبران می‌کنند، بلکه ممکن است بهتر و بیش از آنچه را که می‌خواهد نصیب او نمایند. عامل دوم - جلب سود بیشتر برای ارضای حس سودپرستیهای خود، این عامل در قلمرو اقتصاد و مواد معیشت بسیار رایج و متداول بوده است، مانند بوجود آوردن تقاضاهای مصنوعی در مردم و کشیدن نقشه‌های بسیار ماهرانه برای عرضه‌ی مواد مضر و مفسد، و بی‌ارزش ساختن نتیجه‌ی کار و کوشش انسانها و غیر ذلک. عامل سوم - بدست آوردن ریاست و مقام و زمامداری بر جامعه و یا ادامه

ی آن حيله گريها و مکرپردازیها که در این راه انجام شده است و آن نیروها و انرژیها را که در زمینه‌سازی برای این پدیده مصرف شده است، موجب بهت و سرسام آور است. شگفت آور اینست که با اینکه حيله گران و مکرپردازان روبه صفت بهتر از همه میدانند که نتایج کارهایشان آنقدر قبیح و شرم آور است که حتی خودشان هم در حالات اعتدال روانی نمی‌توانند بدون خجالت و سرافکنندگی در آنها بنگرند، مخصوصاً در آن موقعیتهای که فریب خوردگان به اشتیاق وصول به واقعیت و نیل به حق، در دام حيله‌های آنان گرفتار و تباه شده‌اند. و با اینکه میدانند که اغلب حيله گريها در معرض فاش شدن قرار گرفته‌اند، و با نظر به آینده‌ای که در انتظار آنان نشسته است، دیر یا زود پرده‌ها در آینده برداشته می‌شود، و پلیدیها و خصومت آنان را آشکار و روشن میسازد، با اینحال با تمام پروائی و بی‌اعتنائی مرتکب حيله گري میشوند و حقایق و واقعیات را مسخ و یا خلاف حقایق و واقعیت نشان میدهند!!! حيله گري و مکرپردازیها در برابر واقعیات، کفهای ناپایدارند عظمت و مقاومت و پایداری واقعیات بحدیست که چنانکه از دسترس و پندارها و شوخیها بالاتر است، هم چنان خارج از دسترس حيله گريها و نابکاران است. ممکن

ن است یک شخص یا یک گروه، حتی یک جامعه‌ی بزرگ را با تبلیغات و تلقینات بی‌اساسی درباره‌ی یک موضوع فریب داده و آنها را بر خلاف واقع توجیه نمود. ولی چون عامل توجیه قائم به شخص نابکار و گفتارها و حرکات شخصی او است، با از بین رفتن و یا حتی بجهت بروز رویدادهای محاسبه نشده برای خود آن شخص یا برای آن جامعه، آن عامل از بین رفته و واقعیت بار دیگر چهره‌ی اصلی خود را نشان میدهد. به عنوان مثال یکی از کمترین و دغل‌بازها و حيله گريها و حقه‌بازهای بسیار ماهرانه که در تاریخ دیده شده است، پرده‌ها و پوششهای بسیار ضخیمی است که معاویه بر چهره‌ی شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام در جوامع آن روز مخصوصاً در شام کشیده بود، تا جائیکه نقل شده است که هفتاد هزار و ده منبر در جوامع اسلامی در مدتی از دوران بنی‌امیه بر تخریب شخصیت امیرالمومنین و لعن و ناسزا به آن حضرت، مشغول فعالیت بوده است. با اینحال دیری نگذشت که این کفهای ناپایدار محو و نابود شدند و چهره‌ی تابناک آن بزرگ بزرگان همه‌ی اقالیم دنیا را به عظمت‌های خود خیره ساخت و تاکنون هیچ انسان خردمند و پاکدلی چه مسلمان و چه غیر مسلمان دیده نشده است که از تاریخ حیات آن عادل محض اطلاعی داشته با

شد و به او عشق نورزد. عشقی که در تاریخ به فرزند ابیطالب ورزیده شده است عالیتین و انسانی‌ترین عشق بوده است که انسانها شنیده‌اند و هیچ معشوقی این همه عشاق فراوان نداشته است. کجا رفت نقشه‌کشیهای معاویه پرستان؟! چه شد پایان کار حيله گريهای امثال معاویه که چند روزی با تمام خوشحالی، روبه صفتی نابکارانه را کیاست و فراست و هشیاری و زیرکی نامیدند و مشغول دریدن اصول مبانی عالی انسانیت گشتند و رفتند و برای دیدن سرنوشت نهائی حیات خود زیر خاک تیره به انتظار روز داوری آرمیدند، داوری آن خداوند بزرگ که خود شاهد تبهکاریها و پلیدیهای مجرمان و معصیت کاران میباشد. آری کفهای ناپایدار میروند و شخصیت فرزند ابیطالب که برای مشتاقان حیات معقول سودمند است پایدار میماند. اما الزبد فیذهب جفاء و اما ما

ینفع الناس فی الارض (اما کف در حالیکه پوچ است می‌رود و آنچه که بر حال مردم سودمند است در روی زمین پایدار میماند). آنچه که واقعا جای تعجب است اینست که با اینکه حیلہ گران و فریبکاران جوامع شنیده‌اند که هر گونه حیلہ گری و دغلبازی دیر یا زود فاش میشود و تاکنون هیچ نتیجه و ثمری قابل توجه نداشته است و هر چه را که در این روش مکارانه، سکنجبی ن انگاشته‌اند، موجب زیادی صفرآ بوده و آنچه را که روغن بادام خیال کرده، و بکار بسته‌اند موجب قبض شده و هر چیزی را که آب گمان کرده‌اند، مانند نفت باعث شعله‌ور شدن آتش گشته است، با اینحال دست از مکرپردازی و حیلہ گری برنداشته‌اند و هر روزی که میگذرد بر دردهای بشری می‌افزایند، با اینحال با تمام پروئی و خود را به فراموشکاری زدن، راههای تازه‌تری را برای مبارزه با حق و واقعیت کشف میکنند و بکار میبرند. غافل از آنکه- عیسی به رهی دید یکی کشته فتاده حیران شد و بگرفت به دندان سرانگشت گفتا که، که را کشتی تا کشته شدی زار تا باز کجا کشته شود آنکه ترا کشت انگشت مکن رنجه به در کوفتن کس تا کس نکند رنجه به در کوفنت مشت آیات قرآنی در تویخ مکر و حیلہ و کید و اینکه نتایج این نابکاریها بخود عمل کنندگان آنها بر میگردد و آنان رستگار نخواهند گشت، متعدد و متنوع است از آنجمله: و ان الله موهن کید الکافرین (خداوند حیلہ گری کفار را پست و ساقط مینماید). و ان الله لا یهدی کید الخائنین (و خداوند حیلہ ی خیانتکاران را هدایت نمیکند). انهم یکیدون کیدا و اکید کیدا فمهل الکافرین امهلهم رویدا. (آن تبهکاران حیلہ گری به راه می‌اندازند

و من برای آنان از حوادث پشت پرده چاره‌جوئی میکنم به آن کفار مهلت بده، کمی به آنان فرصت بده). آیات دیگری وجود دارد که کلمه‌ی مکر را مطرح و آن را شدیداً محکوم میکند. آیه‌ای در میان آیات مربوط به مکر موجود است که معنای مکر خداوندی را در برابر مکاران و حیلہ پردازان توضیح میدهد: قد مکر الذین من قبلهم فاتی الله بنیانهم من القواعد (پیش از آنان کسانی بودند که مکر به راه انداختند و خداوند بنیان و ریشه‌های بنیادین مکر و نیرنگ آنها را در هم ریخت و نابود کرد). مقصود از مکر خداوندی در مقابل مکر مکاران همین است که در این آیه شریفه می‌بینیم که چنان نیست که خداوند مانند مکرپردازان واقعیتها را خلاف واقعیت یا خلاف واقعیتها را واقعیت نشان بدهد، بلکه خداوند متعال بنیان و ریشه‌ها و نتایج مکر و نیرنگ مکرپردازان را در هم میریزد.

خطبه ۰۴۲- پرهیز از هوسرانی

[صفحه ۲۷۳]

تفسیر عمومی خطبه‌ی چهل و دوم ایها الناس، ان اخوف ما اخاف علیکم ائتان: اتباع الهوی و طول الامل فاما اتباع الهوی فیصد عن الحق و اما طول الامل فینسی الاخره (ای مردم شدیدترین خوف و هراسی که درباره‌ی شما دارم، برای دو چیز است: پیروی از هوی و درازی آرزو. اما پیروی از هوی آدمی را از برخورداری از حق جلوگیری می‌کند و درازی آرزو، آخرت را به فراموشی میسپارد). پیروی از هوی مزاحم حق‌یابی و درازی آرزوها موجب فراموش شدن آخرت هوی عبارتست از امواجی که از جوشش غرائز حیوانی سر می‌کشد و فضای درون را تیره و تاریک می‌سازد و عوامل و وسایل درک و دریافت حقیقت را فلج میکند. این هوی با اینکه دارای جوهر و مبنای اصیلی جز خواستن بی‌محاسبه چیز دیگری نیست، میتواند همه‌ی اصالتها و حقایق ریشه‌دار را از جلو چشم انسان و عقل و وجدان او دور کند. این همان می‌خواهم است که به هیچ علت و دلیلی جز خود تکیه نمیکند. و این یک سخن بی‌اساس است که در موقع سوال از کسیکه مطابق هوی عملی کرده است، به عنوان جواب می‌گوید: که دلم خواست کدام دل؟! تو همی گوئی مرا دل نیز هست دل فراز عرش باشد نی به پست دل و هوی؟! دل جایگاه دریافت عالیترین حقایق است،

دل همان جنبه‌ی ملکوتی انسان است که خدا را بوسیله‌ی آن درمی‌یابد. دل جایگاه تصفیه‌ی همه‌ی مفاهیم و موضوعاتی است که حواس طبیعی آنها را به عقل نظری تحویل می‌دهد و عقل نظری بدون اینکه بتواند آنها را از جنبه‌ی ارزشها و عظمتها درک کند، به

دل تحویل می‌دهد. دلم خواست کردم از آن جملات ویرانگر موجودیت آدمی است که با صورت حق بجانبش، آتش به ریشه‌ی همه‌ی اصول و قوانین مبتنی بر حق و حقیقت می‌زند. هوی همان امواج بی‌محاسبه‌ای است که از جوشش غرایز انسانی سر برمی‌کشند و بدون اعتناء به بایدها و شایدها و نبایدها و نشایدها همه‌ی اصالتها را به بازی گرفته و سرمایه‌های حیات گرانبهای آدمی را مستهلک می‌سازند. گاهی هوی محوری بقدری شدت پیدا می‌کند که تا سرحد معبودیت پیش می‌رود. این خطر تباه کننده را خداوند سبحان در قرآن مجید گوشزد فرموده است: افرایت من اتخذ الهه هواه (آیا کسیکه هوای خود را برای خویشتن معبود اتخاذ کرده است؟! در چنین موقعیتها است که موجودیت آدمی کاملاً مسخ می‌شود و از انسانیت جز اعضای مادی شبیه به انسان، چیزی در او نمی‌ماند. مهار کردن هوی برای وصول به حق و حقیقت، درست شبیه مهار کردن کوه آتشفشان است که می‌تواند مقدمه‌ای برای ا

ستخراج مواد معدنی باارزش آن کوه بوده باشد. درون آدمی دارای نیروها و استعدادهای بسیار گرانبهای است مانند معادن باارزش در شکم کوه آتشفشان، هنگامی که هویها به تموج درمی‌آیند، نه تنها آن نیروها و استعدادها خفه می‌شوند، بلکه انسان در آن موقع بصورت آتشفشانی درمی‌آید که تبدیل به موجود خطرناک نیز می‌گردد. بطور قطع باید گفت: دردهای بی‌درمان بشری که سر تا سر تاریخ ما را فرا گرفته است، میکربی جز هواهای نفسانی ما ندارد. هر کجا ستمی و تجاوزی دیدید، فوراً به سراغ کشف ریشه‌ی اصلی آن پردازید، خواهید دید که ریشه‌ی اصلی آن ستم و تجاوز هوای نفسانی یک یا چند نفر بوده است. دلیل اینکه در این مسئله ادعای قطع و یقین کردیم اینست که هر چه مقابل هوی است، اصیل و حقیقت است و جای تردیدی نیست که از واقعیات اصیل و حقیقت هرگز ظلم و تجاوزی بوجود نمی‌آید. خطاها و اشتباه‌کاریها ممکن است مردم یا خود انسان را برای مدتی حتی برای همیشه از برخورداری از حقایق و اصالتها محروم نماید، ولی این محرومیت ظلم و تجاوز نیست، دلیل روشن این مسئله اینست که بشر در طول تاریخ گذشته‌اش به جهت غوطه‌ور شدن در مجهولهای که به ضرر او تمام شده است، احساس ظلم و تجاوز نمی‌کند، بلکه تاسف می‌خورد از اینکه چرا آن مجهولات را دیر کشف کرده است. به عنوان مثال: هزاران شاید میلیونها نفر در قرون و اعصار گذشته از بیماری سل رنج برده و رخت از این دنیا بر بسته‌اند، اما بدان جهت که جهل به معالجه‌ی سل یک پدیده‌ی اختیاری و از روی هوی نبوده است، هیچ عاقلی نمیتواند گذشتگان را توبیخ کند باینکه چرا بیماران مسلول شما رنج کشیدند و از دنیا رفتند و شما ظالم و تجاوزکارید!! ولی اگر یک یا چند انسان در امروز دوی بیماری سل را به جهت سودپرستی که آشکارترین مصداق هوی پرستی است، برای بالا بردن قیمت آن احتکار کنند، بدون تردید اینان ستمکار و متعدی و مبارزه کننده با حق و محارب با خدا هستند. برویم به سراغ آرزوهای دور و دراز که موجب فراموش شدن ابدیت می‌گردد. نخست این نکته را در نظر میگیریم که فرق میان آرزوها و امید در اینست که امید عبارتست از خواستن مطلوبی که در آینده قابل تحقق است و چون قابل تحقق است، بالضروره مبتنی بر واقعیات و یا بر آنچه که قابل تبدیل به واقعیات است، میباشد، لذا امید آن پدیده‌ی روانی است که هر چه بر واقعیات و حقایق بیشتر تکیه کند، مفیدتر و محرکتر خواهد بود، بر خلاف آرزو که با امثال این جملات ا

ی کاش چنین باشد، ای کاش چنین پیشامد کند ابراز میگردد. لذا آرزو نوعی خواستن است که خواسته شده فعلاً تحقق ندارد، و از عوامل و علل که ممکن است که آن خواسته شده را در آینده تحقق ببخشد اثری و نشانی وجود ندارد. به همین جهت است که انسان در حال آرزوهای دور و دراز مجبور است انرژیهای مغزی خود را در ساختن تصنعی علل و عوامل و جایجا کردن حقایق و حذف و انتخاب نامعقول واقعیات مستهلک نماید. در صورتیکه این نیروها و انرژیهای مستهلک شده ممکن است آرمانهای بسیار مفیدتر و ضروریترا از آن خواسته‌های آرزویی را تحقق ببخشد. نتیجه‌ی تباه کننده‌ی دیگری را که آرزوهای دور و دراز در بر دارد همانست که موجب ناپدید شدن آخرت و سرای ابدیت و لقاءالله از افق روح آدمی است. این همان خطر بزرگ است که سر راه حیات هدفدار انسانها را میگیرد و از حرکت در مسیر تکاملی حیات معقول باز میدارد. آرزوها یک امواج زودگذر و ناپایدار مغزی

نیستند که لحظاتی سر بر کشند و سپس فرو بنشینند، بلکه آرزوها همواره سطوح روانی امروز را که رویاروی حقایق و واقعیات و متاثر از آنها است میتراشد و میخراشد و قشری از مفاهیم حقیقت نما و مطلوب نما در آینده را بر آن سطوح می چسباند و جلو فعالیتهای طبیعی روح را میگیرد. اینان در فرداهای بدون دیروز و امروز زندگی میکنند: عمر من شد برخی فردای من وای ازین فردای ناپیدای من ناظر زاده کرمانی و به همین علت است که درک و اشتیاق به ابدیت از افق روح محو میشود و بجای آن، فرداهای موهوم جانشین میگردد. آیه‌ای در قرآن سرگرم شدن بر آرزو را باین نحو مورد توبیخ قرار میدهد: ربما یود الذین کفروا لو کانوا مسلمین. فذرهم یا کلوا و یتمتعوا و یلههم الامل فسوف یعلمون (چه بسا کسانی که کفر ورزیدند. دوست میدارند که کاش مسلمان بودند، آنها را به حال خود واگذار، بخورند و از متاع دنیا برخوردار شوند و آرزو آنان را بخود مشغول بدارد، بزودی خواهند فهمید). الا و ان الدنیا قد ولت حذاء فلم یبق منها الا صبابه کصابه الاناء اصطبها صابها (هشیار باشید، دنیا بشتاب میگذرد و نمانده است از دنیا مگر ته مانده‌ای در کاسه مانند آن ته مانده‌ای که کسی آن را در کاسه ریخته باشد). زمان بسیار سریع میگذرد، ولی نگاه ما به این حرکت سریع از فاصله‌ی بسیار زیاد است که حرکت سریع را کند نمایش میدهد. هر اندازه که فاصله مابین ناظر و جسم متحرک زیادتر باشد، حرکت آن جسم کندتر میماند. حقیقت اینست که با اینکه سازن

دهی کشش زمان در کارگاه مغز ما است و ما میتوانیم عبور طناب ممتد زمان را در درون خود احساسی کنیم، و چگونگی شتاب و کندی آن را بطور مستقیم دریافت نمائیم، با اینحال به ندرت اتفاق می افتد که ما چنین توجه عمیقی به درون داشته و واقعیت گذشت زمان بخوبی دریابیم. آری، فقط در آن هنگام که پس از سپری شدن سالیان عمر به عقب برمیگردم، تا حدودی سرعت گذشت زمان را درک میکنیم. فراموش نمیکنم که روزی در بالین یک بیمار نشسته بودم که در حدود نود سال از عمرش گذشته بود و دو روز بعد از دنیا رفت، او هنوز هوش و درکش را از دست نداده بود، از وی پرسیدم سالیان گذشته‌ی عمر خود را چگونه درک میکنید؟ او پلکهای چشمش را روی هم گذاشت و فوراً باز کرد و گفت: چنین چیزی و با چنین سرعتی. اشتغال مغز معمولاً به پدیده‌های درونی و برونی در حال سکون بیشتر و طبیعتاً از اشتغال به حرکتها است، حتی اگر فرض کنیم مانند کارگری باشیم که صبح تا شام با حرکتهای طولی یا دوری ماشین آلات یک کارگاه در تماس باشد و همواره دیدگاه او اجسام در حال حرکت بوده باشد، و مانند کسی باشیم که دائماً در کنار جوئی نشسته باشد که آب جاری از آن میگذرد، با این فرض نیز یک مفهوم ثابت از آن حرکتها ک

ه دائماً رویاروی ما است در ذهن ما منعکس میشود و خود حرکت در درون ما قابل لمس تحقیقی نمیباشد. نمیخواهیم بگوئیم: ما نمیتوانیم حرکت را درک کنیم، بلکه میگوئیم: مفهومی انتزاعی از حرکت غیر از خود حرکت است، و آنچه را که ما در مغز خود درمی یابیم، مفهوم انتزاعی حرکت میباشد. بنابراین، درک ما هم درباره‌ی گذشت زمان بر زندگی ما غالباً درک یک مفهوم انتزاعی است نه واقعیت آن. اگر بتوانیم با یک درون بینی دقیق گذشت زمان را نظاره کنیم، خواهیم دید: ارتباط ما با محسوسات پهناور و بسیار متنوع است که آنها را به طور ناخودآگاه یکی پس از دیگری برنهادیم چند آیه در قرآن مجید میفرماید: مردم در روز قیامت خواهند فهمید که کان لم یلبثوا الا ساعه من النهار (گویا آنان در دنیا توقف ننموده اند، مگر ساعتی از روز را)، نکته‌ی اینکه می فرماید: ساعتی از روز را کاملاً- روشن است، زیرا مغز ما در حال خواب کشش زمان را بطور طبیعی درک نمیکند. و اگر این قدرت مغزی را داشته باشیم که: در این زندگانی از حوادث و رویدادها و محسوسات قطع نظر نموده و بطور خالص گذشت لح

ظات زمان را به طور خالص مورد تماشا قرار بدهیم، از سرعت گذشت آن به وحشت خواهیم افتاد. مخصوصاً اگر نتیجه‌ی گذشت زمان را هم در نظر بگیریم که عبارتست از بریدن تدریجی درخت عمر ما، تاسف شدید هم به آن وحشت اضافه خواهد گشت: در قطع نخل سرکش باغ حیات ما چون اره‌ی دو سر نفس اندر کشاکش است فقط یک توجه است که میتواند وحشت و تاسف

گذشت و سپری شدن عمر ما را از بین ببرد و امید و خوشحالی و آرامش را جانشین آنها بسازد و آن توجه باینست که بدانیم با هر نفسی که میزنیم از زندان دنیا دورتر و به ملاقات پروردگارمان نزدیکتر میشویم: این نفس جانهای ما را همچنان اندک اندک دزد از حبس جهان تا الیه یصعدا طیب الکلم صاعدا منالی حیث علم ترتقی انفسنا بالارتقاء متحفا منا الی دار البقاء پارسی گوئیم، یعنی این کشش زانطرف آید که دارد او چشش این توجه معلول درک صحیح واقعات است که با عمل مطابق آن واقعات همراه باشد. عمل مطابق واقعات از قطعه قطعه شدن موجودیت آدمی با گذشت زمان و سپرده شدن هر قطعه‌ی آن به برهه‌ای از زمان جلوگیری مینماید: هست هشیاری زیاد ماضی ماضی و مستقلت پرده‌ی خدا آتش اندر زن بهر دو تا به کی پر گره باشی از

این هر دو چونی لا- مکانی که در او نور خدا است ماضی و مستقبل و حالش کجا است زیرا- مقصود از جمله‌ی: فلم یبق منها الا صبابه کصبابه الانا اصطبها صابها (و نمانده است از دنیا مگر ته مانده‌ای در کاسه‌ای که کسی آن را در کاسه ریخته باشد). اینست که هر لحظه‌ای از زمان که در آن قرار گرفته‌ایم، بدانجهت که لحظات بعدی در اختیار ما نیست و ممکن است زندگی ما پیش از فرا رسیدن آن لحظات به پایان برسد، یا در امکانات و استعدادهای فعلی ما نقص و کاهش پیدا شود و علل موفقیت‌های ما از بین بروند لذا همان لحظه‌ای که در آن قرار داریم، با نظر به امکانات و استعدادهای موجود مانند اینست که ته مانده‌ای از امکانات و استعدادهای گذشته در اختیار ما است و یا اصول و مبادی هستی آفرین، مقدار کمی آن امکانات را به گنجایش این لحظه در اختیار ما قرار داده است. این همان مضمون بیتی است که می‌گوید: ما فات قضی و ما سیاتیک فاین قم فاغتمن الفرصه بین العدمین (آنچه که گذشته، سپری شده است و آنچه که می‌آید آمدنش قطعی نیست و معلوم نیست که چگونه خواهد آمد، پس برخیز و میان دو عدم را غنیمت بشمار) الا و ان الاخره قد اقبلت (بدانید که آخرت روی آورده است).

معاد و آخرت در پیش است همه‌ی کتابهای آسمانی که پیش از قرآن برای بشر نازل شده است، با نظر به ماهیت دین الهی که این کتابها آورده‌اند و با نظر به اطلاعاتی که قرآن درباره‌ی محتویات آن کتابها بما میدهد، موضوع آخرت به عنوان یک اصل اساسی در آن کتب آسمانی گوشزد شده است. در قرآن مجید موضوع معاد و آخرت با اهمیت فوق‌العاده‌ای مطرح شده است و جای کمترین تردید نمانده است در اینکه روزی بسیار با عظمت و تعیین کننده‌ی سرنوشت ابدی برای ما در پیش است که با کلمات مختلف در قرآن مورد متذکر قرار گرفته است. ما در این مبحث فقط شماره‌ی آیات مربوط به موضوع معاد و آخرت که با کلمات و جملات گوناگون آمده است، اشاره میکنیم: ۱- روز آخر در حدود ۲۰ آیه ۲- آخرت در حدود ۱۱۲ آیه ۳- قیامت ۷۰ آیه ۴- الساعه در حدود ۴۷ آیه ۵- حشر با مشتقاتش ۳۵ آیه ۶- بعث با مشتقاتش ۳۱ آیه ۷- لقاء یوم و حساب ۱۲ آیه ۸- لقاء الله با مشتقاتش ۲۱ آیه ۹- رجوع بسوی خدا با مشتقاتش ۴۴ آیه ۱۰- بروز مانند و برزو الله الواحد القهار (و به رویارویی با واحد قهار سر

بر آورده‌اند) ۴ آیه ۱۱- یوم با اضافه به خواص و اوصاف قیامت مانند یوم‌الدین، یوم ینفخ فی الصور، یوم مشهود، یوم التلاق ، یوم تجد کل نفس ... در حدود ۵۰ آیه ۱۲- جملاتی که پدیده‌ها و آثار روز قیامت را بیان می‌کند، مانند اذا زلزلت الارض زلزالها. ان زلزله الساعه شیئی عظیم. یوم تبدل الارض غیر الارض ... در حدود ۵۰ آیه جمع در حدود ۴۹۶ آیه کلمات مربوط به ابدیت پس از سپری شدن قیامت ۱۳- کلمه‌ی جنت در صورت مفرد و جمع و عدن و فردوس و دیگر کلماتی که امتیازات ابدیت را در بر دارد. در حدود ۱۵۰ آیه ۱۴- کلمه‌ی جهنم و عذاب در حدود ۹۰ آیه ۱۵- کلمه‌ی جحیم ۲۶ آیه جمع در حدود ۲۶۶ آیه آیات مربوط به لقاء الله (دیدار خداوندی که ۲۱ آیه است، شامل مراحل قیامت و ابدیت است. این نکته را در نظر بگیریم که در برابر ۱۱۶ آیه‌ی مربوط به دوزخ، صد و پنجاه آیه مربوط به بهشت و در ۵۱۱ آیه‌ی رحمت و داد و رافت و مغفرت و توبه و کرامت الهی را در قرآن گوشزد فرموده است. باضافه‌ی اینکه در آیات مربوط به رحمت خداوندی، فراگیری رحمت او به همه‌ی موجودات تذکر داده شده است. شماره‌ی تفصیلی این آیات در تفسیر خطبه‌ی چهل و پنجم خواهد آمد. با وجود آیات صریح قرآنی که شماره‌ی آنها به ۷۶۲ آیه میرسد، در اینکه معاد و یک روز بسیار با عظمت برای بشر در پیش است، از دیدگاه اسلام کمترین

تردیدی وجود

ندارد. در این آیات باضافه‌ی خبر دادن از قطعیت چنین روزی، استدلالهای روشن نیز برای اثبات آن ارائه میدهد. ضرورت معاد و آخرت از دیدگاه فلسفی چند دلیل روشن را برای اثبات ضرورت چنین روزی میتوان در نظر گرفت: دلیل یکم - احساس تعهد و تکلیف برین در این زندگانی. ما میدانیم که تعهدها و تکالیفی را که مردم در این زندگانی آنها را احساس نموده و انجام میدهند، اگر چه اغلب بر مبنای جلب سود و دفع ضرر به معنای عام سود و دفع ضرر به معنای عام سود و ضرر و گاهی هم به تحریک عادت و دیگر انگیزه‌های معمولی صورت میگیرد، ولی با کمال روشنائی و به طور فراوان می‌بینیم که هر اندازه که رشد روحی یک انسان بالاتر می‌رود و از دایره‌ی تنگ خودطبیعی گام فراتر می‌نهد، دو نوع اشتیاق عالی درباره‌ی احساس و انجام تکلیف در وی بوجود می‌آیند: نوع یکم - اشتیاق به اینکه تکالیفی را که انجام میدهد و تعهدهایی را که ایفاء مینماید، از مجرای سوداگری بالاتری رفته، و از انگیزه‌ی جبر ماشینی سود و زیان نجات پیدا کند و تکلیف را بدان جهت که تکلیف است انجام بدهد و تعهد را بدان جهت که شخصیت قابل احترام معقول خود را در گرو گذاشته است، ایفا میکند. این گونه احساس و انجام ت

کلیف که مافوق انگیزه‌های مادی در یک انسان بوجود می‌آید، بدون فرض ابدیت شخصیت قابل تفسیر نیست، زیرا اگر شخصیت را یک پدیده‌ی مادی و غوطه‌ور شدن در مادیات بدانیم که همه‌ی موجودیت و فعالیتهايش از ماده و مادیات شروع و در نتایج مادی خلاصه شود، ارزش استقلالی احساس تکلیف و تعهد عالی که مافوق پاداش و کیفر است، بکلی نامفهوم و پوچ خواهد بود. و پوچ و نامفهوم شمردن این عالیترین پدیده‌ی انسانی مساوی نابود بودن انسانیت بوده و موجب سقوط آن به پست‌ترین مراحل حیوانیت می‌باشد. و به همین جهت است که عده‌ای از فلاسفه و حکمای مشرق زمین و مغرب زمین، پدیده‌ی اخلاق را که اصول و مبانی در میان همه‌ی جوامع انسانی مشترک است، از تنظیم زندگی طبیعی محض در کره‌ی خاکی بالاتر دانسته و معتقد شده‌اند که اگر اخلاق مستند به عامل الهی و ابدیت شخصیت نباشد، به هیچ مبنای متکی نخواهد بود. نوع دوم - احساس بسیار عمیق اینکه انسان در این زندگانی، ماورای اشتغال به شئون و پدیده‌های زندگی و ماورای عمل به قانون و اصلی که زندگی او را در قلمرو طبیعی و اجتماعی امکان‌پذیر می‌سازد، یک تکلیف برین دارد که اگر درون آدمی صاف و پاک از آلودگیها و کثافتها باشد، میتواند

این تکلیف برین را که تفسیر و توجیه کننده‌ی موجودیت او در جهان هستی است احساس و شهود نماید. برای کسی که نمی‌تواند یا نمی‌خواهد از امواج حیات طبیعی محض خود را نجات دهد و به اعماق شخصیت خود بنگرد، این احساس برای وی نامفهوم است. این احساس یا به طور مستقل ابدیت شخصیت را اثبات می‌کند، یا بضمیمه‌ی نوع یکم که مطرح نمودیم. دلیل دوم - یک توجه عمیق و همه جانبه در سرگذشت بشری و فعالیتها و نمودهای متنوع زندگی او که بدون قبول یگروز نهائی که همه‌ی فعالیتها و نمودهای متنوع زندگی انسانها را تحت محاسبه‌ی دقیق قرار بدهد قابل تفسیر و توضیح نمی‌باشند. به عنوان مثال ظلم و ستمهایی که در این دنیا بوسیله‌ی قدرتمندان تبهکار، انسانهای ناتوان را از پای درمی‌آورد، و آن ستمکاران به مجازات کامل خود نمیرسند این یک مسئله‌ی فوق‌العاده بااهمیتی است که خودمحوری و عشق به حیات طبیعی محض از درک آن عاجز و ناتوان است. ولی انسانهای رشد یافته‌ای که این مناظر هولناک و رقت بار را با بیطرفی کامل و با نظر به حکومت مطلقه‌ی قانون علیت در جهان هستی یا حکومت مطلقه‌ی قانون عمل و عکس‌العمل در تمام شئون کارگاه منظم خلقت، تماشا نموده و آن را دقیقاً مورد بررسی قرار

میدهند، ضرورت روز محاسبه‌ی نهائی و تحقق عکس‌العمل آن ظلم و ستمها را بدیهیت از آن می‌بینند که احتیاجی به اثبات داشته باشد. همچنین عدالت و دادگریهایی را که انسانهای کمال یافته انجام میدهند، و هیچ گونه پاداشی منظور نمیکند، مانند پیامبران و اوصیاء الله و اولیاء الله و دیگر رادمردان دادگر که بدون کمترین توقع پاداش تجسمی از جوهر عدالت و لطف میباشند، با هیچ محاسبه‌ای در زندگی طبیعی محض قابل تفسیر و خاتمه یافتن نیست. به عنوان مثال شئون زندگی امیرالمومنین علیه‌السلام و عدالت

شکفت‌انگیز او را که در نظر می‌گیریم، با هیچ محاسبه‌ی طبیعی قابل توجیه نمی‌باشد. و چنانکه این جهان هستی که ما در آن زندگی می‌کنیم ظرفیت و توانائی بوجود آوردن عکس‌العمل و نتایج ستمکارها را ندارد، همچنان ظرفیت و قدرت بوجود آوردن عکس‌العملها و نتایج عدالت علی بن ابیطالب و دیگر دادگران تاریخ را ندارد. بنابراین، بطور حتم باید یک روز محاسبه‌ای وجود داشته باشد که اینگونه شئون زندگی بشری را حساب نموده و عکس‌العملها و نتایج آنها را تحقق ببخشد. دلیل سوم- اشباع نشدن استعدادهای عالی بشری در این دنیا. آدمی در حال کمال اعتدال روانی بخوبی احساس میکند که اشتیاقش

دید دارد باینکه به فهم و درک همه‌ی جهان هستی نائل شود، ولی امکان‌پذیر نیست. اشتیاق شدید دارد باینکه آرزوها و امیدها بطور عموم برآورده شود، ولی می‌بیند برآورده شدن آرزوها و امیدها بطور عموم امکان‌ناپذیر است. همچنین اشتیاق موکد دارد باینکه همه‌ی احساسات عالی او اشباع شود و اراده‌هایی که در درونش موج می‌زند به مقصد برسند، همه‌ی ابعاد عقل و شعور او به فعلیت برسند. این اشتیاقها خیالات و پندارهائی واهی و بی‌اساس نیست بلکه از اعماق جان او برمی‌آیند و لحظاتی او را بخود مشغول میدارند، سپس یا بجهت بروز عوامل جبری زندگی آن امواج در درون او فرو می‌نشینند و یا بجهت توجه به امکان‌ناپذیر بودن آن خواسته‌های عالی با نوعی از یاس و نومیدی راه خود را پیش می‌گیرند. ولی به هر حال اشتیاق به اموری که متذکر شدیم، واقعا جدی است. اگر جهان دیگری وجود نداشته باشد که این اشتیاقها عملی شوند، یعنی اگر بشر یقین داشت که این اشتیاقهای او خیالات و اوهام پوچ و باطل است، در همان دورانهای ابتدائی زندگی در کره‌ی خاکی به فراموشی می‌سپرد و در درون او پدیده‌هایی بنام آن اشتیاقها نمی‌جوشید. دلیل چهارم- که برای خداشناسان دارای اهمیت اصلی میباشد، بر دو دلیل

عمده تقسیم میگردد: الف- حکم عقل قطعی و بدیهی که خداوند حکیم مطلق جهان و انسان را بدون حکمت و علت نیافریده است. مقتضای فیض الهی او بوجود آمدن خیرات و کمالات است که در انسان و جهان قابل تحقق است، این خیرات و کمالات که بالقوه و مخفی در استعدادهای موجودات است، با حرکت و سیر در مسیر هدایت قانونی و دستورات الهی به فعلیت میرسد که در قلمرو انسانی بجهت اختیاری که باو عنایت شده و با داشتن دو بعد اعتلا و سقوط: فالهمها فجورها و تقواها (دو بعد انحراف و تقوی را به او الهام نموده است). ممکن است استعداد خیر و کمال او به فعلیت برسد و ممکن است بعد سقوط وی فعلیت پیدا کند. و به هر تقدیر خداوند متعال مسیر و قدرت دو نوع حرکت را در انسان و جهان آماده کرده است. و چون نتایج نهائی این حرکت بزرگ و پرمعنا در این دنیا قابل تحقق نیست، پس حتما دنیای دیگری ضرورت دارد که نتایج نهائی آن دو نوع حرکت فعلیت پیدا کند. ب- نزول آیات فراوانی در قرآن مجید است که بیانات مختلف روز معاد در دنباله‌ی آن ابدیت را گوشزد میکنند، و چنانکه در مبحث گذشته دیدیم شماره‌ی این آیات متجاوز از ۷۶۲ آیه است. امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر میفرماید: چنین رو

ز بزرگی که روز آخر، آخرت، معاد نامیده می‌شود، پیش روی ما است و ما هر لحظه به آن نزدیک می‌شویم. و لکل منهما بنون، فکونوا من ابناء الاخره و لا تكونوا من ابناء الدنيا، فان کل ولد سیلحق بابیه یوم القیامه (و برای هر یک از دنیا و آخرت فرزندان است) (علاقمندان است) شما از فرزندان آخرت باشید و از فرزندان دنیا مباشید، زیرا هر فرزندی در روز قیامت به پدرش ملحق می‌شود). فرزندان دنیای گذران و فرزندان آخرت جاودان آنانکه در این زندگانی بدون توجه به حقیقت اصلی دنیا که مانند پلی برای عبور به آخرت جاودان است، به مزایای نسبی و مخلوط به ناگواریهای دنیا دل باخته و خود را فریب داده‌اند، همانند آن کودکان گستاخند که بگمان ابدیت دامن پدر و مادر، به آن دامن چسبیده، بر قیافه‌ی آن دو وسیله‌ی وجود چنان خود را باخته‌اند که خود را جزئی غیر قابل تفکیک و استقلال از آن پدر و مادر میدانند. گوئی هرگز بوئی از رشد و استقلال به مشام آنان نرسیده است و آنان برای ابد جزئی پیرو از وسیله‌ی وجود خود می‌باشند. آنان با اینکه می‌بینند با گذشت سالیان عمر استعدادهای عالیتری در وجودشان برای به فعلیت رسیدن می‌جوشند، با اینحال آنها را سرکوب و خفه می‌کنند و

یا آن استعدادها را به صورت نیروهائی برای محک‌تر چسبیدن به دست و پا و دامن پدر و مادر به کار میگیرند، ذکر و فکرشان حیات طبیعی محض و لذایذ و آلام آن است. آنان در عشق به دنیا مبدل به نمودهای خود دنیا شده‌اند، پول پرستان پول شده‌اند و مقام پرستان مبدل به مقام شده‌اند و شهرت پرستان تجسمی از شهرت گشته‌اند: ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی و بود خاری تو هیمه‌ی گلخنی مولوی این فرزندان دنیا گاهی از شدت عشق و علاقه به دنیا فراموش میکنند که خود مبدل به دنیا شده‌اند، با اینحال دم از آگاهی و اطلاع درباره‌ی دنیا و حقیقت آن میزنند و نمی‌دانند که هر چه بیشتر در دنیا غوطه‌ور شوند، بر نادانی آنان درباره‌ی دنیا افزوده میشود: چون شما سوی جمادی میروید آنگه از جان جمادی کی شوید آنگاه با تمام آسودگی خاطر به اظهار نظر درباره‌ی دنیا و مدیریت و ایجاد نظام در آن می‌پردازند!! در صورتیکه کمترین درک و فهمی در شئون زندگی دنیوی ندارند. خداوند سبحان میفرماید: يعلمون ظاهرا من الحیاه الدنیا (آنان پدیده‌ای از دنیا را میدانند). که عبارتست از خور و خواب و خشم و شهوت و طرب و عیش و عشرت

و تولید چند عدد مثل بی‌هدف مانند خویش! آیا اینست دنیا؟! آیا اینست راز بزرگ هستی آدمی در این جهان بزرگ؟! آیا اینست ارزش استعدادهای سازنده‌ی انسانی؟! آیا اینست پاسخگوی از کجا آمده‌ام، برای چه آمده‌ام، بکجا میروم؟ و آنانکه در این دنیا فرزندان آخرت هستند، هنگامیکه از شیر مادرشان که این دنیا است، بریده شدند و از دامان پدرش که مزایای فعاله‌ی طبیعت است، آزاد گشتند، خود شروع به راه رفتن میکنند، از آزادی و استقلال و بالا-تر از همه‌ی صفات انسانی که اختیار است، برخوردار میشوند، دنیا را بهتر از دنیاپرستان میشناسند، زیرا آخرت را درک کرده‌اند و میدانیم که نسبت درک آخرت به درک دنیا، نسبت درک علت به معلول و درک نتیجه به مقدمه است، چنانکه بدون درک علت و نتیجه، شناخت معلول و مقدمه هرگز به کمال نمیرسد، همچنین درک دنیا بدون شناخت آخرت قطعا ناقص و محدود و ناچیز خواهد بود. این دنیا یک طرفه معادله‌ای است که بدون شناخت آخرت که طرف دیگر معادله است، امکان‌پذیر نمیشود. و این یک امر طبیعی بوده است که آن متفکران و دانش پژوهشان که به شناخت آخرت اهمیتی قائل نشده‌اند، همواره به جهل و نادانی خود درباره‌ی اصول زیربنائی و مبادی کلی و حتی شئون

و پدیده‌های روبنائی این دنیا اعتراف نموده‌اند و آنانکه از روی کبر و نخوت از اعتراف به نادانی و غوطه‌ور شدن در مجهولات سرسام‌آور امتناع ورزیده‌اند، بالاخره نتوانسته‌اند نارسائی و و گسیختگی نظریات کلی خود را درباره‌ی دنیا و موقعیت حیات خود در آن پوشیده بدارند. از طرف دیگر همه‌ی آنان که زندگی ابدی پذیرفته‌اند، باضافه‌ی اینکه شناخت دنیا برای آنان یک شناخت منطقی صحیح است یعنی هم از دیدگاه علمی و فلسفی با این دنیا ارتباط برقرار میکنند و هم از دیدگاه آیات وابسته به خدا که زندگی در آن را میتواند در مسیر حیات معقول قرار بدهد، با نظر به معرفت دنیا و زندگی در آن به عنوان قابل حقیقتی تکمیل با زندگی اخروی، به یک معرفت کامل درباره‌ی دنیا دست می‌یابند که بر دیگران امکان‌پذیر نمیشود، زندگی با چنین معرفتی، همان حیات معقول در دنیا است که دارندگان آن فرزندان آخرتند. الیوم عمل و لا حساب و غذا حساب و لا عمل (امروز دوران عمل است و حسابی در کار نیست (حساب محسوس دیده نمیشود) و فردا موقع حساب است و عملی در کار نیست). امروز روز کشت و کار است و فردا روز درو کردن همه‌ی وسائل درک و فهم آدمی با اصرار تمام اثبات میکند که این دنیا جایگ

اه فرا گرفتن علم و انجام اعمال شایسته است، اگر چه نتایج نهائی آن علم و عمل را در این دنیا نمی‌بینیم. و هرگز دیده نشده است که اشخاص رشد یافته‌ای که در این دنیا بدون توقع نتایج محسوس و عینی، بلکه برای پاسخگوئی به شعور و فهم عالی که تحریک شدید برای محاسبه‌ی زندگی در ابدیت مینماید از طرف خردمندان و دانایان مورد توبیخ قرار بگیرند که برای چه این همه تکاپو و تلاش بدون توقع نتایج محسوس و عینی به راه انداخته‌اید بلکه با احتمال عقلانی بسیار محرک و پرمعنا که ممکن است ابدیتی در کار باشد، و اینان با نظر به زندگی ابدی است که به چنین تلاش جدی پرداخته‌اند، آن رشد یافتگان را تحسین و تعظیم خواهند

کرد. بلی کسانی که از خرد و شعور عمیق تر برخوردار نیستند، درباره‌ی تلاش و تکاپوی جدی رشد یافتگان در تحیر و شگفتی فرو میروند که اینان چه میکنند و آن عاملی که اینان را بچنین تکاپو و تلاش جدی وادار کرده است، چیست؟ ولی هیچ کس توانائی ارائه دلیل برای اثبات بیهودگی آن تکاپوها و تلاشها را ندارد. بنابراین، اصل امکان ابدیتی که همه‌ی شئون و پدیده‌ها و تکاپو و تلاش بشری در آن، مورد محاسبه قرار بگیرد، قابل تردید و انکار نیست و با نظر به دلایل چ

هارگانه‌ای که در مبحث گذشته، بیان کردیم، لزوم واقعیت ابدیت ثابت میشود. حال این مسئله اینست که عمر آدمی در این دنیا بایستی در تحصیل معرفت به حقایق بگذرد و آن معرفت را بکار ببندد و بداند که فردائی در انتظار او است که قطعاً آن معرفت و عمل مورد محاسبه‌ی دقیق قرار خواهد گرفت. آیا پس از انقراض این زندگی دنیوی، باز حرکت تکاملی امکان‌پذیر خواهد بود؟ انس و ارتکاز ذهنی در این زندگانی درباره‌ی حرکت و تکامل، موجب میشود که انسان عالم پس از زندگی دنیوی را هم حرکت و تکاپو تصور نماید و این سوال یکی از آن سئوالات رایج و متداول است که به طور فراوان مطرح میگردد که آیا پس از این زندگی حرکت بطور کلی متوقف میشود؟ بنظر میرسد که ارزش و عظمت حرکت شخصیت در مقابل توقف و سکون ناشی از جوهر و مختصات زندگی طبیعی در جهان طبیعت است که از پستیها به مراحل عالی انجام میگردد. نه اینکه حرکت به معنای مزبور چنان مطلق باشد که حتی پس از منتفی شدن مقتضیات حرکت هم به مطلوبیت خود باقی بماند. برای اثبات این مطلب دو مسئله را میتوان مطرح نمود: مسئله‌ی یکم- دگرگون شدن طبیعت با همه‌ی مبادی و اصول بنیادین و قوانینی که دارد. و یکی از اساسی‌ترین آنها موضوع کش

ش و امتداد که در مسیر حرکت ضرورت دارد. مسئله‌ی دوم- دگرگونی هدفها و وسیله‌هایی که در این دنیا در مقوله‌ی حرکت منظور میشوند. و آن انس و ارتکاز ذهنی که در این دنیا درباره‌ی حرکت و تکامل در انسانها مشاهده میشود، با ورود به صحنه‌ی ابدیت که مافوق حرکت و سکون و نقص و کمال است، منتفی میگردد. بلی، آن عده از اشخاصی که پیش از رسیدن به بلوغ که حد تکلیف است از این دنیا میروند و آن اشخاصی که بجهت نبودن عوامل انجام تکلیف یا وجود موانع نتوانسته‌اند عمل به دستورات الهی نمایند و از بین رفته‌اند، چنانکه در روایات متعدد و معتبر آمده است، برای آنان تکلیفی پیش از ورود به ابدیت متوجه خواهد شد که مطابق عمل یا تخلف از انجام آن تکلیف، سرنوشتشان تعیین خواهد گشت.

خطبه ۴۳- علت درنگ در جنگ

[صفحه ۲۹۵]

تفسیر عمومی خطبه‌ی چهل و سوم ان استعدادی ل حرب اهل الشام و جریر عندهم اغلاق للشام و صرف لاهله عن خیر ان ارادوه، ولکن قد وقت لجریر وقتا لایقیم بعده الا مخدوعا او عاصیا و الراى عندی مع الاناه فارودوا و لا اکراه لکم الاعداد (آماده شدن من برای نبرد با اهل شام در حالیکه جریر در نزد آنان است، بستن درهای حجت بر روی شام است و منصرف نمودن اهل شام از خیر، اگر خیر را بخواهند، ولی من برای ماموریت جریر وقتی را تعیین نموده‌ام که پس از سپری شدن آن مدت معین، در نزد معاویه و اهل شام توقف نخواهد کرد، مگر اینکه فریب بخورد یا مرتکب معصیت گردد. نظر من در این موقع شکیبائی است، شما در چنین وضعی مدارا کنید و من در این حال از بسیج کردن شما کراهت دارم). داستان جریر بن عبدالله بجلی جریر بن عبدالله بجلی والی همدان از طرف عثمان بوده است، امیرالمومنین علیه‌السلام پس از پایان دادن به غائله‌ی جمل به کوفه برگشته، نامه‌ای به جریر مینویسد و آن را بوسیله‌ی زجر بن قیس به جریر میفرستد. جریر پس از خواندن نامه، مردم را جمع نموده و میگوید: ای مردم، اینست نامه‌ی امیرالمومنین (ع) و او مورد اطمینان است در همه‌ی امور دین و دنیا و کار

او با دشمنانش به طوری پایان یافته است که موجب حمد و شکر خداوندی است. و در همه‌ی مهاجرین و انصار صدر اسلام و

تابعین نیکوکار آنان با او بیعت نموده‌اند. اگر این امر زمامداری در میان مسلمانان به مشورت گذاشته میشد، شایسته‌ترین آنان به زمامداری، امیرالمومنین (ع) بود. آگاه باشید، ادامه‌ی حیات با اجتماع است نابودی آن با اختلاف و پراکندگی. این علی بن ابیطالب است که شما را بر حرکت در مسیر حق تحریک میکند اگر استقامت بورزید، و اگر منحرف شوید، شما را از انحراف باز میگرداند. همه‌ی مردم گفتند: شنیدیم و اطاعت میکنیم، ما به زمامداری امیرالمومنین راضی شدیم، راضی شدیم. جریر نامه‌ای به امیرالمومنین به عنوان پاسخ نامه‌ی آن حضرت نوشت و تسلیم و اطاعت خود و مردم را به آن حضرت اطلاع داد. سپس جریر از همدان حرکت کرده در کوفه به امیرالمومنین وارد میشود و مانند دیگر مسلمانان به آن حضرت بیعت مینماید سپس امیرالمومنین علیه‌السلام نامه‌ای به معاویه مینویسد و بوسیله‌ی جریر بن عبدالله بجلی به معاویه میفرستد. جریر نامه را گرفته به راه میفتد و در شام نزد معاویه میرود. (این نامه را در آینده ترجمه و تفسیر خواهیم کرد). و پس از حمد و سپاس خداوندی میگفت:

وید: ای معاویه، همه‌ی مردم حرمین (مکه و مدینه و مصر و عراق و حجاز و یمن و عمان و بحرین و یمامه به پسر عموی تو (امیرالمومنین) اجتماع کرده و زمامداری او را پذیرفته‌اند، و نمانده است مگر همین قلعه‌هایی که اگر سیلی از دره‌های آنها سرازیر شود، همه‌ی آنها را غرق میکند و من پیش تو آمده‌ام و تو را به قبول چیزی دعوت میکنم که تو را ارشاد و هدایت میکند. یعنی به بیعت با این مرد. و نامه‌ی امیرالمومنین را به معاویه داد. وقتی که معاویه نامه را خواند، جریر برخاست و حمد و سپاس خداوندی را بجای آورده و گفت: ای مردم فهم و تفسیر داستان عثمان کسانی را شاهد قضایا بودند، عاجز نموده است، چه رسد به کسانی که از آن قضایا دور بوده، فقط چیزهایی را شنیده‌اند. مردم بدون اجبار با علی بن ابیطالب بیعت کرده‌اند و طلحه و زبیر از کسانی بودند که با آن حضرت بیعت نموده‌اند و بدون رویداد مجوز بیعت خود را با علی نقض کرده‌اند. و بدانید، این دین فتنه و آشوب را تحمل نمیکند و عرب شمشیر را نمی‌پذیرد. دیروز در بصره جنگ و غائله‌ای برپا شده بود که اگر بلای دیگری مانند آن پیشامد کند، زندگی مردم از بین خواهد رفت. و عموم مسلمانان به علی (ع) بیعت کرده‌اند. و اگر

ما اختیار امور خود را در دست داشتیم، برای زمامداری کسی جز او را انتخاب نمی‌کردیم و هر کس مخالفت میکرد مورد عتاب و سرزنش بود. بنابراین دلایل، تو ای معاویه، آنچه را که مردم پذیرفته‌اند باید بپذیری. و اگر بگویی: عثمان مرا باین مقام شایسته دیده است و سپس مرا عزل نکرده است، این سخنی است که اگر صحیح باشد، برای خدا دینی نخواهد ماند، و هر کس در هر حالی که اختیار چیزی را در دست داشته باشد، ثابت و غیر قابل تغییر خواهد ماند! در صورتیکه برای هر ولی و زمامداری همان حق را داده است که به زمامدار گذشته داده بود. و خداوند امور مسلمانان را هموار نموده و برای آنان حقوقی داده است که بعضی از آنها بعضی دیگر را نسخ نموده و از بین میبرد. معاویه در پاسخ این سخنان گفت: ای جریر، تو بما مهلت بده یا تو در این امر دقت کن و ما هم بررسی کنیم تا نظر اهل شام را مطلع شویم، چند روزی بر این گذشت و معاویه مردم را عموماً برای نماز دعوت کرد و هنگامیکه مردم جمع شدند، بالای منبر رفته و پس از سخنان طولانی گفت: ای مردم میدانید که من خلیفه‌ی عمر بن الخطاب و عثمان بن عفان بر شما هستم و من هرگز مردی از شما را که موجب رسوائی شود، بر شما مسلط نکرده‌ام و من

ولی عثمان مظلوم کشته شده است و خداوند میفرماید: و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطاناً فلا یسرف فی القتل انه کان منصوراً (و هر کس که مظلوم کشته شود، ما برای ولی او سلطه بر قاتل آن مظلوم قرار داده‌ایم، ولی در قتل اسراف نکند، زیرا او یاری شده است). و من میل دارم شما آنچه را که در باره‌ی قتل عثمان در درون خود دارید بمن بگوئید، همه‌ی اهل شام برخاسته و خونخواهی عثمان را پیش کشیدند و با معاویه برای همین خونخواهی بیعت کردند و با خدا تعهد بستند که از مال و جان خود در گرفتن خون عثمان بگذرند، تا آنجا که خدا ارواح آنان را در این راه بگیرد. جریر پس از این گفتگوها بار دیگر معاویه را به بیعت با امیرالمومنین تحریک میکند و معاویه در اندوه فرو میرود با نزدیکانش به مشورت می‌پردازد، برادرش پیشنهاد میکند که عمرو بن عاص را بخواهد... و در مجلدات گذشته داستان عمرو بن عاص و دین فروشی و خود فروشی او را مشروحاً نوشته‌ایم و عمرو بن

عاص به کمک معاویه میشتابد و در رکاب معاویه به مبارزه با ولی الله اعظم امیرالمومنین می‌پردازد. سپس جریر بدون گرفتن نتیجه از شام برمیگردد و مالک اشتر رحمه الله علیه او را به مسامحه و تقصیر در ماموریتش متهم میسازد

و میان آن دو گفتگوهای تند انجام میگیرد و سپس جریر از امیرالمومنین جدا میشود و به قرقیساء میرود و در جنگهای صفین شرکت نمیکند و امیرالمومنین خانه او و خانه‌ی کسانی را که از امیرالمومنین اعراض کرده و رفته بودند، خراب کرد. امیرالمومنین سخنان مورد تفسیر را موقعی که جریر در شام بود، به یاران خود که میخواستند برای نبرد با معاویه آماده شوند، فرموده است. و میفرماید: مقداری مهلت بدهید تا جریر کار خود را در شام انجام بدهد، و اگر ما در این موقع شتابزده باشیم، مردم شام را در تنگنای قرار داده و آنان را از موقعیت به خیر باز داشته‌ایم، اگر خیر را بخواهد. و لقد ضربت انف هذا الامر و عینه و قلبت ظهره و بطنه فلم ارفیه الا القتال او الکفر بما جاء به محمد صلی الله علیه و آله (من بینی و چشم این امر را زدم و پشت و روی آن را گردانم (همه‌ی سطوح و ابعاد عائله‌ی شام و کاخ نشینان شام را بررسی و تحقیق نمودم) در نتیجه جز تخییر میان دو موضوع ندیدم: یا نبرد با آن طغیانگر فرعون صفت و یا کفر به آنچه که محمد (ص) آورده است). یا نبرد با طغیانگر فرعون صفت یا کفر به دین محمد (ص) آنچه که در پیش روی ما است، یکی از دو موضوع است: یا جنگ و پیکار با ط

غیانگر فرعون صفتی که در کاخ سبز شام نشسته و ادعائی پوچ به راه انداخته و مردم ساده لوح را فریفته است که بوسیله‌ی آنان جور و استبداد و نژادپرستی و چپاولگری و غارتگری بیت‌المال مسلمانان و ریختن خون ناحق مردم را شایع و رایج بسازد. و یا سکوت و واگذاشتن آن یاغی خونخوار بحال خود که این کفر به دین خداوندی است. تردیدی نیست که ما جز مبارزه‌ی بی‌امان با آن طغیانگر ظالم و مدعی دروغین راه دیگری در پیش نداریم. انه قد کان علی الامه وال احداث احداثا و اوجد الناس مقالا فقالو ثم نقموا فغیروا (در گذشته برای امت اسلامی زمامداری بود که حوادثی را بوجود آورد و مردم را درباره‌ی خود به گفتگوی باغضب و هیجان وادار کرد، سپس مردم با او عداوت ورزیدند و تغییرات دادند). حوادثی را که والی ایجاد کرد در کتاب منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه حوادث مورد اعتراض را که به عثمان نسبت داده شده است، بیست حادثه ثبت کرده است ابن ابی‌الحدید درج ۳ از شرح نهج البلاغه یازده حادثه نقل کرده است و گفتگو مابین قاضی عبدالجبار معتزلی و سید مرتضی علم‌الهدی را درباره‌ی آن حوادث مشروحا مطرح نموده است. خواجه نصیر طوسی رحمه الله علیه مقداری از آنها را تذکر داده است . مورخین صاحب نظر مانند مسعودی و دیگران با کمی اختلاف آن حوادث را که منجر به قتل عثمان شده است، نوشته‌اند.

خطبه ۴۴- سرزنش مصقله پسر هبیره

[صفحه ۳۰۲]

تفسیر عمومی خطبه‌ی چهل و چهارم به متن همه‌ی سخن امیرالمومنین مراجعه فرمائید. خدا مصقله را زشت و دور از خیر کناد، کار بزرگان را انجام داده است و مانند بردگان فرار کرد، او مداح کننده‌ی خود را به سخن گفتن وادار نکرده ساکتش کرد، و توصیف کننده‌ی خود را تصدیق نکرده سرکوب کرد، اگر توقف میکرد، آنچه را که به ناحق گرفته بود، از او می‌گرفتیم و انتظار افزایش فراوانی مال حلال او می‌کشیدیم) داستان مصقله‌ی بن هبیره‌ی شیبانی و بنی‌ناحیه ابن ابی‌الحدید از ابراهیم بن هلال ثقفی نقل میکند که: هنگامیکه اهل بصره پس از پیروزی امیرالمومنین با آن حضرت بیعت کردند، قبیله‌ی بنی‌ناحیه از بیعت با امیرالمومنین (ع) امتناع ورزیده، برای خود لشگری را جمع نموده و به مقابله‌ی با آن حضرت برخاستند امیرالمومنین (ع) مردی را به سوی آنان فرستاده علت تخلف آنان را از بیعت استفسار فرمود. آنان در پاسخ به سه گروه تقسیم شدند: گروهی گفتند که ما مسیحی بودیم و اسلام آوردیم و در فتنه‌ای که مردم در آن قرار گرفته بودند، افتادیم و ما مانند مردم با شما بیعت میکنیم فرستاده‌ی امیرالمومنین گفت: پس شما کنار بروید. و دیگر گروه گفتند: ما مسیحی بودیم و ا

سلام نیاورده‌ایم و با مردمی که خروج کردند، همراهی کردیم و همراهی ما با آنان از روی جبر و اکراه بوده است و ما اکنون از مردمی که با علی بیعت کرده‌اند، پیروی نموده و جزیه‌ی مقرر را می‌پردازیم. فرستاده‌ی امیرالمومنین گفت: شما هم کنار بروید. گروه سوم گفتند: ما مسیحی هستیم و اسلام آوردیم، ولی اسلام را نپسندیدیم و به مسیحیت برگشتیم و ما مانند دیگر مسیحیها به شما جزیه می‌پردازیم. فرستاده‌ی امیرالمومنین گفت: توبه کنید و به اسلام برگردید. آنان از رجوع به اسلام امتناع ورزیدند، فرستاده‌ی امیرالمومنین با جنگجویان آنان جنگید و اسیرانی از آنان گرفته و نزد امیرالمومنین آورد منابع تاریخی درباره‌ی داستان خریث بن راشد ناجی و مخالفت او و یارانش با امیرالمومنین علیه‌السلام مطالب مفصل و مشروحی دارند. پس از آنکه خبر خروج و طغیانگری خریث بن راشد به آن حضرت میرسد به معقل بن قیس ریاحی دستور میدهد که به تعقیب آنان پردازد و نامه‌ای به عبدالله بن عباس مینویسد که دو هزار نفر از مردم بصره را با یک فرمانده دلاور و شایسته به کمک معقل بفرستد و معقل فرمانده همه‌ی آنان خواهد بود. موقعی که معقل حرکت میکرد، امیرالمومنین او را به تقوی توصیه نمود

و فرمود: اتق الله ما استطعت فانه وصيه الله للمومنين، لاتبع على اهل القبلة و لاتظلم اهل الذمه و لاتتكبر فان الله لا يحب المتكبرين. فقال معقل: الله المستعان. فقال خير مستعان (به خدا تقوی بورز، زیرا تقوی وصیت خداوندی به مومنین است، ستم بر اهل قبله روا مدار و بر غیر اهل قبله که با مسلمانان پیمان همزیستی دارند ظلم مکن. و تکبر را از خود دور کن، زیرا خداوند متکبران را دوست نمیدارد. معقل گفت: خدا است که برای این توفیقات باید از او یاری و کمک خواست، امیرالمومنین فرمود: آری، او است بهترین موجودی که باید از او کمک خواست) معقل حرکت کرده و به اهواز وارد میشود و در انتظار کمک از بصره می‌نشیند. اگر چه کمک از بصره که ابن‌عباس فرستاده بود، کمی تاخیر میکند، ولی بالاخره لشگری به فرماندهی خالد بن معدان طائی از بصره به معقل ملحق میشوند. در این موقع خریث بن راشد و یارانش به طرف کوههایی رامهرمز برای پیدا کردن قلعه‌ای محکم بالا-رفته بودند و مردم شهر خبر آنان را به معقل میدهند. سپاهیان معقل با تحریک و تشجیع شدید به خریث و یارانش حمله‌ور شد و آنان را به سرعت در هم می‌شکند و خریث رو به فرار میگذارد و در سواحل دریای فارس جمعی را به دور

خود جمع میکند، معقل بار دیگر به تعقیب او پرداخته و او را در سواحل دریای فارس با لشگریانش مغلوب میسازد. قاتل خریث، نعمان بن صهبان راسبی است. معقل سوارانی را برای اسیر کردن باقیمانده‌گان خریث فرستاد و آنان را به اسارت درآوردند، معقل مسلمانان آنان را آزاد کرد و از آنان برای امیرالمومنین بیعت گرفت و کسانی را که از اسلام مرتد شده بودند، به بازگشت به اسلام دعوت نمود و در صورت مخالفت دستور کشتن آنها را داد و آنان را اسلام آوردند آزاد ساخت. سپس معقل اسیران را که پانصد نفر بودند برداشته و حرکت کرد، وقتی که به اردشیر خره رسید، عامل امیرالمومنین در آنجا مصقله بن هبیره شیبانی بود، و اسیران موقعی که مصقله را دیدند بنای گریه و شیون گذاشتند که ما را آزاد کن، مصقله همه‌ی آنان را از بیت‌المال خرید و آزاد کرد. معقل از این مسئله ناراحت گشته بود. امیرالمومنین نامه‌ای به مصقله مینویسد. در این نامه چنین آمده است: خیانت بر امت از بزرگترین خیانتهاست و بزرگترین فریب در یک جامعه فریب دادن رهبر و پیشوای آن جامعه است. پانصد هزار درهم از حق مسلمانان در نزد تست، بمجرد اینکه فرستاده‌ی من بر تو وارد شد آن پول را بفرست و در غیر این صورت

با دیدن نامه‌ی من، حرکت کن و خود را بمن برسان و من به فرستاره‌ی خود گفته‌ام حتی یک ساعت تو را رها نکنند، یا به سوی من حرکت کنی و یا مال را بفرستی. مصقله‌ی پس از دیدن نامه‌ی امیرالمومنین رهسپار بصره گشته سپس به کوفه به نزد آن حضرت رفت، چند روزی در نزد او بود و چیزی به مصقله نفرمود، سپس حضرت مال متعلق به بیت‌المال را از او خواست، مصقله دوپست هزار درهم پرداخت نمود و از پرداخت بقیه که سیصد هزار درهم بود، عاجز گشت. ذهل بن الحارث میگوید: مصقله مرا خواست و با او غذا خوردیم و به من گفت: سوگند به خدا، امیرالمومنین این مال را از من می‌خواهد و من سوگند به خدا، به پرداخت آن قدرت ندارم من به مصقله گفتم: یک جمعه بر تو نمیگذرد مگر اینکه میتوانی این مال را جمع کنی. مصقله پاسخ داد: نمیتوانم به

خویشاوندانم تحمیل کنم و از کسی دیگر هم نمیخواهم، س و گند به خدا، اگر پسر هند (معاویه) یا پسر عفان (عثمان) این مال را از من طلبکار بود، بمن می بخشید. مگر ندیده‌ای که عثمان در هر سال صد هزار درهم از مالیات آذربایجان را به اشعث میداد. من گفتم: علی بن ابیطالب این کار را نمی کند و او ترا رها نخواهد کرد تا مال بیت‌المال را از تو بگیرد. مقداری س کوت کردیم. مصقله پس از این گفتگو، شبی را توقف نکرد، مگر اینکه به معاویه ملحق شد. وقتی این خبر را به امیرالمومنین (ع) رسید، سخنان مورد تفسیر را فرمود. در این سخنان می فرماید: کاری که مصقله نمود، کار بزرگان رادمرد بود که اسیران را آزاد کرد، ولی او با فرار کردنش مانند فرار بردگان بود. کار او شایسته‌ی مدح بود که اسیران را آزاد کرد، ولی او با فرار به سوی معاویه بجهت ترس از اینکه من بیت‌المال مسلمانان را از وی بگیرم، این شایستگی را از او سلب کرد و کسی را که میخواست او را به نیکوکاری توصیف نماید، سرکوب نمود. اگر فرار نمی کرد و ناتوانی او از پرداخت بقیه‌ی بیت‌المال (سیصد هزار درهم) ثابت میشد، من او را در فشار نمیگذاشتم و آنچه را که در امکانش بود میگرفتم و صبر میکردیم تا قدرت مالی فراوان پیدا میکرد و بقیه را از او میگرفتم.

خطبه ۴۵- گذرگاه دنیا

[صفحه ۵]

تفسیر عمومی خطبه‌ی چهل و پنجم الحمدلله غیر مقنوط من رحمته و لا- مخلو من نعمته و لا- مایوس من مغفرته و لامستکف عن عبادته. الذی لا یتبرح منه رحمه و لا- تفقد له نعمه. (سپاس مر خدای را که رحمتش مایوس شدنی نیست و نعمتش فراگیر و بخشایشش ناامید نشدنی و پرستشش تکبر نوزیدنی. خداوندی که رحمت او زائل نمی شود و نعمتش مفقود نمی گردد). رحمتش بیکران و نعمتش بیشمار و مغفرتش مورد امید و عبادتش شایسته‌ی مطلق خداوندیکه کاخ خلقت را بی نیاز از هر نفعی که در انتظارش باشد، برافراشته است. خداوندیکه هستی موجودات فیضی از فیوضات ربانی او بوده و هیچ موجودی را قدرت رویارویی با او نیست و همه و همه تسلیم قدرت مطلقه‌ی او بوده با یک کلمه‌ی کن (باش) که کائنات را در ظلمتکده‌ی نیستی مانند چراغی برافروخته است و با یک کلمه‌ی لا تکن (مباش) می تواند آنها را رهسپار دیار نیستی کند و با نیازی که همه‌ی موجودات به رحمت و اسعه‌ی او دارند، چرا به آنها رحمت نوزد و چرا رحمتش فراگیر عالمیان نباشد و روی چه علتی کسی بتواند یاس از رحمت او را به خود راه بدهد. خداوندا، باد ما و بود ما از داد تست هستی ما جمله از ایجاد تست لذت هستی نمودی نیست را

عاشق خود کرده بودی نیست را لذت انعام خود را وامگیر نقل و باده‌ی جام خود را وامگیر و بر بگیری کیت جست و جو کند نقش با نقاش کی نیرو کند منگر اندر ما مکن در ما نظر اندر اکرام و سخای خود نگر ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته‌ی ما می شنود مولوی احتیاج همه‌ی کائنات به لطف و رحمت خداوندی او از یکطرف و اتصاف آن مقام اقدس با لطف و محبت و رحمت و مقتضای فیض هستی از طرف دیگر، دلایلی است روشن به بیکرانگی رحمت او. فراموش نمی کنم آن حالت شگفت‌انگیز روحی را که در نوشتن کتاب جبر و اختیار در مبحث مربوط به رحمت پروردگار احساس نموده‌ام. در آن هنگام احساس کردم که دست و انگشتان و قلمی که با آن می نوشتم حالت فیزیکی خود را از دست داده بود و احساس بی وزنی و ضعف ناپذیری را در خود مشاهده می کردم که با به پایان رسیدن مطالب مربوط به رحمت خداوندی، پایان رسید و سپس من بادم و باز همان وضع طبیعی جسمانی که داشتم. در آنحال به خوبی دریافت می کردم که یک امداد غیبی برای روی کاغذ آوردن رحمت پروردگار کمک و یاریم می نماید. آیات مربوط به رحمت خداوندی با بیانات گوناگون در قرآن بسیار فراوان است. از آن جمله: ماده‌ی رحمت با مشتقات

زیر: ۱- رحمت در حدود ۱۱۲ آیه ۲- رحم ۸ آیه ۳- ترحم ۲ آیه ۴- ترحمی ۵ آیه ۵- ارحم ۵ آیه ۶- ترحم ۸ آیه ۷- رحمت ۴

آیه ۸- ارحم الراحمین ۴ آیه ۹- خیرالرحمین ۲ آیه ۱۰- الرحمن ۵۸ آیه ۱۱- رحیم ۱۱۲ آیه جمع ۲۹۰ آیه کلماتی دیگر در آیات قرآنی که مفهوم آن عفو و بخشایش و محبت است: ۱- ودود ۲ آیه ۲- روف ۱۱ آیه مادهی غفران با مشتقات زیر: ۳- غفر ۴ آیه ۴- تغفر ۲ آیه ۵- نغفر ۲ آیه ۶- یغفر ۲۶ آیه ۷- اغفر ۱۷ آیه ۸- غافر و خیر الغافرین ۲ آیه ۹- غفور ۹۳ آیه ۱۰- غفار ۵ آیه ۱۱- مغفره ۲۶ آیه مادهی عفو با مشتقات زیر: ۱۲- یعفو ۲ آیه ۱۳- عفو ۳ آیه مادهی توبه با مشتقات زیر: ۱۴- يتوب ۵ آیه ۱۵- تواب ۱۵ آیه ۱۶- کریم ۲ آیه جمع ۲۱۷ آیه رحمت واسعه و رحمت مقرر خداوند متعال در قرآن مجید در دو آیه فرموده است که من رحمت را بر خودم نوشته‌ام، یعنی مقرر کرده‌ام که بر بندگانم رحم کنم: کتب علی نفسه الرحمه (خداوند رحمت بندگان را بر خود نوشته است) کتب ربکم علی نفسه الرحمه (پروردگار شما رحمت بر بندگانش را بر خود نوشته است). معنای نوشتن خداوندی بر خود همان عهد و تعهد است که با خود بسته است. و من اوفی بعهده من الله (و کیست وفا کننده‌تر از خدا به عهد خود

) با اینکه خداوند سبحان چون خالق و بوجود آورنده‌ی همه‌ی موجودات و قوانین طبیعی و الزامی است، و هیچ موجود و قانونی نمی‌تواند او را مقید و مکلف نماید، وعده کرده است که به عهد خود وفا کند. یعنی با اینکه: گر تن حبشی سرشته‌ی تست و ر خط خنتی نوشته‌ی تست گر هر چه نوشته‌ای بشوئی شویم دهن از زیاده گوئی گر باز به داورم نشانی ای داور داوران تو دانی نظامی گنجوی با اینحال رحم و احسان و محبت او بر مخلوقاتش چنان است که درباره‌ی آن با خود عهد و پیمان بسته و مقرر فرموده است. و در سه آیه از قرآن وسعت و گسترش رحمت خدا را بیان فرموده است. در دو آیه گوشزد می‌کند که رحمت او فراگیر همه‌ی مخلوقاتست: ۱- و رحمتی وسعت کل شیئی (و رحمت من بر همه چیز وسعت دارد (یا گسترده بر همه چیز است). ۲- ربنا وسعت کل شیئی رحمه (ای پروردگار ما، رحمت تو بر همه چیز گسترده است). و در یک آیه می‌فرماید: فقل ربکم دو رحمه واسعه (پس به آنان بگو: پروردگار شما دارای رحمت فراگیر است). یاس از رحمت خداوندی از صفات کفر و ضلالت است آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که یاس و نومییدی از رحمت خداوندی را محکوم و آنرا از صفات گمراهان می‌شمارد: قال و من یقنظ من

رحمه ربه الا- الظالمون (گفت: کیست که از رحمت پروردگارش مایوس شود مگر گمراهان). انه لا- ییاس من روح الله الا- القوم الکافرون (قطعی است که از رحمت خداوند مایوس نمی‌شوند مگر کافران). همچنین در مواردی از قرآن از یاس و نومییدی نهی اکید شده است: لاتقنظوا من رحمه الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا (از رحمت خداوندی مایوس مباشید، زیرا خداوند همه‌ی گناهان را می‌بخشد). و بدین جهت است که یاس از رحمت خداوندی از گناهان کبیره محسوب شده است. البته در کتب اخلاق اسلامی و مباحث مربوط به رذائل اخلاقی و گناهان، این مسئله وجود دارد که فرق است میان حق الله و حق الناس و بخشش گناهان ناشی از محو ساختن و ابطال حق الناس مربوط به خود انسانهایی است که به آنان ظلم و تعدی شده است و باید آن ظلم و تعدی را برطرف ساخته و حق مظلومان را جبران نمود، تا شایستگی رحمت و مغفرت خداوندی بوجود بیاید. و اما حق الله و بعد حق الهی که در هر حق الناس وجود دارد، می‌تواند مشمول رحمت و عنایات خداوندی باشد. این نکته هم نباید فراموش شود که گناهانی که با تکیه به

رحمت و مغفرت خداوندی مورد ارتکاب قرار بگیرد، مشمول اصل رحمت نمی‌باشد، مانند اینکه کسی با تکیه به توبه گناهان را تکرار نماید. و لامستکف عن عبادته (و پرستیدن او تکبر نورزیدنی است). تکبر و سرپیچی از پرستش خداوندی و ارتباط با مقام الهی نافرمانی از دستورات خداوندی و انجام ندادن عباداتی که او بر بندگانش مقرر فرموده است، غیر از بی اعتنائی به مقام اعلای ربوبی است. هر دو نوع یا- ناشی از نادانی و ناآگاهی به عظمت و ضرورت عمل به دستورات و عبادات و اهمیت ارتباط با آن مقام پاک و منزّه است و یا ناشی از استقلال موهوم در برابر ذات پاک خداوندیست و یا معلول بی‌اعتنائی به مقام اعلای ربوبی است. بنابراین سرپیچی و نافرمانی سه صورت پیدا می‌کند: صورت یکم- ناآگاهی و ناتوانی- ادعای جهل و نادانی به وجود خداوندی با داشتن مغز و روان سالم قابل پذیرش نیست، چگونه می‌توان با دیدن نظم و قوانین در عالم خفقت و ناتوانی طبیعت کور از اراده‌ی

خویشتن و حکم قطعی عقلانی و فطری سالم به اینکه هیچ حرکتی بدون محرک و هیچ معلولی بدون علت امکان پذیر نیست، ادعای ناآگاهی و نادانی نمود؟! بطور کلی ناآگاهی و نادانی به وجود خداوندی و به دستورات و تکالیف الهی، یا ناشی از نقص مغزی و روانی است، در این فرض تکلیفی وجود ندارد، زیرا خداوند سبحان عادل است و هیچ کسی را به مافوق

قدرت و آگاهی او مکلف نمی‌سازد. لایکلف الله نفصا الا وسعها (خداوند هیچ کسی را مکلف نمی‌سازد مگر بمقدار قدرتی که مکلف دارای آن می‌باشد). صورت دوم- بی‌اعتنائی و اهمیت ندادن بمقام اعلائی ربوبی و دستورات و تکالیف او- مسلم است که این حالت روانی که از زشت‌ترین و بدترین حالات روانی است، بطور معمولی ناشی از پیروی از هوی و هوسها و علاقه‌ی افراطی به اشباع شهوات و استخدام همه‌ی استعدادها و قوای مغزی و روانی در راه تکثیر و تقویت عوامل اشباع شهوات و لذائذ می‌باشد، بدانجهت که اینگونه پیروی و افراط مستند به خودخواهی و پرداختن دائمی به برآوردن خواسته‌های خود طبیعی است، نوعی تکبر و سرپیچی از ارتباط با خداوند متعال و دستورات و تکالیف او محسوب می‌گردد. صورت سوم- مقاومت و جرئت و احساس استقلال موهوم در برابر لزوم ارتباط با خداوند و عمل به دستورات و تکالیف او است. این نوع از نافرمانی و عدم تسلیم پست‌ترین حالت تکبر و استنکاف است که وقیح‌ترین و نابکارترین و ناشایسته‌ترین صفات رذیله است که ممکن است که یک انسان بخود بپذیرد.

در جمله‌ی مورد تفسیر که می‌فرماید: و لامستکف عن عبادته (عبادت و پرستش او تکبر نوزیدنی است). معنایش چنین است که اگر برای یک انسان آگاهی درباره‌ی وجود خدا و عظمت او و نیازی که در تکامل وصول به هدف اعلائی زندگی دارد، بوجود بیاید، هرگز نمی‌تواند او را عبادت و پرستش نکند. مقصود از نمی‌تواند معنای جبری آن نیست، بلکه منظور این است که برای اجرای اختیار (بهره‌برداری از آزادی در راه خیر) بهتر از عبادت و پرستش خداوندی موضوعی نمی‌بیند. لاتفقد له نعمه (و نعمتش مفقود نمی‌گردد). این مسئله در تفسیر خطبه‌ی یکم در مجلد دوم در تفسیر جمله‌ی و لایحصی نعمائه العادون بررسی شده است

مراجعه فرمائید. و الدنيا دار منی لها الفنا و لاهلها منها الجلا- و هی حلوه خضرا و قد عجلت للطالب و التبتست بقلب الناظر (دنیا جایگاهی است که فنا بر آن مقدر و خروج از آن برای اهلش مسطر گشته است. این دنیا بر مذاق فرزندان شیرین و بر خیره شوندگان سبز و با طراوت است. این دنیا برای جوینده‌اش شتابان است و بر دل نظاره کننده‌اش مخلوط کننده و فریبا). آنچه آمده است رفتنی است مبانی عالم خلقت و پدیده‌های آن، فیض هستی خود را از خداوند فیاض مطلق می‌گیرد و بقاء و ابدیت در ذات آن نیست، بلکه مقتضی بقا و ابدیت را حتی بطور بالقوه هم دارا نمی‌باشد. اصلا معنای حرکت و دگرگونی مستمر د

ر همه‌ی اجزاء و روابط عالم خلقت از یکطرف و اینکه دستگاه هستی از فیض الهی شروع شده است و این فیض به مقدار استعداد محدودی که در دستگاه هستی وجود دارد، ادامه خواهد یافت، همین است که دنیا رو به فنا است. کل شیئی هالک الا وجهه (همه چیز نابود شدنی است مگر وجه خداوندی). کل نفس ذائقه الموت ثم الینا ترجعون (همه‌ی نفوس انسانی مرگ را چشیده سپس بسوی ما برمی‌گردید). انک میت و انهم میتون (تو ای پیامبر، از دنیا می‌روی و آنان نیز خواهند مرد). کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الا- کرام (هر کس (یا هر چیز) که در روی زمین است رو به فنا است و تنها وجه پروردگار تو که دارای جلال و کرامت است، باقی خواهد ماند). اما فنای انسانها بمعنای فنا و اضمحلال اجسام آنان که جزئی از عالم خلقت هستند، مطابق حس و دلایل عقلی و قرآنی که متذکر شدیم، روشن است و خداوند متعال با قدرت مطلقه‌ی خود این اجسام فانی و پوسیده را در روز محشر جمع آوری نموده و بار دیگر آنها را برای ایفای مسئولیت زنده خواهد کرد. ولی مطابق دلایل عقلی و قرآنی و دیگر منابع اسلامی ارواح انسانها نابود نمی‌گردند، زیرا: خلقتم للبقا لا للفنا (شما برای بقا آفریده شده‌اید نه برای فنا)

این دو مسئله مسلم و جای تردید نیست. فقط عده‌ای از اسیران و غوطه‌وران در طبیعت هستند که بقای روح را نمی‌پذیرند، و برای این عدم پذیرش دلیل قطعی نیاورده‌اند، و دلیلشان همان نمی‌بینم، پس نیست است که اگر صحیح باشد، اکثر معرفتهای بشری درباره‌ی انسان و جهان پوچ و نابود و بی‌اساس خواهد بود. از آن مسائلی که شعرا و مردم با ذوق و علاقمند به ادبیات را بشدت

تحریک نموده و مطالب بسیار جالب و شیرین درباره‌ی آن گفته‌اند عبارتست از زوال و فناى دنیا و انسانها. از آن جمله ابیاتی که ابوالعلا معری و خیام در رباعیاتی که منسوب به او است، گفته‌اند. غیر مجد فی ملتی و اعتقادی نوح باک و لا ترنم شاد از دیده‌ی من یکسان بشمر همه الحان را این نغمه‌ی بلبل را و آن نوحه‌ی گریان را و شبیه صوت النعی اذا فی سس بصورت البشیر فی کل ناد از دیده‌ی دل بنگر بینی که همانند است آرند صلاى مرگ یا مژده‌ی جانان را ابکت تلکم الحمامه ام غنت علی فرع غصنها المیاد بر گوی کبوتر را بر شاخه‌ی گل سرده خه گریه‌ی سوزان را خه نغمه‌ی مستان را صاح هدی قبورنا تملا الرحب فاین القبور من عهد عاد این پهن زمین پر گشت از لاشه‌ی ما یاد آر آن دوره‌ی ع

اد و طسم وان دوره قحطان را خفف الوطا ما اظن ادی م الارض الا من هذه الاجساد آرام قدم بردار در صفحه‌ی خاک آری تا بو که نیازاری مغز و دل و چشمان را و قبیح بنا و ان قدم العهد هوان الابا و الاجداد گیرم که زمان دور است بین پدران و ما توهین روا نبود اجساد نیاکان را سران اسطعت فی الهوا رویدا لا اختیلا علی رفات العباد بر روی هوا بر نه گام و به ره خود رو پامال مکن در خاک در هم شده جثمانرا رب لحد قد صار لجد امرارا ضاحک من تراحم الاضداد این تاریک لحد صد بار گوری شد و می‌خندد ز اضداد که بگزینند این دخمه‌ی بیجان را و دفین علی بقایا دفین فی طویل الازمان و الابد مدفون ز پی مدفون تازه ز پی کهنه انباشته بنمودن قانون شده ازمان را و سل الفرقدین عمن احسا من قبیل و انسا من بلاد زان فرقد رخننده با دیده‌ی گریان پرس انبوه قوافل را آبادی ویران را کم اقاما علی زوال نهار و انار المدلج فی سواد روزان و شبان رفتند پشت سر هم غلطان ای فرقد دیرینه دیدی همه دوران را تعب کلها الحیاه و ما اعجب الا- من طالب فی ازدیاد این زندگی فانی زندان پر از رنج است من در عجبم، خواهند افزایش زند

نرا والثریا رهینه بافتراق الشم ل حتی تعد فی الافراد آنجمع درخشنده کاراسته پروین است در چهره‌ی هر یک بین تاریکی هجرانرا ولنار المریخ من حدثان الدهر مطف و ان علت فی اتقاد مریخ که از آتش شعله به فلک دارد خاموش کند گردون آن شعله و نیران را زحل اشرف الکواکب دارا من لقا الردی علی میعاد بر وعده‌گه مرگست آنرا که زحل نامند هر چند که از نخوت گردونزده دامانرا ان حزنا فی ساعه الموت اضعا ف سرور فی ساعه المیلاد اندوه زمان مرگ صد بار فروتر بین از شادی میلادی کافروخته شادانرا ضجعه الموت رفته تستریح النفس فیها و العیش مثل السهاد آن خوابگه مرگست کارامگه جانست بیداری شب پندار این عیش پریشانرا و الیب الیب من لیس یغتر بکون مصیره للفساد مغرور نشد عاقل زیرا که همی بیند یک نیستی موحش دنباله‌ی اکوانرا الذی حارت البریه فیه حیوان مستحدث من جماد حیرت زده انسانرا این مشکله کاین جامد بر گردد و بنماید خاصیت حیوانرا بان امر الاله و اختلف الناس فداع الی ضلال و هاد دعواى حق و باطل مردم بهم آمیزند مبهم نتوان کردن هرگز ره یزدانرا خلق الناس للبقا فضلت امه یحسبونهم للنقاد

آمد ز عدم انسان جان رو به ابد دارد فانی نبود مشنو آن یاهوی نادانرا انما ینقلون من دار اعمال الی دار شقوه او رشاد از کارگه دنیا چون رخت همی بندند یا قهر خدا بینند یا روضه‌ی رضوانرا ابوالعلا معری در این ابیات، گذران بودن دنیا و پراکندگی جمعها و از بین رفتن انسانها را کاروان در کاروان متذکر می‌شود، ولی بر خلاف بعضی از اشعار دیگرش که بوی پوچ گرائی می‌دهد، روشنائی امر و حکمت الهی را گوشزد می‌کند و آنانرا که به معاد و ابدیت معتقد نیستند گمراه می‌خواند و می‌گوید: مردم که از دنیا می‌روند، از جایگاه اعمال به سرای پاداش و کیفر می‌روند، بهمین جهت است که در تفسیر این شخصیتها نمی‌توان با دیدن چند سخن و یا با مشاهده‌ی چند عمل بی‌زیان از آنان، قضاوت کلی نموده و همه‌ی عناصر شخصیت آنان را در طول عمر و طرز تفکراتشان را در همان چند سخن و عمل خلاصه کرد. رباعیاتی وجود دارد که به عمر بن ابراهیم خیام نسبت داده شده است که اغلب همه‌ی آنها مشکوک است و احتمال داده شده است که خیام شاعر غیر از عمر بن ابراهیم خیامی باشد که لقبش (خیام) با یای نسبی (خیامی) ذکر می‌شود و اگر گوینده‌ی رباعیات همان فیلسوف و ریاضیدان مشهور باشد که

تفکرات الهی دارد و لذا در توصیف او حجه الحق الامام گفته شده است، یا باید بگوئیم: این مرد به بیماری چند شخصیتی مبتلا بوده است، و یا زمان عمر او را دو قسمت کنیم و بگوئیم: در قسمتی از عمرش پوچ گرا بوده و بعضی رباعیات را در آن زمان گفته است و در قسمتی از عمرش یک فیلسوف و حکیم الهی بوده است. بهر حال برخی از رباعیات او را در فنای دنیا و انسانها بعنوان نمونه می آوریم: هنگام صبح ای صنم فرخ پی بر ساز ترانه‌ای و پیش آور می! کافکند بخاک صد هزاران جم و کی این آمدن تیر مه و رفتن دی در کارگه کوزه گران رفتم دوش دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش ناگاه یکی کوزه برآورد خروش کو کوزه گر و کوزه خر و کوزه فروش مرغی دیدم نشسته بر باره‌ی طوس در پیش نهاده کله‌ی کیکاوس با کله همی گفت که افسوس افسوس کو بانگ جرسها و کجا ناله‌ی کوس این کهنه رباط را که عالم نامست آرامگه ابلق صبح و شامست بزمیست که وامانده‌ی صد جمشیدست گوریست که تکیه گاه صد بهرامست از تن چو برفت جان پاک من و تو خشتی دو نهند بر مغاک من و تو وانگاه برای خشت گور دگران در کالبدی کشند خاک من و تو با اینکه دنیا گذران است و مرگ هر لحظه نزدیک

ر می شود هم دنیا زیبا و فریبا است، هم زندگی شیرین با اینکه همه‌ی مردم می دانند که دنیا در گذر است و مرگ هر لحظه نزدیکتر می شود و هیچ شربینی ندارد مگر اینکه یک تلخی در دنبال خود می آورد و هیچ آسایشی را به انسان نمی آورد مگر اینکه رنج و مشقتی در پی آن نهفته است، و از همه مهمتر آنکه لطافت و ظرافت روح آدمی که مبنای کار و دیدگاهش کیفیتها و رهائی و آزادی از خشونت ماده و کمیتها است مخصوصا اشتیاق ذاتی که روح برای آزادی از زنجیر قوانین طبیعت دارد با اینحال کمتر کسی است که از زندگی در این دنیا و ادامه‌ی آن خوشحال نباشد و کمتر کسی است که بقول مردم پایش در گل این دنیا فرو نرود. مردم دنیا معمولا- از فراق دنیا احساس وحشت می کنند و زیباییها و خوشیهای دنیا همه‌ی سطوح روحی آنان را می خورد. به جالینوس حکیم چنین نسبت داده‌اند که او گفته است: من از زندگی این دنیا بقدری خوشحالم که می خواهم زنده بمانم اگر چه در شکم قاطری باشم و از ... آن قاطر جهان را تماشا کنم: آنچنانکه گفت جالینوس راد از هوای اینجهان و از مراد راضیم کز ممن بماند نیم جان که ز ... استری بینم جهان گویا این ساده لوح، گربه می بیند به دور خود قطار مرغش آیس گ

شته بوده است از مطار یا عدم دیده است غیر این جهان در عدم نادیده او حشر نهان چون جنین کش می کشد بیرون کرم می گریزد او سپس سوی شکم لطف رویش سوی مصدر می کند او مفر در پشت مادر می کند که اگر بیرون نهم زین شهر گام ای عجب دیگر نبینم این مقام یا دری بودی در این شهر و خم تا نظاره کردمی اندر رحم یا چو چشم سوزنی را هم بدی که ز بیرون آن رحم دیده شدی این چنین هم غافلست از عالمی همچو جالینوس او نامحرمی او نداند کان رطوباتی که هست آن مدد از عالم بیرونی است آنچنانکه چار عنصر در جهان صد مدد دارد ز شهر لامکان آب و دانه در قفس گر یافته است آن ز باغ و عرصه‌ای در تافته است جانهای انبیا بینند باغ زین قفس در وقت نقلان و فراغ پس ز جالینوس و عالم فارغند همچو ماه اندر فلکها بازغند ور ز جالینوس این قول افتریست پس جوابم بهر جالینوس نیست این جواب آنکس آمد کاین بگفت که نبودستش دلی با نور جفت مرغ جانش موش شد سوراخ جو چون شنید از گربکان او عرجو زان سبب جانش وطن دید و قرار اندر این سوراخ دنیا موش وار هم در این سوراخ بنائی گرفت درخور سوراخ دانائی گرفت البته این نکته‌ی بسیا

ر مهم را فراموش نباید کرد که علت چسبیدن عده‌ای فراوان از مردم باین دنیا و زر و زیور آن، نه بدانجهت است که واقعا بخود این دنیا و لذایذ و زیباییهای آن عشق می ورزند، بلکه علت زیر بنائی آن قدرت و فشار خود حیات به ادامه‌ی خویش است، و باصطلاح باید گفت: جبر میکانیسم حیات بسیار قوی است و برای ادامه‌ی خود از هیچ گونه تکاپو و تلاش دریغ نمی دارد. عده‌ای دیگر بجهت ترسی که از مرگ و ماورای آن دارند، دو دستی به زندگی می چسبند و نمی دانند که هر اندازه هم از مرگ وحشت و خوف داشته باشند و هر اندازه هم از آن فرار کنند، بالاخره کل نفس دائقه الموت (همه‌ی نفوس انسانی مرگ را خواهند چشید). بطور کلی شیرینی و طراوت و زیباییها و لذایذ جهان، بقدری جالب است که همه‌ی تلخیها و شکستها و ناکامیها را قابل هضم

می‌سازد، با اینحال این امور چیزی بدست نمی‌دهند که حتی در طول عمر آدمی پایدار بماند. بلکه اگر درست دقت کنیم همه‌ی لذایذ و خوشیها پس از آنکه آدمی را موقتا اشباع نموده و منقرض شدند، یادآوری آنها پس از سپری شدن نوعی تلخی و تاسف بار می‌آورد، مخصوصا وقتی که عمر انسانی از میانسالی تجاوز می‌کند و پیری او آغاز می‌گردد: افسوس که ایام جوانی بگذشت سرمایه‌ی عمر جاودانی بگذشت تشنه بکنار جوی چندان خفتم کز جوی من آب زندگانی بگذشت اگر بخواهیم تصور خوبی درباره‌ی لذایذ و خوشیهای گذشته داشته باشیم، رباعی زیر را در نظر می‌گیریم: دنیا چو حسابست ولکن چه حساب نه بر سر آب بلکه بر روی سراب آن هم چه سرابی که ببینند بخواب آن خواب چه خواب، خواب بدمست خراب پس چه باید کرد که زندگی ما در این دنیا دارای معنائی باشد که زر و زیورها و لذایذ و زیباییهای دنیا با آمدن و رفتن خود، جان عزیز ما را متلاطم نسازد، دریغها و افسوسها جان ما را مجروح نماید و در پایان کار احساس پوچی نکنیم. باید گفت: فقط یک اصل است که می‌تواند معنای مزبور را به زندگی ما ببخشد و این اصل چنین است: اعمال لدنیاک کانک تعیش ابدا و اعمال الاخرتک کانک تموت غدا (برای دنیای خود چنان عمل نما که گوئی زندگانی تو در این دنیا جاودانیست و برای آخرت خود چنان عمل نما که گوئی فردا خواهی مرد) این اصل چنین توضیح داده می‌شود که با نظر به صفت اساسی حیات که عبارتست: هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بیخبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد شاخ آتش را بجنابانی به ساز در نظر آ

تش نماید بس دراز این درازی مدت از تیزی صنع می‌نماید سرعت انگیزی صنع پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست مصطفی فرمود دنیا ساعتیست مولوی هر لحظه از جریان ممتد حیات از پشت پرده‌ی طبیعت آغاز می‌شود و لحظه‌ای در روی پرده‌ی طبیعت نمودار می‌گردد، و آنگاه به پشت پرده می‌خزد. این یک مطلب فلسفی تجریدی و ذوقی محض نیست، بلکه زیست‌شناسانی که از دیدگاه علم محض به پدیده‌ی حیات می‌نگرند، همین مثال رودخانه را برای توضیح حیات می‌آورند. او پارین زیست‌شناس معروف در کتاب خود (حیات، طبیعت، منشا تکامل آن ص ۵۷) از این مثال استفاده کرده است. او می‌گوید: بدنهای ما مانند نهرها روانند و موادشان بسان آب جویی پیوسته تازه می‌شود و می‌دانیم که او پارین و امثال او پدیده‌ی حیات را حقیقتی مجزا از بدن و اجزاء آن نمی‌دانند. و بهر حال ما خود این حرکت دائمی و جریان نو به نو در حیات را در خود مشاهده می‌نمائیم. این جریان مستمر حیات را بایستی تا بتوانیم از حالت تسلیم شدن و تاثیرپذیری از زر و زیور و لذایذ و زیباییهای دنیا که موجب رنگ آمیزی و آلودگی حیات می‌شوند، محفوظ بداریم و آنرا بصورت عامل فعال نه یک موجود منفعل در آوریم. با این عمل روانی بسیا

ر با اهمیت، ما می‌توانیم هم با عوامل حیات طبیعی و حتی زر و زیور و لذایذ و زیباییهای دنیا بطور جدی با ارزیابی صحیح آنها، ارتباط برقرار کنیم و هم جوهر حیات را که از پشت پرده‌ی طبیعت توجیه و راهنمایی می‌شود و در روی پرده‌ی طبیعت با عوامل حیات طبیعی ارتباط برقرار می‌کند، مورد توجه و با اهمیت تلقی کنیم. بعبارت روشنتر: حیات که ذاتا اعتلا طلب و استقلال جو و مشتاق کمال است، در این دنیا با ارتباط با عوامل حیات طبیعی و مزایای جالب آن، اگر بتواند ذات خود را حفظ نماید، در ارتباط مزبور با عوامل و مزایا، هر یک از آنها مانند یکی از عوامل روئیدن و شکوفا نمودن گل، استعدادها و خواص با عظمت و با ارزش حیات را به فعلیت می‌رساند و براه خود می‌رود، بعنوان مثال: هنگامیکه انسان جاندار و عاقل به موقعیتی می‌رسد که با انحراف از اصول انسانی می‌تواند ثروت یا مقام یا شهرت اجتماعی بدست بیاورد، او در این موقعیت صبر و شکیبائی و تحمل می‌نماید و از انحراف صرف نظر می‌کند. این صرف نظر کردن موجب به فعلیت رسیدن استعداد تحمل و ظرفیت انسان در برابر رویدادهائی می‌گردد که ممکن است در امتداد زندگی به ضرر او تمام شوند. این صرف نظر کردن استقلال و جنبه ف

اعلیت مفید انسان را تقویت می‌نماید. در این فرض جوهر حیات در گذرگاه خود شکوفا می‌شود. با این توضیح، بعضی از آیات مولوی را که در پاورقی نقل کردیم، مانند: چون به غایت ممتلی بود و شتاب پس ننگجد اندرو الا که آب صحیح نیست، زیرا جوهر حیات و ابعاد عالی آن، در ارتباط با عوامل طبیعی به فعلیت می‌رسند. اکنون می‌توانیم معنای اصل برای دنیای خود چنان

عمل نما که گوئی زندگانی تو در این دنیا جاودانست و برای آخرت خود چنان عمل نما که گوئی فردا خواهی مرد. را به خوبی درک و تصدیق نمائیم. و خلاصه‌ی معنای این اصل با نظر به مطالب فوق چنین است که آنچه که برای ادامه‌ی حیات طبیعی ضروری و موجب لذایذ مشروع است، (البته با ملاحظه‌ی نسبیّت) چنان اهمیتی دارد که باید بعنوان عامل ادامه‌ی حیات ابدی تلقی شود، زیرا جریان و ادامه‌ی حیات وابسته به آن است. بنابراین رابطه‌ی ما با عوامل حیات طبیعی، رابطه‌ی کاملاً جدی بوده و در گذران بودن آنها از اهمیت جدی آنها نمی‌کاهد، در عین حال این عوامل گذرنده نباید ما را در چارچوبه‌ی خود چنان اسیر و میخکوب نمایند که اصل حیات و ابدیت آنرا فراموش کنیم. ما باید هر لحظه این حقیقت را در ذهن خود آگاه و یا ضمیر ناخود آگاه داشته باشیم که هر یک از عوامل حیات طبیعی با ماهیت و مختصاتی که دارد، بزودی ارتباط خود را با ما قطع خواهد کرد، اگر چه همان ارتباط موقت و محدود برای حیات ما یک امری حیاتی می‌باشد. با حرکت بر مبنای این اصل است که حیات طبیعی برای ما ارزیابی منطقی می‌شود و زر و زیور و مقام و دیگر عوامل لذت بار همه‌ی سطوح روح ما را اشغال نمی‌کنند. فارتحلوا منها باحسن ما بحضرتکم من الزاد و لاتستلوا فیها فوق الکفاف و لا تطلبوا منها اکثر من ابلاغ (از این دنیا با بهترین زاد و توشه که اندوخته‌اید، کوچ کنید و بیش از حد کفایت از این دنیا نخواهید و بیش از آنچه که برای معاش زندگانی لازم است، مجوئید). ضرورت کسب و اندوختن زاد و توشه برای ابدیت از این دنیا، اصلی بسیار مهم در اسلام است که در تفسیر خطبه‌های آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت. در این جملات به تفسیر لزوم قناعت به حد کفاف در معیشت می‌پردازیم: قناعت بحد کفاف در معیشت از شرایط ضروری حیات معقول است آیا می‌دانید که: ده تن از تو زرد روی و بینوا خسبده‌ی ما تا به گلگون می‌توری خویش را گلگون کنی آیا می‌دانید که: مواد طبیعت بعنوان وسائل معیشت، بطور محدود و با کوشش و دسترنج انسانها

در اختیار ما قرار می‌گیرند و هرگز پاسخگوی حرص و طمع بی‌نهایت وسیع و عمیق ما نمی‌باشند؟ آیا می‌دانید که تلاش برای افزودن یک تنفس برای ادامه‌ی حیات محض حیوانی نوعی از بیماری‌های خوشایند است؟ آیا می‌دانید که اشباع حس بی‌نهایت جوئی روح فقط با مواد اقتصادی که هیچ هدفی جز حرکت در آوردن ماشین مدفوع سازی در کار نباشد، بزرگترین جنایت به روح است؟ آیا می‌دانید که: فی حلالها حساب و فی حرامها عقاب و فی شبهاتها عتاب (در حلال این دنیا حساب و در حرامش عقاب و در شبهاتش توبیخ و سرزنش است)؟. آیا در این باره اندیشیده‌اید که پرداخت بیش از اندازه‌ی منطقی به بعد مادی، خود موجب خفقان استعدادهای روحی و بروز تاریکیهای درونی که جایگاه فروغ ربانی است، می‌باشد؟ اگر عشاق دلباخته‌ی تنفس حیوانی فرصتی پیدا کردند، لحظاتی هم در جنگها و کشتارها که فضای تاریخ را با خون و خونابه رنگین کرده است، بیندیشند که اغلب آنها به علت یغماگریهای اقتصادی و تکاثر در مواد معیشت مردم صورت گرفته است. این مسائل را که مطرح کردیم، مسائل بسیار ساده و قابل فهم همگانی است و هیچ چاره‌ای برای رفع این بدبختیها جز تربیت انسانها و تعلیم آنان برای درک و پذیرش ضرورت قناعت ب

ه ضرورتهایی که متن زندگی را اداره کند، وجود ندارد. و هر تلاش و کوششی که بدون تعلیم و تربیت جدی مردم برای اکتفا به ضرورتهای معاش و عدالت در برخورداری از تجملات مشروع، انجام بگیرد، تاثیر ندارد. آخرین سخن اینست که اسراف و تبذیر که عبارتست از تباه ساختن مواد حیاتی معیشت مردم باید از صحنه‌ی زندگی اولاد آدم منتفی گردد. در قرآن مجید اسراف کنندگان برادران شیاطین معرفی شده‌اند: ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين (قطعا اسراف کنندگان برادران شیاطینند). و لاتسرفوا انه لا یحب المسرین (و اسراف نکنید، زیرا خداوند اسراف کنندگان را دوست نمی‌دارد). و ان المسرین هم اصحاب النار (و قطعا اسراف کنندگان اصحاب آتشند). آیات مربوط به این مضمون با بیانات مختلف در قرآن مجید فراوان است. اهمیت قناعت به حد کفاف (ضرورت معاش) مستند به دو عامل بسیار مهم است: عامل یکم - ریشه کن شدن فقر از زندگی خود قناعت کننده و از زندگی مردم جامعه که بطور محدود مواد طبیعی را به مواد معیشت تبدیل می‌کنند. بهمین جهت است که امیرالمومنین فرموده

است: ما منع فقیر الا بما متع به غنی (هیچ فقیری از معاش خود محروم نمانده است، مگر اینکه یک غنی از حق مالی آن فقیر بهره‌من د گشته است). عامل دوم- اسراف و تبذیر و مال پرستی همان مقدار با رشد و تکامل روحی انسان میتواند سازگار باشد، که نیستی با هستی و ظلمت با نور. محمد بن یعقوب کلینی در کتاب کافی باب مستقلی را درباره‌ی کفاف آورده است. ما دو روایت را بعنوان نمونه در این مبحث می‌آوریم: روایت یکم- قال رسول الله (ص) اللهم ارزق محمدا و آل محمد العفاف و الکفاف (پروردگارا، به محمد و آل محمد (ص) پاکدامنی و کفاف عطا فرما). روایت دوم- قال رسول الله (ص) یا اباذر انی قد دعوت الله جل ثناوه ان يجعل رزق من یحبنى الکفاف و ان یعطى من یبغضنى کثره المال والولد (رسول خدا فرمود: ای اباذر، من از خداوند سبحان که سپاسش بزرگست خواسته‌ام که روزی کسی را که مرا دوست می‌دارد، بقدر کفاف قرار دهد و روزی کسی را که مرا دشمن می‌دارد، مال و اولاد فراوان بدهد). البته این دعای حضرت رسول برای زندگی معتدل و طبیعی مردم است و اما در صورت رویارویی با دشمنان که زیادی مال و فرزندانشان موجب ضرر بر مسلمین بوده باشد، مطابق آیه‌ی: و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه (و آماده کنید برای مقابله با آنان هر قدرتی را که بتوانید)، عمل خواهد گشت.

خطبه ۰۴۶- در راه شام

[صفحه ۳۱]

تفسیر عمومی خطبه‌ی چهل و ششم اللهم انی اعوذبک من و عشا السفر و کابه المنقلب و سوء المنظر فی الاهل و المال ولولد (پروردگارا، از مشقت سفر و رنج بازگشت از سفر و از اینکه با منظره‌ی زشت اهل و مال و فرزند روبرو شوم، بر تو پناه می‌برم). نیایش در هنگام تصمیم به سفر و آغاز آن سفر به یک معنی بیرون رفتن از آشیانه ایست که آدمی با آن انس و الفت برقرار کرده است. این انس و الفت یک پدیده‌ی روانی با اهمیتی است که موجب تمرکز قوای دماغی و قدرت بر محاسبه‌ی تنظیم زندگی و غیر ذلک می‌گردد. دو مسئله‌ی مهم وجود دارد که اهمیت آشیانه‌ی زندگی را بنام وطن گوشزد می‌کند. مسئله‌ی یکم- تبعید از وطن بعنوان یک کیفر محسوب شده است، اگر بیرون رفتن از وطن باعث رنج و مشقت نبود، بعنوان کیفر محسوب نمی‌گشت. مسئله‌ی دوم- قصر نمازهای چهار رکعتی و سقوط نوافل آنها و افطار روزه با شرایط مقرر در فقه است. و بدانجهت که سفر و اقامت در غیر وطن تا مدت زیادی، دگرگونی تفکرات و تغییر در نظم زندگی و رویاروی شدن با حوادث جدید را در بر دارد، لذا توجه خاصی به خداوند در تصمیم و آغاز سفر بسیار مطلوب است و در بعضی روایات هم آداب و اذکار مخصوصی برای آن

تعیین شده است. مخصوصا سفرهای پر مشقت و تلاش، مانند جنگ و جهاد که وضع زندگی انسان کاملا غیر عادی و در مجرای رویدادهائی است که از مرز زندگی و مرگ می‌گذرد. نگرانی از چگونگی وضع خانواده و همه‌ی کسانی که در منطقه‌ی حیات مسافر مخصوصا مسافر جهاد قرار دارند، بسیار حساس است که از ذهن وی دور نمی‌گردد. اللهم انت الصاحب فی السفر و انت الخلیفه فی الاهل، و لایجمعهما غیرک لان المستخلف لایکون مستصحا و المستصحب لایکون مستخلفا (خداوند، توئی یار سفر من، و توئی ناظر و نگهدارنده‌ی دودمان من، و هیچکسی جز تو توانائی این هر دو را (یار و یاور سفر و ناظر و نگهدارنده‌ی دودمان) ندارد، زیرا کسیکه همراه متحرک است، جانشین نمی‌گردد و کسیکه جانشین است با متحرک حرکت نمی‌کند). فقط خدا است که هیچ کاری او را از کار دیگر باز نمی‌دارد آن زمان که پیش بینی آن زمان تو پس خود کی بینی این بدان حق محیط جمله آمد ای پسر و ندارد کارش از کار دگر مولوی مقتضای احاطه‌ی مطلقه‌ی الهی بر جهان هستی و همه‌ی رویدادهائی که بطور عرضی و طولی در این جهان بوقوع می‌پیوندند، همین است که در مطلب فوق آمده است. در صورتیکه دیدگاه انسانی همواره با موضع گیریها و

سائل درک و مشخصات هدف گیریها و خواسته‌های او بسته می‌شود و نمی‌تواند از آن چارچوبه‌ای که امور مزبوره بوجود

آورده‌اند تجاوز نماید. و همین محدودیت دیدگاه است که مانع صادر کردن حکم مطلق درباره‌ی خارج از منطقه‌ی دیدگاه می‌باشد و همچنین همین محدودیت موضع گیریها است که از توسعه‌ی اراده و تصمیم به بیرون از منطقه‌ی موضع گیری خاص جلوگیری می‌نماید. در تفسیر این خطبه تذکر به بعضی از حوادث بسیار مهم که در مسیر امیرالمومنین بشام اتفاق افتاده است، از نظر بیان شخصیت آنحضرت بسیار مفید و آموزنده می‌باشد. این حوادث را با کمال دقت مورد تحلیل و بررسی قرار بدهید، تا ببینید: علی (ع) چه کسی بوده و حیات معقول او چه بوده که باید سرمشق زندگی ما قرار بگیرد. غیب گوئی امیرالمومنین (ع) در مسیر شام درباره‌ی داستان کربلا ابن ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه ج ۴ از ص ۱۶۹ به بعد می‌گوید: نصر بن مزاحم منقری از هرثمه بن سلیم نقل می‌کند که ما در صفین به‌مراه علی علیه‌السلام جنگ کردیم، وقتی که به کربلا رسید، با ما نماز خواند، هنگامی که سلام نماز را گفت، از خاک کربلا برداشت و آنرا استشمام فرمود و سپس فرمود: چه خوشبوئی ای خاک! قومی از تو در روز قیامت محشور می‌شوند و بدون حساب وارد بهشت می‌گردند. وقتی که هرثمه از جنگ برگشت قضیه‌ای را که در کربلا-از امیرالمومنین (ع) دیده بود، به زنش جرداء بنت سمیر که از شیعیان علی بود، بازگو کرد و گفت: ترا درباره‌ی دوستت ابوالحسن به شگفتی وادار نکند؟. وقتی که ما به کربلا رسیدیم، مثنی از خاک آن زمین را برداشت و بو کرد و فرمود: چه خوشبوئی ای خاک! قومی از تو در روز قیامت محشور می‌شوند و بدون حساب وارد بهشت می‌گردند، از کجا علی علم غیب دارد؟ جرداء گفت: دست از این حرفه‌ایت بردار، امیرالمومنین جز حق چیزی را نمی‌گوید. هرثمه می‌گوید: هنگامیکه عیدالله بن زیاد لشگریانی را برای جنگ بسیج کرد من در میان سواران آن لشگریان بودم. هنگامیکه به حسین (ع) و یارانش رسیدم، آن منزل را که با علی (ع) فرود آمده بودیم و جایگاهی را که خاک را برداشت و بو کرد و سخنی را که از او شنیده بودم، بیاد آوردم و از مسیری که انتخاب کرده بودم احساس ناراحتی نمودم و در حالیکه سوار بر اسبم بودم، حرکت کرده خودم را به حسین (ع) رسانده، سلام گفتم و آن داستانی را که در این منزلگاه از پدرش شنیده بودم، بیان کردم. حسین (ع) فرمود: آیا با ما موافقی یا مخالف؟ عرض کردم: ای پسر پیامبر، نه موافقم و نه مخالف، من فرزندان و همسران را پشت سر گذاشته‌ام و درباره‌ی آنها از عیدالله بن زیاد می‌ترسم. حسین علیه‌السلام فرمود: پس برگرد و از اینجا با سرعت فرار کن تا کشته شدن ما را نبینی، زیرا سوگند بخدائی که جان حسین بدست او است، اگر امروز کسی کشته شدن ما را ببیند و یاری نکند، داخل در آتش خواهد گشت. هرثمه می‌گوید: با سرعت زیاد از آنجا فرار کردم تا آن منظره بر من پوشیده گشت. مشورت امیرالمومنین با سران سپاه خود نصر بن مزاحم در کتاب صفین می‌گوید: هنگامی که علی علیه‌السلام برای حرکت به سوی شام تصمیم گرفت، همه‌ی مهاجرین و انصار را که با او بودند، جمع کرد و حمد و ثنای خداوندی را بجای آورد و سپس فرمود: شما کسانی هستید که دارای رای مبارک و شکیبائی شایسته و امر با برکت و گویندگان حق می‌باشید، ما برای حرکت به سوی دشمن تصمیم گرفته‌ایم، رای و نظراتان را درباره‌ی این تصمیم بیان کنید. نخست هاشم بن عتبّه بن ابی‌وقاص برخاست و حمد و ثنای خداوندی را بجای آورد و گفت: یا امیرالمومنین، من آن قوم (اطرافیان معاویه و فریب خوردگان او از اهل شام) را کاملاً می‌شناسم، آنان دشمنان تو و پیروان تو می‌باشند، آنان دوستداران کسانی هستند که کشت و محصول دنیا را می‌خواهند و آنان جنگ و جدال با تو خواهند داشت و از هیچ تلاشی در این راه مضایقه نخواهند کرد، همه‌ی این تکاپوهای نابکارانه از روی طمع پلید دنیا و بخل به آنچه که از این دنیا در دست دارند، و هیچ حاجتی جز این ندارند، و آن ادعا که براه انداخته‌اند بعنوان مطالبه‌ی خون عثمان، فقط برای فریفتن مردم ساده‌لوح و نادان است، آنان دروغ می‌گویند که حرکت و کوچ و جنگ آنان برای خوانخواهی عثمان است، آنان دنیا را طلب می‌کنند نه خون عثمان را. ما را برای جنگ با آنان بسیج فرما، اگر حق را پذیرفتند، (با آنان نبرد نیست) و الا پس از حق جز گمراهی نمی‌باشد. و اگر مقاومت کردند و جز کارشکنی و اخلاصگری و افزودن بر مشقت چیزی نخواستند که گمان من درباره‌ی آنان همین است با آنان به نبرد می‌پردازیم، سوگند بخدا، مادامیکه در میان آنان کسی بماند که اگر نهی کند اطاعتش می‌کنند و اگر امر کند از او می‌شنوند، نمی‌بینم که برای

تو بیعت نمایند. سپس عمار بن یاسر برخاسته و حمد و ثنای خداوندی را بجای آورده و گفت: یا امیرالمومنین، اگر یک روز هم بتوانی تاخیر نکنی، تاخیر مکن و پیش از آنکه آتش آن تبه‌کاران شعله‌ور شود و نظریاتشان بر تف رقه انداختن و جلوگیری از حق متحد شود حرکت کن و آنان را به قبول سهم و نصیب حقیقی‌شان و پذیرش رشد دعوت فرما، اگر پذیرفتند به سعادت رسیدند و اگر امتناع ورزیدند، سوگند به خدا، ریختن خون آنان و تلاش در جهاد با آنان موجب تقرب به پیشگاه الهی و کرامتی از خدا است. سپس قیس بن سعد بن عباده برخاسته و حمد و ثنای خداوندی را بجای آورده و گفت: یا امیرالمومنین، ما را با سرعت تمام بطرف دشمنان بسیج فرما و تردد و تاخیر روا مدار. سوگند به خدا، جهاد و نبرد با آن نابکاران برای من محبوب‌تر از جهاد و نبرد با ترک و روم است، زیرا آن نابکاران در دین خدا فریب و نیرنگ براه انداخته‌اند و اولیاء الله از یاران محمد (ص) را که مهاجرین و انصار و تابعین نیکوکار آنان هستند، خوار و پست شمرده‌اند. بمجرد اینکه درباره‌ی کسی غضب کنند، او را به زندان می‌اندازند و می‌زنند و از زندگی محروم می‌سازند و از وطن آواره‌اش می‌کنند، بیت المال ما را برای خودشان حلال می‌دانند و ما را در نظر خودشان ضعیف می‌پندارند. پس از سخنان قیس بن سعد شیوخ انصار مانند خزیمه بن ثابت و ابو ایوب خطاب به قیس بن سعد نموده گفتند: چرا خود را بر شیوخ قوم پیش انداختی و جلوتر از آنان سخنان گفتی؟! قیس پاسخ داد: من فضیلت شما را می‌دانم و شان شما را تعظیم می‌کنم، ولی من در درون، همان کینه را که شما درباره‌ی دشمنان دارید، دریافتم و همان کینه موقعیکه صحبت از احزاب بیمان آمد، بجوش و هیجان درآمد. سپس سهل بن حنیف برخاسته و پس از حمد و ثنای خداوندی چنین گفت: یا امیرالمومنین ما با کسیکه تو در حال صلح و مسالمت با او هستی، صلح و مسالمت داریم و با کسیکه بر سر جنگ و نبرد، بر سر جنگ و نبردیم، نظر ما اینست که چند روزی در کوفه توقف نموده مردم این سرزمین را بسیج فرمائی و آنانرا از فضیلت این حرکت و بسیج آگاه بسازی، آنان اهل این شهر و متن اصلی مردم می‌باشند، اگر پاسخ مثبت دادند، آنچه را که می‌خواهی و اراده کرده‌ای آماده و براه خواهد افتاد، اما گروه ما هیچ مخالفتی با تو ندارند، هر موقع که بخواهی پاسخ مثبت خواهیم داد و هر وقتی که دستوری بفرمائی اطاعت خواهیم کرد. این بود عقاید انسانهای پاکدل که حقیقتاً به حق و عدالت که ارکان اساسی اسلامند، عشق می‌ورزیدند، اینان پروانه‌وار دور شمع وجود فرزند ابیطالب همواره در پرواز بودند. با اندک دقتی در سخنان این رادمردان فداکار و جانبازان راه حقیقت، هدف گیریهای امیرالمومنین علی هالسلام و اصول و مبانی زمامداری و حیات فردی و اجتماعی وی روشن می‌گردد. برای همین آشنائی نزدیک با روحیه‌ی امیرالمومنین بود که رابطه‌ی آن فداکاران جانباز را با آن حضرت رابطه‌ی عشق الهی نموده بود، نه یک زمامدار معمولی با پیروان عادی. در برابر این شخصیت ربانی و این فداکاران از جان گذشته و چنین رابطه‌ی عاشقانه و آن سخنان والا که در بالا مشاهده کردیم، می‌بینیم در حالیکه معاویه و عمرو بن عاص و دیگر مگس صفتان سفره‌ی رنگین کاخ نشین شام و مردم فریب خورده‌ای که شاعر زبردست گویا در توصیف آنان سروده است: این مردمان که بینی یک مشت خر پرستند بیرون ز خر پرستان یک مشت زر پرستند بیرون ز زر پرستان یک مشت شر پرستند چیزی جز همان امور سه گانه که در بیت فوق آمده است نداشته‌اند. بلی: جریان تاریخ دو رگه دارد: رگه‌ی حق و رگه‌ی باطل، برای تشخیص اینکه چه کسی در کدامین رگه حرکت می‌کند، دقت لازم و کافی در طرز تفکرات و چگونگی زندگی و هدف‌گیری و گفتار و تخیلات آنان لازم است: رگ رگست این آب شیرین و آب شور در خلایق می‌رود تا نفخ صور تماشائی عبرت‌انگیز بر طاق کسری ابن ابی‌الحدید در ج ۴ از ص ۲۰۲ تا ص ۲۱۵. در حرکت امیرالمومنین علیه

السلام در مسیر صفین قضایائی را از نصر بن مزاحم نقل کرده است. از آن جمله می‌گوید: نصر گفته است: امیرالمومنین (ع) حرکت کرد تا به شهر بهر سیر رسید، مردی از یارانش را که حر بن سهم نامیده می‌شد، دید که به آثار خرابه‌های کسری تماشا می‌کرد و بی‌تی از اسود بن یعفر می‌خواند: جرت الریاح علی محل دیارهم فکانما کانا علی میعاد (بادها بر محل شهر و دیار آنان

وزید، گوئی آنان بر وعده گاهی بودند، که روزگاری محدود در این دنیا زیستند و با رسیدن مدت معین بانتهای خود از بین رفتند). وقتی که امیرالمومنین سخن اسود را شنید، فرمود: چرا نگفتی: کم ترکوا من جنات و عیون. و زروع و مقام کریم. و نعمه کانوا فیها فاکهین. کذلک و اورثناها قوما آخرین. فما بکت علیهم السما و الارض و ما کانوا منظرین (چقدر از باغها و چشمه سارها و زراعتها و موقعیت خوب و نعمتی که در آن در حال رفاه بودند، از خود بجا گذاشتند و رفتند و بدینسان آنها را به اقوام دیگر بارث گذاشتیم. نه آسمان و زمین برای رفتن آنان اشکی ریخت و نه کسی انتظار آنان را می کشد). سپس فرمود: اینان وارث گذشتگان بودند و سپس خود بارث گذاشتند و نعمت خداوندی را سپاس نگذاشتند، دنیا از آنان سلب شد در حالی

که مشغول معصیت خدا بودند. بپرهیزید از کفران نعمتها تا نعمت و عذاب الهی بر شما فرود نیاید. حال حرکت کنید و در آن جایگاه بلند فرود بیاید. خاقانی شیروانی در موقع بازگشت از زیارت بیت الله الحرام گذارش به مدائن می افتد و طاق کسری را در آنجا می بیند و ساعتی درباره‌ی آن طاق به تفکر می پردازد و اشعاری بسیار زیبا و عالی می سراید که بعضی از آیات فوق را در آن ایات اشاره کرده است. هان ایدل عبرت بین از دیده نظر کن هان ایوان مدائن را آئینه‌ی عبرت دان یک ره ز لب دجله منزل به مدائن کن وز دیده دوم دجله بر خاک مدائن ران خود دجله چنان گرید صد دجله‌ی خون گوئی کز گرمی خونابش آتش چکد از مژگان بینی که لب دجله چون کف به دهان آرد گوئی ز تف آهش لب آبله زد چندان از آتش حسرت بین بریان جگر دجله خود آب شنیدستی کاتش کندش بریان بر دجله گری نو نو وز دیده ز کاتش ده گر چه لب دریا هست از دجله ز کاتستان گر دجله درآمیزد باد لب و سوز دل نیمی شود افسرده نیمی شود آتشدان تا سلسله‌ی ایوان بگسست مدائن را در سلسله شد دجله چون سلسله شد پیچان که گه بزبان اشک آواز ده ایوان را تا بو که بگوش دل پاسخ شنوی ز ایوان دندان

ی هر قصری پندی دهدت نو نو پند سر دندانان بشنو ز بن دندان گوید که تو از خاکی ما خاک توایم اکنون گامی دو سه بر ما نه اشکی دو سه هم بفشان از نوحه‌ی جغد الحق مائیم به درد سر از دیده گلابی کن درد سر ما بنشان آری چه عجب داری کاندرا چمن گیتی جغد است پی بلبل نوحه است پی الحان ما بارگه دادیم این رفت ستم بر ما بر قصر ستمکاران تا خود چه رسد خذلان گوئی که نگون کرده است ایوان فلک وش را حکم فلک گردان یا حکم فلک گردان بر دیده‌ی من خندی کاینجا ز چه می گرید خندند بر آن دیده کاینجا نشود گریان نی زال مدائن کم از پیر زن کوفه نه حجره‌ی تنگ این کمتر ز تنور آن دانی چه مدائن را با کوفه برابر نه از سینه تنوری کن وز دیده طلب طوفان اینست همان ایوان کز نقش رخ مردم خاک در او بودی ایوان نگارستان اینست همان در که کانرا ز شهان بودی حاجب ملک بالبل هند و شه ترکستان اینست همان صدف کز هیبت او بردی بر شیر فلک حمله شیر تن شادروان پندار همان عهد است دیده‌ی فکرت بین در سلسله‌ی در که در کوبه‌ی میدان از اسب پیاده شو بر نطح زمین رخ نه زیر پی پیلش بین شه مات شده نعمان نی نی که چو نعمان بین پیل افکن

شاهان را پیلان شب و روزش گشته ز پی دوران ای بس پشه پیل افکن کافکنند به شه پیلی شطرنجی تقدیرش در ماتگه حرمان مستست زمین زیراک خورده است بجای می در کاس سر هر مز خون دل نوشروان بس پند که بود آنگه بر تاج سرش پیدا صد پند نو است اکنون در مغز سرش پنهان کسری و ترنج زر، پرویز و به زرین بر باد شده یکسر با خاک شده یکسان پرویز بهر بزمی زرین تره گسترده کردی ز بساط زر زرین تره را بستان پرویز کنون گم شد زان گمشده کمتر گوی زرین تره کو بر خوان؟ رو کم ترکوا بر خوان گفتی که کجا رفتند آن تاجوران اینک زایشان شکم خاکست آبتن جاویدان بس دیر همی زاید آبتن خاک آری دشوار بود زادن نطفه ستن آسان خون دل شیرین است آن می که دهد رزین زاب و گل پرویزست آن خم که نهد دهقان چندین تن جباران کاین خاک فرو خورده است این گرسنه چشم آخر هم سیر نشد زایشان از خون دل طفلان سرخاب رخ آمیزد این زال سپید ابرو وین مام سیه پستان خاقانی ازین در که در یوزه‌ی عبرت گیر تا از در تو زین پس در یوزه کند خاقان امروز گر از سلطان رندی طلبد توشه فردا ز در رندی توشه طلبد سلطان گر زاد ره مکه توشه است بهر شهری تو زاد مدا

ثن بر تحفه ز پی شروان هر کس برد از مکه سبحة ز گل حمزه پس تو ز مدائن بر سبحة ز گل سلمان این بحر بصیرت بین بی شربت ازو مگذر کز شط چنین بحری لب تشنه شدن نتوان اخوان که ز ره آیند آرند ره آوردی این قطعه ره آورد است از بهر دل اخوان بنگر که از این قطعه چه سحر همی زاید مهتوک مسبح دل دیوانه‌ی عاقل جان با دست افشانی و پایکوبی در تعظیم زمامداران، شرافت انسانی خود را مختل مسازید سپس امیرالمومنین علیه‌السلام حرکت کرد و به انبار رسید، در این شهر دهقانان بنوخوشنوشگ از آنحضرت استقبال کردند، در موقع استقبال از اسبهای خود پیاده شده و هلله و پایکوبی براه انداختند و چارپایانی را بهمراه داشتند که در سر راه آنحضرت نگه داشته بودند. حضرت فرمود: این چارپایان را که بهمراه خود دارید، چیست و برای چه آورده‌اید؟ دهقانان گفتند: اینکه در برابر تو به هلله و پایکوبی پرداختیم، این اخلاق ما است که برای بزرگداشت و احترام به زمامداران خود می‌نمائیم و اما چارپایان، هدیه‌ایست که آورده‌ایم بشما تقدیم کنیم. حضرت فرمود: اما آن بزرگداشت و احترام که گفتید بمقتضای اخلاق همیشگی ما است که در برابر زمامداران عمل می‌کنیم، سوگند بخدا، زم

امداران شما از این کار سودی نمی‌برند و خودتان را بیهوده به مشقت می‌اندازید، پس از این، هرگز این کار را تکرار نکنید. هر که را مردم سجودی می‌کنند زهرها در جان او می‌آکنند مولوی و اما این چارپایان که بعنوان هدیه آورده‌اید، اگر بخواهید از شما می‌گیرم و از مالیاتی که باید پرداخت کنید، حساب می‌کنم. و اما غذایی که برای ما تهیه کرده‌اید، ما خوش نداریم که غذای شما را بدون پرداخت قیمت آن صرف کنیم. دهقانان گفتند: یا امیرالمومنین، ما آنرا قیمت گذاری می‌نمائیم و سپس قیمتش را از شما می‌گیریم. حضرت فرمود: قیمت واقعی غذا را تعیین نخواهید کرد، ما به کمتر از آنچه که آورده‌اید قناعت می‌کنیم. دهقانان گفتند: یا امیرالمومنین، ما در میان عرب دوستان و آشنایان داریم، آیا از اینکه ما به آنان هدیه‌ای کنیم یا آنها هدیه‌ی ما را بپذیرند، جلوگیری می‌فرمائی؟ حضرت فرمود: همه‌ی عرب دوستان شما هستند و شایسته نیست که یکی از مسلمانان هدیه‌ی شما را بپذیرد و اگر کسی مالی را از شما غصب کرد، بما اطلاع بدهید. دهقانان گفتند: یا امیرالمومنین، ما دوست داریم تو هدیه و کرامت ما را بپذیری. حضرت فرمود: ما از شما بی‌نیازتریم (ما باید در صورتی که مناسب

باشد بشما هدیه‌ای بدهیم)، سپس آنرا بحال خود گذاشت و حرکت کرد. راهب دیر نشین علی (ع) را درک می‌کند و همراه او تا شهادت پیش می‌رود نصر بن مزاحم می‌گوید: جبه عرنی می‌گوید: وقتی که علی (ع) در رقه در محلی از کنار فرات که بلیخ گفته می‌شود فرود آمد، راهبی از صومعه‌ی خود پائین آمد و به علی (ع) گفت: کتابی در نزد ما است که از پدرانمان به ارث برده‌ایم. این کتاب را اصحاب حضرت عیسی بن مریم نوشته‌اند، من این کتاب را به تو نشان می‌دهم، حضرت فرمود، بلی، راهب کتاب را خواند: بنام خداوند بخشاینده و مهربان، آنچه که در قضا ثبت و در کتاب مسطور است، اینست که خداوند در میان مردم امی پیامبری از خود آنان برمی‌انگیزد که کتاب و حکمت بر آنان تعلیم و آنان را به راه خدا راهنمایی می‌کند، نه خشن است و نه تندخو، نه در بازارها فریاد می‌کشد و نه گناه را با گناه جزا می‌دهد، بلکه عفو و چشم پوشی می‌نماید. امت آن پیامبر بسیار سپاسگزار خدایند، خدا را در هر بلندی و صعود و نزول حمد و ثنا می‌گویند. زبانهای آنان برای تکبیر و کلمه‌ی توحید و تسبیح رام و گویا است و خداوند او را به هر کسی که به او فخر و مباهات و تکبر کند، پیروز می‌گرداند. هنگامیکه خدا

او را از دنیا می‌برد، امت او با یکدیگر اختلاف می‌کنند، سپس اجتماع می‌نمایند و تا زمانی که خدا بخواهد ادامه می‌یابند. مردی از امت او از کنار این فرات عبور می‌کند، این مرد امر به نیکوئی‌ها و از بدیها نهی نموده و داوری بر حق می‌نماید و هرگز حکم را وارونه صادر نمی‌کند. دنیا در نظر او پست تر از خاکستریست که در روز طوفانی باد به آن بوزد. مرگ از دیدگاه او گواراتر از آشامیدن آب است برای تشنه. در پنهانی از خدا می‌ترسد و در آشکار خیرخواهی در راه او. از سرزنش هیچ سرزنش کننده‌ای در صراط مستقیم الهی نمی‌ترسد. هر کس از اهالی این شهرها آن پیامبر را درک و به او ایمان بیاورد، رضوان و بهشت من پاداش او است و هر کس که آن بنده‌ی صالح علی (ع) را درک کند، باید او را یاری نماید، زیر کشته شدن با او شهادتست. سپس راهب به

امیرالمومنین عرض کرد، من همراه تو هستم و از تو جدا نمی‌شوم تا به من برسد آنچه که به تو خواهد رسید. امیرالمومنین علیه‌السلام گریه کرد و گفت: سپاس مر خدای را که مرا فراموش نکرده و مرا در کتابهای نیکوکاران یاد فرموده است. راهب همراه امیرالمومنین علیه‌السلام حرکت کرد، بنا به آنچه که نقل می‌کنند: صبح و شام با آنحضرت بود تا

در جنگ صفین شهید گشت. هنگامیکه مردم برای دفن کشته شدگانشان بیرون آمدند، حضرت فرمود: بگردید و راهب را پیدا کنید، وقتی که جنازه‌ی راهب را پیدا کردند، حضرت بر او نماز خواند و او را دفن کرد و فرمود: این مرد از ما اهل البیت بود، و برای او چند بار طلب مغفرت کرد. شما جنگ را بناحق آغاز نکنید و قایع مسیر حرکت امیرالمومنین به سوی صفین نصر بن مزاحم می‌گوید: وقتی که امیرالمومنین از فرات عبور کرد، زیاد بن النضر و شریح بن هانی را خواست و آن دو را با دوازده هزار نفر که از کوفه حرکت کرده بودند، از طرف خشکی کنار فرات بعنوان پیش لشکر بسوی معاویه فرستاد، آنان حرکت کرده به عانات (از آبادیهای کنار فرات) رسیدند، در آن موقع شنیدند که امیرالمومنین از راه جزیره حرکت می‌کند و اطلاع پیدا کرده بودند که معاویه با لشکریان شام از دمشق براه افتاده است. آن دو فرمانده گفتند: این یک رای صحیح نیست که ما حرکت کنیم و این دریا میان ما و علی (ع) فاصله باشد و هیچ خیری برای ما با این کمی نفرات و گسیخته از کمک وجود ندارد که شامیان را با اینوضع ملاقات نمائیم، رفتند که از عانات عبور کنند مردم آن آبادی از عبور آنان جلوگیری کردند و کشتی‌هایشان را در اختی

ار آنان نگذاشتند، لذا آنان برگشتند و از هیت عبور نمودند و به امیرالمومنین در قریه‌ای که قرقیسیا نامیده می‌شد ملحق شدند. وقتی که به آنحضرت رسیدند، حضرت فرمود: مقدمه الجیش (پیش لشکریان) من دنبال من می‌آیند! زیاد و شریح برخاسته و داستان مردم عانات را بازگو کردند که آنان نگذاشتند، براه خود ادامه بدهند، لذا برگشتند و از راه هیت عبور نمودند. حضرت فرمود: درست فکر کرده‌اید و نظر شما صحیح بوده است. وقتی که همه‌ی سپاهیان علی (ع) از فرات عبور کردند، زیاد و شریح را پیش انداخت که بعنوان مقدمه الجیش بسوی معاویه حرکت کنند، هنگامیکه به محل معاویه رسیدند، با ابوالاعور سلمی که پیش لشکر معاویه بود، رویاروی شدند، او را به اطاعت امیرالمومنین دعوت کردند، او امتناع ورزید. زیاد و شریح به آنحضرت اطلاع دادند که ما ابوالاعور را در نزدیکی دیوارهای روم دیدیم و او و یارانش را به اطاعت از تو دعوت کردیم، آنان نپذیرفتند، اکنون دستوری که برای ما دارید بفرمائید. حضرت مالک اشتر را خواست و به او فرمود: زیاد و شریح کسی را پیش من فرستاده و اطلاع دادند که ابوالاعور با سپاهی از شامیان به دیوارهای روم رسیده‌اند و خبر داده است که هر دو طرف رویاروی هم

ایستاده‌اند، ای مالک، خود را بسرعت به زیاد و شریح برسان و فرماندهی همه‌ی آنان را بدست بگیرد و پرهیز از آنکه مادامیکه دشمن، جنگ را شروع نکرده است، تو جنگ را آغاز کنی با آنان گفتگو کن و از آنان بشنو. و دشمنی و عداوت آنان باعث نشود که پیش از دعوت آنان بحق و بیان مکرر درباره‌ی عذر جنگ، نبرد را آغاز کنی. زیاد را بر میمنه و شریح را بر میسره قرار بده و خود در قلب سپاه باش و آنقدر به دشمن نزدیک مباش مانند نزدیک شدن کسی که می‌خواهد شعله جنگ را برافروزد و آنقدر هم دور مباش مانند دور شدن کسیکه از دشمن می‌ترسد، در این حال باشید تا من بشما برسم و من با سرعت حرکت می‌کنم انشاءالله. آنگاه حضرت نامه‌ای را که بازگو کننده‌ی فرماندهی مالک اشتر بر آنان بود، بوسیله‌ی حارث بن جهمان جعفری به آنان فرستاد. مالک حرکت کرد و به زیاد و شریح رسید و آنچه را که امیرالمومنین دستور داده بود عمل کرد و از شروع کردن جنگ با ابوالاعور خودداری نمود. سکوت و توقف طرفین جنگ ادامه داشت، تا شب فرا رسید. ابوالاعور شبانگاه به لشکریان علی (ع) بفرماندهی مالک اشتر حمله کرد، لشکریان علی (ع) مقاومت کردند و ساعتی زد و خورد ادامه پیدا کرد، سپس اهل شام بجای خود ب

رگشتند. آنگاه هاشم بن عتبّه با عده‌ای سوار و پیاده و مجهز با نیرو و نفرات برای نبرد از لشکریان امیرالمومنین بیرون آمد و ابوالاعور برای مقابله با هاشم بیرون آمد و آنروز را سخت جنگیدند، سواران بر سواران هجوم می‌بردند و پیادگان بر پیادگان. سپس

برگشتند و از اهل شام عبدالله بن المنذر تنوخی کشته شده بود، قاتل عبدالله ظیان بن عماره‌ی تمیمی است که در آن روزها جوان بود با اینکه عبدالله بن منذر دلاوری نامدار در شام و به سلحشوری معروف بود ... جنگ توقف کرد و هر یک از طرفین بجای خود برگشتند. در بامداد فردا علی (ع) حرکت بسوی معاویه را ادامه داد. ابوالاعور پیش از ما به زمین هموار و کنار آب و جایگاه مناسبتر رسیده بود. این ابوالعور پیش لشکر معاویه، سفیان بن عمرو نام داشت. او بسر بن ارطاه را در پشت سر لشکر خود قرار داده بود که پیش لشکرش را تقویت می‌کرد و عییدالله بن عمر بن خطاب را فرمانده سواران نموده پرچم را به عبدالرحمان بن خالد بن ولید داده بود. میمنه را به حبیب بن سلمه فهری و پیاده نظام مینمه را به یزید بن زحر ضبی و میسره را به عبدالله بن عمرو بن عاص و پیاده نظام میسره را به حابس بن سعید طائی و سواره نظام دمشق را به ضحاک بن قیس فهری و پیاده نظام دمشق را به یزید بن اسد بن کرز بجللی و اهالی حمص را به ذی الکلاع و فلسطینیها را به مسلم بن مخلد سپرد. امیرالمومنین در سال ۳۷ هجری هشت روز از محرم مانده به صفر رسید.

خطبه ۴۷- درباره کوفه

[صفحه ۵۰]

تفسیر عمومی خطبه‌ی چهل و هفتم کانی بک یا کوفه تمدین مدالادیم العکاظی و تعرکین بالنوازل و ترکیب بالزلزل و انی لا علم انه ما اراد بک جبار سو الا ابتلاه الله بشاغل و رماه بقاتل (ترجمه همانست که در صفحه‌ی پیش ملاحظه شد) سوی (بازار) عکاظ عکاظ نام بازاری بزرگ در ناحیه‌ی مکه بود. این بازار در هر سال یکماه پر از ازدحام و هیجان بود و خرید و فروش فراوان در آنجا صورت می‌گرفت و اشعار می‌خواندند و قبایل عرب و شیوخ و روسای آنان در آنجا جمع شده بیکدیگر فخر و مباهات می‌کردند. این بیت را ابن ابی‌الحدید از ابو ذویب هذلی درباره‌ی بازار عکاظ نقل می‌کند: اذا بنی القباب علی عکاظ و قام البیع و اختلف الالوف (هنگامیکه چادرها و قبه‌ها در بازار عکاظ نصب شد و خرید و فروش بجریان افتاد و هزاران نفر در آن ازدحام و تردد کردند) و بیشتر کالائی که در آن بازار مورد معامله قرار می‌گرفت، چرم بوده است. بنا بر محتوای بعضی روایات از اهل بیت عصمت و طهارت، کوفه، شهرست با ارزش و دارای فضیلت. بنا به نقل ابن ابی‌الحدید از امیرالمومنین (ع)، آنحضرت فرموده است: روز قیامت از پشت کوفه (که نجف نامیده می‌شود) هفتاد هزار انسان محشور می‌شو

د که صورت آنان مانند ماه است. باز فرموده است: کوفه شهر ما، محل ما و جایگاه شیعه‌ی ما است و از امام صادق (ع) این دعا درباره‌ی کوفه نقل شده است: اللهم ارم من رماها و عاد من عادها (پروردگارا، هر کس که کوفه را نشانه‌ای برای تخریب قرار بدهد، او را نشانه‌ی نابودی قرار بده و هر کس آنرا دشمن بدارد، او را دشمن بدار). و امیرالمومنین فرموده است: این کوفه خاکی است که ما را دوست می‌دارد و ما هم آنرا دوست می‌داریم. تواریخ مربوط به کوفه حوادث و وقایع بسیار فراوانی را درباره‌ی این شهر نوشته‌اند و همچنین سقوط و متلاشی شدن جباران و خودکامکان زیادی را که به این شهر مسلط گشته و بیدادگری براه انداخته‌اند، ثبت کرده‌اند. از آنجمله بنا به نقل منهاج البراعه در ج ۴ ص ۲۶۶ و ۲۶۷ از شرح ابوالحسن کیدری اشخاص زیر بر کوفه مسلط و پایان کارشان به پستی و ذلت کشیده است: ۱- زیاد پدر عییدالله بن زیاد، مردم را در مسجد کوفه جمع کرده و به آنان دستور داد که علی (ع) را لعن کنند، و موقعی که زیاد می‌خواست به مسجد حرکت کند، به بیماری فلج مبتلا شد در شکمش مار (کرهای کشنده) تولید شد و مرد. ۲- عمر بن هبیره که با بیماری برص مرد. ۳- یوسف پسر عمر بن هبیره که

او هم با بیماری برص از دنیا رفت. ۴- خالد قسری که زندانی شد و زندانش بطول انجامید و از گرسنگی مرد. ۵- عبدالله بن زیاد که در جنگ با مختار بن ابوعبیده‌ی ثقفی کشته شد. ۶- مصعب بن زبیر، او نیز کشته شد. ۷- ابوالسرایا. ۸- یزید بن مهلب که با بدترین وضعی کشته شد. ممکن است کسی توهم کند که مدح امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنان فوق درباره‌ی کوفه با سرزنشی

که در خطبه ۲۵ درباره‌ی کوفه فرموده است، ناسازگار می‌باشد. در خطبه‌ی ۲۵ چنین آمده است: ما هی الا الکوفه اقبضها و ابسطها، ان لم تکنونی الا- انت تهب اعاصیرک فقیحک الله. (برای من جز کوفه نیست که در سلطه‌ی من قرار گرفته، قبض و بسط آنرا در اختیار دارم، اگر ای کوفه، برای من چیزی جز تو نباشد در حالیکه بادهای بر هم زنده در تو می‌وزد، خدا زشت کناد (خیر را از تو بگیرد)) ولی با اندک وقت معلوم می‌شود که میان این جملات و سخنان مورد تفسیر در مدح کوفه هیچ گونه تضاد و ناسازگاری وجود ندارد، زیرا در این جملات سرزنش و نفرین امیرالمومنین علیه‌السلام مشروط به این است که کوفه جایگاه اختلاف آرا و تضاد عقاید باشد که نظم و صلاح جامعه را مختل بسازد، یعنی این کوفه، اگر فقط تو چنین جایگاهی باشی، خدا ترا زشت کند و خیر از تو بگیرد.

خطبه ۴۸- هنگام لشکر کشی به شام

[صفحه ۵۵]

تفسیر عمومی خطبه‌ی چهل و هشتم الحمدلله کلما وقب لیل و غسق و الحمدلله کلما لاح نجم و خفق (سپاس مر خدای را هر وقت که شب وارد شود و تاریکیهای خود را بگستراند و سپاس مر خدای را هر وقت که ستاره‌ای بدرخشد و غروب کند) حمد و سپاس بندگان برای ابد از آن او است امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر، شب و پدیده‌هائی را که در آن بوقوع می‌پیوندند بعنوان اشاره برای ابدیت و دوام حمد به پیشگاه خداوندی متذکر شده است. احتمال قوی می‌رود که این خطبه را پس از رسیدن شبانگاه ایراد فرموده است. همه می‌دانیم که منظره‌ی آسمان در موقع شب بسیار هیجان‌انگیز و موجب بروز تفکرات و دریافتهای خالص می‌گردد. می‌توان گفت: عالی‌ترین و لطیف‌ترین مناجات و نیایشهای اولیاءالله و شب بیداران هنگامی صورت می‌گیرد که سکوت اسرارآمیز همه جا را فرا گرفته و آدمی، ناچیزی خود را در برابر عظمت هستی مشاهده می‌نماید و به هیجان و وجد می‌آید. مخصوصا این وجد و هیجان با نظاره به سپهر لاجوردین با آن نقطه‌های زرینش که یک پهنه‌ی بیحد و مرز را در جلو دیدگان ناظر می‌گستراند، شدید و پر معناتر می‌گردد. این فقط یک منظره‌ی زیبای معمولی نیست، مخصوصا با توجه

به سادگی تابلوئی که آسمان در برابر دیدگان آدمی نهاده است، بلکه احساس زیبایی مخلوط به احساس بیکرانگی و بی‌نهایت است که در درون آدمی بجهت اشتغال به شئون حیات طبیعی محض راکد و بی‌حرکت مانده است، شبانگاه با تماشای منظره‌ی پر معنای آسمان به هیجان در می‌آید و باضافه‌ی لذت غیر قابل توصیف نوعی احساس عظمت و حیرت والا بوجود می‌آورد. در توصیف منظره‌ی شب و رویدادهای بزرگی که در آن صورت گرفته است مطالب زیاد و تابلوهائی خیره کننده ترسیم شده است. یک نکته‌ی بسیار با اهمیت که در تماشای منظره‌ی آسمان در شبها برای آگاهان مطرح است، تسلیم بیچون و چرای فضای بسیار پهناور با آن همه اجرام و کرات و کائنات دیگر به قوانین است که با کمال سکوت و بدون کوچکترین سر و صدا در مجرای قانونی خود حرکت می‌کنند و دم بر نمی‌آورند، در صورتیکه در روی کره‌ی زمین که در برابر کائنات فضائی مانند قطره‌ای در برابر دریاست موجوداتی بنام انسان زندگی می‌کنند که بجهت داشتن جرعه‌ای ناچیز از اختیار سر و صدائی راه انداخته و با خیال طغیانگری بر قوانین و سد شکنیها در عالم هستی مشغول جست و خیز هستند!! ناصر خسرو می‌گوید: چیست این خیمه که گوئی پر گهر دریاستی با هزارا

ن شمع در پنگانی از میناستی باغ اگر بر چرخ بودی لاله بودی مشتریش چرخ اگر در باغ بودی گلبنش جوزاستی از گل سوری ندانستی کسی عیوق را این اگر رخشنده بودی و آن اگر بویاستی جرم گردون تیره و روشن در او آیات صبح گوئی اندر جان نادان خاطر داناستی ماه نو چون زورق زرین نگشتی هر شبی گر نه این گردنده چرخ نیلگون دریاستی ناصر خسرو پس از شمردن بعضی از زیباییهای منظره‌ی شب، به نفی بیهودگی این عظمت پرداخته و می‌گوید: قطعا کارگاه بسیار با عظمتی در ماورای این منظره‌ی

حیرت‌انگیز مشغول فعالیت است که این منظره از آثار و محصولات او است: آسیائی راست این کابش هم از بیرون اوست من شنیدستم به تحقیق این سخن از راستی آسیابان را بینی چون از بیرون شوی و ندرینجا هم بینی چشمت را بیناستی این آسیاب بزرگ برای محصولی می‌گردد: چیست بنگر ز آسیا مر آسیابان را غله گر نبایستیش غله آسیا ناراستی عقل اشارت نفس دانا را همی ایدون کند کاین همانا ساخته کرده ز بهر ماستی دهر خود می‌بگذرد تا حال او می‌بگذرد سر گشتن چیستی گر نه پی مبداستی روزگار و چرخ و انجم سر بسر بازیستی گر نه این روز دراز دهر را فرداستی آری این همه ت

صورت و دریافتهای روحانی و ملکوتی شباهنگام بسراغ مغزهای بیدار و رشد یافته می‌آیند و آنان را بیدارتر و هشیارتر می‌سازند. والحمدلله غیر مفقود الانعام و لا- مکافا الافضال (و سپاس مر خدای را که احسانش هرگز مفقود نمی‌گردد و بخشش و اکرامش هرگز برای عوض و پاداش نیست). مسائل مربوط به انعام و احسان خداوندی در تفسیر خطبه‌ی یکم (و لایحصى نعمائه العادون) بررسی شده است. مراجعه شود. احسان و بخشش و کرامت خداوندی در مجرای معامله قرار نمی‌گیرد تصورات مردم معمولی درباره‌ی احسان و بخشش و نعمتها و کرامتهای خداوندی که بر مردم عطا می‌فرماید، تصورات بسیار پست و ناچیز است مردم گمان می‌کنند که خداوند متعال لطف و احسانی که درباره‌ی آنان روا می‌دارد، در مقابل داده‌های خود از آنان عوض و قیمت و یا پاداشی می‌خواهد! اینگونه تصورات ناشی از مقایسه‌هایی است که مردم معمولاً میان خود و کارهای خود و کارهای خدا انجام می‌دهند! بهمین جهت است که طعم لطف و احسان و بخشش و کرامت بی‌عوض و پاداش را هیچ کس جز آنانکه بمرحله‌ی عالی رشد روحی رسیده‌اند، نمی‌چشند و اغلب مردم همه‌ی شئون زندگی را یا بصورت کالائی به بازار اجتماع می‌آورند و می‌فروشند و

یا به شکل قیمتی در برابر گرفتن کالائی پرداخت می‌کنند. ولی آنانکه حیات و استعدادهای خود را از مجرای معامله و سوداگری بالا-تر قرار داده‌اند، حیات و استعدادهای آنرا نه بصورت کالا- برای فروش در می‌آورند و نه بشکل پولی که بدهند و کالائی را دریافت کنند. بلکه وضع روحی آنان مانند گل است که امتیازات زیبایی و عطرافشانی خود را بمعرض خرید و فروش در نمی‌آورد. گل خندان که نخندد چه کند علم از مشگک نبندد چه کند ماه تابان بجز خوبی و ناز چه نماید چه پسندد چه کند آفتاب ار ندهد تابش و نور پس بدین نادره گنبد چه کند عاشقی از بوی خوش پیرهن پیرهن را ندراند چه کند مولوی وانگهی ما کدامین شیبی با ارزش را می‌توانیم بعنوان عوض و پاداش احسان و بخشش و کرامت خداوندی عرضه کنیم؟ مگر او مالک مطلق همه‌ی اشیا بطور عموم نیست؟ آیا می‌توان چیزی را که مملوک مالک است بعنوان عوض به آن مالک عرضه نمود؟! اما عبادتها و انجام تکالیفی که برای ما مقرر شده است، همه‌ی آنها عوامل رشد و کمال و وظیفه‌ی عبودیت ما است که کمترین سودی برای خدا ندارند. متاسفانه، عدد آن اشخاصی که این حقیقت را در انجام تکلیف درک کنند، بسیار اندک است و غالباً چنین است که ا

ین حقیقت را در انجام تکلیف درک کنند، بسیار اندک است و غالباً چنین است که ما انجام وظایف را در برابر نعمتهای خداوندی چه در این دنیا و چه در سرای آخرت قرار می‌دهیم و می‌گوئیم: ما بهاو داده‌ایم، او هم باید بما بدهد!! خداوندا، ما را از این نایبائی رها فرما. اما بعد، فقد بعثت مقدمتی و امرتهم بلزوم هذا الملطاط حتی یاتیهم امری و قدرایت ان اقطع هذه النطفه الی شرذمه منکم، موطنین اکناف دجله فانهم معکم الی عدوکم و اجعلهم من امداد القوه لکم (پس از حمد و ثنای خداوندی، من پیش قراولان سپاهیان خود را فرستادم و به آنان دستور دادم مسیر خود را از کنار فرات بگیرند و در آنجا منتظر من باشند که دستور من به آنان برسد. نظر من اینست که از فرات بگذرم و به جمعیت اندکی از شما که در آنطرف فراتند برسم- کسانی که در کنار شط دجله ساکنند، آنها را بسیج کنم تا با شما به سوی دشمن حرکت کنند و آنانرا کمک نیروی شما قرار بدهم). داستان این دستور را به زیاد بن نضر و شریح بن هانی و بعضی دیگر از رویدادهای حرکت امیرالمومنین را بطرف صفین در تفسیر خطبه‌ی چهل و ششم مطرح کرده‌ایم. مراجعه شود.

خطبه ۴۹- صفات خداوندی

[صفحه ۶۳]

تفسیر عمومی خطبه‌ی چهل و نهم الحمد لله الذی بطن خفیات الامور (سپاس مر خدای را است که به همه‌ی امور مخفی دانا است). ای خدا، ای خالق بی چند و چون آگهی از حال بیرون و درون برای ذات اقدس ربوبی هیچ پوشیده‌ای وجود ندارد ابن ابی الحدید در شرح خود ج ۴ از ص ۲۱۸ به بعد نظریات فلاسفه و متکلمین را درباره‌ی علم خداوندی تا نه (۹) نظریه می‌شمارد: نظریه‌ی یکم- از متکلمین است که می‌گویند: خداوند سبحان به همه‌ی اشیا دانا است، چه در گذشته و چه در آینده، و عالم است به ظاهر اشیا و باطن آنها و بهر چه که محسوس یا نامحسوس است. این نظریه قطعاً مطابق حکم ضروری عقل و آیا قرآنی است. اما حکم ضروری عقل چنین است که خداوند متعال جهان هستی را با همه‌ی اجزاء و حوادث و روابطی که دارند، با مشیت قاهره‌ی خود در عالم امر تقدیر فرموده، سپس با فیض مستمر خود به عالم خلق سرازیر نموده و به جریان می‌اندازد. آیا امکان دارد که خداوند سبحان به آنچه که از مشیت و اراده‌ی ربانی‌اش گذشته و بوسیله‌ی فیض مستمر او (که بدون آگاهی به آن فیض نمی‌باشد) به عالم خلق سرازیر می‌گردد و به جریان می‌فتد، عالم نباشد؟! وانگهی با نظر به رابطه‌ی نوری که با همه

ی اشیا دارد، چیزی نمی‌تواند بر او پوشیده بماند. دلیل دیگر اینست که هر چیزی که از یک موجود، غائب یا برای او مجهول باشد، آن چیز از سلطه و اختیار آن موجود بیرون خواهد بود، در صورتیکه هیچ چیزی در جهان هستی خارج از سلطه و اختیار خداوندی نیست. و در قرآن مجید به این دلیل اشاره شده است: الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر (آگاه باشید، خداوند آنچه را که خلق کرده است، می‌داند و او لطیف و خبیر است). تکیه‌ی متکلمین در اثبات عمومیت علم خداوندی بهمین مسئله‌ی سلطه و اختیار خداوندی است که کاملاً بمورد و متقن است. و اما آیات قرآنی که دلالت به عمومیت علم خداوندی دارد، بقدری فراوان و صریح است که بهیچ وجه قابل تاویل نمی‌باشد. آیا آیاتی صریح‌تر از آیات زیر برای اثبات عمومیت علم خداوندی می‌توان تصور کرد: و ان الله قد احاط بکلی شیئی علماً (و قطعاً علم خداوندی بر همه چیز احاطه کرده است). آیا امور مخفی و امور جزئی و رویدادهای آینده، شیئی نیستند؟! یا آیا کل از کلمات عموم حقیقی نیست؟! آیات مربوط به علم خداوندی را می‌توان در سه گروه مطالعه نمود و با نظر به این سه گروه روشن می‌شود که هیچ جز و کلی و هیچ آشکار و نهانی و هیچ گذشته و حال و آینده

ای بیرون از علم خداوندی نیست. گروه یکم- صریحاً می‌گوید: خداوند سبحان به همه‌ی امور مخفی و امور غیبی دانا است. مانند الم یعلموا ان الله یعلم سرهم و نجواهم و ان الله علام الغیوب (آیا دانسته‌اید که خداوند راز مخفی (یا درون و صحبت‌های مخفی) آنان را می‌داند و اوست دانای کامل همه‌ی امور غیبی). کلمه‌ی الغیوب صیغه‌ی جمع است که الف و لام بر سرش آمده و باتفاق همه‌ی اهل ادب این صیغه دلالت بر عموم حقیق دارد نه تقریبی. و آیه‌ی ۷۷ از سوره‌ی البقره و آیه‌ی ۲۳ از سوره‌ی النحل و آیه‌ی ۷ از سوره‌ی طه و آیه‌ی ۱۱۰ از سوره‌ی الانبیا و آیه‌ی ۲۹ از سوره‌ی نور و آیه‌ی ۲۵ و ۶۵ و ۷۴ از سوره‌ی النمل و آیه‌ی ۶۹ از سوره‌ی القصص و آیه‌ی ۵۱ از سوره‌ی الاحزاب و آیه‌ی ۱۹ از سوره‌ی غافر و آیه‌ی ۲۶ از سوره‌ی محمد (ص) و آیه‌ی ۱۸ از سوره‌ی الحجرات و آیه‌ی ۴ از سوره‌ی التغابن و آیه‌ی ۲۹ از سوره‌ی ال عمران و آیه‌ی ۵۹ و ۷۳ از سوره‌ی الانعام و آیه‌ی ۹۴ و ۱۰۵ از سوره‌ی التوبه و آیه‌ی ۹ از سوره‌ی الرعد و آیه‌ی ۹۲ از سوره‌ی المومنون و آیه‌ی ۶ از سوره‌ی السجده و آیه‌ی ۳ از سوره‌ی سبأ و آیه‌ی ۳۸ از سوره‌ی فاطر و آیه‌ی ۴۶ از سوره‌ی الزمر و آیه‌ی ۲۲ از سوره‌ی

الحشر و آیه‌ی ۸ از سوره‌ی الجمعه و آیه‌ی ۱۸ از سوره‌ی التغابن و آیه‌ی ۲۶ از سوره‌ی الجن و آیه‌ی ۱ از سوره‌ی ممتحنه. این گروه از آیات با صراحت تمام علم خداوندی را بر همه‌ی اشیا مخفی در پهنه‌ی هستی و پشت پرده‌ی آن و هر چه که در درون اسنانها می‌گذرد جزئی و کلی و ثابت و متغیر گوشزد می‌نماید و جایی برای اصطلاح بافی و شطرنج بازی‌های مغزی نمی‌گذارد.

گروه دوم- آیاتی است که علم خداوندی را بهمهی اشیا بدون استثنا اثبات می‌نماید. از آن جمله آیهی ۱۳ از سورهی الطلاق است که در اول این مبحث آورده‌ایم. مانند آیاتی که جملهی بکل شی علم را آورده است و هو بکل شی علم (و او به همه چیز دانا است). و آیهی ۲۳۱ و ۲۸۲ از سورهی البقره و آیهی ۱۷۶ از سورهی النساء و آیهی ۹۷ از سورهی المائده و آیهی ۱۰۱ از سورهی الانعام و آیهی ۷۵ از سورهی الانفال و آیهی ۱۱۵ از سورهی التوبه و آیهی ۳۵ و ۶۴ از سورهی النور و آیهی ۶۲ از سورهی العنکبوت و آیهی ۷۹ از سورهی یس و آیهی ۱۲ از سورهی الشوری و آیهی ۱۶ از سورهی الحجرات و آیهی ۳ از سورهی الذاریات و آیهی ۳ از سورهی الحديد و آیهی ۷ از سورهی المجادله و آیهی ۱۱ از سورهی التغاب

ن و آیهی ۳۲ از سورهی النساء و آیهی ۴۰ و ۵۴ از سورهی الاحزاب و آیهی ۲۶ از سورهی الفتح و آیهی ۸۰ از سورهی الانعام و آیهی ۹۸ از سورهی طه و آیهی ۷ از سورهی غافر. گروه سوم- آیاتی است که علم خداوندی را بگذشته و حال و آینده با بیانات مختلف متذکر می‌شود مانند: یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم (خداوند می‌داند موقعیت فعلی و آینده (یا گذشته) آنانرا). و آیهی ۱۹ از سورهی محمد (ص) و آیهی ۹ از سورهی العادیات و آیهی ۳۴ از سورهی لقمان. آن کدما من مغالطه و سفسطه بازیست که در برابر این آیات صریح بتواند علم خداوندی را محدود به نوع یا انواعی از واقعیات نماید در حالیکه سفسطه کننده قرآن را کتاب آسمانی خود هم بدانند؟! جای شکفتی است که بعضی از فلاسفه‌ی مسلمین متوجه نشده‌اند که گذشته و حال و آینده، سه نقطه از کشش زمانند که برای ما طبیعت نشینان مطرحند نه بر ذات اقدس ربوبی لامکانی که در او نور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجاست هست هشیاری زیاد ماضی ماضی و مستقبل پرده‌ی خدا آتش اندر زن بهر دو تا به کی پر گره باشی ازین هر دو چونی نظریه دوم- می‌گوید: خداوند امور آینده را نمی‌داند و این عدم علم به آینده را به عدم در

ک آینده تشبیه نموده و گفته‌اند: چنانکه خداوند امور آینده را درک نمی‌کند (چون واقع نشده‌اند) همچنان امور آینده را نیز نمی‌داند. ابن‌ابی‌الحدید این نظریه را به هشام ابن‌الحکم نسبت داده است!! این نسبت از ابن‌ابی‌الحدید که محقق مطلعی است، بسیار بعید و ناروا است، زیرا هشام بن‌الحکم از بهترین تلامیذ امام صادق علیه‌السلام بوده و آنحضرت علاقه‌ی شدیدی به او داشت، و محال است که هشام با داشتن فکر انحرافی مورد توجه امام صادق (ع) که علم قرآن در نزد او و پدران و فرزندان بود، قرار بگیرد. و اما استدلالی که به ادعای فوق کرده‌اند، باضافه‌ی اینکه با آیات قرآنی مردود است، مبنای صحیحی ندارد، زیرا مبنای استدلال فوق بر اینست که چون حوادث آینده را خدا درک نمی‌کند، پس علم به آنها نیز ندارد، اشکال این مبنا اینست که اگر مقصود از درک همان دریافت علمی است، این اصل ادعا است و نمی‌تواند ادعا را ثابت کند و اگر مقصود از درک دریافت تأثری است، دریافت تأثری درباره‌ی خداوند امکان‌ناپذیر است، چه از حوادث گذشته باشد و چه از حوادث حاضر و آینده. ممکن است این مدعیان مبنای استدلال خود را بر عدم وقوع حوادث آینده قرار بدهند و بگویند: چون حوادث آینده ت

حقیق پیدا نکرده است، لذا نمی‌تواند معلوم خداوندی بوده باشند. خطای آشکار این مبنا در این است که این مدعیان رابطه‌ی زمان را با خدا مانند رابطه‌ی ما با زمان تصور کرده‌اند. یعنی چنانکه قرار گرفتن یک رویداد در آینده، آنرا از درک و علم ما بر کنار می‌سازد، همچنین از درک و علم خداوندی نیز بر کنار می‌نماید! اینان نمی‌دانند که همه‌ی حوادث و رویدادهای عالم هستی از آغاز تا بانجام بدون طناب ممتد زمان و یکی در کنار دیگری، نه یکی پس از دیگری برای خدا معلوم است. ای بر ورق تو درس ایام زاغاز نوشته تا بانجام نظامی گنجوی جهان خلق و امر از یک نفس شد که هم آندم که آمد باز پس شد ولی آنجایگه آمد شدن نیست شدن چون بنگری جز آمدن نیست تعالی الله قدیمی کاو بیکدم کند آغاز و انجام دو عالم جهان خلق و امر آنجا یکی شد یکی بسیار و بسیار اندکی شد شیخ محمود شبستری نظریه‌ی سوم- اینست که خداوند حوادث و امور فعلی و حاضر را نمی‌داند و این مسئله را به قدرت خداوندی تشبیه کرده‌اند و گفته‌اند: چنانکه خداوند قدرت به موجود ندارد، (چونکه موجود است) همچنین موجود را هم نمی‌داند. ابن‌الراوندی این قول را به معمر بن عباد یکی از شیوخ معت

زله نسبت داده است. ابن ابی‌الحدید می‌گوید: اصحاب ما (معتزله) این نسبت را تکذیب نموده و این حکایت را از معمر دفع کرده‌اند. مغالطه‌ی این نظریه روشن است، زیرا قدرت خداوندی به چیزی که موجود است تفاوتی با آن چیزی که موجود نیست و مقدور خداوندیست، ندارد، زیرا بقا و دوام همه‌ی موجودات ناشی از فیض دائمی و مستمر خداوندیست: یسئله من فی السماوات و الارض کل یوم هو فی شان لذا همان قدرت خداوندی که پیش از بوجود آمدن هر موجودی برای بوجود آوردن و ادامه‌ی عدم آن، وجود داشت، همان قدرت برای معدوم نمودن و ادامه‌ی وجود نیز وجود دارد. نظریه‌ی چهارم - خداوند به ذات خود دانا نیست و غیر از ذات خود بهمه چیز عالم است. ابن‌الراوندی این نظریه را هم بر معمر نسبت داده است و گفته است که معمر می‌گوید: عالم غیر از معلوم است و هیچ چیزی نمی‌تواند غیر خود باشد. معتزله این نسبت را هم تکذیب کرده و معمر را از این تهمت مبرا ساخته‌اند. صاحب این نظریه از روشن‌ترین پدیده‌ی ذهنی یا روانی خود اطلاعی نداشته است. این پدیده‌ی ذهنی یا روانی علم حضوری (خود هشیاری) نامیده می‌شود و این علم منحصر به یک نوع است که حضور ذات درک کننده در خود درک کننده است. در این علم،

عالم و معلوم یکی است. یعنی هم درک کننده ذات انسان است و هم درک شونده. حال که انسان می‌تواند از چنین علم برخوردار بوده باشد، خداوندیکه انسان و همه‌ی مختصات و استعدادهای درونی او را آفریده است، بطریق شایسته‌تر این علم را دارا می‌باشد. باضافه‌ی اینکه خداوند سبحان صدها صفت و فعل را بخود نسبت می‌دهد، آیا ممکن است که طرف نسبت که ذات پاک خداوندیست برای خدا مجهول بوده باشد. نظریه‌ی پنجم - خداوند از قدیم بهیچ چیز عالم نبوده است، بلکه علم را برای خود ایجاد کرده و با آن علم به اشیا عالم شده است. این نظریه‌ی جهم بن صفوان است (بنا به نقل ابن ابی‌الحدید) اولاً - باید گفت: خداوند به خود آن علمی که ایجاد کرده و بوسیله‌ی آن عالم شده است، عالم بوده است یا نه؟ اگر عالم بوده است، آن علم از کجا بوجود آمده است؟ پاسخ این سؤال اگر این باشد که قبلاً علم برای خود ایجاد می‌کند که علم باشیا را بوجود بیاورد، مسلم است که چنین علت تراشی تا بی نهایت تسلسل پیدا می‌کند. و اگر گفته شود: که خداوند به آن علمی که برای خود ایجاد کرده، جاهل بوده است! پس آن علم بطور جبر در خدا بوجود آمده است، نه اینکه او علم را بوجود آورده باشد. ثانیاً - اگر علم خداوندی

حادث فرض شود، لازم می‌آید که ما قبل حدوث علم، ذات پاک ربوبی فاقد کمال علم بوده و این جهل پست‌ترین نقص است که با کمال مطلق بودن تناقض دارد. سبحانه و تعالی عما یقولون علوا کبیرا (خداوند پاکیزه‌تر و متعالی‌تر از آنست که می‌گویند - اعتلایی بزرگ -). نظریه‌ی ششم - عقیده‌ی ابوالمعالی عبدالملک بن یوسف جوینی معروف به امام الحرمین است که از متکلمین اشاعره است. او می‌گوید: خداوند همه‌ی معلومات را تفصیلاً و بطور مشخص نمی‌داند. بلکه علم او به اشیا اجمالی است، صاحبان این نظریه را مسترسلیه می‌گویند، زیرا بنا بر این نظریه خداوند علم اجمالی خود را به معلوماتش ارسال می‌کند، نه علم تفصیلی را. بمنای این نظریه ممکن است چنانکه در بیان نظریه‌ی هشتم خواهد آمد، این باشد که اجزاء جهان هستی در مجرای حرکت و تحول است و اگر آن اجزاء در ذات خداوندی منعکس شود، ذات خداوندی محل اجزاء گسیخته و پیوسته و متحرک عالم هستی می‌گردد و این انعکاس با وحدت و بساطت ذات خداوندی سازگار نیست. پاسخ این مسئله اینست که: اولاً - من یا روان انسانی در ارتباط با اجزاء گسیخته و پیوسته و متحرک عالم هستی، نه وحدت و بساطت خود را از دست می‌دهد و نه با منعکس ساختن حرکت و متح

رک در خود، موصوف به حرکت و متحرک می‌گردد. ثانیاً - احتمال اینکه علم خداوندی از مقوله‌ی انعکاس معلوم در ذات عالم بوده باشد، پوچ‌ترین احتمال است که بذهن کسی خطور می‌کند، زیرا این یک نقص واضح است که ذات خداوندی از معلومات متأثر شود و تسلیم پذیرنده‌ی معلومات خود گردد! و ممکن است منبای استدلال امام الحرمین تدریجی بودن تحقق موجودات باشد که در مجرای زمان یکی پس از دیگری در جریان قرار گرفته‌اند. منبای این استدلال را در انتقاد از نظریه‌ی دوم بیان نموده‌ایم،

مراجعه شود. نظریه‌ی هفتم - گفته شده است که: خداوند بر همه‌ی معلومات مفصل و جزئیات عالم است، مگر اینکه فرض علم به آنها منجر به محال بوده باشد. این نظریه از ابوالبرکات بغدادی نقل شده است. در توضیح منجر شدن به محال را دو مثال آورده‌اند: مثال یکم - اگر بگوئیم: خداوند همه چیز را می‌داند، باید بگوئیم: خدا باید دانستن خود را هم بداند و شکی نیست که دانستن علم خود نیز معلومی است که باید بداند و بدین ترتیب تا بی نهایت تسلسل پیدا می‌کند. پاسخ این مثال روشن است، زیرا علم مانند نور است که ذاتا روشن است و روشن کننده‌ی غیر خود نیز می‌باشد، روشنائی هر جسمی مستند به نور است و روشنائی ن

ور مستند به ذات خود نور است. علم نیز روشن کننده‌ی معلوم است و روشنائی آن ذاتی است. این معنی در علم مرکب انسان نیز صحیح است، بدون اینکه به محال بیانجامد. انسان بوسیله‌ی علم معلومی را بدست می‌آورد، یعنی درباره‌ی واقعیت آن معلوم به انکشاف می‌رسد، ولی برای خاصیت ذاتی انکشاف و روشنائی خود علم چیزی جز خود آن، مورد نیاز نمی‌باشد. باضافه اینکه ابوالبرکات باین نکته متوجه نشده است که اگر استدلال او درباره‌ی علم انسانی صحیح باشد، درباره‌ی علم خداوندی بهیچ وجه صحیح نیست، زیرا علم خداوندی که عین ذات او است، خود بینهایت است و بعنوان یک حقیقت مشخص و محدود برای علم دوم بر نهاده نمی‌شود. مثال دوم - می‌گوید: اگر گفته شود: خداوند به معلولات و نتایج و لوازم آنها و لوازم لوازم آنها عالم باشد، منجر به تسلسل بینهایت می‌گردد و این امریست محال! پاسخ این مثال هم کاملا روشن است، زیرا اینکه می‌گوئیم: علم خداوندی محیط بر همه‌ی اشیا است، باید بدانیم که معنای احاطه، محدودیت علم خداوندی نیست، زیرا مانند احاطه‌ی ظرف به مظروف خود نمی‌باشد، بلکه حضور بی نهایت در بی نهایت است (اگر معلومات خداوندی را بینهایت فرض کنیم) که علم خداوندیست. نظریه‌ی

ه شتم - از ارسطو و هواداران اوست مانند ابن سینا و غیره. این نظریه می‌گوید: خداوند فقط به کلیات عالم است، زیرا کلیاتست که تغییر نمی‌پذیرد، مانند علم به اینکه انسان حیوان است و به ذات خود نیز عالم است. پاسخ این نظریه را می‌توان از پاسخ نظریات گذشته درک کرد، با این حال در اینجا باز بطور اختصار آن را متذکر می‌شویم: نخست باید تقسیم معلومات را بر کلی و جزئی که در ذهن ما انجام می‌گیرد بمقام شامخ الهی تعمیم ندهیم، زیرا کلی یک مفهوم انتزاعی است که ذهن انسانی آنرا با یک فعالیت ذهنی بوجود می‌آورد، و در ذات خداوندی چنین عملی امکان‌پذیر نیست، زیرا او عمل ذهنی مانند انسان ندارد که جزئیات را در برابر خود برنهد و سپس از آنها کلیاتی را تجرید و انتزاع نماید. علم او بر کلیات که از واقعیتها منتزاع شده‌اند، مانند علم او به جزئیات است و برای علم به آنها احتیاجی به درک و بر نهادن جزئیات ندارد. بنظر می‌رسد تعبیر کلیات در این مسئله تعبیر غلطی است، بلکه با نظر به مقصود صاحبان این نظریه، ثوابت در مقابل متغیرات مناسبتر است، یعنی نظریه‌ی هشتم را باید چنین مطرح کرد که آیا علم خداوندی منحصر به ثوابت است یا شامل متغیرات هم می‌گردد؟ پاسخ این است

که علم خداوندی شامل هر دو نوع معلومات است، و تفاوتی میان آن دو نیست، زیرا اولاً - در پهنه‌ی جهان هستی که در جریان دائمی حرکت است، ثابتی وجود ندارد، آنچه که وجود دارد نظم و ترتیبی شگفت‌انگیز است که ما انسانها از آن نظم و ترتیب، قوانین کلی را بعنوان ثوابت تجرید و انتزاع می‌نمائیم و در علوم و جهان بینها مورد بهره‌برداری قرار می‌دهیم. ثانیاً - بر فرض وجود این ثوابت در متن جهان هستی یا در عالمی مافوق جهان هستی، باز علم خداوندی شامل ثوابت و متغیرات می‌باشد، زیرا علم به ثوابت کلی را که خود این نظریه می‌پذیرد و اما متغیرات چنانکه گفتیم، نه گسترده شدن آنها در امتداد زمان، منافاتی با علم خداوندی دارد و نه محدودیتها و مرزبندی‌هایی که در آن متغیرات وجود دارد، زیرا امتداد و کشش زمان حوادث و رویدادها را تنها برای ما تدریجی و حلقه حلقه می‌نماید که یکی پس از دیگری در طناب زمان می‌خزند، نه در علم خداوندی که اصلا زمانی برای او مطرح نیست، چنانکه کششهای فضائی فاصله‌ی اشیاء و حوادث را برای علم او متفاوت نمی‌سازد. با این مطلب که متذکر شدیم، می‌توان نظریه‌ی ابن سینا را در کتاب اشارات، تفسیر و مورد پذیرش قرار داد. ابن سینا می‌گوید: لا

زم است که علم خداوندی به جزئیات علم زمانی نباشد که در جای حال و ماضی و آینده قرار بگیرد تا تغییر در ذات او راه بیابد، بلکه باید علم او به جزئیات به وجهی مقدس باشد که عالی تر از زمان و دهر است و لازم است که او بهمه اشیاء عالم باشد. زیرا که همه‌ی چیزها از او بوجود می‌آید چه با واسطه و چه بیواسطه. نظریه‌ی نهم - از کسانی است که می‌گویند: خداوند بهیچ چیز عالم نیست، نه کلی و نه جزئی، و جهان هستی از مختص ذاتی او بوجود آمده است، بدون اینکه بداند چه کاری کرده و یا چه شده است و می‌شود! این نظریه را ابن ابی‌الحدید به بعضی از قدمای فلاسفه نسبت داده است. پاسخ این نظریه اینست که اصلاً خدایی برای صاحبان آن مطرح نشده است، تا ببینیم علم خداوندی از نظر آنان چیست. جبر و اضطرار و ناآگاهی پست‌ترین نقصی است که بیک موجود نسبت داده می‌شود. وانگهی عامل این خلقت اجباری و اضطراری در موقع معین چه بوده است؟! و سوالات بسیار دیگر. ودلت علیه اعلام الظهور (و همه‌ی نشانها و آثار آشکار بوجود او دلالت می‌کند). همه‌ی کائنات علامات آشکار وجود خداوندی هستند برای توضیح و تفسیر این جمله، مقدمه‌ای را متذکر می‌شویم: خداوند سبحان این قدرت را به انسا

ن عطا فرموده است که هم می‌تواند جهان هستی را با ابعاد گوناگون مورد مطالعه قرار بدهد، مانند بعد ریاضی، بعد زیبایی، بعد طبیعی، و هم می‌تواند خود را بر کنار از موجودات جهان هستی تلقی نموده و اشراف به آن داشته باشد. جهان بینی از ابعاد گوناگون را در مباحث مربوط به خطبه‌های گذشته، مخصوصاً در مسائل شناخت مطرح نموده و دیدیم که نگرش یک بعدی به جهان هستی، چیزی جز معرفت ابتدائی و محدود نتیجه نمی‌دهد، لذا تردید نمی‌توان کرد در اینکه برای بدست آوردن یک معرفت قابل توجه در جهان بینی هیچ یک از دانشهای محدود به تنهایی بلکه حتی بضمیمه‌ی چند دانش محدود دیگر نیز کافی نبوده و ورود به جهان بینی با در دست داشتن دانش یا دانشهای محدود، جز روشنائی‌های ناقص و گاهی هم غرور انگیز و فریبنده نتیجه‌ای نخواهد داد. همین غرور و فریبندگی دانشهای محدود بوده است که در دو قرن اخیر موجب بی‌اعتنائی ارباب دانش به چهره‌های دیگری از جهان هستی شده و این حقیقت را بکلی فراموش کردند که انسانها هر اندازه هم از اقتدار فکری برخوردار بوده باشند، دانشهای آنان از ناحیه‌ی سه عامل محدود می‌گردد: عامل یکم - هدف‌هائی که برای شناخت انتخاب می‌کنند، بدیهی است که هدف‌گیر

ی خاص، حواس و ذهن و دیگر ابزار شناخت را بسوی خود جلب می‌کند و نمی‌گذارد تعقیب کننده‌ی هدف به آنچه که در خارج از حیطه‌ی مسیر هدف می‌گذرد توجه نماید. عامل دوم - مختصات حسی و ذهنی و ابزاری است که بوسیله‌ی آنها برای تحصیل واقعیات براه می‌افتیم، و معلوم است که این مختصات نوعی موضع‌گیری خاص برای انسان بوجود می‌آورد که موجب بازیگری او در صحنه‌ی واقعیاتی می‌گردد که می‌خواهد شناخت آنها را بدست بیاورد. این همان عامل شیء برای ما برابر شیء برای خود است که معرفت ما را محصولی از بازیگری و تماشاگری می‌نماید. این مسئله در مباحث شناخت مورد بررسی قرار گرفته است. عامل سوم - وجود مجهولات فراوان در ارتباط با جهان هستی، حتی اگر چه ما بیش از یک مجهول نداشته باشیم، بدانجهت که همه‌ی اجزاء و نمودها و روابط جاریه میان آنها در جهان هستی با یکدیگر مرتبط می‌باشند، کافی است که ما از ادعای علم بهمه‌ی اجزاء و ابعاد جهان خودداری کنیم. (برای توضیح محدودیت علم ناشی از محدودیت هدف‌گیری یک مثال ساده را مورد توجه قرار می‌دهیم. تصور کنید که یک عده خارکن برای کندن و جمع کردن خار بطرف یک کوه می‌روند، ولی در آن کوه خاری وجود ندارد، اینان بدون اینکه

به هدف خود برسند، بر می‌گردند، در مسیر خود عده‌ای را می‌بینند که بطرف همان کوه که اینان از آن بر می‌گردند، می‌روند، این عده‌ی دوم که برای پیدا کردن آب بکوه می‌روند از آنان که در حال برگشتن‌اند، می‌پرسند که آیا در کوه چیزی بود یا نه؟ اگر آن عده‌ی اول که برای پیدا کردن خار رفته بودند و اکنون با دست خالی برمی‌گردند، پاسخ بدهند که نه خیر، چیزی نبود، آیا منطقی است که این عده‌ی دوم به پاسخ منفی آنان قناعت ورزیده و از رفتن به کوه منصرف شوند و برگردند؟! یا باید پرسند که شما به

آن کوه برای بدست آوردن چه هدفی رفته بودید، با پاسخی که از آنان خواهند شنید (برای پیدا کردن خار رفته بودیم) اینان که برای پیدا کردن آب رهسپار کوه شده‌اند، راه خود را بطرف کوه ادامه خواهند داد، تا ببینند آیا به هدفشان که پیدا کردن آب است می‌رسند یا نه. فرض کنیم این جویندگان آب هم پس از جستجوی آب، با دست خالی برمی‌گردند، زیرا آبی در کوه وجود نداشته است، با گروه دیگری مواجه می‌شوند که برای پیدا کردن معدن با ارزش بطرف کوه در حرکتند، اگر از هر یک از آن دو گروه که به کوه رفته و به هدف خود نرسیده‌اند، پرسند که آیا در کوه چیزی بود یا نه؟ و آنان در پا

سخ گروه معدن شناس بگویند: نه خیر، چیزی در کوه نبود، و معدن شناسان بدون اینکه پرسند مقصود از چیز چیست، پاسخ منفی آنان قناعت کنند و برگردند، بدون تردید از عقل و خرد محرومند. بدین ترتیب ممکن است صدها گروه به طرف کوه برای تحقیق درباره‌ی هدفشان رهسپار شوند و هیچ یک از آن گروه‌ها به هدف خود در آن کوه نرسند، با اینحال، چون فرض اینست که هدفهای آن گروه‌ها با یکدیگر مختلفند، لذا چنانکه پاسخ منفی هر یک از آنان به دیگری نمی‌توانست عامل انصراف از رفتن به کوه برای هدف خود بوده باشد، همچنان گروه دیگری که غیر از آن صدها گروه بطرف کوه راه افتاده و هدف خاصی غیر از هدفهای متنوع آن گروه‌ها دارد، نمی‌تواند با شنیدن پاسخ منفی آن صدها گروه درباره‌ی هدف خود به نتیجه‌ی منفی برسد، بلکه حتی پاسخهای منفی آنان در صورتیکه هدف خاص این گروه بهیچ وجه ارتباطی با هدفهای آنان نداشته باشد، نمی‌تواند آنان را درباره‌ی هدف و کوشش برای وصول به آن، به شک و تردید بیندازند. پس از این مقدمه، می‌گوئیم: اگر انسان این اعتدال فطری خود را محفوظ داشته باشد که معلومات بدست آورده‌ی محدود خود را که نموده‌ها و صورت‌هایی از واقعیات است، به شکل عینکی در نیورد که

روح خود نصب نموده، با موضع‌گیری خاصی که آن معلومات و حواس و ذهن و ابزار در وی بوجود آورده‌اند، ننگرد، یعنی استقلال و اشراف روح را بطور صاف و ناب نگهداشته باشد و با آن فطرت پاک و معتدل و بدون فرو رفتن در نمودها و آمیزش با آنها در جهان بنگرد، بدون تردید وابستگی جهان را به یک موجود برین بنام خدا احساس خواهد کرد. این گونه نگرش و نظاره‌ی ناب بر هستی، وجود آن خداوندی که موجود با لذات است و این جهان وابسته به آنست را واقعا با بداهت کامل اثبات می‌کند. بقول میرقنדרسکی: هر چه عارض باشد آنرا جوهری باید نخست عقل بر این دعوی ما شاهد گویاستی البته این شعر میرقنדרسکی خود قانون وابستگی ما بالغیر را به ما بالذات بیان می‌کند، نه اینکه خداوند از مقوله‌ی جوهر است و ما آن را بر خدا قابل تطبیق می‌دانیم. بهر حال احساس وابستگی جهان به یک موجود برین با آن شرطی که متذکر شدیم، یک احساس اصیل و بدیهی است. از آندره ژید عبارت بسیار زیبا و عالی نقل شده است که می‌گوید: بی‌ایمانی بخدا کار آسانی نیست، برای داشتن چنین حالتی بایستی طبیعت ننگریم یعنی یک نگرش صاف و ناب بر طبیعت همان، و احساس ارتباط آن با خالق توانا همان. البته این احساس غی ر از معرفت خالق بوسیله‌ی دلایل انی که از معلول پی به علت بردنست می‌باشد. خلاصه ما دوشادوش ارتباطات علمی با جهان، یک ارتباط مشرفانه را که توضیح دادیم، دارا می‌باشیم و شک و تردید یا انکار اینگونه احساس ناب با اصطلاح بافیه‌ی حرفه‌ای، چشم بر هم گذاشتن عمدی است که رویدادهائی که موجب احساس تعهد و تکلیف در زندگی می‌باشد، دیده نشوند. و امتنع علی عین البصیر، فلا عین من لم یره ینکره و لا قلب من ائبته بیصره (ذات پاکش بر چشم بیننده برنیاید، نه دیده‌ی کسی که او را ندیده است، نفی و انکارش را بتواند و نه قلب کسی که بوجودش اذغان دارد بتواند او را ببیند). آنکس که با حواس طبیعی، خدا را ندیده است نمیتواند وجود او را منکر شود، چنانکه اعتقاد بوجود او نیازی به ارتباط حواس طبیعی با او ندارد به بینندگان آفریننده را نبینی مرنجان دو بیننده را چنانکه با آن عقل نظری که ابزار کارش حواس طبیعی است، نمی‌توان دریافت صحیحی درباره‌ی او بدست آورد، زیرا: خرد گر سخن برگزیند همی همان را گزیند که بیند همی فردوسی ساختمان حواس طبیعی انسان بهیچ وجه نمی‌تواند ملاک واقعیتها بوده باشد، یعنی چنین نیست که هر چیزی که واقعیت داشته باشد باید بتوا

ن آنرا با حواس طبیعی دریافت کرد، و بالعکس چنین نیست که هر چیزی را که حواس آنرا بعنوان واقعیت نشان داد، از واقعیت برخوردار بوده باشد. اما دلیل اینکه ضرورتی نیست که وجود واقعیتها با حواس اثبات شود، علم ما به هزاران واقعیت است که با هیچ یک از حواس و آزمایشگاهها قابل ارتباط مستقیم نیست مانند: یک- واقعیت نظم در جهان طبیعت که منشا انتزاع قوانین علمی و جهان بینی است، با اینکه وجود نظم مورد قبول همه‌ی متفکران و مکتبها است و هیچ کسی نمی‌تواند در آن تردیدی کند، با اینحال ما از واقعیت نظم که ۷۸ منشا قوانین کلی علوم و جهان بینیها است، چیزی جز تشابه جریانها نمی‌بینیم یعنی ما آنچه را که می‌بینیم تحول نطفه انسان در جنین مثلا از حالی بحال دیگر است و این تحول در همه‌ی نطفه‌ها مشابه یکدیگر است، مگر عوارض دیگری در کار باشد. و آنچه که در فلزات می‌بینیم، اینست که هر یک از آنها در درجه‌ی معینی از حرارت ذوب می‌شوند و این درجه در همه‌ی موارد ذوب آهن فلز مخصوص مشابه یکدیگر می‌باشد، اما حقیقتی بعنوان نظم در ماورای تشابه که مستقلا منشا قانون باشد، با هیچ یک از حواس و آزمایشگاهها دیده نمی‌شود. دو- روابط قانونی میان قضایای کلیه که بعنوان

ن قوانین تلقی می‌شوند. بعنوان مثال: رابطه‌ی ضروری علیت میان علت و معلول در قانون علیت بهیچ وجه و با هیچ یک از حواس و آزمایشگاهها قابل دیدن و لمس کردن نیست. همچنین روابط اصول و قضایای ریاضی، هر چند که اجزاء قضایا نیز امور تجریدی ذهنی می‌باشند، با اینحال ما نمی‌توانیم حقیقت رابطه‌ی ضربدر را (نه علامت آنرا) در ذهن خود بعنوان یک نمود انعکاس حتی بعنوان یک تاجر قابل لمس درک و لمس نمائیم. سه- استعدادهایی که اشیاء را از بالقوه به بالفعل می‌آورند. ما می‌دانیم که هر چیزی از هر چیزی بوجود نمی‌آید، مثلا سیب از درخت آلبالو نمی‌روید، بلکه از درخت سیب می‌روید، زیرا فقط سیب است که بجهت داشتن استعدادهای مخصوص میوه‌ای را بنام سیب به فعلیت می‌رساند، و همچنین نیرو است که استعداد به فعلیت رساندن حرکت را دارا می‌باشد. این استعدادها بهیچ وجه قابل تماس با حواس و ابزار شناخت نمی‌باشند. چهار- بطور عموم هیچ یک از استعدادها و ابعاد و مختصات پدیده‌ی حیات را نمی‌توان با حواس و دیگر ابزار شناخت مشاهده کرد. آنچه را که می‌توان مشاهده کرد، نمودها و پدیده‌هایی است که اثر و نتیجه‌ی آن استعدادها و ابعاد و مختصات نامیده می‌شوند. بعنوان مثال: حرکت

ات مربوط به غریزه‌ی جنسی در جانداران اثر و نتیجه یا معلولهایی هستند که از جوشش غریزه‌ی جنسی بوجود می‌آیند، ولی نه خود آن غریزه را می‌توان با حواس و دیگر ابزار شناخت مشاهده کرد و نه حقیقت جوشش و لذتی را که عمل مزبور نشان دهنده‌ی آنها می‌باشد. پنج- هیچ یک از فعالیتها و پدیده‌ها و استعدادهای روانی، بلکه حتی خود روان یا من، شخصیت خود و غیرذلک، بهیچ وجه قابل مشاهده‌ی حسی نمی‌باشند. و می‌دانیم که این فعالیتها و پدیده‌ها و استعدادها خیلی فراوانند که بیک اعتبار از هزاران نوع تجاوز می‌کنند، فقط اگر این حقیقت را در نظر داشته باشیم که انواع گوناگون دو پدیده‌ی لذت و الم از صدها نوع متجاوزند، روشن می‌شود که شماره‌ی آن فعالیتها و پدیده‌ها و استعدادها به چه حدی می‌رسد. اما اینکه چنین نیست هر چیزی را که حواس ما آنرا بعنوان واقعیت نشان بدهد، حتما باید واقعیت داشته باشد، مثالهای فراوانی دارد که ما به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم: الف- ما در بیابان زمین شوره‌زار را مانند آبی می‌بینیم که حتی نمود تموج را هم از خود نشان می‌دهد، در صورتیکه نه آبی در آن زمین وجود دارد نه موجی. پس این حواس نیست را هم هست نشان می‌دهد. ب- هنگامیکه پنکه

ی برقی با شتاب می‌چرخد، با اینکه واقعیت آن سه شاخه است، ما دایره‌ای را می‌بینیم که آن پنکه در حال چرخش بوجود آورده است در صورتیکه دایره‌ای وجود ندارد و آن نمود معلول ناتوانی ذهن ما از ثبت نقطه‌های گسیخته‌ی هر یک از شاخه‌های پنکه‌ی برقی است. ج- فضائی که پیرامون ما را فرا گرفته است، در افق‌های دوردست اتصالی با زمین نشان می‌دهد و ما می‌دانیم که چنین اتصالی وجود ندارد. د- در یک بیابان به تنهایی راه می‌رویم و از دور جسمی را مشاهده می‌کنیم، و از راه حواس و تعقل معتدل هیچ شناختی درباره‌ی آن جسم نداریم، در این موقعیت تنهایی و نداشتن وسیله‌ی دفاع، تدریجا وحشت وجود ما را فرا می‌گیرد و در نتیجه آن جسم را راهزن یا یک درنده‌ی هولناک مجسم می‌کنیم و با این تجسم ذهنی یک موجود خطرناکی را برای خود

مطرح می‌سازیم. بطور کلی: ما در همه‌ی موارد تجسیم، یا موجودی را معدوم می‌سازیم و یا معدومی را موجود می‌کنیم، یا کیفیت و کمیت موجودی را تبدیل به کیفیت یا کمیت دیگری می‌کنیم. اینست وضع حواس ما! پس: با این وضعی که ما در حواس خود داریم، چقدر ناروا و ضد منطقی است که ملاک واقعیت را حواس قرار بدهیم!! ممکن است گفته شود: دست است که ما نمی‌توانیم نیم حواس را ملاک وجود و واقعیت بطور مستقیم بدانیم، یعنی می‌پذیریم که آنچه که واقعیت دارد، برای اثبات واقعیت آن، هیچ ضرورتی نیست که ما باید بطور مستقیم با آن واقعیت ارتباط برقرار کنیم، ولی راه دیگری برای اثبات واقعیتها بوسیله‌ی حواس داریم و آن راه عبارتست از آثار و معلولها و نتایج واقعیتها. بعنوان مثال: درست است که ما نمی‌توانیم خجلت و شرمندگی را مانند یک محسوس ببینیم و آنرا لمس کنیم، ولی تغییر جریان خون که در چهره‌ی شخص خجل محسوس است، می‌تواند وضع روانی شخص خجلت زده را برای ما اثبات کند. و همچنین دیگر استعدادها و ابعاد و فعالیتها و پدیده‌های روانی. پاسخ این مسئله عین پاسخی است که در نامحسوس بودن خدا قابل قبول است. زیرا جهان هستی با نظم و قانون شگفت‌انگیز که فراگیر همه‌ی اجزاء و روابط آن است، مصنوع و آثار خداوندیست که اگر وجود نداشت، چنین وضع منطقی و ریاضی در جهان هستی واقعیت نداشت، زیرا هیچ یک از اجزاء عالم هستی با نظر به ماهیت آن راهی را که بعنوان قانون مختص خود آنست، انتخاب نمی‌کند، و این روشترین دلیل آنست که مسیری را که موجودات عالم هستی در پیش گرفته‌اند، از موجودی مافوق تعیین می‌گردد. سبق فی العلو فلا ش

بی اعلی منه و قرب فی الدنو فلا شیء اقرب منه. فلا استعلاوه باعده عن شیئی من خلقه و لا قربه ساوهم فی المكان به (مقام عالی او از هر چیزی بالاتر و نزدیکی او بر همه‌ی اشیاء از همه چیز نزدیکتر است. نه علو مقام ذات اقدسش او را از مخلوقاتش دور ساخته است و نه نزدیکی او موجب تساوی با کائنات گشته است). ای محرم عالم تحیر عالم ز تو هم تهی و هم پر نظامی گنجوی رابطه‌ی خداوندی با موجودات و رابطه‌ی خداوندی با انسان در مجلد دوم در تفسیر خطبه‌ی یکم بررسی شده است و در آن مجلد ده نوع رابطه مطرح شده است که هر یک می‌تواند وجه یا بعدی از رابطه‌ی کلی را توضیح بدهد. در تفسیر جمله‌ی فوق این مطلب وجود دارد که با اینکه عظمت و بلندی مقام شامخ ربوبی، فوق همه‌ی عظمتها است، نزدیکترین حقیقت به همه‌ی اشیاء است. این عظمت مختص آن مقام الهی است و بس که هیچ موجودی را چنین علو و کمالی نیست. درک این اعتلا و نزدیکی برای کسانی که در مفاهیم ماخوذه از طبیعت و وجود محدود خود غوطه‌ورند، امکان‌پذیر نیست، زیرا وضع در هر دو قلمرو انسان و جهان چنین است که اگر حقیقتی در برابر حقایق دیگر اعتلا پیدا کرد، امکان ندارد، با آن حقایق پیوستگی و ارتباط برقرار

نمود، در صورتیکه خداوند متعال بهر دو امتیاز دارا می‌باشد، و در عین حال که با همه‌ی مخلوقات نزدیکترین ارتباط را دارد، با آنها همزمان و هم مکان نبوده و بهیچ وجه مشمول قوانین جاریه در مخلوقاتش نمی‌باشد. از یک جهت می‌توان نور و نفوذ و احاطه‌ی آن را در جسم شفاف مانند شیشه بعنوان یک مثال ناقص در نظر گرفت، که نور در همه‌ی اجزاء آن بدون کمترین اختلاط نفوذ می‌نماید و شیشه را روشن می‌سازد و مانند نفوذ حیات در همه‌ی اجزاء کالبد جاندار در حالیکه باردار حیات است، بدون اینکه عین همدیگر باشند. و مانند روح که احاطه‌ی کامل به همه‌ی اجزاء درونی و برونی انسان دارد، بدون اینکه عین آنها بوده باشد. در این مثالهای سه گانه در عین حال که نور نزدیکترین اشیاء به شیشه، و حیات نزدیکترین اشیاء به اجزاء کالبد جاندار، و روح نزدیکترین اشیاء به همه‌ی اجزاء درونی و برونی انسان می‌باشند، واقعیت و مختصات اصلی خود را از دست نمی‌دهند، یعنی پدیده‌ی حیات با پیوستگی به اجزاء کالبد جاندار، عظمت و ابعاد و مختصات خود را که بسیار ظریفتر و عالی‌تر از اجزاء کالبد جاندار است از دست نمی‌دهد و همچنین روح بجهت دمساز بودن با اجزاء مادی بدن، هرگز عظمت و مختصات عا

لی خود را که بهیچ وجه با اجزاء مادی بدن قابل مقایسه نمی‌باشد، از دست نمی‌دهد. لم یطلع العقول علی تحدید صفتها و لم یحجبها عن واجب معرفته. فهو الذی تشهد له اعلام الوجود علی اقرار قلب ذی الجحود، تعالی الله عما یقول المشبهون به والجاهدون

له علوا کبیرا (عقول بشری را از توصیف و تعریف صفتش آگاه ننموده و از معرفت لازم درباره‌ی وجود و آثار و نشانهای آشکارش محجوب نرموده است. او خداوندیست که نموده‌ها و آثار هستی بر اقرار قلبی منکرش شهادت می‌دهد. خداوند با عظمت‌تر است از تخیلات پوچ و بی‌اساس تشبیه‌کنندگان و والاتر است از اوهام باطل منکرانش، عظمتی بس والا). عقول بشری محدودتر از آنست که بتواند صفات خداوندی را برای شناخت خود محدود بسازد ما در مجلدات گذشته‌ی این ترجمه و تفسیر چندین بار ولو بطور اجمال در محدودیت عقول بشری مسائلی را مطرح کرده‌ایم. البته مقصود ما از عقول جمع همان عقل نظری است که همواره مواد خام کارش را از محسوسات و یا از آن مفاهیم ذهنی که متکی به محسوسات است، می‌گیرد. این عقل نیروی فعال ذهن بشری است که حکما و اهل عرفان با بیانات مختلف، دخالت آنرا در مسائل عالی و بنیادین عالم هستی بیجا، بلکه مضر تشخیص داده‌ان

د: از رهبری عقل بجائی نرسیدیم پیچیده‌تر از راه بود راهبر ما عقل بند رهروانست ای پسر آن رها کن ره عیانست ای پسر عقل سر تیز است ولکن پای سست زانکه دل ویران شده است و تن درست مسلم است که معقولاتی که از محسوسات گرفته می‌شود، با انواعی از کیفیتها و کمیتها و دیگر مقولاتی که مخصوص عالم ماده و مادیات است، مشخص می‌گردند، لذا این معقولیات نمی‌توانند برای دریافت مفاهیم و اثبات و نفی مسائل مافوق ماده و مادیات مفید بوده باشند، بلکه چنانکه گفتیم غالبا مضر بوده و عامل اختلال هم می‌باشند، زیرا: خرد گر سخن برگزیند همی همان را گزیند که بیند همی صفات خداوند سبحان چه آن صفاتی که عین ذات پاک ربوبی باشند و چه آن صفاتی که از فعل خداوندی منتزع می‌باشند مافوق تصورات و دریافتهای محدود کننده‌ی ما می‌باشند، زیرا صفات خداوندی مانند علم و اراده هم از نظر چگونگی ماهیت و هم از جهت وابستگی ذاتی یا فعلی به ذات اقدس، قابل تعریف و توصیف با مفاهیم مورد شناخت ما نمی‌باشند: مور ضعیف و ناتوان چون شکل یزدانی کشد بی‌شک به شکل مورچه با شاخ حیوانی کشد مغز شبان هم نقشه‌ی موسی بن عمرانی کشد در ذهن مانی گرفتند او صورت مانی کشد ادراک ه

ر جنبنده نقش خویش را داراستی با اینحال قضیه چنان نیست که ما هیچ گونه دریافتی از صفات خداوندی را نداشته باشیم، یعنی وقتی که می‌گوئیم: خدا قادر است درست مانند آن بوده باشد که بگوئیم: خدا یک صفت مجهول دارد، خدا عالم است مساوی باشد با این قضیه که خدا دارای یک صفت مجهول است زیرا خداوند این عظمت را در انسان بودیعت نهاده است که بهمان اندازه که در بدست آوردن معرفتهای صاف و ناب پیشرفت کند و در بدست آوردن آداب و اخلاق الهی موفقیت بدست بیاورد، جلوه‌هایی از صفات خداوندی را بدون اینکه آنها را محدود بسازد و ترسیم نماید، دریافت کند. بی‌خود از شعشعه‌ی پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلای صفاتم دادند آن منابع معتبر اسلامی که می‌گوید: خدا در دل‌های انسانهای پاک تجلی می‌کند، مسلم است که حداقل شامل تجلی صفات ذات اقدس می‌باشد. در پاسخی که امیرالمومنین علیه‌السلام به سؤال ذعلب یمانی (آیا خدایت را دیده‌ای؟) داد، این جمله را می‌بینیم که: لم اعبد ربالم اره (پروردگاری را که ندیده باشم نمی‌پرستم). البته باید این مطلب را هم در نظر داشته باشیم که جلوه‌ی صفات الهی یا تجلی خدا در دل آدمی، غیر از تصور است که نوعی ترسیم و شکل‌سازی و صورتگری

است، بعنوان مثال ساده: عدالت را در نظر بگیریم - یک انسان عادل که حقیقتا عظمت عدالت را شناخته و طعم واقعی آن را چشیده است، درباره‌ی عدالت یک دریافت بسیار عالی دارد که فقط کلمه‌ی تجلی عدالت در دل آن شخص به خوبی می‌تواند از عهده‌ی توضیح آن برآید. هر اندازه که عشق به عدالت و عمل به آن، افزایش پیدا کند، عدالت با معنائی والاتر در دل عاشق تجلی می‌کند. خداوند مردم را از بدست آوردن معرفت لازم درباره‌ی خویش محجوب نساخته است از یک طرف وجدان و عقل سلیم آدمیان می‌گوید: علم به وجود خداوند سبحان یک علم بدیهی است و وجود او آشکارترین حقیقتی است که برای انسانها مطرح است. از طرف دیگر قرآن مجید نیز اصرار به بداهت وجود آن ذات اقدس می‌نماید. مانند: افی الله شک فاطر السماوات و الارض (آیا در وجود خداوند آفریننده‌ی آسمانها و زمین شکی وجود دارد؟!) هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم (او است

اول و آخر و او است ظاهر و باطن و او بهمه چیز دانا است) همچنین روایات فراوانی که بجهت صحیح بودن آنها مورد استشهاد و استدلال حکما و متکلمین قرار گرفته است، دلالت صریح به بدهت وجود خدا دارند که نمی‌توان آنها را تاویل و تفسیر به خ لاف ظاهر نمود. یکی از آن روایات همین جمله‌ی مورد تفسیر است که امیرالمومنین می‌فرماید: مردم را از بدست آوردن معرفت لازم درباره‌ی وجود و آثار و نشانه‌های محبوب نفرموده است. در یکی از جملات دعای عرفه، امام حسین (ع) چنین می‌گوید: الغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هوالمظهر لک، متی متی غبت حتی تحتاج الی دلیل: (آیا برای ماسوای تو آن روشنائی و ظهور وجود دارد که تو آن را نداشته باشی و آن شیء ترا ظاهر نماید، خداوند، تو کی غائب بوده‌ای که به دلیل نیازمند باشی) با اینحال اکثریت قریب به اتفاق مردم در همه‌ی دورانها و در همه‌ی جوامع از دریافت این موجود بدیهی محرومند و حتی آن اقلیت که می‌توانند شناخت بدیهی درباره‌ی وجود خدا داشته باشند: گهی بر طارم اعلی نشینند گهی هم پشت پای خود نبینند آیا می‌توان علت واقعی این قضیه را فهمید؟ آیا می‌توان راهی برای وصول به ظهور وجود خداوندی پیدا کرد؟ منابع عقلی و اسلامی می‌گویند: آری، ولی اغلب میان ما انسانها و آن موجود برین و آشکار حجابی است که مانع ارتباط با او می‌گردد. قطعی است که این حجاب را خدا میان خود و انسانها نینداخته است. این حجاب یقینا ساخته و پرداخته‌ی خود ما انسانها است،

زیرا آن خداوندیکه فلسفه و هدف حیات ما را عبادت به معنای عام آن قرار داده است و عبادت بدون شناخت صحیح، پوچ و بی‌معنا است، چگونه می‌تواند حجابی میان ما و خود بزند و ما را از شناخت خویش محروم نماید؟! اکنون باید بدانیم که چیست آن حجابی که میان ما و آن مقام شامخ ربوبی زده می‌شود و ما را از ارتباط دائمی با او محروم می‌سازد. حجابهایی که ما انسانها را از ارتباط و شناخت بدیهی خداوند محروم می‌نماید می‌توان حجابهای متعددی را در نظر گرفت که مانع ارتباط با خدا و شناخت بدیهی او می‌باشند. (البته مقصود حجابهای مانع از ارتباط و شناخت بدیهی است، نه اعتقاد و علم به وجود اقدس خداوندی که از روی دلایل عقلی برای همگان امکان‌پذیر است.) این حجابها بر دو نوع عمده تقسیم می‌شوند: نوع یکم - حجابهای ناشی از انحرافات عملی است، مانند غوطه‌ور شدن در معصیتها و ارتکاب جرمها و تسلیم شدن به هوی و هوسهای نفسانی و خودپرستیها در اشکال گوناگونش. حجابهای ناشی از انحرافات عملی نه تنها آدمی را از شناخت بدیهی خدا و ارتباط با او محروم می‌سازند، بلکه حتی متقن‌ترین و علمی‌ترین دلایل وجود خداوندی را هم مات و پریده رنگ می‌نمایند و آن دلایل را بصورت الفاظ و م

فاهیمی بی‌محتوی درمی‌آورند که کمترین اثری در عقل و قلب شخص منحرف بوجود نمی‌آورند. ما افراد فراوانی از متفکران بسیار یا اقتدار مغزی در حکمت الهی و غوطه‌ور شده در مسائل آن حکمت عالی و دقیقا آشنا با دلایل کاملاً متقن در اثبات وجود خداوندی، سراغ داریم که از ارتباط با خدا و دریافت او بی‌بهره هستند. هیچ احساس تعهد عالی انسانی - الهی در آنان دیده نمی‌شود، دیدگان اینان چنانکه با حجابهای بظاهر علمی پوشیده می‌شود، همچنان با حجابهای ناشی از انحرافات عملی نیز نابینا می‌گردد. نوع دوم - حجابهای ناشی از برداشتهای علمی و معمولی از جهان طبیعت است که در دیدگاهشان قرار گرفته است. توضیح این حجابهای چنین است: جای تردید نیست که یک جهان بسیار پهناور و دارای ابعادی متنوع بنام جهان طبیعت در برابر دیدگان ما قرار گرفته است و ما با انواعی از هدف‌گیرها و با دو نوع ارتباط جبری و اختیاری با این جهان تماس و پیوستگی برقرار می‌کنیم. هر مقوله و صورت و شکلی را که از این جهان بوسیله‌ی حواس و علوم مختلف برای شناخت جهان درک می‌کنیم، بجای آنکه آنها را روشن‌کننده‌ی ابعادی از جهان طبیعت محسوس از موضع‌گیرهای خاص خود تلقی نمائیم، آگاهانه یا ناآگاهانه

آن مقوله‌ها و صور و اشکال و روابط را فراگیر همه‌ی هستی تلقی می‌کنیم! مثلاً - وقتی که حاکمیت کمیت را در بعدی از جهان درک می‌کنیم و آنرا بعنوان یک واقعیت مطلق جزء معلومات خود قرار می‌دهیم، این کمیت چنان تاثیری در ذهن ما ایجاد می‌کند و چنان سطوح ذهن ما را فرا می‌گیرد که هر واقعیتی که بر ما مطرح می‌شود، مقوله‌ی کمیت خود را بعنوان یک خاصیت عمومی همه‌ی واقعیات، مانند جز لاینفک همان واقعیت به ذهن ما تحمیل می‌کند. همچنین است سایر کیفیتها و روابط حاکم بر قلمرو

طبیعت. بهمین جهت است که هر چه رشد مغزی یک انسان کمتر بوده باشد، مقوله‌ها و صور و اشکال طبیعت محسوس بیشتر از دیگران در فعالیتها و دریافتهای ذهنی و عقلانی او نفوذ و گسترش پیدا می‌کنند. کودکان را در نظر بگیرید که نخست با معدودها سر و کار دارند نه با اعداد. یعنی کودک در اوایل کودکی اگر ۲ بشنود، دو توپ یا دو سیب یا دو انسان بنظرش می‌آید نه عدد تجرید شده. مغزهای رشد نیافته، از زیبایی، فقط زیبایی‌های مشخص را که دیده‌اند، در ذهن خود منعکس می‌کنند و از عدالت فقط یک یا چند رفتار فیزیکی مشخص را به تصور در می‌آورند که آنها را با چشم خود دیده‌اند. بنابراین، حجابهای ناشی از برد

اشتهای علمی معمولی مستند به ضعف و عدم رشد فکری و روحی انسانهایی است که قدرت باز کردن حلقه‌های زنجیر مقولات و صور و اشکال و نمودهای طبیعت را از عقل و روان خود ندارند. بنظر می‌رسد که یکی از ضخیم‌ترین حجابها میان انسان و شناخت بدیهی خدا، عبارتست از پرده‌ی بسیار ضخیمی که از قانون علیت بافته شده و جلو چشمان انسان می‌افتد و مانع احساس ظهور خدا و بدهت وجود او برای انسان می‌باشد. خطا در فهم قانون علیت این قانون را به شکل حجاب ضخیم در می‌آورد ما درباره‌ی قانون علیت، یک عده معلومات روشن و قطعی داریم، مانند اینکه معلول بدون علت امکان‌ناپذیر است. و هیچ موجودی بدون داشتن حقیقتی یا حقایقی نمی‌تواند آنرا به موجود دیگری بعنوان علت منتقل بسازد، زیرا- ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش خشک ابری که شود زاب تهی ناید از وی صفت آبدهی فاقد الشیء لایعطیه (چیزی که حقیقتی را ندارد، نمی‌تواند آنرا بدیگری بدهد). همچنین می‌دانیم که هر چیزی نمی‌تواند هر چیزی را صادر کند و حتما بایستی میان آن دو اختصاصی وجود داشته باشد که در فلسفه‌ی کلاسیک آنرا سنخیت می‌نامند. یعنی لازم است که میان علت و معلول سنخیتی وجود داشته باشد

شد. اگر ما بخواهیم به این جهان طبیعت و اجزاء آن، با نظر به ارتباط این از آنست (رابطه‌ی علی) بنگریم، بدون تردید وقتی که دو موجود را بعنوان علت و معلول مورد توجه قرار دادیم، حتما آن معلومات روشن و قطعی که در بالا- گفتیم، برای ما مطرح خواهد بود. اما اینکه آیا توجه و نگرش ما به جهان و اجزای آن حتما باید از این دیدگاه یعنی علیت بوده باشد؟ و ما هیچ راهی جز این دیدگاه نداریم؟ قطعاً پاسخ منفی است. بگذارید نخست حجاب شدن این نگرش را درباره‌ی جهان، توضیح بدهیم و سپس به پاسخ آن سؤال پردازیم. تا هر موقعی که به جهان و اجزاء آن در پیرامون خود می‌نگریم، موادی گسترده می‌بینیم که اجزاء آن با انواعی از ارتباطات به یکدیگر مربوطند، و می‌بینیم که بعضی از آن اجزاء بعضی دیگر را بوجود می‌آورند، اجزاء بوجود آورنده را علت و بوجود آورده شده را معلول می‌نامیم. این درک ابتدائی علیت در میان اجزاء ماده‌ی گسترده فوراً همه‌ی احساسهای ما را درباره‌ی آن اجزاء اشباع می‌کند، زیرا ما بوسیله حواس یا ابزار کمکی حواس کیفیتها و روابط و نمودها را می‌فهمیم و حس علت جوئی را هم با دیدن جریان اجزاء بطور یکی پس از دیگری اشباع می‌کنیم، بدین ترتیب انتظار ما

از حواس و ابزار کمکی و ذهن و عقل درباره‌ی شناخت جهان به پایان می‌رسد، زیرا چنین تصور می‌کنیم که آنچه را که درباره‌ی جهان شناختنی بود، شناخته و بدست آورده‌ایم!! و بدان جهت که خدا را بعنوان علت موجودات وارد ذهن کرده‌ایم، همینکه علل اشیاء را از متن خود طبیعت و اجزاء آن بدست آوردیم، چنین می‌پنداریم که جائی برای خدا بعنوان علت در طبیعت و اجزاء آن نداریم، پس بهتر این است که او را از متن طبیعت و دیدگاه خود بر کنار نموده و بعنوان علت العلل در سر سلسله‌ی طبیعت و اجزاء آن قرار بدهیم و بگوئیم: اداره کننده‌ی مستقیم طبیعت خود طبیعت است و خدا بعنوان علت العلل بوجود آورنده‌ی اولین علت طبیعی یا اداره کننده‌ی مجموع طبیعت است. بدین ترتیب قانون علیت یک حجاب ضخیم می‌باشد که ما را از شناخت بدیهی خدا محروم می‌سازد. و اینست معنای: العلم هو الحجاب الاکبر (علم است که بزرگترین حجاب دیدگان ما است). البته نه علم به معنای حقیقی آن که روشنائی محض واقعیات است، بدون ایجاد مزاحمت با دریافتهای عالی‌تر. علیت از دیدگاه قرآن بیاید در این آیات زیر دقت بیشتری کنیم: ۱- افرایتم ما تمنون. انتم تخلقونه ام نحن الخالقون. (آیا آن منی را که انزال می‌کن

ید، دیده‌اید؟ آیا شما آن منی را می‌آفرینید یا مائیم که آن را می‌آفرینیم؟) ۲- افرایتم ما تحرثون. انتم تزرعوناهم نحن الزارعون.؟.

(آیا آنچه را که می‌کارید، دیده‌اید؟ آیا شما آنها را می‌کارید، یا مائیم که زراعت می‌کنیم؟) ۳- افرایتم النار التي تورون، انتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون؟ (آیا آتشی را که روشن می‌کنید می‌بینید؟ آیا شما هستید که آورده‌اید، یا مائیم که آنرا بوجود آورده‌ایم؟) و آیا دیگری در قرآن صراحتاً همه‌ی رویدادها و حرکت‌های را که موجب قرار گرفتن اشیاء یکی پس از دیگری بعنوان علت و معلول (در برداشتهای ما) می‌گردد، بطور مستقیم به خدا نسبت می‌دهد، مانند: ۴- و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا- بقدر معلوم (و هیچ چیزی نیست مگر اینکه منابع آن در نزد ما است و ما نمی‌فرستیم آنرا مگر باندازه‌ی معلوم). ۵- هو یحیی و یمیت و الیه ترجعون. (او است که زنده می‌کند و می‌میراند). ۶- و ينزل من السماء ما فیحیی به الارض بعد موتها. (و آب را از آسمان می‌فرستد و زمین را پس از مرگش (خشکی و پژمردگی زمستانیش) احیاء می‌کند). ۷- فانظر الی آثار رحمة الله کیف یحیی الارض بعد موتها. (بنگر در آثار رحمت خداوندی که چگونه زم

ین را پس از مرگش احیاء می‌کند). ۸- و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین. ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین. ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشانا خلقا آخر فتبارک الله احسن الخالقین. (ما انسان را از حقیقتی گرفته شده از گل آفریدیم، سپس او را نطفه‌ای در قرارگاه نگهدارنده قرار دادیم سپس علقه را مبدل به مضغه و از مضغه استخوانها آفریدیم سپس گوشت به استخوانها پوشانیدیم سپس در انسان خلقت دیگری ایجاد کردیم پس پاکیزه و برکت دهنده است خداوندی که بهترین آفرینندگان است). اینگونه آیات که همه‌ی رویدادها و حرکات و بروز و نمود موجودات را در مجرای کون و فساد بطور مستقیم بخدا نسبت می‌دهد، خیلی فراوان است. از طرف دیگر آیاتی وجود دارد که جنبه‌ی علت و معلولی اشیاء را گوشزد می‌کند مانند: فلینظر الانسان مم خلق. خلق من ماء دافق (بنگرد انسان به آنچه که از آن خلق شده است. او از آبی جهنده آفریده شده است). از مجموع ملاحظات مربوط به مسئله خلقت و فاعلیت خداوندی در قرآن مجید این حقیقت بعنوان یک اصل کلی نتیجه می‌شود که فاعل مطلق همه‌ی حرکات و رویدادها که موجب به وجود آمدن و نمودار گشتن موجودات در عا

لم طبیعت می‌گردد، خدای یگانه است، اثر این ایجاد در پهنه‌ی طبیعت که موجودات و نمودها و روابط آنها است، با نظم و قانونی در جریان قرار می‌گیرند که چشمگیرترین آنها ارتباطات مادی میان اشیاء است و ما بوسیله‌ی حواس با آنها ارتباط برقرار می‌کنیم و علوم خود را درباره‌ی آنها بوجود می‌آوریم. به عبارت روشنتر آنچه که در پهنه‌ی طبیعت است آثار مستقیم فاعلیت خداوندیست که از دیدگاه‌های سطحی و ابتدائی ما نمایش موجودات مستقل و وابسته به علل طبیعی خود، دارند. اینست ضخیم‌ترین حجابی که تار و پود آنرا از عالم ماده و طبیعت می‌گیریم و در کارگاه مغز آنها را می‌بافیم و سپس در جلو دیدگانمان می‌آویزیم و از ارتباط بدیهی با خداوند محروم می‌گردیم. اگر ما این قدرت مغزی را پیدا کنیم که بفهمیم نگرش به پهنه‌ی گسترده‌ی ماده و شناخت نظم و قانون جاری در آن، غیر از نگرش به فاعل و بوجود آورنده‌ی لحظات حرکتها در آن ماده است، تا حدودی خواهیم توانست که برای شناخت بدیهی خدا، راه صحیح‌تری را پیدا کنیم. امام حسین (ع) در دعای عرقه می‌گوید: الهی امرتنی بالرجوع الی الاثار فارجعنی الیک بکسوه الانوار (پروردگارا بمن دستور داده‌ای که رجوع کنم به آثار تو، حال مرا

بوسیله‌ی انوار ربانیت به پیشگاه خود ارجاع بفرما). الهی ترددی فی الاثار یوجب بعد المزار فاجمعنی بخدمه توصلنی الیک (پروردگارا، گشت و سیاحت در آثار دیدار جمال و جلالت را از من دور می‌کند، همه‌ی نیروهای درک مرا بوسیله‌ی خدمتی که شایسته‌ی مقام تست بسوی خود بسیج فرما). برای توضیح بیشتر در این مسئله که معمای اصلی قضیه ناشی از اینست که ما آگاهانه یا ناآگاه از علل و عوامل مادی و صوری اشیاء، علت فاعلی را بیرون می‌آوریم و استقلال و بی‌نیازی آنها را از فاعل و خالق مستقیم نتیجه می‌گیریم و خدا را می‌بریم در آغاز سلسله‌ی هستی قرار می‌دهیم و یک اصطلاح جالب هم برای او اختراع نموده و می‌گوئیم: خدا یعنی علت اولی، خدا یعنی عله العلل!! آری، معمای مسئله‌ی ما همین است و بس. ما باید بدانیم چنانکه خداوند علت اولی و عله العلل است، خدا فیاض مطلق و فاعل و خالق بالفعل همه‌ی حرکات و ذرات هستی است. بیائید برای روشن شدن این مسئله

نگاهی به درون خود بیندازیم که از همه چیز بما نزدیکتر است و علم ما به آن، علمی مستقیم و بدیهی است. در آن هنگام که ما فکر می‌کنیم، یک عده قضایا را با روابط مناسب با نتیجه‌ای که در نظر داریم، در ذهن خود بجریان می‌اندازیم، مسلم است که همه‌ی واحدهای قضایا و هر یک از اجزاء آنها پیوستگی کامل به من مان دارد که مدیریت جریان آنها را بعهدہ دارد، بطوریکه با کمترین قطع رابطه‌ی مدیریت از اجزاء و واحدهای قضایا تفکر ما مختل خواهد گشت. در این جریان که برای همگان قابل فهم و مشاهده است، واحدها و اجزاء قضایا هیچ استقلال و بی‌نیازی از خود نشان نمی‌دهند، زیرا استقلال و بی‌نیازی از من را ندارند که آنها را نشان بدهند. همچنین وقتی که اراده برای رسیدن به یک مقصود در درون ما به وجود می‌آید، جریان خاصی را در درون خود مشاهده می‌کنیم که آنها خواستن می‌نامیم، جریان این اراده هم مانند تفکر پیوستگی مستقیم به مدیریت من دارد که با بروز کمترین دگرگونی در مختصات بوجود آورنده‌ی مدیریت درباره‌ی آن اراده، قطعا اراده نیز دگرگون خواهد گشت. این دو مثال به خوبی می‌توانند مسئله‌ی ارتباط موجودات را با فیاضیت و خالقیت مستقیم خداوندی توضیح بدهند. فقط چنانکه گفتیم: نخست باید ما این قدرت را داشته باشیم که بتوانیم با یک تحلیل ساده محل و موضوع جریان خلقت را که ماده در زنجیر علل و معلولات است، از کاری که در آن انجام می‌گیرد، تفکیک نمائیم و فاعل کار را که غیر از حلقه‌های زنجیری ماده بنام علل و معلولات مستقیم منظور می‌شوند، با کمال بدهت و وضوح ببینیم. یکی از بزرگترین مغزهای متفکر که به این نکته متوجه شده و با بیانات گوناگون توجه به آنها توصیه نموده است، جلال الدین محمد مولوی است. او می‌گوید: مادامیکه در زندان حواس طبیعی و عقل نظری که وسیله‌ی کاری جز محسوسات طبیعی ندارد، گرفتار هستی، همه‌ی دریافتهای تو در اسباب و علل ظاهری طبیعی خلاصه خواهد گشت، در صورتیکه چشم نافذ از این اسباب و علل نفوذ می‌کند و با آگاهی والاتری سبب مستقیم همه‌ی حقایق و نمودها و روابط و حرکات را می‌بیند: بی‌سبب بیند چو دیده شد گذار تو که در حبسی سبب را گوش دار با سببها از مسبب غافل سوی این روپوشها زان مایلی هین ز سایه شخص را میکن طلب در مسبب رو گذر کن از سبب ملاحظه می‌شود که در بیت دوم کلمه‌ی روپوش را درباره‌ی اسباب و علل طبیعی بکار برده است که همان حجاب است. در حقیقت خالق آثار، اوست لیک جزء علت نبیند اهل پوست در بیت سوم صریحا فیاضیت و خالقیت مستقیم خداوندی را گوشزد می‌نماید. ای ز غفلت از مسبب بی‌خبر بنده‌ی اسباب گشتستی تو خر درباره‌ی شناخت علت هنوز تحت تاثیر درک و فهم دوران کودکی خود ه ستیم چه اسفانگیز است حال مردمی که به اندوخته‌های دوران کودکی و ابتدائی خود که بر محور علت و معلول طبیعی دور می‌زنند، چنان عشق و علاقه بورزند که پس از ورود به مراحل رشد روحی و مغزی و باز شدن استعدادهای عالی که ابعاد عالی‌تری از جهان را اثبات می‌کنند، باز به همان اندوخته‌ها دو دستی بچسبند!! تو ز طفلی چون سببها دیده‌ای در سبب از جهل بر چفسیده‌ای حاصل آنکه در سبب پیچیده‌ای لیک معذوری همین را دیده‌ای اگر آن انس ذهنی که از دوران ابتدائی ذهن درباره‌ی این از آن است گریبان ترا گرفته و نمی‌گذارد واقعیت هستی در جریان را که مستقما به فاعلیت خداوندی پیوسته است، بینی، این بدان معنی نیست که ما منکر قانون علت و سببیت در جریان موجودات باشیم، نه هرگز، زیرا ما می‌دانیم که: سنگ بر آهن زنی آتش جهد جستن آتش معمولی است که از زدن سنگ بر آهن که علت است، بوجود می‌آید و ما منکر آن نیستیم، یعنی چنین جریانی همه‌ی پهنه‌ی طبیعت را فرا گرفته است، ولی چرا چنین است که سنگ بر آهن زنی آتش جهد؟ توصیفات ما درباره‌ی توضیح این جریان بجائی نخواهد رسید، مگر اینکه بپذیریم که: هم به امر حق قدم بیرون نهد یعنی قناعت به دیدن این جریان که سنگ بر آهن زنی آتش جهد قناعت به دیدن یک پدیده است که اگر بخواهیم آنها خوب تحلیل کنیم به چند معما می‌رسیم که پاسخ از آنها را فقط با حواله به فلسفه‌های ابهام‌انگیز و یا متافیزیک می‌توان شنید. از آن جمله: حقیقت حرکتی که سنگ را بر آهن زده است چیست؟ رابطه میان آن دو کدام است؟ رابطه میان ضربه‌ی سنگ و آهن و جستن شراره از آن ضربه چه رابطه‌ایست؟ اینها سئوالاتی است که فقط با توصیف محسوسات زیر و رو می‌شوند، نه با بیان علل واقعی محیط بهمه‌ی جوانب سئوالات. اگر شما

جریان ضربیه سنگ و آهن را با رابطه‌ی علت برای خود تفسیر می‌کنید، آیا درباره‌ی خود همین رابطه نباید بیندیشید که این ضرورت از کجا آمده است؟ پاسخی برای این مسئله جز این ندارید که بگوئید: سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک تو بالاتر نگر این مرد نیک کاین سبب را آن سبب آورد پیش بی سبب هرگز سبب کی شد ز خویش این سبب را آن سبب عامل کند باز گاهی بی پر و عاطل کند در این مواقع که سببها از تاثیر می‌افتند، اگر قدرت مغالطه و سفسطه داشته باشی، دست به کار مغالطه و سفسطه می‌شوی و اگر از مغالطه بازی هم ناتوان گشتی: چون سببها رفت بر سر می‌زنی ربا و رباها می‌کنی!! رب ه

می‌گویند برو سوی سبب چون ز صنم یاد کردی ای عجب! حکم عقل نظری درباره‌ی علت تنگ نظرانه است خلاصه کردن همه‌ی مبادی و علل در این سببها و علت‌های رو بنائی کار عقول نظری ما است که قدرت نفوذ به اعماق جریان هستی ندارد: این سبب را محرم آمد عقل ما وان سببها راست محرم انبیا آن سببها کانبیا را رهبر است آن سببها زین سببها برتر است یک تشبیه ساده‌ای در این مورد می‌تواند به حل مسئله ما کمکی کند: این سبب چه بود؟ بتازی گور سن اندرین چه این رسن آمد به فن گردش چرخ این رسن را علت است چرخ گردان را ندیدن زلست این رسنهای سببها در جهان هان و هان زین چرخ سرگردان مدان تشبیه بسیار لطیف و رسائی است مخصوصا از این جهت که اراده‌ی آن شخص که در بیرون چاه و لبه‌ی آن نشسته و چرخ را می‌گرداند و با چرخش چرخ حرکت به طناب و سطل منتقل می‌گردد، در همه‌ی لحظات حرکت‌های مربوط به چرخ و طناب و سطل اراده و فعالیت شخص گرداننده‌ی چرخ وجود دارد یعنی همه‌ی آن حرکتها تجسمی از فعالیت خداوندی است که حجاب طناب و سطل و وابستگی نمود جریانها به یکدیگر نمی‌گذارند آن تجسم را مشاهده نمود. آن مطلب را که در مبحث گذشته درباره‌ی بطلان اطلاق علت ال

علل و علت اولی درباره‌ی خدا متذکر شدیم، مولوی نیز متوجه شده و می‌گوید: این اصطلاح علت اولی و علت العلل را درباره‌ی خدا از کجا آورده‌اید؟! چار طبع و علت اولی نیم در تصرف دائما من باقیم تا اینجا این حقیقت را دریافتیم که دو نوع حجاب (عملی و علمی) در برابر دیدگان ما کشیده می‌شود و ما را از ارتباط مستقیم با خدا محروم می‌سازد، حجاب دوم که حجاب بظاهر علمی است، همان فرو رفتن در علل جاریه در متن ظاهری طبیعت است که بار دیگر مولوی آنرا گوشزد می‌کند و تعبیر لطیفی در این باره می‌آورد: کز چنان روئی چنین قهر ای عجب هر کسی مشغول گشته در سبب مرکب همت سوی اسباب راند از مسبب لاجرم محجوب ماند با دیدن مسبب الاسباب نه بمعنای علت العلل اصطلاحی اسباب و علل طبیعی بطور صحیح ارزیابی می‌شوند و مطلق گرایی آدمی را اسیر و گرفتار خود نمی‌نماید. یعنی اسباب و علل منفی نمی‌شوند، بلکه در عین حال که با انسان رابطه‌ی منطقی واقعی برقرار می‌کنند، چنان صیقلی و شفاف می‌شوند که مشاهده‌ی آنها همراه توجه به خدا می‌باشد چنانکه با دیدن

نوشته‌های قضائی یک قاضی دادگر، عظمت شخصیت آن قاضی از سطور و کلمات آن نوشته‌ها نمودار می‌گردد و چنانکه تماشا ی هر یک از اجزای یک تابلوی ابتکاری، با یک انتقال ظریف ذهنی به آن هنرمندی که آن اثر را بوجود آورده است همراه می‌باشد، در صورتیکه جنبه‌ی فیزیکی و نمود عینی تابلو برای خود قوانین و اصولی دارد که مراعات آنها به بررسیها و تحقیقات جداگانه‌ای احتیاج دارد. اینکه می‌بینید غائله‌ی بسیار دیرینه‌ی علت هنوز برطرف نشده و در میان مسائل و مباحث ابهام‌انگیز غوطه‌ور است، برای همین است که بجای آنکه قانون علت را بعنوان یک جریان مستمر در صدور اشیاء از یکدیگر در پهنه‌ی رو بنائی تلقی کنیم و برای تفسیر نهائی آن، ارتباط میان آن جریان و فیض مستمر الهی را در نظر بگیریم، رنگ مطلق به علت می‌زنیم و وقتی که می‌خواهیم به بررسی ابعاد دیگر مسئله پردازیم، گیج و متحیر می‌شویم و می‌گوئیم: از سبب سازیش من سودائیم وز سبب سوزیش سوفسطائیم با تولد دوم گام بر مافوق علت معمولی می‌گذاریم با همه‌ی این مسائل تا آدمی به تولد دوم نائل نشود، یعنی آگاهیها و رشد او به حیات معقول توفیق نیابد، نه تنها قدرت برطرف کردن حجاب بظاهر علمی قوانین حاکمه بر طبیعت را نخواهد داشت، بلکه آن قوانین بمنزله‌ی عینکی دائمی که بر چشمانش زده است، نخواهد گذاشت چیزی مافوق

ق آنچه را که با عینک مزبور می‌بیند، مشاهده کند: چون دوم بار آدمیزاده بزاد پای خود بر فرق علتها نهاد برای دیدار آن سبب اعلی و آن فیاض مطلق: دیده‌ای باید سبب سوراخ کن تا سبب را برکنند از بیخ و بن صاحبان این دیدار: سرهمی توحید از کحال حال یافته رسته ز علت و اعتلال اگر بخواهید قانون علیت را چنان تعمیم بدهید که حتی بوسیله‌ی این قانون، به خدا هم تکلیف معین کنید!! حتما این مشکلات بر سر شما فرو خواهد ریخت که خداوند چگونه بی‌سابقه و علل مادی و صوری جهان هستی را بوجود آورده است؟! مسئله‌ی ابداع و انشاء مستمر چگونه حل می‌شود؟! فیض وجود بدون استعداد بر اشیاء چه معنی دارد؟! معجزات را چگونه باید تفسیر کرد؟! بلکه بی‌اسباب بیرون زین حکم آب رویانید تکوین از عدم صد هزاران معجزات انبیاء کان ننگجد در ضمیر و عقل ما نیست از اسباب تصریف خداست نیستها را قابلیت از کجاست قابلی گر شرط فعل حق بدی هیچ معدومی به هستی نامدی جریان قانون علیت برای تکاپو است حرکت و تکاپوی بشری که عامل به فعلیت رسیدن استعدادها و نهادهای با ارزش او است همراه با مقداری از پدیده‌ها و جرایانات حیات به خوبی نشان می‌دهد که مسئله‌ی ت

کاپو و تلاش در زندگی بشری یک اصل دارای اهمیت حیاتی است. از آن جمله: حصول تدریجی معلومات و تجارب است که هیچ کس از مادر، عالم متولد نمی‌شود و باید در این دنیا علم را با کوشش و تکاپو بدست بیاورد. هر گونه امتیاز قابل توجه که بتوان آنرا به خود انسان مستند ساخت، نه به عوامل جبری (که ممکن است امتیازاتی را برای انسان بچسباند)، یعنی همه‌ی امتیازات اختیاری احتیاج به کار و کوشش دارد. وقتی که از روی آگاهی همه جانبه به متن جریان خلقت می‌نگریم، می‌بینیم که خود این جریان بزرگ هم که بشر باید وضع زندگی خود را با آن تطبیق بدهد، بطوری صورت می‌گیرد که به هدفها و وسائل تقسیم می‌گردد و آن هدفها با فاصله‌هایی کم و زیاد انسان را وادار به تلاش و تکاپو می‌کنند بعنوان مثال: برای رسیدن به یک محصول زراعی مجبور است روزها بلکه ماهها تلاش کند تا آن محصول را بدست بیاورد. در امتداد این روزها و ماهها علل و معلولاتی قرار گرفته است که برای تحقق بخشیدن به آنها مجبور می‌شود تلاش کند، مثلا برای نمو آن زراعت که تدریجا صورت خواهد گرفت، باید آبیاری کند و دفع آفات نماید، تا به آن محصول که هدف گیری شده است، برسد: لیک اغلب بر سبب راند نفاذ تا بداند طا

لسی جستن مراد چون سبب نبود چه ره جوید مرید پس سبب در راه می‌آید پدید تعبیر بسیار عالی است که مولوی برای بیان حکمت عالی‌ی علت و معلول در جریان طبیعت، می‌آورد، خلاصه‌ی این تعبیر اینست که تسلسل علل و معلولات در جریان طبیعت و فاصله‌های کم و بیش میان موقعیتهای انسانی و هدفهایی که باید به آنها برسد، برای جستجو و کوشش و تلاش می‌باشد: این تقاضاهای کار از بهر آن شد موکل تا شود سرت عیان در اول مبحث دو نوع پرده و حجاب را متذکر شدیم که مانع دریافت بدیهی خداوندی می‌گردند: نوع یکم- حجاب عملی که عبارتست از خودخواهیها و شهوت پرستیها و تعدی از اصول و قوانین سازنده‌ی انسانی. نوع دوم- حجاب علمی که عبارتست از برداشتهای علمی معمولی از جهانی که در دیدگاه بشری قرار گرفته است و چنانکه گفتیم: اساسی‌ترین حجابها برداشت مطلق گرایانه از قانون علیت است که ذهن معمولی آنرا با مفاهیم مطلق اشباع می‌کند و حس مطلق گرایی خود را در شناخت اصول و مبادی کلی هستی خفه و خنثی می‌نماید. با اینحال، یعنی با اینکه دو پرده‌ی عملی و علمی جلو دیدگان انسانی را گرفته و نمی‌گذارند که واقعیتها برای انسان قابل دیدن باشند، تسلط تاریکی مطلق بر اعماق قلب آ

دمی بسیار بندرت اتفاق می‌افتد. و بقول بعضی از انسان شناسان تباهی مطلق قلب آدم و ابتلای آن به نابینائی مطلق یک پدیده‌ی ساده‌ای نیست، بلکه برای سقوط قلب در نابینائی مطلق مبارزه با همه‌ی هستی و سقوط از مرتفع‌ترین قله‌ی هستی به پست‌ترین نقطه‌ی آن لازم است. لذا قاطعانه باید گفت: انکار خدا و نادیده گرفتن این موجود آشکار اغلب ناشی از اشتباه در تطبیقها و اصطلاح پرستیها و لجاجتهای سطحی و خودخواهیهای بی‌اساس است که قدرت نفوذ به اعماق دل‌های آدمیان ندارند. و جحدوا بها واستیقنتها انفسهم (آنان آیات ما را منکر شدند در حالیکه من‌های آنان آن آیات ما را بیقین دریافته بودند). فرقه‌های مشبهه چه می‌گویند؟ بکار بردن کلمه‌ی فرقه‌ها که به معنای طوائف و گروه‌ها است که امروز کلمه‌ی مکتب را بجای آنها بکار می‌برند، ناشی

از عدم دقت محققان در آرا و عقاید است (که محققان در ملل و نحل نامیده می‌شوند) حقیقت اینست که در اسلام مانند دیگر مکتبها اشخاصی پیدا شده‌اند که نظریات بسیار بی‌اساس و پوچی را با شرایط ذهنی شخصی خود بیان کرده‌اند که شاید ده نفر موافق نظریه‌ی آنان نبوده است، محققان در ملل و نحل هر یک از آن نظریات شخصی را به عنوان یک فرقه یا یک گروه و به اصطلاح امروزی یک مکتب یاد کرده‌اند! و مکتب شناسان و مذهب شناسان هم به پیروی آنان، چنین نتیجه گرفته‌اند که مثلاً مسیحیت به صدها مکتب تقسیم شده است. اسلام به صدها مکتب تجزیه شده است!! یکی از موارد همین مکتب سازی عقیده‌ی اشخاصی است که به مشبهه معروفند. و معنای کلی مشبهه اینست که این اشخاص خدا را به انسان یا دیگر موجودات تشبیه می‌کنند که البته اغلب خدا را به انسان تشبیه می‌نمایند!! ابن ابی‌الحدید آرا عجیب و غریبی را از عده‌ای از اشخاص در تشبیه خداوندی نقل کرده است که بسیار بی‌معنی و احمقانه می‌باشند. او می‌گوید: گروهی از کوثه‌نظران متکلمین بر خلاف فلاسفه و محققان متکلمین تجسم را از خدا نفی نکرده‌اند. از آن جمله هشام بن حکم می‌گوید: خداوند جسمی است مرکب مانند این اجسام و این نظریه از هشام مختلف نقل شده است بعضی گفته‌اند: خدا باندازه‌ی هفت و جب خود او است ... و ما نمی‌دانیم این خرافات و مزخرفات را با چه دلیلی به هشام بن حکم که از تلامذه‌ی خاص امام صادق (ع) است، نسبت داده‌اند. آنچه که در روایات آمده است، اینست که هشام بن الحکم چنین نظری را اظهار کرده است که خدا جسم است، سپس از او نقل شده است که او جسمی است نه مانند دیگر اجسام (جسم لا کالاجسام) و سپس امام صادق (ع) و حضرت موسی بن جعفر (ع) این عقیده را رد و طرد فرموده‌اند و چون هم هشام بن حکم و هم هشام جوالیقی با امام معصوم در ارتباط بوده و همواره از آن معادن حکمت و وحی استفاده می‌کردند، قطعاً آن نظریه تجسم را رها کرده‌اند. از محمد بن نعمان الاحول و هشام بن سالم معروف به جوالیقی و ابومالک بن حضرمی نقل شده است که خدا نوری است بصورت انسان ... آیات قرآنی با صراحت تمام هر گونه تشبیه خدا را بر دیگر موجودات ممنوع و مطرود می‌نماید. از آن جمله: لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر (هیچ چیزی مثل او نیست و او است شنوا و دانا). سبحانه و تعالی عما یصفون (خداوند از آن توصیفاتی که می‌کنند پاکیزه‌تر و بالاتر است). این مضمون در آیه‌ی ۲۲ از الانبیاء و ۹۱ از المومنون و ۱۵۹ از الصافات و ۱۸۰ از الصافات و ۸۲ از الزخرف آمده است. علت اساسی تشبیه خداوند به دیگر موجودات، که در همه‌ی اقوام و ملل در همه‌ی دورانها دیده می‌شود، عدم توجه دقیق و دریافت صحیح خداوند متعال است. این عدم توجه خود معلول ضعف شعور و تعقل و دریافتهای مربوط به حقایق عالی‌تر است که از دسترس محسوسات عینی بالاتر می‌باشند.

درست دقت بفرمائید: ذهنهای ابتدائی از درک زیبایی و عدالت و حقیقت و آزادی و کمال و تعهد برین، چیزی جز نمودهای مجسمی از این حقایق که محسوس و جزئی می‌باشند در نمی‌یابند. در صورتیکه واقعیت این حقایق در ذهنها و تعقلهای رشد یافته دارای واقعیتهای بیرون از ذهن و ساخته‌های آن می‌باشند. و بهترین دلیل واقعیت این حقایق هدف قرار گرفتن آنها است که شدیدترین اشتیاقها و عشقها را بوجود آورده و عوامل پیشرفت بشری را ایجاد کرده‌اند. یک انسان تکاپوگر در تحقق بخشیدن به زیبایی و شناخت همه جانبه‌ی زیبایی به شناخت و بوجود آوردن یک دسته گل زیبا قناعت نمی‌ورزد هرگز یک انسان عاشق شناخت و تحقق بخشیدن به عدالت به رابطه‌ی عادلانه میان دو شخص معین اکتفاء نمی‌کند. همچنین ذهنها و تعقلهای رشد یافته با توجه به قوانین حاکمه در طبیعت، بدون قناعت به جریانات محسوس طبیعت که هر لحظه در تغیر و دگرگونی است، شناخت ثابتها و بهره‌برداری از آنها را بعنوان واقعیتهای بیرون از ذات خود، هدف اصلی قرار داده و عمل می‌کنند. در صورتیکه برای اذهان خام و ابتدائی دریافت چنان حقایق بدون تشبیه به محسوسات امکان‌ناپذیر می‌باشد.

خطبه ۵۰- در بیان فتنه

تفسیر عمومی خطبه‌ی پنجاهم انما بد وقوع الفتن اهوا تتبع و احکام تبتدع، یخالف فیها کتاب الله، و يتولى عليها رجال رجلا علی غیر دین الله (جز این نیست که ابتدا بروز آشوبها و فتنه‌ها هوی هائی است که مورد تبعیت قرار می‌گیرند و احکامی است که بدعت گذاشته می‌شوند. در این فتنه‌ها (یا هویها و احکامی که بطور بدعت طرح شده‌اند) با کتاب خدا مخالفت می‌شود و مردانی از مردان دیگر بر مبنایی غیر از دین خداوندی تبعیت می‌کنند). نخستین عوامل بدعت و نتایج آنها بدعت‌های ویرانگر در یک جامعه‌ی اسلامی، بطور ناگهانی و یا با آگاهی کامل مردم به انحراف آن بدعتها از مکتب بروز نمی‌کند. همچنین بدان جهت که دین اسلام مجموعه‌ای از اصول و عقاید فطری و احکام و تکالیف سازنده مادی و معنوی است، لذا بوجود آوردن بدعتها در چنین مکتبی هرگز به عوامل منطقی مستند نخواهد بود. آیا می‌توان برای تحریف این اصل که ستمکار نمی‌تواند زمامداری جامعه را بدست بگیرد یک عامل صحیح و دلیل منطقی پیدا کرد؟! نه هرگز، بنابراین، هر عالم و دلیلی که برای تجویز زمامداری ستمکار بر جامعه (که بدعت است) در نظر گرفته شود، چیزی جز هوی و هوس بنیانگذاران بدعت نخواهد بود. آ

یا می‌توان برای شکستن اصل لزوم ایفا به تعهدها، منطقی جز هوی و هوس شیطانی عهد شکنان تصور نمود؟ آیا می‌توان برای تحریف لزوم ارتباط با خدا در اشکال عبادات دلیلی و عاملی جز هوی و هوسهای پلید حیوانی پیدا کرد؟ مسلماً هرگز، زیرا: و ماذا بعد الحق الا الضلال؟ (چیست در بیرون از حق جز گمراهی) که مستند به امیال و هویهای نفسانی است. با این بیان هیچ جمله‌ای برای تعیین نخستین عوامل بدعتها نمی‌تواند با جمله‌ای که امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است، برابری کند. پس از آنکه بدعت‌هایی در یک جامعه بوسیله‌ی هواها و خودپرستیها بروز کرد، نوبت ظهور فتنه‌ها و آشوبها فرا می‌رسد، زیرا طبیعی است که بدعتها هر اندازه هم ماهرانه و عوامفریبانه به اجتماع عرضه شوند، بالاخره با متن واقعیات دین که با قرآن محوری و حفظ سنت و فعالیت عقول سالم پاکان جامعه برای خردمندان جامعه تثبیت شده است، هماهنگ و ناسازگار گشته، موجب بروز آرا و عقاید و تاویلات و تفسیرات شخصی می‌گردد و شعله‌های فتنه و آشوب زبانه می‌کشد و گروه‌بندیها شروع می‌شود. فلو ان الباطل خالص من مزاح الحق لم یخف علی المرتادین. و لو ان الحق خالص من لبس الباطل انقطعت عنه السن المعاندین. ولکن یوخذ م

ن هذا ضغث و من هذا ضغث فیمزجان، فهنالک یتولی الشیطان علی اولیائه و ینجوا الذین سبقت لهم من الله الحسنی اگر باطل از درآمیختن با حق تفکیک و خالص شود، بر حق جویان پوشیده نمی‌ماند. و اگر حق از پوششها و آمیزش با باطل تفکیک و خالص شود، زبانهای مردم معاند از قیل و قال درباره‌ی حق بریده می‌شود. ولی مشتی از حق و مشتی از باطل گرفته و در هم مخلوط می‌شوند. در این موقع است که شیطان بر پیروان خود مسلط گشته و کسانی که از طرف خداوندی سابقه‌ی نیکو به آنان داده شده است، نجات پیدا می‌کنند). اساسی‌ترین مبنای فریبکاری یکه تازان تنازع در بقا در آمیختن حق با باطل است آن انرژیهای مغزی و روانی پر ارزش که تاکنون پیشتازان حیات حیوانی محض در میدان تنازع بقا در تهیه و طرح نقشه‌های نابکاران برای مخلوط کردن حق با باطل صرف و مستهلک نموده‌اند، و آن همه مواد زندگی ساز مردم که در اجرای آن نقشه‌ها به شکل اسلحه و دیگر وسایل عمل محو و نابود شده است، اگر یک میلیون آن انرژیها و مواد، در راه بیان حق و اجرای آن صرف و مستهلک می‌شد، از قرن‌ها پیش تاریخ انسانی ما شروع می‌گشت و واقعا بجای دنیای امروز که مجموعه‌ای از خودبیگانگی و وحشت همه از همه و انبار

ها و کارگاه‌های اسلحه‌ی آدمکشی و زورگوئی قدرت‌پرستان خود محور است، دنیائی داشتیم که انسانهایی در کمال محبت با یکدیگر در نهایت آرامش خاطر و ترقیبات علمی و صنعتی تسلیم به انسان (نه علم و صنعت انسان سوز) زندگی می‌کردند. اما می‌بینیم که پیشتازان حیات حیوانی محض چنین دنیای انسانی را نمی‌خواهند و با قیافه‌ی کاملاً جدی و با کمال پروائی نابکارانه که با نام و سیمای قهرمانان خود را مطرح می‌کنند، راه دیگری را از آنچه که در پیش گرفته‌اند، به ذهن خود خطور نمی‌دهند. درست است که این تفکرات و این فریبکاریها و این عشق سوزان بر تورم خود طبیعی که نام اصلیش خود حیوانی است، واقعا ورشکستگی غیر قابل جبران انسانها را با صراحت اعلان می‌کند، ولی سوزناک‌تر و شکنجه‌زاتر از این جریان، عدم توجه پیشتازان

این قافله به نتایج وخیم و بدبختی‌هایی است که هم مکتبان این قافله در گذشته و حاضر بوجود آورده‌اند!! آری عجب از گمشدگان نیست عجب دیو را دیدن و نشناختن است داستان این فریبکاران که حق را بازی گرفته و برای هوی و هوس و اشباع قدرت پرستی خود، آنرا با باطل درمی آمیزند و از فضای آلوده‌ی جامعه می‌دانی برای تاخت و تاز خود هموار می‌کنند، مانند آن گرگ احمق است که در برابر شیر من خود را پیش می‌کشد و بالاخره مغز خود را با پنجه‌ی شیر متلاشی می‌کند. این داستان را مولوی چنین آورده است: شیر و گرگ و روبه‌ی بهر شکار رفته بودند از طلب در کوهسار کان سه با هم اندران صحرای ژرف صیدها گیرند بسیار و شگرف تا به پشت همدگر از صیدها سخت بر بندند بار و قیدها چونکه رفتند آن جماعت سوی کوه در رکاب شیر با فر و شکوه گاو کوهی و بز و خرگوش زفت یافتند و کار ایشان پیش رفت هر که باشد در پی شیر حراب کم نیاید روز و شب او را کباب چون ز که در بیشه آوردندشان کشته و مجروح و اندر خون کشان گرگ و روبه را طمع بد اندر آن که رود قسمت به عدل خسروان عکس طمع هر دوشان بر شیر زد شیر دانست آن طمعها را سند گفت شیر ای گرگ، این را بخش کن معدلت را نو کن ای گرگ کهن نایب من باش در قسمت گری تا پدید آید که تو چه گوهری گفت ای شه گاو وحشی بخش تست آن بزرگ و تو بزرگ و زفت و چست بز مرا که بز میانه است و وسط روبه‌ها، خرگوش بستان بی غلط شیر گفت ای گرگ چون گفתי بگو چونکه من هستم تو گوئی ما و تو؟! گرگ خود چه سگ بود کاو خویش دید پیش چونن من شیر بی مثل و ندید گفت: پیش آکس خری چون تو ندید پیشش آمد پنجه زد او را درید گرگ را بر کند سر آن سرفراز تا نماند دو سری و امتیاز فانتقما منم است ای گرگ پیر چون بودی مرده در پیش امیر بعد از آن رو شیر با روباه کرد گفت این را بخش کن از بهر خورد سجده کرد و گفت کاین گاو سمین چاشت خوردت باشد ای شاه مهین وین بز از بهر میانه روز را یخنی باشد شه پیروز را وان دگر خرگوش بهر شام هم شبچره‌ای شاه با لطف و کرم گفت: ای روبه تو عدل افروختی این چنین قسمت ز که آموختی؟ از کجا آموختی این ای بزرگ گفت ای شاه جهان از حال گرگ در این داستان گرگ نادان بخیال خود از اینکه شیر را با تعظیم و تکریم مخاطب بسازد و بگوید: ای بزرگ، چون تو بزرگی گاو وحشی نصیب تست، و با این حق نمایی و تمسک به حق، می‌تواند باطل خود را که من من گفتن است، با آن حق درآمیزد و بخورد شیر بدهد. برخلاف گرگ احمق، روباه روشنفکر و تجربه دیده تکلیف خود را به خوبی فهمیده و با صراحت کامل گفت: ای امیر عزیز، هر سه شکار از آن تست، زیرا من درس خود را بخوبی فرا گرفته‌ام، شیر می‌گویند: این درس را در کدام آموزشگاه خوانده‌ای؟ روباه به آن گرگ که در خاک و خون غلطیده و دست و پا می‌زد اشاره کرد و گفت: سرورا، چه آموزشگاهی آموزنده‌تر از این احمقی که با مغز متلاشی در خاک و خون می‌غلطد؟ حال داستان پیشتازان حیات طبیعی و حیوانی محض شبیه به همین داستان است، با اینکه می‌بینند و می‌شنوند که در گذرگاه تاریخ هر کس و هر گروهی که حق را با باطل درآمیخت و از این معجون انسان کش برای اشباع خودپرستی‌های خود بهره‌برداری کرد، چند صباحی نگذشت که حق و حقیقت چهره‌ی واقعی و صاف خود را از تیرگی‌های باطل بیرون آورد، یا در روزگار زندگی آن خودخواهان هوی پرست، موجودیتشان را تباه ساخت یا پس از مرگشان لعنتها بدنبالشان فرستاد. با اینحال این پست‌تر از روباهان عبرت نگرفته و باز حق را بازیچه‌ی خود قرار می‌دهند. ضرورت حیاتی تعلیم و تربیت برای تفکیک حق از باطل مادامیکه اهمیت تعلیم و تربیت برای تفکیک حق از باطل به مردم جوامع اثبات نشود و مادامیکه گردانندگان جوامع عامل سازنده‌ی تعلیم و تربیت را بطور جدی از نظر اهداف و طرق مناسب آنها، در متن اداره‌ی اجتماع قرار ندهند، نه تنها کوششها و تکاپوهای رهبران و پرچمداران اخلاق و پیشتازان مذهب انسان ساز عقیم و بی‌نتیجه خواهد ماند و نه تنها کاری از دست کوشندگان بهداشت روانی و اصلاح روانی انسانها از طرق علمی بر نخواهد آمد، بلکه هر روزی که بر تاریخ بشری خواهد گذشت، دردهای پیچیده‌تری بر دردهای خود خواهد افزود. این بهانه که مردم معمولاً از تشخیص حق و باطل عاجزند و درک و فهم آنان ناتوان‌تر است از اینکه حق و باطل را تشخیص بدهد و فریب معجون‌های آمیخته از حق و باطل را نخورد، یک بهانه‌ی فریبنده است که اگر در حالات

معتدل ذهنی و روانی در این بهانه بنگرند و آنرا تحلیل نمایند، خود فریبی خود را کاملا احساس خواهند کرد. این مدعا صحیح است که اگر به عامل سازنده‌ی تعلیم و تربیت برای تفکیک حق اهمیت حیاتی قائل می‌شدند، مردم با کمال اشتیاق به زندگی با مبانی حق که در اعماق درونشان زبانه می‌کشد، برای تشخیص حق از باطل می‌کوشیدند و در این کوشش با آن همه استعدادهای متنوع که در تشخیص واقعیات دو قلمرو انسان و جهان از خود بروز داده‌اند، قطعا و قطعا موفق می‌گشتند. مخصوصا با نظر به اینکه دو نیروی فوق العاده عالی عقل و وجدان و حقایق بسیار عالی و سازنده‌ای که بوسیله‌ی پیامبران الهی و اولیاءالله و حکمای راستین همواره در اختیار انسانها بوده و می‌تواند بهترین بهره برداری را از آنها بنمایند. می‌توان با کمال صراحت ادعا کرد که مردم جوامع امروزی ما از تبلیغات گوناگون سیاسی و اقتصادی که ساخته‌ی شده‌ی انسانهای گسیخته از متن مردمند تغذیه‌ی مغزی و روانی می‌شوند، نه از حقایق. این جمله را از ارایش فروم بخاطر بسپاریم واقعیت‌های کنونی حقیقت نیستند، بلکه ساخته و پرداخته‌ی تبلیغات می‌باشند.

خطبه ۵۱- یاران معاویه و غلبه بر فرات

[صفحه ۱۱۶]

تفسیر عمومی خطبه‌ی پنجاه و یکم قد استطعمو کم القتال، فاقروا علی مذله، و تاخیر محله او رووالسیوف من الدما ترووا من الماء (آنان شما را بمیدان نبرد طلبیده‌اند، یا به ذلت و خواری و از دست دادن موقعیت حیات خود تن در دهید، یا شمشیرها را از خون‌های آن نابکاران سیراب کنید تا از آب سیراب شوید). اگر آب حیات می‌خواهید، نخست جانوران ضد حیات را که آب را بر روی شما بسته‌اند از پای درآورید. آیا احترام حیات برای شما ثابت شده است؟ آیا اصلا معنای حیات را می‌فهمید؟ آیا خباثت و پلیدی کسانی را که شما را از قلمرو حیات کشیده و به مرز مرگ و نابودی رسانده‌اند، درک می‌کنید؟ آیا برای شما معنای اینکه حیات از آن خدا است، اثبات شده است؟ اگر چنین است پس چرا ایستاده‌اید! چرا برای نجات زندگی خود دست به قبضه‌ی شمشیر نمی‌برید! می‌دانید شما با این مسامحه و سست عنصری چه می‌کنید؟ شما دو معصیت کبیره را که شبیه بمبارزه با مشیت خداوندیست، مرتکب می‌شوید، معصیت یکم- خیانت بر جان خویش با از دست دادن حیات که نوعی خودکشی جنون‌آمیز است که به مقدمات اختیاری منتهی می‌گردد. معصیت دوم- که بجهت غیر مستقیم بودن آن از دیدگان شما پوشیده است، اینست که با سبک شمردن دفاع از جانهای خود حیات دیگر انسانها را نیز بازبچه‌ی دست اقویای از خدا بی‌خبر و ضد انسان قرار داده و میدان برای یکه تازی آنان باز می‌کنید. و با این سست عنصری خود اثبات می‌کنید که برای انسان نماهای بدتر از درندگان مانعی از بستن آب حیات بخش وجود ندارد! توقف مکنید، تحمل در این فاجعه نه بحکم عقل جائز است و نه به حکم شرع مباح. این ضد انسان بنام معاویه که امروز رویاروی ما ایستاده و به وقیح‌ترین عمل که بستن آب بر روی انسانهای تشنه است مرتکب شده است، مقصدی جز اشباع کامجویی‌های حیوانی در این دنیا ندارد، او کسی است که در برابر همه‌ی منطقی‌های عقلی و مذهبی شمشیر نشان می‌دهد، آیا فکر می‌کنید که برای این شمشیر ناحق پاسخی جز شمشیر وجود دارد، بنا به نوشته‌ی تواریخ فرمان امیرالمومنین برای فتح فرات و باز کردن آب بر روی مسلمانان صادر شد، این فرمان فورا به اجرا درآمد و فرات بر روی سپاهیان امیرالمومنین گشوده شد. آیا فرزند ابیطالب پس از تسلط بر آب فرات در صدد انتقام از آن ضد انسانها برآمد؟ نه هرگز، بلکه دستور داد سپاهیان معاویه نیز از آب حیات بخش که حق عمومی انسانها است، بهره‌مند شوند. آری- ارید حیات و یرید قتلی عذیرک من خلیلک من مراد (من زندگی او را می‌خواهم او مرگ مرا می‌خواهد! غدر این مقابله‌ی نابکارانه را از دوست مرادیت بیاور). درست همین حادثه‌ی تفکیک کننده‌ی انسان از ضد انسان در داستان کربلای خونین نیز بوقوع پیوست. حادثه چنین بود که حسین فرزند امیرالمومنین علیهماالسلام در مسیرش رو به کربلا بود که حر بن یزید ریاحی در یکی از منزلگاهها با هزار نفر

سپاهی از کوفه به مقابله با حسین (ع) از راه رسید، حرارت سوزان آفتاب همه‌ی آنان را خسته و درمانده کرده بود، یاران حسین (ع) آب به همراه خود داشتند، اینان تشنگان سپاه حر را سیراب کردند، حتی آن آب را مقداری هم به بدن اسبانشان که از گرما سخت افسرده بودند، پاشیدند. یکی از سپاهیان حر می‌گوید: من کمی دیرتر از دیگران رسیده بودم و بسیار تشنه بودم، مشکی را برای آشامیدن آب بدستم گرفتم، از شدت تشنگی دست و پاچه شده نمی‌توانستم از دهان مشک آب بیاشامم، حسین بن علی (علیهماالسلام) این منظره را دید و جلو آمد و گفت: انخ الراویه (مشک را (دهنه‌ی آن را) اینطور کج کن) و خود آنحضرت بمن کمک کرد. این بود کار فرزند علی بن ابیطالب (ع). اما پس از آنکه امام حسین در کربلا توقف کرد، نامه‌ای از ع

بیدالله بن زیاد به عمر بن سعد فرمانده سپاه یزید بن معاویه فرستاده شد. در این نامه چنین آمده که با رسیدن این نامه به حسین و یارانش سخت بگير و امان مده و آب را بر روی آنان ببند!! آری حسین فرزند علی یعنی انسان فرزند انسان، یزید فرزند معاویه یعنی ضد انسان فرزند دشمن انسانیت. و عمل هر یک معرف شخصیت وی و آرمان و هدف اعلای زندگی او است. فالموت فی حیاتکم مقهورین و الحیاه فی موتکم قاهرین (مرگ و نابودی شما در آن زندگی است که از دشمن شکست خورده و ذلیل شده‌اید. زندگی فناپذیر شما در آن مرگی است که با پیروزی بر دشمن از این جهان رخت بر بسته‌اید). مرگ در زندگی و زندگی در مرگ هیچ حقیقتی در این دنیا به اهمیت زندگی و مرگ برای فرزندان آدم وجود ندارد. قضیه چنین نیست که با شناخت زندگی و مرگ و تصحیح رابطه با آندو اتفاقاً ابدیت آدمی تامین می‌شود، بلکه می‌توان گفت: بدان جهت که رابطه‌ی زندگی این دنیا با حیات ابدی شبیه به رابطه‌ی علت و معلول است، بنابراین، بدون شناخت و اصلاح علت توقع شناخت و اصطلاح معلول مخالف حکم بدیهی عقل است. به اضافه‌ی اینکه مسامحه و بی‌اعتنائی به زندگی این دنیا و به شوخی گرفتن آن، موجب از دست رفتن با اهمیت تری

ن موضوعی است که با مشیت خداوندی در این جهان هستی پدیدار شده است. این همان موضوع است که و نفخت فیه من روحی (و در آن انسان از روح خود دمیدم) معرف آنست. پس خسارت ناشی از تباه کردن این پدیده‌ی ربانی فقط آن نیست که سعادت ابدی را مبدل به شقاوت ابدی می‌نماید، بلکه آن عظمت و امتیازی که از دست رفته است و آن سرمایه‌ی الهی که محصولش رابطه با کمال مطلق بود، پوچ و نابود گشته است. از همین جا است که به خلاف منطقی بودن بیانی که دنی دیدرو در این مسئله دارد بخوبی پی می‌بریم. این شخص می‌گوید: بر فرض که خدائی وجود داشته باشد، بدان جهت که آن خدا رحیم و کریم و مهربان معرفی شده است، لذا عذابی بنام آخرت وجود نخواهد داشت! این شخص متوجه نشده است که انسانهای کامل و رشد یافته بیش از دیگران به رحمت و کرامت و محبت خداوندی ایمان دارند و با اینحال در این دنیا حداکثر تلاش و کوشش را در راه عمل به اصول عالی انسانی و دستورات خداوندی و وجدانی انجام داده‌اند، این کوششها و تلاشها نه فقط برای آن بوده است که در ابدیت دچار شقاوت و سقوط نگردند، تا به آنان پاسخ داده شود که خدا کریم و رحیم و مهربان است، بلکه برای بهره‌برداری از استعدادهای عالی حیات می‌ب

اشد که بی‌اعتنائی به آنها موجب از دست دادن عالیترین امتیازاتی است که خداوند برای کوشندگان مقدر فرموده است. پس از این مقدمه عظمت مطلبی را که امیرالمومنین علیه‌السلام در دو جمله‌ی مورد تفسیر بیان فرموده در می‌آیم که: حیات مقهور و شکست خورده در برابر عوامل خصومتها و بطور عموم در برابر عوامل مزاحم حیات معقول مرگ است و بالعکس: حیات کسانیکه در مسیر حیات معقول به پایان می‌رسد، حیات حقیقی است. این حیات معقول با ارزش‌ترین و با عظمت‌ترین پدیده‌ی الهی است که باید از هجوم رهنان ضد انسان و هوسهای شیطانی نگهداری شود. الا- و ان معاویه قادلّمه من الغواه و عمس علیهم الخبر حتی جعلوا نحورهم اغراض المنيه (آگاه باشید، معاویه مشتی گمراهان منحرف را بدنبال خود انداخته و خبر واقعیات را بر آنان تاریک ساخته است تا آنان گلوهای خود را آماج تیر نموده‌اند). این قدرت محوران با هر وسیله‌ی ممکن نخست مغز و روان ساده‌لوحان را دست

کاری می‌کنند و سپس رگ بی‌خبری آنان را بدست گرفته و مقاصد شوم خود را به آنان تلقین می‌نمایند شستشوی هوش و فهم و تعقل و دیگر قوای فعال مغزی و روانی و احساس استقلال انسانها تاریخی بس کهن دارد. اگر بخاطر داشته باشید نگاهمیکه امیرالمومنین علیه‌السلام در مسجد کوفه در محراب عبادت بشهادت رسید و خبر شهادت وی در سرزمین شام منتشر گشت، اشخاص از یکدیگر می‌پرسیدند: علی بن ابیطالب در کجا شهید شد، پاسخ می‌شنیدند که در محراب مسجد کوفه. آنگاه این سؤال را مطرح می‌کردند که مگر علی ابن ابیطالب نماز می‌خواند؟! آری، چنین است نیروی شیطانی شستشوی مغزی! که علی (ع) آن عاشق بیقرار رابطه با خدا را که نماز نامیده می‌شود، بی‌نماز معرف می‌کند، عدل محض را ظالم، ظلم محض را عین عدالت و ظلمت را نور و نور را ظلمت می‌سازد! خدا انتقام پایمال شدن حق و حقیقت و خون انسانهایی را که در راه حق و حقیقت ریخته شده است، از این پیروان ماکیاولی شیطان سیرت بگیرد. شستشوی مغزی و روانی که مساوی نابود شدن شستشو شدگان است، اشکال و طرق گوناگونی دارد. شخصیت‌های چشمگیر جوامع وقتی که تحت تاثیر قدرت محوران قرار می‌گیرند، می‌توانند از موثرترین عوامل شستشوی مغزی و روانی بوده باشند. در دوران امیرالمومنین (ع) عمرو بن عاص را می‌بینیم که خود را در برابر ثروت و جاه و مقام دنیا به معاویه می‌فروشد و شروع به شستشوی مغزی و روانی مردم ساده‌لوح می‌نماید و این جمله را در جو جامعه می‌پاشد:

علی بن ابیطالب (ع) مردیست شوخ طبع!! در صورتیکه تاریخ بشری قیافه‌ای به جدیت قیافه‌ی فرزند ابیطالب بخود ندیده است، سرتاسر زندگی او یک لحظه بی‌توجه به خدا و ابدیت که روح آدمی را با جدی‌ترین حالات بخود مشغول می‌دارند، نگذشته است. ناله‌های شبانگه‌ای او و مناجات‌های دائمی و عشق برین او به دیدار خداوندی چیزی نیست که کسی در آن شک و تردید نماید. با اینحال می‌بینیم عمرو بن عاص برای ادای وظائف نوکری و خودفروختگی خویش به معاویه، وارد میدان می‌شود و با این جمله‌ی صد در صد دروغ که فرزند ابیطالب مردی است شوخ طبع به شستشوی مغزی و روانی ساده‌لوحان می‌پردازد. گروهی دیگر از چشمگیران را سراغ داریم که با دو شکل و یا دو طریق مزدوری معاویه را برای عمل شستشو بعهده گرفته و مردم ساده دل را از حق و حقیقت محروم می‌ساختند: شکل یکم- اشخاصی چشمگیر بودند که می‌گفتند: بلی، علی بن ابیطالب مردی است بزرگ و او با رسمیت کامل به زمامداری رسیده است، اما خوب، چه باید کرد که قضا و قدر هم وجود دارد!! یعنی در قضا و قدر الهی است که معاویه هم که مردی است مسلمان و دارای قدرت، نظریات خودش را طرح و پیاده کند و قضا و قدر الهی را نمی‌توان منتفی ساخت!!! ملاحظه م

ی‌شود که اصطلاح قضا و قدر چگونه بصورت عامل شستشوی مغزی و روانی برآمده، عقل و هوش و وجدان مردم ساده‌لوح را از کار می‌آندازد. و معلوم است که وقتی چنان جملاتی از دهان چشمگیران شنیده شود، چه کسی قدرت دارد که بگوید: بنا بر فرمایش شما!! (چشمگیران مزدور) قضا و قدر خداوندی چنین است که: ۱- قدرت محوران برای رسیدن به قدرت، می‌توانند حق قانونی یک انسان کامل را که هرگز از حق و قانون تعدی نمی‌کند پایمال نمایند!!! ۲- قدرت محوران می‌توانند آب را که ماده‌ی حیاتی انسانها است، بروی هفتاد هزار مسلمان که عمار بن یاسرها و مالک اشترها و صدها مردم پارسا و متقی در میان آنان وجود دارند ببندند و بخواهند که آنان از تشنگی نابود شوند، و اگر مورد بازخواست قرار بگیرند، پاسخ بدهند که: خوب، قضا و قدر الهی چنین بوده است!!! ۳- قدرت محوران می‌توانند هزاران ارذل و اوباش را مانند بسر بن ارطاه و سفیان بن عوف غامدی را بسیج کنند و در هر شهر و دیاری که نام علی بن ابیطالب را بشنوند، همه‌ی جانداران آن شهر و دیار را بکشند و تار و مار کنند و پاسخ آنها را چشمگیران قرآن بدست!! حواله کنند که آنان با کمال وقاحت بفرمایند! که خوب، قضا و قدر الهی است و ربطی به ما و معاویه صفتان ندارد!!! ۴- قدرت محوران با تکیه به قضا و قدر مجازند که دروغ بگویند و به تناقض گوئیها مرتکب شوند و دلیل این جواز انسان سوز را همان قضا و قدر الهی ارائه بدهند!!! ۵- قدرت محوران می‌توانند قرآن، آن کتاب الهی را مستمسک

قدرت پرستیهای شیطانی خود قرار داده و قرآن و قرآنیان را نابود بسازند!! چرا دست بچین کاری نزنند، با اینکه قضا و قدر چنین دستوری را صادر کرده است!!! ۶- قدرت محوران می‌توانند همه‌ی تعهدهایی را که بسته و برای ایفای آنها سوگند یاد کرده‌اند، نقص نموده و از بین ببرند، چنانکه معاویه تعهدهایی را که با امام حسن مجتبی علیه‌السلام بسته بود، نقص کرد و از بین برد، چرا چنین نکنند؟! با اینکه قضا و قدر چنین حکمی داده است!!! ای آقا، مگر نشنیده‌ای؟: با قضا چیره زبان نتوان بود که بدوزند اگر صد دهن است!! شکل دوم- از شستشوی مغزی و روانی بوسیله‌ی آن شخصیت‌های چشمگیر تایید و تقویت می‌گشت که در برابر این جو سازیها و قضا و قدر بازیهای نابکارانه، با اینکه قدرت جلوگیری از آن را داشتند، ساکت نشسته و قیافه‌ی عالمانه و فیلسوفانه به خود گرفته، بجای آنکه قضا و قدر را تفسیر و روشن نمایند و بگویند: ما در اسل

ام قضا و قدری که ضد مشیت خداوندی باشد، نداریم. ما در اسلام قضا و قدری بمعنای مبارزه و محاربه با خدا نداریم، اعمال و گفتار آن نابخردان هوی پرست و شیطان صفت را با سکون خود تجویز می‌نمودند. اینان هرگز از خود نمی‌پرسیدند که: اگر قضا و قدر موجب می‌شود که قدرت پرستان از خدا بی‌خبر به درو کردن جانهای آدمیان پردازند، چگونه همان قضا و قدر است که حکم می‌کند هر انسانی باید از جان و شرف و ناموس خود تا آخرین لحظتاش دفاع کند و نگذارد حیات او دستخوش هوسرانیها و پلیدیها و جاه و مقام بازیهای چند روزه‌ی آن بیماران روانی گردد، بنابراین، قضا و قدر می‌گوید: اینان نیز حداکثر کوشش را برای دفاع از همه‌ی شئون خود صرف نموده و با هر سلاح کشنده‌ای که بتوانند بدست بیاورند وارد میدان کارزار شوند و با آن بیماران روانی به نبرد بی‌امان پردازند. نتیجه‌ی این قضا و قدر بازیها اینست که قضا و قدر حکم قاطع صادر فرموده است! که همه‌ی انسانها یکدیگر را بکشند و نابود سازند!!! چنانکه در آغاز مبحث شستشوی مغزی و روانی گفتیم: این پدیده‌ی ضد انسانی تاریخی بس کهن دارد و این پدیده در هر جامعه و دورانی مطابق عوامل و شرایط و جو فرهنگی حاکم ب جریان می‌افتد. اگ

ر در قرون وسطای مغرب زمین، قدرتمندان احتیاج به توسل به شستشوی مغزی و روانی داشتند، و سائل آنان مربوط به مسائل الهیات و مفاهیم تجریدی و اخلاقیات عاطفی و غیر ذلک بود. امروزه در جوامع باصطلاح پیشرفته‌ای که مسائل و مفاهیم مزبور قدرت خود را از دست داده و به اصطلاح خودشان در برابر زندگی تعقلی (راسیونالیسم) رنگ خود را باخته‌اند، وسایل جدیدتری نقش شستشو را بازی می‌کنند. این شستشوی مدرن بقدری موثر و ماهرانه انجام می‌گیرد که نه تنها مغز را دگرگون می‌کند و درک و فهم و تعقل و آرمانهای مردم را از بین می‌برد و خواسته‌های قدرتمندان را بجای آنها در مغز مردم می‌کارد، بلکه اصلا من مردم را منتفی ساخته یک من مطلوب قدرت را بجای آن می‌نشانند. حتما همه‌ی شما با کلمه‌ی از خود بیگانگی آشنائی نزدیک دارید و حتما می‌دانید که یکی از نامهای مشهور قرن ما قرن از خود بیگانگی است. معنای این کلمه آن نیست که مردم جوامع امروزی خود یا من ندارند، زیرا حیات بدون خود و یا من جز جمادات و گیاهان است که تسلیم محض در برابر عوامل طبیعی هستند، در صورتیکه انسانهای امروز علائم و مشخصات و مختصات حیات را دارا بوده و به لذتها جلب می‌شوند و از رنج و دردها فرار م

ی‌کنند و برای انتخاب محیط زیست می‌کوشند، بلکه معنای از خودبیگانگی اینست که خود یا من حقیقی آنان شستشو شده و با خود یا من ساخته شده بوسیله‌ی اربابان زر و زور زندگی می‌کنند. در عبارت زیر که فروم بیان می‌کند، کاملا دقت کنید: من همانم که شما می‌خواهید، ما خودم چطور؟! یعنی این من که در درون خود احساس می‌کنم، همانست که شما پس از شستشو و ریشه کن کردن من حقیقی من، در درون من بوجود آورده‌اید، پس کو آن من حقیقی من؟! اینگونه شستشوها که امروزه در جوامع باصطلاح پیشرفته متداول شده است، خیلی گسترده‌تر و متنوع‌تر از روزگاران گذشته است زیرا که دالان ورود بر مغز و روان مردم دورانهای گذشته بسیار باریک و محدودتر از امروز بوده است. امروزه از عکس و تصویر گرفته تا توجیه خاص دانشها و هنرها و تبلیغات گوناگون و رایج کردن بعضی از اصطلاحات فریبنده و غیر ذلک بشکل وسایل مناسب برای شستشوی مغزی و روانی بکار گرفته می‌شود. به یک عبارت دیگر از فروم که باصطلاح خودشان در متمدن‌ترین جوامع دنیا زندگی می‌کند، دقیقا توجه کنیم: در جوامع

سازمان یافته‌ی قوی که با صدها وسیله انسان را زیر قدرت خود دارند، بشر باید یک بار دیگر شخصیت مستقل خود را بدست بیاورد و نفوذ خود را به آن جوامع اعمال کند. جوامع مذکور سعی خواهند کرد انسان را در وضع و موقع بی‌هویتی که بسود خودشانست نگهدارند، آنها از احراز شخصیت فرد بیمناکند، زیرا جوهر و حقیقت که جامعه‌ها سعی در خفه کردن آنها دارند، فقط از این راه می‌توانند خود را آشکار سازند ملاحظه می‌شود که گردانندگان جوامع امروزی هویت انسان را چگونه دگرگون نموده و حق و حقیقتی را که بایستی متن حیات مردم بوده باشد، چگونه از درونشان پاک می‌کنند. تا آنجا که فروم می‌گوید: واقعیت‌های کنونی حقیقی نیستند، بلکه ساخته و پرداخته‌ی تبلیغات می‌باشند دست کاری در مغز و روان چگونه صورت می‌گیرد؟ باضافه‌ی امکان ایجاد دگرگونی‌های طبیعی در مغز که البته بطور رسمی انجام نمی‌گیرد، روش متداول عبارتست از جوسازیها و تلقینات شخصی و عمومی با اشکال مختلف. مسلم است که جوسازیها و تلقینات همواره با در هم آمیختن حق و باطل و در آوردن محصول آمیزش حق و باطل بشکل حق، انجام می‌گیرد. این مسئله در یکی از خطبه‌های گذشته (خطبه‌ی پنجاهم) مشروحا بحث و بررسی شده است. گمان نمی‌رود در هیچ جامعه و در هیچ شرایطی بتوان مغز معتدلی را فقط با باطل محض شستشو داد، بلکه ادعای حق و مخلوط کردن

آن باطل برای پدیده‌ی مزبور شرط اساسی است. با نظر به آسیب‌های غیر قابل جبران این پدیده در همه‌ی شئون زندگی است که وظیفه‌ی حیاتی تعلیم و تربیت برای عادت دادن مردم به پیدا کردن حق و حق‌گرایی روشن می‌شود. این تعلیم و تربیت است که می‌تواند حق را از آلوده شدن به باطل حراست کند و مغز و روان مردم را چنان با حق و حقیقت آشنا بسازد که با جان عزیز خودشان. و مادامیکه این موضوع در تعلیم و تربیت‌های انسانی ضروری تلقی نشود، پدیده‌ی شستشو و بعنوان بهترین و ساده‌ترین وسیله برای استخدام انسانها در راه تحصیل هدفهای نابکارانه‌ی قدرتمندان، رایج و متداول خواهد ماند. زیرا قدرت آن عامل بسیار جالب و خیره کننده است که برای بدست آوردن و ابقای آن از هیچ گونه تبهکاری اغماض و چشم پوشی نمی‌شود، تا آنجا که حق و حقیقت و واقعیت و صدق و قانون و عدل و تعهد و احساس مسئولیت و همه و همه‌ی این حقایق در برابر قدرت هیچ و پوچ می‌شوند، تنها راه پیش‌گیری معقولی که بنظر می‌رسد، آموزش و پرورش جدی مردم درباره‌ی آن حقایق و اضرار آنها است که می‌تواند مردم را با حیاتی بودن آنها آشنا ساخته و از طغیانگری قدرتها و توسل به شستشوی مغز و روان در راه اشباع حس قدرت‌طلب

یها جلوگیری نماید. احتیاجی به گفتگوی زیاد درباره‌ی مختصات قدرت ناآگاه در دست قدرتمندان نابینا وجود ندارد، فقط همین مقدار کافیت که بدانیم قدرت فقط عاشق دل‌باخته‌ی خویشان است و بس و غیر از خود چیز دیگری برای قدرت مطرح نیست. قدرتی که تا انکار خدا و مبارزه با عقل و وجدان خود قدرتمند حاضر است، مغز و روان دیگر انسانها چه ارزشی برای او دارد که لحظه‌ای با خویشان نشسته و بگوید: کشتن و نابود کردن یک انسان یا یک جامعه چه تفاوتی با شستشوی مغزی و روانی آنان دارد؟! در اینجا باید خود مردم را مخاطب قرار داده و بگوئیم: پیش از آنکه ارباب زر و زور و تزویر دست بکار شستشوی مغزی و روانی شما شوند، فکری به حال خود کنید، مسائلی را که برای شما مطرح می‌کنند، سبک بشمارید، صورت ظاهر را که ممکن است با آرایشهای گوناگون بعنوان حق بشما تلقین کنند، فوراً نپذیرید و خود را بنزاید زیرا پس از آنکه مغز و روان شما را شستشو دادند، برگشتن بحال اعتدال مغزی و روانی و توجه به اینکه مغز و روان شستشو شده است، اگر محال نباشد، حداقل بسیار بسیار دشوار است. در الفاظ و اصطلاحات و ادعاهائی که با مهارت کامل و با آشنائی به انعطاف و پذیرش شما مردم، طرح و القا می‌شوند، دقت بیشتری کنید و درباره‌ی شخصیت و سرگذشت گویندگان و القاکنندگان آنها و هدفهائی را که از آن القاها و بازیهای ماهرانه با الفاظ دارند، بطور همه جانبه دقت و بررسی نمائید. تا دنیا باقی است و تا جوامع بشری بوسیله‌ی انسانهائی اداره شود که قدرت ناآگاه آنان را مست نموده پدیده‌ی شستشوی مغزی ادامه خواهد یافت. برای مقاومت در برابر این پدیده‌ی تباہ کننده، بکار

انداختن فهم و عقل که اصول واقعیات حیات معقول را در درون انسانها ریشه‌دار نموده و از دستبرد عوامل شستشو در امان نگهداشته، ضرورت حیاتی دارد، و در غیر این صورت زندگی بشری همانست که در یک جمله خلاصه می‌شود: من همانم که شما می‌خواهید، اما خودم چطور؟! خودم هیچ، زیرا خودی نیست که آنرا برای شناخت بر نهاده و مورد توجه قرار بدهم که کیستم یا چیستم!!

خطبه ۵۲- در نکوش دنیا

[صفحه ۱۳۰]

تفسیر عمومی خطبه‌ی پنجاه و دوم الا و ان الدنيا قد تصرمت و آذنت بانقضا و تنکر معروفها و ادبرت حذا فهی تحفز بالفنا سکانها و تحدوا بالموت جیرانها (آگاه باشید، استمرار حیات دنیا هر لحظه‌ای قطع می‌شود و بگذشته می‌خزد و انقراض لحظات خود را اعلام می‌دارد. و حقیقت اصلی آن که در پشت پرده است، ناشناخته می‌باشد (و یا آنچه که از دنیا خوشایند است، ناخوشایند می‌گردد). دنیا با سرعت شدید پشت به زندگان می‌نماید و ساکنان خود را بسوی فنا دفع می‌کند و همسایگانش را با آهنک مرگ می‌راند). تکیه بر دنیا ناشی از پندار ثبات و دوام آنست تکیه بر اختر شبگرد مکن کاین عیار تاج کاووس ربود و کمر کیخسرو (حافظ) شاید هیچ فرد عاقلی در همه‌ی تاریخ بشری نتوان پیدا کرد که بگوید: زندگی ابدیست و پدیده‌ای بنام مرگ وجود ندارد. همه می‌دانند زندگی همه‌ی زندگان فانی و پایان‌پذیر است. با این علم و اعتراف عمومی بر فنای زندگی این همه اصرار قرآن و احادیث و مخصوصا کتاب مقدس نهج البلاغه درباره‌ی فنای حیات و رو بزوال رفتن دنیا چه علتی دارد؟ اساسی‌ترین علت این اصرار و تاکید و تذکر قطعا برای توضیح و اباحت نیست، بلکه حکمتی بسیار عالی منظور شده

است که بدون توجه به آن حکمت خود زندگی قابل تفسیر و توجیه نیست. برای تفسیر مختصری درباره‌ی این حکمت بسیار عالی، یک مقدمه‌ی مهم را متذکر می‌شویم و آن اینست: درست است که هیچ کس در این دنیا اعتقاد به زندگی جاودان ندارد و همه می‌دانند که این زندگی دیر یا زود خاموش می‌گردد و آدمی که روی خاک در حرکت است، منتقل بزیر خاک می‌گردد و همه‌ی اجزاء کالبدش می‌پوسد و خاک می‌گردد: با اینحال قدرت تحرک حیات و شیرینی آن و نیروی فرار از آلام و مرگ بقدری در انسانها قوی است که علم و اعتقاد به مرگ در مقابل حیات رنگ خود را می‌بازد و چنانکه در بعضی از جملات آینده‌ی نهج البلاغه خواهیم دید، قدرت بسیار نیرومند تحرک حیات و شیرینی آن، علم به مرگ را شبیه به شک و تردید می‌نماید (ما شبه الیقین بالشک) (چه یقینی شبیه به شک!) مادامیکه عینک حیات بدیدگان آدمی زده شده است، با آن عینک جز حیات را نمی‌تواند ببیند، در آن هنگام که از گورستان می‌گذرید، آن حالت روانی که در شما ایجاد می‌شود، درست مورد دقت قرار بدهید، به خوبی احساس می‌کنید که عینک حیات شما عوض شده است و با عینک دیگری می‌نگرید، سکوت و خاموشی مطلق و یکنواخت بودن وضع همه‌ی آن در خاک رفتگان، رن

گ درخشان حیات را مات می‌سازد، آه‌های سرد از دل بر می‌آورید و فعالیتها و امواج مغزی شما شکل دیگری به خود می‌گیرد، گوئی همه‌ی آنها به ساحل دریای حیات رسیده و به بیابان بیکران می‌نگرند و حد و مرز و سبزه و درختی در آن بیابان نمی‌بینند. راستی این زندگی چقدر بی اعتبار و بی اساس و سست است، راستی این دنیا چقدر بی وفا و بی رحم است! ولی همینکه از گورستان بیرون آمدید یا از بالین شخصی که در حال احتضار بود برخاستید و به عرصه‌ی زندگی برگشتید، همان عینک معمولی حیات به دیدگان شما زده میشود و منظره‌ی مرگ و فنا را از دیدگاه شما ناپدید می‌سازد. اما آن حکمت بسیار متعالی که موجب اصرار شدید قرآن و نهج البلاغه و دیگر احادیث معتبر درباره‌ی یادآوری مرگ شده است، مسائل متعددیست که بعضی از آنها را متذکر می‌شویم: ۱- بیان یک واقعیت حتمی که گریبانگیر همه‌ی فرزندان آدم است و بدون کمترین تفاوت میان آنان، سراغشان را گرفته،

راهی زیر خاک خواهد نمود. این مسئله اثبات می‌کند که ادعای دنیا جاودان کشف دواها و موادی که زندگی بشر را در این خواهد نمود، خواب و خیالی بیش نبوده و این خواب آلودگان و خیال پرستان اشتیاق سوزان روح را برای بقای ابدی، با جاودا نی ماندن این کالبد مادی با غرایز و حواس و درک و فهمی که همه‌ی آنها را در راه هوسرانیها و لذت جوئی‌ها استخدام نماید، اشتباه کرده‌اند. این پندار و خطا شبیه به اشتباه آن نادان است که در موقع تطهیر بجای دعای تطهیر (اللهم طهرنی من الارجاس و الانحاس) (پروردگارا، مرا از پلیدیها و ناپاکیها پاکیزه فرما) دعای استنشاق (اللهم ارزقنی رائحه الجنه) (پروردگارا، بوی بهشتی را بر من روزی فرما) را می‌خواند، شخصی آنجا بود و این دعای معکوس را شنید، به او گفت: دعای خوبی می‌خوانی، ولی سوراخ دعا را گم کرده‌ای! آن یکی در وقت استنجا بگفت که مرا با بوی جنت دار جفت گفت شیخی خوب ورد آورده‌ای لیک سوراخ دعا گم کرده‌ای ۲- آدمی با احساس فنای زندگی اسیر تکاثر در ثروت و جاه و مقام نمی‌گردد، زیرا با یقین به مرگ می‌داند که نصیب او از مال و منال دنیا محدود است و جاه و مقامی که بدست می‌آورد، بالاخره از او سلب خواهد گشت: هر صورت دلکش که ترا روی نمود خواهد فلکش فلکش ز دور چشم تور بود رو دل به کسی نه که در اطوار وجود بوده است همیشه با تو و خواهد بود بد نامی حیات دو روزی نبود بیش آن هم کلیم با تو بگویم چسان گذشت یک روز صرف بستن دل

شد باین و آن روز دگر بکندن دل زین و آن گذشت این حکمت عالی برای اصرار بر توجه به انقراض زندگی و بی‌اعتباری دنیا بس است که می‌تواند از تکاثر و تفاخر تباه کننده بوسیله‌ی مال و مقام جلوگیری نماید و هدف زندگی آدمی را از غوطه‌ور شدن در تکاثر نجات بدهد و ضمناً نگذارد عطش کشنده به مال و منال، حیات دیگر انسانها را به خطر بیندازد. ۳- با توجه جدی به زوال دنیا و زندگیست که شخص آگاه و خردمند، در صدد بر می‌آید که از حداکثر امکانات خود در کار و کوشش مفید استفاده کند، زیرا وقتی که انسان بداند مدت زندگی محدود است و این زندگی محدود قابل برگشت و تکرار هم نیست، بدون مسامحه و از دست دادن فرصتها، هرگز عمر خود را با بیکاری و بطالت نمی‌گذرانند- ایکه دستت می‌رسد کاری بکن پیش از آن کز تو نیاید هیچ کار دیر و زود این شکل و شخص نازنین خاک خواهد گشتن و خاکش غبار سال دیگر را که می‌داند حیات یا کجا رفت آنکه با ما بود پار و قد امر فیها ما کان حلوا و کدر منها ما کان صفوا (دنیا شیرینی خود را تلخ و صافی خود را تیره ساخته است). دیدگان واقع بین می‌خواهد که شیرینیهای این دنیا را تلخ و صافیهای آنرا تیره و آلوده ببیند مقصود از جمل

هی مورد تفسیر این نیست که شیرینیهای دنیا در ذائقه‌ی مردم طعم تلخ و صافیهای آن دارای ماهیت تیره می‌باشد، زیرا این احتمال مخالف واقعیت عینی است، بلکه منظور اینست که آن حیات انسانی که اسیر و برده‌ی شیرینیهای خوشایند دنیا باشد، و حیات را در آن خلاصه نماید، چنین شیرینی که حیات را به پوچی می‌کشاند، تلخ است، زیرا موجب از بین رفتن شیرینی و عظمت خود حیات گشته است و آن حواس و عقلی که رابطه‌ی خود را با دنیا و زندگی دنیوی، بدون قید و شرط صاف و روشن تلقی کنند، این حواس و عقل مختل بوده و کار درستی انجام نمی‌دهند، زیرا برای دیدن حقایق صاف و امور تیره و آلوده‌ی دنیا درک و فهم عالی و آشنائی لازم با اصول و قوانین جهان و زندگی آنچنانکه هستند و جهان و زندگی آنچنانکه باید باشند ضرورت دارد. احتمال دیگر در تفسیر جمله‌ی فوق اینست که شیرینیهای زندگی دنیوی با تلخیها و صافیهای آن با تیرگیها و آلودگیها در هم آمیخته است. البته این احتمال خلاف ظاهر جملات مورد تفسیر است. و احتمال اول قوی‌تر بنظر می‌رسد و همین معنی است که در بیت زیر از مولوی آمده است: آتشش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار و هم همین معنی در یکی از ابیات معر

وف ابوالحسن تهامی نیز آمده است: طبع علی کدر و انت ترومها صفوا من الاقدار و الاکدار (طبیعت این دنیا با کدورت و تیرگیها سرشته است و تو این دنیا را صاف و پاک از آلودگیها و کدورتها می‌خواهی!) فلم یبق منها الا سلمه کسمله الاداوه او جرعه کجرعه المقله لو تمزرها الصدیان لم ینقع (از این دنیا چیزی نمانده است جز ته مانده‌ی آبی در ظرف دستشوئی، یا چیزی جز جرعه‌ی آبی اندک که اگر تشنه‌ای آنرا بمکد، سیراب نشود). مضمون جملات فوق در بعضی از خطبه‌های گذشته وجود داشت که

در تفسیر همان خطبه‌ها بررسی شده است. فازموا عبادالله الرحیل عن هذه الدار المقدور علی اهلها الزوال و لا یغلبنکم فیها الامل و لا یطولن علیکم فیها الامل (پس ای بندگان خدا، تصمیم به کوچ از این دنیا بگیرید که فنا سرنوشت همه‌ی مردم آنست و آرزوی بی‌اساس در این دنیا شما را مغلوب نسازد و کشش زمان برای شما طولانی تلقی نگردد). کسی که می‌داند لحظات عمر او در گذر است، گذشتن عمر را آگاهانه توجیه می‌نماید. اینست معنای تصمیم به کوچ از این دنیای گذران که - هر نفس نو میشود دنیا و ما بیخبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو می‌رسد مستمری مینماید در جسد بلی، لحظاتی

ت عمر نو از آینده می‌رسند و بدون کمترین توقف بگذشته می‌خزند، گوئی: بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی فرصتی دان که ز لب تا بدهان اینهمه نیست بار دیگر، چند لحظه برای اندیشه بایست و: نیک بنگر ما نشسته می‌رویم می‌نبینی قاصد جای نویم پس مسافر آن بود ای ره پرست که مسیر و روش در مستقبل است معنای تصمیم به کوچ از این دنیا با نظر به دوام حرکت مستمر و غیر قابل بازگشت زندگی، اینست که این حرکت پیوسته و بدون انقطاع به شوخی گرفته نشود و انسان این حرکت را یک پدیده‌ی طبیعی ضروری که اراده و اختیار انسان در آن کمترین اثری ندارد، تلقی نکند، زیرا درست است که این حرکت و سپری شدن تدریجی عمر، یک پدیده‌ی ضروری طبیعی است، اما بهره‌برداری از واقعیات و حقایق در این جویبار دائم جریان با نظر به وسائل و امکاناتی که خدا در اختیار ما گذاشته است، نه تنها منافاتی با جریان و سپری شدن لحظات و سالیان عمر ندارد، بلکه این حرکت به نوبت خود می‌تواند در بوجود آوردن آگاهیهای مثمر در اصول ارتباط با جهان و مبانی حیات ما موثر واقع شود. ما با نظر به حرکت است که می‌توانیم هدفها و وسیله‌ها را در مجرای تحولات تنظیم کنیم. همین حرکت است که برای ما

فرصتها و بروز فاصله میان رویدادها را قابل فهم می‌سازد. نیز همین حرکت است که لابلای سطوح مغزی و روانی ما را باز و اسرار درونی ما را قابل بهره‌برداری می‌سازد. بهمین جهت است که می‌گوئیم: شناخت حرکت و گذشت تدریجی عمر موجب اشراق و احاطه بر زمان و مرور آن گشته و از گسیخته شدن حیات و قطعه قطعه شدن آن بحسب پدیده‌های طبیعت و روابط با هموعان جلوگیری می‌نماید. بنابراین، معنای تصمیم به کوچ کردن از این دنیا، رفتن به آغوش مرگ و شتافتن به پایان زندگی نیست. فو الله بو حنتم حنین الوله العجال و دعوتهم بهدیل الحمام و جارتم جوار متبلی الرهبان و خرجتم الی الله من الاموال و الاولاد التماس القربه الیه فی ارتفاع درجه عنده او غفران سیئه احصتها کتبه و حفظتها رسله لکان قلیلا فیما ارجولکم من ثوابه و اخاف علیکم من عقابه (سوگند بخدا، اگر مانند شتر بچه گم کرده بنالید و چونان کبوتری که یار مانوس خود را از دست داده است، زاری کنید و مانند تارکان دنیا از خوف و خشیت خداوندی فریاد برآورید، و از اموال و فرزندان خود دل کنده برای طلب اعتلای منزلت و تقرب ببارگاه ربوبی یا برای بخشوده شدن گناهی که کتابهای الهی آنرا شمرده و رسولانش آنرا حفظ کرده‌اند،

رو به خدا بروید، در برابر آن پاداشی که از خدا برای شما امید دارم و در برابر کیفر و عقابی که برای شما می‌ترسم، اندک خواهد بود). آنچه که در پشت پرده در انتظار فرزندان آدم است بالاتر از آنست که قابل تصور باشد ما تطلع الشمس و لا تغیب الا لامر شانه عجیب ابوالعناهیة (آفتاب طلوع و غروب نمی‌کند، مگر برای موضوعی که دارای شان شگفت‌انگیز است). تا مایه‌ی طبع‌ها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی نظامی گنجوی یک احساس عالی و فهم برین که مستند به مشاهده‌ی حقایق و واقعیاتست، برای عقول سلیم و وجدانهای پاک اثبات می‌کند که: چرخ با این اختران نغز خوش زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در پیداستی میرفندرسکی گمان نرود که این یک احساس شاعرانه و فهم ذوقی خوشایند است. بلکه چنانکه گفتیم مستند به مشاهده‌ی حقایق و واقعیاتست. شاید شما تشبیه کر مادرزادی را شنیده باشید که راسل در این باره آورده است (با اینکه می‌دانیم راسل از عشاق دل‌باخته‌ی علم و درباره‌ی مسائل ماورای طبیعی به نوعی آلرژیک مبتلا بوده است) تشبیه راسل را در اینجا می‌آوریم: ما فی المثل به کر مادرزادی شباهت داریم که در

میان یک عده موزیسین بزرگ شده و از روی روابطی که بین قطعات نت موسیقی و نواختن آنها وجود دارد، بقواعد مربوطه واقف

شده و می‌تواند نتهای موسیقی را بخواند و ارکستری را هدایت کند. حال اگر این کر مادرزاد از طریق ایما و اشاره بتواند توضیحات دیگران را درک کند، کم کم متوجه می‌شود که نتهای موسیقی و حرکات نوک انگشتان و سایر حرکات نوازندگان در کیفیت ذاتی خود نماینده‌ی چیزهائی کاملاً متفاوت از ظواهری هستند که برای او مشهود می‌باشند، ولی ادراک ارزش موسیقی و چگونگی آهنگهای صوتی آن برای او غیر ممکن است. حال دانش ما از طبیعت هم چیزی شبیه باین است. ما می‌توانیم نتهای طبیعت را بخوانیم و به مشخصات ریاضی آنها پی ببریم، اما استنباط ما از اینکه این نتهای نماینده‌ی چه چیزهائی هستند، بیشتر از حدود استنباط آن شخص کر درباره‌ی اینکه نتهای موسیقی معرف چیزی به غیر از ظواهر خود می‌باشند، نیست، حتی آن کر مادرزاد از یک لحاظ هم بر ما رجحان دارد و آن اینکه ما از زندگی در میان یک عده که صدای موسیقی طبیعت را بشنوند نیز محرومیم و در حقیقت همه‌ی ما درباره‌ی درک نتهای طبیعت کر هستیم. استادی در کنار ما نیست که آهنگ واقعی نتهای طبیعت را شنیده و اقلاً با ا

یما و اشاره ما را برای ادراک کیفیات ذاتی آنها راهنمایی کند ملاحظه می‌شود که راسل با آن حساسیت که به مسائل ماورای طبیعی دارد، نتوانسته است این حقیقت را پوشیده بدارد که کل واقعیتهای در همین اجزا و پدیده‌ها و روابط محسوس و ملموس جهان طبیعت خلاصه نمی‌شود. یک عبارت دیگر از راسل را درباره‌ی همین اعتراف نقل می‌کنیم و سپس نتیجه‌ی هر دو عبارت را بیان می‌داریم: اگر امور جهان را چنان تصور کنیم که از یک عالم ابدی خارجی وارد جهان ما می‌شوند، و نه از این نظرگاه که زمان را همچون خورنده هر چه که هست می‌نگرد، در چنین صورتی من گمان می‌کنم که تصویر درست‌تری از جهان خواهیم داشت. اگر هم زمان واقعی داشته باشد توجه کردن به اینکه این واقعیت اهمیتی ندارد، نخستین منزل در راه حکمت است. آیا صریح‌تر از این عبارات سراغ دارید که یک متفکر علم پرست که ضمناً اکثر سخنانش درباره‌ی ماورای طبیعت نوعی حساسیت را نشان می‌دهد، بیان می‌دارد که اصول و مبادی و واقعیات اصیل این جهان طبیعت در پشت پرده‌ی آنست؟ نکته‌ی قابل توجه اینکه راسل می‌گوید: حتی کر مادرزاد از یک لحاظ هم بر ما رجحان دارد و آن اینکه ما از زندگی در میان یک عده که صدای موسیقی طبیعت را بشنوند نیز محرومیم و در حقیقت همه‌ی ما درباره‌ی درک نتهای طبیعت کر هستیم. استادی در کنار ما نیست که آهنگ واقعی نتهای طبیعت را شنیده و اقلاً با ایما و اشاره ما را برای ادراک کیفیات ذاتی آنها راهنمایی کند. این جملات از شخصی مانند راسل واقعا شگفت‌انگیز است، زیرا تا آنجا که من با تالیفات این شخص آشنائی دارم، می‌توانم بگویم: از نظر اطلاعات و آگاهی به تاریخ فلسفه و حکمت و ادیان الهی و شخصیت‌های بسیار با عظمت ادیان، از اشخاص کم نظیر است. آیا او همه‌ی این مردان با عظمت را خیال پرور و فریب خورده تلقی کرده است؟! آیا داد و فریاد استاتیدی بزرگ مانند ابراهیم خلیل و موسی بن عمران و دیگر انبیای بنی‌اسرائیل و عیسی بن مریم و محمد بن عبدالله (ص) و پیشوایانی مانند علی بن ابیطالب (ع) و اولیاء الهی مانند ابوذرها و عرفائی مانند جلال‌الدین مولویها نمی‌تواند ما را با آهنگ واقعی نتهای طبیعت آشنا بسازد؟! آیا قیافه‌ای جدی‌تر از قیافه‌های انسانی-ملکوتی این اساتید و رهبران انتظار داریم که آهنگ واقعی نتهای طبیعت را به ما بشنوند؟! آیا این اساتید و رهبران و مربیان در ارتباط با واقعیات طبیعت مرتکب خطا شده بودند؟! آیا علی بن ابیطالب (ع) واق

ع گراترین انسان درباره‌ی طبیعت نبوده است؟! آیا علی بن ابیطالب (ع) از عالی‌ترین قدرت (خواه قدرت طبیعی و حیات اجتماعی و خواه قدرت مالکیت بر خویشتن) برخوردار نبوده است؟! او با کمال آشنائی با طبیعت و در کمال قدرت بوده است که آهنگ نتهای طبیعت را برای بشریت تعلیم فرموده است، نهایت امر گوش شنوائی می‌خواهد و این گوش آن عضو مادی نیست، بلکه گوش عقل سلیم و وجدان است که حساسیت و شنوائی آن با بکار بردن مشروبات الکلی و بی‌بند و باری در اشباع شهوات و عشق به مقام و شهرت و خودپرستی، از بین می‌رود و آدمی حتی نمی‌تواند صدای خودش را هم بشنود. ممکن است بگوئید: چطور ممکن است آدمی صدای خودش را نشنود؟ پاسخ این سوال آسان است و احتیاجی به تتبع و فحص گفتار و رفتار شخصیت‌های گمشده در زیر آوارهای قرون و اعصار گذشته ندارد، همین لحظه بر گردید و ورق قبلی این صفحه را بار دیگر با دقت ببینید و جمله‌ی خود آقای

راسل را با دقت بخوانید که صریحا میگوید: اگر امور جهان را چنان تصور کنیم که از یک عالم ابدی خارجی وارد جهان ما می‌شوند و نه از این نظرگاه که زمان را همچون خورنده‌ی هر چه هست می‌نگرد، در چنین صورتی من گمان می‌کنم که تصویر درست‌تری از جهان

خواهیم داشت این عبارات را که صریحا واقعیات ماورای طبیعت و تاثیر آنها را در طبیعت گوشزد می‌کند، بخاطر بسپارید، سپس داد و فریاد کاپلستون را که یک استاد عالیقدر علمی و ماورای طبیعی است در مصاحبه با راسل به آن عبارت ضمیمه کنید و نتیجه بگیرید. بحث کاپلستون با راسل باینجا می‌رسد که اگر خدا را انکار کنیم و یا تاثیر او را در جهان طبیعت نادیده بگیریم، چه میشود؟ کاپلستون فریاد می‌زند هیچ تفاوتی ما بین فرمانده بازداشتگاه بلزن (سمبل شقاوت) و سراساتفورد کریپس یا اسقف کانتربوری نمی‌ماند. (باصطلاح ما مسلمانها هیچ فرقی میان ابن ملجم و علی بن ابیطالب نمی‌ماند) ملاحظه می‌کنید که این یک سخن کاملاً جدی در شنوندن موسیقی طبیعت است که آقای راسل می‌توانست بشنود، ولی می‌بینیم که راسل با کمال جدیت انگلستان خود را بگوشه‌هایش فرو برده و دست به کار مغالطه و سفسطه بازی می‌شود. سوال و جواب این دو شخص چنین شروع می‌شود: کاپلستون: خوب، بگذارید طرز رفتار فرمانده بازداشتگاه بلزن را بعنوان مثال در نظر بگیریم. این طرز رفتار بنظر من و شما نامطلوب می‌آید. در نظر آدولف هیتلر ظاهرا این رفتار خوب و مطلوب بوده است، تصور می‌کنم که شما ناچار خواهید بود ادعا

ن کنید که این طرز رفتار برای هیتلر خوب بوده است و برای شما بد. راسل: نه، من تا این حد پیش نمی‌روم. منظورم اینست که بنظر من مردم ممکن است در این مورد هم مثل سایر موارد اشتباه کنند. اگر شما یرقان داشته باشید، چیزهایی را زرد می‌بینید که زرد نیستند. شما اشتباه می‌کنید. (هیتلر اگر فرمانده بازداشتگاه بلزن را که انسان بد است، خوب ببیند، اشتباه می‌کند) پس از آنکه راسل مسئله‌ی خوب و بد را مربوط به احساسات می‌نماید ... کاپلستون: قبول، پس در این صورت هیچ محک عینی خارج از احساسات برای محکوم کردن طرز رفتار فرمانده بلزن وجود ندارد؟ راسل: نه بیش از آنچه برای آدم رنگ کور وجود دارد که عینا در یک همچو وضعی است. ما آدم رنگ کور را چرا عقلا محکوم می‌کنیم؟ نه برای اینست که در اقلیت است؟ کاپلستون: من می‌گویم برای اینکه همچو آدمی فاقد یک چیزی است که قاعدا جز طبیعت آدمی است. راسل: بله، اما اگر در اکثریت بود که همچو حرفی نمی‌زدیم. (حتما برای خطای راسل در این پاسخ به پاورقی مراجعه فرمائید). کاپلستون: پس شما می‌گوئید که خارج از احساس هیچ محکی وجود ندارد که ما به کمک آن تمایز بین رفتار فرمانده بلزن و رفتار مثلا سراساتفورد کریپس یا اسقف

کانتربوری را از هم تمیز بدهیم؟ راسل: احساس در اینجا قدری بیش از اندازه ساده شده است. ما باید اثرات اعمال و احساسات خودمان نسبت به آن اثرات را هم به حساب بیاوریم. می‌شود این طور استدلال کرد که فلان نوع رویدادها از نوعی هستند که آدم دوست دارد و بهمان نوع از نوعی که آدم دوست ندارد، بعد باید اثرات اعمال را به حساب بیاورید. شما خیلی راحت می‌توانید بگویید که اثرات اعمال فرمانده بلزن دردناک و نامطبوع بوده است. درست دقت کنید که راسل برای لغزیدن از واقعیتی که در رویارویش قرار گرفته است، خود را به چه در و دیواری می‌زند؟! آخر مگر می‌توان با این جملات شبیه به شوخیهای بیمزه (اینراه آدم دوست دارد، آنرا آدم دوست ندارد) حساب حساس‌ترین مسئله‌ای را که برای بشریت مطرح است، تصفیه نمود؟! این چه پاسخی است که راسل به کاپلستون می‌دهد که: شما براحتی می‌توانید بگوئید که اثرات اعمال فرمانده بلزن دردناک و نامطبوع بوده است حالا به پاسخی که کاپلستون به این سخن راسل می‌دهد، دقت کنید: کاپلستون: موافقم، برای همه‌ی آدمهای بازداشتگاه خیلی دردناک و نامطبوع بوده است. این پاسخ به سخن راسل معنایش اینست که ناراحتی آنانکه در بازداشتگاه بلزن بوده‌اند،

صحیح است، زیرا تحت شکنجه و غوطه‌ور در رنج بوده‌اند، اما کسانی که بیرون از آن بازداشتگاه بوده‌اند، هیچ دلیلی برای احساس درد و رنج آنان وجود ندارد. ولی راسل این درد و رنج را به همه‌ی انسانهایی که بیرون از بازداشتگاه هستند نیز تعمیم می‌دهد. راسل: بله، ولی نه تنها برای آدمهای توی بازداشتگاه بلکه برای آدمهای بیرون هم که درباره‌ی این اعمال فکر کرده‌اند، دردناک

بوده است. کاپلستون: بله، در عالم تخیل کاملاً درست است. معنای این پاسخ اینست که رنج کشیدن یا احساس ناراحتی اشخاص بیرون از بازداشتگاه، خیالات محض است، یا یک احساس بی‌اساسی است که بهیچ مبنائی اصیل متکی نیست. این اعتراض کاپلستون بر مبنای فکری راسل در مسئله‌ی مورد بحث هیچ جوابی ندارد ولی با اینحال، چون آقای راسل می‌خواهد صدای آن استادی را که تلاش می‌کرد موسیقی طبیعت را بگوشش بنوازد، ناشنیده بگیرد، می‌گوید: بله، من در این مورد بیش از مورد ادراک رنگ احتیاج به دلیل ندارم. بعضی مردم هستند که خیال می‌کنند همه چیز زرد است، بعضی مردم یرقان دارند و من با این مردم موافق نیستم، من نمی‌توانم ثابت کنم که همه چیز زرد نیست، دلیلی برای اثبات این موضوع در دست نیست، ولی بیشتر مردم

با من موافقند که همه چیز زرد نیست و بیشتر مردم هم با من موافقند که فرمانده بلزن اشتباه می‌کرد!!! اولاً آقای راسل در ص ۱۹۱ وقتی که می‌خواهد علت اینکه بعضی چیزها زرد بنظر می‌رسند را بیان کند، چنین می‌گوید: خوب، چرا یک چیز زرد بنظر می‌رسد و یک چیز دیگر آبی، من از دولت سر فیزیکدانها می‌توانم به این سؤال کمابیش جواب بدهم گویا این دولت سر فیزیکدانها را راسل در اینجا فراموش کرده است که می‌گوید: من نمی‌توانم ثابت کنم که همه چیز زرد نیست!! واقعاً جای شگفتی است، اگر هر یک از رنگها از نظر فیزیکی مربوط به تموجات و نور می‌باشد، چنانکه هست، مسلماً شما برای اثبات و تعیین هر یک از آنها با عدد و واقعیت سر و کار دارید، مسلماً آن عدد از امواج و آن ارتباط با نور که موجب بروز نمود رنگ زرد می‌باشد، موجب بروز رنگ آبی و بنفش و سرمه‌ای نمی‌باشد. پس اثبات اینکه همه چیز زرد نیست ممکن است. اکنون دقت فرمائید در این مقایسه‌ای که راسل میان این دو مسئله‌ی: بیشتر مردم با من موافقند که همه چیز زرد نیست و بیشتر مردم با من موافقند که فرمانده بلزن اشتباه می‌کرد انجام می‌دهد!! اولاً- چنانکه در گذشته اشاره کردیم، راسل اکثر مردم را بدین ترتیب تخطئه ک

رده است که عقل سلیم در مردم بسیار کمیاب است و هر کس در مغزش زاویه‌ای برای جنون دارد، بنابراین فرمایش! راسل می‌توان گفت: از کجا میدانید که موافقت بیشتر مردم با شما در اینکه همه چیز زرد نیست یکی از فعالیت‌های زاویه‌ی جنون همان مردم نباشد؟ ثانیاً- مقایسه میان خوبی شخصیت‌های رشد یافته مانند پیامبران و اولیاءالله و بدی اشقیاء مانند فرمانده بازداشتگاه بلزن با رنگ زرد و آبی که بعضی مردم رنگ زرد را دوست دارند و بعضی دیگر آبی را (نهایت امر کسانیکه رنگ زرد را دوست دارند، عددشان بیشتر است، پس من هم با کسانیکه رنگ زرد را دوست دارند، چون اکثریتند موافقم!) جز برای ناشنیده گرفتن صدای استادی که می‌خواهد موسیقی طبیعت را برای راسل قابل درک بسازد، علت دیگری نمی‌توان پیدا کرد. آیا موسی بن عمران و فرعون، ابراهیم خلیل و شداد، محمد بن عبدالله (ص) و ابوجهل، علی بن ابیطالب (ع) و ابن ملجم مانند رنگ زرد در مقابل رنگ آبی است فقط با این تفاوت که مثلاً دوستداران رنگ زرد بیشترند؟! یک عبارت هم از ماکس پلانک فیزیکدان بسیار مشهور قرن درباهی اینکه واقعیات اصیل این جهان طبیعت در پشت پرده‌ی آنست، می‌آوریم: کمال مطلوب فیزیکدان شناسائی جهان خارجی حق

یقی است، با اینهمه یگانه وسایل کاوش او، یعنی اندازه‌گیریهایش، هرگز درباره‌ی خود جهان حقیقی چیزی باو نمی‌آورند، اندازه‌ها برای او چیزی جز پیامهائی کم و بیش نامطمئن نیستند یا به تعبیر هلمهولتز جز علاماتی نیستند که جهان حقیقی به او مخابره می‌کند و سپس او به همان طریقی که زبانشناس می‌کوشد تا سندی را که از بقایای تمدنی ناشناخته است بخواند، در صدد نتیجه‌گیری از آنها بر می‌آید. اگر زبانشناس بخوهد به نتیجه‌ای برسد باید این را چون اصلی بپذیرد که سند مورد مطالعه معنائی در بر دارد. این مسائل که تاکنون مطرح کردیم برای اثبات این حقیقت بود که نه تنها علم نمی‌تواند واقعیات و اسرار پشت پرده‌ی طبیعت را که مبنای اصیل طبیعت و جریانات آن هستند، منکر شود، بلکه خود علم است که می‌گوید: مطالعه‌ی دقیق طبیعت ما را به اعتقاد به واقعیات پشت پرده‌ی طبیعت که بسیار با اهمیت می‌باشند، رهنمون می‌گردد. راه دیگری برای اثبات واقعیات پشت پرده‌ی طبیعت وجود دارد که درون آدمی است، یک احساس خالص و فهم ناب و درک عالی جهان طبیعت را بدون واقعیات و مبادی

ماورای طبیعی مانند جاننداری دم بریده و بی سر تلقی نمی‌کند. این احساس و فهم و درک با این دستور که سر را پائین بینداز و بخور و بخواب، مرگ نزدیک است و مرگ پایان کار است تضاد آشتی‌ناپذیر دارد که با شوخیهای اپیکوری و دگماتیسمهای منتهی به نیهیلیسم، قابل آشتی کردن نیستند. و آنچه که در پشت پرده است با ابدیت و مبنای حیات حقیقی ما مربوط است، لذا امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه آنهمه اصرار به حرکت و کوشش در راه تامین بعد ابدیت روح انسانی دارد. آینده‌ی فوق‌العاده با اهمیت، در انتظار انسانها آیات قرآنی و روایات معتبر و مخصوصا نهج‌البلاغه‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام هشدارهای شدیدی درباره‌ی منزلت نهائی و عالم ابدیت و سرای آخرت داده‌اند. اینهمه هشدارها و آگاه‌سازها از یکطرف، و جریان اسرارآمیز عالم طبیعت که با سکوت بسیار اعجاب‌انگیز در دل هر انسان بیداری غوغاها بر پا می‌کند، از طرف دیگر و احساس بسیار ناب و عالی درباره‌ی عاقبت فضیلتها و شقاوتها که به تنهایی می‌تواند عکس‌العمل بسیار با اهمیت پشت پرده را ثابت نماید، از طرف سوم، گویای یک خبر بزرگی است که همه انبیاء و اولیاء و حکمای راستین با کمال جدیت ابراز نموده‌اند، اهمیت این خبر بقدری است که امیرالمومنین آن راستگوترین راستگویان می‌فرماید: اگر مانند شتربچه گم کرده

بنالید و چونان کبوتری که یار مانوس خود را از دست داده است، زاری کنید و مانند تارکان دنیا از خوف و خشیت خداوندی فریاد برآورید و از اموال و فرزندان خود دل‌کنده، برای طلب اعتلای منزلت و تقرب بیارگاه ربوبی یا برای بخشودن شدن گناهی که کتابهای الهی آنرا شمرده و رسولانش آنرا حفظ کرده‌اند، رو به خدا بروید، در برابر آن پاداشی که از خدا برای شما امید داریم و در برابر کیفر و عقابی که برای شما می‌ترسم، اندک خواهد بود. شاید بعضی از ساده‌لوحان نتوانند با نظر به بی‌اهمیتی و سادگی زندگی که از حیات دنیوی برداشت نموده‌اند، مطالب امیرالمومنین (ع) را هضم کنند. و چه فراوانند اینگونه افراد. باید مغز این ساده‌لوحان را در برداشتی که از حیات دارند، آگاه ساخت باینکه شما درباره‌ی حیات انسانی چه فکر میکنید؟ اگر چنین می‌اندیشید که حیات شما یک پدیده‌ی تصادفی در یک طبیعت تصادفی بوجود آمده و مانند کفی ناپایدار روی آب است که بوجود می‌آید و سرعت هم ناپود می‌شود و راه نیستی را پیش می‌گیرد؟! اگر درباره‌ی حیات چنین می‌اندیشید، ای بینویان، شما حتما به خطا رفته‌اید و این خود شماستید که با این تفکرات عامیانه‌ی محض حقیقت زندگی را پوچ و هیچ نموده و ق

درت اندیشیدن در حقیقت زندگی و ماورای آنرا از دست داده‌اید. اما یک نوع تفکر دیگر درباره‌ی زندگی هم وجود دارد که اگر خیالات بی‌سر و ته و تلقینات بی‌اساس که مغز شما را پر کرده است، فرصتی داد، باین نوع تفکر نیز پردازید، و نترسید، زیرا اگر سودی هم برای شما نداشته باشد، ضرری نخواهد کرد. نمونه‌هایی از قضایائی که با این نوع تفکر درباره‌ی حیات داریم، بقرار زیر است: ۱- حیات انسانی با یک موج اندیشه می‌تواند یک جامعه‌ای را دگرگون بسازد. ۲- حیات انسانی بقدری می‌تواند از لطافت و ظرافت عالی برخوردار باشد که همه‌ی انسانها را جزئی از خود بداند. ۳- حیات انسانی بقدری لطیف و زیبا می‌شود که هستی را مانند یک بوته گل زیبا تلقی کند. ۴- حیات انسانی بقدری به خشونت می‌گراید که خود را با قیافه‌ی خصومت رویاروی عالم هستی می‌بیند. ۵- حیات انسانی بقدری حساسیت پیدا می‌کند که: من که ملول گشتمی از نفس فرشتگان یعنی ظریف و لطیف‌ترین حقیقتی که دم فرشتگان ملکوتی است، او را ناراحت و ملول می‌نماید. ۶- با اینحال وقتی که عشق در دل او راه میابد، قدرتی که در برابر همه‌ی جهان هستی می‌تواند مقاومت کند، در خود می‌بیند: قال و مقال عالمی می‌کشم از برای تو

۷- حیات انسانی وقتی که در ظلمات جهل فرو رفت، همه‌ی جهان را تاریک می‌بیند. ۸- حیات انسانی وقتی که با نور معرفت منور گشت، جهان را پر از فروغ الهی می‌بیند. ۹- حیات انسانی اگر معنای محبت را درک کرد و آنرا در جان خود به عنوان عنصر فعال درآورد، به همه‌ی جانداران محبت می‌ورزد. ۱۰- بالعکس، اگر حیات انسانی بغض و عداوت را در جان خود به عنوان عنصر فعال درآورد، گوئی آن جلاد خون آشام است که ناپود کردن همه‌ی همه‌ی جانداران را وظیفه‌ی حتمی خود می‌داند. ۱۱- حیات انسانی اگر استقلال پیدا کرد، جهان هستی را در گوشه‌ای از مغز خود در می‌یابد، بدون اینکه احساس سنگینی نماید. ۱۲- حیات انسانی با

داشتن مغز و روان معتدل هرگز محدودیتی برای اراده‌ی خود قائل نمی‌شود. ۱۳- حیات انسانی هرگز از بدست آوردن امتیازات سیر نمی‌شود. ۱۴- حیات انسانی تا آنجا پیش می‌رود که بجز خدا نبیند. ۱۵- حیات انسانی تا آنجا به عقب برمی‌گردد که در این جهان سترگ بجز از خود چیز دیگری را نمی‌بیند حتی خود را تا حد خدائی برای خویشتن در می‌آورد. اینست وضع مغزی و روانی انسان که هم از ابعاد مثبت تا بینهایت بالا می‌رود و هم از ابعاد منفی تا بی‌نهایت به پستی سقوط می‌کند. آیا

وضع چنین انسانی وحشتناک نیست؟ آیا این موجود نباید سخت نگران آینده‌اش باشد؟ آیا نتایج این استعدادها و فعالیت‌های آنها چه در جهت مثبت و چه در جهت منفی موجب دهشت و نگرانی شدید نیست؟ آیا با پذیرش این مطلب که بکار انداختن استعدادهای مثبت و سازنده این موجود، که او را تا جاذبه‌ی پیشگاه ربوبی پیش می‌برد، نباید به زر و زیور و مال و منال محدود و چند روزه‌ی دنیا دل نبندد؟ و الله لو انمائت قلوبکم انماثا و سالت عیونکم من رغبه الیه او رهبه منه دما ثم عمرتم فی الدنیا باقیه ماجزت اعمالکم عنکم و لو لم تبقوا شیئا من جهدکم انعمه علیکم العظام و هداه ایاکم للایمان (سوگند بخدا، اگر دل‌های شما ذوب شود و چشمان شما بجهت رغبت به لطف او یا بجهت بیم از عذاب او (بجای اشک) خون بریزد، سپس در این دنیا بمقدار بقا دنیا عمر کنید، اعمال شما شایستگی برابری با نعمت‌های عظیم خداوندی و با هدایتی که برای برخوردار از ایمان بشما عنایت فرموده است، نخواهد داشت). مطالب مربوط به این جملات در تفسیر جملات قلبی مطرح شده است، مراجعه شود.

[صفحه ۱۵۲]

تفسیر عمومی خطبه‌ی پنجاه و سوم و من تمام الاضحیه ... واجبات و مستحبات قربانی در کتب فقهی مشروحا ذکر شده‌است، مراجعه شود. بحثی مختصر در حکمت قربانی بعضی از مردم مسئله‌ی قربانی را هضم نکرده و درباره‌ی حکمت آن سئوالاتی می‌کنند. آیه‌ی شریفه در قرآن مجید می‌گوید: لن ینال الله لحومها و لادمانها و لکن یناله التقوی منکم (نه گوشت‌های آن قربانیها به خدا می‌رسد و نه خون‌هایش، بلکه تقوای شما است که مطلوب خداوندیست) روایتی در تفسیر این آیه از ابوبصیر از امام صادق علیه‌السلام آمده است که می‌گوید: از امام پرسیدم علت قربانی کردن چیست؟ آنحضرت فرمود: با ریخته شدن اولین قطره‌ی خون قربانی بر زمین، صاحب آن بخشیده می‌شود و تا خدا بداند که کیست که درباره‌ی امور غیبی تقوی می‌ورزد. با نظر به این روایت معلوم می‌شود که حکمت عالی قربانی مربوط به امور غیبی است که خداوند متعال علم و شناخت آن را از ذهن‌های معمولی مخفی داشته و در این دنیا فقط به عنوان تکلیفی مطرح شده است که احساس و انجام آن در پیشبرد اراده‌ی انسان اثر قاطعانه دارد. کلمه‌ی قربانی خود از ماده‌ی قرب است که به معنای نزدیکی به خداوند است چنانکه در روایتی آمده است که:

الصلوه قربان کل تقی فمن شا استقل و من شاء استکثر (نماز وسیله‌ی تقرب هر انسان پرهیزکاریست، پس هر کس که بخواهد آنرا کم بجای آورد و هر کس که بخواهد بیشتر بجای آورد). از پای در آوردن یک جاندار با تجویز یا دستور الهی، بدون تردید یک پدیده‌ی ساده‌ای نیست، بلکه بایستی بشر هم در برابر این قربانیها، تمایلات حیوانی خود را قربانی کند که بتواند جبران احساس خشونت در ذبح حیوان را بنماید. اینکه حکما می‌گویند: پست قربانی عالی است، بشرط اینکه آن عالی واقعا رو به اعتلا و کمال باشد، به همین جهت است که می‌توان گفت: آن مردمی که در این دنیا جانداران را از پای در می‌آورند و از گوشت و پوست آنها استفاده می‌کنند، ولی کاری در برابر این بهره‌بردارها انجام نمی‌دهند، مردمی ناآگاه و پست و دور از حکمت آفرینش می‌باشند.

خطبه ۵۳- در مساله بیعت

[صفحه ۱۵۷]

تفسیر عمومی خطبه‌ی پنجاه و چهارم فتداکوا علی تداک الابل الهمیم یوم وردها و قد ارسلها راعیها و خلعت مثنیها، حتی ظننت انهم قاتلی او بعضهم قاتل بعض لدی (مردم برای بیعت با من چنان ازدحام کردند که گوئی شتران تشنه در روز ورود به آب همدیگر را

می‌گویند، شترانی تشنه که ساربان‌شان آنانرا بحال خود گذاشته و افسارهای آنانرا رها ساخته باشد، تا آنجا که گمان کردم آنان مرا خواهند کشت، یا بعضی از آنان بعضی دیگر را خواهد کشت). با چنین بیعتی که مردم با من کرده‌اند، چگونه می‌توانم در چنین مسئله‌ی حیاتی اجتماعی سستی بورزم؟! امیرالمومنین علیه‌السلام بطوریکه در نهج‌البلاغه در موارد متعدد منعکس شده است، کیفیت بیعت را که با وی صورت گرفته است، بسیار جدی و با اهمیت تلقی نموده و برای اثبات مدعاهای خود به بیعت با آن کیفیت تکیه فرموده است. به همین جهت است که ما در این مبحث مقداری از کیفیت و نتایج بیعت با امیرالمومنین را متذکر می‌شویم: ۱- چون بیعت واجد شرایط واقعی انتخاب زمامدار بوده است، نقض - کردن بهر شکلی که صورت بگیرد، مساوی نقض شخصیت بیعت کننده بوده جز سقوط نتیجه‌ی دیگری در دنبال نخواهد داشت. ۲- جامعه‌ای که از چنین بیعت

تی تخلف کند، آن جامعه هرگز روی خوشی نخواهد دید، زیرا وقتی که هوای پاک سیاسی و اجتماعی به مزاج یک جامعه سازگار نباشد، آن جامعه بدون تردید در جو آلوده به ناپاکیها به تنفس حیات اجتماعی و سیاسی تن خواهد داد. یعنی جامعه‌ایکه بوسیله‌ی علی بن ابیطالب نتواند به آرمانها و اهداف زندگی مادی و معنوی خود نائل گردد، بطور قطع در لجن تمایلات حجاج بن یوسفها و یزید بن معاویه‌ها فرو رفته، گردنهای خود را همواره در معرض شمشیر این نابکاران قرار خواهند داد و دیدیم که همین نابکاران پلید تاریخ با آن جوامع چه کردند. قتل عامهای دسته جمعی، به مسخره گرفتن مقدسات، نابود کردن اصول انسانی، سوار کردن خودخواهان طغیانگر بر گردن مردم، حق کشیها در همه‌ی اشکال گوناگونش، سیرت و سنت تبهکارانه‌ی آنان بوده است. ۳- اصرار شدید امیرالمومنین بر دفاع از زمامداری خود. البته همه‌ی ما با نظر به سخنان و رفتار امیرالمومنین (ع) این حقیقت را می‌دانیم که این سالک راه خدا بهیچ وجه علاقه و اشتیاقی به مقام و قدرت نداشته است. این اصرار مستند بر سه عامل مهم است: عامل یکم - دفاع از حق مسلم خود یک تکلیف ضروری اسلامی است که گناه سکوت درباره‌ی آن، کمتر از فریاد و فعالیت بر

ای تعدی به حق دیگران نیست. عامل دوم - ضرورت دفاع از مظلومین و تنظیم امور جامعه و هموار ساختن زمینه‌ی حیات اجتماعی جامعه برای شخصیتی مانند امیرالمومنین بدیهی‌تر از آن است که نیازی به گفتگو داشته باشد. عامل سوم - ترس از تسلط ارباب زور و زر و تزویر و قدرت پرستان کامجو بر جامعه‌ی مسلمین که جلوگیری از چنین تسلط مانند دفاع از مظلومین و اجرای حق در حیات اجتماعی از مهمترین وظایف یک انسان رشد یافته است. بنابراین مسائل که متذکر شدیم سستی و عدم دفاع از چنین زمامداری، قطعاً گناهی است نابخشودنی، نه اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام فقط می‌توانست از زمامداری خود دفاع کند بلکه به اصطلاح فقاهی این امر زمامداری برای فرزند ابیطالب حقی نبود که قابل اسقاط و انتقال دادن بدیگری بوده باشد، این حکم الهی است مانند حکم به وجوب نماز و دفاع از جان. این حقیقت از جملات زیر کاملاً روشن می‌شود: و قد قلبت هذا الامر بطنه و ظهره حتی منعی النوم فما وجدتنی یسعی الا - قتالهم او الجحود بما جا به محمد صلی الله علیه و آله و سلم فکانت معالجه القتال اهوان علی من معالجه العقاب و موتات الدنیا اهوان علی من موتات الاخره (من این امر زمامداری را پشت و رو کردم تا آن

جا که تفکر در این موضوع خواب را از چشمانم منع کرد، هیچ چاره‌ای که برای من امکان داشت نیافتم، مگر اینکه یا با آن تبهکاران به نبرد برخیزم، یا آنچه را که محمد (ص) آورده است، منکر شوم. برای من گلاویزی جنگ و کارزار آسانتر از گلاویزی با کفر الهی بود و مرگ و شکست دنیا برای من از مرگ و سقوط در سرای آخرت سهل‌تر بود). ملاحظه می‌شود که جنگ در راه دفاع از زمامداری خود را به حکم الهی که بوسیله‌ی پیامبر آمده است، مستند مدارد. باین دلایل واضح و روشن است که امیرالمومنین علیه‌السلام دفاع از زمامداری خود که همراه رنج و زجر و شکنجه بوده است را کاملاً جدی و آن را غیرقابل چشم پوشی تلقی فرموده است.

[صفحه ۱۶۱]

تفسیر عمومی خطبه‌ی پنجاه و پنجم و اما قولکم: اکل ذلک کراهیه الموت؟! فو الله ما ابالی دخلت الی الموت او خرج الموت الی (اینکه می‌گوئید همه‌ی این تاخیر در بسیج سپاه برای احساس ناگواری مرگ است!) (بخاطر رفته‌اید) زیرا سوگند به خدا هیچ باکی ندارم که من بسوی مرگ بروم یا مرگ بسراغ من بیاید). انگیزه‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام در بتاخیر انداختن جنگ و نگاهی به جریانات پیش از شروع جنگ صفین هیچ کس تردید در این ندارد که معاویه چنان شخصیت خود را در قدرت پرستی در این دنیا محو و متلاشی کرده بود که امیدی به بازگشت او به یک شخصیت سالم و آگاه شدن به موقعیتی که در آن غوطه‌ور گشته است، مانده باشد. همچنین هیچ شکی در این حقیقت وجود ندارد که امیرالمومنین علیه‌السلام با نظر به تعهد الهی و اصول عالی انسانی نمی‌توانست با آن چنگیز خونسرد و ماکیاولی درس نخوانده و نژادپرست از در سازش درآید. امیرالمومنین علیه‌السلام در همه گفتارهای خود جنگ با معاویه را جهاد در راه خدا می‌دانست. با این وصف چرا علی (ع) گاهی در شروع جنگ و حمله به آن مکار ستمگر تاخیر می‌ورزید؟ پاسخ این سوال را خود آنحضرت در جملات مورد تفسیر به صراحت بیان فرموده ا

ست که حاصل آن علاقه‌ی شدید آن دادگر فوق‌دادگران به هدایت و ارشاد فریب‌خوردگان بوده است. شمشیر بازی و زور آزمائی و بیازی گرفتن جان آدمیان نه تنها در هدف حیات معقول فرزند ایطالب نبوده است، بلکه آن بزرگ بزرگان بازیهای مزبور را ضد هدف حیات معقول میدانست. منطق امیرالمومنین (ع) بر مبنای حیات انسانها تکیه می‌کرد، زیرا حیاست که منشا آثار و تولید کننده‌ی نتایج مطلوب هدف جهان هستی است نه مرگ و نابودی. بهمین جهت بود که این حیات شناس آشنا با جانهای انسانی هرگز در حمله و هجوم شتابزدگی نداشت و از شروع بجنگ با ناکثین و مارقین و قاسطین جدا اجتناب نموده و بارها با آنان به گفتگو و احتجاج می‌پرداخت و باصطلاح معروف اتمام حجت می‌کرد. در آن هنگام هم که اقدام به جنگ ضروری می‌نمود، فرمان حمله را بعد از ظهر و نزدیکیهای تاریکی صادر می‌فرمود. وقتیکه فرماندهان علت تاخیر فرمان حمله را از آن پیشوا و رهبر جان‌های آدمیان می‌پرسیدند، چنین پاسخ میداد که ساعات عصر به شب نزدیک است، بگذارید تاریکی فرا رسد، تا آنان که می‌خواهند در میدان جنگ حاضر شوند و هنوز در راهند، وارد میدان نشوند، یعنی به مرز زندگی و مرگ نرسند و آنانکه زخم خورده‌اند، از

تاریکی استفاده کرده زندگی خود را نجات بدهند. و از طرف دیگر هر اندازه که سپاهیان به شب نزدیکتر می‌شوند، سست‌تر می‌گردند و از حالت جوش و خروش و پرخاش آنان کاسته می‌شود و درهای رحمت الهی بر خاک نشینان باز می‌گردد. بدین ترتیب شماره‌ی کشته شدگان تقلیل می‌یابد. اینست منطق امیرالمومنین که منطق حیات و جان انسانهاست. اما جریان گفتگو و اتمام حجت لازم که در صفین موجب تاخیر در صادر کردن فرمان حمله به سپاهیان معاویه گشته است، مطابق نقل ابن ابی‌الحدید بدین ترتیب بوده است: امیرالمومنین در صفین به آب فرات مسلط گشت و به اهل شام اجازه داد که در استفاده از آب فرات، با او و سپاهیان او مشترک باشد، باشد که این عنایت و اجازه و دادگری آنان را بخود بیاورد و در موقعیت نابکارانه‌ای که در پیش گرفته بودند تجدید نظر کنند و به تامل و اندیشه پردازند. چند روز اول سکوت بر طرفین حکمفرما بود، یعنی نه از طرف امیرالمومنین علیه‌السلام پیامی بسوی معاویه و معاویه پرستان می‌رفت و نه بالعکس، در این هنگام سپاهیان امیرالمومنین تاخیر صدور فرمان جنگ از امیرالمومنین را تحمل نکرده، چنین گفتند: یا امیرالمومنین آیا ما زنها و فرزندانمان را در کوفه گذاشتیم و

به سرزمین شام آمدیم که اینجا را برای خود وطن اتخاذ کنیم؟ فرمان جنگ را صادر فرما، زیرا مردم از تاخیر جنگ ناراحتند و در این باره بگو مگو راه انداخته‌اند. حضرت پرسید: چه می‌گویند؟ پاسخ دادند که مردم چنین گمان می‌کنند که شما از بیم مرگ! اقدام به جنگ نمی‌کنید! و برخی از مردم گمان می‌کنند که شما درباره‌ی جنگ با شامیان شک و تردید دارید. حضرت در پاسخ آنان فرمود: من کی از جنگ بیم و کراهت داشته‌ام؟! شگفت‌انگیز است که من در دوران جوانی علاقه و اشتیاق به جنگ و جهاد

در راه خدا داشته‌ام، ولی حالا که سالیان عمرم بالا رفته و رو به سپری شدن است و هنگام کوچ از این دنیا برای من فرا رسیده است، از جنگ و جهاد بهراسم؟! سوگند به خدا، من این امر را پشت و رو کرده و بطور کامل درباره‌ی آن اندیشیده و تنها نتیجه‌ای که دریافته‌ام اینست که یا باید با این تبه‌کاران بجنگم و یا به خدا و رسولش معصیت بورزم، ولی من در اقدام به جنگ شکیبائی می‌کنم. باشد که آنان به خود بیایند و هدایت شوند یا حداقل گروهی از آنان هدایت را بپذیرند زیرا رسول خدا در جنگ خیبر بمن فرمود: اگر خداوند بوسیله‌ی تو یک مرد را هدایت کند، برای تو بهتر از هر چیزیست که آفتاب بر آن م

ی‌تابد. نصر بن مزاحم می‌گوید: سپس علی علیه‌السلام بشیر بن عمرو انصاری و سعید بن قیس همدانی و شیب بن ربیع تمیمی را به نزد معاویه فرستاد و فرمود: بروید نزد آن مرد، و او را به سوی خداوند عزوجل دعوت کنید و دعوت کنید او را به اطاعت و پیروی از جمعیت و تبعیت از دستور خداوند سبحان. شیب گفت: یا امیرالمومنین آیا نمی‌خواهی او را با دادن سلطه و مقامی که اگر با تو بیعت کند، تقدم و ترجیحی برای او در برابر دیگران محسوب گردد متمایل به خود بسازی؟ حضرت فرمود: بروید به نزد او و با او احتجاج کنید و ببینید نظرش چیست. آن سه نفر رفتند و به معاویه وارد شدند. ادعاها و استدلالهای طرفین نخست ابوعمرو بن محسن حمد و سپاس خدا را بجای آورد و سپس رو به معاویه کرد و چنین گفت: ای معاویه، دنیا قطعا از دست تو خواهد رفت و بازگشت نهائی تو به سرای آخرتست و خداوند مجازات کردارت را خواهد داد و آنچه را که اندوخته‌ای محاسبه خواهد کرد و من تو را به خدا سوگند میدهم اجتماع این امت را متفرق مساز و میان این امت خونریزی براه مینداز. معاویه: این توصیه را چرا به رفیقت (علی ع) نمی‌نمائی؟ ابوعمرو: شگفتا، علی بن ابیطالب احتیاجی به توصیه ندارد. این مرد با تو ق

ابل مقایسه نیست، علی بن ابیطالب برای زمامداری از جهت فضیلت و دین و سابقه در اسلام و نزدیکی به رسول خدا از همه‌ی مردم شایسته‌تر است. معاویه: چه میخواهی بگوئی؟ ابوعمرو: ترا به تقوای پروردگارت و پاسخ مثبت به پسر عمویت (ابو عمرو) در پذیرش حق که ترا بسوی آن می‌خواند، دعوت می‌کنم، زیرا این پذیرش برای دین تو و عاقبت کار تو سالم‌تر و بهتر است. معاویه: آیا بگذارم خون عثمان هدر برود؟ نه سوگند به خدا، هرگز چنین کاری را نخواهم کرد. در این موقع سعید بن قیس خواست سخنی بگوید، شیب بن ربیع سبقت بر او گرفته و پس از حمد و ثنای خداوندی گفت: ای معاویه، من اعتراض ترا بر ابوعمرو فهمیدم. غرض و هدف تو برای ما پوشیده نیست. تو برای گمراه کردن مردم و بخود جلب کردن و مطیع ساختن آنان چیزی پیدا نکرده‌ای، لذا بهانه‌ای که در این غرض ورزی بدست گرفته‌ای، اینست که به آنان تلقین کنی که پیشوای شما مظلوم کشته شده است، بیایید به خونخواهی او برخیزیم! این یاوه گوئی ترا مردمی احمق و پست و رذل باور کرده و براه افتاده‌اند. ما کاملاً می‌دانیم که تو می‌توانستی به کمک عثمان بشتابی، ولی تو تاخیر کردی و قتل او را برای بدست آوردن این موقعیت دوست داشتی و می‌خو

استی. و چه بسا کسی که در طلب و جستجوی هدفی باشد و خداوند ما بین او و هدفش مانع بوجود می‌آورد و گاهی آرزو کننده به آرزوی خود می‌رسد و گاهی از رسیدن به آرزویش محروم می‌ماند و سوگند به خدا، تو چه به آرزوی خود برسی و چه به آرزوی خود نرسی هیچ یک برای تو خیری نخواهد داشت. سوگند به خدا، اگر از آنچه که میخواهی، محروم شوی، قطعا پلیدترین عرب خواهی بود و اگر آنچه را که جستجو میکنی بدست بیاوری (یقین بدان) که بدون شایستگی برای سقوط در آتش به هدف خود نائل خواهی گشت. از خدا بترس ای معاویه، و این وضعی را که پیش گرفته‌ای رها کن و با کسی که شایسته‌ی امری است، در آن امر جنگ و جدال مکن. معاویه: حمد و ثنا مر خدا راست. نخستین دلیل حماقت و کم شکیبائی تو اینست که سخن مردی شریف و با شخصیت و سرور قوم خود را قطع کردی، سپس درباره‌ی چیزی که به آن علم نداری عتاب کردی، ای اعرابی اوباش، در همه‌ی حرفهائی که زدی دروغ گفתי و پستی نشان دادی. برگردید از نزد من، میان من و شما فقط شمشیر حکم خواهد کرد. برای یک انسان محقق همین سخنانی که میان فرستادگان امیرالمومنین علیه‌السلام و معاویه مطرح شده است کافی است که ماهیت

معاویه و خواسته‌های پلید و شیطانی

او را آشکار نماید. خلاصه‌ی این گفتگو را در مطالب زیر مورد توجه قرار می‌دهیم: تحلیلی مختصر در مورد ادعاها و استدلالهای طرفین ۱- در سخنان ابوعمرو چیزی جز حقیقت وجود ندارد. او نخست معاویه را به فنای عمر و بازگشت نهائی که سرای آخرت و مشاهده‌ی نتایج کردار و گفتار است، توجه داد. آیا معاویه این سخن را نفهمید، یا فهمید و باین سخن اعتقاد نداشت؟ چه کسی است که بگوید: معاویه این سخن را نفهمید، در صورتیکه شبانه روز امثال این مطالب را به زبان می‌آورد و می‌گفت و می‌شنید. پس قطعاً معاویه این مطالب را می‌فهمید، ولی همانطور که امیرالمومنین بارها با صراحت و کنایه فرموده‌اند، او ایمان و اعتقاد به این حقایق نداشت. بنابراین، راهی دیگر برای مقاومت معاویه در برابر این حقایق جز فریاد و اسلاما زدن دروغین که همان سنت سیاستمداری ضد انسانی است، نمانده بود، همان سنت دیرینه که همواره حیات فردی و اجتماعی انسانها را مختل ساخته است. ۲- سخن دوم ابوعمرو این بود که ای معاویه اجتماع امت اسلامی را متفرق مساز و میان این امت خونریزی براه مینداز یعنی اگر تو یک ادعای حقوقی داری و واقعا برای تو چنین ادعائی مشروع و جایز است، احتیاج بکشتار مسلمانان و

پراکنده ساختن اجتماع آنان و زیر پا گذاشتن حق قانونی امیرالمومنین وجود ندارد، بحث درباره‌ی این ادعا و تحلیل و بررسی راست و دروغ بودن آن و پیدا کردن قاتلان عثمان به یک اجتماع آرام نیازمند است. ۳- حالا بینیم پاسخ معاویه در مقابل این دو مطلب چیست؟ معاویه می‌گوید: این توصیه را چرا به رفیقیت (علی (ع)) نمی‌نمائی؟ ابوعمرو بهترین پاسخ را به این سؤال می‌دهد که مگر علی بن ابیطالب (ع) از نظر شخصیت و موقعیت قانونی که دارد با تو کیی است تا من این توصیه را به او نمایم؟! ۴- پس از آنکه ابوعمرو شخصیت امیرالمومنین را به خوبی توصیف می‌کند و او را از موجودیت معاویه جدا و تفکیک می‌نماید، معاویه می‌گوید: تو چه میخواهی بگویی؟ دقت کنید گویا ابوعمرو با زبان چینی یا فرنگی یا فارسی یا ترکی با معاویه سخن گفته است، یا اصلاً مثل اینکه ابوعمرو برای معاویه شطحیات یا معماپردازی نموده است که معاویه مقصود او را نفهمیده، می‌پرسد چه می‌خواهی بگویی؟! مثل اینکه خود محوریهای قدرت پرستانه، زبان مادری آدمی را هم بفراموشی می‌سپارد!! ابوعمرو با کمال صراحت می‌گوید: ترا به تقوای پروردگارت و پاسخ مثبت به پسر عمویت در پذیرش حق که ترا بسوی آن دعوت می‌کند می

خوانم، زیر این پذیرش برای دین تو و عاقبت کار تو سالم‌تر و بهتر است. معاویه در برابر این مطالب صریح می‌گوید: آیا بگذارم خون عثمان هدر برود؟ مگر معاویه نمی‌دانست که قاتلین حقیقی (مباشترین) عثمان قتیبه بن وهب و سودان بن حمران بوده‌اند و این دو قاتل در همان ازدحامی که در خانه‌ی عثمان (یوم الدار) بوجود آمده بود بوسیله‌ی بردگان عثمان کشته شده بودند و هیچ کس دیگر در قتل عثمان شرکت نکرده بود. اگر بعضی دیگر فرضاً سکوت کرده یا تحریک کرده بودند، مورد قصاص شرعی نبودند، البته محاکمه و تحقیق امر درباره‌ی آنان در موقعیت آرام کاملاً امکان‌پذیر بود. و این یک محاکمه‌ی مستقل احتیاج داشت نه ادعای سلطنت و خلافتی که معاویه بر سر آن می‌جنگید. ۵- شبث بن ربعی معاویه را مخاطب قرار داده و می‌گوید: ای معاویه، ما می‌دانیم تو چه می‌خواهی و مقصود تو چیست. (چرا خودت را به زحمت و تکلف می‌اندازی، منظور تو کاملاً روشن است، صریح بگو و پرده پوشی مکن، تو ریاست می‌خواهی و برای هیچ کسی جای تردید و ابهام نیست) تو تاکنون نتوانسته‌ای دلیلی برای گمراه کردن مردم و جلب میل آنان به سوی خود پیدا کنی، لذا خود را مجبور می‌بینی که یک بهانه‌ی فریبنده بدست آورده

و مردم ساده لوح را بفریبی، این بهانه‌ی سست‌تر از تار عنکبوت کشته شدن عثمان است، که فریاد برآورده‌ای که‌ای مردم، عثمان که امام شما بود مظلوم کشته شده است، بیائید انتقام خون او را بگیریم! چه کسانی این بهانه‌ی ترا باور نموده و دعوت پلید ترا پاسخ گفته‌اند؟ اینان احمقان پست و اراذل و او باشند. مگر تو خودت نبودى که با کمال قدرت بیاری او نرفته از او دفاع نکردی؟ مگر تو برای این موقعیت ساختگی که به خود گرفته‌ای قتل او را نمی‌خواستی؟ این حقیقت را بدان که در این موقعیتی که پیش گرفته‌ای چه شکست بخوری و چه پیروز شوی، رو به سقوط خواهی رفت، اگر شکست بخوری پست‌ترین و پلیدترین فرد نژاد عرب خواهی بود و اگر پیروز شوی آتش الهی در انتظار تست. ۶- معاویه پس از حمد و ثنای خداوندی: نخست شبث بن ربعی را به حماقت

منسوب می‌سازد. این ضربه زدن به شخصیت طرف در آغاز گفتار هم یکی از موثرترین وسایل بازی مکاران و سیاستمداران حرفه‌ای است که برای دست و پاچه کردن طرف با کمال مهارت بکار می‌برند. سپس شبت را به نادانی منسوب می‌سازد و می‌گوید: تو نمی‌دانی. مثل اینکه شبت از بیابانهای دوردست از اجتماعات آمده بود، در صورتیکه یکی از سه نفر مطلع از تمامی ق

ضایا بود که امیرالمومنین (ع) بسوی معاویه فرستاده بود. وانگهی مگر آنچه را که شبت گفت، عین حقیقت نبود؟! اگر او واقعا از داستان عثمان بی‌خبر بود، چرا معاویه حداقل یک جمله برای اثبات حقانیت خود و به عنوان پرده برداشتن از حقیقتی که شبت آنرا نمی‌دانست، مطرح نکرد؟! بار دیگر معاویه از حرفه‌ی خود بهره‌برداری نموده فحش و دشنام نثار شبت می‌نماید: ای اعرابی جلف (اوباش) تو دروغ گفتی و پستی نشان دادی! آنگاه نوبت تهدید می‌رسد و معاویه می‌گوید: برگردید و میان من و شما جز شمشیر چیزی حکم نخواهد کرد. این بود منطق معاویه که ملاحظه کردید. جای حیف و تاسف است که این انسان معکوس بقول امیرالمومنین وقت قاصدان را می‌گیرد و کاغذها باطل می‌کند و تفکرات فراوانی به کار می‌اندازد و هزاران خون بیگناه را بر زمین می‌ریزد و باطلها را با نمایش حق به مردم تحویل می‌دهد و جز این سخنی ندارد که در این گفتگو دیدید: برخیزید و بروید، من قدرت می‌خواهم و میان من و شما که از حق دفاع می‌کنید، چیزی جز شمشیر ندارم! این سه نفر برگشتند و جریان گفتگو با معاویه را به امیرالمومنین (ع) عرض کردند. ابن ابی‌الحدید چنین ادامه می‌دهد که نصر بن مزاحم می‌گوید: گروه قرا (

آشنایان با قرآن) از اهل عراق و شام هر یک در ناحیه‌ای از صفین که سی هزار نفر بودند جایگیر شدند. امیرالمومنین علیه‌السلام در نزدیکی آب اردو زد و معاویه نیز بالاتر از سپاهیان امیرالمومنین در نزدیکی آب اردوی خود را مستقر نمود. گروه قرا میان علی (ع) و معاویه برفت و آمد پرداختند. از جمله قرا اشخاص زیر بوده‌اند: عبیده سلمانی، علقمه بن قیس نخعی، عبدالله بن عتبه و عامر بن عبدالقیس که در نقطه‌ای از ساحل فرات بوده و به سپاهیان علی (ع) برگشتند. اینان نزد معاویه رفته و به او گفتند: ای معاویه، چه می‌خواهی؟ معاویه: خون عثمان را می‌خواهم. قرا: از چه کسی خون عثمان را می‌خواهی؟ معاویه: از علی بن ابیطالب. قرا: آیا عثمان را علی کشته است؟ معاویه: آری، او کشته است و قاتلین عثمان را در سپاهیان خود جای داده است) دقت فرمائید که معاویه در جواب قرا صریحا می‌گوید: علی بن ابیطالب (ع) عثمان را کشته است! اکنون بقیه جریان را توجه فرمائید: سپس چهار نفر به نزد امیرالمومنین (ع) برگشته و سخن معاویه را به آنحضرت نقل کردند. امیرالمومنین (ع): خدا شاهد است، بخدا سوگند سخنی دروغ گفته، من عثمان را نکشته‌ام. همین چهار نفر به نزد معاویه برگشته و به او

خبر دادند که امیرالمومنین نسبت قتل عثمان را به او تکذیب نموده و خدا را شاهد گرفته که او عثمان را نکشته است (این رفت و آمد بترتیب زیر ادامه پیدا می‌کند و سخنان امیرالمومنین (ع) را به معاویه و سخنان معاویه را به امیرالمومنین خبر می‌دهند). معاویه: اگر او عثمان را با دست خود نکشته است، او بوده است که دستور به قتل او داده و انبوه مردم را به قتل او تحریک کرده است. امیرالمومنین (ع): خدا شاهد است، به خدا سوگند، آنچه که معاویه گفته است، دروغ است. معاویه: اگر علی راست می‌گوید، قاتلان عثمان را که در سپاهیان او هستند بدست ما بدهد، تا ما آنان را قصاص کنیم. امیرالمومنین (ع): آنان قرآن را علیه عثمان تاویل نمودند و میان آنان و عثمان جدائی (نظری و اجتهادی) بوجود آمد و در حالیکه سلطه در دست عثمان بود، او را کشتند و برای امثال این قاتلان قصاصی نیست. بدین ترتیب امیرالمومنین معاویه را از نظر مبانی فقه اسلامی مغلوب ساخت البته چنانکه در بعضی از سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام دیده می‌شود تحقیق و بررسی در دلایل آنان که مردم را به قتل عثمان تحریک کرده بودند صحیح بود، ولی چنین کار بزرگی در آرامش و نظم جامعه امکان‌پذیر بود، نه در وضعی ک

ه معاویه عمدا پیش آورده بود که تحقیق و بررسی امکان‌پذیر نباشد. وانگهی چنانکه در گذشته گفتیم: قاتلان حقیقی عثمان عبارت بودند از دو نفر به نام قتیبه بن وهب و سودان بن حمران نه محمد بن ابی‌بکر و مالک اشتر و عمرو بن الحمق و می‌دانیم که دو قاتل مزبور را بردگان عثمان در همان روز غائله‌ی (یوم الدار) کشته بودند. آنچه که می‌تواند مقصود و هدف اصلی معاویه را

آشکار بسازد، مسئله‌ی خون عثمان نیست، بلکه مطلبی است که خود صریحا می‌گوید. معاویه: اگر حقیقت آنست که شما گمان می‌کنید، چرا علی بن ابیطالب زمامداری را به خود اختصاص داده و با ما و کسانی که در اینجا با ما هستند مشورت نکرده است؟! امیرالمومنین (ع): مردم پیرو مهاجرین و انصارند و آنان برای همه مسلمانان شهرها درباره‌ی اولیای امر و پیشوایان دینشان شاهدند. مهاجرین و انصار با کمال رضایت به من بیعت کرده‌اند و من نمی‌گذارم امثال معاویه باین امت حکومت کند و بر دوش آنان سوار شود و اجتماعشان را متفرق بسازد. معاویه: چرا آن عده از مهاجرین و انصار که اینجا هستند، با علی بیعت نکرده‌اند و با او در مشورت شرکت ننموده‌اند؟ امیرالمومنین (ع): مشورت و بیعت با بدریون است نه عموم صحابه و در رو

ی زمین یک بدری وجود ندارد مگر اینکه با من بیعت کرده است و با من است و یا اینکه مطلع گشته و رضایت داده است. شما را معاویه درباره‌ی جان و دینتان فریب ندهد. در جملات بالا با کمال وضوح هدف اصلی معاویه از کارشکنی و مبارزه با ولی الله اعظم روشن می‌شود که خلاصه‌اش اینست که چرا علی بن ابیطالب در موضوع زمامداری، مرا نادیده گرفته است؟! نصر بن مزاحم می‌گوید: ابو امامه باهلی و ابوالدردا بنزد معاویه رفته و باو گفتند: چرا با این مرد به جنگ و مبارزه پرداخته‌ای در صورتیکه سوگند بخدا، سابقه‌ی اسلام او از تو قدیم‌تر و باین امر شایسته و به رسول خدا (ص) از تو نزدیکتر است. معاویه: من بجهت خون عثمان با او می‌جنگم و اوست که قاتلان عثمان را در سپاهیان خود دارد، به او بگوئید: حق قصاص قاتلین را به ما بدهد، من اولین کسی از اهل شام خواهم بود که با او بیعت خواهد کرد. امیرالمومنین (ع): می‌دانید معاویه چه کسانی را می‌خواهد به خوانخواهی عثمان بکشد؟ سپس اشاره فرمود به جمعیتی در حدود بیست هزار نفر که زره‌های آهنین پوشیده و فقط چشمان آنان دیده می‌شد، و همه‌ی آنان می‌گفتند: همه‌ی ما در قتل عثمان شرکت کرده‌ایم، کسانی که می‌خواهند قاتلان عثمان ر

ا بگیرند و قصاص کنند، ما را بگیرند آیا با این وضع امیرالمومنین می‌توانست دست یک یا چند نفر را بگیرد و برای قصاص به معاویه تحویل بدهد؟! در صورتیکه: ۱- قاتلان حقیقی عثمان چنانکه متذکر شدیم دو نفر بودند که در روز حادثه کشته شده بودند. ۲- آنانکه تحریک به قتل عثمان کرده بودند، بیش از هزاران نفر از مسلمانان بودند. ۳- اشخاص برجسته‌ای که در این تحریک شرکت کرده بودند، مبانی فقهی و قرآن را در نظر گرفته بودند. ۴- ولی حقیقی خون عثمان معاویه نبوده است. ۵- یک ادعای حقوقی درباره قتل عثمان نمی‌تواند مجوز در هم ریختن جامعه و جنگ و پیکار با زمامدار کاملاً قانونی آن جامعه بوده باشد. این بود مقدمات و جریانات پیش از شروع جنگ صفین. و اما قولکم شکا فی اهل الشام! فو الله ما دفعت الحرب یوما الا و انا اطعم ان تلحق بی طائفه فتهدی بی و تعشو الی ضوئی و ذلک احب الی من ان اقتلها علی ضلالها و ان کانت تبو باثامها (و اما اینکه می‌گوئید: تاخیر در اقدام به نبرد بجهت شکی است که درباره‌ی اهل شام دارم! سوگند به خدا، هیچ روزی جنگ را به تاخیر نینداختم مگر به امید و طمع اینکه گروهی از مردم فریب خورده بمن ملحق و بوسیله‌ی من هدایت شوند و با آن بینائی

ضعیفی که دارند از روشنائی من بهره‌ور گردند. این تاخیر (در شروع جنگ که چنین نتیجه‌ی الهی را در بر داشته باشد) برای من محبوبتر از آن است که آن فریب خوردگان را در ضلالتی که غوطه‌ورند نابود بسازم، اگر چه در سرنوشت و مقصد نهائی با گناهان خود دمساز شوند. انسان کشی هرگز دیر نمی‌شود، اینست اصل اساسی حیات، بامید آنکه دشمنان فریب خورده به خود بیایند و از گمراهی پشیمان شوند، تا بتوانم جنگ را بتاخیر میاندازم. جای شگفتی است اینکه چگونه مردم آن دوران و جامعه‌ای که امیرالمومنین (ع) را شب و روز می‌دیدند و با او معاشرت می‌کردند و در حوادث تند و تیز و فراز و نشیب زندگی فردی و اجتماعی، ابعاد شخصیت او را از نزدیک مشاهده می‌کردند، با اینحال درباره‌ی او تصوراتی مخالف واقع داشتند. آیا آنان مردمی فراموشکار بودند؟ آیا آنان مردمی چند شخصیتی بودند؟ یا خود حوادث و جریانات آن دوران مقتضی بروز حالات متضاد در آن مردم می‌گشت؟ هر یک از این امور محتمل است. آخر مگر حرکات و سکنات و گفتار دائمی امیرالمومنین برای آنان اثبات نکرده بود که او در همه‌ی لحظات زندگی با یک یقین نورانی درونی حرکت می‌کند و هرگز شک و تردیدی در مسیری هر چند پر

پیچ و خم

و سنگلاخ که پیش رویش قرار گرفته بود، نداشته است، با اینحال می‌گویند: علت تاخیر جنگ با اهل شام که معاویه و به قول عمر بن خطاب کسرای عرب در راس آنان قرار گرفته بود، بجهت آنست که علی در غائله‌ای که معاویه و پیروان او در شام بوجود آورده‌اند، شک و تردید دارد، در صورتیکه بیش از ده مورد در نهج البلاغه در خطبه‌ها و نامه‌ها صریحا موقعیت قاطعانه‌ی خود را در برابر شام و معاویه‌اش بیان فرموده است. مگر خود اشعث بن قیس و اشخاصی دیگر بارها پیشنهاد نکردند که یا امیرالمومنین، مقداری مهلت بده تا قدرت مرکزی (باصطلاح امروز) تقویت شود، سپس به کار معاویه پرداز. و می‌دانیم که امیرالمومنین چنین پیشنهادی را از هیچ کس نپذیرفت و چنانکه در خطبه‌ی پنجاه و چهارم دیدیم، صریحا فرمودند که من این مسئله‌ی شام را مورد تامل و دقت قرار داده و آنرا پشت و رو کردم، جز یکی از دو راه برای من وجود ندارد: یا جنگ و پیکار با شامیان و یا انکار و طرد آنچه که محمد بن عبدالله (ص) آورده است، یعنی یا باید با معاویه و اهل شام نبرد کنم و یا از دین اسلام خارج شوم و راه سومی وجود ندارد. بهر حال این تصور باطل که علت تاخیر جنگ شک و تردیدی است که امیرالمومنین درباره

ی جنگ دارد، به مغز بوقلمونی عده‌ای از سپاهیان آنحضرت راه یافته بود. آن حضرت علت تاخیر را در شکل یک حکمت عالیه بیان می‌فرماید: علت تاخیر جنگ برای آنست که: خون نبوشد جوهر تیغ مرا باد از جا کی برد میغ مرا آدمکشی هرگز دیر نمی‌شود، این است اساسی‌ترین اصل حیات، بگذارید حتی یک نفر هم که بوده باشد، با گذشت زمان اگر چه یک روز یا یک ساعت هم باشد، بخود بیاید و با مشاهده‌ی رفتار عادلانه‌ی ما هدایت شود. شتابزده نباشید، خونریزی کار آسانی نیست، من از ریختن خون ناحق در هراس بوده و همواره از آن گریزان بودم. یاران من شتابزده نباشید، زیرا پیامبر اکرم (ص) بمن فرمود: اگر خداوند بوسیله‌ی تو یک انسان را هدایت کند، بهتر از هر چیز است که آفتاب بر آن طلوع و غروب می‌کند.

خطبه ۵۵- در وصف اصحاب رسول

[صفحه ۱۷۹]

تفسیر عمومی خطبه‌ی پنجاه و ششم تذکر- در نسخه‌ی آقای دکتر صبحی صالح جمله‌ی اول که عنوان خطبه طرح شده است، مربوط به نظر شخصی او است، زیرا این جمله که امیرالمومنین (ع) در صفین مردم را دستور به صلح داده است، در هیچ موقعی چنین دستوری صادر نفرموده است، بلی، چنانکه در خطبه‌ی گذشته دیدیم، در آغاز جنگ، در شروع به نبرد تاخیر فرموده‌اند، نه برای صلح و نه برای ترس از مرگ و نه برای شک در غائله‌ی صفین که با قاطعیت تمام جنگ را ضروری می‌دیدند. و لقد کنا مع رسول الله صلی الله علیه و آله نقتل آبائنا و ابنائنا و اخواننا و اعمامنا، ما یزیدنا ذلک الا ایمانا و تسلیما و مضیا علی اللقم و صبرا علی مضض الالم و جدا فی جهاد العدو (ما در حضور رسول خدا (ص) بودیم، پدران و فرزندان و برادران و عموهای خود را می‌کشتیم و این جنگ و کشتار با نزدیکترین اشخاص برای ما جز ایمان و تسلیم و حرکت در راه روشن و بردباری در برابر نیشهای درد آگین و کوشش در جهاد با دشمن نمی‌افزود). اتحاد و پیوستگی انسانها بیکدیگر فقط با اتحاد در هدف اعلا‌ی حیات تحقق میابد هیچ ارتباط و اتحاد و انضمامی در میان انسانها جز با اتحاد در هدف حیات امکان‌پذیر نمی‌باشد.

شد. عواملی که تاکنون به عنوان عوامل اتحاد برای انسانها مطرح شده است، مانند نژاد و وطن و خویشاوندی نسبی و همرنگی و عوامل حقوقی و اقتصادی اگر چه هر یک از آنها با کیفیت مخصوص به خود می‌تواند انسانی را به انسان دیگر مربوط بسازد، ولی هیچ یک از آنها از اصالت و استحکام و پایداری که در عامل هدف حیات وجود دارد، برخوردار نمی‌باشند. حمایت و هواداری از نژاد و وطن و دیگر عوامل ارتباط و پیوستگی اگر در تحلیل نهائی به خودخواهی نرسد (که برای حفظ مبانی اصیل حیات مطلوب است و در صورت خودمحوری تباه کننده می‌باشد)، به یک تعصب خشک و خالی مستند می‌گردد. در صورتیکه عامل اتحاد در

هدف اعلاهی حیات، بر مبنای تعدیل خودخواهی و قرار دادن همه‌ی خودها در یک مسیر برای وصول به یک مقصد فعالیت می‌نماید. این عامل در مافوق ارتباطات طبیعی در میان آن خودهای طبیعی است که تنها از قوانین ابعاد مادی انسانی تبعیت می‌کند. وقتی که چند انسان با این عامل متحد شدند، جذب و دفع آنان معنای عالی تری بخود می‌گیرد. یعنی آن چند انسان که در هدف اعلاهی حیات با یکدیگر متحد شده‌اند، جاذبه‌ی موجود میان آنان یک جاذبه‌ی روحی ناب و خالص است که در حال تکاپو به مقصد و هدف اعلاهی

حیات قرار گرفته‌اند، هیچ عامل مزاحمی نمی‌تواند این جاذبیت را از کار بیندازد، اگر چه دورترین افراد از همدیگر از نظر نژادی و قومی و سرزمین زندگی و خویشاوندی نسبی و وطن و غیر ذلک بوده باشند، زیرا- جان گرگان و سگان از هم جداست متحد جانهای شیران خداست روح انسانی کنفس واحده است روح حیوانی سفال جامده است و دافعه آنان که دیگران را از آنان دفع و طرد می‌نماید، چنان نیرومند است که حتی نزدیکترین اشخاص را بانسان دفع و طرد می‌نماید. در جملات مورد تفسیر قدرت این دافعه را در حد اعلا می‌بینیم، امیرالمومنین می‌فرماید: در حضور رسول خدا (ص) برای پیشبرد اسلام پدران و فرزندان و برادران و عموهای خود را می‌کشتیم. و با این کشتن بر ایمان تسلیم و حرکت در راه روشن هدف و بردباری ما در برابر نیشهای درد آگین و کوشش در جهاد با دشمن می‌افزود. این یک حقیقت روحی است که آدمی در راه هدف اعلاهی حیات که قرار گرفتن در جاذبه‌ی کمال برین مستند به خدا است، هر اندازه که خواسته‌ها و تمایلات شدیدتر خود را زیر پا بگذارد، اعتلاهی روح بیشتر و عالی تر می‌گردد. این استعداد شگفت‌انگیز روح است که وقتی بارور شود، نه تنها شاخه‌های وابسته به خود را از خود قط

ع می‌کند، بلکه ریشه‌های کهن خویش را می‌سوزاند و ریشه‌ی جدیدی تر از هدف اعلاهی حیات را که با آن بارور شده است، بوجود می‌آورد. آری این هدف بزرگ که به عنوان شاخه‌ای از روح سرکشیده است، از چنان عظمتی برخوردار است که میتواند ریشه‌ها بسازد. جلال الدین مولوی این شاخه و ریشه سازی آنرا در دیوان شمس درباره‌ی کسیکه پس از طی مراحل کمالی رو به سقوط برگشته است، با کلمه‌ی رگ بیان می‌کند: اندک اندک راه زد سیم و زرش مرگ و جنگ نوفتاد اندر سرش عشق گردانید با او پوستین میگریزد خواجه از شور و شرش عارف ما گشته اکنون خرقة دوز رفت و جد حالت خرقة درش اندک اندک شاخ و برگش خشک گشت چون بریده شد رگ بیخ آورش ملاحظه می‌شود با اینکه رگ‌های درخت یا گیاهان مولود ریشه میباشند، می‌توانند قدرت ریشه‌سازی پیدا کنند، البته این حرکت سازنده فقط در انسان قابل تصور است و محتوای بیت مولوی برای تشبیه است. و لقد كان الرجل منا و الاخر من عدونا يتصاولان تصاول الفحلين، يتخالسان انفسهما: ايهما يسقى صاحبه كاس المنون. فمره

لنا من عدونا و مره لعدونا منا، فلما رای الله صدقنا انزل بعدونا الكبت و انزل علينا النصر حتی استقر الاسلام ملقيا جرانه و متب وئا اوطانه (در آن زمان مردی از ما و مردی از دشمن مانند دو نر (جنگی) سخت با یکدیگر گلاویز می‌گشتند در حالیکه از خود بی‌خود شده بودند، تا کدام یک از آن دو، کاسه‌ی مرگ را بر دیگری بچشانند. گاهی دشمن از ما ضربه می‌خورد و گاهی دیگر ما از دشمن ضربه می‌خوریم. وقتی که خداوند صدق و خلوص ما را دید، دشمن ما را به ذلت و خواری نشانند. و پیروزی را برای ما فرستاد، تا آنگاه که اسلام مانند شیری که گردن بر زمین نهد و حالت تسلیم بخود بگیرد، استقرار یافت و در جایگاههای خود (عقول و دل‌های مسلمانان) جایگیر شد). جان بر کف، خودباخته به هدف اعلاهی حیات و با قلب مالامال از خلوص، اسلام را استقرار دادیم در آن زمان که از همه‌ی علائق و تمایلات و روابط و ضوابط پوسیده گذشتیم و حتی جان خود را در راه هدف اعلاهی حیات بر کف نهادیم، تا معنای واقعی علائق و تمایلات و روابط و ضوابط و حتی معنای جان را که اسلام برای ما توضیح می‌داد، درک کنیم و در حیات معقول خود بکار ببریم. از پدران و فرزندان و همه‌ی شاخه‌ها و ریشه‌های وجود طبیعی خود بریدیم تا انسانهایی ساختم در دنیای جدیدی، که آن علائق و تمایلات همگی دگرگون شدند و گام در صراط مستقیم نهادیم. ما و دشمن ما هر دو در مرز زندگی و مرگ گریبان یکدیگر را می‌گرفتیم، ما در آن مرز پر شکوه که برای ما پل انا لله و انا الیه راجعون بود،

بامید برگرداندن جان به جان آفرین تلاش می‌کردیم، ولی دشمنان ما در آن مرز جز به تحریک عوامل لجاجت در برابر ما و اسارت در دست قدرت پرستان و پرستش بتهای جامد و جاندار، به منطق دیگری تکیه نداشتند. پیروزی ما در آن تلاش و تکاپوها و فداکاریها مستند به انبوه سپاه و دیگر عوامل قدرت نبود. ما مسلح به سلاحی بالاتر از شمشیر و نیزه و دارای قوای مافوق دیگر نیروهای جنگی بودیم، این سلاح و قوا صدق و اخلاص حقیقی ما بود، ما در آن مرز زندگی و مرگ، خدا را می‌دیدیم و پیامبر خدا را که جلوه‌ای از صفات خدایمان بود، می‌نگریستیم. دشمنان ما بتحریک بتهای جاندار به خودکشی می‌پرداختند و تسلیت آنان برای دلداری خود چنین بود که ما مرد کارزاریم!! ما قهرمانیم!! ما نباید مغلوب شویم!! و نمی‌دانستند که شکست و پیروزی آنان جز سقوط در عذاب الهی یا دوزخ اجتماعی که سوداگران جانهای آدمیان برای آنان شعله‌ور می‌ساختند، نتیجه‌ای دیگر در بر نداشت پس - این هم یک تصور بی‌اساس است که سالام با شمشیر پیروز شده است! ۱- کدامین شمشیر؟! چند قبضه

شمشیر زنگ خورده در پهنه‌ی ریگزارهای شبه جزیره‌ی عرب که همواره آنها را برای اختلاف دائمی که داشتند بر مغزهای خود فرو می‌کردند؟! ۲- اسلحه‌ی بیشمار و نیروی انسانی متشکل آن دوران در دست دو امپراطوری ایران و رم بوده است، نه چند نفر عرب دور از سیاست و حقوق و اقتصاد و فرهنگ و ارتش و ارتباطات متمرکز با دیگر اقوام و ملل. ۳- در تاریخ بشری هرگز دیده نشده است که اسلحه‌ی کشنده راهی به دل آدمیان باز کند و مکتب و جهان بینی و شناخت حیات طبیعی و حیات معقول را برای آنان تقدیم نماید. چنین کار بزرگ و دگرگون کردن فرهنگهای پوسیده و جانشین ساختن فرهنگ همیشه پویا بجای آنها، از شمشیر بر نمی‌آید، شمشیر فقط می‌برد و می‌درد، شمشیر تاکنون هیچ چیزی را نساخته است و نخواهد ساخت، لذا هواداران شمشیر و شمشیربازان بی‌هوده نشسته و منتظر کاربرد سلاحشان در دلهای آدمیان می‌باشند. ۴- آیا اسلام چین تحفه‌ی شمشیر عربستان سات؟! در صورتیکه حتی یک سرباز اسلام قدم به چین نگذاشته است. ۵- آیا اسلام اندونزی را شمشیر به آن سرزمین برده است؟! همه می‌دانیم که یک سرباز اسلام قدم به اندونزی نگذاشته است. ۶- آیا شمشیری از مسلمانان در سرزمین شبه قاره‌ی هند مگر محلای مح

دودی در زمان بعضی از امرای اسلامی، بکار رفته است؟! ۷- قاره‌ی آفریقا چطور؟! در آن نیز جز در محلای محدودی شمشیری از اسلام دیده نمی‌شود. ۸- آیا شمشیر در دست مغول بود یا مسلمانان؟! مگر مغول همه‌ی جوامع اسلامی را تار و مار نکرد؟! پس چه شد که خود مغول مکتب ملت شکست خورده را پذیرفت و بعدها در اعتلای فرهنگی آن کوشش و تلاش کرد؟! ۹- اگر اسلام ساخته شده‌ی شمشیر بود، پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) آنهمه غائله‌ها و اختلافات و جنگ و خونریزیها که با تحریکات هوی پرستان در جوامع مسلمین شیوع پیدا کرد، و آن شمشیرها را به سر و کله‌ی خودشان مینواخت، می‌بایست اسلام از بین برود و نابود گردد. بنابر مطالب فوق، علت اساسی ظهور اسلام مشیت الهی بود که یک مشعل جاودانی سر راه بشر نصب کند و اخلاص و ایمان به هدف اعلائی مستند به منطق فطرت و عقل سلیم بود که در پیامبر اکرم و در امیرالمومنین و یاران مخلص آن حضرت در حد اعلا وجود آمده بود. اخلاص عالی‌ترین کیفیت رابطه میان انسان و حقیقتی که مطلوب ذاتی تلقی شده است از کلماتی که بسیار شایع و متداول در فرهنگ حقیقت جوئی و حقیقت یابی اقوام و ملل مخصوصا در فرهنگ اسلامی است، کلمه‌ی بسیار با شکوه و با عظمت صدق و اخلاص است که با هر لفظ و علامتی بیک شخص یا یک گروه نسبت داده شود، بعنوان ارزنده‌ترین و انسانی‌ترین صفت برای شخص یا گروه تلقی می‌شود. هر کسی کم و بیش با این پدیده‌ی روانی آشنائی دارد که با صمیمیت و علاقه‌ی ناب، حقیقتی را مطلوب ذاتی خود می‌داند، در مقابل حقایقی که ذات آنها را مطلوب نمی‌داند، علاقه‌ی او به آن حقایق معلول وسیله بودن آنها برای هدفها و آرمانهای سودآور و لذت بخش است که مطلوب او است. برای توضیح مقدماتی اخلاص می‌توانیم انواعی از علاقه به حقایق را در نظر بگیریم. مثلا یک مادر معتدل از نظر روانی به کودک خود علاقه دارد و او را می‌خواهد، مسلم است که این علاقه و خواستن آلوده به سودجوئی و لذات گرایی و خودخواهی معمولی نیست که مطلوبیت آن تنها جنبه‌ی وسیله‌ای برای

وصول به سود و لذت دارد، بلکه کودک چنانکه در بازگو کردن شعور خاص مادری منعکس می‌شود، جزئی از موجودیت مادر تلقی می‌گردد. در یک جمله‌ی عربی می‌گویند: اولادنا اکبادنا (فرزندان ما کبدهای ما هستند) و در آیات ابوالحسن تهامی در رثا فرزندش چنین آمده است: ولد المعزی بعضه فاذا مضی بعض الفتی فاکل فی الادبار (فرزند این تسلیت داده شده (پدر) پاره‌ای از م وجودیت او بود و هنگامیکه پاره‌ی یک مرد از بین رفت، همه‌ی موجودیت او از هستی رویگردان شده است) اینگونه علائق از طبیعت خاص بشری می‌جوشد و بدون آلودگی با عوارض و خواسته‌های خارج از ذات و بدون رنگ آمیزی موضوعی که مطلوب ذاتی تلقی شده است به ثمر می‌رسد. البته نمی‌خواهیم بگوئیم: اینگونه علاقه‌های طبیعی ناشی از اخلاصی است که مورد بحث کنونی ما است، بلکه چنانکه متذکر شدیم فقط برای توضیح ارتباطات ناب و بدون عوارض خارج از ذات می‌باشد. اکنون یک مثال دیگر را که بتواند علاقه‌ی ناب آدمی را به یک موضوع که مطلوب ذاتی جلوه می‌کند، بیان می‌کنیم: عدالت که عبارتست از رفتار آزادانه مطابق قانون، ممکن است به جهت فوایدی که برای یک انسان داشته است مورد علاقه‌ی او بوده باشد و ممکن است بجهت لذت روانی محض که از رفتار عادلانه بوجود می‌آید، عدالت را پیشه‌ی خود بسازد. این گونه گرایشها به عدالت از اخلاص برخوردار نیستند، زیرا عدالت در این گرایشها مطلوب ذاتی دوستدار این پدیده نمی‌باشد. این خصلت روانی موقعی از اخلاص برخوردار می‌گردد که خود با قطع نظر از همه‌ی هدف‌گیریهای خارج از ذات عدالت و با قطع نظر از همه‌ی خواسته‌ها مطلوب ذاتی تلقی شود. مفهومی

م کلی اخلاص به دو قسم مهم تقسیم می‌گردد: قسم یکم - اخلاص بمعنای عام عبارتست از مطلوب ذاتی تلقی شدن یک حقیقت اعم از آنکه در منطقه‌ی ارزشها بوده باشد یا نه. مانند مطلوب ذاتی تلقی شدن مقام و ثروت و شهرت اجتماعی و قدرت و نژاد و حتی علم و آزادی که مطلوبیت ذاتی آنها جز به سود خودخواهی به چیز دیگری تمام نمی‌شود. اخلاص باین معنای عام نمی‌تواند داخل منطقه‌ی ارزشها گشته و عامل رشد و اعتلای شخصیت انسانی گردد. قسم دوم - اخلاص به معنای خاص است که می‌توان آنرا اخلاص ارزشی نیز نامید. این اخلاص عبارتست از مطلوب ذاتی تلقی شدن حقیقتی که با وصول به آن و یا برقرار کردن رابطه با آن، عالی‌ترین استعداد انسانی به فعلیت می‌رسد و جوهر اعلای انسانی را بارور می‌سازد. تفاوت میان دو قسم اخلاص درست مانند تفاوت میان عشق مجازی و عشق حقیقی است، زیرا اخلاص با نظر بمعنای عام بزرگترین معلول یا نتیجه‌ی عشق است که همه‌ی سطوح روانی آدمی را از اشتیاق برای وصول به معشوق اشغال مینماید. و این معنا در هر دو قسم از اخلاص وجود دارد، ولی تفاوت بسیار مهمی میان دو نوع اخلاص که در حقیقت دو نتیجه‌ی عشق مجازی و عشق حقیقی می‌باشند، وجود دارد، زیرا اخلاص بمعنای عام

م متعلق به حقیقتی است که عامل تقویت و اشباع و تورم خود طبیعی است، مانند ثروت و مقام و انواع قدرتها و لذایذ طبیعی، در صورتیکه حقیقت مورد اخلاص در اخلاص بمعنای خاص (ارزشی) حقایق فوق عوامل اشباع کننده‌ی خود طبیعی و تورم دهنده‌ی آن می‌باشند. و نیز همه‌ی خصلتها و صفات عالی‌ی انسانی از نتایج اخلاص ارزشی می‌باشند. اخلاص به معنای عام آدمی را در بن بست لذت بار و مخلوط با نگرانیها و اندوههای عمیقی که معلول از دست رفتن امتیازات عالی انسانی است، قرار می‌دهد مانند عشق مجازی که به قول مولوی عاشق را در صندوق کوچک موجودیت معشوق زندانی می‌نماید و همه‌ی مشاعر و عوامل درک و آگاهیها و خواسته‌های معقول آدمی را با تمامی بی‌اعتنائی مختل و ویران می‌سازد، در صورتیکه عشق حقیقی همه‌ی قوا و فعالیتها مغزی و روانی انسان را قوی تر و هماهنگ تر می‌نماید. بهمین جهت است که انسانهای موفق به اخلاص در حقایق عالی انسانی مانند عدالت و علم از آنجهت که نشان دهنده‌ی واقعیات است و آزادی که آدمی را می‌تواند به مرحله‌ی اعلای اختیار (گرایش به خیرات و کمالات و انتخاب آنها) برساند، از بهترین صفات انسانی مانند مالکیت بر خود و گذشت از خواسته‌ها و پدیده‌های حیوانی و وفا و صدق و نجابت و طهارت درونی برخوردار می‌باشند - شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما

ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما مختصات اخلاص ارزشی باضافه‌ی مختصی که در بیان تفاوت میان دو قسم اخلاص متذکر شدیم، مختصات دیگری برای اخلاص ارزشی وجود دارد که ما برخی از آنها را مطرح می‌کنیم: ۱- اخلاص ارزشی بهیچ وجه با خودخواهی و خودمحوری نمی‌سازد، زیرا تا خود طبیعی که خودخواهی و خودمحوری عنصر ذاتی آن می‌باشد، تعدیل نگردد و به فرماندهی و مدیریت درونی خود ادامه بدهد، هیچ حقیقت عالی انسانی برای آدمی مطلوب ذاتی تلقی نخواهد گشت. و اگر مطلوبیتی در یک حقیقت عالی برای شخص خود محور بوجود بیاید، نوعی مطلوبیت وسیله‌ای برای خواسته‌های خود طبیعی خواهد بود. ۲- اخلاص ارزشی چنانکه گفتیم مانند خود عشق حقیقی سازنده‌ترین و نیرومندترین عامل مالکیت بر خود است که بزرگترین آرمان یک انسان کمال جو می‌باشد. ۳- هیچ پدیده‌ی روحی مانند اخلاص ارزشی نمی‌تواند زندگی پر فراز و نشیب و پر اضطراب آدمی را تنظیم و موجب آرامش خاطر بوده باشد. علت بوجود آمدن آرامش خاطر بوسیله‌ی اخلاص ارزشی اینست که روح انسان مخلص

هنگامیکه به حقیقت والا‌یی اخلاص می‌ورزد، در حقیقت گمشده‌ی خود را دریافته و خود را در مسیر هدف اعلای زندگی می‌بیند، دیگر تاریکی برای او وجود ندارد، بهر سو می‌نگرد روشناییها را می‌بیند. ۴- اخلاص موجب تمرکز قوای مغزی و روانی در حقیقت مطلوب ذاتی گشته، مغز و روان را از تلاطم و پراکندگی تفکرات و هجوم تخیلات بی‌اساس و وسوسه‌هایی که روح را می‌خراشند، محفوظ و مصون می‌دارد. گمان نرود که این تمرکز قوای مغزی و روانی موجب رکود و توقف مغز و فعالیت‌های روانی گشته، و انسان مخلص را در یک حقیقت محدود که مطلوب ذاتی جلوه کرده است، از حرکت و تحولات تکاملی باز می‌دارد، زیرا چنانکه در مباحث آینده خواهیم دید: با عظمت‌ترین اخلاص ارزشی که تکیه گاه و مستند سایر اخلاص‌های ارزشی و اصالت آنها می‌باشد عبارتست از اخلاص به کمال برین الله. و چون مطلوب ذاتی بودن این حقیقت اعلا مستلزم دریافت صفات و اسماء مقدس اوست و اینکه بزرگترین فعال ما یشاء و ما یرید اوست و هر لحظه در حال افاضه به جهان هستی است، روح انسان مخلص با چنین دریافتی والا، بطور دائم و مستمر در حرکت و تکاپو و تحصیل آگاهی به ابعاد متنوع در قلمرو ذات خویش و جهان برون ذاتی خواهد بود. در

صورتیکه انسانی که دارای این اخلاص نیست، خود را از همه‌ی قوانین هستی و بایستگیها و شایستگیها بی‌نیاز می‌بیند. و اگر هم خود را متحرک و پویا تلقی کند، نمی‌داند که این تحرک و پویایی در مسیر مثبت و سازندگی نیست، بلکه فعالیت معکوس روانی است که از توقف و درجا زدن ناشی از فرو رفتن چنگال معشوق در روح اوست. در صورتیکه اخلاص ارزشی ناشی از آگاهی به قوانین هستی و بایستگیها و شایستگیهای انسانی است که موجب دریافت حقیقت و یا حقایقی شده است که مطلوب ذاتی بوده و اخلاص را بوجود آورده است. از این مسائل بخوبی روشن می‌شود که حقیقتی که شایسته‌ی مطلوبیت ذاتی است، باید حقیقتی باشد که همه‌ی استعدادها و ابعاد آدمی را با تمرکز قوای مغزی و روانی بارور سازد و به حد نصابش برساند. این حقیقت با نظر به حکم فطرت پایدار و عقل سلیم بشری و مشاهدات روانی و تجاربی که در طول تاریخ در همه‌ی اقوام و ملل، زبینه‌ی اخلاص تلقی شده است، الله می‌باشد. به قول مولوی: هر چه جز عشق خدای احسن است گر شکر خواربست آن جان‌کننده است و بدان جهت که اخلاص کامل عبارتست از جوشش و شکوفایی جوهر اصیل روح آدمی، این اخلاص بهر چیزی جز خدا تعلق پیدا کند، خسارتی است که جبرا

نپذیر نخواهد بود و همه‌ی رنجها و تلاشها و صرف انرژیهای مغزی و روانی که در اخلاص به غیر الله صرف شود، بیهوده و بی‌نتیجه خواهد بود. عاشقان از درد زان نالیده‌اند که نظر ناجایگه مالیده‌اند عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود این الله است که اخلاص او موجب اخلاص به همه‌ی حقایق با ارزش انسانی است، زیرا همه‌ی آن حقایق بجهت وابستگی به مشیت یا صفات خداوند جنبه‌ی قداست و عظمت پیدا کرده‌اند. اگر آدمی با اخلاص به الله علمی را بدست بیاورد، این علم در عین حال

که برای ارتباط با معلوم دارای ارزش نمی‌باشد، از مطلوبیت ذاتی نیز برخوردار است، زیرا به عنوان یک حقیقت وابسته به مشیت یا صفات خداوندی نیز تلقی شده است. اگر آدمی با اخلاص به الله عدالت را درک نموده و آنرا در همه‌ی شئون زندگی بکار ببرد، با برخورداری از مزایای حیات فردی و اجتماعی عدالت، از بعد الهی آن نیز بهره‌مند خواهد گشت و همچنین سایر حقایق عالی انسانی، مثلاً آزادی را باضافه‌ی اینکه دارای ارزش حیاتی در اشباع احساس لزوم رهایی از قید و زنجیر جبر و اکراه در زندگی است، بعنوان اختیار که عبارتست از بهره‌برداری از آزادی در راه خیر و کمال، مورد عشق و اخلاص

قرار خواهد داد. و با یک عبارت کلی تر باید گفت: دین که عبارتست از تحت محاسبه قرار گرفتن همه‌ی شئون زندگی برای قرار گرفتن در مسیر حیات معقول و استفاده‌ی کامل از همه‌ی استعدادها و ابعاد مثبت و عالی انسانی، بدون اخلاص به الله که بر همه‌ی انسانها امکان‌پذیر است، قابل تصور نیست. امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه‌ی اول نهج البلاغه چنین فرموده است: اول الدین معرفه، و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده و کمال توحیده الاخلاص له. (آغاز و اساس دین معرفت اوست و کمال معرفت خداوندی تصدیق و پذیرش کامل اوست و حد اعلائی تصدیق حق جلا و علا، توحید اوست و نهایت توحید حق، اخلاص، به مقام شامخ ربوبی اوست.) اخلاص به ذات اقدس الهی یعنی قرار گرفتن در مسیر انا لله و انا الیه راجعون (ما از آن خدائیم و بازگشت ما بسوی اوست). یعنی ما از آن کمال برین و در مسیر کمال برین و مقصد نهایی ما هم کمال برین است. ۵- وقتی که اخلاص به یک حقیقت عالی می‌جوشد، بطور طبیعی توجه انسان به غیر آن حقیقت دگرگون می‌شود. اگر اخلاصی که در انسان بوجود آمده است، درباره‌ی حقایق غیر ارزشی باشد (اخلاص بمعنای عام) طبیعی است که واقعیات و حقایق دیگر معنای حقیقی

خود را در برابر آن حقیقت مورد اخلاص از دست می‌دهند، مانند عشق مجازی که همه‌ی واقعیات و حقایق را مختل می‌سازد و هیچ اصل و قانونی را به رسمیت نمی‌شناسد، مگر معشوق خود را که نتیجه‌ای جز تورم لذت بار خود طبیعی بیار نمی‌آورد. و اگر اخلاص متعلق به حقیقت دارای ارزش انسانی (اخلاص ارزشی) باشد، واقعیات و حقایق جهان برای چنین شخصی به سه دسته تقسیم می‌شوند: قسم یکم- دسته‌ی مخالف حقیقت مورد اخلاص، مانند ریاکاری و ظلم و حق ناشناسی و خودخواهی و غیر ذلک. مسلم است که در موقع اخلاص به یک حقیقت والا، مخصوصا عالی‌ترین حقیقتی که می‌توان اخلاص به او ورزید (خدا) این امور مخالف کاملا مطرود و حتی در ذهن انسان مخلص خطور نمی‌کنند، چه رسد به اینکه قدرت مزاحمت داشته باشد و اخلاص را تباه بسازد. قسم دوم- واقعیاتی است که موافق شئون حقیقت مورد اخلاص است. این واقعیات در مسیر حرکت انسان مخلص قرار می‌گیرند و نیرو بخش حرکت او می‌باشند، مانند عمل به وظایف فطری و عقلانی که بوسیله‌ی پیامبران و وجدان انسانها احساس و درک می‌گردد، نظیر عدالت و صدق و عواطف و احساسات عالی انسانی و ایجاد رابطه بین خود و خداوند با اشکال مختلف عبادات و عمل به تکالیف و دستور

ات الهی. قسم سوم- واقعیات بی‌طرف، مانند اجزا و روابط و پدیده‌های جهان طبیعت و کارهایی که بطور مستقیم جنبه‌ی معنوی و الهی ندارند و مربوط به شئون طبیعی محض انسانی می‌باشند. جای تردید نیست که اگر اخلاص به مبدا کمال اعلا که خدا است اگر به حد نصاب خود برسد و آدمی موفق باین حالت اعلائی روحی شود، این قسم سوم ملحق به قسم دوم می‌شود و همه‌ی لحظات حیات انسان در هدف اعلائی زندگی که قرار گرفتن در جاذبه‌ی کمال مطلق است، غوطه‌ور می‌گردد. اگر مقامات تعلیم و تربیتی جهان بشری موفق به ایجاد چنین اخلاصی در دل‌های مردم شوند، به قول بعضی از انسان‌شناسان: آن معجزه‌ای که با دست انسان باید انجام بگیرد، بوجود خواهد آمد. این معجزه عبارتست از بالا رفتن کمال جوئی مردم حتی در قلمرو اقتصاد که با کمال اختیار تولید را زیادت‌تر و بهتر خواهد کرد و توزیع را بطور عادلانه انجام خواهد داد، مصرف بیهوده و غیر مفید و مضر بر جسم و جان مردم از بین خواهد رفت و برای تولید و توزیع نیازهای منطقی و واقعی ملاک قرار خواهد گرفت و استعدادهای واقعا بکار خواهند افتاد. با این

اصطلاحات واقعی است که بشر آشیانه‌ی خود را که روی زمین است، از عرصه‌ی تاخت و تاز و حق کشیها به بهشت دنیوی و قابل آرامش و سکونت مبدل خواهد ساخت و نوبت سیر و سیاحت و بهره‌برداری خردمندان از دیگر کرات خواهد رسید!! ۶- اخلاص دو ارزشی است. اخلاص مانند علم دارای دو ارزش است: ارزش ذاتی و ارزش وسیله‌ای. ارزش ذاتی اخلاص عبارتست از مطلوبیت خود اخلاص که رابطه‌ی انسان را با حقیقت مطلوب از آلودگیها به اغراض پست و خودخواهیها منزّه و مبرا می‌سازد. و چنانکه در مباحث قبلی گفتیم: این پدیده یکی از عالیترین فعالیت‌های ارواح رشد یافته است که از مالکیت بر خود و مدیریت منطقی قوای مغزی و روانی ناشی می‌گردد. این یک قدرت روحی والایی است که عدالت برای انسان چنان مطلوب ذاتی تلقی شود که جزئی از روح انسانی باشد و حیات را بدون آن پوچ و هیچ بداند. اما ارزش وسیله‌ای اخلاص مربوط به عظمت و ارزش آن مطلوب ذاتی است که این جوهر شریف روح را به خود جذب کرده است. بهمین جهت است که می‌گوئیم: با ارزش‌ترین و با عظمت‌ترین اخلاص، آن اخلاصی است که یک انسان را به خدا که کمال برین است جذب می‌نماید. ۷- وقتی که انسان به یک مطلوب جلب می‌شود و در تمام شخصیت او در جاذبه‌ی آن مطلوب قرار می‌گیرد، در حقیقت با یک آری دربارہی آن مطلوب همه‌ی حیات خود را تفسیر و توجیه نموده و آنرا واصل به هدف اصلی خود تلقی می‌نماید. این آری همه‌ی واقعیات و حقایق هستی و حیات را یا با یک نه منفی می‌سازد و یا حداقل از دیدگاه او به عنوان اینکه ماورای مطلوب او هستند ناپدید می‌نماید. در نتیجه باید گفت: وقتی که اخلاص به یک مطلوب ذاتی شروع می‌شود در حقیقت حیات مسیر خود را انتخاب کرده است، لذا بحکم عقل و وجدان سلیم بایستی دربارہی حقیقتی که اخلاص آدمی را بخود جلب نموده و مسیر حیاتش را تعیین خواهد کرد، همه‌ی قوای مغزی و روانی خود را متمرکز نموده و از هر گونه تجارب عینی و معلومات مفید دربارہی آن حقیقت استفاده نموده و سپس حقیقت را بعنوان مطلوب ذاتی انتخاب نماید، اگر چه برای رسیدن به چنین مقصد سالهای متمادی بیندیشد و بکوشد. آنچه که فطرت سالم و عقل نافذ و مطالعه‌ی همه‌ی شئون بشری در سرگذشت طولانی که پشت سر گذاشته است و آنچه که دقت و تامل همه‌جانبه در همه‌ی ابعاد و موضع‌گیریهای انسانی اثبات می‌کند اینست که این حقیقت جز الله که بخشنده‌ی مطلوبیت بهمه‌ی مطلوبها و بخشنده‌ی شایستگی به همه‌ی حقیقتها است، نمی‌باشد. این آری هیچ واقعیت و حقیقتی را با نه طرد و نفی نمی‌کند، بلکه همه‌ی آنها را صیقلی و شفاف می‌سازد و معنای حقیقی آنها را برای آدمی قابل درک نموده و ارتباطات منطقی میان انسان و آنها را بیان می‌دارد. جهان هستی برای چنین انسان مخلص کالبد بزرگ روح او است که برای بهره‌برداری از آن درک و شناخت و برقرار کردن رابطه‌ی منطقی و احساسی عالی با آن یک ضرورت اولیه می‌باشد. ۸- اخلاص، یک رشد روحی دو قطبی است: قطب درون ذاتی و قطب برون ذاتی: ۱- قطب درون ذاتی عبارتست از آن گرایش ناب و قرار گرفتن در جاذبه‌ی حقیقتی که مافوق موقعیت فعلی آدمی تلقی شده است. این گرایش و انجذاب به حقیقت چنانکه در گذشته اشاره کردیم موجب رها شدن از زنجیر سایر علایق و وابستگیها گشته، شخصیت آدمی را در اختیار حقیقت مطلوب قرار می‌دهد. این به آن معنی نیست که روح خود را در برابر آن حقیقت خارج از ذات می‌بازد، بلکه باین معنا است که روح با پیدا کردن حقیقتی به عنوان مطلوب ذاتی که این مطلوبیت واقعیت داشته و معلول خیالات و بازیگریهای ذهنی نمی‌باشد، استعداد هدف یابی خود را شکوفا می‌سازد و به فعلیت می‌رسد، در حقیقت آن مطلوب ذاتی بمنزله‌ی یک عامل اصلی برای به فعلیت رسیدن استعداد هدف یابی روح برای حیات معقول در می‌آید. این حالت مثبت و سازنده‌ی روحی همه‌ی اجزا و

نیروها و استعدادهای درون انسانی را دگرگون می‌سازد و با آن حقیقتی که مطلوب ذاتی تلقی شده است رنگ‌آمیزی، بلکه توجیه می‌نماید. بهمین جهت است که می‌توان گفت: اگر میخواهید چگونگی شخصیت یک انسان را بشناسید، نخست ببینید او به چه

می‌سازد و معنای حقیقی آنها را برای آدمی قابل درک نموده و ارتباطات منطقی میان انسان و آنها را بیان می‌دارد. جهان هستی برای چنین انسان مخلص کالبد بزرگ روح او است که برای بهره‌برداری از آن درک و شناخت و برقرار کردن رابطه‌ی منطقی و احساسی عالی با آن یک ضرورت اولیه می‌باشد. ۸- اخلاص، یک رشد روحی دو قطبی است: قطب درون ذاتی و قطب برون ذاتی: ۱- قطب درون ذاتی عبارتست از آن گرایش ناب و قرار گرفتن در جاذبه‌ی حقیقتی که مافوق موقعیت فعلی آدمی تلقی شده است. این گرایش و انجذاب به حقیقت چنانکه در گذشته اشاره کردیم موجب رها شدن از زنجیر سایر علایق و وابستگیها گشته، شخصیت آدمی را در اختیار حقیقت مطلوب قرار می‌دهد. این به آن معنی نیست که روح خود را در برابر آن حقیقت خارج از ذات می‌بازد، بلکه باین معنا است که روح با پیدا کردن حقیقتی به عنوان مطلوب ذاتی که این مطلوبیت واقعیت داشته و معلول خیالات و بازیگریهای ذهنی نمی‌باشد، استعداد هدف یابی خود را شکوفا می‌سازد و به فعلیت می‌رسد، در حقیقت آن مطلوب ذاتی بمنزله‌ی یک عامل اصلی برای به فعلیت رسیدن استعداد هدف یابی روح برای حیات معقول در می‌آید. این حالت مثبت و سازنده‌ی روحی همه‌ی اجزا و

نیروها و استعدادهای درون انسانی را دگرگون می‌سازد و با آن حقیقتی که مطلوب ذاتی تلقی شده است رنگ‌آمیزی، بلکه توجیه می‌نماید. بهمین جهت است که می‌توان گفت: اگر میخواهید چگونگی شخصیت یک انسان را بشناسید، نخست ببینید او به چه

حقیقتی اخلاص می‌ورزد و آن اخلاص در چه حد و مرتبه‌ایست: گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی ور بود خاری تو هیمه‌ی گلخنی ۲- قطب برون ذاتی (عینی) از این ملاحظات باز باین نتیجه می‌رسیم که حقیقتی که باید مورد اخلاص قرار بگیرد، حقیقتی باید باشد که بتواند همه‌ی استعدادها و ابعاد انسانی را به جریان بیندازد و به فعلیت برساند و در غیر اینصورت یعنی در صورتیکه حقیقتی نتواند از عهده‌ی به فعلیت رسانیدن همه‌ی استعدادها و ابعاد انسانی برآید، یک موضوع محدودی خواهد بود که موجودیت نامحدود انسانی را در خود خلاصه خواهد کرد و به اصطلاح مولوی روح انسانی را از پرواز در فضای بینهایت کمال گرفته و در صندوق کوچک خود محبوس خواهد کرد، حقیقت مطلوب ذاتی که مورد اخلاص قرار می‌گیرد، باید پاسخگوی آن مطلق در متن طبیعت باشد که جان نامیده می‌شود آدمی در آن هنگام که دارای پدیده‌ی اخلاص می‌گردد، در حقیقت جان خود را که در متن طبیعت مح

بوب مطلق او است، در معرض معامله قرار می‌دهد. یکی از دو طرف معامله جان است که محبوبیت و مطلوبیت آن بطور مطلق در متن طبیعت اثبات شده است، زیرا چنانکه گفتیم اخلاص عبارتست از کشیدن عصاره و جوهر جان محبوب در راه بدست آوردن حقیقتی که مطلوب ذاتی تلقی شده است. طرف دیگر معامله عبارتست از آن حقیقت مطلوب ذاتی. و چون جان آدمی محبوب مطلق اوست، حتماً بایستی آنچه که این محبوب مطلق در راه آن مستهلک می‌شود مطلقاً باشد که مافوق جان مستهلک شده تلقی گردد و الا معامله‌ای خواهد بود که خسارتش با هیچ چیزی جبران نخواهد پذیرفت. بهترین دلیلی که می‌تواند این مدعا را ثابت کند، اینست که هیجان عشق هنگامیکه با کشف ناشایستگی معشوق فروکش می‌کند، تدریجاً مبدل به کینه می‌گردد، این کینه‌توزی و احساس تلخی جانگزای، معلول بروز این آگاهی است که چرا عاشق جان خود را که محبوب مطلق او بوده است، در مجرای معامله با معشوقی قرار داده که شایسته‌ی آن پدیده‌ی والای عشق نبوده است. آری هر چه جز عشق خدای احسن است گر شکرخواریست آن جان‌کندن است عاشقان از درد ز آن نالیده‌اند که نظر تا جایگه مالیده‌اند مولوی توضیحی دربارہ‌ی آیات مربوط به اخلاص ۱- و ما امروا

الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین (البینه آیه‌ی ۵) (و آنان مامور نشده‌اند مگر به اینکه خداوند را عبادت کنند در حالیکه در دین برای او اخلاص می‌ورزند). از نظر قواعد عربی مای نافیہ که بعد از آن کلمه‌ی استثنا الا وارد شود افاده‌ی حصر می‌نماید مانند: ما رایت الا زیدا (من ندیدم مگر زید را). یعنی من فقط زید را دیدم و بس. همین قاعده در زبان فارسی نیز وجود دارد، چنانکه می‌گوئیم: من در آن مجلس جز زید را شایسته‌ی گفتگو ندیدم آیاتی که با کلمات و ترکیبات مختلف حصر عبادت را از روی اخلاص به خداوند بیان می‌کند، متعدد و فراوان است. در آیه‌ی مورد بحث دو کلمه‌ی له الدین وجود دارد و معنای این دو کلمه چنین است که دین از آن او است. و می‌دانیم که معنای دین عبارتست از آن زندگانی قابل محاسبه و پذیرش فطرت سلیم و عقل واقع بین که وابسته به مشیت و اراده‌ی تشریحی و تکمیلی خداوندیست. این معنا برای دین اگر چه مورد تفسیر همه‌ی محققان نیست، ولی محصول و خلاصه‌ی همه‌ی تفسیرهایی است که برای کلمه‌ی دین مطرح شده است. بنابراین مفهوم و مفاد آیه‌ی شریفه اینست که دستور قطعی خداوندی اینست که مردم در جاذبه‌ی الهی که پیوسته به کمال برین است قرار گرفته و

جز او هیچ حقیقتی را مطلوب ذاتی تلقی نکنند و آن دین الهی که مردم مامور به گرویدن به آن هستند، همین قرار گرفتن در جاذبه‌ی الهی و مطلوب ذاتی و مطلق تلقی کردن آن مقام شامخ است. چنین زندگانی قابل محاسبه و پذیرش فطرت و عقل سلیم است و بس. لذا اخلاص به خداوند یعنی اخلاص به هستی و وجود انسانی که هر دو جلوه‌گاه مشیت خداوندی هستند چه: فاینما تولوا فثم وجه الله (به هر طرف روی بگردانید، همانجا وجه الله است). اخلاص به هستی یعنی دریافت واقعی آن و درک فروغ ملکوت خداوندی که بهمه‌ی اجزا و روابط آن میتابد و نتیجه‌ی این درک عبارتست از احساس عمیق و فهم عالی آهنگ هستی که تنها با اخلاص می‌توان آنرا شنید. و معنای اخلاص به انسان احترام عمیق به ذات انسانی است که در جاذبه‌ی اخلاص به مقام شامخ ربوبی

قرار گرفته است. ۲- و اقیموا و جوهکم عند کل مسجد و ادعوه مخلصین له الدین (روی دل‌هایتان را در هر مسجدی به سوی خدا ببرید، و خدا را در حالیکه در دین برای او اخلاص می‌ورزید، بخوانید). و قتیکه برای مسجد که مانند رصدگاه برای نظاره به بی‌نهایت و کشش بسوی آن ساخته شده است، وارد می‌شوید، ریا نکنید و از روی نفاق و نیرنگ خم و راست نشوید، با مغز آکنده از پند

ار و خیال و با درونی پر از آلودگیها و کثافات حیوانی با خدا رویاروی قرار نگیرید. این ارتباط ضروری و شریف را از روی حرفه و اعتیاد با خدا برقرار نسازید، بلکه روی دل‌هایتان را به سوی او برگردانید. روی دل بسوی او برگرداندن، آن نیست که به آسمان بنگرید و به نقطه‌ای از زمین یا فضا خیره شوید، بلکه معنایش اینست که رو به سوی جان خود ببرید تا خود را در برابر خداوندی که از شما به شما نزدیکتر است مشاهده کنید که: و نحن اقرب الیه من حبل الوریث (و ما از رگ گردن به انسان نزدیکتریم). جان نهان در جسم و تو در جان نهان ای نهان اندر نهان ای جان جان شیخ عطار ۳- فادعوا الله مخلصین له الدین و لو کره الکافرون (خدا را در حالیکه در دین برای او اخلاص می‌ورزید، بخوانید، اگر چه کافران کراهت داشته باشند) مسلم است که دعوت خداوندی از روی توحید و اخلاص حقیقی خوشایند کفار و مشرکین نخواهد بود، آنان بت‌هایی را با دست خود تراشیده و یا انسان‌هایی را مورد پرستش قرار داده و آنها را شریک خدا قرار می‌دهند، و نمی‌خواهند غنای مطلق خداوندی را از هر گونه تجسم‌های بت پرستانه درک کنند و بپذیرند. عادات و تقالید پوسیده‌ی گذشتگان آنانرا نمی‌گذارد جهان هستی را آ

نچنانکه شایسته است دریابند و با آن ارتباط برقرار کنند. مجسم ساختن کمال مطلق یا ساختن و پرداختن اشیا جامدی به عنوان شریک خداوندی و موثر در مشیت او، موجب سقوط تفکرات و احساسات عالی و منطقی عقلانی آنان می‌باشد و نمی‌گذارد که با خدای یگانه که همه‌ی هستی جلوه‌گاه فیض او است انس و الفت برقرار نمایند. و قتیکه انسان‌های آگاه یک جامعه به پرستش خدای یگانه و بی‌نیاز از هر گونه شریک و دستیار و معاون و نمایشگر می‌پردازند و حیات معقول خود را بر مبنای اخلاص قرار می‌دهند، مخالفت و مبارزه‌ی کفار و مشرکین و غوطه‌وران در حیات طبیعی با آنان حتمی و غیر قابل اجتناب خواهد بود. با توجه عمیق باین مسئله که آدمی در بهره‌برداری از تکامل و پیشبرد روح در این زندگانی، مسیر واقعی حیات معقول خود را می‌پیماید، مخالفت و کراهت و حتی مبارزه و پیکار غوطه‌وران در خیالات و گمراهان و گم کردگان خداوند یکتا چه اثری در حرکت و تکاپوی او می‌تواند بوجود بیاورد؟! زانکه از بانگ علای سگان هیچ وا گردد ز راهی کاروان؟! یا شب مهتاب از غوغای سگ سست گردد بدر را در سیر تگ؟! مه فشانند نور و سگ عوعو کند هر کسی بر طینت خود می‌تند چونکه نگذارد سگ آن بانگ سقم

من مهم سیران خود را کی هلم چونکه سرکه سرکگی افزون کند پس شکر را واجب افزونی کند مولوی این یکی از اساسی‌ترین خواص اخلاص ارزشی است که در آن هنگام که حقیقت مطلوب ذاتی چهره‌ی واقعی خود را نشان داده و جوهر ناب روح را در جاذبه‌ی خود قرار می‌دهد، نه اینکه گوشش صداهای مخالف را نمی‌شنود و چشمش مناظر ناشایست را نمی‌بیند و نه اینکه رویاروی ستیزه‌گران با حق و حقیقت قرار نمی‌گیرد، بلکه اگر توانست صداهای مخالف را خاموش و مناظر ناشایست را از جلو دیدگانش محو و نابود و ستیزه‌گران با حق و حقیقت را از ریشه و بنیاد بر می‌کند و اگر نتوانست بدون کمترین اعتنا و بدون اندک تاثر از آنها براه خود ادامه می‌دهد. ۴- قال فبعزتک لاغوینهم اجمعین. الا عبادک منهم المخلصین (شیطان گفت:!) (سوگند به عزت تو، همه‌ی آنان (فرزندان آدم (ع) را) اغوا خواهم کرد مگر آن بندگان ترا از آنان که به مقام اخلاص رسیده‌اند). خصومت دیرینه‌ی شیطان لعنه الله علیه با فرزندان آدم و حسادتی که بر ابوالبشر ورزیده و از سجده بر او امتناع ورزیده است و خرمن هستی خود را تا ابد آتش زده است، هرگز نخواهد گذاشت فرزندان آدم (ع) به سهولت و سادگی راه اعتلا و کمال خود را تا با

رگه الهی پیمایند، زیرا این یک قانون کلی حیات موجودات پلید است که با نظر به خرمن سوخته‌ی خود شمع فروزان دیگران را نمی‌توانند ببینند. زانکه هر بدبخت خرمن سوخته می‌نخواهد شمع کس افروخته مولوی شیطان با داشتن قدرت مکر و حيله و نفوذ

در اعماق سطوح روانی انسان و آراستن و پیراستن خطاها و گناهان، از هر سو به اولاد آدم نزدیک می‌شود و در صدد اغوا و گمراه کردن او بر می‌آید. کاری که شیطان از خارج از ذات انسان در موجودیت انسان انجام می‌دهد، همان کار است که نفس اماره (یا خود طبیعی، غرایز حیوانی) از درون ذات با موجودیت انسان انجام می‌دهد. مبارزه‌ی با شیطان پلید همان مقدار سخت و دشوار است که با نفس اماره (خود طبیعی و غرایز سرکش حیوانی) بهمین جهت است که پناه بردن از شیطان بخدا اعوذ بالله من الشیطان الرجیم همان مقدار ضرورت دارد که پناه بردن از طغیانگریهای نفس اماره به خدا- و ما ابری نفسی ان النفس الاماره بالسو الا ما رحم ربی ان ربی غفور رحیم (و من نفس خود را تبرئه نمی‌کنم، زیرا نفس بسیار امر کننده به بدیست مگر آنچه که پروردگارم رحم کند، قطعا خدای من بخشاینده و مهربانست) در چند آیه از قرآن مجید دستور داده شده است که از شی

طان به خدا پناه ببرید. فقط کسانی می‌توانند از حيله و نیرنگ و اغوای شیطان در امان باشند که وسائل حيله و نیرنگ و اغوای شیطان را از خود دور کنند مانند شهوت پرستیها و عشق به مال و منال دنیا و آرزوهای دور و دراز و مقام پرستی و غیر ذلک. پس در حقیقت این خود انسان است که باید دست خدعه و فریب شیطان را از خود کوتاه کند و مسلم است که فقط با اخلاص در عبودیت خداوندیست که وسائل حيله و نیرنگ و خدعه‌ی شیطان محو و نابود می‌گردند. ۵- هوالحی لا اله الا هو فادعوه مخلصین له الدین (او است زنده‌ی حقیقی، خدائی جز او نیست. او را در حالیکه در دین برای او اخلاص می‌ورزید، بخوانید). در این آیه‌ی شریفه که حیات خداوندی را متذکر شده است، نکته‌ی فوق العاده مهمی وجود دارد که می‌توان گفت: بزرگترین دلیل انحصار اخلاص ورزیدن به خداوند متعال می‌باشد. توضیح اینکه چنانکه در اوایل مبحث اخلاص گفتیم: اخلاص نتیجه‌ی اساسی عشق است، کسی که اخلاص می‌ورزد بوسیله‌ی عشق جوهر حیات خود را که مطلوب مطلق او در متن طبیعت است در مجرای معامله می‌گذارد، پس در حقیقت این جان آدمی است که عاشق می‌شود و این جان زنده است که عشق می‌ورزد یعنی می‌خواهد خود را در معشوق فانی کن

د، یا می‌خواهد جزئی از معشوق شود، یا می‌خواهد حیات خود را در جاذبه‌ی معشوق به کمال مطلوب خود برساند، آیا با اینوصف می‌توان معشوق چنین عشق را غیر زنده فرض کرد؟ بعبارت روشن‌تر جان زنده‌ی آدمی در هنگام عشق در راه معشوق دست از خود برمی‌دارد و در این راه موجودیت خود را دگرگون می‌سازد، منطق عقل و احساس عالی آدمی حکم می‌کند که باید این معشوق زنده‌ای باشد که بتواند زندگی و جان او را که در راه او دگرگون می‌شود بالاتر ببرد و اعتلا ببخشد، نه اینکه آنرا مستهلک ساخته و به پوچی برساند، عشق زنده در روان و در بصر هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر زانکه عشق مردگان پاینده نیست چونکه مرده سوی ما آینده نیست عشق آن زنده کزین کاو باقی است و از شراب جانفزایت ساقی است عشق آن بگزین که جمله انبیا یافتند از عشق او کار و کیا مولوی ۶- الا لله الدین الخالص (آگاه باشید، دین خالص از آن خدا است) اگر فرد یا قومی بخواهد از دین خالص که اساسی‌ترین عامل انسانی است، برخوردار شود، حتما باید بداند که این دین خالص بدون ارتباط مخلصانه با خدا قابل تحقق نمی‌باشد. نظری به بعضی از جملات امیرالمومنین (ع) و روایاتی که درباره‌ی اخلاص وارد شده است

۱- واخلص له موحداً ((از خداوند متعال یاری میجوئیم) یاری کسیکه در حالیکه اعتقاد به وحدانیت خداوندی دارد به او اخلاص می‌ورزد). ۲- انه لا ینفع عبدا و ان اجهد نفسه و اخلص فعله ان ینخرج من الدنیا لاقیا ربه بخصله من هذه الخصال لم یتب منها: ان یشرك بالله فیما افترض علیه من عبادته اویشقی غیظه بهلاک نفس او یعر بامر فعله غیره او یستنجد حاجه الی الناس باظهار بدعه فی دینه او یلقى الناس بوجهین او یمشی فیہ بلسانین (قطعی است که برای هیچ بنده‌ای هر چند که خود را به تلاش و کوشش بیندازد و عملش را خالص نماید، سودی نخواهد داشت اگر: از دنیا برای دیدار پروردگارش بیرون برود و دارای یکی از این خصلتها بوده باشد و از آن توبه ننماید: الف- در عبادتی که خدا برای او مقرر داشته است، شرک بورزد. ب- غضب خود را با هلاکت یک نفس انسانی فرو بنشانند. ج- معیوب و مردود بداند کسی را درباره‌ی کاری که خود آنرا انجام داده است. د- با ارتکاب بدعت

گذاری در دین نیاز خود را از مردم برآورد. ه- با مردم با دورویی در ارتباط باشد. و- در میان مردم با دو زبان رفتار نماید. ۳- و من لم یختلف سره و علانیته و فعله و مقاله فقد ادى الامانه و اخلص العباده (و کسیکه پنهان و آشکارش (درون و برون، ظاهر و باطنش) و کردار و گفتارش یکی باشد، قطعاً امانت را ادا و عبادتش را خالص نموده است). ۴- قد اخلص لله فاستخلصه (کسیکه موفق به خودسازی شده است): (به خدا اخلاص می‌ورزد و خداوند نیز درجات اخلاص او را بالا می‌برد). ۵- و اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له ممتحناً اخلاصها معتقداً مصاصها (و شهادت می‌دهم باینکه خدائی جز الله نیست، یگانه و بی‌شریک، شهادتی که اخلاص به آن آزمایش شده و جوهر خالص او مورد اعتقاد است) تفسیر جمله‌ی یکم- در این جمله اخلاص در حال توحید خداوندی به عنوان علت شایستگی استمداد و طلب یاری از خداوند سبحان گوشزد شده است. یعنی ممکن است که هر کسی در هر حالی که بوده باشد، از خداوند متعال استمداد و طلب یاری نماید، زیرا فیض و رحمت الهی شامل عموم بندگان او است، ولی مسلم است که کسی که در توحید خداوندی اخلاص می‌ورزد و اخلاص او بر پایه‌ی توحید قرار گرفته است، استعانت و مددجویی او هم از روی اخلاص بر مبنای توحید بوده، درخواست و استعانت و قرار گرفتن او در جاذبه‌ی ربوبی، از روی حقیقت بوده و دور از آلودگیها و پلیدیها و سودپرستیها و خودخواهیها خواهد بود. تفسیر جمله‌ی دوم- در این جمله امیرالمو

نین علیه‌السلام مطلبی بسیار مهم را بیان می‌فرماید که دوی دردهای خانمانسوز انسانی است. می‌فرماید: عمر خود را بیهوده تلف نکنید و به اصطلاح باین در و آن در نزنید، درباره‌ی تکاپوها و تلاشهایی که انجام می‌دهید بدرستی بیندیشید و دقت کنید که آیا این تکاپوها و تلاشها هماهنگ با دیگر خصلتهای ضروری انسانی انجام می‌گیرد، یا فقط نوعی فعالیتهایی بی‌مغز و گسیخته از دیگر خصلتهای ضروری انسانی است، آری ممکن است انسان همه‌ی لحظات عمرش را در کار و کوشش و بدون کمترین آرامش بگذراند، و حتی در جاذبه‌ی کمال ببیند که اخلاص نامیده می‌شود (اخلاص بمعنای عمومی که در گذشته مشروحا مطرح شده است) ولی این کار و کوششها و اخلاص مادامیکه دیگر ابعاد سازنده‌ی انسانی را در مسیر اخلاص ارزشی قرار ندهد، نتیجه‌ای نخواهد داد. پس برای وصول به مقام والای اخلاص ارزشی، نباید بهیچ نوعی از انواع شرک مبتلا گشت: شرک در مال و منال، شرک به معنای بت پرستی، شرک با مقام پرستی، و شرک با خودپرستی و شهرت پرستی و غیر ذلک. همچنین وصول به مقام والای اخلاص نمی‌تواند با بازی گرفتن حیات انسانها سازگار بوده باشد. اخلاص ارزشی با تخریب و معیوب ساختن دیگران با اینکه شخص عیبجو

خود دارای آن عیب است، نیز سازشی ندارد. همچنین اخلاص ارزشی با بر هم زدن اصول و مختصات دین الهی برای رفع نیازهای خود محوری و برای جلب سود، امکان‌پذیر نمی‌باشد. بالاخره چند روئی و چند زبانی در اجتماع که از مختصات نیرنگ بازی و حيله‌گریهاست ضد اخلاص ارزشی است، بنابراین باید گفت: وصول به مقام اعلاى اخلاص که انسان را به کمال خود رسانده و شایسته‌ی نام انسان کامل می‌نماید، بدون تخلق به اخلاق الله و تادب به به آداب الله امکان‌پذیر نمی‌باشد. تفسیر جمله‌ی سوم- این جمله شرایط اخلاص در عبادت را چنین بیان می‌دارد: شرط یکم- اتحاد درون و برون (پنهان و آشکار، ظاهر و باطن) این همان شرط است که در جمله‌ی دوم نیز مطرح شده است. شرط دوم- اتحاد کردار و سخن، می‌توان گفت: این دو اتحاد باضافه‌ی اتحادهایی که در جمله‌ی دوم گفته شد، نتایج و آثار وحدت شخصیت انسان مخلص است که این وحدت با پیشرفت تدریجی در مسیر وصول به هدف حیات معقول وابسته به حیات آفرین متشکلت و هماهنگتر گشته، شخصیت انسانی در توحید جاننش توحید خداوندی را در می‌یابد و بمقام اعلاى اخلاص می‌رسد. تفسیر جمله‌ی چهارم- در این جمله کمک خداوندی را برای کسیکه در طلب اخلاص و اتصاف روحش

با این صفت والای انسانی برآمده است، بیان می‌فرماید. خداوند سبحان مطابق وعده‌ای که در این آیه داده است: والذین جاهدوا

فینا لنهیدینهم سبلنا (و آنانکه در راه ما مجاهدت می‌ورزند، ما آنرا به راه‌های خود هدایت می‌کنیم). از مجموع ملاحظات در منابع اولیه‌ی اسلام که موافق حکم عقل و فطرت سلیم است، باین نتیجه می‌رسیم که خداوند متعال چنین مقرر فرموده است که اراده و حرکت روح انسانی را که بطور جدی صورت بگیرد، پاسخ مثبت بدهد و راه را برای آن اراده و حرکت هموار بسازد و قوای آدمی را بیشتر تقویت نماید. این سنت الهی در قرآن مجید با بیانات مختلفی گوشزد شده است، مانند: من کان یرید العاجله عجلنا له فیها ما نشا لمن یرید ثم جعلنا له جهنم یصلیها مذموما مدحورا. و من اراد الاخره و سعی لها سعیها و هو مومن فاولئک کان سعیهم مشکورا. کلا نمد هولاء و هولاء من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظورا (کسیکه متاع و مزایای زودگذر دنیا را بخواهد، در این دنیا آنچه را که مطابق مشیت ما است، برای کسیکه اراده کنیم، در همین دنیای زودگذر خواهیم داد و سپس برای او دوزخ را قرار می‌دهیم که در حالیکه مورد تویخ و دور از رحمت ما است، در آتشش بسوزد. و کسیکه آخرت را

بخواهد و برای وصول به امتیازات آن بکوشد در حالیکه با ایمان است، سعی و کوشش آنان به نتیجه خواهد رسید. هر دو گروه را از عطاء پروردگارت کمک خواهیم کرد و عطاء پروردگار تو ممنوع از آنان نمی‌باشد). این آیات صریحا می‌گوید: راه برای اراده و حرکت ارواح انسانها در این زندگانی باز است مگر اینکه مصالح و مفاسد پشت پرده که از حواس و عقول آدمیان پوشیده است، استثنائی در این سنت الهی نشان بدهد- چون چنین خواهی خدا خواهد چنین می‌دهد حق آرزوی متقین فیض وجودی الهی مطابق رحمانیت آن مقام اعلاهمی وسائل و راه‌ها را برای هدفهای اتخاذ شده‌ی بندگانش آماده و هموار فرموده است. و هر کسی بمقدار و چگونگی قدرت و آگاهی که داشته باشد، از فیض وجودی الهی برخوردار خواهد گشت. بلی- باران که در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ لاله روید و در شوره‌زار خس نهایت امر اینست که باید دید آن انسان که در برابر باران فیض خداوندی قرار می‌گیرد و در صدد پذیرش فیض رحمانی بر می‌آید، چه می‌خواهد؟ و زمینه‌ی درون خود را برای پذیرش چه چیزی آماده کرده است. بنابراین قاعده و سنت است که امیرالمومنین می‌فرماید: آنکس که به خداوند سبحان اخلاص می‌ورزد، خداوند هم او را د

ر وصول به درجات عالی اخلاص موفق می‌فرماید. تفسیر جمله‌ی پنجم- امیرالمومنین علیه‌السلام در این جمهل حقیقت شهادت و شهادت حقیقی را بیان می‌دارد و می‌گوید: شهادتی به پروردگار یگانه می‌دهم که اخلاصش آزمایش شده است. یعنی این یک شهادت حرفه‌ای و اعتیادی نیست، این شهادت برای اینکه من عضوی از جامعه‌ی اسلامی محسوب شوم نیست، این شهادت برای بوجود آوردن لذایذ روانی نیست، بلکه شهادتی است که از جوهر ناب جان برآمده و بدون اندک آلودگی با خواسته‌ها و عوارض ناشی از خودپروری و خودمحوری متوجه مقام ربوبی می‌گردد. این شهادت بیان شهود مستقیم جلال و جمال ربوبی است، نه یک گواهی معمولی که در صدد اثبات مدعا صورت می‌گیرد. این شهادتی است که دوری و غیاب و مهجوری ندارد، نه چنانست که روح من در امتداد فعالیتها و نوسانات فراوانش که لحظات حیاتم را به خود مشغول داشته و در میان آنها چند لحظه‌ای هم سر از خاکدان بلند کرده و بیاد خدا بیفتم و شهادت بوجود و یگانگی او بدهم، بلکه این شهادت بازگو کننده‌ی چگونگی جریانات روح در جویبار حیات است. چنین شهادتی در حد اعلا‌ی اخلاص است که قل الله ثم ذرهم (بگو: الله، سپس همه‌ی آنها را رها کن) اینست عالی‌ترین درجات

اخلاص که اخلاص مطلق و اخلاص صدیقین نامیده می‌شود. روایاتی دیگر درباره‌ی عظمت اخلاص و ارزش آن ۶- و قد اشار سید الرسل صلی الله علیه و آله الی حقیقه الاخلاص بقوله: هو ان تقول ربی الله ثم تستقیم كما امرت تعمل لله لا تحب ان تحمد علیه ان لا- تعبد هواک و نفسک و لا تعبد الا ربک و تستقیم فی عبادتک كما امرت (پیامبر اکرم (ص) با این فرموده‌ی خود به حقیقت اخلاص اشاره کرده است که عبارتست از اینکه بگوئی: پروردگار من الله است سپس چنانکه مامور شده‌ای در این قول و اعتقاد استقامت بورزی، عمل برای خدا کنی و دوست نداشته باشی که ترا بر عملی که انجام داده‌ای ستایش کنند یعنی هوی و نفس خود

را پرستش نکنی و هیچ کسی جز پروردگارت را نپرستی و همانگونه که مامور شده‌ای در عبادت استقامت بورزی). اگر این حقیقت در درون آدمی مورد اعتقاد قرار بگیرد که پرورنده‌ی هستی من الله است و این اعتقاد واقعا با جوهر روح او درآمیزد و بداند که لا- حول و لا- قوه الا- بالله (هیچ حرکت و تغییر و قوه‌ای نیست مگر اینکه مستند به فیض عام خداوندی است)، هیچ معمائی درباره‌ی دستگاه خلقت و آغاز و انجام آن مغز او را رنج نخواهد داد و هیچ مشکلی در زندگی وی و شئون آن، پیش نخواهد آمد، نه اینکه معماها و مشکلات برای انسان مخلص قابل حل و فصل می‌باشد، بلکه اصلا پس از حرکت جوهر روح رو به الله، همه‌ی آن پیچیدگیها و مشکلات و اضطرابات و معماها از اصل منتفی خواهند گشت- گفته بودم چو بیائی غم دل با تو بگویم چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیائی سعدی ای لقای تو جواب هر سؤال مشکل از تو حل شود بی قیل و قال مسلم است که چنین اعتقاد و انجذاب مخلصانه استقامت را بدنبال خود به عنوان یک نتیجه‌ی قطعی بوجود خواهد آورد، دیگر هوای نفس برای چنین انسانی معبود نخواهد گشت و تاریکیها مبدل به روشناییها خواهند شد و موجودیت او وجه المصالحه و یا ابزار کار اربابان تنازع در بقا نخواهد بود. ۷- و فی الخبر القدسی: الاخلاص سر من اسراری استودعته قلب من احببت من عبادی (در خبر قدسی آمده است که اخلاص سری از اسرار من است، آن را در دل هر کسی از بندگانم که دوستش دارم بودیعت می‌نهم) از این روایت معلوم می‌شود که اخلاص یک پدیده‌ی ساده‌ی روانی که در گفتگوهای معمولی متداول است نمی‌باشد. بلکه این یک فعالیت بسیار والای روحی است که شایستگی بدست آوردن آن، مربوط به انسان و کوششها و گذشته‌های او از امیال نفسانی است، ولی خود بوجود

آمدن آن در درون آدمی به عنایت خداوندی نیازمند است، یعنی این انسان نیست که بتواند اخلاص بمعنای عالی آن را که در اولیا الله بوجود می‌آید، تحصیل نماید. بعبارت دیگر وصول به مقام مخلصین (با فتح لام) احتیاج به مدد و عنایت ربانی دارد که اخلاص ورزیدن بنده مقدمه‌ی آن است، نظیر کوشش و گذشت از امیال و هواهای نفسانی در راه عدالت ورزیدن که محصولش عدالت روحی است که پرتوی از عنایات ربانی است. آیات مربوط به کسانی که بمقام مخلصین (با فتح لام) رسیده‌اند، در قرآن در موارد متعدد آمده است از آن جمله: و لا غوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین (شیطان گفت: (و من همه‌ی فرزندان آدم را فریب خواهم داد، مگر آن بندگان ترا از آنان که به مقام مخلصین رسیده‌اند) و ما تجزون الا- ما کنتم تعملون. الا عباد الله المخلصین. اولئک لهم رزق معلوم (و شما پاداش داده نخواهید شد، مگر آنچه را که عمل میکردید. مگر آن بندگان خداوندی که به مقام مخلصین رسیده‌اند، زیرا برای آنان رزق معینی است). توضیح اینکه کسی که به درجه‌ی عالی مخلصین نائل می‌گردد، چنانکه از فریبکاریهای شیطان درونی (نفس اماره و غرایز سرکش حیوانی) رها شده است، همچنین از اغواها و حيله‌گریهای شیطان

ن برونی که ابلیس است، آزاد شده است، زیرا آدمی با وصول به مرتبه‌ی مخلصین دارای آن قدرت ربانی می‌گردد که مالکیت بر خود را بدست می‌آورد و آنرا از دستبرد هر دو شیطان در امان نگه می‌دارد. امتیازی که در این آیه به مخلصین داده شده است، رزق معلوم است که مافوق پاداش معمولی برای عمل معمولی است. ۸- و قال صلی الله علیه و آله: ما من عبد یخلص العمل لله اربعین یوما الا- ظهرت ینابیع الحکمه من قلبه علی لسانه (و پیامبر اکرم (ص) فرمود: هیچ بنده‌ای چهل روز در عمل اخلاص نمی‌ورزد مگر اینکه چشمه‌سارهای حکمت از قلبش بزبانش جاری می‌گردد) شبیه باین مضمون در روایتی از امام محمد باقر علیه‌السلام چنین آمده است: ۹- ما اخلص عبد الايمان بالله اربعین یوما- او قال ما اجمل عبد ذکر الله اربعین یوما- الا زهده الله تعالی فی الدنيا و بصره دائها و اثبت الحکمه فی قلبه و انطق بها لسانه (هیچ بنده‌ای در ایمان بخدا چهل روز اخلاص نورزید (یا فرمود: هیچ بنده چهل روز ذکر خدا را صحیح و کامل و زیبا بجای نیاورد) مگر اینکه خداوند او را در دنیا بمقام زهد و پارسائی رسانید و او را بر درد و دوای دنیا بینا ساخت و حکمت را در قلبش جایگیر نمود و زبانش را به آن گویا فرم

ود) مضمون این روایت بطور فراوان نقل شده است. توضیح این مضمون چنین است، که یکی از مختصات فوق العاده سازنده و با

ارزش اخلاص اینست که هر چه دوام و استمرار پیدا کند، قلب آدمی نورانی‌تر و به شناخت اصول بنیادین هستی و حیات معقول موفق‌تر می‌گردد. البته چهل روز که یک عدد خاص و در گذرگاه گردیدن از ارزش مخصوصی برخوردار است، برای بروز اثر اخلاص مطرح شده است و معلوم است که هر چه بیشتر دوام و استمرار پیدا کند بهمان مقدار قلب انسان بیشتر آماده‌ی پذیرش عنایت خداوندی می‌گردد، چنانکه اگر کمتر از چهل روز باشد ولو یک روز هم که بوده باشد، اخلاص اثر خود را خواهد بخشید. آیینی‌ی دل چون شود صافی و پاک نقشها بینی برون از آب و خاک هم بینی نقش و هم نقاش را فرش دولت را و هم فراش را آیینی‌ی دل صاف باید تا در او و اشناسی صورت زشت از نکو مولوی این مطلب که تقوی و اخلاص عامل افزایش آگاهی و موجب بروز دانستیهای حیاتی می‌باشد، هم از مشاهدات فراوان اثبات می‌شود و هم در منابع اسلامی بطور فراوان گوشزد شده است. مانند:

و اتقوا الله و یعلمکم الله (و بخداوند تقوی بورزید و خداوند به شما تعلیم خواهد داد) لذا باید گفت: اخلاص در اندیشه و گفتمان و عمل عامل لارویی چشمه‌سارهای درونی است از مجموع مشاهدات فراوان و منابع اسلامی و تحقیقاتی که محققان در انسان‌شناسی انجام داده‌اند، این حقیقت را باید بپذیریم که اخلاص در اندیشه و گفتار و کردار عامل لارویی چشمه‌سارهای درونی است که با پاک شدن آن چشمه‌سارها انبوه معرفتهای ناب در درون آدمی بجریان می‌افتد. اخلاص در اندیشه واقعیات را در آن حدود که از توانائی استعدادهای انسانی بر می‌آید، قابل شهود می‌سازد، و از در آمیختن آن واقعیات به آلودگیها و کثافات تخیلات و اوهام بی‌اساس جلوگیری می‌کند و همچنین مانع بروز آن خواسته‌ها و امیال حیوانی در درون آدمی می‌گردد که هیچ عاملی جز اندیشه ناب و با اخلاص در موقعیت حقیقی انسانی در این جهان هستی، نمی‌تواند جلو بروز آنها را بگیرد. همچنین اخلاص در گفتار و پرهیز از زبان بازی و سخن‌پردازی و فریبکاری مردم بوسیله‌ی کلمات چند پهلو کمک بزرگی به تنظیم قوای مغزی می‌نماید و نمی‌گذارد با الفاظ و اصطلاحات شیرین و خوشایند مغز خود و انسانها را با مقاصد شوم و نیتهای پلید پر از لجن نمود. اخلاص در عمل که روح عمل هم نامیده می‌شود، می‌تواند عامل سازنده‌ی موجودیت انسان در مسیر حیات معقول بوده باشد.

این اخلاصهای سه گانه چنانکه گفتیم چشمه‌سارهای درون آدمی را که بنا به مفاد آیه‌ی و علم آدم الاسماء کلهما متصل به منابع علم خداوندیست لارویی نموده بجریان میندازد. در روایت شماره‌ی ۹ یک نکته‌ی بسیار مهمی وجود دارد که توجه به آن ضرورت دارد، در این روایت امام محمد باقر (ع) می‌فرماید: کسی که چهل روز ایمان مخلصانه به خدا داشته باشد یا چهل روز ذکر خدا را با اخلاص دارا بوده باشد، خداوند درد و دوا‌ی زندگی در این دنیا را برای او روشن می‌سازد، و او به درد و دوا‌ی این حیات بینا و آگاه می‌گردد. اگر این مطلب را با مضمون بی‌تی که به امیرالمومنین (ع) نسبت داده شده است در نظر بگیریم: دوائک منک و لا تشعر و دوائک منک و لا تبصر (دوا‌ی دردهای تو از خود تست و نمی‌فهمی و درد تو هم از خود تست و آنرا نمی‌بینی) باین نتیجه‌ی فوق العاده با اهمیت می‌رسیم که اخلاص بمعنای حقیقی آن چنان صفا و روشنائی درونی می‌آورد که آدمی هر گونه درد و نقص خود را به خوبی می‌فهمد و آن درد و نقص را بر خویشتن نمی‌پوشاند و در نتیجه دوا‌ی آن را هم که خدا در درونش به ویعت نهاده است، در مییابد و درد خود را درمان و معالجه می‌نماید. اگر امروزه می‌بینیم که اختلالات و انح

رافات و بیماریهای روانی گوناگونی اغلب جوامع بشری را فرا گرفته است که شایع‌ترین آنها بیماری از خود بیگانگی است، یک پدیده‌ی جبری است که معلول ناآگاهی مردم از دردها و دوا‌های درونی خودشان می‌باشد و اینکه می‌بینیم این بیماری رنج و تلخی ندارد و هیچ یک از مبتلایان باین بیماری ناله و شیون نمی‌کنند برای عمومیت آنست که از قدیم گفته‌اند: البلیه اذا عمت طابت (هنگامیکه بلا- و مصیبت عمومی شد خوشایند می‌شود یا مورد رضایت قرار می‌گیرد) تا آنجا که بیماری و گرفتاری جزئی از طبیعت معمولی بشر محسوب می‌گردد. اریک فروم جمله‌ای بسیار عالی در این مورد دارد. او می‌گوید: روانشناسان از خود بیگانه شخص از خود بیگانه را سالم می‌دانند! فروم می‌گوید: آنچه ولز درباره‌ی روانشناسان و جراحان بطرز زیبایی در کتاب شهر کوران آورده، درباره‌ی عده‌ی زیادی از روانشناسان فرهنگ ما صادق است: مرد جوانی بین قبیله‌ای که تمام مردم آن کور مادرزاد بودند

مسکن گزیده بود. روزی وسیله پزشکان قبیله مورد معاینه قرار گرفت. یکی از معمرین قوم که خود را صاحب فکر و اندیشه می‌دانست- او پزشک بود و ذهن فلسفی و اخلاقی داشت و مانند دیگران کور بود (تصمیم گرفت با استعدادهای مخصوص به خود نونز را معالجه کند، روزی که یعقوب هم حضور داشت، موضوع نونز را مطرح کرد و گفت: من بوگوتا را معاینه کرده‌ام وضعش برایم روشن است، تصور می‌کنم احتمالاً معالجه‌پذیر باشد. یعقوب پیر پاسخ داد: این همان است که من همواره آرزویش را دارم. دکتر کور گفت: مغز او صدمه دیده است. یعقوب پرسید: چه صدمه‌ای؟ دکتر پاسخ داد: آن دو شیء عجیب که چشم نامیده می‌شوند و به چهره زیبایی می‌دهند، بیمارند، آنها به شدت باد کرده‌اند، مژه دارند و پلکهایش حرکت می‌کنند، لذا مغز او در معرض تحریک و پریشانی است، یعقوب پرسید: خوب چه کار باید کرد؟ پزشک پاسخ داد: بنظر من تنها راه علاج او یک جراحی ساده و درآوردن آن دو عضو است که سبب هیجان و پریشانی بیمار می‌شوند، پس از آن وی بی‌گفتگو فرد سالمی خواهد شد. یعقوب گفت: باید سپاسگزار دانش بود، سپس با شتاب نزد نونز رفت تا این مژده‌ی امید بخش را به او بدهد. حالا وضع کنونی جوامع بشری که مخصوصاً خود را پیشرفته نیز نامگذاری کرده‌اند، شبیه بهمین داستان است که دردها و دواهای مردم آن جوامع با ملاک یک فرهنگ بیگانه از ابعاد اصلی طبیعت بشری تشخیص داده می‌شود و نه تنها نابینایان می‌خواهند بینایان را معالجه کنند، بلکه ن

ابینایان حتی بینائی بینایان را هم بیماری تلقی نموده و برای آن دوا و درمان تعیین می‌فرمایند!! ۱۰- و قال صلی الله علیه و آله: ثلاث لا یغل علیهن (سه گروه از اشخاص هستند که زنجیری بگردن آنان پیچیده نمی‌شود، یا سه گروه از اشخاص هستند که در زندگی دست و پای آنان بسته نمی‌شود...، از آن گروه دل مرد مسلمانی است که در عمل به خدا اخلاص می‌ورزد.) معنای این روایت فوق العاده با اهمیت است، زیرا می‌گوید: انسانی که از اخلاص برخوردار است، هرگز گره و پیچیدگی و در حیات او بوجود نمی‌آید و هرگز به بن بست نمی‌رسد و زندگانی برای او مانند بار سنگین بر دوشش شکنجه نمی‌دهد و ابزار کار اقویا و قدرت پرستان قرار نمی‌گیرد تا بدلخواه خود زنجیر بگردن او ببندند. دلیل این مسئله روشن است، زیرا انسان مخلص با شناخت و دریافت هدف اعلای حیات، بر مبنای اصول و قواعدی حرکت می‌کند که حتی اشتباه و خطا در تطبیق آنها به شئون زندگی، حیات او را مختل و پیچیده نمی‌سازد، زیرا او با یک هدف‌گیری آگاهانه و نیت پاک و خالص در حیات معقول گام برمی‌دارد و برگشت از اشتباه و خطا برای او هیچ ناراحتی تولید نمی‌کند، زیرا او نیست که مرتکب خطا در اندیشه یا عمل و گفتار گشته است،

بلکه عوارض جبری جهل و ناتوانی‌هایی که قدرت برطرف کردن آنها نداشته است موجب ارتکاب اشتباه و خطا گشته‌اند. یک احتمال دیگر یا بعد دیگری از معنای روایت اینست که تنها انسان مخلص است که می‌تواند از قیود و علائق زنجیری حیات طبیعی محض رها شده و پس از رهائی از قیود و علائق زنجیری که هر حلقه‌ای از آنها بازدارنده‌ی روح از حرکت در مسیر حیات معقول می‌باشند به آزادی برسد. احساس این آزادی که بسیار شیرین است و خود پس از رهائی از قید و بندهای بسته بدست و پای روح بوجود می‌آید، درست مانند احساس قدرت است که پس از ناتوانی بدست انسان برسد، چنانکه قدرت یک واقعیت ناآگاه و بیطرفی است که ارزش آن وابسته به نیت و هدف‌گیری و عمل قدرتمند است، همچنین آزادی آن عامل بزرگ حیاتی است که ارزش آن وابسته به نیت و هدف‌گیری و عمل آن انسانی است که آزادی نصیبش گشته است. این آزادی که عبارتست از قدرت انتخاب یکی از چند هدف یا یکی از چند وسیله برای وصول به هدف ارزش خود را از هدفی که انسان آزاد در نظر می‌گیرد، در می‌یابد، اگر آن هدف انتخاب شده حقیقتی دارای ارزش و از مقولات مربوط به خیر و کمال بوده باشد، دارای ارزش عالی بوده و در اینصورت اختیار نامیده می

شود، زیرا اختیار چنانکه در بعضی از مباحث مجلدات گذشته مطرح شده است، به معنای جویندگی خیر است. در روایت مورد بحث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید: شخصی که به مقام اخلاص رسیده است، غل و زنجیری برای او وجود ندارد

و با نظر به به حقیقت اخلاص معلوم می‌شود که منظور آنحضرت تنها رهائی از قید و زنجیر نیست که رهایی محض نامیده می‌شود، بلکه آن حالت رهائی است که از آزادی عبور کرده و بمرحله‌ی اختیار که عبارتست از شکوفائی آزادی در مسیر خیر و کمال رسیده است. اگر بخاطر داشته باشیم، در یکی از جملات امیرالمومنین درباره‌ی اخلاص این جمله را دیدیم که در بیان شهادت اینطور می‌گوید: شهاده ممتحن اخلاصها شهادتی به خدا می‌دهم که اخلاصش آزمایش شده و از امتحان گذشته است. این اخلاص است که او را به مقام اختیار موفق ساخته و باصطلاح عمومی امیرالمومنین بمرحله‌ای از آزادی (اختیار) رسیده است که توانسته است آزادی بخش بانسانها بوده باشد. مولوی این حقیقت را درباره‌ی امیرالمومنین (ع) دریافته و می‌گوید: زین سبب پیغمبر با اجتهاد نام خود و آن علی مولانا نهاد گفت هر کاو را منم مولا و دوست ابن عم من علی مولای اوست کیست مولا آن که آ

زادت کند بند رقیب ز پایت بر کند چون به آزادی نبوت هادیست مومنان را ز انبیا آزادی است ای گروه مومنان شادی کنید همچو سرو و سوسن آزادی کنید البته این معمای رنج آور که کدامین نظم اجتماعی باید در جوامع بشری به اجرا درآید که حیات انسانها با برخورداری از آزادی در سیستمهای تشکیلی یافته (که بطور طبیعی انسان را آنچنانکه خود سیستم می‌خواهد، می‌گرداند) بتواند بگریان بیفتد؟ برای ابد غیر قابل حل و فصل خواهد ماند، مگر اینکه دانشمندان علوم انسانی مخصوصا محققان در علوم تعلیمی و تربیتی لزوم عبور انسانها را از مرحله‌ی آزادی که فقط قدرت انتخاب یکی از چند راه را در بر دارد، بمرحله‌ی اختیار احساس نمایند و طرق این عبور و انتقال را بطور جدی در دسترس مردم بگذارند و به آن قناعت نکنند که مسائل اخلاقی ما این لزوم و ضرورت را چه با صراحت و چه بطور اشاره گوشزد می‌کنند. و مادامیکه این عبور و انتقال عملا و بطور عینی در زندگی بشری وارد نگردد، بشر بطور طبیعی به سه گروه تقسیم خواهد گشت که زندگی هیچیک از آنها از حقیقت اصلی خود برخوردار نخواهد گشت: گروه اول- گروهی از مردمند که دسترنج و محصولات عالی مغزی و روانی خود را به سود دیگران از دست

خواهند داد بدون اینکه یک منطق صحیح و واقعی، این از دست دادن را برای آنان قابل قبول بسازد و هر وقت هم که از ذهنش خطور کند که چرا باید دسترنج و محصولات عالی مغز من بدون عوض نصیب دیگران گردد؟! با این پاسخ که تو باید فدای اجتماع شوی (فدا شدن برای اجتماعی که جز هوی و هوس و خودخواهی منطق دیگری را نمی‌فهمند) ساکت خواهد نشست. در صورتیکه اگر آدمی به مرحله‌ی اخلاص و اختیار برسد خود را واقعا در برابر اجتماع متعهد و مسئول وجدانی و الهی بیند از هیچ گذشت و فداکاری دریغ و مضایقه ننموده و هیچ قیمتی برای کار خود انتظار نخواهد داشت، زیرا کاری که با احساس تعهد و با اخلاص و اختیار بوجود می‌آید، فوق مبادله و ارزش می‌باشد. گروه دوم- مردمی هستند که ساختمان لذایذ و کاموریهای خود را بر پایه‌ی دردها و رنجها و کوششهای دیگران استوار ساخته، نه تنها کمترین اعتنائی به انرژیهای عضلانی و مغزی و روانی تکاپوگران نخواهند نمود، بلکه منتی هم بر گردن آنان می‌نهند که ما شما را به انسانیت پذیرفته‌ایم!! گروه سوم- کسانی هستند که نه اختیار میفهمند و نه جبر، نه حقیقتی برای آنان مطرح است نه باطلی، این مفاهیم برای آنان خواب آور است که اگر از کسی بشنوند

یا در نوشته‌ای با آنها روبرو شوند، حالتی شبیه به گیجی در آنان بوجود می‌آید. متأسفانه اکثریت وحشت‌انگیز مردم جوامع از این گروه هستند که از حیات جز خوشیها و رفاه و کاموری در آن، هیچ چیزی را نمی‌فهمند. و شگفت آورتر از همه اینست که سردمداران و باصطلاح گردانندگان جوامع هم در جست و خیز و تاخت و تازهای قدرت پرستانه‌ی خود، روی همین اکثریت تکیه می‌کنند!! و لعمری لوکنا ناتی ما ایتیم ما قام للدين عمود و لا اخضر للایمان عود و ایم الله لتحتلبنها دما و لتتبعنها ندما (و سوگند بزندگیم، اگر ما در آن زمان وضع امروزی شما را داشتیم، ستونی برای دین قائم نمی‌شد و برای ایمان شاخه‌ای سبز نمی‌گشت و سوگند به خدا، از این تقصیر در انجام وظیفه خون خواهید دوشید و در دنبالش ندامتی (بیفایده. با این بی تفاوتیها و سست عنصریها هیچ کاری از شما ساخته نخواهد گشت ما که در زمان پیامبر اکرم (ص) به هدف اعتلای خود رسیدیم، به سه عامل اساسی مستند بودیم: عامل یکم- مشیت خداوندی که می‌خواست در روی زمین پیامبری را مبعوث نماید که جهانیان را از حیرت و ضلالت و فقر

و نادانی و تعصبهای احمقانه نجات داده و آنانرا به مسیر حیات معقول هدایت فرماید. این مشیت خداوندی چنین خواسته بود که آخرین مشعل فروزان دین الهی را سر راه کاروان بشری نصب و مردم را از سرگشتگی در تاریکیهای گمراه کننده‌ی زندگی طبیعی محض برهاند. عامل دوم - اخلاص شدید کسانی بود که به پیامبر اعظم ایمان آورده و او را بعنوان نماینده‌ی واقعی خدا در روی زمین پذیرفته بودند. این اخلاص بحدی موجب رشد مسلمانان گشته بود که آنان از هر چیزی در دنیا صرف نظر نموده، جز مشیت خداوندی را که استقرار دین الهی در روی زمین بود، نمی‌خواستند. لذا روابط خویشاوندی و دیگر پیوستگیهای که مردم مسلمان با یکدیگر داشتند، دگرگون گشته و در پرتو یک نظام الهی در مسیر دین فطرت قرار گرفتند. ملاک زشتیها و زیباییها و نیکیها و بدیها و دوستیها و دشمنیها، مفاهیم جاهلی خود را از دست داده بر حقایقی تکیه کرد که اشباع کننده‌ی هر دو بعد مادی و معنوی انسانها گشت. همه‌ی این انقلابات و دگرگونیها معلول اخلاص شدید به مکتبی جاودانی بود که پیامبر اکرم (ص) بر آنان عرضه فرمود. عامل سوم - کوشش و تلاش فوق تصور بود که در دنبال دو عامل مزبور درخت برومند اسلام را سرسبز و با طراوت نمود. اگر کمترین نقص و اختلالی در یکی از عوامل سه گانه روی می‌داد، نه اسلامی مطرح بود و نه حقیقتی بنام ایمان. امروزه آن عامل یکم که مشیت خداوندی برای بقاء و دوام اسلام در روی زمین است، مانند آنروز، ثابت و در جریان است، زیرا خداوند سعادت شما مردم را و آیندگان را مانند سعادت مردم دوران پیامبر اسلام می‌خواهد و تفاوتی در این مشیت الهی میان دیروز و امروز و فردا نیست. آنچه که شما را از مسلمانان زمان پیامبر جدا می‌کند و آنچه که موجب حرکت نزولی شما مسلمانان این دوران گشته است، مربوط به عامل دوم و سوم است که شما آنها را از دست داده‌اید. کو آن اخلاص شدید که مسلمین را در راه حقیقت از همه‌ی علائق و روابط حیات با طبیعت و انسان قطع نموده علائق و روابط فطری و عقلانی سالم را جانشین آنها بسازد؟! کجا است آن کوشش و تلاش فوق تصور که مسلمانان را پارسایان شب زنده‌دار و شیران نیرومند روز نموده و شرق و غرب دنیا را برای آنان مانند آشیانه‌ای که با دست خود ساخته بودند، نموده بود؟! شما امروز در سیر نزولی حرکت میکنید و نمی‌دانید که نزول پس از چنان صعود تکاملی، چه عواقبی وخیم در پی خواهد داشت. شما امروز از این رویدادها و وقایع و نگرشهای احمقانه‌ای که به زندگی دارید، خون خواهید دوشید و ندامت کشنده بدنالش.

خطبه ۵۶ - به یاران خود

[صفحه ۲۲۲]

تفسیر عمومی خطبه‌ی پنجاه و هفتم اما انه سیظهر علیکم بعدی رجل رحب البلعوم مندحق البطن یا کل ما یجد و یطلب مالا یجد، فاقتلوه و لن تقتلوه (پس از حمد و سپاس خداوندی (یا آگاه باشید، اگر میم در اما تشدید نداشته باشد)، در میان شما پس از من مردی گلوگشاد و شکم برآمده‌ای قد علم خواهد کرد، هر چه را که پیدا کند خواهد خورد و هر چه را پیدا نکند جستجو خواهد نمود. او را بکشید و هرگز او را نخواهید کشت) این مرد گلوگشاد و شکم برآمده کیست؟ در تعیین شخصی که در این سخن امیرالمومنین علیه‌السلام با صفات حیوانی و رذالت توصیف شده است، اختلاف نظر وجود دارد. ابن ابی‌الحدید در مجلد چهارم از شرح نهج البلاغه ص ۵۴ می‌گوید: دربارهی این مردی که مورد توصیف امیرالمومنین (ع) قرار گرفته است، اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ی زیادی می‌گویند: مقصود زیاد بن ابیه است، جمع کثیری می‌گویند: حجاج بن یوسف ثقفی است، گروهی هم گفته‌اند: مقصود امیرالمومنین مغیره بن شعبه است. بنظر من منظور آن حضرت معاویه است، زیرا معاویه است که به احساس گرسنگی دائم و پرخوری معروف بوده است، هم او دارای شکم گنده‌ای بود که در موقع نشستن شکمش به روی رانهایش میافتاد. او م

ال می‌بخشید، و در طعام بخیل بود. و در ص ۵۵ می‌گوید: معاویه خیلی زیاد می‌خورد، سپس می‌گفت سفره را بردارید، یا ظرفها را ببرید، سوگند به خدا، سیر نشدم، بلکه ملول گشته و خسته شده‌ام. در اخبار فراوانی آمده است که پیامبر اکرم (ص) کسی را فرستاد

که معاویه را بنزد او بخواند، آن شخص دید که معاویه غذا میخورد، و بار دیگر حضرت همان شخص را فرستاد، ایندفعه نیز معاویه غذا می‌خورد، پیامبر اکرم او را نفرین کرد و گفت: اللهم لا تشیع معاویه (خداوند! معاویه را سیر مکن) شاعری درباره‌ی پرخوری دوستش چنین گفته است: و صاحب لی بطنه کالهاویه کان فی احشائه معاویه (رفیقی دارم که شکمش مانند دوزخ است). (که هر چه می‌خورد باز هل من مزید (آیا باز زیادت‌تر از این وجود دارد که بمن سرازیر کنید) می‌گوید) گوئی معاویه در روده‌های اوست). محققان آگاه معتقدند که این مرد معاویه بن ابی سفیان است که همه‌ی اوصاف مزبوره در سخن را دارا بوده است. معاویه بوده است که سب و دشنام و لعن به امیرالمومنین را رواج داده است و این بدعت ضد بشری و مبارزه با خدا که معاویه مخصوصاً در شام و عراق گسترده بود، تا زمان عمر بن عبدالعزیز از سلاطین بنی‌امیه رواج داشت و او از این بدع

ت جلوگیری کرد. کاری که معاویه کرده بود و بهترین مردم را پس از پیامبر اسلام مورد سب و ناسزا قرار داده بود، مسئله‌ایست و سکوت و امضای این کار بیش‌زمانه و ضد بشری که از دانایان و آگاهان آن زمان دیده می‌شد، مسئله دیگریست. معاویه باصطلاح معمولی کسی بود که کارش از کار گذشته و طشت ضد علوی بودن او از بام افتاده و برای همه شناخته شده بود. اما مسئله‌ی سکوت و امضای این بدعت ضد انسانی دلخراش که از دانایان و آگاهان آن زمان مشاهده می‌شود، دردناک‌تر از رفتار نابکارانه‌ی معاویه بوده است، زیرا چنین سکوت در برابر یک بدعت ضد انسانی که فضای جامعه‌ی پهناوری را بگیرد و مورد اعتراض نباشد، موجب شکست آن اصل می‌شود که می‌گوید: همه‌ی جامعه را نمی‌توان فریب داد و آنرا غافل و نادان نگهداشت. آنچه ممکن است این اصل را از شکست در زمان سلطنت بنی‌امیه نجات بدهد، اینست که گفته شود: بیرحمی و خشونت و بی‌ارزشی خون انسانها در نظر آل امیه موجب آن سکوت دردناک بوده است و نظیر این سکوت در امتداد تاریخ در همه‌ی اقوام و مللی که اداره کنندگان آنان هیچ ارزشی به انسان و خون او قائل نبوده‌اند بسیار فراوان است. امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: اگر دستور سب و دشنام بمن دادند، من شما را برای اینکه از دست زورگویان ضد انسان نجات پیدا کنید، مجاز می‌دانم، مانعی نیست بمن دشنام بدهید، زیرا باضافه اینکه شما را از ستم ستمگران رها خواهد ساخت مرا هم تطهیر خواهد کرد. در معنای این جمله که دشنام مرا تطهیر خواهد کرد باید تامل شود که مقصود از این طهارت چیست؟ احتمال می‌رود که مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام اینست که: چون دشنام و ناسزا موجب ناراحتی و احساس تلخی است برای کسیکه به او دشنام و ناسزای بناحق داده می‌شود، لذا احتمال ناراحتی و تلخی نوعی ریاضت و تحمل مشقت است که موجب پاکیزگی بیشتری در روح می‌باشد. احتمال دوم اینست که شیوع ناسزا درباره‌ی کسی بدون دلیل حس کنجکاوی آگاهان را بیدار می‌کند و آنان در صدد بر می‌آیند که علت ناسزاگوئی را درست بفهمند و چون فرض اینست که مقام شامخ امیرالمومنین علیه‌السلام نه تنها شایسته‌ی کمترین ناسزا نبود، بلکه مستحق عالی‌ترین تعظیم و تمجید و ستایشی است که برای یک انسان اعلا امکان‌پذیر است، لذا با تحقیق کامل در علت رواج ناسزاگوئیها باین نتیجه می‌رسند که عظمت بیش از حد امیرالمومنین و پستی و رذالت بیش از حد دشمنانش عامل اصلی دشنام و ناسزاگوئیها بوده است.

اما مسئله‌ی تبری و بیزاری از امیرالمومنین چیزی است که بهیچ وجه مجاز نمی‌باشد، زیرا چنانکه خود آن حضرت می‌فرماید: او با فطرت پاک الهی متولد شده و تجسمی از اسلام و قرآن بوده است و هیچکس نتوانسته است غرض شخصی و کامجویی و قدرت پرستی را که منشا عداوت‌های شخصی می‌باشند، به او نسبت بدهد. بنابراین تبری از امیرالمومنین در حقیقت تبری از اسلام و قرآن و تکذیب پیامبر است که در طول زندگی مبارکش امیرالمومنین را به عنوان انسان حق محور بر مردم معرفی فرموده است. ابن ابی‌الحدید از کتاب الغارات چنین نقل می‌کند که: ابو مریم انصاری از محمد بن علی الباقر علیه‌السلام روایت کرده است که علی علیه‌السلام در منبر کوفه خطبه‌ای خواند و در آن خطبه فرمود: بزودی سب و دشنام دادن بمن بر شما عرضه خواهد شد و درباره‌ی همین موضوع کشته شدن بسراغ شما خواهد آمد، اگر دشنام بمن دادن را بر شما عرضه کنند، بمن دشنام بدهید و اگر تبری از من را بشما عرضه کنند، من بر دین محمد (ص) هستم. و نفرمود: از من تبری مجوئید. مضمون همین روایت را از حسن بن صالح از

امام جعفر بن محمد علیه‌السلام نیز نقل نموده است آنجا که عاشق خوردن و خوابیدن می‌خواهد زمام امور جامعه‌ی انسانها را بدست بگیرد و بر کاروان عشاق حق و حقیقت تکلیف تعیین کند!! این یک عامل غم و اندوه برای آگاهان خردمند جوامع انسانی است که گاهی زمام امور انسانها بدست کسانی می‌فتد که از زندگی جز خوردن و خوابیدن و تبدیل غذاهای پاکیزه به مدفوع و عامل شهوت چیز دیگری را سراغ ندارند، کارشان همین است و آرمان و هدف حیاتشان سوار شدن بر دوش مردم جوامع. انده‌بارتر از این عامل اینست که اینان همواره از مردم جوامعی که بر آنان مسلطند، طلبکار هم هستند!! طلبکاری در گفته‌ها و کردارها و طرز تفکرات آنان به خوبی پیدا است. خداوندا، تو شاهدی که نمی‌خواهم با این جملات علی بن ابیطالب (ع) را در برابر معاویه نهاده و آندو را با یکدیگر مقایسه کنم. بشکند آن قلمی که چنین گستاخی را بر ارزشهای عالی انسانی روا بدارد، بلکه این رویاروی نهادن شبیه به رویاروی نهادن نور و ظلمت و عدل و ظلم و راست و دروغ است که با استفاده از اصل تعرف الاشیاء باضدادها (ضد به ضد پیدا شود چون روم و زنگ) برای آشنا ساختن افکار معمولی عمل می‌شود. نخست بنگرید به علی بن ابیطالب علیه‌السلام و غذای او: الا و ان امامکم قد اکتفی من دنیاه بطمریه و من طعمه بقرصیه (صبحی صالح - ج ۳ - نامه‌ی ۴۵ به عث

مان بن حنیف) (آگاه باشید که پیشوای شما از دنیایش بیک لباس کهنه و از غذایش به دو قرص نان اکتفا کرده است) و در همین نامه آمده است که: و لا اخذت منه الا کقوت اتان دبره (و از زمین این دنیا نگرفتم مگر به مقدار توشه‌ای که یک حیوان مجروح و ناتوان از خوردن می‌گیرد). باز در همین نامه می‌فرماید: و لو شئت لاهتدیت الطریق الی مصفی هذا العسل و لباب هذا القمح و نسائج هذا القز ولكن هیهات ان یغلبنی هوای و یقودنی جشعی الی تخیر الاطعمه و لعل بالحجاز او الیمامه من لا طمع له فی القرص و لا- عهد له بالشعب او ابیت مبطانا و حولی بطون غرثی و اکباد حری او اکون کما قال القائل: و حسبک داء ان تبت بطنه و حولک اکباد تحن الی القد (اگر بخواهم به شهد این عسل و مغز این گندم و بافته‌های این ابریشم راه پیدا خواهم کرد، ولی هیهات که هوای من بر من پیروز شود و حرص و آز مرا به گزینش غذاهای (لذت بار و گرانبیام) براند، در حالیکه شاید در حجاز و یمامه کسی باشد که امیدی برای یک قرص نداشته و سیری بیاد نداشته باشد، یا با شکم پر سر بیالش خواب بگذارد و در پیرامون من شکمهای گرسنه و و کبدهای سوزان در اضطراب بسر ببرند، یا چنان باشم که گویند و گفته است: این

درد برای تو بس است که با شکم پر و کامکاری بخوابی و در پیرامون تو کبدهائی باشند که پیرامون انبان خالی بگردند و غذائی پیدا نکنند). مورخان نوشته‌اند که امیرالمومنین (ع) در شب نوزدهم رمضان المبارک که ضربت شمشیر ابن ملجم نابکار بر سرش فرود آمد، مهمان دخترش ام کلثوم بوده است. ام کلثوم می‌گوید: من در آن شب طبقی از غذا حاضر کردم که دو قرص نان جو با کاسه‌ای از شیر و مقداری از نمک سوده در آن بود، وقتیکه چشم پدرم به طبق افتاد، فرمود: ای دخترم، دو نان خورش آورده‌ای! مگر نمیدانی که من از برادر و پسر عم خود پیامبر اکرم (ص) متابعت می‌نمایم یکی از آندو را بردار، من کاسه‌ی شیر را برداشتم و آن حضرت اندکی از نان جو با همان نمک خورد و حمد و ثنای خداوندی بجای آورد و سپس بنماز ایستاد.. این کم خوراکی و عادت به غذاهای ساده و کم ارزش تاثیر شدیدی در تقویت فعالیت‌های روحی و حساسیت عالی روانی آنحضرت داشته است. البته کیفیت لباسهای آنحضرت را هم که از روی تواریخ معتبر و از جملات خود آنحضرت بیاد داریم: کفشها و لباسهای وصله خورده‌ای تا آنجا که فرمود: آنقدر زره خود را وصله زده‌ام که دیگر از وصله زنده شرمندهم که بار دیگر برای وصله زدن به او

بدهم. کفن از گریه‌ی غسل خجل پیرهن از رخ وصال خجل شهریار اکنون ظلمت محض را در برابر این نور محض بر می‌نهمیم: بهمان مقدار که علی بن ابیطالب (ع) معروف به کم خوری و عادت به غذاهای بسیار ساده و کم ارزش است معاویه پسر ابی سفیان ضرب المثلی در پرخوری و خوش گذرانی در غذا است. بیتی را که در بحث گذشته از یک شاعر نقل کردیم: بیاد می‌آوریم: و صاحب لی بطنه کالهاویه کان فی احشائه معاویه (و چه بسا رفیقی که دارم، شکمی مانند دوزخ دارد (هر چه می‌خورد، باز هل من

مزید (آیا زیادت‌تر از این هم هست سرازیر کنید بسوی من) می‌گوید) گوئی: در روده‌هایش معاویه نهفته است) این پرخوری همان خونسردی و بی‌تفاوتی و مردن احساسات عالی را نتیجه می‌دهد که در معاویه دیده می‌شود. متلک‌هایی که به او گفته شده و پاسخ‌های ریکی که از او در متلک پرائیها شنیده شده است، دلیل همان خونسردی و بی‌تفاوتی و مردن احساسات عالی وی می‌باشد. از طرف دیگر جلسه‌های او و گفتگوهای او که در جلسه‌های او به میان آمده است، که پر از سخنان سبکسرانه و دم از قدرت و سلطه زدن بوده است، با جلسه‌های روحانی و عرفانی امیرالمومنین (ع) در برابر هم بگذارید، یعنی ظلمت محض را در برابر ن

ور محض بگذارید. سخنان چند پهلو و ابهام‌انگیز او را در مقابل سخنان صریح و حکیمانه و الهی فرزند ایطالب بگذارید، یعنی ظلمت محض را در برابر نور محض بگذارید. حیل‌گریها و مکر پردازیهای او را رویاروی کردار و گفتار و اندیشه مبنی بر حقیقت و واقعیت امیرالمومنین قرار بدهید، یعنی ظلمت محض را رویاروی نور محض قرار بدهید. شگفت‌انگیزتر از همه‌ی اینها، آن گستاخی است که این ظلمت می‌خواهد برای نور محض تعیین تکلیف نماید!!! چشم باز و گوش باز و این عما!! حیرتم از چشم بندی خدا سپس امیرالمومنین می‌فرماید: فاقتلوه و لن تقتلوه (آن شکم پرست را بکشید، ولی هرگز نخواهید کشت) در تفسیر و توجیه امر به چیزی که امر کننده می‌داند، خواسته‌ی او بوسیله‌ی امر تحقق نخواهد یافت، مباحث مورد بررسی قرار می‌دهند: مسئله یکم - آیا صحیح است که امر کننده با اینکه می‌داند خواسته‌ی او بوسیله‌ی امر تحقق نخواهد یافت، می‌تواند آنرا اراده کند؟ مسئله دوم - اینست که امر کننده با اینکه میداند خواسته‌ی او بوسیله‌ی امر تحقق نخواهد یافت، می‌تواند امر به آن خواسته نماید؟ بعضی از محققان فرق گذاشته‌اند میان آن خ

واسته‌ای که برای مامور غیر مقدر باشد، در اینصورت چنین امری صحیح نیست، زیرا تکلیف به مالایطاق (فوق قدرت) از انسان عاقل قبیح است، و آن خواسته‌ای که تحققش امکان‌پذیر است، ولی بجهت عوامل دیگر غیر از ناتوانی تحقق نمی‌پذیرد، در این صورت امر بچنین خواسته با نظر به مصالح منطقی مانعی ندارد. این نظریه صحیح و قابل اثبات است. بنابراین، اگر مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام از امر به قتل آن شکم پرست به معنای معمولی آن باشد که افاده‌ی وجوب تعیینی مولوی می‌نماید، باید گفت: حتماً برای مخاطبین به امر آنحضرت امکان عمل به آن امر وجود داشته است، ولی آنان به جهت سهل‌انگاری و ترس نابجا امر آن حضرت را بجا نیاورده‌اند و اگر گفته شود: اگر حضرت می‌دانست که آنان به جهت سهل‌انگاری یا ترس و ناتوانی آن شکم پرست را نخواهند کشت، برای چه دستور به کشتن او داده است؟ پاسخ اولاً به نقض به دستورات الهی است، یعنی با اینکه خداوند می‌داند دستورات او را همه‌ی مکلفین انجام خواهند داد، با اینحال دستورات را بطور عموم صادر می‌کند که برای هیچ کس جای عذر و بهانه‌ای باقی نماند. اما حل اشکال اینست که حضرت خواسته است سزاوار بودن آن شکم پرست را به قتل گوشزد فرمای

د، یعنی آن شخص سزاوار کشته شدن است شما می‌توانید او را بکشید، اگر چه این قتل عملی نخواهد شد. نظیر اینگونه امر در محاورات شایع است، مثلاً در تمجید یک انسان گفته می‌شود: اکرم به و انعم (او را اکرام کن و مورد انعامش قرار بده) و می‌دانیم که امر مزبور فقط برای بیان شایستگی آن انسان به اکرم و انعام است، نه بوجود آوردن عملی اکرام و انعام بطور وجوب و حتم. الا و انه سیامرکم بسبی و البرائه منی، فاما السب فسبونی، فانه لی زکاه و لکم نجاه و اما البرائه فلا تتبروا منی فانی ولدت علی الفطره و سبقت الی الایمان و الهجره (آگاه باشید، او شما را به دشنام دادن به من و بیزاری و تبری از من دستور خواهد داد. (در صورت اجبار) بمن دشنام بدهید، زیرا دشنام به من، مرا پاک میکند و موجب رهایی شما است، ولی اگر تبری و بیزاری از من را بر شما عرضه کند، از من تبری مجوئید، زیرا من بر فطرت پاک اسلام متولد شده‌ام و پیش از همه به ایمان و هجرت نائل گشته‌ام). تفسیر این جملات در آغاز مباحث مربوط به این خطبه مطرح شده است، مراجعه فرمائید.

خطبه ۵۷- با خوارج

[صفحه ۲۳۳]

تفسیر عمومی خطبه‌ی پنجاه و هشتم اصابتکم حاصل و لابقی منکم اثر. ابعدا ایمانی بالله و جهادی مع رسول‌الله صلی الله علیه و آله و سلم اشهد علی نفسی بالكفر! لقد ضللت اذا و ما انا من المهتدین. (طوفان مرگزای شما را بگیرد و داستانگویی از شما در روی زمین باقی نماند. آیا بعد از ایمانم به خدا و جهادی که در حضور رسول خدا نموده‌ام به کفر خود شهادت بدهم!! اگر چنین شهادتی بدهم، از هدایت شدگان نخواهم بود) در قرآن مجید در چهار مورد عذاب بوسیله‌ی حاصب که به معنای باد تندوز (طوفان مهلک) و پر از گرد و خاک است، گوشزد شده است: افانتم ان یخسف بکم جانب البر او یرسل علیکم حاصبا ثم لاتجدوا لکم وکیلا- (آیا خاطرتان جمع است از اینکه عرصه‌ای از خشکی را برای شما فرو ببرد، یا باد مهلکی را برای شما بفرستد سپس برای خود حافظ و نگهبانی پیدا نکنید) و العنکبوت آیه ۴۰، القمر آیه ۳۴ و الملک آیه ۱۷. نفرین بر نادان شقی که لجاجت را هم بر جهل و شقاوتش افزوده است در تفسیر بعضی از خطبه‌های گذشته که امیرالمومنین علیه‌السلام پس از یاس و نومیدی از هدایت یافتن مردم تبه‌کار، به نفرین آنان پرداخته است، توضیحاتی مختصر داده و نفرین بعضی از پیا

مبران را درباره‌ی امت جاهل و شقی و لجوج خود یادآور شدیم، از آن جمله حضرت نوح علیه‌السلام بود که پس از نومیدی کامل از رشد و هدایت یافتن قومش، آنانرا نفرین فرمود. در این مبحث باید نزول عذابهای الهی را نیز که با درخواست پیامبران یا بدون درخواست آنان برای هلاک کردن اقوام و ملل ستمکاری که امیدی بر توبه و انابه‌ی آنان نمانده بود، متذکر شویم. نباید از نفرین و عذاب خداوندی که قومی را به نابودی می‌کشاند، چنین تصور کنیم که پیامبران و اولیا الله نیز مانند دیگر انسانها گنجایش و ظرفیت خود را از دست می‌دهند و قوم خود را با عذاب الهی نابود می‌نمایند، سپس تفاوتی با دیگر مردم ندارند، قطعا این یک تصور باطل است، زیرا پیامبران الهی نمایندگان رحمت و کرامت و لطف خداوندی بر روی زمین می‌باشند و آنان برای اجرای فیض رحمت و کرامت و لطف خداوندی بر بندگانش از هیچ گذشت و تلاشی فروگذاری نکرده‌اند، سالیان متمادی عمر خود را در تبلیغ و ارشاد و هدایت مردم سپری کرده‌اند، آنان زمانی دهان به نفرین باز کرده‌اند که هیچ راهی برای ارشاد و هدایت باقی نمانده و مردم بقدری در جهالت و شقاوت مخلوط با لجاجت فرو رفته بودند که زندگی آنان جز زیان و خسارت و سیه

روزی و افزودن به تباهیها نتیجه‌ی دیگری نداشته است. پس باید گفت: چنین نیست که کاسه‌ی صبر پیامبران مانند ظرفیت معمولی لبریز می‌شده است، بلکه این مردم بودند که خود را از شایستگی پوشیدن لباس زندگی محروم می‌ساختند. آیا بخاطر دارید که حضرت موسی بن عمران علیه‌السلام یک روز از بامداد تا آخر آرزو به دنبال یک بزغاله که از گله جدا شده بود، دوید فقط از ترس اینکه حیوان از تشنگی و گرسنگی بمیرد یا اسیر چنگال درنده‌ای شود؟ و هنگامیکه آن حیوان را پیدا کرد، دست نوازش به سر و صورتش کشید و خطاب به او می‌گفت: ای حیوان، کجا می‌رفتی؟ و چرا خود را در هلاکت میانداختی؟ (البته جمله‌ی اخیر مضمون حال حضرت موسی است) مگر بیاد نداریم که امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است: اگر همه‌ی اقالیم هفتگانه را با آنچه که در زیر آسمان آنها است، بمن بدهند که با گرفتن پوست جوی از دهان مورچه‌ای به خدا معصیت کنم، این کار را انجام نخواهم داد؟ بنابراین، نفرین پیامبران و اولیاءالله در حقیقت آرزوی قطع عضو فاسدی از بدن است که نه تنها امیدی بهبودی به آن عضو وجود ندارد، بلکه سایر اعضای بدن را هم تباه خواهد ساخت. آیا کسی که می‌گوید: علی بن ابیطالب کافر شده است،

و باید توبه کند! مستحق نفرین و هلاکت نیست؟ دقت فرمائید: علی بن ابیطالب باید توبه کند! چه کسی از چه چیزی باید توبه کند؟ بار دیگر دقت فرمائید: علی بن ابیطالب باید توبه کند!! از چه چیزی؟ از کفر!!! شبیه به این دستور را قضات نابکار آتن به سقراط صادر فرمودند!! که باید توبه کنی!! از چه چیزی؟ از سقراط بودن! زیرا احساس ضرورت ارشاد و تعلیم و تربیت جامعه چنان

سطوح روانی سقراط را به خود مشغول داشته بود که اگر آنرا انجام نمی‌داد، سقراطی وجود نداشت. خوارج می‌گفتند: فرزند ایبطالب از کفر توبه کند، این نابخردان لجوج و ضد اسلام که پیشانی‌شان از سائیده شدن بخاک پینه هم بسته بود، کفر ورزیدن امیرالمومنین علیه‌السلام را ثابت تلقی نموده و با پیشنهاد توبه ثبوت کفر را به امیرالمومنین مسلم می‌نمودند!! چنانکه اگر سقراط توبه می‌کرد، خود دلیل آن بود که آن شخصیت فسق و انحراف و ارتدادی را مرتکب گشته بود! سقراط به این حيله گریها لبخند می‌زد و به عقول تباه شده‌ی آن پیشنهاد کنندگان تاسف می‌خورد. حالا ببینیم خوارج به این پیشنهاد یا به خیال خودشان با این دستور از امیرالمومنین چه می‌خواستند؟ مسلم است که خوارج حداقل پیشنهادشان بخوبی می‌دانستند

که علی کیست و الایعت به او نمی‌کردند و در جنگهای صفین حاضر نمی‌شدند. اگر در آن روز از آنان می‌پرسیدند که برای چه به علی بن ایبطالب بیعت نموده و به همراه او وارد کارزار و جنگ با معاویه شده‌اید؟ تردیدی نیست که آنان همان دلایلی را می‌آوردند که یاران آنحضرت در نظر داشته و با همان دلایل به جانبازی و فداکاری در حضور او پرداخته بودند. آن دلایل همانست که احمد بن حنبل در یک جمله مختصر درباره‌ی امیرالمومنین بیان کرده است که فضایل و عظمتهایی که درباره‌ی علی بن ایبطالب (ع) ثابت شده است، در حق هیچ یک از صحابه‌ی پیامبر دیده نمی‌شود. باضافه‌ی حق قانونی زمامداری که منحصر در آن حضرت بوده است. خوارج چه می‌خواهند؟ آیا می‌خواهند که فرزند ایبطالب از ولایت اعظم که در جمله‌ی پیامبر به او داده شده بود (من کنت مولا فلهذا علی مولا). گفت هر کس را منم مولا و دوست ابن عم من علی مولا اوست توبه کند! آیا از نسبت خود به پیامبر اسلام که نسبت هارون به موسی علیهماالسلام بود توبه کند! (یا علی انت منی بمنزله هارون من موسی الا انه لانی بعدی) (ای علی، نسبت تو با من نسبت هارون با موسی است، جز اینکه پس از من پیامبری نیست) آیا از حق محوری

خود توبه کند! (علی مع الحق والحق مع علی) (علی با حق و حق با علی است) آیا از نفس پیامبر بودن توبه کند! (فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابنائکم و نسائنا و نسائکم و انفسنا و انفسکم ثم نبتهل فنجعل لعنه الله علی الکاذبین) (به آن نصاری بگو: بیائید هم شما و هم ما فرزندان و زنهایمان و خودمان را بیاوریم و سپس با ناله و با سوز و گداز لعنت خدا را به دروغگویان قرار بدهیم) باتفاق همه‌ی مفسرین مقصود از انفسنا در این آیه‌ی مباحله پیامبر و علی بن ایبطالب (ع) بوده است. آیا از اینکه همواره در حال رویت حق زندگی می‌کرد توبه کند؟! (لم اعبد ربا لم اره) (نپرستیدم خدائی را که ندیده‌ام) آیا از آن زهد و تقوی و شجاعت و عشق به اسلام و عدالت توبه کند؟! علی بن ایبطالب یعنی تجسمی از این حقایق که گفتیم، پس بنا بدستور! خوارج علی بن ایبطالب باید از اسلام توبه کند! بیائیم به مسئله‌ی حکمیت، در تفسیر خطبه‌های گذشته از روی تواریخ معتبر اثبات کردیم که امیرالمومنین ناراضی‌ترین مرد از مسئله‌ی حکمیت بود و پذیرش پدیده‌ی حکمیت از سوی آنحضرت ناشی از اکراه و جبری مطلق بود که خود همین خوارج از گردانندگان عوامل آن اکراه و اجبار بوده‌اند. آیا با اینحال امیرالموم

نین آنها را نفرین نکند و دمار از روزگارشان برنیاورد. فابووا شر ماب و ارجعوا علی اثر الاعقاب. اما انکم ستلقون بعدی ذلا شاملا و سیفا قاطعا و اثره یتخذها الظالمون فیکم سنه (بروید بسوی بدترین سرنوشت و عقب گرد کنید و برگردید (به جاهلیت حیوانی خود) بدانید پس از من یک ذلت و خواری فراگیر، شما را احاطه خواهد کرد و شمشیری بران بیدارتان خواهد آمد و استبدادی که ستمگران آن را در میان شما سنت اتخاذ خواهند کرد به سراغتان خواهد آمد). این جملات دو مطلب را بیان می‌کند: مطلب یکم - امیرالمومنین بدترین سرنوشت را از خداوند برای خوارج می‌خواهد، زیرا آنان در برابر حق مقاومت کردند و شمشیر رو به علی (ع) کشیدند و بدتر از همه اینکه آن انسان تجسم یافته از اسلام را تکفیر کردند و گفتند: باید توبه کنی!! سرنوشت بدی که امیرالمومنین (ع) برای آنان خواسته است، هم در دنیا گریبان آنان را گرفت که هر چه توالد و تناسل کردند، با ذلت و خواری از بین رفتند و هلاک شدند و هم در آخرت که عذاب خداوندی را سزاوار گشتند. ذلت و خواری در زندگی دنیوی را در جمله‌ی بعدی هم صریحا فرمودند که: (بدانید پس از من یک ذلت و خواری فراگیر شما را احاطه خواهد کرد و شمشیری بران

به دیدارتان خواهد آمد). ابن ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه مجلد چهارم از صفحه‌ی ۱۳۲ تا ۲۷۸ داستان جنگ‌هایی که خوارج پس از امیرالمومنین (ع) براه انداختند و مردانی از خوارج که سردمداری آنان را بعهدہ گرفتند و بالاخره مطابق پیشگویی غیبی که امیرالمومنین درباره‌ی این گروه مارق و خارج از دین ابراز فرموده بود، متلاشی شدند و از بین رفتند مطرح کرده است. ابن ابی‌الحدید داستان خوارج را با این جملات شروع می‌کند: بدان، گروه خوارج که بر امیرالمومنین علیه‌السلام خروج کردند همانها بودند که در جنگ جمل و صفین تا پیش از مسئله‌ی حکمیت با آنحضرت بودند و این خطاب و نفرینی که در جملات مورد تفسیر فرموده است، درباره‌ی خوارج است و آنچه را که در جملات مزبوره فرموده است، خبر از آینده‌ی آنها است. و همانطور که آنحضرت خبر داده‌اند بوقوع پیوست، زیرا خداوند متعال ذلت و خواری فراگیر و شمشیر بران و استبداد را بر آنان مسلط ساخت و روزگار آنان بهمین منوال گذشت، یعنی تدریجا در حال اضمحلال و هلاکت بودند، تا خداوند آنها را و جمعیشان را فانی و نابود ساخت. خوارج از شمشیر مهلب بن ابی‌صفره و فرزندانش هلاکت بنیان کن و مرگ سریعی دیدند. سپس هر یک از سردمداران خوارج را که عده‌ای را دور خود جمع نموده و با مردم می‌جنگیدند و بالاخره مغلوب می‌گشتند مطرح و تا حدودی مشروح به داستان خروج و کشته شدن آنها می‌پردازد. از جمله‌ی سردمداران خوارج: (مقصود ما از قاتل اعم از قتل بالمباشره و تسبیب است).

- ۱- عروه بن حدیر (قاتل خارجی: این خارجی در زمان معاویه بدست زیاد کشته شد). ۲- نجده بن عویم‌الحنفی (قاتل خارجی: ابوفدیک) ۳- حوثره الاسدی (قاتل خارجی: مردی از قبیله‌ی طی) ۴- قریب بن مره (قاتل خارجی: مردانی از قبیله‌ی بنی‌طاحیه و مزینه) ۵- زحاف الطائی (قاتل خارجی: مردانی از قبیله‌ی بنی‌طاحیه و مزینه) ۶- نافع بن الازرق الحنفی (قاتل خارجی: سلامه الباهلی احتمالا) ۷- نجده بن عامر (قاتل خارجی: مجهول) ۸- عبیدالله بن بشیر بن ماحوز (قاتل خارجی: یکی از لشکریان مهلب بن ابی‌صفره) ۹- حارثه بن بدر الغدائی (قاتل خارجی: مردی از قبیله‌ی تمیم) ۱۰- الزبیر بن علی السلیطی (قاتل خارجی: عتاب بن ورقاء) ۱۱- قطری بن الفجائه المازنی (قاتل خارجی: مجهول) ۱۲- عبد ربه الصغیر (قاتل خارجی: یکی از لشکریان مهلب) ۱۳- شیب بن یزید الشیبانی (قاتل خارجی: در آب غرق شده است) ۱۴- عروه بن ادیه (ق اتل خارجی: زیاد) ۱۵- مرداس بن حدیر (قاتل خارجی: عبیدالله بن زیاد) ۱۶- بلجاء (زنی از بنی حرام) (قاتل خارجی: عبیدالله بن زیاد دستور داد دستها و پاهایش را قطع کردند و در بازار انداختند). ۱۷- عمر بن حطان (قاتل خارجی: در کوفه هلاک شده است).
- ۱۸- عبدالرحمن بن ملجم (قاتل خارجی: امام حسن علیه‌السلام) ۱۹- مستورد سعدی (قاتل خارجی: معقل بن قیس ریاحی) ۲۰- ابوالوازع الراسبی (قاتل خارجی: عبیدالله بن زیاد) ۲۱- عمران بن الحارث الراسبی (قاتل خارجی: حجاج بن باب الحمیری) ۲۲- عبدالله بن یحیی (قاتل خارجی: مجهول) ۲۳- مختار بن عوف (قاتل خارجی: مجهول)

خطبه ۵۸- درباره خوارج

[صفحه ۲۴۲]

تفسیر عمومی خطبه‌ی پنجاه و نهم اطلاع امیرالمومنین علیه‌السلام از غیب و ابراز آن و اینکه منبع علوم غیبی آنحضرت پیامبر اکرم (ص) بوده است مسلم است که مطالبی متعدد در نهج‌البلاغه آمده است که اثبات میکند امیرالمومنین علیه‌السلام اطلاعاتی از غیب داشته و آنها را اظهار فرموده است. بعضی از این مطالب غیبی بقدری مشهود است که ابن ابی‌الحدید می‌گوید: هذا الخبر من الاخبار التي تكاد تكون متواتره لاشتهاره و نقل الناس كافة له و هو من معجزاته و اخباره المفصله عن الغيوب (این خبر از اخباری است نزدیک به متواتر، بجهت مشهور بودن آن و اینکه همه‌ی مردم آنرا نقل کرده‌اند و این اطلاع از غیب از معجزات امیرالمومنین (ع) و از اخبار مشروحی است که آنحضرت از غیب خبر داده است). برای بررسی اطلاعات غیبی امیرالمومنین علیه‌السلام مقدمه‌ای را درباره‌ی علم غیب متذکر می‌شویم: مقدمه‌ای برای تفسیر علم غیب معنای غیب که مفهومی در مقابل شهادت است، عبارتست از

حقایق دور از دیدگاه یک انسان که دارای دو مفهوم عام و خاص است. مفهوم عام غیب عبارتست از هر حقیقتی که از دیدگاه انسانی غایب است، یعنی میان انسان و آن حقیقت موانعی وجود دارد که از رابطی در کی میان انسان و آن حقیقت فاصله و حجاب انداخته است. بنابراین می‌توان گفت: هر حقیقت و واقعیتی که ماورای درک انسان جاهل قرار گرفته است، برای او نوعی غیب است. مفهوم خاص - غیب عبارتست از حقایق پشت پرده‌ی واقعیات و رویدادهای عالم طبیعت که حواس و ذهن و دیگر ابزار شناخت معمولی راهی به آنها ندارد. آنچه که در قرآن مجید آمده و در میان دانشمندان و متفکران اسلامی مطرح شده است که چه کسی میتواند عالم به غیب باشد و معنای علم غیب چیست، همین مفهوم خاص است. ما نخست آیات مربوط به غیب را مطرح می‌کنیم و سپس به مباحث مربوط به آن را بررسی می‌کنیم و پس از آن همه‌ی موارد غیبگویی امیرالمومنین (ع) را در نهج البلاغه می‌آوریم. آیات مربوط به غیب و علم به آن. این آیات به گروه‌هایی تقسیم می‌شود: گروه یکم - غیب به معنای واقعیات پشت پرده‌ی طبیعت محسوس و ملموس که باید به آنها ایمان آورد. از جمله آیات این گروه: ۱- الذین یؤمنون بالغیب و یقیمون الصلوات (... مردم متقی کسانی هستند که ایمان به غیب می‌آورند و نماز را بر پای می‌دارند). ۲- انما تنذر من اتبع الذکر و خشی الرحمن بالغیب (جز این نیست که تو کسی را انذار و تبلیغ میکنی که از قرآن تبعیت کند و از خداوند رحمن که ذاتش بر انسانها غایب است (یا بوسیله‌ی حقایقی که مربوط به خدا و از امور غیبی است) خشیت دارند). این گروه از آیات که با کلمات مختلفی در قرآن آمده است، شامل ذات خداوندی و حقیقت صفات او و فرشتگان و روز معاد و عوالم پس از مرگ و روز قیامت و مسئولیت در آنروز و بهشت و دوزخ و دیگر حقایق غیبی می‌باشد. علم باین حقایق غیبی پس از ایمان بوجود خدا بوسیله‌ی عقل و فطرت سلیم و ایمان به معاد و ابدیت که آنها قابل درک و پذیرش بوسیله‌ی دلایل عقلی و وجدانی می‌باشد ولو بطور اجمال در امکان همه‌ی مغزهای معتدل می‌باشد. گروه دوم - آیات مربوط به غیب آسمانها و زمین است که پشت پرده‌ی طبیعت نامیده می‌شود: ۱- انی اعلم غیب السماوات و الارض (من غیب آسمانها و زمین را می‌دانم). ۲- و لله غیب السماوات و الارض و الیه یرجع الا- مرکله. (و غیب آسمانها و زمین از آن خدا است و همه‌ی امور بسوی او بر می‌گردد). و این مطلب در سوره‌ی النحل آیه ۷۷ و الکهف آیه ۲۶ و النمل آیه ۶۵ و فاطر آیه ۳۸ و الحجرات آیه ۱۸ و المائده آیه ۱۰۹ و ۱۱۶ و التوبه آیه ۷۸ آمده است و از امثال این آیات روشن می‌شود که جهان طبیعت رو بنائی دارد که ما انسانها بوسیله‌ی حواس و ذهن و ابزار و وسائل شناخت می‌توانیم با آنها ارتباط برقرار کنیم و به سود خود در آنها تصرف نمائیم، و زیر بنائی دارد که ما انسانها با وسایل مزبور نمی‌توانیم با آن تماس پیدا کنیم، ولی دانشهای ما در موقع تحلیلها و ترکیبهای نهائی، نوعی روشنائیهای اجمالی بما می‌دهند که موجب اعتقاد به دخالت مبانی و اصول زیر بنای طبیعت در سطح رو بنائی آن می‌باشد و این روشنائیها عوامل فراوانی دارند، از آن جمله: وقتی که ما پدیده‌های طبیعت را بطور کامل تحلیل میکنیم، باین نتیجه می‌رسیم که یک واحد حقیقی بنام هیولی و یا ماده و یا حرکت به عنوان یک حقیقت عینی وجود ندارد که اینهمه صور و اشکال و روابط و کمیتها و کیفیتها در آن واحد حقیقی در جریان قرار بگیرند، بلکه آنچه که می‌بینیم امور مزبوره را در حال حرکت و تحول و کون و فساد مشاهده کنیم و اگر آنها را به دانه‌های تسیح تشبیه کنیم، نخ‌ی وجود ندارد که آنها را یکی پس از دیگری یا یکی در کنار دیگری قرار داده و بجریان بیندازد. با این مشاهدات عینی است که می‌گوئیم: جهان طبیعت شکافهائی دارد که پشت پرده‌ی خود را نشان می‌دهند. و جریان طبیعت، همان است که گروه‌های فراوانی از جهان بینان و حتی از آن کسانیکه دنیا را از دیدگاه علمی محض می‌نگرند، می‌گویند: که همه‌ی امور جهان طبیعت از یک جهان مافوق سرازیر می‌گردند. همچنین وقتی که رابطه‌ی علیت را میان حوادث، مورد توجه تحلیلی دقیق قرار می‌دهیم، یک نخ عینی که پیوند دهنده‌ی معلول به علت باشد، وجود ندارد، بلکه این حوادث که در رو بنای طبیعت و یا مشاهدات ابتدائی مورد توجه قرار می‌گیرند، با رابطه‌ی علت و معلول جلوه می‌کنند، و واقعیت آن نیست که برای ما جلوه میکند، بلکه همه‌ی حوادث با یک استمرار دقیق از جهانی مافوق طبیعت

سرازیر می‌شوند و در موقعیتهائی خاص به شکل علت و معلول ظهور می‌نمایند. گروه سوم- آیات فراوانی است که علم غیب را در انحصار خداوندی قرار می‌دهد. از آن جمله: ۱- و عنده مفاتيح الغیب لا یعلمها الا هو (و در نزد او است کلیدهای غیب، آنها را نمی‌داند مگر آن ذات اقدس). ۲- و لله غیب السماوات و الارض (و از آن خدا است غیب آسمانها و زمین). ۳- قل لا یعلم من فی السماوات و الارض الغیب الا الله (بگو کسی در آسمانها و زمین غیب نمی‌داند مگر خدا). گروه چهارم- آیاتی است که علم غیب را به خداوند نسبت می‌دهد، بدون اختصاص و انحصار، از آنجمله: ۱- عالم الغیب و الشهاده انت تحکم بین عباد

ک (خداوند عالم غیب و شهادت، تو (ای خدا)، حکم میکنی میان بندگانت). ۲- ثم تردون الی عالم الغیب و الشهاده (سپس بر می‌گردید بسوی خداوندی که عالم غیب و شهادت است). چنانکه ملاحظه می‌شود گروه سوم از آیات قرآنی علم غیب را در انحصار و اختصاص خداوندی قرار می‌دهد. با نظر به این آیات است که بعضی از اشخاص نسبت علم غیب به غیر خدا را تجویز نمی‌کنند و می‌گویند: این آیات علم غیب را از انسانها هر کسی که باشد نفی می‌کند. پاسخ این مسئله آیه‌ایست در قرآن مجید که صریحا اطلاع از غیب را به غیر خدا با اذن خداوندی امکان‌پذیر بیان می‌کند. آیه چنین است: عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا. الا من ارتضى من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلقه رسدا (خداوند عالم غیب است، و هیچ کسی را به غیب خود مطلع نمی‌سازد، مگر با رضایت خداوندی که غیب را به پیامبری (یا فرستاده‌ای) عطا فرماید، خداوند ناظر و نگهبانی از دو طرف (طرف رو بخدا و طرف رو به مردم) برای آن پیامبر موکل می‌سازد). با ملاحظه‌ی آیات فوق یا این آیه ثابت می‌شود که دانای مطلق غیب خدا است و بس و اگر بخواهد از این دانش کسی را آگاه بسازد، مانعی وجود نخواهد داشت. نسبت آیات فوق با آیه‌ی مورد بحث، نسبت همه‌ی آیات فراوانی است که همه‌ی جریات خلقت را به خدا نسبت می‌دهد و خدا را خالق مطلق معرفی می‌کند، با آن آیاتی که جریانات خلقت را به علل و عوامل طبیعی مستند می‌سازد، مانند: فلینظر الانسان مم خلق. خلق من ماء دافق (بنگرد انسان در آنچه از آن خلق شده است. او از آبی جهنده خلق شده است). و نظیر آن آیات که میراندن مردم را به خدا اختصاص می‌دهد، مانند: الله یتوفی الانفس حین موتها (خدا است که نفوس انسانها را در موقع مرگشان می‌گیرد). و با اینحال در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: قل یتوفاکم ملک الموت الذی و کل بکم (به آنان بگو: ارواح شما را فرشته‌ی مرگی که بشما موکل است، می‌گیرد). حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا (آنگاه که مرگ به یکی از شما وارد شود، فرستادگان ما او را می‌گیرند (روح او را)). با توجه به آیه‌ی ارتضا که امکان تعلیم غیب را از خدا به رسول گوشزد می‌کند، بعید دانستن یا امکان‌ناپذیر بودن علم غیب برای غیر خدا، باصطلاح معروف: اجتهاد در مقابل نص صریح است. نمونه‌هایی از طرق غیر معمولی که واقعیات پشت پرده را قابل وصول می‌سازد مقصود از این نمونه‌ها آن نیست که معلوماتی که از این طریق بدست می‌آید، حقایق ماورای طبیعی می‌باشند، بلکه مقصود اینست که طرق وصول به آن حقایق، طرق معمولی مانند حواس و فعالیت‌های طبیعی ذهن و آزمایشگاهها نیست.

۱- هیچ کسی تاکنون در امکان آگاهیها و دانستنیهای اشراقی و شهودی و الهامی تردیدی نکرده است. این آگاهیها مستند به حواس طبیعی و تعقل معمولی و آزمایشگاههای تعبیه شده با دست انسانها نمی‌باشد. این گونه آگاهیها حتی در دقیقترین و متقن‌ترین علوم که عبارتست از علم ریاضی برای عده‌ای از افراد نصیب شده است. ۲- طرق وصول به اکتشافات و اختراعات، همه می‌دانند که انتقال به معلومات جدید به عنوان اکتشاف و اختراع، اگر چه احتیاج به طی کردن مقدمات علمی معمولی که در قلمرو دانستنیهای مربوط به موضوع دارد، ولی چنان نیست که هر کس به آن مقدمات عالم بوده باشد، حتما و بالضرورة باید به اکتشاف و اختراع نائل شود. مثلا- چه بسا دانشمندانی در فیزیک وجود دارند که دارای معلومات بسیار وسیع و عمیق در رشته‌ی فیزیک می‌باشند، ولی کوچکترین اکتشافی را انجام نداده‌اند، با اینکه همه‌ی معلومات مربوطه و آزمایشگاهها در اختیار آنان قرار دارد. در یکی از مباحث گذشته این مضمون را از کلودبرنار نقل کردیم که هیچ قاعده و دستوری نمی‌توان بدست داد که هنگام مشاه

دهی امری معین در مغز مردی محقق فکری تازه و مثمر راه بیابد، فقط پس از آنکه چنان فکری بوجود آمد، می‌توان آنرا در مجرای

قوانین مصرح منطقی که هیچ محققى را تخلف از آن جایز نیست، قرار داد، ولی ریشه‌ی آن امریست نامعلوم که منشا ابتکار و نبوغ اشخاص است باز در همان مباحث گفتیم که کتابی باین عنوان (سرنیدی بودن دانشها) نوشته شده است. و این تشبیه برای آن است که می‌گویند: یک کشتی در روی یک دریای پهناور گمشده بود و هیچ راهی برای ساحل مقصود بنظر کشتیان نمی‌آمد، کشتی بان کشتی را بحال خود رها کرد و بادهای دریائی آنرا به ساحلی رسانید، وقتی که کشتی نشینان پیاده شدند، آنجا سرندید بود. حالا- داستان علم هم شبیه به چنین چیزیست که وصول ذهن محقق به موضوعی تازه که اکتشاف نامیده می‌شود، از روی آگاهی و عمد و عبور از مقدمه‌هایی نیست که رابطه میان آن مقدمات و موضوع مستقیم و قطعی بوده باشد. و ایتهد نیز این مطلب را تصریح کرده است که این یک اشتباه مشهوریست که می‌گویند: ما باید همواره با تفکرات منطقی پیشرفت کنیم، زیرا شماره‌ی بسیار زیادی از اکتشافات و گامهای جدید ناشی از مقدماتی است که ما هرگز در فکر آنها نبودیم بنابراین میتوان گفت: طرق وصول

انسان به واقعیات منحصر به حواس طبیعی و ذهن و سایر ابزار معمولی برای کشف واقعیات نیست. ۳- الهامات روشنگر واقعیات در آینده و بینشهای کاملاً دقیق درباره‌ی سرگذشت حوادث که بطور فراوان از اشخاصی که دارای روح ظریف و لطیف هستند، دیده می‌شود، قابل انکار و تردید نیست تفسیر این الهامات و بینش با کلماتی امثال پاراپسیکولوژی چیزی جز جانشین ساختن لفظی بجای لفظ دیگر نیست. ۴- آگاهیهای بسیار مهم از راه صفای درونی با عامل تقوی و خلوص، واقعیاتی را معلوم می‌دارد که هرگز با طرق معمولی حواس و ذهن و سایر ابزارهای معرفتی متداول امکان‌پذیر نمی‌باشد. علم غیبی که پیامبران یا ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام دارند، علم فعلی نبوده و علم انفعالی است هیچ یک از پیامبران و ائمه‌ی معصومین و دیگر اولیاءالله دارای علم فعلی ذاتی درباره‌ی غیب نیستند، یعنی آنان ذاتا و فعلا- در همه‌ی حقایق و در هر زمان از علم غیب برخوردار نمی‌باشند، بلکه مطابق دلایل معتبر از نهج‌البلاغه و دیگر منابع معتبر حدیث، علم غیب آنان مستند به رسول‌الله (ص) است که مطابق آیه‌ی قرآنی که در بحث گذشته مطرح کردیم، آن بزرگوار هم از خداوند متعال گرفته است. شیخ مفید از یحیی بن عبدالله بن

حسن نقل می‌کند که به امام هفتم حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام عرض کردم فدایت شوم، گروهی از مردم معتقدند که شما علم غیب می‌دانید، (آیا این صحیح است؟) فرمود: نه، سوگند به خدا، هر چه ما می‌دانیم از پیامبر خدا و از او بدست آورده‌ایم امیرالمومنین (ع) در ذیل خطبه‌ی ۱۲۸ در پاسخ کسی که سؤال می‌کند: یا امیرالمومنین آیا شما علم غیب می‌دانید، آنحضرت تبسمی فرموده و می‌گوید: ای برادر کلبی، اینکه گفتیم علم غیب نیست، بلکه آنرا از دارنده‌ی علمی فرا گرفته‌ام. علم غیب عبارتست از دانستن روز قیامت و آنچه را که خدا برشمرده است، در نزد خدا است: علم روز قیامت، و او است که باران را می‌فرستد و آنچه را که در ارحام مادرانست می‌داند و هیچ کسی نمی‌داند آنچه را که فردا خواهد اندوخت، و هیچ کسی نمی‌داند که در کدامین زمینی خواهد مرد ... پس خداوند است که می‌داند آنچه را که در ارحام است- از مرد و زن و زشت و زیبا، سخی و بخیل، شقی و سعید، و کسی را که هیزمی در آتش دوزخ یا با پیامبران در بهشت همنشین خواهد بود. اینست علم غیبی که هیچ کسی جز خدا آنرا نمی‌داند و غیر از اینها علمی است که خداوند به پیامبرش تعلیم فرموده و پیامبرش بمن تعلیم نموده است و از خ

دا خواسته است که سینه‌ی من آنرا بگیرد و ظرفیت آنرا داشته باشد و اعضای من بتواند آنرا در بر بگیرد. مضمون این جمله در نهج‌البلاغه آمده است که ما در مبحث بعدی توضیح خواهیم داد. از این منابع روشن می‌شود که همه‌ی آن آیات قرآنی و روایاتی که علم غیب را مختص به خدا و غیر خدا را از علم غیب محروم بیان می‌کند، آن علم ذاتی است که مسلماً مخصوص ذات پروردگار است. و آن خبرهای غیبی که حتی این خلدون اعتراف می‌کند که در ائمه‌ی اهل بیت وجود داشته است علم انفعالی است و هیچ محذور عقلی و نقلی در نسبت دادن این علم که مربوط به تعلیم خداوندیست وجود ندارد. ابن خلدون در مقدمه می‌گوید: نسبت دادن الهامات و کرامات و علم غیب به ائمه‌ی اهل‌البیت با نظر به عظمت و علو مقامی که داشتند، صحیح است فقط باید دید روایاتی که این امور را به ائمه نسبت می‌دهند صحیح می‌باشند یا نه، و اگر روایاتی معتبر، این امور را به آنان نسبت بدهد، می‌توان

قبول کرد. مواردی که امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه از غیب اطلاع داده است جملات مربوط به اطلاعات غیبی امیرالمومنین علیه‌السلام بر دو نوع تقسیم می‌گردد: نوع یکم - جملاتی است که اطلاع آن حضرت را از واقعیات و حوادث پشت پرده اثبات می‌کند. نوع دوم - جملاتی است که حوادث معینی را از غیب خبر می‌دهد. نوع یکم - بل اندمجت علی مکنون علم لو بحت به لاضطربتم اضطراب الارشیه فی الطوی البعیده (بلکه علم مخفی در درون دارم که اگر آنرا ابراز کنم، مانند طنابهایی که در چاههای عمیق آویزان شده به پیچ و تاب می‌افتد، مضطرب می‌شوید) دلالت این جمله به علم غیب بجهت کلمه‌ی مکنون است که بمعنای مخفی و پوشیده است. احتمال اینکه مقصود از مکنون، دانش مخفی برای آن مردم جاهل بوده است نه غیب مطلق، بعید بنظر می‌رسد، زیرا نتیجه‌ای که از ابراز آن معلومات پوشیده برای مردم می‌فرماید، (پیچ و تاب و اضطراب شدید) نتیجه‌ایست که از ظهور واقعیات کاملاً دور از ذهن مردم می‌باشد. ۲- فاسئلونی قبل ان تفقدونی، فوالذی نفسی بیده لاسئلونی عن شیئی فیما بینکم و بین الساعه و لا عن فئه تهدی مئه و تضل مئه الا انباتکم بناعقها و قائدها و سائقها و مناخ رکابها و محط رحالها و من یقتل من اهلها قتلا- و من یموت منهم موتا) پرسید از من پیش از آنکه مرا از دست بدهید، سوگند به خدائی که جانم در دست اوست، از هیچ رویدادی میان شما و ساعت نهائی و دربارهی گروهی که صد نفر را هدایت و صد نفر را گمراه خواهد کرد، نخواهید پرسید، مگر اینکه به نعره زننده و پیشتاز و راننده و جایگاه نزول سواران و جایگاه فرود رحل و بار آنها و دربارهی کسی که از مردم آن حوادث کشته خواهد شد یا با مرگ طبیعی از دنیا خواهند رفت، خبر خواهم داد). ۳- و الله لو شئت ان اخبر کل رجل منکم بمخرجه و مولجه و جمیع شانه لفعت و لکنی اخاف ان تکفروا فی برسول الله صلی الله علیه و آله. الاوانی مفضیه الی الخاصه ممن یومن ذلک منه و الذی بعثه بالحق و اصطفاه علی الخق ما انطق الا صادقاً و قد عهد الی بذلک کله و بمهلک من یهلک و منجی من ینجو و مال هذا الامر و ما بقی شیئا یمر علی راسی الا- افرغه فی اذنی و افضی به الی (سوگند به خدا اگر بخواهم دربارهی ورود و خروج هر مردی از شما (همه‌ی رویدادهای زندگیش) و همه‌ی شئونش خبر می‌دهم، ولی می‌ترسم بجهت من به پیامبر خدا کفر بورزید. آگاه باشید، من اینگونه اخبار را به خواصی که مورد اطمینانند، بیان می‌کنم. و سوگند بخدائی که پیامبر را به حق برانگیخته است و او را برای مردم برگزیده است، سخنی جز راست نمی‌گویم. این خسنان بر من گفته شده است و همچنین می‌توانم خبر بدهم به هلاکت کسی که هلاک خواهد شد و به نجات هر کسی که نجات پیدا خواهد کرد و نیز می‌توانم سرنوشت نهائی این امر را خبر بدهم. پیامبر همه چیزی را که سرگذشت من خواهد بود، در گوشه‌هایم وارد فرمود، و بمن اطلاع داده است). نوع دوم - جملاتی است که امیرالمومنین علیه‌السلام در آنها حوادث مشخص آینده را که هیچ طریق معمولی برای درک آنها وجود ندارد بیان می‌فرماید و مطابق تحقیق مورخان و مفسران نهج‌البلاغه همه‌ی آن حوادث بوقوع پیوسته است. ۱- بصره در آب غرق خواهد گشت کانی بمسجد کم کجوجو سفینه قد بعث الله علیها العذاب من فوقها و من تحتها و غرق من فی ضمنها (چنین می‌بینم که مسجد شما مانند سینه‌ی کشتی روی دریا دیده می‌شود که عذاب خداوندی بالا- و پائینش را فرا گرفته و هر کسی را که در آن است غرق نموده است). بنا بگفته‌ی مورخان و شارحان نهج‌البلاغه شهر بصره پس از امیرالمومنین علیه‌السلام در نتیجه‌ی طغیان دریای (خلیج فارس) دو بار غرق شده است: ۱- در زمان القادر بالله ۲- در زمان القائم بامر الله ابن ابی‌الحدید می‌گوید: فقط مسجد جامع بصره مانند سینه‌ی پرنده دیده می‌شد. ۲- موقعیت فعلی ممن و حوادث امروز بمن خبر داده شده بود والذی بعثه بالحق، لتبلین بلبله و لتغربن غربله و لتساطن سوط القدر، حتی یعود اسفلکم اعلامکم و اع لاکم اسفلکم و لیسبقن سابقون کانوا قصر و لیقصرن سابقون کانوا سبقوا و الله ما کتمت و شمه و لا کذبت کذبه و لقد نبئت بهذا المقام و هذا الیوم (سوگند به خدائی که پیامبر را به حق مبعوث فرموده است، شما گرفتار آشوبهای فکری و عقیدتی گشته در پرویزن حوادث برای تصفیه بهم خواهید خورد و چون محتوای دیگ جوشان در هم و بر هم خواهید گشت، تا پایین نشینانان صعود به بالا- نمایند و بالانشینانان به پستیها سقوط کنند. گروهی از شما که در گذشته تقصیر کار بودند، پیش بتازند و جمعی که

پیش‌تازان جامعه بودند، خطا کار گردند. سوگند به خدا، من کلمه‌ای را مخفی نداشته‌ام و هرگز دهان به دروغ باز ننموده‌ام. من از پیش به موقعیت کنونی خودم و حوادثی که در این جامعه بوجود آمده خبر داده شده بودم). در جملات فوق صریحا می‌فرماید که همه‌ی مسائل امروز و وضعی که در میان این مسائل برای من پیش آمده است، (که از اخبار غیبی است) می‌دانستم و چنانکه در جملات آینده خواهیم دید: این اطلاعات غیبی را به پیامبر اکرم نسبت داده است. ۳- حوادث بسیار تند بسراغ کوفه خواهد آمد کانی بک یا کوفه تمدین مدالادیم العکاظی، تعرکین بالنوازل و ترکیب بالزلزل.. (ای کوفه، چنین می‌ب

ینم که مانند چرم دباغی شده که در بازار عکاظ پهن می‌شد، برای حوادث گسترده می‌شوی، با رویدادهای تند گلاویز و با تلاطمهای متزلزل کننده فشرده و خسته می‌گردی) حوادثی طوفانی و رویدادهایی که بسیار تند و ریشه‌دار و در بردارنده‌ی پدیده‌های گسترده بوده است، چند بار کوفه را فرا گرفته است. ۴- پس از من مردی گلو گشاد و شکم برآمده بر شما پیروز می‌شود، او دستور خواهد داد که بمن ناسزا بگوئید و از من تبری بجوئید اما انه سیظهر علیکم بعدی رجل رحب البلعوم، مندحق البطن، یا کل ما یجد و یطلب مالایجد فاقتلوه و لن تقتلوه، الا و انه سیامرکم بسبی والبرائه منی (... آگاه باشید، پس از من مردی بر شما پیروز می‌گردد که دارای گلو گشاد و شکم برآمده است. هر چه را که پیدا کند می‌خورد و هر چه را که پیدا نکند، می‌جوید. بکشید او را ولی او را نخواهید کشت و بدانید که او شما را دستور خواهد داد که بمن دشنام بدهید و ناسزا بگوئید و از من تبری بجوئید). درباره‌ی تعیین این شخص اختلاف نظر میان شارحان نهج البلاغه وجود دارد. آنچه که معروف است و محققان هم تایید می‌کنند، این شخص معاویه بن ابی سفیان است که دارای دو وصف مزبور بوده و دشنام و لعن بر علی (ع) را رواج دا

د و مردم را به تبری و بیزاری از علی (ع) اجبار می‌نمود. ۵- جایگاه کشته شدن خوارج کنار رودخانه است و ده نفر از آنان نجات پیدا نخواهد کرد و بیش از ده نفر از سپاهیان امیرالمومنین شهید نخواهد گشت مصارعهم دون النطفه، و الله لایفلت منهم عشره و لایهک منکم عشره (جایگاه کشته شدن آنان (خوارج) کنار رودخانه است و سوگند به خدا، ده نفر از آنان از این جنگ نجات پیدا نخواهد کرد و ده نفر از شما شهید نخواهد شد). ابن ابی الحدید می‌گوید: این خبر از اخباریست که نزدیک به تواتر است و همه‌ی مورخان آنرا نقل کرده‌اند و این یکی از معجزات امیرالمومنین (ع) و یکی از اخبار مشروح و مشخص غیبی است که آنحضرت فرموده است و داستان جنگ و کشته شدن همه‌ی آنها مگر ده نفر از یاران امیرالمومنین (ع) چنانکه از ابن ابی الحدید نقل کردیم، قطعی بوده و همگان آنرا نقل کرده‌اند. ۶- همه‌ی خوارج کشته نشده‌اند و تدریجا یکی پس از دیگری خروج خواهند کرد و پایان کارشان، دزدان راهزن خواهند بود. لما قتل الخوارج، فقیل له یا امیرالمومنین، هلک القوم باجمعهم. فقال علیه السلام: کالا و الله، انهم نطف فی اصلاب ارجال و قرارات النسا کما نجم منهم قرن قطع حتی یکون آخرهم لصوصا

سلابین (هنگامیکه خوارج کشته شدند، به آنحضرت گفته شد که: یا امیرالمومنین، همه‌ی خوارج کشته شدند. حضرت فرمود: نه هرگز ز، سوگند به خدا، از آنان نطفه‌هایی در پشت مردان و رحم‌های زنان وجود دارد، هر موقعی که شاخی از آنان بروز کند، بریده می‌شود تا اینکه آخرین افرادشان دزدانی لخت کننده‌ی مردم خواهند بود). جریان خروج تدریجی خوارج پس از امیرالمومنین علیه‌السلام در مجلد چهارم از شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید از ص ۱۳۲ تا ص ۲۷۸ (پایان مجلد چهارم) و مجلد پنجم از ص ۸۰ تا ص ۱۲۹ مشروحا آمده است، مراجعه شود. ۷- امت اسلامی از مروان بن الحکم و فرزندش روز سرخی خواهد دید و ستلقى الامه منه و من ولده یوما احمر (و بزودی امت اسلامی از مروان و فرزندش روز سرخی خواهد دید). با اینکه دوران ریاست مروان بسیار اندک در حدود (۹ ماه) بوده است، همه‌ی این مدت را قتل و غارتها براه انداخت و همچنین چهار فرزند عبدالملک بن مروان، ولید، سلیمان، یزید، هشام خونریزها و بدبختیهای زیادی در امت مسلمان بوجود آوردند. (بعضی دیگر میگویند: مقصود فرزندان خود مروان بودند که عبارتند از: عبدالملک، عبدالعزیز، بشر و محمد. حجاج بن یوسف در زمان عبدالملک و از طرف او ب

ود که خونریزی و خون آشامیش ضرب المثل تاریخ شده است). ۸- بنی امیه مدتی کوتاه از دنیا بهره‌مند می‌شوند و سپس همه‌ی

آنچه را که بدست آورده بودند، از دست می‌دهند بل هی مجه من لذیذ العیش يتطعمونها برهه ثم يلفظونها جمله (بلکه تمتع و بهره‌برداری بنی‌امیه از لذائذ دنیا مانند جرعه‌ی شرابی از لذایذ عیش دنیا است که از دهان بیندازند، برهه‌ای از زمان برخوردار می‌شوند و سپس همه‌ی آنها را از خود به دور می‌اندازند). ۹- مردی گمراه در شام عربده خواهد کشید و پرچم‌هایش را در حومه‌های کوفه نصب خواهد کرد فکانی انظر الی ضلیل قد نعق بالشام و فحص برایاته فی ضوایحی کوفان فاذا فغرت فاغرت و اشتدت شکیمته و ثقلت فی الارض و طاته عضت الفتنة ابناها بانباها و ماجت الحرب بامواجهها، و بدا من الايام کلوحها و من اللیالی کدوحها، فاذا اینع زرعه و قام علی ینعه و هدرت شقاشقه و برقت بوارقه، عقدت رایات الفتن المعضله و اقبلن کاللیل المظلم و البحر الملتطم. (مثل اینست که می‌بینم گمراهی در شام نعره زده و در پیرامون کوفه پرچم‌هایش را نصب نموده است، در آن هنگام که دهانش را باز کرد و آهن افسارش سخت گشت و پاهای خود را در زمین محکم ساخت، فتنه و آشوب، مبتلای

ان به آن فتنه را با نیشهای خود می‌گزد و امواج جنگگ سر می‌کشند و قیافه‌ی عبوس روزها آشکار، و اثر جراحیهای شبها ظاهر می‌گردد. وقتی که آنچه را کشته است بثمر رسید و آن ثمر به پای خود ایستاد و آن شقشقه‌ها (گوشت پاره‌ای شبیه به جگر که شتر به دهان خود می‌آورد) برگشت. شمشیرها و نیزه‌هایش کشیده شد و درخشیدن گرفت، پرچم آشوبهای بوجود آورنده‌ی مشکلات افزاشته می‌شود، این پرچم یا این مشکلات مانند شب تاریک و دریای متلاطم روی می‌آورند). بنابر تحقیق مورخان، این شخص عبدالملک بن مروان است نه معاویه، زیرا همه‌ی توصیفات را که امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی حوادث مربوط به آن گمراه فرموده است، بر عبدالملک تطبیق می‌گردد. ۱۰- بصره در انتظار مرگ سرخ و گرسنگی قحطی است فویل لیک یا بصره عند ذلک من جیش من نعم الله لا رهج له و لا حس و سیبتلی اهلک بالموت الاحمر و الجوع الاغبر (پس در آن موقع وای بر تو ای بصره، از سپاهی از عذاب و نعمتهای خداوندی که نه غباری دارند و نه صدای مهمهمه‌ای، و بزودی اهالی تو ای بصره، مبتلا می‌شوند به مرگ سرخ و گرسنگی قحطی). ۱۱- زمانی می‌رسد که اسلام از دلها ریخته می‌شود، مانند آبی که از گرداندن کاسه بزمین می‌ریزد

ایها الناس سیاتی علیکم زمان یکفایه الاسلام کما یکفایه الاناء بما فیہ (ای مردم، زمانی فرا می‌رسد که اسلام از دلها بیرون ریخته می‌شود، (یا واقعیات اسلام و حقایق آن مبدل به صورت و ظاهر می‌گردد) مانند آبی که از گرداندن کاسه بر زمین می‌ریزد). با در نظر گرفتن اینکه در آن دوران دین اسلام که تازه ظهور کرده بود و مردم با آنهمه حرارت و اشتیاق شدید اسلام را پذیرفته بودند، حتی احتمال این نمی‌رفت که روزی فرا رسد که این دین مقدس از دلها بیرون رود، یا جز شکل و صورت و نامی از آن باقی نماند. پیشگوئی با آن قاطعیت که امیرالمومنین علیه‌السلام ابراز می‌دارد، جز با اطلاع از غیب امکان‌پذیر نمی‌باشد. ۱۲- صاحب الزنج علی بن محمد ورزینی فتنه‌ها براه خواهد انداخت یا احنف، کانی به و قد سار بالجیش الذی لایکون له غبار و لا لجب و لا قعقه لجم و لا حمحمه خیل یثرون الارض باقدامهم کانهما اقدام النعام (ای احنف، می‌بینم که آن مرد با لشگری بحرکت درآمده است که نه غباری دارد و نه هیاهوئی. سم اسبهایش صدائی بروز نمی‌دهد و مهمهمه‌ای در اسبانش نیست، زمین را با پاهایشان زیر و رو می‌کنند، مانند پاهای شتر مرغ). ابن ابی‌الحدید در مجلد هشتم از شرح نهج‌البل

اغه از ص ۱۲۶ به بعد می‌گوید: این مرد (صاحب الزنج) در فرات بصره در سال ۲۵۵ ظهور کرد. و او خود را علی بن محمد بن احمد بن عیسی بن زید بن علی بن حسین بن علی بن ابیطالب علیه‌السلام معرفی کرد، طایفه‌ی زنج که زمینهای نمکزار را تصفیه می‌کردند، از او پیروی نمودند. مسعودی در کتاب مروج الذهب می‌گوید: کردار علی بن محمد دلالت می‌کرد که او از اطالبین (اولاد علی بن ابیطالب) ع نبوده است، زیرا روش او مانند روش ازارقه بود که کشتن زنها و کودکان و کهنسالان و بیماران را تجویز می‌کرد. فتنه و کشتار این شخص در شرح نهج البلاغه- ابن ابی‌الحدید مجلد هشتم از ص ۱۲۶ تا ۲۱۴ آمده است، مراجعه فرمائید. ۱۳- اتراک (مفعول) حمله و تاخت و تاز خواهند کرد و خونریزیها براه خواهند انداخت کانی اراهم قواما کان وجوه المبحان

المطرقة، یلبسون السرق والدیاج و یعتقدون الخیل و یكون هناك استحرار قتل حتى یمشی المجرور علی المقتول، و یكون المفلت اقل من الماسور (مثل اینکه آنانرا قومی می بینم که صورتهایشان مانند سپرهای آهین است که قطعه قطعه بهم چسبیده شود. حریر و دیبا پوشیده‌اند و اسبهای چابک را انتخاب می کنند، در آن هنگام کشتار بسیار شدیدی واقع می شود بطوریکه

مجرور از روی جنازه‌ی مقتول راه می رود و فرار کننده کمتر از اسیر شده خواهد بود). داستان مغول و تاخت و تاز و بیدادگری این قوم در تاریخ بشری بی نظیر و ضرب المثل عمومی جوامع انسانی در بیرحمی و قساوت گشته است. ابن ابی‌الحدید در مجلد هشتم ص ۲۱۸ چنین می گوید: بدان این غیبی را که امیرالمومنین علیه‌السلام از آن خبر داده است، ما با چشم خود دیدیم و در زمان ما واقع شد و مردم از اوایل اسلام انتظار آنرا می کشیدند، تا اینکه قضا و قدر این حادثه‌ی خونین را به دوران ما کشید و آنان از قوم تاتار بودند که از خاور دور خروج کردند و سپاهیانشان وارد شدند و با سلاطین خطا و قفجاق و شهرهای ماوراءالنهر و خراسان و دیگر بلاد عجم کاری کردند که از خلقت حضرت آدم (ع) تا عصر ما هیچ تاریخی مثل آنرا ندیده است، زیرا بابک خرم دین اگر چه مدت آشوبش در حدود بیست سال طول کشید، ولی فقط در اقلیم آذربایجان بود، در حالیکه مغول همه‌ی مشرق زمین را مورد تاخت و تاز قرار داد و تا شهرهای ارمنیه و شام و مار نمودند و سپاهیانشان به عراق وارد شدند. بخت النصر که یهود را کشت، فقط بیت المقدس را ویران کرد و بنی اسرائیل را که در شام بودند کشت، این دو گروه قابل هی

چگونه مقایسه با یکدیگر نیستند ... ۱۴- حضرت مهدی (ع) ظهور خواهد کرد یعطف الهوی علی الهدی، اذا عطفوا الهدی علی الهوی و یعطف الراي علی القرآن اذا عطفوا القرآن علی الراي (هوی را بر هدایت برمی گرداند در آن هنگام که هدایت را بر هوا بر گردانده‌اند و رای را بر قرآن برمی گرداند در آن هنگام که قرآن را بر رای بر گردانده‌اند). این شخص حضرت مهدی عجل الله فرجه الشریف است که پیامبر اکرم ظهور آنرا خبر داده است. این خبر در میان دو فرقه‌ی سنی و شیعه از حد متواتر بالاتر است. و این خبر غیبی را که پیامبر فرموده است نه تنها امیرالمومنین (ع) بلکه صحابه‌ی فراوانی آنرا شنیده و نقل کرده‌اند. ۱۵- زمانی فرا می رسد که تجسس موجب تقرب می شود، فاجر ظریف شمرده میشود و مردم دادگر ناتوان می گردند یاتی علی الناس زمان لا یقرب فیہ الا الماحل و لا یظرف فیہ الا الفاجر و لا یضعف فیہ الا المنصف، یعدون الصدقه فیہ غرما وصله الرحم منا و العباده استطاله علی الناس (... زمانی برای مردم فرا می رسد که تجسس و ماجراجویی موجب امتیاز می گردد و ظریف شمرده نمی شود مگر شخص تبهکار و ناتوان نمی گردد در آن مگر دادگر، احسان و صدقه در آن زمان ضرر محسوب می شود و صله‌ی ارحام موجب منت گذاری و عبادت را برای خودنمائی انجام می دهند). این پدیده‌ها در دوران ما شیوع و رواج فراوانی دارد.

خطبه ۵۹- خبر دادن از پایان کار خوارج

[صفحه ۲۶۲]

هنگامیکه همه‌ی خوارج کشته شدند، به آنحضرت گفته شد که یا امیرالمومنین، همه‌ی خوارج کشته شدند (فرمود: نه هرگز، سوگند به خدا از آنان نطفه‌هایی در پشت مردان و ارحام زنان وجود دارد هر موقعی که از آنان شاخی بروز کرد، بریده می شود تا اینکه آخرین افراد آنان دزدانی لخت کننده‌ی مردم می شوند.

خطبه ۶۰- در باب خوارج

[صفحه ۲۶۴]

تفسیر عمومی خطبه‌ی شصت و یکم لا تقاتلوا الخوارج بعدی (... پس از من با خوارج نجنکید) ... با نیت حق در باطل افتادن غیر از افتادن در باطل با نیت باطل است در این جملات امیرالمومنین علیه‌السلام مردم را از جنگ با خوارج پس از خود نهی فرموده

است. علت این نهی را چنین بیان میدارد که کسی که حق را بجوید و به خطا رود، مانند کسی نیست که خطا را بجوید و آنرا دریابد. معنای علت اینست که خوارج با نیت حق و به عنوان حق جوئی، به عقاید باطل و رفتار غلط دچار شده‌اند و اینگونه خطا و غلط غیر از آنست که با نیت خطا و تبهکاری و قدرت پرستی و خودخواهی رفتار و عقایدی را برای خود اتخاذ نمایند، مانند معاویه و دیگر سران بنی‌امیه که مقصودی جز کامجوئی و نژادپرستی و خودخواهی و تعصب جاهلی نداشته‌اند. این تفسیر را ابن ابی‌الحدید و مرحوم علامه مجلسی و شارحان بعدی نهج‌البلاغه پذیرفته‌اند. سپس ابن ابی‌الحدید به مدعای خود چنین استدلال می‌کند: مراد امیرالمومنین (ع) اینست که خوارج بجهت اشتباهی که به مغزشان رفته بود، گمراه شده‌اند، آنان حق را طلب می‌کردند و تا حدودی ملتزم به دین بودند و از عقیده‌ای که به آن گرویده بودند، دفاع می‌نمودند، ا

گر چه در آن عقیده به خطا رفته بودند. و اما معاویه، اصلاً در جستجوی حق نبود و او بر مبنای باطلی حرکت می‌کرد که از روی اعتقادی که در آن اشتباه کرده باشد، نبود و نمی‌توانست از آن عقیده حمایت و دفاع نماید. تمامی حالات معاویه دلیل بر باطل بودن همه‌ی رفتار او بود، زیرا معاویه اهل دین نبود و عبادتی از او دیده نشده و حالات نیکوئی از او ثابت نگشته است. او در صرف بیت‌المال در اغراض شخصی و آماده کردن زمینه‌ی سلطه و اقتدار برای خود بی‌پروا و اسرافگر بود، همه‌ی این کامجوئیها و بی‌باکیها دلالت به دوری او از عدالت و اصرار او به باطل می‌نمود و چون وضع معاویه چنین بود، برای مسلمانان جایز نبود که او را در سلطه جوئیهایش یاری کنند و خوارج هر چند که اهل ضلالت بودند، بهتر از معاویه بودند، زیرا آنان نهی از منکر می‌کردند و خروج بر پیشوایان جور و ستم را واجب می‌دیدند. لذا با معاویه برای همین تبهکاریهایش می‌جنگیدند. ابوالعباس میرد می‌گوید: از جمله خوارجی که پس از شهادت امیرالمومنین (ع) بر معاویه خروج کردند حوثره‌ی اسدی و حابس طائی بودند که با جمعیت خودشان خروج کردند و به محلی از نخيله رفتند، در آنموقع معاویه در کوفه بود که در سال جماع

ت (عام الجماعه) به آنجا وارد شده بود. سپس امام حسن از کوفه خارج شد و رهسپار مدینه گشت، معاویه به امام حسن (ع) می‌نویسد: که جنگ با خوارج را بپذیرد و فرماندهی لشکر را به عهده بگیرد. پاسخ امام حسن (ع) به معاویه چنین بوده است: سوگند به خدا، من برای جلوگیری از خون مسلمانان از جنگ با تو خودداری کردم و گمان نمی‌کردم که برای جنگ با تو قدرت داشته باشم ... آیا برای دفاع از تو، با خوارج بجنگم! تو برای کشته شدن سزاوارتر از خوارج می‌باشی، و این جواب مطابق سخن پدرش امیرالمومنین (ع) است و مقصود سخن هر دو بزرگوار اینست که خوارج از معاویه معذورتر و گمراهی آنان کمتر از معاویه است و جنگ با معاویه سزاوارتر از خوارج است. با نظر به داستان خوارج (مارقین) و چگونگی رفتار امیرالمومنین (ع) با آنان و جمله‌ی مورد تفسیر و سخن امام حسن علیه‌السلام در رد پیشنهاد معاویه که آن حضرت با خوارج بجنگد، این اصل کلی ثابت می‌شود که: با نیت حق در باطل افتادن غیر از افتادن در باطل با نیت باطل است. کسانی که با نیت حق در باطل میفتند، بجهت نیت حق، با ارزشتر از گروه دیگرند که با نیت باطل در باطل افتاده‌اند. این داستان یکی از با عظمت‌ترین دلایل عدالت امیرالمومنین (ع) و روح الهی او است، زیرا با اینکه خوارج او را تکفیر کردند ولی معاویه آن حضرت را تکفیر نکرده بود، با اینحال بجهت نیت حقی که خوارج داشتند، امیرالمومنین (ع) آنانرا به معاویه‌ی کثیف و ریاست پرست و حيله گر مقدم می‌دارد و آنانرا از معاویه و معاویه پرستان با ارزشتر معرفی می‌فرماید. از طرف دیگر با اینکه یکی از همین خوارج بنام ابن ملجم امیرالمومنین را شهید کرد و خود آنحضرت سوء قصد او را درباره‌ی خود می‌دانست با اینحال قضاوت امیرالمومنین (ع) درباره‌ی آنان عالیترین قضاوتی است که تاریخ بیاد دارد. همچنین فرزند بزرگوارش امام حسن (ع) با اینکه از خوارج آنهمه تکفیر و اذیت و آزار و کارشکنی درباره‌ی پدرش امیرالمومنین (ع) دیده بود و بالاخره حتی شاهد شهادت آنحضرت بدست خوارج بود، با اینحال آنان را بر معاویه و معاویه پرستان ترجیح داده و تصدی جنگ با خوارج را بسود معاویه که قدرت بزرگی در اختیار داشت نپذیرفت، این هم قضاوت امام حسن علیه‌السلام درباره‌ی خوارج (مارقین) و معاویه و معاویه پرستان (قاسطین). در صورتیکه کسانی بخواهند با اعتقاد فاسد

ولی با نیت حق در اجتماع اخلاص کنند، محکوم بوده و باید از اخلاص و افساد آنان جلوگیری نمود. یعنی اگر کسانی باشند که با اعتقاد فاسد و گمراه کننده ولی با نیت حق، فساد و اخلاص در جامعه راه بیندازند، بدون تردید باید از فعالیت آنان جلوگیری کرد، چنانکه امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی خوارج انجام داده. نخست آنحضرت آراء و عقاید خوارج را بوسیله‌ی ابن عباس و دیگران تحقیق فرمود و نیز خود آنحضرت بطور مستقیم از معتقدات فاسد آنان مطلع گشت، فرمود: مادامی که خونی نریخته‌اند و مالی را بغارت نبرده‌اند و ناموسی را هتک نکرده‌اند، کاری با آنان نداشته باشد، یعنی مادامی که قناعت به اعتقاد فاسد خود دارند و تعدی و تجاوز نمی‌کنند، مستحق جنگ و پیکار نیستند. بهمین جهت بود امیرالمومنین علیه‌السلام مدتی جنگ با خوارج را به تاخیر انداخت و در آن مدت بوسیله‌ی شخصیت‌های آگاه و مطلع و موثق باحتجاج با آنان پرداخت و هرگز جنگ را با آنان آغاز نکرد، بلکه خوارج وقتی که شروع به لجاجت نموده و جنگ را آغاز کردند، حضرت فرمان حمله را صادر فرمود. اینست معنای اینکه عقیده‌ی اشخاص محترم است نه اینکه هر عقیده‌ای باید در اجتماع و بدون هیچ قید و شرطی ابراز شود و جامعه را به اضطراب و تشویش و خونریزیها مبتلا بسازد. در آزادی عقیده‌ای که جان استوارت می‌ل و دیگر هواداران آزادی از آن دم می‌زنند، این مسئله‌ی حیاتی را در نظر نمیگیرند که آزادی نباید در راه از بین بردن آزادی دیگران بکار برده شود. یک عقیده‌ی فاسد اگر با نیت حق بوجود بیاید مادامی که منکر اصول ثابت و روشنگر واقعیات نبوده باشد و غرض ورزی و لجاجت در کار نباشد و ضرری بحال جامعه نداشته باشد قابل تعقیب نیست. زیرا بدان جهت که شخص معتقد خود را بر حق می‌بیند، اگر چه در ضلالت و گمراهی است، نمی‌توان او را فقط بدان جهت که معتقد بیک اعتقاد فاسد است از بین برد و حق حیاتش را سلب نمود، اما مادامی که در صدد تحمیل عقیده‌ی فاسد خود بر دیگران بر نیاید. همین دستور را امیرالمومنین (ع) درباره‌ی خوارج صادر فرمود که آنان مادامی که در صدد فعالیت‌های مخرب برای پیشبرد عقیده‌ی فاسد خود بر نیایند، جنگ و پیکار با آنان صحیح نیست و البته این وظیفه‌ی تعلیم و تربیتی جامعه و اداره کنندگان آن است که با تبلیغ منطقی واقعیات، معتقدان به عقاید فاسد را ارشاد و راهنمایی کنند.

خطبه ۶۱- هشدار به گشته شدن

[صفحه ۲۷۰]

تفسیر عمومی خطبه‌ی شصت و دوم و ان علی من الله جنة حصینه (... قطعاً برای من از جانب خدا سپریست محکم) ... زندگی و مرگ پیرو قانون الهی است همه‌ی جریانات و پدیده‌های جهان هستی از کون به فساد یا از فساد به کون، همه و همه جلوه‌هائی از مشیت ربانی است که حتی یک ذره از آنها بدون قانونی که خواسته‌ی خداوندیست بوجود نمی‌آید و رهسپار نیستی نمی‌گردد، با اینحال هم در آیات قرآنی و هم در دیگر منابع اسلامی مانند نهج‌البلاغه تأکید فراوانی بر پیروی زندگی و مرگ از قانون الهی شده است. احتمال قوی می‌رود که علت این تأکید و تصریح فراوان باینکه خالق زندگی و مرگ خدا است و خداوند نگهبانانی برای حیات انسانها گماشته است: ان کل نفس لما علیها حافظ (هیچ نفسی نیست مگر اینکه برای آن نگهبانی وجود دارد). برای رد و منفی ساختن پندارهای نابجائی است که مردم ناآگاه درباره‌ی زندگی و مرگ دارند و گمان می‌کنند درباره‌ی زندگی و مرگ همه چیز را می‌دانند و مدت زندگی و عامل مرگ و موقع آنرا می‌توانند کاملاً درک نمایند! و این اشتباه و خطا در اعمال و اندیشه‌های آن مردم اثر می‌گذارد. و گمان می‌کنند حاکم مطلق زندگی و مرگ خودشان می‌باشند با اینکه می‌بی

نند: هزار نقش بر آرد زمانه و نبود یکی چنانکه در آیین‌های تصور ما است لذا امیرالمومنین علیه‌السلام در پاسخ اخطار کنندگان با کمال آرامش خاطر می‌فرماید: برای زندگی من از جانب خدا سپری است نگهبانانند. البته حفظ حیات از مخاطرات و عوامل مزاحم آن قانون طبیعی و وظیفه‌ی الهی آدمی است، ولی هرگز برای یک انسان این قدرت وجود ندارد که اختیار حیات و موت

خود را در دست داشته و از همه‌ی مسائل مربوط به عامل بقای زندگی و عامل فنای آن آگاه شود و بر فرض آگاهی بتواند موقعیت کاملاً صحیح را درباره‌ی منظور خود انتخاب نماید. حتی در آن موقعیتهائی که آدمی یقین به پایان یافتن حیات خود می‌نماید، مانند بیماری مهلک یا کسی که برای کیفر به اعدام برده می‌شود، اگر چه به آخرین لحظات حیات هم رسیده باشد، باز یقین نهائی به مرگ نخواهد داشت. و اگر از دیدگاهی دیگر این مسئله را بررسی نمائیم، یقین به پایان یافتن حیات غیر از پایان واقعی حیات است که مربوط به مشیت خداوندیست، و آن حصار پشت پرده‌ی طبیعت که حیات را در بر گرفته است، حصاریست که خداوند موقع شکسته شدن آنرا تعیین فرموده و با کلماتی گوناگون آنرا بیان فرموده است، مانند اجل: هو الذی خلقکم من طین ثم قاضی اجلا (او خداوندیست که شما را از گل آفریده سپس حکم به مدت (معین) فرموده است) و جعل لهم اجلا لاریب فیه (و برای آنان مدت معینی قرار داده است که تردیدی در آن نیست) و لن یوخر الله نفسا اذا جاء اجلها (و خداوند مرگ هیچ نفسی را به تاخیر نمی‌ندازد) (موقعیکه اجلش فرا رسیده باشد این مدت معین درباره‌ی حیات اقوام و ملل هم گوشزد شده است: لکل امه اجل اذا جاء اجلهم فلا یستأخرون ساعه و لا یستقدمون (برای هر امتی اجل معینی است، هنگامیکه آن اجل معین فرا رسد نه یک ساعت به تاخیر می‌فتند و نه ساعتی پیشتر منقرض می‌گردند) البته ممکن است مقدمات قطعی فرارسیدن این اجل چنانکه متذکر شدیم، برای انسان معلوم شود، ولی خود بوجود آمدن آن مقدمات، با علم خداوندی و تعیین قانونی او است. بنابراین از مجموع سخنان امیرالمومنین (ع) و از دیگر منابع اسلامی مانند آیات قرآنی و احادیث معتبر باین نتیجه می‌رسیم که مرگ چه طبیعی و چه غیر طبیعی پیرو قانون و مشیت خداوندی است، اگر چه ممکن است مقدمه‌ی تحقق مشیت خداوندی را خود انسان آماده کند، مانند اقدام به خودکشی حتمی و غیرذک.

خطبه ۶۲- نکوهش دنیا

[صفحه ۲۷۴]

تفسیر عمومی خطبه‌ی شصت و سوم الا ان الدنیا دار لا یسلم منها الا فیها و لاینجی بشی کان لها (آگاه باشید از عذاب و مجازات گناهان و فتنه‌ها و شرارتها و شرور این دنیا نمی‌توان سالم و در امان بود مگر در خود همین دنیا و از هیچ رویدادی که در طبیعت این دنیا است، نمی‌توان نجات پیدا کرد). از خواص و نتایج گناهان و فتنه‌ها و شرور زندگانی این دنیا فقط در خود همین دنیا میتوان در امان بود مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام از این جمله بیان یک قانون بسیار با اهمیتی است که متأسفانه کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. این قانون چنین است که برای پیش‌گیری از عذاب و مجازات گناهان و نتایج ناگوار فتنه‌ها و شرور جاری در این زندگانی دنیوی، هیچ راهی جز تحصیل آگاهی به مصالح و مفاسد زندگی و اجتناب از گمراهی و انحراف و تمایل به خیرات که در همین دنیا باید انجام بگیرد، وجود ندارد. به عبارت ساده‌تر: درمان دردهای تباه‌کننده‌ی این زندگی دنیوی را در همین دنیا باید پیدا کرد، زیرا آن خداوندیکه طبیعت و انسان را چنان آفریده است که در جریان پیوسته بیکدیگر می‌توانند برای انسان منشا انحراف و ارتکاب گناه و غوطه خوردن در فتنه‌ها و شرور بوده باشند

، همچنین در مختصات انسان و طبیعت حقایقی را قرار داده است که می‌توانند در حال ارتباط با یکدیگر برای انسان درمان و عوامل اجتناب از انحرافات و نتایج ناشایست فتنه‌ها را نشان بدهند. اگر درباره‌ی تکالیف و وظایف الهی که بوسیله‌ی پیامبران عظام و وجدان و عقول سلیم برای بشریت عرضه شده‌اند، درست دقت کنیم، خواهیم فهمید که همه‌ی آن تکالیف و وظایف نقش عوامل سالم ماندن از انحرافات و نجات پیدا کردن از آشوبها و اضطرابات و نیکو برآمدن از عهده‌ی آزمایشات در این زندگانی دنیوی را دارند. از همین جا است که می‌توان گفت: تکالیف شرعی و وظایف وجدانی و عقلانی بطور عموم الطافی از خداوند است که در این دنیای بلاخیز و پر از آزمایش و اغواکننده‌ی انسان به پیروی از هوی و هوسها، نصیب بشریت گشته است. این الطاف و عنایات

خداوندی است که برای هیچ انسانی جایز نیست که عذر و بهانه آورده و بگوید: من انسان که درونم پر از غرایز حیوانی است در این دنیا که طبیعتا جایگاه تراحم و تنازع و اضطراب است، چگونه می‌توانم در صراط مستقیم قدم بردارم و از انحراف و فتنه‌ها که در طبیعت این دنیا است در امان باشم؟! این عذر و بهانه را که ممکن است گاهگاهی در ذهن آدمی خطور کند

، برای تسلیت به خویشتن و تقویت آن خیالات، بزبان بیاورد و حتی در صورت شعر و نثر بر روی کاغذ هم بیاورد و با هنر نویسندگی آن خیالات را بیاراید، ولی اگر بخواهد همین اوهام و عذر و بهانه‌ها و خیالات را وارد منطقه‌ی وجدان نماید، با مقاومت بسیار شدیدی از طرف وجدان روبرو می‌گردد که یا منجر به کلافه و سرگیجه شدن انسان میانجامد و یا به شکست قطعی آن سپاه خیالات و اوهام و عذر و بهانه‌ها. بیاد داشته باشید که برای اجتناب از انحرافات عمدی و بر کنار شدن از سوء رفتار در فتنه‌ها و آزمایشات، آنقدر راه قابل پیمودن در پیش پای ما گسترده است که عذر و بهانه تراشی ما با توانائی پیمودن آن راه، درست مانند عذر و بهانه تراشیدن در برابر احساس ضرورت انسان شدن می‌باشد. توقع رهائی از مختصات زندگی دنیوی همان مقدار نابجا است که توقع در آب افتادن و خیس نشدن این دنیا که با حکمت عالی حکیم مطلق وجود آمده است، پر از واقعیات و حقایق است که خارج از ذات ما و خواسته‌های ما است و همچنین رویارویی و ارتباط ما با آن واقعیات و حقایق بوساطت حواس محدود و آزمایشگاهها و ابزار معرفتی معینی است که با هدفگیریهای خاص خود ما بوجود آمده‌اند. از طرف دیگر ذهن و نی

روهای آن، و عقل و انواع فعالیت‌های آن در جریان معمولی خود، بجهت پیروی از فرمانهای طبیعت گرایانه‌ی خود طبیعی، سر از آشیانه‌ی محدود خود بالا نمی‌کشند که با آگاهی همه جانبه و اشراف و احاطه در آن آشیانه بنگرند. بدین ترتیب ما بنی نوع انسانی معمولا با کالبد مادی و ابعاد مادی برونی و درونی و هدفها و وسایل و خواسته‌های مادی بزندگی در این دنیا می‌پردازیم. لذا کاملا طبیعی است که ما با این وضع نخواهیم توانست از طبیعت و محاصره در شئون و مختصات آن رها شویم، فقط حقیقتی بنام روح است که باید به مدیریت عالی این کالبد و ابعاد و خواسته‌ها پرداخته، انسان را از سنگلاخ و فراز و نشیبهای طبیعت و رویدادهای متنوع آن، آزاد بسازد. برای توضیح این قانون مطلب زیر را متذکر می‌گردیم: از اساسی‌ترین مختصات و شئون زندگی در قلمرو طبیعت اینست که میان ما و خواسته‌های ما از هر نوعی که باشد فاصله‌هایی کم و بیش وجود دارد که بهر حال ما باید آن فاصله‌ها را طی کنیم. این فاصله‌ها گاهی تدریجی بودن گذشت پدیده‌هایی است مانند زمان و دیگر امور مربوط به حرکت که نقاط آن یکی پس از دیگری بوجود می‌آیند، گاهی دیگر موانعی است که میان ما و هدفهای خواسته شده‌ی ما قرار

گرفته‌اند و باید با انواع تلاشها و کوششها آنها را از سر راه خود برداریم، گاهی دیگر مجبور می‌شویم عوامل و شرایطی را که بشکل مواد خام در عرصه‌ی طبیعت وجود دارند، با دگرگون ساختن آنها که آماده بهره‌برداری برای وصول ما به هدف باشند، بدست بیاوریم و روی آنها انواعی از کارها را انجام بدهیم. این عوامل در فاصله‌های بسیار گوناگونی میان ما و هدفهای ما قرار گرفته‌اند. بعضی از آنها بسیار ساده و بی‌نیاز از تلاش بدست می‌آید مانند باز کردن پنجره‌ها برای تنفس از هوای لطیف و تماشای مناظر زیبا و بعضی دیگر معادنی هستند در اعماق بسیار دور از سطح زمین که استخراج آنها به ابزار و وسائل بسیار فنی و تلاشهای فراوان نیازمند می‌باشند. به عبارت کلی تر طبیعت هرگز اجزاء و پدیده‌های خود را مطابق دلخواه ما در اختیار ما قرار نمی‌دهد و بهمین علت است که ما بنی نوع انسان در طبیعت مانند ماهی در آب شناور خواهیم بود، با این تفاوت که ماهی اگر از آب بیرون بیفتد، هلاکتش حتمی است، زیرا از عامل زیست خود بر کنار شده است، در صورتیکه انسان بجهت داشتن بعد روحانی میتواند از حوض محدود طبیعت برآمده و وارد اقیانوس بعد روحانی خود گردد. ما ز بالائیم و بالا می‌روی

م ما ز دریائیم و دریا می‌رویم ما از آنجا و از اینجا نیستیم ما ز بیجائیم و بیجا می‌رویم لا آله اندر پی اش الا الله است همچو لا ما هم به الا- می‌رویم قتل تعالوا آیتی است از جذب حق ما به جذبه‌ی حق تعالی می‌رویم کشتی نوحیم در طوفان روح لاجرم بی دست و بی پای می‌رویم همچو موج از خود برآوردیم سر باز هم در خود تماشا می‌رویم خواننده‌ای انا الیه راجعون تا بدانی ما کجاها می‌رویم

همت عالیست در سرهای ما از علی تا رب اعلا می‌رویم ای سخن خاموش کن با ما بیا بین که ما از رشک بی ما می‌رویم ای که هستی ما ره را مبند ما بکوه قاف و عنقا می‌رویم مولوی و مادامیکه آدمی نتوانسته باشد از حوض محدود طبیعت بیرون آمده و گام به اقیانوس موجودیت روحانی بگذارد، بهر کجا که رود آسمان همان رنگ است و تحرک ذاتی حیات همه‌ی لحظات زندگی او را در گلاویزی با طبیعت مستهلک خواهد ساخت. و با ورود به اقیانوس بعد روحانی، نه تنها حوض طبیعتی که موجودیت مادی او را احاطه کرده است نمی‌خشکد، بلکه زلال‌تر و صاف‌تر و گوارا تر گشته و و به صورت جزئی از همان اقیانوس در آمده و آدمی را به حرکت در مسیر انالله و انا الیه راجعون وادار می

سازد. ابتلی الناس بها فتنه، فما اخذوه منها لها اجر جوا منه و حوسبوا علیه و ما اخذوه منها لغيرها قدموا علیه و اقاموا فيه فانها عند ذوی العقول کفیئتی الظل بینا تراه سابغا حتی قلص و زایدا حتی نقص (مردم در این دنیا در فتنه آزمایش می‌شوند و آنچه را که از این دنیا برای این دنیا گرفته‌اند، از دستشان گرفته خواهد شد و در پایان کار دربارهی هر چه گرفته‌اند، محاسبه خواهند گشت. و آنچه را که از این دنیا برای غیر این دنیا (آخرت) گرفته‌اند، رو بسوی آن رفته و در آن اندوخته‌ی خود اقامت خواهند نمود) بحثی در اقسام ششگانه‌ی زندگی مقدمه‌ای برای بحث از هدف زندگی از دیدگاه اسلام زندگانی در این دنیا با شش نوع امکان‌پذیر است: ۱- زندگی ناآگاه و بدون استقلال شخصیت و آزادی و اختیار. ۲- زندگی دنیوی برای دنیای محض. ۳- زندگی معنوی برای بعد لطیف روح یا برای آخرت محض. ۴- زندگی دو عنصری دنیوی و اخروی که هر یک مستقلا هدف قرار بگیرد. ۵- زندگی معنوی نما برای زندگی دنیوی محض. ۶- زندگی دنیوی در مسیر حیات اخروی که حیات معقول نامیده می‌شود. ما دربارهی هر یک از این اقسام ششگانه‌ی زندگی توضیحی می‌دهیم: ۱- زندگی ناآگاه و بدون استقلال شخصیت و آزادی

و اختیار زندگی با این اوصاف که متذکر شدیم، یک صورت بی‌معنی از زندگی است که از حقیقت و معنای حیات فقط دو چیز دارد: یکم- حرکت و احساس ابتدائی و تولید مثل و قرار گرفتن در گردبادهای عوامل جبر طبیعت و همنوعان خود. دوم- نام زندگی است که بچنین انسانها هم زنده می‌گویند: اینان نه معنای زندگی دنیوی را می‌فهمند و نه می‌توانند در کی دربارهی زندگی معنوی و اخروی داشته باشند، همه چیزها برای آنان در همان حال که نسبی هستند، مطلق هم می‌باشند. زشت و زیبا و نیک و بد و گذشته و آینده و وسیله و هدف و قانون کلی و قضیه‌ی جزئی و اندیشه‌ی منطقی منتج و پندار و اوهام و نقص و کمال و امثال این مفاهیم متضاد یا متناقض، از هیچ حقیقت و واقعیتی خبر نمی‌دهند. دست طبیعت و اقویای جوامع اینان را از سبد شب به سبد روز می‌اندازند و از سبد روز به سبد شب پرتاب می‌کنند. اینان بمنزله‌ی همان ابزار موسیقی هستند که در چهار راهها نهاده شوند که هر کس از آنجا می‌گذرد و توانائی آنرا داشته باشد که نوازندگان قبلی آن ابزار را کنار بزنند، بدلخواه خود صدای آنرا در آورد که اگر صداهای آنرا بدلخواه خود ببیند، تا آنجا که بتواند آنرا بنوازد، تا نوبت رهگذر قویتری برسد و آن

ابزار را در اختیار خود بگیرد. ضرر این مردگان زنده نما منحصر در این نیست که خودشان نمی‌توانند آگاهانه و با استقلال خود را بنوازند و آهنگ خود را بیرون بیاورند، اینان با وسیله قرار گرفتن در دست اقویا و یکه‌تازان تنازع در بقا سد راه دیگر انسانهای تکاپوگر می‌باشند. اینان هستند که نقش بال و پر پرواز کنندگان در فضای جهنمی تنازع در بقا را بازی می‌کنند. تلفات تاریخ ما در مسیر خود بجهت بی‌توجهی سیاست خردمندانه دربارهی این ابزار از خود بیگانه بحدی سهمگین و وحشت آور است که می‌تواند برای مردم معمولی و ناآگاه از واقعیات عالی انسانی، هر گونه فلسفه و مکتب را پوچ و بی‌معنی قلمداد نماید. ۲- زندگی دنیوی برای دنیای محض و بعبارت دیگر زندگی مادی برای زندگی مادی این نوع زندگی که همه‌ی آگاهیه‌ها و اندیشه‌ها و خواسته‌ها و تلاش و تکاپوها را برای ماده و مادیات بسیج می‌کند، تاریخ طبیعی قافله‌ی انسانی را اداره می‌کند و بخلاف زندگی نوع یکم، از مقداری قوانین و الگوها پیروی می‌کند و واقعیاتی برای آن بطور جدی مطرح است و طبیعت و شئون آنرا شوخی تلقی نمی‌کند و به موجودیت خود با عینک پوچی نمی‌نگرد. و بطوریکه سرگذشت عینی این زندگی نشان می‌دهد، ب

ه جهت تطبیق ابعاد معنوی گرائی و روحانی انسانی بر شئون همین زندگی طبیعی محض از رضایت و خرسندی به حیات برخوردار بوده است، باین معنی که گردانندگان این نوع زندگی و غوطه‌وران در آن، رضایت و خرسندی از روند حیات خود داشته و خود را برنده نه بازنده در زندگی تلقی نموده‌اند. اما همه می‌دانیم که این رضایت معلول خشی نمودن احساسات عالی و نادیده گرفتن لزوم درک موقعیت شخصی در کل مجموعی جهان هستی است که بوجود آورنده‌ی سه سوال بزرگ از کجا آمده‌ام؟ بکجا می‌روم؟ برای چه آمده‌ام؟ می‌باشد. و با اینکه این رضایت موجب زیر پا گذاشتن ارزشهای عالی مربوط به شخصیت انسانی بوده و آدمی را در عین داشتن آگاهیها و اختیارات توجیه شده و پیش ساخته در سیستمهای جبری حیات اجتماعی و محیطی ناآگاه و محروم از آزادی و اختیار حقیقی بدور خود پیچانده است. او در این پیچیدن به دور خود بهمانگونه احساس آگاهی و آزادی دارد که انگشتی که به دور انگشت پیچانده می‌شود احساس آزادی و اختیار نماید!! یک احساس عمیق درباره‌ی نقصهای حیاتی، اگر چه به زبان آورده نشوند، با وجود وعده‌ی فرداهای موعود (که به شهادت دیروزهائی که پیش از فرا رسیدن، خود فرداهای موعود رویائی و اوتویا

ئی بودند) همواره در جستجوی پاسخ به سوالات ناشی از این نقصها در درون انسانها زبانه می‌کشد. برای بررسی کامل این نوع زندگی می‌توانید به مجلد هشتم از همین ترجمه و تفسیر از ص ۱۵۰ تا ص ۲۶۳ تحت عنوان حیات معقول مراجعه فرمائید. این نوع زندگی است که در جملات امیرالمومنین (ع) چنین بیان شده است که آنچه را که از این دنیا برای این دنیا گرفته‌اند، از دستشان گرفته خواهد شد و در پایان کار درباره‌ی هر چه گرفته‌اند محاسبه خواهد شد. ۳- زندگی معنوی برای بعد لطیف روح یا برای آخرت محض این نوع زندگی به دو صورت قابل تصور است: صورت یکم- زندگی در میان فعالیتهای روحی و اعمال مغزی با هدفگیری تصفیه و تزکیه‌ی روح فقط. صورت دوم- زندگی با اعراض کامل از دنیا و بی‌اعتنائی به طبیعت و آنچه که در آن می‌گذرد با سرکوب کردن غرایز و احساسات طبیعی برای وصول به امتیازات و عظمتهای موعود در آخرت. صورت یکم- زندگانی مرتاضان حرفه‌ای است که همه‌ی ساعات و لحظات عمر خود را در قلمروی فوق طبیعت و ماده سپری میکنند و گمان می‌کنند با این نوع زندگی، روح را به حد نصاب رشد و کمال خود می‌رسانند!! بدان جهت که در این مسیر ابعادی لطیف و ظریف از روح را مشاهده می‌کنند،

گمان می‌برند، هدف اعلا‌ی حیات به فعلیت رسیدن همین ابعاد لطیف و ظریف روح می‌باشد و نمی‌دانند که عظمت وجودی روح آدمی که جلوه‌ای از عظمت الهی است (و این دنیا ناچیزتر از آن است که آن عظمت را به فعلیت رسانیده و قابل لمس و مشاهده در این دنیا باشد) قابل مقایسه با آن ابعاد لطیف و ظریف که روح مطابق ظرفیت این دنیا از خود نشان میدهد نمی‌باشد. باضافه‌ی اینکه پرداختن به تصفیه و پیشبرد ابعادی لطیف از روح با فراغت از بعد مادی زندگی خویش و ابعاد مادی و معنوی و روحانی دیگر انسانها و نادیده گرفتن این که هم قافله و همراه همدیگر می‌باشند، به خلاف واقعیاتی میانجامد که موجودیت یا جریان منطقی روح را مختل می‌سازد، به عنوان مثال: من برای تقویت و تجرید ابعاد لطیف روح خود، بفکر هیچ انسانی که در فقر مالی و ظلمات مهلک جهل و در زنجیر گرانبار انواعی از بردگیها دست و پا می‌زند، نیفتم، ولی مگر این نیست که فروغ رحمانیت الهی و فیض ربانی بر همه‌ی انسانها بیکسان می‌تابد؟ این اشتراک در حقوق حیات و ضرورت تعاون و همکاری و همزیستی برادرانه در اسلام یک ضرورت غیرقابل تخلف مطرح شده و هیچگونه عذری در تخلف از این تکلیف ضروری حیاتی قابل پذیرش نیست. صورت د

وم- آن زندگانی معنوی است که مانند زندگانی مرتاضان حرفه‌ای دنیا را بکلی طرد و نفی میکند و تنها بانجام تکالیف خشک دینی می‌پردازد، نه از حقیقت آن تکالیف اطلاعی دارد و نه طعم رشد و کمال و ارزشهای عالی انسانی آنها را می‌چشد. اینگونه گرایشهای معنوی هم که حالت حرفه‌ای پیدا می‌کند، در حقیقت معنی را از معنویت سلی می‌کند و نیروی تحرک خود را برای

گردیدنها از دست می‌دهد. آیات و روایاتی فراوان در منابع معتبر اسلامی این نوع زندگی را هم محکوم می‌نماید مانند: وابتغ فیما اتاک الله الدار الاخره و لا تنس نصیبک من الدنیا (در آنچه که خداوند بتو داده است خانه‌ی آخرت را بطلب و نصیب خود را از دنیا فراموش مکن). لیس منا من ترک دنیا لدینه و دینه لدنیا (از ما نیست کسیکه دنیا را برای دینش ترک کند و یا دینش را برای دنیا رها نماید). ۴- زندگی دو عنصری دنیوی و اخروی که هر یک مستقلا هدف قرار می‌گیرد کسانی هستند که میخواهند از هر دو عنصر دنیوی و اخروی حیات بطور مستقل بهره‌برداری کنند، باین معنی که هم عنصر دنیوی و مادی حیات را بطور مستقل هدف قرار می‌دهند و هم عنصر اخروی و معنوی آن را هدف‌گیری می‌نمایند. حیات در نظر اینان به دو حقیقت یا دو

عنصر جداگانه تقسیم می‌شوند که ارتباطی یکدیگر ندارند و باصطلاح متداول در میان مردم هم خدا را جداگانه می‌خواهند و هم خرما را در برابر آن! اینان از وحدت حیات و وحدت هدف اعلاهی آن غفلت می‌ورزند و نمیدانند که حیات آدمی حقیقتی است غیر قابل تجزیه اگر چه دارای ابعاد متنوع می‌باشد و این ابعاد مانند واحدهای متشکل در یک مجموعه‌ی پیوسته و مرتبط است که در یکدیگر تاثیر می‌نمایند. مثلا- تعقل که یکی از نیروها یا ابعاد بسیار مهم حیات است، بدون هماهنگی با احساسهای عالی و دریافتهای اصیل در نهاد آدمی، واقعا ناقص بوده و پاسخگوی مقاصد و هدفهایی که از خود تعقل انتظار می‌رود، نمی‌باشد. و بالعکس. همچنین اراده یکی از نیروها یا ابعاد اصیل و اساسی حیات آدمی، و همین اراده بدون اندیشه‌های واقع بینانه نه تنها منتج نتیجه‌ی منطقی نخواهد بود، بلکه ممکن است موجودیت آدمی را مانند ماشینی که روشن شده و بدون راننده در سراسیمی و پرتگاه رهایش کنند، به دره‌های هولناک نابودی ساقط نماید. بنابراین، باید گفت: چون زندگی دو عنصری با استقلال هر یک از آن دو در هدف بودن وحدت حیات و وحدت هدف آنرا مختل می‌سازد، هیچیک از آن دو نمی‌تواند اشباع کننده‌ی موضوع خودش بو

ده باشد. ۵- زندگی معنوی نما برای زندگی مادی (زندگی اخروی نما برای زندگی دنیوی) اینست زندگی مردمی که از فهم حقیقت حیات ناتوان بوده، با نادانی رسوا کننده و چهره‌های تصنعی بمبارزه با واقعیات حیات می‌پردازند، و زندگی مردمی که تا حدودی حقیقت حیات را فهمیده‌اند، ولی بی‌شخصیتی و ضعف اراده‌ی آنان موجب محو شدن واقعیات از قلمرو حیات آنان می‌باشد. تعجب در اینست که با اینکه اینان بهتر از همه می‌دانند که ریاکاری و ظاهرسازی آنان فقط می‌تواند عده‌ی محدودی از ساده‌لوحان را آنهم برای مدتی محدود، فریب بدهد، با اینحال دست از این نکبت و نفاق و خودسوزی بر نمی‌دارند. این اصل یا قانون یا هر عنوانی را که شما مناسب می‌دانید در نظر بگیرید که، معنی هرگز با ریاکاری و ظاهرسازی سازگار نمی‌باشد و هر قیافه‌ای که چنین شکلی را به خود بگیرد، دیر یا زود، قدرت مقاومت را در برابر آگاهیها و حقیقت بینهای مردم جامعه از دست داده واقعت پشت پرده‌ی آراسته را بیرون خواهد گذاشت- ثوب الریاء یشف عما تحته فاذا التبت به فانک عار ابوالحسن تهامی (لباس ریاء یک لباس شفاف است که زیر خود را نشان می‌دهد، پس تو اگر لباس ریاء را بپوشی، قطعا برهنه و عریانی)

. بطور خلاصه، باید بگوئیم: اینان بیش از آنکه با یک شخصیت ظاهری مردم را بفرینند، خود را گول زده و دست به یک خودکشی روحی تدریجی می‌زنند. اینکه می‌گوئیم: زندگی معنوی نما برای زندگی مادی مقصود فقط آن گروه از مردم نیستند که ظاهر خود را با پدیده‌های معنوی آراسته و با بجا آوردن وظایف معنوی صورت خود را فرشته‌ی ملکوتی نموده‌اند. در صورتیکه باطنشان در تسخیر شیطان مطرود و مردود در گاه خداوندیست، بلکه این طرز زندگی ریاکارانه و نفاق آمیز شامل آن انسانهایی نیز می‌باشد که چهره‌ی تفکر و اندیشه به خود گرفته و می‌گویند: ما در واقعیات و حقایق انسانی و جهانی میاندیشیم و می‌خواهیم این کره‌ی خاکی را به بهشتی مبدل کنیم که ساکنانش حکما و فلاسفه هستند، ما می‌خواهیم سقراط و افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن مسکویه و ابن سینا و ابوریحان بیرونی و محمد بن زکریای رازی و دکارت و کانت و هگل روی زمین را پر کنند!! ولی درونشان در آتش خودخواهی و طرد غیر از خود می‌سوزد و تباہ می‌شود. از آن در تعجب اند که چرا خداوند سبحان به عظمت این قهرمانان تفکر حسادت نمی‌ورزد!!!! چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم بندی خدا!!! و اینگونه حیات شامل آن عده

از سیاستمداران حرفه‌ای هم می‌شود که قیافه را چنان ساخته و پرداخته‌اند که گوئی خداوند متعال فرمان خدائی روی زمین را بنام اینان صادر فرموده و بدستشان سپرده است و حتی بیشتر و بالاتر از آنکه خداوند رحیم و کریم بر بندگانش محبت می‌ورزد، اینان به انسانها دلسوز و مهربان میباشند!! و جای بسیار تاسف است که مردم عظمت اینان را بجا نمی‌آورند که خود را با وجدانی آزاد در اختیار آنان بگذارند!! اما در درون آنان چه می‌گذرد؟ فقط خدا و خودشان میدانند و بس که اگر برای ادامه‌ی یک روز تکیه بر تخت قدرت همه‌ی کره‌ی خاکی را به آتش بکشند، برای بشریت لطف هم فرموده‌اند و منتی هم بر آنان دارند!!! ۶- زندگی دنیوی در مسیر حیات اخروی که حیات معقول نامیده می‌شود این نوع زندگی است که پیامبران الهی و حکمای راستین برای بشریت عرضه و تبلیغ مینمایند نه شطرنج بازان مفاهیم تجریدی و اصطلاحات پیش ساخته‌ی ذهنی، اینان انسان و جهانی با خطوط و الگوهای ناشی از دانسته‌های محدود و خواسته‌های محاسبه نشده‌ی خود، ترسیم می‌کنند که اگر نتایج مثبت و سودمندی هم داشته باشند درباره‌ی یک یا چند بعد محدود انسانی امکان‌پذیر خواهد بود و در نتیجه دیگر ابعاد مهم و حیاتی یا

نادیده گرفته می‌شوند و یا مختل می‌گردند. پیامبران الهی و حکمای راستین با نظر به واقعیت‌های دو قلمرو انسان و جهان که با نظر مستفاد از وحی (که مستند علم پیامبران است) و یا دریافت مشیت خداوندی (که مستند معارف حکیمانه‌ی حکمای ربانی بوسیله‌ی تصفیه و تزکیه‌ی درون میباشند) زندگی را یک حقیقت بسیار عالی و با عظمت معرفی می‌نمایند و این پدیده را قابل ترقی و اعتلا تا منطقه‌ی جاذبه‌ی ربوبی می‌دانند. از دیدگاه آنان اگر این حقیقت عظمی با دو بال معرفت و عمل سازنده به پرواز درآید و از آلودگیهای گوناگون طبیعت حیوانی آزاد شود، در مسیر حیات اخروی قرار می‌گیرد و حیات معقول نامیده می‌شود. اینست آن زندگی که هر چه در این دنیا بگیرد بدانجهت که در پالایشگاه عقل و وجدان آنرا تصفیه نموده و تحویل حیات معقول می‌نماید، بعنوان اندوخته‌های پایدار روح در ابدیت سعادت و نجات ابدی را تضمین مینماید. معنای اینکه زندگی در مسیر حیات اخروی قرار می‌گیرد، آن نیست که آدمی با این زندگی دنیوی که دارای مشخصات و ویژگیهای مخصوص به حیات دنیوی و مادی محض براه می‌افتد و می‌رود و می‌رود تا به حیات اخروی و معنوی برسد، بلکه مقصود اینست که اشخاصی که با دو بال معرفت و

مل سازنده و صالح و با اطمینان به هدف اعلای زندگی حرکت میکنند، اگر چه نمودهای زندگی آنان مادی و دنیوی است، یعنی در پهنه‌ی ماده حرکت میکنند، از ماده تغذیه مینمایند، در ماده با انواعی تصرفات دگرگونیها بوجود می‌آورند و بعبارت کلی‌تر همه‌ی نمودهای زندگی آنان در عرصه‌ی بسیار وسیع مادیات شکل میگیرند، ولی حقیقت و مغز باطنی این زندگی حیات اخروی و حقیقتی است معنوی. بهمین جهت است که چنانکه آنان بوسیله‌ی آشنائی با یک عده اصول و معارف کلی، آهنگ کلی جهان هستی را درک نموده و مانند احاطه‌ی اجمالی که به کالبد جسمانی خود دارند، نوعی احاطه‌ی اجمالی به جهان هستی در خود احساس مینمایند- نفس ما بر آسیا کی اعتلا- کردی چنین گر نه نفس مردمی از کل خویش اجزاستی ناصر خسرو همچنان در عرصه‌ی ماده و مادیات از آن مدیریت روحانی والا برخوردارند که بدون یک احاطه‌ی اجمالی به این عرصه امکان‌پذیر نمیشد. چنین زندگی که مغزش اخروی و معنوی و نمودش دنیوی و مادی است، حتی یک لحظه احساس پوچی و رکود و جمود نمینماید و در عین قرار گرفتن در زیر رگبار ناگواریهای مخصوص تلاقی روح و ماده همواره- بجهان خرم از آنم که جهان خرم ازو است عاشقم بر همه عالم که

همه عالم ازو است غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد ساقیا باده بده شادی آن کاین غم ازوست سعدی در غم ما روزها بیگانه شد روزها با سوزها همراه شد روزها گرفت گور و باک نیست تو بمان ای آنکه جز تو پاک نیست مولوی بدون بوجود آوردن این آشتی و سازگاری میان ماده و معنی و آخرت و دنیا، هیچ نوعی از زندگی اگر چه غوطه‌ور در رفاه و آسایش بوده باشد، پاسخگوی نیازهای اصیل حیات انسانی نخواهد بود. و بدون دست یافتن بچنین زندگانی که نمودش مادی دنیوی و بود و مغزش معنوی و اخروی است، خشونت ماده و بی رحمی آن با هیچ وسیله‌ای در برابر روح تعدیل و تلطیف نخواهد گشت. همه میدانیم که

ما انسانها در حیات طبیعی تاکنون بجهت ناآشنائی اسف‌انگیز با دو حقیقت ماده و روح، عرصه‌ی پهناور ماده و مادیات و قوانین و دگرگونیهای جاری در این عرصه را قربانگاه تاریک روح تلقی کرده‌ایم، هیچ کسی پیدا نمیشود که در طول عمرش لااقل چند بار بهمین قربانگاه تاریک فحش و لعن و ناسزا نگفته باشد. علتش چیست؟ علتش خیلی روشن است، همین است که ما بطور مختصر متذکر شدیم، ما همان مقدار از ماده و مادیات بیخبریم که از روح خود بیگانه و ناآشنا هستیم و همواره از این اصل کلی

که بدون آشنائی کامل با یکی از این دو مقوله (ماده و روح) از مقوله‌ی دیگر نیز بیگانه خواهیم بود، در غفلت کشنده‌ای بسر میبریم. در صورتیکه میتوانیم با جهان بزرگ ماده و مادیات همان آشنائی را برقرار کنیم که با کالبد جسمانی خود. همه‌ی ما می‌بینیم و میدانیم که کودک تا حدود یکسال از زندگی به جهت ناآشنائی با کالبد جسمانی و ناتوانی از مدیریت اجزا کالبد خود، تحت تاثیر بازتابهای طبیعی محض اجزاء کالبدش قرار گرفته و اراده بسیار ضعیفش در حرکات نامنظم اجزاء کالبد بروز مینماید. مثل ما انسانها هم در برابر این کالبد بزرگ که جهان نامیده میشود مثل همین کودک است که با ناآشنائی درباره‌ی این کالبد و با ناتوانی از تنظیم اراده برای تصرف کاملاً صحیح و منطقی در آن، دچار بهت و وحشت و اضطراب میگردیم. اگر روح و مغز با همین کالبد جسمانی که در آن زندگی می‌کنیم، آشنائی نزدیک نداشت و از یک احاطه‌ی اجمالی به ماهیت و خواص آن محروم بود، همان خشونت و بیرحمی را که از عالم ماده و مادیات احساس میکنیم، از همین کالبد جسمانی نیز احساس میکردیم و حاضر نبودیم حتی یک روز با این کالبد زندگی کنیم، ولی آشنائی و محبت ما به این کالبد مادی در حدیست که گاهی حاضریم ه

مه‌ی موجودیت خود را در راه جزئی از این ماده بخطر بیندازیم، مثلاً بطور ناآگاه برای جلوگیری از ضربه‌ای که ممکن است چشم را مختل کند، خود جمجمه را سپر قرار میدهیم، و مغز را در خطر متلاشی شدن قرار میدهیم، در حالیکه میدانیم که اگر این کالبد مادی حیات خود را از دست بدهد و لاشه‌اش در جلو آفتاب مرداد چند روز بماند، روح ما اگر بخواهد با کالبدی دیگر به تماشای این کالبد گندیده برود، نخست باید بینی خود را بگیرد و نمیتواند بدون وحشت و احساس ناراحتی در آن کالبد بنگرد. پس بیاید بیش از این با ماده و مادیات خصومت نابکارانه و ضد منطقی نداشته باشیم. این پهنه‌ی طبیعت با داشتن خارستانها و سنگلاخهای بسیار خشن، میتواند از تابش اشعه‌ی روح ما انسانها چنان صیقلی و شفاف بوده باشد که ماورای خود را نشان بدهد و آن کمیتها و گسترشها همه و همه بدون اینکه سد راه نفوذ روح به اعماق جهان بوده باشند، به همان مقدار و با همان کیفیت در مسیر حیات با ما همراه و همگام شوند که کالبد جسمانی ما با روح ما. بدانجهت که در تفسیر جملات امیرالمومنین علیه‌السلام انواع ششگانه‌ی زندگی را طرح نمودیم، بسیار مناسب است که هدف نهائی زندگی از دیدگاه اسلام را مورد بررسی ق

رار بدهیم، این نکته را هم متذکر میشویم که مطالعه کنندگان محترم برای تکمیل این مبحث لازم است که به مبحث حیات معقول در مجلد هشتم از این ترجمه و تفسیر از ص ۱۵۰ تا ص ۲۶۳ مراجعه فرمایند. اگر زندگی در این دنیا را مطلوب مطلق تلقی کنید پیش از سایه‌ای که گسترده میشود و به سرعت برچیده میشود چیزی را نخواهید دهید و اگر زندگی در این دنیا را در مسیر حیات معقول قرار بدهید و هدف اعلا‌ی حیات معقول را تعقیب نمائید، زندگی شما از اصالتی برخوردار خواهد گشت که ابدیت محصول آن است. هدف نهائی زندگی از دیدگاه اسلام مشاهدات و تجربیات ما درباره‌ی انسانها، دو نوع زندگی را برای ما نشان میدهند که مبنای اساسی بحث از هدف نهائی زندگی میباشد این دو نوع زندگی عبارتند از: ۱- زندگی طبیعی محض که در مجرای عوامل جبری و شبه جبری میافتد. ۲- زندگی منطقی که ما آنرا حیات معقول نامیده‌ایم. میان ایندو زندگی، همان تفاوت وجود دارد که میان یک محصول کیفی تفاعل ناآگاه ماده و حرکت، و آن حیاتی که در تنظیم و توجیه و تفسیر آن، تعقل فردی و جمعی و دریافتهای والای وجدانی دخالت ورزیده و در هر یک از موقعیت هائی که قرار میگیرد قابل تفسیر و توجیه بوده و از عهده‌ی سوالات جدی که متوجه آن موقعیت میشود برمی‌آید. این تفاوت را میان حیوان و انسان میتوان مشاهده کرد. حیات معقول یک پدیده گسیخته از حیات طبیعی و عوامل مربوطه نیست، بلکه مرحله‌ای رشد یافته از همان حیات طبیعی است که با افزایش ارتباطات

عقلانی با جهان طبیعت و آبیاری کردن استعدادهای مغزی و روانی به وجود می‌آید. اساسی‌ترین مختص این حیات معقول تنظیم هدفهائی است که در زندگی انتخاب میشوند و زندگی را قابل تفسیر میسازند. این تقسیم درباره‌ی زندگی طبیعی محض که در مجرای عوامل جبری و شبه جبری به جریان می‌افتد و حیات معقول که همواره از ناحیه اصول و قوانین عقلانی و وجدانی آبیاری میشود تقسیمی است که متکی به جریان عمومی تاریخ انسانها از آغاز تاکنون میباشد. آنچه که مهم است و باید مورد دقت قرار بگیرد، اینست که انتخاب هدفهای نسبی و وصول به آنها که حیات طبیعی محض را امکان‌پذیر میسازد، پاسخگوی هدف نهائی زندگی نبوده است و نخواهد بود. بهمین جهت است که برخی از عشاق وفادار خور و خواب و خشم و شهوت و قدرت برای ساکت کردن فریاد درون خود درباره‌ی هدف نهائی زندگی، نه تنها به هدفهای نسبی حیات طبیعی محض به عنوان پنبه در گوش خود برای نشنیدن آن فریاد متوس

ل شده‌اند، بلکه وجود هدف نهائی را برای زندگی منکر شده و برای بشریت چنین دستور صادر فرموده‌اند که زندگی هدفی ندارد! و با این دستور!! انقلابی در فکر و معرفت بشری بر پا کرده‌اند!! و تکامل عقلانی نوع انسان را اعلام فرموده‌اند!! که هفتاد و هشتاد و نود سال بدون اینکه بدانید از کجا آمده‌اید و برای چه آمده‌اید و به کجا میروید، در اسارت عوامل جبری و شبه جبری در میان حلقه‌های شفاف بی بند و باری زندگی کنید و کاری با آن نداشته باشید که طبیعت و اقویا، با موجودیت شما چه کرده و نهادهای اصیل شما چگونه مستهلک شدند. جای شگفت است که اینگونه دستور دهندگان درباره‌ی زندگی انسان، همه‌ی آرمانهای معنوی و آگاهیها و سازندگیهای مذهب را به تعبد متهم میسازند، در صورتیکه همه‌ی آرمانها و سازندگیها اگر هم نمود تعبدی داشته باشند و فقط در چگونگی اشکال آنها است نه در اصول بنیادین آنها، ولی این دستور دهندگان یک عمر تعبد را تجویز میکنند و میگویند زندگی هدفی ندارد و فلسفه‌ای ندارد ولی باید زندگی کرد!! به هر حال ما در این مبحث حیاتی (هدف نهائی زندگی) با رهائی از جاذبیت بی دلیل شخصیت‌های چشمگیر، به اندیشه و بررسی خواهیم پرداخت. نخست چند دلیل برای اثبات

نیاز ضرورت دریافت هدف نهائی زندگی می‌آوریم. دلیل یکم- بوجود آمدن عقاید و مکتبهای فراوان در سرتاسر تاریخ برای بیان منطق کلی حیات انسانها. این عقاید و مکتبها از وجود یک جریان اصیل و مستمر روانی در انسانها خبر میدهند که عبارت است از بر نهادن مجموع حیات برای سوال از هدف نهائی آن. به همین جهت است که هر یک از آن عقاید و مکتبها بالاتر از بایدهای جزئی و نسبی برای تحصیل هدفهای جزئی و نسبی زندگی یک باید کلی که نشان دهنده‌ی هدف نهائی زندگی است ارائه میدهند. حتی آنانکه توانائی مطرح کردن حیات برای شناخت و تشخیص هدف آنها ندارند، مجبورند کوششهای فکری زیادی انجام دهند و انرژی مغزی فراوانی را مستهلک بسازند تا اثبات کنند که حیات انسانها دارای هدف کلی نمیشود، و برای تفسیر و توجیه منطقی حیات، همان هدفهای جزئی و نسبی کفایت میکند. یعنی اگر شما فهمیدید که هدف انسان تشنه از آشامیدن آب، سیراب شدن است که برای ادامه حیات ضروری است و هدف انسانی که گرسنه است همان غذا خوردن است که برای حفظ حیات او حتمی است، کفایت میکند! ما باید بدانیم که برای اثبات جز این نیست یعنی برای اثبات اینکه هدفی غیر از هدفهای جزئی و نسبی وجود ندارد، فشار و شکنجه‌ی

مغزی زیادتری از آن تفکرات مستند به اصول بنیادین ضرورت دارد که میگوید حیات، این پدیده‌ی با عظمت نمی‌تواند بدون هدف کلی بوده باشد. دلیل دوم- یکی از مختصات ضروری حیات انسانی عبارتست از افزایش آگاهی و احاطه‌ی او به خود حیات با افزایش دانش و بینشهای او درباره‌ی زندگی و علل و معلولات آن در ارتباط با جهان جز خود. این آگاهی و احاطه موجب میشود که حس استناد حیات به خود انسان، (نه به عوامل جبری طبیعت و هموعان خود) بیدار شود و دست به فعالیت بزند، اشباع این حس بدون دخالت انتخاب هدفهای عالیتر امکان‌پذیر نخواهد بود، زیرا حیات بدون انتخاب هدفهائی که آنرا از مجرای عوامل جبری بالاتر ببرد، همان پدیده‌ی ناچیزی است که در گذرگاه قوانین طبیعی محض از یک موقعیت به موقعیت دیگر رانده میشود و

در تحقیقات و آزمایشگاه‌ها موجب تحیر محققان می‌گردد و از دیدگاه مختصات روانی و مغزی ده‌ها میلیون مجلد کتاب بوجود می‌آورد! کسانی که گمان میکنند میتوان همه‌ی استعدادها و امکانات حیات را در علل و شرائط طبیعی محض آن، تفسیر و خلاصه کرد، در حقیقت نمیخواهند برای انسان تاریخ انسانی سراغ بگیرند و تاریخ طبیعی جاننداری به نام انسانرا برای تفسیر و توجیه حیات

و کافی میدانند!! و به هر حال ساخته شدن تدریجی حیات انسانی با انتخابهای آزادانه‌ی هدفهای معقول‌تر و والاتر، حیات را به عنوان یک واحد بسیار با عظمت مطرح و شناخت هدف کلی آنرا ضروری مینماید. هنگامیکه حیات به این مرحله از رشد میرسد حیات معقول نامیده میشود. اساسی‌ترین و در عین حال عمومی‌ترین امتیازی که حیات معقول دارا میباشد تهیه‌ی پاسخ معقول به سه سوال: ۱- از کجا آمده‌ام؟ ۲- برای چه آمده‌ام؟ ۳- به کجا میروم؟ است که بدون این پاسخ امکان ندارد حیات آدمی به مرحله حیات معقول برسد. اگر کسی بگوید: این سوالات برای من مطرح نیست، یا درک پاسخ این سوالات اثری در زندگی من ندارد، چنین شخصی مورد بحث ما نیست و ما سخنی با او نداریم، زیرا برای این ناآگاه از قانون حیات، مسئله‌ای مطرح نیست تا به حل و پاسخ آن نیازی داشته باشد، چنانکه برای کودکی دو ساله رابطه‌ی جنسی و لذت حاصله از آن و دیگر مقدمات و نتایج آن، مسئله‌ای نیست تا سوالاتی را برانگیزد و نیاز به حل و فصل داشته باشد. دلیل سوم- در یک بیت از ناصرخسرو خلاصه شده است:

روزگار و چرخ و انجم سربسر بازیستی گر نه این روز دراز دهر را فرداستی اگر متفکری نتواند برای این جهان هستی و پدید هی حیات انسانها که عالی‌ترین و والاترین حقیقتی است که در آن شکوفان شده است، یک هدف نهائی جدی بپذیرد، هیچ راهی برای اثبات جدی بودن قوانی و اصول حقوقی و اخلاقی و سیاسی و تکاملی ندارد. و هیچ تفاوتی میان علی بن ابیطالب (ع) سردسته عاشقان حق و عدالت و معاویه و ابن ملجم سردسته‌های خودخواهی و کامجویی و ستمگری وجود نخواهد داشت و همچنین فرقی میان سقراط و قضات نابکار آتن که به اعدام وی بدون دلیل رای دادند، نمی‌توانند بگذارند و هیچ دلیلی برای تفکیک میان شخصیت کاملاً والا و سازنده‌ی یک انسان، و میکرب کشنده نمی‌توانند ارائه بدهند. بالاتر از این، هیچ منطق قابل قبولی برای اثبات واقعیت‌های ارزشی و غیر ارزشی نمی‌تواند مطرح نمایند. انواع هدفهای نهائی که برای حیات آدمی مطرح شده است هدفهای نهائی که برای زندگی انسان مطرح میشود به دو نوع عمده تقسیم میگردند: نوع یکم- هدفهای شخصی که به مقتضای مجموع محیطی و اجتماعی و شرائط ذهنی خاص، شخصیت انسانی را به عنوان تفسیر و توجیه کننده حیات کلی به خود مشغول میدارد. ملاک کلی هدفهای شخصی، بوجود آمدن یک عامل مطلوب در سطوح عمیق روانی است که همه جزئیات زندگی را تحت تاثیر قرار میدهد و همه‌ی آنها

را بدنبال خود میکشد. به عنوان مثال وقتی که خدمت به مردم برای یک شخص مطلوب تلقی میشود این مطلوبیت ممکن است در حدود یک عقیده‌ی شایسته، انسانرا به خود جلب کند و در طرز تفکرات و کردار او تاثیر بگذارد. گاهی این مطلوبیت به درجه‌ای از شدت میرسد که میتواند بعنوان هدف نهائی زندگی تلقی شود، کمیت و کیفیت مطلوبیت آن عامل به حد هدف نهائی زندگی میرسد که بتواند خود حیات یا با اهمیت‌ترین مختصات آنرا به شکل وسیله درآورد. در مثال ما خدمت به مردم ممکن است به حد مطلوبیت هدفی برسد و حیات و یا با اهمیت‌ترین مختصات آنرا به شکل وسیله درآورد. متأسفانه به جهت نقش تعلیم و تربیت ماشینی محض و توجیه انسانها در مجرای آنچه هست در اغلب جوامع بشری و محرومیت انسانها از درک عظمت و ارزش حیات معقول، پدیده‌ها و چیزهائی هدف نهائی زندگی تلقی میگردند که مطرح کردنش موجب شرمساری میلیونها کتاب است که در عظمت انسانها نوشته شده است. زیرا در ذهن اشخاص خیلی فراوان، از پول و مقام گرفته تا علم در اشکال مخصوص آنها، قدرت و اشباع شهوت و شهرت اجتماعی به طور عموم به عنوان هدف نهائی زندگی تلقی شده است!! نوع دوم- هدفهای مکتبی است که کم و بیش حیات انسانها را توجیه م

یکنند. ما مقداری از این هدفها را که از شهرت تاریخی برخوردارند، متذکر میشویم: ۱- قدرت: این هدف را برای زندگی، هواخواهان تنازع در بقاء پذیرفته‌اند و میگویند: آنچه که میتواند هدف نهائی زندگی بوده باشد، فقط قدرت است که ادامه حیات بدون مزاحم را قابل تحقق میسازد. این گروه جریان زیربنائی حیات طبیعی را با هدف نهائی زندگی اشتباه کرده‌اند و نتوانسته‌اند آندو را از یکدیگر جدا سازند. بله: در جریان روبنائی طبیعی محض آدمیان گلاویز شدن در مسیر بقاء بهتر است ولی این نگرش یک بعدی همه ملاحظات خود را بر مبنای تاریخ طبیعی انسانها قرار میدهد و کاری با تاریخ انسانی انسانها که بر مبنای تعاون در بقاء و تکامل حرکت میکند، ندارد. و شگفت آور این است که تاکنون دیده نشده است که یکی از این هواخواهان تنازع در بقاء با احساس شکست در برابر قدرتمندتر از خود، موجودیت خود را دو دستی تقدیم آن قدرتمندتر بنماید و بگوید: بفرمائید این قدرت، زیرا اصالت در حیات با قدرتمست و اکنون قدرت در دست شما است، بلکه تا آخرین لحظات موجودیتش از حیات خود دفاع میکند. بنابراین هر کسیکه میگوید تحصیل قدرت هدف نهائی زندگی است در حقیقت قدرت پرستی شخص خود را با پرده‌ای شفاف

از اصطلاحات فلسفی، هدف مطرح میکند، نه قدرت عمومی انسانها را اگر چه قدرت آن انسانها بنابودی خود او منتهی شود. با یک دقت نظر میتوان سوپرمن (انسان برتر) نیچه را یکی از مصادیق همین هدف معرفی کرد. ۲- انتخاب اصلح: این اصلح هم مانند قدرت، بازگو کننده اصلح بودن شخص حمایت کننده از آن است، نه دیگران. در تفسیر بعضی از جملات پیشین در خطبه‌های گذشته اثبات کردیم که مقصود از اصلح در مکتب انتخاب طبیعی، انسانهای عادل و سازنده و با تقوا و فضیلت و اخلاق عالی انسانی نیست، بلکه مقصود نرون و چنگیز و گالیگولا و سزار بورژیا و اسکندر مقدونی و فراعنه مصر و عمالقه یمن و آشور با نیالها است نه محمد (ص) و علی بن ابیطالب (ع) و اندیشمندان مصلح و مومنی چون سقراط و ابوذر غفاریها. ۳- لذت: این هدف را هدونیستها (سرخوشان و لذت پرستان) پیش میکشند. مشهورترین پیشتاز این مکتب اپیکور است که با اختلاف مفسران درباره‌ی لذت روبرو بوده است... این مکتب مانند دو نظریه‌ی قدرت و انتخاب اصلح، کاری که برای بشریت صورت داده است، این است که اشباع خود طبیعی شخصی انسانها را که عوامل جبری و شبه جبری طبیعت، خود متکفل آن است، با حیات معقول انسانها که هدفی فوق جریان حی

وانی را جستجو میکند، اشتباه کرده است. اینان تفسیر مکانیسم حیات طبیعی محض را بجای هدف نهائی زندگی که مافوق طبیعت خام است، گرفته، حقیقتی به عنوان رشد انسانی را سراغ نداشته‌اند. ۴- بوجود آمدن انسانهای سالم و نیرومند و تحصیل رفاه و آسایش همه جانبه: البته این هدف که یکی از آرمانهای ممتاز زندگی اجتماعی است باید از عهده‌ی پاسخ مقداری مسائل جدی برآید. توضیح اینکه با نظر به اینکه آرمان فوق نه تنها در گذشته و حال به وقوع نپیوسته است، حتی روی قرائن و شواهد قانع کننده در قرنهای آینده نیز آرمان مزبور قابل تحقق نخواهد بود، بنابراین نظریه انسانهای همه قرون و اعصار گذشته که با رضایت به زندگی وسیله‌ای، چشم از این خاکدان پوشیده‌اند، استخوانهای پوشیده و خاک شده‌ی آنان را طبیعت نگاهداشته است تا پس از

قرنها که مردم نیرومند و سالم به وجود خواهند آمد، آن خاکهای پوشیده به هدف حیاتشان برسند!! آیا میتوان این منطق را برای انسانها قابل پذیرش ساخت، که امروز تو دست از حیات خود بردار زیرا در آینده انسانی که دارای حیات است می‌آید و در رفاه و آسایش زندگی میکند؟! با اینکه حیات امروزی که در مطلوبیت هیچ تفاوتی با انسان آینده ندارد، به چه دلیل ف

دای حیات آیندگان شود؟! به اضافه‌ی اینکه انسانهای با فضیلت و آگاه تاریخ انسانی حتی نمیتوانند رفاه و آسایش و نیرومندی طبیعی خود را هدف نهائی زندگی تلقی کنند، چه رسد به اینکه رفاه و آسایش و نیرومندی موجوداتی مثل خود را در آینده هدف نهائی زندگی بدانند. ۵- انسانیت با معنای اومانیسم: این هدف با بیانات مختلفی مخصوصا در مغرب زمین مطرح گشته است. جامع این بیانات مختلف را میتوان بدین گونه توضیح داد که انسانیت عبارت است از تخلق به اخلاق مثبت انسانی و عدم مزاحمت در

زندگی و شکوفا ساختن عواطف اصیل انسانی و احترام به عقاید و بدست آوردن حداکثر آزادی در جریان حیات، این هدف مانند قسمتی از اجزای هدف شماره‌ی چهارم، وسائل مناسبی برای تنظیم منطقه‌ی خود حیات است، نه هدف نهائی آن، و نمیتواند سوالات سه گانه‌ی (از کجا آمده‌ام و برای چه آمده‌ام؟ و بکجا می‌روم؟) را پاسخ بدهد و انگهی اگر در اصول اومانیسیم دقت بیشتری نمائیم، بدون تردید نخواهیم توانست عوامل اصلی و ریشه‌های عمیق آنها را بطور مستقل و بالبداهه توضیح بدهیم و بپذیریم، ما در پایان تحلیلهای خود باین مسئله‌ی غیر قابل حل و فصل خواهیم رسید که بالاخره من که دارای خواسته‌ها و حس سودجویی

و لذت خواهی و خودپرستی می‌باشم یکدامین علت دست از آنها بردارم و در اختیار دیگران بگذارم؟! برای چه درباره‌ی انسانهایی عدالت بورزم که قدرت فراتر رفتن از سوداگری را ندارند زیرا انسانهای فراوانی در تنظیم حیات انسانی و آماده ساختن رفاه و آسایش و برخوردار ساختن مردم از زندگی نیرومند، مجبورند دست از امتیازات زندگی خود بردارند، خواسته‌های خود را بلکه جانهای شیرین خود را در اینراه قربانی کنند. حال این سوال پیش می‌آید که در مقابل گذشتهائی که این پاک باختگان صورت میدهند چه میگیرند؟ ۶- تجرید روح از علائق مادی و پاک ساختن آن از کثافات و وابستگیهای شکننده‌ی طبیعت حیوانی: مرتاضان و جوکیها این هدف را برای حیات خود انتخاب مینمایند. جویندگان این هدف یک بعد ظریفی از روح را به کار می‌اندازند و آنرا تقویت مینمایند و از دیگر ابعاد روح که با برقرار ساختن ارتباط صحیح با انسان و جهان به فعلیت میرسد، غفلت می‌ورزند. منها کردن انسان و جهان از دیدگاه روح و سلب ارتباطات مثبت با آن دو، کاری است که اینان پیش میگیرند. دانش و بینش و گسترش روح در عظمتهای جهان هستی و استعدادهای انسانی برای اینان مفهومی ندارد. لذت آگاهیهای مخلوط با پندارها باعث

میشود که متن حقیق حیات را مزاحم خود ببینند. اینان از انسانهایی که سر فصل تکامل و نمونه‌ی عظمتها و نیازمند به تعاون در مسیر رشد و کمال میباشند، فارغ‌اند و گوئی حیات آنان در خلائی بی هیچ چیزی بوجود می‌آید و به راه خود می‌رود. اوج اعتلای این هدف موقعی است که جوینده‌ی تجرید خود را حق می‌بیند و دم از انالحق میزند و یا میگوید: نیست اندر جبهام الا خدا! من پس از مطالعات تا اندازه‌ای قانع کننده و تفکراتی که برای وجدان خودم رضایت بخش بوده است، باین نتیجه رسیده‌ام که این مرتاضان با بدست آوردن یک بعد بسیار لطیف و محیط به جهان هستی که میتوانند جهان را مانند یک واحد برای دریافت خود احضار کنند، به خطا و اشتباهی بسیار عجیب دچار میشوند. آن اشتباه اینست که بجای اینکه عظمت و احاطه‌ی روحی خود را در آن موقع درک کنند، خدا را کوچک میکنند!! البته میتوان گفت: اگر روح انسانی در آن حالات ظریف، به خطای مزبور مرتکب شود، معلوم میشود که روح اعتلانی نیافته است. ۷- نیروانا: وصول به این هدف را در طرز تفکرات بودا مبینیم که دارای تفسیرهای مختلفی است. راه رسیدن به این هدف تقریباً همانند راهی است که مرتاضان و جوکیها در پیش میگیرند، با این تفاوت

که تفکرات بودائی میکوشد تا حدودی برای اثبات عقیده‌ی خود، جنبه‌ی فلسفی بدهد. یک مفهوم مشترک که در تفاسیر مختلف نیروانا میتوان در نظر گرفت، عبارتست از انسان رها شده از طبیعت و روابط زنجیری که در عالمی از عدم تعین وارد میشود. این هدف به اضافه‌ی ابهامی که در هویت خود دارد، در حذف و منها نمودن امتیازات ارتباط با ابعاد و استعدادهای انسانی و قانون و عظمتهای جهان هستی، شباهتی با هدف شماره‌ی ششم دارد که بجای شفاف ساختن جهان هستی و چاره‌جویی رنجها و آلام بشری در صدصد منتفی ساختن خود از یک جریان کاملاً واقعی بر می‌آید، نیروانا هدفی نیست که آنچه هست را در راه وصول روح به عظمت خود مورد بهره‌برداری قرار بدهد، بلکه با حذف همه‌ی هدفهای واقعی (که مسیر هدف مطلق زندگی هستند) به نوعی مبارزه‌ی مخفی با خویشتن از واقعیت میپردازد، زیرا تفاوت شدید وجود دارد میان خویشتن که محصولی از واقعیتهای هستی است و به وجود آوردن خویشتنی که با به فعلیت رسیدن استعدادهایش، همه‌ی واقعیتها را حذف و خود را جامع آنها میدانند. ۸- آزادی مطلق از هر قید و بندی که محیط و جامعه و طبیعت و تاریخ بر انسان تحمیل مینماید: هواداران این هدف چنین استدلال میکنند که

هویت

حیات انسان جریان و ادامه‌ی مستمر بدون مزاحم و قید و بند را در درون خود دارد. هدف حیات جز این نمیتواند باشد که هویت خود را به فعلیت برساند و این فعلیت همان آزادی است که در طول قرون و اعصار حداکثر کوشش برای بدست آوردن آن صورت گرفته است. اولین خطای این هدف گیران در شناختن معنای آزادی است. این ساده‌لوحان یکی از امتیازات وسیله‌ای حیات را به جای هدف حیات گرفته و گمان می‌برند با بدست آوردن آن که عبارتست از قدرت انتخاب کردن یکی از چند راه یا چند آرمان که در برابرشان قرار گرفته است، به هدف نهائی حیات رسیده‌اند و نمیدانند که آزادی بهترین وسیله برای تنظیم مصالح ساختمان حیات است، نه هدف نهائی آن ساختمان. احساس حد اعلای آزادی در یک بیابان که در پیرامون شخص آزاد جز چند عدد سنگ و کوه خالی از هر گونه ماده و معیشت و درختهای بی میوه وجود ندارد، چه نتیجه‌ای دارد؟! آزادی آن قدرت انتخاب است که همراه با تعقل و هدف‌گیری شایسته، موقعیت آدمی را به موقعیت معقول‌تر و عالی‌تر مبدل کند. وانگهی آزادی یک احساس روانی است که هیچگونه نمود عینی خارج از ذات انسانی ندارد که در میان حلقه‌های زنجیری رویدادها و علل و معلولات، موجودیت مستقل داشته باش

د. انسانی که در حال احساس آزادیست، همان اندازه واقعیت‌های عینی با موجودیت او سر و کار دارند که با انسانی که احساس آزادی نمیکند، تنها امتیازی که احساس‌کننده‌ی آزادی دارد، قدرت ترجیح یکی از حلقه‌های زنجیری واقعیت و آرمانها بر دیگری و انتخاب آنست. اما پس از آنکه از آن پدیده‌ی روانی استفاده نمود، موجودیت خود را در مجرای مختصات و قوانین همان واقعیت و آرمان انتخاب شده قرار میدهد، پس آزادی نه تنها نمیتواند هدف نهائی زندگی بوده باشد، بلکه حتی هدف نسبی زندگی هم نمیتواند باشد زیرا آزادی از دینامیسم حیات انسانی میجوشد، چنانکه احساس مربوط به متن خود حیات است. نفوذ حیات در عالم طبیعت و آرمانها و تحصیل آنها بدون مزاحم، مانند تنفس انسان جاندار از هوای مناسب است، حتی بالاتر از آن است که به عنوان یک لذت روانی ارزیابی شود. ولی چنانکه تنفس انسان جاندار از هوای مناسب نمیتواند هدف حیات وی باشد، همینگونه است احساس آزادی. ۹- هدفی که ادیان الهی برای حیات تعیین نموده‌اند: مقصود ما از ادیان الهی همه‌ی آن ادیان حقه است که حیات را جلوه‌ای ممتاز از مشیت خداوندی در جهان طبیعت تلقی نموده‌اند. پیشوایان الهی در امتداد قرون و اعصار این هدف

را تبلیغ نموده و با جدی‌ترین قیافه با پیروان خود در راه وصول به این هدف از هیچگونه کوشش و فداکاری دریغ ننموده‌اند. با نظر به مجموع تحقیقاتی که تاکنون درباره‌ی هدف اعلی و نهائی زندگی چه در شرق و چه در غرب صورت گرفته است، هیچیک از مکتبها نتوانسته‌اند هدفی معقول‌تر و قانع‌کننده‌تر از دین، برای زندگی عرضه کنند. آناطول فرانس در کتاب باغ اپیکور این مضمون را میگوید قدرت و نیکوکاری ادیان است که عاقبت وجود را بر انسان تعلیم میدهد و اگر ما فلسفه الهی را طرد نمائیم، چنانکه ما همه در این عرصه علم و آزادی چنین میکنیم، دیگر چیزی وجود ندارد که فلسفه‌ی وجودی ما را توجیه نماید بهمین جهت است که افلاطون از آن دوران باستان داد میزند که هر تربیتی که دینی نباشد ناقص و باطل است آنکسیکه نمیداند از کجا آمده است و چیست آن هدف مقدس که باید خود را برای پیروی از آن تربیت کند، این شخص منکر خویشتن است. بذرهای اصیل سه گانه‌ای که خدا به وسیله‌ی طبیعت در دلها کاشته است عبارتند از الله، نظارت او بر جهان هستی و دادگری مطلق او که هیچ تمایلی را راهی به آن نیست. ما در این مبحث به منابع اسلامی که متن خالص دین ابراهیم (ع) را بر بشریت آورده است مورد

استناد قرار میدهیم. این متن که بنا به وعده‌ی خداوندی از دستبرد تحریف در امان بوده و برای ابد در امان خواهد بود، آیاتی را با بیانات مختلف درباره‌ی هدف نهائی زندگی بیان میکند. آیات مربوط به هدف نهائی زندگی به چند گروه مهم تقسیم میشوند: گروه یکم- آیاتی است که میگوید دستگاه خلقت عبث و بیهوده و برای بازی نیست مانند- و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا (و ما آسمان و زمین و آنچه را مابین آنهاست باطل نیافریدیم). ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار (ای پروردگار ما،

این جهان را باطل نیافریده‌ای، پاک خداوند، ما را از عذاب آتش محفوظ بدار). این گروه از آیات تصریح می‌کنند که آفرینش جهان پوچ و بی هدف و بی اساس نیست. و انسان که جزئی از این جهان است و بلکه در موقعیتی والا از جهان مورد مشیت خاص الهی است، نمیتواند پوچ و بی اساس و بی هدف بوده باشد. گروه دوم- آیاتی است که حق بودن جهان هستی را بطور عموم متذکر میشود نظیر- و هو الذی خلق السموات و الارض بالحق (و او آن خدائی است که آسمانها و زمین را بر حق آفریده است). این آیات در نه مورد از قرآن آمده است. توضیحی درباره‌ی حق بودن دستگاه خلقت در تفسیر کلمه‌ی حق بعضی

از متفکران دچار اشتباه شده و گمان کرده‌اند حق با واقعیت بطور عموم یا ثبوت و وجود و موجود به معنای عام آن مترادف میباشد. در معنای حق به اضافه‌ی واقعیت و ثبوت و وجود یا موجود، مفهوم بایستگی و شایستگی نیز وجود دارد. زیرا هر واقعیتی حق نیست، مثلا جنایت یا خیانت و دیگر پدیده‌های مضر و مهلک واقعیت و ثبوت دارند ولی حق نیستند. در همه‌ی موارد استعمالات قرآنی و دیگر منابع اسلامی مفهوم بایستگی و شایستگی در حق تضمین شده است. باضافه‌ی اینکه خداوند نمیخواهد برای اثبات واقعیت جهان هستی تاکید کند و با این تاکید ایده‌آلیسمهای افراطی را محکوم نماید زیرا واقعیت جهان خارج از ذهن بدیهی تر از آنست که نیازی به اثبات و تاکید داشته باشد، بلکه مقصود از حق بودن جهان هستی همانست که آیات بودن اجزاء و روابط جهان هستی را اثبات مینماید. گروه سوم- آیاتی است که میگوید: خلقت جهان هستی برای بازی نبوده و جهان بازیچه نیست- و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما لا عبین (و ما آسمان و زمین و آنچه را که در میان آنهاست، در حال بازی نیافریده‌ایم) این گروه در سه مورد از قرآن آمده است. نظر به حکومت مطلقه‌ی قوانین علمی در جهان هستی از یک طرف و محصول معرف

تهای گوناگون ما از ارتباطات متنوعی که با جهان هستی داریم از طرف دیگر جدی بودن و هدفدار بودن عالم وجود، با نظر به استناد آن به خداوند هستی آفرین، به قدری روشن و بدیهی است که نیازی به طول و تفصیل ندارد و کسانی که این جهان را معلول تصادف کور یا بازیچه میدانند، باید نخست همه‌ی کتابها و آثار علمی و آزمایشگاهها را نابود کنند و سپس نیروهای مغزی را تباہ کنند تا به خود جراتی بدهند و تصادف یا بازیچه بودن هستی را مطرح نمایند. گروه چهارم- آیاتی است که با صراحت قاطعانه هدف دار بودن زندگی انسان را گوشزد و با جدی‌ترین عبارات روی آن تاکید میکنند- افحسبتم انما خلقناکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون (آیا گمان کردید که ما شما را بیهوده آفریدیم و شما به سوی ما بازگشت نخواهید کرد). این مضمون با اشکال مختلفی در قرآن در موارد متعدد آمده است و در این آیات خیال و پندار و گمان کسانی را که با دریافتهای درونی، بمبارزه برخاسته و حیات خود را با آن عظمتها و استعدادها که فقط با هدف یابی به مرحله‌ی حیات معقول میرسد، منکر میشوند، محکوم و مطرود می‌سازد. برآستی آنانکه این دنیا را بی هدف و بی آهنگ می‌دانند، چگونه می‌اندیشند و چه می‌گویند؟! آیا حقیقتا

اینهمه قوانین با عظمت هستی را با آن دقت و چهره‌ی ریاضی که در جریانند نمی‌بینند؟! آیا حقیقتا از درون خود این بانگ جدی را نمی‌شنوند که میگوید: کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی؟! آیا آنچه را که امثال بالزاک از مغرب زمینها و مولویها از مشرق زمینها در درون خود بطور بدیهی در می‌یابند، احساس نمیکنند که: در اندورن من خسته دل ندانم چیست که من خموشم و او در فغان و در غوغاست حافظ برای ما امکان آن هست که نه از نیکی متأثر شویم و نه از بدی، ولی گاهی در درون ما یک ارگ گویا و مستعد حرکت است که بی علت طبیعی به هیجان درمی‌آید و در فضای روح طنین میاندازد و سپس خاموش میگردد، اینجا تناقض هولناک روحی است که بر ضد نیستی و بیهودگی سر به طغیان بر میدارد این صدا در کوه دلها بانگ کیست که پر است زین بانگ این که گه تهی است هر کجا هست آن حکیم اوستاد بانگ او از کوه دل خالی مباد مولوی گروه پنجم- آیاتی است که مقصد نهائی همه‌ی حرکتها و گردیدنها را پیشگاه خدا معرفی میکند- الا الی الله تصیر الامور (آگاه باش مقصد نهائی همه‌ی حرکتها و گردیدنها به سوی خداست) و الله ملک السموات و الارض و ما بینهما و الیه المصیر (و

از آن خداست ملک آسمانها و زمین و آنچه که میان آندوست و مقصد نهائی حرکتها و گردیدنها بسوی اوست). کلمه‌ی مصیر

چنانچه از ماده‌ی اصلی آن صبر و صیروره بر می‌آید، به معنای حرکت تحولی و انتقال به نهایت و عاقبت امر را گویند. این مضمون در یازده مورد از قرآن آمده است که می‌گوید نهایت حرکتها و تحولها بسوی خداست. گروه ششم - آیاتی است که با مشتقات مختلف رجوع بازگشت انسانها را به سوی خداوند تسریع و تاکید میکند ارجعی ترجع ترجعون الرجعی راجعون مرجع بعنوان نمونه - یا ايتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی (ای نفس مطمئنه، ای کسیکه بمقام والای اطمینان رسیده‌ای، به سوی پروردگارت بازگرد در حالیکه تو از خدا خشنود و خدا از تو راضی است وارد شو در گروه بندگانه و به بهشت داخل شو). و لله ما فی السموات و ما فی الارض و الی الله ترجع الامور (و از آن خداست آنچه در آسمانها و زمین است و همه‌ی امور بسوی او بازگشت میکنند) کلمه‌ی رجوع با مشتق ترجع در شش مورد از قرآن آمده است و در این آیات بازگشت همه‌ی امور که شامل همه‌ی واقعیات و رویدادها میباشد به سوی خدا گوشزد شده است مانند آیه فوق. الله یبدو الخلق ثم یعیده

ثم الیه ترجعون (خداست که خلقت را آغاز می‌کند، سپس آنرا بر میگردداند، سپس به سوی او بازگشت میکنید) توضیح اول این آیه مربوط به عموم خلقت است عم از انسان و غیر انسان، ولی آخر آیه بازگشت انسانها را به سوی خداوند تذکر داده است، آیاتی که با مشتق ترجعون بازگشت انسانها را به سوی خداوند تذکر داده است، نوزده مورد در قرآن است. به عنوان نمونه، آیه‌ی فوق و آیات ذیل: ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم الیه ترجعون (سپس شما را میمیراند سپس زنده میکند، سپس بسوی او بازگشت میکنید). من عمل صالحا فلنفسه و من اساء فعلیها ثم الی ربکم ترجعون (هر کس عمل صالح انجام بدهد به سود خود اوست و هر کسی که کار بدی مرتکب بشود، به ضرر خود اوست سپس بسوی پروردگارتان بازگشت میکنید) انا نحن نرث الارض و من علیها و الینا یرجعون (مائیم که زمین و هر چه یا هر که در آن است به ارث میرسیم و به سوی ما بازگشت میکنند). ان الی ربک الرجعی (بازگشت به سوی پروردگارتست). انا لله و انا الیه راجعون (ما از آن خدائیم و بازگشت ما بسوی اوست). الی الله مرجعکم جمیعا فینبئکم بما کنتم تعلمون (بازگشت همه‌ی شما بسوی خداست سپس آنچه را که در دنیا انجام میدادید به شما خبر خواهد داد). گر

وه هفتم - آیاتی است که بهشت را به نیکوکاران و دوزخ را به بدکاران وعده میدهد آیات مربوط به بهشت بیش از صد مورد در قرآن آمده است. بعنوان نمونه، والذین آمنوا و عملوا الصالحات فی روضات الجنات (و کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند، در باغهای بهشتها قرار خواهند گرفت). ان الله جامع المنافقین و الکفار فی جهنم جمیعا (خداوند همه منافقین و کفار را در دوزخ جمع خواهد کرد). قل للذین کفروا ستغلبون و تحشرون الی جهنم (به آنان که کفر ورزیده‌اند بگو بزودی مغلوب میشوید و به دوزخ محشور میگرددید). آیاتی که مربوط به دوزخ و توصیف آن است در هفتاد و نه مورد از قرآن آمده است به اضافه آیاتی که کلمه‌ی النار (آتش) را برای عاقبت تبهکاران گوشزد نموده است. گروه هشتم - آیاتی است که کلمه لقاء الله (دیدار خداوندی) را مطرح نموده است و پایان حیات آدمی را لقاء الله معرفی کرده است. بعنوان نمونه، فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا (و هر کسی که دیدار پروردگارش را امید دارد، عمل صالح انجام بدهد). این مضمون در بیست و سه آیه با کلمه لقاء الله و در پنج مورد با مشتق فاعلی (ملاقی و جمع آن ملاقون) (دیدار کننده و دیدار کنندگان) آمده است

. مانند: یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه (ای انسان تو در حالی که کوشش و تقلا میکنی به ملاقات پروردگارت نائل میشوی). گروه نهم - از آیات قرآنی زندگی فرو رفته در پدیده‌های طبیعی محض را حیات دنیا معرفی نموده است و آنرا بازی و بیهوده گرائی توصیف مینماید، بعنوان نمونه - و فرحوا بالحیاه الدنیا (و آنان به حیات دنیا خوشحال شدند) من کان یرید الحیاه الدنیا و زینتها نوف الیهم اعمالهم فیها (هر کس که حیات دنیا و زینتش را بخواهد نتایج اعمالش را در همان حیات دنیا به آنان ایفا میکنیم). این گروه در بیش از پنجاه مورد در قرآن آمده است. مقصود از دنیا پست و محقر و یانزدیک و مقدم در سلسله هستی است. آنچه که به نظر میرسد اینست چون در عده زیادی از آیات حیات دنیا در برابر حیات آخرت قرار گرفته است

لذا میتوان گفت مقصود از دنیا حقارت و ناچیزی آن است. مخصوصا با در نظر داشتن این نکته که منظور واقعیت‌های عالم هستی نیست، بلکه فرو رفتن و پرستش پدیده‌های محض حیات است. در چند مورد بهره‌برداری از دنیا لهو و لعب توصیف شده است. مانند: انما الحیاه الدنیا لعب و لهو (جز این نیست که زندگانی دنیا بازی و اشتغال بی اساس است) شبیه به همین

مضمون است آیاتی که حیات دنیا (زندگی فرو رفته در پدیده‌های طبیعی محض) را عامل غرور و فریب معرفی میکند مانند: و ما الحیاه الدنیا الا-متاع الغرور (و زندگی دنیا چیزی نیست به جز غرور). گروه دهم- آیاتی است که انسانها را به عبادت با اخلاص دستور میدهد، مانند: و ما امروا الا-لیعبدوا الله مخلصین له الدین حنفاء (و آنان مامور نشده‌اند مگر به اینکه خدا را در حالیکه حرکت در دین مستقیم الهی مینمایند با اخلاص عبادت کنند، دین از آن اوست). از جمله این گروه دو آیه است که میگوید: و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون (و من جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا عبادت کنند). و آیه: قل ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین (بگو به آنان نماز من و عبادات من و موت من و حیات من از آن خداوندیست که پروردگار عالمیان است). هدف نهائی زندگی با نظر به گروههای دهگانه قرآنی برای شناخت هدف والا و نهائی زندگی از دیدگاه قرآن باید دقت کامل در اصول مستفاد از آیات قرآنی که ما آنها را در ده گروه خلاصه کردیم، داشته باشیم. این اصول به ترتیب زیر میتوانند در اشکال منطقی قاطعانه هدف والا و نهائی زندگی را برای ما تعلیم بدهند. ۱- به طور کلی دس

تگاه خلقت عبث و بیهوده نیست. استدلال به این اصل هم از جهان برون ذاتی بهره‌برداری میشود و هم از جهان درون ذاتی: الف- برون ذاتی- وجود نظم بسیار عالی در جهان هستی است که در اذهان انسانها با اشکال قوانین علمی منعکس میشوند. ب- درون ذاتی- از آغاز رشد فکری، نوعی دریافت اصیل در درون ما بوجود می‌آید که با تخیل و پندارهای بازیگرانه با جهان هستی به مبارزه برمیخیزد، این مبارزه مانند مبارزه‌ی وجدان با پلیدیها ادامه پیدا میکند تا آنگاه که یا پیروز میشود و هدف اعلاهی جهان را به انسان نشان بدهد و یا شکست بخورد و انسانرا روانه‌ی قهوخانه‌ی نیهیلیستی نماید. ۲- جهان هستی به اضافه‌ی واقعیت قانونی که دارد، بر مبنای حق آفریده شده است، یعنی بر مبنای شایستگی به وجود آمده است و حتی یک واقعیت مستند به فیض وجود اما خالی از ارزش و شایستگی نیست. ۳- با نگرش صحیح و واقع جویانه در جهان هستی، جدی بودن آن روشن بوده و هیچ راهی برای اثبات اینکه جهان بازیچه‌ی آفریننده یا قوانین حاکم بر آن است وجود ندارد. تو هم بازی و بازیچه بودن جهان از آن جهت است که آفریننده مانند انسانهای بازیگر و نابخردها اجزاء در روابط کوچک و بزرگ را بوجود آورده و به

جریان انداخته و میخوهد وقت گذرانی کند؟ این یاهه گوئی ناشی از آن است که خدا برای این توهم کنندگان صحیح مطرح نشده است، زیرا خدائی که نه زمان و جریان آن، در او تاثیری دارد و نه احتیاج به تجدید حالت روانی و نه انتظاری برای رسیدن به هدفی برای او معنائی دارد، چگونه جهانی برای بازیچه می‌آفریند؟! و آنگهی عادل مطلق و حکیم علی الاطلاق چگونه میتواند جانداران و انسانهای را بیافریند که در چنگال آلام و ناگواریها و اضطرابات و مرگ متلاشی شوند، تا او از این امور بعنوان بازی لذت ببرد؟! بهتر اینستکه بحث درباره‌ی این احتمال را که جهان بازیچه‌یست به عنوان یک بیماری فکری کنار گذاشته و در صدد پیدا کردن راه معالجه آن برآئیم. زیرا این مقایسه نابخردانه با خویشتن که از مغزهای ناتوان از درک چهره ریاضی هستی بروز میکند، اختلال نیروی حسابگری مغز خویش در جهان هستی را با دست خود امضاء میکند. ۴- اصل حرکت به سوی مقصد نهائی. آن حقیقتی که از روی قصد شروع شده است، در بی مقصدی و بی هدفی ختم نمیشود، وقتی که با نظر به اصول سه گانه گذشته اثبات شد که جهان بیهوده و بیهدف و عبث و بازی نیست ثابت میشود که حرکت و گردیدنها یک مقصد نهائی را در پیش روی

دار

د. نیک بنگر ما نشسته میرویم می‌نبینی قاصد جای نویم پس مسافر آن بود ای ره پرست که مسیر و روش در مستقبل است مولوی این مقصد نمیتواند پائین تر و پست تر از نقاطی باشد که حرکت و گردیدن از آنها عبور میکند و همچنین نمیتواند مساوی همان

نقاطی باشد که از آنها عبور کرده است. هیچ میوه‌ی پخته با کوره نشد هیچ انگوری دگر غوره نشد با بیان دیگر هم میتوان گفت: هر موقعیتی خاص که از گردیدن سپری شده است با نظر به بعد وسیله‌ای بودن آن، قربانی موقعیت عالی تر گشته و بازگشت به سوی آن امکان‌ناپذیر است و بنابراین تازه میگیر و کهن را میسپار که هر امسال فزون است از سه پار اگر هم فرض کنیم گردیدن به سوی کمال نیست، باز نمیتوانیم چنین تصور کنیم که آن موقعیتی از زندگی یا هر گونه روابط موجودات با یکدیگر که بعنوان حلقه‌ای در زنجیر هستی کشیده میشود، بازگشتی به همان موقعیت که از آن گذشته است داشته باشد. این اصل در فلسفه‌ی الهیات با این جمله ادا میشود که لا تکرار فی التجلی وجود در تجلی خود تکرار ندارد و در قلمرو فلسفه‌های جدید و علوم با این جمله تعبیر میشود که من به یک رودخانه دو بار وارد نشدم که از هراکلید به یادگار مانده است

. میرود بی بانگ و بی تکرارها تحتها الانهار تا گلزارها نتیجه‌ای که از این اصل میگیریم اینست که آغاز هستی که با آگاهی و مشیت الهی بوجود آمده است، پایان آن نیز با آگاهی و مشیت الهی تقدیر شده است، پس پایان این همه حرکتها و گردیدنها پیشگاه خداوندیست. ۵- اصل عمل و عکس العمل - جریان این اصل مانند قانون علیت، فراگیر همه عالم هستی است. ضمیمه این اصل بر اصول گذشته این نتیجه را میدهد که همه حرکتها و تحولات و گفتار و اندیشه‌ها و کردارهای انسانی در مسیری که بروز میکنند، باضافه اینکه مقدار بسیار قابل توجهی از آنها حتی در همین زندگانی نتایج و عکس‌العملهای خود را بوجود می‌آورند، با یک دریافت اصیل درونی بقای آنها را به خوبی احساس میکنیم. بطور مثال اگر جرمی را در دوران کودکی مرتکب شده‌ایم، در هشتاد، نود سالگی نیز این صدا را از درون خود میشنویم که تویی که مرتکب جرم شده‌ای و از دیدگاه علمی و فلسفی نیز نه تنها دلیلی بر فنای شخصیت آدمی نداریم، بلکه با نظر به کمال و رشد روحی و گام گذاشتن روح به مافوق ماده و قوانین آن، بقای شخصیت و یا روح را یک مسئله‌ی طبیعی میدانیم. جمله‌ای که از افلاطون بیادگار مانده است، به همان قدرت خود باقی

است مت بالاراده تحیی بالطبیعه (ابعاد مادی و حیوانی خود را با اراده مهار کن، تا با طبیعت روح که جاودانگی است، زنده ابدی بمانی). ۶- اصل برتری هدف حیات از خود حیات طبیعی خلق الناس للبقاء فضلت امه یحسبونهم للنفاد انما ینقلون من دار اعمال الی دار شقوه او رشاد ابوالعلاء معری (مردم برای ابدیت آفریده شده‌اند، آن امتی که گمان میکنند مردم رو به فنا و نابودی محض میروند گمراه شده‌اند، بلکه انسانها از جایگاه عمل رو به جایگاه محصول میروند، آن محصول یا شقاوت یا رشد و رستگاری است). مقصد و هدف نهائی نمیتواند امتیاز و کمالی از سنخ و امتیاز همین زندگانی طبیعی بوده باشد زیرا امتیازات و خواسته‌های حیات طبیعی واقعیاتی هستند که چگونگی هویت و ساختمان خود زندگی طبیعی آنها را اقتضاء میکند و امکان ندارد که چیزی که مقتضای ذاتی یک حقیقت است، هدف آن حقیقت بوده باشد، علم و آزادی و لذائذ طبیعی و مقام اموری هستند که امتیاز بودن خود را از چگونگی هویت و ساختمان زندگی طبیعی گرفته‌اند، بعنوان مثال علم امتیازی از حیات طبیعی است، چرا؟ برای آنکه مغز آدمی طوری ساخته شده است که واقعیات را برای برطرف ساختن نیازهای مادی و معنوی خود، درک کند

و درک شده‌ها را مورد بهره‌برداری قرار بدهد. بنابراین، علم و دیگر امتیازات ناشی از استعدادهای ذاتی نمیتواند هدف اعلای حیات باشد، زیرا مربوط به هویت خود حیات انسانی است. لطف شیر و انگبین عکس دل است هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه دل کی بود دل را غرض مولوی پس مقصد نهائی و هدف اعلای زندگی قطعا باید مافوق مقتضیات حیات طبیعی بوده باشد. و آنانکه امتیازات گذران و محدود زندگی طبیعی را هدف قرار میدهند، در حقیقت حیات و هویت آنرا نمیشناسند یعلمون ظاهرا من الحیاه الدنیا و هم عن الاخره هم غافلون (آنان پدیده‌های سطحی از حیات دنیا را میفهمند و از پشت پرده‌ی این حیات دنیا غفلت میورزند) به همین جهت است که تقریباً دو قرن میگذرد که فلسفه‌ی حیات محوری مغرب زمین از بیان هدف اعلی و نهائی زندگی ناتوان گشته، این مسئله حیاتی را گاهی با این شوخی برگزار میکنند که زندگی فلسفه و هدف ندارد ولی باید زندگی کرد و گاه دیگر بوسیله‌ی قلم اشخاص صریح گو مانند آلبر کامو حکم به پوچی زندگی

مینماید، باشد تا با بکار افتادن زرادخانه‌ها صبح دولتش بدمد، آیا کسیکه میگوید قدرت هدف زندگی است، یا میگوید: دانش بدون این

که تعیین کند که با این دانش چه باید کرد هدف زندگی است. یا میگوید: اشباع لذات و شهوات در حداکثر هدف زندگی است که: جز ذکرنی دین او نی ذکر او سوی اسفل برد او را فکر او مولوی جز ظواهر ناقصی از زندگی چیزی دیگری فهمیده است؟ یک اعتراض سطحی بر این اصل که امتیازات ناشی از استعدادها و مختصات ذاتی انسانی نمیتواند هدف آن ذات و حیات بوده باشد وارد کرده‌اند. میگویند: شما معتقدید که خداشناسی و خدایابی نیز از مختصات فطرت انسانها میباشد و بنابر همان اصلی که گفته شد، خداشناسی و خدایابی هم نمیتواند هدف حیات انسانها بوده باشد. پاسخ این اعتراض چنین است که: به فعلیت رساندن آن مختص فطری که خدایابی نامیده میشود، در ذات و فطرت انسانی نیست و رسیدن این مختص فطری به فعلیت احتیاج به مجاهدت و کوشش و تلاش دائمی دارد و این فعلیت رسیدن غیر از نمود و فعلیت رسیدن امتیازات طبیعی است، زیرا خداشناسی و خدایابی روح آدمی را در دگرگونی‌های تکاملی واقعا تغییر میدهد، اگر چه کالبد جسمانی و دیگر اجزاء درونی که مربوط به سطح من است. ذاتا تغییر پیدا نمیکند، بعبارت روشنتر خود طبیعی حقیقتی است و نفس مطمئنه حقیقتی دیگر. در صورتیکه امتیازات طبیعی جز تورم

خود طبیعی نتیجه‌ای نمیدهد. آیا این خرمن سوختگان میفهمند محصول خرمن حیات آدمیان وارد به جاذبه‌ی پیشگاه ربوبی چیست؟ نه، سوگند به حقیقت حق، اینان هیچ نمیفهمند، و به این نفهمی هم قناعت نکرده و در صدد آتش زدن به خرمن عالی زندگان حقیقی بر می‌آیند- آن زندگانی که حیات کنونی خود را امواجی از اقیانوس حیات حقیقی و ان الدار الاخره لهی الحیوان (و صحنه ابدیت است که حیات حقیقی است)، میدانند- زانکه هر بدبخت خرمن سوخته می‌نخواهد شمع کس افروخته مولوی ۷- اصل کیفر و پاداش، اصل تنعم به نعمتهای بهشتی و یا شکنجه‌های دردناک دوزخی، مردم معمولی و با شرایط ذهنی و خواسته‌های محدود ناچیزی که دارند در دو مفهوم کیفر و پاداش اخروی تخیلات و پندارهای نامعقول دارند که زائیده‌ی فرهنگهای رسوب شده در درون آنان میباشد. اولاً باید بدانیم که معنای کیفر و پاداش جز بروز نتایج گفتار و کردار اندیشه‌ها و واقعیات رسوب شده در روان چیز دیگری نیستند. آیات قرآنی که این حقیقت را گوشزد میکنند فراوان است، از آنجمله: و ان لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یری (و نیست برای انسان مگر کوششی که انجام داده است و بزودی کوشش او دیده خواهد شد). و من کان فی هذه

اعمی فهو فی الاخره اعمی و اضل سیبلا (هر کس که در این دنیا نابینا زندگی کند، در آن دنیا (آخرت) نابیناتر و گمراه‌تر خواهد بود). نعمتهای بهشتی و عذابهای دوزخی در قرآن به دو نوع مطرح گشته: نوع یکم- نعمت و عذابهای مادی و جسمانی. نوع دوم- نعمتها و عذابهای روحانی. مقصود از نعمتهای مادی با در نظر گرفتن تحول یافتن و عوض شدن وضع جسمانی انسانها، داشتن کیفیتی است که شایسته‌ی ابدیت باشد، مافوق حرارت و برودت و حرکت و سکون و کشش زمان و بعد فضا، و تحول نعمتها به موادی غیر مدفوع، و برداشته شدن حسادتها و دیگر قوانین و مختصات طبیعی است و با در نظر گرفتن اینکه آن مواد طبیعی خوشایند که در این دنیا می‌بینیم اگر چه حقایقی قابل تحقق در بهشت میباشند و مطابق آیات قرآن مجید آن نعمتها در سرای بهشت وجود خواهند داشت، ولی نه به معنای معمولی آنها که بهشت را بصورت یک آشپزخانه یا باغ میوه‌دار معمولی نماید، بلکه چنانکه اشاره خواهیم کرد نعمتهای بهشتی نوعی عالی‌تر از آن موادیست که الفاظ وارده در قرآن بجهت سنخیت میان آنها و مواد لذت بار این دنیا مطرح نموده است. زیرا هیچگونه دلیلی منطقی وجود ندارد که مثلاً حضرت ابراهیم خلیل و موسی بن عمران و عیسی

بن مریم و محمد بن عبدالله (ص) و علی بن ابیطالب علیهم السلام و دیگر رشد یافتگان حیات معقول که در راه هدف اعلا

زندگی دست از همه‌ی لذائد و امتیازات زندگی مادی برداشته و حتی دست از جان شسته‌اند، برای اینست که بروند در باغهای زیبا مشغول بهره‌برداری از همان لذائد مادی شوند که در این دنیا با کمال آزادی و اختیار آنها را زیر پا گذاشته‌اند... پس قطعاً مقصود از آن نعمتها حقایقی والاتر و عالی‌تر از این مواد دنیوی است، بکار بردن چشمه‌سار دربارهی چشمه‌سارهای ابدیت مانند بکار بردن دریاست در زیادی دانش و بینش یک انسان که گفته میشود فلان کس دریائی از علم است، و مانند بکار بردن خنکی در خنک شدن دل، وقتی که می‌بینیم یک جنایتکار به کیفر خود رسید، می‌گوئیم: دلم خنک شد و بدون تردید منظور از خنکی سردی طبیعی نیست، بلکه معنای بسیار والای روانی است که کلمه‌ی خنک میتواند آنرا باز گو کند. و همچنین عذابهای دوزخی واقعیاتی شدیدتر از آنست که با آتش جسمانی و معمولی بتواند قابل مقایسه بوده باشد. دو آیه در قرآن مجید صراحتاً می‌گوید مثل الجنة التي وعد المتقون (... مثل بهشتی که به انسانهای متقی وعده داده شده است) ... و این آیه می‌تواند بقیه‌ی آیاتی را

که نعمتهای مادی بهشت را مطرح کرده است تفسیر نموده و بگوید: چونکه با کودک سر و کارت فتاد پس زبان کودکی باید گشاد توهم نشود که ما وجود نعمتها و عوامل لذت مادی را در بهشت منکر می‌شویم، بلکه می‌خواهیم بگوئیم با نظر به فنای این طبیعت با قوانین و خواصی که دارد، در سرای ابدیت، منظور از آن نعمتها و عوامل مادی حقایق عالیتر از آنچه که در دنیا دیده‌ایم میباشد. و میتوان گفت: هر کسیکه با هدف گیری نعمتها و عوامل مادی و لذا این دنیا عمل به دستورات خداوندی نموده است، در آخرت به همان هدفهای خود خواهد رسید و کسانیکه در این دنیا هدفهای الهی محض داشته‌اند و مانند علی بن ابیطالب (ع) مشتاق لقاء الله بوده‌اند، بهمین هدفها خواهند رسید. و میدانیم که آیاتی در قرآن مجید وجود دارد که نعمت دیدار خداوندی رجوع به پیشگاه خداوندی و بهره‌برداری از رضوان الله در ایام الله را معرفی میکند. اگر هدف اعلاهی حیات و تکاپو و تقلای تکاملی در این دنیا همان نعمتهای مادی بود، چگونه امکان داشت که شاخص‌ترین و ممتازترین رهرو هدف عالی حیات امیرالمومنین علی بن ابیطالب (ع) بگوید: ان قوما عبدوا الله طمعا في الجنة فتلك عباده التجار و ان قوما عبدوا الله خوفا م

ن النار فتلك عباده العبيد و ان قوما عبدوا الله لانه اهل للعباده فتلك عباده الاحرار (گروهی خدا را از روی طمع بهشت عبادت میکنند اینان بازرگانان سوداگرند- (عبادت می‌فروشدند تا بهشت بخرند)- گروهی دیگر خدا را از روی ترس از آتش عبادت میکنند، کار اینان کار بندگانی است ترسو و ناتوان، گروه سوم عبادت خود را به جهت دریافت صحیحی که از مقام شامخ خداوندی دارند و او را شایسته‌ی عبادت میدانند، بدون هیچ انگیزه‌ای جز قرار گرفتن در جاذبه‌ی پیشگاه آن خداوند کمال‌بخش، عبادت میکنند، اینان کسانی هستند که به مقام والای آزادی و اختیار رسیده‌اند.) با ملاحظه‌ی مجموعه‌ی مطالبی که در این اصل متذکر شدیم، این نتیجه را می‌گیریم که هدف اعلی و نهائی زندگی تحول و به ثمر رسیدن جوهر اعلاهی خود حیات انسانی است که از بالا شروع شده و بوسیله‌ی عبادت از ماده و مادیات آزاد گشته و به بالا منتهی میشود. نرسیدن جوهر اعلاهی حیات به لقاء الله و رضوان الله و عقب ماندگی او از معراجی که مختص ذاتی آنست، همان عذاب الیم است که امیرالمومنین علیه‌السلام فقط از آن هراس دارد. او در دعای کمیل بن زیاد نخعی با خدا چنین نیایش میکند: فهبني يا الهی و سیدی و مولای و ربی صبرت عل

ی عذابك فكيف اصبر على حر نارك فكيف اصبر عن النظر الى كرامتك. (گیرم ای خدای من، ای سرور و مولای من، که بر عذاب تو صبر خواهم کرد، چگونه صبر و تحمل جدائی از تو را خواهم داشت، گیرم که بر حرارت آتش صبر کنم، چگونه خواهم توانست از دیدار کرامت ربوبیت محروم بمانم و صبر و شکیبائی داشته باشم.) اکنون میتوانیم معنای آیه‌ی و ما خلقت الجن و الانس الی بعدون را به طور روشن درک کنیم که می‌گوید (من جن و انس را نیافریده‌ام مرگ برای اینکه به من عبادت کنند) مقصود از عبادت چیست که هدف نهائی زندگی معرفی میشود؟ چنانکه همه میدانیم معمولاً یک معنای بسیار مبتدل از عبادت در ذهن مردم عادی متداول شده که حتی ارزش آن زحمتی را که عبادت کنندگان حرفه‌ای برای عبادت متحمل میشوند، ندارد و متأسفانه آن عده از متکفران سطحی نگر که هرگز حوصله و تحمل دقت همه جانبه به اینگونه

حقایق حیات را ندارند همان معنای عامیانه عبادت را ملاک تحقیقات خود قرار داده سپس به آن حقیقت اعلی که بعنوان هدف مطرح شده است اعتراض و انتقاد میکنند!! به هر حال اینگونه اظهار نظرها و انتقادهای بی اساس همواره در عالیتین حقایقی که به جهت نقش تعلیم و ترب

یتهای سطحی و بی اساس نمایش پست و ناچیز دارند، امر است معمولی و جای شگفتی نیست. معنای اصلی عبادت چنانکه در بالا اشاره کردیم و چنانکه عبادت انسانهای رشد یافته نشان میدهد، عبارتست از: به ثمر رسانیدن جوهر حیات در ابعاد بسیار گوناگون. و به یک معنای بسیار وسیع: از آن هنگام که انسان از تسلیم شدن به جریان طبیعی محض موجودیت خود، رها گشته و به مرحله آگاهی از جان که دمی از ملکوت الهی است، میرسد عبادت او شروع میشود: چیست دین برخاستن از روی خاک تا که آنگه گردد از خون جان پاک اقبال لاهوری همینکه آدمی از جان پاک خود که بوسیله تکاپوی عقلانی و وجدانی و عضلانی جوهر خود را به فعلیت میرساند، آنگاه گشت، و این اندازه درک کرد که جزئی از آن آهنگ کلی هستی است که برای حرکت و گردیدن در مشیت الهی نواخته میشود، به عبادت مشغول گشته است. با این معنا که برای عبادت گفتیم همه‌ی شئون زندگی انسان عبادت و روی کره زمین مسجد اوست. این یک شعر ذوقی نیست بلکه جمله‌ای است از امیرالمومنین (جدی‌ترین چهره ربانی پیشوایان الهی پس از خاتم انبیاء) که در شماره ۱۳۱ از جزء دوم نهج البلاغه می‌فرماید: مسجد احباء الله و مصلی ملائکه الله. (این دنیا مسجد

دستان خداست و نمازگاه فرشتگان الهی است.) بنابراین دانشگاه که مرکز کشف و شناخت واقعیه‌های جهان هستی است عبادتگاه است، کارگاه که جایگاه تغییر مواد طبیعی به کالاهای مورد نیاز انسانها است، عبادتگاه است، اراضی کره زمین که برای کشت و کار و استخراج مواد مفید آماده است، عبادتگاه است و انسان‌هایی که در این اماکن با آگاهی فوق که متذکر شدیم، مشغول کارند، به عبادت خداوندی اشتغال دارند. به اضافه‌ی این اماکن، جایگاههای مخصوصی بنام مساجد وجود دارد که مردم در آن جایگاهها با تمرکز قوای دماغی و اندیشه‌ی مستقیم، موجودیت خود را با بینهایت بزرگ در تماس میگذارند و ارتباط برقرار میکنند که نماز نامیده میشود. روایتی معتبر در توضیح حال مسلمانان و ارتباط آنان با خدا در ماه مبارک رمضان چنین میگوید: انفاسکم فیه تسبیح و نومکن فیه عباده (... نفسهای شما در این ماه تسبیح خداوندی است و خواب شما در این ماه عبادت است) دعیتم فیه الی ضیافه الله (... در آن ماه به میهمانی خداوندی دعوت شده‌اید) ... ملاحظه میشود که حتی نفس زدن و خوابیدن که دو پدیده‌ی ضروری حیات است و به جهت آن آگاهی الهی که در ماه رمضان سطوح روانی روزه‌داران را فرا گرفته است، تسبیح و عبادت محسوب میشود. ترتقی انفاسنا بالارتقاء متحفا منا الی دارالبقاء ثم تاتینا مکافاه المقال ضعف ذلک رحمه من ذی الجلال ثم تلجینا الی امثالها کی ینال العبد مما نالها (نفسهای ما با یک حالت ارتقاء که تحفه‌ایست از ما به سرای ابدیت بالا میرود و سپس مکافات (پاداش) این نفسها که مانند گفتاری است با خدا، دو برابر، از دریای رحمت خداوند ذوالجلال به سوی ما می‌آید. بار دیگر خداوند به وسیله‌ی قانون هستی ما را به امثال همان نفسها وادار میکند، تا بنده‌ی الهی به آنچه که از آن نفسهای پیشین نائل گشته دوباره نائل گردد.) مختصات هدف نهائی زندگی که اسلام به عنوان عبادت مطرح نموده است مختصاتی که هدف نهائی زندگی از دیدگاه اسلام در بر دارد، به قرار زیر است: ۱- عدم احساس هیچگونه خلاء در زندگانی، زیرا قرار گرفتن انسان بعنوان جزئی از آهنگ کلی هستی همه‌ی لحظات زندگی را مربوط به خدا میسازد و اگر هم امیدها و آرزوهایش در رونای حیات نقش بر آب شوند، مانند سائیده شدن تارهای آن تار است که با بوجود آوردن آهنگ خود، حکمت وجودیش را به دست آورده است. غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد ساقیا باده بده شادی آن کاین غم ازوست سعدی ۲- نتیجه

ی ارتباط معقول در همه‌ی لحظات زندگی با کمال برین که حرکت و جریان استمراری را در وجود انسان و جهان حکمفرما نموده است، قرار گرفتن روح در فوق تکرار یکنواخت رویدادهای زندگی است که هرگز فرسودگی و پیری روانی طراوت و شادابی

حیات را مختل نمیسازد، تا آنجا که حتی روابط آدمی با خدا با اینکه از نظر تجرید ذهنی باید ثابت باشد، از تجدد و تنوع نو به نو برخوردار میگردد. بیزارم از آن کهنه خدائی که تو داری هر لحظه مرا تازه خدای دگرستی هر نظرم که بگذرد جلوه‌ی رویش از نظر بار دگر نکوترش بینم از آنکه دیده‌ام ای مقیمان درت را عالمی در هر دمی رهروان راه عشقت هر دمی در عالمی بیت سوم از خواجوی کرمانی است ۳- احترام ذات خویش، این یکی از مختصات فوق العاده با اهمیت و سازنده است، زیرا ارتباط مستمر با کمال برین، این حقیقت را اثبات میکند که ذاتی که او دارد شایسته‌ی ارتباط با کمال برین است. همین ارتباط آگاهانه است که برای تمام اجزاء درونی و برونی و شئون زندگی آدمی ارزش فوق یک حلقه زنجیری در کارگاه هستی برای او میبخشد و با این ارتباط است که عقل و وجدان و جان و روان را در برابر هواهای پست حیوانی و خودخواهیهای رذل نمیفروشد و مانند

آن طفل کوچک نمیباشد که گوهر گرانبهائی را در برابر یک عروسک و توپ از دست میدهد، زیرا- هر که او ارزان خرد ارزان دهد گوهری طفلی به قرص نان دهد مولوی ۴- احترام به ذات انسانها، این مختص یکی از نتایج مختص سوم است، به این دلیل که تنها با احساس و پذیرش احترام ذات خویش است که میتوان لزوم احترام ذات دیگر انسانها را به جهت وحدتی که در استعداد خدایابی و هدف نهائی زندگی و به طور کلی مبداء و مقصد حرکت دارند، پذیرفت. غیر از این دلیلی که ذکر شد، هر مطلبی درباره‌ی عظمت و ارزش انسان گفته شود، شعر و افسانه و خیالپردازی است و یا همان منطق سوداگری است که میگوید: احترام میکنم که احترام شوم، محبت میورزم تا مورد محبت قرار بگیرم، یا ضرری را از خود دفع کنم. و این غیر از منطق هدفی است که میگوید: انما نطمعکن لوجه الله لا نرید منکم جزاء و لا شکورا (جز این نیست که ما شما را برای پاسخگوئی به ارتباط خدا اطعام میکنیم، نه از شما پاداشی میخواهیم و نه سپاسی). ۵- احساس و پذیرش اینکه هر امتیازی که نصیب یک انسان شده است، از علم گرفته تا قدرت در اشکال متنوعش از خزائن رحمت و لطف الهی بر کره‌ی زمین سرازیر شده است و آدمی در این جریان مانند آن

س

یم است که الکتریسته از آن عبور میکند و لامپها را روشن میسازد. و هیچ راهی برای تعدیل امتیازت و قدرتها در انسانها که هیچ تعدی و تجاوزی بیکدیگر صورت ندهند، جز این احساس و پذیرش که از قرار گرفتن در مسیر هدف الهی بوجود می‌آید وجود ندارد. ۶- تنظیم منطقی ارتباط وسیله‌ها و هدفها و ارزیابی صحیح آنها که از ملاک خود محوری بالاتر رفته و واقعیات را در تقسیم به وسیله و هدف مختل و منحرف نمایند. لذا توماس هابسها و ماکیاولیها و نیچه‌ها را باید در یک مسئله مورد سؤال قرار داد و آن مسئله هدف نهائی زندگی است که اینان با مسامحه‌ای که در فهم این مسئله روا داشته‌اند، در درک معنای وسیله و هدف باخته‌اند و بساط یک شطرنج سیاسی در تاریخ بشری پهن کرده‌اند که هیچ برنده‌ای جز قدرتمندان ضد انسان نمیتواند داشته باشد و ضمناً یک سد غیر قابل نفوذ در برابر حرکت تاریخ طبیعی انسان به تاریخ انسانی بوجود آورده‌اند که هر ورقی از تاریخ بشری که زده میشود، خونین‌تر از ورق گذشته میباشد. ۷- عشق شدید به کار و فعالیت در میدان زندگی، زیرا فرض اینست که وصول به هدف زندگی با حرکت در مسیر جاذبه‌ی الهی انجام میگیرد، آن خداوندی که هر لحظه در فعالیت و خلق است- ک

ل یوم هو فی شان بخوان مرو را بی کار و بی فعلی مدان کمترین کارش به هر روز آن بود کاو سه لشگر را روانه میکند لشگری ز اصلاب سوی امهات بهر آن تا در رحم روید نبات لشگری ز ارحام سوی خاکدان تا ز نر و ماده پر گردد جهان لشگری از خاکدان سوی اجل تا ببیند هر کسی عکس العمل باز بی شک بیش از اینها میرسد آنچه از حق سوی جانها میرسد آنچه از جانها به دلها میرسد آنچه از دلها به گلها میرسد اینست لشگرهای حق بی حد و مر بهر این فرمود ذکر لبشر مولوی آیا امکان دارد انسان با تکیه به خداوند فعال یا با قرار گرفتن در مسیر جاذبه‌ی او لحظه‌ای از کار عضلانی یا فکری باز ایستد؟ دوست دارد یار این آشفستگی کوشش بیهوده به از خفتگی اندرین ره میتراش و میخراش تا دم آخر دمی فارغ مباش مولوی کار و کوشش برای رهروان هدف نهائی زندگی دارای دو بعد است بعد یکم- وسیله ایست برای بدست آوردن محصول و نتیجه. بعد دوم- بعد هدفی که هر

لحظه‌اش به صورت محصولی در پشت پرده‌ی طبیعت ثبت میشود و با نظر به این بعد است که اگر بر فرض محال آن انسانی که رهسپار هدف نهائی زندگی است، از کارهایی که انجام میدهد به هیچ نتیجه‌ای نرسد، به جهت بهره‌مند شدن از بعد هدفی آن هرگز به یاس و نومییدی دچار نمیگردد. اکنون میتوانیم بروشنی هدف نهائی زندگی از دیدگاه اسلام را مطرح کنیم: آرمانهای زندگی گذران را با آب حیات اصول عقلانی- الهی رویانیدن و شخصیت از خاک برخاسته را بوسیله‌ی آگاهی از جان پاک که متصل به آهنگ کلی هستی است از چنگال جبر عوامل طبیعت و خودخواهی نجات دادن و شخصیت را آزادانه در جاذبه ربوبی قرار دادن. - اینست هدف نهائی زندگی. زندگی هدف دار: تکاپویی است آگاهانه، هر لحظه از سطح عینی این زندگی مقدمه‌ایست بر لحظه‌ی تکاملی بعدی در جهان شفاف‌ی که فروغ لایزال الهی از روزنه‌ی وجدان پاک آدمی بر آن میتابد و سطح عمیق آن قطره‌هایی است که به اقیانوس ابدیت سرازیر میگردد و شخصیت را با امواج خود به پیشگاه دیدار الهی بالا میرد - اینست زندگی هدفدار حیات معقول و اینست معنای- ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین (نماز و عبادت و زندگی و مرگ من از آن خداوندیست که پروردگار عالمیان است). ساده‌ترین و معقول‌ترین راه: تفهیم و تعلیم زندگی و هدف آن به انسانها: شاید بعضی از مردم چنین گمان کنند که چنین زندگی و هدف والا درخور فهم همه‌ی انسانها نیست، چگونه میتوان آنرا

به عموم مردم قابل تفهیم و تعلیم ساخت؟ این یک اعتراض صحیح است در صورتیکه ما بخواهیم بدون توضیح دو جمله‌ی بالا و بدون آماده ساختن ذهن انسانها، آن دو جمله را عرضه کنیم. اگر ما این حقیقت را بپذیریم که ما انسانها تشنه‌ی زندگی هدفدار و خواهان جدی هدف نهائی زندگی میباشیم و بتوانیم در برابر دو جمله‌ی بالا مطلب قانع کننده‌ای برای زندگی هدفدار و هدف آن پیدا کنیم بدون تردید راهی ساده و معقول نیز برای تفهیم و تعلیم آن پیدا خواهیم کرد. به نظر می‌رسد ساده‌ترین و معقول‌ترین راه برای تفهیم و تعلیم مزبور جدی گرفتن اوصاف عالی انسانی مانند صدق و خلوص و عدالت و حق‌شناسی و احترام ذات و اهمیت دادن به اصل و قانون و خیرخواهی و علاقه به اختیار و اندیشه و مانند این اوصاف که نخست درون انسانهای مورد تعلیم و تربیت را پاک و تزکیه میکند و تدریجا با درک فلسفه و علت‌های آنها، حیات آدمی چهره‌ی والای خود را نشان میدهد و قطعی است که این چهره‌ی والای حیات خودبخود آن هدف زندگی را هم نشان خواهد داد.

خطبه ۶۳- تشویق به عمل صالح

[صفحه ۷]

تفسیر عمومی خطبه‌ی شصت و چهارم فاتقوا الله عباد الله و بادروا آجالکم باعمالکم و ابتاعوا ما بقی لکم بما یزول عنکم و ترحلوا و قد جد بکم، و استعدوا للموت فقد اظلمکم (ای بندگان خدا برای خدا تقوی بورزید و با اعمال خود به سرانجام حیات (که دست شما را از کار قطع خواهد کرد) سبقت بجوئید و آنچه را که برای شما پایدار خواهد ماند، در برابر آنچه که از شما جدا و فانی خواهد گشت، بخرید. آماده‌ی کوچ شوید که شما برای حرکت به آینده‌ای (که بزنگی شما پایان خواهد داد) سخت تحریک می‌شوید و برای چشم بستن از این دنیا خود را آماده نمائید که مرگ بر شما سایه افکنده است). از خورشید زندگی در راه کمال برخوردار شوید که مرگ بر همه‌ی شما سایه افکنده است اولین جمله‌ی این خطبه با دستور به تقوی شروع شده است. بحث مشروح درباره‌ی تقوی با خواست خداوندی در توصیف متقین که امیرالمومنین علیه‌السلام به همام فرموده است، خواهد آمد. در جملات بعدی مردم را به انقراض حیات و به پایان رسیدن و خاموش گشتن شعله‌ی فروزان زندگی آگاه می‌سازد. و می‌دانیم که این تنبیه و هشدار تنها برای فرا رسیدن مرگ که همه مردم آنرا می‌دانند نیست، زیرا چنین تنبیه و هشدار شبیه به توضیح واضحات است که بر کسی پوشیده نیست، بلکه منظور اصلی آگاه کردن مردم به ضرورت دریافت واقعی زندگی

است که با آتش نادانیه و انحرافات خاکستر می‌شود و بر باد فنا می‌رود. دلیل این مدعا همه آن آیات قرآنی و جملات نهج البلاغه است که با اشکال و بیانات مختلف فرا رسیدن مرگ را گوشزد می‌نماید و ضمناً لزوم اصلاح زندگی را تذکر می‌دهد. عبارت دیگر محصول اینگونه آیات و جملات اینست که چون پدیده‌ی مرگ بسراغ شما خواهد آمد، و این مرگ مانند پلی است که شما را به صحنه‌ی ابدیت وارد نموده حساب محصول حیات را پیش روی شما خواهد گذاشت، لذا باید این زندگی را بعنوان یک سرمایه‌ی بسیار ارزنده تلقی نموده و با بهره‌برداری از عقل و وجدان، زندگی را برای حیات ابدی آماده ساخت. و کونوا قوما صیح بهم فانتبهوا و علموا ان الدنيا ليست لهم بدار فاستبدلوا (شما ای مردم، گروهی باشید که بر آنان فریاد زده شد و بیدار گشتند و یقین پیدا کردند که دنیا برای آنان خانه‌ی پایدار نیست، لذا دنیا را بر آخرت مبدل ساختند) از همه‌ی در و دیوار جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، فریاد هشدار شنیده می‌شود مرا در منزل جانان چه امن عیش چون هر دم جرس فریاد می‌دارد که برین

دید محملها هشدار، که زندگی بسرعت می‌گذرد و حتی یک لحظه توقف برای این جویبار امکان ندارد. هشدار، که لحظه‌ای که وجود ما از آن عبور کرده یا بر وجود ما گذشته است، احتمال بازگشت ندارد. آرزوی برگردانیدن لحظات سپری شده‌ی عمر چنانست که آرزوی برگردانیدن عقربک بزرگ کیهانی را در سر پیورانیم. هشدار، که سالیان عمر ما با گذشت بی‌سر و صدای خود، قدرت و زیبایی و لذایذ را تدریجا از دست ما می‌رباید و ما را روانه‌ی حاشیه‌ی طبیعت می‌سازد، تا آنگاه که آشنائی ما با طبیعت به بیگانگی از آن مبدل گردد و احساس غربت، این آشیانه‌ی زیبا را برای ما نامانوس بنماید. حرکت از متن طبیعت به کناره‌های آن، همراه با آگاهی به گسیخته شدن و دوری از متن طبیعت انجام نمی‌شود، بلکه انسان بطور تدریجی و نامحسوس ارتباطات خوشایند و مثبت خود را با متن طبیعت از دست می‌دهد، این گسیخته شدن و حرکت به کناره‌های طبیعت به آن معنی نیست که طبیعت بطور عینی متنی دارد و کناره یا حاشیه‌ای، بلکه مقصود دگرگونی تدریجی موجودیت آدمی است که کم کم و بطور نامحسوس قدرتها و زیباییها و لذایذ متنوعی را که در زندگانی در حال ارتباط با طبیعت داشت، از دست می‌دهد. مثلا در فصل بهار که سرت

اسر وجودش را نعشه و احساس لذت و سبکی فرا می‌گرفت، برای او با فصل خزان که گلها ریخته و برگهای پرتراوت درختان سر سبزی خود را از دست داده و چمنها به بیابان خشک تبدیل می‌گردد، تفاوتی ندارد. لذت خوراکیها و عمل جنسی و هیجانهای عاطفی که با دیدن عوامل تحریک عواطف مانند فرزندان می‌جوشید، همه و همه به خاموشی و نابودی می‌گراید. مولوی در توصیف این خزیدن به کناره‌ی طبیعت را چنین توصیف می‌کند: پیش از آن که ایام پیری در رسد گردنت بندد به جبل من مسد خاک شوره گردد و ریزان و سست هرگز از شوره نبات خوش نرسد آب زور و آب شهوت منقطع او ز خویش و دیگران نامنتفع ابروان چون پار دم زیر آمده چشم را نم آمده تاری شده از تشنج رو چو پشت سوسمار رفته نطق و طعم و دند آنها ز کار پشت دو تا گشته دل سست تو طپان تن ضعیف و دست و پا چون ریسمان بر سر ره زاد کم مرکوب سست غم قوی و دل تنک تن نادرست خانه ویران کار بی سامان شده دل ز افغان همچو نای انبان شده عمر ضایع سعی باطل راه دور نفس کاهل دل سیه جان ناصبور موی بر سر همچو برف از بیم مرگ جمله اعضا لرز لرزان همچو برگ روز بی گه لاشه لنگ و ره دراز کار گه ویران عمل رفت

ه ز ساز از این جریان طبیعی عمومی این حقیقت را درک می‌کنیم که آن حالت ثبات و سکونی که روان آدمی در این زندگانی احساس می‌کند و در عین حرکت جدی و پرشتاب، این دنیا را برای خود جایگاه توقف تلقی می‌کند، خیالی بیش نیست. بنظر می‌رسد که: ذهن انسان ثبات و جاودانگی را که در طبیعت روح است، به طور ناآگاه از طبیعت روح می‌گیرد و آن را بحیات مستند می‌سازد و در نتیجه گذشت زمان و زوال تدریجی عمر برای او بطور جدی منظور نمی‌گردد و در محاسبات زندگی وی داخل نمی‌شود. فقط موقعی حرکت جدی و گذشت زمان برای آدمی با اهمیت مطرح می‌شود که جوشش حیات کاهش خود را آغاز می‌نماید و باصطلاح دوران خزیدن به کناره‌ی طبیعت شروع می‌گردد. فان الله سبحانه لم یخلقکم عبثا و لم یترکم سدی

(قطعا خداوند سبحان شما را عبث نیافریده و شما را بیهوده رها نساخته است) احساس بیهودگی و پوچی در این زندگانی یا ناشی از اختلالات روانی است و یا ناتوانی از درک حقایقی که در مقابل دیدگان انسانی گسترده است یک روان معتدل که دارای قدرت مدیریت حواس و نیروها و فعالیت‌های مغزی می‌باشد، همه‌ی شئون عالم هستی را با نظم و قانونی که دارند نمی‌تواند پوچ و بیهوده تلقی کند، حلقه‌های زن

جبری واقعیتها و قوانین بطوری پشت سر هم و کنار همدیگر در حرکت و جریانند که حکم به بیهودگی یکی از آنها مانند حکم به نفی و انکار همه‌ی واقعیت‌های هستی خواهد بود راستی کسانی که در صافترین و نابترین حالات روانی نغمه‌های درونی خود را می‌شنوند که جدی بودن هستی و زندگی را می‌نوازند، چگونه آنها را ناشنیده می‌گیرند و چه پاسخی برای سؤال عقلی و وجدانی خود که می‌گویند: کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی آماده کرده‌اند؟! چرا این گونه مردم توجه نمی‌کنند به اینکه برای رسیدن به بیهودگی و اعتقاد به پوچی، از آن واقعیات بهره می‌گیرند که اگر همان واقعیات را بدون غرض و آلودگی‌های مغزی مورد توجه قرار بدهند، حکمت و هدف بزرگ زندگی خود و جهان هستی را خواهند یافت توضیح این مطلب چنین است که: عامل احساس بیهودگی و بی‌هدفی که به برخی از اشخاص رخ می‌دهد، بر دو نوع عمده تقسیم می‌گردد: نوع یکم - احساسات زودگذری که ناشی از شکست خواسته‌ها و آرمانهای مشخص است. این عامل غالبا در اشخاصی به وجود می‌آید که در گرایش و انجذاب به آرمانهای زندگی حیات و شخصیت خود، چنان افراط می‌کنند که حیات و شخصیت خود را وابسته به آن آرمانها تلقی می‌کنند، ب

دیهی است که در صورت محرومیت و از دست دادن آن آرمانها، حیات و شخصیت آنان نیز که وابسته به آنها است، بی‌معنی و پوچ و بیهوده تلقی می‌شود. و اگر در موقعیت دیگری موفق به تحصیل آرمانها و خواسته‌های خود شوند، مسلما شیرینی طعم حیات را می‌چشند و حیات خود را جدیترین پدیده تلقی نموده و جهان هستی را تجسمی از هدف و حکمت می‌دانند و می‌گویند: جای پائی به همه کنگره گردون نیست خشت این کاخ حکومت چه حکیمانه زدند شهریار باید بگوئیم: این گونه اشخاص نه معنای زندگی را می‌دانند و نه جهان هستی را شناخته‌اند. بلکه ملاک هدفدار بودن و بیهوده بودن حیات و جهان هستی را خواسته‌ها و آرمانها و دانسته‌های محدود و نسبی و زودگذر خود قرار داده‌اند. اینان هر لحظه برای خود فلسفه‌ای می‌تراشند و رویائی می‌بینند و احکامی صادر می‌کنند، خدا کند که اینان مهارتی فریبنده در بیان و ابراز آنچه که در درونشان درباره‌ی حیات و جهان دارند، نداشته باشند، و الا اگر بتوانند برداشتهای بی‌اساس خود را با جملات فریبنده و قیافه‌های حق بجانب در معرض افکار ساده‌لوحان قرار بدهند، اذهان و ارواح آنان را تسخیر و مغز آنان را در خلائی ویرانگر به بازی خواهند گرفت. نوع دوم -

آن حالت روانی است که از بافتن مقداری خیالات و پندارهای کلی که صورت قضایا دارد، بوجود می‌آید و تعمیم بیهودگی و پوچی را درباره‌ی زندگی همه‌ی انسانها نتیجه می‌گیرد. و گاهی نویسندگانی پیدا می‌شوند که این خیالات و پندارها را فلسفه‌ی پوچی می‌نامند!! و با این نامگذاری فلسفه را تا حد خیالات و پندارها پائین می‌آورند و نمی‌دانند که یک عده مسائل موقعی فلسفه نامیده می‌شوند که متکی به مقدار لازم و کافی اصول و قواعد بوده باشد. اگر این پوچگرایان برای فلسفه‌ی خود واقعا به مقداری اصول و قواعد کلی دست یافته‌اند، پس اعتراف صریح دارند که واقعیاتی وجود دارند که آن اصول و قواعد بازگوکننده‌ی آن واقعیات می‌باشند، و اگر برای طرح مدعای خود هیچ اصل و قاعده‌ای را نمی‌پذیرند، چگونه ادعای فلسفه می‌نمایند؟! برای توضیح بیشتر می‌گوئیم: کسی که ادعای بی‌هدفی و پوچی در این دنیا می‌نماید، این قضیه را بطور کلی و بعنوان یک واقعیت صحیح مطرح می‌کند: جهان هستی و من که انسان نامیده می‌شوم یک موجود پوچ و بیهوده می‌باشند این ادعائی است که مطرح شده است. حال

بینم عناصر اصلی و عوامل ابزار چنین ادعائی چیست؟ هنگامی که می‌گوید: جهان هستی و من آیا جهان هستی و من را که در پندار خود بوجود آورده است، مطرح می‌نماید، یا جهان هستی و من را که با قطع نظر از ذهن آن مدعی وجود دارند

و انسانهای دیگر به واقعیت و جدی بودن آن دو اعتقاد دارند؟ تردیدی نیست که این مدعی، پندار خود را که یک پدیده‌ی بی‌اساس ذهن است، بازگو نمی‌کند، زیرا برای اثبات بی‌اساس و پوچ بودن آن نه احتیاجی به ابراز دارد و نه به اثبات، بلکه او می‌خواهد درباره‌ی جهان هستی و من که دیگر انسانها واقعیت و قانونی بودن آنها را پذیرفته‌اند و خود او نیز مدتی از زندگانیش آن را پذیرفته بود اظهار نظر نماید، و هم اکنون از مواد همین جهان بصورت خوردنیها و آشامیدنیها و مسکن و دیگر امور ضروری زندگی استفاده می‌کند و اگر وضع روانی او تا حد اختلال نرسیده باشد، در صورت بیماری به پزشک مراجعه خواهد کرد و اگر آن سقفی که در زیرش نشسته است در حال فرود آمدن باشد، از آن محل بدون کمترین مسامحه فوراً فرار خواهد کرد. مدعی پوچی با مشاهده و پذیرش این واقعیات، ادعا می‌کند که جهان هستی پوچ است و من هم که جزئی از این جهان هستی می‌باشیم پوچ و بیهوده هستیم! این مدعی چه بداند و چه نداند، تناقض می‌گوید، یعنی در آن حال که واقعیتهای را می‌پذیرند، در همان

حال همان واقعیتهای را منکر می‌شود! ادعاکننده‌ی پوچی که می‌گوید: جهان هستی و من که جزئی از آن هستیم، پوچ و بیهوده است، هر دو موضوع را درک می‌کند و چنین حکمی را صادر می‌نماید. برای درک دو موضوع بدون تردید هزاران پدیده و روابط را مشاهده کرده و از واقعیتهای متنوع عبور نموده است، پس از مشاهده و عبور از آن پدیده‌ها و روابط و واقعیتهای حکمی را که صادر می‌کند، مربوط به اینست که مجموع آن مشاهده شده‌ها که زندگی من هم یکی از آنها است دارای یک هدف و حکمت عالی نیست، این حکم درست مانند اینست که ماهی با مشاهده‌ی هزاران واقعیات در دریا و ارتباط با آنها این حکم را صادر می‌کند که اقیانوس پوچ و دارای هدف نیست! در صورتی که اگر مدعی مزبور از فهم و شعور برخوردار بوده باشد، می‌گوید: من نمی‌دانم هدف تو فلسفه‌ی این کارگاه بزرگ چیست و هدف نهائی زندگی من کدام است و اگر به اضافه داشتن فهم و شعور از عقل و خرد هم بهره‌مند بوده باشد، از مشاهده‌ی عینی نظم و قانون که در مجموع جهان هستی و حیات انسانها حکمفرماست، این نتیجه را می‌گیرد که حقیقت یا حقایقی وابسته به یک حقیقت وجود دارد که جهان هستی و حیات ما انسانها را مورد محاسبه قرار خواهد داد. و م

ابین احدکم و بین الجنة او النار الا الموت ان ينزل به (ای مردم میان شما و بهشت و یا دوزخ فاصله‌ای جز مرگ وجود ندارد که فرود آید و آن فاصله را بردارد). خطای ما در درک زمان، قیامت و بهشت و دوزخ را با فاصله‌ی بی‌نهایت برای ما مطرح می‌نماید این مطلب در بعضی از آیات قرآن مورد تذکر قرار گرفته است مانند: انهم یرونه بعیدا و نراه قریبا (روز قیامت روزیست که آنان آنروز را دور می‌بینند و ما آنرا نزدیک می‌بینیم). آری، انسانهایی که در کشش زمان فرو رفته و خود مانند جزئی از زمان گردیده‌اند، نه تنها قیامت و بهشت و دوزخ را بسیار دور می‌بینند، بلکه هستی خود را در کشش زمان چنان کرده‌اند که می‌گویند: و ما اظن الساعة قائمه (گمان نمی‌کنم قیامتی برپا خواهد گشت). اما آن دسته از مردم رشد یافته و موفق به تکامل که از جویبار زمان بیرون آمده و همه‌ی حقایق و واقعیات را در زنجیر پیوسته‌ی علل و معلولات و عمل و عکس‌العملها مشاهده می‌نمایند، فاصله‌ای میان زندگی خود و قیامتی که روز آشکار شدن اعمال و نتایج آنها در پیشگاه خداوندیست، نمی‌بینند. این مطلب در سخنانی که امیرالمومنین (علیه‌السلام) در توصیف مردم با تقوا به همام فرموده است

، مشروحا بررسی خواهد گشت. از طرف دیگر احادیثی در منابع اسلامی به این مضمون آمده است که: من مات فقد قامت قیامته، ثم انکان من السعداء فیکون قبره روضه من ریاض الجنة و انکان من الاشقیاء فیکون قبره حفرة من حفر النیران. (هر کس که از این دنیا رفت، قیامتش برپا شد. سپس اگر از گروه سعادت‌مندان بوده باشد، قبر او باغی از باغهای بهشتی است و اگر از اشقیاء بوده باشد، قبر او گودالی از گودالهای دوزخ خواهد بود). بعضی از اهل عرفان بهشت و دوزخی را که با مرگ آغاز می‌شود، به اخلاق و اوصاف نیکو و صفات و اندوخته‌های بد تفسیر نموده‌اند. به این معنی که روح آدمی پس از مفارقت از بدن و قطع علائق مدیریت که به حالت فراغت می‌رسد و خویشتن را درمی‌یابد اگر در این دنیا اهل فضیلت و اخلاق و اوصاف نیکو بود، با تجسم و مشاهده

آنها پس از مرگ، در حقیقت وارد بهشت خویشتن می‌گردد و اگر دارای صفات و اندوخته‌های بد و ناشایست بوده باشد، با تجسم و مشاهده‌ی آنها وارد دوزخ خویشتن می‌شود. بنظر می‌رسد این دو تفسیر مخالفتی با یکدیگر ندارند، زیرا این حقیقت که عمل انسان پس از مرگ برای او مجسم می‌شود، در منابع فراوانی وارد شده است. و ان غایه تنقصها اللحظه و تهد

مها الساعه لجديره بقصر المده و ان غالبا يحدوه الجديدان: الليل و النهار لحري بسرعه الاوبه. (و آن پایان مدت زندگی آدمی که گذشت لحظات از آن می‌کاهد و مرور ساعتها آنرا نابود می‌سازد، سزاوار کوتاهی است و آن اجل پوشیده از چشم که جریان روز و شب آنرا بسوی انسان می‌راند، در بازگرداندن انسان بجایگاه اصلی او شایسته‌ی است). اگر لحظه‌ها پشت سر هم از آینده می‌رسند و بدون توقف بگذشته می‌خزند، آینده هر اندازه هم که طولانی و ممتد بوده باشد، پایانش نزدیک است آری چنین است که لحظه‌ها با پیوستگی شگفت‌انگیز و بدون انقطاع پشت سر هم از آینده می‌رسند و بی آنکه در دیدگاه ما کمترین توقفی داشته باشند، رهسپار گذشته می‌شوند. و اینکه گذشت زمان برای ما طولانی جلوه می‌کند، بدان جهت است که ما خود را در هر موقعیتی که از زندگانی قرار گرفته باشیم نمی‌توانیم یا نمی‌خواهیم از قید و بند لحظات گذران زمان آزاد نموده و از دیدگاه بالاتری به زمان و گذشت آن بنگریم. بهمین جهت است که زندگی برای انسان آگاه از آغاز و انجام آن، حقیقتی رویاروی جلوه نموده و می‌تواند محاسبات عالیتری درباره‌ی این حقیقت طرح شده در برابر دیدگان خود انجام بدهد، بخلاف کسانی که مان

ند یک گیاه یا یک درخت روئیده شده در کنار جویبار قرار گرفته که نه از منبع آن اطلاعی دارد و نه آگاهی به انجام و محصول آن یکی از آثار روانی گذشت زمان برای مغزهای ناآگاه، بروز حالتی شبیه به خواب در انسان است، لذا در بعضی از احادیث آمده است که: الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا (مردم در خواب فرو رفته‌اند و موقعی که مرگ به سراغشان بیاید بیدار می‌شوند). یکی از اساسی‌ترین محاسباتی که انسان آگاه از آغاز و انجام زندگی دارا می‌باشد، درک واقعی است که مدت عمرش را تشکیل می‌دهد، این انسان چنانکه گفتیم: گیاه یا درخت روئیده شده در کنار جویبار نیست، بلکه انسانی است که به جویبار اشراف و احاطه دارد و با علم به پایان آن که نوعی علم شهودیست، گویی طناب متحرک تدریجی زمان از رویدادهای زندگی او کشیده شده و یک حقیقت معلوم در برابر دیدگان او قرار می‌گیرد. برای چنین شخصی برهه‌های حقیقی و قراردادی زمان که کشش طولانی نشان می‌دهند، مفهومی ندارد، مگر از نظر انعکاس در سطح خود آگاه ذهن. و ان قادما بقدم بالفوز او الشقوه لمستحق لافضل العده فتزودوا فی الدنيا من الدنيا ما تحرزون به انفسکم غدا. و آن سرنوشت نهائی که یا رستگاری با خود خواهد آورد و یا

تباہی و شقاوت را، سزاوار آماده کردن بهترین وسائل برای سعادت است. پس در این زندگانی آنچه را که بوسیله‌ی آن در فردای این روزهای زودگذر نفس خود را به موقعیت مطلوب موفق خواهید نمود بدست بیاورید. آنچه که پیش خواهد آمد با یکی از دو حالت خواهد بود از مطالب گذشته روشن شد که آن سرنوشت نهائی را که بعنوان نتایج اعمال انسانی در آن کیفیت زندگی که پیش گرفته بود خواهد دید، یا رستگاری و نجات و وصول به آرمانهای اعلای روح است و یا شقاوت و محرومیت از آرمانهای اعلای روحی است که رحمت و لطف بی‌پایان خداوندی است. این تقسیم در قرآن مجید درباره‌ی سرنوشت نهائی آدمی بطور فراوان آمده است. و چنانکه اشاره کردیم منشاء اصلی این تقسیم اعمال خود انسان و انتخابی است که در کیفیت زندگی داشته است. نتایجی که از انتخاب کیفیت زندگی گریبانگیر شخصیت انسانی خواهد گشت، مطابق قوانینی است که خداوند متعال در عالم هستی بجریان انداخته است، بدین جهت است که در آیات قرآنی و منابع حدیثی نتایج انتخاب کیفیت زندگی به خدا نسبت داده شده است، یعنی ترتب نتایج انتخاب بر انتخابی که بشر در این دنیا انجام داده است، طبق قانون الهی است. مسئله‌ای دیگر در این مبحث وجود دارد

که تذکر به آن لازم است. و آن مسئله عبارتست از عاقبت و سرنوشت زندگی انسانهایی که نتوانسته‌اند قدرت و آگاهی لازم به انجام تکالیف الهی را در این دنیا بدست بیاورند. و این قسم از مردم، مستضعفین نیز نامیده می‌شوند. این گروه از انسانها که در این

دنیا بجهت انواعی از ناتوانیها مورد مسئولیت و توجه تکلیف نبوده‌اند، چنانکه از بعضی از آیات قرآنی و احادیث مربوط برمی آید، و بحکم بدیهی عقل درباره‌ی عدالت مطلق خداوندی، نه در ردیف رستگاران قرار می‌گیرند که در این دنیا عمر خود را در اطاعت از فرمان عقل سلیم و وجدان پاک و دستورات الهی سپری نموده‌اند و نه در ردیف اشقیاء و تبهکارانی که زندگی خود را در اختیار غرایز حیوانی و اغوهای شیطانی قرار داده‌اند. عدل مطلق و حکمت بالغه‌ی خداوندی اقتضا می‌کند که برای قرار گرفتن این گروه در یکی از دو گروه سعدها و یا اشقیاء پس از عبور از جهان طبیعت که در آن می‌دانی برای عمل اختیاری نداشته‌اند. قدرت و آگاهی لازم به آنان عنایت فرماید و آنان را در مجرای آزمایش و تصفیه قرار بدهد. در جمله‌ی آخر که امیرالمومنین می‌فرماید: ما تحرزون به انفسکم غذا (از جهانی که در آن زندگی می‌کنید توشه‌ای بردارید که فر

دا نفس خود را با آن احراز کنید). این حقیقت با کمال صراحت گوشزد شده است که عناصر پایدار و ارکان جاوید شخصیت انسانی در ابدیت، از همین زندگی پی‌ریزی می‌شود و آن شخصیتی که انسان در ابدیت با آن رویاروی خواهد گشت، همانست که در این دنیا پی‌ریزی شده است و این حقیقتی است که آیات قرآنی در موارد متعدد و روایات معتبر و همچنین دلایل صریح عقلی آن را تایید می‌نماید. فاتقی عبد ربه، نصح نفسه و قدم توبته و غلب شهوته فان اجله مستور عنه و امله خادع له و الشیطان موکل به یزین له المعصیه لیزکبها و یمنیه التوبه لیسوفها. (آن بنده‌ای که خیرخواه خویشتن گشت و توبه و بازگشت بسوی خدایش را پیش انداخت و به شهوت خود پیروز گشت، تقوی به پروردگارش ورزید. زیرا اجل آدمی از او پوشیده است و آرزویش فریبنده‌ی او است و شیطان به اغوایش آماده و معصیت را بر او می‌آراید تا مرتکبش شود و او را بر آرزوی توبه قانع می‌سازد تا به تاخیرش بیاندازد). خیرخواهی درباره‌ی خویشتن و شتاب برای توبه و پیروزی بر شهوت از عالیترین علامات تقوی است هر سه صفت انسانی والا که در جملات مورد تفسیر آمده است از سازنده‌ترین عوامل رشد و تقویت عقل و وجدان و احساسات عالی انسانی است.

عامل یکم- خیرخواهی درباره‌ی خویشتن- این عامل در درون انسان با دو شرط بوجود می‌آید. ۱- حقایقی برای انسان خیر و کمال تلقی شود، با آنرا بخواهد. ۲- نفس خود برای خویشتن مطرح و با اهمیت جلوه کند. کسی که خود برای خویشتن دارای اهمیت نباشد، در صدد شناخت خیر و شر و مفید و مضر بر خود بر نمی‌آید تاخیر و مفید را برای خود جلب و شر و مضر را در خود دفع نماید. و می‌توان گفت: شرط اول معلول شرط دوم است و با نظر به این دو شرط است که اغلب انسانهای جوامع خیرخواه خویشتن نیستند زیرا خود برای آنان دارای اهمیتی نیست که محرک و شوق آنان بسوی تحصیل خیرات بوده باشد. بی‌اهمیت تلقی کردن خود به عوامل متعددی مستند است که مهمترین آنها عبارتست از بوجود آمدن خود بدون کوشش و تلاش آزادانه. توضیح اینکه انسان پس از سپری کردن دوران کودکی، بروز خود را در درون خویش احساس می‌کند، بدون اینکه آنرا از جهان خارجی با زحمت و تحمل مشقت و آزادانه بدست بیاورد، لذا هیچ اهمیتی به آن نمی‌دهد که این خود چگونه بوجود آمد؟ و چرا بوجود آمد؟ و این خود چه ماهیتی دارد؟ و مختصاتش چیست؟ و چه فعالیت‌هایی را می‌تواند انجام بدهد؟ و محصول عالی آن چیست؟ پس اولاد آدم این گوهر گرا

نبها را ارزان بدست آورده است و ارزان از دست می‌دهد و احتیاجی به گفتگو ندارد که خود ما همواره این خطاب و سرزنش را با ما دارد که- من ندانم آنچه اندیشیده‌ای ای دو دیده دوست را چون دیده‌ای ای گران جان خوار دیدستی مرا زانکه بس ارزان خریدستی مرا هر که او ارزان خرد ارزان دهد گوهری طفلی به قرصی نان دهد در نهان جان از تو افغان می‌کند گر چه هر چه گوئیش آن می‌کند فقط موقعی ارزش این گوهر گرانها را خواهیم فهمید که هنگام وداعش فرار رسیده باشد و موضوعی برای خیرخواهی و اثری برای درک ماهیت خود باقی نخواهد ماند. مولوی در این باره مطلبی می‌آورد که بسیار جالب توجه است. می‌گوید: در آن هنگام که می‌خواهند تیری را از بدن یک انسان در آوردند، برای جلوگیری از درد کشیدن تیر از بدن، ماده‌ی مخدر به او می‌دهند و او را بی‌حس می‌نمایند و بدان جهت که آدمی در موقع وداع با روح و جان، بجهت ردک ارزش با عظمت

آن سخت ناراحت خواهد گشت و درد بی‌اندازه را خواهد چشید، لذا در و گیجی لحظات فرا رسیدن مرگ مانند آن ماده‌ی مخدر است که طعم تلخ از دست دادن چنان سرمایه‌ی بزرگ الهی را نچشد- می‌دهند افیون به مردم زخم مند تا که پیکان از تنش برون کنند وقت مرگ از رنج او را می‌درند او بدان مشغول شد جان می‌برند از اینجا روشن می‌شود که تکلیف تعلیم و تربیت درباره‌ی شناساندن خود انسانی و اهمیت آن چقدر بزرگ و حیاتی است. متأسفانه آن دسته از جوامعی که مذهب و اخلاق را در شئون زندگی دخالت نمی‌دهند، به جان انسانها ارزشی قائل نیستند که موجودیت آنها به رسمیت بشناسند و با مهمترین مسائل تعلیم و تربیت را به خود و جان آدمی اختصاص بدهند. لذا این سؤال که آیا موجب شرمساری مرگ آور نیست که جانها و خودهای میلیونها انسان دستخوش تمایل فرد یا افرادی قرار بگیرد؟ باید دید بکدامین انسان مطرح می‌شود اگر سؤال مزبور را به کسی که انسانها را موجوداتی متحرک می‌بیند که هیچ حقیقتی مهم بنام جان، من، روح، شخصیت، در آنان سراغ ندارد، پاسخ سؤال مزبور منفی است، یعنی نه، باعث شرمساری نیست و چه جای تاسف و شرمساری است، بازی با مثنوی موجودات متحرک بوسیله‌ی تمایل یک یا چند فرد خودخواه که خود فاقد جان، من، روح است؟! از اینجا باید دانست که بیهوده نبوده است که طلابیه‌داران فکری بعضی از جوامع امروزی برای انکار روان، جان، خود، شخصیت، آنهمه تلاش می‌کنند و آن حقیقه‌الحقایق را نادیده تلقی می‌کنند

و باصطلاح خودشان رفتارشناسی و شناخت یک عده معلولهای درونی را بدون تحقیق در علل آنها برای انسان شناسی کافی می‌دانند زیرا آنان بنوبت خود از اقتدار فکری قابل توجه برخوردارند و می‌دانند که اگر بگویند: آری جان وجود دارد، من وجود دارد، روان خیال محض نیست، شخصیت یک پندار نیست. فورا انسانهای همان جامعه بطور جدی خواهند پرسید که زود باشید تکلیف ما را با این حقایق روشن بسازید، تا بدانیم خیر ما چیست و آنها بخواهیم و بدست بیاوریم و شر ما کدام است تا آخر نخواهیم و از خود دور نمائیم. شما که تعلیم و تربیت و مدیریت فکری ما را بعهده گرفته‌اید، زود باشید هدف و فلسفه‌ی زندگی ما را بیان کنید، زیرا ما هر چه اندیشیدیم نتوانستیم خودمان را در این زندگانی به خور و خواب و خشم و شهوت قانع بسازیم. ما حل این مسئله اساسی را که از آغاز بروز آگاهی به حیات بشری تاکنون همه‌ی خردمندان را بخود مشغول داشته است، از شما مطالبه می‌کنیم که: روزگار و چرخ و انجم سر به سر بازیستی گر نه این روز دراز دهر را فرداستی اگر پیشتازان فکری حرفه‌ای جوامع، قدرت پاسخگوئی صحیح از این سئوالات را داشتند، و حیات بشری را با آن پاسخها توجیه می‌نمودند، یقین بدانید که

تاریخ بشری مسیر دیگری را در پیش می‌گرفت و این همه تلفات جسمانی و روحی را که هیچ مغز بزرگی نمی‌تواند کمیت و کیفیت آنها درک کند، متحمل نمی‌گشت. بشر با بی‌اهمیتی تلقی کردن جان خود است که نه به تعقل واقع بینانه‌اش اهمیتی می‌دهد و نه به احساسات عالی‌اش که گاه و بیگاه فضای درون او را عطر آگین می‌سازد و از خویشتن می‌پرسد: در اندرون من خسته دل ندانم چیست که من خموشم و او در فغان و در غوغاست حافظ این صدا در کوه دلها بانگ کیست که پر است زین بانگ این که که تهی است هر کجا هست آن حکیم اوستاد بانگ او از کوه دل خالی مباد می‌زحاند کوه از آن آواز و قال صد هزاران چشمه‌ی آب زلال آیا این فغان و غوغا و این صدای پرطنینی که گاهی در کوه دل می‌پیچد، نبوده است که نوع بشر را از خاک بلند کرده و او را به برداشتن عالیترین گامهای ترقی و اعتلاء وادار نموده است؟ ولی متأسفانه، بعضی پیشتازان فکری حرفه‌ای با عشق بی‌اساس بیک پدیده که آنها بعنوان زیر بنای تفکرات علمی و جهان‌بینی و انسان‌شناسی خود در آورده است، نمی‌تواند این فغان و غوغا و صدای پرطنین درون را درک و هضم نماید خود را مجبور می‌بیند (که البته عامل جبرش هم خود او است) ک

ه این جرس خوش آوا و بیدار کننده‌ی قافله‌ی تعقلها و اندیشه‌ها و احساسات و تجسمها و هدف گرائیها را به خدمت اسافل اعضاء در آورده و در همانجا تکلیفش را روشن بسازد که بله، از نظر علمی، (کدام علمی!!!) این فغان و غوغا و این صدای پرطنین، چیزی نیست جز حرکات بازتابی سرکوفتگی غرایز حیوانی که در راس همه‌ی آنها غریزه‌ی جنسی قرار گرفته است!! این متفکر حرفه‌ای

که- جز ذکرنی دین او نی ذکر او سوی اسفل برد او را فکر او نمی دانست که در حدود ششصد سال پیش از او، آگاهانی در این قافله‌ی بسیار انبوه که رو به کمال می‌روند، وجود داشته‌اند که آنچه را که امروز باصطلاح در جامعه‌ی متمدن بعنوان بزرگترین کشفیات در علوم انسانی، مردم را به بازی با دروازه‌ی ورود به زندگی وادار خواهند کرد، فهمیده و خطا بودن آنرا گوشزد کرده‌اند- حافظان را گر نبینی ای عیار اختیارت را بین بی اختیار روی در انکار حافظ برده‌ای نام تهدیدات نفسش کرده‌ای!! آقای فروید، با شما هستم- بگذار، با مردم با گوش فرا دادن به آن فغان و غوغا و صدای پرطنین درونی که بزرگترین و آگاهترین و نیرومندترین حافظ و نگهبان وجود او است، قدمی و قدمهایی از حیوانات فراتر نهند. وقتی که مو

جودیت درونی انسانی را این پیشتازان حرفه‌ای از تعهد و ارزشهای انسانی خالی کردند، دیگر ملاکی برای خوبیها و بدیها و صواب و خطا نمی ماند که احتیاجی به تصحیح آن احساس کند. وقتی که همه‌ی موجودیت و شئون حیات بشری هیچ بایدی نداشته باشد، بازسازی و تطهیر و تهذیب و توبه هم منتفی خواهد گشت، این احساس بی‌نیازی از بازسازی و طهارت و تهذیب و بازگشت به فطرت پاک که در همه حال و در هر جایی امکانپذیر است، او را به بیمارستانهای روانی و تیمارستانها روانه خواهد کرد که این پیشتازان فکری حرفه‌ای به سراغ آنان بروند و آن بیمار روانی را با معلومات خود مداوا فرمایند! و از روی رختخوابها و اتاقها و حیاطهای بیمارستانها روانه‌ی منازل و خیابانها نمایند!! آیا تاکنون دیده شده است یک انسان عادل و باتقوی و کسی که خود را رو به یک هدف اعلا در زندگی می‌داند و مطابق آن عمل می‌نماید و در صورت ارتکاب گناه و خلاف دستورات عقل و وجدان و رهبران الهی، توبه و بازگشت می‌نماید، قدم به بیمارستان روانی گذارد و در صورت ترقی روانه‌ی تیمارستانش کنند؟! شما پیشتازان فکری حرفه‌ای بجای تعلیم طرق پیشگیری از عقده‌ها و نابسامانیهای درونی، آدمیان را باتلقین بی‌بند و باری ب

ه نام آزادی، آماده‌ی گرفتاریهای بیشتر به عقده‌ها و نابسامانیهای روانی می‌نمایند و با این کار عالمانه!! افزایش دردها را بعنوان دوا تجویز می‌کنید. ایکاش، شما مقداری هم درباره‌ی وجدان و تعهد و احساس مسئولیت در برابر تکالیف می‌اندیشیدید و می‌فهمیدید که بقول بعضی از متفکران آگاه: برای مضطرب ساختن درون یک نفر کافی است که به او بگوئید: تو آزاد مطلق هستی! می‌دانید این کسی که شما به او گفته‌اید: تو آزاد مطلق هستی چه طوفانی را در درون خود خواهد دید؟ من آزاد مطلقم، پس می‌توانم قلب خود را از حرکت باز داشته و زندگی کنم!! من آزاد مطلقم، پس می‌توانم نفس نکشم و زنده بمانم!! من آزاد مطلقم، پس هیچ کاری را انجام ندهم نتیجه و محصول کار با پای خود و دست به سینه می‌آید و در پیش من باکمال تسلیم و احترام، خود را در اختیار من می‌گذارد!! من آزاد مطلقم، اگر بیمار شدم به پزشک مراجعه نکنم، زیرا تندرستی و بهبودی بخاطر آزادی من، زنگ در خانه را می‌زند، البته برای اینکه آزادی من لکه‌دار نشود، با اجازه‌ی اینجانب وارد اطاق من می‌شود و دست مرا محکم می‌فشارد و آنگاه بیماری را از بدن یا روان من درمی‌آورد، با لگد و مشت از اطاقم بیرون می‌کند و به ا

ین هم قناعت نمی‌کند، بلکه فریاد به بیماری زده و می‌گوید، پس از این، دیگر ترا در این رختخواب نبینم که آمده و مزاحم آزادی این آقا گشته‌ای!! من آزاد مطلقم، بطوریکه- گر فلک یک صبحدم با من گران دارد سرش شام بیرون می‌روم چون آفتاب از کشورش! من آزاد مطلقم، آنقدر بار کدورت به دلم آمده جمع که اگر پایم از این پیچ و خم آید بیرون لنگ لنگان دم دروازه‌ی هستی گیرم نگذارم که کسی از عدم آید بیرون! من آزاد مطلقم، هم اکنون اگر بخواهم که سال گذشته برگردد، بدون اینکه به دستور شفاهی یا کتبی احتیاجی داشته باشد، منظومه‌ی شمس با تمام کهکشانهای مربوطه خواسته‌ی مرا اطاعت نموده سال و ماه و ساعت و دقیقه و ثانیه‌ی گذشته سهل است که تکون اولیه‌ی خود را برمی‌گرداند و میلیاردها سال گذشته باز دیگر از آغاز شروع می‌شود!! من آزاد مطلقم، اگر بخواهم من پدر و واسطه‌ی بوجود آورنده‌ی پدر مادر خود شوم، یعنی آنان پسر و دختر من شوند، بهیچ مانعی برخورد نمی‌کند!! من آزاد مطلقم، قوانین طبیعی و قراردادی غلط می‌کنند که مرا به زنجیر خود بکشند! بدیهی است که این پندارها به اضافه‌ی هزاران پندار دیگر طوفانی را در زیر جمجمه‌ی این انسان بوجود می‌آورد ک

ه از برخورد آن تخیلات با واقعیات زندگی آدمی در جهان هستی ناشی می‌شود. من گمان نمی‌کنم آن پیشتازان حرفه‌ای با آن قدرت فکری که دارند، از درک نامعقول بودن آزادی مطلق که پوشاک خوشایندی بر بی‌بند و باری انتخاب شده است، ناتوان باشند. اینان فقط یک ناتوانی دارند که شاید خودشان بهتر از دیگران به آن ناتوانی آگاهی دارند که از بیان فلسفه و هدف زندگی برای مردم ضعیف و عاجزند. برای نادیده گرفتن مطالبه‌ی مردم درباره‌ی بیان فلسفه و هدف زندگی، مجبورند آنان را با کلمه‌ی آزادی قانع کنند که اندیشه و تعقل آنان جسارت و فضولی نکند که بگویند: پس کو فلسفه و خدای اعلای حیات ما؟! اذاً هجمت منیته علیه اغفل ما یکون عنها. فیا حسره علی کل ذی غفله ان یکون عمره علیه حجه و ان تودیه ایامه الی الشقوه. (در آن هنگام که مرگ بر او تاختن بگیرد، درباره‌ی آن مرگ غافلت از همه چیز است. چه حسرت و تاسف دردناکی که سراغ غوطه‌ور در غفلت را خواهد گرفت که عمر بر باد رفته‌اش حجتی بر ضرر او خواهد بود و پایان روزگارش به شقاوت خواهد رسید). آن پشیمانی تباہ کننده که سودی نخواهد بخشید هر گونه غفلتی که در مورد لزوم آگاهی و هشیاری گریبان آدمی را بگیرد، بی‌شک دیر یا

زود بینی او را بخاک خواهد مالید، بدون اینکه توانایی برخاستن از سقوط را داشته باشد. هر اندازه که اهمیت آگاهی در پدیده‌ای از حیات بیشتر باشد، غفلت درباره‌ی آن پدیده تلختر و نتایجش ساقط کنندتر خواهد بود. روی همین اصل است که تلخی غفلت از فنای تدریجی زندگی که حتی یک میلیارد ثانیه‌اش قابل بازگشت نیست، فوق تصور ما درباره‌ی تلخیها است. همه‌ی ما این جمله را بارها تکرار کرده‌ایم که آنچه که قابل جبران است، فوت شدن آن، خیلی ناراحت کننده نیست. روی همین مسئله است که تلخی گذشت لحظات عمر که غیر قابل بازگشت است، برای کسی که ارزش لحظات عمر را بداند، طعم تلخی زهری را دارد که شکنجه‌ی آن از مرگ و فنا ناگوارتر است. افسوسی را که در رباعی زیر می‌بینید، موجی از احساس درد سپری شدن لحظات زندگی است که بوسیله‌ی آگاهی خردمندانه می‌توانست کار ابدیت را انجام بدهد که گذشت و سپری شدن آن معنائی نداشته باشد: افسوس که ایام جوانی بگذشت سرمایه‌ی عمر جاودانی بگذشت تشنه به کنار جوی چندان خفتم کز جوی من آب زندگانی بگذشت چگونه عمر آدمی حجتی بر خسارت او می‌گردد؟ مسلم است که عمر به معنای سالیان زمان مجرد که عبارتست از یک امتداد ذهنی منتزع از

حرکات عینی، نیست که مجسم می‌گردد و با انسان به خصومت و احتجاج می‌پردازد، همچنین اگر فرض کنیم زمان یک واقعیت عینی بوده باشد، باز این واقعیت عینی که مانند طنابی از دانه‌های حوادث می‌گذرد، استعداد رویارویی با انسان را ندارد که با وی به مخاصمه و احتیاج برخیزد. آنچه که می‌تواند در برابر انسان ایستاده و از وی علت جریان خاص زندگی را پرسش و جستجو نماید، خود اعمال و اندیشه‌ها و می‌خواه‌های او است، که یکی از آنها بی‌اعتنایی وی به گذشت سریع زمان عمر است که چرا متوجه نشده است که- در قطع نخل سرکش باغ حیات ما چون اری دو سر نفس اندر کشاکش است و این اری دو سر همچنان به کار خود ادامه می‌دهد، و بدون اینکه امان بدهد آدمی به گذشته بیندیشد، هر آن و لحظه‌ای که از راه می‌رسد، بدون کمترین توقف به گذشته می‌خزد، گوئی کارگاه مغز آدمی دستگاهی مخصوص به گذشته سازی دارد که در هر کمتر از آن و لحظه مانند جریان دانه‌های الکتریسیته، آن و لحظه را از سیم وجود آدمی عبور می‌دهد. کسی که به این عبور و جریان اعتنائی ندارد، در حقیقت به حرکت خود که چه خواهد و چه نخواهد، رو به نهایت معینی می‌رود، اعتنائی ندارد. اهمیت ندادن انسان به این عبور و جریان، از دو موضوع سرچشمه می‌گیرد: موضوع یکم- جبری بودن گذشت زمان او در مغز خود چنین فکر می‌کند که اندیشه و توجه به گذشت زمان که یک پدیده‌ی جبری بوده و هیچ کس توانائی تصرف در آن را نمی‌تواند، یعنی هیچ کس نمی‌تواند آنرا متوقف بسازد یا تند و یا کندش کند، کاملاً- بیهوده است، پس بهتر اینست که اصلاً در این باره مغز را خسته و فرسوده نکنم. موضوع دوم- عبارتست از عدم ایمان به اینکه- یا سبو یا خم می‌یا باده کنند یک کف خاک در این میکده ضایع نشود و هیچ حادثه‌ای در حیات آدمی بروز نمی‌کند مگر اینکه در او راق کتاب عمرش با خواناترین خط رقم زده می‌شود و ثبت و ضبط

می‌گردد و آنگاه که پایان عمر طبیعی آدمی فرا رسید، باید از عهده‌ی پاسخگوئی آنها برآید. درباره‌ی موضوع اول که جبری بودن گذشت زمان است. اولاً- هیچ حسابگری عاقل برای یک پدیده‌ی جبری محاسبه‌ی اختیار و مسئولیت باز نمی‌کند چه رسد به خداوند حکیم و عدل مطلق. خداوند متعال بهیچ وجه ما را درباره‌ی زمان و گذشت و حال و آینده‌ی آن مورد بازخواست و خطاب قرار نمی‌دهد، آنچه که خداوند می‌تواند از ما بازخواست کند، توجه به گذشت زمان و انقراض تدریجی عمر است که می‌گوید: مگر نمی‌دیدید که هیچ

آن و لحظه‌ی گذشته‌ای بر نمی‌گشت و هرگز یک آن و لحظه توقفی بیش از موجودیت گذران خود نداشت؟! پس برای چه علتی بود که برای وصول به رشد و تعالی و هدف اعلای زندگی خود، امروز نشد، فردا فردا می‌گفتی؟! ثانیاً- آیا جبر زمان شدیدتر از جبر فضا و مکان آدمی را احاطه کرده است؟ نه هرگز، زیرا موجودیت جسمانی آدمی همانطور که بجهت احساس حرکت یا تأثر از آن با ضرورت جبری با زمان سر و کار دارد، همچنان فضا و مکان نیز از همه طرف آدمی را در بر گرفته است، انسان در خلاء زندگی نمی‌کند، با این حال سرنوشتی اختیاری را که او در این دو امتداد جبری برای خود می‌سازد چیزی است که انکارش کمتر از انکار وجود خویشتن نیست. هم اکنون من مشغول نوشتن این سطرها هستم، اینکه دو امتداد جبری مرا احاطه کرده است، سهل است که میلیاردها میلیارد حوادث زنجیری طبیعت از آغاز انفجار کهکشانش تا همین لحظات در عرض یا پشت سر هم در بوجود آمدن این موقعیت دخالت ورزیده‌اند از نظر علمی و جهان‌بینی مورد قبول است، با این حال در مسیری که من برای خود انتخاب کرده‌ام، اینطور نبوده است که از گذرگاهی باریک و آهین به این مسیر افتاده‌ام که اگر نامش را الف بنامیم، گذرگاه ب وجود نداشته است.

این یک پندار عامیانه است که معتقد شوم که در مسیر خود از الفهائی عبور کرده‌ام که ب نداشته است. اگر در نوشتن این مطالب بخطا بروم و روزی متوجه خطای خود شوم، هرگز نمی‌توانم قیافه‌ی فیلسوفانه بخود گرفته و کیفیت خاصی را که برای کهکشانش پس از انفجار رخ داده است، مقصر قلمداد کرده و هنگام سؤال از اینکه چه علتی باعث شده است که تو چنین خطائی را مرتکب شده‌ای، پاسخ این سؤال را بگردن فعالیتها و مسیر کهکشانش انداخته و فکر خود را از سؤال چرا مرتکب خطا گشتی؟ راحت بسازم. از طرف دیگر آیا هیچ عاقلی را سراغ دارید که جبر تابش آفتاب سوزان در دشت بی‌آب و علف که باید از آنجا بگذرد و چه بسا روزهائی را سپری کند که آبی در آن دشت پیدا نخواهد کرد، فکر نکنند که چون تابش آفتاب سوزان در دشت یک پدیده‌ی جبری است، پس من نباید درباره‌ی آن بیاندیشم! بله، شما باید درباره‌ی آن بیاندیشید تا بتوانید موجودیت خود را در راه ادامه‌ی حیات توجیه نمائید و نابود نگردید. در اینجا یک مسئله‌ی بسیار مهم می‌ماند که بی‌اعتنائی ما درباره‌ی آن، می‌تواند عمر

گذران را رویاروی ما قرار داده و به مخاصمه با ما برانگیزد و آن اینست که: بیائید رابطه‌ی حیات خودمان را با زمان و مختصات آن تصفیه کنیم می‌دانیم که درباره‌ی مفهوم و واقعیت زمان تاکنون تفکرات و تحقیقات بسیار فراوان انجام گرفته است، بطوریکه هیچ فیلسوفی را نمی‌توان پیدا کرد که درباره‌ی این موضوع بسیار مهم نیندیشیده باشد. در نتیجه آراء و عقاید بسیار گوناگون درباره‌ی زمان دیده می‌شود که بعضی از آنها با بعضی دیگر مخالف و متضاد و مقاداری از آنها را می‌توان بجامع مشترکی برگرداند. ما در این مبحث در صدد بحث و تحقیق مفهوم و واقعیت زمان بطور کلی نیستیم. آنچه که به مبحث ما مربوط می‌شود، طرح مطالبی در تصفیه‌ی رابطه‌ی حیات با زمان و مختصات آن می‌باشد. با نظر به قوانین جاریه در عالم طبیعت که حرکات در طبیعت را تنظیم می‌نماید، اگر ما بتوانیم با همه‌ی انواع حرکتها ارتباط ذهنی برقرار کنیم، تردیدی نیست در اینکه با قطع نظر از خصوصیات و نمودهای حاصله از آن حرکتها، پیش از یک نوع زمان که همان کشش و امتداد جاری در ذهن است نخواهیم یافت، یعنی چنان نیست که هر یک از انواع حرکتها زمانی با مشخصات معین را در ذهن ما بوجود بیاورد. ما تنها یک واقعیت معین از زمان را در ذهن خود درمی‌یابیم چه بر لب جوئی بنشینیم و زمان را از حرکت و جریان آب در آن جوی دری

افت نمائیم و چه در نقطه‌ای از فضا قرار بگیریم که از حرکت کروی زمین یا دیگر کرات، جریان زمان را در ذهن خود احساس نمائیم. یا به وسیله‌ی دستگاه‌های بسیار دقیق روئیدن گل و باز شدن تدریجی غنچه‌ی گل را نظاره نمائیم و زمان را بوسیله‌ی درک حرکت روئیدن و باز شدن غنچه‌ی گل یا بوسیله‌ی درک حرکت الکترونها یا بوسیله‌ی حرکت زمان‌سنج قراردادی مانند ساعت دریافت نمائیم. اگر تفاوتی در میان زمانهای دریافت شده از حرکات متنوع وجود داشته باشد، مربوط به خصوصیت و نمود شیئی متحرک است که ممکن است در بازتاب و انعکاسی که در ذهن در حال حرکت ایجاد خواهد کرد، بوجود بیاید. این مسئله ما را به تحقیق جدی درباره‌ی نقش اساسی روان و ذهن آدمی در مفهوم و واقعیت زمان رهنمون می‌گردد. یعنی اساسیترین حقیقتی که درباره‌ی مفهوم و واقعیت زمان باید مورد توجه قرار بگیرد، قطب، درون ذاتی ما است که با پدیده‌ای به نام زمان سر و کار دارد، زیرا قطب درون ذاتی (ذهن یا روان) ما کاری با حلقه‌های زنجیری قوانین جاریه در هستی برای دریافت زمان ندارد. مسلم است که قانون در جریان اجزای عالم هستی اینست که معلول پس از علت بوجود بیاید و هرگز معلول مقدم بر علت خود نمی‌باشد و پاسخ از این سؤال که این پیش و پس در واقعیتها با قطع نظر از قرار گرفتن آن در حیطه‌ی قطب درون ذاتی ما چیست؟ برای دریافت ذهنی زمان در حال ارتباط مستقیم با حرکت، مورد نیاز نیست. آنچه که از واقعیت زمان برای کسی که می‌خواهد با حیات قابل تفسیر و توجیه زندگی کند، مربوط و بسیار با اهمیت است، چگونگی ارتباط او با خود واقعیتها در هر دو قلمرو آنچنان که هستند و آنچنان که باید باشند است، نه مفهوم و جریان طبیعی زمان (البته مقصود ما نفی اهمیت تحقیق و کاوش در مسائل مربوط به زمان نیست، بلکه مقصود ضرورت تصفیه‌ی رابطه‌ی حیات آدمی با گذشت و حال و آینده و کندی و شتاب عبور زمان است). امیرالمومنین (ع) در موارد فراوانی از نهج البلاغه به این مسئله با اهمیت (تصفیه‌ی رابطه‌ی حیات آدمی با زمان) اشاره فرموده هشدارهای موکدی را در این مسئله داده‌اند. مسلم است که این همه هشدارها برای برهم زدن قوانین جهان هستی برون ذاتی و جهان دورن ذاتی آدمی نیست که برهم خوردن مفهوم و واقعیت زمان را به دنبال خود داشته باشد، بلکه منظور امیرالمومنین (ع) همانگونه که در بالا اشاره کردیم، اینست که انسانی که می‌خواهد از یک حیات معقول در جویبار زمان برخوردار شود حتما باید رابطه‌ی حیات خود را با زمان تصفیه نماید. دو مطلب که در این مورد قابل طرح است، بدین قرار است: مطلب یکم - نشستن در زیر درخت بسیار پر شاخ و برگ خلقت و تماشای جویبار گذران، عمر هر چند هم لذتبخش باشد، نمی‌تواند اثر اساسی در حیات آدمی بوجود بیاورد، اگر چه برای تصفیه‌ی ذهن از خس و خاشاک حوادث و تمایلاتی که مانع از درک جریان عمر می‌باشد، سودمند است یعنی آدمی می‌تواند با تماشای جریان جویبارها و حتی قطار بلندی که سوت زنان در حرکت است و حرکت کاروانی منظم یا با زنگهای پرتین طبیعی و عبور ابرها و غیر ذلک اشاراتی از گذشت زمان را دریابد - بنشین بر لب جوی و گذر عمر بین کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس و این گونه درک گذشت زمان که از تحول زنجیری رویدادهای عینی در ذهن بوجود می‌آید، بسیار عالیتر و مفیدتر از نشستن و چشم دوختن به عقربکهای ثانیه شمار و دقیقه شمار ساعت ساعتی است که با دست خود بشر برای نمایاندن واحدهای قرار دادی ماخوذ از کیفیت حرکت منظومه‌ی شمسی که امتداد زمان مجرد را در ذهن ما منعکس می‌سازد، یا ذهن ما آنرا بوجود می‌آورد. تماشای برچیده شدن تدریجی نور آفتاب از قله‌های کوه و گسترش تدریجی مهتاب زیبا در آن

قله‌ها و جریان زیبای جویبارها و آبشارها انعکاس عینی تری را از گذشت زمان در درون ما بوجود می‌آورد، تا تک تک یکنواخت ساعت و صدای زنگهایی که در فاصله‌های معین مثلا شصت دقیقه (یکساعت) نواخته می‌شود. برای همین سودمند بودن نظاره بر حرکات و جریان نمودهای طبیعت است که امیرالمومنین (ع) تاکید به نگرش در عبور قافله بشری می‌نماید که پیش از ما و پیش از هزاران سال یک چند کم و بیش در زیر ستارگان این سپهر لاجوردین زیستند و براه خود رفتند. مطلب دوم - آنچه که اثر اساسی در حیات آدمی دارد تنظیم و تصفیه‌ی حیات با واقعیت زمان در سه حلقه‌ی مهم آن است که گذشته و حال و آینده نامیده می‌شود.

این مطلب بیان کننده‌ی رابطه‌ی مستقیم تاثیر زمان با سه حلقه‌ای که دارد، با رشد روانی آدمی است: رابطه‌ی مستقیم تاثیر زمان با مقدار و کیفیت رشد روانی آدمی این یک رابطه‌ی قطعی است که تردید یا انکار آن حکایت از نبودن بینش عمیق درباره‌ی دو طرف رابطه (حیات انسان و زمان) می‌نماید. هر اندازه که رشد روانی آدمی عالیتر بوده باشد، از فرو رفتن چنگالهای درنده‌ی زمان در روان بیشتر در امان خواهد بود. علت این پدیده‌ی بسیار مهم در اینست که هر اندازه رشد آدمی از نظر

روح و روان کاملتر باشد، چنانکه از خصوصیات فرعی واقعیات بالاتر می‌رود، و با خود واقعیات ارتباط کاملتری برقرار می‌کند، همچنین گریبان روح را از چنگال گذشته و حال و آینده فراتر می‌برد. بعنوان مثال بسیار روشن که درکش برای کهنسالی بدیهی است، گذشت دوران جوانی و میانسالی و ورود در پیری و کهنسالی است که اکثریت قریب به اتفاق مردم را ناراحت می‌کند و شاید بتوان گفت: مرد معمولی سوزانترین آه را موقعی از درون خود برمی‌آورد که عمر گذشته‌ی خود را بیاد می‌آورند این آه و ناله‌ها و این اندوه مستمر حکایت از عدم رشد روانی می‌نماید که آدمی در گذرگاه عمر، آن واقعیاتی را که دیده است، بخوبی ارزیابی ننموده است، مثلاً موقت را از پایدار تشخیص نداده است، غذای حس را بجای غذای عقل گرفته، هر تمایلی که در درونش بوجود آمده است، همه‌ی شخصیت را فدای آن کرده است، برای هر یک از تمایلات، شخصیت را تسلیم محض نموده است و با پایان رسیدن مدت تمایل، برگشتن شخصیت بحال حقیقی خود، همواره با احساس تجزئه و شکست ناگوار همراه بوده است. گاهی این تجزئه و شکست بجهت شدت تسلیم در برابر تمایل، به اختلال و نابسامانی شخصیت انجامیده است. آری، زمان برای اینگونه مردم هموا

ره قیافه‌ی مبارزه با ثبات و استقلال شخصیت نشان می‌دهد. هنگامی که بعقب برمی‌گردد و به نقطه‌ای از زمان می‌نگرد که با یک پدیده‌ی بسیار لذتبخش، شخصیت او را بخود جلب نموده و به زانو درآورده و تسلیمش کرده بود و امروز از آن پدیده حتی خاکستری هم بجای نمانده است، چنان آهی از درون برمی‌آورد که گوئی با همه سطوح حیاتش به ستیزه با زمان و گذشت آن برخاسته است، در این کشاکش روحی شکنجه‌زا، ناگهان ساعت دیواری زنگ ساعت ۱۲ پس از ظهر آن روز را اعلام می‌کند که حتی این نیز بگذرد بخود بیا و بهوش باش، بجای پیکار و جنگ با زمان و حلقه‌ی گذشته‌ی آن، اعلان جنگ جدی به خود طبیعی‌ات بده که با کوتاهی ورزیدن در واقعیات حیات و تنظیم رابطه با آنها، عمر درازی را از دست می‌دهد و سپس بخيال اینکه آه‌های پی در پی و سوزان می‌تواند همان نقطه را که شخصیت را تسلیم یک پدیده‌ی لذتبخش و گذران نموده بود، برگرداند و جراحات شخصیت را ترمیم نماید! خلاصه آنچه که واقعیت است، اینست که روان یا روح یا شخصیت آدمی سر و کارش با حقائق و واقعیتهای است و نظری در خصوصیات فرعی ن سایه‌ها و ابعادی از جهان که در اختیارش نیست ندارد، مگر اینکه هر یک از آنها بعنوان یک واقعیت و حقی

قت سر راه روح را بگیرد، مانند تحقیق در حقیقت سایه و نمود آینه، و حرکات بسیار گوناگون برگهای یک درخت که با وزیدن باد بوجود می‌آید. حتی خود گذشت زمان که یک مفهوم قابل درک است، ممکن است سر راه مغز و روح را گرفته و تحقیق جدی ماهیت خود را مطالبه نماید. در این هنگام روح یا مغز بوسیله‌ی چنگالهای تیز لحظات گذشته پاره پاره نمی‌شود، بلکه بعنوان یک واقعیت در جهان هستی که ذهن با قدرت تجربیدی که دارد آنرا مورد درک و شناخت قرار می‌دهد و با شناخت ماهیت و خصوصیات آن لذت می‌برد و احساس می‌کند که مغز و روح با شناخت مزبور به شکوفائی مطلوبی رسیده است، این احساس و لذت با پایان عمر اگر چه قرنها بوده باشد، پایدار می‌ماند. بنابراین، رشد روحی انسان مستلزم ارتباط او با واقعیات است، نه غلطیدن در امواج زمان که پشت سر هم از راه می‌رسند و راه گذشته را پیش می‌گیرند. این جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام که: و ابتاعوا ما ببقی لکم بما یزول عنکم (و آنچه را که برای شما پایدار خواهد ماند، در برابر آنچه که از شما جدا و رو به فنا خواهد رفت، بخرید)، بهترین عبارتی است که بیان کننده‌ی طریق تنظیم و تصفیه رابطه‌ی مغز و روح شما با واقعیات آنچنان که ه

ستند با صرف نظر از آنچه که دو ستون ساختمان درون ذات (زمان در جریان) و برون ذات (مکان و فضا) سر و کار داشته باشد و چیزی را بیندوزد که مانند خود روح پایدار بماند، بیمی از گذشت زمان و تنوع و تشخیص فرعی بیشتر آن واقعیات نداشته باشید. سببی که در جویبار به سوی شما می‌آید و می‌تواند دست دراز کرده آنرا بگیرد، اگر وجود شما به چنان سببی نیازمند است، فوراً آن را بگیرید و تحقیق درباره‌ی جریان و گذشت قطرات آن جویبار و اینکه پیش از آمدن شما بر لب آن جویبار چه میوه‌هایی از آن جویبار گذشته است، مسئله‌ای دیگر است که اگر هیچ مانعی ندارد. با نظر به این مطلب دوم است که منابع معتبر اسلامی و حکم قاطع عقل و وجدان اهمیت حیاتی انداختن مایه‌ی بقاء ابدی را هشدار می‌دهند. اگر انسانی در این دنیا صدها سال زندگی کند و فقط شدن‌ها و گردیدن‌هایی را سپری کند بدون اینکه حقیقت ثابتی را برای روح مطرح نماید، هیچ تفاوتی با گردبادهای پرشتابی که نمی‌توانند یک بوته‌ی گل یا بوته‌ی علف را جزء ذات خود قرار بدهند ندارد، چنین انسانی نه فئانی می‌فهمد و نه بقائی و نه متغیری و نه ثابتی. در دو بیت زیر که اولی از سعدی و دومی از حافظ است، دقت فرمائید: سعدیا گرب

کند سیل فنا خانه‌ی عمر دل قویدار که بنیاد بقاء محکم از او است ای دل ار سیل فنا بنیاد هستی بر کند چون ترا نوح است کشتیان ز طوفان غم معخور البته مضمون هر دو بیت یک حقیقت عالی را بازگو می‌کند که عبارتست از اتصال و تکیه‌ی هستی محدود انسانی به خداوند لم یزل و لایزال در برابر کسی که خیال می‌کند: یک چند به کودکی به استاد شدیم یک چند به استادی خود شاد شدیم پایان سخن شنو که ما را چه رسید از خاک بر آمدیم و بر باد شدیم با این حال، این بحث باقی می‌ماند که آیا سرمدی بودن خدا و احساس تکیه بر آن موجود برین است که می‌تواند پاسخگوی احساس فنا و خاموشی شعله‌ی حیات ما انسانها باشد، یا اینکه وسائل آمادگی برای بقای ابدی را خود انسان باید در این زندگانی بدست بیاورد و باصطلاح دیگر ابدیت خود را از همین حیات پی‌ریزی نماید اگر بخواهیم موقعیت خود انسان را در مسئله‌ی فنا و بقاء در نظر بگیریم، حتماً باید وسائل آمادگی بقای ابدی در قلمرو نور الهی را خود ما بدست بیاوریم و اگر این اندیشه به ذهن ما خطور کند که آن وسائل در این دنیای گذران بوجود آمده و کار خود را کرده است، حقیقت عالی که در دو بیت دیده می‌شود، (پیوستگی این فانیها در س

طح طبیعت به بقای ابدی در ماورای طبیعت) عالیترین پاسخ است و اگر بخواهیم با دو بیت مزبور خود را در برابر وحشت نیستی تسلیم بدهیم، باز کاری است شایسته. و اما اگر بخواهیم فنا و بقا را ارزیابی و مقایسه نموده و بگوئیم: بدانجهت که فنا عمر ما نیستی محض نیست، بلکه فانی نمائی در برابر بقای ابدیت، راه دیگری هم وجود دارد که اصلاً از مطرح کردن من دست برمی‌دارد و می‌گوید: در غم ما روزها بیگانه شد روزها با سوزها همراه شد روزها گرفتار گو رو باک نیست تو بمان ای آنکه جز تو پاک نیست و نسئل الله سبحانه ان يجعلنا و ایاکم ممن لا تبطره نعمه و لا تقصر به عن طاعه ربه غایه. و لاتحل به بعد الموت ندامه و لا کابه (و از خداوند سبحانه مسئلت می‌داریم که ما و شما را از آن گروه قرار بدهد که نعمتهای این دنیا او را در کاموریهای طغیانگرانه فرو نبرد و هیچ هدفی او را در اطاعت پروردگارش مقصر نسازد و پس از مرگ ندامت و اندوهی وجودش را فرا نگیرد) اشباع نامشروع شکم و شهوات، روح آدمی را در گرسنگی غذای حیات و تشنگی معرفتی آن تباه می‌کند انگیزه‌ی اشباع نامشروع شکم و شهوات آنچنان که بنظر مردم معمولی می‌رسد، ضعیف و ناچیز نیست، کامجویی لذت پرستانه اگر

بجوشد و سربلند کند، آنچنان سهل و آسان نیست که پشیمانیهای موقت و توبه‌های اعتیادی بتواند از عهده‌ی آثار بنیانکن آن برآید. سهل شمردن این دو امر یکی از مهمترین عوامل بروز دشواریهای زندگی آدمیان است که هر گونه راه حل و فصل آنها بر روی آدمیان بسته است. بنابر مشاهدات و تجربیاتی که اغلب مردم آگاه حتی انسانهای نیمه‌آگاه با وجود لمس کرده‌اند این حقیقت را می‌دانند که پس از هر کامجویی و اشباع غیر عقلانی شکم و شهوات، نوعی سستی و ندامت تلخ بار می‌آید که انسان فقط با بلعیدن چند قرص باری به هر جهت و امثال آن خود را تخدیر می‌نماید. تکرار سستی و ندامتها و بلعیدن قرص مزبور بر سائیده شدن دندانه‌های قانونگیر مغز می‌انجامد و تدریجاً حیات آدمی را چنان پریده رنگ می‌سازد که حتی از تفسیر کاملاً طبیعی محض هم

ناتوان می‌گردد. این یک جریان فکری بی‌دلیل نیست که متفکران (باصطلاح) حمایت کننده از بطر (کامجویی و کاموریهای فسادانگیز) خود نیز از تفسیر طبیعت حیاتی که بطربازی را نقل و نبات قانونی زندگی معرفی می‌کنند، عاجز و ناتوانند، چون خودشان بهتر از همه از سستی و ندامتی که در دنبال کامجوییها سراغ سطوح ظاهری و عمیق شخصیت را می‌گیرد، با خبرند و خواه اطلاع داشته باشند که مولوی چنین گفته است: آتشش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار و یا اطلاع نداشته باشند، قطعاً خودشان تجربه کرده‌اند. خداوندا، عنایات ربانی خود را شامل حال ما فرما، تا نعمتهای ترا وسیله‌ی نکبت و این عامل عبادت را به عامل معصیت تبدیل نکنیم بامدادان که سر از بستر خواب برمی‌داریم، نسیمهای صبحگاهی برای نوازش جسم و روح ما از راه می‌رسند و ما را در لطافت و نوازش خود فرو می‌برند، جسم و روان خسته شده از کار و تلاش روز گذشته تجدید قوا می‌نمایند، آفتاب سر برمی‌کشد و همه جا را روشن می‌سازد و به اعتراض و گستاخیهای خفاشان اعتنائی نمی‌کند و بار دیگر فضا را پر از نور می‌نماید و سنگهای جامد محقر را در راه تبدیل به مواد مفید معدنی به حرکت درمی‌آورد و نباتات را با اشعه‌ی خود تغذیه و انرژی حیات جانداران را تامین نموده و درباره‌ی انسانها چه فعالیت‌های ضروری و مفید که انجام نمی‌دهد. طبیعت با همه‌ی اجزاء و روابطش در یک جریان قانونی برای شیرین کردن کام آدمیان غوره‌ها را مبدل به انگور نموده، انگورها را آماده‌ی عصاره‌گیری برای ماده‌ی شیرهای می‌نماید که مغز آدمی را تقویت و آماده‌ی تموج اندیشه و تف

کری کند که او را برای ساختن یک دنیای زیبا و آشیانه‌ی حیات بخش مهیا نماید. دیگر درباره‌ی زیباییها سخنی نمی‌گوییم که چه ارتباط سازنده‌ای با روح و جان بشری دارند. درباره‌ی نعمت حواس و تعقل و نیروهای روحی چه بگوییم که اگر جهان هستی به شکل صفحه‌ای برآید برای نوشتن کمیت و کیفیت نعمتهای درون استخوانی بنام جمجمه، این صفحه‌ی بزرگ پر خواهد گشت و نویسنده همچنان در اول وصف آن نعمتها در خواهد ماند. بطربازان مقداری از محتویات این جمجمه را با مواد الکلی از کار می‌اندازد، و مقداری دیگر از آنرا در راه از کار انداختن محتویات جمجمه‌ی دیگر انسانها مصرف می‌نمایند و باقیمانده را در توجیه این دو نابکاری مستهلک می‌سازند! امیرالمومنین (ع) از این خطر بزرگ که همواره انسانها را از ورود به صحنه‌ی حیات قابل تفسیر و توجیه جلوگیری می‌کند، بخدا پناه می‌برد و دست نیایش بارگاهش بلند نموده و از آن مقام ربوبی خواستار در امان بودن از خطر مزبور می‌گردد.

خطبه ۶۴- در علم الهی

[صفحه ۴۵]

تفسیر عمومی خطبه شصت و پنجم الحمد لله الذی لم تسبق له حال حالا فیکون اولاً قبل ان یکون آخراً و یکون ظاهراً قبل ان یکون باطناً. (ستایش مر خدای را که حالی از او به حال دیگرش سبقت نگرفته است تا برای وجود و یا حال او آغازی پیش از پایش بوده باشد و برای او ظاهری باشد پیش از آنکه باطنی گردد). تحول و دگرگونیها راهی بمقام شامخ الهی ندارند حرکت و سکون و استمرار و توقف، تقدم و تاخر با انواع گوناگونی که دارند، محصولی از مشیت قاهره‌ی آن ذات اقدس که در کارگاه بسیار بزرگ و پهناور هستی بجریان انداخته است. دگرگونی واقعیتها از حالاتی به حالات دیگر بهر نوعی و شکلی که تصور شود حکایت از وابستگی متغیرات و دگرگون شونده‌ها و ناتوانی آنها در برابر عوامل تغییر می‌نماید. حلقه‌های زنجیری کائنات چنان وابسته به غیرند که توقف یک لحظه‌ای یکی از آن حلقه‌ها، می‌تواند همه‌ی آنها را مختل و از مجرای قانونی مقررشان خارج کند. بهمین جهت است که تاکنون هیچ متفکر آگاهی نتوانسته است احتیاج و وابستگی متغیرات را مورد تردید و انکار قرار بدهد. ممکن است برای یک مغز در حالات عادی این اندیشه‌ی خطور کند که جهانی وجود دارد در حال دگرگونی و تغییر از

موقعیتی به موقعیتی دیگر و از حالی به حال مخالف، ولی در این اندیشه که قانون وابستگی مانند عنصر اساسی برای تغییر است،

اصلا مورد توجه قرار نگیرد و از حقیقت مسئله به آسانی بگذرد و کار علمی و صنعتی و جهان‌بینی خود را کاملا منطقی تلقی کند، ولی این بی‌توجهی و آسانگرایی در قلمرو معرفت، بهیچ وجه اثری در واقعیت بوجود نمی‌آورد، بهر حال، استغنائی مطلق ذات پاک خداوندی از هر موجود و حقیقتی دلیل عدم عروض حالات برای آن ذات پاک می‌باشد، بهمین جهت است که می‌گوئیم برای وجود باری تعالی امتدادی نیست که با توالی حالات یکی پس از دیگری، اول و آخری برای آن حالات قابل تصور باشد. با بیان دیگر هم می‌توان گفت: تصور ورود حالات گوناگون به آن ذات اقدس تصور یک امر محال است، زیرا مسلم است که عروض حالت دوم نمی‌تواند بالنسبه به حالت اول ناقص باشد، زیرا عروض نقص بر ذات اقدس و یا صفات او که در حد اعلائی کمال می‌باشد، با وجوب بالذات خداوندی سازگار نمی‌باشد، و اگر حال دوم بالنسبه به حال اول کامل باشد، باز مستلزم نقص در ذات و یا صفات او در حال گذشته خواهد بود که با وجوب بالذات خداوندی منافات دارد. و با نظر به مفاد بعضی از منابع اسلامی و دلایل عقلانی اس

ناد اول و آخر بودن به ذات خداوندی و صفات او بمعنای آغاز و انجام یک موجود قابل امتداد، امکانپذیر نیست، زیرا خداوند حقیقتی ممتد نیست که آغازش اول و انجامش آخر بوده باشد. و آیه‌ای که در قرآن هر دو کلمه‌ی اول و آخر به خدا نسبت داده است، هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن (او است اول و آخر و او است ظاهر و باطن)، قطعاً بمعنای آغاز و پایان که در اجسام و جسمانیات و زمان و زمانیات بکار می‌روند، نیست. چنانکه واحد بودن خدا که در مواردی از آیات قرآنی آمده است، بمعنای واحد عدد و معدودی نیست. بلکه چنانکه در دعای عدیله اشاره شده است: وجوده قبل القبل فی ازل الازال و بقائه بعد البعد من غیر انتقال و لازوال (وجود اقدس ربوبی پیش از پیش در مافوق زمان و هر گونه امتداد در ازل آزال و بقاء او بعد از بعدها است، بدون انتقال از حالی به حالی و بدون زوال و فنا، می‌باشد.) و بدانجهت که خداوند در مسیر دگرگونی حالات نیست و فوق هر گونه تغییرات و دگرگونیها است، لذا ظهور وجود خداوندی سبقت به باطنی بودن آن نیز ندارد، به این معنی که صفت ظهور خداوندی فاصله و تفکیکی با باطن بودن او ندارد و هستی او مافوق تغییرات و خروج از بالقوه به بالفعل و از با

لفعل به بالقوه است، زیرا کمال مطلق در ذات خداوندی دلالت واضح به این مطلب دارد که عروض اندک تغییر به آن ذات اقدس امکان ناپذیر است، لذا آن رباعی که می‌گوید: آن شاهد غیبی ز نهانخانه‌ی بود زد جلوه‌کنان خیمه بصرهای وجود از زلف تعینات بر عارض ذات هر حلقه که بست دل ز حلقه ربود زیبائی شعری آن بیش از واقعیتی است که بیان می‌کند. مگر برای ذات خداوندی نهانخانه‌ای می‌توان تصور نمود که در آن نهانخانه مخفی بوده سپس جلوه‌کنان خیمه در صحرای وجود زده و آشکار گشته است. اینگونه تصورات ناشی از راه دادن قبلیت و بعدیت و اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت با مفاهیم طبیعی که دارند، به ذات پاک خداند ذوالجلال است. زیرا معمولاً طرز تفکرات درباره‌ی خدا و جهان هستی چنین است که خداوند پیش از بوجود آوردن جهان هستی باطن و مخفی بوده است و با ایجاد عالم هستی ظاهر و آشکار گشته است و نیز گمان می‌بریم که چنانکه اولین مراحل درک ما ارتباط حواس ما با محسوسات بوده سپس نوبت به اندیشه و تعقل درباره‌ی آنها می‌رسد، و ما نخست آیات الهی را در پدیده‌ها و روابط جهان هستی می‌بینیم و سپس بوسیله‌ی اندیشه و تعقل به شناخت و معرفت صفات جلال و جمال او می‌پردازیم

م، همچنان ظهور خداوندی نیز مقدم بر باطن بودن آن است، یا بالعکس چنانچه در رباعی فوق آمده است، در صورتی که ثبوت و وجود مطلق خداوندی مافوق عروض این حالات است و همه‌ی این حالات امور انتزاعی هستند که از ارتباط با ابعاد و جهات مختلف جهان در ذهن ما بوجود می‌آیند. با نظر به این قاعده است که حدیث قدسی معروف که می‌گوید: کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف (من یک گنج مخفی بودم، خواستم که شناخته شوم، لذا مخلوقات را آفریدم که شناخته شوم) مضمون فوق مورد تامل و تردید واقع می‌گردد. کنز مخفی یعنی چه؟ بدیهی است که خفا و پنهانی در برابر آشکار و پیدائی است (این دو مفهوم متضایفین می‌باشند) مانند دو مفهوم پدر و فرزند و برادر و خواهر و غیر ذلک. بنابراین معنای اینکه خداوند نخست

یک کنز مخفی بوده است، چنین می‌شود که واقعیاتی آشکار بوده و خداوند از آن واقعیات پنهان بوده است! پس آن واقعیات ارتباطی با وجود خداوندی نداشته‌اند! ممکن است گفته شود که: خفای وجود خداوندی مستلزم آن نیست که واقعیاتی که وجود داشته‌اند، ارتباطی با خدا نداشته‌اند، چنانکه عرش حقیقتی است که نیرو یا بنیاد کل هستی است و معدلک بالنسبه به نمودها و پدیده

های هستی مخفی است. این اعتراض صحیح نیست، زیرا مقایسه‌ی عرش با خدا درست شبیه به مقایسه‌ی کائنات با خدا است که قطعاً غلط است و عرش عالم هستی مانند جوهر و بنیاد آن بوده و امری است ممکن و حادث. بنابراین اعتقاد به خفای نخستین خداوندی باضافه‌ی اینکه واقعیاتی را با وجود خداوندی فرض می‌کند که آشکار بوده‌اند و خدا از آنها مخفی بوده است. و ظهور آن وجود اقدس با خلقت کائنات دارای درک شروع شده است! در نتیجه باطن بودن خداوندی بر ظهور او سبقت داشته است! کل مسمی بالوحده غیره قلیل و کل عزیز غیره ذلیل و کل قوی غیره ضعیف و کل مالک غیره مملوک و کل عالم غیره متعلم و کل قادر غیره یقندر و یعجز (هر چه که غیر از آن ذات اقدس واحد نامیده شود، کم است، و هر عزیزی جز او محقر است و هر نیرومندی غیر از او ناتوان، و هر مالکی ماسوای او مملوک و هر دانائی جز او فرا گیرنده و هر قدرتمندی غیر از او گاهی توانا و گاهی عاجز است). هر چه که غیر از آن ذات اقدس واحد نامیده شود، کم است واحد بهر معنی که در نظر گرفته شود، از حقیقتی معین و هویتی محدود انتزاع می‌گردد، خواه واحد عددی باشد، یا صنفی و نوعی و جنسی، حتی اگر واحد به آن مفهوم کلی اطلاق نشود که دا

ئره‌ای بیسار وسیع دارد و بهمهی کلیات قابل تطبیق است، این واحد با اینکه شامل همه‌ی کلیاتی است که دارای انواع و غیر قابل شمارش است، قابل تکرار می‌باشد، یعنی این مفهوم ذهنی در نهایت تجرید قابل تکرار و تعدد می‌باشد و بهمین جهت یک واحد از این مفهوم بسیار وسیع کمتر از دو واحد از آن است، زیرا هر چه باشد، بالاخره نمی‌تواند از تعین هویتی که آنرا محدود می‌سازد، بر کنار بوده باشد. ولی وقتی که می‌گوئیم خدا موصوف به وحدت است. یعنی خدا واحد است، این وحدت و واحد از یک حقیقت محدود و متعین انتزاع نشده است که در برابر دو وحدت و دو واحد کمتر بوده باشد. با یک تشبیه ناقص بر کامل می‌توان روح انسانی را در برابر تکثرات جسمانی او در نظر گرفت که بیش از یک واحد است، زیرا واحد روح از یک واقعیت عینی و فیزیکی محدود انتزاع نشده است که گفته شود: یک واحد روح کمتر از دو واحد عضوی مانند دو انگشت، دو دست، دو پا، سه تار موی سر، چهار رگ بدن، پنج استخوان، شش قطره خون می‌باشد. همچنین نمی‌توان روح را بعنوان یک واحد در سراسر دو تخیل و سه تجسم و چهار اندیشه و پنج حدس و شش اراده و هفت تداعی معانی و هشت تصمیم و نه اختیار و ده تصور و تصدیق قرار داده و روح را کمتر از آن امور متعدد و متکثر بحساب آورد. هر عزیزی جز او ذلیل و محقر و هر نیرومندی غیر از او ناتوان است عزیز چه بمعنای بی‌نظیر بودن باشد و چه بمعنای عظمت، ذات پاک خداوندی است، و هیچ موجودی نمی‌تواند در برابر او از این صفت برخوردار باشد، چنانکه در مقابل قدرت پروردگاری، هیچ حقیقتی یارای عرض قدرت ندارد. با نظر به ذات پاک الهی و صفات جلال و جمالش، هیچ موجودی را توانائی عرض اندام بوسیله‌ی عزت و قدرت عاریه‌ای و وابسته در برابر او نیست، زیرا هر نوع قدرت و عزتی که تصور شود، مخلوق او و از افاضات ربانی او است. اگر آنانکه فریب عزت و قدرت آنانرا از خود بیخود کرده است، فقط لحظه‌ای در این حقیقت بیندیشند که همه ذرات وجود جسمانی و فعالیتها و نیروهای روانی آنان وابسته به علل و شرایطی است که از حیثی علم و قدرت آنان خارج است و اگر لحظه‌ای در این فکر فرو روند که عزت و قدرت آنان همواره در قلمرو باز و مربوط به رویدادهای غیر قابل محاسبه است، خود را درخواهند یافت و خواهند فهمید که سایه‌ای بسیار محدود از عزت و قدرت پیرامون آنان را فرا گرفته است، نه خود آن دو حقیقت که مخصوص ذات پاک خداوندی می‌باشند. این مطلب در آیات فراوانی با مضامین مختلف مطرح شده است. از آن جمله: ۱- خلق الانسان ضعیفا (انسان ضعیف آفریده شده است) ۲- ان الانسان خلق

هلوعا. اذا مسه الشر جزوعا. و اذا مسه الخیر منوعا (انسان هلوع آفریده شده است، اگر شری به او برسد، به جزع می افتد و اگر خیری به او برسد، دیگران را از آن ممنوع می نماید). دو صفت هلوع بودن و ضعف و ناتوانی در وجود انسان که ناشی از وابستگی شئون حیات و من او به امور و مبادی غیر اختیاری و ناشی از جهل او درباره‌ی خویشتن و ناتوانی او از خودسازی در این دنیا است، بهترین دلیل آن است که اگر عزت و قدرتی در او بوجود بیاید، مربوط به اختیار او نیست و آن عزت و قدرتی که با وابستگی به خداوند عزیز و قدیر در انسان بوجود بیاید، خود همان انسان بهتر از همه می فهمد که آن دو پدیده‌ی ممتاز از فیض و لطف ربانی بوده و خود فی نفسه فاقد آنها است. ۳- یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید. (ای مردم، همه‌ی شما نیازمند به خدائید و فقط خداست که بی نیاز و قابل ستایش است). این ضعف و هلوع بودن و فقر و پستی طبیعی (ذلت) بدون آمادگی انسان برای تحصیل شایستگی فیض ربانی که ضعف را مبدل به قدرت نماید و هلوع بودن را مبدل به آرامش

روحی و ذلت را به عزت تبدیل کند، همراه انسان بوده و دست از گریبانش برنخواهد داشت. این قانون هم در آیات فراوانی از قرآن آمده است. از آنجمله: ۱- و تعز من تشاء و تذلل من تشاء (پروردگارا، توئی که هر که را بخواهی عزت را به او عنایت می کنی، و هر کس را بخواهی گرفتار ذلت می نمایی). (البته چنانکه در مباحث مربوطه گفته ایم، مقصود از مشیت خداوندی که به شئون فعلی و کرداری بشر می باشد، اراده‌ی تکوینی مربوط به سلطه‌ی مطلقه‌ی او نیست، بلکه آماده کردن زمینه‌ی هدایت و ضلالت و عزت و ذلت و غیر ذلک به اختیار خود انسانها است، هنگامی که انسان زمینه‌ی هدایت و ضلالت و عزت و ذلت را در خود به وجود آورد، مشیت خداوندی ایجاد کردن آن امور تعلق پیدا می کند). ۲- من کان یرید العزه فله العزه جمیعا (هر کس که عزت طلب می کند، (باید بداند) که همه‌ی عزتها (یا عزت بطور مطلق) از آن خداوند است). ۳- و لله العزه و لرسوله و للمؤمنین و لکن المنافقین لایعلمون (فقط عزت از آن خدا است و رسول او و مردم با ایمان ولی منافقین نمی دانند) با توجه به این آیه‌ی شریفه است که کبر و نخوت آدمی بجهت داشتن سایه‌هایی از عزت و قدرت عاریه‌ای می شکند و می فهمد که این دو امتیاز

بزرگ از آن خداوند ذوالجلال و کسائی است که با تادب به آداب الله و تخلق به اخلاق الله شایسته داشتن چنان امتیاز عالی می گردند. مباحث مربوط به قوی و ضعیف بطور مشروح در خطبه‌ی ۸۳ مطرح خواهد گشت، انشاء الله. و هر مالکی جز او مملوک و هر دانائی جز او فرا گیرنده و هر قدرتمندی غیر از او گاهی توانا و گاهی عاجز است فقط یک توجه آگاهانه می خواهد که آدمی بداند که مالک مطلق همه موجودات او است، و هیچ چیزی بیرون از حیطه‌ی مملوکیت او نیست، توجه آگاهانه باینکه هیچ موجودی نه در وجود آمدن استقلال و اختیار دارد و نه در ادامه‌ی موجودیت و نه در پایان دادن به هستی خود. این یک نگرش سطحی به موجودات است که با تعیین و حرکات و فعالیت‌هایی که از خود نشان می دهند، انسان ظاهربین و سطح نگر موجودیت مستقل و پایدار به آنها نسبت می دهد و گمان می کند که آنها نگهدارنده و بخشنده‌ی بقاء بخویشتن هستند. اگر کسی در ظاهربینی و سطح‌نگری خیلی بافراط رفته باشد، حتی اختیار و آزادی که در خود می بیند و از آن اختیار و آزادی یک نوع خود و من هم درمی آورد و موجودات را دارای آن خود و من می بیند. درست مانند کسی که قرص آفتاب را نبیند و روشنائی فضا و اجسام را به نور گک

سترده در فضا و سطوح اجسام مستند بسازد!! این توهمات و تخیلات که ناشی از ضعف تفکر و ناتوانی از نفوذ به سطوح عمیق واقعیات و روابط موجوده در میان آنها است، گریبانگیر همه‌ی سطح نگران است، اگر چه از تفکرات و اصطلاح بافیهای حرفه‌ای در حد بالا برخوردار بوده باشند. شگفت آور است اینکه کسانی با اینکه می بینند هر گونه تلاشی براه می اندازند تا بلکه حرکت را در ذات ماده و ماده را مانند یک طناب دراز و پهن‌آور که همه‌ی صورتها و نمودها و پدیده‌ها را اداره کند، مستقل و پایدار فرض کنند که نیاز آن را از ماورای خود قطع کنند، به نتیجه‌ای نمی رسند و در برابر سئوالات بسیار ضروری و عمیق به زانو درمی آیند، با این حال چگونه می خواهند مدیریت موجودات را بخود آنها نسبت بدهند و با اصطلاح آنها را مالک خود و یکدیگر تلقی کنند!! آن

متفکران و اظهار نظر کنندگان که می‌خواهند سند مالکیت اشیاء بر خویشتن را بنویسند و بدهند بدست موجودات و آنها را مالک خویشتن بشناسند، حتما فراموش نکرده‌اند که با حذف یا نادیده گرفتن یک مالک مطلق بر جهان هستی بعدد موجودات عالم مالک می‌سازند و با حذف یک اراده‌ی مطلق بهر یک از موجودات اراده‌ی مرحمت می‌فرمایند که هر موقع خوا

ستند خودشان را بیافرینند و هر موقع اراده کردند خودشان را از بین ببرند و قوت و ضعف و کوچکی و بزرگی و عزت و ذلت و زیبایی و زشتی و موقت بودن و دائمی بودن همه و همه در اختیار و اراده‌ی خودشان بوده باشد!! این انتقال از یکتاپرستی به پرستش هر یک از موجوداتی که در جهان هستی وجود می‌آیند و می‌روند و این تحول از فیزیک به متافیزیک بسیار قابل تبریک و تمجید است!!! که ما را به دوران اولیای برمی‌گرداند که او گوست کنت با ذوق‌پردازی پیش از گرفتاری به عشق خانم کلوتلد برای ما معین نموده بود! باید گفت: اینگونه تصورات یا تخیلات، جهان‌شناسی نیست، بلکه نام طبیعت را خدا قرار دادن نامیده می‌شود.

آیات مربوط به این مسئله که مالک مطلق خدا است و جز او هر چه باشد، مملوک آن ذات اقدس است، فراوان است. از آنجمله: ۱- قل لا املک لنفسی نفعاً ولا ضرراً الا ماشاء الله (به آنان بگو: من برای خود نه سودی را مالکم و نه ضرری را مگر آنچه را که خدا بخواهد). ۲- قل انی لا املک لکم ضرراً ولا رشداً. (بگو به آنان: من برای شما نه ضرری مالکم و نه رشدی را) وقتی که موجودی با آگاهی و قدرت آزادی و اختیار نتواند مالک چیزی برای خود و دیگران بوده باشد، وضع دیگر موجودات روشن

است که هیچ امری مربوط به خود دیگران را مالک نمی‌باشند. ۳- لا یملکون لانفسهم نفعاً ولا ضرراً (برای خود نه منفعتی را مالکند و نه ضرری را) در آیه‌ی شماره‌ی یکم جمله‌ی استثنائیه‌ی وجود دارد که می‌گوید: مگر اینکه خدا بخواهد اشاره بهمان عنایت و لطف الهی است که در آیات مربوط به عزت نیز دیدیم که خداوند کسی را که بخواهد عزت می‌دهد، مانند مردم با ایمان. البته این نکته را باید بخاطر داشته باشیم که این آیات به پدیده‌ی مالکیت حقوقی که از رابطه‌ی اختصاص ناشی می‌شود، مربوط نیست، بلکه مقصود از نفی مالکیت در این آیات از غیر خدا و اثبات آن برای خدا، مالکیت حقیقی از دیدگاه آفرینش وجودی و بقای آن در هر شانی از شئون وجودی است که فقط از آن خداوند ذوالجلال است. چنانکه از این دو آیه برمی‌آید: ۴- قل اللهم مالک الملک (بگو: پروردگارا، ای مالک ملک هستی). ۵- الم تعلم ان الله له ملک السماوات و الارض (آیا ندانسته‌ای که ملک آسمانها و زمین از آن اوست). ۶- لله ملک السماوات و الارض و ما فیهن و هو علی کل شیئی قدیر (از آن خدا است ملک آسمانها و زمین و آنچه که در آنها است و او بر همه چیز دانا است). با نظر به فراوانی آیاتی که در قرآن مجید در مالکیت خ

دا و مملوکیته همه‌ی موجودات وارد شده است، این حقیقت روشن می‌شود که: در این حیات طبیعی محض خطر اختصاص دادن اشیاء و امتیازات به خویشتن، و این گمان که منم مالک مطلق این اشیاء و امتیازات، خطری است بسیار جدی، زیرا هر احساس اختصاص مطلق نوعی احساس بی‌نیازی را بجهت داشتن آن اختصاص بدنبال خود می‌آورد و این احساس بی‌نیازی، طغیانگری را مانند یک معلول طبیعی در درون انسان بوجود می‌آورد که منشا اغلب دردهای خانمانسوز است. ما می‌توانیم از یک راه دیگر این قضیه را اثبات کنیم که خطر احساس اختصاص مطلق بسیار جدی است. و آن راه اینست که آیاتی متعدد و احادیثی معتبر همواره این مسئله را گوشزد می‌کنند که انسان نباید چنین احساس کند که خود مالک خویشتن است آیا انسان می‌تواند ضرر عضوی به خود بزند و بگوید: من مالک خویشتم؟! آیا انسان می‌تواند دست به خودکشی بزند و بگوید: من مالک خویشتم و اختیار خود را بدست دارم؟! آیا انسان می‌تواند حواس و عقل خود را مختل بسازد و بگوید: من مالک خویشتم و می‌خواهم در این دنیا کر و کور و احمق یا دیوانه زندگی کنم؟! بدیهی است که تجویز این اختیارات برای بشر نمی‌تواند معنائی جز محاربه با خدا و مبارزه با عقل و وجدان

و فطرت داشته باشد. و بهمین جهت که مالکیت‌های حقوقی در اسلام با محدودیتی که در کمیت و کیفیت دارد، هرگز بعنوان هدف مطرح نشده است، بلکه وسیله‌ایست برای حفظ موقعیتها و روابط قانونی انسانها با اموال مشروع نه اینکه خود مطلوب بالذات بوده

باشند. و هر عالمی غیر از او فراگیرنده و محتاج به آموزش است برای هیچ موجودی اگر چه در حد اعلای رشد و کمال بوده باشد، علم ذاتی وجود ندارد، علم ذاتی و فعلی بدون سابقه‌ی آموزش و فراگیری از آن خداوند است و بس. علم الهی که از صفات کمال او است، نه مسبوق به جهل است و نیازمند آموزش و نه نسبیّت و محدودیت آنرا فرا گرفته است. در صورتی که علمی که نصیب انسان می‌گردد، مسبوق به جهل است، چه از آنجهت که جهل انسانی قضیه‌ی سالبه به انتفاء موضوع بوده است، یعنی انسان یک موجود حادث است و حدوث وجودش موجب حدوث علم او است و او نمی‌تواند به اصول و مبادی ماقبل وجود خود علم پیدا کند، حتی پس از بوجود آمدنش هر علمی که درباره‌ی آن اصول و مبادی بدست می‌آورد، با قطع نظر از اطلاعاتی که پیشوایان الهی در دسترس او گذاشته‌اند پیش از مقداری مقایسه‌ها و تشبیهات نشئه طبیعتی که در آن زندگی می‌کند، با آن اصول و مبادی چیز دی

گری نخواهد بود. استعداد و داشتن مقداری معلومات فطری و حتی بهره‌برداری از و علم آدم الاسماء کله‌ها در فطرت اولیه، باز مربوط به عنایت الهی و تعلیم او است چنانکه از کلمه‌ی علم صریحا برمی‌آید. اما نسبیّت و محدودیت علمهائی که انسانها بدست می‌آورند، بقدری واضح و روشن است که هیچ جایی برای بحث و گفتگو نمی‌گذارد. اگر کسی فراغت مناسبی داشته باشد و با حوصله و تحمل رنج مطالعه و دقت در آثار همه‌ی فلاسفه و متفکران بشری را آغاز تاریخ معرفت تاکنون، به استقراء و پی‌گیری بپردازد، اعتراف همه‌ی آنان را به نسبیّت و محدودیت دانش و بینش خود خواهد دید. و خواهد دید که روشنترین دلیل بر جهل و حماقت یک فرد از انسان، اینست که بگوید: علم من مطلق است!! و من هیچ ابهام و تاریکی درباره‌ی خود و جهان هستی ندارم. و اگر در موردی به چنین عباراتی برخوردید و یا به عباراتی برخوردید که شبیه به این مضامین را در بردارد، حتما بدانید آن عبارات را در لحظاتی گفته است که به بیماری علمی مبتلا بوده است، چنانکه بعضی از شعرا، نیز گاهی و در بعضی از لحظات زندگی به بیماری شعری مبتلا می‌شوند. مانند آن شاعر که می‌گوید: آنقدر بار کدورت به دلم آمده جمع که اگر پام از ا

ین پیچ و خم آید بیرون لنگ لنگان در دروازه‌ی هستی گیرم نگذارم که کسی از عدم آید بیرون در این موارد فوراً قلم بدست بگیرد و در پاورقی و اگر در پاورقی جای سفید نداشته باشد، در حاشیه و اگر در حاشیه هم جای سفیدی نباشد، در پشت جلد همان کتاب (که سابقا تاریخ ولادت نورچشمی‌ها را می‌نوشتند و یا تاریخ خرید کتاب را در آنجا ثبت می‌کردند) با خط خوانا بنویسد: خدا همه‌ی بیماران را شفا عنایت فرماید و احتیاطا آمین این دعا را هم در همانجا فراموش نکنید! مسائل مربوط به علم خداوندی در مجلدات پیشین مشروحا مطرح شده است. و هر قدرتمندی غیر از او گاهی توانا و گاهی عاجز است توضیح این مسئله را در مباحث گذشته تا حدودی بیان کردیم و در مباحث مربوط به انسان آنچه‌انچه هست و انسان آنچه‌انچه که باید مورد بررسی مشروحتری قرار خواهیم داد. در اینجا فقط به این مسئله اشاره می‌کنیم: که قدرت خداوندی مانند علم او از صفات کمالیه‌ی ذات اقدس ربوبی است، این قدرت مطلق بوده و بهیچ قید و شرطی وابسته نمی‌باشد، در صورتی که قدرت انسانی و دیگر موجودات، محصولی از عوامل است که در حلقه‌های زنجیر موارد و اثرزیها و منشاهای قرارداد و غیر ذلک قرار گرفته است. بنابراین

قدرت دیگر موجودات از دو ناحیه در معرض نابودی و تبدیل به ناتوانی است: ناحیه‌ی یکم - علل بوجود آورنده‌ی قدرت است که یا در مجرای قوانین طبیعت در معرض کاهش و نابودی است و یا بسبب تزلزل منشاهای قراردادی. ناحیه‌ی دوم - جریان سیل موانع ادامه‌ی قدرت است که در فوق آگاهیهها و اختیارات انسانی از راه می‌رسند و قدرت را متلاشی می‌کنند. بعنوان مثال یک قطعه ابر سیاه که شب ۱۷ ژوئن با کمال بی‌اعتنائی به هدفگیریها و تلاشها و تنظیم فوق‌العاده‌ی آرثشی قدرتمندی که زمانی ناپلئون بناپارت نامیده می‌شد، در فضای واترلو نمودار می‌گردد و بدون اجازه از آن قهرمان شماره یک اروپا، با شدت هر چه تمامتر به دره‌ی واترلو باریدن می‌گیرد، و یکی از مارشالهائش هم با تاخیر اندکی که غیر منتظره بود و اشتباه یک مرد از اهل آن محل دست بهم داده، آن قهرمان قهرمانان!! را بادستهای بسته رهسپار سنت هلن می‌کنند و بدین ترتیب آن قدرتی که در مغز ناپلئون و ژنرالها و

مارشالهایش لایزال و مطلق جلوه کرده بود، ناگهان مانند حبابی بسیار ضعیف متلاشی می‌گردد و نوبت را به مورخان می‌دهند که بیایند راست و دروغ را بهم بیافند و یک سایه‌ی دروغین یا مشوش از آن حذف شده از لسیت یکه تازه ن‌تزازع در بقا و بیماران خودخواهی می‌سازند و مدتی طولانی نمی‌گذرد که مجسمه‌ی حقیقی مطابق اصل نسخه‌ی زندگانی ناپلئون را مردانی بزرگ مانند ویکتور هوگو و تولستوی به جهانیان نشان می‌دهند. ایکاش، قدرتمندان خودپرست بدانند که همان قوانین طبیعت که مادرانی برای زائیدن آنان بوجود می‌آورد که دست به کار شده و آنان را بزایند و با هزاران امواج عاطفی در گهواره‌ها و باغچه‌ها و باغها آنانرا پیرورانند، مادرانی دیگر را هم برای زائیدن نقادان تیزبین مانند هوگو و تولستوی آماده می‌کند که آنانرا بزایند و در گهواره‌ها بروی آنان خم شوند و بیوسند و بیویند و پیرورانند تا قلم بدست بگیرند و حساب درندگان را از انسانها جدا کنند و از نوشتن این جمله که یک اصل کلی است، غفلت نورزند که آن بیمار خودخواه که با پای خود به بیمارستان روانی نرود، با اجبار رهسپار سنت هلن می‌گردد و آن بیمار قدرت که اسلحه‌اش را به روی پنجاه میلیون انسان می‌گیرد آنانرا بخاک و خون می‌کشد، روزی هم فرا می‌رسد که با همان قدرت و بوسیله‌ی همان سلاح به هستی خود پایان می‌دهد. این قهرمان هم هیتلر نامیده می‌شد. و کل سمیع غیره یصم عن لطیف الاصوات و یصمه کبیرها و یذهب عنه ما بعد منه

ا و کل بصیر غیره یعمی عن خفی الالوان و لطیف الاجسام (و هر شنونده‌ای جز او از شنیدن صداهای لطیف کر و در برابر صداهای قوی به اختلال شوائی دچار می‌گردد. و هر کسی غیر از او محروم از شنیدن صداهائی که در فاصله دور بوجود می‌آید. و هر بیننده‌ای جز او از دیدن رنگهای مخفی و اجسام لطیف و کوچکتر نابینا است). با نظر به ساختمان گوش انسان و اختلاف درجات امواجی که صداها را به گوش ما منتقل می‌نمایند، با قطع نظر از بیماریها و نقصهای عضوی گوش، درجه‌ای معینی از امواج است که می‌تواند ناقل صدا به گوش باشد، همچنین کمی و دوری فاصله‌ی میان گوش و آن امواج، دارای تاثیر قطعی در شنیدن صداها می‌باشند. و بدانجهت که شنیدن خداوندی نه احتیاج بگوش و نه به فاصله‌ی او با امواج دارد لذا او هر گونه صدا را می‌شنود، بدون نیاز به آلت بینایی. خداوندی نیز قابل مقایسه با بینائی انسانها نیست که احتیاج به ساختمان مخصوص چشم و نور و فاصله‌ی معین با دیدگاهها و نمود معینی از اجسام دارند تا بتوانند چیزی را ببینند. لذا بعضی از صاحب نظران احتمال داده‌اند، مقصود از شنیدن و دیدن خداوندی حضور شنیدنیها و دیدنیها بدون شرایطی که انسانها در دو عمل مزبور به آنها احتیاج دارند، در علم خداوندی است. و چون مبنای اکثر معلومات بشری به این دو عمل متکی است، خداوند متعال علم خود را به نتیجه‌ی آن دو عمل گوشزد فرموده است والا- علم خداوندیها بر شنیدنیها (طعمها) و بوها و لمس کردنیها نیز تعمیم دارد. و کل ظاهر غیره غیر باطن و کل باطن غیره غیر ظاهر (و هر موجودی آشکار غیر از او غیر باطن است و هر موجود باطنی غیر از او غیر ظاهر است). هر موجودی در موقعیتی که قرار دارد، نمی‌تواند با موقعیت مقابل آن موصوف باشد این قضیه که هر موجودی در موقعیتی که قرار دارد، نمی‌تواند با موقعیت مقابل آن، موصوف باشد، بر مبنای اصل تعیین استوار است. برای توضیح این مبنا که توضیح قضیه‌ی مزبور را نیز در بردارد، می‌گوئیم هیچ یک از اجزاء و پدیده‌های عالم هستی بطور کلی و بدون استثناء نمی‌تواند لحظه‌ای در لاتعین (عدم تعین) که عبارت دیگری از تردد وجودی است، بسر ببرد، و برای تصدیق این مسئله کافی است که خود مفهوم عدم تعین بخوبی تصور شود. مفهوم عدم تعین عبارتست از تردد شیئی میان خود و غیر خود، یعنی الف در واقع در همان حال و شرایط که الف است، قابل انطباق غیر الف هم بوده باشد. البته پیش از تحقیق در مسئله‌ای این حقیقت را تذکر می

دهیم که تردد و عدم تعین یک واقعیت با نظر به حیطه‌ی درک ما نیست، یعنی مقصود ما از تردد و عدم تعین، در حال رابطه‌ی واقعیت با عوامل درک ما نمی‌باشد. زیرا این عدم تعین کاملا امکانپذیر است، مثلا در بیابانی از فاصله‌ی دور جسمی را می‌بینیم و نمی‌دانیم که آن جسم انسان است یا سنگ است. ما می‌دانیم آنچه که واقعیت برای خود در دیدگاه ما دارد، یا انسان است یا سنگ است و واقعی که دارد و سنگ نیست و یا سنگ است با تعین واقعی که دارد و انسان نیست، و این تردد و عدم تعین آن واقعیت که ما آنرا

و شرایط که الف است، قابل انطباق غیر الف هم بوده باشد. البته پیش از تحقیق در مسئله‌ای این حقیقت را تذکر می دهیم که تردد و عدم تعین یک واقعیت با نظر به حیطه‌ی درک ما نیست، یعنی مقصود ما از تردد و عدم تعین، در حال رابطه‌ی واقعیت با عوامل درک ما نمی‌باشد. زیرا این عدم تعین کاملا امکانپذیر است، مثلا در بیابانی از فاصله‌ی دور جسمی را می‌بینیم و نمی‌دانیم که آن جسم انسان است یا سنگ است. ما می‌دانیم آنچه که واقعیت برای خود در دیدگاه ما دارد، یا انسان است یا سنگ است و واقعی که دارد و سنگ نیست و یا سنگ است با تعین واقعی که دارد و انسان نیست، و این تردد و عدم تعین آن واقعیت که ما آنرا

از دور می‌بینیم بجهت فاصله‌ی زیادی است که مابین ما و آن واقعیت وجود دارد. و این یکی از دلایل متقن رد مکتب ایده‌آلیسم است که ملاک وجود واقعیت را درک آدمی می‌داند، زیرا آنچه که در مثال مزبور برای درک شده است، واقعیتی است که از جهت تعیین و تشخیص مورد درک ما نیست، یعنی خود واقعیت شیئی برای ما درک شده است، ولی تعیین و تشخیص آن مورد درک ما نیست. حال باید از ایده‌آلیست پرسید: آیا آن شیئی که ما از دور می‌بینیم و تعیین و تشخیصش را نمی‌دانیم که آیا انسان است یا سنگ، وجود دارد یا ندارد؟ اگر بگویید: وجود ندارد، این گفتار قطعاً غلط است، زیرا ما واقعیتی را در روایار

وی خود درک کرده‌ایم و اگر بگوئید: وجود دارد، این گفتار هم صحیح نیست، زیرا ما تعیین و تشخیص آن واقعیت را نمی‌دانیم. اگر چه در موضوع مسئله که عبارت است از یک واقعیت مردد، متعلق علم ما غیر از متعلق جهل ما است، متعلق علم ما واقعیتی است که از دور آن را می‌بینیم و متعلق جهل ما تعیین و تشخیص آن واقعیت است، ولی این جدائی معلوم از مجهول اشکال وارد بر ایده‌آلیسم را مرتفع نمی‌سازد، زیرا واقعیت فی نفسه (برای خود) از تعیین و تشخیص تفکیک ناپذیر است، لذا در این مثال بایستی مکتب ایده‌آلیسم یکی از دو راه را انتخاب نماید: یا باید بگوید: با نظر به اینکه واقعیتی (برای خود) درک شده است، پس وجود دارد، انتخاب این راه این مکتب را مجبور خواهد ساخت که بگوید: من علم به واقعیتی دارم که تعینی ندارد، زیرا ملاک وجود درک انسان است و فرض اینست که انسان مفروض علم به تعیین ندارد و این سخن قطعاً خطا است، زیرا چنانکه در بالا اشاره کردیم واقعیت هرگز بدون تعیین خاص خود وجود ندارد و یا باید بگوید: چون تعیین واقعیت مفروض را نمی‌دانیم لذا تعینی وجود ندارد، پس واقعیتی که از تعیین تفکیک ناپذیر است نیز وجود ندارد! این سخن هم مانند سخن اول غلط محض است. آیا اصل تعی

ن واقعی ما را به پذیرش دو اصل ارسطویی مجبور می‌سازد؟ دو اصل بنیادین ارسطویی که در قلمرو عموم معارف مربوط به انسان و جهان جریان دارد، بقرار زیر است: اصل یکم- هر چیز عین خود است، یا هر چیز مساوی خود است، این اصل را اصل یکسانی و اصل هوهو و اصل اولی نیز می‌نامند. این اصل می‌گوید: هر چیزی خود آن است، مثلاً الف، الف است. اصل دوم- هیچ چیزی غیر خود نیست، اعم از اینکه غیر خود اضداد آن چیز باشد یا نقیض خود آن چیز. یعنی وقتی که گفتیم الف غیر خود نیست، یعنی الف، ب نیست و الف، عدم الف نیست. این اصل را اصل عدم اجتماع ضدین و عدم اجتماع نقیضین گویند. بعضی از متفکران از دو اصل مزبور اصل دیگری را انتزاع نموده و نام آنرا اصل نفی ثالث گذاشته‌اند و همانطور که خود متوجه گشته‌اند، این یک اصل جداگانه‌ای نیست، بلکه لازمه‌ی دو اصل این همانی و این نه آنی است، زیرا وقتی که ما پذیرفتیم: الف، الف است و الف غیر الف نیست، نتیجه این می‌شود که الف با غیر الف جمع نمی‌شوند، خواه آن غیر الف ضد باشد، مانند زردی و سیاهی، بالا- و پائین، بعلاوه و ضربدر، نر و ماده و هر دو امر وجودی که با یکدیگر تمانع داشته و یکدیگر را دفع می‌کنند و خواه را آن غیر الف

عدم الف باشد که نقیض الف است. البته با این تفصیل که در اصل دوم بیان کردیم، می‌توانیم اصل دوم را به دو اصل عدم اجتماع ضدین و عدم اجتماع نقیضین تجزئه نمائیم، و بدین ترتیب اصول ارسطویی سه اصل تلقی نمائیم. در دورانه‌های اخیر اعتراض قابل توجهی به اصول فوق وارد شده و آن اصول را راکد و جامد قلمداد می‌نمایند. ما بررسی اصول و اعتراضات وارده بر آنها را در همین مبحث متذکر می‌شویم: نخست این مسئله را باید مطرح کنیم که ارسطو و دیگر مشائون حرکت را در عالم طبیعت پذیرفته‌اند و پذیرش حرکت در همه‌ی اجزاء و پدیده‌ها و روابط عالم طبیعت از دیدگاه منطق صوری ارسطو با اصول سه گانه‌ی بنیادین منافقاتی نداشته است، لذا باید این مسئله مورد تحلیل و دقت بیشتری قرار بگیرد. ما با قطع نظر از اینکه می‌توان تغییر و دگرگونی دائمی واقعیات هستی را با اصول سه گانه‌ی منطق صوری کلاسیک سازگار نمود یا نه، به بررسی اصول مزبوره با تحول و دگرگونی حاکم بر واقعیتها می‌پردازیم: ۱- اصل اول چنین است: الف، الف است، یا الف مساوی الف است این یک قضیه است که از چهار جزء ترکیب یافته است: یک- الف بعنوان موضوع. دو- الف بعنوان محمول. سه- است، کلمه‌ی حاکی از رابطه مثبت م بیان آن موضوع و محمول. چهار- حکم بر ثبوت رابطه میان موضوع و محمول. این تحلیل با قطع نظر از بعضی اختلاف نظرهای

جزئی مورد اتفاق همه‌ی منطق دانان کلاسیک و دورانهای جدید است. البته قضایای ریاضی را طوری دیگر هم می‌توان تحلیل نمود. در این قضیه هیچ مغایرتی میان موضوع و محمول وجود ندارد، زیرا هر دو الف است، بهمین جهت است که آنرا ضروریترین و بدیهی‌ترین قضایا (که حمل اولی نامیده می‌شود) معرفی نموده‌اند. ۲- هنگامی که الف بیان‌کننده‌ی یک واقعیت می‌باشد، دو قطب اساسی در اینجا مطرح می‌شود: قطب درک‌کننده (قطب ذاتی) که عوامل درک انسانی است و قطب درک‌شونده (قطب برون ذاتی) است که همان واقعیت جدا از درک‌کننده می‌باشد. پس الف در قضیه‌ی مزبوره لفظی است که بحسب قرارداد وضعی دلالت بیک معنی می‌کند که جدا از همین لفظ و عامل ادراک وجود دارد. الف دوم در قضیه‌ی مزبوره نیز که عنوان محمولی دارد، بهمین واقعیت دلالت می‌کند که الف اول که عنوان موضوعی دارد. ۳- واقعیتی که الف به آن دلالت می‌کند، (قطب برون ذاتی) با نظر به ثبات و تغییرهای متنوع بسیار گوناگون می‌باشد: مانند ثابتی که بعنوان اصول ریاضی قابل تغییر نیستند هر چند که با نظر به ماهیت آن

نها قضایای مشروطه می‌باشند، یعنی مثلاً اگر رقم ۲ مرکب از دو واحد اولیه (۱ حقیقی) بوده باشد، در عمل ضرب با یک رقم ۲ مثل خود نتیجه‌ی ۴ را خواهد داد. این قضیه‌ای است ثابت. اگر الف کلمه‌ای باشد که به این قضیه‌ی ریاضی دلالت کند، حتماً ثابت است. و مانند این قضیه که واقعیت با قطع نظر از ذهن ادراک‌کننده وجود دارد. حرکت در جهان هستی وجود دارد. کل از جزء بزرگتر است حتی خود این قضیه که حرکت در تمامی اجزاء و پدیده‌های عالم هستی و روابط میان آنها حکمفرماست یک حقیقت ثابت است که اگر بخواهیم آن را با حرف الف بیان کنیم، در حقیقت، یک ثابت را بیان می‌کنیم که هرگز قابل دگرگونی و تغییر نیست، زیرا معنای تغییر و دگرگونی در قضیه‌ی فوق اینست که حرکت از جهان هستی منتفی گردد. از طرف دیگر حاکمیت حرکت و تحول در قلمرو موجودات طبیعی چنان فراگیر است که بقول مولوی - هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد و بقول هراکلید: من هرگز بیک رودخانه دوبار وارد نشده‌ام اگر واقعیتی که الف به آن دلالت می‌کند، موجودات جاوید در مجرای حرکت است، مسلم است که تغییر سریع اجزاء آن واقعیت در حرکت

ت نه تنها الف دوم را که اشاره دوم را (که اشاره‌ی دوم به آن اجزاء واقعیت در حرکت سریع است) نخواهد گذاشت که بعنوان محمول در قضیه الف، الف است، قرار بگیرد، حتی امان نخواهد داد که تلفظ الف به حرف دوم (ل) و سوم (ف) برسد، زیرا آن اجزا تغییر پیدا کرده است، بنابراین اگر واقعیتی که الف به آن دلالت دارد، موجودات هستی است که در جویبار حرکت قرار گرفته‌اند، اصلاً می‌توان گفت: ما بدون اینکه قضیه‌ای بسازیم و بگوئیم الف، الف است حتی کلمه‌ی مفرد را هم درباره‌ی هیچ موجودی نمی‌توانیم بکار ببریم، مثلاً به سبب اشاره کرده بگوئیم: سبب زیرا همین کلمه‌ی سبب را با سه حرفی (س، ی، ب) که دارد، شروع کردیم و س آنرا تلفظ کردیم، آن مجموعه‌ی اجزا و شکل و رنگ و طعم تغییر و تحول پیدا کرده است. ولی با نظر به قطب ادراک‌کننده که حواس و ذهن و هدفگیرهای انسانی در ارتباط با جهان است، ما با کلماتی یعنی قالبهای سر و کار داریم که کارشان دلالت بر جریان معینی از موجودات است که نقاط ممتد آن جریان را بجهت تشابه و تمائل برای ما مطرح می‌کنند.

بعنوان مثال، همان سبب را که مجموعه‌ای از اجزاء در حال تغییر است، در نظر می‌گیریم از آن هنگام که این میوه در روی درخت نمودار می‌گردد، لفظ سبب درباره‌ی آن بکار می‌رود، یعنی لفظ سبب در لغت فارسی با قرارداد وضعی تا زمانی بر آن میوه‌ی خاص اطلاق می‌شود که دوران شباهت اجزای و مجموعه‌ی خاص خود را می‌گذرانند، و حکمت و فلسفه‌ی این قرارداد، با قطع نظر از اینکه وضع لفظ خاص برای هر میلیونم ثانیه‌ای که بر سبب می‌گذرد، تقریباً امکان‌ناپذیر است سر و کار اکثریت قریب به اتفاق مردم با آن نمود مستمر است که زمانی کم و بیش نمایش و خواص یکنواخت دارد، مانند سبب از آغاز بروز در حجم و شکل و رنگ معین در شاخه‌ی درخت تا موقعی که خورده شود و هضم گردد، یا در سر درخت یا زیر آن بقدری ضایع و متلاشی گردد

که شباهتش با نمود سیب بکلی بریده شود. حتی یک دانشمند کاملا آگاه از پدیده‌ی حرکت و حاکمیت آن در جهان هستی نیز مانند دیگر مردم، در هنگام عبور از کنار درخت سیب، سیهائی را که در شاخه‌های آن درخت از آغاز نمود آنها می‌بیند، یک لفظ سیب تمام دوران بقای نمود آن میوه بکار می‌برد. از طرف دیگر انسانها درباره‌ی موجودات متحرکی که در مسیر خود نمود یا خواص خود را تغییر می‌دهند، الفاظی مخصوص هر یک از نمودهای متغیر بکار می‌برند، مانند: جوجه، مرغ، گوساله، گاو، بره، میش، توله،

سگ و هر اندازه که موجود متحرک از نظر نمودهای خاص دارای اهمیت بوده باشد، آنها را از یکدیگر تفکیک نموده تا بتوانند برای هر یک از آنها لفظ مخصوصی بکار می‌برند. مانند فلزها و سنگهای گرانقیمت. پس ما باید فهم تحلیل اصل یکسانی یا اهل هوهو این مطلب را کاملا در نظر بگیریم که بکار بردن الفاظ قراردادی در مجموعه‌ی مسیر حرکتی که یک موجود نمود مشابهی دارد، یک امر ضروری است و از این دیدگاه اصل یکسانی می‌تواند مورد استفاده بگیرد و این استفاده‌ی ضروری هرگز بعد دیگر موجود را که در حرکت دائمی است، نفی و انکار نمی‌کند، چنانکه بعد ارزشی آن را هم منکر نمی‌شود. مثلا همان سیب که از نظر مدت زمانی که نمود مشابه در مسیر بقای خود دارد، سیب نامیده می‌شود، یکی از مواد غذایی مقوی هم می‌باشد، بجهت داشتن ویتامینهای معین در گروه آن میوه‌ها که دارای همان ویتامین باشند نیز بشمار می‌رود، گاهی جهت زیبایی شکل و رنگ می‌تواند در مجموعه‌ی زیبایی‌های طبیعی خاص نیز منظور گردد. ۴- هیچ فیلسوف و دانشمندی در این واقعیت نمی‌تواند تردید داشته باشد که برای حرکت و تحول (بهر نحوی که تعریف شود مانند خروج جسم از قوه به فعل، توالی مثبت و منفی) ... موضوعی لازم است

ک

ه حرکت آنرا از وضعی به وضع دیگر منتقل می‌سازد و تغییر می‌دهد. به عبارت روشتر آیا در این حرکت موجودی هست که حرکت می‌کند و متحرک نامیده می‌شود، یا موجودی به نام متحرک وجود ندارد، اگر موجودی وجود ندارد، پس حرکت در چه چیزی صورت می‌گیرد؟ مسلم است که با نفی موجودی متحرک، موضوعی برای حرکت وجود ندارد، یا باید بگوئیم: جهان چیزی جز حرکت محض نیست!! پس اختلافات و تنوعات نمودهای حاصل از حرکت از کجا است و به چیزی مستند است؟ و اگر موجودی بنام متحرک که موضوع حرکت است وجود دارد، قطعا از یک تعیین مخصوص بخود برخوردار است، اگر چه زمان استمرار آن تعیین بسیار اندک بوده باشد. ۵- از مطالب گذشته این نتیجه را می‌گیریم که هر موجودی در میان دو تعیین در حرکت است. تعیین یکم: از زمان نمودار شدن یک موجود در مسیر حرکت که با نظر به قطب ادراک کننده همه‌ی دوران مشابه (چنانکه در مثال سیب دیدیم) از نظر خواص طبیعی و رنگ و شکل و طعم مثلا- وحدت خود را برای حیطه‌ی درک ما حفظ می‌نماید. تعیین دوم: تعیین موضوع حرکت است که در دقیقترین سطوح موجود واقعیت دارد، چنانکه در شماره‌ی ۴ متذکر شدیم. موجود در میان این دو تعیین در دگرگونی مستمر و دائمی است که اگر نی

از علمی یا عملی ایجاد کند، بایستی برای هر کوچکترین مقدار تحول که بوسیله‌ی ارتباط موجود با دیگر موجودات پدید می‌آید، لفظی یا رمز و علامتی مقرر ساخت. لذا می‌توان گفت: از دیدگاه علمی یک سلسله ممتد از حوادث که در نمود مستمر برای ما مطرح می‌گردد و می‌تواند با یک نام یا یک علامت بازگو شود سلسله‌ی معینی از حوادث است که دارای اجزاء و روابط و حرکت مشخص است، اگر این سلسله‌ی معین را مثلا- انسان را در مقطعی معین در نظر بگیریم، این مقطع معین که فرضا دوران جنینی او است، یک سلسله‌ی معینی است که با اجزاء و قوانین مشخصی بجریان میفتد، تا متولد شود، این سلسله‌ی معین از حوادث قانونی نامش دوران جنینی است این دوران جنینی هرگز نمی‌تواند با دوران پس از تولد یا پیش از تکون اسپر و اوول مخلوط شود، تا بگوئیم: دوران جنینی هم دوران جنینی است و هم دوران پس از تولد یا پیش از دوران تکون نطفه. دوران جنینی فقط دوران جنینی است، اگر چه بخواهیم با روش تحلیلی و ترکیبی در این دوران بنگریم. می‌توانیم هزاران قضایا تشکیل بدهیم که هر یک برای خود

موضوعی و معمولی داشته باشد. خلاصه‌ی مسائل مطروحه در اصل این همانی، اصل هوهو و یا اصل یکسانی بدینقرار است: یک تفکیک قطب ذاتی و قطب برون ذاتی در اصل مورد بحث یک ضرورت علمی است که بدون آن منطق صوری و منطقهای جدید نمی‌توانند خود را از کشاکش بیهوده نجات بدهند. دو- انطباق اصل مورد بحث بر واقعیتها در جریان تحول است. سه- احتیاج بکار بردن الفاظ و طبیعی، مانند قانون علیت و اصول ریاضی و غیر ذلک روشنتر از واقعیتها در جریان تحول است. سه- احتیاج بکار بردن الفاظ و علامتهای قراردادی در مجموعه‌هایی از حوادث که مدتی کم و بیش نمود مشابه و مستمری را دارا می‌باشند، یک ضرورت بی‌نیاز از دلیل است. چهار- هر موجودی در جهان عینی از دو نوع تعین برخوردار است. پنج- عدم تعین و موجود مردد مابین خود و موجود دیگر از واضحترین محالات است. با نظر به مجموع این مسائل نظر ما درباره‌ی اصل این همانی یا اصل یکسانی تفکیک در میان ابعاد اصل مزبور است. از این جهت است که می‌گوئیم: اصل دوم (اصل شئی غیر خود نیست) هم باید با همان تفکیک در میان ابعاد این اصل مورد بررسی قرار بگیرد. اکنون برمی‌گردیم به تفسیر جمله امیرالمومنین علیه‌السلام که می‌فرماید: هر ظاهری غیر از او غیر باطن است و هر باطنی غیر از او غیر ظاهر است از مباحث گذشته می‌توان دلیل این مطلب را بدست آورد که تعین خاص هر موجود

ی نمی‌تواند در عین تحقق آن تعین، تشخیص و تعین دیگری را بپذیرد، پس حقیقتی که با ظاهر- بودن متعین است، نمی‌تواند در همان حال از تعین باطن بودن نیز برخوردار باشد، و بالعکس آنچه که با باطن بودن متعین است نمی‌تواند در همان حال از تعین ظاهر بودن برخوردار شود. البته این شرط احتیاج به گفتگو ندارد که عدم اجتماع دو تعین متضاد، با نظر به وحدتهای مقرر در منطق است، مانند موضوع و محمول و جایگاه و شرطیت و اضافی بودن و جزئیت و کلیت و زمان و با اختلال بیکی از این وحدتها ظاهر و باطن نیز متغیر می‌گردد و محالی از اجتماع آنها بوجود نمی‌آید و اگر دو مفهوم مزبور را نقیضین فرض کنیم، منتفی شدن آن دو هم در حال اختلال وحدت، امکانپذیر می‌گردد. این مسئله درباره‌ی خداوند جریان ندارد، زیرا آن ذات اقدس تکثیری از ناحیه‌ی تکثر موجودیت و ابعاد ندارد که تعین هر یک از آنها موجب نفی تعین دیگری شود مگر از دیدگاه ما و شرایط ذهنی خاصی که در ما بوجود می‌آید. لم یخلق ما خلقه لتشدید سلطان و لاتخوف من عواقب زمان و لاستعانه علی ند مئاور و لاشریک مکاثر و لاضد منافر و لکن خلاق مربوبون و عباد داخرون (مخلوقات رانه برای شدت دادن به سلطه و اقتدار خود آفرید

و نه بجهت بیم از حوادث کمین گرفته‌ی زمان و نه برای کمکجویی در برابر مخالفی که قد مخالفت با او برافراخته باشد، نه برای بدست آوردن قدرت برای پیکار با شریک پرنخوت و متکی به کثرت نیرو و نه برای مقابله با ضد گردنکشی که با اعتلاجوی رویاروی او ایستاده باشد. آنچه که با فرمان خلقت او پا به عرصه‌ی وجود نهاده است، مخلوقاتی تحت نظاره سلطه‌ی اویند و بندگانی هستند ناتوان) غنا و بی‌نیازی مطلق خداوندی از آفریدن مخلوقات ذهن بشری چنین عادت کرده است که همه کارهایی که از انواع جانداران صادر شود مستند به نیازی بدانند که بایستی برای رفع آن، کار یا کارهایی را انجام بدهند و با محصول آن، احتیاج خود را مرتفع بسازد. و بطور کلی هر کاری که صادر می‌شود اگر بیهوده و عبث نباشد بانگیزگی عاملی می‌باشد که یا موجب جلب منفعتی برای او است و یا موجب دفع ضرری از او. آدمی با این عادت ثابت در ذهن است که خیال می‌کند کاری را که خداوند در خلقت موجودات انجام داده است، حتما برای رسیدن به نتیجه‌ای بوده است که او به بدست آوردن چنان نتیجه‌ای نیازمند بوده است!! با نظر به قدرت و بی‌نیازی و غنای مطلق خداوندی اسناد دو موضوع سود و زیان برای او امکانپذیر است، چ

نانکه تصور احتیاج برای آن ذات اقدس چه جلب سود و چه دفع زیان مخالفت کمال و وجوب وحدانیت مطلق او است. کدامین مخلوقات می‌تواند بر سلطه‌ی او بیفزایند در صورتی که مافوق سلطه او قابل تصور نیست و همه‌ی مخلوقات در برابر او در فقر محض و وابستگی، به هستی خود ادامه می‌دهند. برای دریافت غنا و بی‌نیازی مطلق خداوندی نخستین مرحله تصفیه‌ی ذهن از عادت ماخوذ از کارهای انسانی است که همواره برای رفع احتیاج از انسانها صادر می‌گردند. مرحله‌ی دوم توجه بکارهای بسیار عالی روح

است که بدون هدفگیریهای معمولی در راه رفع احتیاج از روح صادر می‌گردند و می‌توانند بعنوان نمونه‌ی ناچیزی از کار خداوندی در ایجاد مخلوقات بوده باشند. بعنوان مثال وقتی که روح تکامل یافته‌ای درباره‌ی بوجود آوردن یک آرمان معقول و یا یک نمود زیبای نشان دهنده‌ی کمال، کاری را انجام می‌دهد، نه برای رفع نیاز است، زیرا روح کمال یافته آرمان معقول و زیبایی را در حد اعلا‌ی آنها در وجود خوددار است، لذا نمود عینی آن دو نمی‌تواند کمترین غنا و مزیتی برای آن روح بوجود بیاورد. خلاصه،

سلطه‌ی مطلقه‌ی ذات خداوندی از یکطرف که ذات پاکش با آن موصوف است و عدم توانائی هیچ موجودی برای عرض ان دام و تراحم در برابر مشیت او از طرف دیگر و جامع بودن آن ذات اقدس همه‌ی کمالات و فعلیتهای را، بهترین دلیل محتوای جمله‌ایست که امیرالمومنین می‌فرماید که: مخلوقات را نه برای شدت دادن به سلطه و اقتدار خود آفرید و نه ... لم یحلل فی الاشیاء فیقال هو فیها کائن و لم ینا عنها فیقال هو منها بائن (خداوند سبحان در اشیاء حلول نکرده است که گفته شود: خداوند در توی آنها است و از آن اشیاء دور نشده است که گفته شود: خداوند از آن اشیاء جدا و مجزا است). تذکر - در نسخه‌ی دکتر صبحی صالح جمله بالا چنین است: فیقال هو کائن و یقیناً غلط است، بلکه صحیح همان است که در بالا آوردیم: (فیقال هو فیها کائن) و در نسخه ابن ابی‌الحدید هم ضمیر مجرور (فیها) وجود دارد. این مسئله که رابطه خداوندی را با موجودات بیان می‌کند در مجلد دوم از این ترجمه و تفسیر در تفسیر خطبه اول مورد بررسی قرار گرفته است، مراجعه شود. لم یوده خلق ما ابتداء و لاتدبیر ما ذرا و لاوقف به عجز عما خلق و لاولجت علیه شبه فیما قضی و قدر بل قضاء متقن و علم محکم و امر مبرم (آفرینش آنچه که اقدام به خلقت آن نموده و تدبیر آنچه که بوجود آورده است، سنگینی و خستگی برای او نداشته و ناتوانی از

ایجاد کائنات و براه انداختن آنها او را متوقف نساخته است و در اجرای قضا و گستردن نقشه هستی اشتباهی بر او وارد نگشته، بلکه قضائش متقن و علمش محکم و امرش مبرم است). اندیشه درباره‌ی خلقت کائنات و عمل آفرینش خدا را خسته نساخت با توجه به اینکه هر انسانی پس از تدبیر و کار عضلانی بجهت صرف انرژی و نیرو خسته می‌شود، مخصوصاً اگر کار سنگین و بزرگ بوده باشد، ممکن است این تصور باطل درباره‌ی خدا نیز در ذهن انسان خطور نماید که خداوند نیز فعالیتی که برای ایجاد خلقت انجام داده است، خسته شده است! این مقایسه، همواره انسان را از خداشناسی حقیقی محروم می‌نماید. در صورتی که آدمی می‌تواند با توجه به روحی که در درون او مافوق مادیات است، از این گونه تصورات و مقایسه‌ها دست بردارد. روح در فعالیت‌های خود نه انرژی صرف می‌کند و نه بجهت فعالیتی که انجام می‌دهد از آن کاسته می‌شود و نه بر آن افزوده می‌گردد. صرف نیرو و خستگی و کاهش و افزایش از مختصات جسم و جسمانیات است که میدان فعالیت روح است نه از مختصات روح. همچنین در قضای الهی که فرمان خلقت است و قدری که عبارتست از تجسم هندسه خلقت در پهنه هستی اشتباه و خطائی و تردیدی راه نیافته است. کدامین

نقطه تاریک می‌تواند خللی در قضا و قدر الهی بوجود بیاورد در حالی که همه چیز برای او روشن و ظاهر است! و کدامین ضعف علمی است که خدا را از مقدمات و نتایج و ماهیت قضا و قدرش بی‌اطلاع بسازد!! آیا در مفهوم و واقعیت هستی چیزی خارج از حیطه علم و قدرت او قابل تصور است که موجب اشتباه و خطاگردد! المامول مع النقم، المرهوب مع النعم (خداوندی که مورد امید و آرزوی بندگان فرو رفته در عذاب و نکبتها است و مورد هراس غوطه‌وران در نعمتها) هیچ شکستگی در درون انسان بوجود نمی‌آید مگر اینکه آدمی به نظاره قدرت مطلقه‌ای که می‌تواند آن شکست را جبران نماید امیدوار است و هیچ تاریکی فضای درون را اشغال نمی‌کند مگر اینکه روزنه نوری اگر چه ضعیف باشد از یاس مطلق جلوگیری می‌نماید یاس و نومیدی در درون انسانها که نهالهای باغ هستی بوده و مورد لطف و عنایت باغبان دانا و توانا هستند هرگز به درجه مطلق نمی‌رسد. قدرت بازسازی درون هنگام فرا گرفتن سختترین شکستها و تابش فروغ تابناک از روزنه درون در هنگام تاریکیهای شدید از پدیده‌های طبیعی نیستند که بتوان آن دو را با محاسبه‌ها و مقایسه‌های معمولی نادیده گرفت. چنانچه بقول بعضی از انسان شناسان برای نابودی ک

لی وجدان سقوطی از مرتفعترین نقطه آسمان به پستترین نقطه زمین لازم است همچنان برای شکست مطلق درون که هیچ امیدی بر

جبران آن نماند و برای تاریکی مطلق فضای درون که همه روزه‌های نور را از فضای درون ببندد سقوطی شبیه به سقوط از هستی به نیستی مطلق لازم است. در آن هنگام که احساس شکست درون شما را مختل بسازد اگر خود شما با دست خویشتن تیشه‌ای بر بنیان استعداد بازسازی فرود نیارید دست غیبی به سراغ شما می‌آید و به نوسازی بنیان درون می‌پردازد. اگر خود شما روزه‌های بیشمار درون را با یاس و نومیدی سختتر از آهن و پولاد ببندید، بطور قطع همه یا برخی از روزه‌ها کار خود را که راه دادن به فروغ نور الهی است، انجام خواهند داد. هان مشو نومید چون واقف نه‌ای ز اسرار غیب باشد اندر پرده بازیهای پنهان غم مخور اگر ما با طوفانهای هوا و هوس و گردبادهای تندوز تخیلات و برف و کولاکهای افسرده کننده یاس و نومیدی درون را در خزان غم‌انگیز فرو نبریم، بار دیگر بهار درون از راه می‌رسد و ترانه‌ها سر می‌کشند و گلها و ریاحین شکوفا می‌شوند و عطر افشانیها شروع می‌کنند. ای برادر عقل یکدم با خود آر دمبدم در تو خزان است و بهار و منتظر باش که: گر بها

ر عمر باشد باز بر طرف چمن چتر گل بر سرکشی ای مرغ خوشخوان غم مخور چنان نیست که بهار شادیاها و خرمیاها برای درون دوامی داشته باشد زیرا در همان حال خوشیها فضای روح را گرفته، نسیمهایی مانند نسیمهای بامدادی همه سطوح روح را به هیجان درآورده است، بار دیگر ابرها از دور پیدا می‌شوند و یکی پس از دیگری و یکی در کنار دیگری بدون اعتناء باینکه ما به بهار درون دل بسته‌ایم و حتی به پژمردن یک برگ از گلهای خنداناش رضایت نمی‌دهیم، فضای درون را فرا می‌گیرند و بدینوسیله ما را از دل بستن به بهاری که معلول درک و دریافته‌ها و اندیشه‌ها و احساسات زودگذر بوجود می‌آید جلوگیری نمایند و تاکید کنند که احساس نوازش از بهار درونی بلی، ولی دل بستن و تفسیر حیات با آن بهار، نه چند بیت از جبران خلیل جبران بازگوکننده این مطلب است که ذیلا می‌آوریم: السرفی النفس حزن النفس یستره فان تولى فبالا فراح یستر فان ترفعت عن رغد و عن کدر جاورت ظل الذی حارت له الفکر (راز درونی نفس آدمی را اندوه درونی می‌پوشاند و هنگامی که اندوه درونی از درون رفت، ایندفعه با شادیاها پوشیده می‌شود. اگر از خوشیها و تیرگیها برتر رفتی و تحت تاثیر آنها قرار نگرفتی، به همسایگی ی سایه‌ی آن خداوندی خواهی رسید که فکرها درباره‌ی آن متحیرند.)

خطبه ۶۵—در آداب جنگ

[صفحه ۸۰]

تفسیر عمومی خطبه شصت و ششم معاصر المسلمین، استشعر و الخشیه (ای گروههای سپاه مسلمین خشیت خداوندی را شعار خود قرار بدهید) ای سربازان الهی، اینجا میدان جنگ است، هیچ حرکتی را بدون خشیت خداوندی انجام ندهید سپاهان من، اینجا میدان جنگ است و صحنه‌ی کارزار، اینجا است جایگاهی که در هر لحظه احتمال خاموشی شعله‌ی فروزان حیات موج می‌زند. هر لحظه‌ای که می‌گذرد آن کسی که خود را زنده می‌بیند، می‌پندارد که زندگی تازه‌ای یافته، روز اول تولدش را تجسیم می‌نماید. همه صحنه پنهان کارزار یک نوار باریک مرزی است که یکطرف آن زندگی و طرف دیگرش مرگ است. هر شمشیری که بر تارک یا بر سینه یک انسان فرو می‌رود صدها تفکرات و احساسات و کاخهای آمل و آرزوها و امیدها را فرو می‌ریزد، و از یک انسان جاندار لاشه‌ای بیجان در خاک و خون می‌اندازد، در حالی که صدها چشم در دودمانش بانتظار نشسته از هر کسی سراغش را می‌گیرند و از هر صدائی که از در خانه درمی‌آید، امیدها و احتمالات در درون آن چشم در انتظارها می‌جوشد که شاید آن عضو کاروان سفر هولناک هم اکنون با گرد و غبار از راه می‌رسد. سربازان من اینجا میدان جنگ است و صحنه کارزار دو گروه متخاص

م که رویاروی یکدیگر صف‌آرایی کرده‌اند، خواسته‌ای جز نابودی طرف دیگر ندارند برای فرزندان آدم موقعیتی حساستر و خطرناکتر از این صحنه وجود ندارد که هر یک از طرفین کارزار زندگی خود را در توی شیشه‌ای بسیار نازک و زودشکن می‌بینند

که ادامه وجود آن برای لحظه‌ای دیگر بسته به احتمال ادامه آن شیشه بسیار نازک و زودشکن در برابر رگبار سنگها و صخره‌های اسلحه است که از هر سو بسوی آن می‌بارد و جان دیگران در قلعه‌ی آهنینی است که باید همه توانائی خود را برای شکستن و یا ذوب کردن آن بکار بیندازد. این تلقین که در هر دو طرف به شدت وجود دارد، موجب می‌شود که عقول و دل‌های طرفین کارزار تا حد نگهبانی یک شیشه نازک و زودشکن و نابود کننده یک قلعه آهنین به فعالیت بیفتند. در صورتی که وسیله‌ای که برای این نگهبانی در دست دارند، برانترین و شکننده‌ترین اسلحه می‌باشد. جانبازان من، اینجا میدان جنگ است و صحنه کارزار- فقط در این میدان مرگ است که همه انسانها همه قوای مغزی و عضلانی خود را جمع‌آوری نموده و برای نابود کردن طرف و خاموش ساختن چراغ زندگی او بسیج می‌کنند و همه اصول و قوانین و نیک و بد و باید و نباید و شاید و نشاید را چنان از دیدگاه خود کنار م

ی‌گذارند که گویی این انسانها همان موجودات پیش از ورود به عرصه کارزار نبوده‌اند! بدتر و ناگوارتر و نابخردانه‌تر از همه اینها، این مسئله است که پس از ارتکاب هزاران خطاهای ضد بشری در میدان جنگ، اگر از وی پرسند که چرا در میدان جنگ آن خطاها را مرتکب شدی؟ با یک قیافه از خود راضی که گوئی همه آن خطاها و گناهانش وظایف بسیار بسیار ضروری بوده است، چنین پاسخ می‌دهد که: میدان جنگ بود و می‌بایست آن کارها را انجام بدهم!! مثلاً می‌بایست مادران را در حالی که پستان به دهان شیرخوارهای خود گذشته و مایه‌ی جانشان را در شکل مایع سفید رنگی به نام شیر به آنان تغذیه می‌کردند و هیچ ارتباطی هم یا میدان جنگ نداشتند، قطعه قطعه کنم!!! توپها و موشکها و خمپاره‌ها را در نیمه‌های شب که پیرمرد کهنسالی در کوخ محقر خود سر به بالش استراحت نهاده و مادری که در یک ساختمان خشتی و گل‌اندود، کودکش را بغل چسبانده و با نفسهای گرم مادرانه خود حرارت حیات بخش را در او می‌دمد، بسوی آنان پرتاب می‌کردم خوب دیگر!!! جنگ است و در جنگ نقل و نبات که پخش نمی‌کنند!! اگر یک متفکری ادعا کند که من در مقابل هزار دلیل که مدعیان پیشرفت انسانیت و تکامل عقلانی می‌آورند، فقط

با یک دلیل آری فقط با یک دلیل آن هزار دلیل را رد نموده و پوچ بودن همه آنها را اثبات می‌کنم و آن عبارت است از قیافه ضد بشری انسانها در میدان جنگ، این متفکر صحیح می‌گوید و عین حقیقت را بیان می‌کند و مطلبی را ابراز می‌کند که تاویل و توجیه آن نابخردانه‌تر از خود نابخردی بشر در موقع جنگ است. سپاهان من، اینجا میدان جنگ است و صحنه کارزار- از هیجانات حیوانی و درنده‌خوئی خود جلوگیری کنید از انتقام‌جوییهای ددمنشانه پرهیزید، کینه‌توزیهای شخصی را فراموش کنید شما در میدان جنگ و کارزارید این میدان برای آگاهان و خردمندان یک نام دیگر دارد که هرگز آنرا از نظر دور نمی‌دارند این نام که متاسفانه در کتابهای لغت پیدا نمی‌شود و شاید لغت دانان از خجالت و شرمندگی این لغت را در کتابهایشان نمی‌آورند، عبارتست از جایگاهی که بزرگترین جلوه‌گاه مشیت خداوند که حیات انسان است از مسیر طبیعی خود کنار افتاده و در گردابهای هولناک گرفتار طوفان هوی و هوسها می‌شود، حق و ناحق و زشت و زیبا و باید و نباید و همه اصول پذیرفته شده‌ی انسانی رنگ خود را می‌بازد و خنثی می‌گردد و انگیزگی خود را از دست می‌دهد. اینست نام اصلی این میدان که درندگان انسان‌نما اسم آ

نرا میدان بروز قهرمانی قهرمانها نامیده‌اند، و ملاک استحقاق این اسم را بی‌پروائی درباره‌ی همه اصول و قوانین انسانی قرار داده‌اند!! پس ای لشکریان من آگاه باشید که شما در حقیقت در این میدان هولناک رویاروی خدا حرکت می‌کنید و سر و کار شما در این عرصه‌ی مرگزای با عالیترین جلوه‌گاه مشیت خداوندی است که حیات انسانها است آرامش خود را از دست ندهید به اعصاب خود مسلط باشید و بدانید که شما به این میدان برای نابود ساختن ضد حیات انسانها وارد شده‌اید نه برای خاموش کردن عالیترین جلوه مشیت خداوندی که حیات انسانها است. درک این حقایق و آشنائی امیرالمومنین (ع) با ارزش جانهای آدمیان بود که آن جانشناس الهی را وادار می‌کرد که همواره پیش از جنگ و در اثناء جنگ ارتباط شدید با خدا را فراموش نکند و دائماً در حال نیایش با خدا

بوده باشد. ابن ابی‌الحدید از نصر بن مزاحم منقری نقل می‌کند که عمرو بن شمر از جابر جعفری روایت کرده است که امیرالمومنین علیه‌السلام هر موقعی که رهسپار میدان جنگ می‌شد پیش از آنکه سوار شود نام خدا را به زبان می‌آورد و می‌گفت: الحمد لله علی نعمه علینا و فضلہ، سبحان الذی سخر لنا هذا و ما كنا له مقرنین. و انا الی ربنا لمنق

لبون و (ستایش مر خدای را است که این مرکب را در تسخیر ما قرار داد و اگر مشیت الهی نبود ما توانائی تسخیر آنها را نداشتیم و ما بسوی پروردگاران برگشت خواهیم کرد). ۱- نام خدا را بر زبان می‌آورد، آری، حیات از آن خدا است مالک حیات و موت او است. این منطقه ممنوعه حیات فقط با مشیت تکوینی و اراده تشریحی خداوندی قابل شکستن است. ۲- مرکب که در این موقعیت یکی از وسائل جنگ است و با اراده خداوندی در اختیار من قرار گرفته است باید در راه خدا مورد بهره‌برداری قرار بگیرد. اگر اقوام و ملل این نکته را در پدیده‌ی جنگی مورد توجه قرار می‌دادند و این حقیقت را در مغزشان خطور می‌دادند که همه‌ی وسائل و مواد جنگی موجوداتی هستند که فقط با عقل و اندیشه بشری به اشکال مطلوب درمی‌آیند و اگر عقل و اندیشه بشری نبود چه بسا که آن موجودات انسانها را تسخیر می‌کردند یا لااقل انسانها مانند دیگر حیوانات توانائی استفاده از آنها را نداشتند و این عقل و اندیشه از با عظمتترین نعمتهای خدادادی است. پس چرا در بکار بردن وسائل جنگی که محصولی از نعمتهای خدادادی بوده و در حساسترین مسائل بشری که مسئله زندگی و مرگ است بیاد خدا نیاشیم. ۳- انا الی ربنا لمنقلبون (ق

طعا ما بسوی خدای خود برمی‌گردیم) و مسئول همه اندیشه‌ها و هدفگیریها و کارهای خویشتن که در میدان کارزار انجام داده‌ایم خواهیم بود. ریختن یک قطره خون ناحق کافی است که ما را به عذاب تلخ الهی گرفتار کند. کمترین مسامحه در احقاق حق و تسلط بر اعصاب و کنار گذاشتن کینه توزیهای احمقانه کافی است که ما را در غضب جدی خدای زندگی و مرگ غوطه‌ور بسازد. اندک غرور و فخرفروشی و مباحات به شمشیربازی خودخواهانه برای جلب شقاوت ابدی کفایت می‌کند. آری یا در این میدان جنگ و یا چند روز و شب دیگر ما بسوی خدای خود برمی‌گردیم و در پیشگاه او می‌ایستیم و از کوچکترین حرکت چشم و موج اندیشه تا تاخت و تاز بر سرنوشت زندگی آدمیان مورد محاسبه و مواخذه قرار خواهیم گرفت. پس ما باید میدان جنگ را نه تنها دور از دیدگاه الهی تلقی نکنیم بلکه آنرا چنان مورد نظاره الهی بدانیم که همه حرکات ما عنوان ذکر و قیام و رکوع و سجود بگیرد جابر جعفری می‌گوید: امیرالمومنین (ع) پس از نیایش فوق روبه قبله می‌ایستاد و دستها به سوی آسمان بلند می‌کرد و با خداوند متعال چنین راز و نیاز می‌کرد: اللهم الیک نقلت الاقدام و اتعبت الابدان و افضت القلوب و رفعت الایدی و شخصت الابصار، ربن

افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیر الفاتحین (پروردگارا قدمها بسوی تو برداشته شده و بدنها در راه تو خسته و دلها بسوی تو کشیده شده و دستها بطرف تو بلند و چشمها ببارگاه تو دوخته شده است. ای پروردگارا، ما، میان ما و قوم ما فتح را بر مبنای حق برقرار فرما و تویی بهترین فتح‌کنندگان). ۱- خداوندا، ما با ایمان به اینکه در مسیر حق حرکت می‌کنیم قدم برداشته‌ایم نه در راه جاه‌طلبیها و خودخواهیهای ضد حق و حقیقت. ۲- خداوندا، ما بدنهای خود را که امانتهای تست در راه تو از دشتهای تپه‌ها و هامونها و خارستانها و سنگلاخها می‌کشیم و آنها را به زحمت و مشقت می‌اندازیم. ۳- خداوندا، دیدگان خود را ببارگاه تو دوخته و انتظار رحمت ترا می‌کشیم ای مالک زندگی و مرگ انسانها. ۴- پروردگارا، فتح حقیقی و حل و فصل خصومتها از آن تست و از مشیت بالغه تو. ما آنچه را که در پیشگاه تو فتح است از تو مسئلت می‌داریم، زیرا فتح و پیروزی بر مبنای حق از آن تست نه پیروزی ظاهری و شکست دادن یک مشت نادان از خود بی‌خبر و ضد انسان که از روی حماقت و کینه‌توزی با مبادی و اصول حیات، خود را و ما را به مرز زندگی و مرگ کشانده و با تو بمبارزه برخاسته‌اند. ۵- خداوندا، آ

ن انبوه موجودات که رویاروی ما ایستاده‌اند قوم ما هستند و از نوع ما و فرزندان همان آدمند که ما را هم مانند آنان وارد عرصه زندگی کرده‌اند حال که تضاد و خصومت ما با یکدیگر ذاتی نیست خود فتح بر مبنای حق را میان ما برقرار بفرما. سپس

امیرالمومنین دستور حرکت صادر نموده و می‌فرمود: سیروا علی بر که الله، ثم يقول: الله اکبر، الله اکبر، لا اله الا الله، الله اکبر، یا الله، یا احد، یا صمد، یا رب محمد (ص) اکفف عنا باس الظالمین الحمد لله رب العالمین. الرحمن الرحیم. مالک يوم الدين. ایاک نعبد و ایاک نستعین بسم الله الرحمن الرحیم و لا- حول و لا- قوه الا- بالله العلی العظیم. (سپاهان من، ای سربازان الهی اکنون با برکت خداوندی حرکت کنید حالا- راه بیفتید (و بدانید که مبدء حرکت ما انا الله است و مقصد حرکت ما و انا الیه راجعون). سپس می‌گفت: الله اکبر، الله اکبر، لا اله الا الله، الله اکبر، یا الله، یا واحد، یا صمد، ای خدای محمد(ص) شدت درنده‌خوئی ستمکاران را از ما بازدار. ستایش مر خدای را است که پرورنده عالمیان است رحمان و رحیم و مالک مطلق روز جزا است. ای خداوند بزرگ، تنها ترا می‌پرستیم و تنها از تو کمک می‌جوئیم. بنام خداوند رحمان و رحیم.

هیچ حرکت و نیروئی نیست مگر از آن خداوند بزرگ و با عظمت است). حال بینیم: این فرزند بزرگ آدم ابوالبشر با این هیجان مقدس روحی و با این احساسات ملکوتی جنگ را چگونه می‌بیند و با چه روحیه‌ای روانه میدان کارزار می‌گردد: ۱- سربازان من با تکیه به برکت و میمنت مشیت الهی حرکت کنید، نه با تکیه به زور و قدرت عاریتی که از طبیعت محدود شما برمی‌خیزد و در معرض نابودی بوسیله قدرت و زور موجوداتی از نوع خود شما می‌باشد به زر و زیور و آرایش انبوه سلحشوران خود نیز مغرور مباشید زیرا: تکیه بر اختر شبگرد مکن کاین ایام تاج کاووس ربود و کمر کیخسرو هم اکنون برگردید و به تاریخی که در پشت سر خود گذاشته‌اید لحظاتی چند بیندیشید که در همه اقوام و ملل و در همه دور آنها کشتیانهای قدرتمند با همه تجهیزات لازم و مفید کشتیهای خود را بسوی مقصدی به حرکت در می‌آورند و هنوز مسافتی طی نکرده طوفانی محاسبه نشده کشتی و کشتیان و کشتی‌نشینان را با کمال بی‌اعتنائی به کام مرگ می‌سپرد- آری: برد کشتی آنجا که خواهد خدای و گر جامه بر تن درد ناخدای ۲-

لشگریان من با نام خداوندی و با برکت خداوندی حرکت کنید از این لحظات به بعد من و شما در شدیدترین آزمایشها ی الهی قرار می‌گیریم ما رو به میدانی می‌رویم که می‌توانیم سعادت ابدی را برای خود بیندوزیم و می‌توانیم خود را گرفتار شقاوت ابدی بنمائیم. سعادت ابدی ما در اینست که حیات انسانها را بازیچه خودخواهی و قدرت پرستی خود قرار ندهیم و شقاوت ابدی ما در این است که صدای چکاچک شمشیرها ندای وجدانی ما را خاموش بسازد و صدای خداوندی را که در چنین موقعیت حساسی رساتر از هر موقعیت در درون ما طنین می‌اندازد، از اثر بیندازد. ای لشگریان من، این راه جهاد اصغری که پیش گرفته‌اید بدون جهاد اکبر که تسلط بر هوی و هوسهای شیطانی است حتی اگر شما را به پیروزی هم برساند نتیجه‌ای را که خدا از حرکت در این راه از شما می‌خواهد بدست نخواهد آورد. ۳- الله اکبر، الله اکبر. خدا را از همه چیز با عظمت‌تر است، خدا با عظمت‌تر از آنست که قابل توصیف باشد. خدا بزرگتر از آن است که آبروی انسانهایی را که در راه او قدم برمی‌دارند در مقابل دشمنانش بریزد. خدا بزرگتر از آن است که حکمت و مشیت بالغه خود راتابع هوی و هوس یک مشت موجودات از خدا بی‌خبر و خودپرست قرار بدهد. خدا بزرگتر از آن است که صدای ما را نشنود و ناظر اعمال درونی و برونی ما نباشد. ۴- لا اله الا الله سرب

ازان من، من که امیر و فرمانده شما هستم، بنده‌ای از بندگان خدایم مبادا در حق من غلو و مبالغه کنید و خود را طعمه آتش غضب الهی نمائید. در آن هنگام که قدرت و توان دشمن را بیش از قدرت و توان خود دیدید مبادا خود را ببازید و گمان ببرید که قدرت و توان است که سرنوشت انسانها را تعیین می‌کند نه، هرگز، زیرا سازنده و تعیین کننده سرنوشتها فقط خداوند ذوالجلال است که بر همه چیز دانا و توانا است و در آن هنگام که قدرت و توان خود را بیش از دشمن دیدید کبر و نخوت شما را دیوانه نکند و عقل خدادادی را از شما نرباید زیرا که معبودی جز الله وجود ندارد و هیچ قدرت و توانی ستایش و خیره شدن نیست. ۵- بار دیگر الله اکبر خداوند بیچون حتی از این توصیفات که پر از مفاهیم ذهنی خود ما است بزرگتر است. او خدا است اگر معنای خدا را درمی‌یافتید بدون نیاز به تعلیم خودتان می‌گفتید الله اکبر لا اله الا الله. ۶- یا الله هیچ می‌دانید که اگر این کلمه را از اعماق جان برآوردید چه می‌گوئید؟ آیا هیچ می‌دانید که با آمدن این کلمه به زبانتان از همه قله‌های هستی بالاتر رفته و در پیشگاه خدای هستی

آفرین با روح شکوفا ایستاده‌اید؟ آری چنین است: بلکه آن الله لیک ما است

وان نیاز و درد و سوزت پیک ما است نی ترا در کار من آورده‌ام نه که من مشغول ذکرت کرده‌ام حیلها و چاره‌جوییهای تو جذب ما بوده گشاده پای تو درد عشق تو کمند لطف ما است زیر هر یارب تو لیکها است ۷- یا احد- ای خداوند یگانه، هیچ موجودی شباهتی با تو ندارد و تو آن یکتا و بی‌نظیر خدائی که هر چیزی و هر کسی که بخواهد خود را شبیه و مثل تو نماید حقارت و ذلت و پستی خود را آشکارتر می‌سازد. یگانه خداوند، ما به این عرصه کارزار نیامده‌ایم که تکیه بر قدرت و زور و مهارت خود نموده و خود را با تو شریک بسازیم و قدرت و زور خود را شریک تو قرار بدهیم. ما به ناتوانی خود در برابر تو معترف و فیض قدرت را در هر لحظه از سوی تو می‌دانیم. ۸- یا صمد- ای بی‌نیازترین بی‌نیازها، ای خداوندی که قدرت مطلقه تو از ذات تو و هیچ و توانی بی‌اراده تو کارساز نیست. ۹- یا رب محمد- ای پروردگار محمد (ص) که در همه جنگها و پیکارها با امدادهای غیبی خود او را بر دشمنان پیروز ساختی و رعب او و سپاهیان او را در دل‌های کافران و مشرکان انداختی، اکفف عنا باس الظالمین شدت و صولت ستمکاران را از ما بازدار. ستایش مر خدای را است که پرورنده عالمیان رحمان و رحیم و

مالک علی الاطلاق روز حساب است. بار الها فقط ترا می‌پرستیم، و فقط از تو کمک و امداد می‌طلبیم. بنام خداوند رحمان و رحیم. و لا- حول و لا- قوه الا- بالله العلی العظیم (و هیچ حرکت و قوه‌ای نیست مگر اینکه مستند به خداوند بزرگ و با عظمت است). ملا-حظه می‌شود که امیرالمومنین علیه‌السلام پیش از ورود به میدان کارزار، چه هیجانات ربانی و چه حالات نیایش شگفت‌انگیز پیدا می‌کند. این همه تکرار نامهای خداوندی و اینهمه تکرار نامهای خداوندی و اینهمه توجه به مقام ربوبی نشانگر آن است که آن انسان بزرگ عظمت و ارزش زندگی انسانها را بهتر از همه فهمیده است که برای ورود به جنگ آنهمه بی‌تابی و بیقراری در برابر خدا از خود نشان می‌دهد که مبادا او و یا سپاهیان او کمترین تخلف از قانون زندگی و مرگ نموده و قطره‌ای خون ناحق بر زمین بریزند. آری، این حقیقت همواره در اعماق دل امیرالمومنین علیه‌السلام موج می‌زند که: خون نپوشید جوهر تیغ مرا باد از جا کی برد میغ مرا تو نگاریده‌ی کف مو لیستی آن حقی کرده من نیستی خطاب به دشمن می‌گوید: و تجلبیوا السکینه (و لباس آرامش بپوشید) (چند لحظه درباره‌ی هدف از جهاد بیندیشید و در کمال آرامش تلاش کنید درست ف

کر کنید، هدفی را که از این جنگ و پیکار در نظر گرفته‌اید؟ شما در حال جهاد با ستمکاران ضد انسان و حیوانات درنده و شهوت پرست تکاپو می‌کنید. شما از این نعمت خداوندی برخوردار شده‌اید که در راه دفاع از حریم مقدس عدالت و مستضعفان و در راه اعتلای کلمه حق تا مرز زندگی و مرگ گام برداشته‌اید. شما در راه این آرمانهای انسانی - الهی پشت پا به دنیا و علائق زودگذر آن زده و روی به خدا آورده‌اید، پس اضطراب برای چه؟! دلهره و پریشان‌خاطری چه معنی دارد؟! شما هم اکنون جان را که امانت خداوندی است، بر کف اخلاص گرفته و می‌گوئید: بار پروردگارا، اگر زمان استرداد امانت تو فرا رسیده است، این جان ما، این خون ما، این سرما، این پیکر ما، و اگر موقع ارجاع امانت نرسیده است، باقی عمر را نیز امانتدار تو هستیم که: چون مرگ رسد چرا هراسم کان راه به توست می‌شناسم از خورد گهی به خوابگاهی وز خوابگاهی به بزم شاهی گر شوق تو خانه خیزم خوش خسبم و شادمانه خیزم گر خط خنتی نوشته‌ی تست و تن حبشی سرشته‌ی تست گر هر چه نوشته‌ای بشوئی شویم دهن از زیاده گوئی گر باز به داورم نشانی ای داور داوران تو دانی نظامی و عضوا علی النواجد فانه انبی

للسیوف عن الهام (و دندانها روی هم بفشارید، زیرا فشار دندانها رویهم شمشیر دشمن را در تارک از اثر می‌اندازد) رابطه دو مسئله (فشاردن دندانها رویهم و مقاومت جمجمه) هم از جهت طبیعی ممکن است رابطه مثبت باشد، به این معنی که قدرتی بر اعصاب و دیگر عضلات ببخشد که در برابر ضربه‌ها مقاومتی بیشتر داشته باشد و هم از نظر روانی که موجب بروز قدرتهای مقاومت و بازسازیهای شدید عضلانی گردد. باده از ما مست شد، نی ما از او قالب از ماهست شدنی ما از او و اکلما للامه و قلقلوا السیوف فی اغمادها قبل سلها و الحظوا لخرز و اطعنوا الشزرو نافعوا بالظبا و صلو السیوف بالخطا (لباس جنگی (زره) را تکمیل نموده و

شمشیرها را پیش از کشیدن در غلافهای خود حرکت بدهید و نگاه‌هایتان از گوشه موخر چشم باشد و نیزه و شمشیر را از راست و چپ به دشمن بزنید و با لبه شمشیر ضربه وارد کنید و شمشیرها را با قدمهای پیشرو به دشمن برسانید). توجه به ضرورت‌های جنگی در موقع جهاد اهمیت حیاتی دارد دستوراتی که امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه به سپاهان خود صادر فرموده‌اند، مربوط به ضرورت‌های مقابله با دشمن در میدان کارزار است و می‌توان از این دستورات اکید و دیگر اوامر

ی که در موارد دیگر فرموده‌اند، ملاک همه آنها را بخوبی دریافت. این ملاک عبارت است از حداکثر کوشش برای حفظ جان و دفاع از آن در نهایت درجه‌ای که ممکن است و شدیدترین تلاش برای از پای درآوردن دشمنی که از چشمه‌سار حیات بیرون آمده و خود را از مبداء فیاض و حیات بخش گسیخته و تمام کوشش آنرا در درو کردن گل‌های جانهای حامیان حق صرف می‌کند. البته مسلم است که تاکید بر موضوعاتی مانند زره و شمشیر و غیر ذلک نه از آنجهت که وسایل پیکار در آن وسایل جنگی منحصر است، بلکه با نظر به ملاکی که متذکر شدیم، دستورات فوق بر همه دور آنها و همه گونه وسایل جنگی که در قرون پس از صدر اسلام ساخته شده‌اند، تعمیم می‌یابد. دستورات مورد تاکید در این خطبه و سایر موارد بر سه قسمت عمده تقسیم می‌گردند: ۱- وسایل جنگی و امور طبیعی. ۲- فعالیت و مقاومت روانی. ۳- دریافت حالات ملکوتی. جملات شماره‌های ۶ و ۸ و ۹ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۶ و ۱۷ و ۲۲ و ۲۳ و ۲۴ و ۲۸ مربوط به قسمت یکم است و جملات شماره‌های ۵ و ۶ (بیک احتمال) و ۱۰ و ۱۸ مربوط به قسمت دوم و شماره‌های ۴ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۹ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۹ و ۳۰ مربوط به قسمت سوم است. و اعلموا انکم بعین الله و مع ابن عم رسول الله فعا

ودوا الکر و استحووا من الفرانہ عارفی الاعقاب و نار یوم الحساب (و بدانید که کار شما در دیدگاه خداوندیست و شما با پسر عمومی پیامبر در حرکت و تلاش هستید. حمله را تکرار و از فرار شرم کنید، زیرا فرار از جهاد، ننگی برای نسل‌های آینده شما و آتشی است در روز حساب) بدانید که خداوند شما را در این تکاپو که در زندگی در مرز زندگی و مرگ می‌کنید می‌بیند ای سپاهیان من- هیچ خیال و پنداری به دل راه ندهید از هیچگونه تلقیات شیطانی و وسوسه‌های بی‌اساس متأثر نشوید و بدانید که هیچ هدفی ارزش آن را ندارد که شما جان خود را در راه وصول به آن از دست بدهید و یا بزندگی انسان دیگری پایان ببخشید جز یک هدف و آن هدف مشیت الهی است که متعلق بر ریشه‌کن شدن ستمگران و راهزنان راه حق حقیقت می‌باشد کمترین مسامحه در این مرز حساس حیات و موت در تعیین سرنوشت ابدی موثر بوده و عذاب الهی را در دنبال خواهد آورد. همین مقدار بدانید که خداوند شما را می‌بیند و می‌داند که شما چگونه جان خود را در کف اخلاص گرفته و در تلاش و تقلا به سر می‌برند، اینکه اگر شما پیروز شوید قهرمان نامیده خواهید شد! اگر پیروز شوید غنیمت خواهید برد! یا انتقام شخصی خود را از دشمن گرفته

اید! یا آبرویی دنیوی برای پیدا کردن موقعیت در جامعه بدست آوریده‌اید! هدف‌هایی نیستند که بتوانند ارزش جان را داشته باشند. همین مقدار بدانید که خدا شما را می‌بیند مبادا، حتی کمترین حدی از آن مزیت‌های پوچ و خیالی در دلتان خطور کند. شما در این میدان کارزار دوشادوش پسر عمومی پیامبرتان در تلاش و تکاپو به سر می‌برید و شما می‌دانید که علی ابن ابیطالب کسی است که پیامبر شما درباره‌اش فرموده است: الحق مع علی و علی مع الحق (علی با علی و علی با حق است) و طیبوا عن انفسکم نفسا و امشوا الی الموت مشیا سجحا (و به رها کردن روح از کالبدتان رضایت دهید و دلخوش باشید و سبکبال به سوی مرگ حرکت کنید) ای سپاهیان من- پس از آنکه تکلیف الهی برای شما قطعی شد و هیچ- گونه عذری برای اطاعت از آن تکلیف نداشتید، روانه میدان کارزار شده‌اید. حال که شما در مسیر انجام تکلیف گام برمی‌دارید، در حقیقت جان خود را در گرو این تکلیف حساس درآورده‌اید، اگر در چنین موقعیتی عظمت تکلیف را فراموش کنید در حقیقت جان خود را از ارزش ساقط کرده‌اید، پس از آنکه جان از ارزش خود ساقط شد اگر عمر ابدی هم در این دنیا داشته باشید، این جان بار سنگینی بر دوش شما خواهد بود

. زیرا احساس عظمت تکلیف و اطاعت آن است که جان شما را قابل ارزش و حرکت به ملکوت الهی می‌نماید. و علیکم بهذا

السواد الاعظم و الرواق المطنب فاضربوا ثبجه فان الشيطان كامن في كسره و قد قدم للوثبه يدا و اخر للنكوص رجلا (و بر شما باد توجه به آن جایگاه انبوه متراکم سپاه دشمن و چادرهای مستحکم بوسیله طناب، بزید وسط و متن آن خیمه را که شیطان در جانبی از آن کمین گرفته و برای جستن به پیش، دستی به پیش و برای فرار پائی به عقب گرفته است). همه همتها و فعالیتهايتان متوجه آن جایگاه دشمن باشد آنجا است که شیطان جن به کمک شیاطین انس آمده و با همدیگر به شور و گفتگو پرداخته‌اند، سخن شوم یکی با سخن نحس دیگری تایید می‌شود، بانگ شوم این یکی با حماسه پلید آن دیگری پاسخ داده می‌شود. آنجا است جایگاه تعاون بر معصیت و عدوان بر ضد خواست خداوندی که فرموده است: و تعاونوا علی البر و التقوی و لاتعاونوا علی الاثم و العدوان (تعاون بر نیکوکاری و تقوا بورزید و تعاون بر معصیت و عدوان ننمائید). تمامی همت و فعالیتهايتان را در جدی‌ترین وجه به آن جایگاه متوجه بسازید که معاویه و همدستان دنیا پرستش در آن جا نشسته و تشنه‌ی خون مسلمانانند و برای چند

روزه کامجویی در این دنیای ناپایدار رویاروی حق و حق‌طلبان ایستاده و با خدا بمبارزه پرداخته‌اند. آنجا اشقیائی زبون نشسته‌اند و بهیچ اصل و قانونی تکیه ندارند، تردید و وسوسه سطح دل‌های آنان را فرا گرفته است، بطوری که دستی پیش گرفته‌اند که در این کارزار اگر مانند درندگان طرف را بیمناک و ترسو دیدند، پیش بتازند و اگر از آنان استقامت و پایداری دیدند فرار را بر قرار ترجیح بدهند. فصد صمدا حتی ینجلی لکم عمود الحق و انتم الاعلون و الله معکم و لن یترکم اعمالکم (برای مقاومت و قصد شکستن دشمن هر چه سخت‌تر پافشاری کنید تا نور پرفروغ ملکوتی بر شما بتابد و شما بتاید انسانهای برتر و خدا با شما است و پاداش اعمال شما را هرگز کم نخواهد کرد). نور پرفروغ حق در مقاومت شدید در برابر دشمنانتان بر شما خواهد تایید یک بعد بسیار با عظمت انسانی که موجب جلوه نور حق و تابش فروغ ملکوتی بر درون او می‌گردد، مقاومت شدید او برای دفاع از حق است زیرا در این مقاومت است که آدمی درون خود را از همه خواسته‌ها و لذایذ و آمال و آرزوها تخلیه می‌نماید و حتی حیات طبیعی محض خود را که در متن طبیعت محبوب مطلق است را زیر پا می‌گذارد و هیچ خواسته‌ای جز حق ندارد-

ز خدا نبوده بجز خدا طلب و سؤال تو یا علی هنگامی که درون آدمی به این صفا و خلوص رسید واضح است که انوار حق بر درون او خواهد تایید. در اینجاست که ترقی و اعتلای انسانی به درجه‌ای خود می‌رسد، دیگر اندوه و سستی برای چنین انسانی راه ندارد چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: و لاتهنوا و لاتحزنوا و انتم الاعلون ان کنتم مومنین (و سست و اندوهگین مباشید در حالی که شما برترید اگر دارای ایمان هستید). اگر چه خداوند در همه احوال با انسانها است و مطابق آیه کریمه او از رگ گردن به ما نزدیکتر است، ولی فقط در آنموقع که آدمی در دفاع از حق و ارتباط با حق بسر می‌برد، طعم و الله معکم را می‌فهمید (خدا با شما است) آگاهی به این معیت، که مساوی با آگاهی به حقیقت حیات الهی است، برای همه‌ی انسانها و در همه‌ی شرایط امکانپذیر نیست، یعنی خود انسانها هستند که عامل این آگاهی را بدست نمی‌آورند- یار نزدیکتر از من به من است وین عجب‌تر که من از وی دورم چکنم با که توان گفت که او در کنار من و من مهجورم

خطبه ۶۶- در معنی انصار

[صفحه ۹۹]

تفسیر عمومی خطبه شصت و هفتم فهلا احتججتهم علیهم بان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم وصی بان یحسن الی محسنهم و یتجاوز عن مسیئهم؟ قالوا و ما فی هذا من الحججه علیهم؟ فقال علیه السلام: لو کانت الامامه فیهم لم تکن الوصیه بهم (آیا به گروه انصار اینطور استدلال احتجاج نکردید که پیامبر اکرم وصیت فرموده است که به نیکوکار انصار نیکی شود و از بد کارشان اغماض گردد؟ به آن حضرت گفتند: در این توصیه چه حجتی بر انصار وجود دارد؟ آن حضرت فرمود: اگر زمامداری از آنان بوده وصیت درباره‌ی آنان نمی‌فرمود) روایتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره‌ی وصیت فوق نقل شده است، چنین است: مر ابوبکر

و العباس بمجلس من الانصار فی مرض رسول الله (ص)، و هم یبکون. فقالوا: ما یبکیکم؟ قالوا ذکرنا محاسن رسول الله (ص) فدخلا علی النبی و اخباره بذلك فخرج و قد عصب علی راسه حاشیه برده فصعد المنبر و لم یصعده بعد ذلك الیوم فحمد الله و اثنی علیه ثم قال: اوصیکم بالانصار فانهم کرشی و عیبی و قد قضاوا الذی علیهم و بقی الذی لهم فاقبلوا من محسنهم و تجاوزوا عن مسیئهم (ابوبکر و عباس بن عبدالمطلب در زمانی که پیامبر اکرم (ص) مریض بود، به مجلسی ا

ز انصار وارد شدند، در حالی که انصار گریه می کردند، ابوبکر و عباس به انصار گفتند: چرا گریه می کنید؟ آنان پاسخ دادند که اخلاق نیکوی پیامبر را متذکر شده ایم. آن دو نفر پیش پیامبر رفته و قضیه را به آن حضرت اطلاع دادند. پیامبر اکرم برخاست در حالی که با کناره لباس بردی سرش را بسته بود، بیرون آمد و بالای منبر رفت و این آخرین منبر آن حضرت بود، ستایش و ثنای خداوندی را بجای آورد و سپس فرمود: من درباره انصار بشما توصیه به خیر می کنم، زیرا آنان انبوهی از حامیان من هستند و جایگاه امانات من، آنان آنچه را که بر عهده داشتند بجای آورده اند و آنچه که در آینده بعهده آنان خواهد بود، باقی مانده است، از نیکوکار آنان بپذیرید و از گنهکارشان اغماض نمائید) البته روشن است که مقصود پیامبر اکرم (ص) اسقاط تکلیف و دستورات اسلامی از انصار نبوده است بلکه منظور آن حضرت معامله نیکو در برابر تلاش و فداکاریهائی بود که انصار در راه پیشبرد اسلام انجام داده بودند. اما تفسیر جمله امیرالمومنین علیه السلام چنین است که اگر امامت و زمامداری برای انصار جائز بود، احتیاجی به توصیه نداشتند، زیرا خود در راس حکومت قرار می گرفتند و دیگران در شعاع حکومت آنان اح

تیاج به توصیه داشتند. ثم قال فماذا قالت قریش؟ قالوا احتجت بانها شجره الرسول صلی الله علیه و آله و سلم. فقال علیه السلام: احتجوا بالشجره و اضاعوا الثمره (سپس فرمود: قریش چه؟ گفت به آن حضرت گفتند: قریش احتجاج و استدلال به این کرد که آنان شاخه‌هایی از درخت پیامبرند. حضرت فرمود: قریش به درخت احتجاج کردند و میوه آنرا ضایع و تباه نمودند). ابن ابی‌الحدید می گوید: امثال این کلام (قریش احتجاج به درخت کردند و میوه آنرا ضایع و تباه نمودند) از امیرالمومنین (ع) تکرار شده است. و شبیه به این مضمون در سخنی از عباس به ابوبکر آمده است که می گوید: و اما اینکه می گویی ما درخت پیامبریم، شما همسایگان آن درختید و ما شاخه‌های آن می باشیم. غایت و هدف از درخت میوه آن است می توان گفت امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه السلام هم میوه درخت مکتب اسلام بود و هم میوه ممتاز قبیله بزرگ قریش. هیچکس در شایستگی امیرالمومنین علیه السلام به اینکه او عالیترین محصول مکتب اسلام بود نمی تواند تردیدی داشته باشد. او بدرجه‌ای از فضیلت و شایستگی رسیده بود که اندیشه اش تجسمی از اسلام بود و کردارش عینیت اسلام را نشان می داد و گفتارش در هر مقوله‌ای که بود

قانونی از اسلام را بیان می کرد. و این یک توجه فوق العاده منطقی است که گفته شده است: برای اثبات جهانی و جاودانی بودن دین اسلام و اینکه اسلام می تواند پاسخگوی همه مسائل بشری بوده باشد بهترین دلیل شخصیت علی بن ابیطالب (ع) است که ساخته شده این مکتب انسانی است. آیا محصولی عالیترا از این شخصیت برای اسلام می توان تصور نمود؟! و اما از جهت نسب او از فرزندان هاشم و پسر بزرگمردی که از موثرترین حامیان بنیانگذار اسلام یعنی ابوطالب (ع) بود که با گرفتاری به فقر مالی (آنچنان که تواریخ می نویسند) باشخصیت ترین فرد در آن روز بود که شیخ الاباطح نامیده می شد. او پسر عموی پیامبر اسلام بود که همسر یگانه دختر او فاطمه (ع) و او را به برادری خویش پذیرفته بود. درست است که امیرالمومنین بجهت داشتن عظمت‌های بی‌شمار انسانی بالاتر از آن بود که شخصیت خود را با نژاد و نسب به رخ جامعه بکشد ولی این یک واقعیت انکارناپذیر بود که او در سلسله بهترین فرزندان آدم (ع) است که در زیارت فرزند نازنینش حسین بن علی علیهما السلام می خوانیم: اشهد انک کنت نوراً فی الاصلاب الشامخه و الارحام المطهره (گواهی می دهم به اینکه وجود تو از فرزند علی و فاطمه (ع) نوری بود در

پشت پدران با عظمت و ارحام طاهره). بنابراین استدلال امیرالمومنین علیه السلام باینکه عین همان احتجاجی که قریش به انصار نمودند، و آنانرا ساکت کردند من به قریش دارم، زیرا اگر قرابت و خویشاوندی آنان با پیامبر اسلام عامل شایستگی امامت و

زاممداری بوده باشد قرابت و خویشاوندی من بسیار نزدیکتر بوده و من مانند میوه‌ای که محصول درخت پیامبر است هم از جهت معنی و هم از بعد طبیعی شایسته‌تر به مدعای آنان (امامت) هستم. در داستان و ماجرای سقیفه بنی‌ساعده کتابها و مقالات و تحقیقت فراوانی تاکنون نوشته شده است. و ما در این مبحث به تفصیلات آنها نمی‌پردازیم. فقط مطالبی را بطور مختصر از شرح ابن ابی‌الحدید که او هم از کتاب سقیفه تالیف ابوبکر احمد بن عبدالعزیز جوهری نقل می‌کند، متذکر می‌شویم: جوهری می‌گوید: احمد بن اسحق می‌گوید: احمد بن سیار از سعید بن کثیر بن عفیر انصاری چنین روایت می‌کند که هنگامی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از این دنیا رحلت فرمود، انصار در سقیفه بنی‌ساعده جمع شدند و گفتند: پیامبر از دنیا رفت سعد بن عباده به فرزندش قیس بن سعید با بعضی از فرزندانش چنین گفت که من بجهت بیماری که دارم نمی‌توانم سخنم را به م

ردم بشنوانم، و آنچه که می‌گویم، با دقت بفهم و بمردم بگو. من سعد سخنانی می‌گفت و پسرش می‌شنید و صدای خود را بلند می‌کرد تا انصار سخنان سعد را بشنوند. سخنان سعد پس از حمد و ثنای خداوندی چنین بود: شما انصار آن سابقه دینی و فضیلت در اسلام که دارید، برای هیچیک از قبایل عرب نیست. پیامبر اکرم (ص) ده سال و اندی در میان قوم خود بود و آنانرا به پرستش خداوندی و کنار زدن بتها دعوت می‌کرد، در حالی که از قوم او جز اندکی به وی ایمان نیاوردند. سوگند بخدا آنان توانائی دفاع از پیامبر را نداشتند و نمیتوانستند دین او را عزیز و دشمنانش را دفع نمایند تا اینکه خداوند درباره‌ی شما انصار بهترین فضیلت را اراده فرمود و کرامت را بشما عنایت و شما را به دین خود اختصاص داد و ایمان به خدا و رسول او و عزیز نمودن دینش را نصیب شما ساخت و همچنین فضیلت جهاد با دشمنانش را بشما داد. شما انصار شدیدترین مردم بر کسانی از خودتان بودید، تا اینکه همه مخالفان پیامبر چه از روی اختیار و چه از روی اکراه بر امر خدا گردن نهادند و آنانکه دور از اسلام بودند در حالی که محقر و پست شده بودند مطیع گشتند. تا اینکه خداوند وعده خود را بر پیامبر اکرم عملی فرمود و قوم

عرب نزدیک شمشیرهای شما قرار گرفتند. سپس خداوند متعال پیامبر را از این دنیا گرفت در حالی که پیامبر از شما راضی و خشنود و چشمش بشما روشن بود، پس اکنون دست خود را با امر زمامداری محکم سازید، زیرا شما شایسته‌ترین مردم به این امر میباشید در این هنگام همه انصار پاسخ مثبت به سعد داده و گفتند: رای صحیح همین است و تو موفق در رای هستی و گفتار تو درست است و ما از دستور تو تجاوز نمی‌کنیم و این امر زمامداری را بر تو واگذار می‌کنیم و تو برای ما قانع کننده و برای مومنین صالح مورد رضایت هستی. سپس سخنانی میان انصار بمیان آمد و گفتند: اگر مهاجرین قریش گفتند ما مهاجر و یاران اولی و عشیره و اولیای پیامبریم، پس چرا شما انصار با ما در مسئله خلافت پس از پیامبر نزاع می‌کنید چه خواهید گفت؟ انصار گفتند: در این صورت خواهیم گفت: امیری از ما انصار و امیری از شما مهاجرین برای خلافت انتخاب شود و ما به غیر این کار هرگز رضایت نمیدهیم، زیرا در پناه دادن به پیامبر و مسلمانان و پیروزی اسلام همان عمل را کرده‌ایم که مهاجرین. و در کتاب خداوندی حقی که برای آنان آمده است، برای ما نیز آمده است، مهاجرین هیچ فضیلتی برای خود نخواهند شمرد مگر اینکه ما

م مثل آنها خواهیم شمرد و ما نمی‌خواهیم بر آنان تقدم داشته باشیم، لذا امیری از ما و امیری از آنان باید انتخاب شود. خبر اجتماع انصار در سقیفه بنی‌ساعده به عمر بن الخطاب رسید، او رهسپار منزل پیامبر شد و ابوبکر را در خانه دید و علی بن ابیطالب (ع) مشغول تجهیز جنازه پیامبر بود. کسی که خبر اجتماع انصار را در سقیفه به عمر آورده بود، معن بن عدی بوده است. معن دست عمر را گرفت، عمر گفت: من کار دارم معن گفت: باید برخیزی و عمر با معن برخاست. معن گفت: جمعی از انصار در سقیفه بنی‌ساعده گرد هم آمده‌اند و سعد بن عباده در میان آنان است و انصار دور او میگردند و او را به خلافت شایسته میدانند و در آنجا عده‌ای از اشراف انصار هم جمع شده‌اند، بیم آشوب و فتنه می‌رود حال بین چه فکر میکنی؟ این داستان را به برادرانت مهاجرین بگو و برای خود راهی را انتخاب کنی، زیرا من می‌بینم در این ساعت در فتنه باز شده است، مگر اینکه خدا این در فتنه را ببندد. عمر از این حادثه شدیداً ناراحت شد و نزد ابوبکر رفت و از دست او گرفت و به او گفت: برخیز. ابوبکر گفت: کجا برویم پیش از آنکه پیامبر

را دفن کنیم؟ من حالا نمیتوانم به پیشنهاد تو عمل کنم، من مشغولم. عمر گفت حت

ما باید برخی‌زی و انشاءالله بزودی برمیگردیم. ابوبکر با عمر برخاستند و عمر قضیه سقیفه را به ابوبکر بازگو کرد و وی شدیداً ناراحت شد. هر دو با سرعت بیرون آمده و روانه‌ی سقیفه‌ی بنی‌ساعده گشتند. در آنجا مردانی از اشراف انصار جمع بودند و سعد بن عباده در حال بیماری در میان آنان بود عمر خواست سخن بگوید و برای ابوبکر آماده کند، عمر گفت: من بیم آنرا داشتم که ابوبکر در سخن گفتن مقداری کوتاهی کند. وقتی که عمر در سخن گفتن شتابزدگی نمود و جملات منفی را تکرار کرد، ابوبکر او را ساکت نمود و گفت: آرام باش، و سخن را دریاب و سپس بگو. سپس ابوبکر رشته سخن را بدست گرفت و اول شهادتین را گفت و کلامش را به این ترتیب شروع کرد: خداوند متعال که سپاسش بزرگ است محمد (ص) را برای هدایت مردم و برپا داشتن دین حق مبعوث کرد و او را به اسلام دعوت نمود. خداوند دلها و پیشانی‌های ما را گرفت و به اطاعت از پیامبر وادار ساخت. و ما گروه مسلمانان مهاجر اولین مردم بودیم که اسلام را پذیرفتیم و مردم در این راه پیرو ما گشتند. و ما خویشاوندان پیامبر و از نظر نسب متوسطترین عرب هستیم، قبیله‌ای را در میان عرب نمی‌توان یافت مگر اینکه نسل قریش در آن وارد شده است. و

شما انصار خدائید و شما به پیامبر یاری نمودید سپس شما وزراء پیامبر و برادران ما در کتاب خدا و شرکای ما در دین و هر خیری هستید که ما در آن قرار گرفته‌ایم. شما محبوبترین و با کرامت‌ترین مردم برای ما و شایسته‌ترین مردم برای رضا به قضای خداوندی و تسلیم به آن فضیلتی هستید که خداوند متعال بر برادران مهاجرین شما داده است. و شما شایسته‌ترین مردم بر حسادت نکردن به مهاجرین میباشید. شمائید آن مردمی که در سختی‌ها دیگران را بر خود مقدم داشتید و شایسته‌ترین کسانی هستید که این دین بدست شما نشکند و درهم و برهم نگردد. و من شما را به بیعت به ابوعبیده و عمر دعوت می‌کنم، من برای خلافت هر دو شخص را با صلاحیت و شایسته می‌بینم. عمر و ابوعبیده گفتند: برای هیچ کس شایسته نیست که بالاتر از تو باشد، تو رفیق پیغمبر در غار بودی و پیامبر ترا مامور نماز ساخت. پس تو شایسته‌ترین مردم به امر خلافت هستی ... گفتگو در میان مهاجرین و انصار زیاد شد و بالاخره ابوبکر برخاست و گفت: عمر و ابوعبیده به هر یک از آن دو میتوانید بیعت کنید. آن دو گفتند: سوگند بخدا ما این امر را نمی‌پذیریم و تو بهترین مهاجرین هستی و یکی از دو نفر در غار و خلیفه رسول‌الله (ص) بر

نماز هستی و نماز بهترین دین است، دستت را باز کن تا ترا بیعت کنیم وقتی که ابوبکر دستش را برای بیعت باز کرد، بشیر بن سعد خزرجی که (از انصار بود و به سعد بن عباده حسادت میورزید) از عمر و ابوعبیده جلوتر افتاد و به ابوبکر بیعت کرد. حباب بن منذر فریاد زد: سوگند بخدا، ترا به این بیعت مجبور نکرد مگر حسادت به پسر عمویت سعد بن عباده بهمین ترتیب اسید بن حضیر هم که رئیس قبیله اوس بود از روی حسادت به سعد بن عباده به ابوبکر بیعت کرد. با بیعت اسید به ابوبکر، همه قبیله اوس با وی بیعت کردند. سعد بن عباده را که مریض بود برداشتند و به خانه‌اش بردند و همان روز و بعد از آن از بیعت به ابوبکر امتناع ورزید، عمر خواست سعد بن عباده را مجبور کند که به ابوبکر بیعت کند، به او گفته شد که به این کار اقدام مکن، زیرا او بیعت به ابوبکر نمی‌کند اگر چه کشته شود و با کشته شدن او دودمانش کشته خواهند شد و به دنبال از بین رفتن دودمان سعد قبیله خزرج کشته خواهد گشت و اگر قبیله خزرج بخواهد بجنگد، قبیله اوس دوشادوش آنان خواهند جنگید و فسادی براه خواهد افتاد، لذا سعد را رها کردند، سعد در نماز با آنان شرکت نمی‌کرد و در جمعیتشان شرکت نمی‌کرد و مطابق داوری آ

نان عمل نمی‌کرد و اگر سعد کمک پیدا می‌کرد، با آنان می‌جنگید، روزگار سعد بدین منوال میگذشت تا ابوبکر از دنیا رفت. روزی سعد عمر را در دوران خلافتش که سوار شتر بود و سعد بر اسبی سوار بود، ملاقات کرد، عمر به سعد گفت: هیهات یا سعد! (ای سعد تو دور از واقع می‌اندیشی) سعد عین همین جمله را به عمر برگرداند و سپس گفت: تو رفیق همان شخصی که با او رفیق دمساز هستی عمر گفت، بلی، من همانم. سپس سعد گفت: سوگند بخدا، هیچکس دشمن تر از تو برای من همسایه نیست. عمر گفت: هر کس که همسایگی مردی را نپذیرد از او جدا می‌گردد. سعد گفت: امیدوارم عرصه خلافت را بمدت کوتاهی بر تو

واگذار کنم و رهسپار همسایگی کسی شوم که برای من از تو و یاران تو محبوب‌تر است. سعد اندک زمانی پس از آن به شام رفت و در حوران از دنیا رفت و بهیچ کس بیعت نکرد، نه به ابوبکر و نه به عمر و نه به کسی دیگر جوهری میگوید: و مردم دور ابوبکر جمع شدند و بیشتر مسلمانان در آنروز به ابوبکر بیعت کردند. شخصیت‌های بنی‌هاشم در خانه‌ی امیرالمومنین (ع) جمع شده بودند و زبیر هم با آنان بود و خود را مردی از بنی‌هاشم میدانست. و علی بن ابیطالب (ع) بارها میگفت: زبیر همواره با ما اهل بیت پیامبر بود، تا پسرش که بفعالیت افتاد، وی را از ما برگرداند. بنی‌امیه پیرامون عثمان را گرفتند و بنی‌زهره حمایت از سعد و عبدالرحمن میکردند. عمر بهمراه ابوعبیده به سراغ آنان رفت و گفت: چه شده است که شما دور هم جمع شده‌اید؟ برخیزید و به ابوبکر بیعت کنید، زیرا مردم و انصار به او بیعت کردند. عثمان و کسانی که با او بودند و سعد و عبدالرحمن و کسانی که با آن دو بودند، برخاستند و با ابوبکر بیعت نمودند. عمر با گروهی که اسید بن حضیر و سلمه بن اسلم با آنها بودند بسوی خانه فاطمه (ع) رفتند، عمر به آنانکه در خانه فاطمه (ع) بودند، گفت: بروید و به ابوبکر بیعت کنید، آنان امتناع ورزیدند، زبیر با شمشیرش به عمر و یارانش متعرض شد. عمر گفت: بگریید سگ! سلمه بن اسلم به زبیر پرید و شمشیر را از دست او گرفت و آن را به دیوار زد، سپس عمر زبیر و علی (ع) و کسانی را از بنی‌هاشم که با آنان بودند با خود برداشته و براه افتادند و امیرالمومنین می‌فرمود: من بنده خدا هستم و من برادر رسول خدایم، وقتی که ابوبکر وارد شدند، به علی گفته شد: به ابوبکر بیعت کن، علی فرمود: من به خلافت شایسته‌تر از شما هستم و من بشما بیعت نمیکنم و شما سزاوارترید که به من بیعت کنید،

شما خلافت را از انصار به این دلیل گرفتید که با پیامبر خویشاوندی دارید و آنان فرماندهی و امیری را بر شما تسلیم نمودند. و من عین همان دلیل را در حق خود برای شما می‌آورم اگر از خدا درباره‌ی خودتان می‌ترسید، بما انصاف بدهید و همان امر را که انصار از شما پذیرفتند برای ما بپذیرید و در غیر این صورت، ستمکار خواهید بود با اینکه می‌دانید. عمر گفت تو رها نخواهی گشت مگر اینکه بیعت کنی. علی فرمود: ای عمر امروز شیری برای ابوبکر بدوش، قسمتی هم از آن شیر برای تست. امروز برای بیعت به او بمردم سخت بگیر تا فردا خلافت را بر تو واگذار کند. سوگند بخدا، سخت را نمی‌پذیرم و با او بیعت نمیکنم. ابوبکر به علی گفت: اگر با من بیعت نمی‌کنی، ترا مجبور نمیکنم. ابوعبیده گفت: ای ابوالحسن، تو جوانی، و اینان کهنسالان قوم تو هستند و تو مانند آنان تجربه و شناخت امور را نداری و من نمی‌بینم مگر اینکه ابوبکر برای خلافت از تو قوی‌تر است و تحمل و ورود او به این امر بیشتر از تست. امر خلافت را به او تسلیم کن و رضایت بده و اگر تو زنده بمانی و عمرت طولانی باشد تو برای این امر شایسته‌تر و با نظر به فضیلت و خویشاوندی تو با پیامبر و سوابق و جهادی که کرده‌ای

لاایق‌تری. علی (ع) فرمود: ای گروه مهاجرین، از خدا بترسید، مقام محمد (ص) را از خانه و دودمان او به خانه‌ها و دودمانهای خودتان منتقل مسازید و آن کسی را که شایسته‌ی این مقام و حق است، از مقام و حق خود دور مسازید. و سوگند بخدا، ای مهاجرین، ما اهل بیت پیغمبر به این امر شایسته‌تر از شما هستیم، آیا قرائت کننده کتاب خدا و فقیه دین خدا و عالم به سنت و مطلع از امور مردم جامعه از ما نیست، سوگند بخدا، چنین شخصی در میان ما است، پس، پیروی از هوی مکنید که از حق دورتر میگردید. بشیر بن سعد میگوید: ای علی، اگر این سخن را انصار پیش از بیعتی که با ابوبکر کرده‌اند، از تو میشنیدند، حتی دو نفر هم از بیعت بتو تخلف نمی‌کردند، ولی آنان بیعت کرده‌اند و در صفحه ۱۳ از مجلد ششم شرح نهج البلاغه - ابن ابی‌الحدید این داستان نقل شده که ابوبکر به احمد بن عبدالعزیز میگوید: احمد از سعید بن کثیر و او از ابن لهیعه روایت میکند که هنگامی که رسول خدا از دنیا رفت، ابوذر غائب بود، وقتی که برگشت و ابوبکر امر خلافت را بدست گرفته بود، چنین گفت اگر این امر خلافت را در اهل بیت پیامبرتان قرار میدادید، حتی دو نفر با شما اختلاف نمی‌کرد. نقل مطالب فوق از علما و مح

دثین و مورخین برادران اهل تسنن است که در تالیفات آنان نیز مورد بحث و تحقیق قرار میگیرند. این بود داستان سقیفه بنی‌ساعده که البته با مختصر اختلافی مورد قبول همه‌ی مورخین و صاحب‌نظران در داستان خلافت میباشد. برای تحقیق در مسئله خلافت، تحلیل

این مطالب که از جوهری و دیگر مورخین نقل شده است، ضرورت کامل دارد و اگر تحلیل صحیح در مطالب فوق انجام بگیرد، میتوان مسائل زیر را مطرح کرد و امیدواریم صاحب نظران هر دو گروه تشیع و تسنن با کمال اخلاص درباره‌ی مسائل زیر بررسی نمایند: مسئله یکم- باید در این مسئله تحقیق شود که در هنگامی که جنازه پیامبر اکرم در خانه‌اش بود و علی بن ابیطالب مشغول تجهیز او بود، و بنا به گفته جوهری: ابوبکر نیز در آنجا حضور داشته و طبیعتاً شور و هیجانی میان مسلمانان بود، بعضی از مهاجرین کجا بوده‌اند؟ مسئله دوم- انصار که گروهی از مسلمانان بودند، نمیتوانستند بدون جلب موافقت مهاجرین سرنوشت خلافت را معین کنند، لذا لزوم شتابزدگی معن بن عدی و ابوبکر و عمر برای ورود به سقیفه و جلوگیری از اقدامات انصار برای انتخاب سعد بن عباد، ضرورتی نبوده است که آخرین ساعت دیدار با پیامبر خدا را رها نموده و برای جلوگیری انصار

از اقدام به امر خلافت از خانه پیامبر بیرون بروند. مسئله سوم- عین همان احتجاج و استدلال که آنان برای ساکت کردن انصار بیان کرده‌اند، علی بن ابیطالب (ع) برای آنان فرموده است که اگر آنان بجهت خویشاوندی با پیامبر شایسته پیشوائی مسلمانان بوده باشند، آن حضرت از همه ابعاد حسبی و نسبی به پیامبر نزدیکتر از همه آنان بوده است. مسئله چهارم- تحلیل و پیگیری لازم و کافی درباره‌ی هم رای و هم سخن بودن آن دو با ابو عبیده است که هم در سخن سعد بن عباد با عمر دیده میشود که: تو رفیق همان شخصی که با او دمسازی عمر گفت: بلی، من همانم. و هم در موقع از دنیا رفتن زمامدار دوم که گفت: اگر ابو عبیده زنده بود، او را برای خلافت تعیین می‌کردم. این مسئله هم بدیهی است که در آن زمان جوانی علی بن ابیطالب که مستمسک ابو عبیده بر عدم استحقاق علی برای خلافت بود، سپری شده بود. و هم بنا به نقل مسعودی مولف مروج الذهب و نصر بن مزاحم منقری و ابن ابی‌الحدید و جمهره رسائل العرب در نامه‌ای که معاویه بن ابی‌سفیان به محمد بن ابی‌بکر نوشته است، اتخاذ مبنای قبلی بود که از چند نفر نقل شده است و این مبنی با تقدیم دو نفر ابوبکر را برای زمامداری در روز سقیفه نیز تایید

میشود. مسئله پنجم- سبقت بشیر بن سعد خزرجی بر بیعت بجهت حسادتی بوده است که به سعد بن عباد می‌ورزید، همچنین بیعت اسید بن حضیر که رئیس قبیله اوس و با خزرج و رئیس آن (سعد بن عباد) رقابت حسودانه داشته است. مسئله ششم- شدت مقاومت سعد بن عباد برای عدم بیعت با ابوبکر اگر چه کشته میشد. مسئله هفتم- عدم حضور بنی‌هاشم و جمعی از بزرگترین صحابه پیامبر اکرم (ص) مانند سلمان و ابوذر و مقداد و عمار بن یاسر و زبیر ... و غیرهم. مسئله هشتم- امتناع امیرالمومنین (ع) و دودمان او. مسئله نهم- اینکه ابن ابی‌الحدید میگوید علی بن ابیطالب (ع) در آنموقع به نص از طرف پیامبر اکرم (ص) درباره‌ی خود استدلال نفرموده است، باید مورد تجدید نظر قرار بگیرد. زیرا بنا به روایاتی که ابن ابی‌الحدید از جوهری نقل نموده و راویان دیگر نیز آنرا تایید میکنند، امیرالمومنین صریحاً فرمود: ای گروه مهاجرین، از خدا بترسید و مقام محمد (ص) را از خانه و دودمان او به خانه‌ها و دودمانهای خودتان منتقل مسازید و آن کسی را که شایسته این مقام و حق است، از مقام و حق خود دور ننمائید...

آیا شایستگی مقام خلافت با حدس و استنباط شخصی یک مدعی قابل اثبات است که به امیرالمومنین نسبت داده شود؟ بعبارت دیگر: آن حضرت بمجرد حدس و استنباط شخصی باینکه شایسته زمامداری است، نمیتوانست با آن یقین و صراحت درباره‌ی شایستگی خود سخنی بگوید: کسی را که شایسته مقام و حق زمامداری است، از مقام و حق خود دور ننمائید و ما می‌بینیم هیچ یک از متصدیان زمامداری با این یقین و صراحت درباره‌ی شایستگی خود سخنی نگفته‌اند، و سخنانی که تواریخ از آنان نقل می‌کنند، مطالبی است که در انتخاب یا انتصابهای معمولی بمیان می‌آید. قطعاً تکیه‌ی امیرالمومنین در یقین و صراحت خود مستند به نصوصی بوده است که احتمال نمیداد کسی منکر آنها شود، مانند: یا علی انت منی بمنزله هارون من موسی الا انه لانی بعدی (شهرت و تواتر این روایت بیش از آن است که نیازی به ذکر ماخذ داشته باشد) (ای علی، نسبت تو به من، نسبت هارون به موسی (ع) است، الا- اینکه پس از من پیامبری نیست. مسئله دهم- گفتار بشیر بن سعد به امیرالمومنین علیه‌السلام، گفتاریست بسیار پراهمیت. بشیر به آن حضرت گفت: ای علی: اگر این سخن ترا انصار پیش از بیعتی که با ابوبکر کرده‌اند از تو

میشیندند، حتی دو نفر هم از بیعت به تو تخلف نمی‌کردند. امیدواریم این چند مسئله که همواره مورد بحث و تحقیق دانشمندان اسلامی بوده است، با دقت و اخلاص و تقوای علمی، مورد توجه قرار بگیرد و مسلمانان از محصول آن دقت و اخلاص و تقوای علمی بهره‌مند گردند.

خطبه ۶۷- شهادت محمد بن ابی‌بکر

[صفحه ۱۱۴]

تفسیر عمومی خطبه شصت و هشتم محمد بن ابی‌بکر از آن انسانهای آگاه و با تقوی بود که تا حدودی شخصیت الهی امیرالمومنین (ع) را شناخته و بهمه گونه‌ای جانبازی و فداکاری در راه او تن داده بودند. امیرالمومنین این شخصیت وارسته را خیلی دوست داشت و مورخین و راویان می‌گویند: امیرالمومنین می‌فرمود: محمد فرزند من است که از صلب ابوبکر آمده است. کینه او بنا نوشته ابن قتیبه ابوالقاسم بوده است. قاسم بن جعفر فقیه حجاز فرزند او است و ام فروه مادر امام جعفر صادق (ع) نیز از فرزندان او است. امیرالمومنین (ع) محمد بن ابی‌بکر را به ولایت مصر تعیین فرمود و فرمانی که ذیلا نقل می‌کنیم به محمد سپرد که در مصر خوانده شد. این فرمان به خط عبدالله بن ابی‌رافع هم پیمان پیامبر اکرم بوده است. و این نامه در اول ماه رمضان سال سی و شش هجری نوشته شده است: اینست آنچه که بنده خدا امیرالمومنین به محمد بن ابی‌بکر بعنوان تعهد به عمل برای اداره کشور مصر می‌سپارد. ۱- محمد را به تقوای الهی در پنهان و آشکار و ترس از خدا در حضور و غیاب دستور می‌دهد. ۲- عطوفت و نرمی به مسلمانان و سختگیری بر منحرفین. ۳- عدالت درباره‌ی اهل ذمه (اهل کتابی که پیمان بهمز

یستی با جامعه مسلمانان بسته‌اند) ۴- انصاف و دادگری درباره‌ی ستمدیدگان و سخت‌گیری بر ستمکاران. ۵- عفو و اغماض اشتباهات و خطاهای مردم (که از روی جهالت و ضعف نفس مرتکب میشوند و قابل اصلاحند). ۶- هر چه که بتواند احسان و نیکوکاری درباره‌ی مردم نماید که خداوند احسان کنندگان را پاداش خواهد داد. ۷- هر کس را که در پیرامون او است باید به اطاعت و حمایت و بزرگی پاداش آن، فوق محاسبات است و کسی نمیتواند حقیقت این عاقبت و عظمت را درک کند. ۸- مالیات زمین را همانطور که پیش از او گرفته میشد، وصول کند، کمتر از آن را نپذیرد و بدعتی نگذارد و سپس آن مالیات را همچنانکه پیش از او عمل میشد، در میان مستحقین تقسیم نماید. ۹- در مجلس و رویارویی با مردم همه را مساوی تلقی کند، تا نزدیک و دور در نزد او مساوی و برابر باشند. ۱۰- و او را دستور می‌دهد که میان مردم حکم بر حق کند و به عدالت قیام کند و از هوی هوس پیروی ننماید و در راه خدا از ملامت کننده‌ای باکی نداشته باشد، زیرا خداوند با کسی است که به او تقوی بورزد و اطاعت او را بر جز او مقدم بدارد. داستان اختلال اوضاع کشور مصر در زمان ولایت محمد بن ابی‌بکر یکی از نتایج طغیانگریهای معاویه بن ابی‌سفیان بود که درباره‌ی خلیفه بر حق پیامبر اسلام امیرالمومنین علیه‌السلام براه انداخته بود و از هیچ مکرپردازی و شرارت و ماکیاولی‌گری برای مبارزه با حق و حقیقت دریغ نداشت. پلیدترین فردی که با حکومت محمد بن ابی‌بکر در مصر مخالفت نمود همانم و همکار معاویه بن ابی‌سفیان بود که معاویه بن حدیج یا معاویه بن خدیج نامیده میشد. این نابکار ضد اسلام هم برنامه تعیین شده از کاخ‌نشین شام را بدست گرفته، به بهانه مطالبه خون عثمان که بنا بفرموده امیرالمومنین پاک‌ترین دست در آن حادثه، دست آن حضرت بوده است، شروع به ریختن خون مسلمانان نمود و آشوب در مصر زبانه کشید. هنگامی که امیرالمومنین (ع) از ماجرای مصر مطلع گشت، فرمود: برای مصر و غائله و آشوبی که در آنجا به راه افتاده است، یکی از دو شخصیت را در نظر دارم: یکی آن دوست ما که در گذشته او را عزل کردیم، یعنی قیس بن سعد بن عباده و یا مالک بن الحارث الاشر. محمد بن ابی‌بکر رحمه‌الله علیه در آن آشوب شهید شد و به دیدار خدا شتافت و این حادثه برای امیرالمومنین سخت اندوهبار و غم‌انگیز بود. زیرا معاویه بن حدیج این محبوب علی بن ابیطالب (ع) را با قساوتی ضد انسانی که نمیتوان توصیف کرد، شهید نمود

. محمد را با لب تشنه گردنش را زد و در میان لاشه الاغ سوزاند. آری وقتی که گرداننده اجتماع معاویه بن صخر باشد که فرات را بر روی ده‌ها هزار مسلمان که در سپاه علی بودند ببندد، دستیارش هم شخصیتی مانند محمد بن ابی‌بکر را تشنه می‌سوزاند و عمر بن سعدش هم حسین بن علی و یاران او را با لب تشنه از دم شمشیر میگذراند و خودش را انسان هم می‌نامد و به این هم قناعت نکرده، خود را مسلمان هم مینامد!!! علی الاسلام والسلام.

خطبه ۶۸- سرزنش یاران

[صفحه ۱۲۰]

تفسیر عمومی خطبه شصت و نهم کما اداریکم کما تدارى البکار العمده و الثیاب المتداعیه کلما حیصت من جانب تهتکت من آخر (ای مردم سست عنصر، چقدر و تا کی با شما مدارا کنم، آنچنان که با شترهایی که کوهان آنان کوفته شده است، مدارا میشود و آنچنان که با لباسهای کهنه و پوسیده رفتار میشود که از هر طرف دوخته شود، از طرف دیگر دریده گردد). چکنم با شما! اگر با سختگیری قدرت و کیفرهای رنج‌آور با شما مدارا کنم، استعدادهای با ارزش و با عظمت‌تان تباه خواهد گشت. و ناتوانی‌هایتان دردها بر دردهایم خواهد افزود. اگر رهایتان سازم و خود را از شما کنار بگیرم در زباله‌دان حیوانیت غوطه‌ور خواهید گشت. دست به اصلاح یکی از تباهی‌های شما میزنم، بعد دیگری از شما مختل میگردد و یا پاسخی هماهنگ نمیدهد!! در آن هنگام که شخصیت آدمی وحدت و استقامت خود را در حیات مادی یا معنوی از دست داد، مشمول تشبیه بسیار زیبا و عالی است که امیرالمومنین (ع) در جملات مورد تفسیر آورده است. اینگونه مردم را که وحدت و استقامت و اعتدال شخصیتشان مختل گشته است، نه میتوان با قدرت سختگیری و کیفر اصلاح نمود و نه میتوان رهایتان ساخت، زیرا کاری که از شمشیر و کیفر برم ی‌آید بجز در افراد استثنائی که طعم عدالت و رشد روحی را چشیده‌اند، چیزی جز جلوگیری موقت از بروز فساد نمی‌باشد، در اینصورت است که رهبری که خود را مکلف به تکلیف الهی درباره‌ی اصلاح مردم جامعه خود میدانند، رنج‌ها خواهد دید و شب و روز بخود خواهد پیچید. زیرا تلاش و کوشش یک رهبر الهی درباره کسانی که نه زبانش را می‌فهمند و نه حاضرند برای بهبود شخصیتشان گامی بردارند، بجائی نخواهد رسید. امیرالمومنین (ع) در این سخنان، درد آن مردم را با روشن‌ترین بیان و تشبیه همه فهم بیان میدارد: قول و فعل بی‌تناقض بایدت تا قبول اندر زمان پیش آیدت سعیکم شتی تناقض اندرید روز میدوزید و شب بر میدرید پراکندگی و غیر قابل محاسبه شدن گفتار و کردار جمعی از مردم (مانند یک فرد) ناشی از همان بیماری اختلال وحدت شخصیت و استقامت در مسیر حیات مادی و معنوی است. از مختصات بسیار عمومی این بیماری همان انعطاف منفی است که در شکل این جمله مورد آشنائی همه ما است: اینطور است، ولی آنطور هم میشود این دو جمله تحلیل میگردد به: ۱- قضیه‌ای برای انسان مطرح گشته است که خیال می‌کند با زندگی او سر و کار مثبت دارد، وقتی که برای او اثبات شد، یا برای او اثبات کردند که

چ

نان نیست که خیال می‌کند، فوراً و بدون تأمل و محاسبه از اینطور است به آنطور هم میشود نقل مکان میفرماید!! این دو منطق ضد همه منطق‌های انسانی ۱- (مرغ یک یک پا دارد مرغ یک پائیس) ۲- (اینطور است، آنطور هم میشود باری بهر جهتیس) را در مباحث آینده مشروحا بررسی خواهیم کرد. ۲- ناله امیرالمومنین علیه‌السلام را میتوان بعنوان مثال درباره مسائل زیر مطالعه کرد: یک- میگویم: خودخواه نباشید، به بیماری تحقیر خود و خودشکنی و خودستیزی دچار میشوید!! دو- میخواهم بیماری احساس حقارت و خودشکنی‌های شما را معالجه کنم، به خودخواهی و تکبر مبتلا میشوید!! میگویم: جهاد با دشمنان برای دفاع از دین و جان و مال و ناموس واجب است، سستی مکنید، راه بیفتید، قدرت و کیان خود را با اختلاف عقاید و احساس کاذب ناتوانی تباه میسازید و هنگامی که نتایج وخیم سستی و مسامحه و باری بهر جهت دمار از روزگارتان درمی‌آورید، بحرکت درمی‌آئید و فریاد میزنید که

چرا ما نشسته‌ایم و دشمن همواره خود را در کمینی که برای ما گرفته است، تقویت مینماید! سه- میگویم در تنظیم بعد مادی خود کوشا باشید، زیرا: من لامعاش له لامعاد له (کسی که معاش ندارد، معاد ندارد) بعد روحی و معنوی خود را بخطر می‌اندازید! و بالعکس هنگامی که دستور به شکوفا ساختن بعد روحی میدهم، میخواهید عبا روی سر انداخته بروید و همه عمر خود را در خانه خدا معتکف شوید: و فراموش کنید که: الکاد لعیاله کالمجاهد فی سبیل الله (آن کسی که برای معیشت خانواده‌اش میکوشد، مانند کسی است که در راه خدا جهاد می‌کند) کلما اطل علیکم منس من مناسراهل الشام اغلق کل رجل منکم بابه و انجح انجح الضبه فی جحرها و لاضیع فی و جارها (هر آنگاه که گروهی از سپاهیان شام به شما روی می‌آورد. هر مردی از شما در خانه خود را می‌بندد و مانند سوسمار به لانه خود میخزد و مانند کفتار به آشیانه‌اش). ترس و وحشت از چیست؟! ترس و وحشت از عوامل مزاحم زندگی باید سازنده و نیروبخش حیات باشد، نه تباہ کننده آن. پس در حقیقت میتوان بیم و هراس را بر دو قسمت عمده تقسیم کرد: قسمت یکم- همان ترس و وحشتی است که حیات را تضعیف و قدرت دفاع از آن را نابود میسازد، این یکی از مختصات بزذلان زبون است که با اندیشه و اعمال منفی خود و تلقیاتی که دائما بخود میدهند، عامل مرگ و نابودی را به خویشان نزدیک و جان خود را دو دستی تقدیم دشمنان مینمایند. بنابراین، شخص آگاه و خردمند و با ایمان از هیچ چیز جز اینگونه ترس و هراس، وحشتی ندارد. بترسید از این ترس و وحشت و از آن، با هر وسیله و شکلی که ممکن است اجتناب کنید. قسمت دوم- بیم و هراس سازنده است که موجب تقویت حیات و آماده کردن میدان برای فعالیت‌های آن است. این بیم و هراس عبارتست از احتیاط منطقی از عوامل مزاحم زندگی و پیگردی جدی برای پیدا کردن و انتخاب وسائل مناسب برای ادامه حیات معقول بدون کمترین مسامحه و سهل‌انگاری. این بیم و هراس که با عبارتی دیگر میتوان گفت: عامل پیدایش خلاقیتها و ابتکارات، همان عامل بزرگ حیات است که پس از توجه به ارزش حیات بوجود می‌آید و انسان آگاه اعتقاد پیدا می‌کند که با این حیات نمی‌توان شوخی کرد و این آن پدیده‌ای نیست که چیز دیگری را بتوان جانشین آن قرار داد و بایستی بهر شکلی و وسیله‌ای که ممکن است استعدادهای نهفته در آن را به فعلیت درآورده و از این امانت بزرگ الهی بهره‌برداری نمود. آیا این احتمال و تصور که با به فعلیت رسیدن هر استعدادی، بعدی از جهان بزرگی که در وجود انسانی است باز می‌شود، در صورت سهل‌انگاری آن بعد خنثی مانده و ضرر جبران‌ناپذیری دامن انسانی را خواهد گرفت، بیم و هراس ندارد؟ چه مقدس است این بیم و هراس که موجب استفاد

ه از چشمه‌سار زلال حیات پیش از خشک شدن آن بوده باشد. با این بیان است که آن پندار باطل که میگوید: ترس و وحشت (به مفهوم اصطلاحی و منفی آن) مذهب را بوجود می‌آورد، مردود و بی‌اساس بودنش روشن میگردد. الدلیل و الله من نصر تموه و من رمی بکم فقد رمی بافوق ناصل. انکم و الله لکثیر فی الباحات، قلیل تحت الرايات (سوگند بخدا، ذلیل شد کسی که شما به یاری او برخاستید. و کسی که بوسیله شما تیر به دشمنش بندازد با تیر شکسته و بی‌بیکان با دشمن رویاروی شده است سوگند بخدا، شما در صحنه میدانهای آرام انبوه مینمائید، ولی در زیر پرچم‌های برافراشته در کارزار ذوب می‌شوید و اندک میگردید). زین هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستانم آرزو است چه پست و محقرند آن انسانهایی که با داشتن رهبری مانند علی بن ابیطالب (ع) که هر نگاه صدق و صفای الهی‌اش است میتوانست دل‌های همچون کاه را چون کوه‌های مقاوم و پایدار بسازد، باز ضعیف و ناتوان باشند. جای شگفتی است که مردمی که تجسمی از صبر و شکیبائی بی‌پایان را در رهبری مانند فرزند ابیطالب بینند و باز چونان ترسو که از کمترین حرکت یک برگ ناچیز گوشه‌ای از لانه خود را پناهگاه ابدی تلقی میکنند و با اض

طراب در آن لانه نفس برمی‌آورند!! تا آنگاه که پیک مرگ سراغشان را بگیرد و دست زندگی را از گریبان آنان دور کند. آیا واقعا این سست عنصران خودباخته علی را نمی‌شناختند؟ آیا راه او را راه خدا نمی‌دانستند؟ آیا او را حتی یک لحظه در مسیر ماکیاولی‌گری دیده بودند؟ آیا در او کامجوئی و عشق به مال و منال دنیا سراغ داشتند؟ آیا اعتنائی در آن وجود مقدس که از خدا

چیزی جز خدا را نمی‌خواست، محبت مقام مشاهده میکردند؟ نه، سوگند بخدای علی بن ابیطالب، نه هرگز. آنان حیات حقیقی انسانی را نشناخته بودند، آنان سر تا سر عمرشان جمله الله اکبر را ورد زبان داشتند، ولی کمترین طعمی از آنرا نچشیده بودند. اگر طعم این جمله هستی‌ساز را چشیده بودند، از هیچ چیزی جز خدا برحذر نبودند. آیا واقعا آنان به این آیه خداوندی که می‌گوید: ان تنصروا الله ینصرکم و ینصركم و یثبت اقدامکم، ایمان داشتند؟ (اگر شما خدا را یاری کنید، خدا هم شما را یاری نموده و قدمهای شما را استوارتر خواهد ساخت). نه هرگز. اگر ایمان به محتوای این آیه خداوندی داشتند، چرا تن به ذلتها و خواری‌ها میدادند و از رهبری چون فرزند ابیطالب رویگردان می‌شدند؟! انبوه شدن و هیاهو براه انداختن در غیر موقع خطر با

ناتوانی از رویارویی با دشمن همان خودفریبی است که از مشتقات خودباختن در برابر مسائل جدی حیات است. و انی لعالم بما یصلحکم و یقیم اودکم و لکنی لاری اصلاحکم بافساد نفسی (و من آنچه را که شما را اصلاح و کجی‌هایتان را راست می‌کند، میدانم، ولی هرگز با افساد خویشتن شما را اصلاح نخواهم کرد). این خیال باطل را از مغز خود دور کنید که برای تحصیل رضایت و خوشنودی شما خود را فاسد کنم معطل مباش و فرصت را از دست مده، فوراً- برو این دام بر مرغ دگر نه که عنقا را بلند است آشیانه ای سبک مغزان خیال‌پرور، و ای ظاهرینان کوتاه‌نگر ای طبیعت بینان از جان بی‌خبر، گوش بدهید بگویم که شما چه میخواهید و چه مقاصدی را اصلاح نامیده‌اید؟! اصلاحات شما بدینقرار است: در این دنیا که جایگاه کار و تلاش است، شما را رها کنم که در آسایشگاههای خود بیارامید و معاش شما در هر موقع که شما اراده کنید، از آسمان بیارد و یا از زمین بروید و در اختیار شما قرار بگیرد! تازه این اصلاح کامل نیست، اصلاح کامل شما در این است که آن معاش از آسمان باریده یا از زمین روئیده با کمال خضوع و خشوع بیایند و در مقابل شما دست به سینه بایستند و با قبول هزاران منت از شما نه در

فاصله یک ذرعی، بلکه در زیر دست شما قرار بگیرند و شما هم آنها را بدلخواهتان تناول بفرمائید!!! اصلاح شما در این است که همین که هوای مقام در توی مغز شما موج زد، من علی بن ابیطالب هوای نفسانی شما را وحی منزل تلقی کنم و به سرعت پاسخ مثبت به شما بگویم! و شما هم خودتان و دیگران را فریب بدهید که فرزند ابیطالب زمامدار بسیار خوبی است زیرا به مصلحت من عمل نموده و مرا اصلاح کرد!! شما صلاحتان را در آن می‌بینید که چنان شما را آزاد و مطلق‌العنان بگذارم که بیت‌المال را طعمه‌ای گوارا تلقی کرده و هر طور که بخواهید آنرا ببلعید! شما خیلی از این صلاح و مصلحتها دارید، مثلاً یکی دیگر از مصلحتهای شما اینست که شما را رها کنم تا خویشاوندان و اقرباء و همه کسانی را که میتوانند با انواع تملق‌ها و چاپلوسی‌ها شما را دل خوش کنند، بر مردم جامعه مسلط کنید تا آنان در خور و خواب و خشم و شهوت و مقام غوطه‌ور شوند، و آه و ناله و شیون مستمندان جامعه فرشتگان ملکوتی را بیازارد و وبال همه آنها بگردن علی بن ابیطالب بیفتد و عقاب و کیفر الهی را برای خود بیندوزد!! این است آنچه که شما آنرا اصلاح مینامید، در صورتی که تن دادن و خشنودی بچنین اصلاحی که شما از

من توقع دارید نخست خود علی بن ابیطالب را فاسد میکند و سپس خود شما را. برو براه خودت ای مفسد خود و جامعهات. اضرع الله خدودکم و اتعس جدودکم لاتعرفون الحق کمعرفتکم الباطل و لاتبطلون الباطل کابطالکم الحق (خدا روی شما را خوار و پست و حظ و نصیب شما را تباہ گرداند. آنچنان که باطل را میشناسید آشنائی با حق ندارید و آنچنان که حق را از بین میبرید، باطل را محو و نابود نمیسازید). ای تبه‌کاران خودستیز چرا رابطه حیات خود را با حق بریده و باطل پیوسته‌اید؟! آیا ارزش و عظمت و ضرورت حق و حقیقت برای شما به آن اندازه هم جلوه نکرده است که تفکر و احساسات انسانی شما را ولو چند لحظه بسوی خود جلب کند تا بدانید که با جهل به حق اعراض از آن، چه آتشی در خرمن هستی خود شعله‌ور ساخته‌اید؟! آیا پلیدی و حقارت باطل که در سر تا سر عمر گذران خود همواره با پوچی و مضرات آن روبرو شده‌اید به آن اندازه هم شما را بیدار نموده است که لحظاتی چند درباره‌ی آن با تمام تعقل و احساسات انسانی بیندیشید و حیات خود را از پوچی نجات بدهید؟! من هیچ نمی‌بینم که رویاروی باطل و باطل‌گرایان بایستید و پرچم مبارزه با آن ضد حق برافراشته و حمایت از حق و حقیقت نمائید. آ

یا می‌دانید که شما از زندگی چه می‌خواهید؟ آیا زندگی پدیده‌ایست که شما با دست خود ساخته و آنرا در جهانی که هیچ قانونی برای آن سراغ ندارید، اداره میکنید، تا چنین گمان کنید که حق و باطل و صحیح و ناصحیح و نیک و بد و زشت و زیبایی چنین گمان که خودتان ساخته‌اید، در اختیار شما است، و شما نید که میتوانید هوی و هوس و مصالح ساختگی خود را ملاک حق و باطل قرار بدهید؟! اگر چنین میاندیشید، من سخنی با شما ندارم زیرا من نمیتوانم با چیزها سخن بگویم، من مامور گفتگو و انس با کس‌ها هستم. بروید شما سرنوشتی جز سقوط در پرتگاههای هوی و هوسها و خودخواهی‌های طغیانگران از خدا و از انسان بی‌خبر، ندارید- خدایا- چندین چراغ دارد و بیراهه می‌رود بگذار تا بیفتد و بیند سزای خویش

خطبه ۶۹- پس از ضربت خوردن

[صفحه ۱۳۱]

تفسیر عمومی خطبه هفتمادملکتی عینی و انا جالس فسنح لی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم (نشسته بودم که چشمم اختیار از دستم ربود و در رویا فرو رفتم و رسول خدا بر من ظاهر گشت) آن مسافر حقیقی دیار ابدیت، در زندگی پرتلاش و مشقتش، نشستن و خوابیدن برای آسایش نداشته، دمی از حرکت باز مانده و همواره عشق بر لقاءالله راحتی این دنیا را از او سلب نموده بود، زیرا- عاشقان بر سیل تند افتاده‌اند بر قضای عشق دل بنهاده‌اند لحظاتی روی زمین نشست، با اینحال- نیک بنگر ما نشسته می‌رویم می‌بینی قاصد جای نویم مگر مسافری که نشانی جانش را در مقصد خود دیده است، می‌تواند بنشیند؟! مگر آن عاشق کمال که از منع فیض وجودش آگاهی یافته است، می‌تواند از حرکت باز بماند؟! دگر گفتمی مسافر کیست در راه؟ کسی کاو شد ز اصل خویش آگاه اگر این عاشق دل‌باخته حق در طول حیات خود، نشستن را هم در برنامه‌ی زندگیش منظور میکرد، بهیچ احدی نمیتوانست بگوید: برخیز و حرکت کن. قل انما اعظم بواحدہ ان تقوموا لله (بگو به آنان من فقط به شما یک پند میدهم: قیام کنید فقط برای خدا) اگر فرزند ابیطالب می‌نشست و می‌خوابید چه کسی میتواند رنجیدگان قلمرو ز

مامداریش را برای آسایش بنشانند و بخواب راحتشان فرو برد. با اینحال سحرگاه آن شب که قفس کالبد آن همیشه بیدار آخرین ساعات همدمی با روح ملکوتی اعلی را میگذرانند، برای دقایقی چند بر زمینش نشاند و با صدائی ضعیف التماس کرد: یا علی چند دقیقه‌ای در این سحرگاه اسرارآمیز با من بنشین. من از آغاز دیشب حرکات بی‌سابقه‌ای در روح تو می‌بینم، تو همواره بیاد خدا بودی، این شبی که لحظه به لحظه پیاپیش میرسیم، این جمله ملکوتی لا- حول و لا- قوه الا- بالله را زیاد تکرار میکردی، نگاههای بسیار پرمعنی بطرف آسمان داشتی کدامین منزلگه را قصد کرده‌ای؟ آن ذکر و نگاه و حرکات غیر عادی روح تو خبر از هجرت و مسافرتی میداد که من اطلاعی از آن ندارم. حالا باید بکجا برویم؟ من آماده‌ام من اطاعتت میکنم مرا خوب میشناسی، در همه جا با تو بوده‌ام، و میدانم که از من نرنجیده‌ای در سر کوی یتیمان و بینوایان با هم بوده‌ایم. در آن هنگام که بیل بر زمین میزدی تا برای آدمیان از این زمین خاکی غذا بیرون بیاوری و در حفر چاهها و بجریان انداختن چشمه‌ساران برای ادامه حیات انسان‌ها همراه و همکار تو بوده‌ام. در محراب عبادت، آنگاه که به عالم اعلای ربوبی عروج میکردی در همانجا به

انتظار می‌نشستم وقتی که از آن سفر الهی باز می‌گشتی، نوازشت میدادم، تا آنگاه که وقت عروج و صعود دیگر میرسید ساعتها چشم براه تو میدوختم، هیچ حرکتی نمی‌کردم و موقع برگشتن مقدمت را تبریک میگفتم. در میدان کارزار نیز دم‌ساز تو بودم بیاد ندارم که حتی یک لحظه در آن صحنه‌های خونبار رهایت کرده و خود در گوشه امن و آسایش آرمیده باشم. من در زندگانی همواره تسلیم و تابع تو بوده‌ام به گوشم فرمودی: جز صدای حق و واقع را بخود راه ندهم اطاعت کردم. به چشمانم گفتمی در پهنه بیکران هستی جز جلوه‌های مشیت با عظمت حق، چیزی را مبین، فرمان بگردن نهادم. به پاهایم گفتمی: جز مسیر حق نییامید من گامی جز در راه حق برنداشتم. به دستهایم دستور دادی: جز برای حق حرکت نکنند و جز بیارگاه حق باز نگردد، از این فرمان هم

لحظه‌ای تخلف نمودم حالا- هر کجا را که قصد کرده‌ای و هر منزلگهی را که دل بر آن داده‌ای با تو خواهیم آمد من از دوری راه نمی‌هراسم من از سنگلاخها و خارستان‌های مسیر باک و پروائی ندارم. قفس خسته و رنجیده از درد و فراق و اشتیاق سخنها میگفت و ناله‌ها میکرد. علی نشست و دست نوازش بر پیشانی قفس کشید و مژه‌ها رویهم افتادند و لحظات نگذشته بود که برادر و دمساز و هم کاروانش پیامبر اکرم (ص) که سالیانی چند پیش از او این کهنه رباط را که دنیایش نامیده‌اند، وداع گفته بود: در مقابل دیدگان علی ظاهر شد و گفت: ای مسیح خوش نفس چونی ز رنج که نبود اندر جهان بی‌رنج گنج چونی ای عیسی ز دیدار یهود چونی ای یوسف ز اخوان حسود تو شب و روز از پی این قوم غمر چون شب و روزی مدد بخشای عمر آه از این صفرائیان بی‌هنر چه هنر زاید ز صفرا؟ دردسر آن سزد از تو ایا کحل عزیز که بیابد از تو هر ناچیز چیز ز آتش این ظالمانت دل کباب از تو جمله اهد قومی بد خطاب کان عودی در تو گر آتش زنند این جهان از عطر و ریحان آکنند یا رسول‌الله، همانطور که دستورم داده بودی صبرها کردم و تحمل‌ها ورزیدم و شکیبائی‌ها نمودم. دگر بوارق غیب جان ز قیود کرده مجردا طیران روح ز حد تن دگرم کشیده بلاحد در آن موقع با اینکه به جمال والای پیامبر اکرم می‌نگریست از نادانی‌ها و هوی پرستی‌ها و سستی‌های مردم شکوه‌ها میکرد، در درونش موج نیایش سر کشید: رب انی دعوت قومی لایلا و نهارا. فلم یزدهم دعائی الا فرارا. و انی کلما دعوتهم لتغفرلهم جعلوا اصابعهم فی آذانهم و استغشوا ثيابهم و اصررو و استکبروا استکبار

ا. ثم انی دعوتهم چهارا. ثم انی اعلنت لهم و اسررت لهم. فقلت استغفروا ربکم کان غفارا ... و قد اضلوا کثیرا و لاتزد الظالمین الا ضلالا- (ای پروردگار من، من شب و روز قوم خود را بسوی تو دعوت نمودم. دعوت من آنانرا جز گریز چیزی بر آن نیفزود. و من هر وقت که آنانرا دعوت کردم تا آنانرا ببخشی انگشتان خود را بر گوششان نهادند و لباسها را بر خود پیچیدند و اصرار به باطل ورزیدند و بنای استکبار نهادند. من آنان را رها نکردم آشکارا به دعوت آنان به سوی تو پرداختم. سپس تبلیغ رسالتم را بر آنان اعلان و گاه دیگر پنهانی تبلیغ نمودم. سپس به آنان گفتم: بیائید بسوی خدا بازگشت کنید، او پروردگاری است بخشنده). خداوندا، تو خود شاهی که آن تبهکاران از خود و خدا بیگانه نشیندند و نپذیرفتند: (و عده فراوانی از مردم را گمراه کردند و آنهمه مهربانی‌ها و خیرخواهی‌ها و دعوت‌های من جز ضلالت و سیه‌روزی بر ستمکاران نیفزود). و دیگر اینکه یا رسول‌الله کاسه صبر و شکیبائی‌ام از طول فراق لبریز شده است. این زمان جان دامنم بر تافته است بوی پیراهان یوسف یافته است. دیدار تو ای برگزیده‌ی محبوب خدا، آتش اشتیاقم را بر آن دیاری که روح تو و ارواح ملکوتی تو از دیدار

ر خدا برخوردارند شعله‌ورتر ساخت. از برای حق صحبت سالها بازگو رمزی از آن خوشحاله‌ها تا زمین و آسمان خندان شود شرح آن یاری که او را یار نیست علی از آن رویای چند دقیقه‌ای به قفس با وفایش که در انتظارش نشسته بود برگشت و آرام آرام تسلیت و دلداریش داد و برخاست ولی قفس کالبدش آن آشیانه شایسته‌ی چنان روح بزرگ پاسخ را نیافته بود که آیا بالاخره در این مسافرت بسیار اسرارآمیز که علی در پیش دارد، همراه او خواهد بود یا نه؟ چاره‌ای جز سکوت و اطاعت از روح پرهیجان علی نداشت. هر لحظه بر اضطراب و کنجکاوای قفس افزوده میشد و مقصد بعدی برای او نامعلوم بود، احساس میکرد که نوازشهای روح حالاتی ناشناخته در وی بوجود می‌آورد، گوئی شبی بسیار لطیف به روح علی نزدیک می‌شود و مانند دو انگشت که گاهی برای چیدن شاخه گل نزدیک میشود و لطافت گل آن را برمیگرداند، از روح علی دور میگردد. از این جریان بیسابقه احساس کرد که حرکات روح علی خبر از سفری میدهد که نه تنها هیچ کسی را نمی‌تواند همراه خود ببرد، بلکه حتی قفس کالبد که سالیان عمر با او بوده است توانائی همراهی روح را ندارد. حال دیگر مقصد روشن شده است و چاره‌ای جز تسلیم به آهنگ کلی هستی نیست، پس آماده رفتن به زیر خاک شوم و منتظر فرا رسیدن روز دیدار که آغاز ابدیت است، بیارامم.

[صفحه ۱۳۸]

تفسیر عمومی خطبه هفتاد و یکم اما بعد یا اهل العراق فانما انتم كالمرآه الحامل حملت، فلما اتمت املصت و مات قیمها و طال تایمها و ورثها ابعدها (پس از حمد و ثنای خداوند ای اهل عراق شما مانند آن زن آبستن هستید که جنین خود را حمل کند و هنگامی که دوران بارداری او به پایان برسد کودک مرده‌ای بزاید و سرپرست او بمیرد و دوران بیوه گیش طولانی گردد و دورترین خویشاوندانش او را در اختیار خود بگیرد). دوران بارداری را سپری کردید، ولی محصول را ضایع و خود را بی سرپرست تلقی نمودید! چه شد؟ و چه عارضه‌ای پیش آمد؟! مگر شما با کمال آگاهی و اختیار برای از بین بردن دشمن خونخوار سلاح بدست نگرفتید؟! مگر شما نبودید که گاهی در ورود به کارزار با دشمن شتابزده بودید؟! شما به دستور الهی با دشمن ضد خدا و ضد بشر جنگیدند و بخوبی از عهده آن ستمکار پلید برآمدید. شما بودید که برای ریشه کن کردن فساد آن طغیانگر مفسد و محارب با خدا و رسولش دشتها و بیابانها درنوردیدید و از تپه‌ها و ماهورها گذشتید و دمار از روزگارش درآوردید، چه زحمتهای و مشقتها که در این راه پرخطر متحمل شدید. اما هنگامی که آنهمه رنج و تلاش شما به نتیجه نزدیک شد، سستی و ر

کود پیشه کردید و آنچه را که رشته بودید بباد فنا دادید. من همان علی بن ابیطالبم شما هم همان مردم عراقید چه شده است که مانند آن زنی شدید که دوران بارداری خود را به نیکویی سپری کند و در هنگام رساندن آنهمه مشقت روزگار بارداری که تولید کودک است، کودک را مرده بزاید. آنگاه سرپرست حقیقی خود را از دست بدهد و دورترین خویشاوندانش او را در اختیار خود بگیرد! من که سرپرست شما بودم عوض نشده‌ام و بر همان مسیر حق و حقیقت که گام برمیداشتم ادامه میدهم. از دستورات من سر میپچید، برخیزید تا راهمان را ادامه بدهیم. خصومت ما که پیرو حق و حقیقتیم با کاخ‌نشین طغیانگر شام تبدیل به دوستی و مودت نشده است. حال وضع شما بهمان زن باردار که پس از دوران حمل کودک را مرده بزاید شبیه است که این زن شوهر خود را از دست داده و روزگار بیوه گیش هم بطول انجامیده یاس و پریشانی همه سطوح روانی او را فرا گرفته و خود را به تسلیم به دورترین خویشاوندانش مجبور می‌بیند. شما در انتظار کدامین سرپرستید؟ آیا معاویه را میخواهید، یا حجاج بن یوسف ثقفی را؟ در عالم خیال برای خود سرپرست تعیین می‌کنید؟ و با آن خیال دل خوش می‌دارید! بار دیگر بخود بیایید و نتایج آنهمه تقلاها

و مجاهدتها را پوچ و تباه مسازید. اما و الله ما ایتکم اختیارا و لکن جئت الیکم سوقا (آگاه باشید، سوگند بخدا که من از روی اختیار بسوی شما نیامده‌ام، بلکه وادار به رانده شدن بطرف شما گشته‌ام) داستان جنگ جمل بود که مرا بحرکت به سوی شما وادار کرد بعضی از آن مردم سست عنصر گمان میکردند که یگانه مخلوقات روی زمین و ممتازترین انسانها بودند که امیرالمومنین از روی عشق و اشتیاق به سوی آنان شتافته است لذا علی بن ابیطالب مجبور است که از هر گونه خواسته‌های آنان پیروی کند!! چشم باز و گوش باز و این عما! حیرتم از چشم بندی خدا! برای امیرالمومنین (ع) همسایگی خوابگاه پیامبر اکرم دیار هجرت بود و مرقد فاطمه سلام الله علیها را در برداشت و نخستین جایگاه ظهور اسلام و گسترش آن بود. آنجا مدینه بود هنوز کوچه‌ها و مید آنها و مسجد آن سرزمین و مقدس اشباحی از چهره و صدای پیامبر را در خاطره‌ها زنده میکرد و بعنوان مرکز اسلام شناخته شده بود لذا برای زندگی امیرالمومنین علیه السلام مناسب‌ترین محل بوده است. حرکت او به سوی عراق به قصد باز کردن میدان برای سلطه و اقتداری که حرفه رسمی کامجویان قدرت پرست است، نبود، بلکه غائله‌ی جمل بود که سر راه

زاممداری امیرالمومنین را گرفت و او را برای تقویت نیروی سپاه به خروج از مدینه وادار کرد که اگر مقصود آن حضرت از قبائل و عشایر سپاه راه را تامین می‌گشت، شاید گام بر سرزمین عراق نمی‌گذاشت. بعضی از تحلیل‌گران آگاهی علتی دیگر هم برای مهاجرت امیرالمومنین (ع) به عراق ذکر کرده‌اند که دارای ارزش است و آن اینست که میگوید در آن زمان مسلمانان غیر عرب در عراق مخصوصا در کوفه و دیگر شهرهای عراق فراوان بودند و آنطور که شایسته زندگی آنان بود، عملا تا زمان خلافت امیرالمومنین (ع) که عرب و عجم و سیاه و سفید برای او طبق کتاب الهی هیچ تفاوتی نداشت، به آنان رسیدگی نمیشد، مثل اینکه

اسلام در اختصاص نژاد عرب بود. لذا مهاجرت امیرالمومنین (ع) به عراق در حقیقت این مزیت را داشت که همه انسانها را از حق و عدل اسلامی برخوردار می‌ساخت. و می‌دانیم که آن حضرت در این مهاجرت چه رنجها کشید و بچه مصائبی گرفتار شد. ناگفته نماند که سرزنش علی (ع) متوجه همه مردم عراق در همه دور آنها نبوده است، زیرا حتی در همان زمان انسانهای رشد یافته‌ای از اهل عراق پیرامون علی (ع) را گرفته و در جنگهای خونباری که مردم دنیا پرست، رهبر را ترک کرده و سراغ سفره‌های رنگارنگ مع

اویه و معاویه صفتان را میگرفتند، در حمایت از آن حضرت از هیچ گونه فداکاری و جانبازی دریغ نداشته‌اند. مانند شهر کوفه که اهالی آن از زبان معصوم سرزنش شده‌اند، ولی میدانیم که فداکارانی از خود گذشته هم در سپاه امیرالمومنین و هم در میان یاران سرور شهیدان حسین بن علی (ع) داشتند. عابس بن ابی‌شیب شاکری، حبیب بن مطهر، مسلم بن عوسجه در خدمت امام حسین (ع) عالی‌ترین افتخارات را در تاریخ بنام خود ثبت کرده‌اند، درود و رحمت خداوندی بر ارواحشان باد. و لقد بلغنی انکم تقولون: علی یکذب!! قاتلکم الله تعالی فعلی من اکذب؟! اعلی الله؟! فانا اول من آمن به ام علی نبیه؟! فانا اول من صدقه (به من خبر رسیده است که می‌گوید: علی بن ابیطالب دروغ می‌گوید! خدا نابودتان کند من به چه کسی دروغ بگویم؟! به خدا؟! من اولین کسی هستم که به خدا ایمان آورده‌ام. یا به پیغمبرش؟! نخستین کسی هستم که او را تصدیق کرده‌ام). وقیح‌ترین افترائی که پلیدترین نادانی و بی‌شرمی افتراء زنده را اثبات میکند آری، وقاحت و پلیدی انسان حد و مرزی نمیشناسد چنانکه شرافت و طهارت و عظمت آدمی هم حد و مرزی ندارد. می‌گوید: فرزند ابیطالب دروغ می‌گوید!!! پاسخ این گفتار اینست که لغت ابدی

خدا به آن دروغ‌گویی که بر صادق‌ترین انسان تاریخ افترای دروغ می‌بندد. علی بن ابیطالب دروغ می‌گوید؟! به چه کسی؟ به خدا؟ او که همه لحظات عمرش را با دیدار خداوندی سپری میکرد او کسی بود که در هنگام نماز و نیایش با خدا سر از پا نمیشناخت، او کسی بود که خدای نادیده را نپرستیده بود، مگر او نبود که: لاتاخذه فی الله لومه لائم (سرزنش هیچ سرزنش کننده‌ای او را از راه خدا باز نمیداشت)؟! مگر او نبود که در راه خدا از هر گونه امتیازات و لذایذ در گذشت و اعتنایی به آنها نمود؟! مگر او نمیتوانست با یک جمله دروغ در شورای انتخاب که آری، من مطابق زمامداران گذشته رفتار میکنم ریاست و خلافت همه جوامع اسلامی را بدست بگیرد؟! کاش آن افتراء زندگان وقیح یک مورد در همه شئون فردی و اجتماعی امیرالمومنین را پیدا میکردند که آن حضرت خلاف واقع گفته باشد!! آیا به پیامبرش دروغ بگویند؟! مگر او پیامبر را نمیشناخت؟! و آیا امکان داشت هارون به موسی (ع) دروغ بگوید؟! مگر اغلب محدثین نقل نکرده‌اند که پیامبر به امیرالمومنین فرمود: انت منی بمنزله هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی (ای علی، نسبت تو با من نسبت هارون با موسی است) مسلم است که آن احمقان نابکا

ر نتوانسته بودند حتی یک مورد از علی بن ابیطالب خلاف واقع بشنوند. آنان به ابراز علم غیب امیرالمومنین اعتراض میکردند و کار پاکان اولاد آدم را با خود قیاس مینمودند. ای نادان دون صفت- کار پاکان را قیاس از خود مگیر گر چه ماند در نوشتن شیر و شیر جمله عالم زیم سسب گمراه شد کم کسی ز ابدال حق آگاه شد اشقیاء را دیده‌ی بینا نبود نیک و بد در دیده‌شان یکسان نمود همسری با انبیاء برداشتند اولیاء را همچو خود پنداشتند گفته اینک ما بشر ایشان بشر ما و ایشان بسته‌ی خوابیم و خور این ندانستند ایشان از عمی هست فرقی در میان بی‌منتهی ما در مجلد دهم مباحث مشروعی در غیب‌گویی‌های امیرالمومنین علیه‌السلام مطرح کرده‌ایم و این امتیازی در امیرالمومنین بود که مورخان و صاحب‌نظران آگاه آنرا پذیرفته‌اند. بگذارید: آنچه را که نادانی‌های وقیحانه‌شان ایجاب میکند، بگویند و یاوه‌سرایی‌ها کنند- مه فشانند نور و سگ عو عو کند هر کسی بر طینت خود می‌تند کلا و الله، لکنها لهجه غیتم عنها و لم تکونوا من اهلهما، ویل امه کیلا بغیر ثمن لو کان له وعاء و لتعلمن نباه بعد حین (نه هرگز، سوگند بخدا، من دروغ نمی‌گویم) ولی سخنانی از لهجه پیامبر

ی می‌گویم که شما از آن غایب بودید و از شایستگان آن سخنان نبودید. مادر آن مدعی به ماتمش بنشیند، من معرفت و حکمت را

بدون توقع پاداش در پیمانانه درونش میریزم اگر ظرفیت داشته باشد. و شما در آینده خبر و نتیجه این واقعیتها را که خبر داده‌ام و گمانهای فاسد خود را خواهید دانست) آیا کفار کوه نظری و بی ظرفیتی، بستن افتراء به اولیاء الله است؟ نخست این مطلب را متذکر شویم که طبق گفته راویان معتبر هر خبری که امیرالمومنین علیه السلام از غیب داده بود در موقع خود واقعیت پیدا کرد و تاریخ هم با کمال امانت آنرا ثبت نمود. اینست علت استشهاد آن حضرت به آیهی و لتعلمن نباه بعد حین. اکنون می‌پردازیم به توضیح جملات امیرالمومنین در رد آن مفتریان و قیح: می‌فرماید: من این اخبار غیبی را از آن انسان کامل الهی شنیده‌ام که شایستگی شنیدن آنها را از زبان آن پیک ربانی نداشتید، برو- گوش خر بفروش دیگر گوش خر کاین مطالب را نیابد گوش خر تو هم گوش برای شنیدن آهنگ اعلاهی هستی باز نموده می‌خواهی کلمات نورانی الهی را از راه گوش به دورن خود بسپاری؟! برو بدنبال سخنان بی‌محتوایی که حیات را به پرتگاه جهل و خودپرستی چنان انداخته است که خفاش صفت به انکار

خورشید جهانتاب برخاسته‌ای! برو ای مرغ ناتوان سراغ غذایی شایسته‌ی خود را بگیر که- بر سماع راست هر تن چیز نیست طعمه‌ی هر مرغی انجیر نیست من هنوز قطره‌ای از دریاها نگفته‌ام، من شما عامل شرمساری انسانها را پست‌تر از آن دیده‌ام که حقایق از پشت پرده را در اختیاران گذارم- هر چه می‌گویم بقدر فهم تست مردم اندر حسرت فهم درست با لب دمساز خود گر جفتمی همچو نی من گفتنی‌ها گفتمی

خطبه ۷۱- درود بر پیامبر

[صفحه ۱۴۹]

تفسیر عمومی خطبه هفتاد و دوم اللهم داعی المدحوات و داعم المسموکات و جابل القلوب علی فطرتها- شقیها و سعیدها- (خداوندا، ای گسترنده و رها کننده گسترده‌ها (برای کار خود) و ای برپا دارنده آسمانهای بلند، و ای آفریننده دلها- چه شقی و چه سعید- بر فطرت اصلی خود). ای خدا، ای خالق بی چون و چند از تو پیدا گشته این کاخ بلند معنای دحو در لغت گسترده و رها کردن جسم در فضا یا زمین است که مانند انداختن یک جسم و قرار دادن آن جسم در موقعیت مناسب به طبیعت خود میباشد اعم از اینکه آن موقعیت مناسب سکون باشد یا حرکت، لذا نمیتوان از این جمله برای حرکت یا سکون زمین استدلال قطعی و محکم کرد، البته بعضی از صاحب نظران علوم اسلامی با نظر به دلایلی دیگر حرکت زمین را از دیدگاه اسلام می‌پذیرند. این جمله مورد تفسیر به سه گروه از آیات قرآن مجید اشاره میکند که مصادیقی بر مفهوم فوق می‌باشند: گروه یکم- که دارای مضمون آیه زیر است: انتم اشد خلقا ام السماء بناها. رفع سمکها فسواها. و اغطش لیلها و اخرج ضحاهها. (آیا شما (انسانها) از نظر خلقت شدیدترید، یا آسمانی که آنرا بنا نهاد و بلندی آنرا مرتفع ساخت و تنظیمش کرد و شبش را تاریک و

روزش را روشن ساخت). گروه دوم- و الارض بعد ذلک دحاها اخرج منها مائها و مرعها. (و پس از آن زمین را در فضا گسترانید و آب چراگاهش را بیرون آورد). گروه سوم- و لکن الله حب الیکم الایمان و زینه فی قلوبکم. (ولی خداوند ایمان را بر قلب شما محبوب و آنرا در دلهای شما بیاراست) فطره الله التي فطر الناس علیها (ایمان بخداوند همان فطرت اصلی است که خداوند مردم را بر مبنای آن سرشته است). این گونه نیایش که در مواردی متعدد در نهج البلاغه آمده است فوق العاده آموزنده و ناشی از وسعت دیدگاه آدمی است که انسان نیایشگر به عظمت جهان و فروغی که از ماورای آن بر این جهان میتابد هشیار و آگاه باشد که در کجا زندگی می‌کند و اگر مقداری سر به بالا ببرد و شکوه هستی و فروغ خیره کننده آنرا درک کند، نه تنها می‌فهمد که تصادفات طبیعت وی را در یک بیابان بی سر و ته رها نکرده است، بلکه او در یک جهانی پرمعنی زندگی میکند که هیچ فردی نمیتواند آن را بی معنی تلقی نکند، مگر اینکه مغز یا روان او از حال اعتدال خارج شده باشد. این نتیجه منحصر به فرد چنین نظاره و بالانگری نیست، بلکه نتیجه‌ای با اهمیت‌تر از این را در بردارد که عبارت است از احساس یک معنای والا

در هستی خود نظاره‌گر. چه خوب گفته است آن متفکر بیداری که میگوید: بی‌ایمانی به معنی دار بودن جهان و انسان به آن آسانی نیست که معمولا اشخاص سطح‌نگر می‌پندارند. برای رسیدن به این بی‌ایمانی نباید سر به بالا برده و بر هستی نگرست که حتما این نگرش اگر شایسته و عمیق باشد قطعاً ایمان به معنی دار بودن جهان و انسان را در دنبال خواهد داشت. همین که ایمان مزبور در درون انسان بوجود آمد، ایمان به معنی دار بودن وجود خویش، نیز مانند یک معلول قطعی که از علت زائیده میشود، بوجود خواهد آمد. بنابراین اینگونه نیایش‌ها که از پیشوایان عالم تشیع بطور فراوان صورت گرفته است، با اهمیت‌ترین حقیقت را به انسانها می‌آموزد که عبارت است از معنی دار بودن جهان و انسانی که در آن زندگی میکند. اما اینگونه نیایشها ناشی از وسعت دیدگاه آدمی است، مطلبی است که کاملاً روشن و بی‌نیاز از تفصیل و استدلالهای پرپیچ و خم، زیرا تفاوت بسیار زیاد است میان کسی که توجهش به خدا در دائره‌ی مشتی درک شده‌های ابتدائی و انگیزه‌های سطحی است که ناشی از محدودنگری و احتیاجات خودطبیعی محقر او است و آن کسی که از این دائره‌های محدود و محدود کننده بالاتر رفته و هستی را مانند یک و

حد پر معنی در دیدگاه خود می‌بیند و پس از آن به درون خود مسافرت میکند و جهانی بزرگتر از آن را در خود مشاهده میکند و آنگاه به نیایش با خدای آن بیرون و این دورن می‌پردازد. اینهمه گفتیم لیک اندر بیسج بی عنایات خدا هیچیم و هیچ بی عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد سیاهستش ورق ای خدای فضل تو حاجت روا با تو یاد هیچکس نبود روا ای خدای خالق بی‌چون و چند از تو پیدا گشته این کاخ بلند ای خدای خالق بی‌چند و چون آگهی از حال بیرون و درون آیا شقاوت و سعادت در ذات انسانها تعبیه شده است؟ با نظر به دلائل عقلی بدیهی و همچنین با توجه کافی به آیات قرآنی و احادیث معتبر ذاتی بودن شقاوت و سعادت کاملاً نامعقول است لذا هر روایتی که دلالت بر ذاتی بودن این دو صفت داشته باشد، بقرینه‌ی روایتی که از معصوم در تفسیر آن وارد شده است، باید توجیه گردد: الشقی شقی فی بطن امه و السعید سعید فی بطن امه که از حضرت رسول الله صلی علیه و آله نقل شده است (شقی در شکم مادرش شقی است و سعید در شکم مادرش سعید است). روایتی که در تفسیر این حدیث نبوی وارد شده است این است که خداوند سرنوشت همه مردم را پیش از ورود به این دنیا می‌داند. و

همینطور باید جمله‌ای که مورد بحث ما است تفسیر شود و الا لوازم ظاهر روایت بهیچ وجه قابل قبول نیست زیرا: ۱- اگر شقاوت اشقیاء و سعادت سعداء از شکم مادر در موجودیتشان تعبیه شده باشد، اینکه دنیا جای آزمایش اختیاری است، پوچ و بیمعنی خواهد بود. ۲- عقل و وجدان آدمی هیچگونه اثری در ارشاد و هدایت آدمی نخواهد داشت. ۳- بساط بسیار پر معنی و اصیل مسئولیت برچیده خواهد گشت. ۴- ارسال پیامبران و انزال کتاب و میزان لغو و بیهوده خواهد بود. ۵- شرافت و فضیلت و مفاهیم مقابل آن دو (دنائت و پلیدی) مرتفع خواهد گشت. ۶- تعلیم و تربیت هیچ منطقی قابل قبول نخواهد داشت. با این ملاحظات همه روایات و احادیثی که در ظاهر دلالت بر ذاتی بودن شقاوت و سعادت داشته باشد بحکم عقل بدیهی باید مطابق آن روایت که میگوید: مقصود از امثال روایت فوق بیان عمومیت علم خداوندی است که شامل تمامی حالت انسان پیش از خلقت میباشد تفسیر و تبیین گردد. اما اینکه علم خداوندی به شقاوت و سعادت انسانها همان نتیجه ذاتی بودن آن دو را در بردارد، مسئله‌ایست که در مباحث

مجلدات پیشین و تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی و در کتاب جبر و اختیار مورد بررسی قرار داده است و اثبات کرده‌ایم که علم خدایوندی بهیچوجه عامل جبر و منتفی شدن اختیار نمی‌باشد. لطفاً مراجعه شود. اجعل شرائف صلواتک و نوامی بر کاتک علی محمد عبدک و رسولک الخاتم لما سبق و الفاتح لما انغلق و المعلن الحق و الدافع جیشات الابطال و الدامغ صولات الضالیل. کما حمل فاضلع قائماً بامرک (خداوندا، درودهای شریف و برکات فزاینده خود را بر بنده و رسولت محمد بفرست که پایان دهنده گذشته و گشاینده‌ی گره‌های پیچیده است. پیامبری که حق را بر مبنای حق اعلان و حملات گمراهی را محو و نابود ساخت. رسالتی را که بر عهده گرفت با کمال قدرت آنرا پیش برد و به امر تو قیام کرد). علل شایستگی پیامبر اکرم (ص) بر درود خداوندی جملات موجود در این خطبه مانند بیان علل شایستگی پیامبر اکرم (ص) بر درود خداوندیست. در حقیقت آنچه که در این خطبه شریفه

بعنوان توصیف برای پیامبر عظیم الشان اسلام آمده است، در عین حال که توصیف بسیار عالی و جامع درباره‌ی شخصیت الهی آن بزرگوار است بیان کننده شایستگی پیامبر اکرم (ص) بر درود خداوندیست، صفات وارده در این خطبه بقرار زیر است: ۱- بنده خدا- چنانکه در ذکر تشهد نیز آمده است، می گوئیم: و اشهد ان محمدا عبده و رسوله. توصیف پیامبر اولاً به بندگی خداوندی، بیان اساسی‌ترین عامل صفات با عظمت آن حضرت است که- چون ز خود رستی همه برهان شدی چونکه گفتی بنده ام سلطان شدی بندگی در حد اعلا بوده است که آن پیشوای الهی را شایسته منصب رسالت عظمی نموده و ظرفیت تحمل سنگین‌ترین بار امانت را که ابلاغ دین جاودانی برای بشر بوده است، به آن حضرت داده است. ۲- رسول خدا- او فرستاده خدا بر همه انسانها در همه دورانهاست. و این مقام شامخ رسالت اگر چه مطابق آیه الله اعلم حیث يجعل رسالته (خداوند داناتر است به اینکه رسالت خود را در چه کسی قرار بدهد). با این حال برای کشیدن بار چنین امانتی بزرگ، تادب به آداب الله و تخلق به اخلاق الله و تهذیب با عالی‌ترین صفات حمیده و کمالات انسانی که با کوشش و تلاش اختیاری بوجود می‌آیند، ضرورت دارد. و فضیلت و عظمت شخصیت آن وجود مقدس معلول همین امور اختیاری است، نه مختصات ذاتی که مربوط به اختیار او نمی‌باشد. ۳- پایان دهنده گذشته- گذشته اقوام و ملل بشری مخصوصاً دورانهای جاهلیتی که به نژاد عرب گذشته و آنرا در لجن‌هایی متنوع از پستی‌ها و دنائتها فرو برده بود، با ظهور پیامبر اکرم (ص) آن بدبختی‌ها و نابسامانی‌ها را محو و نابود ساخت، بلکه مقصود اینست که آن حضرت با

معجزات و کتاب الهی که در دست داشت، نور و برهان روشنی را برای بشریت آورد که انسان‌ها با عمل به آن نور و برهان میتوانند از تاریخ طبیعی که داشته‌اند وارد تاریخ انسانی گردند. معنای دیگری نیز برای پایان دادن به گذشته میتوان در نظر گرفت. و آن عبارت است از ختم نبوت و رسالت بوسیله پیامبر اکرم (ص) که پس از او هیچ کسی و هیچ مقامی حق ادعای نبوت و رسالت را ندارد. خداوند متعال برای اثبات خاتمیت پیامبرش باضافه اینکه مکتبش را کامل‌ترین مکتبها و ادیان قرار داد بطوری که هیچ نقص و نارسائی در آن راه ندارد هر کسی را که ادعای پیامبری پس از آن بزرگوار نمود، چنان مفتضح و رسوایش ساخت که برای هیچ خردمندی آگاه جائی برای شک و تردید باقی نگذاشت. ۴- گشاینده گره‌های پیچیده- اگر حیات انسانی را با تمام ابعاد مادی و معنوی در نظر بگیریم، هیچ مکتب و دینی مانند دین اسلام گشاینده گره‌ها و معماهای پیچیده شئون حیات بشری نمی‌باشد. سطح‌نگران از زندگی بیک رضایت سطحی به جریان بعد طبیعی قناعت میکنند و انسان را در زندان تاریخ و محیط و تمایلات حیوانیش با بازگشتن طرق اشباع خواسته‌ها و شهوات حیوانیش محبوس مینمایند و نام آن را حیات انسانی مینامند و دیگر

ابعاد اصلیش را بعنوان پندارهای بی‌اساس به او تلقین می‌کنند و سپس با کمال بی‌اعتنائی به صدها گره‌ها و معماهای پیچیده حیات حقیقی او، فرمول در آورید و بخورید و بخوابید و عده‌ای مانند خود را بی‌هدف به این کره خاکی بغلطانید و سپس راهی زیر خاک شوید، کار شما تمام است برای او دیکته و قابل پذیرش میسازند!! شکر خدای بزرگ را که انسانها در موقع تولد بدون این تلقیات بی‌پایه قدم به این دنیا میگذارند و همواره با انواعی گوناگون از گره‌ها و سئوالات و سرپیچی‌ها و جنگ و کشتارها دروغ بودن آن تلقینات را اثبات میکنند. ۵- اعلان کننده حق بر مبنای حق- همانطور که آیات قرآنی تاکید میکند که پیامبر اکرم هرگز از روی هوی سخنی نمیگوید: و ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى. (پیامبر سخن از روی هوی نمیگوید، هر چه که میگوید، جز وحی که بر او میشود، چیز دیگری نیست). دلایل عقلی و رفتاری خود آن حضرت با وضوح کامل اثبات می‌کند که او کاری جز اعلان حق بر مبنای حق انجام نداده است. بر خلاف یک مشت اجامر و اوباش از حق بی‌خبر که برای برده کردن انسانها، سخنان حق میگفتند و مقصودی جز از باطل و اجرای مقاصد شوم خود نداشته‌اند. این از نظر انگیزه حق گوئی و ا

ما از نظر علت و دلائلی که حق بودن ادعای پیامبر را (که حق بر مبنای حق می‌گوید) اثبات می‌کند، استناد گفته‌ها و اعمال پیامبر اکرم (ص) (چنانکه اشاره کردیم)، بر وحی و مشیت خداوندی و دلائل عقل سلیم و فطرت اصلی انسان است که در اصول و فروع

همه ابعاد دین اسلام وجود دارد. ۶- دفع کننده‌ی جوششها و غلیان باطل‌ها- و محو کننده هیبت شدید و حملات گمراهی‌ها- چه کسی میتواند کمترین تردیدی داشته باشد، در اینکه با ظهور اسلام و تلاش فوق توصیفی که پیامبر در تبلیغ علمی و عملی آن انجام داد، نمودهای فریبنده‌ی باطل‌ها را که گریبانگیر بشری بود باز نموده و تباهی باطل‌ها را آشکار ساخت. جوشش و غلیان باطل و خرافات چنان مردم را در خود فرو برده بود که حتی بشکل قانون و آداب و رسوم مردم را بخود جلب کرده بود. زنده بگور کردن دختران معصوم، رباخواریها، میگساریها، کینه‌توزیهای بی‌اساس، مباحات و افتخارات مسخره‌آمیز، استعمار، سوداگری جانهای آدمیان، همه و همه آن باطل و خرافات و گمراهی‌هایی بوده‌اند که در فضای جوامع آنروزی بصورت قانون و آداب و رسوم مردم را اداره میکردند!! پیامبر اعظم چنان مبارزه‌ای با آن باطل و گمراهی‌ها شروع میکند که نه تنها ساع

تی نمی‌آرامد، بلکه خداوند متعال او را از شدت فرو رفتن در آنهمه مصائب و مشقتها باز میدارد- طه. ما انزلها علیک القرآن لثقی (ما قرآن را بر تو نفرستادیم که خود را به مشقت بیندازی). فلا تذهب نفسک علیهم حسرات. (جانت برای حسرت از تباهی و کفر آنان، (نرود) مضطرب نگردد). انک لاتهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء. (تو نمیتوانی هر کس را که بخواهی هدایت کنی بلکه فقط خدا است که هر کس را بخواهد هدایت می‌کند). ۷- پیش برنده رسالت با کمال قدرت همانطور که امانت رسالت را پذیرفته بود- سنگینی بار رسالت عظمی و بجا آوردن آن بدون کمترین دخالت دادن هوی و هوس و بدون اندک مسامحه و اعتذار، چنان نیست که بتوان با کلمات معمولی از عهده توضیح آن برآمد. اگر عظمت امانتی را درک کنیم که خداوند بر آسمانها و زمین و کوه‌ها عرضه فرمود و همه آنها از پذیرش آن امانت امتناع کردند و انسان با کمال بی‌اعتنائی به عظمت آن خود را آماده تحمل چنان امانتی معرفی کرد و سپس از عهده آن برنیامد میتوانیم تا حدودی سنگینی و عظمت فوق تصور بار رسالت عظمی را که پیامبر اکرم (ص) پذیرفته و با کمال امانت و صدق آنرا به دوش کشید حدس بزنیم. ۸- قیام کننده به امر خداون

دی- اولین کسی که به دستور با عظمت الهی: قل انما اعظکم بواحدہ ان تقوموا لله مثنی و فرادی. (به آنان بگو: من شما را فقط بیک حقیقت پند می‌دهم و آن اینکه دو به دو یک به یک برای خدا قیام کنید). قیام و عمل جدی نمود، خود پیامبر اکرم (ص) بوده است. این قیام و عمل بقدری عمیق و جدی بود که مطالبه معجزه با دیدن چنان وضع ماورای طبیعی، مستند بیک دیر باوری احمقانه بوده است. با این وضع ربانی که هیچ عامل طبیعی قدرت بوجود آوردن آنرا ندارد، از آن بیابان بی‌آب و علف و بی‌انسان برخاست و باتفاق همه صاحب نظران تحلیل گر تاریخ مسیر بشریت را از انحراف نجات داد و یک مکتب انسانی جدی که پاسخگوی همه ابعاد مادی و معنوی انسان بود بجهانیان عرضه کرد. مستوفزا فی مرضاتک غیر ناکل عن قدم و لاواه فی عزم. واعیا لوحیک، حافظا لعهدک، ماضیا علی نفاذ امرک. حتی اوری قبس القابس و اضاء الطريق للخابط و هدیت به القلوب بعد خوضات الفتن و الاثام و اقام بموضحات الاعلام و نیرات الاحکام. فهو امینک المامون و خازن علمک المخزون و شهیدک یوم الدین و بعیشک بالحق و رسولک الی الخلق ۹- شتابنده در راه مرضات الهی- آن برگزیده محبوب خداوندی یک لحظه در این زندگانی آرام نگرفت

، چون او بخوبی میدانست که هر لحظه از عمر مبارکش کارساز ابدیت او است. او بخوبی می‌دانست که از همه اجزاء این عالم هستی این صدای پرطنین برای اولاد آدم هشدار میدهد که: بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی فرصتی دان که ز لب تا به دهان اینهمه نیست فرصت شمار صحبت کز این دو راهه منزل چون بگذریم دیگر نتوان بهم رسیدن آیات قرآنی که دستور جدی به سبقت جوئی و پیشتازی در راه خیرات میدهد، نخست قلب مبارک آن محبوب خداوندی را تحریک می‌کرد و آن آیات قرآنی که انسانها را به تلاش جدی و سرعت بسوی مغفرت و تحصیل زاد و توشه برای سفر بزرگ ابدیت دستور می‌دهد، نخست عقل و وجدان آن کامل‌ترین انسان را آگاه می‌ساخت. بهمین جهت است که هرگز سستی و مسامحه و چشم دوختن به فردهای ناپیدا نتوانست حیات آن حضرت را از مسیر ربانی منحرف بسازد. ۱۰- تکاپوگری که هرگز عقب نشست. چرا بنشیند آن کامل‌ترین انسانی که بخوبی میدانست که: نیک بنگر ما نشسته می‌رویم می‌بینی قاصد جای نویم پس مسافر آن بود ای ره‌پرست که مسیر و

روش در مستقبل است چرا عقب بنشیند کسی که میداند: هیچ انگوری دگر غوره نشد هیچ میوه‌ی پخته با کوره نشد ۱۱- تصمیم گیرنده‌ای که سستی و ت

ردید راهی بر تصمیمش ندارد- مگر تصمیم آن همیشه بیدار و از همه چیز آگاه معلول انگیزهای زودگذر و خیالات بی‌اساس و اطلاعات ناقص بود که امروز تصمیم بگیرد و فردا آن را بشکند؟! امروز اراده کند و انتخاب نماید و فردا آنرا هم بزند؟! وحی الهی به آن وجود نازنین واقعیت را روشن ساخته بود که تصمیم و عزم را بر مبنای واقعیات بگیرد و الا تناقض شئون زندگی او را از پای درمی‌آورد. خداوند بوسیله او بر بندگانش فرموده است: سعیکم شتی تناقض اندرید روز میدوزید و شب برمیدرید ۱۲- دریافت کننده‌ی وحی الهی- دارنده آن قلب پاک و نورانی که شایستگی گیرندگی وحی الهی را بدست آورده بود. آری برای چنین مقام والائی قلبی می‌خواهد مافوق عظمت جهان هستی و روشتر از همه انواری که بر هستی می‌تابد میتواند بدون توانائی رویت وجدانی وحی کننده، قابلیت تابش آن انوار را داشته باشد؟! ۱۳- نگهدارنده‌ی عهد ربانی- عمل به تعهد برین که آدمی بوسیله فطرت و عقل سلیم در این زندگانی با خدا بسته است و وفاء به دیگر تعهدها و پیمانها با ممنوعان که در حقیقت سایه‌ای از عمل به تعهد برین است، از شاخص‌ترین صفات آن برگزیده محبوب خدا بوده است که بزرگترین اصل سازنده انسانی در مسیر ک

مال است. هیچ عاملی جز عهد ربانی توانائی آنرا نداشت که آن روز که قریش بت پرست همه امتیازات دنیوی را برای دست برداشتن از آن عهد برین بر او عرضه کرد، مقاومت فرموده، بگوید: اگر آفتاب را بدست راست و ماه را بدست چپ من بگذارید (همه امتیازات دنیا را بمن بدهید دست از تعهد الهی برنخواهم داشت. ۱۴- حرکت کننده در مسیر اجرای دستورات خداوندی چنان حرکتی که خداوند متعالی چنانکه گفتیم به تقلیل آن میدهد و می‌فرماید: طه. ما انزلنا علیک القرآن لتشقی (طه ما قرآن را بر تو نازل نکردیم که به مشقت بیفتی). ۱۵- منتشر سازنده نور الهی در پهنه هستی که جویندگان انوار خداوندی را به مقصدشان نائل ساخت و راه را بر گمشدگان وادی ضلالت روشن فرمود. پیش از بعثت آن برگزیده محبوب خداوندی فضای جامعه آنروزی چنان تاریک و مبهم بود که قانون و عدالت و حق و آزادی یک عده مفاهیم غیر قابل تفسیر و توجیه بوده و در حقیقت جز در یک عده رسوم و اخلاق تابوئی که عبارت بودند از یک عده قضایای غیر عقلانی که یک جامعه بدون دلیل به آنها پای‌بند می‌باشد. هیچ اصالت و ارزشی دیده نمیشد. میتوان گفت فاصله میان حضرت عیسی (ع) و ظهور اسلام از تاریک‌ترین دورانهائی بوده است که بشر د

ر پشت سر گذاشته است. منتشر کننده نور الهی در روی زمین محمد بن عبدالله (ص) بود که مردم غرق شده در جهالت و غوطه‌ور در احساس‌های ابتدائی و مهار گسیخته را از روی آن سیه‌روزیها نجات داد و نوید یک تمدن انسانی الهی را در فضای آن دوران طنین‌انداز ساخت. ۱۶- هدایت کننده دل‌های فرو رفته در فتنه‌ها گناهان در آن هنگام که همه الگوها و اصول ارزشها در هم ریخته شود و هیچ ملاکی برای حیات معقول وجود نداشته باشد، چنان نیست که دلها و عقول مردم احساس و گیرندگی و درک و دریافتهای اصیل خود را از دست داده و مبدل به اعضای ناآگاه کالبد بوده باشند، عقل، عقل آدمی است و دل، دل است چنانکه گوش، گوش است و چشم هم چشم است. اختلالات عرضی وارده بر این اعضاء اگر چه آنها را موجب ادامه آن اختلالات نگردد، معمولا نوعی نیروی بازسازی داخلی از سقوط نهائی آن اعضاء جلوگیری مینماید. دوام عقل و دل در موجودیت آدمی بیش از دوام دیگر اعضاء مادی او است لذا احساس فتنه و گناه و پدیده‌های ضد آنها (جریان معتدل آنها و احساس صواب) مدت‌های طولانی ادامه پیدا میکند، تا آنگاه که دو عامل مزبور به کلی از کار بیفتند. لذا میتوان گفت: در دوران ما قبل ظهور اسلام، چنان نبود که ان سانها تغییر ماهیت داده و عقل و دل را به کلی از دست داده باشند، بهمین جهت فتنه و اضطراب درونی و احساس گناه در دل‌های آنان یک امر طبیعی بوده است. پیامبر اسلام با اصول و قوانین اسلامی مشعل هدایت را در سر راه آنان نصب فرمود، تا لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة (تا هر کسی که در این زندگانی تباہ میشود، از روی دلیل روشن باشد، و هر کسی که موفق

به حیات طیبه (حیات معقول) میشود، از روی دلیل روشن باشد). ۱۷- نگهبان علم مخزون خداوندی- شایستگی نگهبان بودن برای علم مخفی خداوندی و داشتن چنین ظرفیت عقلی و قلبی نه قابل تصور است و نه قابل توصیف با مفاهیم معمولی. دلها و عقول آدمیان اگر چه دارای ظرفیتها و عظمت‌های گوناگون است بعضی از آنان از نعمت ظرفیت و عظمت بسیار زیاد برخوردارند و برخی دیگر حالت متوسط دارند و گروهی خود را از آن نعمت عظمی محروم ساخته‌اند و بهر حال انسان‌هایی وجود دارند که قطره‌ای از امتیازات، ظرف درون آنان را لبریز میسازد و انسان‌های دیگری وجود دارند که دریاهائی از امتیازات علم و دانش و فهم و انواع قدرتها کمترین اضطراب و احساس دارائی در آنان پدید نمی‌آورد، بلکه باصطلاح معمولی ممکن است از کمی اندوخته‌ها و

موجودیت خود احساس تاسف نمایند. در اینجا داستانی که به شمس تبریزی و مولوی نسبت داده شده است، میتواند برای فهم این مسئله برای ما کمک کند. نقل شده است که وقتی که شمس تبریزی به مولوی رسید این سؤال را از او کرد که بایزید بسطامی عارف تر است یا محمد (ص) پیامبر اسلام؟! مولوی گفت: این چه مقایسه‌ایست، پیامبر اسلام کجا و بایزید بسطامی کجا؟ شمس گفت: پس چرا بایزید میگفت: لیس فی جتی الا الله (نیست اندر جبهام الا خدا) در صورتی که پیامبر فرمود: الهی ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک (خداوندا، آنچه‌ان که شایسته مقام شامخ تو بود، ترا نشناختم، و آنچه‌ان که شایسته عظمت تست، ترا عبادت نکردیم). مولوی پاسخ داد: بایزید دارای ظرفیتی کوچک بود که با یک جرعه جریه لبریز شد، در صورتی که پیامبر اکرم (ص) دارای ظرفیت بی‌نهایت بود اگر دریاهائی از معرفت مینوشید، ظرفیت او پر نمی‌گشت. ۱۸- شاهد گویای خداوندی در روز حساب و مبعوث بر حق از طرف خدا- یا ایها النبی انا ارسلناک شاهدا و مبشرا و نذیرا (ای پیامبر، ما ترا شاهد و بشارت دهنده و تهدید کننده فرستادیم) و یوم نبعت فی کل امه شهیدا علیهم من انفسهم و جئناک شهیدا علی هولاء؟ (

روز قیامت، روزیست که در هر امتی از خود آنان شاهدی برمی‌انگیزیم و ترا هم بر آن مردم شاهد می‌آوریم). این شهادت از پیامبران برونی است که خداوند متعال در روز حساب برای اثبات مسئولیت انسانها مقرر فرموده است چنانکه عقول و دل‌های مردم شهود درونی هستند که مسئولیت انسانها را اثبات خواهند کرد. باضافه این دو نوع شاهد خود اعضاء کالبد مادی نیز به آنچه که انجام داده‌اند، شهادت خواهند داد- الیوم نختم علی افواههم و تکلمنا ایدیهم و تشهد ارجلهم بما کانوا یکسبون. (امروز روز قیامت بر دهانهای آنان مهر سکوت میزنیم و دستهای آنان با ما سخن خواهند گفت و پاهایشان به آن چه که در زندگانی میان دوختند، شهادت خواهند داد). ممکن است گفته شود: هر پیامبری که به امتی مبعوث شده است، حتی آن پیامبران که رسالت آنان جهانی بوده است، عمر محدودی در میان امت خود داشته‌اند، بنابراین چگونه میتوانند در روز قیامت بهمه گفتارها و اعمال و اندیشه‌های آنان شهادت بدهند؟ پاسخ این سؤال چنین است که پیامبران الهی میتوانند به دو نوع شهادت بدهند: نوع یکم- بدانجهت که ارواح مقدس آن بزرگواران پس از رحلت از این دنیا، ناظران اعمال امت‌های خود بوده و همه رفتار آنان را م

ی بینند و می‌توانند درباره‌ی آنها شهادت بدهند. نوع دوم- شهادت آنان بوسیله دینی که بر امت‌های خود ابلاغ فرموده‌اند انجام خواهد گرفت. به این معنی که آنان به پیشگاه خداوند متعال عرض خواهند کرد که خداوندا، ما همه دستورات ترا بر امت خود تبلیغ نموده‌ایم و ما بهیچ وجه کوتاهی در امر رسالت نکرده‌ایم. اینست دلایل مسئلت امیرالمومنین (ع) از خداوند متعال که درودهای شریف و برکات فزاینده خود را بر بنده و رسولش پیامبر اکرم (ص) بفرستد. نکته بسیار مهم در این مطلب که خداوند بر آن وجود مقدس درود میفرستد و همه مردم باید برای آن حضرت درود و سلام بفرستند، اینست که عظمت ماهیت و نتایج کوشش‌ها و تلاشهای پیامبر که در مدتی معین از زمان به وقوع پیوسته است، مافوق کمیت و اندازه‌گیری با نمودها و کشش زمان بوده است که مستحق درود و سلام بی‌پایان گشته است. این عظمت مربوط به چگونگی و شدت مقاومت آن حضرت در برابر شرک و کفر و بیدادگری‌ها اخلاص و عشق بی‌پایان او به توحید و حق و عدالت بوده است که مافوق امتداد زمان و محدودیت نموده‌های حیات آن حضرت بوده است. و از همین مطلب عظمت روح پیامبر و ارواح انسانهای رشد یافته بخوبی روشن میشود که

این عظمت بقدری است

که میتواند شایسته فیض بیکران الهی بوده باشد. مخصوصا با نظر به آیه مبارکه - ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلما. (قطعا، خدا و فرشتگانش به پیامبر درود میفرستند، ای مردمی که ایمان آورده‌اید، بر آن پیامبر درود بفرستید و بر او سلامهائی هدیه کنید). این آیه عظمت فوق تصور را برای روح مبارک پیامبر اثبات میکند، مخصوصا با توجه به کلمه یصلون که ظاهرش دوام بر آن حضرت است. اللهم افسح له مفسحا فی ظلك و اجزه مضاعفات الخیر من فضلک و اعل علی بناء البانین بنائه و اکرم لدیک منزلته و اتمم له نوره و اجزه من ابتعائک له مقبول الشهاده، مرضی المقاله، ذا منطق عدل و خطبه فصل. اللهم اجمع بیننا و بینه فی برد العیش و قرار النعمه و منی الشهوات و اهواء اللذات. (بار الها، عرصه وسیعی از سایه بیکران را بر آن وجود نازنین بگستران - (و ظل ممدود). عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا کاین خیال و هست زو یا بد نوا از خیرات فراوان فضل و احسانت بر او عنایت فرما، آنچنان که شایسته عظمت رسالتی که او در این دنیا تبلیغ نمود، بوده باشد. و منزلت و مقام آن سرور کائنات را در دیار ابدیت از همه منزلتها و مقامات بالاتر بفر

ما و بنائی را که او برای نجات انسانها نهاده است، بر همه بناهای بنیان گذاران بلند بدار. نوری که بر آن وجود پاک عنایت فرموده‌ای تکمیل و اتمام بفرما. (مسئلت این مقام و منزلت و اتمام نور مورد دستور خداوندی است، و قل رب انزلی منزلا مبارکا و انت خیر المنزلین. (و بگو خداوندا، مرا در منزل مبارکی فرود آور، تو بهترین منزلت دهندگانی). یوم لایخزی الله النبی و الذین آمنوا معه نورهم یسعی بین ایدیهیم و بایمانهم یقولون ربنا اتمم لنا و اغفر لنا انک علی کل شیء قدير. (روز قیامت روزی است که خداوند پیامبر و کسانی را که با او ایمان آورده‌اند، رسوای نخواهد کرد. نور آنان پیشانی و اطراف آنان حرکت میکند، میگویند: ای پروردگار ما، نور ما را بر ایمان اتمام فرما و بر ما ببخشا، قطعا تو بر هر چیزی توانا و قدرتمندی). شهادتش را درباره امتش مقبول و گفتار شفاعتش را مورد رضایت و منطقتش را دادگرانه و سخنش را جدا کننده حق از باطل قرار بده - (انه لقول فصل، و ما هو بالهزل. (قطعا این قرآن یا گفتار و شهادت او در روز قیامت جدا کننده حق از باطل است و شوخی بی پایه نیست) پرودگارا، میان ما و آن برگزیده محبوبت را در زندگی خوش و جایگاه نعمتهای عظمی که د

ر ابدیت نصیبش خواهی فرمود و برآورده شدن آرزوهای مطلوب و خواسته‌های لذت بار، جمع فرما). لطف و عنایت ربانی تو ای خداوند لطیف و توانا میتواند ما را در سرای ابدیت از دیدار آن وجود نازنین محروم نسازد، آنچنان که خورشید جهان‌افروز از تابش فروغش بر اجسام محقر دریغ نمیدارد. اگر چه ما انسانهای پست و ناچیز شایسته آن الطاف ربوبی نیستیم که پیامبر عزیزت لایق آنها است، اما امیدها و آرزوهای که در درون ما شعله میکشند، همه و همه از عنایات تو سر می‌کشند - گر نمیدادم بر او نمودش و دل و عقل ما را بسوی تو متوجه میسازند که اگر قدرت مطلقه و رحمت واسعه تو آن امیدها و آرزوهای ما را بیا فنا میداد، از اول آنها را در درون ما بوجود نمی‌آورد.

خطبه ۰۷۲ - درباره مروان

[صفحه ۱۷۱]

تفسیر عمومی سخن هفتاد و سوم اولم یبایعنی بعد قتل عثمان لا حاجه لی فی بیعتہ، انها کف یهودیه، لو بایعنی بکفه لغدر بسبته (مگر او پس از کشته شدن عثمان با من بیعت نکرده بود؟!) رها کنید این غدار خیانت پیشه را مگر این غدار خیانت پیشه و نابکار را نمی‌شناسید، اگر او شخصیتی داشت و اگر از انسانیت کمترین بوئی برده بود، بیعتی را که پس از کشته شدن عثمان با من کرده و شخصیتش را در گرو آن بیعت بسته بود، نمی‌شکست و به مبارزه و محاربه با خدا بر نمی‌خاست. رها کنید این غدار خیانت پیشه را که مانند یهودی خائن اگر پیمانی آشکارا ببندد، با مخفی‌ترین راهها آنرا نقض میکند. این مروان و مروان صفتان از نور الهی که

اسلام بر آنان آورده بود، چنان گریزانند که خفاشان نابینا از دیدن خورشید جهان‌افروز. بگذارید برود و در لجن هوی و هوسها و خودکامگی‌هایش غوطه‌ور شود. مروان و بیعت با دست حق! مروان و دفاع از حق! مروان و حمایت از حق! این نابکاران ضد بشر جز تمایلات حیوانی حقی نمی‌شناسند، مگر برای اینان بیعت و تعهد ارزشی دارد؟! اگر این فرورفتگان در کتافتهای نفس حیوانی، بیعت و تعهدی می‌شناختند و برای آن ارزشی قائل بودند و احساس مسئولیت در

باره آن می‌کردند، نخست تعهد با خدا را می‌شناختند و برای آن ارزش قائل می‌شدند و درباره آن احساس مسئولیت مینمودند. اینان تعهد با خدا را نادیده گرفته و آن را شکستند و پیمان محکم با شیطان و حماقتها و شهوات حیوانی خود بستند و هر لحظه‌ای از زندگی پلیدشان با تجدید عهد و مودت با شیطان میگذرد. این راهزنان کاروان حق، این اخسین اعمالا، این خودستیزان ضد شرف و انسانیت با کدامین منطق میتوانند علی بن ابیطالب را بشناسند و الگوی حیات خود را از او بگیرند؟ رها کنید این غدار خیانت پیشه را، این خفاش پست را بیش از این با آشنا کردن با نور، عذاب و شکنجه مکنید، بگذارید برود با آسودگی خاطر میان آخور و جایگاهی که مدفوعش را در آنجا میریزد حرکت کند و تلاش نماید. اما ان له امره کلعقه الکلب انفه (بدانید برای او ریاستی در پیش است بمقدار زمانی که سگ بینی خود را بلیسد). چهار ماه و ده روز و یا شش ماه و حداکثر نه ماه، آری فقط نه ماه تردد میان آخور و جایگاه مدفوع، سپس قرار گرفتن در نمایشگاه تاریخ برای تجسیم مومیائی غوطه‌وران در لجن پلید خود کامگان تاریخ

سپس ورود در عذاب ابدی الهی. اینست معنای سقوط قهقرائی. برای چهار ماه خودکامگی؟! برای شش ماه اشباع خودخواهی؟! برای نه ماه احساس قدرتمندی اینهمه حيله گری و سقوط و نابکاری که با خلیفه‌الله در روی زمین به محاربه و مبارزه برخیزد؟! آری، همین است و هیچ مبالغه و گزافه‌گویی هم در کار نیست. این شخص مروان نامیده میشود که فرزند و نور چشم خفاش بزرگ حکم بن ابی‌العاص است که مدال لعنت خداوندی را از اشراف کائنات پیامبر اسلام گرفته و به سینه خود نصب کرده است. این پدر و پسر را پیامبر از مدینه طرد و تبعید فرمود و لعنت کرد و بدین ترتیب مروان با لقب طرید ابن طرید و ملعون ابن ملعون و منافق ابن منافق ملقب گشت که بعدها یکی از شعراء که ذوق سرشاری داشت، چنین گفت: آنچه بدها همه دارند تو تنها داری ابو عمرو بن عبدالبر در کتاب استیعاب در توضیح شعر عبدالرحمان بن ثابت بن حسان که درباره برادر مروان گفته است: بر پدرت لعین تیراندازی کن که اگر تیر به او بینداری به شخصی تیر انداخته‌ای که قیافه شکلک داشت و دیوانه بود. مدرک لعین بودن حکم بن ابی‌العاص پدر مروان را چنین روایت میکند که عائشه به مروان گفت ... اما تو ای مروان شهادت می‌دهم که رسول خدا (ص) پدرت را لعنت کرد در حالی که تو در پشت او بودی باز در کتاب استیعاب با اسنادی از عبدالله بن ع

مرو بن العاص چنین نقل کرده است که رسول خدا فرمود حالا یک مرد ملعونی بر شما وارد می‌شود، عبدالله میگوید: من در موقع آمدن پدرم را دیده بودم که لباس می‌پوشید تا به حضور پیامبر برسد و از این جهت ناراحت بودم که مبادا این مرد لعین پدر من باشد، ناگهان حکم بن ابی‌العاص وارد شد. معاویه بن ابی‌سفیان این لعین بن لعین را والی مدینه کرد وقتی که خوش خدمتی‌هایش را دید مکه و طائف را به مدینه اضافه کرد و پس از مدتی بوسیله اغراض شخصی که همواره میان ستمکاران وجود دارد عزلش کرد. بیائید بگذریم از مروان و مروانیان که هر چه درباره رذالت و وقاحت آنان و کسانی که آنان را بر مردم (که نهالهای باغ خداوندی هستند) چیره و مسلط ساختند گفتگو کنیم و به تحلیل گری پردازیم، کم است و ناچیز چنانکه هر اندازه درباره کاروانیان نور و مظاهر تجلی انسانی صحبت کنیم، اندکی از بسیار بسیار و محدودی از نامحدود گفته‌ایم. تشبیهی که پیشتاز شماره یک بلاغت درباره ریاست مروان آورده است فوق‌العاده جالب است زیرا آن حضرت کوتاهی مدت ریاست آن طرید ابن طرید و لعین ابن لعین و منافق ابن منافق را به کوتاهی مدتی که سگ برای لیسیدن بینی‌اش صرف می‌کند تشبیه فرموده است. نه به

حال بال گسترده طاووس و جمع کردن آن و نه به باز شدن غنچه و افسردن آن و نه برق زودگذری که از ابرها بوجود می‌آید و زود ناپدید میگردد. نکته‌ای که در این تشبیه بنظر می‌رسد دو چیز است: یک- ماهیت ریاست مروان که چیزی جز بهره‌برداری یک

سگ صفت از کثافتها و پس مانده لاشه و چربی استخوان روی بینی اش نمیباشد، یعنی ریاست او یک مقام مستند به شخصیتش نبوده است و خود آن ریاست هم پدیده کثیف و آلوده به زشتی‌ها و پلیدی‌ها بوده است. دو- کوتاهی مدتی که مروان را به لیسیدن پس مانده لاشه و چربی استخوانی که آل امیه به جلو او انداخته بودند و مدت این لیسیدن چهار ماه یا شش ماه و حداکثر نه ماه بوده است که تباهی دائمی را به دنبال داشته است. و هو ابوالاکبش الاربعه و ستلقى الامه منه و من ولده یوما احمر (و او است پدر چهار رئیس قوم خود. و امت اسلامی از او و فرزندانش روز سرخی خواهد دید). چهار برادر: ولید، سلیمان، یزید، هشام و فرزندانش مروان چنانکه شارحین نهج البلاغه گفته‌اند: پیش گوئی غیبی که امیرالمومنین علیه‌السلام درباره مروان و فرزندانش فرموده بود، به وقوع پیوست. در یکی از مجلدات گذشته داستان این چهار برادر مطرح شده است. مراجعه شود. هوی پ

رستی و خودکامگی این نسل و خونریزی‌های آنان در ماخذ معتبر تاریخی ثبت شده و هیچ راهی برای دفاع از آنان نمانده است، نه تنها هیچ راهی برای دفاع از آنان وجود ندارد، بلکه دفاع از عواملی که موجب تسلط و تاخت و تاز این بردگان پست شهوت و مال و مقام شدند، خیانتی بزرگ بر اسلام و مسلمین است.

خطبه ۷۳- هنگام بیعت شورا با عثمان

[صفحه ۱۷۹]

تفسیر عمومی خطبه هفتاد و چهارم لقد علمتم انی احق الناس بها من غیرى (... شما دانسته‌اید که من به این خلافت از همه شایسته‌ترم). در آن هنگام که علی (ع) فریاد میزند که شما میدانید که من به خلافت از همه شایسته‌ترم حتی یک نفر برای اعتراض دهان باز نمی‌کند. ولی عمل آنان غیر از علمشان بود. اینکه بعضی از تحلیل‌گران صاحب‌نظران می‌گویند: در مسئله زمامداری آن دوران تناقض‌هایی دیده میشوند که قابل برطرف شدن نیستند، گفتاریست صحیح. برای اثبات صحت این گفتار دلایلی فراوان در تاریخ ثبت شده است. از جمله آن دلایل همین سخنانی است که امیرالمومنین در این مقام میفرماید: شما میدانید. چه چیز را؟ این حقیقت را که من برای خلافت از همه شایسته‌ترم. مقصود از خلافت چیست؟ مقصود مدیریت مادی و روحی انسانها در مجرای حیات معقول که قرآن آنرا حیات طیبه نامیده است. پیامبر عظیم‌الشان اسلام این مدیریت را بعهدده داشته است. این مدیریت، ریاست کسری و قیصرها نبوده است، بلکه قیام به وظیفه بحرکت درآوردن مردم از لجن‌زار جهل و سقوط در منجلاب هوی هوسهای حیوانی و ظلمتهای فقر و خودکامگی و خودستیزی بوده است. آیا مردم آن دوران شایستگی امیرالمومنین (ع)

(برای قیام بچنین وظیفه بزرگ را میدانستند. آری میدانستند. نتیجه این دانستن چه بوده است؟ نشستن و تماشا کردن؟ هرگز، زیرا اگر چنین بود، قابل تاویل و تفسیر بود، ولی متاسفانه وقتی که تن به سلطنت معاویه و عوامل بوجود آورنده آن میدهند، در حقیقت بدون اینکه کمترین ارزشی به علم خود درباره‌ی شایستگی انحصاری امیرالمومنین بدهند با کمال آسودگی خاطر یا برای آسوده کردن خاطر خود از آن علم که هم در این دنیا خصم بی‌امان آنان بوده و هم در آخرت مبدل به عذاب شدید الهی خواهد شد، به قضا و قدر الهی تمسک میکردند!!! خوب، چه میشود کرد؟ قضا و قدر چنین است که امیرالمومنین نباید به انجام وظیفه الهی خود قیام کند!! قضا و قدر این معجزه را در مغز این نابکاران بوجود می‌آورد که ظلمت بر نور برتری پیدا میکند! و باطل بر حق ترجیح داده می‌شود! و والله لاسلمن ما سلمت امور المسلمین و لم یکن فیها جور الا- علی خاصه التماسا لاجر ذلک و فضله و زهدا فیما تنافستموه من زخرفه و زبرجه (من به تصمیم شما تسلیم خواهم شد، مادامیکه امور مسلمانان سالم بماند و ظلم و جوری در امور مسلمانان روی ندهد مگر فقط برای من. این تحمل و شکیبائی به امید پاداش و فضل الهی و اعراض از آ

ن آرایش ظاهری و پیرایش صوری خلافت است که شما درباره‌ی آن به رقابت افتاده‌اید). اسلام را منحرف مکنید و به انسانها ستم مورزید، من از دست دادن حق خود را که فقط ظلم بر شخص من باشد، تحمل میکنم. خلافت و زمامداری‌ای که شما تا حد شور و

عشق بر آن علاقه میورزید، برای من بی‌ارزش‌تر از یک لنگه کفش وصله‌دار است. اگر این حق را که از آن من است و همه شما میدانید که این ادعای من حق است، از من سلب کنید که قطعاً تعدی و ستم بر من است، تحمل میکنم و سکوت میکنم، و اگر اسلام را منحرف کنید و ستمی بر مسلمانان روا بدارید، این یک حق الهی است که سکوت نکنم و برخیزم و از انحراف اسلام و ستمی که بر مسلمانان وارد شود جلوگیری نمایم. صحت این مدعای امیرالمومنین و عمل به آن را تاریخ بخوبی و وضوح کامل در اختیار ما گذاشته است. این انسان کامل است و ماکیاولیستها نباید و بلکه نمیتوانند طعم گفتار و رفتار این انسان کامل را بفهمند و کسانی که اصرار دارند که اینگونه مسائل را طوری مطرح سازند که ماکیاولیستها هم بپذیرند و آنرا امضاء کنند، خودآگاه یا ناخودآگاه خودشان را فریب میدهند. و ضمناً با این کار بیهوده رسمیتی برای اظهار نظر ماکیاولیستها در اینگونه مسائل میدهند که آری، شما هم میتوانید در این مسائل اثبات و نفی کنید و انسانها هم میتوانند با اثبات و نفی شما بمقام والای تکامل موجودات جنگلی نائل آیند!

خطبه ۷۴- پاسخ به اتهامی ناروا

[صفحه ۱۸۵]

تفسیر عمومی سخن هفتاد و پنجم اولم ینه بنی‌امیه علمها بی عن قرفی. او ما وزع الجهال سابقتی عن تهمتی (آیا علم بنی‌امیه درباره من آنرا از متهم ساختن من جلوگیری نمیکند؟! آیا اطلاع از سرگذشت من موجب نمیشود که مردم نادان از تهمت زدن به من خودداری کنند؟! در نوع انسانی هیچ قیافه‌ای زشت‌تر و نفرت‌انگیزتر از آن نیست که حقیقتی را بدانند و هیچ ترتیب اثری به دانستن خود ندهند! در تفسیر سخن ۷۴ مقداری مختصر در پلیدی و وقاحت تضاد علم با عمل صحبت کردیم، در این خطبه مطالبی را برای توضیح بیشتر درباره‌ی این صفت خبیث و شیطانی که عبارت است از بی‌اعتنائی به علم به حقیقت مطرح می‌کنیم: ۱- هنگامی که انسان به یک حقیقت علم پیدا می‌کند درباره آن حقیقت تحولی در سطوح روانی آن انسان بوجود می‌آید که گویی: روان جدیدی با نظر به علم به آن حقیقت در درون او بروز نموده است و اگر بخواهیم علت این تحول را درک کنیم، کار بسیار آسانی است، زیرا هنگامی که یک تاثر و ۱۸۶ یا یک فعالیت جدی در هر یک از سطوح یا ابعاد روانی بوجود می‌آید بجهت ارتباط شدید میان آنها، در همه سطوح یا ابعاد از آن تاثر و فعالیت اطلاع پیدا میکنند، این اطلاع بقدری موثر و نافذ است که گویی: آن تاثر فعالیت در خود همان سطوح و ابعاد بوجود آمده است. بعنوان مثال: این موقع که من این مطالب را می‌نویسم روز است و هوا کاملاً روشن است. علم به اینکه این موقع روز و هوا روشن است، از راه چشم منتقل به مغز شده و آن سطح روانی من را که با روشنایی و تاریکی سر و کار دارد به تاثر و فعالیتی خاص وادار نموده است، نه تنها هیچیک از دیگر سطوح روانی درباره‌ی روشنی هوا بی‌طرف نیست، بلکه همه آنها از وضع مزبور آگاه و مطلعند. البته مقصود از آگاهی و اطلاع همه سطوح روانی آن نیست که هر یک از آنها مانند سطح مربوط بطور مستقیم از پدیده علم برخوردارند بلکه منظور اینست که تاثر یا فعالیت یک سطح بقیه سطوح را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد و مانند اجزاء پیرو یک مجموعه از اداره کننده آن مجموعه تبعیت می‌کنند. بهترین دلیل این ادعا اینست که در هنگام بروز یک تاثر یا یک فعالیت در یکی از سطوح و ابعاد روان اشتغال سطوح دیگر به تاثر دیگر به تاثر و فعالیت مخصوص خود بخود باز میماند و اگر قدرت انگیزگی هر دو تاثر یا فعالیت در دو سمت مخالف مساوی باشد، بروز تضاد یا تخالف در درون قطعی بوده و اگر یکی از دیگری قوی‌تر بوده باشد، سایر ابعاد و سطوح را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد. بعنوان مثال: در برابر یک منظره زیبایی قرار گرفته و از تماشای آن لذت می‌بریم، بدون تردید در این موقعیت بعد زیبایی ما مشغول فعالیت است. در اینحال صدای کودکی را می‌شنویم که وحشت و هراس شدید کودک را اثبات میکند، برمیگردیم تا ببینیم چه حادثه‌ای اتفاق افتاده است که آن کودک داد و فریاد میکند؟ در این حال می‌بینیم که یک

سگ درنده‌ای بطرف او می‌آید، بعد ترحم و نوع دوستی و احساس تکلیف ما درباره نجات کودک به فعالیت میفتد، در این مورد قطعی است که قدرت انگیزگی بعد دوم بقدری بیشتر از قدرت انگیزگی بعد زیبایی است که آنرا بکلی از کار میاندازد و همه سطوح روانی را برای اشباع خود بسیج مینماید. از همین جا روشن می‌شود که در جریان‌های معتدل سطوح و ابعاد روانی تاثرات و فعالیت‌های مشغول کننده‌ی یک بعد به آن حد از قدرت نمی‌رسد که سایر سطوح و ابعاد را از تاثر و فعالیت مخصوص بخود چنان سلب کند که عوامل مناسب بهیچوجه نتواند کار خود را در آن سطوح و ابعاد انجام بدهد. این اصل با اهمیت را در زیربنای تاثرات و فعالیت‌های سطوح و ابعاد روانی باید پذیریم که هر اندازه شخصیت انسانی قوی‌تر باشد، قدرت متعادل نگهداش

تن ابعاد و سطوح روان در برابر علل و انگیزه‌های تاثرات و فعالیت‌ها در شخصیت عالی‌تر و عقلانی‌تر میباید. پس از این مقدمه برمی‌گردیم به بررسی اهمیت بعد روانی انسان علم بیک حقیقت. اهمیت این بعد در این است که هیچ یک از تاثرات و فعالیت‌های دیگر ابعاد و سطوح روانی قدرت تحت الشعاع قرار دادن آن را ندارند. این یک قانون مهم روانی است که به جهت بی‌اعتنائی به آن دردهای بشری از آغاز زندگی تاکنون نه تنها کاهش نیافته است، بلکه میتوان گفت از بعضی جهات رو به افزایش بوده است. البته فراموش نمی‌کنیم که مزمن بودن این دردها مردم ظاهرین را از احساس درد بودن آنها غافل ساخته است. بهر حال علم به یک واقعیت، مادامی که ماهیت کشف کنندگی را که مختص ذاتی او است از دست نداده باشد، مانند عنصری فعال بر تمامی سطوح و ابعاد روانی شعاع می‌اندازد. این شعاع مانند تعیین خاص شخصیت بر دیگر سطوح روانی حاکمیت دارد. و هیچ بعد و سطح روانی با هیچ گونه تاثر و فعالیت‌ی که داشته باشند، قدرت رویارویی و تراحم و تضاد با این تعیین خاص شخصیت را ندارد. بعنوان مثال وقتی که شما علم پیدا میکنید باینکه تنها عدالت است که می‌تواند پاسخگوی همه مسائل بشری بوده باشد، هیچ احساس

و اندیشه و اراده و خودخواهی با نمودهای متنوعش و زیباجویی و غیر ذلک نمیتواند تعیین شخصیت شما را که معلوم علم به حقیقت مزبور است، مختل نماید، یا با آن تعیین تراحمی داشته باشد، بلکه هر تاثر و فعالیت‌ی که در یکی از سطوح و ابعاد روانی بوجود بیاید، آگاهانه یا ناآگاه تحت تاثیر تعیین مزبور قرار خواهد گرفت. یک مثال دیگر را که ساده‌تر از مثال اولی است، اینست که شما پس از آنکه علم به این حقیقت پیدا کردید که هیچ معلولی بدون علت نیست، این علم مانند یک عنصر فعال بر تمامی سطوح و ابعاد شخصیت شما شعاع می‌اندازد و تعیین خاصی به شخصیت میدهد که مادامیکه خلاف واقع بودن علم ثابت نشود معلوم شما که عبارتست از هیچ معلولی بدون علت نیست در تفسیر و توجیه همه ابعاد و سطوح روانی شما موثر خواهد بود. حال اگر با بقای علم مزبور به حال خود بخواهید این علم را نادیده بگیرید در حقیقت تعیین خاص شخصیت خود را نادیده میگیرید و این است معنای بسیار واضح خودستیزی و مبارزه علنی با خویشتن. با این مقدمه که بیان نمودیم، میتوانید معنای معاویه و ماکیاولی‌ها و بیسمارک‌های تاریخ را خوب بشناسید. اگر مطالبی را که در این مقدمه متذکر شدیم، چنانکه باید و شاید مورد دقت قرا

ر ندهیم و آنها را نپذیریم هرگز پاسخ این تناقض را که معاویه میداند علی کیست و او حق است پس تعیین شخصیت روانی معاویه بالضروره حکم میکند که تسلیم علی شود. اما معاویه تسلیم علی نمیشود و با او به جنگ و پیکار برمیخیزد! و معنای جنگ و پیکار با یک شخص یا یک گروه اینست که او بر حق نیست. پس شخصیت معاویه دارای دو تعیین متناقض است. آیا بشر درمان دردهای خود را از این بیماران علاج ناپذیر تناقض جستجو میکند؟! آری، البته آری!! مگر سیاست ضرورت حیات اجتماعی بشر نیست؟ آری سیاست ضرورت حیات اجتماعی بشر است. حال که چنین است، پس سخن سیاستمداران حرفه‌ای را بپذیریم که از دیدگاه یک مرد سیاسی، هیچ اصل و قانونی غیر قابل تغییر نیست اگر چه ثابت‌ترین آنها باشد، مانند این که سیاستمدار این بدیهی‌ترین واقعیت که او موجود است را چنین تشخیص بدهد که منکر شود و بگوید: من موجود نیستم همچنین اگر برای تثبیت موقعیت خود بخواهد بدیهی‌ترین اصل ریاضی را دگرگون کند و بگوید: دو ضربدر دو با اینکه هر یک از دوها بر پایه واحد منظور شده است، مساوی ۱۷۳۱/۰۰۷- میباید!! و با اینکه آفتاب در همین ساعت که در محضر کاملاً مبارک!! آقای بیسمارک و ماکیاولی

نشسته‌ایم، در بالای سر

ما است، با نظر معجزه سیاست حرفه‌ای این آقایان نیمه شب یلدا است!! اگر شما با اینحال راهی به درون جمجمه این بیماران داشته باشید، خواهید دید: این بیماران روانی خود را صحیح و سالم‌ترین انسانها از نظر روانی میدانند!! دیگرانیکه خود را از مردم سخت طلبکار میدانند که روزها و شبها با تلاشهای خستگی ناپذیر همه واقعیتهای و حقائق آنان را به مسخره گرفته و بر تورم خودطبیعی خویش در مسند قدرت افزوده‌اند و مردم قدر و قیمت آنان را نمیدانند!! اگر بخواهید ساعتی به تابلویی بنگرید که همه قوانین انسان و جهان در آن تابلو بهم خورده مثلا از درخت آلبالو بجای میوه آلبالو یک پلنگ پنج ساله روئیده که مشغول مطالعه فلسفه هگل و مقایسه آن با تصنیف‌های روز می‌باشد و صدها از این مناظر حتما به قیافه بسیار آرام و از خود راضی و طلبکار سیاستمداران معاویه‌ای و ماکیاولی صفت بنگرید. البته یک شرط کوچک دارد و آن اینست که خنده بسیار نمکین آن قیافه شما را از مطالعه آن تابلو باز ندارد. و لما وعظهم الله به ابلغ من لسانی (البته پندی که خدا به آنان داده است از زبان من بلیغ‌تر و رساتر است). اگر مرا انسانی مثل خودشان میدانند و نمیخواهند حقیقت را از زبان من بشنوند

د، از خدا بشنوند که با صریحترین کلام به آنان هشدار داده است آیا قرآن صریحا نگفته است: و الخامسه ان لعنه الله علیه انکان من الکاذبین (و پنجم اینکه لعنت خدا بر او باد اگر از دروغگویان باشد). ویل یومئذ للمکذبین (در چنان روزی (قیامت) وای بر دروغگویان). فانتقما منهم فنظر کیف کان عاقبه المکذبین (ما از آن تبهکاران انتقام گرفتیم، بین عاقبت تکذیب کنندگان بکجا رسید). اینست آیات خداوندی و سخنان صریح دانا و توانای مطلق درباره دروغ. ای بنی‌امیه نابکار که برای خود کامگی چند روزه دنیا این سخنان را هم نمی‌فهمید؟! چرا خون عثمان را به گردن من می‌اندازید، مگر با این دروغ‌ها و تهمت‌ها میتوانید با سکوت سیاستمداران خود که دست‌هایتان را به خون عثمان آلوده کرده است بشوئید و پاک کنی و بگوئید: من نبودم، که بود؟ تو بودی!! آیا در کتاب الهی ندیده‌ای: و من اظلم ممن افتری علی الله کذبا او کذب بالحق لما جائه (و کیست ستمکارتر از کسی که به خدا افترای دروغین ببندد و یا حق را که به او رسیده است، تکذیب نماید). انا حجیج المارقین و خصیم الناکثین المرتابین (منم خصم احتجاج کننده بر آن مردم منحرف که از دین خارج شدند، و با کسانی که بیعت

شکسته و در دین به تردید افتاده‌اند، خصومت می‌ورزم). دلیل و برهان من شکننده منحرفین از دین است و خصومت من با پیمان‌شکنان مبتلا- به شک ثابت و غیر قابل زوال است. این بیان امیرالمومنین علیه‌السلام هم در این دنیا درست است و هم در عالم آخرت. یعنی دلیل و برهان آن حضرت هم در این دنیا شکننده ادعا و دلیل منحرفین از دین است، چنانکه در داستان خوارج دیدیم و هم در آخرت در پیشگاه خداوندی که حقایق و واقعیات بر همه روشن میشود و پوچی مقاومتهای لجوجانه در مقابل حق آشکار میگردد، بلکه میتوان گفت: در آن روز بزرگ که پرده‌ها از روی همه واقعیات و حقایق برداشته میشود و حواس و مغز آدمیان نیز از محدودیت‌هایی که در این دنیا گریبانگیرشان بود، رها میگردد، احتیاجی به دلیل و برهان بمعنای اصلاحی که ما در این دنیا منظور مینمائیم نخواهد بود، باضافه اینکه شاهد و داور خود آن داور داوران است که هیچ چیزی بر او پوشیده نیست و هیچ تمایل و انحرافی بر داد‌گری او راه ندارد. همچنین خصومت امیرالمومنین علیه‌السلام با پیمان‌شکنان شک پیشه هم در این دنیا صحیح است و هم در آخرت. ابن ابی‌الحدید در شرح این سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام برای اثبات فرموده آن حضرت که

بنی‌امیه و دیگران همه بر حال من دانا هستند و عذری در عیبجوئی درباره من ندارند چنین میگوید: امیرالمومنین متذکر میشود که: علم آنان اقتضاء میکرد که درباره او عیبجوئی نکنند. برای اینکه مقام و منزلت آن حضرت بالاترین همه منزلتها بود، بطوریکه عالی‌تر از آن وجود نداشت. کتاب الهی (قرآن) طهارت او و فرزندان و همسرش (فاطمه ع) را در این آیه: انما یرید الله لیزهیب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا (جز این نیست که خداوند متعال اراده کرده است که پلیدی را از شما اهل بیت بر طرف و شما را با تطهیری پاکیزه کند). بیان نموده و فرموده پیامبر اکرم (ص): انت منی بمنزله هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی (ای

علی، نسبت تو با من نسبت هارون با موسی (ع) است، الا اینکه بعد از من پیامبری وجود ندارد). و علی کتاب الله تعرض الامثال و بما فی الصدور تجازی العباد (همه امثال بر کتاب خداوندی عرضه میشوند و بندگان به آنچه که در سینه‌هایشان بروز میکند مجازات و یا پاداش داده میشوند). ملا-ک و الگوی همه رویدادها از نظر تفسیر و ارزیابی در قرآن است قیس بن سعد بن عباده میگوید: از علی بن ابیطالب شنیدم که میگفت: من نخستین کسی هستم که در پیشگاه خداوند

ی برای خصومت قرار میگیرم این مطلب که امیرالمومنین (ع) در روز قیامت با همه منحرفان از جاده مستقیم اسلام مخاصمه خواهد کرد، مصداق کاملاً آشکار آیه‌ایست در قرآن که میفرماید: هذان خصمان اختصموا فی ربهم فالذین کفروا قطع لهم ثیاب من نار یصب من فوق روسهم الحمیم یصهر به ما فی بطونهم و الجلود و لهم مقامع من حدید (این دو نفر دو خصمند که درباره پروردگان به مخاصمه برخاستند، پس کسانی که کفر ورزیده‌اند، برای آنان پوشاکهایی از آتش است، آب بسیار داغ از بالای سر آنان ریخته میشود و آنچه را که در درونهای آنان است و همچنین پوستهای آنانرا ذوب میکنند و برای آنان است آلت ضربه آهنین). علی بن ابراهیم در تفسیر خود در معنای آیه فوق میگوید: امام صادق (ع) فرمود: دو متخاصم در آیه شریفه ما و بنی امیه هستیم، ما گفتیم: صدق الله و رسوله (خدا و پیامبرش راست میگویند). بنی امیه گفتند: کذب الله و رسوله (خدا و پیامبرش دروغ میگویند) ثعلبی در تفسیر آیه ثم انکم یوم القیامه عند ربکم تختصمون میگوید: خلف بن خلیفه از ابوهاشم از ابوسعید خدری نقل میکند که: ما می گفتیم: پروردگار ما یکی است و پیامبر ما یکی است و دین ما یکی است، پس این خصومت چیست؟ وقتی که

جنگ صفین روی داد و با شمشیرها سخت بجان هم افتادیم، گفتیم آری، اینست خصومت اینست معنای عرضه داشتن امثال بر کتاب خداوندی. مطلب دیگر اینکه همه ارزش‌ها و عظمتها و ضد ارزش‌ها و عظمتها مربوط به نیتها و حالات روانی انسانها است. اگر بنی امیه با میلیونها دسیسه و دغل‌بازی دم از خدا و پیامبر و کتاب خداوندی بزنند، بر پایه صدق و اخلاص استوار نیست، کلامشان دروغ محض و دعایشان افتراء، اعمالشان ظاهری فریبنده و باطنی پلید داشته و هیچ نیت پاکی به درون آنان خطور نمیکند. درباره نیت که مسئله فوق‌العاده مهمی از دیدگاه اسلام است در مباحث خطبه‌های آینده بررسی مشروحی خواهیم داشت انشاءالله.

خطبه ۷۵- اندرز

[صفحه ۱۹۷]

تفسیر عمومی خطبه هفتاد و ششم رحم الله امرا سمع حکما فوعی. و دعی الی رشاد فدنا اخذ بحجزه هاد فنجا (خدا رحمت کند مردی را که حکمی را شنید آنرا فرا گرفت و پذیرفت و به سوی رشد و کمال دعوت شد، دعوت را پذیرفت و به رشد و کمال نزدیک گشت. و دامن مربی هدایت کننده‌ای را گرفت و رستگار شد). رحمت خدا بر آن انسان باد که حکمت را شنید و دعوت بسوی رشد گشت و آنرا پذیرفت و مربی سازنده‌ای پیدا کرد و برای اصلاح خویشتن به تکاپو افتاد اینست کلمات نورانی علوی که بدون فهم و عمل به آنها، جان آدمی هرگز از ظلمات جهل و نقص و سرگردانی بیرون نخواهد آمد. اینست آن نسخه حکیمانه الهی که هیچ درد بشری درمانی بدون این نسخه پیدا نخواهد کرد. اعراض از حکمت را با هیچ اصطلاحی جز با اعراض از آب حیات حقیقی نمیتوان بیان نمود. آیات قرآنی تاکید فراوانی بر فراگیری حکمت و عمل به آن دارد، تا جائیکه تعلیم حکمت را بزرگترین وظیفه رسولان معرفی مینماید و خیر کثیر به آن اطلاق میکند. تفسیر حکم در جمله مورد تفسیر به حکمت مناسبترین معنای حکم است و میتوان این تفسیر را از آیه و آتیناه الحکم صبیاء، (و ما در کودکی به یحیی (ع) حکمت دادیم). اولئک الذین آتینا

هم الکتاب و الحکم و النبوه (آنان کسانی هستند که کتاب و حکمت و نبوت به آنان دادیم). البته احتمال میرود که معنای حکم در این آیه حکم قضائی بوده باشد. جمله رحم الله در جملات مورد تفسیر دو احتمال دارد: احتمال یکم- اینکه جمله خبری بوده باشد

و قضیه از یک واقعیت حکایت کند، یعنی خداوند به آن اشخاصی که صفات مزبوره را دارند رحمت کرده است و آنان مشمول عنایت خداوندی شده‌اند که دارای چنان صفاتی گشته‌اند. و حقیقت اینست که چه رحمت و برکتی بالاتر از اینکه آدمی پذیرای حکمت باشد و حیات او از مقداری حرکات طبیعی حیوانی و احساس بی‌ریشه و تفکرات خودمحوری و تمایلات زودگذر مبدل به حیات معقول گردد که هم بتواند وجود خویشتن را تفسیر و از استعدادهای خدادادیش برخوردار گردد و هم بتواند شعاع حکمت خود را فراراه کاروانیان گمشده در بیابانهای جهل و فقر و خودخواهی بگیرد. و چه رحمتی بالاتر از آنکه دعوت به رشد و کمال شود، طعم آنرا بچشد و به آن نزدیک شود و یک مربی رشد یافته‌ای پیدا کند و مراحل انسانیت را یکی پس از دیگری طی نماید- قطع این مرحله بی‌همراهی خضر مکن ظلماتست بترس از خطر گمراهی احتمال دوم- اینکه جمله انشائیه بوده و دعا در حق کسانی باش

د که برای تحصیل صفات مزبور بکوشند و آنها را بدست بیاورند. مباحث مربوط به حکمت و رشد و کمال و مریبان سازنده در تفسیر خطبه‌های آینده مشروحا مطرح خواهد گشت. راقب ربه، و خاف ذنبه، قدم خالصا و عمل صالحا اکتساب مذخورا و اجتناب محذورا (... پروردگارش را در نظر گرفت و از گناهش در هراس افتاد. با اخلاص در عمل و نیت پیش رفت و عمل صالح انجام داد و ذخیره سودمند اندوخت و از امور ممنوعه اجتناب ورزید) اگر بشر بپذیرد که خداوند بزرگ او را می‌بیند و در نتیجه او هم خدا را دریافت نماید، نه تنها همه دردهای او درمان خواهد گشت، بلکه توفیق او در راه کمال حتمی خواهد بود. این مطلبی است که نه تنها منابع اسلامی با اشکال و عبارات گوناگون به آن اصرار می‌ورزد، بلکه حکماء و خردمندان آگاه نیز آن را دریافته و پذیرفته‌اند که تا آدمی کششی از نظاره و تربیت الهی را احساس نکند و معتقد به چنین جاذبه‌ای نباشد، استعداد بالانگیزی و حرکت به کمال او به فعلیت نخواهد رسید. این یک مدعای محض نیست که بازگو کننده یک آرمان خیالی غیر قابل تحقق بوده باشد.

دلیلی که برای واقعیت این مدعا میتوان در نظر گرفت اینست که هر هدفی که برای آدمی با عظمت و با ارزش تلقی شد و وصول ل به آن را ضروری تلقی کرد، اگر از عقل و احساس معتدل برخوردار بوده باشد، بطور طبیعی کششی به سوی آن هدف در وی بوجود می‌آید، کمیت و کیفیت این کشش ارتباط مستقیم با اهمیت و کمیت هدف دارد و ضمنا بدان جهت که روح انسان هدف‌گیر، هدف مورد علاقه خود را در یک وضع عالی تجسیم نموده و آنرا مانن جزئی از روح خود میدانند که فعلا از او دور است، نظاره و سلطه توجیهی از آن هدف درباره خود احساس میکند و مانند اینست که آن هدف همواره به او می‌نگرد و او را برای وصول به خویشتن جذب میکند. این یکی از مختصات روح انسانی است و بیهوده نبوده است که حکمای انسان‌شناس یکی از اساسی‌ترین طرق شناسائی شخصیت آدمی را شناسائی هدف‌های او معرفی میکنند، به این معنی که شما اگر بخواهد شخصیت یک انسان را خوب بشناسید، به هدف‌هایی که او آنها را بعنوان هدف‌های جدی پذیرفته و در راه وصول به آنها به تکاپوی جدی می‌پردازد و گذشته‌ها برای بدست آوردن هدف مطلوب از خود نشان می‌دهد بنگرید و دقت کنید. روی این قاعده است که همه پیامبران و اولیاءالله و حکمای راستین با فطرت اولیه انسانی هماهنگ و همصدا فریاد می‌زنند که هدف اعلای انسانی باید چیزی باشد که بزرگتر از موجودیت طبیعی و فعلی

وی بوده باشد تا بتواند موجودیت او را رو به رشد کمال ببرد که اگر بخواهد محبت واقعی خود را درباره یک محبوب صرف کند، آن محبوب با عظمتی که در او وجود دارد بتواند او را به مراحل عالیه انسان جذب کند و اگر بخواهد دست از مزایای و خوشی‌های زندگانی بردارد، در راه حقیقتی این کار را انجام بدهد که وی بالاتر و با عظمت‌تر باشد. و مسلم است که هیچ یک از مزایای زندگانی و هیچ محبوبی برای بشر آن عظمت را ندارد که بتواند موجودیت بزرگ او را از دستش بگیرد و چیزی بر او بدهد که بوسیله آن، موجودیتی را که در راه وصول به آن مزایا و محبوب مستهلک ساخته است، جبران نماید و مزیت اضافی هم به او ببخشد. این فقط خدا است که انسان هر چه را در راه وصول به شعاع رحمت او از دست بدهد، چیزی از دست نداده بهمه مزایا

توفیق مییابد. اگر هدف انسان خدا باشد و بس، در حقیقت هدف او به فعلیت رسیدن همه استعدادهای مثبت است در همه ابعاد مادی و معنوی، زیرا چنین شخصی میداند که برای حرکت در آوردن هر یک از استعدادهای مثبت وی یک عامل الهی دایما آماده کار است که: و الذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا (کسانی که درباره ما مجاهدت می کنند، ما آنها را به راه‌هایی (که منتهی بر مقام ربوبی ما می‌گردد)، هدایت میکنیم). پس توجه بر خدا بطور دائمی مستلزم پذیرفتن نظاره او درباره خویشتن است. این رابطه مختصاتی را که امیرالمومنین (ع) بیان می‌فرماید، دارا می‌باشد: مختص یکم - قطعی است که چنین انسانها از گناه هراس و وحشت دارند، چنانکه آدمی از آتشی که به خرمن عمرش افتد هراس و وحشت خواهد داشت. وقتی که انسان لحظات خود را در حالت رویت خداوندی بسر میبرد و میداند که خدا هم او را می‌بیند، گسیختن از جاذبه چنین رابطه‌ای را همان مرگ حقیقی تلقی میکند که معدوم محض بوده باشد. بنابراین، او چگونه میتواند با تمایل به گناه تن به چنین مرگی بدهد. مختص دوم - رویت خداوندی و احساس نظاره خداوندی بر تمام موجودیت انسانی، عمل از روی اخلاص است زیرا چنین شخصی به یقین دریافته است که هیچ موجودی و هیچ حقیقتی جز خدا شایستگی هدف بودن برای اعمال او را ندارد. مختص سوم - عمل صالح چنین انسان ساخته شده است که میداند کردار نیکو یعنی عمل به مقتضای طبیعت روحی که خدا را می‌بیند و میداند که خدا هم او را می‌بیند. مختص چهارم - اندوختن ذخیره شایسته ابدیت از این زندگی طبیعی رو به زوال و فنا است که اگر دیگران نیروها و امتیازات این زندگانی طبیعی را بدون

شناسائی حقیقت و ارزش آنها محو و نابود می‌سازند، آن ساخته شدگان الهی با ارزش‌ترین نتایج را از همان نیروها و امتیازات برای ابدیت خود ذخیره می‌کنند. مختص پنجم - پرهیز و اجتناب از امور ممنوعه حتی اگر چه بمرتبه گناه نباشد، مانند رذائل اخلاقی که مکروهند، و اندیشه‌ها و خیالات بی‌اساس و دیگر نموده‌ها و فعالیت‌های روانی که انسان را از هشیاری‌های مثمر محروم می‌نمایند. مختص ششم - حیات خود را بیهوده تلف نمیکند، هیچ حرکتی را بدون هدف انجام نمیدهد، چگونه یک خردمند آگاه از اینکه تصور جهان و حیات بی‌هدف مساوی انکار واقعیت جهان و همه اصول و قوانین انسانی است، می‌تواند وصول به هدف اعلا حیات خود را با زندگی بی‌هدف آرزو و تمنا نماید؟! مختص هفتم - او میداند که - این جهان کوهست و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا او می‌داند که - کل نفس بما کسبت رهینه (هر نفسی در گرو اندوخته‌های خویش است) و میداند که خداوند عزوجل برای هر کاری که ما انجام میدهیم نتیجه‌ای را برای ما مقرر فرموده است - مختص هشتم - مبارزه با هوای نفس است. آزاد گذاشتن هواهای نفس مستلزم بزنجیر بستن عقل و احساسات عالی و فهم برین میباشد. چنانکه بالعکس، آزاد گذاشتن عقل و اح

ساسات عالی و فهم برین موجب بستن شدن هواهای نفسانی است. این قاعده‌ایست که بعضی از محققان در علوم انسانی مطرح میکنند و میگویند: با نظر به واقعیتها و قوانینی که در موجودیت انسانی حاکم است، تصور آزادی مطلق برای انسان باطل‌ترین و مزخرف‌ترین تصویری است که درباره انسان بوجود می‌آید زیرا آزاد گذاشتن هواهای نفسانی درست شبیه به آزاد گذاشتن کوه آتشفشان است که در قله و تنه‌ها و دامنه‌های آن کوه ساختمان‌های بسیار مجلل و با شکوهی بنا شده است که با کمترین فعالیت درونی آن کوه ساختمان مزبور آسیب و ویرانی‌ها خواهند دید. توضیحی درباره کوه آتشفشان هواهای نفسانی و ویران شدن و سوختن ساختمانهای عقلانی و وجدانی بگذاید برای توضیح حقیقت امر که تصورش بسیار هم آسان است، مثال مزبور را تشریح و تحلیل نمائیم: هر یک از انسانها در حالت اعتدال مغزی و روانی دارای شخصیتی است که مانند یک ساختمان بوسیله مصالح استعدادها و نیروهای دورن ساخته میشود. مهندس و معمار این ساختمان عقل و احساسات عالی و فهم برین است که این دو نیرو (دوم و سوم) از فطرت اصلی و وجدان خالص سر برمی‌آورند و به فعالیت می‌پردازند. غرایز بشری مانند مواد گداخته آتشفشانی است که در درون

انسانها وجود دارد و همواره برای رها شدن و فعالیت بخود می‌پنجند، بطوریکه اگر کمترین روزنه‌ای پیدا کنند بمقدار همان روزنه

خود را به بیرون خواهند زد. بنابراین هر مکتبی و هر نظام خاص فکری در قلمرو معارف انسانی که همه کوشش خود را برای تنظیم و تحکیم شخصیت بکار ببرد ولی فکری منطقی برای مهار کردن مواد آتشفشانی (غرایز) ننماید، نه تنها درباره نیمی از انسان نیاندیشیده و آنرا حذف کرده است، بلکه همه معارف انسانی خود را درباره شخصیت بر مبنای پوچ و هیچ ساخته است. زیرا چنانکه گفتیم: ساختمان هر چند مجلل باشد، در قله‌ها و تنه‌ها و دامنه‌های کوه آتشفشان همواره در معرض ویرانی و سوختن و خاکستر شدن است. از طرف دیگر درون آدمی بدون ساختمان معقول شخصیت پایدار نبوده و وجود انسان را به متلاشی شدن تهدید میکند. برای ساختن ساختمان شخصیت بطور معقول، بایستی بهر شکل و ترتیبی که امکان‌پذیر است غرایز را که مانند مواد درونی کوه آتشفشان شخصیت را تهدید می‌کند، مهار نموده و حتی از آن مواد غرایز که خود ضرورت‌های وجود ما است، با منطق صحیح برای برپا داشتن شخصیت بهره‌برداری نمود. بهمین جهت است که می‌گوئیم: با توانائی و آزادی برای بنای ساختمان شخصیت، نه

تنها غرایز طبیعی محکوم به حذف و نابودی نمیگردند، بلکه خود غرایز بهترین و ضروری‌ترین مواد در ساختمان مزبور مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند. بعنوان مثال: کدام مکتب و کدامین متفکر انسان‌شناس است که بتواند حیاتی بودن گزینه صیانت ذات را که زیربنای شخصیت است، منکر شود، آنچه که قانون شخصیت ایجاب میکند، اینست که این گزینه حیاتی در راه تنظیم و تقویت و تکامل شخصیت بکار برده شود. کوه آتشفشان هواهای نفسانی ساختمان شخصیت انسانها را ویران نموده و آنانرا به چادرنشینی در بیابانهای وسیع و بی سر و ته نسبت‌های ساختگی (نه حقیقی) وادار میکند مسلم است که کوه آتشفشانی که دارای مواد گداخته و گدازنده دارد، و همواره از طرف نیروهای منفجر کننده تحت فشار قرار میگیرد، ساختمانهای را که در میدان آتش رس آن کوه قرار دارند، خواهد سوخت، یا ویران خواهد کرد. اگر چنین فرض کنیم که کوه آتشفشان را بحال خود بگذاریم، هیچ تردیدی در این نیست که یا باید دست از ساختمانها و ساختمان نشین‌ها برداریم و از آنها برای ابد چشم‌پوشیم، و یا اینکه بمجرد احساس

تحرکاتی از درون کوه که مواد گدازنده انجام میدهند، مصالح ساختمانها را برداریم و ببریم و در جای امن‌تری نصب کنیم و اگر همه عرصه‌هایی که میتوانیم برای ساختمان در نظر بگیریم، در آتش رس کوه آتشفشان بوده باشد، مجبوریم مانند ایلات و عشایر بیلاقی و قشلاقی، در هر زمانی جائی از آن عرصه‌ها را برای زندگی موقتا انتخاب نمائیم. نتیجه‌ای را که از این مثال می‌خواهیم بگیریم، اینست که بدانجهت که متفکران و مردم غیر مذهبی و اخلاقی مهار کردن غرایز حیوانی را لازم نمیدانند، مجبورند همه قوانین عقلانی و وجدانی (احساسات عالی تصعید شده و فهم برین) را که مصالح و مهندس و معمار ساختمان شخصیت انسانی میباشد، با کمترین تحریک آتشفشانی قدرتمندان و سیاستمداران حرفه‌ای مانند چادر ایلات بیابان نشین به دوش گرفته، از یک محل به محل دیگر منتقل نمایند. دگرگونی در فرهنگ‌های سازنده بشر و تغییرات دائمی در مواد قانونی حقوق و بی‌پایه تلقی شدن ارزشهای اخلاقی که بر مبنای قوانین عقلانی و وجدانی ثابت میباشد، ناشی از مهار نکردن غرایز حیوانی است که مانند مواد گدازنده و مخرب آتشفشانی همه ساختمانهای فرهنگهای سازنده و مواد قانونی حقوق و ارزشهای اخلاقی را یا میسوزاند و یا تخریب میکند. و ساده‌لوحان هم که گاهی متفکر و صاحب مکتب انسان‌شناسی معرفی می‌شوند، خود را با این جمل

ه که هیچ یک از فرهنگ‌ها و حقوق و اخلاق نمیتواند ثابت و یا دارای اصالت باشد، و همه چیز محدود و نسبی و اضافی است، چادرها یا ساختمان‌های دیگری را روی همان کوه آتشفشان غرایز بنا میکنند!! مختص نهم- آرزوهای دور و دراز خود را تکذیب میکند و نمی‌گذارد آرزوهای بی‌اساس تورم خیالات ذهنی را جان‌نشین رشد واقعی مغز و روان بجهت پیوستن با واقعیات نماید. این به آن معنی نیست که آرزو یک پدیده روانی بی‌اساس است، بلکه معنایش اینست که حقایقی را باید مورد امید و آرزو قرار داد که اولاً- برای حیات معقول مفید باشد و ثانیاً برای آرزو کننده مقدور و قابل عینیت بخشیدن در زندگی بوده باشد. مختص دهم- بهترین مرکبی که در دریای پرموج و تلاطم فردی و اجتماعی میتوان سوار شد، همانا صبر و شکیبائی و توسعه در ظرفیت روانی

است که ضرورت و منافع آن قابل توصیف است. مختص یازدهم - تقوی را توشه عبور از پل مرگ قرار می‌دهد، زیرا در آن عرضه حساب دقیق فقط قلب سلیم و شخصیت رشد یافته بوسیله تقوا است که میتواند رستگار شود. مختص دوازدهم - راه روشن و همواره را که صراط مستقیم نامیده میشود پیش گرفته و از سنگلاخها و پرتگاهها و خارستانهای راههای منحرف نجات پیدا میکند. مختص سیزد

هم - امکانات و لحظات عمر را غنیمت شمرده، تسلیم حوادث جبرنمای زندگی نمیشود که نمیشود که بنشیند و اختلال مزاج بوسیله عوامل مرگ بسراغش بیاید و گریبانش را بی‌امان بگیرد، بلکه زندگی را چنین تنظیم میکند که گوئی: مرگ در یک قدمی او است. او عمل لدنیاک کانک تعیش ابداء و اعمل لاخرتک کانک تموت غذا (برای تحصیل وسائل حیات طبعی چنان کوشا باش که گوئی در این دنیا زندگی ابدی خواهی داشت و برای آخرت خود چنان عمل نما که گوئی فردا خواهی مرد).

خطبه ۷۶ - نکوهش رفتار بنی‌امیه

[صفحه ۲۰۹]

تفسیر عمومی سخن هفتاد و هفتم ان بنی‌امیه لیفوقونی تراب محمد صلی الله علیه و آله تفویقا (... بنی‌امیه ارثی را که من از محمد (ص) دارم کم کم بمن میدهند) ... بنی‌امیه و ما ادراک ما بنوامیه بهمان اندازه که هاشم و بنی‌هاشم تجسمی از عظمتها و ارزش‌های انسانی بوده‌اند، امیه و بنی‌امیه تجسمی از رذالتها و وقاحتها و خودخواهی‌ها و فرصت‌جوئی‌ها و عذر و حيله پردازیها بوده‌اند. اینکه شنیده‌اید: در جهان دو بانگ می‌آید به ضد داستان این دو گروه است که تاریخ برای ابد ثبت کرده است. این همان تقابل نور و ظلمت است که بهیچ وجه امکان آشتی در میان آنها وجود ندارد. در مقدمه صحیفه کامله سجادیه از حضرت امام جعفر بن محمد الصادق چنین نقل میکند که پدرم از پدرش و او از جدش نقل میکند که روزی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خواب مردانی را دید که مانند جستن میمون به منبر او می‌جهند و مردم را به عقب برمیگردانند، پیامبر اکرم از خواب بیدار شد و نشست و اندوه در چهره مبارکش آشکار بود، در این حال جبرئیل این آیه را آورد: و ما جعلنا الرویا التی اریناک الا فتنه للناس و الشجره الملعونه فی القرآن و نخوفهم فما یزیدهم الا طغیانا کبیرا

(و ما آن رویا را که بر تو نشان دادیم مگر آزمایشی برای مردم و همچنین درخت ملعون در قرآن (بنی‌امیه) (مانند سامری) وسیله آزمایشی برای مردمند و ما آنرا تهدید میکنیم و این تهدید برای آنان یعنی بنی‌امیه جز طغیان و کفر چیزی نمی‌افزاید). ر پیامبر فرمود: ای جبرئیل، این طغیان‌گری و کفر بنی‌امیه د زمان من به وقوع خواهد پیوست؟ جبرئیل پاسخ داد: نه بلکه آسیاب اسلام با هجرت توده سال می‌گردد، ثم تا سی و پنج سال پس از هجرت تو می‌گردد و پنج سال در این حال میماند، سپس آسیاب ضلالت بر محور خود می‌گردد، پس از آن فراعنه امور مسلمین را به دست خود میگیرند. و خداوند این آیات را در این باره فرستاده است: انا انزلناه فی لیله القدر. و ما ادراک ما لیله القدر. لیله القدر خیر من الف شهر. (ما قرآن را در شب قدر فرستادیم، تو چه میدانی عظمت شب قدر را. شب قدر بهتر است از هزار ماه). بنی‌امیه هزار ماه سلطنت کردند، منهای شب‌های قدر. طبری در تفسیر و مثل کلمه خبیثه کشجره خبیثه اجثث من فوق الارض مالها من قرار (و مثل کلمه پلید مانند درخت پلید است که از روی زمین بریده شده و قرار ندارد). میگوید: این کلمه خبیثه کلمه شرک و کفر است و گفته شده

است: هر سخنی در معصیت خداوندی درخت پلید و ناپاک است و اینست درخت زهر آگین حنظل ... و ابوالجارود از امام محمد باقر (ع) روایت کرده است که کلمه خبیثه مثلی است درباره بنی‌امیه و در همین کتاب در تفسیر آیه. الم تر الی الذین بدلوا نعمه الله کفرا و اهلوا قومهم دار البوار جهنم یصلونها و بئس القرار (آیا ندیده‌ای آن کسانی را که نعمت خداوندی را بر کفر مبدل ساختند و گروه خود را بر جایگاه هلاکت انداختند، این جایگاه، دوزخ است که در آن بیفتند و دوزخ قرارگاه بدی است). میگوید: مردی از

امیرالمومنین علیه‌السلام درباره این آیه پرسید. آن حضرت فرمود: مقصود از این آیه دو گروه منحرف از قریشند: بنی‌امیه و بنی‌مغیره. اما بنی‌امیه تا مدتی از زمان بحال خود گذاشته شده‌اند که در عیش و عشرت بسر برند و اما بنی‌مغیره در جنگ بدر مزاحمتشان از بین رفت. تفصیل موقعیت بنی‌امیه در اخلاق انسانی و چگونگی ارتباط آنان با اسلام در بخش ترجمه و تفسیر نامه‌ها خواهد آمد. بدانجهت که در مواردی متعدد از خطبه‌ها و نامه‌های امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه سخن از بنی‌امیه و ناشایستگی آنها میان آمده است، بسیار مناسب است که در این مبحث خصوصیات این قبیله

دنیاپرست و خودخواه و کامجو را از محقق و متتبع مشهور ابوالعباس مقریزی که از اعتبار فراوان در نظریات تاریخی برخوردار است، با دقت مطالعه کنیم. این محقق کتاب معروف خود را پس از حمد و ثنای خداوندی چنین شروع می‌کند که: من خیلی تعجب می‌کردم از اینکه بنی‌امیه به خلافت دست‌اندازی کرده است، با اینکه این که این قوم از ریشه و بنیاد از پیامبر خدا دور بوده‌اند و در حالی که بنی‌هاشم نزدیکترین اشخاص به آن حضرت می‌باشند!! و می‌گفتم: چگونه وجدان این قوم اجازه میداد که صحبت خلافت را در درونشان به خودشان عرضه کنند! بنی‌امیه و بنی‌مروان بن‌الحکم مطرود و ملعون از نظر پیامبر خدا (ص) کجا و داستان خلافت کجا؟ مخصوصاً با عداوت و خصومتی که در ایام جاهلیت میان بنی‌امیه و بنی‌هاشم وجود داشته است، سپس عداوت بنی‌امیه با پیامبر اکرم (ص) شدیدتر بوده و در خصومتی که با آن حضرت داشتند در اذیت و آزار دادن پیامبر در رسالتی که داشت از آغاز بعثت آن حضرت که برای مردم هدایت و دین حق را آورده بود، تافتح مکه بیش از حد بوده است، تا اینکه بعضی از آنان اسلام آوردند، چنانکه معروف است. مثل بنی‌امیه را در شعر زیر بخوان که می‌گوید: و کم من بعید الدار نال مراده و آخر دانی الدار و هو بعید (و چه بسا کسی که خانه (موقعیت) دوری داشت که به مقصودش رسید، در صورتی که شخص دیگری که خانه (موقعیت) او نزدیک بود، دور افتاده و به مقصودش نرسیده). و سوگند بجان خودم که هیچکس از امر خلافت دورتر از بنی‌امیه نبوده است زیرا هیچ علتی برای خلافت بنی‌امیه وجود نداشت و هیچ نسبی میان آن دو دیده نمی‌شود، مگر اینکه بگویند: ما از قریش هستیم و فقط تشابه در اسم را پیش بکشند، زیرا فرموده پیامبر که پیشوایان از قریشند شامل همه افراد قریش میباشد. و با اینحال عوامل خلافت معروف و معین است و آنچه را که هر گروهی در مسئله خلافت ادعا کرده است، معلوم و روشن است. بعضی از مردم علی بن ابیطالب (ع) را شایسته خلافت دانسته‌اند، زیرا هم نزدیکترین خویشاوندی را با پیامبر داشته است و هم دارای سوابق درخشان در اسلام بوده است و هم بعقیده آنان پیامبر درباره علی (ع) وصیت به خلافت نموده است. اگر چنین بوده باشد، همه مسلمانان می‌دانند که بنی‌امیه هیچیک از این امتیازات را نمی‌تواند ادعا کند و اگر خلافت با وراثت و خویشاوندی باشد و بوسیله مقاومت و حمیت شایستگی حاصل شود، باز هیچیک از این امور به بنی‌امیه مربوط نیست. سپس مقریز

ی در این کتاب ناشایستگی‌ها و جنایات و خودکامگی‌های بنی‌امیه را بیان می‌کند تا آن حد که نفرت انسان را بر آن دودمان چنان برمی‌انگیزد که مطالعه کننده در انسان بودن اغلب سردمداران بنی‌امیه به تردید می‌افتند. این دودمان با علی بن ابیطالب (ع) و اولاد او که در حد اعلا قرار گرفته‌اند، به رقابت و مبارزه برخاسته‌اند و اسلام را مبدل به قدرت بازی و عشق بحاکمیت و خودکامگیها مبدل نمودند و در این راه چه پلیدیها و جنایاتی که مرتکب نشدند. پس از نظریات مقریزی می‌رویم به سراغ جاحظ که بعنوان یک صاحب‌نظر بزرگ حداقل در میان اهل تسنن معروف و مشهور است. جاحظ در رساله‌ای درباره بنی‌امیه چنین می‌گوید: تا اینکه شقی‌ترین امت (ابن ملجم مرادی) علی بن ابیطالب علیه‌السلام را شهید کرد و خداوند او را به سعادت شهادت نائل ساخت و آتش دوزخ و لعنت را به قاتلش واجب نمود، تا موقعی که حسن بن علی (ع) بجهت پراکنده شدن یارانش خود را از جنگ کنار کشید و بی‌وفائی آنان را به پدرش و رنگارنگ شدن آنان را در نظر گرفت و از تصدی بخلافت دست برداشت. در این موقع معاویه به حکومت مسلط گشت و شوری را زیر پا گذاشت و بر همه جمعیت مسلمانان اعم از مهاجرین و انصار در آن سال که نامش را سال اتحاد نهادند، با کمال استبداد مسلط گشت. آن سال اتحاد نبود بلکه سال پراکندگی و تفرقه و زورگوئی و اجبار

بود و سالی بود که امامت مبدل به سلطنت کسری و خلافت غضب شده مبدل به قیصر گشت و این تبه‌کاریها بعنوان جامع‌ترین گمراهی و فسق محسوب نگشت!! تا اینکه معاصی و انحرافات ادامه پیدا کرد و معاویه حکم پیامبر را بدون پرده پوشی رد کرد و حکم او را بطور آشکار درباره تولد فرزند در فراش و حکم زناکار منکر شد، با اینکه همه امت اسلامی اتحاد نظر داشتند در اینکه سمیه زن مشروع ابوسفیان نبوده و با او زنا کرده بود معاویه با این پلیدی از حکم فاسق بیرون رفته و در گروه کفار وارد شده است. کشتن حجر بن عدی و خوراندن همه مالیات کشور مصر به عمرو بن العاص و بیعت گرفتن از مردم به یزید شهوتران و چپاول بیت‌المال و نصب والیال بر مبنای هوی هوس و تعطیل حدود و کیفرها بجهت خویشاوندی و وساطت بازی، همه اینها انکار کردن احکام منصوص و قوانین مشهور و سنتهای تعیین شده است که تفاوتی با کفر به کتاب الله و رد سنتی که مانند کتاب مشهور است ندارد. سپس قضایائی که فرزندش یزید و والیان و یارانش مرتکب گشتند سپس جنگ مکه و بستن کعبه به تیر با سنگها و مباح کردن قتل و غارت و تجاوز در مدینه و کشتن حسین بن علی (ع) با اکثر افراد دودمانش که چراغهایی در ظلمت بودند و برپا دارنده اسلام...

خطبه ۷۷-نمایش

[صفحه ۲۱۷]

تفسیر عمومی خطبه هفتاد و هشتم اللهم اغفر لی ما انت اعلم به منی. فان عدت فعد علی بالمغفره (پروردگارا بر من ببخشا آنچه را که درباره من از من داناتری و اگر بار دیگر به خطائی که کرده بودم برگردم، بار دیگر با بخشش خود بر من عنایت فرما). چه خطاها و معصیتهائی را که بدون توجه به آنها یا با بی‌اعتنائی به پلیدیهای آنها مرتکب میشویم و نمیدانیم مقداری از خطاهائی را که بدون توجه آنها مرتکب میشویم و یا خطا بودن آنها را میدانیم، ولی پلیدیهای آنها را نمیدانیم در مواقعی است که با یک عده استشهداد و استدلالهای بیمورد خود را فریب میدهیم، این خودفریبیها بجهت تکرار و اصرار به آنها تدریجا قبح و زشتی خود را از دست میدهند و در نتیجه بدون اینکه از زشتی و پلیدی آن خطاها کاسته شود، آنها را مرتکب میشویم و نمیدانیم که چه گناهمانی را انجام داده‌ایم و با خیال راحت هیچ توجهی به آنچه که انجام داده‌ایم، نمیکنیم. بهمین جهت است که خداوند در آیه شریفه دستور به بندگان میدهد که بگویند: ربنا لاتواخذنا ان نسينا او اخطانا (... ای پروردگارا، ما را درباره آنچه که فراموش کردیم، یا به خطا افتادیم، ما را مواخذه مفرما). بنابراین، اعتراض

ی که در این مورد بنظر میرسد که در صورت جهل به تکلیف قدرت به انجام آن وجود ندارد، پس تکلیف منتفی میگردد، مردود میشود که مسامحه در دریافت و انجام تکلیف و همچنین فراموشیهای مستند به سهل‌انگاری درباره تکلیف اگر چه موجب جهل به تکلیف است، ولی این یک جهل تقصیری است، نه قصوری و جهل تقصیری تکلیف و عواقب ناگوار آنرا منتفی نمیسازد. از همین قسم است آنانکه در این دنیا زشتیها و معاصی را مرتکب میشوند و نه تنها زشتی و معصیت بودن آنها را نمیدانند، بلکه آنها را خوب و شایسته هم تلقی مینمایند! قل هل ننبئکم بالاخسرین اعمالا. الذین ضل سعیم فی الحیاه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا (به آنان بگو: آیا بشما خبر بدهم حال کسانی را که اعمال آنها در خسارت افتاده است؟ آنان کسانی هستند که کوشش‌هایشان در زندگانی دنیا پوچ و گمراه شده است و آنان گمان میکنند که کار خوبی انجام میدهند!) لحظاتی در اینجا با قیافه‌ای مخلوط از خنده و گریه توقف کنید تا ببیندیشیم خوب دقت فرمائید: هدف‌گیریها و وسیله‌جوئیهای ما در ارتباط با دنیا و هموعان خود، با رابطه‌ای برکنار از روابط قانونی انجام میگردد. به این معنی که ما نخست به نمودها و حقائق دنیا مختصات

غرایز حیوانی و خواسته‌های نفسانی خودمان را می‌چسبانیم، این برچسبها را که ساخته و پرداخته‌ی دست خودمان است بعنوان مختصات قانون طبیعی دنیا تلقی میکنیم!! مثلا چون ما ذاتا سودجو هستیم گردش و دگرگونیهای عالم طبیعت را چنین تلقی می‌کنیم

که همه آنها برای سود دادن بما صورت میگیرند!! آفتاب که صبحگاهان از افق سر بر میکشد، فقط و فقط برای آنست که سودی بمن برساند و هر ضرری را از من دفع نماید! و هر گز به خیال ما خطور نمیکند که آن صبحگاهی که طلوع خورشید نتواند وجدان در خواب رفته‌ای را بیدار کند، چنانکه بعضی از پیشتازان اخلاقی میگویند: آن روز آفتاب هیچ کاری را انجام نداده است. و بهر حال همه نموده‌ها و روابط طبیعت را با انواعی از برجسب‌ها که تمایلات ما آنها را ساخته می‌پوشانیم چنانکه ذهن ما سه شاخه پنکه را در حال حرکت پرشتاب با یک دایره حقیقی نمودار میسازد، این دایره برجسی که ذهن ما با کمال اطمینان به سه شاخه پنکه می‌چسباند! آنگاه ما با کمال کوتاه‌بینی یا بقول بعضی دیگر با کمال پروئی (روئی که از نظر ضخامت مقداری از پوست کرگدن نه خیلی زیاد، ضخیم‌تر است) میگوئیم زندگی ما در ارتباط با واقعیات میگذرد! این رفتار در قاموس انسانهای آگا

ه خودفریبی نامیده می‌شود. اگر بخواهید با نظر به نتایج این خودفریبی اصطلاح مناسبتری را انتخاب کنید، کلمه خودستیزی بسیار مناسب است. بسیار خوب، سپس ما چکاری را انجام میدهم؟ پاسخ این سؤال بسیار روشن است و آن اینست که: پس از آنکه دنیا را طوری برای خود ساختیم که ما را بفریبد، براه میافتیم و با آن برداشتهای دروغین و فریبنده به فریفتن هموعان خود می‌پردازیم. پس تا حال وضع ما چنین است که با مغز و روان فریب خورده مشغول فریب دادن انسانها شده‌ایم. تا اینجا عامل گریه خود را در قیافه‌مان بوجود آورده‌ایم و قضیه موقعی خنده‌آور میشود که این فریب‌کاری انسان‌شناسان حرفه‌ای که یکی از متفکران مغرب زمین نام حقه‌بازی را برای آن انتخاب نموده است (و چه با مورد انتخاب نموده است) قرار گرفته، همه فضای بیکران را با خط بسیار بزرگ اینست علم و اینست تکامل پر میکنند تا اینجا به فریب سوم رسیده‌ایم. اگر در همین فریب سوم تمام میشد، باز احتمال برگشت به واقعیات اگر چه بطور ناچیز وجود داشت. ولی تکامل ما در برجسب زدن به دنیا و فریفتن خود و دیگران و آماده کردن زمینه برای فریبکاری انسان‌شناسان حرفه‌ای که خدا نصیب حیوانات و حشرات هم نکند، متوقف نمی

گردد، این تکامل آن چرخ نیست که در یک نقطه متوقف شود، تازه نوبت قدرتمندان و سیاستمداران ماکیاولی میرسد و این مسیری که برای آن نهایی نه از نظر کمیت و نه از نظر کیفیت وجود ندارد، یک فریب فراگیر همه ابعاد و سطوح مغزی و روانی را وارد میدان میسازد و فریب خوردگان فریب خورده از فریب خوردگان دنیائی که با برجسبهای از خود انسانها به پیشانی دارد، می‌فریبد. اینجا است که سر فصل تکامل به حد نصاب میرسد، و به برکت این تکامل روز در همان حال که آفتاب در وسط فضا است مبدل به نیمه شب یلدا میگردد. عدد دو با اینکه از دو واحد حقیقی ترکیب یافته است، مبدل به ۱۰۰۰۰۰/۵ میشود! و اگر قدرتمند میل فرموده باشد که حتی بیش از آن رقم هم بوده باشد، هیچ مانعی وجود ندارد!! فقط مانعی که برای این میل وجود دارد، جسارت بر سیاستهای حرفه‌ایست و بس. با این مقدمه باید بدانیم که خداوند متعال درباره ما چه انحرافات را میداند که ما خود از آن آگاه نیستیم. سپس امیرالمومنین میفرماید: و اگر من به ارتکاب خطا برگشتم، تو بار دیگر مرا مشمول عنایت و مغفرتت بفرما. با نظر به اینکه - دم به دم وابسته دام تویم هر یکی گر باز و سیمرغی شویم صد هزاران دام و دانه است ای خد

ا ما چو مرغان حریص بینوا ای همیشه حاجت ما را پناه بار دیگر ما غلط کردیم راه از طرف دیگر خداوند متعال تواب و رحیم است. او غفار الذنوب و رحمتش از همه چیز گسترده‌تر است: باز آ باز آ هر آنچه هستی باز آ گر کافر و گبر و بت پرستی باز آ این در گه ما در گه نومیدی نیست صد بار اگر توبه شکستی باز آ البته چنانکه در موردش گفته شده است: نباید تکرار توبه از خطر و وخامت گناه در نظر انسان بکاهد و نباید توبه سپری در برابر چشیدن طعم تلخ گناهان تلقی شود زیرا مقصود از توبه که بمعنای بازسازی درون و بازگشت بسوی خدا است، نوعی عروج به عالم اعلای ربوبی است که سقوط از آن عالم اعلا خود باعث از بین رفتن عظمت توبه میگردد. اللهم اغفر لی ما وایت من نفسی و لم تجد له وفاء عندی (خداوندا، بر من ببخشای آنچه را که از نفس خود وعده کردم و تو درباره‌ی آن وعده، از من وفائی ندیدی). خداوندا، این ظلم بزرگ تعهد با خویشتن و شکستن آنرا بر من ببخشای با خود تعهد میکنم که دیگر پیرامون کارهای زشت نگردم و کمترین کوتاهی در انجام اعمال صالحه نورزم، حتی بتو

وعده میدهم که هرگز از صراط مستقیم انسانیت منحرف نخواهم گشت، متأسفانه تاریکی آن شبی که چنین تعهد و وعده‌ای را داده‌ام، هنوز پایان نرسیده، وعده را می‌شکنم و براه خود میروم. این همان ظلم زاینده‌ایست که ظلم بخویشتن نامیده میشود که ظلم به دیگران را میزاید و بوجود می‌آورد. این یک امر طبیعی است که وقتی انسان به ظلم بر خویشتن تن میدهد، دیگر هیچ مانعی برای جور و ستم بر دیگران در سر راه زندگی او وجود ندارد، زیرا هیچ موجودی مانند نفس خود انسان به انسان نزدیکتر و محبوبتر و با اهمیت‌تر نیست، وقتی که من خیانت و ظلم به نفس خویش را بوسیله عهده‌ای که با خود بسته‌ام یا وعده‌ای که به خدا داده و از انجام آن تخلف نموده‌ام، روا بدارم، چه اهمیت و اعتنائی به ظلم بر دیگران احساس خواهم کرد. اللهم اغفر لی ما تقربت به الیک بلسانی ثم خالفه قلبی (بار الها، بر من ببخشای آنچه را که بوسیله زبانم تقریب بسوی تو جستم، سپس قلبم با کاری که زبانم کرده بود، مخالفت نمود) خداوندا، سخنانی را که بعنوان وسیله بسوی تو بر زبانم می‌آورم و مطابق خواسته‌ها و راهنمایی قلبم نیست، بر من عفو فرما در آن دعاها و نیایش‌های گوناگون و آیات قرآنی که بر زبان می‌آوریم و آنهمه سخنان سازنده‌ی پیشوایان اسلام را که میخوانیم و مینویسیم و تدریس میکنیم، با عظمت‌تر

این معانی سازنده و بهترین مفاهیم موجب تقرب به پیشگاه خداوندی موج می‌زند که اگر قلب ما هم موافق آنها بود، به وزن کوچکترین ذره مرتکب معصیت نمی‌گشتیم و همه امکانات خود را در انجام اعمال صالحه بکار می‌انداختیم و در نتیجه حیات ما قیافه‌ی الهی خود را که در قرآن حیات طیبه نامیده شده است، بر ما نشان می‌داد. ولی چه باید کرد که زبان ما سخنی میگوید که یا قلب اصلاً اطلاعی از آن ندارد و یا واقعیت را بر خلاف آن می‌بیند!! غاض الوفاء و فاض الغدر و انفرجت مسافه الخلف بین القول و العمل طغرائی (وفاء به عهد و پیمان و وعده‌ها فروکش کرد و از بین رفت و عذر و حيله گری بگریان افتاد و از سرگذشت و فاصله‌ی تخلف قول از عمل بسیار زیاد شد). سخن یک محتوی دارد، عمل چیز دیگری را نشان میدهد، قلب در وضعی غیر از آن دو در اضطراب است که خداوند این خود کامه‌ی خودستیز چه میگوید و چه میکند!! مگر یک موجود در یک لحظه سه موجود متضاد میشود؟ آری، میشود. و آن موقعی است که قلب دریافته است که من عمل را بدون اخلاص انجام میدهم، و این عمل پوچ است. عمل با ظاهری آراسته بوسیله‌ی اعضای من نمودار میگردد و قابل تفسیرات گوناگونی است و هیچ مختص ذاتی غیر قابل تردید ندارد. زبان میگوید: قربه الی الله!! خالصاً لوجهه الکریم!!! انسان در این موقع سه موجود متضاد است که ممکن است در این موقع خوشحال و هیجان ذوقی نیز داشته باشد ولی - آتشش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار اللهم اغفر لی رمزات الالفاظ و سقطات الالفاظ و سهوات الجنان و هفوات اللسان (ای خدای من، بر من ببخشای اشاراتی را که با چشمانم نموده‌ام و الفاظ بی‌معنی و باطل را که گفته‌ام و امیال و تمنیاتی را که در دلم سر زده‌اند و لغزشهایی را که با زبانم مرتکب شده‌ام) گناهان نگاهها و تلفظ بزشتی‌ها و غفلت درونی و لغزشهای زبان در آن هنگام که راه تلفظ و کتابت و دیگر وسائل ابراز مقصود هموار نباشد، نوبت به اشارات گوشه‌ی چشمی میرسد و آدمی در این موقع کار پلید خود را با نگاههای گوشه‌ی چشم انجام میدهد، این وسیله برای انجام کارهای پلید باضافه‌ی بوجود آوردن کار عینی، بر خلاف کتابت بطور عموم و تلفظ در اغلب موارد، خصوصیتی که دارد اینست که قابل استناد هم نیست، یعنی اگر انسان برای ابراز مقصود کثیف خود، بوسیله اشارات گوشه چشم کار زشتی را انجام بدهد، و یا سبب صدور کار زشت شود راهی برای اثبات استناد آن زشتی برای آن انسان وجود ندارد،

حتی اگر در همان لحظه عکسی از او برداشته شود، میتواند اشاره‌ی چشم را حرکتی معرفی کند که عامل خاصی آنرا بوجود آورده است، ولی با این حال - الم يعلم بان الله یری (آیا او ندانسته است که خدا می‌بیند) آری، يعلم خائنه الاعین و ما تخفی الصدور (خداوند میدانند انحراف چشم و آنچه را که سینه‌ها و پوشیده شده است). تلفظ به کلمات زشت و رکیک و ارتباط روح آدمی با آنها بوسیله‌ی مغز و مفاهیمی که از آن کلمات برمی‌آید، هم مزاحم فعالیت صحیح مغز خود انسان میگردد و هم موجب بروز تیرگی‌ها در روح شنونده می‌باشد. گاهی اتفاق می‌افتد که بعضی از بزرگان هم کلمات باطل و کثیف را بکار می‌برند و از این راه چه

بدانند و چه ندانند اشاء فساد می‌کنند، این خطا شدیدتر و پلیدتر از الفاظ ناشایستی است که از مردم معمولی سر میزند، زیرا مردم معمولی چنانکه از کردارهای بزرگان تقلید می‌کنند، همچنین از الفاظی که آنان بکار می‌برند، متأثر میشوند و تقلید مینمایند. بعضی از شعرا که میتوانستند معلم و مربی خوبی باشند، با بکار بردن کلمات زشت و رکیک، مردم را از تعلیمات خود محروم ساخته‌اند. از طرف دیگر سهو و غفلتهایی که در درون صورت می‌گیرد و غالباً بجهت اهمیت ندادن به قانون زندگی که مسبر حیات معقول میباشد، موجب محرومیت‌هایی درباره‌ی وظائف و تکالیفی میگردد که عمل به آنها بزرگترین و منحصرترین وسیله‌ی ترقی و اعتلای انسانی است. این خطاهایی که باید از آنها دوری نموده و در صورت ارتکاب به آنها، از خداوند متعال مغفرت جدی طلبید، در مباحث خطبه‌های آینده مخصوصاً در تفسیر خطبه همام خواهد آمد، انشاءالله.

خطبه ۷۸- پاسخ اخترشناس

[صفحه ۲۲۷]

تفسیر عمومی سخن هفتاد و نهم ازعم انک تهدي الى الساعه التي من سارفيها صرف عنه السوء و تخوف من الساعه التي من سارفيها حاق به الضر؟! فمن صدقك بهذا فقد كذب القرآن (... آیا گمان میبری تو آن ساعتی را که هر کس در آن ساعت حرکت کند، ناگواری از او برطرف میشود، میدانی؟! لذا از حرکت در چنین ساعتی که موجب احاطه ضرر بر انسان متحرک میشود، میترسانی؟! هر کس که ترا در این نظر تصدیق کند، قرآن را تکذیب کرده است). آیا ستارگان هستند که سرنوشت انسانها را میسازند؟! نکوهش مکن چرخ نیلوفری را برون کن ز سر باد خیره سری را بری دان ز افعال چرخ برین را نکوهش نشاید ز دانش بری را چو تو خود کنی اختر خویش را بد مدار از فلک چشم نیک اختری را ناصر خسرو چرخ از تو هزار بار بیچاره‌تر است کانا که مدبرند سرگردانند تاریخ استناد سرنوشت بشری و حوادث زندگی به ستارگان به درستی معلوم نیست، ولی این مقدار مسلم است که در قرون و اعصار گذشته استناد مزبور بسیار شیوع داشته است، مخصوصاً یکی از انگیزه‌های ترویج علم نجوم که از طرف قدرتمندان و سلاطین انجام میگرفت، برای دانستن رویدادها و حوادث مربوط به خودشان بود که رفتارها و فعالیتها

ایشان را طبق احکام نجومی چنان قرار بدهند که همواره پیروز شوند! پیش از بیان بطلان علم احکام نجومی یک تقسیم‌بندی درباره‌ی کتابهای نجومی که در کتاب تاریخ نجوم اسلامی (علم الفلک) که بوسیله‌ی دانشمند محترم آقای احمد آرام ترجمه شده است، متذکر میشویم البته این تقسیم بر کتابهای نجومی عربی است: اما کتابهای نجومی عربی را میتوان به چهار دسته تقسیم کرد: دسته‌ی اول- کتابهای ابتدائی است که عنوان مدخل علم هیئت دارد و اصول و مبادی این علم به صورت اجمالی و بدون ذکر دلیل در آنها آمده است و به کتابهای هیئت زمان حاضر شباهت دارد. و از این دسته کتاب احمد بن محمد بن کثیر (قیصر) فرغانی است (نام کتاب این شخص کتاب فی علم النجوم و اصول الحركات السماويه یا الفصول الثلاثین یا کتاب علل الافلاک است) و کتاب تذکره النصیریه فی الهیئه تالیف نصیرالدین طوسی و المخلص فی الهیئه تالیف چغمینی و تشریح الافلاک بهاءالدین محمد بن الحسین (شیخ بهائی) دسته دوم- کتابهای مطول است که با تمام علم هیئت در آنها مورد بحث قرار گرفته و هر چه در آنها آمده با دلائل هندسی به اثبات رسیده است نیز همه جداول عددی که در کارهای نجومی مورد نیاز است در آنها وجود دارد. از میان ا

ین کتابها که بر روش کتاب مجسطی بطلمیوس نوشته شده کتابهای ذیل را میتوان نام برد: المجلسی تالیف البوالوفاء بوزجانی متوفی به سال ۳۸۸ هـ - ق ۹۹۸ م و القانون المسعودی تالیف ابوریحان بیرونی متوفی به سال ۱۰۴۸/۴۴۰ و تحریر المجسطی تالیف نصیرالدین طوسی متوفی به سال ۱۲۷۴/۶۷۲ و نهایی الادراک فی درایه الافلاک تالیف قطب‌الدین محمود بن مسعود شیرازی متوفی به سال ۱۳۱۱/۷۱۰ و جز اینها. نیز از این دسته است کتاب اصلاح المجسطی تالیف جابر بن افلاح اشبیلی متوفی در حدود سال ۱۱۴۵/۵۴۰ جز اینکه جداول را ندارد. دسته سوم- کتابهایی است که تنها برای رفع نیاز حسابگران رصد کنندگان تالیف شده و به

نام ازیاچ یا زیجات یا زیجه نامیده میشود... از آنجمله است الزیج الصابی تالیف محمد بن جابر سنان البتانی که در سه جلد در رم بچاپ رسیده و کتابهای متعدد دیگر. دسته چهارم- کتابهایی است که در موضوعات خاص همچون تقاویم و مصنفااتی است در ساختن و به کار بردن آلات نجومی یا در وصف صور فلکی و تعیین مواضع ستارگان آنها بر حسب طول و عرض و از این نوع است کتاب جامع المبادی و الغایات تالیف ابوعلی الحسن المراکشی که متضمن توصیف آلات رصد است و نیمه اول آن به فرانسه ترجمه شده و

کتاب الکواکب و الصور تالیف ابوالحسن عبدالرحمان بن عمر صوفی متوفی به سال ۹۸۶/۳۷۴ که آن نیز به زبان فرانسه ترجمه شده است و بهر حال تحقیق بسیار دامنه‌داری برای بدست آوردن چگونگی تاثیرات ستارگان در رویدادهای زندگی و علل آن که از حوصله این مبحث ما خارج است، صورت گرفته است. لذا می‌پردازیم به نظر مکتب اسلام درباره‌ی علم نجوم: علم هیئت و علم نجوم (ستاره‌شناسی) در اسلام عمر بن حسام در نزد عمر ابهری علم نجوم می‌خواهد، روزی یکی از فقهاء عمر بن حسام را می‌بیند و از او می‌پرسید، این روزها چه می‌خوانید؟ عمر بن حسام می‌گوید: مشغول تفسیر یکی از آیات قرآنی هستیم که می‌گوید: افلم ینظروا الی السماء فوهم کیف بنیانا (آیا در بالای سرشان به آسمان نمی‌نگرند که آنرا چگونه بنا نهادیم) ما چگونگی بنیاد آسمانها را تفسیر میکنیم. آیات قرآنی در مواردی متعدد به نظر در آسمانها و ستارگان و شناخت آنها دستور میدهد. از آن جمله: افلم یروا الی ما بین ایدیهم و ما خلفهم من السماء و الارض (آیا ندیده‌اند از آسمان و زمین آنچه را که در پیش رو دارند و آنچه را که پشت سر گذاشته‌اند.) ان فی خلق السماوات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لاولی الالب

اب (قطعا در آفرینش آسمانها و زمین و پشت سر هم آمدن شب و روز آیاتی برای خردمندان آگاه وجود دارد) و یتفکرون فی خلق السماوات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا- سبحانک فقنا عذاب النار (آن خردمندان در آفرینش آسمانها و زمین به تفکر می‌پردازند) (و می‌گویند: ای پروردگار ما، این دستگاه را بیهوده نیافریده‌ای، پاکیزه تویی ای خدا، ما را از عذاب آتش مصون بدار) اولم ینظروا فی ملکوت السماوات و الارض (آیا آنان در ملکوت آسمانها و زمین نظر نکرده‌اند) ان فی اختلاف اللیل و النهار و ما خلق الله فی السماوات و الارض لآیات لقوم یتقون (قطعا در پشت سر هم آمدن شب و روز و در آنچه که خداوند در آسمانها و زمین آفریده است، برای مردمی که تقوی می‌ورزند) آیات فوق با کمال صراحت لزوم شناسائی آسمانها و آنچه را که در آنها است و همچنین زمین و آنچه را که در آن است، گوشزد مینماید. بعضی از این آیات مانند آیه ۹ از سوره سبا و ۱۸۵ از سوره الاعراف کسانی را که به آسمانها و فروغ ملکوتی که به آنها میتابد نمی‌نگرند، مورد توبیخ قرار داده است. آیات دیگری در قرآن وجود دارد که می‌گوید: خداوند هر چه را که در آسمانها و زمین است برای شما مسخر کرده است (یعنی در اخ

تیار شما گذاشته است) مانند: و سخر لکم ما فی السماوات و ما فی الارض جمیعا (و خداوند همه آنچه را در آسمانها و زمین است برای شما مسخر فرموده است) اینگونه آیات دلالت میکند بر اینکه انسان نه تنها باید در دستگاه آفرینش اعم از فضا و کرات فضائی و زمین و آنچه که در آنها است، بیندیشد و آیات بودن آنها را درک کند، بلکه همه آنها را در اختیار بشر گذاشته است که از آنها بهره‌برداری بنمایند. این تاکید شدید باعث شد که مسلمانان به علم هیئت سخت علاقمند گشتند و تحقیقات فراوانی در این علم انجام دادند. جان برنال اعتراف میکند: اگر رصدهای اخترشناسی در فرهنگ اسلامی دچار نکث میشد اخترشناسان رنسانس نمیتوانستند از ماحصل تجارب نهصد ساله پیشینیان خود بهره‌مند شوند کشفیات مهمی که مبنای علوم جدید را تشکیل میدهند، به تاخیر می‌افتاد و یا اصلا تحقق پیدا نمیکرد. آنچه که درباره‌ی علم نجوم در اسلام ممنوع است، استنباط و سرنوشت انسانها و استخراج وقایع و رویدادهای آینده است که به خواص ستارگان و کیفیت حرکات موقعیت‌های آنها مستند بوده باشد. با نظر به مجموع تحقیقاتی که فقهاء در این مسئله نموده‌اند روش تحقیق فقهایی مرحوم شیخ مرتضی انصاری رحمه‌الله علی

ه از دیگر فقهاء دقیق‌تر و کاملتر بوده است. محقق و فقیه مزبور می‌گوید: تنجیم، چنانکه محقق ثانی (عبدالعالی کرکی) در کتاب

جامع المقاصد گفته است عبارت است از خبر دادن از احکام ستارگان با نظر به حرکات فلکی و اتصالات آنها با یکدیگر. توضیح مطلب به بحث در چند مسئله نیازمند است: یکم- ظاهر اینست که خبر از اوضاع فلکی که مبتنی بر سیر ستارگان بوده باشد حرام نیست، مانند خبر از خسوف ناشی از قرار گرفتن زمین میان آفتاب و ماه و از کسوف که ناشی از قرار گرفتن ماه میان آفتاب و زمین است، بلکه در صورتی که اینگونه اخبار (اطلاعات علمی) مستند به برهان و دلیلی باشد که مورد اعتقاد خبر دهنده میباشند یا مستند به دلائل ظن آور باشد، جائز است. حتی عده‌ای از فقهاء که نجوم‌شناسی را منکر شده‌اند به اطلاعات مزبور که مستند به برهان و دلیل بوده باشد اعتراف نموده‌اند مانند سید مرتضی و شیخ ابوالفتح کراچکی، از این فقهاء در رد استدلال به صحت احکام نجومی چنین نقل شده است که کسوف‌ها و اتصالات ستارگان و انفصالات آنها بر مبنای حساب و حرکت آنها که بر مبنای اصول صحیح و قواعد محکم خبر داده میشوند غیر از آن است که بعنوان تاثیر ستارگان در خیر و شر و نفع و ضرر گن

فته میشود. و اگر میان این دو مسئله تفاوتی جز این نبود که اطلاعات مربوط به کسوف‌ها و امثال آن دائما مطابق واقع میباشند تا آنجا که خطائی در آنها دیده نمیشود، در صورتی که احکام نجومی همواره به خطا و خلاف واقع بودن مشهور است، کافی بود. حتی تطابق احکام نجومی با واقع کاملا به ندرت و استثنائی اتفاق می‌افتد، حتی گاهی صحت نظر کسی که درباره حکم نجومی با تخمین سخنی گفته است بیشتر از آن مدعیان دانش احکام نجومی میباشد... سپس شیخ انصاری حتی علم اوضاع ستارگان (علم هیئت) را هم در معرض خطا معرفی مینماید و میگوید: زیرا خطاهای علمای علم هیئت هم بسیار فراوان است بهمین جهت است که درباره‌ی این اطلاعات هم نمیتوان به اشخاص عادل از این علماء اطمینان کرد. چه رسد به فاسق‌های آنها، زیرا محاسبات آنان مبتنی بر عده‌ای امور نظری است که بر نظریات دیگری مبتنی است مگر اینکه اطلاع و تحقیقاتشان بر مبنای بدیهی استوار شده باشد. ملاحظه میشود که مبارزه فقه تشیع با خرافات در حد اعلا بوده و علم به واقعیات عینی را به تمام معنی می‌پذیرد. شیخ انصاری در مسئله دوم میگوید: حکم به بروز پدیده‌های خاص در ستارگان بسبب حرکات و اتصالات و غیر ذلک... جایز است که ا

گر به ظنی مستند باشد که محصول تجربه مستقیم خود عالم علم هیئت یا به نقل از تجربه دیگران بوده باشد با تکیه به اراده خداوندی در موقع بروز وضع مخصوص در ستارگان بدون اعتقاد به رابطه علیت میان آنها. بلکه آنها ظاهر اینست که میتوان درباره اینگونه مسائل اگر بر تجربه قطعی مستند باشد حکم قطعی صادر نمود زیرا هیچ اشکالی وجود ندارد که کسی حکم قطعی به باریدن باران در این شب بنماید و به فرود آمدن سگ از پشت بام به داخل خانه استدلال کند، چنانکه برای ترویج کننده و احیاء کننده این علم خواجه نصیر طوسی اتفاق افتاد که در یکی از مسافرتهاش میهمان آسیابانی شد که در بیرون شهر آسیابی داشت وقتی که خواجه نصیر وارد خانه آن آسیابان گشت بجهت گرمای هوا به پشت بام رفت صاحب خانه گفت: بیا پائین و در خانه بخواب تا باران ترا ناراحت نکند خواجه به اوضاع ستارگان نگریست و چیزی که علامت آمدن باران باشد، ندید. صاحب خانه گفت: من سگی دارم که هر شبی که باران در آن بیارد وارد خانه میشود. خواجه این استدلال آسیابان را قبول نکرد و در پشت بام خوابید و آن شب باران بارید و خواجه در تعجب فرو رفت در این مطالب شیخ انصاری دو مسئله فوق‌العاده با اهمیت وجود دارد که

ت
ذکر به آن دو در حد اعلا ضرورت است: مسئله یکم- ارزش و اعتباری که این فقیه بسیار عالیقدر به تجربه و برهان بیان میکند، بهترین دلیل بر بطلان یاوه‌گویی است که میگویند: اسلام هم مانند دیگر ادیان منحرف شده با علم سازگار نیست!! چنانکه ملاحظه میشود شیخ در همین مبحث ترتب احکام شرعی را که مربوط به وضع ستارگان و موقعیت‌های متغیر آنها است در صورت استناد به تجربه تجویز مینماید، مخصوصا با نظر به روش محتاطانه‌ای که شیخ در فقه دارا میباشند. مسئله دوم- تکیه بر اراده خداوندی حتی درباره پدیده‌های عینی حرکات و موقعیت‌های ستارگان که علم هیئت به تحقیق آنها می‌پردازد. این مسئله در مباحث مربوط به حرکت و تحول مورد بررسی مشروح قرار گرفته است. سپس شیخ وارد مسئله احکام نجومی گشته و میگوید:

مسئله سوم - اطلاع دادن از حوادث و حکم به آنها با استناد به اتصالات درباره خیر و شر و منفعت و ضرر ... چه استقلالاً و چه بعنوان عامل دخالت کننده که در اصطلاح تنجیم گفته میشود با نظر به فتاوی و نصوص حرام موکد است. محقق ابوالقاسم حلی در کتاب المعبر از پیامبر اکرم (ص) بطور مرسل نقل میکند که: انه من صدق منجما او کاهنا فقد کفر بما انزل علی محمد (ص) (هر کس که

ه منجم یا کاهنی را تصدیق کند به آنچه بر محمد (ص) نازل شده کفر ورزیده است. و این روایت با رساترین و بلیغ‌ترین وجهی حکم منجم را تحریم مینماید. و در روایت نصر بن قابوس از امام صادق (ع) چنین آمده است: المنجم ملعون و الکاهن ملعون و الساحر ملعون. در روایتی دیگر امیرالمومنین به منجمی که آن حضرت را از حرکت به مقصدی نهی میکرد، فرمود ...: اتزعم انک تهدی الی الساعه الی من سار فیها صرف عنه السوء و الساعه الی من سار فیها حاق به الضر؟! من صدقک بهذا استغنی بقولک عن الاستعانه بالله فی هذا الوجه و احوج الی الرغبه الیک فی دفع المکروه عنه. (آیا گمان میبری، تو آن ساعت را میدانی که هر کس در آن ساعت حرکت کند، بدی از او برمیگردد و آن ساعت را میدانی که هر کس در آن حرکت کند، ضرر او را احاطه میکند؟! هر کس این سخن تو را تصدیق کند، با تکیه به این سخن احساس بی‌نیازی از استمداد از خداوند در این راه نموده و به رغبت بتو برای دفع ناگوار محتاج شده است!!). و در روایت عبدالملک بن اعین، قلت: لابی عبدالله علیه السلام: انی قد ابتلیت فارید الحاجه فاذا نظرت الی الطالع و رایت الطالع الشر فجلست و لم اذهب فی الحاجه؟ فقال لی: تقضی؟ قلت: نعم قال احرق

کتبک. (به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم من مبتلا شده‌ام، هنگامیکه میخواهم برای رفع احتیاجی حرکت کنم وقتی که به طالع نظر کنم و بینم شر است، می‌نشینم و دنبال آن حاجت نمیروم و اگر طالع را خیر دیدم، دنبال آن حاجت میروم) (آیا این صحیح است؟) آن حضرت فرمود: آیا حکم میکنی؟ عرض کردم: آری. فرمود کتابهایت را بسوزان. شیخ انصاری رحمه‌الله علیه در همین مبحث از سید مرتضی علم الهدی چنین نقل می‌کند که چگونه ممکن است برای یک مسلمان باطل بودن احکام نجومی مشتبه شود، با اینکه مسلمانان خواه در قدیم و خواه در دوران جدید اتفاق نظر و اجماع بر تکذیب منجمان نموده و به فساد مذهب و بطلان احکام آنان شهادت داده‌اند و ضرورت تکذیب احکام منجمان در دین پیامبر اسلام معلوم است و روایاتی که در انتقاد و ناتوان معرفی کردن آنان از احکامی که صادر میکنند وارد شده است بیش از حد شمارش است و همچنین با مخالفت شدید علماء اهل بیت پیغمبر (ائمہ معصومین (ع)) و اصحاب برزگوار و شهرت ممنوعیت احکام نجومی با این شهرت زیاد چگونه میتواند کسی که منسوب به ملت اسلام است و بر قبله نماز میگذارد فتوی بر خلاف دهد؟! خلاصه حکم به حرمت تنجیم به این معنی که اعتقاد و حکم به

ارتباط نفع و ضرر و خیر و شر و دیگر مسائل مربوط به سرنوشت زندگی انسانها به وضع و موقعیت و حرکات ستارگان در اسلام قطعاً ممنوع بوده و منابع و مآخذی که به این ممنوعیت دلالت دارند، از نظر کمیت و کیفیت بیش از آن است که اندک تردیدی در آنها وجود داشته باشد. ایها الناس ایاکم و تعلم النجوم الا ما یهدی به فی بر او بحر فانها تدعوا الی الکهان و المنجم کالکاهن و الکاهن کالساحر و الساحر کالکافر و الکافر فی النار. سیروا علی اسم الله (ای مردم، بپرهیزید از آموزش نجوم (برای حکم در سرنوشت مردم) مگر به عنوان وسیله‌ای برای سمت‌یابی در خشکی و یا در دریا، زیرا علم نجوم انسان را به کفایت میکشاند و منجم مانند کاهن است و کاهن مانند ساحر و ساحر مانند کافر و کافر در آتش است. حرکت کنید به نام خدا). علم هیئت بلی، و اما نسبت دادن حوادث و سرنوشت مردم به ستارگان، نه هرگز چنانکه در گذشته گفتیم آیات قرآنی در تحریک و تشویق مردم به فراگیری علوم مربوط به کرات آسمانی و فضا فراوان است و هیچ‌گونه تردیدی در این نیست که علوم مزبوره در حقیقت شناختهای ما را درباره آیات خداوندی در این کیهان بزرگ وسعت و کمال می‌بخشد و همچنین قطعی است که استخراج احکام مربوط به سرنوشت انسانها از ستارگان خرافاتی است که اسلام با کمال جدیت با آنها بمبارزه برخاسته است. این مبارزه در جملات

امیرالمومنین علیه‌السلام که ما در این صفحات تفسیر میکنیم به حد اعلاى خود رسیده است. در اینجا حتی به یک عده مسائل غالباً برای نفوس ضعیف موجب اعتقاد میگردد. این اعتقاد ناشی از تلقین صحت مبادی و اصول آن علم به خویشتن میگردد و انسان بدون اینکه متوجه شود، فرا گرفته‌های خود را بعنوان واقعیات می‌پذیرد! لذا امیرالمومنین (ع) حتی از آموزش مسائل مربوط به احکام نجومی نهی فرموده است. ولی یک مسئله در این مبحث وجود دارد که تذکر به آن لازم است و آن اینست که اگر آموزش احکام نجومی وسیله‌ای برای انتقاد و اثبات خرافات بودن آنها بوده باشد، چنانکه در آموزش سحر گفته شده است، ممنوع نمیشد. سپس امیرالمومنین علیه‌السلام شناخت ستاره‌ها و حرکات و موقعیت‌های آنها را برای استفاده در خشکی و دریا از ممنوعیت استثناء فرموده و آن را تجویز میفرماید. البته مسلم است که با نظر به دیگر منابع اسلامی این استثناء بیان بعضی از مصادیق معقول و قابل استفاده از ستاره‌شناسی است و لذا نباید فائده مشروح ستاره‌شناسی را در سیر و سمت‌یابی در خشک

ی و دریا منحصر نمود. سپس امیرالمومنین سپاهیان را دستور بحرکت داده و میفرماید با تکیه بخدا و با تبرک بنام خدا حرکت کنید و خرافاتی را که این منجم گفت مورد اعتنا قرار ندهید. لا- موثر فی الوجود الا- الله (در قلمرو هستی جز خدا هیچ موثری وجود ندارد). لا- حول و لا- قوه الا- بالله (هیچ حرکت و قوه‌ای بجز خدا مستند نیست). زمام هستی و قوانین جاریه در آن و همه حوادث کوچک و بزرگ که بوقوع می‌پیوندند، تحت مشیت او است با بقای سلطه و نظاره مطلق او که: *یحموا الله ما یشاء و یتب و عنده ام الكتاب* (خداوند آنچه را که بخواهد محو و آنچه را که بخواهد اثبات می‌کند و کتاب اصل در نزد او است). این ناتوانی درک ما انسانها است که در میان حلقه‌های زنجیری قوانین قرار گرفته و نظم هستی را در دیدگاه خود بسته و آنها را چنان محکم و استوار تلقی می‌کنیم که نشان ابدیت بر پیشانی آنها می‌چسبانیم: چنانکه اگر همواره زندگی ما با خورشید بود و غروب آنرا نمیدیدیم گمان میکردیم که آفتاب موجودیست و روشنائی هم پدیده‌ایست که همزمان با یکدیگر دیده می‌شوند: اگر خورشید بر یک حال بودی فروغ او بیک منوال بودی ندانستی کسی کاین پرتو او است نکردی هیچ فرق از مغز تا پوست تو پنداری جهان خود هست دائم وجود او بخود گشته است قائم

خطبه ۷۹- نکوهش زنان

[صفحه ۲۴۱]

تفسیر عمومی خطبه هشتماد معاشر الناس، ان النساء نواقص الایمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول (... ای مردم، ایمان زنان ناقص است. برخورداری زنان از سهم الارث ناقص است. عقول آنان ناقص است). ه یک معمای مستمر که با تقسیم انسان به دو ماهیت جداگان مرد و زن، سرتاسر تاریخ را بخود مشغول نموده است شارحان و مفسران نهج‌البلاغه در توضیح و تفسیر این خطبه که امیرالمومنین علیه‌السلام پس از پایان رساندن غائله جنگ جمل ایراد فرموده است، مباحث مربوطه را مطرح و از دیدگاه انسان‌شناسی و فقهی تحقیقاتی را انجام داده‌اند این تحقیقات در دورانه‌های متاخر دامنه‌های وسیعتری پیدا کرده بروز مسائل جدیدتری را برای روشن شدن وضع این دو صنف از یک حقیقت ایجاب نموده است. عمده‌ی این مسائل تعبیر نقص است که در سه مختص انسانی دربارهی زن آمده است: نقص ایمان، نقص برخورداری از سهم الارث، نقص عقول. ما برای تفسیر این خطبه در صدد برآمدیم که مسئله زن و مرد و رابطه میان آن دو را تا حدودی مشروح‌تر بیان کنیم، باشد که مقدمه‌ای بر تحقیق و بررسی بیطرفانه و واقع‌بینانه برای محققان ارجمند بوده و با تتبعات و تفکرات هر چه دقیق‌تر برای گشودن این معنای دیری

نه قدم بردارند. پیش از ورود به توضیح این معمای بزرگ و عوامل بوجود آورنده آن، یک مقدمه کوتاهی را درباره جریان تکاملی بشر با ناتوانی شایع از تنظیم رابطه معقول میان دو صنف خود (زن و مرد) متذکر میشویم: مقدمه- هنگامی که بعضی از هشیاران مطلع از محصول سرگذشت بشری تاکنون، این سؤال را مطرح می‌کنند که علت چیست که نوع انسانی با همه ترقیات و

پیشرفتهای علمی و صنعتی و هنری تنها بر افزودن پیچیدگی هویت و گسترش موجودیت خود در قلمرو طبیعت و همنوعش، قناعت ورزیده و در پیمودن مسیر این تکامل آن آگاهی و توانائی را به دست نیاورده است که دو عنصر اساسی ادامه حیات خویشتن را که زن و مرد است، چنان اصلاح و تنظیم نماید که بشکل معمای علمی و ناگواری مستمری در نیاید و او را به داشتن حیات معقول نایل سازد؟ گروهی که به چشمگیر بودن ترکیب پیچیده هویت و گسترش موجودیت آدمی در پهنه طبیعت و قلمرو همنوعش، خیره گشته‌اند فوراً محصول عالی پیشرفتهای بشری را مانند وسائل ارتباطی حیرت‌انگیز و دیگر کالاهای صنعتی فوق‌العاده ظریف و کمپیوترها و هواپیماها و تسخیر فضا و عملیات پزشکی فوق‌العاده عالی متذکر شده میگویند: مگر شما این ترقیات و پیشرفتهای را نمی‌بینید؟ هشیار

ان مطلع در پاسخ میگویند: ما آنچه را که شما مطرح میکنید، منکر نیستیم و در صدد انکار عبور انسان از حالات ابتدائی به مراحل ترقی و تکامل نیستیم. سؤال اینست که ما می‌بینیم نوع بشر در جریان عبور از مراحل ساده به مراحل پیچیده‌تر و تنوع ابعاد هر اندازه که مسائل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و حقوقی گسترده‌تر و عمیق‌تر و ظریف‌تر میگردد، مسئله زن و مرد از حالت مسئله بودن به معما بودن تبدیل میگردد. آیا همان اندازه که جریان تکامل حیات برای پاسخ به هفت میلیون چرا درباره‌ی جوهر و مختصات و حیات در نظر گرفته میشود، برای مرتفع ساختن این معما هم میتواند تاثیری داشته باشد؟! این ناتوانی اسف‌انگیز اثبات میکند که آشنائی ما با جریان تکامل، عبارت است از شناخت‌های ما درباره‌ی رویدادهایی که انسان را به وضع کنونی او رسانیده است، شناخت‌هایی که پس از وقوع و تسلسل آن رویدادها میباشند. و معرفت ما درباره‌ی جریان تکاملی مانند معرفت ما درباره‌ی قانون علیت است. این معرفت کلی که همه‌ی اجزاء و روابط عالم هستی از قانون علیت تبعیت میکنند، شاید منکری جز سفسطه‌بازان نیهیلیست نداشته باشد. با اینحال برای شناسائی هویت علل و معلومات و روابط و ضروریات و مخت

صات میان آنها و چگونگی قرار گرفتن آنها در سیستم‌های بسته و سیستم‌های باز، هزاران دانشمند دست به کار میشوند و با این همه تلاش‌ها فداکاری‌ها در راه علم، تازه یک شیر پاک خورده‌ای مانند دوید هیوم بلند میشود و میگوید: من این طناب ضرورت میان علت‌ها و معلول‌ها را نمی‌بینم بنابراین در عالم طبیعت جز تعاقب رویدادها چیزی دیگر وجود ندارد. وقتی که به او میگویند: اگر طناب ضرورت میان علت و معلول‌های آنها وجود ندارد، پس چرا هر علتی معلولی معین از خود بوجود میآورد و هر معلولی از علتی معین؟ او بنا به نقل بعضی از مطلعین با تمام سادگی و بی‌پرده میگوید: من نمیدانم بنابراین، شاید اگر ما رموز دیگری در جریان تکامل را میدانستیم، به آن هفت میلیون چرا پاسخ میدادیم و در ادامه حیات به معمائی بنام معمای زن و مرد مبتلا نمی‌گشتیم. آیا این معما از آنجا ناشی شده است که حیات در قالب مرد میگوید: من هستم و حیات زن میگوید: من هستم و چون این دو هستم نمیتوانند مبدل به انسان هست شوند، لذا تکاپوی خصمانه میان آن دو ناتوان از تفسیر حیات، براه می‌افتد ادامه پیدا میکند؟ ممکن است هشیارانی پیدا شوند و همین ناتوانی از تفسیر حیات را که با گسترش ابعاد آدمی ا

ز حقیقت تکامل و محصول آن تلقی نمایند اگر بگوئیم: حیات در گذرگاه تکاملی فقط موجودیت آن جاندار را مطابق قانون میدانند که با انفراد و تعیین خود بجریان می‌افتد و جاندار دیگری را جز خود به رسمیت قانونی نمیشناسد، چه زن باشد و چه مرد، این گفتار با اینکه در قلمرو جانداران که زندگی دسته جمعی دارند سازگار نیست، در عالم انسانها هم قابل تطبیق نمیشود، زیرا انسانهای رشد یافته در طول قرون و اعصار بخوبی نشان داده‌اند که حیات در قالب آنان بر همه انسانها گسترده شده و واقعا خود را جزئی از حیات دیگران دانسته‌اند. وانگهی اگر جریان تکاملی آنچنان که ما توقع داریم، فعالیت میکرد، امکان نداشت خود حیات بوسیله آلبر کاموها و شوپنهورها و ابوالعلاءها و توماس هابس‌ها با خویشتن به مبارزه برخیزند و از خود حیات پوچی حیات را نتیجه بگیرند و یا همه ابعاد تکاملی حیات را نادیده بگیرند و فقط جنبه قدرت تخریبی آن را بستایند. واقعا این سؤال مطرح است که علت چیست که پدیده حیات در انسانها که بنا به عقیده تکاملیون از مراحل ابتدائی به مراحل عالی‌تر در حرکتند، هرگز به

عالی‌ترین و والاترین و تبدیل حیات طبیعی به حیات معقول است، گوش فرا نمیدهد؟ و رابطه زن و مرد را در نظر امثال راسل تا حد یک لیوان آب خوردن پایین می‌آورد و سپس صدها هزار مجلد کتاب و مقاله درباره‌ی این رابطه نوشته میشود و کار بجائی نمیرسد و میگویند همه مسائل را که ما نباید حل کنیم انشاءالله در چهار و پنج قرن آینده این معمای دردناک حل و فصل خواهد گشت! آیا این عقیده که مسئله رابطه زن و مرد در حد یک لیوان آب خوردن است، مستلزم ورشکستگی حیات در مغز هزاران متفکر که با کمال اخلاص در شناخت و توجیه و اصطلاح این رابطه میکوشند، نمیشود؟ حقیقت اینست که سادگی این یک مسئله حیاتی ما را از اهمیت آن غافل نموده و برای ما خیلی ناچیز تلقی شده است، لذا صدها سئوالات جدی را درباره‌ی حیات زن و مرد به وجود آورده است که اگر با جدیت و صمیمیت برای حل و فصل مطرح نگردد، با احتمال قوی صدمه‌ای جبران ناپذیر به هویت خود حیات وارد خواهد آورد. شما چگونه میتوانید این قضیه حیاتی را بی‌اهمیت تلقی کنید که از دیدار عاشقانه او گوست کنت فیلسوف پوزیتیویست (عینی‌گرائی محض) با خانم کلوتلدو و فلسفه‌ای بر مبنای احساسات را بجای فلسفه عقلانی محض می‌نشانند، زیرا همه مندانند که طرز تفکر او گوست کنت پیش از عشق ورزیدن به خانم مزبور تحقیقی و عینی‌گرایانه و بدون دخالت کمترین احساسات در انسان‌شناسی دخالت داده است. از طرف دیگر شوپنهور هم داریم که ناسازگاری مادر هشیار و خوش ذوقش با پدر بی‌ذوق و معمولی‌اش آندو را به جدائی کشانید و شوپنهور از این پیش آمد سخت ناراحت گشت و این ناراحتی تدریجاً موجب کینه‌توزی و خصومت شدید شوپنهور به زنها گشت. و فلسفه بدبینانه او را بوجود آورد. این مادر به فرزندش (شوپنهور) می‌نویسد: تو برای من بار سنگینی که قابل تحمل نیست، زندگی با تو بسیار دشوار است، غرور تو همه صفات پسندیده‌ی ترا از بین برده است، تو در وضعی هستی که دنیا هیچ چیزی از تو امید ندارد، علت این بیهودگی تو اینست که از جلوگیری تمایل قوی خود بر سقوط مردم در لغزشها، عاجز و ناتوانی. بالاخره این مادر و پسر از هم جدا میشوند. در یکی از دیدارها که میان آن دو صورت میگردد، نزاع سختی آن دو را با یکدیگر گلاویز مینماید و مادر پسرش را از پله‌ها میاندازد. سپس بیست و چهار سال همدیگر را نمی‌بینند. این جریان موجب میشود که شوپنهور برای ما فلسفه‌ی بدبینی بوجود آورد و درباره‌ی صنف زن درست در نقطه‌ی مقابل او گوست کنت بدبینی نظر را ابراز نماید. عبارات شوپنهور را هم بعنوان بدترین و نابخردانه‌ترین عقیده در با

رهی زن نقل میکنیم: شوپنهور از اینکه لقب جنس لطیف برای زن انتخاب شده است، سخت تعجب میکند: تردیدی نسبت در اینکه کسانی که این لقب را بر این جنس محقر پست می‌نهند، مردمی هستند که غریزه جنسی آنان عقولشان را فاسد کرده است. مبنای همه‌ی زیبایی زن فقط بر غریزه جنسی است. نزدیکتر به واقعیت اینست که نام زن‌ها را جنسی که هیچ ذوق هنری ندارد بگذاریم، زیرا زنان توانائی ارزیابی انواع هنرها را ندارند، ولی اغلب درباره‌ی حقایق مغالطه نموده ادعا میکنند که ما دارای هنر زیبا هستیم، این ادعا از زنان دروغ و ریاکاری است، آنان محبت و میل به هیچ چیزی جز به آنچه که برای آن خلق شده‌اند، ندارند. آنچه که زنان برای آن خلق شده‌اند، حفظ نوع و ادامه‌ی آن است ... مرد در دانش‌ها و هنرها میکوشد، تا سلطه مستقیم بر اشیاء را بدست بیاورد، یا از راه درک اشیاء و یا از راه تصرف در آنها. اما زن، او با طبیعتی که دارد، سلطه مستقیم بر اشیاء را دوست ندارد، ولی همواره میخواهد از راه تسلط بر مرد به اشیاء مسلط گردد. تنها هدف زن آنست که بر مرد مسلط شوت و تحکم نماید، یعنی زن هر چیز را وسیله‌ی پیکار با مرد می‌بیند. اگر زن تظاهر به علاقه بموسیقی و شعر نماید این علاق

ه از میل طبیعی او برنمیخیزد، بلکه میخواهد آنها را وسیله تجمل قرار داده، در برابر چشمان مرد بدرخشد. اگر تو همه تاریخ را مطالعه کنی حتی یک زن پیدا نمی‌شود که یک اثر هنری اصیل و نبوغ‌آمیز به وجود آورده باشد. و شاید احترامی که مرد برای زن ابراز مینماید، یکی از نتایج دین مسیحیت است و همین است سبب روش رمانیتیک که احساسات و غریزه و اراده را فوق عقل و ذکاوت قرار میدهد. مردم قاره آسیا درباره‌ی زن درک بهتری از درک مردم قاره اروپا دارند، زیرا آسیائی‌ها به حقارت و ناچیزی

زن خوب پی برده‌اند، زیرا تردیدی نیست در اینکه هر قانونی که زن را مساوی مرد میدانند، از ریشه و اصلش باطل است. اگر قانون می‌خواهد زن را با مرد در حقوق مساوی قرار بدهد، نخست باید قانون، عقلی مساوی عقل مردها بزنها بدهد، سپس از نظر حقوق آن دو را با یکدیگر مساوی بداند. شرقی‌ها واقعیت را درباره‌ی زن خوب دریافته‌اند که اصل تعدد زوجات را پذیرفته‌اند، زیرا این یک اصل است که طبیعت آن را حتمی و تجویز مینماید. شگفت‌آور اینست که مردم اروپا اصل تعدد زوجات را در زبان منکرند ولی عملاً از همین اصل پیروی میکنند من گمان نمیکنم حتی یک اروپائی اصل وحدت همسر را با وجه صحیح عمل نمای

د. مطالبی را که شوپنهور درباره‌ی زن مطرح نموده است (بجز عمل عینی اروپائی‌ها درباره‌ی تعدد زنهایی که با آنان ارتباط برقرار میکند)، لاطائلاتی است که دوشادوش لاطائلات دیگری که مسئله زن و مرد را در حد یک لیوان آبخوردن تلقی میکند، گفته شده است. نخست این حرف بی‌اساس را که میگوید: مسئله زن چیزی جز یک لیوان آبخوردن نیست بررسی کنیم، سپس به پاسخ مطالب شوپنهور درباره‌ی زن پردازیم. معنای جمله‌ی فوق چنانکه عمل عینی اغلب جوامع امروزی اروپا نشان میدهد، اینست که برای بازی با دروازه ورود انسانها به زندگی هیچ قید و شرطی وجود ندارد، یعنی مرد و زن به مجرد اینکه میل پیدا کنند، بهر شکلی که بخواهند، میتوانند با یکدیگر ارتباط جنسی برقرار کنند، بدین ترتیب لزوم هرگونه قانون و اصل را درباره‌ی تناسل که گردونه‌ی خلقت آدمی است، به دور میاندازند و با این بی‌بند و باری اعلان میکنند که دروازه ورود جانداران بنام انسان بر صحنه زندگی باز و هیچ قید و شرطی ندارد. بنابراین موجودیت انسانی قانونی ندارد که هستی او را توجیه نماید، نتیجه‌ای که قانون‌شکنی خوشایند بار می‌آورد، اینست که قوانین مربوط به کیفر مجازات و دفاع از صلح و مبارزه با جنگ‌های خانم

انسوز، مسخره‌ای بیش نباشند. زیرا این یک تناقض غیر قابل حل و فصل است که ورود انسانها به قلمرو زندگی احتیاجی به قانون و کارت رسمی نداشته باشد، ولی خروج آنان از دروازه زندگی به قانون و مجوز رسمی نیازمند بوده باشد!! اگر واقعیت چنین است که شهوت جنسی بی‌محاسبه یک نر و ماده، انسان را وارد زندگی میکند، شهوت قدرت و خودخواهی قدرتمندان سلطه‌جو هم میتواند به زندگی انسانها خاتمه داده او را از دروازه خروج بیرون براند. اما پاسخ مردانی امثال شوپنهور، این پاسخ را در مبحث زیر میتوانید بررسی فرمائید: آیا روزی فرا خواهد رسید که سودجویان اجازه بدهند، انسانهای انسان‌شناس معمای زن و مرد را تا حد مسئله زن و مرد تقلیل بدهند؟ ما امیدواریم چنین روزی فرا خواهد رسید بشرط آنکه خود زنان هم این قدم را در راه انسانیت بردارند که با آرزوی نرون بودن و چنگیز شدن که فقط در صنف مرد پیدا میشود، عظمت فوق مردی خود را در اجرای فرمان خلقت که در اختیار آنان است فراموش نکنند. در آئروز انسانهای انسان‌شناس نخست صنف مردان را مخاطب قرار داده خواهند گفت: برآستی آیا شما میخواهید زن را بشناسید یا نه؟ اگر میخواهید زن را بشناسید، با اینکه در طول تاریخ صنف زن

در هر جامعه‌ای چه با نظر به مختصات طبیعی او و چه با نظر به قوانین قرار دادی که در جوامع درباره‌ی زن حکمفرما بوده، در رنج و فشار سختی روزگار خود را سپری کرده است. با این حال حتی یک زن به شرط آنکه از اعتدال روانی برخوردار باشد، از صرف زن بودن خود، احساس ناراحتی و نقص نموده است. زن با یک نگرش ناب و با قطع نظر از عوارض و تحمیلات محیط و اجتماع هرگز به طبیعت نگفته است درباره‌ی شخصیت زن تجدید نظر کن، زیرا زن بطور طبیعی میداند که چنین تمنائی از طبیعت، درست تمنای آن است که طبیعت در انسان بودن زن تجدید نظر کند! این تلقین صنف مردهای نادان و انسان‌شناس به زنها بوده است که: زن ناتوان مطلق است. از طرف دیگر زنان هم با احساس مختصات زنانگی که آنان را تا حدودی در تکاپوی‌های زندگی با مرد، محدود ساخته است، تلقین مردان را تشدید نموده و خود زنها نیز تحت تاثیر آن تلقین قرار میگیرند، بدین ترتیب هر دو صنف زن و مرد در بوجود آوردن فاجعه دردناک زندگی اشتراک میورزند. بار دیگر به صنف مرد خواهند گفت آقایان مردها: هیچ میدانید که هر چه در امتیاز مردان حماسه‌سرائی کنید و هر اندازه هم که با تکیه بر عقل نظری که تاکنون صدها مکتب و عقیده بوجود آورده و انسانها را رویاروی هم قرار داده و تاریخ را به خاک و خون کشیده است و دروغ و دغل و ریاکاری‌های ماکیاولی را بر

حیات واقعی بشر چیره و مسلط ساخته است، خود را توجیه نمائید، باز از درک این عظمت صنف زن ناتوانید که زنان همه جان و حیات خود را در طبق اخلاص برای اجرای فرمان خلقت و شرکت در آهنگ کلی هستی، تقدیم بر شما مردان میکنند و شما مردان جز به انگیزگی مکانیسم لذت و سفارش محصولی بنام نسل از آن کارگاه محیرالعقول، رابطه خود را با زن توجیه نمیکنید!! گمان نرود که این جملات ساخته و پرداخته‌ی یک فرد غوطه‌ور در رویاهای خوشایند عقلانی است و بس. یک نگرش دقیق به گفتار نیچه با آن چهره‌ی خشن جهان بینی‌اش بیندازید. نیچه میگوید: کلمه‌ی واحد عشق در آن واقع دو معنای متفاوت برای مرد و زن دارد. آنچه زن از عشق استنباط میکند به اندازه کافی روشن است. عشق نه تنها دل سپردگی است، ایثار کامل جان و تن است بی هیچ دریغ، بی هیچ فروگذاری، بی چشمداشت به هر چیز دیگر. این سرشت نامشروط عشق زن، چیزیست که عشق او را به ایمان تبدیل میکند، تنها ایمانی که او دارد، اما مرد، اگر او زنی را دوست بدارد، آنچه از زن میخواهد همین عشق است، در نتیجه همان احساس

را برای خود مسلم فرض نمیکنند که برای زن، اگر مردانی باشند که آنان هم همین تمایل را به ایثار کامل حس کنند به شرافتم سوگند، آنها مرد نیستند. بایرون هم نظیر این مطلب را گفته است: عشق مرد چیزیست جدا از زندگی مرد، عشق همه‌ی هستی زن است اما شما ای زنها بجای آنکه با نشان دادن هویت با عظمت خود، هر دو صنف زن و مرد را از اصالت و برتری زن‌ها در گرداندن گردونه‌ی حیات که عالی‌ترین جلوه‌گاه خداوندی است، با خبر بسازید، تا مسئله زن و مرد را از حالت فاجعه‌ای رابطه این دو صنف تا حد یک مسئله قابل حل و فصل در حقوق و اقتصاد و اخلاق و مذهب و سیاست، درآوردید، نشسته‌اید و از احساس اینکه مرد عامل است و شما پذیرنده، مرد در شطرنج بازی‌های عقل نظری که دائما برای تاریخ توماس هابس و بورژیا میزاید، در خود فرو رفته و به این نتیجه میرسید که ما هم باید چنگیز و نرون و آتیلاد و تیمور لنگ و ابن ملجم داشته باشیم، تا قهرمان بودن خود را در برابر مردان اثبات کنیم! و با بوجود آوردن مکتبها و جهان‌بینی‌هایی که نخست در مغز مردان ایجاد لذت میکنند، سپس انسانها را از یکدیگر جدا کرده آنان را شمشیر بدست رویاروی هم قرار میدهند و فردا و پس فردا است که خدا نخواست

ه پرونده‌ی حیات بشری را از روی کره‌ی زمین بر بندند و دیگر مسئله یا فاجعه‌ای بنام زن و مرد در مغزهای بشری که در آنموقع غذای لذیذی برای لاشخوران بیابانها خواهند گشت، مطرح نگردد. شما ای زنها، این در نشان دادن قدرت و امتیاز خود در غائله‌ی مردان و زنان تاخیر نورزید، این اندازه راه را برای جرئت نابخردانه‌ی مردان انسان‌نما با دست خود هموار مکنید. شما گمان میکنید که فاجعه‌ای به نام فاجعه‌ی دو صنف زن و مرد، با گرفتن چهره‌ی حیات‌شناس بعضی از مردان به خویشتن، در خیابانها، در ورزشگاهها، در اداره‌ها، در مراکز تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی، خاتمه خواهد پذیرفت؟! شما زنها یقین بدانید که این خود شما هستید که با هم صنف نمودن خود با مردان، عظمت واقعی خود را از دست داده به مردان نابخرد جرئت میدهد که شما را پست و محقر بدانند. یک خسارت غیر قابل جبران دیگر که دامنگیر هر دو صنف شده است، اینست که با جلوه عظمت در کمیت‌ها، کیفیت‌ها و حیاتی بودن آنها را هر دو طرف نادیده گرفته میشود، زیرا خانواده در برابر اجتماع یک محدوده‌ی بسیار ناچیز مینماید که در اجتماعات بزرگ، این ناچیزی بقدری از اهمیت آن میکاهد که قابل توصیف نیست، چنانکه مقایسه قط

ره و دریا از نظر کمیت قابل توصیف نمیشدند. سهم عامل مرد انسان‌شناس در این خسارت اینست که خود را قادر به شناوری در همه‌ی سطوح و زوایای اقیانوس اجتماع می‌بیند. و وقتی که قدم به خانواده میگذارند، با نخوت و تفرعن خاصی، خویشتن را دریائی در مقابل قطره خانواده می‌بیند. و زورگوئی را شروع میکند. او بگمان اینکه مغزش نماینده‌ی واقعی دریای اجتماع است، قطره خانواده را هیچ می‌انگارد. زن هم که سخت در صدد جبران احساس وابستگی ضعف مطلق است که به خود بسته است، فراموش میکند که به مرد بگوید: من همسر تو و ما خانواده‌ی تو با اینکه از لحاظ کمیت قطره‌ای از دریای اجتماع هستیم، از لحاظ کیفیت و هویت تشکیل دهنده‌ی همان اجتماعیم که شما را با گسترش کمیت خود فریفته است. اجزای آن اجتماع که از کانال طبیعی خانواده

عبور نکنند و اولین منزلگه انسانیت را سپری نکنند، برای میدانهای جنگ و ستیز خوب است نه برای تشکیل یک اجتماع انسانی. و مانند پیچ و مهره‌ی بی‌احساس برای ماشین خوبست، نه انسانیت. حیاتی‌ترین مسئله‌ی انسانی که این دو صنف همواره غفلت از آن می‌ورزند، عبارت است از اینکه منزلگه تعیین کننده‌ی سرنوشت اجزای اجتماع، خانواده است. نطفه‌ی شخصیت آدمیان

در منزلگه خانواده منعقد میگردد و سپس اجتماع آن را آبیاری مینماید. در این مسئله حیاتی مبالغه‌گویی‌های امیل دورکیم که همه‌ی اصالت‌ها را به اجتماع نسبت میدهد و فردا را در برابر اجتماع تا حد چیز پایین می‌آورد، همان ارزش را دارد که گرافه‌گویی‌های اصالت خانواده و بی‌تاثیر پنداشتن اجتماع. آیا زن وابسته‌ی مرد است؟ این سؤال درست مانند اینست که آیا انسان وابسته‌ی انسان است؟ آیا عقل سلیم وابسته‌ی وجدان است؟ آیا عدالت وابسته‌ی قانون است؟ همه‌ی این سئوالات به جواب مثبت میرسند، آن جواب اینست: بلی، عقل سلیم وابسته‌ی وجدان است، زیرا عقل سلیم و وجدان دو جزء متشکل کننده‌ی هویت انسان خردمندان است. بلی عدالت وابسته‌ی قانون و قانون وابسته عدالت، زیرا رفتار مطابق قانون همان عدالت است و عدالت آن نیروی سازنده‌ایست که اگر تجسم پیدا کند، بشکل قانون درمی‌آید. پس این سؤال که آیا زن وابسته‌ی مرد است، همان جواب را دارد که مرد وابسته‌ی زن است. این دو صنف با اینکه دو موجود جسمانی مجزا از یکدیگرند، در عین حال یک انسان کلی را تشکیل میدهند که در وحدت انسانی حقیقت واحدی میباشند. هر دو صنف در مسیر تکاپو قرار گرفته بشرط احساس تعهد و عمل مطابق

آن، راه را برای تکامل آیندگان میتوانند باز کنند. بنابراین، این سؤال که آیا زن وابسته‌ی مرد است؟ باید به دو سؤال تحلیل شود: ۱- آیا شخصیت و موجودیت و اصالت‌ها و ارزش‌های زن وابسته به مرد است؟ پاسخ این سؤال قطعا منفی است، زیرا زن و مرد در انسانیت هیچ تفاوتی ندارند، اگر مرد شایسته‌ی نام انسانیت است، زن هم این شایستگی را دارد و اگر مرد بجهت نشناختن زن شایسته‌ی نام انسانیت نیست، زن هم بجهت نشناختن مرد این شایستگی را ندارد. ۲- آیا با نظر به بعد ادامه‌ی نسل و جریان خلقت، زن وابسته‌ی مرد است؟ بلی همان وابستگی از طرف مرد نیز وجود دارد. این دو سؤال در مغز هر انسان معتدل پاسخی جز آنکه مطرح کردیم، ندارد. سپس نوبت به مسائل دیگر درباره‌ی این دو صنف میرسد. مانند آیا زن مانند مرد میتواند در برابر حوادث مقاومت و تحمل داشته باشد؟ آیا زن از نیروی نبوغ و اکتشاف برخوردار است؟ آیا زن در تعقل محض میتواند مساوی مرد باشد؟ آیا در ادامه حیات موقعی که آدمی به بن‌بست میرسد، مرد ناتوان‌تر از زن نیست؟ زیرا گفته میشود که تقریباً نود درصد تصمیم مردان درباره‌ی خودکشی به نتیجه میرسد، در صورتی که زنانی که تصمیم به خودکشی میگیرند، کمتر از ده

درصد دست به خودکشی میزنند. آیا غرور کاذب در مردها بیش از زنان نیست؟ آیا مردها از آن طعم واقعی حیات که زنان می‌چشند، محروم نیستند؟ درباره‌ی این سئوالات هزاران کتاب و مقاله نوشته شده و اختلاف نظرهای خیلی زیاد به وجود آمده است. اولاً برای اینکه در پاسخ دادن به سئوالات فوق و ده‌ها امثال آنها تحت‌الشعاع شخصیت‌های پاسخ‌دهندگان و احساسات خام و عوامل محیطی و اجتماعی قرار نگیریم، در این مسئله بیندیشیم که اختلافات روانی و فعالیت‌های مغزی در افراد صنف خود مردان بقدری زیاد است که اگر تشابه صوری و شکلی و فیزیولوژیک میان مردان نبود، میگفتیم: مردان انواع یا اصناف مختلفی از انسانها هستند. آیا شما مردی با احساسات انسانی علی بن ابیطالب (ع) را با مردی با شقاوت و پلیدی حجاج بن یوسف، یک صنف متحد میشمارید؟! آیا مردی با شجاعت علی بن ابیطالب را با مردی ترسو و زبون مانند حسان بن ثابت، یک نوع متحد میشمارید؟! آیا مردی با شجاعت علی بن ابیطالب را با مردی ترسو و زبون مانند حسان بن ثابت، یک نوع متحد میشمارید؟! مردی با تعقل ابن سینا را با مردی با بی‌عقلی باقل (احمق معروف نژاد عرب) یکی میدانید؟ همچنین اختلاف روانی بیش از زنان نیست؟ و فعالیت

های مغزی را که در میان صنف خود زنان وجود دارد، میتوان نادیده گرفت؟! آیا مادری که تنها وسیله عبور کودک از جنین به این دنیا بوده و بهیچ وجه کودک‌کان و فرزندان خود را از دریچه‌ی عواطف مقدس مادری ننگریسته است، با آن مادری که کودک‌کان و فرزندان خود را پاره‌های روح خود می‌بیند که از او مجزا شده و روی زمین راه می‌روند، یک صنف تلقی میکنید؟! چگونه میتوان

زنی را که واقعا خود را جزئی از شخصیت مرد، یا مرد را جزئی از شخصیت خود میدانند، با آن زنی که سالیان عمر را با دیده‌ی خصومت به همسرش نگریسته است، یک صنف منظوره نمود؟! بنابر مجموع این ملاحظات ما با دو نوع اختلاف میان دو صنف روبرو هستیم: نوع یکم: اختلافات هائی است که مربوط به هویت خاص زن و مرد نیست، بلکه همان اختلافات است که میان صنف خود مردان با یکدیگر و صنف خود زنان با یکدیگر نیز وجود دارد. و این نوع اختلاف نباید بحساب اختلاف در هویت زن و مرد گذاشته شود. نوع دوم- اختلاف ناشی از تنوع هویت زن و مرد است. این تنوع بدون تردید مربوط به ذات و شخصیت انسانی دو صنف نیست و این حقیقی است که اسلام روی آن سخت اصرار میورزد، چنانکه در مبحث آینده با نصوص صریح اسلامی مطرح خواهد گشت، بلکه مربوط

به مختصات طبیعی دو صنف است که برای شرکت و تفاعل آن دو در موضوع تولید مثل بروز میکند. لذا بر فرض بسیار بعید اگر این دو صنف بدون احتیاج به شرکت و تفاعل در موضوع تولید مثل میتوانستند زندگی کنند، هیچگونه تفاوتی میان آن دو وجود نداشت. اگر قانون طبیعت بنا به درخواست بعضی از زنان و بعضی از مردان، اقدام به تساوی مطلق زن و مرد میکرد، یا زنان را مانند مردان در شطرنج بازیهای عقل نظری محض و محرومیت از چشیدن طعم واقعی حیات و قناعت به لذت چند لحظه‌ای در پدیده‌ی تولید مثل و غیر ذلک میساخت، و یا مردان را مانند زنان با احساس عمیق و برخورداری از طعم حقیقی حیات و تسلیم جان و تن به فرمان عالی خلقت که از دیدگاه عقل نظری محض مفهومی است که فقط در چنین است جریان خلاصه میشود نه شناخت و اداره‌ی جریان واقعی حیات. آیا تساوی پنداری نوع آدم را به حیواناتی که در ما قبل تاریخ منقرض شده‌اند ملحق نمیساخت؟ براستی هم زن و هم مرد آگاهانه یا ناآگاه دست بدست یکدیگر داده، با غفلت و چشم‌پوشی از اینکه نه امتیازات طبیعی زن دلیل برتری ارزشی وی بر مرد است و نه امتیازات طبیعی مرد بر زن دلیل برتری ارزشی او بر زن است، معمائی بنام زن و مرد را به وجود آورده اند!! آیا لجاجت و عدم اعتراف زنها به اشتباه خویش و ناتوانی آنان از بازسازی و تجدید شخصیت خود بیش از مردها است؟! آنچه که هویت واقعی زن و مرد است، همان است که در مبحث گذشته (آیا زن وابسته‌ی مرد است؟) متذکر شدیم. بار دیگر بطور اختصار میگوئیم: زن و مرد در هویت انسانی و شخصیت آدمی کمترین تفاوتی با یکدیگر ندارند، این حقیقت در مبحث آینده (بعد انسانی و هویت شخصیتی زن در اسلام) نیز تکمیل خواهد گشت. این هویت انسانی که مرد و زن دو صنف آن است، در دو قلمرو مختلف مطرح میشود: ۱- بطور منفرد و مستقل. ۲- با ارتباط زناشویی با یکدیگر. اگر امکان داشت که هر یک از این دو صنف بطور منفرد و مستقل زندگی کنند، بدون تردید صدها مسائلی که در حال ارتباط دو صنف با یکدیگر بوجود می‌آید، منتفی میگشت، تنها آن مسائلی مطرح میشد که مربوط به هویت اصلی زن و مرد بود. ولی تاکنون چنین حالتی که هر یک از دو صنف بتوانند مستقلا زندگی کنند با استثنای بسیار بسیار معدود امکان‌پذیر نبوده است. زیرا این دو صنف به علت لذت‌جویی و تولید مثل در جاذبه یکدیگر قرار میگیرند و با دو نوع تفاعل فیزیولوژیک و پسیکولوژیک مسائلی را بوجود می‌آوردند. بدینجهت است که آن دسته از

محققان و صاحب‌نظران که در بررسی این دو صنف همواره هویت استقلالی آن دو را مورد تحقیق و بررسی قرار میدهند، سخت در اشتباهند. زن در جاذبه مرد، غیر از زن بطور مستقل و مجزا از مرد است و همچنین مرد در جاذبه زن غیر از مرد بطور مستقل و مجزا از زن است. بنابراین، برای بدست آوردن یک شناخت همه جانبه درباره مردی که دارای همسر است، بدون تردید شناخت خصوصیات آن زن که بعنوان همسر در حیات وی موثر است، ضروری و حتمی است و بالعکس، برای شناخت همه جانبه زنی که دارای همسر است، شناخت خصوصیات مردی که بعنوان همسر در حیات آن زن موثر است، ضروری و لازم است اگر مبنای زناشویی مرد و زن بر همان هویت طبیعی خدادادی استوار شود و هر یک از طرفین با آگاهی به تساوی شخصیت انسانی آن دو و با نظر به مختصات طبیعی هر یک از طرفین که معلول ضرورت‌های قانونی طبیعی است، در جاذبه یکدیگر قرار بگیرند، اگر اوصاف

والای فرشته‌خوئی در آن دو انسان کاملاً بارور نگردد، حداقل از یک زندگی سعادت‌مندانه برخوردار خواهند گشت. و اگر هر یک از طرفین با یک عده مسائل و اصول پیش ساخته‌ای که درباره‌ی طرف مقابل مغزشان را اشغال نموده است، در جاذبه یکدیگر قرار بگیرند، بطور قطع زندگی زناشو

ئی آنان با همان مسائل و اصول پیش ساخته رنگ‌آمیزی شده و با هویت طبیعی با یکدیگر زندگی نخواهند کرد. در نتیجه حیات واقعی مرد و زن همواره در زمینه‌های ساختگی و ثانوی بجریان خواهد افتاد. اما اینکه میگویند لجاجت و عدم اعتراف زنها به اشتباه خویش و ناتوانی آنان از بازسازی و تجدید شخصیت خود، بیش از مردها است، اگر چنین چیزی کلیت داشته باشد، معلول هویت انسانی زن نیست، چنانکه سلطه‌گری و برتری‌جوئی و علاقه به حاکمیت مطلق که در مردها بروز میکند، معلول هویت انسانی مرد نیست، بلکه مربوط به علل ثانوی است که قابل ارتفاع میباشد. اگر موضوع لجاجت و عدم اعتراف زنان به اشتباه خویش و ناتوانی آنان از بازسازی و تجدید شخصیت خود، بیش از مردان بوده باشد. بدان علت است که زن با احساس ناآگاهانه به اینکه مرد عظمت انجام وظیفه‌ی او را درباره‌ی فرمان خلقت ناچیز گرفته است، احساس حقارت و شکست نموده در صدد جبران آن برمی‌آید، غافل از اینکه ارزش و عظمت انجام چنین وظیفه‌ای خیلی بالاتر از آن است که زن از مرد توقع مینماید زن نباید برای انجام این وظیفه الهی انتظار معامله و سوداگری با مرد داشته باشد، تا در صورت جهالت و تبهکاری مرد، شخصیت خود را با لجاجت در

خطاها و نادیده گرفتن اشتباهات خود، تباہ بسازد، این تباہی موجب پیچیده‌تر شدن روابط طرفین در همه شئون زندگی بوده حیات طرفین را به دوزخی غیر قابل تحمل تبدیل خواهد ساخت. یکی دیگر از عوامل مقاومت زنانی که در برابر مردان حالت دفاع یا هجوم دائمی بخود میگیرند، احساس خودخواهی مرد است. اما اینکه زن مانند مرد قدرت تغییر موقعیت و تجدید شخصیت ندارد: ناشی از دو موضوع است: موضوع یکم - احساس اینکه موقعیت و شخصیت فعلی زن در نظر وی حالت انحصاری دارد مخصوصاً هر چه سالیان زندگی زن بالاتر برود، انحصار مزبور در نظرش شدیدتر جلوه میکند، در صورتی که مرد بجهت گسترش ارتباطات و آگاهی از امکان بدست آوردن عناصری دیگر برای شخصیت پرونده خود را بسته تلقی نمیکند. البته این یک حالت عارضی و قابل دگرگونی برای زنها است: و این وحشت که اگر این موقعیت روانی را از دست دادم، چکنم؟ وحشتی بی‌اساس است. بنظر ما زن میتواند رابعه‌ی عدویه که از بزرگان معرفت و عرفان است، گردد، همچنان که یک مرد میتواند از مرحله‌ی یک شاعر دون پایه به مقام والای سنائی بودن برسد. موضوع دوم - علاقه‌ی شدید زن به داشتن و حفظ آن موضع‌گیری که به تشخیص وی، مرد سر تسلیم به آن موضع‌گیری فر

ود آورده است. نتیجه این علاقه دو بعد دارد: بعد منفی و بعد مثبت. بعد منفی این علاقه محرومیت از مشاهده و بهره‌برداری از مزایای مرد و خود زن است که بجهت موضع‌گیری انحصاری از دیدگاه خود زن پوشیده میماند. بعد مثبت حفظ تشکل خانوادگی از پاشیده شدن است. در صورتی که مرد بجهت احساس باز بودن ابعادی دیگر از زندگی و حتی باز بودن رابطه‌ی جنسی ولو در عالم خیال، خود را اسیر موضع‌گیری خاص در برابر زن نمی‌بیند. بعضی از صاحب‌نظران در این پدیده چنین میگویند: زن از عقاید مرد فقط تقلید میکند اما در باطن خویش مصمم و خودبین است و از خودخواهی بینهایت مرد خبر دارد. بنابراین اعتقادی که زن درباره‌ی مرد دارد، بدون تردید او اولاً - بعقیده‌ی خود با یک موجود خودخواه (اگر چه به روی خود نمی‌آورد) روبرو می‌شود، سپس با شوهر. نتیجه طبیعی این دوگانگی در ارتباط توسط زن بهر وسیله‌ای است که بتواند خودخواهی مرد را بشکند، از طرف دیگر مرد هم که خود را دارای عده‌ای از مختصات طبیعی می‌بیند که در زن وجود ندارد، به مقاومت و لجاجت خود می‌افزاید. لجاجتی که زن در برابر مرد نشان می‌دهد، اگر چه شکننده‌تر و تلختر از لجاجت مرد است. ولی لجاجت مرد گسترده‌تر و متنوعتر است و در عین حال مرد بیشتر آماده تجدید شخصیت در برابر زن است، در صورتی که زن بجهت تاجر عمیقی که از خودخواهی

مرد دارد انعطاف در سطوح شخصیت پیدا می‌کند، ولی تجدید اساسی شخصیت در برابر مرد برای زن بسیار دشوار است و خیلی از زنها تجدید شخصیت را با منتفی ساختن آن یکی میدانند! با اینحال همانطور که گفتیم، این پدیده‌های روانی خصوصی معلول مسائل و اصول پیش ساخته در مغز طرفین بوده مربوط به هویت انسانی طرفین نمی‌باشد. لذا بطور قطع می‌توان گفت: اساسی‌ترین عامل بروز این ناهماهنگی‌ها میان زنان و مردان موضوع بی‌اهمیت تلقی کردن این رابطه‌ی حیاتی است که فقط با تعلیم و تربیت‌های صحیح و جدی درباره‌ی طرفین میتوان این برداشت پیش ساخته را منتفی ساخت. مختصاتی که برای هر یک از مرد و زن در میان صاحب‌نظران رواج دارند میدانیم که توضیح مختصات هر یک از دو صنف از آغاز تاریخ معرفت تاکنون مطالب زیادی گفته شده است. این مطالب غالباً دقیق و واقع‌بینانه نمی‌باشد، زیرا گویندگان آنها میان هویت اصلی مرد و زن در انسانیت و عوارض و پدیده‌های ثانوی را بحساب هویت اصلی زن و مرد درمی‌آورند. ما برای تکمیل این مبحث چند عبارت از صاحب‌نظران را نقل می‌کنیم: ۱- ز

ن نمی‌پرسد کدام نمایش یا کنسرت و یا کدام یک از اماکن تفریح بهتر است، بلکه می‌پرسند مردم بکدام یک بیشتر می‌روند؟ آیا هویت زن اینست، یا یک شعور طبیعی در او حکم میکند که در ارزیابی نمایشها و کنسرتها و امثال آنها، اختلاف نظر بقدری است که شاید دو نفر نتوان پیدا کرد که واقعتی را با دلایل متقن و مقبول طرفین بپذیرند، پس چه بهتر همان کار را بکنیم که مردها در تشخیص واقعت‌های اجتماعی و سیاسی و سایر مسائل نظری میکنند و این کار جز مراجعه به اکثریت چیزی دیگر نیست. ۲- زن کمتر از مرد توانائی تنها ماندن را دارد و حاضر به اعتکاف و گوشه‌گیری نیست. زن بی‌مرد بیشتر از مرد بی‌زن نقص خود را حس می‌کند. این مطلب هم مانند مطلب یکم تا حدودی سطحی بنظر می‌رسد، زیرا اولاً باید بدانیم مقصود از تنها ماندن چیست؟ اگر مقصود بریدن از اجتماع و بجهت بی‌اعتنائی به آن، یا احساس شکست در زندگی اجتماعی است، این تنهائی نقص و ناتوانی است که مزیتی برای مرد محسوب نمیشود و اگر برای محاسبه درباره‌ی شخصیت و شئون زندگی است، چه اندکند مردانی که به این مقام والای انسانیت برسند، مگر نشنیده‌اید که مولانا جلال‌الدین میگوید: مانده‌ی ستوران در وقت آب خوردن چون

عکس خویش دیدیم از خویشتن رمیدیم و اگر بخواهیم از این پدیده چنین بهره‌برداری کنیم که زن وابسته‌ی مرد است، در مباحث گذشته پاسخ آن را گفته‌ایم که زن همان مقدار انسان و وابسته‌ی مرد است که مرد انسان است و وابسته‌ی زن. به اضافه‌ی این امتیاز که زنها با احساس خودخواهی در مردان رشد نیافته، برای اجرای فرمان خلقت، رنج تحمل آن خودخواهی را می‌پذیرند و مانند اینکه کودک خود را نگهداری کنند، دور شوهر می‌چرخند که در ایفای سهم خود در اجرای فرمان خلقت طغیانگری ننماید. ۳- مردان بیش از روزگار پیش نواغ بیرون میدهند. هر چه صنعت انسان را بیشتر به کام خود فرو می‌برند، زن نیز بیشتر به عمل اجباری رشد ذهنی درمیدهد، اما با آنکه در نتیجه زن به سرعت تغییر می‌یابد، باز از حیث ذهن و عقل در بعضی جهات با مرد مختلف میماند. بنظر میرسد که زن با فکر مطلق چندان آشنائی ندارد. زن در واقعات تیزبین است و آنرا خوب بخاطر می‌سپارد. اما برای تعمیم و توضیح عمیق مستعد نیست و ممکن است که در جزئیات و در پیدا کردن مقصد سر در گم شود. زن بیشتر به اشخاص علاقه‌مند است، نه به اشیاء و اعمال. این مسئله که مردان نواغ و دیوانگانی بیشتر از صنف زن دارند، از نظر مشاهدات

تاریخی صحیح بنظر میرسد. اما اینکه زن از حیث ذهن و عقل برای تعمیم و توضیح عمیق مستعد نیست، چون ممکن است عامل سوء استفاده بسود صنف مرد بوده باشد، بایستی این مطالب با بررسی و تحقیق عادلانه‌ای مطرح و نتیجه‌گیری شود. توضیح این تفاوت را در تفسیر جمله‌ی نواقص العقول مطرح خواهیم کرد. ۴- طبیعت در نظر زن همیشه سری بلند پایه خواهد ماند و از کجا که این ناتوانی متواضعانه در درک اسرار طبیعت او را به طبیعت نزدیکتر نمیسازد، تا علوم میکانیکی ما در توضیح این مسئله میتوان گفت: عظمت و اسرارآمیز بودن جهان هستی و اینکه قوانین جاریه در عالم هستی اثبات یک آهنگ کلی مینماید، با هر شعور ناب چه مرد و چه زن قابل درک و دریافت است. درک حشمت و جلال در جریان وجود، حتی با تجزیه و ترکیبهای علمی ما هم مختل

نمیگردد، بلکه اختلالی که در عظمت و جلال هستی وارد می‌آید از تنگ نظر ما است که تنها با بعد تجزیه و تحلیل به جهان‌شناسی می‌پردازیم. ما همواره از این حقیقت غفلت ورزیده‌ایم که زیبایی‌های عالی و عظمت و جلال در جهان هستی با برقرار کردن ارتباط مابین بعد زیباییابی و جلال‌یابی درون ما با واقعیت جهان عینی امکان‌پذیر می‌باشد. دو سر هر دو حلقه‌ی هستی

بحقیقت بهم تو پیوستی ۵- یکی از مختصات طبیعی زن در پدیده‌ی تولید مثل، ترجیحی است که زن برای مردان قوی‌تر از جنبه‌ی جسمانی معتقد است. بطور طبیعی زن یک شوهر نیرومند جسمانی را بر یک شوهر ضعیف و حتی معتدل ترجیح می‌دهد. درباره‌ی عامل اساسی این مختص به اضافه‌ی امکان اشباع بیشتر در رابطه‌ی جنسی، زن آگاهانه یا ناآگاه قدرت مرد را در برابر رویدادهای زندگی که ممکن است زن را ناتوان نماید، بطور جدی می‌خواهد که عمده‌ی آن رویدادها مزاحمت‌هایی است که از طبیعت یا از نوع انسانی آشیانه زندگی مخصوصاً کودک رابه مخاطره می‌اندازد. ولی اگر این ترجیح تنها برای انتخاب عامل قوی‌تر برای چشیدن لذت محض بوده باشد، نقطه‌ی ضعفی در زن محسوب می‌شود، مخصوصاً در آن موارد که مرد غیر قوی از عقل و وجدان و ایمان به اصول و آرمانهای بیشتری برخوردار بوده باشد. در این مختص، صنف مرد زیبایی را بیشتر در نظر می‌گیرد. از نظر جسمانی به اعتدال جسم و مزاج زن قناعت می‌ورزد. شواهد فراوانی میتوان پیدا کرد که مردان آگاه به زنی که هشیار و دارای مدیریت خوب برای آشیانه باشد، بیشتر جلب می‌شوند از آن زنها که دارای زیبایی و مزایای جسمانی، ولی محروم محترم از هشیاری و استعداد مدیری

ت آشیانه‌ی زندگی می‌باشند. تفاوت عینکی که پدیده‌ی حیات بوسیله حواس و عقل نظری به دیدگان مردان میزند، با چشمانی که زن با نیروی خود حیات در حیات می‌نگرد بعبارت اصطلاح علمی: گوئی زن علم حضوری به حیات دیگران دارد، در حالی که علم مرد به حیات دیگران علم حصولی است. یعنی زن واقعیت حیات را در ذات خود درمییابد، در صورتی که مرد بوسیله‌ی حواس و تعقل نظری محض عکسی از حیات را در ذهن خود منعکس مینماید. این عکسبرداری مختص به حیات نیست بلکه چنانکه مولانا میگوید: تا بدانی کاسمانهای سمی هست عکس مدرکات آدمی گر نبودی عکس آن سر و سرور پس نخواندی ایزدش دارالغرور ممکن است مرد درباره‌ی پدیده‌ی حیات و مختصات و تحولات آن، میلیونها معلومات داشته باشد، ولی همه میدانیم که این معلومات با چشیدن طعم خود حیات بسیار متفاوت است. این تفاوت همان اندازه است که میان فعالیت زنده درباره‌ی خود حیات و درک آن، و آینه‌ای که نشان دهنده‌ی نمودهایی از حیات و فعالیت‌های فیزیکی و فیزیولوژیک، می‌باشد. البته این نکته باید در نظر گرفت که مقصود از درک حیات از دیدگاه زن و مرد، حیات و جان خود آدمی نیست، زیرا درک و علم هر کسی درباره‌ی حیات و جان خود حضوری

بوده و بدون تفاوت میان زن و مرد قابل دریافت و چشیدن می‌باشد. بلکه مقصود، حیات کلی است که در همه‌ی انسانها وجود دارد. یعنی زن حیات دیگری را هم می‌تواند مانند حیات خود با علم حضوری دریابد. بدینجهت بوده است که در سرتاسر تاریخ در برابر صدها هزاران اشقیای خونخوار مرد مانند چنگیز و نرون و آتیلا نمی‌توان پنج نفر زن با داشتن مختصات طبیعی خود پیدا کرد که قساوت و خونخواری یک صدم یکی از اشقیای مرد را داشته باشد. یک کلتوپاترا که از فرو کردن سنجاق به سینه کنیزان خود احساس لذت می‌کرد، در تاریخ زنها ضرب‌المثل مانده است. این امتیاز فوق‌العاده‌ایست که زن در آن هنگام که با هشیاری و اختیار کامل به مردی علاقمند می‌شود. جان و حیات خود را در طبق اخلاص به آن مرد عرضه می‌کند، در صورتی که مرد هر اندازه هم که به یک زن عشق بورزد به آن مقام و الا- که حیات و جان خود را در طبق اخلاص به زن تقدیم کند، نمی‌رسد، مگر اینکه درباره‌ی زن مورد علاقه خود، آن اندازه آرمان اعلا- سراغ داشته باشد که عشق او را از صحنه طبیعی بردارد و به عالم عشق افلاطونی بالا ببرد. این مطلب مهم را دوباره دقت کنیم: کلمه واحد عشق در واقع دو معنای متفاوت برای مرد و زن دارد.

آنچه زن از عشق استنباط می‌کند به اندازه کافی روشن است. عشق نه تنها دل سپردگی است، ایثار کامل تن و جان است بی هیچ

دریغ، بی هیچ فروگذاری، بی چشمداشت به هر چیز دیگر. این سرشت نامشروط عشق زن، چیزی است که عشق او را به ایمان تبدیل می‌کند، تنها ایمانی که او را دارد، اما مرد، اگر او زنی را دوست بدارد، آنچه از زن می‌خواهد همین عشق است، در نتیجه همان احساس را برای خود مسلم فرض نمی‌کند که برای زن. اگر مردانی باشند که آنان هم همین تمایل را به ایثار کامل حس کنند، به شرافتم سوگند آنها مرد نیستند. س. ب. در تایید مطلب فوق چنین می‌گوید: برای مردان پیش آمده است که در مواقع خاصی در زندگی عاشقان پرشوری باشند، اما یکی از آنها را هم نمی‌توان عاشق بزرگ خواند. مردان در شدیدترین شیفتگی‌ها و سهمگین‌ترین خود سپردگی‌هایشان، هرگز یکسره خود را و نمی‌گذارند وقتی در برابر معشوق زانو زده‌اند، آنچه هنوز می‌خواهند تصرف کردن او است. آنها در ژرفای زندگیشان عاملهائی مستقلند. زن محبوب تنها ارزشی در شمار ارزشها است. آنها می‌خواهند او را در هستی خویش ادغام کنند و هستی‌شان را یکسره به پای او نریزند. به عکس، برای زن، دوست داشتن، چشم پوشیدن از همه چیز ب

ه خاطر یک سرور است. چنانکه سسیل سوواژ می‌گوید: وقتی زن عاشق می‌شود، باید شخصیت خود را فراموش کند، این ناموس طبیعت است. زن بی‌ارباب، یک هیچ است، بی‌ارباب، زن دسته گل پخش و پلا شده‌ای است. البته با قضاوت سوواژ موافق مطلق نیستم که می‌گوید: زن بی‌ارباب هیچ است آنچه که صحیح است اینست زن بی‌مرد از احساس رکود با عظمت‌ترین موج حیاتش که عبارتست از عدم شرکت در کارگاه خلقت، سخت‌نگران است که حتی ممکن است به برخوردن تعادل روانی او بیانجامد. برآستی این هم یکی از امتیازات طبیعی زن است که حتی بطور ناخودآگاه کنار کشیدن خود را از فعالیت در خلقت مساوی نابودی خود تلقی می‌کند، در صورتی که مرد ممکن است آن ناراحتی را که از محرومیت در فعالیت کارگاه آفرینش احساس می‌کند، بوسیله اعمال دیگر دفع نماید و در موجودیت خود بیارامد! در مقابل امتیازی که زن در متن حیات دارد، مرد از توانائی عقل نظری محض بیشتر برخوردار است، این برخورداری، امتیازی با ارزش انسانی محسوب نمی‌گردد، زیرا چنانکه اشاره کردیم فعالیت‌های تجرید و تعمیمی که در مغز مرد بیشتر از زن دیده میشود، ارتباط آن فعالیت‌ها را با واقعیت تضمین نمی‌نماید. چنانکه در مبحث زن و مرد از دیدگاه

اسلام خواهیم دید. هویت انسانی زن و مرد در اسلام در برابر آنهمه قضاوتها و عقاید افراطی و تفریطی در مقایسه زن و مرد اسلام هیچ یک از آنها را نمی‌پذیرند و با صراحت کامل و قاطعانه هویت انسانی زن و مرد را متحد میدانند. نصوص قاطعانه قرآن در بیان وحدت هویت انسانی مرد و زن قابل خدشه و تردید نیست. از جمله نصوصی که روشنگر این وحدت است: ۱- یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکر مکرک عندالله اتفاقم (ای مردم، ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را گروهها و قبائل قرار دادیم، تا یکدیگر را بشناسید و با همدیگر زندگی هماهنگ داشته باشید، با ارزش‌ترین شما نزد خداوند با تقوی‌ترین شما است). ۲- و استجاب لهم ربھی انی لا اذیع عمل عمل منکم من ذکر و انثی (خداوند آنان را چنین اجابت کرد که من هیچ یک از عمل کنندگان شما را از مرد و زن ضایع نمی‌کنیم). ۳- آن گروه از آیات است که مرد و زن را در همه صفات عالی انسانی یکی می‌داند و میان آن دو تفاوتی نمی‌گذارد. مانند- ان المسلمین و المسلمات و المومنین و المومنات و القانتین و القانتات و الصادقین و الصادقات و الصابیرین و الصابرات و الخاشعین و الخاشعات و

المتصدقین و المتصدقات و الصائمین و الصائمات و الحافظین فروعهم و الحافظات و الذاکرین الله کثیرا و الذاکرات اعد الله لهم مغفرة و اجرا عظیما. (مردان مسلمان و زنان مسلمان، مردان مومن و زنان مومنه مردان عبادت کننده و زنان عبادت کننده مردان و زنان راستگو و مردان و زنان شکیبیا و مردان و زنان خشوع کننده در برابر عظمت الهی، مردان و زنان بخشاینده، مردان و زنان روزه گیر مردان و زنانی که عفت خود را حفظ می‌نمایند مردان و زنانی که خدا را فراوان بیاد می‌آورند، خداوند بر همه آنان مغفرت و پاداش بزرگی را آماده ساخته است) با وجود سه آیه فوق که صریحا و بدون کمترین ابهام، مرد و زن را از نظر شخصیت

و عناصر و اوصاف عالی و ارزشمند آن، متحد معرفی می‌کند. اهانت و تحقیر زن یا اسناد اهانت و تحقیر زن به ایده‌ئولوژی اسلام ناشی از بی‌اطلاعی از مفاد آیات فراوانی است که در قرآن آمده است. این است بعد انسانی و هویت زن از دیدگاه اسلام. بعد دوم زن و مرد که عبارت است از قرار گرفتن آن دو بعنوان دو عنصر مهم در تشکل خانوادگی اگر متفکر و یا یک مکتب اصالت تشکل خانوادگی را در جامعه ضروری تلقی نکند، ما بحثی با او نداریم، یعنی نمی‌توان با کسی که رابطه

مرد و زن را تنها رابطه عمل جنسی برای لذت مانند حیوانات میدانند، و وظیفه آنانرا فقط در گلاویز کردن اسپر و اوول خلاصه می‌کند گفتگو کرد. مباحثی که اکنون مطرح می‌کنیم برای کسانی رسمیت دارد که خانواده را بعنوان اولین عنصر زندگی اجتماعی و عامل شکوفا شدن عواطف و احساسات انسانی می‌پذیرند. روی این مباحث با کسانی است که حداقل مطالعه را در جنبه‌های فیزیولوژیک و پسیکولوژیک مرد و زن، داشته باشند. با فرض اصالت تشکیل آشیانه خانوادگی که بعنوان یک اصل پذیرفته شده است برای سرپرستی مجموعه متشکل خانواده چهار حالت را میتوان تصور کرد: حالت یکم- هر دو رکن مهم خانواده (زن و مرد) سرپرستی را به عهده بگیرند، به این معنی که هر دو صنف با اراده آزاد حق سرپرستی خانواده را در همه شئون زندگی داشته باشند. این حالت امکان‌پذیر نیست، حتی اگر سرپرست دو زن یا دو مرد فرض شود، زیرا استقلال اراده در سرپرستی بدون تردید به تراحم و تضادم و در نتیجه به متلاشی شدن خانواده می‌انجامد. حالت دوم- سرپرستی خانواده را زن به عهده بگیرد. در این حالت با فرض انواع ارتباطاتی که خانواده با محیط و اجتماع دارد، تنظیم آن ارتباطات با موانعی مواجه می‌گردد، مانند احتیاج شئون

خانوادگی در ارتباط با طبیعت و هموعان مزاحم و رویدادهای شکننده که مقاومت مرد در برابر آنها بیشتر از زن است. روزهای قاعدگی زنانه در هر ماه و دوران حمل و شیردهی بانوان و ضرورت آشنا کردن کودکان با طعم حیات که مردان از اینجهت بسیار ضعیف‌تر از زنان می‌باشند، مسائل جدی و دارای اهمیت حیاتی می‌باشند، اینگونه مسائل سرپرستی مستقل بانوان را در ارتباطات خارجی با اشکالاتی روبرو خواهد کرد. مگر اینکه ما با کودکانی که به دنیا می‌آیند، معامله کمیت نموده، از دریچه انسانی که در حدود ۹۰۰ مختص ویژه انسانی دارند، به آنان ننگریم. حالت سوم- حالت پدر سالاری سلطه‌گرانه و خودخواهانه است که در جوامع فراوانی مشاهده می‌شود، در این حالت نه تنها مرد حاکمیت بی‌دلیل به دست آورده و فضای خانواده را فضای جهنمی کرد، بلکه حتمی عظمتها و ارزش‌های زن را سرکوب و فرزندانی که در چنان خانواده بزرگ شوند، هرگز طعم حقیقی زندگی را نخواهند چشید. حالت چهارم- نظام شورائی برای اداره خانواده- با سرپرستی و ماموریت اجرائی مرد، این حالت برای اداره منطقی خانواده شرط لازم و فوق‌العاده با اهمیت است. بشرط آنکه طرفین شوری، حتی در خانواده‌هایی که فرزندان آنان نیز رشد یاف

ته و از معلومات و تجارب مفید برخوردار شده‌اند، اعضای شوری با کمال تقوی و عدالت و بیطرفی از تمایلات شخصی در اداره خانواده دست به کار شوند. مسلم است که کار اجرای تصمیم‌های اخذ شده در شوری، در نتیجه‌گیری محض خلاصه نمی‌شود، بلکه بایستی این نتیجه به مرحله اجرا درآید. این عامل اجرا در ایدئولوژی اسلام مرد معتدل است، که با کلمه سرپرست مسئول که معنای قوام است، تعبیر شده است. با نظر به موارد استعمال کلمه قوام که اکنون هم در جوامع عربی دیده می‌شود، همین عنوان سرپرستی است، مانند قوام‌الشرکه (سرپرست شرکت). با نظر به لزوم مشورت در همه کارها که قطعاً پدیده خانوادگی یکی از با اهمیت‌ترین آنها است و با نظر به سمت مامور اجرائی یا سرپرستی مرد در نظام خانوادگی، هیچ اعتراض منطقی بر متن ایدئولوژی اسلامی وارد نیست. علی (ع) فرموده است: ایاک و مشاوره النساء الا من جرئت بکمال عقل (بپرهیز از مشورت با زنان مگر زنی که کمال عقل او به تجربه رسیده است). بعضی از نویسندگان مغرب زمین و به پیروی از آنان نویسندگانی از مشرق زمین، درباره‌ی

رابطه مردان و زنان با یکدیگر، اظهار نظرهایی می‌کنند که بجهت محدودیت اطلاعات آنان از ابعاد مختلف دیدگاه اسلام ی درباره‌ی مسائل زندگی بهیچ وجه رضایت بخش نیست. از آنجمله است رابطه مرد و زن در مجموعه متشکل خانواده. اینان می‌گویند: اسلام مرد را قیم زن و زن را برده و اسیر مرد نموده است. در این اظهار نظر بر دو ماخذ تکیه میکنند: ماخذ یکم- عمل

خارجی عینی بعضی از مردان در رابطه زناشویی در جوامع اسلامی. در این عمل استبداد و حاکمیت مطلق مرد را بر زن سراغ می‌دهند و آن را مستند به منابع دینی اسلام می‌نمایند! استدلال به این مآخذ برای اثبات چنان مدعائی بهیچوجه منطقی نیست، زیرا بجهت تسلط خودخواهی و سودجویی و سلطه‌گری قدرتمندان، احکام فراوانی از اسلام در میان جوامع مسلمین، منحرف و مسخ می‌شود تا آنجا که یک شاعر فرزانه خطاب به پیامبر اسلام می‌گوید: دین ترا چنان منحرف و مسخ ساخته‌اند که گر تو بینی شناسایش باز این تحریف و کجروی عملی مخصوص به جوامع مسلمین نیست، شما کدامین جامعه را سراغ دارید که اصول و قوانین عقلانی و وجدانی را که برای زندگی سالم آن جامعه بوسیله رهبران راستین آنان پی‌ریزی شده است در زندگی عینی خود تطبیق و عمل نمایند؟ آیا این انحرافات عملی می‌تواند اعتراضی منطقی به آن اصول و قوانین بوده باشد؟! آیا تعدی و ظلم و دروغ و فریب

کاری و خودخواهی و سودجویی شخصی در همه جوامع دنیا محکوم قطعی نیست؟ با اینحال شما کدامین جامعه را سراغ دارید که این صفات پلید کم و بیش در آن جامعه رواج نداشته باشد. است. مآخذ دوم - یک آیه قرآنی است که کلمه قوامون را بکار برده است. آیه مورد استدلال اینست: الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغیب بما حفظ الله و اللاتی تخافون نشوزهن فعظوهن و اهجروهن فی المضاجع و اضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا علیهن سییلا. (مردان سرپرستند بر زنان بجهت زیادتی که خداوند بعضی را بر بعض دیگر داده و بجهت انفاقی که از مال خود می‌نمایند. پس زنان صالح کسانی هستند که بخداوند متعال عبادت و خضوع می‌نمایند و قوانینی را که خداوند مقرر کرده است، (حتی) در غیاب مرد هم اطاعت می‌نمایند. و از آن زنانی که بجهت نافرمانی و انحرافشان می‌ترسید، آنان را پند و اندرز بدهید و در رختخواب‌ها از آنان جدا شوید و آنانرا بزیند، اگر شما را اطاعت کردند، راه دیگری را برای آنان مخواهید) تحلیل و توضیح آیه قوامون آیه قوامون به مسائلی تحلیل می‌شود که ما آنها را مطرح می‌کنیم: ۱- مقصود از قوام قیم به اصطلاح فقهی

و حقوقی نیست، زیرا قیم کسی را می‌گویند که اختیار تصرف در مال و توجیه زندگی کسی دیگر را در اختیار داشته باشد، مانند قیم صغیر و قیم دیوانه و سفهاء و غیر ذلک. و مسلم است که مرد بهیچ وجه قیمومتی بر زن ندارد. زیرا در تمام شئون اقتصادی و اخلاقی و مذهبی و اجتماعی از آزادی و اختیار کامل برخوردار است، فقط در شئون اجتماعی این شرط وجود دارد که مزاحم حق مرد نباشد. یعنی وظایفی که زن درباره‌ی مرد دارد، لازم است که عهده آن برآید، چنانکه وظایفی برای مرد درباره‌ی زن وجود دارد که باید از عهده آن برآید. این وظایف برای طرفین بعثت لزوم حفظ تشکل نظام خانواده است که اساسی‌ترین عنصر اجتماع است. مسلم است که کمترین اخلاقی که طرفین در وظایف ترکیبی و تشکلی خود روا بدارند تشکل نظم خانواده مختل خواهد گشت. ۲- معنای قوام با نظر به موارد استعمال و بقرینه آیات فراوانی که در قرآن درباره‌ی تساوی ارزش شخصیت زن و مرد آمده است، مرد سرپرست و اجراء کننده مصالح خانوادگی است نه قیم با اصطلاح فقهی و حقوقی. علت اینکه مرد سرپرست خانواده معرفی شده است، یک علت طبیعی محض است نه قراردادی و تحکمی و امتیاز خاص مرد بودن. این علت طبیعی عبارتست از مقاومتی که مردها

در برابر رویدادهای خشن زندگی و رویارویی با عوامل مزاحم طبیعت و همونوع و آمادگی دائمی مرد در گرداندن گردونه‌های اقتصادی دارند. و از طرف دیگر محدودیت زن در دوران قاعدگی و ماههای حمل و وضع حمل و دوران شیردهی و غیر ذلک. عواملی که در طرفین متذکر شدیم مضمون آن جمله از آیه است که می‌گوید: بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم این آیه بطور قطع نه ارزش انسانی مرد را از زن بالاتر می‌برد و نه قیم بودن مرد را بر زن مطرح می‌کند. بلکه ناظر به تفاوتی است که مرد و زن در ارتباط با طبیعت در استخراج مواد معیشت با یکدیگر دارند. دلیل این مسئله آیه‌ای است که می‌گوید: و لاتتمنوا ما فضل الله به بعضکم علی بعض، للرجال نصیب مما اکتسبوا و للنساء نصیب مما اکتسبن و استلوا الله من فضله ان الله کان

بکل شیء علیما (آن خصوصیتی که خداوند به بعضی از شما در برابر بعضی دیگر داده است، آرزو نکنید. برای مردان از آنچه که اندوخته‌اند، نصیبی است و برای زنان از آنچه که اندوخته‌اند نصیبی است. از فضل الهی که بخشاینده‌ی اختصاصات است نمایید. خداوند بر همه چیز داناست). این آیه صریحا می‌گوید: آن مختصات را که بهر یک از طرفین مرد و زن داده شده اس

ت آرزو و تمنا نکنید، زیرا این مختصات جبری طبیعی عامل ارزش انسانی نیستند، بلکه عامل ارزش عبارتست از اندوخته و نتیجه‌ای که هر یک از طرفین بوسیله‌ی کوشش و بکار انداختن مختصات خویش بدست می‌آورند. پس روشن میشود که علت سرپرستی مرد در مجموعه‌ی متشکل خانوادگی برتری و تفوق و امتیاز انسانی خاص نیست، بلکه چنانکه اشاره کردیم بملاک مختصات جبری طبیعی صنف مرد است که ملاک هیچ ارزش خاص انسانی نمی‌باشد. ۳- همه‌ی آن آیات قرآنی که ملاک ارزشها در قرآن کار و کوشش با هدف گیرهای انسانی است و عنوانی که شایسته این ارزش مطرح شده است، انسان است، نه مرد بالخصوص و نه زن بالخصوص. نمونه‌ای از آیات چنین است: و ان لیس للانسان الا- ما سعی و ان سعیه سوف یری (و نیست برای انسان مگر کوششی که کرده است و قطعا کوشش او بزودی دیده خواهد شد). حتی نمی‌توان یک آیه در قرآن پیدا کرد که برای مرد در برابر زن ارزش انسانی خاصی را اثبات کند. ۴- کلمه‌ی فضل که در آیه‌ی الرجال قوامون آمده است، بدلالی که در فوق ذکر شد، برتری و تفوق ارزشی مرد بر زن نیست، بلکه به معنای اختصاص به استعداد و نیروی خاص است، مانند مقاومت مرد در روابط با عالم طبیعت برای تصرف در اجزای

آن و عدم معذوریت او بوسیله‌ی آن پدیده‌ها در اجرای فرمان خلقت که زن را معذور مینماید. این حقیقت را آیه‌ی ۳۲ از سوره‌ی النساء صریحا بیان نموده است. ۵- در مبحث هویت انسانی زن و مرد در اسلام چهار حالت برای مدیریت و سرپرستی خانواده مطرح کردیم. حالت چهارم این بود که درون خانواده شورائی و بیرون خانواده با سرپرستی مرد اداره شود. اکنون توضیحی مختصر درباره‌ی این حالت می‌دهیم: درون خانواده شورائی و ارتباط خانواده با اجتماع با سرپرستی مرد اولاً این یک پدیده‌ی اجتماعی کاملاً روشنی است که به استثنای دو گروه از خانواده‌ها در جوامع اسلامی که پس از این متذکر خواهیم گشت، اکثریت بسیار چشمگیر با آن خانواده‌هاست که با نظام شورائی درونی اداره می‌شوند و مرد جز جنبه‌ی عامل اجرای زندگی خانواده حاکمیت دیگری ندارد. ما نخست آن دو گروه کاملاً در اقلیت را یادآور می‌شویم و سپس درباره‌ی نظام اداره‌ی اکثریت خانواده‌ها مطالبی را بیان می‌داریم. گروه یکم- عبارتست از آن خانواده‌هایی که زن حاکمیت مطلق دارد و مرد یک موجود کاملاً فرعی محسوب می‌شود. جای تردید نیست که در این گونه خانواده‌ها که ممکن است بجهت امتیازات مالی یا زیبایی یا مزایای قراردادی، زن ح

اکمیت مطلق پیدا کند، همه استعدادها و مختصات مرد خنثی می‌گردد و تاثیر عمیقی در مسائل روانی فرزندان و روابط مجموع خانواده با جامعه میگذارد که وضع خانواده را به نواقص فراوانی دچار می‌سازد، زیرا فرض اینست که شخصیت مرد شکست خورده و زن هم نمی‌تواند شکست مرد را با مال یا زیبایی یا عوامل قراردادی جبران نماید. گروه دوم- خانواده‌هایی هستند که در نظام حاکمیت مطلق مرد زندگی می‌کنند. مسلم است که حاکمیت مطلق مرد هم موجب رکود و شکست استعداد زن و دیگر افراد خانواده بوده، هر اندازه هم که مرد توانا و دارای امتیازات زیادی بوده باشد، قدرت نجات دادن خانواده را از نکبت و تباهی نخواهد داشت. با یک بررسی و مطالعه‌ی دقیق در جوامع اسلامی میتوان به این نتیجه رسید که شماره‌ی این دو گروه از خانواده در برابر دیگر خانواده‌ها کاملاً در اقلیتند. آنچه که اکثریت خانواده‌ها را در جامعه تشکیل می‌دهد، همانها هستند که مدیریت خانواده را با نظام شورائی در درون و سرپرستی و مدیریت اجرائی مرد در روابط خانواده با اجتماع، اداره می‌کنند. در این نظام هیچ گونه تعدی و ظلمی به دو عنصر اساسی خانواده که زن و شوهر است وارد نمی‌آید، زیرا چنانکه شوهر خود را مجبور می

بیند که یک واسطه انتقال مزایای زندگی اجتماعی به درون خانواده بوده باشد، زن هم خود را ملزم می‌بیند که موجودیت مرد را در شکل خانوادگی با تمام آگاهی و صمیمیت بپذیرد، زن در این نظام خود را جزئی از شخصیت مرد و مرد خود را جزئی از

شخصیت زن می‌بیند. و در آنصورت که هر دو عنصر اساسی با نوع یا انواعی از ارتباطات اجتماعی پیوسته باشند، باز خانواده را پالایشگاهی برای اندوخته‌ها و دریافت‌های خود از اجتماع تلقی می‌نمایند. بنابراین، نظم حقوقی خانواده در اسلام نه پدرسالاری است و نه مادرسالاری، بلکه انسان‌سالاری است که از جمله آن اگر مکم عندالله اتقا کم (عزیزترین و با کرامت‌ترین شما در نزد خداوند با تقوی‌ترین شما است) استفاده میشود. ۶- در همین آیهی مورد بحث (الرجال قوامون) پس از بیان سرپرستی مرد اوصافی از ارزشهای زن را بیان میکند: زن‌های شایسته زنهایی هستند که همواره در حال ارتباط با خدا بوده و نگهبانان فرمان الهی در غیاب مرد می‌باشند. یعنی شخصیت مرد را جریحه‌دار نمی‌کنند، ناموس و مال آشیانه‌ی انسانی خود را مختل نمی‌سازند، زیرا آشیانه خانوادگی جایگاهی است که موجودیت مادی و معنوی مرد و زن، در آن پی‌ریزی می‌شود، همه‌ی تحولات

و دگرگونی‌هایی که ممکن است سراغ مرد و زن و فرزندان را بگیرند، اعم از تحولات مثبت و منفی، با نظم خانواده تعدیل و شکوفان و یا حالت اخلال و تحریف پیدا می‌کنند. نقش زن در این تعدیل و بهره‌برداری و یا اخلال فوق‌العاده حساس‌تر از مرد است. بهمین جهت است که آیهی مورد بحث صنف زن را به اهمیت نقشی که دارد آگاه می‌سازد و او را به احساس وظیفه‌ی الهی‌اش متوجه نموده، از بی‌تفاوتی و یا کجروی در اداره‌ی خانواده که غالباً بستگی به تدبیر و تقوای زن دارد، برحذر می‌دارد. این یک اصل تجربه شده‌ایست که اگر در یک خانواده زن یک انسان کامل و خردمند و با تقوی باشد، با اطمینان نزدیک به نود و هشت درصد همه‌ی اعضای آن خانواده سعادت‌مند خواهند بود چه مرد و چه کودک شیرخوار. در صورتی که اگر زن بی‌اعتنا به مسائل انسانی و از تدبیر و تقوی بی‌بهره بوده باشد، مرد هر اندازه هم که اوج عظمت‌های انسانی بوده باشد، تأثیرش در خانواده بسیار ناچیز خواهد بود. این جمله که می‌گوید: زن خردمند می‌تواند مرد احمق را عاقل نماید، ولی مرد خردمند قدرت سازندگی زن احمق را ندارد مستند به واقعیات فراوانی است. بهمین علت است که در آیهی مورد بحث صنف زن را توصیف نموده و ارزش‌های سازنده‌ی آن را گوشزد می‌کند. و اثبات می‌کند که رکن اصلی و عامل رشد طبیعت خانواده زن است. ۷- سپس آیهی مورد بحث به حالات نافرمانی زن و حکم آنها پرداخته می‌گوید: و اللاتی تخافون نشوزهن فعظوهن و اهجرهن فی المضاجع و اضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا سیلا (و زنانی که از نافرمانی آنان می‌ترسید. به آنان پند بدهید (اگر پند اثری نکرد) در رختخوابها از آنان جدا شوید. (اگر اثری نکرد) آنانرا (با ضرب کاملاً خفیف) هشدار بدهید. اگر از شما اطاعت کردند راه دیگری برای آنان انتخاب ننمائید). نافرمانی زن از وظایف مقرره چند صورت دارد: صورت یکم- نافرمانی در رابط جنسی ناشی از اختلالات جنسی در زن. حکم این صورت رجوع به پزشک مربوط است و بس. صورت دوم- انتقام‌جوئی و شکست دادن شخصیت مرد در هنگام برقرار شدن رابطه جنسی، این نشوز و نافرمانی بر دو قسم است: قسم یکم- قابل تعدیل و اصلاح شخصی است، یعنی مرد می‌تواند با تفاهم عاطفی و منطقی و پند و اندرز وجدانی موقت در رختخواب و هشدار با ضرب بسیار خفیفی که موجب کمترین مشقت برای زن نباشد، نافرمانی زن را منتفی بسازد و صلح و صفا را میان خود و همسرش برقرار نماید. توضیح کامل این قسم در مبحث بعدی خواهد

آمد. قسم دوم- غیر قابل اصلاح و تعدیل شخصی. در این قسم مرد بدون اینکه بتواند بزور توسل جوید، باید به حکم رجوع نماید. حاکم با تشخیص وضع روانی طرفین و مصالح تشکل خانوادگی حکم مقتضی را صادر می‌کند. ممکن است این حکم چاره‌جوئی‌های منطقی و شایسته‌ای را پیشنهاد نماید که بهر حال هر دو طرف باید به عمل به حکم حاکم ملتزم شوند. دلیل این مسئله اینست که راه‌های سه‌گانه‌ای که در آیهی مورد بحث آمده است، فقط و فقط در صورتیست که به مصلحت طرفین بوده باشد، و در یک جریان شخصی فوراً به حاکم مراجعه نکنند، بلکه با تحریک عواطف و ارشادهای ممکن و هشدارهای ملایم که از تفسیر و اضربوهن در روایات و فتاوی فقهاء برمی‌آید، چاره‌جوئی نمایند. صورت سوم- نافرمانی و تمرد زن از وظایف قانونی- در این صورت نیز اگر مرد و زن بتوانند با تفاهم شخصی و از بین بردن عوامل نافرمانی با عواطف و منطق اصلاح‌کننده، نشوز و

نافرمانی زن را منتفی نمایند، مطابق دلایل وجوب ارشاد و نهی از منکر و امر به معروف با همین تفاهم عمل می‌کنند. و اگر تفاهم با طریق مزبور امکان‌پذیر نگشت، مشمول این قطعه از آیه می‌شود که می‌گوید: و ان خفتم شقاق بینهما فابعثوا حکما من اهله و حکما من اه

لها ان یریدا اصلاحا یوفق الله بینهما (و اگر از جدائی میان زن و مرد بترسید، داوری از طرف مرد و داوری از طرف زن انتخاب کنید، اگر منظور زن و مرد اصلاح بوده باشد، خداوند میان آن دو را اصلاح می‌نماید). اگر حکمین (داور از طرف مرد و داور زن از طرف زن) نتوانستند در اصلاح میان آن دو توفیق حاصل کنند، رجوع به حاکم می‌شود حاکم با هر طریق ممکن که بتواند برای رفع خصومت میان زن و شوهر اقدام می‌نماید و در صورتی که بهیچ وجه قابل اصلاح نباشد، و زندگی زن و شوهر را غیر ممکن تشخیص بدهد، حکم به طلاق را صادر می‌نماید. بحثی درباره‌ی راههای سه‌گانه در موقع نشوز زن در قسم یکم از صورت دوم گفتیم که در صورتی که نشوز زن به وسیله یکی از سه راه (اندرز و جدائی رختخواب و هشدار بوسیله ضرب بسیار خفیف) امکان‌پذیر باشد، مرد با در نظر گرفتن مصلحت طرفین می‌تواند یکی از این سه راه متوسل شود. برای توضیح باید بدانیم که این حق فقط برای تعدیل و اصلاح شخصی میان زن و مرد است و نمی‌تواند بهانه‌ای برای زورگوئی و سلطه‌گری مرد بوده باشد. اگر احساس شود که هیچ‌یک از این چاره‌جوئی‌ها در اصلاح زن موثر نخواهد بود، مرد نمی‌تواند، آن چاره‌جوئی‌ها را بکار ببندد.

فقیه بزرگ صاحب جواهرالکلام این مسئله را مطرح کرده است که آیا مرد می‌تواند در غیر موارد جنسی به جدائی در رختخواب و زدن زن اقدام نماید؟ پاسخ می‌گوید: شوهر در امور غیر مربوط به مسئله جنسی مانند اشخاص دیگر است و نمی‌تواند زن را بزند بلکه باید در غیر مورد عمل جنسی به حاکم مراجعه نماید ج ۳۱ ص ۲۰۰. در صورتی که بروز نشوز در زن به معنائی که گفتیم نخست پند و اندرز و آگاه ساختن زن بوسیله سخنان حق برای انجام وظیفه‌ای که مختص زن می‌باشد لازم می‌شود و اگر پند و اندرز کفایت نکرد، نوبت به اعراض در خوابگاه می‌رسد. مقصود از اعراض آن جدائی زننده خلاف انسانیت نیست که موجب شکست رابطه طبیعی- الهی میان زن و مرد باشد. بلکه چنان که در روایت امام باقر (ع) آمده است، اینست که مرد در حال خودداری زن، رویش را به طرف دیگر بگرداند: و صوره الهجران یحول الیها ظهره فی الفراش (و شکل جدائی اینست که مرد پشتش را در رختخواب به زن بگرداند). تبصره- ملاک نشوز چنانکه از معنای آن در کتب معتبر لغت برمی‌آید: نافرمانی کینه‌توزی زدن، ستم ورزیدن، ترک کردن جفاکارانه و در کتاب‌النهاییه- ابن اثیر: جفا و ضرر زدن و اکراه و اخلال به انس و الفت است، نه بروز حالا

ت روانی زودگذر که در هر دو طرف بوجود می‌آید. اگر پند و اندرز نتوانست نشوز زن را مرتفع بسازد و روی گرداندن از زن در رختخواب هم موثر واقع نشود مطابق آیه‌ی ۳۴ النساء مرد می‌تواند با زدن به زن هشدار بدهد. مقصود از زدن چیست؟ مقصود زدن بسیار خفیف است، مانند زدن با مسواک. این برای زدن در روایتی از امام باقر (ع) وارد شده است و همه فقها به همین مقدار فتوی داده و هیچ فقیهی زدن مودبی و خسارت بار را تجویز نکرده است، پس در حقیقت این یک زدن نیست بلکه هشدار دادن به زن برای عمل به وظیفه‌اش می‌باشد. علت این زدن چیست؟ علت این زدن مصلحت طرفین است، نه برای اشباع حس انتقام‌جوئی و دل‌خنک کردن بلکه چنانکه از فقیه بزرگ شهید ثانی نقل شده است: زدن زن به قصد اشباع حس انتقام‌جوئی و خودخواهی و دل‌خنک کردن که هیچ صلاحی برای طرفین ندارد، حرام است. اگر زدن خسارتی جسمانی و یا روانی برای زن داشته باشد، مرد مرتکب جرم شده است. بهمین جهت است که فقها با تمام صراحت گفته‌اند: ما لم یکن مدمیا و لامبرحا (مادامیکه این زدن موجب خونین شدن عضو و مشقت برای زن نباشد). امام باقر (ع) از پیامبر اکرم نقل کرده است که آن حضرت فرمود: آیا کسی از شما زنش را میزن

د و سپس با او هم آغوش می‌گردد؟! علت تجویز زدن زن با کیفیتی که گفته شد (هشدار) در آن موقعیت حساس، حاد بودن و

حساسیت موقعیت مرد است که بگفته‌ی بررسی کنندگان، مقاومت زن، مرد را می‌شکند، در صورتی که فعالیت جنسی زن مبهم و به تندی جوشش جنسی مرد نمی‌باشد زیرا مقاومت و خودداری زن مخصوصاً در مراحل مقدماتی بسیار چشمگیر است. بحث هفتم - تجویز چاره‌جوئی مرد در موقع نشوز زن با یکی از سه راه مشروط به تاثیر آن است و اگر مرد اطمینان داشته باشد که چاره‌جوئی‌های مزبور اثری در وضع نشوز زن نخواهد داشت و زن نشوز خود را به عواملی قابل توجه مستند میدانند، در اینصورت مطابق آیه و ان خفتم شقاق بینهما (... النساء آیه ۳۵) باید به حکمین برای حل اختلاف مراجعه شود و مسلم است که اگر تاثیر راههای سه گانه فقط ناشی از ترساندن زن باشد، نه هشیاری به وظیفه انسانی او، ریشه فساد بحال خود باقی خواهد ماند. بار دیگر به این نکته اشاره می‌کنیم که موضوع پند و اندرز و جدائی در رختخواب و هشدار با ضرب بسیار خفیف تعدیل و چاره‌جوئی شخصی میان زن و مرد است نه حکم یا حق مطلق. لذا با کمترین احتمال اینکه این چاره‌جوئی شخصی در منتفی ساختن نشوز زن موثر نخواهد بود، قانو

ن الهی رجوع به حکمین (فابعثوا حکما من اهله و حکما من اهلها) یا رجوع به حاکم می‌باشد. نشوز مرد آیه‌ی مربوط به نشوز مرد چنین است: و ان امره خافت من بعلها نشوزا او اعراضا فلا جناح علیهما ان یصلحا بینهما و الصلح خیر و احضرت الانفس الشح و ان تحسنوا و تقوا فان الله کان بما تعملون خبیرا (اگر زنی از نشوز یا اعراض شوهرش بترسد، مانعی برای آنان نیست که میان خود را اصلاح کند و صلح بهتر است. در این مواقع ناهماهنگی خودداری ناشایست روانی بروز کرده است و اگر احسان کنید و تقوی بورزید، خداوند به عملی که انجام می‌دهید، آگاه است). مواد بحث در این آیه بقرار زیر است: ماده‌ی یکم - نشوز مرد از زن که عبارتست از بی‌میلی و بی‌اعتنائی مرد بر زن در عمل جنسی که معمولاً و بطور طبیعی از اعراض مرد از زن کشف می‌کند. در اینصورت اگر بی‌میلی و بی‌اعتنائی مرد معلول عوامل طبیعی بوده باشد، نه معلول خودخواهی و اشباع حس انتقام‌جوئی و دیگر صفات پست، باید زن تا بتواند با گذشت‌هایی که موجب ضرر او نگردد، برای تغییر وضع روانی مرد بکوشد و همچنین مرد با نظر به دستور خداوندی در آیه‌ی مورد بحث که می‌گوید: نیکوئی و تقوی بورزید ریشه‌های بی‌میلی و بی‌اعتنائی خ

ود را از بین ببرد این کوشش از طرفین برای بوجود آوردن صلح و صفا و جلوگیری از متارکه و طلاق است که مبعوض‌ترین حلال در نزد خداوندیست و اگر نشوز مرد ناشی از اشباع حس انتقام‌جوئی و خودخواهی و دیگر صفات رذل حیوانی باشد و در عمل جنسی عوامل آزار و اذیت زن را فراهم بیاورد، هیچ جای تردید نیست که مرتکب جرم شده است. دلایل عقلی و قرآنی و سنتی و اجتماعی که منابع فقه و حقوق اسلامی می‌باشند، دستور اکید برای از بین بردن جرم با هر طریق ممکن صادر نموده و در صورت بی‌اعتنائی مکلف به آن دستور، تعزیر (تنبیه) و کیفر مقرر داشته‌اند. ماده دوم - گفتیم در صورتی که عامل اختلال رابطه جنسی از طرف زن بوده باشد و این عامل اختلال مستند به خودخواهی و شکستن شخصیت مرد و حس انتقام‌جوئی از مرد باشد، مرد میتواند برای اصلاح موقعیت حساس، آری تنها برای اصلاح آن موقعیت یکی از سه وسیله دست بزند و اگر نشوز و عامل اختلال عمل جنسی بطور عمد از طرف مرد باشد، در این فرض با نظر دقیق به وضع طبیعی زن در حالات معتدل در موقعیت عمل جنسی که پذیرش است، نه عامل بودن، چاره‌جوئی زن بوسیله جدائی در رختخواب و هشدار دادن بمراد بوسیله زدن خفیف، موجب شکست و عاملیت و انصراف مر

د در حال هیجان جنسی می‌گردد که خود دلیل ضعف مرد است، این ضعف گاهی ممکن است به ناراحتی‌های روانی در مرد منجر گردد، در صورتی که زن در این موقعیت از قدرت بیشتری برای اجرای فرمان خلقت نشان می‌دهد. در این مورد گمان نرود که مسئله را از دیدگاه یک مرد بزرگ شده در نظام پدرسالاری مطرح می‌کنیم، بلکه حقیقتی است که زن غربی با آگاهی‌های مربوط به دو صنف مرد و زن در یکی از جوامع متمدن مغرب زمین هم، آنرا بازگو میکند. یک زن نویسنده در مغرب زمین این جملات را می‌گوید: عمل عشق، مستلزم خودسپردگی عمیق زن است، وقت هم آغوشی او در وضعی انفعالی غرق است، با چشمان بسته،

بی‌نام، گمشده، احساس می‌کند که امواج او را می‌برند، توفان او را بدور دست می‌کشاند و تاریکی او را در برمی‌گیرد، تاریکی جسم، تاریکی زهدان، تاریکی گور و چون نابود گشت، با کل یکی می‌شود. خود او متوقف می‌شود. اما چون مرد از او دور شد... خود را در روشنی باز می‌یابد، دیگر بار این زن نام دارد، او یک مغلوب است یک طعمه، یک شیء. اگر ما از مفاهیم ذوق‌پردازی این جملات صرف‌نظر کنیم، واقعیتی را که مطرح کرده‌ایم، در آنها خواهیم دید. آن واقعیتی را که مطرح کرده‌ایم، در آنها خواهیم دید.

واقعیت اینست که این موجود بزرگ که نام زن او مردان خودخواه محقر و کوچک نموده است، در آن موقعیت که موجودیت خود را در راه اجرای فرمان خلقت از دست داده، مانند تابلوئی بی‌اختیار زیر قلم نقاش ازل و ابد قرار گرفته است، چگونه می‌تواند به زور جسمانی اگر چه خفیف و فقط برای هشدار دادن مرد باشد جرئت کند؟! آیا این حالت روحی زن او را در گردانیدن گردونه خلقت تا تسلیم محض بالا- نمی‌برد؟ با اینحال ممکن است بعضی‌ها چنین گمان کنند: چون توسل به یکی از راههای سه گانه برای مرتفع ساختن نشوز زن حکمی است مثبت درباره‌ی یک صنف لذا این حکم روی قاعده اصولی از زن در موقع نشوز مرد منتفی نمی‌شود و اگر نشوز از طرف مرد باشد و چاره منحصر در یکی از راههای سه گانه باشد، زن هم می‌تواند یکی از آن راههای سه گانه توسل بجوید، ولی این نظریه با نظر به خصوصیت موقعیت زن در رابطه جنسی صحیح بنظر نمی‌رسد. آیا در موقع نشوز و اعراض مرد، زن باید از حقوق خود دست بردارد؟ بعضی از نویسندگان بی‌اطلاع از مبانی فقه اسلامی چنین گمان کرده‌اند که زن در موقع نشوز مرد باید دست از حقوق خود بردارد، تا مرد به فکر طلاق نیفتد!! از مجموع مباحث پیشین روشن گشت که این گمان به م

بنای فقهی اسلامی که کتاب و سنت و اجماع و عقل است، مستند نمی‌باشد. آنچه که آیات قرآنی می‌گوید: اصلاح رابطه زن و مرد است، این اصلاح بر دو نوع است: اصلاح شخصی. اصلاح قانونی. اصلاح شخصی مابین زن و مرد، چنانکه مرد میتواند در موقع علاقه به ادامه تشکل خانوادگی به گذشته‌هایی که از طرف وی نیازمند باشد، عمل کند، همچنین ممکن است با گذشته‌هایی از طرف زن تحقق یابد. اصلاح قانونی مراجعه به حکمین و یا حاکم است که با نظر به مصلحت طرفین حکم صادر می‌نماید. اینکه در بعضی از روایات و فتاوی فقهاء، زن مطرح شده است، بهیچ وجه الزامی نیست، بلکه برای اصلاح شخصی میان زن و شوهر در ادامه حیات خانوادگی می‌باشد. آیا زن کشتگاه مرد است؟ آیه مربوطه بدینقرار است: نسائکم حرث لکم حرثکم انی شئتم (زنهای شما کشتگاه شمایند، هر وقت بخواهید به کشتگاه خود وارد شوید). چنین اعتراض شده است که قرآن زن را تا حد یک زمین مزروعی پایین آورده است! این اعتراض کننده آیه پیش از این آیه را که بیکدیگر مربوطند در نظر نگرفته است. آیه پیشین این است: و یسئلونک عن المحیض قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض و لا تقربوهن حتی یطهرن فاذا فاتوهن من حیث امرکم الله ان الله ی

حب التوائین و یحب المتطهرین (ای پیامبر از تو درباره روزها قاعدگی زنان میپرسند. به آنان بگو: در این روزها برای بانوان ناراحتی وجود دارد، در این روزها از زنان کناره‌گیری نمایید و به آنان نزدیک نشوید، تا پاک شوند. وقتی که پاک شدند، با آنان همانطور که خداوند دستور داده است، نزدیک شوید. خداوند توبه کنندگان و پاک شوندگان را دوست میدارد). ارتباط دو آیه برای کسی که از درک ادبیات عربی و قرآن‌شناسی برخوردار است کاملاً روشن و نیازی به توضیح بیشتر ندارد. آیه می‌گوید: بانوان در دوران قاعدگی معذورند و نباید مردها در دوران قاعدگی تقاضائی از زنان داشته باشند. وقتی که پاک شدند، تقاضا و عمل جنسی‌تان با زنان با اصول طبیعی و با نظر به هدف زیربنائی عمل جنسی که تناسل است، انجام بگیرد. در مقدمه این عمل بسیار حیاتی، خداوند بزرگ لذت فوق‌العاده‌ای را برای طرفین به جریان انداخته است. این لذت جنسی نباید با اشکال و حرکات نفرت‌انگیز و کثافت کاری‌های شرم‌آور بوده باشد، چنانکه در بی‌بند و باری‌های جوامع به اصلاح متمدن رواج دارد. البته روشن

است که آیه دستور نمی‌دهد که در موقع عمل جنسی هدف تناسل کاملاً در ضمیر خود آگاه منظور شود، بلکه می‌گوید: هدف اصلی و نهایی زیربنائی عمل، تناسل و توالد است و لذت یک عامل میکانیکی خالص است که طرفین را آگاهانه یا ناآگاه در مجرای بوجود آمدن هدف قرار می‌دهد. بنابراین آیه حرث (کشتگاه) تنها و تنها موقعیت زن را در بعد عمل جنسی آدمیان مطرح می‌کند، نه همه ابعاد زن را که در قرآن با ده‌ها آیات از نظر شخصیت انسانی مساوی مردها قرار داده شده است. مخاطب در آیه حرث مردان هستند که هشیار باشید که شما در عمل جنسی لحظاتی را به سر می‌برید که لحظات انسان‌سازی است و در حال کاشتن تخم انسانی، به تکاپو افتاده‌اید که از منهای بی‌نهایت تا باضافه بینهایت، می‌تواند متنوع بوده باشد. متوجه باشید زن توالد سیار نیست، متوجه باشید زن فقط دفع کننده لذایذ خودخواهانه شما نیست، بلکه در آن حال دو بعد انسان‌سازی شما و زن با همدیگر تلاقی کرده است، بعد پذیرش زن مانند بعد پذیرش کشتگاه است که تخم را می‌پذیرد و بعد فاعلیت مرد، بعد پاشندگی تخم است. این دو بعد حالت نمایانگری طبیعی مرد و زن است و واقعیت جریان والاتر از این تشبیه است، و این کشتگاه و پاشندگی تخم تشبیهاتی از نمایش عمل جنسی است. شما ای تشبیه را از یک متفکر غربی هم شنیده‌اید: در جمله‌ای که از گوته ف

یلسوف و انسان‌شناس آلمانی نقل شده است، دقت فرمائید: در شبهای عشق آنجا که نهال زندگی کاشته می‌شود و مشعل فروزان حیات در گذرگاه ابدیت دست بدست می‌گردد. آیا وقتی که عمل جنسی را از دیدگاه هدف والایش بنگریم و بخواهیم این عمل را با مفهوم کشت و کار تشبیه کنیم، می‌توانیم بگوئیم: تخم انسانی را زن در درون مرد می‌کارند؟! آیا این اعتراض کننده در نظر دارد که ده‌ها آیات قرآنی شخصیت مرد و زن را در هویت والای انسانی متحد میداند حتی هر یک از طرفین را صریحاً عامل آرامش طرف دیگر قرار می‌دهد؟ هن لباس لکم و انتم لباس لهن (آنان لباس شما و شما لباس آنان هستید). یعنی چنانکه زنها برای حفظ عفت و پاکدامنی مردان اشباع کننده خواسته‌های طبیعی آنان می‌باشند، بالعکس مردان نیز حافظ عفت و پاکدامنی زنان دربارهی خواسته‌های طبیعی آنان می‌باشند. تفاوت زنان و مردان در سه موضوع حتی یک آیه در قرآن وجود ندارد که در دو موضوع عقل ایمان مردها را بر زنان یا بالعکس زنان را بر مردان ترجیح بدهد. آیات قرآنی هر دو صنف را در اوصاف عالی انسانی، چنانکه در آیات مبحث اول متذکر شدیم، مشترک می‌داند. آنچه که مورد استناد برای اثبات برتری مردان بر زنان در سه موضوع

قرار گرفته است، جملاتی است در نهج البلاغه. این جملات را پس از پایان یافتن جنگ جمل از امیرالمومنین (ع) نقل کرده‌اند: معاشر الناس، ان النساء نواقص الایمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول. فاما نقصان ایمانهم فمعهودهن عن الصلوه و الصیام فی ایام حیضهن و اما نقصان عقولهن فشهاده امراتین کشاده الرجال الواحد و اما نقصان حظوظهن فمواریثهن علی الانصاف من مواریث الرجال فاتقوا شرار النساء و کونوا من خیارهن علی حذر و لاتطیعوهن فی المعروف حتی لا یطمعوهن فی المنکر. (ای مردم، ایمان زنها ناقص است و نصیب و سهم آنان ناقص است و عقول آنان ناقص است. اما دلیل نقص ایمان آنان محروم گشتن آنان از نماز و روزه در روزهای حیض است. نقصان عقول آنان بدانجهت است که شهادت دو زن مساوی شهادت یک مرد است و نقصان نصیب و سهم آنان مربوط به حق الارث است که زن نصف حق الارث مرد را می‌برد. از اشرار زنها بترسید و نیکان زنان را مورد دقت و احتیاط قرار بدهید و در نیکی‌ها اطاعتشان نکنید تا در بدی‌ها به طمع نیفتند.) (خطبه‌ی ۸۰) پیش از تحلیل جملات فوق و بررسی آنها بیک روش منطقی مهم تذکر می‌دهیم: این روش عبارتست از استدلال بر مبنای عقیده خصم برای ابطالکاری که خصم ان

جام داده است، اعم از اینکه مطابق عقیده استدلال کننده باشد یا نباشد. مانند کسی که به ضرورت عدالت در اجتماع معتقد است و خود مرتکب ظلم می‌شود. یا ظلم گروهی را بر دیگر تجویز می‌نماید. در اینصورت شما به آن کس اعتراض می‌کنید و می‌گوئید: این کار شما با ضرورت عدالت سازگار نیست. البته این مثال از آن جهت که ضرورت عدالت مورد تسلیم همه انسانها است صد در صد قابل تطبیق به استدلال مقبول خصم (جدل) نیست. مثال واقعی جدل عبارت است از اینکه شخصی خام‌خوار که گوشت بخورد

شما برای مردود ساختن کار او استدلال به اصلی می‌کنید که برای او مسلم است و می‌گویید: گوشت خوردن که ناشایسته است، چرا گوشت خوردید؟ این روش منطقی جدل نامیده میشود و در قرآن نیز بکار بردن این استدلال مورد دستور قرار گرفته است: ادع الی سبیل ربک بالحکمه و المواعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن (دعوت کن به راه پروردگارت بوسیله حکمت (منطق و علم و جهان بینی واقعی) و پند و اندرز نیکو و با آنان در این راه با بهترین طرق، جدل نما). ملاحظه میشود که خداوند متعال در بکار بردن جدل، تنها به مسلم بودن مقدمات استدلال در عقیده خصم قناعت نمی‌کند، بلکه می‌گوید: با بهترین طرق با آنها جد

ل نما، این قید دلالت می‌کند بر اینکه حتی آن مقدمات مورد قبول خصم باید از واقعیت برخوردار بوده باشد. از این روشن می‌شود که تفسیر برخی از دانشمندان درباره جملات امیرالمومنین (ع) به طریقه جدل باید مورد تامل جدی قرار بگیرد. بعضی از صاحب نظران گفته‌اند احتمال می‌رود که امیرالمومنین علیه‌السلام توصیف مزبور در خطبه را درباره زنها بطریق جدل احسن فرموده است، ولی این احتمال با نظر به دلایلی که آن حضرت برای توصیفات زن آورده‌اند که مطابق احکام اسلامی است صحیح نیست. آنچه که بنظر می‌رسد اینست که حرکت عایشه با طلحه و زبیر برای برپا کردن غائله‌ی جمل به سود جوامع اسلامی تمام نشده است و توصیه‌های پیامبر درباره زنان خود بوسیله طلحه و زبیر زیر پا گذاشته شد و می‌بایست عایشه فریب آن پیمان شکنان را نمی‌خورد و بنوبت خود به نگرانی دین در حدود وظایف الهی خود می‌پرداخت. امیرالمومنین علیه‌السلام پس از پایان جنگ جمل این خطبه را فرمودند. بعضی‌ها گفته‌اند که همه خطبه‌های امیرالمومنین مانند آیات قرآنی قطعی‌السند نیست، یعنی احتمال عدم صدور بعضی از جملات خطبه‌ها از خود امیرالمومنین یک احتمال منطقی است. همچنین اگر جمله‌ای یا خطبه‌ای مخالف صریح

ح حس و عقل سلیم بود مانند دیگر روایات حکم حس و عقل سلیم مقدم بر روایت و حدیث است. این از اصول مسلم اصول فقه اسلامی در تعادل و ترجیح است و بهر حال ما به تفسیر خود جملات می‌پردازیم و این را هم می‌دانیم که گوینده کسی است که همسرش فاطمه زهرا و دخترش زینب علیهماالسلام بر اکثر مردان برتری داشته و الگوی تمام عیار انسانیت بوده‌اند. و این همان شخص تجسم یافته‌ای از قرآن است که در همه اوصاف عالی انسانی مرد و زن را شریک می‌داند. در جملات مورد تفسیر کلمه نقص به کار رفته است. هیچ جای تردید نیست که مقصود از نقص کاهش ارزش انسانی نیست، بلکه بیان حد زن در برابر حد مرد است که نمایش نقص کمی دارد، نه نقص کیفی که ملاک ارزشها است. چنانکه مردها در مسئله جریان خلقت که تنها با لذت و تخلیه چند قطره بنام اسپر در آن جریان شرکت می‌ورزند ناقص تر از زنند. با در نظر گرفتن این مقدمه می‌گوئیم: ۱- نواقص الایمان- دلیلش اینست که زن در دوران قاعدگی نماز و روزه را ترک می‌کند. نه اینکه زن در دوران قاعدگی فاسق است و عادل نیست دروغگو است و راستگو نیست و نه اینکه شخصیت اعتقادی او مختل شده است بلکه بجهت وضع روانی خاصی که پیدا می‌کند (و روانپزشکان این و

ضع روانی را مشروحا مطرح می‌کنند) بجهت لزوم رهایی روان زن از توجه دقیق که در حال نماز پیش می‌آید و لزوم آزاد ساختن دستگاه گوارش و معده در غذا و آشامیدنی‌ها که در دوران قاعدگی خیلی اهمیت دارد تکلیف نماز و روزه از زن برداشته می‌شود. در عین حال رابطه زن با خدا بوسیله ذکر در نماز گاهش بدون احساس فشار از تکلیف معین محفوظ و دائمی است و او می‌تواند در اوقات نماز در حال ذکر خداوندی باشد و روزه‌هایی را که در روزهای قاعدگی ترک کرده است، در غیر آن روزها قضا نماید. این بحث و تحقیق روشن می‌شود که مقصود از نقص ایمان زن، نقص رابطه زن با خدا نیست، بلکه مقصود حالت استثنائی موقت است که زن بجهت حالت عارضی جسمانی که اغلب با دگرگونی‌های روانی توأم می‌باشد، از فشار تکلیف معین و مقرر رها می‌گردد. ۲- نواقص العقول- ظاهر این دو کلمه اینست که عقول زنان در برابر عقول مردان ناقص است. توضیح این کلمه چنین است که: اولاً چنانکه در مبحث گذشته گفتیم: مقصود از نقص، کاهش ارزشی نیست، چنانکه محدودیتهای زن در هنگام بارداری در برابر رویدادهائی که تنظیم رابطه با آنها احتیاج به قدرت دارد نقص و کاهش ارزشی نیست، زن در حال بارداری در با

اهمیت‌ترین جریا

ن حیات، در حال تلاش است که عبارت است از اشتغال به رویاندن بذر انسانی که بدون آن، دستگاه خلقت انسانی از کار می‌افتد، اگر با دقت کامل در این مسئله بنگریم و سهم مرد را در دستگاه خلقت در نظر بگیریم خواهیم دید سهم مرد در این دستگاه که عبارت است از لحظات محدودی از لذات در موقع تخلیه نطفه بسیار ناچیز است و قابل مقایسه با سهم زن که با تمام موجودیتش در اجرای فرمان خلقت به تلاش می‌افتد نمی‌باشد. چنانکه ناچیزی سهم مرد در اجرای فرمان خلقت نقص ارزشی برای او محسوب نمی‌شود همچنین محدودیت عقل نظری محض زن که وسیله‌ای برای تجرید و تعمیم و غیر ذلک است نقص ارزشی نمی‌باشد. ثانیاً- عدم تساوی شهادت مرد و زن که امیرالمومنین علیه‌السلام بیان فرموده‌اند با نظر به محدودیت طبیعی ارتباطات زن با حوادث و رویدادهای بسیار گوناگون است که مرد در آنها غوطه‌ور است و توانائی دقت و بررسی عوامل و مختصات و نتایج آنها را بیش از زن دارا می‌باشد و کنجکاوای مرد و نفوذ فکری او در ریشه‌های حوادث یک امر طبیعی است که در نتیجه قرار گرفتن مرد در امواج گوناگون و تلاطم‌های متنوع زندگی بوجود می‌آید. لذا اگر مردی را فرض کنیم که از قرار گرفتن در امواج و خطوط پرپیچ و خم حوادث زندگی برکنار بوده باشد و این کنار بودن ارتباطات عادی وی را با جهان عینی و زندگی محدود نماید. بدون تردید شهادت او هم درباره اموری که معمولاً از آنها برکنار است، دچار اشکال می‌گردد. بهمین جهت است که شهادت زن‌ها در موارد زیادی حتی بدون تعدد مساوی شهادت مردها می‌باشد و آن موارد عبارتند از موضوعاتی که لایعلم الا من قبلها (دانسته نمی‌شوند مگر از طرف خود زن‌ها). مانند شهادت زن به اینکه در روزهای قاعدگی است یا در روزهای طهر و اینکه بچه‌ای که در شکم او است مربوط به کدام مرد است و غیر ذلک. این نکته هم قابل تذکر است که بدانجهت که زن ننگهبان طبیعی و اولی حیات است خداوند متعال عواطف و احساسات او را خیلی قوی‌تر و متنوع از مرد قرار داده است. زیرا بقای حیات انسانها از نظر نیازی که به احساس لذت و الم دارد، بیشتر به عواطف و احساسات نیازمند است تا مفهوم بازی و دلیل پردازی‌های تجریدی. وجود این نعمت عظمی در صنف زن‌ها آنان را از پرداختن به نمودهای خشک باز می‌دارد و آن نمودها برای زن در درجه دوم و فرعی محسوب می‌شوند. غائله پر سر و صدای عقل زن و عقل مرد نخست تعریف مختصری را درباره عقل متذکر می‌شویم: عقل و تعقل عبارت است ا

ز آن فعالیت مغزی که با روشنائی قوانین و اصول تثبیت شده از واحدها و قضایای روشن و ساده نتایج مطلوب را بدست می‌آورد. اگر بخواهیم کلی‌تر از این تعریف را برای عقل و تعقل مطرح کنیم، باید بگوئیم: فعالیت عقلانی عبارتست از درست اندیشیدن در انتخاب وسایل برای وصول به هدف‌های مطلوب. البته مسلم است که بجهت تنوع واحدها و قضایا (وسایل بطور عموم) و تنوع هدف‌ها و کمی و زیادی اطلاع از قوانین و اصول تثبیت شده و توجهات درونی ذاتی و برون ذاتی، فعالیت‌های عقلانی نیز متنوع می‌باشند. عقل با این تعریف در همه انسانهایی که از نظر ساختمان مغزی صحیح و سالمند، چه مرد و چه زن و چه سیاه و چه سفید وجود دارد، اختلافی که میان مردم در این فعالیت عقلانی دیده می‌شود مربوط به کیفیت و کمیت آشنایی مردم با واحدها و قضایای استخدام شده در راه هدف‌ها و اختلالات نظر آنان در هدف‌گیری‌ها و آشنائی با قوانین و اصول عقلانی وجود دارند که تجرید و تعمیم نامیده می‌شوند، مانند عددسازی مغز و تجرید کلی و تعمیم مفاهیم و غیر ذلک این نکته را فراموش نکنیم که بدانجهت که ما بهیچ وجه نمی‌توانیم انواع فعالیت‌های مغزی و روانی را با هویت‌های فیزیکی و مرزهای عینی از یکدیگر

فکیک و با آنها مانند نمودهای فیزیکی مشخص و قابل لمس ارتباط برقرار کنیم، لذا نمی‌توانیم برای هر یک از فعالیت‌های مغزی و روانی الفاظی کاملاً- مشخص بکار ببریم وقتی که ما می‌گوئیم: نوعی از فعالیت‌های مغزی ما عبارتست از عددسازی، نوع دیگر عبارت است از تجرید کلی نوع سوم عبارت است از درک بی‌نهایت ریاضی، نوع چهارم عبارت است از درک بی‌نهایت کیفی، نوع پنجم عبارت است از فعالیت تجزیه‌ای، نوع ششم عبارت است از فعالیت ترکیبی ... آیا این همه فعالیت‌ها یکی هستند و کافی

است که کلمه فعالیت عقلانی را برای نشان دادن هر یک از آنها به کار ببریم، یا هر یک از آنها فعالیت مخصوصی هستند که دارای هویت معینی می‌باشند؟ هنوز این سؤال بیک پاسخ قانع کننده نرسیده است. آنچه که مهم است این است که یک تقسیم قابل پذیرش در فعالیت‌های عقلانی از دوران‌های قدیم معرفت و جهان‌بینی، در جو افکار قابل توجه شرق و غرب، مطرح شده و تقریباً با اتفاق نظر مقبول تلقی شده است. آن تقسیم عبارت است از ۱- عقل نظری ۲- عقل عملی. عقل نظری- همان فعالیت استنتاج هدف‌ها یا وصول به آنها با انتخاب واحدها و قضایا و وسایلی که می‌توانند برای رسیدن به هدف‌ها کمک نمایند بدون اینکه واقعی

ت یا ارزش آن هدفها و وسایل را تضمین نمایند. منطق صوری و ریاضی که عالی‌ترین جلوه فعالیت‌های عقل نظری می‌باشند هرگز متکفل واقعیت و ارزش هدفها و وسایل خود نیستند. بعنوان مثال: وقتی که می‌گوئیم: انسان سنگ است و هیچ سنگی تناسل نمی‌کند پس انسان تناسل نمی‌کند. از نظر منطقی که ابزار فعالیت عقل نظریست کاملاً صحیح است ولی مقدمه اول که عبارتست از انسان سنگ است خلاف واقع است. یعنی قضیه‌ای که برای نتیجه انسان تناسل نمی‌کند استخدام شده است، غلط است. همچنین اگر عددی را که در واقع ۷ است، و ۲ فرض نموده و آنرا در ۲ ضرب کنید، نتیجه ۴ کاملاً صحیح است. آنچه که غلط است یکی از واحدهای عمل ریاضی مزبور است که عبارت است از ۲ که در واقع ۷ بوده و شما آنرا ۲ فرض نموده‌اید. بدین ترتیب عقل نظری که همواره با ابزار منطق فعالیت میکند کاری با واقعیت ندارد چنانکه هیچ کاری با ارزش‌ها هم ندارد. یعنی وقتی که شما با تفکرات منطقی و عمل ریاضی به این نتیجه می‌رسید که آزادی یا عدالت در فلان جامعه را با این مقدمات می‌توان منفی کرد تنظیم واحدها و قضایا و انتخاب وسایل را برای بدست آوردن هدف مطلوب خود با روش منطقی محض که ابزار کار عقل نظری است انجام داده‌اید،

آنچه که غلط و ضد انسانی است جبر و ستم را هدف قرار دادن است نه تنظیم مقدمات و شکل ترتیب و انتخاب وسایل در حقیقت عقل نظری محض بنائی ساختمان را تعلیم می‌دهد که آجرها چگونه روی هم قرار بگیرد مقاومت مصالح در چه حدودی ضرورت دارد پی‌ریزی ساختمان به چه مقدار سیمان و آهک و سنگ و آهن احتیاج دارد؟ اما اینکه این ساختمان جایگاهی برای تعلیم و تربیت و احیای انسانها خواهد بود، یا کشتارگاهی برای انسانها؟ عقل نظری محض کاری با این مسائل ندارد. همواره عقل نظری بر آنچه که از پیش صحیح فرض شده است، حکم صادر میکنند، و کاری با آن ندارد که صحیح از نظر چه کسی؟ صحیح در چه شرایط؟ صحیح از روی کدامین واقعیت‌ها. بهمین جهت بوده است که منطق دانان حرفه‌ای، حتی کسانی که ابتکاراتی را در منطق بوجود آورده‌اند فقط از آن جهت که منطق می‌دانند و بر همه راههای فعالیت عقل نظری آشنا هستند جهان‌شناسان و انسان‌شناسان واقعی نبوده‌اند، زیرا واقعیت‌ها و ارزش‌ها غیر از شناخت و قدرت بر تنظیم‌بندی فرمولها بر مبنای وسایل صحیح فرض شده، می‌باشد. این همان عقل نظری است که صدها مکتب و عقیده را ساخته و پرداخته و در طول تاریخ انسانها را رویاروی هم قرار داده، کره خاکی ما

را به شکل کشتارگاه درآورده است. اگر از هر یک از حامیان این مکتب‌ها پرسند که شما ادعای خود را چگونه اثبات می‌کنید؟ بی‌درنگ به منطق نظری محض تکیه خواهد کرد. اگر شما به ارسطو بگوئید: شما وجود هیولی را با کدامین دلیل اثبات می‌کنید؟ او نخواهد گفت: شب هیولی را در خواب دیده‌ام بلکه خواهد گفت: من با دلیل منطق عقل وجود هیولی را اثبات می‌کنم. اگر به منکرین وجود هیولی بگوئید: شما با چه دلیلی می‌گوئید: هیولی وجود ندارد نخواهند گفت که من در عالم خیالات بودم، هیولی را ندیده‌ام، بلکه هم دلایل منطقی عقلی ارسطو را با استدلال منطق عقلی رد خواهد کرد و هم برای نفی هیولی بر دلیل مزبور تکیه خواهد کرد. این همان مسئله است که حتی روان آرام دکارت را مضطرب ساخته است. او می‌گوید: از فلسفه چیزی نمی‌گویم جز اینکه می‌دیدم با آنکه از چندین قرن نفوس ممتاز بدان سرگرم بوده‌اند هیچ قضیه‌ای از آن نیست که موضوع مباحثه و مجادله و

بنابراین مشکوک نباشد و به خود آن چنان غرور نداشتیم که امیدوار باشم در این باب برخوردارتر از دیگران شوم و چون ملاحظه کردم که در هر مبحث چندین رای مختلف می‌توان یافت هر یک از آنها را جمعی از فضلا طرفدارند در صورتی که البته رای صواب و حقیقت یکی بیش نیست بدین ترتیب چون هیچ یک از ارباب مکاتب برای اثبات عقاید خویش بر خیالات و خواب‌نمائی و احساسات شعری تکیه نمی‌کنند، بلکه همه آنان ادعای منطق و تعقل در نتیجه‌گیریهای خود می‌نمایند!! پس ارزش عقل نظری محض جز چیدن واحدهائی که صحیح فرض شده است در کنار همدیگر یا پشت سر یکدیگر برای نتیجه‌گیری چیزی دیگر نیست که مغزهای متفکر بشری چه در شرق و چه در غرب کوشش‌های فراوانی مبذول می‌دارند. که فعالیت اختصاصی عقل نظری را معین نموده و نگذارند از حدود خود تجاوز نماید. عقل نظری محض قدرت ورود به حوزه ارزشها را ندارد عقل نظری کاری با واقعیات فی نفسه ندارد. در صورتی که عقل علمی هر یک از نیروهای فعال درون بشری را مانند عقل نظری و وجدان و حدس و استشمام واقعیات و اراده و تجسیم و اندیشه را هماهنگ می‌سازد که همه آنها را در وصول به واقعیات و بایستگی‌ها و شایستگی‌ها بسیج نماید. آن گروه از متفکران شرقی و غربی که نه برای ارضای حس کنجکاوی فقط بلکه برای دریافت واقعیات در محصول و کاربرد عقل نظری نگریسته و آنرا ارزیابی واقعی نموده‌اند همگی به این نتیجه رسیده‌اند که عقل نظری محض وسیله‌ای است برای تنظیم آن واحدها که صحیح

فرض شده است برای رسیدن به آن هدف‌ها که مطلوب تلقی شده است نه اینکه عقل نظری حاکم مطلق در واقعیات و ارزشهای شناخت انسان و طبیعت و بایستگی‌ها و شایستگی‌های آدمی بوده باشد. برای اثبات ناتوانی عقل نظری از حاکمیت مطلق نمونه‌هایی از بزرگترین متفکران شرق و غرب را می‌آوریم: مولانا جلال‌الدین: از رهبری عقل بجائی نرسیدیم پیچیده‌تر از راه بود راهبر ما عقل بند رهروان است ای پسر آن رها کن ره عیانست ای پسر آن نمی‌دانست عقل پای سست که سبب دائم ز جو ناید درست عقل تو از بس که باشد خیره سر هست عذرت از گناه تو بتر عقل جزئی همچو برقست و درخش در درخشی کی توان شد سوی رخس عقل رنجور آردش سوی طیب لیک نبود در دوا عقلش مصیب عقل را خط خوان این اشکال کرد تا دهد تدبیرها را زان نورد عقل جزئی عقل استخراج نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست لابلالی عشق باشد نی خرد عقل آن جوید کز آن سودی برد عقل را هم آزمودم من بسی زین سپس جویم جنون را مغرسی او ز شر عامه در خانه شد او ز ننگ عاقلان دیوانه شد آزمودم عقل دور اندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را آنکه در عقل و گمان هستش حجب گاه پوشیده است گه بد

ریده جیب عقل را خود با چنین سودا چه کار کر مادرزاد را سرنا چکار! آن زمان چون عقل‌ها درباختند بر رواق عشق یوسف تاختند عقلشان یکدم ستد ساقی عمر سیر گشتند از خرد باقی عمر عقل محجوبست و جانهم زین کمین من نمی‌بینم تو میتانی بین غرق گشته عقل‌های چون جبال در بحار وهم و گرداب خیال چون مقلد بود عقل اندر اصول دان مقلد در فروغش ای فضول و اندیشه‌ای که حاکمیت بر اندیشه‌های منطقی و عقلی محض دارد- چو در دل پای بنهاد بشد از دست اندیشه میان بگشا اسرار و میان بریست اندیشه به پیش جان در آمد دل که اندر خود مکن منزل گرانجان دید مرجان را سبک برجست اندیشه برست از خویش اندیشی چنان آمد ز بیخویشی که از هر کس همی‌پرسد عجب خود هست اندیشه فلک از خوف دل کم زد دو دست خویش بر هم زد که از من کس نرست آخر چگونه رست اندیشه چنین اندیشه را هر کس نهد دامی به پیش و پس گمان دارد که در گنجد به دام و شصت اندیشه چو هر نقشی که میجوید ز اندیشه همی‌روید تو مر هر نقش را میرست خود پیرست اندیشه جهان کهنه را بنگر گهی فربه گهی لاغر که درد کهنه زان دارد که آبست است اندیشه جواهر جمله ساکن بد همه همچون اماکن

بد شکافید این جواهر را و بیرون جست اندیشه دکارت هنگامی که جوانتر بودم از ابواب فلسفه به منطق و از ریاضیات به جبر و مقابله و تحلیل هندسی بیشتر دل داده بودم و این سه فن یا علم را چنان می‌پنداشتم که به مقصود من یاری خواهند کرد. اما چون درست تامل نمودم درباره منطق برخوردیم به اینکه فایده قیاسات و بیشتر تعلیمات دیگرش این نیست که آدمی چیزی را که نمیداند

دریابد بلکه آنست که بتواند آنچه را که میدانند به دیگری بفهماند، یا مانند فن ریمون لول از آنچه را که نمی‌داند بی‌تصور و تصدیق گفتگو کند. تساوی زن و مرد در عقل علمی کلمه عقل عملی در مکتب‌های گوناگون با اصطلاحات مختلفی تعبیر می‌شود، مانند عقل سلیم، عقل فطری، وجدان، عقل کمال جو ... تعریف عقل عملی تقریباً مورد اتفاق نظر متفکران شرقی و غربی است. کانت می‌گوید: قوه دیگر عقل آنست که انسان بواسطه او اموری را بوجدان غیر حسی ادراک می‌کند و آنها ذواتند نه عوارض، مثل ادراک نفس خود و ادراک مختار بودن نفس در اعمال خویش که منتهی به اعتقاد به بقای نفس و وجود ذات پروردگار می‌شود. و این قوه را عقل عملی می‌نامید در مقابل عقل نظری، بنابر اینکه عقل بوسیله این قوه انسان را بر عمل نیک برم ی‌انگیزد اما نه به اعمال نظر و ترتیب برهان قیاس و استقراء و پی بردن از معلول به علت یا از علت به معلول بلکه احکامش بیواسطه است اما یقینی است و حتی یقینی‌تر از احکامی است که بقوه نظری می‌کند و این قوه یعنی عقل عملی برتر و شریف‌تر از عقل نظری است زیرا عقل نظری آنچه می‌کند راجع به ظواهر و عوارض یا مصلحت اندیشی دنیوی است و درباره حقایق و ذوات و معقولات واقعی چنانکه گفتیم جز حدس و احتمال کاری از او ساخته نیست بلکه غالباً در ذهن وسوسه می‌کند و شک می‌آورد. اما عقل عملی متوجه حقایق است و حسن نیت و اراده خیر را به انسان می‌دهد و بنیاد عقاید دینی و اخلاقی را استوار می‌سازد و منشا ایمان است نه تشکیک بنابراین آنچه که صنف مرد به او می‌بالد و مغرور می‌شود فی نفسه دارای ارزش نیست و اعتباری بیش از شکل دادن به واحدها و قضایایی که آنها را صحیح تلقی کرده است، ندارد. بلکه از آنجهت است که اشتیاق آدمی به دریافت واقعیت و رشد بشرط اعتدال روانی سطوح شخصیت وی را اشغال می‌نماید لذا با حاکمیت عقل نظری درباره واقعیت‌ها و رشد شخصیت همواره دچار نوعی تشویش خاطر و وسوسه می‌باشد. اگر صنف زنان با توجه به گسترش عقل نظری محض مردان احساس حقارتی در

خود نمایند عامل شکست روحی خود را با دست خود فراهم می‌آورند. اگر صنف زنان از عوامل تعلیم و تربیتی کامل برخوردار شوند بجهت داشتن نقش اساسی در خلقت و چشیدن طعم واقعی حیات و برخوردار بودن از احساسات عالی یا امکان تصعید احساسات خام به احساسات عالی که در صنف زنان قوی‌تر است می‌توان ادعا کرد که زمینه رشد شخصیت انسانی در زنها کمتر از این زمینه در صنف مردان نمی‌باشد. ۳- نواقص الحظوظ- در این خطبه تفاوت سوم میان زن و مرد در سهم الارث است که مطابق آیه: یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین (خداوند درباره فرزندانان بشما توصیه می‌کند که سهم مرد برابر سهم دو زن باشد) البته این قانون در همه مسائل ارث کلیت ندارد از آنجمله ۱- اگر وارث میت فقط پدر و مادر و یک پسر باشد، مال شش قسمت می‌شود، چهار قسمت را پسر و هر یک از پدر و مادر یک قسمت می‌برند. ۲- اگر میت چند برادر و خواهر مادری داشته باشد، مال بطور مساوی میان آنان تقسیم می‌شود. ۳- سهم الارث فرزندان برادر و خواهر مادری میان زن و مرد مساوی تقسیم می‌شود. ۴- اگر وارث میت منحصر به جد و جده مادری باشد، مال میان آن دو مساوی تقسیم می‌شود. ۵- اگر وارث میت هم دایی و هم خاله ب

اشد و همه آنها پدر و مادری یا پدری، یا مادری باشند مال بطور مساوی میان آنان تقسیم می‌شود. و در آن موارد که مرد دو برابر زن ارث می‌برد بدانجهت است که معمولاً زن‌ها که اداره شئون خانواده را بعهد می‌گیرند از شرکت دائمی در مسائل اقتصادی جامعه و ورود در انواع گوناگون آن مسائل معذور می‌باشند، لذا تهیه وسایل معیشت آنان برای مردان واجب است از طرف دیگر مردان در معرض نوسانات اقتصادی از نظر سود و زیان و آسیب اقتصادی از نظر سود و زیان بیشتر قرار می‌گیرند، در صورتی که صنف زن مانند مرد در معرض زیان و آسیب نیست و او همواره از نظر معاش تامین است. به اضافه اینکه مهریه‌ای که زن بمقدار عادلانه از مرد می‌گیرد میتواند نوعی جبران سهم الارث او بوده باشد. نتیجه کلی این مباحث چنین است که اولاً هر سه نقص که در خطبه به زنها نسبت داده شده است کاملاً قابل تفسیر و توجیه است. و هدف کلی امیرالمومنین (ع) اشاره به مختصات روبنائی

زندگی مرد و زن است نه تفاوت میان شخصیت انسانی زن و مرد. زیرا ما در این مباحث شواهد و دلایل کافی دیدیم که مقصود امیرالمومنین نقص واقعی ایمان و عقل بطور عموم و سهم الارث بطور کلی نمی‌باشد. زیرا اسناد چنین نقص بر زنها محال ف قرآن است، لذا می‌توان گفت: امیرالمومنین (ع) برای توضیح و تفسیر موقعیت حقیقی زنان برای آگاه ساختن یکی از زنها پیامبر که با دستیاری طلحه و زبیر غائله جنگ جمل را برپا نمود با وصل آن به جنگ‌های صفین که موجب اغتشاشات جوامع اسلامی گشته بود، بیک مختصات روبنایی صنف زن که مانع آنان از آرزوی مرد گشتن و فعالیت‌های مربوط به مرد می‌باشد، اشاره فرموده است. فاتقوا شرار النساء و کونوا من خیارهن علی حذر و لا تطیعوهن فی المعروف حت لا یطمعن فی المنکر (بترسید از زنها و احتیاط از خوبانشان برحذر باشید و آنانرا در نیکی‌ها اطاعت نکنید تا طمع نکنند که در بدیها اطاعتشان کنید). ترس از اشرار زنها و احتیاط از خوبانشان چه معنا دارد؟ در این جملات سه مسئله وجود دارد: مسئله یکم - بیم و هراس از زنهایی که شر و پلیدند البته در این مسئله مرد و زن تفاوتی ندارند زیرا مردان شر و پلید هم که طهارت درونی و اصول انسانی بدورند، پروائی از تعدی و تجاوز به حقوق انسانها ندارند، لذا همواره باید فرد اجتماع از این نابکاران مطمئن نباشند و دائما با آن نظر که به عقب و افعی می‌نگرند در آنان بنگرند. اگر در این مسئله صنف خصوصیتی داشته باشد، این است که اسرار نهانی

مرد و نقاط ضعف او را می‌داند بطوری که اگر بخواهد صدمه‌ای بر مرد وارد آورد، تلخ‌تر و جانگراتر از صدمه دیگر مردم خواهد بود. مسئله دوم - لزوم احتیاط از خوبان زنها - البته مسلم است که مقصود از خوبان زنها، زنانی هستند که شر و پلیدی ندارند، این معنا برای یک زن خوب در عرف عام متداول است یعنی در عرف عام همین مقدار که یک زن ضرر و شری به مرد و فرزندان خود نرساند، به خوبی و نیکی موصوف می‌گردد. اگر زنی درصدد اضرار به مرد و سایر اجزای دودمان برنیاید، کشف می‌شود که زن به وظایف قانونی خود عمل می‌کند و در نتیجه میتوان او را زن نیک و خوب معرفی کرد. زیرا احساس دروغین ناتوانی مطلق که زن در مقابل مرد دارد، غالبا او را برای جبران ضعف با مرد رویاروی قرار می‌دهد! اگر چه از نظر عمل به وظیفه کوتاهی هم نداشته باشد، و چون برای جبران احساس دروغین ضعف ممکن است به گفتار و کردار غیر منطقی متوسل بشود، لذا یک مرد هشیار و آگاه و عادل همواره باید در منتفی ساختن احساس فوق از زن بکوشد و در صورت ناتوانی، گفتار و کردار زن را خوب تشخیص بدهد که آیا ناشی از آن احساس دروغین است، یا علتی دیگر دارد. و اما اگر زن مافوق عمل به وظایف مقرر در بدست آوردن رشد

و کمال شخصیت کوشیده و به مقامات عالی انسانی رسیده باشد. نه تنها موردی برای احتیاط از وی وجود ندارد، بلکه در صورتی که مرد او را از اشخاصی معمولی باشد مرد را راهنمایی نموده و عامل سعادت وی می‌باشد چنانکه در خانواده‌های فراوانی از جوامع مشاهده می‌شود. آیا زن خود امیرالمومنین و دختر او علیهم السلام و مریم مادر عیسی مسیح و رابعه عدویه و رابعه دختر اسماعیل زن احمد بن ابی‌الحواری و هزاران زنها فاضله که از مقامات عالی انسانی برخوردارند خود مرد آفرینان جوامع نبوده‌اند؟. بنابر آنچه که از کتب اختصاصی درباره زنها و دیگر کتب تاریخی برمی‌آید شماره زنها با شخصیت از نظر علمی و اخلاقی و اصول عالی انسانی با در نظر گرفتن محدودیت‌های طبیعی و تحمیلی نسبت به مردان کمتر نبوده‌اند. و این یکی از دلایل اعجاز قرآن است که مرد و زن را در اوصاف عالی انسانی مشترک معرفی نموده است. روایتی از امیرالمومنین (ع) درباره مشورت با زنها نقل شده است که می‌تواند جمله مورد تفسیر را بخوبی توضیح بدهد. مجلسی از آن حضرت نقل می‌کند: ایاک و مشاوره النساء الا من جربت بکمال عقل (بحار ج ۱۰۳ ص ۲۵۳) (بپرهیزید از مشورت با زنها مگر زنی که کمال عقل او به تجربه رسیده

است). این روایت اثبات می‌کند که مقصود از برحذر بودن از زنان خوب دقت در گفتار اندیشه‌های زنان معمولی است، چنانکه توضیح دادیم و اما زنانی که از زر و زیور دنیا اعراض کرده و به تعقل پرداخته‌اند، مانند مردان شایسته مشورت میباشند. و این روایت نظریه ما را که میگوئیم نظام خانوادگی در اسلام درون شورائی و برون سرپرستی مرد است تایید می‌نماید.

خطبه ۸۰- وارستگی و پارسائی

[صفحه ۴]

تفسیر عمومی سخن هشتاد و یکم ایها الناس الزهاده قصر الامل، و الشکر عند النعم، و التورع عند المحارم (ای مردم پارسائی و زهد کوتاه گرفتن آرزو است و شکر در هنگام برخورداری از نعمتها و پرهیزکاری در موقع رویارویی با محرمات). زهد (پارسائی) چیست؟ علماء اخلاق و عرفا تعریف زهد را بدین ترتیب بیان نموده‌اند: (زهد عبارتست از ضد محبت دنیا و رغبت به آن. توضیح ضد محبت دنیا چنین است که انسان دنیا را از قلب نخواهد و با اعضایش آن را رها کند، مگر به قدر ضرورت بدنش و به عبارت دیگر زهد عبارتست از رویگردان شدن از متاع دنیا و پدیده‌های پاکیزه آن، مانند اموال و مقامها و دیگر امتیازاتی که با فرا رسیدن مرگ از بین می‌روند و با بیان دیگر زهد عبارتست از اعراض از دنیا برای گرایش به آخرت، یا اعراض از غیر خدا برای گرایش به خدا و اینست عالی‌ترین درجه زهد. بنابراین، هر کس که از جز خدا حتی از بهشت اعراض نماید و به هیچ حقیقتی جز خدا محبت نوردد، او زاهد مطلق است و هر کس که از عوامل لذت دنیوی برای ترس از آتش و یا برای طمع در نعمتهای بهشتی از حور و قصرها و میوه‌ها و چشمه‌سارها، اعراض نماید، او هم زاهد است، ولی درجه این زاهد از درجه ۱

ولی پائین‌تر است. و کسی که فقط بعضی از عوامل لذت دنیوی را مانند مال نه مقام ترک کند، یا پرخوری را ترک کند نه تجمل بازی را، چنین شخصی زاهد نامیده نمی‌شود). ابن سینا در کتاب اشارات زاهد و عابد و عارف را به ترتیب زیر تعریف می‌کند: المعرض عن متاع الدنيا و طیباتها یخص باسم الزاهد و المواظب علی فعل العبادات من القیام و الصیام و نحوهما یخص باسم العابد و المتصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق نورالحق فی سره یخص باسم العارف و قد یتربک بعض هذه مع بعض (کسی که از متاع دنیا و پدیده‌های پاکیزه آن اعراض کند، زاهد نامیده می‌شود و کسی که به انجام عبادتها مانند نماز و روزه و امثال آنها مواظبت داشته باشد، عابد نامیده می‌شود و کسی که تفکر خود را رو به قدس جبروت به کار انداخته و دوام تابش نور حق را در درونش می‌خواهد، عارف نامیده می‌شود و گاهی بعضی از این اوصاف با بعضی دیگر در سه گروه فوق ترکیب می‌یابد). اگر در دو تعریف فوق دقت نمائیم، تعریف محمد مهدی نراقی مشروح‌تر و جامع‌تر به نظر می‌رسد، زیرا معنای مناسبی را که با توجه با مجموع منابع اسلامی برای زهد می‌توان در نظر گرفت. اعراض از متاع دنیا و پدیده‌های پاکیزه و لذت بخش آن نیست

ت، چنانکه در تعریف ابن سینا آمده و در عبارت دوم نراقی دیده می‌شود: الاعراض عن متاع الدنيا و طیباتها، بلکه معنای مناسب زهد که در مواردی فراوان از منابع اسلامی مورد تمجید قرار گرفته است، قرار نگرفتن در جاذبه حب دنیا است که آرمانهای حیات معقول و آمادگی برای ابدیت در مسیر انا لله و انا الیه راجعون را به کلی تباه می‌سازد، نه برخورداری معقول از متاع و طیبات دنیا که در قرآن مجید تجویز و تحریم کننده آنها را مورد سرزنش قرار داده است: قل من حرم زینه الله الی الی خرج لعباده و الطیبات من الرزق (به آنان بگو کیست که زینت خداوندی را که به بندگان خود نمودار ساخته است و (همچنین) نعمتهای پاکیزه و لذتبخش را تحریم نموده است؟). یا ایها الذین آمنوا لاتحرموا طیبات ما احل الله لکم (ای کسانی که ایمان آوریده‌اید، تحریم نکنید نعمتهای پاکیزه‌ای را که خداوند برای شما حلال کرده است). در آیات فراوانی از قرآن نعمتهای پاکیزه و حلال دنیا را مطلوب معرفی نموده و آن را احسان و لطف پروردگاری به بندگانش توصیف فرموده است. اگر مقصود کسانی که زهد را اعراض از متاع دنیا و نعمتهای لذتبخش آن معرفی می‌نمایند، بی‌اعتنائی و ممنوع ساختن زاهد از آنها بوده ب

اشد، مطلبی است غلط و می‌توان گفت: تقریباً مخالف آیات قرآنی و منطق صحیح زندگی است، زیرا (حیات معقول) بدون مرکب حیات طبیعی محض و در هوا نمی‌تواند بپرد، و حیات طبیعی محض مطابق قوانین ربانی، احتیاج به برخورداری از نعمتهای پاکیزه دارد که خداوند مواد و اصول آنها را در طبیعت بوجود می‌آورد و با فعالیتهای مغزی و عضوی بشری در معرض استفاده قرار

می‌گیرد. از طرف دیگر اگر انسانها را از برخورداری از نعمتهای پاکیزه خداوند ممنوع بداریم، اجامر و اوباش و قدرتمندان خودکامه روزگار همواره با در دست گرفتن نعمتها به قدرت خود افزوده و بندگان خدا را برده خود قرار می‌دهند. در هیچ جامعه و در هیچ دورانی بدون توسل به قدرت و نعمتهای الهی، هیچ کس نتوانسته است زورگوئی کند و حقوق مردم را پایمال کند. حتی آن قدرتمندان خودکامه گاهی با توسل به قانون تفسیر نشده (هدف وسیله را توجیه می‌کند) دنیا و امتیازات و اشکال قدرت را در نظر مردم پست و خوار جلوه داده‌اند، چنانکه سفسطهائی از سرنوشت محتوم و قضا و قدر را به راه انداخته‌اند و با این گونه وسائل مردم را برای ناتوان ساختن و به زانو درآوردن در برابر خودشان بینوا و مستضعف نموده‌اند. همچنانکه بعضی از جوامع

را هم با جادوی علم و فلسفه و تعقل گرائی و روشنفکری تخدیر نموده‌اند. بنابراین، اگر هم در مفهوم زهد اعراض از دنیا و نعمتهای پاکیزه آن شایع شده باشد، مربوط به منابع اسلامی نیست، و همچنین کسانی که می‌گویند: (زهد عبارتست از اعراض از دنیا و گرایش به آخرت) باید این توضیح را اضافه کنند که مقصود از اعراض حذف دنیا از حیات نیست، بلکه منظور اینست که نباید دنیا و زندگی در آن، آرمان اعلا- و هدف تلقی شود، و نباید دنیا مورد پرستش و موجب مستهلک شدن همه قوا و استعدادهای انسانی بوده باشد که در نتیجه به پوچی زندگی و بیهودگی آن بیانجامد. در آیه دیگر از قرآن چنین می‌خوانیم: و ابغ فیما اتاک الله الدار الاخره و لا تنس نصیبک من الدنیا (در آنچه که خداوند به تو داده است، سرای آخرت را به طلب و سهم خود را (هم) از دنیا فراموش مکن). اگر از جمله (اعراض از متاع دنیا و نعمتهای پاکیزه آن) در عبارات مرحوم ملا محمد مهدی نراقی قطع نظر کنیم، مطالبی را که در تعریف زهد و درجات آن می‌نماید، متین و با نظریه مجموع منابع اسلامی کاملاً صحیح به نظر می‌رسد. و می‌توان گفت: تعریف زهد در نظریه نراقی از دو درجه که برای زهد بیان کرده است، به خوبی استنباط می

شود. دو درجه زهد از نظر نراقی بدین ترتیب است: درجه یکم- اعراض از دنیا برای گرایش به آخرت، یا اعراض از غیر خدا برای گرایش به سوی خدا. این عالی‌ترین درجه زهد است. البته چنانکه توضیح دادیم، مقصود حذف دنیا از حیات نیست، زیرا که چنین حذفی ضد مشیت خداوندی بوده و به آماده کردن میدان برای تاخت و تازیکه تازان تنازع در بقاء می‌انجامد و این ضد انسانهای از خدا بی‌خبر با تسلط به انسانها، نه تنها مانع برخورداری کمال جویان از زهد و پارسائی می‌گردند، بلکه حتی یک فرد را هم در روی زمین به حال خود آزاد نمی‌گذارند و همه را برده خود تلقی خواهند کرد. لذا نراقی و امثال او از اخلاقیون که همه کوشش آنها در استنباط نظریات خود از منابع اسلامی است، از پرستش دنیا و هدف قرار دادن آن جلوگیری می‌کنند. و اگر مقصود از اعراض از دنیا و قدرت و نعمتهای پاکیزه آن، کنار رفتن از میدان (حیات معقول) بوده باشد، در این فرض حیاتی وجود ندارد که قابل تقسیم به حیات زاهدانه و غیر زاهدانه بوده باشد. بنابراین، باید گفت: عالی‌ترین درجه زهد در این دنیا عبارت است از اعتقاد به اینکه دنیا گذرگاه بسیار پرمعنائی است که آگاهی و هشیاری در آن، موجب شکوفا شدن استعدادهای ع

الی انسانی می‌گردد و عالی‌ترین استعدادی که در این گذرگاه به فعلیت خواهد رسید، عبارت است از دریافت واقعی ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین (قطعاً، نماز و عبادات و زندگی و مرگ من از آن خداوند پرورنده عالمیان است) در آن هنگام که اصل اساسی حیات بر مبنای: انا لله و انا الیه راجعون (ما از آن خدائیم و به سوی او برمی‌گردیم) استوار شود، رویه سطحی حیات آدمی، زندگی دنیوی است و رویه عمیق و اصلی آن حیات اخروی است که مجموعاً (حیات معقول) نامیده می‌شود. برای توضیح بیشتر مراجعه به مبحث (حیات معقول) شود. حیات معقول نه احتیاجی به پاداش سوداگرانه دارد و نه ترسی ناشی از ناتوانی و زبونی. حیات معقول هدف اعلائی خود را در ذات خود می‌بیند، زیرا این حیات از چنان فروغ و جاذبه ربانی برخوردار است که هیچ یک از متاع دنیا و امتیازات و نعمتهای پاکیزه آن، بلکه چنانکه در انگیزه عبادت امیرالمومنین دیده‌ایم، نعمتهای بهشتی و بیم از عقاب دوزخ نیز نمی‌تواند چنین انسانی را به خود مشغول بدارد. درجه دوم زهد عبارتست از اعراض از عوامل خوشایند و لذت بار زندگی دنیوی برای وصول به امتیازات و نعمتهای بهشتی و دوری از عقاب دوزخ. این درجه از زهد از

نظر ارزش قابل مقایسه با درجه یکم نیست که واجد کمال و عرفان حقیقی است. با نظر به بیانات گذشته می‌توانیم معنای را که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر درباره زهد فرموده است، درک کنیم: (زهد کوتاه کردن آرزو است و شکر در هنگام برخورداری از نعمتها و پرهیزکاری در مورد رویارویی با محرمات) ملاحظه می‌شود که در این تعریف بجای (اعراض از نعمتهای پاکیزه دنیا)، شکرگزاری در موقع برخورداری از نعمتها آمده است. آری این است زهد و عرفانی که از پیشوای شماره دوم اسلام تعریف شده است. در این تعریف سه عنصر مهم وجود دارد که به طور مختصر توضیح می‌دهیم: عنصر یکم- کوتاه کردن آرزو- این عنصر شامل لزوم جلوگیری از ورود هر گونه خیالات و آرزوها و وسوسه‌ها و رویاهای بی‌اساس می‌باشد. این عنصر است که نه تنها مغز و روان انسانی را با واقعیات محض در ارتباط قرار می‌دهد و چه توفیقی بالاتر از ارتباط آدمی با واقعیات وجود دارد. حیات آدمی با هر نوعی از گسیختگی از واقعیات، بعدی از ابعاد خود را می‌بازد و تباہش می‌کند و حیات را در بیت زیر خلاصه می‌کند: پایان سخن شنو که ما را چه رسید از خاک برآمدیم و بر باد شدیم این عنصر بزرگ ترین و با ارزش ترین

کاری که می‌کند، این است که فریب کاری و فریب خوردن و دروغ و ظاهرسازی و آرایش بازبهای صوری که جمال معنی و حقیقت را محو و نابود می‌سازد، از افق حیات انسانی دور می‌کند و شناخته‌های او را اصالت می‌بخشد و عمل را بر مبنای همان شناخته‌های اصیل استوار می‌سازد. عنصر دوم- شکر در هنگام برخورداری از نعمتها. بجا آوردن عظمت و ارزش نعمتها اعم از مادی و معنوی و اندیشه صحیح در لطف خداوندی درباره آنها، و به زبان آوردن شکر و سپاس، یکی از عالی‌ترین عوامل سازنده روح انسانی است. آغاز چنین معرفت و عمل، آغاز تکامل انسانی و برقراری یک ارتباط معقول میان او و جهان هستی و هموعان خویش می‌باشد. در راه وصول به چنین مقام والا، نخستین معرفتی که نصیب انسان می‌گردد، این است که اولاً می‌فهمد که به هیچ وجه از اخلاق هستی و فیض بخش کائنات، طلبکار نیست که در نتیجه آنچه را که در این زندگانی به دست می‌آورد، یک ضرورتی باشد که خداوند مجبور است آن را به مخلوقات خود بدهد! تنها چنین معرفت است که فیض بودن هستی را برای انسان قابل درک می‌سازد. یک نتیجه بسیار بااهمیت که از این درک حاصل می‌شود، طراوت و انبساط و سرور درونی انسان است که با غوطه‌ور شدن در مصائب و ناگوا

ریهای حیات طبیعی، هرگز مختل نمی‌گردد: ای خدا، این وصل را هجران مکن سرخوشان عشق را نالان مکن باغ جان را تازه و سرسبز دار قصد این مستان و این بستان مکن کعبه آمال ما این درگاه است کعبه آمال را ویران مکن الا ان اولیاء الله لاخوف علیهم و لا هم یحزنون (آگاه باشید، قطعاً برای اولیاء الله خوف و وحشتی نیست و آنان اندوهگین نمی‌شوند). با این بیان که درباره شکر در هنگام برخورداری از نعمتها متذکر شدیم، معلوم می‌شود که شکر و ثنا عبارت از مقداری الفاظ مربوطه نیست که به طور اعتیادی و اسقاط بار تکلیف شاق ادا می‌شود، اینگونه ثنا گفتن نوعی ترک ثنا و شکر گذاری است. بلکه شکر و ثنا عبارت است از تفکر در فیض هستی که با ارزش ترین نعمت خداوندی است و این تفکر و اعتقاد، حتی نعمت بودن نفس هائی را که انسان بر می‌آورد، اثبات می‌کند، چه رسد به نعمت عقل و قلب و وجدان با صدها فعالیتی که دارند. این توجه و تفکر و اعتقاد موجب می‌شود که حق آن نعمتها ادا شود. حق نعمت و فیض وجود، این است که آدمی حتی یک لحظه آن را تباہ نسازد و دست از تکاپو و سبقت در تحصیل خیرات و کمالات برندارد. حق نعمت عقل با انواع فراوانی از فعالیت که دارد، بکارانداختن ص

حیح آن در همه ابعاد هستی خویش و هموعان است. حق نعمت قلب و وجدان به فعالیت رساندن همه استعدادهای آنها است که عوامل رشد و کمال انسانی می‌باشند. حق نعمت قدرت عبارت است از بهره‌برداری از آن در هموار کردن طرق منطقی (حیات معقول) خود و دیگر انسانها. حق نعمت زیبایی عبارتست از درک ارزش آن که وابسته به کمال معنوی است و انتقال به وسیله درک آن به فهم جمال هستی و شکوه آن که وابسته به جمال الهی است ... ادا کردن این حقوق شکر آن نعمتها است که عنصر دوم زهد است. عنصر سوم- پرهیزکاری شدید از محرمات در موقع رویارویی با آنها. اگر چه ظاهر این جمله، پرهیزکاری از ارتکاب گنجهانی

است که صد در صد ممنوع جدی می‌باشند، ولی با نظر به علت پرهیز از این گناهان که صیانت روح از زشتی و پلیدیها است، شامل لزوم پرهیز از کمترین مکروهات نیز می‌باشد. یعنی برای وصول به زهد واقعی، پرهیز از ناچیزترین مکروهات نیز لازم است. اجتماع این سه عنصر در انسان، بدون تردید او را تا مقام انسان کامل که انسان عارف نیز نامیده می‌شود، بالا می‌برد. این سه عنصر چیزی را از واقعیات دو قلمرو موجودیت انسان و قانون هستی حذف نمی‌کند، بلکه آنها را در منطق (حیات معقول) بکار می‌اند

ازد. فان عزب ذلک عنکم فلا- یغلب الحرام صبرکم و لا- تنسوا عند النعم شکرکم (و اگر این مقام والای زهد از شما دور باشد (حداقل) حرام بر شکیبائی شما پیروز نگردد و سپاسگزاریتان را در هنگام برخورداری از نعمتها فراموش ننمائید). حداقل تحمل و مقاومت در مقابل حرام و به یادداشتن شکر در موقع برخورداری از نعمتها نظیر این مطلب را امیرالمومنین علیه‌السلام در نامه‌ای که به عثمان بن حنیف نوشته‌اند، به یاد داریم که در آن نامه فرموده است: (آگاه باشید، شما از آن مسیر بسیار سخت که من در زندگی انتخاب کرده‌ام، عاجز و ناتوانید، ولی هر اندازه که بتوانید خود را به مسیر من نزدیکتر کنید). در این مورد هم می‌فرماید: اگر احساس کردید که نمی‌توانید هر سه عنصر زهد و پارسائی را در زندگی خود مراعات کنید. (اگر چه بوجد آمدن چنین احساسی از مقدمات صحیح آن بعید و دشوار به نظر می‌رسد) حداقل همه شما می‌توانید، تحمل و مقاومتی در برابر حرام بدست بیاورید و خود را چنان نوازید که بی‌اختیار در حرام غوطه‌ور شوید و آن حرام شما را به بیماری (از خود بیگانگی) مبتلا بسازد. صبر و شکیبائی تدریجی در برابر محرمت عامل نیرومندی است برای تقویت شخصیت و اراده که

کم کم به برخورداری اختیاری از محرمت می‌انجامد. و همچنین اگر درک و فهم صحیحی درباره معنای نعمت و ارزش آن نداشته باشید یا نوعی به محرومیت از عنصر دوم زهد مبتلا- بودید، حداقل فراموش مکنید که هر نعمتی شایسته شکری است که برای برآمدن از عهده‌ی حق آن نعمت، بایستی آن را بجای آورد. خود این توجه و آگاهی تدریجی می‌تواند اراده‌ی شکرگذاری را تحریک نموده و این کمال را نصیب انسان بسازد. فقد اعد الله الیکم بحجج مسفره ظاهره و کتب بارزه العذر واضحه (خداوند با حجت‌های آشکار و روشن و کتابهای آسمانی واضح که موارد عذر را بیان نموده است، جای پوزش برای شما نگذاشته است). عقل و وجدان و ارسال پیامبران و انزال کتابهای آسمانی برای کسی جائی برای عذر نگذاشته است. کمله (حجج) جمع حجت است که به معنای دلیل و راهنما می‌باشد. مطابق مضامین آیات قرآنی و احادیث معتبر در منابع اصلی حدیث چهار نوع دلیل و راهنما برای اولاد آدم وجود دارد: دلیل یکم- عقل انسان است و مقصود از این عقل آن فعالیت نظری خاص نیست که کاری با ارزشها و خیرات و کمالات ندارد، بلکه عقل سلیم فطری است که در استخدام غرایز حیوانی قرار نگرفته و دلالت و راهنمایی آن در برابر تمایلات ناتوان

نمی‌گردد. دلیل دوم- وجدان پاک آدمی است که باده‌ها فعالیت برای تنظیم کشتی = P ۱۴ وجود انسان و به حرکت انداختن آن در اقیانوس هستی، می‌کوشد و تکاپو می‌نماید. البته وجدان با این توصیف عمومی شامل دل و قوا و فعالیت‌های آن نیز می‌باشد. دلیل سوم- پیامبران از عظام و اوصیاء و اولیاء الله می‌باشند که در طول تاریخ از مقام ربوبی برای ابلاغ رسالت مبعوث شده، مردم جوامع را از شرک و کفر و انحرافات و تباهی‌ها جلوگیری نموده‌اند و راه رشد و کمال را برای آنان هموار ساخته‌اند. دلیل چهارم- کتابهای آسمانی است که بوسیله پیامبران و اوصیاء آنان و کسانی که توفیق معرفت و عمل را در مسیر (حیات معقول) که پیامبران آن را تبلیغ نموده‌اند، تلاوت می‌گردد و راه ظلمات و نور را بر مردم جوامع نشان می‌دهد. بدین جهت است که هیچ فردی و جامعه‌ای از انسانها نمی‌توانند برای انسان شدن عذری بیاورند. خداوند متعال به هر کسی که همه دلایل چهارگانه یا بعضی از آن را نشان داده است، بوسیله همان دلایل احتجاج خواهد فرمود.

[صفحه ۱۶]

تفسیر عمومی سخن هشتاد و دوم ما اصف من دار اولها عناء و آخرها فناء (چه توصیفی کنم درباره دنیائی که آغازش مشقت است و پایانش فناء). اینست حد نهائی توصیف درباره دنیا مسلم است که مقصود امیرالمومنین (ع) از دنیا خود جهان طبیعت با آن همه قوانین و شگفتی‌ها و عظمت‌هایش که نمایشگر قدرت و مشیت و حکمت بالغه خداوندی است، نمی‌باشد. و همچنین خود انسان (آن چنان که هست) نیست که به عنوان واقعیتی پیوسته با جهان طبیعت در جریان است. بلکه مقصود امیرالمومنین ارتباط حیات طبیعی محض انسانی است با رویه محسوسی از عالم طبیعت. این تفسیر درباره دنیا هم از آیات قرآنی استفاده می‌شود و هم از جملاتی در سخنان امیرالمومنین (ع) که در نهج البلاغه جمع آوری شده است. در یکی از سخنان آن حضرت در نهج البلاغه خطاب به کسی که دنیا را سرزنش می‌کرد، همین تفسیر را در نهایت بلاغت و عظمت مشاهده خواهیم کرد. در مقدمه شرح توصیف دنیا مطابق مقصود امیرالمومنین (ع) چند بیت زیر را مورد دقت قرار می‌دهیم: سالها جام جم در دست تو بود تو که نشناختی کسی چه کند برده بودی و دوات آمده بود تو که بد باختی کسی چه کند تو درون چاه رفتستی ز کاخ چه گنه دارد

جهانهای فراخ مر رسن را نیست جرمی ای عنود چون تو را سودای سر بالا نبود با عدم توجه به معنای حقیقی حیات و ارتباط آن با جهان برون ذاتی، و بی‌خیالی در تنظیم این دو قلمرو است که در پایان زندگی می‌گوئیم: آتش به دو دست خویش در خرمن خویش من خود زده‌ام که را کنم دشمن خویش روزی که شود معرکه‌ها نزد خدا ای وای من و دست و من و دامن خویش اکنون می‌پردازیم به توصیفات دنیا (ارتباط حیات طبیعی محض انسانی با رویه محسوس از عالم طبیعت) از دیدگاه امیرالمومنین (ع): ۱- آغازش مشقت. ۲- پایانش فناء. آغاز این دنیا توام با مشقت است: چگونگی رشد حیات در جنین و ورود کودک به این دنیا که از ناتوان ترین نوزادان جانداران است، نه آگاهی دارد نه اختیار و نه قدرتی حتی در کوچک ترین اشکالش و نه زبانی که درد خود را ابراز کند و خواسته‌های خود را بفهماند. وسیله‌ای جز گریه و حرکات کاملاً مبهم و بازتابهای مشروط ندارد که حتی قدرت درک آن شرایط را هم ندارد. تدریجاً دوران آگاهی‌های ابتدائی او فرا می‌رسد، در زیر رگبار (بکن و مکن)‌ها و (می‌شود و نمی‌شود)‌ها دست و پا می‌زند. این اوامر و دستورات سدهای پولادینی در برابر اجرای (می‌خواهم)‌های خام و ابتدائی‌اش

جلوه می‌کند و به اصطلاح آزادی در اجرای (می‌خواهم)‌هایش را مختل می‌سازد. و او در ظلمتی از جهل بااین که از او چه می‌خواهند، شب و روز را پشت سر هم در می‌نوردد و به عبارت صحیح‌تر شب و روز زندگی کودکانه او را در می‌نوردد. تا دوران جوانی فرا رسد که انسان در این دوران معمولاً می‌تواند، ولی نمی‌داند، و هنگامی که دوران دانستنش فرا رسد، توانستنش رو به زوال و فنا رفته است. این است آغاز ورود به صحنه حیات طبیعی محض در رویه محسوس عالم طبیعت. ۲- پایان ارتباط حیات طبیعی با رویه محسوس عالم طبیعت، فنا و زوال است، زیرا: کل نفس ذائقه الموت ثم الینا ترجعون (هر نفسی شربت مرگ را خواهد چشید و سپس به سوی ما رجوع خواهید کرد) تکیه بر اختر شبگرد مکن کاین عیار تاج کاووس ربود و کمر کیخسرو (حافظ) فی حلالها حساب و فی حرامها عقاب (در حلال این دنیا حساب است و در حرامش عقاب). ۳- در حلالش حساب ۴- در حرامش عقاب این مسئله که بشر در آینده روزی را برای بررسی زندگیش خواهد دید که معاد نامیده می‌شود، تردیدی نیست و به عنوان اصل سوم از اصول زیر بنائی اسلام مورد اعتقاد همه مسلمانان است و به یک معنای عمومی آن اصل مورد پذیرش همه الهیون و کسان

ی است که حیات انسان را در این دنیا مستند به حکمت بالغه‌ی خداوند فیاض می‌دانند. آنچه که مورد نظر و اختلاف است، موضوعاتی است که انسانها درباره آنها مسئول واقع خواهند گشت. می‌توان گفت: با نظر به مجموع آیات قرآنی و روایات معتبر این مسئله ثابت است که همه حرکات انسان در زندگی دنیوی خواه تصرف در اموال باشد و خواه اعمال غیر مالی همه و همه، در روز قیامت به او نشان داده خواهد شد: ۱- و کل انسان الزمناه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیامه کتابا یلقاه منشورا. اقرا کتابک

کفی بنفسک الیوم علیک حسیا (و نامه اعمال هر انسانی را در گردنش قرار می‌دهیم و روز قیامت برای او کتابی باز بیرون می‌آوریم (و به او گفته می‌شود) کتاب خود را بخوان و امروز محاسبه تو درباره خودت کافی است) ۲- ان الینا ایابهم. ثم ان علینا حسابهم (البته برگشت آنان به سوی ما است. و قطعاً بر ما است که درباره آنان محاسبه نمایم). ۳- و نضع الموازین القسط لیوم القیامه فلا- تظلم نفس شیئا و ان کان مثقال حبه من خردل اتینابها و کفی بنا حاسبین (و ما برای روز قیامت موازین عدالت را برمی‌نهمیم، برای هیچ کسی درباره هیچ چیزی ستم نخواهد شد (یا به هیچ کسی به هیچ وجه ظلم نخواهد شد

د) و اگر کردار انسان به مقدار وزن دانه‌ای از خردل بوده باشد، آن را خواهیم آورد حسابگری ما کافی است). معنای محاسبه از طرف خدا، یا از طرف خود انسان، فقط به معنای نشان دادن آنچه که از انسان در این زندگانی دنیوی صادر شده است، نمی‌باشد، بلکه مقصود محاسبه بر مبنای مسئولیت است و لذا باید گفت: هر چه که انسان در این دنیا برای زندگی مطابق فرمان الهی از خدا گرفته است، مسئول بوده و روز قیامت درباره آن محاسبه خواهد گشت. از مرحوم علامه مجلسی هم چنین نقل شده است: (آنچه که از آیات و اخبار معلوم می‌شود، این است که حساب و سؤال حق است و اما خصوصیات مسئول و موضوع‌هائی که درباره آنها سؤال خواهد شد و محاسبه کننده و کسی که محاسبه درباره او انجام خواهد گرفت، چیست، روشن نیست. جمعی از علماء می‌گویند: سؤال از همه نعمتها و اموال دنیوی است و اخباری که از خاصه و عامه نقل شده است، بر این نظریه دلالت می‌کند، مانند این روایت که می‌گوید: در حلالش حساب است و در حرامش عقاب (در بعضی از روایات این جمله هم آمده است که و در مشتهاتش ملامت است) و از گروهی از روایات چنین استفاده می‌شود که: ان المومن لا حساب علیه (برای مومن حسابی نیست). و در بعضی

از روایات دیگر هست که: انه لا حساب فی الماکول و الملبوس و المنکوح (در خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها و نکاح حسابی نیست). در بعضی دیگر از اخبار آمده است که: ان قوما یدخلون الجنه بغير حساب (گروهی وارد بهشت می‌شوند بدون حساب). و از مقداری احادیث چنین برمی‌آید که: الاعمال الصالحه یوجب دخول صاحبه علی الجنه بلا حساب (اعمال صالح موجب می‌شود که انجام دهنده آنها بدون حساب وارد بهشت شود) سپس علامه مجلسی میان این روایات مختلف را با دو طریق جمع کرده است: طریق یکم- اخباری که حساب را نفی می‌کند، مقصود مردمان با ایمان هستند که حسابی بر آنان نیست. طریق دوم- نفی حساب در امور ضروری است مانند خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها و ازدواج و امثال اینها. می‌توان گفت: کسانی که در این دنیا حیات خود را بر مبنای محاسبه قرار داده‌اند، در حقیقت پیش از حساب آخرت، به حساب خود رسیده‌اند و در روز قیامت مشقتی درباره محاسبه نخواهند دید: حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا (پیش از آنکه به محاسبه کشیده شوید، با خودتان به محاسبه پردازید). البته نمی‌خواهیم

بگوئیم: این روایت اثبات می‌کند که هر کس در این دنیا به محاسبه خویشتن پردازد، در روز معاد مورد محاسبه قرار نخواهد گرفت، بلکه می‌خواهیم بگوئیم: محاسبه با نفس در این زندگانی که موجب حرکت در صراط مستقیم الهی می‌گردد، مانند این است که در حقیقت موضوعی برای محاسبه ندارد و یا محاسبه رویدادهای زندگی او در روز قیامت مشقت بار و موجب پشیمانی و شرمندگی و کیفر نخواهد بود. والا دلایل عامی که در مسئله حساب در روز قیامت داریم، به قدری محکم و صریح است که به نظر نمی‌آید قابل تخصیص بوده باشد مرحوم‌هاشمی خوئی می‌گوید: ففی النبوی المعروف بین الخاصه و العامه: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: لا یزال قدم عبد یوم القیامه من بین یدی الله عزوجل حتی یسئل عن اربع خصال: عمرک فیما افیتته و جسدک فیما ابلیته و مالک من این اکتسبته و این وضعته و عن حینا اهل البیت، فقال عمر بن الخطاب: و ما علامه جبکم یا رسول الله؟ فقال: محبه هذا، و وضع یده علی راس امیرالمومنین (در روایتی که میان شیعه و اهل تسنن از پیامبر اکرم معروف است، چنین آمده است که پیامبر اکرم فرمود: قدم هیچ بنده‌ای در روز قیامت در پیشگاه خداوند عزوجل از جای خود حرکت نمی‌کند، تا اینکه خداوند عزوجل از چهار خصلت از او سؤال کند: ۱- عمرت را در چه مسیری به فنا دادی؟ ۲- بدنت را در چه پوساندی؟ ۳- م

الت را از کجا اندوختی و در چه راهی نهادی؟ ۴- و از محبت ما اهل بیت. عمر بن الخطاب گفت: ای پیامبر خدا، علامت محبت شما چیست؟ فرمود: محبت این مرد و دستش را روی سر امیرالمومنین (ع) گذاشت. این روایت چنان که گفتیم قابل تخصیص به نظر نمی‌رسد. من استغنی فیها فتن و من افتقر فیها حزن (هر کس در این دنیا احساس بی‌نیازی کند، گمراه و مفتون گردد و اگر مبتلا به فقر شود، اندوهگین گردد) ۵- احساس بی‌نیازی در دنیا مستلزم گمراهی. ۶- احساس فقر مستلزم اندوه یکی از ثابت‌ترین اصول حیات طبیعی بشری که بوئی از (حیات معقول) نبرده باشد، گمراهی و طغیانگری در موقع احساس بی‌نیازی است. این اصل در قرآن مجید با کمال صراحت چنین گوشزد شده است: کلا ان الانسان لیطغی ان راه استغنی (قطعا، انسان، بدان سبب که خود را بی‌نیاز می‌بیند، طغیانگری می‌کند). درباره این اصل که در موارد متعددی از نهج البلاغه با عبارات گوناگون آمده است، مسائلی را مطرح کرده‌ایم. در این مبحث به این نکته اشاره می‌کنیم که علت طغیانگری به جهت احساس بی‌نیازی در ذات خود حیات طبیعی محض نهفته است و یک پدیده عارضی نیست که قابل استثناء بوده باشد. برای توضیح بیشتر می‌توانیم این اصل را به

دو قضیه روشن تحلیل نماییم: قضیه یکم- احساس بی‌نیازی از مقتضیات ذات حیات طبیعی محض است و این احساس در (حیات معقول) بوجود نمی‌آید، زیرا حیات طبیعی محض همواره در محاصره (آنچه که هست، همین است و آنچه که باید همین است) حرکت می‌کند، و ماورای این قلمرو تنگ و محدود را برای خود مطرح نمی‌کند. بدین جهت است که هیچ حقیقتی به نام (باید) و (شاید) نه از درون ذاتش (عقل و وجدان) و نه از برون ذاتش (پیامبران و حکماء و قانونگذاران و جامعه) ... برای او مفهومی ندارد. این پندار پوچ او را به احساس بی‌نیازی وادار می‌کند و هر اندازه که در حیات طبیعی محض بیشتر غوطه‌ور گردد، احساس بی‌نیازی او قویتر و بنیان کن‌تر و تباه کننده‌تر می‌شود و اگر هم لحظه‌ای به خود بیاید و احاطه قوانین طبیعت و فشار حلقه‌های زنجیر رویدادهای جبری را احساس کند، خود را در ظلمت اوهام و خرافات انداخته، با جمله (انشاء الله بز بود!) خود را تخدیر می‌نماید، گاهی هم که نتوانست با جمله مزبور خود را تخدیر نماید، شروع می‌کند به گزیدن زنجیر رویدادهای جبری (که ناتوانی انسان را به خوبی اثبات می‌کند)، با دندانهای خود که به شکستن دندانهایش می‌انجامد. این احمق نمی‌داند- رسن را می

گری ای صید بسته نبرد این رسن هیچ از گزیدن (مولوی) قضیه دوم- تلازم قطعی احساس بی‌نیازی و طغیانگری است- این تلازم مانند قابلیت تقسیم عدد زوج به دو عدد مساوی، هرگز قابل برطرف شدن نیست، زیرا چنانکه در بالا اشاره کردیم، این احساس احمقانه ملاک همه (آنچه هست) و (آنچه باید) را در ماورای خود طبیعی تباه شده‌اش نمی‌جوید و حاکمیت مطلق را از آن خود می‌داند، چونان مگس ناتوان که در گوشه‌ای از جایگاه تخلیه مدفوع روی چند قطره بول روی گاهی بنشیند و با حرکت آن کاه به این سو و آن سو، خود را کشتیبان کشتی عالم هستی تلقی کند! سپس امیرالمومنین علیه‌السلام خاصیت ششم دنیا را بیان می‌فرماید. این خاصیت عبارت است از (تلازم میان احساس فقر و اندوه) این پدیده ناگوار روانی هم از مختصات احساس فقر در حیات طبیعی محض است و در (حیات معقول) چنین پدیده روانی بوجود نمی‌آید، آنچه که در (حیات معقول) به سبب احساس فقر و نیازمندی بوجود می‌آید، کوشش و تکاپوی جدی برای تنظیم حیات مادی و معنوی است به طوری که کوتاهی کردن در رفع نیازمندی‌ها که خود عامل اختلال روانی و ارتکاب نامشروع می‌گردد، گناه است و باید از آن پرهیز نمود. و در صورت ناتوانی از رفع نیازم

ندی‌ها، آدمی به همان اندازه ناتوانی معذور می‌باشد و تا بتواند صبر و شکیبائی نموده ولی از بدست آوردن عوامل رفع احتیاجات در صورت امکان، خودداری ننماید. و من ساعاها فاتته و من قعد عنها و آتته (کسی که برای این دنیا به تلاش بیافتد، دنیا او را ترک گوید و کسی که درباره دنیا بی‌اعتنائی کند، به سراغ او آید و مطیعش گردد). ۷- اگر به دنبالش بدوی از تو خواهد گریخت. ۸- و اگر اعتنائش نکنی مطیع تو خواهد گشت. آری، این است خاصیت حیات طبیعی محض که در رویه سطحی عالم طبیعت می‌غلطد- همواره انبوهی بسیار فراوان از کاروانیان طبیعت زدگان تاریخ، حیاتی‌ترین نیروهای عضلانی و فکری خود را در راه بدست آوردن خواسته‌های خود در این زندگانی دنیوی تباه و مستهلک می‌سازند و در این مسیر غلط سرابهای آب نما رایکی پس از دیگری

درمی‌نوردند و آبی پیدا نمی‌کنند. اشتباه بزرگ این خواب آلودهای بیدارنما و این مستان هشیارنما در این است که هرگز به فکر موجودیت و استعدادها و سرمایه‌های خویشتن نیستند و همواره به دیگران می‌نگرند و می‌بینند: آن دیگران در این دنیا امتیازاتی بدست آورده‌اند، و بدون اینکه در موجودیت و مختصات شخصی خود بنگرند، به تلاش می‌افتند و بنای

تکاپو می‌گذارند و هنگامی به خود می‌آیند که می‌بینند- (رنج ضایع سعی باطل راه دور) چرا آن امتیازات از چنین شخصی گریزان می‌شود؟ پاسخ روشن است، زیرا این شخص از خود گریزان شده است، اگر از خود گریزان نبود، بارور شدن آن موجودیت و مختصاتی را که خود دارا می‌باشد، جستجو می‌کرد و امتیازات دیگران را دور از منطقه موجودیت و مختصات خود تلقی می‌کرد و در نتیجه با یک استغناء شریف ذاتی، خود را نیازمند آن امتیازات نمی‌دید. زیرا وضع روحی خود را بالاتر از آنها می‌دید. البته این احساس والا منافاتی با مسابقه در راه خیرات و کمالات که قرآن به آن دستور داده است، ندارد، زیرا مسابقه در خیرات نصیب کسی می‌شود که از حیات طبیعی محض گام فراتر نهاده و موفق به حرکت در (حیات معقول) بوده باشد. و اگر برای متورم ساختن حیات طبیعی محض به دنبال خوشی‌ها و لذایذ و امتیازات دنیا بدود، اگر هم به جهت منتج بودن اراده که قانون الهی است، نموده‌های بی‌اساسی از آنها را به دست بیاورد، پاسخگوی خواسته مطلق او نخواهد بود. و بالعکس کسانی که استغناء شریف ذات انسانی خود را درک کرده، به مقتضای قانون عقلانی- الهی با طبیعت و امتیازات آن، حرکت کنند، بدان جهت که حرص و آرزو

عشق به آن امتیازات را ندارند، یا عین همان خواسته‌ها سراغ او را خواهند گرفت و یا به جهت استغناء مزبور خود را واجد آنها خواهند دید و یا خود را بالاتر از آنها خواهد دانست. و من ابصر بها بصرته، و من ابصر الیها اعمته (و کسی که با این دنیا بنگرد، یعنی از این دنیا وسیله بینائی جوید، دنیا او را بینا بسازد و کسی که در دنیا بنگرد، و در آن خیره شود، نابینایش نماید). ۹- با دنیا بنگری بینایت خواهد ساخت ۱۰- در دنیا بنگری نابینایت خواهد ساخت سلام و درود خداوندی بر روح پاک تو ای فرزند ابیطالب و سلام و درود همه پیامبران و فرشتگان و پاکان اولاد آدم بر تو ای فرزند صالح آدم (ع) زائیده خاک و پدر خاکیان و واسطه خلقت افلاکیان، حق با تو بود که فرمودی: لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا (اگر پرده از روی حقایق برداشته شود، بر یقین من نیفزاید). حق با تو بود که گفتی: سلونی قبل ان تفقدونی (از من بپرسید پیش از آنکه مرا از دست بدهید و من از میان شما ناپدید گردم). و سلام و درود خداوندی بر روح پاک خاتم الانبیاء محمد مصطفی که معلم و مربی تو بود و مقام علم و معرفت تو را چنین توصیف فرمود که: انا مدینه العلم و علی بابها: که من شهر علمم علی‌ام

در است درست این سخن گفت پیغمبر است (فردوسی) کدام فیلسوف و جهان‌بین و کدامین حکیم وارسته از جهل و آلودگی‌ها توانسته است چنین توصیف عالی درباره ارتباط دو قطب درون ذات و برون ذات و ارزیابی آن بیان نماید؟! به قول صاحب نظران: کجا هستند این فلاسفه و حکما و مدعیان معارف کلی، بیایند و ببینند که نور چشم ابراهیم خلیل الرحمن چگونه با دو جمله مختصر همه حکمت و معرفت را برای بشریت عرضه نموده است. اگر بار دیگر در معنای دو جمله (کسی که با این دنیا بنگرد و آن را وسیله بینائی قرار بدهد، دنیا او را بینا بسازد و کسی که در دنیا بنگرد و در آن خیره شود، نابینایش نماید) توجه کنیم باید گفت: همه ابعاد معرفتی و سازندگی این دو جمله برای ما خاکیان خاکنگر قابل درک و توصیف نهائی نیست. دو جمله با کمال اشراف به عالم هستی و انسانی که با آن ارتباط برقرار می‌کند گفته شده است گفتن این دو جمله بدون اشراف و نظاره بر عالم هستی و شناخت و ارزیابی معرفت انسانی و ابزار و وسائل و هدف‌گیری‌های آن، امکان‌پذیر نمی‌باشد. اکنون با استمداد از خداوند متعال می‌پردازیم به تفسیر دو جمله در حدود امکانات محدودی که برای تفسیر این دو جمله بسیار ناچیز داریم: ۱-

هر اندازه هم که تفکرات ما در خود اشیاء نفوذ کند، باز هم درک ما درباره آن‌ها ناقص است آنچه که بوسیله تحقیقات و آزمایش‌های کاملاً دقیق درباره ذات اشیاء برای درک و فهم آنها بدست ما می‌آید، نموده‌های ابتدائی و کیفیتهای ثانوی است که پس از ورود تغییرات در اشیاء به وسیله علل و عوامل می‌باشد و اما شناخت واقعیت‌های ذاتی آنها، از دسترس درک و فهم ما بسیار به

دور است. این اعتراف، تاریخی بسیار طولانی در معارف بشری دارد. برای اثبات صحت و لزوم این اعتراف سه دلیل روشن بیان شده است: دلیل یکم - مطلب معروف است که می‌گوید: (ما هرگز قدرت شناخت فصل حقیقی اشیاء را نداریم، یعنی ما نمی‌توانیم آن مختص ذاتی اشیاء را که آنها را ذاتا از یکدیگر جدا می‌کند و ماهیت آنها را تحصیل و قوام می‌بخشد، بشناسیم. آنچه که می‌توانیم ادعا کنیم این است که اگر به طور دقیق بیندیشیم و کاملا تجربه کنیم، فقط می‌توانیم فصل منطقی اشیاء را درک کنیم که تعریف آن در منطق مشخص شده است. دلیل دوم - ارتباط همه اشیاء جهان عینی با یکدیگر است. این ارتباط باعث شده است که اجزاء جهان عینی با انواعی روابط که آنها را به یکدیگر پیوسته است، مجموعه متشکلی را بوجود بیاورد که برای خواندن و شناخت همه جانبه هر یک از آن اجزاء و شناخت همه مجموعه متشکل ضرورت دارد، بنابراین، برای مجهول بودن مجموعه متشکل کافی است که ما یک جزء مجهول داشته باشیم، در صورتی که همه متفکران آگاه که در شناخت تخصصی یک جزء، همه هستی را در آن خلاصه نمی‌کنند. می‌دانند که شناخت، درباره طبیعت و انسان به قدری محدود و ناچیز است که به قول یکی از دانشمندان بسیار معروف: (مانند کودکی در کنار دریائی بیکران و بسیار بسیار عمیق ایستاده‌ایم و فقط مقداری از شن‌ها و سنگریزه‌های پیش چشمانمان را در دریا می‌بینیم، و به استثنای همین مقدار که می‌بینیم، دریای بیکرانی از مجهولات در پیش رو داریم). مخصوصا با نظر به باز بودن نظام هستی با اینکه به نظر ما بسته می‌نماید: عالم چون آب جو است بسته نماید ولیک می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجا است دلیل سوم - ناتوانی بسیار روشن ما در جدا کردن من از جز من در شناخت واقعیات. توضیح اینکه واقعیات جهان هستی، وجود دارند چه انسانی وجود داشته باشد که آنها را درک کند و چه انسان درک کننده‌ای وجود نداشته باشد. با این حال هنگامی که واقعیات برای درک ما مطرح می‌شوند، حواس و ابزار کمکی آنها از یک طرف، گزینش و هدف‌گیری از

شناخت، از طرف دیگر واقعیات را از موضع‌گیری خاص من بوسیله حواس و ابزار کمکی آنها برای ما قابل شناخت می‌سازند. و من نمی‌توانیم ادعا کنیم که واقعیات آن چنانکه هستند بدون تصرف و دست کاری از ناحیه من در ذهن ما منعکس می‌گردند. این دلایل به خوبی اثبات می‌کنند که ما اگر بخواهیم برای شناخت جهان با نظر در خود جهان گام برداریم، به هیچ وجه نخواهیم توانست جهان را بشناسیم. کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی هر چه گوئی ای دم هستی از آن پرده دیگر بر او بستی بدان آفت ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن محال است و محال (مولوی) و به قول نظامی گنجوی: در عالم عالم آفریدن به زین نتوان رقم کشیدن ولی: زین پرده تو را نه ساخت نتوان وین پرده به خود شناخت نتوان آری، اگر بخواهیم جهان را با نگرستن در آن بشناسیم، هرگز موفق به شناخت جهان نخواهیم گشت و برای همیشه از معرفت جامع نابینا خواهیم ماند. ولی اگر بتوانیم در عین ارتباط علمی با اجزاء جهان و روابط جاریه میان آنها، سراغ حقایق کلی و مبادی اساسی جهان را بگیریم، بدون تردید موفقیت قابل توجهی در جهان‌بینی بدست خواهیم آورد. و به همین علت است که سر

احتا می‌توان گفت: مادامی که ما به وسیله اجزاء جهان و روابط جاریه میان آنها به حقایق کلی و مبادی اساسی جهان ننگریم و آنها را درک نکنیم، حق ادعای جهان‌بینی نخواهیم داشت، اگر چه با هر کس که به گفتگو می‌نشینیم آن بیچاره هم به نحوی به بیماری ادعای جهان‌بینی مبتلا شده است. چه جهان‌بینی! کدام جهان‌بینی! مگر با غوطه خوردن در شکم اجزائی محدود از جهان بیکران با نظمی باز (سیستمی باز) می‌توان ادعای جهان‌بینی نمود؟! چون شما سوی جمادی می‌روید آگه از جان جمادی کی شوید؟! این واقعیت را چه بخواهیم و چه نخواهیم باید بپذیریم که بدست آوردن راز واقعی (این از آن صادر شده است) یعنی راز جریان قانون (علیت) بدون عبور از رویدادها و حوادث زنجیری علل و معلولات به عمق این جریان، هیچ معرفت صحیحی نخواهیم داشت که خودمان به آن معتقد شویم و به افکار مردم عرضه کنیم. شوخی فلسفه نمای حسیون افراطی را کنار بگذارید، آنان با نظر به نامحسوس بودن رابطه ضروری میان علل و معلول، و دیگر قوانین خصوصی و عمومی خودشان هم نمی‌دانند چه فکر می‌کنند و چه

می‌گویند. نیز باید برای اعتقاد به تکامل یا آگاهی و هدف‌گیری را برای همه اجزای جهان هستی اثبات کنیم، و می‌دانیم که اثبات علمی آگاهی و هدف‌گیری برای همه اجزای جهان هستی با نظر به معنای اصطلاحی علم امکان‌ناپذیر است. و یا باید عامل حرکت تکاملی را در خارج از ذات اجزای جهان بدانیم. اگر ما بخواهیم فقط در اجزای متغیر و متحرک جهان بنگریم و تنظیم‌کننده تغییرات و حرکات را در خود اجزای متغیر پیدا کنیم، بدون تردید به هیچ نتیجه صحیحی نخواهیم رسید. چنانکه با دیدن تعاقب رویدادها پشت سر هم، به هیچ رابطه‌ای به عنوان رابطه ضروری علیت نخواهیم رسید. و به همین جهت بوده است که همه متفکرانی که در خود اجزای متحرک جهان نگریده‌اند، نتوانسته‌اند، ثابت‌هائی را که تنظیم‌کننده آن متغیرها است، درک کنند و در نتیجه یا در بن بست نیهیلیستی (پوچ‌گرایی) گرفتار می‌شوند و یا نوعی ایده‌آلیسم بی‌پایه را می‌پذیرند، اگر چه ادعای رئالیستی داشته باشند. دو-اگر بخواهیم به خود نمودهای زیبا عشق بورزیم، از شناخت واقعی زیبایی ناینا خواهیم گشت ما می‌دانیم که نمود زیبایی‌ها برای مردم همه جوامع و در همه دورانها مطرح است و هیچ فردی معتدل در هیچ نقطه‌ای از تاریخ و در هیچ یک از جوامع و ملل نمی‌توان پیدا کرد که زیبایی را دوست نداشته باشد، اگر چه زیبایی برای هر قومی معنای

مخصوصی دارد. از طرف دیگر این مطلب را هم می‌توان اثبات کرد که نگرش به زیبایی‌ها بر دو نوع متفاوت است: نوع یکم- در رابطه قرار دادن حواس با نمود زیبا و احساس لذت و انبساط روانی از این ارتباط که در همه انسانها وجود دارد. انسان در این ارتباط فقط به نمود ظاهری زیبا می‌نگرد و از راه حواس از آن نمود زیبا لذت می‌برد. نوع دوم- در رابطه قرار دادن حواس با نمود زیبا با عبور اندیشه از آن نمود به کمالی که در پشت پرده آن نمود وجود دارد. زیبایی را در این نوع رابطه بدین ترتیب توصیف می‌کنیم که: زیبایی نمودی است نگارین و شفاف که کمالی را در ورای خود نشان می‌دهد و کمال عبارت است از قرار گرفتن یک موضوع در مجرای بایستگی‌ها و شایستگی‌های مناسب به خود. یقینی است که زیبایی از این دیدگاه بسیار پر معناتر از دیدگاه نوع یکم بوده و انبساط روانی و لذت حاصله از چنین ارتباط با زیبایی معقول‌تر و والاتر از لذت و انبساط روانی حاصل از نوع یکم از ارتباط با زیبایی است. برای اثبات تفاوت میان این دو نوع ارتباط با زیبایی‌ها به کتاب (زیبائی از دیدگاه علمی و فلسفی و زیبایی از دیدگاه اسلام) تالیف این جانب مراجعه فرمائید. سه- اگر در خود قدرت بنگریم و

به آن عشق بورزیم، از شناخت واقعی قدرت ناینا خواهیم گشت آیا تاکنون شما در مسائل مربوط به زندگی اجتماعی بشر در همه طول تاریخ دردی تلخ‌تر و بنیان‌کن‌تر از این درد سراغ دارید که بشر به خود قدرت نگریده و به آن عشق ورزیده و در نتیجه از شناخت واقعی قدرت ناتوان مانده و ناینا گشته است؟ این عاشقان قدرت نخست آتش به دودمان ضعفا و ناتوانان می‌زنند و سپس خودشان را تباه می‌سازند. این نگرش در خود قدرت و عشق به آن بوده است که نه تنها (حیات معقول) انسانها را مختل ساخته است، بلکه حیات طبیعی محض آنان را هم همواره دچار مخاطرات و خونریزیها و حق‌کشی‌های بی‌نهایت نموده است. و اما اگر این قدرتمندان به عنوان وسیله به قدرت می‌نگریستند، هم به خوبی از عهده شناخت قدرت برمی‌آمدند و هم تاریخ بشری را از شرمساری ننگ‌آور نجات می‌دادند. چهار- به طور کلی اگر حیات تکامل‌پذیر برای یک فرد یا یک جامعه جدی مطرح شود، با دنیا به دنیا خواهد نگرید، نه در دنیا این جمله (حیات را قربانی وسائل حیات نکنید) از اصول بنیادین همه ادیان حقه و حکمت‌های سازنده‌ای است که از مغزهای انسان شناس و انسان دوست تراوش کرده است. بگذارید برای درک شایسته این اصل یک مقدمه مختصری را بیان کنیم. آیا قبول دارید که گرایش و انجذاب به یک موضوع روح انسانی را در خود آن موضوع هضم می‌کند و آن بعد از روح که تحت تاثیر جدی آن موضوع قرار گرفته است، تجسمی از همان موضوع می‌شود؟ ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی و بود خاری تو همه گلخن (مولوی) یقین داشته باشیم که پاسخ این سؤال مثبت است. و اگر بخواهیم پاسخ را روشن‌تر و قابل قبول‌تر برای عموم مطرح کنیم، می‌توانیم بگوئیم: گرایش و انجذاب جدی به یک موضوع، موجب می‌شود که آن موضوع عینکی بر دیدگان روح بوده باشد که به هر چیز بنگرد، با همان عینک خواهد

نگریست و ممکن است به جایی برسد که همه جهان هستی پرتوی از آن موضوع یا طفیلی آن موضوع تلقی شود. بهترین و روشن‌ترین دلیل این مدعا را در پدیده عشق می‌بینیم که عاشق به هر چیزی که می‌نگرد نمی‌تواند بدون عینکی که از معشوق به چشمانش زده شده است، در آن چیز بنگرد. گمان نمی‌رود یک عاقل آگاه پیدا شود و منکر این اصل که متذکر شدیم، بوده باشد. پس از این مقدمه مختصر می‌توانیم طعم انسانی و ملکوتی جمله امیرالمومنین (ع) را که می‌فرماید: من ابصر بها بصرته و من ابصر الیها

اعتمه (کسی که با این دنیا به دنیا (حیات طبیعی در ارتباط با طبیعت محسوس) بنگرد، همین دنیا بینایش می‌سازد و اگر کسی در این دنیا بنگرد و آن را به طور هدفی و ذاتی بخواهد، همین دنیا نایینایش می‌سازد). بچشیم. امیرالمومنین علیه‌السلام با این جمله می‌فرماید: تو انسانی و اگر بخواهی به آجر و سیمان، و مقام و شهرت جذب شوی مانند عین آن موجودات ناآگاه شده، نایینا خواهی گشت. در صورتی که تو انسانی، و با عظمت‌تر از آن موجودات می‌باشی. و اگر بخواهی آن موجودات را بشناسی و در راه هدف حیات معقول انسانی خود، از آنها برخوردار شوی، همه آن موجودات چهره واقعی خود را به تو آشکار ساخته و نه تنها حیات و روح تو را تسخیر نخواهند کرد، بلکه حرکت حیات و روح را در میدانهای مختلف دنیا پرمعناتر و منتج‌تر خواهد کرد. خلاصه اگر می‌خواهیم با داشتن آن جان که در همه جانوران وجود دارد، روان هم داشته باشیم، باید در نمودهای دنیا میخ کوب نشویم. تا بگوئیم: چو گلستان جنانم طریستان جهانم به روان همه مردان که روان است روانم چرا؟ زیرا چیست امعان؟ چشمه را کردن روان چون ز تن جان جست گویندش روان (مولوی)

خطبه ۸۲ - خطبه غراء

[صفحه ۵۴]

تفسیر عمومی خطبه هشتماد و سوم امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه درباره انسان، از جهات متعدد و با نظر به موجودیت او که دارای استعدادها و قوای متنوع است، مطالبی را بیان فرموده است. همچنین حقایقی را درباره خداوند که خالق انسان است و انسان باید معرفت و گرایش به او داشته باشد و نیز مسائل مربوط به مبداء حرکت و مسیر و مقصد نهائی حیات آدمی را مطرح و اصول و قضایای کلی درباره اینکه این انسان چه باید باشد و چگونه باید زندگی کند را متذکر شده است. و بدان جهت که امیرالمومنین در سخنان خود در نهج البلاغه انسان را هم در قلمرو (آن چنانکه هست) و هم در قلمرو (آن چنانکه باید) به طور بنیادین و کاملاً اصیل توضیح و تفسیر فرموده است و در این توضیح و تفسیر استفاده از آیات قرآنی در حد اعلا انجام گرفته است، لذا می‌توان گفت: ما می‌توانیم انسان در قلمرو فوق را از سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در پرتو قرآن بشناسیم و دیدگاه اسلام را در هر دو مورد از سخنان آن حضرت استنباط کنیم. مخصوصاً با در نظر گرفتن این حقیقت مسلم که طرح کننده مسائل مزبور درباره انسان، به اضافه اینکه خود یک انسان کامل است و با همه ابعاد و مختصات انسان (آنچنان

که هست) و انسان (آنچنانکه باید) نزدیکترین آشنائی را دارد، از قله‌ای مرتفع به این موجود دارای سطوح گوناگون می‌نگرد. منشاء احاطه او درباره این حقایق این است که او با کمال آشنائی به تمایلات و تعلقات آدمی، دست از آنها شسته است. او با کمال علم به (بایدها) و (شایدهای) انسانی و در نهایت آگاهی و آزادی، دل به آنها بسته است. او در درون خود به مطلق دست یافته است که او را وادار کرده از افقی بسیار بالاتر به انسانها بنگرد. عمل عینی او در زندگانی روشن‌ترین دلیل آن است که اگر همه عوامل محدودیت علم آدمی درباره انسان (آن چنانکه هست) و انسان (آن چنانکه باید) برداشته شود و پرده‌ها از روی جهان هستی برکنار گردد، بر علم و معرفت و یقین آن حضرت افزوده نخواهد گشت. این جمله را: لو كشف الغطاء ما ازددت یقینا (اگر پرده برداشته شود، بر یقین من نمی‌افزاید). عده فراوانی از راویان و صاحب نظران ردیف اول اسلامی از امیرالمومنین (ع) نقل نموده‌اند.

لذا، می‌توان از سه راه بسیار مهم به انسان‌شناسی کامل آن حضرت در هر دو صحنه انسان (آن چنانکه هست) و انسان (آن چنانکه باید) به خوبی پی برد: راه یکم - رابطه‌ای که علی بن ابیطالب با خود داشته است. هیچ فردی از بنی نوع انسانی نتوانسته است به آن کیفیت از زندگی خود بهره‌برداری نماید، او به خوبی توانسته است رابطه خود را با جهان هستی تنظیم نماید، این تنظیم چنانکه احتیاج به درک و شناخت جهان هستی دارد، همچنان به شناخت همه جانبه خویشتن نیز نیازمند است. و این اصل را باید پذیرفت که کمیت و کیفیت شناخت انسانها، ارتباط مستقیم با کمیت و کیفیت شناخت خویشتن دارد. راه دوم - فرزند ابیطالب نه تنها از یک خودشناسی شخصی که از سیاحت در درون ذات ناشی می‌گردد، برخوردار بوده است، بلکه کثرت و تنوع و تضاد حوادث و رویدادهایی که از آغاز حیات آن وجود مقدس با پیامبر اکرم (ص) تا آخرین نفسهای زندگی به سراغ آن حضرت آمده است، به قدری بود که گویی جهان هستی و تاریخ بشری نمونه همه حقایق و رویدادهایی را که در نهاد و صور آن دو قلمرو بوده و خواهد بود، برای او نشان داده. و او را در انسان‌شناسی به حد اعلا موفق ساخته بود. راه سوم - تصفیه و تزکیه درونی در عالی‌ترین درجه خودسازی که بهترین و منحصرترین راه شناخت صفات عالی انسانی و مراتب صعود او به کمال ممکن و اضداد آن می‌باشد. باضافه اینکه تزکیه به اصول و قوانین و فعالیتها و پدیده‌های اصیل روح و روان انسانی، کم ک جدی می‌نماید. و همه مطلعین از طرز تفکرات و زندگی عینی امیرالمومنین علیه‌السلام به این که آن حضرت این راه را در حد اعلی سپری فرموده است، صراحت و اقرار دارند. تا آنجا که مطابق روایت معروف علی میزان الاعمال (علی است الگو و میزان اعمال انسانها) مولوی می‌گوید: تو ترازوی احد خو بوده‌ای بل زبانه‌ی هر ترازو بوده‌ای باز باش ای باب رحمت تا ابد بارگاه ما له کفوا احد باز باش ای باب بر جویای باب تا رسند از تو قشور اندر لباب ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای توضیح اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام کتاب آسمانی قرآن را که کتاب انسان است در همه سطوح روانی خود، در حد اعلا درک نموده است، به طوری که اگر در متن سخنان آن بزرگوار و یا انگیزه گفتارها و نتایج آنها به حد لازم و کافی دقت شود، درخشش آیات قرآنی را از کلمات و جملات آن حضرت خواهیم دید. وانگهی اگر بخواهیم انسان را از هر بعد و نهاد و استعدادی که دارد، مورد شناسائی قرار بدهیم، خواهیم دید آن انسان شناس بزرگ همه آنها را دیده و لمس کرده است. به عنوان نمونه: ۱- مبداء و مسیر و پایان حیات طبیعی انسان، این جریان عمومی را در انسانها دیده و آشنائی کامل با آن دارد. ۲- درد و ناگواری نادانی، او در میان مردمی زندگی می‌کرد که باستثنای معدودی انگشت شمار در آن درد مهلک غوطه‌ور بودند. ۳- چهره زیبای درون حامیان حق و حقیقت و قیافه زشت و پلید هواداران باطل و نفاق، هر دو موضوع برای آن بزرگوار در نهایت وضوح بود. ۴- ابعاد انسان در حال فردی، او به جهت داشتن موجودیت فردی و اطلاع از ابعاد آن، با قطع نظر از جزئی از اجتماع بودن، فردیت آدمی را خوب می‌شناخت و از استعدادها و احساس موجودیت مستقل او آگاهی کامل داشت که به اضافه توصیه‌ها و دستورات اصلاحی فرد در اجتماع، سفارشات و اوامر مربوط به موجودیت مستقل فرد را به طور اکید صادر می‌فرمود. ۵- ابعاد انسان در حال تشکل اجتماعی در سخنان آن حضرت مخصوصا در دستورات و بیاناتی که به والیان و سرپرستان جوامع قلمرو زمامداریش مانند فرمان مالک اشتر صادر می‌کرد، با اشکال گوناگون مشاهده می‌نمائیم. ۶- قدرت، امیرالمومنین (ع) از هر دو درجه قدرت (درجه یکم در هنگام زمامداریش و درجه دوم در دوران پیامبر اکرم (ص) در حد اعلا برخوردار بوده و هیچ کسی مانند او از عهده شناخت و کاربرد منطقی - الهی این پدیده بسیار ضروری برای هستی جهان و انسان و در عین حال بسیار خطرناک برنیامده است. با نظر به اهمیت شگفت‌انگیزی که پدیده قدرت دارد، می‌توان گفت: اگر یک انسان قدرتی را در یک اجتماع بدست بیاورد و بتواند از آن قدرت بدون حذف و محو نمودن بعدی از انسانهای جامعه خود، در اصلاح حال آنان بهره‌برداری نماید و مالکیت بر خویشتن را با دارا بودن به آن پدیده ضروری و در عین حال خطرناک از دست ندهد، این شخص بدون تردید بزرگترین انسان شناس است که انسان را در هر دو قلمرو (انسان آن چنانکه هست) و (انسان آن چنانکه باید) کاملا

شناخته است. ۷- ناتوانی و بینوایی، این پدیده را نیز امیرالمومنین علیه‌السلام به خوبی شناخته و مانند کسی که سالیان عمر را در ناتوانی و بینوایی گذرانده است، طعم تلخ آن را چشیده است، دلیل چشیدن این طعم تلخ، محبت شدید آن ابوالایتام و الارامل (پدر یتیمان و بیوه زنان) به درمندگان ناتوان از اداره زندگی خویش بوده و توصیه و دستور اکید درباره تنظیم حیات آنان است که در سخنان و اعمال عینی آن حضرت دیده می‌شود. ۸- عقل و اندیشه و نتایج و همچنین عوامل تقویت آن دو را با اضافه اینکه در سخنان خود به طور لازم و کافی بیان نموده است، حیات معقول آن بزرگوار با اینکه در شدیدترین حوادث متنا

قض محیط اجتماعی زندگی می‌کرد، به خوبی برای ما قابل لمس ساخته است همچنین احساسات و عواطف و شور و عشق حقیقی. ۹- امتیازات علم و معرفت و تجربه برای بدست آوردن واقعیات، بخش مهمی از تعلیم و تربیت فرزند ابیطالب، بیان این امتیازات و تحریک شدید برای بدست آوردن آنها می‌باشد. ۱۰- عبرت‌گیری و تجربه اندوزی از سرگذشت طولانی و پرفراز و نشیب تاریخ انسانی، در بیان این پدیده بسیار با ارزش نیز سخنان امیرالمومنین به حد نصاب می‌رسد. ۱۱- استعداد انعطاف به زشتی‌ها و پلیدیها در انسانها، و احتمال تغییر مسیر در هر لحظه، و با آگاهی و آشنائی کامل آن بزرگوار با این استعداد بوده است که ثبات و استقامت غیر قابل توصیف در روح پاک امیرالمومنین (ع) در مسیر رشد و کمال دیده می‌شود. آیا نه چنین بود که آن بزرگ بزرگان تجسمی از آیه الهی ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا (آنانکه گفتند: پروردگار ما الله است و سپس بر این گفتار مقاومت کردند). ۱- فصلت آیه ۳۰ و کمترین انحراف و انعطافی از خود نشان ندادند. و همچنین استعداد انعطاف به رشد و کمال و اخلاق فاضله

انسانی. ۱۲- جبر و آزادی و کمیت و کیفیت و نقش موثر آن دو در حیات آدمیان، آشنائی و اطلاع کامل آ

ن حضرت از این دو پدیده بسیار با اهمیت را در خلال سخنان و روش زندگی آن بزرگوار، به هیچ وجه نمی‌توان مورد تردید قرار داد. اگر این دو پدیده و مختصات آنها کمترین ابهامی برای آن حضرت داشت، همه لحظات زندگی فردی و اجتماعی وی به آن قاطعیت و جدیت که نظیرش در تاریخ انسانها به جز در شخصیت‌های پیامبران اولوالعزم دیده نمی‌شود، نمی‌گذشت. در زندگی وی نه شکی دیده می‌شود و نه اضطراری درباره مبانی اصلی و پدیده‌های فرعی حیات. نه شوخی و تردد و نگرانی زندگی او را مختل ساخته است و نه دروغ و حيله پردازيها. جهان هستی برای او مانند آشیانه‌ای بوده است گوئی که با دست خویشتن ساخته باشد، چنین بود جهان برای علی بن ابیطالب (ع) زیرا او توانسته بود خود را برای خود وابسته به کمال، در حد اعلا بسازد. با نظر به مطالب مربوطه است که ما در این مجلد از ترجمه و تفسیر نهج البلاغه انسان را در هر دو قلمرو (آن چنانکه هست) و (آن چنانکه باید) هم از دیدگاه قرآن و هم از دیدگاه نهج البلاغه مورد بررسی قرار می‌دهیم: انسان آن چنانکه هست آیا انسان آن چنانکه هست از دیدگاه اسلام قابل شناسائی است؟ صاحب نظران جوامع و ملل در همه دورانها درصدد شناختن این موجود که انسا

ن نامیده می‌شود برآمده، از دیدگاههای گوناگون فلسفی و علمی و دینی و اخلاقی در این مسئله عظمی سخت کوشیده‌اند. احتمال این که بشر درباره‌ی شناخت خویش هیچ کاری را انجام نداده است، یا ناشی از بی‌اطلاعی است و یا نسبی بودن معلومات و تجارب درباره انسان که دارای ابعاد بسیار متنوع است، نادیده گرفته شده است. انسان در گذرگاه حیات طبیعی و (حیات معقول) خویش دست به وضع اصول و قوانینی برای تنظیم هر دو نوع حیات زده و فرهنگها و تمدن‌های متعدد و متنوع به وجود آورده است. این خود روشن‌ترین دلیل برای این است که این موجود درباره خود معلومات فراوانی را به دست آورده است. به اضافه این که هر دو نوع حیات انسانها از میان سنگلاخهای جهان طبیعت و تراحمهای نابود کننده ممنوعان خود عبور کرده و به حرکت خود ادامه داده است. آیا مبارزه با آن سنگلاخها و مرتفع ساختن آن تراحمها بدون شناخت قدرت متنوع و استعدادهای گوناگون انسانی امکان‌پذیر بوده است؟! آنچه که مهم است این است که باید ببینیم چه عواملی باعث شده است که برخی از محققان و دانشمندان که عدد آنان اندک نیست، معتقد شده‌اند که انسان تا به امروز با آن همه ترقیات و پیشرفتهای بسیار چشمگیر درباره شناخت

جهان طبیعت و چگونگی تصرف در آن به سود خویش، نتوانسته است معلومات لازم و کافی درباره موجودیت خود به دست

آورده و همه سطوح و ابعاد خود را بشناسد و از لذایذ موجودیت شناختن خویشتن برخوردار و از آلام و ناگواریهای متعددی که پیرامون او را فرا گرفته است، نجات پیدا کند؟ البته درست است که شماره کتابهایی که با مضمون (انسان موجود ناشناخته - تالیف الکسیس کارل) باشد، معدود است، ولی مقدار بسیار فراوانی از کتابها و مقالات و مباحث مشروح در علوم انسانی این مسئله را که موجودیت انسان کاملا شناخته نشده است، مطرح می کنند. برای توضیح علل عقب ماندگی انسان شناسی، عواملی را می توان در نظر گرفت: عامل یکم - مطلبی است که شامل همه واقعیات هستی می باشد که به جهت وجود مجهولاتی اگر چه مقدار کمی هم بوده باشد، جهل به همه واقعیات سرایت می کند و آنها را نامعلوم می سازد، زیرا واقعیات با یکدیگر در حال ارتباط شدید هستند، به طوری که: اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای و انسان که موجودی بسیار پیچیده تر و دارای استعدادها و ابعاد زیادتر است، از ابهام بیشتری برخوردار می باشد، مخصوصا با نظر به این که هیچ یک از پدیده ها و نیروها و فعالی

تهای مغزی و روانی او قابل مشاهده و تجربه مستقیم نیست و فقط با دو راه می توان آن را درک و دریافت نمود: راه یکم - دریافت آن امور مغزی و روانی در خویشتن و مقایسه آنها با آنچه که در مغز و روان دیگر هموعان خود می گذرد. راه دوم - انعکاسات معلولی آن امور به وسیله حرکات و کردارها و بازتابهای فیزیکی قابل مشاهده عینی. و این مسئله مسلم است که نه تشابه محض می تواند حقیقت طرفین تشابه و مختصات آنها را به طور همه جانبه قابل فهم بسازد و نه شناخت معلولها می تواند شناخت کامل علتها را امکان پذیر نماید. البته این عامل درباره موجودیت بسیار پر بعد و پیچیده انسان موجب ابهامهایی حیرت افزاتر از قلمرو جمادات و نباتات و دیگر جانداران می گردد، زیرا ناتوانی در تفسیر خود هوشیاری (علم حضوری) که در آن حالت درک کننده عین درک شونده است و احساس اختیار که عبارت است از نظاره و سلطه (من) به دو قطب مثبت و منفی کار، و تجسیم که عبارت است از حذف و انتخاب خلاف واقعیت با فرض و تلقی و تاثر از آن مخالف واقعیت، و تجرید عدد و امثال این پدیده ها و فعالیتها، با منطق معمولی، موجب مجهول ماندن حقیقت انسان می باشد. باید گفت این ناتوانی ناشی از تعمیم بی اساس اصول

و قوانین جاریه در طبیعت عینی خارجی است که ما می خواهیم با آن اصول و قوانین نیروها و فعالیتها و پدیده های روانی را نیز تفسیر نمائیم. و تردیدی نیست در این که تفاوت شدید دو قلمرو برون ذاتی و درون ذاتی انسان نمی تواند علتی برای جمود و توقف ما در تحقیقات انسان شناسی بوده باشد، زیرا جریان قوانین علیت و کنش و واکنش و تعیین و امثال اینها در ارتباط درون ذات با برون ذات، ضرورت تعریفات و قوانین مخصوص به درون ذات را به هیچ وجه نفی نمی کند. مثلا می دانیم که اندیشه فعالیتی است که در مغز ما وجود دارد، از آن جهت که به جریان افتادن آن مانند رویدادهای عالم طبیعت به علت نیازمند است، تشابهی با طبیعت دارد ولی از جهت دیگر که رابطه مقدمات و قضایای اندیشه با نتیجه حاصله از آنها، مانند رابطه علت و معلول طبیعی نیست، اصول و قوانینی مخصوص به خود دارد، زیرا انسان حیوان است و هر حیوان احساس دارد، که دو مقدمه هستند بدون کمترین تحول مادی (کم شدن و زیاد شدن و سایر دگرگونیهای کیفی) نتیجه (پس انسان احساس دارد) را به وجود می آورد. یعنی هیچ یک از واحدهای رشته اندیشه فوق (دو مقدمه و یک نتیجه) ماده تحول یافته از ماده قبلی نمی باشد. در صورتی که موا

د نطفه برای اینکه علقه را بوجود بیاورد، بالضروره در مجرای تحول قرار می گیرد. اصرار بر تطبیق همه فعالیتها، نیروها و پدیده های مغزی و روانی بر تعریفات و اصول و قوانین حاکم بر طبیعت همان اندازه به حذف واقعیت می انجامد که اصرار به تطبیق موجودات و روابط و نمودهای طبیعت، بر اصول و قوانین و تعریفات حاکم در درون ذات. نوع دوم از انگیزه های اعتقاد به مجهول مطلق ماندن انسان در قلمرو (آنچنانکه هست) عدم انطباق و عدم توافق معارف و آرمانهای معقول حیات (که مورد شناخت و پذیرش قرار گرفته است) با مسیر عینی حیات است که در اکثر دورانها و جوامع قابل مشاهده می باشد. به این معنی که از یک طرف بانیان ادیان الهی و اخلاقیون و حکماء و انسان شناسان، استعدادها و عظمتهای فوق العاده عالی و ارزنده را در وجود انسان سراغ می دهند که با طرز تفکرات و روش زندگی انسانهای مذهب و رشد یافته نیز تایید و قابل قبول می باشند، ولی از طرف دیگر اکثریت متن کاروان

انسانی از به فعلیت رسیدن آن استعدادها و عظمتها بی بهره هستند. این پدیده موجب شده است که بعضی از اهل تحقیق و دانشمندان معتقد باشند که انسان هنوز کاملاً شناخته نشده است، زیرا اگر انسان شناخته شده بود این تنوع متضاد که در موارد فراوان به تخریب و نابودی همدیگر منجر شده است، پیش نمی‌آمد، آنگاه چنین استدلال می‌شود که به طور قطع عاملی مجهول در موجودیت انسانی وجود دارد که از تفاهم معقول و برقراری عدالت در میان انسانها جلوگیری می‌کند، زیرا هیچ انسان خردمند و آگاه عظمت و ارزش و حیات انسانها و ضرورت ارزش عدالت در زندگی آن را منکر نیست. و از طرف دیگر هیچ کس تردیدی در شکست انسانها به سبب محرومیت از به فعلیت رسیدن استعدادها و عظمتهای آنان ندارد. این نوع نقص اسف‌انگیز در سرگذشت حیات انسانی نیز نمی‌تواند دلیلی بر ناشناخته ماندن انسان بوده باشد، چون شکی نیست در این که یگانه علت خنثی شدن و سرکوب گشتن استعدادها و عظمتها جهل به ماهیت و شئون مادی و روحی انسان نیست، زیرا معلومات بسیار فراوانی درباره آن استعدادها و عظمتها در دسترس انسانهاست. و با این حال به جهت تمایلات طبیعی حیوانی محض از عمل به آن معلومات خود را محروم ساخته است. آیا هیچ فرد آگاهی را سراغ دارید که علت مصائب و ناگواریها و سقوطهای شرم‌آور ناشی از دروغ و ابراز خلاف واقع را که با کمال بی‌اعتنائی انجام می‌گیرد، نداند؟ آیا بشر علت همه این مصائب و بلاها و سقوطها را نمی‌داند؟ آیا بشر تاکنون نفهمیده است که ظلم و مبارزه با حق و ریختن خون ناحق نه تنها چاره‌ساز مشکلات و دردهای انسانی نبوده بلکه همواره نتایج وخیم تر شدن و سردرگم شدن اصلاح حال انسانها بوده است؟ آری، او کاملاً نمی‌داند و اگر بگوید نمی‌دانم، یا از هیچ چیز خبر ندارد و یا دروغ می‌گوید. به نظر می‌رسد این عامل (عدم تطابق معارف و آرمانهای معقول انسانی) که کاملاً برای او شناخته شده است، با مسیر عینی حیات او (برای ناشناخته ماندن انسان، پنداری بیش نیست زیرا عامل مزبور تکیه بر سستی اراده در برابر تمایلات و لذت جوئی و سود پرستی انسانها دارد که عمدتاً بر عدم توجه به خلاقیت تعلیم و تربیت و مدیریتهای گوناگون جوامع مستند می‌باشد. اگر به حقیقت توجه جدی کنیم که یکی از اساسی‌ترین عوامل افزایش معلومات بشری، عمل و تصرف در موضوعاتی است که با آنها در ارتباط قرار می‌گیرد (و این یک جریان کاملاً منطقی بوده است که عمل به آن نموده است). علت مجهول ماندن حقایق انسانی را می‌توانیم بفهمیم. به عنوان مثال: ما در میان مشکلات فراوانی درباره (من) و تحولات و تنوع کارها و سقوط و اعتلها و جمود و خلاقیت آن قرار گرفته‌ایم، به اضافه مجهولاتی که در پدیده تع لیم و تربیت مطابق آرمانها و ایده‌ها درباره (من) دیده می‌شود، باید گفت: این همه مشکلات و مجهولات به یک مسئله مستند است که چگونه باید (من) را پرورش داد که در مسیر تکون و فعالیتش از خودبینی و خودخواهی محرب و تباہ کننده نجات پیدا کند و حرکت و تحولات در زندگی را با (می‌خواهم آزاد) بدون احساس شکست و یا بدون تورم بی‌اساس بپذیرد. بنابراین، حل آن همه مجهولات و مشکلات فقط با شناخت اصول اساسی (من) و به جریان انداختن اراده و اقدام عملی امکان‌پذیر می‌باشد. نوع سوم- اشتباه و خطای بزرگی است که در فرهنگهای رسوب شده و آرمانهای پذیرفته شده در اقوام و ملل به عنوان حقایق ذاتی آنان تلقی شده و از طرف حامیان آن فرهنگها و آرمانها در تعریف انسانها وارد گشته است، و به جای اینکه متفکران هوادار آن فرهنگها و آرمانها، آنها را به عنوان انتخاب مصلحت بپذیرند و چنین قلمداد کنند که آن فرهنگها و آرمانها از توجیهاات و تفسیرهای مخصوص عوامل معین محیطی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و تاریخی ناشی شده است، برای دفاع از آنها، خود را مجبور می‌بینند که بگویند: این است (آنچنانکه هست) و راه رهائی را هم که بشر برای به فعلیت رسانیدن استعدادها و نیروهای خود و امکانات باید بییابد، همین فرهنگ و آرمانها است!! اینگونه قرار گرفتن در جاذبه فرهنگها و آرمانها بدان جهت که پدیده‌ای عارضی بوده و معلول عوامل گزینشهای مخصوص است و پوششی برای انواع فعالیتها دیگر می‌باشد، موجب بروز مجهولاتی برای آگاهان آن اقوام و ملل می‌گردد. به عنوان مثال فرهنگ بردگی در دورانهای گذشته که متأسفانه از جانب متفکرانی مانند ارسطو نیز تصدیق شده است، چهره واقعی انسان را که آزادی است، پوشانده و تکفراتی روی این مبنا که بردگی در انسانها از اصالت

برخوردار است، استوار می‌گردد. مسلم است که آگاهان آن دورانها در حاشیه اجتماعی که بردگی به عنوان جزئی از فرهنگ واقعی انسانها تلقی شده است، قرار داشته‌اند از این تناقض که می‌دیدند: عنصر اساسی حیات آدمی آزادی است که اگر به فعلیت شایسته برسد اختیار نامیده می‌شود، و از طرف دیگر قرار دادن بردگی در ذات انسان، دچار سرگیجی درباره‌ی طبیعت انسان می‌گشتند! و این هم یکی از عوامل نقص معرفت بشری درباره انسان (آن چنانکه هست) می‌باشد. نوع چهارم - تفکیک و تجزیه موجودیت انسان که مخصوصا در دورانهای معاصر به شدت رواج پیدا کرده است، این تفکیک و تجزیه را می‌توانیم خطائی بسیار بزرگ محسوب

نمائیم که اکثر علوم انسانی را تا سر حد بلا- تکلیفی پیش برده است این مسئله از این قرار است که هر دانشمند و محقق که به تحقیق درباره یکی از ابعاد انسانی می‌پردازد، به قدری در مسائل مربوط به آن بعد غوطه‌ور می‌گردد که کل موجودیت انسان را در همان بعد مورد تخصص خود می‌بیند و گاهی هم از آن بالاتر رفته و به فرو بردن کل در یکی از اجزایش قناعت نورزیده حتی مافوق کل را هم در همان جزء می‌خواهد بشناسد! یکی از فلاسفه آلمان به نام شوپنهاور اراده را مورد تحقیق و تفسیر قرار می‌دهد و به قدری در اهمیت اراده مبالغه می‌کند که بالاخره می‌گوید: (مادامی که ما معنای اراده را نفهمیده‌ایم، حقیقت اصلی هستی را درک نخواهیم کرد و کار ما جز اصطلاح بافی و تکرار الفاظ نتیجه‌ای نخواهد داد). و با این حال برای اراده یک مفهوم روشن که مافوق اراده انسانی بوده باشد نیاورده است. بدین ترتیب تعریف انسان از نظر این متفکر این است: (انسان حیوانی است دارای اراده) و متفکر دیگر می‌آید و بعد سیاسی انسان را مورد تحقیق قرار می‌دهد و این بعد همه سطوح روانی او را به خود مشغول می‌دارد و به این نتیجه می‌رسد که: (انسان حیوانی است سیاسی)! محقق دیگر می‌آید و در یکی از

غرائز انسانی غوطه‌ور می‌گردد، او هم به آن نتیجه می‌رسد که بگوید: (انسان حیوانی است که دارای آن غریزه است) این جمله را فراموش نمی‌کنیم که بعضی از متفکران در زیباشناسی می‌گویند: (حق سراب محض است و همه حقیقت در زیبایی است)! این روش تجزیه‌ای که در دوران اخیر به عنوان ضرورت تخصص، و گسترش و فراوانی مسائل مربوطه به هر یک از ابعاد انسانی، رایج شده است، با نظر به مزایای فوق‌العاده مهمی که دارد نقصهای ضررباری هم بوجود آورده است. در اینجا لازم می‌بینیم که به هر دو نتیجه مثبت و منفی اشاره کنیم: نتیجه مثبت روش تجزیه‌ای نتیجه یکم - دقت و تامل در بعد مورد بحث و تحقیق به حدی که قابل مقایسه با نگرشهای سطحی در بعد مفروض در روشهای ترکیبی و مجموعه نگری نمی‌باشد. به عنوان مثال مباحث مربوط به (صیانت ذات) و (خود خواستن طبیعی) را در نظر می‌گیریم: جای تردید نیست که مسائل و مباحث مربوط به این غریزه در دوران ما به قدری از دیدگاههای مختلف گسترده و عمیق مطرح شده است که با گذشته قابل قیاس نیست. در نتیجه، افزایش معلومات در این

موضوع به اندازه‌ای است که از دیدگاههای بیولوژیک گرفته تا قلمرو عالی ترین و پیچیده‌ترین پدیده‌های زندگی اجتماعی موضوع مزبور مطرح می‌شود. گسترش و تنوع مباحث مربوطه به حدی است که می‌توان گفت: باید آن را به صورت یک علم بدون در آورد، نه این که در روانشناسی و روانکاو و روانپزشکی فصلی برای مبحث (من)، (صیانت ذات)، (خود خواستن) باز کرده و به همان فصل قناعت ورزیده شود. نتیجه دوم - مقدار فراوانی از ادعاهای بی‌دلیل که به شکل فرض و تئوری یا در قالبهای فلسفی تجریدی محض، درباره (من) مطرح می‌گشت، با دلیل و استشهادات تجربی وارد منطقه معلومات قلمرو علوم انسانی گشته است. اگر چه درباره شناخت حقیقت (من) آن چنانکه در شناخت دیگر واقعیات توقع می‌رود، پیشرفت قابل ملاحظه‌ای دیده نمی‌شود. یعنی همان گونه که از قرنهای پیش گفته شده است: حیران شده‌ام که میل جان با من چیست و اندر گل تیره این دل روشن چیست عمری است هزار بار من گویم و من من گویم و لیک می‌ندانم من چیست امروز هم آن دسته از متفکران که در موضوعات مورد تحقیقشان، به طور عمیق می‌اندیشند، اظهار همین تحیر را می‌نمایند. همان طور که متذکر شدیم تجارت و استدلالهای بسیار مفید در اثبات و نفی مسائل مربوط به (من)، (خود) به جریان افتاده است که نادیده گرفتن آنها یا از بی‌اطلاعی است و یا از عینک خ

اصی که به چشم زده می‌شود. همچنین روش تجزیه‌ای در دیگر غرائز و استعدادهای ابعاد انسانی پیشرفت چشمگیری داشته است. به طور کلی تخصص فی نفسه یکی از بزرگترین عوامل پیشرفت علم و صنعت بوده و خواهد بود. نهایت امر پیشتازان معرفت بشری، مخصوصا کسانی که با علوم انسانی سر و کار دارند، کاری را که باید انجام بدهند، این است که تخصص مخصوصا در علوم انسانی موجب متلاشی شدن وحدت حیات انسانی است که آن وحدت منشاء آثار حقیقی انسانیت انسان است، و قرار گرفتن متخصص در قالب مورد تخصص خود به متلاشی شدن این وحدت می‌انجامد. دو نتیجه منفی روش تجزیه‌ای پیش از بیان نتایج منفی روش تجزیه‌ای، دو مسئله را مورد توجه قرار می‌دهیم: مسئله یکم - این که بگوئیم: (نتایج منفی روش تجزیه‌ای)، معنایش آن نیست که خود روش تجزیه‌ای ذاتا دارای آن نتایج منفی است، زیرا بینش علمی و معرفتی درباره هر جزئی از جهان و انسان هر اندازه که همه جانبه‌تر و دقیق‌تر بوده باشد، مفیدتر و کامل خواهد بود، بلکه با یک نظر این یک توفیق بسیار بااهمیت است که هر جزئی از دو قلمرو مزبور را از سطوح و ابعاد مختلف بشناسیم و می‌توان گفت: حتی فقط یک توفیق شایسته نیست، بلکه ضرورتی است که آن را

شتیاق ذاتی ما برای بدست آوردن آگاهیها و اطلاعات کامل از (آنچه که هست) و موفقیت در (حیات معقول) ایجاب می‌کند. بنابراین، مقصود از نتایج منفی روش تجزیه‌ای، مسائلی است که از این بی‌توجهی و مسامحه‌کاری متفکرانی ناشی می‌شود که ضرورت روش ترکیبی را در شناخت ابعاد و استعدادهای انسانی نادیده می‌گیرند و از بدست آوردن بینش و آگاهیهای فراگیر و مختصات پر اهمیت اتحادها و وحدتهای آن ابعاد و استعدادها محروم می‌مانند، و از این محرومیت و ناتوانی اختیاری، نتیجه ضرر بار دیگری پدید می‌آید که معرفتهای جهان‌بینی کلی را رو به تنزل و سقوط می‌برد. مسئله دوم - مطلبی است که می‌توان آن را با یک تشبیه ساده بیان نمود: فرض کنیم در یک بیابان بسیار پهناوری می‌گردیم، به یک نقطه‌ای می‌رسیم که میلیونها آجر بسیار محکم و خوب در آن نقطه انباشته شده است، سپس به راه خود ادامه می‌دهیم، در فاصله صدها کیلومتر از آن نقطه به محلی می‌رسیم که میلیونها تن تیر آهن در آنجا روی هم انباشته شده است. باز به راه خود ادامه می‌دهیم و پس از صدها کیلومتر به جایی می‌رسیم که میلیونها کیسه سیمان اعلی در آنجا روی هم چیده شده است. هر یک از این مصالح ساختمانی به طور بسیار فراو

ان در فاصله‌های دور از هم وجود دارد، اما کو ساختمان؟! حقیقت این است که ما امروزه ناله و شیون از کمی مصالح ساختمانی نداریم (البته نه اینکه ما همه مصالح ساختمان انسانی را بدست آورده‌ایم) بلکه نقص کار متفکران امروزی در این است که به فکر ساختمان نیستند و یا چه اعتراف بکنند و چه اعتراف نکنند از به وجود آوردن ساختمان از آن همه مصالح ناتوانند. نتیجه منفی یکم در روش تجزیه‌ای روش تجزیه‌ای نخستین کاری را که انجام می‌دهد قطع روابط واقعیات از یکدیگر است که آن روابط مانند رابطه علیت یا واسطه در انتقال، خواص آن واقعیات را به یکدیگر منتقل می‌سازند. مثلا یک پدیده اراده در حالات معمولی با فعالیت غریزه یا هر عامل درونی که آن را بوجود آورده است ارتباط دارد. آیا ما می‌توانیم واقعیت اراده را از نظر بوجود آمدن و استمرار فعالیت آن، گسیخته از غریزه و یا دیگر عوامل مربوط بفهمیم؟ تردیدی نیست در این که درک حاصل از اراده گسیخته از غریزه و یا دیگر عوامل مربوط، ناقص و نارسا می‌باشد. در حقیقت باید گفت: نخستین ضرر معرفتی که ما در روش تجزیه‌ای محض متحمل می‌شویم، این است که خود موضوع مورد تحقیق ما چهره واقعی خود را از ما پوشیده خواهد داشت.

تردیدی در این مطلب وجود ندارد که اگر در تحقیق اجزای یک حیوان به آن اندازه پیشروی کنیم که با روش تجزیه‌ای بخواهیم فعالیت و نقش اتمهای منفرد، در شئون حیات آن جاندار را مشخص نمائیم قطعا آن حیوان را به هلاکت خواهیم رساند، زیرا فرض این است که موضوعات مورد تحقیق و تخصص ما در موجودیت واقعی انسانی بدون هیچ مرز بندی و قابلیت تفکیک عینی با یکدیگر در حال ارتباط هستند. بدین ترتیب معرفت ما درباره واقعیت انسانی با عمل تجرید انجام می‌گیرد در صورتی که تمام کوشش ما در این است که در شناخت انسان و تنظیم زندگی او، به کمترین حذف و تجرید گرفتار نشویم. مثال اراده را در نظر

می‌گیریم که واقعیاتی متنوع از سه بعد در حال ارتباط شدید با آن می‌باشند: بعد یکم - واقعیاتی که در سلسله علل اراده قرار گرفته‌اند، این علل مانند یک عده واقعیات فیزیکی نیستند که حلقه‌های متوالی علل و معلولات را در لحظات زمانی ممتد و با موجودیتهای قابل تجزیه پشت سر هم قرار بدهند، بلکه مقدار قابل توجهی از علل همزمان با اراده مشغول فعالیت می‌باشند، گوئی هر جزئی از اجزاء اراده که یک مجموعه در حال جریان را تشکیل می‌دهند، همراه علت خاص خود به وجود می‌آیند و در جریان قرار م

ی‌گیرند و در عین حال همان علت از جزء به وجود آمده اراده قابل تفکیک نمی‌باشد، مانند آگاهی به ضرورت وصول به هدف و فعالیت غریزه‌ای که ضرورت وصول به هدف مفروض را ایجاب می‌کند. بعد دوم - واقعیاتی که معلولات ضروری اراده بوده و یا بوجود آمدن آنها نیاز به تحقق اراده دارد. این واقعیات به دو قسم عمده تقسیم می‌گردند: قسم اول - (معلولات ضروری اراده) - مانند تمرکز قوای مغزی در مسیر اراده به مقداری که اراده به آن نیازمند است و آگاهی به نقطه‌هایی که در جریان اراده پست سر هم قرار دارند. قسم دوم - (واقعیاتی که بوجود آمدن آنها نیاز به تحقق اراده دارد) - مانند تصمیم و اراده و سلطه شخصیت به هدف و کاری که برای وصول به آن هدف مورد اراده قرار گرفته است. بعد سوم - پدیده‌های همزمان با بروز اراده و استمرار آن، مانند تصورات و تخیلات مربوط به اراده در جریان که به شدت ارتباط علت و معلولی نمی‌باشند. آیا کسی می‌تواند حقیقت اراده و مختصات آن را بدون شناخت ابعاد سه گانه مزبور بشناسد؟! آیا تجزیه و جدا کردن آنها از همدیگر می‌تواند واقعیاتی را به نام اراده که همه ابعاد مزبوره در بوجود آمدن آن سهیم و غیر قابل تجزیه از همدیگر هستند به ما بشناساند؟! چنا

نکه بالعکس، اگر ما بخواهیم همه یا یکی از آن واقعیتهای را که در سه بعد وجود دارند، بشناسیم آیا می‌توانیم بدون اراده که در متن و جریان آنها به وجود می‌آید، درک و دریافت نمائیم؟ قطعاً، نه. به طور کلی، وقتی که بعضی از روانشناسان و روانکاوان به این حقیقت اعتراف می‌کنند که اجزاء سازمان مجموعی شخصیت انسانی که مرکب از سه جزء با ماهیت و مختصات مختلف می‌باشند (غرائز، من اجتماعی، من برتر، من اخلاقی) به هیچ وجه قابل مرزبندی و تجزیه نیستند، تکلیف دیگر واقعیات حیاتی و روانی انسانی مانند لذایذ و آلام و اندیشه و تعقل و تجسیم روشن تر می‌شود. نتیجه منفی دوم در روش تجزیه‌ای وحدت پدیده‌ی حیات و وحدت حقیقت شخصیت انسانی، از دیدگاه همه‌ی علوم انسانی یک مسئله مسلم و مورد قبول همه محققان و صاحب نظران است. شاید کمتر کتابی در روانشناسی و روانکاوی و اخلاق بتوان پیدا کرد که به وحدت مزبور و مختصات بسیار با اهمیت آن اصرار و تاکید نورد. حتی اشخاصی مانند فروید که نهایت کوشش را برای بررسی درون انسانی از دیدگاه طبیعی محض انجام داده‌اند، وحدت سازمان شخصیت را به سه بعد غریزه و من اجتماعی و من برتر (من اخلاقی) مورد تاکید قرار داده و میان آن سه

بعد هیچ خط و مرز جدا کننده‌ای را نمی‌بینند، متأسفانه وحدت حقیقت شخصیت انسانی با آن همه دلائل و شواهد متقن که در تحقیقات محققان و صاحب نظران علوم انسانی ثابت می‌شود، در آن هنگام که یکی از ابعاد انسان برای یک متفکر چشم گیر جلوه می‌کند، آگاهانه یا ناآگاهانه انسان را با همان بعد تفسیر و در همان بعد خلاصه می‌نماید. هنگامی که وایتهد در طبیعت بشری صحبت می‌کند، بی‌اعتنائی دولت مردان و سیاستمداران حرفه‌ای را بالنسبه به قوانین و برنامه‌های اصلاح جامعه، معلول پیچیدگی طبیعت بشری معرفی می‌نماید ترجمه عین عبارت این متفکر چنین است: (طبیعت بشری آن چنان گره خورده است که ارزش آن برنامه که روی کاغذ برای تنظیم اجتماع نوشته می‌شود، در نزد مرد حاکم به همان کاغذ باطل شده هم نمی‌ارزد) در این سیاستها و مدیریتهای معمولی و حرفه‌ای زندگی اجتماعی بشری با چنین نقص یا ابهامی روبرو است، جای تردید و انکار نیست. آنچه که می‌بایست وایتهد مورد توجه قرار بدهد، این است که: اولاً زندگی اجتماعی بشر دچار نقص و ابهام است یا به عبارت صحیح تر زندگی اجتماعی بشر را دارای نقص و ابهام نموده‌اند، نه این که اصل طبیعت بشری پیچیده و گره خورده است. و ثانیاً اگر و

ایتهد با دید علت یابی به مسئله می‌نگریست، شاید به همین نتیجه که ما مطرح کرده‌ایم، می‌رسید که سیاستمدار معمولی یا

باصطلاح ایشان (حاکم) با این اعتقاد جزمی که شغل من یک حقیقت مستقل و جدا از دیگر ابعاد انسانی است، دست به کار می‌شود و در این کار، آگاهانه و یا ناآگاهانه به آراء متفکرین و آن نوع روش معمولی دانشگاهی بر مبنای روش تجزیه‌ای، سیاست را از اخلاق و مذهب و حقوق و اقتصاد و دیگر ابعاد انسانی جدا می‌سازد، تکیه می‌کند. کاش وایتهد که مردی بسیار با اطلاع است و مخصوصا مطالب فراوانی را از افلاطون مورد پذیرش قرار داده است، گذارش به این مطلب افلاطون می‌افتاد که می‌گوید: (واقعیت آن نیست که برخی از سیاستمداران عامی گمان می‌کنند که مذهب را می‌توانند در استخدام سیاست قرار بدهند، یا مذهب برای نظم زندگی اجتماعی است) این مسئله بسیار اساسی را که آن مرد در حدود ۲۰۰۰ سال پیش گوشزد می‌نماید، که نباید مدیریت اجتماعی را از دیگر ابعاد بشری جدا کرده و آن ابعاد اصیل را در خدمت حرفه مدیریت قرار داد، می‌توان بزرگترین مسئله حیات اجتماعی انسانها تلقی نمود لذا می‌توان گفت: برای آن که حرفه محض مدیریت (کس)ها را مبدل به (چیز)ها نکند، حتما و الزاما مدیریت و سیاست را باید در خدمت (کس)ها با ابعاد اصیلی که دارند، قرار داد. فقط در این فرض است که می‌توان گفت: سیاستمدار با اصطلاح ایشان حاکم مدیریت انسانها را به عهده گرفته است، نه چیزهای یک بعدی را. باید گفت: (مدیریت صحیح عبارت است از اجتماع و هماهنگی حیات و عقل و قلب و انسانهای جامعه در مقام مدیریت). این بود داستان سیاست و حکومت و مدیریت علی فرزند ابراهیم خلیل و برادر محمد بن عبدالله (ص) که می‌گفت: اقع من نفسی بان یقال لی امیرالمومنین و لا اشارکم فی مکاره الدهر و لا اکون اسوه لهم فی جشوبه العیش. (آیا از موقعیت خود به آن قناعت کنم که به من امیر و حاکم جامعه مومنین گفته شود و در ملایمات روزگاران با آنان شرکت نکنم و در خشونت و ناگواریهای زندگی مورد تبعیت آنان قرار نگیرم؟). جدائی بعد سیاسی از انسان هیچ تفاوتی با جدائی بعد تفکر و دریافتهای اصیل انسانی و آزادی و دیگر شئون انسانی از انسان ندارد. از آن هنگام که بررسی انسان با این گونه روش تجزیه‌ای محض رواج پیدا کرده است، این حقیقت اساسی فراموش شده است که انسان را حداقل با یک محصول تفاعل عناصر شیمیائی مقایسه کنند که پس از جریان تفاعل بوجود می‌آید، و مختصات جدیدی را به وجود می‌آورد که در تک تک عناصر ترکیب کننده وجود نداشته است. مخصوصا آن محصولات شیمیائی که غیر قابل بازگشت به اجزاء عناصر ترکیب کننده خود می‌باشند. وحدت حیات و وحدت شخصیت آدمی را اگر با یک محصول تفاعل شیمیائی مقایسه کنیم، هم دارای مختصات جدید است و هم غیر قابل بازگشت به اجزاء و عناصر ترکیب کننده خود. مختصات وحدت حیات و وحدت شخصیت انسانی است که نیروها و استعدادهای وی را به فعلیت می‌رساند و آنها را برای سازندگی و سودمند بودن هماهنگ می‌سازد. قطعه قطعه‌های بریان شده انسان در کتابها که اغلب محققان و دانشگاهیان امروزی در سفره علوم انسانی مشغول خوردن آن می‌باشند. این جانب این مثال ساده را بارها تکرار کرده‌ام که مثل روش تجزیه‌ای محض در شناخت انسان درست شبیه به این است که یک ماهی زنده را از آب بگیریم و سپس آن را بیاوریم منزل و بدست کدبانو بدهیم و بگوئیم امروز برای ناهار ماهی بپزید که می‌خواهیم با چند نفر میهمان عزیز ماهی بخوریم. کدبانو ماهی را از ما می‌گیرد و آن را با کارد آشپزخانه قطعه قطعه می‌کند و در تابه سرخ می‌کند، آنگاه مقداری مواد دیگر مانند ادویه و رب گوجه و آبلیمو هم با آنها مخلوط می‌کند و سفره را

پهن می‌کند و هر قطعه از ماهی را توی بشقاب جلوی یک نفر می‌گذارد و می‌گوید: میهمانان عزیز، بخورید این ماهی را، نوش جانتان. حال باید ببینیم ما ماهی می‌خوریم؟ نه هرگز زیرا: ۱- در همان لحظاتی که ماهی را از آب بیرون آورده‌ایم، حیات ماهی رهسپار دیار نیستی گشته است این حیوان آن موقع ماهی واقعی بود که در آب شناور بود و اکنون جز مواد جامدی از آن حیوان باقی نمانده است. ۲- این مواد جامد هم همان مواد نیست که چند ساعت یا چند روز، یا چند ماه پیش از آب در آمده است، بلکه با گذشت زمان هر چه بیشتر تغییراتی در این مواد جامد بوجود آمده است، مخصوصا برای اینکه در مقدار زمان طولانی گندیده نشود، مقداری عملیات از قبیل در یخچال گذاشتن و در نمک خواباندن و غیر ذلک در مواد بدن ماهی انجام گرفته است، آن گاه

کدبانو قطعات ماهی را در تابه و در گرمای زیاد با روغن سرخ می‌کند و ادویه و رب هم به آن مواد مخلوط می‌کند. ۳-
 خورندگان قطعات ماهی هم به جهت اختلاف وضع مزاجی و عادت‌ها که دارند، با ذائقه‌های مختلف آن قطعات را تناول می‌کنند و
 سپس همه آنها می‌گویند امروز بهار ماهی خورده‌ایم! حال موضوعاتی که در کتابهای تجزیه‌ای انسان مطرح است و ما آنها را برای
 تحقیق در علوم انسانی عنوان کرده و مورد تحقیق قرار می‌دهیم و فرا می‌گیریم درست شبیه مثالی است که متذکر شدیم. اکنون به
 مقداری از اجزاء یا ابعاد گسیخته از وحدت انسانی را مورد توجه قرار می‌دهیم: ۱- نخست گفته می‌شود: انسان موجودی است که
 در زمانهای بس طولانی از کوچکترین و بسیط‌ترین جزء حیات حرکت کرده و به مرحله انسان بودن رسیده است. وقتی که
 می‌پرسید این همه جهشها و دگرگونیها در مسیر حیات چرا و برای چه بوجود آمده‌اند که انسان را بوجود آورده‌اند؟ آخرین
 پاسخی که به امثال این سؤال خواهید شنید، این است که ما بروز موجودیت این موجود را که انسان نامیده می‌شود برای شما
 توصیف می‌کنیم و کاری به این نداریم که اصل حیات چیست؟ و چرا این مسیر را انتخاب کرده است زیرا با فرض این که کل
 سلسله حیوان حقیقی نیست که با آگاهی و هدف داری حرکت کند، تا شما بگوئید: راه تکامل را می‌پیماید؟! و رابطه حیات با کل
 مجموعه طبیعت و هستی چیست؟ زیرا بنا به روشی که شما در حیات شناسی پیش گرفته‌اید. ما ز آغاز و ز انجام جهان بی‌خبریم
 اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است ۲- این انسان که مورد تحقیق قرار می‌گیرد چیست؟ فوراً پاسخ داده می‌شود که تاکنون در
 حدود ۶۰

۰ مختص انسان را شناخته‌ایم و درباره هر یک از آنها تحقیقات بسیار فراوان انجام داده‌ایم، بسیار خوب، آیا هر یک از این
 مختصات را جدا از دیگری دریافته و آن را مورد شناخت قرار داده‌اید؟ حالت‌های ترکیبی آنها و محصول آنها چگونه؟ فرض می‌کنیم
 حالت‌های ترکیبی مختصات و محصولات آنها را هم بدست آورده و شناخته‌ایم، آن روح یا من یا شخصیت یا خود و هر اصطلاحی
 که خودتان مناسب می‌دانید به کار ببرید کجا است و چیست؟ آیا آن مختصات را چه در حالت فردی و چه در حالت ترکیبی با آن
 واحد (روح یا من) مورد مطالعه قرار داده‌اید، یا بدون آن واحد؟ معمولاً پاسخ این سؤال چنین است که ما کاری با روح یا من
 نداریم ما می‌خواهیم انسان را بشناسیم! درست با این پاسخ ما اعتراف می‌کنیم که ما در سر سفره ماهی می‌خوریم در صورتی که
 ماهی به مجرد اینکه از آب گرفته شده است، جاندار بودن خود را از دست داده است. ۳- بسیار خوب، هر یک از این مختصات
 انسانی را چگونه مورد تحقیق و شناخت قرار می‌دهیم؟ پاسخ روشن است، با اصول پیش ساخته‌ای که فرهنگ خاص ما آنها را
 پذیرفته است و اگر قدرت تجرید تحقیق و کاوش در واقعیات انسانی از فرهنگ رسوب شده را داشته باشیم، با هدف گیریهای
 خاص و نظ

ریات کلی که ما درباره انسان داریم، سراغ شناخت قطعات مختص انسان می‌رویم. این هم عبارت است از پختن قطعات ماهی در
 تابه که موضع گیریهای خاص من هم در این جریان شناخت ادویه و رب گوجه و آبلیموی آن قطعات سرخ شده می‌باشد. عامل
 تخریبی (جز این نیستها) در شناخت قطعه قطعه‌های انسان اگر در شناخت تجزیه‌ای انسان به همان مقدار که در شناخت و ساختن هر
 یک از اجزای یک ماشین عمل می‌شود، قناعت می‌شد، علوم انسانی از ضرر (جز این نیستها) نجات پیدا می‌کرد. توضیح این مسئله
 چنین است که شناخت یک جزء ضروری یا مفید برای ماشین، احتیاج به تجربه و پژوهشهای مخصوص به خود دارد که در صورت
 تکمیل، آن جزء ساخته می‌شود و در ماشین مفروض کار خود را در ارتباط با دیگر اجزاء انجام می‌دهد. حتی جزء ماشینی که مورد
 تحقیق و ساخت قرار می‌گیرد، به جهت ارتباط با دیگر اجزاء ماشین، می‌تواند به عنوان یک موجود مستقل و از دیدگاه (جز این
 نیست) برای مهندس مطرح شود. در صورتی که انسان به اضافه داشتن اجزاء و استعدادها و امکانات مربوط به یکدیگر، دارای
 حقیقتی به نام (من) است که از آغاز تولد در او وجود دارد و این (من) در مدیریت و به فعلیت رساندن و دگرگونی در هر یک از
 مختصات

انسانی، نقش اساسی دارد. اگر روزی فرارسد که بر فرض محال هر یک از مختصات انسانی را از جهان طبیعت بدست بیاوریم باز هم نخواهیم توانست با مونتاژ کردن آنها یک (من) هم برای مدیریت آن مختصات بسازیم و سپس خطاب به هر یک از آنها نموده بگوئیم: تو برو ابن سینا باش، تو برو فارابی باش، تو هم معطل نشو و برو ابوریحان بیرونی باش، تو عادل محض و تو هم ستمکار باش و! ... آنچه که جای شگفت است، این است که بعضی از متفکران از یک طرف شناخت خود را درباره انسان بر مبنای تجزیه قرار داده و یک یا دو بعد انسان را به طور مطلق به عنوان ماهیت او مطرح می‌کنند و از طرف دیگر از مطلق گرائی‌ها سخت انتقاد می‌کنند! اکنون ببینیم معلومات ما درباره موجودیت انسان از ناحیه کدامین عامل تخریب و مختل می‌گردد؟ این عالم تا آنجا که به قلمرو معرفت مربوط می‌شود، عبارت است از عامل (جز این نیست). عامل جز این نیست یعنی: ۱- انسان همان موجود اجتماعی است و جز این نیست! ۲- انسان موجودی مطلق گراست و جز این نیست! ۳- انسان موجودی است که فقط درمی‌آورد و می‌خورد و جز این نیست! ۴- انسان موجودی است لذت جو و جز این نیست! ۵- انسان همان غریزه جنسی است و جز این نیست! ۶- انسان حیوانی است متفکر و جز این نیست! ۷- انسان گرگ انسان است و جز این نیست! ۸- انسان حیوانی است مکتشف و جز این نیست! ۹- انسان حیوانی است که سخن می‌گوید و جز این نیست! ۱۰- انسان حیوانی است که می‌خندد و می‌گرید و جز این نیست! ۱۱- انسان حیوانی است خودخواه و جز این نیست! ۱۲- انسان حیوانی است متافیزیکی و جز این نیست! ۱۳- انسان حیوانی است که تاریخ دارد و جز این نیست! ۱۴- انسان حیوانی است که با تعهدها و قراردادهای زندگی می‌کند و جز این نیست! ۱۵- انسان حیوانی است که آزادی را می‌خواهد و جز این نیست! ۱۶- انسان حیوانی است که وسایل می‌سازد و به هدفهای خود می‌رسد و جز این نیست! ۱۷- انسان حیوانی است ناراضی که گاهی عدم رضایت او باعث پیشرفت او می‌شود و گاهی عدم رضایت او موجب سقوطش می‌باشد و جز این نیست! ۱۸- انسان حیوانی است قدرت پرست و سلطه جو و جز این نیست! ۱۹- انسان حیوانی است رقابت کننده و جز این نیست! ۲۰- انسان حیوانی است معامله گر و جز این نیست! البته مقصود از این تعریفات و توصیفات که به عنوان مثال گفتیم، این نیست که هر متفکر تجزیه‌ای در هر یک از این مختصات که کار کرده است واقعا یک ج مله (جز این نیست) را هم به آن تعریفات و توصیفات صریحا اضافه نموده است، منظور ما این است که معمولا در روش تجزیه‌ای، مختصی و مورد تحقیق و بحث قرار گرفته است، به جهت کثرت یا اهمیتی که مسائل پیرامون آن مختص برای محقق نشان داده است، به جای تحقیق و بررسی علمی آن مختص، تعمیمات ناشی از احساسات و یا هدف گیریها را وارد میدان می‌کند آنگاه آگاهانه یا ناآگاهانه انسان را فقط از دیدگاه همان مختص می‌بیند و تفسیر می‌کند. این است آن روشی که در مبنای (جز این نیست) صورت می‌گیرد. آنچه که باعث شگفتی است، این است که با این که محققان تجزیه‌گرا بهتر از همه می‌دانند یا باید بدانند که اگر (جز این نیستها) گذشتگان واقعیت داشت و مغزهای بشری مجبور بودند که به آن (جز این نیستها) معتقد شوند، نوبت به محققان بعدی که خود گوینده (جز این نیست) امروزی یکی از آنان است نمی‌رسید. باید در این پدیده بیشتر بیاندیشیم که هیچ یک از محققان و دانشمندان حاضر نیست، (جز این نیست) دیگری را بشنود، و متاسفانه با این حال باز با جمله مزبور بسته شدن فعالیتهای مغزی دیگران را اعلان می‌کند! ما آن موقع می‌توانیم معتقد شویم که انسان‌شناسی ما جریان منطقی خود را سپری می‌کند که بررسی مختصات انسانی اگر چه شماره آنها از هزارها بگذرد، بدون جمله (جز این نیست) جریان پیدا کند. روش تجزیه‌ای پس از آنکه وحدت شخصیت و وحدت حیات انسانی را مختل ساخت، مشکلات فراوان و غیر قابل حل منطقی را به دنبال آن بوجود می‌آورد. از آن جمله: ۱- هنگامی که یک بعد انسانی مورد اهمیت شدید دانشمند قرار گیرد، مقداری از معلومات مستند به واقعیت آن بعد، مثلا- قدرت پرستی به خوبی روشن می‌شود و با منطق تجربه و مشاهده تطبیق می‌شود، ولی بدان جهت که دیگر ابعاد انسانی به واسطه اهمیت دادن و متمرکز ساختن همه قوای مغزی و عشقی که شخص محقق به بعد مورد علاقه خود می‌ورزد، از دیدگاه ناپدید می‌شود، ولی از واقعیت محو و نابود نمی‌گردد. هنگامی که آن ابعاد قیافه خود را به محقق نشان می‌دهد و تفسیر

و توجیه علمی خود را مطالبه می‌کند، مجبور است همه آنها را چه با احساسات و چه به وسیله اصول پیش ساخته و چه با هدف گیریهای فلسفه‌ای که برای خود انتخاب نموده است، به سود همان بعد معشوق خود تفسیر و توجیه نماید، و موقعی که تشنگان معرفت و دانش درباره انسانها عدم انطباق تفسیر و توجیه مزبور را با واقعیت انسانی درمی‌یابند، به نوعی یاس و نومیدی کاذب از شناخت انسان گرفتار می‌شوند. اگر محقق مزبور بخواهد بعد زیبایی جویی و آرمانگرایی معقول و صلح جوئی و عشق و علاقه به معرفت و بینش و کمال گرایی انسان را مطرح نماید، حتما خود را مجبور خواهد دید که به هر ترتیبی است آن ابعاد و مختصات را هم با بعد قدرت خواهی تفسیر و توجیه نماید! حالا در این میان تکلیف انسانهای از خود رسته و مهذب و فداکار در راه تحقق بخشیدن به ارزشهای انسانی چه می‌شود؟ یا باید بگویند من چیزی درباره اینها نمی‌دانم و یا باید بگویند: این گونه شخصیهائی که واقعا آبروی تاریخ بشریت اند، به بیمارستان روانی مراجعه نمایند! این اشخاص سطح نگر حتی از این حقیقت روشن هم غفلت می‌ورزند که اگر فداکاری انسانهای کمال جو و مهذب نبود، آن آزادی را که باعث شده است تحقیقات خود را درباره بعد قدرت یا غریزه جنسی مثلا آزادانه به نمایش بگذارند امکان‌پذیر نبود. ۲- نتیجه نادرست روش تجزیه‌ای محض و عشق ورزیدن به یک یا چند بعد محدود از انسان، تنها به قلمرو علم و تحقیق پایان نمی‌یابد، بلکه به جهت شهرت شخصیهائی علمی که به طور طبیعی منطقه جاذبیت بسیار وسیعی را بوجود می‌آورد و همچنین به جهت نفعی که به مدیریهائی گوناگون جوامع دارد، حتی زندگی عینی انسانها را در اجتماع نیز توجیه می‌کند و دیگر ابعاد انسانی را از کار می‌اندازد. جوامع فراوانی که به اصطلاح خود را متمدن نامیده‌اند، امروز واقعیت هر پدیده و نهاد انسانی را بر مبنای سود و لذت تفسیر می‌کنند! اگر این سود و لذت را به نحوی تفسیر می‌کردند که شامل نفع حقیقت گرایی و لذات واقعبینی و مالکیت بر شخصیت که اگر به طور منطقی توضیح داده شود و طعم عالی‌ترین لذت آن را که عشاق حیات طبیعی حتی در رویا هم نمی‌توانند ببینند، قابل چشیدن بوده باشد، باز قدم بسیار بزرگ در پیشبرد انسانیت برداشته می‌شد، ولی متأسفانه این چهره نسبتا با اهمیت و با ارزش سودجوئی و لذت پرستی ارائه نمی‌شود و این دو پدیده با همان معنای مبتذل که بر مبنای خودخواهی استوار می‌گردد، جو اجتماع را می‌سازد و آنگاه دو متفکر از راه می‌رسند و یکی می‌گوید (انسان تاریخ دارد و نهاد ندارد) دومی هم می‌گوید: (انسان فقط و فقط ساخته اجتماع است) نتیجه آن جو سازی و این تقویت، به اصطلاح فلسفی، قرن ما را که گفته می‌شود: به قدر همه قرون گذشته پیشرفت و گسترش علمی و صنعتی در آن صورت گرفته است، شایسته نام، قرن بیگانگی انسان از خویشتن که بیگانگی از همه نوعش معلول ضروری و قطعی آن است می‌نماید. این جانب یک نام دیگر با اجازه حماسه سرایان قرن بیستم، روی این قرن پیشنهاد می‌کنم که اگر میل داشته باشند آن را هم به کار ببرند، این نام عبارت است از (قرن خود ستیزی انسان). ۳- به طور فراوان به تجربه رسیده است که هر بعدی از انسان که مورد توجه عمیق تر و گسترده تر از حدود منطقی‌اش قرار می‌گیرد، رابطه انسان با آن بعد تدریجا به عشق مبدل می‌گردد، برای ادامه عشق و به ثمر رسیدن آن دیگر ابعاد انسانی در استخدام آن عشق قرار گرفته بردگی وی را به آن معشوق حتمی می‌سازد. مسلم است که پس از بروز چنین عشقی امکان طرح (انسان آن چنانکه هست) از بین می‌رود. چهار نظریه مهم در طبیعت (انسان آن چنانکه هست) در زمینه ارزشی نخست این مطلب مهم را در نظر می‌گیریم که چهار نظریه مهم درباره (طبیعت انسان) از نظر صاحب نظران و متفکران در قلمرو انسان شناسی مطرح شده است: نظریه یکم- این است که طبیعت انسان خوب است و موجودی شایسته و با عظمت است. این نظریه دو شاخه فرعی دارد: یکی این که انسان تکامل یافته‌ترین موجودات است که در عالم طبیعت شناخته شده است و با بیان ارزشی گفته شده است: (انسان اشرف موجودات است) و یا (انسان سر فصل ت کامل است)، این شاخه باید مورد تامل جدی قرار گیرد، زیرا: اولاً- ما بنا بر گفته علم گرایان حرفه‌ای از کتاب طبیعت بیش از چند کلمه و سطر نسبی نخوانده‌ایم و نمی‌دانیم در طبیعت چه موجوداتی وجود دارند و در طبیعت چه می‌گذرد. ثانیاً- ما نباید پیچیدگی موجودیت انسان و تنوع استعدادها و ابعاد او را با مفهوم بسیار با ارزش (اشرف موجودات) اشتباه کنیم. پیچیدگی موجودیت انسان

و تنوع استعدادها و ابعاد او مسئله‌ای است و اشرف موجودات بودن او مسئله‌ای است دیگر. شاخه دوم- همان است که عده‌ای از متفکران معتقدند که می‌گویند: انسان یک موجود شایسته و با عظمت است، ولی نمی‌توان اثبات کرد که او تکامل یافته‌ترین موجودات است و نمی‌توان اثبات کرد که او اشرف موجودات است و این تعبیرات، محدودیت دانش ما را در جهان هستی نادیده می‌گیرد، به اضافه این که این تکامل یافته‌ترین موجودات و اشرف مخلوقات باستثنای اقلیت اسف‌انگیز، چنان در خودخواهی و جهل به خویشتن و لذت پرستی غوطه‌ور است و چنان صفحات تاریخ خود را با اشک و خون رنگین کرده است که حتی در فاصله دو سطر از این کتاب هم جای خالی دیده نمی‌شود. این اشرف موجودات! حتی می‌تواند برای خودخواهیها و سوداگریهای خ

ود، علم و وجدان خود را منحرف نموده، با تلقین این که حق و ناحق امری است نسبی، و ساعت ۸ که از آن عبور کرده غیر از ساعت ۹ است که حالا- در آن قرار گرفته است، همه واقعیات تغییر یافته و هیچ حقیقت ثابتی هم آن متغیرات را تنظیم نمی‌کند! و چون حالا ساعت ۹ است او می‌تواند به همه چیز دست بیازد و هر حقیقت و واقعیتی را قابل انعطاف به سود خود بسازد. این اشرف موجودات! قدرت را که بنیاد همه حرکتها و تفاعلات و به طور کلی اساسی‌ترین محرک طبیعت است، در راه خودخواهی، می‌تواند مبدل به عامل تخریب نماید و بالاتر از این در هنگام بدست آوردن قدرت ناتوان‌ترین موجودات بوده باشد! نظریه دوم- درست مقابل نظریه یکم است که با صراحت تمام می‌گوید: طبیعت انسانی بسیار بد و خودخواه بوده و در راه اشباع خودخواهیهایش به هر گونه در زندگی و وحشیگری و پایمال کردن حق و قانون آمادگی کامل دارد. و اگر خلاف طبیعت (آن چنانکه هست) خود را ابراز نماید، مسلماً برای سود جوئی بیشتر و اشباع کامل تر خودپرستی او می‌باشد. هیچ تردید نیست در این که هر دو نظریه در اوج افراط و پستی تفریط است. افراط نظریه یکم را به طور مختصر متذکر شدیم. اما تفریط نظریه دوم، کافی است که به سرگذشت

ت پر ماجرای تاریخ دقت بیشتری نماییم. با این دقت به این نتیجه خواهیم رسید که در میان انبوه ذغال سنگ خود پرستان حیوان صفت انسانهایی واقعا با ارزش و با عظمت مانند رگه‌های الماس می‌درخشند، به طوری که حتی آن هنگام که خود ذغال سنگها خواسته‌اند حیات خود را توجیه کنند، به همان رگه‌های الماس تکیه کرده‌اند. بالاتر از این، همان رگه‌های الماس بوده‌اند که با نیت پاک و هدف گیریهای عالی انسانی موجب گسترش بعد طبیعی آنان در جهان طبیعت گشته و طرق بهره‌برداری از ارتباط انسان با طبیعت را ارائه نموده‌اند. حقیقت این مطلب را در داستان کوچک زیر می‌خوانیم: حسین بن علی (ع) به آن دشمن خونخوار خود که تشنگی و حرکت در بیابان دمار از روزگارش درآورده بود، مشک آب را در اختیارش می‌گذارد آن دشمن خونخوار که برای بریدن رگهای گردن حسین تازه از بیابان رسیده بود، دست پاچه شده بود و نمی‌توانست از شدت اضطراب و تشنگی، از مشک آب بخورد، امام حسین (ع) می‌گوید: آن شتری را که بارش مشک آب است، بخوابان و یا گلوی مشک را کج کن، آن دشمن تشنه از شدت اضطراب باز نتوانست آب بیاشامد، امام حسین (ع) برخاست و مشک را طوری گرفت تا او نتوانست آب را بیاشامد و بعد دستور داد

از بقیه مشکها آب بر بدن اسبهای دشمنان نیز پاشیدند. ممکن است گفته شود: متفکرانی که از این نظریه دفاع کرده‌اند، مردم کوچکی نیستند، توماس هابس متفکر است و ماکیاولی اندیشیده است، فردریک نیچه صاحب نظر است و هم چنین دیگران، مخصوصاً با در نظر گرفتن این مطلب که انتخاب طبیعی و بقای اصلح برای زیست بوسیله عده‌ای از متفکران از عالم جانوران به قلمرو انسان هم تعمیم داده شده است! در پاسخ این مطلب که به مانور دادن شبیه‌تر از بیان حقیقت است، دو مسئله مختصر را متذکر می‌شویم: مسئله یکم- با نظر به تاریخ طولانی معرفت بشری، به آسانی می‌توان قبول کرد که اشتباهات و خطبهای بسیار بزرگ از بزرگانی به یادگار مانده است که موجب رکود حقایق فراوانی گشته است. آیا چنان که در مبحث پیشین گفتیم: خطای اصالت بردگی در اجتماع، از ارسطو که بدون تردید از پیشتازان علم و معرفت است، صادر نشده است؟! آیا جواز طفره (انتقال جسم از مکانی به مکان دیگر بدون طی مسافت) از نظام متکلم مشهور مطرح نشده است؟! آیا نفی حرکت در عالم طبیعت که در نادرستی

و غلط بودن کمتر از مبارزه با خویشتن نیست از زینون با آن پارادوکس هایش اعلام نشده است؟! آیا فیثاغورت نگفته است حقیقت اشیاء

عدد است؟! آیا بعضی از فلاسفه برای منحصر کردن عناصر در چهار تا (آب و آتش و خاک و باد) استدلال عقلی نکرده‌اند؟! آیا هویگنس برای تفسیر موج نور، اثر را به غلط در علم وارد نساخته است؟! بنابراین، این مطلب را باید مورد توجه قرار داد: که استناد نظریه در علوم انسانی به شخصیت‌های مشهور نباید ما را از نعمت عظمای چون و چرا محروم بسازد. در این بحث فوق‌العاده با اهمیت (آیا انسان طبیعتاً خوب است یا بد) قناعت به این که: توماس هابس متفکر است، ماکیاولی اندیشیده است، فردریک نیچه صاحب نظر است، در حقیقت، کشاندن فکر آدمی به بن بست است. اطلاع و آگاهی از نظرات شخصیت‌ها بلی، ولی قرار گرفتن کورکورانه در میدان جاذبیت آنان، نه. در اینجا سئوالی پیش می‌آید که شایسته توجه است و آن سئوال مربوط به ارزش استناد به شخصیت‌ها است که چه مقدار و چگونه باید از شخصیت‌ها در میدان معرفت و عمل بهره‌برداری نمود؟ عرض می‌کنم: با نظر به ملاک بحث ما، شخصیت‌ها بر سه نوع عمده تقسیم می‌گردند: نوع یکم - شخصیت‌هایی هستند که مبنای کار فکری و عملی آنان، حواس و ابزار شناخت و اندیشه و تعقل و هوش است که تفاوتشان با دیگران در قدرت اندیشه و تعقل و به کار بستن منطقی ابزار شناخت

ت است، هیچ تردیدی نیست در این که شخصیت از این نظر سرمایه‌ای است بس با اهمیت که در هر جامعه موجب پیشرفت مطلوب آن جامعه می‌باشد. نوع دوم - شخصیت‌هایی هستند که هر دو نوع فعالیت عقلانی و قلبی جامعه را درون خود به جریان انداخته‌اند. اینان به وسیله عقل با استمداد از حواس و دیگر ابزار شناخت، جهان و انسان (آن چنانکه هست) را تفسیر و بوسیله قلب انسان (آن چنانکه باید) و جهان (آن چنانکه می‌تواند وسیله رشد انسانها تلقی شود) را در اختیار مردم قرار می‌دهند. مسلم است که این گونه شخصیت‌ها از دیدگاه مقبولیت و آرامش خاطر انسانها در مرحله‌ای والا-تر از نوع یکم قرار دارند. وقتی که ما می‌شنویم فلاخن شخصیت باضافه اینکه دانشمند است یا هنرمند است، یا سیاستمدار است، یا قاضی است، انسان هم هست، با این که نظر او را در آن قلمروی که متخصص است می‌پذیریم، اگر پاسخی قانع کننده برای چون و چراهای خود هم در پیرامون نظر او دریافت نمائیم، گرفتار نگرانی و اضطراب نیستیم، زیرا اعتقاد به تعهد انسانی شخصیت مفروض، یک اطمینان و آرامش روحی اصیل در ما بوجود می‌آورد که با خود می‌گوئیم: اگر نظر این شخصیت خلاف واقع هم باشد، چون غرض و مرض روانی ندارد قابل تحمل است

، و ضمناً می‌دانیم اگر حقیقت کشف شود، نخستین کسی که خواهد گفت: آن نظریه خطا بود، خود همین صاحب نظر است. نوع سوم - شخصیت‌هایی بسیار والا هستند که بوسیله روح قدسی ملکوتی انسان و جهان را (آن چنانکه هستند) می‌شناسند و طرق (انسان آن چنانکه در گذرگاه حیات معقول باشد) را می‌دانند و این شناخت و دانش را بدون اینکه به نیروها و استعدادها مغزی خود نسبت بدهند، به گیرندگی از مقام اعلامی کمال مطلق که مقام ربوبی است، مستند می‌دانند. اینان گروه پیامبران و اوصیاء و اولیاءاند که با درجات مختلف از خودهائی‌ها گذشته و آگاهی و اشراف به جهان و انسان را به دست آورده‌اند. اینان گروهی از انسانها هستند که همه شئون حیاتی آنان تجسمی از اصل و قانون می‌باشد. به همین ملاک هر شخصیتی هر اندازه که بتواند به مقام والای اشراف به انسان و جهان نائل شود، مشمول آن جمله است که یکی از صاحب نظران بزرگ می‌گوید: (چنان زی که اگر اندیشه تو به یک نتیجه‌ای رسید، آن نتیجه بتواند به صورت قانون برای انسانها درآید. و اگر کاری انجام دهی، بتوان از آن کار قضیه‌ای ساخت که به صورت قانون درآید). مسلم است که اینگونه شخصیت‌ها هستند که می‌توانند خطوط و الگوهای اصلی (حیات معق

ول) را تعیین کنند و تطبیق آنها را در دو قلمرو مادی و معنوی به عهده خود انسانها بگذارند. مرتفع شدن چون و چرا در برابر خطوط و الگوهایی که این کاروان حق و حقیقت مطرح می‌کنند نه به جهت آن است که انسانها لیاقت چون و چرا را ندارند، بلکه برای آنست که چون و چرا وسیله‌ای است برای دریافت واقعیتها و فرض بر این است که این کاروان با واقعیات آشنائی مستقیم دارند. مسئله دوم - آنچه که برای یک انسان عاقل و آگاه ضرورت دارد، توجه و دقت در دلیل مدعایی است که از طرف متفکران

ارائه می‌شود، نه خود مدعا و نه شخصیت صاحب نظر. ما وقتی که به دلایل مدافعان این نظریه دوم می‌نگریم، بیش از توصیف یک جریان ابتدائی و خام نمی‌بینیم، به این معنی که وقتی انسان را در مجرای طبیعت می‌نگریم که فقط استعداد صیانت ذات (حب ذات) او به فعلیت رسیده و آن را بدون تفسیر روشن و بدون هماهنگی ساختن آن با نیروها و استعدادهای دیگری که موجب تلطیف خود و قرار دادن آن در مسیر کمال می‌باشد، رهاساخته‌اند. این احساس رهایی بوده است که موجب شیوع و رواج لزوم انتخاب طبیعی و بقای اصلح به معنای طبیعی محض آن، از طرف شخصیت‌های نامبرده در بنی نوع انسانی گشته است. به جرات می‌توان گفت:

آن ضعف و ناتوانی که نوع انسانی در شناخت و به جا آوردن صیانت ذات که به متورم ساختن خود و پرستش آن نیانجامد، نشان داده است در هیچ مورد دیده نمی‌شود. و انسان هنوز باصطلاح بعضی‌ها از غار نشینی بیرون نیامده است. این موجود در غار خوابیده و خمیازه می‌کشد و بی‌احتیاط دست و پایش را به کرات فضایی دراز می‌کند او هنوز نمی‌داند و یا می‌داند و نمی‌خواهد به خود بقبولاند که (خود) در جریان قانونی خویش بدون اینکه با شکست روبرو شود و یا چیزی از آن حذف گردد می‌تواند برای پرواز در هر گونه فضای تکاملی بال و پری باز کند و حرکت کند لذا باید گفت بدبینایی که از نظریه دوم دفاع جدی می‌نمایند باید بدانند که بنیادین‌ترین مسئله‌ای که باید آن را مورد توجه قرار بدهند، مسئله فوق است که اگر به طور صحیح حل شود، شکوه و عظمتی فوق وصف در انسان خواهند دید. این تفریط گرایان می‌توانند در مقابل عقل و هوش استخدام شده برای خود طبیعی خام، حداقل سراغ دل و وجدان آدمی را ولو یک بار ولی دقیق و بی‌طرفانه بگیرند و ببینند این نیرو یا عامل فعال در درون آدمی که دل و وجدان نامیده شده است، در تلطیف و تصعید خودخواهیها و سودجوییها و لذت پرستیهای بشری چه کرده است. هزا

ران مجلد کتاب ادبی عالی از متفکرانی که در شرایط اقلیمی گوناگون و ادوار مختلف بوجود آورده‌اند در دسترس پژوهندگان قرار گرفته و محور مطالب همه آنها فقط و فقط دو کلمه اساسی و پایدار است که دل و وجدان آدمی است. از طرف دیگر هیچ مکتب اجتماعی و سیاسی و اقتصادی انسانی در طول تاریخ بشری بوجود نیامده است مگر اینکه از بانیان آنها برسید که دلیل و هدف نهایی شما از بوجود آوردن این مکتبها چیست؟ آنها بدون معطلی پاسخ خواهند گفت: ما به دلیل وجدان این گام را برمی‌داریم و هدف ما رسیدن انسانها به حیات خویش است و هیچ گونه جای تردید نیست که این پاسخ تکیه بر دل و وجدان می‌نماید، زیرا عقل نظری جزئی‌نگر که همواره وابسته به آن خود است که فرماندهی درون را اداره می‌کند، پاسخ قانع کننده‌ای به سؤال مزبور ندارد، بلکه تا آن (خرد) که در درون آدمی است و عقل نظری جزئی وابسته به آن است، چه (خود)ی بوده باشد. نظریه سوم- ما نمی‌دانیم اصول بنیادین طبیعت بشری چیست؟ همین مقدار می‌دانیم که نمودها و سطوح قابل درک تاریخ بشری همواره قیافه خودخواهی و لذت پرستی و سودجوئی و (من هدف و دیگران وسیله) را نشان می‌دهد. در توضیح این نظریه که از لابلای بحث و گفتگو

های مربوطه برمی‌آید، می‌توان گفت: با توجه به قابلیت انعطاف و سازش با هر گونه هدف گیری و مسیری که در تاریخ حیات طبیعی بشری وجود دارد، ما نمی‌توانیم اصول و قوانین و تعریفات معینی را برای (انسان آن چنانکه هست) و (انسان آن چنانکه باید) تعیین نموده و بر مبنای آنها طبیعت و اهداف و مسیرهای حیات او را مانند دیگر علوم مربوط به جهان طبیعت مورد شناخت و بهره‌برداری قرار بدهیم و آنچه که به خوبی دیده می‌شود و نمودها و سطوح قابل درک تاریخ نشان می‌دهد، چنان که گفتیم خودخواهی و لذت پرستی و سودجوئی است که بشر همواره خواسته است با حداقل تلاش و صرف انرژی از بالاترین محصولات امور مزبوره استفاده نماید. به نظر می‌رسد این نظریه هم مانند نظریه یکم و دوم، نمی‌تواند تفسیر صحیحی درباره (انسان آن چنانکه هست) برای ما ارائه بدهد. زیرا: اولاً: این یک تجاهل است ادعا کنیم که ما از اصول بنیادین طبیعت چیزی نمی‌دانیم، ما در شناخت بشر از ابعاد گوناگونش موفقیت‌های بسیار چشمگیر بدست آورده‌ایم. آیا ما در بعد فیزیولوژیک و بیولوژیک بشر حقایق فراوانی بدست نیاورده‌ایم؟ آیا ما نمی‌دانیم که بشر غرائزی دارد و هر یک از آنها مختصاتی دارند؟ آیا ما هنوز فطرت بش

ر را نشناخته‌ایم؟ آیا معلومات ما درباره اصول روانی بشر اندک است؟ آیا ما ابعاد اجتماعی بشر را حداقل برای هم زیستی نشناخته‌ایم؟ مگر اطلاعات و معلومات ما درباره اصول اخلاقی و تهذیب نفس و وارستگی آن کم است؟ آیا پس از گذشت قرون و اعصار متمادی ما نمی‌دانیم که اصول و قوانین سیاست واقعی جامعه چیست؟ آیا ما درباره دردهای بنیان کن بشری و درمانهای آن کور و نادانیم؟ هر کسی که پاسخ این سئوالات را منفی بداند ما هیچ سخنی با او نداریم، زیرا او یا از انسان بی‌اطلاع است و باید برود اطلاعاتی بدست بیاورد و یا خدای نخواستہ مبتلا به بیماری غرض ورزی است و یا یک فرد نیهلیست است که از قهوه خانه پوچگرایان بیرون آمده و راهش را گم کرده و برای مسخره کردن علم و حقیقت سراغ محفل دانش و حقیقت جویان را گرفته است. ثانیا: اگر مقصود این است که ما نمودها و سطوح ظاهری پدیده‌ها و استعدادهای بشری را می‌شناسیم، ولی حقیقت آنها را نمی‌فهمیم، می‌گوییم: بسیار خوب، ما مگر در شناخت واقعیات جهان خارجی و عینی در اعماق حقایق و واقعیات چنان نفوذ می‌کنیم که برای همه چون و چراها می‌توانیم پاسخ حقیقی (نه پاسخ جدی و تکرار ادعا) مطرح کنیم؟ نه هرگز! به عنوان مثال: حرکت را در نظر می‌گیریم، ما صدها قانون و اصل و مسئله درباره حرکت می‌دانیم و سرتاسر مسائل علمی ما در طبیعت و صنایع پر از این قوانین و اصول است و در هر موردی به مناسبت آن مورد از دو دیدگاه معرفت و عمل از آنها بهره‌برداری می‌نمائیم و ضمنا این مطلب را هم به عنوان اصل اساسی مطرح می‌کنیم که حرکت در ذات اشیاء است، بسیار خوب، با این حال این سؤال برای ما به طور جدی مطرح است که آن حرکت که در ذات اشیاء است ساخته ذهن من است، یا واقعیت دارد؟ اگر گفته شود ساخته ذهن من است، فورا به خطای خود متوجه می‌شویم که ترکیب جهان واقعی خارجی از عینیت واقعی خارجی و ذهن بشر چگونه امکان‌پذیر است! و اگر گفته شود، حرکت یک جزء عینی از جهان واقعی خارجی است، این سؤال پیش می‌آید که کدام حرکت؟ حرکت جزئی عینی که قطعا مشخص است یا حرکت کلی؟ اگر بگوئیم: حرکت جزئی عینی، تردیدی نیست که هیچ حرکت جزئی عینی و مشخص بنا بر استمرار حرکت و تغییر ذات نمی‌تواند دو لحظه (حتی یک میلیونیم ثانیه) در یک حال باشد. و معلوم است که این حرکت و تغییر معلول حرکت و تغییر ارتباط ذات شیء با پدیده‌هایی است که در مسیر حرکت قرار گرفته‌اند، بنابراین، چگونه می‌تواند حرکت جزئی ذات

شیء باشد، زیرا نه ذاتی ثابت وجود دارد و نه حرکتی معین و مشخص، و اگر مقصود حرکت کلی باشد، مسلم است که حرکت کلی جایی جز ذهن بشری ندارد. بالاتر از این، ما با اینکه با فعالیتها و پدیده‌های مغزی و روانی ارتباط مستقیم داریم (بر خلاف واقعیات جهان عینی که ارتباط ما با آنها غیر مستقیم و بواسطه حدس و دیگر ابزار می‌باشد) و به اصطلاح ارتباط ما با پدیده‌ها و فعالیتهای روانی یا حضوری است یا شبه حضوری، با این حال، نمی‌توانیم در شناخت آنها برای همه چون و چراهای آنها پاسخ نهایی داشته باشیم، ولی باید به پذیریم که ناتوانی ما از پاسخ دادن همه چون و چراها نمی‌تواند حیات ما را به رکود و سکون بکشاند، به عنوان مثال: شاید فردی در دنیا وجود نداشته باشد که شب و روز با عدد سر و کاری نداشته باشد خواه به طور فعالیت خام ذهنی و خواه در حد اعلائی تجرید که از بروز قدرت تجرید مغزی برمی‌آید. با این حال تاکنون هیچ متفکری حتی در حد اعلائی نبوغ و تفکر و مطالعات نتوانسته است توضیحی درباره عدد ۲، یا ۱۲، مثلا که در ذهن پدید می‌آید انجام بدهد و آنچه که از عدد داریم لفظ است و نقش بدو نوع (کتابتی و رقمی). با همه این ناتوانیها در نفوذ به عمق واقعیات، بشر

هم چنان می‌تواند و اگر بخواهد پیش می‌رود. اگر چه این مسئله به طور مختصر در مباحث پیشین مطرح شده است، ولی در این مورد از جنبه دیگر باید مورد توجه عمیق تر قرار گیرد. آیا احساس این ناتوانی‌ها تاکنون توانسته است نوع انسانی را در جهان‌شناسی از دیدگاه علوم و جهان‌بینی‌ها باز بدارد؟ نه، هرگز. آیا احساس این ناتوانی‌ها توانسته است از نفوذ آدمی در سطوح و ابعاد گوناگون طبیعت و وجود خویشتن جلوگیری نماید؟! نه، هرگز. حتی انسانهای آگاه از کاوش در آن واقعیات هستی که غیر قابل نفوذ می‌نماید، هرگز خسته و نومید نگشته و با این اصل که: این قدر هست که امید وصول نگذارد که شود شخص ملول

لحظه‌ای فارغ ننشسته‌اند، اگر هم نتوانسته‌اند پرده از چهره مطلوب آن واقعیتها بردارند، با آن کاوشها و کوششها ابعاد و چهره‌هایی دیگر از آن واقعیات را شناخته‌اند و با رسیدن به آن چهره‌ها و ابعاد: گفت معشوقم تو بودستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان می‌توان گفت: این یکی از باعظمت ترین نمودهای حکمت الهی برای تحریک انسانها به تکاپوی پیگیر و دائمی است که آنان را با عشق و علاقه به شناخت واقعیات عمیق هستی، به همه گوشه‌ها و اعماق آن واقعیات رهسپار می‌سا

زد که تا شهود و فهم برین آنان را برانگیزد و با آن شهود و فهم برین به قله‌های معلوم معرفت صعود نمایند. اکنون باید این مسئله را تا آنجا که امکانات ما اجازه می‌دهد، مطرح کنیم که: ما انسانها مانند آن ماهی که در دریا به این سو و آن سو در حرکت است و در دریا نفس می‌کشد و توالد می‌کند و قدرت تشخیص طعم آب دریا را داراست و از عوامل نابود کننده فرار نموده محیطهای قابل زیستن را برای خود انتخاب می‌نماید، تفاوت‌های زیادی داریم: یک تفاوت ما با ماهی در این است که ماهی یا نمی‌تواند سر از دریا برآورده و آن را بشناسد و درباره آن قضاوت کرده و حکم صادر نماید، ولی آدمی می‌خواهد و قدرت آن را نیز دارد که بدون بالاتر رفتن از دریای طبیعت که در آن شناور است همه طبیعت را دریابد و به آن احاطه پیدا کند و درباره آن قضاوت نموده و حکم صادر کند و هیچ مکتب جهان‌بینی وجود ندارد که بدون اعتقاد و عمل به چنین خواستن و قدرت در ذهن بشری بروز کند، زیرا همه مکتبهای جهان‌بینی بشری بدون استثناء خود را به کشف و بیان کلیاتی درباره طبیعت و انسان و بلکه همه جهان هستی ملزم می‌بیند و آنها را بیان می‌کند. با اینحال، این مسئله که مشکلات ناشی از چگونگی و مقدار

ارتباط حواس و ابزار و مغز آدمی با واقعیات قابل حل و فصل نهایی نیستند، مانعی از بدست آوردن معلومات ضروری و مفید در هر دو قلمرو انسان و جهان نمی‌باشند و با ندانستن اینکه حقیقت عدد چیست، علوم ریاضی بدون این که منتظر کشف حقیقت آن باشند، کارهای خود را در بهترین و عالی‌ترین مراحل و قلمروها انجام می‌دهند. هرگز فیزیک پیشرفت بسیار گسترده و عمیق خود را بدانجهت که نتوانسته است جرم یا موج بودن ذرات بنیادین را کشف کند، متوقف نمی‌سازد. حتی توفان شدیدی که درباره صحت و بطلان قانون علیت و یا قبول صحت آن، درباره ماهیت این قانون و شرایط آن در مغزهای متفکرین برخاسته است، هرگز از ادامه راه خود در علوم انسانی و غیر انسانی منصرف نشده‌اند و نمی‌توانند منصرف شوند و هکذا دیگر علوم، چه انسانی و چه غیر انسانی. از طرف دیگر اعتقاد به این که بشر در طول تاریخ خود هر قدمی که برداشته است یا هر اندیشه‌ای که در مغز خود به جریان انداخته است و هر گونه سخنی که گفته است، بر مبنای خودخواهی و لذت پرستی و سود جوئی بوده است، همان مقدار خلاف واقع است که بگوئیم: بشر در طول تاریخ هر کاری را که انجام داده است، با انگیزه‌های عالی انسانی بوده و خطایی را مرت

کب نگشته است! نظریه چهارم - (همان است که اسلام درباره انسان مطرح کرده است) می‌گوید: انسان موجودی است دارای نهادها و استعدادهای بسیار متنوع و متکثر و مقدار زیادی از آنها را تاکنون از خود بروز داده و در صحنه هستی حرکت کرده است. انکار چنین موجودیتی از انسان در امتداد تاریخ بدتر از انکار خویشتن است. این جریان را می‌توان در دو بعد اساسی مشاهده نمود: بعد یکم: به فعلیت رسیدن نهادها و استعدادهای انسانی که مستند به عوامل جبر زندگی است، از مبداء و عامل اصلی حرکت (صیانت و حب ذات) گرفته، تا هدفها و مقاصدی را شامل می‌شود که حیات آدمی را جبرا به خود جلب می‌نمایند بعد دوم - توجه و اشتیاق جدی و مستمر انسان به تعالی و کمال است (و اگر کسی از این دو کلمه روی گردان شود، می‌تواند بگوید: (حیات بهتر) در طول تاریخ که موجب ظهور عظمتها و نمودهای بسیار با ارزش انسانی گشته و توانسته است حیات آدمی و هدف آن را برای هشیاران در میان مستان و بیداران در میان به خواب رفتگان تفسیر و توجیه نماید). می‌توان گفت: شور و اشتیاق و نشاط انسانی این کمال جویان و تعالی طلبان بوده است که توانسته است دو کار بسیار بااهمیت انجام بدهد: یکم - این که چنان که در گذر

ته اشاره کردیم سهم این تعالی طلبان و کمال جویان حتی در به فعلیت رسیدن نهادها و استعدادهای انسانی که حیات طبیعی محض او را به طور منطقی تامین می‌نماید خیلی بالاتر و اساسی‌تر و با ارزشتر از غوطه‌وران در حیات طبیعی محض بوده است که حرکتهای

سازنده خود را فقط در اشباع نهادها و غرایز و استعدادهای طبیعی خود، انجام داده‌اند. با اینکه حتی در این راه به ناگواریه‌ها و مصائب سخت از مقاومت غوطه‌وران در حیات طبیعی محض در مقابل خدمات به آنها تحمل کرده‌اند، مگر امیرالمومنین (ع) گاهی که ابن ملجم مرادی را می‌دید، نمی‌گفت که: ارید حیات و یرید قتلی عذریک من خلیلک من مراد (من حیات او را می‌خواهم او مرگ مرا. عذرت را از این دوست مرادیت بخواه). کسی که گسترش دامنه علوم و جهان‌بینی‌ها را تا قرن هیجدهم و نوزدهم معلول جبر حیات طبیعی محض و شئون آن، بدانند، و عامل کمال‌جویی و عشق به حقیقت یابی را تا دوران مزبور نادیده بگیرد، به طور قطع این شخص از سرگذشت علوم و انگیزه‌های بوجود آورنده آنها اطلاعی ندارد. حتی در قرن نوزدهم و بیستم که صنعتها با صدها بعد به جریان می‌افتد، منحصر کردن انگیزه‌های علوم در عوامل سودجویی و اشباع حیات طبیعی محض، ت

همتی است نابخشودنی که ارتکاب خلاف واقع است. مخصوصاً دانشمندان علوم انسانی بسیار فراوانی در دو قرن بروز کرده و دست به کارهای معرفتی و علمی انسانی فراوانی زده‌اند، اما مکتب سازان اجتماعی و بنیان جهان‌بینی‌ها، معمولاً چنین نیست که انگیزه سازنده مکتب اجتماعی و جهان‌بینی آنان سود شخصی و من بازی و من پرستی بوده باشد. اگر چه فرض کنیم همه آنها به خطبهای بزرگی مرتکب شده باشند. و به عبارت کلی تر و مختصرتر مکتب سازان و بنیان جهان‌بینی بدون استثناء برای شناساندن انسان و جهان (آن چنانکه هستند) و انسان (آن چنانکه باید و شاید) و جهان چگونه می‌تواند پاسخگوی ابعاد معرفتی و علمی انسانها باشد، قیام کرده‌اند، مگر کسانی که عاشق یک موضوع شوند و با ضمیمه کردن (جز این نیست) مکتب و جهان‌بینی خود را محدود نموده و انسانها را از نتایج و محصولات عالی اندیشه‌هایشان محروم بسازند. دوم- اگر عنایت خداوندی بوسیله این گونه دانشمندان کمال‌جو و تعالی طلب که در حقیقت یک اسمشان هم ترمز کننده درندگیهای غوطه‌وران در حیات طبیعی محض می‌باشد، شامل حال بشر نبود، کره خاکی ما خالی از سکنه می‌شد. (مخصوصاً در قرن بیستم که دو جنگ جهانی اول و دوم غوطه‌ور شدن د

ر حیات طبیعی محض را که کشتار در راه تنازع در بقا را قانون اساسی در زندگی می‌داند، برای جوامع انسان نشان داد). ارزش کار آن ترمز کنندگان به خوبی روشن می‌شود. بهترین دلیل این مسئله اینست که با رو به ضعف گذاشتن فریاد اصلاح طلبان و کمرنگ شدن علوم بنیادین انسانی که اخلاق و مذهب اساسی‌ترین آنهاست، کره خاکی ما به انبار اسلحه مبدل شده است که اگر چند موج مخرب از چند مغز که عوامل حیات طبیعی محض همه اراده‌ها و اختیارات پنج میلیارد نفود روی زمین را در اختیار آنان گذاشته است، سر بکشد، بنا بر آنچه می‌گویند. می‌توانند چند بار گرد کره خاکی ما را با همه موجودیهایش به هوا بدهند. کار دومی که تعالی طلبان انجام داده‌اند اینست که انسانیت و اصول و ارزشهای انسانی را از سقوط حتمی، در زیر پای غوطه‌وران در حیات طبیعی محض نجات داده‌اند. آیا با عظمت تر از این کار چیزی سراغ دارید که کوشش و تلاش آنان بوده است که هر متفکر صاحب نظری که دست به کار مکتب سازی درباره انسانها شده است، مبنای کار خود را دفاع از انسان و اصلاح حیات فردی و اجتماعی انسانها معرفی کرده است و هیچ یک از آنان انگیزه خود را پول و مقام و شهرت معرفی نکرده است. این نظریه چهارم و

واقعیهایی را که انسان از خود نشان داده است اعم از واقعیهایی جبری و اختیاری، مستند به ضرورتها و امکانات و نهادهای او می‌داند که به انگیزگی عوامل درون ذاتی و برون ذاتی به فعلیت می‌رسند. واقعیهایی جبری را به کلی از منطقه ارزشها خارج می‌دانند زیرا که جایی که عامل جبر واقعیتی را بوجود می‌آورد، نه اراده آزادی در کار است و نه انتخاب آزادانه هدفها. اصلاً در واقعیات جبری (من) وجود ندارد که هدفی را با آزادی بگزینند و وسیله و راه را (اگرچه لذت و منافع و حتی ابراز وجود را که از هستی من) سرچشمه می‌گیرد، زیر پا بگذارد) برای وصول به آن هدف انتخاب نماید. اگر چنین فرض کنیم که یک انسان از چنان قدرت مغزی و عضلانی برخوردار باشد که بتواند جهانی را در عالی‌ترین نظم و قانون بسازد (اگر چه فرضی است محال) ولی نه در بدست آوردن چنین قدرت مغزی و عضلانی اختیار داشته باشد و نه در بهره‌برداری از آن، چنین شخص هیچ کار با ارزشی را انجام

نداده است، گو این که کار و منفعی را که از آن کار بوجود آورده است، مقدمات و مبانی بروز ارزشهای بی‌نهایت از انسان‌های دیگر بوده باشد. در صورتی که اگر یک انسان با توجه به معنای انسان شدن، واقعا از اعماق دل و در
 ونش یک کلمه (ای کاش) برآورد و در حال خطاب به خویشتن بگوید: (ای کاش انسان می‌شدم) و یک لحظه حق را اگرچه برای
 من ناگوار بود می‌پذیرفتم. آن حالت روانی ناچیز که موج مقدسی را از اعماق دریای دل به حرکت درآورده و از ذهن خود آگاه
 بوسیله قالب الفاظ خیلی مختصر ابراز کرده است، داخل در منطقه ارزش است. مفهوم انسان در نظریه چهارم با توجه به این دو بعد
 (طبیعی و ارزشی) مطابق‌ترین مفاهیم با واقعیات انسانی است که تاکنون در صحنه معرفت بشری بروز کرده است. هر یک از این دو
 بعد مختصات و شئون بسیار فراوانی دارد که در همه قرون و اعصار با اشکال و بیانات گوناگون مطرح شده است. انسان در این
 نظریه بدون کمترین روپوش و اصطلاح بافی و تاویل پردازی و تملق درباره انسان و دور از هر گونه افراط و تفریط مطرح می‌شود.
 مشاهده عظمتها و ارزشهای فوق طبیعی روح انسانی، باعث آن نمی‌شود که پلیدیها و تبهکاریها و درندگیهای (خود طبیعی) او را
 نادیده بگیرد، و بالعکس با مشاهده صفات رذل و پست ناشی از تقدم داشتن (خود طبیعی) عظمتها و ارزشهای فوق طبیعی روح
 انسان را نادیده نمی‌گیرد. پس از این مقدمه می‌پردازیم به (انسان آن چنانکه هست) و (انسان آن چنانکه باید) از دیدگاه
 اسلام. تعالی انسان در این دین انسانی با دریافت و شناخت عمیق دو قلمرو از دیدگاه همین دین کشف و روشن می‌گردد. آیا
 طبیعت انسان از دیدگاه اسلام قابل شناخت و تعریف است؟ کلمه طبیعت، ذات، حقیقت، واقعیت، ماهیت و امثال این کلمات که
 بازگو کننده همه ماهیت انسان بوده باشد، در قرآن و دیگر منابع اصیل اسلامی دیده نمی‌شود و آن دسته از متفکران و صاحب‌نظران
 اسلامی که تمام ماهیت انسان را تعریف کرده‌اند، یا درصد تعریف آن برآمده توصیفات را ذکر کرده‌اند، برداشتهائی بوده است
 که از نظر علمی و یا فلسفی بوده و یا با نظر به آن آیاتی از قرآن و دیگر منابع اسلامی است که بدون ضمیمه کردن (جز این نیست)
 مطرح نموده است. به کار نبردن این کلمات با نظر به دلائل زیر از جالبترین و شگفت‌انگیزترین حقایق است که می‌تواند موثرترین
 عامل تکاپوی علمی و عملی برای ما بوده باشد. ممکن است کسی بگوید که: در زمان نزول آیات قرآنی، این گونه کلمات که
 دارای مفاهیم فلسفی و باردار تجربیدی کلی می‌باشند در فرهنگ ادبی عرب وجود نداشته است تا خداوند متعال به وسیله آنها
 مقاصد خود را بیان نماید. پاسخ این مسئله روشن است و آن این است که: اولاً- نفی استعمال آن گونه کلمات و یا م
 رادف آنها در صدر اسلام با گسترش بسیار وسیعی که ما در لغت عرب سراغ داریم، یک نفی منطقی نیست. ثانیاً- لغاتی در قرآن
 به کار رفته است که در جامعه عرب آن روز متداول نبوده است، ولی با نظر به قرائن کلامی و یا استعداد و زمینه وسیع و قابل
 افزایش لغت عربی مانعی از بکار رفتن آنها وجود نداشته است. ثالثاً- اگر خداوند متعال می‌خواست تمام طبیعت انسان را در آیات
 قرآنی بیان فرماید، با کلمات حصر این کار را انجام می‌داد و می‌فرمود: مثلاً (انما الانسان حیوان ناطق فحسب) (جز این نیست که
 انسان فقط حیوان ناطق است). یا می‌فرمود: (لیس الانسان الا حیوانا اجتماعیا) (نیست انسان مگر حیوان اجتماعی) مخصوصا با نظر به
 این که قرآن اصول بنیادین بایستگیهای حقوقی و شایستگیهای اخلاقی و دیگر وظائف انسانی را مطرح کرده است، و از دید منطق
 معمول: بیان تمام طبیعت انسان (آن چنانکه هست) لازم به نظر می‌رسد. اما دلائل این مدعا که عدم معرفی تمام طبیعت و تمام ذات
 و تمام حقیقت انسان در قرآن، از جالب‌ترین و شگفت‌انگیزترین حقایق است به این قرار است: ۱- در مفهوم طبیعت و ذات حقیقت
 مانند ماهیت، نوعی ثبات قانونی غیر قابل تغییر و زوال که مستند به خود آن است، در اذهان
 معمولی و حتی گروهی از متفکران نیز تضمین شده است. و این برداشت که وقتی گفته می‌شود: فلان متفکر طرز تفکر طبیعی دارد،
 یعنی همه قوانین و مبادی کائنات را از طبیعت آنها می‌جوید، شاهد گویای این مطلب است که تعریف انسان با این گونه
 اصطلاحات فلسفی و عمومی که (طبیعت با ذات انسان چنین و چنان است) به اضافه اینکه نظام موجودیت انسانی را می‌بندد و یا
 چنین تلقین می‌کند که انسان همین است که من تعریف می‌کنم، ارتباط انسان را از خالق مطلق که خداست قطع می‌کند، در

صورتی که خداوند در قرآن مجید ارتباط دائمی خود را از ربوبیت کل گرفته تا خلقت مستمر نطفه‌ها تذکر می‌دهد. دلیل روشن این ارتباطات، حرکت دائمی است که در دستگاه هستی به شدت حکم فرماست. ۲- در هنگام تجزیه و تحلیل‌های نهائی موجودات که انسان هم جزئی از آنهاست، به مطلق عینی ثابتی که طبیعت یا ذات یا حقیقت نامیده می‌شود، مانند هیولای مطلق، حرکت مطلق، رابطه مطلق، صورت مطلق، قانون مطلق، ماده مطلق نمی‌رسیم، که علت ثبات و خود آفرینی و خود گردانی بوده باشند، زیرا موجودیت طبیعی آدمی هم مانند دیگر موجودات، دارای اجزائی است عینی که مشخص و معین می‌باشند، مگر (من) (روان) و (شخصیت) یا (خود) و (ر)

(وح) و دیگر استعدادها و فعالیتها و پدیده‌های روانی که نمود فیزیکی ندارند که مانند یک موجود فیزیکی تشخیص داشته باشند. ۳- اگر انسان دارای ماهیت و طبیعتی قابل تعریف معین بود، این همه اختلاف نظر شدید که محققان و صاحب نظران درباره این موجود ابراز داشته‌اند، بوجود نمی‌آمد. می‌توان گفت به شماره مختصات انسانی می‌توان تعریفی درباره انسان بیان نمود، بلکه بالاتر از این می‌توان گفت: شاید دو متفکر ژرفنگر پیدا نشود که با نظر به همه ابعاد انسانی و همه شرائط ذهنی آنان تعریف واحدی برای انسان انتخاب کنند و مبانی تعریف آنان نیز متحد بوده باشد و همه سئوالات مربوط به تعریف مفروض را پاسخ واحد یا مشابه بدهند. ۴- دخالت فرهنگهای متنوع جوامع و در دورانهای مختلف در تعریف و توصیف کامل طبیعت انسان. ۵- اختلاف بسیار دامنه‌دار در عقاید مربوط به بایستگیهای حقوقی و تکالیف لازم و شایستگیهای اخلاقی انسان که مسلما کاشف از تعریفات و توصیفهای گوناگون درباره انسان می‌باشد. ۶- شاید بزرگترین نکته سازنده‌ای که خداوند متعال در بکار نبردن کلمه (طبیعت) و دیگر الفاظی که بیان کننده همه ذات و مختصات انسان بوده باشد، اراده فرموده است، نامحدود بودن استعدادها و

امکانات موجودیت انسانی است که به کار بردن آن کلمات و تعریف و توصیف مفاهیم آنها، بستن و محدود نمودن آن استعدادها و امکانات می‌باشد که به اضافه خلاف واقع بودن آن، سدی بزرگ پیش پای تکاپوگران علم و معرفت می‌گشت. البته این دلیل ششم درباره دیگر موجودات عالم نیز صدق می‌کند. یعنی بدان جهت که سطوح و ابعاد دیگر موجودات عالم نیز مخصوصا با نظر به باز بودن نظام (سیستم) آنها رو به ماورای طبیعت نامحدود و غیر متعین است، لذا در هیچ یک از منابع اسلامی تعریف به اصطلاح منطقی درباره آنها وارد نشده است، بلکه توصیفات در مختصات موقت و پایدار نسبی و پدیده‌ها و نتایج موجودات مطالبی مطرح شده است. آیا شما می‌توانید برای موجودی به نام انسان تعریفی کامل پیدا کنید، در حالی که انسانی پیدا می‌شود که می‌گوید: ای کاش روزی فرا نرسد که من در زندگانی‌ام با (دو ضربدر دو مساوی است با چهار) رویارو شوم! و بینم که جزء از کل کوچکتر است. دیگری می‌گوید: خدایا من در عمرم پدیده‌ای و لحظه‌ای را نبینم که با امثال آن قوانین قابل تفسیر نباشد. بالاتر

از این حتی یک انسان را می‌بینم که عاشق دل باخته اصول و قوانین است، روز دیگر می‌گوید آیا وقت آن نرسیده که با یک لگد همه آن قوانین را بدور بیندازم و فقط با عامل (می‌خواهم شخصی) حیات خود را ادامه بدهم! گهی بر طارم اعلا نشینم گهی هم پشت پای خود نبینم (سعدی) اصلا مسئله (گاهی و گاه دیگر) نیست، بلکه ای برادر عقل یک دم با خود آر دمبدم در تو خزان است و بهار (مولوی) فاصله دو موقعیت روانی را که در بیت زیر از حافظ است دقت نمائید: من که ملول گشتمی از نفس فرشتگان قال و مقال عالمی می‌کشم از برای تو سنائی شاعر معمولی کجا و حکیم سنائی غزنوی شدن پس از شنیدن جمله ضربه زننده مجذوب لایه خوار کجا؟ فاصله مابین: غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق بگیرد آزاد است که واقعا در انسانهای رشد یافته دیده می‌شود کجا، و اسیران به زنجیر کشیده شده (خور و خواب و خشم و شهوت و مقام و ثروت) کجا؟ آیا با این تنوع تضادآمیز انسانها، می‌توان این موجود را مورد تعریف کامل منطقی قرار داد که هیچ گونه ابهامی در آن وجود نداشته باشد؟ کدامین تعریف را برای انسان پیدا خواهید کرد که پدیده لجاجت او را در برابر روشن‌ترین حقایق توجیه کند و تفسیر نماید و از طرفی حقیقت جوئی بعضی از همین انسانها را که حتی حاضر است در راه پیدا کردن حقیقت به حیا

ت خود پایان ببخشد، چگونه این حالت روانی بسیار مقدس را با آن وقیح‌ترین حالات روحی در یک ذات یا ماهیت جمع کرده و آن را به دو حالت فوق تفسیر و تحلیل نمائید؟ سه آیه در قرآن مجید موید این دلیل ششم است: آیه یکم: ثم انشأناه خلقا آخر (سپس انسان را خلقت دیگری ایجاد نمودیم) یعنی پس از تکامل جنینی از حالت نطفه بودن یا روئیدن گوشت بر روی استخوانهایش، حقیقت دیگری در انسان ایجاد می‌گردد. این حقیقت عبارت است از روح و عوامل درک و معرفت و استعداد آزادی و صدها مختصات دیگر که مخصوص موجودیت انسانی انسان است. آیه دوم: و نفخت فیه من روحی (و از روح خود در او دمیدم) البته می‌دانیم که مقصود از روح من، جزئی از روح خداوندی نیست، زیرا اصلا خداوند روح به معنایی که در انسانها به وجود آورده است ندارد، او خالق ارواح و اجساد و اجسام است. او مافوق روح و همه کائنات است بلکه منظور بیان ارزش و اهمیت این حقیقت است که روح نامیده می‌شود و خداوند آن را به خود نسبت می‌دهد به جهت عظمت و ارزش والای آن است که از عالم (امر) مافوق عالم خلق است. آیه سوم: و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتیم من العلم الا قليلا (از تو درباره روح می‌پرسند، بگو به آنان: روح از عالم امر پروردگار من است و از علم مگر اندکی به شما داده نشده است) بعضی از روایات می‌گویند: در این آیه روحی که مورد سؤال قرار گرفته است، فرشته بزرگ است، اگر این روایت صحیح باشد، دو آیه یکم و دوم مورد استدلال ما خواهد بود. ضمنا این بیت منسوب به امیرالمومنین (ع) را در نظر بگیریم که می‌فرماید: اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الا-کبر (آیا گمان می‌بری تو همین جثه کوچک هستی، در حالی که جهان بزرگتری در درون تو پیچیده است) سه آیه فوق و بیت مزبور موجودیت درونی و روحی انسان را بالاتر از تعیین‌ها و محدودیتهایی معرفی می‌کند که در تعریفات علمی منطقی ضرورت دارد. بنابراین، نه می‌توان استعدادهای و امکانات و نهادهای انسانی و مختصات آنها را محدود به نمودها و فعالیتهایی نمود که در حیات طبیعی فردی و اجتماعی خود بروز می‌دهد و نه می‌توان نظام (سیستم) علوم انسانی را بسته و با (جز این نیستها) از پیشرفت شناختها و معارف متنوع و مستمر درباره انسان جلوگیری کرد. یک توضیح بسیار عالی در مطلبی که بیان کردیم در بیت امیرالمومنین (ع) وجود دارد که بدین قرار است. ما می‌دانیم که اگر چه سیستم و نظم جهانی که ما در آن زندگی

می‌کنیم، برای ما بسته می‌نماید، ولی با نظر به مافوق جهان که مبادی و حرکات موجوده در جهان مستند بر آن است، باز و نامحدود است. در نتیجه انسانی که جهانی بزرگتر در درونش مانند یک نهاد به هم پیچیده تعبیه شده است، دارای ابعاد نامحدود در یک سیستم باز است. عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود گر نه و رای نظر عالم بی‌متهاست آیا کلماتی مانند حلق، جعل، فطر، سوی، صبغه و امثال آنها بیان ماهیت انسان در قرآن است؟ در آیاتی از قرآن مجید، مقداری از عناصر روانی و استعدادهای مغزی و حتی ابعاد منفی انسان به عنوان مخلوق خداوندی بیان شده است که ممکن است گمان برود که خداوند با این گونه آیات، طبیعت انسانی و ماهیت او را معین و معرفی فرموده است. مانند: ۱- خلق الانسان ضعيفا (انسان ضعیف آفریده شده است). ۲- خلق الانسان من عجل ساریکم آیاتی فلا تستعجلون (انسان از شتاب آفریده شده است، من به زودی آیاتم را نشان خواهم داد، پس مرا به شتاب وادار مکنید). ۳- ان الانسان خلق هلوعا. اذا مسه الشر جزوعا. و اذا مسه الخیر منوعا (انسان هلوع آفریده شده است، اگر شری برای او برسد جزع و شیون راه می‌اندازد و اگر چیزی برای او عارض شود آن را از دیگران منع می‌کند). ۴- و العصر ان الانسان لفی خسر (سوگند به عصر، قطعا انسان در خسارت است). ۵- انا عرضنا الامانه علی السماوات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا (ما امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم، آنها از پذیرفتن آن امانت خودداری کردند و به هراس افتادند و خود را شایسته حمل چنان امانت با عظمت ندیدند و انسان آن امانت را پذیرفت، او ستمکار و نادان بود). ۶-

فطره الله التي فطر الناس عليها لا- تبدیل لخلق الله (ایمان به خداوند متعال و به پیامبر و دستوراتش در انسانها خلقت و سرشته

خداوندی است که مردم را بر مبنای آن آفریده است، خلقت خداوندی را تبدیلی نیست). ۷- صبغه الله و من احسن من الله صبغه (ایمان و هدایت الهی رنگریزی خداوندی است و کیست در رنگریزی موجودات بهتر از خداوند). البته این مختصات انسانی را مطرح کردیم، فقط به عنوان نمونه‌هایی از مختصاتی است که در قرآن مجید درباره انسان آمده است. تذکر به این نمونه‌ها برای این بود که این مسئله روشن شود که تمامی حقیقت و ماهیت انسان در قرآن مورد تعریف رسمی که در ع

لوم رسمی و محدود متداول است، بیان نشده است. و نیز همه مختصاتی که در قرآن درباره انسان آمده است، اعم از مختصات مثبت و ارزنده و منفی و ویرانگر در مسائل بعدی مشروحا بررسی خواهد شد. در قرآن مجید و دیگر منابع اسلامی آن مختصات و عناصر طبیعت انسانی مورد تذکر قرار گرفته است که جهل به آنها موجب تباهی حیات آدمی می‌گردد. و یک انسان آگاه که می‌خواهد حیات او قابل تفسیر و توجیه عقلانی باشد، حتما و بالضروره باید آن مختصات را بداند و در عین حال قلمرو شناخت انسان را از دیگر ابعاد و مختصاتی که دارد تا هر کمیت و کیفیتی که ممکن است، باز گذاشته و اندک جلوگیری از آن به عمل نیاورده است. بلکه مطابق آیاتی که مقداری از آنها را در آغاز این مباحث متذکر شدیم، و مطابق آیه: سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم (ما آیات خود را برای آنان در جهان برون ذاتی و درون ذاتی نشان خواهیم داد). و با نظر به محدود نبودن مراتب اعلا و رشد متنوع مغز و روانی انسان و همچنین نامحدود بودن پستی و رذالت و وقاحت متنوع این موجود در مراتب پستی (که خود کاشف از نامعین بودن ذات انسانی است) کسی نمی‌تواند ادعای شناخت کامل درباره انسان بنماید، ولی چنان که در اوایل این مباحث متذکر شده‌ایم، محرومیت از شناخت کامل انسان دلیل آن نیست که دست ما درباره شناخت عوامل رشد و تکامل بسته باشد. اکنون برای توضیح این مدعا و اثبات آن که قرآن مجید ماهیت انسان را مانند یک نمود فیزیکی معین و محدود تعریف ننموده است، هر یک از آیات مزبور را مورد بحث قرار می‌دهیم: پیش از ورود به مباحث مربوط به هر یک از آیات، این نکته را حتما باید در نظر بگیریم که هیچ یک از استعداها و مختصاتی که در قرآن مجید درباره انسان آمده است، بیان ماهیت یا جزئی از ماهیت انسان نیست، بلکه بیان کیفیتها و حالاتی است که انسان می‌تواند از خود بروز دهد. (بحث از آیه شماره یکم را که احتیاج به تفصیل دارد، پس از آیه شماره دوم و سوم مطرح خواهیم کرد). از این مبحث دو نتیجه مهم که می‌گیریم: یکی این است که چون در علوم انسانی از دیدگاه اسلام، تعریف کامل و جامع برای انسان قابل قبول نیست، هر مکتب و متفکری که درصدد تعریف انسان برآید، از دیدگاه اسلام ارزشی جز توصیف یک یا چند مختص انسانی را ندارد. دوم اینکه: کلمه انسان در آیات قرآنی و دیگر منابع معتبر اسلامی فی نفسه باردار ارزش نیست، بلکه مفهومی که از این کلمه غالبا اراده می‌شود همین موجود با داشتن

استعداها و مختصات منفی و مثبت می‌باشد. استثناء دلیل روشن برای اثبات این حقیقت است که مختصات وارده در قرآن درباره انسان همه ذات و طبیعت او نیست نمونه‌ای از این استثناها به قرار زیر است: ۱- والعصر ان الانسان لفی خسر. الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات (سوگند به عصر که انسان قطعا در خسارت است، مگر کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند). ۲- ان الانسان لربه لکنود و انه علی ذلک لشهید. و انه لحب الخیر لشدید (قطعا انسان به نعمتهای پروردگارش کفران می‌ورزد. خود انسان به همین کفرانش شاهد است. و این انسان سخت مال دوست است). درست است که در این آیات استثنای ظاهری وجود ندارد ولی آیه دوم که می‌گوید: انسان به کفران ورزیدن خود شاهد است، دلیل آن است که خود او زشتی کفران و امکان اجتناب از آن را می‌داند و مقصود از شهادت مجرد دانستن و دیدن نیست، زیرا آدمی همه شئون و مختصات و اعمال جبری خود را هم می‌بیند و می‌داند، ولی دیدن و دانستن امور جبری در مقام توییح و سرزنش به رخ انسان کشیده نمی‌شود. بنابراین، مقصود از شهادت همان است که به آن اشاره نمودیم که او زشتی کفران و اجتناب از آن را به خوبی می‌داند. ۳- ان المنافین فی الدر

ک الاسفل من النار و لن تجد لهم نصیرا. الا الذین تابوا و اصلحوا و اعتصموا بالله و اخلصوا دینهم فاولئک مع المومنین (قطعا منافقین در درک الاسفل از آتش دوزخند و برای آنان یآوری پیدا نخواهی کرد. مگر کسانی که توبه نموده و خود را اصلاح نمایند

و به خواست و دستورات الهی چنگ بزنند و دین خود را از آلودگی‌ها تصفیه نموده و اخلاص بورزند، این توبه کنندگان با مومنانند). ۴- و ما ابری نفسی ان النفس لاماره بالسوء الا- ما رحم ربی ان ربی غفور رحیم (من نفس خود را تبرئه نمی‌کنم، زیرا نفس همواره فرمان به پلیدی می‌دهد، مگر آن که پروردگارم رحم فرماید، قطعاً خدای من بخشاینده و مهربان است). ۵- و انا اذا اذقنا الانسان منا رحمه فرح بها و ان تصبهم سيئه بما قدمت ايديهم فان الانسان كفور (و ما هنگامی که از طرف خود برای انسان رحمتی چشانیم، به آن رحمت خوشحال می‌شود و اگر به جهت ناشایستهائی که خود اندوخته‌اند، به ناگواری مبتلا شوند، انسان کفران می‌ورزد). با نظر به آیات فوق و امثال آنها هیچ یک از مختصات منفی و آن اوصاف زشت که آدمی از خود بروز می‌دهد، بیان کننده عناصر ذات و طبیعت او نیست، والا استثناء و توییح مفهومی نداشت، بلکه آنچه که از مجموع آ

یات مربوطه و دیگر منابع اسلامی برمی‌آید، این است که حیات انسانی دارای همه آن استعدادها است، چنان که دارای استعداد عالی‌ترین مختصات و صفات انسانی- الهی نیز می‌باشد. و در حقیقت حیات انسانی یک جهان اجمالی است که در مسیر خود و با برخورد با عوامل و انگیزه‌های متنوع که می‌توان گفت: نامحدود و قابل شمارش نمی‌باشند، مختصات و صفاتی را از خود بروز می‌دهد. تعلیم و تربیت صحیح انسانی اسلامی و سلامت جو محیط و جامعه که بوسیله پیامبران الهی و حکمای انسان شناس و مربیان عالی قدر، مورد دستور و توصیه است، هدفی جز توضیح و توجیه حیات انسانی به سوی (حیات معقول) نبوده است. اکنون می‌پردازیم به تفسیر آیاتی که مختصاتی را به انسان نسبت می‌دهد که در ظاهر بیان کننده طبیعت انسانی است، در این تفسیر خواهیم دید که همه آیات قرآنی و دیگر منابع معتبر اسلامی که مختصاتی را به انسانها نسبت می‌دهد، معرفت ذات و طبیعت غیر قابل تغییر نیست، بلکه آنها اموری هستند که با ارتباط استعدادهای انسانی با عوامل بیرون ذاتی بروز می‌نمایند، در صورتی که با خودشناسی و خودسازی صحیح از بروز اوصاف منفی می‌توان جلوگیری نموده و استعدادهای مثبت انسانی را با همان خودشناسی و

خودسازی می‌توان به فعالیت رسانید. آیه شماره دوم- می‌گوید: (انسان از شتاب آفریده شده است) این که انسان از شتاب آفریده شده است، چه معنی دارد؟ و آیا این بیان دلالت می‌کند که طبیعت و ماهیت انسان، یا جزئی آن حقیقتی است به نام شتاب در گفتار یا کردار یا اندیشه، یا هدف گیری و تصمیم و غیر ذلک؟ پاسخ این دو سؤال با نظر به مطالبی که می‌گوئیم، روشن خواهد گشت. معنای عجله که در لغت فارسی شتاب گفته می‌شود سرعت و تندی غیر قانونی حرکتی است در یک مسیر که پیش گرفته شده است و با نظر به گفتار و کردار و دیگر شئون انسانی، این صفت در او به خوبی دیده می‌شود، و روشن است که شتاب زدگی که کیفیتی خاص برای حرکت از یک مبدء به یک مقصد است، یک حقیقت خارجی عینی و مستقل از حرکت نیست که آن را جزئی از ماهیت انسان بتوان معرفی نمود. آنچه که واقعیت دارد و نیازمند به تعریف است، موجودیت انسان با اجزاء مادی و نیروها و استعدادهای روانی او است که در کاربرد آنها حرکت بوجود می‌آید که گاهی کند است و گاهی معتدل است و گاه دیگر هم با شتاب است. این بود دلیل یکم برای اثبات این که شتاب معرفت ماهیت یا جزئی از ماهیت انسان نیست. دلیل دوم- جمله بعدی خود آیه است که می‌گ

وید: ساریکم آیاتی فلا تستعجلون روشن می‌شود که شتاب زدگی در ذات انسان خلق نشده است، زیرا اگر این پدیده به عنوان یک عنصر ذاتی انسانی آفریده شده بود، مورد نهی قرار نمی‌گرفت، زیرا آنچه که عنصر یا جزئی از ذات و ماهیت بوده باشد، قابل رها کردن نیست، چنان که احساس که جزئی از ماهیت حیوانی انسان است، چون قابل جدائی و رها کردن نیست نمی‌تواند مورد نهی قرار بگیرد، یعنی بی‌معنی است که گفته شود: احساس نکنید. و به طور کلی دستور و وظیفه و تکلیف خواه امر باشد و خواه نهی در مورد ماهیت و ذات و اجزاء و عناصر آن، به هیچ وجه معنائی ندارد، لذا به نسان نمی‌توان گفت: (نفس بکش) یا (نفس مکش) جمله اولی که امر است، تحصیل حاصل و لغو است، زیرا انسان زنده در حال اعتدال حیات که خود نفس کشیدن را بالضروره ایجاب می‌کند، نمی‌تواند نفس نکشد تا به وسیله تکلیف درصدد اطاعت امر به نفس کشیدن درآید. جمله دوم که نهی است، منجر

به نفی خود حیات می‌گردد، زیرا حیات انسان با نفس نکشیدن ادامه پیدانمی‌کند. دلیل سوم- آیات فراوانی در قرآن مجید است که دستور به صبر و شکیبائی در برابر رویدادهای ناگوار و مقاومت دشمنان می‌دهد و مزایای آن را بیان می‌کند مانند: ۱- درود خداوندی بر مردم شکیبا. ۲- افزایش قدرت اراده. ۳- جریان مشیت زیبا و عالی خداوندی. ۴- پادشاهای بزرگ و مضاعف. ۵- فوز و رستگاری. ۶- شایستگی پیشوائی بر انسانها. ۷- بهشت خداوندی ۸- عدم تاثیر حيله بازیهای حيله گران. ۹- یکی از عوامل دریافت و درک آیات خداوندی. آیه شماره سوم می‌گوید: (انسان هلوع آفریده شده است)، اگر شری برای او پیش آید به داد و فریاد و جزع میفتد و اگر خیری به او رسد، دیگران را از بهره‌برداری از آن خیر جلوگیری می‌کند (و حتی گاهی خود را هم از بهره‌برداری خردمندانه از خیر ممنوع می‌سازد) این آیه نیز بعدی از ابعاد انسانی را که مستند به اصل (صیانت ذات) است، بیان می‌کند. معمولا چنین است که ما بنی نوع انسانی تا آغاز جوانی از درک حیات و من و چگونگی صیانت و دفاع از آن و هم چنین از پرورش و پیشبرد آن ناتوانیم. دریافت ما از (من) در دوران مزبور یک دریافت مبهمی است، یعنی غالبا نمی‌دانیم وقتی که با حقیقتی به عنوان (من) مورد درک ما قرار می‌گیرد چیست، به همین جهت است که ما نمی‌دانیم با این (من) چه باید کرد؟ ولی در عین حال دو مسئله را با کمال وضوح درک می‌کنیم. مسئله یکم- به هر شکل و به هر ترتیبی است، باید از این (من) دفاع کرد و عوامل بقای آن را بدست آورد. حتی مسئله بالاتر از این است که کوشش برای بدست آوردن عوامل بقای (من) و دفاع از آن، به (باید) و (ضرورت) که ما آن را وضع می‌کنیم، احتیاج داشته باشد، زیرا این (باید) و (ضرورت) از ذات خود حیات و (من) می‌جوشد. مسئله دوم- احساس یک ناتوانی وحشت‌انگیز از حوادث و رویدادهائی است که می‌تواند حیات و (من) را مختل سازد و این حوادث و رویدادها دائما و لا ینقطع در کمین حیات و (من) مانند این که فقط با ما سر و کار دارند، نشسته با چشمک زدنهای گوناگون خود، به ما هشدار می‌دهند که حتی نباید یک لحظه از (حیات و من) خود غفلت بورزید و الا همان لحظه به دیار نیستی رهسپار خواهید گشت، و یا آن (حیات و من) را که برای شما مطلوب است، از دست خواهید داد. طبیعی است که انسانی که در چنین حالت ناتوانی و وحشت روزگار خود را می‌گذراند، (هلوع) خواهد بود، یعنی با روی آوردن کمترین ناملائمات آنها را مختل کننده (حیات و من) تلقی نموده، وحشت و احساس ناتوانی در وی بوجود خواهد آورد. و با موفقیت به اندک خیر، آن را عامل بقاء حیات و صیانت ذات تلقی نموده، دو دستی آن را در بر خواهد گرفت. حتی اگر فرض کنیم که پیشرفت علم و قدرت انسا

نی به حدی برسد که بتواند حوادث و رویدادهای پیرامون خود را در دائره‌ای بسیار گسترده بشناسد، با این حال این انسان خود بخوبی می‌داند که (حیات و من) او در مجموعه‌ای از انسانها و محیط طبیعی قرار گرفته است که نظم و سیستم هر دو باز بوده و هر لحظه احتمال ورود آسیب از آن دو قلمرو یک احتمال منطقی است، اگر چه با نظر محدود نظم و سیستم آن دو بسته به نظر می‌آید. آری، باز سیلاب حوادث رو نباید تافتن یا نباید خانه در صحرای امکان ساختن (صائب تبریزی) اگر بخواهید عمومیت این جریان (باز بودن دروازه حیات و من را به پدیده‌های گوارا و رویدادهای ناگوار) را در همه جوامع بشری به پذیرید، به عبارت زیر که در قرن نوزدهم در جوامعی گفته شده و مورد قبول قرار گرفته است که تا حدود زیادی دامنه علم گسترده شده و تحولات سازنده‌ای را پشت سر گذاشته و انسانها را به اصطلاح تامین کرده است. آیا شما آن کسید که خوشبخت نام دارد؟! بسیار خوب، با این همه همه روزه غمگین هستید، هر روز اندوه بزرگی یا پروای کوچکی مخصوص به خود دارد، دیروز برای سلامی کسی که نزد شما عزیز است می‌لرزیدید، امروز بر سلامت خود بیمناکید، فردا اضطراب تان راجع به پول خواهد بود، پس فر

دا زخم زبان یک مفتری (افترا زننده) اندوهگین تان خواهد ساخت، پسین فردا بدبختی یک دوست سبب تاثرتان خواهد بود، سپس بدی یا خوبی هوا، پس از آن شکستن یا گم شدن چیزی نفیس (بازارزش)، پس از آن تفریحی که به دلیل آن، وجدان و ستون فقرات ملامتتان خواهد کرد. یک بار دیگر جریان امور عمومی. این در صورتی است که آلام قلبی را به شمار نیاوریم و هم چنین

ادامه می‌یابد. ابری از میان می‌رود، ابر دیگری پدیدار می‌شود. در هر صد روز به زحمت یک روز اتفاق می‌افتد که آفتاب شادمانی برای شما بدرخشد، و حال آن که شما از افراد نادری هستید که سعادت دارند، اما دیگر آدمیان، ظلمت را که بر سرشان افتاده است. کسانی که صاحب فکرند، این عبارت را کمتر بکار می‌برند (خوشبختان و بدبختان) در این عالم که مسلماً دهلیز عالم دیگری است، خوشبخت وجود ندارد. تقسیم واقعی بشر از این قرار است. (روشنان و تاریکان) کاستن از تعداد تاریکان و افزودن بر تعداد روشنان هدف اصلی است. از این جهت است که فریاد کنان می‌گوئیم: تعلیم، دانش، خواندن را آموختن روشن کردن آتش است. از هجی کردن هر هجا شراره‌ای بیرون می‌جهد، در واقع کسی که می‌گوید: روشنائی واجب نمی‌آید که بگوید: شادمانی. آدمی در روشنائی رنج می‌برد، افراط در آن می‌سوزاند، شعله دشمن بال و پر است. هنگامی که دوست بدارید. باز هم رنج خواهید برد. روز با چشم اشکبار (با شبنمهایی که شبانگهان بر برگهای درختان و گلها و ریاحین) بوجود می‌آید. روشنان اگر هم هیچ موردی برای گریستن نداشته باشند، بر ظلمت زدگان می‌گریند (بینویان- هوگو ج ۲ ص ۳۲۲ ترجمه آقای حسینقلی مستعان). خداوند، سپاس بیحد و کران، حکمت بالغه تراست، که خوف و گرسنگی و بیماریها و اضطرابات و وحشت از اختلال حیات و محصول اندیشه‌ها و کارهای عضوی را مانند ترمزهایی بر ماشین خطرناک وجود انسان قرار دادی که اگر آن ترمز وجود نداشت، این ماشین خطرناک و نیرومندتر از همه نیروهای طبیعت نه تنها همه افراد نوع خود را از زیر چرخهای خود متلاشی می‌ساخت، بلکه هوای زیر گرفتن کازارها و کهکشانها هم به سرش می‌زد و کائنات عالم طبیعت را آن چنان اسباب بازی تلقی می‌کرد که کودکان خردسال عروسک و توپ را. با این که این انسان یک امان نامه مطلق از حوادث و رویدادهای نیرومندتر از خود در دست ندارد، می‌گوید: (ای کاش همه انسانها یک گردن داشتند و من آن را به یک بار قطع می‌کردم). (نرون). آن دیگری برای استنشاق و تنفس از هوا مالیات

وضع می‌کند. (آناستاس). اگر امان نامه داشت چه می‌خواست و چه می‌کرد. علی (ع) می‌فرماید: فینما هو یضحک الی الدنیا و تضحک الدنیا الیه فی ظل عیش غفول اذ وطئ الدهر به حسکه و نقضت الایام قواه و خالطه بث لا یعرفه (... در آن هنگام که این انسان با احساس امان به دنیا می‌خندد و دنیا هم به او لبخند می‌زند، غوطه‌ور در عیش و عشرت غفلت‌انگیز، ناگهان روزگار خار زهر آگین خود را در او فرو می‌برد (عجب، این هم بود؟! آری، این هم در محاسبات پشت پرده بود و تو نمی‌دید) و گذشت روزها نیروهای او را در هم شکست و حالتی از رخوت و از هم گسیختگی احساس کرد که با آن سابقه نداشت و آن را نمی‌شناخت). عمده عامل هلوع و شتاب زده بودن انسان که از متن طبیعت و فشار نیروی (صیانت ذات) برمی‌خیزد و به جهت گم کردن منطق این نیرو آدمی حریص و ناتوان می‌گردد و چنان که در بحث صفات منفی انسان متذکر خواهیم گشت، به اضافه همان دلیل که در ذاتی نبودن عجله و شتاب برای انسان متذکر شدیم امر به ضد هلوع بودن و نهی از آن با اشکال مختلف مانند داشتن کرامت طبع و بذل خیرات و مزایائی که خداوند به انسان عنایت فرموده است به دیگران، و همچنین نهی از جزع و داد و فریاد در هنگام

ورود مصائب و گرفتاریها که در منابع اسلامی به طور فراوان آمده است. استثنائی که پس از بیان این صفت برای انسان در قرآن آمده است: الا المصلین الذین هم علی صلاتهم دائمون. و الذین فی اموالهم حق معلوم. للسنائل و المحروم. و الذین یصدقون بیوم الدین (مگر نمازگذاران که در نمازگزاری پایدارند. و در اموال آنان حقی است معلوم برای نیازمندان و کسانی که از کار افتاده‌اند. و روز قیامت را تصدیق می‌کنند). اگر هلوع بودن ذاتی انسان بود، استثناء قافله بسیار بزرگ نمازگزارانی که متصف به صفات فوق می‌باشند معقول نبود، زیرا ذات و جزء ذات از هیچ حقیقتی قابل استثناء نیست. و این مطلب ذاتی نبودن و خارج بودن صفت هلوع در انسان را به خوبی اثبات می‌کند. توضیحی درباره عوامل منتفی ساختن صفت هلوع از انسان. عامل یکم- تعلیم و تربیت صحیح برای آماده ساختن انسان برای زندگی بی‌اضطراب در برابر نیکبها و بدبها و بوجود آوردن آن اعتدال روانی که (حیات و من) انسان

در برابر علل و عوامل تکان دهنده و اضطراب انگیز تامین می‌نماید. عامل دوم- بوجود آوردن نیروی مقاومت در برابر انگیزگی علل به وسیله فرهنگ خلاق و هدفدار در درون انسانی که در طول تاریخ به طور فراوان دیده شده است.

عامل سوم- پیروی و اطاعت مردم از قوانین مذهبی و اخلاقی و حقوقی که بهترین دلیل بر اثبات جلوگیری انسان از احساس لرزش در برابر خیر و شر و (می‌خواهم‌های شخصی) است. عامل چهارم- اشراف و آگاهی به (حیات و من) و ارتباط آن دو با علل و رویدادهای جاریه در دو قلمرو انسان و جهان. این اشراف و آگاهی دو نتیجه بسیار مهم و با ارزش دارد: نتیجه یکم- برخورداری از نیروها و استعدادهای نهفته در (حیات و من) که با به فعلیت رساندن آنها از اضطراب و خودباختگی انسان در برابر خیر و شر جلوگیری به عمل می‌آید. نتیجه دوم- پذیرش قابلیت تحول (حیات و من) از دو پدیده طبیعی محض که هر خیر و شر می‌تواند آنها را به اضطراب بیندازد، به آن (حیات) که (حیات معقول) نامیده می‌شود و به آن (من) که (من حقیقی رو به رشد) می‌توان اصطلاح نمود. البته ممکن است بعضی از عوامل فوق با بعضی دیگر متحد باشد و یا یکی از آنها مقدمه‌ای برای دیگری بوده باشد، لذا در بالا این نکته را متذکر شدیم که (مجموعاً یا هر یک از آنها) آیه شماره یکم- (یرید الله ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا) می‌گوید: انسان ناتوان آفریده شده است و خداوند این انسان را به زحمت و مشقت نینداخته است و همه

دستورات او بر مبنای: لا یكلف الله نفسا الا وسعها است (خداوند هیچ کسی را جز به مقدار قدرت او مکلف نمی‌کند). حال باید دید مقصود از این که انسان ناتوان آفریده شده است، چیست؟ و انسان در مقابل چه عواملی ضعیف و ناتوان است و آیا این ضعف جزء ماهیت و ذات او است؟ همه ما می‌دانیم که ناتوانی عبارت است از فقدان نیروئی در برابر عاملی قویتر که اگر در جریان تراحم و تصادم قرار بگیرند، ناتوان شکست می‌خورد و موجودیت خود را از دست می‌دهد. و معلوم است که فقدان امری است عدمی و نمی‌تواند جزئی از ذات یا ماهیت موجودی بوده باشد، لذا چراغ کم نور را نمی‌توان گفت: ماهیت نور آن چراغ ضعیف است، زیرا ماهیت نور چیزی است معین و مشخص، این حقیقت معین و مشخص با نظر به عامل به وجود آورنده آن ممکن است قوی و ممکن است ضعیف بوده باشد. بنابراین، تصور این که ماهیت انسان یا جزئی از ماهیت او ضعیف و ناتوانی است، تصویری است غلط. لذا باید دید ضعف انسان ناشی از چیست؟ ۱- وابستگی وجود انسان به واقعیاتی بیرون از خود خلقت طبیعی محض انسان از همه جوانب وابسته به زنجیر واقعیات درونی و برونی است که در مجرای قوانین مخصوص در حرکت و جریانند و چنان که در ترکیب جسمانی طبی

عی انسان روابط بسیار ظریف و حساسی وجود دارد که با کمترین عوامل مزاحم مختل می‌گردند، هم چنین در نیروها و استعدادها و غرایز و فعالیت‌های روانی آدمی وابستگی‌ها و روابط بسیار ظریف و حساسی وجود دارد که در مقابل عوامل نیرومند مختل می‌شوند و از کار می‌افتند. این وابستگیها و روابط قدرت، آگاهی آدمی را به طور شگفت‌انگیز محدود نموده و ضعف آن را در مدیریت و ابقای خویشتن اثبات می‌کند. به قول بعضی از محققان ضعف انسانی در ادامه حیاتش به قدری زیاد است که اگر به آن توجه کند، وحشت از پای درآمدن و مرگ او را احاطه می‌نماید. از اینجا ثابت می‌شود که: عقیده بعضی از نویسندگان مغرب زمین به این که (انسان باید در زندگی قوی و مستقل باشد و به چیزی تکیه نکند) به شعر خیالی شبیه‌تر است از بیان یک واقعیت. مرتفع ساختن این نوع ضعف، اولاً: آگاهی به محدودیت توانائی‌های انسانی است و پذیرش این حقیقت که خود آن محدودیت عامل اختلال نظم و منطق حیات نیست، بلکه احساس کاذب قدرت غیر قانونی نامحدود است که انسان را می‌فریبد و در هنگام بروز ضعف، حیاتش را تباہ می‌بیند و ثانیاً: انسان درباره ناتوانی‌های غیر اختیاری هیچ گونه مسئولیتی ندارد. بلکه مسئولیت وی درباره ه فعلیت رسانیدن استعدادهای خود برای تحصیل انواع قدرت می‌باشد که مورد دستور قرار گرفته است. ثالثاً: مقصود از این که (انسان ضعیف خلق شده است)، ضعف مطلق و در همه دورانهای زندگی نیست، چنان که در آیات قرآن مجید آغاز زندگی انسان را از پدیده‌های ناچیز گوشزد می‌فرماید، مانند نطفه و علقه و مضغه و غیر ذلک. بنابراین محدودیت و ضعف آدمی چه در آغاز

هستی و چه ناتوانی‌هایی که خود او ایجاد می‌کند و چه ضعف وجودی او در بعضی از ابعاد برای همیشه، دلیل مسامحه‌ی او در تحصیل انواع قدرت مفید نمی‌باشد. ۲- ضعف ناشی از جهل اضطراری ۱- انسان به طور کاملاً دقیق نمی‌داند یک لحظه بعد وضع روانی او در چه حال است: ای برادر عقل یکدم با خود آر دم به دم در تو خزان است و بهار (مولوی) این حقیقتی است که اگر کسی بتواند درست تصورش کند، تصدیقش خواهد کرد. البته تخمین و حدس لحظات آینده روانی با تشابه و مقایسه به گذشته، مطلبی صحیح است، ولی هرگز علم ما به وضع آینده روان و کیفیات آن، هرگز به صددرصد نمی‌رسد. چه ضعیفی بالاتر از این که آدمی در حمایت از خود بر مبنای (صیانت ذات) در هر حال در معرض فریب خوردن است، ولی این ضعیفی است اختیاری که باید در رفع آن مور

د بکوشیم، و این نوع ضعفهای اختیاری را پس از این، بررسی قرار خواهیم داد. تن قفس شکل است زان شد خارجان در فریب داخلان و خارجان اینش گوید من شوم همراز تو وانش گوید: نی منم همراز تو اینش گوید نیست چون تو در وجود در کمال و فضل و در احسان وجود آتش گوید هر دو عالم آن تست جمله جانها مان طفیل جان تست آتش خواند گاه عیش و خرمی اینش گوید گاه نوش و مرهمی او چو بیند خلق را سرمست خویش از تکبر می‌رود از دست خویش او نداند که هزاران را چو او دیو افکنده است اندر آب جو این نقطه ضعف که بسیار مهم و حساس است، با دو عامل اساسی قابل مرتفع شدن است: عامل یکم: تقویت اندیشه و تعقل برای تشخیص و شناخت واقعیات و تفکیک آنها از خیالات و اوهام پا در هوا و به کار بستن صحیح آن تشخیص و شناخت. اگر آدمی از این جهت فکرش راحت باشد که در این مرحله از روی آگاهی و عمد فرو گذاری نکرده است، آرامشی را که برای حیات لازم و کافی است بدون اخلال عمدی درباره عوامل صیانت آن، بدست خواهد آورد. پس در حقیقت عامل اول برطرف ساختن نقطه ضعف جهل به آینده به وسیله قدرتی است که در اختیار او است. و این قدرت اندیشه و تعقل صحیح برای تشخیص و شناخت و

قییات است که هر چند که نتیجه معلومات و اندیشه‌ها و تعقلها هرگز به درجه‌ای از قاطعیت نمی‌رسد که آینده حیات را حتی چند لحظه بعدی را کاملاً روشن بسازد ولی این حسن را دارد که اولاً ضعف ناشی از جهل به آینده را تا حدود زیادی تقلیل می‌دهد و ثانیاً: اضطراب ناشی از تقصیر درباره عوامل ادامه حیات و صیانت ذات را مرتفع می‌سازد. نقل می‌کنند که اپیکتت که برده یکی از افسران نرون و خود از حکمای روم به شمار می‌رود، به جهت ضرورتی که ایجاب کرده بود، سفر دریائی در پیش گرفت، پس از آنکه کشتی مقداری راه رفته بود، طوفانی سهمگین سطح دریا را فرا گرفت و همه کشتی نشینان در اضطراب شدید بیم از مرگ فرو رفتند، دیوار زندگی آنان شکاف برداشت. هول و هراس آخرین ساعات زندگی نه تنها همه کشتی نشینان را از یکدیگر بیگانه ساخت، بلکه هر یک از آنان، خود را هم به دست فراموشی سپردند و کاری جز داد و فریاد و جزع و ناله نداشتند، اپیکتت هم چنان آرامش خود را حفظ نموده بود، گوئی هیچ حادثه‌ای اتفاق نیفتاده است. آرامش شگفت‌انگیز وی که مانند تماشاگران بر زیبایی امواج دریا احساس می‌شد، بعضی از آن کشتی نشینان را سخت ناراحت کرده بود که این مرد آیا مرگ را احساس نمی‌کند، آ

ا کام مرگ را که برای بلعیدن ما باز شده است نمی‌بینند! شخصی نزدیک اپیکتت آمد و گفت: مگر نمی‌بینی طوفان مرگ‌زای درصدد درنوردیدن طومار زندگی ما است، این چه موقع آرامش است، مگر زنده نیستی، یا احساس مرگ نمی‌کنی؟ اپیکتت از جای خود برخاست و خطاب به کشتی نشینان چنین گفت: من هیچ علتی برای اضطراب در این موقعیت نمی‌بینم، به من بگوئید: چرا باید مضطرب شوم؟ آیا بدون علت و نیاز سفر دریا را پیش گرفته‌ام؟ نه هرگز. علت و نیاز بوده است که مرا به این سفر وادار نموده است. آیا سفر دریائی بدون کشتی امکان‌پذیر بود؟ نه هرگز. پس سوار شدن من به کشتی نیز معلول یک علت ضروری منطقی بوده است. آیا اختیار بادهای طوفانی در دست من است که بتوانم از آن جلوگیری کنم؟ پاسخش واضح است که هرگز. آیا کشتیبان با

ما خصومت شخصی دارد که فقط با غرق کردن ما در این موقع، انتقامش را از ما می‌کشد؟ نه هرگز. پس ای همسفران عزیز، ما در مسیری که تاکنون پیموده‌ایم کمترین تقصیر و خطای اختیار نکرده‌ایم. برای همین است که من این لحظات را که دروازه ابدیت به رویم باز شده است، در کمال آرامش به تماشای فروغ ابدیت پرداخته، نه ناله‌ای خواهم کرد و نه شیونی سر خواهم داد. تکلیف ما در

این لحظات نهائی تسلیم به سرنوشت است و با معبود یگانه به راز و نیاز پرداختن. اندک اندک طوفان دریا آرام می‌شود و همه کشتی نشینان نجات پیدا می‌کنند. ملاحظه می‌شود که قدرت تعقل و اندیشه و آگاهی به دو نوع عناصر و پدیده‌های اختیاری و غیر اختیاری چه توانائی بزرگ بر آن برده حکیم بخشیده است. این برده در نادانی به پیشامدهای لحظات آینده با دیگر کشتی نشینان هیچ تفاوتی نداشته است. آنچه که اپیکت را قدرت آرامش بخشیده و مانع اضطراب او گشته بود، معلومات و اندیشه و تعقل بود که دیگر کشتی نشینان از آن محروم بوده‌اند. عامل دوم: لزوم تعدیل احساس استغناء ذاتی برای فرزندان آدم و این که رشته حیات در دست آفریننده حیات است. این یک حقیقت بسیار شگفت‌انگیز است که با یک توجه مختصر نقطه ضعف ویرانگر مبدل به قدرت سازنده و حیات بخش می‌گردد: توجه به این که آینده به طور کامل در اختیار و آگاهی من نیست، که مهم‌ترین نقطه ضعف است، با این توجه و ایمان که آینده و حال من هم چون گذشته من وابسته به قدرتی است مطلق که اگر چه مرا به تحصیل آگاهی و قدرت برای ادامه حیات دستور داده است، ولی این آگاهی و قدرت به هر درجه‌ای هم که برسد، رشته حیات را با همه خواص و عواملی که دارد از دست خالق زندگی و مرگ نمی‌گیرد، مبدل به قدرت می‌گردد. علت این که توجه و ایمان مزبور نقطه ضعف آدمی را به قدرت مبدل می‌کند، این است که خالق حیات موکدترین دستور را برای هر گونه فعالیت که به آگاهی و قدرت انسانی در ادامه حیات ممکن است، صادر فرموده است. اندرین ره می‌تراش و می‌خراش تا دم آخر دمی فارغ مباش گر چه رخنه نیست در عالم پدید خیره یوسف وار می‌باید دوید بار دیگر به این نکته اصرار می‌کنیم که حکمت بسیار سازنده محرومیت انسان از علم مطلق به آینده، جلوگیری از احساس استغناء ذاتی است که بدون استثناء طغیانگری و یا سستی را ایجاد می‌کند. کلا ان الانسان لیطغی ان راه استغنی (قطعا، انسان هنگامی که خود را بی‌نیاز دید طغیان خواهد کرد). از این جهت است که می‌توان گفت: با نظر به ظرفیت موجودیت آدمی، محدودیت علمی که بدست می‌آورد، به صلاح واقعی او است، نه اینکه نقطه ضعفی در وجود او است. و ما اوتیم من العلم الا- قلیلا- (و برای شما از علم جز اندکی داده نشده است). بنابراین، ضعف در اصل ظرفیت آدمی است نه محدودیت علم او. ضعفهای اختیاری مستند به خود انسان دو نوع ضعفی که مطرح کردیم، غیر ارادی بوده و انسان نمی‌تواند آن دو نوع را به طور کامل از خود برطرف بسازد. و چنانکه اشاره کردیم این دو نوع ضعف، نقصی در خلقت انسانی محسوب نمی‌گردد، بلکه محدودیت وجودی او است که فقط در ارتباط با خداوند نامحدود و نامتناهی از محدودیت خارج می‌شود. قطره دانش که بخشیدی ز پیش متصل گردان به دریهای خویش قطره علم است اندر جان من و ارهانش از هوا وز خاک تن این مسئله در مباحث آینده با عنایات خداوندی تا حدودی تکمیل خواهد گشت. آنچه که مورد مسئولیت قطعی و مستقیم است، اجتناب از ایجاد عوامل ضعف یا ادامه ناتوانی است که انسان همواره در معرض آن قرار گرفته است. کوشش برای تحصیل قدرت در مسیر زندگی، این است قانون اساسی حیات آدمی، قانونی که از بطن حیات می‌جوشد. به همین جهت است که باید گفت: از دست دادن قدرت برای زندگی نوعی مبارزه با مشیت خداوندیست که کار نادانان و احمقان است. ادامه جهل با امکان بدست آوردن علم، از دست دادن قدرت بر زندگی است. توانا بود هر که دانا بود به دانش دل پیر برنا بود از دست دادن آموزش و وسائل زندگی، بی‌اعتنائی به قدرت است که نوعی خودکشی محسوب می‌شود. تن پروری و تماشا به غارتگری اقویای از خدا بی‌خبر و ضد انسان که عصاره حیات آد

میان را به یغما می‌برند، تماشا بر نابودی خویشان و رضایت دادن به آن است. در انتظار آن نشستن که انواع قدرتها برای ادامه

حیات با ابعاد گوناگونی که دارند، به سراغ انسان خواهند آمد و با کمال احترام دست به سینه در مقابل انسان خواهند ایستاد و گوش به دستور او خواهند داد، انتظاری است که بره ناتوان از گرگان و شیران درنده دارد که بروند و شکاری پیدا کنند و از محتویات شکم آن شکار که علفهای هضم شده است، برای آن بره بیاورند! در صورتی که یکی از بهترین شکارهای گرگان و شیران خود همان بره‌ای است که به انتظار لطف و مرحمت آن درندگان نشسته است! زندگی در میان دیگر زندگان بنا بر قانون حیات طبیعی محض، باید به دنبال تحصیل قدرت برود، و الا گواراترین و لذیذترین لقمه دیگر زندگان غوطه‌ور در حیات طبیعی محض خواهد بود. طمع و حرص و آز و اسارت در بند شهوات و حسادتها و اطمینان و تکیه بر فرداها همه و همه ضعیفی است که آدمی با اختیار بر خیزش پیروز می‌نماید. آیا این ضعف شرم‌آور مستند به خود انسان نیست که به گفته ویکتور شربولیه (از سال ۱۵۰۰ پیش از میلاد تا ۱۸۶۰ بعد از میلاد، در حدود هشت هزار پیمان برای تامین صلح دائمی بسته شده، ولی به طور متوسط هر

کدام فقط دو سال دوام داشته است) مسلم است که این پیمانها و پیمان شکنیها به طوری چشمگیر بوده است که تاریخ توانسته است آنها را ضبط کند و اگر بخواهیم پیمان و پیمان شکنیهای محلی و دیگر محدوده‌هایی که قلم مورخین بی‌اعتناء از آنها می‌گذرد به حساب در بیاوریم، باید حداقل صفرهایی را که در ارقام نجومی بکار می‌بریم از دست راست رقم ۸۰۰۰ بچینیم و به این عدد اضافه کنیم. تازه آن دو سال را که پیمان صلح دوام داشته است، باید مورد دقت قرار بدهیم که طرفین پیمان در آن دو سال چه می‌کردند؟ آیا واقعا صلح منعقد شده باعث شده بود که طرفین به عنوان دو گروه از انسان یکدیگر را بشناسند و به همدیگر محبت بورزند و ریشه جنگ را بخشکانند، یا آن دو سال فاصله‌ها به منزله فترتهایی بوده است که طرق پیروزی را مورد تحقیق قرار بدهند و اسلحه خود را تیزتر کنند؟ این احتمال بسیار قوی است، زیرا کمی فاصله مابین پیمانهای صلح و شکستن آن پیمانها، بهترین دلیل آن است که آنان در آن فاصله به زشتی و تخریب و پلیدی پدیده جنگ و مزایای سازنده صلح نمی‌اندیشیدند که حداقل فاصله دو جنگ یک نسل مثلا هفتاد ساله باشد، که بگوئیم بوجود آورندگان جنگی که اکنون شروع شده است، آن نسل گذ

شته نیست که با همدیگر نشستند و اندیشیدند و به این نتیجه رسیدند که جنگ بشر با بشر بر مبنای سودجویی و خودخواهی به پیروزی هیچ یک از طرفین جنگ نمی‌انجامد. آن کس که در چنین جنگی پیروز شود، هرگز گریبان خود را از نتایج خونریزی و خون آشامی نمی‌تواند نجات بدهد. این پیروزمندان ممکن است توری بسیار بزرگ بدست بیاورند، ولی هرگز در دل خود مسرتی نخواهند یافت. آیا این ضعف شرم‌آور مستند به خود انسان نیست که نتواند فاصله پیمان صلح و شکستن آن را حداقل به یک نسل تقلیل بدهد؟ اگر کسی بگوید: در طول تاریخ فاصله‌های زیادی هم میان پیمان صلح و شکستن آن وجود دارد، مثلا در دوران ما سالیان زیادی است که از جنگ جهانی دوم می‌گذرد و پیمانهای عدم تعرض هنوز به قوت خود باقی هستند. می‌گوئیم: اولاً: پدیده پیمان شکنی منحصر در آن نیست که متخاصمین به طور مستقیم پیمانی را که برای عدم تعرض و تراحم بسته‌اند بشکنند، زیرا ممکن است متخاصمین برای زور آزمائی خود از جوامع دیگر که ضعیف هستند، بهره‌برداری کنند و این گونه جنگ غیر مستقیم را نمی‌توان از سرگذشت بشری منتفی ساخت. ثانيا: مگر جنگ و تخاصم منحصر به کشیده شدن طرفین کارزار به نوار مرزی زندگی و مرگ است که مید

ان و جبهه جنگ فیزیکی نامیده می‌شود، انواعی از جنگها وجود دارد که طرفین تخاصم بدون اینکه گریبان همدیگر را گرفته به جبهه جنگ بکشند، همدیگر را از صحنه زندگی بیرون می‌رانند، مانند جنگهای متنوع اقتصادی، فرهنگی و توسعه طلبی و غیره. ثالثا: در این مسئله باید دقت کرد که آیا عمل به پیمانهای صلح برای اعتقاد به ارزش انسانی آنها و قبول زشتی و حیوانی بودن جنگ است یا طرفین تخاصم از همدیگر وحشت دارند؟ آنچه که برای یک انسان شناس می‌تواند بیشتر موجب رنج و شکنجه درونی شود این است که ببیند یک عده مردم مدعی فکر و اندیشه و معرفت، میدانهای جنگ را صحنه‌های قدرت نمائی و به کار انداختن اسلحه را نمایش قدرت قلمداد می‌کنند، هیچ کس هم بلند نمی‌شود که بگوید: آن پدیده‌ای که ضعف و ناتوانی موجب

بروز آن شده است نمی‌توان آن را به عنوان قدرت تلقی کرد. اگر این حقیقت را بپذیریم که جنگ و نزاع بر مبنای سودجویی و خودخواهی ناشی از ضعف است، در حقیقت پذیرفته‌ایم که علت این پدیده ضعف است، با این حال با کدامین منطق به خود اجازه می‌دهیم معلول ضعف را که جنگ است قدرت بنامیم؟ بعضی دیگر می‌گویند: نباید از این نامگذاری وحشت و بیمی به خود راه داد، چنان‌که انسان

شناس بزرگ آن را به عنوان یک سنت دیرینه مطرح نموده است. (برعکس نهند نام زنگی کافور) و ما می‌دانیم که اغلب کچلها زلفعلی خان (به اضافه خان!) نامیده می‌شوند! منتبی درباره یکی از امرای مصر می‌گوید: و اسود مشفره نصفه یقال له انت بدر الدجی! (آن مرد سیاهی که لب پائینش تا نصف بدنش کشیده بود، به او گفته می‌شد: تو بدر در تاریکی هستی!) آیا این ضعف شرم‌آور مستند به خود انسان نیست که از عهده هشیاری برنیامده و رو به مواد مخدر می‌آورد؟ آیا این ضعف شرم‌آور مستند به خود انسان نیست که سر از خانه طبیعت بیرون آورده و هنوز نتوانسته است آشیانه شایسته‌ای برای خود بسازد؟ این مطلب را هم از بعضی از روان‌کاوان (فروید- بنا به نقل اریش فروم ترجمه آقای اکبر تبریزی ص ۲۵) در خاطر داشته باشید که: (طبع انسانی و جامعه خواسته‌های متعارضی دارند و از این رو ممکن است تمام جامعه بیمار باشد) آیا ضعفی بالاتر از این سراغ دارید؟ برای احترام و تعهدی که ما انسانها درباره حیات داریم، باید به هر شکلی است در منتفی ساختن ضعف و ناتوانی‌هایی که قدرت برطرف کردن آنها را داریم، بکوشیم و بکوشیم. این جمله حکمت آمیز را هرگز از یاد نبریم که (ضعف ناتوانان همواره در

قدرتمندان و توسعه هجوم برمی‌انگیزد). از این مطالب نباید چنین نتیجه گرفت که مکتب اسلام نیز از عقیده تنازع در بقاء دفاع می‌کند! نه هرگز، بلکه آنچه که اسلام در زندگی دستور داده است، تحصیل قدرت برای بدست آوردن حق حیات فردی و دسته جمعی انسانها است نه برای پرستش قدرت که انسانها را برده بی‌اختیار خود می‌گرداند. آیا این جهان جایگاه جنگ است و در این کارزار همواره ضعفا از بین می‌روند و انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست؟ اگر خطبهای فکری بشری را از هزاران تفسیر و تاویلات که برای تصحیح آنها انجام بدهیم نادیده بگیریم و دامان مغزهای بزرگ بشری را از ارتکاب خطا تبرئه کنیم، این خطای بزرگ را در بعضی از مغزهای معروف نمی‌توانیم نادیده بگیریم و یا تفسیر و تاویل کنیم که برای تفسیر و تعریف بزرگی و وجود خویش از قله مرتفع تکامل به زیر آمده و موجودیت خود را با مواد و جریانی که در پائین‌ترین نقطه از آن قله مرتفع قرار گرفته است، دست به کار می‌شود. و می‌گوید: من همان گرگ هستم که بره را می‌درد و من همان سنگ بزرگم که باید از کوه بغل‌تد و سرازیر شود و مورچه‌ها را یا کلوخ پاره‌ها را متلاشی نماید! واقعا جای شگفتی و تاسف بی‌نهایت است که انس

ان نشسته در قله‌های مرتفع کمال که برای رسیدن و صعود به آن فقط خدا می‌داند چه تحولات و تلاشها و جهشها و فعالیتهای مغزی و روانی انجام داده است، قانون و قاعده حیات خود را از حرکات تفاعلی تجزیه و ترکیبی عالم جمادات و نباتات و جانداران خیلی خیلی پائین‌تر از خود اتخاذ کند و آن را نشانه‌ای از پیشرفت معرفت و جهان‌بینی تلقی نماید! این همان تراژدی بسیار غم‌انگیز معرفت بشری است که (جمله من هستم پس تو نیستی یا اگر خیال هستی به مغزت خطور کند، باید تابع خواسته‌های من باشی) شعار مخفیانه آن است. این یک خطا و بیماری فکری بسیط نیست، بلکه خطائی است که در صورت یکی است، ولی در حقیقت دو خطای بسیار تباه‌کننده معرفت و عمل بشری است: خطای یکم: مقایسه جریان حیات دسته جمعی انسانها با گرگ درنده و بره ناتوان و یک صخره بزرگی که از کوه می‌غلطد و در حال غلطیدن کلوخ پاره‌هایی را در زیر خود متلاشی می‌سازد، و یا یک میکروب بزرگ که میکروب کوچک را می‌بلعد! آیا سقوطی برای تفکر و معرفت بشری ناگوارترین از این می‌توان تصور کرد که باصطلاح بعضیها تکامل یافته‌ترین موجودات و باصطلاح بعضی دیگر: انسانی که با عظمت‌ترین موجودات شناخته شده است و تاکنون هزاران

پلها و منازل و درجات را از سنگ و میکروب و صخره عبور کرده، دارای عقل جهان‌شناس و وجدان و احساسهای بسیار عالی

گشته است، (به طوری که انسان گاهی در قیافه و چشمان یک انسان دارای وجدان می‌نگرد که وجدانش در حال فعالیت است، با دریافتی مساوی دریافت شکوه و جلال همه هستی رویاروی می‌شود)، با دنیای جمادات و نباتات و جانداران مقایسه شود. و اساسی‌ترین الگوی حیات خود را که رابطه حیاتی با هم‌نوعان خود می‌باشد، از آن پدیده‌های درجه پائین اتخاذ کند و بگوید: آری، چون در عالم طبیعت میان همه موجودات جنگ و پیکار برای ابقاء و ادامه‌ی وجود جریان دارد، بنابراین، ما هم که جزئی از موجودات همین عالم طبیعت هستیم، پس باید یکدیگر را بدریم و پاره پاره کنیم و بخوریم! خطای دوم: اینکه اصلاً مسئله برخورد موجودات در جهان با همدیگر و از بین رفتن بعضی از آنها و استمرار وجود بعضی دیگر، جنگ و پیکار به آن معنی که در میان انسانها دیده می‌شود نیست حتی بعضی از آیات مولوی که می‌گوید: این جهان جنگست کل چون بنگری ذره ذره همچو دین با کافری آن یکی ذره همی پرد به چپ واندگر سوی یمین اندر طلب ذره‌ای بالا- و آن دیگر نگون جنگ فعلیشان بین اندر رکون جنگ

فعلی هست از جنگ نهان زین تخالف آن تخالف را بدان از دیدگاه مغایرت دو نوع برخورد اجزای عالم طبیعت با یکدیگر و انسانها با همدیگر چنانکه توضیح خواهیم داد، ابهام‌انگیز است و باید دقیقاً مورد تامل بیشتر قرار بگیرد اگر چه مولوی با نظر به آیات دیگر جان آدمی را از این جنگ و پیکار بالاتر می‌برد و می‌گوید: گوهر جان چون و رای فصلها است خوی او این نیست خوی کبریاست با این حال کلمه جنگ و به کار بردن دو اصطلاح دین و کافر در جریان طبیعت می‌تواند برای سطحی‌نگران علت بوجود آمدن دو خطائی که در بالا متذکر شدیم بوده باشد. استثنای گوهر جان آدمی از کارزار تنازع در بقاء می‌تواند تفسیر و تاویلی به آیات فوق بوده باشد، به این توضیح که ورود انسانها به میدان کارزار و دریدن همدیگر (نه جهاد برای از بین بردن درندگان ضد انسان) معلول خوی حیوانی آنان بوده و مستند به گوهر شریف جانهای آنان نمی‌باشد، و اینکه جنگ و پیکار حیوانات به تلخی و زشتی و نابکاری انسانها نیست، برای این است که انسان با داشتن استعداد تفکر و تعقل و احساسات و وجدان دست به پلیدیهای جنگ و تنازع می‌زند. در آیات مزبور مولوی جنگ و نزاع را به قدری عمیق می‌داند که جنگهای واقع

در میان نموده‌ها را مستند به اصول و مبادی جهان می‌داند و سپس در آیات بعدی مطلبی را می‌آورد که با مفهوم جنگ اقویا و ضعفاء با اقویا متفاوت است. او می‌گوید: ذره‌ای کاو محو شد در آفتاب جنگ او بیرون شد از وصف و حساب چون ز ذره محو شد نفس و نفس جنگش اکنون جنگ خورشید و بس رفت از وی جنبش طبع و سکون از چه؟ از انا الیه راجعون مطلبی که در این آیات دیده می‌شود قطعاً به معنی جنگ اقویا و ضعفاء نیست که ضعفاء را رهسپار دیار نیستی نماید و میدان را برای اقویاء و تاخت و تاز آنها باز کند، زیرا محو شدن ذره در آفتاب و در آمیختن قطره با دریا، نه تنها معلول جنگ نیست، بلکه می‌توان گفت: ناشی از قرار گرفتن ذره در جاذبه آفتاب و قطره در جاذبیت دریا است (البته مقصود از جاذبیت در این مورد، جاذبیت فیزیکی نیست، بلکه کشش فلسفی است که در برابر جنگ و تدافع می‌توان در موجودات عالم طبیعت تصور نمود). و ورود ذره به خورشید پس از رها شدن از نفس و نفس و طبع و سکون طبیعی به قرینه انا الیه راجعون، نهایت کمال و اعتلای ذره است و حرکت به سوی آن مقصد بزرگ مستند به نیروی عشق است، چنانکه در بیت حافظ می‌بینیم: به هواداری او ذره صفت رقص کنان تال ب

چشمه خورشید درخشان بروم از طرف دیگر مولوی در همین آیات جنگهای مقدس را که می‌گیرد و جهاد فی سبیل الله نامیده می‌شود، مطرح می‌کند و برای صیانت حیات انسانها بوسیله پیشتازان الهی صورت می‌گیرد: جنگها بین کان اصول صلحها است چون نبی که جنگ او بهر خدا است طرفه کان جنگی که اصل صلحها است شاد آن کاین جنگ او بهر خداست لذا با نظر به مجموع آیات مولوی در پدیده جنگ، با مسائل گوناگونی روبرو می‌شویم، به همین جهت است که بایستی با روش تحلیلی در آیات مربوطه بررسی نمائیم. مفهوم ضعیف و قوی در نوع انسانها و نبودن میانگین میان آن دو پیش از ورود به بحث از مفهوم ضعیف و قوی، این مسئله مسلم را پیش می‌اندازیم که ما برای تعیین ضعف و قدرت، هیچ میانگین حقیقی نداریم که پائین تر از آن

را ضعیف و بالاتر از آن را قوی بنامیم، لذا هر الگویی را به نام میانگین برای تشخیص دو مفهوم در نظر بگیریم، قطعاً نسبی خواهد بود. این نسبییت مخصوص قلمرو انسانها نیست، بلکه در همه اجزاء و روابط عالم هستی حکم فرما است. ضعف و قوت در نوع انسانها در سه موقعیت بروز می‌کند که بعضی از آنان را به عنوان ضعیف در مقابل بعضی دیگر به عنوان اقویاء قرار می‌دهد: نوع یک

م: اختلاف در استعدادها و مختصات و موقعیتهای غیر اختیاری است که موجب اختلاف افراد انسانی می‌گردد. آن کسی که دارای نبوغ عالی است در برابر کسی که فاقد آن نبوغ یا دارای حداقل آن است، قوی و شخص دوم در برابر آن ضعیف است. کسی که دارای قریحه ادبی است در برابر فاقد آن قریحه قوی است. هم چنین است استعدادهای متنوع فراگیری و هوش و فرصت شناسی و موقعیت یابی و حدس و استعدادهای اقتصادی و اجتماعی و قضائی و سیاسی و هنری و نظامی و غیر ذلک. آنان که از این استعدادها و مختصات و منشها برخوردارند، در برابر کسانی که یا از آنها به کلی محرومند و یا در برابر دارندگان آنها از سهم کمتری برخوردارند، قوی و گروه دوم و سوم در برابر آنها ضعیف محسوب می‌شوند. این تنوع و اختلاف میان انسانها غیر قابل تردید و انکار است، و مقداری از آیات قرآنی و احادیث معتبر وجود آن را تایید می‌کند. آیات مربوطه در مباحث آینده مطرح خواهد شد و نمونه‌ای از احادیث مربوطه، حدیث بسیار معروف از رسول خدا صلی الله علیه و آله است که فرموده است: الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة (مردم معدنهای گوناگونی هستند مانند معادن طلا و نقره). البته چنان که در اول این مبحث گفتیم مقصود از اختلاف و تنوع استعدادها و مختصات، نوع غیر اختیاری آنها است که بر دو قسمت اساسی تقسیم می‌گردند: قسمت یکم: تنوع محض استعدادها و مختصات است، مثلاً شخصی در یکی از قوای عضلانی برخوردار است، مانند قوه شنیدن، دیگری در یکی از قوای عضلانی دیگر مانند دیدن. یا کسی در قدرت اندیشه منطقی تطبیقی کلیات بر واقعیتهای عینی جهان خارجی قوی است و دیگری در قدرت تجرید کلیات و سومی در احساسات ادبی که به نوبت خود انواعی دارد که ممکن است بعضی از انسانها در صنفی از آن احساسات قوی باشند و بعضی دیگر در صنفی دیگر از آنها. در این قسمت در برابر قرار گرفتن این اشخاص، دو مفهوم ضعیف و قوی نمی‌تواند به عنوان یک مسئله حاد مطرح شود، زیرا فرض این است که هر یک از اشخاص دارای امتیازی است که در دیگری نیست و تنظیم و هماهنگ ساختن استعدادها و مختصات گوناگون اساسیترین کار حیات اجتماعی انسانها است. قسمت دوم: اختلاف در کمیت استعدادها و مختصات در انسانها و وجود آنها در بعضی و محرومیت بعضی دیگر از آنها است. در این قسمت از اختلاف، بایستی در نظر گرفت: از آن جهت که دارنده‌ی امتیازات یا کسی که بیشتر از دیگران دارد، با اختیار و تدبیر خود آنها را تحصیل نکرده است، چ

نان که فاقد آن امتیازات، با اختیار و تدبیر خود را از آنها محروم نساخته است، لذا نه آن قدرت برای دارنده امتیاز دارای ارزش محسوب می‌شود و نه برای کسی که فاقد آنها است، ضعف ضد ارزش به شمار می‌رود. زیرا هر جا که پای جبر در میان باشد، ارزشی در آنجا وجود ندارد. لذا تفاخر دارنده چنین قدرت درست شبیه به این است که فیل به بزرگی جثه و هیکل خود در برابر مورچه تفاخر نماید! بلکه باید گفت، که این یک ضعف و پستی است که آدمی به مزایای جبری خود ببالد و فخر فروشی بر دیگران بنماید. به همین جهت است که اگر ضعیفی یک مزیت را از روی اختیار و مزایای جبری که یک قوی تلاش بدست بیاورد که نسبت آن با دارای آن می‌باشد، یک به میلیارد باشد، آن یک دارای ارزش است و آن میلیارد خارج از منطقه‌ی ارزش می‌باشد. خلاصه‌ی بزرگی و ارتفاع قله اورست، هیمالیا هرگز نمی‌تواند قدرت و امتیاز خود را در برابر یک تپه یک متری بر نهاده و آن را با استناد دادن به خویشتن بر آن تپه عرضه نماید و آن تپه نیز خود را در برابر آن قله ضعیف تلقی نماید و ضعف خود را هم مستند به قدرت آگاهانه آن قله مرتفع بداند. در اینجا به آن مطلب که پیش از این اشاره کردیم، توجه بیشتری مبذول شود و آن این بود که نگرش به نمود ضعیف یک موجود به کلی دور از جهان بینی است، بلکه باید به آن اصول و مبادی کلی و با عظمت

نگریست که آن جزء کوچک و ضعیف را در مجموع هستی بزرگ قرار داده است. زیرا برخورد اجزاء جهان هستی با یکدیگر و دگرگون شدن روابط و موضع گیریهای اجزاء و تفاعلات آن با یکدیگر و کوتاهی و درازی عمر آنها، مانند کوتاهی عمر مزون هایپرون که گفته شده است ده میلیونیم ثانیه است و طول عمر کهکشانی که چهارده میلیارد سال تخمین زده می‌شود، هرگز محصول تضاد کشنده از روی آگاهی و تعمد نیست که اگر از یکی از آنها بپرسیم که چرا مزاحم بقای موجود دیگر گشته‌ای؟ آن موجود پاسخ بدهد که (چون من هستم، پس هستی آن موجود تابع اراده من است) و آن موجود باید این خواسته مرا بپذیرد، اگر چه در حال از بین رفتن، متحمل هزاران رنج و شکنجه بوده باشد! کلوخ پاره‌ای که در زیر یک صخره غلطان از کوه متلاشی می‌شود و درختان با طراوت و زیبایی که در دامنه‌ی کوه آتش فشان شعله‌ور و خاکستر می‌گردد، شکوفه‌های با طراوتی که گیاهان پیچیده دور آنها می‌پیچند و آنها را می‌خشکانند و ویرانی صدها لانه مورچه‌ها و حشرات که در کنار دریا با کم‌ترین موجی که از دریا به ساحل کش

یده می‌شود، مانند آرد شدن گندم در آسیاب معلول خصومت میان موجودات مزبور نیست. قدرتی را که یک موجود طبیعی برای از بین بردن یک موجود طبیعی دیگر صرف کرده است، اگر بر فرض برای از بین بردن خود صرف می‌کرد، ناله و شیونی سر نمی‌داد که در موقع از بین بردن موجود دیگر به جهت احساس پیروزی شادمان شود و دست افشانی کند و پایکوبی راه بیندازد. احتمال این که کشاکش موجود در میان اجزای طبیعت و برخوردهای کشنده میان آنها از روی خصومت و جنگ به معنای معمولی آن که در میان ما انسانها متداول است، منطقی‌تر از این احتمال نیست که آن کشاکشها و برخوردها از روی محبت و عشق است. اگر این احتمال غیر علمی است، احتمال اول هم غیر علمی می‌باشد. آیا قابل تصور است که در جهان طبیعت، گیاهی که می‌روید به یک شاخه گل بیچند و آن را خشک کند، نخست اجزاء و مختصات و نیروهای خود را جمع کند و به آنها بفهماند که در آن فاصله‌ی نیم متری شاخه گلی رویده است که می‌گوید: (من هستم) و ما باید از همین امروز متشکل شویم و بدون این که کم‌ترین نیرو و فرصت را از دست بدهیم بر سر آن شاخه گل تاخت و تاز نمایم و دور آن بیچیم و با خشکاندن تدریجی آن، گوشمالی به آن داده و اثبات کنیم

که بعد از این مواظب حرفهایش باشد و بدون اجازه ما نگوید: (من هستم)! آیا واقعیت این است، یا: کارگاهی بس عجائب دیده‌ام جمله را از خویش غائب دیده‌ام سوی کنه خویش کس را راه نیست ذره‌ای از ذره‌ای آگاه نیست آیا در یک منظره طبیعی زیبا که متشکل از گل‌های رنگارنگ و سرو نازهای زیبا و چشمه سارهای فرح بخش است، از دیدگاه طبیعی این احتمال را می‌دهید که هر یک از واحدهای آن منظره به جهت عشقی که به یکدیگر دارند دور هم جمع شده و با کمال آگاهی و آزادی متشکل شده و تصمیم گرفته‌اند که هر یک از آنها با مختص و موقعیتی خاص وارد آن مجموعه گشته، و منظره‌ی زیبا را به وجود بیاورند تا آدمی‌زادگان که از مشقتهای زندگی خسته می‌شوند، بیایند به سراغ آن منظره و در لذت زیبایی آن، طراوت و شادابی مجددی را در درون خود پیدا کنند؟ تا گفته شود: وقتی که در زیر زمین گازها یا دیگر مواد منفجرکننده، همدیگر را می‌بینند، پس از احوال پرسی به مشورت و تبادل افکار پرداخته به این نتیجه می‌رسند که ما باید جمع و انبوه و متراکم شویم و حتی بدون اجازه‌ی پدیده‌های زیرزمینی فعالیت خود را برای ویران کردن شهرها و دهات و کوهها و مزارع مردم شروع کنیم و دمار از روزگار

ر آن مردم در آوریم؟ بنابراین، در آن هنگام که عمر ضعیف در رویارویی با موجودی قوی به پایان می‌رسد، مثلاً قطره‌ی آب از گلوی جاننداری فرو می‌رود و در موجودیت جاندار مستهلک می‌شود، چنان نیست که آن قطره با یک امتناع درونی و با ماتم و شیون و ناله راهی معده‌ی جاندار می‌شود و از موجودیت متعین خود محروم می‌گردد. در آن کارگاهی که قطره برای قرار گرفتن در زنجیر حوادث و رویدادهای بی‌شمار هستی آماده است، برای آن چه فرقی دارد که به عنوان جزئی از رودخانه به دریا سرازیر شود و یا از راه گلوی یک حیوان راهی معده گردد و یا بخار شود و به فضا صعود نماید، یا تشنگی سوزان انسانی را که در پهنه‌ی

بیابان شعله را برای رفع تشنگی به این سو و آن سو می‌دود، برطرف نماید. قطره مشغول کار است: قطره‌ای کز جویباری می‌رود از پی انجام کاری می‌رود این همان قطره است که نابودی‌اش از کارگاه هستی همان اختلال را بوجود خواهد آورد که نابودی یک کارزار یا یک کهکشان بهر جزیی ز کل کان نیست گردد کل اندر دم ز امکان نیست گردد جهان کل است و در هر طرفه العین عدم گردد و لایقی ز مانین دگر باره شود پیدا جهانی بهر لحظه زمین و آسمانی اگر یک ذره را برگیری

ز جای خلل یابد همه عالم سراپای اگر بخواهید عظمت و قدرت موجودات ضعیف را در این جهان هستی بدانید، به آن اصول و مبادی بسیار با عظمت بنگرید که این موجودات ضعیف را بوجود آورده‌اند. همه جهان‌بینان و فلاسفه با حذف اصطلاح‌های شخصی، این حقیقت را می‌پذیرند که تلفظ ما به یک حرف ب مثلاً- معلولی از زنجیر عللی است که از آغاز بوجود آمدن این کیهان بزرگ به جریان افتاده و وادار کرده است که ما حرف ب را به زبان آورده‌ایم و اگر اختیار هم در تلفظ این حرف دخالت کرده باشد، برای صدور این حرف ب پدیده‌ای به نام نظارت و سلطه (شخصیت) به دو قطب مثبت و منفی کار بوجود آمده است که می‌تواند اشراف و سلطه شخصیت آدمی را بر انگیزگی علل اثبات کند، و این خود با عظمت ترین حقیقتی است که جهانی را در برابر جهان واقعی عینی اثبات می‌کند. با این که حادثه یعنی تلفظ ب به قدری ناچیز است که در مقابل سایر حوادث از نظر سطحی و ابتدایی قابل توجه نمی‌باشد. آیا ما تاکنون توانسته‌ایم اثبات کنیم که هر یک از سلولهای بدن یک جاندار می‌داند که سلول همسایه آن در چه حال و وضعی است و در نتیجه اگر حال و وضع آن سلول همسایه مطابق دلخواه آن باشد، با یکدیگر انس و الفت بگیرند و

در شب نشینها با همدیگر شادمانیها کنند و اگر حال و وضع آن سلول همسایه مطابق دلخواه آن نباشد، اعلان جنگ به یکدیگر بدهند، و قوانینی هم برای جنگ و اسیران و آوارگان جنگی و مجروحانشان وضع کنند و بعدا هم اگر دلشن خواست به آن قوانین قراردادی عمل بکنند و اگر دلشان نخواست عمل نکنند! البته باز تابه‌های ناشی از ارتباط و تاثیر و تاثر میان اجزاء یک موجود زنده پدیده‌ای است کاملاً- طبیعی، ولی این بازتابها اعلان جنگ و خصومت آگاهانه و انتقام جویانه و سودجویانه و خودخواهانه نیست. روشن‌ترین دلیل بطلان این پندارها این است که احتمال تطبیق دو قضیه متضاد بر مورد کاملاً مساوی است، یعنی چه بگوییم: قهر طبیعت و خصومت اجزای آن با یکدیگر است که برخوردها و تفاعلات را در طبیعت به وجود می‌آورد و چه بگوییم: یک عشق نهانی در طبیعت و میان اجزای آنها وجود دارد که به یکدیگر جذب می‌شوند و معشوق را جزء خود قرار می‌دهند و یا آن را از مجرای حرکت خود باز می‌دارند. دیده شده است که بعضی گربه‌ها بچه‌های نوزاد خود را می‌خورند، ولی چنان که در بالا اشاره کردیم، هیچ یک از دو احتمال قابل اثبات نیست. اما درباره حیوانات: خصومت و جنگ چه در میان انواع مخالف و چه گاهی

در میان یک نوع از حیوانات، دیده می‌شود، برخورد و تنازع است، ولی به هیچ وجه اثبات نشده است که حیوانات از روی آگاهی و تعمد بدون یک علت طبیعی مانند دفاع از حیات خود یا دفاع از اولادش، یا گرسنگی، به تنازع و جنگ پردازند. و هم چنین اثبات نشده است که حیوانی با آگاهی به رنج و شکنجه‌ای که حیوان ضعیف‌تر در پیکار تند و سخت خواهد دید، به انگیزگی کینه‌توزی هجوم می‌آورد، و چنگال خود را در مغز حیوان ضعیف فرو می‌برد و آنگاه با کمال مباهات و با احساس لذت و پیروزی خود را مستحق مدال افتخار و لقب قهرمانی دیده، در نیزارها خرامیدن بگیرد و یا در لانه‌اش پپ به دهان و پیاله شراب به دست، مست باده بیخودی شود. چنان که آن حیوان ضعیف هم نمی‌داند که حیوان نیرومندی که می‌خواهد مزاحم او شود و یا متلاشی‌اش بسازد، می‌داند که حیوان ضعیف در این کشاکش رنج و شکنجه خواهد دید. من در مقدار زیادی از کشاکشهای حیوانات تماشا کرده‌ام و تا حدودی در رفتار آنها (البته نه به طور تخصصی) دقت نموده‌ام و همان طور که متذکر شدم، هیچ دلیل قانع کننده‌ای پیدا نکردم که اثبات کند که آن کشاکشها به انگیزگی عداوت و خصومت و کینه‌توزی حیوانات درباره زندگی یکدیگر بوده باشد. و این مطلب را با بعضی از کسانی که در رفتار شناسی حیوان مطالعاتی داشتند، نیز در میان گذاشته‌ام، آنان نیز همین مطلب را

تایید کرده‌اند. در این اواخر کتابی به دستم رسید که درباره تهاجم حیوانات نوشته شده است این کتاب را با دقت مطالعه کردم، مولف آن که کنراد لورنتس نام دارد با مطالعات و تحقیقات دامنه‌دار نظریه‌ای را که این جانب متذکر شدم اثبات می‌کند. ولی لورنتس یک اشتباه بزرگی را مرتکب شده است که ما می‌توانیم نام آنرا (گرفتن الگو و معیار از رفتار مراحل پایین حیات برای تفسیر و توجیه مراحل اعلای آن) بنامیم. نوع دوم: رویارویی حیات قوی و ضعیف در مسیر هماهنگی برای (حیات معقول) است که هر دو گروه قوی و ضعیف، صعود به قله‌های مرتفع (حیات معقول) را هدف گیری نموده و در این راه تلاش می‌نمایند. ضعیف و قوی در چنین موقعیت مقدس، حرکت در عالی‌ترین مسیر را برای عالی‌ترین هدف در پیش گرفته‌اند، زیرا که هر یک از دو صنف با تمام موجودیت و مختصات خود وارد آهنگ کلی هستی بوسیله تحقق بخشیدن به آرمان (حیات معقول) گشته است. اگر یک متفکر یا یک مکتب ادعا کند که من می‌توانم راهی برای منتفی شدن ضعیف و قوی در میدان زندگی ارائه بدهم، این ادعا به هی چ دلیل منطقی متکی نمی‌باشد. ولی اگر ادعا کند که برطرف ساختن فاجعه بسیار بزرگ قوی و ضعیف فقط قرار دادن آن دو در رقابتهای سازنده بوسیله‌ی مدیریت صحیح اجتماعی است، این ادعا کاملاً منطقی بوده و با نظر به اشتراک و تشابه هر دو صنف در موجودیت انسانی و مختصات و ارزشهای عام، قابل دفاع و اثبات است. و اما ادعای یکم که می‌گوید: من آن قدرت را دارم که دو صنف مزبور را از تاریخ بشری حذف کنم، به هیچ وجه قابل قبول نیست، زیرا اختلاف محیطها و استعدادها و فرهنگها و تمایلات و احساسات و اندیشه‌ها و بیماریها و تندرستیها و دوران کارآییها و از کارافتادنها، پدیده‌هایی نیستند که بتوان آنها را حذف و انتخاب و تعدیل و متساوی نمود. باضافه این که تنظیم خود حیات اجتماعی وجود کارگری را که فقط می‌تواند آجرها را روی هم بچیند، با همان ضرورت ایجاب می‌کند که بافنده و معلم و مربی و پزشک و مدیر و مکتشف و صاحب نظران علمی و سرباز مدافع را، به طور جدی می‌خواهد. وجود آن کشاورزی که فقط می‌تواند زمین را شخم کند و بذر در آن بپاشد و محصول را بردارد، از نظر دخالت در تنظیم حیات مادی انسانهای جامعه از نظر کیفیت، هیچ فرقی با کار شخصیتی که رهبری تعلیم و تربیت یا ن ظام سیاسی جامعه را به عهده گرفته است، فرقی ندارد. حرکت این ماشین بزرگ زندگی همان اندازه به موتور بسیار قوی و پیچیده نیازمند است که به یک مهره کوچک این مهره کوچک هر قدر هم که ناچیز به نظر برسد، در به راه انداختن ماشین بزرگ دخالت جدی و عینی دارد، نه خیالی و اعتباری و ذوقی. به نظر می‌رسد در پدیده قوی و ضعیف هم، فرو رفتن افراطی در هر یک از اجزاء و ارزیابی آن با بزرگی و چشم گیر بودن آن، به نادیده گرفتن کل مجموعی و سهم ضروری هر یک از اجزاء کوچک و بزرگ بوجود آمدن آن، مبتنی می‌شود! این مجموع نگری با دستور به رقابت سازنده در هر مکتبی که بوجود بیاید، می‌تواند فاجعه بزرگ و مرگ بار ضعیف و قوی را از بین ببرد. در آیات قرآنی کلیترین اصلی که ما را وادار به مجموع نگری و لزوم اشتراک هر یک از اجزاء در آن مجموع رو به هدف می‌نماید چنین گوشزد شده است: یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عندالله اتقاکم (ای مردم، ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را شعبه‌ها و گروهها قرار دادیم تا با یکدیگر به مقام معارفه برسید. با ارزش ترین شما نزد خداوند، با تقویترین شما است). اجزاء این اصل کلی به قرار زیر است: ۱- خلقت همه‌ی انسانها از یک مرد و زن است، این جزء از اصل مبدء تکوین و اصل خلقت آدمیان را گوشزد می‌کند که همه‌ی آنان بدون این که از این جهت اختیاری داشته باشند، از یک اصل و مبدء آفریده شده‌اند. لذا از این جهت هیچ یک از شما انسانها بر دیگری برتری ندارد. در روایتی از پیامبر اکرم (ص) (همه شما از آدم متولد شده‌اید و آدم از خاک آفریده شده است چنین آمده است: کلکم من آدم و آدم من تراب ۴ و ما شما را شعبه‌های گوناگون و گروههای مختلف قرار دادیم. اولاً- آدم در این جزء از اصل هم هیچ گونه اختیاری نداشته‌اند و مقصود از شعوب که جمع شعبه است. مختصات و منشها و استعدادها است که به وجود آورنده حکمت بسیار حیاتی است که در (لتعارفوا) بیان شده است، نه نژادها و گروههای اقوام و ملل که در روی زمین جدا از هم دیگر زندگی می‌کنند. یعنی خداوند متعال در این آیه درصدد بیان یک پدیده که از اوضح

واضح است نمی‌باشد، زیرا پدیده گسترش انسانها در روی زمین و این که هر عده‌ای از آنها را یک محیط یا یک نژاد متشکل ساخته و با یکدیگر به زندگی می‌پردازند، به قدری بدیهی و روشن است که به هیچ تذکری احتیاج ندارد. مخصوصاً با نظر به این که خ

داوند متعال در این آیه می‌خواهد ملاک ارزش انسانی را که تقوی است، گوشزد کند و معلوم است که این تذکر موقعی منطقی خواهد بود که در میان مردم ملاک ارزشهای بی‌اساس مطرح شود و خداوند متعال برای آگاه ساختن آنان به خطا و اشتباهی که درباره ارزشهای پنداری مرتکب می‌شوند، ملاک واقعی ارزشها را بیان فرماید. ممکن است در اینجا اعتراضی مطرح شود که بگوید: مقصود خدا از شعوب و قبایل همان اقوام و ملل پراکنده در روی زمین است که محیطهای جغرافیایی و نژادها و غیر ذلک را برای خود ارزش تلقی می‌کنند و خدا در این آیه می‌خواهد بفرماید که من خود اقوام و ملل بشری را در محیطهای جغرافیایی مختلف و با نژادهای گوناگون قرار داده‌ام. این اعتراض کاملاً بی‌اساس است، زیرا هیچ فرد عاقلی افتخار به این نمی‌کند که مثلاً در فلان کشور یا دامنه فلان کوه متولد شده، مگر این که وضع زندگی انسانها در آن کشور یا در دامنه کوه به طوری تنظیم شده باشد که موجب شکوفایی استعدادها و مختصات عالی آن قوم و نژاد بوده باشد. در نتیجه این ملاحظات، ثابت می‌شود که مقصود از اختلاف شعوب و قبایل و تنوع آنها، همان استعدادها و مختصات گوناگون است که مردم ناآگاه بوسیله آنها بر هم دیگر مباحا

ت و فخر فروشی می‌کنند و دارندگان آنها خود را اقویاء نامیده و محرومان از آن استعدادها و مختصات را ضعفاء تلقی می‌کنند و آن گاه حق حیات را در انحصار خود می‌دانند! دو جزء مزبور از اصل کلی (مبدأ واحد خلقت انسانها که از کبر و غرور احمقانه‌ی بعضی به بعضی دیگر جلوگیری می‌نماید. و تنوع استعدادها و مختصات که برای (لتعارفوا) جعل شده است به کلی از اختیار انسانها خارج و به مشیت عظمای خداوندی مستند می‌باشند). ۳- معارفه که از جمله لتعارفوا برمی‌آید. آن چه که مسلم است، مقصود از معارفه، آشنایی مجرد و آگاهی معرفت محض انسانها به طبیعت و احوال هم‌دیگر نیست، زیرا اولاً: شناسایی محض انسانها که همه‌ی افراد آنها از یک نوع بوده و با یکدیگر با اشکال زیاد در ارتباط قرار می‌گیرند، یک پدیده جبری است که بدون آن حتی ابتدایی‌ترین و طبیعی‌ترین زندگی امکان‌ناپذیر می‌باشد و لذا این گونه شناسایی و معارفه احتیاجی به تذکر و دستور ندارد، ثانیاً: شناسایی محض چنان که می‌تواند مقدمه و وسیله‌ی لازم برای زندگی اجتماعی شایسته بوده باشد، هم چنان می‌تواند وسیله‌ی از بین بردن و تضعیف انسان شناخته شده باشد. بنابراین، مقصود خداوند متعال از معارفه، آن زندگانی

آگاهانه و استوار بر معرفتی است که استعدادها و مختصات و نیروهای هم‌دیگر را به جای بیاورند و در تشکل عادلانه با یکدیگر (حیات معقول) اجتماعی را تحقق ببخشند. این تفسیر برای جمله لتعارفوا باضافه دو دلیل فوق، با این مسئله هم تائید می‌شود که عمل و تعیین موقعیت عینی در ارتباط با یک موضوع از لوازم قطعی معرفت و عرفان حقیقی است، یعنی معرفت و عرفان حقیقی مانند عین یقین است که درون آدمی را با موضوع مورد یقین، چنان در ارتباط شدید قرار می‌دهد که گویی معروف و مورد یقین یکی از عناصر شخصیت آدمی است. پس معارفه عبارت است از معرفت و عرفان حقیقی انسانها به یکدیگر برای برخوردار شدن آنان از استعدادها و مختصات و نیروهای متنوعی که به آنها عنایت فرموده است. ۴- ملاک ارزش: در این آیه و مضامین دیگر آیات، تقوی معرفی شده است. تقوی دو جزء اساسی دارد: جزء یکم: عبارت است از صیانت ذات از آلودگیهای شئون طبیعی محض و تمایلات حیوانی و نگهداری ذات از تباه شدن در شعله‌های سوزان خودخواهی. این جزء از تقوی مقدمه ضروری گردیدن تکاملی است که هر اندازه بیشتر مراعات شود، بر آمادگی برای تحول و گردیدن افزوده می‌شود. همه آیات مربوط به لزوم تزکیه و تهذیب نفس و

مقدار بسیار فراوانی از اصول و قواعد اخلاقی مربوط به این جزء از تقوی است. جزء دوم: عبارت است از تحصیل صفات حمیده و عالیه انسانی مانند صدق و اخلاص و سبقت در خیرات و به اعتقاد قرار گرفتن تحت سلطه و نظاره‌ی خداوندی و قرار دادن خود در

جاذبه‌ی کمال و صعود بر مقام من حقیقی که اولین پله‌ی آن شناخت و به جا آوردن من و جز من است که هر دو در مسیر الی الله قرار گرفته‌اند. بدین ترتیب اصل بسیار با اهمیتی که از آیه مورد بحث استفاده می‌شود مرکب است از دو جزء غیر اختیاری (۱) - خلقت از یک مرد و زن، ۲- تنوع استعدادها و مختصات و نیروها) و دو جزء اختیاری (۱- معارفه برای تنظیم حیات ۲- تقوی) با نظریه این اصل است که ضعف و ناتوانیهای غیراختیاری نه تنها آسیبی بر حیات فردی و اجتماعی نمی‌زند، بلکه اصلاً ضعف به معنای محدودیت و تعین خاص موجودیت یک انسان، نقص ارزشی محسوب نمی‌گردد، بلکه چنان که در جزء چهارم اصل ملاحظه نمودیم، ملاک ارزش عبارت است از تقوی با هر گونه سرمایه‌ای که از خداوند متعال به انسان داده شده است. نوع سوم: رویارویی ضعیف و قوی در رقابتها است. می‌دانیم که رقابت در میان اقویا با هم‌دیگر و ضعیفان با هم‌دیگر و اقویا با ضعیفان بر سه

قسم اساسی تقسیم می‌گردد: قسم یکم: رقابت بدون تعرض به این معنی که هر یک از دو طرف رقابت بدون این که نظری بر وضع و موقعیت دیگری داشته باشد در تکاپوی تنظیم زندگی مطلوب خود افتاده و راه خود را انتخاب نموده و حرکت می‌کند، یعنی ضعیف به راه خود می‌رود و قوی به راه خود، بدون این که در حرکت خود وضع و موقعیت دیگری را منظور نماید و با غلبه بر دیگری را هدف قرار بدهد. قسم دوم: رقابت مزاحم که گاهی تا از بین بردن طرف پیش می‌رود. باید گفت: همه رقابت‌هایی که در میدان حیات طبیعی محض با خود محوری انجام می‌گیرد، از این قسم دوم است که برای جز من هیچ ارزشی را به رسمیت نمی‌شناسد و هر چه مربوط به یکی از شئون حیات او بوده باشد، اگر قدرت در اختیار گرفتن آن را داشته باشد، بدون تامل و توقف، آنرا تحت سلطه خود قرار خواهد داد، و اگر قدرت نداشته باشد که آنرا در اختیار خود قرار بگیرد، به اضافه آرزوی دائمی برای بدست آوردن آن، تا آنجا که بتواند در تملک آن خواهد کوشید. اینان حیواناتی هستند که خود طبیعتشان حد و مرزی برای تورم خود نمی‌شناسد. و زشتتر از این پلیدی، آن است که همواره خود را از انسان و جهان طلب کار می‌دانند، یعنی در آن صورت که به آرزو

های خود نمی‌رسند، چنین تلقی می‌کنند که انسان یا جهان حق آنان را خورده است! و باید روزی انتقام خود را از انسان یا جهان بکشند! چشم باز و گوش و باز و این عما! حیرتم از چشم بندی خدا قسم سوم: رقابت سازنده، هدف اساسی این رقابت صعود بر قله‌های مرتفع (حیات معقول) است، بدون تراحم و تصادم مخرب. این رویارویی نه تنها از دیدگاه اسلام ممنوع نیست، بلکه مورد توصیه و دستور اکید هم قرار گرفته است. آیه‌ی یا ایها الناس انا خلقناکم ... که در نوع دوم مطرح کردیم، مبنای اصلی این رقابت و مسابقه‌ی سازنده است. این رویارویی در اصطلاح قرآن مسابقه در خیرات نامیده شده است که هر فرد و گروهی برای تسخیر قله‌های مرتفع تر در مسیر (حیات معقول) بر فرد یا گروهی دیگر سبقت می‌گیرد و محصول این سبقت نه تنها موجب بوجود آمدن ضعف در طرف مقابل نمی‌گردد، بلکه بدان جهت که همه محصولات تلاش و سبقت انسانها احسان و لطف الهی درباره بندگان خود می‌باشد، لذا سود آن محصولات حتی به آن انسانهایی که در میدان مسابقه عقب مانده‌اند، خواهد رسید فقط در این رویارویی و رقابت است که ضعیف از احساس ضعف رنج نمی‌برد، چنان که اگر ناخن انگشت پا احساس داشت، از ضعیف دیدن خود در برابر

ر کارگاه مغز رنج نمی‌برد. بعضی از آیات مربوط به مسابقه به قرار زیر است: ۱- و لکل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات (برای هر کسی در این دنیا هدفی و سمتی برای حرکت در زندگی وجود دارد، شما برای وصول به خیرات مسابقه نمائید). ۲- و لو شاء الله لجعلکم امه واحده و لکن لیلوکم فی ما آتاکم فاستبقوا الخیرات (و اگر خداوند می‌خواست شما را امت واحده قرار می‌داد، ولی چنین اراده‌ای نکرده است، برای این است که شما را در آنچه که به شما داده است، آزمایش کند. پس برای تحصیل خیرات سبقت بجوئید). ۳- ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات باذن الله (سپس ما کتاب را به کسانی که از بندگان خود برگزیدیم به ارث گذاشتیم، از بندگان ما گروهی ستم بر خویشان می‌کنند و گروه

دیگر راه معتدلی را پیش گرفته‌اند و گروهی دیگر با اذن خداوندی سبقت برای تحصیل خیرات می‌نمایند). ۴- و الذین یوتون ما اتوا و قلوبهم وجله انهم الی ربهم راجعون. اولئک یسارعون فی الخیرات و هم لها سابقون (و آن مردم با ایمان کسانی هستند که می‌دهند در راه خدا آنچه را که می‌دهند، در حالی که دلهای آنان با ایمان به اینکه به سوی پرور

دگارشان رجوع خواهند کرد، حساس است. آنان سرعت در خیرات نموده و برای آن خیرات سبقت می‌گیرند). این رویارویی که برای مسابقه در راه وصول به خیرات و کمالات است، یکی از محبوب‌ترین و نیرومندترین عوامل ترقی و اعتلا، در ورود به (قلمرو حیات معقول) و تلاش و حرکت در مسیر آن است. کسانی که در این دنیا در مسابقه برای تحصیل خیرات شرکت نمی‌کنند، در حقیقت با کمال اختیار خود را ضعیف و ناتوان می‌سازند و ستم بر خویشان و جامعه خویشان روا می‌دارند و بدیهی است که عقب ماندگی و ضعف و سقوط آنان معلول تلاش و سبقت جوئی پیشتازان خیرات و کمالات نمی‌باشد، زیرا آن امتیازاتی که در قلمرو (حیات معقول) بدست می‌آید، مزاحم و موجب ضعف دیگر انسانهای تکاپوگر در مسیر حیاتشان نمی‌باشد، اگر چه تکاپوی آنان در حیات طبیعی (ولی غیر فاسد و غیر مزاحم) باشد. بلکه بالعکس این مسابقه گران راه خیرات و کمالات چنان که در برخی از مسائل گذشته اشاره کردیم، مشعلهای فروزان هر دو نوع (حیات طبیعی) و (حیات معقول) می‌باشند. اینان در شناخت و ارزیابی و تحقق بخشیدن بر آرمانهای هر دو نوع حیات، هیچ احتیاجی به پاداش و به جا آوردن و ارزیابی انبوه کاروان (حیات طبیعی) نمی‌بینند، زیرا

خصوصیت (حیات معقول) همین است که او ذات حیات را با ارزش شایسته‌ی برطرف ساختن هر گونه عوامل ناتوانی و ضعف از آن را، می‌داند (حیات معقول) گل است. گل خندان که نخندد چه کند علم از مشکگ نبندد چه کند (حیات معقول) ماه است ماه تابان به جز از خوبی و ناز چه نماید چه پسندد چه کند (حیات معقول) آفتاب است آفتاب ار ندهد تابش و نور پس بدین نادره گنبد چه کند (حیات معقول) عاشق است عاشق از بوی خوش پیرهن را ندراند چه کند امیرالمومنین (ع) از دیدگاه (حیات معقول) است که هنگامی که به ابن ملجم مرادی قاتل جنایتکار خود می‌نگرد، می‌گوید: ارید حیاته و یرید قتلی عذیرک من خلیلک من مراد (من زندگی او را می‌خواهم، و او مرگ مرا، عذر خود را از آن یار مرادیت برای من بیاور). یعنی من طالب جبران ضعفهای حیاتی او هستم، او در برابر این خواسته‌ی الهی من، نابودی حیات مرا می‌خواهد! که اگر قدرتی داشته باشم، یکی از عمده‌ترین آرمانهای حیات من، مبارزه با ضعف و ناتوانیهای انسانها است. خلاصه در این نوع رویارویی انسان با انسان دیگر که نامش رقابت و مسابقه سازنده است، در حقیقت دو انسان برای نابودی یا تضعیف یکدیگر صف آرایی نمی‌کنند

، بلکه تکاپوی جدی برای نشان دادن خیر بالاتر از خیری است که ضعیفان افتان و خیزان خود را به آن رسانده‌اند و برای نشان دادن استعدادی بالاتر و قوی‌تر از استعدادی است که ردیفهای عقب مانده قافله‌ی بشریت با پای لنگ و عصازنان، آن استعداد را از خود بروز داده‌اند. اگر ما رویارویی تنوع و تضاد طبایع و استعدادها و مختصات گوناگون انسانها را در مقابل یکدیگر رها کنیم و آنها را در استخدام (حیات معقول) هماهنگ بسازیم طبیعی است که کسی که دارای مختص و استعداد مفید و ممتاز می‌باشد، آن را به عنوان سلاحی برای از بین بردن کسانی که از داشتن آنها محرومند به کار نخواهد گرفت. جای بسی تاسف است که این صفات ارزشمند عواملی برای تنازع و پیکار گشته، جز در موارد جبرهای ضروری میان آن مختصات و منشها ترکیب و تفاعل سازنده بوجود نیامده است. به همین علت است که سرتاسر تاریخ بشری، در مجرای (حیات طبیعی محض) آگاهانه یا ناآگاه همه‌ی انواع قدرتها و امتیازات بسیار متنوع همواره مورد معامله قرار گرفته است. قدرتها و امتیازات کالاهائی بوده‌اند که در بازار داد و ستد عرضه شده است، نه در قلمرو انسانها. لذا کاملاً طبیعی بوده است که افراد یا گروههایی از انسانها که دا

رای آن مختصات و استعدادها بوده‌اند، قوی و نیرومند و آنانکه فاقد آنها بوده‌اند، ضعیف و ناتوان تلقی شده، همواره زندگی را مانند یک بار سنگین در برابر اقویاء بدوش کشیده‌اند. از طرف دیگر مسلم است که سوداگران هرگز معنای قدرتها و امتیازات مفید

در هر دو قلمرو مادی و معنوی از دیدگاه کاروان (حیات معقول) را نفهمیده‌اند و نخواهند فهمید. یعنی نخواهند فهمید که معنای: ارید حیاته و یرید قتلی عذیرک من خلیلک من مراد چیست؟ شگفت تر و اسف بارتر از این مطلب دیده نمی‌شود که هنگامی که تنوع و اختلاف طبایع اشیائی که در مجرای تفاعل قرار می‌گیرند هیچ یک از آنها به دیگری نمی‌گوید که (چون من هستم، پس تو نیستی) در صورتی که جنگ و ستیزهای آدمیان گاهی فقط بر این مبتنی است که (چون من هستم تو نباید باشی) (یا هستی تو باید تابع اراده و هستی من باشد) اگر هم در مجرای تفاعل، یکی از اشیاء قدرت و تعین خود را به کلی از دست بدهد، نه آنچه که غالب شده است، موجودیت خود را آگاهانه و از روی آزادی و اختیار بر شیئی مغلوب ترجیح می‌دهد و حق بقاء را در انحصار خود قرار می‌دهد، و نه آنچه که مغلوب شده است، موجودیت خود را شکست خورده‌ای می‌بیند که بقاء جبری خود

را بدون قانون مجوز ربوده شده ببیند. در مبحث گذشته به عنوان مثال دیدیم که مزون هایپرون که بنا به گفته‌ی بعضی فیزیکدانان ده میلیونیم ثانیه در یان دنیا عمر می‌کند، در برابر چهارده میلیارد سال عمر کهکشان کوتاه است، ولی ضعیف نیست در این نوع، ضعیف در مقابل قوی نقص ارزشی نمی‌بیند، بلکه آنچه که وجود دارد محدودیت موجودیتی است که همان قوی که در این موقعیت به آن غالب شده است، در مقابل قویتر از خود دارا می‌باشد. حل نهائی مسئله ضعیف و قوی در این نوع رویارویی که بیرون از قدرت و اختیار ضعیف و قوی است تنها با اصل وحدت هدف کارگاه هستی و قوانین آن امکان‌پذیر است که از اصول و مبانی (حیات معقول) است. یعنی این (حیات معقول) است که می‌گوید: ارزش سایه یک برگ ضعیف که روی یک جاندار ناتوان افتاده و آن را از گرمای سوزان آفتاب حفظ کرده با کاربرد یک کهکشان میلیونها خورشیدی درباره منظومه‌ها یک کیفیت است، و تفاوت کمی میان آن دو، نمی‌تواند از دخالت آنها در موجودیت کیهان بزرگ و هدف آن جلوگیری نماید. یک قطره آب که جاندار ضعیفی را سیراب و بقای حیات آن را تامین می‌کند، از نظر کیفیت، دارای حکمت همان چشمه سارها و رودخانه‌هایی است که میلیونها مردم

را در شرها سیراب می‌کنند. استعدادهای ذاتی انسان از دیدگاه اسلام ۱- انسان فرزند آدم (ع) انسان فرزند یک شخص برگزیده به نام آدم ابو البشر (ع) و همسر او حوا (ع) است. این شخص دارای چند صفت بسیار بااهمیت است: صفت یکم: مبدا نوع انسانی است که به عنوان خلیفه در روی زمین خلق شده است. صفت دوم: پیامبر برگزیده خداوندی است که شایستگی نعمت عظمای وحی الهی را داشته است. صفت سوم: شایستگی تعلم همه اسماء (حقایق عالم هستی یا کاملترین انسانها که به وسیله شناخت آنها حقایق عالم هستی نیز فرا گرفته می‌شود) عظمت تعلیم اسماء از طرف خداوندی به قدری بوده است که فرشتگان با متوجه شدن به این عظمت که در آدم بوجود آمده بود، پاسخ سؤال خود را از حکمت خلقت آدم و فرزندانش دریافتند. صفت چهارم: همه فرشتگان به این سرسلسله‌ی انسانها به امر خداوندی سجده کرده‌اند. صفت پنجم: خداوند سبحان او را مبدا و سرسلسله‌ی نوع انسانی که از نظر داشتن استعدادهای تکاملی و قوای عالی معرفت و عمل و سلطه بر جهان هستی، بسیار شگفت‌انگیز است، قرار داده است. ۲- فطرت اولیه انسان پاک و دارای استعداد کمال است. مشاهدات و تجارب دقیق در زندگی اقوام و ملل در همه‌ی دور آنها این

نتیجه را اثبات می‌کند که فطرت اولیه انسانی پاک و مستعد کمال نامحدود است. و هیچ متفکر و مکتبی نمی‌تواند ادعا کند که این موجود ذاتا پلید و شر است. اگر یک متبع و محقق بی‌غرض و دور از جاذبه اصول پیش ساخته وارد قلمرو شناخت همه جانبه‌ی انسان بوده باشد، قطعاً به این نتیجه خواهید رسید که فطرت اولیه‌ی انسان پاک و مستعد کمال است. کودک از آغاز رشد حسی و فکری با کمال جدیت سر و کار خود را با واقعیتها و حقایق می‌بیند. کودک بدون این که حتی قدرت تفکیک خود از جز خود (به عنوان واقعیت) را بدست آورده باشد، چیزی جز این که با واقعیتها در ارتباط است، برای او مطرح نیست. این موجود واقع جو و واقع یاب در اثر ارتباط با اجتماعی که او را در بر گرفته است، در مجرای دگرگونیها قرار می‌گیرد، تا آنجا که اجتماع می‌تواند او را تا

حد یک حیوان پوچ گرا و حتی ضد واقع در آورد. از امکان و تحقق چنین دگرگونیها که در افراد نوع انسانی مشاهده می‌شود، هیچ متفکر و مکتبی نمی‌تواند ادعا کند که من انسان را می‌شناسم، در صورتی که معلومات او مربوط به قیافه‌ها و پدیده‌هایی از انسان بوده باشد که محیط و اجتماع برای او ساخته است. این یک مطلب اساسی است که بعضی از آگاهان در

مسائل انسانی می‌گویند که (در دنیا هیچ حیوانی کبوتر آفریده نمی‌شود که بعدها کرکس شود، مگر انسان که کبوتر آفریده می‌شود و بعدها کرکس می‌گردد و درنده‌تر از شیر و پلنگ و ببر می‌شود و مسموم‌تر از نیش افعی از آب در می‌آید. و اگر در این حقیقت به خوبی دقت شود که ارزشها و آرمانهای معقول انسانها و هدف اعلائی حیات مستند به واقعیات است، این قضیه به عنوان یک اصل ضروری باید پذیرفته شود که اگر افراد انسانی از انحرافات و تلقینات و اصول پیش ساخته محیط اجتماعی کثیف در امان بوده باشد، می‌توانند فطرت پاک و مستعد کمال خود را ادامه بدهند و راهی هدف اعلائی حیاتشان باشند. آیات مربوط به اصل فطرت بدین قرار است: فاقم وجهک للذین حنیفا فطره الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون (روی خود را برای دین راستین پایدار بساز، این دین راستین همان خلقت و فطرت الهی است که مردم را بر مبنای آن آفریده است، برای سنت خلقت خداوندی تبدیلی نیست، این است دین محکم و با ارزش، ولی اکثر مردم نمی‌دانند). صبغه الله و من احسن من الله صبغه (ایمان به خداوند و قرار گرفتن و تسلیم در مشیت الهی در راه کمال و رشد) رنگریزی خدا و

ندی (درباره جانهای آدمیان است) و کیست بهتر از خداوند (که بتواند جانهای آدمیان را) رنگریزی نماید). و در روایت معروف از پیامبر اکرم (ص) کل مولود یولد علی الفطره ثم یكون ابواه یهودانه و ینصرانه (هر مولودی بر فطرت اولیه که دین ابراهیم (اسلام به معنای عام است) متولد می‌گردد، سپس پدران هستند که آن مولود را یهودی یا نصرانی می‌نمایند). (البته مقصود کسانی هستند که خود را به دین حقیقی حضرت موسی کلیم الله و عیسی روح الله منسوب می‌سازند، نه یهود و نصاری حقیقی که پیروان ابراهیم می‌باشند. به نظر می‌رسد دو آیه زیر نیز دلالت به فطرت اولیه انسانها که ایمان به خداوند و گرایش به رشد و کمال است، می‌نماید: و لئن سئلتهم من خلقهم لیقولن الله فانی یوفکون (و اگر از آنان بپرسی چه کسی آنان را آفریده است؟ قطعاً خواهند گفت: الله پس به کدامین انحراف می‌گرایند). و لئن سئلتهم من خلق السماوات و الارض لیقولن الله. (و اگر از آنان بپرسی کیست که آسمانها و زمین را آفریده است، قطعاً خواهند گفت: الله). البته مسلم است که در پاسخ سؤال فوق کسانی که خدا را نمی‌شناسند و یا شرک براو می‌ورزند، فوراً و بدون چون و چرا خدا را نخواهند مطرح کرد، بلکه مقصود این

است که اگر سؤال فوق از آنان صورت بگیرد و بی اساس بودن پاسخهای ذهنی آنان اثبات شود و به عبارت روشن‌تر گرد و غبار توهمات و تخیلات از مغز آنان شستشو شود، فطرت اولیه آنان منطقی‌ترین پاسخ را که خواهد دید همان الله است و بس و هیچ مغزی قدرت دادن پاسخ منطقی به سؤال از نظم و جریان و شکوه هستی جز اعتراف صریح به خالق کائنات نداشته و نخواهد داشت. و ما نباید این مسئله را نادیده بگیریم که پاسخ منطقی از یک سؤال، غیر از گریز از آن سؤال یا مختل کردن آن است. به عنوان مثال اگر از ما سؤال شود که من که موضوع علوم روانشناسی است، چیست؟ رویارویی با این سؤال را به سه نوع می‌توان تصور کرد: نوع یکم: پاسخ منطقی و آن عبارت است از توصیف و بیان واقعیت و مختصات اولیه و ثانویه من و این نوع پاسخ مطلوب کاروانیان پرتلاش علم و جهان‌بینیها است. نوع دوم: مختل کردن سؤال است، مانند این که بگوئیم: اگر مقصود شما از من جوهر است، ما در فلسفه ثابت کرده‌ایم که جوهر عبارت است از آن حقیقتی که قائم بذاته باشد! و اگر مقصود شما ماده‌ی من است، من اصلاً از مقوله ماده نیست. اگر مقصودتان همان درک شده‌ی عمومی انسانها است که با دریافت حضوری قابل درک است، من ق

ابل تعریف نیست. این گونه پاسخ مختل کردن سؤال است. نوع سوم: گریز از سؤال به جای پاسخ از سؤال است، مانند این که در همان سؤال فوق چنین پاسخ بدهیم که من مجموع اجزاء درونی و برونی انسان است، در نتیجه من واقعیت ندارد که ما تعریف و

توصیفش کنیم. این پاسخ سوال مزبور نیست، بلکه فرار از آن است. حال اگر کسی بخواهد سوال از مسئله خلقت را مختل نکند و از آن نگریزد و همه چون و چراهایی را که در غیر پاسخ فطری، منطقی (الله) بوجود خواهد آمد، حل و فصل نماید، حتما خواهد گفت الله. امیرالمومنین علیه‌السلام در بیان هدف بعثت پیامبران این جمله را می‌فرماید: فبعث فیهم رسله، و اتر الیهم انبیائه لیستادوهم میثاق فطرته (... رسولانش را در میان مردم برانگیخت و پیامبرانش را پشت سرهم برای آنان فرستاد تا ادا و ایفاء پیمان فطری را که مردم با خدایشان بسته‌اند، از آنان بخواهند، و هم‌چنین با نظربه آیه و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی (و هنگامی که پروردگار از پشتهای فرزندان آدم نسلهای آنان را گرفت و آنان را بر خودشان شاهد گرفته مخاطب قرار داد که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه آنان گفتند: بلی). و

با نظر به آیه الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین. و ان اعدونی هذا صراط مستقیم (ای فرزندان آدم، آیا من از شما تعهد نگرفته‌ام که شیطان را عبادت نکنید، قطعاً او دشمن آشکاری برای شما است و به من عبادت کنید، این است راه راست). توضیح آیه اول: و اذ اخذ ربک، چنین است که خداوند سبحان هر فردی از افراد فرزندان آدم (ع) را به طور مستقل منظور نموده با دادن فطرت پاک و کمال طلب و عقل و دل واقع جو، آنان را مستعد حرکت به معرفت ملکوت انسانی فرموده است که در صورت عدم انحراف از مقتضای فطرت و عقل و دل از شهادت به خدا و وحدانیت او و لزوم قرار گرفتن در مسیر کمال با دستورات او، برخوردار خواهد بود. و با این که مفسرین در تفسیر این آیه اختلاف نظر دارند، در این مسئله که آیه مورد بحث دلالت بر وجود فطرت کمال جو و خداطلب در انسان دارد، تقریباً اتفاق نظر دارند. توضیح آیه دوم: الم اعهد الیکم ... این تعهد که خداوند از اولاد آدم گرفته است، شامل انواعی از تعهدها می‌شود که از آن جمله است تعهد فطری که از آغاز رشد طبیعی در انسان شروع به فعالیت می‌نماید. این تعهد مورد بازخواست خداوندی خواهد بود. ۳- حیات انسان یک پدیده بسی

ار باعظمت حیات پدیده شگفت‌انگیز و بسیار باعظمت است که فراوانی و در دسترس بودن مشاهده آن، باعث شده است که ساده لوحان آنرا مانند یک پدیده معمولی تلقی نمایند، تا آنجا که همواره گروههای بسیار فراوانی از مردم به حقایق و نمودهای عالم جمادات و نباتات، با اهمیتی بیشتر از پدیده حیات می‌نگرند، و حتی بعضی متفکران و محققان هم که این پدیده را از دیدگاههای علمی محض مورد بررسی قرار می‌دهند، (مانند کسانی هستند که در صبحگاه بسیار زیبا و دلنشین بهاری نشسته، درجه حرارت و رطوبت هوا و اندازه درختان و برگها و رنگهای آنها را و هم چنین تموج هوا را مورد تجزیه علمی قرار داده‌اند و از نوازش لطافت‌های گوناگون بهاری خود را محروم ساخته‌اند) از درک و دریافت کیفیتهای متنوع حیات و وحدت آن که باید با ارتباط مستقیم آن کیفیتهای وحدت را دریابند محروم می‌مانند. یا مانند کسی که شب لامپ خواب با نور مناسب خواب را در اطاق برای خوابیدن راحت روشن کند و به تفکر درباره آن درجه از نور و رنگ لامپ خواب و ارتباط آنها با راحت خوابیدن بیانیدند، در این فرض ممکن است که شب به پایان برسد و این آقای متفکر حتی یک لحظه نخوابد. به هر حال این پدیده‌ی حیات دارای عظمت غ

یر قابل تصور است، هر چند که دارندگان حیات اعتنائی به آن نداشته باشند و هر چند که منشا بوجود آمدن و بروز آن را به تخیلات و مجهولات حواله بدهند، زیرا بدیهی است که بحث ما در این حیات بشری است که بوسیله استعدادهای شگفت‌انگیز می‌تواند به همه جهان هستی مشرف شده و درباره آن حکم کلی صادر نماید. و بحث ما در همین حیات بشری است که از نظر عظمتها و فضائل انسانی تا مافوق فرشتگان گام برمی‌دارد. حواله کردن پدیده حیات به میلیونها سال پیش و به مراحل پست عالم ماده و مادیات، یا حکم به مجهول بودن منشا حیات و یا آمدن آن از دیگر کرات فضایی بوسیله اجرامی که به کره زمین ساقط شده‌اند و غیر ذلک، نمی‌تواند عظمت و ارزشهای والای حیات انسانی را که گاهی یک فرد از انسان را تا حد تجسم حق و حقیقت و نمایانگر شکوه هستی بالا- می‌برد، از بین ببرد و ارواح تشنه به شناخت حیات انسانی را قانع بسازد که بنشین و خود را به قوانین

جبری و شبه جبری طبیعت تسلیم نموده و اسیر و برده اجامر و او باش قدرت پرست باش! برای ساقط کردن حیات انسانی و ارزشهای والای آن، احتیاجی به کشیدن انسان به میلیونها سال پیش نیست، زیرا اگر بنا شود که ما از آغاز محقر یک موجود به حقارت و پستی همه موجودیت آن موجود استدلال کنیم، راهی نزدیک تر از میلیونها سال هم داریم و آن راه عبارت است از نگرش به چند قطره اسپرمتوزوئید و اوول و سپس علقه و مضغه. با این حال ما چه خوشحال باشیم و یا خود را ناراحت احساس کنیم، همان قطره‌های محقر در حرکت طبیعی و قانونی خود مبدل به ابراهیم خلیل و موسی بن عمران و محمد بن عبدالله و علی بن ابیطالب علیهم‌السلام می‌گردد و انسانهای کمال یافته‌ای را به وجود می‌آورد که می‌توانند با کمالی که به دست آورده‌اند، حکمت و هدف جهان هستی را تجسم ببخشند. ۴- حیات فعلیت و دوام خود را می‌خواهد و احترام ذاتی حیات این امتیاز در پدیده‌ی حیات بسیار قابل توجه است که اگر اختلال روانی موجب تیره و تار شدن قیافه حیات نگردد، و موجب کدورت و تلخی چشمه‌سار حیات نباشد، هرگز احساس سیر شدن از آن بوجود نمی‌آید. حیات در هر حال و در میان هر گونه عوامل محیطی فعلیت و دوام خود را می‌خواهد. البته مقصود از (می‌خواهد) خواستن و اراده به معنای معمولی آن نیست که از تصور یک مطلوب و اشتیاق به آن، بوجود می‌آید و به جریان می‌افتد و تا وصول انسان به مطلوب ادامه پیدا می‌کند، بلکه مقصود جوشش و تحرک ذاتی حیات برای فعلیت و ادامه خویشتن می‌باشد. و ما می‌توانیم ارزش و احترام حیات را به طور عام از آن مواد حقوقی که اسلام برای حیوانات مقرر داشته است، بدست بیاوریم. فقهاء در بیان علت وضع مواد حقوقی الزامی درباره‌ی حیوان که ذیلا ملاحظه خواهیم نمود، ارزش و احترام خود حیات را که جاندار دارای آن می‌باشد، به میان می‌آورند. با در نظر گرفتن این مواد حقوقی برای مطلق پدیده حیات و جان روشن می‌گردد که جان و حیات آدمی چه ارزشی دارد و این ارزش و احترام جز با نگرش به این پدیده از مقام والاتر، هیچ معنایی نمی‌تواند داشته باشد. یعنی ارزش و احترام پدیده‌ی شگفت‌انگیز حیات برای کسی می‌تواند مطرح شود که عنایت خاص الهی را در این پدیده بپذیرد و پذیرنده عنایت خاص الهی درباره حیات، وجدان و فطرت پاک آدمی است که خود را در لذت و الم با دیگر جانداران مشترک می‌داند. آن انسانی که از شکنجه بدون دلیل یک جاندار و یک انسان احساس درد و ناگواری نمی‌کند، قطعاً وجدان و فطرت اصیل خود را از دست داده است. نگاهی به (حقوق حیوانات در اسلام) در قوانین حقوقی که پیش از اسلام در جوامع و ملل رایج بوده‌اند، حقوقی برای حیوانات دیده نمی‌شود اگر هم مقرراتی پیش از اسلام و پس از اسلام در دی‌گر اقوام و ملل تا قرن اخیر دیده شود، انگیزه‌ای جز احترام به احساسات خود انسانها نداشته است. به عبارت روشن‌تر جنبه عاطفی محض انسانها بوده و هیچ عامل تضمین و تامین الزامی ندارد و در حقیقت نوعی مقررات احساساتی و غیر الزامی را درباره حیوانات مراعات نموده‌اند. در اروپای قرن اخیر حرکاتی درباره حمایت از حیوانات مشاهده می‌شود که همان‌طور که اشاره کردیم، مستند به عاطفه محض است و از انگیزه اصیل حقوقی برخوردار نمی‌باشد. در دین اسلام جان هر جاندار مادامی که عامل ضرر بر انسانها نباشد، محترم است. و این احترام منشا وضع قوانین حقوقی درباره حیوانات گشته است. ما به طور اختصار زمینه فقه اسلامی را درباره این قوانین مطرح می‌کنیم: ۱- هر جاندار که در اختیار کسی قرار بگیرد، بایستی وسایل زندگی آن جاندار را تامین نماید. کلمه جاندار شامل همه انواع حیوانات است، مگر حیواناتی که آزار و ضرری به انسان وارد کنند، مانند عقرب و افعی و مار که بالذات مودی می‌باشند و مانند سگ‌ها و دیگر حیوانات بیمار که بیماری آنها علاج‌ناپذیر و موجب ضرر می‌باشد. بنابراین، احکام حقوقی مقرر شامل هر حیوانی می‌باشد، خواه گوشتش خوردنی باشد، یانه، بلکه خواه به نحو

ی از انحاء قابل بهره‌برداری باشد یا نه. ۲- قرار گرفتن جاندار در اختیار کسی که موجب احکام حقوقی است، شامل ملک و امانت و عاریه و دیگر اختیارات می‌باشد. ۳- مقصود از وسایل زندگی اعم است از خوراک و پوشاک و آشامیدنی و مسکن و دواء و غیر ذلک. ۴- اگر حیوان بتواند در مراتع و دیگر جایگاههای قابل تغذیه، زندگی خود را تامین نماید، مالک حیوان می‌تواند آن را برای چریدن و آشامیدن رها کند. و اگر حیوان نتواند از آن جایگاهها زندگی خود را تامین نماید واجب است مالک وسائل معیشت

حیوان را آماده کند. هم‌چنین اگر حیوان نتواند به حد کافی تغذیه‌ی خود را اداره کند، واجب است مالک بقیه‌ی تغذیه او را به حد کفایت تامین نماید. ۵- اگر صاحب حیوان از انجام وظایف فوق خودداری کرد، حاکم نخست او را ارشاد می‌کند و او را به اداره زندگی حیوان مجبور می‌سازد. ۶- اگر صاحب حیوان از اطاعت حاکم تمرد نماید، باید حاکم راههای دیگری انتخاب کند که حیوان را از فشار زندگی نجات بدهد، مانند فروش حیوان و یا ذبح آن، اگر گوشت آن خوردنی باشد. و یا رها کردن حیوان، تا دیگران معیشت آن را به عهده بگیرند. تبصره: اگر رها کردن حیوان موجب تراحم حیوانات کنندگان باشد، حاکم می‌تواند حیوان را به یک بار یا تدریجا بفروشد و قیمت آن را به صاحب مال بدهد. ۷- اگر زندگی حیوان با یکی از راههای فوق تامین نگردد، حاکم به جای صاحب مال اقدام به تامین زندگی حیوان می‌نماید و بهر نحوی که وضع حیوان مقتضی است و امکانات موجود برای رهایی آن اجازه می‌دهد، عمل می‌کند. ۸- در صورت امتناع صاحب حیوان، حاکم می‌تواند از سایر اموال صاحب حیوان فروخته و معیشت آن را تامین نماید. و اگر تامین زندگی حیوان با اجاره دادن آن امکان‌پذیر باشد، حاکم می‌تواند آن را به اجاره بدهد. تبصره: صاحب جواهر می‌گوید: به مجرد اینکه صاحب حیوان از اداره زندگی حیوان امتناع بورزد و هیچ راهی را برای رهایی جاندار انتخاب نکند، حاکم مجبور نیست که صاحب حیوان را به اداره زندگی حیوان اجبار نماید، بلکه حاکم به جهت ولایتی که دارد، اقدام به تامین حیات جاندار می‌نماید. ۹- اگر مواد معیشت حیوان در نزد صاحب حیوان وجود نداشته باشد و شخص دیگری آن مواد را داشته باشد واجب است که صاحب حیوان آن مواد را بخرد. ۱۰- اگر کسی که ماده معیشت حیوان در نزد او است از فروش آن ماده امتناع بورزد، جایز است صاحب حیوان در موقع ضرورت آن را با ضمانت مثل همان ماده یا قیمت آن،

غصب نماید، چنان‌که غصب ماده ضروری معیشت برای انسان جایز است. این فتوی از شهید دوم در کتاب مسالک است. تبصره ۱- غصب ماده ضروری معیشت برای ابقای حیوان هنگامی جایز است که خود صاحب آن ماده و یا حیوانی که در اختیار او است، احتیاج حیاتی به آن ماده نداشته باشد. تبصره ۲- مواد ضروری معیشت شامل دوا و دیگر وسایل ادامه حیات می‌باشد. ۱۱- اگر جاندار بچه‌ی شیرخوار داشته باشد، باید به اندازه‌ی کفایت تغذیه‌ی بچه، شیر در پستان مادر نگهداری شود. لذا اگر شیر مادر فقط به اندازه احتیاج تغذیه بچه‌اش بوده باشد، دوشیدن شیر مادر حرام است. بعضی از فقهای اهل سنت گفته‌اند: آن‌چه که واجب است نگهداری شیر به اندازه رمق بچه است، یعنی فقط زنده ماندن بچه‌ی حیوان کافی است. صاحب جواهر می‌گوید: ضعف این فتوی روشن است. ۱۲- اگر دوشیدن شیر برای حیوان ضرر داشته باشد، مانند این که حیوان نتواند از تغذیه کافی اشباع شود، حرام است. ۱۳- در صورتی که دوشیدن حیوان ضرری به خود او یا بچه او نداشته باشد. دوشیدن شیر واجب است، زیرا در صورت ندوشیدن شیر، مال مفید اسراف می‌شود و به هدر می‌رود. ۱۴- نباید شیر را تا آخرش دوشید، زیرا حیوان اذیت می‌شود. ۱۵- سزاوار است که کسی که شیر را می‌دوشد ناخنهای انگشتانش را بگیرد تا حیوان اذیت نشود. ۱۶- بایستی مقداری از عسل در کندوی عسل بماند، تا زنبوران گرسنه نمانند. ۱۷- هر گونه آزار حیوان ممنوع است، مانند گذاشتن بار سنگین بر پشتش، و اجبار حیوان به حرکت سریع که موجب اذیت حیوان بوده باشد. و زدن حیوان بیش از اندازه‌ی احتیاج. ۱۸- دشنام و لعنت به حیوان و زدن به صورت آن ممنوع است. (امیرالمومنین ع) فرموده است: خدا لعنت کننده حیوان را لعنت می‌کند. ۱۹- زدن در موقع رم کردن حیوان به اندازه‌ی احتیاج جایز است، ولی زدن در موقع لغزیدن حیوان ممنوع است. ۲۰- شکار حیوانات برای تفریح و بدون احتیاج حرام است به همین جهت سفر کسی که برای تفریح به شکار می‌رود، سفرش معصیت است و باید نماز را تمام بخواند. ۲۱- وادار کردن حیوانات به جنگ با یکدیگر مکروه است. ۲۲- شکار جوجه‌ی پرندگان در آشیانه مادامی که به پرواز در نیامده است، حرام است، زیرا جوجه در آشیانه در پناه خدا است. ۲۳- در مواردی که وسیله حیات به یکی از چند حیوان کفایت کند، به طوری که یکی از آنها با آن وسیله می‌تواند نجات پیدا کند و بقیه هلاک خواهند شد. مانند اینکه مقداری آب داریم که فقط یکی از حی

وانات را می‌تواند نجات بدهد. این فرض بر دو گونه است: ۱- حیوانات از همه جهات حیاتی مساوی می‌باشند، در این صورت مکلف در بکار بردن وسیله حیات برای ادامه زندگی هر یک از حیوانات که دارای جهات حیاتی مساوی هستند، مخیر است. ۲- حیوانات از همه جهات مساوی نبوده باشند، مانند سگ غیر مضر و گوسفند. بدان جهت که پایان دادن به حیات گوسفند با ذبح شرعی، امری است قانونی ولی مردن سگ از تشنگی خلاف قانون است، لذا آب به سگ داده می‌شود تا بدون علت هلاک نشود. این ماده را شهید دوم در مسالک آورده است. با نظر به ملاک فوق اگر جاننداری بتواند تا دو روز از تشنگی مثلا از پای در نیاید، مانند شتر ولی جاندار دیگر تا آن مدت نمی‌تواند دوام بیاورد، مسلم است که آب را به جاندار دوم باید داد. امیرالمومنین علیه‌السلام در (ج ۲ شماره ۲۵) به متصدیان دریافت مالیات جانداران دستوراتی فرموده است که با نظر به احترام حیات اولاً و با توجه به دو صیغه امر و نهی ثانیاً، می‌توان آنها را از مواد حقوق حیوان به حساب آورد البته چنان‌که در خود دستور مشاهده می‌شود، آن حضرت دستورات زیر را در رفتار با حیوانی صادر فرموده است که تحت تسلط مامور قرار گرفته و آنها را به بیت المال مسلمین تحویل خواهد داد، با این حال چنان‌که متذکر شدیم این دستورات فقط به ملاک جاندار بودن حیوان است که شامل همه حالات حیوانات می‌شود که انسان سلطه‌ای بر آنها دارد: ۲۴- کسی را برای تحویل گرفتن و آوردن حیوان وکیل کن که خشونت نداشته باشد و اجحاف و تعدی بر حیوان ننماید. و آنها را درمانده و خسته نکند. ۲۵- میان شتر و بچه‌ی آن جدائی نیاندازد. تردیدی نیست در این‌که مثال شتر و بچه‌اش به عنوان مصداق است و بانظر به علت حکم شامل همه مادران و بچه‌های حیوانات می‌باشد. و شیر حیوان را کاملاً ندوشد که به بچه حیوان ضرری وارد کند (این ماده در شماره ۱۲ ذکر شده است، و در این جا برای این‌که همه دستوران امیرالمومنین (ع) را ثبت کنیم، متذکر شدیم). ۲۶- آن قدر پشت حیوان سوار نشود که حیوان به مشقت بیافتد، لذا باید برای سوار شدن از همه‌ی آن حیوانات با عدالت بهره‌برداری کند. ملاک این ماده شامل بار نیز می‌شود، یعنی نباید آن قدر بار سنگین بر پشت حیوان حمل کند که حیوان به زحمت بیافتد و باید بار را با دیگر حیوانات تعدیل نماید. ۲۷- اگر حیوانی خسته و درمانده باشد، باید برای آن حیوان آسایش بدهد. ۲۸- با حیوانی که سم آن شکافته یا در حرکت و راه رفتن خود را می‌کشد، ملایمت کند. ۲۹- و در مسیر راه حیوانات را به جایگاههای آب گیر (و چشمه‌سارها) وارد کند. ۳۰- حیوانات را از زمینهای گیاهدار (و مراتع) به طرف جاده‌های معمولی که خشک می‌باشند، نکشاند. ۳۱- در هر چند ساعت مناسب آنها را برای استراحت رها کند. ۳۲- حیوانات را در جایگاههایی که آب در آنها جمع می‌شود و هم‌چنین در جایگاههای گیاهدار، رها کند. نکته فوق‌العاده بااهمیتی که در ذیل دستورات امیرالمومنین علیه‌السلام درباره حیوان آمده است، این است که می‌فرماید: فان ذلک اعظم لاجرک و اقرب لرشدک ان شاء الله (عمل به این دستورات پاداش تو را با عظمت تر می‌نماید و عامل نزدیک شدن تو به رشد و کمال است). از این نکته به خوبی ثابت می‌شود که احترام ذات حیوان بدان جهت که دارای حیات است نه بدان جهت که یک ماده‌ی اقتصادی مفید است، دلیل و عامل رشد و کمال انسانی است، با نظر به این مواد و دستورات است که می‌توان ارزش و احترام ذات انسان را که از نظر عظمت قابل مقایسه با دیگر جانداران نیست درک کرد. و ضمناً این حقیقت هم اثبات می‌شود که برای هر فرد و جامعه‌ای که ذات حیات انسانی ارزش و احترامی ندارد، آن فرد و جامعه هر ادعائی که درباره‌ی رشد و کمال راه بیانندازد، جز دروغ و خود فریبی و به مسخره گرفتن دیگران چیز دیگری در بر ندارد. مطلب دیگری که از توجه دقیق به مواد و دستورات فوق روشن می‌شود، لزوم تجدید نظر درباره‌ی ادعای کسانی است که می‌گویند: (ما در کتابهای تاریخی، مشغول خواندن تاریخ انسانها می‌باشیم!) در صورتی که هر چه می‌نگریم چشمگیرترین و بیشترین سطور این تواریخ این کلمات و جملات است: زدند و کشتند و سوزاندند و غارت کردند و مسلط شدند و محو و نابود ساختند... اگر حداقل برای یکبار هم شده، یک نام‌گذاری صحیح درباره معانی انجام بدهند، باید بگویند: (ما در کتابهای تاریخی مشغول خواندن تاریخ طبیعی موجوداتی هستیم که انسان نامیده شده‌اند). برگردیم به تتمه بحث تلاش حیات برای دوام و بهبود وضع خویشان: این اصل اساسی حیات در

خطبه ۱۳۳ از نهج البلاغه ص ۱۹۲ چنین آمده است: و اعلموا انه ليس من شيئ الا- و يكاد صاحبه يشبع منه و يمله الا الحياه فانه لا يجد في الموت راحة (و بدانید که (در این دنیا) چیزی وجود ندارد مگر این که صاحب آن چیز از آن سیر می‌شود (از تکرار و ادامه‌اش) و ملالت خاطر پیدا می‌کند مگر زندگی که آدمی راحت و آرامشی در مرگ نمی‌بیند) یعنی بدان جهت که م عمولا- انسانها نمی‌دانند که ماورای این حیات طبیعی آن حیات حقیقی است که از نظر عظمت و اصالت با این حیات طبیعی قابل مقایسه نمی‌باشد و اگر انسان در تکاپو برای رشد معرفت و عمل کوتاهی نکند، از آن حیات حقیقی برخوردار گشته، راحت حقیقی را در آن حیات دریافت خواهد کرد. عدم درک این حقیقت است که آدمیان باین حیات طبیعی سخت می‌چسبند و با این چسبیدن از چسبیدن طعم حقیقی همین حیات نیز محروم می‌مانند، درست مانند این که برای دیدن نور لامپ، چشم را به لامپ بچسبانند! خلاصه شدت عشق و علاقه به زندگی ناشی از این است که آدمی مرگ را نیستی و نابودی و یا یک قلمرو تاریک و خارستان تلقی می‌کند. در آیات قرآنی در موارد متعددی مغرور شدن انسان را به حیات دنیوی متذکر شده است، مانند: غرهم الحياه الدنيا (و زندگی دنیوی آنان را فریب داد). و مسلم است که فریب خوردن از یک پدیده با در نظر داشتن سختیها و ناگواریهایی که آن را احاطه نموده است، مستلزم این است که آن پدیده شخص فریب خورده را سخت به خود جلب نموده باشد. از این مطالب نباید چنین نتیجه گرفت که حیات طبیعی محض نباید مورد توجه و علاقه قرار بگیرد، بلکه منظور اصلی این است که نباید انسانها آن همه استعداد

ها و امکانات و عظمت‌هایی را که خداوند به آنان عطا فرموده است، فدای پدیده‌ی حیات طبیعی که در احساس و حرکت و لذت و درد و توالد خلاصه می‌شود بسازند. ۵- برای دریافت هدف حیات، باید از طبیعت جبری و ناآگاه حیات بالاتر رفت. اگر ما حیات را در همین زندگی محض که در احساس و حرکت و تمایلات ناشی از تموجات غرایز حیوانی و توالد خلاصه کنیم، با هیچ طریقی توانائی پیدا کردن هدفی والا برای حیات را نخواهیم داشت. بیائید این مسئله اساسی را بی‌پرده و با کمال صراحت و جدی برای انسانها مطرح کنیم و آنان را در یک مشت اصطلاحات و خیالات کلافه نکنیم، و با تمام وضوح به آنان بگوئیم: اگر در این دنیا هر چه هست، همین زندگی طبیعی محض است که از تفاعل مقداری عناصر طبیعی بوجود می‌آید و سپس نابود می‌شود، معطل نشوید و هر چه می‌توانید از لذائذ و خوشیهای دنیا برخوردار شوید و اگر توانستید برای لذایذ و اشباع خودخواهیهای خود همه مردم را برده ناآگاه خود بسازید، با هر وسیله‌ای که ممکن است، به این کار اقدام کنید و حتی یک لحظه هم تاخیر ننمائید. و اگر توانائی برده کردن همه مردم دنیا را داشته باشید، با این حال، با تکیه به یک اصل به عنوان (اصل انسانی) اقدام به ب

رده‌گیری همه‌ی مردم ننمائید، حتما به نوعی از بیماری روانی مبتلا شده‌اید که متأسفانه تاکنون تیمارستان مخصوصی برای این گونه بیماران تاسیس نشده است. ضمناً انبوه آن کتابها و مقالاتی را هم که درباره ارزشها و اخلاق تکاملی انسانی و دیگر فضیلت‌های زیبای این موجود نوشته شده است که قطعاً متجاوز از میلیونها مجلد است، بیهوده در قفسه‌های کتابخانه‌ها زندانی نکنید و بلکه آن کتابها و مقالات را برای ریشه کردن بیماریهای روانی بشر بسوزانید و از بین ببرید! بدیهی است که برای اثبات این مسئله که با حرکت در حیات طبیعی محض و سر از خاک برآوردن و مقداری جست و خیز کردن و سپس به زیر خاک فرو رفتن، می‌توان رضایت کامل درباره زندگی را تحصیل نمود، بایستی مطلقاً به عظمت مطلق خدائی برای این زندگی چسبانده و همه‌ی آرمانها و استعدادها و ابعاد بشری را در آن مطلق ساختگی تضمین نمود! بگذریم از این مسئله که احتیاج زیادی به بحث و تفصیل ندارد. خود متفکران و محققان بهتر از همه می‌دانند که اگر برای مردم نتوانند نشان بدهند که (از کجا آمده‌اند)، توانائی نشان دادن (به کجا می‌روند) را نخواهند داشت. آیات قرآنی با بیانات مختلف، برای این زندگی، هدف بسیار مهم و اعلائی

ی را تذکر می‌دهد. بعضی از بیانات به ترتیب زیر است: ۱- تاکید شدید در آیاتی متعدد بر اینکه انسان در این دنیا عبث و بیهوده و بی‌هدف آفریده نشده است. افسحبتنم انما خلقناکم عبثاً و انکم الینا لا ترجعون (آیا گمان برده‌اید که ما شما را عبث آفریده‌ایم و

شما به سوی ما بازگشت نخواهید کرد). الذی خلق الموت و الحیاه لیلوکم ایکم احسن عملا (خداوندی که مرگ و زندگی را آفرید، تا شما را در مجرای آزمایش قرار بدهد و موجودیت روحی شما به فعلیت و ظهور برسد که چه کسانی از شما عمل نیکوتر انجام می‌دهند). ۲- تاکید شدید در آیاتی متعدد بر این که آنچه که آفریده شده است از آسمانها و زمین و هر چه که در آنها است، به (حق) آفریده شده است. تفسیری مختصر درباره خلقت بر (حق) نخست آیاتی را که می‌گوید: خداوند هر چه را آفریده است، بر (حق) یا بر مبنای (حق) آفریده است، متذکر می‌شویم: الف: و هو الذی خلق السماوات و الارض بالحق (و او خداوندی است که آسمانها و زمین را بر حق آفریده است). ب: الم تر ان الله خلق السماوات و الارض بالحق (آیا ندیده‌ای که خداوند آسمانها و زمین را بر (حق) آفریده است). ج: خلق السماوات و الارض بالحق (خداوند آسمانها و زمین را بر

(حق) آفریده است). د: خلق السماوات و الارض بالحق (خداوند آسمانها و زمین را بر حق آفریده است). ه: ما خلق الله السماوات و الارض و ما بینهما الا بالحق (خداوند آسمانها و زمین و آنچه را که در میان آنهاست نیافریده است، مگر بر (حق)). و: خلق السماوات و الارض بالحق (آسمانها و زمین را بر (حق) آفریده است). ز: و خلق الله السماوات و الارض بالحق (و خداوند آسمانها و زمین را بر (حق) آفریده است). د: خلق الله السماوات و الارض بالحق و صورکم فاحسن صورکم (آسمانها و زمین را بر (حق) آفریده و شما را تصویر نموده و با بهترین تصویر شما را آراسته است). ط: ربنا ما خلقت هذا باطلا- (خداوند، تو این جهان بزرگ را باطل نیافریده‌ای). ی: و ما خلقنا السماوات و الارض و ما بینهما الا بالحق (و ما نیافریدیم آسمان و زمین و آنچه را که در میان آنها است، مگر بر (حق)). دو مطلب مهم در این آیات وجود دارد که توجه بر آنها ضروری است: مطلب یکم: مقصود از حق که در آیات فوق مشاهده می‌شود، اصطلاح حقوقی آن نیست که به معنای ثابت قراردادی بوده باشد، بلکه مقصود از (حق) واقعیت فی نفسه و شایسته هستی است. یعنی جهانی که آفریده شده است، واقعیتی است که وجود دارد و وجود این وا

قعیت امری است شایسته. معنای شایستگی این جهان برای بوجود آمدن، مربوط به هدف والائی است که برای آن آفریده شده است، زیرا با یقین به این که آفرینندهی این جهان، عالم مطلق و حکیم علی الاطلاق و بی‌نیاز از مخلوقات خویش است، شایستگی مخلوقاتش برای بوجود آمدن، مستند به هستی خود آنها که واقعیاتی در مجرای کون و فساد (هست و نیست) می‌باشند، نیست. مطلب دوم: این آیات ده گانه با کمال صراحت می‌گوید: جهان هستی در بیرون از ذهن و درک انسان واقعیت دارد، بنابراین هر کس که بگوید: جهان‌بینی اسلامی از نوع جهان‌بینیهای ذهن‌گرائی است، یا از مکتب اسلام اطلاعی ندارد و یا برای توجیه طرز تفکرات خود به اسلام تهمت می‌زند. با نظر به آیات فوق، اسلام یک مکتب معتقد به واقعیت جهان عینی بوده و ذهنی بودن آن را قاطعانه رد می‌کند. برای اثبات علمی و فلسفی مکتب واقع‌گرائی و رد ایده‌آلیسم لطفاً به کتاب این‌جانب (مولوی و جهان‌بینیها ص ۱۰۴ تا ص ۱۰۶) مراجعه فرمائید. مطلب سوم: مسلم است که انسان یا عالیترین موجود در جهان خلقت است و یا یکی از عالیترین موجودات در صحنه‌ی خلقت است. بنابراین خلقت او نیز بر (حق) است و برای وصول به یک هدف والائی است که با زندگی محدود

د و بی‌محاسبه‌ی چند روز این دنیا تامین نمی‌گردد. و باید برای حیات او هدفی ماورای مقاصد ناچیز زندگی طبیعی محض وجود داشته باشد. برای بررسی و تحقیق در هدف والای زندگی انسان رجوع شود به کتاب (فلسفه و هدف زندگی) تالیف این‌جانب. ۳- آیاتی فراوان در قرآن مجید با اشکال مختلف تاکید می‌کند که هستی انسان با مرگ از بین نمی‌رود و مرگ برای این موجود بزرگ پلی است برای عبور به جهان دیگری که از نظر عظمت و بقاء و اصالت با این حیات زود گذر به هیچ وجه قابل مقایسه نیست. و ان الدار الاخره لهی الحیوان (و قطعاً جهان آخرت حیات حقیقی است). در حقیقت حیات حقیقی حیات اخروی است و این زندگانی با نظر به ماهیت آن پدیده‌ای است ناچیز. ۴- آیه‌ای است در قرآن مجید که صریحاً می‌گوید: من انسان را برای هدفی آفریده‌ام. و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون (و من جن و انس را نیافریده‌ام مگر این که برای من عبادت کنند). توضیح مشروح

را درباره‌ی عبادت که هدف خلقت انسان است. در همان کتاب فلسفه و هدف زندگی بیان نموده‌ایم. امیرالمومنین علیه‌السلام قانون کلی هدف شناسی را چنین بیان فرموده است: ان لم تعلم من این جئت لم تعلم الی این تذهب (حکم منوره ص ۲۷) (اگر ندانسی ته‌ای که از کجا آمده‌ای، ندانسته‌ای که به کجا خواهی رفت). این است قانون منحصر شناخت هدف حیات، اگر کسی از این قانون صرف نظر کند، یعنی اطلاعی از مبداء وجود خود نداشته باشد، محال است هدف و مسیر وجود خود را بداند. دلیل این تلازم (عدم شناخت هدف به جهت عدم شناخت مبداء وجود) خیلی روشن است. زیرا اگر شناخت و اعتراف به مبداء وجود آدمی که خدا است نادیده گرفته شود، انسان جز مانند یک حرف نیست که در میان هزاران حروف و سطرهای کتاب نوشته شده و هیچ اطلاعی حتی از حروف پیش و پس خود ندارد. البته انسان به طور کامل مانند حروف یا یک حلقه از زنجیر طولانی بی‌نهایت نیست که هیچ گونه اطلاعی از پیش و پس و علت حرکت و غیر ذلک نداشته باشد، ولی مسلم است که اطلاعات بسیار، بسیار محدود او مانع از آن است که به تواند همه‌ی عوامل وجودی خود را از پیش و همه سرنوشت آینده‌ی خود را بداند و بی‌علت نبوده است که همه‌ی متفکران و مکتبهائی که مبدئی برای هستی انسان نشناخته‌اند، پاسخ آنان درباره هدف زندگی انسانها از یک عده مفاهیم بی‌اساس تجاوز نموده در ابهاماتی غیر قابل حل و سئوالات زنجیری منتهی به بن‌بست غوطه‌ور شده‌اند. لذا این گونه متفکران به هیچ وجه نمی

توانند انسانها را به فراگرفتن ارزشها و فضائل و کمالات روحی توصیه نمایند و در نتیجه اخلاق و علوم اخلاقی از نظر کسانی که مبداء و هدف والائی برای انسان معتقد نیستند، نه تنها بیهوده می‌باشد، بلکه باید معرفت و عمل اخلاقی را از صحنه حیات انسانها دور کرد، تا در این زندگی بی‌مبدء و بی‌هدف غرایز و تمایلات بی‌اصل خود را به هر طوری که می‌خواهند اشباع نمایند. امیرالمومنین (ع) در نهج‌البلاغه در موارد فراوانی فریاد بر انسانها می‌زند و آنان را به هدف اعلای زندگی هشدار می‌دهد. از آن جمله: ۱- ان لکم نهیاه فانتبهوا الی نهایتکم (ج ۱ ص ۲۵۲ از سطر ۱۷) (قطعا برای شما پایانی (هدفی) است خود را به پایان خویشتن برسانید). البته معلوم است که مقصود پایان زمانی نیست، زیرا مردم به پایان زمانی خود خواهند رسید چه بدانند و چه ندانند و خواه برای آنان دستوری داده شود یا دستوری داده نشود. بلکه مقصود هدف والای حیات است که باید برای تحصیل آن بکوشند. ۲- و کونوا قوما صیح بهم فانتبهوا و عملوا ان الدنیا لیست لهم بدار فاستبدلوا فان الله لم یخلقکم عبثا و لم یترکم سدی (ج ۱ ص ۹۵ از سطر ۶) (و باشید مردمی که به آنان برای آگاهیشان فریاد زدند و آنان بیدار گشتن

د و فهمیدند که دنیا برای آنان جایگاه ابدی نیست، لذا آنان علاقه به آن دنیا را به عشق و علاقه به ابدیت مبدل ساختند) (بدانید که): خداوند شما را عبث نیافریده و شما را بیهوده و بی‌هدف رها نکرده است). ۳- رحم الله امرا سمع حکما فوعی ... و رمی غرضا (ج ۱ ص ۱۰۳ سطر ۱۱) (خدا رحمت کند مردی را که حکمتی را شنید و آن را (برای عمل) فرا گرفت و هدفی را برای خود تعیین نمود). و برای وصول به آنان تلاش و کوشش کرد. ۴- فاتقوا الله عباد الله جهه ما خلقکم له (ج ۱ ص ۱۱۰ سطر ۴) (ای بندگان خدا در راه هدفی که برای آن خلق شده‌اید، به خدا تقوی بورزید آفریده است). مطالب اجمالی درباره تفسیر آیه‌ی و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون (و من جن و انس را نیافریده‌ام مگر این که برای من عبادت کنند). را به طور اجمال در پاورقی ملاحظه فرمائید. نتیجه‌ای فوق‌العاده بااهمیت که از اصل هدفدار بودن حیات انسانی حاصل می‌شود، این است که یک: هیچ یک از امتیازات دنیا مانند قدرت در اشکال مختلفش و عوامل لذت و رفاه نمی‌تواند انسانی را که حیات خود را در مسیر هدفی اعلا قرار داده است، از خود بیخود نماید، درست مانند کسی که در مقابل حیات ارزشی به غذا و لباس قائل نیست و

آنها را تنها وسیله‌ای تلقی می‌کند که حیات او را تامین نمایند. دو: انسان هدفدار همواره از یک روشنائی عالی برخوردار است که در هر لحظه می‌داند چه می‌کند و به کجا می‌رود، گوئی همواره قطب نمای کشتی زندگی او هر لحظه موقعیت شایسته‌ی او را نشان می‌دهد. سه: ناگواریها و ناملائمات هر اندازه هم تند و سخت بوده باشند، نمی‌توانند اختلالی در تفکرات و وضع روانی او بوجود

بیاورند، اگر چه درد و الم آنها را مانند دیگر انسانها می‌چشند. چهار: برای این انسان هدف‌دار هیچ سئوالی وجود ندارد که موجب زجر و شکنجه او بوده باشد. سئوالات او درباره‌ی جهان طبیعت که خود جزئی از آن است، برای تحصیل آشنائی با آشیانه‌ای است که او را در دامان خود پرورده و آماده‌ی رشد جسمانی و روحانی نموده است و نیز برای بدست آوردن معرفت برای به فعلیت رساندن استعدادهای خود و دیگر افراد ممنوع خویش می‌باشد. اما سئوالات او درباره‌ی عالم فوق طبیعت برای آگاهی به آن (حیات حقیقی) است که در این دنیا تدریجا آماده‌ی بدست آوردن آن می‌باشد. پنج: نظرش درباره‌ی انسانها به عنوان نهالهای باغ خداوندی است که می‌توانند محصولات عالی روح خود را در این زندگانی بوجود بیاورند و در آن آهنگ کلی

که بوجود آورنده‌ی هدف نهائی این جهان است، شرکت بورزند. ۵- محال است کسی که معتقد به هدف والای زندگی است به یک انسان دیگر فریب کاری نماید و ما یغدر من علم کیف المرجع (ج ۱- ص ۸۳ سطر ۸) (و کسی که بداند سرنوشت نهائی چیست، هرگز فریب کاری نمی‌کند) آقایان متفکران و اربابان مکاتب آیا راه دیگری غیر از این، برای ارتباط انسانها با یکدیگر بر مبنای واقعیتها دارید؟ اگر چنین راهی دارید، چرا پیشنهاد نمی‌کنید! چرا با این سکوت نابودی انسانها و حقوق آنان را امضا می‌کنید! ۱- خلاصه آن چه که در مفهوم عبادت در کتاب مزبور گفته‌ایم، چنین است: مطلب یکم: مقصود از عبادت تنها حرکات و سکنات و اذکار محدود در موقع برقرار ساختن رابطه معمولی با خدا نیست که مخصوصا با نظر به عدم توجه اغلب مردم به معانی و حکمت اصلی آنها، پدیده‌های ناچیزی هستند که حتی شایستگی هدف بودن برای زندگی یک روز انسان را هم ندارند، چه رسد به اینکه هدف یک کارگاه فوق‌العاده بزرگ با میلیونها قوانین و پدیده‌ها و اسرار و استعدادها و امکانات هستی بوده باشد. منظور از عبادت که هدف خلقت انسانها معرفی شده است، در عبادت است: عبادت عام و عبادت خاص. عبادت عام عبارت است از همان عبادت

و ذکر و سجده و تسبیح که در همه اجزاء هستی وجود دارد و آیات قرآنی به طور فراوان این عبادت را در همه کائنات متذکر شده است: سبح لله ما فی السماوات و الارض (تسبیح می‌کند خداوند را آن چه که در آسمانها و زمین است). یعنی همه‌ی اجزای هستی از پست‌ترین جزء ماده تا عالی‌ترین جلوه‌های آن، خواه به عظمت کهکشانشا باشد و خواه به کوچکی شاخ مورچه‌ای محقر که در لانه‌ای ناچیز از کره‌ای ناچیز در منظومه‌ی شمسی ناچیز در مقابل کهکشانشا خزیده است ... همه و همه در حال عبادت‌اند، حتی تار موی سر ناآگاه و سر ناخن ناهشیار و چشمه‌های رگهای خون و ضربان قلب پلیدترین فرد انسانی و پاکترین فرزند آدم در عبادت او به سر می‌برند، بلکه بالاتر از اینها تخیلات و ایده‌آلها و اندیشه‌ها و تجسماتی که امواج از ماده هستند همه و همه، در عبادت به معنای عام به سر می‌برند. جمله اجزاء در تحرک در سکون ناطقان کانا الیه راجعون جمله اجزاء زمین و آسمان با تو می‌گویند روزان و شبان ما سمیعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم خامشیم و نعره‌ی تکرارمان می‌رود تا پای تخت یارمان در آیه ۳۹ از سوره مریم چنین می‌خوانیم: ان کل من فی السماوات و الارض الا

آتی الرحمن عبدا (هیچ چیزی در آسمانها و زمین نیست مگر این که در حال عبودیت خدا هستند). و آیه ۱۵ از سوره‌ی رعد چنین است: و لله یسجد من فی السماوات و الارض طوعا و کرها (و به خدا سجده می‌کنند هر چه که در آسمانها و زمین است چه از روی اختیار یا به طور اجبار). با نظر به آیات فوق چیزی وجود ندارد مگر این که در حال عبادت خداوندی است البته چنان که در آیه و لکن لا- تفقهون تسبیحهم (ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید). درک ذکر و تسبیح و عبودیت کائنات برای ما قابل درک نیست. بنابراین، هدف بوجود آمدن عالم هستی از آغاز تحقق وجودی آن، به وقوع می‌پیوندد. اما عبادت خاص عبارت است از عبادت انسان که دارای معنای بسیار وسیع است، زیرا مطابق منابع معتبر اسلامی، انسان هر گفتار و عمل و نیت مشروع را که انجام بدهد اگر همراه با آگاهی به این حقیقت باشد که او مورد نظاره‌ی خداوندی است و همه‌ی توانائی و وسائل کاری که انجام می‌دهد، مستند به خدا است و او با این کاری که انجام می‌دهد و سخنی که می‌گوید و اندیشه و نیتی که در درونش می‌گذرد، مطابق مشیت

الهی رفتار می‌کند، مشغول عبادت است و به عبارت جامع‌تر انسان در این دنیا در همه حالات می‌تواند در پیشگاه خدا حضور پیدا کند. خواه بیل به دست زمینی را شخم کند، خواه در صنعتی مشغول کار شود، یا در آزمایشگاهی مشغول تحقیق باشد، و خواه برای تحصیل تندرستی و آسایش مغزی مشغول تفریحات مشروع باشد. البته عبادات مقرره انسان را به طور مستقیم و با کمال تمرکز قوای مغزی و روانی با خدا در ارتباط قرار می‌دهد، لذا باید در اوقات مقرره و استمرار دائمی بوده باشد. ۵- فان الله سبحانه لم یخلقکم عبثا و لم یترکم سدی و لم یدعکم فی جهاله و لا- عمی (قطعاً، خداوند سبحان شما را بیهوده نیافریده و بی‌هدف رها نکرده است و شما را در جهل و کوری غوطه‌ور نساخته است). ۶- ایها الناس، اتقوا الله فما خلق امر و عبثا فیلهو و لا ترک سدی فیلهو (ای مردم، در راه خدا تقوی بورزید، هیچ انسانی بیهوده نیافریده شده است، تا در این زندگانی به لهو و بازی پردازد و بی‌هدف رها نشده است تا مطابق هوای خود زندگی کند). ۷- قد اضاء الصبح لذی عینین. (بامداد برای کسی که دو چشم بینا دارد، روشن شده است). یا نفس ما العیش سوی لیل اذا جن انتهى بالفجر و الفجر یدوم و فی ظما قلبی دلیل علی وجود السلسیل فی جره الموت الرحوم (ای من، زندگانی نیست جز شبی که هنگامی که در تاریکی

فرورفت، به بامداد روشن منتهی می‌گردد و آن بامداد ابدیت است. و در تشنگی سوزان دلم، دلیلی بر وجود شراب گوارا و ظهور سلسیل است که در کوزه‌ی مرگ دلسوز بر من ریخته شده است). جبران خلیل جبران ای صبا امشبم مدد فرما که سحر که شکفتمم هوس است (حافظ) با این جمله مبحث اجمالی هدف حیات را به پایان می‌رسانیم: اگر پیشتازان جوامع هدف عالی حیات را برای مردم روشن نسازند و حیات آنان را از هدف‌داری برخوردار ننمایند، نه تنها هیچ کاری برای انسان انجام نداده‌اند، بلکه سد راه شناخت انسانها درباره خویشتن بوده و مانع وصول آنان به هدف عالی حیات گشته و از رشد و تکامل این موجود تشنه کمال جلوگیری به عمل آورده‌اند. ۶- بعد مادی و بعد روحی حیات انسانی بعد مادی حیات: اهمیت بعد مادی حیات از دیدگاه اسلام از دو جهت باید در نظر گرفته شود: جهت یکم: واقعیت ابعاد مادی حیات است که در مجرای قوانین خاص خود قرار گرفته و انسان زنده از کمترین اخلال در آن ابعاد، احساس رنج و شکنجه می‌نماید. به عبارت دیگر اهمیت این بعد در خود آن نهفته است و در هر لحظه‌ای جویای تامل و تضمین خود می‌باشد، و به همین جهت است که اسلام دستور اکید به شناخت و بررسی این بعد

فی نفسه صادر می‌کند و تفکر و سازندگی درباره این بعد را عبادت تلقی می‌نماید. لذا بررسیهای علمی برای تحصیل معرفت درباره این بعد از دیدگاه اسلام ضروری است و هیچ گونه مسامحه‌ای در این تلاش و کوشش صحیح نیست، مگر آن نوع بررسیها که به بعد روحی حیات انسانها مضر بوده باشد، مانند بررسیهای علمی برای بدست آوردن طرق ناهشیاری بوسیله تنظیم مواد مخدر و مست کننده. آیات قرآنی فراوانی وجود دارد که سیر و تحقیق در خلقت انسان از ابتدای نشو و ارتقا و عبور از مراحل جنینی و چگونگی رشد جسمانی او را شدیداً توصیه می‌نماید. جهت دوم: اهمیت بعد مادی حیات از آن جهت است که میدان فعالیت بعد روحی انسان است و با هر خللی که در بعد مادی حیات وارد می‌شود، بعد روحی حیات به همان اندازه مختل می‌گردد. بحث و بررسیهای مفصل و مشروح درباره توضیح رابطه بعد مادی و بعد روحی حیات فیزیکی از کارهای ضروری است که بدون آن، احتمال مختل ساختن قانون اساسی هر دو بعد، بسیار قوی است. به همین جهت بوده است که دانشمندان اسلامی با نظر به منابع اسلامی ارتباط بعد روحی حیات را که در بعد مادی حیات به فعلیت می‌رسد و رشد پیدا می‌کند، با همان بعد مادی با بیانات گوناگون مطرح می‌سازد

، مانند سوار و مرکب، محصول عالی و زمینه بوجود آمدن آن محصول، پرنده و قفس و غیر ذلک از طرف دیگر با تذکر به تاثیر و تاثیری که این دو بعد با یکدیگر دارند، دستورات صریح برای شناخت و بهداشت هر دو بعد صادر می‌نماید. با نظر به جهت دوم از اهمیت بعد مادی که جنبه‌ی وسیله‌ای برای رشد و کمال بعد روحی حیات دارد، توصیه شدید صادر می‌شود که مردم تن پروری و شهوت پرستی و رفاه‌طلبی و خود کامگی و قدرت پرستی را کنار بگذارند و با بعد مادی حیات معامله‌ی وسیله برای بعد روحی آن

نمایند. بعد روحی حیات: این بعد در بنی نوع انسانی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. و از دیدگاه اسلام هر اندازه که در اداره حیات انسانی بعد روحی موثرتر بوده باشد، حیات به رشد و کمال خود موفق‌تر می‌گردد. و مسلم است که تمایز انسان از دیگر جانداران در همین بعد نهفته است. بر خلاف حیات طبیعی محض یا بعد مادی حیات، بعد روحی احتیاج شدید به تعلیم و تربیت و اراده‌ی به فعلیت رساندن دارد. در این بعد اراده‌ی داشتن بعد روحی و برخوردار شدن از آن، بدون اراده‌ی جدی امکان‌پذیر نیست. فقط این اراده است که انسان را متولد می‌سازد، یعنی از موقع بروز این اراده است که آدمی به عنوان

انسان شروع به زندگی می‌کند و پیش از بروز آن، همان حیوانی است که دارای استعدادهای متنوع بوده، اگر بر فرض محال، دانش همه‌ی هستی و قدرت دگرگون ساختن آن در اختیار کسی گذاشته شود که از اراده‌ی به فعلیت رسانیدن بعد روحی حیات محروم باشد، چنین شخصی نخواهد توانست کمترین گامی در بالاتر از قلمرو خود محوری بردارد نه برای خویشتن و نه برای دیگران، لذا بدون اراده‌ی مزبور هیچ گامی مستند به خود او نخواهد بود. این بعد حیات است که قرآن نام آن را (حیات طیبه) خوانده است: من عمل صالحا من ذکر او اثی و هو مومن فلنحیینه حیاه طیبه (هر کس از مرد یا زن عمل صالح انجام بدهد، در حالی که او با ایمان است، قطعاً ما حیات طیبه برای وی می‌بخشیم). این بعد حیات، آن حیات حقیقی است که همه مریبان الهی آنرا به مردم تعلیم می‌دهند و آنان را برای برخورداری از چنین حیات تربیت و تزکیه می‌نمایند. یا ایها الذین آمنوا استجیبوا الله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم (ای مردمی که ایمان آورده‌اید، اجابت کنید خدا و رسول را هنگامی که شما را به آنچه که حیات حقیقی برای شما می‌دهد، دعوت کنند). این بعد حیات است که می‌تواند به خدا منسوب و مربوط شود. قل ان صلوتی و نسکی

و محیای و مماتی لله رب العالمین (بگو: قطعاً نماز من و عبادات من و حیات من و مرگ من از آن خداوند پرورنده‌ی عالمیان است) فقط این بعد حیات است که بر مبنای دلیل روشن قابل تفسیر و توجیه خواهد بود. و یحیی من حی عن بینة (و تا زندگی کند کسی که زندگی می‌کند از روی دلیل روشن). این بعد حیات است که بر مبنای اصل ثابت و قانون پایدار در زندگی دنیوی به جریان می‌افتد و نتیجه مثبت خود را در ابدیت می‌دهد. یتبث الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیاة الدنیا و فی الآخرة (خداوند حیات کسانی را که ایمان آورده‌اند با قول ثابت در حیات دنیوی و اخروی تثبیت می‌نماید). ۷- بدون به فعلیت رسیدن بعد روحی حیات، خود حیات انسانی شناخته نخواهد شد. این یک قانون کلی است که با غوطه خوردن انسان در یک پدیده که لازمه‌اش احاطه‌ی آن پدیده بر انسان است، نه تنها فهم و درک پدیده یا حقیقت عالی‌تر امکان‌پذیر نخواهد بود، بلکه خود همان پدیده نیز قیافه‌ی حقیقی خود را به انسان نشان نخواهد داد. این رباعی را بارها در درسها و تالیفات خود عرض کرده‌ام که: من آب شدم سراب دیدم خود را دریا گشتم حباب دیدم خود را آگاه شدم غفلت خود را دیدم بیدار شدم به خواب دیدم

خود را این قانون در آیه‌ای از قرآن چنین آمده است: یعلمون ظاهرا من الحیاة الدنیا (آنان نمودی از حیات دنیوی را می‌دانند). آیا تاکنون از کسی شنیده‌اید که بگوید: من حقیقت همین حیات طبیعی را که منشا حرکت و احساس و اراده و دریافت لذت و الم و تولید مثل و صیانت ذات می‌باشد، شناخته‌ام و هیچ مجهولی درباره‌ی این پدیده ندارم. حتی محققان و صاحب نظرانی که سالیان عمر خود را در مسیر شناخت این پدیده سپری می‌کنند، (با اعترافی که به ارزش زحمات و کوششهای آنان داریم)، جز توصیفاتی محدود درباره‌ی آنچه که به نام پدیده‌ها و مختصات حیات بروز می‌نمایند و جز مقداری کلیات برای توصیفات مزبور، چیزی دیگر بیان نمی‌کنند. حالا برویم به سراغ دیگر متفکرانی که حیات را در چهره‌های فردی و اجتماعی متنوع و روابط گوناگونی که انسانها با هم دیگر دارند، بررسی می‌نمایند آیا شما یک جمله‌ی قاطع و نهائی و قابل اثبات با دلایل بی‌چون و چرا، از آنان شنیده‌اید؟ این نکته را ناچاریم تذکر به‌دهیم که مقصود ما از این که (حیات بدون به فعلیت رسیدن بعد روحی حیات، شناخته نخواهد شد) آن نیست که رشد یافتگان در بعد روحی حیات، خود حیات را مانند یک نمود فیزیکی معین می‌شناسند، بلکه منظور ما این است که با شکوفائی بعد روحی حیات، مختصات و مفاهیم بنیادین حیات آن روشنائی را پیدا می‌کند که

مبداء حرکت و مسیر و مقصد حیات را تعیین می‌نماید. ۸- بدون به فعلیت رسیدن بعد روحی حیات، زندگی فریبنده و با آرایش و بازیهای بی‌اصل سپری می‌گردد. ارتباط با جهان هستی بوسیله‌ی حواس و دیگر ابزار شناخت نتیجه‌ای جز معلومات محدود نسبی نصیب انسان نخواهد ساخت، در صورتی که آدمی اصرار شدیدی به تحصیل معرفت تفسیر کننده‌ی حیات خود دارد و او همواره با تلقین ناآگاه این معرفت کاذب که شناخت و درک همین است که من بدست آورده‌ام، به خویشتن، وحشت و اضطراب ناشی از گسیختگی معلومات خود را برطرف می‌سازد. بینوا انسان که با جبر نیرومند زندگی، حیات خود را ادامه می‌دهد و به آن رضایت دارد و گمان می‌کند که هر کار ناقص و بی‌اساس و وابسته را هم که انجام می‌دهد، مطلقاً درست و تامین کننده‌ی حیات همه جانبه‌ی او است! بنابراین، با داشتن شناختهای کاملاً محدود و وابسته از نظر معرفت خود را می‌فریبد و اگر همین شناختهای محدود و وابسته را به عنوان معرفت شایسته به جامعه تحویل بدهد، جامعه را هم می‌فریبد. جوشش غرایز طبیعی سطوح مختلف روانی را تحت ت

اثر قرار داده تفکر و تعقل و دیگر وسایل حقیقت سنج را از کار می‌اندازد سود و لذت حاصله از اشباع آن غرایز را تفسیر کننده مطلق حیات تلقی می‌کند، ولی پس از آن که غریزه‌ی جوشیده اشباع شد یا به سبب عواملی دیگر فروکش کرد، احساس می‌کند که در تفسیر حیات با پاسخ مثبت به آن غرایز، خود را فریب داده است و فعالیت آن غریزه و سود و لذت حاصله از آنها پدیده‌های محدود و همراه با زیانها آلامی بوده است که، چشمگیر بودن آن سود و لذت نگذاشته است که در ارزیابی غرایز و فعالیتهای آنها راه منطقی پیش بگیرد. بدین ترتیب عمر آدمی در یک زندگی فریبنده سپری می‌شود و شگفت آور این که با این زندگی فریبنده هموعان خود را هم فریب می‌دهد! اینست معنای آیه‌ای در قرآن که می‌گوید: و ما الحیاه الدنیا الا متاع الغرور (و نیست زندگی دنیوی (حیات طبیعی محض) مگر متاعی فریبنده). اگر بعد روحی حیات به فعلیت برسد، همه معرفتها و شناختهای مخلوط با تاریکیها و محدود از راه حواس و دیگر ابزار شناخت، با ارزیابی صحیح در حیات انسانی استخدام می‌شوند و کار منطقی خود را انجام می‌دهند. زیرا بعد روحی حیات یک روشنائی عام بر همه‌ی معلومات و معارف ما می‌اندازد که جلو فریب کاریهای

آنها را می‌گیرد. آن روشنائی عبارت است از اعتقاد به این که هر یک از معلومات محدود و نسبی من در مسیر حرکت رو به مقصد نهائی حیات، نیروئی خاص برای حرکت مزبور ایجاد می‌نماید. و این پدیده‌ها و حقایق محسوس عالم عینی خطوطی قابل خواندن هستند که واقعیتهای بسیار بااهمیت پشت پرده‌ای را اثبات می‌کنند. عقل را خط خوان این اشکال کرد تا دهد تدبیرها را زان نورد و من تا آخرین حدود قدرت و امکاناتم باید این خطوط را بخوانم، زیرا انگیزه‌ی خواندن خطوطی که در جهان طبیعی ترسیم شده است، هدف وجودی من است که هر معلوم محدودی موجی از آن هدف می‌باشد. اما این که حیات، بدون به فعلیت رسیدن بعد روحی حیات، با آرایش و پیرایش و بازیهای بی‌اصل می‌گذرد، حقیقتی است که تصدیق آن فقط احتیاج به تصور آن دارد. این مسئله در آیات قرآن در موارد متعدد آمده است، از آن جمله: ۱- زین للذین کفروا الحیاه الدنیا و یسخرن من الذین آمنوا (برای کسانی که کفر ورزیده‌اند، حیات دنیا (زندگی طبیعی محض) آراسته شده و آنان کسانی را که ایمان آورده‌اند مسخره می‌کنند).

این مضمون را در بیت زیر می‌خوانیم: خانه از پای بست ویران است خواجه در بند نقش ایوان است مثل انسانهایی که حیات معقول یا بعد روحی حیات را زیر پا گذاشته و به آراستن و پیراستن سطوحی از حیات طبیعی محض پرداخته‌اند، شبیه به کار کسی است که گل حقیقی را از شاخه آن کنده و می‌خواهد برگهای پلاستیکی رنگارنگ را به جای گل حقیقی به شاخه گل وصله بزند! آیا در این مسئله تاکنون فکر کرده‌ایم که آن همه نکبتها و بدبختیها و حق کشیها و آدم کشیها که مانند سنت قانونی زندگی اغلب صفحات تاریخ ما انسانها را پر کرده است، ناشی از چیست؟ البته ممکن است برای بیان علت این وقاحت مستمر که استمرارش وقاحتش را پوشانده است، مطالب زیادی گفته شود ولی آنچه که به نظر می‌رسد، علت اصلی آن همه سیه‌روزیها، چیزی جز گم شدن حقیقت حیات و دلخوش داشتن به زرق و برق و پیرایشهای بی‌اساس حیات طبیعی محض و بازیگریها، به نظر

نمی‌رسد. لذا بی‌علت نبوده است که به اعتراف متفکران آگاه شرق و غرب، با همه پیشرفتهائی که تاکنون نصیب بشریت گشته است، هیچ دردی از دردهای بشری درمان نشده است، مگر این که درد یا دردهای دیگری را در پی داشته است. ۹- مادامی که بعد روحی حیات انسانی به فعلیت نرسیده است، توقع احترام ذات انسانها در زندگی خواب و خیالی بیش نیست. فقط با به فعلیت رسیدن بعد روحی حیات

است که ارزش یک انسان مساوی ارزش همه انسانها است. اگر چنین ادعا کنیم که با ارزش‌ترین صفحات کتابهای مربوط به انسان را آن سطرها پر کرده است که مضامین آن وحدت آرمانهای اعلائی انسانی و مخصوصا احترام ذات انسان در زندگی است، نه تنها گرافه گوئی نکرده‌ایم بلکه واقعیت صد در صد صحیحی را بیان نموده‌ایم و اگر چنین ادعا کنیم که پر پر معناترین و مطلوب‌ترین جملاتی که فرزندان آدم در تعلیم و تربیتها و سخنرانیها به زبان می‌آورد، وحدت آرمانهای اعلائی انسانی و مخصوصا احترام ذات انسان در زندگی است، مبالغه‌ای نکرده‌ایم. از قدیمی‌ترین دورانهای زندگی دسته جمعی بشری مضمون این جمله که انسان هم‌نوع انسان است و انسان برادر انسان است، در اشکال گوناگون برای همه‌ی انسانها گوشزد می‌شود، مخصوصا ادیان حقه الهی و اخلاق که به وسیله‌ی حکمای راستین تبلیغ شده است، توصیه‌ی مزبور را اساس برنامه‌ی خود قرار داده‌اند، حتی تفکرات و مکتبهای که در صدد طرح روش قاطعانه‌ی ماشینی را برای زندگی بشری بر آورده‌اند، و اصول و قوانینی را برای تطبیق عینی روش مزبور در زندگی اجتماعی تنظیم نموده‌اند، هیچ انگیزه و دلیلی جز وحدت آرمانهای اعلا مخصوصا احترام ذات انسان بیان نمود

هاند. در نتیجه می‌توان گفت: هر متفکری که سرش را از خور و خواب و خواسته‌های شخصی خود بلند کرده و خواسته است درباره‌ی انسان نظری مفسد ابراز کند، شعار مزبور (وحدت آرمانها و احترامی ذاتی انسانها) را مبنای کار خود قرار داده است. آنچه که این شعار محبوب و گسترده و امید بخش انسانها نتیجه داده است فقط در آن گروه از انسانهای جوامع بوده است که در زیر پرچم توحید که وابستگی انسانها را به یک کمال مطلق نشان می‌دهد، موفق به وصول به حیات روحی گشته‌اند. علت اصیل این اختصاص کاملا منطقی همانا برتر رفتن از حیات طبیعی بوده است که جز هدف بودن خویشتن هیچ منطقی را نمی‌پذیرد. اگر یک متفکر آگاه بخواهد دلیل این مدعا را به دست بیاورد، کافی است به این قانون بنگرد که هر اندازه که یک پدیده به قلمرو طبیعت نزدیک تر شود، به همان اندازه در مجرای تراحم و تضاد با دیگر پدیده‌هایی که در جریان‌اند قرار می‌گیرد. تفسیر و توجیه جنگهای خونبار که حتی متاسفانه بوسیله‌ی بعضی از اشخاص معروف به فلسفه و تفکر نیز دیده می‌شود، با نظر به همین قانون است که اینان نخست حیات بشر را در همان بعد طبیعی بی روح منحصر می‌سازند و سپس قانونی بودن جنگ و پیکار و خیالی بودن

احترام ذات انسان را، از آن بیرون می‌آورند! شعار فوق با قطع نظر از بعد روحی حیات به چند انگیزه مستند است: انگیزه‌ی یکم: تقلید- مسلم است که در طول تاریخ شخصیت‌های بزرگی از شعار احترام ذات دفاع کرده‌اند، مردم متوسط به جهت قرار گرفتن در جذبه شخصیت‌های چشمگیر، اکثر پاسخهای زندگی خود را با تقلید به آنان تهیه می‌کنند. انگیزه دوم: عامل مذهب است همه ادیان حقه‌ی الهی شعار احترام ذات انسان را سر فصل برنامه‌های انسان سازی خود قرار داده‌اند، درست است که مردم متدین همواره از نظر درک حقایق دینی مختلفند، یعنی عده‌ای از آنان درباره‌ی حقایق دینی درک عمیق و شایسته دارند و آن حقایق را واقعا با اعماق روانی خود می‌فهمند و حیات خود را بر مبنای آنها استوار می‌سازند. گروهی دیگر فقط از روی تقلید و تبعیت از پیشتازان دینی به شعار مزبور معتقدند، البته گروه یکم که دارای درکی همه جانبه و عمیق‌اند، احترام ذات انسان را مستند به اراده خداوندی می‌دانند که حیات انسان را با عظمت و انسان با ارزش قرار داده است. خداوند فرموده است: و من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا و من احیایها فکانما اح

یا الناس جمیعا (و از این جهت مقرر داشتیم به بنی اسرائیل این که هر کس یک انسان را بدون عنوان قصاص یا افساد در روی زمین بکشد مانند این است که همه انسانها را کشته است و هر کس که انسانی را احیاء کند. مانند این است که همه انسانها را احیاء نموده

است). البته همه‌ی ما می‌دانیم که مقصود از بنی‌اسرائیل در این آیه‌ی مبارکه نژاد خاص بنی‌اسرائیل که در آیه فوق مورد تذکر قرار گرفته است نیست، بلکه ارتکاب حسد و کبر و قتل نفس بود که وجود بعضی از آنان را فرا گرفته بود و خداوند برای ریشه کن کردن صفت پلید قابیلی که در میان افرادی از قوم بنی‌اسرائیل نیز بوجود آمده بود، قانون مزبور را بیان فرموده است. پس به اصطلاح فقاهی قانون منصوص العله است، به این بیان که چون پلیدی درون انسان به درجه‌ای می‌رسد که با کشتن یک انسان اهانت به مقام شامخ ربوبی می‌نماید، و اهانت بر خالق کل هستی در حقیقت اهانت بر کل هستی است که انسان با عظمت‌ترین و با ارزش‌ترین اجزاء آن است، پس قتل یک انسان با ملاکی که بیان شد، مانند قتل همه‌ی انسانها است و احیای یک انسان مانند احیای همه‌ی انسانها است. این است انگیزه‌ی حقیقی احترام ذات انسان برای مسلمانی که اسلام را همه

جانبه و عمیق درک کرده است. اگر ما از این انگیزه قطع نظر کنیم هیچ اصل و قانون و آرمانی وجود ندارد که خصومت ناتوانان را با اقویاء و مردم محروم از علم و معرفت را با دانایان و خردمندان و اشرار را با اخیار ریشه کن بسازد، زیرا تقسیم مردم به سه صنف مزبور چنان که در کتاب حکم منثورہ صفحه ۶ سطر ۳ از امیرالمومنین (ع) نقل شده است، در متن حیات طبیعی یک تقسیم ضروری است و از انقسام مردم به سه صنف مزبور است که تاریخ بشری بدون خجلت قابل مطالعه نیست. تنها راه منطقی ریشه کردن خصومت میان دو صنف یکم و دوم (یعنی ناتوانان و اقویاء و ناآگاهان و دانایان قابل درک ساختن احترام ذات انسانها با انگیزگی مزبور است که توضیح دادیم و مادامی که عامل مافوق طبیعت را درباره‌ی انسان به حساب نیاوریم، خصومت میان آن اصناف پایدار خواهد بود، اگر چه ممکن است اشکال آن گوناگون بوده باشد. اما دو صنف اشرار و اخیار با نظر به مجموع اصول و قوانین اسلامی، به هر نحوی که ممکن است باید بوسیله تعلیم و تربیت و تشویق و تهدید در اصلاح روحی اشرار کوشید و در صورتی که قابل اصلاح نباشند و از تباهیها دست برندارند، دفع شر اشرار از مردم جامعه ضروری و با اصول و قوانین عادلانه

با آنها رفتار می‌شود). انگیزه سوم: عواطف و احساسات خام و ابتدائی، بدان جهت که این انگیزه بر اساس محکم و بنیادین استوار نیست، لذا به هیچ وجه نمی‌توان آن را مورد اطمینان قرار داده به عنوان یک عامل پایدار محسوب نمود. این انگیزه با مشاهده‌ی پلیدیها و کثافتها از افراد نوع انسانی خاموش می‌شود، هم‌چنین با تورم خودخواهیهای متنوع دگرگون می‌گردد و از بین می‌رود. انگیزه‌ی چهارم: احساس عمیق درباره‌ی ذات انسان که موجب بوجود آمدن احترام و تعظیم به آن می‌گردد. اگر مقصود از این احساس عمیق دریافت ذات انسان در آهنگ کل هستی است که هدف بسیار مهمی را نشان می‌دهد، این همان احساس عالی دینی است که در انگیزه‌ی دوم متذکر شدیم و کاملاً صحیح است ولی رسیدن انسان به چنین احساس شریف و والا احتیاج به طی مراحل رشد مغزی و روانی دارد که بتواند انسان را به عنوان یک جزء اساسی از آهنگ کل هستی تا به مراحل عالی تساوی با هدف هستی برساند و این‌گونه افراد همواره در اقلیت بوده‌اند. انگیزه‌ی پنجم: توجه به کارها و نمودهای بسیار چشم‌گیر که بشر به وجود می‌آورد، مانند پیشرفتهای علمی و صنعتی و هنری و فرهنگهای متنوع. این انگیزه می‌تواند بزرگی و اهمیت استعداد

ای انسانی را اثبات نماید، نه لزوم احترام ذات انسان را، زیرا احترام و تقدیس و ابراز احساسات شریف از اعماق دل و روح در موردی است که انسان مورد احترام کاری را از روی آگاهی و هدف‌گیری عالی انسانی در مافوق خودخواهیها و عوامل جبر و شبه جبری و معامله‌گری انجام بدهد و ما می‌دانیم که اغلب کارها و نمودهای چشم‌گیری که بشر از خود بوجود آورده است مستند به عوامل مزبور بوده است، نه از روی هدف‌گیریهای عالی انسانی، مخصوصاً پیشرفتهای سه قرن اخیر جوامع صنعتی که به استثنای اقلیت اسفناک مستند به عوامل خودخواهیها و عوامل جبری و شبه جبری و سوداگریهائی بوده است. خلاصه بروز کارها و نمودهای چشم‌گیر و جالب از بنی نوع انسانی نمی‌تواند فی نفسه لزوم احترام ذات انسانی را ثابت نماید، بلکه باید دید انگیزه و هدف از آن کارها و نمودها چه بوده است. انگیزه‌ی ششم: انسان گرائی عقلانی (امانیسم) هواخواهان این نظریه مطالبی را برای اثبات صحت مدعای خود می‌آورند که مقداری از آنها باردار عواطف و احساسات است که ما آنها را بر دو قسم تقسیم کردیم (احساسات و

عواطف خام و ابتدائی که بی پایه بودن آنها را به عنوان انگیزه‌ی احترام ذات اثبات کردیم و احساس عمیق و تصفیّه شده که گفتیم: چنین احساسی ریشه دینی دارد، زیرا برای تحریک این احساس، درک عظمت و ارزش انسان به عنوان یک جزء اساسی از آهنگ کلی هستی که تا به مراحل عالی مساوی هدف هستی می‌تواند برسد، ضرورت دارد. مقداری دیگر از مطالبی که برای اثبات انسان‌گرایی عقلانی گفته می‌شود، استناد به حکم عقل درباره‌ی لزوم حمایت از بنی نوع انسانی است که گفته می‌شود: این حکم عقل بدیهی است. ولی اگر بخواهیم در این مطلب دقت بیشتری داشته باشیم، خواهیم دید، مسئله پیچیده‌تر از آن است که یک سنت شبیه به اخلاق تابو را با نام پرطنطنه‌ی عقل به ثبوت برسانیم، زیرا اولاً: اگر مقصود از عقل، همان عقل نظری محض است که فعالیت‌های خود را با قطع نظر از لزوم محاسبه نیک و بد و خیر و شر و زشت و زیبا در هدف‌گیریها انجام می‌دهد، این همان وسیله‌ی خاص برای فعالیت‌های خاص است که اگر از حیطه‌ی خود تعدی کند، اختلالات غیر قابل جبران در (حیات معقول) بشری وارد می‌آورد. عقل سر تیز است، لکن پای سست زانکه دل ویران شده است و تن درست عقل رنجور آورد پیش طیب لیک نبود در دوا حکمش مصیب از رهبری عقل به جایی نرسیدیم پیچیده‌تر از راه بود راهبر ما این عقل نظری هیچ کاری با ارزش

ها و اصول عالی انسانی ندارد و به عبارت روشنتر این عقل در موقع راهنمایی متفکران برای ساختن نابود کننده‌ترین و ویران کننده‌ترین اسلحه، هرگز صدای ناله و شیون بینویان را نمی‌شنود و چشمش جویها خون را که همه‌ی بستر گسترده‌ی تاریخ را پر کرده است نمی‌بیند. از طرف دیگر چه علتی باعث شده که این انسان‌گرایی عقلانی در دوران ما نه تنها نتوانست انسانها را به یکدیگر نزدیک کند و حقیقت انسانها را به یکدیگر قابل محبت و گرایش بسازد، بلکه حتی نتوانست از بیماری (بیگانگی از انسان و از خود بیگانگی) جلوگیری نماید؟ آیا کسی تردید در این دارد که نژاد‌گرایی و ناسیونالیسم در اشکال مختلفی که دارند و هم‌چنین قدرت‌گرایی با مصادیق گوناگونی که دارد، همه‌ی گرایش‌های انسانی مستند به اصول ارزشی را از بین برده است؟ با توجه همه جانبه در انگیزه‌های ششگانه و ارزیابی دقیق و کامل درباره‌ی همه‌ی آنها، باید قبول کرد که هیچ یک از آنها جز انگیزه دوم نمی‌تواند لزوم احترام ذات انسان را اثبات کند و این انگیزه برای کسانی مطرح است که بعد حیات روحی آنان به فعلیت رسیده باشد. ۱۰- فقط با به فعلیت رسیدن بعد روحی حیات انسانی است که شخصیت، من، روان، روح ... می‌تواند م

طرح شود. وقتی که در سرگذشت شگفت‌انگیز مسائل مربوط به روان‌شناسی به طور عام، با این پیش آمد عجیب مواجه می‌شویم که به قول بعضی از دانشمندان علوم روانی (روانشناسی از سر بی تن شروع می‌شود و تدریجاً به تن بی سر) می‌رسد! (این مضمون را با روک چنین گفته است که روان‌شناسی در گذشته سر بی تن بوده است، و در زمان حاضر تن بی سر شده است) این سؤال پیش می‌آید که با قبول و اعتراف همه‌ی متفکران در علوم انسانی و بلکه همه‌ی محققان در پدیده‌ی حیات، وحدت مدیریت حیات از مراحل تکامل حیات است، یعنی رسیدن پدیده‌ی حیات به داشتن شخصیت، من، روان، روح ... دلیل تکامل حیات است. بنابراین، جریان قهقرائی علوم روانی یا ناشی از این است که از دورانه‌ی گذشته تاکنون هر متفکری که معتقد به خود، یا شخصیت یا من ... در حیات انسانی بوده است به خطا رفته و مبتلا به بیماری خیالات و پندارهای بی‌اساس بوده است و یا این که نوع انسانی در گذشته دارای وحدت مدیریت حیات بوده و تدریجاً آن وحدت را از دست داده و اکنون آن واحدی که مدیریت حیات و صدها استعداد و نیرو و فعالیتها را انجام می‌دهد، از دست داده است! لذا روان‌شناسان فقط با مطالعه‌ی رفتار و عملیات درونی سر و کار دار

ند. به نظر می‌رسد همان‌طور که بعضی از متفکران مغرب زمین هم مانند اریک فروم متوجه شده‌اند، اگر موضوع روان به عنوان یک واحد حقیقی مطرح گردد، مسائل زیادی را بوجود خواهد آورد که حتماً ابعاد معنوی و روحانی آن را به طور جدی به میان خواهد کشید. در این صورت آزادی در لذت پرستی (هدونیسیم) که مدت‌های طولانی در مغرب زمین به عنوان خواسته اصلی انسان معرفی شده و از آزادی در برخورداری از آن، همه گونه تبلیغ و فعالیت انجام گرفته است، مختل می‌گشت، لذا علوم روانی بایستی

در مسیر خود به طرف (تن بی سر) توقف ننماید و به راه خود ادامه بدهد! خود، شخصیت، من، روان، روح در روان‌شناسی اسلامی و طرق رشد و تکامل آن ما تا این جا که از نهج البلاغه‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام ترجمه و تفسیر نموده‌ایم، مطالبی را درباره‌ی مفاهیم فوق مطرح کرده‌ایم و در مجلد اول درباره‌ی هر یک از مفاهیم فوق توصیف مختصری نموده‌ایم. بدان جهت که در این مباحث بعد روحی حیات مورد بررسی قرار گرفته است، لذا نیاز ضروری به تکمیل مشروح مسائل مربوط به مفاهیم فوق دادیم. نخست جریان مسائل مهمی را که در علم النفس (روان‌شناسی اسلامی) در تاریخ تفکرات محققان و حکمای اسلامی بوقوع پیوسته است، متذکر می‌شویم. آیا منابع اسلامی روان انسان را تعریف کرده است؟ این یک سؤال مهمی است که روان‌شناسان و روان‌پزشکان و روان‌کاوان دوران متاخر که دوران علم و عینی‌گرایی نامیده شده است آن را به یکنواخت مطرح نمی‌کنند، تاکنون عده فراوانی از متفکران، پس از احساس ناتوانی از دریافت پاسخ از اینکه (روان یا من چیست؟) سراغ فلسفه‌ها و ایده‌ئولوژیها را می‌گیرند که شاید پاسخی کاملاً روشن و قانع‌کننده‌ی درباره‌ی آن پیدا کنند. باید گفت: اگر مقصود از تعریف روان، شناساندن آن با جنس و فصل حقیقی و همه‌ی مختصات و نهادهای آن است، چنین تعریف منطقی رسمی در منابع اولیه‌ی اسلام مشاهده نمی‌شود، چنان‌که در هیچ یک از مکتبهای روان‌شناسی و از هیچ صاحب‌نظری هم ابراز نشده است، تفاوتی که در شناخت روان از دیدگاه اسلام و دیگر مکتبها و تفکرات روان‌شناسی وجود دارد، این است که اسلام قلمرو شناخت روان را به معلومات محدودی که مقتضیات و شرایط یک جامعه در دورانی معین ایجاب می‌کند، محدود نمی‌سازد و روان را در عین تعیین خاص در هر فردی از انسانها مانند یک حقیقت عام تلقی می‌نماید که مجموعه‌ای از استعدادها و نهادهای بی‌شمار است. و بدینجهت است که سیستم تفکر و شناخت را درباره‌ی روان باز می‌گذارد. از تو ای جزئی ز کلها مختلط فهم میکن حالت هر منبسط به نظر می‌رسد که نکته بسیار مهمی که در آیه شریفه سنرېهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم وجود دارد همین است که ارائه آیات روانی از طرف خداوندی استمرار داشته و در یک عدد از نمونها و فعالیتهای درونی محدود نمی‌گردد. کل یوم هو فی شان بخوان مرورا بیکار و بی‌فعالی میدان کمترین کارش بهر روز آن بود که او سه لشکر را روانه می‌کند لشگری ز اصلاب سوی امهات بهر آن تا در رحم روید نبات لشگری ز ارحام سوی خاکدان تا ز نر و ماده پر گردد جهان لگشری از خاکدان سوی اجل تا ببیند هر کسی عکس العمل باز بیشک بیش از آنها می‌رسد آنچه از حق سوی جانها می‌رسد آنچه از جانها به دلها می‌رسد آنچه از دلها به گلها می‌رسد اینت لشگرهای حق بیحد و مر بهر این فرمود ذکرى للبشر هم چنین بیت معروفی که به امیرالمومنین (ع) نسبت داده شده است: اترعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر (آیا گمان می‌بری که تو یک جرم کوچک هستی در حالی که دنیای بزرگتری در تو پیچیده است). اما تعریفاتی که فلاسفه و دانشمندان اسلامی درباره روان، خود، من، روح

نموده‌اند، در حقیقت برداشتهایی است که به مقتضای معلومات و شرایط ذهنی خود، در زمینه اسلامی انجام داده‌اند، نه این که اسلام همان است که آن فلاسفه و دانشمندان گفته‌اند. و این مورد هم مشمول آن قاعده‌ی کلی است که می‌گوید: فلاسفه و متکلمین و دیگر دانشمندان اسلامی اگر چه همگی در زمینه مکتب اسلام تلاش می‌کنند و نمی‌خواهند از دائره‌ی مکتبی که آن را کامل و جاودانی می‌دانند قدم بیرون بگذارند، ولی هیچ‌گونه جای تردید نیست که هر یک از آنها برداشت خاص و تفسیر مخصوص را درباره مسائل مربوط به انسان و جهان مطرح می‌کنند و لذا نمی‌توان گفت: فلسفه‌ی اسلامی یعنی فلسفه‌ی فارابی، فلسفه‌ی اسلامی یعنی فلسفه‌ی ابن سینا، ابن رشد یا کندی یا صدر المتالمین و یا میرداماد و یا مولوی و یا ابراهیم بن نظام، جهم بن صفوان، هشام فوطی، امام الحرمین، فخر رازی... و غیره، بلکه آنچه که می‌توان گفت: این است که شخصیتهای مزبور فلاسفه و حکما و متکلمین و عرفانی هستند که در قلمرو اسلام اندیشیده‌اند و چون قلمرو مکتب اسلام، مانند دیگر مکتبها بسته نیست، و همه‌ی آنان در درون این قلمرو گام برمی‌دارند، لذا یک متفکر اسلامی هرگز مجبور نیست برای پیدا کردن تعریف روان مثلاً به یکی از آن شخصیتها تقلید نماید. اگر چه آگاهی و اطلاع به نظرات آنان بسیار مفید و بلکه از بعضی جهات ضرورت

دارد. بنابراین در تحقیقات روان‌شناسی مانند تفکرات جهان‌بینی مائیم و منابع اصلی اسلام، که مسیر ما را برای دریافت واقعیات باز گذارده است. حکماء و دانشمندان اسلامی درصدد تعریف نفس و روان برآمده‌اند پیش از بیان نمونه‌ای از نظرات حکماء و دانشمندان اسلامی درباره‌ی نفس و روان، چند اصطلاح مهم را که در علم النفس یا روان‌شناسی به اصطلاح دیگر همواره به میان می‌آید، تفسیر می‌کنیم: ۱- حیات: عالی‌ترین پدیده‌ای است که در قلمرو طبیعت نمودار می‌گردد. درباره تعریف این پدیده مانند دیگر حقایق پیچیده که از طبیعت جامد فاصله‌ی زیادی دارد، مانند احساس، صیانت ذات، حرکت آگاهانه، تولید و تلاش برای ابقای نسل، به توصیف عوامل طبیعی و پدیده‌ها و فعالیتها و ابعاد گوناگون آن می‌پردازند، بدون این که بخواهند یا بتوانند خود حیات را مستقلاً به طور کامل (جامع و مانع) مورد تعریف قرار بدهند. به هر حال حیات پدیده ایست که در پهنه‌ی طبیعت نمودار می‌گردد و اساسی‌ترین خواص آن چنان که گفتیم: احساس، صیانت ذات و خودگردانی و حرکت و احساس لذت و

الم و تولید و تلاش برای ابقای نسل و غیر ذلک می‌باشد. ۲- جان: بعضی گفته‌اند: مانند خمیر مایه‌ی حیات است که تشکل و وحدت حیات را حفظ می‌نماید. این معنی منافاتی با اضافه‌ی این معنی ندارد که جان آن بعد از حیات است که منشاء احساس ملایم و ناملایم با طبیعت حیات می‌باشد. ۳- خود: محصول عالی طبیعت حیات است که مدیریت و تنظیم و بازسازی و توجیه آن را به عهده دارد و انسان در (حیات و جان و خود طبیعی) با دیگر جانداران مشترک است. ۴- من: این همان خود است که مورد آگاهی و هشیاری قرار می‌گیرد و می‌تواند خود را از جز خود تفکیک کند. این سه اصطلاح (دوم و سوم و چهارم) را با کلمه‌ی نفس که دارای مفهوم عام است نیز به کار می‌برند. خود در مرحله (من) که عالی‌تر از خود حیوانی است، ابعاد متنوعی از خود به فعلیت می‌رساند، مانند بعد اجتماعی، بعد تقوی و تعهد و کمال جوئی و غیر ذلک. ۵- روان: بعد متحرک (من) است که انواعی از حرکت‌های عرضی و طولی را نشان می‌دهد. این بعد تحرک و تحول بنا به نقل ارسطو در کتاب (النفس) اساسی‌ترین و شایع‌ترین مختص روان است. ارسطو در همین کتاب چنین می‌گوید: (ما در پیگردی این مبحث، نخست آن صفات نفس را مطرح می‌کنیم که مخصوص

ص طبیعت نفس است. به نظر می‌رسد تفاوت موجودی که دارای نفس است با موجودی که فاقد نفس است در دو صفت اساسی است که عبارت است از: حرکت و احساس و این دو صفت تقریباً آن چیزی است که از قدماء درباره‌ی تعریف نفس به ما رسیده است. جلال‌الدین مولدی بعد حرکت نفس را که روان نامیده شده است، چنین بیان می‌کند: چیست امعان؟ چشمه را کردن روان چون ز تن جان جست گویندش روان و چنان که در مطالب آینده خواهیم دید: تحرک و شکوفائی مستمر نفس لازم و ملزوم یکدیگرند. یعنی حرکت و حیات طبیعی نفس انسانی که جنبه روانی آن مستلزم شکوفائی و شادابی و طراوت دائمی نفس می‌باشد. چون گلستان جانم طربستان جهانم به روان همه مردان که روان است روانم این مسئله در مطالب بعدی تا حدودی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. ۶- نفس: در تحقیقات و تفکرات حکماء و دانشمندان اسلامی این کلمه بسیار رایج و متداول است، به طوری که همه‌ی آن متفکران اسلامی که به مباحث روان‌شناسی به معنای عمومی آن پرداخته‌اند، به عنوان علم النفس وارد آن مباحث شده‌اند. لذا این اصطلاح در میان همه‌ی اصطلاحاتی که به کار برده می‌شود، دارای وسیع‌ترین مفهوم است که همه‌ی ابعاد و جهات روان را شامل می‌شود.

۷- روح: در استعمالهای متداول، جنبه‌ی عالی نفس است که بیان‌کننده‌ی وابستگی آن به مافوق طبیعت است و روح نامیده شده است. شاید به جهت عظمت و فوق‌توصیفات بودن این بعد ماورای طبیعی نفس است که آن را به طور رسمی در قلمرو شناخت‌های علمی قرار نداده‌اند. آنچه که مطرح شده است علم النفس و روان‌شناسی است و معمولاً علمی به نام روح‌شناسی که با اصول و قوانین و تعاریفی که در علم النفس و یا روان‌شناسی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند، مطرح نیست. آنچه که دیده می‌شود مباحث مربوط به روح در علوم اخلاقی عالی که متصدی بیان طرق وصول نفس به مقام و موقعیت روح است، مورد بررسی قرار می‌گیرد،

البته روح یک اصطلاح دیگر دارد که مافوق نفس است. ۸- شخصیت: محصولی از تبلور هماهنگ مجموع عناصر و فعالیتها و استعدادهای درونی و عوامل انگیزه‌های برونی است. ۹- منش: کیفیت خاص رسوب شده و فعال در شخصیت است که در جهت یابی حیات عامل موثر می‌باشد، مانند منش هنری، منش قضائی، منش سیاسی، منش روحانی و غیر ذلک. ۱۰- ذات: اصطلاحی است عام که در حقیقت ثابت همه اشیاء اعم از درونی و بیرونی بکار می‌رود. ۱۱- عمل روانی: که در اصطلاح غربی فونکسیون نامیده می‌شود، عبارت است از

ز نمودها و فعالیتهای روانی که بر مبنای عوامل موثر بوجود می‌آیند. اما تعریفات که حکماء و دانشمندان اسلامی از روان و نفس و من و روح نموده‌اند، گروهی در تعریف نفس همان مفاهیم را به کار برده‌اند که در ارسطو تعریف نفس را بر آنها استوار نموده است، مانند کندی (ابو یوسف یعقوب بن اسحق) که می‌گوید: (نفس عبارت است از تمامیت و کمال جرم طبیعی آلی که قابل حیات است) این تعریف از ارسطو است، ولی کندی به این تعریف قناعت نمی‌کند و تعریف دیگری آورده و می‌گوید: (نفس جوهری است بسیط و الهی و روحانی، نه طول دارد و نه عرض و نه عمق، نوری است از نور باری تعالی عین همین تعریف را محمد بن محمد بن طرخان فارابی درباره‌ی نفس گفته و سپس مانند کندی بعد روحانی و ملکوتی نفس انسانی را در جای دیگر آورده و می‌گوید: (نفس جوهری است بسیط روحانی و مابین با جسد) و سپس برای اثبات این اجزای تعریف چهار دلیل می‌آورد) تعریفی که ابن سینا از نفس بیان می‌کند، کامل‌تر و روشن‌تر از تعریف کندی و فارابی است. ابن سینا می‌گوید: (و بهتر آن است که نفس را کمال گوئیم، زیرا نفس از جهت قوه‌ای که افعال حیوانی از آن صادر می‌شود، کمال است. نیز از جهت قوه‌ای که ادراک حیوان

دان است کمال می‌یابد کمال است. نفس مفارق از ماده کمال است و نفس غیر مفارق از ماده هم کمال است) کمال بر دو قسم است: کمال اول و کمال ثانی، کمال اول آن است که نوع بدان فعلیت می‌یابد مانند شکل شمشیری برای شمشیر. کمال دوم نتیجه‌ی افعال و انفعالات شیئی است چون بریدن برای شمشیر و تمیز و رویت و احساس برای انسان. و از این جا است که نفس کمال اول است، و کمال کمال است برای چیزی، و نفس کمال است برای جسم به معنی جنسی آن نه به معنی مادی. و این جسم نشاید که هر گونه جسمی باشد، یعنی نفس کمال جسم صناعی چون تخت و صندلی نیست، بلکه کمال جسم طبیعی است. و نه هر جسم طبیعی، مثلاً نفس کمال آتش و زمین و هوا نباشد، بلکه در این جهان، نفس کمال آن گونه جسم طبیعی است که کمالات ثانیه بوسیله‌ی آلات، یعنی آنچه در افعال حیات، از قبیل تغذیه و نمو بد آنها استعانت می‌جوید. از آن صادر می‌شود. پس نفس کمال اول جسم طبیعی آلی است و نفس نباتی کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که زاد و ولد می‌کند و پرورش می‌یابد و تغذیه می‌کند و نفس حیوانی کمال اول جسم طبیعی آلی است، از جهت اعمالی فکری که به اختیار انجام می‌دهد و استنباط به رای و از جهت ادراک کلیات). ۱

بو حامد غزالی نیز تقریباً راه ابن سینا را در پیش گرفته و نفس انسانی را چنین تعریف می‌کند: (کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از جهت انجام افعالی از روی اختیار عقلی و استنباط بالرای و ادراک امور کلی) البته غزالی ابعاد و جنبه‌های روحانی و ملکوتی نفس را پیش از عده‌ای دیگر از حکماء مورد اهمیت قرار می‌دهد. ابن طفیل راه خود را در تعریف نفس از حکمای فوق الذکر جدا کرده چنین می‌گوید: (اما انسان را علاوه بر آنچه حیوان و نبات دارند، چیزی است برتر، که بدان روحانیات و معقولات را که مجرد از ماده‌اند، درک می‌کند و این امور به حواس خارجی و داخلی که جز اجسام را یا آنچه را که در جسم باشد درک نمی‌کنند، دریافت نشوند. پس باید در انسان قوه‌ای دیگر باشد که نه جسم باشد و نه قوه‌ای در جسم که این امور را بدان درک کند و حقیقت ذات او در آن باشد. این قوه همان است که آن را نفس ناطقه می‌خوانیم و این نفس ناطقه امری است ربانی و الهی که نه مستحیل شود و نه فساد بدان راه یابد و نه موصوف به صفات اجسام است و نه به حواس درک می‌شود و نه به خیال آید و نه

جز بوسیله خود او بوسیله‌ای دیگر شناخته شود. او هم عارف است و هم معروف، هم عالم است و هم معلوم. و این امور موجب اختلاف و تباین نیست، زیرا تباین و جدائی صفت جسم و عوارض جسمانی است و آنجا نه جسم است و نه صفت جسم و نه لواحق جسم) ابن رشد اگر چه همان تعریف اجمالی ارسطو را برای نفس انتخاب می‌کند، ولی در توضیح ابعاد و استعدادهای آن دقیق‌تر و گسترده‌تر بحث می‌کند، به همین جهت است که گفته شده است: این شخصیت برای قرون وسطی مفیدتر از خود ارسطو بوده است. صدر المتالیهین شیرازی در تعریف نفس چنین می‌گوید: (اما تعریف حدی نفس، مطابق آن‌چه که حکماء گفته‌اند، بیان می‌کنیم: برای نفس حیثیتهای (جهات یا ابعاد) متعددی است که به جهت این اختلاف، به نامهای مختلفی نامیده شده است و آنها عبارت‌اند از: قوه، کمال، صورت. نفس بدان جهت که برای تحریک و انفعال از صور محسوسات و معقولات (که ادراک نامیده می‌شود) نیرو می‌بخشد، قوه نامیده شده است و با نظر به ماده‌ای که در آن حلول می‌کند تا از آن ماده جوهر نباتی یا حیوانی جمع شوند و متشکل گردد، صورت، و با نظر به این که طبیعت جنس پیش از انضمام فصل به آن ناقص است و پس از انضمام به جنس، نوع به وسیله آن انضمام کامل می‌گردد، کمال نامیده شده است. و گفته‌اند: تعریف حدی نفس با کمال شایسته‌تر است از تعریف آن

ن با صورت..). دو مطلب مهم در تعریفاتی که حکماء و دانشمندان اسلامی درباره‌ی نفس آورده‌اند. مطلب یکم: این که آن عده از اجزای تعریف نفس که حکماء و دانشمندان اسلامی از ارسطو بهره‌برداری نموده یا گفته‌های آنان در آن اجزاء با ارسطو مطابقت دارد، مقداری از مفاهیم کلی هستند که نیاز معرفت ما را درباره نفس بر نمی‌آورند. مانند: تمامیت، کمال، جوهر، قوه ... به همین جهت است که بعضی از حکماء و دانشمندان اسلامی تقید به نظرات ارسطو را کنار گذاشته، تا حدود قابل توجهی اقدام به بیان مختصات مشخصتری برای نفس نموده‌اند. به عنوان مثال در تعریف ابن سینا و ابوحامد غزالی این مفاهیم وارد تعریف می‌شوند. که نفس عبارت است از (کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت انجام اعمالی از روی اختیار عقلی و استنباط بالرای و ادراک امور کلی) (غزالی) (نفس حیوانی کمال اول جسم طبیعی آلی است، از جهت اعمال فکری که به اختیار انجام می‌دهد و استنباط رای و ادراک کلیات می‌نماید) (ابن سینا) البته با تحقیق و تتبع کافی می‌توان این مطلب را پذیرفت که حکماء و دانشمندان اسلامی پارا فراتر از ارسطو نهاده و در راه افزایش و دقت در شناخت نفس کوششها کرده‌اند، اگر چه آن مفاهیم

کلی که در اول این مبحث گفتیم، در متن اغلب تعریفات آمده است. در میان تحقیقات حکماء و دانشمندان اسلامی یک نکته بسیار جالب توجهی را صدر المتالیهین گفته است که می‌تواند در تفسیر خط روان‌شناسی اسلامی بسیار مفید بوده باشد. او می‌گوید: (نظر در نفس از آن جهت که نفس است، در حقیقت نظر در بدن است و به همین جهت است که علم النفس از علوم طبیعی ناظر در احوال ماده و حرکات آن شمرده می‌شود. پس هر کس که بخواهد حقیقت نفس را با نظر به ذات آن، با قطع نظر از این اضافه نفسی (بر بدن) به‌شناسد، واجب است که از مبدء و اصل دیگری در ذات نفس بنگرد و علمی غیر از این علم طبیعی را شروع کند و اگر ما با جنبه اضافه‌ی نفس بر بدن، نفس را می‌شناختیم، این همه مشکلات در این که نفس از کدامین مقوله است، (یعنی این همه اختلاف نظرها) بوجود نمی‌آمد). این استدلال از صدر المتالیهین رحمه الله علیه فوق‌العاده عالی است و به خوبی اثبات می‌کند که ادعای شناخت روان با شناخت اجزاء مادی بدن و تشکیلات و روابط آنها، یک سخن کاملاً بیهوده و خلاف بدیهی است. این تحقیق و استدلال را نه ارسطو متذکر شده است و نه پیروان محض او. و این معنی با اضافه تفکیک ابعاد و حیثیات نفس برای شناخت آن بهترین دلیل آن است که نظام فکری اسلام درباره‌ی روان‌شناسی کاملاً باز است و هیچ شخصیت متفکر اگر چه از عالی‌ترین تفکرات و اعتبار شخصیتی برخوردار بوده باشد، چه در گذشته و چه امروز، نمی‌تواند نظام فکری و علمی اسلامی را ببندد. مطلب دوم: موضوعی است که از اهمیت فوق‌العاده در علم روان‌شناسی اسلامی برخوردار است و آن اتفاق نظری است که همه‌ی حکماء و دانشمندان و صاحب‌نظران در جنبه‌ی ملکوت گرائی نفس ابراز کرده‌اند. چنان که در نظریات گذشته ملاحظه نمودیم و می‌توان

گفت: از آن مسائل اساسی که حتما باید در روان‌شناسی اسلامی در متن قرار بگیرد و حتی جزء تعریف نفس اتخاذ شود. همین جنبه‌ی ملکوت‌گرائی و بعد روحانی آن است زیرا این استعداد به طور قطع در نفس انسانی وجود دارد. و نمی‌توان گفت که: توجه خاص حکماء و دانشمندان و صاحب‌نظران اسلامی به این استعداد که حتما باید جزئی از تعریف قرار بگیرد، معلول دریافت شخصی و استنباط خاص آنان بوده است. بلکه این توجه و اهمیت دادن مربوط به متن منابع اسلامی است که با صور و اشکال مختلف این استعداد را در نفس انسانی گوشزد نموده است، مانند امکان وصول به مقام نفس مطمئنه و لقاء الله و نور غیر ذلک از کلماتی که بیان‌کننده‌ی استعداد مزبور است. از طرف دیگر مشاهده عینی ما در کاروان انبوه انسانها است که در مسیر تاریخ در حرکت‌اند، وجود اشخاص فراوانی را که مانند رگه‌های الماس در توی انبوه ذغال سنگ غوطه‌وران در حیات طبیعی محض اثبات می‌کند که استعداد عالی نفس را به فعلیت رسانده و از امتیازات آن برخوردار شده‌اند. از این مطلب که متذکر شدیم، می‌توان به علت اصلی بلا-تکلیفی روان‌شناسی‌هایی که به ظاهر قیافه‌ی علمی به خود گرفته‌اند، به خوبی پی برد. علت اصلی این است که روانشناسی‌ها مهمترین و اساسیترین استعداد روان را نادیده می‌گیرند و می‌خواهند مختصات آن استعداد را با اصول کاملاً طبیعی نفس تفسیر نمایند و این تفسیر نابجا آنان را به مشکلاتی لاینحل دچار می‌کند که برای تسلیت خود در برابر آن مشکلات، می‌گویند: همه این مشکلات را آینده حل خواهد کرد و نمی‌دانند یا نمی‌خواهند بدانند که حل شدن این مشکلات در آینده تمام تعریفها و مبانی امروزی را که به آن چسبیده‌اند تغییر خواهد داد. لذا امروزه در قلمرو بسیار پهناور علوم و فلسفه‌ها هیچ علمی مانند روان‌شناسی وجود ندارد که با داشتن مسائلی فوق‌شمارش، هنوز موضوعی که محور آن همه مسائل است، برای آن مشخص نشده است. این بلا-تکلیفی ناگوار که درباره موضوع روان‌شناسی گریبانگیر روان‌شناسان معمولی گشته است در نتیجه‌ی یک یا دو عامل معین نیست که به آسانی و با سرعت چاره‌پذیر بوده و روان‌شناسی را از بلا-تکلیفی تلخ نجات بدهد، بلکه عواملی متعدد و متنوعی را می‌توان در نظر گرفت که موجب این همه پراکندگی آراء و عقائد در موضوع علوم روانشناسی گشته است. ما در این سخنرانی به چند عامل بسیار با اهمیت اشاره می‌کنیم و امیدواریم که محققان و دانشمندان این علوم فوق‌العاده با اهمیت، دنباله‌ی این مقدمه را گرفته و راه را برای تشخیص موضوع و تحقیقات مفید در تحول روان‌شناسی بی‌موضوع، به روان‌شناسی دارای موضوع هموار نمایند. عامل یکم: تمایل نابجای گروه فراوانی از روان‌شناسان غربی به طرح مسائل روانی بر مبنای اصول مراحل طبیعی محص انسان که روان انسانی آنها را در پشت سر گذاشته و به قدری از آنها دور شده است که با هیچ رابطه‌ای ولو خیالی نمی‌توان آن مراحل را به روان انسانی پیوند داده و مورد بررسی قرار داد. به نظر می‌رسد مخرب‌ترین عوامل بلا-تکلیفی موضوع روان‌شناسی همین عامل است که با قیافه‌ای آراسته با ادعای علم، روان‌شناسی را به بن‌بست می‌رساند به طوری که وقتی که از روان‌شناس می‌پرسید که موضوع علم شما چیست؟ می‌گوید: مسئول این سؤال شما من نیستم، من دانشمند روان‌شناسی هستم و کاری با حقیقت روان ندارم، برو به سراغ فلاسفه، زیرا فلاسفه هستند که باید حقیقت این موضوع را بیان کنند. سراغ فلاسفه را می‌گیریم که آقایان فلاسفه، درباره‌ی حقیقت روان چه می‌گویند؟ آنها هم بی‌درنگ ما را تحویل علماء علم الاعضاء می‌دهند به این دلیل که نخست بروید منشاء بروز روان را از طبیعت اعضای تشکل یافته در بدن انسان بدست بیاورید، پس از آن که این کار را انجام دادید، برای تنظیم فلسفی محصول شناختهای فیزیولوژیک مقداری مفاهیم کلی فلسفی در میان بگذارید و مسئله را پایان یافته تلقی کنید؟ بدین ترتیب از شناخت مراحل اولیه‌ی طبیعی زیست و علم الاعضاء بدون حرکت مستمر به مفاهیم کلی فلسفی طفره می‌زنند! در این وسط آنچه که مورد توجه و شناخت قرار نمی‌گیرد، خود روان است. مسلم است که هرگاه این گونه روش شناخت روان ادامه پیدا کند ما هرگز توانائی نزدیک شدن به حقیقتی به عنوان روان بدست نخواهیم آورد. این یک ادعای محض نیست، زیرا پافشاری بر این که همه‌ی واقعیات درباره‌ی روان همان است که مسائل بیولوژی و فیزیولوژی برای ما تعلیم می‌دهد، معنائی جز این ندارد که همه‌ی واقعیات درباره‌ی فعالیت‌های بسیار عالی مغز مانند اندیشه و عملیات ریاضی

بسیار پیچیده و نبوغ و قدرت تجید و تجسیم همان است که مواد غذایی انرژی‌زا مانند میوه‌ها و گندم و گوشت و تخم مرغ در بر دارد! از این مطالب نباید این نتیجه را گرفت که مباحث مربوط به ابعاد طبیعی محض انسان و قوانین جاریه در آنها نباید مورد توجه قرار بگیرد. چنین پنداری قطعاً انحراف از روان‌شناسی اسلامی است که منابع اصلی آن اهمیت بسیار جدی به پدیده‌ها و قوانین طبیعی محض حاکم در موجودیت انسان می‌دهد. بلکه بالعکس، می‌توان گفت: از دیدگاه اسلام که قلمرو شناخت انسان را باز و نامحدود می‌داند، تحقیق و کاوش در ابعاد طبیعی محض همواره به طور مستمر باید پیگیری شود. عامل دوم: حساسیت بیمارگونه‌ای است که بعضی از روان‌شناسان به جلوه‌ها و فعالیت‌های عالی روانی دارند. این حساسیت به قدری در رکود و سقوط روان‌شناسی موثر بوده است که حساسیت بیمارگونه‌ی متفکران قرون وسطائی اروپا درباره تجربه و مشاهده در بررسی علمی، چه کسی است که با دیدن این عبارت فروید: (من از طرح این گونه مسائل (عرفانی و معنوی و مذهبی) احساس ناراحتی می

نمایم، و من همواره به این ناراحتی اعتراف می‌نمایم) با در نظر داشتن این که امثال این کار افزایان معرفت بشری با ادعای علم و علم پرستی وارد میدان انسان‌شناسی شده‌اند و ضمناً چنین اعترافی را صریحاً بیان می‌کنند، به یاد شعر آن شاعر می‌افتیم که می‌گوید: و رب شقی یامر الناس بالتقی طیب یداوی الناس و هو علیل (و چه بسا انسان شقاوت‌مندی که مردم را به تقوی دستور می‌دهد، این همان پزشک است که مردم را مداوا می‌کند در حالی که خود به همان مرض مبتلا است). ما هم در یک مصرع فارسی می‌گوییم: (کل اگر طیب بودی سر خود دوا نمودی) ما در این مبحث به تفصیل بیشتر نمی‌پردازیم، فقط به این تذکر قناعت می‌کنیم که اگر روان‌شناسان قرون متاخر و متصدیان دیگر علوم انسانی در شناسائی واقعی روان (آن‌چنان که هست و آن‌چنان که باید) گامی موثر برداشته بودند، در حدود پنجاه درد بی درمان دامنگیر حیات بشری نمی‌گشت. اکثر این دردهای بی درمان در زمانهای ماقبل این روانشناسیها و علوم انسانی، یا وجود نداشتند، یا اگر هم وجود داشتند، به قدری سطحی و محدود بودند که حیات انسانها را با خطر پوچی تهدید نمی‌کردند. چهل و یک شماره از این مسائل را در کتاب (حیات معقول) مور

د بررسی قرار داده و نه شماره‌ی دیگر در تجدید چاپ در همان کتاب مطرح خواهد گشت. همین مسائل است که ما را وادار می‌کند که درباره‌ی روانشناسیها و دیگر علوم انسانی قرن نوزدهم و قرن بیستم تجدید نظر کرده، این علوم را به مجرای حقیقی خود برگردانیم. به نظر می‌رسد که از این دوران بایستی ما انسان را با وحدت مجموعی همه‌ی اجزاء و استعدادهایش برای روان‌شناسی مطرح کنیم، نه (سر بی تن) که به قول بعضی از روان‌پزشکان که در طرز تفکرات قرون گذشته موضوع روان‌شناسی بوده است و نه (تن بی سر) که موضوع روان‌شناسی دو قرن نوزدهم و بیستم قرار گرفته است. عامل سوم: یک خطای غیر قابل اغماض در مفهومی است که کلمه‌ی علم را قالب آن نموده، چنان جمود و رکودی در تحرک و گسترش معرفت بشری به وجود آوردند که مغزهای متفکر را آگاهانه یا ناآگاهانه به آن مفهوم توجیه نمودند، مانند این که تفکر علمی عبارت است از شناخت حاصل از تجربه و مشاهده‌ی معلوم فقط. این تعریف برای علم با دادن یک قیافه‌ی حق به جانب به آن که معنایش پوچی هر چیزی ماورای این قیافه بود، همان آسیب را بر روان‌شناسی وارد آورد که منحصر کردن عقلانی عناصر در چهار عنصر آب و هوا و آتش و خاک در روش فلسفی ق

دما به علم شیمی. این محدودیت را که برای شناخت علمی بوجود آوردند. اگر بخواهیم برای آن مثال بهتری بزنیم، باید کلمه‌ی قانون را در نظر بگیریم، این کلمه‌ی پر هیبت و جلال و شکوه و عظمت که آسمان را در بالای سر آدمی می‌لرزاند و زمین را در زیر پای وی می‌جوشاند و می‌خروشانند. این کلمه باردار زندان و چوبه‌ی دار و لبه‌ی شمشیر است و این هیبت و جلال و آن باری که کلمه‌ی قانون دارا می‌باشد، برای اکثریت قریب به اتفاق مردم امان نمی‌دهد که از یکدیگر به پرسند مگر این همه عظمت و شدت و هیبت و قاطعیت که در این کلمه نهفته است برای واقعیت‌های حیات ما انسانها نیست؟ بنابراین قانون بردگی یعنی چه؟ و قوانینی که در اکثر جوامع در طول تاریخ برای اقویا مانند تارهای عنکبوت تلقی شده و برای ناتوانان باردار زندان و تازیانه و

چوبه‌ی دار و لبه‌ی شمشیر بوده است، چه معنی می‌دهد؟ کلمه‌ی علم هم از قرن نوزدهم به این طرف، به سرنوشت کلمه‌ی قانون مبتلا شده است. این کلمه برای صاحب‌نظران و مغزهای قوی که می‌توانند در واقعیات عالم هستی عمیق‌تر و همه‌جانبه‌تر بنگرند، معنایی جز آن مفهوم متداول دارد که در بالا گفتیم، پس از توجه به این مطلب می‌توانیم درباره‌ی سرنوشت

سنت اسف‌انگیز روان‌شناسی معمولی بیندیشیم. ما با در نظر گرفتن روان‌انسانها و ابعاد و استعدادها و پدیده‌ها و تحولات بی‌شماری که در شرایط و موقعیتهای مختلف درباره‌ی روان مشاهده می‌کنیم، با کمال عشق به واقعیات دست از اصطلاحات قراردادی و محدود کننده‌ی راه وصول بر واقعیات، بر می‌داریم، و همه آن مسائل و نتایج و مختصات آنها را مطرح می‌کنیم. اگر بگوئید: در این گونه بررسی مجبور خواهید شد، روان‌شناسی را به صدها رشته‌ی علمی درآورید و این چگونه امکان‌پذیر است؟ پاسخ می‌گوییم: آری، همان گونه که برای شناخت طبیعت عینی صدها رشته علم بوجود آمده است. اسلام به هیچ وجه نمی‌تواند در شناخت انسان فقط به آن نیمرخ از هزاران قیافه‌های مثبت انسان قناعت کند که نفسهائی بکشد و عده‌ای را مانند خود بدون هدف روی کره‌ی خاکی بغلطاند و برود و اسباب زحمت روان‌شناسان و دیگر متصدیان علوم انسانی نگردد. ما جوینده‌ی واقعیات هستیم، روان‌شناسی در اسلام با کمال جدیت و تلاش به دنبال واقعیات می‌دود، بدون این که در حلقه‌های زنجیری قراردادهای خود را محاصره کند، اگر چه آن حلقه‌های زنجیری بوسیله بزرگ‌ترین فلاسفه اسلامی ریخته‌گری شده باشد. یک انسان محقق و عاشق واقع

یات هنگامی که در آثار بزرگ ادبی اقوام و ملل می‌نگرد و هزاران واقعیات روانی را در برخورد با عوامل و انگیزه‌ها مشاهده می‌کند، و اگر یکی از آن واقعیات در یک انسان و برای یکبار در تاریخ اتفاق افتاده باشد، به حکم ضرورت واقع‌یابی حتما و حتما باید آن واقعیت و واقعیتها را مورد درک و بررسی قرار بدهد (چه از بعد آن‌چنان که هست و چه از بعد آن‌چنان که باید) به عنوان مثال: اگر فرض کنیم که در تاریخ بشری فقط یک فرد پیدا شده و جان خود را در راه آرمان‌اعلای انسانی و قرار گرفتن در جاذبه ربوبی از دست داده و شهید نامیده شده است. اگر یک محقق خود را ملزم به فهم واقعیات بداند، بالضروره باید چنین روانی را مورد تحقیق و تفسیر قرار دهد والا این محقق در ادعای انسان‌شناسی نخست خود را فریفته است، سپس دیگران را. اگر در تاریخ بشری فقط یک نفر و آن هم یک‌بار با تعدیل انگیزگی علل، اختیار و اراده‌ی آزاد خود را تقویت نموده کاری را بدون جبر صادر نموده باشد، حتما و بالضروره، بایستی مورد بررسی رسمی قرار بگیرد، زیرا بروز اراده‌ی آزاد در یک روان، وجود این استعداد را می‌تواند در همه‌ی روانها اثبات کند. و این واقعیت است. خواه یک روان‌شناس، مقید به کاره

ای تشریحی فیزیولوژیک، آن واقعیت را به رسمیت بشناسد یا نه؟ ما شش نوع حیرت در مغز آدمی می‌بینیم و آنها را به عنوان واقعیتهائی که در استعداد انسانی وجود دارند، می‌پذیریم، خواه یک روان‌شناس فونکسیونست اطلاعی از آنها داشته باشد یا نه. به عنوان مثال: نوعی از اقسام ششگانه‌ی حیرت عبارت است از آن حالت مافوق تعین که از قرار گرفتن در برابر شکوه و جلال و فروغی که در عالم وجود مشاهده می‌شود، ناشی می‌گردد. جای تردید نیست که عده فراوانی از عظمای معرفت بشری از این حیرت والا برخوردار بوده‌اند، بلکه می‌توان گفت: هر انسانی که توانسته است از زندان خود طبیعی نجات پیدا نموده و مجموعه‌ی متشکل هستی را به عنوان یک واحد برای خود برنهد، عضو کاروان همین راه است و این حالت بسیار والای روحی یکی از اساسی‌ترین مسائلی است که روان‌شناسی اسلام مطرح و مورد تشویق قرار می‌گیرد: اولم ینظروا فی ملکوت السماوات و الارض (آیا در ملکوت آسمانها و زمین نظر نکرده‌اند). اگر روان‌شناسان معمولی حرفه‌ای درباره‌ی ۴۲۷ نمود و فعالیتی که در ادبیات فارسی فقط به دل نسبت داده شده است، اظهار بی‌اطلاعی نمایند و به جهت قابل مشاهده نبودن آنها، حکم به علمی نبودن آنها

نمایند، تکلیف یک انسان‌شناس همه‌جانبه چیست؟ عامل چهارم: نادیده گرفتن و از رسمیت انداختن تحقیق درباره‌ی پدیده‌ها و فعالیتتهائی که به نام مختصات و شئون دل نامیده می‌شوند. البته همه‌ی ما این مطلب را هم می‌دانیم که محدود نگران در مسائل

روانی به نادیده گرفتن و از رسمیت انداختن مختصات و شئون دل قناعت نورزیده و هر موقعی که سخن از آن امور به میان می‌آمد، با چماق کوبنده ولی با صورتی آب طلائی (ما کاری با متافیزیک نداریم، ما روش علمی در پیش گرفته‌ایم) که خیلی کوبنده‌تر از چماق تکفیر قرون وسطائی‌ها بر مغز دانش طلبان فرود آمده است به سراغ مطرح کننده‌ی مختصات و شئون دل می‌روند. اینجانب در مسائل مربوط به دل که مجبور به تتبع بودم، در حدود ۴۲۷ پیشوند و پسوند و مفاهیمی که بازگوکننده‌ی احوال و موقعیت و پدیده‌ها و فعالیتها برای دل وجود دارد جمع آوری نموده و در مجلد هفتم از ترجمه و تفسیر نهج البلاغه از ص ۲۹۰ تا ص ۳۲۵ بیان نموده‌ام. البته نمی‌توان این تتبع را برای بدست آوردن همه‌ی مختصات و شئون دل کافی تلقی نمود، ولی می‌توان آنها را به عنوان نمونه‌ی قابل توجه برای بدست آوردن اطلاعات کافی درباره‌ی امور مزبوره در نظر گرفت. ممکن است بعضی از اشخاص در این مورد چنین اعتراض کنند که ما حقیقتی به نام دل که موجودیتی معین در درون آدمی داشته باشد، سراغ نداریم، تا پدیده‌ها و مختصات مزبور را به عنوان حقایق علمی تلقی نموده و درباره‌ی آنها به بحث و تحقیق بپردازیم. پاسخ این اعتراض کاملاً روشن است، زیرا اگر بنا را بر این بگذاریم که آنچه که در درون آدمی به عنوان یک موجود متعین و قابل تعریف مشخص قابل درک نباشد، محکوم به نیستی بوده باشد، انواع تعقل و اندیشه‌های عقلانی و تجربدهای ریاضی را نیز بایستی محکوم به نیستی نمائیم، زیرا ما در درون آدمی موجودی متعین و دارای تعریف مشخص برای امور مزبوره نمی‌بینیم. ما صدها نوع لذت و الم در درون خود مشاهده می‌کنیم، آیا می‌توانیم این لذایذ و آلام را به جهت عدم مشاهده‌ی عینی، حقیقتی به عنوان عامل چشیدن لذت و الم نادیده گرفته و بررسی آنها را از رسمیت بیاندازیم. اگر بگوئید ما این حقایق را به طور مستقیم و حضوری درمی‌یابیم، عین همین دریافت مستقیم و حضوری در مختصات و شئون دل نیز وجود دارد و اگر بگوئید: ما این حقایق را از آثار و نتایج آنها درمی‌یابیم، مختصات و شئون دل نیز دارای آثار و نتایج قابل مشاهده می‌باشد. از طرف دیگر این ی

ک حقیقت روشن است که اگر ما بخواهیم دل و امور مربوط به آن را از کتب ادبی آموزنده که با گذشت سالیان، بلکه با گذشت قرون و اعصار کهنه نمی‌شوند و همواره با حیات انسانها سر و کار دارند، حذف نمائیم چیزی جز کاغذهای باطل شده از آن کتابها نخواهیم داشت. تعجب در اینجا است که حتی امروزه هم وقتی که پای منطق رسمی و تعقل در یک موضوع سست می‌شود، فوراً وجدان و دل و فطرت پاک و امثال این اصطلاحات برای اثبات مدعی استخدام می‌شوند و یا برای محکوم کردن خصم، وقتی که وسائل رسمی وجود نداشته باشد و یا به حد لازم و کافی نرسد، نوبت به تحریک وجدان انسانی و دل بشری می‌رسد با این وضع دل و وجدان و مختصات و شئون آنها برای بهره‌برداریهای سودجویانه ذخیره و بایگانی می‌شوند! در منابع اسلامی، دل و فعالیتهای آن بسیار جدی و بااهمیت مطرح می‌شوند. آیات مربوطه در قرآن مجید که مختصات و شئون ثابت و متغیر دل را مطرح می‌کند، برای شناخت ابعاد روان بسیار بااهمیت است، این آیات در مجلد هفتم از ترجمه و تفسیر نهج البلاغه از ص ۳۲۶ تا ۳۳۴ مورد بررسی قرار گرفته است. آیاتی که در صفحات مزبور مورد بررسی قرار گرفته است جنبه نمونه‌ای دارد و آنچه که در قرآن درباره‌ی سه م

وضع قلب و صدر و فواد آمده است در حدود ۱۹۲ آیه می‌باشد که باید همه‌ی این آیات با کمال دقت مورد بررسی قرار بگیرند. عامل پنجم: از عوامل مهم بلا-تکلیفی روان در روانشناسیهای معمولی عبارت است از ساقط کردن علوم سازنده‌ی روان و بروز استعدادهای گوناگون در شرایط مختلف در ارتباط با روانشناسی. این مطلب باعث شرمساری است که انسان بگوید: روانشناسی علمی است که روان را کد و جامد را از روان پویا و کوشا که حتی نمی‌خواهد یک نمود را دو لحظه در یک حال ببیند، فرقی نمی‌گذارد و مغزهایی را که به خود پیچیده‌اند، با مغزهایی که همواره در فعالیتهای پیشرو می‌کوشند، یکی می‌داند. یعنی روانشناسی کاری با آن ندارد که یک مغز بشری تحت چه شرایطی به خود می‌پیچد و با کدامین شرایط باز می‌شود و در مجرای قانون تکامل به راه می‌افتد و آیا چنین اقدامی در قلمرو تعلیم و تربیت باید گنجانده شود یا نه؟ روانشناسی معمولی فقط این پدیده

را اگر لازم بدانند توصیف می‌کند و اهمیتی به آن نمی‌دهد که آیا روان آدمی آن استعداد را دارد که مغز را از پیچیدن به خود و رسیدن به پوچی نجات بدهد یا ندارد، تقریباً می‌توان گفت: روان‌شناسی معمولی برای خود یک حد معمولی از روانها را ان تراز نموده به توضیح و توصیف آنها می‌پردازد و سپس می‌گوید: اگر روان انسانی از این حد معتدل منحرف شد، فوراً سراغ روان‌پزشکان را بگیرد! روان‌پزشکی هم که به دیدار و معالجه‌ی این خارج از حد اعتدال خواهد پرداخت، خودداری همان روان معتدل انتزاعی و ساخته شده است و بدین ترتیب روان‌پزشک بیگانه از روان حقیقی متصدی معالجه یک بیماری مانند خود خواهد گشت! این گونه مسائل در روان‌شناسی اسلام با کمال جدیت مطرح می‌شود و درصدد محو عوامل به خود پیچیدن مغز برمی‌آید. اگر این پدیده معلول ناتوانی از حل مسائل پیچیده‌ی جهان‌بینی بوده باشد، اسلام می‌گوید: برای رسیدن به یک جهان‌بینی که حقیقت حیات و روان را شکوفا بسازد، دو چیز را باید در نظر داشته باشید: یک: پرهیز از مطلق بازی و مطلق پرستی در قلمرو حواس و فعالیت‌های ذهنی که متکی به حواس است که در نتیجه شخص متفکر از شناخت انعکاسی جهان عینی که فقط معلومات نسبی و محدودی را در اختیار انسان می‌گذارد، برای خود مطلق می‌سازد یا مطلق را مردود می‌شمارد، زیرا وقتی که یک صاحب‌نظر اعتقاد پیدا کرد که نمی‌توان از قضایای محسوس و از قضایای معقول مستند به محسوس تکلیف کل مجموعی عالم هستی را روشن نمود، مغز این

صاحب‌نظر هرگز به خود نخواهد پیچید. دو: طواف به دور خویشتن نکند، این شرط در عین سادگی و ضرورت، برای کسانی که در فکر دخالت‌های پوچ کننده خود طبیعتی در واقعیات نبوده‌اند، مورد توجه و اهمیت قرار نمی‌گیرد. و با ملاحظه این دو شرط و با وجود آمدن آنها است که مغز از پیچیدن به خود رها می‌شود. اگر با حصول این دو شرط، باز شخص متفکر خود را کلافه و گیج احساس کند، اسلام او را بدین مسئله متوجه می‌سازد که، مغزهایی کز پریشانی به خود پیچیده‌اند گردباد دامن پاک بیابان تواند این مغزها با کلافه‌گی و گیجی مانند گردباد به خود می‌پیچند تا باز شوند زیرا و الذین جاهدوا فینا لنهینهم سبلنا. اگر این پدیده معلول احساس شکست در آرزوها و عشق و علاقه‌ها بوده باشد، پیشگیری اسلام از این پیچیدگی به وسیله دستوراتی موکد است که درباره‌ی آرزوها و دل‌بستگی‌ها داده و از خود باختن بوسیله‌ی این پدیده‌ها جلوگیری نموده است و اگر معلول ضعف و سستی اراده در برابر واقعیات خشن زندگی است، اسلام با توصیه‌ی انسانها به توجه بر مبانی اساسی حیات و ملاک مسئولیت به مقدار قدرت، و باز بودن سیستم حیات در برابر واقعیات و واقعیات در برابر حیات، اراده را تقویت نموده و پیچیدگی

ی مزبور را باز می‌کند. گفتیم که این مطلب باعث شرمساری است که دانش پژوه روانی بگوید: ما نموده‌ها و فعالیت‌های روانی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم و کاری با آن نداریم که چرا یک روان را کد و جامد، و چرا روانی دیگر پویا و کوشا و همیشه تازه می‌باشد. و آیا روان پویا بر روان جامد و ایستا ترجیح دارد یا نه؟ آنچه که روان‌شناسی اسلام با نظر به آیات قرآنی مطرح می‌کند، این است که طبیعت حقیقی روان آدمی دارای مختص پویندگی است: لقد خلقنا الانسان فی کبد (ما انسان را در حرکت مشقت با آفریدیم). یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه (ای انسان، تو در نهایت کوشش که به سوی پروردگارت انجام خواهی داد، به دیدار او در حرکت هستی). و آیاتی که دستور به خیرات می‌دهد، مانند سابقوا الی مغفره من ربکم (سبقت بجوئید به بخشایشی از پروردگارتان). و السابقون السابقون اولئک المقربون (و سبقت جویندگانی که سبقت نموده‌اند، آنان هستند که به خداوند متعال تقرب پیدا کرده‌اند). ثم اورثنا الكتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات باذن الله. (سپس ما کتاب را به کسانی از بندگانمان به ارث گذاشتیم که آنان را برگزیدیم،

بعضی از مردم به خود ستم می‌ورزند، بعضی دیگر میانه روی می‌کنند و گروهی دیگر با اذن خداوندی به خیرات سبقت می‌جویند). و لکل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات (و برای هر کس طریقه‌ای است که پیش گرفته است، برای وصول به خیرات مسابقه نمائید). حال باید پرسید آیا روانی که خود را تسلیم مقتضیات زمینه‌ی ارثی و عوامل محیطی و اجتماعی نموده و هیچ

حرکتی از ذات و متن خود بوجود نمی‌آورد با روان کسی که نیروی حرکت را از طبیعت خود روان به فعالیت انداخته و قلمرو حیات را برای خود میدان مسابقه تلقی نموده است، یکی است! آیا ما باید هر دو نوع روان را یک حقیقت تلقی نموده و با مقداری اصول ثابت آن دو را مورد تفسیر قرار بدهیم؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان آن جان را که در گهواره‌ی طبیعی بدن با عامل خارج از ذات در حرکت جبری است، با آن جان که از گهواره‌ی طبیعی بدن رها شده و به تکاپو افتاده و صدها بعد و استعداد از خود نشان می‌دهد، یک جان دانسته و با یک اصول و قواعد به نام روان‌شناسی آن دو را بررسی کرد. اصلاً آیا جان میخکوب شده در گهواره طبیعت به مرحله روان رسیده است یا نه؟ چیست امعان؟ چشمه را کردن روان چون ز تن جان جست گویندش روان آیا می‌توان این دو روان را که یکی در امتداد هشتاد سال زندگی مثلاً در این دنیا چنان مبتلا به رکود بوده است که گوئی از پدیده‌ی حیات جز حرکت جبری و احساس خام و اندیشه‌ی راکد چیزی نداشته است و آن روان که می‌گوید: چو گلستان جنانم طربستان جهانم به روان همه مردان که روان است روانم یکی دانست و با یک اصول و قواعد مورد بررسی قرار داد؟ هم‌چنین اندیشه‌ی متحرک در روان پویا با اندیشه‌ی راکد در روانی جامد. در روانی روی آب جوی فکر نیست بی خاشاک خوب و زشت ذکر روی آب جوی فکر اندر روش نیست بی خاشاک محبوب و وحش او روان است و تو گوئی واقف است او دوان است و تو گوئی عاکف است گر نبودی سیر آب از خاکها چیست بر وی نو به نو خاشاکها قشرها بر روی این آب روان از ثمار باغ غیبی شد دوان قشرها را مغز اندر باغ جو زانکه آب از باغ می‌آید به جو گر نبینی رفتن آب حیات بنگر اندر سیر این جوی و نبات آب چون انبه‌تر آید در گذر زو کند قشر صور زوتر گذر چون به غایت تیز شد این جو روان غم نباید در ضمیر عارفان چون به غایت ممتلی بود و شتاب پس ننگند اندرو الا که آب آیاتی را که پیش از این آوردیم (آیه‌ی کبد و کدح و سبقت) می‌گوید: پویای

ی و متحرک روان بایستی در مسیر کمال و مسابقه در خیرات باشد، والا- روان آدمی هر چند هم پویا و متحرک باشد، بدون جهت‌گیری و مقصد، مانند حرکت و بال زدن پرنده ایست که پاهایش در زنجیر بسته باشد، این پرنده‌ی بینوا گمان خواهد کرد که با آن حرکت و بال زدن مسافتها پیموده است، در صورتی که کاری جز درجا زدن در پیرامون حلقه‌های زنجیر انجام نداده است، روان‌شناسی اسلامی محبت اصیل و بی‌قراری در راه وصول به کمال را یکی از عالی‌ترین استعدادهای انسانی می‌داند و بدست آوردن آن را لازم و ضروری یک روان سالم می‌داند. قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله (به آنان بگو: اگر به خدا محبت بورزید، از من پیروی کنید، تا خدا شما را از محبت خود برخوردار بسازد). ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات سیجعل لهم الرحمن ود (کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند، خداوند به آنان محبت و وداد قرار خواهد داد). در دعای کمیل چنین آمده است: و اجعل لسانی بذكرک لهجا و قلبی لحبک متیما (پروردگارا، زبانم را به یادت گویا و قلبم را در محبت بی‌قرار فرما). آن روان متعالی را که دارای این محبت و عشق است، با آن روانی که در جاذبه‌های حیوانی فرو رفته و نامش را

محبت و عشق نهاده است می‌توان با یک اصول و مبانی تفسیر نمود؟ محبت و عشق در روان متعالی همان پدیده است که می‌گوید: عشق امر کل ما رقعته‌ای، او قلمز و ما قطره‌ای او صد دلیل آورده و ما کرده استدلالها عاشق شو ارنه روزی کار جهان سرآید ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی این حقیقت عالی حیات که روح یا روان نامیده می‌شود، استعداد رشد و کمال دارد و قطعاً باید طرق صعود تکاملی آن را دریافت نموده و به کار بست محور همه مسئولیتها و سعادت و شقاوت در زندگی دنیوی و عالم ابدیت و به طور کلی محور حقیقی حیات قابل تفسیر و توجیه همه جانبه، روان یا روح انسانی است که همه‌ی مسائل بشری با آن در ارتباط است، به طوری که هیچ مسئله‌ای را شما نمی‌توانید به حد نصاب تحقیق و کشف حقیقت آن برسانید مگر این که گذارتان به طور ضروری به روح انسانی خواهد افتاد. البته نمی‌خواهیم بگوئیم: در هر مسئله‌ای که در علوم انسانی و جهان‌بینی مطرح شود، باید به طور مستقیم سراغ روح و روان آدمی را گرفت، بلکه منظور این است که هیچ مسئله‌ای را در قلمرو انسانی و جهان‌بینی نمی‌توان پیدا کرد که پای انسان در کار نباشد و هر مسئله‌ای که پای انسان در کار باشد، بدون تصفیه‌ی

حساب حقیقی معرفتی درباره‌ی روح یا روان انسانی نجات از بن‌بستها دیده نمی‌شود، مگر با قضایای فرضی که به ثبوت نرسیده‌اند. نتیجه‌ی این مقدمه‌ی صحیح اینست که برای نجات از بن‌بستهایی که در انتهای مسائل دو قلمرو انسانی و جهان بینی قرار گرفته است، حتما باید تحقیقات و کاوشهای جدی و مثمر برای آشنائی با روح (در آخرین حد ممکن) ادامه پیدا کند و هم باید در راه به فعلیت رساندن استعداد رشد و کمال روح از طرق صعود تکاملی حداکثر کوشش را در دو جهت معرفت و عمل انجام داد. درباره‌ی مسئله‌ی اول که آشنائی با روح است، تا حدودی در مباحث گذشته بررسی‌هایی انجام دادیم و در طی مباحث مربوط به مسئله دوم نیز می‌توان برای آشنائی با روح گامهایی برداشت، زیرا در مسئله‌ی دوم که عبارت است از بیان طرق صعود تکاملی روح، واقعیات فراوانی بدست خواهد آمد که روشن‌گر ابعاد و استعدادهای روح آدمی است. اکنون می‌پردازیم به بیان طرق صعود تکاملی روح که مسئله‌ی دوم ما است: یک: خود طبیعی انسان نمی‌تواند رهبری روح را به عهده بگیرد. آن آگاهی و معلومات و دریافت شده‌ها که در استخدام خود طبیعی قرار گرفته‌اند، نمی‌توانند رهبری روح را به عهده بگیرند. بدان جهت که روانی

ارواح، حقیقی تکامل یافته‌تر از خود طبیعی است که به طور ساده و با ابعاد محدود در حیوانات نیز موجود است، نباید تحت تاثیر و توجیه خود طبیعی قرار بگیرد، چنان که خود طبیعی نمی‌تواند تحت تاثیر و توجیه مواد ناآگاهی که پدیده حیات در مجموعه‌ای تفاعل یافته از آنها بروز کرده است، قرار بگیرد. خود طبیعی مدیریت جبری حیات ابتدائی را انجام می‌دهد بدون این که متکفل باز کردن سطوح و ابعاد عالی حیات بوده باشد. بر گشاده روح بالا بالها تن زده اندر زمین چنگالها خواجه می‌گرید که ماند از قافله خنده‌ها دارد از این ماندن خرس در خطبه‌ی ۸۸ چنین آمده است: کان کل امریء منهم امام نفسه (گوئی هر مردی از آنان پیشوای خود می‌باشد). مقصود از آنان، چنان که از جملات پیش معلوم می‌شود تبهکارانی هستند که رهبری پیشوایان الهی (پیامبر و وصی پیامبر) را اعتناء نمی‌کنند و در شهوات غوطه‌ورند و ملاک نیک و بد و حل همه‌ی مشکلات را از نقش خود می‌جویند! در صورتی که هیچ خود طبیعی قدرت فراتر رفتن از خود را ندارد و شناخت آرمانهای عقلانی و طرق صعود تکاملی باید به وسیله عقل سلیم و وجدان و فطرت و پیشوایان الهی امکان‌پذیر می‌باشد. دو: از بزرگترین نعمتهای خداون

دی درباره‌ی یک انسان، کمک خداوندی برای شناخت و تصعید تکاملی روح او است امیرالمومنین می‌فرماید: عباد الله، ان من احب عباد الله الیه عبدا اعانه الله علی نفسه (ای بندگان خدا، از محبوب‌ترین بندگان در نزد خداوند بنده‌ای است که خدا او را برای معرفت و تصعید نفس کمک فرموده است). کمک خداوندی در معرفت و تصعید روح موقعی است که خود انسان در صدد شناخت و تصعید برآید و اراده‌ی جدی نماید و چون اراده در مسیر سبقت به خیر بلکه سبقت به منشاء همه خیرات افتاد، لذا اراده‌ی خداوندی آن را تقویت نموده و به ثمر خواهد رسانید. چون چنین خواهی خدا خواهد چنین حق برآرد آرزوی متقین تحرک این اراده که آغاز و بنیاد همه‌ی خیرات و کمالات است، مقدمات خود را از عقل سلیم و فطرت می‌گیرد و با مشاهده‌ی نتایج صعود تکاملی روحی که در امتداد تاریخ در کاروان حق طلب بشری رشد یافته، به خوبی نمایان است، آبیاری می‌گردد. عدم حرکت اراده برای این خیر که اساس خیرات است. نه از آن جهت است که زمینه و استعداد چنین اراده در نهاد انسانی وجود ندارد، زیرا بهترین دلیل وجود این اراده چنان که گفتیم کاروان با عظمت حق طلبان رشد یافته‌ی تاریخ بشری است، بلکه عدم حرکت و جوشش آن

مستند به موانعی است که پیش پای انسان بوجود می‌آید. این موانع بر دو قسم تقسیم می‌گردند: قسم یکم: تخیلات و تلقیناتی است که آدمی درباره‌ی اراده‌ی خیر به مغز خویشتن وارد می‌سازد. این تخیلات و تلقینات هم انواعی مختلف دارند که جامع همه‌ی آنها این است: معرفت و تصعید روح برای من عملی نیست، زیرا هر دو کاری است بس دشوار! پوچی این نوع از تخیلات و تلقینات موقعی آشکار می‌شود که همین انسان به قدرت امکاناتی که در مسیر زندگی داشته و بوسیله‌ی آنها توانسته است که از سنگلاخهای صعب‌العبور در راه مقاصد خود، گذشته و خواسته‌های خود را بدست بیاورد، با دقت بنگرد و بداند که قدرت و

امکاناتی را که در راه بدست آوردن سود و لذت و مقام و از پای در آوردن حریف و مطرح کردن خویشتن و حتی کشف مجهولاتی که در آغاز به نظر وی امکان‌ناپذیر می‌نمود، صرف نموده است، برای حرکت دادن به اراده‌ی خیر انسانی، کافی بوده بلکه خیلی بیشتر از آن بوده است. برای شناخت عدالت و عمل به آن، آن اندازه قدرت و انرژی و دیگر امکانات مورد نیاز نیست که گاهی برای بدست آوردن سود و لذتی محدود مستهلک می‌شوند. هم‌چنین از نظر اجتماعی، برای آشنا ساختن مردم با عدالت و آماده کردن تصعید

روح انسانها برای عمل به عدالت، به وسیله‌ی تعلیم و تربیت و اقتصاد و حقوق و سیاست و انواع روابط اجتماعی، آن همه قدرتها و امکانات که برای توجیه انسانها در غیر قلمرو صدق و عدالت و صمیمیت صرف و تباه می‌شود، هرگز مورد احتیاج نیست. زیرا برای تجویز و عملی ساختن یک دروغ با حلقه‌های زنجیری که پشت سر یکدیگر کشیده می‌شوند و هم‌چنین برای اجرای یک ظلم ناروا با توجیهاات و کارهای تصنعی که مورد احتیاج خواهد بود، صرف امکانات و انرژیهای فراوانی برای دگرگون کردن واقعیات لازم است. این ادعا مبالغه نیست که کسی بگوید: بشر در امتداد تاریخ حیات طبیعی محض خود، برای توجیه ارتکاب خلاف واقعیتها قدرت و امکانات و استعدادهایی را که صرف کرده است، با آن قدرتی که در راه شناخت واقعیتها و عمل به آنها صرف نموده است قابل مقایسه نمی‌باشد یعنی برای توجیه ارتکاب خلاف واقعیتها و توجیه خود مطابق آن خلافها، خیلی بیش از شناخت واقعیتها و تطبیق عمل به آنها قدرت و امکانات را از بین برده است. قسم دوم: موانع برون ذاتی است که از تحرک اراده‌ی این خیر بزرگ جلوگیری می‌نماید، این موانع نیز انواع زیادی دارد، مانند ناهنجاری محیط و ناسازگاری اجتماع و فقدان تعلیم و تربی

تهای سازنده و قدرتهائی که موجب سلب آزادی و اختیار می‌گردند. حل این مشکل یعنی بر طرف ساختن موانع برون ذاتی به جهت تنوع موانع یا وسائل مختلفی امکان‌پذیر است. اولاً: در جوامع بشری در حالات معتدل، هیچ جامعه‌ای پیدا نمی‌شود که موانع به طوری فراگیر و جبری بوده باشند، که هیچ امکانی برای آشنائی با خویشتن و اقدام به صعود روحی اگر چه در یک حیطه‌ی محدود، وجود نداشته باشد. محدودترین قلمرو زندگی یک انسان با داشتن عقل و وجدان سالم می‌تواند میدانی برای آزمایش وی بوده باشد، چه رسد به این که معمولاً انسانها مجالها و فرصتهای قابل توجهی برای آشنائی با خویشتن و به کار بستن عمل تصعید روحی دارند. و به طور کلی مطابق آیه‌ی: لا یکلف الله نفساً الا وسعها (خداوند هیچ کسی را به بیش از اندازه‌ی قدرتش مکلف نمی‌سازد). و هم‌چنین با نظر به حکم صریح عقل که تکلیف همواره مشروط به علم و قدرت است، هر کسی هر اندازه و با هر کیفیتی که ممکن است، باید در آشنائی با روح و تصعید آن بکوشد و هیچ عذری از این جهت ندارد. از این مطالب نتیجه می‌گیریم که برای تحرک اراده به کمال مزبور موانع جبری به آن حد نیست که سد راه بوده و انسان از همه جهات و در همه‌ی حالات مع

ذور بوده باشد. سه: اولین و اساسی‌ترین عدالت انسان درباره‌ی خویشتن است که بدون مهار کردن تمایلات امکان‌پذیر نیست پیش از توضیح این مسئله بایستی معنای تمایلات تا حدودی که به مبحث ما مربوط است، روشن شود. پدیده‌ی میل و رغبت و اشتیاق و علاقه عبارت است از کشش انسان به سوی موضوعی که آن را برای خود خیر و مفید تشخیص داده است. مسلم است که این پدیده‌ی حیاتی و روانی فی نفسه نه تنها مضر نیست، بلکه اساسی‌ترین وسیله‌ی صیانت ذات است که بنیادین‌ترین عامل ادامه‌ی حیات است. آن چه که باید مهار شود، جریان و طغیان مخالف قانون است که از مختصات لازمه‌ی خود طبیعی است، چنان که خود صیانت ذات فی نفسه ضروری‌ترین عامل ادامه‌ی حیات است و بدون فعالیت برای حفظ ذات، حیات انسانی و هر جاندار دیگر در معرض خطر متلاشی شدن و نابودی قرار می‌گیرد، نهایت امر مسئله این است که مقصود از ذاتی که صیانت و حفظ آن واجب است، چیست؟ اگر مقصود ذات رها از هر قانون و آرمان و اصول انسانی است، این همان ذات حیوانی بل هم اضل است (بلکه گمراه‌تر از حیوانات است) بدون تردید هر فعالیتی برای صیانت و ادامه‌ی چنین ذات نتیجه‌ای جز تباهی خود همان ذات و فعالیت‌هایی که در راه

انجام خواهد گرفت در بر نخواهد داشت، و اگر مقصود از ذات آن روان یا روحی است که در مجرای قانونی خود رو به صعود است، هر فعالیتی که به منظور صیانت چنین ذاتی انجام می‌گیرد، با ارزش و نهایت آرمان انسانی خواهد بود. اکنون می‌پردازیم به توضیح تصعید روح با نظر به عدالت و کاربرد آن، امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: قد الزم نفسه العدل فکان اول عدله نفی الهوی عن نفسه (انسانی که خداوند او را در تحصیل آشنایی با روان و روح خویشتن و تصعید تکاملی آن، موفق ساخته است). (ذات خود را ملزم به عدالت نموده است و اولین عدالت او نفی هوی از نفس خویشتن است). هیچ متفکری و هیچ مکتبی نمی‌تواند این قانون را منکر شود که (موجودی که حقیقتی را ندارد نمی‌تواند آن حقیقت را به دیگری بدهد) فاقد الشيء لا يعطيه ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش خشک ابری که شود زاب تهی ناید از وی صفت آب دهی با اهمیت ترین و ضروری ترین واقعیات برای یک فرد و یک جامعه و مدیریتهای جامعه، خود موجودیت او است. فردی که نتواند درباره‌ی اراده‌ی حیات خویشتن و آن همه قوا و استعدادهایی که دارد، عدالت بورزد و خود را از تباه شدن در طوفان هوی و هوسها نجات

بدهد، چگونه می‌تواند درباره‌ی دیگران عدالت بورزد؟ آن جامعه‌ای که نتواند در تشکل و هم‌زیستی خود عدالت را برقرار به‌سازد، چگونه می‌تواند جوامع دیگر را به عدالت دعوت نماید؟ آن انسانهایی که در صدد مدیریت مجموعه یا مجموعه‌هایی از نوع انسانی برآمده‌اند و از رفتار مطابق عدالت ناتوانند، چگونه می‌توانند مجموعه یا مجموعه‌ها را از عدالت برخوردار به‌سازند؟ چهار: نباید برای اشباع هوی و هوسهای دیگران، روح خود را فاسد ساخت در آن هنگام که ریاست و زعامت بر عده‌ای از مردم احتیاج به راضی ساختن آنان داشته باشد و راضی ساختن آنان به وسیله اشباع هوا و هوسهای حیوانی آنان انجام بگیرد، فساد روح را نتیجه خواهد داد، یعنی کسی که می‌خواهد بارها ساختن هوی و هوسهای حیوانی عده‌ای از مردم، و اشباع و فراهم آوردن وسائل برخورداری از هوی و هوسهای آنان، اریکه‌ی ریاست و آقائی خود را مهیا کند، روح خود را فاسد و آن مردم را از شکوفا شدن بعد روحی حیاتشان محروم ساخته است. زیرا چنین شخصی رضایت و خوشنودی مردم را در وصول به خواسته‌های حیوانی شان که خود منشا افساد آنان باشد، روح خود را هم فاسد می‌سازد. امیرالمومنین علیه‌السلام این مطلب را چنین فرموده است:

وانی لعالم بما يصلحکم و یقیم اودکم و لکنی لا اری اصلاحکم بافساد نفسی (و من قطعاً، به آن چه که شما را به راه بیاندازد و از انحرافات شما (از جاده‌ای که من در پیش گرفته‌ام) جلوگیری کند، دانا هستم ولی من برای چنین اصلاحی که شما می‌پندارید خود را فاسد نخواهم کرد). این است قانون واقعی اداره‌ی حیات انسانها. ولی همه می‌دانیم که در اغلب جوامع و اغلب دورانها مبنای ریاست و زعامت تحصیل رضایت به طور غیر مشروط بوده است، یعنی رضایت مردم به آنچه که آن را مصلحت و برکناری از انحراف تشخیص می‌دهند، نه رضایت به واقعیات و حقایق موثر در اعتلای دو بعد مادی و روحی حیات! چه باید کرد که مقداری از اقوام و ملل قوانین و حقوق بر مبنای عرف عام (خواسته‌های اکثریت) را بهترین قوانین و حقوق تلقی کرده‌اند و در حقیقت خواسته و رضایت غیر مشروط اکثریت مردم را که قدرت یا اراده‌ی صعود به مرحله‌ی رشد از خود نشان نمی‌دهند، مبنای اساسی بایستگیهای حقوقی قرار داده‌اند و اخلاق عالی انسانی را که اگر جدی مطرح شود، قطعاً اداره کنندگان جامعه را هم تعدیل خواهد کرد، یا به کلی منکر می‌شوند و یا تا حد وسیله‌ای برای کم کردن دردسر مقامات انتظامی و قضائی تنزل می‌دهند

و این جریان عمومی است که سطوح روانی اکثریت انسانها را با این که مستعد و قابل تصعید روحی هستند، با لذت خواهی و گرایش به قدرت اشباع نموده است. بنابر فرموده‌ی امیرالمومنین (ع) یک جامعه‌ی سالم نباید مبنای رضایت و مصلحت خود را بر آن چه که غرایز بی مهار حیوانیش می‌خواهد، استوار بسازد و اگر افراد یک جامعه در این صدد برآیند، بر حاکم و اداره کننده‌ی جامعه لازم است که با تعلیم و تربیت صحیح و با انواعی از توجیهات منطقی مطلوبیت آرمانهای معقول انسانی را برای آنان قابل درک بسازد و برای یک دستمال (آقائی چند روزه‌ی خود که قطعاً مخلوط با دردسرها و ناگواریها است) قیصریه‌ای (همه‌ی جامعه) را آتش نزند. خلاصه هر کسی که معتقد به اصلاح واقعی روحی خویش باشد، بدون تردید نه تنها دیگران را افساد نخواهد کرد،

بلکه شعاع پرفروغ روح صالح او دیگران را هم روشن خواهد ساخت. پنج: از خود برای خود برخوردار شوید این اصل سازنده و با اهمیت را درست مورد توجه و دقت قرار بدهیم که امیرالمومنین می‌فرماید: فاخذ امر من نفسه لنفسه (انسان رشد یافته کسی است که از خود برای خود بهره‌برداری نماید). خویش را تسلیم کن بردار مزد وانگه از خود بی ز خود چیزی بدز

د چون بهر میلی که دل خواهی سپرد از تو چیزی در نهان خواهند برد و می‌فرماید: و الناس فیها رجلان: رجل باع فیها نفسه فابوقها و رجل ابتاع نفسه فاعتقها (و مردم در این دنیا بر دو صنفند: صنف یکم مردمی هستند که خود را در این دنیا فروختند و خود را به هلاکت انداختند. صنف دوم مردمی هستند که خود را خریدند و آن را آزاد کردند). ممکن است کسانی که از حقیقت انسان و سرمایه‌های معرفت و قدرتهائی که در او وجود دارد، اطلاعی ندارند، این سؤال را مطرح کنند که انسان برای تحصیل رشد و کمال چه چیزی را از خود می‌تواند مورد بهره‌برداری قرار بدهد، زیرا او چنان که برای تغذیه و تقویت جسمانی از مواد خارج از بدن خود استفاده می‌کند، همچنین برای رشد معزی و روانی نیز به درک حقایق خارج از ذات خود نیازمند است، چنان که برای تقویت اراده و تطبیق عمل به اصول و قوانین عقلانی نیز از جهان برون ذاتی باید استمداد نماید. این مسئله که مقداری از حقیقت را در بردارد، موجودیت درونی انسان را نادیده می‌گیرد، زیرا جهان برون ذاتی در برابر همه‌ی حیوانات نیز گسترده است، چرا هیچ یک از حیوانات جز انسان برای خود، نه معرفتی می‌اندوزد، نه اکتشاف و اختراع هنری دارد و نه

فرهنگ و تمدنی برای خود می‌سازد و نه صدها فعالیت و تخصصی که از انسان دیده می‌شود، در دیگر حیوانات وجود دارد؟ علفها و گلگهائی که زنبور عسل از آنها عسل تولید می‌کند هرگز به وسیله گوسفند و گاو و الاغ و فیل به عسل مبدل نمی‌گردند. آیا این مختصات در انسان ناشی از آن نیست که انسان موجودی است دارای قوی و استعدادها و امکاناتی که در ارتباط با جهان برون ذاتی بروز می‌کند؟ آیا اگر در انسان حس زیباییابی نبود باز می‌توانست از زیباییها آن همه لذت ببرد و آن همه زیبایی را بوجود بیاورد و حداکثر کوشش را برای زیبا ساختن محیط زندگی خود انجام بدهد؟ اگر در انسان حس و استعداد زندگی اجتماعی نبود، باز می‌توانست برای خود اجتماعاتی تشکیل بدهد؟ اگر این موجود استعداد فرهنگ سازی و هنرنمایی نداشت می‌توانست از مواد جهان عینی نموده‌های فرهنگی و هنری بسازد و شگفتیها در این دو قلمرو بوجود بیاورد؟ از طرف دیگر بدیهی است که انسانها چه در حالت انفرادی و چه در شکل جوامع در بهره‌برداری از قوی و استعدادهای ذاتی و توجه آنها بسیار متفاوت می‌باشند اصول انواع این بهره‌برداریها و توجیها بر سه نوع است. نوع یکم: توجه و بهره‌برداری به مقتضای جبر عوامل محیطی و اج

تماعی و خواسته‌های طبیعی درونی است. این نوع توجه و بهره‌برداری در جریان زندگی اکثریت انسانهای معمولی است که نظاره و سلطه آگاهانه بر توجه و بهره‌برداری ندارند. اینان زندگی با رضایت را می‌خواهند و با تنوع اشکال و ارزشهای زندگی ناشی از عوامل متنوع و امکانات عمیق تر و عالی تر کاری ندارند و چنان که بی‌پایه بودن معرفت و عمل برای آنان اهمیتی ندارد، هم چنین اگر موفق به معرفت و عمل عالی شوند. ارزش کمالی آن را نمی‌دانند. امیرالمومنین می‌فرماید: فالقلوب قاسیه عن حظها و لاهیه عن رشدها. سالکه فی غیر مضماریها (دل‌های این غوطه‌وران در پدیده‌های حیات طبیعی محض از امتیازات خود بی‌بهره و در مقابل آنها مقاومت می‌نمایند. این دلها از رشد خود اعراض کرده‌اند و در قلمروی غیر از میدان و مسیرهای خود حرکت می‌کنند). نوع دوم: توجه و بهره‌برداری در راه وصول به مقاصد خود طبیعی است اگر چه احساس آرمانهای اعلای انسانی، این خود طبیعی را با مفاهیم فوق خودخواهی اشباع نماید، مثلاً دم از خدمات اجتماعی بزند در صورتی که مقصدی جز اشباع خود طبیعی ندارد. آثار هنری بوجود بیاورد، فقط برای این که هنرمند شناخته شود و از شهرت و محبوبیت اجتماع برخوردار گردد

د. معرفت و دانش فرا بگیرد، فقط برای این که مقابله بدست بیاورد و یا به عنوان اهل معرفت و دانش شناخته شود. ممکن است این توجه و بهره‌برداری درباره‌ی قوی و استعدادها و امکانات عالی به قدری تحت تاثیر خودخواهی قرار بگیرد که پستی و رذالت آن، فقط در خودخواهی و پرستش خود طبیعی خلاصه نگردد، بلکه بر ضرر و تباهی انسانها بیانجامد. نوع سوم: توجه و بهره‌برداری در

راه وصول به مقاصد انسانی است یعنی امتیازات درونی خود را رو به خیرات و نیکیها توجیه نموده و در راه آنها مورد بهره برداری قرار می‌دهد. البته با کمال تأسف باید گفت: اینان در اقلیت هستند ولی اعتقاد به این که چنین انسانهایی وجود ندارند، قطعاً اعتقاد خلاف واقع است و باید گفت: این گونه انسانها که از موجودیت درونی خود برای خود بهره‌برداری می‌کنند، باعث امید انسانها و عوامل مقدس تحریک به ارزشهای عالی انسانی می‌باشند. اینان هستند که خود را به جا آورده و از آشنائی با خود و از بهره‌برداری از خود، برخوردارند. پیروزی واقعی از آن این فرشته‌خویان در لباس انسانی می‌باشد. شش: کسی که خود را درک نکرد و شناخت هلاکت در انتظار او است احتیاجی به گفتگوی زیاد نیست که کمیت و کیفیت و توجیه

و بهره‌برداری از خویشتن، رابطه مستقیم با کمیت و کیفیت درک و شناخت انسان از خویشتن دارد. هنگامی که یک فرد یا یک جامعه اطلاعی از امکانات و استعدادهاى خود ندارد، هم از نظر معرفت و هم از دیدگاه عمل نمی‌تواند از روی محاسبه منطقی با خویشتن رفتار کند، لذا هدف گیریهایش بی‌اساس و چشم‌اندازهایش تصادفی بوده در نتیجه اعمال او مبهم و تحت تاثیر عوامل جبری و شبه جبری قرار خواهد گرفت. اگر جریان حیات فرد یا جامعه به این منوال بوده باشد، نابودی و اضمحلال آن حتمی است اگر چه نمود و صورتی از زندگی داشته باشد. امیرالمومنین می‌فرماید: هلك امر و لم يعرف قدره (هلاک شد انسانی که قدر خود را شناخت). مقصود از قدر یک مفهوم عام است که شامل موجودیت تکوینی و فعالیت‌های ارزشی و غیره می‌باشد. زیرا چنین حیاتی از داشتن روح یا روان آگاه و مسلط بر شئون زندگی محروم است، در این صورت حیات مانند دیگر پدیده‌های جمادی و نباتی و حیوانی دست خوش عوامل خارج از خود می‌باشد و همین که حیات انسانی چنین وضعی را پیدا کرد، اگر چه موجودیتی از خود نشان می‌دهد ولی این موجودیت غیر مستقل و ناآگاه، موجودیت یک انسان دارای روح نیست. هفت: کسی که اهمیت به خویشتن ندهد، هیچ

کسی به او اهمیت نخواهد داد. برای تصعید حیات کمالی انسانی، مراعات این اصل از ضروری‌ترین وظائف است. این اصل از دیدگاه (انسان آن چنان که باید) از اساسی‌ترین اصول است. مفاد این اصل را امیرالمومنین (ع) چنین بیان می‌کند: واعلموا انه من لم یعن علی نفسه حتی یکون له منها واعظ و زاجر لم یکن له من غیرها لا زاجر و لا واعظ (و بدانید کسی که اهمیتی به خود ندهد که از درون خود مربی (پنددهنده و عامل جلوگیری کننده از تباهیها داشته باشد) برای او از غیر خود نه عامل جلوگیری کننده از تباهیها وجود دارد و نه پنددهنده). خلاصه‌ی این اصل تصعیدی چنین است که اگر آدمی اهمیتی به خویشتن ندهد و ذات خود را بجای نیآورد و احتیاجات و امتیازات او را نداند و در صدد ساختن خویش بر نیاید، هرگز از دیگران نباید توقع و انتظار ساختن خویش را داشته باشد. اگر در یک انسان اراده‌ی تصعید تکاملی حیات با سابقه معرفت لازم به حرکت در نیاید، همه پیامبران الهی و اوصیاء و حکماء و همه‌ی آثار و کتبی که درباره بیان امتیاز تصعید کمالی حیات و طرق وصول به آن نوشته شده است، در اختیار او قرار بگیرد، درست شبیه به این است که به جای یک خورشید هزاران خورشید در فضا برای روشنتر ساختن

ن آن بوجود بیاید، تا خفاش ببیند! و صدها هزار عصای محکم در پیرامون کسی که برای حرکت نه دستی دارد و نه پائی متراکم کنند! منطقه اراده تصعید حیات در درون آدمی شبیه به منطقه‌ای است که هیچ کس و هیچ عامل قدرت ورود به آن، ندارد. یعنی انسان می‌تواند این منطقه را بر روی همه چیز و همه کس ببندد و فقط خود او است که می‌تواند وارد منطقه شده و اراده را به حرکت درآورد. لذا بی‌علت نبوده است که ملاک ارزش یک شخصیت با اراده‌ی شخصی او قابل درک می‌باشد. در منابع اسلامی چه در قرآن مجید و چه در احادیث معتبر، لزوم خودشناسی شدیداً مورد تأکید قرار گرفته است. در آیاتی از قرآن مجید لزوم شناخت خویشتن و خودسازی چنین آمده است که: یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم (ای مردمی که ایمان آورده‌اید، بر شما باد نفس خودتان شناخت و ساختن و حفظ آن از عوامل تباہ کننده و هنگامی که شما هدایت شدید، کسی که گمراه شده است به شما ضرری نخواهد زد). ستریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم (ما آیات خود را در جهان برون ذاتی و نفسهای

آنان به آنان نشان خواهیم داد). و فی الارض آیات للموقنین. و فی انفسکم افلا تبصرون (و در روی زمین آیاتی است بر ای مردمی که از یقین برخوردارند و برای شما آیاتی است در نفسهای خودتان آیا نمی‌بینید). آیات فوق هم ضرورت شناخت خویشتن را مورد تاکید قرار می‌دهند و هم ساختن آن را. آیه‌ی اول دستور صریح به ارشاد و ساختن خویشتن می‌دهد و انسان را از وسوسه انگیزی آن کسانی که به گمراهی افتاده‌اند، بر حذر می‌دارد. آیه چنین دستور می‌دهد که شما در شناخت و ساختن خویشتن کوشا باشید و ضلالت و تباهی هیچ کس نباید سد راه خودسازی شما باشد. احادیثی که در شناخت خویشتن آمده است، فوق حد تواتر است. ما فقط به عنوان نمونه برخی از آنها را متذکر می‌شویم: ۱- من عرف نفسه فقد عرف ربه (کسی که خود را شناخت، قطعاً خدایش را شناخته است). این روایت که از حضرت رسول (ص) نقل شده است، همواره مورد استشهاد و تفسیر حکماء و دانشمندان و مخصوصاً مورد استفاده علمای اخلاق می‌باشد. حقیقت این است که اگر من آدمی همه جانبه و به خوبی شناخته شود، بزرگترین گام در راه خداشناسی برداشته شده است، زیرا. ۱- یکی از ابعاد من فطرت پاک و هستی شناس انسان است که مانند یک قطب نمای صحیح، انسان را با خدا در ارتباط قرار می‌دهد. ۲- وجود بعدی بسیار با اهمیت در نهاد انسانی است که می‌تواند به هستی

اشراف پیدا کرده تابش و فروغ الهی را به عالم هستی مشاهده کند. ۳- شناخت وحدت ذات انسانی با صفات متعددی که دارد و آن صفات متعدد و متنوع وحدت ذات انسان را مختل نمی‌سازد و در حقیقت با شناخت وحدت ذات است که انسان می‌تواند اختلاف مفاهیم صفات خداوندی را که هیچ تکثر و تعدد و تنوعی در ذات خداوندی بوجود نمی‌آورند، درک کند. ۴- تجرد و برتری ذات یا من انسانی از ماده و مادیات و احاطه آن بر بدن و سلطه آن بر همه اجزاء بدون ارتباط فیزیکی. ۵- فعالیت‌های ذات انسانی بدون آن که موجب کم شدن ذات و تجزیه آن بوده باشد. ۶- نمونه‌ای از خالقیت خداوندی در ذات انسان مانند بوجود آوردن آثار هنری و اعمال ریاضی. ۷- نمونه‌ای از بوجود آوردن واقعیات بدون سابقه مادی. به توضیح این که هر تصور یا حکم یا رشته‌ای از قضایا که ذات انسانی به وسیله مغز آنها را در می‌یابد، چنان نیست که این امور مسبوق به یک علت مادی پیشین بوده باشند. به عنوان مثال: چنان که وقتی که صورت ماه را پس از تصور یک درخت در ذهن منعکس می‌کنیم، چنین نیست که صورت ماه در ذهن ما حقیقتی است تحول یافته از تصور درخت، بلکه صورت درخت در ذهن واقعیتی است و صورت ماه واقعیتی دیگر، هم چنین وقتی

که حکم به یک نسبت می‌کنیم، مثلاً- می‌گوییم: (انسان خردمند برای جامعه مفید) است، این تحول یافته از هیچ حکم و تصور پیشین نمی‌باشد، به طوری که ماده حکم و تصور پیشین مانند نطفه‌ای باشد که مبدل به علقه می‌گردد، به حکم و تصور بعدی تبدیل شود. هم چنین اگر میلیونها عدد با رقم کوچک و بزرگ در ذهن انسان بوجود بیایند و به جریان بیفتند، هیچ رقم پیشین ماده رقم بعدی نخواهد بود. این بعد از من انسانی به خوبی می‌تواند خالقیت خداوندی را که هستی را بدون سابقه‌ی حقیقتی دیگر بوجود آورده است روشن بسازد. ۱- علم حضوری، دریافت ذات با وحدت ادراک کننده و ادراک شونده در روایت دیگری نیز مضمون روایت فوق چنین آمده است که: ۲- دخل رجل علی رسول الله (ص) فقال یا رسول الله. کیف الطريق الی معرفه الحق؟ فقال: معرفه النفس (مردی نزد رسول خدا (ص) آمد و عرض کرد: ای پیامبر خدا، راه برای معرفت حق چگونه است؟ پیامبر فرمود: شناخت نفس). ۳- امیرالمومنین فرموده است: معرفه النفس انفع المعارف (شناخت نفس سودمندترین معرفتها است). احتیاجی به توضیح ندارد که این نفس (من، شخصیت، روح) آدمی است که همه استعدادها و فعالیت‌های علمی و معرفتی را به دست می‌آورد و اگر این نفس

شناخته نشود، نه ماهیت شناخت‌های علمی و معرفتی خود را درک خواهد کرد و نه ارزشها و ضرر و نفع آنها را. ۴- امیرالمومنین (ع) فرموده است: فان الجاهل بقدر نفسه یكون بقدر غیره اجهل (قطعاً کسی که به اندازه و ارزش خود نادان است، به اندازه و ارزش

دیگران نادان تر است). ۵- امیرالمومنین (ع): نظر النفس للنفس، العنايه بصلاح النفس (نظر و شناسائی نفس درباره‌ی خویشتن، اهمیت دادن به صلاح نفس است). ۶- نال الفوز الاکبر من ظفر بمعرفه النفس (به رستگاری بزرگتری نائل شد کسی که به معرفت نفس پیروز گشت). ۷- امیرالمومنین (ع): غایه المعرفه ان يعرف المرء نفسه (نهایت معرفت این است که انسان خویشتن را بشناسد). ۸- من عرف نفسه فقد انتهى الی غایه کل علم و معرفه (هرکس که خویشتن را شناخت، به نهایت هر علم و معرفتی نائل شده است. این دو روایت تقریباً یک مضمون را بیان می‌کنند که فوق‌العاده با اهمیت است. برای دریافت اهمیت مضمون دو روایت، توجه به یک مسئله مهم ضروری است. این مسئله چنین است که بعضی از حکمای اسلامی می‌گویند: (آغاز علم از خدا و پایان علم رو به خدا است) و برخی از متفکران مغرب زمین گفته‌اند: (اسناد آغاز علم به خدا مجاز است. ولی اینکه پایان

علم خدا است، حقیقت است) بنابراین، در این که پایان علم رو به خدا است، مورد اعتقاد حکماء و جهان بینان فراوانی است. البته این مطلب را متفکران شرقی اسلامی و مغرب زمینها به یک شکل و بیان نگفته‌اند، بلکه با عبارات و اشکال مختلفی آن را ابراز نموده‌اند. به هر حال، اگر ما آغاز علم را از آن مرحله‌ی معرفت بدانیم که هر معلومی در جهان هستی وابسته به کل هستی وابسته به هستی آفرین است، نسبت آغاز علم به خدا نیز کاملاً صحیح خواهد بود. در مضمون دو روایت فوق پایان و انتهای معرفت، معرفت نفس (من، شخصیت، ذات) معرفی شده است و با نظر به مطالب گذشته می‌توانیم بگوئیم که: مضمون فوق با انتهای معرفت و علم به خداوند متعال هیچ منافاتی ندارد، زیرا با در نظر گرفتن این اصل که (هر کس خویشتن را شناخت، خدای خود را شناخت) همه علوم و معرفتهای بشری از مسیر معرفت النفس (شناخت خویشتن) رو به خدا عبور می‌کند، یعنی وقتی که علم و معرفت بشری به جایی رسید که خود را شناخت و عظمت عامل معرفت را که خود و من او است درک کرد، عالیتین گام را برای شناخت خداوندی برداشته است. یک اصل بسیار سازنده‌ی دیگر درباره‌ی خویشتن سازی از امیرالمومنین (ع) وارد شده است که درمان ه مه‌ی دردهای روحی انسانها است و بدون یک بار بستن این اصل هیچ گامی در راه انسانی برداشته نخواهد شد. اصل این است: ۹- من استحیی من الناس و لم یستحی من نفسه فلیس لنفسه عند نفسه قدر (کسی که از مردم حیا کند و از خودش حیائی نکند، برای نفس او ارزشی در نزد خویشتن وجود ندارد). غایه الادب ان یستحیی الانسان من نفسه (نهایت ادب این است که انسان از نفس خویشتن شرم داشته باشد). محاسبه و حیا و شرم از نفس خویشتن ناشی از درک عظمتی است که خداوند متعال در ذات یا من، شخصیت، روح انسان بوجود آورده است، اگر این عظمت برای کسی واقعا درک و دریافت شود، قطعاً احترام به ذات را بدیهیتین ضرورتها خواهد دانست، نه از آن جهت که عظمت ذات را به میل و اراده‌ی طبیعی خود مستند خواهد ساخت، زیرا این همان بیماری مهلک خودخواهی است که تباهی حیات دنیوی و اخروی از نتایج آن است، بلکه از آن جهت که خداوند متعال این عظمت و استعداد و شرف و ارزش را به او عنایت فرموده است که اگر آنها را به جای آورد، تصعید حیات کمالی او قطعی خواهد بود و این عظمت از آن خدا و اثر مشیت او در ذات انسان است، پس احترام آن واجب و شرم و حیا از توهین به آن عظمت بوسیله‌ی ارتکاب زشتیها لازم

است. به اضافه‌ی این که انسان با یک احساس فطری ناب وجود ناظر و نگهبان درونی را که به همه‌ی حرکات و سکانات انسان درباره‌ی صلاح یا فساد خویشتن انجام می‌دهد، به خوبی درک می‌کند. این نکته را برای توضیح مطالب فوق باید در نظر گرفت که مفهوم احترام و حیا و خجالت در جایی است که احترام و حیا کننده غیر از آن موجود است که مورد احترام و حیا قرار می‌گیرد. بنابراین باید بدانیم که احترام کننده خود بی‌طرف انسانی است که بوسیله‌ی عقل و وجدان اصول انسانی، عظمتی در ذات انسان تشخیص می‌دهد که واجب الاحترام و از اهانت بر آن به جهت ارتکاب به کثافتها و پلیدیها شرم و حیا می‌کند و اگر این احترام و شرم و حیا از خویشتن در کسی وجود نداشته باشد، محال است که احترام و حیا درباره‌ی دیگران برای چنین شخصی مطرح بوده باشد. بدین ترتیب از دیدگاه اسلام هر فردی مأمور خودسازی بااحساس لزوم احترام ذات و اهانت بر آن گشته و جزئی از اجتماع

قرار می‌گیرد و بدن به کار بستن این اصل بوجود آمدن اجتماع سالم انسانی (نه اجتماع دارندگان حیات طبیعی محض) خواب و خیالی بیش نبوده و نخواهد بود. ۱۰- من النقص ان یکون شفیعک شیئا خارجا عن ذاتک و صفاتک (از نقص شخصیت تو است این که

شفیع تو شیئی بیرون از ذات و صفات تو بوده باشد). برای رسیدن به هدفهای والا در مسیر تصعید حیات کمالی، چشم دوختن به امتیازات عاریه‌ای و تقلیدی و گرفتن کمک از خارج از ذات، برای شئون شایسته‌ی ذات نقص بزرگی است. یکی از ابیات لامیه العجم سروده‌ی طغرائی چنین است: و انما رجل الدنیا و واحدها من لا یعول فی الدنیا علی رجل (جز این نیست که مرد دنیا و یگانه مرد دنیا کسی است که در دنیابه هیچ مردی تکیه نکند). این است حد نصاب استقلال شخصیت که در مسیر تصعید حیات کمالی نصیب ذات انسان می‌گردد. احتیاج به غیر در مسیر حیات، تضادی آشتی ناپذیر با تصعید کمالی حیات دارد، زیرا معنای احتیاج به کمک غیر این است که انسان نیازمند در حرکت، به وضع مطلوب، فاقد شرائط و عناصری است که بدون آنها توانائی وصول به وضع مطلوب را ندارد، در صورتی که خداوند متعال استعداد غنای ذاتی و بی‌نیازی از دیگران را در نهاد انسان متحرک در مسیر تصعید حیات کمالی به حد لازم و کافی به ودیعت نهاده است. یعنی انسانی که در مسیر مزبور قرار بگیرد اگر چه به طور مطلق به غنی و بی‌نیازی نمی‌رسد، ولی مطابق وعده خداوندی و الذین جاهدوا فینا لنهینهم سبنا (آنان که در راه ما مج

اهدت می‌ورزند، ما آنان را به راه‌های خود هدایت می‌کنیم). از هر وصله و تکیه بر دیگری بی‌نیاز می‌گردد، یعنی: برای پرواز در فضای حیات کمالی، همت و اراده‌ی راستین انسان است که شعاعی از اراده‌ی خداوندی بوده و بال و پر آن پرواز را از ذات خود می‌رویاند. از این اصل معلوم می‌شود که بعضی از نویسندگان جوامع امروزی چه خطای بزرگی را مرتکب می‌شوند، هنگامی که می‌گویند: (انسان باید مستقل و بدون تکیه و نیاز به هیچ کس زندگی کند، حتی تکیه به خداوند هم نداشته باشد)! اینان اطلاعی از موجودیت انسانی و معنای تکیه‌ی وی به خدا ندارند و نمی‌دانند که وابستگی انسان به خدا نه تنها مستلزم رکود و احساس حقارت و نیازمندی تضعیف‌کننده نیست، بلکه وابستگی انسان به خدا، تکیه بر علم مطلق و قدرت مطلقه و فعال مطلق است که مانند آهن برافروخته از آتش، انسان متکی، از علم و قدرت و فعالیت مطلق برافروخته می‌شود، یعنی او هرگز مطلق نمی‌گردد، ولی از اشعه‌ی مطلق برافروخته می‌شود. همه‌ی ما علی بن ابی طالب (ع) را می‌شناسیم و تاریخ حیات آن انسان کامل در دسترس همه کس قرار گرفته است. زندگی آن حضرت در حد اعلای استقلال سپری شده است، تا آنجا که بعضی از حکماء درباره

ی وی گفته‌اند: افتقار الکل الیه و استغنائه عن الکل یعطی انه امام الکل فی الکل (احتیاج همه‌ی مردم (در معرفت و ساخته شدن در ابعاد گوناگون حیات) به علی بن ابی طالب و بی‌نیازی او از همه‌ی مردم، اثبات می‌کند که او پیشوای همه‌ی مردم است در همه چیز). با این حال این انسان مستقل و کامل حتی یک لحظه استقلال ذاتی در برابر خداوندی احساس نمی‌کرد، و درون او در همه‌ی احوال و شرایط با ارتباط با خدا حرکت می‌کرد، و لذا با کمال صراحت به عنوان قانون کلی بدون هیچ استثنائی، باید گفت: با نظر به احتیاج ذاتی انسانها، هرگز کسی به استقلال حیات موفق نمی‌گردد مگر این که امکان وابستگی ذات خود را با خدا دریابد و آن وابستگی را با کمال آگاهی و آزادی عملی نماید. ۱۱- من لم تستقم له نفسه فلا یلومن من لم یستقم له (کسی که نفس خویشتن برای خود او تعدیل و تقسیم و ساخته نشود، عدم تعدیل و عدم استقامت و ساخته نشدن دیگران را برای خود ملامت قرار ندهد). این هم یکی از اصول عالی حیات انسانی در ارتباط با اجتماع است که اگر مورد اهمیت قرار نگیرد و عملی نشود، توقع هیچ گونه اصلاحی را در روابط اجتماعی نباید داشت، چنانکه از اجتماع میلیونها صفر، هرگز توقع عدد نب

اید داشت توقع بوجود آمدن یک انسان وارسته از پلیدیها و درندگیها، و ساخته شده با معارف همه جانبه، از اجتماع میلیونها بیر و پلنگ و افعی و مار و عقرب بالفعل و بالقوه، جز مالخیولای محتاج به معالجه (اگر امکان‌پذیر باشد) چیز دیگری نمی‌توان تعبیر نمود. در آن هنگام که جمعی از انسانها به سبب عوامل جبری و شبه جبری و تلقینات و رویارویی با حوادث محاسبه نشده کارهای

چشمگیری را بوجود می‌آورند، یک فرد از انسان به خود چنین تلقین کند که این منم که این کارهای چشمگیر را با کمال آگاهی و اختیار و با هدفگیریهای انسانی انجام داده‌ام، آن چنان دروغی را به خود تلقین می‌کند و چنان خود را می‌فریبد که واقعا با هیچ کلمه و بیانی نمی‌توان آن را توصیف کرد. بدتر از این دروغ و تلقین این است که این انسان موجودیت خود را در همین کارهای چشم گیر که معلول عوامل فوق است، در مسیر تکامل احساس می‌کند و آن رضایت و خوشنودی را در چهره‌ی خود نشان می‌دهد که اگر یک انسان کمال یافته واقعا آن همه کارها را به تنهایی انجام می‌داد، از ابراز چنان رضایت و خوشنودی احساس شرم و حیا می‌کرد. خلاصه این اصل عالی می‌گوید: تو ای انسان، موجودی هستی که برای خود واقعیات و شئون خ

اصی داری و نمی‌توانی بگوئی من نیستم، زیرا کسی که موجودیت خاص خود را منکر می‌شود، کاری آسان تر از انکار همه‌ی جهان هستی انجام نمی‌دهد. و اگر تو این قدرت و اراده را نداشته باشی که خود را برای خویشتن اصلاح و تعدیل و مستقیم نمائی، نباید توقع داشته باشی که دیگران با شخصیت صالح و تعدیل یافته و مستقیم با تو ارتباط برقرار کنند. زیرا با نداشتن اصلاح و تعدیل و استقامت در خویشتن، کدام این ملاک و عامل است که مردم را با وضع مزبور به تو ببینند؟! برای توقع انسانها در باره‌ی خویشتن، نخست باید انسانیت خویشتن را در باره‌ی خود احراز نمود و بوجود آورد. این است قانون اساسی حیات اجتماعی انسانها و با عمل به این قانون است که می‌توان تاریخی برای حیات اجتماعی انسانها تدوین نمود و بس. ۱۲- لیس يضبط العدد الكثير من لا يضبط نفسه الواحد (کسی که نتواند نفس واحد خود را انضباط ببخشد هرگز نخواهد توانست عدد فراوانی از نفوس را انضباط ببخشد.) بار دیگر دو بیت را که در مباحث گذشته متذکر شده بودیم، در توضیح اصل فوق می‌آوریم: ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش خشک ابری که شود زاب تهی ناید از وی صفت آبدهی این اصل می‌گوید کسی که

از مدیریت خویشتن ناتوان است و قدرت حرکت در مجرای ضوابط و قوانین را ندارد، هرگز نمی‌تواند در باره‌ی دیگران به مدیریت پرداخته و آنان را در مجرای ضوابط و قوانین به حرکت در آورد. در احادیث معتبری از منابع اسلامی این اصل گوشزد شده است، مانند این که (کسی که می‌خواهد مردم را تادیب و تربیت نماید، نخست باید به تادیب و تربیت خود بپردازد، زیرا هنگامی که دستوری در میان انسانها برای انسانها صادر می‌گردد، از سه حالت خالی نیست. حالت یکم- این است که دستور صادر شده دلیل صدق و ضرورت خود را فی نفسه در بر دارد، مانند این که (برای جلوگیری از ویرانیهای سیل، باید سیل بندی ایجاد شود) و این دستور در میان مردمی صادر شده است که در کنار رودخانه‌ی زندگی می‌کنند که در موقع جریان سیل از آن رودخانه برای مساکن آن مردم ویرانها بار می‌آورد. در این گونه دستورات بدان جهت که دلیل ضرورت را همراه خود دارد، نیازی به دانستن وضع درونی صادر کننده‌ی دستور وجود ندارد. حالت دوم- این است که کذب و خلاف واقع بودن دستور با قرائن و شواهد کافی ثابت شده است، مسلم است که در این حالت هم احتیاجی به شناخت وضع درونی صادر کننده‌ی دستور در این مورد وجود ندارد. حالت

سوم- دستوراتی است که صادر می‌گردد، ولی قرائن و شواهد روشن و قطعی برای مطابق یا مخالف واقع بودن آن دستورات وجود ندارد. در این حالات ضامن صحت و واقعیت داشتن دستورات، خود شخص یا مقام صادر کننده‌ی دستور است. اگر صادر کننده‌ی دستور خود ایمان به صحت و واقعیت دستوری که صادر کرده است، داشته باشد، شخصیت با ایمان و منضبط وی می‌تواند زمینه‌ی ایمان و انضباط مردم را در باره‌ی دستور صادر شده آماده نماید و اگر خود صادر کننده‌ی دستور، ایمان و انضباطی در باره‌ی آن دستور نداشته باشد، طرز گفتار و کردار و هدف گیریها و تناقضاتی که در آنها بوجود خواهد آمد، توانائی سازندگی ایمان و انضباط در دیگران را از او سلب خواهد کرد. به اضافه‌ی این که انسانی که قدرت انضباط نفس خود را دارا بوده باشد، اصل بنیادین بوجود آوردن انضباط در دیگران را بدست آورده است، زیرا امکان مدیریت و منضبط ساختن یک نفس در تمام استعدادها و ابعاد مثبت و منفی که دارد، مساوی امکان مدیریت و منضبط ساختن همه‌ی نفوس انسانی است و توفیق به عمل خارجی و عینی

احتیاج به ابزار و وسایل مناسب دارد. نهایت امر این است که وسعت و عمق میدان کاری که درباره‌ی وجود آوردن انضباط میان مردم لازم

است، بایستی به اطلاعات و کوششهای خود وسعت و عمق ببخشد. هشت- ضرورت محاسبه و موازنه‌ی خویشتن در مسیر تصعید کمالی حیات انسانی محاسبه و موازنه درباره‌ی خویشتن، شبیه به تنظیم نقشه و قطب نمای دقیق و کاملاً حساس برای کشتی اقیانوس پیما است که کشتی بدون آن، دستگامی است متحرک ولی بی راهنما. معمولاً چنین است که مردم درباره‌ی شناخت خویشتن (آن چنانکه هست) و خویشتن (آن چنانکه باید) به اطلاعات و معلومات اندک و اراده‌های محدودی قناعت می‌کنند. و هر اندازه عوامل و مسیر انتخاب شده‌ی حیات، از آزادی کمتر برخوردار باشد، این محدودیت افزایش می‌یابد، در نتیجه محاسبه و موازنه‌ی خویشتن ممکن است تا صفر تقلیل پیدا کند. در این وضع است آدمی به توجه‌های گذران درباره‌ی خویشتن آن هم به طور مستمر، بلکه گاهگاهی با فاصله‌های زمانی بسیار دراز، در آن توجه‌ها چیزی به عنوان من یا شخصیت، روان، روح که با اصالت خاص خود ابراز موجودیت نماید، نمی‌بیند بلکه شبیحی بسیار ضعیف را که کلمه‌ی (او) می‌تواند آن را نشان بدهد، مشاهده می‌کند و به سرعت از آن توجه منحرف می‌گردد. بنابراین، نه موضوعی برای محاسبه و موازنه وجود دارد و نه فرصت و مجالی برای انجام آن. ممکن است

در این مورد اعتراض شود که با زندگی ماشینی و پر کردن همه‌ی اوقات زندگی عمل به قانون محاسبه‌ی خویشتن که از اساسی‌ترین قوانین تصعید کمالی حیات انسان است، امکان‌ناپذیر بوده و توانائی عمل به آن نمی‌تواند از خیالات و یا آرزوهای درونی آدمی تجاوز کند. پاسخ این اعتراض با نظر به قدرت شگفت‌انگیز فعالیت‌های دسته جمعی بشری روشن است که اگر تعلیم و تربیتها و مدیریت‌های اجتماعی ضرورت داشتن من و شخصیت برای انسانهای جامعه را جدی و حیاتی تلقی کنند، این غیر ممکن نما امکان‌پذیر و قابل تحقیق می‌گردد. آیا حقوق اجتماعی افراد اجتماع و مراعات آنها، از قبیل معجزات است، یا ناشی از جدی و حیاتی تلقی کردن آنها است؟ بدیهی است که از قبیل معجزات نیست، بلکه ناشی از آن است که حقوق و مقررات اجتماعی و مراعات آنها جدی و حیاتی تلقی شده است. به همین جهت می‌توان گفت اگر فرهنگ و تعلیم و تربیتها و مدیریت‌های اجتماعی برخوردار از انسانها را از من یا شخصیت حیاتی و جدی تلقی می‌کردند، و لذت عالی دارا بودن به من آزاد و ذات قابل محاسبه را به انسانهای جامعه قابل دریافت می‌ساختند، به طور قطع انسانها از اساسی‌ترین جوهر حیات خود که من است برخوردار و بوسیله‌ی محاسبه و

موازنه درباره‌ی خویشتن به عالیترین سطح حیات موفق می‌گشتند و ما در آن موقع می‌فهمیدیم که تعریف حقیقی انسان چیست. این مسئله را با استدلال دیگر نیز می‌توانیم مطرح کنیم و آن این است که هیچ فردی از انسان را نمی‌توان از میل و اشتیاق شدید به این که مزایای حیات فردی و اجتماعی او مستند به خود او باشد، منحرف کرد. به عنوان مثال: هر انسان معتدلی از نظر مغز و روان این علاقه و اشتیاق در ذات خود را حس می‌کند که- اگر چیزی را بداند و درباره‌ی آن علم پیدا کند، این علم به خود او مستند بوده باشد، یعنی مقلد و منعکس کننده‌ی محض معلومات دیگران نباشد. اگر لذتی را می‌چشد، خود او حقیقتاً خوشی آن لذت را دریابد. نه این که به توصیف دیگران قناعت بورزد. اگر تفسیر و توجیهی درباره‌ی حیات خود ضروری می‌بیند، آن تفسیر و توجیه مستند به شناخت و اراده‌ی خود او باشد، نه به شناخت و اراده‌ی دیگران. روشن ترین دلیل لزوم استناد مزایای حیات بر من خود انسان، عظمت لذت و احساس عمیق هستی است که مکتشفان و بوجود آورندگان آثار هنری بی‌سابقه دریافت می‌نمایند. اوج

احساس (من هستم) در همین موارد است و علت این دریافت همان احساس استناد علم و اثر هنری بر من خود انسان است. آیا این دلائل برای اثبات حق حیاتی من و شخصیت برای انسان کافی نیست؟! با نظر به اهمیت ضروری استناد مزایای حیات به من خود انسان است که قرار دادن محاسبه و موازنه‌ی من‌های انسانی در قلمرو تعلیم و تربیت و در اصول بنیادین فرهنگ و

مدیریت‌های اجتماعی، ضرورتی است اجتناب ناپذیر لذا با کمال اطمینان می‌توان گفت: اگر پیشتازان و گردانندگان حیات مادی و روحی انسانها گام مثبتی در این راه برندارند، کاری درباره‌ی انسانها انجام نداده‌اند. البته ممکن است نتایج شکل حیات اجتماعی انسانها، خیلی چشم گیر بوده باشد، به طوری که مثلا بر همه کیهان بزرگ اطلاع پیدا کند و حتی آن را به تصرف خود درآورد، ولی هر یک از افراد تشکیل دهنده‌ی اجتماع با داشتن علاقه و اشتیاق اصیل به داشتن حیات مستند به من خویش محروم باشند. در این فرض شناختها و اراده‌های مربوط به محصول و مزایای حیات قابل استناد به هیچ فردی از انسانها نمی‌باشد. مولوی درباره‌ی انسانهایی که از شناختها و اراده‌های لازم و کافی درباره‌ی خویشان محرومند و در عین حال با یک من خیالی و تلقینی زندگی می‌کنند، مثالی جالب می‌آورد مانند احوالت بدان طرفه مگس کاو همی پنداشت خود را هست کس از خودی سر

مست گشته بی شراب ذره‌ای خود را شمرده آفتاب وصف بازان را شنیده در زمان گفته من عنقای و قتم بی گمان آن مگس بر برگ کاه و بول خر همچون کشتیبان همی افراشت سر گفت من دریا و کشتی خوانده‌ام مدتی در فکر این می‌مانده‌ام اینک این دریا و این کشتی و من مرد کشتیبان و اهل رای و فن بر سر دریا همی راند او عمد می‌نمودش این قدر بیرون ز حد بود بیحد آن چنین نسبت بدو آن نظر کاو بیند آن را راست، کو؟ عالمش چندان بود کش بینش است چشم چندین بحر هم چندینش است صاحب تاویل باطن چون مگس و هم او بول خر و تصویر خس گر مگس تاویل بگذارد به رای آن مگس را بخت گرداند همای آن نگس نبود کش این عبرت بود روح اونی در خور صورت بود خلاصه، اگر این قضیه واقعیت داشته باشد که انسان دارای حقیقتی به نام من یا شخصیت، یا روح است، برای تصعید کمالی حیات خود بوسیله‌ی آن حقیقت حتما باید محاسبه‌ای داشته باشد. امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: عباد الله زونا انفسکم من قبل ان توزنوا و حاسبوها من قبل ان تحاسبوا (ای بندگان خدا، به موازنه‌ی خویشان پردازید، پیش از آن که به موازنه‌ی شما پرداخته شود. و درباره‌ی خویشان محاسبه نمای

ید پیش از آن که درباره‌ی شما محاسبه شود). و می‌فرماید: فحاسب نفسک لنفسک، فان غیرها من الانفس لها حسیب غیرک (خویشان را به نفع خویشان (یا برای خویشان) محاسبه کن، زیرا برای غیر نفس تو حسابگری غیر از تو وجود دارد). اعمالوا عباد الله ان علیکم رسدا من انفسکم و عیونا من جوارحکم و حفاظ صدق یحفظون اعمالکم و عدد انفسکم (بدانید ای بندگان خدا، برای شما از درون خویشان تان کمین گرفته شده (بر همه‌ی شئون حیات شما نظاره می‌کند) و از اعضای خودتان چشمانی است که شما را می‌بیند و نگهبانان صادقی است که کردارها و عدد نفسهای شما را ثبت می‌کنند). در منابع اسلامی ضرورت محاسبه‌ی خویشان به طور فراوان گوشزد شده است. این گوشزدهای متعدد و متنوع قاطع‌ترین دلیل بر اهمیت اساسی محاسبه است. آری، کیست در این دنیا که از آگاهی به این که قطره‌ای کز جویباری می‌رود از پی انجام کاری می‌رود این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا برخوردار باشد و بداند که همه‌ی رویدادها اگر چه ناچیزترین آنها باشد در سلسله‌ی بزرگ وجود با محاسبه‌ی دقیق انجام می‌گیرد، با این حال بی‌حسابی و رهائی حقیقتی به عظمت من و روح انسانی را به ذهن خود خطور بده

د؟ نه: در مسیر تصعید حیات کمالی، با دل دادن به پستیها، عظمت و ارزش من خویشان را تباه نکنید امیرالمومنین می‌فرماید: و اکرم نفسک عن کل دنیه و ان ساقطک الی الرغائب، فانک لن تعراض بما تبذل من نفسک عوضا (و نفس خویشان را بالاتر و با عظمت تر از آن داشته باش که در معرض معامله با پستیها قرار بدهی اگر چه نفس (یا آن پستیها) تو را به سوی امیال خوشایند بکشاند. زیرا تو در برابر آنچه که از خویشان از دست خواهی داد بدست نخواهی آورد). در این چند بیت زیر از مولوی که در مباحث گذشته هم آورده‌ایم دقت کنید: خویش را تسلیم کن بردار مزد و آنکه از خود بی ز خود چیزی بدزد چون بهر میلی که دل خواهی سپرد از تو چیزی در نهان خواهند برد مضمون بیت دوم در آیه‌ای از قرآن مجید چنین آمده است: و یوم یعرض الذین کفروا علی النار اذ هبتم طیباتکم فی حیاتکم الدنیا و استمتعتم بها ... و روزی که کفار به عذاب آتش عرضه می‌شوند، (به آنان گفته می‌شود): سرمایه‌های پاکیزه‌ی خود را در زندگی دنیویتان محو و نابود ساخته و از آنها برخوردار شده‌اید. ... بدیهی است که هر میل و

اشتیاق و لذتی که برای بدست آوردن پدیده‌های محبوب در درون ما موج می‌زند، آن موج مانند ب خاری که از دریا متصاعد شود و عوامل جوی از بازگشت آن به فضای دریا جلوگیری نماید، از اختیار ما خارج گشته و مانند این که کاملاً معدوم گردد، ارتباطش را از ما می‌برد، درست مانند این که کالائی را در مجرای معامله از دست می‌دهیم و پولی در برابر آن می‌گیریم، قطعی است که رابطه‌ی آن کالا از ما بریده می‌شود. (البته هر دو موضوع موج و کالا برای تشبیه توضیحی آورده شده و نمی‌توانند حقیقت مسئله مورد بحث ما را روشن بسازند) مقصود این است که قانون حیات را باید این طور تلقی کرد که (هر چیزی را که می‌گیریم چیزی را در مقابل آن از دست می‌دهیم) انرژیها و استعدادها و امکانات را نه تنها در برابر پدیده‌های عینی که می‌گیریم، مصرف می‌کنیم، بلکه حتی تموجات میل و اشتیاق و لذت را که نیر به نفع خود به راه می‌اندازیم، در حقیقت سکه‌های حیات خود را یکی پس از دیگری یا مشت مشت به بازار معامله می‌آوریم و از دست می‌دهیم. از طرف دیگر ما انسانها را در این معامله به دو گروه عمده در طول تاریخ مشاهده می‌کنیم: گروه یکم - کسانی هستند که به جهت دریافت عظمت و ارزش حیات، محاسبه‌ی دقیق درباره‌ی آنچه که می‌دهند و آنچه که می‌گیرند، انجام داده، گوهری به قرصی نان نم می‌دهند، یعنی می‌دانند که سرمایه‌ی منحصر به فرد حیات که هرگز حتی یک لحظه از آن تکرار نخواهد گشت، نباید در راه هوی و هوسها و متورم ساختن خود طبیعی از دست داده شود، اینان قیمت این سرمایه را دریافته‌اند، لذا مجانی و ارزان از دست نمی‌دهند و آن را در راه کمال و رشد حیات شخصی و تصعید حیات کمالی اجتماع به کار می‌اندازند. این گروه از انسانها بیدارترین و خردمندترین نوع بشر می‌باشند. گروه دوم - کسانی هستند که هر لحظه‌ای از میل و اشتیاق و لذتی را که اشباع می‌کنند، گمان می‌کنند امتیازی را بدون این که چیزی را از دست بدهند تصاحب می‌کنند! اینان در مرحله‌ای بسیار اسف‌انگیز در حیات طبیعی محض قرار گرفته‌اند، لذا هیچ یک از اصول و قوانین تصعید حیات کمالی برای اینان مفهومی ندارد و شاید عده‌ای از این گروه اصول و قوانین مزبور را بیش از پندارهای بی‌اساس چیزی تلقی نمی‌کنند. اینان جان و اندیشه و عقل و وجدان را که در توجیه و تقویت و تکمیل به فعلیت رساندن آن کار و کوششی انجام نداده‌اند، بی‌ارزش تلقی نموده آنها را قابل معامله با همه چیز می‌دانند. مولوی از زبان این سرمایه‌های با عظمت، صاحبان آنها را که بدون محاسبه‌ی ارزش، آنها از دست می‌دهن

د، چنین می‌گوید: من ندانم آنچه اندیشیده‌ای ای دو دیده دوست را چون دیده‌ای ای گران جان خوار دیدستی مرا زانکه بس ارزان خریدستی مرا هر که او ارزان خرد ارزان دهد گوهری طفلی به قرصی نان دهد در صورتی که از دیدگاه اسلامی این سرمایه‌ها که ساخته شده‌ی خداوندی است، با هیچ قیمتی قابل ارزیابی نیست، مگر قیمتی که خداوند مقرر فرموده است: ان الله اشتری من المومنین انفسهم و اموالهم (قطعی است که خداوند نفوس و اموال مردم با ایمان را خریده است): فروشنده حسین هستیش کالا مشتری یزدان بیا کالا ببین بایع نگه کن مشتری بنگر فقط با این مبنای الهی است که می‌توان از انسانها داشت که داشت که امتیازات حیاتی را که در این زندگانی بدست می‌آورند، در اختیار انسانهایی که نهالهای باغ خداوندی هستند بگذارند، زیرا این گونه خدمت به انسانها معامله با خداوند بخشنده‌ی حیات و امتیازات آن است. ده - یکی از بزرگترین و درخشانترین جلوه‌های تصعید حیات کمالی میزان قرار دادن خویشتن در ارتباط با دیگر انسانها است این مسئله بسیار مهم است که میزان صحیح در ارتباط یک انسان با دیگر انسانها بر چه مبنائی باید استوار بوده باشد؟ قبل از بحث و بررسی درباره‌ی می

زان صحیح در ارتباط انسانها با یکدیگر، این مطلب باید کاملاً روشن شود که منظور ارتباط انسانها در تشکل زندگی اجتماعی محض نیست، زیرا عامل اصلی تشکل زندگی اجتماعی بر پایه‌ی عدم مزاحمت در زندگی و امکان پذیر ساختن هماهنگی قوی و استعدادهای مردم و بهره‌برداری بهتر از آنها در تحقق بخشیدن به زندگی دسته جمعی بنا نهاده شده است. به همین جهت بوده است که حقوق و مقررات اجتماعی معمولی، تاکنون نتوانسته است در تصعید حیات کمالی انسانها قدمی بردارد. و این حقیقتی است که متفکرانی که در فلسفه‌ها و عوامل زیربنائی حقوق و مقررات اجتماعی محض کار کرده‌اند، اعتراف به آن نموده‌اند. و می‌توان

گفت: این گونه قوانین که فقط متکفل امکان‌پذیر ساختن هماهنگی قوی و استعدادهای مردم جامعه و منتفی ساختن تضاد و مزاحمت آنان وضع می‌شود، یک پدیده‌ی جبری مانند تنفس برای زنده ماندن است البته ترجیح بعضی از نظامهای حقوقی در سالم بودن و منطقی بودن، بر بعضی از نظام‌های حقوقی دیگر جای تردید نیست. مثلاً ممکن است بعضی از نظامهای حقوقی در بارور کردن استعدادها و بکار گرفتن امکانات بهتر و منطقی از نظامهای دیگر بوده باشد، ولی بالاخره یک نظام حقوقی معمولی اصالتاً کاری با ای

ن ندارد که انسانهای جامعه‌ی خود را چنین تربیت کند که حس طغیانگری آنان را در هنگام رسیدن به قدرت، در درون آنان منتفی بسازد و احتیاجی به تهدید کیفری و جلوگیری جبری در موقع بروز عینی طغیانگری وجود نداشته باشد. هم چنین یک نظام حقوقی معمولی وظیفه‌ی خود نمی‌داند که ارواح افراد جامعه را به طوری تربیت کند که صدق و صمیمیت و خلوط انسانی در ذات آنان شکوفا شود. بنابراین که گفتیم، میزان و الگو در ارتباط انسان با انسانهای دیگر در زندگی اجتماعی محض، عدم تراحم و امکان‌پذیر ساختن هماهنگی قوی و استعدادهای مردم در جامعه است، لذا آن میزان که در مسیر تصعید حیات کمالی در ارتباط انسانها با همدیگر ضرورت دارد، مافوق میزان حقوق و مقررات زندگی اجتماعی است. این میزان چیست؟ این میزان نمی‌تواند از مقوله‌ی پدیده‌های محسوس در عالم طبیعت بوده باشد زیرا این پدیده‌ها اطلاعی از جانهای آدمیان و حقوق تصعید حیات کمالی ندارند. هم چنین این میزان را نمی‌توان از اجزاء بعد مادی حیات طبیعی آنها سراغ گرفت، زیرا هیچ یک از این اجزاء آگاهی از دیگری ندارد، چه رسد به این که بتواند میزان آگاهی برای دیگر اجزاء بوده باشد. کارگاهی بس عجائب دیده‌ام جمله را از خویش غائب دیده‌ام سوی کنه خویش کس را راه نیست ذره‌ای از ذره‌ای آگاه نیست حتی بنا بر مضمون دو بیت فوق، خود ذات انسانها هم فقط بدان جهت که واقعیاتی هستند، آگاهی کامل از خویششان ندارند، چه رسد به این که از ذات دیگران آگاه و مطلع بوده باشد. این میزان، خود قوانین عقلانی و اخلاقی و دینی انسانی هم نمی‌توانند بوده باشند، زیرا این قوانین با قطع نظر از منشا انتزاع واقعی، چیزی جز قضایای کلی هستند به منشا انتزاع خود نیستند، بضافه‌ی این که هیچ تلازم منطقی میان دانستن این قوانین و حتی پذیرش آنها و عمل و میزان قرار دادن آنها در زیربنای روابط زندگی اجتماعی وجود ندارد، زیرا بسیار فراوانند انسانهایی که قوانین مزبور جزء دانستنیهای آنان بوده و کاملاً آنها را می‌شناسند و با این حال در روابط خود با دیگر انسانها، آن قوانین را میزان رفتار خود قرار نمی‌دهند. بلکه می‌توان گفت: بسیار بسیار فراوانند کسانی که به همان مقدار اطلاعی که از قوانین مزبور دارند، میزانی برای رفتار خود از آن قوانین اتخاذ نمی‌کنند. وهم چنین این میزان نمی‌تواند بر مبنای خواسته‌ها و امیال و هواهای نفسانی و خودخواهیهای تجاوزگر قرار داده شود، زیرا بدیهی است که همه‌ی

این امور مختل کننده‌ی میزان و ملاکهای صحیح می‌باشند، پس چگونه می‌توانند میزان واقعی میان انسانها در تصعید حیات کمالی بوده باشند. بنابراین، میزان شایسته با نظر به آن واقعیاتی که در حسابگری خود بر مبنای آنها کار سنجش را انجام خواهد داد من خود انسان است، ولی نه بدان جهت که فقط من و ذات انسان است، بلکه بدان جهت که با برخورداری از تهذیب و تزکیه، با خویششان آشنا شده و نیکیها و بدیها و زشتیها و زیباییهای خود را در قلمرو حیات تصعید شده شناخته است. البته این میزان (خود یا من) دارای درجات عالی و دانی است و آنچه را که ما گفتیم: حد عالی میزان گیری می‌باشد که قابل بوجود آمدن و بهره‌برداری برای هر کسی است که بخواهد در صدد تصعید حیات خود برآید. امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: یا بنی اجعل نفسک میزانا فیما بینک و بین غیرک فاحب لغیرک ما تحب لنفسک، و اگر له ما تکره لها، و لا تظلم کما لا تحب ان تظلم. و احسن کما تحب ان یحسن الیک و استقبیح من نفسک ما تستقبیحه من غیرک، و ارض من الناس بما ترضاه لهم من نفسک (فرزندم، خویشتان را مابین خود و دیگران میزان قرار بده و برای دیگران همان را بپسند که بر خویشتان می‌پسندی و از آنچه که از دیگران ن‌کراهت داری و برای تو ناخوشایند است، از خویشتان نیز مکروه و ناخوشایند بدان. به هیچ کس ظلم مکن، چنان که نمی‌خواهی

کس بر تو ظلم کند، و به دیگران نیکوئی کن، چنان که دوست داری که دیگران بر تو نیکوئی کنند، و از خویشتن زشت و قبیح بدان آنچه را که از دیگران زشت و قبیح محسوب می‌نمائی و از مردم به همان رضایت داشته باش که از خویشتن برای آنان رضایت می‌دهی) * و کفاک ادبا لفسک ما کرهته من غیرک، و علیک لاخیک مثل الذی علیه لک (و برای تادیب نفس خویشتن کافی است که آنچه را از دیگران ناخوشایند می‌دانی، از خویشتن بر دیگران نیز ناخوشایند بدانی و بر عهده‌ی توست از برادرت، همانند آنچه که از توست بر عهده‌ی برادرت) * هنگامی که این میزان مختل گردد، وضع روانی او بدین ترتیب است که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: يستعظم من معصیه غیره ما مستقل اکثر منه من نفسه و يستکثر من طاعته ما يحقره من طاعه غیره فهو علی الناس طاعن و لنفسه مداهن، اللهو علیه مع الاغنیاء احب الیه من الذکر مع الفقراء يحکم علی غیره لنفسه و لا يحکم علیها لغيره، یرشد غیره و یغوی نفسه (همان گناهی را که دیگران مرتکب شده‌اند و بزرگش می‌داند، خود بیش از آن را مرتکب می‌شود و آن را اندک تلقی می‌نماید! و اطاعتی را که دیگران به جای آورده‌اند او تحقیرش می‌کند و اگر همان اطاعت را خود به جای بیاورد، زیادت‌تر و با عظمت‌تر می‌پندارد. کار او طعنه بر دیگران است و تملق بر خویشتن! برای او لهو و بازی با اغنیاء، محبوب‌تر است از ذکر خداوندی با فقراء! به سود خود بر ضرر دیگران حکم می‌کند و به سود دیگران بر ضرر خود حکم نمی‌کند! دیگران را ارشاد و خود را گمراه می‌سازد!). این است مختصات انحراف میزان مابین خویشتن و دیگر انسانها حال برمی‌گردیم برای توضیح بیشتر درباره‌ی میزان معقول در ارتباطات انسانها به یکدیگر آن چه که از دریافتهای عقلانی و احکام وجدانی برمی‌آید همان است که امیرالمومنین علیه‌السلام فرمود: (فرزندم، خویشتن را مابین خود و دیگران میزان قرار بده) یازده: از نیرومندترین عوامل تصعید حیات کمالی، همت عالی است امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: قدر الرجل علی قدر همته (اندازه و ارزش انسان وابسته به اندازه و ارزش همت اوست) * کلمه‌ی همت از کلماتی است که دارای مفهومی پرمحتوی است. مفهوم این کلمه قدرت اراده‌ی محض نیست، چنان که این مفهوم غیر از آمال و آرزوهای دور و دراز است که یا امکان ناپذیرند و یا

غیرقابل انطباق بر موقعیت خاصی که انسان آرزومند دارد. می‌توان گفت: انسانی دارای همت عالی است که از حقایق زیر برخوردار بوده باشد: ۱- هدف‌گیری عالی و عدم قناعت به وضع موجودی که محیط و اجتماع به طور جبر برای انسان تحمیل می‌نماید. این هدف‌گیری بدون شناخت قدرت و دیگر عناصر سازنده در شخصیت که بالاتر از وضع محیط بر انسان است، امکان‌پذیر نیست، زیرا بدیهی است کسی که نتواند سر از دیوارهای زندان عوامل محیط برتر بالاتر ببرد تا فضای باز و مطلوب را ببیند، هرگز خود را در زندان احساس نمی‌کند، چه رسد به این که در صدد شکستن دیوار زندان برآید و موفق به حرکت در فضای باز و مطلوب گردد. ۲- برتر رفتن از امواج خواسته‌های زودگذر و ارزیابی لذایذ طبیعی مشغول‌کننده که حیات آدمی را در خود خلاصه می‌کنند و از تفکر در مافوق آن امواج و لذائذ مانع می‌شوند. ۳- تفسیر منطقی درباره‌ی دو مفهوم متقابل (امکان‌پذیر) و (امکان‌ناپذیر) از ضرورترین شرایط بارورشدن همت عالی انسان است. بدون تحقق این شرط است که قدرتها به هدر می‌رود و اراده‌ها و تصمیمهای بزرگ به جای آن که به نتایج مثبت برسند، تباه می‌گردند، یعنی ممکن است با داشتن قدرت و اراده‌ی کافی برای ب

داشتن گام موثر، امکان‌پذیر را با امکان‌ناپذیر اشتباه کند و گمان کند هدفی را که در نظر گرفته است، برتر از قدرت و اراده‌ی اوست و در نتیجه با تلقین ناتوانی بر خویشتن، خود را ناتوان بسازد و بالعکس نیز ممکن است، یعنی با نداشتن قدرت و اراده‌ی کافی سراغ هدفی را بگیرد که خیلی برتر از قدرت و اراده‌ی او می‌باشد، لذا در هر صورت قدرت و اراده به هدر خواهد رفت. تفسیر منطقی دو مفهوم متقابل (امکان‌پذیر) و (امکان‌ناپذیر) امتیاز مهم دیگری را دربردارد، این است که آدمی را با حدود جبر و اختیار در کارهای خود نیز آشنا می‌سازد و انسان به طور طبیعی از این آشنائی بسیار با ارزش برخوردار می‌گردد. ۴- عنصر اراده در منتج ساختن همت عالی اساسی‌ترین نقش را به عهده دارد. اگر همه‌ی شرایط و عناصر داشتن همت عالی در یک انسان جمع

شوند، ولی اراده ضعیف باشد، کاری از آنها بر نخواهد آمد. عنصر اراده به قدری از اهمیت برخوردار است که هنگامی که دو کلمه‌ی (همت عالی) را می‌شنویم. زودتر از همه‌ی شرایط دیگر، اراده‌ی قوی به ذهن ما خطور می‌کند. مثلاً وقتی که می‌شنویم: همت بلند دار که مردان روزگار از همت بلند به جایی رسیده‌اند همت اگر سلسله جنبان شود مور

تواند که سلیمان شود آنچه که فوراً به ذهن ما تبادر می‌کند، اراده‌ی بلند است و برای شناخت مفهوم و شرایط بارور شدن همت، احتیاج به تحلیل و توضیح مشروح احساس می‌شود. ولی چنان که اشاره کردیم، اراده عنصر منتج همت است، نه همه‌ی مفهوم و شرایط آن. ۵- یک عنصر دیگر در همت وجود دارد که می‌توان نام آن را عظمت گرائی گذاشت. این گرایش مخلوطی از اراده‌ی قوی و احساس لزوم بدست آوردن عظمت‌هایی است که اشخاص معمولی خود را از وصول به آنها ناتوان می‌بینند. این عنصر ریشه‌ی اساسی هدف‌گیری‌های عالی است که ما آن را عنصر اول محسوب نمودیم. با نظر به این دو عنصر است که نسبت دادن همت به خدا صحیح نیست، چنان که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: مرید لا بهمه (خداوند اراده کننده نه با همت) زیرا هیچ عظمتی مافوق آن ذات پاک وجود ندارد که برای وصول به آن نیازی به همت داشته باشد. مولوی درباره‌ی مفهوم و همه‌ی شرایط همت والا، ابیاتی دارد که بسیار جالب توجه است: مرغ را پر می‌برد تا آشیان پر مردم همت است ای مردمان عاشقی کالوده شد در خیر و شر خیر و شر منگر تو در همت نگر باز اگر باشد سپید و بی نظیر چون که صیدش موش باشد شد حقیر و بود جغدی و

میل او به شاه او سرباز است منگر در کلاه ور همی شیری خورد از مرده خر سگ بود او شکل شیری کم نگر و پلنگ و گرگ را افکند سگ شیر میدان مرو را بی ریب و شک آدمی بسرشته از یک مشت گل برگذشت از چرخ و از کوب به دل آدمی بر قدر یک طشت خمیر بر فرود از آسمان و از اثر از جملات حکیمانه‌ای که به عنوان یکی از سازنده‌ترین اصول باید تلقی شود، آن جمله‌ی مشهور است که می‌گوید: هم الرجال تعلق الجبال (همتهای مردان کوهها را از جا برمی‌کند). بار دیگر درباره‌ی عنصر منتج همت که (اراده) است، توجه دقیقی داشته باشیم (اگر چه این توجه دقیق ما نمی‌تواند کفاره‌ی کوتاهیهای عامل حیاتی تعلیم و تربیت درباره‌ی تقویت و بهره‌برداری اراده بوده باشد) درباره‌ی اراده در یک جمله مختصر باید گفت: اگر عظمت هستی نشانی از عظمت خدا در بردارد و اگر همه‌ی علوم و معارف بشری نمونه‌ای از علم خداوندی است، اراده‌ی انسانی نیز جلوه‌ای از اراده‌ی خداوندی است به این شرط که متعلق به خیر و کمال باشد، نه به شرور و نقائص بلندی همت نتایج فوق‌العاده مفید و سازنده‌ای را بوجود می‌آورد که هم در ساخته شدن فرد بسیار موثرند و هم اجتماع را می‌توانند بسازند. نمونه‌ای

از این نتایج به قرار زیر است: نتیجه یکم- شکیبائی و بردباری- امیرالمومنین علیه‌السلام این نتیجه را چنین گوشزد فرموده است: الحلم و الاناه توامان ینتجهما علو الهمه (شکیبائی و بردباری دو قرینه اند که علو همت آنها را نتیجه می‌دهد) این مسئله در مباحث لذت و الم ثابت شده است که هنگامی که این دو پدیده (لذت یا الم) در درون آدمی بوجود می‌آید، تموج و اهتزاز مثبت (در لذت) و یا تموج و اهتزاز منفی (در الم) آگاهی و آزادی را به مقدار تاثیر آن دو پدیده از روان آدمی راکد و متوقف می‌سازند. و گاهی شدت تاثیر به قدری است که می‌تواند از تاثیر و فعالیت اصول و آرمانهای پذیرفته شده جلوگیری نماید، یعنی یک اندوه تند به قدری می‌تواند اعتدال روانی را مختل بسازد که موجب تعدی و تجاوز بر حقوق دیگران بوده باشد و چنان که در مثال عرفی آمده است: یک یا چند نفر دستمالی را از او ربوده باشند، او آتش به قیصریه‌ی اجتماع ۱- احتمال می‌رود این جمله یکی از احادیث بوده باشد. بزند و دمار از روزگار مجتمع انسانی در آورد! و هم چنین برای تحصیل یک لذت جامعه‌ای را در ورطه‌ی آلام و ناگواریها بیاندازد. آیا تاریخ بشری پراز خودباختگیها و تعدی و تجاوزهای ناشی از قرار

گرفتن تحت تاثیر این دو پدیده نیست؟ قطعاً چنین است. آن مرد حکیم که می‌گوید: (برای بشر نقصی از این بزرگتر وجود ندارد که لذائذش را بر آلام دیگر مبتنی می‌سازد، زیرا: ده تن از تو زرد روی و بینوا خسبد همی تا به گلگون می‌تو روی خویش را گلگون کنی و نمی‌تواند از آن لذت برخوردار شود که حقیقتاً از آن خود اوست! هیچ عاملی نیرومندتر از همت عالی نمی‌توان

یافت که ثبات و آرامش انسان را در برابر دو پدیده‌ی مزبور تامین نماید و با آشنا ساختن انسان با راز اصلی روح که مافوق لذائد آلام است، تصعید کمالی حیات را تضمین کند. نتیجه دوم- آشکار شدن راز روح: این مطلب که لذائد و آلام پرده‌هائی را روی راز اصلی روح می‌کشند و انسان را از برخورداری از آن رازها محروم می‌سازند، مطلبی است کاملاً منطقی‌السر فی النفس حزن النفس یستره فان تولى فبا لافراح یستر و السر فی العیش رغد العیش یحجبه فان ازیل تولى حجه الکدر فان ترفعت عن رغد و عن کدر جاورت ظل الذی حارت له الفکر جبران خلیل جبران (اندوه روانی راز روان آدمی را می‌پوشاند، و هنگامی که اندوه منتفی گشت، راز روان با شادیها پوشیده می‌شود. رفاه فراوان در زندگی پرده بر روی راز زندگی می‌ا

ندازد و هنگامی که رفاه منتفی گشت، تیرگی پوشاندن راز زندگی را به عهده می‌گیرد. اگر از رفاه و تیرگیها (و شادیها و اندوهها) گام بالا-تر بگذاری، با آن (موجودی) خداوندی که تفکرات درباره‌ی او حیران است، مجاور خواهی گشت). مسلم است که استقامت در برابر عوامل متزلزل کننده که لذائد و آلام شدید از با اهمیت ترین آنها است و برتر رفتن از مقتضیات آن عوامل بدون علو همت امکان‌پذیر نخواهد بود. برای بوجود آمدن علو همت، عظمت گرائی که در نهاد آدمی وجود دارد، باید به فعلیت برسد. به فعلیت رسیدن این حقیقت عظمی که عظمت گرائی و کمال گرائی نامیده می‌شود، جز با قرار گرفتن در جاذبه خداوند عظیم امکان‌پذیر نیست، لذا باید گفت: همت عالی معلول علتی است که انسان در نهاد خویشتن دارد. دارندگان این عامل نیرومند انسانی در قرآن چنین معرفی شده‌اند: ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا (آنان کسانی هستند که گفتند: پروردگار ما الله است، این حقیقت را که عامل اساسی حول و قوه‌ی تربیت تکوینی و تشریحی ما خدا است) از اعماق جان پذیرفته و روی این حقیقت استقامت می‌ورزند) * نتیجه‌ی سوم- سازندگی اجتماع- هیچ تردیدی در این واقعیت وجود ندارد که سازندگان اجتماعات انس

انتهائی هستند که از علو همت برخوردارند. سرتاسر تاریخ هر حرکت مثبت و منتج که مشاهده می‌شود، برای شناخت عامل اصیل آن، باید سراغ نشان پای انسان‌های عالی همت را گرفت که توانسته‌اند از زندان خودخواهیها و هوسهای نفسانی و شیطانی و هم چنین از زندان محیط و فرهنگ راکد دوران خویش رها گشته و گامی در ساختن اجتماع بردارند. جوش و خروش روح مولوی و برخورداری وی از جهان‌بینی و انسان‌شناسی در سطوح بالا جای تردید نیست، ولی بنا به گفته‌ی خود او ای ضیاء الحق حسام الدین توئی که گذشت از مه به نورت مثنوی همت عالی تو ای مرتجی می‌کشد این را خدا داند کجا گردن این مثنوی را بسته‌ای می‌کشی آنجا که تو دانسته‌ای مثنوی پویان کشنده ناپدید ناپدید از جاهلی کش نیست دید مثنوی را چون تو مبداء بوده‌ای گر فزون گردد تو اش افزوده‌ای چون چنین خواهی خدا خواهد چنین می‌دهد حق آرزوی متقین دوازده- حریت معلول اعتلای همت و اختیار جلوه‌ی عالی آن در مسیر تصعید کمالی حیات از جمله‌ی کلمات بسیار جالب که به جهت دربرداشتن مفهومی پر ارزش و والا در قاموس حیات انسانی درخشش خیره کننده‌ای دارد، کلمه (حریت) است. مفهومی که این کلمه دربردارد، برای تو

صیف عظمت یک شخصیت کافی است. در تصعید حیات کمالی، وصول به حریت که در فارسی با (آزادگی) و (آزاد مردی) تعبیر می‌شود، حتمی است. شعوری از شرف نامه چنین نقل کرده است که: (آزاد خلق یعنی کامل الخلقه) و این اصطلاح، تفسیری را که برای آزادگی بیان نمودیم، کاملاً تایید می‌کند، به این معنی که در مفهوم کلمه‌ی مزبور کمال وجود دارد. در یکی از ابیات فرخی چنین آمده است: ناب است هر آن چیز که آلوده نباشد زین روی تو را گویم کازاده‌ی نابی برای توضیح معنای حریت که معلول اعتلای همت است، مقدمه‌ای را در تفسیر چند کلمه که در مفهوم آزادی به کار می‌روند، متذکر می‌شویم. ۱- یله ورها: این حالت گویای برداشته شدن قید و زنجیری است که بر انسان یا بعدی از ابعاد وی زده شده است، خواه این قید و زنجیر جسمانی عینی بوده باشد، یا قراردادی که در روابط اجتماعی از ناحیه حق بر شخصیت انسان بسته می‌شود. ۲- آزادی: عبارت است از قدرت انتخاب یکی از چند موضوع که در پیش روی انسان قرار گرفته است. چنان که از توصیف آزادی برمی‌آید، این حالت مهمتر و عالی‌تر از حالت اول است که فقط یله‌ورها گشتن از قید و زنجیر بسته شده بر انسان می‌باشد، اگر چه قدرت انتخاب یکی از چند

موضوع

ع را که برای وی مطرح است نداشته باشد. این مفهوم از آزادی است که در قلمرو اجتماعی و سیاسی و عقیدتی و بیان مطرح می‌گردد. ۳- اختیار: عبارت است از بهره‌برداری از آزادی در تحصیل خیر و کمال توصیفی که این جانب در تعریف اختیار نموده‌ام، بدین قرار است: (نظاره و سلطه‌ی شخصیت خیرطلب به دو قطب مثبت و منفی کار) اگر از قید خیرطلب صرف نظر کنیم، توصیف مزبور مخصوص همان آزادی است که بیان نمودیم. ۴- آزادگی: این اصطلاح در فارسی همان معنی را دارد که اصطلاح حریت در عربی وقتی که وقتی گفته می‌شود: هو رجل من الاحرار (او مردی است از احرار). یعنی آزاد از قید و بند ذلت و فرومایگی و کثافات هوی و هوسهای نفسانی و شیطانی و آزاد از بردگی لذایذ و سودجوئیها و دیگر مختصات خود خواهیها. مفهوم حریت به قدری با عظمت است که حکیم سنائی درباره‌ی آن می‌گوید: منشا عشق، جان حر باشد مرد کشتی چه مرد دریا شد ۱- این چند اصطلاح را در مجلدات قبلی آورده‌ایم، ولی در این مبحث که بررسی مشروحی درباره‌ی حریت انجام می‌گیرد، آنها را مفصل تر مطرح می‌کنیم. این عبارت درباره‌ی حریت و آزادگی از بعضی از عرفا نقل شده است: الحریه نهاییه العبودیه (حریت نهایت عبودیت خداوندی است)

ست) ۰ این عبارت نیز نقل شده است: (آری، بنده چون به مقام حریت رسد، از بندگی خویش آزاد گردد) سرور شهیدان راه حق و حقیقت امام حسین (ع) خطاب به بردگان امیه در روز خون بار عاشورا که در صدد حمله به کودکان و زنان برآمدند، چنین فرمود: ان لم یکن لکم دین و کنتم لا تخافون المعاد فکونوا احرارا فی دنیاکم (اگر برای شما دینی مطرح نیست، و از روز قیامت نمی‌ترسید (اقلا) در این دنیایان آزاد مردانی باشید) ۰ یعنی این مقدار تن به رذالت و بندگی دونان روزگار ندهید و آن اصول انسانی را که به عنوان حقوق انسانی در حیات اجتماعی برای همه‌ی جوامع و ملل پذیرفته شده است، زیر پا نگذارید. آنچه را که امام حسین (ع) از آن فرومایگان پست و وقیح مطالبه فرمود، مرحله‌ای از حریت و آزادگی بود که مورد قبول همه‌ی انسانهای معتدل بود، نه مقام و مرحله‌ی اعلای حریت که در کلمات حکماء و عرفا در بالا متذکر شدیم. اصطلاح حریت که امام حسین (ع) حربن یزید ریاحی را شایسته آن قرار داده و فرمود: انت حر کما سمتک امک (تو آزاد مردی همان گونه که مادرت تو را نامیده است) ۰ مقامی والاتر از آن معنی است که با یادآوری آن، بردگان رذل آل امیه و دونان روزگار را هشدار داد، زیرا آن

حضرت برای آن مردم وقیح اصول مشترک انسانی را گوشزد فرمود که برای حیات اجتماعی صحیح ضرورت دارند، در صورتی که مقصود آن حضرت از حریت که حربن یزید را شایسته‌ی آن معرفی فرمود، آزادگی از هوی و هوس نفسانی و مقام و خودخواهی بوده است که جان خود را از این زنجیرهای حیوانی و شیطانی آزاد نموده و با کمال حریت دست از آن شست و رفت خلاصه‌ی این مقدمه این است که حریت که معلول علو همت و به عنوان عالی‌ترین صفات انسانی محسوب شده است، نباید با یله‌ور رهایی و آزادی محض اشتباه شود. و خود حریت به نوبت خود دارای مراحل و مقاماتی است که عالی‌ترین آنها نهایت عبودیت است که درباره‌ی آزادی تصعید شده فرموده‌اند: ۱- و لاتکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا (و بنده‌ی دیگری مباش در حالی که خداوند تو را آزاد قرار داده است). ۲- و من خدم غیر نفسه فلیس بحر (و کسی که غیر نفس خویش را خدمت کند، انسان آزاده نیست) ۰ ۳- و این احرار کم؟ (و کجا هستند آزاد مردان شما؟) چنانکه پیش از این اشاره کردیم، مقصود از حریت در ادبیات عربی در مسائل ارزشی آزاد مردی در زندگی است که با مراعات و عمل به اصول ارزشی حیات بوجود می‌آید، لذا می‌توان گفت: این پدیده موقعی که به ذات و

شخصیت انسانی نسبت داده می‌شود، مقصود آن آزادی است که در انتخاب خیر مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. امیرالمومنین (ع) در جمله‌ی یکم می‌فرماید: (خداوند تو را آزاد آفریده است، پس خود را برده‌ی غیر خود مساز) ادامه‌ی حریت خدادادی بستگی به کوشش خود انسان دارد. یعنی این انسان است که باید ضامن ادامه‌ی حریت و حیات اختیاری خود بوده باشد والا عوامل نیرومند

طبیعت و هوی و هوسها از یک طرف و عوامل هم نوع قدرت پرست که مزاحم‌تر از عوامل طبیعت‌اند، همواره با اسباب برده‌گیری که دارند، آدمی را با اشکال گوناگون به زنجیر بردگی خواهند کشید. لذا بی‌علت نبوده است که انسانهای آگاه و حیات شناس همواره با ارزشترین تلاشهای خود را در راه حفظ حریت خدادادی خود صرف نموده‌اند. در سخنان امام حسین (ع) که در جریان حادثه‌ی خونین کربلا- فرموده‌اند، در بیان علت مقاومت خود در برابر طاغوت و طاغوتیان زمان و در بیان علت از جان گذشتگی خود، مطلوبیت الهی حریت و مبعوض بودن ذلت و پستی را تذکر می‌دادند. در یک عبارت مختصر می‌توان گفت: حیات بدون حریت، مانند خورشید بی‌نور و لاشه‌ی بی‌جان است. آدمی فقط با احساس حریت در ذات خود است که می‌تواند ارزش و عظمت ذات خود را

دریابد و با محکم‌ترین ایمان و اعتقاد از تسلیم به بردگی در هر شکلش امتناع بورزد. امیرالمومنین (ع) در جمله‌ی دوم شگفت‌انگیزترین اصل را در تصعید حیات کمالی متذکر می‌شود. (ای کاش گوش شنوائی در همه رهگذران حیات وجود داشته باشد) این اصل می‌گوید: (کسی که غیرخویشتن را خدمت کند، انسان آزاده نیست) * مسلم است که مقصود از خدمت، انجام کار به طور مطلق برای چیزی یا کسی نیست، زیرا همه‌ی اعمالی را که ما انجام می‌دهیم برای تحصیل مطلوبی است که در دو بعد مادی و روحی حیات موثر است، این مطلوب گاهی موضوعات غیر انسانی است مانند مواد مربوط به معیشت به معنای عمومی آن. و گاهی برقرار ساختن یا ادامه‌ی ارتباط متنوع با انسانها است که در سطوح زندگی اجتماعی ضروری یا مفید است. بنابراین مقصود از خدمت که با حریت ناسازگار است، این است که مخدوم چنان مورد عشق و علاقه قرار بگیرد که به مرحله‌ی هدف مطلق برسد و حیات آدمی را در جاذبه خود به زنجیر بکشد. و این حقیقت غیر قابل انکار است که هر چیزی اعم از اشیاء غیرانسان و انسان هنگامی که هدف مطلق جلوه کرد، همه‌ی امیال و عواطف و تفکرات و تخیلات و تجسیم و اراده و تصمیم و دیگر شئون و فعالیت‌های شخصیت را به سوی

خود جذب نموده و توجیه‌کننده‌ی اصلی حیات آدمی می‌گردد و در نتیجه حریت را از او سلب می‌کند. ۴- الا حر یدع هذه اللماظه (آیا آزاد مردی نیست که این بقیه‌ی غذای جویده شد در دهان (دنیای دون و ناچیز) را رها کند؟). جای تردید نیست که بدون تصیفه و تنظیم عقلانی ارتباط میان انسان و این دنیا، کمیت و کیفیت جاذبه و دافعه‌ی عوامل دنیوی روشن نخواهد گشت. انسان به جهت جهل یابه جهت سستی اراده، دستخوش مقتضیات دنیا گشته و توانائی توجیه و تنظیم انگیزگی آنها را از دست داده، خود اسیر بی‌اختیار آن خواهد گشت. به همین جهت است که بعضی از آگاهان دنیا و حکمای راستین در توصیف امیرالمومنین علیه‌السلام حریت را با تاکید بکار می‌برند. در مکتب عشق پیر استاد علیست عالم همه بنده‌اند و آزاد علیست و کسانی را که در جاذبه‌ی دنیای دون دست از پا نمی‌شناسند و مانند کودکان هر لحظه شخصیت خود را در بند و زنجیر نوعی از خواستنیهای دنیا قرار می‌دهند، اطفال می‌نامند که از اراده و اختیار محرومند. خلق اطفالند جز مرد خدا نیست بالغ جز رهیده از هوی در توییخ مردم کوفه‌ی آن زمان بی‌بهره بودن آن را از حریت تذکر می‌دهد. ۵- صم ذووا اسماع و بکم ذو و کلام و عمی ذوو

ابصار. لا احرار صدق عند اللقاء ولا اخوان ثقة عند البلاء (ای اهل کوفه ...، ای کرهای گوشدار، و ای لال‌های سخنگو و ای نابینایان چشم‌دار، شما مردم، نه آزاد مردان در هنگام دیدار هستید و نه برادران موثق در هنگام ابتلاءها و آزمایشها) ۶۰- من صبر صبر الاحرار و الا سلاسلو الاغمار (کسی که شکیبائی احرار داشته باشد (موجب عظمت و آزادگی روح اوست) و اگر شکیبائی احرار نداشته باشد، (از حوادث می‌گذرد) و حوادث را فراموش می‌نماید) ۷۰- ان قوما عبدوا الله رغبه فتلك عباده التجار، و ان قوما عبدوا الله رهبه فتلك عباده العبيد و ان قوما عبدوا الله شکرا فتلك عباده الاحرار (جمعی از مردم خدا را برای میل و علاقه به سود دنیوی و اخروی می‌پرستند، اینان تجارت کنندگانند. جمعی دیگر خدا را به جهت ترس از کیفر می‌پرستند، اینان بردگانند، جمعی دیگر خدا را برای سپاس و شایستگی او برای پرستش می‌پرستند، اینان احرارند). امیرالمومنین در جمله‌ی پنجم، مردم تبه‌کار آن

دوران را با صفات رذیله ناآگاهی توصیف می‌نماید و سپس بی‌بهره بودن آنان را از حریت متذکر می‌گردد و در حقیقت می‌توان بی‌بهره بودن آن مردم تبه‌کار را مانند علت ناآگاهیها و سست عنصریهای آنان تلقی ن

مود، زیرا وقتی که انسان توانا به سخن گفتن، از تکلم امتناع بورزد و انسان دارای چشم از دیدن ناتوان باشد و انسانی که دارای گوش است، ولی از شنیدن سخن مفید بی‌بهره بوده باشد، قطعاً عامل یا عواملی وجود دارد که گوش و زبان و چشم او را به سوی خود جذب کرده و به زنجیر بسته است. وهنگامی که این ابزار و آلات به زنجیر کشیده شد، کشف از این می‌کند که ذات (شخصیت، من، روح) آن شخص در زنجیر چیزی که برای خود مطلوب حیاتی تلقی کرده است، بسته می‌شود. در جمله‌ی ششم می‌فرماید: انسانها در برابر حوادث سخت و ناگوار دنیا بر دو صنفند: صنف یکم: انسانهای احرارند که در برابر شدائد و ناگواریه‌ها و مخاطرات شکیبائی می‌ورزند. بدیهی است که حفظ آرامش و اطمینان قلبی و قرار نگرفتن در طوفان اضطرابات، احتیاج به نقطه‌ی اتکائی دارد که با تکیه به آن از تزلزل جریان معقول حیات جلوگیری کند. مسلماً این نقطه‌ی اتکاء باید به قدری با عظمت باشد که از عهده‌ی تاثیر سختیها و ناملائمات در حیات انسان برآید. و با دقت لازم و کافی در همه‌ی شئون زندگی انسان، هیچ نقطه‌ی اتکائی نمی‌توان پیدا کرد که خود آن نقطه در معرض تزلزل و اضطراب و فنا نبوده باشد. هر صورت دلکش که تو را روی نم

ود خواهد فلکش ز دور چشم تو ربود رو دل به کسی نه که در اطوار وجود بوده است همیشه با تو و خواهد بود بلکه با یک دید عمیق تر و هشیارانه‌تر اصلی را می‌بینیم که تجارب فراوان آنرا به ثبوت رسانده است که هر انسانی چه در حال انفرادی و چه در حال اجتماعی هر قدرت و عاملی را که برای خود نقطه‌ی اتکاء و امید قرار داده و به طور مطلق در جذب‌ه‌ی آن قرار گرفته است، تزلزل و سقوط آن انسان از همان نقطه بوده و به قول مولوی: از قضا اسکنجین صفرا فرود روغن بادام خشکی می‌نمود از هلیله قبض شد اطلاق رفت آب آتش را مدد شد همچو نفت بنابراین، آن حریت و آزادگی که موجب شکیبائی و آرامش معقول در برابر رویدادهای سهمگین و سخت و کوبنده می‌گردد، حریت و آزادی ذات (روح، شخصیت، من) است که فقط با تکیه به خداوند هستی آفرین بوجود می‌آید، زیرا مسلم است که خلاء نمی‌تواند نقطه‌ی اتکاء، و آزادی بخش انسان از عوامل و پدیده‌های مزاحم باشد و همچنین هیچ نقطه‌ی اتکائی نیست که خود در معرض تزلزل و سقوط نباشد، پس حقیقتی که شایسته ملجا و متکا بودن است، خدا است و بس. ممکن است در این مسئله این سؤال مطرح شود که تکیه به هر نقطه‌ی اتکاء ضد حریت و آزادگی است،

اگر چه خدا بوده باشد. پاسخ این سؤال بدین نحو است که رهائی و آزادی دو بعد دارد: بعد یکم: گسیختن بند و زنجیری که به دست و پای من انسان بسته شده است. بعد دوم: عامل گسیختن من از بند و زنجیر، ضرورت این عامل بدان سبب است که پدیده‌ها و امور جالب دنیا، خود طبیعی انسان را به طور طبیعی رها نمی‌سازد و پیوستگی خود طبیعی به آنها حتمی است. این پیوستگی ضد آشتی‌ناپذیر حریت است. بدیهی است که این عامل نمی‌تواند خلاء و هیچ بوده باشد. و اگر چنین حالتی برای یک انسان پیش بیاید، چنین انسانی حر و آزاده نیست بلکه وی به پوچی رسیده نه ذات تعیین یافته‌ای دارد و نه من خود آگاه که موجودیتی برای خویشتن احساس کند چه رسد به حریت و آزادی. و همچنین این عامل نمی‌تواند سایر موضوعات جالب حیات بوده باشد، زیرا اگر جالبیت آنها به حدی برسد که انسان را شیفته و عاشق خود قرار بدهد، این همان زنجیر بزرگ و گرانبارتر است که ضد حریت و آزادی است و اگر به حد معشوقی نرسد، آدمی در نوسانات انگیزگیهای کم و زیاد موضوعات جالب قرار می‌گیرد، در این صورت نیز حریت و آزادی در ذات انسان بوجود نمی‌آید. بنابراین، حریت و آزادی کامل هنگامی امکان‌پذیر می‌گردد که روح آدمی بوس

یله‌ی عاملی آزاد شود که آن امیال و علاقه‌ها را که از وی می‌گیرد، حقیقتی را به او بدهد که همه‌ی آنها را جبران نموده و عالی‌تر از آنها را در اختیارش بگذارد. این عامل فقط و فقط خدا است که می‌تواند روح آدمی را در جذب‌ه‌ی جمال و جلال بی‌نهایت قرار داده و آدمی همه‌ی هستی را در برابر آن جذب‌ه‌ی ناچیز تلقی کند. در جمله‌ای از دعای عرفه سید الشهداء امام حسین (ع) چنین آمده

است: ماذا وجد من فقدك و مالذی فقد من وجدك (خداوندا، چه دریافته است کسی که تو را گم کرده است و چه گم کرده است کسی که تو را دریافته است) این آزادی و حریت که عالی‌ترین مغزها را به خود مشغول داشته و پیامبران الهی و حکمای راستین (نه فلاسفه‌ی حرفه‌ای) را به تکاپو انداخته است، همین حریت و آزادی است که حافظ آن را در بیت زیر با قالب شعری بسیار زیبا آورده است: غلام همت آنم به زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق بگیرد آزاد است اگر رهاکننده و بازکننده‌ی حلقه‌های زنجیر علائق و شیفتگی به پدیده‌های جالب ما فوق آنها نباشد، محال است که ذات، روح آدمی احساس حریت بنماید و به عبارت روشنتر باید آن عامل رهاکننده آنچه را که زنجیر علائق و شیفتگی به پدیده‌های جالب، بدانسان می‌دا

د فقدان یا رهائی آنها را جبران کند و امتیاز اضافی نیز بدانسان بدهد. بنابراین، همه‌ی آزادیها و حریت‌های مطلوب بشری در قلمرو فرهنگی و اقتصادی و سیاسی و اجتماعی با بیانی و قلمی و عقیدتی، مادامی که بعد دوم حریت و آزادی را که عامل رهائی و گسیختن از قیود مزاحم می‌باشند، روشن نسازد و آن عامل بالاتر از آنچه که از خود طبیعی رها می‌شود نبوده باشد، نوعی رهائی نسبی می‌باشد، نه حریت و آزادی به معنای حقیقی آن. امیرالمومنین (ع) در جمله‌ی هفتم می‌فرماید: مردم در پرستش خدا بر سه گروه تقسیم می‌گردند: ۱- گروه سوداگر ۲- گروه برده و زبون ۳- گروه احرار، تنها این گروه سوم است که به حد نصاب حریت رسیده و از آن برخوردار گشته است. نکته‌ی فوق‌العاده با اهمیتی که در این تقسیم بندی وجود دارد، این است که حریت به معنای حقیقی آن حتی با سوداگری با خدا و ترس و هراس از او نیز سازگار نمی‌باشد، و این حریت بدون رستن و آزاد شدن از سود و زیان نصیب هیچ کس نخواهد گشت، اگر چه سود و اصل و زیان دفع شده سود و زیان خداوندی باشد، زیرا این دو پدیده به هر معنایی که در نظر گرفته شوند، اگر محور آن دو خود طبیعی بوده باشد، خود زنجیری مزاحم حریت خواهد بود. ای امی

المومنین، ای فرزند ابی طالب، ای نفس خاتم الانبیاء (ع) ای نور دیده‌ی ابراهیم خلیل (ع) ای کاروان سالار احرار بنی نوع انسانی، اگر معنای حریت و آزادی را برای ما تفسیر نکرده بودی، چه کسی توانائی این تفسیر ربانی را درباره‌ی حریت داشت که ما را با شناخت این حقیقت الهی آشنا بسازد؟ راز بگشا ای علی مرتضی ای پس از سوء القضا حسن القضا ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای بگو، ای پیشتاز قافله‌ی احرار اولاد آدم، زیرا تنها توئی که بدون دیدن و لمس کردن و چشیدن یک حقیقت، سخنی درباره‌ی آن نگفته‌ای. منصب مولی همان منصب شایسته‌ای است که سرده‌ی احرار عالم هستی پیامبر اعظم به تو ارزانی داشت: زین سبب پیغمبر با اجتهاد نام خود وان علی مولی نهاد کیست مولی؟ آنکه آزادت کند بند رقیب ز پایت واکند چون به آزادی نبوت هادی است مومنان را ز انبیاء آزادی است ای گروه مومنان شادی کنید همچو سرو سوسن آزادی کنید ای آرامش بخش دل آدم ابوالبشر (ع)، و ای پاسخ سئوال فرشتگان از حکمت خلقت نوع انسانها، آنچه حقیقتی است که با دریافت آن، هیچ زنجیر در این دنیا نتوانست به دست و پای روح تو بیچد. مال و منال و جاه و مق

ام دنیا و هر موجی از امواج هواهای نفسانی که سراغ وجود نازنیت را گرفتند، از وحشت و حراس از حریت تو نتوانستند به منطقه‌ی ذات و روح تو نزدیک شوند. بیا، ای آزاد مرد بزرگ که جلوه‌ای از آزادی و اختیار خداوندی در وجودت نمایان است، بیا با عنایت خداوندی این زنجیرهای طلائی و فربیا را که زیبایی الفاظ آزاد و رهائی (که از حامیان تنازع در بقا، نشخوار می‌کنیم) بر درخشندگی آنها افزوده و حتی برای ما آن زنجیرها را هدف مطلق حیات تلقین کرده است از دست و پای ما بردار و ما را از جوهر اصلی روح ما که همان حریت است برخوردار بفرما. سیزده: از نتایج بسیار ثمربخش علو همت و حریت افزایش ظرفیت دل برای خیر و کمال است دریغا که در گذرگاه بسیار طولانی بشری میلیونها انسان دسته دسته وارد این دنیا می‌شوند و چند شب و روزی زندگی می‌کنند و با دل‌هایی که به حد نصاب ظرفیت خود نرسیده راهی زیر خاک می‌شوند. پیاله‌های کوچکی که قدرت پیدا کردن ظرفیت اقیانوس بی‌کران را دارند، با محتویاتی گل‌آلود پر می‌شوند و به سرعت مبدل به خاک و گل می‌گردند و سپس با دست نسل دیگر به صورت کوزه‌ها و کاسه‌هایی بزرگتر از آن پیاله‌ها در می‌آیند و بار دیگر بر زمین می‌افتند و می

شکنند. هم چنان بنی نوع انسانی کاروان پشت سر کاروان وارد این کاروانسرای متحرک می‌گردند، با داشتن قدرت تعقل و تجسیم و اکتشاف و اراده‌ی خیره‌کننده، در صورتی که این همه سرمایه‌ها و وسائل حیات کمالی در تهیه‌ی مقداری خوراک و پوشاک و مسکن و تنظیم رابطه با جفت و مقداری هم جنگ و گریز و کشتار و حيله‌گری‌ها برای از پای درآوردن یکدیگر مستهلک می‌گردند و تمام می‌شوند! پیش‌تازان معمولی جوامع هم چنین ادعا می‌کنند که ما حیات واقعی انسانها را اداره کردیم و سرمایه آنان را به کار انداختیم! عنوان بحث ما فقط ظرفیت دل است، مقصود از ظرفیت دل به معنای خاص آن نیست که در مفاهیم احساساتی و عاطفی به کار می‌رود، بلکه مقصود عظمت و احاطه و ظرفیت بزرگ من انسانی است که اگر آدمی به تحصیل آن نائل شود، سرمایه‌ها و دیگر وسائل اعتلای او مانند تعقل و تجسیم و اکتشاف و اراده‌ی معجزه‌آسای او نیز در مسیر منطقی خود بکار می‌افتد. عظمت ظرفیت دل علامات آشکاری دارد که حتی مردم معمولی هم می‌توانند آنها را درک کنند. این علامات معلولهای خود ظرفیت بزرگ دل است که قابل مشاهده می‌باشند، نهایت امر مردم معمولی با شناخت و درک این معلولها نمی‌توانند حقیقت بزرگی ظرفیت

دل را درک کنند، اینان با دیدن آن آثار و معلولات فقط به این کلمه قناعت می‌کنند که: (انسان بزرگی) است. اما بزرگی این انسان در چیست و چه معنی دارد؟ برای آنان که خود از ظرفیت شخصیت در خویشتن اطلاعی ندارند، قابل فهم نمی‌باشد. امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: خیرالقلوب او عاها (بهترین دلها باظریف ترین آنها است) * قال کمیل بن زیاد: اخذ یدی امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه السلام فاخر جنی الی الجبان فلما اصحر تنفس الصعداء، ثم قال: یا کمیل بن زیاد، ان هذه القلوب او عیه فخیرها او عاها (کمیل بن زیاد می‌گوید: امیرالمومنین (ع) از دست من گرفت و به خارج شهر رو به گورستانی رفتیم، وقتی که به بیابان رسیدیم، امیرالمومنین (ع) نفس بلندی (آهی ممتد) کشید و سپس فرمود: ای کمیل بن زیاد، این دلها ظرفهائی است، بهترین آنها باظرفیت ترین (بزرگترین و متحمل‌ترین) آنها است) * و می‌توان گفت: ظرفیت بزرگ دل همان شرح صدر است که در آیات قرآنی به عنوان عنایت و لطف الهی برای بندگان مطرح شده است. مسئله مهمی که در مبحث ما باید مورد توجه قرار بگیرد، این است که معنای ظرفیت دل آن نیست که خداوند یک ظرفی در درون انسانها آفریده است که اگر آنان در مسیر تصعی

د حیات کمالی گام بردارند، آن ظرف با نیکبها پر می‌شود، بلکه: پیمانهای است این جان پیمان این چه داند از عرش می‌ستاند بر فرش می‌فشاند یعنی از الطاف و عنایات ربانی همواره آب حیات تکاملی به پیمانهای دل سرازیر می‌شود، به شرط آنکه پیمانها را لجنها و کثافات غرایز حیوانی پر نکرده باشد و به شرط آنکه آدمی با به کار انداختن عقل و وجدان آن پیمانهای پر از آب حیات را روی خواسته‌های حیوانی و برای متورم ساختن خود طبیعی نریزد. این مطلب را هم می‌دانیم و همه‌ی مردم از هر جامعه و ملتی که باشند قبول دارند که داشتن ظرفیت بزرگ درونی، قطعاً وسیله‌ی پیروزی در زندگی است و این اصلی است که هیچ کس نمی‌تواند آن را انکار کند، زیرا همگان مشاهده می‌کنند که همه‌ی حوادث بزرگ دنیا از انسانهای صادر می‌شود که ظرفیت بزرگ درونی دارند، ولی همواره انسانهای اندکی هستند که از این قدرت و استعداد بزرگ بهره‌ی مفید بر خویشتن و اجتماع می‌برند. لذا اگر چه امیرالمومنین (ع) در جمله‌ای که به کمیل بن زیاد فرموده‌اند، فقط به ظرفیت دل اشاره فرموده‌اند، ولی تردیدی در این حقیقت نیست که همه‌ی پیامبران الهی و حکمای مصلح و عقول و وجدانهای سلیم انسانها، بزرگی ظرفیت درون را

برای شر و پلیدیها مردود و مطرود می‌شمارند، این گونه ظرفیت ناشی از بی‌ظرفیتی درون برای خیر و کمال در تصعید حیات است که خود موجب از بین رفتن ظرفیت درونی دیگر انسانها است که در حال ارتباط با اشرار پرظرفیت می‌باشند. درندگان خون‌آشام تاریخ مانند فرعون‌ها و چنگیزها از ظرفیت و تحمل و گیرندگی و پذیرش زشتیها و پلیدیهای بی‌نهایت برخوردارند که توانسته‌اند میلیونها دلهای انسانها را که هر یک به تنهایی می‌تواند ظرف همه‌ی هستی بوده باشد، شکسته و نابود می‌نمایند: ظرفیت برای محتوای اصول و قوانین هستی و نباختن خویشتن در برابر حوادث است که شخصیت آدمی را از طوفانهای بنیان‌کن شک و تردید و

اضطراب و چند شخصیتی و تحولات بی‌اساس محفوظ و مصون به دارد و هر موقعیتی والا از ظرفیت زمینه را برای بوجود آمدن موقعیتی والا تر آماده نماید. آیا به راستی ما بدون شناخت عظمت ظرفیتهای اعجاز آمیز در انسان، حق داریم که ادعا کنیم: ما انسان را شناخته‌ایم و به تعریف حقیقی انسان نائل شده‌ایم؟ چهارده: پاک کردن سینه از کینه‌توزیها و بغضها، علامت ورود به مسیر تصعید حیات کمالی است برای توضیح لزوم منتفی ساختن کینه‌توزیها، بایستی انواع مخالفت و تباین را به طور

مختصر مورد توجه قرار بدهیم: ۱- عدم رضایت: نداشتن رضایت به نیت یا گفتار و یا کردار یک انسان یا گروهی از انسانها، در آن صورت که پلید بوده باشند، همان مقدار ضروری است که عدم رضایت به ورود میکروب مضر برای اجزای بدن انسان. و گریز از آن پلیدیها همان اندازه منطقی است که گریز از درندگان و آتش سوزاننده. این عدم رضایت به همان مقدار مقدس است که رضایت به نیت و گفتار و کردار و هدف گیریهای پاک انسانی، لذا کسانی که در این دنیا گمان می‌کنند که فقط رضایت به پاکیها و ارزشها برای حیات کمالی کفایت می‌کند، سخت در اشتباهند. مثل اینان مثل کسانی است که استنشاق از هوای پاک را لازم می‌دانند، در ضمن از آلودگی هوا نیز ناراحتی احساس نمی‌کند، چنین شخصی با کمترین توجه می‌تواند تناقض صریح و روشنی را در مغز خود مشاهده کند. و می‌توان قانون کلی این قضیه را چنین بیان کرد که اگر یکی از اضداد مطلوب و ضروری بوده باشد، ضد یا اضداد دیگر که آن مطلوب و ضروری قابل اجتماع نیستند، قطعاً نامطلوب و ناشایست خواهند بود. اگر روشنائی برای دیدن مطلوب و ضروری است، تاریکی قطعاً برای دیدن نامطلوب و ناشایسته خواهد بود. (البته بحث ما در تضاد اصطلاحی نیست، بلکه دو یا چ

ند مخالف است که با یکدیگر جمع نمی‌شوند) * در این فرض اگر تاریکی، مطلوب و ضروری یا شایسته تلقی شود، یا باید از پدیده‌ی دیدن که به روشنائی احتیاج دارد، صرف نظر کرد و یا تلازم میان دیدن و روشنائی را منفی نمود! پس عدم رضایت با نظر به لزوم اجتناب و دوری از زشتیها و پلیدیها، یک امر ضروری است و الا باید دست از همه‌ی اصول و ارزشها شست و میدان را برای موجوداتی خالی که زندگی و مرگ و خوشبختی و بدبختی انسانها از دیدگاه آنان تفاوتی ندارند! ۲- خصومت و عداوت، به آن معنی که عدم رضایت به وضع روحی و رفتار عینی تبهکاران به حدی رسیده است که آدمی خود را به جدائی و رویاروی پلیدان قرار بگیرد و درصدد دفع مزاحمت آنان از خود و دیگران برآید، در این صورت خصومت و عداوت میان دو ردیف مخالف بروز می‌کند و موجب احساس عداوت درباره‌ی ردیف مقابل می‌گردد. لذا گفته می‌شود: آن دو انسان یا آن دو ردیف از انسانها با یکدیگر متخاصم و دشمن‌اند. این حالت متخاصم یک پدیده‌ی متداول میان حق و باطل و صحیح و ناصحیح و خودخواه و رشد یافتگان بوده و یک امر کاملاً طبیعی است، نهایت امر این است که حامیان حق و آن‌انکه مسیر حیات کمالی را در پیش گرفته‌اند، خصومت و عداوت

با صفات رذل و پلید را هرگز با خصومت و عداوت به خود اشخاص مبدل نمی‌سازند، یعنی هدف آنان از بین بردن صفات رذل و پلید است، نه خود اشخاص، مگر این که وقاحت و جرم و پلیدی طرفدار باطل به حدی برسد که همه‌ی عناصر شخصیتی شخص، فاسد و تباه و غیر قابل اصلاح بوده باشد، در صورتی که حامیان باطل و مردم پلید، در خصومتی که می‌ورزند، معمولاً- طرف خصومت خود را شخص می‌بینند و در صورت شدت مقاومت شخص حق طلب، خصومت را به خود حق نیز سرایت می‌دهند. البته تبهکاران و پلیدانی فراوان هم دیده می‌شوند که عداوت و خصومت آنان با اصل حق است که مزاحم باطلها و تباهیهای آنان می‌باشند. ۳- کینه‌توزی: حالتی دیگر در خصومتها میان انسانها با یکدیگر بروز می‌کند که نام آن را کینه‌توزی می‌نامند. توصیف این پدیده چنین است که اگر خصومت و عداوت به حدی شدت بگیرد که از منشا و عامل بوجود آورنده‌ی آن تجاوز نماید و سطوح روان را اشغال نماید، به طوری که سایر فعالیتها و جریانات روانی را رنگ آمیزی نماید، تباین و مخالفت به کینه مبدل می‌گردد و واقع‌بینی و حق‌نگری را از انسان سلب می‌نماید. نقطه‌ی مقابل کینه‌توزی، عشق ورزیدن است، چنان که عاشق عشقهای

مجازی معشوق را گرداب مها

لک همه‌ی اصول و قوانین و ارزشها می‌سازد، و در عین حال به خود تلقین می‌کند که تطابق آن اصول و قوانین و ارزشها، با واقعیت، بدان جهت است که دست بردی به معشوق من ندارند و یا حتی عظمت خود را از معشوق من در می‌یابند، هم چنان کینه‌توزیهای دشمن، مورد کینه را گرداب نابود کننده‌ی همه‌ی اصول و قوانین و ارزشها می‌نمایند. خداوند متعال برای جلوگیری از این بیماری خطرناک است که دستور شدید به عدل و قسط می‌دهد و به همین دستورات اکتفاء نکرده، صریحا می‌فرماید: و لا یجرمنکم شان قوم علی ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی (و خصومت با قومی شما را به ارتکاب جرم عدم عدالت وادار نکند، عدالت بورزید، عدالت به تقوی نزدیک تر است) * اثر پاک ساختن درون از شرطی و کینه‌توزیها در ارتباط با دیگر انسانها قابل تردید نیست، و از طرف دیگر کسی که آرزوی منتفی شدن کینه‌توزی و شرطی از دیگران دارد، حتما باید نخست درون خود را از این پلیدی مهلک تصفیه نماید. امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: احصد الشر من صدر غیرک بقلعه من صدرک (شر را از سینه‌ی دیگران با پاک کردن سینه‌ی خود از شر درو کن) * در جمله‌ای دیگر به مالک اشتر دستور می‌دهد: اطلق عن الناس عق

ده کل حقد (از درون مردم گره هر گونه کینه را باز و منتفی کن) * مسلم است کسی که خود را در آتش عقده‌های کینه‌توزی درونیش می‌سوزد، نمی‌تواند عقده‌ی کینه‌ها را در درون دیگران منتفی سازد در دستوری که به عبدالله بن عباس (والی بصره) فرموده است، این جمله دیده می‌شود: و احلل عقده الخوف عن قلوبهم (عقده‌ی هر وحشت و ترسی را از دل‌های آنان باز کن و مرتفع بساز) * اگر خود انسان عقده و انقباضی در دل داشته باشد، و خود از انسانهایی که با آنان در ارتباط است در بیم و هراس بوده باشد، هرگز نمی‌تواند وحشت و ترس دیگران را مرتفع بسازد، زیرا همواره با یک قیافه‌ی غیر عادی با آنان رو به رو خواهد گشت. پس به قول ابوالعتاهیه: لن یصلح الناس و انت فاسد هیات ما ابعده ما تکابد (مادامی که تو فاسد هستی مردم اصلاح نخواهند گشت. (اگر اصلاح دیگران را با فساد خویشتن بخواهی) در راه مقصد غیر قابل وصول تقلا- می‌کنی) * در دستورات سیاسی امیرالمومنین در سرتاسر نهج البلاغه نخستین خطاب و دستور را به تقوی و اصلاح حال خود و الیان صادر می‌فرماید. پانزده: از آن هنگام که توقع پاداش برای انجام تکلیف و کارهای شایسته از دل زدوده شود، حرکت در مسیر تصعید حیات کمال

ی شروع شده است این یک حقیقت غیر قابل تردید است: مادامی که انسانها نتوانند خود را از جاذبه و دافعه‌ی سوداگری نجات بدهند و مادامی که منطق آنان بر این پایه استوار است که (بده و بگیر) هیچ راهی برای طرح مسئله‌ای به نام تصعید حیات کمالی وجود ندارد. تاکنون رفتار انسانها با یکدیگر چنین بوده است که دست برداشتن آنان از چیزی که در اختیار دارند، بدون بدست آوردن آن چیزی که طرف مقابل در اختیار خود دارد، غیر طبیعی و گاهی امکان‌ناپذیر بوده است. باید با کمال دقت و آگاهی همه جانبه این منطق مورد بررسی قرار بگیرد. هنگامی که اعماق این منطق را در نظر می‌گیریم، می‌بینیم با نظر به طبیعت خود‌گرای نوع انسانی، هیچ راهی جز معامله‌گری در محصولات فکری و عضلانی مردم با یکدیگر وجود ندارد، زیرا اگر فرض بر این است که خود طبیعی آدمی علاقه دارد به این که آن چه را که می‌تواند در حوزه‌ی اختصاص خود قرار داده و با آزادی مطلق درباره‌ی آن تصرف کند، هیچ کسی قدرت نزدیک شدن به آن را نداشته باشد، مگر با رضایت و خواست او. بلکه بالاتر از این خود طبیعی علاقه دارد به این که آنچه را که از ذهنش خطور می‌کند که سودی به او داشته باشد اگر چه در عالم آمال و آرزوها،

در حوزه‌ی اختصاص قرار بگیرند، با این خاصیت ذاتی خود طبیعی، پدیده‌ی سوداگری و معامله درباره‌ی چیزهایی که در حوزه‌ی اختصاص قرار می‌گیرند، یک امر کاملاً طبیعی و ضروری است که اخلال در آن موجب اخلال در خود طبیعی و خاصیت ذاتی آن است. و چون تکون و نشو و نمای بنی نوع انسانی در این دنیا بر مبنای معامله است، لذا سوداگری و دو پدیده‌ی پاداش و کیفر از امور حتمی و ضروری خود طبیعی و خواص آن می‌باشند. اما همه‌ی ما می‌دانیم که خلاصه کردن انسان و همه‌ی شئون انسانی وی بر مبنای خود طبیعی و خواص آن مستلزم نفی واقعیتی به نام انسانیت است که ضرورت آن را در همه‌ی طول تاریخ و در همه‌ی

جوامع با انواعی از تابلوها که پیش روی نسل‌های متوالی قرار گرفته است، تلقین می‌کنند، به طوری که هیچ مکتب و فلسفه و مصلح و رهبری سربلند نمی‌کند مگر این که درباره‌ی واقعیت مزبور راههائی برای اشاعه و عملی ساختن آن و طرقی برای دفاع از آن طرح نکنند. با نظر به این که خود طبیعی فقط نگهبان حیات طبیعی است که همه‌ی جانوران از آن برخوردار می‌باشند، و با نظر به این حقیقت که تعریف انسان با خوردن و خوابیدن و شکست و پیروزی و تولید مثل تمام نمی‌شود، (بلکه این تعریف انسان ر

ا مسخ می‌کند) وضع انسان در فوق سوداگری و عشق به پاداش و ترس از کیفر قرار می‌گیرد. یعنی با آگاهی و ایمان به وحدت حیات انسانها و با آگاهی و ایمان به این که حیات انسانها دارای رویه‌ی فوق طبیعی است که با این رویه منشا ارزشها و عظمتها است، می‌توان طعم انجام تکلیف را بدون توقع پاداش و هراس از کیفر به انسان چشاند. فقط با وصول آدمی به این موقعیت است که انجام تکلیف برای او مانند عطر افشانی و خندیدن گل است که بیانی از ذات او است گل خندان که نخندد چه کند علم از مشگ نبندد چه کند ماه تابان به جز از خوبی و ناز چه نماید چه پسندد چه کند آفتاب ار ندهد تابش و نور پس بدین نادره گنبد چه کند عاشق از بوی خوش پیرهنت پیرهن را ندراند چه کند اگر در سرگذشت پر فراز و نشیب و پر پیچ و خم تاریخ بشری با دقت همه جانبه بنگریم، بدون تردید به این نتیجه خواهیم رسید که بشر هیچ گام بزرگی را درباره‌ی هموعانش برنداشته است مگر این که نخست هوای معامله‌گری را از مغزش بیرون کرده است سپس موفق به برداشتن قدم مفید گشته است. ولی متاسفانه

تحلیل‌گران سطح‌نگر این گامها را در نظر نمی‌آورند، و یا می‌کوشند آنها را تحت پوشش نوعی معامله‌گری مثلا خودخواهی درآورند! این اتهام نابجائی که به انسان زده می‌شود، خود نقش موثری در تلقین (باید در این دنیا سوداگری کرد) داشته و با بیانی که ظاهرا انسان (آن چنان که هست) را توصیف می‌کنند، ناآگاه یا آگاهانه (که چنین مباد) انسان (آن چنان که باید) را تلقین می‌نمایند. همه‌ی آیات قرآنی که دستور به اخلاص می‌دهد، مردم را به فرا گذاشتن گام از معامله‌بازیها تحریک می‌کند و آن آیه که می‌گوید: انما نطعمکم لوجه الله لا نرید منکم جزاء و لا شکورا (ما فقط شما را برای خدا اطعام می‌کنیم و از شما پاداش و سپاس نمی‌خواهیم). برای آگاه ساختن انسانها به مقام والای فوق سوداگریها می‌باشد. اگر رابطه‌ی من با آن چه که در اختصاص من است یا می‌تواند در اختصاص من قرار بگیرد، بر مبنای خود طبیعی استوار باشد، جنگ و نزاع و تخاصم و کینه توزیهای فرد با فرد، فرد با اجتماع و اجتماع با اجتماع و مدیریت با اجتماع هرگز دست از گریبان بشر بر نخواهد داشت، این یک اصل کاملاً طبیعی ضروری است که مادامی که رهبران و پیشتازان، حیات کمالی و تصعید آن را به رسمیت نشناسند، از قلمرو زندگی بشری منتفی نخواهد گشت. بیائید در این مسئله شوخی را کنار بگذاریم و از خود فریبی دست برداری

م و درصدد اندیشیدن چاره‌ی واقعی بر این نکبت و سیه‌روزیها برآئیم، باشد که بتوانیم انسان را از مجرای امواج قوی و ضعیف بالاتر ببریم. می‌گویند: نه هرگز! بگذارید ما راه خود را برویم و زندگی جنگ است و دیگر هیچ! آری، شما که با تلقین قدرت پرستان خودخواه، تخدیر شده و طعم حیات و عظمت و قانون اصلی حیات را از دست داده‌اید، به راه خود بروید! و مشغول سوداگری سرهای انسانها شوید! لابد روزی فرا می‌رسد که حیات انسانها از فریب این تلقینات خود را نجات بدهد و با چشمان اشگبار به میلیونها بدنهای در خاک و خون افتاده بنگرد آن تلقینات که عطر جانفزای حیات آنان را از بین برده و بی‌احساس بر پهنه‌ی خاک انداخته و بوی عفونت آن بدنها حتی از نزدیک شدن لاشخوران بیابانها جلوگیری کرده است. شما به راه خود بروید و انسانها هم به راه خود بروند تا روشن شود که شما به کدامین مقصد خواهید رسید و انسانها به کدامین مقصد. برگردیم به اصل مطلب که گفتیم: انجام تکلیف برای انسان، باید مانند خندیدن و عطر افشانی گل بوده باشد که توقع هیچ سوداگری در آن وجود ندارد. امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: فلا تتنوا علی بجمیل ثناء لاخراج نفسی الی الله سبحانه و الیکم من ا

لتقیه فی حقوق لم افرغ من ادائها و فرائض لابد من امضائها (مرا در مقابل رهسپار کردن نفس خود به سوی خداوند سبحان و توجه به شما به جهت تقوی و هراس در به جا آوردن حقوقی که از ادایش فارغ نشده‌ام و درباره‌ی واجباتی که باید آنها را اجراء کنم با

سپاس زیبا شکر گذاری نکنید) • تعبیر لاجراج نفسی در فلسفه‌ی انجام تکلیف که آن تکلیف شناس می‌فرماید، فوق‌العاده با اهمیت است. معنای این تعبیر چنین است که من با ادای حقوق شما انسانها تکلیفم را انجام می‌دهم و انجام تکلیف ناشی از رها ساختن نفس (من) از جاذبه‌ی خود طبیعی و روانه ساختن آن به سوی خدا و به سوی شما انسانها است که جلوه‌گاه مشیت خداوند سبحان می‌باشید. در حقیقت، من همان گل هستم: (گل خندان که نخندد چه کند علم از مشگک نبندد چه کند) ای فدای آن حیات و آن من که شکوفائی و خنده‌اش را در شکوفائی و خنده‌ی حیات و من انسانها می‌بیند. در جمله‌ای دیگر می‌فرماید: کل مصطنع عارفه فانما یصنع لنفسه فلا تلتمس من غیرک شکر ما اثبتہ الی نفسک و تمتت به لذتک و وقیت به عرضک (هر کسی که کار شایسته‌ای انجام می‌دهد، جز این نیست که نتیجه‌ی آن کار برای خود او بر می‌گردد، بنابراین، شکر آنچه را که برای

خود اثبات نموده‌ای، و لذت خویشتن را با آن تکمیل و ناموس خود را بوسیله‌ی آن حفظ کرده‌ای، از دیگران توقع نداشته باش) • مضمون عبارت فوق دارای عمومیت وسیعی است که شامل همه گونه حرکات و سکناات هدف دار نیکو می‌باشد. مضمون عبارت چنین است که هر کار شایسته‌ای را که انجام می‌دهی یا به مقتضای تصعید حیات کمالی خود تواست و یا برای بدست آوردن نوعی از لذائد محسوس و معقول برای خویشتن است و یا برای حفظ ناموس است که جزئی یا شانی از شخصیت تواست. شانزده- نخست احساس درد نقص در حیات طبیعی محض، سپس حرکت در مسیر تصعید حیات کمالی این عبارت ابن‌سینا را اولاً بخوانیم و سپس به مطالعه و اندیشه‌ی خود درباره‌ی مبحثی که طرح می‌کنیم پردازیم. ابن‌سینا می‌گوید: الا ان اذا كنت فی البدن و فی شواغله و علاقته و لم تشتق الی کمالک الممکن او لم تتالم بحصول ضده فاعلم ان ذلک منک لامنہ (اکنون که در کالبد بدن و اشتغالات و علائق آن قرار یافته و به آن کمالی که برای تو امکان‌پذیر است، اشتیاق نداری یا از اتصاف به ضد کمال درد و رنجی نمی‌کشی، بدان که این سقوط مستند بر خود تواست نه به آن کمال) • این قاعده‌ی بسیار سازنده در سخنان امیرالمومنین (ع) چنین آمده است: اوتری المبتلی بالم یمض جسده فیبکی رحمه له، فما صبرک علی دائک و جلدک علی مصابک و عزاک عن البکاء علی نفسک و هی اعز الانفس علیک (آیا می‌بینی کسی را که به دردی جانکاه دچار شده است که بدن او را تباه می‌کند، به جهت دلسوزی به بدن می‌گرید، چه عاملی ترا وادار به تحمل درد و شکیبائی به مصیبت نفست وادار کرده است و از گریه بر خویشتن که عزیزترین نفسها برای تواست تسلیت و جلوگیری می‌نماید؟). و در جای دیگر در بیان این که این بیماری شدیدتر از درد بدن است، چنین می‌فرماید: و اشد من مرض البدن مرض القلب (و سخت تر از بیماری بدن بیماری قلب است) • در اینجا دو قضیه داریم: آیا امکان و اشتیاق وصول به کمال است که موجب احساس نقص و درد در موقع محرومیت از کمال می‌باشد؟ یا درک نقص و درد محرومیت از کمال است که منشا اشتیاق به کمال است قضیه‌ی اول کاملاً درست است، زیرا با اشتیاق به کمال پس از احساس امکان وصول به آن، محرومیت از آن موجب درد و احساس نقص است. اما قضیه دوم: می‌توان گفت: این قضیه هم با نظر به طرز تفکرات سالم و عقل سلیم که محدودیت معلومات و نارسائی هدفگیریها را در زندگی اثبات می‌کنند، به طور اجمال موجب احساس نقص در (آن چه که باید باش

د) می‌گردد، اگر چه انسان نداند چیست (آن چه که باید باشد) این مطلب با دوام و استمرار تکاپوها و کوششهایی که بشر در طول تاریخ انجام می‌دهد، با این که یا اصلاً حقیقت هدفهایی را که تعقیب می‌کند نمی‌شناسد و یا با آشنائی ناقص درباره‌ی هدفها و گامهای بعدی به راه می‌افتد. و نمی‌توان گفت: این تکاپوها و تلاشها حرکات کورانه بوده نمی‌تواند مسئله‌ای را اثبات کند، بلکه این حرکات جدی ناشی از نقص و نارسائی است که بشر در هر وضع خاصی که قرار بگیرد، آن را احساس می‌نماید. ممکن است گفته شود: تکاپو و کوششی که انسانها با داشتن عقل به راه انداخته‌اند، بدون تردید برای وصول به هدفهایی بوده است که با احتیاجات آنان را مرتفع می‌ساخته است و یا ناشی از احساس کمال بوده است که آنان را مانع از قناعت به وضع موجودشان نموده است. این اعتراض با توجه به مطالب فوق نابجا است، زیرا چنان که اشاره کردیم هم اشتیاق ناب به کمال موجب تکاپو و تلاش

بوده است و هم احساس این که در وجود آنان با وضع موجودی که محصول صدها عامل فردی و محیطی و فرهنگی و تاریخی.. است نقص و انتظاری برای برداشته شدن آن وجود دارد اگر چه نمی‌دانند که پس از این مرحله به کدامین مرحله انتقال پی خواهند کرد، البته اگر انسان پس از احساس نقص و انتظار، به طور کامل بیندیشد به این نتیجه خواهد رسید که کمالی قابل وصول است و در نهاد او اشتیاق به آن کمال ولو با شعله‌های نیمه روشن زبانه می‌کشد. حال اصل سؤال پیش می‌آید که چرا مردم احساس درد عدم وصول به کمال نمی‌نمایند؟ مردم خودشان را چگونه تفسیر می‌کنند که همواره وضع موجودی که دارند برای آنان قانع کننده جلوه می‌کند؟ این عدم احساس به قدری شایع و توأم با رضایت است که حتی بعضی از نویسندگان قرن نوزدهم را وادار کرده است که اصل کمال را منکر شوند و بگویند: اصلاً ما حقیقتی به عنوان کمال نداریم! (مسائل مربوط به اثبات و نفی کمال را در کتاب زیبایی و هنر مطرح نموده‌ایم بررسی شود) پاسخ این سؤال چنین است که هر یک از قوا و استعدادهای بشری که به طور مستمر در فعالیت‌هایش با شکست روبرو شود، بالاخره مانند عضوی که مدت طولانی کار خود را انجام ندهد، دست از فعالیت‌های خود بر می‌دارد و راکد می‌گردد. عقل سلیم و وجدان و فطرت ناب تا مدت‌ها تحریکات خود را انجام می‌دهند، وقتی که انسان به این تحریکات پاسخ مثبت ندهد و آن تحریکات را نادیده بگیرد، با گذشت زمان، راهنمایان مزبور از کار می‌افتند و آدمی را به حال خود رها می‌کنند، مانند آن طیب که بیماری به او مراجعه کرد طیب پس از معاینه متوجه شد که بیماری او علاج‌ناپذیر است، به او گفت: برو هر چیزی را که دلت بخواهد بخور و هر کاری را که دلت خواست انجام بده. بگذارید این داستان را از زبان مولوی بشنویم: آن یکی رنجور شد سوی طیب گفت نبضم را فرو بین ای لیب تا ز نبض آگه شوی از حال دل که رگ دست است با دل متصل نبض او بگرفت و آگه شد ز حال که امید صحت او بد محال گفت هر چت دل بخواهد آن بکن تا رود از جسمت آن رنج کهن صبر و پرهیز این مرض را دان زیان هر چه خواهد دل در آرش در میان این چنین رنجور را گفت ای عمو حق تعالی اعلما ما شتم بلی، عدالت و صدق و صفا و صمیمیت موجب زیان مزاج آن خود طبیعی است که می‌خواهد در این دنیا بدون قانون حیات زندگی کند. لذا خداوند متعال این گونه بیماران را که با کمال اختیار خود را مریض کرده‌اند، می‌فرماید: اعلما ما شتم انه بما تعملون بصیر (هر چه را خواستید انجام بدهید، خدا به آنچه که انجام می‌دهید، بینا است) * ذرهم یا کلوا و یتمتعوا و یلههم الامل فسوف یعلمون (آنان را رها کن تا بخورند و برخوردار شوند و آرزو آنان را مشغول بدارد، آنان به زودی خواهند فهمید) (که چه سرمایه‌ی بزرگی را تباه کرده‌اند) * فذرهم یخوضوا و یلعوا حتی یلاقوا یومهم الذی یوعدون (رها کن آنان را تا در امیال نفسانی خود فرو روند و بازیگری کنند، تا به دیدار آن روزی برسند که به آنان وعده داده می‌شود) * وقتی که بیمار از طیب شنید که بیماری او از آن نوع بیماریها است که از هیچ چیزی نباید پرهیز کند. بیمار در حال خداحافظی از طیب، گفت: روهین خیر بادت جان عم من تماشای لب جو می‌روم بر مراد دل همی گشت او بر آب تا که صحت را بیابد فتح آب همانطور که بیمار دور آن چشمه‌سار می‌گشت: بر لب جو صوفی بنشسته بود دست و رو می‌شست و پاکی می‌فرود بیمار از پشت سر صوفی او را تماشا می‌کرد و ناگهان چشمش به پشت گردن صوفی افتاد، او قفایش دید چون تخیلی کرد او را آرزوی سیلنی این است قانون گسیختن از عقل و وجدان و دستورات پیامبران الهی و قرار گرفتن تحت تاثیر خود طبیعی که آدمی به طور طبیعی در هر چیزی که بنگرد، چشمش به دنبال پشت گردنی صاف و پهن است که سیلی بر او فرود بیاورد. ضمناً این واقعیت را هم می‌دانیم که همه‌ی مردم نمی‌توانند پشت گردن خود را طوری بگیرند و یا به طور بیوشانند که برای بیماران قدرت پرست و رها شده از قید عقل و وجدان خیال‌انگیز و وسوسه‌انگیز نباشد، به همین جهت است تاریخ بشری پر از ستمکارانی است که دنبال پشت گردن می‌گردند و مظلومانی بی‌خبر از این که ستمکاران در جستجوی پشت گردن آنان می‌دوند و با بینوایانی که توانائی دفاع از پشت گردن خود ندارند. وقتی که پشت گردن آن فقیر بیمار را تحریک کرد. بر قفای صوفی آن حیرت پرست راست می‌کرد از برای صفع دست آرزو را گر نرانم تا رود نی طیبم گفت کان علت شود جناب فروید هم

این معالجه را برای انسانها ضروری دیده است که اگر مردم شهوات خود را آن طور که می‌خواهند، اشباع نکنند، دچار بیماری سرکوفتگی غرایز خواهند شد! بنابراین، سیلیش اندر برم در معرکه زانکه لائقوا بایدی تهلکه تهلکه است این صبر و پرهیز ای فلان خود بکوبش تن مزین چون جاهلان چون زدش یک سیلی آمد در طراق گفت صوفی هی هی ای قواد عاق خواست صوفی تا دو سه مشتش زند سببت و ریشش یکایک بر کند لیک او را خسته و رنجور دید بس ضعیف و زار و زرد و عور دید باز اندیشید او ضعف ورا گفت اگر مشتش زخم گردد فنا رنج دق از وی بر آورده دمار دید او را سخت رنجور و نزار خلق رنجور

دق و بیچاره‌اند وز خداع دیو سیلی باره‌اند جمله در ایذای بی‌جرمان حریص در قفای یکدگر جویان نقیص ای زنده بی‌گناهان را قفا در قفای خود نمی‌بینی جزای هوا را طب خود پنداشته بر ضعیفان صفع را بگماشته بر تو خندید آن که گفتت کاین دواست اوست کدام را به گندم رهنماست آدمیان با این که به بیماری جهل و بیچارگیهای شهوات حیوانی گرفتارند و درد بی‌اعتنائی به حیات تکاملی بدون اینکه انسان احساس رنج و زجر نماید، درون او را به تباهی می‌کشد، به جای فکر و اندیشه درباره‌ی این بیماریها و دردها، به قول مولوی عاشق سیلی زدن هم می‌باشد! با این تلقین که از هر دو طرف من آزادم: ۱- از طرف اشخاصی که قیافه‌ی علم به خود گرفته دستور می‌دهند که غرائز حیوانی را کاملاً اشباع کنید و پرهیز از اشباع غرایز زیان‌آور است! ۲- از طرف عقل و وجدان و پیامبران الهی که به من دستور داده‌اند که هر کاری از دستت برمی‌آید، مضایقه مکن و انجام بده! این بیماران تبه‌کار نمی‌دانند. بر تو خندید آن که گفتت کاین دو است. بنابراین، عدم اشتیاق به کمال و عدم احساس درد به جهت محرومیت از آن، برای کسانی که مهار همه‌ی قوا و استعدادهای خود را به دست خود طبیعی سپ

رده‌اند، پدیده‌ای است کاملاً طبیعی و جای هیچ گونه شگفتی نیست. و همین امر طبیعی ناشی از منتفی ساختن طبیعی ترین فعالیت روح که اشتیاق به حیات کمالی است، امور طبیعی خیلی فراوانی را هم مانند حلقه‌های زنجیر به دنبال خود می‌آورد که سر حلقه‌ی آنها تراحم و تضاد و تنازع برای بقاء است که با مهارتهای شگفت‌انگیز آنها را مطلوب و مفید بلکه ضرورت حیات قلمداد می‌کنند و این حقیقت را ابراز نمی‌کنند که طبیعی جلوه کردن تنازع در بقاء و باصطلاح مولوی پیشه‌ی سیلی پاره‌گی، درست مانند شعله‌ور شدن انبار بنزین پس از آتش زدن به آن است که به طور کاملاً طبیعی سوختن مواد و انسانها و مزارع و درختان را به دنبال خود مانند حلقه‌های زنجیری می‌کشاند. هفده- اصل مکافات بر مبنای نیتها در تصعید حیات کمالی این یک اصل فوق‌العاده با اهمیت است که مکافات (پاداش و کیفر و اعتلاء و سقوط شخصیت) بر مبنای نیت است که از نوع فعالیتهای مغزی و روانی است. مقصود از نیت تصمیم و اقدام هدف دار است که ارزش آن به دو موضوع است: یکی مربوط به ارزش هدفی است که انسان را تحریک و

و اداری به اتخاذ تصمیم و اقدام می‌نماید. دوم- مربوط به انگیزه‌ی زیربنائی مغز و روان آدمی است که اگر آن

انگیزه‌ی زیربنائی خیر جوئی و کمال طلبی باشد، خود فی‌نفسه دارای ارزش ذاتی است. این ارزش ذاتی با قطع نظر از وصول انسان به هدف و حتی با قطع نظر از شایستگی و ناشایستگی هدف، ثابت و مستمر است. چنان که تصمیم و اقدام برای وصول به یک هدف، اگر مستند به انگیزگی و شر طلبی و پلیدی درونی بوجود بیاید، این انگیزه‌ی زیربنائی هم زشت و قبیح است، چه انسان تصمیم گیرنده و اقدام کننده کاری کند و به هدف خود برسد و چه به هدف نرسد، بلکه حتی این انگیزه‌ی زیربنائی فی‌نفسه زشت است اگر چه موجب وصول به هدف خیر و نیکو بوده باشد. این وضع روانی و تصمیم و اقدام را در علم اصول تجزی می‌نامند.

منابع اسلامی مطابق حکم عقل سلیم و وجدان، اصل مکافات را بر مبنای همین تصمیم و اقدام مستند به دو انگیزه درونی می‌داند. از آن جمله: ۱- انما الاعمال بالنیات (جز این نیست که ارزش اعمال با نیتها سنجیده می‌شود). ۲- النیه للعمل کالروح للجسد (رابطه‌ی نیست با عمل مانند رابطه‌ی روح با بدن است). ۳- و بما فی الصدور تجازی العباد (و با آن چه که در سینه‌های بندگان است، بندگان مجازات (پاداش یا کیفر) داده می‌شوند. اگر با انگیزگی نیت پاک، به هدف خیر برسند، در حقیقت چنین انسا

نهائی به دو خیر رسیده‌اند: یکی خیر ناشی از اجرای انگیزه‌ی زیربنائی خیر طلبی. دوم- خوبی و شایستگی خود هدف که با آگاهی

و اختیار به آن هدف رسیده‌اند. و در صورت عدم وصول به هدف یا وصول به هدفی که خیر نیست، با ارزش انگیزه‌ی زیربنائی روانی ثابت است. و کسانی که در زندگی خود به انگیزگی شرطلبی و خودخواهی و سود پرستی بدون تقید به اصل و قاعده تصمیم می‌گیرند و اقدام می‌کنند، همواره عامل زشتی و پلیدی درونی آنان ثابت است. اینان اگر با آن انگیزه و نیت به هدفهای خیر هم برسند، ارزشی را دارا نخواهند بود چه رسد به کارها و هدفهای شر و پلید، زیرا روح فاسد را زیبایی جسد نمی‌تواند اصلاح کند، در صورتی که زشتی جسد با زیبایی روح از بین می‌رود. یکی از نتایج فوق‌العاده با اهمیت (اصل مکافات بر مبنای نیت) ریشه‌کن شدن یاس و نومیدی و احساس شکست ناشی از عدم وصول به هدفها است که اغلب مردم معمولی را افسرده و تباہ می‌سازد. توضیح این که زندگی مردم معمولی بر مبنای محسوس محوری سپری می‌شود، یعنی ملاک سعادت را در آن می‌بینند که خواسته‌های آنان به طور کاملاً محسوس پیش چشم‌انشان پدیدار گردد. اگر با اندک تلاشی موفق به استخراج چشمه‌ی آب شود که جریان آب را

با چشمانش ببیند، خود را در آن مورد سعادت‌مند تلقی می‌کند، در صورتی که اگر در هزاران نقطه از زمین با تصمیم و نیت پاک برای رفاه و آسایش انسانها حفاری کند و فرضاً در هر یک از آن حفاریها صدها متر چاه بکند، اگر نتواند به آب برسد، قطعاً خود رابه شکست محکوم می‌کند و حتی شاید از این راه به پوچی برسد! بینوایی و سیه روزی در آن است که آدمی به جهت (محسوس محوری) بودن خود را محکوم به شکست می‌نماید، نه آن که اگر تلاش و کوشش‌هایش با نیت و اقدام پاک او را به هدف منظورش نرساند، او مغبون گشته است. خطای بسیار بزرگ و جبران‌ناپذیر ما انسانها از همین جا ناشی می‌شود که ما ملاک همه‌ی ارزشها را تحقق فیزیکی هدفهائی می‌دانیم که با کار و تلاش به آنها می‌رسیم! لذا آنچه که در آیات قرآنی به عنوان ارزشهای انسانی آمده است: عمل صالح و مسابقه در خیرات و قلب سلیم است. آیات مربوط به دو موضوع اول و دوم در موارد فراوانی از قرآن وارد شده است. مباحث سبقت در خیرات در گذشته بررسی شده و در تفسیر خطبه‌های آینده درباره‌ی عمل صالح مسائل لازم را مطرح خواهیم کرد. اما قلب سلیم در چند آیه با صراحت کامل آمده است. از آن جمله: ۱- یوم لا ینفع مال و لابنون الا من ات

ی الله بقلب سلیم (روز قیامت روزی است که نه مال در آن روز سودی می‌دهد و نه فرزندان مگر کسی که با قلبی پاک وارد پیشگاه خدا شود). ۲- و ازلفت الجنه للمتقین غیر بعید. هذا ما توعدون لكل اواب حفیظ. من خشی الرحمن بالغیب و جاء ربه بقلب منیب (و بهشت برای مردم با تقوی که از آنان دور نبود، نزدیک شد. این است آنچه که برای هر انسان بازگشت کننده به سوی خدا و حافظ تعهد الهی وعده شده‌اید. کسی که از روی ایمان به غیب از خداوند رحمت خشیت داشته و با قلب بازگشت کننده به پیشگاه پروردگارش وارد شود). با نظر به مجموع دلایل عقلی و نقلی درباره‌ی اصل مورد بحث، به این نتیجه می‌رسیم که ارزش ذاتی همه‌ی کارها و هدفگیریها مربوط به انگیزه‌ی درونی انسانها است، و ارزش کارها و نتایج آنها اگر چه از نظر شئون عینی زندگی با ملاک نمودهای عینی سنجیده می‌شود، ولی این ارزش تابع مقدار مفیدیت کار و نتیجه در سطح زندگی طبیعی است. به عنوان مثال استخراج معدن آهن برای بهره‌برداری از این فلز در زندگی طبیعی انسانها مفید و ضروری است و بحث درباره‌ی اثبات لزوم استخراج این معدن در این زندگانی که آهن مورد احتیاج شدید است کاملاً بیهوده است. اگر بر فرض محال این گونه کاره ای ضروری زندگانی طبیعی با کمال ناآگاهی و جبر هم انجام بگیرد، مقصود بدست آمده است. لذا نمی‌توانند در منطقه‌ی ارزشها قرار بگیرند. هیچ‌ده- اعتقاد به علم خداوندی به همه‌ی کردارها و گفتارها و آن چه که در درون انسان می‌گذرد، عامل اساسی تصعید حیات کمالی برای اثبات علم خداوندی به همه‌ی کردارها و گفتارها و آن چه که در درون انسان می‌گذرد به طور عموم دلایل عقلی و منابع معتبر اسلامی که بازگو کننده‌ی حکم عقل و وجدان است، به قدری فراوان است که احتیاجی به طرح آنها نیست. فقط برای نمونه چند آیه از قرآن و چند جمله از سخنان امیرالمومنین (ع) را می‌آوریم: و هو بکل شیئی علیم (و او به همه

چیز دانا است). یبین الله لکم ان تذلوا و الله بکل شیء علیم (خداوند برای شما توضیح می‌دهد، مبدا گمراه شوید و خداوند به همه چیز دانا است). و هو بکل خلق علیم (و او است دانا به همه مخلوقات). آیات فراوانی دیگر وجود دارد که علم خداوندی را به آشکار و پنهان و حتی افتادن یک برگ ناچیز از درخت، گوشزد می‌کند. امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: قسم ارزاقهم، و احصی آثارهم و اعمالهم و عدد انفسهم و خائنه اعینهم و ما تخفی صدورهم من الضمیر و مستقرهم و م

ستودعهم من الارحام و الظهور الی ان تنهای بهم الغیای (خداوند ارزاق انسانها را قسمت کرده و آثار و می‌داند اعمال و عدد نفوس آنان را و می‌داند خیانت چشمانشان را و آن چه را که دل‌هایشان در درون مخفی می‌کند و می‌داند قرارگاه و موقت بودن آنان را از ارحام و هنگام ظهور آنان در دنیا تا آن گاه که پایان زندگی آنان فرا رسد). مسائل فلسفی مربوط به علم خداوندی در یکی از مجلدات گذشته مشروحا مطرح شده است، لذا در این جا تکرار نمی‌کنیم. در این مبحث به جنبه‌ی سازندگی این اصل می‌پردازیم که از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. توضیح این جنبه چنین است که اگر یک انسان معتقد شود که خداوند سبحان به همه‌ی حرکات و سکنت بیرونی و درونی او عالم است، و ضمنا معتقد باشد به این که همه‌ی آن حرکات و سکنتات برونی و درونی، از ناچیزترین پدیده‌ی ذهنی تا بزرگ‌ترین کاری که ممکن است از یک انسان صادر شود. آثار و نتایجی دارد که یا در همین زندگانی دنیا و یا در آخرت دامن گیر انسان خواهد بود و این عملها و عکس‌العملها با روابطی به هم پیوسته‌اند که خداوند آنها را مقرر فرموده است، با این دو اعتقاد بزرگ انسان به دو آرمان معقول والا می‌رسد. یکم- این که از ارتکاب

زشتیها و پلیدیها اعراض می‌کند. اجتناب چنین انسان از زشتیها نه فقط برای ترس از کیفری است که عکس‌العمل یا نتایجی از ارتکاب زشتیها می‌باشند، بلکه ناشی از شرم و حیائی است که از خدا احساس می‌کند، اگر چه فرضا عکس‌العمل و نتیجه‌ای هم در میان نباشد، زیرا معنای این که خداوند بر همه‌ی هستی و همه‌ی رویدادهائی که در آن صورت می‌گیرد، نظارت دارد و به آنها عالم است، یعنی همه‌ی هستی و همه‌ی رویدادهای آن در حضور خداوندی بوقوع می‌پیوندد. آیا انسان عاقلی که به این نظاره و علم خداوندی معتقد است و می‌داند که او در حضور خداوندی است، می‌تواند خلاف خواسته‌ی خداوندی را مرتکب شود؟ دوم- این که اعتقاد به نظاره و علم خداوندی بر همه‌ی شئون حیات انسانی، موجب پیشرفت در تصعید حیات کمالی وی می‌گردد، زیرا انسان می‌داند که خداوند سبحان خیر و کمال و رشد او را می‌خواهد و برای وصول به این آرمان راههای معقول تعیین فرموده و وسائل تحقق بخشیدن به آن آرمان را نیز آماده ساخته است و تکلیف آدمی را در وصول به آن آرمان به مقدار قدرت و اختیار مقرر فرموده است. پاکیزه خداوندی که هرگز به مافوق قدرت و اختیار دستوری صادر نمی‌کند، ولی به آن چه که تکلیف فرموده است

، اگر چه به جهت کمی قدرت و اختیار ناچیز هم بوده باشد، نتیجه‌هایی را منظور فرموده است که شایسته‌ی خداوندی او است نه کمیت و کیفیت عینی اعمال. و به طور کلی مقصود از تکلیف سر بلند کردن آدمی از لجنزار طبیعت خودخواهی و هوی پرستی و قرار گرفتن در جاذبه‌ی الهی است و مسئله کمیت و کیفیتهای متنوع تکلیف در برابر مقصود اصلی که قرار گرفتن در جاذبه‌ی الهی است، مانند موج در برابر دریا است که کوچکی و بزرگی موج، نمودهایی از دریا بوده و نمی‌تواند به طور مستقیم تعیین کننده‌ی وضع دریا بوده باشد. انسانهایی که نه به جهت سوداگری و ترس بردگی سر بلند نموده و در جاذبه‌ی خداوندی قرار می‌گیرد، روح این انسان به جهت پیوستگی مزبور دریائی از عظمت الهی می‌گردد، اگر چه موجش یک دست بلند کردن و گفتن الله اکبر بوده باشد. حباب وار برای زیارت رخ یار سری کشیم و نگاهی کنیم و آب شو در آن هنگام که این پیوستگی به جاذبیت خداوند سبحان بوجود می‌آید، حریت مطلقه از همه‌ی هستی و ظرافیت روحی و احساس عظمت تکلیف ماورای پاداش و کیفر درون آدمی را چنان ارتقاء و اعتلاء می‌بخشد که فقط خدا آن را می‌داند و بس. نوزده- تصعید حیات کمالی بدون به کار انداختن عقل امکان‌پ

ذیر نیست و بدون تهذیب روحی، عقل هیچ کار انسانی انجام نخواهد داد. در طول تاریخ معرفت بشری همه‌ی عقلانی که دربارهی

کمیت و کیفیت ارتباط انسان با واقعیات عالم هستی به تفکر پرداخته‌اند، درباره‌ی عقل و کاربرد آن به طور جدی اندیشیده‌اند. این تلاش در اندیشه کاری بوده است بسیار ضروری که به هیچ وجه قابل مسامحه و چشم پوشی نبوده است. در نتیجه‌ی این تکاپوها و تلاشها چند نظریه‌ی اساسی در دسترس پژوهندگان قرار گرفته است که ما به مهمترین آنها به طور مختصر اشاره می‌کنیم: ۱- عقل در مغز بشری بزرگترین عامل ارتباط با واقعیات است و احکامی را که عقل صادر می‌کند، کاملاً صواب و مطابق واقعیات است. ۲- عقل در مغز بشری یکی از بزرگترین عوامل ارتباط با واقعیات است مشروط به این که دیگر عوامل درک و دریافت مغز بشری با آن هماهنگ بوده باشد. مثلاً- حکم عقل نه تنها مخالف تجربه و محسوسات نباشد بلکه موافق با آنها نیز بوده باشد. ۳- عقل هیچ کاری رانمی‌تواند انجام بدهد، و کار آن فقط تنظیم مواد خاصی است که از محسوسات می‌گیرد و آنها را به صورت قانون در می‌آورد. ۴- بدان جهت که عقل در کار خود تابع محسوسات است و محسوسات نمی‌توانند ارتباط ما را با واقع

یتها (آن چنان که هستند) تضمین نمایند، لذا عقل در فعالیتهای خود نمی‌تواند وصول به واقعیتها را ادعا کند. ۵- نظریه‌ای دیگر درباره‌ی عقل می‌توان مطرح کرد که جامع و به حقیقت نزدیک تر است و آن این است که ما انواعی از فعالیتهای مغزی بشری را می‌شناسیم که همه‌ی آنها را بدون اعمال دقت، فعالیتهای عقل می‌نامند. و تقسیماتی را که درباره‌ی عقل طرح نموده‌اند، مانند عقل نظری خالص، عقل عملی، عقل جزئی و عقل کل به نظر نارسا و ناقص می‌آید. و ما باید میان انواع فعالیتهای را که به نام فعالیت عقل معروف شده‌اند، فرق بگذاریم. یک- فعالیتهای تجریدی که حذف مشخصات و خصوصیات فردی افراد را به عهده دارد، مانند انسان کلی، آب کلی، علم کلی، فلز کلی و غیر ذلک. بوجود آمدن مفاهیم کلی موضوعات مزبور در مغز بشری با حذف همه‌ی مشخصات و خصوصیات افراد آنها و تصور جامع مشترک انجام می‌گیرد. (البته این مطلب را که درباره‌ی تجرید گفتیم مطابق روش فکری متداول درباره‌ی کلی‌سازی است). دو- فعالیت تجرید عددی، معمولاً- میان این دو نوع فعالیت فرقی نمی‌گذارند، در صورتی که قابل مقایسه با یکدیگر نمی‌باشند، زیرا در فعالیت تجرید کلی حقیقتی معین به نام ماهیت یا ذات یا طبی

عت با حذف خصوصیات و مشخصات در مغز بوجود می‌آید. در صورتی که در فعالیت تجرید عددی جز انشاء عمل ذهنی که نه در ذهن نمودی دارد و نه انعکاسی از جهان عینی است، چیز دیگری به عنوان ماهیت و ذات و طبیعت دیده نمی‌شود و آن چه که به نام عدد در ذهن به وجود می‌آید، انشائی است که با موضوع انشاء شده متحد است. فرق دیگر این است که نمایانگر وضع کلی معدودهای واقعی یا تجسیمی و انشائی است در صورتی که مفهوم کلی تجرید شده، هیچ ارتباطی با کمیت و کیفیت منشا انتزاع خود ندارد. سه- قضایای ریاضی و استنتاج از آنها که در صورت عدم ارتکاب خطا در انشاء و عمل در آن قضایا، عقل حکم قاطعانه درباره‌ی آنها صادر می‌کند. چهار- اصول بدیهی یا بالضروره راست که مبنای صحت و بطلان قضایا می‌باشند مانند (کل از جزء بزرگتر است) البته این گونه اصول اولیه در این که آیا از قضایای عقلیه هستند یا نه باید مورد دقت قرار بگیرد. پنج- تطبیق قضایای کلیه بر موارد و مصادیق جزئی مانند تطبیق (هر انسان توالد می‌کند) به انسان مشخصی که تولید مثل کرده است. شش- احکامی که عقل در ارتباط هدفها یا وسائل مربوطه صادر می‌کند و تناسب آنها را تعیین می‌نماید. این فعالیت عقل بسیار گسترده و

دا

منه‌دار است. هفت- حکمی که درباره‌ی تلازمها صادر می‌کند مانند تلازم علت و معلول با نظر به ماهیت این فعالیتها که در شئون زندگی طبیعی و روانی انسانها ضرورت دارد مانند تنفس از هوا برای زنده ماندن، داخل در منطقه ارزشها نمی‌باشند، یعنی موصوف به خوبی و بدی ذاتی نیستند و اتصاف آنها با ضرورت یا ارزش با نظر به جنبه‌ی وسیله بودن آنها است که خداوند متعال برای تنظیم زندگی مادی و معنوی بوسیله‌ی آنها، مختصات و فعالیتهای مزبور را برای عقل انسانی عنایت فرموده است. و اما ارزش استقلال و ذاتی در این فعالیتها، مربوط به خواسته‌ها و هدف گیریهای انسانهایی است که عقل را به آن فعالیت وادار می‌کنند. لذا اگر عقل را

به همین فعالیتها منحصر کنیم عظمت و پستی آن را باید با نظر به هدف آن فعالیتهائی که انجام می‌دهد، منظور نماییم. عقل با این فعالیتها بدون توجه به خیر و شر همان عقل نظری است. آنچه که در این مبحث باید مورد دقت و تامل قرار بگیرد این است که گاهی بعضی از فلاسفه و دانشمندان کلمه‌ی عقل را با مفاهیم ارزشی مطلق باردار می‌کنند و موجب اختلاط حقایق می‌گردند و از این رو مشکلاتی بوجود می‌آید که گاهی تاریکی مشکلات را تا حد معما بودن پیش می‌برد.

حال می‌پردازیم به آن احکام کلی که عقل در ارتباط انسان با جهان صادر می‌کند و تخلف از آنها را امکان‌ناپذیر می‌نماید. احکامی را که عقل در این قلمرو صادر می‌کند اگر چه در صورت ظاهری قضایای مطلق و غیر مشروط جلوه می‌کنند مانند (تحصیل دانش ضروری است) ولی در واقع با نظر به موقعیت و خواسته‌های انسان مشروط می‌باشند. حالا همین قضیه‌ی (تحصیل دانش ضروری است) را مورد بررسی قرار می‌دهیم: این قضیه را عقل مانند یک وحی منزل و بی‌شرط و بی‌چون و چرا صادر نمی‌کند، بلکه این قضیه محصول قضیه‌ی دیگری است که پیش از صدور همین قضیه قطعی فرض شده است و آن عبارت است از این که (انسان باید واقعیات مربوط به زندگی خود را بداند) بنابراین، قضیه‌ی یکم که می‌گوید: (تحصیل دانش ضروری است) مشروط به قضیه‌ی قبلی است که متذکر شدیم، به این ترتیب که اگر انسان باید واقعیات مربوط به زندگی خود را بداند لازم است که دانش تحصیل نماید. معنای این اشتراط این است که اگر بر فرض محال قضیه‌ی اولی صحیح نبود، قضیه‌ی دوم نیز صحیح نیست. یعنی ضرورت قضیه‌ی اول ناشی از ضرورت قضیه‌ی دوم است. هنگامی که در قضیه‌ی دوم دقت می‌کنیم که عبارت است از (انسان باید واقعیات مربوط به

زندگی خود را بداند) می‌بینیم که آن هم مشروط است به یک قضیه قبلی و آن عبارت است از (انسان باید ارتباط خود را با واقعیات مربوط به زندگی خود تنظیم نماید) این دو قضیه شرط و مشروط به این صورت در می‌آید: اگر انسانی که می‌خواهد واقعیات مربوط به زندگی خود را تنظیم کند، باید به آن واقعیات علم پیدا کند. باز قدمی دیگر جلوتر می‌رویم و می‌بینیم این قضیه هم که انسان باید واقعیات مربوط به زندگی خود را تنظیم نماید، مشروط به این قضیه قبلی است که (انسان زندگی خود را می‌خواهد) در این موقع دو قضیه شرط و مشروط (یا به اصطلاح منطقی مقدم و تالی به این صورت در می‌آید: اگر انسان زندگی خود را می‌خواهد باید با آن واقعیاتی که با زندگی او مربوط است آشنائی داشته و آنها را بداند. پس از این می‌رسیم، به قضیه‌ای که می‌گوید: (انسان زندگی خود را می‌خواهد) درباره‌ی این قضیه که منشا بروز قضایای متوالی گذشته است باید دقت کرد که آیا این یک قضیه‌ی عقلی است، یا یک دریافت وجدانی بدیهی است؟ اگر بگوئیم: قضایای عقلیه آن گروه از قضایا هستند که مستند به استدلال و محتاج به اثبات می‌باشند، قطعاً قضیه‌ی فوق (انسان زندگی خود را می‌خواهد) قضیه‌ی عقلی نیست، زیرا

هیچ دلیلی نمی‌تواند حقیقتی را بهتر از دریافت شدن آن بوسیله‌ی حس و وجدان اثبات کند، چنان که گفته می‌شود: طلب الدلیل بعد الوصول الی المدلول قبیح (مطالبه‌ی دلیل پس از وصول به خود مدلول قبیح است) آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب و اگر بگوئیم: اصول دریافت شده‌های بدیهی وجدان نیز از گروه قضایای عقلی می‌باشند، می‌توانیم بگوئیم: این قضیه‌ی نهائی (انسان زندگی خود را می‌خواهد) مطلق است و مشروط نیست. ولی به نظر می‌رسد که در تفسیر قضایای عقلیه نظریه اول صحیح است، زیرا چنان که قضیه‌ی (انسان با چشم می‌بیند) مستند به محسوس است و تصدیقش احتیاجی به عمل عقلانی ندارد، همچنین (انسان زندگی خود را می‌خواهد) و به هر حال، چه این گونه قضایا از آن گروه قضایای عقلی باشند که مطلق اند و چه از گروه اصول دریافت شده وجدانی بدیهی، جزء قضایای مشروط نیستند. همه‌ی قضایای عقلی بدان جهت که مشروط اند بایستی به این گونه اصول منتهی شوند، حال اگر فرض کنیم این قضیه‌ی اصلی و بدیهی را مورد سؤال قرار بدهیم و بگوئیم: چرا باید انسان زندگی کند زیرا من نمی‌خواهم زندگی کنم؟ عقل چگونه می‌تواند انسان را الزام کند که تو باید زندگی کنی؟ با نظر به کارهای اختصاصی عقل، هیچ راهی وجود ندارد که عقل را به صادر کردن چنین حکمی صادر نماید، مگر این که مفهوم

عقل را از راهنماییهای وجدان پاک و فطرت صاف باردار نموده بگوئیم: آری عقل است که چنین حکمی را صادر می‌کند. آن وجدان پاک و فطرت سلیم که ضرورت پیروی از عقل را در قلمرو خاص خود تصدیق و تایید می‌کند. ممکن است گفته شود: مگر عقل در راهنماییهای نیازی به پشتیبان دارد؟ آری، نیاز به پشتیبانی دارد که حجیت آن را تصدیق کند، زیرا اگر ما با نظر به خطاهائی که عقل در فعالیتهای خود مرتکب می‌شود، عقل را به پای محاکمه کشانده و از وی پرسیم چه علتی و چه دلیلی اثبات کرده است که ما انسانها باید از تو پیروی کنیم؟ اگر عقل بگوید: خود من حکم به ضرورت پیروی انسانها از خود می‌نمایم! از نظر منطقی این تکرار ادعا (مصادره به مطلوب) است که نمی‌تواند ادعا را اثبات کند. پس حجیت عقل و ضرورت پیروی از آن مستند به حقیقتی است که غیر از خود عقل است که می‌توان گفت: آن حقیقت وجدان و یا عقل عملی است که دریافت شده‌های اصیل را در اختیار بشر می‌گذارد و می‌گوید: باید از احکام صادره از عقل در قلمرو مخصوص به خود تبعیت نمود. از آن طرف ثابت کردیم که قلمر

و فعالیتهای عقل درباره‌ی قضایای مربوط به موقعیت انسان در پهنه‌ی جهان و انسان، مشروط به ضرورتها و بایستگیها است که برای انسان ثابت شده است، قطعی است که برای بهره‌برداری صحیح از این قدرت و استعداد بزرگ، باید به ضرورتها و بایستگیهای که انسان برای خود مشخص می‌کند، توجه جدی نمود، یعنی باید توجه جدی به سرسلسله‌ی حلقه‌های احکام عقلی نمود که با فرض ضرورتی که انسان تشخیص داده است، پشت سر هم کشیده خواهد شد، چنان که در قضیه‌ی (باید تحصیل دانش کرد) مشاهده کردیم که این قضیه مشروط به قضیه‌ای پیش از خود و آن قضیه هم مشروط به یک قضیه‌ی قبلی بود، تا برسیم به سرسلسله‌ی این قضایای مشروط که عبارت بود از این که (انسان زندگی خود را می‌خواهد) نتیجه‌ی کلی و قاطعانه‌ای که از مسئله گرفته می‌شود، این است که آن چه که موجب پیشرفت انسان در تصعید حیات تکاملی می‌باشد، فقط به کار انداختن عقل نیست و این یک جمله‌ی ابهام‌انگیز است که در مغزهای متفکران به عنوان مهمترین اصل تلقی می‌شود که (باید مطابق عقل رفتار کرد) زیرا اگر این (باید) پس از تشخیص ضرورت و بایستگی است که موقعیت انسان درباره‌ی یک موضوع اقتضاء می‌کند، تقریباً تحصیل حاصل یا توضیح واضح

است، زیرا پس از تشخیص این که این گیاه زهر آگین است حکم عقل به اجتناب از آن (این گیاه زهر آگین را نباید خورد) احتیاج به (باید) الزامی خارج از مقتضای خود حیات ندارد و اگر ضرورت و بایستگی یک موضوع برای یک انسان با نظر به موقعیتی که دارد ثابت نشده است، عقل در این مورد هیچ حکمی نمی‌تواند صادر نماید. پس عقل در مورد لازم حکم خود را صادر خواهد کرد، توصیه و دستور فقط ممکن است فعالیت مخصوص به خود عقل را تقویت کند و نمی‌تواند عقل را به قلمروی وارد کند که میدان آن نیست. و این حقیقت را هم می‌دانیم که عقول بشری در همه‌ی فعالیتهای پنجگانه که در این مبحث به طور مختصر مطرح کردیم، فقط و فقط به آن ضرورت و بایستگی توجه دارد که انسان آن را برای خود پذیرفته است. پس آنچه که دارای اهمیت اصلی و به اصطلاح ام‌المسائل است، این است که انسان چه می‌خواهد و چه چیزی را برای خود ضروری تلقی کرده است. این جمله‌ی بسیار حکیمانه و واقع بینانه را نباید از نظر دور بداریم که (عقل، عقل است و همواره کار خود را انجام خواهد داد) باید دید که آن (می‌خواهیم) که بشر در همه‌ی شئون حیاتی خود بر مبنای آن حرکت می‌کند چیست؟ و چیست آن ضرورتها و بایستگیها که بشر

از (می‌خواهیم) های خود بوجود می‌آورد و آنرا سرسلسله‌ی قضایائی قرار می‌دهد که عقل به قطعیت آن قضایا حکم صادر می‌کند؟ امیرالمومنین می‌فرماید: من لم یهدب نفسه لم ینتفع بالعقل (کسی که خود را تهذیب نکرده است، سودی از عقل نبرده است). معنای این جمله‌ی سازنده این است که مادامی که من یا شخصیت، یا روح انسانی تهذیب نشده و منطقی واقعی خود را که بر مبنای حقیقت استوار است در نیافته است، (می‌خواهیم) های این انسان ضرورتها و بایستگیهای که برای خود تشخیص می‌دهد همه و همه

بر خلاف حقیقت خواهد بود و یا ملاک صحیحی برای (می‌خواهم)ها و ضرورتها و بایستگیهای او وجود ندارد که عقل واقعیت قضایائی را که با احکام قاطعانه صادر می‌کند، تضمین نماید. در آن نوع فعالیت که عقل برای اثبات ضرورت خوردن سم برای کسی که خودکشی را ضروری تشخیص داده است احساس خجلت و شرمندگی نمی‌کند و در موقع صادر کردن حکم به ضرورت خوردن سم، به طور مخفیانه و دل سوزانه هم سفارش نمی‌کند که بهتر این است که سم مهلک را نخوری و از تصمیمی که گرفته‌ای منصرف شوی. آن ناله و شیون درونی و آن فریادهائی که از درون آدمی برای باز داشتن از خودکشی برمی‌خیزد، مربوط به خود عقلی که ما توصیف کرد

یم، نیست. بلکه در مغز کسی که خدای نخواستہ چنین تصمیمی را گرفته است، موجی از خود حیات است که سر می‌کشد و به انسان می‌گوید: که ریشه‌ی مرا مسوزان و استمرار مرا قطع مکن، من آن پدیده‌ی الهی هستم که بدون ملاحظه‌ی می‌خواهم و نمی‌خواهم تو، در تو بوجود آمده‌ام. این موج مربوط به جوشش خود حیات است که مغز را بکار می‌اندازد و آدمی را از پایان دادن به حیات خویش جلوگیری می‌کند. بنابراین، مقصود از عقل در آیات قرآنی و دیگر منابع اسلامی که مورد آن همه تعظیم و تجلیل قرار گرفته و منصب بزرگ (حجت خداوندی) به او داده شده است، یا آن حقیقت شریفی است که گاهی از آن با کلمه‌ی قلب و یا وجدان تعبیر می‌شود و یا آن حقیقت است که تحت فرمان من تهذیب شده و شخصیت رشد یافته و روح کمال طلب قرار گرفته است که آن من و شخصیت و روح مقاصد و هدفهای مطلوب والای انسانی را به عنوان ضرورتها و بایستگیها طرح می‌کند و عقل برای وصول آدمی به آن مقاصد مشغول به فعالیت می‌گردد. بیست: من انسانی در مسیر تصعید حیات کمالی احتیاج به انبساط و شکوفائی طبیعی دارد. در هر مرحله‌ای از مراحل تصعید حیات کمالی، بایستی منزلگه‌هائی زیبا برای آسایش و انبساط طبیعی من در نظر گرفت.

در تفسیر و توصیف اجمالی (نفس) یا (من) در اوائل این مبحث، مخصوصاً با توجه به نظریه‌ی صدرالمتألهین این مسئله روشن شد که نفس یا من یا روان دارای دو رویه است: رویه‌ی یکم: سطح مجاور طبیعت من، یعنی آن سطح از من که مجاور طبیعت بدن و بوسیله‌ی همین طبیعت بدن با جهان عینی ارتباط برقرار می‌کند. من با این سطحی که دارد. بطور طبیعی از مقتضیات حواس و غرایز و مقتضیات جسمانی بدن نمی‌تواند چنان مجزا و دور باشد که نتواند از عهده‌ی مدیریت بدن برآید. رویه‌ی دوم: سطح مجاور ماورای طبیعت که به یک معنی روح نامیده می‌شود. و اگر بخواهیم در توجه به این سطح من، دچار مناقشات حرفه‌ای نشویم و به پذیریم که: روح غیر از من و نفس است، به همین اصطلاح (سطح مجاور ماورای طبیعت) قناعت می‌کنیم. به هر حال ما دو نوع فعالیت مستند به عامل مدیریت درون می‌بینیم: یکم آن فعالیت عامل مدیریت است که با بدن و جهان عینی در حال ارتباط و تاثیر و تاثر است. دوم: آن فعالیت عامل مدیریت است که مافوق تاثیر و تاثر در حال ارتباط با بدن و طبیعت است. آن عامل مدیریت که مافوق تاثیر و تاثر در حال ارتباط با بدن و طبیعت است، اعتلاء طلب و کمال جو و عامل اصلی تصعید حیات است. در حالی که

ه عامل اول به جهت ارتباط مستقیم با طبیعت، در عین مدیریت گوارائیها و ناگوارئیها و شادئیها و اندوهها و دیگر پدیده‌ها طبیعی غرایز و جسمانیت بدن، تحت تاثیر آنها هم قرار می‌گیرد. از این جا یک مسئله‌ی دیگر را که دارای اهمیت است باید در نظر بگیریم و آن این است که تقابلی را که گروهی فراوان از حکماء و عرفاء و اخلاقیون درباره‌ی روح و بدن مطرح نموده و آن دو را رویاروی هم قرار می‌دهند و سپس بدن را به جهت جسمانی بودنش سفلی طلب و پستی گرا و روح را اعتلاء طلب و کمال جو معرفی می‌نمایند، تقابلی است نابجا و خطا. مانند بر گشاده روح بالا بالا تن زده اندر زمین چنگالها خواجه می‌گرید که مانند از قافله خنده‌ها دارد از این ماندن خرس زیرا بدن با قطع نظراز حیات و (من) لاشه‌ای است بی جان و بی اراده، نه علوی طلب است و نه سفلی گرا، بلکه موادی است مانند دیگر مواد عالم طبیعت که حرکت و سکون و هر گونه دگرگونیهای که در آنها بوجود بیاید معلول عواملی است که با آن مواد ارتباط تأثیری و تفاعلی برقرار می‌نماید. پس آنچه را که باید در برابر روح یا سطح رو به ماورای

طبیعی من قرار داد، آن سطح من است که مجاور طبیعت بوده و با یکدیگر در حال تاثیر و تاث

ر و تفاعل بسر می‌برند. این سطح من که آن را خود طبیعی هم می‌توان نامید، پست گرا بوده و هیچ مهاری را برای تنظیم غرایز در برابر قوانین بازگو کننده‌ی واقعیات، نمی‌شناسد. بنابراین آنچه که گرایش به پستی دارد و با تصعید حیات تکاملی تضاد دارد، من مجاور طبیعت یا خود طبیعی است و اما روح بدان جهت که طبیعتاً گرایش به اعتلاء و کمال دارد، یا با نظر به بیان دیگری که می‌گوید: روح الهی نفخ شده در وجود انسان می‌خواهد من انسانی را به اعتلاء و کمال بکشانند، لذا آن من مجاور طبیعت با این روح در دو سمت متضاد حرکت می‌کنند. حال برمی‌گردیم به اصل مسئله که عبارت است از این که من انسانی در مسیر تصعید حیات کمالی احتیاج به انبساط و شکوفائی طبیعی دارد. با نظر به آن چه که در مقدمه‌ی این مبحث گفتیم، واضح شد که اگر روح علوی طلب یا سطح ماورای طبیعی به مقتضای ذات خود، سطح مجاور طبیعت را بدون مهلت برای احساس آسایش و انبساط و به طور مستمر در مسیر تصعید قرار بدهد، و آن را از مختصات طبیعی غرایز با سرعت و بی‌امان قطع کند یا با سرعت و بی‌امان من و مختصاتش را به دنبال خود بکشد و پیرو خود بسازد، بدون تردید این من مختل خواهد گشت و مدیریت کالبد را که مانند

مرکبی برای آن است از دست خواهد داد، لذا برای تصعید حیات کمالی، مدارا با من ضرورت دارد. به همین جهت است که خداوند متعال خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: ما انزلنا علیک القرآن لتشقی (ما قرآن را بر تو نازل نکردیم که خود را به مشقت بیندازی). نیز روایاتی متعدد آمده است که باید در عبادت خداوندی اعتدال را مراعات کرد، مانند روایتی که از پیامبر اکرم خطاب به امیرالمومنین (ع) چنین آمده است: ۱- یا علی ان هذا الدین متین فاولعوا فیه برفق و لا تکونوا کالراکب المنبت لاسفرا قطع و لا ظهرا ابقی (ای علی، این دین (دین اسلام) متین است در این دین با مدارا فرو روید (وارد شوید) و عبادت خدا را بر بندگان خدا ناملایم نسازید و مانند آن سوار عجول و تند مباحثید (که برای زود رسیدن به مقصد بی اندازه به پهلوی اسب مهمیز می‌زند) نه سفر (راهی) سپری شده است و نه پشت سالمی برای اسب مانده است). روایاتی نیز در تقسیم ساعات زندگی آمده است که می‌گوید: ۲- سزاوار است که انسان مومن ساعات عمرش راسه قسمت کند: یک قسمت برای تلاش و کوشش در راه تحصیل معاش. قسمت دیگر برای اندوختن ذخیره برای ابدیت. قسمت سوم: تفریح و آسایش و برخورداری از لذائذ مشروع که این قسمت

کمکی است بر آن دو قسمت یکم و دوم. امیرالمومنین علیه السلام می‌فرماید: ۳- ان هذه القلوب تمل کما تمل الابدان فابتغوا لها طرائف الحکم (این دلها گاهی ملول و خسته می‌شوند مانند بدنها که خسته و ملول می‌شوند، در این مواقع برای دلها حکمتهای لطیف عرضه کنید). مقصود از دلها مخصوصا با نظر به جمله‌ی شماره‌ی ۴ در این جمله به قرینه‌ی ملالت و خستگی همان سطح من است که مجاور طبیعت است والا دل به معنای اصطلاحی متداول که جایگاه تجلی عظمت خداوندی و مافوق سطوح طبیعی بدن و جهان عینی با قوانینش می‌باشد، از مجرای ملالت و خستگی بالاتر است. تو همی گوئی مرا دل نیز هست دل فراز عرش باشد نی به پست و مقصود از طرائف حکم آن لطائف و مطالب شگفت‌انگیز است که موجب انبساط و شکوفائی من می‌گردد. ۴- ان للقلوب شهوه و اقبالا- و ادبارا فاتوها من قبل شهوتها و اقبالها فان القلب اذا اکره عمی (برای دلها تمایلی است و روی آوردن و (انبساط) و روی گرداندنی (انقباض) برای برخورداری از مزایای دلها از راه تمایل و روی آوردن آنها وارد شوید). ۵- ان للقلوب اقبالا و ادبارا فاذا اقبلت فاحملوها علی النوافل و اذا ادبرت فاقتصروا بها علی الفرائض (برای دلها روی آوردنی است

و روی گردانی، در آن هنگام که دلها روی بیاورند، آنها را به انجام اعمال غیر واجب (مستحب) وادار کنید، و هنگامی که روی گردان شدند، فقط به انجام واجبات کفایت کنید). ۶- قال ابو عبدالله علیه السلام: لكل احد شره و لكل شره فتره فطوبی لمن كان فترته الی خیر (امام صادق (ع) فرمود: برای هر کسی نشاط و هیجان شدیدی پیش می‌آید و در دنبال هر نشاط و هیجانی، سستی وجود دارد، خوش باد حال کسی که دوره‌ی سستی‌اش رو به خیر باشد). مضمون این روایت از امام محمد باقر از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم چنین وارد شده است: ۷- الا ان لكل عباده شره ثم تصیر الی فتره فمن صارت شره عباده الی سستی فقد

اهتدی و من خالف سنتی فقد ضل و کان عمله فی تباب (... آگاه باشید برای هر عبادتی نشاط و هیجانی است، سپس رو به سستی می‌رود، هر کس نشاط عبادتش به سنت من منتهی شود، هدایت یافته است و کسی که با سنت من مخالفت نماید، قطعاً گمراه است و عمل او در تباهی و خسارت است). مادام ای که (من) از ارتباط با طبیعت بریده نشده است، انبساط و انقباض (نشاط و سستی) برای (من) یک امر طبیعی است. قفل گر، که قفل سازد که کلید قبض بسط آرد مشو تو ناامید چنان که اشاره کردیم آن سطر

ح من که مجاور طبیعت است یا خود طبیعی به جهت ارتباط با طبیعت بدن و غرایز حیوانی و جهان عینی که پیرامون آدمی را فراگرفته است، نوسانات (من) در انبساط و انقباض ادامه دارد، تا آنگاه که ارتباط (من) با جهان عینی و بدن و غرایز به حد اعلای ارتباط انسانی برسد، در این صورت چون روح توانسته است (من) را از چنگال علائق مزبور بگیرد (نه به معنای این که روح (من) را در خلاء قرار بدهد، بلکه چنان که گفتیم ارتباط با آن عوامل، علاقه به حد اعلای انسانی برسد) لذا انبساط و شکوفائی طبیعی از هدف بودن ساقط می‌گردد، وقتی که این پدیده‌ی لذت بار از هدف بودن ساقط گشت، انقباض و گرفتگی و سستی هم دست از (من) برمی‌دارند و (من) (خود طبیعی) بدون دویدن به دنبال انبساط و نشاطهای لذت‌انگیز به وظیفه‌ی خود که مدیریت اجزاء حیات و بدن و تنظیم رابطه‌ی آنها با جهان عینی است، می‌پردازد. در مسیر تصعید حیات کمالی ارزیابی انبساط و انقباض فوق العاده با اهمیت است. شاید به توان گفت: شماره‌ی فراوانی از انسانهایی که در این مسیر قرار می‌گیرند و زمانی کم و بیش هم در این مسیر حرکت می‌کنند. به جهت عدم توجه به نوسانات (من) بوسیله‌ی انبساط و انقباض همان طور که در فرمایش رس

ول خدا (ص) در روایت شماره‌ی ۶ مشاهده کردیم، سستیها پس از نشاط و شکوفائی فرا می‌رسند، وقتی ممکن است همان سستی و انقباض تدریجاً موجب انحراف گمراه کننده بوده باشد. برای حفظ (من) از خطر سقوط انقباض و سستیها دو اصل زیر را باید مراعات نمود: اصل یکم: معرفت و عمل در مسیر تصعید حیات تکاملی پس از طی مراحل ابتدائی آن دو عنصر، موجب لذت و هیجان و نشاط می‌گردند. البته وصول انسان به این مرحله نوعی تصعید حیات است که معرفت و انجام تکلیف را لذیذ و نشاط‌آور نموده است و پیش از این مرحله ممکن است فرا گرفتن معرفت مستند به عوامل خودخواهی در اشکال مختلفش باشد و انجام تکلیف هم متکی به جلب پاداش یا فرار از کیفر صورت بگیرد و ممکن است هر دو عنصر مربوط به عوامل جبری محیط و اجتماع باشد. معرفت و علم در این مرحله نمی‌توانند وارد منطقه‌ی ارزش بوده باشند. در مرحله‌ی دوم که معرفت و عمل موجب انبساط و شکوفائی و لذت می‌گردد، انسان رهرو به مرحله‌ی عالی تر قدم گذاشته و پا را از لذائد و آلام طبیعی محسوس بالاتر نهاده است. اصل دوم: اگر چه لذت و الم مادام‌ای که حیات انسانی خواسته و ناخواسته، گوارا و ناگوارا، ملایم و ناملایم را احساس می‌کند، دو معلول ضرور

ی آن امور است که هیچ فردی نمی‌تواند با داشتن حیاتی که در مجرای امور فوق است، کنار بودن خود را از لذت و الم ادعا کند. سخنی که بنام در کتاب (اصول قوانین) و دیگر اصحاب لذت درباره‌ی لذت و الم می‌گویند، درباره‌ی حیات در مجرای مزبور کاملاً صحیح است. ولی رابطه‌ی انسان با لذت و الم مختلف است، چنان که رابطه‌ی وی با کیفیتهای متنوع دو پدیده‌ی مزبور متنوع است، یعنی چنان که لذت معقول برای انسان رشدیافته مطلوب تر از لذت محسوس است، بلکه گاهی برای این گونه انسانها نشاطها و لذائد محسوس در برابر لذائد معقول پست و محقر می‌باشد، هم چنان هدف و انگیزه‌ی قرار گرفتن لذت و نشاط با مراحل رشد تصعید حیات تکاملی، رابطه‌ی معکوس دارد، یعنی هر اندازه رشد تصعید بالاتر بوده باشد از هدف بودن و انگیزگی لذت و نشاط کاسته می‌شود و پائین تر می‌رود. از یک جهت می‌توان رابطه انسان متحرک در مسیر تصعید تکاملی را با نشاط و لذت، به این ترتیب بیان نمود که بطور طبیعی لذت و نشاط پیش از ورود به مسیر تصعید حیات تکاملی برای معرفت و عمل، مطلوبیت هدفی دارد، پس از ورود به مسیر تصعید، لذائد و نشاطهای معقول تدریجاً جای لذائد و نشاطهای طبیعی و محسوس را می‌گیرد، نه به ا

ین معنی که انسان از لذائد و نشاطهای طبیعی به کلی گسیخته می‌شود، بلکه عظمت نوع معقول این پدیده‌ها اهمیت هدفی نوع

طبیعی و محسوس آنها را از بین می‌برد، و با این که انسان همان لذائذ و نشاطهای طبیعی را مطلوب می‌داند، ولی اشتیاق و علاقه او به معرفت و عمل تابع محض آن پدیده‌های خوشایند طبیعی نمی‌باشد و به همین جهت است که گسیختن کامل (من) از آنها موجب ملالت و افسردگی گشته و حتی ممکن است در صورتی که گسیخته شدن (من) از آن لذائذ و نشاطها با وارد کردن ضربه و سرکوبی انجام بگیرد، منجر به ناراحتیهای روانی گردد. پس از عبور از این مرحله‌ی ابتدائی در مسیر تصعید حیات تکاملی، همان کار را لذائذ معقول والاتر با لذائذ معقول ابتدائی انجام می‌دهد که لذائذ معقول ابتدائی با لذائذ محسوس و طبیعی انجام داده بود. برای توضیح این جریان، یک مثال روشنی می‌آوریم: فرض کنیم در یک انسان در مرحله‌ای مناسب از سالیان زندگی اراده‌ی انتقال از لذائذ محسوس و طبیعی جوشیدن گرفته است. مسلماً این انسان برای رسیدن به چنین اراده از مقدماتی مختلف عبور کرده است، مانند احساس ناپایداری لذائذ محسوس طبیعی با پایداری و دوام جوشش روح برای تغذیه از حقایق، و هم چنین مانند

افزایش معلومات و تجارب و وصول به این نتیجه‌ی مهم که قرار گرفتن تحت تاثیر لذائذ محسوس از قدرت اندیشه و تعقل و ابتکار و آینده‌نگری می‌کاهد. این روشنائی باعث می‌شود که لذائذ محسوس ابتدائی انگیزگی خود را برای انسان از دست می‌دهند و احساسات و عواطفی که مخصوص دریافت این لذائذ بود، فروکش می‌کنند و انسان در این موقعیت تحت تاثیر انگیزگی امور مربوط به اندیشه و تعقل و ابتکار و آینده‌نگری و غیرذلك قرار می‌گیرد که این امور نیز به نوبت خود احساسات و عواطف خاصی را بوجود می‌آورد. تا آن گاه که آدمی به حقایقی والاتر از این امور اطلاع پیدا کند و امتیاز اعلا‌ی آنها را دریافت نماید، مانند مراعات ارزشهائی که ممکن است امور مزبوره راباردار ارزش بسازند، مانند اندیشه برای وصول به نتایج مفید برای جامعه و تعقل برای تنظیم مسائل با قوانین کلی مفید در تصعید حیات تکاملی و به کار انداختن قدرت ابتکار و نبوغ برای کشف واقعیات مفید و هم چنین دیگر موضوعات. این موفقیت بزرگ برای انسان که در مراحل عالی تصعید بوجود می‌آید، قطعاً مستلزم احساسات و نشاطهائی است خیلی پرمعنی‌تر و پایدارتر، که ما نام این شکوفائی را احساسات برین می‌نامیم و حقیقتاً بسیار دشوار

است چنان‌که طعم حیات بخش این احساسات برای کسانی که بکلی دور و برکنار از آنها می‌باشند. در همه‌ی این مراحل بدان جهت که آن سطح من که مجاور طبیعت است، با اجزاء درونی و برونی وجود انسان و با طبیعتی که پیرامون او را گرفته است، در جریان تاثیر و تاثر قرار می‌گیرد، لذا انبساط و انقباض و نشاط و سستی برای انسان یک امر کاملاً طبیعی است. آن چه که بسیار قابل توجه است اینست که در همه‌ی این مراحل هر اندازه که انبساط و نشاطی که هدف تلقی شده است، شدیدتر بوده باشد، در موقع فروکش کردن، انقباض و سستی نیز شدیدتر خواهد بود. اشخاص ضعیف‌الاراده و انبساط پرست و لذت جو در همان مراحل ابتدائی انتقال از احساسات پائین به احساسات بالاتر به جهت پرستش انبساط و لذت با نخستین انقباض و سستی از پای در می‌آیند و مسیر خود را عوض می‌کنند. ولی تناوب انبساط و انقباض تا ماقبل مرحله‌ی حقیقت یابی هر چند که انسان در مراحل عالی آرمانهای معقول هم بوده باشد، استمرار دارد. به همین جهت است که امام صادق (ع) می‌فرماید: لکل احد شره و لکل شره فتره فطوبی لمن کان فتره الی الخیر (برای هر کسی نشاط و انبساط و هیجانی است و دنبال هر نشاط و انبساط دوران سستی می‌آید، خوش ب

اد حال کسی که دوران سستی او رو به خیر بوده باشد). باید توجه کرد که مادامی که انسان از جریان تناوب انبساط و انقباض بالاتر نرفته است، باید این حقیقت را به داند که برای نیکو ساختن دوران سستی که در روایت ملاحظه نمودیم، چاره‌ای جز تنزل دادن نشاط و انبساط از امتیاز هدف بودن وجود ندارد و این کار هم یک دفعه و ناگهانی امکان‌پذیر نیست، بلکه باید چنین کاری تدریجاً انجام به گیرد، تا آدمی به مرحله‌ای برسد که از دام فریب‌ی انبساط و لذت و نشاط رها شود و طعم شکوفائی روح را بچشد. بیست و یک: پیش‌نگری و حرکت به پیش این همان اصل اساسی حرکت در مسیر تصعید حیات تکاملی است که (پیش‌نگری و حرکت به پیش) نامیده می‌شود. نخست منابع اسلامی این اصل را در نظر می‌گیریم: همه آن آیات قرآنی که عقب‌نگری و حرکت

به قهقرا را شدیداً توبیخ می‌کنند. این آیات بطور متعدد و با بیانات مختلفی وارد شده است، مانند آن آیه که فرعون از حضرت موسی (ع) می‌پرسد: قال فما بال القرون الاولی. قال علمها عند ربی فی کتاب لا یضل ربی و لا ینسی (فرعون به موسی (ع) گفت: پس درباره‌ی قرون گذشته چه می‌گوئی (و چرا آنها به این مطالب که تو می‌گوئی ایمان نداشتند) حضرت موسی فرمود: علم آن گذشتگان در نزد پروردگار من در کتابی ثبت شده است، و پروردگار من گمراه نمی‌شود و فراموش نمی‌کند). و اذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفینا علیه آباءنا او لو کان آباءهم لا یعقلون شیئا و لا یهتدون (و هنگامی که به آنان گفته می‌شود تبعیت کنید از آن چه که خدا فرستاده است، می‌گویند: بلکه ما از آن عقاید و رسوم تبعیت می‌کنیم که پدرانمان را معتقد به آنها یافتیم، آیا (باز به آن عقاید پوسیده پای بند خواهند بود) اگر چه پدران آنان چیزی را تعقل نمی‌کردند و هدایت نشده بودند). و اذا قیل لهم تعالوا الی ما انزل الله و الی الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا علیه آباءنا اولو کان آباؤهم لا یعلمون شیئا و لا یهتدون (و هنگامی که به آنان گفته می‌شود: بیائید به سوی آن چه خدا فرستاده و به سوی پیامبر او می‌گویند: برای ما آن چه که پدرانمان را معتقد به آنها یافتیم کافی است. آیا (باز به آن عقائد پوسیده پای بند خواهند بود) اگر چه پدرانشان چیزی نمی‌دانستند و هدایت نداشتند). امیرالمومنین (ع) در اوصاف انسان متقی می‌فرماید: وراقب فی یومه غده و نظر قدما امامه (و در روزی که زندگی می‌کند، مراقب فرمایش بوده و در حال حرکت به پیش به آیند

ه می‌نگرد). یوشک من اسرع ان یلحق. واعلم یا بنی ان من کانت مطیته اللیل و النهار فانه یسار به و انکان واقفا و یقطع المسافه و انکان مقیما و ادعا (نزدیک است کسی که در حرکت سریع است، ملحق شود و بدان ای فرزندانم، کسی که مرکب او شب و روز است، او را در حرکت و سیر قرار داده‌اند، اگر چه متوقف باشد و چنین شخصی در حال طی مسافت است اگر چه اقامت گزیده و در حال استراحت بوده باشد). چند مطلب مهم در آیات و جملات فوق وجود دارد که باید آنها را مورد توجه جدی قرار داد: مطلب یکم: هیچ گونه حوادث و واقعیاتی که در جویبار زمان به گذشته می‌خزد، از علم خداوندی غائب نمی‌باشد. مطلب دوم: گذشته فقط به عنوان این که گذشته است نمی‌تواند ملاک مبانی حیات کنونی و آینده‌ی انسان تلقی گردد. مطلب سوم: تقلید از گذشتگان و تبعیت از عقائد و رسوم و فرهنگ آنان عقل و اندیشه را از کار می‌اندازد. مطلب چهارم: حسابگری در حال حاضر برای آینده‌ای که در پیش است در حال حرکت به پیش. (ما در مجلدات گذشته از این ترجمه و تفسیر درباره‌ی زمان مسائلی را به قرار زیر مطرح کرده‌ایم: مجلد هفتم ص ۶۶ (روشن فکری و حقیقت زمان و واقعیتها). مجلد هشتم از ص ۹۰ تا ۹۴ (نسبیت درک زمان) و (۱)

رتباط ذهن با شرایط روانی یا حرکات درونی و برونی) و (زمان برای خود و زمان برای ما) و (زمان به عنوان یک واقعیت عینی مانند یک نمود فیزیکی وجود ندارد) و (زمان هر چه باشد فقط در قلمرو طبیعت مطرح است) و (دگرگون شدن درک زمان در روز قیامت). و مجلد نهم ص ۲۷۰ (زمان بسیار سریع می‌گذرد، ولی نگاه ما به این حرکت سریع از فاصله‌ی بسیار زیاد است که حرکت سریع را کند نمایش می‌دهد). در این مبحث که با عنوان (پیش‌نگری و حرکت به پیش) طرح کرده‌ایم، چهار مطلب فوق را به طور مختصر مورد بررسی قرار می‌دهیم: مطلب یکم: هیچ یک از حوادث و واقعیاتی که در جویبار زمان به گذشته می‌خزند از علم خداوندی غائب نمی‌باشد. در مباحث گذشته درباره‌ی علم خداوندی مشروحا بررسی شده است و در این مبحث فقط این مسئله را متذکر می‌شویم که بعضی از مردم چنان که در لحظاتی از زندگی بسر می‌برند و برای آنان علل گذشته‌ای که امروز معلولات خود را بوجود می‌آورند و عللی که امروز کاشته می‌شوند و معلولات خود را فردا مانند محصولات طبیعی ضروری بوجود می‌آورند، مطرح نیست، هم چنین واقعیات و حوادثی که از رویاروی آنان عبور می‌کنند و به گذشته می‌خزند معدوم و فانی مطلق تصور می‌کنند و

وجود خود را مانند حلقه‌ای که از یک زنجیر بسیار طولانی گسیخته شده تلقی می‌کنند که هیچ رابطه‌ای با دیگر حلقه‌های زنجیر

ندارد! در سطح نگری اینان همین بس که اساسی ترین قانون حاکم بر انسان و جهان را که (علیت) نامیده می‌شود، به کلی نادیده می‌گیرند و نمی‌دانند که: این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا و نمی‌دانند که: یا سبو یا خم می‌یا قدح باده کنند یک کف خاک درین میکده ضایع نشود و نمی‌دانند که همه‌ی عالم هستی اگر میلیاردها عالم دیگر به آن اضافه شود، در علم خداوندی آن چنان طرح است که یک تصور کوچک درباره‌ی قلمی که در دست انسان است و بزرگی و گسترش و تکثر سطوح هستی و گذشت و حال و آینده برای آن مقام ربوبی با همین وضعی که برای ما مطرح است، نیست. تعالی الله قدیمی کاو بیکدم کند آغاز و انجام دو عالم برای درک اجمالی چنین تصور کافی است که به درون خود مراجعه‌ای نموده و بفهمیم که چگونه من ما با محدودیت وسائل و ابزار همه‌ی واقعیات و رویدادهای زندگی ما را مانند این که همه‌ی آنها یک واقعیت بوده و در یک لحظه اتفاق افتاده است، در خویشتن درمی‌یابد. مطلب دوم: گذشته فقط به عنوان این که گذشته است، نمی‌تواند

ملاک مبانی حیات کنونی و آینده‌ی انسان بوده باشد. یک پدیده‌ی بسیار رایج در اغلب مردم جوامع و ملل دیده می‌شود که باید بطور جدی مورد توجه قرار بگیرد و آن پدیده عبارت است از استحکام رسوبی فرهنگها مانند آداب و رسوم و عقاید و سنتهایی که در میان اقوام و ملل بروز می‌کنند و به جهت وجود عوامل و شرایط ضروری همه یا بعضی از آنها در نسلهای متوالی آن اقوام و ملل رسوب می‌کنند و در رنگری حیات آنان کم و بیش موثر واقع می‌شوند. عواملی که موجب استحکام و رسوب این امور می‌گردند، متعدد و متنوع می‌باشند. ما به بعضی از عوامل اساسی رسوب اشاره می‌کنیم: عامل یکم: رابطه‌ی مثبت آن امور با ضرورت‌های مردم آن اقوام و ملل اعم از ضرورت‌های محیطی جغرافیائی و موقعیتهای اجتماعی و نژادی و اصول بنیادینی که برای آنان ضروری تلقی شده است. به عنوان مثال: آداب و رسوم مربوط به جانداران در بعضی از نقاط سرزمین هند که ریشه‌های آنها را می‌توان به ضرورت‌های محیطی یا به یک عده اصول بنیادین که درباره‌ی جانداران، ضروری تلقی شده است، مستند ساخت. و مانند آداب و رسوم عید نوروز در اقوام ایرانی که اغلب مستند به آغاز فصل زیبای بهار می‌باشد. عامل دوم: دوام و استمرار مطلوب

بیت آن امور که گذشت زمان نتواند خطا بودن آنها را اثبات کند و یا به جهت تعصب قومی خطاها و اشتباهات آن امور نادیده گرفته می‌شود. این عامل چنین است که هر اندازه زمان بیشتر بگذرد و تفکرات و رویدادها نتواند خطای آنها را اثبات کند، به استحکام رسوبی آن امور می‌افزاید. عامل سوم: تبلور فرهنگ آداب و رسوم و عقائد و سنتها و بوجود آوردن عنصر اساسی ملیت یک جامعه. در این صورت است که مردم چنین جامعه‌ای بنیاد ملیت خود را در آن فرهنگ می‌بینند و مانند این که از حیات خود دفاع و حمایت می‌کنند، از آن فرهنگ دفاع و حمایت می‌نمایند. اهمیت این عامل با نظر به این که گاهی بنیادین تلقی کردن فرهنگ نوعی آداب و رسوم و عقائد و سنت موجب تشکل و تمرکز گشته و برای جامعه‌ای که معتقد به آنها است، قدرتی بخشیده است که در میدان تنازع در بقا و کشاکشها خود را از زوال و فنا نجات داده‌اند. عامل چهارم: تطابق فرهنگ امور فوق با واقعیات و حقایق قابل اثبات، این تطابق می‌تواند تا آنجا که گسترش می‌یابد، از زوال فرهنگ امور مزبور جلوگیری نماید. این عوامل به جز عامل دوم، ادامه‌ی فرهنگ آداب و رسوم و عقاید و سنتها را به گذشت زمان مستند نمی‌نماید، و فقط عامل دوم اس

ت که افزایش گذشت زمان را به یک فرهنگ، دلیل واقعیت و استحکام ریشه‌های آن می‌پندارد. آن چه که مجموع ملاحظات مربوط به موجودیت انسان اثبات می‌کند، این است که گذشت زمان بر آداب و رسوم و عقاید و سنتها و عدم زوال آنها فقط به عنوان گذشت زمان دلیل تطابق آنها با واقعیات و حقایق نمی‌باشد، زیرا بردگی در تاریخ بشری تاریخ بس طولانی را سپری کرده است و این اصل با جنبه‌ی زیر بنائی که پیدا کرده بود، برای خود آداب و رسوم و عقائد و سنتهای خاصی را هم بوجود آورده بود. اگر بقای فرهنگ اموری که گفتیم مستند به عامل یکم بوده باشد، بایستی در علل و چگونگی ضرورتی که آن امور را برای قومی و ملتی مورد اعتقاد ساخته است دقت کرد، اگر علل و چگونگی ضرورت آن امور متکی به اصول و قوانین روانی آن قوم و ملت بوده باشد، گذشت زمان نمی‌تواند آنها را کهنه و فرسوده نماید. واگر متکی به آراء و عقاید شخصی شخصیتها بوده باشد، بقا و

زوال آنها تابع دو چیز است: کمیت و کیفیت نفوذ آن شخصیتها در نفوس مردم و کمیت و کیفیت پشتوانه‌ی منطقی که برای آن امور در نظر گرفته شده است. و اگر عامل ادامه‌ی آن امور تبلور فرهنگی آنها بوده باشد به حدی که به صورت یک نهاد اصیل در آن قوم

و ملت در آید، به طوری که عنوان گرداننده‌ی اصیل قومیت و ملیت مردم بخود بگیرد، بدان جهت که در این فرض فرهنگ مفروض ریشه‌های خود را در اعماق روانی مردم می‌گستراند، و در نتیجه می‌تواند موجب تشکل و وحدت مردم بوده باشد، لذا گذشت زمان کمتر می‌تواند تاثیر قابل توجه داشته باشد. بهترین و پایدارترین فرهنگ امور مورد بحث، نوع چهارم است که متکی به واقعیات و حقایق می‌باشد. به عنوان مثال در حدود ۳۰۰۰ سال قبل در حقوق باستانی مصر می‌خوانیم که در آغاز محاکمه باید از متهم پرسید: پاسخهایی را که در برابر سئوالات قاضی خواهد داد، آیا وجدانش آن چه را که با زبانش می‌گوید، تصدیق می‌کند یا نه؟ ملاحظه می‌شود که این سئوال از متهم و توافق وجدان و زبان متهم که در فرهنگ دادرسی آن زمان در مصر بوده است، بدان جهت که متکی بر حقایق دادرسی است، حتی این روز هم می‌تواند به عنوان حقیقت جدی تلقی شود. در داستانهای آفریقای باستانی این مسئله‌ی شگفت‌انگیز را می‌بینیم که یک زن آفریقائی از شهر و دیار خود حرکت می‌کند و به مسافرت می‌پردازد، وقتی که از علت مسافرت او می‌پرسند، می‌گوید: من از این خود که دارم متنفرم و می‌روم تا با تماس با انسانها، خود خویشتن را عو

ض کنم. آیا این مسئله که (انسانی که از زشتی خود متنفر است باید در اصلاح و عوض کردن آن تلاش کند) بزرگ ترین قانون اخلاقی پایدار در همه‌ی قرون و اعصار نیست؟ قطعاً چنین است. و گذشت زمانها هر اندازه هم که طولانی باشد، نمی‌تواند کمترین اثری در این قانون داشته باشد. مطلب سوم: تقلید از گذشتگان و تبعیت از عقائد و رسوم و فرهنگ آنان عقل و اندیشه را از کار می‌اندازد با نظر به مباحث قبلی این اصل را پذیرفتیم که مجرد رسوخ و استحکام یک فرهنگ در یک قوم دلیلی بر اصالت و تطابق آن، با حقیقت و واقعیت نمی‌باشد. درست است که وقتی که یک فرهنگ در اعماق سطوح روانی مردم نفوذ و رسوب کرد، آن فرهنگ به شکل عینکی درمی‌آید که پیروان آن، با آن عینک به انسان و جهان و واقعیات آن دو می‌نگرند، ولی با توجه به این که خیلی از فرهنگهای گذشته و کنونی در موقع تحلیل به مقداری زیربناهای بی اساس منتهی می‌شوند، می‌توان گفت: بشر برای هر گام مثبتی که در مسیر تصعید حیات تکاملی بردارد، مجبور است فرهنگ حاکم بر جامعه‌ی خود را مورد تحلیل قرار بدهد و عناصر رسوبی بی‌دلیل آنها را بیرون بیندازد و نگذارد آن عناصر سد راه گامی که برمی‌دارد بوده باشد. اما چه باید کرد که

تقلید حتی گاهی در مغزهای بزرگ و مقتدر چنان نفوذ دارد که احتمال نمی‌رود به این زودیها و به این آسانها دست از گریبان اولاد آدم بردارد و آنها را به دست عقل و اندیشه بسپارد. گویا باور نداریم که: خلق را تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر این تقلید باد محقق را مقلد کی توان گفت که دانا تا به نادان فرق دارد قرنهای در پی قرنهای از راه می‌رسند و می‌گذرند، هنوز مقامات مدیریتهای اجتماعی به طور جدی به این فکر نیفتاده‌اند که تقلید چه سد پولادینی در برابر حرکت حیات انسانها به پیش است! یک هشیار در میان مستان چنین می‌گفت که شاید مدیریتهای از آن می‌ترسند که اگر تقلید در اصول حیات فردی و اجتماعی منتفی شود، مردم خود را بی نیاز از مدیرتها خواهند یافت. این یک واهمه‌ی بی اساس است که از کوه نظری بوجود می‌آید. اگر بنا شود که ما برای انسانها سیر تصعیدی حیات تکاملی را یک قانون ضروری بدانیم، بدون تردید مدیریت به آن جامعه‌ای که افراشد در مسیر مزبور حرکت می‌کنند، عالیتر و معقول تر و مناسب تر با منطق جانهای آدمیان خواهد بود. و از آن ننگ غیر قابل هضم که وایتهد می‌گوید، نجات پیدا خواهد کرد. وایتهد می‌گوید: (طبیعت بشری آن چنان گره خور

ده است که همه‌ی قوانین و برنامه‌هایی که برای اصلاح حال بشر روی کاغذ نوشته می‌شود، حتی از آن کاغذی که قوانین و برنامه‌ها روی آن نوشته شده است در نظر مرد حاکم بی‌ارزش تر است) مدیریت به جامعه‌ای که متشکل از انسانهای رشد یافته مانند ابوذرها، اویس قرنیها، عمارها و آنان که در مسیر آنان قدم بر می‌دارند، و زندگی در غیر مسیر تصعید حیات تکاملی را حیات

نمی‌دانند، خود موجب اعتلاء و تکامل خود متصدیان اداره‌ی جامعه می‌باشد. در این فرض است که اصول عالی اخلاق و مذهب درون آنان را نیز مانند افراد عادی اجتماع که حیات صمیمانه و واقع بینانه دارند، شکوفا و بسیار زیبا خواهد ساخت نه این که آن اصول اخلاقی و مذهبی به کنار رفته مردم را مانند چیزهائی تلقی کنند که می‌توان هر گونه خواسته‌ها را در آنان پیاده کرد. هیچ در این باره اندیشیده‌اید که آن مقام پرستانی که هدف حیات خود را وصول به مقام می‌دانند، پیش از آن که اقدام به (چیز) کردن مردم نمایند و آنان را از استدلال و چون و چرا محروم بسازند و در زندان تقلید دست و پایشان را ببندند، نخست خود آنان از (کس) به (چیز) و از (محقق) به (مقلد) تحول می‌یابند و سپس دست به دگرگون ساختن انسانها می‌زنند؟.

خلاصه این گناه بزرگ که مردم را به طوری تربیت کنیم که طعم حقیقی شناخت حیات خویش و اصول آن را نچشند، یک گناه نابخشودنی است که با هیچ منطقی مرتکب آن را نمی‌توان تبرئه کرد و هیچ کیفری جز دوری از رحمت و لطف خداوند خالق حیات، معادل آن گناه نخواهد بود. وقتی که مدیریت در تکامل خود، این حقیقت را بپذیرد که افزایش آگاهی و تحقیق انسانهای جامعه درباره‌ی حیات و اصول اساسی آن و تقلیل ناآگاهی و تقلید تا حداقل ممکن، این نتیجه‌ی شگفت انگیز را بوجود خواهد آورد که مردم جامعه، انسانهای اداره کننده را مانند عقل و قلب خویشان دانسته و با وجدان آزاد و با کمال اختیار خود را تسلیم دستورات آنان خواهند نمود، چنان که آدمی خود را با وجدان آزاد و با کمال اختیار خود را تسلیم قوانین عقل و دریافت و راهنمائیهای وجدان خویشان می‌نماید. مسلم است که برخی از متفکران بوجود آمدن چنین وضعی را در جوامع بشری که هر فرد از آنها بدون این که به زبان بیاورد از هوای (من هدف و دیگران وسیله) استنشاق می‌نماید و لاقول این عقیده در ضمیر ناخود آگاه آنان مانند یک عنصر فعال مخفی مشغول کار است، رویا و خیال تلقی خواهند کرد و ما هم با این تلقی موافق خواهیم بود، مادامی که

انسانها و گردانندگان آنها نخواهند طومار تاریخ طبیعی حیات خود را مبدل به کتاب تاریخ انسانی بنمایند. پشیمانها و ندامتهای تلخ روسا و امرای دوران ظهور پیامبر اسلام که مردم به تقلید از نیاکانشان درباره‌ی بت پرستیها و زنده به گور کردن دختران و خلاصه کردن عظمتهای حیات در درهم و دینار و اصرار شدید به سکونت در جنین تیره و تار آداب فرسوده و اخلاق تابو پس از گرویدن به اسلام، بهترین دلیل بر این مدعا است که پافشاری و مقاومت مدیریتتها برای نگه داشتن مردم در زنجیر تقلید به گذشتگان از هیچ عاملی جز مقام پرستی و تعصب ناشی نبوده است. شاید اگر قوانین خودکار رحم مادران جنینها را وادار به بیرون آمدن از آن جایگاه تیره و تار و مواد پست و محقر نمایند، جنینهای محترم! تغذیه از خون و ادامه‌ی سکونت در آن جایگاه را تمام معنای هستی تلقی کرده و به بیرون تشریف نمی‌آوردند. سخت گیری و تعصب خامی است تا جنینی کار خون آشامی است مطلب چهارم: حساب گری در حال حاضر برای آینده‌ای که در پیش است حسابگری در حال حاضر برای آینده‌ای که در پیش است، یکی از مهم ترین عوامل رشد در مسیر تصعید حیات تکاملی است، زیرا برای حسابگری مزبور به فعلیت رسیدن قوایی

مانند اندیشه و عقل و برخورداری از تجارب و اراده و هدف گیریهای والا مورد نیاز است. بدون بوجود آمدن این فعلیتها، انسان در لحظاتی زندگی می‌کند که عوامل ناآگاهی او را از گذشته به لحظه‌ی حاضر انداخته و عوامل ناآگاه دیگر در کشیدن او به لحظه‌های بعد دست به کار می‌شوند. این لحظه‌های گسیخته از گذشته و آینده به طور قطع وحدت حیات را متلاشی می‌سازد و آن را از قابلیت هدف داری بکلی ساقط می‌کند. از طرف دیگر بسیج کردن همه‌ی قوای مغزی و دریافتهای روانی به گذشته و یا آینده و گسیختن از حال حاضر و یا بی‌اعتنائی به آن، قطعاً به ایجاد خلاء در شئون حیات منتهی می‌گردد و موجب می‌شود که انسان در شناخت گذشته و آینده و ارتباط حیاتی با آنها به سایه‌های قناعت بورزد که به طور گسیخته از ذهن او رژه می‌روند، زیرا گسیختن از حال و یا بی‌اعتنائی به آن، موجب گسیختن معلولهای امروزی از عللی که در گذشته بوجود آمده‌اند و گسیختن علل امروزی است که در آینده معلولهای آنها تحقق خواهد یافت و از طرف دیگر توزیع و تقسیم حیات به گذشته و حال و آینده

موجب تجزیه وحدت حیات انسانی می‌باشد که آن را از قابلیت تفسیر و هدف داری ساقط خواهد کرد. هست هشیاری زیاد ماضی

۴

اضی و مستقبلت پرده‌ی خدا آتش اندر زن بهر دو تا به کی پر گره باشی از این هر دو چونی بنابراین، باید دید این حسابگری درباره‌ی آینده که در منابع اسلامی آمده است و ما مقداری از آنها را در آغاز مبحث به عنوان نمونه آورده‌ایم، چیست و چگونه باید انجام بگیرد؟ این امر با در نظر گرفتن چند مسئله امکان‌پذیر است: مسئله یکم: تحصیل معرفت برای فهم واقعیات و حقایق که در جریان زندگی گذشته و تشخیص و تفکیک اصول پایدار و قوانین ثابت از رویدادهای معلولی و فرعی، زیرا آینده برای یک انسان از دو دالان با گذشته پیوسته است. یکم: علت‌هایی که در گذشته بوجود آمده‌اند و انسان خواه بداند و خواه نداند، چه خواهد و چه نخواهد، معلولهای خود را که گسترده به طول زمان است، بوجود خواهند آورد. وانسانها آن توانائی را ندارند که هر وقت متوجه شوند که علل کاشته شده در گذشته، امروز یا فردا معلولهای ناگوار ببار خواهند آورد، آن علل را خنثی نمایند و از کار بپندازند. در نتیجه‌ی توجه جدی باین مسئله، این آگاهی بوجود می‌آید که در حال حاضر که واقعیاتی به عنوان حقایق یا پدیده‌های فرعی حیات در مزرعه‌ی حیات کاشته می‌شوند، دیر یا زود، شرایط علیت آنها تکمیل می‌گرد

ند و معلولهای خود را بوجود می‌آورند. دوم: عبارت است از جوشش درونی حیات برای بقاء و استمرار. مسئله‌ی دوم: آن چه که در جویبار حیات انسان به گذشته رهسپار گشت، چون به هیچ وجه قابل برگشت نیست ولو یک لحظه، شخص آگاه می‌فهمد که تعلق اراده به آن، لغو و بیهوده است و بنابراین آرزوی آن چه که گذشته است، نیز نه تنها بیهوده است، بلکه جمع‌آوری امیال مفید و امیدهای مثبت و آتش زدن به همه‌ی آنها است. و حوادث مشابه و همانند را نباید با تکرار حقیقی یک حادثه اشتباه کرد، یک حادثه‌ی حقیقی هرگز تکرارپذیر نیست. از این مسئله یک نتیجه‌ی مهم بدست می‌آید که به طور مثال برای تصعید حیات ادبی، بسیار مفید است و آن این است که در گذشته مقداری بسیار فراوان از انرژیهای مغزی شعری زبردست چه در شرق و چه در غرب، صرف بیان نظمی تاسف و اندوه بر گذشته و آرزوی برگشتن روزگار خوشیها و قدرتها گشته، عالی‌ترین فعالیت‌های ذوق و قریحه‌ی خود را در بوجود آوردن هنر در نمود شعری برای گریستن و گریاندن دیگران به جهت سپری شدن دوران خوشیها و جست و خیزها و طراوتهای طبیعی مستهلک ساخته‌اند! اگر این انسانهای بزرگ توجه به این حقیقت می‌کردند که جستجوی شعله‌های آتش از خاکستر م

رده‌ی روزگاران سپری شده به چکار آید! در حالی که می‌تواند با گرایش به آینده‌ی خوب بوسیله‌ی تصحیح اعمال و تقویت تعقل برای برخورداری از آرمانهای اعلای حیات تصعیدی هم اکنون شعله‌های تابناک در درون بیفزورد و احساس کاذب فرسودگی را با گذشت خوشیها مبدل به احساس عالی (من چنان موجودی هستم که می‌توانم هر لحظه خود را بازسازی نموده و آینده‌ی معقولی را در پیش بگیرم)، بنماید. اگر این آرزومندان نابجا بیاد بیاورند که در همان روزگار خوشی و شادابی، هیچ لذت و طراوت و نشاطی را بدون الم و پژمردگی و گرفتگی روانی سپری نکرده‌اند، هرگز بازگشت گذشته را آرزو نمی‌کردند. اگر درست فکر کنیم خواهیم دید لذائد و نشاطهای ما که در گذشته، و از آنها کمترین اثری نمانده است، امروز که درباره‌ی آنها می‌اندیشیم و آه می‌کشیم و آنها را آرزو می‌کنیم، خیلی عالی تر و مطلق تر و تجرید شده تر از آلام و افسردگیهایی که در هنگام داشتن آن لذائد و نشاطها وجود داشت، مجسم می‌کنیم و در مغز خود آن لذائد را ناب و کاملاً بهشتی خطور می‌دهیم! لذا برای گذشت آن خوشیها تاسف می‌خوریم و آه‌های سوزان می‌کشیم! مسئله سوم: یادآوری دوران خوشیها و قدرت و کامیابیها و هیجانات گوناگونی

که از آن یادآوریه‌ها سطوح روانی ما را فرا می‌گیرد، می‌تواند صرف فعالیت انداختن اندیشه‌ها و احساسات تصعید شده برای تنظیم حیات از حال حاضر برای آینده گردد. نتیجه‌ی سه مسئله درباره‌ی حسابگری برای آینده این است که اندیشه و تعقل برای برخورداری از تجارب گذشته برای آینده یک ضرورت حیاتی است، در صورتی که آه و ناله و تاسف و آرزوی خوشیهای گذشته

موجب تباہ کردن انرژیهای حیات است. مسئله‌ی چهارم: ما دو نوع آینده در پیش روی خود داریم که بخواهیم یا نخواهیم و بدانیم یا ندانیم رو به سوی آنها می‌رویم: نوع یکم: آینده‌ی همین حیات دنیوی که هر انسانی زنده، کم و بیش در پیش رو دارد و آن را به ناچار سپری خواهد کرد. نوع دوم: آینده‌ی حیات اخروی که اگر کسی آن را نپذیرد یا نادیده بگیرد، این حیات دنیوی هرگز برای وی قابل تفسیر و توجیه نخواهد بود. این بیت را که در زیر می‌خوانید، دارای مضمونی است که زبان حال همه‌ی حکماء و عقلانی است که زندگی این دنیا را کاملاً شناخته و آن را ارزیابی نموده‌اند. روزگار و چرخ و انجم سر بسر بازیستی گرنه این روز دراز دهر را فرداستی ناصر خسرو قبادیانی هر دو نوع آینده احتیاج به حسابگری دارد، زیرا هر دو آینده امتد ادی از وجود انسان است. پس در حقیقت جدی گرفتن هر دو نوع آینده و حسابگری درباره‌ی آنها، جدی گرفتن و حسابگری در وجود خود انسان است. ضرورت حسابگری آینده‌ی حیات دنیوی، علل متعددی دارد که از آن جمله می‌توان این دو علت را در نظر گرفت: علت یکم: همان است که در مبحث فعلی اشاره به آن نموده‌ایم که قسمتی از واقعیات و رویدادهای دیروز و امروز عللی هستند که معلولات خود را در آینده به وجود خواهند آورد. علت دوم: هوش و اندیشه و تجارب مفید از گذشته و حال، به جهت تشابه شئون و رویدادهای زندگی، همواره، قدرتمندان را برای حفظ موقعیت خود آماده کرده است، اگر مردم درباره‌ی آینده‌ی خود بی‌اعتنا باشند، بدون تردید در مقابل وضع انجام شده بوسیله‌ی قدرتمندان قرار خواهند گرفت و به عبارت کلی تر دفع و رفع تراحم زورگویان و فرصت طلبان بدون آینده‌نگری منطقی همان مقدار امکان‌ناپذیر است که در گذشته و حال، زیرا چنان که گفتیم: علل و معلولات سلسله‌ی شئون و رویدادهای زندگی، حیات آدمی را مانند نقطه‌ی تقاطع در مجرای خود قرار می‌دهند، لذا باید گفت: حیات آدمی چنان که تبلوری از گذشته است، هم چنان مانند دریائی است که جویبارهای حوادث آینده به سوی آن سرازیر می

شوند این پیوستگی و تبلور را آگاهان جوامع درک نموده‌اند. اگر این آگاهان انسانهای وارسته و پاک از آلودگیها بوده باشند، برای خویشان و دیگر مردم جامعه آینده‌ی نیکو می‌سازند و اگر انسانهای شر و پلید باشند، از ناآگاهی مردم سوء استفاده کرده آینده را به سود خود محوری تحت سلطه‌ی خود در خواهند آورد. اما ضرورت آینده بینی اخروی، کافی است ما مقداری درباره‌ی عظمت روح و خواسته‌های آن و هم چنین درباره‌ی سرمایه‌های شگفت‌انگیز مغز که خدا به انسانها عنایت فرموده است بیندیشیم. اگر این اندیشه عمیق و همه جانبه بوده باشد، خواهیم دید که این روح و این مغز هرگز در این زندگانی محدود اشباع نمی‌شوند. اگر بر فرض محال ما انسانها بتوانیم در این دنیا میلیاردها سال زندگی کنیم، خواهیم دید هرگز محصول این روح بی‌نهایت گرا و این مغزی که در یک لحظه می‌تواند به عالم هستی مشرف شود و آن را به شکل یک موجود ناچیز در برابر خود برنهد، این پدیده‌ها و خواسته‌های محقر نیست که ما در زندگانی بسیار طولانی دیده و یا به آنها جامه‌ی عمل پوشانیده‌ایم. من نمی‌دانم آن انتظار بسیار بزرگ را که روح در درون خود احساس می‌کند و آن خواسته‌ی مافوق این خواسته‌ها را که دستگا

ه هستی پاسخگوی آن نیست، چگونه می‌توان در مستی خوردنی و آشامیدنی و پوشیدنی و مقداری لذائذ حیوانی زودگذر و محدود و نسبی خلاصه کرد؟ خلاصه برای اثبات حرکت به سوی یک آینده‌ی ابدی و پرمعنی که روح آدمی در آن به فعلیت خواهد رسید و مغز پر از استعدادها و قوای فوق تصور در آن آینده شکوفا خواهد گشت، فقط یک توجه عمیق و ناب و پاک از آلودگیها لازم است که حقیقت مزبور را دریابد و بپذیرد. هم چنین برای اثبات آینده‌ی ابدی و لزوم حسابگری درباره‌ی آن، این توجه بس است که هیچ حرکتی از انسان مخصوصاً آگاهانه و آزادانه سر نمی‌زند، مگر این که وجدان و عقل سلیم حکم می‌کند که این حرکت بی نتیجه نخواهد بود و یا این علت بدون معلول نخواهد ماند. آیا با این حال، آن همه عظمتها و فداکاریها در راه تحقق بخشیدن به حق و عدالت که از انسانهای بزرگ بدون توقع پاداش سر می‌زند و بالعکس، آن همه پستیها و زشتیها و آدمکشیها و پلیدیها که از انسانهای پست تر از حیوانات درنده سر می‌زند، آیا بی نتیجه خواهند ماند؟ هر کس چنین چیزی را باور کند، نخست

باید عقل سلیم و وجدان خود را از بین ببرد، سپس جرئت گفتن چنین سخن ویران کننده اصول انسانی را به زبان خود بیاورد. احساس همین آ

ینده‌ی با عظمت است که در طول تاریخ مقدس ترین اراده‌ها را به حرکت در آورده و موجب آن شده است که در پیشبرد انسانها به آینده‌ای که از محدودیتها رها شده و به جاذبه‌های مطلق خواهند رسید، از همه گونه مزایای زندگی طبیعی دست برداشته‌اند. احساس همین آینده‌ی با عظمت است که انسانها را از بیماری مهلک یاس و نومیدی نجات داده و به زندگی خوش بین کرده است. حتی اگر درست دقت کنیم خواهیم دید که بوجود آورندگان تحولات بزرگ اجتماعی و بانیان مکتبهای فراگیر همواره با تشویق تحریک انسانها به آینده‌ای که عظمت مطلق را دربر دارد، گام برداشته‌اند. بیست و دو: خیرخواه‌ترین مردم درباره‌ی خویشتن مطیع‌ترین آنها به پروردگارش می‌باشد. امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است: عباد الله، ان انصح الناس لنفسه اطوعهم لربه، و ان اغشهم لنفسه، اعصاهم لربه (ای بندگان خدا، خیرخواه‌ترین مردم درباره‌ی خویشتن مطیع‌ترین آنان به پروردگار خویش است و خیانت‌کارترین مردم بر خویشتن عاصی‌ترین آنان بر پروردگارش می‌باشد). اگر خویشتن، خود، من، شخصیت، روح یا هراسطلاحی و مفهومی که درباره‌ی اداره و تنظیم کننده‌ی حیات انسانی به کار می‌رود، واقعیت داشته باشد، قطعاً در ارتباط

با هر گونه اعمال و رویدادها و علل و انگیزه‌های گوناگون و متضاد پذیرش طبیعی ندارد، به این معنی که طبیعت واقعی آن حقیقت اداره کننده و تنظیم کننده‌ی حیات بی‌شرط و بی‌قید و بی‌تعین نیست که همه‌ی آنها را بپذیرد و هیچ چیزی خلاف طبیعت و مقتضیات آن نباشد بعنوان مثال: اگر طبیعت اصلی من یا روح از زیبایی لذت می‌برد، این طبیعت نمی‌تواند از زشتی هم لذت ببرد، یا زیبایی برای آن ناخوشایند باشد، مگر این که عوارضی مغزی یا روانی بوجود بیاید که ذوق زیبایی را مختل به سازد، یا مصادیق عینی زیباییها و زشتیها برای انسان دگرگون شوند و یا در عمل طبیعی حواس اختلالات دگرگون کننده‌ی نمودهای عینی بوجود بیاید. در این موارد دو مفهوم زیبایی و زشتی برای انسان دگرگون می‌شوند، ولی نه از آن جهت که طبیعت اصلی من یا روح چنین اقتضائی می‌کند. برای روشن شدن این مسئله می‌توانیم وارد کردن ضرر بر خویشتن را در نظر بگیریم. این پدیده‌ی ناگوار را همه‌ی ما دیده‌ایم که گاهی حالات شدید هیجان و غضب موجب می‌شود انسان ضرر مالی یا بدنی بر خود وارد می‌آورد و بالاتر از آن در صدد انتحار بر می‌آید، هیچ کس نمی‌تواند در این حقیقت تردید کند که این گونه حالات مربوط به طب

یعت من یا روح نیست، زیرا مبارزه‌ی یک حقیقت با خویشتن برای وارد کردن نقص بر خویشتن یا اعدام آن، طبیعت اصلی آن حقیقت نیست، بلکه حالتی است معلول علل ضد طبیعت آن حقیقت. و با این حال می‌بینیم که انسان زنده با داشتن خود، من یا روح اقدام به ضرر تا حد پایان دادن به زندگی خود می‌نماید. از این جا می‌توانیم این نتیجه‌ی قطعی را بگیریم که آن چه را که انسان انجام می‌دهد و از او صادر می‌گردد، دلیل آن نیست که کار انجام شده مقتضای طبیعت حقیقی من یا روح او است. دلیل دیگری که روشن تر از همه‌ی دلائل می‌تواند اثبات کند که من یا روح برای خود قانون دارد، اختلالات و بیماریهای گوناگونی روانی است که هریک از آنها ناشی از زیرپا گذاشتن قانونی از قوانین من یا روح است. آیا می‌توان گفت: عالم ماده و طبیعت از ناچیزترین پدیده‌ی آن گرفته تا کل مجموعی آن، دارای قانون است و هم چنین پدیده‌ی حیات که در همه‌ی جانداران وجود دارد، تابع قانون است، ولی من یا روح قانونی ندارد و همه‌ی موجودیت آن در دو قلمرو (آن چنانکه هست) و (آن چنانکه باید) پیرو خواسته‌های بی‌شرط و قانون خود انسان است؟ واقعا شگفت‌انگیز است شنیدن این سخن از انسانهایی که قرون و اعصار متم

ادی در پیشرفتهای علمی و صنعتی و جهان بینی و انسان شناسی حرکت کرده‌اند، که همین انسانها هنوز قانون اساسی من یا روح را پیدا نکرده‌اند و یا اگر هم پیدا کرده‌اند، عمل به آن نمی‌کنند! آیا ما چنین سخنی را در خواب و رویا می‌شنویم؟ آیا ما چنین سخنی را از کسانی می‌شنویم که بیماری سرسام گرفته و هذیان می‌گویند؟ آیا مردمان بدبینی هستند که چنین سخنی را ابراز می‌دارند؟ سوگند به جان تشنگان معرفت و عمل که هیچ یک از اینها نیست، اگر کسی چنین سخنی را به گردن یکی از احتمالات فوق

بیندازد یا نادان است و یا از رویاروی شدن با حقیقت تلخی که در این سخن وجود دارد، ناتوان است و یا می‌خواهد آن زندگی را که با رضایت سطحی آن را سپری می‌کند، خدشه‌دار و مختل نسازد، ما همه گفتگوهای حاشیه‌ای و بی‌ارتباط به متن مسئله را کنار می‌گذاریم و بدون احساس شرم بیجا و بدون خود فریبی متن مسئله را مطرح می‌کنیم. مسئله چنین است آیا می‌توان گفت: عالم ماده و طبیعت و حیات که در همه‌ی جانداران وجود دارد، از ناچیزترین پدیده‌ی آنها گرفته تا کل مجموعی آنها دارای قانون مخصوص به خود میباشند، مگر من و یا روح انسان که همه‌ی موجودیت او در قلمرو (آن چنان که باید) و (آن چ

نان که هست) قانونی ندارد؟ مسلم است که هیچ متفکر آگاهی از طبیعت و انسان چنین سخنی را نمی‌پذیرد و آن را به زبان نمی‌آورد. اما از هر متفکر آگاه بپرسید که آیا بشر در گذرگاه بسیار طولانی و پرفراز و نشیب خود، به این حقیقت که من یا روح انسانی نیز قانونی برای خود دارد آگاهی دارد یا نه؟ قطعاً خواهد گفت: آری والا- نمی‌توانست به واقعیت خود ادامه بدهد. اگر طرف سؤال شما کسی باشد که از جریان عینی حیات انسانها با عدم انطباق آن با واقعیت من یا روح دارای قانون، اطلاع داشته باشد، پاسخ شما را این طور خواهد داد: اما از دیدگاه علمی و فلسفی و واقع یابی از هر طریق ممکن، بلی، من یا روح انسانی نیز نمی‌تواند بدون قانون به واقعیت خود ادامه بدهد، ولی رفتار عینی بشر چنین می‌نماید که من یا روح قانونی ندارد و انسان موجودی است که هر لحظه با خواسته‌ی فعلی خود زندگی کرده است! به هر حال این مسئله که مناسب ترین نام آن مسئله‌ی حیات است، چه تاسف بخوریم و چه تاسف نخوریم و خواه آن را جدی بگیریم و یا آن را شوخی تلقی کنیم، چنان که افراد فراوانی چنین تلقی کرده‌اند، وجود دارد و از اصطلاح بافی و امروز و فردا کردن و بگردن دیگران انداختن هم کاری ساخته نیست

. نخست باید بدانیم که برای فهم قانون من یا روح، گذشت ده هزار سال به یک اعتبار و گذشت سه هزار سال که تمدنها شکوفا شده‌اند، زمان کم و نارسائی نیست. و با یک نظر دیگر چهارده قرن که از ظهور اسلام در پهنه‌ی تاریخ می‌گذرد مدت کمی نیست و از زاویه‌ی دیگر در حدود دویست سال اخیر که محصول همه‌ی تلاشهای گذشته بشری را مورد توجه و بررسی قرار داده و نام این دویست سال را دوران شکوفائی علم و جهان بینی و هنر گذاشته است، مدت کمی نیست، پس کو و کجا است و چیست آن قانون حقیقی من یا روح که انسانها را از زندگی در لحظه‌های گسیخته و دیروز نابود شده و فردای تاریک نجات بدهد؟ پس کو و کجا است و چیست آن قانون حقیقی من یا روح که انسان را از انتحار و بدبختیها و من بازیها رها به سازد؟ ممکن است شما بگوئید: علتی ندارد که اولاً- حقیقتی به نام من یا روح را واقعیتی موجود تلقی کنیم، سپس به دنبال قانونش به گردیم. پاسخ این اعتراض شما خیلی ساده است که حتما در حالت فراغت ذهنی خود شما هم آن را در مغز خود دریافت کرده‌اید که کسی که واقعیت وجود من یا روح را نمی‌پذیرد نخست باید برود صدها هزار مجلد کتاب و دیگر آثاری را که درباره‌ی روان شناسی و روان کاوی و روان

پزشکی و اخلاق و هنر غیر ذلک نوشته شده است از دانشگاهها و کتابخانه‌ها بیرون بیاورد و آنها را بسوزاند و یا به دریا بریزد و یا اگر ارزش مواد اقتصادی را بداند دستور بدهد، آنها را خمیر کنند و به صورت کاغذهایی در آورند که برای نوشتن سخنان نیهیلیستی (پوچ گرایی) به کار ببرند. آن گاه همان کتابها را که در مسائل مربوط به فیزیک و شیمی نوشته شده است، به جای آن کتابها مورد تحقیق و مطالعه برای شناختن همه‌ی ابعاد و استعدادهای انسانی توصیه فرمایند! البته احتیاجی به گفتن ندارد که کسی که در این صدد برآید، عقلای جامعه فوراً یک دستگاه آمبولانس تمیز را آماده کرده و با آژیر ممتد فوراً او را بجای مناسبش که بیمارستان است، خواهند برد. اگر مسائل فیزیک و شیمی و گیاه شناسی و دیگر علوم طبیعی متداول برای انسان شناسی و قانون من یا روح او کفایت می‌کرد، آن همه رشته‌های متنوع مربوط به روان شناسی و روان پزشکی و دیگر علوم ضروری بوجود نمی‌آمد. حتی بالاتر از این کاروان بسیار انبوه، انسان شناسان بخوبی دریافته‌اند که نه تنها علوم طبیعی محض، بلکه دانش بیولوژی که خود قلمرو بسیار وسیعی را در علوم مربوط به زیست اشغال کرده است، نمی‌تواند در شناخت انسان حتی یک

قدم بردارد. باز می‌بینیم دانش فیزیولوژی هم با این که به طور مستقیم درصدد تفسیر اعضاء زنده و روابط متنوع آنها با یکدیگر برآمده است، از تفسیر همه‌ی موجودیت انسان ناتوان است. بدین علت بوده است که روانشناسی با آن رشته‌های گوناگونش و روان پزشکی و روان کاوی با رشته‌های متنوعی که دارند، از قدیمی ترین دورانها وارد میدان علم می‌شوند و برای مسائلی که مطرح می‌کنند، پاسخ می‌خواهند. البته این سوء تفاهم نباید پیش بیاید که معنای ضرورت پیدایش علوم مربوط به انسان و واقعیت‌های روانی او دانشهای ماقبل آنها را مانند علوم طبیعی محض و بیولوژی و فیزیولوژی، لغو و بیهوده می‌سازد، بلکه بالعکس، چنان که در نظریه‌ی صدرالمتالهین شیرازی در مباحث همین کتاب دیدیم و خود نیز با کمال یقین مستند به مشاهده و منطق دریافته‌ایم که همه‌ی آن علوم به جهت آن که در ابعاد انسانی موضوعاتی دارند، از ضرورت و حتمیت قاطعانه برخوردار می‌باشند و هر اندازه هم در آن علوم برای دریافت واقعیت‌های ابعاد مادی و طبیعی محض انسانی تلاش کنیم، لازم و واجب است، و این مسئله‌ای نیست که یک عاقل آگاه آن را مورد تردید قرار بدهد. آن چه که مهم است، مسئله‌ای است که هم اکنون مطرح نموده

و با کمال خلوص و صمیمیت دنبال فهم و حل آن می‌گردیم و تلاش می‌کنیم و آن این است که (قانون من یا روح چیست؟) بار دیگر به این اصل اساسی دقت کنیم که (هرچه قانون ندارد واقعیت ندارد) اگر برای من یا روح قانونی را سراغ ندارید، فوراً آن را از قاموس معلومات بشری حذف کنید، زیرا واقعیت ندارد. این جمله را شما می‌توانید از گروه فراوانی از متفکران که حتی در جهان بینی و ایده‌تولوژی وحدت نظر ندارند بشنوید: (مسئله‌ی هویت برعکس آن چه تصور می‌شود یک مسئله‌ی فلسفی محض یا مسئله‌ای که مربوط به تخیل و تفکر ما باشد، نیست. نیاز به احساس هویت از شرائط هستی انسان سرچشمه می‌گیرد و منبع شدیدترین کوششها و کشمکشها است، چون شخص بدون احساس من بودن نمی‌تواند از سلامت روانی برخوردار باشد، لذا برای بدست آوردن آن از هیچ کاری فروگذاری نمی‌کند. این نیاز در وراء میل شدید به موقعیت اجتماعی و انطباق نهفته است و گاهی شدیدتر از میل به ادامه‌ی زندگی جسمی است. مردم زندگی خود را به خطر می‌اندازند، از عشق خود صرف نظر می‌کنند، از آزادی خود چشم می‌پوشند، فکر و اندیشه‌ی خود را فدا می‌کنند تا جزئی از گروهی شوند و در نتیجه احساس هویت کنند گرچه این خود سرابی بیش ن

است). این که فروم می‌گوید (گرچه این خود خیالی بیش نیست) مقصود این است که فرد با قرار گرفتن در گروه متشکل اغلب این طور است که من خود را مخلوط با منهای دیگران می‌کند و گاهی هم به کلی از بین می‌رود. اکنون می‌پردازیم به بیان نمونه‌ای از قوانین من یا روح: این قوانین در چهار رابطه برای من یا روح ضرورت دارد: رابطه‌ی یکم: رابطه‌ی انسان با خویشتن. رابطه‌ی دوم: رابطه‌ی انسان با محیط و اجتماع. رابطه‌ی سوم: رابطه‌ی انسان با جهان هستی. رابطه‌ی چهارم: رابطه‌ی انسان با خدا. یکم: رابطه‌ی انسان با خویشتن من یا روح که ما در این مبحث با کلمه‌ی انسان آن را مطرح می‌کنیم، بدان جهت که آگاهی به خویشتن داد و می‌تواند خود را متحول و دگرگون به سازد، بدون تردید قانونی دارد. توضیح این قانون چنین است که اولاً انسان آگاه از خویشتن غیر از انسان ناآگاه از خویشتن است. انسان ناآگاه از خویشتن، هرگز نمی‌تواند اختیار خویشتن را داشته باشد. ولی آلتی است بی‌اختیار در امواج محیط و اجتماع و قدرت هموعانش. تشخیص مصالح و مفاسد وی در اختیار محیط و اجتماع است. ممکن است گفته شود: همه‌ی موجودات جهان هستی در مجرای قانون قرار گرفته و اختصاصی به انس

ان ندارد. پاسخ این اعتراض چنین است که انسان در ارتباط با قانون یک جهت اشتراک با دیگر موجودات دارد و آن این است که انسان از آن جهت که موجودی است طبیعی، از این جهت مانند دیگر موجودات در حال تاثیر و تاثر با طبیعت است، مانند لزوم تصرف در زمین برای کشت و کار و استفاده‌ی ضروری وی از نور و آب و جریانات متنوعی که در بدن او می‌گذرد و غیر ذلک، چه احساس آگاهی و آزادی درباره‌ی خویشتن داشته باشد و چه نداشته باشد. از این جهت انسان مانند دیگر موجودات طبیعی مشمول قوانین مخصوص به خویشتن می‌باشد. اما جهت امتیاز انسان از دیگر موجودات (و چه امتیاز بزرگی) حتی از عالی ترین

جانداران غیر انسان، در این است که او می‌تواند از خویشتن آگاه شود و برای توجیه حیات خویشتن احساس آزادی نماید و به حیات خویشتن تصعید ببخشد. به جهت این امتیاز بزرگ است که قانون حاکم بر انسان عالیترا از قانون حاکم بر دیگر موجودات می‌باشد. انسان به جهت آگاهی به خویشتن بوده است که رشته‌های متنوع روان‌شناسی و دیگر علوم مربوطه را بوجود آورده است و اگر آگاهی از خویشتن نداشت، از نمودهای رفتاری هموعان خود چیزی درباره‌ی روان و من و روح نمی‌فهمید. به عنوان مثال اگر خود انسان

اراده و اندیشه و تحیر و تجسیم و عواطف و احساسات را در درون خود دریافت نکرده بود، نه از پدیده‌های فیزیکی رفتار خود چیزی درباره‌ی امور مزبور درک می‌کرد و نه از دیگران. اگر انسان آگاهی از خویشتن نداشت، بدون تردید نمی‌توانست موقعیت حیاتی خود را با آن همه ابعاد متنوع در میان جنگل بیکران پدیده‌ها و حوادث طبیعت و هموعان خود تنظیم نموده و تاریخی برای خود بسازد. هم چنین است آزادی انسان درباره‌ی خویشتن و احساس لزوم توجیه حیات خود به طوری که مطلوب و آرمان خود او است. هر چند که اکثر نظامات مدیریت جوامع این دو امتیاز بزرگ انسان را از اهمیت حیاتی که دارند بر کنار کرده و فقط باین قناعت کرده‌اند که مردم جوامع بدون تراحم با یکدیگر با بهره‌برداری از طبیعت زندگی کنند و سپس از روی خاک به زیر خاک منتقل شوند. قانون انسان در این رابطه (رابطه انسان با خویشتن) بدین قرار است: یکم: آگاهی والا به اینکه انسان جزئی از هستی هدف دار است انسان طبق این قانون باید اولاً می‌تواند بگوید: (من هستم) این عنصر آگاهی را کوچک نشمارید، زیرا به قدری با اهمیت است که بعضی از متفکران بزرگ گفته‌اند: (در تعریف انسان باید بگوئیم که انسان می‌تواند (من) بگوی

د و به عنوان یک شخصیت متمایز از وجود خود آگاه باشد) در تحلیل این تعریف همان متفکر مطلب جالبی را گفته است: (چون انسان وادار به زندگی کردن نشده، بلکه (زندگی می‌کند) انسان باید تا می‌تواند آگاهی از موجودیت خویشتن را در همه‌ی ابعاد مادی و معنوی بیفزاید و این حقیقت را بپذیرد که وجود یک نقطه‌ی تاریک درباره‌ی موجودیت خویشتن، انتخاب هدفهای مطلوب و وسائل مناسب آنها و هم چنین منطق صرف انرژیهای متنوع در زندگی و منطق تنزل و صعود خود را مختل خواهد ساخت. مراعات این قانون چنان که ملاحظه می‌شود، سخت و دشوار بوده و به جز انسانهای رشد یافته از عمل باین قانون محرومند. لذا برای جبران این محرومیت، نباید به بهانه‌ی این که من درباره‌ی خویشتن آگاهی کامل ندارم نقطه‌های تاریک من زیاد است دست از حرکت بردارد و قانون من یا روح را در این رابطه نادیده بگیرد. چاره‌ی این نقیصه این است که از آن مقدار روشنائیها که درباره‌ی خویشتن دارد، حداکثر استفاده را نموده و درصدد تقلیل تاریکیها برآید و بر روشنائیها بیفزاید. این آگاهیها که گفتیم فقط متکفل اداری حیات خویشتن در دو قلمرو انسان و طبیعت می‌باشد و نمی‌تواند قانون من یا روح را تامین نماید. یک آ

گاهی دیگر داریم که عبارت است از آگاهی به من یا روح در مجموع هستی هدفدار. این یک آگاهی فوق‌العاده سازنده است که انسان بداند که باضافه‌ی لزوم افزایش روشنائی‌های او درباره‌ی خویشتن، (اگر چه در این زندگانی از کم‌ترین آگاهی برخوردار گردد) یک نوع روشنائی در موجودیت انسان لازم است که اگر بوجود بیاید وجود تاریکیها و مجهولات مزاحم حیات او نمی‌باشد، یعنی حیات به جهت تغذیه از آن آگاهی والا خود را تباہ نمی‌بیند و احتیاط و حسابگری را ضروری تلقی می‌کند. و با این آگاهی است که انسان با جان خود آشنا می‌شود و گمان نمی‌رود که مقصود آیات قرآنی و منابع حدیثی از تشویق و تحریک شدید به تحصیل آگاهی، بدست آوردن همه‌ی علوم و آگاهیها در همه‌ی قلمرو جهان هستی بوده باشد که: وما اوتینم من العلم الا قليلا (و به شما از علم داده نشده است، مگر اندکی) بلکه مقصود آن آگاهی و احساس و علم والا است که می‌گوید من اگر چه درباره‌ی خویشتن آگاهیهای محدودی دارد ولی همین آگاهیهای محدود می‌تواند حکمت بسیار باعظمت وجود انسان را در این دیار هستی

پر از رازها برای من اثبات کند و در نتیجه افزایش آگاهیهای دیگر را تا آن جا که امکان‌پذیر است به دنبال می‌آورد: جان

چه باشد با خبر از خیر و شر شاد از احسان و گریان از ضرر چون سر و ماهیت جان مخبر است هر که او آگاه‌تر با جانتر است

اقتضای جان چو ایدل آگهی است هر که آگه‌تر بود جانش قوی است روح را تاثیر آگاهی بود هر که را این بیش الهی بود خود جهان جان سراسر آگهی است هر که بی جان است از دانش تهی است شاید مقصود بعضی از حکماء و عرفا از اصطلاحاتی نظیر آگاهی به الف اشاره به همین آگهی بوده باشد که می‌گویند: دل گفت مرا علم لدنی هوس است تعلیم کن اگر تو را دسترس است گفتم که الف گفت دگر هیچ مگوی در خانه اگر کسست یک حرف بسست منسوب به خیام یا به قول حافظ: نیست در لوح دلم جز الف قامت یار چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم یعنی آگاهی از جان، من و روح که خبر از آهنگ بسیار با عظمتی که در هستی نواخته می‌شود می‌دهند. آگاهی از این که این جان جزئی از این آهنگ بسیار با عظمت است چه بداند و چه نداند و چه بخواهد و چه نخواهد، اولین و آخرین حرف است که در قانون انسان در رابطه با خویشتن باید آن را بپذیرد. پس از این آگاهی، علوم و آگاهیهای دیگر درباره‌ی خویشتن در درجه‌ی دوم قرار می‌گیرند، که ضرورتی در حد ارزش خود را دارند. ۱

این که می‌گوئیم: در درجه‌ی دوم قرار می‌گیرند، نباید چنین تلقی شود که آگاهیهای دیگر دارای اهمیت نیستند، بلکه مقصود این است که اگر آگاهی فوق برای کسی وجود نداشته باشد، انسان هر چه درباره‌ی خویشتن به داند، تنها فائده‌ای که به انسان خواهد داد این است که این مقدار خواهد فهمید که می‌تواند بخورد و می‌تواند بیاشامد و می‌تواند بخواهد و می‌تواند بیندیشد، اما این که چه چیز را باید بخواهد و درباره‌ی چه چیزی باید بیندیشد بر مبنای ملاک و قانون زیربنائی نبوده و هرگز مربوط به ذات خود او نخواهد بود، بلکه مربوط به مقتضیات محیط و اجتماعی است که در آن زندگی می‌کند. در حقیقت آدرس جان و من و روح او را همواره دیگران تعیین خواهند کرد. نتایج عمل به قانون آگاهی والا در رابطه‌ی انسان با خویشتن اگر مدیریتهای اجتماعی بوسیله‌ی تنظیم مسائل اقتصادی و حقوقی و مقامات تعلیم و تربیتی بوسیله‌ی اصلاحات فرهنگی بتوانند از عهده‌ی توضیح اهمیت این قانون و ضرورت عمل به آن در رابطه‌ی انسان با خویشتن برآیند، نتایج زیر به عنوان نمونه بوجود خواهد آمد: ۱- اساسی‌ترین مختص یا نتیجه این آگاهی برین تعهد برین است که کارگاه بزرگ وجود برای انسان بدون این تعهد جز

تماشاگه مجهول و غیر قابل تفسیر چیز دیگری نیست و آن چه که از این کارگاه یا به عبارت دیگر از این کتاب خوانده خواهد شد، چند کلمه از چند سطر محدود و ابهام‌انگیز خواهد بود. این همان نتیجه‌ای است که بعضی از شعراء آن را بی پرده گفته‌اند: ما ز آغاز و ز انجام جهان بی‌خبریم اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است ۲- اعراض و اجتناب از وسائل تخدیر و ناهشیاری که ضد آگاهی والا است. ۳- برچیده شدن بساط بسیار گسترده و رنگارنگ دروغ و حیل گریه‌های تباه کننده‌ی من یا روح. ۴- رخت بر بستن تکاثر و دنیا پرستی در اشکال مختلفش از خاندان بشری و قناعت به بر آوردن احتیاجات ضروری. ۵- بهره‌برداری از زیباییها بر مبنای این تعریف که (زیبائی نمودی است نگارین و شفاف که روی کمال کشیده شده است و کمال عبارت است از قرار گرفتن هر موضوعی در مجرای بایستگیها و شایستگیهای خود) ۶- تبدیل تضادها و رقابتهای کشنده به رقابتهای سازنده. ۷- احساس انبساط روانی و به زانو در نیامدن در برابر دردها و گرفتگیهای گذران روانی و آشنائی و انس عقلانی و احساسی تصعید شده با محیط و اجتماع. ۸- ارزیابی در هدفها و وسیله‌ها و تنظیم آنها. ۹- تفسیر صحیح قدرت و توجیه آن

در خیر و صلاح جامعه. ۱۰- تحول جوامع انسانی که مابینت و مغایرت میان خود را تا حد دو نوع متضاد تحقیر نموده‌اند، به افراد مختلف یک خانواده. ۱۱- به جا آوردن حق واقعی ارزشهای کارهای فکری و عضلانی. ۱۲- تنظیم ساعاتی مناسب برای برخورداری همه‌ی افراد جامعه از تربیت روحی و تقویت آگاهیها و تعمیم انبساط روانی برای همه. دوم: پذیرش لزوم مالکیت بر خویشتن برای بدست آوردن توانائی رشد من یا روح مقصود از مالکیت در قانون (انسان در رابطه با خویشتن) مالکیت حقوقی که یک اعتبار ناشی از قراردادها است، نمی‌باشد و نیز منظور از مالکیت توانائی هر گونه تفسیر و توجیه و تصرف در خویشتن نیست که برخی از متفکران سطحی‌نگر گمان می‌کنند و خیال می‌کنند که انسان با آن مالکیتی که بر خویشتن دارد، می‌تواند هر چه که از وی ممکن است درباره‌ی خویشتن صادر شود، انجام بدهد! مثلاً به هستی خود با انتحار پایان بدهد! نبوغ علمی و هنری خود را در

مختل کردن زندگی خود و دیگران بکار ببرد! بلکه مقصود از مالکیت بر خویشتن این است که نگذارد خویشتن او مانند یک برگ سبک و ناچیز در پیش پای کمترین نسیم و تندترین طوفانها استقلال و احساس هستی خویشتن را از دست بدهد. اگر از هم اکنون به پشت سر برگردیم و همه‌ی اوراق تاریخ بشری را ورق بزنیم، هرگز یک انسان بزرگ را نخواهیم دید، مگر این که از این مالکیت مقدس برخوردار بوده است. نهایت امر اینست که گروهی از چشم گیران بوسیله‌ی مالکیت بر خویشتن از مزایا و قدرتها و سودها و لذائذ کوچک دست برداشته و به مزایا و قدرتها و سودها و لذائذ بزرگ دست یافته و کاری با آن نداشته‌اند که آن پدیده‌های بزرگ را که بوسیله‌ی مالکیت بر خویشتن بدست آورده‌اند، در منطقی ارزشها بوده است یا در منطقی ضد ارزشها و به هر حال با خویشتن داری و مالکیت به خویشتن خود را از جاذبه‌ی مزایای کوچک رها کرده و در جاذبه‌ی مزایای بزرگ تر قرار گرفته‌اند. و گروهی دیگر از انسانها که نام (انسان بزرگ) شایسته‌ی آنها است از قانون مالکیت بر خویشتن، حفظ من یا روح را از پلیدیها و پستیهای حیوانی و پرستش قدرت و لذت و سود شخصی بهره‌برداری نموده، خود انسان بزرگی شدند و انسانهای بزرگی ساختند و رفتند. درباره‌ی حساسیت شدید مالکیت بر خویشتن، خطابی از خداوند متعال بر پیامبر اکرم در قرآن آمده است که داستانش از این قرار است: که شخصیهائی بزرگ از کفار قریش نزد پیغمبر اکرم آمدند و از او درخواستند که از بد گوئی به خدایان آنان و پوچ قلمداد کردن ایده‌هایشان دست بردارد و بردگان و بینوایان و مستضعفانی که پیرامون وی جمع شده‌اند طرد کند تا آنان با پیامبر رفت و آمد کنند و به سخنانش گوش بدهند. پیامبر اکرم (ص) به جهت شدت اشتیاق و علاقه به اسلام آوردن آنان قبول کرد که وقتی آنان نزد پیامبر می‌آیند، جلسه‌ی مخصوصی داشته باشند که آن بینوایان و مستضعفان در آن جلسه شرکت نکنند و جلسه‌ی دیگری داشته باشند. آیات زیر در این مورد نازل شد: و ان کادوا لیفتنونک عن الذی اوحینا الیک لتفتری علینا غیره و اذا لا تخذوک خلیلا، و لولا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قلیلا. اذا لاذقناک ضعف الحیاه و ضعف الممات ثم لا تجد لک علینا نصیرا (کفار قریش در صدد برآمدند تا قلب تو را از آن چه که وحی کرده‌ایم، آشفته کنند تا غیر از آن را که به تو وحی کرده‌ایم، بر ما افترا ببندی، اگر پیشنهاد آنان را می‌پذیرفتی تو را برای خودشان دوست اتخاذ می‌کردند. و اگر ما تو را حفظ نمی‌کردیم، نزدیک بود اندکی به آنان میل و تکیه کنی، اگر چنین می‌کردی دو برابر عذاب زندگی مشرکان و دو برابر عذاب پس از مرگ آنان را بر تو می‌چشانیدیم و پس از این از ما درباره‌ی خود یاری وجود نداشت

(ابان بن تغلب می‌گوید: (مقصود شدت و چند برابر بودن عذاب است) با نظر ابتدائی که در داستان می‌نگریم، مسامحه‌ی ناچیزی بود که پیامبر با استقبال از شخصیهائی چشم گیر قریش و تفکیک جلسه‌ی آنان از مستضعفان با این هدف که بلکه اسلام را زودتر رواج بدهد و با مزاحمت کمتری روبرو شود، انجام می‌داد، ولی من، روح پیامبر قانونی خیلی حساس تر دارد که همان سازش ناچیز با قریش، من پیامبر اکرم را به تباهی دنیا و آخرت می‌کشاید. سوم: فریب ندادن خویشتن در ارتباط با حق و باطل و صمیمیت با خویشتن در برابر آن دو در جدول خیانتها هیچ خیانتی به زشتی و وقاحت خود فریبی وجود ندارد. و در شمارش جنایتها هیچ جنایتی هولناک تر از فریفتن خویشتن مشاهده نمی‌شود. پس قانون مهم انسان در رابطه با خویشتن، عبارت است از صمیمیت با خویشتن و قرار دادن من یا روح در برابر واقعیات محض. مادامی که این قانون در رابطه‌ی انسان با خویشتن مورد اعتقاد و عمل قرار نگیرد، هیچ قدمی در انسان شدن برداشته نشده و تشکل اجتماعی وی هر چند که بزرگ ترین قدرتها را بدست آورده باشد و هر چند که همه‌ی عالم هستی را مسخر کرده باشد، حق ادعای انسانیت را ندارد. فریب دادن خویشتن یعنی مبارزه با خود و مبارزه با خود، یعنی نپذیرفتن واقعیت هستی خویشتن. شما درباره‌ی کسی که واقعیت هستی خود را نپذیرفته و اعتقاد به موجودیت خود ندارد، چه توقعی جز انکار واقعیات دارید؟ شگفت آورتر از همه آن که ساده لوحانی پیدا می‌شوند و از مبارزه‌ی انسانهای خود فریب بسیار در تعجب فرو می‌روند، اگر اینان می‌دانستند که خود فریبندگان چه چیزی را یا چه کسی را در برابر حق و باطل فریفته‌اند، هرگز تعجب نمی‌کردند، اگر چه این نابکاران نابخرد، همه‌ی مردم دنیا را برای یک دستمال محقر فریب

می‌دادند. این خود فریبندگان، این وقاحت را به خود پذیرفته‌اند که در برابر حق و باطل به من یا روح خویشتن که عزیزترین و با ارزش ترین چیزها یا کسها می‌باشد، دروغ بگویند و آن را بفرینند. در این آیات قرآنی دقت کنید که خالق هستی خداوند متعال می‌فرماید: یخادعون الله والذین آمنوا و ما یخدعون الا انفسهم و ما یشعرون. فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا و لهم عذاب الیم بما کانوا یکذبون (آنان با خدا و کسانی که ایمان آورده‌اند فریب کاری می‌کنند و آنان نمی‌فرینند مگر خویشتن را و نمی‌دانند. در دل‌های آنها مرضی است و خداوند بر مرضشان افزوده است و برای آنان در نتیجه‌ی دروغی که می‌گ

ویند، عذاب دردناکی است). از این دو آیه‌ی شریفه با کمال صراحت این مطلب روشن می‌شود که نیرنگ و فریب کاری آن نابخردان در حقیقت نیرنگ بازی و فریب کاری درباره‌ی خویشتن بوده است. نهایت امر این است که آنان متوجه نبودند که با آن نابکاری و حماقت خودشان را می‌فرینند. و این مطلب نیز به خوبی روشن می‌شود که آن تبهکاران با آن خود فریبی مبتلا به مرض جان سوز و تباه کننده‌ی روح بودند که قوانین الهی که صحت بخش ارواح انسانها است، بر مرض آنان می‌افزود. این بیماری دروغگوئی آنان به خویشتن بوده است که موجب طفره رفتن از حق و ارتکاب باطل گشته بود. بنابر این یکی از قوانین بسیار مهم انسان در رابطه با خویشتن، صمیمیت و خلوص با خویشتن است. انسان با ایمان و عمل باین قانون است که می‌تواند بگوید: (من هستم). چهارم: بهره برداری هر چه بیشتر از استعدادهای مثبت و سازنده‌ی خویشتن بدان جهت که تنظیم موقعیت مطلوب با جهانی که آدمی جزئی از آن است (ولی جزئی فزاینده بر کل) در هر حال و بدون تلاش و کوشش فکری و عضلانی امکان‌ناپذیر است، پس بالضروره باید بیندیشد. و چون می‌داند که اندیشه نیروئی، است که هم برای تخریب به کار می‌رود. و هم در سازندگی مادی و روح

ی و تخریب ضد طبیعت من یا روح است، پس برخورداری از اندیشه‌ی سازنده قانون من یا روح در ارتباط انسان با خویشتن است: ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی ور بود خاری تو هیمه‌ی گلخنی و بدان جهت که تنظیم و ترتیب واقعیتهای مربوط به انسان، به دانستن آنها نیازمند است، پس فرا گرفتن علم نیز یکی از قوانین من یا روح در رابطه‌ی انسان با خویشتن است. و چون وی می‌داند که علم نیز بنوبت خود، بدون هدف گیری معقول یا بیهوده است و یا مضر، پس قانون علم در رابطه‌ی انسان با خویشتن مانند اندیشه مشروط به هدف گیریهای عالی است. و بدان جهت که آزادی یکی از اساسی ترین پدیده‌ها برای اثبات هستی من، یا روح است؟ لذا باید استعداد آزادی را نیز به فعلیت برساند. از طرف دیگر می‌دانیم که به فعلیت رسانیدن آزادی خود به خود نمی‌تواند من یا روح را در حرکت تصعیدی قرار بدهد، زیرا سوء استفاده از آزادی یک پدیده‌ی کاملاً شایع و رائج اکثریتهای جوامع و ملل بوده است، لذا باید این استعداد حیاتی را رو به اختیار توجیه کند، تا در سر چند راه، راه خیر را برگزیند. و بدان جهت که ادامه‌ی هستی من یا روح در این زندگانی دنی

وی احتیاج به مصرف و استهلاک مواد معیشت دارد، حتماً باید این مواد به طور مشروع در اختیار وی قرار بگیرد و عمده عامل مشروعیت مواد معیشت، کار به معنای عام آن است که باید انجام بگیرد تا آن موادی را که مصرف خواهد کرد مشروع و مباح باشد، زیرا آن چه که در اختیار انسانها برای ادامه‌ی معیشت قرار می‌گیرد محصول کار و زحمت دیگر انسانها است که آن را قابل بهره برداری و مفید می‌سازند. و هیچ انسانی ذاتاً مدیون اداره‌ی معاش دیگری نیست، مگر در مواقع ناتوانیها که انواع گوناگونی دارند. و بدان جهت که ممکن است در انسان استعداد نوع یا انواعی از نبوغ بوده باشد، مانند نبوغ علمی، نبوغ صنعتی، نبوغ قضائی، نبوغ سیاسی، نبوغ هنری، نبوغ مدیریت و غیر ذلک اگر دارنده‌ی این نبوغ قانونی برای من، یا روح در (رابطه‌ی انسان با خویشتن) معتقد باشد، حتماً این امتیاز را از مجرای سوداگری پست بالاتر برده و آن را در راه صلاح و خیر انسانها به کار خواهد انداخت. یعنی چنان که آدمی نمی‌تواند ادعا کند که این من هستم که در مغزم این همه سلولها و اعصاب را ساخته‌ام، با داشتن آگاهی برین که احساس تعهد برین نخستین و روشن ترین مختص آن است، نمی‌تواند بگوید: این نبوغ را خودم ب

دست آورده‌ام، پس می‌توانم آن را در معرض سوداگری قرار بدهم! تعهد برین می‌گویند: قوانین عالم هستی که جلوه‌گاه مشیت خداوندی است، این نبوغ را در سلسله‌ی میلیاردها حوادث نصیب تو کرده است، بدون این که برای این کار پاداشی از تو بخواهد. لذا تو باید همین نبوغ را در موقعیتی از میلیاردها حوادث هستی چنان بکار ببندی که در اعتلا و ترقی هموعان خود که حلقه‌هایی از زنجیر ممتد عالم هستی می‌باشند، مفید واقع شود. عظمت خیره‌کننده‌ای را دین اسلام در این پدیده حساس نشان داده است که می‌گویند: هر امتیازی که در یک انسان وجود داشته باشد و جامعه به آن امتیاز نیازمند باشد، نمی‌تواند به آن امتیاز مزد و اجرتی مطالبه کند و متکفل معیشت این گونه اشخاص بیت‌المال است که محصول دسترنج همه‌ی انسانهای جامعه است. معنای این حکم اینست که آدمی امتیاز را از خدا می‌گیرد و محصول آن را از راه انسانها به خدا تحویل می‌دهد. پنجم: محبت بر انسانها که از خود ذات بجوشد این یک قانون کلی است که اتحاد کامل انسانها با یکدیگر به حذف من یا روح آنان منتهی می‌گردد، این وحدت خود منجر به عداوت و خصومت خواهد گشت، زیرا چنین اتحادی اگر امکان‌پذیر باشد، نابود ساختن اساس و پا

یهی وجود انسانی خواهد بود که من یا روح او است. به همین جهت است که می‌گوئیم: همه‌ی احساسات و ادعاهائی که در اتحاد دو انسان ابراز می‌گردد، چنان که در قلمرو ادبیات به فراوانی دیده می‌شود، مانند: من کیم؟ لیلی و لیلی کیست؟ من هر دو یک روحیم اندر دو بدن انا من اهوی و من اهوی انا نحن روحان حللنا بدنا فاذا ابصرتنی ابصرته و اذا ابصرته ابصرتنا (من همانم که به او عشق می‌ورزم و کسی که من به او عشق می‌ورزم، منم. ما دو روحیم که در یک بدن حلول کرده‌ایم. پس هنگامی که مرا ببینی او را دیده‌ای و هنگامی که او را ببینی مرا دیده‌ای). اگر مقصود فنای حقیقی من است، این مطلب تخیل و پنداری بیش نیست و باید گفت: نوعی انحراف از واقعیت من یا روح است که از خویشتن تخلیه می‌نماید و اگر مقصود اعتلای روح یا من است که قدرت گسترش معقول پیدا کرده و خود را با یک یا چند من دیگر در آهنگ هستی هماهنگ می‌بیند، این یک مطلب معقول است و خود دلیل عظمت روح انسانی است. بگذارید این مطلب را که در ادبیات ما و هم چنین در ادبیات دیگر اقوام و ملل با جلوه‌های جالبی که دارد، شور و احساسات مردم را بر انگیزد، تا حدودی روشتر مطرح نمائیم. باید این حقیقت را

بپذیریم که تفاوت بسیار زیادی است میان این که دو من یک من شده است، یا یک من آن قدر عظمت پیدا کرده است که من دیگر را در من خود احساس می‌کند بدون این که آن من دیگر از صفحه‌ی وجود نابود شود یا من محبوب وسیله‌ی اشباع خودخواهی من ابرازکننده‌ی محبت بوده باشد. یا منتقل به من اول شده وحدت حقیقی با آن داشته باشد. به عبارت دیگر این عظمت و تصعید کمالی در بین انسانی وجود دارد که به مقتضای: و فیک انطوی العالم ال-کبر (و در تو که انسان هستی، جهان بزرگ تر و به هم پیچیده وجود دارد). جهان هستی را که حتی همه‌ی انسانها اجزائی از آن هستند، در درجه‌ی عالی گسترش من دریافت کند. ولی لازمه‌ی این عظمت و کمال آن نیست که جهان هستی و انسانها معدوم می‌شوند و یا با یک من وحدتی پیدا می‌کنند. وانگهی اگر چنین وحدتی واقعیت داشته باشد، پس در همه‌ی دورانها در صورتی که یک من با محبت یا عاشق وجود داشته باشد، نه انسان دیگری وجود دارد (در صورتی که عشق به دیگر انسانها داشته باشد) یا من ادعای محبت و عشق به دیگر انسانها داشته باشد و نه جهانی، در صورتی که فقط یک فردی پیدا شود و با کمال جدیت بگوید: به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه

عالم که همه عالم از اوست و اگر مقصود احساس وحدت مستند به احساسات خام بوده باشد، ما درباره‌ی چنین احساس خام و ابتدائی بحثی با کسی نداریم زیرا این احساسات خام نخست من خود انسان را کاریکاتور می‌کند، سپس همه‌ی جهان و انسان را. عبارتی زیبا و پرمعنی از جبران خلیل جبران به یاد می‌آورم که گفته است: (بگوئید بر تو محبت می‌ورزم، ولی هرگز نگوئید: تو من شدی، یا من تو شدم، بگذارید نسیم حیات بخش ماورای طبیعت از میان دو من که به یکدیگر محبت می‌ورزند رقص کنان عبور کند) و می‌توانیم بگوئیم: هنگامی که میان دو من رابطه‌ی محبت برقرار گشت، همواره نسیم الهی آن پرده‌ی بسیار ظریف و شفاف

را که میان آن دو من از عالم غیبی آویخته است به اهتزاز در می‌آورد و هر دو من را نوازش می‌دهد. پس آن چه که حقیقت دارد و می‌تواند از قوانین من یا روح محسوب شود، مهر و محبت تصعید شده‌ی انسانها به یکدیگر است. جامعه‌ای که افرادش از این آب حیات سیراب گشته است، دروغ و تزویر و ماکیاولی‌گری و ظلم و حق‌کشی را که آفات کشنده‌ی درخت پر شاخ و برگ نوع انسانی است از خود دور می‌کند. قدرت و هر گونه امتیازات که نصیب افراد می‌گردد، در حقیقت نصیب آن جامعه می‌باشد. ممکن است

علم پرستان علم‌شناس و از انسان بی‌خبر بگویند: که این که شما می‌گوئید، همان جامعه‌ی اوتوپئیایی (آرمان رویایی) است که در سینه‌های افلاطونها چند صباحی موج زد و سپس با خود آنان رهسپار زیر خاک تیره گشت، بنابراین، قانونی برای من یا روح تعیین کنید که قابل پیاده کردن در عینیت زندگی انسانها باشد. پاسخی که می‌توان به این علم پرستان علم‌شناس و از انسان بی‌خبر مطرح نمود، این است که: آری! همانطور است که شما می‌گوئید! و بالاتر از این را هم اضافه می‌کنیم که: ۱- این اوتوپیاها مانع بیماریهای متنوع (بیگانگی از انسان) و (از خود بیگانگی) می‌گردد. ۲- با شیوع آن محبت معقول که گفتیم، خودخواهیها دمار از روزگار بشر در نمی‌آورد. ۳- آری این آرمان رویایی! لبهای انسانها را از شیور جنگهای قدرت پرستان برمی‌دارد، و بر پیشانی هموعان خود بر می‌نهد. ۴- آری، این آرمان رویایی است! که دلهره و اضطراب شدید بشر را درباره‌ی فردائی که صلاحدید خود کامگان اقتضاء کند، میلیونها بشر را به خاک و خون خواهند کشید، با شناساندن انسان از بین می‌برد. ۵- این آرمان رویایی! ضمنا کاری که می‌کند این است که کوهی خاکی را از انبار اسلحه مبدل به گلزار و چمن و گلست

ان بهشتی می‌کند. ۶- کار دیگری هم دارد که نامش تمدن واقعی انسانی است، نه فرو رفتن ارواح پاک اولاد آدم در لابلای آهن پاره‌ها به نام صنعت. ۷- کار هفتم این اوتوپیا! تبدیل تاریخ طبیعی انسانها به تاریخ انسانی انسانها می‌باشد که اگر شروع شود، لطفی هم درباره‌ی انسان شناسان خواهد شد که به توانند انسان را تعریف نمایند. ۸- اولین و آخرین کاری که این آرمان خیالی! می‌کند، این است که انسانها را وادار می‌کند که برای بدست آوردن محبت تصعید شده برای دیگر انسانها خود را بشناسند و عظمت و زیبائی من یا روح خود را که وابسته به عظمت و جمال خداوندی است دریابند و به چنین من و یا روح محبت و عشق بورزند. این بود مقداری از قوانین من یا روح در قلمرو (رابطه‌ی انسان با خویشتن). دوم: رابطه‌ی انسان با محیط و اجتماع درک و دریافت قانون من یا روح در قلمرو (رابطه‌ی انسان با محیط و اجتماع) همان گمشده‌ای است که بشر در امتداد قرون و اعصار طولانی برای پیدا کردن آن، تفکرات فراوان نموده و مکتبها و ایدئولوژیها بوجود آورده است، هنوز هم اگر سر و صدای ماشین بگذارد و اشتغالات تخدیری امانش بدهد، تلاشها و تکاپو خواهد کرد. البته این که این گمشده‌ی بسیار حی

اتی کی و چگونه پیدا خواهد گشت اگر از امثال دورکیم به پرسید خواهند گفت: اصلا ما گمشده‌ای به نام قانون من یا روح در محیط و اجتماع نداریم، این حقیقتی که نام آن را من، یا روح گذاشته‌اید، حبابهائی است که از دریای خود محیط و اجتماع سر می‌کشند و هیچ هویت و شخصیتی مستقل در برابر محیط و اجتماع ندارند! مسلم است که برای اثبات این گونه ادعاها کاری که می‌کنند، از اجتماع صفرها عدد بوجود می‌آورند! و نام آن اجتماع را جامعه‌ی انسانی می‌نامند! یعنی انسانی که به تنهایی همه چیز دارد، فقط جنس و فصل و عوارض و مختصات انسانی را ندارد! خدا رحمت کند آن پهلوان را که خالکوب را خواست که به شانهای وی شیر را با خالکوبی ترسیم نماید. سوی دلاکی بشد قزوینی که کبودم زن بکن شیرینی گفت چه صورت زنم ای پهلوان گفت برزن صورت شیر ژیان طالعم شیر است نقش شیر زن جهد کن رنگ کبودی سیر زن گفت بر چه موضعت صورت زنم گفت بر شانهم زن آن رقم تا شود پشتم قوی در رزم و بزم با چنین شیر ژیان در عزم جزم چون که او سوزن فرو کردن گرفت درد آن در شانهم گه مسکن گرفت پهلوان در ناله آمد کای سنی مر مرا کشتی چه صورت می‌زنی گفت آخر شیر فرمودی مر اگفت از چه عضو کردی ابتدا؟ گفت از دمگاه آغازیده‌ام گفت دم بگذار ای دو دیده‌ام از دم و دمگاه شیرم دم گرفت دمگاه او

دمگهم محکم گرفت شیر بی دم باش گو ای شیر ساز که دلم سستی گرفت از زخم گاز جانب دیگر گرفت آن شخص زخم بی محابا بی مواسائی و رحم بانگ زد او کاین چه اندام است از او گفت او گوش است این ای نیکخو گفت تا گوشش نباشد ای همام گوش را بگذار و کوتاه کن کلام جانب دیگر خلش آغاز کرد یار قزوینی فغان را ساز کرد کاین سیم جانب چه اندام است نیز گفت این است اشکم شیر ای عزیز گفت گو اشکم نباشد شیر را خود چه اشکم باشد این ادبیر را درد افزون گشت کم زن زخمها اشکم چه شیر را بهر خدا خیره شد دلاک و بس حیران بماند تا به دیر انگشت بر دندان بماند بر زمین زد سوزن آندم اوستاد گفت در عالم کسی را این فتاد! شیر بی دم و سر و اشکم که دید این چنین شیری خدا کی آفرید! حالا باید دید اجتماع درباری من یا روح انسان چه می کند. آن چه که خداوند از ارحام مادران به این دنیا وارد می کند، موجوداتی هستند که بذره‌های معرفت و حرکت و تحول به مراحل رشد جسمانی و کمال روحی در نهاد آنها کاشته شده است. ضمنا

یک بذر خیلی مهم نیز در میان آن بذرها وجود دارد که صیانت ذات و بذر خود طبیعی نامیده می شود. باغ اجتماع بوسیله‌ی باغبانهای متنوع مانند مدیریتهای گوناگون و مقامات تعلیم و تربیت و متصدیان امور اقتصادی و حقوقی و سیاسی و علمی و فرهنگی و غیر ذلک، آن بذرها را می رویانند. از طرف دیگر می دانیم که اگر در رویانیدن بذر صیانت ذات و خود طبیعی کمترین مسامحه‌ای صورت بگیرد، در مسیر زندگی می توان از این گونه اشخاص، در دو ساعت مثلا یک انسان عادل را به یک منحرف جنایت کار مبدل ساخت و اگر قانون صیانت ذات و خود طبیعی در رویانیدن آن، مراعات شود، می توان در ده ساعت مثلا از یک منحرف تبهکار یک انسان عادل فرشته‌خو بوجود آورد. این است حساسیت من، یا روح، و این است شدت تاثیر اجتماع در افرادی که در آن زندگی می کنند. بنابراین، اگر چه هر فرد با هویت تعین یافته‌ای قدم به این دنیا می گذارد و خود دارای انواعی از استعدادها و نیروها است، ولی محیط و اجتماع نقش تعیین کننده‌ی مسیر هویت افراد را به عهده دارد، با این حال هیچ کودکی قدم به این دنیا نمی گذارد که چون پدران و مادرانش در آن جامعه و محیط زندگی کرده‌اند، حتما باید آن کودک هم در آن جامعه و محیط

زندگی کند، باین دلیل که در آنجا و برای آنجا ساخته شده است! بنابراین، متفکرانی که همه‌ی کوششان صرف این می شود که اثبات کنند فرد یعنی یک مهره‌ی پیوسته به اجتماع که حتی پیش از تولدش ماهیت و اصول حیات او، مشخص شده است، سخت در اشتباه‌اند. و اگر بگوئیم همه‌ی افراد در صحنه‌ی محیط و اجتماع آن قدرت را دارند یا محیط و اجتماع آن قدر به آنان اجازه خواهد داد که فردیت خود را با تمامی عناصر هویتی خود به فعلیت برسانند، این هم اشتباهی است بزرگ، آن چه که می توانند هویت انسانی فرد را با عوامل اجتماعی تعیین کننده‌ی مسیر آن هویت هماهنگ سازد: اولاً تقلیل نفوس شهرنشینها است تا آن حد که هر فردی من خود را مانند یک دانه شن در بیابانی وسیع گم نکند. این مثال برای توضیح ناچیزی درباره‌ی نشان دادن ناچیزی هویت فرد در اجتماعات بسیار پر نفوس شهرهای بزرگ است. تشبیه مناسب تر این است که بگوئیم: هویت یک فرد در اجتماع بزرگ مانند یک برگ ناچیز در جنگلی انبوه و بسیار بزرگ است که بوسیله‌ی انواعی از امواج بادها دائما در حال تغییر مکانی است (من انسانی دائما تحت تاثیر عوامل گوناگون، با نمودها و کارهای متنوع روبرو می شود)، زندگی یک فرد انسانی در مجتمعی بز

رگ، او را در فشار کمیته‌ها قرار می دهد و همه‌ی عناصر وجودی او تحت الشعاع بلکه محکوم آمارگیریهائی قرار می گیرد که هرگز نفوذ به اعماق کیفیتهای وجودی انسان نمی نماید. این تکلیف ضروری اداره کنندگان اجتماعات است که هویت فرد را از محو شدن در آثار و نتایج جبری و ناآگاه اجتماع نجات بدهند. یک انسان خوش ذوق و مطلع روزی چنین می گفت: وقتی که انسان ساده لوح به سخنان و نگاههای مشرفانه‌ی مدیریتهای اجتماعی انسانها با دقت می نگرد، آن آرامش و اطمینان خاطر را در چهره‌ی آنان احساس می کند که گوئی نه تنها اینان هویت انسانی افراد اجتماع را در پهنه‌ی چیزهای متحرک با عوامل جبری (که البته می توانستند کسهائی باشند که با اختیار زندگی کنند) از بین نبرده‌اند، بلکه حد نصاب کمال هویت افراد همان است که در زندگی

اجتماعی نصیبتان گشته است! بدان جهت که بررسی قانون من یا روح انسانی در محیط و اجتماع احتیاج به طرح مطالب مشروح دارد، لذا توضیح و تکمیل این مبحث یعنی قانون من یا روح را در (رابطه‌ی انسان با محیط و اجتماع) در مجلد بعدی مطرح خواهیم کرد. سوم: رابطه‌ی انسان با جهان هستی این منطق پوچ که من یک موجود ناچیزی در برهه‌ای ناچیز از زمان بوجود آمده

و از بین خواهم رفت، پس جهان هستی باین عظمت با من چه کاری دارد و من با این جهان چه کاری می‌توانم داشته باشم، همان منطق است که می‌تواند به مجرد خطور در ذهن یک انسان، او را به مبارزه با خویشتن وادار کند. آیا جهانی که برای بوجود آوردن اعضاء بدن تو و متشکل ساختن میلیاردها سلول و تنظیم آن همه اعصاب دقیق و ساختمان محیر العقول چشم و فعالیت شگفت‌انگیز قلب، از آغاز بوجود آمدن کائنات، کار انجام داده است، کاری با تو ندارد؟ آیا آماده کننده‌ی این بدن با آن عظمت و پیچیدگی حیرت آور، برای بوجود آوردن خود، من، شخصیت، روح، کاری با تو ندارد؟ آن عوامل بسیار پر معنی که تعقل و وجدان را در نهاد آدمیان تعبیه می‌کند و عقل و اندیشه را مشرف به عالم هستی می‌نماید و وجدان را تا سر حد احساس وجود در درون آدمی پیش می‌برد، کاری با تو ندارد؟ آری، همه‌ی این کارهای قانونی بزرگ که در تعبیه‌ی موجودیت آدمی انجام گرفته است، خود بهترین دلیل آن است که جهان هستی با من انسانی کار بسیار جدی دارد. چنان که من آدمی می‌توانم با قوانین مخصوص به خود در این جهان هستی کار خود را انجام بدهم. نمونه‌ای از قوانین من، یا روح انسانی در رابطه با جهان هستی بدین قرار اس

ت: ۱- شناخت این جهان تا عالی‌ترین حدی که ممکن است، بی‌اعتنائی باین قوانین بنیادین مبارزه با اساسی‌ترین عنصر محرک من است که هیچ عذری در خنثی کردن آن مقبول نیست، انسان چه پوزشی را می‌تواند در گریز از خویشتن به میدان بیاورد و نخست خودش آن را بپذیرد و سپس دیگران؟ هر چه قرون و اعصار می‌گذرد و تفکرات و آراء و عقائد بشری بیشتر ظهور می‌کند، این معرفت درباره‌ی جهان هستی ثابت تر و روشن تر می‌گردد که این جهان هستی هر چه باشد و هر گونه تفسیر شود، کار بسیار با اهمیتی در آن صورت می‌گیرد که نظم و قانون محیرالعقول هستی نمودی از آن است. در این جا جمله‌ای از بزرگ‌ترین فیزیکدانان این قرن را به یاد بیاوریم که می‌گویند: در این دنیا حقیقتی وجود دارد که نمی‌دانیم آن حقیقت چیست و این حقیقت کاری انجام می‌دهد که نمی‌دانیم آن چه کاری است. اگر چه این متفکر هم خود حقیقت اعلا- و هم کار با اهمیتی را که در این جهان انجام می‌گیرد، با ابهام برگذار می‌کند، ولی با یک تحلیل ساده می‌توانیم علت این ابهام و روشن شدن آن را در نظر بگیریم: این متفکر که از فیزیکدانان شماره یک قرن ما است، ابهام مزبور را با نظر به معلومات فیزیکی که در ظاهر نمودهای ناآگاه

و بی‌زبان می‌باشند بیان می‌کند اما از طرف دیگر نظم و وابستگی این نمودها به اصول بنیادین، هم آن حقیقت را که نمی‌داند چیست اثبات می‌کند و هم آن کار با اهمیت را که آن حقیقت در جهان هستی انجام می‌دهد، قابل لمس می‌نماید. ولی این فیزیکدان در کتاب (دنیا که من می‌بینم) صریحا درباره‌ی حقیقت اعلا صحبت می‌کند و تابش فروغ لایزالی او را بر این جهان هستی گوشزد می‌نماید. در نتیجه باید گفت، این متفکران با دو عینک در این جهان می‌نگرند: یکم: عینک عینیت محض که فقط با حواس و ابزار مصنوعی برای پیشبرد کار حواس سر و کار دارد. با این عینک است که حقیقتی مجهول را می‌پذیرند که کاری مجهول ولی خیلی بااهمیت را انجام می‌دهد. دوم: عینک کل‌نگری که جهان هستی با این عینک به عنوان یک واحد پرمتحتوی و دارای معنی است که فروغی از کمال برین بر آن پرتو انداخته و آن کمال برین قابل شهود بر دل‌های آگاه و مغزهای معتدل می‌باشد، یک نتیجه‌ی فوق‌العاده مهم از این دو نوع دید که می‌گیریم، این است که معلومات نسبی و محدود ما که بوسیله‌ی حواس و دیگر ابزار بوجود می‌آیند، هیچ منافاتی ندارد با دید کل‌نگری که معنای روشنی را از جهان هستی و همچنین فروغ کمال برین را که

برای عقول و دل‌های سلیم قابل شهود است، اثبات می‌کند. به هر حال، قانون اول من یا روح انسانی در رابطه با جهان هستی شناخت آن است، اگر چه ناچیز بوده باشد، زیرا چنان که در مورد خود اثبات شده است، معلومات محدود جزئی و نسبی با بکار افتادن

احساسات عالی و تصعید شده می‌توانند انسان اندیشمند را به معلومات کلی‌تر و عالی‌تر رهنمون گردند، به اضافه‌ی این که ادامه‌ی حیات در این جهان بدون اطلاع از آن، اگر به طور نسبی هم بوده باشد، امکان‌پذیر نیست، ولی قانون من یا روح در بدست آوردن معلومات جزئی و نسبی خلاصه نمی‌شود، بلکه اصرار من به دریافت هستی به عنوان یک واحد و بر نهادن آن در برابر من و شناخت رابطه‌ی کلی آن دو، مستند به عامل بسیار ریشه داری است که با بدست آوردن عده‌ای معلومات جزئی و نسبی مرتفع نمی‌گردد.

۲- جدی گرفتن قوانین جاریه در جهان هستی و برخورداری از آن، به همان گونه که قوانین جاریه در کالبد مادی را جدی می‌گیریم و از آنها برخوردار می‌گردیم. هیچ شوخی خطرناک در این دنیا وجود ندارد که به پایه‌ی خطرناک بودن شوخی با جهان هستی و قوانین جاریه در آن برسد. گذشت لحظات عمر جدی است، هرگز امکان ندارد که جهان یک لحظه از حرکت بایستد و به این شوخی من که من می‌خواهم از قطار طولانی و متحرک دائمی زمان پیاده شوم و این قطار بایستد و به من مهلت بدهد که با انگشتانم یک بشکن بزنم و سپس سوار قطار شوم و راه قانونی خود را در پیش بگیرم. هرگز قوانین هستی این شوخی را از من نخواهد پذیرفت که کاری نکرده نتیجه‌ای را به دست بیاورم که استناد آن نتیجه برای من منطقی بوده باشد. چگونه شوخی کنم با آن قوانین جاریه در هستی که اگر یک موی ابرویم کج شود و در برابر چشمم قرار بگیرد، یک ماه در فضا بوجود خواهد آورد؟ آیا با این قانون می‌توانم شوخی کنم که می‌گوید: هر عملی در این جهان، عکس‌العملی را به دنبال خود خواهد آورد؟ آیا قوانین جاریه در هستی روزی اجازه خواهد داد که از هسته‌ی هلو، گردو بیرون بیاورم و از نطفه‌ی موش بچه‌ی فیل انتظار داشته باشم؟ این چگونه شوخی است که برای دفع بیماری زهر کشنده را بخورم و بگویم: خوش باش که در این جهان هیچ چیز شرط هیچ چیز نیست؟ می‌گوئید ما انسانها موجوداتی هستیم که می‌توانیم از این شوخیها به طور فراوان به راه بیندازیم! می‌گویم: بلی، و بالاتر از این شوخیها را هم می‌توانیم به راه بیندازیم و با کمال جدیت دست به خودکشی ببریم! و حتی بالاتر از این شوخی هم در قاموس ما انسانها پیدا می‌شود و آن این که برای اشباع حس قدرت پرستی خود و برای اشباع خود کامگیهای خود، میلیونها انسان زنده را به خاک و خون می‌کشیم و در پایان کار این قصابی افتخار آمیز! مدال قهرمانی را بر روی سینه‌ی خود نصب نموده و با خاطری آسوده شراب سکرآور را در پیاله‌ای مرصع نوش می‌کنیم! آن چنان که یک پزشک با وجدان فقط با تحرک وجدان انسانیش، انسانی را از خطر مرگ نجات می‌دهد! با نظر به مجموع طرز تفکرات و رفتار عینی عده‌ای فراوان از مردم جوامع، این نتیجه به دست می‌آید که مردم جز در موارد برخورد و تماس مستقیم یا غیر مستقیم با قوانین جاریه در هستی که جدی نگرفتن آنها، حیات طبیعی محض آنان را در خطر می‌اندازد، بقیه‌ی هستی و قوانین آنرا با چنان بی‌اعتنائی تلقی می‌کنند که به بی‌اعتنائی به موجودیت خویشان منجر می‌گردد. اگر روزی فرا می‌رسید که به این مردم اثبات می‌شد که، اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سرا پای در آن روز ارتباط کل هستی با این مردم اثبات می‌گشت و دیگر این شوخی را که حیات من گسیخته از کائنات بوجود می‌آید و گسیخته از آنها حرکت می‌کند و می‌رود، به فکر خود خطور نمی‌دادند و در تنظیم مادی و معنوی آن تلاش می‌کردند. ۳- احساس ملکوت این جهان که یکی از نتایج مهم جدی گرفتن آن است. با این احساس است که احساس تکلیف در درون آدمی می‌جوشد و از بیهوده گرائی و لهو و لعب و بی‌هدفی در این زندگانی نجات پیدا می‌کند. این است قانون من یا روح که احساس بیهودگی را حتی یک لحظه در این دنیا نمی‌تواند بپذیرد. من انسانی از آن هنگام از مرز حیوانیت می‌گذرد و به قلمرو انسانیت وارد می‌گردد که احساس مزبور در وی آغاز شود و زندگی خود را تفسیر کند. اگر یک اجتماع نتواند احساس مزبور را در افراد خود به فعلیت برساند و یا فعلیت آن را تقویت نماید، هیچ کار معقول و خدمت شایسته‌ای درباره‌ی افراد خود انجام نداده و من محروم از قانون را با دروغ صریح من انسانی نامیده است. چهارم: رابطه‌ی انسان با خدا قانون من یا روح انسانی در رابطه‌ی انسان با خدا، قانون حرکت نقص رو به کمال است یا به عبارت صحیح‌تر قانون حرکت ناقص رو به کمال است. برای نادیده گرفتن این قانون حیات بخش و یا مختل ساختن آن، مطالب زیادی ابراز شده است. بعضی از ابراز

کنندگان به قدری آن مطالب را جدی ابراز کرده‌اند که عده‌ای از انسانها را تحت تاثیر قرار داده‌اند، ولی نمی‌دانیم در مغز خود آنان چه می‌گذشته است؟ آیا واقعا دلائلی را که برای اثبات گفته‌های خود ارائه می‌دادند، ایمان داشتند؟ آیا در آن لحظات که با درونی صاف با خویشتن و آن عالم هستی که در آن زندگی می‌کردند، روبرو می‌گشتند، از آن مطالب احساس مسرت و شادمانی عمیق می‌نمودند، یا به همان خویشتن نگران و برداشت محدودی که از عالم هستی داشتند، مطلق‌هائی را ضمیمه می‌کردند و رضایتی آمیخته با تلقین (بس است دیگر نباید اندیشید) خود را آسوده می‌کردند؟ یا نگرانی عمیق خود را با توجه به اشتیاق خریداران منتفی می‌ساختند؟ این سئوالات چیزهائی است که ما درباره‌ی آنها روشنائی کافی نداریم. برای شناخت قانون من یا روح در رابطه‌ی انسان با خدا بایستی دو قضیه‌ی مهم را در نظر بگیریم: قضیه‌ی یکم: این که آیا من انسانی باید بپذیرد که موجود کامل و مطلق وجود دارد که این من و دیگر موجودات جهان هستی وابسته به او است. وابستگی مخلوق به خالق خود یا نه؟ چند دلیل متقن این قضیه را پاسخ مثبت می‌دهد، در حالی که برای پاسخ منفی حتی یک دلیل وجود ندارد. آن چه که در این باره ابراز شده است، دو چیز است: یکی این که (نمی‌بینم پس نیست!) این استدلال نخست خود من یا شخصیت را که نمی‌ب

بینم منکر می‌شود زیرا این حقیقت که موضوع اساسی علوم روان‌شناسی و روان‌کاوی و روان‌پزشکی است، دیدنی نیست، سپس همه‌ی واقعتهای نامحسوس را از دو قلمرو برون ذاتی و درون ذاتی انکار می‌کند. آن گاه جهان هستی را از واقعیت می‌اندازد، زیرا آن چه که جهان هستی را در مجرای وجود به جریان می‌اندازد، روابط قانونی در میان موجودات است و این روابط هرگز دیدنی و لمس کردنی نیست ولی ضرورت وجود آنها در میان اشیاء به حدی است که اگر کسی به خود اجازه بدهد یکی از آنها را نفی و یا مورد تردید قرار بدهد، مانند این است که واقعیت همه‌ی روابط و در نتیجه جریان قانونی هستی را نفی یا مورد تردید قرار داده است. وانگهی نفی وجود خداوندی یک مدعای امکان‌ناپذیری را در بر دارد که با هیچ منطقی سازگار نیست و آن این است که من نفی کننده همه‌ی هستی را به طور مطلق شناخته‌ام و در آن هستی چیزی را به عنوان خدا ندیده‌ام! و اگر چنین فرضی را هم بپذیریم، یعنی تصور کنیم که فردی پیدا شده و همه‌ی هستی را بطور مطلق شناخته است، آیا این شخص می‌تواند جز آن چه را که دیده است نفی کند؟ آیا عالم تشریح که برای اراده و لذت و الم و عواطف و احساسات و اندیشه و تجسیم و غیر ذلک نمود

عضوی نمی‌بیند می‌تواند این واقعتهای را منکر شود بدان دلیل که من با شناخت همه‌ی اجزاء بدن انسان با علم تشریح، نمودی از آن امور را ندیدم؟ دلائل اثبات وجود خداوندی که در مجلدات بعدی با عنایات الهی مطرح خواهیم کرد، بطور اجمال از این قرار است: ۱- هیچ معلولی بدون علت بوجود نمی‌آید و هیچ مخلوقی بدون خالق نمی‌تواند موجود شود و تسلسل تا بی‌نهایت باده دلیل محکم از دیدگاه فلاسفه و حکماء مردود است و چون هر یک از موجودات جهان هستی معلول است پس کل هستی معلول است و احتیاج به علت یا خالق برین دارد. ۲- جریان وابستگی موجودات که در همه‌ی آنها مشاهده می‌شود، وجود حقیقتی را که استقلال با لذات دارد، اثبات می‌کند. ۳- فطرت سلیم و وجدان پاک از توهمات و تخیلات وجود خالق یگانه را اثبات می‌کند. ۴- حرکت در ذات ماده و طبیعت، بدان جهت که نمی‌تواند مستند به خود ماده و طبیعت باشد، لذا باید یک محرک مطلق آن را به حرکت درآورد. و اگر کسی خیال کند که ذات ماده خود فاعل حرکت است، باید گفت: کدامین حرکت؟ آیا حرکت کلی فاعل حرکت است؟ این یک پندار غلطی است، زیرا کلی ساخته ذهن است و اگر مقصود حرکت جزئی عینی بوده باشد، حرکت جزئی عینی محصول تماس و تفاع

ل جزئی از ماده با دیگر اجزاء است. بنابراین هویت حرکت در ماده با آن اجزاء و شرایطی که آن را به حرکت در می‌آورد، تعیین می‌گردد، در نتیجه نمی‌توانیم بگوئیم: فاعل حرکت در ذات ماده است. ۵- برهان وجوبی یا کمالی که در بعضی از منابع اسلامی آمده است و گروهی از حکمای مغرب زمین نیز آن را پذیرفته‌اند. خلاصه‌ی این برهان چنین است که اگر مفهوم خدا واقعا دریافت شود، وجود او اثبات خواهد گشت، زیرا خدا موجودی است که دارای همه‌ی کمالات و بی‌نیاز از وابستگی و علت و مافوق حرکت

و سکون و به عبارت مختصرتر خدا دارای کمال مطلق است، اگر کسی این مفهوم را دریافت کند، باید بوجود او معتقد شود، زیرا اگر چنان مفهوم اعلا دارای وجود واقعی نباشد، یک تصور خیالی خواهد بود که تحقیقی ندارد چه رسد به اینکه کمال مطلق باشد. تفسیر این برهان در مجلد چهاردهم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی از صفحه ۱۸ تا ص ۴۰ آمده است، مطالعه کننده‌ی محترم می‌تواند به آن مجلد مراجعه فرماید. ۶- برهان تکلیف: احساس تعهد برین و احساس تکلیف مافوق پاداشها و کیفرها با نظر به قداست و عظمتی که دارد نمی‌تواند ساخته شده‌ی طبیعت مادی انسان غوطه‌ور در طبیعت و هواها و امیال و سودجوئیها بو

ده باشد. بنابراین احساس تعهد برین و احساس تکلیف مافوق پاداشها و کیفرها ریشه‌ی الهی دارد. ۷- اگر ارزشهای عالی انسانی مانند خضوع و تسلیم به حق و عدالت و گذشت از لذت و گدشت از لذت در راه تحقق بخشیدن به آرمانهای اعلا‌ی انسانی مستند به خداوند نباشد، به هیچ وجه قابل اثبات نبوده و بلکه بالعکس، باید گفت: کسانی که در راه عمل به ارزشهای عالی انسانی و تحقق بخشیدن به آنها در اجتماعات از سود و لذت و خودخواهی و قدرت دست بر می‌دارند، مردمی بدبخت و بیمار می‌باشند! قضیه‌ی دوم: رابطه‌ی من یا روح با خدا در مجلد دوم از این کتاب انواع رابطه‌ی انسان را با خدا مطرح کرده‌ایم، مطالعه کننده‌ی محترم برای بررسی آن روابط می‌تواند به مجلد دوم مراجعه نماید. در این مبحث تا بتوانیم کوشش می‌کنیم برای بیان دو قانون الزامی ارتباط من یا روح با خدا که بایستی آنها را مراعات نماید: قانون یکم: من باید این حقیقت را دریابد که خداوند متعال او را بدون کمترین نیاز آفریده است. آفرینش دستگاه خلقت که منهای انسانی اجزائی از آن می‌باشند هیچ دگرگونی در ذات اقدس ذوالجلال ایجاب نکرده است. فیاضیت مطلق او بوده است که: جنتی کرد جهان را ز شکر خندیدن آن که آموخت مرا همچو شرر

خندیدن اشتیاق اتصاف به نمونه‌ای از کمال والا که من در خالق خود سراغ دارد، اولین قانون من در رابطه با خدا است. لزوم این اتصاف از احساس تعهد برین سرچشمه می‌گیرد اگر بنا بود خداوند متعال نمونه و جلوه‌ای از کمال خود را به بندگانش عنایت نفرماید، اشتیاق سوزان به اتصاف با آن نمونه و جلوه را در نهاد ما انسانها قرار نمی‌داد. اگر آدمی این حقیقت را می‌پذیرفت که آنچه در انتظار او است کمال و جمال والای الهی است که حد مرز و نهایی ندارد هرگز خود را به پدیده‌های بسیار ناچیز کمال نما و زیباییهای صوری نمی‌باخت اگر آنها را بدست می‌آورد، در حقیقت آنها را مقدمات اولیه‌ای تلقی می‌کرد برای صعود به کمال و جمال والا. با این پذیرش منطقی بود که مجنونهای جوامع می‌توانستند من خدا جوی و بی‌نهایت گرای خود را به لیلیهای صوری و موقت خلاصه کننده‌ی آن من بزرگ در دو چشم و دو ابرو و یک بینی و دو لب نمی‌فروختند و می‌فهمیدند که جاذبیت صورت تنها می‌تواند سطح طبیعی من را ارضاء و خشنود بسازد و اما آن سطوح بسیار والای من که اشتیاق سوزان به کمال و جمال والای الهی دارد، هرگز نمی‌تواند در زندان دو خط ابرو و دو شکل و رنگ چشم محبوس گردد، بی‌نهایت زیبائی ل

یلیهای هستی را که می‌تواند با شفافیتی که از عقل و احساس والای ما در چهره‌ها و نمودهای آن زیباها بوجود می‌آید، سد راه خود قرار ندهیم، زیرا در رخ لیلی نمودم خویش را سوختم مجنون خام اندیش را قانون دوم: احساس جدی نظاره و سلطه‌ی خداوندی درباره‌ی من. با کمال اطمینان می‌توان گفت: اگر این احساس در یک انسان بوجود بیاید، بدانجهت که همه‌ی موجودیت خود را در همه‌ی احوال در حیطه‌ی علم خداوندی خواهد یافت انحراف از مسیر حق را هرگز به خود راه نخواهد داد. نتیجه‌ی دیگری که از این احساس نصیب انسان می‌گردد، این است که ناگواریه‌ها و مصائب دنیا و گرفتگیهای سطح طبیعی من که بدون اختیار سر راه هر انسانی را می‌گیرند، وی را آزار نخواهند داد، زیرا که چنین انسانی می‌داند که خداوند متعال همه‌ی آنها را میداند و می‌تواند. آناتول فرانس این قانون را با جملات زیر بیان می‌کند: (قدرت و نیکوکاری ادیان است که به آدمی علت وجود و عواقب کار را به وی تعلیم می‌دهد. وقتی که ما اصول عقائد فلسفی الهی را طرد نمائیم، چنانکه تقریباً ما همه در این عصر علم و آزادی، چنین فکر می‌کنیم، وسیله‌ی دیگری باقی نمی‌ماند که بدانیم چرا به دنیا آمده‌ایم و به چه کار بدین جه

ان قدم گذاشته‌ایم. راز سرنوشت ما جملگی را در اسرار نیرومند خود احاطه کرده است و واقعا باید به هیچ چیز نیندیشیم تا ابهام

غم‌انگیز زندگی را احساس نکنیم. و در جهالت مطلق از علت وجودی ما است که ریشه‌ی غم و اندوه ما وجود دارد. آلام جسمی و روحی، شکنجه‌های روح و احساسات، سعادت و خوشبختی سفلگان، نکبت و ادبار درستکاران، همه‌ی اینها باز قابل تحمل می‌شد چنان چه به فلسفه‌ی آنها پی می‌بردیم و به یک مشیت الهی معتقد بودیم. شخص مومن از شکنجه‌ها و عذابهای روحی خود لذت می‌برد و بیدادگریها و سختگیریهای که دشمنانش نسبت به او روا می‌دارند در نظرش دلچسب و گوارا جلوه کند حتی خطاها و گناهانی که از او سر می‌زند از وی سلب امید نمی‌کند. اما در دنیائی که هر گونه شعله‌ی ایمان خاموش شده است، حتی درد و مرض معنای خود را هم از دست داده و دیگر بجز شوخیهای زشت و مسخرگیهای شومی تلقی نمی‌شود) دریغا که بشر بجای آنکه از تلخی ناگواریها و مصائب برای هشیاری و به خود آمدن و بیداری خویشتن بهره برداری کند و به جای آنکه با چشیدن طعم تلخ ناگواریها و مصائب از حال دیگر هموعان خود اطلاع پیدا کرده و در صدد منتفی ساختن آنها یا جبران و تعدیل طعم تلخ آنها از

هموعان خود برآید، پیاله‌های زیبای شراب به دست می‌گیرد، تا ساعتی یا ساعتهائی از طعم تلخ آن ناگواریها و گرفتگیهای روحی رها شود، و بدین ترتیب نیروها و فعالیتهای مغزی را که می‌توانند آن نکبتها و دردها را یا از بین ببرند و یا چنان تفسیر کنند که شکنجه‌ی روحی ناشی از آنها را از بین ببرند، با همان مایعات مخدر خنثی می‌کند و یک نکبت دیگر به آن نکبتها و سیه‌روزیها اضافه می‌کند و خود را تسلیت می‌دهد که، زان پیش که غمهاست شیخون آرند فرمای که تا باده‌ی گلگون آرند! آری، عاشق رنج است نادان تا ابد خیز لا اقسام بخوان تا فی کبد الحمد لله رب العالمین و الصلوه و السلام علی سید المرسلین محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۳ می‌باشد) بسم الله الرحمن الرحیم بقیه‌ی تفسیر عمومی خطبه‌ی هشتاد و سوم الحمد لله الذی علا بحوله و دنا بطوله (سپاس مر خدای را است که با قدرتش بر تمام هستی و بگریان انداختن آن، بالاتر از همه‌ی کائنات و با احسان ربوبی‌اش به همه‌ی اشیا نزدیک است) با قدرتی اعلا فوق هستی، و با احسانی ربوبی نزدیک همه‌ی اجزای هستی است تو ای انسان، مخلوق آن خدائی

که قدرتش فوق قدرت تست و بالاتر از آن است که جهان هستی با آنهمه نیروها و عظمت‌هایش توانائی برابری با کمترین نمودی از قدرت او را داشته باشد، مبدا در عالم پندار و خیال خود را بیرون از حیظه‌ی قدرت او بدانی و با احساس آزادی و اختیاری که در خویشتن می‌بینی در صدد عرض وجود در مقابل آن قدرت برآئی- قدرتی که با یک لحظه اراده‌اش، با یک کلمه‌ی کن (باش) جهان هستی را بوجود آورده است، لطف و احسان و کرم ربوبی او درباره‌ی کائنات به همان نزدیکی است که علم و احاطه‌ی وجودی او بر همه‌ی آن کائنات. حرکت یک برگ ناچیز در درخت در موقع تحلیل نهائی موجودیت آن، همان اندازه متکی به لطف و احسان و کرم او است که همه‌ی هستی. احساس این حقیقت فقط احتیاج به فهم (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۳ می‌باشد) این مسئله دارد که جزئی از ماده کجا و حرکت کجا؟ اگر کسی به شناخت مسئله‌ی مزبور توفیق حاصل کند، قطعاً بداند که او تابش فروغ هستی‌آفرین را بر آن برگ درک کرده است. درست است که ما وقتی درباره‌ی یک چیز بعنوان جزئی از یک کل می‌نگریم، نمیتوانیم آن جز را نمایشگر کل تلقی کنیم، زیرا جز هر اندازه هم بزرگ بوده باشد، بالاخره در کل و کوچکتر

از کل است، ولی مسئله‌ی شناخت واقعیت جز را نمیتوان تابع اصل کل از جز بزرگتر است قرار داد، زیرا بر فرض دخالت همه‌ی اجزا کل در هر یک از اجزا که با همدیگر در ارتباط تفاعلی بسر می‌برند، شناخت همه‌ی ابعاد یک جز بدون شناخت کل، امکان‌پذیر نیست و بهمین جهت است که گفته شده است: الكل ممثل فی الجزء کما ان الجزء ممثل فی الكل (کل در جزء نمایان است، چنانکه جزء در کل) بنابراین، همان فروغ الهی که بر کل هستی میتابد، بر هر جزئی از آن نیز می‌تابد. دریافت نزدیکی خداوند بوسیله‌ی احسانهای ربوبیش، آنچنان روشن و بدیهی است که فقط مردم در خود فرو رفته از درک آن ناتوانند. چه آسان است درک نزدیکی خدا برای کسیکه از خویشتن بیرون آید و نیاز مطلق خود را به احسان کننده‌ی مطلق دریابد، و چه دشوار است

برای کسیکه نتواند از خویشتن فارغ شود و همه‌ی عوامل برطرف کننده‌ی نیازهای وجودی خود را به توانائی و علم خویشتن مستند بدارد. آری، تا ما انسانها در خود فرو رفته‌ایم و از نیاز مطلق خویشتن اطلاعی نداریم، هرگز از نعمت دیدار احسان کننده‌ی لطیف خود برخوردار نخواهیم گشت. مانع کل غنیمه و فضل و کاشف کل عظیمه و ازل (بخشنده‌ی هر سود و امتیاز است و برطرف کننده‌ی

هر حادثه‌ی بزرگ و تنگنای حیات) (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۳ می‌باشد) خدا است بخشنده‌ی هر سود و امتیاز و نفی کننده‌ی هر حادثه‌ی بزرگ و تنگناهای حیات از مه‌الامور طرا بیده والکل مستمده من مدده (رشته‌های همه‌ی امور عالم هستی بدست خدا است و همه‌ی کائنات از قدرت مطلقه‌ی خداوندی استمداد می‌کنند) این احساس والا که بخشنده‌ی همه‌ی امتیازات و منتفی کننده‌ی همه‌ی رویدادهای سخت و بزرگ و باز کننده‌ی همه تنگناهای حیات خداوند جل و علا است، برای کسی که توانائی فکری برای نفوذ به پشت رویدادها و صور و اشکال و روابط موجودات با یکدیگر ندارد، قابل درک و فهم نیست. ولی خداوند ساختمان مادی و هویت روحی انسانی و رابطه‌ی میان آن دو را چنان قرار داده است که برای مدعیان ناتوانی از داشتن احساس مزبور جای عذری نگذاشته است. آن کدامین انسان معتدل و عاقل است که با اندک توجه نفهمد که تمامی حرکات و سکنات و پدیده‌های حیاتی او در مجرای موجودیتش بدون آنکه از ذاتش بجوشند، بروز می‌کنند و در زنجیر حوادث هستی بجریان می‌افتند، یعنی این ذات انسان نیست که فاعل مطلق شئون حیاتی خود بوده باشد. و فاعل مطلق آنها بجز در کارهای اختیا

ری که از وی سرمیزند خداوند است. حتی در کارهای اختیاری هم، آنچه که میتواند به فاعلیت انسان مستند بوده باشد، نظاره و تسلط شخصیت او است به دو قطب مثبت و منفی کار که حتی قدرت بر آن نظاره و تسلط هم مربوط به فاعلیت خداوندی است، بلکه حتی میدان کار و وسائل و قدرت نظاره و تسلط نیز در وجود آدمی از فعل خداوندی است. وانگهی چگونگی ساختمان وجودی انسان که بعضی از اشیاء برای او سودبخش و امتیاز است و بعضی دیگر ناگوار و ناخوشایند، مربوط به فاعلیت خداوندی است. و با این نظر که تعیبه ساختمان وجودی انسان که بتواند از سود و لذایذ و پیروزی بر دشواریها برخوردار شود مستند به فاعلیت خداوندیست (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۳ می‌باشد) لذا باید گفت: خدا است که بخشنده‌ی هر سود و امتیاز و منتفی کننده‌ی هر گونه رویدادهای سخت و ناگوار است. از طرف دیگر کدامین لحظه از زندگی را میتوان در نظر گرفت که با نظر به ارتباط حیات با همه‌ی اجزا و قوانین هستی لحظه‌ی بعدی را با جبر و ضرورت قاطعانه دنبال خود بکشد و آن لحظه را چنان بسازد که هر چیزی را که بخواهد برای آن لحظه سودبخش بوده باشد؟! در این مسئله‌ی بسیار بااهمیت نباید فریب رابط

هی علیت را که ما آنرا انتزاع نموده و تا اعماق سطوح هستی گسترش میدهم، بخوریم. آری، هیچ معلولی بدون علت در این جهان هستی بوجود نمی‌آید، ولی علت چیست؟ آیا یک رودخانه که آب در آن بجریان افتاده است، علت بوجود آورنده‌ی آب است یا رودخانه گذرگاه آن است؟ حتما رودخانه گذرگاه آب است نه علت بوجود آورنده آن وانگهی علیت علت‌ها یعنی مثلا اینکه باید نطفه‌ی انسان حرکت کند و انسان را تولید نماید بکدامین عامل وابسته است. احمده علی عواطف کرمه و سوابغ نعمه و او من به اولا بادیا و استهدیه قریبا هادیا و استعینه قاهرا قادرا و اتوکل علیه کافیا ناصرا (سپاسگزار خدا هستم بر عواطف کرم خداوندیش و بر نعمت‌های کاملی که بر ما عنایت فرموده است. ایمان به آن ذات اقدس می‌آورم که موجود اول و بی سابقه است و هدایت از او می‌جویم که به من نزدیک است و هدایت از او است. یاری از او می‌طلبم که پیروز مطلق است و قادر (علی الاطلاق) توکل به او مینمایم که کفایت و یاری از او است). ستایش مطلق شایسته‌ی خدائیسست که در عواطف کرمش غوطه‌وریم کسی که با مشاهده‌ی آن همه عواطف و الطاف و مراحم خداوندی در صدد (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۳ می‌باش

د) حمد و ستایش خداوندی بر نمی‌آید، یا از هر گونه احساس خوب و بد و زشت و زیبا محروم است و قدرت تشخیص آنها را از دست داده است که در نتیجه با یک من بی‌اصل و قانون در این دنیا زندگی می‌کند و همه‌ی مشاعر و تعقل و وجدان خود را مختل ساخته است و یا از یک زندگی کودکانه‌ای برخوردار است که با ملایم و ناملایم و خوب و بد و زشت و زیبا رویاروی قرار می‌گیرد بدون اینکه عوامل و شرایط بوجود آمدن آنها را درک کند، مثلاً هنگامی که یک قاشق چایخوری حلوا بر کودک می‌دهند، او بدون اینکه بفهمد آن قاشق چایخوری فلزی از حالت معدنی چه مرحله‌ای را سپری کرده است که در آن لحظات میان انگشتان مادر یا پدر به لب‌هایش رسیده است و همچنین بدون اینکه بداند مرحله‌ای را که آن حلوا پیموده است، چیست آنرا می‌خورد. بالاتر از اینها کودک چه میدانند که در درون مادر چه عواطفی و چه هدف‌گیری‌هایی موجب شده است که آن مقدار حلوا را با آن قاشق به او می‌خوراند و اگر کودک پس از خوردن آن استفراغ کند مادر به چه حالی خواهد افتاد و همین‌طور هنگامیکه کودک به طرف آتش می‌رود که با شعله‌های زیبایش بازی کند، هنگامیکه مادر با سرعت شدید بطرف او می‌دود و او را بغل می‌کند و از آتش دورش می‌کند، ن

ه تنها نمی‌فهمد که برکنار کردن او از شعله‌های آتش چه علتی دارد، بلکه با همه‌ی سطوح روانیش احساس ناراحتی کرده و در فراق آن شعله‌های زیبای آتش که میتواند با اندک بی‌توجهی همه‌ی خانه و آنچه را که در آنست خاکستر کند، گریه‌های سوزان براه می‌اندازد، بلکه بالاتر از این، هرگز کودک شعور آن را ندارد که بفهمد انگشتان باردار عاطفی مادر از کدامین امواج درونی به حرکت در می‌آیند و اشک دیدگان او را پاک می‌کنند. فقط یک انسان‌شناس ماهر است که می‌تواند بگوید عاطفه‌ی مادری چه معنی دارد، تازه فهم و معلومات آن انسان‌شناس هم از نفوذ به اعماق حیات انسانی که عاطفه‌ی حیات بخش مادری نمودی از آن است، ناتوان میباشد. با نظر به این (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۳ می‌باشد) مثال بسیار ساده میتوانیم بفهمیم آنانکه عواطف و الطاف و مراحم خداوندی را بجای نمی‌آورند و گمان می‌کنند این خوان گسترده در مقابل آنان و آنهمه نعمت‌های درونی مانند اندیشه و تعقل و اراده و وجدان، پدیده‌هایی هستند مانند قارچ از زمین میرویند و در مقابل آنان تسلیم و آماده‌ی برخورداری میگردند و نمیدانند که - هر شبمی در این ره صد بحر آتشین است دردا که این

معما شرح و بیان ندارد حافظ اینگونه انسانهای کودک مزاجند که نزدیکترین رابطه‌ای را که با خدا دارند، درک نمی‌کنند و در پایان کار میگویند: افسوس که ایام جوانی بگذشت سرمایه‌ی عمر جاودانی بگذشت تشنه به کنار جوی چندان خفتم کز جوی من آب زندگانی بگذشت ممکن است بگوئید: چنین چیزی ممکن نیست که حقیقتی با انسان نزدیکترین رابطه را داشته باشد، ولی انسان آن حقیقت را درک نکند و از آن برخوردار نگردد. برای تصدیق امکان چنین چیزی، بلکه برای مشاهده‌ی رواج این گونه دوری از نزدیکترین حقایق، نه نیازی به فرا گرفتن هزاران مسئله‌ی انسانی و فلسفه‌ها و علوم ادبی دارد و نه احتیاجی به تفکرات دشوار و طولانی، بلکه فقط زمانی به مقدار یک چشم بهم زدن می‌خواهد که من خود را در نظر بیاورد و ببیند که با کمال نزدیکی من به او، هرگز نه در فکر آن من است و نه درباره‌ی نزدیکی من با خویشتن می‌اندیشد و نه برای پیدا کردن اصل و قانون من در این زندگانی براه می‌افتد!! بنابراین، این یک منطق قابل قبول نیست که کسانی که از هدایت و ارشاد و الطاف خداوندی خود را محروم می‌بینند، این محرومیت را به خدا حواله کنند. و بلکه با کمال بی‌فکری آنرا دلیل نفی خداوندی تلق

ی کنند!! و بگویند: کو و کجا است آن خدا!! باز برای اثبات (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۳ می‌باشد) پوچی این منطق راهی دور نرویم و به درون خویشتن مراجعه کنیم که آن درون بر هر کسی که بخواهد وارد شود، همیشه باز و بلا مانع است. کسانی که نزدیکی من را به خویشتن نمیدانند و در نتیجه از سرمایه‌های کلان آن که فقط یکی از آنها عبارتست از حرکت و تکاپو و آگاهی بر هستی، اطلاعی ندارند و قانونی برای من در این زندگانی سراغ ندارند، آیا حق دارند این محرومیت اختیاری را به من حواله کنند!! آیا حق دارند از این جهالت مهلک نفی من را نتیجه بگیرند!! مطلب دیگری در جملات مورد تفسیر

وجود دارد که میفرماید: یاری از خدا می‌طلبم که پیروز مطلق است و قادر (علی الاطلاق) آری- سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک تو به بالاتر نگر ای مرد نیک کاین سبب را آن سبب آورد پیش بی سبب هرگز سبب کی شد ز خویش آیا از موجودات جامد و نبات و جانداران یاری بطلبم؟ مگر این موجودات خواسته‌های مرا درک می‌کنند تا خواسته‌هایم را از آنها بخواهم؟! آیا خود آنها در مجرای قوانین جبری دنیا قرار نگرفته‌اند؟ آری، قطعاً چنین است. پس این منم که با اندیشه و قدرت خ

دادادی در آنها تصرف می‌کنم و به سود خود بهره‌برداری مینمایم. این تصرف و بهره‌برداری اگر چه از جهت موجودیت قابل استفاده بودن، و ساختمان وجودی من و اندیشه و اراده، در برخورداری از آن مواد مستند به خدا است، ولی آن مواد شایسته‌ی یاری جستن و استمداد نیستند، زیرا که آنها نه بر من آگاهی دارند و نه خواسته‌های مرا می‌فهمند و نه مالک حقیقی وجود خویشتن می‌باشند که با آگاهی و اختیار برای برآوردن خواسته‌های من در اختیارم بگذارند و آنچه را که از خویشتن بمن بدهند، قطعاً از خودشان کم خواهد گشت. و اگر بخواهم یاری از انسانها بگیرم که هم‌نوع من هستند- دستگیری نتوان داشت توقع ز غریق کاهل دنیا همه درمانده‌تر از یکدگرند (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۳ می‌باشد) در یاری انسانها بیکدیگر نیز همان اصل معامله‌گری وجود دارد که اگر چیزی بیکدیگر بدهند، بدون اینکه خود را مدیون بدانند، احساس میکنند که چیزی از آنها کم شده است و باید عوض آنرا به دست بیاورند مگر نشیده‌اید- آدمی خوارند اغلب مردمان از سلام علیکشان کم جو امان مگر کسانی که به مقام تهذیب نفس رسیده و تخلق به اخلاق‌الله پیدا کرده‌اند، یاری این اشخاص در حقی

قت یاری خدا است، زیرا این یاری دهندگان بخوبی میدانند که آنچه را میدهند از خدا گرفته‌اند، لذا خود را در آن عطا و بخششی که انجام میدهند، یک واسطه تلقی می‌کنند که با تهذیب نفس شایستگی آنرا بدست آورده‌اند. و اشهد ان محمدا صلی الله علیه و آله عبده و رسوله ارسله لانفاذ امره و انها عذره و تقدیم نذره (و گواهی میدهم که محمد (ص) بنده و فرستاده‌ی او است. او را برای اجرای امر و ابلاغ نهائی حجت و ابراز تهدید به کفرهایش فرستاد). نخست بندگی خداوند و سپس تحمل بار سنگین رسالت چون ز خود رستی همه برهان شدی چونکه گفتمی بنده‌ام سلطان شدی درست است که رسالت یک امتیاز موهبتی خاص است که خداوند متعال در هر کس که خود صلاح ببیند قرار می‌دهد مطابق آیه‌ی الله اعلم حیث یجعل رسالته (خداوند داناتر است که رسالت خود را در چه کسی و چه موقعیتی قرار بدهد). (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۳ می‌باشد) با اینحال در انسانی که خداوند او را رسول قرار میدهد شایستگی اخلاقی و روحانی بسیار والائی باید وجود داشته باشد که بتواند آن بار سنگین و مسئولیت فوق‌العاده حساس را تحمل کند و به مقصد برساند. این را میدانیم که- دانه‌ای در صید

گاه عشق بی‌رخصت مچین کز بهشت آدم به یک تقصیر بیرون می‌کنند این آیات را بادقت بخوانیم که خداوند متعال خطاب به پیامبر اکرم (ص) میفرماید: والرجز فاهجر. و لا تمنن تستکثر. و لربک فاصبر (ای پیامبر از هر گونه پلیدیها دور شو. و در رسالت بکسی منت مگذار که کار خود را زیاد تلقی کنی. و برای پروردگارت (در راه پروردگارت) شکیا باش). باید ای پیامبر، چنان درون خود را تصفیه کنی که هیچ گونه پلیدی وارد درون تو نگردد. و هیچ منتی هم بر مردم مگذار، و این حقیقت را بدان که نعمت عظمای رسالت و قدرت اجرای آن، از مشیت من سرچشمه میگیرد و انسانهایی که تو بر آنان مبعوث شده‌ای بندگان من هستند و برای آنان ذلت و خواری ناشی از منت را نمیخواهم. منت و احساس فقط از آن من است و بس. یا ایها المزمّل. قم اللیل الا قلیلا- نطفه او انقص منه قلیلا. اوزد علیه و رتل القران ترتیلا. انا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً. ان ناشئه اللیل هی اشد و طا و اقوم قیلا. ان لک فی النهار سبحا طویلا. واذکر اسم ربک و تبتل الیه تبتیلا (ای پیچیده بر لباسش (یا ای در بر دارنده‌ی لباس رسالت) شب را مگر اندکی برای نماز برپا خیز (و اگر نتوانستی) نصف شب یا مقداری (شرح این قسمت طولانی است،

صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۳ می‌باشد) کمتر از آن، برای نماز قیام کن. یا بیشتر از نصف به عبادت پروردگارت مشغول باش و قرآن را با کمال وضوح قرائت کن. ما سخن سنگینی بر تو القا خواهیم کرد. قطعاً نماز شبانگهی قلب را با گوش (با شنیدن سخن

حق) بیشتر موافق و ملایم میسازد و نماز شبانگاهی موجب استقامت و پایداری شدیدتری در راه حق می‌باشد. برای تو در هنگام روز تسبیح و ذکر طولانی است و به ذکر نام پروردگارت پرداز و از همه چیز منقطع باش و با کمال اخلاص به خدا عبادت کن). فاستقم کما امرت (استقامت بورز. آنچه‌آنکه مامور شده‌ای). این آیات با بیانات مختلف ضرورت تحصیل شایستگی ماموریت رسالت را بوسیله‌ی امور زیر گوشزد می‌کند: ۱- اجتناب و دوری از هر گونه پلیدی‌ها. ۲- و پرهیز از منت گذاردن. ۳- و شکیبایی در راه خدا و تحمل هر گونه ناگواریها و سختی‌ها. ۴- شب بیداری و تهجد. ۵- قرائت قرآن با کمال وضوح. ۶- تسبیح و ذکر در روز. ۷- همواره بیاد خدا بودن. ۸- گسیختن از ماسوی الله و با اخلاص کامل رو به بارگاه او بردن. ۹- و بطور کلی استقامت در اجرای ماموریت. اینست بعضی از اوصاف درونی شخصی که شایسته‌ی تحمل بار رسالت خداوندی می‌باشد. پیامبران الهی مخصوصا پ

پیامبر اسلام با کمال خلوص همه‌ی این اوصاف را بدست آورد، حتی آن حضرت در تحمل انواع ریاضت و تهذیب بقدری تلاش کرد که خداوند متعال او را مخاطب قرار داده فرمود: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۳ می‌باشد) طه. ما انزلنا علیک القرآن لتشقی. (طه، ما قرآن را برای تو نفرستادیم که به مشقت بیفتی). او با این ریاضت‌ها و تهذیب‌ها توانست شایستگی وسیله بودن برای جریان وحی از خدا به سوی انسانها بوده باشد و کمترین انحراف از دستورات فوق از او سر نزد تا لیاقت درجه‌ی عالی رسالت گشت و مقام ختم نبوت را بدست آورد. هدف رسالت پیامبر اکرم (ص) اجرای اوامر خداوندی و مرتفع ساختن عذر انسانها در رسیدن به رشد و متوجه ساختن مردم به هشدارهای الهی بود. امیرالمومنین (ع) در خطبه‌ی اول هدفهای دیگری را برای بعثت انبیاء بیان فرموده است: (پیمان فطرت انسانها را بمرحله‌ی ادا و وفا درآورند و نعمت‌های فراموش شده را بیادشان بیاورند. و گنجینه‌های مخفی عقول آنان را برانگیزانند و به فعلیت برسانند و آیات الهی را برای آنان تفسیر کنند).

[صفحه ۱۳]

اوصیکم عباد الله بتقوی الله الذی ضرب الامثال (ای بندگان خدا، شما را به تقوای خداوندی توصیه می‌کنم که برای شما مثل‌ها زده است). حکمت عالی‌ی مثل‌هایی که خداوند در قرآن برای انسان‌ها آورده است خداوند متعال در کتابی که برای انسانها فرستاده است، انواع فراوانی از مثل‌ها را در این کتاب بیان فرموده است. هدف اصلی خداوند از آوردن آنهمه مثل‌ها نزدیک ساختن حقایق عالی‌ی جهان و انسان به ذهن مردم است که بتوانند اندیشه و تعقل خود را بکار انداخته و از آن حقایق برخوردار شوند. و این یک حکمت عالی است که خداوند حتی در مغزهای بندگان قدرت تشبیه و تمثیل را بوجود آورده است که تفهیم و تعلیم و تربیت به آسانی صورت بگیرد. بلکه از این جهت می‌توان گفت: اگر خداوند متعال چنین قدرتی را در مغز بشری ایجاد نمی‌کرد بدون تردید رابطه‌ی تعلیم و تربیت میان انسانها مختل می‌گشت، مخصوصا در آن موارد که موضوعات و مسائل مطروحه برای تعلیم و تربیت از مقوله‌ی مفاهیم معقول و مسائل مافوق محسوسات بوده باشد. پیش از بیان انواع مثل‌ها در قرآن، چند مطلب مهم را درباره‌ی این پدیده‌ی بااهمیت متذکر می‌شویم: ۱- این حقیقت را باید بپذیریم که هیچ تمثیل و تش

بیهی نمی‌تواند به آن اندازه قابل تطبیق باشد که همه‌ی حقیقت و خصوصیات دو طرف تمثیل و تشبیه از همه‌ی جهات یکی باشد، زیرا: متحد نقشی ندارد این سرا تا که مثلی وانمایم مر ترا هم مثال ناقصی می‌آورم تا ز حیرانی خرد را وارهم بهمین جهت است که گفته می‌شود: التمثیل و التشبیه یقربان من جهه و یبعدان من جهه اخری (تمثیل و تشبیه از یک جهت به مقصود نزدیک می‌کنند و از جهت دیگر از مقصود دور می‌نمایند). بهمین علت است که نباید از تمثیل و تشبیه انتظار داشت که همه‌ی حقایق و خصوصیات طرفین تشبیه، یکسان بوده و همه‌ی مفاهیم مربوطه به آن دو را بیان نماید. ۲- بدان جهت که تمثیل و تشبیه فقط برای توضیح کلام است، لذا بهیچ وجه نباید آن دو را بعنوان دلیل منظور نموده و برای اثبات مدعا بکار برد و متاسفانه این مسئله مهم گاهی مورد توجه قرار نمی‌گیرد و از دو موضوع مزبور برای اثبات مدعا بهره‌برداری می‌گردد، مانند توصیف که گاهی بجهت عدم توجه به

حقیقت آن، بجای استدلال مورد استفاده واقع می‌شود. این خطا در ادبیات بسیار فراوان‌تر از علوم و فلسفه اتفاق می‌افتد، اشعار اقوام و ملل دنیا پر از تمثیلات و تشبیهات است و توصیفاتی که مقصود شاعر را با قاطعیتی گاهی بالاتر از منطق در اعماق سطوح روانی شنونده نافذ می‌نماید. هیچ عاملی برای جلوگیری از این خطا، جز وجدان متعهد شاعر و نویسنده‌ی ادبی وجود ندارد. سبک سخن شخص ادیب است که باید بطوری ساخته شود که شنونده و مطالعه کننده بتوانند تمثیل و تشبیه و توصیف را با استدلال اشتباه نکنند. مخصوصاً اگر باین نکته توجه داشته باشیم که شعرا و دیگر نویسندگان ادبی در همه جا کلمه‌ی تشبیه و تمثیل را نمی‌آورند، مثلاً همواره و در همه جا نمی‌گویند: این مانند آن است. بلکه در موارد خیلی فراوان تشبیه و تمثیل را بصورت قضیه‌ی حملیه (این آن است) می‌آورند. ۳- هر اندازه که ملاک تشبیه (وجه شبه) میان طرفین تشبیه یعنی مشبه و مشبه به، قوی‌تر و مستقیم‌تر بوده باشد، مفیدتر خواهد بود، زیرا ملاک تشبیه است که موجب انتقال ذهن شنونده به مقصود گوینده می‌باشد. انواعی از تمثیل و تشبیه در قرآن مقدار تمثیل و تشبیه که در قرآن مجید آمده است، فراوان و گوناگون می‌باشد، یعنی برای تفهیم مردم از هر یک انواع چهارگانه: ۱- محسوس بر محسوس. ۲- معقول بر معقول. ۳- محسوس بر معقول. ۴- معقول بر محسوس. تشبیهات و تمثیلات زیادی در قرآن دیده می‌شود. این نکته را باید

در نظر داشته باشیم که مقصود از معقول در انواع تشبیه معنای اصطلاحی آن نیست، بلکه مقصود عموم نامحسوس است. از جمله آیاتی که در آنها محسوس بر محسوس تشبیه شده است، آیه ۴ و ۵ از سوره‌ی القارعه است: یوم یكون الناس كالفرش المبثوث و تكون الجبال كالعهن المنفوش (روزی که مردم مانند حشرات پرنده (یا پروانه‌هایی) که بدون نظم و پراکنده می‌پرنند، محسوس می‌شوند و حرکت می‌افتند و کوه‌ها مانند پنبه‌ی حلاجی شده می‌گردند). در این دو آیه طرفین تشبیه از پدیده‌های محسوس می‌باشند: انسانهایی که پراکنده و نامنظم و در ازدحام حرکت می‌کنند، حشرات پرنده یا پروانه‌هایی پراکنده و نامنظم که در ازدحام می‌پرنند و می‌نشینند. همچنین است طرفین تشبیه در آیه‌ی دوم. آیاتی که در آنها معقول بر محسوس تشبیه شده است در قرآن مجید از همه‌ی انواع تشبیه و تمثیل بیشتر است مانند: مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم و ترکهم فی ظلمات لایبصرون (البقره آیه ۱۷) (مثل آن گمراهان مانند کسی است که آتشی را روشن می‌کند و هنگامی که آن آتش پیرامون او را روشن ساخت، خدا نور آنان را محو می‌کند و آنان را در تاریکی‌های رها می‌کند که نمی‌بینند). در این

آیه‌ی شریفه آن حالات روانی معنوی که در کلمات یا حرکات گمراهان و منافقان بروز می‌کند و با سرعت از بین می‌رود، به روشنائی محدود و زودگذر یک آتش تشبیه شده است. حالت روانی معنوی حقیقتی است نامحسوس، همانگونه که سرعت بروز و خاموش شدنش نیز از امور نامحسوس است. این دو معقول (دو نامحسوس) به دو محسوس (روشنائی آتش و روشنائی و خاموشی سریع آن) تشبیه شده است. از آن گروه آیات قرآنی که معقول بر معقول تشبیه شده است، آیه‌ی ۶۲ تا ۶۵ از سوره‌ی الصافات است: اذلک خیر نزلنا- ام شجره الزقوم. انا جعلناها فتنه للظالمین. انها شجره فی اصل الجحیم. طلعتها کانه روس الشیاطین. (آیا نزول در بهشت الهی بهتر است یا درخت زقوم. ما آن درخت را فاسد کننده‌ی ستمکاران قرار دادیم. آن، درختی است که از اصل دوزخ می‌روید. شکوفه‌های آن مانند سرهای شیاطین است). اینکه تشبیه فوق را از گروه تشبیه معقول بر معقول منظور نمودیم، بدانجهت است که درخت زقوم در این دنیا برای انسان نامحسوس است، چنانکه سرهای شیاطین نامحسوس می‌باشند. الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور والذین کفروا اولیاهم الطاغوت یخرجهم من النور الی الظلمات (خداوند ولی کسانی است که ایمان آورده‌اند

ند. خداوند آنان را از ظلمات بیرون می‌نماید و به نور وارد می‌کند و کسانی که کفر می‌ورزند اولیای آنان طاغوت است که کافران را از نور خارج می‌سازند و در ظلمات فرو می‌برند). حقیقت کفر و ایمان از حقایق نامحسوسند، چنانکه نور و ظلمت که در آیات شریفه برای توضیح ایمان و کفر آمده‌اند، نور و ظلمت فیزیکی نمی‌باشند، بلکه روشنائی و تاریکی دورن آدمی است که برای

تفہیم مردم از دو مفهوم فیزیکی و محسوس نور و ظلمت بهره‌برداری می‌شود. در نتیجه می‌گوئیم: اگر چه بکار بردن نور و ظلمت در روشنائی و تاریکی دورن از سنخ تشبیه معقول بر محسوس می‌باشد، ولی تشبیه ایمان و کفر به نور و ظلمت درونی بطور مستقیم از قبیل تشبیه معقول بر معقولی است که بجهت مشابهت آن با نور و ظلمت محسوس مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند. اما تشبیه محسوس بر معقول مانند تشبیه تسلیم و پذیرش زمین به خشوع است که در آیه‌ی ۳۹ از سوره‌ی فصلت آمده است: و من آیاتہ انک تری الارض خاشعہ (... و از آیات خداوندی است که تو زمین را خاشع میبینی) ... تسلیم شدن زمین به عوامل رویاننده امری است محسوس، زیرا همگان می‌بینند که زمین مستعد از عوامل رویاننده متاثر می‌شود و به اهتزاز درمی‌آید و انواع نبا

تات را می‌رویاند، ولی خشوع، تسلیم آگاهانه نامحسوس است که قابل مشاهده‌ی عینی نیست. البته خشوع چنانکه در کتب لغت آمده است، در پستی‌ها و خشکی‌های محسوس نیز بکار می‌رود، ولی چنانکه عدہ زیادی از مفسرین متوجه شده‌اند خشوع بمعنای تسلیم در آیه‌ی شریفه با نظر به بیان اطاعت و پذیرش زمین مناسب‌تر بنظر می‌رسد، زیرا زمین با این حالت است که فرمانبرداری خود را از قوانین الهی که جلوه‌هایی از مشیت خداوندی می‌باشند، نشان می‌دهد. و وقت لکم الاجال (و مدت زندگی شما را تعیین فرموده است). اجل مطلق، اجل مسمی، اجل مشروط یا اجل اخترامی در آیات قرآن مجید کلمه‌ی اجل به دو قسم آمده است: اجل بدون قید و اجل با قید مسمی، در آیه‌ی ۲ از سوره‌ی انعام هر دو قسم (اجل مطلق و اجل مسمی) وارد شده است: هو الذی خلقکم من طین ثم قضی اجلا و اجل مسمی عنده ثم انتم تموتون (او خداوندی است که شما را آفریده سپس نهایی برای زندگی شما قرار داده است و اجلی معین در نزد اوست. سپس شما (در امر خلقت) شک و تردید مینمائید). همچنین در آیه‌ی ۹۹ از سوره‌ی الاسرا اجل بطور مطلق آمده است: و جعل لهم اجلا لا ریب فیه (و برای آنان اجلی قرار داده است که شکی در آن نیست). مقصود ا

ز مشکوک نبودن، انقراض زندگی است، نه وقت معین و مشخص که در قرآن با اصطلاح مسمی بیان میشود، و در حدود ۱۵ مورد اجل با قید مسمی وارد شده است که بمعنای متعین و مشخص است و در حدود ۸ مورد اجل با قید عدم تقدم و تاخر آمده است. مانند آیه ۳۴ از سوره‌ی الاعراف: فاذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعه و لا یستقدمون (و هنگامیکه اجل آنان فرا رسید، ساعتی تاخیر نمی‌کنند و ساعتی پیش نمی‌افتند). این نوع آیات را میتوان از گروه آیاتی که اجل را با قید مسمی آورده است، محسوب نمود. اما تقسیم اجل به سه قسم که ما در عنوان مبحث قرار داده‌ایم، با نظر به مجموع آیات و روایاتی است که در اجل وارد شده است معنای اجل مطلق انقراض مدت هر موجودی است که وارد عالم خلقت گشته است و اشاره بر اینست که: کل من علیها فان (هر چیزی که بر روی زمین است رو به زوال و فنا است). و اما این زوال و فنا بالنسبه به ارواح انسانها که برای بقا آفریده شده‌اند، با نظر به تعیین تلق آنها بر اجساد است که هنگام بریده شدن تعلق آنها از اجساد، اجل آنها است. اجل مسمی با توجه به آیات و روایات مربوطه عبارت است از پایان حتمی زندگی که اجل محتوم هم نامیده می‌شود و این اجل از همه کس پوشیده است و

علم آن منحصر به خدا است. و اجل مشروط یا اجل اخترامی انقراض مشروط زندگی است. چنانکه در داستان مرد هیزم‌شکن آمده است که روزی حضرت عیسی علیه‌السلام ایستاده بود، مردی که بار هیزم به پشت خود گرفته و میرفت، حضرت عیسی با تعجب به او نگریست و به یاران خود فرمود: مرگ این مرد امروز رسیده بود و می‌بایست تاکنون از دنیا رفته باشد سپس فرمود بار هیزم او را پائین آوردند و لابلای آنرا باز کردند، ماری را در میان هیزم دیدند، حضرت فرمود: تقدیر این مرد چنین بود که او بوسیله‌ی نیش این مار بمیرد. سپس حضرت از هیزم کش سوال فرمود: که در این روزها چه کار کرده‌ای؟ هیزم کش عرض کرد: صدقه‌ای در راه خدا داده‌ام. حضرت فرمود: صدقه‌ای که این مرد داده است موجب تاخیر مرگ او گشته است. در روایات متعددی همین مسئله هم درباره‌ی صدقه و هم درباره‌ی دعا آمده است. زرارہ از حمران نقل کرده است که از امام محمد باقر علیه‌السلام پرسیدم که معنای این آیه: قضی اجلا و اجل مسمی عنده چیست؟ آن حضرت فرمود: هما اجلان: اجل محتوم و اجل موقوف (اجل و اجل مسمی دو اجل می‌باشند: اجل حتمی و اجل مشروط). در روایت دیگر آمده است که حمران می‌گوید: سالت ابا عبد الله علیه‌السلام عن قو

ل الله: قضی اجلا- و اجل مسمی؟ قال فقال: هما اجلان: اجل موقوف یصنع الله ما یشاء و اجل محتوم از امام صادق علیه السلام از فرموده‌ی خدا (اجلی را مقرر فرمود و اجلی است مسمی) پرسیدم، حضرت فرمود: اجل بر دو نوع است: اجل موقوف (مشروط) که بسته به مشیت خداوند متعال است و اجل حتمی). باز حمران می گوید: سألته (اباعبدالله (ع)) عن قول الله: اجلا و اجل مسمی عنده؟ قال: المسمی ما سمی لملك الموت فی تلك الیله، و هو الذی قال الله: فاذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعه و لا یستقدمون، و هو الذی سمی لملك الموت فی لیله القدر و الاخر له فیة المشیه ان شاء قدمه و ان شاء اخره از امام صادق علیه السلام پرسیدم: درباره‌ی فرموده‌ی خداوند متعال: اجل و اجل مسمی در نزد او؟ آنحضرت فرمود: اجل مسمی اجلی است که به ملك الموت معین شده است در آن شب (شب قدر) و همانست که خدا فرموده است: و هنگامیکه اجل آنان فرا رسد نه ساعتی تاخیر می کنند و نه ساعتی پیش می افتند و همانست که در شب قدر به ملك الموت معین گشته است و اجل دیگر مربوط به مشیت خداوندی است اگر بخواهد آنرا پیش می اندازد و اگر بخواهد آنرا به تاخیر می اندازد.) معنای اجل مشروط که موقوف و اخترامی نیز به آن گفته م

ی شود، تضادی با اجل مسمی ندارد، بلکه نسبت میان این دو نوع، نسبت مطلق و مقطوع بر مشروط و معلق است. اجل مسمی قطعی و مطلق و غیر قابل تغییر است. در صورتی که اجل مشروط با نظر به امکان فقدان شرط قابل تغییر می باشد. هر دو نوع اجل معلوم خداوندی است، زیرا خداوند متعال هر دو را میداند و همچنین هر دو نوع اجل تابع قوانین و اصولی است که خداوند متعال در عالم هستی بجزریان انداخته است. تنها تفاوت در میان آن دو در این است که اجل مسمی با نظر به اراده‌ی خداوندی و قوانینی که زمینه‌ی فرا رسیدن آنرا آماده می کند، ثابت بوده و قابل تغییر نمی باشد، در صورتی که اجل مشروط عبارتست از انقراض مدت معمولی و طبیعی زندگی که تعیین خاصی با نظر به ارتباط زندگی انسانی با عوامل و رویدادهای درون ذاتی و برون ذاتی ندارد، مثلا اگر مدت طبیعی زندگی آدمی را صد سال فرض کنیم، این صد سال در لوح محو و اثبات قرار گرفته و مشروط به اینست که عوامل و رویدادهای دیگری آنرا تغییر ندهد، یعنی این مدت بعنوان اجل طبیعی مقرر شده است، ولی این تقرر یک قانون طبیعی است که با دگرگونی عوامل و رویدادها منتفی می گردد، چنانکه می دانیم طلوع آفتاب و روشن شدن فضای زمین بوسیله‌ی آن، ی

ك حقیقت است که مطابق قانون طبیعی تحقق پیدا می کند، و از طرف دیگر قوانین طبیعی دیگری وجود دارد که موجب کسوف خورشید می شود و یا ابرهای تاریکی که مطابق قوانین طبیعی، فضا را می گیرند و مانع روشن شدن فضا بوسیله‌ی نور خورشید می گردند، با این مثال که مرحوم علامه‌ی طباطبایی نیز در تفسیر آیه‌ی (۲) از سوره‌ی الانعام آورده است، اجل مشروط به خوبی واضح می گردد حال می گوئیم: پایان مدت زندگی انسانها بطور قانون مقرر مثلا صد سال است، ولی بدانجهت که عواملی دیگر که خود ناشی از قوانین مقررهای دیگر می باشند، می توانند تغییری در این مدت بوجود بیاورند، چنانکه قانون مقرر طبیعی این است که آفتاب برآید و فضای زمین را روشن بسازد. در عین حال قوانین دیگری وجود دارد که موجب کسوف آفتاب می شود، یا ابرهایی را در فضا بجزریان می اندازند و از تابش نور آفتاب جلوگیری بعمل می آورند. ولی اجل مسمی آن انقراض قطعی زندگی است که هیچ تغییری پذیر نیست و چون اجل مشروط هم مانند اجل مسمی، معلوم و مورد تعلق اراده‌ی خداوندی بوسیله‌ی قانون است، لذا به یک اعتبار اجل مشروط هم اجل مسمی است. و البسکم الریاش، و ارفع لكم المعاش، و احاط بكم الاحصاء و ارسد لكم الجزاء، و

رکم بالنعم السواغ و الرفد الروافع (لباس بر شما پوشانده و برای شما معاش فراوانی ارزانی داشته است، خداوند سبحان بر همه‌ی موجودیت و اعمال شما محیط، و برای همه‌ی اعمال شما نتایجی را در کمین نهاده و شما را با نعمت‌های فراوان مورد عنایت قرار داده و با عطایای فراوان مشمول لطفش فرموده است). به الطاف خداوندی که درباره‌ی شما فرموده است، توجه نمایند خداوند متعال به آفرینش جاندارانی بنام انسان کفایت نکرده است که او را در میان طبیعت پر حوادث و تصادم رها کند و سرنوشت او را بدون وسایل ادامه‌ی زندگی به تصادفات بسپارد. زیرا خداوند متعال مدیریت ادامه‌ی حیات را اگر چه در ظاهر امر به خود انسان

سپرده است، ولی با نظر عمیق‌تر درباره‌ی حیات که از عالم ماده بدون توانائی خود حیات بیرون می‌آید، می‌بینیم که اگر عوامل فوق طبیعی موثر در فعالیت آدمی برای ادامه‌ی حیات نبود، او حتی قدرت نگهداشتن یک لحظه از حیات خویش را هم نداشت. بینوا اولاد آدم که صبحگاهان از خواب برمیخیزد و بسادگی تمام لباس می‌پوشد و گرد و خاک آن را هم پاک می‌کند و دنبال کارش می‌رود و هرگز به ذهنش خطور نمی‌کند که آن خداوندی که پوست و پشم مناسب هوا و دیگر پدیده‌های محیطی

را برای حیوانات پوشانیده است، همان خداوندی است که آدمی را به تهیه‌ی لباس مناسب هوا و قامت و اعضایش وادار نموده و برای انجام این کار حیاتی انواعی از استعدادها را در درونش نهاده است. و همچنین آدمی ابزار بدست می‌گیرد و رهسپار میدان طبیعت می‌گردد و با اجزاء و روابط آن گلاویز می‌شود و مواد معیشت خود را بدست می‌آورد و با کمال سادگی به این جریان می‌نگرد و نمی‌فهد که برای براه افتادن این جریان و بدست آوردن محصول مفید چه عوامل فوق طبیعی دست اندر کار بوده است. او هرگز نمی‌تواند به ذهن خود خطور بدهد که به اضافه‌ی حواس و اعضاء بدنی که آنها را به فعالیت می‌اندازد و خیال می‌کند که همه‌ی فعالیت‌هایش با همه‌ی علل مستقیم و غیر مستقیم در اختیار او است، نمی‌فهمد که بقول سعدی: ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری آری، قطعاً انسان عاشق ناآگاهی و غفلت توجه نمی‌کند که تابش آفتاب در یک لحظه‌ی بعدی بجهت قرار قرار گرفتن آن در معرض دگرگونی یک واقعیت عقلانی است که برای آگاهان در صورت احتمال مطرح می‌شود زیرا خود آفتاب و تابش آن موجودی است در نظام باز کیهانی معلول علتی است و قطعاً آن علت نیز معلول علت دیگری است تا آنجا که ارتباط مستقیم به فوق طبیعت دارد. همچنین انسان غوطه‌ور در جریان می‌شود که توجه به آن عوامل درونی که تنظیم حیات را با کیفیت مطلوبش بعهده دارد ندارد. او فقط می‌بیند که: نفس می‌کشد اما نمی‌داند که این تنفس مربوط به چه فعالیت‌های با عظمتی در کارگاه برون و درون است. هر دمش با من دلسوخته لطفی دگر است این گدا بین که چه شایسته‌ی انعام افتاد حافظ آیا پوشیدن عیوب و کثافت‌های ما که اگر نمودار شوند شامه همه‌ی انسانها و حتی خود ما را شکنجه خواهند داد، احسان نیست؟: ای خدا ای فضل تو حاجت روا با تو یاد هیچ کس نبود روا اینقدر احسان تو بخشیده‌ای تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای دو نکته‌ی بسیار بااهمیتی که می‌توان از جملات مورد تفسیر استفاده کرد یکی اینست که امیرالمومنین علیه‌السلام صفات و افعال خداوندی را که در جملات فوق می‌شمارد، از مردم می‌خواهد که با توجه به آن صفات و افعال برای خدا تقوی بورزند. یعنی انسانی که می‌خواهد در این دنیا آگاهانه زندگی کند و توانائی پاسخ به سه سؤال از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ بکجا خواهم رفت؟ را داشته باشد، همه‌ی شئون زندگی خود را مورد اندیشه و توجه قرار می‌دهد و فوق

ط با این اندیشه و توجه است که معنای انا لله و انا الیه راجعون را می‌فهمد و خود را در عالمی از اوهام و خرافات و پوچ کردن حیات در راه وسیله‌ی حیات غوطه‌ور نمی‌سازد. نکته‌ی دوم- که فوق‌العاده بااهمیت است اینست که فقط توجه به خداوند هستی‌آفرین است که میتواند منطق انسانی حقیقی را در تهیه و بهره‌برداری از وسایل و ابزار زندگی طبیعی برای انسان بیاموزد و بدون توجه باین منطق هیچ قدرتی نمی‌تواند آدمی را از سوء استفاده از تهیه و برخوردار از وسایل و ابزار زندگی را جلوگیری نماید مگر عوامل اجباری طبیعی یا هموعان خود وی که می‌توانند با یکی از سه انگیزه از سوء استفاده‌ی او جلوگیری کنند: یکی اینکه- شخص مفروض در اجتماعی زندگی کند که افراد آن صالح و رشد یافته‌ی حقیقی باشند، در این صورت جلوگیری از سوء استفاده‌ی شخص مفروض در وسائل زندگی و تعدیل ارتباط وی با آنها مستند به منطق صحیح زندگی خواهد بود. دوم اینکه- چنین شخصی در اجتماع زندگی کند که فقط زور و قدرت در آن حکمفرما بوده باشد، در این صورت تعدیل امیال و هواهای بی‌اساس او را تراحم قدرت‌ها از بین خواهد برد. سوم- عبارتست از قوانین و مقرراتی که هر جامعه‌ای برای خود فرض نموده و بر اساس آنها، ارتباط مردم را با وسائل و ابزار معیشت مشخص می‌گردد، البته صورت ظاهری زندگی در این اجتماعات نشان می‌دهد که مردم آنها با کمال اختیار و آگاهی به ارزش و ضرورت حیاتی آن قوانین و مقررات آگاه بوده و با کمال آزادی و احساس

ارزش تکلیف عمل می‌کنند و ارتباط خود را با مواد معیشت برقرار مینمایند، در صورتی که باطن زندگی آنان با نظر به جبر قوانین مستند بر جلوگیری جبری از سوء استفاده از مواد معیشت، در یک جریان جبری قرار گرفته است. از سه انگیزه‌ی یکم است که اگر بتواند درون انسان را تصفیه و آماده‌ی برقرار ساختن رابطه‌ی منطقی با مواد معیشت نماید، میتواند مستند به تقوی و رشد انسانی بوده باشد. و انذرکم بالحجج البوالغ ((و تقوی بورزید برای آن خداوندی که) شما را با حجت‌های کامل به نتایج کارهایتان اطلاع داده است). آیا شنیده‌اید که: و لکل قوم هاد (برای هر قومی هدایت کننده‌ای هست)؟ این کلام خداوندی است که- و لکل قوم هاد. (و برای هر قومی هدایت کننده‌ایست)؟ از طرف دیگر آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که با کمال صراحت این حقیقت را گوشزد می‌کند که: انسان بحال خود رها نشده است. ایحسب الانسان ان یترک سدی (آیا انسان گمان میکند که ب

ی‌هدف و بی‌غرض و غایت رها شده است). مقصود از هدایت کننده و حجت و راهنما یک هویت مخصوص با منصب خاص با علامات و مختصات معین، مانند رسولان و پیامبران رسمی نیست بلکه انسان در هر حالی که باشد، اگر بخواهد درباره‌ی حیات خود آن سؤال عمیق را که می‌گوید: از کجا آمده‌ای؟ و بکجا می‌روی؟ و برای چه آمده بودی؟ پاسخ صحیح پیدا کند و مطابق همان پاسخ حیات خود را تفسیر و توجیه نماید، قطعاً راهنمایی برای خود پیدا خواهد کرد، زیرا اگر ما درست دقت کنیم خواهیم دید: کسی که اینقدر آگاهی و شعور پیدا کرده است که سؤال فوق را متوجه خویش بنماید، اگر از طواف به دور خود دست بردارد و شروع به راه رفتن نماید، قطعاً این حقیقت را دریافت خواهد کرد که زندگی وی در همین خور و خواب و خشم و شهوت خلاصه نمیشود، زیرا بدیهی است که برای طرح سؤال فوق بایستی مغز آدمی به آن اندازه رشد پیدا کند که بتواند از غلطیدن اجباری در پدیده‌های زندگی طبیعی پست خود را رها ساخته و مفهوم کلی حیات خویش را برای خود مطرح نماید و آنرا مورد شناخت و محاسبه قرار بدهد. بنابراین، اولین هدایت کننده و حجت و راهنمای انسانی به حیات قابل تفسیر و توجیه (حیات مستند به بینه) عامل بسیار ارزن

دهی مغزی یا روانی است که به انسان فرمان ایست میدهد و می‌گوید: هشدار، که از کجا آمده‌ای؟ بکجا می‌روی؟ و برای چه آمده‌ای؟ اگر عامل مزبور در درون آدمی خنثی شود و هشدار مزبور را ندهد، بدون تردید هیچ دلیل و راهنما و حجت و هدایت کننده‌ای توانائی بیدار کردن چنان موجودی را نخواهد داشت. این عامل نخستین در همه‌ی انسانهایی که از عقل سلیم برخوردارند وجود دارد و نادیده گرفتن آن مساوی طرد خویشتن است که پس از آن خویشتن حقیقی، زندگی در خود مجازی که محیط و دیگر هموعان آدمی برای وی می‌سازند، شروع میگردد. پس از طرح سؤال فوق که قطعاً در آن موقع زندگی در دیدگاه بسیار روشن و پرمعنی خود را می‌نمایاند، با همان روشنائی و پرمعنائی خود، سؤال کننده را به شنیدن بانگ جرسی که می‌آید وادار می‌سازد. این بانگ می‌گوید: کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی تا مایه‌ی طبع‌ها سرشتند ما را ورق‌ها دگر نوشتند در ورق‌ها که برای ما نوشته‌اند، عدالت ذاتا خوب است و ظلم ذاتا قبیح است. احساس و انجام تکلیف فی نفسه نه برای پاداش و کیفر برای روح مانند آب زلال و خوشگوار است که به یک تشنه‌ی سوخته در بیابان بی آب و علف و در هوای سوزان بدهند. در ورق‌ها

ک

ه برای ما نوشته‌اند، موسی بن عمران علیه‌السلام با فرعون خونخوار یکی نیست، و محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله با سوداگران جانهای آدمیان مانند ابو جهل متفاوت است. نرون، سقراط نیست. اویس قرنی با ماکیاولی و تیمور لنگ یکسان نیست. آیا درک این حقایق حجت و راهنما و هدایت کننده نیست؟! آنگاه نوبت عقل و وجدان و دل با انواعی فراوان از فعالیت‌هایش میرسد که می‌گویند: تو هستی و نمیتوانی بگویی: من نیستم و چون تو هستی نمیتوانی بگویی، هستی من یکی از بازیهای بی سر و ته طبیعت است از طرف دیگر پیامبران و اوصیاء آنان و حکمای راستین و اولیاءالله و حتی خردمندان همه جانبه نگر، به کمک عقل و وجدان و دل شتافته و دریافت‌های کلی آنها را باز می‌کنند و روشن می‌سازند و مسیر حیات معقول را با تمام جزئیاتش پیش پای آدمی

میگسترانند. اینست معنای و لله الحجه البالغه. فاحصاکم عددا، و وظف لکم مددا، فی قرار خبره و دار عبره، انتم مختبرون فیها و محاسبون علیها (خداوند سبحان همه‌ی اجزاء و شئون هستی و اعمال شما را تحت حساب نموده و مدتهای معینی را برای شما مقرر ساخته است. (اینهمه کرامت‌ها و الطاف و ابلاغ دلایل و حساب همه‌ی موجودیت شما) در این دنیا است که جای

گاه آزمایش و سرای عبرت است. شما اولاد آدم در این دنیا در مجرای آزمایش قرار گرفته و درباره‌ی زندگی در این دنیا مورد محاسبه قرار خواهید گرفت). بار دیگر درباره‌ی موجودیت خویشتن بیندیشید جریان وجود شما کاروانیان زندگی تحت محاسبه هست. ورود هر یک از شما کاروانیان زندگی را باین دنیا حسابگران دقیق قوانین هستی ثبت و خروج شما را از این دنیا نیز ضبط نموده‌اند. شما انسانها و این حسابگران خطاناپذیر و واقع بین که خود تحت محاسبه‌ی حسابگر اعلا- یعنی خداوند متعال قرار گرفته‌اند، بدون استثناء در دیدگاه آن حسابگر اعلا حرکت می‌کنند. شما در آنموقع که میخواهید یک عدد مانند ۷ را بنویسید، آیا این ۷ یا یک واحد از واحدهای تالیف کننده‌ی ۷ میتواند از قلم شما فرار کند؟ یا خود را طوری روی کاغذ بیاورد که شما آنرا نبینید، یا با قلم توطئه‌ای بچینند و قرار بگذارند که قلم آن را روی کاغذ نیاورد؟! مدت زندگانی همه‌ی انسانها چنانکه در مبحث گذشته بررسی نمودیم، معین است. اینهمه حسابگری و مشخص بودن هویت و مورد آگاهی بودن همه‌ی جریانات زندگی دو نتیجه‌ی مهم را که در جملات مورد تفسیر آمده است اثبات می‌کند: یکی اینکه چنین موجوداتی قطعا تحت آزمایشند، دوم

اینکه نسبت دادن بیهودگی و بی‌هدفی به چنین موجوداتی تفاوتی با نفی هستی آنها ندارد. فان الدنيا رنق مشربها، ردغ مشرعها. یونق منظرها، و یوبق مخبرها، غرور حائل، وضوء آفل، و ظل زائل و سناد مائل (آبشخور این دنیا تیره و چشمه‌سارش گل آلود و دارای منظری فریبا است و بی‌اعتنایی به آزمایش‌هایش مهلک. فریبنده‌ایست در حال دگرگونی‌ها (یا مانع از دیدن حقیقت) و روشنایی است در معرض زوال و سایه‌ایست در حال بر چیده شدن و تکیه گاهی است بی‌ثبات). دنیایی که علی بن ابیطالب علیه‌السلام آنرا میشناسد آیا علی بن ابیطالب (ع) دنیا را می‌شناسد؟ قطعا بلی آن را کاملا میشناسد، زیرا او است که توانسته است حداکثر برخورداری شایسته از دنیا را داشته باشد و او است که در توصیف چگونه بایست زیست چنان سخن میگوید که گوئی (چنانکه در وصیتش به امام حسن مجتبی (ع) فرموده است) از آغاز زندگی نخستین بشر در روی زمین تاکنون با همه‌ی انسانها و در همه‌ی شئون زندگی آنان ارتباط داشته و همه‌ی آنها را مانند یک عده‌ی نمودهای فیزیکی عینی مشاهده و سپس آنها را تحقیق و ارزیابی نموده و آنگاه درباره‌ی دنیا سخن میگوید. هرگز بخود تلقین نکنید که باید در دنیا همیشه خندان باشید،

زیرا هیچ دو لبی صبحگاهان برای خنده از یکدیگر باز نشدند، مگر اینکه اشک‌هائی که شبانگاه همانروز بر رخساره‌ی انسان خندان فرو ریخت همان دو لب را رویهم فشرد و یا برای سخریه‌ی خویشتن که دل به خنده داده بود از یکدیگر باز نمود. روزی که پیاله‌ی زرین و فریبای دنیا شربتی زلال و خوشگوار از شادبها را بر لبانت نزدیک ساخت و مست و ناهشیارت نمود، در انتظار روز دیگری باش که ساغری از شرنگ جانگزا از اندوه‌ها را به کاست فرو بریزد و بیدار و هشیارت سازد. زیبایی‌های دنیا ای رهگذر حیات که از گذرگاه پر از مناظر زیبای دنیا میگذری و بیش از آنچه راه پیش پایت را بدقت بنگری که چگونه حقایق حیات یکی پس از دیگری در زیر پایت محو و نابود می‌گردند، برای تماشای زیبایی‌های صوری و زر و زیور اطراف مسیرت، سر باینسو و آنسو میگردانی، لختی در این مسیر توقف نما و بیندیش و برای یکبار هم که شده با خویشتن به سؤال و پاسخ و گفتگو پرداز. که میدانند؟! شاید هم این رویارویی واقع‌بینانه با خویشتن اگر چه چند لحظه‌ای بیش دوام نیاورد، توانایی تفسیر و کشف حقیقت رویارویی و گفتگوی ده‌ها سال با دیگران را که طومار زندگی را در هم نوردیده است، داشته باشد. در این حقیقت

بیندیش که چه کسی است که زیبایی را نشناسد، کدامین انسان است که از دریافت زیبایی لذت نبرد؟! مگر روح جمال طلب آدمی میتواند در دنیای عاری از زیبایی لحظه‌ای بیارامد؟ نه هرگز، گمان مبر که طبیعت بیجان که حرکت و باز و بسته شدن کار اساسی آن است، بدون زیبایی‌هایش بتواند روح آدمی را که مهمان چند روزه‌ی مهمانسرای طبیعت است، پذیرایی کند. آنگاه لحظاتی

دیگر در معنای خود زیبایی بیندیش که چیزی جز پرده‌ی نگارین و شفاف که روی کمال کشیده شده است نبوده و اهمیت خود را در شفافیتی که برای نشان دادن کمال در هستی و در روح دارد، اثبات مینماید. بار دیگر به خود آی و بین آیا پس از دیدن حقیقت کمال در پشت پرده‌ی نگارین و شفاف، به پیچاندن روح با آن پرده رضایت خواهی داد؟! نقاش چیره دست با این پرده‌های نگارین، طبیعت را برای آرامش چند روزه‌ی تو در این گذرگاه آراسته است، پس تو نباید روح، آن زیبای زیباییان را باین پرده‌ها بیازی و آنگاه خویشتن را چنین تسلیت دهی که زیبایی را شناختم و آنرا دریافتم و هدفی از حیاتم را بدست آوردم! نازنین رهگذرا، به یقین میدانم که در مسیر این گذرگاه آه و ناله‌های گوناگون زیبایی‌هایی که رو به زشتی میروند، بسیار شنیده‌ای و مناظر رقت بار پرده‌های نگارین را که زیر چنگالهای خشن قوانین تحول در نمودهای طبیعت از هم می‌پاشند و زیبایی‌های خود را با کمال تسلیم و خضوع از دست میدهند، بفراوانی دیده‌ای. لاشه‌ی گندیده‌ی بلبل‌ی زیبا و خوش آهنگ را دیده‌ای که در چند صباح زندگیش، هر بامدادی نغمه‌هایش همراه عطرها‌ی جان نواز گلها و ریاحین، ترا در دریایی از لذت و ابتهاج غوطه‌ور ساخته و در آن حال چنان مخمور و از خود بیخود می‌گشتی که دامن‌ت از دست میرفت. چند قدم آنطرف چوبهای ناچیز و خس و خاشاک پوسیده سر راه ترا گرفته و حتی لحظه‌ای هم نزد آنها برای دلجویی توقف نکردی و نرسیدی که ای گل‌های زیبای سوسن و نرگس و ضیمران کدامین داس مرگ بود که بر سر شما تاختن گرفت و طراوت و شادابی و اهتزاز جان‌نواز شما را از منبع هستی شکوه‌آفرین برگسیخت. چند گام دیگر که به سیر و حرکت ادامه دادی، ناگهان انبوه جمعیتی را دیدی که مرکبی چوبین بر دوش اشک ریزان و ناله‌کنان با سرعت خیال‌انگیز در حرکتند. پرسیدی که اینان کیستند و چیست در توی آن مرکب چوبین که از دوشی به دوش دیگری منتقل می‌گردد و روی دست این مردم می‌لرزد، یکی از آن مردم ترا چنین پاسخ داد: بیا و در جمع ما باش و با ما حرکت کن

ت کن، ما همان انسانها هستیم که سوار این مرکب چوبین با زیبایی خیره‌کننده‌اش، سالیانی بس دراز دل‌های همه‌ی ما را بلرزه درآورده است. آن روز کسی بود که زیبای زیباییان نام داشت، امروز چیزیست که مردم هیچ نامی جز اینکه او دیروز یکی از زیباییان بود برایش نمیشناسند. ما مردم دیروز برای نزدیکی و نظاره بر جمال دل‌آرایش بر یکدیگر سبقت می‌جستیم، امروز صبحگاهان که برای آخرین دیدار رو ببالین او نهادیم، سر انگشتان بر منفذ بینی یک گام پیش نهاده دو گام به عقب برمی‌گشتیم. این یکی میگفت: برو پیش تا او را برداریم، آن دیگری میگفت: تو جلوتر برو، سومی میگفت: برای ما جوانان دیدن چهره‌ی مرده‌ها مناسب نیست، پیران و کهنسالان جلوتر بروند. پیران قوم میگفتند که شما می‌بینید که ما قدرت جسمانی برای برداشتن این لاشه نداریم، مردان به زنان میگفتند: شما بانوان که آیت لطف و محبت و عاطفه‌اید، و پرستاری صمیمانه این زیبایان را در حال بیماری بعهده گرفته بودید، پیش بروید، زنها که در چشیدن طعم حیات و موت احساس بیشتری از خود نشان میدهند، میگفتند: برای نقل و انتقال یک مشت گوشت و استخوان چه تفاوتی میان مرد و زن وجود دارد. دیروز در سبقت به دیدار این زیب

ا صنم دلربا، تراحم‌ها کرده بودیم، امروز در عقب رفتن با همدیگر تصادمها داشتیم. در آنهنگام که پرده از روی این لاشه‌ی امروز و زیبای زیباییان دیروز را برای آخرین دیدار برداشتیم، این بینوای بینوایان حتی توانسته بود حداقل حشمت و جلال آخرین لحظات زندگی را هم برای ما تماشاگران وحشت زده حفظ کند. اگر ما از منبع و راز فروغ زیبایی او که کتابی برای فراگیری درس مقصود از هستی بود، میتوانستیم چند سطری بخوانیم، راهی برای معرفت حکمت زیبایی‌ها در عالم وجود پیدا می‌کردیم و اگر از حکمت زیبایی‌های وجود چند کلمه‌ای خوانده بودیم، کمال هستی این رهسپار منزلگه خاک را با از دست دادن پرده‌ی نگارین و شفاف زیبایی از شکوه ملکوت هستی جدا نمیکردیم. اگر شمه‌ای از حکمت عالی‌ه‌ی جمال را درک و دریافت نموده بودیم، توانائی زندگی در جهانی همیشه بهار و همیشه زیبا را بدست می‌آوردیم. مدرس و کتاب این حکمت عالی‌ه در درون آن انسان است که جهان بزرگتری را در درون خود می‌بیند- و فیک انطوی العالم الاکبر بگذرد از باغ جهان یک سحر ای رشک بهار تا ز گلزار جهان

رسم خزان برخیزد بیائید، پرده‌های نگارین و شفاف زیبائی‌های محسوس را که یقیناً از واقعیت برخوردارند و ما را بطرف خود جلب می‌کنند، نادیده نگیریم، از تماشاهای آنها لذت ببریم، تیرگی‌های مغز و روان را با تماشای آنها بزدائیم، اما همانند آن کودکان نباشیم که توانائی نفوذ به سطوح و ابعاد عمیق و عوامل ترکیب‌کننده‌ی نمودهای محسوس را نداشته و روح نارس خود را اسیر همان نمودها مینمایند، ما باید هم زیبائی محسوس را درک کنیم و هم از زیبائی آرمانهای معقول برخوردار شویم و هم علل اصلی آنها را دریافت نمائیم. در این صورت است که زیباییابی ما از بعد حکمت زیبائی‌ها نیز نصیبی خواهد داشت و توجه به نسبی بودن و موقت بودن و ناپایداری و تبدل آنها به زشتی‌ها موجب تشویش و تاسف و سرخوردگی‌ها نخواهند گشت. در همین فرض بدانجهت که اصول عمیق زیبائی‌های متنوع برای ما مطرح شده است، اگر چنین فرض کنیم که همه‌ی انواع نمودهای زیبا و زشت با یک حرکت سریع از دیدگاه ما بگذرند و حتی آن حرکت امان ندهد که لحظاتی یکی از آن زیبائی‌ها را مورد تماشا قرار بدهیم، باز در همان زنجیر متحرک مرکب از حلقه‌های زیبا و زشت، حکمتی متعالی خواهیم یافت که از ذات حرکت سریر می‌کشد، زیرا حرکت در جهان هستی که تنوع نمودها را بوجود می‌آورد، با توجه به اتصال آن به شکوه هستی موجب احساس شکوه

خواهد گشت. این شکوه عالی غیر از ذوق زیباییابی در نمود زیبائی‌های محسوس است که خود نمود زیبا برای حواس و ذهن بطور نگارین و شفاف برنهاد می‌شود. تبدل نمودی که در دیدگاه قرار گرفته است از زیبائی محسوس به شکوه عالی یکی از بزرگترین دلایل دخالت اساسی قطب درون ذاتی در زیبائی‌ها و شکوه‌ها می‌باشد. با نظر به مجموع مطالبی که در این مبحث ملاحظه نمودیم، باین نتیجه میرسیم که منظور امیرالمومنین علیه‌السلام از جمله‌ی مورد تفسیر نفی زیبائی که مخالف آیات قرآنی است نبوده، بلکه میخواهد برای انسانها گوشزد فرماید که فعالیت گوهر بسیار باعظمت و دارای انواعی از استعدادها که روح انسانی نامیده میشود نباید در نمودهای زیبائی‌های محسوس که موقت (روشنائی غروب‌کننده و سایه‌ای رو بزوال) و نسبی‌اند خلاصه نمود، بلکه زیباییابی واقعی آن است که از همه‌ی ابعاد و استعدادهای روح در دریافت همه‌ی زیبائی‌های هستی بهره‌برداری شود. همچنین این مطلب از کلمات امیرالمومنین فهمیده میشود که دل بستن به نمودهای زیبائی‌های محسوس و چشم پوشیدن از واقعیات انسان آنچنانکه هست و انسان آن چنانکه باید و جهان آنچنانکه هست و جهان آنچنانکه باید مورد بهره‌برداری قرار بگیرد، س

قوط و تباهی بدنبال خواهد آورد: و یوبق مخبرها (آزمایش این دنیا به هلاکت می‌کشاند) اگر چه به یک اعتبار دقیق باید گفت: سرتاسر حیات آدمی در این دنیا در هر محیط و میان هر عوامل و شرائطی در امتحان میگردد، ولی در میان همه‌ی عوامل و شرایط پدیده‌ی زیبائی بسیار حساس است، زیرا هیچ انسانی دارای مغز و روان معتدل نیست که به زیبائی‌ها جلب نشود، اگر آدمی در رابطه با زیبائی‌ها مشاعر و تعقل و شخصیت خود را بیازد، در حقیقت هستی خود را باخته است: و لاتمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجنا منهم زهره الحیاه الدنیا لفتنهم فیه و رزق ربک خیر و ابقی. (چشمانت را به سوی زنان مردانی که بوسیله‌ی آن زنان آنان را برخوردار ساخته‌ایم دراز مکن، این زنها شکوفه‌های حیات دنیوی و عامل آزمایش آن مردان در این دنیا میباشند، عنایت پروردگار تو بهتر و پایدارتر است). دو کلمه در آخر جملات مورد تفسیر: و سناد مائل (تکیه‌گاه رو به افتادن و سقوط) یکی از رساترین توصیفات دنیا است. تاج کاووس و کمر کیخسرو خیلی بادوام و پایدار مینمود، گوئی اختران سپهر لاجوردین فقط برای حفظ و حراست تاج و کمر آنان حرکت میکردند!! اگر هم بر فرض محال چنین بود، آیا با اینحال آن اختران قرار

گرفته در مجرای کون و فساد میتوانستند تکیه‌گاه آن ثابت نماهای رو به زوال بوده باشند؟ نه هرگز - تکیه بر اختر شبگرد مکن کاین ایام تاج کاووس ربود و کمر کیخسرو حافظ حتی اذا انس نافرها، واطمان ناكرها، قمصت بارجلها، و قنصت باجلها، و اقصدت باسهمها، و اعلقت المرء اوهاق المنیه، قائده الی ضنک المضعع، و وحشه المرجع و معاینه المحل و ثواب العمل (در آن هنگام که انسان گریزان برگردد و با این دنیا انس بگیرد و آن کس که از روی نادانی انکارش کرده بود، دل به آن بدهد و بر

ظواهرش بیارآمد (ناگهان مانند اسبی که پاهایش را بلند کند و بر زمین بزند و سوار خود را بیندازد) از او رم کند و با دامهائی که سر راه او گسترده است، شکارش کند و با تیرهایش او را از پای درآورد. (و در پایان کار) طنابهای مرگ به دست و پایش پیچد و او را به خوابگاهی تنگ و تاریک و به منزلگهی وحشتناک و به دیدار موقعیتی (از سعادت یا شقاوت که برای خود اندوخته است) و بسوی نتیجه‌ی عملش براند) آدمی همین که بر پشت مرکب پر زر و زیور دنیا قرار گرفت که در میدان خور و خواب و خشم و شهوت تاختن بگیرد، این مرکب چموش چنان او را بر زمین میزند که گوئی برای سوار شدنش هرگز رام نشده بود.

بینوا انسان ساده لوح، نخست باین دنیا و زر و زیورش با دیده‌ی نفرت می‌نگریست، و او را از خود طرد میکرد، زیرا ناپایداری لذات دنیا و درخشش‌های موقت آنرا مشاهده کرده بود، نفرت از دنیا داشت و انکارش میکرد. او از برقرار کردن رابطه‌ی آزاد با مزایای زندگی دنیوی که اساسی‌ترین عامل زندگی با مدیریت شخصیت است، ناتوان میگردد و با همه‌ی ابعاد وجودی‌اش رو به دنیا می‌آورد و در آن مستغرق میگردد. آغاز فرو رفتن در امواج تاریک دنیا ناگهانی و دفعتا نیست، بلکه از انس و الفت‌های ضعیف و ناچیز شروع میشود و اندک اندک رو به افزایش میرود و چنانکه در تشبیه امیرالمومنین علیه‌السلام اشاره شده است: تا آنگاه که دنیا مانند مرکبی پر زر و زیور و مطیع او را در پشت خود قرار داد، ناگهان او را چنان بر زمین میزند که حتی مجال به خود آمدن هم نمیدهد- اندک اندک راه زد سیم و زرش مرگ و جسک نو فتاد اندر سرش عشق گردانید با او پوستین می‌گریزد خواجه از شور و شرش اندک اندک روی سرخش زرد شد اندک اندک خشک شد چشم ترش وسوسه و اندیشه بر وی درگشاد راند عشق لابلالی از درش اندک اندک شاخ و برگش خشک گشت چون بریده شد رگ بیخ آورش اندک اندک گشت عارف خر

قه‌دوز رفت وجد حالت خر قه درش عشق داد و دل برین عالم نهاد در برش دیگر نیاید دلبرش خواجه می‌گیرید که ماند از قافله لیک می‌خندد خر اندر آخورش ملک را بگذاشت بر سرگین نشست لاجرم سرگین خر شد عنبرش عشق را بگذاشت و دم خر گرفت لاجرم شد خر مگس سر لشکرش خر مگس آن وسوسه است و آن خیال که همی خارش دهد همچون گرش این دنیا تور و طنابهای متنوع و ظریف و گاهی ناملموس برای شکار ساده لوحان از خود بیخبر گسترده است که با اشکال جالب و رنگهای زیبا مشغول شکار ناهشیاران و مستان میباشد- صد هزاران دام و دانه است ای خدا ما چو مرغان حریص بی‌نوا دم‌بدم وابسته‌ی دام نویم هر یکی گر باز و سیمرغی شویم میرهانی هر دمی ما را و باز سوی دامی میرویم ای بی‌نیاز ای خدا بنمای تو هر چیز را آنچنانکه هست در خدعه سرا دانه بنموده به ماوان بوده شصت وانما هر چیز را آن سان که هست تا آنگاه که از شدت غوطه خوردن در پدیده‌های جالب دنیا نه دامی بشناسد و نه دانه‌ای، زیرا خود او به طنابی از دامهای گسترده مبدل گشته است و نمیتواند خود را از دست و پای خویشان باز کند و رها گردد. تدریجا وجود این انسان نشانه‌ی تیرهای کشنده‌ی مرگ میگردد.

تیری که مرگ رها می‌کند، هرگز از نشانه‌ای که گرفته است منحرف نمیشود و بخطا نمیرود و هیچ انسان نیرومندی توانائی جلوگیری از فرو رفتن چنگالهای تیز مرگ ندارد- و اذا المنیه انشبت اظفارها الفیت کل تمیمه لا-تنفع (در آنهنگام که مرگ چنگالهای خود را فرو برد، خواهی دید که هیچ انبوه کمک و یاور سودی نخواهد داشت). همان دنیا با آن عوامل و پدیده‌هایش که مشاعر و اندیشه‌ی آدمی را از انقراض و پایان گرفتن زندگی غافل میسازند و هر یک از آنها با صورتی ابدی نما سراغ آدمی را می‌گیرند، سند باید بروی او را امضاء میکنند و بقول مردم همان عوامل که انسان را سوار مرکب پر زر و زیور دنیا کرده بودند، وی را از آن مرکب پائین می‌آورند، رو بکجا؟ رو به خوابگاهی تنگ و وحشتناک از تن چو برفت جان پاک من و تو خشتی دو نهند بر مغاک من و تو و آنگاه برای خشت گور دگران در کالبدی کشند خاک من و تو آیا داستان زندگی این انسان در آن خوابگاه پایان میرسد؟ نه هرگز، بلکه آنچه تمام شده کشت و کار مزرعه‌ی زندگی بوده است و با ورود به آن خوابگاه زمان مشاهده‌ی محصول فرا میرسد و نتایج مقدمات و معلول علت‌ها و عکس- العمل عمل‌ها با کمال وضوح و روشنائی در دی

دگاه آدمی قرار میگیرند. و كذلك الخلف بعقب السلف، لاتقلع المنیه احتراماً، و لایرعوی الباقون اجتراما یحتذون مثالا و یمضون

ارسالا- الی غایه الانتهاء و صیور الفناء (بدین ترتیب آیندگان بدنال گذشتگان در حرکتند و مرگ از درو کردن زندگان باز نمی‌ایستد و آنانکه به دنبال کاروانیان گذشته در حرکتند، از ارتکاب ناشایسته‌ها خودداری نمیکنند. رفتار و حرکاتشان را مشابه دیگران نموده، گله‌گله از این کهنه رباط به سوی غایتی که در پایان زندگی خواهد دید و به سوی فناء و زوال که پایان حرکت است، رهسپارند). افراد و صفوف این کاروان که از آغاز زندگی آدم در این دنیا براه افتاده‌اند، بدون استثناء بدنال هم راه زوال و فنا را در پیش گرفته‌اند بر صفحه‌ی هستی چو قلم میگذریم حرف غم خود کرده رقم میگذریم زین بحر پر آشوب که بی‌پایانست پیوسته چو موج از پی هم میگذریم کل نفس ذائقه الموت. (هر نفسی مرگ را خواهد چشید). کیست که در این دنیا این حقیقت را نفهمد؟ کیست آن زنده‌ای که ناپایداری حیات را درک نکرده باشد؟ آیا بزرگی بزرگان میتواند از فرو رفتن چنگال مرگ در حیاتشان جلوگیری کند؟ آیا مرگ به زیبایی زیبا بیان احترام میگذارد؟ آیا مرگ از سپیدمویان

کهنسال که زیر بار سنگین سالیان دراز خمیده‌اند، شرمی دارد؟ یا به نارس بودن نورسان حیات ترحمی دارد؟ مرگ اعتنائی بهیچ یک از این امور ندارد باید بروند و حتی پشت سرشان هم نگاه نکنند که آسمان با آنهمه اجرام و کائناتش و زمین با اینهمه مخلوقاتش بهیچ مسافر دیار ابدیت نمی‌نگرند و گریه‌ای برای آنان سر نمیدهند و انتظار بازگشتشان را نمی‌کشند و برای آغاز سفر او لحظه‌ای هم امان نمیدهند. این حرکت مستمر بی‌توقف برای همگان معلوم است و تردید در آن، کمتر از تردید در خود حیات نیست. آنچه مهم است، نتیجه‌گیری از این علم و عدم تردید است که عبارتست از عبرت‌گیری از زندگی گذشتگان و عدم تقلید از آن در خاک رفتگانی که عمری در جهالت گذراندند و سرمایه‌ی زندگی خود را سکه به سکه در برابر اشباع امیال و تمنیات بی‌پایه‌ی حیات حیوانی از دست دادند. دریغا، که تشابه افراد انسانها به همدیگر خود آفتی بزرگ بر خرمن حیات آنان گشته، عقل و وجدان و فریاد پیامبران را نادیده و ناشنیده گرفته، تکیه بر همانندی صورت و صفت یکدیگر مینمایند. در نتیجه منطقی زندگی آنان باین شکل درمی‌آید که ما انسانهای امروز شبیه به انسانهای دیروزیم، پس راهی که آنان انتخاب کردند و پیش گ

رفتند، پیش پای ما هم گسترده است. حقیقت همانست که گذشتگان که شبیه ما هستند، دریافتند و حیات خود را بر مبنای آن پی‌ریزی کردند و رفتند!! خلق را تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر این تقلید باد حتی اذا تصرمت الامور و تقضت الدهور و ازف النشور، اخرجهم من ضرائح القبور و اوکار الطیور و اوجره السباع و مطارح المهالك، سراعا الی امره، مهطعین الی معاده، رعیلا صموتا، قیاما صفوفا (تا آنگاه که امور خلقت انسانی پایان رسید و روزگاران سپری شد و میعاد برانگیخته شدن و سر بر آوردن از زیر خاکهای تیره نزدیک شد خداوند مردم را از نهانگاههای قبرها و آشیانه‌های پرندگان و جایگاه‌های درندگان و پرتگاه‌های مهلك بیرون می‌آورد و آنان را شتابان برای اجرای امر خود و با سرعت برای تحقق بخشیدن به وعده‌ی خویش روانه می‌سازد). آیا این انسان که دیروز هیچ بوده و امروز نهادی بزرگتر از جهان بزرگ در درون خود دارد، فردا نیست و نابود خواهد گشت؟ اشخاصی در طول تاریخ پیدا شده و پاسخ سؤال فوق را بدون اینکه دلیل قانع کننده‌ای داشته باشند، با یک کلمه‌ی آری داده‌اند. اینکه می‌گوئیم: بدون اینکه دلیل قانع کننده‌ای داشته باشند مقصود دلیل علمی صحیح است که تا

کنون هیچ فردی از انسان ارائه نکرده است و اما ادعاهائی مانند نمیشود بعید است، امکان‌پذیر نیست نمی‌بینیم پس نیست خیلی فراوان گفته شده است، مانند: یک چند به کودکی به استاد شدیم یک چند به استادی خود شاد شدیم پایان سخن شنو که ما را چه رسید از خاک برآمدیم و بر باد شدیم زان پیش که غمهاش شیخون آرند فرمای که تا باده‌ی گلگون آرند تو زرنه‌ای ای غافل نادان که ترا در خاک نهند و باز بیرون آرند دوری که در او آمدن و رفتن ماست آنرا نه بدایت نه نهایت پیدا است حقیقت اینست که این اشخاص معاد و ابدیت را منکر نشده‌اند، مگر اینکه نه خود را شناخته‌اند و نه آن مبدئی را که از آنجا شروع به حرکت نموده‌اند و نه درباره‌ی خداوندی که آنان را از مبدئی به حرکت درآورده است. همانگونه که امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است: ان لم تعلم من این جئت لاتعلم الی این تذهب (اگر ندانسته‌ای که از کجا آمده‌ای، نخواهی دانست که بکجا میروی) اینان با عدم

توجه به خدا هرگز نخواهند توانست بدانند که مقصد نهائی آنان چیست. وقتی که انسان نداند که مقصد نهائی زندگی چیست، قطعاً از تفسیر و توجیه زندگی خود ناتوان خواهد بود. بهمین دلیل بوده است که آنان که در این دنیا بدون اعتقاد به معاد و ابدیت زندگی میکنند، بهیچ وجهی اهمیتی به سؤال از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ بکجا میروم؟ نمی‌دهند و از اینکه اهمیتی به سه سؤال مزبور نمی‌دهند، نه تب می‌کنند و نه سرما می‌خورند، چشم درد هم نمی‌گیرند و در خور و خواب و خشم و شهوتشان هم خللی بوجود نمی‌آید. چنانکه اگر من خود را هم نادیده بگیرند خاری در پایشان نمی‌خلد و شیشه‌های سفید عینکشان آبی نمی‌گردد. فقط تحولی شگفت‌انگیز که در مغز و درون آنان ایجاد می‌گردد، اینست که کارگاه مطلق‌سازی مغزشان شدیداً بکار می‌افتد و هر مفهومی را که مورد درخواست خود قرار بدهند، با فعالیت‌های ذهنی آن را مطلق نموده و از این راه بجای آن مطلق واحد که می‌تواند پاسخگوی سه سؤال فوق بوده باشد، مطلق‌های بیشمار برای خود می‌سازند!! بعنوان مثال: شخصیتی آنان را بخود جلب می‌کند. با اینکه آن شخصیت پیش از سالیان بلکه پیش از قرن‌ها پوسیده و از بین رفته است، چنان سطوح مختلف مغزی و روانی آنان را اشغال می‌کند که یا خود یک حقیقت مطلق تلقی می‌شود و یا سد راه عبور بسوی مطلق حقیقی می‌گردد. ممکن است مطلق را که ذهن بوجود می‌آورد، زیبایی بوده باشد و ممکن است مقام و قدرت، و اگر مقداری با انسانها سر و کار داشته باشد و یا بخواد از تمجید و تحسین انسانها خود را مطرح نماید، مطلق بنام انسان می‌سازد و این موجود را که اکثراً با بیماری خودخواهی از اطلاق می‌افتد و خود را بدست زوال و فنا میسپارد و اغلب با دست خود میدان تنازع در بقا را به چنگیها و تیمور لنگها و سزار بورژیها و بناپارت‌ها باز می‌کند، به درجه‌ای بالاتر از خدائی می‌رساند و حس مطلق جوئی خود را اشباع می‌نمایند!! ولی همه‌ی این بازیگریهای ذهنی و تسلیت‌ها و شک و انکارها هیچ خللی در واقعیت بوجود نمی‌آورند. و نمی‌توانند برای آن انسانها که با عقل سلیم و شعور ناب و فطرت پاک صدای ابدیت را در درونشان می‌شنوند تعیین تکلیف نمایند. این انسانهای حیات شناس مابین انسان عادل و وارسته و فداکار در راه خدمت به انسانها را با اشیاء و جلادان و خودکامگانی که مبنای حیات خود را بر دروغ و نیرنگ استوار ساخته‌اند فرق می‌گذارند این انسانهای رشد یافته نمی‌توانند حتی لحظه‌ای بدون اعتقاد به حکمت و هدف زندگی این دنیا را قابل اعتناء بدانند. اگر این دنیا را گذرگاه و آزمایشگاهی بزرگ برای آمادگی به حیات والاثری که همه‌ی موجودیت آنان را به فعلیت برساند، ندانند، کمترین علاقه‌ای به تماشای آفتاب و مالیدن خاک کروی زمین و تنفس و تولید مثلی که درباره‌ی حیات چیزی نخواهد فهمید، نشان نمی‌دادند و آرامگاه زیر خاک تیره را بر این زندگی بی‌تفسیر ترجیح می‌دادند، زیرا یک مغز رشد یافته اگر چه در اولین مراحل رشد هم بوده باشد می‌داند که - روزگار و چرخ و انجم سربسر بازیستی گر نه این روز دراز دهر را فرداستی یک مسئله بااهمیتی که در جملات مورد تفسیر دیده میشود، جسمانی بودن معاد است که تصورش برای برخی از متفکران دشوار بوده است زیرا اگر معاد روحانی محض بود، بیرون آمدن از گورها و آشیانه‌های پرندگان و جایگاههای درندگان و غیر ذلک مفهومی نداشت، زیرا این اجزاء بدن جسمانی است که در آن جایگاهها متلاشی میشوند و بصورت ذرات درمی‌آیند، نه ارواح انسانها که از عالم ماده و مادیات پرواز می‌کنند. دلائلی را که برای نفی معاد جسمانی آورده‌اند مانند محال بودن برگرداندن معدوم و اینکه معاد جسمانی مستلزم برگرداندن زمان است که خود مستلزم برگرداندن همه‌ی کارگاه طبیعت است که زمان از محصولات آنست ضعیف و خالی از دقت است. زیرا باید توجه داشت که بر فرض محال اگر متفکران معتقد به امکان‌ناپذیر بودن معاد جسمانی، پیش از انشاء جهان هستی بی‌سابقه‌ی مادی و صوری که مورد پذیرش همه‌ی ادیان الهی و حکما و فلاسفه‌ی بزرگ است، وجود داشتند و در انشاء جهان می‌اندیشیدند، حتماً میگفتند: بوجود آوردن جهان بی‌سابقه‌ی مادی و صوری امکان‌ناپذیر است! و خداوند چنین کاری را نمیتواند انجام بدهد. ولی خداوند بر خلاف اندیشه و گفتار این بیخبران از قدرت الهی جهان را انشاء و ابداع فرموده است، و بهمین ترتیب خداوند متعال همین انسانها را که در این دنیا بوجود آمده و زندگی کرده و اجسامشان متلاشی گشته است،

بار دیگر بوجود خواهد آورد و آنان را مورد بازخواست قرار خواهد داد. خداوند در قرآن مجید در چند مورد در پاسخ کسانی که میگفتند: این بدنهای متلاشی شده و این استخوانهای پوسیده چگونه بار دیگر زنده میشوند و به شکلی که در این دنیا زندگی میکردند، درمی آورد؟ فرموده است: خداوندی که جهان هستی و انسانها را بدون سابقه‌ی وجود مادی و صوری انشاء و ابداع نموده است، بار دیگر میتواند همین خلقت را تجدید کند از آنجمله: و ضرب لنا مثلا و نسی خلقه قال من یحیی العظام و هی رمیم. قل یحییها الذی انشاها اول مره و هو بکل خلق علیم. الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توق

دون. اولیس الذی خلق السماوات و الارض بقادر علی ان یخلق مثلهم بلی و هو الخلاق العلیم (این انسان (نادان) برای ما مثل زده و میگوید: کیست که استخوانها را پس از پوسیدن آنها زنده کند. (ای پیامبر ما به او) بگو: آن خداوندی که آنها را اولین بار آفریده است، زنده میکند و او بر همه‌ی مخلوقات دانا است. آن خداوندی که برای شما از درخت سبز آتش آفرید و شما از آن درخت آتش روشن مینمائید. آیا خداوندی که آسمانها و زمین را آفریده توانائی آفریدن مثل آن انسانها (که استخوانهایشان پوسیده است) را ندارد، آری، او است خلاق دانا). با نظر بهمین استدلال عقلانی روشن در قرآن مجید است که حکمای بزرگ مانند خواجه نصیرالدین طوسی میگویند: و حکم المتماثلین واحد (حکم دو مثل یکی است) یعنی اگر دو حقیقت مثل همدیگر تصور شوند، در احکام و مختصات یکی خواهند بود. اگر بوجود آمدن انسانها در این دنیا با همین بدن و وضع معین ممکن نبود، اصلا بوجود نمی آمدند، حال که می بینیم انسانهایی با بدن و وضع معینی خلق شده اند، بنا به قاعده‌ی روشنترین دلیل امکان یک شیئی وقوع آن است، ثابت میشود که بوجود آمدن چنین انسانهایی ممکن بوده است. بنابراین، تجدید خلقت همین انسانها در

روز قیامت که مثل خلقت دنیوی آنان میباشد، حتما ممکن خواهد بود. بعضی از متفکران گفته اند: که مثل یک شیئی عین آن شیئی نیست و آیه‌ی فوق و استدلالی که متذکر شدیم، خلقت مثل انسانهای دنیوی را در روز قیامت اثبات میکند نه عین آنها را. و همچنین در بعضی از روایات معتبر هم عنوان مثل آمده است. و در این مسئله باید در نظر گرفت که با توجه باینکه فقط تفاوت زمان است که میان خلقت دنیوی و خلقت مجدد روز قیامت آن دو را مثل هم مینماید و الاماده و هویت و مختصات هر دو یکی است. برای بررسی مفصل درباره‌ی جسمانی بودن معاد به کتاب معاد در نگاه وحی و فلسفه تالیف دانشمند محترم آقای شریعتی سبزواری مراجعه شود. ینفذهم البصر و یسمعهم الداعی، علیهم لبوس الاستکانه و ضرع الاستسلام و الذله، قد ضلت الحیل، و انقطع الامل و هوت الافئده کاظمه، و خشعت الاصوات مهیمنه، و الجم العرق و عظم الشفق، و ارعدت الاسماع لزبره الداعی الی فصل الخطاب و مقایضه الجزاء و نکال العقاب، و نوال الثواب (بینائی واقع بین بر آنان نفوذ مینماید و دعوت کننده گوش آنان را شنوا میسازد. لباس خضوع بر تن و فروتنی تسلیم و حقارت به وجودشان مستولی. چاره جوئی‌ها و حيله پردازيها تباه، و آرزو ب

ریده، و دلها از سرور خالی و هیجانها فرو خورده، صداها مخفی، عرق تا دهان فرو ریخته و وحشت از گناهان بزرگ تندی در گوشها از فریاد تند دعوت کننده میکوبد (برای بازخواست درباره‌ی عمری که سپری کرده اند) و برای شنیدن حکم قاطع میان حق و باطل و گرفتن نتیجه‌ی اعمال - سقوط در کیفر و وصول به پاداش) چشم‌های بینائی آنان را تحت نظاره قرار داده بینا و شنوا، بینوا و ناتوان، مکرپردازی‌ها و آرزوها بریده، دلها از سرور و وجد خالی، اینست وضع انسانها در روز قیامت چند جمله از جملات مورد تفسیر در قرآن مجید چنین آمده است: یومئذ یتبعون الداعی لا عوج له و خشعت الاصوات للرحمن فلا تسمع الا همسا ... و عنت الوجوه للحی القیوم و قد خاب من حمل ظلما (در آنروز (قیامت) مخلوقات محشور شده ندای الهی را بدون انحراف در پذیرش و اجابت دعوت الهی پیروی می کنند و همه‌ی صداها در برابر خداوند رحمن ضعیف شده و جز صداهاى مخفی نخواهی شنید ... و همه‌ی صورتها در مقابل خداوند حی و قیوم تسلیم گشته و کسی که بار ستمکاری بر دوش می کشد مایوس و خوار است) امروز

روز قیامت است، آنچه که آدمی در دنیا انجام داده است، در برابر بینائی خداوند بینا مکشوف و بی پرده قرار گرفته است، یع

نی خود او در آنروز می فهمد که همه‌ی موجودیت او با همه‌ی اندوخته‌هایش مورد بینائی خداوندی است، و الا خداوند متعال در

زندگی دنیوی همه‌ی موجودیت و کردار و گفتار او را و حتی ناچیزترین پدیده‌ای که در درونش بوجود می‌آید، می‌دید و میدانست امروز آن روزگار دنیوی نیست که هر کجا می‌نگریست طبیعتی بود و هم‌نوعان وی، و از نادیدن خداوند متعال مانند سایر محسوسات، گمان می‌کرد که کسی او را نمی‌بیند و او در ملکی زندگی می‌کند که مالک ناظر ندارد و در خانه‌ای زندگی می‌کند که صاحب خانه‌ی بی‌نا و آگاه ندارد. احساس و بینائی او بی‌پرده در مییابد که در برابر خداوندی ایستاده است که همه‌ی اجزاء موجودیت و همه‌ی اندوخته‌های او را می‌بیند و می‌داند. در آن روزگار گذشته می‌توانست خود را به ناشنوائی بزند و در برابر فریاد پیامبران و وجدان و آیات الهی در جهان هستی، انگشتان به گوش نهاده و بگوید: صدائی نمی‌شنوم ولی امروز آن دوران سپری گشته و احساس قدرت بر پوشیدن خود از واقعیات، محو گشته و نمی‌تواند فریاد عدل الهی را ناشنیده انگارد. از آن قدرت ناآگاهی که در روزگار زندگی دنیوی همه‌ی اصول و ارزش‌های انسانی و همه‌ی دستورات خداوندی را زیر پای او می‌انداخت و نابودش می‌ساخت، امروز اثری و خبری نیست. بینوا و ناتوان و درمانده. شرنگک جانگزای این درماندگی موقعی تلخ‌تر و شکنجه‌زاتر می‌گردد که طغیانگری‌های جبارانه‌ی خود را در زندگانی دنیوی بیاد بیاورد. امروز همه‌ی مکرپردازیها و نقشه‌کشی‌ها و دورویی‌ها و دروغ‌هایی که زندگی دنیوی او را تشکیل می‌داد، از برابر چشمانش عبور می‌کنند و عمر تباه شده‌ی او که در تباه کردن خویشتن و بازی گرفتن زندگی دیگران بوسیله‌ی حيله‌گری‌ها سپری شده است، از برابر دیدگانش رژه می‌روند، او توانائی پوشانیدن حتی یکی از آن تبهکاریها را ندارد، زیرا روز قیامت است و جائی و وسیله‌ای برای حيله‌پردازی و مکاری نمانده، واقعیات روشن و حقایق آشکار و خود در برابر خدا.

[صفحه ۴۸]

عباد مخلوقون اقتدارا، و مربوبون اقتسارا، و مقبوضون احتضارا، مضمون اجداثا، و کائون رفاتا و مبعوثون افرادا و مدینون جزاء و ممیزون حسابا (انسانها بندگانی هستند که با قدرت خداوندی پا به عرصه‌ی هستی نهاده و تحت اشراف ربوبی قرار گرفته‌اند، در حالیکه فرشتگان موکل بر عبور مردم از پل مرگ در بالین آنان حاضر خواهند گشت، ارواحشان گرفته می‌شود و در درون گورها قرار گرفته و می‌پوسند و تنها سر از خاک برمی‌آورند. سپس در برابر اعمالی که انجام داده‌اند محاسبه می‌شوند و وضع نهائی آنان با حساب مشخص می‌گردد). اینست سیر حتمی تو ای انسان، گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را بار دیگر در موجودیت و آغاز و پایان و غایت زندگی بیندیشم - قدرت مطلقه‌ی خداوندی بدون کمترین احتیاج و بدون نیاز به مشورت و بدون اندیشه و استدلال درباره‌ی خلقت، ما انسانها را آفریده است. راه برگشت به عقب بسته و نشستن و سر به زانوی فکرت نهادن که اگر غیر از این بود، چه میشد؟ بیهوده. تفکر در اینکه اگر در امر خلقت خود اختیاری داشتیم چنین و چنان می‌کردیم، حماقت. همه‌ی این پندارهای باطل و اوهام روح‌فرسا بیش از یک منشا ندارند، این منشاء چیزی جز حرکت و تفکر بر مبنا

ی خودمحوری نیست که نمیگذارد آن استعداد بندگی و عشق در انسان که اگر به فعلیت برسد، همه‌ی هستی را چنانکه شاید خواهد دید، رشد و نمو پیدا کند و شایستگی وجود خود را برای آفرینش و خلقت بر حق هستی را دریابد. خداوند تا کی ما انسانها با احساس ناتوانی و بینوائی، مزایای خلقت خود را زیر پا خواهیم نهاد؟! ما نمی‌خواهیم پذیریم که - چون ز خود رستی همه برهان شدی چونکه گفتی بندهام سلطان شدی تصور محض اجرای قدرت مطلقه برای آفرینش و قرار دادن کائنات تحت اشراف ربوبی، و عبور دادن آنها از پل مرگ و جای دادن آنها در نهانگاه گور و بر هم زدن شکل بدن و اجزاء آن، بدون تأمل در آنچه در امتداد این جریان بر آدمی می‌گذرد، خود را به نایبائی زدن است که در اشعار قهر کنندگان از هستی بنمایش درمی‌آید. جامی است که عقل آفرین میزندش صد بوسه ز مهر بر جبین میزندش این کوزه گر دهر چنین جام لطیف می‌سازد و باز بر زمین میزندش شگفتا، گوینده‌ی این رباعی در تصور سیر خلقت، عقل آفرین را دریافته و سیر خلقت را به او نسبت می‌دهد! ولی گویا از یادش می‌رود که این عقل آفرین را که بالضروره باید مافوق عقل بوده باشد نباید کوزه‌گری تصور کرد که جامی لطیف برای

بازی بسازد و پس از پایان بازی بی هدف آنرا بر زمین بزند!! این قهر کنندگان از عالم هستی عظمت درون خود و شکوه هستی را منکرند، و مانند کودکانی هستند که در حال قهر و داد و قال رگبار تضاد و تناقض گوئی‌ها را بر سر پدر و مادر خود فرو می‌ریزند. انسانی که بهره‌ای از خرد دارد، می‌تواند از آنچه که در امتداد سیر جبری او از آغاز خلقتش تا پایان زندگی می‌گذرد، حقیقت وجود خود را دریابد و حکمت آغاز و انجام کارش را بفهمد. آدمی را امتداد این سیر می‌تواند از علم و معرفت و نورانیت برخوردار گردد. آیا این یک تصور صحیح است که مشتی خاک تیره حرکتی کند و در تحولاتی که می‌نماید، علم و معرفت و نورانیت پیدا کند، بار دیگر تنزل کرده و بصورت همان مشتی خاک درآید و در همان خاک تمام شود. آیا این انسان نباید این سؤال را از خویشتن بکند که خاک تیره کجا و فروغ علم و معرفت و نورانیت کجا؟! خاک تیره از کجا و این همه آگاهی‌ها و احساسات عالی و عواطف کجا؟! خاک تیره کجا و آزادی و اختیار و احساس تکلیف کجا؟! خاک تیره کجا و تعدیل و تنظیم صیانت ذات تا حد اشراف به جهان هستی و دریافت وحدت لذائد و آلام همه‌ی ممنوعان خود کجا؟! آیا این مشتی خاک تیره سوگند خورده‌ی

ا تعهد کرده است که با نظمی خاص بصورت ذرات اسپرمتوزوئید و اول درآید و آنگاه شکل انسانی بخود بگیرد فقط چند صباحی از نظر عظمت استعدادها و نیروها و ارزش‌ها چنان اوج بگیرد که جهان هستی را به شگفتی درآورد و سپس راهی زیر خاک تیره بگردد و بعد از آن هیچ!! آیا این انسان نباید در این حقیقت بیندیشد که جریان کون و فساد و وجود و عدم در این دنیا با یک حکمت متعالی صورت می‌گیرد، بطوریکه هیچ نقطه‌ای لغو و بیهوده نمیتوان در آن مشاهده کرد؟! بنابراین، چگونه میتوان باور کرد که این جهان هستی بیش از گردبادی نیست که تصادفاً برمیخزد و بدون حساب و نظم بخود می‌پیچد و سپس فرو می‌نشیند؟! اینگونه تفکر تمامی اصول و قوانین حاکم بر جهان هستی را نادیده می‌گیرد و در نهایت امر به انکار خویشتن منجر میگردد. قد اهلوا فی طلب المخرج، و هدوا سبیل المنهج، و عمروا مهل المستتب و کشفتم عنهم سدف الریب و خلوا لمضمار الجیاد، و رویه الارتیاد، و اناه المقتبس المرتاد فی مده الاجل و مضطرب المهل (انسانها در این دنیا برای پیدا کردن راه نجات مهلت داده شده و به راه روشن ارشاد شده‌اند. برای آنان در این زندگانی مهلتی داده شده است که میتوانند رضای خدا را جلب و از توبیخ او رها شوند. (خداوند سبحان بوسیله‌ی حجت و برهان به انسانها در این دنیا لطف فرموده است) تا ظلمات شبهه و تردید از آنان مرتفع گشته و میدان سبقت در خیرات را برای آنان آماده و تفکر در رسیدن به بهترین مقاصد را برای آنان عنایت فرموده است. (خداوند سبحان برای انسانها) قدرت تحمل و شکیبائی جوینده‌ی روشنائی برای تحصیل سعادت را در مدت عمر و نوسانات آن مهلت‌ها، عطا کرده است). در این دنیا برای انسانها مهلت داده شده، براه روشن هدایت گشته و پرده از روی عوامل تردید برداشته شده است بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی فرصتی دان که ز لب تا به دهان این همه نیست حافظ برای انسان هشیار و متحرک که این دنیا را با دیده‌ی خرد می‌نگرد، آگاهی یک لحظه برای بستن بار سفر در حرکتی که پیش گرفته است، کافی است و برای انسان مست و ناهشیار که بجای حرکت به پیش در این دنیا دور خود می‌پیچد، طولانی‌ترین عمر هم نمیتواند او را بخود آورده، از مهلت عمر طولانی استفاده کرده و بداند که بکجا میرود و در این مهلت چه ذخیره‌ای را میتواند برای خود بیندوزد. برای رهائی از تنگنای بلا تکلیفی در این زندگی یک لحظه هم کارساز است - هنگام تنگدستی در عیش کوش و هستی کاین کیمیای

هستی قارون کند گدا را مگر نه اینست که بزرگترین گام‌ها در راه کشف مجهولات با جهش‌های فکری لحظه‌ای برداشته شده است. مدت زمانی را بارقه‌های فکری آدمیزاد اشغال مینماید، ماه و روز و ساعت‌ها و ساعت و بلکه دقیق هم نیست، بلکه گاهی بارقه‌ای یک یا دو ثانیه بوده است که سرنوشت یک انسان را تعیین مینماید. همین بارقه‌های چند ثانیه‌ای بوده است که مقدماتی را که در ذهن یک متفکر در طول سالیان بوجود می‌آید به نتیجه میرساند. همین تفکر در ساعت یا چند ساعت بسیار محدودی بود که حر بن یزید ریاحی را از صف اشقیای تاریخ بر میدارد و در ردیف عالی‌ترین شهدای راه انسانیت وابسته به خدا قرار میدهد. بنابراین، آدمی نمیتواند اندک بودن زمان برای بیداری و وصول به حقیقت را بهانه‌ای برای سقوط در گمراهی‌ها تلقی نماید. از

طرف دیگر چنانکه شماره‌ی توفیق یافتگان به عبور از همه‌ی حجاب‌های ظلمانی و وصول به اشعه‌ی نور مطلق بسیار اندک است، همچنان عدد گرفتار شدگان در آن ظلماتی که هیچ روزنه‌ای برای ارتباط با نور نداشته باشند، بقدری کم است که میتوان گفت: این گونه گرفتار شدگان استثناءهائی هستند که توانسته‌اند همه‌ی نیروها و استعدادها و امکانات خود را محو و نابود

بسازند. تا آنجا که کمترین قدرتی برای تعقل مانده باشد و تا آنجا که اندک فعالیتی برای وجدان امکان‌پذیر بوده باشد، چراغ هدایت الهی برای تشخیص راه فروزان است. آن خداوندی که عواملی برای محدودیت کاربرد حواس و فعالیت‌های مغزی بوجود آورده است، همان خداوند عامل برطرف ساختن غبار شک و تردید از چهره‌ی حقائق را با نظر به موضع‌گیریهای خاص انسانها نیز عطا فرموده است. بیائید این حقیقت را اگر چه برای یکبار هم بوده باشد، برای خویشتن مطرح کنیم که اگر همه‌ی واقعیات و نمودها و روابط هستی برای ما مشکوک و مورد تردید باشد، این واقعیت که این منم که در همه‌ی واقعیات و نمودها و روابط هستی شک میکنم و این منم که در میان گردبادها و طوفانهای شک و تردید قرار گرفته‌ام بهیچ وجه مشکوک نیست. آخر مگر میتوان بدون تمیز بین یقین و شک و بدون یقین به اینکه این من است که شک و تردید می‌کند، میتوان آگاهی به شک و تردید پیدا کرد؟! آیا کسی میتواند بگوید: وجود واقعی این من که شک میکند، حتما در مقابل جز من هويت پیدا کرده و مشخص شده است من نه این من را می‌فهمم و نه آن جز من را می‌پذیرم!! نه هرگز. اگر هم کسی پیدا شود و اینگونه با خویشتن مبارزه کند، ما چه سخنی

میتوانیم با او داشته باشیم- بگذار تا بمیرد در عین شک پرستی حال که واقعیت دو موضوع من و جز من ثابت شد، فاصله‌ای با اثبات ارتباط این دو واقعیت با یکدیگر وجود ندارد، زیرا نه من در خلا محض میتوانم وجود داشته باشم، زیرا سطوح ظاهری آن که مجاور طبیعت جز من است از عوامل خارج از خود متاثر میشود و دگرگون میگردد. و نه واقعیت جز من از من بریده و مرا بحال خود میگذارد. اگر کسی این اصول مزبوره را که بدیهی‌ترین قضایای مطروحه برای انسانها است بپذیرد (و هیچ راهی برای عدم پذیرش ندارد) موثرترین گام را برای رهایی از شک پرستی که مهلکترین بیماریهای مغزی و روانی است برداشته است، زیرا پس از جدی تلقی کردن اصول مزبوره مجبور است که جدی بودن نظم و قانون در هستی را بپذیرد. پس از پذیرش این اصل هیچ عذر و بهانه‌ای وجود ندارد که مجوز بی‌اعتنائی به ثبات نظم و قانون در هستی با حاکمیت حرکت و تحول بر همه‌ی موجودات عالم هستی بوده باشد. اگر کسی نتواند ثبات نظم و قانون را خارج از جویبار متغیرات درک کند، مجبور است در هر نقطه‌ای از آن متغیرات یک تناقض امکان‌ناپذیر را قبول کند! زیرا چنین شخصی باید ثبات را از ذات متغیر درآورد، یا ثبات را در ذات متغیر

بجوید! زیرا- شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار برای حل این مسئله نه خنده‌ی دموکریت مورد نیاز است و نه گریه‌ی هراکلید و خیام شاعر و ابوالعلاء معری ادیب، بلکه با کمال صراحت و بدون احساس علم زدگی بیخبرانه از علم، باید بگوئیم: این ثبات مربوط به فوق طبیعت است و بس. اینست بزرگترین و نیرومندترین عامل رفع ظلمات شک و تردیدی که دامنه‌ی آن تا انکار خویشتن کشیده میشود. این عامل رفع ظلمات شک موقعی بکار می‌افتد که جویندگی آدمی شروع شود و دست از طلب بر ندارد تا مطلوبش را بیابد. ما نباید آن تیره‌روز خودفریب باشیم که نخست برای پیدا کردن کمال مطلوب راه می‌افتد و

میگوید: من واقعیت را میجویم، من به حقیقت عشق میورزم، من مشتاق دلباخته‌ی کمالم و فقط واقعیت و حقیقت و کمال را میجویم و تنها برای وصول به آنها راه می‌پویم، ناگهان از آن مطلوب روی میگرداند و دور خویشتن طواف می‌کند! دروغ میگوید کسی که میگوید: من حقیقت را جستم پیدا نکردم زیرا ورود به مسیر جستجو همان، و تابش نور هدایت کننده بر آن مسیر همان. نابینا آن کسی است که نور الهی را در خود جستجو و تکاپو نتواند ببیند- دوست دارد یار این آشفته‌گی کوشش بیهوده به از خفتگی اندرین ره می‌تراش و می‌خراش تا دم آخر دمی فارغ مباش گر چه رخنه نیست در عالم پدید خیره یوسف وار میباید دوید والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا (کسانی که درباره‌ی ما مجاهدت بورزند، ما البته آنان را به راه‌های خود هدایت خواهیم کرد).

وعده‌ی موکد خداوندی است. بنابراین اگر جوینده‌ای را دیدیم که به مطلوب نرسیده است، یقین باید بدانیم که او جوینده نبوده است. یا جویندگی وی با خودخواهی‌ها و تعصب و کجرویها مخلوط گشته است که نتوانسته است به سر منزل مقصود برسد - سعیکم شتی تناقض اندرید روز میدوزید و شب بر میدرید فیالها امثالا صائبه و مواعظ شافیه، لو صادفت قلوبا زاکیه، و اسماعا واعیه و آراء عازمه و البابا حازمه (این مطالب که گفتیم) (چه مثل هائی است صحیح و مطابق واقع و چه پندهائی است شفادهنده‌ی انحرافات و بیماریهای درونی، - اگر دل‌های پاک و گوشه‌های شنوا و افکار جدی و عقول حسابگر وارد شوند). آن دل که این امثال و مواعظ را نپذیرد، دل نیست، بلکه زباله دانی است که لحظه‌ای از کثافات و لجن‌ها خالی نیست. تو همی گوئی مرا دل نیز هست! دل فراز عرش باشد نی به پست آیا میتوانید احتمال بدهید مواعظ و حکمی را که امیرالمومنین

ین علیه‌السلام برای انسانها بیان می‌کند، مطابق واقع نیستند! آیا گمان می‌برید که آن مواعظ و حکم از دل امیرالمومنین بر نمی‌خیزد! آیا خیال می‌کنید خود امیرالمومنین علیه‌السلام به گفته‌های خود عمل نمی‌کرد! هیچ یک از این پندارها درباره‌ی آن انسان کامل صحیح نیست، این قضیه‌ایست که حتی یک نفر هم با آن مخالفت ندارد، زیرا همه‌ی مطلعین از حیات آنحضرت میدانند که او هر چه گفته است، واقعیت بوده و هر چه را بعنوان صلاح بشر بیان کرده است، خود اولین عمل کننده به آن بوده و از اعماق دل بیان نموده است. پس اشکال در چیست؟ درد بشر و دواى آن کدام است؟ بدون تردید درد بشر از خود او است و دواى دردش نیز در خود او است. ریشه‌های درد مهلک بشر از یک جهل غیر قابل اغماض بوجود می‌آید که قابل برطرف شدن است. توجه به این جهل و وخامت آن بسیار آسان و قابل فهم همگان است. این جهل چیست؟ بسیار روشن است و به فرو رفتن در اصطلاحات پیچیده و مسائل غامض علمی و فلسفی نیازی ندارد. این نادانی عبارتست از نادانی باینکه او چه دارد؟ و با آنچه که دارد چه کار میتواند انجام بدهد. او دل دارد، دل چیست؟ دل در بر دارنده‌ی همه‌ی سرمایه و ابزار کمالات انسانی. دل در بر دارنده‌ی

همه‌ی عظمت‌ها. او گوش دارد، گوش چیست؟ این وسیله‌ای بسیار باارزشی است که میتواند حقایق سازنده‌ی انسان و جهان را به مغز او منتقل بسازد. او می‌اندیشد. اندیشه چیست؟ او با این نیروی شگفت‌انگیز میتواند حتی آسمانها را زیر پای خود بگذارد. او با این نیروی پرارزش میتواند رفاه مادی و معنوی را برای خویشتن آماده کند. بالاتر از اینها او میتواند با این نیرو هستی خود را در این دنیا دریابد و طعم استقلال و آزادی را در زندگی درک کند. او عقل دارد. عقل یعنی چه؟ این هم یک نیروی است که که قوانین هر دو قلمرو انسان و جهان را بر آنچه که میگذرد تطبیق مینماید، کلیات را با تجرید برای خود مطرح میکند. در تشخیص هدف‌ها و انتخاب وسائل با بهره‌جویی از اصول و قوانین عالی‌ترین کارها را انجام میدهد. با اینحال، آدمی از این سرمایه و ابزار چه سودی میرد؟ تقریباً هیچ. برای اینکه ارزش و عظمت‌ها و امتیازات آنها را نمیداند و به اصطلاح آن سرمایه و ابزار را مفت از دست میدهد. این سرمایه و ابزار شب و روز داد میزنند - ای گرانجان خار دیدستی مرا زانکه بس ارزان خریدستی مرا هر که او ارزان خرد ارزان دهد گوهری طفلی به قرص نان دهد او اگر دل را میشناخت و ارز

ش آن را می‌فهمید، آنرا به زباله‌دان کثافات و لجن‌ها تبدیل نمی‌کرد و می‌توانست با یک موعظه و حکمتی که از زبان انسان کامل امیرالمومنین علیه‌السلام برمی‌آید، جلوه‌گاه جمال و جلال الهی گردد. اگر گوش را می‌شناخت و فقط این سخن علی (ع) را می‌شنید که: یوم العدل علی الظالم اشد من یوم الجور علی المظلوم (روزیکه عدالت با تازیانه‌ی کیفر بر سر ستمکار تاختن خواهد گرفت شدیدتر از روزی است که ستم بر مظلوم وارد شده است). آیا امکان داشت که روزی دست به ظلم بیالاید، یا حتی ناچیزترین ظلم در ذهن خود خطور بدهد. بهمین جهت است که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر تاثیر آن مثالها و مواعظ و حکم را مشروط به داشتن دل پاک و گوش شنوا و اندیشه‌های جدی و عقول حسابگر میفرماید. فاتقوا الله تقيه من سمع فخشع، واقترف فاعترف و وجل فعل و حاذر فبادر، و ایقن فاحسن و عبر فاعتبر و حذر فحذر، و زجر فاذجر، و اجاب فاناب، و راجع فتاب، واقتدی فاحتدی، و اری فرای، فاسرع طالباً و نجا هاربا، فافاد ذخیره، و اطاب سریره، و عمر معادا و استظهر زادا لیوم

رحيله و وجه سييله و حال حاجته و موطن فاقته، و قدم امامه لدار مقامه (برای خدا تقوی بورزید، تقوای کسی که ش نید و خشوع کرد، مرتکب گناه شد و بگناه خود اعتراف کرد، ترسید و عمل نمود، حذر کرد و مبادرت به انجام اعمال نیکو ورزید، بمقام یقین رسید و به نیکوکاری پرداخت، وسیله‌ی عبرت بر او عرضه شد، عبرت گرفت، برحذر داشته شد، حذر نمود، از پلیدی‌ها ممنوع شد، ممنوعیت آنها را پذیرفت، اجابت کرد دعوت حق را و بسوی آن بازگشت. و توجه به گناهان خود نمود (یا رجوع به عقل و فرمان حق نمود) و توبه کرد، از رسولان الهی پیروی نمود و به رشد یافتگان پیوست، حقیقت به او نشان داده شد، او حق را دید، در طلب کمال برشتافت و با گریز از پلیدیها نجات یافت، پس ذخیره‌ای اندوخت و باطن خود را تزکیه کرد و معاد خود را آباد ساخت و تکیه بر زاد و توشه نمود. (این همه تکاپو و سعی صمیمانه را) برای روز کوچ از این دنیا و مقصد نهائی راه الهی که در پیش داشت و آن حالت نیازی که (روزی قطعاً به سراغش خواهد آمد) و موقعیت احتیاج شدیدی (که در پیش رو دارد) انجام داد، همه‌ی اعمال صالحه را برای جایگاه ابدی خود براه انداخت). آن تقوای الهی که همه‌ی نقص‌ها و عیوب را منتفی می‌سازد و راه کمال را پیش پای آدمی هموار می‌نماید اگر کسی بتواند و بخواهد که از اصل صیانت ذات که اصل‌الاصول نا

میده می‌شود، برخوردار گردد و آن ذات را که از عالم بالا شروع شده است، در عالم پست حیوانی محو و نابودش نسازد و پیمانهای بی‌نهایت جو و مشک آب اندیش ذات را از آب حیات ابدی پر نماید، باید تقوی بورزد. تقوی یعنی صیانت و حفظ ذات آن گوهر شریف که قدرت پیشرفت تا منطقه‌ی جاذبه‌ی ربوبی دارد، از دستبرد کثافت‌ها و لجن‌ها و عوامل سقوط. امیرالمومنین (ع) در این جملات مختصات تقوی را بیان فرموده است. این مختصات است که میتواند انسان متقی را به هدف اعلائی حیات نایل بسازد: ۱- حقایق را بشنود و در مقابل آنها تسلیم شود. عاشق زیبایی الفاظ و اصوات نباشد، بدون اینکه بفهمد محتوای آنها چیست. گوش فرا دادن به کلمات و جملات زیبا و خوشایند و عدم توجه بمعانی آن کلمات و جملات چه تفاوتی دارد با تماشای خط زیبایی که حقیقتی را در بر دارد و تماشاگر فقط مسحور زیبایی خط شده است و هیچ توجهی به آن حقیقت ندارد. رباعی زیر را در موزه‌ی دهلی نو پایتخت هندوستان با خط بسیار زیبایی دیدم. آتش به دو دست خویش در خرمن خویش من خود زده‌ام که را کنم دشمن خویش روزی که شود معرکه‌ها نزد خدای ای وای من و دست من و دامن خویش این خط زیبا تماشاگران فراوانی داشت که آن

خط را می‌خواندند و عده‌ای که با زبان فارسی آشنائی داشتند، همه‌ی احساسات و تفکراتشان درباره‌ی رنگ مرکبی که رباعی با آن نوشته شده و همچنین درباره‌ی مراعات قوانین خط و زیبایی‌های آن بگریان افتاده بود، من ندیدم یکی از آنها آهی بکشد و بگوید: آری، کل نفس بما کسبت رهینه (المدثر آیه ۳۸) (هر کسی در گرو اندوخته‌ی خویش است). و- این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا همه‌ی ما با امثال این جملات سابقه‌ی ذهنی فراوان داریم: سخنرانی بسیار زیبایی بود، جمله‌بندی‌ها بینهایت جالب بود استاد بیان است، طبع روان دارد درست است که سخن زیبا، جمله‌بندی جالب، تسلط بر بیان، طبع روان از مزایای باارزش انسانی است، اما برای تفهیم معنی و مقصود، نه ربودن عقل انسانها و خیره ساختن آنها به شکل و صورت مجرد. بسیار خوب، آیا فهمیدن معنی از شنیدن سخنان دلنشین و زیبا کفایت می‌کند؟ نه هرگز، بلکه باید معنای مقصود را فهمید و حقیقتی را که در آن معنی وجود دارد پذیرفت و برای نجات از کثافت‌های درونی و آراستن روح با حقایق به کار بست. لذا ما باید

این قضیه را مانند یک اصل مسلم بپذیریم که گوش ما خیلی بیش از آنچه که احتیاج داریم، میشوند، چنانکه چشمان ما خیلی بیش از آنچه که بتوانیم از دیدنی‌ها استفاده کنیم، می‌بیند. این یک معنای خیالی نیست که در زیر می‌خوانیم: - دل گفت مرا علم لدنی هوس است تعلیم کم اگر ترا دسترس است گفتم که الف، گفت دگر هیچ مگوی در خانه اگر کس است یکحرف بس است نیست در لوح دلم جز الف قامت یار چکنم حرف دگر یاد نداد استادم یا- آیا این حقایق و واقعیاتی را که از راه گوش می‌شنویم، روزی بر علیه ما قد علم نخواهند کرد؟ آیا این حقایق و واقعیات که از راه گوش به مغز ما رسیده است، موجب افزایش مسئولیت ما در برابر وجدان و در بارگاه خداوندی نیست کسی که با شنیدن این حقیقت که دروغ آفت مهلک شخصیت

است باز بدون ضرورت قاطع مانند ضرورت جراحی، دروغ میگوید، باضافه‌ی اینکه با حقیقت خصومت میورزد و با اینکه رنگ قانون را مات می‌کند، گوش را که وسیله‌ی انتقال حقیقت به درون و پذیرش آن است، به شکل رودخانه‌ای درمی‌آورد که فقط آب از آن عبور می‌کند، بدون تاثیر در سنگ‌ها و سنگریزه‌های آن. ۲- اگر مرتکب گناهی شد، اعتراف به آن نموده و نگذارد روح آنقدر پست و رذل باشد که به گناه بی‌اعتنائی کند، زیرا وقاحت بی‌اعتنائی به گناه از یک جهت از خود گناه بیشتر است، زیرا بی

اهمیت تلقی کردن آن، باضافه‌ی اینکه موجب اهمیت ندادن به فساد و در نتیجه رشد و گسترش آن است، متضمن بی‌اعتنائی به آن خداوندی است که آن را گناه معرفی نموده و انسان را از ارتکاب آن برحذر داشته است. ۳- احتیاط و حذر در شئون زندگی یکی از اساسی‌ترین عوامل تصفیه‌ی روح است، این عمل دو کار بسیار مهم انجام میدهد: یکی اینکه موجب آرامش دائمی درون میگردد، زیرا میداند که در هر رویدادی که پیش می‌آید، حسابگری دقیق خود را انجام داده است و اگر واقعیت مخالف محاسبات او درآید، دلهره و اضطرابی نخواهد داشت، زیرا میداند که او از نظر آگاهی و معلومات و بکار بردن محصول تجارب و مراعات احتیاط تقصیری نموده است. دوم اینکه حذر و احتیاط آگاهی آدمی را به آینده و نتایج کارهایش بیشتر و عمیق‌تر مینماید و در نتیجه از دستبرد فریبکاریها و دغل‌بازیها و نقشه‌کشی‌های هموعان تبهکار خود در امان مییابد و رویدادهای آینده، به شکل تصادف‌های کوبنده سد راه حرکتش نمیشوند و او را در بهت و تحیر کلافه نمیکند. بهمین جهت است که این مضمون هر کس که جانب احتیاط را گرفت راه نجات پیش پای او باز میشود در روایات متعددی آمده است. بنابراین، معنای اینکه تقوی بورزید یعنی ح

قیقت را بشنوید و به آن عمل کنید و گناه را گناه بدانید و با جدیت هر چه تمامتر در پاک کردن آن از درون کوشا باشید. احتیاط و حسابگری را پیشه کنید. ۴- بیم و هراس از عواقب وخیم بی‌هدفی و بی‌اعتنائی به اصول و ارزشهای انسانی از موثرترین عوامل صیانت ذات از آلودگی‌ها و بیهوده‌گرایی‌ها است. اگر در این مقام مقداری توقف کنیم و درست بیندیشیم خواهیم دید که دشمنان تبهکار تقوی و فضیلت و رشد و کمال انسانی، خطرناکترین کاری را که برای بدست آوردن مقاصد خود در تاریخ انجام داده‌اند، همانا منتفی ساختن پدیده‌ی ترس از رفتار ضد اخلاق و معنویات بوده است که بوسیله‌ی مغالطه‌ها و سفسطه‌های ضد حقیقت، فریاد برآورده‌اند که انسانها را نترسانید، انسانها را نگران نکنید، انسانها را ناتوان نسازید این جملات حقیقتی را در بر دارند و باطلی. حقیقتی را که در بر دارند، تقویت و تشجیع مردم در زندگی است که بدون تردید از عالی‌ترین عوامل زندگی شرافتمندانه است، بهمین جهت بوده است که میتوان گفت: همه‌ی حکماء و انسان‌شناسان شجاعت را یکی از صفات انسانی معرفی نموده‌اند. اما باطلی که در جملات فوق وجود دارد، اینست که شجاعت و قدرت را تا حد بی‌پروائی به تقوی و فضیلت و

رشد شخصیت تعمیم داده و بی‌باکی از سقوط در منجلاب هوی و هوسهای حیوانی و خودخواهی‌های شیطنی را شجاعت نامیده‌اند و از این تعمیم و نامگذاری این قضیه کلیه را هم نتیجه گرفته‌اند که: هر کس جلادتر قهرمان‌تر!! ضمناً تناقض آشکاری را هم از این تعمیم و نامگذاری هضم نمودند که در دو بیت زیر جبران خلیل جیران می‌بینیم فسارق الزهر مذموم و محتقر و سارق الحقل یدعی الباسل الخطر (عدالت اجتماعی و تکامل انسانی را بنگرید:) که (دزد یک شکوفه و یا یک گل ناچیز دزد و پست است و باید به کاری که انجام داده است، توبیخ شود (و دربارهی او کیفر اجراء گردد) ولی کسی که خود مزرعه یا خود باغ را بدزدد، شجاع و قهرمان نامیده میشود!!) و قاتل الجسم مقتول بفعلته و قاتل الروح لاتدری به البشر (و کسی که قاتل جسمانی یک انسان است، قطعاً باید بعنوان قصاص کشته شود، ولی قاتل روح مورد توجه بشر قرار نمیگیرد) البته مسئله‌ی قصاص یا عفو اولیاء مقتول و یا دیه‌ی مالی از دیدگاه اسلام برای حفظ حیات انسانها کاملاً صحیح است و منظور جبران خلیل هم نفی وقاحت آدمکشی نیست، بلکه میگوید: حال که قتل جسمانی موجب کیفر شدید است، چرا این بشر به قتل روحی اهمیت نمیدهد؟ آیا این

خود یک تناقض نیست. خلاصه، ترس و شجاعت هم از جمله‌ی آن مفاهیمند که در طوفان تمایلات حیوانی بشر حقیقت خود را از دست داده‌اند، تا آنجا که میتوان گفت: باین موجود که انسان نامیده میشود، در موردیکه باید بترسد تلقین می‌کنند که ترس و در جائیکه باید نترسد میگویند که بترس! ترس از ارتکاب هر پلیدی که نردبانی برای جاه و مقام تو باشد! ترس از آن عدل و صدق و صفا و صمیمیت که ضرر به مال و منال و جاه و لذائد حیوانی تو وارد بیاورد! بهمین سادگی؟ آری، بهمین سادگی بسادگی نوشتن کتاب تاریخ بشری با سطور خون و خونابه! چشم باز و گوش باز و این عما! حیرتم از چشم‌بندی خدا ۵- رسیدن به مقام یقین و پرداختن به اعمال صالحه. عمل مستند به یقین کار آزادانه‌ی روح است، در صورتیکه عمل بر مبنای گمان و در تاریکی شک همواره به انگیزگی عوامل بی‌پایه‌ایست، به بی‌پایگی گرمی حاصل از یکدانه کشمش و سردی حاصل از یکدانه غوره. و چنانکه در تفسیر خطبه‌ی همام خواهیم دید (انشاءالله) روح آدمی در هیچ حالتی مانند یقین نمیتواند واقعیت را دریابد و ارزش حقیقی آنرا بچشد. نورانیت یقین است که میتواند همه‌ی ظلمات اوهام و اباطیل متلاشی‌کننده‌ی مغز و واقعیات را بزدايد. ۱

عمال صالحه صورتی دارند و معنائی، بدون یقین هیچ عمل صالحی دارای معنی و محتوی نخواهد بود. ۶- عبرت نامه‌ی تلقی کردن دنیا و رویدادها و روابط میان آنها با یکدیگر و با انسانی که در این دنیا زندگی می‌کند. جائیکه معلول با کمال صراحت بشما میگوید: من ناگهان از آسمان نیفتاده‌ام و از زمین هم ناگهانی نروئیده‌ام، بلکه من علتی دارم که مرا بوجود آورده است، شما نمیتوانید بگوئید: مردم فراوانی بدون اینکه علت این معلول را درک کنند، با این معلول سر و کار داشته‌اند، پس چه ضرورتی ایجاب میکند که من علت آنرا بفهمم! اگر شما فهمیدید که علل ظلم عکس‌العمل خود را بدنبال خواهد آورد، با بی‌اعتنائی افرادی دیگر از انسانها باین عمل و عکس‌العمل، نمیتوانید خود را تسلیت بدهید، زیرا بی‌اعتنائی مردم انسان‌نما به کتاب عبرت نامه‌ی دنیا نمیتواند دلیلی بر چشم‌پوشی شما از این کتاب خوانا بوده باشد. یک مثال بسیار ساده را که در بعضی از درسها گفته‌ام، دقت فرمائید. نخست این بیت مولوی را باتامل دقت فرمائید: گر چه مقصود از کتاب آن فن بود گر توش بالش کنی هم میشود تصور کنید که یک مجلد کتابی دارید که ضروری‌ترین و مفیدترین مطالب مربوط به دو قلمرو انسان و جهان

در آن نوشته شده است. (البته فرض غیر ممکن در اینگونه مسائل برای توضیح، شائع است) این کتاب را با خودتان بر میدارید و برای دیدار یک روستائی که با آن آشنائی مقتضی دیدار دارید، رهسپار روستا میشوید. فرض کنیم که این روستائی بکلی از علم و کتاب بیخبر است و در صحنه‌ی زندگی وی پدیده‌هایی بنام کتاب‌ها و حقیقتی بنام علم اصلا مطرح نیست. شما راه روستا را پیش میگیرید و به مقصد میرسید، و در خانه‌ی او را که فرضا حسن نام دارد میزینید و می‌پرسید که حسن کجا است، میخواستم به خدمتش برسم، فرزند حسن میگوید: در آن کوچه مشغول ساختن طویله برای الاغ‌های خود میباشد. شما بطرف آن کوچه حرکت می‌کنید، ناگهان باین فکر می‌افتید که: خوب، من که این راه را باید سپری کنم و مسیر حرکت هم ساکت و آرام است، چه بهتر که آن کتاب را با خود ببرم و در مسیر خود چند مطلبی را در آن مطالعه کنم. راه را سپری کرده و به جائی میرسید که حسن مشغول چیدن خشت‌ها یا آجرهای طویله‌ی الاغ‌های خود میباشد. مطالعه تمام شده و سلام و احوالپرسی با حسن شروع میشود... در این

موقع چشم حسن به کتابی که در بغل دارید، می‌افتد و از شما می‌پرسد که آنچه که در بغل دارید چیست؟ شما پاسخ میدهید: ک تاب است. خوب، کتاب، بده بمن بینم کتاب یعنی چه؟ حسن کتاب را برای دیدن از شما میگیرد. و با انگشتانش نرمی و سختی جلد کتاب را بررسی می‌کند و می‌بیند: کتاب هر چه باشد، یک چیز سختی است که میتواند بمقدار یک خشت یا یک آجر در دیوار طویله‌ی الاغ نازینش مقاومت داشته باشد. فورا از شما تقاضا می‌کند که دوست عزیز، من برای دیوار طویله آجر کمی دارم، این یک چیز هم میتواند کار یک خشت یا یک آجر را انجام بدهد، اجازه بده این را هم روی همان آجرها بچینم سپس برویم منزل و اکنون موقع غذا خوردن است و با همدیگر غذا بخوریم. تردیدی نیست در اینکه اگر بگوئید: این کتاب خیلی باارزش‌تر از آن است که بجای آجر در دیوار گذاشته شود، آن روستائی از شما خواهد رنجید و اگر بزبان هم نیاورد، شاید در دل خود بگوید:

که ما می‌شنیدیم که شهرنشین‌ها مردم بخیل و لیثم هستند باور نمی‌کردیم، ولی امروز با چشم خود دیدیم!! آری، گر چه مقصود از کتاب آن فن بود اگر آقای روستائی بینوا و محروم از علم و کتاب، همان بارزترین کتاب را بخواهد بجای یک آجر در دیوار طویله‌ی الاغش بچیند، امکان‌پذیر است و کتاب نه آهی خواهد کشید و نه ناله و اعتراضی به حسن خواهد داشت. چنین است وضع دن

یائی که در آن زندگی می‌کنیم. ۷- اگر دعوت حق به گوش انسان متقی برسد، به آن سرعت دعوت حق را اجابت میکند که یک تشنه‌ی سوخته در یک بیابان شعله‌زا دعوت به آب زلال و خوشگوار را. او بخوبی میداند که وجودش از حق و مشیت حق دربارهی وجود او جز خیر و کمال چیز دیگری نیست، لذا اجابت و بازگشت به سوی حق را اجابت و پذیرش خیر و کمال وجود خود میداند. ۸- توبه از گناهی که مرتکب شده است. توبه از گناه یعنی بازسازی درون ویران شده. بی‌اعتنائی به این بازسازی معنائی جز تخریب کلی ساختمان شخصیت ندارد. اغلب گناهایی که بشر مرتکب میشود، آن قدرت را ندارند که ساختمان را بطوری ویران و مصالح آن را چنان محو و نابود بسازند که قابلیت بازسازی نداشته باشند. این بی‌اعتنائی به توبه است که مصالح تجدید کننده‌ی ساختمان را هم از استفاده ساقط مینماید. آیات و روایات فراوانی وجود دارند که انسانها را به توبه و انابه تشویق و تحریک مینمایند. این آیات و روایات بهترین دلیل برای اثبات ارزش شگفت‌انگیز روح انسانی است که آفریننده‌ی آن حتی ناچیزترین جزئی از روح را که بوسیله‌ی گناهان تخریب شده است، نمیخواهد از موجودیت باارزشی که دارد ساقط شود، چنانکه اگر از روح انسانی

چیزی جز نقطه‌ای ناچیز نماند، باز خداوند متعال نمیخواهد آن نقطه‌ی ناچیز محو و نابود گردد. ۹- پیروی از رسولان الهی و پیوستن به رشد یافتگان- کاروان بشری که از ابوالبشر آدم (ع) تاکنون براه افتاده است، بسیار بسیار انبوه و متنوع است. با آراء و اهواء گوناگون خواسته‌ها و عقائد و هدف‌گیرهای بسیار مختلف. هیچ یک از اصناف و گروه‌های این کاروان بسیار طولانی و انبوه مانند پیروان رسولان الهی قیافه‌ی جدی و صمیمی ندارند و هیچ یک از آنها مانند پیروان رسولان به تفسیر و توجیه عقلانی زندگی خود توفیق نیافته‌اند. فقط اینان بوده و هستند که لحظات حیات خود را با حساب سپری مینمایند. تنفر آنان از ظلم و جور از درون آنان برمیخیزد. محبت اصیل آنان بر انسانها از اعماق جانشان سر برمی‌کشد، جهان هستی را جدی و هدفدار تلقی نموده، حیات خود را جدی و باهدف دانسته‌اند. ۱۰- حقیقت به او نشان داده شد و او حقیقت را دید. آن خداوندی که این انسانها را بر حق و برای حق آفریده است، شایستگی دیدن حق و حقیقت را هم به آنان عطا فرموده است. وصول به حقیقت آنقدرها که سست عنصران خیال می‌کنند، دشوار نیست. همین قدر که آدمی از صور و ظواهر فریبده عبور کرد و توانست که از س

لطه‌ی هواها و خودکامگی‌ها و علاقه به خواسته‌های حیوانی نجات پیدا کند، مشاهده‌ی حقیقت از درون او آغاز شده است. حقیقت یک موجود دور از دست و فوق طاق بشری نیست. از آنهنگام که آگاهی و بیداری به اینکه انسان یک موجود بیهوده نیست و او برای هدفی بسیار مهم آفریده شده است و برای وصول به آن هدف، حرکت را آغاز کرد، وارد حقیقت شده است. پس از آن هر چه گام بردارد در حقیقت برمی‌دارد، اگر چه کرانه‌ای برای حقیقت وجود ندارد. بنابراین دیدن حقیقت در حقیقت از اولین لحظات آشنائی انسان با خویشتن (خود حقیقی نه خود مجازی) آغاز و تا مرحله‌ی والای لم اعبد ربا لم اره (نپرستیده‌ام پروردگاری را که ندیده‌ام) پیش میرود. آنچه که پرده از روی حقیقت برمی‌دارد و انسان را با آن در تماس قرار میدهد، دستی است که از آستین درون پاک خود انسان برمی‌آید. بحث مشروعی دربارهی حقیقت در تفسیر خطبه‌های بعدی خواهیم داشت. ۱۱- در طلب کمال برشتافت و با گریز از پلیدیها نجات پیدا کرد. همه‌ی آگاهان و حکمای راستین بر آنند که هر موضوعی که اشتیاق به آن، در همه‌ی حالات و نوسانات درونی و در میان هر گونه شرایط برونی، جدی بوده باشد، قطعاً آن موضوع قابل وصول است، زیرا خیالات و

آرزوهای بی‌اساس نمیتوانند آنهمه دوام بیاورند و توجه جدی انسان را در همه‌ی حالات و نوسانات درونی و برونی بخود جلب نمایند، مولوی مشیت خداوندی را دربارهی اشتیاق به کمال و امکان وصول انسان را به آن چنین بیان می‌کند- گر نخواهم داد خود

نمایش اگر خداوند متعال نمیخواست انسان را موفق به کمال فرماید، این اشتیاق و عشق سوزان را بر انسان عنایت نمیفرمود، در حقیقت اشتیاق و عشق آدمی به کمال، نوعی وعده‌ی خداوندیست که صدایش در درون انسانهای دور از پلیدیها طنین‌انداز میگردد. اشتیاق به کمال آن فرشته الهی است که تا دیو حیوانیت از درون نرود، وارد عالم درونی نمیگردد. لذا امیرالمومنین علیه‌السلام پس از جمله‌ی فاسرع طالبا (در طلب کمال برشتافت) بدون فاصله میفرماید: و نجا هاربا (و با گریز از پلیدیها نجات یافت). سپس میفرماید: ۱۲- ذخیره‌ای اندوخت و باطن خود را تزکیه کرد و معاد خود را آباد نمود و بر زاد و توشه‌ی اعمال صالحه تکیه کرد. برای صیانت معقول ذات، رساندن استعدادهای مثبت آن به فعلیت، همان ذخیره‌ایست که برای ابدیت و بقاء به بقاءالله ضرورت دارد. بارور شدن و به فعلیت رسیدن آن استعدادها بدون تزکیه‌ی باطن برای هیچ کس امکان‌پذیر نیست

ت. بنابراین، آبادی معاد و تامین ابدیت برای صیانت معقول ذات تزکیه درون است و به فعلیت رساندن استعدادهای موکد کمال. فاتقوا الله عباد الله، جبهه ما خلقکم له و احذروا کنه ما حذرکم من نفسه و استحقوا منه ما اعدلکم بالتجز لصدق میعاده و الحذر من هول معاده (پس ای بندگان خدا، برای خدا تقوی بورزید و در مسیر آن هدفی که شما را برای آن آفریده است و بر طبق همان تحذیر درباره‌ی خود که شما را به آن متوجه ساخته است، از او درحذر باشید، و برای ایفای وعده‌ای که خداوند سبحان بشما داده است. شایستگی کسب کنید. و برای پیش آمدن رعب و هول روزی که (با مشاهده‌ی اعمال خود و نتایج آنها) در وعده‌گاه خداوندی قرار خواهید گرفت، برحذر باشید). برای وصول به آن هدفی که غرض و غایت زندگی است، تقوی ضرورت دارد خواه بدانی و خواه ندانی، بخواهی یا نخواهی، اهمیت بدهی یا بی‌اهمیت تلقی کنی، در هر حال که میخواهی باش، ولی این حقیقت را بدان که- تا مایه‌ی طبع‌ها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی یا قلمی بدست بگیر و خط بطلان بر هستی خود زن و بگو که من نیستم! و یا این هستی را رهسپار هدفی بالاتر از خور و خواب و خشم

و شهوت و طرب و عیش و عشرت بدان. این گفته‌ی کسی جز ذات پاک تو نیست، زیرا خودت این غوغا و فغان درونی را می‌بینی و میشنوی اگر چه در مرگبارترین خموشی و سکوت بوده باشی: در اندرون من خسته دل ندانم چیست که من خموشم و او در فغان و در غوغا است حافظ این صدا در کوه دلها بانگ کیست که پر است زین بانگ این که گه تهیست هر کجا هست آن حکیم اوستاد بانگ او از کوه دل خالی مباد مولوی هیچ میدانید آن فغان و غوغا و این بانگ دل چه میگوید؟ چیزی که اینها میگویند عبارتست از واقعیت وجود شما. اینها میگویند: شما نمیتوانید هستی و نیستی خود را یکی بدانید و شما هستید و همینکه این حقیقت واضح را پذیرفتید که هستید، نمیتوانید بگوئید: هستی من بیهوده و لغو و خطائی از طبیعت است. اگر چنین فکر کنید بزرگترین خطا را مرتکب شده‌اید، خطائی که به نابودی وجود شما تمام خواهد گشت. زیرا مرتکب چنین خطای مهلک، نخست واقعیت جهانی را منکر میشود که با میلیاردها رویدادها و روابط منظم و دقیق وجود ترا تحقق بخشیده است، بنابراین اعتقاد به بی‌تفاوتی وجود و عدم یک انسان، مساوی اعتقاد به بی‌تفاوتی هستی و نیستی جهان است. ممکن است بگوئید: این فغان و غوغا و بانگ

درونی برای من معنای روشنی را ابراز نمیکنند، شاید این پدیده‌ی درونی صدای سرکشی غرائزی است که در درون من سرکوب شده‌اند. این هم یک تاویل نابجای دیگر برای پرده انداختن بر روی حقیقت، زیرا- حافظان را گر نبینی ای عیار اختیار خود ببین بی‌اختیار روی در انکار حافظ برده‌ای نام تهدیدات نفسش کرده‌ای روی در انکار وجدان و ندای اصیل و الهی بردن و آن را به تهدیدات نفس تاویل کردن، گریزی دیگر از حقیقت است که فقط در عالم خیال امکان‌پذیر است. بکدامین علت سرکوب شدن غرائز فقط احساس هدفدار بودن زندگی را نتیجه داده و برای تحریک بسوی هدف داد و فریاد به راه انداخته است؟! آیا این هم یک منطوق جدید است که خاموش کردن شعله‌های چند آتش لاله و شقایق میرویند!! و از تعیین مکرر مسیر آب در باغ، از خود همان آب، باغبان و میراب بوجود می‌آید!! ما هر چه قدرت داریم برای نفی هدف حیات به کار ببریم، بالاخره عقل وجدان خود را نمیتوانیم از هجوم سپس چه کنار بزنیم. پاسخ صحیح به چاره‌ی این فغان و غوغا و بانگ درونی، چنانکه با گذاشتن انگشتان به

گوش‌ها برای نشیندن آن‌ها نیست، همچنین چاره‌ی آنها تمسک به اصول حیوان‌شناسی جدید نیست که نغمه‌های والای درون انس انهای وارسته را به زوزه کشیدن سگ بجهت ضربه‌ی سنگ تشبیه نمائیم. هیچ مسئله‌ای جز این نداریم که زندگی ما رو به یک هدف بسیار بزرگی در حرکت است و هیچ عاملی برای بدست آوردن آن هدف والا جز تقوی که عبارتست از صیانت معقول ذات در راه کمال وجود ندارد. یک نوع دیگر مبارزه با خویشتن وجود دارد که بی‌اعتنائی به ارتباط تمام لحظات حیات ما با خدا است که ناشی از ضعف خداشناسی ما میباشد. وجدان آدمی در نابترین فعالیت‌هایش و خداوند متعال بوسیله‌ی رسولان گرامی‌اش و عقل سلیم با احکام قاطعانه‌اش، خداوندی را برای ما قابل درک و دریافت ساخته‌اند که فوق همه‌ی عظمت‌ها و قدرت‌ها و ارزش‌ها و قوانین و تصورات ما درباره‌ی بزرگی‌ها است. مسلمین این معنی را در هر شبانه‌روز پنج مرتبه با جمله‌ی الله اکبر بیاد می‌آورند و ده‌ها بار دیگر بعنوان مستحب نه واجب بزبان می‌آورند، در حقیقت این ذکر بزرگ برای قابل فهم ساختن این معنی است که خداوند از همه چیز و از همه‌ی توصیفات بالاتر است. او است که بر همه‌ی شئون وجودی ما دانا و توانا است. او است که کمال و رشد ما را میخواهد، تقرب به او و قرار گرفتن در جاذبه‌ی کمال بالاترین موفقیت وجود آدمی است و دور شدن از او و بجا

نیابردن نظاره و سلطه و عدالت مطلق او مهلکترین خسارت وجودی ما است. آیا با اینحال نباید همواره به فکر و ذکر او باشیم؟! آیا نباید حیات خود را با محاسبه‌ی او و نظاره و سلطه و عدالت مطلق او ادامه بدهیم؟! ما لکم لاترجون الله وقارا (چه شده بر شما که عظمت و وقار خداوندی را درنمیابید). برای به فعلیت رساندن وعده‌ای که خداوند بشما داده است، شایستگی کسب کنید. - هر چه هست از قامت ناساز و بی‌اندام ما است و نه تشریف تو از بالای کس کوتاه نیست خداوند متعال هم بحکم عقل سلیم و وجدان برای کوشش‌ها در راه فضیلت و تقوی نتایجی را مقرر فرموده است و هم در کتاب آسمانی خود برای آن کوشش‌ها وعده‌ها فرموده است. و چنانکه بحکم عقل سلیم و وجدان خداوند سبحان نتایج مقررهای کوشش‌های ما را نادیده نخواهد گرفت، همچنان مطابق آیات صریحی که در کتاب خود آورده است، او از وعده‌هایی که داده است، هرگز تخلف نخواهد فرمود. و اینکه میگوئیم: خدا از وعده‌هایی که داده است، تخلف نخواهد فرمود معنایش آن نیست که ما یا عمل ما خداوند را مجبور به عمل به وعده‌هایی که داده است، مینماید، بلکه حکمت متعالیه و وعده‌ای که خود درباره‌ی عدم تخلف از وعده‌هایش فرموده است، مقتضی

ی وفای او به وعده‌هایی است که به بندگانش داده است: من نیم حاکم حکایت می‌کنم آیا قرانی درباره‌ی عدم تخلف خداوندی از وعده‌هایی که داده است فراوان است از آنجمله: وعد الله لایخلف الله وعده و لکن اکثر الناس لایعلمون (وعده‌ی خداوندیست و خداوند از وعده‌ی خود تخلف نمی‌کند، ولی اکثر مردم نمی‌دانند). وعد الله لایخلف الله المیعاد (وعده‌ی خداوندیست و خداوند از وعده‌ای که داده است، تخلف نمی‌کند) و لن یخلف الله وعده (و خداوند از وعده‌ای که داده است هرگز تخلف نمی‌کند). آیات دیگری وجود دارد که وعده‌ی خداوندی را حق و بر حق معرفی می‌نمایند مانند: الا ان وعد الله حق و لکن اکثرهم لایعلمون (آگاه باش که وعده‌ی خداوندی حق است) و تردیدی نیست در اینکه مقصود از حق بودن وعده‌ی خداوندی این نیست که خود وعده‌ی خداوندی حق است و تحقق پیدا کرده است، بلکه مقصود وفاء به وعده است، زیرا وعده‌ای که وفا نشود، وعده‌ی حق نمی‌باشد مخصوصا اگر بخدا استناد داده شود، زیرا علتی برای تخلف از وعده درباره‌ی خدا مانند جهل و ناتوانی قابل تصور نیست. و در آن صورت که وعده‌ی خداوندی در واقع مشروط باشد، انتفاء ایفاء وعده بجهت عدم حصول شرط، تخلف نمی‌باشد. خداوند

متعال وعده‌ی امتیازات بسیار عالی را در ابدیت برای بندگانش داده است و بنا بر مطالب فوق قطعا خداوند متعال تخلف از آن نخواهد فرمود، بلکه بندگان خدا باید این شایستگی را در خود بوجود بیاورند که مشمول وعده‌های الهی قرار بگیرند. بعبارت مختصرتر وعده‌های خداوند متعال مشروط به موضوعاتی است که مقرر فرموده است و در صورت عدم حصول شرط که شایستگی است، خود بندگان هستند که خود را از فیض عظیم وعده‌های خداوندی محروم ساخته‌اند. سپس امیرالمومنین (ع) میفرماید: برحذر باشید از آن روز هولناک که در انتظار شما است معلوم است که هولناک بودن روز قیامت نه به آن معناست که گاهی عامیان تصور

می‌کنند که در آن روز خداوند متعال فقط با صفت غضب و طرد با بندگانش رفتار خواهد کرد! بلکه علت هولناک بودن آنروز، برداشته شدن پرده‌ها از روی واقعیات و اعمال و نتایج آنها است که اولاد آدم هرگز تصور آنرا در ذهنش خطور نمی‌داد. علت دیگر بسته شدن راه برگشت باین دنیا و جبران گناهان و خطاهائی است که مرتکب شده‌اند. از طرف دیگر شاهد و قاضی در اعمال مردم خدا است که همه‌ی واقعیات و حقایق برای او معلوم است. و اگر علتی برای هولناک بودن روز قیامت نبود مگر مشاهده‌ی نتایج و

خیم پلیدیها، کافی است که انسانها به فکر جدی آن روز باشند و هیچ غفلی را در این موضوع روا ندارند. آیات قرآنی در هولناک و وحشتناک بودن روز قیامت مطالبی را بیان می‌کنند که حتی لجوج‌ترین فرد بشری را بلرزه درمی‌آورند، بشرط اینکه گوش شنوایی خود را از دست ندهد و بر قلب حساس او مهر زده نشود و عقل از استخدام خودخواهی‌ها و خیال‌پردازی‌ها رها شده و در استخدام قلب و وجدان آگاه درآید.

[صفحه ۷۳]

جعل لکم اسماعا لتعی ما عناها و ابصارا لتجلو عن عشاها و اشلاء جامعه لاعضائها، ملائمه لاحنائها فی ترکیب صورها و مدد عمرها، بابدان قائمه بارفاقها و قلوب رائده لارزاقها فی مجلات نعمه و موجبات مننه و حواجز عافیه (برای شما اولاد آدم گوشهائی قرار داد، تا آنچه را که شنیدنش برای او اهمیت دارد بشنود و دیدگانی قرار داد تا نابینائی‌هایش را برطرف بسازد، صورت اعضا را تنظیم فرمود تا اجزای اعضایش را تالیف نماید و ترکیب اشکال و مدتهای عمر آن اعضا با کیفیت‌های مخصوص به حق، ملایم و هماهنگ باشد. انسانها را با بدنهایی که با وسائل سودمند برای حیات مجهز و با دلهایی که جوینده‌ی ارزاق خود می‌باشند، (در جریان زندگی قرار داد) فرزندان آدم در این دنیا در نعمت‌های با عظمت و عوامل احسان او و موانع تندرستی غوطه‌ورند (یا دلهایی که ارزاق خود را در میان نعمت‌های بزرگ و عوامل احسان خداوندی و عواملی که مانع تندرستی‌ها می‌باشند، جستجو می‌کنند). علوم فراوان و اندیشه‌های دقیق برای شناخت حکمت بزرگ خلقت انسان لازم است درست است که بنی نوع انسانی در گذرگاه قرون و اعصار درباره‌ی شناخت خویشتن از هر دو بعد مادی و معنوی تلاشهای زیادی کرده

و از سنگلاخ‌ها و فراز و نشیب‌های بیشماری عبور نموده است، مخصوصا پس از روش تجزیه‌ای در علوم که موجب گسترش شدید انواعی از علوم مربوط به انسان گشته است، توجهات و دقت کاربهای بسیار فراوان در اجزاء مادی تشکیل دهنده‌ی موجودیت طبیعی انسان و استعدادها و فعالیت‌های مغزی و روانی و روحی او انجام گرفته است، ولی آنطور که ابعاد گوناگون بشر و پیچیدگی‌های آن ابعاد نشان می‌دهد، هیچیک از این دانش‌ها و اندیشه‌ها و بینش‌ها، بدون ولی، شاید، این مسئله‌ها در آینده حل خواهد گشت، تخصص‌های ما درباره‌ی انسان هنوز دوران اولیه خود را طی می‌کند و از این قبیل کلمات و جملات تمام نمی‌شود. بطور کلی می‌توان گفت: مشکلات ما درباره‌ی علوم مربوط به انسان بر چهار نوع عمده تقسیم می‌گردد: نوع یکم - مشکلات مادی و جسمانی که کالبد و هر یک از اجزاء آن است که مقداری از علوم را بخود اختصاص داده است. مثلا هنوز درباره‌ی ساختمان چشم و پدیدهای دیدن، مسائل نظری فراوانی وجود دارد. درباره‌ی تغییر و تحول سلولها و علل و شرایط و موانع آنها مطالب نظری زیادی دیده می‌شود. همچنین درباره‌ی قلب و فعالیت‌های آن در ارتباط با اجزاء و شرائط موجودیت قلب از وجود مشکلاتی خبر می‌ده

ند. تشخیص دقیق بیماریها با قطع نظر از معلول و خاصیت بیماری و همچنین طرق معالجه‌ی بیماری‌ها و برای نیروی انطباق بدن با محیط‌های گوناگون تا حد بسیار زیاد مسائلی است که توضیح و تفسیر کاملا همه جانبه و قانع کننده پیدا نکرده است مانند قضایای مربوط به مراحل مختلف حاملگی زنان، چه آن قضایا که مربوط به زن حامله است و چه قضایای مربوط به جنین که در تحول متنوع حرکت می‌کند. نوع دوم - مشکلات مربوط به مسائل روانی است که نخستین مشکل در این قلمرو، ناتوانی دانشمندان از یک

تعریف کاملاً صحیح درباره‌ی خود روان است که محور همه‌ی مسائل روانی است. در اینجا جمله‌ی یکی از متفکران مشهور را بیاد می‌آوریم که می‌گوید: در دوران ما روانشناسی با پرداختن به مسائل عمومی و فرعی بصورتی درآمده است که می‌توان گفت: روانشناسی علمی است که در همه چیز بحث و بررسی می‌کند مگر در موضوع خود که روان است. یکی دیگر از متخصصان علوم روانی می‌گوید: روانشناسی در گذشته سر بی‌تن بوده و در دوران ما تن بی‌سر است. نوع سوم - مشکلات مربوط به تاثیر و تاثیر بدن و روان با همدیگر که از مهمترین همه‌ی آنها نبودن سنخیت و طناب وصل کننده‌ی علت و معلول بیکدیگر است که در جهان فیزیکی خدا

قل در سطح نموده‌ها قابل مشاهده می‌باشند. نوع چهارم - مشکلات مربوط به روح است. البته ما نمی‌خواهیم در این مبحث روان و روح را دو حقیقت متمایز معرفی نمائیم، بلکه می‌خواهیم آن حقیقتی را در نظر بگیریم که ابعاد و نیروهای تصعید و تعالی را دارا بوده و انسان را از حیوان جدا می‌کند، خواه این حقیقت استعداد تعالی طلب و تصعید جوی روان بوده باشد، یا حقیقتی دیگر. اولین مشکل بزرگ روح در اینست که بعضی از متفکران از یک طرف نمی‌خواهند بوجود چنین حقیقت عظمائی در انسان اعتراف کنند و از طرف دیگر توانائی انکار تعالی جوئی و تصعید طلبی درون آدمی را هم نمی‌توانند انکار کنند و در نتیجه روح به حالت معمائی خود در مغزهای این نوع دانشمندان ادامه می‌دهد. یکی دیگر از مشکلات بسیار اساسی روح در اینست که آیا ارزش طلبی‌ها و گرایش‌های روح به اخلاق عالی انسانی و اشتیاق شدید آن به قرار گرفتن در جاذبه‌های حقایق فوق طبیعی و حقیقت اعلی که خدا است، کسبی و تلقینی خالص است چنانکه بعضی از متفکران گمان می‌کنند یا در طبیعت اصلی روح است، چنانکه همه‌ی مذاهب آسمانی و حکما و انسان‌شناسان بزرگ معتقدند؟ با ملاحظات همه جانبه در انواع چهارگانه‌ی فوق، مشکلات و مسائل مب

هم فراوانی را می‌بینیم که تاکنون به حل و فصل نهائی خود نرسیده‌اند. بنظر میرسد اساسی‌ترین مشکلی که وجود دارد و قطعاً با نادیده گرفتن آن بهیچ پیشرفتی در مشکلات فراوان انواع چهارگانه‌ی فوق نائل نخواهیم شد، اینست که در دو قرن نوزده و بیست اصرار فراوانی انجام می‌گیرد که مسائل انواع چهارگانه را از یکدیگر مجزا نمایند و هر یک از آنها را مستقلاً مورد بحث قرار بدهند، این همان تجزیه‌ی یک واحد حقیقی است که قطعاً به از بین بردن همان واحد می‌انجامد و در نتیجه بررسی‌ها و تحقیقات مربوط به جزء جدا شده و مرزبندی شده معلومات ناقص و ابهام‌انگیزی را بوجود می‌آورد. اکنون با دقت در این مقدمه روشن میشود که به چه علت امیرالمومنین علیه‌السلام در توجیه مردم به انسان‌شناسی همه‌ی جوانب و ابعاد انسان را مطرح می‌کند. شما در این خطبه می‌بینید که آن حضرت مردم را به ابعاد مادی انسان متوجه می‌سازد، بدین ترتیب: ۱- شما انسانها بجهت بعد مادی که دارید به تنظیم مواد معیشت نیازمندید. برای شما گوش و چشم و دیگر حواس داده شده است. اعضای بدنی گوناگونی در کالبد شما تنظیم گشته است. جریان وجود شما از تاریکی‌های ارحام مادران به بعد چگونه بوده است ... ۲- روان ش

ما به زیبایی‌های دنیا جلب میشود، آرزوها در سر می‌پرورانید، تمایل به تقلید از گذشتگان و فرهنگ پوسیده‌ی آنان، امیال و هواهایی دارید که شما را منحرف مینمایند. ۳- وصول به آرمانهای معقول الهی در روزگاری میسر است که از تندرستی و سلامت بدنها برخوردارید. ۴- و اما مسائل مربوط به روح، میتوان گفت: هدف نهائی سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام چه در نهج البلاغه و چه آن سخنانی که سیدرضی جمع‌آوری نموده است، روح انسانی که باید تا مقام نفس مطمئنه صعود نماید. و قدر لکم اعمارا سترها عنکم، و خلف لکم عبرا من آثار الماضین قبلکم من مستمتع خلاقهم و مستفسح خناقهم، ارهقتهم المنایادون الامال و شذبهم عنها تخرم الاجال، لم یمهدوا فی سلامه الابدان و لم یعتبروا فی انف الاوان (خداوند سبحان مقدار عمرهای شما را معین فرموده و آنها را از شما مخفی داشته است و برای شما وسائل عبرت را از آثار گذشتگان در بهره‌برداری‌ها از امتیازاتی که نصیبشان گشته بود و از باز بودن مهلت عمر تا مرگشان، باقی گذاشته است. (در هر حال که بودند) پیش از آنکه آن گذشتگان به آرزوی خودشان برسند، مرگ شتابان بر سرشان تاختن گرفت و داس اجل آنان را از آرزوهائی که در سر می‌پروراندند، قطع ک

رد. (غفلت عیش و عشرت چنان آنان را در خود فرو برده بود که) در روزگار تندرستی برای آن سرنوشت نهائی آماده نگشته و از آغاز و بحبوحه‌ی حیات خود عبرت نگرفته بودند). در آرزوهای بر باد فنا رفته و مهلت‌های ضایع گشته و تاختن مرگ ناخوانده بر سرگذشتگان درسهای آموزنده‌ای است برای هشیاران. در آنهنگام که شعله‌های تابناک حیات، دیدگان آدمی را خیره می‌کند و جوشش غریزه‌ها هوش از مغز انسان می‌رباید و انواعی بشمار از خواسته‌ها آدمی را در گردبادهای خود می‌پیچاند، اولین حقیقتی را که از دیدگاه او ناپدید می‌سازد، مرگ و فنا است و با ناپدید شدن پایان حیات از دیدگاه انسانی، حقیقت خود حیات و حکمت آن نیز رنگ خود را باخته و انسان را بصورت مرده‌ای متحرک درمی‌آورد. حتی اگر از وی پرسشی که آیا تو زنده‌ای؟ پاسخ آن خود باخته در شعله‌های تابناک زندگی اگر بتواند از وحشت زندگی خود از سئوالی که شنیده و فقط با عبور از تصور هولناک مرگ آنرا در ذهن خود بوجود آورده است، جلوگیری کند، چیز روشنی نخواهد بود، زیرا گفتن اینکه آری، من زنده‌ام، خود به آگاهی و اشراف بر مفهومی بسیار مهم و عمیق بنام زندگی دارد. ماهی غوطه‌ور در نقطه‌ی محدودی از دریای بیکران کجا و

اشراف و احاطه بر دریا که حتما باید از آن دریا بالاتر رفته و آنرا برای درک خود برنهد، کجا؟! مسئله‌ی دیگری در بیهوده از دست دادن زندگی وجود دارد که عامل فریب انسانها بوده و فقط هنگامی بخود می‌آیند که دروگر مرگ را داس بدست از نزدیکی مشاهده کنند. این مسئله تدریجی بودن سپری گشتن حیات است، مخصوصا با توجه با اینکه آینده هر اندازه هم که نزدیک باشد، برای انسان دور مینماید، مگر آنکه شعله‌های حیات تدریجا شروع به خاموش شدن نماید و این خاموشی هم بطوری تکان دهنده باشد که بتواند انسان خیره شده را بخود بیاورد. این زوال تدریجی و خاموشی حیرت‌انگیز مرگ را مولوی با بیان بسیار شیرین چنین میگوید: ای خنک آنرا که او ایام پیش مغتنم دارد گذارد وام خویش اندر آن ایام کش قدرت بود صحت و زور دل و قوت بود و آن جوانی همچو باغ سبز و تر میرساند بی‌دریغی بار و بر چشمه‌های قوت و شهوت روان سبز میگردد زمین تن بدان خانه‌ی معمور و سقفش بس بلند معتدل ارکان و بی‌تخلیط و بند نور چشم و قوت ابدان بجا قصر محکم خانه روشن پر صفا هین غنیمت دان جوانی ای پسر سر فرود آور بکن خشت و مدر پیش از آن کایام پیری در رسد گردنت بندد بحبل من

مسد خاک شوره گردد و ریزان و سست هرگز از شوره نبات خوش نرست آب زور و آب شهوت منقطع او ز خویش و دیگران نامتفع ابروان چون پار دم زیر آمده چشم را نم آمده تاری شده از تشنج رو چو پشت سوسمار رفته نطق و طعم و دندانه‌ها ز کار پشت دو تا گشته دل سست و طپان تن ضعیف و دست و پا چون ریسمان بر سر ره زاد کم مرکوب سست غم قوی و دل تنک تن نادرست خانه ویران کار بی‌سامان شده دل ز افغان همچو نای انبان شده عمر ضایع سعی باطل راه دور نفس کاهل دل سیه جان ناصبور موی بر سر همچو برف از بیم مرگ جمله اعضا لرز لرزان همچو برگ روز بیگه لایشه لنگ و ره دراز کارگه ویران عمل رفته ز ساز اندر آن تقریر بودیم ای خسور که خرت لنگ است و منزل دور دور بار تو باشد گران در راه چاه کج مرو رو راست اندر شاهراه سال شصت آمد که در شست کشد راه دریا گیر تا یابی رشد سال بیکه گشت وقت کشت نی جز سیه روئی و فعل زشت نی کرم در بیخ درخت تن فتاد بایدش بر کند و بر آتش نهاد هین و هین ای راهرو بیگانه شد آفتاب عمر سوی چاه شد این دو روزت را که روزت هست زود پر افشانی بکن از راه جود اینقدر تخمی که ماندست بکار تا

در آخر بینی آنرا برگ و بار اینقدر عمری که ماندست باز تا بروید زین دو دم عمر دراز تا نمر دست این چراغ با گهر هین فتیله‌اش ساز و روغن زودتر هین مگو فردا که فرداها گذشت تا بکلی بگذرد ایام کشت همین توالی ناگوارها در دنبال خوشی‌ها و افسردگی‌ها بعد از طراوت و خمیدگی‌ها پس از سپری شدن دوران جوانی و فروکش کردن نیروهای حیات دنبال یکدیگر است که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات بعدی متذکر میشود: فهل ينتظر اهل بضاضه الشباب الا حوانی الهرم و اهل غضاره الصحه الا نوازل السقم و اهل مده البقاء الا آونه الفناء، مع قرب الزیال و ازوف الانتقال و غلز القلق و الم المضض و غصص الجرض و تلفت الاستغائه بنصره الحفده و الاقرباء و الاعزه و القرناء فهل دفعت الاقارب او نفعت النواحب (آیا کسانی که در روزگار و طراوت جوانی

بسر میبرند، انتظاری جز خمیدگی قامت در دوران پیری را می‌کشند؟ آیا آنانکه در خوشی‌های صحت و عافیت غوطه‌ورند، جز انتظار ورود بیماری‌ها را دارند؟ آیا شناوران در امتداد بقاء، انتظار دیگری جز انتظار لحظات منتهی به فنا را می‌شکنند؟- با نزدیک شدن زوال عمر و حرکت به دیار ابدیت، با اضطرابی دردناک و درد تلخ ناگواریها و فرو

دادن آب دهان با غصه و اندوه در گلو و نگریستن پناه‌جویانه به یاری اولاد و خویشان و آشنایان عزیز و نیکان همدم. آیا آنهمه یاران و نزدیکان توانستند مرگ را از آن مسافر زیر خاک تیره دفع نمایند؟ و آیا آن گریه‌کنندگان توانستند سودی به حال آن راهرو دیار خاموشان برسانند؟! جوانی رو به پیری و طراوت و شادابی رو به پژمردگی و گویائی رو به خاموشی و انس جمعی رو به تنهایی اینست قانون طبیعتی که جلوه‌گاه مشیت خداوندی است و هیچ انسانی اگر چه در نهایت قدرت بوده باشد نمیتواند از این مسیر منحرف شود. اگر بر بال فرشته نشینی و از همه‌ی فضاها بیگریان بگذری و برای خود منزلگهی پیدا کنی که دیوارهایش از پولاد باشد، و حواست از هر گونه حرکت و استمرار قطع شود تا گذشت زمان را از درونت برانی و مرور لحظات را احساس نکنی، باز مرگ سراغت را خواهد گرفت و تا بخود بیائی قد رعناهی همچون سرو آزادت خمیده و برای برخاستن باید دستت را بگیرند یا دست به دیوار زده برای برخاستن و راه رفتن از دیوار یا عصا استمداد خواهی نمود. اگر روی از گذشت فصول برتافته و خود را در فضائی بینی که فوق توالی فصول بوده باشد، باز چروکهای یاس آور گذشت سالیان عمر و نزدیکی به گور تیره

و تار را در چهره‌ات نمایان خواهد ساخت. در آنهنگام که از میان زلف و گیسوی انبوه و مشکین تو، تارهایی از موهای سفید روئیدن گرفتند و رو به افزایش نهادند تدریجا پیغام طلوع بامداد ابدیت را برای تو خواهند آورد و ضمناً تبدیل حرارت جوانی را بر سردی پیری با شروع ریزش اولین دانه‌های برف خزانی اعلان خواهند کرد- چونکه هوا سرد شود یک دو ماه برف سفید آورد ابر سیاه اگر همه‌ی قوانین طب و همه‌ی دواها و وسائل پیشگیری امراض در اختیار باشد، بالاخره فعالیت مستمر کارگاه بدن تدریجا اجزاء آن را فرسوده ساخته از کار خواهد انداخت. حواس برونی طبیعی و نیروهای مغزی یکی پس از دیگری و گاهی بطور دسته جمعی سند بازنشست خود را از قوانین طبیعی جاریه بر آنها، گرفته و بتو ارائه خواهند داد. با مرور لحظات و دقائق و ساعات و روزها، انتظار فنا و زوال که در دوران جوانی و روزگار طراوت و شادابی بسیار ضعیف و احیاناً غیر قابل وقوع جلوه میکرد، کم کم به فعلیت خود نزدیکتر میشود. اضطرابات دردناک افزایش میگیرد و سپاهی انبوه از ناگواریها و ناخواسته‌ها درون آدمی را اشغال نموده، هر تنفسی به نهایت رسیدن قطع درخت حیات را نزدیکتر مینماید: در قطع نخل سرکش باغ حیات

ما چون اره دو سر نفس اندر کشاکش است آرام آرام نگاه‌های گرم و مشتاقانه‌ی یاران و خویشاوندان جای خود را به نگاه‌های سرد و یاس‌آمیز میدهد و تدریجا طعم تلخ تنهایی ذائقه‌ی جان آدمی را زجر میدهد و بدین ترتیب نزدیک شدن به دیار خاموشان را احساس می‌کند. این یک جریان بدیهی در زندگی است که حتی یک فرد نمیتواند آنرا انکار کند. آنچه که مهم است اینست که آیا انسان بنشیند و فقط ناظر این جریان باشد و موجودیت خود را در این جریان رها کند؟ و آیا انسان میتواند خود را در این حرکت صعودی و نزولی از رویارویی با سؤال پس چه باید کرد؟ کنار بکشد؟! و زندگی را در گرفتن از طبیعت و هموعان خود و پس دادن آنها خلاصه نماید؟ و بقول کلیم همدانی: بد نامی حیات دو روزی نبود بیش آن هم کلیم با تو بگویم چسان گذشت یک روز صرف بستن دل شد باین و آن روز دگر به کنندن دل زین و آن گذشت پاسخ پس چه باید کرد؟ را در همین خطبه در مباحث بعدی از زبان امیرالمومنین علیه‌السلام خواهیم شنید. حال بقیه‌ی جریان زندگی را تعقیب کنیم تا ببینیم منزلگه نهائی چیست؟ و قد غودر فی محله الاموات رهینا و فی ضیق المضجع وحیدا، قد هتکت الهوام جلدته و ابلت النواهک جدته و عفت العو اصف آثاره و محالحدثان معالمه و صارت الاجساد شحبه بعد بضتها و العظام نخره بعد قوتها (آن مسافر غریب در محل مردگان در گرو اعمال خود رها شد و در تنگنای خوابگاه تیره و تار تنها سر بخاک نهاد. حشرات زیرزمینی غذای لذیذی از پوست او دریافتند و پاره پاره‌اش کردند و طراوت بدن او را عوامل محو‌کننده پوساندند و بادهای طوفانی آثار او را از بین بردند و تعاقب روز و شب

نشانه‌ها و نمودهای بارز او را محو و نابود ساخت و بدن‌ها پس از آنهمه شادابی و طراوتی که داشتند متلاشی گشتند و استخوانها مقاومت خود را از دست دادند و پوسیدند. حالا- بکجا می‌رود؟ به دیار خاموشان، آنجا که یکتا پیراهنان خوابیده‌اند خوش هوای سالمی دارد دیار نیستی ساکنانش جمله یکتا پیرهن خوابیده‌اند صائب تبریزی آری، مگر این سوار بی‌اختیار بر شانه‌های مردم نمیدانست که آنچه از خاک برآید، در پایان کار بر خاک برمیگردد؟ عجله کنید، کم کم هوا تاریک میشود، در گورستان را می‌بندند. شگفتا، این نازنین انسان که روزی جای در چشمان یاران و خویشان داشت و اشتیاق دیدارش در دل‌هایشان شعله‌ور بود و از شدت علاقه و عشق به همنشینی با او نه ساعتها و روزها، بلکه گذراندن سالیان عمر را در

همدمی با او بحساب عمر نمی‌آوردند، امروز سرگردان و بی‌اختیار روی شانه‌های آنان، حتی مهلت یک شب در روی زمین ماندن را به او نمیدهند. زود باشید، در گورستان را می‌بندند و این لاشه‌ی وحشت‌انگیز روی دست ما خواهد ماند!! بالاخره- کم صائن عن قبله خده سلطت الارض علی خده و حامل ثل الثری جیده قد کان یشکوا الثقل من عقده ابوالعلاء معری چه بسا نازنین بدون زیبارویی که گونه‌ی لطیف خود را از خشونت بوسه کنار می‌نمود، اکنون تسلیم زمین گشته و انبوه خاکهای تیره بر وی مسلط و چیره شده است. امروز سنگینی خاکهای متلاشی کننده را بر خود حمل می‌کند کسی که دیروز از سنگینی گلوبند ظریف شکایتها داشت. روزگاری بس طولانی طبیعت را چه در صورت میوه‌ها و حبوبات و چه در صورت گوشت جانداران در کاسه‌های زرین با نخوت و متنی که برای خوردن آنها بر قوانین طبیعی داشت، گذرانده اکنون نوبت حشرات زیرزمینی رسیده است که یکدیگر را مطلع بسازند که بیاید و عجله کنید که دوران گرسنگی و درماندگی ما هم بسر رسیده است و اینک غذای لطیفی با پای خود وارد دخمه‌ی ما شده است. هجوم و تراحم حشرات بر سوراخ بینی و گوش و دهان شروع می‌شود. این غذای لطیف امروز حشرات، چنان تس

لیمی در برابر آن گرسنگان مغز و دل پر از باد نخوت و کبر از خود نشان می‌دهد که گوئی حتی یک لحظه در دنیای حرکت و قدرت زندگی نکرده است. اگر این نادان کوتاه‌بین فرا رسیدن چنین تسلیم و ناتوانی نابود کننده را که در انتظار او بود، احتمال می‌داد، هرگز در زندگانی خود حرکت و توان زندگان را که در برابر او ناتوان و تسلیم بودند، بناحق به سکون و ناتوانی مبدل نمی‌ساخت. بهر حال پس از ورود به سفره‌ی مار و مور دخمه‌ی زمین، چه جای ولی، ایکاش، دریغا، اسفا، اگر، مگر است، کار از کار گذشته و کشتی وجود به گل نشسته است. چند صباح دیگر نخواهد گذشت که جمجمه‌ی پربادش بازیچه‌ی بیل روستا بچه‌ای خواهد گشت که عرق‌ریزان زمین را برای کشت آماده خواهد کرد. جمجمه‌ای که گاهی با یک موج محتوایش هزاران بیگناه در خاک و خون می‌غلطیدند. جمجمه‌ای که کارگاه بزرگی برای دروغ‌سازی و مکرپردازی و خانمان براندازی بوده است، امروز به راستی و با کمال قطعیت قانونی و بدون کمترین نیرنگ و نقشه‌کشی در ساختمان مجرای مدفوعات آن روستا بچه انجام خدمت خواهد فرمود! آیا کار او در این منزلگه تمام شده است؟ نه هرگز، زیرا: یا سبو یا خم می‌یا قدح باده کنند یک کف خاک در این میکد

ه ضایع نشود پس از این، کار جدی آغاز می‌شود: و الارواح مرتهنه بثقل اعبائها، موقنه بغیب انبائها، لاتستزاد من صالح عملها و لاتستعتب من سیی زلله‌ها. (و ارواح در گرو بارهای سنگین به بقاء خود ادامه می‌دهند، در حالیکه به اخبار غیبی خود یقین دارند، دیگر از آن ارواح افزایش اعمال صالحه خواسته نمی‌شود و رضای حق از زشتی لغزشهایی که ارواح مرتکب شده‌اند، التماس نمی‌گردد.) آیا قوانین هستی کار خود را پس از سپردن لاشه‌ی انسان بدست حشرات زیرزمینی درباره‌ی انسان بیایان رسانیده است؟ اینجا پایان موقت کار کالبد جسمانی است و آغاز کار روح، پس از آنکه روح از بدن مفارقت کرد و دوران اشتغال به مدیریت بدن در صحنه‌ی طبیعت بسر آمد و مرکب چند روزه را رها کرد، زمان آگاهی به فعل و انفعالاتی که در موقع زندگی داشته است فرا میرسد. داد و فریاد اینکه: رب ارجعونی، لعلی اعمل صالحا فیما ترکت (آه، پروردگار من، مرا بار دیگر بزندگی سپری شده

برگردانید، تا در آنچه که پشت سر گذاشته‌ام عمل صالح انجام بدهم) بجائی نمی‌رسد، پشیمانی‌ها جز زجر و شکنجه پیش از فرارسیدن روز بزرگ مسئولیت نتیجه‌ی دیگری نمی‌دهد. پل‌ها در پشت سر خراب، راه برگشتن به عقب مسدود، هیچ طریقی جز مسیری که در پیش رو تعیین شده است وجود ندارد. پرده‌ها برداشته شده، آن اخبار غیبی که در زندگی دنیوی به این گوشش وارد و از آن دیگری خارج شده بود، آشکار گشته، حقایقی که شوخی تلقی می‌شد چهره‌ی جدی خود را باز، و واقعیاتی که بعنوان اساطیر و افسانه‌ها هضم نگشته است فراغ شده بود، واقعیت جدی خود را به نمایش درمی‌آوردند. او لستم ابناء القوم و الاباء و اخوانهم و الاقرباء؟ تحتذون امثلتهم، و ترکیبون قدتهم و تطوون جادتهم؟! فالقلوب قادسیه عن حظها، لاهیة عن رشدها، سالکه فی غیر مضمارها! کان المعنی سواها، و کان الرشد فی احراز دنیاها (آیا شما زندگان فرزندان و پدران و برادران و خویشان آن خاک در رفتگان نیستید که از امثال رفتار آنان پیروی می‌کنید! و بر مسیر آنان سوار می‌شوید و در جاده‌ای که آنها پیش گرفته بودند، قدم برمی‌دارید. آری، دل‌های شما را قساوت گرفته و از برخورداری از حظ و نصیبی که (در این زندگانی باید بدست بیاورند) محروم گشته و از رشدی که شایسته‌ی آنند بی‌بهره مانده‌اند. دل‌ها را به لهو و لعب مشغولشان نموده‌اید. دل‌های شما راهی پیش گرفته‌اند که میدان اصلی حرکت آنها نیست. گویی چیزی غیر از رشد و کمال برای آن دل‌ها هدفگیری

شده است! و گوئی رشد این دل‌ها در بدست آوردن خواسته‌های دنیوی آنها است). بجای آنکه از گذشتگان عبرت بگیرید، راه آنها را درمی‌نوردید، پس عقول و دل‌های شما کجا است؟ مولوی مثال بسیار زیبایی در لزوم عبرت گرفتن از گذشتگان و ترک کردن راهی که گذشتگان آنرا پیموده و در زباله‌دان تاریخ سقوط کردند می‌آورد. داستان چنین است که روزی شیر گرگ و روباه را می‌خواند و می‌گوید برویم شکاری پیدا کنیم. آن سه حیوان رهسپار کوه می‌شوند و یک گاو کوهی و یک بز کوهی و یک خرگوش شکار می‌کنند و می‌آورند به جنگل. گفت شیر ای گرگ این را بخش کن معدلت را نو کن ای گرگ کهن نایب من باش در قسمت گری تا پدید آید که تو چه گوهری گفت ای شه گاو وحشی بخش تست آن بزرگ و تو بزرگ و زفت و چست بز مرا که بز میانه است و وسط روبها خرگوش بستان بی غلط شیر گفت ای گرگ چون گفتی! بگو چونکه من باشم تو گوئی ما و تو! گرگ خود چه سگ بود کاه خویش دید پیش چون من شیر بی مثل و ندید گفت پیش آ کس خری چون تو ندید پیش آمد پنجه زد او را درید چون ندیدش مغز و تدبیر رشید در سیاست پوستش از سر کشید گفت چون دید منت از خود نبرد این چنین جان را بیاید زار مرد

گرگ در خاک و خون می‌غلطید که شیر روباه را صدا کرد: بعد از آن رو شیر در روباه کرد گفت این را بخش کن از بهر خورد سجده کرد و گفت کاین گاو سمین چاشت خوردت باشد ای شاه مهین وین بز از بهر میانه روز را یخنی باشد شه پیروز را وان دگر خرگوش بهر شام هم شبچه‌ای شاه با لطف و کرم گفت این روبه تو عدل افروختی این چنین قسمت ز که آموختی؟ از کجا آموختی این ای بزرگ گفت ای شاه جهان از حال گرگ گفت چون در عشق ما گشتی گروه هر سه را برگیر و بستان و برو روبها چون جملگی ما را شدی چونت آزاریم چون تو ما شدی ما ترا و جمله اشکاران ترا پای بر گردون هفتم نه بر آ چون گرفتی عبرت از گرگ دنی پس تو روبه نیستی شیر منی عاقل آن باشد که عبرت گیرد از مرگ یاران در بلا می محترز روبه آن دم بز زبان صد شکر راند که مرا شیر از پس آن گرگ خواند گر مرا اول بفرمودی که تو بخش کن این را که بردی جان از او پس سپاس او را که ما را در جهان کرد پیدا از پس پیشینیان تا شنیدیم آن سیاستهای حق بر قرون ماضیه اندر سبق تا که ما از حال آن گرگان پیش همچو روبه پاس خود داریم بیش امت مرحومه زین رو خواندمان آن رسول حق

و صادق در بیان استخوان و پشم آن گرگان عیان بنگرید و پند گیرید ای مهان عاقل از سر بنهد این هستی و باد چون شنید انجام فرعونان و عاد و نهد دیگران از حال او عبرتی گیرند از اضلال او امیرالمومنین (ع) در جملات مورد تفسیر می‌فرماید: دل‌های شما از قساوت گرفته. دل‌های شما از حظ و نصیبی که در این زندگانی می‌تواند بدست بیاورند محروم مانده است خشونت و قساوت

دلها معلول توجیه تبهکاریهائی است که با تکیه بر کردار و اندیشه‌ی گذشتگان بوجود می‌آید. حقیقت همین است که هیچ عامل فساد برای بشر مضرتر و مفسدتر از این نیست که تباهی‌ها و پلیدیهای خود را با تکیه بر رفتار دیگران توجیه مینماید! چون دیگران کردند، من کردم دیگران رفتند، من رفتم، دیگران پذیرفتند، من پذیرفتم... و این همان عامل اختلال رشد عقلانی و اخلاقی بشری است- در این شکل بگذارید بشر هر کاری را که می‌خواهد انجام بدهد و هر راهی را که می‌خواهد انتخاب نماید! و بدانجهت که در همه‌ی دورانها و جوامع اکثریت بسیار چشمگیر مردم را سودجویان و لذت پرستان تشکیل میدهند و متاسفانه اکثریت با کسانی است که زحمت تعقل در زندگانی را بخود نمیدهند و یا مدیریتهای حرفه‌ای که از مدیریت

چیزی جز ادامه‌ی مقام و جاه برای خود آرمانی ندارند، نمیگذارند مردم از براه انداختن اندیشه و تعلل و احساس وجود برخوردار شوند، لذا میروند، ولی نمیدانند بکجا میروند، می‌جنگند ولی نمیدانند برای چه می‌جنگند، همین مقدار که صدای شیور جنگ را میشنوند و شعار فرانسه فوق همه از دهان مارشال‌های ناپلئونی فرانسه و پروس نژاد برتر از دهان مارشال‌های آلمان هیتلری و مغول، آقا و خان همه از دهان چنگیزیان... برمی‌آید، هر یک از امثال این شعارهای دروغین یک اکثریت بی‌اساس را در جوامع خود بوجود آورده، حجت قاطعی! برای مردم آن جوامع گشته است. این اکثریت‌ها بوده است که عقل و اندیشه و وجدان آن مردم را از کار انداخته و برای هیچ کس حق سؤال باقی نمیگذاشته است. بدین ترتیب پشتیبان زندگی افراد و تامین کننده‌ی پاسخ‌های سئوالات و یا بعبارت صحیح‌تر منتفی کننده‌ی اصل سئوالات، این حجت قاطع! است که دیگران کردند، من هم کردم نتیجه‌ی این حجت بی‌اساس و این پشتیبان بی‌پایه دو پدیده‌ی فوق‌العاده بااهمیتی است که هر دو را امیرالمومنین علیه‌السلام تذکر داده است: پدیده‌ی یکم- از کار افتادن عقل و قلب و مشاعر و رکود آنها در دنیائی که یک لحظه غفلت کافی است که کس

را به چیز تبدیل نماید: دل‌های شما را قساوت گرفته و از حظ و نصیبی که (در این زندگانی باید بدست بیاورند) محروم گشته و از رشدی که شایسته‌ی آنهاست، بی‌بهره مانده‌اند. پدیده‌ی دوم- دل‌ها به لهو و لعب مشغول و راهی را پیش گرفته‌اند که میدان اصلی حرکت آن دل‌ها نمیشد شیوع انواع تخدیر و ناهشیاری‌ها که عقل و اندیشه و وجدان را از توجه به آنچه که از آنها برمی‌آید باز داشته است. اسف بارتر از این رکود بنیان‌کن تصدیقی است که بعضی از متفکران در فلسفه‌های علوم انسانی بر فرمول چون اکثریت می‌روزند باید همان راه را رفت! و چون اکثریت کاری را انجام میدهند، پس باید آن کار را انجام داد!! چنان تکیه می‌کنند که واقعا اندیشه و تعقل و وجدان انسانها را از کار می‌اندازند و استعداد‌های نهادی آنان را خنثی مینمایند. در صورتیکه اگر خود همان متفکران در صدد تحلیل رفتار ناآگاهانه‌ی اکثریت برآیند و ریشه‌های اصلی آن را جستجو کنند، خواهند دید این ریشه‌ها عبارتند از ۱- هوی و هوسهای مهار نشده. ۲- بوجود آمدن وضع خاصی از زندگی که فرصتی برای اندیشه و تعقل و گوش فرا دادن به ندهای وجدان نمیگذارد. ۳- جوسازی قدرتمندان خودکامه برای ادامه‌ی مقام و جاه چند روزه‌ی

دنیا. ۴- تعصب‌های قومی و نژادی و ابتلاء به بیماری خود بزرگ بینی. ۵- سودجویی‌های افراطی که نهایی را برای سود خود سراغ ندارند. ۶- تشکل برای دفع ضرر یا جلب نفع خالص و غیر ذلک. آیا با نظر باین امور که معمولا اکثریت‌های چشمگیر جوامع بر مبنای آنها حرکت می‌کنند، باز میتوان گفت: چون اکثریت میروند، من هم میروم! چون اکثریت آن کار را انجام میدهند، من هم انجام میدهم! و با این منطق بی‌اساس، یا ضد منطق، حیات را به تباه کشیدن. آیا میدان کار دل احساس حقائق است یا هیجان در برابر هوی و هوسهای شیطانی؟! آیا میدان کار دل احساس حقائق است یا هیجان در برابر هوی و هوسهای شیطانی؟! آیا میدان کار دل درک زیبایی هستی و شکوه آرمانهای معقول در حیات معقول است. یا جست و خیز در برابر عوامل لهو و لعب؟! آیا میدان کار دل احساس هستی و استقلال و آزادی در حیات معقول است یا کشیدن در زنجیر اکثریت ناآگاه!!

لغزشگاه‌های ساقط کننده‌ی آن است. شما از لغزشگاه پرخطر صراط و مخاطرات متعاقب آن عبور خواهید کرد. هر انسان آگاهی که در این دنیا از خودطبیعی عبور کرده است، در آغاز ابدیت از صراط هم عبور خواهد کرد اعتقاد به اصل صراط در آخرت از ضروریات دین است. صدوق رحمه‌الله علیه در اعتقادات میگوید: اعتقاد ما درباره‌ی صراط اینست که صراط حق است و عبارتست از پل جهنم و همه‌ی مخلوقات از آن پل خواهند گذشت. خداوند فرموده است: و ان منکم الاواردها کان علی ربک حتما مقضیا و کسی از شما نیست مگر اینکه وارد آن خواهد گشت و این سرنوشتی است که خدا آنرا حتمی و قضاء قطعی فرموده است. اخبار فراوان در حق بودن پل صراط آمده است. از آنجمله: قال رسول‌الله صلی الله علیه و آله و سلم لعلی علیه‌السلام: یا علی اذا کان یوم القیامه اقعدا و انت و جبرئیل علیه‌السلام علی الصراط و لایجوز احد علی الصراط الا من کان معه برائه بولایتک (رسول‌خدا فرموده است: یا علی، هنگامیکه روز قیامت فرا رسد، من و تو و جبرئیل علیه‌السلام بر سر صراط م

ی‌نشینیم و هیچ کسی از صراط نمیگذرد مگر اینکه برائت از آتش را بجهت داشتن ولایت تو با خود داشته باشد). و در دعای عدیله آمده است: و اشهد ان الموت حق و القبر حق و مسئله منکر و نکیر حق و البعث حق و الصراط حق (... و شهادت میدهم بر اینکه مرگ حق است و قبر حق است و سؤال منکر و نکیر در قبر حق است و برانگیخته شدن و آماده شدن برای قیامت حق است و صراط حق است). البته خصوصیات صراط و ماهیت آن که از امور ماورای طبیعت است، و پیشوایان معصوم درباره‌ی آنها مطالبی را فرموده‌اند که اجمالا اهمیت و هولناک بودن صراط را اثبات می‌نمایند. مطابق آیه‌ی شریفه‌ای که در بالا متذکر شدیم و همچنین بنا بر روایات وارده درباره‌ی صراط، معلوم میشود که صراط از روی دوزخ کشیده و آخرین مراحل عبور بر صحنه‌ی ابدیت است. خصوصیات وجودی این پل هولناک اگر چه برای ما مانند تحمل مسئولیت در روز قیامت، روشن نیست، ولی میتوان بعضی از امور را بطور تقریب در نظر گرفت، مانند ضرورت احساس آتش قهر الهی که از نتایج اعمال تبهکاران شعله‌ور میگردد، برای دریافت عظمت بهشت و ورود به بارگاه قرب الهی. فاتقوا الله عباد الله، تقیه ذی لب شغل التفکر قلبه و انصب الخوف بدنه و اسهر النهج

د غرار نومه و اظما الرجاء هوا جریومه و ظلف الزهد شهواته و اوجف الذکر بلسانه و قدم الخوف لامانه و تنكب المخالغ عن وضح السبیل و سلک اقصد المسالک الی النهج المطلوب، و لم تفتله فاتلات الغرور و لم تعم علیه مشتبهات الامور (ای بندگان خدا، برای خدا تقوی بورزید، تقوای خردمندی که تفکر قلبش را به خود مشغول داشته و ترس بدنش را به زحمت انداخته و شب بیداری‌ها خواب ناچیز را از چشمانش ربوده و با بیداری به بامداد رسیده باشد. و امید او به رحمت و عنایت خداوندی روزگار گرمش را تشنه‌ی عنایات و رحمت‌های خداوندی نماید. زهد و پارسائی از شهوات او جلوگیری کرده و ذکر خداوندی بر زبانش جاری و سبقت نماید. خوف و هراس از پایان کار (و ظهور نتایج آنرا) برای امن و آرامش آن موقع پیش بیندازد. از موانع راه روشن و هدایت، اعراض و کناره‌گیری کند و برای رسیدن به روش مطلوب بسوی حیات ابدی معتدل‌ترین راه‌ها را برگزیند و عوامل کبر و غرور که او را از حق و حقیقت دور میسازد، از راه راست منحرفش نکند. امور مشکوک و مشتبه ناینایش نسازد). تفکر در درون، تکاپو در اعضاء جسمانی و شب بیداری برای بیداری عقل و وجدان لاجرم باید اندیشید، عقل و قلب برای اندیشه و دریافت

است و اندیشه و دریافت با عظمت تر و با ارزش‌تر از آنند که فقط مطلوبیت ذاتی داشته باشند. شطرنج‌بازان فکری و غوطه‌وران در احساسات قلبی فراوانند، اینان از فعالیت‌های فکری و احساسات قلبی بی‌اعتنائی به ضرورت تکاپو و عمل در این دنیا را نتیجه می‌گیرند! و رضایتی هولناک درباره‌ی بازیهای فکری و احساسات قلبی از خود نشان می‌دهند. اندیشه و دریافت و احساس‌های اصیل قلبی نیروهائی بس باعظمت برای حرکت در مسیر شدن‌های انسانی می‌باشند، نه برای توقف و رکود با خیال و پندار حرکت. اما شب بیداری- تو گوئی اختران ایستاده‌اندی زبان با خاکیان بگشاده‌اندی که هان ای خاکیان هشیار باشید در این درگاه شبی بیدار باشید آن انسان که حداقل زمانی از شب را با قلبی بیدار شرکت در بیداری جهان هستی ورزید، همه‌ی بیداریهای روزانه‌ی او، بیداری واقعی خواهد بود، و الا زندگی پر جوش و خروش او جز حرکت در خواب چیزی نخواهد بود. العیش نوم و المنیه یقطه و

المرء بینهما خیال سار ابوالحسن تهامی (زندگانی دنیا خوابی است و مرگ بیداری از این خواب گران، و انسان میان این خواب و بیداری خالی است متحرک) در روایتی معروف آمده است: الناس نیام و اذا ماتوا انتبهوا (مر

دم در این دنیا بخواب رفتگانند و هنگامیکه مردند بیدار میشوند) لذا- به غنیمت شمر ای دوست دم عیسی صبح تا دل مرده مگر زنده شود کاین دم از او است سعدی چنین شنیدم که هر که شبها نظر ز فیض سحر نبندد ملک ز کارش گره گشاید فلک به کینش کمر نبندد حکیم صفا اصفهانی آری، آمادگی برای فیض لطف الهی لازم است، تا شبانگاه که تاریکی همه جا را فرا گرفته (و بخار شکم شکم پرستان آنان را چنان بخواب عمیق فرو برده است که گوئی آنان با همین وضع جامد آفریده شده‌اند) فیض قدسی سراغشان را بگیرد و برای برخورداری از انوار سحرگاهی بیدارشان بسازد. سوز دل اشک روان ناله‌ی شب آه سحر اینهمه از نظر لطف شما می‌بینم روشنائی امید چراغ راه او در زندگی است و امید حیات بخش او به رحمت و عنایت خداوندی، زندگی او را گرم و تشنگی او را بر الطاف الهی روزافزون نماید. از اینجهت است که یاس و نومیدی حتی یک لحظه فضای درونش را تاریک نمیسازد. روشنائی امید چراغ راه او در زندگی است. نیت پاک و صفای دل و خلوص وجدان نیروئی زوال‌ناپذیر برای چراغ راه او است. اگر در این دنیا سعادت برای کسی امکان‌پذیر بوده باشد، همانا امید به فیض رحمت و لطف و عنایات الهی است که ا

گر کفشی هم در پای نداشته باشد و لباسی تن او را نپوشاند و غذائی شکمش را سیر نکند، بجهت حرکت در روشنائی امید، از آرمانی‌ترین سعادت برخوردار می‌باشد. حال باید دید چرا امید و رجاء به فیض رحمت و عنایت الهی، روزگار زندگی انسان متقی را گرم و تشنگی او را بر الطاف الهی روزافزون مینماید؟ علت گرمی روزگار زندگی چنین انسانی، آگاهی او به رحمت و واسع‌ه‌ی خداوندی و لطف و کرم او بر مخلوقاتی است که با کمال بی‌نیازی آنان را آفریده و در آفرینش هیچ اختیاری به آنان نداده است. از طرف دیگر مخلوقات بدون استثناء برای ادامه‌ی وجود در شدت احتیاج به فیض و رحمت او می‌باشند و این احتیاج شدید نیز ناشی از چگونگی خلقت آنان بوده است، باضافه‌ی اینکه اگر خداوند متعال در هر لحظه‌ای رحمت و عنایت و لطف بی‌نهایت برای هر مخلوقی افاضه نماید، کمترین اثری در کمال فیض و دریا‌های رحمت و عنایات و الطاف او نمی‌نماید و عبارت ساده‌تر یک قطره از آن دریاها کم نخواهد گشت. شعله‌های غرائز حیوانی را مهار کنید تا آب‌حیات روح را بصورت هوی و هوس بخار نکند تفاوتی که بخار شدن آب دریاها با بخار شدن آب‌حیات آدمی با شعله‌های هوی و هوس‌ها دارد، اینست که بخار آب دریا در فضا بشک

ل ابر درمی‌آید و بار دیگر یا به خود همان دریا بصورت قطرات باران فرو میریزد و یا می‌رود و مزارع و درختان و چمنزارها را سیراب می‌کند یا منابع چشمه‌سارها را غنی می‌سازد و بهر حال بخار در آنموقع که در دریا بصورت آب بود، کاری داشت و پس از بخار شدن به کاری دیگر می‌پردازد و هنگامیکه بصورت قطره‌ای در آمد دنبال کاری دیگر را می‌گیرد، زیرا- قطره‌ای کز جویباری می‌رود از پی انجام کاری می‌رود و در آنهنگام که بصورت سیلی خروشان از فراز کوه‌ها به دره‌ها سرازیر میشود مردم ساکنان مسیر خود را هشدار میدهد که شما در مسیر من مسکن گزیده‌اید، اینقدر شعور داشته باشید و بفهمید که باید برای من مسیری را بسازید که از آن مسیر بروم و جانداران و مواد نیازمند به آب را سیراب نمایم و همان حرفی را می‌زنند که مواد آتش‌فشانی و دیگر نیروهای طبیعت به شنوندگان حرف حق می‌زنند. اما در آنهنگام که شعله‌های غرائز حیوانی آب‌حیات روح بصورت هوی و هوس بخار مینماید، این بخار یا بکلی نابود میگردد و آب‌حیات روح را تدریجا مستهلک می‌سازد و یا اگر برگردد عامل اضرار بخویش و دیگران میگردد. خدا را ذکر کنید و بیاد خدا باشید تا هستی خود را دریابید ای خدا ای فضل تو حاجت روا

با تو یاد هیچکس نبود روا مولوی ای بلبل جان مست زیاد تو مرا وی مایه‌ی غم پست زیاد تو مرا لذات جهان را همه یکسو فکند حالی که دهد دست زیاد تو مرا منسوب به عبدالرحمان جامی ذکر خدا یعنی چه؟ بیاد خدا باشید چه معنی دارد؟ هیچ کس پاسخ این سؤال را مانند خود ذکر و بیاد بودن خدا بشما نخواهد داد چنانکه هیچکس توانائی پاسخ از این سؤال را که عشق چیست؟ جز خود عشق ندارد- عشق را از کس مپرس از عشق پرس عشق خود خورشید جان است ای پسر ترجمانی منش محتاج نیست عشق

خود را ترجمان است ای پسر هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل گردم از آن مولوی با اینحال با استمداد از خود ذکر، کلماتی چند در خور دریافت مفهومی از ذکر و بیاد خدا بودن، میتواند به اشتیاق درک آن کمک کند. ما انسانهای محدود همواره از این قاعده‌ی بسیار شریف که همیشه امیدبخش تشنگان وادی معرفت بوده است، الهام گرفته و براه می‌افتیم که - ما لایدرک کله - لایترک کله (چیزی که همه‌ی آنرا نتوان درک و دریافت نمود، همه‌ی آنرا نتوان رها کرد). بهر حال ذکر خداوندی، یعنی بیاد آوردن چشمه‌سار منبع خود را. اگر چشمه‌سار این توانائی و درک را داشت که بفهمد وجو

د و جریان آن از منبع است معنای یاد آوردن منبع خویش، بیاد آوردن وجود و جریان خویشتن بود. اگر ذرات نور میتوانست کانون خود را بیاد بیاورد، معنایش این بود که ذرات نور وجود و باریدن خود را بیاد آورده است. اگر عدد ۲ که در مغز یک انسان بوجود می‌آید، میتوانست عامل تجرید و وجود خود را متذکر شود، قطعاً تجرید شدن و بروز خود را در مغز متذکر می‌گشت. توضیح اینکه آدمی میتواند هستی و جریان هستی خود را به دو نوع مورد توجه و تذکر قرار بدهد: نوع یکم - یک هستی و جریان بریده از همه‌ی حقایق پیش و پس و همزمان هستی و جریان وجود خویش. هیچ جای تردید نیست که اینگونه توجه و تذکر نه امکان‌پذیر است و نه در صورت امکان‌پذیر بودن، توانائی بوجود آوردن معرفت به هستی و جریان وجود خویش را داشت. چنین ذکر و توجهی شبیه باین بود که آدمی هر لحظه‌ای از هستی خود را از لحظه پیش و پس ببرد و آینه‌ای در پیش روی خود بگذارد و با دیدن هر لحظه‌ی بی‌سابقه و بی‌لاحقه از هستی خویش، ادعا کند که من از هستی و جریان وجود خویش آگاهم و به آن توجه دارم!!! این حقیقت جای تردید برای هیچ فرد آگاه نیست، اینکه می‌بینیم اشخاصی پیدا میشوند و با برنهادن سلسله‌ی پدران و مادران تا

آغاز وجود این نوع پیش می‌روند و آنگاه زمین را هم به خورشید متصل کرده و تاریخ جدا شدن آنرا از خورشید بیاد می‌آورند و مقداری دیگر عصازنان ظهور انفجار کهکشانشان را بیاد می‌آورند و از این حلقه‌های زنجیری چنین می‌پندارند که اطلاعی از هستی و جریان وجود خویش بدست آورده و میتوانند با بیاد آوردن آن حلقه‌های یکی پیش از دیگری، بیاد هستی و جریان وجود خویش بیفتند، در برابر دریافت و ذکر مبدا اصلی وجود به یک شوخی اندیشه‌سوز شبیه‌تر است از درک واقعیت هستی خود، زیرا این برگشت به عقب و تماشای ناقص به حلقه‌های زنجیری گذشته (اگر این تئوریه‌ها واقعا صحیح بوده باشند) چه سودی بحال آن انسان دارد که میخواهد از همه‌ی علل وجودی خود آگاه باشد. او خود را اثری از آن علل می‌بیند و شما نمیتوانید با قرار دادن یک زنجیر طولانی که همه‌ی آنها در وابستگی و مستند به غیر بودن شریکند بوده و تفاوتی نمی‌بیند مابین حلقه‌ای بزرگ از آن زنجیر مانند منظومه‌ی شمسی و حلقه‌ای کوچک مانند پدر و مادرش که چند سال پیش به رحمت ایزدی پیوسته‌اند. باضافه‌ی اینکه هیچ انسانی آگاه نمیتواند پاسخ سؤال مثلث از کجا آمده‌ام؟ و برای چه آمده‌ام؟ و بکجا خواهم رفت؟ را که جدی‌ترین س

ثوالی است که برای انسان آگاه مطرح میشود، از حلقه‌های زنجیری ناآگاه که با جبر قوانین طبیعی پشت سر هم کشیده میشوند، دریافت نماید. چه ساده‌لوح است آن بشری که پاسخ سؤال فوق را از موجوداتی می‌پرسد که از دیدگاه علمی، خود آنان از پاسخ دادن بهمان سؤال درباره‌ی هستی و جریان وجود خویش عاجزند!! آیا متفکران هستی‌شناس اجازه خواهند داد که بگوئیم آقای حلقه‌ای از زنجیر که حلقه‌ی بعدی را اجبارا و ناخودآگاه بدنبال خود می‌کشی، لطف فرموده بما بگو که این حلقه‌ی بعدی از کجا آمده؟ برای چه آمده؟ و بکجا کشیده میشود؟ اگر آن حلقه‌ی پیشین از دادن پاسخ باین سؤال اظهار ناتوانی کرد (چنانکه ناتوانی آن قطعی است) آیا حلقه‌ی بعدی پاسخ سؤال فوق را خواهد گفت. بدین ترتیب آقایان متفکران، انسان را رها کنید و هیچ سئوالی درباره‌ی هستی و جریان وجودی او بمیان نیاورید که به شوخی‌های بی‌معنی منتهی خواهد گشت. اکنون برگردیم به توضیح ذکر خدا و بیاد بودن او. گفتیم ذکر خدا یعنی توجه و گرایش به اصل هستی و جریان وجود خویشتن. این یک معنای ذوقی محض نیست، بلکه مفاد آن آیه‌ی شریفه‌ای است که میگوید: و لاتکونوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم اولئک هم الفاسقون (و مباشید از آنانکه خدا را فراموش کردند و خداوند آنان را به فراموش کردن خویشتن مبتلا ساخت، آنان منحرفند). گر نخواهی

خود فراموش شود یاد او کن، یاد او کن، یاد او آیات فراوانی در لزوم ذکر خدا و مختصات سازنده‌ی آن در قرآن وارد شده است که در تکمیل روح انسانی اثر قاطع دارند. این آیات از نظر معنی به گروه‌هائی تقسیم میگردند. از آنجمله: ۱- ذکر خداوندی موجب آن است که خدا هم انسان را ذکر کند- فاذکرونی اذکرکم (مرا بیاد بیاورید تا من شما را ذکر کنم). مقصود از اینکه خداوند انسان را ذکر می کند، یا انسان شایستگی مورد ذکر بودن خدا را بدست می آورد، نه ذکر لفظی است و نه بیاد آوردن معمولی که فقط در ما انسانها قابل تصور است که عبارت است از حاضر کردن مفهومی از میان مفاهیم موجود در حافظه در خود آگاه، بلکه مقصود تعلق مشیت خداوندی بر تصفیه و منور ساختن دوزن آدمی برای حرکت در مسیر رشد روحی است. بنابراین، ذکر که انسان درباره‌ی خدا مینماید، عبارت است از توجه و گرایش به اصل هستی و جریان وجود خویشتن که نتیجه‌اش تعلق مشیت الهی بر آماده ساختن شخص ذاکر برای به فعلیت رساندن استعدادهای مثبتی است که در نهادش بودیعت نهاده شده است. ۲- آیا

تی است که نتایج بسیار بااهمیت ذکر را بیان می کنند از آنجمله خداوند در توصیف شعراء میفرماید: و الشعراء يتبعهم الغاؤون. الم تر انهم فی کل واد یهيمون. و انهم یقولون ما لا یفعلون. الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و ذکروا الله کثیرا و انتصروا من بعد ما ظلموا (شعراء کسانی هستند که گمراهان از آنان پیروی می کنند. مگر نمی بینی که شعراء در هر وادی سرگردان میشوند. و آنان چیزی را میگویند که به آن عمل نمی کنند. مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالحه انجام میدهند و خدا را زیاد بیاد می آورند و پس از آنکه مظلوم واقع شدند (بوسیله‌ی شعر) یاری میجویند). نتیجه‌ی ذکر خداوندی در این آیات، امتناع از خیال پردازی و کلافه شدن در بیابان بی سر و ته مفاهیم ساختگی و سخن گفتن درباره‌ی چیزهائی است که عمل به آنها نمیشود. و بطور مختصر ذکر خداوندی آدمی را به واقع بینی و واقع گرایی و واقع گوئی وادار می کند، زیرا خداست که ما انسانها را از واقعیتهائی آفریده و مسیر و سرنوشت ما را در واقعیتها قرار داده است. شاعر اگر بیاد خدا باشد، از تحریف حقائق عالم هستی و انسان بالخصوص که ضررش مستقیم و مخرب حیات او است، در هر دو قلمرو آنچه‌انکه هست و آنچه‌انکه باید

اجتناب میورزد. ۳- ذکر خداوندی از اساسی ترین عوامل راهیابی به حقایق و بهره برداری از ذخائر درونی است. و لاتقولن لشایء انی فاعل ذلک غدا الا ان یشاء الله و اذکر ربک اذا نسیت و قل عسی ان یمدین ربی لاقرب من هذا رشدا (و هرگز مگو: من فردا کاری را انجام خواهم داد، مگر اینکه بگوئی: ان شاء الله (اگر مشیت خداوندی به کاری که انجام خواهم داد، تعلق بگیرد) و یا اگر خدا غیر آنرا که من میخواهم انجام بدهم، نخواهد. و اگر تعلق به مشیت خداوندی را فراموش نمودی، بیاد پروردگارت باش و بگو شاید خدای من مرا به حالتی هدایت کند که از فراموشی نزدیکتر به رشد بوده باشد). معنای آیه‌ی شریفه توجه دادن انسانها به قانون دوام فیض خداوند و نظاره و سلطه‌ی او بر همه‌ی اشیاء و رویدادها است که مفادش تصرف دائمی خداوندی در عالم هستی است- کل یوم هو فی شان (هر موقعی خداوند در کاریست). یسئله من فی السماوات و الارض (هر چه که در آسمانها و زمین است). (فیض وجود خود را) از خدا میخواهد. و هیچ موجود و قانونی نمیتواند دست خداوندی را از فعالیت دائمی ببندد- تو روا داری روا باشد که حق خود شود معزول از حکم سبق مولوی این مضمون همان بیت است که مرحوم حاج

ملاهادی سبزواری گفته است: از مه الامور طرا بیده و الکل مستمده من مدده (عنان و اختیار همه‌ی امور به دست خداوندی است و همه‌ی امور از قدرت و اراده و مدد او استمداد مینمایند). تصدیق این حقیقت که سببیت همه‌ی اسباب از خدا است و موجودیت سوزنده‌ی آتش در برابر سبب سازی او، تفاوتی با موجودیت بردا و سلاما برای آتش ندارد، برای خداشناسان واقعی بدیهی تر از آن است که نیازی به فکر و اثبات داشته باشد. بنابراین، میتوان گفت: مطالبی را که مولوی درباره‌ی خنثی شدن اثر دواهایی که طبیبان در داستان پادشاه و کنیزک آورده بودند، گفته است، خنثی شدن واقعی دواها بجهت عدم تعلق تاثیر دواها به مشیت خداوندی بوده است- جمله گفتندش که جان بازی کنیم فهم گرد آریم و انبازی کنیم هر یکی از ما مسیح عالمی است هر الم را در کف ما

مرهمی است گر خدا خواهد نگفتند از بطر پس خدا بنمودشان عجز بشر ترك استثنا مرادم قسوتیست نی همین گفتن که عارض حالتیست ای بسا ناورده استثنا به گفت جان او با جان استثنا است جفت هر چه کردند از علاج و از دوا گشت رنج افزون و حاجت ناروا از قضا سرکنگین صفرا فزود روغن بادام خشکی می نمود از هلیله قبض شد، ا

طلاق رفت آب آتش را مدد شد همچو نفت سستی دل شد فزون و خواب کم سوزش چشم و دل پر درد و غم شربت و ادویه و اسباب او از طیبیان ریخت یکسر آبرو آن طیب الهی پس از معاینه‌ی کنیزک میگوید: گفت هر دارو که ایشان کرده‌اند آن عمارت نیست ویران کرده‌اند طیبیان با کبر و نخوتی که داشتند، میخواستند خواص دواها را به ذات آنها نسبت بدهند، نسبتی که تغییرناپذیر و مستقل و بی‌نیاز از اراده‌ی خداوندی است! لذا خداوند به آنان نشان داد که تاثیر همه چیز وابسته به مشیت او است، تا طعم سبب سوزی او را بچشند- از سبب سازیش من سودائیم وز سبب سوزیش سوفسطائیم در تفسیر آیه‌ی دوم: و اذکر رب اذا نسیت ... دو احتمال وجود دارد: احتمال یکم همان است که بعضی از مفسران داده‌اند که مقصود از آنچه که فراموش شده است، تعلیق کاریست که انسان میخواهد به آن اقدام نماید، به مشیت خداوندی چنانکه در توضیح آیه متذکر شدیم. احتمال دوم اینست که جمله‌ی: و اذکر ربک اذا نسیت مستقل بوده باشد، در اینصورت معنای آیه چنین است که در هر موقعی که عواملی باعث میشود برای تو فراموشی عارض شود، با اختلال دیگری در عوامل و نظم اندیشه و تعقل روی می‌دهد، بیاد خدا باش و خدا

را ذکر کن و اگر مزیت آن فراموش شده یا مختل شده بسبب اختلالات دیگر در عوامل و نظم و اندیشه از دست تو خارج شد، بگو: شاید خدای من برای جبران آنچه که از دستم رفته است، مزیتی نزدیکتر به رشد از آن فوت شده عنایت خواهد فرمود. اگر چه مرحوم علامه‌ی طباطبائی در کتاب المیزان این تفسیر را نمی‌پسندد، ولی با نظر به این قاعده‌ی معمولی در قرآن و حدیث که خصوصیت مورد منافاتی با عمومیت قاعده‌ی عام که در آن مورد گفته شده است ندارد این تفسیر نیز صحیح است و همین تفسیر شامل خود مورد که عبارتست از فراموش شدن تعلیق کار به مشیت خداوندی نیز می‌باشد. با نظر به این تفسیر است که مولوی این مضمون را در مثنوی آورده است: فکر کن گر ناید ذکر کن بدانجهت که مسیر معمولی و قانونی روبنائی دریافت واقعیات، تفکر است و خداوند نیروی تفکر را برای بدست آوردن واقعیات به انسانها عنایت فرموده است که انسان متفکر با توجه باینکه خود تفکر از بزرگترین نعمتهای خداویست، می‌تواند عمل فکر را جنبه‌ی عبادت بدهد و هر عبادتی ذکر خداوندی است و اگر راه واقعیات از مسیر اندیشه بسته شد و فراموشی نگذاشت که حافظه مورد بهره‌برداری قرار بگیرد، یا عوامل دیگری که در اندیشه و نظم آن

دخالت دارند، خنثی گشتند، باید به ذکر خداوندی پرداخت. این ذکر موجب آرامش خاطر و تنظیم کار نیروهای مغزی می‌گردد و در صورتیکه خود مطلوب حاصل نگشت، خداوند متعال به برکت آن ذکر، حقائق را برای انسان روشن می‌سازد که فقدان مطلوب مفروض را جبران می‌نماید. این پدیده چیز است که بطور فراوان به تجربه رسیده است. و شاید فقدان مطلوب که ناشی از فراموشی یا خنثی گشتن عوامل اندیشه و نظم گشته است، از الطاف خفیه‌ی الهی باشد که انسان را وادار به ذکر و انقطاع الی الله می‌نماید که بجهت تصفیه‌ی درون، امتیازی خیلی بالاتر از مطلوب گمشده را نصیب انسان خواهد کرد: گفت معشوقم تو بودستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان اگر پذیرش تاثیر ذکر خداوندی در تنظیم اندیشه برای کسی مشکل بود، چنین کسی مناسب است که برود مقداری در تاریخ اکتشافات و اختراعات تحقیق کند تا بداند که اگر چه اندیشه و تجربه و تحقیق متداول تاثیر مقدماتی در بروز اکتشافات و اختراعات دارند، ولی به اتفاق همه‌ی صاحب نظران آن مرحله‌ی نهائی که به اکتشاف و اختراع منتهی می‌گردد مافوق اندیشه و معلومات مربوطه می‌باشد. ۴- ذکر خداوندی و بیاد بودن خدا بایستی مانند بیاد بودن و ذکر پدران بلکه

والا تر و شدیدتر از آن باشد. فاذکرو الله کذکرکم ابائکم او اشد ذکر (خدا را ذکر کنید چنانکه پدرانتان را ذکر می‌کنید، بلکه شدیدتر) این کیفیت برای ذکر، در حقیقت توجیه انسانها است باینکه چنانکه پدرانتان را با یقین به وجود واقعی آنان و ارتباط یقینی که وجود شما با وجود آنها دارد و خود را مانند دامنه‌ی شخصیت پدران و وابسته به آنان میدانید، ذکر می‌کنید، خدا را هم با

همین کیفیت ذکر نمائید. بلکه شدیدتر و والاتر. خداوند متعال با این آیهی شریفه بندگان خود را متوجه می‌سازد باینکه: شما که می‌توانید از خود بیرون آمده و در علل طبیعی وجود خود و ارتباط آنها را با خویشتن متذکر شوید، چرا نمی‌توانید به ذکر خدا باشید که هستی بخش شما و علل وجودی طبیعی شما است: ۵- شناخت عظمت نعمتهای خداوندی یکی از نتایج ذکر الله است، یا دقت و تفکر در نعمتهای خداوندی شما را وادار به ذکر الله می‌نماید. و اذکروا الاء الله و لاتعتوا فی الارض مفسدین (و نعمتهای خداوندی را متذکر شوید و در روی زمین شتاب (حرکت) برای افساد مکنید). یعنی اگر آن مواد و پدیده‌ها و حقایقی را که از جنبه مادی و معنوی برای شما سودبخش می‌باشند بشناسید و بدانید که همه‌ی آنها نعمت

های خداوندی میباشند همواره بیاد خدا خواهید بود و این ذکر و بیاد بودن خدا مانع از افساد در روی زمین و سوء استفاده از آن نعمت‌ها خواهد گشت. و اذکروا نعمه الله علیکم اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم (بیاد بیاورید نعمت خداوندی را که بشما عنایت فرمود، در آنهنگام که شما دشمنان یکدیگر بودید، میان دلهای شما الفت برقرار نمود). درک این حقیقت که رابطه‌ی انس و الفت و محبت و وداد در میان انسانها از خدا و کینه و خصومت و نفرت از هواهای نفس حیوانی و اغوهای شیطانی است، از عالی‌ترین نتایج ذکر الله است که ارزش حیات انسانها را بخدا مستند می‌دارد و همه‌ی ما میدانیم که اگر بخواهیم انسانها با یکدیگر از انس و الفت و محبت اصیل برخوردار شوند، حتما باید جنبه‌ی الهی این پدیده را در نظر بگیریم. ۶- ذکر خداوندی در مرز زندگی و مرگ که جنگ و کارزار میان انسانها است- یا ایها الذین آمنوا اذا لقیتم فئه فاثبتوا و اذکروا الله کثیرا ای مردمی که ایمان آورده‌اید، هنگامی که با گروهی (از دشمنانتان) رویاروی شدید، مقاومت نمائید و فراوان به ذکر خدا باشید هر دو طرف خصومت در میدان کارزار در مرز زندگی و مرگ قدم برمی‌دارند، آیا هیچ عاملی غیر از ذکر الله می‌ت

واند احساس ضعف و قدرت را تعدیل نماید؟ اگر ما در تاریخ طولانی، جنگ طرفداران حق و باطل را مطالعه کنیم باین نتیجه خواهیم رسید که حامیان حق که اغلب قدرت کمتری داشتند، مخصوصا با نظر به تقید و پابندی آنان به اصول و ارزشهای انسانی که دستهای آنان را از تعدی و تجاوز می‌بست، همواره با ذکر خداوندی و بیاد او بودن در برابر حامیان باطل و دشمنان حق مقاومت نموده‌اند. اگر هم شکست جسمانی در کارزار نصیب آنان گشته است، چنانکه خود نیز یقین و ایمان داشتند همواره پرچم پیروزی حق را در طول تاریخ در اهتزاز نگهداشته‌اند و اما رفتار حامیان باطل و گل‌های سرسبد حیوانات درنده و عاشقان تنازع در راه بقای خود و محو دیگران از صفحه‌ی وجود، در جنگ چه بوده است؟ چون این گروه هرگز بیاد خدا نبوده‌اند، نه تنها در میدان کارزار هیچ اصلی از اصول انسانیت را مراعات نکرده‌اند و نخواهند کرد، بلکه می‌توان گفت میادین جنگ و کارزارها برای آنان بهترین و مناسبترین جایگاه برای رهائی از فشار اصول و ارزشهای انسانیت بوده است، و باصطلاح معروف با برداشتن قید و بند هر گونه اصل و قاعده‌ی انسانیت از دوش، و احساس آزادی در انجام هر گونه تعدی و تجاوز، نفس آسوده‌ای می‌کشند!

آری، اینست داستان موجودی که خود را سرفصل تکامل و اشراف مخلوقات!! نامیده است و هنوز هم به تکامل خود ادامه می‌دهد! اما حامیان حق، میدان کارزار را حساس‌ترین موقعیت در آزمایش‌های الهی تلقی نموده، لحظه‌ای از ذکر خداوندی در آن مرزهای زندگی و مرگ غفلت نورزیده‌اند. پیامبر اکرم و علی بن ابیطالب علیهماالسلام از آغاز مقدمات حرکت بمیدان جنگ مشغول ذکر خداوندی بوده و میدان جنگ را مانند محراب عبادت تلقی می‌مودند و لذا ذکر و نیایش آن قهرمانان انسان و انسانیت در رویارویی با دشمنان چنان عالی و متوالی بوده است که گوئی: خود آنان حیات را آفریده‌اند. ۷- آرامش دلها فقط با ذکر خداوندیست- الذین آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب. (کسانی که ایمان آورده‌اند و دلهای آنان با ذکر خداوندی آرامش نهائی پیدا می‌کند، آگاه باشید فقط با ذکر خداوندی دلها به آرامش نهائی میرسد). اگر از آن اندیشه و تعقل برخوردار باشی که با یک توجه فکری مجهولی را که در حیطه‌ی درک تو بروز کند کشف و روشن نمائی. اگر دارای آن اراده باشی که هیچ کاری برای تو مشکل ننماید و در اولین مراحل اراده بهر چه که مورد خواست تست، اقدام نمائی. اگر از قدرتی برخ

وردار شوی که هر چه را در شعاع موجودیت خود بخواهی بتوانی انجام بدهی. اگر صورتی چنان زیبا داشته باشی که هر بیننده را مسحور کنی. اگر عمری بطول عمر حضرت نوح (ع) نصیبت شود. اگر از شهرت اجتماعی بلکه از شهرت جهانی در حد اعلا برخوردار شوی. اگر هیبت شخصیت بمرحله‌ای برسد که همه‌ی انسانها در برابر تو بلرزند. اگر سفره‌ی تو همواره از لذیذترین غذاهای دنیا پر باشد، با اینحال که مبتنی بر فرض محال‌های فراوانی است، هر روز که آفتاب از افق سر برمی‌آورد، نوعی دلهرگی و اضطراب و انتظار و شکست تصمیم و اندوهی که عامل آن نامعلوم است و حداقل از عدم امکان همه‌ی آنچه را که می‌خواهی در درون تو سر میکشد و یک سؤال سپس چه اگر پدیده‌های فوق مست و ناهشیارت نکرده باشد، سراغت را خواهد گرفت، تا آنگاه که خداوند هستی‌آفرین را بیاد بیاوری که همه‌ی امور فوق در اختیار او است و هیچ برگ ناچیزی از درخت بر زمین نمی‌افتد مگر با علم و اذن و مشیت او. از طرف دیگر هیچ ناگواری و اضطراب و اضطرابی برای انسان روی نمی‌آورد، مگر اینکه ذکر خداوندی آنرا به آرامش و اطمینان مبدل می‌سازد. چهار مسئله‌ی مهم در ذکر الله که حسن علی کل حال (ذکر خداوندی در همه حال نیکو است

). وجود دارد که ما بطور مختصر مطرح مینمائیم: مسئله‌ی یکم - ذکر دائمی اشتغال دائمی به ذکر خداوندی با نظر به مضمون بعضی از آیات و روایات و با توجه به حکم عقل سلیم و دل آگاه، مطلوب و مفید است. مخصوصا با نظر به اینکه دیدگاه حواس بشری و مواد خام اندیشه و تعقل معمولی، محسوسات طبیعی محض است که سطوح روان آدمی را بخود مشغول میدارند و مانند قشرهائی گوناگون لطافت و حساسیت روان را می‌پوشانند، باضافه‌ی تخیلات و انواعی از اشتغالات ذهنی که فضای درون را فرا میگیرند. حتی در آنموقع که نمازگذار مشغول ذکر مستقیم خداوندی است، همان محسوسات طبیعی محض از دیدگاه مغز و روان اکثریت کنار نمیروند، لذا انسان خواه آگاه باشد یا ناآگاه احساس رویارویی با خدا را در جملاتی مانند - ایاک نعبد و ایاک نستعین. (فقط ترا می‌پرستیم و فقط از تو کمک می‌جوئیم). در درون خود نمی‌یابد. چاره‌ی این فراق و مهجوری و برطرف کردن قشر محسوسات، سه چیز است: یک - اهمیت دادن به لحظاتی که موفق شده است با خداوندی که نزدیکترین حقایق به او است به ذکر و مناجات و نیایش بپردازد. دو - خالی کردن ذهن از این پندار خطا که من که یک انسان ناچیزم چگونه میتوانم با خداوندی که با عظمت ت رین موجودات و حقیقتی فوق همه‌ی حقایق است، ارتباط برقرار کنم! تصفیه‌ی ذهن از این خطا مشکل نیست، زیرا چنانکه انسان بدون احساس حقارت با من خویش ارتباط برقرار می‌کند، با اینکه عظمت هویت و مختصات و استعدادهایی که در من یا روح وجود دارد، خیلی بالاتر از آن است که آدمی در هر لحظه و هر گونه شرائط بتواند آنها را دریابد و بر فرض دریافت کردن عظمت هویت و مختصات و استعدادهای من، وحشتی از من به خود راه بدهد، زیرا دریافت امور مزبور در من خود یکی از آن عظمت‌هایی است که کسی که از دور آن را تصور کند، آن دریافت را غیر قابل وصول تلقی میکند، ولی همینکه اقدام به آن دریافت نماید و درونش آمادگی آنرا داشته باشد، از سهولت آن دریافت دچار شگفتی میشود. این آیات را که در زیر میخوانیم اشعار خیالی و ذوقی محض نیستند: سالها دل طلب جام جم از ما میکرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا میکرد گهری کز صدف کون و مکان بیرون بود طلب از گمشدگان لب دریا میکرد بیدلی در همه احوال خدا با او بود او نمی‌دیدش و از دور خدایا میکرد حافظ سید نعمه الله جزائری در کتاب زهر الربیع روایتی را نقل می‌کند که روزی حضرت موسی علیه‌السلام بخدا عرض کرد که: رب کیف اص

ل الیک؟ قال الله تبارک و تعالی: قصدک لی وصلک الی. (ای پروردگار من، چگونه بتو برسم؟ خداوند تبارک و تعالی فرمود: همینکه مرا قصد کردی بمن رسیده‌ای). در نیایش‌های ائمه‌ی اطهار علیهم‌السلام این مضمون فراوان آمده است که حرکت کننده بسوی خدا مسافتی ندارد، یا مسافتی نزدیک دارد) برای تحقق بخشیدن به این حرکت روحی بسیار والا، تکرار آیات شریفه‌ی و نحن اقرب الیه من جبل الوریث. (و ما به آن انسان از رگ گردنش نزدیکتریم). و هو معکم اینما کنتم. (و او با شما است هر کجا که

باشید). ضرورت دارد. سه- ادامه‌ی ذکر و استمرار دادن بحالت ذکر که موجب تحصیل توانائی برای برقرار ساختن ارتباط با خدا یکی از بهترین مقدمات است. بهمین جهت است که در آیات قرآن به تکثیر ذکر دستور داده شده است. ادامه‌ی ذکر خداوندی همان گونه ارتباط با خدا را نتیجه می‌دهد که ادامه‌ی اندیشه و تعقل و فهم و شناخت قوانین هستی را در مغز انسانی. بقول بعضی از حکماء ما نباید بطوری عمل کنیم که خودمان را ببینیم که می‌اندیشیم و یا تعقل می‌کنیم، چنانکه در موقع عبور از خیابان خودمان را می‌بینیم که به درختان تماشا می‌کنیم بدون آنکه تماشای ما مستند به انگیزه‌ی ریشه‌دار و هدفگیری مستقل

درباره‌ی درختان باشد، نباید اندیشه و تعقلمان درباره‌ی انسان و جهان و زندگی، یک جریان رها شده‌ای در مغز باشد که اگر عوامل جبری پیدا شد که آن جریان را بوجود بیاورد، ما فقط تماشاگر جریان باشیم. این مطلب در ذکر خداوند هم صدق می‌کند، ما نباید تماشاگر یک جریان جبری در مغز که مفهومی (و اغلب ساختگی) از خدا را در خود دارد بوده باشیم، ما باید در جستجوی آن نزدیکتر از من به ما باشیم. اگر این جستجو جدی باشد، نخستین نتیجه‌ای که برای ما خواهد داد اینست که بدانیم این جستجو خود ندائی از خدا است- دمدمه‌ی این نای از دم‌های او است هایشوی روح از هیهای اوست مسئله‌ی دوم- ذکر جلی و ذکر خفی حقیقت اینست که- کی رفته‌ای ز دل که تمنا کنم ترا متی غبت حتی محتاج الی دلیل. (خداوند، کی از دیدگاه انسان عارف و آگاه غائب شده‌ای تا برای دریافت حضورت نیازی به دلیل داشته باشی). این یکی از جملات نیایش سرور شهیدان راه حق امام حسین بن علی علیهما السلام است. با نظر به این مطلب، میتوان گفت: انسان آگاه و عارف لحظه‌ای بی ذکر خداوندی سپری نمیکند- الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السماوات و الارض ربنا ما خلقت هذا با

طلا سبحانک فقنا عذاب النار. (خردمندان کسانی هستند که خدا را در حال ایستادن و نشستن و موقعی که بر پهلو قرار گرفته‌اند ذکر می‌کنند و در آفرینش آسمانها و زمین به تفکر می‌پردازند، ای پروردگار ما، این جهان هستی را بیهوده نیافریده‌ای، تو پاکیزه‌ای (از اینکه کاری بیهوده انجام بدهی) ما را از عذاب آتش محفوظ فرما). یک آگاهی مستمر در عمر آدمی باینکه او در دیدگاه خداوندی زندگی می‌کند و خدا او را در جاذبه‌ی کمال قرار داده است و انگیزه و هدف او در هر کاری که انجام میدهد و هر نوع اندیشه و گفتاری که او مشغول به آن است، و حرکت در مسیر قانونی وجود او است وی را ذاکر خدا مینماید، خواه بدست مشغول شخم زمین باشد و خواه مشغول بحرکت آوردن چرخ‌های ماشین برای تولید محصول بسود بندگان خدا باشد، چه در دانشگاهها بر روی کتاب یا آزمایشگاهها خم شود و یا به دهان استاد خیره بنگرد که حقائق مطلوب را از آن پدیده‌ها بدست بیاورد و خواه در تفریح و بهره‌برداری از لذت‌ها مشروع باشد یا در میدان کارزار برای مبارزه با حامیان باطل. و چه در خوشی‌های تندرستی و چه در ناله‌های بیماری ... همه و همه‌ی حالات و شئون چنین انسانی باردار ذکر خداوندی است. و میتوان

بیت زیر مولوی را که میگوید: من گروهی میشناسم ز اولیا که دهانشان بسته باشد از دعا بنحوی با مطلبی که گفتیم تفسیر نمود. با اینحال باید دقت کرد که مسئله‌ی ذکر خداوندی در آنچه که گفتیم تمام نمیشود، بلکه ذکر مستقیم چه بوسیله‌ی زبان و چه در درون از دیدگاه منابع اسلامی بطور جدی مطلوب و مورد دستور قرار گرفته است. حکمت ذکر مستقیم خداوندی که در دو شکل واجب و مستحب (نماز واجب و اذکار و اوراد غیر واجب) مقرر شده است، بسیار متعالی و برای روح ضرورتی است که مسامحه و بی‌اعتنائی درباره‌ی آن صحیح نیست، زیرا بدست آوردن آگاهی مستمر که در بالا متذکر شدیم، هر اندازه جدی و مستمر فرض شود، باز شخص آگاه و هدفگیر انسانی است که ارتباط شدیدی با طبیعت دارد و چه در کالبد کوچکش که بدن او است و چه در کالبد بزرگش که عالم طبیعت است پستانهای ما در طبیعت شیرین‌تر و جالبتر از آن است که آدمی را باین زودیها رها کند، حقیقتا- خلق اطفالند جز مرد خدا نیست بالغ جز رهیده از هوا گفت دنیا لهو و لعب است و شما کودکید و راست فرماید خدا این روایت معروف را با دقت مطالعه کنیم که از امیرالمومنین علیه‌السلام نقل شده است: الناس کلهم هالکون الا العالمون،

و العالمون کلهم هالکون الا- العالمون، و العالمون کلهم هالکون الا- المخلصون و المخلصون علی خطر عظیم (همه‌ی مردم در

هلاکتند مگر علماء و علماء همه در هلاکتند مگر عمل کنندگان و عمل کنندگان همه در هلاکتند مگر مخلصین و مخلصین در یک خطر بزرگ قرار گرفته‌اند) بنابراین، ذکر خداوندی چه بطور آشکار و جلی با الفاظی که قابل شنیدن است و چه با توجهات و مراقبت‌های درونی مطلوب است - ادعوا ربکم تضرعا و خفیه (پروردگار خود را بخوانید در حال کرنش و مخفیانه) البته اگر مقصود از خفیه فقط پوشیده از دیگران نباشد. زیرا ذکر مستقیم است که موجب تمرکز اندیشه و احساس بر معانی ذکر میگردد و از اختلاط خیالات و آرزوها و تداعی معانی‌ها و تجسیم‌های بی‌اساس جلوگیری مینماید. هنگامیکه ذکر الله اکبر را با توجه و آگاهی بمعنای آن و با احساس پذیرش و انجذاب به آن، بزبان می‌آوریم یا آنرا در درون خود خطور میدهیم، تموج و حرکت روح را بسوی انس و ارتباط با مقام ربوبی بخوبی احساس می‌کنیم. در صورتیکه در کوشش برای معاش حلال مثلا اگر چه با آگاهی فوق‌باردار ذکر خداوندی است، با اینحال، بطور مستقیم حالت ذکر مستقیم را که تموج و حرکت روح برای انس و ارتباط با خدا است، در درون خود احساس نمیکنیم. البته اگر انسان موفق شود که - رسد آدمی بجائی که بجز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت در این حال میتواند همه‌ی شئون و پدیده‌های زندگی خود را مانند ذکر مستقیم انجام بدهد، ولی چند نفر میتوان پیدا کرد که مانند امیرالمومنین علیه‌السلام بگوید: لم اعبد ربا لم اره (خدائی را که ندیده باشم نپرستیده‌ام) ما رایت شیئا الا و رایت الله معه (من چیزی را ندیدم مگر اینکه خدا را با آن دیدم) با اینحال امیرالمومنین علیه‌السلام با اینکه درون تزکیه شده و مبارکش همواره بیاد خدا بوده است، به ذکر لفظی و جلی نیز بطور فراوان اهمیت میداده است، مانند سایر انبیاء و ائمه علیهم‌السلام و اولیاء. پس کسانی که ذکر را در خصوص ذکر در درون منحصر مینمایند، سند صحیحی از منابع اسلامی ندارند، بلکه دستور بخواندن دعاها و اذکار ادعای آنان را باطل مینمایند. مسئله‌ی سوم - آیا ذکر باید مستند به اجازه باشد؟ اگر مقصود از اینکه ذکر باید به اجازه مستند بوده باشد، اینست که فهمیدن عظمت معنای ذکر و ماهیت و مختصات روحی آن، مانند دیگر حقائق عالیه احتیاج به تعلم و تربیت شدن دارد، این یک مطلب کاملا صحیح است، و دلیل لزوم این تعلم

و تربیت شدن، ضرورت آشنائی با مطالبی است که در مباحث قبل در این مورد متذکر شدیم. و اگر منظور اینست که ذکر خداوندی با داشتن شرائطی که هر فردی میتواند تحصیل کند، باز احتیاج به اجازه دارد، بهیچ دلیلی مستند نمیشود، چنانکه بوجود آمدن انسان در این دنیا احتیاجی به اجازه‌ی هیچ کس حتی پیامبران عظام و فرشتگان نداشته است و فقط مشیت بالغه‌ی خداوندی اجازه‌ی این خلقت را داده است، همین طور برای برقرار کردن ارتباط با خداوندی که از رگ گردن به انسان نزدیکتر است، هیچ نیازی به وساطت و صلاحدید و اجازه ندارد، چنانکه توبه و بازگشت بسوی خدا هم احتیاجی به دخالت هیچ مخلوقی دیگر ندارد. البته توسل به انبیاء و ائمه علیهم‌السلام و موضوع شفاعت که مورد قبول مذهب است، ارتباطی به مسئله‌ی اجازه و وساطت دیگران ندارد، زیرا توسل به ائمه و انبیاء علیهم‌السلام با نظر به بعد شخصی محض آنان نمیشود، بلکه بجهت تخلق به اخلاق الله و تادب به آداب الله است که در حد اعلا در آنان تحقق پیدا کرده و مانند چراغی فرا راه سالکان مسیر کمالند که هیچ انسانی را در برابر شخصیت خود میخکوب نمی‌کنند و طلب تسلیم و اطاعت از آنان نمی‌نمایند. مسئله‌ی توسل و شفاعت را در مباحث

آینده مشروحا بررسی خواهیم کرد انشاءالله تعالی. مسئله‌ی چهارم - شرائط ذکر خداوندی اگر چه توجه دقیق به معنای ذکر خود میتواند شرائط و نتایج ذکر را برای ما بفهماند، با اینحال برای توضیح بیشتر مناسب است که مطالبی را درباره‌ی این امور مطرح نماییم: ۱- بیک معنی ذکر خداوندی بنا بمفاد این جمله که بعضی آنرا روایت میدانند. ذکر الله حسن علی کل حال (ذکر خداوندی در هر حال نیکو است) اختصاص بحال معینی ندارد، بنابراین، شرط مخصوصی برای ذکر الله مشخص نشده است. ولی مسلم است که منظور از ذکر لقلقه‌ی محض زبان نیست (ادای کلمات و اوراد بدون توجه بمعنای آن اگر چه اجمالا ثمری دارد). پس شرط اول ذکر توجه بمعنای آن است و چه بسا که بدون توجه بمعنای ذکر، طرز ادای کلمات و عشق بخود آنها و تقید حرفه‌ای به مخارج حروف و آهنگ صوت و غیر ذلک خود موانعی از التفات روحی به حقیقت ذکر باشد که گفته میشود. و در ذکر قلبی که

عوارض لفظ و صوت وجود ندارد، روح بهتر میتواند بطور مستقیم به معانی ذکر متوجه باشد. ۲- ادای ذکر باید در حال اقبال و اشتیاق روح باشد، نه مستند به عادت شبه جبری. روشن است که هر کار و گفتاری که مستند به عادت رسوخ یافته باشد، وقوع آن کا

ر و گفتار حالتی شبیه به جبر دارد که آزادی و اختیار و حتی گاهی آگاهی روح در آنها دخالتی ندارد. در اینصورت ذکر یک پدیده‌ی بی‌اثر بوده، بلکه ممکن است از آنجهت که مانع اندیشه‌ی منتج در مصالح مادی و معنوی می‌باشد، موجب دو خسران گردد: خسران محرومیت از حقیقت ذکر و نتیجه‌ی آن، و خسران از دست دادن اندیشه منتج. البته اگر عادت ذکر بطوری رسوخ پیدا نکند که آگاهی و اختیار روح را منتفی بسازد، در این صورت اقبال و اشتیاق روح به مفاد ذکر ممکن است تحقق داشته باشد. ۳- تطبیق اعمال و عموم رفتار با معنای ذکر که می‌گوید، گوینده‌ی ذکر شریف الله اکبر نباید روح خود را در اختیار خودخواهی و مال و منال و مقام و شهرت و دیگر بت‌های طالب پرستش بگذارد، زیرا ذاکر با ذکر مزبور خدا را از هر گونه توصیف و از هر چیز بزرگتر و بالاتر تلقی میکند، با اینحال اگر چیزی از امور مزبوره را مورد عشق و پرستش قرار بدهد، روح خود را با عمل تناقض‌انگیز خود زجر می‌دهد، تا آنگاه که معنا و خاصیت ذکر الله اکبر در درونش محو و نابود گردد و چیزی جز لقلقه و تکان دادن زبان نباشد، در چنین صورتی تناقضی در کار نیست. هیچ فراموش نمیکنم در فرودگاه جده در گرمای سوزان تیرماه با عده

ای از حجاج از تشنگی سوزان رنج میبردیم، هر چه از ماموران فرودگاه خواهش میکردیم که بگذارید مقداری آب برای حجاج (که در میان آنان کهنسالان ناتوان زیاد بود)، از منبع آب که در چند قدمی بود برداریم، ماموران مانع میشدند در صورتیکه هیچ مانع قانونی وجود نداشت، ماموران با مشت بر سینه‌ی ما میزدند و ما را به عقب میراندند و در همین حال چند نفر از آن ماموران آیات قرآن را زمزمه میکردند و مشغول ذکر خدا بودند!! در آنهنگام هم که اشقیای تاریخ سر بریده‌ی فرزند فاطمه و علی علیهما السلام یعنی سر امام حسین علیه السلام را وارد شهری میکردند، تکبیر میفرمودند!! جاو براسک یابن بنت محمد مترملا بدمائہ ترمیلا و یکبرون بان قتلت و انما قتلوا بک التکبیر و التهلیل (آن اشقیای تاریخ) سر بریده‌ی ترا ای فرزند محمد (ص) آوردند در حالیکه بخون خود آغشته بود. آنان به کشتن تو تکبیر میگفتند در صورتیکه با کشتن تو تکبیر و تهلیل (الله اکبر و لا اله الا الله) را کشته بودند!!! آن ذکر کننده‌ی خداوندی که می‌گوید: یا عدل یا حکیم (ای خداوندی که محض عدلی، ای خداوند حکیم علی‌الاطلاق) اگر این ذکر با عظمت را با سه شرطی که تاکنون برای ذکر گفتیم، از دل بزبان بیا

ورد یا در دل خود خطور بدهد، آیا میتواند دست به کمترین ظلم بیازد؟! آیا گوینده‌ی چنین ذکری با غفلت از شناخت حکمت خداوندی ولو باندازه‌ی مقدور میتواند از زندگی خود رضایتی داشته باشد؟! آیا میتواند عمر خود را در جهل و غفلت سپری و تباه نماید؟! اگر ذاکر با توجه باین حقیقت که با این ذکر (یا عدل) اعتراف صریح به عدالت خداوندی میکند، آیا با اینحال میتواند با تباه کردن استعدادها و سرمایه‌های سازنده‌ی خویش به خویشتن ظلم و تعدی کند و با هدف دیدن خود و وسیله دیدن دیگران کوچکترین ستمی به دیگران روا بدارد! آیا هیچ انسانی با علاقه به دریدن پرده‌ی حرمت دیگران و عشق به کشف عیوب مردم و ریختن آبروی آنان و عفو نکردن خطاهای قابل بخشش مردم حق دارد که بگوید: یا ستار العیوب، یا غفار الذنوب. (ای پوشاننده‌ی عیب‌ها و ای بخشاینده‌ی گناهان). و با این سخنان خود را اهل ذکرالله تلقی نماید!! آن کسی که می‌گوید: یا صمد (ای خداوند بی‌نیاز مطلق و ای موجود مستقل در نهایت استقلال و کمال) ولی آنچه که در طول زندگی به ذهنش خطور نمیکند، تحصیل بی‌نیازی و استقلال از وابستگی‌ها بوده باشد؟! با نظر به شرائط سه گانه‌ای که تاکنون برای ذکر گفتیم، حال با صراحت

قاطعانه میتوانیم بگوئیم: ذکر خداوندی یعنی نیرومندترین عامل سازنده‌ی شخصیت، ذکر خداوندی یعنی یک کتاب جامع همه‌ی فصول تعلیم و تربیت‌های روحی، ذکر خداوندی یعنی یک معلم و مربی الهی که شب و روز و در همه‌ی لحظات عمر با انسان است. ۴- ذکر خداوندی باید مانند عامل به فعلیت رساننده‌ی روح ملکوتی آدمی تلقی شود، نه عامل آرایش محض روان که

موجب تسلیت در برابر جهالت‌ها و ناکاریها بوده باشد. آری ذکر حقیقی عامل به فعلیت رساننده‌ی روح ملکوتی است نه منتفی کننده‌ی ملائمت یکنواختی زندگی و نادیده گرفتن اضطرابات و اضطراهای که در هنگام تزلزل دیوار زندگی و محرومیت از خواسته‌ها پیش می‌آید- فاذا رکبوا فی الفلک دعوا الله مخلصین له الدین فلما نجاهم الی البر اذا هم یشرکون (و هنگامیکه سوار کشتی شدند، خدا را در حال اخلاص و اسناد دین به او میخوانند و همینکه خداوند آنان را از دریا نجات داد و به خشکی رساند، ناگهان شرک میورزند). اشخاصی فراوان دیده میشوند که برای منتفی ساختن ملائمت یکنواختی زندگی متوسل به ذکر میشوند! معنای واقعی این ذکر مساوی با آب زدن بصورت است که شخص خواب‌آلود برای برطرف کردن کسالت خواب متوسل میشود. همچنین ذکر الله نباید وسیله

های برای انجام اعمال شگفت‌انگیز بوده باشد چنانکه مرتاضان و جوکی‌ها انجام میدهند. آیا این یک کار شایسته‌ای است که آدمی با ذکر خداوندی که میتواند مرده‌ی خود را زنده کند و تخلق به اخلاق‌الله داشته و سعادت واقعی خود و جامعه‌اش را تامین نماید، مثلاً به حرکت دادن آجر از جای خود بسنده کند! آیا دانستن منویات دیگران ارزش آن را دارد که از ذکر الله بجای بهره‌برداری در فعلیت رساندن روح ملکوتی، مورد استفاده قرار بگیرد؟! آری، ذکر الله اگر از روی ایمان و از اعماق قلب برآید، کارهای فوق طبیعی فراوانی میتواند انجام بدهد و حتی گاهی نتیجه‌ی قابل توجهی را در بر دارد که عبارتست از باز کردن دید سطحی‌نگرانی که جز غوطه‌ور شدن در شناخت‌های سطوح طبیعت با تعریفی که برای آن دارند، روابط و نیروهای دیگری را قبول ندارند. با اینحال باید بدانیم که ذکر الله برای سوداگری نیست. مولوی در داستان ابلهی که با حضرت عیسی (ع) همراه شده بود، این حقیقت را بسیار زیبا و آموزنده مطرح می‌کند که آن احمق از حضرت عیسی (ع) التماس می‌کند که اسم اعظم را به او تعلیم کند: گشت با عیسی یکی ابله رفیق استخوانها دید در گور عمیق گفت ای روح الله آن نام سنی که بدان ت

و مرده زنده میکنی مرا آموز تا احسان کنم استخوانها را بدان با جان کنم گفت خامش کن که این کار تو نیست لایق انفاس و گفتار تو نیست کان نفس خواهد ز باران پاکتر وز فرشته در روش چلاکتر عمرها بایست کادم پاک شد تا امین مخزن افلاک شد خود گرفتی این عصا در دست راست دست را دستان موسی از کجاست گفت اگر من نیستم اسرار خوان هم تو بر خوان نام را بر استخوان گفت عیسی یا رب این اسرار چیست میل این ابله در این گفتار چیست چون غم خود نیست این بیمار را چون غم جان نیست این مردار را مرده‌ی خود را رها کرده است او مرده‌ی بیگانه را جوید رفو گفت حق ادبار گر ادبارجو است خار روئیده جزای کشت او است چونکه عیسی دید کان ابله رفیق جز که استیزه نمیداند طریق می‌نگیرد پند او از ابلهی بخل می‌پندارد او از گمراهی خواند عیسی نام حق بر استخوان از برای التماس آن جوان حکم یزدان از پی آن خام مرد صورت آن استخوانرا زنده کرد از میان برجست یک شیر سیاه پنجه برزد کرد نقشش را تباه کله‌اش برکند و مغزش ریخت زود همچو جوزی کاندرا او مغزی نبود خوف و هراس از پایان کار آنانکه این زندگی را یک پدیده‌ی ساد

های می‌پندارند که قوانین ناآگاه طبیعت آنرا بدون هدف بجریان انداخته است، چنانکه آغاز حکمت‌آمیزی برای آن سراغ ندارند، پایان معقولی هم برای آن تصور نمی‌کنند و لذا نه محاسبه‌ای را برای آغاز زندگی ضروری میدانند و نه بیم و هراس و برحذر بودن درباره‌ی پایان آنرا جائز می‌شمارند. در نتیجه منطقی را که از این گریز از محاسبات بیرون می‌آورند، همانست که هدونیست‌ها (سرخوشان)، (خوش باشان)، (لذت پرستان) برای بشریت تحفه آورده‌اند! پس هیچ نترسید، حساب نکنید، بگذارید طبیعت کار خود را با همه‌ی جبر و ناآگاهی که دارد، بخوبی انجام بدهد! به افسانه‌های افسانه‌سرایان و اساطیر گذشتگان اعتنائی نکنید که چند روز دیگر آفتاب بهر جا که بنگرد، نشانی از تو نخواهد یافت، نه در روی زمین خواهد یافت و نه در میان گوری که لاشه‌ی بیجان را در برابر چشمان اشک‌آلود اقرباء و خویشاوندان در آن نهادند و دنبال کار خود رفتند. اگر این توصیه‌های دلسوزانه! (هیچ نترسید و هیچ حساب نکنید، بگذارید طبیعت کار خود را با همه جبر و ناآگاهی که دارد، انجام بدهد) فقط موجب یک

زندگی بی‌وسوسه و بی‌دغدغهی خاطر و با رفاه و آسایش و برخورداری از لذائذ در حداکثر ممکن بود، باز قاب
ل توجه بود، باین معنی که افراد بشر در هر دوران و جامعه‌ای در خوشی‌ها غوطه‌ور می‌گشتند و پس از چند صباحی روانه‌ی زیر
خاک گشته، در آن بستر برای ابد خاموش می‌شدند. ولی! ولی! و به عدد بینوایان و مظلومان و بال و پر سوختگان جوامع بشری،
ولی... بسیار خوب، بمن توصیه کردی که ترسم و حسابی نکنم و بگذارم طبیعت کار خود را با همه‌ی جبر و ناآگاهی که دارد
انجام بدهد، فقط بکوشم که رفاه و آسایش و لذت طبیعی در حداکثر را بدست بیاورم، اما نگفتی: ده تن از تو زرد روی و بینوا
خسبده می‌تا بگلگون می‌تو روی خویش را گلگون کنی ناصر خسرو قبادیانی و بمن نگفتی: اساسی‌ترین مختص اصل لذت و
حاکمیت مطلق آن بر زندگی آن خودخواهی است که جز خود برای او بهیچ وجه مطرح نیست و در نتیجه اصل لذت به تراحم و
تضاد با خودهای انسانها منجر گشته و جنگ و کشتار را میان انسانها اصیل‌ترین قانون جلوه خواهد داد. و بمن نگفتی: حاکمیت
مطلق لذت که اساسی‌ترین مختص خودخواهی است، با کمال جبر و ضرورت به حاکمیت مطلق قدرتمندان بی‌ترس و بی‌هراس
منجر میگردد. بمن گفتی ترس، از چه ترسم؟! از غوطه خوردن در نادانی‌های مهلک به حکمت وجود! از لرزندان اعضا و ارواح
بشری در برابر ق

درتم! از دروغ و حقه‌بازی و مکرپردازی و خانمان براندازی همونعانم، فقط بدان جهت که میگویند: ما هم هستیم و ما هم لذت
میخواهیم و ما نمیخواهیم آن درد و الم‌ها را متحمل شویم که لذائذ شما بر آنها استوار است. از هم‌اکنون برگردیم و اوراق تاریخ
بشری را ورق به ورق مطالعه کنیم، خواهیم دید بزرگترین عظمای سازنده‌ی انسانها (نه فراعنهی شکننده‌ی استعدادهای آنها) همه
همه از مردانی بودند که ترس و هراس از بازی با حیات انسانها داشته و بی‌محاسبه‌ی آغاز و پایان حیات بهیچ کاری اقدام نکرده‌اند.
ده‌ها هزار پیامبر و حکماء و انسان‌شناسان بی‌شمار، بدون تهیه‌ی پاسخ به سؤال مثلث این انسان از کجا آمده و برای چه آمده و
بکجا خواهد رفت نتوانسته‌اند برای انسانها ادعای رهنمائی و رهبری نمایند. و بهر حال، در این مبحث بعضی از لوازم بیم و هراس و
نگرانی بسیار مقدس را که در پاسخ مطالب برتراند راسل درباره‌ی اینکه ترس عامل مذهب بوده است در ایام حیاتش داده بودم،
می‌آورم: ۱- اگر ترس باعث شده است که پیامبر اسلام بگوید: الخلق کلهم عیال الله و احبهم الیه انفعهم للناس. (مردم همه مانند
عیال خداوندی هستند و محبوبترین مردم نزد خداوند سودبخش‌ترین آنها برای

مردم است). ۲- اگر ترس باعث شده است که کتاب آسمانی مسلمین بگوید: انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما
قتل الناس جميعا و من احياها فکانما احيا الناس جميعا. (قطعی است که کسی که نفسی را بدون عنوان قصاص یا افساد در روی
زمین بکشد. مانند اینست که همه‌ی انسانها را کشته است و هر کسی که نفسی را احیاء کند، مانند اینست که همه‌ی انسانها را احیاء
کرده است). ۳- اگر ترس باعث شده است که مسلمانان از اواخر قرن دوم هجری که همه‌ی دنیای آن روز در ظلمات جهل غوطه‌ور
بودند کاروان انبوهی از دانشمندان را براه بیندازد و با نگرش علمی رهسپار شناخت طبیعت شوند و ریاضیات را تکامل بخشیده و
در مقدار فراوانی از موارد دست بابتکار بزنند و خلاصه علم را در همه‌ی میادین بگریان بیندازند. ۴- اگر ترس باعث شده است که
از قرون اولیه‌ی ظهور اسلام مسلمانان عالی‌ترین بیمارستانها را در قلمرو وسیع اسلامی بنا کنند. ۵- اگر ترس باعث شده است که
اسلام در آن دورانه‌ها که هنوز حقوق انسانها در ابهام و ضعف و نابسامانی گرفتار بود، اسلام به اضافه‌ی بیان حقوق انسانها (تا
جائیکه با تطبیق آن بر جدیدترین حقوقها امتیازات خود را نشان داد) حقوق حیوانات را نه بات

کیه بر احساسات و عواطف محض بلکه با تکیه به ارزش جانداران مقرر و مورد عمل قرار داد. ۶- اگر ترس باعث شده است که
فرهنگی بوجود بیاید که کاروانی بی‌انتها از فارابی‌ها، ابن‌سیناها، ابن‌رشداه، کندی‌ها، ابن‌مسکویه‌ها، ابوریحان بیرونی‌ها، غزالی‌ها،
جلال‌الدین مولوی‌ها، سنائی‌ها، عطارها، ابن‌خلدون‌ها، البتانی‌ها و حسن بن هیثم‌ها، شیخ موسی خوارزمی‌ها، صدرالمتالهین‌ها،
میردامادها، سهروردی‌ها و خواجه نصیرها و علامه‌ها... به راه بیفتند و آنهمه واقعیات را بوسیله‌ی علم و حکمت و هستی‌شناسی

برای بشریت عرضه کنند. ۷- اگر ترس باعث شده است که در زمان عمر بن عبدالعزیز که بودجه‌ی بیت‌المال کشورهای اسلامی زیادتر از مصارف لازم در اجتماع گردد و زمامداران بودجه‌ی اضافی را برای آزاد کردن برده‌ها در آفریقا اعم از مسلمان و غیر مسلمان بفرستد و اگر ... کاش همه‌ی انسانها از پایان کار زندگی بترسند و از مسئولیت در روز قیامت بهراسند و امثال قدمهائی را که برای بشریت بوسیله‌ی حساب نهائی زندگی برداشته شده و ما فقط نمونه‌ی اندکی از آنها را ذکر کردیم بردارند. بالاتر از همه‌ی آنها را که گفتیم، آیا خودخواهی‌ها و هوی‌پرستی‌ها و پندارگرائی‌های ما اجازه

خواهند داد که روزی بنشینیم و با کمال صفا و صمیمیت در این باره فکر کنیم که آن کدامین ترس و هراس بود که علی بن ابیطالبی را ساخته است که شبلی شمیل ماده‌گرا درباره‌اش میگوید: الامام علی بن ابیطالب عظیم العظماء نسخه مفرده لم یرلها الشرق و لا الغرب صوره طبق الاصل لا حدیثا و لا قدیما. (پیشوا علی بن ابیطالب بزرگ بزرگان یگانه نسخه‌ایست که نه شرق و نه غرب، نه دیروز و نه امروز صورتی مطابق اصل این نسخه ندیده است)؟! آن کدامین ترس و هراس بود که سلمان فارسی و ابوذر غفاری و اویس قرنی و عمار بن یاسر و ذوالشهادتین و حنظله‌ی غسیل ملائکه و امثال این انسان‌های تکامل یافته را بر تاریخ بشریت تقدیم کرد که هر گونه تمدن واقعی انسانی را در هر دورانی که تصور کنیم، این انسانها میتوانند الگوهای تمار عیار انسانیت در آن تمدن بوده باشند. همه‌ی این قدمهای بزرگ و همه‌ی این شخصیت‌های تکامل یافته، ساخته شده پاسخ نهائی سؤال مثلث معروف است که، از کجا آمده‌ام؟ بکجا میروم؟ برای چه آمده‌ام؟. این پاسخ عبارتست از: انا لله و انا الیه راجعون. (ما از آن خدائیم و بسوی خدا برمیگردیم) - ما ز بالا میرویم و بالا میرویم ما ز دریایم و دریا می‌رویم و این یک سی

ر و حرکت ملکوتی است که از بیل زدن در مزرعه‌ی محقر گرفته تا مثمرترین اندیشه و از برگشتن از این پهلو به آن پهلو در رختخواب برای حل یک مسئله‌ی سازنده در خوابگاه شبانگاهی را شامل می‌شود. موانع را از سر راه تکاپو برای کمال برداشتن عظمت حیات تکاملی در این است که همواره با موانعی از عوامل طبیعی و هموعان مزاحم رویاروی می‌گردد و چنانکه تکاپوگر راه کمال برای ایجاد مقتضیات و شرائط بایستی تلاش جدی کند، و تن‌پروری و لذتجویی و هواپرستی را بحساب عدم قدرت نیاورد، همچنین نباید در برابر موانعی که قدرت مقاومت خود را از سست عنصری و ضعف اراده‌ی ما تامین می‌نمایند، بدون سنجش و ارزیابی قدرت بزانو درآید. این یک پدیده‌ی اسف‌انگیز است که در آنهنگام که اراده‌ی آدمی بر یک موضوع بعنوان یک امر حیاتی تعلق بگیرد موانع را مقتضیات و شرائطی تلقی مینماید که برای تحصیل آن امر حیاتی تحقق یافته‌اند. و اگر یک موضوع مورد کراهت آدمی واقع گردد، مقتضیات شرایطی که واقعا میتواند بوجود آمدن آن موضوع را تامین نمایند، موانعی تلقی مینماید که سد راه وصول به موضوع مورد کراهت می‌باشند! در حرکت بسوی حیات ابدی معتدل‌ترین راه‌ها را برگزیدن منطق اساسی و پای

دار هر حرکت در این دنیا اعتدال است - و کذالك جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس (و بدین ترتیب شما را امت معتدل قرار دادیم تا عقائد و احکام و رفتار شما الگو و معیار همه‌ی انسانها در انسانیت بوده باشد). و علی الله قصد السبیل (و اعتدال در راه مبنای مشیت خداوندی است). یعنی خداوند متعال حرکت در راه معتدل را از بندگانش میخواهد البته این خواستن تشریحی است، زیرا بندگان باید با فهم و اختیار و تلاش این راه را پیدا کنند. منم امه مقتصده و کثیر منم ساء ما یعملون (و از آنان امتی است میانه‌رو و بسیاری از آنان مرتکب عمل بد می‌شوند). پیش از تحقیق در معنای اعتدال یک آیه‌ی دیگر را که مربوط به موضوع بحث ما است، می‌آوریم. این آیه چنین است: ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات باذن الله ذلک هو الفضل الکبیر (سپس ما کتاب را به کسانی از بندگانمان که آنان را برگزیدیم، واگذار نمودیم، از آن امتی که کتاب را بر پیشوایانشان فرستاده‌ایم، گروهی از آنان بر خویشان ظلم کردند و گروهی از آنان میانه‌روی را پیش گرفتند و گروهی با اذن خداوندی برای وصول به خیرات سبقت نمودند و آن سبقت بر

خیرات فضل بزرگی است (که خداوند برای آنان عنایت فرموده است). اقتصاد و قسط و وسط و اعتدال و سبقت بر خیرات سه کلمه‌ی یکم و دوم و سوم و پنجم در قرآن مجید در موارد متعددی وارد شده و کلمه‌ی چهارم (اعتدال) که از ماده‌ی عدل است، در قرآن نیامده است ولی خود ماده‌ی عدل با مشتقاتش در آیات متعدد ذکر شده است. در آن موارد که ماده‌ی قصد (که در فارسی به میانه‌روی ترجمه می‌شود) و همچنین حد وسط که تقریباً مرادف اقتصاد است، دیده می‌شوند اگر به رفتار انسان نسبت داده شوند تقریباً عمل به متن قانونی دین می‌باشند و کسی که از این متن قانونی تعدی نماید، مرتکب بدی شده است چه دربارهی خویشتن فمهم ظالم لنفسه گروهی از آنان ستم بر خود روا میدارند که مقتصد در مقابل آن قرار گرفته است و چه دربارهی خویشتن و دیگران، چنانکه از عموم آیه‌ی: و کثیر منهم ساء ما یعملون (و عده‌ی زیادی از آنان مرتکب عمل بد می‌شوند). و مردم مقتصد در برابر این عده‌ی کثیر منهم امه مقتصده کسانی هستند که مرتکب عمل بد نمی‌شوند. معنای دیگری برای قصد و حد وسط در قرآن وجود دارد که صفت خود دین الهی است که بمعنای عالی‌ترین وسیله‌ی کمال و تقرب به خداوند متعال می‌باشد. چنانکه د

ر آیه‌ی ۱۴۳ از سوره‌ی البقره آمده است: و کذلک جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس (و بدین ترتیب شما را امت وسط قرار دادیم تا عتقاد و رفتار شما الگو و معیار همه‌ی انسانها در انسانها بوده باشد). و در آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی النحل: و علی الله قصد السبیل (و اعتدال در راه، مبنای مشیت خداوندی است). و در سوره‌ی الحديد آیه‌ی ۲۵: لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط (ما رسولان خود را با دلائل روشن فرستادیم و کتاب و میزان را با آنها نازل نمودیم تا مردم به قسط قیام نمایند). لذا میتوان گفت: با نظر به مجموع آیات قرآنی کلمات قصد و قسط و وسط و عدل هنگامیکه از خواص دین منظور شده باشند بمعنای عالیترین وسیله‌ی کمال و تقرب ببارگاه ربوبی می‌باشند و اگر به رفتار انسانها نسبت داده شوند، رفتار مطابق متن قانون دین می‌باشد اعم از اینکه این رفتار در حد اعلای تقوی و عرفان الهی باشد که سبقت بر خیرات، السابقون نامیده می‌شود و یا فقط رفتار رسمی مطابق متن قانون دین خداوندی باشد بدون انحراف از آن. بنابراین، مشکلی از این جهت وجود ندارد که اگر دین الهی عالی‌ترین و منحصرترین وسیله‌ی کمال و تقرب ببارگاه خ

داوندی است، چرا سبقت بر خیرات فوق متن قانونی دین است که قصد السبیل و امت وسط از آن تعبیر شده است؟ حال می‌توانیم دو نوع اختلاف ضروری در متن قانون دین را مورد بررسی قرار بدهیم: نوع یکم - اختلاف درجات مردم از نظر گرایش دینی و برخورداری از آن است که در همه‌ی دورانها و جوامع بوضوح کامل دیده می‌شود. بعنوان مثال از آن چوپانی که حضرت موسی (ع) را می‌بیند و خدا را در شکل یک انسان توصیف می‌نماید و عشق و اشتیاق روحی خود را برای وصول بچنان خدائی ابراز میدارد: تو کجائی تا شوم من چاکرت چارقت دوزم کنم شانه سرت دستکت بوسم بمالم پایکت وقت خواب آید برویم جایکت گرا ترا بیماری آید به پیش من ترا غمخوار باشم همچو خویش گرا بدانم خانهات را من مدام شیر و روغن آرمت هر صبح و شام گرفته تا خدانشناسی ابراهیم خلیل و موسی بن عمران و عیسی بن مریم و محمد بن عبدالله و علی بن ابیطالب و ائمه‌ی اطهار صلوات الله علیهم اجمعین همه در مسیر عشق ربوبی و کمال برین حرکت می‌کنند. و همچنین از یک مسلمان عادی که در گفتارش وحشتی از ابراز خلاف واقع (البته با اعتقاد به قبح و ممنوعیت آن در دین) ندارد، تا ابوذر غفاری که آسمان سایه نینداخته و زمین بر

خود حمل نکرده است انسانی را راستگوتر از ابوذر غفاری ما اظلت الخضراء و لا اقلت الغبراء علی ذی لهجه اصدق من ابی‌ذر موصوف به متدین اند، ولی - میان ماه من تا ماه گردون تفاوت از زمین تا آسمان است نوع دوم - اختلاف - تشکیکی) در معنای حد وسط و اعتدال و قصد و قسط با نظر به مراحل معرفت الهی و عمل مطابق آن معرفت که دین نامیده میشود. ایات زیر را از مولوی مورد توجه قرار بدهیم: گفت راه اوسط ار چه حکمت است لیک اوسط نیز هم با نسبت است آب جو نسبت به اشتر هست کم لیک باشد موش را آن همچویم هر که را باشد وظیفه چهار نان دو خورد یا سه خورد هست اوسط آن ور خورد هر چار دور از اوسط است او اسیر حرص مانند بط است هر که او را اشتها ده نان بود شش خورد می‌دان که اوسط آن بود چون مرا پنجاه نان هست

اشتهی مر تراشش کرده، همدستیم؟ نی تو به ده رکعت نماز آئی ملول من به پانصد درنیام در نحول آن یکی تا کعبه حافی می‌رود وان یکی تا مسجد از خود میشود آن یکی در پاکبازی جان بداد وان یکی جان کند تا یک نان بداد این وسط در با نهایت می‌رود که مر آنرا اول و آخر بود اول و آخر بیاید تا در آن در تصور گنجد اوسط در میان

بی نهایت چون ندارد دو طرف کی بود او را میانه منصرف اول و آخر نشانش کس نداد گفت لو کان له البحر مداد بدانجهت که معرفت بخدا و استعدادهای متنوعی که در این پدیده بکار می‌افتند و مسیری که برای وصول به کمال و در خود کمال پیموده میشود مانند خود کمال و معرفت خدا حد و مرز و پایانی ندارد و از جهت دیگر طرف سقوط دربارهی ارتباط انسان با دو موضوع مزبور نیز نهایی ندارد، لذا تعیین حد وسط و اعتدال و قصد و قسط بمعنای متداولی که دارند، نمیتوانند دربارهی دو موضوع مزبور مطرح گردند. در آیات فوق هر دو اختلاف (اختلاف درجات اشخاص و اختلاف تشکیکی در مراحل معرفت الهی و کمال) از بیت یکم تا بیت نهم اختلاف نوع اول را بیان می‌کند و چهار بیت آخر نوع دوم را. ممکن است گفته شود که: اختلاف نوع دوم فی نفسه وجود ندارد، بلکه این انسانها هستند که بجهت موقعیت‌های جبری یا موضع‌گیریهایی که موجب اختلاف در انطباق اعتدال و حد وسط و قصد و قسط بر وضعی که دارند، میباشند. باید گفت این مسئله باید به شکل زیر مطرح شود: آیا کمال مطلق فی نفسه بی نهایت بمعنای اصطلاحی آن است و آیا مسیر و حرکت انسان بسوی کمال بی نهایت است؟ اگر چه میتوان گفت: حکمای

عالیقدر این مسئلهی بااهمیت را از نظر دور نداشته‌اند و قاعداً برای هر متفکر هستی‌شناس و حکیم چنین مسئلهی مهمی مطرح بوده است، ولی بحث و بررسی آن را بعنوان یک مسئلهی مستقل که قطعاً باید در حکمت الهی طرح شود، مورد توجه قرار نداده‌اند، لذا برای شناخت نظریات آنان در این مسائل بایستی فصول و ابواب مختلفی از هستی‌شناسی و حکمت را پیگیری نمود. و بهر حال، این مسئله بطور جدی باید مطرح گردد و در معرض افکار صاحب‌نظران قرار بگیرد. می‌گوئیم: مفهوم بی‌نهایتی که برای کمال مطلق (خدا) نسبت میدهیم قطعاً با آن مفهوم بی‌نهایتی که ما از زمان و عدد و فضا و امور قابل شدت و دیگر موضوعات دارای امتداد و کشش و بعد که در ذهن خود می‌آوریم متفاوت است. برای تسهیل بحث و عدم تکرار کلمات، بی‌نهایت منسوب به کمال مطلق را بی‌نهایت اول نامگذاری می‌کنیم و بی‌نهایت منسوب به زمان و عدد و فضا و امور قابل شدت و دیگر موضوعات دارای امتداد و کشش و بعد را، بی‌نهایت دوم می‌گوئیم. با نظر به ماهیت و خواص بی‌نهایت دوم، یقینی است که قابل تطبیق یا قابل حمل به کمال مطلق نمیباشد، زیرا همه‌ی انواع و اصناف این امور از مقوله‌ی کمی هستند که قابل تجزیه و ترکیب بوده و هر چه

باشند، بالاخره دارای نوعی بعد و مقدار میباشند که کم و زیاد و تساوی در آنها راهیابی دارند و کمال مطلق فوق همه‌ی ماهیت‌های کمی و خواص آن میباشد، لذا باید گفت: وقتی که می‌گوئیم: کمال مطلق حتماً باید هر گونه مفهوم کمی و تجرید شده از امتدادها و کشش‌ها و بعدها و امور قابل تشدید را از ذهن خود دور کنیم. بنابراین بی‌نهایتی که قابل تطبیق یا قابل حمل به کمال مطلق است، بی‌نهایت اول میباشد نه بی‌نهایت دوم. و بهمین ترتیب مسیر و حرکت انسان به سوی کمال مطلق نمیتواند مانند بی‌نهایت دوم بوده باشد، چنانکه در منابع اسلامی مطابق عقل سلیم و دریافت اصیل وجدانی می‌بینیم که خداوند در پاسخ سؤال حضرت موسی (ع) که گفت: کیف اصل الیک؟ (خداوند، چگونه بارگاه تو برسم) میفرماید: قصدک لی وصلک الی (ای موسی، همینکه مرا قصد کردی، بارگاه من رسیدی) و آنچه که انسانهای کمال جو در درون خود در میابند همین است که خداوند به حضرت موسی (ع) فرموده است. اگر یک انسان واقعا خود را رویاروی این سؤال ببیند که - گر ز حال دل خبر داری بگو و حدیث مختصر داری بگو مرگ را دانم، ولی تا کوی دوست راهی از نزدیکتر داری بگو قطعاً جواب خود را خواهد شنید که - در صف

معراجیان گریستی (بایستی) چون براقط پر گشاید نیستی نی چو معراج زمینی تا قمر بلکه چون معراج کلکی تا شکر نی چو معراج

بخاری تا سما بل چو معراج جنینی تانها خوش براقی گشت خنگ نیستی سوی هستی آردت از نیستی چنانکه تبدل مواد اولیه‌ی نیشکر به شکر یک تبدل درونی است و فاصله‌ی هندسی و دیگر امتدادها و کشش‌ها راهی در آن ندارد، راه بسوی کمال مطلق هم به معنای فاصله‌ی هندسی و زمانی نیست، زیرا- و نحن اقرب الیه من جبل الوریث (و ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم) بلی، هیچ امتداد و کششی چه متناهی و چه بینهایت در این مسیر وجود ندارد: ای بسا کس را که صورت راه زد قصد صورت کرد و بر الله زد همچو اعرابی که آب از چه کشید آب حیوان از رخ یوسف چشید بهر فرجه شد یکی تا گلستان فرجه‌ی او شد جمال باغبان رفت موسی کاتشی آرد به دست آتشی دید او که از آتش برست اگر چه مثالهای مزبور در ابیات فوق برای حرکت‌هایی است که وصول به کمال در آنها با هدف‌گیری انجام نشده است، ولی از آنجهت که مابین قصد صورت و آب چاه و گردش در گلستان و سراغ آتش رفتن حضرت موسی (ع) و وصول به حقایق والاتر فاصله‌ی زمانی و هندسی نبوده است، لذا میتوانند برای

توضیح مقصود ما کمکی نمایند. آیا ما در معقولات و دریافت‌های خویشتن چنین پدیده‌ای داریم که مابین متحرک و مقصد هیچ گونه فاصله‌ی زمانی و هندسی وجود نداشته باشد؟ بلی، خوشبختانه در علم حضوری و دریافت ذات که نابترین علم و دریافت ما است، هیچ گونه فاصله و کشش و امتداد زمانی و هندسی وجود ندارد، و این حرکت (حرکت ذات برای دریافت خویشتن) نه تنها مافوق فاصله‌ها است، بلکه اصلاً مسیر و راهی جز موج خویشتن بر روی خویشتن چیز دیگری مورد نیاز نیست. یک سؤال دیگر در اینجا پیش می‌آید که بسیار خوب، اگر هیچ گونه فاصله‌ای مابین حرکت واقعی به سوی کمال با وصول به کمال وجود ندارد، پس دوام و استمرار جستجو و تادیب و تهذیب نفس و تصفیه‌ی درون تا آخرین لحظات عمر که مورد اتفاق نظر همه‌ی پیشوایان الهی و حکماء و علمای اخلاق است، چه معنی دارد؟ آیا خود لزوم ادامه‌ی جستجو و تادیب و تهذیب نفس و تصفیه‌ی درون دلیل آن نیست که قصد و حرکت حقیقی بسوی کمال بارقه‌ایست که لحظاتی درون آدمی را از فروغ تابناک کمال روشن میسازد و سپس راه خود را پیش می‌گیرد و از آن پس، انسان است و حواس و ذهنیات و آرمانهایش؟ پاسخ این سؤال چنین است که نوعی از قصد و حرکت همانست که در

سؤال مطرح شده است و غروب فروغ حاصل در درون آنهم در مدت اندک، خود دلیل آن است که آن قصد و حرکت ریشه‌دار نبوده و درون آماده‌ی تحول به کمال که توانائی دریافت کمال مطلق را داشته باشد نبوده است. لذا اسلام در بزرگترین عبادت که نمازهای پنجگانه است، دستور الزامی به خواندن سوره‌ی فاتحه در هر دو رکعت اولی صادر نموده است که آیه‌ی اهدنا الصراط المستقیم ده بار تکرار میشود. برای چه؟ برای اینکه- پاک شو اول و پس دیده بر آن پاک انداز بنابراین، هر انسانی به مقدار دوری موضعی که با کمال گرفته است، باید بکوشد، تا از خشکی‌ها بگذرد و آماده‌ی قصد و حرکتی باشد که قدم را بردارد و پای در دریای کمال بگذارد- و بعبارت دیگر کوششهای مقدماتی در حقیقت مانند لاروبی درون از لجن‌ها است، و منبع آب‌حیات دریافت کمال هیچ مانعی از جریان خود ندارد. سؤال سومی نیز در این مورد میتواند طرح شود و آن اینست که بالاخره هر چه که انسان کمال‌جو در مسیر و حرکت خود پیش میرود، بدون تردید به معرفت و کمال‌یابی او افزوده میشود، اگر این تدریج در افزایش معرفت و کمال‌یابی مستند به وسعت بی‌نهایت کمال بوده باشد، پس خود واقعیت کمال همان بینهایت را دارا است که کم و زیاد و تس

اوی در اجزاء یا درجات آن راهیابی دارد و اگر تدریج معرفت و کمال‌یابی مستند به خود گیرندگی و تحول انسان است، پس طی فاصله‌ی زمانی و دیگر واحدهائی که باید سپری شوند مخالف اصل قصد همان وصل همان میباشد. پاسخ این سؤال بدین نحو است که استعداد کمال‌یابی آدمی است که با هر لحظه شکوفائی و به فعلیت رسیدن قصدی دارد و وصلی. بعنوان مثال غنچه‌ی گل از آن هنگام که شروع به باز شدن مینماید، به شکوفائی میرسد و عطرافشانی را شروع می‌کند. هر اندازه غنچه استعداد شکوفائی بیشتر داشته باشد، گردیدن کمالی آن بیشتر خواهد بود، ولی غنچه از همان آغاز باز شدن، گل شده است. اگر چه گل شدن آن

بجهت استعداد نامحدود، نامحدود بوده باشد. آن شاعری که میگوید: بیزارم از آن کهنه خدائی که تو داری هر لحظه مرا تازه خدای دگرستی نمیخواهد بگوید: واقعا خدا حقیقتی است در تحول و نو به نو شدن، بلکه میگوید: خود استعداد خدایابی که من وجود دارم، با فعلیت‌های مستمری که دارد، هر لحظه با پیشرفت در تہذب و تصفیہی روحی سطوح جدیدتری از استعداد خدایابی و کمال‌یابی بروز می‌کند و خدا و کمال را درمی‌یابد. بهمین معنی است بیتی که از خواجوی کرمانی در زیر نقل می‌کنیم: ای مقیمان

درت را عالمی در هر دمی رهروان راه عشقت هر دمی در عالمی عوامل کبر و غرور دمار از روزگار حیاتش درنیارود بحث در تقوی است، تقوی یعنی بهره‌برداری معقول و تنظیم الهی صیانت ذات که اصل-اصولش مینامیم. اصل-اصول یعنی اساسی‌ترین پایه‌ی همه‌ی اصول معارف و سازندگی انسانی. عوامل مخرب تقوی از هر قلمروی که تصور شود، بالاخره قدرت تاثیر آنها مربوط به خودطبیعی است که ذات قابل ترقی و تعالی را از حرکت و گردیدن‌های صعودی باز میدارد و تا آخرین نفس زندگی جز اشتیاق به تورم خواسته‌ای ندارد. این اشتیاق مواد اولیه‌ی همان شعله‌های دوزخ است که آدمی از همین دنیا برای خود می‌اندوزد. این بیماری تورم خودطبیعی است که کبر و غرور بمعنای فریفتن خویشتن نامیده میشود. فریاد از این خودطبیعی که بتی در درون شود و همه‌ی موجودیت آدمی را مجبور به سجد و به زانو درافتادن در برابر خود نماید- مادر بت‌ها بت نفس شما است زانکه آن بت مار و این بت اژدها است آهن و سنگ است نفس و بت شرار آن شرار از آب می‌گیرد قرار سنگ و آهن زاب کی ساکن شود آدمی با این دو کی ایمن بود زیرا- سنگ و آهن در درون دارند نار آبرا بر نارشان نبود گذار زاب چون نار بر

ون کشته شود در درون سنگ و آهن کی رود بت شکستن سهل باشد نیک سهل دیدن نفس را جهل است جهل صورت نفس ار بجوئی ای پسر قصه‌ی دوزخ بخوان با هفت در بروید از آغاز تاریخ زندگی بشری براه بیفتید و هر خون بناحقی را که دیدید زمین را رنگین ساخته است، برای تفسیر و تحلیل آن، مغز خودتان را خسته نکنید، آن خون ناحق را کبر و غرور و خودخواهی بنی نوع صاحب همان خون ریخته است. در وسط راه به میلیون‌ها خرابی‌ها خواهید رسید. اگر برای شما ثابت شد که آن خرابی‌ها روزی آبادیهای عالی بودند و روز دیگری تیشه‌ی ستم آنها را ویران نموده است، برای شناخت عامل آن ستم، هیچ راه دوری نروید، بلکه دنبال عامل حقیقی آن بروید که کبر و غرور و خودخواهی موجودی است که انسان نامیده میشود. از هر جا و هر مکان و زمان که ناله و شیون سوزناکی شنیدید که معلول فقدان عوامل زندگی مناسب ناله و شیون کنندگان نبوده است، حتما بدانید که کبر و غرور و خودخواهی حیواناتی انسان‌نما موجب آن ناگواریها بوده است. اگر در سر راهتان با شکم‌های گرسنه و بدنهای برهنه و خرابه‌نشینان مواجه شدید، برای تفسیر این پدیده‌های جانگاہ احتیاجی به فلسفه‌بافی‌های بیهوده ندارید، قطعا بدانید کبر

و غرور و خودخواهی موجوداتی از خود راضی بنام بشر روزگار آن مردم را سیاه کرده است. هنگامیکه به این نقطه از تاریخ رسیدید که امروز ما است و علم و صنعت و باصطلاح برخی از ساده‌لوحان تمدن (مدینه‌ی فاضله) در اوج پیشرفت است و بنا به آمار بین‌المللی اخیر شماره‌ی نفوس سرفصل تکامل و اشرف مخلوقات از چهار میلیارد و نیم میگردد، اگر یک آدم آگاه و خردمند دیدید که در کمال هشیاری و بدون کمترین تخدیر شدگی بشما گفت: من امروز در نقطه‌ی اعتلای تاریخ زندگی می‌کنم و هیچ نقص و نگرانی ندارم، فورا از او پرس که از کجا آمده است؟ و آدرس مسکنی که در آنجا زندگی می‌کند کجا است زیرا سخنی میگوید که شبیه به حرفهای خردمندان هشیار کره‌ی زمین فعلی ما نیست. فقط برای اینکه واقعیت را از فرد فرد چهار میلیارد و نیم بشنوید، مقداری آگاهی و هشیاری به آنان بدهید و سپس بپرسید: شما چیستید یا کیستید و چه فکر میکنید؟ آیا میتوانید فردا را پیش‌بینی کنید که متکبران و مغروران و خودخواهان قدرت پرست درباره‌ی فردای بشری چه میکنند و از جان بشر چه میخواهند؟ قطعا پاسخ سؤال شما فقط اضطراب مخاطب است که حتی شاید نتواند از شدت اضطراب، کلماتی را که پیرامون فقط خدا است

که م

یتواند فردای بشر را نجات بدهد خواهد گفت، بخوبی ادا کند. در یک سخن کوتاه، تا بیماری خودخواهی و غرور و کبر از خاندان بشری با دوی اصل الاصول معالجه نشود، بهر کجا که روی آسمان همان رنگ است، والسلام. امور ابهام‌انگیز و مشکوک نابینایتان نسازند محدودیت وسائل و ابزار معرفت و تدریجی بودن به فعلیت رسیدن استعدادها و اخلاک‌گره‌های هوسها و هوی‌های نفسانی از یکطرف، و طوفانهای بسیار تند خودخواهی‌ها و محدودیت‌های متنوع هموعانی که در زندگی با همدیگر شرکت داریم، از طرف دیگر غالباً روی واقعیت‌ها و حقائق گرد و غبارهای غلیظ می‌کشند و نابینایمان می‌سازند. هر ابهام و شکی برای انسان آگاه و خردمند علامت سئوالی بوجود می‌آورد. این علامت سئوال خردمند آگاه را متوقف می‌سازد، ولی نه برای رکود، بلکه برای گرفتن نیرو از منابع تفکر و تعقل و چه بسا که ابهام‌ها سئوالها برمی‌انگیزند و سئوالها راه‌ها باز می‌کنند و راه مقاصد حیاتی پیش‌بینی نشده‌ای را پیش می‌آورند. در صورتیکه همان ابهام‌ها و شک‌ها برای ناآگاهان و نابخردان یا خفقان می‌آورند و بکلی آنان را در تاریکی‌ها فرو می‌برند و نابیناترشان می‌سازند و یا بر بی‌قید و بندیه‌های آنان باین بهانه که من چیزی ن

می‌فهمم و الزامی هم نیست که بفهمم می‌افزایند. ظافراً بفرحه بشری و راحه النعمی فی انعم نومه و آمن یومه، و قد عبر معبر العاجله حمیدا و قدم زاد الاجله سعیدا و بادر من وجل و اکمش فی مهل و رغب فی طلب و ذهب عن هرب، و راقب فی یومه غده و نظر قدما امامه. فکفی بالجنه ثوابا و نوالا، و کفی بالنار عقابا و وبالا، و کفی بالله منتقما و نصیرا و کفی بالکتاب حجیجا و خصیما (انسان باتقوی با این حرکت و تکاپو که بدست آورده است) شادی بشارت سعادت ابدی و آسایش در نعمت الهی را در آسوده‌ترین و ملایم‌ترین خواب‌ها و رویاها و امن‌ترین روزی (که در انتظارش است) بدست آورده است. (چنین انسانی است) که گذرگاه موقت دنیا را با وضعی پسندیده عبور نموده و توشه‌ی پایان سرنوشت را سعادت‌مندانه پیش اندخته و از ترس خداوندی به اعمال صالحه پیشدستی کرده است. (این انسان متقی) در روزگار مهلتی که در زندگی نصیبتش گشته است، بسوی سعادت شتافته و رغبت در طلب نجات نموده و از پلیدیها گریخته و در امروزش به فکر فردایش پرداخته و همواره به پیش‌نگریسته است. (برای لزوم معرفت و عمل انسان باتقوی) عطا و پاداش بهشتی و هراس از عذاب و کیفر و وبال آتش کافی است. انتقام خداوندی یا یا

ری او و احتجاج و مخاصمه‌ی کتاب آسمانی (برای انسان باتقوی) کفایت مینماید. فرح و شادی در بشارت رهایی از زنجیر گرانبار زندگی دنیوی است و همواره به پیش‌نگریستن و حرکت به پیش نمودن. (از مختصات انسان باتقوی): شادی و انبساط احساس رهایی از زنجیر گرانبار زندگی و دریافت سعادت و امن و امان ابدی است که ترس و غم و غصه‌ها هرگز سراغش را نمیگیرند. و در آن حیات ابدی غوطه‌ور میگردد که زیباتر از خواب و رویاهای شیرین است. وی کسی بود که با بینائی و روشن‌بینی و روشن فکری سرعت گذشت و انقراض قطعی زندگی دنیوی در دریافت و بجای آنکه بنشیند تا دنیا بر او بگذرد، او از دنیا که گذرگاه موقتی بود، با کمال آگاهی و هشیاری درگذشت. و بجای آنکه بگذارد شب و روز بر او سوار شوند و هر یک بنوبت خود با حرکت سریعی که داشت مهمیز به پهلوهایش بزند و روح و روان او را زخمی کند، با چالاکی روح و روان بر آن دو اسب سیاه و سفید سوار شد و با زندگی پیروزمندانه و توشه‌ای که ضامن سعادت ابدی او بود، از این دنیا عبور کرد. او با دریافت این حقیقت که نیک بنگر ما نشسته می‌رویم می‌بینی قاصد جای نویم پس مسافر آن بود ای ره‌پرست که مسیر و روش در مستقبل است حرکت و گذشتن را شوخی تلقی نکرد و نگذاشت که جریان لاینقطع جویبار زمان او را بخواب ببرد، تا هنگامیکه چشم باز کند، ببیند هشتاد بهار حیات بخش را در پشت سر گذاشته و بادهای خزان ابدی وزیدن گرفته است. خزانی که هیچ فصل بهاری در این دنیا بدنبال خود نخواهد آورد. او نگذاشت که شاهد عبور سالیان زندگی یکی پس از دیگری بر روی حلقه‌های زنجیری که بی‌صدا و بی‌تکرار به گذشته خزیده‌اند بوده باشد. آری، تقوی، آن اصل‌الاصول صیانت ذات از قناعت به نشستن در زیر درخت خلقت و سیاحت در شاخ و برگ زیبای آن، ممنوعش ساخت، زیرا این معلم و مربی الهی حقیقت بزرگی را به او فهمانده بود که انسانی که

حیات و اندیشه و عقل و وجدانش به پرده‌های نگارین و شفاف زیبایی‌ها که روی کمال کشیده شده است، خیره گشت و کمال پشت آن پرده را ندید، روزی را خواهد دید که همان پرده‌های نگارین و شفاف نه تنها زیبایی‌های خود را از او دریغ خواهند داشت، بلکه برای پایان بخشیدن به خیرگی‌های وی بر روی آن پرده‌های نگارین، بر چهره ناگوار فنا و زوال که این مسافر در حال وداع پیدا کرده است، خیره خواهند گشت. حال که می‌رویم و در حال عبور هستیم و برای این عبور بازگشتی نخواهیم داشت، بیایید تا میتوا

نیم سررشته‌ی حیات خود را از دست امیال و آرزوهای نفسانی بگیریم و بدست عقل و وجدان بسپاریم، تا با گرایش به خیرات و مسابقه در میدان رشد و کمال حیات معقول، اعمال صالحه بیندوزیم که بقا و پایداری از آن اعمال صالحه‌ی ما است. اگر این مهلت‌ها و فرصت‌ها را که در این زندگی بما داده شده است، غنیمت نشماریم، دیری نخواهد گذشت که موجودیت ما در میدان کارزار تنازع برای شهوت بیشتر و تورم پر بادتر دستخوش عوامل نیرومندتر گشته و آنرا به غنیمت خواهند برد. فقط حرکت به پیش است که میتواند جریان زندگی و تکاپو در آن را تفسیر و توجیه نماید. اگر حرکت به دور خویشتن و یا حرکت به عقب برای عالم هستی امکان‌پذیر بود، آیا امروز خبری و اثری از انسان بود؟! تصور اینکه عالم هستی در حرکت خود حتی یک لحظه توقف نماید یا به عقب برگردد یا دور خود بچرخد، چه تفاوتی با تصور نفی حرکت دارد؟! دقت فرمائید: تو از آن روزی که در هست آمدی آتشی یا خاک یا بادی بدی گر بدان حالت ترا بودی بقا کی رسیدی مر ترا این ارتقا از مبدل هستی اول نماند هستی دیگر بجای او نشاند همچنین تا صد هزاران هست‌ها بعد یکدیگر دوم به ز ابتدا آن مبدل بین وسائط را بمان کز وسائط

دور گردی ز اصل آن واسطه هر جا فزون شد اصل جست واسطه کم، ذوق وصل افزونتر است از سبب دانی شود کم حیرت حیرتی که ره دهد در حضرتت این بقاها از فناها یافتی از فنا پس رو چرا بر تافتی زان فناها چه زیان بودت که تا بر بقا چفسیده‌ای ای بینوا چون دوم از اولینت بهتر است پس فناجوی و مبدل را پرست صد هزاران حشر دیدی ای عنود تاکنون هر لحظه از بدو وجود از جمادی بیخبر سوی نما وز نما سوی حیات و ابتلا باز سوی عقل و تمیزات خوش باز سوی خارج این پنج و شش تا لب بحر این نشان پایها است پس نشان پا درون بحر لاست باز منزلهای خشکی ز احتیاط هست ده‌ها و وطن‌ها و رباط هین بده‌ای زاغ این جان باز باش پیش تبدیل خدا جانباز باش تازه میگیر و کهن را می‌سپار که هر امسالت فزونست از سه پار ور نباشی نخل وار ایثار کن کهنه بر کهنه نه و ایثار کن کهنه و گندیده و پوسیده را تحفه می‌بر بهر هر نادیده را با اینحال آیا روا بداریم که هستی ما از حرکت ذاتی خود که رو به تجرد و کمال است، باز بماند و بقول مولوی بگنجد و پیوسد و غذائی مطبوع بر مور و مار عوامل متلاشی کننده‌ی طبیعت و موادی برای شعله‌های سوزان خودخوا

هی خودخواهان و وسیله‌ای برای برافروختن آتش قهر الهی در ابدیت باشد؟! اتقوا النار التي وقودها الناس و الحجاره. (بترسید از آتش دوزخی که مواد سوخت آن انسانها (خود طبیعی‌های گندیده) و سنگها است). پس پایان حرکت به پیش، بهشت است و حضور در بارگاه خداوندی و رسیدن به لقاءالله، و حرکت به عقب یا به دور خود، پایانی جز آتش که نتایج مبارزه با طبیعت حرکت و جایگاهش دوزخ است نداشته و همچنین پایانی جز فراق و دوری از خدا و کرامات او وجود نخواهد داشت.

[صفحه ۱۴۳]

اوصیکم بتقوی الله الذی اعذر بما انذر و احتج بما نهج و حذر کم عدوا نفذ فی الصدور خفیا و نفث فی الاذان نجیا، فاضل و اردی و وعد فمنی، و زین سیئات الجرائم، و هون مویقات العظام، حتی اذا استدرج قرینته و استغلق رهینته، انکر ما زین، و استعظم ما هون و حذر ما امن (من شما را به تقوا برای خداوندی توصیه می‌کنم که با ابلاغ نتایج ناگوار اعمال زشت (بوسیله‌ی پیامبران و حکم عقل سلیم و تحریک وجدان الهی) جای عذری نگذاشته است. و با طرقی روشن که پیش پای شما گسترده، احتجاج نموده است. و شما را از دشمنی که در سینه‌هایتان نفوذی مخفی داشته و آهسته در گوشه‌هایتان میدمد، بر حذر داشته است. (این دشمن دیرینه‌ی اولاد

آدم (ع) شیطان است که گمراه میکند و به هلاکت می‌اندازد و وعده میدهد و فرزند آدم (ع) را در خیال آرزوها غوطه‌ور می‌سازد و زشتی‌های گناهان را برای آنان می‌آراید و معاصی بزرگ و نابود کننده را در نظر آنان ناچیز مینماید. تا آنگاه که دمساز و همنشین خود را فریب داد گروگان خود را محکم با گره بست، آراسته‌های خود را انکار و آنچه را که ناچیز جلوه داده بود، بزرگ و از آنچه که برای انسان امان تلقین کرده بود، برحذر میدارد). برای تقوی

ی که عمل به اصل‌الاصول است اجتناب از آرایش‌ها و اغواهای شیطان مطرود ضرورت دارد این بار سوم است که امیرالمومنین پیشوای متقیان در این خطبه‌ی مبارکه مردم را به تقوی توصیه می‌فرماید. و در هر بار انواعی از لوازم و خواص و شرائط تقوی را بیان می‌فرماید. این انسان کامل در سرتاسر سخنانی که در جهت آماده ساختن جامعه‌ی انسانی برای تربیت و تعلیم انسان کامل فرموده است، بیش از همه‌ی مطالب به تقوی اهمیت داده است. این اهمیت دادن، متقن‌ترین و روشنی‌ترین دلیل برای اصل‌الاصول بودن تقوی میباشد. در چند جمله‌ی فوق صیانت ذات را در برابر شیطان مطرح و توصیه مینماید که اگر بخواهید به اصل‌الاصول صیانت ذات که تقوی است، نائل گردید، حتما باید از وعده‌های فریبای شیطان و ظاهر آرائی‌های آن خبیث مطرود درگاه الهی برحذر باشید. این دشمن برونی مکار و آرایشگر خیال و غدار با برقرار ساختن ارتباط آشکار یا مخفی با خودطبیعی آدمی زاد که مدیریت درون را بعهده می‌گیرد، به آسانترین وجه و با نزدیکترین راه‌ها و با کمترین وسیله میتواند همه‌ی درون و استعدادهای فوق ارزش آنرا چنان ویران کند که حتی یک لحظه برای نشستن فرشته‌ی روح در آن درون شایستگی نداشته باشد و با الفاظ

زیبایش گوش آدمیزاد را چنان بنوازد که مجالی برای شنیدن سروش غیبی و زمزمه‌های درونی روح نگذارد. ساده‌لوح انسان! بیخیال انسان! که در برابر دو دشمن بی‌امان و مهلک که یکی نفس اماره و دیگری شیطان مکار است، با خاطری آسوده نشسته و حقیقت را از ضد حقیقت، واقعیت را از دشمن واقعیت می‌جوید. پیاله‌ی زرین اندیشه و تعقل را دو دستی بر امواج خیالی سراب آب نما عرضه کرده و از آن امواج دروغین آب‌حیات معقول التماس مینماید!! سپس همان پیاله‌ی خالی را بلبانش نزدیک می‌کند و تجسم نیرومند آن امواج که فقط در عالم خیال سر می‌کشند، تا مدتی مست و ناهشیارش می‌سازد، تا آنگاه که دست مرگ نقاب از جلو دیدگانش بردارد و در همان اولین لحظه‌ی بخود آمدن بفهمد که آن پیاله از اول خالی بوده است. سرور متقیان در جملات بالا به تلخ‌ترین لحظات قیامت که رویارویی آدمیزاد با شیطان است، اشاره می‌فرماید که پس از آنکه شیطان در امتداد عمر آدمیزاد با اغوا و فریبکاری‌ها و پاشیدن دانه برای انداختن وی در دام مهلک، روزگارش را تباه ساخته است، در موقع رویارویی با انسان، سوزاننده‌ترین سخن را به او می‌گوید که: مگر من ترا به سقوط و هلاکت مجبور ساخته بودم؟! و قال الشیطان لما قضی

الامر ان الله وعدکم وعد الحق و وعدتکم فاخلفتکم و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی و لوموا انفسکم، ما انا بمصرخکم و ما انا بمصرخی انی کفرت بما اشرکتون من قبل ان الظالمین لهم عذاب الیم. (و هنگامیکه امر زندگی دنیوی تمام شد، شیطان به اولاد آدم می‌گوید: خداوند بشما وعده‌ی حق داد و من بشما وعده کردم و تخلف نمودم و من بر شما سلطه‌ای نداشتم، جز اینکه شما را دعوت (به تباهی‌ها) نمودم و شما پذیرفتید، پس مرا ملامت نکنید و خودتان را ملامت کنید، من (امروز) بفریاد شما نمیرسم و شما بفریاد من، من به آنچه که شما پیش از این مرا در آن شرکت و دخالت داده‌اید، منکرم. و قطعاً برای ستمکاران عذاب دردناکی است). مگر خداوند بوسیله‌ی پیامبرانش شما را از من برحذر نداشته بود. شما میدانستید من که خرم‌ن وجودم را به آتش کبر و حسادت سوخته و تباه کرده بودم، به روشنائی چراغ و شمع زندگی شما راضی نبودم- زانکه هر بدبخت خرم‌ن سوخته می‌نخواهد شمع کس افروخته

[صفحه ۱۴۶]

ام هذا الذی انشاه فی ظلمات الارحام و شغف الاستار، نطفه دهاقا، و علقه محاقا، و جنینا و راضعا و ولیدا و یافعا. ثم منحه قلبا حافظا، و لسانا لافظا و بصر الاحظا، لیفهم معتبرا و یقصر مزدجرا، حتی اذا قام اعتداله، و استوی مثاله، نفر مستکبرا، و خبط سادرا، ما تحا فی

غرب هوا، کادحا سعیا لدنیا، فی لذات طریبه، و بدوات اربه، ثم لایحتسب رزیه، و لایخضع تقیه، فمات فی فتنه غریرا و عاش فی هفوته سیرا، لم یفد عوضا و لم یقض مفترضا (با این انسانی که خداوند او را در ظلمات ارحام مادران و غلافهای پوشاننده بوجود آورد. (آنگاه این انسان مسیر تکون خود را پیش گرفت): نطفه‌ای در حال روئیدن و متراکم از ذرات، علقه‌ای پوشیده و مخفی در رحم مادر، شیرخوار، کودک، جوان. سپس برای او قلبی حافظ و زبانی گویا و چشمی بیننده داد، تا از روی تجربه و عبرت بفهمد و با جلوگیری خویشتن از معصیت، از ارتکاب به آن خودداری نماید. تا آنگاه که بعد اعتدال خود رسید و پیکر و قامتش راست شد، استکبار وجودش را احاطه نمود و از مسیر حق رمیدن گرفت و بی‌پروا به خبط و خطا افتاد، با دلو هوایش (برای سیراب کردن درخت پر شاخ خودطبیعی‌اش) آب کشید، کوشش و حرکات مشقت بار بر

ای دنیایش صرف کرد و برای تحصیل لذائذ عیش و طربش و با تفکرات خام درباره‌ی نیازهایش. (این غافل مست برای زندگی خود) هیچ مصیبتی را احتمال نمی‌دهد و بحساب نمی‌آورد و هیچ ترسی او را به خشوع وادار نمی‌سازد. (با این غفلت تباه کننده) در فتنه و لغزش فریبنده‌ی خود دیده از این جهان برمی‌بندد در حالی که زندگی او در زمانی محدود و ناچیز در لغزش سپری گشته، نه نتیجه‌ای از نعمت‌های خدادادی گرفت و نه فریضه‌ی لازم را بجای آورد. (مبدء و مسیر و پایان حرکت طبیعی انسان این انسان همان مسافر اسرارآمیزی است که تفکر در مبدء و مسیر و پایان و هدف سفر او، شگفتی هر متفکری را برانگیخته است. او از آغاز بی‌سابقه‌ی عالم هستی در اشکال گوناگونی از وجود براه افتاده، بی‌توقف و بی‌امان بحرکت خود ادامه می‌دهد. خداوند بوجود آورنده و براه اندازنده‌ی این مسافر نخست پیش از براه انداختن وی ماده را با حکمت بالغه‌ی خود باز نموده و آنرا در مجرای تحولات قرار میدهد و در برهه‌ای از زمان کره‌ی زمین را در گوشه‌ای از فضای بسیار پهناور بصورت نخستین جایگاه نشات این مسافر درمی‌آورد. این مادر اولیه بدون اینکه بداند بعدها با دست فرزندان که در درون خود می‌پروراند، چه

غوغا و حوادثی در دامان او بوجود خواهند آورد و چه آتشی که در آغوش او شعله‌ور خواهند ساخت و چگونه مناظر طبیعی زیبای او را با دودها و شعله‌های خودخواهی‌ها به خاکستر مبدل خواهند کرد، دوران آبستنی خود را میگذرانند. این پایتخت بسیار باارزش کیهان بزرگ از سرنوشت آینده‌ی معادن و سرمایه‌های عظیم نهفته در درونش که مانند خون در مسیر شیر شدن برای تغذیه‌ی فرزندان می‌پروراند، اطلاعی ندارد که چگونه آن مواد حیات بخش فردا بصورت اسلحه‌ی سوزان در دست فرزندان درآمده با عربده‌های ما تکامل یافته‌ایم، ما سرفصل تکاملیم، ما اشرف موجوداتیم که با صدای شیپورهای جنگ و کشتار در هم خواهند آمیخت، بر سر و پیکر همدیگر فرود خواهند آورد! بیائید از این داستان غم‌انگیز بگذریم شرح این هجران و این خون جگر این زمان بگذار تا وقت دگر این مادر بیگناه که به امر حق جل و علا آبستن چنین فرزندان و حوادثی است، آبستن انسانهای دیگری نیز هست که چشم باین دنیا باز خواهند کرد و از همین زمین خاکی رصد گاهها برای نظاره بر بی‌نهایت و انجذاب بسوی آن خواهند ساخت. اینان کاروان بسیار بااهمیت مسیر حیاتند که در دامان این مادر با شکوه به بلوغ و کمال می‌رسند و به سفر خود

ادامه می‌دهند. پشتازان این کاروان جدی که پاسخ حقیقی این انسانها از کجا می‌آیند؟ برای چه می‌آیند؟ و بکجا می‌روند؟ فقط در اختیار آنان است، پیامبران و اولیاء عظامند که در ردیف اول آنان ابراهیم و موسی و عیسی و محمد بن عبدالله و فرزند ابیطالب صلوات الله علیهم اجمعین حرکت می‌کنند. دوران بارداری این مادر با حشمت و وقار بسر می‌آید و سر سلسله‌ی کاروان بسیار انبوه و طولانی و پرمعنی که آدم ابوالبشر نامیده شده است، از مشتی خاک سر برمی‌آورد و سفر خود را در این مسیر بزرگ آغاز می‌کند. آنگاه بذره‌های اولیه‌ی فرزندان این سرسلسله‌ی مقدس از مواد زمینی، بصورت ذراتی از یک مرد و زن در نهانخانه‌هایی تاریک بنام ارحام مادران برای آغاز حرکت جدید قرار می‌یابد و روئیدن می‌گیرد. این مسافر در آن نهانخانه‌ی تاریک منازل متوالی را که فواصل بسیار دور آنها را قدرت مطلقه و لایزالی خداوندی نزدیک بهم ساخته است درمی‌نوردد و با نمایشی ناچیز از هستی، به قلمزنی صورتگر بزرگ که اسماء حسنی از آن او است، آماده می‌شود و شایستگی دمیده شدن روحی که بوسیله‌ی آن در

آینده‌ی نزدیک باز امانت بزرگی را خدا به او عرضه خواهد کرد، پیدا می‌کند. این مهمان نه ماهه که با نی روی لذت شدید و چند لحظه‌ای وارد مهمانخانه‌ی جنین شده بود با احساس درد و اضطراب بیرون می‌آید و چشم باین دنیا باز می‌کند و همه چیز را تازه می‌بیند. کارگاه شگفت‌انگیز خلقت که برای هر انسان بینائی هدف معقول عالم هستی را نشان می‌دهد، خون سرخ فام را به شیر حیات بخش مبدل ساخته، پیش از آنکه کودک دهان باز کند، غذای او را آماده نموده است. این کودک نوزاد که حتی ناتوان‌تر از کودکان خیلی از حیوانات است، چند صباحی دوران کبوتری را می‌گذراند و فقط خدا می‌داند که این آرامتر از کبوتر سالیان بعد چه عقابی نیرومند خواهد گشت. این مسافر تازه براه افتاده که مقداری از حیاتش در محیط کوچکی می‌گذرد که از چند قطعه چوب تشکیل شده و گهواره نامیده میشود در توی جمجمه‌ی خود حافظه‌ای آورده است که می‌گویند: توانائی ثبت یک میلیون میلیارد اطلاع را دارا می‌باشد و در ترکیبات مغزی خود از ۱۲ تا ۱۵ میلیارد رابطه‌ی الکتریکی که با پانصد میلیون شبکه‌ی ارتباطاتی به همدیگر وصل شده، را با خود آورده است. نیروی عشق حقیقی را با خود دارد که اگر روزی در مسیر واقعی خود شکوفا شود، کتاب هستی را در لحظه‌هایی می‌تواند بخواند و او خود چنین اعتراف می‌کند: عاشق شو ار ن

ه روزی کار جهان سرآید ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی عشقی که میتواند مبنای عالی‌ترین استدلالها را درباره‌ی دیدن فروغ واقعیات هستی روشن بسازد- عشق امر کل ما رقعهای او قلمز و ما قطره‌ای او صد دلیل آورده و ما کرده استدلالها دلیل عظمت وجود و حرکت این مسافر را در یک جمله‌ی کوتاه چنین می‌توان گفت: که خواندن اوراق کتاب هستی بدون خواندن کتابی که اوراقش وجود این مسافر است، امکان‌پذیر نخواهد بود، نیز ممکن است روزی فرا رسد که صفحات کتاب هستی خوانده شود، ولی درباره‌ی شناخت کتاب انسان از صفحه‌ی اول تجاوز نشده باشد. زبان گویائی برای این مسافر تعبیه شده است که مقاصد خود را به هم‌نوعانش تفهیم نماید و آنرا وسیله‌ای برای تعلیم و تربیت در مسیر حیات معقول به کار بیندازد. چشم برای دیدن و گوش برای شنیدن که واقعیاتی را از راه چشم و واقعیات دیگری را از راه گوش به مغز و روان خود منتقل بسازد و آنها را در آن کارگاه باعظمت از پالایشگاه‌های متنوع برای بوجود آوردن محصولات گوناگون که پاسخگوی همه‌ی ابعاد زندگی باشند، بگذراند. تجربه‌ها بیندوزد و عبرت‌ها بگیرد، باشد که قانون من و روح خود را دریابد و از آن قانون منحرف نگردد. مسا

فر اسرارآمیز همچنان به حرکت خود ادامه میدهد و بحد اعتدال وجودی نائل گشته و پیکرش راست و به حد نصاب خود میرسد. اکنون گام به منزل جدیدی گذاشته است. او دارای حقیقتی بنام من، روان، شخصیت، روح شده است و میتواند از این حقیقت یا حقائق واقعیت هستی خود را دریابد و با آگاهی به هستی براه جدید خود ادامه بدهد. این یک منزلگه بسیار حساس و خطرناک است که میخواهد پشت سر خود بگذارد، زیرا آن حقیقت عظمی را که در خود درمییابد، ممکن است از همین منزلگه در خدمت خودطبیعی قرار بدهد و به عبارت صحیح‌تر ممکن است روح را در برابر خود طبیعی که جز آخور و جایگاه تخلیه‌ی مدفوع هیچ چیزی را نمیشناسد و جز تورم خود، هیچ انگیزه و علت و هدفی برای هستی خویشتن نمیداند، نادیده بگیرد و حیوانی بر کاروان انسانها بیفزاید. وجود این حیوان انسان‌نما را کبر و غرور احاطه نموده و در عین حال که جزئی از کاروان انسانها است، از مسیر حق رمیدن میگیرد و بی‌پروا به رسالت پیامبران و احکام عقل و فریادهای وجدان از گناهی به خطائی و از وقاحتی به لغزشی می‌افتد و اندیشه و دیگر مشاعرش بصور سطلی درمی‌آید که همواره آب هوی و هوس از چاه‌های غرائز حیوانیش پر می‌کند و خودطبیعی را با

آن آب متورم میسازد. تلاش و تکاپوی حیاتش را با تن دادن به هر گونه مشقت و خستگی‌ها در همین زندگی پست دنیوی صرف نموده نقدینه‌ی سرمایه‌ی هستی‌اش را سکه به سکه بی‌بازار زندگی حیوانی آورده و در برابر شهوات و خودخواهی‌هایش از دست میدهد. این سست عنصر دون‌صفت با تفکرات خام درباره‌ی نیازهای حیاتش دلخوش است. این مسافر سر به هوی و هوس در فکر منزلگه‌های بعدی نیست و بجهت حجاب‌های ضخیمی که از شهوات و خودکامگی‌ها بر دیدگانش زده است، حتی دو قدم بعدی را

هم نمی‌بیند. او ناله‌های سوزان منزلگه بعدی را که بسیار نزدیک‌ترند نمی‌شنود، احتمال ناگواریه‌ها و مصیبت‌هایی که سر راهش را گرفته و او را بزانو در خواهند آورد نمی‌دهد، همه‌ی فرداها را مانند دیروزها می‌پندارد که در آن روزها خندیده است و جست و خیزها نموده است. نه تنها خود ترس بلکه مفهومی از ترس هم به مغز مختلش راه نمی‌یابد که این ذوق‌ها و خوشگذرانی‌ها، چه آتش‌ها و دودهای خفقان‌آوری را بدنبال خود خواهند آورد- آتشش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار ترس از چه؟ ترس از عکس‌العملهای ذخیره شده در پشت پرده و دور از دید کوتاه‌بینش، از عملهایی که انجام داده و در خیال خود آنها را به دی

ار نیستی محض فرستاده است! ترس از معلولهایی که او چه بداند و چه نداند، بخواهد یا نخواهد با شدیدترین رابطه بدنبال علت‌هایی که بوجود آورده است، گریانش را خواهند فشرد. بدینسان در دامان امواج فتنه‌ها و لغزش‌ها به حرکت خود ادامه می‌دهد، بکجا؟ رو به گرداب بی‌امان مرگ. اگر این مسافر معنای سفر و هدف آنرا میدانست، هرگز در سر راه خود به منزلگهی به نام مرگ نمی‌رسید، بلکه آنچه میدید، پلی بود که با کمال آرامش و سرور از آن عبور میکرد- گر مرگ رسد چرا هراسم کان راه به تست میشناسم از خوردگهی به خوابگاهی و خوابگاهی به بارگاهی گر شوق تو هست خانه خیزم خوش خسبم و شادمانه خیزم نظامی دریغا بر حال چنین انسانی که زمانی محدود و ناچیز در این دنیا زندگی کرد و بدون گرفتن نتایج سعادت‌زای ابدی بوسیله‌ی شناخت نعمتهای خداوندی و انجام تکالیف سازنده دیده از این جهان بربست و رفت، رفتی که بازگشت ندارد. دهمته فجعات المنیه فی غیر جماحه، و سنن مراحه، فضل سادرا و بات ساهرا، فی غمرات الالام و طوارق الالوجاع و الاسقام، بین اخ شقیق و والد شقیق، و داعیه بالویل جزعا و لا دمه للصدر قللقا، والمرء فی سکره ملهته و غمره کارته، و انه موجهه، و جذبه مک

ربه و سوجه متعبه. (ناگهان انبوهی از اندوهها و ناگواریه‌های مرگ در حالیکه هنوز بر مرکب سرکش خود کامگی‌ها سوار بود و بیخیال راه شادی و عیش و عشرت می‌پیمود، بر سرش تاختن گرفت. در این هنگام در حیرتی که هیچ سابقه‌ای نداشت فرو رفت و امواج متلاطم درد و زجرها آرامش خواب شبانگاهی را از سرش ربود و از این پس انواع دردها و بیماریها او را احاطه کردند، در حالیکه توانائی مقاومت در برابر آنها را از دست داده است. چشم باز میکند خود را در میان برادری همتا و پدری مهربان و مادر و خواهری که قیافه‌ی مرگ وی آنان را به شیون درآورده می‌بیند که آنان مضطربانه به سینه‌های خود می‌کوبند. در این حال (که لحظات نهائی زندگی را سپری میکنند) فرو رفته در سکرات رنج آور مرگ که موجب قطع همه‌ی امیدهایش گشته است و ناله‌ی ضعیف و دردناک و کشش سخت و رانده شدن مشقت بار از این دنیا، (یعنی در آستانه‌ی مرگ) مسافر در منزلگه مرگ اینک مسافر راه زندگی منزلها سپری کرده، راه‌ها پیموده و همه‌ی شئون سفری که از آن او بود، یکی پس از دیگری پشت سر گذارده،

تدریجا افق دیدگاهش تاریکتر میشود و چند قدمی خود را نمی‌بیند. براه خود ادامه می‌دهد، هنوز هم باور نمیکند که تاریکی افق که کم کم دیدگانش را می‌فرساید هرگز به روشنائی مبدل نخواهد گشت، او حتی به امید یک دقیقه بعد نمیخواهد از مرکب چموش و سرکش خود کامگی‌ها فرود آید و عیش و عشرت را به پایان رسیده تلقی کند، ولی کدام دقیقه، کدام ثانیه! خود در چه حالست که خود کامگی هم داشته باشد؟! عیش و عشرت! کدامین عیش و عشرت؟! در آنهنگام که در جستجوی وسائل تسلیت بخویشتن است، افق به تاریکی‌ها و طوفانهای خود می‌افزاید. ناگهان به ذهنش میرسد که زندگی از این طوفانها و تاریکی‌ها فراوان دارد که مدتی فضای درون را اشغال مینمایند و سپس تدریجا مرتفع میگردند و بار دیگر با باز شدن افق فضای درون روشنائی خود را از سر میگیرد. بدینسان در موقع بر هم زدن محتویات حافظه برای پیدا کردن سخنی یا رویدادی تسلیت‌انگیز، ناگهان چند بیت از حافظ بزرگ از لابلای حافظه سر کشیده برای تسلیت بسراغش می‌آیند، آری: یوسف گمگشته باز آید به کنعان غم مخور کلبه‌ی احزان شود روزی گلستان غم مخور ای دل غمدیده حالت به شود دل بد مکن وی سر شوریده باز آئی به سامان غم مخور گر بهار عمر باشد باز بر طرف چمن چتر گل بر سر کشی ای مرغ خوشخوان غم مخور کدامین یوسف ای بینوا؟! یوسف دوران جوانی؟ اگر

بتو

انی گام بر فوق هستی بگذاری و همه‌ی جریاناتی که در هستی رویداده است، برگردانی که بار دیگر کار خود را از آغاز شروع نماید، یوسف جوانی تو هم به کنعانی که تو می‌خواهی باز خواهد آمد!! ای مسافر مضطرب، باین چاه که تو افتاده‌ای عمیق‌تر از آن است که طنابی به درازای هستی بتواند به قعر آن برسد و ترا در سطلی گذارد و از آن بیرون بیاورد. کدامین گلستان؟! این کلبه‌ی احزان که تو در آن قرار گرفته‌ای اگر چه در میان رختخواب پرنیانی غنوده باشی لب همان گور تاریک است که برای بلعیدن بدن نازپرورت دهان باز کرده است. آن کدامین دل غمدیده است که از این گرداب نهائی نجات پیدا خواهد کرد؟! او در حال شمردن آخرین حرکات و اهتزازات خویش است که در اندک زمانی بعد غذای لذیذی برای ماران و موران گور تاریک تو خواهد بود. این شورش سر از آن شورشها نیست که سر را رها کند که سر بتواند به سامان خود باز گردد. این کاسه سر میرود که حساب مستی‌ها و غرور و نخوتهای خود را با حشرات زمینی تصفیه نماید و خاک زمین را برای بیدار کردن مستان گیج و سر در گمی که قدم بر آن می‌گذارند و از آسمان باج می‌خواهند، آماده بسازد. مست است زمین زیرا که خورده است بجای می‌در کاس سر هر مز خون

دل نوشروان بس پند که بود آنکه بر تاج سرش پیدا صد پند نو است اکنون در مغز سرش پنهان خاقانی بهار عمر؟! همه‌ی بهاران با نسیم‌های بیدار کننده‌ی خود جسم ترا نواخته و عقل ترا به خزانی که بی‌امان به دنبال می‌آمد بیدار ساخته و رفته‌اند. این خزان نهائی هیچ بهاری در پی نخواهد داشت تا چمنی بیاراید و مرغ خوشخوانی چتر گل بر سر کشد. تاریکی‌های افق بر تیرگی‌ها و تراکم خود می‌افزیند و ناگهان مسافر مضطرب در درون آنها فرو رفته است. امواج درد و زجرها یکی پس از دیگری و یکی همزمان با دیگری با طوفانهای ظلمانی دریغ‌ها و اسفها او را چنان در خود فروبرده‌اند که گوئی در طول سالیان عمر حتی یک آفتاب در بالای سرش ندرخشیده و هیچ خنده و تبسمی بر لبانش نقش نبسته است. منزلگهی است بس شگفت‌انگیز! شدت در دو اضطراب شب و روز را در هم آمیخته و از روشنائی و تاریکی جز خیالی نامفهوم در ذهن چیزی نمانده است. کشش شدید روح به منزلگهی و رای منزلگاههایی که تا آن ساعت در نور دیده است، حتی از شنیدن ناله‌های جانسوز و ضعیفش مانع است. این کشش بی‌اختیار همچنان به نهیب خود ادامه می‌دهد: توقف مکن و راحت را ادامه بده ای مسافر حرکت کن. کدامین حرکت؟! آن حرکت‌ها

ی خرامان و آزاده با قدمهایی که برای نهاده شدن بر زمین، از زمین باج‌ها می‌خواست؟! نه هرگز، آن حرکت تمام شده و پایان رسیده است. آن حرکتی بود پیش از این منزلگه که خود حرکت میکردی و خود میرفتی، پس از این، ترا حرکت خواهند داد و خواهند برد- بکجا؟ ثم ادرج فی اکفانه ملبسا و جذب منقاد اسلسا، ثم القی علی الاعواد رجیع و صب و نضوسقم، تحمله حفده الولدان و حشده الاخوان الی دار غربته و منقطع زورته و مفرد وحشته حتی اذا انصرف المشیع و رجع المتفجع اقعده فی حفرته نجیا لبهته السئوال و عثره الامتحان (سپس با کمال یاس و انقطاع از این دنیا در کفن‌هایش پیچیدند، و بی‌آنکه مقاومتی از خود نشان بدهد و با کمال تسلیم و با آسانی بطرف مرکبی چوبین که تابوت نام دارد کشیده شد. خسته و کوفته (چونان چارپائی که خسته و درمانده از مسافرتی بر گردد و بدون مهلت) در حالیکه لاغر و بیمار است، به سفری دیگر رهسپارش کنند، در تابوت چوبین گذارده فرزندان و فرزندزادگان و انبوه برادران مرکب چوبین را با آن محتوایش بر روی دوش بسوی دیار غربت جایگاهی که همه‌ی دیدارها در آنجا قطع شده، و تنهائی و حشرائی در آن حکمفرما است، کشیدند و کالبدش را بر خاک و روحش را بر عملش سپردند و برگشتند. پس از انصراف تشییع کنندگان و ناله و شیون کنندگان (در همان شب که وارد منزلگه خاک تیره گشته است) برای گرفتن پاسخ به سئوالات بهت‌انگیز و فاش کننده‌ی لغزشهای امتحان در گودال قبرش نشانندند.) می‌پوشانند و بر مرکب چوبین سوارش می‌کنند و می‌برند چند قطعه پارچه‌ی ناچیز لباس او میشود که برای پوشیدنش به اندازه‌گیری‌ها و صرف وقت‌های طولانی خیاطان و ایستادن در برابر آئینه‌های نیم‌قد و تمام‌قد هیچ نیازی نیست، ملاحظه‌ی سرما و گرما و شب و روز و مقبولیت در میان

مردم و آرایش برای اندام در این لباس بسیار موقت و بی‌دوام شرط نمیشود، زیرا این خود مسافر نیست که آنرا می‌پوشد، بلکه دیگران که خود چند صباح دیگر از همین گذرگاه عبور خواهند کرد با دیده‌ی گریان برای او می‌پوشانند. خیاط زبردست این لباس فرجامین خیاط همان لباس نخستین است که هنگام ورود از دروازه‌ی زندگی، قابله‌ای تبسم‌کنان بر او پوشانده بود. پس از پوشاندن این لباس فرجامین او را می‌کشند. او را می‌کشند، یعنی چه؟ چه کسی را می‌کشند؟ و بکجا می‌کشند؟ این همان نیرومند پرتحرک و پر جست و خیز بود که با غرش اراده‌اش کیهان بزرگ را زیر پایش میدید که می‌لرزد و از او تخفیف در تک

لیف التماس می‌کند. این همان سدشکن نافرمان است که همه‌ی قوانین زندگی اجتماعی را تارهای عنکبوتی میدید و همه‌ی اصول حیات معقول را پندارهائی بی‌اساس که توانائی گستاخی بدامان کبر و نخوت او را نداشتند. همه‌ی خواسته‌های بشری را تابع و طفیلی خواسته‌های خود میدید و همه‌ی افراد بنی نوع انسانی را وسیله و خود را هدف از هستی تلقی می‌کرد. این همان هدف اعلاهی هستی است! که اکنون وسیله‌ها او را می‌کشند و می‌برند. این همان انتقام نقدی است که وسیله‌های قربانی شده در راه هدف‌های حیوانی او، در انتظارش بودند. او را می‌برند در حالیکه قدرت این خواهش را ندارد که بگوید: کمی آهسته‌تر بروید، یکی از دو دستم زیر سرم مانده است، آنرا بردارید و بر پهلویم دراز کنید!! بکجا می‌کشند و می‌برند؟ بجائی که هر وقت صحبتی از آن میان می‌آمد، می‌گفت که - زان پیش که غمهاش شیخون آرند فرمای که تا باده گلگون آرند تو زر نه‌ای ای غافل نادان که ترا در خاک نهند و باز بیرون آرند هر موقعی که به او می‌گفتند: بهوش باش که چیزی که از بالا شروع شده است در پائین ختم نخواهد گشت سر بسوی خدمتکار برمی‌گرداند که پیاله را بیاور و - می‌خور که از این فسانه‌ها کوتاه نیست!

مستی و ناهشیاری‌های روح‌افکن امان نمیداد که حتی با مشاهده‌ی بروز حیات از همین خاکدان، احتمال ظهور دوم برای بقاء ابدی بدهد. آری احتمال، احتمالی که بجهت اهمیت موضوع محتمل از همه‌ی یقین‌ها محرکتر و نگران‌کننده‌تر است. مسافر خسته و کوفته را با دستهایی که در زندگی بدامان کبر و خودخواهی‌هایش نزدیک نمی‌شد، به بستر خاک تیره نهادند و چند لحظه با چشمان خیره به آن تسلیم بی‌اختیار به خاک و حشراتش نگریستند! آیا واقعا این بخاک افتاده همان است که خاک مرگ بر سر زندگان می‌ریخت و دیدار خورشید حیات را از آنان سلب می‌کرد؟! آیا واقعا این بی‌حرکت همان است که حرکات حیاتی و حیاتبخش انسانها را به سکون مبدل می‌ساخت؟! شگفتا، این یک مشت گوشت و استخوان و رگ و پوست که اینطور حرکت و جنبش خود را از دست داده است، همان است که هزاران، بلکه میلیونها انسان را در برابر خود به لرزه درمی‌آورد و خود را مالک زندگی و مرگ آنان میدید؟! آری، این همان است، و شما اشتباه نمی‌بینید. دیگر بس است، اکنون برگردید و او را بحال خود بگذارید. آری برای کسیکه بخواهد از کتاب زندگی درسی مفید بخواند، سطر آخر این کتاب فهرست همه‌ی فصول و ابواب زندگی است که با کمال اجمالش

همه‌ی تفصیلات زندگی را می‌تواند تعلیم بدهد. و برای کسی که نخواهد از کتاب زندگی درسی فرا بگیرد خواندن همه‌ی فصول و ابواب آن کتاب هم اثری نخواهد بخشید - بر اهل معنی شد سخن اجمالها تفصیلها بر اهل صورت شد سخن تفصیلها اجمالها مولوی اولین شب خوابیدن در آرامگاه ابدی فرا رسیده است. مسافر اسرارآمیز با آفتاب فروزان و ماه تابان سپهر لاجوردین با ستاره‌های بیشمارش آخرین وداع را گفته و وارد گودال آرمگاهش شده است. در این شب، آن خداوندی که این مسافر را در درون رحم مادر نشانده بود، در این رحم سوم که قبر نامیده می‌شود، بار دیگر می‌نشانند. آن خداوندی که انسان را با آنهمه استعدادها و نیروهایش بوسیله‌ی چند قطره نطفه‌ی ناچیز در تنگنای عناصر عالم طبیعت بلند می‌کند و می‌نشانند و سپس کیهان بزرگ را زیر پای او میگذارد، همان قادر مطلق این مسافر را که هنوز حیات و روح بطور کلی از او مفارقت ننموده‌اند، در تنگنای قبر می‌نشانند و مبانی اصلی عقائدش را که تفسیر کننده‌ی زندگی بود بوسیله‌ی دو فرشته از او سؤال مینمایند. و اعظم ما هنالک بلیه نزول الحمیم و تصلیه الجحیم و فورات السعیر و سورات الزفیر، لا فتره مریحه و لا دعه مریحه و لا قوه حاجز

ه و لا- موته ناجزه و لا- سنه مسلیه بین اطوار الموتات و عذاب الساعات انا بالله عائذون (بالا تر از اینها، بلای ورود در مایع جوشان عذاب الهی و سرنگون شدن در دوزخ و غوطه‌ور شدن در امواج سوزان آتش است و سختی‌های نفس‌های آن. نه یک سکون استراحتی برای آن تبهکاران وجود دارد و نه آرامشی که بتواند عذاب را برطرف نماید و نه نیروئی مانع از هجوم آنهمه دردها و ناگواریها و نه مرگی حاضر و قطع کننده‌ی عذاب وجود دارد که بساط هستی‌اش را از عذاب اعمالش رها کند. و نه حتی خوابی سبک و موقت که (حداقل لحظاتی را) بیارامد. (اینست داستان سرنوشت تبهکاران) میان انواعی از مرگها و عذاب‌های متوالی و کشنده. ما به خدا پناه می‌بریم). در پایان کار، سرنوشت نهائی انسان تبهکار، دوزخی است که آتشش را از همین زندگی دنیوی به آن جایگاه عذاب دردناک فرستاده است حلقه‌های زنجیر گرانبار عذاب الهی جز زائیده شده از آن زنجیر و بندهائی که آدمی در این زندگی دنیوی به دست و پای روح سبکبال و بلندپرواز خود زده بود، چیز دیگری نخواهد بود. آن زنجیرها و قفس‌های آتشین که در دوزخ برای شکنجه‌ی خودپرستان ضد انسان آماده شده است، همانست که در این دنیا به ارواح و دست و پای ناتوان ان می‌پیچید و حیات آنان را در زجر و شکنجه‌ی جانگناه تباه می‌کرد. شعله‌های سوزان دوزخ همانست که در این دنیا همه‌ی سرمایه‌های فوق ارزش وجود خود و دیگران را با آن شعله‌های سوخته و بیاد فنا داده است. خداوند رحمان و رحیم که مشیت بالغه‌اش بر مبنای و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا. (مشیت و فعل پروردگار تو بر صدق و عدل استوار شده است). استوار شده است، حتی یک شراره‌ی ناچیز بر خرمن وجود مخلوقات خود که برای لطف و عنایت خود آنان را وارد صحنه‌ی هستی کرده است. نخواهد زد. این یک مشت خاک چه توانائی وارد کردن نقص و آسیب بخداوند ذوالجلال دارند، که خداوند برای انتقام شخصی خود آنان را در آتش قهر و غضب تشفی و انتقام‌جویانه بسوزاند؟!]

[صفحه ۱۶۰]

عبدالله، این الذین عمروا فنعموا، و علموا ففهموا، و انظروا فلهوا و سلموا ففسوا! امهلوا طویلا، و منحوا جمیلا، و حذروا الیما، و وعدوا جسیما! احذروا الذنوب المورطه و العیوب المسخطه (ای بندگان خدا کجا هستند کسانی که برای آنان عمر داده شد، از نعمت‌ها برخوردار شدند، به آنان تعلیم داده شد و آنان فهمیدند و کسانی که مهلت داده شدند، آن فرصت را در غفلت و لهو و لعب سپری کردند. از نعمت تندرستی و سلامت برخوردار شدند، وظیفه‌ی خود را در برابر آن نعمت‌ها بفراموشی سپردند. مهلت طولانی یافتند و زیبایی و نیکویی به آنان عطا شد، و در باره‌ی عذاب نتایج اعمالشان تهدید شدند و وعده‌ی بزرگی به آنان داده شد. ای بندگان خدا، از گناهان مهلک و عیوبی که خدا را به سخط و غضب درمی‌آورد پرهیزید.) بار دیگر در حیات خود بیندیشید و با مشاهده‌ی سرنوشت دیگران، بدانید چه می‌کنید این انسان یک پدیده‌ی بسیار شگفت‌انگیز است، اگر بخواهد جز خود کسی را نبیند، چنان در خود فرو میرود و چنان دیده از همه چیز جز خود می‌بندد که گویی کارگاه هستی جز خود او محصولی را بوجود نیاورده است. این خودمحوران خودبین نمیدانند که از بذر من همه چیز محصولی جز من هیچ چ

یز روئیده نشده و نخواهد شد. اینان کورک متورمی در پشت گردن دارند که نمیتوانند سر از خود بالا برده و چیزی دیگر یا کسی دیگر را ببینند. این پندار بی‌اساس که من زندگی می‌کنم، زمین هم وجود دارد، من حرکت و احساس دارم آسمان لاجوردین هم برای خود آفتابی دارد و ماهی و ستارگانی. و بطور کلی من هستم، قوانینی هم وجود دارند که برای خودشان مشغول فعالیتند. زمین و آسمان و آفتاب و ماه و همه‌ی قوانین هستی چه ارتباطی با من دارند، من که هستم!! آغاز پاسخ این نیست هست نما، بجای بسم الله الرحمن الرحیم، این بیت است: چشم باز و گوش باز و این عما! حیرتم از چشم‌بندی خدا ساده‌لوح بینوا نمیدانند که همین تخیلات و پندارهای تباه کننده امواجی مفید از دریای بیکران هستی بوده است که باو رود به مغز مختلش به طوفان‌های مهلک مبدل گشته و سند حماقت او را بدستش داده‌اند و این امواج در مسیر خود چه در دوران مثبت و مفیدیت و چه پس از ورود به کارگاه مختل مغز او که به طوفان‌های مهلک مبدل گشته است، حتی لحظه‌ای بدون ارتباط با قوانین هستی، حرکتی نداشته‌اند. او

بدینسان انسانهایی را از هموعان خود می‌بیند که سالیان طولانی زندگی می‌کنند و از انواع نعمت‌ها و وسایل حیات طبیعی محض و حیات معقول برخوردار میگردند و آگاهی و فهم بدست می‌آورند، ولی نه اعتنائی به مسئولیت در برابر آن نعمت‌ها و وسائل می‌کنند و نه در صدد افزودن به علم و فهم و عمل بر طبق آن دو برمی‌آیند. وی که در نهانخانه‌ی ظلمانی خودطبیعی با خاطری آسوده نشسته و در بروی خود از اغیار بسته است، نمیخواهد بداند که خود او جزئی از همین کاروان گمشده در بیابان‌های بی‌سر و ته جهل و کامکاری‌ها است که سرگشته دور خود میگردند. بیائید بار دیگر در حیات خود بیندیشیم و با مشاهده‌ی سرنوشت دیگران، بدانیم که چه می‌کنیم. عمر برای بثمر رسانیدن شخصیت بی‌نهایت طلب در مسیر حیات معقول است. علم و فهم برای عمل، مهلت برای کار و تلاش که در آینده‌ای نزدیک ولی دورنما در برابر چشمان ما تجسم خواهد یافت. در تندرستی خود این نعمت بزرگ که فقط بیماران ارزش آنرا میداند، محدودیت و موقت بودن آنرا فراموش نکنیم و نگذاریم این سرمایه‌ی جاودانگی ما به هدر برود. که روزی با زمزمه‌ی اندوهبار- افسوس که ایام جوانی بگذشت سرمایه‌ی عمر جاودانی بگذشت تشنه بکنار جوی چندان خفتم کز جوی من آب زندگانی بگذشت همه‌ی سطوح روان خود را بشورانیم و جز لجن و کثافت در آنها

مشاهده نکنیم. برای یک انسان آگاه، آن مدت از عمر طبیعی که خداوند به مخلوقاتش عنایت فرموده است، برای انسان شدن کم نیست. اندیشه‌ها و انقلابات ثمربخش روحی اگر چه گاهی بمقدمات پیشین نیازمندند، ولی خود آنها غالباً در لحظاتی محدود از عمر سر بر می‌کشند و حیات و بلکه فروغ کل هستی را درمی‌یابند. در سرگذشت اندیشه‌ها و انقلابات عظمای تاریخ بنگرید، خواهید دید عظمت‌های آنان غالباً محصول بارقه‌هایی بوده است که یا از ضربه‌های شکننده‌ی خودطبیعی سر کشیده‌اند و یا از تاثیرات عمیق عشق به حقایق، بوجود آمده‌اند و همه‌ی ما میدانیم که بارقه‌های مغزی و روانی چنانکه از خود همین کلمه برمی‌آید درخشش سریعی است که حتی انسان را از اندوخته‌ها و محتویات مغزی و روانی قبلی خود گسیخته و وارد وضع جدیدی میسازد. بهمین دلیل است که امیرالمومنین علیه‌السلام که یقیناً ارزش لحظات عمر انسانی را میشناسد در سرتاسر سخنان مبارکش به غنیمت شمردن عمر و لحظات گذران آن شدیداً و مکرراً توصیه میفرماید، بیائید گناهان را کوچک شماریم، زیرا آن انسان احمق و نادان اعتنائی به انحراف کوچک نمیکند که بزرگی خداوند و حساسیت شدید وجدان را در آلودگی نمیشناسد. اولی الابصار و الاسماع

، و العافیة و المتاع، هل من مناص او خلاص، او معاذ او ملاذ، او فرار او محار! ام لا؟ فانی توفکون! ام این تصرفون! ام بماذا تغترون! و انما حظ احدکم من الارض ذات الطول و العرض قید قده، متعفرا علی خده. الان عباد الله و الخناق مهمل و الروح مرسل فی فینه الارشاد و راحه الاجساد و باحه الاحتشاد و مهل البقیه و انف المشیه و انظار التوبه و انفساح الحوبه قبل الضنک و المضیق و الروح و الزهوق و قبل قدوم الغائب المنتظر و اخذه العزیز المقتدر (ای دارندگان بینائی‌ها و شنوائی‌ها و عافیت و متاع دنیا، آیا هیچ پناهگاهی و خلاصی و ملجا و تکیه‌گاهی برای خود می‌بینید؟ یا قدرت برای فرار دارید؟ یا به امید مرجع و پشتیبانی نشسته‌اید؟) حال که نه پناهگاه و خلاصی هست و نه ملجا و تکیه‌گاهی، و نه توانائی فرار) پس بکدامین مسیر منحرف میشوید و بکدامین سوی برمیگردید، یا بکدامین پشتیبان مغرور شده‌اید! جز این نیست که نصیب هر یک از شما از زمین بطول و عرض قامت شما است خوابگاهی که بالاخره گونه بر خاکش نهاده (و در همانجا هر چه را که از طبیعت گرفته و به شکل گوشت و پوست و خون و رگ و استخوان موجودیت طبیعی خود را تشکیل داده بودید، به خود طبیعت برخواهید گرداند.

(هم اکنون بخود بیائید ای بندگان خدا که مهلت وسیعی بشما داده شده و روح شما در طول زمان برای ارشاد آزاد است و بدن‌ها در حال راحت و میدان تجمع برای زندگی و فرصت باقیمانده‌ی حیات و تجدید اراده‌ها و مهلت برای برآوردن نیاز وسیع است. (برخیزید و حرکت کنید)، پیش از آنکه زمان کوتاه شود و پیش از آنکه به تنگنای خوابگاه نهائی وارد شوید و پیش از ترس عقبات و بیم جدائی روح از بدن و پیش از رسیدن به غایتی که مورد انتظار است و قبل از مواخذه‌ی خداوند عزیز به فکر سرنوشت

و مقصد نهائی خود باشید). بکجا می‌روید؟ علت غرور شما چیست؟ رو بکدامین پناهگاه می‌بیرید؟ فاین تذهبون! فانی توفکون! (به کجا می‌روید!) و (به کدامین سو برمیگردید!) امیرالمومنین می‌فرماید: روی سخن با بینایان و شنوندگان و تندرستان و دارای امکانات زندگی است. انسان بینا و شنوا باید بداند که این حرکت پرمعنی و این زندگی قانونی که سرتاسر ماهیت و مختصات آنرا قوانین دقیق احاطه کرده است، حتما هدفی دارد و چنین پدیده‌ی بزرگ یاوه و بیهوده نیست. احساس مسئولیت درباره‌ی اندیشه‌ها و کردارها و گفتارهایی که در طول این زندگی بوجود می‌آیند، اساسی‌ترین احساسی که نادیده گرفتن آن مساوی مبارزه با خویشتن است. پندار فرار از این احساس هیچ تفاوتی با گریز از خویشتن ندارد. و بی‌علت نبوده است که قرن ما را قرن بیگانگی از خویشتن نامیده‌اند، زیرا شیوع این بی‌پروائی که بخورید و بیاشامید و از حداکثر لذت برخوردار شوید و دیگر هیچ چنان احساس مسئولیت را کشته است که گوئی در این انسان احساسی بنام احساس مسئولیت وجود نداشته است. وقتی که این احساس شریف و مقدس کشته شد، دیگر علتی نمی‌ماند برای اینکه انسان در اصل و قانون و هدف و پشتیبان نهائی بیندیشد. و هنگامیکه اندیشه در حقایق مزبور متنفی گشت، همه‌ی سرمایه و استعدادهای عالی انسانی در راه کامجویی‌ها و متورم ساختن خودطبیعی‌اش مستهلک میشوند. اما در اینجا مقداری باید توقف کنیم و ببینیم آیا واقعا انسان آنقدر سست عنصر و حیوان صفت است که احساس مسئولیت را با آن ریشه‌های اصیل و باعظمتش در برابر کامجویی‌ها و متورم ساختن خودطبیعی‌اش باین زودی و بیخیالی از دست می‌دهد؟! پاسخ این سؤال شگفت‌انگیز را فقط وسائل و مواد تخدیر و مستی میتواند بدهد که بر فضای مغز و روان بشر امروزی حاکمیت دارد. و الا بقول داستایوسکی و ویکتور هوگو وجدان آدمی آنقدر سست و بی‌پایه نیست که با هر عامل و علتی دست از ک ار خود بکشد، برای سقوط کلی وجدان سقوطی باندازه‌ی سقوط از آسمان بزمین احتیاج دارد.

خطبه ۸۳- درباره عمرو بن عاص

[صفحه ۱۶۸]

تفسیر عمومی خطبه‌ی هشتاد و چهارم عمرو بن العاص کیست؟ نسب وی را ابن ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه چنین ذکر کرده است: عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعید بن سهم بن عمرو بن هبیس بن کعب بن لوی بن غالب بن فهر بن مالک بن النضر. مادر عمرو بن العاص بنایر آنچه که زمخشری نقل کرده است، کنیز مردی از قبیله‌ی عنزه بوده است. این زن اسیر میشود و عبدالله بن جدعان تیمی در مکه او را می‌خرد. او زنی زناکار بوده است، عبدالله بن جدعان وی را آزاد می‌کند. ابولهب بن عبدالمطلب و امیه بن خلف جمحی و هشام بن مغیره مخزومی و ابوسفیان بن حرب و عاص بن وائل سهمی در یک طهر با این زن همخوابه میشوند و او عمرو را میزاید و همه‌ی این مردها عمرو را بخود نسبت میدهند و مادر عمرو را در این مسئله حاکم مینمایند و او میگوید: این فرزند عاص بن وائل است و این نسبت دادن برای آن بود که عاص نفقه (مخارج) زیادی به آن زن میداد، ولی میگفتند: عمرو به ابوسفیان بیش از همه شباهت داشت و ابوسفیان بن حارث بن عبدالمطلب درباره‌ی عمرو بن العاص چنین میگفت:

ابوک ابوسفیان لا شک قد بدت لنا فیک منه بینات الشمائل (بدون شک پدر تو ابوسفیان است و برای ما در قیافه

ی تو از ابوسفیان علائم روشن صورت آشکار شده است). ابن ابی‌الحدید از ابوعمرو بن عبدالبر مولف کتاب الاستیعاب نقل میکند که نام این زن سلمی و ملقب به نابغه بوده است. این زن دختر حرمله از عشیره‌ی بنی جلان بن عنزه بن اسد بن ربیع بن نزار بوده و اسیر شده و پس از دست بدست گشتن جمعی از قریش به عاص بن وائل رسیده و عمرو را برای او زائیده است. با نظر به اینکه نامشروع بودن تولد این مرد اگر چه خواص وضعی خود را دارا میباشد، ولی بدانجهت که امری اختیاری نبوده است، با وقاحت و تبهکاری اختیاری او قابل مقایسه نیست. این مرد که برای اهانت به شخصیت امیرالمومنین (ع) که از گذرگاه اصلاب شامخه و ارحام مطهره عبور کرده و چشم باین دنیا گشوده است، حاضر بهر گونه دروغ و فریبکاری و شایعه‌سازی کاملاً بی‌اساس می‌گردد، و

برای ادامه‌ی زندگانی چند روزه‌ی ننگین همه‌ی اصول و حقائق را زیر پای خود میگذارد، باید مورد توجه و توضیح قرار بگیرد. دوران جوانی او که مصادف با ظهور اسلام است، از هیچ تحقیر و توهین به اسلام و رسول اعظم آن، هیچ فروگذاری نکرده است. اما پدرش که به حکم مادرش عاص بن وائل بوده است یکی از مسخره‌کنندگان پیامبر اکرم (ص) و از کسانی بود که عدا

وت آشکار با آن حضرت داشت و در اذیت و آزار آن بزرگوار فروگذاری نکرده است. هم این تبهکار بود که به قریش میگفت: فردا این ابتر (مقطع النسل) میمیرد و نامش از زبانها قطع میشود و خداوند برای سرکوب کردن او این آیه را فرستاد که: ان شائنک هو الابتر ((ای پیامبر عزیز، دشمن تست که نسلش قطع میشود و ادامه پیدا نخواهد کرد) بهمین جهت عاص بن وائل در اسلام با لقب ابتر معروف میشود. اما فرزند چنین مردی یعنی عمرو بن العاص پیامبر اسلام را در مکه اذیت میکرد و به او دشنام میداد و سر راه پیامبر سنگ میگذاشت که پیامبر اکرم وقتی که شبانگاه به طواف بیت خدا میرفت، پای پیامبر به آن سنگ بخورد و بلغزد و بر زمین بیفتد. این عمرو بن العاص یکی از کسانی بود که سر راه زینب دختر پیامبر را که از مکه به مدینه مهاجرت میکرد گرفته و آنقدر به کجاوه‌ی او زدند که جنین خود را که از شوهرش ابوالعاص بن ربیع بود، سقط کرد. وقتی که این خبر ناگوار به پیامبر رسید، سخت او را ناراحت نمود و همه‌ی آنان را لعنت کرد. (شرح نهج البلاغه ج ۶ ص ۲۸۱ و ۲۸۲) عمرو بن العاص پیامبر عظیم‌الشان را بسیار هجو میکرد و آن را به بچه‌های مکه تعلیم میکرد و آنها هم در موقعیکه پیامبر از کوچ

ها عبور میکرد، با صدای بلند همان هجوها را به پیامبر میخواندند. روزی پیامبر اکرم در حجر اسماعیل (ع) نماز میخواند، عمرو بن العاص را چنین نفرین کرد: اللهم ان عمرو بن العاص هجانی و لست بشاعر فالعنه بعدد ما هجانی (خداوند، عمرو بن العاص مرا هجو کرده است و من شاعر نیستم، تو عمرو را به عدد هجوی که کرده است لعنت کن) در اینجا مناسب است که توصیف امام حسن مجتبی علیه‌السلام را درباره‌ی عمرو بن العاص از روایت زبیر بن بکار بشنویم. زبیر می‌گوید: عمرو بن عاص و ولید بن عقبه بن ابی معیط و عتبه بن ابی سفیان بن حرب و مغیره بن شعبه در نزد معاویه جمع شدند و به او گفتند: حسن بن علی (ع) یاد پدرش را احیاء میکند، هر چه میگوید، مورد تصدیق میشود، امر میکند اطاعت میشود و مردم پیرامون او جمع و انبوه میگردند و این وضع او را بالاتر از این که هست خواهد برد و همواره چیزهایی از او بما میرسد که برای ما ناگوار است. معاویه به آنان میگوید: چه میخواهید؟ میگویند: کسی را بفرست و او را احضار کن تا او و پدر او را ناسزا بگوئیم و باو خبر بدهیم که پدر او بوده است که عثمان را کشته است و از او برای این قتل اقرار بگیریم، یا قتل عثمان را به گردن پدر او اثبا

ت کنیم و او نخواهد توانست چیزی را که ما به او خواهیم گفت، دگرگونش نماید. معاویه نخست از احضار امام حسن (ع) باین دلیل که هرگز با او ننشسته است مگر از مقام و عظمت آن حضرت بیمناک بوده است ابا می‌کرده است، با اصرار آن چند نفر وادار به احضار امام میشود. پس از آمدن امان حسن، نخست معاویه میگوید: من نمیخواستم شما را بیاورم، این چند نفر اصرار کردند و مرا وادار به احضار شما نمودند. سپس آن خودفروختگان دنیاپرست، هر اندازه که میتوانستند به آن حضرت و پدرش مولای متقیان علیهماالسلام اهانت‌ها نمودند. امام حسن علیه‌السلام بهر یک از آنها پاسخ داده و بجای خود می‌نشاند، سپس نوبت عمرو بن العاص میرسد. امام میفرماید: اما تو ای پسر عاص فرزندی زائیده شده از اشتراک چند مرد هستی. مادر تو ترا از زنا و روسپی‌گری مجهول زائیده است. درباره‌ی تو چهار مرد از قریش مرافعه کرده‌اند. از میان آنها مردی که از همه‌ی آنها کشنده‌تر و از نظر شخصیت لئیم‌تر و دارای منصبی خبیث‌تر بود بر همه‌ی آنها غلبه کرد. سپس پدرت برخاست و گفت: منم دشمن محمد ابتر و خدا درباره‌ی بیان خباثت او آیه‌ای فرستاد و تو همان مرد تبهکاری که در همه‌ی موارد، رویاروی پیامبر مقاومت و

مبارزه نمودی و او را هجو و اذیت کردی و درباره‌ی پیامبر حيله‌گری براه انداختی و تو از سخت‌ترین مردم در تکذیب و دشمنی با پیامبر بودی و رسوائی تو در داستان حرکت بطرف نجاشی معلوم است. توئی دشمن دیرینه‌ی بنی‌هاشم در دوران جاهلیت و اسلام. سپس تو خود میدانی و این اشخاص میدانند که تو رسول خدا را با هفتاد بیت شعر هجو کردی و پیامبر ترا چنین نفرین کرد:

خداوندا، من شعر نمیگویم و بر من سزاوار نیست که شعر بگویم، خداوندا، بهر حرفی که عمرو مرا هجو کرده هزار لعنت کن پس از طرف خدا برای تو لعنت بیشماری است. و اما داستان عثمان را که مطرح کردی، تو خود آن آتش را در دنیا برای او شعله‌ور ساختی، سپس به فلسطین رفتی. وقتی که خبر کشته شدن عثمان را شنیدی، گفتی که من هنگامیکه پوست از روی جراحت بردارم خون آنرا بیرون می‌آورم. سپس خودت را برای معاویه ذخیره کردی و دینت را به دنیای او فروختی، ما ترانه برای عداوت سرزنش میکنیم و نه برای طلب محبت مورد عتاب و خطاب قرار میدهم. و سوگند بخدا، تو نه در روزگار حیات عثمان او را یاری کردی و نه برای مرگش غضبناک شدی... اعتراف عمرو بن العاص باینکه دفاع و خدماتش برای معاویه فقط بطمع دنیا و مقام بوده است، در

تواریخ معتبر مورد تردید نیست. بگذریم و به شرح سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در توصیف این نابخرد خودفروخته پردازیم: عجباً لابن النابغه، یزعم لاهل الشام ان فی دعابه و انی امرء تلعبه اعافس و امارس (در شگفتم از فرزند آن زن نابکار که بر مردم شام تلقین باطل می‌کند که من دارای روحیه شوخ و مردی لهوگرا و بازی دوستم!! کشتی‌گیری هستم کوشا که کار من بر زمین زدن مردان و تلاش برای آن است!) دروغ و قیح برای چند روز خوشگذرانی و حفظ جاه و مقام از سخنان معروف این عاشق مقام این بود که انما اخرنا علیا لان فیه هزلا لا جد معه! (جز این نیست که ما علی بن ابیطالب را در زمامداری به عقب انداختیم برای این بود که در او شوخ طبعی وجود داشت و جدی نبود!! آیا امیرالمومنین شوخ طبع بود آیا او زندگی را بیازی گرفته بود؟! پس باید از پیامبر پرسید که چرا در حق این روح بزرگ فرموده است: یا علی، انت منی بمنزله هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی (ای علی نسبت تو بمن نسبت هارون به موسی (ع) است الا- اینکه پس از من پیغمبری نیست). آیا این نسبت دروغ به امیرالمومنین دامنه‌ی شخصیت جاهلی عمرو بن العاص نیست؟! آیا علی شوخ طبع و مردی مزاح‌گو بود که عمری در

جدی‌ترین ارتباط با ذات خویش و جهان هستی و خدا سپری کرده است. اگر امیرالمومنین علیه‌السلام در همه‌ی زندگانش سخنی جز چند خطبه از همین نهج‌البلاغه نگفته بود، برای اثبات جدی بودن روح آن حضرت در زندگی این دنیا کافی بود. اگر امیرالمومنین کاری جز رد زمامداری چند کشور اسلامی که عبدالرحمن بن عوف در داستان شوری (با شرطی که وی قبول نداشت) به او عرضه کرد، در این دنیا انجام نداده بود، کافی است که او را جدی‌ترین مرد پس از پیامبر اسلام معرفی نماید، در صورتیکه همه‌ی دوران حیات آن حضرت و همه‌ی گفتارها و کردارها و اندیشه‌هایش، در جاذبه‌ی الهی و در ملکوت ربانی صورت می‌گرفت. در این دنیا حیوانی وجود دارد که خفاش نامیده میشود. این حیوان میگوید: همه‌ی جانداران و انسانها و نباتات و کرات منظومه‌ی شمسی که میگویند: آفتابی وجود دارد که روشن است، همه‌ی آنها دروغ میگویند و همه‌ی آنها شوخی میکنند! حیوانات دیگری هم در این دنیا وجود دارند که نه تنها با مدعیان نور خورشید بر سر جنگ و پیکارند و نه تنها وجود خورشید را افسانه‌ای دروغین می‌پندارند، بلکه وجود خود را هم منکرند. کسی که از پستی شخصیت خود بیش از همه اطلاع دارد و با اینحال ادعای بزرگتر

ین مقام صاحب‌نظری در اجتماعی را مینماید که سلمان فارسی و ابوذر غفاری و عمار بن یاسر و مالک اشتر دارد آیا منکر خویشتن نیست؟! آری، سفره‌های رنگارنگ معاویه و شمشیر برانش نمیگذشت که کسی در آنموقع برخیزد و بگوید: ای پسر عاص، تو کیستی که بگویی: ما علی بن ابیطالب را در زمامداری باین دلیل عقب انداختیم که او شوخ طبع بود! تو در دوران پیامبر اسلام در برابر آنهمه یاران بزرگوار و فداکار و پارسای پیامبر چکاره بودی و تو در داستان زمامداری اسلام که یک منصب الهی است، چه حقی برای اظهار نظر داشتی؟! همه‌ی این سئوالات یک پاسخ دارد که خردمندان اقوام و ملل آنرا میدانند- خودخواهی و مقام‌پرستی از این بازیچه‌ها بسیار دارد. خدایا، چه تفاوت بی‌نهایتی است مابین دو انسان که یکی برای آلوده نشدن به دروغ مانند ابوذر غفاری همه‌ی خوشی‌ها و آسایش زندگی را از خود سلب میکند و دیگری مانند عمرو بن العاص که برای روپوش گذاشتن به وقاحتها و پلیدیهای خود دورغهایی میگوید که همه‌ی ارزشهای انسانی و اصول انسانیت را پایمال مینماید! لقد قال باطلا و نطق آثما. اما و شر

القول الکذب - انه ليقول فيكذب و يعد فيخلف و يسال فيبخل و يسال فيلحف، و يخون العهد و يقطع الا

ل (این نابکار باطل گفته و سخن معصیت کارانه بزبان آورده است. آگاه باشید، بدترین سخن دروغ است. آن نابخرد سخن میگوید و گفتارش دروغ است، وعده مینماید و تخلف میکند، وقتی که از چیزی سؤال شود، از پاسخ به آن بخل میورزد و هنگامیکه خود سؤال می کند، اصرار و لجاجت مینماید. خیانت به تعهد نموده و پیمان روابط خویشاوندی را می شکند). دروغ میگوید، یعنی چه؟ باطل میگوید، با حرکت دادن به زبانش که معصیت خدا را مرتکب میشود و دروغ میگوید، یعنی چه؟ گمان نمیرود کسی که از حداقل شعور و عقل برخوردار باشد، معانی این سئوالها را نفهد. همه میدانند: معنای اینکه کسی باطل میگوید، چشم و گوش خود را منکر میشود و با اینکه می بیند میگوید: نمی بینم و با اینکه میشنود میگوید: نمی شنوم! میدانند و میگویند: نمیدانم و میدانند و میگویند: نشسته است و میگوید: راه میروم راه میروم! میخواند و میگوید نشسته‌ام! میخواند و میگوید نمیخوانم و نمیخواهد و میگوید میخواهم! روز روشن را میگوید تاریک است شب تاریک را میگوید روشن است! اینها سخنان باطل و دروغ و معصیت کارانه است، زیرا همه‌ی آنها خلاف واقع است. این زالوهای اجتماع و خورهای خویشتن وعده می کنند و تخلف مینمایند. موقعی

که درباره‌ی موضوعی از آنان سوال شود از ارائه‌ی واقع بخل می‌ورزند و اگر خود از کسی دیگر درباره‌ی امری سوال کنند، برای دریافت پاسخ اصرار و لجاجت می‌نمایند. پیمان شکنی خاصیت آنان است، گسیختن و نقض پیمانهای روابط خویشاوندی کارشان. اگر بخواهید صفات رذل این تبهکاران را بشمارید، اعداد معمولی از عهده‌ی شمارش آنها بر نمی‌آید. خواهید گفت: این همه انحراف و معصیت و خطا معلول چیست؟ پاسخ اینست که اینان یک بذر مهلک در درون خود کاشته‌اند که تجویز دروغ نامیده میشود، دروغ یعنی ضد واقع و ضد حقیقت. این بذر از سیل گاه خودطبیعی دائما سیراب میشود و آن انسانی که این بذر در درون وی نخشکیده و یا نسوخته است، اگر عمر بینهایت در این دنیا داشته باشد، میتواند آن یک عمر بی‌نهایت را در ارتکاب ضد واقعیت و ضد حقیقت سپری نماید. بهمین جهت است که در روایات معتبر از خاندان عصمت و طهارت، دروغ کلید همه‌ی پلیدیها معرفی شده است. از آنجمله: قال العسکری علیه السلام: جعلت الخبائث کلها فی بیت و جعل مفتاحها الکذب امام حسن عسکری علیه السلام فرموده است: همه‌ی پلیدیها و خبائثها در داخل خانه‌ای قرار داده شده و کلید آن خانه دروغ گفتن است. و عن ابی‌عبدالله علیه

السلام قال: ان الله عزوجل جعل للشر اقبالا و جعل مفاتيح تلك الافعال الشراب و الشر من الشراب الکذب. امام صادق علیه السلام فرموده است: خداوند عزوجل برای شر، قفلهایی قرار داده و کلیدهای این قفلها شراب است و بدتر از شراب دروغ است. و عن ابی‌جعفر علیه السلام قال: الکذب هو خراب الايمان حضرت امام محمد باقر علیه السلام فرموده است: دروغ تخریب کننده‌ی ایمان است. همچنین آیات قرآنی در ضرورت صدق و پلیدی دروغ و تکذیب واقعیات فراوان است. اینکه گفته می‌شود: برای دروغگو هیچ اعتباری قائل نشوید، بازگو کننده‌ی یک حکمت عالی‌ه‌ی انسانی است که عبارتست از منفی بودن همه‌ی واقعیات برای انسان دروغگو که معلول نداشتن شخصیت و من انسانی است که بجای آن از یک خودطبیعی بی‌خبر از واقعیات پیروی می‌کند. شگفت‌آورتر از همه‌ی این نکبتها، گرفتاری بشر باین بیماری انسان‌سوز است که آنهمه گذشت قرون و اعصار بر تاریخ بشری که نتایج وخیم و وقیح دروغ و باطل گوئی‌ها را برای همگان نشان داده است، بجای وحشت و کناره‌گیری از آن صفت رذل و خبیث، آنرا با کلمات زرین مصلحت و مهارت و اندیشمندی و سیاست آراسته و هر روز بر محرومیت انسانهای ناتوان از حقایق و واقعیات می‌افزاین

د. تکنیک پیشرفته دوشادوش دروغ پیشرفته، علوم تکامل یافته توام با دروغ تکامل یافته، گسترش نتایج دانشها و تکنیکها برای نتیجه‌گیری در زمانهای آینده‌ی بسیار دور همراه با دروغهایی عمیق‌تر و گسترده‌تر برای آتش زدن به خرمهای هستی ناتوانان در آینده‌های بسیار دور!! اینست ترقی و تکامل همه جانبه‌ی انسانها!! آری، چون انسان در مسیر ترقی و اعتلای رو به تکامل همه جانبه در خودخواهی و کامجویی حرکت کرده است، لذا سزاوار نبود که عنصر اساسی چنین تکاملی را که دروغگوئی و باطل آرائی و

پیمان‌شکنی است نادیده گرفته و از این جهت نقصی در حرکت تکاملی داشته باشد!! یکی از دوستان نقل میکرد که در زمان گذشته یکی از شخصیت‌های چشمگیری که سالیان عمر خود را در خودخواهی گذرانده بود سکت‌های ناقص کرده بود، یکی از دوستانش او را می‌بیند و پس از احوال‌پرسی آن شخصیت به دوستش می‌گوید: سکت‌های ناقص کرده‌ام و حال خوب نیست. آن دوست خوش ذوق می‌گوید: اجتماع از شما که انسان بزرگی هستید، هیچ توقع نداشت که سکت‌های ناقص بفرمائید، شخصیت بزرگ و کامل می‌بایست سکت‌های کامل بفرماید!! فقط نقصی که در پیشرفت تکاملی بشری دیده میشود، اینست که تاکنون ضرورت تاسیس دانشگاه‌های بزرگ

و رسمی برای تعلیمات عالی و تخصص‌های دروغگوئی را احساس نکرده است و این نوعی توقف و رکود برای پیشرفت بشری است که قطعاً آیندگان از این خطای بزرگ چشم‌پوشی نخواهند کرد و وقتی که آنان در خصوص این عقب ماندگی مذاکره خواهند کرد، تحلیل‌های تاریخی براه انداخته و باین نتیجه خواهند رسید که اگر گذشتگان دانشگاه‌های بزرگ و رسمی دروغگوئی را زودتر به جریان می‌انداختند، سیر کمالی بشر امروزه مراحل نهائی خود را طی میکرد!!! ان شر الدواب عندالله الصم البکم الذین لا یعقلون (بدترین جانوران در نزد خدا آن کرها و لالهائی هستند که تعقل نمی‌کنند). شوخی و مزاح‌بازی، دروغ و افترائی بود که عمرو بن العاص در باره‌ی امیرالمومنین (ع) گفته بود عمرو بن العاص یکی از اساتید مکتب ماکیاولی پیش از آنکه ماکیاولی متولد شود و کتاب شهریار (انجیل کمال جویان! بشری) را برشته‌ی تحریر درآورد با کمال مهارت و هشیاری تشخیص داده بود که برای اهانت و شکستن شخصیت الهی علی بن ابیطالب علیه‌السلام هیچ راهی وجود ندارد. آیا بگوید: علی بن ابیطالب ترسو است؟ او قهرمان قهرمانان سلحشور تاریخ بشری است. آیا بگوید: منافق و چندرو است؟! اخلاص و صمیمیت آن نور چشم ابراهیم خلیل و محمد بن

عبدالله علیهماالسلام ابودرها و سلمانها تربیت کرده است که به مقام والای مخلصین رسیده بودند. آیا بگوید: عبادت نمی‌کند؟! او عابدترین مردم و پارساترین و عارفترین انسانها بود. آیا بگوید: علی ستمکار است؟! چگونه این حماقت را عمرو بن العاص می‌توانست مرتکب شود، در صورتی که عدالت علی پیش از دوران حکومتش و چه در روزگار حکومت و زمامداریش محیرالعقول بوده است. این نمونه عدل الهی در آن موقع برای مردم جوامع آن روز فریاد زده بود که: و الله لو اعطیت الاقالیم السبعه بما تحت افلاکها علی ان اعصی الله فی نمله اسلبها جلب شعیره ما فعلت (سوگند بخدا اگر همه‌ی اقالیم هفتگانه (زمین) با آنچه زیر آسمانهای آن زمین است، بمن داده شود که خدا را با کشیدن پوست جوی از دهان مورچه‌ای معصیت کنم، من نخواهم کرد). و چه معصیتی بزرگتر از ظلم به انسانها. این عبارت را: قتل علی فی محراب عبادته لشدده عدله (علی ع) در محراب عبادتش به علت شدت عدالتش کشته شد). جبران خلیل جبران که یک متفکر مسیحی امروزی است گفته است، ولی منشا و معنا و دلیل آنرا عمرو بن العاص در آنروز با چشم خود مشاهده کرده بود، چگونه می‌توانست بگوید: علی ستمکار است؟! آیا بگوید: علی بن ابیطالب عاری از علم و معرفت بود؟! مگر او نشنیده بود که پیامبر اسلام در حق وی فرموده است: انا مدینه العلم و علی بابها که من شهر علمم علی ام در است درست این سخن گفت پیغمبر است فردوسی چون تو بابی آن مدینه‌ی علم را چون شعاعی آفتاب حلم را باز باش ای باب بر جویای باب تا رسند از تو قشور اندر لباب باز باش ای باب رحمت تا ابد بارگاه ما له کفوا احد مولوی خلاصه‌ی کلام، عمرو بن العاص و هیچ ضد انسان و بیخبر از خدائی نمیتوانست نقصی برای علی بن ابیطالب (ع) پیدا کند و بهانه‌ی آن برای خود کامگی‌های خود دلیلی بدست بیاورد، لذا اقدام به یک دروغ و افترائی میکند که ساده‌لوحان از همه چیز بی‌خبر را بفریبند و دل‌های مطلعین از علی بن ابیطالب و اصول و ارزشهای انسانی را جریحه‌دار نماید. می‌گوید: جز این نیست که ما علی را در زمامداری به تاخیر انداختیم، برای شوخ‌طبعی و مزاح‌بازی او بود!! اولاً- این احمق متوجه نبوده است که آن انسانهای خردمند و مطلع که از صفات باعظمت امیرالمومنین که نمونه‌ای از آنها را در بالا گفتیم، اطلاع پیدا خواهند کرد، از گوینده‌ی چنان دروغ و

افترای بزرگ و آشکار متنفر و منزجر خواهند گشت و خواهند فهمید که آن دروغ

گو از انسانیت جز اعضای مادی آنرا نداشته است و حتی از اندک فهمی نیز محروم بوده است، زیرا اجتماع آن صفات عظیم در یک انسان بدون داشتن جدی‌ترین روح که بتواند آنها را جمع و اداره کند، امکان‌پذیر نیست. ثانیاً- آن دروغگوی نابکار همه‌ی مهاجرین و انصار و انسانهای پاک آن دوران را که پس از عثمان آن بزرگوار را با کمال خلوص و صمیمیت به خلافت برگزیده بودند، مورد اهانت و تقیح و تکذیب قرار داده است، زیرا علی همان علی بود و شخصیتش مانند خود عمرو بن العاص بوقلمونی دگرگون نگشته بود، مخصوصاً با نظر باینکه عمرو بن العاص از آن دروغ و افتراء در زمان معاویه استفاده میکرد و میخواست مردم را از آن حاکم بر حق الهی دور بسازد. ثالثاً- لطافت و گشاده‌روئی شخصیتی که همه‌ی عناصر عظمت را دارا بوده است، یکی از بارزترین فضائل و عظمت‌های او بوده است که- علی عالی‌اعلی که ز بیم سخطش روح از کالبد عالم امکان خیزد گر به خاری نگرده یک نظر از رحمت خویش از بن خار دو صد روضه‌ی رضوان خیزد جداقمی رابعاً- اشتغال دائمی امیرالمومنین علیه‌السلام به اندیشه‌ها و کارهای جدی چگونه به او فرصت شوخی می‌گذاشت؟! ابن ابی‌الحدید می‌گوید: سوگند بخدا علی بن ابیطالب دورت

رین مردم از شوخی و مزاح بوده است، زیرا چه فرصتی برای علی بود که به شوخی پردازد، زیرا همه‌ی اوقات او در عبادت و نماز و ذکر و فتوی و علم و مراجعه‌ی مردم درباره‌ی احکام و تفسیر قرآن می‌گذشت. همه‌ی روزها یا اکثر روزها با روزه و شبهایش یا اکثر شبهایش با نماز سپری می‌گشت، این روش روزگار صلح بود و اما در موقع جنگ کار او با شمشیر کشیده شده و نیزه و سوار بر اسب و تنظیم قشون و لشکرکشی و ارتباط مستقیم با جنگ بوده است و خود امیرالمومنین تحقیقا راست گفته است که بیاد مرگ بودن مرا از بازی مانع میشود ولی چون دشمنان این مرد شریف و بزرگ نتوانستند برای او عیب و نقصی پیدا کنند، لذا چاره‌ای جز این ندیدند که حیل‌گری راه بیندازند و برای ممانعت ساختن مردم از آن مرد بهانه‌ای بدست بدهند. مشرکین و منافقین هم درباره‌ی رسول خدا از همین شیوه‌ی تبهکارانه استفاده نموده، برای آن حضرت موضوعات بی‌اساسی را نسبت میدادند که خداوند او را از آن موضوعات و عیوب بری ساخته بود... اگر خود امیرالمومنین میکوشید که دشمنان و عیب جویانش بطور ناآگاه او را تمجید و تعظیم نمایند، بهتر و لطیفتر از این راه پیدا نمیکرد که خدا آنها را وادار بانتخاب آن راه ساخته بود

(که بگویند: علی مردی شوخ‌طبع است) و آنان با این دروغ و افتراء، گمان میکردند علی را کوچک می‌کنند و نمیدانستند که با این افترای بیجا مقام جلیل و والای او را اثبات می‌کنند زیرا تردیدی در این نیست که آن سیه‌روزان بی‌عقل اگر نقصی واقعی درباره‌ی علی سراغ داشتند، آنرا به رخ مردم می‌کشیدند و در میان آنان شایع مینمودند. خامساً- عمرو بن العاص آنقدر از اسلام اطلاع نداشته است که بفهمد شاد کردن یک انسان و مرتفع ساختن غبار اندوه از دل‌های مردم در نزد خدا امری است محبوب. یونس بن شیبانی می‌گوید: قال ابو عبد الله عليه السلام: كيف مداعبه بعضكم بعضاً؟ قلت: قليل، قال: فلا تفعلوا فان المداعبه من حسن الخلق و انك لتدخل بها السرور على اخيک و لقد كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يداعب الرجل يريد ان يسره (امام صادق عليه‌السلام فرمود: چگونه است گفتار و رفتار مسرور کننده و لطیف بعضی از شما با بعضی دیگر؟ گفتم: اندک است. فرمود: چنین نکنید، زیرا چنان رفتار و گفتار از خواص اخلاق نیکو است. و تو بوسیله‌ی آن، سرور در دل برادرت داخل میکنی و پیامبر اکرم (ص) (آگاهی) برای مسرور ساختن مرد گفتار و رفتار لطیف داشت) ابن ابی‌الحدید این روایت را از سف

یان ثوری از پیامبر اکرم نقل میکند: انی امزح و لا اقول الا حقا (من گاهی) مزاح میکنم، ولی جز حق چیزی نمی‌گویم) منابع اسلامی درباره‌ی آنگونه مزاح و گفتار لطیف که خلاف حق نباشد و آزار کسی را فراهم نیاورد، هم قولاً و هم عملاً از پیشوایان اسلام، دلائل قابل توجهی دارد. وانگهی چرا انسان کامل و عارف، گشاده‌رو و خوشحال نباشد، در صورتیکه خوف و حزن را از خود دور کرده است. البته طرف گفتگو در این سخنان که می‌خواهیم متذکر شویم، عمرو بن العاصها و معاویه‌ها نیستند، زیرا کمال و عرفان کجا و این مقام پرستان کجا؟ یعنی روح ملکوتی کجا و خودطبیعی فرو رفته در شهوت و تورم خویش کجا؟! ابن سینا می‌گوید:

العارف هش بش بسام بیجل الصغیر من تواضعه کما بیجل الکبیر و ینبسط من الخامل مثل ما ینبسط من النبیه و کیف لایهش و هو فرحان بالحق و بكل شیء فانه یری فیه الحق (... انسان عارف، گشاده‌رو است و تبسم بر لب دارد، او با تواضعی که دارد انسان کوچک و محقر را همچنان تعظیم می‌کند که انسان بزرگ را و از مشاهده‌ی انسانی بی‌نام و نشان همانگونه انبساط روحی پیدا میکند که از انسان مشهور. چرا گشاده‌رو و خندان و منبسط نباشد، زیرا او با ارتباط با حق و با هر چیزی

(چون حق را در آن می‌بیند) غرق در فرح و سرور است.) در تنبیه دیگر می‌گوید: و كذلك عند الانصراف فی لباس الکرامه فیه اهش خلق الله بیهجهته. (و همچنین مرد عارف در هنگام انصراف از بارگاه الهی که به آن جذب شده بود، وقتی که با داشتن قدرت بر حفظ همان جاذبیت الهی در موقع توجه باین دنیا، برمیگردد، او شادمان‌ترین مخلوق خدا است به سرور و ابتهاجی که دارد). در پایان این مبحث نکته‌ای که باید تذکر داده شود اینست که مزاح نامعقول غیر از بیان لطیف غیر متداول دربارهی واقعیات است که موجب انبساط خاطر می‌گردد، ولی در عین حال در واقعیتی که بیان می‌شود، هیچ‌گونه اختلالی وارد نمی‌آورد. مزاح نامعقول مخصوصا با تکرار و ادامه‌ی آن نیروی تعقل و اندیشه‌های واقع‌جویانه را مختل نموده و در نتیجه بی‌اعتنائی به حقائق و واقعیات و قوانین جاریه در آنها را بوجود می‌آورد و تدریجا وجود خود انسان شوخ به افسانه‌ای بی‌اساس تبدیل می‌گردد و بعبارت دیگر دندانه‌های قانون‌گیر مغز آدمی سائیده می‌شود و قلب در تیرگی‌ها فرومی‌رود و موجب کراهت و تنفر آدمی از خویشتن می‌گردد. فاذا کان عند الحرب فای زاجر و آمر هو! ما لم تاخذ السیوف ماخذها، فاذا کان ذلک کان اکبر مکیدت

ه ان یمنح القرم سبته (در آنهنگام که وارد کارزار شود دستور دهنده و مدعی بزرگی است! مادامی که شمشیرها در مجرای خود بکار نیفتاده باشند، وقتی کارزار شروع و شجاعان طرفین با شمشیر بر سر یکدیگر تاختن گرفتند، بزرگترین حیلای که بکار می‌بندد، باز کردن اسافل اعضایش در دیدگاه شجاع بزرگ و رادمرد است (و با این حیلای پست فطرتانه خود را از مهلکه نجات می‌دهد)) قهرمان قهرمانان!! با اسافل اعضایش زندگی خود را تضمین می‌کند!! حرکت کنید، بتازید، حمله کنید، بزنید، نرسید و شجاع باشید، این منم که غائله‌ی جنگ را با پیروزی مرتفع خواهم کرد. شمشیرها را کنار گذاشته تیراندازی شروع کنید، برو پیش، برگرد به عقب، از میمنه دفاع کنید، میسره بیاید جلو، پرچمها را همواره در اهتزاز نگهدارید ... و همه‌ی این تحریکات سلحشورانه و قهرمانانه در یک جمله مختصر میشود که سخن این قهرمان قهرمانان!! را که در کنار گودی ایستاده و فرمان لنگش کن را می‌دهد بشنوید!! ناگهان باین فکر می‌افتد که مبادا فردا بازماندگان کشته شدگان بر او حمله آورده و بگویند: سردار معظم! این چه جنگی بود که حتی یک جراحت ناچیز بر بدنت وارد نساخته است، ولی هزاران انسان را با فرمان لنگش کن به

خاک و خون انداختی؟! وارد میدان جنگ می‌شود. امیرالمومنین بطرف او حرکت می‌کند و عمرو بن العاص آن قهرمان قهرمانان!! همینکه خود را در برابر امیرالمومنین می‌بیند، فورا خود را از اسب بر روی زمین انداخته و پوشاکش را کنار می‌زند و اسافل اعضایش را در دیدگاه امیرالمومنین قرار میدهد و از حیای فرشته‌خوئی امیرالمومنین بهره‌برداری می‌کند. آری حیاتی که عمرو بن العاص در این دنیا برای خود انتخاب کرده بود، وسیله‌ی شایسته‌ی تضمین آن گونه حیات اسافل اعضاء می‌باشد. حالا باید دید پایان آن زندگی که با اشتراک چند مرد شروع می‌شود و با دروغ و نیرنگ و پیمان‌شکنی‌ها بجریان می‌افتد و رسالت سیدالانبیاء را به استهزاء می‌گیرد و با کمال صراحت به مقام‌پرستی اعتراف می‌نماید و با اسافل اعضاء به تضمین چنین زندگی می‌پردازد، بکجا منتهی می‌گردد اکنون در پایان زندگی عمرو بن العاص بیندیشیم و بینیم زندگی این خودفریب و نیرنگ‌باز چگونه پایان پیدا می‌کند. ابن ابی‌الحدید درج ۶ ص ۳۲۳ و ۳۲۴ و ۳۲۵ مطالبی را از خاتمه‌ی حیات این شخص نقل میکند: نقل شده است که عبدالله بن عباس می‌گوید: وارد خانه‌ی عمرو بن العاص شدم و او در حال جان‌کندن بود، به او گفتم: تو همیشه م

ی‌گفتی: میل دارم شخص عاقلی را در موقع مردن بینم تا از او سوال کنم مرگ را چگونه می‌بینی؟ (اکنون تو خود که در حال جان‌کندن هستی بگو بینم مرگ را چگونه می‌بینی؟) عمرو پاسخ داد: آسمان را می‌بینم که گوئی بر زمین آمده و من میان آن دو

گرفتارم و خودم را می‌بینم گوئی از سوراخ سوزنی نفس می‌کشم، سپس گفت: خداوند، بگیر از من تا راضی شوی (احتمالاً بقرینه‌ی اعترافاتی که می‌کند، انتقام است یعنی خداوند، از من انتقام بگیر تا راضی شوی، و منظور گرفتن جان نیست، زیرا گرفتن جان فی نفسه که مرگ است جنبه‌ی انتقام ندارد ولی در روایتی که پس از این نقل می‌کنیم احتمال التماس گرفتن روح قوی‌تر بنظر می‌رسد، زیرا در آن روایت ابن عباس پس از شنیدن جمله‌ی وی از روی اعتراض به وی می‌گوید: هیهات! ای عمرو، تو از خدا تازه را گرفتی و می‌خواهی کهنه‌ی آن را برگردانی و از تو راضی شود؟! سپس دست خود را بلند کرد و گفت: خداوند دستور دادی و ما معصیت کردیم و نهی کردی، مرتکب شدیم، نه از گناهان بری هستیم که عذرخواهی کنم و نه نیروئی دارم که از آن یاری بجویم و گذشته را جبران نمایم و لکن لا اله الا الله. عمرو این جمله را تکرار می‌کرد تا مرد. و در روایت مزنی چنی

ن آمده است که شافعی گفت: ابن عباس به خانه‌ی عمرو بن عاص در موقع بیماریش رفت و سلام کرد و گفت: چگونه صبح کردی؟ عمرو پاسخ داد: من باین حال رسیده‌ام در صورتیکه اندکی از دنیای خود را اصلاح و خیلی از دینم را افساد کرده‌ام، اگر افساد می‌کردم آنچه را اصلاح کرده‌ام و اصلاح می‌کردم آنچه را که افساد کرده‌ام، نجات پیدا می‌کردم. اگر اکنون طلب کردن سودی بحالم داشت طلب می‌نمودم و اگر قدرت داشتم فرار کنم فرار می‌کردم، در این موقع مانند کسی که میان آسمان و زمین خفه شده است قرار گرفته‌ام، نه میتوانم با دستانم بالا بروم و نه با پاهایم بزمین فرود بیایم، برادر زاده‌ام، مرا موعظه کن تا نفعی ببرم. ابن عباس گفت: هیهات! پسر برادرت، برادرت شده است، و تو نمیخواستی مبتلا به سرنوشتی شوی مگر اینکه مبتلا شدی و چگونه میتواند کوچ کننده را کسی موعظه کند یا دستور بدهد که هنوز اقامت در زندگی دارد. عمرو به ابن عباس می‌گوید: در این هنگام که عمر من به هشتاد و اندی سال رسیده است، مرا از رحمت پروردگارم ناامید می‌کنی؟ خداوند، ابن عباس مرا از رحمت تو مایوس می‌کند، بگیر از من تا از من راضی شوی. ابن عباس گفت: هیهات! ای عمرو تازه را گرفتی و کهنه را برمیگرد

دانی؟! ظاهراً مقصود عمرو گرفتن جان است که از خداوند تازه و سالم آنرا گرفته بود و اکنون که می‌خواهد برگرداند کهنه، و فاسد شده است. سپس ابن ابی‌الحدید در ص ۳۲۵ می‌گوید: ممکن است تو بگویی: آیا این اخبار به توبه‌ی عمرو بن العاص دلالت نمی‌کند؟ ابن ابی‌الحدید پاسخ می‌دهد که این مخالف آیه‌ی قرآنی است که می‌گوید: و لیست التوبه للذین يعملون السیئات حتی اذا حضر احدهم الموت قال انی تبت الان (و توبه‌ای نیست برای کسانی که گناهان را مرتکب می‌شوند تا هنگامی که مرگ بسراغ یکی از آنان می‌آید در آن حال می‌گوید: من الان توبه کردم)! آری این یک پدیده‌ی کلی است که در آن هنگام که گرداب مرگ برای بلعیدن کشتی‌نشینان تبهکار حیات دهان باز می‌کند، گرگها همه میش می‌شوند و خداستیزان خدا خدا می‌گویند و دشمنان بشریت دم از انسانیت می‌زنند و راهزنان راهنمایان می‌گردند!! بلی، در آن هنگام که دیوار زندگی خراب شده و پشت خود را که آغاز مشاهده‌ی اعمال و نتایج آنها است نشان می‌دهد، این انقلابات حتمی است، ولی مجالی برای به ثمر رسیدن آن انقلابات نمانده است. چاره‌ای جز عبور از پل مرگ و دیدن نتایج اعمال وجود ندارد. از پلیدیهای درون عمرو مطالبی در تاریخ بیاد

گار مانده است که میتواند او را بعنوان نخستین پایه‌گذاران نیرنگ بازی‌های ماکیاولی معرفی کند. این بی‌خبر از دین و اخلاق جمله‌ای به عائشه گفته است که میتواند تفسیر کننده‌ی همه‌ی کارشکنی‌ها و تبهکاری‌ها و آدمکشی‌های معاویه و همدستانش بوده باشد که با معاونت عمرو بن عاص انجام گرفته است. این جمله‌ای که ذیلاً نقل می‌کنیم با کمال وضوح اثبات می‌کند که معاویه و عمرو بن عاص و همه‌ی درندگان که سر سفره‌های رنگارنگ معاویه می‌نشستند، چه مقصودی داشتند که موضوع خونخواهی عثمان را پیش کشیده بودند. جمله‌ای که بنا به نقل ابن ابی‌الحدید عمرو عاص به عائشه می‌گوید اینست که: و قال لعائشه: لوددت انک قتلت یوم الجمل، قالت: و لم لا- ابالک؟! قال کنت تموتین باجلک و تدخلین الجنه و نجعلک اکبر التشیع علی بن ابیطالب. (عمرو عاص به عائشه گفت: دوست داشتم که در جنگ جمل کشته میشدی. عائشه گفت: چرا ای بی‌پدر؟! عمرو گفت اگر در جنگ جمل کشته میشدی، با اجل خود از دنیا میرفتی و داخل بهشت می‌گشتی و ما کشته شدن ترا وسیله‌ی بزرگترین تقبیح

و سرزنش برای علی بن ابیطالب قرار میدادیم). اینکه عائشه در مقام اعتراض به عمرو عاص میگوید: ای بی پدر اگر چه این کلمه در محاورات عرب اغلب بمعنای حقیقی‌اش بکار نمیرود، ولی دربارهی عمرو عاص با نظر به اتفاق مورخین که چهار یا پنج مرد او را بخود نسبت داده‌اند، بمعنای حقیقی آن بکار رفته است، چنانکه امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه‌ی گذشته فرمود: عجا لاین النابغه (در تعجبم از فرزند زن زناکار) نکته‌ی دیگری که در کلمات فوق وجود دارد اینست که عمرو عاص میگوید: اگر در جنگ جمل کشته میشدی، با اجل خود میمردی و داخل بهشت میگشتی، این احمق که عقل خود را به هوای ریاست چند روزه‌ی دنیا باخته بود، فکر نمیکند که اگر کشته شدن عائشه در جنگ جمل اجل حقیقی و طبیعی خود بود، در همان جنگ کشته میشد و امروز مورد مسخره و اهانت عمرو عاص قرار نمیگرفت. چه اهانت و مسخره‌ای بالاتر از اینکه عمرو عاص میگوید: ایکاش وجود تو و زندگی تو در راه تشدید بغض و عداوتی که من و همراهانم به سرکردگی معاویه به علی بن ابیطالب داشتیم قربانی میشد و ما میتوانستیم از مرگ تو استفاده کنیم و ضمناً وعده‌ی بهشت هم به عائشه میدهد که یعنی من و همراهانم با تو عداوت نداشتیم، زیرا میدانستیم که به بهشت خواهی رفت! اگر عمرو عاص اعتقاد به بهشت و جهنم داشت، برای بدست آوردن مقام در این دنیای چند ر

وز، حکومت برحق امیرالمومنین (ع) را که نسبتش با پیامبر اکرم (ص) نسبت هارون به موسی بود و به اضافه‌ی نصوص صریح پیامبر درباره‌ی شایستگی قطعی امیرالمومنین به زمامداری، با اغتشاش و اخلاص‌گری‌های رنگارنگ دچار آنهمه گرفتاری‌ها نمیکرد و به بهانه‌ی خونخواهی عثمان که قطعاً دست او و معاویه‌اش به آن آلوده بوده است جوامع اسلامی را به آن روز سیاه نمی‌نشانند و ده‌ها هزار مسلمان را بخاک و خون نمی‌ریخت. واقعا مقداری در این مسئله بیندیشیم که سیاست بازان حرفه‌ای در موقع مقتضی قسمت کننده‌ی بهشت و جهنم هم میشوند! مثل اینکه عمرو در تقسیم بهشت و جهنم اشتباه هم کرده بود، و همه‌ی بهشت را به دیگران داده بود و بدانگونه که داستان مردنش را از ابن عباس شنیدیم برای خود حتی بقدر نشستن یک بشر در زمین بهشت اختصاص نداده بود. البته چون این سیاست بازان حرفه‌ای خیلی ایثارگر تشریف دارند، لذا بهشت و نجات ابدی را هم به مردم می‌بخشند و خود را از رحمت الهی و بهشت دور میکنند!!! یادت به خیر مولوی- چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم‌بندی خدا از کلام فوق معلوم میشود که این مقام پرست ضد انسان اگر میتوانست جنگی برپا کند که همه‌ی مهاجرین و انصار و صده

اسلمان و ابوذر و عمار شهید شوند، تا عمرو عاص بتواند بهانه‌ای برای کوبیدن شخصیت امیرالمومنین پیدا کند، قطعاً اقدام بچنین کاری میکرد. همه‌ی مورخان نوشته‌اند که در جنگ صفین در آنروز که عمار بن یاسر آن انسان بزرگ بدست دار و دسته‌ی معاویه و عمرو عاص شهید شد، آن بنیانگذاران مکتب ماکیاولی دست به تبلیغات گسترده‌ای در میان سپاهیان و مردم ساده‌لوح زدند که عمار را عبی بن ابیطالب کشته است، زیرا علی بن ابیطالب است که عمار با به میدان جنگ آورده است! این سخن احمقانه واضح‌تر از آن بود که احتیاجی به پاسخ داشته باشد، با اینحال، ساده‌لوحانی که همواره بهترین وسیله‌ی تبلیغ مقام پرستان بوده‌اند، از دسیسه‌ی معاویه و عمرو عاص در ابهام فرو رفته و چه بسا که سخن نابکارانه‌ی آن دو ضد انسان را باور میکردند، و لذا امیرالمومنین علیه‌السلام پاسخ داد که بنابر گفته‌ی آنان قاتل حمزه بن عبدالمطلب و دیگر شهدای اسلام پیامبر اکرم بوده است، زیرا پیامبر بوده است که آن شهدا را بمیدان جهاد بسیج فرموده بود! شایعه‌ی وقیحی که معاویه و عمرو عاص درباره‌ی عمار بن یاسر براه انداخته بودند، برای پوشاندن حقیقت بسیار مهم و روشنی بود که در دل همه‌ی مسلمانان آن

روز استوار بود که پیامبر اکرم درباره‌ی عمار بن یاسر فرموده بود: یا عمار تفتلک الفئه الباغیه (ای عمار ترا گروه ستمکار و طغیانگر بر حاکم برحق مسلمین خواهد کشت). در این دنیا که صحنه‌ی بزرگی برای مسابقه است، سه گروه از انسانها برای سبقت تلاش مینمایند: اهل حق با همدیگر، اهل باطل با همدیگر، اهل حق با اهل باطل. قبلاً مباحث مربوط به حق و باطل و رویارویی آن دو را با یکدیگر و رابطه‌ی قدرت را با آن دو در یکی از مجلدات این تفسیر بررسی نموده‌ایم. در اینجا جریان حق و باطل را در مجرای تکاپو و مسابقه یادآور میشویم: نخست دو مقدمه را باید متذکر شویم: مقدمه‌ی یکم- تقابلی که خود دو مفهوم حق و باطل با

یکدیگر دارند، غیر از تقابلی است که دو مفهوم مزبور در موقع گروه‌بندی انسان‌ها و اتصاف آنان با یکی از آن دو دارا میباشند، زیرا حق و باطل با نظر به ذات آن دو، هر یک طرد کننده‌ی قطعی دیگری است، چنانکه هر حقیقتی طرد کننده‌ی نقیض خود می‌باشد. اگر حق و باطل را از قبیل نقیضین در نظر نگیریم، حداقل دو ضد همدیگرند که سوم ندارند (ضدین لا ثالث لهما مانند حرکت و سکون از دیدگاه بعضی از حکما) و بهر حال در هر موردی که یک واقعیت حق بوده باشد، باطل

خودبخود در آن مورد منتفی خواهد بود. و بالعکس، هر واقعیت و رویدادی که باطل بوده باشد، حق در آن موقعیت منتفی خواهد گشت. بنابراین، حق و باطل هرگز در یک موقعیت مانند دو موجود رویاروی هم قرار نمیگیرند که با همدیگر گلاویز شوند. این دو انسان حق طلب و باطل جو است که رویاروی هم صف‌آرایی مینمایند و قدرت مادی سرنوشت مادی زودگذر این گلاویزی را تعیین مینمایند و قدرت معنوی و ابدی حق، سرنوشت جاودانی ارزش‌های اصیل انسانی را که چنین است و چنین باید با قلم الهی بر صفحه‌ی هستی می‌نگارد و دلها و وجدانهای پاک نسل‌ها را در گذرگاه قرون و اعصار توجیه و نگهداری مینماید. مقدمه‌ی دوم- مسابقه و عشق به مسابقه‌ای که سه گروه در این دنیا انجام میدهند، با نظر به استعداد بی‌نهایت جوئی روح بشری بهیچ حد و مرزی محدود نیست. این پدیده‌ی شگفت‌انگیز با نظر به سرگذشت عینی حیات بشری در تکاپوهای نامحدود برای وصول به مقاصد خویشتن، روشنتر از آن است که نیازی به تفصیل و استشهاد داشته باشد. اکنون می‌پردازیم به انواع سه‌گانه‌ی مسابقه: ۱- مسابقه‌ی اهل حق با همدیگر- احساس ارزش و عظمت حق و درک آرامش غیر قابل توصیفی که در هماهنگی با حق نصیب آدمی میگردد و همچنین

با نظر به اینکه ارواح هماهنگ با حق، لذتی که از هستی خود می‌برند، مافوق همه‌ی لذات است، موجب تکاپو و مسابقه در راه حق و وصول به ابعاد گوناگون میگردد. مشاهده‌ی نتیجه تلاش یک انسان برای رسانیدن یک کوزه‌ی آب گوارا برای لب تشنگان جگرسوخته (در یک بیابان سوزان، که بیش از آنکه حیات آن لب تشنگان را تامین نماید، حیات را برای خود آن تلاشگر چنان لذیذ و باعظمت ساخته است که فقط عاشقان راز هستی میتوانند آنرا درک کنند، نه مغزهای پیچیده به دور خود- خرد مومین قدم وین راه تفته خدا میداند و آنکس که رفته) انسانهایی را به حفر چاه‌ها و استخراج چشمه‌سارها وادار نموده است. کشف رازی ناچیز از طبیعت و مشاهده‌ی نتیجه‌ی سودمند آن، کاروانهایی از عشاق علم و معرفت را بحرکت درآورده است. رفتار عادلانه و نیت پاک و روحیه‌ی اخلاص و صمیمی انسانهای رشد یافته انسانهایی را کاروان در کاروان حرکت داده و آنانرا با جدی‌ترین قیافه و ملکوتی‌ترین چهره برای تفسیر حکمت هستی براه انداخته‌اند. لطفا برای تکمیل بررسی این مسابقه به مباحث حسد و غبطه و رقابت در تفسیر خطبه‌ی هشتاد و ششم مراجعه فرمائید. برای توضیح این مسابقه مثالهای زیر را که بطور کلی استفاده و ب

هره‌برداری افراد و گروههای حق طلب را با قرار گرفتن در منطقه‌ی تاثیر و تاثیر روشن میسازد، ملاحظه فرمائید: در شب عاشورای حسین بن علی (ع) که برای دفاع از حق پس از طی مسافت‌های بسیار زیاد، که خود را به بیابانی سوزان و بی آب و علف کشیده بود، یاران از جان گذشته‌اش که در برابر دشمن از نظر عده و نیرو ناچیزتر از آن بودند که قابل مقایسه با همدیگر باشند، نشاط و شغف شگفت‌انگیزی از خود نشان میدادند، گوئی در آن جایگاه که شب را به صبح میرساندند، مرز زندگی و مرگ نبود و گوئی ساعات و دقائق جدائی ارواحشان از بدنشان به آخرین شمارش نیفتاده بود. نمیدانیم، شاید در آن شب تاریخ‌ساز و در آن تاریکی روشنائی آفرین، آن انسانهای حق‌بین با بروز حق در همه‌ی هویت قهرمانشان حسین بن علی (ع) چه انبساط‌های روانی و چه تبسم‌های فناپذیر و چه شادیهای ابدی در دل داشتند که الفاظ و اصطلاحات از بازگو کردن آنها ناتوان است. بروز بعدی از حق در حسین بن علی علیه‌السلام که عبارت بود از عدم اقدام به شروع جنگ، آن تیرانداز ماهر را که پلیدترین فرد داستان نینوا (شمر بن ذی‌الجوشن) که در بامداد روز عاشورا در تیررس او قرار گرفته بود، نکشد. و برادرش ابوالفضل عباس بن ع

لی (ع) آن شجاع پارسا را بر آن وادار کند که وارد نهر فرات شود، ولی در کمال تشنگی سوزان، آب را از آن نهر در کفش برای

آشامیدن بردارد و به یاد حسین (ع) و لب تشنگان یاران و دودمان او بیفتد و همان آب کاملاً مباح را که در آن لحظه مایه‌ی بقاء حیات او بود به همانجا که برداشته بود بریزد و با لب تشنه از نهر فرات برگردد. به دریا پا نهاد و خشک لب بیرون شد از دریا مروت بین جوانمردی نگر غیرت تماشا کن آری، این قانون چنین اقتضاء می‌کند که هر چه حسین (ع) بودن حسین بیشتر بروز میکند، جلوه‌ی حسینی او در عباس شجاع و پارسا آشکارتر میگردد. اگر سلمان و ابوذر و مقداد و عمار و اویس قرنی و مالک اشتر در ارتباط با اشعه‌ی حق علی بن ابیطالب (ع) قرار نگرفته بودند، به آنهمه مقامات عالی‌ه‌ی انسان الهی نائل نمی‌آمدند. و اگر علی بن ابیطالب علیه‌السلام همانطور که از سخنان آن بزرگوار برمی‌آید با اشعه‌ی حق و حقیقت که از پیامبر اکرم (ص) می‌تابید، ارتباط برقرار نمیکرد، آن شخصیت بزرگ الهی، آنهمه فعلیت در کمال و خیرات را از خود نشان نمیداد. از این پدیده‌ی بسیار روشن اثبات میشود که آنهمه دعوت مردم به تبعیت از رشد یافتگان و همنشینی با علمای ربانی (نه ح

رفه‌ای) تاکید شدید درباره‌ی لزوم این ارتباط و تبعیت، چه حکمت والا- و سازنده‌ای را در بر دارد. ۲- مسابقه‌ی اهل باطل با همدیگر- انحراف از جاده‌ی حق و حرکت در مسیر باطل و شیوع آن در بنی نوع انسانی، بسیار چشمگیرتر از استقامت و حرکت در مسیر حق بوده است. متأسفانه خود همین اکثریت و چشمگیرتر بودن اهل باطل، همواره عامل متراکم بودن صفوف آنان میباشد، باین معنی که خود اکثریت ضامن کشش مردم رشد نیافته بسوی باطل بوده است. مخصوصاً مشاهده‌ی اکثر مردم قدرتمند و مکار و حیل‌باز در کاروان اهل باطل که خود را هشیار و زیرک و دانا نشان میدهند و موجب اشتباه و فریب خوردگی مردم ساده‌لوح میگرددند. این اصل را هم بخاطر بسپاریم که: نقش اکثریت در توجیه حیات مردم معمولی همانند نقش گذشت زمان و جمودی است که یک مکتب را از اعتراض و انتقاد برکنار میکند. و بهر حال، قانون کلی چنین است که هنگامیکه حق چهره‌ی خود را به یک انسان نشان داد، پس از آن، انتخاب مسیر باطل همواره با یک اضطراب و تشویش درون همراه خواهد بود و هر اندازه که حق چهره‌ی خود را تابناک‌تر و آشکارتر و مستدل‌تر بنمایاند، گزینش باطل و حرکت در مسیر آن، بهمان اندازه اضطراب‌آمیزتر و مشوش‌کننده

تر خواهد بود. وقتی که گزینش مسیر باطل ترجیح داده شد، استعدادهای انسان باطل‌گرا در پیمودن این مسیر به فعلیت میرسد و جوشش درونی برای مسابقه در حیات و کوشش در راه اشباع اراده‌های نامحدود، در تحقق بخشیدن به باطل با همه‌ی انواع و اشکالی که میتواند داشته باشد، بکار می‌افتد. پرداختن به تکاپو و مسابقه در باطل، اگر چه ممکن است با آگاهی و تعمد مستقیم به باطل‌گرایی صورت نگیرد، ولی شخص باطل‌گرا بجهت اعراض از هر گونه بایستی مافوق نفع شخصی و خودکامگی و آرمانهای ضد حقیقت، بهر جا که قدم بگذارد و هر هدفی را که در نظر بگیرد و بهر وسیله‌ای که مستمسک شود، باطل‌هائی هستند که مطلوبیت آنها فقط مستند به عامل اراده‌های کور میباشد. او آنچه را که میخواهد بهیچ وجه متکی به اصل و قانونی غیر از آنکه میخواهد نیست و این میخواهد چنانکه اشاره کردیم یک جریان کور و مستند به جوشش درونی کور برای مسابقه‌ی کور در حیات است- گفت حق ادبارگر ادبار جو است خار روئیده جزای کشت اوست آنکه تخم خار کارد در جهان هان و هان او را مجو در گلستان گر گلی گیرد به کف خاری شود و روی یاری رود ماری شود کیمیای زهر مار است آن شقی بر خلاف کیمیای متقی این تک

اپو در مسیر باطل، عامل بدست آوردن پدیده‌هائی فریبا، مانند قدرت‌های مخرب و اشباع شهوات زودگذر و لذائذی است که بر آلام دیگران استوار شده‌اند و همچنین عامل بدست آوردن خواسته‌های بی‌اساس است- خواسته‌هائی که کور و غیر مستند به حقائق قابل تفسیر می‌باشند. پدیده‌های مزبور بعنوان آرمانهای اعلای حیات با تحریکات جوشش‌های درونی برای مسابقه افراد و گروه‌های باطل‌گرا را به دنبال خود می‌کشاند، و ملاک موفقیت در تکاپو و مسابقه می‌گردند. جائزه‌ی این مسابقه سلطه بر حیات انسانها و در اختیار گرفتن اراده‌ی آنان، با آن اراده‌ی کور و جوشش درونی ناآگاه به حقائق است که سرتاسر تاریخ را پر کرده است. آنگاه

کتابها و مقالاتی را در تفسیر و مقایسه‌ی این تکاپوگران ضد حیات، می‌بینید که مبنای موفقیت در تکاپوی مزبور را بر خاموش کردن هر چه بیشتر شعله‌های حیات انسانها قرار داده و ترجیح یکی از این دوندگان را در مسیر شر و باطل بر دیگری با ملاک هر چه بیشتر هدف دیدن خود و وسیله دیدن دیگران انجام می‌دهند. و عبارت کاملاً ساده: در آن کتابها و مقالات چنین می‌خوانید: تیمور لنگ قهرمانتر است از نادرشاه مثلاً، زیرا تیمور لنگ بیشتر از نادرشاه آدم کشته و بیش از و

ی، جوامع اسلامی را دچار نکبت‌ها و سیه‌روزی‌ها نموده و مخصوصاً بشریت در برابر او خیلی بیش از نادرشاه ترسیده و به لرزه در آمده و بیچاره شده است!! سزار بورژیا بیش از چمبرلن موفق بوده و قهرمان‌تر می‌باشد، زیرا حيله گریها و دروغها و جرئت بر پایمال کردن هر گونه اصول اخلاقی و ارزشی را که بورژیا مرتکب شده است، چمبرلن انجام نداده است، پس وی ناتوان بوده و بورژیا توانا و قهرمان‌تر بوده است!! بدبختی بشری فقط در مسابقه‌ی اهل باطل با همدیگر نیست، بلکه بدبختی بشری در این فلسفه بافی‌ها و توجیها نابخارانه‌ایست که مسابقات اهل باطل را ترویج و مورد تشویب قرار می‌دهند! ۳- مسابقه‌ی اهل حق با اهل باطل - سه نوع عمده در این مسابقه وجود دارد که ما در این مبحث هر یک از آنها را بطور مختصر بیان می‌کنیم: نوع یکم - تکاپویی است که اهل باطل بدون توجه به ناهماهنگی باطل با حق و قانون، در برابر اهل حق انجام می‌دهند، آنان فقط همین مقدار میدانند که کاری انجام می‌دهند و در زندگی خود تکاپو می‌کنند و با دیگران به مسابقه می‌پردازند و کاری با آن ندارند که حق چیست و باطل کدام است و مختصات هر یک با نظر به قوانین هستی و روحی چگونه می‌باشند. اینان از نظر

و حی به اضافه‌ی اینکه استعدادها و سرمایه‌های درونی خود را بدون اخذ نتایج انسانی والا مستهلک می‌سازند، ممکن است در تولید شر و نابکاری‌ها موثر بوده و با اینکه چهره‌ی ضد حق و حقیقت ندارند، مورد بهره‌برداری مردم ضد حق و حقیقت بوده باشند، مسابقه‌ی اینان در مسیری که انتخاب کرده‌اند فقط با هدفگیری اشباع اراده‌ها و جوشش درونی کوران به سبقت بوده باشد، لذا میتوان گفت: این گونه مردم نظری به گسترش ابعاد باطل فقط از آنجهت که ابعاد باطل و ضد حق می‌باشند، ندارند. با اینحال بدان جهت که حق قانونی اساسی هستی و انسان است، چهره‌ها و ابعاد خود را که پاسخگوی گسترش ابعاد چنین مسابقه‌ای بوده باشد، نشان خواهد داد. شاید بعضی چنین گمان کنند که این نوع اهل باطل بدانجهت که قصد مبارزه و تضاد با حق را ندارند، لذا نمی‌توان آنها را به پلیدی محکوم کرد، لذا نمی‌توان تکاپوی آنان را بعنوان مسابقه بر ضد حق قلمداد نمود. در اینجا باید به یک مسئله‌ی مهمی توجه کرد و آن اینست که غرائز حیوانی ما انسانها هرگز برای اشباع خود منطقه‌ی ممنوع الوردی را نمی‌شناسند، یعنی چنان نیست که غرائز ما به احترام آرمانهای روحی که بر مبنای حق و قانون استوارند، به اشباع

ساده‌ی خود قناعت ورزیده و به پاس آن آرمان‌های روحی، داخل منطقه‌ی ممنوع الورد آن آرمانها نگردند، لذا دزدیدن یک سیب در امروز با بی‌توجهی به تضاد آن با حق، ممکن است فردا به دزدیدن باغ با شوخی تلقی کردن بطلان دزدیدن یک سیب بیانجامد و این یک امکان محض نیست، بلکه همه‌ی نابکاری‌های بشری و ضدیت صریح وی با حق، ابتداء یک جهش‌های ناچیز از حق (با ناچیز تلقی کردن مورد حق) بوده است. آری، این که چیزی نیست‌ها بوده است که به نابودی همه‌ی چیزها انجامیده است. بهمین جهت است که برای حق و حق‌پرستان این یک قضیه‌ی خطرناکی است که این که چیزی نیست وقتی که آگاهان بشری می‌گویند: دانه‌ای در صیدگاه عشق بی‌رخصت مچین کز بهشت آدم به یک تقصیر بیرون می‌کنند هر قطره‌ای در این ره صد بحر آتشین است دردا که این معما شرح و بیان ندارد اهل نظر، دو عالم در یک نظر بیازند عشق است ودا و اول بر نقد جان توان زد حافظ با من و شما شوخی نمی‌کنند، زیرا همه‌ی ما میدانیم که شعله‌ی یک چوب کبریت میتواند دریاهائی از مواد قابل احتراق را بسوزاند. همه‌ی ما می‌دانیم که یک جمله‌ی کوتاه نابجا می‌تواند اقوام و مللی را بجان هم بیندازد و جنازه‌ی صدها هزار، بلک

ه میلیونها انسان را طعمه‌ی لاشخوران بیابانها نماید: ظالم آن قومی که چشمان دوختند وز سخن‌ها عالمی را سوختند لذا در آنهنگام که باطل گرا را مغز پوچش این قضیه را به زبان می‌آورد که: این که چیزی نیست. انسان حق‌گرا با مغزی با آن قضیه روبرو می‌شود

که گوئی برای او اثبات شده است که این ریشه و علت همه چیز است. و این است یکی از جلوه‌های بسیار بااهمیت مسابقه‌ی حق‌طلبان و باطل‌گرایان. نوع دوم- مسابقه‌ی طرفداران حق با طرفداران باطل است که هر یک از آن دو اعتقاد به اندیشه و عمل خود دارد. آن کسی که طرفدار حق است و به طرفداری خود از حق معتقد است و عمل خود را هم مطابق اعتقادش انجام می‌دهد، در تکاپو و مسابقه‌ای که پیش گرفته است، انگیزه‌ها و نتایج اعتقاد و عمل او را جریان حیات معقول و مطلوبیت عمومی آن بر همه‌ی افراد آگاه بشری آشکار خواهد ساخت و گذشت روزگاران و بروز ابعاد حق در اشکال اصیل حیات، اصالت و شایستگی آن را نشان خواهد داد. و اما طرفداران باطل که به اندیشه و عمل خود معتقد می‌باشند، بر دو گروه تقسیم می‌گردند: گروه یکم- کسانی هستند که مبانی عقیدتی آنان، جز احساسات و خواسته‌های بی‌اساس ولی فریبنده چیز دیگری نمی‌باشد، بدان

جهت که استعدادهای حیات آدمی مخصوصاً بعد عقلانی آن در همه‌ی شرایط و برای همیشه ساکت و خاموش نمی‌شود، لذا این اشخاص اگر آگاهی و اشراف به حیات را بکلی از دست ندهند چه بخواهند و چه نخواهند روزی بیدار میشوند و به بی‌پایه بودن آن احساسات و خواسته‌های بی‌اساس خود توجه پیدا می‌کنند و اگر در صدد تاویل و توجیه برنیایند، بطرف حق حرکت می‌کنند و افراد این گروه اندک نیستند و اگر به وضع گذشته‌ی خود ادامه بدهند، بجهت توجه به حق و اصالت آن، همواره با نوعی تضاد درونی زندگی خود را سپری مینمایند. گروه دوم- کسانی هستند که عقیده‌ی خود را مستند به دلیل میدانند و دلائلی را که قبول کرده‌اند در نظرشان کاملاً محکم میباشند. اینان در صدد قبولاندن معتقداتشان به دیگران نیز برمی‌آیند، و خود را بر مبنای دلائل مفروض طرفدار حق و واقعیت میدانند، لذا در تکاپو و مسابقه جدی‌تر از گروه یکم عمل مینمایند. برای اثبات بطلان معتقدات این گروه، فقط از آن اصول و قوانین میتوان استفاده نمود که اگر استعداد نوگرایی و واقع‌جوئی آنان بکلی نابود نشده باشد، میتوانند مفید بوده باشند. نوع سوم- که خطرناکترین و وقیح‌ترین رویارویی با حق است، اینست که وضع روانی انسان حا

لت ضدیت با حق به خود بگیرد. این نوع بر دو قسم عمده تقسیم میگردد: قسم یکم- تضاد با حق که ناشی از تضاد با شخص یا اشخاص حمایت‌کننده از حق میباشد. اینگونه رویارویی با حق منشا بزرگترین ستمی است که انسان بخود روا میدارد و نمیخواهد حساب حق را از اشخاص جدا کند. او با این تفکر و رفتار نابکارانه از خصومت شخصی عداوت و کینه‌توزی با حق را نتیجه میگیرد، گوئی قوام و عنصر اساسی حق، شخص مورد عداوت و کینه‌توزی او است. بنابراین، هر کسی که نتواند برای حق‌یابی از اشخاص و چگونگی رابطه با آنان قطع نظر نماید، در حقیقت باید گفت: چنین کسی حق را نشناخته است و ارزش و ضرورت حیاتی آنرا نمیداند. ما این پدیده را در دوران زندگی امیرالمومنین علیه‌السلام بطور فراوان سراغ داریم. اغلب کسانی که با آن ولی‌الله اعظم و با آن انسان کامل مخالفت میورزیدند، نه تنها با کسانی دیگر که میگفتند اجرای اسلام و حق و عدالت را بعهده گرفته‌اند موافق بودند، بلکه به زمامداری کسانی تمایل داشتند که یک هزارم آشنائی امیرالمومنین را با حق و حقیقت نداشتند. برای چه؟!

برای اینکه فقط علی بن ابیطالب (ع) را نمیخواستند! البته عده دیگری هم بودند که نخواستن شخص علی بن ابیطالب را پوششی برای نخواستن حق قرار داده بودند. قسم دوم- ضدیت با خود حق است، که منشا همه‌ی پلیدی‌ها میباشد. در این نوع سوم که گفتیم خطرناکترین و وقیح‌ترین انواع رویارویی با حق است، هر اندازه که حق با قدرت بیشتر بروز کند و با ابعادی متنوع ظاهر شود، بر بروز تند باطل و ظهور ابعاد متنوع آن افزوده میشود. حق موقعی که عظمت صدق و ارزش آنرا صریح‌تر و نیرومندتر نشان بدهد، باطل برای شکستن آن عظمت بیشتر تلاش خواهد کرد، و ارزش آنرا بیشتر از بین خواهد برد. البته مقصود از اینکه باطل در برابر حق با ضدیتی بیشتر وارد صحنه خواهد شد، نه بمعنای آن است که باطل با آن ضدی و نیرویش حق را خدشه‌دار خواهد ساخت، بلکه مقصود اینست که باطل جولان بیشتر و چشمگیرتر و متنوع‌تری را براه خواهد انداخت، باطل اگر چه همه‌ی سنگرهای حامیان حق را تسخیر کند، بالاخره بجهت حاکمیت مطلق حق در اصول و مبانی هستی و در حیات حقیقی انسانها، به بن‌بست نهائی رسیده و با شکست قطعی مواجه خواهد گشت. بدین ترتیب هر اندازه که حق عظمت کمال جوئی آدمی را روشن‌تر و نیرومندتر

نشان بدهد، باطل برای نشان دادن اینکه کمال جوئی اصالتی ندارد و خیالی بیش نیست، شدیدتر به تلاش خواهد افتاد. هر اند ازه که حق همدردی با انسانها را عالی تر و انسانی تر بروز بدهد، باطل در اثبات اصالت منفعت برای خود فرد، شدیدتر دست و پا خواهد کرد. این آب شیرین و شور همواره در تاریخ انسانها جریان داشته است - رگ رگ است این آب شیرین و آب شور در خلایق می‌رود تا نفع صور این رویارویی خطرناک باطل با حق معنایش آن نیست که دو موضوع عینی، یکی به نام حق و یکی به نام باطل هر یکی با هویتی معین وارد میدان میشوند و رویاروی هم قرار میگیرند، بلکه آرمانها و عظمتها و ارزشهای حق از مغزها و وجدانهای انسانی عالی بروز میکند و در طرف مقابل، خدشه‌دار ساختن و ناچیز نشان دادن آن آرمانها و عظمتها و ارزش از مغزها و سینه‌های تیره و تار و کوته‌بین و سطح‌نگر، باطل ابعاد خود را بروز میدهد. بدین ترتیب دو طرز تفکر یا دو مکتب رویاروی هم قرار میگیرند که در راس یکی از آن دو (حق) انبیای الهی و حکمای راستین قرار میگیرند و در راس آن دیگری یعنی باطل، مدافعان لذت پرستی و عشاق قدرت و خودکامگی‌ها و فردپرست‌ها پرچم خود را به اهتزاز درمی‌آورند. در آنگهنگام که هر یک از حامیان حق و باطل که تجسمی از آن دو هستند رویاروی یکدیگر قرار گرفتند و آتش خصومت شعله‌ور گشت، هر اندازه ع ظمت و ارزشها از حمایتگران حق بیشتر بروز کند، باطل برای حفظ خود، پستی‌ها و پلیدیهای بیشتری را از خود بنمایش در خواهد آورد. میدانیم که نگهبان و حافظ باطل از سنخ همان انسان است که تجسمی از حق گشته و از آن حمایت میکند. و هر دو انسان دارای استعدادها و نیروهای بسیار پر بعد و نیرومند میباشند، بنابراین، چنانکه حق بطور نامحدود جلوه‌هایی از عظمت و ارزش را بوسیله‌ی انسان با وصف مزبور بوجود می‌آورد باطل نیز بوسیله‌ی انسان با داشتن همان سرمایه در صدد محو جلوه‌های عظمت و ارزش حق برمی‌آید، یعنی از جاده‌ای که حق از آن عبور میکند، باطل هم جاده‌ای ب موازات آن، برای رویارویی و تقابل با حق، می‌کشد. گاهی جلوه‌های حق و باطل به اوج خود میرسد و با ابعاد بسیار متنوع و فراوان در مقابل همدیگر صف آرایی میکنند. چنانکه در داستان امیرالمومنین علیه‌السلام از یکطرف و معاویه و عمرو عاص از طرف دیگر مشاهده میکنیم. امیرالمومنین علیه‌السلام به شدت از خونریزی بناحق پرهیز میکند، طرف مقابل هیچ اصل و قاعده‌ای را در این پدیده‌ی خطرناک نمیشناسد امیرالمومنین برای پرهیز از خونریزی به اهمیت حیات و ارزش الهی آن استدلال میکند، معاویه و عمرو عاص کشتار ده‌ها هزار انسان را به بهانه‌ی خواباندن فتنه براه می‌اندازند. امیرالمومنین (ع) در همه‌ی لحظات جهاد مقدسش در حال دعا و نیایش بسر میرد، طرف مقابل با کمال وقاحت مشغول نقشه‌کشی و حيله‌پردازی میباشند. و قرآن را بر سر نیزه‌ها بلند می‌کنند که ما باید مطابق قرآن عمل کنیم، در صورتیکه آنان بهتر از همه میدانستند که اگر آن روز میخواستند یک انسان کاملی را پیدا کنند که تجسمی از قرآن باشد، جز امیرالمومنین (ع) کسی دیگر وجود نداشت. امیرالمومنین (ع) عالی‌ترین مسائل الهیات و هستی‌شناسی را در میدان کارزار به فرماندهان و سپاهیان خود تعلیم میدهد و میدان کارزار را به یک دانشگاه انسان‌سازی مبدل مینماید. طرف مقابل کسی است که می‌بیند قدرت پیروزی بر هوی و هوسهای شیطانی خود ندارد، و نمیتواند از عقل الهی استفاده کند و در جاذبه‌ی الهیات قرار بگیرد، با نفی و انکار عقل و ارزش آن خود را تسلیت داده میگوید: آسوده و راحت شد کسی که عقل نداشت. هر اندازه که ابعاد باطل تنوع و شدت بیشتری از خود نشان بدهند، حق نیز در برابر آن عظمت و کمال متنوع تر و عالی تری را بروز میدهد باطل بدانجهت که در خلاف مسیر قانون حرکت می‌کند، قرار گرفتن آن در تنگناهای گوناگون ا مری است کاملاً طبیعی و هر اندازه که حامیان باطل بخواهند برای موفقیت خود از تنگنایی که ایجاد کرده‌اند، نجات پیدا کنند، قطعاً به تنگنای دیگری پناهنده خواهند گشت، ولی حق بر خلاف باطل بجهت حرکت در مسیر قانون که طبیعت آن است هرگز در تنگناها قرار نمیگیرد و در برابر هر نقشه‌ای که باطل پیش می‌آورد، با کمال آرامش میتواند بطلان آن نقشه را اثبات نماید. بعنوان مثال: باطل برای تحقق بخشیدن به خود، میگوید: ما به خونخواهی عثمان اقدام به جنگ کرده‌ایم، حق میگوید: اگر این ادعای شما از روی صدق و صمیمیت بوده باشد (در صورتیکه چنین نیست و دست همه‌ی شما به خون عثمان آلوده است) این یک دعوی

حقوقی است (اگر چنین دعوائی با وجود اولیای اقراب عثمان از شما مشروع باشد). چه ارتباطی با سلطنت خواهی دارد؟! این از نظر منطق و اما از جنبه‌ی عمل، معاویه فرات را بر روی لشکریان امیرالمومنین (ع) می‌بندد که نه تنها از دیدگاه اسلام فسق و ظلم نابخشودنی است، بلکه از دیدگاه هیچ مکتبی قابل توجیه نیست. در طرف مقابل وقتی که امیرالمومنین سپاهیان معاویه را از فرات دور میکند، و بر فرات مسلط میگردد، دستور میدهد فرات برای همه‌ی سپاهیان معاویه باز و همگان از آب فرات

استفاده کنند. بدین ترتیب باطل در تنگنای ضد منطق گرفتار میشود و نمیتواند حرکت پلید و آدمکشی خود را توجیه نماید. در صورتیکه حق با استحکامی که قانون دارد، راه خود را پیش میگیرد و باطل را در تنگنای خود محبوس مینماید. باطل برای پیشرفت خود در تنگنای بستن نهر فرات بر روی ده‌ها هزار انسان قرار میگیرد و در مسیر خود به بن بست آدم‌کشی و خونریزی میرسد، ولی حق در پهنه‌ی عظیم واقعیت در مجرای قانونی خود به احیای انسانها توفیق مییابد. اینست معنای اینکه هر اندازه علی بودن علی (ع) بیشتر بروز میکند، بر عمرو عاص بودن عمرو عاص افزوده میشود و بالعکس، هر اندازه که عمرو عاص بودن عمرو عاص بیشتر شدت پیدا می‌کند، علی بودن علی (ع) شکوفائی عالیتری از خود نشان میدهد. مبنای این تشدید در رویارویی و تقابل بسیار روشن است. و آن اینست که هر یک از دو روح، یا دو من همه‌ی استعدادها و ابعاد خود را برای حیات مطلوبی که برای خود انتخاب کرده است، به فعالیت و تلاش وامیدارد و هر رویداد و سخن و عملی را که ضروری یا مفید برای آن حیات مطلوب تشخیص

میدهد، در مسیر آن حیات مطلوب بکار میرود. بطوریکه اگر بر فرض محال بتواند همه‌ی جهان هستی را مورد بهره‌برداری قرار بدهد و میلیونها برابر استعدادها و ابعادی که دارد بکار بیندازد، همه‌ی آنها را در راه وصول یا ادامه‌ی حیات مطلوب خود استخدام خواهد کرد. بنابراین، حق و باطل در یک نقطه‌ی تلاقی ممکن است با صدها استعداد و ابعاد و اندیشه و با استخدام هزاران وسیله و نیرو از جهان طبیعت رویاروی یکدیگر قرار بگیرند. ولی چنانکه اشاره کردیم، بالاخره حق پیروز بوده و هرگز در تنگنایی قرار نخواهد گرفت، زیرا مبنای هستی و انسان حق است، هر چند که دائما در سنگلاخ و فراز و نشیب و دشواریها حرکت کند. دوران زمامداری امیرالمومنین علیه‌السلام پر از دشواریها و سنگلاخ و نابسامانی‌هایی است که گروه‌های باطل با انواعی از ابعاد برای او ایجاد کرده‌اند، ولی هر اندازه که ناگواریها و مشکلات بیشتر و شدیدتر گشته است بر عظمت و نفوذ شعاع شخصیت علی (ع) افزوده است. داستان اصحاب جمل و جنگی که آنان براه انداختند، حادثه‌ی کوچکی نبود. این حادثه در مسیر خود انواعی از مشکلات و دشواریها را بوجود می‌آورد و با اینحال علی (ع) بدون کمترین اضطراب و تشویش از همه‌ی آن مشکلات و دشواری میگذرد و پس از پیروزی، شبانگاه همانروز در میدان جنگ به گردش می‌پردازد و بر بالین جنازه‌ی دشمنان خود

که قربانیان هوی و هوس مقام‌پرستانی که از عنوان مقدس صحابه بودن سوء استفاده کرده بودند، می‌ایستد و با کمال اندوه و حسرت رو به آسمان می‌کند و میگوید: خداوندا، من هرگز نمیخواستم این بدنهای بیجان زیر ستاره‌های آسمان بخاک و خون بغلطند، خداایا، تو خود شاهی که خود اینان دست به این تبهکاری زدند و به حیات خود پایان دادند. از مجموع مباحث مربوط به حق جویان و باطل‌گریایان به اصل متعکس زیر میرسیم: هر اندازه علی بودن علی (ع) آشکارتر و با ابعاد گسترده‌تر نمودار گردد، بر عمرو عاص بودن عمرو عاصها در ابعاد حیاتشان میفزاید. و بالعکس هر اندازه عمرو عاص بودن عمرو عاصها آشکارتر و با ابعاد گسترده‌تر نمودار گردد، بر علی بودن علی و سالکان طریق او در ابعاد حیاتشان میفزاید. آیا عمرو بن عاص نمیداند حقیقت چیست؟

ابن ابی‌الحدید در ج ۶ ص ۳۲۲ مطالبی از عمرو عاص نقل میکند و در ص ۳۲۱ آنها را سخنان حکیمانه معرفی مینماید: امیر عادل خیر من مطروابل و اسد حطوم خیر من سلطان ظلوم، و سلطان ظلوم خیر من فتنه‌تدوم، و زله الرجل عظم یجبر و زله اللسان لاتبقی و لاتذر و استراح من لا عقل له. (امیر عادل بهتر است از ابر پر باران و شیر درنده بهتر است از سلط

ان ستمکار و سلطان ستمکار بهتر است از فتنه و آشوب دائمی، و لغزش مردم مانند استخوان شکسته‌ایست که قابل جبران است و لغزش زبان هیچ چیز را باقی نمیگذارد و هیچ چیز را رها نمیسازد و راحت و آسوده شد کسی که عقل ندارد.) اولاً باید گفت: ای

عمرو عاص، تو که میدانستی شیر درنده بهتر است از سلطان ستمکار، چرا پیرامون معاویه را گرفته و او را در برابر عادل‌ترین زمامدار بشری پس از پیامبر اکرم (ص) علم کردی و در زیر پرچم او دست به خون ده‌ها هزار مسلمان بی‌گناه آلوده نمودی! تو چطور قاتل حجر بن عدی و رشید هجری و امثال آن پارسایان متقی و قاتل صدها بلکه هزاران فرد پاک را حمایت کردی و برای او نقشه‌های نابود کردن هر کسی که اظهار ارادت به امیرالمومنین مینمود ارائه دادی؟ آیا خود تو صریحا درباره‌ی دفاع از معاویه نمیگفتی که من برای دنیای معاویه او را اختیار کردم؟ و تو خود شاهد اعمال ننگین آن دنیاپرست بودی که بر امت اسلامی چه کرد. آیا بسر بن اراطه و سفیان بن عوف غامدی را نمیشناختی که به اطاعت از معاویه چه خونهای پاک از مسلمانان ریختند و چه غارت و یغمائی که بر اموال و اعراض مسلمانان وارد آوردند که میتوانست رفتار چنگیزها را توجیه نماید که بلی

، خود امیر مسلمان به نام معاویه هم از این کارها کرده بود. ممکن است عمرو عاص یا تاویل کنندگان شخصیت وی بگویند: عمرو عاص عذر این مطالب را که شما گفتید، آورده است، او در جمله‌ی بعدی میگوید: و سلطان ظلوم خیر من فتنه تدوم (و سلطان ستمکار بهتر است از فتنه و آشوبی که دوام پیدا کند). اگر این مطلب را که عمرو عاص بعنوان یک اصل اجتماعی و سیاسی فرمایش می‌کند، صحیح بوده باشد، گمان نمی‌رود در تاریخ بشری یک ستمکاری مورد ملامت و تقبیح قرار بگیرد. زیرا از هر یک از طواغیت و سلاطین جور پیرسید که چرا آنهمه جان‌های آدمیان را زیر لگد خود پایمال می‌کنند، در پاسخ شما خواهد گفت: من برای خواباندن فتنه اقدام به خونریزی و قتل و غارت می‌کنم، نظیر پاسخی که تیمور لنگ برای توجیه جلادی‌های خود درباره‌ی مسلمانان نموده که می‌گفت: چون من برای اسلام و وحدت آن کار میکنم هر کس که در برابر من مقاومت بورزد مرتد است و هر مرتدی واجب‌القتل است!! این هم فقه شیطانی ستمکاران تاریخ که عمرو عاص هم مانند یک صاحب‌نظر این فقه! را تایید می‌نماید!! وانگهی آن قدرتمندی که توانائی خواباندن فتنه‌ها را و فقط با نیت خواباندن فتنه و از راه دلسوزی به حیات انسانها وارد می

دان شود و بدون طغیانگری فتنه‌ها را بخواباند، این یک قدرتمند عادل است، نه اینکه مقتدری ستمکار است که وجودش برای خاموش کردن فتنه‌ها مطلوب و محبوب است. و عبارت روشنتر عمرو عاص حکیم!! نفهمیده است که ستم بهر شکلی و بهر عنوانی محکوم است و ستمکار در هر حالی پلید و مستوجب طرد است. به اضافه‌ی اینکه آیا آن ستمکاری که خود برای بدست آوردن مقام و خودکامگی‌ها ایجاد فتنه و آشوب نماید و آنگاه وارد میدان شود که من آمده‌ام فتنه را خاموش بسازم، باز میتواند قابل توجیه بوده باشد؟! مگر عمرو عاص نمی‌دانست که فتنه‌های آن دوران را معاویه برای ماهی گرفتن از آب گل‌آلود بوجود آورده بود؟ مگر امیرالمومنین علیه‌السلام بارها در برابر ادعای فتنه جویانه‌ی معاویه نمی‌گفت: که شما دست از آشوبگریها بردارید و بگذارید اجتماع آرامش خود را دریابد، تحقیقات درباره‌ی قتل عثمان را شروع کنیم؟ مگر بارها نفرمود که دست من پاکترین دستها از خون عثمان است، با اینحال، چرا معاویه نمی‌گذاشت اجتماع حالت طبیعی خود را پیدا کند. مگر خود عمرو عاص به عائشه نگفت: دوست داشتم تو در جنگ جمل کشته میشدی و به بهشت میرفتی و ما می‌توانستیم علی بن ابیطالب علیه‌السلام را بیشتر م

ورد تهمت قرار بدهیم یعنی او را فلج کنیم. آری، حقیقت دانی عمرو عاص چنین بوده است!! در اینجا مجبوریم شگفتی خود را درباره‌ی ابن ابی‌الحدید ابراز کنیم که این کلمات را از عمرو عاص بعنوان کلمات حکیمانه نقل می‌کند، سپس توضیحاتی را که ما درباره‌ی فقه و حکمت!! عمرو عاص و صاحب‌نظری او دادیم، متذکر نمی‌شود! از جمله‌ی آخری عمرو عاص که می‌گوید: و استراح من لا- عقل له (آسوده شد کسی که عقل نداشت) هم می‌توان به وضع روحی این عاقل و صاحب‌نظر! پی برد که عقل برای او چه معنائی داشت که مانند آن عقل‌شناس دیگر میگوید: بیچاره آن کسی که گرفتار عقل شد خرم کسیکه کره خر آمد الاغ رفت قطعا این همان عقل نظری سودجو است که در استخدام نفس اماره (خودطبیعی) قرار گرفته، دائما در زد و خورد و کشاکش با اسنانها و رویدادها حیات صاحبش را مستهلک می‌سازد و از بین می‌برد. این مکار غدر پیشه اگر از عقل سلیم هماهنگ با فطرت و وجدان

پاک اطلاع و بهره‌ای داشت، میگفت: بدبخت و تیره روز کسی است که عقل ندارد، کسی که عقل ندارد خوشی‌ها و ناخوشی‌هایش مانند خوشیها و ناخوشیهای حیوانات می‌باشد این معاون زمامدار مسلمین! کمترین بهره‌ای از قرآن نداشت که بداند که قرآن

کسانی را که تعقل ندارند مانند حیوانات، بلکه پست تر از آنها معرفی مینماید. اما و الله لیمعنی من اللبب ذکر الموت و انه الیمعنه من قول الحق نسیان الاخره. انه لم یباع معاویه حتی شرط ان یوتیه ائیه و یرضخ له علی ترک الدین رضیخه (آگاه باشید، سوگند بخدا، که یاد مرگ مرا از بازی باز می‌دارد و فراموشی آخرت آن نابکار را از گفتار حق جلو می‌گیرد. (آن مکار مقام پرست) بیعت با معاویه نکرد مگر اینکه معاویه برای او عطائی کند و رشوت ناچیزی به او بدهد.) اندیشه‌ی صحیح درباره‌ی مرگ مانع از شوخی و بازیگری در این دنیا است البته مقصود از شوخی که با اندیشه‌ی صحیح درباره‌ی مرگ ناسازگار است، با نظر به تفسیری که در مباحث گذشته گفتیم، بازی با واقعیات است که موجب مسخ آنها میگردد، نه تعبیر لطیف و مزاح درباره‌ی بیان واقعیات که بطور اندک در محاورات پیشوایان دین نیز دیده شده است. اما اینکه چرا شوخی و بازیگری در این دنیا با اندیشه‌ی صحیح درباره‌ی مرگ ناسازگار است؟ اولاً- باید بدانیم که شوخی و بازیگری با خود مرگ که پایان زندگی است، ناسازگار نیست، بلکه اگر ما مرگ را پایان همه چیز بدانیم نه تنها شوخی و بازی در هر جا که ممکن باشد امری است مطلوب،

بلکه آن زندگی که در مرگ تمام می‌شود، خود چیزی جز شوخی و مزاح و بازی نمی‌باشد: روزگار و چرخ و انجم سربسر بازیستی گرنه این روز دراز دهر را فرداستی پس اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام میفرماید: بیاد آوردن مرگ مرا از بازی باز میدارد، قطعاً با نظر به عالم پس از مرگ است که صحنه‌ی محاسبه‌ی جدی همه‌ی اعمال و گفتارها و اندیشه‌ها را بدنبال خود خواهد آورد و این صحنه‌ایست که در پیشگاه خداوند حکیم و شاهد و قاضی عادل بوجود خواهد آمد. و نتیجه‌ی اینگونه تفکر درباره‌ی مرگ است که آدمی به اهمیت و جدی بودن همه‌ی شئون حیات (از یک رویداد کوچک گرفته تا بزرگترین اندیشه‌ها و باعظمت ترین و بزرگترین اعمال) متوجه میگردد و نمی‌تواند این زندگی را به شوخی بگیرد و آنرا بازی تلقی نماید: مرگ هر یک ای پسر همرنگ اوست پیش دشمن، دشمن و بر دوست، دوست آنچه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار تو ز خود می‌ترس ای جان هوشدار روی زشت تو است بی‌رخسار مرگ جان تو همچون درخت و مرگ برگ گری بخاری خسته‌ای خود کشته‌ای و حریر و قز دری خود رشته‌ای مولوی لذا باید گفت: کسی که بخواهد مرگش را خوب بشناسد، لازم است که زندگی را خوب بشناسد. به اضافه‌ی اینکه شوخی و

مزاح معمولاً بدون ص ۲۱۰ تصرف و تجسیم غیر واقعی در واقعیات نمیتواند خنده‌دار و موجب تاثر خوشایند صوری بوده باشد. بدینجهت است که گفته میشود: هر خنده‌ای مخصوصاً خنده‌های عمیق آن مستی و ناهشیاری است که مانند کفاره‌ای برای جرم مسخ واقعیات بروز میکند. آیا امیرالمومنین از اینگونه شوخیها و بازی با واقعیات داشت که ضد فعالیت‌های عقلانی و ارتباط صحیح با واقعیات است، در صورتیکه عظمت فوق‌العاده‌ی عقل امیرالمومنین علیه‌السلام و ارتباط جدی آن بزرگوار با واقعیات بر احدی از آگاهان و مطلعین از زندگی آن حضرت پوشیده نیست؟! شاید این کلمه‌ی تنمره فی ذات الله را درباره‌ی علی بن ابیطالب شنیده‌اید. معنای تنمره فی ذات الله (نمر یعنی پلنگ) کنایه از نهایت جدی بودن و دور از هر گونه مسامحه و انعطاف است یا تشبیه امیرالمومنین به نمر در خوی جدیت و دور از مسامحه بودن است، چنانکه آن حضرت به شیر هم تشبیه شده است که وجه شبه عبارتست از شجاعت در حد اعلی. اینکه آنحضرت از عقل نیرومند فوق‌العاده برخوردار بوده است، هر دو گروه فلاسفه و عرفاء پذیرفته و آنرا در مواردی فراوان متذکر شده‌اند. از آنجمله مولوی میگوید: راز بگشا ای علی مرتضی ای پس از سوءالقضاح

سن‌القضا ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای و ابن سینا در کتاب معراج‌نامه در بحث ترجیح معقول بر محسوس میگوید: و برای این بود که شریفترین انسان و عزیزترین انبیاء و خاتم رسولان صلی الله علیه و آله و سلم چنین گفت با

مرکز حکمت و فلک حقیقت و خزانه‌ی عقل امیرالمومنین که: یا علی اذا رایت الناس یتقربون الی خالقهم بانواع البر تقرب انت الیه بانواع العقل تسبقهم. گفت ای علی، چون مردمان در تکرار عبادت رنج برند تو در ادراک معقول رنج بر تا بر همه سبقت گیری و اینچنین خطاب را جز چو بزرگی راست نیامدی که او در میان خلق چنان بود که معقول در میان محسوس. آیا چنین عاقلی و بقول مولوی چنین شخصیتی که عقل محض است، میتواند در این دنیا به شوخی و مزاح و بازی پردازد که قطعاً از آثار ناتوانی از ارتباط با حقایق و واقعیات بوده یا از علاقه به مسخ واقعیات کشف میکند؟! عمرو بن العاص شعله‌ور کننده‌ی آتش خود کامگی‌های معاویه نیازی به حق گوئی ندارد، زیرا آخرت برای او مطرح نیست هر قدرتمندی که در این دنیا بجهت احساس قدرت مادی از درک حقایق و واقعیات مربوطه به انسان و جهانی که در آن زندگی می‌کند و همچنین از تقید به اصول و

ارزشهای انسانی ناتوان گشت، خود را بی‌نیاز از حق و حق گوئی می‌بیند و بر همه‌ی آن حقایق و واقعیات و اصول و ارزشها طغیان می‌کند و این قانون ثابت و پایدار خودطبیعی است که- ان الانسان لیطغی ان راه استغنی (انسان وقتی که خود را بی‌نیاز دید، بنای طغیانگری می‌گذارد). و اگر این نفوس خبیثه طغیان نکنند و ستمکار نمایند، حتما بدانید که علتی در کارش بوده است: - الظلم من شیم النفوس فان تجد ذاعفه فلعله لایظلم منسوب به متنبی (ستمکاری از اخلاق و خصصتهای نفوس بشری است، اگر کسی را دیدی که داری عفت است و دست بظلم نمی‌آلاید، حتما علتی وجود دارد که ظلم نمی‌کند) یعنی این طبیعت حیوانی بشری است و یا قانون پایدار این طبیعت است که اگر برای او قدرتی مادی دست بدهد و خودطبیعی او منقلب به من انسانی والا نگردد ظلم و طغیانگری وی حتمی است. و گمان نمی‌رود کسی درباره‌ی تلازم احساس بی‌نیازی و ظلم و طغیانگری تردیدی داشته باشد. بالاتر از اینکه ما در تاریخ بشری با این مسئله‌ی بطور فراوان روبرو هستیم که انسانهای رشد یافته‌ای که کم و بیش قدرت مادی و با عباراتی کلی تر قدرت دنیوی پیدا کرده و بنای زور گوئی و طغیانگری نگذاشته‌اند، موجب تحیر و گاهی موجب

دلسوزی مردم کوتاه‌فکر درباره‌ی آنان گشته است که چطور میشود که آدمی قدرتی بدست بیاورد و با اینحال از حق و حقیقت تجاوز نکند! بدتر از تحیر و دلسوزی، اینکه این رشد یافتگان قافله‌ی انسانیت متهم به عدم سیاست نیز شده‌اند! و با این قضاوت نابخردانه سیاست را که عالی‌ترین پدیده‌ی اداره کننده‌ی جامعه‌ی انسانی در مسیر بهترین هدفهای مادی و معنوی است، باردار حق کشی و جنایت و دروغ و نیرنگ و حقه‌بازی و سوزاننده‌ی همه‌ی اصول و ارزشهای بشری نموده‌اند!! تفصیل این مبحث مقداری در تفسیر خطبه ۴۱ بیان شده و در خطبه‌های آینده نیز انشاءالله توضیح داده خواهد شد. اما اینکه دخول عمرو بن العاص به دار و دسته‌ی معاویه و خصومت او با امیرالمومنین علیه‌السلام فقط و فقط برای رسیدن به مقام و ثروت دنیا بوده است، مورد قبول همه‌ی مورخین است.

خطبه ۸۴- در توحید و موعظه

[صفحه ۲۱۵]

تفسیر عمومی خطبه‌ی هشتاد و پنجم و اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له الا اول لا شیئی قبله و الاخر لا غایه له (شهادت می‌دهم به اینکه جز خداوند یکتا خدائی نیست، او یگانه و بی‌شریک است. او است آن موجود اول که چیزی پیش از او نیست و او است موجود آخری که نهایت و غایتی ندارد). به آن خداوند یگانه شهادت می‌دهم که وجود او اول مطلق و آخر مطلق است خداوند یکتا و بیچون یک موجود متناهی و دارای امتداد کمی نیست که برای او اولی و آخری و وسطی تصور شود، همچنانکه او بی‌شریک است، زیرا نامتناهی است. اگر ذهن آدمی همین مقدار رشد پیدا کند که بتواند حقیقت فوق امتداد کمی را درک کند و بتواند از سلطه‌ی کشش و پیش و پس که مانند قالبهای ثابت و عمومی در ذهن وجود دارند، رها شود، دریافت آن وجود اقدس و شهادت حقیقی به وحدانیت و فوق اول و آخر بودن او را آسانتر از آن خواهد دید که گمان می‌کرد، اشکال کار در اینست که

ذهنهای معمولی و قالبهای زمان و مکان و دیگر ابعادی را که از محسوسات ساخته می‌شوند مانند اجزائی غیر قابل تفکیک و غیر قابل برکنار شدن از ذهن تلقی می‌کنند، و راه را برای شناخت حقیقتی که از رنگ گردن به انسانها نزدیکتر است ب ه روی خود می‌بندند! یک توجه مختصر ولی ناب لازم است که انسان بداند که تعدد با بینهایت واقعی (نه بی‌نهایت تجریدی ذهنی مانند اعداد و کمیت‌های دیگر) منجر به تناقض صریح می‌گردد، زیرا فرض اینکه خداوند بینهایت واقعی است، مستلزم اینست که از طرف هیچ موجودی محدود و مرزبندی نمیگردد، در صورتیکه فرض شریک که مستلزم وجود و واقعیت خواهد بود بدون تردید بی‌نهایت بودن را از خدا سلب خواهد کرد، زیرا وجود خداوندی بر فرض وجود شریک و همتا موجودیت او را در هویتی محدود خواهد کرد که غیر آن شریک و همتا است و این محدودیت با فرض نامتناهی بودن خدا تناقض دارد. این موجود ذوالجلال چون بی‌نهایت است، قطعاً بالاتر از مقوله‌های اول و آخر و پیش و پس می‌باشد، زیرا اول و آخر فقط در واقعیات ممتدی که دارای آغاز و انجام هستند، قابل تصور است و آغاز و انجام از صفات اجسام و جسمانیات (عوارض و مختصات اجسام) می‌باشند که محدودیت از مختصات ذاتی آنها است. دریافت چنین حقیقتی که ازلی و ابدی یعنی بی‌اول و بی‌آخر است، برای کسانی که بخواهند از معلومات منعکس شده از قلمرو جهان عینی فیزیکی برای این دریافت استفاده کنند، جز وصول به بن بست ذهنی هیچ راهی نخواهند داشت. خداوند

متعال بهانه‌ی کسانی را که می‌گویند: ما معرفتی جز از راه حواس و آزمایشگاهها و نیروها و فعالیتهای ذهنی (که بر مواد خام توزین پذیر و دارای ابتداء و انتهاء و محدود به هويت مشخص در جهان عینی فیزیکی مستندند) سراغ نداریم، با عنایت کردن نیروی دریافت حقیقت عدل و زیبایی به انسانها که مفاهیم فوق توزین و امتداد اول و آخر و پیش و پس میباشند، منتفی می‌سازد. آیا کسانی که قدرت تجرید یک واقعیت بینهایت و بی‌اول و آخر را از همین جهان عینی طبیعی دارند، نمی‌توانند هویتی دیگر با صفات مزبور را دریافت نمایند؟! قطعاً این مردم هم در حقیقت عدل و زیبایی و امثال آن واقعیات، مفاهیمی فوق محدودیت و اول و آخر و پیش و پس و توزین را با نوعی علم حضوری اجمالی درک می‌کنند بدون اینکه توانائی دریافت ذات عدل و زیبایی را داشته باشند. هم اینان می‌توانند هويت و موجودی با صفات مزبور را با نوعی علم حضوری اجمالی عالی تر دریافت نمایند. نهایت امر اینست که چون برای دریافت این هويت عالی و این موجود اقدس، به صفا و تهذیب روحی و نورانیت وجدانی احتیاج دارند و این امور هنوز ضرورت خود را برای آنان اثبات نکرده‌اند! لذا عدم امکان دریافت حقیقتی یگانه و بی‌اول و آخر و

فوق هر گونه امتداد و پیش و پس و قابلیت توزین را به این ادعا مستند می‌دارند که ما چنین حقیقتی را درک نمی‌کنیم و از این درک نمی‌کنیم بی‌اعتنائی به دلائل مثبت و اصول و ارزشهای غیر قابل انکار را نتیجه می‌گیرند! لاتقع الاوهام له علی صفة، و لاتعقد القلوب منه علی کیفیه و لاتناله التجزئه و التبعض و لاتحیط به الابصار و القلوب (اوهام بشری بوسیله‌ی توصیف از درک او ناتوان، و دلهای آدمیان با تمرکز ذهنی برای تثبیت کیفیتی درباره‌ی آن ذات پاک عاجز است. برای تجزیه و تبعض در ذات اقدس و صفات جلال او راهی نیست و چشمان و دلهای بشری احاطه بر او ندارند.) حقیقت صفات خداوندی فوق تصورات ما و ورای کیفیتها است در تفسیر خطبه‌ی یکم این مبحث از صفحه ۵۸ تا صفحه ۶۰ بطور مختصر آمده است. در این خطبه مسائلی را که مربوط به همین مبحث است، تا حدودی یادآور می‌شویم: شاید یکی از علل اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام در عدم امکان توصیف خداوندی با صفتی، ناتوانی اوهام را بکار برده است، این مطلب باشد که عقل و اندیشه‌ی حقیقتجو که در استخدام یک روح رشد یافته است، هرگز در صدد آن بر نمی‌آید که خداوند را توصیف نماید، زیرا عقل رشد یافته دلائل قانع کننده‌ای دا

رد که امکان‌ناپذیر بودن توصیف خداوندی را اثبات کرده است، لذا اگر در مغز اینگونه انسانها چنین فعالیتی بوجود بیاید، حتماً توهم و تخیل خواهد بود که میتوانند توهم بودن آن فعالیت را درک کنند و اگر فعالیت مزبور در مغز مردمی که عقل و اندیشه‌ی آنان در استخدام ارواح رشد نیافته‌ی آنان قرار گرفته، بوجود بیاید، بدانجهت که نیروها و فعالیتهای متنوع مغزی این گونه مردم

مانند تعقل و اندیشه و تخیل و تجسیم و تداعی معانی با یکدیگر مخلوط بوده و دارای هویت معین نمیباشند، لذا بجهت غلبه‌ی اوهام و تخیلات در اینگونه مغزها نیز، توصیف بوسیله‌ی توهمات خواهد بود. و ممکن است مقصود امیرالمومنین از اوهام هر گونه فعالیت‌های مغزی اعم از تعقل و اندیشه و اوهام بوده باشد، در این فرض توصیف خداوندی با همان وسائل نیز امکان‌ناپذیر است، زیرا چنانکه توضیح خواهیم داد تعقل و اندیشه هم از چنین فعالیت‌هایی ناتوان است. حال می‌پردازیم به اینکه به چه دلیل توصیف خداوندی غیر معقول است. دلیلی که امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه‌ی اول برای اثبات این قضیه آورده است، لزوم ترکیب ذات باری تعالی از ذات و صفت می‌باشد: لشهاده کل صفة انها غیر موصوف و شهاده کل موصوف انه غیر صفة

(زیرا هر صفتی به مغایرت با موصوف خود و هر موصوفی به مغایرت با صفت خود شهادت می‌دهد). این مغایرت با نظر به اینکه هر صفتی خارج از ذات موصوف خود میباشد، کاملاً روشن است و آنچه از مفهوم ذات درک میشود، از مفهوم صفت درک نمیشود، و از طرف دیگر ذات تقدم بر موصوف دارد، یا تقدم ذاتی و یا زمانی و یا هر دو، در نتیجه ذات مجرد از صفت و صفت مفهوم مغایر با ذات میباشد، و اجتماع آن دو موجب ترکیب می‌گردد. و از آن جهت که صفات خداوند جل و علا- بر دو قسم (ذاتی و فعلی) تقسیم میگردد، اشکالی وجود ندارد، زیرا همه‌ی آن صفات کمال و جلال که دخالت در واجب‌الوجود بودن خدا دارند، یعنی بدون آنها وجوب قابل تصور نیست، صفات ذاتی نامیده میشوند و اسناد آن صفات به ذات خداوندی مستلزم ترکیب نمیشود، بلکه خداوند آن حقیقت احدی است که هر یک از صفات ذاتی بیان‌کننده‌ی بعدی از کمال و جلال و وجوب وجود او است. این بحث در تفسیر خطبه‌ی یکم چنانکه اشاره کردیم طرح شده است، مراجعه شود. و اما صفات فعلیه خداوندی مانند اراده و خالقیت و رازقیت و غیر ذلک، صفاتی هستند انتزاعی که از فعل خداوندی انتزاع میشوند و عین ذات اقدس ربوبی نیستند، اگر چه قدرت قدرت بر ایجاد منشا انتزاع

آن صفات عین ذات خداوندی است مانند سایر صفات ذاتی او. یعنی قدرت بر خلقت که منشا اتصاف خداوندی با صفت خالقیت میباشد، از صفات ذاتی خدا است. دلیل دیگری که امکان‌ناپذیر بودن توصیف خداوندی را اثبات میکند، ناتوانی بشر از درک حقیقت صفات خداوندیست نه باین معنی که ما از کلماتی که بعنوان صفات خداوندی بکار میبریم، هیچ چیزی را نمی‌فهمیم، یا هر کلمه‌ای را که بعنوان صفت الهی استعمال مینمائیم مقصود سلب ضد یا نقیض مفهوم آن کلمه از خداوند است، چنانکه بعضی گفته‌اند: معنای اینکه خداوند عالم است یعنی خداوند جاهل نیست و اینکه خداوند قادر است یعنی خداوند ناتوان نیست و چنانکه مرحوم حاج ملاهادی سبزواری می‌گوید: اینگونه تفسیرات درباره‌ی صفات خداوند موجب تعطیل عقول از معرفت الهیات میباشد. ما میتوانیم هویت علم و قدرت را در خود درک کنیم و آنرا نمونه‌ی ناچیزی از علم و قدرت خداوندی تلقی نمائیم. و اینکه خداوند خود را با صفاتی توصیف فرموده است که این صفات دارای معانی روشنی است و در عین حال بجهت علو ذات و صفات ذوالجلال از مفاهیم ذهنی ما درباره‌ی آنها، باید بدانیم که مفاهیم آن کلمات در برابر واقعیت ذات و صفات خداوندی درست مانند نوری ضعیف در

برابر نور خورشید است و اینکه خداوند می‌فرماید: سبحان ربك رب العزة عما يصفون. (پاکیزه است پروردگار تو- خدای عزت از آنچه که توصیف مینمایند) مقصود همان توصیفات ناشایست مانند قرار دادن فرزند برای او و غیر ذلک است و همچنین با اینکه خداوند درباره‌ی خود فرموده است: لیس کمثله شیئی (هیچ چیزی مثل و مانند او نیست) با اینحال از دو راه بندگان خدا را به فهمیدن صفات خویش وادار مینماید: راه یکم- چنانکه گفتیم بیات صفات خویشان که مسلماً خداوند نمیخواهد ما فقط با الفاظ آن صفات آشنا شویم و مثلاً وقتی که خداوند میفرماید: انه هو التواب الرحيم (قطعا خدا است پذیرای توبه و مهربان است). مقصود خداوندی آن نیست که ما فقط خود این گونه کلمات را بزبان بیاوریم، یا اینکه بدانیم که خداوند چنان نیست که توبه را قبول نکند و مهربان نباشد. این گونه علم نمیتواند بشر را به برخورداری از صفات خداوندی تحریک نماید، در صورتیکه ما با درک مفاهیمی

از صفات خداوندی اگر چه بطور اجمال و نمونه برای انس و تقرب بوسیله‌ی درک آن صفات تحریک می‌شویم و از زشتیها دوری می‌گزینیم، همچنین وقتی که صفات مربوط به غضب و قهر خداوندی را متذکر می‌شویم، رعب و هراس و بیم سرتاسر وجود ما را می‌گیرد، اگر چه درک ما درباره‌ی اینگونه صفات جز درک اجمالی و نمونه‌ای چیز دیگری نیست. راه دوم- بیان اثر صفات خداوندیست که قابل مشاهده است، مانند هو الله الخالق الباری المصور. (اوست خداوند آفریننده و ابداع کننده و صورتگر). ما معانی این صفات را مشاهده می‌کنیم، اگر چه حقیقت این صفات با نظر به ارتباط آنها با ذات، برای ما قابل درک نیست. و دل‌های آدمیان با تمرکز ذهنی برای تثبیت کیفیتی درباره‌ی آن ذات پاک عاجز است. در این جمله مقصود از دل معنای اصطلاحی خاص آن نیست بلکه مقصود همه‌ی مشاعر و ادراکات و اندیشه و تعقل و تجسیم و غیر ذلک است که توانائی تثبیت کیفیتی را برای خدا ندارند. معنای کیفیت عبارتست از نمودی که بتواند حداقل بعدی از ذات متکیف را توضیح دهد از چند جهت اسناد کیفیت به خداوند متعال امکان‌پذیر نیست: جهت یکم- هر چند که ماهیت کیفیت معقولتر و فوق محسوسات باشد، باز هویت خاصی را که محدود به خویشتن است، دارا می‌باشد. وقتی که عدالت را با کیفیتی از زیبایی مثلاً در نظر می‌گیریم، بدون تردید، معنائی که از زیبایی مفهوم می‌شود، یک معنای محدود به خویشتن است و لازمه‌ی آن عبارتست از انقسام عدالت به: عدالت زیبا و عدالت نازیبا (بهر معنی که باشد اعم از زشت و بیطرف) و چنین انقسامی در ذات اقدس ربوبی که معروض کیفیتی خاص فرض شده است، امکان‌ناپذیر است. توضیح اینکه مثلاً- عدالت را کیفیتی از ذات خداوندی فرض کنیم، چون تمام ذات خداوندی کیفیت عدالت نیست، بالضروره ذات باری به دو هویت یا دو بعد و جهت تقسیم می‌گردد: عادل و غیر عادل: جهت دوم- همان استدلال که درباره‌ی محال بودن توصیف خداوندی آوردیم که موجب مغایرت و ترکیب ذات و صفت می‌باشد، در بحث اسناد کیفیت بر خداوند نیز جریان دارد. جهت سوم- کیفیت عبارت از هیئت یا نمود بمعنای عمومی آن است که یکی از اعراض محسوب می‌گردد. این عرض یا باید از ذات معروض ناشی شود و یا از خارج از ذات معروض و هیچ یک از این دو نوع عرض درباره‌ی خدا صحیح نیست، زیرا ذات خداوند سبحان بهیچ وجه قابل تحلیل به دو شیئی بعنوان جوهر و عرض یا معروض و عرض نمی‌باشد، زیرا در معنای عرض همواره وابستگی به معروض وجود دارد، و چون ذات اقدس ربوبی قائم به ذات و به اصطلاح وجود بنفسه می‌باشد و وجود بنفسه اکمل از وجود فی نفسه است که عرض نامیده می‌شود، لذا تصور حقیقتی وابسته در وجود خدا با تصور حقیقتی ناقص در آن موجود اعلا و اکمل مساوی خواهد بود. و اما

اینکه عرض از یک عامل یا حقیقتی خارج از ذات ربوبی بر آن ذات اقدس عارض بوده باشد، سخیفتر و نامعقولتر از احتمال اول است، زیرا پذیرش عرض از خارج از ذات اگر برای تحصیل کمال و یا رفع نقص فرض شود، با فرض اکمل بودن ذات پاک ربوبی به تناقض می‌انجامد و اگر عروض عرض از خارج موجب نقص ذات باشد، محال بودن این عروض روشنتر از آن است که نیازی به توضیح و اثبات داشته باشد.

[صفحه ۲۲۳]

و منها: فاتعظوا عباد الله بالعبر النوافع و اعتبروا بالای السواطع، و اذدجروا بالنذر البالغ، و انتفعوا بالذکر و المواعظ (و از جمله‌ی این خطبه): (ای بندگان خداوندی از عبرتهای نافع پند بگیرید و از آیات روشن الهی عبرت بیندوزید، و به تهدیدهای رسا و بالغ، ممنوعیت از پلیدیها را بپذیرید، و از ذکر خداوندی و به یاد او بودن و مواعظ بهره‌مند شوید). عوامل عبرت و آیات و علائم روشن در این دنیا بحدی وفور دارد که جای عذر برای کسی نمی‌ماند آیا تحول و دگرگونی حالات جسمانی و روانی آدمی که از چه مراحل می‌گذرد و چه نتایجی را در بر دارد، دارای عوامل عبرت نیست، آیا پشیمانی از دست دادن فرصتهای سازنده عامل عبرت نیست؟ آیا شکستن تصمیمها و بر باد رفتن امیدها و آرزوها موجب عبرت نیستند؟ آیا تاسفهای دردناک ناشی از فریب خوردن از ظواهر آراسته‌ی عاری از حقیقت تصمیمها و بر باد رفتن امیدها و آرزوها موجب عبرت هستند؟ آیا تلخی مصائب و ناگواریهای جهل و غفلت نباید حس

عبرت‌گیری انسانها را بیدار کند؟ آیا در بروز رویدادهای محاسبه نشده که پست‌ها را بالا و بالاها را به پستی‌ها میکشانند، عبرت بیدار کننده وجود ندارد؟ بنابراین، چه شگفت‌انگیز است خشونت و قساوت دل‌های ما که

از این همه عوامل عبرت و بیداری پندی نمی‌گیریم و حال خود را اصلاح نمی‌نمائیم. آیا سرتاسر جهان هستی آیات روشن الهی نیست؟ آیا قانون و حرکت و انواع دگرگونیها نمی‌توانند وجود یک مشیت بالغه و حکمت عالیه را در هستی اثبات نمایند؟ آیا برای بیدار شدن از خواب گران غفلت و توجه به قانون عمل و عکس‌العمل، وجدان و عقل و پیامبران الهی کافی نیست؟ همه‌ی ما میدانیم که پاسخ همه‌ی این سئوالات مثبت است و هیچ کس توانائی دادن پاسخ منفی به این سئوالات را ندارد. سرپوش گذاشتن بر همه‌ی این آیات و علائم روشن و نادیده گرفتن آنهمه عوامل عبرت سودمند، هیچ علتی جز این نمی‌تواند داشته باشد که آدمی خود حقیقی‌اش را گم کرده و با خود مجازی زندگی میکند. اینست علت اساسی اینهمه مستی‌ها و ناهشیاریها و پوشاندن حقایق. فکان قد علقتمک مخالف المنیه، و انقطعت منکم علائق الامنیه، و دهمتکم مفضعات الامور، و السیاقه الی الورد المورود، لکل نفس معها سائق و شهید، سائق یسوقها الی محشرها و شاهد یشهد علیها بعملها (نزدیک است (گوئی): که چنگالهای مرگ در زندگی شما فرو رفته و علائق و آرزوها و امیدها از شما بریده است، و ناگوارترین و شدیدترین حوادث پایان حیات بر سر شما تاخت

ن گرفته، و به عرصه‌ی محشر (پیشگاه خداوندی) وارد شده‌اید، جایگاه و روزی که برای هر انسانی فرشته‌ای موکل است که راننده و کشنده‌ایست و شهادت دهنده، راننده‌ایست که او را به پیشگاه خداوندی می‌کشاند و شاهده‌ی است که بر همه‌ی شئون حیات دنیوی وی شهادت خواهد داد). بار دیگر به چنگالهای مرگ و بریده شدن تدریجی علائق و شروع رگبار حوادث ناگوار و سرنوشت نهائی خود بنگرید هر اندازه هم که گفته‌ی اپیکور و دیگر پیروان کیش لذت و سرخوشی را به عنوان تسلیت در برابر قیافه‌ی اسرارآمیز و معنای مرگ تکرار کنیم و هر قدر با اصطلاحات خوشایند غرورآمیز که به خیرگی ما بر درخشش حیات بیفزاید تا چهره‌ی مرگ را بیوشانیم و بی‌اعتنائی و نادیده گرفتن پایان حیاتی را که به اندازه‌ی آغازش باید درباره‌ی آن فکر شود، از آن حاصل بداریم، و به عبارت کلی‌تر هر گونه بیندیشیم و هر نحوی که عمل کنیم، طعمه‌ی ناچیزی در چنگال مرگ خواهیم بود، و از علائق و ارتباطات خود هر چند که در شدیدترین درجه بوده باشند، خواهیم برید. اگر سند مالکیت همه‌ی ثروت و امکانات دنیا را باضافه‌ی سند بردگی همه‌ی انسانها را در اختیار ما بگذارند و سندهای مزبور این مالکیتها را به نام ما ابدی ثبت

نمایند، باز روزی فرا خواهد رسید که سندهای مزبور برای ما کم ارزشتر از آن کاغذ سفیدی خواهد بود که سطور سندها بر صفحات آنها نوشته شده است، چرا کم ارزشتر؟ برای آنکه اگر در نزدیکی مرگ بجای آن سندها (کاغذهای باطل شده) چند صفحه‌ی سفید برای ما تهیه می‌کردند، می‌توانستیم در آن چند صفحه وصیت نامه خود را بنویسیم و اقلال- حماقت‌ها و پندارگرایی‌های خود را در آن چند صفحه برای آیندگان اطلاع بدهیم. با یک توجه عالی می‌توان فهمید که مرگ حقیقی یک انسان موقعی شروع می‌شود که محاسبه‌ی مرگ را در روزگار زندگی فراموش می‌کند و خود را مانند یک جاندار رها شده در بیابان بی سر و ته طبیعت می‌بیند، نه از عوامل بوجود آورنده و جایگاه آغاز حیاتش اطلاعی دارد و نه از سرنوشتی که در آن بیابان در انتظارش می‌باشد و نه از کاری که در آن بیابان باید انجام بدهد. بر این مبنا باید گفت: حقیقت همانست که منکران اهمیت مرگ بجهت انکار عالم پس از آن، و همچنین سرخوشان لذت پرست می‌گویند که مرگ چیزی نیست، زیرا موجودی به نام انسان از مقداری سلولها و اعصاب و رگ و خون و گوشت و استخوان ترکب و تشکل پیدا می‌کند و پس از چند صباحی ادامه‌ی این ترکب و تشکل حیات نامیده می‌شود

، قطع می‌گردد، توقف و انحلال و متلاشی شدن ترکب و تشکل مزبور نامیده می‌شود. چرا این گفتار و این عقیده صحیح است؟ برای اینکه آن معنی که اینان برای حیات در نظر گرفته‌اند، چنان بی سر و ته و بریده از هستی و آهنگ آن است که مرگی هم در پی آن حیات خواهد آمد، بهیچ وجه قابل توجه نیست. ولی آدمی اینقدر انعطاف در برابر واقعیات از خود می‌تواند نشان بدهد که

روز را شب و شب را روز تلقی کند و شگفت آورتر از این، همان تلقی و تلقین را هم باور کند! ممکن است بگوئید: این یک بدبینی افراطی درباره‌ی شدت انعطاف انسانی است که موجب چنان انحراف نامعقول میگردد. میگوئیم: بلی، چنین انعطافهای نامعقول درباره‌ی انسانهایی که اعتنائی به اصل الاصول (ضرورت تعدیل منطقی خویشتن) ندارند، بقدری آسان و متداول است که احتیاجی به استدلال و توضیح ندارد. حتما شما می‌دانید که آدمی قطعاً می‌داند که یک انسان ضعیف فردی از نوع او است و دارای همان غرائز و خواسته‌ها و لذایذ و آلامی می‌باشد که خود او دارا است، این درک و احساس بطور طبیعی و منطقی ایجاب می‌کند که دست آن ضعیف را بگیرد و از سقوط در میدان حیات نجاتش بدهد. آیا انسان از مقتضای این درک و احساس طبیعی و منطقی منحرف

نمی‌شود؟! و نه فقط او به ناتوانان بی‌اعتنائی می‌کند، بلکه برای باز کردن میدان برای تورم خود طبیعی‌اش، تا نبود ساختن آنان پیش می‌رود. آیا چنین انعطاف خطرناک در برابر واقعیات، وجود ندارد؟! بالاتر از این، آیا ضعف ناتوانان، برای اقویای خودپرست و سوسه‌انگیز نیست؟ این یک حقیقت است که خود همین انسان به آن اعتراف نموده است، و با کمال صراحت گفته است که ناتوانی ضعف، برای اقویا و سوسه‌انگیز می‌باشد. شما از همین حالا- برگردید و به تاریخی که بشر پشت سر خود گذاشته است، مقداری دقیق بنگرید، با یک پدیده‌ی شرم‌آوری روبرو خواهید گشت که چاره‌ای جز این نخواهید یافت که (اگر اطلاعی از انسان و ارزشهای آن داشته باشید) بگوئید: نه هرگز، تاریخ قطعاً دروغ می‌گوید و چنین پدیده‌ای در قلمرو انسان‌ها امکان‌پذیر نیست. آن پدیده چیست؟ آن پدیده عبارت است از حمله‌ی اقویاء بر ضعیفاء با اندک احساس قدرت در خویشتن و ناتوانی در ضعیفهایی که به آنان حمله کرده‌اند. دلیل این حمله چه بوده است؟ دقت کنید ببینید این سؤال را از چه کسی می‌کنید، اگر از کسی سؤال می‌کنید که منطقی بیرون از خودخواهی و قدرت پرستی دارد، خواهد گفت: که احساس قدرت در خویشتن و ضعف در طرف

مقابل است که نشان دهنده‌ی وقیح‌ترین چهره‌ایست که یک بشر می‌تواند بوسیله‌ی انعطاف از واقعیات از خود نشان بدهد. و اگر این سؤال را برای کسی مطرح کرده‌اید که زندگی برای او جز قدرت و غلطیدن در خودکامگیها معنای دیگری ندارد، بمجرد اینکه این سؤال را از او نمودید، یک نگاه شگفت‌انگیز به سر و صورت و اندام و حرکات چشم و دیگر اعضای شما خواهد انداخت، همان نگاهی که شما در یک جنگل به قیافه و اعضاء و حرکات و نگاههای حیوانی می‌اندازید که بسیار ناهنجار بوده و با هیچ یک از اصول علمی حیوان‌شناسی تطبیق نمی‌شود، یعنی دیدار چنان حیوانی اسباب زحمت هر حیوان‌شناسی می‌باشد. سپس از شما می‌پرسد: چه گفتی؟ چرا من قدرتمند به آن فرد یا جامعه‌ی ضعیف حمله کردم و او را تار و مار نمودم؟! من! قدرت! فرد یا جامعه! انسان! ضعیف! حمله! تار و مار! من هیچ یک از این کلمات را نمی‌فهمم، اما شنیده‌ام در اطاقهای مخصوصی چیزهایی را روی هم جمع می‌کنند و نام آنها را هم کتاب می‌گذارند، برو به سراغ آن اطاقها، شاید آن چیزها که کتاب نامیده می‌شوند سوال ترا بفهمند و پاسخ بگویند! این جملات را شوخی و طنزگوئی تلقی نکنید، این جملات بازگو کننده‌ی حقیقت محض است، و آن حقی

قت عبارتست از انعطاف بشر در برابر واقعیات و انحراف و قیحانه‌ی او از آنها. با اینحال، نباید با مشاهده‌ی این انحرافات بیکباره دست از انسان شسته و به غارها و جنگلها پناه برد، زیرا هر چه باشد، انسانها، انسان بدنیا می‌آیند و مدتی از زندگانی را هم انسان هستند، با این تولد و فرصت که وجود دارد، باید حداکثر کوشش و تلاش را در راه تربیت این انسانها مبذول نمود و از وقاحتی که بوسیله‌ی انعطاف در برابر همه‌ی واقعیات از خود نشان میدهد منزه و مبرایش ساخت. برگردیم آن جمله‌ای را که در تفسیر عبارات امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی مرگ گفتیم، بار دیگر مورد دقت قرار بدهیم: آن مفهوم بی‌اساس را که منکران عالم پس از مرگ و سرخوشان لذت پرست برای زندگی در نظر گرفته‌اند، مرگی هم که در پی آن زندگی خواهد آمد، قابل هیچ گونه توجه نیست. دقت فرمائید که گفتیم: قابل توجه نیست یعنی مرگی که پایان دهنده‌ی زندگی بی‌تفسیر و بی‌مبنی است، برای خود آن

شخص قابل توجه نمی‌باشد. اما با نظر به واقعیت حیاتی که از مشیت عالیه و حکمت بالغه‌ی خداوندی بوجود آمده است، بدون تردید در زنجیر هستی مورد محاسبه و داخل در آهنگ هستی میباشد و لذا نتایج چگونگی تلقی زندگی و م رگ را چه بداند یا نداند، بخواهد یا نخواهد، مشاهده خواهد کرد. جمله‌ی بعدی امیرالمومنین علیه‌السلام را که درباره‌ی بریدن انسان از علائق و شروع رگبار حوادث ناگوار است، در تفسیر خطبه‌های بعدی توضیح خواهیم داد انشاءالله. در روز قیامت ماموری است موکل به کشاندن انسانها برای حساب و شاهدهی است برای شهادت بهر چه که در زندگی دنیوی انجام داده‌اند. در آیه‌ای از قرآن صریحا می‌فرماید: و نفخ فی الصور ذلک یوم الوعد و جائت کل نفس معها سائق و شهید (در صور دمیده شد و آنروز است روزی که مردم (در این دنیا درباره‌ی عظمت و هیبت آن) وعده (تهدید) شده بودند، و هر انسانی (در این روز) می‌آید و همراه او مامور است که او را برای حساب میراند و می‌کشاند و شاهدهیست که برای او شهادت خواهد داد.) ممکن است گفته شود: خود انسانها در آنروز آماده‌ی حساب و رسیدگی به سرگذشت آنان در این دنیا خواهند بود و همچنین نامه‌ی اعمال و اعضای آنان به آنچه که عمل کرده‌اند، شهادت خواهند داد، لذا چه احتیاجی به مامور و شاهد خواهند داشت؟ مفسرین پاسخ‌های گوناگونی به این سؤال داده‌اند. اولاً باید توجه داشته باشیم به اینکه هویت مامور کشاننده و راننده در آیه‌ی شریفه مشخص نش

ده است، لذا ممکن است گفته شود: ماموری که انسان را می‌راند و می‌برد، خود درون انسان است و آنکه شهادت می‌دهد، اعضاء وی یا ملک موکل به شهادت و یا نامه‌ی عمل او می‌باشد. ولی از بعضی روایات مانند جمله‌ی مورد تفسیر در نهج‌البلاغه چنین برمی‌آید که دو ملک مامور دو کار فوق می‌باشند. و بنا بر مطلب دوم، سؤال فوق چنین ممکن است پاسخ داده شود که با اینکه برای هر دو عمل مزبور (راننده شدن برای حساب و شهادت) عامل وجود دارد، با اینحال، بجهت اهمیت فوق‌العاده‌ی موقعیت، خداوند متعال دو عامل مزبور را برای دو عمل مامور مینماید که دلالت بر تاکید شدید درباره‌ی آن موقعیت می‌نماید، زیرا اگر چه خود انسان با عامل جبری درونی بطرف حساب حرکت خواهد کرد، با اینحال حکمت وجود مامور خداوندی در بردن او برای حساب، احتمالاً شبیه همان حکمت است که در این دنیا در وجود مامور برای بردن متهم به دادگاه مراعات می‌شود، اگر چه متهم چاره‌ای جز رفتن با پای خود به دادگاه ندارد، ولی به نظر می‌رسد ماموریت یک فرشته در بردن انسان در روز قیامت برای حساب، از همان قانون الهی سرچشمه می‌گیرد که در این دنیا برای همه‌ی حرکات و اعمال بشری با اینکه خود او بوسیله‌ی اعضاء و نیر وهای خود می‌تواند آنها را انجام بدهد نگرهبانی وجود داشت- ان کل نفس لما علیها حافظ (هیچ نفسی نیست مگر اینکه برای او فرشته‌ایست حافظ) و اینکه شاهدهی با انسان برای شهادت خواهد بود، چنانکه اشاره کردیم، به اضافه‌ی تاکید به اثبات سرگذشت بشری برای خود او است، که خود انسان با نامه‌ی اعمال و شهادت اعضایش به آنچه که انجام داده است شهادت خواهد داد. و آن شاهد، انعکاس همه‌ی سرگذشت را در زنجیر رویدادهای هستی هم شهادت میدهد.

[صفحه ۲۳۰]

درجات متفاوتات، و منازل متفاوتات، لاینقطع نعیمها، و لایظعن مقیمها، و لایهرم خالدها، و لایباس ساکنها (بهشت دارای درجاتی است یکی برتر از دیگری، و دارای منازل است متفاوت، نعمتهایش قطع نشدنی است. و کسی که در آن اقامت دارد هرگز از آن کوچ نخواهد کرد و برای ساکن ابدیش پیری راه ندارد و اندوه و ناگواری هرگز بسراغش نخواهد آمد.) مباحث مربوط به بهشت در تفسیر خطبه‌ی ۸۷ خواهد آمد انشاءالله.

خطبه ۸۵- صفات پرهیز کاری

[صفحه ۲۳۵]

تفسیر عمومی خطبه‌ی هشتاد و ششم قد علم السرائر و خبر الضمائر، له الاحاطه بكل شیء، و الغلبه لكل شیء، و القوه علی کل شیء

(خداوند سبحان به پنهانی‌های درون مردم دانا و بر آنچه که در باطنهای مردم می‌گذرد آگاه است. احاطه‌ی (مطلق) بر هر چیزی و غلبه‌ی (مطلق) بر هر موجود و قوت و سلطه‌ی (مطلقه) بر همه‌ی اشیاء از آن او است). همه‌ی پنهانیهای درونی برای آن ذات اقدس آشکار و محیط بر همه چیز است ای خدا ای خالق بی‌چند و چون آگهی از حال بیرون و درون مفاهیم ظاهر و باطن، و پرده و روی پرده و پشت پرده، بالا- و زیر، داخل و خارج، پس و پیش و دیروز و امروز و فردا، همه‌ی این گونه مفاهیم بازگو کننده‌ی موضع‌گیریهای انسان در برابر انواعی از سطوح هستی بوده، بعضی از آنها مانند ظاهر و روی پرده و بالا- و خارج و امروز قابل مشاهده و ارتباط مستقیم و یا غیر مستقیم می‌باشند و بعضی دیگر قابل مشاهده نیستند، این امور برای ذات اقدس بهیچ وجه مطرح نیستند، چنانکه علم حضوری آدمی بر من خویشتن بالا-تر از مفاهیم فوق می‌باشد. ممکن است گفته شود: بنا بمفاد آیه‌ی: و یستلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتیت من العلم الا قلیلا. (از تو

درباره‌ی روح می‌پرسند، بگو: روح از امر پروردگار من است و از علم جز اندکی برای شما داده نشده است). تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست پس آنچه که از من در موقع علم حضوری دریافت می‌شود، سطحی معین از آن است نه حقیقت و کنه آن. این اعتراض با نظر به اینکه مقصود از امر در آیه‌ی فوق، عالم امر است و عالم امر مانند عالم ملکوت با تهذیب و تزکیه‌ی باطن قابل درک است، منتفی می‌گردد. به اضافه‌ی اینکه انسانها مأمور به دریافت و ارتباط با خدا شده‌اند، و خدا آفریننده‌ی دو عالم خلق و امر است، وقتی که بپذیریم خداوند متعال (نه ذات اقدس او) قابل دریافت است، پذیرش امکان دریافت روح نیز امری معقول خواهد بود. البته آنچه که از خدا برای انسان قابل دریافت است، فروغ نور آن وجود اقدس است که نه ظاهر دارد و نه باطن، نه روی پرده و پشت پرده و نه داخل و خارج و نه بالا- و زیر و نه دیروز و امروز و فردا... حال که انسان دارای چنین استعداد درک عالی را دارد، چرا برای خداوند متعال که خالق هستی و بخشنده‌ی چنان ادراک والا به انسان است، ظاهر و باطن و بیرون و درون تفاوتی داشته باشد؟! وانگهی آگاهی روح آدمی مخصوصا اگر بدرجاتی از رشد

نائل گردد، از فعالیت‌ها و پدیده‌های خویش و همه‌ی اجزاء و روابط بدن یک آگاهی همه جانبه است که اختصاصی به ظاهر و روی پرده و بیرون و بالا- و حاضر آن امور ندارد، بلکه فعالیت و پدیده‌هایی که از روح آدمی بوجود می‌آیند، و همچنین همه‌ی اجزاء و روابط بدن در برابر خود روح دارای آن امور متقابل (ظاهر و باطن) ... نیستند، زیرا روح از یک موضع‌گیری معین و محدود در آنها نمی‌نگرد. بنابراین، برای خداوند متعال صورت و معنی و ظاهر و باطن و روی پرده و پشت پرده و بیرون مطرح نیست، یعنی اصلا مرز مشخص کننده‌ای که آن امور را از یکدیگر جدا کند برای خدا وجود ندارد، زیرا خداوند بر همه‌ی سطوح اشیاء احاطه و غلبه داشته و از یک موضع معین در آنها نمی‌نگرد. آیات شریفه‌ی قرآنی در موضوع مورد بحث فراوان است. از آنجمله: و ان تجهر بالقول فانه یعلم السروا خفی (و اگر سخن را آشکار بگوئی، خداوند متعال پنهانی و مخفی تر را (هم) میداند). الم یعلموا ان الله یعلم سرهم و نجواهم و ان الله علام الغیوب (آیا آنان ندانسته‌اند که خداوند صحبت‌های پنهان و نجوایی (آهسته‌ی) آنانرا می‌داند و خداوند دانای مطلق همه‌ی غیوب است). همچنین آیات فراوانی درباره‌ی احاطه‌ی

خداوندی بر همه‌ی اشیاء با بیانات گوناگون در قرآن وجود دارد، مانند: الا انه بکل شیئی محیط (آگاه باشید، خداوند بر همه چیز محیط است). برای توجه بیشتر به معنای احاطه به اضافه‌ی مباحثی که در بالا- متذکر شدیم، رجوع شود به تفسیر خطبه‌ی اول- مباحث مربوط به رابطه‌ی خدا با موجودات. غلبه‌ی خداوندی بر همه‌ی اشیاء برای درک غلبه‌ی خداوندی بر همه‌ی اشیاء توجه بر دو حقیقت لازم است که موجب روشن شدن معنای غلبه‌ی مطلق خداوندی بر همه‌ی اشیاء می‌باشد. حقیقت یکم- دریافت عظمت خداوندی و کمال مطلق و وجوب وجود آن ذات اقدس است. حقیقت دوم- تسلیم محض موجودات عالم هستی از هر مقوله‌ای که بوده باشند در برابر آن ذات اقدس است. این نکته را باید مورد دقت قرار بدهیم که دریافت و تصدیق حقیقت یکم اگر در حد کامل بوده باشد، ضرورت تسلیم همه‌ی موجودات عالم هستی نیز ثابت می‌شود. برای توضیح معنای غلبه‌ی خداوندی روایتی از علی

بن موسی الرضا علیه‌السلام وارد شده است که آن را مطرح می‌کنیم: و اما القاهر فلیس علی معنی نصب و علاج و احتیال و مداراه و مکر كما يقهر العباد بعضهم بعضا و المقهور منهم يعود قاهرا و القاهر يعود مقهورا و لكن ذلك من الله تعالى علی ان ج میع ما خلق ملابس بالذل لفاعله و قله الامتناع لما اراد به لم يخرج منه طرفه عین ان يقول له کن فیکون و القاهر منا علی ما ذكرت و وصفت (و اما اینکه خداوند پیروز مطلق است، به آن معنی نیست که بوسیله‌ی تلاش و علاج و چاره‌جویی (یا حیل‌گری) و مدارا و مکرپردازی بر موجودات غلبه کند، چنانکه مردم در غلبه و پیروزی بر یکدیگر به آن امور تمسک می‌نمایند. و کسی از آنان که روزی مغلوب بود، غالب می‌گردد و کسی که غالب بود مغلوب می‌شود. ولی معنای قهر و غلبه‌ی خداوندی اینست که همه‌ی آنچه که مخلوق او هستند، لباس ذلت و تسلیم بر آفریننده‌ی خود پوشیده‌اند و با امتناعی اندک از آنچه خدا اراده کرده است، موجودات عالم هستی هرگز از فرمان کن فیکون یک چشم بهم زدن نمی‌توانند سرپیچی کنند. ولی کسی از ما انسانها که به دیگری غالب می‌شود بر آن مبنا که گفتم و توصیف نمودم، می‌باشد). احتیاج در غلبه بر دیگران به تلاش و علاج و چاره‌جویی و مدارا و مکرپردازی، بدان علت است که غالب و مغلوب هر دو موجودی هستند دارای هویت و نیرو و مختصات وجودی که آن دو را رویاروی یکدیگر قرار میدهند و هنگامیکه حس سودجویی و خودخواهی در یکی از آن دو طرف که نیرومند است بیدار گشت، اقدام

به گلاویزی می‌کند و در این اقدام همانطور که امام فرموده است، بهمه گونه تلاش و مکر و حیل و مدارا دست می‌برد، تا طرف را از پای درآورد. و در وقتی دیگر که این نیرومند قدرت خود را از دست داد، یا شخصی نیرومندتر از وی پیدا شد، دو موجود رویاروی هم قرار می‌گیرند، باز با همان طریق که متذکر شدیم با یکدیگر به جنگ و پیکار برمی‌خیزند و شخص نیرومندتر طرف خود را از بین می‌برد. در صورتیکه سلطه‌ی قدرت و احاطه و بی‌نیازی مطلق خداوند و نفوذ اراده‌ی او در همه‌ی کائنات چنانست که سلطه‌ی روح بر کالبد جسمانی. چگونه امکان دارد کالبد جسمانی توانائی عرض اندام در برابر روحی داشته باشد که بهمه‌ی ذرات کالبد احاطه و سلطه دارد. هر موجودی که در رویارویی با موجود دیگر غالب می‌شود، احتیاج شدید به وسائلی دارد که آن وسایل را باید بدست بیاورد و در هنگام جنگ و ستیز با یکدیگر، آن وسایل مستهلک می‌شوند، و یا کاربرد آنها موقت و مشروط به شرائطی می‌باشد که بود و نبود آن شرایط در جریان قدرت شخص غالب تاثیر می‌گذارد، در صورتیکه همانطور که امام فرمودند خداوند از هر گونه وسیله بطور مطلق بی‌نیاز است. یک جمله در روایت مورد بحث وجود دارد که باید تفسیر شود. جمله

اینست با امتناعی اندک از آنچه خدا اراده کرده است مطابق تفسیری که در مفهوم غلبه‌ی خداوندی بیان کردیم، هر گونه امتناع و مقاومت و سرپیچی از تسلیم در برابر قدرت و اراده‌ی خداوندی امکان‌ناپذیر است، بنابراین، این سؤال پیش می‌آید که معنای جمله‌ی فوق در عبارت امام چیست؟ یعنی با فرض قدرت مطلقه و عدم امکان مقاومت هیچ موجودی در برابر خداوندی، امتناع اندک یعنی چه؟ پاسخ این سؤال با نظر به اختیاری که خداوند متعال برای انسانها در انتخاب هدفها و وسیله‌ها داده است، روشن می‌گردد. و هنگامیکه بشر با استفاده از نیروی اختیار در مسیری مخالف خواسته‌ی خداوندی قدم بر میدارد، شبیه به این است که در برابر اراده‌ی خداوندی مقاومت نموده است. و با توجه به اینکه تخلف از اراده‌ی تکوینی خداوندی امکان‌ناپذیر است، قطعاً مقصود امام علیه‌السلام اراده‌ی تشریحی است که به معنای خواستن و بیان صلاح و فساد انسان است که خود باید با کمال علم و اختیار برای توجیه حیات معقول خود، آن دو را در نظر بگیرد. وقتی که بشر با علم به خواسته‌ی تشریحی خداوندی که همواره متعلق به رشد و صلاح انسانی است، با اختیاری که دارد، راه فساد و رکود را پیش می‌گیرد، در برابر آن خواسته

ی تشریحی امتناع می‌ورزد. و خلاصه فرموده‌ی امام با نظر به دلایل عقلانی و دیگر منابع اسلامی، رهایی و آزادی انسان در ساختن حیات معقول خویشتن است، نه اینکه خداوند در کارهای اختیاری انسانها قدرت و سلطه‌ای ندارد. البته این تفسیر مبنی بر اینست که مقصود از ما خلق انسان باشد و الا باید گفت در نقل کلمات روایت اشتباهی صورت گرفته است. مولوی در دیوان شمس این معنی

را بسیار زیبا مطرح نموده است. کجا خواهی ز چنگ ما بریدن که داند دام قدرت را دریدن چو پایت نیست تا از ما گریزی بنه گردن رها کن سرکشیدن دوان شو سوی شیرینی ز غوره بباطن گر همی دانی دویدن رسن را میگری ای صید بسته نبرد این رسن هیچ از گزیدن نمی بینی سرت اندر زه ما است کمانی بایدت از زه خمیدن چه جفته میزنی کز بار رستم یکی دم هشتمت بهر چریدن دل دریا ز بیم و هیبت ما همی جوشد ز موج و از طپیدن که سنگین اگر آن زخم یا ابد ز بند ما نیارد برجهیدن فلک را تا نگوید امر ما بس بگرد خاک ما باید تنیدن در یکی از آیات قرآن مجید می فرماید: و الله غالب علی امره و لکن اکثر الناس لایعلمون. (خداوند بر امر خود پیروز است، ولی اکثر مردم نمی دانند). اکثر

مردم پیروزی و سلطه‌ی مطلقه‌ی خداوندی را نمی دانند چند مورچه‌ای را تصور کنید که روی صفحه‌ی کاغذی حرکت می کنند که شما روی آن کاغذ مشغول نوشتن هستید. این مورچه‌ها با نظر به موقعیتی که در روی آن صفحه‌ی کاغذ دارند و با دیدگاههای مختلفی که برای هر یک از آنها وجود دارند، نوشتن شما را روی کاغذ تفسیر خواهند کرد. آن مورچه که فقط حرکت قلم را روی کاغذ می بیند، نوشتن را به قلم نسبت داده خواهد گفت که قلم این نوشته‌ها را مینویسد. مورچه‌ی دومی که فقط حرکت انگشتان شما را می بیند، می گوید: کار نوشتن را این انگشتان انجام می دهند. مورچه‌ی سوم که هم قلم و هم انگشتان را می بیند، می گوید: مجموع قلم و انگشتان هستند که روی صفحه‌ی کاغذ مینویسند. مورچه‌ی چهارم میچ بازو را هم می بیند و نوشتن را به مجموع آنها نسبت می دهد. مورچه پنجم ممکن است تا شانه‌ی نویسنده بالا برود و ارتباط نوشته را با شانه نیز در نظر بگیرد و بدینسان ممکن است مورچه‌هایی پیدا شوند و هر یک به اندازه‌ی وسعت دیدگاهی که دارند در اسناد نوشته‌ی شما عواملی را به حساب بیاورند. اما کجا است آن مورچه‌ای که بفهمد که نسبت همه‌ی آن اعضاء با نوشتن نسبت و سائل ناآگاه و بی‌اختیارند که

با فعالیت مغزی نویسنده بکار افتاده‌اند که آن فعالیت مغزی هم بنوبت خود به پیروی از من یا روح بوجود آمده است. این تمثیل که در مثنوی مولوی آمده است، برای توضیح مسئله‌ی مورد بحث ما بسیار مفید است. مخصوصا با در نظر گرفتن این جهت که این مورچه‌های تک بعدی که فقط پدیده‌های محسوس را می بینند و نوشتن را به آنها نسبت می دهند، از آن جهت که نمی توانند ماورای محسوس خود را بفهمند، اگر همه‌ی بدن انسان نویسنده را بگردند، دخالت همه‌ی اجزاء بدن را در پدیده‌ی نوشتن دخالت خواهند داد. چنانکه در روش فکری منکرین عالم ماورای طبیعت دیده می شود که حرکت و بروز واقعیات عالم طبیعت را به مجموع آنها نسبت می دهند! بهمین جهت است که نه تنها منکرین ماورای طبیعت از سلطه‌ی مطلقه‌ی الهی در عالم طبیعت بی‌اطلاعند، بلکه اکثر کسانی هم که معتقد به ماورای طبیعت هستند از این سلطه غفلت میورزند، مگر در موقع مشاهده‌ی رویدادها و پدیده‌های بسیار بزرگ و یا غیر عادی که با دیدن آنها فوراً به یاد غلبه و قدرت خداوندی می افتند. آدمی باید از یک توحید و خداشناسی عالی و هستی‌شناسی جهان وابسته برخوردار شود که بتواند سلطه‌ی الهی را بر هستی بفهمد و معتقد شود. و مسلم است

که اینگونه انسانهای رشد یافته همواره در اقلیت می باشند، زیرا نفوذ دقیق بر پهنه‌ی ماده و حرکت و روابط که می تواند جریان وابسته‌ی آنها را به خداوند غالب مطلق نشان بدهد، به معرفت ناب و تهذیب نفس نیازمند است که متأسفانه اکثر مردم خود را از این دو عامل رشد و کمال محروم می سازند. فلیعمل العامل منکم فی ایام مهله قبل ارهاق اجله، و فی فراغه قبل اوان شغله، و فی متفسه قبل ان یوخذ بکظمه و لیمهد لئفسه و قدمه و لیتروود من دار طعنه لدار اقامته (هر کسی از شما که می خواهد عمل کند باید در روزگار مهلتی که به او داده شده است پیش از آنکه اجل شتابان به سراغش آید، عمل کند- عمل در دوران فراغت پیش از اشتغال، و در روزگار آسودگی پیش از آنکه مجرای تنفس آزادش گرفته شود. و برای سرنوشت نهائی و قدمی که باید در آغاز ابدیت (یا برای ابدیت) بردارد آماده شود. و از خانه‌ای که باید از آن کوچ کند به جایگاه اقامت (ابدی) خود توشه بردارد). زمان محدود، قدرت رو به زوال، و حرکت رو به هدف نهائی قطعی است هیچ عاقلی در محدودیت زمان عمر و زوال قدرت نمی تواند تردید کند، زیرا تردید در امری محسوس که دائماً در برابر دیدگان انسان قابل مشاهده و لمس است، امکان‌پذیر

نیست. همانطور که خاتم‌الانبیاء و امیرالمومنین علیهماالسلام و اوصیاء و اولیاء می‌دانند که زمان عمر انسان کوتاه و هر نوعی از قدرت بهر اندازه‌ای که بوده باشد، رو به زوال و فنا است، طواعت تاریخ و اشقیاء و پلیدان و ابلهان و پیروان باری بهر جهت هم دو موضوع مزبور را می‌فهمند، آنچه که این دو گروه را شدیداً از یکدیگر جدا می‌کند موضوع سوم است که عبارت است از اینکه: زندگی حرکتی است رو به هدف بزرگ این موضوع تفاوتی را که میان انسانها و انسان‌نماها بوجود می‌آورد، شدیدتر از تفاوت میان سنگ و حیوان و انسانها می‌باشد. آری، تفاوت هولناکی است مابین دو انسان که یکی از آن دو چنین فکر کند که اگر همه‌ی انسانهای دنیا زندگی خود را در راه زنده ماندن آن شخص، با اختیار از دست بدهند، قطعاً وظیفه‌ی حتمی همه‌ی انسانها همین بوده است که در راه برآوردن شهوات و اشباع حس خودخواهی او برای زندگی بی‌هدفی که دارد جانهای خود را قربانی او نمایند و اگر خود او قدرت از بین بردن همه‌ی انسانها را در راه حیات بی‌هدفش که در چند روز خور و خواب و خشم و شهوت خلاصه می‌شود داشته باشد و آنان را محو و نابود بسازد و چنین پندارد که او بمقتضای ضرورت صیانت ذات چنین کاری

را کرده است. و دومی چنین فکر کند که اگر یک لحظه از ادامه‌ی زندگی یا یکی از شئون زندگی من موجب اختلال یا ضایع شدن حق انسان دیگری بوده باشد، من آن زندگی را به مقدار همان خلاف حق، پوچ، بلکه مضر می‌دانم و چنین زندگی ضد تباه کننده‌ی خود را در خود می‌پرورانم. بیائید یک داستان کوچکی که در آموزندگی ارزش حیات از عالی‌ترین داستانهای است که بشر شنیده است، بخوانیم: ابوذر غفاری که در راه شناساندن ارزش حیات انسانها به ربه‌ی تبعید شده بود، آخرین روز زندگی فرا می‌رسد و آفتاب آن روز هم مانند سایر روزها مانند عمر وی به غروب نزدیک می‌شود، همسر (یا دخترش) که یگانه مونس او در آن بیابان بوده است، با دیدن شکوه و حشمت و جلال آخرین لحظات زندگی آن انسان کامل، ناله و شیون آغاز می‌کند، ابوذر علت ناله و شیون او را می‌پرسد، او پاسخ می‌دهد: تاریکی شب فرا می‌رسد و تو در حال چشم بر بستن از این جهان و نفسهایت به شماره افتاده است، من به تنهایی در این بیابان چه خواهم کرد؟ ابوذر می‌گوید: ناراحت مباش، به آنطرف نگاه کن که کاروانی در حرکت است و آن کاروان پس از زمانی اندک از اینجا به سوی مدینه عبور خواهند کرد. تو برو کنار جاده و همینکه آنان از راه

رسیدند، بگو که مردی (یا مسلمانی) در اینجا از دنیا رفته است، بیائید او را دفن کنید و آنان ترا خواهند شناخت و ترا با خود می‌برند و به دودمانت می‌رسانند. عزیز من، وقتی که آنان به بالین من نزدیک شدند به آنان بگو: این مرد وصیت کرده است که پیش از آنکه به کفن و دفن من اقدام کنند، آن گوسفند را که آخرین قسمت من از دنیا است، ذبح کنند و بخورند و برای من مجانی کار نکنند. این انسان کامل پرورده‌ی مکتب انسان کامل علی بن ابیطالب، نمی‌خواهد دیگران انرژی‌ها و زمان زندگی خود را برای ابوذر بدون عوض مستهلک نمایند، اگر چه تکفین و تدفین اموات واجب کفائی است و برای اعضای آن کاروان واجب عینی شده بود، با اینحال ابوذر فکر می‌کند که ممکن است آنان هنگامیکه جنازه‌ی ابوذر را دیدند و او را شناختند، به اضافه‌ی تکالیف واجب غسل و کفن و دفن او، خدمات دیگری را بجهت شخصیت ابوذر انجام بدهند، لذا ابوذر مانع آن می‌شود که یک عده انسانها مقداری از نیروی حیات خود را در بجا آوردن امور غیر واجب جنازه‌ی او بدون دریافت ارزش، مصرف نمایند. اگر رهبر و پیشوای

او علی بن ابیطالب اجازه میداد که مردم با کمال رضایت خاطر وسائل عیش و لذت او را فراهم بیاورند، همه‌ی مردم خواسته‌ی او را مانند یک آرمان بسیار مطلوب بجا می‌آوردند. اگر او میگفت: مردم جنازه‌ی مرا با کفنی که می‌خواهند بپوشانند، قطعاً مردم با کمال رضایت گرانبهارترین پارچه را انتخاب می‌کردند (البته آنانکه بعد ملکوتی علی علیه‌السلام را درست نمی‌شناختند) ولی کفنی که خود او انتخاب کرده بود مانند پیراهن بدنش در ایام زندگی‌اش بود- کفن و پیراهن او چگونه بود؟ کفن از گریه‌ی غسل خجل پیرهن از رخ وصال خجل شهریار بنظر میرسد برای شناخت سطوح و آرمانها و انگیزه‌ها و کیفیت‌های زندگی مردم در هر دو قلمرو فرد و اجتماع فقط باید این موضوع حرکت زندگی رو به کدام مقصد است را شناخت. اگر کسی زندگی را حرکتی رو به یک هدف بزرگی تلقی کند، با نظر به عظمت آن هدف حتی یک لحظه از زمان و یک پدیده‌ی ناچیز از

قدرت را هم بیهوده تلف نمی‌کند در صورتیکه اشقیاء و پلیدان بدانجهت که مست شراب قدرت و هوا و هوس خویشند، توجه و کاری با حکمت آغاز و پایان زندگی ندارند. تابوتی که مرده‌ای را در آن نهاده و در پیش چشمان یک بشر بی‌هدف می‌برند که در زیر خاک تیره دفنش نمایند، یا مانند حرکت یک درشکه و ماشین و گوسفند برای او جلوه می‌کند که هیچ ارتباط با او ندارند و یا م

انند یک پدیده‌ی اتفاقی می‌باشد که گریبان یک نفر را گرفته است و او را میبرد و بهر حال آنچه که در ذهن چنین شخصی خطوط نمی‌کند اینست که این مرده یک انسان زنده‌ای بوده و همان قوانینی که بر سرش تاختن گرفته و از قصری با شکوه و مجلل پائین آورده و مانند یک مشت گوشت و استخوان او را در تابوت جای داده است همان قوانین بدون تردید به سراغ او نیز خواهند آمد. در صورتیکه برای آن انسانها که زندگی حرکتی است به سوی هدفی بزرگ، از ناچیزترین پدیده‌ی حیات گرفته تا بزرگترین و چشمگیرترین واقعیات حیات و تا مردن، همه و همه در محاسبه‌ی دقیقی انجام می‌گیرد که حتما و بالضروره نتایج خود را نشان خواهند داد. در آنهنگام که عقل و مشاعر آدمی حرکت منطقی خود را از دست می‌دهد، حیات آدمی صفای خود را از دست می‌دهد و ماهیت اصلی آن که جستجوی هدف اعلا و حرکت بسوی آن است، دگرگون می‌گردد، در نتیجه همانگونه که نیک و بد و زشت و زیبا و وجود و عدم معنای خود را برای این حیات تیره و تار از دست میدهند، همچنان زمان عمر و اهمیت بهره‌برداری از آن نیز اهمیت و ارزش خود را از دست می‌دهند. برای چنین کسی چه زمان محدود باشد و چه نامحدود، قدرتی که به دستش آمده است، چه ناچی

ز باشد و چه مطلق، هیچ تفاوتی در حیات و جریان آن به وجود نمی‌آورد. عشق به کار پیش از آن که نیروی کار از او گرفته شود و داستان شیخ حکیم و عارف بزرگ مرحوم آقا شیخ مرتضی طالقانی رحمه‌الله علیه امیرالمومنین در جمله‌ی بعدی می‌فرماید: پیش از آنکه اشتغال به کشیدن بار سنگین حیات در پایان سالیان زندگی و ورود به مشاهده‌ی نتایج عمر و پیش از آنکه همه‌ی مشاعر و نیروهای خود را از دست بدهید، کار کنید و تکاپو بورزید- ای که دستت میرسد کاری بکن پیش از آن که تو نیاید هیچ کار سال دیگر را چه میدانند حیات یا کجا رفت آن که با ما بود پار معطل نشوید که دیر و زود این شکل و شخص نازنین خاک خواهد گشتن و خاکش غبار سعدی داستانی بسیار آموزنده‌ای در نظرم آمد که برای مطالعه کنندگان محترم عرض می‌کنم: استاد بسیار وارسته از علائق ماده و مادیات و حکیم و عارف بزرگ مرحوم آقا شیخ مرتضی طالقانی قدس‌الله سره که در حوزه‌ی علمیه‌ی نجف اشرف در حدود یک سال و نیم خداوند متعال توفیق حضور در افاضاتش را به من عنایت فرموده بود، دو روز به مسافرت ابدیش مانده بود که مانند هر روز بحضورش رسیدم، وقتی که سلام عرض کردم و نشستم، فرمودند: برای چه آمدی آ

قا؟ عرض کردم: آمده‌ام که درس را بفهمم. شیخ فرمود: برخیز و برو، آقا جان برو درس تمام شد. چون آنروز که دو روز مانده به ایام محرم بود، خیال کردم که ایشان گمان کرده است که محرم وارد شده است و درسهای حوزه‌ی نجف برای چهارده روز به احترام سرور شهیدان امام حسین علیه‌السلام تعطیل است، لذا درسها هم تعطیل شده است، عرض کردم: دو روز به محرم مانده است و درسها دائر است. شیخ در حالیکه کمترین کسالت و بیماری نداشت و همه‌ی طلبه‌های مدرسه‌ی مرحوم آیه‌الله العظمی آقا سید محمد کاظم یزدی که شیخ تا آخر عمر در آنجا تدریس می‌کرد، از سلامت کامل شیخ مطلع بودند. فرمودند: آقا جان به شما می‌گویم: درس تمام شد، من مسافرم، خر طالقان رفته پالانش مانده، روح رفته جسدش مانده این جمله را فرمود و بلافاصله گفت: لا اله الا الله- در این حال اشک از چشمانش سرازیر شد و من در این موقع متوجه شدم که شیخ از آغاز مسافرت ابدیش خبر میدهد با اینکه هیچ گونه علامت بیماری در وی وجود نداشت و طرز صحبت و حرکات جسمانی و نگاههایش کمترین اختلال مزاجی را نشان نمی‌داد. عرض کردم: حالا یک چیزی بفهمم تا بروم. فرمود: آقا جان فهمیدی؟ متوجه شدی؟ بشنو- تا رسد دستت به خود

و کارگر چون فتی از کار خواهی زد به سر بار دیگر کلمه‌ی لا-اله الا-الله را گفتند و دوباره اشک از چشمان وی به صورت و محاسن مبارکش سرازیر شد. من برخاستم که بروم، دست شیخ را برای بوسیدن گرفتم، شیخ با قدرت زیادی دستش را از دست من کشید و نگذاشت آنرا ببوسم (شیخ در ایام زندگیش مانع از دستبوسی میشد) من خم شدم و پیشانی و صورت و محاسنش را بوسیدم، قطرات اشک چشمان شیخ را با لبان و صورتم احساس کردم که هنوز فراموش نمی‌کنم. پس فردای آنروز ما در مدرسه‌ی مرحوم صدر اصفهانی در حدود یازده سال اینجانب در آنجا اشتغال داشتم، اولین جلسه‌ی روضه‌ی سرور شهیدان امام حسین علیه‌السلام را برگزار کرده بودیم. مرحوم آقا شیخ محمد علی خراسانی که از پارساترین و عاظ نجف بودند، آمدند و روی صندلی نشستند و پس از حمد و ثنای خداوند و درود بر محمد و آل محمد صلی الله علیه و آله، گفتند: انا لله و انا الیه راجعون شیخ مرتضی طالقانی از دنیا رفت و طلبه‌ها بروند برای تشییع جنازه‌ی او. همه‌ی ما برخاستیم و طرف مدرسه‌ی مرحوم آقا سید کاظم یزدی رفتیم و دیدیم مراجع و اساتید و طلبه‌ها آمده‌اند که جنازه‌ی شیخ را بردارند. از طلاب مدرسه‌ی مرحوم سید داستان فوت شیخ را پ رسیدیم. همه‌ی آنها گفتند: شیخ دیشب مانند همه‌ی شبهای گذشته از پله‌های پشت بام بالا رفت و در حدود نیم ساعت بمناجات سحرگاهی با صدای آهسته مانند همیشه پرداخت و سپس از پله‌ها پائین آمد و نماز صبح را خواند پس از دقایقی چند چراغ را خاموش کرد. تا اینجا حالت همیشگی شیخ بود، ولی شیخ همیشه نزدیکی طلوع آفتاب از حجره بیرون می‌آمد و در حیات مدرسه قدم می‌زد و بعضی از طلبه‌ها و اغلب جناب حجه‌الاسلام و المسلمین آقا سید هادی تبریزی معروف به خداداد می‌رفتند و صبحانه‌ی شیخ را آماده می‌کردند و شیخ می‌رفت به حجره و تدریس را شروع می‌فرمود. امروز صبح متوجه شدیم که با اینکه مقداری از طلوع آفتاب می‌گذرد، شیخ برای قدم زدن در حیات مدرسه نیامد، لذا نگران شدیم و از پشت شیشه‌ی پنجره‌ی شیخ نگاه کردیم، دیدیم شیخ در حال عبادت جانی که بدو سپرده بد حق مرجوع نمود و مستردش مرحوم آقا میرزا هادی حائری شیخ به من فرموده بود که من تا چهل سالگی در دهات طالقان چوپانی می‌کردم، روزی در حال چرانیدن گوسفندها تلاوت قرآن با صدائی بسیار زیبا بگوشم رسید، حالم دگرگون شد و گفتم: خدایا، آیا عمر من به آخر خواهد رسید و این نامه‌ی ترا نخوانده چشم از دنی ا خواهم بست؟! از بیابان برگشتم و گوسفندان مردم را به خودشان برگرداندم و از اشخاص مطلع پرسیدم که من برای درس خواندن بکجا باید بروم؟ گفتند: برو به اصفهان و من رفتم اصفهان- در آنزمان دو حکیم متاله در قید حیات بودند: مرحوم میرزا جهانگیر قشقائی و مرحوم آخوند کاشی رحمه‌الله علیهما. من مقدمات را با سرعت غیر عادی فرا گرفتم و موفق به حضور در دروس دو حکیم مزبور گشتم و سپس به نجف اشرف مهاجرت کردم و در دروس مرحوم آخوند ملا محمد کاظم خراسانی حاضر شدم، احساس کردم: مطلب تازه‌ای را از ایشان نمی‌شنوم. این داستان را که تا حدودی با تفصیل در این مبحث عرض کردم، برای تذکر به اهمیت محتوای شعری بود که مرحوم شیخ مرتضی طالقانی آن سالک و ارسته راه عبودیت در آخرین ساعات عمر مبارکش باینجانب بعنوان اساسی‌ترین حقیقتی که روی پل میان زندگی و مرگ ایستاده و عالم ماورای مرگ را می‌دید، باینجانب فرموده است. آری: تا رسد دست بخود شو کارگر چون فتی از کار خواهی زد به سر اما اینکه در این دنیا چه کاری است که جوهر حیات آدمی است، انشاءالله در تفسیر خطبه‌های آینده مطرح خواهیم کرد.

[صفحه ۲۵۰]

فالله الله، ایها الناس، فیما استحفظکم من کتابه و استودعکم من حقوقه فان الله سبحانه لم یخلقکم عبثا و لم یترکم سدی، و لم یدعکم فی جهاله و لا عمی، قد سمی آثارکم و علم اعمالکم و کتب آجالکم و انزل علیکم الکتاب تبیاناً لکل شیء (ای مردم، خدا را، در نظر بگیرید (بترسید از خدا) درباره‌ی آنچه که از شما در حفظ و عمل به قرآن خواسته و در مراعات عمل به حقوقی که در نزد شما بودیعت نهاده است، زیرا خداوند سبحان شمارا بیهوده نیافریده و به حال خودتان وانگذاشته است، و شما را در جهل و کوری رها ننموده است. خداوند عزیز همه‌ی آثار اعمال شما را (از خیر و شر) معین فرموده و همه‌ی اعمال شما را دانسته و

اجلهایتان را ثبت نموده است.) و کتاب را بر شما فرستاد که بیان کننده‌ی هر چیز است. کتابهای ششگانه عالم هستی شش کتاب دارد که جز یکی از آنها که عبارت است از ام‌الکتاب همگی قابل خواندن و فراگرفتن و تنظیم و توجیه عمل و اندیشه بر طبق آنها است. این کتابها در برابر دیدگان انسانها گشوده است که آنها را بخوانند- انسانهایی که خود را نیازمند فرا گرفتن و شدن می‌دانند و اما مردمی که از هستی و حیات جز غلطیدن در چراگاه محدود و موقت و خیره کن

نده‌ی دنیا چیز دیگری را نمی‌شناسند، همه‌ی کتابهایی که قابل خواندن هستند، بالشهایی برای خواب است که بدون اعتراض و سر و صدا زیر سر آن مردم به خواب رفته می‌افتند. هیچکس پیدا نمی‌شود که منکر این سخن باشد که: گر چه مقصود از کتاب آن فن بود گر تو اش بالش کنی هم می‌شود مولوی کتاب یکم- جهان هستی این کتاب که کتاب آفاقی نیز نامیده می‌شود جهان برون ذاتی است که صفحاتش با سطور و کلمات پرمعنا در دیدگاه بشر قرار گرفته است و خوانندگانی در هر دوران و هر جامعه‌ای در حدود احتیاجات و توانائی که داشته‌اند، از این کتاب بهره‌مند شده‌اند. خوانندگان این کتاب بسیار مختلف و متنوع می‌باشند. از آنجمله: گروه اول- کسانی هستند که فقط شیفته‌ی زیبایی خط این کتاب شده، هیچ بیانی برای توضیح محتویات آن، جز ذوق و شعر پیدا نکرده‌اند. گروه دوم- شتابزدگانی هستند که فقط بخواندن سرفصلها و خطوط بزرگ (البته بنا بر تشخیص خود آنان) این کتاب قناعت کرده، می‌گویند: ما این کتاب را خواندیم و محتویات آنرا دانستیم. اینان نیز به اصناف مختلفی تقسیم شده‌اند که بعضی از آنها به این نتیجه رسیده‌اند که این کتاب خواندنی است و حکمت بسیار متعالی از این کتاب را می‌تواند

ان بهره‌برداری نمود. برخی دیگر از سرفصلها و خطوط بزرگ این کتاب به نتیجه‌ای که در نظر داشته‌اند، نرسیده و آنرا کنار می‌گذارند. البته آنان چنین می‌پندارند که کتاب جهان هستی را از خود جدا کرده و کنار گذاشته‌اند! و نمی‌دانند که این کتابی است که چه آنرا بخوانند و چه آنرا نخوانند، خود کتاب بی‌امان مشغول خواندن آنان می‌باشد و تمام موجودیت آنرا در کلمات خود برای خوانندگان حقیقی این کتاب و برای نویسنده‌ی اصلیش که خدا است نشان خواهد داد. گروه سوم- برای توجیه عقب ماندگی خود از کاروانیان خواننده‌ی کتاب هستی، وجود تاریکیها و مجهولات را بهانه تراشیده و اگر شمعی هم برای روشن کردن راهی پیدا کنند، بجهت احساس خیرگی بیمارگونه فوراً آن را خاموش مینمایند و با قیافه‌ی ساختگی متفکرانه، جلو عشاق کتاب هستی را گرفته دستور می‌فرمایند!! که این کتاب سحر و جادو است و قابل فهم نیست، بگذارید کنار و براه خود بروید!- این گروه بی‌خبر از حقیقت است و حتی اگر به افراد این گروه بگویند: تو بیخبری، بیخبری کار تو نیست هر بیخبری را نرسد بیخبری فوراً انگشتان به دو گوش خود فرو می‌کنند که لطفاً برای ما شعر بخوانید. اینان کدامین بیخبرانند؟ بی‌خبرانی که

اصلاً به سراغ گرفتن خبر نرفته‌اند، نه آن بی‌خبرانی که پس از شنیدن همه‌ی خبرها به مقام والای حیرت‌عظمی گام گذاشته‌اند که مقام رب زدنی تحیرا است؟ گروه چهارم- از خواندن این کتاب بزرگ هدفی جز بدست آوردن مواد معیشت حیات طبیعی محض و عوامل لذت و وسائل پیروزی بر دیگران نداشته و این کتاب بزرگ را به منزله‌ی فهرست برنامه‌های دکان بقالی و آجیل‌فروشی و آهنگری و اسلحه‌سازی تلقی نموده سپس با کمال رضایت و احساس غرور از اینگونه خواندن کتاب سر‌بالش خواب می‌نهند و به حیات خود ادامه می‌دهند! گروه پنجم- با خواندن کلمات و سطرهایی معدود از این کتاب، چنان احساس بی‌نیازی از علم و معرفت می‌نمایند که حتی خود کتاب جهان هستی را که در نظام باز (نه در سیستم بسته) در جریانست به حیرت می‌اندازند که خدایا من که جهان هستی‌ام، و اجزاء و پدیده‌ها و روابطم در یک سیستم باز نو به نو می‌رسد، از سطوح عمیق و جریان آینده‌ی خودم اطلاعی ندارم، چگونه میتوانم اطلاع و علم مطلق بدست این کودک نو پای بدهم؟! گروه ششم- کسانی هستند که آغاز ارتباط با این کتاب بزرگ را تصویر و انعکاسی ناقص و محدود از پدیده‌ها و روابط نوشته شده در کتاب تلقی نموده، نخست مانند کسی که فق

ط حروف الفبای موجود در کتاب را در حالیکه بجهت موضع‌گیری ابتدائی خود آنها را پراکنده می‌بینند، آن حروف را در ذهن خود منعکس می‌نمایند. اینان میدانند که با این ارتباط بسیار ناچیز نمی‌توانند سطور و کلمات کتاب را بخوانند و از محتویات آن

اطلاعی به دست بیاورند، در مرحله‌ی بعدی نوعی آگاهی و اشراف به آنچه که در ذهن خود منعکس ساخته‌اند، بدست می‌آورند. آنگاه با مشاهده‌ی ارتباط شدیدی که بین حروف و کلمات می‌بینند، بحدیکه احساس می‌کنند: که- جهان چون خط و خال و چشم و ابرو است که هر چیزی بجای خویش نیکو است بطوریکه- اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سرپای می‌فهمند که شناخت یک برگ بریده از شکوفه‌ی متصل به ساقه متصل به تنه‌ی اصلی درخت متصل به ریشه‌ی درخت، وابسته به زمین و مواد زمینی، متصل به منظومه‌ی شمسی متصل به کیهان بزرگ می‌باشد. در مرحله‌ی سوم می‌بینند که شناخت واقعی کیهان بزرگ که خود جزئی از آن هستند، همان مقدار شوخ‌چشمی می‌خواهد که شناخت دم ماهی، همه‌ی ماهی را. یا شناخت ماهی همه‌ی اقیانوس را در زمینی متصل به منظومه‌ی شمسی، متصل به کیهان!! مولوی در ابزار این حقیقت شوخی نکرده است که: کاشکی هستی زبانی

داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی هر چه گوئی ای دم هستی از آن پرده‌ی دیگر بر او بستی بدان آفت ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن محال است و محال این مرحله‌ی ماقبل آخر خواندن واقعی کتاب جهان هستی است. مرحله‌ی نهائی عبارت است از- بروز بعد شفاف موجودات که هم در آن می‌نگرند و هم با آن به پشت کلمات و سطور این کتاب نظاره می‌کنند. این گروه ششم است که میتواند بگوید: ما در این مدرسه‌ی بزرگ کتاب هستی را میخوانیم و نمی‌گویند: ما کتاب را خواندیم اگر کتاب اول به این ترتیب خوانده شود، قطعاً کتاب دوم نیز قبال خواندن خواهد بود. کتاب دوم- جهان درون ذاتی این کتاب کتاب انفسی نیز نامیده شده است، مانند کتاب آفاقی دارای سطوح ظاهری و سطوح عمیق است و همچنین این کتاب فصول و ابعاد بسیار متنوعی دارد. روانشناسان حرفه‌ای فقط سطوح ظاهری بعضی از فصول و ابواب این کتاب را آن هم بطور گسیخته و بدون توجه به وحدت مبنای اصلی آنها که روح یا حداقل روان و من می‌باشد می‌خوانند و تعلیم میدهند. تفاوت این کتاب با کتاب آفاقی (جهان هستی) بسیار زیاد است. و ما به چند نمونه از آنها اشاره می‌کنیم و مطالعه‌کننده‌ی محترم برای اطلاع از مختصات انس

انی که در سطور و کلمات کتاب نفسی خوانده می‌شود به مجلد اول همین تفسیر مراجعه فرماید. یکم- آنکه آن صحنه و امتداد هندسی و زمانی که در وجود و جریان کلمات و حروف کتاب آفاقی ضرورت دارد، در کتاب نفسی لزوم ندارد. دوم- مغز یک انسان با داشتن میدان کار بسیار بسیار کوچک دارای حافظه‌ایست که بقول زیست‌شناسان یک میلیون میلیارد اطلاع می‌تواند ثبت کند (هولگرهیدن، زیست‌شناس سوئدی) برای جوشش اراده‌ی این مغز یا روان هیچ حد و مرزی نیست. سوم- واقعیهائی در مغز آدمی (این کتاب نفسی) بدون صورت و کیفیت مشخص که قابل مشاهده حتی با دقیقترین وسائل عکسبرداری بوده باشد به وجود می‌آیند مانند عدد و کلیات و روابط میان اجزاء قضایا و اصل امتناع اجتماع ضدین و اجتماع نقیضین و درک مفهوم عدم و بی‌نهایت و دریافت طعمها و گرما و سرما و غیر ذلک و از یک جهت هیچ یک از آنچه که از جهان هستی (کتاب آفاقی) در ذهن منعکس می‌شود و یا در سطوح مختلف درون ذات که کتاب نفسی است در ذهن خود آگاه متصور می‌شود و یا به جریان می‌افتد، قابل مشاهده و عکسبرداری نیست. چهارم- در کتاب نفسی با پدیده‌ای به نام تجسیم روبرو می‌شویم. در درون آدمی در حال تجسیم شگفت‌انگیزترین رویداد ب

ه وقوع می‌پیوندد که عبارتست از دگرگون نمودن موجود واقعی عینی در جهان برونی به معدوم محض در درون ذات و بالعکس، بوجود آوردن یک واقعیت در درون بدون اینکه در جهان خارجی عینی وجود داشته باشد. پنجم- در کتاب آفاقی هیچ یک از کلمات و حروف یا فصول و ابواب با یکدیگر رقابت و مسابقه در تحصیل قدرت یا در پیشرفت تکاملی ندارند، در صورتیکه در کتاب نفسی این استعداد و تمایل میان افراد آن دیده می‌شود. ششم- تفاوت بسیار با اهمیت میان این دو نوع کتاب اینست که مجموع اجزاء جهان هستی، یعنی همه‌ی فصول و ابواب و سطور و کلمات و حروف کتاب آفاقی یک کتاب غیر قابل تجزیه و تحلیل به افرادی از کتابها است که هر یک از آن افراد به تنهایی یک کتاب آفاقی مستقل بوده باشد، در صورتیکه کتاب نفسی با

اینکه از یک جهت یک کتاب است که اجزاء آن مجموعاً یک واحدی را تشکیل می‌دهند، هر یک از اجزاء این کتاب خود کتاب مستقلی است که دارای فصول و ابواب و سطور و کلمات و حروف است - اترعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر (آیا گمان میکنی تو همین جرم کوچکی، در صورتیکه جهان بزرگتری در تو پیچیده است). پس به معنی عالم اکبر تویی اگر کسی بخواهد دلیل این مطلب را جستجو کند

باید به امکان احاطه‌ی علمی و گسترش خواست انسان بر قرائت همه‌ی کتاب آفاقی توجه نماید که چگونه برای او مانند یک واحد برای درک و دریافت برنهاده می‌شود - آری، این همان نسخه‌ی اصلی نامه‌ی الهی است که کتاب نفسی نامیده شده است - ای نسخه‌ی نامه‌ی الهی که تویی هفتم - کتاب نفسی می‌تواند واسطه‌ی اتصال دو رویه‌ی طبیعت و ماورای طبیعت کتاب آفاقی به یکدیگر بوده باشد - دو سر هر دو حلقه‌ی هستی به حقیقت بهم تو پیوستی ولی کتاب آفاقی می‌تواند با شفافیت صیقلی که برای نفوس زکیه پیدا می‌کند، فقط دلانی برای عبور روح به آن سوی طبیعت بوده باشد. کتاب سوم - کتب آسمانی کتب آسمانی که خداوند بوسیله‌ی پیامبران عظام برای بشر فرستاده است. اساس شناخت معنای دو کتاب آفاقی و انفسی این کتاب است. هر کسی ادعا کند که من بدون خواندن این کتاب سوم دو کتاب آفاقی و انفسی را می‌توانم بخوانم، حتماً معنای خواندن کتاب را با چند ورق زدن پراکنده از کتاب (با صفحات بی‌شمارش) و جلب شدن به بعضی از کلمات و حروف آن که همراه با لیسیدن آنها باشد، اشتباه کرده است. کتاب آسمانی بیان خود بوجود آورنده‌ی دو کتاب آفاقی و انفسی است که اشتباه و خطا راهی به آن ندارند. این کتا

ب انسان و جهان را آنچنانکه هستند و انسان را آنچنانکه باید و جهان آنچنانکه می‌توان از آن برخوردار شد برای خاکنشینانی که مهمانان چند روزه‌ی دو قلمرو انسان و جهانند تعلیم می‌دهد. اگر ما به یک حقیقت بسیار مهم که ذیلاً متذکر می‌شویم دقیقاً توجه نمائیم، عظمت کتاب آسمانی و ضرورت خواندن و عمل به آن را می‌فهمیم. آن حقیقت اینست که کتاب آسمانی مخصوصاً قرآن که قرون و اعصار متمادی بدون تحریف در دیدگاه بشر قرار گرفته و جامع همه‌ی کتب آسمانی گذشته مانند صحف ابراهیم و تورات موسی و انجیل عیسی علیهم‌السلام می‌باشد، همه‌ی صلاح و فساد بشر و استعدادهای او را و اینکه این موجود چه باید انجام بدهد، و از چه چیزی باید اجتناب نماید، بیان نموده است. از طرف دیگر می‌بینیم که فردی مانند امیرالمومنین علیه‌السلام که قرآن را خوانده و به تمام جزئیات و کلیات آن عمل نموده به کمال و رشد نهائی انسانیت رسیده است و همچنین در ردیف بعدی سلمان و ابوذرها و عمار و اویس قرنی‌ها و مالک اشترها و دیگر سالکان راه حق و حقیقت که امیرالمومنین علیه‌السلام در این نهج‌البلاغه آنان را برادران خود معرفی فرموده است، همان انسانها هستند که اگر در هر دوره و در هر جامعه‌ای

متشکل از انسانها، زندگی کنند، باعظمت‌ترین و کمال‌یافته‌ترین انسانهای آن دوره و آن جامعه خواهند بود. این پدیده‌ی قطعی با کمال وضوح اثبات می‌کند که آن حقائق را که قرآن به عنوان انسان آنچنانکه باید گفته است، عالی‌ترین حقائق است که نتیجه‌ی فوق‌را در بر داشته است. نتیجه‌ی قطعی بعدی این است که قرآن واقعیت اصیل انسان آنچنانکه هست و جهان آنچنانکه هست را بدون کمترین افراط و تفریط و اشتباه و خطا مطرح کرده است که آنچنانکه باید از آن دو هست و دو باید نتیجه‌ی فوق‌را بوجود آورده است. در صورتی که کتابهایی که با مغز و دست بشری نوشته شده است، نه تنها خود بشر (البته آگاهان این نوع) اعتراف به نقص معلومات خود درباره‌ی آنچنانکه هست و آنچنانکه باید می‌نمایند، بلکه بقول مولوی: زانوهای آن شتر خود به نظافتش!! شهادت کاملاً واضح می‌دهد. آن یکی اشتر بدید و گفت هی از کجا می‌آئی از فرخنده پی گفت از حمام گرم کوی تو گفت این پیدا است از زانوی تو مستیها و ناهشیاریهایی که با انواعی فراوان در جوامع بشری رواج داشته، خودخواهیهای ویرانگر و بنیان‌کن هر چه که جز خود است. نگرانی مطلق از فرداها، بی‌هدفی در زندگی، سودجویی در حد شرم‌آور، جنگ و خ

و نریزیهای بناحق، ادامه‌ی پدیده‌ی دروغ مانند یک ضرورت برای ادامه‌ی اجتماعات ... و امثال این نابسامانی که تاریخ بشر را از

قابلیت ارزش ساقط نموده است، همه و همه دلائل قطعی این مسئله است که بشر با مغز خود نتوانسته است انسان آنچنانکه هست را بشناسد و باید‌های لازم و شاید‌های مطلوب را برای او مطرح نماید و انسان کامل را تحویل جوامع بدهد. کتاب چهارم - کتاب محو و اثبات آیه‌ای در قرآن مجید می‌فرماید: *یمحوا الله ما یشاء و یشب و عنده ام‌الکتاب* (خداوند آنچه را که بخواهد محو می‌کند و آنچه را که بخواهد اثبات می‌نماید و در نزد او است ام‌الکتاب) در آیه‌ای قبل از این آیه خداوند می‌فرماید: *لکل اجل کتاب* (برای هر انقراض و پایانی کتابی است). از این آیه چنین استفاده می‌شود که برای هر محو و اثباتی کتابی است، زیرا اگر چه در این آیه فقط برای هر محوی کتابی را مقرر فرموده است، ولی می‌دانیم که چنانکه هر محوی پس از اثبات قبلی چیزی است، هر اثباتی هم ممکن است ابداعی باشد که مستلزم محو نباشد و ممکن است، مسبوق به محو چیزی سابق بوده باشد و احتمال می‌رود که آیه فقط اثبات شیئی بجای همان محو شده را بیان می‌نماید نه اثبات به معنای عموم ایجاد، مانند

آیه‌ای که می‌فرماید: *ما ننسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها او مثلها هیچ آیه‌ای را نسخ نمی‌کنیم یا از یادها نمی‌بریم مگر اینکه بهتر از آن یا مثل آن را می‌آوریم*. و در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: *و ما کان لفسن ان تموت الا باذن الله کتابا موجلا* (و برای هیچ نفسی مرگ فرا نمی‌رسد مگر با اذن خداوندی که در کتاب موجل ثابت شده است). از مجموع این آیات اثبات می‌شود که خود حرکت و تحول و کون و فساد و دگرگونی‌هایی که در جهان هستی صورت می‌گیرند، مستند به یک قرار و اصل الهی است که کتاب و لوح محو و اثبات نامیده می‌شوند، زیرا مسلم است که منظور از کتاب چه در موضوع محو و اثبات و چه در موضوع ام‌الکتاب و چه کتاب ماورای طبیعی تشریح - کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم (برای شما روزه نوشته شده، چنانکه برای کسانی که پیش از شما بوده‌اند، نوشته شده است). و همچنین کتابی که نامه‌ی اعمال نامیده می‌شود، از جنس کاغذ و مرکب معمولی نیست و مسلما حقیقتی است ماورای طبیعی که ماهیت آن برای ما توضیح داده نشده است. و نظیر این معنی کلمه و کلمات است که در بعضی از آیات که به خدا نسبت داده شده است، مانند: *و کلمه الله هی العلیا* (و کلمه‌ی خداوندی است

که بالاتر از هر کلمه‌ایست). و *تمت کلمه ربک صدقا و عدلا* (و کلمه‌ی پروردگار تو بر مبنای صدق و عدل تمام شده است). ان الله یشرک بکلمه منه اسمہ المسیح عیسی بن مریم (خداوند ترا به کلمه‌ای از خود که نامش مسیح عیسی بن مریم است بشارت می‌دهد). و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاطمه (و هنگامی که ابراهیم را پروردگار ابراهیم با کلماتی امتحان فرمود و ابراهیم از عهده‌ی آن امتحانات برآمد). ممکن است مقصود از کلمه مشیت خداوندی باشد که قابل تطبیق به بعضی از آیات است و ممکن است بمعنای فعل باشد که قابل تطبیق به آیه‌ی شماره دوم است و در بعضی دیگر از آیات به معنای محصول فعل خداوندی باشد مانند آیه‌ی شماره سوم. با نظر به آزمایش‌هایی که از ابراهیم خلیل (علیه‌السلام) شده است، جز یکی که عبارت است از امر خداوندی به ذبح فرزندش اسماعیل (علیه‌السلام) بقیه آزمایش‌ها یا اصلا بوسیله‌ی کلمات معمولی نبوده است و یا بوسیله‌ی وحی و الهام صورت گرفته است که باز معلوم نیست بوسیله‌ی الفاظ متداول بوده باشد. بهر حال چنانکه کلمه در این آیات معنای ماورای طبیعی دارد، همچنین کتاب در آیات مورد بحث. البته ممکن است به یک اعتبار کلمه را با مفهوم عمومی آن در لغت ک

ه به معنای فعل است در نظر گرفت، ولی این معنی به همه‌ی آیاتی که کلمه در آنها به خدا نسبت داده شده است، قابل تطبیق نمی‌باشد. برگردیم به اصل مطلب که یکی از کتابها کتاب محو و اثبات است و موضوع بدا مربوط به همین کتاب است. آن گروه از مسلمین که بدا را منکرند، باید در آیه‌ی محو و اثبات دقت کنند - زیرا این آیه صراحتا می‌گوید: *که خداوند در حال محو و اثبات اشیاء است، یعنی هیچ قاعده و جریانی نمی‌تواند دست خداوندی را از اشراف و احاطه و تصرف دائمی در اشیاء ببندد*. و روایتی که از پیامبر اکرم نقل می‌شود که: *جف القلم بما هو کائن* (قلم آنچه را که خواهد بود، نوشته و تمام شده و خشکیده است). معنای دارد که هیچ منافاتی با محو و اثبات و بدا ندارد: *هكذا تاویل قد جف القلم بهر تحریض است بر فعل اهم چون قلم بنوشت که هر کار را لایق آن هست تاثیر و جزا کثر روی جف القلم کثر آیدت راست رو جف القلم بفزایدت کرد دزدی دست شد*

جف‌القلم خورد باده مست شد جف‌القلم عدل آری مقبلی جف‌القلم ظلم آری مدبری جف‌القلم تو روا داری روا باشد که حق خود کن معزول از حکم سبق!! مگر توبه که میتواند گناهان را محو کند، با جف‌القلم ناسازگار است؟! یقیناً نه، زیرا خود اینکه توبه عامل محو گناهان است، داخل در ما هو کائن است، پس چنانکه عمل و نتیجه‌ی عمل در عالم ثبت قوانین با توبه‌ی انسانی دگرگون میشود، همچنین همه‌ی جریانات هستی با اینکه در عالم ثبت قوانین، مجرا و حرکت معینی دارند، با اینحال، آن قوانین که ساخته‌ی خود مشیت الهی هستند، نمی‌توانند دست خدا را ببندند و بقول مولوی: او را از فعالیت دائمی معزول نمایند. بنابراین، یا مقصود از جف‌القلم ثبات قانونی اشیاء و رویدادها است که قوام و ثبات آن قانون خود تابع مشیت و افاضه‌ی الهی است و یا منظور از کتابی که نوشته‌های آن قابل تغییر نیست و قلم نمی‌تواند آنها را دگرگون کند، ام‌الکتاب است. این کتاب چهارم نیز (کتاب محو و اثبات) پس از بروز دگرگونیها که کشف از محو اثبات در کتاب مربوط مینماید، با درجات مختلف برای انسانهای قابل مطالعه میباشد. کتاب پنجم- ام‌الکتاب این کتاب الهی اصل و منبع، برای بشر گشوده نشده است، لذا هر بیانی و جمله و لفظی در توضیح آن آورده شود، از قبیل تشبیه و تمثیل ما فوق معقول بمفاهیم محسوس و معقول معمولی است. ما در توضیح ام‌الکتاب فقط به یک تشبیه نارسا کفایت می‌کنیم که تنها می‌تواند درجه‌ی آنرا در برابر

کتاب محو و اثبات و کتاب آفاقی و کتاب انفسی و کتاب آسمانی بیان نماید. ام‌الکتاب شبیه به قانون ثابتی است که کتاب محو و اثبات و آفاقی و انفسی، واقعیات و پدیده‌های آن قانون می‌باشند. و نسبت کتاب آسمانی الهی با ام‌الکتاب، نسبت بیان کننده‌ی آن قسمت از حقایق است که با داشتن سطوح گوناگون برای بشر می‌تواند مطرح بوده باشد و بیان مشیت الهی در طرق شدنهای تکاملی انسان است که در ام‌الکتاب وجود دارد. کتاب ششم- کتابهایی است که بشر می‌نویسد و می‌خواند بااستثنای نوعی از کتابها که فقط برای سرگرم کردن بعضی از مردم نوشته می‌شود و بر مبانی واقعی و حقیقی استوار نمی‌باشند، میتوان گفت: اکثریت قریب به اتفاق کتابهایی که از مغز بشر تراوش کرده و با دست او روی کاغذ آمده است، به منظور ارائه‌ی واقعیات بوده است، اعم از واقعیات آنچنانکه هستند چه در قلمرو انسان و چه در قلمرو جهان و آن واقعیاتی که انسان باید آنها را به دست بیاورد تا به انسان آنچنانکه باید توفیق یابد و همچنین شماره‌ی بسیار زیادی از این کتابها برای ارائه‌ی طرق تصرف در اجزاء جهانی است که در آن زندگی می‌کند- برای برآوردن ضرورتها و پدیده‌های مفید برای زندگی خود. طبق آمار تقریبی ک

ه در دوران ما یعنی اوائل قرن پانزدهم هجری ۱۴۰۳ مطابق اواخر قرن بیستم- ۱۹۸۳ میلادی میگویند، در حدود پنج میلیارد مجلد کتاب کوچک و بزرگ در کتابخانه‌های خصوصی و عمومی جوامع امروزی سراغ می‌دهند که از بشر برای بشر نوشته شده است مسلماً میلیونها مجلد کتاب دیگر چه در شرق و چه در غرب دستخوش عوامل نابود کننده‌ی طبیعی، و بدتر از آن عوامل بیش‌مانه‌ی انسانی در جنگها و دیگر تاخت و تازها از بین رفته است. و بهر حال بشر در این باره کار بسیار بزرگی را انجام داده است و هنوز هم با کمال جدیت مشغول همین کار می‌باشد. درباره‌ی این کتاب ششم مسائل قابل طرح بسیار زیاد است: ولی آنچه که به مباحث ما مربوط می‌شود، چند مسئله است که ما آنها را به طور مختصر بیان می‌نمائیم: مسئله‌ی یکم- که شاید مهمترین همه‌ی مسائل بوده باشد، اینست که کتاب و خط به عنوان برطرف کننده‌ی یکی از اساسی‌ترین نیازهای بشری بوجود آمده است و شاید عاقلی را نتوان پیدا کرد که در این مسئله کوچکترین تردیدی داشته باشد. و بدانجهت که انسان آن قدرت را ندارد که همه‌ی مطالب کتاب آفاقی و انفسی و آسمانی و محو و اثبات را، یا حداقل آن قسمت از مطالبی را که نیاز به فهمیدن آنها دارد، و می‌تواند

اند در حدود امکانات خود آنها را بفهمد، در هر لحظه در ذهن داشته و بدون وسیله آن را قابل انتقال بسازد، لذا می‌توان گفت: خط و کتاب به عنوان علامات نشان دهنده‌ی محتویات آن کتابها بوجود آمده است. و در برآوردن این نیاز توفیق چشمگیری هم بدست آورده است. مسئله‌ی دوم- تفاوت ارزشهای این کتابها فوق‌العاده زیاد است. با در نظر گرفتن اینکه ملاک ارزش یک کتاب عبارتست از ارائه‌ی ضروریترین و مفیدترین مطلب برای انسانها بالنسبه به مراتب مختلف ضرورتها و فائده‌ها و تنوع محیطها و

شرائط، ممکن است تفاوت ارزش یک کتاب با کتاب دیگر به قدری زیاد باشد که اصلاً قابل مقایسه با یکدیگر نباشند. مسئله‌ی سوم- آیا این وسیله‌ی حیاتی همواره و بطور عموم برای بشر مفید بوده است؟ پاسخ این سؤال، از یک جهت مانند پاسخ از این سؤال است که آیا همه‌ی انسانها موجوداتی مفید بوده‌اند؟ نه هرگز، می‌توان گفت: مطالبی در کتابها وجود دارد که در متوقف ساختن پیشرفت بشری اساسی‌ترین نقشها را بازی کرده‌اند، مانند انسانهایی که خصومت آشتی‌ناپذیر با حرکت رو به رشد داشته‌اند.

بهمین جهت است که در فقه اسلامی حفظ کتب ضلال و معامله و هر گونه نقل و انتقال آنها تحریم شده است، مگر ب رای تحقیق و رد مطالب گمراه کننده‌ی آنها. تحقیق فقاهی این مسئله را مرحوم شیخ مرتضی انصاری قدس سره در کتاب مکاسب محرمة بیان نموده است و مهمترین استدلال فقهاء بر حکم مزبور به اضافه‌ی اتفاق نظر فقهاء که با جمله‌ی بلاخلاف نقل شده است. مبتنی بر حکم عقل است که قطع ماده‌ی فساد را بالبداهه اثبات می‌کند و این حکم بدیهی را در مسائل بعدی متذکر خواهیم گشت. و همچنین مبتنی بر دو آیه‌ی شریفه است: آیه‌ی یکم- و من الناس من یشتري لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله بغیر علم. (و بعضی از مردم حدیث (و گفتار) بی‌اساس را می‌خرد تا مردم را از روی جهل از راه خداوندی گمراه کند). آیه‌ی دوم- و اجتنبوا قول الزور. (و از گفتار بی‌اساس اجتناب کنید). و بر جملاتی از احادیث مانند حدیث تحف العقول- حسن بن علی بن شعبه است که هر گونه ماده‌ی فساد را ممنوع‌المعامله معرفی می‌کند. مسئله چهارم- چنانکه در آغاز مبحث اشاره نمودیم، طبق آمار تقریبی که در دوران ما گرفته شده است در حدود پنج میلیارد مجلد کتاب کوچک و بزرگ در کتابخانه‌های خصوصی و عمومی جوامع امروزی سراغ می‌دهند. اگر فرض کنیم (البته این یک فرضی است مبتنی بر حدس به ملاک اهمیت موضوع) یک دهم این کتابها در با

ره‌ی انسان با نظر به ابعاد بسیار زیادی که دارد نوشته شده باشد، تعداد مجلدات مربوط به انسانها بالغ بر پانصد میلیون مجلد می‌باشد. باز اگر فرض کنیم یک صدم مجلدات فوق درباره‌ی اخلاق و حقوق و سیاست و ادبیات و دیگر موادی که بیان کننده‌ی انسان آنچنانکه باید بوده باشد، تعداد مجلدات مربوط به این موضوع پنج میلیون خواهد بود. بار دیگر فرض کنیم که یک پنجم این مجلدات مربوط به دین و اخلاق و سازندگی انسان از نظر عقل و وجدان و اخلاق و گرایشهای معقول ماورای طبیعی بوده باشد، تعداد مجلدات مربوط به این موضوع یک میلیون مجلد خواهد بود. آیا این یک میلیون نسخه برای نشان دادن دوا‌ی دردهای بشری کافی نیست؟! آیا یک میلیون مجلد کتاب نمی‌تواند از عهده‌ی بیان طرق رشد و تکامل بشر برآید؟! تاکنون که نتیجه همین بوده است که می‌بینیم، یعنی نتوانسته است دوا‌ی دردهای بشری را ارائه بدهد و طرق رشد و تکامل وی را ارائه بدهد. این مطلبی است که مشاهدات اولیه‌ی ما آنرا اثبات می‌کند. و اما حقیقت امر اینست که تقصیر در کتابها نیست. تقصیر در آن نویسندگان است که برای کسب شهرت در تفکر می‌نویسند که بگذارید بشر راه خود را با مغز خود پیدا کند. دستور برای بشر لازم نیست

ت. این نویسندگان که یک نام آنان هم کمک دنده‌های ماشین خودطبیعی انسانها است (که جز متورم ساختن خود هیچ اصل و قانونی را نمی‌شناسد) با آن قلم خط بطلان را نخست به مغز و روان خود می‌کشند، سپس آن یک میلیون نسخه‌ی دوا‌ی دردهای بشری را به آتش می‌کشند و حتی طلبکار هم می‌شوند که مغز و روان مبارکشانش!! را در راه خدمت به مردم!! مصرف فرموده‌اند!! در این مورد یک مسئله‌ی بسیار مهم وجود دارد که می‌توان گفت از آن هنگام که بشر توانسته است عقائد و آراء خود را به وسیله‌ی کتاب عرضه کند و در معرض دریاف دیگران قرار بدهد، این مسئله‌ی مهم و حساس وجود داشته است. و آن اینست که همه‌ی ما می‌دانیم که در کتابهایی که با فکر بشری و قلم وی نوشته شده است مطالب فاسد و مفسد خیلی فراوان است. چنانکه مطالب ضروری و مفید هم بسیار فراوان در کتابها آمده است، به طوریکه اگر چنین کتابهایی نوشته نشده بود، مسلماً حیات بشری در جهل و ظلمت مختل می‌گشت. بنابراین، چه باید کرد؟ آیا می‌توان گفت: همه‌ی کتابهایی که بیان کننده‌ی آراء و عقائد بشری است باید نخست تحت بررسی دقیق قرار بگیرد و روی آن مطالب که فاسد و مفسد است، قلم بطلان کشیده شود؟ برای بررسی این

له باید مورد توجه جدی قرار بگیرد: مسئله‌ی یکم - ملاک اینکه یک نظریه یا یک مطلب فاسد است چیست؟ مسئله‌ی دوم آیا بررسی و تفتیش محتویات کتب، خلاف آزادی عقیده و بیان نیست؟ مسئله‌ی سوم - آیا عموم کتابها باید مورد بررسی قرار بگیرند، یا بعضی از آنها و در صورت دوم کدامین کتابها هستند که باید بررسی شوند؟ مسئله‌ی یکم - ملاک اینکه یک نظریه یا یک مطلب فاسد است چیست؟ اولاً جای تردید نیست مطالب فاسد و مضر در کتابهایی بسیار فراوان وجود دارد، که اگر بپذیریم که در هر دو قلمرو جهان و انسان واقعیاتی وجود دارد و انحراف از آنها صحیح نیست، حتماً آن مطالب را باید باطل تلقی کرده و از معرض افکار انسانها دور نمائیم. این مطلب در مسئله دوم مشروحاً بررسی خواهد گشت. در این مسئله‌ی یکم می‌خواهیم بدانیم ملاک فساد یک مطلب چیست که اگر در معرض افکار مردم گذاشته شود، موجب انحراف می‌گردد. معنای فاسد در اینجا و در هر جای دیگر عبارت است از خلاف حق و خلاف واقع، و مسلم است که حق و واقع از یک جهت مطلق بوده اختلاف شرایط زمانی و مکانی و موضع‌گیریها و موقعیتهای خاص انسانی نمی‌تواند آنها را دگرگون بسازد. مانند مبادی عمومی جهان هستی و قانونی بودن آن و مانند این

که حیات انسانی قوانینی برای خود دارد و این قوانین را نمی‌توان با خیالات و پندارها نادیده گرفت. بنابراین، اظهار نظریات مخالف حق و واقع به معنایی که گفتیم قرار دادن افکار در معرض انحراف و پوچی است. حال اگر برای ترویج این انحراف و پوچی از جالبترین اصطلاحات و از زیباترین جمله‌بندیها و از خوشایندترین شعر و نثر بهره‌برداری شود، جز اشاعه‌ی فساد و عامل پوچ‌گرایی نتیجه‌ای نخواهد داشت. حق و واقع از جهت دیگر نسبی بوده و مراعات طرف نسبت یعنی مراعات آن اصل یا موضوعی است که حق بودن حق و واقعیت یک شیء با نظر به آن اصل یا موضوع تحقق پیدا می‌کند. مسلم است که وقتی که یک حقیقتی برای فردی از انسان یا جامعه‌ای از انسانها صحیح و ثابت فرض شد، حق و واقع بودن همه‌ی اعمال و اندیشه‌ها و هدفگیریهای آن انسان یا جامعه با همان حقیقت سنجیده می‌شود، ولی ملاک صحت آن دو نیز بایستی با واقعیت و قوانین دو قلمرو جهان و انسان تطبیق شوند. بر فرض ثابت شدن حق و واقع در دو جهت فوق، مطلبی که بر خلاف آن گفته شود یا از قلم روی کاغذ سرازیر شود قطعاً باطل و فاسد و مفسد خواهد بود. شاید نتوان یک انسان خردمندی را سراغ گرفت که بیان مطالبی بر خلاف حق و واقع را د

ر دو جهت فوق که مبنای حیات انسانها است، مبارزه با حیات انسانها تلقی نکند. مسئله‌ی دوم - آیا بررسی محتویات کتب برای حفظ قانون فعالیت مغز و روان انسانی خلاف آزادی عقیده و بیان است؟ این همان مسئله است که اشتباه و خطاء درباره‌ی آن، جرمی است نابخشودنی و خطائی است غیر قابل جبران. در گذشته‌ای نه چندان دور متفکرانی مانند استوارت میل و اشخاصی پیش از آنها و پس از آنها، سخن را درباره‌ی آزادی عقیده و قلم بحد نصاب رسانده‌اند و اگر واقعیت چنین بود که آزادی در عقیده و بیان هدف زندگی انسانها بود، سخن و استدلالی بهتر و رساتر از آنچه که متفکران مزبور انجام داده‌اند، قابل تصور نبود. یا به عبارت دیگر متفکران مزبور درباره‌ی توضیح و اثبات ضرورت آزادی عقیده و قلم چنان داد سخن داده‌اند که گوئی آزادی مزبور هدف اعلا یا یکی از هدفهای عالی زندگی است! آیا واقعا آزادی عقیده و بیان چنین است؟ بلی، چنین است و حتی باارزشترا از آن است که متفکران مزبور گفته‌اند، اما، این اما را که مطرح می‌کنیم، امیدواریم بطور دقیق مورد توجه مطالعه‌کننده‌ی محترم قرار بگیرد. اینکه همه‌ی مردم در انتخاب عقیده و بیان آن آزادند، چه کسانی هستند و آنانکه از بیان و قلم آ

زاداندیشان استفاده خواهند کرد، چه کسانی هستند؟ این دو سؤال است که اما را بوجود آورده‌اند. توضیح سؤال اول اینست که آیا شما بشر را در درجه‌ای از تکامل می‌بینید که هرگز معتقد به عقیده‌ی ضد واقعیت نشود؟ آیا اعتقاد به اینکه مردم همگی حیواناتی هستند که هر کس زر و زورش بیشتر بوده باشد، شایسته‌ی زندگی است و بقیه باید از بین بروند یک اعتقاد معقول است؟ کسی که چنین عقیده‌ای را می‌پذیرد با کمال آزادی به همه‌ی انسانها خیانت نمی‌کند؟ شما چه جنایتی بالاتر از این سراغ دارید که همه‌ی انسانها را بجز صاحبان زر و زور محکوم به فناء می‌نماید! کسی که معتقد به پوچی حیات است، آیا این شخص با قطع نظر از

دیگران با حیات خویشتن مبارزه نمی‌کند؟! آیا مریبان و مدیران جوامع دست رویهم بگذارند، و به تماشای انسانهایی بپردازند که عقائدشان معلول مشتی عقده‌های ویرانگر درونی است؟! هیچ یک از این مسائل که مطرح نمودیم، قابل پاسخ دادن به اینکه بگذارید بشر با روح خود و با حیات خویشتن هر گونه که بخواهد بازی کند نیست. خود همین جمله یکی از آثار بهره‌برداری ناشایست از آزادی عقیده بطور مطلق است که ویرانگری آن درباره‌ی مغزها و ارواح انسانها بیش از دیگر عقای

د نامعقول است. این همان فرمول منحوس است که بشریت را به تن بی‌سر (بقول انسانشناسان آگاه) مبدل ساخته است. این چه منطقی است که برای برپا داشتن تنهای بی‌سر همه گونه تلاش و تحقیق ضرورت دارد، فقط به این شرط که مربوط به مغز و روان نباشد! آری، وقتی که سری مطرح نیست، محتوایی هم برای سر مطرح نخواهد بود. اینکه بطور فراوان می‌شنویم: فلسفه یعنی چه؟ حکمت کدام است؟ علوم مربوط به روح و روان و جان آدمی چه مسائلی را می‌توانند برای ما عرضه کنند؟ یک پدیده‌ی ناگهانی و بی‌علت نیست، علتش همان سر نداشتن این تن است که فقط به درد آزمایش اسلحه و غوطه‌ور شدن در تمایلات بی‌اساس می‌خورد. خلاصه، اگر برای بشر مغزی و اندیشه‌ای و تعقلی مطرح است و اگر بشر دارای روان است، گریز از تعیین قانون مغز و روان که خود قانون هستی را برای ما می‌آموزد، خیانتی است که قابل ترمیم و جبران نمی‌باشد. همچنین گریز از تنظیم اعتقاداتی که پاسخگوی سئوالات جدی بشر در این حیات باعظمت و پرمعنی بوده باشد، یک ناتوانی مصنوعی است که بالاخره بشر را از ادامه‌ی حیات بیمناک می‌سازد. اما اینکه چه کسانی هستند که از عقائد اظهار شده به برکت آزادی عقیده و بیان استفاده خواهند کرد، داست

انی است بس شنیدنی. اگر تکامل بشری بحدی بود که میتوانست قانون مغز و روان را بشناسد و خود قدرت توجیه معقول مغز و روان را در دست داشت، هیچ اشکالی در آزادی مطلق عقیده و بیان وجود نداشت، بلکه در چنین فرضی کمترین محدودیت در عقیده و بیان آن، ظلم فاحش برای بشریت بود و یا حداقل اگر مدیریتهای فکری و روانی جوامع آن اهمیت را به انسانها می‌دادند که هر گونه عقیده و نظریه‌ای که در جامعه عرضه می‌شود، با منطقی‌ترین راه‌ها به تحلیل و تنظیم معقول آن می‌پرداختند که مغز و روانهای مردم جامعه در طوفان تضادها و تناقض‌ها قانون اصلی خود را از دست نمی‌دادند، دفاع از آزادی مطلق عقیده و بیان، دفاع منطقی بود. حال می‌پرسیم آیا چنین است؟ یعنی آیا هر یک از افراد جوامع بشری در شرق ابن‌سینا و کندی و ابن‌مسکویه و ابن‌رشد و جلال‌الدین مولوی و صدرالمطالین هستند که اگر میلیونها عقائد پوچ و متضاد و متناقض برای آنان عرضه شوند، کمترین تاثیری در مغز و روان آنان نداشته باشند؟! آیا افراد همه‌ی جوامع مغرب زمین دکارت و کانت و هگل هستند که اگر بجای باران، رگبار عقائد و نظریات پوچ و ضد و نقیض بر سرهایشان ببارد، با اقتدار مغزی و روانی خود، صحیحها را از باط

ل تشخیص داده و به احساس پوچی زندگی نرسند؟! بیائید، خیالات و شوخیهای بی‌اساس را کنار بگذاریم و با عشق به قلمداد کردن خویشتن به عنوان مدافع آزادی، مغزها و ارواح بشری را به بازی نگیریم. آیا منطق حقیقی بشریت اینست که هر اندیشه و عقیده و تخیل و پندار هر چه باشد، باید به جامعه عرضه شود اگر چه مواد مهلک کوههای آتش فشانی باشد، یا اینکه منطق حقیقی انسانی عبارت است از تلاش جدی برای کشف واقعیات و بیان طرق معقول بهره‌برداری از آنها؟ درست توجه فرمائید: ما در دو قرن اخیر قربانیان فراوانی از انسانها در ترویج سخن جالب داده‌ایم، یعنی سائیدگی حیات را با پرتاب یک حادثه یا یک سخن جالب رواج داده‌ایم نه واقعیات صحیح را!! و هنوز هم به شکست خود در تهیه‌ی مواد سالم برای مغز و روان اعتراف نکرده‌ایم! چاره‌ی معقول این مشکلات آسانتر از آن است که این موجود هشیار و اندیشمند که نامش انسان است، آنرا درک نکند. این چاره‌جویی را در مسئله‌ی زیر مطرح می‌نمائیم: مسئله‌ی سوم - آیا عموم کتابها برای حفظ قانون فعالیت مغز و روان باید مورد بررسی قرار بگیرند؟ مطالبی را که تاکنون در این موضوع گفتیم، مربوط به مسائل انسانی است نه علوم و تحقیقات غیر انسا

نی مربوط به جهان عینی و صنعت و ریاضی و غیر ذلک، زیرا درستی و نادرستی استنتاجهای مربوط به این موضوعات غیر انسانی

بدانجهت که دارای نتایج و نمودهای قابل مشاهده‌ی عینی می‌باشند، اشکال و ابهامی در ماهیت خود آنها در عرضه کردن به افکار جوامع وجود ندارد. آنچه که موجب بدبختی و نکبت و گمراهی مغزهای بشری است، علوم مربوط به انسان است که حساس‌ترین موضوعات و مسائل آنها ناپدیدترین آنها در نمودهای عینی است. آری، اهمیت علوم مربوط به انسان در اینست که حساس‌ترین موضوعات و مسائل آنها، ناپدیدترین آنها در نمودهای عینی است. اهمیت علوم مربوط به انسان امور متعددی است که ما به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم: امر یکم- اینست که وقتی که یک متفکر در شناساندن و توصیف انسان آنچنانکه هست اظهار نظر می‌کند، در حقیقت مردم و افکار معمولی از آن توصیف، انسان آنچنانکه باید را بهره‌برداری می‌نمایند. بعنوان مثال وقتی که داروین پدیده‌ی انتخاب طبیعی را در توصیف جانداران بمیدان می‌آورد، این قضیه که انسان چنین باید باشد را از آن نتیجه می‌گیرند! امر

دوم- موضوعات و مسائل علوم مربوط به طبیعت و صنعت و ریاضی اموری خارج از ذات انسانها هستند، و انسان با برقرار کردن رابطه‌ی علمی با آنها، موفق به درک و فهم آنها می‌گردد و در زندگانی خود از معلوماتی که درباره‌ی آنها بدست آورده است، استفاده می‌نماید، در صورتیکه علوم انسانی مخصوصا روانشناسی با انواع گوناگونش و روانکاوی دو دیدگاه دارد: دیدگاه یکم- رفتار و هر گونه نمودهای عینی است که می‌توانند در معرض شناختهای حسی و آزمایشگاهی قرار بگیرند. دیدگاه دوم- پدیده‌ها و فعالیت‌های مغزی و روانی هستند که برای شناخت آنها درک و دریافت شخصی خود انسان محقق ضرورت دارد، زیرا بدیهی است که اگر کسی معنای لذت و الم و اندیشه و عاطفه و تجسیم و تعقل و اراده و زیبایی و احساس کبر و خود بزرگ بینی و احساس حقارت و خود کوچک بینی و غیر ذلک را از درون خود دریافت ننماید، هیچ راهی برای درک آنها وجود ندارد. حقیقت عاطفه‌ی مادری به کودکان خود، برای مردان بهیچ وجه قابل دریافت نیست و اگر مردی چنین ادعا کند، یا مرد نیست و یا دروغ می‌گوید. حتی شناخت انسان از دیدگاه یکم نیز مادامیکه از دیدگاه دوم شناخته نشود، یک شناخت ناقصی است که هیچ نتیجه‌ی علمی نمی‌تواند داشته باشد، زیرا رفتار و نمودهای عینی که انسان از خود نشان می‌دهد، معلولهای هستند که علل آنها درونی نامحسوس

ب

وده و فقط با دریافت شخصی انسان از درون خویشتن قابل درک می‌باشند. در نتیجه می‌توان گفت: هیچ اظهار نظری درباره‌ی انسان از طرف محققین انجام نمی‌گیرد، مگر اینکه درک و دریافت شخصی او از درونش، در آن اظهار نظر دخالت می‌ورزد. از همین جا است که گفته می‌شود: هر مورخی در هر جامعه و دورانی که درباره‌ی سرگذشت تاریخی انسانهای جامعه‌ی خویش و یا دیگر جوامع تحلیل و تفسیر می‌نماید، عینکی از جامعه و دوران خویش بر چشمان خود زده است. و همه‌ی ما میدانیم که انسان‌شناسان دارای ایده‌ها و فرهنگهای گوناگون بوده و همه‌ی این حقائق در توجیه تفکرات انسان‌شناسان موثر می‌باشند. دیدار ماکیاولی با سزار بورژیا در درون ماکیاولی ایده‌ای بوجود آورد که همه‌ی زندگی او را تفسیر کرده و آثار قلمی او را چنانکه می‌بینیم، توجیه نموده است. جلال‌الدین مولوی انسانی را که پس از دیدار با شمس تبریزی و تاثر شدید از دیدگاههای او مطرح می‌کند، مسلما با انسانی که بدون دیدار با شمس در نظر داشت متفاوت بوده است. مولوی پس از آن دیدار، درباره‌ی انسانی سخن می‌گوید که در درون خود آن را دریافته است. و این مطلب که ما درباره‌ی انسان حقائق و واقعیات مشترک داریم که بوسیله‌ی تل اش دانشمندان و محققان برای ما اثبات گشته‌اند، هیچ درد ناشی از فعالیت کارگاه مغزی و روانی انسان‌سازی انسان‌شناسان را دوا نمی‌کند، زیرا حقائق و واقعیات مشترک درباره‌ی انسانها شبیه به یک عده اصول و قوانین کلی و مشترک در طبیعت مانند علیت است که دانستن اجمالی و کلی آنها، هیچ کمکی برای علوم طبیعی نمی‌نماید و الا می‌بایست انسانهای بسیار قدیمی مثلا انسانهایی که هزاران سال پیش زندگی می‌کردند و می‌دانستند که در جهان طبیعت، قانون علیت حکمفرما است، علوم امروزی را هم میدانستند. خلاصه باید گفت: هر انسان محقق درباره‌ی انسان، دارای یک کارگاه درونی برای انسان‌سازی است که مقداری مواد خام آنرا از جهان عینی جمع‌آوری می‌نماید. امر سوم- تلقین‌پذیری شدید انسان است که در طول تاریخ به طرز اسف‌انگیزی در

توجه حیات انسانها موثر بوده است. این تلقین بوسیله‌ی انواعی از سخنان و بیانات کتابی از مردم با مهارت چنان سخت تاثیر می‌کند که گاهی از عوامل جبری طبیعی شدیدتر می‌گردد. این امور سه‌گانه که نمونه‌ی بسیار ناچیزی از عوامل حساسیت علوم انسانی است می‌توانند ضروری‌ترین انگیزه برای حسابگری معقول در کتابهای مربوط به علوم انسانی بوده باشند. پیش

از آنکه طریق معقول حسابگری درباره‌ی کتابها و آثار مربوط به انسان را متذکر شویم، به این نکته‌ی مهم اشاره می‌کنیم که مقصود ما از ضرورت حسابگری و بررسی کتابها چیزی جز ضرورت همان حسابگری و بررسی نیست که شرط تجویز عرضی قرص سر درد به بازار برای نسخه‌نویسی پزشکان است. واقعا جای شگفتی و حیرت است که هیچ فردی در هیچ جامعه‌ای بر کنترل و تفتیش و انواع حسابگریها و بررسی‌ها درباره‌ی دواهایی که برای بیماران جسمی تهیه می‌شود، فریاد نمی‌زند که ای مردم، آزادی بر باد رفت، سانسور و تفتیش عقائد امری است ضد انسانی! و اما اگر کسی بگوید: درباره‌ی جانها و ارواح و مغزهای انسانی هم به قدر اهمیت قرص سر درد اهمیت بدهید و نگذارید هر مغزی هر گونه آتش‌فشانی را که بخواهد راه بیندازد، فریاد وا انسانا، وا آزادی‌ها، وا استوارت میلا، در همه‌ی فضاها جوامع ظنین می‌اندازد. اما طریق معقول حسابگری درباره‌ی کتابها و هر گونه آثار مربوط به مسائل انسانی چه در قلمرو انسان آنچنانکه هست و چه در قلمرو انسان آنچنانکه باید اینست که: هر گونه تحقیق و تفکر درباره‌ی انسان بدون کوچکترین قید و شرط آزاد است، ولی برای عرضه به افکار بشری باید از همه‌ی جوانب مورد تحق

یق و آزمایش قرار بگیرد و سپس در صورت صحت نتایج به فضای جامعه عرضه شود به نظر میرسد با کمال تعظیم به مقام والای دانشمندان علوم انسانی، طریق معقول حسابگری را بدین نحو بتوان چنین پیشنهاد کرد و این نکته را هم قبلا متذکر می‌شویم که این پیشنهاد به کسانی عرضه می‌شود که موجودی بنام انسان را که دارای استعدادهای عالی و ارزشهای انسانی است. پذیرفته باشد و این پیشنهاد به توماس هابس و بورژیا تقدیم نمی‌شود، چنانکه بوسیله‌ی پست بخدمت چنگیز و تیمور لنگ هم ارسال نخواهد گشت. اما طریق این حسابگری بدین ترتیب است که میدان هر گونه تفکر و تحقیق برای متفکران و محققان کاملا- باز و هیچ شرطی جز اطلاعات و معلومات لازم و صمیمیت در کار منظور نشود و پس از آنکه یک متفکر موفق به دریافت نظریه‌ای گشت، آن نظریه را با دیگر متفکرانی که دارای اطلاعات و معلومات لازم و خلوص و صمیمیت می‌باشند، در میان بگذارند. در این مرحله‌ی عالی هر اندازه که شرکت کنندگان در تحقیق از کمیت بیشتر و کیفیت عالی‌تر برخوردار باشند، احتمال نزدیک شدن به حقیقت افزایش پیدا خواهد کرد. البته این یک آرمان بسیار والای انسانی است بشرط اینکه دو نکته‌ی مهم در این جریان انقلاب فرهنگ ان

سانی مراعات شود: نکته‌ی یکم- اینکه تحقیق و پژوهش در این قلمرو را از جریان سوداگری و معامله‌بازی برکنار نمایند و معاش و زندگی این متفکران را بیت‌المال مردمی که این متفکران درباره‌ی آنان می‌کوشند به عهده بگیرد و بدین ترتیب این امر مقدس و سازنده از مجرای پول و شهرت اجتماعی و مقام، پاک و منزه گردد. نکته‌ی دوم- از سرعت در این کار حساس پرهیز شود و مقصد اصلی کشف حقیقت باشد اگر چه سالها بطول بیانجامد. پس از اجتماع این شرایط، می‌توان نظریات حاصله را با توضیحات لازم درباره‌ی اینکه چه کسانی می‌توانند از آن نظریات استفاده کنند، در معرض افکار قرار داد. این همان انقلاب فرهنگی جهانی است که بشر پس از خسته شدن از تلاشهای بیهوده و مجروح شدن در سنگلاخهای خیالات و تضاد و تناقض گوئیها و پس از چشیدن طعم تلخ بیماری از خودبیگانگی و باری بهر جهت به آن گردن خواهد نهاد. اما امروزه، این پیشنهاد همان مقدار نامانوس و تفرآور است که پیشنهاد آزادی در دورانهای بردگی و غیر ذلک. دو جمله‌ی بعدی در جملات مورد تفسیر مربوط به هدفدار بودن حیات

آدمیان است که در یکی از مجلدات گذشته مشروحا بحث شده است. و جمله‌ی بعدی هدایت و ابلاغ حقائق بوسیله‌ی پیام ران و عقول و وجدانهای انسانها را تذکر می‌دهد که در تفسیر بعضی از خطبه‌های گذشته مطرح شده است. همچنین علم خداوندی و تعیین اجلها نیز در گذشته بررسی شده است. و عمر فیکم نبیه ازمانا، حتی اکمل له و لکم فیما انزل من کتابه دینه الذی رضی لنفسه و انهی الیکم علی لسانه محابه من الاعمال و مکارهه، و نواهیه و اوامره، و القی الیکم المعذره، و اتخذ علیکم الحجه و قدم

لیکم بالوعید و انذركم بین یدی عذاب شدید (خداوند سبحان پیامبر خود را در میان شما زمانهائی عمر داد تا اینکه خداوند عزوجل در آنچه که از کتابش فرستاد دینی را که برای خود پسندیده بود، برای پیامبر و شما تکمیل فرمود و با زبان رسولش آن اعمالی را که دوست داشت و اعمالی را که از آنها کراهت داشت، برای شما اعلان و نواهی و اوامر خود را بوسیله‌ی پیامبرش ابلاغ فرمود. و معذرت خود را (که پس از آن نمی‌توانید عذر بیاورید) برای شما القاء نمود و حجت را بر شما اتخاذ نمود، اخطار (از پلیدیها) را برای شما پیش انداخت و شما را درباره‌ی عذاب سختی که پیش روی شما است، تهدید فرمود.) خداوند سبحان پیامبرش را به قدری عمر عطا فرمود که دین را برای او و شما تکمیل فرماید الیوم اکملت لکم دینکم و اتم

مت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا (امروز برای شما دینتان را تکمیل و نعمتم را برای شما تتمیم نموده و اسلام را برای شما دین قرار داده و به آن رضایت دادم) زمانی را که پیامبر اکرم در میان مسلمین گذرانند، کم نبود و برای ابلاغ کامل دین الهی که نجات بخش انسانها در همه‌ی ابعادشان می‌باشد، کافی بود و این زمان با اینکه در حدود بیست و سه سال بود، اگر لطف و مشیت خداوندی شامل حال پیامبر نمی‌گشت، ابلاغ همه‌ی عقائد و احکام و تکالیف اسلامی در همه‌ی ابعادش با آنهمه حوادث و رویدادهای بزرگ و موانع شدید که کفار و منافقان سر راه پیامبر ایجاد کرده بودند و با وجود جنگ و دفاع فراوان که بعضی از مورخین آنها را تا حدود هشتاد واقعه‌ی جنگی شمرده‌اند، امکان‌ناپذیر بود و این یک کار فوق‌العاده و فوق‌طبیعی بوده است که هنوز تحلیل‌گران ظهور اسلام و گسترش آن، نتوانسته‌اند از عهده‌ی تحلیل و تفسیر آن برآیند. اگر وقایع جنگی را حساب کنیم، پیامبر اکرم (ص) در هر سال در حدود سه جنگ یا دفاع را رهبری فرموده است. با اینحال پیامبر اکرم فراگیرترین قوانین حقوقی و اخلاقی و طرق هستی‌شناسی و احکام و تکالیف فقهی در همه‌ی ابعاد زندگی را در حد اعلا تبلیغ فرم

وده است. مجموعه‌ی این دستورات شامل همه‌ی آنچه که محبوب و یا مورد کراهت، مأمور به یا منهی عنه خداوند متعال می‌باشد در طول زمان عمر پیامبر اکرم با زبان آن حضرت بیان شده و حجت را برای شما تمام کرده است. وعید و تهدید درباره‌ی عذاب شدیدی که در انتظار تخلف کنندگان و منحرفین از دستورات الهی نموده است. قل انما اعظکم بواحد ان تقوموا لله مثنی و فرادی ثم تفکروا ما بصاحبکم من جنة ان هو الا نذیر لکم بین یدی عذاب شدید (به آنان بگو: جز این نیست که من شما را به یک موعظه و عظمی کنم: برای خدا برخیزید- دو تا دو تا و یک به یک، سپس بیندیشید صاحب شما جنون ندارد، او جز تهدید کننده‌ی شما درباره‌ی عذاب سختی که در پیش است، نیست). من بیش از یک وعظ برای شما ندارم و آن اینست که برای خدا قیام کنید آن صحنه‌های بزرگ که عامل وجود در پیش دارد و آن امواج حوادث بزرگ که کارگاه خلقت در پشت سر گذاشته است و بطور کلی آن آهنگ بزرگی که در جهان هستی نواخته می‌شود، یقین بدانید که از آینده‌ی بسیار بسیار بااهمیت و باعظمتی خبر می‌دهند. اولاد آدم هر اندازه هم گوشه‌هایش را محکم بگیرد، باز این صدا را خواهد شنید: کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست با

زی نظامی اولاد آدم هر اندازه هم چشمه‌هایش را محکم ببندند، باز منظره‌ی دارای آهنگ بزرگ هستی را خواهد دید- خرامیدن لاجوردی سپهر همان گرد گردیدن ماه و مهر مپندار کز بهر بازیگری است سرآورده‌ای اینچنین سرسریست درین پرده یکرشته بیکار نیست سر رشته بر ما پدیدار نیست لا تطلع الشمس و لا تغیب الا لامر شانه عجیب ابوالعاهیه (آفتاب طلوع و غروب نمی‌کند مگر برای یک امر بسیار شگفت‌انگیز) داستان مردم و کوچک دیدن جهان هستی و آنچه در آن می‌گذرد و گستاخیهای جاهلانه‌ی نادانان با بی‌اعتنائی به این کار شگفت‌انگیز و محیرالعقولی که در جهان هستی انجام می‌گیرد، همان داستان روستائی است که شیری آمد و گاو او را در طویله خورد و بر جای گاو نشست. روستائی گاو در آخور بیست شیر گاو خورده و بر جایش نشست روستائی شد در آخور سوی گاو را می‌جست شب آن کنجکاو دست می‌مالید بر اعضای شیر پشت و پهلو گاه بالا گاه زیر گفت شیر ار روشنی افزون بدی زهره‌اش بدریدی و دل خون شدی اینچنین گستاخ زان می‌خاردم کاو در این شب گاو می‌پنداردم

انسان ساده لوح می بیند که وقتی که می خواهد اشیاء را ببیند، چشمانش را باز می کند، آنها را می بیند و اگر آن اشیاء در فاصله‌ی دور باشند، حرکت می کند و می رود آنها را از نزدیک می بیند یا با وسیله‌ای آنها را نزدیک خود می آورد و با خویشتن چنین می گوید: که اینها چیزی نیستند، زیرا تسلیم بینائی من می باشند. باز می بیند روی اجسام زمینی قدم می گذارد و راه می رود و آنها از زیر پای او فرار نمی کنند و هیچ سر و صدائی هم راه نمی اندازند، بدین جهت به خود تلقین می کند که اینها چیزی نیستند و تسلیم پاهای من می باشند. و بطور کلی این انسان بینوا می بیند که تا حدود زیادی اجزاء عالم طبیعت را می شناسد و با اراده‌ی خود در آنها تصرف می کند و دگرگونشان می سازد. خوب، اینها هم که چیزی نیستند زیرا من همه‌ی آنها را شناخته و با میل و اراده‌ی خود در آنها تصرف می نمایم. حال تو بیا به این ساده لوح و بینوا اثبات کن که: هر قطره‌ای در این ره صد بحر آتشین است دردا که این معما شرح و بیان ندارد حافظ و اثبات کن که- بهر جزئی ز کل کل نیست گردد کل اندر دم ز امکان نیست گردد جهان کل است و در هر طرفه‌العین عدم گردد و لایبقی زمانین دگر باره شود پیدا جهانی بهر لحظه زمین و آسمانی شیخ محمود شبستری و اثبات کن که هر کوچکترین ذر

های در عالم اجسام همانند یک منظومه‌ی شمسی است، آفتابی در یکی ذره نهران ناگهان آن ذره بگشاید دهان ذره ذره گردد افلاک و زمین پیش از آن خورشید چونجست از کمین و اثبات کن که- از تو ای جزئی ز کلها مختلط فهم میکن حالت هر منبسط اصرار کن بلکه بفهمد که چه استعدادی لازم است که این غارنشین (باصطلاح دوران اخیر) از غار درآید و از کرات دور دست فضائی اطلاع بدست بیاورد و گام روی آن کرات بگذارد. و چه استعدادی لازم است که به آنها اکتشافات و اختراعات دست بزند و چه استعدادی دارد و چرا باید که چنین حرکت بهت آور را پیش بگیرد و بگوید: از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملائک بال و پر از ملک هم بایدم جستن ز جو کل شیئی هالک الا وجهه بار دیگر از ملک پران شوم آنچه آن در وهم ناید آن شوم پس عدم گردد عدم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون پاسخ همه‌ی این مسائل که شما مطرح کرده‌اید، برای آن ساده لوح زیرکنا و جاهل عالم صورت آماده است. او با کمال اطمینان خاطر خواهد گفت: من آن قطره را که می گوئید: صد

بحر آتشین است، آنرا و هزاران برابر آنرا هر روز توی طشت می ریزم و می دهم به گاوم و گاوم آنها را می آشامد و سپس به صورت بول آنها را بیرون می ریزد! جزء و کل که میگوئی، من اینقدر احمق نیستم که ندانم آستین لباس من جزئی از لباس من است و دست من جزئی از بدنم. مقصود چیست؟ من نمی فهمم دگر باره شود پیدا جهانی بهر لحظه زمین و آسمانی قطعا دروغ می گوئی، زیرا خانه‌ای را که ساخته‌ام و در آن سکونت دارم، بیش از پنجاه سال است که به همین حال فعلی است و هیچ تغییری هم پیدا نکرده است!! این سخن را که می گوئی: هر کوچکترین ذره‌ای در عالم اجسام همانند یک منظومه‌ی شمسی است و سپس برای من شعر هم می خوانی که- آفتابی در یکی ذره نهران ناگهان آن ذره بگشاید دهان ذره ذره گردد افلاک و زمین پیش از آن خورشید چون جست از کمین من از آن ذره‌ها نه صدها نه هزاران نه میلیونها نه میلیاردها بلکه ذره‌هائی بینهایت با آن منظومه‌های شمسی که دارند، میخورم و از آنها مصالح ساختمانی میسازم، کاسه و کوزه درست می کنم و حتی یکی از آنها هم تاکنون فریاد زده است که به من توهین مکن!! درباره‌ی این انسان که می گوئی: از تو ای جزئی ز کلها مختلط فهم میکن حالت

هر منبسط و صدها مطلب دیگر. اولاً صراحتاً بتو بگویم: هزاران فرد از این مختلط از کلها را خودم در میدان جنگ کشته و لاشه‌ی آنها را طعمه‌ی لاشخوران نموده‌ام و با اینحال نه زمین به آسمان رفته و نه آسمان به زمین آمده است. و اینکه می گوئی انسان دارای آن استعدادها و آن حرکت تکاملی است، همین دیروز بود که با یک سیلی آتشین که بصورت یکی از آن انسانها نواختم، نقش زمینش کردم و مانند یک کلوخ پاره زیر پایم متلاشی‌اش نمودم!! این جملات را که مانند سؤال و جواب عرض کردیم، چنین نبوده است که تاکنون با کمال صراحت میان دو انسان مطرح شده است، ولی در طرز تفکرات بعضی مردم دقت کنید، خواهید دید:

که واقعا در این دنیا چشمان آنان جز سایه‌ها و اشباح درهم و برهمی که آنان زندگی خود را باید در میان آنها ادامه بدهند، بس می‌کنند چیز دیگری نیست. بگذرید از اینان که اگر اینان نخواهند بفهمند که در کجا زندگی می‌کنند و معنای زندگی چیست؟ شما نه مسئول و وکیل و قیم آنان هستید و نه طرز تفکرات آنان موجب دگرگونی واقعیتها خواهد بود. و بهر حال هر چه بیشتر و دقیقتر درباره‌ی جهان و انسانی که در آن زندگی میکند فکر می‌کنیم، عظمت و اهمیت آهنگی را که در جهان هستی نوا

خته می‌شود بهتر و روشتر می‌فهمیم و درک می‌کنیم که کار بسیار بزرگی در این جهان صورت می‌گیرد که همه چیز در خود آن نیست، بلکه وضع بسیار بااهمیتی را نشان می‌دهد که در پشت سر آن است، لذا هم نیل به سعادت و فوز و فلاحی که از این کار بزرگ نصیب انسان خواهد شد، خیلی باعظمت است و هم شکست و سقوط وی. شکست و سقوطی که اسنان دارای استعدادها و امکانات و حجت‌هایی که برای او عرضه شده است. همان عذاب شدید و عذاب الیم است که در قرآن آمده و در جمله‌ی امیرالمومنین (ع) که مورد تفسیر ما است اقتباس شده است. فاستدرکوا بقیه ایامکم، و اصبروا لها انفسکم فانها لقلیل فی کثیر الایام التي تكون منهم فیها الغفله و التشاغل عن الموعظه و لا ترخصوا لانفسکم فتذهب بکم الرخص مذاهب الظلمه (بقیه روزگار عمرتان را دریابید، و نفس خود را به تحمل (تهذیب نفس و تقوی) در این روزگار باقیمانده وادار نمائید، این روزهای تحمل در برابر آن روزهای فراوان که در غفلت فرو رفته و از پند و اندرز اعراض نموده‌اید، اندک است و نفس خود را (به آنچه که می‌خواهد) رها نکنید، زیرا رهائی نفس، شما را به راههای ستمکاران رهنمون می‌گردد) نفس خود را در این چند روز گذران رها نکنید و و

ادار به تحمل و شکیبائی نمائید اگر نفس یا خودطبیعی را که جز غلطیدن در شهوات و متورم ساختن خود با خیالات کار دیگری ندارد، رها کنیم، نه تنها خود از دست ما می‌رود و دیگر تسلطی بر او نخواهیم داشت، بلکه خود ما را هم با زنجیر بسیار محکمی که دارد، بدنبال خود می‌کشد و می‌برد آنجا که خاطر خواه او است و آنچه را که خودطبیعی یا نفس اماره می‌خواهد، همانست که نخست همه‌ی سرمایه‌ی وجود آدمی را می‌سوزاند سپس موجودیت خود را هم مانند یک قطعه هیزم در آن آتش می‌اندازد و تا انسان به خود بیاید خاکستر سرمایه و خرمن هستی‌اش بیاد فنا رفته است. اگر انسان محاسبه‌ی درست و دقیقی درباره‌ی اوقات گرانبهای عمرش به عمل بیاورد، خواهد دید که زمان اندکی به فکر سپس چه؟، پس چه باید کرد؟ بس است، پس از این باید به فکر سرمایه‌ی زندگی‌ام باشم مشغول می‌شود که اگر مستی و ناهشیاری وی تا آخرین نفس ادامه پیدا نکند، این زمان اندک همان سالیان آخر عمر است که علائق و ارتباطات نفسانی وی با لذائذ و خوشیهای دنیا بطور اجباری منتفی گشته است، یعنی چنگالها دندانهایش را گذشت سالیان عمر کند نموده و از کار انداخته است. با اینحال امیرالمومنین توصیه می‌فرماید: همان چند روز

باقیمانده هم غنیمت و فرصتی است که نباید از دست داد و نباید گذاشت بکلی آب از سر بگذرد و پای به لب گور برسد که همه چیز تمام شود و از بین برود- چند عمر اندر پس آب سکندر بگذرد بگذرد از ظلمات تن تا آبت از سر بگذرد برد نقد عمر نراد سپهرت پاک تو هی بگردان طاس تا دادت ز ششدر بگذرد حجت الاسلام نیر امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: نفس را رها نکنید، زیرا شما را به راههای ستمکاران رهنمون می‌شود. خواه کلمه‌ای که در جمله‌ی آن حضرت آمده است، ظلمت به معنای تاریکی باشد، یا ظلمه بمعنای ظالمان، تفاوتی چندان نمی‌کند، زیرا تا درون یک انسان را ظلمت فرا نگیرد، هرگز دست بر ظلم نمی‌آلاید. بهر حال معنای جمله بسیار روشن و در عالی‌ترین حد آموزنده میباشد. دلیل این مسئله که اگر نفس رها شود راه ستمکاران را پیش می‌گیرد، اینست که نفس که عبارتست از خودطبیعی کاری جز به فعلیت رساندن غرائز و کوشش برای اشباع آنها ندارد، هیچ اصل و قید و بندی در کار خود نمیشناسد، بلکه دائما یک مبارزه‌ی آشتی‌ناپذیر با هر گونه اصل و قید و بندی دارد که می‌خواهد آنرا مهار نماید. از طرف دیگر سرمایه‌ی درونی انسان مانند عقل و اندیشه و حق‌گرائی و واقع‌جوئی وی نظم و قانون

محکمی دارد که نمی‌تواند متحمل امواج بی‌سر و ته و ضربه‌های شدید خودطبیعی بوده باشد، چنانکه حقوق و مقررات زندگی دیگر انسانها نمی‌تواند متحمل امواج طوفانی و ضربه‌های شدید یک یا چند فرد از انسان بوده باشد که امیال و هواهای نفسانی وی

مانند کوه آتش فشان بوجود می‌آورد و هیچ اصل و قانونی را نمی‌شناسد. بنابراین، رها شدن نفس (خودطبیعی) همان و قانون‌شکنی همان، چه قانون مربوط به همه‌ی ابعاد موجودیت انسان و چه حقوق دیگران. در نتیجه رهایی نفس علتی است که ظلم دربارهی خویشتن و دیگران را مانند معلول قطعی بدنبال خود خواهد آورد. این نکته را هم متذکر شویم که وقیح‌ترین و زشت‌ترین ظلمی که یک نفس مرتکب می‌شود، اینست که کار خود را توجیه نماید و ظلم را بگردن طبیعت انسانی و عوامل دیگر بیندازد و به خود چنین تلقین کند که فعالیت‌های حیوانی از مختصات آن غرائز است و جلوگیری از مختصات در حقیقت قیچی کردن خود غرائز است که مبارزه با طبیعت است! این توجیه‌کننده‌ی وقاحتها نمی‌داند که اولاً- رها کردن نفس تا هر مختصی را که بخواهد بروز بدهد، یک مبارزه بی‌امان (که وقیح‌تر از نادانی به حقیقت) با طبیعت با اهمیت خود را که همان عقل و اندیشه و حق‌گرایی

و واقع‌جویی است، در بر دارد که موجب نابودی همه‌ی موجودیت او خواهد گشت. ثانیاً- اگر این فعالیت‌های بی‌مهار غرائز که همه‌ی اصول و قوانین را می‌سوزاند و انسان نفس‌پرست مانند کودک از شعله‌های آن لذت می‌برد، مختصات قانونی نفس بودند، پس آن اضطراب و دلهره و پشیمانی که پس از اشباع آن فعالیتها درون آدمی را فرا می‌گیرد، چیست؟ و آن صدای بسیار ضعیف در درون که در جهان برون‌ذات صدائی قویتر و موثرتر از آن پیدا نمی‌شود، چه می‌گوید؟- ای همیشه حاجت ما را پناه بار دیگر ما غلط کردیم راه دمبدم وابسته‌ی دام نویم هر یکی گر باز و سیمرغی شویم صد هزاران دام و دانه است ای خدا ما چو مرغان حریص و بینوا مگر نفس و نفس‌پرست در برابر این هشدار شما ساکت می‌نشیند و یا می‌گوید: شما راست می‌گوئید، من اشتباه می‌کنم؟! نه هرگز، این دفعه با یک چماق بسیار نیرومندتر و بران‌تر از چماق تکفیر قرون و سلطانی‌ها که (چماق علم نامیده می‌شود) بر سر شما کوبیده خواهد گشت: این اضطراب و سر و صدای درونی که دم از آن می‌زنید، چیزی جز اضطراب و سر و صدای سرکوبی غرائز چیز دیگری نیست! برو علم یاد بگیر، امروزه این مسائل بوسیله‌ی علم حل شده است! باید به این نفسها

ی مجسم و نفس‌پرستان گفت: ای حامی علم بیگانه از علم، چه ضرری داشت که مقداری تحمل مطالعه به خود می‌دادی و از سرگذشت بسیار باشکوه علم اطلاع پیدا می‌کردی که در حدود هفتصد سال پیش در تفکرات اسلامی امثال این مسائل طرح شده و دربارهی آنها اندیشه‌های مثمر انجام گرفته است: - حافظان را گرنیینی ای عیار اختیار خود بین بی‌اختیار روی در انکار حافظ برده‌ای نام تهدیدات نفسش کرده‌ای! تو که ادعای عشق به علم سر داده‌ای حداقل چند دقیقه‌ای هم به مطالعه‌ی درون خود پرداز. خواهی دید تو من داری، تو شخصیت داری و مقداری از کارهای تو با نظاره و سلطه‌ی آن من یا شخصیت که کار اختیاری نامیده می‌شود انجام می‌گیرد و در انجام دادن این گونه کارها، بهتر از همه می‌فهمی که کار صادر شده واقعا کار تست نه معلول یک مشت عوامل جبری. آیا در این موقع احساس نمی‌کنی که کار مستند به شخصیت تست؟! قطعاً چنین است. تو با کمال وضوح می‌فهمی که کار مستند به شخصیت تست. حال این سؤال پیش می‌آید که آیا شخصیت تو آن اضطراب و سر و صدای درونی را درک می‌کند یا درک نمی‌کند، اگر درک نمی‌کند، بحثی با تو وجود ندارد، زیرا ما شخصیتی در درون آدمیان سراغ نداریم که از چنان پ

دیده‌های بااهمیت (اضطراب و سر و صدای درونی) اطلاعی نداشته باشد، چگونه می‌توان شخصیت را از آن پدیده‌ها بی‌اطلاع و غافل دانست، با اینکه آن پدیده‌ها آرامش شخصیت را بر هم می‌زنند و حتی گاهی که آن پدیده‌ها شدت دارند، شخصیت تا سرحد بیماری و اختلال پیش می‌رود. بنابراین، یا خود شخصیت است که حافظ درون آدمی از تاخت و تاز بی‌حساب خودطبیعی است و یا نیروئی دارد که حفظ درون را از آن تاخت و تاز به عهده می‌گیرد و در موقعی که خود طبیعی می‌خواهد درون را اشغال کند با اضطراب و سر و صدا به شخصیت هشدار می‌دهد. حال تو که از علم دفاع می‌کنی، در صدد پوشانیدن اضطرابات و ندامتها و صداهای درونی برآمده و به خویشتن و دیگران تحلیل علمی براه انداخته و می‌گوئی: آن پدیده‌ها جز تهدیدات غرائز چیز دیگری نیستند! برای اثبات چنین مدعای بی‌اساس مجبور می‌گردی که اقدام به انکار شخصیت از درون آدمیان نمایی و با تبدیل انسانها به

حیوانها و کس‌ها به چیزها علم را بحد نصاب برسانی!! و لاتداهنوا فیهجم بکم الادهان علی المعصیه (مداهنه و تملق و چاپلوسی نکنید، که شما را به ارتکاب معصیت می‌کشاند). مداهنه و تملق یکی از عوامل انحراف و افتادن در معصیت است احتمال می‌روند که جمله‌ی مورد تفسیر مربوط به جملات سابق باشد که مربوط به مهار کردن نفس است، بنابراین، معنای جمله چنین می‌شود که با نفس خویشتن مداهنه و تملق نکنید، که شما را به معصیت می‌کشاند و احتمال دوم اینست که جمله‌ی مستقلاً در نهی از مداهنه بطور عموم بوده باشد که شامل تملق‌گویی به نفس خویشتن و به دیگران می‌باشد. اصل مداهنه از دهن به معنای روغن و چربی می‌باشد و این کلمه در تملق و سازش بی‌اساس و چاپلوسی بکار می‌رود و هدف از آن تطبیق وضع و خواسته‌های خویش با طرف مقابل است که در فارسی چربزبانی و چاپلوسی نیز گفته می‌شود و این پدیده‌ی زشت ناشی از بی‌شخصیتی و ناتوانی از ارزیابی اصول و ارزشها است. اگر مداهنه با نفس خویشتن بوده باشد، به معنای نادیده گرفتن قبح تمایلات و شهوات نفس و سازش بی‌اساس با آن می‌باشد که خودفریبی نیز نامیده می‌شود. آدمی با مداهنه و چاپلوسی با نفس خویشتن با کمال صراحت بی‌شخصیتی خود را اعلان می‌کند و به زانو درآمدن خود در برابر نفس اعتراف می‌نماید. وی در این موقع عظمت و ارزشهای اخلاقی و مذهبی را بکلی زیر پا می‌گذارد و نفس را مسلط بر خویشتن می‌سازد. و اگر مداهنه با دیگران بوده باشد. به اضافه‌ی همه‌ی آن زشتیه‌ها و نابخاریها که در تملق بنفس مرتکب شده است، نظم زندگی اجتماعی انسانها را هم مختل می‌سازد، مخصوصاً اگر طرف مقابل به جهت ضعف شخصیت آن تملق‌ها و چاپلوسیها را باور کند و متورم شود و دروغها را صحیح و خلاف واقعها را واقع و فریبکاریها را حقیقت تلقی نماید. این پدیده‌ی زشت و باور کردن آن، یکی از شایع‌ترین ضعفهای بشری است که منتفی ساختن و مقاومت در برابر آن، کار هر کسی نیست. توجه به اینکه- هر که را مردم سجودی می‌کنند زهرها در جان او می‌آکنند توجهی است که به مقدمات زیادی احتیاج دارد. تحت تاثیر قرار نگرفتن در برابر خم و راست شدن‌ها و تصدیق نکردن زشتی‌ها و نارواینها و نابخردیها بدون آگاهی به عظمت شخصیت و بدون توجه به ضررهای جبران‌ناپذیری که در پی دارند. امکان‌ناپذیر می‌باشد. اگر مردم همه‌ی دورانها دست از تملق و چربزبانی و چاپلوسی در برابر قدرتمندان و صاحبان امتیاز برمی‌داشتند و با ملاک حقایق و واقعیات بی‌پرده با آنان رویاروی می‌شدند، با دست خود چنگیزها و سزار بورژیا و تیمور لنگها و نرونها به وجود نمی‌آوردند. چنین احساس می‌شود که تا انسانهایی خود را بوسیله‌ی تملق میشناسند، انسانهایی دیگر پلنگ و گرگ نمیشوند. اکنون بخود بیائیم و شرائط زیستن با حیات معقول را از امیرالمومنین (ع) بشنویم:

[صفحه ۲۸۸]

عبداللہ، ان انصح الناس لنفسه اطوعهم لربه، و ان اغشهم لنفسه اعصاهم لربه ای بندگان خدا، خیرخواه‌ترین مردم درباره‌ی خویشتن، مطیع‌ترین مردم بر خدایش و خائن‌ترین مردم بر خویشتن، معصیت‌کارترین آنان بر پروردگارش می‌باشد. (مقداری از شرایط زیستن با حیات معقول ۱- خیرخواه‌ترین مردم درباره‌ی خویشتن، مطیع‌ترین مردم بر خدایش است اطاعت خداوندی حقیقتی است که اغلب مردم حتی گاهی بعضی از آنان که تکاپوها کرده و در مسیر رشد قرار گرفته‌اند، گمان می‌برند: اطاعت خداوندی عبارت است از برقرار ساختن رابطه میان خود و خداوندی که نتیجه‌ی آن عائد خدا می‌گردد، مثلاً شکر او را می‌گذارد و این شکر‌گذاری مانند نفعی است که نصیب خدا می‌شود! حمد او را می‌گویند، و این حمد نفعی است که عائد او می‌گردد! خدا را تعظیم می‌نماید و خداوند متعال از این تعظیم خوشحال می‌شود! از خدا استمداد می‌کند، یعنی اعتراف می‌کند که قدرت و قوت از او است و این اعتراف خدا را خشنود می‌سازد! گاهی اطاعت‌کننده چنین می‌پندارد که خداوند اگر هم احتیاجی به شکر‌گذاری و حمد و تعظیم و استمداد نداشته باشد، از اینکه اطاعت‌کننده فهمیده است که باید خدا را اطاعت کند تا او خشنود

شود، رضایت و خشنودی پیدا می‌کند! ولی اینکه همه‌ی اطاعتها بدون استثناء مربوط به خود اطاعت‌کننده می‌باشد همواره مورد غفلت قرار می‌گیرد. در صورتی که حقیقت همین است که اطاعت خداوندی در هر شکل و با هر مقدار و هر زمان چیزی جز

شکوفائی و فعلیت روح خود آدمی چیز دیگری نیست. شاید ناشایست ترین نتیجه‌ای که اعتقاد به ارتباط اطاعت به خدا (امتیاز بخشیدن به خدا) بوجود می‌آورد، کوچک کردن خدا و اهانت به مقام شامخ ربوبی باشد که همواره مستلزم تنزل روح و پوچی اطاعت می‌باشد. توضیح اینکه شخص مطیع با اعتقاد مزبور بطور ناآگاه خود را با خدائی رویاروی می‌بیند که از امتیازاتی که شخص مطیع به او می‌بخشد خوشحال و خرسند می‌گردد. این گونه تلقی از اطاعت به اضافه‌ی اینکه موجب کبر و نخوت برای مطیع می‌باشد، قدر خداوندی را پائین می‌آورد. و ما قدروا الله حق قدره (و آنان قدر خداوندی را آنچنانکه شایسته‌ی او است، به جای نیاورده‌اند) از طرف دیگر معنای اینکه اطاعت و نتایج آن به خود اطاعت کننده مربوط است، اغلب موجب خود بزرگ بینی و تحسین و تمجید خویشتن می‌گردد. و بدین ترتیب اطاعت کننده‌ی خام و ساده‌لوح اگر بخواهد از خود درآید و راهی کوی حق و حقیقت شود،

برمی‌گردد در خود سقوط می‌کند. چاره‌ی این گرفتاری شدید روحی اینست که آدمی در حال اطاعت و انجام هر گونه تکلیف بداند که در ارتباط با خداوند، او است که هستی خود را به آن مقام شامخ عرضه می‌کند. او با علم به این حقیقت و انگیزه قرار دادن آن در هنگام ارتباط با خدا، هستی خود را شکوفا می‌سازد و بایستی و شایستی آن را به فعلیت می‌رساند. از طرف دیگر هر اندازه که به آگاهی او به عظمت و بی‌نیازی خداوند افزوده شود، جوشش اشتیاق او به عرضه کردن همه‌ی ابعاد و سطوح موجودیت خویشتن و تسلیم آنها به آن ذات اقدس زیادتر می‌گردد. با این بیان به خوبی اثبات می‌شود که خیرخواه‌ترین مردم درباره‌ی خویشتن مطیع‌ترین مردم به خدایش می‌باشد. و ان اغشهم لفسه اعصاهم لربه (و خائن‌ترین مردم درباره‌ی خویشتن معصیت کارترین آنان به خدایش می‌باشد). ۲- معصیت بخدا یعنی خیانت به خویشتن. این مطلب از مسئله‌ی اول (شرط یکم زیستن در حیات معقول روشن می‌شود. برای توضیح بیشتر می‌گوئیم: با ملاحظه‌ی همه‌ی جنبه‌ی درباره‌ی مصالح و خیرات و فضائل روح، قطعی است که همه‌ی آنها از خداوند متعال که فیاض مطلق است به انسان عطا می‌شود، اگر چه خود انسان در آماده کردن روح با تهذیب

و تصفیه‌ی آن دخالت کامل دارد. یعنی نخست باید انسان با تلاش و گذشت از هواهای نفسانی و زیر پا گذاشتن تحریکات خودخواهی آماده‌ی گرفتن فیوضات ربانی بوده باشد و خداوند طبق وعده‌ای که داده است: و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا (و کسانی که در مسیر مشیت ما مجاهدت می‌کنند، ما آنان را به راههای خود هدایت می‌کنیم). آن خیرات و فضائل را به انسان عنایت می‌فرماید. و هیچ تردیدی در این نیست که- نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد آیات و روایاتی که به این مقدمه و نتیجه تاکید می‌کنند، خیلی فراوان می‌باشند و این منابع با کمال صراحت می‌گویند: برای اخذ نتیجه‌ی کار و مجاهدت با اخلاص مقدمات ضروری می‌باشند. بنابراین، هر اندازه که آدمی با دستورات خداوندی مخالفت نماید، در حقیقت خود را از فیوضات الهی محروم ساخته است و درهای برکات و رحمت خداوندی را بر روی خود بسته است. اسفبارترین حالات یک انسان، خصومت و عداوت وی با خویشتن است. و چه خصومت و عداوتی بالاتر از دشمنی انسان با خویشتن؟ بدین ترتیب می‌توان گفت: چه اندک است شماره‌ی اشخاصی که در روز معاد که آغاز ابدیت است، خطاب جنایتکار به آنان متوجه شود، زیرا هر خیانتی که درباره‌ی روح انجام می‌گیرد جنایتی است که به روح وارد شده است. آیا خاموش کردن شعله‌های اشتیاق روح به ارتباط با حقیقت (که معصیت به خدا است) جنایت به روح نیست؟! آیا قطع ارتباط روح با خدا که اگر آن ارتباط صحیح برقرار شود، به منزله‌ی شعاعی از انوار عظمت خداوندی می‌باشد، جنایت به روح نیست؟! آیا ظلم و تعدی بر حقوق دیگران که از بزرگترین گناهان است، جنایت به روح نیست؟! خصومت با علم و معرفت و غوطه‌ور شدن در لجن نادانیها جنایت به روح نیست؟! آری، همه‌ی اینها جنایاتی است که انسان غافل به روح خود وارد می‌آورد. در آن هنگام که آدمی خدا را فراموش می‌کند و خود را از مجرای فیض او دور می‌سازد، در حقیقت خود را فراموش می‌کند. و لاتکونوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم (و نباشید از آنان که

خدا را فراموش کردند و خدا هم آنان را به فراموش کردن خویشتن وادار کرد) گر نخواهی خود فراموش شود یاد او کن یاد او کن یاد او فراموشی خداوندی، یعنی بریدن چشمه‌سار از منبع خود، و بریدن چشمه‌سار از منبع خود، یعنی خشکیدن آن چشمه‌سار. در حقیقت با معصیت و فراموش کردن خدا، خودطبیعی فرمانده مطلق‌العنان درون می‌گردد و روح بجهت عدم تحمل جنایات وارده خود را از میدان حیات برکنار می‌نماید و از دیدگاه درون ناپدید می‌گردد. و المغبون من غبن نفسه (زیانکار کسی است که زیان بر خود بیاورد) ۳- هر زیانی که دارای اهمیتی است و باید آنرا جبران نمود، مادامیکه روح متضرر نشده باشد و زیان وارد شده روح را مختل نساخته باشد، قابل جبران خواهد بود و از این جهت جای نگرانی نیست، اما اگر خسارت و زیان بر روح وارد شود، هیچ زیانی اگر چه ناچیز هم بوده باشد، قابل جبران و ترمیم نخواهد بود، مگر اینکه نخست خود روح از آن خسارت و مغبونیت نجات پیدا کند در یک شعر ساده، تشبیه این مسئله چنین آمده است: هر چه بگنجد نمکش میزنند وای به روزی که بگنجد نمک و المغبوط من سلم له دینه (شایسته‌ی غبطه کسی است که دین او برای او سالم باشد). ۳- آرزوی وصول به مقام آن کسی شایسته است که دین او برای او سالم بوده باشد. در این دنیا بجهت اختلافی که مردم در داشتن و فقدان امتیازات مادی و معنوی دارند، گروهی مورد غبطه و گروهی دیگر غبطه می‌خورند. معنای غبطه خوردن آرزوی شدید به داشتن امتیاز است که نصیب دیگری گشته است. و این معنی غیر از حسد و رشک است که آرزوی سلب شدن امتیاز از دیگران می‌باشد. مباحث مربوط به حسد در تفسیر خطبه‌های آینده طرح خواهد شد انشاءالله. تفاوت مهمی میان غبطه و حسد وجود دارد و غبطه به یک معنی یک فعالیت درونی سازنده‌ای است که بدون تراحم و یا نیت تراحم و اخلال بر موجودیت ممتاز دیگران، می‌تواند مورد بهره‌برداری قرار بگیرد. امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: هیچ یک از امتیازات دنیوی که در همین دنیا سر برمی‌کشند و در همین دنیا از بین می‌روند، قابل غبطه خوردن نمی‌باشند، زیرا- هر صورت دلکش که ترا روی نمود خواهد فلکش ز دور چشم تور بود رو دل به کسی نه که در اطوار وجود بوده است همیشه با تو و خواهد بود آرزوی وصول به کدامین امتیاز؟ امتیازهایی که به ویران کردن خانمان دیگران تمام می‌شود، امتیاز نیستند، بلکه پدیده‌هایی فریبنده می‌باشند که- آتشش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار و اگر منظور از امتیاز وسائل خودکامگی و اشباع شهوات می‌باشد، اگر چه بر پایمال کردن حقوق دیگران هم تمام نشود، تباهی روح را نتیجه می‌دهد که برای هیچ عاقل آگاهی قابل آرزو و غبطه خوردن نمی‌باشد. و اگر منظور از امتیاز عامل مطلق لذت بوده باشد، تلذذ چه هدف ناچیز! تلذذ کار جانوران است. آنچه که قابل غبطه خوردن می‌باشد عبارتست از حرکت در مسیر حیات معقول است که فقط دین الهی می‌تواند آنرا تعیین نماید. آن کسی که به تفسیر و توجیه هدف عالی حیات خود موفق شده است و از عهده‌ی پاسخ سؤال بزرگ و فراگیر از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ برآمده است، حقا مورد غبطه است، مگر برای کسی که عظمت این سؤال بزرگ اثبات نشده باشد. چنین شخصی چرا مورد غبطه نباشد در صورتیکه با کمال آگاهی در این جهان بسیار پرمعنی زندگی می‌کند و حتی یک لحظه هم مبتلا به ابهام و تاریکی در مبدء و مسیر و هدف حیات خود نیست، اگر چه با کفشهای پاره پاره برود که در راه رفتن خاک و گل توی آن می‌رود، ولی فروغ عشق همه‌ی سطوح جانش را روشن ساخته است. و السعید من وعظ بغیره والشقی من انخدع لهواه و غروره (سعادت از آن کسی است که از دیگران برای خود وعظ و عبرت بگیرد و شقی آن کسی است که از هوی و غرور خود فریب بخورد). ۳- زندگی دیگران می‌تواند پند و اندرز موثر بما بدهد و ما را سعادت‌مند بسازد. تجسم عینی حقایق و بایستگیها در جریان زندگی مردم قابل مشاهده می‌شود نه در عالم خیال و نه در هوا، لذا مطالعه‌ی زندگی دیگران چه در گذشته که صفحات تاریخ برای ما حفظ کرده است و چه در زندگی مردم معاصر، می‌تواند

ند درسه‌های آموزنده‌ای برای تنظیم و توجیه زندگی ما بوده باشد. معنای این قضیه اینست که همه‌ی انسانها در برابر همدیگر مانند کتابها و آزمایشگاههایی هستند که می‌توانند بهترین وسیله در پیشبرد فهم و تعقل و تجارب مفید برای همدیگر باشند. بعنوان مثال

وقتی که فردی از این انسانها می‌بیند که فرد یا افرادی از هموعان خود، فقط بوسیله‌ی کار و تلاش و بکار انداختن همت به نتیجه رسیده‌اند، این درس بزرگ و احیاء کننده می‌تواند یکی از اساسی‌ترین قوانین حیات معقول را برای آنان بیاموزد. وقتی که عکس این جریان را یعنی سقوط و نابودی را بوسیله‌ی رفاه‌طلبی و تن‌پروری و بار سنگین شدن بر دوش اجتماع در فرد یا افرادی می‌بیند، باید این درس آموزده و احیاء کننده را فرا بگیرد که ساختمان انسان و جهان بطوری بنا شده است که هیچ راهی برای زندگی صحیح جز حرکت مستند به کار و کوشش وجود ندارد. وقتی که می‌بیند کبر و غرور آتش بر خرمن انسانها زده است، باید بفهمد که کبر و غرور یک بیماری است و در نبود کردن خرمن وجود آدمیان هیچ تفاوتی در میان آنان نمی‌گذارد. ۵- انسان شقی کسی است که فریب هوی و غرور و عوامل فریبنده‌ی خود را بخورد. سختیها و ناگواریهای دنیا و محروم

یت از عوامل لذت‌بار و محبوبیت و شهرت اجتماعی و حتی قرار گرفتن در نهانخانه‌ی تاریک گمنامی، هیچ یک از این امور را نمی‌توان شقاوت نامید و با این نامگذاری دروغین و تلقین نابخردانه روح علوی‌طلب را زیر فشار شکنجه قرار داد. شقی کسی نیست که در این دنیا مالک چیزی نیست، شقی کسی است که مالک خویشتن نباشد و در عین برخورداری از خوشایندترین لذات برده‌ی حلقه بگوش عوامل لذت بوده باشد. شقی کسی است که در عین برخورداری از قدرت، برده‌ی بی‌اختیار قدرت خویشتن است. شقی آن نیست که از نعمت علم و معرفت بجهت علل جبری بهره‌ور نیست، شقی کسی است که علم و معرفت را وسیله‌ای برای تورم خودطبیعی‌اش نموده است و در لجن غرور و خودخواهی فرو رفته است. شقی کسی نیست که پائی برای رفتن ندارد، شقی کسی است که راه می‌رود و ارزشها و ناتوانان را زیر پای خود محو و متلاشی می‌سازد. شقی آن نیست که برای دیدن اشکال و رنگهای عالم طبیعت، چشم بیننده ندارد، شقی کسی است که با دیدن همه‌ی اشکال و رنگها و حقائق و روابط موجوده در جهان هستی، هیچ معنای معقولی را در آن نمی‌بیند و همه‌ی هستی و وجود خویش را با چشمانش لمس می‌کند- ندهی اگر به او دل به چه آرمیده باشی نگزینی ار

غم او چه غمی گزیده باشی نظری نهان بیفکن مگرش عیان بینی گرش از جهان بینی به جهان چه دیده باشی ملا محسن فیض کاشانی ساده‌لوح آن کسی است که می‌گوید: من می‌توانم کتاب هستی را آنچنانکه هست بخوانم و آنچنانکه باید در آن تصرف کنم و با آن ارتباط برقرار کنم، بدون اینکه بدانم مولف این کتاب کیست و برای چه هدفی آن را نوشته است! ممکن است یک ساده‌لوحی بگوید: کتاب را بدون اینکه مولفش شناخته شده باشد، می‌توان خواند و از مطالبش استفاده کرد و احتیاجی به شناختن مولفش نیست. این اعتراض کننده باید بداند که تشبیه عالم هستی و وجود انسان به کتاب نباید ما را باین خطا دچار بسازد که واقعا عالم هستی و وجود انسان دو کتابند که مطالب آنها با الفاظ معمولی که دلالت آنها بر معانی خود قراردادی می‌باشد تالیف شده است، زیرا کتاب هستی و وجود انسان جلوه‌هایی واقعی از مشیت خداوندی هستند که هر لحظه وجود خود را از فیض او سیراب نموده و ادامه می‌دهند، زیرا هر مطلق را که برای ادامه‌ی وجود کائنات در نظر بگیریم، ساخته‌ی ذهن ما است و واقعیتی ندارد. و اعلموا ان یسیر الریاء شرک، و مجالسه اهل الهوی منسأه للایمان و محضره للشیطان (و بدانید که اندک ریاء

شرک است و همنشینی با هوی پرستان جایگاه (علت) فراموشی ایمان و حضور شیطان است) ۶- ریاکاری شرک است. مقداری از مباحث مربوط به ریاء در تفسیر خطبه‌های گذشته بررسی شده است. در این مورد به بعضی از آسیبهای روحی و زیانهای اجتماعی که از ریاکاریها بوجود می‌آیند، اشاره می‌کنیم: ۱- هیچ ضرری برای یک روح بالاتر از آن نیست که عملی را که بجا می‌آورد، بجای آنکه موجب اعتلای روح او بوده باشد، موجب سقوط آن در شرک شود و وسیله‌ی اهانت به مقام ربوبی گردد. ۲- نتیجه‌ی شرکی که از ریاکاری بوجود می‌آید، سقوط همه‌ی ارزشها و اصول است، زیرا ریاکار با ریائی که انجام می‌دهد باعظمت‌ترین و باارزش‌ترین حقیقت را که عبارتست از شکوفا ساختن روح با قرار گرفتن در جاذبه‌ی کمال الهی مورد اهانت قرار می‌دهد و آنرا با یک انسان که چه بسا که از شقی‌ترین اشقیاء باشد معاوضه می‌کند!! برای چنین کسی هیچ ارزشی مفهوم نخواهد داشت. ۳- نوعی

اضطراب و تشویش درونی که در نتیجه‌ی ریاکاری درون آدمی را فرا می‌گیرد که با هیچ‌گونه تلقین و تسلیت منتفی نمی‌گردد، مگر اینکه قبح ریا را درک کند و توبه و بازگشت نماید. ۴- ضررهای اجتماعی که از ریاکاری عائد انسانها می‌گردد، بسیار است از آنجمله: رواج آرایش ظاهر و صورت‌سازی و مقدم داشتن آن بر حقیقت که تدریجا شکل اصل و قانونی به خود می‌گیرد و مردم را درباره‌ی حقائق، بی‌خیال و بی‌اعتناء می‌سازد و چه بسا حقیقت را منفور جلوه می‌دهد! ریاکاری وقیح‌ترین صفت را که عبارت است از دروغگوئی، پسندیده جلوه می‌دهد، زیرا ریاکاری یکی از مهمترین موارد تخلف واقعیت از نمود و علامت است که نیرومندترین عامل سقوط فرد و اجتماع است. این صفت رذل و وقیح بقدری دارای اشکال متنوع و ناملموس باریک و خفی است که تشخیص آن حتی گاهی برای خود ریاکار هم دشوار است، ولی خوشبختانه استحکام مقداری از اصول و قوانینی که واقعیات را از ظاهرسازیها تفکیک می‌کند، می‌تواند پشت این پیراهن شفاف را به خوبی نشان بدهد- ثوب الریاء یشف عما تحته و اذا التبتست به فانك عار ابوالحسن تهامی (لباس ریا با شفافیتی که دارد، زیر خود را نشان می‌دهد و هنگامیکه با این لباس خود را پوشانیدی، قطعا تو برهنه و عریانی) بنابراین یکی از مهمترین شرائط حرکت در مسیر حیات معقول دوری از ریاکاری است که بدون اخلاص امکان‌پذیر نیست. ۷- همنشینی با هوی پرستان باید ترک شود هوی پرستان که عقل و اندیشه و احساسات برین را فدای

امیال و هواهای نفسانی خود نموده‌اند، اصرار شدید بر آن دارند که برای توجیه نابود کردن سرمایه‌های الهی تا بتوانند از ارزش و عظمت آنها بکاهند و در این راه بهر گونه یاهو گوئی و خرافات دست بازند و مطلوبیت اشباع امیال و هواهای نفسانی را با بیانات جالب به عقیده‌ی خودشان اثبات کنند. مانند بیچاره آن کسی که گرفتار عقل شد خرم دلی که کره خر آمد الاغ رفت اگر مقداری هم سواد داشته باشند، در صدد استدلال و استشهاد به گفتار یا عمل کسانی می‌نمایند که از یک بعد شهرت چشمگیری داشته باشند، مانند خیام و امثال او که اصلا معلوم نیست سراینده‌ی آن رباعیات متناقض کدامین خیام است؟ آیا این همان عمر بن ابراهیم خیامی است که در فلسفه‌ی الهیات با اصول و روش قاطعانه از مبانی ماورای طبیعت و الهیات مانند دیگر فلاسفه بحث می‌نماید. از طرف دیگر موقعی که در تذکره‌ها و تواریخ نام او را می‌برند با کلمات و اصطلاحاتی نام می‌برند که فقط درباره‌ی پیشوایان درجه‌ی اول دینی استعمال می‌کنند مانند الامام حجه الحق علی الخلق و محال است که اینگونه کلمات را درباره‌ی یک شاعر نیهیلیست (پوچ‌گرا) بکار ببرند. و بهر حال، هوی پرستان برای توجیه روشی که در زندگی پیش‌گر

فته‌اند، بهمه‌گونه توجیهات نامعقول تن میدهند، همنشینی با این بازیگران عقل و اندیشه و احساسات عالی را میفرساید و فضای درون را تیره و تاریک می‌سازد و همه‌ی نظم و قوانین عالم هستی و سرمایه‌های انسانی را در برابر هوی و هوس بازیهای خود، رنگ پریده می‌سازند و در خواب ناهشیاری فرو می‌روند. کسانی که با اهل هوی و هوس مجالست نمایند و نتوانند آنها را از لجن کثیفی که در آن فرو رفته‌اند نجات بدهند، اگر دارای شخصیت ناتوانی باشند، بدون تردید تدریجا خود را در برابر آنان خواهند باخت و روزی فرا خواهد رسید که آنچه را که امروز قبیح‌ترین معصیت تلقی می‌کنند، در آنروز آنرا بعنوان یک امر طبیعی و شایسته انجام خواهند داد. و اگر دارای شخصیت نیرومند بوده باشند، درست است که نیروی شخصیت نخواهد گذاشت که خود را در برابر هوی پرستان ببازند، ولی قطعا از مشاهده‌ی انحرافات و معصیتهائی که مرتکب می‌شوند، زجر و شکنجه خواهند دید. و اگر فرض کنیم قدرت شخصیت آنان بقدری زیاد باشد که از مشاهده‌ی نابرداری و نابکاری اهل هوی و هوس احساس زجر و شکنجه نخواهند کرد، جای شک نیست که همنشینی آنان با هوی پرستان، خود نوعی توجیه روش آنان تلقی خواهد گشت، یعنی هم خود هوی پ

رستان به روش خود جرئت بیشتری خواهند داشت و هم عدم اهمیت هوی پرستی و طبیعی بودن آن در جامعه انعکاس خواهد یافت. جانبوا الکذب فانه بجانب للایمان. الصادق علی شفا منجاه و کرامه، و الکاذب علی شرف مهواه و مهانه (از دروغ اجتناب کنید، زیرا دروغ بیگانه و دور از ایمان است. انسان راستگو بر کناره‌ی نجات و کرامت و دروغگو در پرتگاهی از سقوط و پستی است).

۸- دروغ مگوئید و راست بگوئید. در همه‌ی اجزاء جهان هستی فقط انسان است که می‌تواند دروغ بگوید هیچ تاکنون اتفاق افتاده است که خیار خود را طلا نماید! آیا شنیده‌اید که مورچه‌ای بگوید من فیل‌ام! آیا تاکنون در جایی دیده‌اید که کبوتر ادعا کند که من عقابم! آیا احتمال می‌دهید که در میلیاردها سال عمر کهکشان یک قطعه کلوخ بگوید: آفتاب را من زاییده‌ام! آیا فکر می‌کنید که در پهنه‌ی هستی یک شتر ادعا کند که من آن مدیر حکیم هستم که می‌توانم جوامع بشری را بسوی بهترین هدفهای مادی و معنوی توجیه نمایم! نه خیر، این دروغها تاکنون در هیچ جا دیده نشده و شنیده نشده و احتمال آنها هم مساوی احتمال نیستی هست مطلق است. اما این انسان اشرف موجودات و سرفصل تکامل و گل سرسبد عالم وجود و رهرو منزل رشد و اعتل

ا می‌تواند دروغ بگوید. به یک معنی اختیار دروغ می‌تواند زمینه‌ی عظمت او بوده باشد، به شرط اینکه از این زمینه در راستگویی و تدبیر امور استفاده کند، یعنی این یک امتیاز است که انسان با توانایی به دروغگویی دروغ نگوید و برای اجتناب از این صفت وقیح، عقل و اندیشه و قدرت اراده و نیروی شخصیت را بکار بیندازد و با واقعیات رویاروی شود، واقعیت را بگوید و تحمل شنیدن واقعیات را داشته باشد. اصلاح‌طلبان و مکتب‌سازان و پیشتازان قلمرو انسانیت اگر بجای تحمل مشقتها و زحمات فراوان برای بیان و توضیح طرق اصلاح انسانها و دور کردن آنان از حق‌کشیها و خونریزیها که به نظر می‌رسد اغلب آنها معلولهایی هستند که زائیده‌ی عللی می‌باشند، به علل اصلی پردازند، قطعاً یکی از علل آن بدبختیها و نکبتها را در دروغگویی خواهند یافت. تفاوتی که این علت با دیگر علل دارد، اینست که قبح و زشتی علل دیگر معمولاً مورد تصدیق و زودتر از دروغ فاش می‌شود، مانند سودپرستی و خودخواهی و بی‌پروائی و شهرت‌طلبی و امثال اینها، در صورتی که دروغ پدیده‌ای است که هم ممکن است زیر چندین حجاب ضخیم پوشیده و تحویل طرف داده شود و هم ممکن است در صورت آشکار شدن با تاویلات و تفسیرات گوناگ

ون نه تنها قبح و وقاحت آن را از بین برد، بلکه می‌توان برای آن دروغ چنان ضرورتی ساخت که بالاتر از ضرورت ابراز واقعیات جلوه کند! سرفصل تکامل! (انسان) انواعی از دروغ و مبارزه با واقعیات دارد که هنوز از بکار بردن کلمه‌ی دروغ درباره‌ی آنها وحشت دارد و برای هر یک از آن دروغ اصطلاح مناسبی تهیه می‌نماید. می‌توان گفت که اگر ما بر مبنای بعضی از محاسبات، ترقی و تکامل بشری را در تاریخ انکار کنیم نمی‌توانیم این تکامل و رشد را منکر شویم که انسان در امتداد قرون و اعصار به درجه‌ای از عظمت و کمال!! رسیده است که می‌تواند بدون اینکه کلمه‌ی دروغ را بکار ببرد، انواعی فراوان از دروغها را مرتکب شود و بلکه مبنای زندگی خود را بر دروغ استوار بسازد، همه‌ی آنها را با اصطلاحاتی بیاراید و تنظیم کند که فوق فرشته بودن وی را در راستگویی اثبات نماید!! دروغی داریم که سب را می‌گوید: انار است! این دروغ با آشکار شدن شکل و طعم و دیگر مختصات سب در دهان خلاف واقع بودن خود را اثبات می‌کند. دروغی دیگر داریم که روز را می‌گوید: شب است! و در عین حال مخاطب را بدون شمع و چراغ و لامپ برق می‌بیند و با اینکه او را با تمام شکل و رنگ لباسهایش می‌بیند می‌گوید

: اکنون شب است! این دروغ بی‌پایه و ساده‌لوحانه با سرعت همان نور که در فضا پراکنده می‌شود، فاش خواهد گشت. دروغی وجود دارد که می‌گوید: بهترین اطلاع را درباره‌ی خورشید فقط خفاشان می‌توانند بدهند و ادعای میلیاردها انسان و میلیاردها جانوران و گیاهان و معادن درباره‌ی خورشید دروغ است!! پوچی این دروغ هم با آوردن یک خفاش بینوا و بی‌ادعا و نهادن آن در زیر نور خورشید است. اما یک دروغ زیبا و تکامل یافته! در گفتار سرفصل تکامل! یعنی انسان بطور فراوان مشاهده می‌شود که می‌گوید: بشر را بدون دروغ که (با کلمه‌ی ورشکست شده‌ی سیاست آراسته است) نمی‌توان اداره کرد! این دروغ شاید وقیح‌تر از آن سخن دروغین باشد که می‌گوید: کهکشانها در جیب لباس من است یا خورشید عبارتست از یک سینی طلائی که آقای زید زرگر محل ما آنرا ساخته و توی آن مقداری آتش زغال ریخته و با دست خود بلند کرده و آنرا در فضا با میخ نصب نموده است! زیرا دروغ اول (که می‌گوید: بشر را بدون دروغ نمی‌توان اداره کرد (ماهیت انسان یا طبیعت جاریه‌ی او را تعریف می‌کند و دروغ را به عنوان یک قانون ضروری معرفی می‌کند و برای خلاف واقع گویی منبع ابدی می‌سازد و ضمناً با اسناد دروغ به

طبیعت آدمی، آنرا مساوی حق قلمداد می‌کند، زیرا قانون بیان کننده‌ی حق است، در نتیجه مردم راستگو و صمیمی و واقع‌گرا و حق‌جو و حقیقت‌خواه در این دنیا مخالف حق و قانون عمل می‌کنند و باعث رکود بشر از پیشرفت و ترقی می‌باشند!!! آیات قرآنی با بیانات مختلف، به اجتناب از دروغ و اتصاف به صدق دستور می‌دهد و می‌فرماید: یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و کونوا مع الصادقین (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برای خدا تقوی بورزید و با راستگویان باشید) قال الله هذا یوم ینفع الصادقین صدقهم (خداوند فرمود: این روز (قیامت) روزیست که صدق راستگویان به آنان نفع خواهد کرد) و آیات مربوط به دروغ در تفسیر خطبه‌های گذشته طرح شده است، مراجعه شود. و لاتحاسدوا فان الحسد یاکل الایمان کما تاكل النار الحطب (و هرگز حسادت نوزید، زیرا حسد ایمان را می‌خورد، چنانکه آتش هیزم را) ۹- از حسد اجتناب کنید- داستان حسودان غم‌انگیزترین داستانی است که در صفحات زندگی بشر خوانده می‌شود. چشمان حسود بر زیباییها و عظمتها و امتیازات است، درونش در آتش سوزان شعله‌ور- انی لارحم حاسدی لحرما ضمنت صدورهم من الاوغار نظروا صنیع الله بی فعیونهم فی جنه و قلوبهم فی نار ابو

الحسن تهامی (دلیم به آن کسانی که بر من حسادت می‌ورزند می‌سوزد، و برای آنان احساس ترحم می‌کنم، زیرا سینه‌های آنان از آتش کینه و حسد شعله‌ور شده است. آن حسودان به من که تماشا می‌کنند و لطف خدا را در من می‌بینند، چشمان آنان در بهشت سیر می‌کند و دل‌هایشان در آتش دوزخ شعله‌ور است) در آیه‌ی قرآنی دستور داده شده است که از شر حاسدان به خدا پناه برده شود: قل اعود برب الفلق ... و من شر حاسد اذا حسد (بگو به آنان: به خداوند شکافنده‌ی دانه‌ها (یا مطلق عالم طبیعت که بسته بود) پناه می‌برم از ... و از شر حسود هنگامیکه حسادت بورزد. در توییح حسودان می‌فرماید: ام یحسدون الناس علی ما آتاهم الله من فضله (یا آنان به مردم بدانجهت که خداوند از فضل خود به آنان عنایت فرموده است، حسادت می‌ورزند) روایات وارده در توییح حسد از زبان پیامبر اکرم و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام در حد تواتر است که بجای تردید در قبح این حالت روانی نمی‌گذارد. از آنجمله: معاویه بن وهب می‌گوید: قال ابو عبدالله علیه‌السلام: آفة الدین الحسد و العجب و الفخر (امام صادق (ع) فرمود: آفت دین حسد و از خود راضی بودن و فخر نمودن است و عن داود الرقی عن ابی عبدالله علیه‌السلام. قال

: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: قال الله تعالی لموسی بن عمران علیه‌السلام: لاتحسدن الناس علی ما اتیتهم من فضلی و لاتمدن عینیک الی ذلک و لا تتبعه نفسک، فان الحاسد ساخط لنعمی، صاد لقسمی الذی قسمت بین عبادی و من کان کذلکک فلست منه و لیس منی (داود رقی از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که رسول خدا فرمود: خداوند به موسی بن عمران فرموده است: به مردم بدانجهت که از فضل و احسان خود داده‌ام حسادت مکن و چشمانت را به سوی فضلی که به آنان داده شده است، دراز مکن و نفس خود را بدنبال آن مینداز، زیرا حسود بر نعمتهای من غضبناک است و از قسمتی که میان بندگانم تقسیم نموده‌ام، جلوگیری می‌نماید. و کسی که این (صفت خبیث) را داشته باشد، من از او نیستم و از من نیست). محمد بن مسلم می‌گوید: قال ابو جعفر علیه‌السلام ان الرجل لیاتی بادی بادره فیکفر و ان الحسد لیکال الایمان کمال النار الحطب (امام محمد باقر علیه‌السلام فرمود: یک انسان کمترین جرمی را مرتکب می‌شود و کفاره‌ی آن را می‌پردازد و حسد ایمان را می‌خورد چنانکه آتش هیزم را).

ابوبصیر می‌گوید: قال ابو عبدالله الصادق علیه‌السلام: اصول الکفر ثلاثه: الحرص و الاستکبار و الحسد

(امام صادق علیه‌السلام فرموده است: اصول کفر سه چیز است: حرص و استکبار و حسد). فضیل بن عیاض می‌گوید: قال ابو عبدالله علیه‌السلام: ان المؤمن یغبط و لایحسد و المنافق یحسد و لایغبط (امام صادق علیه‌السلام فرمود: مومن غبطه می‌خورد و حسادت نمی‌ورزد منافق حسادت می‌ورزد و غبطه نمی‌خورد). روایات درباره‌ی پلیدی حسد و لزوم معالجه‌ی این بیماری مهلک که مقدمات آن از خودخواهی سوزاننده‌ی جز خود شروع می‌شود، بسیار است. مباحثی متعدد درباره‌ی روایاتی که آوردیم می‌توان مطرح نمود که ما مقداری از آنها را متذکر می‌شویم: ۱- در روایت معاویه بن وهب صریحا آمده است که حسادت آفت دین است. یعنی حسادت نه تنها با دین سازگار نیست، بلکه مختل کننده‌ی دین نیز می‌باشد، زیرا اولاً- چنانکه در روایت داود رقی آمده است،

حسادت اعتراض به قسمت خداوندی است که برای مردم بطور مختلف داده است. (البته بحث ما درباره‌ی یغماگران حقوق و اموال مردم نیست، یعنی لازمه‌ی مبارزه با حسد تصدیق تاراجگریهای از خدا بی‌خبران ضد انسان نیست). ۲- در روایت داود رقی پس از آنکه خداوند حضرت موسی بن عمران (علیه‌السلام) را دستور اکید می‌دهد که به کسانی که فضل و احسان نموده‌ام، حسادت مکن و چشم به سوی آنان از روی خودخوری دراز مکن و نفس خود را به دنبال آن فضل و احسانی که به آنان نموده‌ام مینداز، می‌فرماید: انسان حسود از من نیست و من هم از حسود نیستم این جمله از طرف خداوندی در حقیقت اعلان قطع رابطه مابین حسود و خدا است که خود حسود علت این قطع رابطه بوده است. ۳- در روایت محمد بن مسلم از امام محمد باقر علیه‌السلام چنین است که حسد از اصول کفر است، زیرا حسود چه بدان و چه نداند، با مشیت بالغه‌ی خداوندی مبارزه می‌کند. نتایج تباہ کننده‌ی حسد که دامنگیر فرد و اجتماع می‌گردد نخست باید ریشه‌ی این بیماری مستند به اختیار را در نظر بگیریم و بینیم این بیماری قبیح از کجا ناشی می‌شود. به نظر می‌رسد این صفت کثیف از دو ریشه‌ی مهم سرمی‌کشد: ریشه‌ی یکم - شکست و انحراف در موضوع صیانت ذات و ارزیابی آن وقتی که آدم در موضوع مزبور که تنظیم و تعدیلش اصل‌الاصول است شکست بخورد و دچار انحراف گردد، در میان تباہیها و بیماریهای متنوع و فراوانی غوطه‌ور خواهد گشت که یکی از خطرناکترین آنها حسد است. بنابراین، اگر کسی را دیدیم که حسادت می‌ورزد، بجای آنکه به معلولها و نمودهای فرعی پدیده‌ی مزبور در آن بیمار بپردازیم، باید ریشه‌ی د

رون ذاتی آن را که علت اصلی بروز این پدیده است، پیگیری کنیم. در اینجا بیت معروف مولوی را در نظر بگیریم که می‌گوید: زانکه هر بدبخت خرمن سوخته می‌نخواهد شمع کس افروخته سوختن خرمن درونی که همه‌ی سرمایه‌ی آدمی است گاهی ناشی از خود بزرگ بینی افراطی است که ایجاب می‌کند، که حسود چنین احساس کند که همه‌ی امتیازات زندگی حق مسلم او است و دیگران با زور و اجبار از او گرفته‌اند، در صورتیکه دیگران که آن امتیازات را بدست آورده‌اند، کوچکتر از او بوده و لیاقت آن امتیازات را ندارند!! این یک حالت روانی واقعا مهلک و تباہ کننده است که حماقت و جهالت آدمی به درجه‌ای میرسد که نتواند بدیهی‌ترین قضیه را که عبارت است از وجود استعدادها و نیروها، در دیگر انسانها، بفهمد و آنرا بپذیرد و این خود یک جنگ آشتی‌ناپذیر با خویش است که تا نابودی خویشتن از پای نخواهد نشست. این یک نکته را که متذکر می‌شویم، همواره به یاد داشته باشیم که اصطلاح خودخواهی به دو جهت قابل هضم‌تر از حسادت است: جهت یکم - ابهامی که در معنای عمومی آن است، زیرا خودخواهی هم در موارد خود بزرگ بینی و عشق به خویشتن که کینه‌توزی درباره‌ی دیگران را در بر دارد، بکار می‌رود و هم در م

وارد داشتن و صیانت خود که از اصل صحیح حب ذات ناشی می‌شود، بکار می‌رود، لذا بمجرد گفتن اینکه فلان کس خودخواه است بیماری خاصی درباره‌ی آن شخص به ذهن نمی‌آید. در صورتیکه بکار بردن صفت حسود درباره‌ی یک شخص فوراً بیماری خودخوری برای متورم ساختن خود و نابودی دیگران به نظر می‌رسد. بهمین جهت است که خطاب حسود درباره‌ی کسی قبال هضم نبوده و اینرا دشنام و اهانت تلقی خواهد کرد. جهت دوم - اصطلاح خودخواهی بجهت عمومیت مبتلایان به آن تا حدود زیادی اهمیت خود را از دست داده و تقریباً همه‌ی گوشها با بکار بردن آنها درباره‌ی اغلب مردم آشنا می‌باشند، در صورتیکه اصطلاح حسد که یکی از خواص و معلولهای خودخواهی است، چون همه‌ی مردم بیماری بودن آن را بطور مستقیم می‌پذیرند، لذا هیچ کس حاضر نیست حسادت به او نسبت داده شود. برگردیم به توضیح ریشه‌ی یکم حسادت، گفتیم: این یک صفت خبیثه‌ایست که معلول شکست و انحراف در شناخت اصل‌الاصول و عمل به آن است. این معلول تا نابودی خود علتش که خویشتن است، پیش می‌رود و آن زجر و شکنجه‌ی دائمی که درون حسود را تا محو ساختن خویشتن اشغال می‌کند، بسیار تلخ و ناگوار است تا جائیکه بعضی از ادباء مردن حسود را رهائی و بهتر

از بیماری علاج‌ناپذیر حسد می‌دانند - توانم آنکه نیازم اندرون کسی حسود را چکنم کاو ز خود برنج در است بمیر تا برهی ای

حسود کاین رنجیست که از مشقت آن تا بحشر نتوان رست سعدی ریشه‌ی دوم- یک ریشه‌ی دیگر که موجب بروز و گسترش این صفت خبیثه میگردد، برون ذاتی است، یعنی حسود در شناخت اصول و قوانین بیرون از ذات خود و ارزیابی آنها شکست می‌خورد و منحرف می‌گردد و گمان می‌کند که آن اصول و قوانینی که مثلا موجب بروز نبوغ و دیگر امتیازات در اشخاص دیگر گشته‌اند، همه و همه‌ی آنها خطا کارند و اینکه امتیازات را در اختیار او نگذاشته‌اند، حتما بجهت خصومت و کینه‌ای بوده است که آن اصول و قوانین درباره‌ی حسود در دل می‌پروراند! البته می‌توان گفت: این ریشه‌ی دوم هم از ریشه‌ی اول سرچشمه می‌گیرد، ممکن است برای بعضی از مطالعه کنندگان محترم این قضیه باور کردنی نباشد که آدمی به آن مرحله از حماقت برسد که گمان کند که اصول و قوانین هستی با او خصومت و عداوت دارند! ولی مشاهدات تاریخ ادبی مردم این قضیه‌ی باور نکردنی را به خوبی اثبات می‌کند. اولاً دقت بفرمائید در این مسئله که اظهار بدبینی به کارگاه هستی و دستگاه خلقت که از زبان مقداری از غ

وطه‌وران در مفاهیم توصیفی محدود که خود را دانشمند و فلسفه‌دان و شاعر نیز نامیده‌اند، مشاهده می‌شود، ممکن است از یکی از دو عامل یا هر دوی آنها ناشی شود: ۱- ممکن است ناشی از جهل به هستی و مبانی و قوانین آن باشد که در اینصورت بدبینی و دشنام این بینویان در حقیقت متوجه جهل خویشان است، نه بر هستی و مبانی و قوانین آن. ۲- و ممکن است ناشی از حسادت به امتیازاتی باشد که دیگر دانشمندان و فلاسفه و حکماء و شعرای عالقدر در شناخت جهان و ابراز احساسات برین بدست آورده‌اند! و همچنین این روحیه‌ی بیمار در افراد زیادی از مردم عادی نیز دیده می‌شود که از هیچ یک از زیباییهای هستی لذت نمیبرند و از هیچ شکوه و جلال هستی احساس عظمتی نمی‌کنند بطوریکه گویی با عالم هستی و انسانها جنگ و خصومت ذاتی دارند! این تیرگی و بیچارگی چنانکه ممکن است ناشی از جهل به دستگاه بزرگ هستی باشد و یا ناشی از شکست در انتظارات و توقعات و هدف گیریهایش در زندگی در میان هموعان خود و جهانی که با آن در ارتباط است، بوده باشد، همچنین ممکن است ناشی از حسادت به اشخاصی باشد که یا به جهت عوامل صحیح و اختیاری به امتیازاتی نائل شده‌اند و یا به سبب عوامل غیر اختیاری و رویدا ده‌ای محاسبه نشده و یا به جهت زور گوئتها و خود کامگیها به آنها دست یافته‌اند. و مسلم است که نیاستی هیچ یک از امتیازات بدست آمده بوسیله‌ی امور سه‌گانه‌ی فوق موجب خودخوری و نابود ساختن سرمایه‌ی وجودی خود بوده باشد. برای توضیح این مسئله بحث زیر را مورد دقت قرار بدهیم: عوامل سه‌گانه‌ای که موجب بدست آوردن امتیازات می‌گردد چنانکه در بالا- اشاره کردیم، امتیازاتی که بدست انسانها می‌رسد و انسانها بدان وسیله دارای تشخص قابل توجه برای خود یا در نظر دیگران می‌گردند، بر سه قسم عمده تقسیم می‌گردند: قسم یکم- عوامل بوجود آورنده‌ی امتیاز که مستند به کوشش و تلاش و اختیار می‌باشند، اگر مشاعر و عقل و اندیشه‌ی کسی مختل نباشد و اندک اطلاعی از قانون کار و نتیجه داشته باشد، نباید کمترین احساس حسادت در درون خود داشته باشد، زیرا صاحب امتیاز مفروض خود را در مجرای قانونی کار و نتیجه قرار داده و به کسب امتیاز نائل شده است. اگر حسود درست متوجه شود، خواهد دید که حسادت او درباره‌ی یک شخص معین نیست، بلکه او با قانونی کینه و خصومت

می‌ورزد که اگر مراعات نشود، حیات اجتماعی انسانها مختل گشته و همه‌ی ارزشهای مبتنی بر کار و اختیار از بین خواهند رفت. حسادت درباره‌ی این قسم از امتیازات که با شایستگی و بر مبنای حق نصیب انسانها می‌گردد، در حقیقت به حسادت بر حیات اجتماعی و ارزشها منجر می‌شود. برای ریشه کن کردن این بیماری در این قسم از امتیازات، هیچ دوائی جز توجیه مغز و روان حسود به معنای اصل و قانون و علل و نتایج آنها وجود ندارد. و اگر این توجیه موثر واقع نگردد، مراجعه به روانپزشک برای چنین شخصی ضرورت حیاتی دارد و اگر آن هم موثر نشد، بدانند که قطعا دچار نوعی اختلال روانی ناشی از معصیت و انحراف از صراط مستقیم حق می‌باشد که حسادت به اصول و قوانین و ارزشها یکی از میوه‌های آن است. قسم دوم- امتیازات مستند به عوامل غیر اختیاری و رویدادهای محاسبه نشده این قسم را نمی‌توان به عنوان یک نوع عوامل امتیاز به حساب آورد، زیرا درست است که عوامل محاسبه نشده نیز از گروه عوامل غیر اختیاری می‌باشند، ولی با نظر به اختلاف ریشه‌های آن عوامل و رویدادها می‌توان آنها را با دو نوع

جداگانه در نظر گرفت: نوع یکم - عوامل غیر اختیاری که ناشی از استعدادهای ذاتی مانند نبوغ با اقسامی که دارد و همچنین عوامل جبری محیط طبیعی و غیر ذلک می‌باشند. نوع دوم - عوامل و رویدادهای مربوط به سوء مدیریت جامعه است که موجب امتیازبخشیهای نابجا و ظالمانه برای بعضی از افراد می‌گردد. درباره‌ی امتیازات نوع یکم، توجه به مطلبی که در گذشته گفتیم، بسیار اهمیت دارد و آن اینکه قسمت مردم در عوامل غیر اختیاری امتیازات نباید موجب حسادت بوده باشد، زیرا آن عوامل مستند به مشیت خداوندی است که بر مبنای مصالح واقعی فعالیت می‌کند و عدم رضای به این نوع از امتیازات در حقیقت گله و شکایت و عدم رضایت از مشیت پروردگار است. وانگهی حتی خود عوامل این امتیازات غیر اختیاری ذاتا دارای هیچ ارزشی نمی‌باشند، مثلا اگر کسی دارای همه‌ی انواع نبوغ بوده باشد، ولی در بکار بردن آنها نیت خیر و هدفگیری انسانی نداشته باشد، بهیچ وجه حتی از کمترین ارزش برخوردار نمی‌باشد، بنابراین، چنین اشخاصی امتیاز باارزشی ندارند، تا مورد حسادت قرار بگیرند. آیا منطقی است کسی به درخت سیب که بار آورده است، حسادت بورزد و در این حسادت بجای اینکه سیب آن درخت را بخورد، به بیماری خودخوری دچار گردد؟! و همچنین امتیازات مربوط به عوامل جبری محیط طبیعی نیز که بدون دخالت اختیار نصیب یک انسان می‌گردند، در حقیقت ارتباطی با شخص او ندارند تا موجب برتری آن شخص بوده و موجب حسادت بوده باشد. و بط

ور کلی در هر موردی از امتیازات که پای جبر در کار باشد، ارزشی وجود ندارد که حسود بیچاره در راه خواستن نابودی آن شخص، به بیماری خودخوری دچار شود یا آنرا ادامه بدهد. نوع دوم - آن عوامل و رویدادهائی که ناشی است از سوء مدیریت و فرهنگ ناشایست متداول در آن جامعه. در این موارد شخص مبتلا به حسادت باید این مقدار عقل و اندیشه داشته باشد که انرژیها و استعدادهای خود را در ریشه کن کردن آن عوامل و رویدادهای ناشایست بکار بیندازد، نه درباره‌ی شخص و اشخاصی که آگاهانه یا ناآگاه از امتیازات آن عوامل و رویدادها برخوردار می‌شوند. قسم سوم - امتیازاتی که از راه زور گوئی و قدرت پرستی و خودکامگی بدست می‌آید. آیا مردمی که حسادت می‌ورزند باید در راه ریشه کن کردن عوامل فوق بکوشند یا اینکه بنشینند و با تقویت بیماری حسادت، خود را تضعیف نموده و آن نابکاران را تقویت نمایند! از مجموع این مبحث اثبات می‌شود که حسادت نوعی بیماری است که نه تنها هیچ کار مثبتی را انجام نمی‌دهد و نه تنها هیچ دردی را درمان نمیکند، بلکه آن اصل و منبعی را هم که عبارتست از صیانت ذات نابود می‌سازد و همه‌ی طول عمر را با یک شخصیت و من مختل شده در زجر و شکنجه بسر می‌برد. حق

کشیها و جنگ و خونریزیهای بناحق که در نتیجه‌ی حسادت، بوجود می‌آیند آیا این همه خودکشیها و جنگ و خونریزیها ویرانگریهای بناحق که از این بشر (رو به تکامل!) در صفحات بسیار متراکم تاریخ سر می‌زند، واقعا برای احقاق حق و ابطال باطل می‌باشد؟ آیا واقعا این پدیده‌های شرم‌آور به علل و عوامل منطق حیات مستندند؟ آیا انسان ذاتا جنگ طلب و خونخوار است؟ هیچ عاقلی نمی‌تواند پاسخ این سوالها را مثبت بدهد. اگر ما حسادت را که خودخواهی شدت یافته و بیماری ناشی از این خودخواهی است، در تفسیر حق کشیها و جنگ و خونریزیها به حساب نیاوریم، خودمان را فریب داده‌ایم و بدینوسیله حجابی مابین خود و واقعیتها بوجود آورده‌ایم. شاید در تفسیر این امور شرم‌آور کلمات حسد و حسادت و حسود بکار ببریم، بعضی از اشخاص بگویند: ما در تفسیر و تحلیل نابسامانیهای تاریخ بشری درس اخلاق نمی‌خوانیم و باید در این تفسیر و تحلیل از روش علمی استفاده کرد. بنابراین، ما هم برای رضایت خاطر این اعتراض کنندگان از کلمات حسد و مشتقات آن، استفاده نمی‌کنیم و اصطلاحی را بکار می‌بریم که از دیدگاه علمی مورد اعتراض قرار نگیرد. و می‌گوییم: آنهمه حق کشیها و جنگ و خونریزیهای بناحق، از

یک ریشه‌ی بسیار زهر آگین سرچشمه می‌گیرد که خودخواهی نامیده می‌شود. این خودخواهی ناشی از انحراف در شناخت و ارزیابی اساسی‌ترین اصل حیات که صیانت ذات نامیده می‌شود سرچشمه می‌گیرد. آیا می‌توانید کسی را پیدا کنید که از شئون و

مختصات و رفتار انسانی تا حدودی اطلاع داشته باشد و به انکار این حقیقت که گفتیم برخیزد؟! زیرا حسادت همان خودخواهی پلید است که با خوردن و تباه کردن خویشتن، در صدد خوردن و تباه کردن دیگران برمی آید. البته خودخواهی در اشکال مختلفی بروز می کند، مانند سودجویی مادی، انحصارطلبی، شهرت پرستی، محبوبیت پرستی، هوی پرستی و غیر ذلک و یکی از اشکال این خودخواهی حسادت است که ضدیت با کسانی را که دارای امتیازی هستند باز گو می کند. حسد و غبطه و مسابقه حسد چنانکه از تعریفات علمای اخلاق برمی آید، عبارتست از خواستن آرزوی شدید زوال امتیاز و نعمتی که نصیب محسود شده است فقط از آن جهت که امتیازی است برای شخص محسود. این تعریف اعم از آن است که باضافه‌ی خواستن و آرزوی شدید زوال امتیاز و نعمت از محسود همراه با این باشد که همان امتیاز را شخص حسود دارا شود و اینکه فقط امتیاز از آن محسود زائل شود و نظری به آن نداشته باشد که ام

تیاز مورد حسادت به حسود داده شود یا نه. و همچنین اعم است از اینکه دارنده‌ی امتیاز، آن را بر مبنای حق بدست آورده باشد یا نه و بر هر یک از دو شق امتیاز را در مجرای حق بکار برد یا مجرای باطل. اگر چه شخص حسود ممکن است برای توجیه حالت روانی و رفتار حسودانه‌ی خود بهانه‌هایی را بتراشد که مثلا- امتیاز مفروض بناحق نصیب شخص محسود گشته است و یا اینکه محسود آن امتیاز را در مجرای حق بکار نمی برد. نکته‌ای که در تعریف فوق باید مورد تذکر قرار داده شود، اینست که خواستن و آرزوی شدید زوال امتیاز از یک شخص، مجرد خواستن و آرزو به معنای معمولی آن نیست، بلکه تاثر بسیار عمیق از آنست که محسود صاحب آن امتیاز شده است، و آن تاثر تدریجا به شکل عنصر فعال روانی درمی آید که فقط برای زوال آن امتیاز از محسود فعالیت می کند. اثر عینی پدیده‌ی حسد بستگی به شدت و ضعف حسادت و مقدار توانائی و طرز تفکر حسود دارد، هر اندازه که حسد شدیدتر و مقدار توانائی حسود بر اقدامات خارجی عینی بیشتر و طرز تفکر او قویتر بوده باشد، بدون تردید اقدامات عملی و عمل خارجی عینی او شدیدتر و بنیان کن تر خواهد بود. در عین حال اگر حسود با آن وصفی که گفتیم: با یک ضربه‌ی روحی بی دار کننده یا مربی سازنده بیدار شود و به بیماری خود آگاه گردد، می تواند نیروهای مزبور را که در آتش حسادت می سوزند و تباه می شوند، در بدست آوردن امتیازاتی چه بسا بهتر و عالی تر از آن که خود را برای سلب و زوال آن از دیگران می سوزاند، مصرف نموده و نتایج بسیار عالی بدست بیاورد. غبطه- بنا بر تعریفی که درباره‌ی غبطه گفته شده است، عبارتست از خواستن و آرزوی شدید مثل امتیازی که در دیگران می بیند، بدون اینکه زوال و نابودی آن را از دیگران آرزو کند و بخواهد. او زوال علم و معرفت از دیگران را نمی خواهد بلکه می خواهد مثل همان علم و معرفت نصیب او هم بشود و چنانکه در روایت فضیل بن عیاض از امام صادق علیه السلام آمده است، غبطه خوردن برای شخص مومن مانعی ندارد، بلکه از آن جهت که غبطه آرزوی وصول به خیر و کمال امتیازی است که دیگران نیز از آن برخوردارند بدون اینکه سلب و زوال آنرا از دیگران آرزو کند، محبوبیت هم دارد، زیرا غبطه می تواند عامل حرکت در مسیر پیشرفت بسوی خیر و کمال و امتیازات صحیح بوده باشد. گاهی ممکن است حسادت و غبطه با همدیگر مخلوط شوند، یعنی حسادت غبطه تلقی شود و یا بالعکس: غبطه حسادت تلقی گردد. بهمین جهت است که کسی که در مسیر حیات معقول گام برمی دارد، حتما بایستی از این اختلاط و اشتباه جلوگیری نماید. مسابقه- مقصود از مسابقه در این مبحث مسابقه در راه کسب خیرات و کمالات و امتیازات صحیح و معقول است. در آیات و روایات فراوانی دستور به این مسابقه داده شده است که مضمون بعضی از آنها اینست که اصلا این دنیا جایگاه مسابقه در خیرات است. برای شناخت و تمیز این پدیده‌ی مقدس و تکاپو در راه آن، حتما بایستی از دو پدیده‌ی دیگر که رقابت بیحساب و تنازع در میدان امتیازات برای بدست آوردن امتیازات اگر چه به پایان دادن حیات دیگران تمام شود، تفکیک شود. رقابت بیحساب عبارتست از بدست آوردن امتیاز و پیشی گرفتن بر دیگران نه با هدفگیری تحصیل امتیاز مثبت فقط، بلکه اگر چه بعقب ماندن و بیچارگی رقیب تمام شود، ولی نه مستقیما تا سرحد مرگ و سقوط کلی او. این پدیده که مستند به خودخواهی و سودجویی است، اگر چه امروزه رواج بین المللی دارد و متأسفانه با

اشکال گوناگون سرتاسر تاریخ را فرا گرفته است، اگر چه به وقاحت و پلیدی تنازع در بقاء نمی‌رسد، ولی قطعاً موجب پامال کردن حقوق انسانها و منحرف ساختن مسیر زندگی قانونی آنان می‌باشد. متأسفانه برای تحقق بخشیدن باین رقابت چه ت فکرات دقیق و کوششهای مغزی انجام می‌گیرد، نهایت امر: منهای خود انسان! برای اسفناک است حال ما انسانها که با داشتن یک حیات و یک من و یا یک روح چند موجود متضاد شده‌ایم که هر یک بدست گروهی سپرده شده است که تا آنرا تشریح نماید و بایستگی‌هایش را تعیین نماید. موجودیت اقتصادی انسان در دست گروه اقتصاددانان همان موجودیت جنگلی و غارنشینی (باصطلاح) انسان است که از فردیت به تجمع گروهی، کشوری، بلوکی ترقی یافته است، انسان و انسانیت و ارزشهای آن عبارتست از موجودیت اخلاقی ما که تضاد کامل با یغماگری و تاراج اقتصادی دارد!! و به هر حال تاکنون که رقابت بی‌حساب با اشکال و اصطلاحات خوشایند حاکمیت خود را حفظ کرده است، تا فردا چه پیش بیاید. اما تنازع در بقاء: و ما ادراک ما التنازع فی سبیل البقاء در این باره نباید صحبتی کرد که خدا نخواست اهانته به مقام شامخ انسان رو به تکامل! نشود. انتخاب اصلح به معنای انتخاب نیرومند فیزیکی برای حیات که هدف از تنازع در بقاء است، مربوط به این انسانها نیست! هواداران این نظریه حیوان‌شناسی جدید که وایتهد در باره‌ی نظریه‌ی هیوم بکار برده است، از یکی از کرات فضائی که شکلشان هم شکل آدمی نبود، پائین آمده و بذر این نظریه را در کویرهای کوهی زمین کاشته و رفته‌اند و تدریجاً آن بذرها در کویرها روئیده و هزاران جنگ و خونریزی و حق‌کشی و مبارزه با حیات انسانها را براه انداخته است و ابداً مربوط به این انسانها نیست!! زیرا این انسانها که در مسیر تکامل قدم برمی‌دارند، هرگز احترام و ارزش حیات و جان را فراموش نمی‌کنند!! آنچه که می‌تواند حیات حیوانی یک فرد را به حیات انسانی تبدیل نماید و تاریخ طبیعی محض انسان را به تاریخ انسانی مبدل بسازد، مسابقه در خیرات و کمالات و امتیازات معقول است، برای توضیح معنای اینگونه مسابقه اگر چه در مباحث گذشته مطالبی مطرح شده است، با اینحال مسائل مختصری را بیان می‌کنیم: ۱- معنای مسابقه عبارتست از دو یا چند حرکت برای پیشی گرفتن یکی بر دیگری در راه وصول به هدفی که تعیین شده است. ممکن است مبدء حرکت مسابقه‌ای نسبی باشد، ولی هدف تعیین شده غالباً مشخص است و خود حرکتها با اینکه ممکن است در مقادیری از زمان موازی هم بوده باشند، ولی شرط لازم و فراگیر همه‌ی لحظات مسابقه نمی‌باشد. آنچه که در مسابقه‌های معمولی با قطع نظر از ارزشها، معمول است، همان رقابت در وصول به هدف پیشی گرفتن یکی بر دیگری است بدون در نظر گرفت ن حقیقت و ارزش هدف و چگونگی نتایج مترتبه بر پیش افتادن یکی و عقب ماندن دیگری. ۲- مسابقه‌ای که در ادیان الهی مطرح است و مخصوصاً دین اسلام که متن حقیقی همه‌ی آن ادیان از ابراهیم تا محمد (ص) است آنرا توصیه می‌کند و بلکه مورد دستور قرار میدهد، موضوعات آن حتماً بایستی خیر و کمال و امتیاز معقول بوده باشد. بهمین جهت است که سبقت در نیرنگ بازیها و مکرپردازیها و براه انداختن شر و پلیدیها و شعله‌ور کردن آتش خصومت و کینه‌توزیها و جنگ و خونریزیها و چپاول و غارتگریها و تولید و توزیع مواد مضر بر ابدان و ارواح مردم در مشیت خداوندی که در وجدان پاک انسانها و قرآن بیان شده است، مسابقه در خیرات نیست، بلکه گلاویزی در تشدید افزایش شرور و پلیدیها است. ۳- مسابقه در ادیان الهی و مخصوصاً در دین اسلام حتماً باید با نیت و هدفگیری برای بوجود آوردن امکانات برای زیستن در حیات معقول بوده باشد. بدینجهت است که مسابقه در امور مفید اگر چه در قلمرو حیات طبیعی محض ضرورت داشته باشد، اگر مقرون به نیت خیر و تحقق بخشیدن به حیات معقول انسانها نباشد، بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردد: قسم یکم- نیت و هدف گیری مسابقه کننده وصول به خواسته‌ها و آرمانهای مادی خالص خود بوده باشد، این مسابقه اگر چه تکاپو به قصد پیشی گرفتن در شر و پلیدیها نیست، ولی مسابقه در خیراتی نیست که داخل منطقه‌ی ارزشها بوده باشد. آنچه که در این قسم نصیب برنده‌ی مسابقه خواهد بود، همان منافع مادی است که نمی‌توان آنرا قدمی با ارزش در حیات معقول جامعه تلقی نمود. قسم دوم- مسابقه فقط برای پیشی گرفتن است که حیات و انرژیهای آن فدای این عنوان خیالی که من در مسابقه پیشی گرفتم می‌گردد: بر خیالی صلحشان و جنگشان بر خیالی نامشان و ننگشان تحصیل قدرت اراده

بدون اهمیت دادن به اینکه این اراده‌ی قوی در کجا صرف خواهد گشت شاخه‌ای از تورم خودطبیعی است که به لرزه افتادن مردم در برابرش (چون قهرمانان) یا احترام و تمجید از او (بدانجهت که خودطبیعی‌اش را متورم ساخته است) از مختصات لاینفک آن است. ۴- مسابقه در خیرات بر دو نوع عمده تقسیم می‌گردد: نوع یکم- مسابقه در میان جمعی که تکاپوی آنان فقط برای وصول به امتیازات مادی در زندگی طبیعی محض است. اگر چه حقیقت این تکاپو مسابقه در خیرات نیست، زیرا حرکت عینی تکاپو کنندگان با نیت خیر و هدفگیری ارزش‌دار نمی‌باشد، با اینحال بدانجهت که موضوع عینی هدفها (مادیات) و همچنین صورت حرکت و تک

اپوها نیز می‌توانند با نیت پاک انجام بگیرند، لذا می‌توان آن را برای شخص یا گروه و یا جامعه‌ای که با نیت خیر و هدفگیری دارای ارزش انجام می‌دهند، مسابقه در خیرات نامید. تفاوت حرکت کنندگان در این تکاپوی دسته‌جمعی با آنانکه حرکتشان مسابقه در خیرات است، بسیار است، از آنجمله تکاپوگران برای وصول به امتیازات مادی، عظمت و ارزش مردان مسابقه در خیرات را نمی‌دانند و گاهی متاسفانه به عدم شناخت کیفیت حیات معقول آنان قناعت ننموده در صدد عقب زدن بلکه نابود کردن آنان نیز برمی‌آیند! در صورتیکه مردان مسابقه در خیرات کاملاً- آنانرا میشناسند و ارزش عمومی حیات آنانرا بجای می‌آورند و مادامیکه سنگر ضد انسانی بخود نگرفته باشند از کمک کردن به آنان دریغ نمی‌کنند. و اگر تراحمی میان دو گروه مزبور پیش بیاید مردان مسابقه در خیرات آن تراحم را به سود طرفین حل می‌کنند بشرط اینکه موجب سوء استفاده نشود، در صورتیکه تکاپوگران در راه امتیازات مادی محض در هنگام تراحم ممکن است تا سرحد محو وجود مردان مسابقه در خیرات پیش بروند. داستان اینان با آن انسانهای خیر و کمال‌جو در این موارد شبیه به داستان جغدهای محقر و پست با باز بلندپر و از است که در مثنوی آمد

ه است: باز در ویرانه بر جغدان فتاد راه را گم کرد و در ویران فتاد او همه نور است از نور رضا لیک کورش کرد سرهنگک قضا خاک در چشمش زد و از راه برد در میان جغد و ویرانش سپرد بر سری جغدانش بر سر می‌زنند پر و بال نازنینش می‌کنند ولوله افتاد در جغدان که‌ها باز آمد تا بگیرد جای ما چون سگان کوی پر خشم و مهیب اندر افتادند در دلق غریب باز گوید من چه می‌خوردم به جغد صد چنین ویران رها کردم به جغد من نخواهم بود اینجا میروم سوی شاهنشاه راجع می‌شوم خویشتن مکشید ای جغدان که من نی مقیمم میروم سوی وطن این خراب آباد در چشم شما است و نه ما را ساعد شه باز جا است جغد گفتا باز حیلت می‌کند تا ز خان و مان شما را بر کند خانه‌های ما بگیرد او به مکر بر کند ما را به سالوسی زو کر می‌نماید سیری این حلیت پرست والله از جمله حریصان بدتر است او خورد از حرص طین را همچو دبس دنبه مسپارید ای یاران به خرس لاف از شه می‌زند و ز دست شاه تا برد او ما سلیمان را ز راه خود چه جنس شاه باشد مرغکی مشنوش گر عقل داری اندکی جنس شاهست او و یا جنس وزیر هیچ باشد لایق بوزینه شیر! آنچه می‌گوید ز مکر

و فعل و فن هست سلطان با حشم جویای من اینت مالخولیای ناپذیر اینت لاف و خام و دام گول گیر هر که این باور کند از ابلهیست مرغک لاغر چه درخورد شهیست کمترین جغد ارزند بر مغزا او مرورا یاریگری از شاه کو گفت باز ار یک پر من بشکند بیخ جغدستان شهنش بر کند جغد چبود خود اگر بازی مرا دل برنجانند کند با من جفا شه کند توده بهر شیب و فراز صد هزاران خرمن از سرهای باز پاسبان من عنایات وی است هر کجا که من روم شه در پی است... بازم و در من شود حیران هما جغد که بود تا بداند سر ما شه برای من ز زندان یاد کرد صد هزاران بسته را آزاد کرد یکدمم با جغدها دم‌ساز کرد از دم من جغدها را باز کرد ای خنک جغدی که در پرواز من فهم کرد از نیکبختی راز من در من آویزد تا بازان شوید گر چه جغدانید شهبازان شوید نوع دوم- مسابقه در میان جمعی که همگی در مسیر حیات معقول به تکاپو پرداخته‌اند و همه‌ی آنان با نیت خیر و کمال‌جویی در جوش و خروشدند. اگر چه تاکنون چنین مسابقه‌ای مخصوصاً در جوامع بزرگ مشاهده نشده است، ولی هیچ تردیدی نیست که تا جوامع بشری به این آرمان بزرگ توفیق پیدا نکنند، نه تنها علوم انسان‌شناس

ی ما ناقص خواهد ماند، و نه تنها محرومیت از مزایا و ارزشهای انسانی ادامه خواهد یافت، بلکه اگر دردها و ناگواریها و مصائب بشری رو به افزایش نروند، تقلیل پیدا نخواهند کرد. بگذارید وعده-کننده‌ها وعده بدهند که: بزک نمیر بهار میاد، کنبزه با خیار میاد و نویسندگان هم در هنر نویسندگی به عالی‌ترین اوج هنر خود برسند و از حیات انسانها صورتها و یا کاریکاتورهای تاویل آدیان بدهند و سیاستمداران حرفه‌ای و زمامداران قدرت پرست هم برای راکد ساختن چرخ اعتلای روحی انسانها قدم بردارند! و بهر حال، بنظر می‌رسد تا بروز یک دولت جهانی مافوق طبیعی توقع شرکت همه‌ی جوامع در مسابقه‌ی دسته جمعی در خیرات در مسیر حیات معقول توقع بیجائی است که هرگز به مرحله‌ی عمل نخواهد رسید. با اینحال جای تردید برای هیچ کس نیست که رواج مسابقه‌ی مزبور در جوامع عالی‌ترین آرمان هر متفکر و مکتبی است که انسان واقعا برای او مطرح است و همین آرمان ناملموس است که در مفهوم حیات معقول، (اگر چه در جهان ذهنی فقط) از خالی شدن روی زمین از جاندارانی بنام انسان که اشتیاقش به تنازع در بقاء و انتخاب اصلح (من) هیچ ورقی از تاریخش را خالی از جنگ و حق‌کشی نگذاشته است) جلوگیری می‌کند.

در پایان این مبحث، نکته‌ای را متذکر می‌شویم که شایسته‌ی توجه کامل است. و آن اینست که مسابقه‌گران در مسیر حیات معقول به جهت احساس ارزش و عظمت حیات نمی‌توانند ناتوانان در مسابقه را عقب ماندگان واقعی تلقی نموده آنانرا از حیات و مزایای آن محروم نمایند، زیرا آنان بخوبی می‌دانند که همه‌ی انسانهایی که حالت ضد انسانی به خود نگرفته‌اند، در جائزه‌ای که نصیب سبقت گیرندگان می‌گردد، سهمی دارند که آنان نیز بجهت حرکت و تلاش در میدان مسابقه از برندگان جائزه محسوب می‌شوند. و لاتباغضوا فانها الحالقه (و با یکدیگر عداوت نورزید، زیرا عداوت تراشده (و محو کننده‌ی) ایمان است). ۱۰- از عداوت و کینه‌توزی بپرهیزید. دوری و مخالفت انسان با یک انسان دیگر مانند محبت و عشق دارای درجات بسیار متفاوت است. مخالفت انسان با یک انسان دیگر گاهی بسیار سطحی و ناچیز است که ناشی از عوامل بسیار ناچیز می‌باشد، گاهی مخالفت بحد بغض و کینه‌توزی بسیار شدید میرسد که اگر امکان داشت که دو انسان کینه‌توز دارای جانهای بی‌نهایت بودند، همه‌ی جانهای هر یک از دو طرف در برابر همه جانهای طرف دیگر حالت تضاد بر خود گرفته و با تلخ‌ترین و با شکنجه‌ترین وجه برای ناب

ودی طرف خصومت می‌پرداخت. این پدیده در انسان وجود دارد، چنانکه پدیده‌ی مقابل آن که عبارت است از محبت و عشق میان انسانها نیز هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد. محبت از ضعیفترین و ناچیزترین میل و رغبت شروع می‌شود و ممکن است مبدل به عشق گردد که بوسيله‌ی آن اگر عاشق دارای جانهای بی‌نهایت بوده باشد، حاضر است همه‌ی جانهای خود را فدای معشوق نماید و اگر همین حالت در معشوق هم وجود داشته باشد، او هم بچنین فداکاری آماده خواهد گشت. بدین ترتیب انسان چنانکه از نظر پستی به بی‌نهایت درجه‌ی سقوط تنزل می‌کند و از نظر عظمت و کمال به بینهایت درجه‌ی رشد صعود مینماید، همچنین انسان در دو پدیده‌ی متضاد عشق و کینه هم همین سقوط و صعود را دارد. شاید در طول تاریخ بشر مخصوصا در همه‌ی جوامعی که ضرورت همزیستی و زندگی دسته‌جمعی بر مبنای اصول و قوانین ثابت شده است، بیشترین توصیه‌ها و دستورات برای دوری از بغض و عداوت و کینه‌توزی و چشیدن طعم محبت انسانها بر یکدیگر بروز نموده است و هر چه که در یک جامعه سطح معرفت و ارتباطات معقول و عالی بالاتر رفته است، توصیه‌ها و دستورات هم پرمعنی‌تر شده و هم افزایش یافته است. ادبیات دنیا مخصوصا آن آثار ادبی که بوجود آورن

دگان آنها انسانهای رشد یافته و حساس و ظریف و انسان‌شناس بوده‌اند، در تحریک انسانها به محبت و عشق و علاقه بیکدیگر و دوری از بغض و عداوت با همدیگر داد سخن داده و آنقدر مطالب ملکوتی در این باره بیان نموده‌اند که محیرالعقول است. بالاتر از همه‌ی اینها کتب آسمانی و پیامبران عظام اساسی‌ترین هدفهای رسالت الهی خود را ایجاد صلح و صفا و سلم و محبت در میان انسانها معرفی نموده‌اند: هل الدین الا-الحب (آیا دین جز محبت چیز دیگری است؟! اینهمه عربده و مستی و ناسازی چیست! نه همه همزه و هم قافله و همزاندند اگر ما در کتب و مباحث علم اخلاق که تاکنون با دست بشر نوشته شده است، چه آن کتب و

مباحثی که پشتیبان اخلاق را خدا معرفی کرده‌اند و چه آنهایی که اخلاق را از استعدادهای ذاتی بشر و یا محبوبیت ذاتی خود اخلاق استنباط نموده‌اند، همه و همه محبت را ضروری حیات انسانها و خصومت و عداوت را تباه کننده‌ی آن معرفی نموده‌اند. در میان آنهمه تقبیح پدیده‌ی عداوت و بغض، می‌توان با قاطعیت گفت: هیچ جمله‌ای به عظمت جمله‌ی امیرالمومنین (ع) که مورد تفسیر ما است، دیده نمی‌شود، زیر می‌فرماید: بغض و عداوت تراشده‌ی موجودیت باارزش انسانها است. معنای

این جمله موقعی روشن می‌شود که آثار و نتایج قطعی این صفت خبیثه را در نظر بگیریم. این صفت خبیثه در یک جمله کوتاه می‌گوید: هستی طرف، مزاحم هستی من است! وقتی که هستی یک انسان مزاحم هستی دیگری بود، کوشش برای تراشیدن و محو نمودن آن، یک امر بدیهی و ضروری تلقی خواهد گشت. گفتیم که: هیچ یک از صفات متقابل بشری مانند بغض و محبت مورد توجه و حساسیت مردم مخصوصا رشد یافتگان نبوده است. با اینحال، رواج کینه‌توزیها و بغض و عداوت نه تنها تقلیل نیافته، بلکه به تبع باز شدن استعدادهای انسانی و گسترش نهادهای وجودی او در دو قلمرو انسان و جهان، ابعاد و اشکال بسیار دقیق و متنوعی پیدا کرده است. بعنوان مثال امروزه قدرتمندانی که می‌خواهند خود یا جامعه‌ی خود را بر دیگران مسلط بسازند، آنقدر حيله گریها در صورت مصلحت و شکل منطق اجتماعی و حتی بعنوان دلسوزی و نجات دادن جامعه‌ی دیگران و بهانه‌ی پیشرفت براه می‌اندازند که واقعا قابل توصیف نیستند. دانشهائی که بوسیله‌ی دانشمندان در این مسائل بکار گرفته می‌شود اگر نیروی آن کار را در ایجاد محبت و علاقه میان انسانها بکار می‌برند، می‌توانستند بشریت را از تاریخ طبیعی خارج ساخته وارد تاریخ انسانی نمای

ند. ولی هیئات! چه خوش بینی و چه خیال خامی و چه پندار بی‌اساسی! تعبیر حالقه (تراشنده) که در جمله‌ی مورد تفسیر آمده است، معنای بسیار مهمی را در بر دارد که با نظر سطحی نمی‌توان اهمیت آن را درک کرد. برای روشن شدن این معنی، باید در نظر گرفت که عداوت مانند تیغ تیز یا دیگر وسیله‌ی تراشی است که پدیده‌های باارزش متنوع روان و مغز طرفین را می‌تراشد. این پدیده‌های باارزش عبارتند از عواطف و احساسات و زیبایی‌هایی که عناصر اساسی حیات انسانی می‌باشند. هر نگاه کینه‌توزانه اگر چه همراه با عمل مخرب نباشد، تیر مهلکی است که هر یک از آن پدیده‌ها را که در آن دیدگاه قرار گرفته است می‌شکافد و متلاشی می‌نماید. گاهی نگاههای کینه‌توزانه به قدری بر اعماق مغز و روان طرف نفوذ می‌کند که گوئی شعاع آن نگاهها مستقیما روح انسانی را نشانه گرفته و هیچ واسطه‌ای در میان نبوده است. این نگاهها حتی امان نمی‌دهند که اندیشه و تعقل طرف خصومت به کار افتاده و از حدت و شدت آنها بکاهند. برای روح آدمی عذاب‌تری و جانکاه‌تری از آن نگاههای کینه‌توزانه تصور نمی‌شود که گوئی همه‌ی عوامل زجر و شکنجه‌ی دنیا در آن نگاهها خلاصه شده است. آیا چشم انسانی می‌تواند

لحظه‌ای پلیدتر و وقیح‌تر از آن را داشته باشد که در یک نگاه واسطه‌ی بروز همه‌ی پلیدیها و کثافت‌های درون صاحبش بوده باشد؟! آیا انسان در دشمنی و خصومت می‌تواند بجائی برسد که مستحق چنان نگاهها بوده باشد؟! قطعی است که این گونه کمالات!! در درنده‌ترین حیوانات دیده نمی‌شود که مغز و روان آنها بیش از عامل طبیعی خصومت برای کینه‌توزی فعالیت نماید. در صورتیکه این انسان تکامل یافته! می‌تواند برای تراشیدن همه‌ی سطوح موجودیت طرف خصومت خود، کینه‌توزی را تا بینهایت تشدید نموده و آنرا از روزنه‌ی کوچک چشمانش به نمایش درآورد. این مطلب از یک اصل مهم سرچشمه می‌گیرد که عبارت است از اینکه آدمی چنانکه مفهوم تجریدی بی‌نهایت را میتواند در ذهن خود درک نماید، همچنین می‌تواند تاثرات درونی خود را مانند احساسات و عواطف، تا بینهایت تشدید نماید. بعنوان مثال میل به یک چیزی که کمترین خواسته‌ی انسانی است مبدل به محبت میگردد و آن محبت بوسیله‌ی تشدید به عشق منجر می‌شود، در اینحالت میل به درجه‌ی بینهایت رسیده است. و بنابراین، ما در نهاد

انسانها با یک پدیده‌ی فوق‌العاده بااهمیت روبرو هستیم که می‌توانیم آنرا بینهایت سازی بنامیم. در آهنگام که این پدی ده بکار می‌افتد، از حد و مرز واقعیات عینی تجاوز می‌کند، (چون واقعیات عینی هر چه باشند محدودند)، لذا باید بپذیریم که منبع جوشش این پدیده، مغز یا روان آدمی است، نه واقعیت عینی. وقتی که می‌گوئیم: سلسله‌ی اعداد بینهایت است قطعی است که این

حکم نه مستند بواقعیات معدودهای عینی است و نه بر خود اعداد تحقق یافته در ذهن متکی می‌باشد. همچنین عواطف و احساسات و دیگر تاثرات که در درون آدمی از حدود انگیزه‌های واقعی تجاوز می‌کند و دارای شدت بینهایت می‌گردد، مربوط به مغز یا روان انسانی است، نه انگیزه‌های واقعی آن عواطف و احساسات و تاثرات. در نتیجه می‌توان گفت: شدت بغض و عداوت هم که از تاثرات منفی منقلب شده به فعالیت مغزی یا روانی پلید است، می‌تواند تا بینهایت بیفزاید. پس در حقیقت دو طرف خصومت و کینه‌توزی در صدد تراشیدن پدیده‌ها و سطوح مغزی و روانی یکدیگر تا بینهایت برآمده‌اند. این حالت پلید روانی در آهنگام که شکل دسته‌جمعی بخود بگیرد، یعنی جمعی از انسانها با جمعی دیگر به کینه‌توزی و بغض پردازند، موجب بروز وقیح‌ترین چهره در انسانها میگردند که هیچ کلمه و کلامی توانائی بازگویی آنها ندارد. بگذارید روانشناسان و روانپزشکان حرفه‌

ی باینگونه مسائل توجه نکنند و از کنار آنها با کمال بی‌اعتنائی بگذرند و به توزین و فرمول‌گیری عینیات پردازند! نباید نشاط علمی آنان را با اینگونه جملات که بیائید درباره‌ی خاصیت بینهایت سازی انسانها درست بیندیشید و راه بهره‌برداری صحیح از آن را برای مردم توضیح بدهید از بین برد!! این یک فضولی قبیح است که به روان‌شناسان و روانپزشکان بگوئید: اگر از مطالعه‌ی عینی آزمایشگاهی فراغت پیدا کردید، چند ورق هم از کتاب سرگذشت بشری را مطالعه و مورد دقت قرار بدهید تا با ریشه‌های اغلب حق‌کشیها و جنایات و خونریزیها که کینه‌توزیها و خصومت‌های وقیح بوده است، آشنا شوید و در فکر چاره‌سازی بیفتید!! آخر مگر تاریخ و سرگذشت زندگی انسانی که از ده‌ها هزار سال تاکنون در مقابل دیدگان ما گسترده شده است، آزمایشگاه بزرگ و دقیق نیست؟! عوامل بغض و عداوت میان انسانها پیش از بیان عوامل بغض و عداوت نابکارانه و نابخردانه میان انسانها، نخست یک عامل دوری دو انسان از یکدیگر را متذکر می‌شویم: این عامل عبارتست از هدفهای والای انسانی، مسلم است که تقید به این هدفها و بی‌اعتنائی یا ضدیت با آنها میان انسانها تراحم و تضادی ایجاد می‌کند که بالاخره منجر به خص

ومت و عداوت می‌گردد. در این مورد با کمال صراحت و قاطعانه باید گفت: همان علت که باعث می‌شود آدمی به هواداران هدفهای والای انسانی عشق و علاقه بورزد، همان علت ایجاب می‌کند که از بی‌اعتنایان به آن هدف و از مبارزه‌کنندگان با آنها دوری‌گزیند و متنفر باشد، زیرا محبت به دو ضد آشتی‌ناپذیر در توجیه حیات امکان‌ناپذیر است. یعنی امکان ندارد منطق انسانی اجازه بدهد که انسان همانگونه که به رشد یافتگان و زحمتکشان در راه احیای انسانها محبت می‌ورزد، به آن مردم ضد حیات که در زندگی آرمانی جز حق‌کشی و تبهکاری ندارند، محبت بورزد یا حتی بی‌تفاوت باشد، زیرا بی‌تفاوتی در برابر اشیاء یعنی بی‌تفاوتی در برابر حیات خود و دیگران. آن بی‌تفاوتی که در خیال خودشان درباره‌ی وحدت ارزشی انسانها به اوج درک و فهم رسیده‌اند، و به اصطلاح به مقام صلح کل نائل گشته‌اند، نمی‌دانند که - ترحم بر پلنگ تیز دندان ستمکاری بود بر گوسفندان انسان واقعا متحیر می‌ماند در اینکه چطور بعضی از مغزها حاضر می‌شوند که چنین بیندیشند که چنگیز و شیخ عطار، معاویه و اویس قرنی، سقراط و قضاوت نابکار آتن حسین بن علی (ع) و یزید بن معاویه، بار تلمی سانتیهلر و سزار بورژیا مربی

ماکیاولی، این اضداد که تباین و خصومتشان با همدیگر حتی در اضداد جهان جمادات پیدا نمی‌شوند در یک وحدت ارزشی انسان مشترک می‌باشند. اگر از چنگیز برسید که شیخ عطار کیست؟ اولاً خودتان از نظر چنگیز در این سؤال به یک خطای نابخشودنی مرتکب شده‌اید که شکل سؤال را اینطور مطرح کرده‌اید: شیخ عطار کیست؟ سؤال شما برای چنگیز موقعی منطقی بود که شکل سؤال شما اینطور باشد که: شیخ عطار چیست؟ تا او پاسخ شما را بدهد که شیخ عطار چند لقمه گوشت لذیذ است که فرماندهان من آنها را در دیگ پخته بخورند و قدرت پیدا کنند و دنبال کشتن شیخ عطارهای دیگر راه بیفتند. اگر به معاویه میگفتی: اویس قرنی چیست؟ پاسخ آن انسان وارونه (به قول علی (ع)) برای شما این بود که یکی از موجوداتی است که ما می‌توانیم با خون او بیابانهای صفین را رنگین کنیم. سقراط برای قضاوت نابکار آتن، حیوانی مزاحم یا خرمگس معرکه‌ی هواهای نفسانی آنان بود، نه یک انسان حکیم. یزید بن معاویه در راه اشباع شهوات حیوانی و مقام‌پرستیهای رذل و قیحانه‌ی خود، حسین بن علی (ع) را که گوینده‌ی این

جمله در نیایش است. الغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک. (پروردگار من، آیا برای غیر از تو از کائنات آن ظهور و وضوح وجود دارد که ترا ظاهر و آشکار بسازد). چه موجودی تلقی می‌نماید؟! آن پلید شقی چگونه می‌تواند با حسین بن علی (ع) در طرح صلح کل خیال‌پردازان جاهل به نیک و بد و ارزش و ضد ارزش، وحدت پیدا کند؟! اکنون می‌پردازیم به عوامل بغض و عداوت میان انسانها. عامل یکم- شیطان، فعالیت این موجود پلید در ایجاد بغض و عداوت میان انسانها بطور ناملموس و نامحسوس انجام می‌گیرد. و بدینجهت است که مورد توجه قرار نمی‌گیرد. فعالیت شیطان برای اغوای فرزندان آدم ابوالبشر (ع) بجهت حسادتی است که دربارهی ابوالبشر ابراز نمود و با تکیه به یک خیال واهی ناشی از خود بزرگ بینی و تحقیر آدم (ع) که موجب شد از سجده به او امتناع بورزد، مطرود در گاه خداوندی گشته و بر پلیدی خود اصرار ورزید ولی لجاجت نموده و به شقاوت ابدی دچار گشت. بدتر از آن حسادت، ادامه‌ی پلیدی و شقاوتی است که با اغوای فرزندان آدم (ع) و ایجاد بغض و عداوت میان آنان انجام می‌دهد. دو گروه از مردم به شیطان و اغواها و ایجاد بغض و کینه‌ی آن در میان اولاد آدم اعتنائی ندارند: گروه یکم- کسانی هستند که ایمان به واقعیات ماورای طبیعت ندارند و بر مبنای یک زمینه‌ی مخالف علم (نمی‌بینم پس نیست) هر چه را که در دیدگاه حسی خود نمی‌بینند، منکر می‌شوند! و چون برای این گروه اطاعت و معصیتی مطرح نیست، لذا چنانکه عقل و وجدان الهی برای اینان مفهومی ندارد، لذا خودطبیعی و شیطان هم نمی‌تواند برای اینان به عنوان واقعیت، قابل قبول بوده باشد و هنگامیکه اطاعت و معصیتی مطرح نباشد، التزام به اطاعت و امتناع از معصیت وجود نخواهد داشت، تا شیطان موضوع کاری برای خود پیدا کند. گروه دوم- با همان ملاک فوق که گفتیم آن تبهکاران و معصیت کارانی هستند که با اعتقاد به ماورای طبیعت و شیطان، هیچ پروائی از ارتکاب معصیت و ترک اطاعت ندارند، یعنی در حقیقت خودطبیعی آنان کار شیطان را هم به عهده گرفته است و نیازی به اغواهای شیطانی ندارند. بغض و عداوت و کینه‌توزی برای هر دو گروه که دائما شخصیت‌های آنان در عرصه‌ی امتیازات مادی به تراحم و تصادم می‌رسند، یک قاعده‌ی بنیادین است و منتفی شدن آن پدیده‌های ضد حیات از میان آنان یا بوسیله‌ی کيفرها و جلب منافع است و یا ضعف و ناتوانی که موجب کنار رفتن از میدان تراحم می‌باشد. بنابراین، اغواهای شیطان و فعالیت‌های این موجود پلید متوجه کسانی است که اطاعت و معصیت برای آنان مطرح و دارای اهمیت می‌باشند. و چون محبت بر انسانهای غیر مزاحم زندگی مادی و معنوی اطاعت، و بغض و عداوت با انسانها، معصیت است، و بطور طبیعی می‌خواهند این اطاعت بزرگ را بجای آورند و از معصیت بغض و عداوت اجتناب نمایند، لذا شیطان سراغ این گروه را می‌گیرد و در صدد اغوای آنان برمی‌آید. خداوند متعال تاکید شدیدی درباره‌ی مخالفت با شیطان فرموده و با صراحت کامل از فریبکاری شیطان که دائما می‌خواهد صلح و صفا و سلم را از میان مردم بردارد و آنان را به بیماری بغض و عداوت مبتلا کند، بر حذر می‌دارد. از آنجمله آیاتی است که دستور مزبور را صادر می‌کند: ۱- یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافه و لاتتبعوا خطوات الشیطان انه لکم عدو مبین. (ای مردمی که ایمان آورده‌اید، همگی در (صلح و صفا) و سلم داخل شوید و از گامهای شیطان تبعیت نکنید، زیرا شیطان برای شما دشمن آشکاری است). این آیه‌ی شریفه بیان می‌کند که زندگی در صلح و صفا دستور و خواسته‌ی خداوندی است و زندگی در ضد صلح و صفا خواسته‌ی شیطان است. ۲- انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوه و البغضاء (... جز این نیست که شیطان می‌خواهد میان شما عداوت و دشمنی ایجاد کند). کلمه‌ی انما که مفید حصر است، اهمیت دخالت شیطان را در بروز عداوتها میان مردم به خوبی نشان می‌دهد. اگر اولاد آدم دخالت ناملموس شیطان را در ایجاد عداوتها و یا تشدید خصوصتها مورد اهمیت قرار می‌دادند، قطعاً اینهمه حق کشیها و خونریزیها سرتاسر تاریخ را فرا نمی‌گرفت. متأسفانه اکثر مردم از شیطان اسمی شنیده‌اند و گاهی هم در مورد مناسب یا نامناسب به او لعنت می‌فرستند. اینکه گفتیم: نامناسب برای آن است که گاهگاهی خود انسان شیطان را بر خود مسلط می‌کند و یا اینکه پلیدی خود را بگردن شیطان می‌اندازد. داستان لطیف زیر که از مولوی است، جالب توجه است: بود کمپیری نود ساله کلان پرتشنج روی و رنگش زعفران چون سر سفره رخ او توبه تو لیک در

وی بود مانده عشق شو ریخت دندانها و مو چون شیر شد قد کمان و هر حسش تغییر شد عشق شوی و شهوت و حرصش تمام صید خواه و پاره پاره گشته دام مرغ بیهنگام و راه بیرهی آتشی پر در بن دیگ تهی عاشق میدان و اسب و پای نه عاشق زمر و لب و سرنای نه بود در همسایه‌اش سوری عجب کرده بودند از قضا او را طلب چون عروسی خواست رفت آن مستخیف پیش رو آینه بگرفت آن خریف موی ابرو پاک می کرد آن عجوز تا بیاراید رخ و رخسار و پوز آن عجوز آینه بنهاد

ه به پیش تا بیاراید رخ و رخسار خویش چند گلگونه بمالید از بطر سفره‌ی رویش نشد پوشیده‌تر عشرهای مصحف از جا می برید می بچسبانید بر رو آن پلید تا که سفره‌ی روی او پنهان شود تا نگین حلقه‌ی خوبان شود عشرها بر روی هر جا می نهاد چونکه برمی بست چادر می فتاد باز او آن عشرها را با خدو می بچسبانید بر اطراف رو باز چادر راست کردی از کمین عشرها افتادی از رو بر زمین چون بسی می کرد فن و آن می فتاد گفت صد لعنت بر آن ابلیس باد شد مصور در زمان ابلیس زود گفت ای کمپیر زشت بی ورود من همه عمر این نیندیشیده‌ام نی ز جز تو ... ای این دیده‌ام تخم نادر در فضیحت کاشتی در جهان تو مصحفی نگذاشتی صد بلیسی تو خمیس اندر خمیس ترک من گو ای عجوز درد بیس چند دزدی عشر از ام‌الکتیب تا شود رویت ملون همچو سبب! عامل دوم- جهالت‌ها، این درد بنیان کن نیز یکی از عوامل بغض و عداوت میان انسانها است. نادانیهائی را که موجب بغض و عداوت میان انسانها میباشند، میتوان به دو قسمت عمده تقسیم نمود: ۱- نادانی مطلق- که اصلاً نمی‌داند زندگی یعنی چه، انسان چه معنائی دارد، لذت و درد و الم و محرومیت و شکست چیست. بغض و عداوتهائی

که از این گونه نادانیها بوجود می‌آیند، اگر چه از نظر کمیت بسیار زیادند، ولی از نظر کیفیت غالباً همه جانبه و عمیق نیستند، اگر چه گاهی خود اجرای بغض و عداوت ناشیانه صورت می‌گیرد و نتایج مرگبارش با کمال سادگی هم طرف خصومت و گاهی هم دامن خود تشدید کننده‌ی خصومت را می‌گیرد، مثلاً- دست به سلاحی می‌برد و بسرعت جنایتی را مرتکب می‌گردد که بسرعت خود را به دام کیفر می‌اندازد. ۲- دانائیهای ناقص- بغض و عداوتهای ناشی از دانائیهای ناقص به اضافه‌ی اینکه عامل بغض و عداوت را می‌تواند تشدید و تضعیف نماید، زیرا فرض اینست که صاحب بغض و عداوت تا حدودی از ضررهای این صفت پلید آگاه است، و با این آگاهی می‌تواند جوانب گوناگون بغض و شخص مبعوض را دریابد، این خصوصیت را هم دارد که ممکن است عواقب وخیم بغض را بداند و احساسات عمیق درونی‌اش به جریان بیفتد و او را ناگهان یا تدریجاً از این صفت خبیثه دور نماید. و ممکن است یک یا چند بار آگاهیهای خود را در مسیر منحرف بکار برد و از اجرای کینه سودی بدست بیاورد، و به مقاومت بر این پدیده‌ی کثیف بیفزاید. خلاصه تفاوت میان بغضهای ناشی از نادانیهای مطلق و دانائیهای ناقص عمده در تغییراتی است که در صورت دانائی

های ناقص امکان‌پذیر است. ۳- دانائیهای مخلوط با اغراض پلید. شدیدترین و وحشتناکترین عداوتها و کینه‌ها در این قسمت سوم است. زیرا فرض اینست که کینه‌توز شخصی است دانا و توانا بر ارزیابی قدرت خود و نکات ضعف طرف که مبعوض او است. البته مقصود ما از دانائی در این مبحث آشنائی با علل و معلولات و موضع گیریه‌ها و به بازی گرفتن رویدادها است نه دانائی به مفهوم علم باارزش که خود موجب اجتناب از عداوت و کینه‌توزیه‌ها است. خطر و پلیدی دانائیهای شرورانه و نتایج وخیمی که همواره به انسانها وارد کرده است، از تعریف و توصیف بالاتر است. از مدتها پیش مغزها و انرژیهای بسیار متنوع برای تعلیم اینگونه دانائیها که طرف را چگونه می‌توان تسلیم اراده‌ی خویش کرد و طرف را چگونه می‌توان به صورت یک آلت بی‌اختیار محض درآورد و چگونه می‌توان به سلطه‌های جابرانه ادامه داد و چگونه می‌توان مایه‌های مادی و معنوی طرف را مکید و او را به صورت لاشه‌ای بی‌حس درآورد، بکار افتاده است. این درندگان آگاه پس از اجرای بغض و خصومت‌های خود درباره‌ی انسانها بطمع مال و منال و مقام دنیا، خنده‌ها سر میدهند و شادمانیها می‌نمایند، که انسانهائی را از پای درآورده‌اند و به هدفهای جاه

طلبانه‌ی خود نائل گشته‌اند! غافل از آنکه تاکنون سنت خداوندی در تاریخ بشری این بوده است که آنان که مردمی را بی‌دلیل و یا

برای هموار کردن میدان برای خود کامگیهای خود، گریانده‌اند خود نیز گریسته‌اند- گریستنی که تلخی یک لحظه از آن، ناگوارتر از شیرینی سالیان بلکه قرنهای طولانی خنده بوده است. بهر حال بغض و عداوتی که با آگاهی و اطلاع از علل و معلولات و موضع گیریها و به بازی گرفتن رویدادها و حتی تغییر وضع روانی انسانها صورت می‌گیرند، عمیق‌تر و دامنه‌دارتر از دو قسم اول و دوم است. ۴- حرص و طمع در مواد مفید دنیا و باصطلاح عداوتها و خصومت‌های اقتصادی که بخش مهمی از حق کشیها و خونریزیهای سرگذشت بشری را تشکیل می‌دهد. مباحث مربوط به این نوع از بغض و عداوتها بسیار روشن است و احتیاجی به تفصیل بیشتر نداریم. و مبنای آن مباحث همگی مربوط به این است که مواد اقتصادی به وسیله‌ی کار و کوشش آماده‌ی بهره‌برداری می‌گردند و همواره بطور محدود در دسترس مردم قرار می‌گیرند، زیرا اگر نامحدود بودند، مانند هوا و نور خورشید و آب در جوامع دنیا (که هم محدودیت ندارند و هم برای بهره‌برداری نیازی به کار و تلاش ندارند) ارزش معامله‌ای پیدا می‌کردند. از طرف دیگر مواد اقتصادی پایه‌ی معیشت انسانها و قوام حیات طبیعی آنان می‌باشند، روی این مبنی تراحم و تصادم و بغض و عداوت در بدست آوردن مواد اقتصادی و بهره‌برداری از آنها یک امر طبیعی خواهد بود. چاره‌جویی و گشودن مشکلات و معماهای ارتباط مردم با مواد اقتصادی، عقائد و آراء و مکتبهای متنوع و متعدد بوجود آمده است که هر یک از آنها نکات مفیدی را طرح نموده و در برابر مشکلات دیگر نکات ضعیفی را هم بدون حل و فصل گذاشته و آنرا به آینده موکول کرده‌اند. به نظر می‌رسد اگر بخواهیم مشکلات و معماهای مسائل اقتصادی را به سود انسانها حل کنیم، هیچ راه معقولی در چشم‌انداز علوم بشری جز این دیده نمی‌شود که باید خود انسان را با ابعاد اساسی‌اش موضوع بحث قرار بدهیم. پاره پاره کردن انسان به بعد اقتصادی جداگانه و بعد مذهبی و بعد معرفتی و بعد هنری و بعد خانوادگی و بعد حقوقی و بعد اخلاقی و بعد سیاسی و غیر ذلک چنانکه تاکنون صورت گرفته است، هیچ دردی را چاره نخواهد کرد و روز بروز به بغض و کینه‌های دسته‌جمعی و جوامع با یکدیگر خواهد افزود. ما در دین اسلام یک اصل انسانی فراگیر داریم که با کمال صراحت می‌گوید: همگان دارای حق عمومی حیات می‌باشند، مادامی

که سد راه حیات کسی نشوند و حق حیات کسی را پایمال نسازند. لاینهاکم الله عن الذین لم یقاتلواکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین. انما ینهاکم الله عن الذین قاتلواکم فی الدین و اخرجوکم من دیارکم و ظاهروا علی اخراجکم ان تولوهم و من یتولهم فاولئک هم الظالمون (خداوند شما را از نیکوکاری و عدالت درباره‌ی کسانی که با شما جنگی نداشته و شما را از وطنهای خود بیرون نکرده‌اند نهی نکرده است، خداوند عدالت کنندگان را دوست می‌دارد. جز این نیست که خداوند شما را از محبت ورزیدن به کسانی که در دین با شما جنگیده و از وطنهایتان بیرون نموده و در بیرون راندن شما کمک کرده‌اند نهی می‌نماید و کسانی که به آنان محبت بورزند ستمکارانند) ملاحظه می‌شود که اسلام می‌گوید: اصل بر محبت و عدالت و نیکوکاری با همه‌ی انسانها است، مگر اینکه مزاحم زندگی مردم باشند. بنابراین، مواد اقتصادی که مورد نیاز حیاتی انسانها است، نمی‌تواند در اسلام عامل بغض و عداوت بوده باشد. در مجلد چهارم از این تفسیر از ص ۱۳ تا ص ۱۴۲ بعد اقتصادی انسانها تا حدودی بررسی شده است. مطالعه کنندگان محترم می‌توانند به آن مجلد مراجعه فرمایند و بد

انند که اگر در مسائل اقتصادی خود انسان با همه‌ی ابعاد اساسی‌اش مطرح شود، قطعاً یغماگریها و استثمارها و حق کشیها منتفی می‌گردد، و مادامی که انسان با همه‌ی ابعادش مطرح نگردد، حتی توقع برطرف گشتن مشکلات اقتصادی یک جامعه‌ی کوچک هم توقعی نابجا خواهد بود و در نتیجه بغض و عداوت ناشی از تو خوردی من نخوردم چنانکه تاریخ گذشته‌ی ما را اشغال کرده است، آینده ما را هم اشغال خواهد کرد. ۵- عشق به قدرت اگر یک هزارم عشقی که نوع انسانی به تحصیل قدرت صرف کرده است، به شناخت هم نوع خود و احیای یکدیگر صرف می‌کرد، نه تنها برای بدست آوردن پیشرفته‌ها و ترقیات و سلطه بر عالم طبیعت برای یک زندگانی معقول به آنهمه قدرت و صرف انرژیهای حیات نیازمند نبود، بلکه نتایج قدرتهای صرف شده (که غالباً

در تهیه حیات پر از بغض و عداوت میان انسانها مستهلک شده است) در بوجود آوردن یک زندگی گوارا در مسیر حیات معقول و بالا بردن سطح روحی انسانها کارهایی را انجام می‌داد که تصور عظمت آنها برای معتادان بغض و عداوت قابل تصور نیست. بیائید یک حقیقت بی‌پرده را در میان بگذاریم (اگر چه برای یک انسان واقعا دردناک است) و حداقل درباره‌ی این حقیقت خود را فریب ندهیم: آیا بغض و

عداوت با اشکال گوناگون و با درجات ضعیف و شدید از میان دو فرد گرفته تا میان دو جامعه و تا میان همه‌ی جوامع با همدیگر جزئی ناملوس از همه فرهنگهای دنیا نیست؟ برای پاسخ به این سؤال شگفت‌انگیز و جنگلی (که امیدواریم ما در طرح آن اشتباه کرده باشیم) چند چیز را کنار بگذارید: یکم- شوخی. دوم- احساسات سطحی و خام. سوم- پرده‌پوشی و تسلیت به خویشتن. چهارم- چماق بشر حیوانی است تکامل یافته. پنجم- سرگرمیهای آکادمیک. ششم- شعر گوئیهای خیالپردازانه ... البته بدیهی است که منظور ما از اینکه بغض و عداوت انسانها با یکدیگر جزئی ناملوس از فرهنگهای همه‌ی دنیا است، این نیست که هر یک از انسانها در دوران غارنشینی (باصطلاح) با یک سنگ و در دوران ما با یک سلاح اتمی سر راه همدیگر را گرفته و آماده‌ی نابود کردن یکدیگر می‌باشند. بلکه می‌گوئیم: با نظر به این اصل بنیان‌کن که نخست حیات مطلوب من، سپس حیات دیگران بشرط اینکه مزاحم حیات مطلوب من نباشند ماده‌ی بسیار ریشه‌دار بغض و عداوت را در دل‌های ما انسانها نسبت به همدیگر بوجود آورده

و خود نیز در مولد بودن آن ماده ریشه‌دار، با عشق و علاقه‌ی تلاش می‌کنیم. پیشتازان جوامع به جای خشکاندن این ریشه‌ی جدا کننده‌ی انسان از برادرش انسان، برای بدست آوردن قدرت با اصطلاحات نژاد من، قوم من، جامعه‌ی من تاریخ من، فرهنگ من شکم من آن ریشه‌ی مهلک را آبیاری نموده‌اند. این من، من‌ها یک عامل بازدارنده‌ی بسیار نیرومندی است که از نزدیک شدن انسان به انسان دیگر جلوگیری می‌نماید و شگفت‌آورتر از همه اینست که پس از آنکه این من، من‌ها انسانها را به میدان کارزار کشید و در مرزهای زندگی و مرگ آنان را به جان هم انداخت و هزاران، بلکه میلیونها بدن‌ها بجای گردش و برخورداری از زیباییهای طبیعت و انس و الفت سازنده با همدیگر در خاک و خون درغلطیدند به قول ویکتور هوگو: هنوز لاشه‌های انسانها کاملاً طعمه‌ی لاشخوران بیابانها نشده، آن من، من‌ها جامه‌های می‌را به سلامتی همدیگر بهم می‌زنند و چنانکه در بعضی از سخنان سرور شهیدان حسین بن علی (ع) آمده است: و یجلسون فی الاسواق کانهم لم یصنعوا شیئا (بنی اسرائیل پیامبرانی را می‌کشتند و سپس در بازارها (با کمال بی‌اعتنائی و بی‌خیالی) می‌نشستند، گوئی آنان کاری نکرده‌اند!! حقیقت اینست که قدرت پرستی را می‌توان اساسی‌ترین یا یکی از اساسی‌ترین عوامل بغض و عداوت در میان انسانها به حساب آورد. خدایا! روزی فرا خواهد رسی

د که بشر معنای قدرت را بفهمد و با بکار انداختن معقول آن در بوجود آوردن حیات معقول انسانها، قدرت انسانی خود را اثبات نماید؟ ۶- حسادتها، مباحث مربوط به حسادت در تفسیر جملات گذشته تا حدودی مطرح گشته است، مطالعه کنندگان ارجمند می‌توانند به آن مباحث مراجعه فرمایند. تاثیر قطعی این صفت خبیثه در ایجاد کردن بغض و عداوت میان انسانها بطور مستقیم، روشتر از آن است که نیازی به تفصیل داشته باشد. ما در آن مباحث درباره‌ی حسد و رقابت و غبطه و مسابقه در خیرات مسائلی را متذکر شده‌ایم. در اینجا فقط بذکر یک نکته اصرار می‌کنیم و آن نکته اینست که: خود حسد اغلب یا از جهل به هویت شخصی انسان و اصول ارزشهای انسانی ناشی می‌شود و یا مستند به خودخواهی است که در مباحث گذشته یادآور شدیم و تذکر دوباره در این مورد چنانکه گفتیم برای اصرار و تاکید بر آن است. ۷- خودخواهیها، برای توضیح لازم درباره‌ی چگونگی ارتباط خودخواهی با بغض و عداوت، مجبوریم دو نوع خودخواهی را به طور اجمال بیان کنیم: نوع یکم- صیانت ذات یا کوشش ذات برای حفظ و ادامه‌ی خویشتن، این درجه از خودخواهی، محکمترین قانون حیات است که بدون آن، دوام زندگی نه تنها در قلمرو انسانها بلکه حتی

در عالم جانداران به طور عام امکان‌ناپذیر است. لذا هر گونه تفکر و مکتبی که این پدیده‌ی اساسی را نادیده بگیرد و یا آن را منکر

شود، قطعاً اطلاعی از حیات و اساسی‌ترین عنصر آن ندارد. نوع دم- بروز علاقه و رغبت به ذات با هویت طبیعی که دارد، و معلوم است که هویت طبیعی ذات همان خودطبیعی است که از مورچه‌ی ضعیف گرفته تا قویترین جاندار از مدیریت آن برخوردار می‌باشند. علاقه و رغبت به این خودطبیعی، نتیجه‌ای جز تشدید تورم آن در بر ندارد. زیرا محبت و علاقه به خودطبیعی (که حتی ممکن است در مالکیت به همه‌ی قدرتها و با بدست آوردن همه‌ی امتیازات و با قرار دادن همه واقعیات هستی به عنوان وسائل وصول به خواسته‌ی این خود، محدود نگردد) آغاز خصومت و بغض با هر موجودی است که در نظر خدمتگذار خودطبیعی مانع و مزاحم آن است. البته تردیدی نیست در اینکه بغض و خصومت خودطبیعی با جز خود جزئی از ذات و ماهیت آن نیست، بلکه چنانکه اشاره کردیم معلول علاقه و محبت به خودطبیعی است. لذا هر اندازه این علاقه و محبت شدت پیدا کند، بغض و عداوت درباره‌ی دیگران تشدید خواهد گشت، تا آنجا که به حد عشق و پرستش برسد که در این صورت بغض و عداوت سطحی مبدل به کینه‌توزی و مغ

ایرت به تضاد آشتی‌ناپذیر مبدل می‌گردد. ممکن است گفته شود: علاقه و محبت به خودطبیعی جزئی از ذات یا یکی از مختصات غیر قابل تفکیک آن است. این مطلب صحیح نیست، زیرا آنچه جزئی از ذات خودطبیعی یا مختص غیر قابل تفکیک آن است، صیانت ذات و تلاش برای بقای آن است نه محبت و علاقه به آن که یک پدیده‌ی ثانوی است و مهمترین و روشنترین دلیل این مسئله که محبت و علاقه بر خودطبیعی یک پدیده‌ی ثانوی است، بی‌اعتنائی رشد یافتگان بلکه تحت فشار قرار دادن آن است که از برکت تقویت خود اعلای انسانی ناشی می‌گردد. یک خطای بزرگ در ذهن بشری که از محبت و علاقه بر خویشتن، بغض و عداوت بر دیگران را نتیجه می‌گیرد این قضیه‌ی بسیار بااهمیت را بار دیگر مورد دقت قرار بدهیم که خودطبیعی که عبارتست از حقیقتی خودگردان، هیچ اصل و قانونی جز اداره‌ی خویشتن را نمی‌شناسد و نمی‌پذیرد، لذا نمی‌تواند مورد محبت و علاقه‌ی مطلق انسانی بوده باشد، آنچه که خودطبیعی به عنوان مختص غیر قابل تفکیک از خود نشان می‌دهد، خواستن ادامه‌ی موجودیت خویشتن است بی‌قید و شرط و بدون هیچ ضابطه‌ای که بتواند آنرا محدود بسازد و یا سد راهش باشد. این خواستن که عبارتست از حرکت ضروری فدائی خ

ودطبیعی از مقوله‌ی محبت آگاهانه به شایستگی یک حقیقت برای محبت نمی‌باشد، بلکه جوشش و حرکتی است در محور گرداندن و ادامه‌ی موجودیت خویشتن بدون دخالت خوبی یا زیبایی در آن، در صورتیکه اساسی‌ترین عامل محبت وجود خوبی و زیبایی در موضوع محبوب است. اگر بخواهیم از مفهوم محبت درباره‌ی خودطبیعی بهره‌برداری نمائیم، درست شبیه باینست که به موتور ناآگاه یک ماشین عشق بورزیم، در صورتیکه موتور ماشین همان کار را که در هنگام حرکت ماشین به سوی یک هدف مطلوب انجام می‌دهد، همان کار را در موقع حرکت به طرف سقوط نیز انجام می‌دهد. بنابراین کسی که می‌گوید: من علاقه و محبت به خویشتن (خودطبیعی) دارم و مطابق همین علاقه و محبت در مسیر حیات معقول حرکت می‌کنم یا معانی این کلمات را نمی‌فهمد و یا دروغ می‌گوید و یا باشتباه در تطبیق دچار شده است. محبت با آن معنای والائی که در قاموس بشری دارد، بدون شناخت واقعی محبوب امکان‌پذیر نیست زیرا- این محبت هم نتیجه‌ی دانش است کی گزافه بر چنین تختی نشست دانش ناقص کجا این عشق زاد عشق زاید ناقص اما بر جماد و جای تردید نیست که ماهیت خودطبیعی اگر کاملاً شناخته شود، قابل محبت و عشق نیست، بلکه ضرورتی را در مو

جودیت بشری دارد که در دیگر حیوانات نیز وجود دارد. هرگز از یک انسان عاقل شنیده نشده است که من به نفس کشیدن خود محبت و عشق می‌ورزم، من عاشق مکان گرفتن خود می‌باشم البته اینکه می‌گوئیم: خودطبیعی قابل محبت و عشق ورزیدن نیست، بلکه وجود آن از ضرورتی مانند ضرورت موتور برای ماشین برخوردار است مشروط به اینست که خودطبیعی کار طبیعی خود را انجام بدهد و اما در صورتی که حماقت‌های آدمی و بی‌اعتنائی او به وصول و ارزشها موجب حاکمیت مطلق خودطبیعی در درون

بوده و همه‌ی استعدادها و قوای مغزی و روانی آدمی را در استخدام خود درآورد، پلیدترین دشمنی است که انسان را به سقوط و نابودی می‌کشاند. با ملاحظه‌ی مطالب فوق روشن می‌شود که مقصود از خویشتن که مورد محبت و علاقه معقول انسان می‌تواند بوده باشد، خویشتن حقیقی او است که خود را جزئی از هستی هدفدار تلقی نموده و هدف اعلائی هستی را که عبارتست از قرار گرفتن در جاذبه‌ی خداوندی از حرکت در مسیر حیات معقول تعقیب می‌نماید. اینکه گفتیم: خویشتن حقیقی برای اینست که زیستن با خودطبیعی برای آن موجودی که انسان نامیده می‌شود و دارای استعداد وصول به کمال و قرار گرفتن در جاذبه‌ی کمال اعلا را دارد زیستن با خو

د مجازی است. وقتی که حکما به پیروی از افلاطون می‌گویند: مت بالااراده تحیی بالطبیعه (با اراده بمیر تا با طبیعت روح زندگی کنی) شوخی نمی‌کنند، زیرا مقصود اصلی گوینده‌ی عبارت فوق اینست که هواهای نفسانی و سایر فعالیت‌های غرائز حیوانی را با اراده محدود کن و به تبعیت عقل و وجدان درآور (که احساس زندگی خودسرانه نکنند) تا بتوانی از حیات طبیعی روح برخوردار شوی. پس زندگی با حیات طبیعی رو به کمال و ابدیت زندگی با خودحقیقی است و بس. این خودحقیقی است که قابل محبت و عشق ورزیدن است و از این محبت و عشق نه تنها بغض و عداوت بر دیگران بوجود نمی‌آید، بلکه موجب درک محبوبیت ارواح دیگران نیز می‌گردد، زیرا خودحقیقی که بذر وجود خود را از خالق مهربان هستی دریافته است، تنها با تادب به آداب‌الله و تخلق به اخلاق‌الله در این دنیا که برای آن خود، ایام‌الله است به فعلیت می‌رسد و این تادب و تخلق بدون درک ارزش و محبوبیت فوق طبیعی ارواح دیگر انسانها امکان‌ناپذیر است. اینجانب با نظر به دلائل عقلی و لوازم منابع نقلی چه در همین کتاب (ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه) و چه در تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی و چه در سایر کتابهای مربوط به علوم انسانی و معارف اس

لامی، بارها این نکته را یادآور شده‌ام که محبت و علاقه‌ی معقول و والا بر دیگران بدون محبت و علاقه‌ی والا بر خویشتن یکی از محالات است که بشر برای خود خیال یا آرزو مینماید و این شعار عمومی که همه‌ی مسیر تاریخ بشری را فرا گرفته است به انسانها محبت بورزید هرگز از خیال و آرزو به مقام عمل نخواهد رسید، مخصوصا با نظر به اینکه شعار هم مانند دیگر شعارهای زیبا که بازگوکننده‌ی آرمانهای انسانی می‌باشند، اغلب وسیله‌ای برای وصول به مقاصد شخصی قدرتمندان قدرت پرست قرار گرفته است. این مطلب که طرح کردیم در این جمله خلاصه می‌شود که انسانی که نتواند حقیقتی را که خود پایدار او است و از همه کس به وی نزدیکتر است، دوست بدارد و به آن محبت بورزد، چگونه می‌تواند به دیگران که غیر از خود او است و زمانی محدود با وی در ارتباط خواهد بود و در موقع مقتضی چهره‌ی تضاد هم به او نشان خواهد داد، عشق و محبت راستین داشته باشد. و اعلموا ان الامل یسهی العقل و ینسی الذکر، فاکذبوا الامل فانه غرور و صاحبه مغرور (و بدانید آرزو باعث فراموشکاری و غفلت عقل می‌گردد و ذکر خداوندی را به فراموشی می‌اندازد. پس آرزو را تکذیب کنید که موجب فریب است و صاحب آرزو فریب

خورده می‌باشد.) آرزوها آرزویی که در این جملات آمده عبارت است از نوعی خواستن که خواسته شده موضوعات غیر ضروری بوده و دور از توانائی فعلی است و ممکن است همین ناتوانی برای آینده هم ادامه پیدا کند. و بهمین جهت است که باید گفت انسان آرزوگرا همواره در فرداهای موهوم زندگی می‌کند و واقعیت زنجیری دیروز و امروز در زندگی او نقش طبیعی خود را از دست داده‌اند. و تفاوت میان آرزو و امید در اینست که امید به آن خواسته متعلق می‌شود که بدست آوردن آن معقول بوده و توانائی برای وصول به آن، دور از امکان نیست. بهمین جهت است که امیدواری یکی از پدیده‌های مطلوب روانی است بشرط اینکه عامل کوشش برای تامین ضرورت‌های ابعاد طبیعی و روحی انسانی بوده باشد. با این تفسیر معلوم می‌شود که هر آرزویی دارای آن خاصیتها که در جملات مورد تفسیر آمده است نمی‌باشد. همچنین تفاوت میان آرزو و میل به موفقیت در زندگی در اینست که میل به چیز معقول در زندگی و احساس نشاط بوسیله‌ی آن میل، پدیده‌ایست سازنده و مفید که به اضافه‌ی شادابی و طراوت روح که اثر مستقیم آن است، مناسبترین عامل منتفی شدن ملالت و یاس و بدبینیهای مخرب نیز می‌باشد. درباره‌ی آرزو از نظر ماهیت و

ختصات آن و همچنین با نظر به عوامل و انگیزه‌هایی که در کمیت و کیفیت پدیده‌ی مزبور موثرند، مطالب متعددی را می‌توان مطرح نمود. ما در این مبحث سه خاصیت اساسی آرزو را که در جملات مورد تفسیر آمده است مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس جملات دیگری را که درباره‌ی آرزو در نهج البلاغه آمده است مورد توضیح قرار می‌دهیم: خاصیت یکم - فراموشکاری و غفلت عقل در کارهای خود، خاصیت اول آرزوهای دور و دراز است. این قضیه با نظر به اینکه تعقل ناب آدمی بر مبنای مقدرات و امکانات و ضرورت‌های زندگی فعالیت می‌نماید و با نظر به اینکه تمایل و خواستن در آرزوها مبنای مزبور را مراعات و محاسبه نمی‌کند، لذا آرزو به معنای مزبور یکی از عوامل اختلال عقل محسوب می‌شود. از طرف دیگر پدیده‌ی آرزو به اضافه‌ی اینکه مغز انسان را با خیالات واهی و بازی با مفاهیم غیر مقدر مشغول می‌سازد، دارای نوعی عامل تاثر روانی است که ناشی از رها کردن حقائق و واقعیات معقول فعلی و دل بستن به حقیقت‌نماهایی در آینده است که مانند سراب آب نما می‌درخشند، و به اضافه‌ی اینکه از آن سراب بهره‌ای نصیب انسان نخواهد گشت، حتی در راه وصول بهمان سراب نیز انواعی رویدادهای محاسبه نشده بوجود می‌آیند که از رسیدن بهمان سراب جلوگیری می‌نمایند. این تاثیر که معلول ترتیب اثر دادن به بازیگریهای مغزی درباره‌ی خواسته‌های بی‌اساس است، یک پدیده‌ی بی‌طرف و بی‌کار در درون آدمی نیست، بلکه حتی یک لحظه از آن پدیده بدون مستهلک ساختن انرژی و توان مغزی بوجود نمی‌آید و ادامه پیدا نمی‌کند. زیرا - پس بهر میلی که دل خواهی سپرد از تو چیزی در نهان خواهند برد پس می‌توان گفت آرزوهای بی‌اساس بعلاوه‌ی مختل ساختن فعالیت عقل انرژی و توان با ارزش مغزی را می‌خورد بدون اینکه نتیجه‌ای معقول داشته باشد. آیا این همه ناله‌ها و گله‌ها از قصور تعقل در فعالیت‌های خود و از سستی و بی‌نشاطی در حیات، معلول این گونه آرزوهای بی‌پایه و غیر متکی بر واقعیات نیست؟ زیرا بدیهی است که شکستن هر آرزو و عملی نشدن آن ضربه‌ای به روان آدمی وارد می‌سازد و موجب افسردگی می‌گردد. خاصیت دوم - آرزوهای بی‌پایه انسان را از ذکر خداوندی غافل می‌سازد و موجب آن می‌شود که انسان خدا را فراموش نماید. در نتیجه‌ی این غفلت و فراموشی است که انسان به غفلت درباره‌ی خویشتن و خود فراموشی دچار می‌گردد - و لا تکتونوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم اولئک هم الفاسقون. (و نباشید از آنها نکه خدا را فراموش کردند و خدا هم آنانرا وادار به خود فراموشی نمود. آنان فاسقند). بدیهی است که انسان آرزوگر که دل به خیالات خوشایند بسته است، و همواره در فردهائی موهوم که ساخته‌ی مغز بازیگر خویش است، زندگی می‌کند، چگونه می‌تواند طعم واقعیات و قوانین جاریه در آنها را بچشد و چگونه می‌تواند دوام فیض خداوندی را بر آن واقعیات و قوانین درک نماید؟! بعضی از مردم عامی اگر چه در موضوعات فراوانی هم از اندیشه و دانش برخوردار هستند، گمان می‌برند که مقصود از ذکر خداوندی که مخالف آرزوگرایی است، فقط به یاد آوردن مفهومی مبهم از خدا که با مغز خودشان ساخته‌اند، میباشد و یا منظور از ذکر خداوندی عبارت است از به زبان آوردن الفاظی زیبا که دارای مفاهیمی ماورای طبیعی است، و نمی‌فهمند که اینگونه مفهوم‌گرایی و اینگونه عشق به الفاظ خود حجاب ضخیمی است که از تابش فروغ الهی بر دلها جلوگیری می‌کند. ما باید بدانیم که منظور از ذکر خداوندی چه بوسیله‌ی الفاظ باشد و چه با یادآوری قلبی، قرار گرفتن در جاذبه‌ی کمال مطلق است که اساسی‌ترین عنصر آن، عبارتست از حرکت در واقعیات هستی بزرگ که جلوه‌گاه فروغ ربانی است. بهمین جهت است که اشتغال درونی به فردهای موهوم و خواسته‌های بی‌اساس، در حقیقت اعراض از هستی و قانون آن و غفلت و نادیده گرفتن آن فروغ ربانی است که فقط دیدگان بینایان آنرا می‌بیند. آرزوگرایی مانند زیستن در آن گونه شعر و شاعری است که حیات را با خیال و تجسمهای پا در هوا مستهلک می‌سازد و حقائق حیات را مسخ و آنها را به شکل کاریکاتور درمی‌آورد و این هم یکی از عوامل غفلت و فراموش کردن ذکر خداوندی است. بهمین جهت است که خداوند خالق حیات و مغز و روان برای بیدار کردن شاعران می‌فرماید: و الشعراء يتبعهم الغاؤون. الم تر انهم فی کل واد یهيمون. و انهم یقولون ما لا یفعلون. الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و ذکروا الله کثیرا (... و

شعراء کسانی هستند که گمراهان از آنان پیروی می‌کنند. مگر نمی‌بینی آنان در هر وادی گمراه می‌گردند. و آنان چیزی می‌گویند که به آن عمل نمی‌کنند. مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالحه بجا می‌آورند و خدا را فراوان ذکر می‌کنند. ذکر خداوندی و ایمان و عمل صالح است که شاعر را از غوطه‌ور گشتن در خیالات بی‌اساس و مسخ واقعیات جلوگیری می‌نمایند. خاصیت سوم - خودفریبی است، کسانی که عمر خود را در آرزوها سپری می‌نمایند، چنان نیست که مشاعر و اندیشه و هشیار

یهای خود را بکلی از دست بدهند، اگر چه از امتیازات طبیعی آنها خود را محروم می‌سازند، این اشخاص با آن عوامل درک واقعیات اگر چه بطور ناقص می‌فهمند که آرزوهای آنان بر پایه‌ی منطقی واقعیات استوار نیست، مخصوصا آن اشخاص که بارها با شکست آرزوها و پوچی آنها رویاروی شده‌اند، بنابراین، تکیه بر آرزوها با فرض توجه به بی‌پایگی آنها و به مواجه شدن آنها با شکست، از آشکارترین موارد خودفریبیها است که موجب محرومی از زندگی با خودحقیقی می‌باشد. امیرالمومنین علیه‌السلام در مواردی از سخنانش پدیده‌ی آرزوگرایی را مطرح و یا بیانات گوناگون مردم را از این پدیده بر حذر داشته است. ما این موارد را متذکر می‌شویم: ۱- من اطال الامل اساء العمل. (کسی که آرزوی دراز در سر پروراند، عمل او بد خواهد گشت). ۲- عبادالله، انکم و ما تاملون من هذه الدنيا اثماء موجلون. (ای بندگان خدا، شما و آنچه را که از این دنیا آرزو می‌کنید مهمانان موقت هستید). ۳- فلا یغرنک سواد الناس من نفسک، و قد رایت من کان قبلک ممن جمع المال و حذر الاقلال و امن العواقب طول امل و

استبعاد اجل (فریب سیاهی انبوه مردم در پیرامونت را مخور در صورتیکه کسانی را پیش از خود دیدی که مال جمع کردند و از قناعت به اندک اجتناب نمودند و بجهت آرزوی دراز و دور شمردن پایان زندگی از عواقب ناشایست و ناگوار آنها خود را در امن دیدند). ۴- اما رایتم الذین یاملون بعیدا و بینون مشیدا و یجمعون کثیرا، کیف اصبحت بیوتهم قبورا و ما جمعوا بورا. (آیا ندیدید کسانی را که آرزوهای دور و دراز در سر پروراندند و بناهای عالی و محکم ساختند و اندوخته‌های زیاد جمع کردند، چگونه خانه‌های آنان مبدل به گورها شد و اندوخته‌هایشان عامل هلاکتشان گشت). ۵- الا- و انکم فی ایام امل من ورائه اجل. (آگاه باشید، شما در این دنیا روزهای آرزو را سپری می‌کنید که به دنبال آنها پایان زندگی فرا می‌رسد). ۶- فبادروا العمل و کذبوا الامل فلاحظوا الاجل. (پس به عمل پیشدستی کردند و آرزو را تکذیب نمودند و پایان زندگی را در نظر گرفتند). ۷- و من عبرها ان المرء یشرف علی امله فیقتطعه حضور اجله، فلا- امل یدرک و لا- مومل یترک. (از عوامل عبرتگیری از این دنیا است که مرد بر آرزوی خود میل و اشراف پیدا می‌کند و حضور پایان زندگی را از وی قطع می‌کند، و با حضور مرگ نه آرزویی دریافت شده است و نه از آنچه که از او خواسته شده است، رها گشته است). ۸- ان اخوف ما اخاف علیک

م اثنان: اتباع الهوی و طول الامل. فاما اتباع الهوی فیصد عن الحق و اما طول الامل فینسی الاخره. (شدیدترین ترسی که درباره‌ی شما دارم، دو چیز است: پیروی از هوی و درازی آرزو. اما پیروی از هوی مانع از زندگی بر مبنای حق است. و اما درازی آرزو، آخرت را به فراموشی می‌سپارد). ۹- و لایغلبنکم فیها الامل (در این دنیا آرزو بر شما غلبه نکند). ۱۰- ایها الناس، الزهاده قصر الامل و الشکر عند النعم و التورع عند المحارم. (ای مردم، زهد همان کوتاه کردن آرزو و شکر در موقع متنعم شدن به نعمتها و پرهیز شدید از محرمات است). ۱۱- و اعلم یقینا انک لن تبلغ املک. (فرزندانم، یقینا بدان که تو به آرزویت نخواهی رسید). ۱۲- لاتکن ممن یرجو الاخره بغير العمل و یرجى التوبه بطول الامل. (مباش از آن کسانی که آخرت را بدون عمل آرزو می‌کند و به آن امید می‌دارد و به جهت طول آرزو توبه را به تاخیر می‌اندازد). ۱۳- لو رای العبد الاجل و مصیره لایبغض الامل و غروره. (اگر بنده پایان زندگی و سرنوشت نهائی خود را میدید، آرزو را دشمن می‌داشت). ۱۴- فعیشک قصیر، و خطرک یسیر و املک حقیر (ای دنیا عیش تو کوتاه و خطر تو ناچیز و آرزو درباره‌ی تو محقر است). ۱۵- فاتقی عبد رب

ه، نصح نفسه، و قدم توبته و غلب شهوته، فان اجله مستور عنه و امله خادع له. (آن بنده برای خدایش تقوی ورزید که خیرخواه خویشتن شد و توبه‌اش را پیش انداخت و به شهوتش غلبه کرد، زیرا پایان زندگی او پوشیده و آرزویش فریبنده‌ی او است). ۱۶-

من جری فی عنان امله عشر باجله (هر کس که خود را به اختیار آرزویش سپرد، با پایان زندگیش بلغزش می‌افتد (یا نتیجه‌ی لغزشش را با پایان رسیدن اجلش خواهد دید) ۱۷- تراه قریبا امله، قلیلا- زلله (انسان متقی را خواهی دید که آرزویش نزدیک و لغزشش اندک است) ۱۸- الدهر یخلق الابدان و یجدد الامال گذشت روزگار بدن‌ها را کهنه و آرزوها را تجدید می‌نماید) ۱۹- و تصافیتیم علی حب الامال (اجتماع بر محبت آرزوها نمودید) ۲۰- ارهقتهم المنیادون الامال (مرگهای آنان (گذشتگان) پیش از آنکه به آرزوهای خود برسند شتابان بر سرشان تاختن گرفتند) ۲۱- و تحلت بالامال و تزینت بالغرور (و دنیا خود را (برای مردم ساده‌اندیش و هوی‌پرست) بیاراست و برای فریفتن آنان خود را مزین نمود) ۲۲- قد غاب عن قلوبکم ذکر الاجال، و حضر تکم کواذب الامال (ناپدید شده است از دل‌هایتان ذکر اجل‌ها و حاضر شده است در دل‌هایتان آرزوهای دروغین). ۲۳- و انما

هلک من کان قبلکم بطول آمالهم و تغیب آجالهم (و جز این نیست که آنانکه پیش از شما در این دنیا زندگی کرده‌اند، به جهت آرزوهای دور و دراز و ناپدید کردن پایان زندگی برای خویشتن هلاک گشتند) مقدمه‌ای بر توضیح مختصات آرزوهای دور از موقعیت منطقی در جملات امیرالمومنین علیه‌السلام در جملاتی که در بالا از امیرالمومنین علیه‌السلام آوردیم، مختصات گوناگون آرزوهای دور و دراز و خلاف موقعیت منطقی آدمی گوشزد شده است. نخست این تقسیم را درباره‌ی مفهوم آرزو و متعلق آن متذکر می‌شویم که برای فهم جملات امیرالمومنین علیه‌السلام ضرورت دارد. در مقدمه‌ی این مبحث گفتیم: آرزویی که در جملات مورد تفسیر آمده است، عبارتست از نوعی خواستن که خواسته شده امری غیر ضروری بوده و دور از توانائی فعلی باشد و احتمال همین ناتوانی برای آینده هم ادامه پیدا کند. از این توصیف روشن می‌شود که هر آرزویی باطل نیست. بلکه با نظر به مفهوم خود آرزو و متعلقات آن، انواعی از آرزوها وجود دارد. ۱- در آنصورت که آرزو به معنای خواستن امری معقول بوده و موجب اختلال در جریان منطق حیات معقول نباشد، مسلماً این خواستن باطل نبوده و درجه‌ی مطلوبیت آن، مربوط به درجه‌ی اهمیت آن امر م عقول است که مورد آرزو قرار گرفته است، زیرا مطلق پدیده‌ی خواستن اگر چه موضوع خواسته شده در آینده بوده باشد، امری قبیح و باطل نیست مگر چنانکه در نوع چهارم خواهیم گفت: خواستن امری در آینده موجب گسیختن خویشتن از واقعیات و منطق صحیح جریان حیات بوده باشد. ۲- خواستن امری ضروری در آینده‌ای مناسب با موقعیت انسان و امکانات مربوط به آن امر ضروری، نه تنها قبیح و باطل نیست، بلکه با نظر به ضرورت آن امر، مطلوب و شایسته هم می‌باشد، مانند کشاورزی که سعی و کوشش خود را در بوجود آوردن مقدمات محصول مانند آماده کردن زمین و پاشیدن بذر و آبیاری کشتگاه و دفع آفات کشت و غیر ذلک، انجام داده و رسیدن محصول و بهره‌برداری از آن را در حیات معقول خود می‌خواهد. این خواستن کاملاً امری است طبیعی که از مطلوبیت خواستن یک جریان طبیعی قانونی نیز برخوردار می‌باشد. ۳- خواستن امری زشت و ناشایست، اینگونه آرزو چه متعلق به آینده‌ی نزدیک یا دور باشد و چه در حال حاضر قبیح و باطل است و قطعاً موجب اختلال در قوانین مغزی و روانی بوده و آرزوگرا را در معرض ابتلاء به نابکاریها و زشتیها قرار می‌دهد. ۴- گسیختن خویشتن از واقعیات فعلی و منطق صحیح جریان حیات، اگر چه مو

ضوع خواسته شده فی نفسه امری شایسته بلکه ضروری بوده باشد، زیرا گسیختن خویشتن از واقعیات فعلی و منطق صحیح حیات، قطعاً موجب اختلال حلقه‌های زنجیری واقعیات برای او در آینده بوده و موجب سقوط موضوع خواسته شده از شایستگی و ضرورت مربوط به حلقه‌های زنجیری خواهد بود. با نظر به انواع چهارگانه‌ی آرزو، این مسئله پیش می‌آید که بنابر اختلاف انواع آرزوها، چه باید کرد که آدمی منطق حیات معقول خود را در این زندگانی از دست ندهد که موجب از دست دادن خویشتن گردد؟ شاید مطالعه کننده‌ی محترم پاسخ این مسئله را در ضمن توصیف انواع چهارگانه‌ی آرزو دریافته باشد. با این حال برای تذکر می‌توان پاسخ مسئله را چنین بیان کرد: اگر انسانی که خواستار حیات معقول است به دو موضوع بسیار بااهمیت توجه کند، بطور طبیعی همه‌ی خواستنها و خواسته شده‌های او چه در صورت آرزو و چه در صورت امید و رجاء با منطق واقعی خود به جریان می‌افتند و نه

تنها موجبات عقب ماندگی او را در مسیر رشد فراهم نمی آورند، بلکه عالی ترین و نیرومندترین عامل حرکت در مسیر رشد هم میباشند. این دو موضوع عبارتند از: یک- شناخت و ارزیابی واقعیات حیات به اندازهی توانائی در شناخت و برقرار کردن ارتباط با آنها. به عنوان مثال: کسی که میدانند در هیچ نقطه‌ای از صحنه‌ی گسترده‌ی جهان و موجودیت آدمی، معلولی بدون علت بوجود نمی آید، قطعی است که چنین شخصی بهیچ وجه با یقین به عدم امکان بروز علت برای بوجود آمدن معلولی که خواسته‌ی او است معلول مزبور را نخواهد خواست و آنرا مورد آرزو قرار نخواهد داد. دو- پذیرش و ایمان به این اصل اساسی که فیض مستمر هستی چه در پهنه‌ی وجود عینی و چه در حیات آدمی در هر لحظه‌ای از خداوند متعال سرازیر می گردد و هیچ رویدادی اگر چه ناچیزتر از همه‌ی وقایع و حوادث دنیا باشد، بدون اراده و مشیت خداوندی به جریان نمی افتد. این موضوع دوم همان است که خداوند متعال به بندگانش در قرآن مجید اعلام فرموده است: و لا تقولن لشیء انی فاعل ذلک غدا الا ان یشاء الله (و حتما مگو درباره‌ی چیزی که من فردا آن را انجام خواهم داد، مرگ اینکه (بگوئی) اگر خدا بخواهد) علت این شرط همان استناد دوام و استمرار هستی با تمام جزئیات و کلیاتش به فیض و مشیت خداوند سبحان است که با دلایل محکم اثبات شده است. اگر کسی بخواهد یک روشنائی مختصر و ابتدائی درباره‌ی این موضوع داشته باشد، کافی است به وضع مغز و روانی خود بنگرد که هیچ کس توانائی ش ناخت همه جانبه‌ی لحظه‌ی بعدی خود را نمی داند و این حقیقتی است که دوام حرکات و دگرگونیهای درونی متجدد و مختلف مستند به عوامل گوناگون آنرا اثبات نموده است- عواملی که هرگز پیش بینی آنها به صد در صد نمی رسد. و اما جهان برونی چه در روابط انسانها با یکدیگر و چه در روابط انسانها با طبیعت و پدیده‌هایی که با دست خود می سازد، ناتوانی از فهم قطعی حتی ناتوانی از حدس کامل که لحظات بعدی دقیقا چه خواهد شد، روشتر از آن است که احتیاجی به بحث و گفتگو داشته باشد. اگر محول جان جهانیان نه قضا است چرا مجاری احوال بر خلاف رضا است بلی قضا است بهر نیک و بد عنان کش خلق بدان دلیل که تدبیرهای جمله خطا است هزار نقش بر آرد زمانه و نبود یکی چنان که در آئینه تصور ما است انوری البته مقصود از قضا در آیات فوق، نظاره و سلطه و تصرف دائمی خداوندی در هستی است، نه معنای اصطلاحی آن. در پایان این مقدمه، نکته‌ای را که باید متذکر شویم، اینست که با نظر به مطالب فوق هر چه زمان آرزو، یعنی زمان حصول خواسته شده طولانی تر بوده باشد، یا هر چه موضوع خواسته شده از حیظه‌ی امکانات آدمی دورتر بوده باشد، آرزوئی بی اساس تر و باطل و مهلکتر خواهد بود.

اکنون می پردازیم به تفسیر جملات امیرالمومنین (ع) درباره‌ی آرزو و آرزوگرایی که مختصات آنرا بیان می نمایند: ۱- آرزوهای دور و دراز موجب بد عملی است. این مختص از جمله‌ی شماره‌ی ۱ و ۴ و ۶ برمی آید. دلیل این مختص کاملا روشن است، زیرا مغز و روان آدمی تا حدودی همان اشتیاق و نیرو و دیگر سرمایه‌های حیاتی را در موقع آرزوها مصرف می نماید که در هنگام عمل یعنی آرزو با اینکه یک پدیده‌ی ذهنی و تمایل روانی است بدون اینکه به شکل اراده در هنگام عمل بوده باشد، با اینحال اقناع و تسلی که انسان آرزوگرا برای خود تلقی می نماید، مانند اقناع و تسلی خاطر در اراده‌ی مقرون به عمل می باشد، بهمین جهت است که اعمال انسان آرزوگرا بهمان اقناع و تسلی خیالی مستند می گردد و جوهر و ارزش خود را از دست می دهد. به عنوان مثال: کسی که علم را نه برای وصول به واقعیات و گریز از ظلمت جهل، بلکه مستند به آرزوی ثروت و مقامی که در آینده بدست خواهد آورد، فرا می گیرد، بدون تردید طعم جوهر و ارزش ارتباط صحیح با واقعیات را نخواهد چشید، از این جهت علمی که بدست خواهد آورد، دارای آن حقیقت و ارزش نخواهد بود و این همان درد ناگواری است که تمدن اخیر باصطلاح برای بشریت به ارمغان آورده است. از طرف دیگر آرزوی وصول به مقاصد دور و دراز و خارج از حیظه‌ی امکانات، عملی را که صادر می شود در جاذبه‌ی آن مقاصد قرار می دهد و چون مقاصد دور از حیظه‌ی امکانات و به گذشتن برهه‌هایی از زمان نیازمند است، نمی تواند اثر منطقی در عمل عینی داشته باشد، لذا عمل صادر شده یا مستند به عوامل محاسبه نشده انجام می گیرد و یا مستند به سایه‌های خیالی آن مقاصد، و در نتیجه عمل مردم آرزوگرا بی پایه و بی ارزش می گردد. لذا اگر آگاهی و هشیاری شخص آرزوگرا به اصالت عمل

و ارزش آن، بکلی از بین نرفته باشد، با کشف شدن اصالت و ارزش آن دیر یا زود غم و اندوهی خاص سراغ درونش را خواهد گرفت: - آن غم آمدن آرزوهای فضول که بدان خو کرده است آن صید غول ۲- آرزوهای دور و دراز موجب غفلت از آینده‌ای که دیر یا زود سراغ آرزوگرایان را مانند دیگر انسانها خواهد گرفت، می‌باشد، زیرا آدمی با آرزویی که در سر می‌پروراند، هم بطور ناآگاه زمان را تا بینهایت می‌کشاند، و از موقعیت حیاتی محدود خود بیشتر کشش می‌دهد و نمی‌گذارد عواقب حقیقی حیات در دیدگاه او قرار بگیرد و هم در مقاصد و عواقبی که در مغز و روان خود ساخته است، زندگی می‌نماید و لذا همواره

از اندیشه‌ی صحیح در عواقب حقیقی زندگی و رویدادهای آن، خود را محروم می‌سازد. همچنین آرزوگرایی آدمی را از هدف‌های زندگی و عاقبت حتمی آن که بدون آن حیات جز یک خیال از هیچ به سوی هیچ نمی‌باشد، غافل و منصرف می‌نماید. این بدترین و مهلکترین مختص آرزوگرایی است که زندگی آدمی را به افسانه‌ای بی‌معنی مبدل می‌سازد. این مختص را امیرالمومنین (ع) در جملات شماره‌ی ۳ و ۱۳ و ۱۵ و ۲۲ و ۲۳ بیان فرموده است. ۳- بدانجهت که تحقیق آرزوها مانند خود انسان است که دارای عمری محدود و امکانات معین است، لذا نمی‌تواند نامحدود و بی‌حساب بوده باشد. در هر شبانه‌روزی در این دنیا صدها هزار انسانهایی که آرزوهای دور و دراز در سر می‌پروراند، پیش از آنکه حتی به مقدمات وجودی آن آرزوها برسند، اجل آنان فرا می‌رسد و سر بیالش مرگی که پایان دهنده‌ی همه‌ی خیالات و پندارها و آرزوها است می‌گذارند. یکی از دلایل محکم برای اثبات این حقیقت که اکثریت مردم به جهت محرومیت از مدیریت زندگی اجتماعی و تعلیم و تربیت صحیح، نابالغ از این دنیا می‌روند، همین عدم تطابق میان آرزوها و محدودیت زندگی است که مغز و روان آدمی را مشغول می‌نماید و در عین حال نمی‌فهمد که خود مغز و

روان در یک رشته حوادث جهان هستی حلقه‌هایی بسیار محدود از آنها را اشغال نموده و مهمان چند روزه‌ای است که تا بخواهد به آن آرزوها برسد، طومار زندگی در هم پیچیده شده است. این مختص آرزو در جملات شماره‌ی ۲ و ۵ و ۶ و ۷ و ۱۶ و ۲۰ آمده است. لذا این قضیه را می‌توان به عنوان قانون آرزو در نظر گرفت که- آرزو می‌خواه لیک اندازه خواه بر نتابد کوه را یک برگ کاه ۴- متعلق آرزو هر چه باشد، حقیر و ناچیز است. معنای این مختص آن نیست که آنچه که مقصود انسان آرزوگراست، حتماً به نظر او محقر است، زیرا هیچ انسان معمولی از نظر درک و شعور آنچه را که برای او محقر و ناچیز است آرزو نمی‌کند، بلکه معنای اینکه آرزو هر چه باشد محقر است، اینست که ارزش حیات و اراده و عقل و وجدان آدمی با عظمت تر و باارزشتار از آن است که در به وجود آوردن آرزو و تقویت و ادامه‌ی آن که از خیال محض سیراب می‌شود و جز استهلاک حیات و اراده و عقل میوه‌ای نمی‌دهد صرف شود. البته تاکنون در ضمن این مباحث روشن شده است که مقصود از آرزویی که ارزش صرف کردن اندیشه و تعقل و خواستن ندارد، آن آرزو است که امور غیر ضروری زندگی را مورد طمع و خواست قرار می‌دهد و آدمی را از واقعیات و از نظاره و سلطه‌ی مطلقه و دائمی خداوندی غافل می‌سازد. این مختص در جملات ۵ و ۶ و ۷ و ۱۴ و ۱۶ و ۲۰ آمده است. ۵- آرزوهای دور و دراز رفتار و گفتار بر مبنای حق جلوگیری می‌کند. در مباحث گذشته به این مطلب اشاره کردیم که دارنده‌ی آرزوهای نامعقول واقعیات فعلی را زیر پا می‌گذارد و به واقعیات نماهای دور از موقعیت حقیقی آدمی دل می‌بندد و بدانجهت که هر انسانی باید حس واقع‌جویی و ارتباط خود را با واقعیات اشباع و تنظیم نماید، لذا انسان آرزوگرا با بهره‌برداری از نیروی تجسیم و تلقین، واقعیات نماهای خارج از حیطه‌ی موقعیت منطقی خود را عین واقعیت حقیقی تلقی می‌کند و بدین ترتیب خود را از حرکت بر مبنای حق محروم می‌سازد. این مختص در جمله‌ی ۸ و ۲۲ و ۲۳ آمده است و در جمله‌ی ۲۳ تعبیری وجود دارد که بسیار بااهمیت است، در این جمله امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: جز این نیست که آنانکه پیش از شما در این دنیا زندگی کرده‌اند، بجهت آرزوهای دور و دراز و ناپدید کردن پایان زندگی برای خویشان هلاک گشتند چنانکه ملاحظه می‌شود، فریب آرزوهای دور و دراز خوردن عامل هلاکت معرفی شده است، نه فقط عامل از دست رفتن سود و لذت حیات معقول این همان نتیجه‌ی قطعی است که

ما از آن به عنوان معلول کاملاً طبیعی گسیختن از حقائق و واقعیات تعبیر می‌نمائیم. آرزو جستن بود بگریختن پیش عدلش خون تقوی ریختن اینجهان دام است و دانه‌اش آرزو در گریز از دامها روی آرزو چون چنین رفتی بدیدی صد گشاد چون شدی در ضد آن دیدی فساد ۶- آرزوهای دور و دراز بر نفوس ضعیف پیروز می‌شوند و شخصیت انسانی را در سایه‌هایی از واقعیت نماهای گسترده در زمانهای دور سرگردان می‌نمایند. این عشق و علاقه بر واقعیت‌های جوشش استعداد‌های ذاتی شخصیت را خاموش می‌سازد و شخصیت انسانی مانند درختی می‌شود که شاخه‌ها و شکوفه‌های آن را قطع کنند و بجای آنها چوبهای خشک را به همان درخت بچسبانند، اگر چه شکل و رنگ آن چوبهای خشک خیلی زیباتر از شاخه‌ها و شکوفه‌های اصلی خود درخت بوده باشد. و این زیبایی و جاذبه موجب ناپدید شدن شخصیت از انسان و بایستیهای آن می‌گردد. این مطلب در جمله‌ی شماره‌ی ۱۰ آمده است. در اینصورت آدمی خود را می‌فریبید و دیگران نیز که از وضع شخصیت او اطلاعی ندارند گول آن چوبهای خشک را می‌خورند. ۷- کوتاه بودن آرزوها یکی از سه عنصر زهد در این دنیا است و عنصر دوم آن، سپاس و شکر در موقع برخورداری از نعمتها است و عنصر سوم آن

ن، خودداری و پرهیز شدید از محرّمات می‌باشد. مسلم است که مقصود از کوتاهی آرزوها فقط کوتاهی زمانی نیست، زیرا اگر موضوع آرزو امری نامعقول بوده باشد، هیچ تفاوتی مابین یک دقیقه و یک قرن برای تباهی خواستن وجود ندارد و اگر آرزو به معنای اشتیاق و خواستن امری معقول بوده باشد، چه دقیقه و چه یک قرن، اثری در مطلوبیت چنین آرزویی ندارد. مبنای قضیه اینست که اگر آرزو و خواستن به طوری باشد که بتواند روح آدمی را با کمال جوئی و حقیقت‌طلبی شاداب و باطراوت بسازد، قطعاً این آرزو مطلوب و دلیل صفا و کمال‌طلبی روح است، این مطلب در پاسخ امیرالمومنین علیه‌السلام از سخن مردی که در یکی از جهادها در خدمت امیرالمومنین (ع) گفت که ایکاش فلان دوست ما امروز با ما بود آن حضرت فرمودند: آیا میل و خواست آن دوست با ما است، آن مرد پاسخ داد: آری، یا امیرالمومنین. آن حضرت فرمودند: چون میل و خواست او با ما بود، در حقیقت در این مورد شریک ما بوده است. این جمله چنین تعبیر شده است: من رضی بفعل قوم فهو منهم. (کسی که رضایت به عمل قومی دارد، از همان قوم محسوب می‌شود). می‌توانیم این پدیده‌ی والای روحی را چنین بیان کنیم که اگر اشتیاق و خواستن آرمانهای معقول و عو

امل رشد به صورت یک عنصر فعال در شخصیت آدمی درآید، در این صورت زمان و کوتاهی و درازی آن، اهمیت خود را از دست می‌دهد، زیرا در این فرض موضوع این نیست که آدمی یک مطلوب تجملی یا پدیده‌های ضد حیات را در امتداد طولانی زمان می‌خواهد و آن را مورد آرزو قرار می‌دهد، بلکه موضوع اینست که روح یا شخصیت آدمی با خواستن و آرزو و آرمانهای معقول و عوامل رشد، طبیعت الهی خود را شکوفا می‌سازد و چنانکه درباره‌ی اندیشه می‌گوئیم: ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی و بود خاری تو همیشه گلخن همچنان درباره‌ی آرزو نیز می‌گوئیم آرزوی آرمانهای معقول و عوامل رشد، شخصیت را از ذات خود شکوفا می‌سازد و مورد آرزو را در حد اعلای معقول، در خود درمی‌یابد. این معنی مربوط به قانون سنخیت میان خواهنده و خواسته شده می‌باشد- آرزوی گل بود گلخواره را گلشکر نگوارد آن بیچاره را ۸- گذشت روزگاران و سالیان عمر موجب کاهش نیروهای جسمانی می‌گردد، ولی آرزوها تازه‌تر و تجدید مستمر پیدا می‌کند. این مختص در جمله‌ی ۱۸ تصریح شده است. برای تجدد آرزوها با گذشت سالیان عمر دو علت می‌توان در نظر گرفت: علت یکم- گسیخت

ه شدن دست انسان از واقعیاتی که در دوران جوانی و میانسالی، طعم آنها را چشیده بود و انسان خام و ساده‌اندیش با پندار و آرزوی تجدد آن واقعیات پایان یافته خود را دل خوش می‌دارد و به خویشتن تسلی می‌دهد! علت دوم- بر هم زدن یکنواختی زندگی که از تکرار رویدادها ناشی می‌گردد. این یک قاعده‌ی کلی است که در همه‌ی روانهای مردم قابل مشاهده است که در

آهننگام که آسیاب مغز که تا آخرین نفس از حرکت باز نمی‌ایستد، دانه‌های معقول و مفید برای آرد کردن پیدا نکند، اگر در انبار حافظه یا ضمیر ناآگاه واحد و قضایائی داشته باشد که برای آسیاب شدن دوباره و سه‌باره قابل بهره‌برداری بوده باشد، آنها را با مناسبت‌هایی به جای دانه‌های معقول و مفید به آسیاب مغز می‌ریزد و خود را با آنها مشغول می‌دارد و در آن صورت که انبار حافظه و ناخودآگاه موادی برای بهره‌برداری نداشته باشد، آسیاب مغز خود را می‌ساید که آن هم نوعی بیماری روانی به وجود می‌آورد. چاره‌ی این اختلالات مغزی و روانی، تولید دانه‌های معقول و مفید از دو جهان برون ذاتی و درون ذاتی است. ۹- بازگشت به سوی خدا با اشتغال به آرزوهای دور و دراز قابل جمع نمی‌باشد، این جمله در شماره‌ی ۱۲ آمده است. بدان

جهت که توبه ناشی از احساس دوری از خدا بوسیله‌ی انحراف و گناه و لزوم بازگشت به سوی او است، لذا اولاً- آرزوی دراز مستلزم احساس طول عمر است که بطور طبیعی فرداهای بسیار طولانی را برای شخص آرزوگرا وعده می‌دهد و کشش خیالی زمان از احساس ضرورت چاره‌جویی برای انحرافات و گناهان جلوگیری می‌نماید. و ثانیاً- اشغال مغز به آرزوهای دراز خود از این امر کشف می‌کند که موضوع بازگشت بسوی خدا و بازسازی روح با حقائق ضروری تلقی نشده است و الا- انسان خردمندی که حقیقتی به عنوان قانون روح برای او مطرح است نمی‌تواند حتی یک لحظه از معالجه و چاره‌جوییهای اختلالاتی که وارد شخصیت شده است، غفلت نماید. آرزو بگذار تا رحم آیدش آزمودی کاین چنین می‌بایدش در عدم بودی نرستی از کفش از کف او چون رهی ای دست خوش در پایان این مبحث به یک نکته‌ی مهم اشاره می‌کنیم و آن عبارت است از اینکه کلمه‌ی امل یعنی آرزو در بعضی از جملات امیرالمومنین علیه‌السلام مطلق و بدون قید طولانی مورد توییح قرار گرفته است، در صورتیکه آرزو به معنای خواستن خیرات و آرمانهای معقول اگر چه در زمانهای بسیار طولانی هم بوده باشد، مطلوب و کشف از رشد روحی می‌نماید، چنانکه آن آرزوگرایانی

که مورد آرزوی آنان شرور و پلیدیها و جنایات است اگر چه جامه‌ی عمل به آنها نبوشانند، دارای من‌های منحرفی هستند که با قانون اصلی روح ناسازگار می‌باشد. لذا مقصود از آرزوهای که مذموم و نوعی انحراف مغزی یا روانی محسوب می‌شوند همان خواستهای نامعقول است که نامعقول بودن آنها یا ناشی از خواستن موضوعاتی در زمانی دور از مدت زندگی آدمی با کمیت و کیفیت معقول است و یا به جهت ناشایست بودن خود آن موضوعات است که به وسیله‌ی آرزو خواسته می‌شوند. این تفسیر با نظر به دلیل عقل و دیگر دلایل معتبر اسلامی است.

خطبه ۸۶- موعظه یاران

[صفحه ۱۰]

تفسیر عمومی خطبه‌ی هشتاد و هفتم برای توضیح و تفسیر این خطبه‌ی شریفه، نخست یکایک مضامین عالی‌ای که در آن آمده است، مانند فهرست مطالب متذکر می‌شویم، سپس به تفسیر آنها می‌پردازیم: عبادالله، ان من احب عبادالله الیه عبدا اعانه الله علی نفسه ۱- محبوب خداوندی آن انسانی است که خداوند او را در شناخت خویشتن و ساختن آن، یاری نموده است. ۲- لباس انسانی که محبوب خدا بوده و به شناخت و ساخت خویشتن توفیق یافته از اندوه و پوشاکی از بیم به خود پوشیده است. ۳- نتیجه‌ی شناخت و ساخت خویشتن که انسان را به مقام والای محبوبیت خداوندی نائل می‌سازد، ظهور فروغ تابناک هدایت در درون او است. ۴- این محبوب خدا آماده‌ی قرار گرفتن در پیشگاه خدا در آن روز با عظمت است که قطعا فرا خواهد رسید. ۵- واقعیاتی را که برای او دور می‌نماید، به خود نزدیک می‌سازد. ۶- شدائد رنگارنگ روزگاران را برای خود آسان ساخته است. ۷- در این دنیا با بینائی نافذ می‌نگرد. ۸- او به طور فراوان در ذکر خداوندی به سر می‌برد. ۹- از آب حیات حق و حقیقت که گواری جان است سیراب می‌شود. ۱۰- مدخلهای ورود به آن آب حیات را بر خود هموار نموده است. ۱۱- با اولین جرعه‌ها

از آن آب حیات بخش، راه روشن و هموار را پیش می‌گیرد. ۱۲- لباسهای گوناگون شهوات را برمی‌کند. ۱۳- و از هر گونه هم و غم رها شده جز یک هم و نگرانی مقدس که برای خود به تنهایی انتخاب نموده است. ۱۴- او از صفت مهلک نابینائی نجات یافته است. ۱۵- در حیات خود شرکتی با هوی پرستان ندارد. ۱۶- این محبوب خدا کلید گشاینده‌ی درهای هدایت، و قفل درهای ضلالت و هلاکت است. ۱۷- راهی را که باید سپری کند، با بینائی شایسته تشخیص داده، مشعل‌های فروزان الهی را که سر راهش نصب شده است، شناخته و ناهمواریها و فرو رفتن در فراز و نشیبهای راهش را پشت سر می‌گذارد. ۱۸- این انسان رهرو کمال به محکمترین وسائل صعود به ارزشهای انسانی- الهی چنگ زده است. ۱۹- یقینی که در درون او بوجود آمده است، مانند نور خورشید است که به هر چیزی بتابد آن را روشن می‌سازد. ۲۰- نفس خویشتن را در بااهمیت‌ترین امور فقط برای خدا گمارده و در نتیجه عمل وی در هر حادثه‌ای که با او ارتباط برقرار می‌کند، و به او وارد می‌گردد، انعکاس‌کننده‌ی کمال او می‌باشد و هر فرعی که برای او پیش بیاید با بهترین وجه به اصل آن برمی‌گرداند و بر آن تطبیق می‌نماید. ۲۱- این محبوب خدا چراغی است فروزان در ظ

لمتکده‌های دنیا و بازکننده‌ی مشتهات و تاریکی‌ها. ۲۲- او کلیدی است برای گشودن مشکلات. ۲۳- راهنمای کاروانیان حیات در زندگی ۲۴- سخنی را که می‌گوید، آن را می‌فهماند. ۲۵- و در آن هنگام که موقعیت مقتضی سکوت است، ساکت می‌شود و سالم می‌ماند. ۲۶- اخلاص به مقام ربوبی می‌ورزد و به درجه‌ی رفیعه‌ی مخلصین نائل می‌گردد. ۲۷- این محبوب خدا یکی از معادن دین الهی است. ۲۸- او از عوامل نگهدارنده‌ی ارزشهای انسانی در روی زمین است. ۲۹- حق و حقیقت را توصیف می‌نماید و خود به آن عمل می‌نماید. ۳۰- عدالت را بر نفس خود الزام نموده و اولین عدل و دادگری او منتفی ساختن هوی و هوسهای پلید از نفس خویشتن است. ۳۱- هیچگونه غایت و نهایی برای خیر و کمال را رها نمی‌سازد مگر اینکه وصول به آن را قصد می‌کند. ۳۲- او چنان در جاذبه‌ی حق قرار گرفته است که به مجرد گمان و احتمال برای وصول به آن حرکت می‌نماید. ۳۳- مهار وجود خود را به کتاب الله سپرده و آن کتاب الهی را برای خود رهبر و راهنما می‌داند. این بود محصول اجمالی سخنان امیرالمومنین (ع) در توصیف سالکان راه حق و حقیقت در این خطبه. اگر چه همه‌ی سخنان امیرالمومنین (ع) بیان واقعیات محض درباره‌ی انسان آنچنان

نکه هست و انسان آنچنانکه باید می‌باشد، لذا همه‌ی آن صاحب‌نظران که از وجدان بیدار برخوردارند، گفته‌اند: کتاب نهج البلاغه پائین‌تر از کتاب الهی و بالاتر از کتاب بشری است با اینحال در نهج البلاغه در چند مورد بیان حقیقت در قلمرو عرفان و کمال روحانی به آن حد نهائی می‌رسد که فوق آن قابل تصور نیست. از آن جمله یکی همین خطبه‌ی شریفه است که غایت حکمت وجودی و کمال عرفانی انسانی را بیان فرموده و دوم سخنانی است که در توصیف متقین به همام فرموده است. بدانجهت که اینجانب درصدد آن بودم که در همین تفسیر نهج البلاغه مطالب مربوط به عرفان را در حدود توانائی محدودم، در پرتو سخنان رهبر عرفان و پیشتاز سالکان راه حق علی بن ابیطالب (ع) متذکر شوم، مناسبترین موقعیت را در تفسیر همین خطبه تشخیص دادم، اگر چه چنانکه در بالا اشاره شد همه‌ی سخنان رئیس‌الموحدین و رهبر کامل عرفان اسلامی امیرالمومنین علیه‌السلام روشن‌کننده‌ی حقیقت حکمت و کمال عرفان انسانی است. اصول معرفت و گردیدن پیش از ورود به مطالب عرفانی در خطبه‌ی مورد تفسیر، مقدمه‌ای را در ارتباط انسان با هستی متذکر می‌شویم. ارتباط انسان با هستی با قطع نظر از رابطه‌ی طبیعی بیولوژیک و فیزیول

ژیکی که ابتدائی‌ترین و در عین حال دائمی‌ترین ارتباط است. چهار بعد اساسی دارد: ۱- شناخت هستی ۲- دریافت هستی ۳- صیوررت (گردیدن) در هستی ۴- تصویر (گرداندن) در هستی. و هر یک از این چهار بعد اساسی با یک یا چند یا همه‌ی هفت بعد زیر به فعلیت می‌رسد، لذا می‌توان ابعاد هفتگانه‌ی زیر را عوامل فعلیت و به ثمر رساننده‌ی چهار بعد اساسی فوق نامگذاری نمود: ۱- علمی. ۲- فلسفی. ۳- شهودی. ۴- اخلاقی. ۵- حکمی. ۶- عرفانی. ۷- مذهبی. پیش از ورود به تعریف یا توصیف ابعاد و

عوامل فوق لازم است به یک نکته‌ی مهم توجه کنیم و آن اینست که هویت ابعاد چهارگانه و عوامل هفتگانه آن چنان متعین و مرزبندی شده نیست که هر یک از آنها در مغز یا روان آدمی موقعیتی خاص را که قابل اختلاط با دیگری نباشد بوجود بیاورد. به عنوان مثال: شناخت اجزائی از هستی از راه علم اگر چه ممکن است در موقع کار علمی محض، شخص عالم را در منطقه تجربیه‌ی عینی یک موضوع، در جاذبه‌ی خود قرار بدهد، ولی بدیهی است که همین که از جاذبه‌ی آن منطقه رهائی یافت، و مورد تجربه را در خارج از محدوده‌ی ابزار شناخت علمی و بر کنار از هدف‌گیری خاصی که برای تجربه‌ی آن مورد، برگزیده بود، مورد توجه قرار داد، با ابعاد و مسائلی در آن مورد روبرو خواهد گشت، که شخص عالم درباره‌ی آنها در تاریکی مطلق بسر نمی‌برد، مثلاً مقداری روشنائی‌های محدود علمی یا دریافتی درباره‌ی آنها دارد که گاهی هم بطور ملموس یا ناملموس در مورد تجربه‌ی علمی دخالت می‌ورزند. همچنین انعکاس علمی یک حقیقت در ذهن با دریافت شهودی آن کاملاً امکان‌پذیر است، نهایت امر ممکن است مغزهای معمولی برای توجه مشخص به هر یک از آن دو، به انصراف از یکی و توجه به دیگری را نیازمند بوده باشد. به عنوان مثال: در همان حال که زیبایی یک نمود زیبا با روش علمی در ذهن عالم محقق منعکس می‌شود، و در عین حال زیبایی همان نمود زیبا با شناخت علمی‌اش در یک وحدت عالی تر متحد شوند. پس از توجه به نکته‌ی فوق، می‌پردازیم، به بیان ملاک تقسیم ابعاد اصلی ارتباط انسان با هستی که چهار بعد می‌باشد، ملاک عبارتست از اینکه: من در رابطه با جز من که شامل هر دو قلمرو جهان عینی برونی و جهان درونی است، یا جز من را فرا می‌گیرد و آگاهی به آن پیدا می‌کند و یا جز من را بوسیله‌ی احساس نیرومند هستی‌یابی در درون خود دریافت می‌نماید. رابطه‌ی اول رابطه‌ی شناخت است و رابطه‌ی دوم رابطه‌ی دریافت. و مهمترین تفاوت دو رابطه‌ی مزبور در این است که من در رابطه‌ی شناخت بوسیله‌ی ذهن جنبه‌ی فعالیت دارد، یعنی پس از آنکه ذهن آدمی مواد خام معلومات را جمع‌آوری نموده و به آگاهی از قوانین دست یافت، شروع به تجرید و حکم و تطبیق و موازنه و ترجیح و گزینش‌های نظری می‌نماید و نوعی تاثیر عالی بوسیله‌ی احساس برین و تصعید شده دارد که می‌توانیم مراتبی از آن را در شعرای بزرگ مشاهده کنیم که آنان مطالبی را ابراز می‌دارند که به خوبی دریافته‌ی آنها را از هستی بوسیله‌ی احساس برین اثبات می‌نماید. مراحل عالی آن را می‌توان از عرفائی که از عرفان مثبت برخوردار شده‌اند، سراغ گرفت. از طرف دیگر مسلم است که هر انسانی با ابعاد مختصات طبیعی بیولوژی و فیزیولوژی که دارد، همواره در مجرای گردیدن و گرداندن قرار می‌گیرد و همواره به وسائط مختلف و در مجرای قوانین گوناگون با طبیعت در حال داد و ستد است. به اضافه‌ی این دگرگونی طبیعی، هر انسان که از مغز و روان معتدل برخوردار است، به مجرد درک این حقیقت که در هر نقطه‌ای از زندگی که بسر می‌برد، موقعیتی عالی‌تر و کاملتر که مطلوبیت آن را با وجدان و خرد درک می‌کند، وجود دارد، اگر امکان وصول به آن موقعیت را در خود دید و آن را به طور جدی اداره کرد، در مسیر صیروت (گردیدن) قرار می‌گیرد. البته مقصود از گردیدن در این مبحث نوع اختیاری آن است که مقتضای کمال‌جویی آدمی است نه نوع اجباری آن. لازمه‌ی این گردیدن گرداندن دیگران در هستی است، زیرا گردیدن تکاملی بدون شناخت و دریافت جدی وحدت و هماهنگی من در مسیر تکاملی با دیگران من‌ها که استعداد و اراده‌ی همان تکامل را دارند، امکان‌پذیر نیست. همانطور که یک انسان دارای مغز و روان معتدل از احساس درد و زجر دیگران احساس ناراحتی می‌نماید که اگر از رشد بیشتری هم برخوردار بوده باشد، عین همان درد و زجر را در خود در می‌یابد، و چه بسا که از حرکت باز می‌ایستد و فلج می‌شود، همچنین نقص و رکود روانی انسانها برای کسی که از رشد مغزی و روانی برخوردار است، ناراحت کننده بوده و یا بی‌اعتنائی به دست و پا زدن انسانها در ظلمت جهل و محدودنگری و محدودخواهی و خود محوری دست و پا زدن خود را نیز در ظلمت جهل و محدودنگری ... مشاهده می‌کند، لذا هیچ گردیدن انسانی عالی بدون تکاپو در راه گرداندن دیگران ممنوعان انسان در حد مقدور امکان‌پذیر نمی‌باشد. برای اثبات این اصل قاطعانه‌ترین بیان را در منابع معتبر اسلامی می‌بینیم که می‌گوید: من اصبح و لم یهتّم بامور المسلمین فلیس بمسلم (هر کس صبحگاهی سر از خواب بردارد و اهمیتی به امور مسلمانان ندهد، مسلمان

نیست) و اما دلیل انحصار عوامل به فعلیت رساننده‌ی چهار بعد مزبور در هفت عامل (علمی، فلسفی، شهودی، اخلاقی، حکمی، عرفانی، مذهبی) را می‌توان چنین توضیح داد: هر شناختی که انسان بدست می‌آورد یا محصول فعالیت‌های تجربی و حسی و آزمایشگاهی در معقولات اولیه است (آنچه که خارج از ذهن در ذهن حاصل می‌گردد و عملی را درباره‌ی آن معقولات اولیه بوجود می‌آورد) این همان شناخت علمی است و یا محصول فعالیت ذهن در معقولات عالی است که بوسیله‌ی مفاهیم و قوانین کلی‌تر برای تفسیر هستی، صورت می‌گیرد که شناخت فلسفی نامیده می‌شود. و اگر شناخت محصول دریافت مستقیم معلوم بدون واسطه‌ی تجارب و مشاهدات حسی و آزمایشگاهی و فعالیت‌های معمولی اندیشه بوده باشد، شناخت شهودی نامیده می‌شود، مانند حدس‌های عالی و اکتشافات و دریافت‌های مربوط به ارزشها، و همچنین دریافت حقائق ماورای نمودهای کمی و کیفی و زیبایی‌های محسوس و معقول. البته این نکته را هم نباید فراموش کنیم که تفاوت عمده مابین شناخت علمی و فلسفی و دریافت شهودی در اینست که شناخت علمی و فلس

فی به وساطت حواس و فعالیت‌های ذهنی مانند استدلال و تجرید و تطبیق و ترجیح و انتخاب نیازمند است، در صورتی که دریافت شهودی احتیاجی به وساطت امور مزبور ندارد، اگر چه برای وصول به شهود عبور از مقدمات و طرق مناسب موضوع مشهود لازم است. مثلا برای دست یافتن به شهود زیبایی مسلما تماس حسی با نمودهای زیبا و تفکرات، حتی تصوراتی مناسب ضرورت دارد، اما این تماس و ارتباط به نحوی نیست که انسان بداند که با گذراندن چه مدت از زمان و طی کدامین مقدمات و سپری کردن چه راههایی، به شهود خاص زیبایی موفق خواهد گشت، و به عبارت دیگر شهود خاص زیبایی را مانند یک سنتز که مستند به تفاعل قبلی چند واحد است و یا مانند یک نتیجه قطعی در شکل اول قیاسات منطقی که به طور مستقیم از دو مقدمه‌ی صغری و کبری زائیده می‌شود، نمی‌توان تلقی نمود. ولی چنانکه گفتیم شهود درباره‌ی یک موضوع حتما به طی مقدماتی مناسب در آن موضوع نیازمند است. لذا یک محقق در علم حقوق مثلا نمی‌تواند بوسیله‌ی مباحث و تحقیقات حقوق محض به شهود الائی درباره‌ی فروغ هستی نائل گردد. بلی، ممکن است یک حقوقدان از حوزه‌ی کار خصوصی خود به جهت بینش‌های عالی‌تر درباره‌ی انسان و مختصات عالی آن، بتواند ب

ا دستیابی به مفاهیم و اصول عالی راهی به شهود هستی پیدا کند. نکته‌ی دیگری را که باید در اینجا متذکر شویم، اینست که هر اندازه دامنه‌ی تتبع و تحقق و اهتمام و عشق به دریافت عمیق یک موضوع بیشتر باشد، چنانکه ممکن است به شهودهای والاتر به طور سریع نائل گردد، همچنین شهود حاصل از آنها عالی‌تر و پر فروغ‌تر بوده باشد. و اگر معلومات حاصله از دو قلمرو انسان و جهان وارد درونی شود که آراسته با اخلاق و ارزشها و آرمانهای اعلای انسانی بوده باشد، یعنی وارد درونی شود که دارای قطب نمای وجدان و عشق به کمال‌جویی بوده باشد، بدون تردید آن معلومات مانند امواج روحی که دائما در حال نو شدن است، تلقی می‌گردد، بزرگترین نتیجه‌ی امواج روحی تلقی شدن معلومات اینست که هرگز آن معلومات نمی‌توانند حجابی میان انسان و حقیقت یابی او بوده باشند، و نمی‌توانند در مسیر خودکامگی‌های انسان مورد بهره‌برداری قرار بگیرند، زیرا بنابر هماهنگی معلومات با اخلاق چنانکه گفتیم به ملاک اتحاد عاقل و معقول روح انسان به آن معلومات، مانند امواج و شئون روحی خود خواهد نگریست. حتی اگر بعدها خطای آن معلومات کشف شود، باز از امواج روحی تلقی شدن آن معلومات، ضرری عائد انسان نخواهد

اهد گشت، زیرا موج دریا، موج است اگر چه خس و خاشاکی از خارج از ذات دریا مخلوط امواج دریا شود و سطح ظاهری آن موج را آلوده کند. حالا باید بینیم هماهنگی یا تکمیل بعد شناخت علمی، فلسفی، شهودی، اخلاقی با بعد حکمت، چه معنی دارد؟ اگر همه‌ی ابعاد چهارگانه بوسیله‌ی عقل سلیم و خرد رشد یافته به منزله‌ی راهنما و نیروی حرکت انسانی در زندگی گشتند، معرفت حاصله از چهار بعد مزبور حکمت نامیده می‌شود، پس در حقیقت بعد حکمت عبارتست از هماهنگی ساختن ابعاد چهارگانه و تحرک اراده از من کمال‌جو برای حرکت در مسیر حیات معقول اگر پنج بعد مزبور با یک نورانیت روحی که موجب روشنائی در

جهان برونی و درونی گشته و انسان را در جاذبه‌ی حقیقت کل و بالذات که همه‌ی جهان برونی و درونی وابستگی خود را به آن، نشان می‌دهد، به حرکت در آورند، این ابعاد در این مرحله به مقام عرفان مثبت رسیده‌اند و می‌توان آن انسانی را که به تکمیل ابعاد مزبور با همدیگر توفیق یافته است، عارف نامید. و مذاهب الهی که اسلام بیان کننده‌ی متن حقیقی همه‌ی آنها است، آن نور ربانی است که همه‌ی ابعاد ششگانه را روشن می‌سازد و انسان را به نتیجه‌ی نهائی هستی‌اش که لقاء الله است می‌رساند. اصل

تکمیل ابعاد هفتگانه همدیگر را برای اثبات این حقیقت که هیچ یک از ابعاد هفتگانه‌ی معرفت ساخته و پرداخته‌ی مصنوعی و موقت مغز بشری نیست، کافی است که به عمق ریشه‌های تاریخی و گسترش فراگیر آن ابعاد در همه‌ی جوامع توجه کنیم. با این توجه خواهیم دید که در هر دوران و هر شرائطی، برای هر انسانی که عوامل مناسب و انگیزه‌های ذهنی واقع‌جویی بوجود آمده است از یک یا چند بعد از ابعاد هفتگانه برای تحصیل معرفت بهره‌برداری نموده است. در این مورد یک مثل ساده که بزرگترین حکمت را در بردارد، چنین می‌گوید: که بازی به این درازی نبود البته اعتراف باید کرد که افرادی که از همه‌ی ابعاد هفتگانه در معرفت برخوردار بوده باشند، همواره در اقلیت بوده‌اند، ولی این افراد وجود داشته‌اند و می‌توانند وجود داشته باشند. به عنوان مثال ابن سینا را که شهرتش در فلسفه عالمگیر می‌باشد. و مولوی را که در عرفان قرون و اعصاری را به خود مشغول نموده است، در نظر می‌گیریم. ابن سینا با طرز تفکرات علمی محض، فیلسوف است و همین ابن سینا مذهبی بوده و با نظر به نمط هشتم و نمط نهم کتاب اشارات از دریافت عرفانی والا نیز برخوردار است. گرایش مذهبی او درباره‌ی این گرایش می‌گوید:

هر وقت مشکلی در معرفت پیش می‌آمد، وضو می‌گرفتم و نماز می‌خواندم و آن مشکل برای من حل می‌گشت اینجانب در سال ۱۳۶۱ در سمینار بین‌المللی هزاره‌ی ابن سینا در دهلی نو شرکت کرده بودم. در آخرین روز سمینار که روز پنجم بود، از اینجانب درخواست شد که یک نظر کلی درباره‌ی ابن سینا عرض کنم. این جانب چنین عرض کردم که ما در این سمینار بین‌المللی در طول پنج روز از دانشمندان و محققان جهانی درباره‌ی شخصیت و طرز تفکرات ابن سینا مطالب عالی و فراوانی شنیدیم با نظر به آن مطالب این حقیقت برای ما اثبات شد که ابن سینا مانند دیگر شخصیت‌های بزرگی که در تاریخ معرفت بشری سراغ داریم، در عین برخورداری از تفکرات و فعالیت‌های علمی محض، از بعد فلسفی و مذهبی و اخلاقی و عرفانی نیز بهره‌مند می‌باشند و ما مطابق تحقیقات عالی که بوسیله‌ی دانشمندان جهانی به عمل آمده و در همین سمینار بیان شده است، باید این تفکر مخرب را که ابعاد مزبور با یکدیگر سازگار نیستند، که موجب متلاشی ساختن وحدت درک کننده و وحدت درک شده می‌باشند. کنار بگذاریم. اما جامع بودن مولوی به ابعاد هفتگانه‌ی مورد بحث، بنابر آنچه که از سخنانش برمی‌آید، احتیاجی به بحث شروع ندارد. البته نسبی بو

دن برخورداری این شخصیتها از ابعاد مزبور نیز یک امر بدیهی است که نیازمند اثبات نمی‌باشد. عده‌ای از متکفران (نه هر متفکر و صاحب‌نظری) چه با اظهارات صریح و چه با طرز تفکراتی که در پیش گرفته‌اند. گمان می‌کنند هر یک از این ابعاد هفتگانه دارای هویت خاصی است که با دیگری سازگار نمی‌باشد. این پندار که در دورانهای اخیر از مغرب زمین شروع شده و سطحی‌نگران مشرق زمین را هم به دنبال خود کشید، اگر چه این مزیت را داشت که ابعاد یا طرق وصول به واقعیات را با نظر به هویت خاصی که از دیدگاه مخصوص جویندگان واقعیات بوجود می‌آمد، مشخص می‌ساخت (روش علمی را مثلا در ارتباط با واقع از دیدگاه عالم با هدفگیری معین و با ابزار شناخت محدود، مشخص می‌نمود) ولی مشکلاتی را که از نادیده گرفتن عوامل ضروری ابعاد هفتگانه‌ی معرفت، بوجود می‌آورد، بر مشکلات کل معرفت درباره‌ی انسان و جهان می‌افزود. ما به برخی از این مشکلات اشاره می‌نماییم: ۱- تسلط یک پندار بی‌اساس بر مغز شخص عالم که عبارتست از پندار شناخت لازم و کافی درباره‌ی موضوع مورد تحقیق و آزمایش در صورتی که چنانکه اشاره کردیم هیچ عالمی بدون تعیین هدف خاص از تحقیق درباره‌ی یک موضوع و با داشتن ابزار

و وسائل، به شناخت مطلق و فراگیر به همه‌ی ابعاد و جوانب آن موضوع وارد عمل نمی‌تواند بشود، در حالی که آن پندار بی‌اساس

مغز او را به اسارت تباه کننده می‌کشد و به وی چنین تلقین می‌کند که همین است و جز این نیست! ۲- تجزئه شخصیت انسانی درباره‌ی موضوعی که مورد کاوشهای علمی او قرار می‌گیرد- موضوع مورد تحقیق و تجربه با برداشتن پرده یا پرده‌هایی از چهره‌ی خود، شخصیت عالم را تحت سیطره‌ی خود می‌گیرد و نیروی معرفت همه جانبه در موضوع مزبور را در درون عالم می‌خشکاند، مگر ما در همین دوران خود این تجزئه‌ی شخصیت را در عده‌ای فراوان از روانشناسان و روانکاوان و دیگر کارمندان علوم انسانی نمی‌بینیم؟ آیا دورکیم نمی‌گویید: انسان موجودی است ساخته شده‌ی اجتماع- و جز این نیست آیا فروید معتقد نیست که غریزه‌ی اداره کننده‌ی همه‌ی شئون انسانی غریزه‌ی جنسی او است...؟! اینان به جهت پنداری که در فوق گفتیم نخست شخصیت خود را تجزئه می‌کنند و سپس شخصیت کاروان معرفت را. ۳- تجزئه و گسیختن واقعیات مورد بررسی علمی، به عنوان مثال: سودجویی افراطی را در انسانهایی مشاهده می‌کند، و بدون اینکه کمترین توجهی به خصلتهای گذشت و فداکاریهای بسیار بارزش که استع داد آنها در همه‌ی انسانها وجود دارد، ننموده، آگاهانه یا ناآگاه انسان را که موضوع تحقیق و شناخت قرار داده است تجزئه و متلاشی می‌کند! مثلا انسان را عموما به سودجویی که یک بعد او است متهم می‌سازد. ۴- حساس‌ترین و شاید مهمترین عامل بازی با موجودیت و ارزشهای انسانی، مثلا نتیجه‌گیری ضد منطقی است که از تجزئه‌ی علمی موضوعی به نام انسان بوجود می‌آید. این نتیجه‌گیری عبارت است از اینکه، وقتی که یک شخص عالم مخصوصا اگر با طرق و وسائلی خود را به عنوان عالم در علوم انسانی در جامعه مطرح کرده باشد، درباره‌ی بعدی از انسان آنچنانکه هست اظهار نظر و ابراز عقیده می‌کند، بدون نظر بر دیگر ابعاد انسان، و در آن محدودنگری خود مقاومت و پافشاری می‌کند، (اگر غرض ورزی آگاهانه نداشته باشد) حداقل نخست خود را فریب می‌دهد که آری، اینست طبیعت انسانی که من کشف کرده‌ام! سپس کاروان علم و معرفت را که با ذهن ساده و بدون اطلاعات و آگاهی‌های قبلی درباره‌ی همه‌ی ابعاد انسانی، وارد شناخت انسان شده‌اند، آنگاه از این طبیعت شناسی انسان چنین نتیجه گرفته می‌شود: حالا که طبیعت انسان چنین است، پس نمی‌تواند خلاف این طبیعت خود حرکت کند در نتیجه انسان آنچنانکه با

ید هم همین است که این آقای صاحب‌نظر فرموده است! حال دقت کنید که اگر یک دانشمند با طرز تفکر مزبور این عقیده را ابراز کرد که انسان موجودی است مخرب و جنگ طلب و گرگ هم‌نوع خود این نتیجه‌گیری طبیعی خواهد بود که پس ای انسان تخریب کن و بکش زیرا تو نمی‌توانی بر ضد انسان آنچنانکه هست که آن آقای دانشمند فرموده است، بوده باشی! این گونه دانشمندان چه بدانند و چه ندانند با به عهده گرفتن و کالت برای دفاع از آتیلا و گالیگولا و نرون و چنگیز و هلاکو و تیمورلنگ و بناپارت و هم مکتبان آنان، جهان زیبای هستی را به صورت میدانگاهی برای تنازع در بقا در می‌آورند و با کمال راحتی خیال و آرامش روانی که ناشی از اشباع حس انتقام‌جویی از کل بشریت است، شبانگاه سر به بالش نرم نهاده و در دریائی از لذت پیروزی و وصول به مراد که ضدیت با حیات بشری است غوطه‌ور می‌شوند! ۵- آنانکه با شناخت علمی یک یا چند بعد انسان یا جهان، دیگر ابعاد معرفت را درباره‌ی آن دو، از مغز خود حذف می‌کنند. دفع توهم مهم درباره‌ی تکمیل ابعاد هفتگانه با همدیگر دفع توهم ضرورت یا امکان تجزئه‌ی هر یک از ابعاد هفتگانه‌ی عوامل به فعلیت رساننده‌ی چهار بعد اساسی، بدین قرار است: در اینکه ه انسان می‌تواند برای شناخت یک حقیقت با ابزار و وسائل معین برای وصول به هدف یا اهدافی مشخص دست به کار شود و به مقصود خود برسد، هیچ تردیدی نیست و همه‌ی کارهایی که علوم تاکنون انجام داده‌اند، بر همین مبنی بوده و توانسته‌اند میان ابعادی از طبیعت و انسان ارتباط برقرار کنند. آنچه که مهم است اینست که آیا با اینگونه روش علمی می‌توان ادعا کرد که آن حقیقت به طور مطلق آنچنانکه هست شناخته شده است؟ پاسخ این سؤال از دیدگاه خود علم، قطعا منفی است، زیرا آنچه که انجام گرفته است، مرد محقق با وسائل و ابزاری معین (که ارتباط با حقیقت، فقط کیفیت پذیرش اثر علت را نشان می‌دهد) و با هدفگیری معین، معلوماتی از آن حقیقت را بدست آورده است. با این وضع، مدعای شناخت آن حقیقت به طور مطلق آنچنانکه هست به

اصطلاح علمی مدعای اعم از دلیل می‌باشد. به این معنی که دلیل فقط مقداری از مدعا را اثبات می‌کند نه همه‌ی آن را. همچنین اگر کسی بخواهد همه‌گونه شناخت هستی را با تمام ابعاد آن، بوسیله‌ی شهود بدست بیاورد، اگر استدلالش به فعالیت‌های شهودی مغز در قلمرو معرفت بوده باشد، این استدلال نمی‌تواند جز مواردی اگر چه خیلی بااهمیت را اثبات کند. از همین مسئله روشن می‌شود فهمید که علت گسترش تدریجی معارف بشری در پهنه‌ی طبیعی و انسان چه بوده است و چیست علت آن همه تواضع و اعتراف صریح دانشمندان و هستی‌شناسان بزرگ (که به اضافه‌ی برخورداری از علم، از هشیاری لازم درباره‌ی محدودیت وسائل و ابزار شناخت و هدف‌گزینی‌ها در ارتباط با حقایق هستی بهره‌مند بوده‌اند) به این واقعیت که همواره معلومات بشری در برابر مجهولاتی که در برابر او وجود دارد، بسیار اندک است. در سالهای گذشته اینجانب این اعتراف خردمندانه را از اکثریت قریب به اتفاق پیشستانان معرفت جمع‌آوری نموده، مقداری از آن را در مجلد اول از کتاب ارتباط انسان-جهان آورده‌ام. اکنون می‌پردازیم به اثبات این مسئله که ابعاد هفتگانه‌ی معرفت مکمل همدیگرند. بیائید این قضیه‌ی واضح را مورد دقت قرار بدهیم که ما در مسئله‌ی مورد بحث با انسان سر و کار داریم، نه با آئینه‌ی صیقلی و آب زلال که فقط و فقط نموده‌ها و اشکال اجسام را منعکس می‌سازند، بدون اینکه آن نموده‌ها و اشکال تأثیری در آن آئینه و آب زلال بوجود بیاورند. ما با انسانی سر و کار داریم که سقوط سیب را بر زمین دیده و به وجود جاذبیت پی برده است. ما با انسانی سر و کار داریم که قدرت تجریدی مغزش ع ملیات فوق‌العاده عالی ریاضی را انجام می‌دهد. با دیدن یک حادثه‌ی دلخراش نه تنها سرنوشت خود را تغییر می‌دهد، بلکه چنان انقلاب روانی در وی بوجود می‌آید که سرنوشت جامعه‌ای را که خود زاییده‌ی آنست دگرگون می‌سازد. همه‌ی احساسات و اندیشه و تعقل و تجسم و تداعی معانی و اراده و تصمیم چنین فردی از آن حادثه تحریک می‌شود و هر گونه ابعاد معرفتی خود را (نه فقط ابعاد هفتگانه‌ای را که مورد بحث ما است) برای هدفی که با تحریک شدن آن حادثه‌ی دلخراش با یکدیگر منسجم و متحد ساخته به راه می‌افتد. آری، سر و کار ما با انسان است. خواهید گفت: از این مختصات انسان چه استدلالی را می‌توان برای این ادعا که ابعاد هفتگانه مکمل یکدیگرند پی‌ریزی نمود؟ پاسخ این سؤال است که با کمال صراحت و دید علمی مدعای فوق را اثبات می‌کند. توجه فرمائید تا ببینیم، این پاسخ چه می‌گوید. مقدمتاً این واقعیت را می‌پذیریم که در درون آدمی حقیقتی به نام شخصیت یا خود، من، یا اگر بخواهید از بکار بردن این کلمات پرهیز کنید، فعالیت خودگردان وجود دارد که در فعالیت‌ها و تأثرات مغزی و روانی، مدیریتی منسجم کننده را انجام می‌دهد. شدت و ضعف کار انسجام و وحدت یابی که من در فعالیت‌های درونی انجام می‌دهد، رابطه‌ی مستقیم بااهمیت موضوعی دارد که برای من مطرح می‌گردد. هر اندازه که موضوع مطرح شده برای من بااهمیت تر و حیاتی تر تلقی گردد، کار انسجام وحدت یابی بوسیله‌ی من، عالی تر انجام می‌گیرد. لذا در آن هنگام که موضوعی تا حد عشق یک انسان را به خود جذب کرد، من همه‌ی نیروها و فعالیت‌های درونی را برای اثبات زیبایی و کمال معشوق بسیج می‌نماید. یک عمل ریاضی که ریاضیدان بزرگی را شدیداً برای خود جلب کرده باشد، موقعی که آن عمل به نتیجه‌ی مطلوب می‌رسد، با اینکه فقط استعداد ریاضی آن ریاضیدان فعالیت نموده و به نتیجه رسیده است، ولی هر کس که از وضع روانی آن ریاضیدان اطلاع پیدا کند، خواهد دید همه‌ی شخصیت وی را انبساط عالی فرا گرفته است، گوئی وی در اینحال از زیباترین نمودهای زیبایی جهان برخوردار است. گوئی او زندگی خود را در هدف اعلای خود می‌بیند. او به پیروزی رسیده است. اراده‌ی خود را قویترین اراده‌ها می‌داند. طعم همه‌ی آرمانهای معقول را می‌چشد. از عالی‌ترین لحظات اختیار برخوردار گشته است. این بدان معنی نیست که ریاضیدان مفروض هر یک از ابعاد مزبوره را به تنهایی و استقلال اشباع نموده است، بلکه آنچه که واقعیت پیدا

ک

رده است، شخصیت ریاضیدان در وصول به آنچه که با اهمیت حیاتی تلقی کرده است، موفق گشته است و شخصیت در این فرض به حیات حقیقی خود رسیده است. بنابراین ما نباید طنابی را که ابعاد ششگانه را بهم می‌پیوندد در بیرون از ذات خود جستجو کنیم

و همچنین نباید آن طناب را به طور مستقیم در میان هر یک از آن ابعاد و بعدهای دیگر، پیگردی نمائیم، زیرا چنانکه گفتیم طناب حقیقی این ابعاد در نهاد خود شخصیت است. اگر ما به این مطلب، نکته‌ی دیگری را که بسیار بااهمیت است، اضافه کنیم، اصل بنیادین ابعاد ششگانه مکمل همدیگرند برای ما اثبات می‌گردد. آن نکته اینست که شخصیت ما با بدست آوردن یکی از ابعاد ششگانه، در صورت آگاهی از بعد دیگر و ضرورت اشباع آن، نقصی در خود احساس می‌کند که برطرف نمی‌شود مگر با اشباع آن بعد. به عنوان مثال اگر کسی واقعیات جهان هستی را فقط از دیدگاه مبادی و کلیات و کاوشهای فلسفی مورد توجه قرار بدهد و فرض کنیم که در این تکاپوی فلسفی موفق شود، این شخص با توجه به اینکه مقدار بسیار مهمی از آن مبادی و کلیات و کاوشها باید شخص با توجه به اینکه مقدار بسیار مهمی از آن مبادی و کلیات و کاوشها باید به نتایج علوم مستند باشد و او نمی‌داند که در جهان علم چه می‌گذرد، بدون تردید این شخصیت متفکر نقصی در طرز تفکرات و خواسته‌های خود احساس خواهد کرد که بدون توجه جدی به آنچه در جهان علم می‌گذرد، مرتفع نخواهد گشت و بالعکس، کسی که واقعیات جهان هستی را از دیدگاه علم محض می‌نگرد، اگر به این نکته متوجه شود که نگرش علمی او از دو ناحیه سخت تهدید به محدودیت می‌شود (محدودیت از ناحیه ابزار و وسائل شناخت و محدودیت از ناحیه هدف از تحقیق و شناخت) نقصی در تفکرات خود احساس خواهد کرد که بدون آشنائی با حداقل مبادی و کلیات و کاوشهای فلسفی، مرتفع نخواهد گشت. بلی، فقط یک خطای بسیار رایج و متداول وجود دارد که نمی‌گذارد این نقص‌ها توجه متفکر را به خود جلب نماید. این خطا عبارتست از عدم تفکیک میان بازیگری مغزی و تماشاگری سالم به واقعیات به این معنی که این گونه متفکران محدودنگر با بهره‌برداری از قدرت تجسم (بزرگ کردن کوچک‌ها و نامحدود ساختن محدودها) که از بازیگری‌های مغزی ناشی می‌گردد، دانسته‌های کوچک و محدود خود را بقدری فراگیر و مطلق می‌سازند که شخصیت خود را به همان معلوم کوچک و محدود قانع می‌سازند!! مولوی اتحاد ابعاد متنوع شخصیت را در ایات زیر چنین بیان می‌دارد: چونکه ی

ک حس در روش بگشاد بند مابقی حس‌ها همه مبدل شوند چون یکی حس غیر محسوسات دید گشت غیبی بر همه حس‌ها پدید چون زجو جست یک گله از گوسفند پس پیایی جمله آنسو برجهند گوسفندان حواست را بران در چرا از اخرج المرعی چران تا در آنجا سنبل و ریحان چرند تا به گلزار حقائق ره برند هر حس پیغمبر حسها شود جمله‌ی حس‌ها در آن جنت کشد حس‌ها با حس تو گویند راز بی‌زبان و بی‌حقیقت بی‌مجاز کاین حقیقت قابل تاویهاست وین توهم مایه‌ی تخیل هاست آن حقیقت کان بود عین و عیان هیچ تاویلی ننگجد در میان چونکه هر حس بنده‌ی حس تو شد مر فلک‌ها را نباشد از تو بد چونکه دعوی می‌رود در ملک پوست مغز آن که بود قشر آن اوست چون تنازع افتد اندر تنگ گاه دانه‌ی آن کیست آن را کن نگاه پس فلک قشر است و نور روح مغز این پدید است آن خفی زین دو ملغز دو مسئله‌ی دیگر در این مبحث وجود دارد که برای اثبات اصل تکمیل از اهمیت قابل توجه برخوردار می‌باشند: مسئله‌ی یکم - ممکن است خود صاحب‌نظران در علوم، این حقیقت را تذکر ندهند که برای تحقیق علمی کامل درباره‌ی یک موضوع، آشنائی با مطالبی که پیرامون آن موضوع را گرفته است، ضرورت دارد.

به عنوان مثال برای آن دانشمندی که در علم حقوق کار کرده و می‌خواهد واقعا در اصول و مسائل حقوقی صاحب‌نظر باشد و به واقعیات جدیدتر و مهمتر آگاهی پیدا کند، باید حداقل از مقداری اصول و مبانی روانشناسی و سرگذشت تاریخی جامعه‌ای که حقوقدان می‌خواهد در قلمرو حقوقی آن جامعه، نظر محققانه‌ای را ابراز کند، اطلاع داشته باشد. یک فیزیکدان را موقعی می‌توان صاحب‌نظر نامید که حداقل از مقداری اصول تفاعلات شیمیایی نموده‌های عنصری که برای او مورد تحقیق است آگاهی داشته باشد. آیا نمی‌بینیم که پیشرفت فیزیک در قرن اخیر مرهون تکاپوی آن فیزیکدانان است که تا حدود قابل توجهی از کلیات و مبادی هستی‌شناسی مانند قانون علیت در مفهوم بسیار وسیعش آگاهی داشته‌اند؟ یا اینکه تحقیقات و ژرف نگری آنان در موضوعات فیزیکی، موجب می‌شود که از معارف دیگری که مانند عوامل روشنائی بر دو قطب درون ذاتی و برون ذاتی می‌تابند، بهره‌برداری

کنند. آیا نمی‌بینیم که آثار هنری اصیل و پایدار، آن آثار هستند که تجسمی از مبادی و مفاهیم عالیه را در خود نشان می‌دهند؟ این مسئله در علوم انسانی از حد شایستگی بالاتر رفته و امری است ضروری و لازم، زیرا وحدتی که در شخصیت انسانی وجود دارد، یا وحدتی که در موجودیت انسان به طور عام مشاهده می‌شود، مانند نقطه‌ی مرکزی دایره است که از هر نقطه‌ی محیط معرفت شعاعی کشیده شود، حتماً به آن نقطه خواهد رسید. بنابراین گسیختن یک موضوع برای برنهادن آن در منطقه‌ی مخصوصی از شناخت، یک گسیختن قراردادی و انتخابی است که نمایانگر موضع‌گیری انسانی است در رابطه با موضوع عینی که مورد شناخت قرار گرفته است. مسئله‌ی دوم - دخالت دادن آرمانها و عقائد پذیرفته شده از پیش در برقرار ساختن ارتباط علمی با یک موضوع. این دخالت در علوم انسانی یک امر تقریباً بدیهی است که با اندک توجه می‌توان آن را تصدیق نمود. محال است بدینی هابس و ماکیاولی درباره‌ی طبیعت انسان، آن دو را رها کند تا بتواند شناخت خود را درباره‌ی انسان به معلومات ناب و خالص مستند بدارند، یا حداقل آن قدر دشوار است که دست برداشتن از عقیده‌ی پیش ساخته‌ی خود، نیاز به دگرگون شدن شخصیت آنان دارد. البته ادعای دانشمندان، (به استثنای انسان‌هایی که بر جوانب گوناگون هر موضوع علمی آشنا، و از دخالت دادن آرمانها و عقائد پیش ساخته ولو به طور ناآگاه، مطلعند)، بر اینست که ما بدون اینکه چیزی خارج از موضوع مورد علم را در آن موضوع دخالت بدهیم و

با کمال آگاهی از جوانب آن موضوع که در منطقه‌ی کار علمی ما قرار گرفته است، دست به کار پژوهش و تحصیل دانش درباره‌ی آن موضوع می‌گردیم. ولی این ادعا یا یک آرزویی است که به شکل ادعا ابراز می‌شود و یا با تفسیر و توجیهی که درباره‌ی دخالت چیز خارج از موضوع دارند و یا با تفسیر و توجیهی در جوانب گوناگون موضوع مورد تحقیق خود، ادعای مزبور را ابراز می‌نمایند. این مطلبی است که اغلب محققان در علوم انسانی چه شرقی و چه غربی آن را می‌پذیرند. در آن جمله‌ی معروف لائوتسه به نقل از نیلز بوهر چنین آمده است: ما در نمایشنامه‌ی بزرگ وجود هم بازیگریم هم تماشاگر مولوی در مواردی متعدد از کتاب مثنوی این دخالت بازیگری را آورده است. از آن جمله: از سر امرود بن بینی چنان زان فرود آتا نماند این گمان چون تو جزء عالمی پس ای مهین کل آن را همچو خود دانی یقین چون تو برگردی و برگردت سرت خانه را گردنده بیند منظرت ور تو در کشتی روی بریم روان ساحل یم را همی بینی دوان در چه دنیا فتادند آن قرون عکس خود را دیده هر یک چه درون عکس در چه دید و در بیرون ندید همچو شیر گول اندر چه دوید از برون دان هر چه در چاهت نمود ورنه آن شیری که د

ر چه شد فرود چشم کج دردی دو دیدی قرص ماه چون سئوال است این نظر در اشتباه راست گردان چشم را در ماهتاب تا یکی بینی تو مه را، نک جواب ای خدا بنمای تو هر چیز را آنچه‌که هست در خدعه سرا طعمه بنموده بماوان بوده شصت آنچه‌ان بنما بما آن را که هست کرین برینتون می‌گوید: چنانچه دیده شده یک عنصر ضروری در هر کوششی برای علمی کار کردن، بی‌طرفی دانشمند است. در مورد یک تاریخ‌نگار، این بی‌طرفی به معنای توانائی او است در جهت حفظ مشاهدات خود از آنچه که رویداده است، در برابر تاثیرپذیری از آنچه که او دوست دارد رخ داده باشد ما پیشتر در بحث مربوط به طرح مفهومی با این دشواری روبرو شده بودیم در همان جا انقلاب را چونان تب پنداشتن، در نگاه نخست، نوعی طرد انقلاب و بدنامی آن به نظر می‌رسید. باز باید گفت که: در علوم اجتماعی دسترسی به بی‌طرفی علمی ناب بسیار دشوار و به معنای مطلق یا خالص آن، امکان‌ناپذیر است. حتی در علوم طبیعی، در آروزی اثبات یک فرضیه یا نظریه‌ی شخصی بودن، ممکن است به تحریف و حتی نادیده گرفتن برخی از آرزوهایی بینجامد که یکی از نیرومندترین احساسات بشری به شمار می‌آید. اما یک دانشمند طبیعی نمی‌خواهد یک مولکول

یا یک تک سلولی را اثبات کند - دست کم اخلاقاً نمی‌خواهد. حال آنکه این احساساتی که ما اخلاقی ما و حتی بالاتر از آن، خودخواهانه‌اش می‌خوانیم، با قدرت تمام بر یک دانشمند اجتماعی فشار می‌آورند. او به سختی می‌تواند از خواست دگرگون سازی آنچه در دست بررسی دارد، پرهیز کند. البته این موضوع خویش را نمی‌خواهد به همان‌سان دگرگون سازد، که یک

شیمیدان صورت عناصری را که ترکیب می‌کند، دگرگون می‌سازد، بلکه این دگرگونی را چونان دگرگونی که یک مبلغ دینی بر انسان نوایمان اعمال می‌کند می‌خواهد. اما یک دانشمند اجتماعی باید چونان مرد نکوکاری که از شیطان می‌پرهیزد، درست از همین گرایش یاد شده پرهیز کند. یکی از سخت‌ترین چیزهایی که در زمین می‌توان انجام داد، توصیف انسانها یا نهادها بدون خواست دگرگونی آنها است. این کار چندان سخت است که بیشتر مردم بدین نکته آگاه نیستند که این دو جریان را می‌توان از هم جدا ساخت. با این همه اگر بخواهیم در علوم اجتماعی بجائی برسیم، باید این دو را از هم جدا سازیم... بی‌طرفی مطلق یک منطقه‌ی قطبی است که برای زندگی بشر جای مناسبی نیست... نتیجه‌ای که از دیدگاه علمی در این مسئله‌ی دوم می‌توان گرفت، اینست که در علوم ا

نسانی، هر موضوعی که مورد تحقیق و شناسائی علمی قرار می‌گیرد، بوسیله‌ی کانالهای محسوس یا نامحسوس پای موضوعات و مسائل و آرمانها و عقائد خاص شخص محقق به میان کشیده می‌شود که چه بسا انواع شناخت آنها متعدد باشد، مانند دریافت شهودی، فلسفی، اخلاقی، عقیدتی و غیر ذلک. از این دو مسئله یک نتیجه‌ی مشترک که می‌گیریم، اینست که ادعای روش علمی محض و گسیخته از همه‌ی موضوعات و مرزبندی شده و با یک دید بی‌طرف درباره‌ی یک موضوع مخصوصا در علوم انسانی که غالبا از بیان انسان آنچنانکه هست، انسان آنچنانکه باید نتیجه‌گیری می‌شود و یا از عقیده به انسان آنچنانکه باید، انسان آنچنانکه هست زاینده می‌شود، یک ادعای خوش بینانه‌ی سطحی است. آنچه که یک محقق دارای وجدان علمی می‌تواند انجام بدهد، اینست که چه با صراحت کامل و چه با اشاره‌ی قابل فهم موقعیت عمومی و خصوصی خود را با آنچه که بعنوان علم ابراز می‌کند، بیان نماید. با این بیان انسان منشانه هم خود او و هم دیگران که درصدد بهره‌برداری از معلوم او هستند، رابطه‌ی ابعاد دیگر معرفت و بایستگی را با معلوم او خواهند فهمید. با توجه به این مطلب است که می‌توان از نابسامانی اختلاط ابعاد متنوع معرفت و بایس

تگی‌ها جلوگیری نموده و با منطق صحیح از همه‌ی آن ابعاد در راه تکمیل معرفت بهره‌برداری نمود. انحصار عوامل فعلیت و به ثمر رساننده‌ی چهار بعد اساسی در هفت عامل انسان تکاپوگر در ارتباط با هستی، یا از جهان هستی فرا می‌گیرد، یا در هستی حرکت می‌کند. فراگیری از سه طریق قاب و وصول است: ۱- شناخت علمی. ۲- درک فلسفی. ۳- دریافت شهودی. حرکت من در پرتو آن فراگیری نیز از سه طریق امکان‌پذیر است: اخلاقی، حکمی، عرفانی. بعد مذهبی عبارتست از ایمان به بایستگی فراگیری ششگانه در حد مقدور و حرکت با قوانین مقرر مستند به پیشوایان الهی در مسیر جاذبه‌ی ربوبی اگر چه با نظر به تنوع و تعدد استعدادهای آدمی نمی‌توان گفت: انحصار عوامل فعلیت و به ثمر رساننده‌ی چهار بعد اساسی در هفت بعد، عقلی است و ممکن است ابعاد دیگری وجود داشته باشد که ما آگاهی از آنها نداریم، ولی با نظر به نتایج علوم انسان‌شناسی می‌توان گفت: عوامل اساسی به فعلیت رساننده‌ی چهار بعد اساسی (شناخت و دریافت و گردیدن و گرداندن) که تاکنون به طور رسمی مطرح گردیده است، همین هفت بعد است که ما آنها را به طور مختصر توصیف می‌نمائیم: ۱- شناخت علمی - ارتباط با واقعیات هستی برای فراگیری آن، بو

سیله‌ی تجارب و مشاهدات و استدلال در موضوعات و روابط و نمودهای محسوس مستقیم یا غیر مستقیم جهان هستی، چه در قلمرو جهان عینی و چه در جهان درونی. ۲- شناخت فلسفی - ارتباط با واقعیات هستی برای فراگیری آن، بوسیله‌ی درک مفاهیم و قوانین کلی حاکم بر هستی. ۳- شناخت شهودی - این شناخت عبارتست از ارتباط مستقیم درون با واقعیات که معلول بینائی و روشنائی فوق بینائی‌های حسی و عقلی و قوی‌تر از آنها می‌باشد. این شناخت در اکتشافات و حدسهای عالی و در ارتباط با ارزشها و حقائق ماورای نمودهای کمی و همچنین در زیبایی‌های محسوس و معقول بوجود می‌آید. شهود مانند موجی از روح انسانی است که توسط آدمی کشف می‌شود و به همین جهت است که روشنائی موضوع بوسیله‌ی شهود خیلی عالی‌تر از روشنائی حاصل از حواس و منطق است. ۴- شناخت اخلاقی - عبارتست از شکوفا شدن معارف و معلومات بدست آمده از حواس و دیگر ابزار شناخت و عقل، در درونی که با قطب نمای وجدان در حرکت است. ۵- شناخت حکمی - معرفت حاصله از چهار بعد مزبور و برخوردار از

آن در حیات معقول بوسیله‌ی عقل سلیم (خرد) نه عقل جزئی نظری. ۶- شناخت عرفانی- آن نورانیت روحی است که دو جهان برونی و درونی را روشن ساخته و آن

دو را در رابطه با حقیقت بالذات ارزیابی نموده و می‌تواند شخصیت آدمی را در شعاع آن حقیقت بالذات قرار بدهد. ۷- شناخت مذهبی- ایمان به بایستگی فراگیری شناخت‌های ششگانه برای حرکت با قوانین مقرر مستند به پیشوایان الهی در مسیر جاذبه‌ی ربوبی. اکنون می‌پردازیم به تطبیق ابعاد هفتگانه بر نمونه‌ای از قضایای علمی محض (طبیعی و ریاضی) ۱- بعد علمی- این یک قضیه‌ی علمی در یک نمود طبیعی است که آب در صد درجه از حرارت می‌جوشد اینکه آب با افزایش حرارت تا درجه‌ای معین شروع به جوشیدن می‌نماید، یک پدیده‌ی کاملاً محسوس و قابل تجربه است. اگر چه نامیدن آن درجه‌ی معین به مقدار صد قراردادی است، ولی اینکه جوشیدن آب معلول رسیدن حرارت به درجه‌ای از شدت می‌باشد، واقعیتی است طبیعی و فهمیدن آن فهمیدن یک قضیه‌ی علمی محض است. همچنین این قضیه که دو ضرب در دو می‌شود چهار یک قضیه‌ی علمی ریاضی است، زیرا حواس ما نخست با معدودهای عینی تماس برقرار کرده و سپس ذهن با قدرت تجریدی که دارد عدد و علامت ریاضی را تنظیم نموده و مقدمه و نتیجه‌ی مزبور را بدست آورده است. ۲- بعد فلسفی- حال ببینیم آیا می‌توان این دو قضیه را با بعد فلسفی مورد شناخت قرار داد یا نه؟ به عب

ارت دیگر آیا می‌توان گفت: با علم من به جوشیدن آب در درجه‌ای معین از حرارت، هیچ مسئله‌ی دیگری درباره‌ی پدیده‌ی مزبور باقی نمانده است؟ نه هرگز زیرا می‌بینیم در مفهوم حرارت حرکت وجود دارد، اگر من در شناخت قضیه‌ی فوق به همان محدودیت (آب در درجه‌ای معین از حرارت می‌جوشد) قناعت بورزم، درست مانند اینست که برگی را از درخت بریده و اطلاعاتی درباره‌ی رنگ و شکل آن بدست بیاورم، سپس چنین ادعا کنم که من برگ متصل به شکوفه‌ی متصل به شاخه‌ی متصل به ساقه و تنه و ریشه‌ی درخت را که آن هم متصل به مواد زمینی است که از اشعه‌ی آفتاب برخوردار می‌شود که مربوط به منظومه‌ی شمسی مربوط به کهکشان است شناخته‌ام!! می‌بینیم در قضیه‌ی علمی مورد بحث، پدیده‌ی حرارت، پای حرکت را به میان می‌کشد، در این موقع بحث و تفکر درباره‌ی اینکه آیا حرارت با قطع نظر از آن موادی که با آنها فعل و انفعال پیدا می‌کند، امری است کمی یا کیفی؟ اگر کمی است کوچکترین مقدار (کوانتم) آن چیست؟ اگر کیفی است، از کدامین انواع کیفیت می‌باشد؟ طرح این مسائل یا مستقیماً از دیدگاه فلسفی است و با به دیدگاه فلسفی منتهی خواهند گشت. برگردیم آن قضیه‌ی ریاضی محض (دو ضرب در دو می‌شود چهار)

را هم مورد دقت قرار بدهیم. این قضیه را از میان مسائلی فراوان و متنوع که پیرامون آن را فرا گرفته‌اند، انتزاع نموده، در ذهن خود بوجود می‌آوریم. از آن جمله: عدد چیست؟ آیا یک حقیقت قراردادی است، یا انتزاعی؟ اگر هیچ یک از آن دو نیست، آیا از پدیده‌های انعکاسی است، یا عملی تجریدی است؟ آیا تجریدی که در ساخته شدن عدد در ذهن انجام می‌گیرد، نمودی از خود هم نشان می‌دهد یا نه؟ آیا تجرید عددی با تجرید در کلی سازی ذهن یکی است؟ آیا این عمل تجرید که در ذهن انجام می‌گیرد، در صحنه‌ی کاملاً خالی ذهن انجام می‌گیرد، یا وجود پندارها و تخیلات و امیال و هدف‌گیریها و محبت و کینه‌توزیها و احساس لذت و الم و غیر ذلک مانند هاله‌ای پیرامون آن تجرید را گرفته‌اند؟ و با اینحال قاطعیت قضیه‌ی مزبور در ذهنی که آن را در می‌یابد به هیچ وجه به آن امور آلوده نمی‌شوند. بدیهی است که اگر کسی بخواهد قضیه‌ی مزبور را از آن همه مسائلی که در بالا ذکر شد، جدا نکند، باید اعتراف کند که شناخته شده‌ی او از دیدگاه علمی محض یک جریان بسیار محدود و گسیخته از دیگر مسائل مربوط به آن است که بعضی از آنها بوسیله‌ی علوم دیگر باید شناخته شود و برخی دیگر بوسیله‌ی فلسفه. ۳-

بعد شهودی- در نظر ابتدائی در دو قضیه‌ی مورد بحث (علمی طبیعی و ریاضی) هیچ موضوعی برای شهود دیده نمی‌شود. ولی اگر از دیدگاه‌های سطحی درباره‌ی دو قضیه‌ی مورد بحث عبور کنیم می‌توانیم با سطوح یا ابعاد دیگری از آن دو روبرو شویم که

ما فوق ارتباط علمی محض ما با آن دو قضیه می‌باشد. این بیت زیر را مورد دقت قرار بدهیم: ذره‌ها دیدم دهانشان جمله باز گر بگویم خوردشان گردد دراز مولوی در بیت فوق استناد به شهود نموده می‌گوید: ذره‌ها دیدم آنچه را که مولوی و امثال وی از راه حواس و تعقل در این دنیا درک می‌کنند، عبارتست از ارتباط تفاعی ذرات آب مثلا با ریشه‌ی درختان و گله‌ها و غیر ذلک و این درک یک امر همگانی است و نیازی به شهود و رویت شخصی که ما فوق حسی و عقلی باشد، ندارد. حال باید دید ارباب شهود در پدیده‌های عالم طبیعت چه می‌بینند که دیگران نمی‌بینند؟ مولوی می‌گوید: لقمه بخشی آید از هر کس به کس حلق بخشی کار یزدانست و بس حلق بخشد جسم را و روح را حلق بخشد بهر هر عضوی جدا بر گه‌ها را بر گ از انعام او دایگان را دایه لطف عام او رزقها را رزقها او می‌دهد زانکه گندم بی‌غذائی کی زهد موضوع شهود عبارتست از آن حقیقتی که تفاعل مواد

را از حرکت یا حرکت را از تفاعل به جریان می‌اندازد و ذره را به میدان عوامل ابقای وجودی آنها هدایت می‌کند، و عوامل ابقای وجودی را به طرف ذره‌ها می‌کشاند. به عبارت مختصرتر هويت هر موجودی را در مجرای حرکت قرار می‌دهد. لذا باید گفت: در همه‌ی قضایای علمی که از طبیعت و ارتباط انسان با آن، بدست می‌آید، یک موضوع عمومی قابل شهود وجود دارد. و موضوعات دیگری که از مجموعه‌ها و رویدادهای عالم طبیعت، قابل شهود می‌باشند، همان موضوعاتند که با اکتشاف به صحنه‌ی علوم وارد می‌شوند، و می‌دانیم که هیچ اکتشافی بدون شهود امکان‌پذیر نیست. و اما شهود در قضایای ریاضی، به اضافه‌ی موضوع عمومی شهود که در عمل تجرید ذهنی قابل دریافت، اصلا خود عدد جز با شهود قابل دریافت نیست، زیرا حقیقت عدد (نه نقش کتابی و لفظی که به طور قرارداد آن را نمایش می‌دهد) به هیچ وجه قابل مشاهده‌ی ذهنی نیست، یعنی ذهن هیچ فردی از بنی نوع انسانی تاکنون نتوانسته است خود عدد را با یک کیفیت و کمیت مشخصی در ذهن خود منعکس بسازد، زیرا مثلا عدد ۲ نه سنگین است، نه سبک، نه رنگ سبز دارد نه قرمز و نه هیچ رنگی، نه سرد است نه گرم، نه طول دارد نه عرض و نه ارتفاع و نه هیچ بعد دیگر. ل ذا می‌توان گفت: همه‌ی مردم شب و روز با شهود سر و کار دارند، در عین حال در غفلت عجیبی از آن شهود بسر می‌برند به اضافه‌ی اینکه اگر کسی ادعا کند که من به اضافه‌ی صورت رسمی قضیه‌ی دو ضرب در دو می‌شود چهار نوعی زیبایی را نیز در آن مشهود می‌کنم، یا احساس این واقعیت که مراعات قضیه‌ی مزبور می‌تواند یک اثر هنری را به حد اعلای زیبایی برساند، مشهود می‌کنم و به وجد و هیجان در می‌آیم. عاقل از انگور می‌بیند همی عاشق از معدوم شیئی بیند همی اگر به اصطلاح مولوی عاقل از انگور می‌تواند می‌بیند و یک زمامدار بسیار باهوش و مخلص می‌تواند از جریانات عینی جامعه حوادث آینده‌ی آن را بدون توانائی بر استدلال یا بدون نیاز به آن شهود کند و حدس بزند، چرا یک انسان ژرف نگر از تجریدی که در عمل ریاضی انجام می‌گیرد، تجرید و تجرد روح یا هر عامل دیگری را که چنین کاری را انجام می‌دهد، شهود نکند. اکنون می‌پرسیم آیا قضیه‌ی ساده‌ی ریاضی به اضافه‌ی شهودهای مربوطه تکمیل نمی‌گردد؟ قطعاً چنین است مخصوصاً با در نظر داشتن این پدیده‌ی مستمر در قلمرو معرفت که شهودهای اکتشافی و حدسهای عالی و ارتباط مستقیم با ارزشها و حقائق ماورای نمودهای کمی محصول ارتباط مغ

ز و روان آدمی با آن موضوعات و روابط است که همگان با آنها در ارتباطند یا می‌توانند در ارتباط باشند. ۴- بعد اخلاقی - در تفکیک بعد اخلاقی معرفت از بعد علمی و فلسفی، مخصوصاً از قرن نوزدهم به این طرف مطالبی فراوان گفته شده است و این تجزیه‌ی در وحدت حیات آدمی را که از تفکیک مزبور نتیجه گرفته‌اند، نمی‌توان بدون شرمساری و تاسف مورد مطالعه قرار داد. اگر مسئله‌ی تفکیک بعد علمی و فلسفی از بعد اخلاقی چنین مطرح شود که: من می‌توانم در آزمایشگاهی که مشغول تجربه درباره‌ی یک پدیده‌ی عینی قابل مشاهده هستم، نیازی به این ندارم که رابطه‌ی من با مردم دیگر رابطه‌ی محبت باشد یا کینه‌توزی و آزمایشگاهی که کار تجربه‌ی علمی را در آن انجام می‌دهم مال شخص خودم باشد یا مال دولت و یا با چپاول بدست آورده باشم که حتی در موقع چپاول، عده‌ای را هم که در برابر من مقاومت می‌کردند، کشته‌ام ... بالاخره آزمایشگاه کار خود را انجام می‌دهد و حواس و اندیشه‌های من هم به طور طبیعی فعالیت می‌نمایند. بالاتر از این، آزمایشگاه و حواس و اندیشه‌های من بدون

اینکه در موقع تحقیقات درباره‌ی موضوعات سودمند به زندگی انسانها خوشحال باشد و در هنگام بررسی موضوعاتی که در کش تن میلیونها انسان و تخریب همه‌ی آبادیهای روی زمین، بکار خواهد رفت، خم به ابرو بیاورند، فعالیت خود را انجام می‌دهند. این مطلب کاملاً واقعیت دارد و بهترین دلیل امکان آن، همین واقعیت جاریه است که میدان را برای جولانهای قدرت پرستان خودکامه و جنایت پیشه‌گان دنیا هموار ساخته است، واقعیت این مطلب همان اندازه قابل مشاهده است که رفتار اخلاقی محض بعضی از مردم، بدون اعتناء به معرفت که اساسی‌ترین عنصر اخلاق است. مقصود اینست که چنانکه بعضی از مردم می‌توانند رفتار اخلاقی خود را مطابق آداب و رسوم و مقررات اجتماعی انجام دهند، ولی علم و معرفتی درباره‌ی آنچه انجام می‌دهند نداشته باشند. همچنین انسانهایی می‌توانند همه‌ی ابعاد حیاتی خود را در ارتباط علمی محدود با نمودهای جهان هستی خلاصه کنند و از خود حیات اطلاعی نداشته باشند. امکان این تفکیک ضد حیات انسانها به جهت هستی حاصل از جرعه‌ای ناچیز از احساس آزادی، در همه‌ی حقائق و ارزشها نه تنها امکان‌پذیر است، بلکه چنانکه در بالا- اشاره کردیم واقعیت جاریه در اکثریت کسانی که شعار علم‌پرستی و هنرپرستی را روپوشی آراسته با کلمات باردار تکاملی سر می‌دهند، همین است که می‌بینیم و برای همگان قاب

ل لمس است. ولی مسئله بالا-تر از اینست، زیرا این اسیران هدفهای تعیین شده برای بررسی‌های علمی با وسائل و ابزار توجیه کننده‌ی حواس و ذهن به کیفیت عکس‌العملی که در ارتباط با موضوعات نشان می‌دهند، جمله‌ی جز این نیست را هم بر محصول اندیشه و رفتار خود اضافه می‌کنند!! یک نکته‌ی دیگر هم که در این مبحث باید تذکر داده شود، اینست که در دورانهای اخیر شور و هیجان و احساساتی که برای ایجاد جو علم‌پرستی و فلسفه‌گرایی محض در برابر تحریک برای اخلاق و ارزشهای انسانی و معنویت بوجود آورده و مورد بهره‌برداری قرار داده‌اند، کمتر از شور و هیجان و احساسات برای اخلاق و معنویات و دیگر ارزشهای انسانی نبوده است، در صورتی که علم هرگز به این هیجان‌ناز نیاز ندارد، مگر برای کسانی که در مراحل ابتدائی معرفتند و ضرورت و ارزش علم را نمی‌دانند. و این معنی کاملاً معقول است، ولی همه می‌دانیم که قضیه فقط اینطور نیست، بلکه کوشش زیادی انجام شده است که حس ارزش جوئی و زیبایی‌گرایی و معنی‌طلبی و تخلق به اخلاق را هم با بعد علمی اشباع کنند که شما انسانها پس از بدست آوردن رابطه‌ی علمی با واقعیات، هیچ نیازی به آن امور ندارید. اکنون باید به اصطلاح بعضی فضلاء بینی

م: طناب اتصال دهنده‌ی دو بعد علمی و فلسفی به بعد اخلاقی چیست؟ اگر مطلبی را که در آغاز این مباحث مطرح کرده‌ایم، مورد توجه قرار دهیم، این طناب کاملاً معقول را مشاهده خواهیم کرد. توضیح این مسئله با یک مثال ساده چنین است که یکی از ارکان اساسی اخلاق عبارتست از تلقی واقعیات آنچنانکه مورد درک قرار گرفته‌اند و منعکس ساختن همان واقعیات هم برای خویشتن و هم برای دیگران. یعنی هنگامی که وجدان انسان درک کننده‌ی عمل و نتیجه ریاضی مزبور، خود را در ارتباط با این واقعیت مشاهده کرد، عمل و نتیجه‌ی مزبور مانند کیفیت پیوسته به شخصیت انسان درک کننده تلقی می‌شود و چون شخصیت از تنوع و کثرت واقعیات قابل ارتباط، اطلاع دارد، نمی‌گذارد آن معلوم که مانند کیفیت پیوسته به شخصیت می‌نماید، رنگ دیگر واقعیات را مات بسازد و در نتیجه شخصیت آدمی به اسارت یک معلوم درآید و حس زیبایی را هم مثلاً تسلیم محض آن معلوم ساده‌ی ریاضی نماید. ممکن است گفته شود: مات کردن رنگ واقعیات دیگر بوسیله‌ی فرو رفتن علمی درباره‌ی یک موضوع، کار عامیان و شخصیت‌های سطحی است نه انسانهایی که دارای مغز رشد یافته در علم می‌باشند. پاسخ این اعتراض با نظر به روش تاسف‌انگیز عده‌ی فرا

وانی از خیره شدگان به موضوعی که برای تحقیقات علمی خود انتخاب نموده‌اند، روشن است. به عنوان مثال می‌بینیم: بعضی از متفکران فیزیک با روش تجزئه‌ای وارد ذرات بنیادین اجسام می‌شوند و با عالمی روبرو می‌گردند که با سطوح ظاهری عالم طبیعت متفاوت است. اگر چنین شخصی با شناخت مختص یا مختصاتی از ذرات، چنان در آنها غوطه‌ور گردد که حالات ترکیبی آن ذرات و نمودهای آن حالات را نادیده بگیرد، آیا می‌توان گفت: چنین متفکری که رنگ واقعیات ترکیبی آن ذرات را در ذهن خود مات

کرده و از قلمرو علم خارج ساخته است، آن ذرات را واقعا می‌شناسد؟! یکی از دوستان از یکی از فلاسفه‌ی مغرب زمین چنین نقل کرد (البته من خودم عبارات او را ندیده‌ام) که می‌گوید: ما انسانها در سطوح ظاهری طبیعت به فعالیتهای علمی می‌پردازیم و از طبیعت جز با همان سطوح ظاهری سر و کاری نداریم و اگر این توانائی را داشته باشیم که به پشت نمودهای طبیعی نفوذ کنیم جریانات وحشتناکی را مانند قدرت تخریبی اتمی و غیر ذلک را خواهیم دید. این فیلسوف فراموش کرده است که اگر زیباترین نمود زیبا را اگر با روش تجزئه‌ای در نظر بگیریم، نه تنها اجزاء و خطوط کوچک و باریک آنها هیچ گونه زیبایی ندارند، بلکه ممکن است خیلی زشت هم بوده باشند. به طور کلی نه تنها محصول و خواص ترکیبی موجودات همان مقدار در ارتباط با جهان برون ذاتی، بیشترین علوم ما را بوجود می‌آورند، بلکه با قطع نظر از آنها نمی‌توانیم حتی یک روز در این دنیا به زندگی خود ادامه بدهیم. اگر فرض کنیم ما آن توانائی را بدست آوریم که به اعماق ذرات متحرک هستی وارد شویم و با همان حرکاتی که در ذرات هستی حاکمیت دارد، حرکت کنیم، قطعا من خود را که با یک حالت ثبات هویت خود را ادامه می‌دهد، باید از دست بدهیم. در صورتی که اگر یک انسان مثلا- در شانزده سالگی جنایتی را مرتکب شود، پس از هشتاد سال هم خود او می‌داند که همان جنایتکار است و هم دیگر انسانها که از ارتکاب او به خیانت اطلاع دارند، این انسانها از هر جامعه و اهل هر دورانی که باشند حکم به جنایتکاری آن جنایتکار خواهند نمود. ۵- شناخت هستی با بعد حکمی- اگر بخواهیم بعد حکمی دو قضیه‌ی علمی مزبور را در نظر بگیریم، با عظمتی دیگر در معرفت حاصل از آن دو قضیه روبرو خواهیم گشت. نخستین آگاهی که بعد حکمی به ما می‌دهد، توجه به استعداد عالی مغز و روح است که با بدست آوردن علم به دو قضیه‌ی مزبور به فعلیت رسیده است. و از نتیجه‌ی مهم

ی که از استعداد عالی مغز و روح دست می‌آید، می‌فهمیم که در کارگاه هستی حکمت متعالیه‌ای دست اندر کار است که از میان میلیاردها میلیارد موجودات و حوادث و روابط و دگرگونی‌ها مسیر معینی را باز کرده است. بنابراین، معتقد می‌شویم که علم به دو قضیه‌ی مزبور معلول یک حکمت جهانی است که نصیب ما گشته است، در این موقع گوئی با علم به دو قضیه‌ی ناچیز فروغی از آن حکمت متعالیه‌ی هستی بر دل می‌تابد- ای خدا ای خالق بی‌چند و چون آگاهی از حال بیرون و درون قطره‌ی دانش که بخشیدی ز پیش متصل گردان به دریا‌های خویش قطره‌ی علم است اندر جان من و ارهانش از هوی و ز خاک تن مولوی مقصود مولوی اینست که این قطره‌ی علم که در جان من بوجود آمده است، اگر با عنایات خداوند از هوی و از مقتضیات پست بدن مادی رها شود، این قطره‌ی علم روشنائی حکمت و عرفان به خود می‌گیرد و مانند جوئی باریک به دریا‌های علم خداوندی وصل می‌شود. ۶- شناخت هستی با بعد عرفانی- اولاً- این یک حقیقت ضروری است که چه بدانیم و چه ندانیم و خواه آن را به زبان بیاوریم و یا درباره‌ی آن، هیچ سخنی نگوئیم، مورد قبول همگان است که- عاشق شو ارنه روزی کار جهان سرآید ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی حافظ اگر بعد عشق حقیقی یک انسان درباره‌ی هستی شکوفا نشود، اگر چه همه‌ی جهان هستی و اجزاء و روابط آن را در ذهن خود مانند آینه منعکس نماید، باز نخواهد توانست چیزی درباره‌ی هوی و مقصود از کارگاه هستی را دریابد و این ناتوانی یک پرده‌ی تاریکی روی همه‌ی معلومات آن انسان خواهد کشید و نصیب وی از علم جز لمس کورانهای بر سطوح ابتدائی هستی، چیز دیگری نخواهد بود. ثانیاً کسانی که بعد عرفانی و شهود هستی را در شناخت هستی و به اصطلاح معمولی در هستی‌شناسی نادیده می‌گیرند، یا آن را بااهمیت تلقی نمی‌کنند، باید پاسخی به نقص معرفت ناشی از دخالت من در شناخت جز من آماده کنند! توضیح این مطلب چنانکه در بعضی از مجلدات گذشته‌ی این ترجمه و تفسیر متذکر شده‌ایم: به قول لائوتسه به نقل از نیلز بوهر ما در نمایشنامه‌ی بزرگ وجود هم بازیگریم هم تماشاگر. آن مثال ساده‌ی پنکه‌ی برقی در حال حرکت را به یاد بیاوریم که برای ما نمایش یک دایره‌ی حقیقی دارد، در صورتی که شکل دایره‌ی پنکه در حال حرکت ناشی از ناتوانی ذهن ما از تفکیک نقاط عبور هر یک از شاخه‌های پنکه می‌باشد. این بازیگری در عین تماشاگری همه‌ی معلومات ما را در خود گرفته است، م

عرفتی که فوق این بازیگری و تماشاگری است، همانا از آن عرفان و شهود حاصل می‌گردد که سطح ماورای طبیعی من یا روح آن را دارا می‌باشد اگر ما این بعد عرفانی و شهود را در معرفت به هستی نادیده بگیریم و چنین گمان کنیم که با مشتی ابزار علمی و با هدف گیری‌های خاص در روش علمی واقعیات هستی را می‌فهمیم و درک می‌کنیم و با تلقین هستی‌شناسی به خویشتن، خود را تسلیت بدهیم، پاسخ مسئله‌ی زیر را چه کسی باید بدهد- کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی هر چه گویی ای دم هستی از آن پرده‌ی دیگر بر او بستی بدان آفت ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن محال است و محال حال ممکن است این سؤال مطرح شود که بعد عرفان و شهود چگونه گام به مافوق بازیگری و تماشاگری می‌گذارد و نور هستی را برانسان می‌نمایاند؟ پاسخ این سؤال روشنتر از آن است که احتیاجی به تفصیل طولانی داشته باشد. پاسخ اینست که آدمی با این بعد والا فروغی تابناک در هستی می‌بیند که ناشی از حواس و اندیشه‌ها و تعقل‌های رسمی نیست، بلکه آن نور سبحانی است که دانستنی‌ها را به دیدنی‌ها مبدل می‌سازد- آن دیدنی‌ها که با نشان دادن وابستگی خود به کمال مطلق و خداوند هستی آف

رین، مانند یک معلوم حضوری در فضای سطوح روح نمودار می‌گردند- آیا امیرالمومنین (ع) نفرموده است: ما رایت شیئا الا و رایت الله معه (چیزی را ندیدم مگر اینکه خدا را با آن دیدم)؟ ۷- شناخت هستی با بعد مذهبی- هر کوشش و فعالیت حسی و ذهنی که بتواند واقعیاتی را برای انسان روشن بسازد و معرفتی را درباره‌ی آن واقعیت نصیب انسان بنماید، مطلوب مذهب است، زیرا خداوند متعال با بوجود آوردن حواس و ذهن و دیگر استعدادهای سازنده، مشیت خود را برای انسانها بیان فرموده است که برای وصول به حیات معقول چنین کوشش و فعالیتی لازم است. توصیفی که برای شناخت مذهبی در مباحث گذشته گفتیم (ایمان به بایستگی فراگیری شناخت‌های ششگانه برای حرکت با قوانین مقرردهی مستند به پیشوایان الهی در مسیر جاذبه‌ی ربوبی). نوعی روشنائی را بوجود می‌آورد که ابعاد ششگانه را از شایستگی بالاتر برده و وارد قلمرو بایستگی قرار می‌دهد و حیات حقیقی روح را بارور می‌سازد. منابع دین اسلام، در لزوم برخورداری از همه‌ی نیروها و استعدادها در آخرین حد ممکن به قدری فراوان است که نیازی به شرح و بسط ندارد. فقط کافی است به آن آیه‌ی قرآنی توجه کنیم که می‌فرماید: سنرهبم آیاتنا فی الافاق و ف

ی انفسهم (... به زودی ما آیات خود را در جهان برونوی و جهان درونی‌شان برای آنان نشان خواهیم داد). و جای هیچ گونه تردید نیست در اینکه حصول علم به یک واقعیت اگر چه آن واقعیت دارای ناچیزترین محتوی بوده باشد، آیه‌ای از آیات خداوندی در یکی از دو جهان برونوی و یا درونی روشن می‌گردد. اینکه آیه‌ای در جهان برونوی روشن می‌شود، از آن جهت است که حلقه‌های بیکران هستی با نشان دادن خود، حالت وابستگی به اصول و مبادی عالی هستی را که خود وابسته به خدا است، ارائه می‌دهد. و اینکه آیه‌ای در جهان درونی نمودار می‌گردد، آگاهی انسانی به عظمت فوق طبیعی آن استعداد است که موجب حصول علم به یک واقعیت می‌گردد و اگر در حقیقت معرفت از دیدگاه اسلام که ضرورت شناخت را در نظام باز درونی و برونوی گوشزد می‌کند، درست دقت کنیم، خواهیم دید: شناخت با بعد مذهبی همه‌ی ابعاد ششگانه گذشته را در خود دارد. هنگامی که می‌گوئید: شناخت علمی محض یک واقعیت، مستلزم آن نیست که بگوئید: این یک شناخت مذهبی است و همچنین هر یک از شناخت‌های پنجگانه‌ی دیگر به تنهایی مستلزم شناخت مذهبی نیست، ولی وقتی که می‌گوئید، شناخت در دین اسلام، در حقیقت چنین می‌گوئید که شناخت هستی با ابعاد

ششگانه معرفت. ۱- مقدمه‌ی برای توضیح دریافت با ابعاد هفتگانه چند بیت زیر را مورد دقت قرار بدهیم: خدا خوان تا خدا دان فرق دارد که حیوان تا به انسان فرق دارد بدینسان از خدا دان تا خدایاب ز انسان تا به سبحان فرق دارد محقق را مقلد کی توان گفت که دانا تا به نادان فرق دارد نخست فرق مابین دانستن و دریافتن را مورد توجه قرار می‌دهیم. دانستن عبارتست از حصول یک حقیقت در ذهن و آگاهی ضمنی به آن حصول، مانند علم به اینکه چشم در روشنائی می‌بیند و اینکه عسل شیرین است ممکن است این علم از راه توصیفات کامل در ذهن بوجود بیاید و ممکن است در زمان گذشته چشم انسان در روشنائی اشکال و رنگها را دیده

و غسل را خورده است، ولی اکنون در تاریکی است و یا چشم نابینا شده است و غسل را هم نمی‌تواند بخورد یا غسلی وجود ندارد بخورد، چنین شخصی اکنون به قضایای مزبور عالم است، ولی در حال حاضر آنها را در نمی‌یابد. همچنین علم به عدالت و ضرورت و شایستگی آن، ممکن است به طور صددرصد معلوم یک انسان بوده باشد و حتی بتواند صدها مسئله‌ی بسیار جالب را درباره‌ی عدالت با استدلالهای منطقی قطع مطرح نماید، ولی خود تن به رفتار عادلانه نداده و طعم خود عدالت

را در نیافته باشد- و متأسفانه اکثریت قریب به اتفاق مردم عدالت خوان و عدالت دانند نه عدالت یاب، چنانکه اکثریت قریب به اتفاق خداخوان و خدادانند نه خدایاب. انسان در حال علم به یک حقیقت صورت و یا مفهومی از آن را در ذهن خود دارد، در صورتی که در حالت دریافت، اگر آن حقیقت دریافت شده قابل تملک و تصاحب بوده باشد، چنانکه در عشق‌های مجازی احساس می‌شود، آن حقیقت دریافت شده جزئی یا سطحی از شخصیت او می‌گردد و اگر معشوق با عظمت تر از عاشق باشد مانند خدا و انسان، در این صورت عاشق در جاذبه‌ی معشوق قرار گرفته و خود را وابسته‌ی آن می‌یابد و بالعکس ضعیف‌ترین حالات دریافت عبارت است از تاثرات بازتابی در برابر انگیزه‌های محرک احساسات و هیجانهای زودگذر روانی. پس از روشن شدن فرق مابین دانستن و دریافتن، اکنون می‌پردازیم به دریافت واقعیات با ابعاد هفتگانه: وقتی که ما این قضیه را دریافت می‌کنیم که جاندار تولید مثل می‌کند این یک قضیه‌ایست که از راه مشاهدات و تجارب بدست آمده است، مشاهدات و تجارب ما موجب می‌شود که ما به قضیه‌ی جاندار تولید مثل می‌کنند عالم باشیم. اما دریافت این قضیه موقعی تحقق پیدا می‌کند که انسان از این احساس عمیق برخوردار

باشد که من و جاندار می‌تولید مثل می‌کند، در جریان هستی بزرگ شرکت داریم، و همانگونه که گفتار من اندیشه‌ی من، عمل من و همه‌ی حرکات و سکنتات من اجزائی از زنجیر رویدادهای هستی در جریان است، همچنین تولید مثل آن جاندار ضعیفی که در لانه‌ای محقر در گوشه‌ای از کوه یا رودخانه یا جنگل صورت می‌گیرد، جزئی از زنجیر رویدادهای همان هستی در جریان است. به همین جهت است که می‌گوئیم: دریافت هستی واقعی خویش، دریافت هستی همه‌ی هستها را در بردارد. اگر اشخاصی نتوانند به این دریافت نائل شوند. بهتر است که در یکی از شبهای مهتاب عازم کوهساران گردند و عینک فیزیکی و ریاضی و شیمی و معدن‌شناسی و ستاره‌شناسی طبیعی را برای چند دقیقه کنار بگذارند، و جریان قانونی بسیار شورانگیز ستارگان و سکوت پر غوغای کوهها و زیبایی مهتاب را که مانند ذرات نقره‌ی خام بر آنها پاشیده شده است و صدای آبشار زیبا را که با دلپذیرترین آهنگ خود معنای بزرگی به آن منظره می‌بخشد، نظاره کنند، اگر مغز و روان اینان در حال اعتدال طبیعی خود بوده باشند، دریافت آنان درباره‌ی واحدها و مجموع آن منظره به حدی می‌رسد که می‌خواهد خود جزئی از آنها بوده باشد، یا آنها را جزئی از خود قرار بدهد. لذا بی‌علت نبوده است که بزرگترین شاعران و اقوام و ملل در همه‌ی دورانها کسانی بوده‌اند که دریافت هستی و نموده‌ها و روابط و جریانات آنها را در هستی خود بهتر از همه بیان نموده‌اند. ممکن است شما بگوئید: این دریافت والا فقط در موقع ارتباط مغز با زیباییها امکان‌پذیر است، خواه زیباییهای محسوس و خواه زیباییهای معقول، ولی ما چنین دریافتی را در موقع ارتباط با دیگر کائنات نمی‌بینیم. به عنوان مثال یک کارگر که در یک کارگاه ماشینی سر و کارش فقط با آهن‌پاره‌ها است به طوری که به هر جا می‌نگرد، آهن و پولاد می‌بیند و هر صدائی که می‌شنود صدای خشن حرکت آهن‌پاره است، چگونه می‌تواند از دریافت با عظمتی درباره‌ی آن کارگاه و اجزایش برخوردار بوده باشد؟ در پاسخ این اعتراض می‌توان گفت: چون شما سوی جمادی می‌روید آگه از جان جمادی کی شوید انحراف از قانون حیات واقعی که خداوند به انسانها داده است، موجب می‌شود که هر انسانی که رابطه‌ی حیات خود را با موجودات جهان هستی در مجرای جبر قرار داد و از ارتباط آزاد با آنها محروم گشت، همان موجودات چه در سنخ آهن‌پاره‌ها باشد، و چه در سنخ گلها و ریاحین و چه اندیشه‌های حرفه‌ای، حیات آن انسان طبعی ت اصلی خود را از دست می‌دهد و مبدل به همان موجودی می‌شود که با جبر و ضرورت با آن ارتباط برقرار کرده است. در فیلم

چاپلین این حقیقت با روشنترین نمود قابل مشاهده است که چاپلین به جهت از دست دادن رابطه‌ی آزاد با ابزار ماشینی، سطوح طبیعی روان او جز مهره و پیچ و غیر ذلک، در این زندگانی نمی‌بیند و اینکه مولوی می‌گوید: ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی و بود خاری تو هیمه‌ی گلخن مسلمان منظور مولوی ارتباط جبری و اضطراری با گل و خار نیست، بلکه منظور رابطه‌ی آزاد تا هدفگیری آزاد در ارزشها یا ضد ارزشهای انسانی است. پس باید گفت: طبیعت حیات انسان با حفظ رابطه‌ی آزاد با اشیاء اگر چه خشن‌ترین و ناهنجارترین پدیده‌های جهان هستی هم بوده باشد، می‌تواند از راه دریافت معنای هستی و مخصوصا هستی خویشتن آنها را دریافت نماید، اگر چه دریافت اشیاء خشن و زشت و ناهنجار نه تنها لذت بار نیست، بلکه موجب تاثرات ناگوار هم بوده باشد، همانگونه که آدمی از صفات پلید و از کردار زشت خود احساس نفرت می‌نماید. برای اثبات همین مدعا می‌توانید شخصی را در نظر بگیرید که احتیاجی حیاتی به یک قطعه آهن یا شن

اخت آن دارد، در آن هنگام که به مقصود خود نائل می‌شود، مغز و روان او در عالی‌ترین نشاط غوطه‌ور می‌شود، و اگر فرضا حرفه‌ی او گلکاری بوده باشد، و حرفه‌ی مزبور برای او به طور جبر تحمیل شده باشد، قطعا بدست آوردن آن قطعه آهن و یا شناخت آن بسیار نشاط‌انگیزتر از نگاه او به گلها خواهد بود. بنابراین بار دیگر اصرار می‌کنیم که آنچه اصیل است شناخت قانون حیات انسانی است و مسائل دیگر فروغ و عوارض آن است. ۲- دریافت هستی با ابعاد هفتگانه یک- دریافت هستی از بعد شناخت علمی آن، از مقدمه‌ای که در مبحث گذشته بیان نمودیم، روشن می‌شود که شناخت علمی یک حقیقت غیر از دریافت آن است، بدون اینکه آن دو نوع درک، حقیقت درک شده را تجزئه نمایند. یعنی شناخت علمی درک ذهنی آن حقیقت است و دریافت آن شبیه به اتصاف روان آدمی با آن حقیقت می‌باشد. حال می‌گوئیم: چنین نیست که هر شناخت علمی حقیقت، دریافت روانی آن را ایجاب کند، ولی دریافت مخصوصا اگر همه جانبه باشد شناخت علمی آن را ولو به طور اجمال در بردارد. با اینحال هیچ ضرورتی وجود ندارد که آن دو را لازم و ملزوم همدیگر قرار بدهد، چنانکه هیچ ضرورتی وجود ندارد که دیدن آب و جریان آن در رودخانه مستلزم شنید

ن صدای آن و چشیدن طعم و درک درجه‌ی سرما و گرمای آن نیز بوده باشد، در عین حال برای بدست آوردن اطلاع کامل از آب همه‌ی آن دیدنها و شنیدنها و چشیدنها و درکها ضرورت دارد. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توانیم حقیقتی را با شناخت علمی آن دریافت نمائیم؟ پاسخ این سؤال چنین است که هر چه شناخت علمی یک حقیقت کاملتر و همه جانبه‌تر بوده باشد، دریافت آن نیز کاملتر و همه جانبه‌تر خواهد بود، نهایت امر اینست که باید عامل دریافت در درون انسان آماده‌ی فعالیت بوده باشد. این عامل دریافت عبارتست از آن احساس عالی در درون انسانی که به یک حقیقت شناخت علمی پیدا می‌کند. این احساس از توجه به این که با شناخت علمی یک حقیقت، روح یا من آدمی به همان مقدار شکوفا شده است، ناشی می‌گردد. دانستن اینکه آن مورچه‌ی ضعیف در فصل تابستان دانه‌های خوراکی خود را کشان کشان به لانه‌ی محقر خود می‌برد که در موقع سردی هوا از آنها تغذیه کند، نوعی از شکوفائی من آدمی بوسیله‌ی فعالیت حواس و مغز می‌باشد. چنانکه دانستن عمر کهکشانها و هویت اجرام و پدیده‌ها و روابط آنها نیز نوعی از شکوفائی است که در من آدمی بوجود می‌آید. دو- دریافت هستی از بعد شناخت فلسفی آن، اگر این معنی را بپذیریم که فلسفه عبارتست از شناخت مبادی و کلیات هستی، و یا فلسفه عبارت است از شناخت حقیقت موجودات آنچنانکه هستند بقدر قدرت بشری، بدانجهت که شناخت مزبور می‌تواند عامل دریافت آنها را در درون انسان آماده‌ی فعالیت نماید، لذا نه تنها آن دو با یکدیگر ناسازگار نیستند، بلکه مکمل همدیگر نیز می‌باشند، زیرا از توای جزئی ز کلها مختلط فهم میکن حالت هر منبسط مولوی و چنانکه در رباعی سحابی استرآبادی هم دیدیم: از جزء و کل ای که در تخیل گردی بشنو سخنی کاهل تحمل گردی در هستی خویش گر بمانی جزئی خود را همه جا نظر کنی کل گردی بدان جهت که ذات انسانی استعداد انقلاب به کل دارد، می‌تواند از راه شناخت فلسفی کلیات و مبادی عالی هستی و یا شناخت حقایق کلی هستی، آنها را در خود

دریابد، و لذا گفته شده است: هر آن کاو ز دانش برد توشه‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای بهترین دلیل امکان این دریافت در درون آدمی، احساس نشاط و هیجان بی نظیر است که در هنگام احساس آن کلیات و مبادی در خوبستن مشاهده می‌کند. هیچ عاقلی با دیدن چند منظره‌ی زیبا در طبیعت نمی‌تواند بگوید: به جهان خرم از آنم که جهان خرم از او است. عاشقم بر همه عالم که همه عالم از او است. سعدی قطعا سعدی در حال سرودن این بیت به حالت دریافت کلیات و مبادی عالم هستی نائل شده بوده است. اما اینکه آیا از شناخت فلسفی چنین دریافتی را می‌توان توقع داشت؟ بعضی از معنی‌گرایان حرفه‌ای به این سؤال پاسخ منفی می‌دهند و تا آنجا که می‌توانند فلسفه را از داشتن صلاحیت برای این دریافت برکنار می‌نمایند. در گفته‌های متصوفه و عرفای معمولی چه در صورت نثر و چه در قالب شعر، هر گونه حمله‌ی خشن و بی‌امان به شناخت‌های فلسفی به طور واضح دیده می‌شود. ما در این مسئله‌ی فوق‌العاده بااهمیت با قضاوت‌های افراطی و تفریطی روبرو هستیم. و نخستین شرط قضاوت صحیح توجه به حقیقت و دوری از خواسته‌های شخصی و اصول را کد پیش ساخته می‌باشد. باید گفت: اگر شناخت علمی هستی با دریافت آن منافات دارد، شناخت فلسفی هم با دریافت آن ناسازگار خواهد بود، ولی قطعا چنین نیست و چنین ادعائی دور از حقیقت است، زیرا اگر شناخت علمی درباره‌ی هستی ضرورتی نداشت، خداوند متعال حواس طبیعی و اندیشه و تعقل و قدرت ساختن آزمایشگاهها را برای مردم عنایت نمی‌فرمود. وانگهی محصول شناخت علمی که عبارتست از معرفت محصول ارتباط حواس و اندیشه و تعقل با واقعا

ت همان ضرورت را دارد که نفس کشیدن برای زندگی. بنابراین فلسفه که عبارتست از شناخت کلیات و مبادی هستی، ضرورتی است که مغز کنجکاو و وحدت‌گرای بشری ایجاب می‌کند. آنچه که لازم است و باید به طور حتم هر متفکری و عارفی آن را مراعات کند، اینست که شخص سالک نباید (به اصطلاح امروز) فلسفه زده باشد و گول اصطلاحات خوشایند و اصول رسوبی آن را بخورد و بدین ترتیب فلسفه را حجابی مابین خود و حقایق هستی قرار بدهد و یا به قول آقای مایر که در مصاحبه با اینجانب گفتند: فلسفه‌ی اروپا امروزه جنبه‌ی حرفه‌ای دارد و متفکر فلسفی یعنی کارمند فلسفه نباشد و ما می‌دانیم که این سوءاستفاده از فلسفه چنانکه در گذشته اشاره کردیم، در علم هم وجود دارد، یعنی متاسفانه افراد بسیار فراوانی پیدا می‌شوند که اندوخته‌های علمی آنان، حجابهای ضخیمی بر دل و دیده‌ی آنان زده و از حقیقت محرومشان ساخته است که: العلم هو الحجاب الاکبر (علمست که بزرگترین حجاب است). زیرا آنچه که وسیله‌ی روشنی است وسیله‌ی بدترین تاریکی قرار گرفته است. پس ما باید به جای حمله و هجوم و ناسزا گفتن به نوعی از هستی‌شناسی که فلسفه نامیده می‌شود، از این بعد استفاده‌ی حقیقی نمائیم که شناخت کلی

ات و مبادی هستی است، نه شطرنج‌بازی مغزی با مطالب و اصول ساخته‌ی هموعان خود که ارتباطی با واقعیت ندارند. اما دریافت هستی از بعد شناخت فلسفی آن، اگر یک فیلسوف همین مقدار بتواند در هستی‌شناسی خود اخلاص داشته و اطلاعات لازم و کافی را از کلیات و مبادی عالی هستی بدست آورد و نیز بتواند جهان هستی را مانند یک حقیقت در وابستگی به هستی آفرین در دیدگاهش برنهد، قطعا حالت دریافت درونی به وی دست خواهد داد. سه- دریافت هستی با شناخت شهودی- در گذشته گفتیم که شناخت شهودی عبارتست از ارتباط مستقیم درون با واقعیات که معلول بینائی و روشنائی فوق بینائی‌های حسی و عقلی و قوی‌تر از آنها می‌باشد. بدیهی است که دریافت هستی با شناخت شهودی از اتحاد لطیفی برخوردار است که در شناخت علمی و فلسفی وجود ندارد. در حقیقت می‌توان گفت عالی‌ترین دریافت همان شهود است که انکشاف و یقین حاصل از آن خیلی روشنتر از قطع و جزمی است که از علم و فلسفه بدست می‌آید. البته با دقت برای پرهیزکار از تخیلات. چهار- دریافت هستی از بعد اخلاقی، اگر اخلاق را چنین توصیف کنیم که عبارتست از شکوفائی روح برای جذب به نیکی‌ها و آرمانهای معقول بوسیله‌ی وجدان بیدار، مسلم است که چنان

که شناخت علمی هستی با بعد اخلاقی کاملا امکان پذیر است، همچنین دریافت هستی با بعد اخلاقی نیز کاملا سازگار بوده، بلکه با

نظر به هویت دریافت و اخلاق می‌توان گفت هماهنگی و تکمیل آن دو با یکدیگر بسیار روشن‌تر و تلازم میان آن دو قطعی‌تر به نظر می‌رسد. با یک نظر دقیق می‌توان گفت: کسانی که از اخلاق نیکو برخوردار نیستند، همواره با چهره‌ای مبهم و تاریک از هستی با هستی رویاروی می‌شوند، زیرا پالایشگاه درونی آنان از تصفیه‌ی واقعیاتی که از هستی به درونشان وارد می‌گردد، ناتوان است. آنان همه‌ی واقعیات هستی را هوی و بی‌اساس می‌بینند، زیرا درونشان را هوی اشغال نموده است و به همین جهت است که هرگز دنیا را جدی نمی‌گیرند و چنانکه بعضی از مردم در این دنیا به جهت سخن‌بازی و سخن‌بافی موجودیت خود را به سخن مبدل می‌کنند- ما چو خود را در سخن آغشته‌ایم از حکایت ما حکایت گشته‌ایم مولوی همچنین انحراف از اخلاق عالی انسانی و هوی‌بازی و هوی‌بافی موجودیت آنان رابه هوی مبدل می‌سازد و با آن موجودیت هوی پرستانه جهان هستی را نیز جز هوی چیز دیگری نمی‌بینند! در صورتی که دارنده‌ی اخلاق عالی انسانی، بدان جهت که قانون موجودیت مغزی و روانی خود را ب

ه خوبی درک و دریافت کرده و حرکت خود را بر مبنای همان قانون قرار داده است، لذا قانون هستی را که اداره کننده موجودیت او است به خوبی درک و دریافت می‌نماید. یک انسان عادل واقعیت نظم را نه فقط می‌داند و می‌پذیرد، بلکه آن را مانند همان عدالت که دریافت و طعم آن را چشیده است، در می‌یابد. پنج- دریافت هستی از بعد حکمی آن- این گونه دریافت عبارت است از دریافت حکمت هستی و حکمت و موجودیت خویشتن که هدف عالی بعثت پیامبران الهی و تلاش حکمای راستین و اولیاء الله می‌باشد تعقل محض هستی و موجودیت انسانی بر مبنای اصول و قوانین حاکمه در آن قلمرو، مسئله- ایست و انصاف روح آدمی با حکمت که بتوان کلمه‌ی حکیم را به راستی درباره‌ی او بکار برد، مسئله‌ی دیگری است. دریافت حکیمان‌ه‌ی هستی بدون دریافت ارزش آن و اینکه هست همانگونه است که می‌بایست امکان‌پذیر نیست روح یک انسان حکیم همه‌ی استعداد‌های مغزی و روانی خود را برای بدست آوردن بهترین طرق و وسائل برای دریافت حقائق هستی و موجودیت خویشتن با تکیه به دلائل متقن، بسیج می‌نماید و همه‌ی اعمالش را مطابق آن دریافت انجام می‌دهد زیرا هستی را با بایستگی و شایستگی که دارد، دریافت می‌کند. در صورتی که در

یافت فلسفی هستی (به اصطلاح متداول فلسفه) فقط به دریافت مبادی و کلیات هستی را بدون دریافت ارزش و بایستی و شایستی آنها قناعت می‌نماید. شش- شناخت هستی از بعد عرفانی، این دریافت عبارتست از دریافت نورانیت هستی که شعاعی از اشعه‌ی خداوند هستی‌بخش است. دریافت هستی با این بعد پر فروغ‌ترین و زیباترین دریافتی است که فوق بیان و توصیف با کلمات متداول است. حقیقت اینست که تا موقعی این احساس والا- در کسی به فعلیت نرسد، محال است طعم آن را بچشد. منکران آن دریافت باعظمت، جز توضیح درون تاریکشان سخنی قابل توجه ندارند. اینان از من نمی‌یابم، پس واقعیت ندارد را نتیجه می‌گیرند!! و شگفت‌آورتر اینکه بدون درک آن دریافت‌هایی که در درون انسان‌های رشد یافته، عرفانی بوجود آمده است، به انکار آن برمی‌خیزند، و می‌خواهند به آن رشد یافتگان تکلیف معین نمایند!! هفت- شناخت هستی از بعد مذهبی آن، اگر مقصود از مذهب آن نوع عقائد و گرایشها و اعمالی است که به ثمر رسیدن شخصیت انسانها را از همه‌ی ابعاد و استعداد‌هایی که دارد، هدف خود قرار داده است، همه‌ی دریافت‌های ششگانه‌ی گذشته در مذهب تا آخرین حد امکان ضروری تلقی می‌گردد. اگر در دیگر مذاهب الهی که متاسفانه

منابع اصلی آنها دستبرد تحریف قرار گرفته است نتوانیم ضرورت هماهنگی دریافت‌های مزبور را اثبات کنیم، در دین اسلام با نظر به منابع معتبر آن، همه انواع دریافتها که تاکنون مطرح نمودیم، مشاهده می‌شود. بنابراین، باید گفت: کسی که بخواهد از دیدگاه اسلام با هستی و خویشتن ارتباط دریافتی صحیح برقرار نماید، باید دریافت‌های ششگانه‌ی گذشته را بدست بیاورد. معنای این باید لزوم تکلیفی نیست، بلکه مقصود اینست که دریافت‌های ششگانه را تا آنجا که هر انسانی بتواند بدست بیاورد، اسلام او را تشویق می‌نماید، زیرا این دریافت مقدمه گردیدن است، و گردیدن کمالی اساس حیات معقول می‌باشد. ۳- صیوررت (گردیدن) با ابعاد

هفتگانه‌ی معرفت تاکنون هر یک از دو بعد (شناخت هستی و دریافت هستی) با ابعاد هفتگانه (علمی، فلسفی، شهودی، اخلاقی، حکمی، عرفانی، مذهبی) را به طور مختصر بررسی نمودیم. این دو بعد که هر یک با ابعاد هفتگانه می‌توانند هماهنگ گشته و بهترین و منحصرترین راه برای رشد تکاملی و عرفانی حقیقی انسان بوده باشند، آدمی را آماده‌ی ورود به جریان گردیدن می‌نمایند. این گردیدن که از مقوله‌ی حرکت روحی است، عالیترین آرمان همه‌ی انبیاء و حکمای راستین و عرفاء و

اخلاقیون می‌باشند، و هیچ متفکری نیست که آشنائی با انسان و امکانات او برای کمال داشته باشد، بتواند محبوبیت و مطلوبیت ضروری این گردیدن را مورد تردید قرار بدهد، حال بعد گردیدن انسان را با ابعاد هفتگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم: یک- گردیدن با بعد شناخت علمی، اگر کسی از ما بپرسد که به نظر شما از چه موقعی انسان به مبارزه با خویشتن یا به اصطلاح دیگر: انسان به تضاد با خویشتن پرداخته است؟ و آن چه موقعی است که به طور کلی چه در گذشته و چه در حال حاضر و چه در آینده به چنین امر ناشایست مرتکب می‌شود؟ حتما باید چنین پاسخ بدهیم که هر موقع که انسان گردیدن خود را از شناخت بریده و آن دو را دو حقیقت جداگانه تلقی بنماید. معنای این تفکیک میدانید چیست؟ معنای این تفکیک اینست که من موجودی هستم برای خویشتن و علم من به دو ضرب در دو می‌شود چهار و علم من به اینکه مواد آتش‌زا و قابل انفجار در صورت بوجود آمدن شرائط می‌توانند انسانهایی را نابود بسازند و علم من به اینکه آب در صد درجه حرارت می‌جوشد چیزهایی دیگر هستند. اگر موجودیت من در پلیدترین وضع یا وارسته‌ترین موجود باشد، می‌توانم در هر دو حال معلومات مزبوره را در هر چه که مطابق امیال و هو

ی و هوسهای حیوانی من است، بکار ببرم. لذا علم من به قضایای مزبوره و جهل من درباره‌ی آنها هیچ تفاوتی در من بوجود نمی‌آورد و یا به قول علم پرستان علم زده نباید تفاوتی بوجود بیاورد. یعنی من نباید توجه به این داشته باشم که با بدست آوردن هر یک از آن معلومات، سلاحی بدست من آمده است که می‌تواند حیات انسانها را به خطر بیندازد و یا در پیشبرد حیات انسانها بکار برود! بنابراین، من آنچنانکه هستم با داشتن خودخواهی سوزاننده‌ی دیگران و انواعی از امیال حیوانی، ثابت و راکد می‌مانم و ضمناً از راه علم هم می‌توانم صدها سلاح برنده و خطرناک و ضد حیات دیگران و حیات معقول خویشتن را در اختیار داشته باشم!! این داستان شبیه به اینست که شما در قله و دامنه و پیرامون کوه آتشفشان هزاران انبار مواد منفجره را متراکم بسازید!! و اگر از شما پرسیدند این چه کاری است که شما انجام دادید؟ پاسخ بدهید که کوه آتشفشان موجودی است برای خود و مواد منفجره موجوداتی هستند برای خود! و اینکه کوه آتشفشانی که مواد منفجره در قله و دامنه و پیرامون آن انبار شده است، پدیده‌ایست مستقل و جداگانه!! بهر حال با کمال صراحت می‌توان گفت: بایستی سیاست و فرهنگ و تعلیم و تربیت انسا

نها به طوری باشد که با هر شناخت علمی، گردیدنی مناسب همان شناخت در افراد انسانی بوجود بیاید، یعنی بایستی بهر انسانی به طور جدی تلقین نمود که تو موجودی هستی که با جهل به دو ضرب در دو می‌شود چهار یک من داری و با وصول به علم به دو ضرب در دو می‌شود چهار من دیگری. نمی‌خواهیم بگوئیم که واقعا انسان در دو حالت مزبور، دو من جداگانه‌ای دارد، بلکه مقصود آن است که من ناتوان شما به جهت جهل به دو ضرب در دو می‌شود چهار مبدل به من توانا به مقدار و کیفیت علم مزبور گشته است. این نکته هم قابل توجه است که اکثریت قریب به اتفاق علم گرایان دو قرن اخیر در تمدن مغرب زمین، به قدری در پرستش علم و تحریک جوامع به پرستش آن، راه افراط را پیمودند که گوئی آرزوی جدی داشتند انسانها به معلوماتی که فرا گرفته‌اند مبدل شوند، به این معنی که در رابطه‌ی انسان با علم، گردیدن را ضروری می‌دانند، ولی گردیدن انسان و تحول یافتن آن، به همان معلومی که بدست آورده‌اند، مثلاً انسانی که این قضیه‌ی علمی (آب در صد درجه می‌جوشد) را شناخت، به جهت اهمیتی که این شناخت دارد، بایستی ماهیت انسان پر گردد و قضیه‌ی مزبور را به عنوان جزئی از ماهیت خود تلقی کند!! در صورتی که گ گردیدن انسان در رابطه با شناخت‌های علمی، در مسیر حیات معقول و عرفان اسلامی این است که انسان با فرا گرفتن علم به قضایای علمی که موجب گسترش فعلیت استعدادهای او می‌باشد، گامهائی فراتر از من در حال جهل به آنها بردارد. آنگونه گردیدن که

علم پرستان علم زده توصیه می کردند، نه تنها انسان را از حرکت در مسیر تکامل انسانی باز داشت، بلکه علوم او را با هدف‌گیریهای سطحی و سودپرستانه محدودتر نمود، زیرا بدیهی است که- چون شما سوی جمادی میروید آنگه از جان جمادی کی شوید مولوی بهترین دلیل اینکه علم پرستی آقایان- از مقتضای خود علم برنیامده، بلکه معلول بازیگری‌های مغزی و بی‌اساس بودن توقعاتی که از علم داشتند، بوده است، عنوان بحثی است که پی یروسو در کتاب تاریخ علم در ص ۶۹۳ می گوید: ورشکستگی علم اعلام شد!! دو- گردیدن با بعد فلسفی- در این مورد هم عده‌ای فراوان از اشخاص می گویند: در مجرای گردیدن از دست فلسفه هیچ کاری ساخته نیست. ما نمی‌دانیم اینان گردیدن را چگونه تفسیر می کنند و معنای فلسفه در نظر آنان چیست؟ مناسبترین روش تفکر درباره‌ی این مسئله چنین است که گفته شود: اگر مقصود از گردیدن تحول من انسانی است از مراحل پست به درجات کام

ل‌تر و عالی‌تر از نظر تعقل و دریافت و تخلق به اخلاق الله و تادب به آداب الله. و در عین حال مقصود از فلسفه هم توجه به مقداری کلیات و مبادی عالم وجود و ورزش مغزی با آن مفاهیم و چسبیدن به اصول و قواعد را کد و ایستا و قرار گرفتن در جاذبه‌ی شخصیت‌های فلسفی تاریخ است، همانطور که آن عده از اشخاص گفته‌اند، برای گردیدن به معنایی که در بالا گفتیم، از دست فلسفه کاری ساخته نیست، بلکه باید گفت: ای کاش فقط از دست فلسفه برای گردیدن کاری ساخته نبود و تراحمی هم با گردیدن نداشت. ولی متأسفانه همان حجابی که از علم روشنگر ساخته و به دیدگان بشر زده می‌شود. ضخیم‌تر از آن را با بلند پروازهای بی‌بال و پر بوسیل‌های فلسفه‌بازی‌ها ساخته و دیدگاه بینائی درون را با مقداری از تعریفات و مفاهیم کلی و مناقشات لفظی و حتما چنین است که می‌گویم تیره و تار ساخته‌اند، البته فراموش نمی‌کنیم که فلسفه‌بازها با امتیاز کلی‌نگری که دارند، بلندپروازیهای خود را با مقداری فراوان از کبر نیز مخلوط نموده بدون اعتنا و توجه به آنچه که در واقعیت هستی می‌گذرد، منصب شاگرد خدائی را هم به زعم خود اشغال می‌کنند. البته چنانکه گفتیم معرفت با این بعد فلسفی نه تنها از عوامل

گردیدن تکاملی نیست، بلکه می‌تواند نوعی مزاحمت ناشایست را سر راه گردیدن بوجود بیاورد. و اما اگر منظور از فلسفه بدست آوردن معارف کلی درباره‌ی مبادی و مفاهیم عالی و تعریفات فراگیر درباره‌ی هستی و اجزاء و روابط آن بوده باشد که حس کلی جوئی و وحدت یابی انسان را اشباع نماید، یقیناً در توسعه‌ی سطح گردیدن و عمیق ساختن آن، می‌تواند نقش بسیار مهمی را به عهده بگیرد. به همین جهت است که با کمال اطمینان می‌گوئیم: ما نزاع و تضادی میان گردیدن علمی و فلسفی و شهودی و اخلاقی و حکمی و عرفانی و مذهبی به هیچ وجه نمی‌بینیم، آنچه که می‌بینیم عبارتست از کم ظرفیتی و محدودنگری که متأسفانه بعضی از متفکران را از پویندگی همه جانبه در مسیر گردیدن باز می‌دارد. سه- گردیدن با بعد شهودی- قدرت شهود راستین در ایجاد گردیدن در مباحث عرفان خواهد آمد. چهار- گردیدن با بعد اخلاقی- بدان جهت که مقصود از گردیدن در عرفان اسلامی تحول و دگرگونی به سوی کمال است، می‌توان گفت اخلاق فاضله که نمود یا مقدمه‌ای بر اخلاق الله است رکن اساسی گردیدن می‌باشد لذا باید گفت: نخست تخلق به اخلاق فاضله سپس ورود به عرفان اسلامی یک اشتباه بزرگ برای عده‌ی فراوانی از مردم در حر

کت عرفانی بوجود می‌آید که باید از آن اجتناب شود. آن اشتباه اینست که به جهت جاذبیت شدیدی که عرفان مخصوصاً در متون شعری و نثری ادبیات فارسی دارد، عده‌ای فراوان از مردم پیش از گردیدن اخلاقی به گردیدن عرفانی جهش می‌کنند و با این بلوغ زودرس که باید گفت: بلوغ نابهنگام است روح خود را در معرض نوسانات و قبض و بسط‌های مجازی قرار می‌دهند و بدانجهت که تکلیف خود را با جهان هستی و خویشتن به خوبی تصفییه و تنظیم نموده‌اند، به پرتگاه‌های یاس و نومیدی و افسردگی سقوط می‌کنند. اگر ما عرفان اسلامی را به گردیدن تکاملی در جاذبه‌ی ربوبی تفسیر نماییم، (و حتما چنین است) این گردیدن بدون آمادگی روح به هیچ وجه امکان‌پذیر نخواهد بود. لذا وجد و حال و هیجان عرفانی بدون پاک کردن درون از رذائل و کثافت‌های اخلاقی، با لذت اپیکوری هم ریشه می‌باشند. مادامی که حسادت و بخل و انحصار گرائی در امتیازات و خودخواهی با انواع

گوناگونش و اسارت در زنجیر احساسات خام و زودگذر و مطلق دیدن آرمانهای شخصی و تعدی و کبر و نخوت که گاهی در صورت تواضع شدید جلوه گر می‌گردد و محبوبیت پرستی و شهرت‌خواهی از درون آدمی منتفی نگردند، ادعای گردیدن عرفای و وصول به عرفان واقعی ا

سلامی، خلاف واقع بوده و خود همین ادعا با وجود آن رذائل درونی، یکی از تباه کننده‌ترین رذائل است که به تنهایی برای رکود یک روح کفایت می‌کند. آن انسانی که هنوز آنچه را که به خود نمی‌پسندد بر دیگران می‌پسندد و هنوز آنچه را که به خود می‌پسندد بر دیگران نمی‌پسندد از عرفان الهی هیچ بهره‌ای نخواهد برد. آن کس که هنوز نمی‌داند که توقع نتیجه بدون کار بزرگترین عامل تباهی اخلاقی انسانی است و هنوز طعم نظم در کار را نچشیده است، از عرفان به جز حالات لذیذ روانی زودگذر نصیبی نخواهد داشت. تا یک انسان از صفات نیکوی خیرخواهی و خیراندیشی و صبر و شکیبائی و ظرفیت در برابر رویدادهای سخت و در موقع روی آوردن امتیازات برخوردار نباشد، از گردیدن عرفانی قطعاً محروم خواهد ماند. از یک جهت می‌توان گفت که چون عرفان اسلامی عبارتست از تخلق به اخلاق الله، لذا توقع این مقام عالی بدون تخلق به اخلاق فاضله که مقدمه‌ی لازم آن است، امکان‌پذیر نمی‌باشد. پنج- گردیدن با بعد حکمی- این بعد برای گردیدن مانند چراغ فروزان است برای کسی که می‌خواهد در شب تاریک راه برود. باز در این مورد مجبوریم به این نکته اشاره کنیم که مقصود از حکمت نه به خود گرفتن قیافه‌ی حکیمان است و نه غوطه‌ور شدن در اصطلاحات جالب و حرفه‌ای که فقط برای برانگیختن شگفتی مردم بکار می‌روند و هیچ دردی ناشی از جهل حکمت نمای خود و دیگران را دوا نمی‌کنند. در اینجا بحث از آن حکمت است که یکی از اساسی‌ترین هدفهای بعثت پیامبران الهی می‌باشد که در قرآن مجید در موارد متعدد به آن اشاره شده است. از آن جمله: هوالذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلو علیهم آیاته و یتلوهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه (او است خداوندی که در میان مردم دور از علم (یا مردم ام القری (مکه)) پیامبری از خود آنان برانگیخت که آیات خداوندی را برای آنان تلاوت می‌کرد و آنان را تزکیه می‌نمود و کتاب و حکمت را برای آنان تعلیم می‌داد). این معنی در سوره‌ی البقره آیه‌ی ۱۲۹ و ۱۵۱ و ۲۳۱ و ۲۵۱ و آل عمران ۴۸ و ۸۱ و ۱۶۴ و النساء ۵۴ و ۱۱۳ و المائده ۱۱۰ و الاسراء ۳۹ و الاحزاب ۳۴ و در بعضی از آیات دیگر تشویق و ترغیب شدید به فرا گرفتن حکمت شده است. حکمتی که از اساسی‌ترین اهداف بعثت انبیاء علیهم‌السلام معرفی شده است، آگاهی به حکمت و هدف اعلای هستی و هدف زندگی وابسته به آن هدف اعلا است که موجب تحصیل معرفت به هستی و اجزاء و روابط آنها در حد توانائی بوده و بینائی به فروغ

تابناکی است که بصیرت درونی آن را مشاهده می‌نماید. تطابق اندیشه و عمل با آگاهی و معرفت و بینائی، حکمت نامیده می‌شود. بنابراین، گردیدن با بعد حکمت، یعنی گردیدن با آگاهی و معرفت و بینائی مزبور. شش- گردیدن با بعد عرفانی- برای فهم گردیدن با بعد عرفانی، لازم است که چند نکته را در اینجا متذکر شویم: نکته‌ی یکم- اینست که مقصود از عرفان چنانکه در مباحث بعدی خواهد آمد نفی آنچه که موجود است و واقعیت دارد، نمی‌باشد، زیرا حذف و نفی یک ذره از هستی مساوی حذف و نفی خود هستی است که یک اراده‌ی واحد با هدف واحد و بر مبنای واحد آن را نمودار ساخته است. و بدیهی است که گردیدن در هستی ناقص، نتیجه‌ای جز گردیدن ناقص بوجود نمی‌آورد. به همین جهت است که عرفان اسلامی مافوق همه‌ی عرفانها قرار گرفته است، زیرا می‌گوید: اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای شبستری بنابراین، آن مکتب‌های عرفانی که گمان می‌کنند با نفی پدیده‌ها و شئون هستی و با انکار آنچه که موجود است چه در موجودیت انسان و چه در قلمرو جهان، می‌توانند با هستی آشنائی پیدا کرده و به مقام والای گردیدن در هستی نائل آیند، در اشتباهند و جای تاسف است که برای این نفی و انکار از هیچ گونه تلاش و ریاضت مضایقه نمی‌کنند و حتی از پدیده‌ی عشق که اگر حقیقت داشته باشد می‌تواند درس مقصود از کارگاه هستی را تعلیم بدهد، جز وجد و حال درونی که ناشی از نادیده گرفتن زنجیر قوانین هستی است، نتیجه‌ی دیگری نمی‌گیرند. عرفان اسلامی من را نفی نمی‌کند، بلکه من را در مجرای گردیدن قرار می‌دهد و آن را در چنگال خود طبیعی رها

می‌سازد و رهسپار اصل خویشتن می‌نماید: یا ایتهای النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه (ای نفس رسیده به مقام والای اطمینان و آرامش، برگرد به سوی پروردگارت در حالی که تو از او خشنود (یا در جریان هستی خویش که در جاذبه‌ی ربوبی سپری شده است، خشنود) و خدا از تو راضی است.) هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش لذا باید گفت: اینگونه عبارات که از امثال خواجه عبدالله انصاری نقل می‌شود: الهی نیستی همه را مصیبت است و مرا غنیمت حتما مقصود آنان از نیستی عدم از عنوانی است که عبارتست از تجرد از همه‌ی علائق مادی و قرار گرفتن من در جاذبه‌ی ربوبی. نکته‌ی دوم- عشقی که در عرفان اسلامی برای گردیدن لازم است، بلکه رکن اساسی آن است، آن کمال روحی است که همه‌ی نیروها و استعدادهای

وجود آدمی را در خواستن جدی و جاذبه‌ی کمال مطلق که خدا است قرار می‌دهد، این عشق نیازی به عبور از پل عشق مجازی ندارد، بلکه آنچه که در این راه ضروری است، درک و فهم و دریافت زیبایی محسوس است که نمودی است نگارین و شفاف که روی جمال و کمال مطلق کشیده شده است لذا عرفان اسلامی از فرو رفتن در گل زیبایی‌های محسوس که در آمدن از آن بسیار دشوار است و یا امکان‌ناپذیر می‌باشد، جلوگیری می‌کند. درک و فهم و دریافت زیبایی در عرفان اسلامی مهمترین عامل معرفت استغنا ذات انسانی درباره‌ی وصول به منطقه‌ی جمال و کمال مطلق است، نه اسباب تفرج و شور و حال زودگذری که کودکان در تماشای بال و پرهای زیبای پروانه‌ها جستجو می‌کنند. نکته‌ی سوم- در عرفان اسلامی تفکیکی ما بین شریعت و طریقت و حقیقت وجود ندارد. بلکه از آن هنگام که انسان با ابعاد مذکور در این مباحث وارد مسیر گردیدن شد، حقیقت را دریافته است، نهایت امر اینست که حقیقت بی‌نهایت است و تا منطقه‌ی جاذبه‌ی ربوبی کشیده شده است. در عرفان اسلامی نماز و خدمت به انسان مقدمه و طریق حقیقت نیست. بلکه موجی از حقیقت است که انسان عارف از آغاز یقظه (بیداری) آن را دریافته است. نکته‌ی چهارم- مفهوم گردیدن که

از مقوله‌ی حرکت و دگرگونی است، این مسئله‌ی فوق‌العاده بااهمیت باید در نظر گرفته شود که آن کدامین حقیقت است که در وجود ما دگرگون می‌شود؟ برای توضیح این حقیقت باید توجه داشته باشیم که من انسانی یک نوع ثبات و ایستایی از خود نشان می‌دهد که با تحول و حرکت سازگار نیست. گوئی این من همان است که از دوران کودکی مورد آگاهی ما بوده است. و اگر چنین ثباتی در من (شخصیت) وجود نداشت، زندگی اجتماعی انسانها یقینا امکان‌ناپذیر بود، زیرا علی در من یا شخصیت بوجود می‌آید که معلولهای آنها در زمان بعد حتی به فاصله‌ی اوائل زندگی تا اواخر آن بوجود می‌آید و متعلق به همان علل می‌گردد. مثلا شخصی مرتکب جنایت می‌گردد و از کیفر می‌گریزد و سالهای طولانی می‌گذرد، در آن هنگام که دست عدالت گریبانش را می‌گیرد، کیفر او را معین می‌نماید و هرگز به گذشتن سالیان طولانی از تاریخ جنایت اعتنائی نمی‌کند و منطق این کیفر بر ثبات من آن شخص است که جنایت را مرتکب شده است و تاکنون در هیچ یک از جوامع کسی نتوانسته است به بهانه‌ی اینکه آن من که مرتکب جنایت شده است، سالهای طولانی است که از بین رفته است، همچنین دیگر حوادثی که از انسان بدان جهت که دارای من است صادر

می‌شود، چه نیک باشد و چه بد، به همان شخص متعلق و مربوط می‌گردد. حال باید دید با این ثبات و ایستایی که در من انسانی دیده می‌شود، موضوع گردیدن کدام است؟ هیچ تردیدی در این نیست که این موضوع یک حقیقت فیزیکی و فیزیولوژیک نیست، اگر چه ممکن است موضوع در حال گردیدن نمودهایی را در دو بعد (فیزیکی و فیزیولوژیک بدن) به وجود بیاورد. بنابراین، این مسئله که- موضوع گردیدن در نفس انسانی چیست؟ در عین حال که از مسائل بسیار دشوار و غامض است، از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. به همین جهت است که نظریات مختلفی در این مورد ابراز شده است. صدرالمتهالین شیرازی می‌گوید: از آن جمله مسائل مهم چگونگی بقای انسان با تبدل ذات او در هر لحظه می‌باشد. و این مسئله‌ایست که ابن سینا با کمال ذکاوت و شدت فهم

و لطافت طبعی که داشت، در برابر سؤال بهمنیار در تجویز تحول (گردیدن) ذات، می‌گوید: من ملزم به پاسخ تو نیستم، زیرا من در هنگام پاسخ، آن ذات نیستم که مسئول است سپس صدرالمتالهین می‌گوید: و بدان که وصول به فهم این مسئله‌ی دقیق و امثال آن از احکام موجودات، از غیر طریق مکاشفات باطنی و مشاهدات درونی و معاینات وجودی امکان‌پذیر نمی‌باشد و برای فهم این مسئله و امثال آن، حفظ قواعد بحثی و احکام مفاهیم ذاتی و عرضی کفایت نمی‌کند. و این مکاشفات و مشاهدات جز با ریاضتها و مجاهدتها در خلوت با دوری شدید از دمسازی با خلق و گسیختن از اعراض دنیا و شهوات باطله و بلندپروازی‌های وهمی و آرزوهای دروغین آن، به دست نمی‌آید تحقیقی که صدرالمتالهین در موضوع گردیدن انسانی دارد، در جملات متعددی در کتاب اسفار آمده است. در یکی از آن موارد که مسئله را روشن و کاملاً صریح مطرح نموده است، چنین می‌گوید: سپس تو آنچه را که ما بارها متذکر شده‌ایم (موجوداتی که دارای طبیعت هستند رو به کمالات و غایت‌های خود متوجهند) فهمیده‌ای. حال بدان که انسان از جمله‌ی موجودات طبیعی است و این اختصاص را دارد که واحد شخصی از نوع این انسان از پست‌ترین مراتب به عالی‌ترین درجات با حفظ هویت شخصی مستمر خود (با صفت اتصال و پیوستگی) ترقی نماید، و سایر طبایع نوعی (مانند انواع حیوانات و نباتات) این خاصیت و تحول را ندارند، زیرا ماده‌ای که حامل صورت خویش است، از آن صورت جدا می‌شود و صورت دیگری را که از صورت اولیه منقطع است، حمل می‌نماید، بدین جهت در دیگر جریانهای طبیعی هویت‌های شخصی بلکه حتی هویت‌های نوعی ماده محفوظ نمی‌م

اند، در صورتی که شخصیت انسانی اینطور نیست، زیرا بسا می‌شود که برای انسان تکونهای متعددی بوجود می‌آید که بعضی از آنها طبیعی و بعضی دیگر نفسی و برخی دیگر عقلی می‌باشد و برای هر یک از این تکون‌های سه‌گانه نیز مراتب بی‌نهایتی برحسب وهم و فرض، نه بطور تعدد جداگانه‌ی آن مراتب از یکدیگر، دارا می‌باشند. شخصیت انسانی از بعضی از آن مراتب به بعضی دیگر منتقل می‌گردد، یعنی از مراتب پائین به مراتب عالی و عالی‌تر و از مراحل پست به مراحل شریف و شریف‌تر. و مادامی که همه‌ی مراتب تکون اولیه از تکونهای سه‌گانه (طبیعی و نفسی و عقلی) را تکمیل نکرده باشد. به تکون دوم منتقل نمی‌گردد و همچنین مادامی که تکون دوم را تکمیل ننموده باشد، به تکون سوم منتقل نمی‌گردد. پس انسان از آغاز دوران کودکی‌اش تا زمان تکامل صوری، انسان بشری طبیعی است که انسان اول نامیده می‌شود. انسان در این وجود، حرکت تدریجی نموده و در این حرکت تدریجی تصفیه می‌گردد و لطیف می‌شود تا تکون دیگر که انسان نفسی است پیش می‌رود و او در این مرتبه انسان دوم است و برای او اعضاء (اجزاء) نفسی است که در وجود نفسی خود، احتیاجی به موضع‌های متفرقه ندارد، برخلاف دوران قبل از تکون نفسی

که در موقع وجود طبیعی‌اش در ماده‌ی بدنی ظاهر شده بود، زیرا حواس در آن مرحله از وجود جدا از یکدیگر و به موضوعهای مختلفی نیازمند بوده است. موضع دیدن غیر از موضع شنیدن و موضع چشائی غیر از موضع بویائی می‌باشد. بعضی از آن اجزاء بیشتر قابل تجزئه بوده و تعقل بیشتری به ماده داشته است مانند قوه‌ی لامسه و این قوه‌ی لامسه اولین درجات حیوانی است، لذا هیچ حیوانی اگر چه در پست‌ترین حالات حیوانی و نزدیک به نباتات بوده باشد، خالی از این قوه نمی‌باشد مانند صدفها و کرم‌های خاکی. این برخلاف وجود نفسی انسان است که در این مرتبه از وجود، اجتماع حواس وی شدیدتر گشته و همه‌ی حواس یک حس مشترک می‌باشند و به همین قیاس است نیروهای محرک در انسان ... سپس هنگامی که انسان از وجود نفسی به وجود عقلی منتقل و عقل بالفعل گشت (و این انتقال در اندک افراد مردم صورت می‌گیرد) در این مرتبه انسان عقلی می‌گردد و برای او اعضاء (اجزای) عقلی است چنانکه در انسان نفسی اشاره کردیم. این انسان سوم است. البته بیانات صدرالمتالهین رحمه‌الله علیه در مسئله‌ی تحول به عنوان یک مقدمه‌ی بسیار جالب است، ولی اصل مسئله که عبارتست از تحول من در گردیدن، به اثباتی که من دارد، ا

حتیاج به مقدمه‌ی دیگری دارد و آن اینست که حرکت و گردیدن در من خالی از دو نوع نیست: نوع یکم - از پستی به کمال

(منظور از کمال، کمال ارزشی است) نوع دوم- از پستی به پستیها یا از کمال به پستی در هر دو صورت من بوجود خود ادامه می‌دهد، با این تفاوت که در حرکت به سوی کمال عظمتها را به خود جلب می‌کند و در حرکت به سوی پستیها، با زشتیها و کثافات آلوده می‌گردد. یعنی اگر من را به یک حقیقت نورانی تشبیه کنیم، با حرکت به سوی کمال نورانی تر می‌گردد و در صورت حرکت به پستیها رو به ظلمت می‌رود، بنابراین، ماهیت آن حقیقت که من نامیده می‌شود، در معرض تغییر ذاتی نیست، به طوری که من انسانی در ده سالگی غیر از من او در بیست سالگی باشد. و اگر این ثبات را در من قبول نکنیم، به اضافه‌ی اینکه نسبت کارهای صادره از خیر و شر در یک زمان، در زمان دیگر اگر چه فاصله‌ی آن دو کوتاه بوده باشد، به انسانها غیر منطقی است، مسئله‌ی بقاء و ابدیت من و مشاهده‌ی اعمال خویشتن در روز قیامت و حتی آیاتی که من انسانی را در زمانهای مختلف یک من معرفی می‌کند، غیر قابل توجیه خواهد بود. این جریان در حرکت و گردیدن من در قدرت و رشد طبیعی (نه کمال ارزشی) نیز وجود دارد. و

اما آن روح که در آیه‌ی شریفه و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی آمده است، و به احتمال قوی همان روح است که در آیه‌ی شریفه و نفخت فیه من روحی (و از روح خود در آدم دمیدم) غیر از این من است که می‌تواند عظمت‌هایی را کسب کند: قد افلح من زکاهها (رستگار شد هر کس که نفس خود را تزکیه نمود) و می‌تواند به پستیها بگراید: و قد خاب من دساها (و سقوط کرد کسی که نفس خود را با زشتیها و تبه‌کاریها پوشانید) و از حرکت تکاملی آن جلوگیری کرد. آن روح عبارتست از یک حقیقت الهی که مافوق حرکت و سکون و پستیها و عظمت‌های اکتسابی است. این حقیقت الهی مانند یک نورافکن پیش پای من را برای حرکت در مسیر کمال روشن می‌سازد. این مسئله (گردیدن) که از بااهمیت‌ترین مباحث علم‌النفس یا علم‌الروح و اصیل‌ترین مبانی روانشناسی است، در مباحث اختصاصی گردیدن مطرح خواهد گشت. آنچه که در این مبحث، فهم آن ضرورت دارد، توجه جدی به این قاعده‌ی اصیل در معرفت است که گردیدن چه مربوط به جوهر نفس بوده باشد و چه به عوارض آن، همچنین گردیدن خواه عبارت از گسترش و به فعلیت رسیدن ابعاد آن بوده باشد و خواه عبارت از اضافه شدن صفات و پدیده‌ها برای نفس، وجود تغییرات در نفس قطعی

است، و با این تغییرات است که موقعیت انسان در پهنه‌ی هستی که با آن در حال ارتباط است، متفاوت می‌باشد، هیچ تردیدی در این حقیقت وجود ندارد که معارفی که انسان احمق در این هستی می‌اندوزد و مبنا یا محصول گردیدن او می‌گردد، (اگر بتوان نام معارف به آن اندوخته‌ها گذاشت) غیر از آن معارفی است که یک خردمند آگاه در ارتباط با هستی می‌اندوزد و مطابق آن می‌گردد. انسان مطلع از قوانین حاکم بر طبیعت، حقایقی را درک می‌کند که انسان بی‌اطلاع از قوانین، آنها را نمی‌فهمد. همچنین یک انسان روشن ضمیر و پاکدل واقعیاتی را درباره‌ی جهان و انسانها می‌داند و می‌پذیرد که انسان تیره‌دل و از خود بیگانه و شهوت طلب و شهرت پرست آنها را نمی‌داند و نمی‌پذیرد و اگر هم روزنه‌هایی برای دیدن آن واقعیات در برابر چشمانش باز شود، به جای مشاهده‌ی آن واقعیات، یا دید چشمانش مختل می‌گردد و یا درصدد ستیز و مبارزه با آن روزنه‌ها برمی‌آید و با بستن آن روزنه‌های روشنگر خود را موفق در می‌یابد، چنانکه خفاش با بستن هر گونه سوراخی که پیام نور خورشید را برای او بیاورد، خود را موفق به هدف اعلای هستی خود می‌بیند. لذا باید گفت: گردیدن با بعد عرفانی این نتیجه را در بردار

د که انسان در هر موقعیت که قرار بگیرد، معلومات و کیفیت وجودی خود را با یک شهود نورانی عرفانی منور می‌نماید، یعنی حقائق هستی اساسی‌ترین مبنای خود را که نور ربانی و جاذبه‌ی ربوبی است. در هر موقعیتی از گردیدن بمناسبت همان موقعیت به انسان ارائه می‌کند. هفت- گردیدن با بعد مذهبی، معرفت حاصله از گردیدن با بعد مذهبی، در حقیقت همه‌ی ابعاد ششگانه‌ی گذشته را در برمی‌گیرد، زیرا چنانکه در گذشته اشاره کردیم: دین اسلام شناخت هستی و برقرار کردن رابطه‌ی مثبت با همه‌ی ابعاد هستی را که وابسته به هستی آفرین است، لازم می‌داند. این مدعا در تفسیر همین خطبه با کمال وضوح اثبات خواهد گشت. ۴-

گرداندن و ساختن با ابعاد هفتگانه‌ی معرفت می‌توان گفت: هر انسانی که در قلمرو معرفت عرفان اسلامی و گردیدن تکاملی روحی قرار بگیرد، قطعی است که او می‌تواند دیگران را نیز در مسیر آن گردیدن قرار بدهد. نورانیتی که از معرفت عرفانی و گردیدن صحیح در یک انسان بوجود می‌آید، عامل روشنگری و تنویر روحی دیگران را در بردارد، مانند به میوه رسیدن یک درخت. این قضیه که من می‌روم و می‌رسم و کاری با دیگران ندارم! معادل این قضیه است که: من خود را از کانون نور قطع می‌کنم و با ادامه‌ی نور خودم به مقصد میرسم! دلیل این مطلب خیلی روشن است، زیرا کانون و منبع اصلی نور معرفت و گردیدن خدا است (البته تشبیه خدا به کانون و منبع نور یک تشبیه نارسا است ولی برای توضیح مقصود چاره‌ای جز آوردن اینگونه تشبیهات نداریم) و خداوند متعال نوری را که به جهت استحقاق و شایستگی به یک انسان عنایت می‌فرماید، یک پدیده‌ی شخصی و مملوک انحصاری نیست و خود همان استحقاق و شایستگی که موجب نورانیت روحی یک انسان گشته است، مقتضی بسط و گسترش آن بر همه‌ی انسانهای قابل را در درون خود دارد. این یکی از مختصات عرفان منفی است که می‌خواهد نور ربانی را در انحصار خود قرار بدهد و نمی‌داند که با این انحصارگرایی، همان نور مبدل به ظلمت تباہ کننده می‌گردد زیرا برای تحقق بخشیدن به انحصار قطعاً عامل خودپرستی در درون انسان دست به کار خواهد گشت. به همین جهت است که در عرفان گرای‌های معمولی دسته‌بندی‌هایی دیده می‌شود که با اصل الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق (راهها به سوی خدا به عدد نفوس یا انفس خلائق است). سازگار نمی‌باشد، مخصوصاً با نظر به تباین و تضادی که گاهی دربار‌های یکدیگر ابراز می‌نمایند. به عنوان مثال به داستان کوچکی که میا

ن جنید بغدادی و حسین بن منصور حلاج اتفاق افتاده است، دقت فرمائید. عبدالرحمن جامی می‌گوید: وقتی در سرای جنید برد (حسین بن منصور) گفت: کیست؟ گفت: حق جنید گفت: نه حقی، بلکه به حقی، ای خشبه تفسدها یعنی کدام چوب و دار است که به تو چرب شود. البته ترجمه‌ی مزبور از جامی است، ولی ترجمه صحیح عبارت چنین است: کدامین چوب (چوبه‌ی دار را) فاسد خواهی کرد ملاحظه می‌شود که این جمله‌ی جنید نه تنها خبر دادن از یک رویدادی در آینده است، بلکه با بکار بردن کلمه‌ی تفسدها می‌خواهد گمراهی حلاج را بیان نماید. اساسی‌ترین شرط گرداندن که همان ساختن و تربیت است، اینست که حتماً باید مربی آنچه را که می‌خواهد در مرتب‌ی مورد تربیت خود بوجود بیاورد، دارا بوده باشد. دلایل عقلی و نقلی بر این شرط به قدری فراوان است که هیچ نیازی به تفصیل ندارد. عین ممکن به براهین خرد نتواند که شود هست به خود چون ز هستیش نباشد اثری چون به هستی رسد از وی دگری ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش خشک لب را که شود زاب تهی ناید از وی صفت آبدهی یک- گرداندن (ساختن) با بعد شناخت علمی، همان ضرورتی که شناخت علمی هستی و اجزاء آن برای گردیدن وجود دارد

، قطعاً در مسیر گرداندن نیز محقق است. شناخت علمی هستی با هدف‌گیری واقع‌یابی که موضوعش آیات الهی در آفاق و انفس است، به اندازه‌ی مطلوبیت حیات معقول که زمینه را برای عرفان مثبت آماده می‌کند، مطلوبیت دارد. آن کسی که می‌خواهد در این دنیا یا از این دنیا عروج کند، چگونه می‌تواند بدون شناخت واقعی این دنیا، احساس کند و بفهمد که عروج نموده است؟ هیچ کسی در این حقیقت تردید ندارد که روح آدمی به هر اندازه از تجرد هم رسیده باشد، نمی‌تواند واقعیات جهان هستی را از قانون خود برکنار کند، مثلاً نمی‌تواند روز را شب و شب را روز نماید و جسمی را که در فضای زمین رها می‌کند، به جای اینکه آن جسم به زمین سقوط کند، راهی ستاره‌ی شعرای یمانی گردد و بالاتر از این، حتی برای وصول به مقام تجرد، قطعاً مقدمات و قوانینی وجود دارد که بدون مراعات آنها نه تجردی حاصل می‌شود و نه عروجی. مثلاً بدون طی مرحله‌ی پیشین وصول به مرحله‌ی بعدی امکان‌پذیر نیست. و اگر فرض کنیم روح به جهت عظمت تجردی که دارد، به مرحله‌ای از قدرت عرفانی برسد که بتواند در همه‌ی کارگاه هستی دگرگونی ایجاد نماید، باز در این فرض، این موفقیت معلول قانون والای روح است که ممکن است اشخاص

است

نائی با کمیتها و کیفیتهای گوناگون به موفقیت مزبور دست بیابند و در این فرض نیز اگر موضوع هستی و هویت روحی مطرح باشد، مبدئی دارد و مسیر و هدفی که قطعا از قانون مخصوص به خود تبعیت می‌کنند. تازه اگر در این مورد کاملا بیندیشیم، به این نتیجه خواهیم رسید که آن قانون والای روحی با قانون حاکم در سطوح محسوس هستی هیچ منافاتی ندارد، چنانکه روشن شدن فضای یک اطاق نیمه روشن با لامپ معمولی منافاتی با روشن شدن بوسیله‌ی نور خورشید ندارد. بلکه از یک جهت باید گفت: مثل آدمی در جریان ارتباط با نور عرفان مثبت شبیه به اینست که یک انسان که در اعماق ظلمانی زمین زندگی می‌کند و نور آفتاب را نمی‌بیند، حال که می‌خواهد از آن اعماق ظلمانی بیرون آمده و از نور خورشید برخوردار گردد، قطعا باید بوسیله‌ی شمع یا دیگر چراغ دستتها و لامپها از آن اعماق ظلمانی بیرون بیاید. او با همان روشنائی‌های ناچیز و با کمک لامسه و دیگر عوامل احساس، باید از آن ظلمات بیرون بیاید و با نور خورشید ارتباط برقرار کند، بلکه بنا به مضامین آن گروه از آیات قرآنی که می‌گوید: ما آسمانها و زمین را نیافریدیم مگر بر حق (و همه می‌دانیم که حق عبارت است از واقعیت یا موجود شایسته‌ی م وجودیت). یک عرفان سازنده نمی‌تواند شناخت علمی و آشنائی با حق را نادیده بگیرد. لذا به نظر می‌رسد که آن گروه از مریبان که انسانهای مورد تربیت خود را از آغاز کار و به طور مستقیم، از جهان هستی بریده و متوجه عالم معنی می‌نمایند، به طوری که انسان مورد تربیت تدریجا با یک من عریان و مجرد از هستی رویاروی قرار می‌گیرد، کار صحیحی انجام نمی‌دهند، زیرا من مجرد از هستی که تدریجا موجب الغای هستی از خود من نیز می‌گردد، نمی‌تواند در رابطه و جاذبه حقیقی خداوندی هستی‌بخش قرار بگیرد. به جهت عدم توجه به این موضوع بااهمیت است که انسانهای فراوانی به جای احساس عظمت من وابسته به هستی‌بخش، خود را به یک من ساخته شده از تجسیم و گاهی تخیل مبدل می‌سازند و گاهی هم با دریافت عظمت من عالی انسانی گمان می‌برند که عین خداوند هستی‌بخش شده‌اند. آری، من انسانی به آن عظمت است که عالم هستی در مقابلش چیزی نیست، و می‌تواند به مقامی برسد که نمونه‌هایی از صفات ربوبی را به مقدار ظرفیت وجودی خود تحصیل نماید، ولی خداوند هستی‌بخش بالاتر از آن من باعظمت است که آدمی با تخلق به اخلاق الله، آن را به دست می‌آورد. یک نکته‌ی دیگر را هم در اینجا تذکر می‌دهیم که تو

جه به آن لازم است، و آن اینست که خداوند متعال در آیات فراوان از قرآن مجید، علم خود را به تمام موجودات عالم هستی تذکر می‌دهد. آیا لازمه‌ی این حقیقت که خداوند متعال عالم بر همه‌ی موجودات عالم هستی است، این نیست که آن انسانهایی که به کمال عرفان ربوبی موفق می‌شوند، بایستی در حدود استعداد خود، با معلومات الهی آشنا گردند؟ دو- گرداندن (ساختن) با بعد فلسفی، نخست باید مقصود از بعد فلسفی را چنانکه در اوائل این مبحث متذکر شده‌ایم، بیاد بیاوریم. در اوائل این مبحث گفتیم که مقصود از شناخت فلسفی شطرنج‌بازی ذهنی با یک عده مفاهیم و اصول ساخته شده از فعالیت‌های ذوقی و تجربیدی و خیالی نیست و مقصود از شناخت فلسفی قربانی کردن واقعیات جاریه در عالم هستی، به اصطلاحات و الفاظ خوشایند نیز نمی‌باشد، بلکه منظور از شناخت فلسفی پیدا کردن پاسخ حقیقی مغز آدمی است به فهمیدن مبادی و کلیات عالی‌ای که بتواند از این راه حس هستی‌شناسی خود را اشباع نماید و این همان حس بسیار باارزش است که آدمی را به فهم و انتزاع قوانین کلی علوم از محسوسات جزئی جهان هستی وادار می‌نماید. نسبت فلسفه به این معنی به حکمت، نسبت علم به عمل (نسبت آموختن به گردیدن) می‌باشد

. تربیت فلسفی غیر از تعلیم فلسفه است. تعلیم و تعلم فلسفه مخصوصا با روش حرفه‌ای آن، کار زیاد دشواری نیست. آنچه که مهم و دشوار است، تربیت فلسفی است که نخست ذهن آماده‌ی درک حقائق فلسفی گردد و سپس من انسانی بادرک مبادی و اصول کلی هستی‌شناسی، گسترش پیدا کند و آن عالم اکبر که به قول امیرالمومنین علیه‌السلام در درون آدمی است، از صورت اجمال در من انسانی به صورت تفصیل در آید. بنابراین تربیت و گرداندن فلسفی یعنی به فعلیت رساندن عالم اجمالی هستی در من بصورت

تفصیلی آن. سه- گرداندن شهودی، به نظر می‌رسد که ما هیچ گونه وسیله‌ای مستقیم برای تربیت شهودی در دست نداریم. باین معنی که ما نمی‌توانیم وسیله‌ای داشته باشیم که مستقیماً شخصی را وادار به شهود حقائق بنمائیم. آنچه که می‌توان انجام داد آماده کردن مقدمات مغزی و روانی برای شهود است، مانند تشویق موکد به تمرکز قوای مغزی و تحریک برای بدست آوردن توانائی بر آزاد ساختن مغز از اصول و مفاهیم پیش ساخته و راکد، و آشنا ساختن متربی (مورد تربیت) با استعدادهای ناشناخته‌ی مغز و روان و غیر ذلک. و لذا گفته می‌شود: من تو را بودم فراز قله هان بعد از آن تو از درون خود بخوان این نکته را باید

در نظر داشته باشیم که آنچه در تربیت‌های شهودی امکان‌پذیر می‌باشد، دو نوع شهود است: نوع یکم- شهود هستی به طور کلی که برای سالکان تکاپوگر معرفت دست می‌دهد. نوع دوم- شهود بعضی از واقعیات عالم هستی و ماورای طبیعت. و اما شهود همه‌ی حقائق و واقعیات بدون نیاز به عقل و مقدمات حسی و فعالیت‌های تجربی: لااقل در مسیر حیات معمولی امکان‌ناپذیر است. چهار- گرداندن (ساختن) یا بعد اخلاقی، همه‌ی تلاشها و زحمات یک باغبان گل‌پرور که ممکن است به آموزشها و تکاپوهای علمی فراوانی نیازمند بوده باشد، برای رویانیدن گلهائی است که به مرحله‌ی شکوفائی برسند، تخلق به اخلاق والای انسانی یعنی شکوفائی همه‌ی استعدادها و حقائق مربوط به انسان. آن پیشتازان فکری که دوران ما را پایان دوران ماقبل تاریخ (تاریخ انسانی) می‌نامند و برای آغاز تاریخ انسانی هر گونه تلاش می‌کنند و از بکار گرفتن هیچ منطقی مضایقه ندارند، باید بدانند تغییر دادن وضع زندگی انسانها در رابطه با صنعت و هنر و پول و جریانات نظامی و دیگر شئون امروزی بشری به وضعی دیگر، بدون احساس ضرورت گردیدن و گرداندن اخلاقی، ادامه‌ی همان دوران ماقبل تاریخ است نه پایان بخشیدن به آن. هیچ راهی برای ختم دو

ران ماقبل تاریخ جز شکوفا ساختن درون انسانها با اخلاق عالی انسانها که همان شکوفائی حقائق است، دیده نمی‌شود. شاید درباره‌ی انسان سخنی نمانده که گفته نشود، و تجربه‌ای نمانده که انجام نگردد و تلاشی در مسیر حیات معقولش نمانده است که صورت نگرفته باشد، یا حداقل محصولی که بشر از سرمایه و تلاش برای پیشرفت خود برداشته است، به قدری در مقابل آن سرمایه و تلاش ناچیز است که بدون شرمساری نمی‌توان آن را مطرح نمود. اکنون موقع آن رسیده است که معلمان و مربیان به هر نحوی که ممکن است باید به انسانهای مورد تعلیم و تربیت بفهمانند که هرگز فراموش مکن که تو انسانی و با آنان که شرکت در زندگی داری نیز انسانند. آنان نیز مانند تو خوشی لذت را در می‌یابند و درد و ناگواری الم را می‌فهمند و همان عامل جلب سود و لذت که برای تو انگیزگی دارد و تحریک می‌کند، در همه‌ی آنان که مستقیم یا غیر مستقیم با آنان در ارتباط هستی، برای آنان نیز انگیزگی دارد. بدون تحریک و جوشش برای دریافت اصل فوق‌تر قرار گرفتن در مسیر گردیدن و گرداندن هرگز به نتیجه‌ای نخواهد رسید. آن مربیانی که بعد والای اخلاقی انسانهای مورد تربیت خود را تقویت نمی‌کنند و آن را به فعلیت نمی‌رسانند

و در عین حال مراکز دانش و منابع پیشرفت هزاران نوع چراغ و نیرو و اسلحه در اختیار انسانها می‌گذارند کاری جز آماده کردن میدان برای تنازع در بقاء انجام نمی‌دهند. و معلوم است که برد در این میدان خطرناکتر از جنگل با کیست و باخت با کیست. مسئله در تربیتهای فردی هم از این قرار است. اگر درون انسان را اخلاق شکوفا نسازد، تلاش و تکاپو برای گرداندن یک انسان از مرحله‌ی طبیعی به نفسی و از نفسی به عقلی و از عقلی به حکمی و از این مرحله به عرفانی، نتیجه‌ای جز بارقه‌های موقت و گاهی مخلوط با تخیلات در بر نخواهد داشت. پنج- گرداندن با بعد حکمی، وقتی که این جملات را می‌گوئیم: انسان باهوش و باذکاوت، انسان مبتکر، انسان هنرمند، انسان دانشمند، انسان فیلسوف، انسان مدیر، انسان سیاستمدار، انسان معلم و مربی، انسان اخلاقی حرفه‌ای، انسان عارف حرفه‌ای، انسان مذهبی حرفه‌ای هیچ گونه اشاره‌ای به حکمت نکرده‌ایم، زیرا می‌دانیم که یک انسان با اتصاف به بعضی از آن صفات یا با همه‌ی آنها، حکیم نمی‌باشد، زیرا اولین شرط اتصاف یک انسان با حکمت، آنست که صفات عالی انسانی برای او جنبه‌ی حرفه‌ای نداشته باشد. همچنین هیچ یک از آن صفات را در مجرای معامله و آرایش

ذات قرار ندهد و معرفت او درباره‌ی هستی و اجزاء و روابط آن در هر دو قلمرو انسانی و جهانی ناب و خالص بوده باشد، بطوریکه

اگر وجود او بخواهد تجسمی از آن معرفت باشد، بتواند منطق و ارزش الگو و قاعده برای حیات معقول انسانها بوده باشد. ممکن است گفته شود: اگر مریبان بتواند اخلاق را در تربیت تضمین کنند، احتیاجی به تربیت حکمی نیست، زیرا خود انسانهای مورد تربیت به برکت اخلاق خواهند توانست از یک روح شکوفا برخوردار شوند. پاسخ این اعتراض با نظر به وسعت و عمق معنای حکمت روشن می‌شود، زیرا اخلاق بدون حکمت جز عمل و رفتار نیک بدون تکیه بر ریشه‌ها و عوامل اصلی آن که در ذات انسانی وجود دارد، چیز دیگری نیست. آن اخلاق که پیامبر اکرم هدف بعثت خود را تتمیم و تکمیل آن معرفی می‌فرماید، بدون تکیه بر حکمتی که آن هم مطابق آیات قرآن مجید از اهداف بعثت پیامبران می‌باشد، امکان‌پذیر نیست. بنابراین از یک جهت می‌توان گفت: تلازم میان اخلاق و حکمت، تلازم معلول است یا علت خود. یا به عبارت صحیح‌تر نسبت حکمت به اخلاق، نسبت روح است به بدن. شش - گرداندن با بعد عرفانی - این مسئله و مسئله گردیدن با بعد عرفانی که در تفسیر عمومی همین خطبه مطرح خواهند گشت،

لذا در اینجا از تفصیل بیشتر در مسئله‌ی گرداندن با بعد عرفانی خودداری می‌شود. هفت - گرداندن با بعد مذهبی - این بعد بااهمیت در وجود انسانی هدف اصلی همه‌ی پیامبران عظام و اوصیاء و پیروان آنان می‌باشد. مسلم است که مقصود از مذهب مقداری عقائد تقلیدی و اذکار و او راد و حرکات حرفه‌ای و اعتیادی محض نیست که فقط برای رفع ملالت یکنواخت بودن زندگی و تکرار رویدادها منظور می‌گردد. و شگفت‌انگیزتر از این تفسیر و توصیفی که برای مذهب گفته شده است، نظریات بعضی از متفکران است که همین تفسیر و توصیف درباره‌ی مذهب را به عنوان حقیقت مذهب مورد استفاده قرار داده و بشریت را از به فعلیت رساندن این بعد حیاتی برحذر داشته‌اند!! در صورتی که اگر بخواهیم بعد مذهبی انسانها را نادیده بگیریم، با اینکه شش بعد مزبور می‌تواند امتیازاتی را در زندگی انسان بوجود بیاورند، ولی نمی‌توانند اصل وجود آدمی را به قول افلاطون از تصادف و انکار خویشتن نجات بدهند. لذا بایستی همان ابعاد ششگانه را که در این مقدمه مورد بررسی قرار داده‌ایم با اعتقاد به اصول اساسی مذهب و با عمل به احکام فطری و سازنده‌ی روح آدمی برای آمادگی به قرار گرفتن در جاذبه‌ی ربوبی، به نتیجه‌ی معق

ول خود برسائیم. تطبیق جملات این خطبه بر ابعاد هفتگانه و طرح اصول بنیادین عرفان مثبت اسلامی عبادالله ان من احب عبادالله الیه عبدا اعانه الله علی نفسه فاستشعر الحزن و تجلبب الخوف فزهر مصباح الهدی فی قلبه و اعدالقری لیومه النازل به (ای بندگان خدا، از محبوبترین بندگان در پیشگاه ربوبی بنده‌ایست که در شناخت خود و ساختن آن یاری فرماید) (این انسان مورد عنایت خداوندی) لباسی از اندوه (مقدس) برتن و پوشاکی از بیم بر خود پوشید. نتیجه چنین شد که چراغ هدایت در دلش برافروخت و برای آن روز (واپسین) که مانند مهمان بر او وارد خواهد شد، آماده گشت) خودشناسی برای خودسازی اولین گام در راه عرفان مثبت تردیدی نیست در اینکه خودسازی که هدف اساسی عرفان مثبت است، بدون شناخت خویشتن امکان‌پذیر نمی‌باشد. خودشناسی بدون بدست آوردن علمی خود آنچنانکه هست انجام نخواهد گرفت. در اینجا مقصود از خودشناسی علمی، معنای اصطلاحی آن نیست، بلکه مقصود اطلاع از صفات و فعالیت‌ها و چگونگی تاثیر و تاثر خود از کالبد جسمانی و دنیای مادی و همچنین اطلاع از استعدادها و نیروهای آن است، چنانکه مقصود از تقدم خودشناسی بر خودسازی آن نیست که انسان باید اولاً یک روانشناس م

اهر و یک فیلسوف در مسائل روانی باشد، سپس به انسان شدن آغاز کند. آنچه که مهم است اینست که نخست باید بوسیله‌ی تعلیم و تربیت و درون‌نگری و مراقبه‌های روشنگر مقداری به عظمت روح پی برد و تدریجا به یک عده اصول و فعالیت‌های عالی روح آشنائی پیدا کند و این اعتقاد و یقین به او حاصل آید که بر خورداری روح از آن نیروها و استعدادها که خداوند متعال به آن عنایت فرموده است، قانون دارد و نظم دارد. دلیل بر لزوم چنین اعتقاد و یقین اینست که وقتی که این انسان آگاه می‌بیند یک موجود کوچک و محقر و ماده مانند یک عدد کاه، یک برگ در روی درخت یا افتاده بر زمین، بدان جهت که واقعیت دارد برکنار از نظم و قانون نیست، آیا روح با آن عظمت خیره کننده‌اش می‌تواند چیزی بی‌نظم و قانون باشد؟! این آگاهی‌ها و معارف ابتدائی به

شرط آنکه پیگیری شوند و عملی را که اقتضاء می‌کنند، با کمال خلوص بجا آورده شود، در این موقع سالک سیل عرفان به راه افتاده است. یکی از اساسی‌ترین علل یا به عبارت دیگر اساسی‌ترین انگیزه‌ی اقدام به خودشناسی و خودسازی، آن نگرانی مقدس است که انسان هشیار در هر حال که باشد، درباره‌ی آنچه‌انکه باید در درون خود احساس می‌نماید. این نگرانی مقدس مانند همان اندوه مقدس است که در مبحث (لذت جوئی از وجد و حال عرفانی جوانه‌ایست که پس از قطع شاخه‌های خودخواهی در خودطبیعی سر برمی‌کشد) به آن اشاره کردیم و گفتیم اندوه ناشی از توجه دقیق به آن سرمایه‌ی بزرگی که خداوند هستی‌بخش به انسان عنایت فرموده است که این کنجکاو را به دنبال خود می‌آورد که آیا من از این سرمایه آنچه‌انکه باید بهره‌برداری می‌کنم یا نه؟ به همین جهت است که در موارد بسیاری از آیات قرآنی و نهج‌البلاغه و دیگر منابع اسلامی با مطلوبیت اندوه و خوف و خشیت روبرو می‌شویم. گفتیم که آگاهی‌ها و بیداریهای مقدماتی عرفان مثبت از آشنائی با عده‌ای از اصول و فعالیت‌های عالی روح شروع می‌شود. هر اندازه که تطبیق عمل بر آن آگاهی‌ها و بیداریها افزایش می‌یابد، بر روشنائی‌ها و نورانیتهای عرفانی افزوده می‌شود و اینست معنای - فزهر مصباح الهدی فی قلبه و اعدالقری لیومه النازل به (در نتیجه‌ی اقدام جدی به خودشناسی واقعی و خودسازی) چراغ هدایت در دلش برافروخت و برای آن روزی که مانند مهمان بر او وارد خواهد شد آماده گشت). بنابراین، طبیعت اصلی روح که همیشه سر به بالا دارد، از یک طرف و تحریک شدید نگرانی مقدس و اندوه والا درباره‌ی آنچه نانکه باید از طرف دیگر و تکاپوی عملی مطابق آگاهی‌ها و بیداریهای حاصل از طبیعت روح و نگرانی مقدس، تدریجاً چراغ هدایت را در قلب انسان سالک روشنتر و پر فروغ‌تر می‌سازد. نیروی اصلی این چراغ که در درون سالک برافروخته می‌شود، از طبیعت اصلی روح برمی‌آید که از عالم امر است. آنچه که انسان سالک باید انجام بدهد، محفوظ و مصون داشتن این چراغ الهی از بادهای طوفانی تمایلات و خودخواهی‌ها و بهره‌برداری از آن است. این چراغی است که اگر در پرتو آن حرکتی انجام نگیرد، به خاموشی می‌گراید، همچنانکه بادهای طوفانی شهوات و تمایلات حیوانی آن را خاموش می‌سازد. شمع دلشان نشانده پیوست آن باد که در دماغشان هست جریان معرفت و عمل و چگونگی دخالت ابعاد هفتگانه در آن برای تنظیم این جریان بزرگ می‌توانیم مراحل مختلف آن را به قرار زیر در نظر بگیریم: ۱- بیداری و آگاهی به هستی خود در عرصه‌ی بزرگ هستی. این بیداری و آگاهی طبیعی‌ترین حرکت من است و نیازی به غوطه خوردن در شناخته‌های علمی و معارف فلسفی ندارد. البته لازم نیست که این مرحله در آغاز رشد طبیعی و جسمانی بروز نماید، بلکه در هر موقعیتی از سالیان عمر که آمادگی توجه بر خویشتن ظهور کند، مرحله‌ی م

زبور که بیداری و آگاهی است، می‌تواند به جریان بیفتد. لذا چه بسا این مرحله در آغاز دوران جوانی بروز کند و ممکن است در دوران میانسالی و حتی در دروان پیری و کهنسالی هم برای انسان روی بیاورد. عوامل بروز این مرحله به جهت تنوع شرائط ذهنی و محیطی و رویدادهای محاسبه نشده، بسیار مختلف است. با اینحال یک عامل مشترک و بسیار مهم وجود دارد که در همه‌ی موارد باید بروز کند و آن عامل عبارتست از احساس اینکه باید حیات خود را از میان عوامل مزاحم و نابود کننده بگذرانند و او باید به طور دائم موانع ابقای حیات خود را از سر راه حیات بردارد. به همین جهت است که از نظر سادگی من زنده‌ام، مقدم بر من هستم می‌باشد. از این نکته روشن می‌شود که هیچ منافاتی مابین عدم بیداری و آگاهی به هستی خود در عرصه‌ی بزرگ هستی و تکاپوی ذهنی و عضلانی برای ادامه‌ی ابعاد گوناگونش وجود ندارد. انتقال از درک حیات به درک هستی خویش که مفهومی وسیع‌تر است، نیاز به یک تجرید ساده دارد که هر روز و شب آن را در کارهای ذهنی خود انجام می‌دهد. مانند انسان به طور کلی حیوان است، انسان به طور کلی قابل تعلیم و تربیت است، حیات به طور کلی احتیاج به دفاع از آن دارد ... اگر چه حتی مفاه

یم موجود در قضایای فوق را با مقررات رسمی منطبق نداند. ۲- بیداری و آگاهی به هستی خویشتن در عرصه‌ی بزرگ هستی یکی از دو نتیجه را می‌دهد: نتیجه یکم - آگاهی عالی‌تری است که از مجرد انعکاس هستی خویشتن در عرصه‌ی بزرگ هستی بالا-تر

بوده و به مرحله‌ی چرا؟ و یعنی چه؟ گام می‌گذارد مسلم است که اگر چه پاسخ این سؤال در آغاز کار فکری با مسائل ساده برگزار می‌شود، ولی هیچ تردیدی نیست که اگر این کار فکری با تحریک عدم قناعت مقدس به ساده‌نگری ادامه پیدا کند، تدریجا وارد حکمت هستی خواهد گشت. یعنی به طور جدی خواهید فهمید که بازی به این درازی نبود. ۳- اکنون به این مرحله رسیده‌ایم که طبیعت اصلی روح احساس رهایی و آزادی برای فعالیت خود می‌نماید. برای این فعالیت، دو عامل بسیار اساسی وجود دارد: عامل یکم- خود جوهر روح الهی در انسان است که بالانگ و کمال‌گرا است. عامل دوم- آن نگرانی مقدس است که انسان بیدار در هر موقعیتی که قرار بگیرد: برای من آنچنانکه باید دارا می‌باشد. ممکن است این نگرانی به معنای اشتیاق شدید به رفع نقص در نظر گرفته شود. این معنی در عقیده‌ی عده‌ای از متخصصان علوم روانی در دوران جدید هم به عنوان غریزه جبران ضعف مورد قبول

و تاکید قرار گرفته است. و به هر حال این معنی که گفتیم، از اساسی‌ترین عوامل پیشرفت انسانی است، و با هر اصطلاحی که تعبیر شود، اشکالی ندارد، مانند: نگرانی مقدس، عدم رضایت به آن موقعیت که انسان آن را به دست آورده و آن موقعیت نتوانسته باشد، بر انسان سوار شود و دست و پای روح او را از حرکت به پیش ببندد. غریزه‌ی جبران ضعف، غریزه‌ی گسترش موجودیت و غیر ذلک. مناسب‌ترین نظریه در این مسئله این است که آنچه که اصالت دارد، همان کمال‌گرایی روح الهی است که من را دائما به مراحل کمال بالاتر تحریک می‌کند. و چون این تحریک بسیار نیرومند است، و احتمال از دست دادن کمال، موجودیت انسان را غیر قابل تفسیر و توجیه می‌نماید، لذا نگرانی فوق که آن را نگرانی مقدس نامیدیم، در درون انسان درباره‌ی از دست دادن کمال که به هیچ وجه قابل جبران نیست بروز می‌نماید. ۴- پس از طی مراحل سه‌گانه‌ی فوق، پدیده‌ی عمل برای ورود به مسیر کمال ضرورت پیدا می‌کند. زیرا بدیهی است که مجموع سه مرحله که عبارت بود از دیدن و بینائی و آماده شدن برای تحریک جدی، آن نیست که آدمی باید آنها را به ترتیبی که ما ذکر کردیم سپری نماید، بلکه مقصود بوجود آمدن آن سه فعلیت روحی است که برای ورود به عرفان مثبت اسلامی ضرورت دارد، اگر چه برخلاف تربیتی باشد که ما مطرح نمودیم. عمل یعنی چه؟ بدان جهت که هر سه مرحله‌ی مزبور مقدمات کمال روحی انسان است، مسلما هر عملی نمی‌تواند شایسته‌ی گردیدن در مسیر عرفان مثبت بوده باشد، بلکه باید عمل از حقیقتی برخوردار باشد که بتواند من سالک را تلطیف و تهذیب نماید، و این گونه گردیدن حتما باید بوسیله‌ی خیرات و کمالات بوده باشد که بوسیله‌ی پیامبران الهی و حکمای راستین و اخلاقیون انسان‌شناس که به کمک عقل و وجدان انسانها شتافته‌اند، ابلاغ شده است. برای وصول به مرحله‌ی عمل از هر سه بعد: علمی، فلسفی و شهودی می‌توان استفاده کرد، یعنی در روشن ساختن مسیر حرکت و افزایش بینائی هر سه بعد مزبور می‌تواند سهم بسزائی داشته باشند. شناسائی روان و فعالیتها و استعدادهای آن با روش واقع‌گرایی نه شطرنج‌بازی‌های مغزی و نه خیالات بی‌اساس، همان هستی‌شناسی علمی است. شناسائی هستی بزرگ هم از آن جهت که تکاپوگر عرفانی جزئی از آن است می‌تواند با سه بعد مزبور تکامل داشته باشد و هم از جهت فروغ و عظمتی که به کل هستی می‌تابد می‌تواند بالخصوص مورد شهود بسیار عالی انسان قرار بگیرد. اکنون وارد مرحله‌ی عمل شده‌ایم، در حقیقت می‌توانیم بگوئیم: شروع به برداشت محصول از سه مرحله‌ی فوق گشته‌ایم. و این را هم فهمیدیم که عنایات بالغه‌ی خداوندی چه بوسیله‌ی پیامبران الهی برونی و چه بوسیله‌ی پیامبران درونی که عقول و وجدانهای سالم انسانها می‌باشند، معنای عمل خیر و کردار شایسته‌ی تکامل را برای ما توضیح و تعلیم فرموده‌اند. این عمل بعد اخلاقی عملی و حکمی و عرفانی ما است که بعد چهارم و پنجم و ششم از ابعاد هفتگانه می‌باشند. اما بعد مذهبی چنانکه در گذشته توضیح داده‌ایم، عبارت است از اسناد تحقق بخشیدن به همه‌ی آن ابعاد به مشیت بالغه‌ی خداوندی و تطبیق عمل بر دستورات مقرر که بوسیله‌ی وحی به پیامبر عظیم‌الشان اسلام ابلاغ شده است. معرفت مقدمه‌ی عمل و عمل مقدمه‌ی معرفت در گردیدن عرفانی در گامهای نخست یک یا چند عمل ذهنی بسیار مهم انجام می‌گیرد که آدمی بیدار می‌شود و به هستی خویش در عرصه‌ی بزرگ هستی آگاه می‌گردد،

پس این عمل نخستین، موجب مقدمه‌ی معرفت نخستین می‌باشد. معرفت حاصله از عمل مزبور به نوبت خود مقدمه‌ی اعمال انسانی در مسابقه در خیر و کمال می‌گردد. و هر عملی که در مسابقه در خیر و کمال تحقق پیدا می‌کند، بدانجهت که همراه با نیت پاک و خلوص و صفا است، نیروئی برای چراغ معرفت بعدی می‌گردد- آینه‌ی دل چون شود صافی و پاک نقش‌ها بینی برون از آب و خاک هم بینی نقش و هم نقاش را فرش دولت را و هم فراش را در حقیقت هر عمل مستند به معرفت ناب بر مبنای خلوص و صفا به اضافه‌ی نتیجه‌ی مثبت خود که در گردیدن به وجود می‌آورد، چراغی روشتر برای مرحله‌ی بعدی آماده می‌نماید. همه‌ی آن آیات قرآنی که قرآن و دین را عامل نورانیت نور معرفی می‌کند، قطعاً نور حاصل از تطبیق عمل بر آن است، والا مجرد الفاظ صادره از زبان پیامبر اکرم (ص) و دیگر پیشوایان و همچنین نقش کتابتی آیات قرآن مقداری از پدیده‌های فیزیکی هستند، نورانیت همه‌ی آنها از دو جهت است: جهت یکم استناد به خدا است. جهت دوم- اینست که عمل به آن کلمات و آیات عامل نورانیت مغز و روح آدمی است، چه عمل روحی که اعتقاد به واقعیات در آن کلمات و آیات می‌باشد و چه اعمال عضوی و تکاپوی جسمانی که مستند به نیت پاک و خلوص والا بوده باشد. در سوره‌ی انفال آیه‌ی ۲۹ چنین آمده است: یا ایها الذین آمنوا ان تتقوا الله يجعل لکم فرقانا (ای مردمی که ایمان آورده‌اید، اگر برای خدا تقوی بورزید، خداوند در شما عامل شناخت حق و باطل و

ت فکیک آن دو از یکدیگر را بوجود می‌آورد.) و الذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سبلنا (العنکبوت آیه ۶۹) (کسانی که در مسیر ما مجاهدت می‌کنند، قطعاً آنان را به راههای خود هدایت خواهیم کرد). در قرآن مجید به همین جریان (معرفت مقدمه‌ی عمل و عمل مقدمه‌ی معرفت) تذکر داده شده است. یعنی در بعضی از آیات معرفت را مقدم بر عمل قرار داده و در آیاتی دیگر عمل را مقدم بر معرفت. در سوره‌ی بقره آیه ۱۵۱ چنین آمده است: کما ارسلنا فیکم رسولا منکم یتلوا علیکم آیاتنا و یرکبکم (چنانکه در میان شما رسولی از خود شما فرستادیم که آیات ما را برای شما تلاوت می‌کرد و شما را تزکیه می‌نمود). اگر حقیقت بعد از تشخیص داده شدن جدی گرفته شود، هم بر معرفت افزوده می‌شود و هم عمل بر معنی و ضروری تلقی می‌گردد با نظر به مجموع مطالعات مربوطه در سرگذشت پیشرفت بشری در دو بعد مادی و معنوی و با نظر به مشاهدات مستقیم دربارهی وضع روانی انسانها و همچنین با دقت لازم و کافی در منابع اسلامی و محصول تفکرات ناب حکماء راستین اقوام و ملل، این قضیه را می‌توان به عنوان یکی از اساسی‌ترین اصول در جریان گردیدن تکاملی عرفانی تلقی کرد که اگر حقیقتی تشخیص داده شد، و آن حقیقت برای حیا

ت انسانی هم از نظر پذیرش و هم در میدان عمل واقعا جدی تلقی گشت، هر دو بال معرفت و عمل را تقویت می‌نماید. درد بشری آن نیست که محروم از وصول به حقائق است زیرا انسانها می‌توانند به حد لازم با حقائقی که حیات آنان را به سوی هدف اعلا توجیه نماید، آشنائی پیدا کنند و با جدی گرفتن آن حقائق، به حقائق در حد کافی نیز نایل آیند، بلکه درد بشری در اینست که برای او اثبات نشده است که حقیقت را نمی‌توان به شوخی گرفت، شوخی گرفتن هر حقیقتی که برای یک انسان ثابت شده است، مساوی شوخی گرفتن خود حیات است به اندازه‌ی همان حقیقت. وقتی که ضرورت عدالت به عنوان یک حقیقت اثبات شد، شوخی کردن با آن حقیقت، جز به بازی گرفتن همه‌ی واقعیات و قوانینی که ضرورت عدالت را اثبات کرده‌اند، چیز دیگری نمی‌باشد. این تباهی در بازی با آن حقائقی که در بروز و ثبوت رسیدن آنها، ابعاد و عوامل گوناگونی دست بکار بوده باشد، شدیدتر و مهلک تر می‌باشد. به عنوان مثال، وقتی که می‌گوئیم سخن راست حقیقتی است که باید به آن عمل شود. شوخی با این حقیقت و بی‌اعتنائی به آن، در حقیقت عبارتست از: ۱- محو کردن ضرورت اطمینان انسانها به یکدیگر در زندگی اجتماعی که خود از بین رفتن این اطم

ینان موجب اختلال قطعی حیات اجتماعی می‌باشد. ۲- تجویز بازی با خویشتن و فریب دادن خود، زیرا موقعی که یک انسان دروغ می‌گوید: در حقیقت، یک واقعیت را که با آن، ارتباط ذهنی پیدا کرده است، مسخ می‌نماید. امکان مسخ کردن واقعیت را که با

آن، ارتباط ذهنی پیدا کرده است، امکان مسخ کردن واقعیت که دروغگو در مغز خود در می‌یابد، او را فریب می‌دهد که تو می‌توانی با اینکه جنایت را با چشمت دیده‌ای و جنایتکار را مشاهده کرده‌ای، بگوئی: جنایتکار او نبوده است. احساس این امکان است که دروغگو را به دگرگون کردن واقعیت وادار کرده و رابطه‌ی مغز و روان خود را با واقعیت زیر پا می‌گذارد. این یک بیماری مغزی و جراحات روانی است که احساس امکان دروغ روی آن را می‌پوشاند. ۳- سرایت این بیماری و جراحی به دیگر ارتباطات مغزی و روانی با واقعیات امری است کاملاً طبیعی، زیرا فرض اینست که مغز این انسان نظم واقع‌یابی خود را از دست داده است، و احتمال اینکه نظم واقع‌یابی مغز مختل شود، ولی نیروهای دیگر مغز کار خود را کاملاً سالم انجام بدهند، خیالی بیش نیست. این اصل را باید جدی تلقی کنیم که: هیچ شخصیتی نمی‌تواند از سلامت برخوردار باشد مگر اینکه رابطه‌ی خود را با حقیقتی که برای او کشف شده است، مانند رابطه‌ی خود با خویشتن تلقی کند. و نیز باید این واقعیت را بپذیریم که عظمت و ضرورت و ارزش حقیقت مستند به لذت بخش بودن آن برای ما نیست، چنانکه مستند به خیال و آرزوهای ما نیز نمی‌باشد. اساس همه‌ی اختلالات معرفتی ما اینست که با احساس لذت بی‌اساس رهائی و انعطاف در برابر حقائق، (که گاهی نام آن را از روی بدترین حماقت‌ها زیرکی و سوار شدن بر حوادث می‌نامیم) شخصیت خود را از مصالح بنیادین معرفت محروم می‌سازیم! به هر حال، جدی تلقی کردن و پذیرش حقیقت به عنوان حقیقت اگر هم زیبا و جالب نباشد، اگر هم لذت بخش نباشد، هویت شخصیت را مستحکم و حقیقت‌جو می‌سازد. استحکام و حقیقت‌جویی آن از یک طرف، فروغ ذاتی خود حقیقت از طرف دیگر، بزرگترین عامل روشنائی درون و افزایش تدریجی آن روشنائی است که عمل مطابق دریافت حقیقت را مانند معلولی که بالضروره بدنبال علت خود می‌آید، بدنبال خود می‌آورد. اگر چنین هویتی برای شخصیتی آدمی منعقد نگردد، برفرض اینکه انسان در هر روز با هزاران حقیقت و واقعیت رویاروی شود، همه‌ی آن حقائق به جهت اختلال در هویت شخصیت، مانند اشباح و سایه‌ها و کابوس‌ها و امواج مبهم از برابر دیدگان آدمی

رژه می‌روند و نابود می‌گردند و در نتیجه انسان است و حیات پوچ او. اشخاص فراوانی چه از صنف مردان و چه از صنف زنان در هر دوره از دوره‌های سه‌گانه‌ی جوانی و میانسالی و سالمندی، که بیشتر افراد آنان را تحصیل کرده‌ها تشکیل می‌دهند، از این جانب می‌پرسند: چرا فروغ حیات برای ما بسیار بسیار ضعیف و ناچیز می‌نماید؟ چرا ما از داشتن گمشده‌ی نامعین این همه رنج می‌بریم. من غالباً می‌دیدم این اشخاص همان سخن تولستوی را تکرار می‌کنند که می‌گوید: احساس می‌کردم چیزی در درونم فرو ریخته بود که همواره زندگی بر پایه‌ی آن استوار بود. احساس می‌کردم چیزی نداشتم تا بدان بیاویزم و زندگی معنوی از فعالیت باز ایستاده بود ... آنگاه به حال خود نظر کردم، مردی سالم و خوشبخت که طناب را پنهان می‌کند تا خود را از سقف اتاقی که هر شب در آن تنها می‌خوابد، حلق آویز نکند، می‌دیدم. دیگر تیراندازی نمی‌کنم، مبادا که تسلیم و سوسه‌ی بسیار آسان پایان بخشیدن به زندگی با تفنگ بشوم. نمی‌دانستم چه می‌خواستم، از زندگی می‌ترسیدم، می‌خواستم رهایش کنم، و با اینحال همچنان به آن امید بسته بودم. همه‌ی این احساسها درست زمانی دست داد که وضع ظاهری زندگی حکم می‌کرد، باید کام

لا سعادت‌مند باشم. همسر خوبی داشتم که دوستم داشت و دوستش داشتم، فرزندان خوب و ثروت سرشاری داشتم که بی‌آنکه زحمتی بکشم، بر آن افزوده می‌شد. خویشاوندان و آشنایانم بیش از هر زمان دیگری برایم احترام قائل بودند، بیگانگان مرا سرشار از تحسین می‌کردند و بی‌آنکه تصور مبالغه‌آمیزی داشته باشم، خودم را آدم سرشناسی می‌دانستم. وانگهی نه دیوانه بودم و نه بیمار، به عکس از چنان نیروی جسمی و ذهنی برخوردار بودم که مانندش را در اشخاصی به سن و سال خودم به ندرت دیده‌ام. می‌توانستم به خوبی دهقانها درو کنم و می‌توانستم بی‌وقفه روزی هشت ساعت کار فکری کنم، بی‌آنکه هیچ احساس با تاثیر ناگواری در من بگذارد ... حاصل کار امروزم چه خواهد بود؟ فردا چه خواهم کرد؟ حاصل عمرم چه خواهد بود؟ چرا باید زندگی کنم؟ چرا باید کاری را بکنم؟ آیا در زندگی هدفی هست که مرگ گریزناپذیری که در کمینم نشسته، آن را نابود و

ویران نسازد؟ اینها ساده‌ترین پرسشهای عالم است. این پرسشها در ذهن هر کسی، از کودک نابخرد گرفته تا خردمندترین پیران، هست. به تجربه‌ی من، ادامه‌ی زندگانی بدون پاسخ گفتن به این پرسشها میسر نیست. اینجانب درباره‌ی وضع ذهنی اشخاصی که در بالا عرض کردم دق

ت و پرسش و تحلیلهای ممکن را انجام می‌دادم. چیزی جز اینکه آنان حقائق فراوانی را زیر پا گذاشته و آنها را جدی تلقی ننموده و از روی آنها جسته‌اند، پیدا نمی‌کردم. اغلب این اشخاص متوجه نبودند که حقیقت منظور آنها بدون برقرار کردن ارتباط منطقی صحیح با حقائق که برای وصول به آن حقیقت منظور پیش پایشان گسترده شده است، حقیقت نمائی بیش نیست مانند حقیقت نما بودن محصول بدون پاشیدن بذر و آبیاری و تربیت گوناگون آنان، تا آنگاه که محصول بطور حقیقی بوجود بیاید. اما اینکه جدی تلقی کردن و پذیرش حقیقت موجب روشنائی درون آدمی می‌گردد، علتش اینست که هر حقیقتی با نظر به رابطه‌ی شخصیت با آن، مانند موجی از خود شخصیت است که سر کشیده و واقعیتی را برای شخصیت وارد می‌سازد و آن را آبیاری می‌کند و یا به عبارت صحیح‌تر نیروی درک و دریافت آن را تقویت می‌نماید. البته این مسئله که دسترسی انسان به حقائق و طرق آن چیست؟ در عین حال که مشکل نما است، ساده و راحت‌تر از آن است که مردم معمولاً گمان می‌برند. می‌توان گفت: هر آنچه که برآورنده‌ی نیازی از نیازهای واقعی انسان است، حقیقتی است که باید آن را جدی تلقی نمود و پذیرفت. تشخیص این نیازهای واقعی (نه خیالی و تصنعی) و شناخت حدود امکانات و قدرت، آنچنان دشوار نیست که آدمی را از حرکت در مسیر حیات معقول معذور نماید. در قلمرو وسیع معرفت، حقیقتی که پاسخگوی تشنگی انسان به قرار گرفتن در جاذبه‌ی کمال مطلق است، از - دید موسی یک شبانی را به راه کاو همی گفت ای خدا وای اله تو کجائی تا شوم من چاکرت چارقت دوزم کنم شانه سرت دستکت بوسم بمالم پایکت وقت خواب آید بروم جایکت گرفته تا معارفی که بزرگترین حکما و عرفانی راستین را به گردیدن واداشته، تا توحید ابراهیمی (ع) و محمدی (ص) و شهود علی (ع) لو اعبد ربالم اره (نپرستیده‌ام خدائی را که ندیده‌ام) شامل می‌گردد. و در قلمرو وسیع عمل پای ملخی که مورچه‌ی ناتوانی با احساس شریف تکلیف برین به حضور سلیمان کمال یافته می‌برد، مشمول همان حقیقت گسترده است که در حد اعلا-پیش عمل رسالت رسولان قرار گرفته است. این حقیقت عبارتست از انالله و انا الیه راجعون (ما از آن خدائیم و به سوی او برمی‌گردیم). روح آدمی با داشتن این حقیقت، محال است که با غیر حقیقت روبرو شود. دل گفت مرا علم لدنی هوس است تعلیم کن اگر تو را دسترس است گفتم که الف، گفت دگر هیچ مگوی در خانه اگر کس است یک حرف بس ا

ست استقامت در جریان معرفت مقدمه‌ی عمل و عمل مقدمه‌ی معرفت تدریجا به وحدت نهائی آن دو در شخصیت منتهی می‌گردد در مراحل اولیه‌ی گردیدن‌های تکامل عرفانی معرفت و عمل دو حقیقت جداگانه به نظر می‌رسند که آن دو را با تشبیهات گوناگون بیان کرده‌اند، مانند بینائی چشم و حرکت با پا و غیر ذلک. این تفکیک و جدائی هر اندازه که شخصیت عرفانی به کمال بیشتر نائل می‌گردد، از بین می‌رود و به وحدت عالی تبدیل می‌یابد. بیان این دگرگونی از کثرت به وحدت چنین است که: هر اندازه که رشد شخصیت افزایش پیدا می‌کند، بهره‌برداری شخصیت از وسائل و ابزار درک و تعقل با حسابگری‌ها و هدف‌گیری‌های معقول‌تر و والا-تر انجام می‌گیرد. به عبارت دیگر حواس طبیعی و دیگر ابزار و وسائل شناخت مانند آزمایشگاهها در ارتباط با محسوسات اعم از نمودها و روابط آنها با یکدیگر، دقیق‌تر و همه‌جانبه‌تر می‌گردد. اندیشه و تعقل چه از نظر هدف‌گیری و چه در انتخاب وسائل کمترین کوتاهی را تجویز نمی‌کند. معرفتی که محصول چنین محاسبه و تلاش در حقیقت یابی است، هر چند که همه‌ی حقائق دریافت شده، امور نسبی بوده باشند موجب دگرگونی در شخصیت روبه رشد خواهد بود، و چه عملی بالا-تر و بااهمیت‌تر

آنچه که موجب دگرگونی در شخصیت می‌باشد بلکه می‌توان گفت: معرفت حاصل در این جریان ابتهاجی از شکوفائی شخصیت است. از طرف دیگر همه‌ی اعمال اختیاری که از چنین شخصیتی صادر می‌شود، اگر چه به اندازه‌ی منتقل کردن آجری از نقطه‌ای

به نقطه‌ی دیگر به فاصله‌ی یک متر بوده باشد. بدان جهت که مستند به نظاره و سلطه‌ی شخصیت می‌باشند، این عمل نیز موجب ابتهاجی از شکوفائی شخصیت است. معرفت و عمل در متن شخصیت آدمی بر گهائی از یک گل شکوفا و یا دو روی یک عمل اختیاری با انگیزگی معرفت قبلی و هدفگیری رشدی و تکامل می‌باشد. بنابراین، باید گفت: وحدت معرفت و عمل متن شخصیت آدمی را مانند گوهری می‌نماید که از فروغ معرفت مستمر تابناکتر می‌گردد و عظمت گوهر شخصیت را بالاتر می‌برد، تا آنجا که شخصیت آدمی نورانی و عقل محض می‌شود. فقر علی نفسه البعید، و هون الشدید (پس دور را برای خود نزدیک و سخت را بر خود آسان گرفت). زمان در تصرف عارف الهی در می‌آید و قدرت او بالاتر از سختی و مسلط بر آنها می‌گردد دور و نزدیک و پیش و پس و گذشته و حال و آینده توانائی متلاشی کردن شخصیت انسان عارف را از دست می‌دهند. چرا؟ زیرا- لا مکانی که در او نور خدا است ماضی و مستق

بل و حالش کجا است هست هشیاری زیاد ماضی ماضی و مستقبلت پرده‌ی خدا آتش اندر زن بهر تو تا به کی پر گره باشی از این هر دو چونی هر اندازه که معرفت و عمل در متن شخصیت عارف الهی به وحدت عالی تر نائل می‌گردند، و هر اندازه که خود واقعیات و حقائق مورد ارتباط شخصیت مزبور قرار می‌گیرند، و هر مقدار که هدف حیات معقول چهره‌ی خود را برای عارف آشکارتر می‌نماید، ابعاد هندسی و همه‌ی نمودهای کمی و کشش زمان و مقاطع آن، سطحی بودن حقیقت و وسیله بودن آنها را بهتر نشان می‌دهند، تا آنجا که همه‌ی ابعاد و کششهای مزبور موقعیت واقعی خود را از دیدگاه عارف دریافت نموده و کمترین مانعی در راه ارتباط عارف با خود واقعیات نمی‌توانند ایجاد کنند. وقتی که عارف حلقه‌های زنجیری علل و معلولات و عمل‌ها و عکس‌العمل‌ها را در می‌یابد، با اینکه جریان تدریجی حلقه‌های زنجیری امور مزبوره، برای هر یک از آنها تعیین و زمان خاصی را در سطح طبیعت تثبیت کرده است، آن تعیینها و خصوصیت‌های زمانی در سطح طبیعت مانع از دریافت واقعیت همه‌ی آنها به عنوان امواجی که (یکی در کنار دیگری یا یکی پس از دیگری) در سطح طبیعت در جریانند، نمی‌باشند- بلی، عارف از انگور می‌بیند همی. این دریافت شهودی نه تنها با شناخت علمی و فلسفی آن امواج هیچ منافاتی ندارد، بلکه موجب تقویت روشنائی ابتهاج‌انگیز دربارهی دو شناخت مزبور نیز می‌گردد. بنابراین، برای آن عارف که خداوند سبحان در خودشناسی و خودسازی کمک کرده است، فواصل دور زمانی که واقعیات بر روی آنها گسترده است مطرح نخواهد بود. لذا عارف با نور عرفانی که بدست آورده است، روز قیامت را می‌بیند، آغاز ابدیت را مشاهده می‌نماید، زیرا همه‌ی موجودیت خود را در این دنیا با همه حرکات و سکنااتش مشاهده می‌کند و می‌داند که نتیجه‌ی چنین موجودیتی در قیامت چیست. شخص عارف آینده را مانند امروز می‌بیند، زیرا چنانکه گفتیم: نور عرفان الهی نه تنها حجاب زمان را از جلو چشمان عارف برکنار می‌کند، بلکه همه‌ی واقعیات مربوط به موجودیت او را پیوسته به همدیگر، و در یک وحدت عالی برای او آشکار می‌سازد. آن انسان عارف که امیرالمومنین (ع) توصیف می‌نماید، بالاتر از آن است که دشواریها و سختی‌های زندگی روح او را بفرساید و ناتوانش بسازد. او با احساس وابستگی به قدرت مطلقه‌ی خداوندی، خود را توانا می‌یابد و برای ورود به سختی‌ها در میدان مسابقه در خیرات و کمالات، حتی به مقدار توانائی فعلی خود، قناعت نمی‌ورزد، بلکه با کمال اشتیاق می‌کوشد که بر قدرت خود بیفزاید و بر مشکلات فائق آید. چرا مرد عارف خود را توانا نبیند، با اینکه به مقام نفس مطمئنه رسیده است- الا بذکر الله تطمئن القلوب نظر فابصر و ذکر فاستکثر (در عوامل عبرت و جلوه‌ی حکمت هستی) (نگریست و به مقام بینائی رسید. به یاد خدا افتاد و به ذکر فراوان پرداخت). نگاه بر زندگی و هستی برای تحصیل بینائی نه عبور چشم از آنها با لمس کورانه آن نور هدایت که در دل سالک سبیل حق برافروخته شده است، اختیار همه‌ی حواس را بدست گرفته، چنانکه گوش را از وارد شدن هر صدا و سخنی جز نغمه‌ی الهی و سخن حق باز می‌دارد، ذائقه را از چشیدن طعم هر گونه حرامی ممنوع می‌سازد، چشم را نیز از لمس کردن نمودهای واقعیات هستی که مانند دست مالیدن کوران بر سطح اجسام است، جلوگیری می‌نماید. نگاه عارف ربانی در حقیقت پیش از آنکه با نور فیزیکی برای دیدن نمودهای هستی

ارتباط برقرار کند، با نور هدایت درونی اشباع می‌شود و بوسیله‌ی همان نور نخست شکوه و جلال هستی وابسته به هستی آفرین را می‌بیند، سپس با نور فیزیکی نمودهای اجزای هستی را. سالک سیل حق بر زندگی می‌نگرد، نه مانند سایر زندگان که رویدادها ئی را لمس می‌کنند و با هدف گیری لذت جوئی و خودخواهی آنها را برای خود تنظیم می‌نمایند و در پایان کار هم می‌گویند: افسوس که مرغ عمر را دانه نماند امید به هیچ خویش و بیگانه نماند دردا و دریغا که درین مدت عمر از هر چه بگفتیم جز افسانه نماند من کیستم تبه شده سامانی افسانه‌ای رسیده به پایانی بلکه او با اشراف به معنای حیات وابسته به هستی بزرگ که با آهنگی ربانی روانه‌ی هدف اعلا‌ی خود می‌باشد، به حیات می‌نگرد، از قناعت به شناخت محدودی از ظاهر زندگی که - یعلمون ظاهرا من الحیاه الدنیا (آن سطح‌نگران، ظاهری از حیات این دنیا را می‌دانند). بیزار شده و به اعماق و اسرار حیات وارد می‌شوند و با آن بینائی که بدست آورده‌اند لحظات آن را سپری می‌نمایند. این بینائی است که آنان را به ذکر دائمی خداوندی و ادار می‌کند، حتی می‌توان گفت: لحظه‌ای در غفلت از خدا بسر نمی‌برند. آیا یک انسان آگاه از اهمیت هستی خود، می‌تواند در غفلت از خویشتن بسر برد؟ معنای غفلت از خویشتن از یک نظر مساوی کاهش و نقص شخصیت به همان اندازه‌ی غفلت می‌باشد. مباحث مربوط به ذکر در مجلدات قبلی مطرح شده است، به فهرست آنها مراجعه شود. و ارتوی من عذب فرات سهلت

له موارد فشرب نهلا و سلک سیلا جددا (از نهری گوارا و شیرین سیراب گشت که جایگاهها و مقدمات ورود به آن نهر برای او تسهیل شده بود. نخستین آب گوارا را آشامید و راهی روشن و هموار در پیش گرفت). عرفان الهی انسان را آماده‌ی پذیرش واقعیات می‌نماید و در نتیجه انسان مسیر الهی خود را پیش می‌گیرد عارفان از خود رسته و به کمال پیوسته شربتی گوارا از عرفان آشامیدند که هم سیراب گشتند و هم بر تشنگی آنان بیفزود. سیراب گشتند از هر شربت گوارائی که خود طبیعی آنان در جستجویش بود، با شربتی که آنان سر کشیدند، حجابهای یافته‌ی حس و عقل جزئی سودجو و خودبین را از جلو چشمانشان برداشت. عشقی توصیف ناشدنی همه‌ی سطوح ارواح آنان را به اهتزاز و نعشه‌ای در آورد که سکونی و جمودی در پی نخواهد داشت. آن زمان چون عقلها در باختند بر رواق عشق یوسف تاختند عقلشان یکدم ستم ساقی عمر سیر گشتند از خرد باقی عمر آن شربت گوارای عرفانی بر تشنگی آن بیفزود، تشنگی بر درجات کمال و تقریبات بیشتر به بارگاه ربوبی. هر که جز ماهی ز آبش سیر شد هر که بی‌روزیست روزش دیر شد این همان تشنگی طبیعی روح است که ورود به موقعیتی که انسان سالک راه حق، استحقاق بدست گرفتن

پیاله شراب طهور عرفان را در آن موقعیت دارا باشد، به جهت تحصیل آمادگی‌ها دشوار نیست. این نکته را باید در نظر بگیریم که مقصود از سهولت جایگاهها و مقدمات ورود بر رودخانه‌ی گوارا آن نیست که تحصیل آمادگی برای رشد و کمال عرفانی، نیازی به تلاش و تکاپو ندارد، زیرا چنانکه واضحی است، تحصیل آمادگی مزبور بدون تحمل گذشتها و تن دادن به ناگواریها و دست شستن از لذائذ طبیعی حیوانی امکان‌پذیر نیست. بلکه مقصود امیرالمومنین (ع) اینست که عظمت و ارزش کمال روحی به قدری برای آنان آشکار و روشن شده است که سخت‌ترین تلاشها و تکاپوها برای آنان آسان و قابل تحمل گشته است - رنج راحت شد چو شد مطلب بزرگ گرد گله توتیای چشم گرگ ناگوارتر از همه‌ی سختی‌ها ناسازگاری مردم دنیاپرست و خود کامگان بی‌خبر از حالت ملکوتی سالکان راه عرفان الهی، با این انسانهای وارسته است که نمی‌توانند عظمت ملکوتی عرفان را بفهمند - یا حسره علی العباد ما یاتیهم من رسول الا کانوا به یستهزون (ای حسرت و تاسف بر این بندگان (بی‌خبر از حقیقت)، که هیچ پیامبری برای آنان نمی‌آمد، مگر اینکه به آن پیامبر استهزاء می‌کردند). ملاک استهزاء بر رسول در هر انسان کمال یافته نیز وجود دارد. ل

ذا این کمال یافتگان را دیوانه می‌خواندند و خیال پرور می‌نامیدند و درصدد شکنجه و آزار آنان برمی‌آمدند. - ای مسیح خوش نفس چونی ز رنج که نبود اندر جهان بی‌رنج گنج چونی ای عیسی ز دیدار یهود چونی ای یوسف ز اخوان حسود تو شب و روز از پی این قوم غمر چون شب و روزی مدد بخشای عمر آه از این صفرائیان بی‌هنر چه هنر زاید ز صفراف؟ درد سر در همه‌ی جوامع

عده‌ی افرادی که توانائی فهمیدن زبان رسولان الهی و کمال یافتگان حیات معقول را دارا بوده‌اند، در اقلیت اسفناکی بوده حتی قدرت دفع شر و ستم دنیاپرستان خود کامه را از حقیقت جویان کمال یافته نداشته‌اند. فقط این عده قلیل بودند که قرار گرفتن در جاذبه‌ی ملکوتی آن ارواح پاک را به طور جدی می‌خواستند و با اعتراف به نقص خود، ابراز تشنگی به کمالات آن رشد یافتگان حق طلب می‌نمودند- تو همان کن که کند خورشید شرق با نفاق و حيله و دزدی و زرق تو غسل ما سرکه در دنیا و دین دفع این صفا بود سر کنگبین سرکه افزودیم ما قوم ز حیر تو غسل بفرا کرم را وامگیر این سزید از ما چنین آمد ز ما ریگ اندر چشم چه افزایش، عمی آن سزد از تو ایا کحل عزیز که بیابد از تو هر ناچیز چیز ز آتش

این ظالمانت دل کباب از تو جمله اهد قومی به خطاب کان عودی در تو گر آتش زنند این جهان از عطر و ریحان آکنند تو نه آن عودی کز آتش کم شود تو نه آن روحی کاسیر غم شود عود سوزد کان عود از سوز دور باد کی حمله برد بر اصل نور قد خلع سراپیل الشهوات. و تخلی من الهموم الا-هما واحدا انفراد به (پیراهن‌های شهوات را از خود بر کند و از همه‌ی انواع هم و غم رها گشت مگر یک هم که به تنهائی فقط آن را پذیرفت). اهتمام جدی فقط به انا لله و انا الیه راجعون است که موجب برقرار کردن ارتباط آزاد با همه چیز می‌گردد و هیچ هم و غمی در درون آدمی نمی‌گذارد. من آدمی به هر چیزی که مورد اهتمام و اهمیت او قرار می‌گیرد، به مقدار همان اهتمام خود را می‌بازد، زیرا معنای اهتمام چنانکه در همه‌ی موارد استعمال آن مشاهده می‌کنم، عبارتست از بسیج کردن همه‌ی قوای مغزی و روانی و توسل به همه‌ی اندوخته‌ها و معلومات برای تحصیل موضوعی که مورد اهتمام قرار گرفته است. گوئی من آدمی در موقع اهتمام به یک موضوع، هدف حیات خود را در آن می‌بیند که اگر به تحصیل آن توفیق یابد، در حقیقت به هدف حیات خود دست یافته است که اگر نتواند به آن موضوع نائل گردد، هدف حیات را

ز دست داده است. گاهی اهتمام به یک موضوع به قدری شدید است که موضوع را مساوی خود حیات می‌نماید، در این موارد، عدم توفیق به موضوع مزبور رنگ خود حیات را مات می‌سازد به طوریکه خود حیات قابل تحمل نمی‌باشد و می‌گوید: ای مرگ بیا که زندگی ما را کشت و بدانجهت که شخصیت‌های ضعیف همواره به هر موضوعی که مطلوبشان واقع می‌گردد، اهتمام و اهمیت حیاتی می‌دهند، در نتیجه زندگی آنان جز سلسله‌ای از مرگ‌های متوالی من که جبر حیات طبیعی محض نمایش زندگی به آنها می‌دهد، چیز دیگری نمی‌باشد. گوئی این ناتوانان به ناتوانی و رنج عشق می‌ورزند- عاشق رنج است نادان تا ابد خیر لا اقسام بخوان تافی کبد آنچه که باید به آن اهتمام ورزید و هر گونه هم و غم و توجه و تلاش و تکاپو برای وصول به آن شایسته است، اصل جریان وجودی انسان است که در این جمله‌ی الهی بیان شده است: انا لله و انا الیه راجعون (ما قطعاً از آن خدائیم و قطعاً به سوی او برمی‌گردیم). آدمی فقط با اهتمام به این جریان اصلی وجود است که می‌تواند من خود را از چنگال متلاشی کننده‌ی خواسته‌ها که اهتمام او را برمی‌انگیزند، نجات بدهد و با همه‌ی اشیاء ارتباط آزاد برقرار بسازد. بدون نیل به ارتباط آزاد با و

اقتیاعات هستی، هیچ الگو و معیاری برای هم و اهتمام و چشم‌پوشی و مسامحه وجود ندارد، آنجا که ارتباط آزاد با اشیاء وجود ندارد، من آدمی در میان حلقه‌های آهنین جبر و جبرنما با یک احساس دروغین آزادی دست و پا می‌زند. برقرار ساختن ارتباط آزاد با اشیاء و خواسته‌ها بدون دریافت واقعی هدف از حیاتی که بدون ارتباطات بیشمار با خواسته‌ها و اشیاء نمی‌تواند ادامه پیدا کند، امکان‌پذیر نخواهد بود. با یک بیان جامع‌تر و منظم‌تر باید گفت: ۱- انسان بدون توفیق یافتن به حیات معقول از زندگی هدفی جز لذت و سپس پوچی که با کمال قدرت جبری سر راه او را خواهد گرفت نخواهد فهمید. ۲- برای توفیق یافتن به حیات معقول فعالیت فکری و تعقل و بکار انداختن همه‌ی ابزار رشد که خداوند در وجود آدمی تعبیه کرده است، ضرورت دارد. ۳- بدانجهت که خواسته‌های آدمی در این دنیا بسیار متعدد و متنوع است لذا وصول به هر یک از آنها، احتیاج به بسیج کردن همه‌ی فعالیت‌های مزبور در شماره‌ی ۲ دارد و یا در صورتیکه به بعضی از آن فعالیت‌ها نیازمند بوده باشد، حتماً باید از مخالفت فعالیت‌های دیگر جلوگیری نماید. بنابراین، هر یکی از خواسته‌ها حیات آدمی را به مقتضای خود توجیه خواهد نمود در

صورتی که حیات انسانی به جهت مدیریت من که قابل تجزئه نیست، نمی‌تواند به هر یک از خواسته‌ها توزیع شود و در نتیجه هر لحظه مطابق هر خواسته‌ای یک من مستقل و گسیخته از من‌های دیگر، داشته باشد. بنابراین، آنچه که برای انسان قابل اهمیت است، نجات دادن حیات معقول خود از عوامل تباه کننده‌ی آن است. فخرج من صفة العمی و مشارکه اهل الهوی و صار من مفاتیح ابواب الهدی و مغالیق ابواب الردی (نتیجه این بود که از صفت نابینائی و شرک در هوای اهل هوی برکنار گشت. (این انسان مورد عنایت خداوندی) کلیدهایی برای گشودن درهای هدایت، قفلهایی برای درهای هلاکت در گمراهی‌ها گشت.) رها از نابینائی و از شرک با اهل هوی. کلید درهای هدایت و قفل درهای ضلالت این یک نتیجه‌ی قطعی است برای کسی که همه‌ی قوای دماغی و روانی خود را برای تحصیل آنچه که در این زندگانی برای او اهمیت دارد، بسیج و متمرکز می‌نماید، زیرا متمرکز ساختن قوای دماغی و روانی نمی‌گذارد حواس و اندیشه و تعقل و ادراکات و احساسات آدمی دستخوش جبر عوامل متفرقه و گسیخته‌ی جهان خارجی گشته و روشنائی‌های بسیار محدود و زودگذر که مخلوط با تاریکی‌ها است، وی را در ابهامات فرو برد. چنین انسانی نمی‌تواند با اهل هواهای نفسانی شرکت در زندگی و آرمانهای آن داشته باشد، زیرا آشکارترین مختص اهل هوی عدم استقرار در اندیشه و هدفگیریهایی اصیل و ضروری می‌باشد و چون اهل هوی در زندگی خود نه اصلی می‌شناسند و نه قانونی، لذا هرگز نمی‌توانند حیات را به طور جدی مورد توجه قرار بدهند و با بینائی کامل آن را درک کنند. در صورتی که بینایان به جهت جدی تلقی کردن حیات و مسیر آن رو به ابدیت، از نورانیت درونی برخوردار بوده، و می‌توانند مانند کلیدهایی که با دست خداوند لم یزل و لایزال برای باز کردن درهای هدایت بر روی خویشتن و دیگران ساخته شده‌اند، حرکت کنند. و با هر نوع ضلالت و گمراهی در مبارزه و پیکار بوده و پیروز شوند. قد ابصر طریقته، و سلک سبيله، و عرف مناره و قطع غماره و استمسک من العری باوثقها و من الجبال بامتتها (بینائی به راهش پیدا کرد و در مسیر خود به حرکت پرداخت و نشان رستگاری خود را با براهین روشن شناخت و از فرو رفتن در شهوات برگسیخت، و از وسائل نجات به محکم‌ترین آنها چنگ زد، و از طنابهای نگهدارنده به محکم‌ترین آنها تمسک نمود). دیدن راه و حرکت با اطمینان در آن و شناخت مشعل گذرگاه این انسان عارف نه تردیدی دارد و نه دچار اضطراب و تشویش

در سنگلاخها و فراز و نشیب و خارستانهای زندگی است. راه تشخیص داده شده است، حداکثر استعدادها و امکانات را برای حرکت در آن راه پر معنی که بدون در نور دیدن آن، وصول به هدف امکان‌پذیر نیست، به راه انداخته است. و چون بینائی درونی‌اش در حد عالی است، همواره مشعلهای فروزان گذرگاه حیات خود را می‌بیند. آری کسی که با بینائی درونی و آشنائی با هدف اصلی که در پیش دارد، به حرکت پردازد، نه تنها خضرها سر راه خود خواهد دید و نه تنها با مشعلهای فروزان رویاروی خواهد گشت، بلکه خود نمونه‌ای از خضرهای راهنما گشته و خود مشعلی پر فروغ گشته راه رهروان کوی حقیقت را روشن خواهد ساخت. وسائلی را که برای وصول به هدف اعلائی حیات معقول انتخاب می‌نماید، عالی‌ترین و محکم‌ترین وسائلی است. این وسائلی و انتخاب آنها چنانکه با نظر به مجموع جملات همین خطبه و دیگر سخنان امیرالمومنین (ع) معلوم می‌شود، مبتنی بر خرد و وجدان الهی است که هوی و هوس راهی به آن دو ندارد و به همین جهت است که هر چیزی در هر حال نمی‌تواند به عنوان وسیله، قربانی هدف بدون محاسبه بوده باشد. فهو من الیقین علی مثل ضوء الشمس، قد نصب نفسه لله - سبحانه - فی ارفع الامور من اصدار کل وارد علیه،

و تصویر کل فرع الی اصله (درجه‌ی یقین این انسان مورد عنایت خداوندی همانند نور خورشید است. او نفس خود را فقط برای خدا برپا داشته است - در بزرگترین امور - از صادر نمودن هر چه که بر او وارد شود و در گرداندن هر فرعی به اصل خود). او چنانکه همه‌ی حقائق را مانند نمودها در روشنائی خورشید می‌بیند، خود مانند خورشید همه‌ی حقائق را روشن می‌سازد. وصول روح یک انسان عارف به مرحله‌ی اعلائی یقین، تاریکی‌هایی را که همه کس را به زانو در می‌آورند و وی را از حرکت باز

می‌دارند، از پیش چشمانش منتفی می‌سازد، زیرا او روشن است و همه چیز را در روشنائی می‌بیند. نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم چو غلام آفتابم همه ز آفتاب گویم او در جاذبه‌ی خورشید ربانی قرار گرفته است و همواره با خورشید و انوار آن دمساز است - گر هلالم گر بلام می‌دوم مقتدی بر آفتاب می‌شوم و سوسه‌ها و شکوک و تردیدها راهی به نهانخانه‌ی نورانی او ندارند، زیرا جان آگاهش قوی‌تر از آن است که اینگونه امواج بی‌اساس بتوانند آن را متزلزل و تاریک بسازند. و می‌توان گفت: حقائق عالم هستی که برای بیگانگان از حقیقت، تاریک بوده و برای روشن شدن به چراغهای خارج از خود نیازمندند، بر ای این انسانهای عارف، خورشیدهائی از درون خود نشان می‌دهند، اگر خورشید کیهانی روشن ساختن نموده‌ها و اشکال و رنگهای اجسام را به عهده گرفته است، خورشیدهائی که در نهاد موجودات می‌درخشند، حقائق آن موجودات را برای اهل عرفان نشان می‌دهند - هست آن ذرات جسمی ای مفید پیش این خورشید جسمانی پدید هست ذرات خواطر و افتکار پیش خورشید حقائق آشکار او همه‌ی موجودیت خود را در همه‌ی امور برای خدا برپا داشته است من برای خدا اینست غرض از تکاپوی عرفانی در این دنیا، نه به آن معنی که انسان عارف ذات خود را با این تکاپو یا محصول آن بیاراید و فریب خود تورم یافته‌ی خویشتن را بخورد، زیرا معنای تکاپو برای قرار دادن همه‌ی موجودیت خویشتن در جاذبه‌ی خداوندی همان معنا است که تنفس برای زنده ماندن یک جاندار ضرورت دارد، چنانکه تنفس نمی‌تواند آرایشی برای جاندار بوده باشد، همچنان مسابقه و کوشش و تقلا برای برپا داشتن موجودیت خویشتن برای خدا نیز بدانجهت که فطرت خدادادی را به شکوفائی می‌رساند، نمی‌تواند آرایش و موجب کبر و غرور بیجا بوده باشد. آن انسان عارف که به مقام من برای خدا توفیق یافته است، در برابر همه‌ی حوادث زندگی و انگیزه‌های آن به مقام امن و اطمینان رسیده است چنانکه در جملات قبلی اشاره شد، وجود او مشعلی است فروزان برای کاروان ممتد انسانها. مصباح ظلمات، کشف عشوات، مفتاح مبهمات، دفاع معضلات، دلیل فلوات (چراغی است در ظلمات، کشف کننده‌ی تاریکیها و شبهات، کلیدی برای گشودن ابهامها، برطرف کننده‌ی دشواریها، راهنمایی در بیابانهای (بی سر و ته حیات). او پیشتازی است روشنگر و نگهدارنده‌ی کاروان حق جوی بشریت از گمراهی‌ها چنین انسان وارسته از علائق طبیعت و پیوسته به مقام جاذبیت ربوبی هرگز نمی‌تواند به روشنائی درون خویشتن قناعت بورزد. آیا می‌توان درونی را روشن و منور خواند در حالی که اهمیتی به تاریکی درونی دیگر انسانها نمی‌دهد و برای مرتفع ساختن تاریکی‌ها و ابهامات و مشکلات آنان توجهی نمی‌کند؟! من آن درونی را که بر تاریکی فضای ارواح انسانها اهمیتی نمی‌دهد، از روشنائی محروم می‌بینم، دیدگانی که اشکی مقدس بر سوختن نفوس آدمیان در آتش جهل و ظلمت و ابهام نریزد، هرگز حقیقتی را ندیده است. رهروان راه حقیقت انسانهای گمشده در بیابانهای بی‌نشان و بی‌علامت را مانند گمشده‌ی خویشتن تلقی می‌نمایند، و تا به جاده‌ای که به حقیقت می‌پیوندد، راهنمایی نکنند، دست از آنان بر نمی‌دارند. به راستی چه فراوانند انسانهایی که در جایگاه همیشگی زندگی خود، و در توی کاخ‌های مجلل و در میان خویشاوندان مهربان و عزیز خود و با غوطه خوردن در همه‌ی انواع لذت و کاموربها، در بیابانهای بی سر و ته و بی آب و علف و دور از حیات زندگی می‌کنند. آیا کسی که هیچ اصل و الگوئی برای حیات حقیقی خود نپذیرفته است و کسی که اصلا سه سؤال از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ را مورد توجه قرار نداده است، می‌تواند ادعا کند که حیات او در آشیانه‌ی حقیقی‌اش سپری می‌شود؟! آن کس که می‌گوید: ما ز آغاز و ز انجام جهان بی‌خبریم اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است می‌تواند از کلمات و سطور و ابواب و فصول این کتاب بزرگ اطلاعی بدست بیاورد؟! لذا می‌توان گفت، بدون دلیل نیست که اینگونه اشخاص از اندیشه‌های عمیق و همه جانبه درباره‌ی وجود خویش و جهانی که در آن زندگی می‌کنند، گریزانند. زیرا هر حرکت فکری که برای حرکت در این زندگانی از آنها سر برند، در حقیقت قدمی در همان بیابان بی سر و ته و بی مشعل و بیگانه از حیات برمی‌دارند. بقول فیفهم، و یسکت فیسلم (سخن می‌گوید، آن را می‌فهماند و سکوت می‌کند سالم می‌ماند). انسان عارف اگر سخنی بگوید مقصود خود را تفهیم می‌نماید و موقعی که سخن موردی نداشته باشد، سکوت می‌کند مسلم است که منظور

امیرالمومنین (ع) از تفهیم، معنای معمولی آن نیست، زیرا اکثریت قریب به اتفاق مردم هم در صورتی که علتی برای اخلال در نظم و حکمت سخن نداشته باشند، سخن را برای تفهیم مقصود خود می‌گویند. به همین جهت است که باید گفت: مقصود امیرالمومنین (ع) از تفهیم، صراحت گوئی و پرهیز از دغل‌بازی در گفتگوها و اجتناب از لفظ بافی و آرایشگری در اصطلاحات است. چنانکه در فرمان مالک اشتر فرموده است: مالکا، از منعقد ساختن پیمانها بوسیله‌ی الفاظی که بعدها امکان تحریف و تدلیس و دغل‌کاری در آنها وجود داشته باشد، پرهیز نما خلاصه انسان عارف کسی است که لفظ بازی و اصطلاح‌بافی را ویتترین برای نمایش خود قرار ندهد. و الفاظ را در سخنانش به طوری انتخاب کند که مردم در فهم آنها به سنگلاخ نیفتند، مگر اینکه معنی فی نفسه مشکل و قابل فهم همگان نبوده باشد. مانند سخنان علمی که احتیاج به اطلاعات مربوطه دارد و بدون آن اطلاعات سخن مزبور قابل فهم همه کس نمی‌باشد. از همین جا است که می‌توان پدیده‌ی شطحیات را که حتی برای ارباب معرفت هم قابل فهم نمی‌باشند، ارزیابی نمود. مخصوصاً آن شطحیات که ظاهر آنها غیر قابل پذیرش باشد و هنگامی که گوینده‌ی آنها مورد سؤال قرار بگیرد که مقصودش چه بوده است؟ پاسخی را بدهد که الفاظ و اراده در شطح گویای آن باشد. به عنوان مثال: در این شطح او دیشب در بالینم بود و من بوسه‌ها بر چهره‌ی دلربایش زدم! و مقصود از این جمله این باشد که دیشب در حالایت روحانی که خود را با خدایم نزدیک می‌دیدم، راز و نیازها با او داشتم! این شطحیات صحیح نیست و به پائین آوردن عالی‌ترین دریافت‌های روحانی که راز و نیاز با خدا است می‌انجامد. ما در سخنان پیامبران عظام و ائمه طاهرین علیهم‌السلام چیزی از معقوله‌ی شطحیات نمی‌بینیم. بلی، در قرآن متشابه و در روایات صعب و مستصعب آمده است در قرآن مجید آیه‌ی ۷ از سوره‌ی آل عمران چنین است: هوالذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویله و لایعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا و ما یذکر الا اولوالالباب. (او است خداوندی که قرآن را فرستاد، قسمتی از قرآن آیات محکمه است که اصل و (عمده‌ی) قرآن است و قسمتی دیگر آیات

ی است متشابه. اما کسانی که در دل‌های آنان لغزشی است از قسمت متشابه قرآن پیروی می‌کنند (در حقیقت متشابهات را دست‌آویز قرار می‌دهند) برای جستجو و برانگیختن فتنه و تاویل آن، در صورتی که تاویل آن را نمی‌داند مگر خداوند و کسانی که در علم به مقام راسخ رسیده‌اند. این انسانهای واصل به مقام راسخ در علم می‌گویند ما به قرآن ایمان آورده‌ایم، همه‌ی این کتاب از نزد پروردگار ما آمده است و متذکر نمی‌شود مگر صاحبان عقول) متشابه چنانکه از موارد استعمالش برمی‌آید، بر دو نوع عمده تقسیم می‌شود: نوع یکم - آن آیاتی است که شامل مفاهیمی است که برای انسانهای معمولی قابل فهم نیست، مانند روز قیامت و بیرون آمدن جاندار زمینی و نفخ صور و غیر ذلک. نوع دوم - آیاتی است که معنای آن با معنای دیگر آیات محکم سازگار نباشد مانند: و جاء ربک و الملک صفا صفا (در آن روز، پروردگار تو آمد (می‌آید) و فرشتگان در صفهائی) با نظر به مضامین دیگر آیات و معارف عقلی می‌دانیم که انتقال از جائی به جای دیگر درباره‌ی خدا که فوق جسم و جسمانیات است، امکان‌ناپذیر می‌باشد. و این معنی غیر از شطحیات است که ظاهر آنها برای بکار بردن در الهیات ناشایسته و محال بوده باشد که برای

تاویلش مطالب غیر قابل قبول نیازمند بوده باشد. و همچنین در آیات متشابه با حکمتی که در نزول آنها وجود دارد، هیچ احتمال خطا و خلاف واقعی وجود ندارد، زیرا متشابهات قرآنی سخنان خداوندی است. (البته اینکه حکمت متشابهات در قرآن چیست؟ مسئله‌ایست جداگانه که مرحوم علامه‌ی طباطبائی در کتاب المیزان در تفسیر آیه‌ی محکم و متشابه مشروحا بحث نموده است.) حال ببینیم در توضیح معنای شطحیات چه گفته‌اند: شطحیات - اصطلاح عرفانی ماخوذ از تازی - آنچه صوفیان گاه وجد و حال بیرون از شرع گویند بنابراین، اینگونه سخنان جز منحرف ساختن و گمراه کردن انسانها نتیجه‌ای نمی‌دهد، زیرا متشابهات پس از تاویل و تفسیر صحیح داخل در قلمرو شرع می‌گردند، در صورتی که شطحیات خارج از شرع می‌باشد. عبارتست (شطحیات) از کلام فراخ گفتن بی‌التفات و مبالایت چنانکه بعضی بندگان هنگام غلبه‌ی سکر و غلبات گفته‌اند، فلا قبول لها ولارد، لایوخذ و

لایواخذ. (نتوان آنها را قبول کرد و نتوان رد کرد، آنگونه سخنان را نمی‌توان اخذ کرد و نمی‌توان گوینده‌ی آنها را مورد مواخذه قرار داد). چنانکه ابن اعرابی گفته است: انا اصغر من ربی سنتین (من دو سال از پروردگارم کوچکترم). و با یزید گفته: سبحانی ما اعظم شانی (پاکیزه وجود من، چه بزرگ است شان من!). و منصور حلاج گوید: انا الحق (منم حق) و وجه عدم قبول آن است که غیر انبیاء کسی معصوم نیست، شاید که در باطل افتاده باشند. و وجه عدم رد آن است که از اهل معرفت صادر شده شاید نظر آنان بر معنائی باشد که دیگران از آن محجوبند، پس رد کردن آن، رد حق باشد. پس اسلم آن است که: لا قبول ولا رد لاضطراب الطرفین (آنگونه سخنان نه قبول شود و نه مردود شناخته شود به جهت اضطراب مقصود در دو احتمال). اگر چه توضیح فوق با نظر به اینکه گویندگان شطحیات اهل معرفت بوده‌اند و حتما باید سخنان آنان مورد تاویل و تفسیر قرار بگیرد، تا حدودی می‌تواند به تعدیل قضاوت درباره‌ی آنها کمک کند، ولی اگر ما دقت بیشتری در همه‌ی جوانب شطحیات گوئی داشته باشیم، بایستی اینگونه سخنان را از قلمرو معرفت کنار بگذاریم، زیرا اگر این سخنان را می‌توان با تاویل و تفسیر تصحیح نمود، هیچ تفاوتی ندارد در اینکه آنها در حال سکر و بیخودی و وجد و حال گفته شده باشند، یا در حال عادی، و این تاویل و تفسیر اصل کلی درباره‌ی هر گونه سخنان مشکل رسمیت داشته و قابل پیروی است. و اگر قابل تاویل و تفسیر صحیح نباشند، باز در هیچ یک از دو حال فرقی نمی‌کند و باید از گفتن و شنیدن آن سخنان اجتناب نمود. وانگهی کدامین حکمت شایسته در بکار بردن شطحیات وجود دارد که بتواند گمراهی و انحراف عده‌ی فراوانی از رهروان راه حق و حقیقت را جبران نماید؟! قد اخلص لله فاستخلصه، فهو من معادن دینه و اوتا دارضه (اخلاص به خدا ورزید و خداوند سبحان وی را به مقام مخلصین نائل ساخت. (این رشد یافته) از معادن دین خداوندی است و مانند میخ‌های محکم (نگهدارنده‌ی ارزش‌ها) در روی زمین). اخلاص آب حیات روح عارف است. عارفان از معادن دین خداوندی می‌باشند مباحث مربوط به اخلاص و مخلصین در مجلد دهم از ص ۱۸۵ تا ص ۲۱۳ مطرح شده است، مراجعه شود. عارفان از معادن دین خداوندی هستند درست است که در این خطبه که فعلا- مورد تفسیر قرار گرفته است، اصطلاح عارف به کار نرفته است، ولی چنانکه در آغاز مسائل مربوط به این خطبه تذکر داده‌ایم، مضامینی که در این خطبه‌ی شریفه آمده است، عالی‌ترین اوصاف انسانهای عارف حقیقی است. بنابراین مقدمه، وقتی که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: انسان عارف و وارسته از ظلمات طبیعت و رها شده از چنگال هوی و هوسهای حیوانی معدنی از معادن دین خداوندی است، بی‌اساس بودن آن مطلب که

بعضی از مدعیان عرفان گفته‌اند یا حتی بعضی از مشاهیر عرفان تایید کرده‌اند که اذا جائت الحقیقه بطلت الشریعه (وقتی که حقیقت آمد شریعت باطل شد) با کمال وضوح اثبات می‌شود. زیرا اگر گویندگان جمله‌ی فوق معنای حقیقی دین و شریعت را برای خویشتن به طور عمیق مطرح می‌کردند، و از طرف دیگر معنای حقیقت را که عبارت است از واقعیت شایسته برای واقعیت، به خوبی درک می‌کردند، قطعاً به این نتیجه می‌رسیدند که هریک از ناچیزترین اعتقادات دینی و هر یک از ناچیزترین نیت‌ها و عمل‌های مربوط به تکالیف و وظایف دینی موجی از حقیقت است و انسان از موقع آگاهی به جان پاک خود که وابسته به کمال مطلق است، غوطه‌ور در آن است. چیست دین؟ برخاستن از روی خاک تا که آگه گردد از خود جان پاک محمد اقبال لاهوری این یک کار صحیح در عالم عرفان نظری و عملی نیست که به تشنگان مسیر کمال و عرفان گفته شود: با پاهای عصای شریعت حرکت کن و سالیان متمادی مسافت‌ها را سپری کن تا روزی به حقیقت برسی؟ صحیح‌ترین کار در عالم عرفان (نظری و علمی) آن است که آدمی بفهمد که از آغاز آگاهی فوق (یقظه) وارد اقیانوس حقیقت شده است، اگر چه آن اقیانوس نهایتی ندارد و بی‌نهایت است. در آن هنگام

م که یک انسان رهرو منزلگه کمال می‌گوید: الله اکبر در حقیقت این دو کلمه که در ظاهر از مقوله‌ی الفاظند و دارای دو مفهوم مشخص می‌باشند، موجی از حقیقت است که در درون گوینده‌ی آن سر کشیده است و فرو نمی‌نشیند مگر در روحی که راهی

ابدیت و لقاء الله است. همچنین دیگر اعمال و عقائد دینی. آری، عارفان معادن دین خداوندی هستند. قد الزم نفسه العدل، فکان اول عدله نفی الهوی عن نفسه (خود را بر عدل و دادگری ملزم نموده و نخستین عدل وی درباره‌ی خویشتن است که هوی و امیال را از نفس خود دور ساخته است). بدون عدالت درباره‌ی خویشتن کدامین عارفان را می‌توان توقع داشت؟! معنای این جمله چنین است که بدون شناخت قانون موجودیت خویشتن و بکار بردن آن، چگونه می‌توان دم از عارفان زد. عدالت که اساسی‌ترین عنصر کمال آدمی است چیزی نیست که از خارج از وجود او بر او وارد شود، بلکه همانطور که اشاره کردیم عبارتست از شناخت قانون موجودیت خویشتن و بکار بردن آن. بنابراین، کسی که هنوز به شناخت و عمل مزبور توفیق نیافته است، حق ادعای عارفان مثبت را ندارد. چنانکه کسی که هنوز نتوانسته است درباره‌ی خویشتن عدالت بورزد (که این عدالت بدون برکنار شدن از هواهای نفسانی امکان

ناپذیر است) چگونه می‌تواند درباره‌ی دیگران عدالت نماید؟! یصف الحق و یعمل به، لایدع للخیر غایه الا امها و لامظنه الا قصدها (حق را توصیف و عمل به آن می‌نماید، برای خیر (و کمال) هیچ نهایی را رها نمی‌کند مگر اینکه قصد رسیدن به آن را دارد و هیچ مورد گمان خیر و رشد را از دست نمی‌دهد، مگر اینکه وصول به آن را قصد می‌کند). چون حرکت انسان عارف بر مبنا و انگیزه‌ی حق است، لذا حق را توصیف و عمل به آن برای او ضروری است در بحث بالا. و در مسائل قبلی اشاره کردیم که هیچ کسی حق ادعای وصول به مقام عالی عارف الهی را ندارد مگر اینکه تا حد مقدور با قانون هستی آشنا شود و از قانون موجودیت خویشتن نیز آگاهی داشته باشد و بتواند بر مبنای آن قانون حرکت کند. برای کسی که هستی یک چهره‌ی مبهم دارد و از خویشتن نیز جز مقداری فعالیت‌های مغزی و احساسات معمولی چیزی نمی‌داند، هرگز از عارفان الهی چیزی نخواهد فهمید. شخص عارف با این آشنائی با قانون هستی و قانون موجودیت خویشتن است که می‌تواند حق را توصیف نماید این دو آشنائی، قدرت توصیف حق را بوجود می‌آورد و احساسات و تفکرات آدمی را درباره‌ی حق به ثمر می‌رساند. انسان عارف فقط با این دو آشنائی است که در

توصیف حق امیال و هواهای خود را دخالت نمی‌دهد و از بازیگریهای بی‌اساس مغز در امان می‌ماند. دو آشنائی مزبور موقعی به حد اعلائی نتیجه می‌رسد که عمل مطابق آن، انجام بگیرد، زیرا: عقل باشی عقل را دانی کمال عشق گردی عشق را یابی جمال یکی دیگر از مختصات فوق‌العاده با اهمیتی که تکاپوی انسان عارف را مشخص می‌نماید، همانست که در دو جمله‌ی بعدی امیرالمومنین (ع) آمده است: (برای خیر و کمال هیچ نهایی را رها نمی‌سازد مگر اینکه قصد رسیدن به آن را دارد، حتی با گمان و احتمال خیر و رشد در موردی نیز به حرکت در می‌آید.) و این مختص از آن هنگام در انسان عارف بروز می‌کند که تشنگی شدید روح خود را بر خیر و کمال دریافته باشد. و این تشنگی تا آخرین لحظات عمر در صورت بقای اعتدال مغزی و روانی استمرار می‌یابد، زیرا اساسی‌ترین خاصیت روح همین است که هر خیر و کمالی را که در می‌یابد ظرفیت و تشنگی آن بر خیرات و کمالات بالاتر افزوده می‌شود و اینست معنای آن بیت که مولوی می‌گوید: آب کم جو تشنگی آور بدست تا بجوشد آیت از بالا. و پست مولوی نمی‌خواهد بگوید که آب حیاتبخش معارف را پیگیری مکن و در طلب آن آب حیات، تکاپو و کوشش منما، زیرا حرکت عرفانی

بدون طلب و جستجوی آن آب حیات معنائی ندارد، بلکه مقصود وی اینست که هرگز درصدد ارضاء و اقناع خویشتن به جهت بدست آوردن مقداری از معرفت مباش، بلکه همواره در تحصیل ظرفیت و بدست آوردن تشنگی به کمالات عالی‌تر بکوش تا در نتیجه به آب حیاتبخش معارف بالاتر نائل گردی. امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: حتی احتمال یا گمان خیر و کمال در مواردی از زندگی، محرک انسان عارف می‌گردد و نمی‌نشیند تا یقین حاصل کند که حرکت در آن مورد حق است و موجب به فعلیت رسیدن استعداد کمال‌جوئی او خواهد بود. ارزش این احتمال یا گمان بدانجهت خیلی بالا. و جدی است که موضوع احتمال

(محتمل) و گمان (مظنون) کمال است که غذای واقعی روح عارف است. لذا کمترین احتمال کافی است که عارف را برای تحصیل کمال تحریک نماید. قد امکان الکتاب من زمامه، فهو قائده و امامه، یحل حیث حل ثقله، و ینزل حیث کان منزله (کتاب الهی را بر مهار خود مسلط ساخته است، به همین جهت است که قرآن رهبر و پیشوای او است، در هر جا که بار دستورات آن کتاب الهی حلول کند، در همانجا فرود می‌آید و هر جایی آن نامه‌ی ربوبی نزول کند، منزل گزیند) درباره‌ی مباحث مربوط به قرآن به فهرست مجلدات پیشین مراجعه شود.

[صفحه ۱۱۴]

صفات کسانی که از مسیر عرفان الهی منحرفند و آخر قد تسمی عالما و لیس به، فاقتبس جهائل من جهال و اضالیل من ضلال، و نصب للناس اشراکا من حبائل غرور و قول زور (انسان دیگری نیز وجود دارد که نام عالم به خود گرفته و او عالم نیست، این نابخرد نادانی‌هایی را از نادانان و گمراهی‌هایی را از گمراهان کسب کرده، دامهائی از طنابهای فریبا و گفتار بی‌اساس پیش پای مردم گسترده است) با قیافه‌ی علم و معرفت دامی گسترده برای شکار ساده لوحان کوششها کرده و تقلاها به راه انداخته و شب و روزها را برای اثبات اینکه او می‌داند و عالم است و باید از او فرا گرفت، سپری کرده است. زیرا آن نابخرد هدف حیات خود را در به به و احسنت و شنیدن صدای پای پیروان در پشت سرش و حیران ماندن و به شگفتی درآمدن مردم درباره‌ی عظمت او دریافته است!! اصطلاحاتی چند از آن کتاب و الفاضلی خوشایند از این رساله، ادای قیافه و حرکات بانه از اساتیدی چند، بدست چشم و دیگر نموده‌ای عارف مابانه از اساتیدی چند، بدست آورده، نه تنها علوم اولین و آخرین و معرفت هستی را در انحصار خود می‌بیند! بلکه اگر از طعنه آگاهان و هشیاران نترسد، نخست خود را شاگرد خدا در ایجاد هستی معرفی

می‌کند و تدریجا اگر روزگار امان بدهد و مراقبان معرفت بگذارند دعوی من خدا من خدا من خدایم را هم راه خواهد انداخت!! این شکارچی‌ها گاهی مهارت زیادی بدست می‌آورند، به طوریکه برای تحمیل خواسته‌های خود چنان چهره‌ی جالبی از علم و معرفت نشان می‌دهند که ساده‌لوحان به مجرد مشاهده‌ی آن چهره دامن از دست می‌دهند و تخدیر می‌شوند و خود را به کلی میبازند، در این هنگام که دکان آن دکاندار نابکار رونق مطلوب را بدست آورده است، تدریجا و با گذشت زمان که ساده‌لوحان فراوانی را در دام خود می‌بیند، خودش هم به یقین باور می‌کند که آری، اگر من در این دنیا خلق نشده بودم حکمت اعلا‌ی هستی محقق نمی‌گشت!! خداوند متعال همه‌ی بیماران را لباس عافیت بپوشاند، آمین یا رب العالمین. قد حمل الکتاب علی آرائه، و عطف الحق علی اهوائه، یومن الناس من العظام و یهون کبیر الجرائم (کتاب الهی را بر نظریات (باطل خود) حمل و تاویل نموده، و حق را بر هواهای خویش برمی‌گرداند و مردم را از حوادث و یا خطاهای بزرگ آسوده خاطر می‌نماید و گناهان بزرگ را برای آنان ناچیز جلوه می‌دهد) ملاک واقعیت محتویات قرآن و حق، رای و هوای آن نابکار است!! اگر آن منحرف از مسیر حق به محدودی

ت علم و اندیشه‌ی خود اعتراف نماید، حتما دامی که پیش پای مردم گسترده است، جالب بودن و فریبنده‌ی خود را از دست خواهد داد، پس چه باید کرد؟ خیلی روشن است که چه باید کرد، باید نخست عقل و وجدان خود را از کار انداخت و نگذاشت که آن دو وسیله‌ی آگاهی و عمل که مستند به حکمت هدایت انسانها است، وارد میدان کار شوند. و سپس قرآن و سنت و هر منبع الهی دیگر را مانند موم بهر شکلی که هوا و هوسش می‌خواهد در آورد و خود را به معارف قرآن دانا معرفی نماید و بدین طریق همگان را نیازمند در گاه خود بسازد! البته بیان امیرالمومنین (ع) در این مورد با گروهی از صیادان جوامع است که دامهای مخصوصی برای صید کردن ساده‌لوحان تهیه می‌نمایند. گروههای بسیار فراوانی وجود دارند که امیازات و تکیه‌گاههای دیگری را که مردم آنها را پذیرفته‌اند، به صورت تورهای متنوع در می‌آورند و برای وصول به مقاصد حیوانی خود، آنها را پیش پای ساده‌لوحان می‌گسترانند. علم، فلسفه، هنر، سیاستمداری، قضا حتی منش عرفان به خود بستن همه و همه‌ی اینها با کمیتها و کیفیتهای گوناگون در شرائط مختلف و سائلی برای شکار بینویان بی‌اطلاع بوده است این نابخردان نمی‌دانند که ولو اتبع الحق

اهوائهم لفسد

ت السماوات و الارض و من فیهن (اگر حق از هوی‌ها و تمایلات آنان پیروی کند، آسمانها و زمین و هر چه که در آنها وجود دارد، فاسد می‌گردد) یومن الناس من العظام، و یهون کبیر الجرائم (مردم را از حوادث یا خطاهای بزرگ ایمن نموده و گناهان بزرگ را بر آنان ناچیز جلوه می‌دهد) همواره مردم را از بعد امیال آنان به خود جلب می‌نماید میل و رغبت مردم بر اینست که در این دنیا زندگی خوشایند و مقرون به لذت داشته باشند و هرگز در حوادث بزرگ از پای در نیایند و گناهی را که مرتکب می‌شوند، به هر طریقی که ممکن است تفسیر و توجیهش کنند و اهمیت آنها را نادیده بگیرند و در آن هنگام که نتوانستند از عهده‌ی تفسیر و توجیه آنها برآیند، به یاد رحمت و عنایت ربانی بیفتند. البته روحیه‌ی خوش‌بینی و مخصوصا امید به الطاف و عنایات الهی بسیار مطلوب است و آیات و روایات و ارده دربارهی هر دو موضوع فراوان است و نیازی به ذکر و تفصیل آنها در این مبحث نیست، ولی آنچه که مهم است اینست که رحمت و لطف خداوندی برای بازسازی خرابی‌هائی است که آدمی در شخصیت خود بوجود آورده است. اگر گناهی کبیره را مرتکب شود و یا گناهی را اگر چه کوچک (صغیره) باشد، با بی‌اعتنائی به خدائی که معصیت او را انجام می‌دهد، مرتکب شود مصالحی در ساختمان شخصیت آدمی نمی‌ماند تا قابل بازسازی بوده باشد مانند شرک و تجری به مقام شامخ ربوبی و قتل نفس بی‌علت و غیر ذلک. وانگهی، آیات و روایات بسیار فراوانی وجود دارند که نتایج اعمال زشت و گناهان را مانند معلول‌هائی که دنبال علل خود به طور ضروری بوجود می‌آیند، گوشزد می‌کنند، مانند فمّن یعمل مثقال ذره خیرا یرهو من یعمل مثقال ذره شرّا یره (هر کس به مقدار وزن ذره‌ای کار خیر انجام بدهد آن را خواهد دید و هر کس که به مقدار وزن یک ذره کار شر و ناشایست انجام بدهد آن را خواهد دید). با نظر به مجموع منابع اسلامی، آنچه که به عنوان اصلی اساسی می‌تواند پذیرفته شود اینست که رحمت و الطاف خفیه و جلیه‌ی پروردگاری همه‌ی هستی را که انسان هم جزئی از آن است فرا گرفته است. و رحمتی وسعت کل شیئی (رحمت من همه چیز را فرا گرفته است) از طرف دیگر ضرورت نگهداری حقیقی از موجودیت است که بتواند استعداد پذیرش آن رحمت و اسعه را داشته باشد. بنابراین، مربیان و معلمان جامعه بایستی هر دو عنصر اصل مزبور را برای مردم بیان کنند، نه فقط یک عنصر آنرا که یا خلاف آن گروه از آیات و روایات باشد که مفاد آنها ع مومیت رحمت و لطف و عنایت پروردگاریست و یا مخالف آن گروه از آیات و روایات باشد که مفاد آنها ضرورت بروز نتایج اعمال است. این همان اصل معروف به اصل خوف و رجاء است که در تفسیر خطبه‌های آینده دربارهی آن مباحث مشروحی خواهیم داشت انشاء الله. یقول اقف عند الشبهات، و فیها وقع، و یقول اعتزل البدع و بینها اضطجع (ادعا می‌کند که در شبهه‌ها توقف می‌کنم (مرتکب آنها نمی‌شوم) در حالی که در همان شبهات غوطه می‌خورد. و می‌گوید: از بدعت گذاریها کناره‌گیری می‌کنم، در صورتی که در میان بدعتها می‌آرامد) صیاد انسانها ادعای اجتناب از شبهات و بدعت گذاریها دارد، ولی عمل او ارتکاب شبهات است و بوجود آوردن بدعتها صیادان نابکار انسانها ادعایی دارند که مخصوص تهنذب یافتگان و کمال‌جویان می‌باشد. آنان خود را از ورود جسورانه به موارد شبهه تیرئه می‌نمایند، تا خود را حتی از گروه کسانی که به جهت ورود در شبهات مورد عتاب قرار خواهند گرفت، خارج معرفی کنند! و نمی‌خواهند بدانند که جرئت و بی‌پروائی آنان به ارتکاب اعمال زشت که بدتر از ورود در شبهات است، برای آنان حیا و امتناع از ورود در شبهات باقی نمی‌گذارد. لذا با چنین ادعائی که ما هرگز مرتکب شبهات ه م نمی‌شویم، منصرف ساختن ذهن مردم از توجه به گناهان صریحی است که آنان مرتکب می‌گردند. آنان داخل کردن آنچه را که از دین نیست، در دین و خارج کردن آنچه را که از دین است (بدعت) منکر می‌شوند و خود را از این وقاحت تیرئه می‌نمایند، در صورتی که دین به معنای حقیقی آن از دیدگاه آنان دور است، و آنچه که برای آنان اصالت و اهمیت دارد، دکان خودفروشی و دامی است که در پیش پای مردم می‌گسترانند، لذا توجه و اهمیتی به آن نمی‌دهند که کدامین عقیده یا حکم داخل در دین است و کدامین عقیده و حکم خارج از آن می‌باشد. فالصوره صوره انسان، والقلب قلب حیوان، لایعرف باب الهدی فیتبعه، و لایاب العمی

فیصد عنه و ذلك ميت الاحياء (صورتش صورت انسان، قلبش قلب حیوان است. او نه در هدایت را می‌شناسد تا از آن پیروی کند (از آن در داخل شود) و نه در ضلالت و ناینائی را تشخیص می‌دهد که از ورود به آن امتناع بورزد. و اوست مرده‌ای در میان زندگان) این صیادان حیواناتی هستند انسان‌نما تشابه در نمود و صورت همواره سد راه آن جویندگان حقیقت بوده است که در آغاز مراحل بوده و هنوز نتوانسته‌اند صورت را از معنی و ظاهر را از باطن تفکیک نمایند. و به همین جهت فریب صورتهای آراسته دیو سیرتان را خورده و سعی و کوششان به نتیجه‌ای نرسیده است. حیوانات انسان نما گاهی از انسانهای حقیقی هم آراسته‌تر و وارسته‌تر می‌نمایند و دایه‌هایی مهربانتر از مادر و کاسه‌هایی داغتر از آش و کاتولیک‌هایی کاتولیک‌تر از پاپ و مسلمانانی مسلمان‌تر از علی بن ابیطالب (ع) می‌نمایند. در این موارد خدا به داد حقیقت‌جویان ساده‌لوح برسد که هنوز توانائی تفکیک صورت از معنی را ندارند- جمله عالم زین سبب گمراه شد کم کسی ز ابدال حق آگاه شد همسری با انبیا برداشتند اولیا را همچو خود پنداشتند گفته اینک ما بشر ایشان بشر ما و ایشان بسته‌ی خوابیم و خور این ندانستند ایشان از عمی هست فرقی در میان بی‌منتهی هر دو گون زنبور خوردند از محل لیک شد زان نیش و زان دیگر عسل هر دو گون آهو گیا خوردند و آب زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب هر دونی خوردند از یک آب خور این یکی خالی و آن پر از شکر صد هزاران این چنین اشباه بین فرقشان هفتاد ساله راه بین این خورد گردد پلیدی زو جدا وان خورد گردد همه نور خدا این خورد زاید همه بخل و حسد وان خورد زاید همه نور احد این زمین پاک و آن شور است و بد این فرشته پاک و آن دیو

است و دد هر دو صورت گر به هم ماند رواست آب تلخ و آب شیرین را صفا است جز که صاحب ذوق کشناسد بیاب او شناسد آب خوش از شوره آب جز که صاحب ذوق کشناسد طعوم شهد را ناخورده کی داند زموم سحر را با معجزه کرده قیاس هر دو را بر مکر پندارد اساس ساحران با موسی از استیزه را بر گرفته چون عصای او عصا زین عصا تا آن عصا فرقیست ژرف زین عمل تا آن عمل راهی شگرف لعنت الله این عمل را در قفا رحمت الله آن عمل را در وفا کافران اندر مری بوزینه طبع آفتی آمد درون سینه طبع P=۱۲۱ هر چه مردم می‌کند بوزینه هم آن کند کز مرد بیند دمبدم او گمان برده که من کرده چو او فرق را کی داند آن استیزه خو این کند از امر و آن بهر ستیز بر سر استیزه خویان خاک بیز آن منافق با موافق در نماز از پی استیزه آید بی‌نیاز در نماز و روزه و حج و زکات با منافق مومنان در برد و مات مومنان را برد باشد عاقبت بر منافق مات اندر آخرت آسیبی که از حیوانات انسان‌نما بر ارزشهای والای انسانی وارد شده و اوراق تاریخ را سیاه کرده و حقوق انسانها را ضایع نموده و باطلها را با ظواهری آراسته به خورد مردم صاف دل و ساده‌لوح داده است، خیل

ی بیش از آسیبی است که از حیوانات حیوان‌نما برای بشریت وارد آمده است. این مردگان در میان زنده‌ها اصلا مدخل هدایت را نمی‌شناسند تا وارد هدایت شوند هیچ تعبیری درباره‌ی آن صیادان مناسب‌تر از این تعبیر (مردگانی در میان زندگان) پیدا نمی‌شود. اما با قرینه‌ی دیگر جملات امیرالمومنین (ع) باید گفت: نه مردگان بی‌طرف و پوسیده، بلکه مردگان مودی و مضر که بوی عفونی لاشه‌ی پلید آنان به جهت مردن عقل و وجدان در درونشان، مشام انسانهای گلشن جو را می‌آزارد. وقتی که خرد و وجدان در درون یک انسان نابود شد، عاملی برای تشخیص حق و باطل و هدایت و ضلالت در وجود او نیست که بتواند با بینائی و روشن‌بینی در این دنیا حرکت کند. از اینجا است که باید گفت: نمایش حیات، یا حیات نمایشی غیر از حیات حقیقی است، زیرا رکن اساسی حیات حقیقی یا حیات معقول خرد و وجدان آدمی است و با رفتن آن دو، حیات حقیقی و حیات معقول وجود ندارد. فاین تذهبون؟ و انی توفکون؟ و الاعلام قائمه، والایات واضحه، والمنار منصوبه، فاین یتاه بکم! و کیف تعمهون، و بینکم عتره نبیکم!

وهم ازمه الحق، و اعلام الدین، و السنه الصدق. فانزلوهم باحسن منازل القرآن وردوهم ورود الهیم العطاش (پس به کج می‌روید! و به کدامین پستیها می‌گرایید!، در حالی که علائم (راه راست) برپا و راهنماهای روشن بر سر راه منصوب است. شما به کدامین گمراهی گردانده می‌شوید و چگونه در تاریکی‌ها غوطه‌ور می‌گردید، در حالی که دودمان پیامبران در میان شما است.

آنان زمامداران حق و پیشتازان دین و زبانهای صدقند. آنان را در بهترین و مناسبترین مقام قرآنی که دارند تلقی نمائید. وارد شوید به آنان ورود شتران تشنه به چشمه‌سارهای گوارا). راهی کدامین مقصد هستید؟! فاین تذهبون ان هو الا ذکر للعالمین (پس به کجا می‌روید، آنچه که برای شما فرستاده شده است، چیزی جز وسیله تذکر عالمیان (قرآن) نیست). و انی توفکون (به کدامین پستی‌ها می‌گرائید). با اینکه دلایل روشن از عقل و وجدان و کتاب الهی و دودمان معصوم پیامبر اکرم (ص) در برابر دیدگان شما قرار گرفته است و شما آنها را کاملاً می‌شناسید، پس راهی کدامین مقصد هستید؟ آیا کفاره و کیفر کوبیدن عقل و وجدان خود را در نظر گرفته‌اید، آیا می‌دانید که مخالفت با کتاب الهی که بازگو کننده حقیقت جهان و انسان از طرف خالق آنها است، مخالفت با خویشتن است؟! آیا می‌دانید که دودمان پیامبر اکرم و اولاد معصوم او به جهت تادب به

آداب الله و تخلق به اخلاق الله شما و مصالح و مفاسد حیات شما را بهتر از همه می‌دانند. و بدون کمترین توقع اصلاح حیات شما را در دو عالم ماده و معنی می‌خواهند؟ پس با وجود اینهمه دلایل و راهنمایان روشنگر کجا می‌روید و چه مقصدی را در نظر گرفته‌اید. لطفاً برای توضیح بیشتر درباره‌ی ضرورت تبعیت از فرزندان معصوم پیامبر اکرم (ص) به مجلد دوم از ص ۲۷۲ تا ص ۲۸۰ از همین تفسیر مراجعه فرمائید. ایها الناس، خذوها عن خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم: انه یموت من مات منا و لیس بمیت. و یبلی من بلی منا و لیس ببال (ای مردم این کلام را از خاتم انبیاء (ص) بگیرید که فرموده است کسی که از ما می‌میرد، مرده نیست و کسی که از ما می‌پوسد، پوسیده نیست). مرگ اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام مانند مرگ دیگران نیست در ظاهر دو جمله‌ی منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تناقضی مشاهده می‌شود که با دقت در منابع دیگر از روایات منتفی می‌گردد. توضیح اینکه مرگ که انتقال روح از بدن به عالم ماورای طبیعت است امری است همگانی و هیچ کسی از این امر عام مستثنی نیست. کل نفس ذائقة الموت ثم الینا ترجعون (همه‌ی نفوس مرگ را خواهند چشید، سپس به سوی

ما برمی‌گردید). و آیه‌ای که در مرگ خود خاتم الانبیاء (ص) آمده است، چنین است: انک میت و انهم میتون. (قطعا مرگ تو را خواهد گرفت و قطعا دیگران هم خواهند مرد). و به قول بعضی از حکماء هر چه و هر که قدم به این دنیا گذاشته است، خواهد رفت و همچنین همه‌ی بدنهای مادی در زیر خاک متلاشی شده و خواهد پوسید. (البته بقای طولانی بعضی از بدنها به جهت خواص طبیعی یا مختصات روحی غیر از ابدیت بدنها در قلمرو طبیعت است که وقوع ندارد. فقط فردی به نام عبدالله بن سبا که ساخته شده‌ی دست سازندگان شخصیت‌های دروغین، است گفته که پیامبر و دودمان معصوم او برای ابد زنده هستند یعنی مرگ طبیعی که دیگران را فرا می‌گیرد، به سراغ آن معصومین نمی‌آید! خود جمله‌ی مزبور خلاف آیه‌ی قرآن است که در بالا- متذکر شدیم، به اضافه‌ی اینکه عبدالله بن سبا چنانکه از تحقیقات دانشمند محترم آقای سید مرتضی عسکری برمی‌آید، شخصیتی است مجعول و چنین شخصی وجود نداشته است). اما مفاد دو جمله‌ی دوم در روایت که می‌فرماید و لیس بمیت و لیس ببال اما اینکه آنان نمی‌میرند، دو احتمال دارد: احتمال یکم- اینست که نه تنها ارواح پاک آن معصومین مانند دیگر ارواح انسانها فانی و معدوم نمی‌شوند، بلکه پس از انتقال از این دنیا باز به حیات عالی خود ادامه می‌دهند، در صورتیکه ارواح دیگر انسانها در عالم برزخ موجودیت دنیوی خود را دارا می‌باشند، یعنی همان ارواح یا نفوسی هستند که در این دنیا کار خود را انجام داده و وارد عالم برزخ شده‌اند. ولی ارواح معصومین جهان حیات عالی را که در این دنیا به جهت تخلق به اخلاق الله و تادب به آداب الله به کمال ممکن رسانده بودند، ادامه خواهند داد. و اگر اختصاص معصومین علیهم السلام را به این حیات عالی نپذیریم، راهی دیگر برای اثبات تفاوت میان بقای ارواح معصومین و مردم دیگر دیده نمی‌شود. از همین مطلب روشن می‌شود که برای اثبات تفاوت میان بقای ارواح معصومین و ارواح دیگر انسانها نمی‌توان به آیه‌ی شریفه‌ی و لاتقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء و لکن لاتشعرون (و نگوئید درباره‌ی کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند، آنان مرده‌اند، بلکه آنان زنده‌اند، ولی (مردم کوتاه‌بین) این حقیقت را

نمی‌فهمند). استدلال نمود، زیرا آیهی مبارکه شامل همه‌ی انسانهایی است که در راه خدا کشته می‌شوند. و اما جمله‌ی دوم از قسمت دوم روایت را می‌توان با اختصاص بدن مثالی به معصومین علیهم‌السلام پس از فرض پوسیده شدن بدنهای جسمانی آن اولیاء الله تفسیر نمود. تحقیقات مربوط به بدن مثالی را مرحوم محقق هاشمی خوئی با نظر به منابع حدیثی در ج ۶ از ص ۲۰۲ به بعد آورده است. و احتمال می‌رود مقصود از لیس بمیت بقاء و دوام مکتب و حقائقی باشد که پیامبر اکرم (ص) از جانب خداوندی برای هدایت و ارشاد مردم آورده است که خود او و عترت معصومش رسالت و ابلاغ آن را به عهده گرفته‌اند. فلا- تقولوا بما لا- تعرفون، فان اکثر الحق فیما تنكرون (پس آنچه را که نمی‌دانید نگوئید، زیرا اکثر حق در آنها است که شما انکار می‌کنید). برای بررسی نتایج وخیم گفتار بدون علم به مجلد هفتم از همین تفسیر مراجعه شود. و اعدروا من لا حجه لکم علیه- و هوانا- (معذور بدارید کسی را که شما حجتی بر او ندارید). کدامین حجت را می‌توان بر حجه الله اقامه نمود؟. امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام حجت خدا است. گفتار و کردار و تفکرات و همه‌ی حرکات و سکناتش مستند به گرایش شدید او به خداوند متعال است. او همان کسی است که پیامبر اکرم (ص) درباره‌اش فرمود: الحق مع علی و علی مع الحق (حق با علی و علی با حق است) خود آن بزرگ بزرگان فرموده است: ماشککت فی حق مداریته. (در هیچ حقی تردیدی نکند ردهام از آن هنگام حق به من نشان داده شده است). هم او فرموده است: لم اعبد ربا لم اره (نپرستیده‌ام خدائی را که ندیده‌ام). و هیچ فردی منصف و بی‌غرض و مطلع از ابعاد حیات امیرالمومنین (ع) این سخنان را از آن حضرت بعید نشمرده است و بهترین دلیل و شاهد صدق سخنان مزبور سرتاسر زندگی آن بزرگوار است. بنابراین، هیچ شخصی نمی‌تواند برای توجیه کارهای خود حجتی علیه امیرالمومنین (ع) ارائه بدهد. چه حجتی را علیه امیرالمومنین ارائه بدهد؟ آیا بگوید: فرزند ابی طالب ترسو و زبون بوده است؟ این یک دروغ صریح است، زیرا تاریخ بشری پس از پیامبر اکرم شجاع دلاوری بالاتر از او نشان نمی‌دهد. آیا بگوید: علی بن ابیطالب دروغ گفته است؟ چه کسی راستگوتر از علی (ع) می‌توان یافت، آیا یک مورد در سرتاسر زندگی امیرالمومنین خلاف واقعی از او شنیده شده است. آن انسان‌نما می‌تواند دروغ بگوید که از آزادی و استقلال و عظمت شخصیت محروم باشد و از رویارویی با واقعیات و ابراز آنها بهراسد و خود را از آن واقعیات کنار بکشد. آیا با آن آزادی و استقلال و عظمت شخصیت که در علی (ع) وجود داشت نیازی به دروغ در او دیده می‌شود. مگر او صدیق اکبر نیست؟ مگر او نمی‌داند که خداوند م تعال دروغگو را از رحمت خود محروم ساخته است؟ آیا بگوید: علی بن ابیطالب بر مردم ظلم و جور روا داشته است، مگر نه چنین است که: قتل فی محرابه لشده عدله. (او به جهت شدت عدالتش در محرابش کشته شده است). جبران خلیل جبران هم او بود که فرموده است. والله لو اعطیت الاقالیم السبعه بما تحت افلاکها علی ان اعصی الله فی نمله اسلبها جلب شعیره ما فعلت (سوگند به خدا اگر اقالیم هفتگانه را به من بدهند تا خدا را در پوست جوی که از دهان مورچه‌ای بکشم معصیت کنم، چنین کاری را انجام نمی‌دهم). هم آن حضرت در همین نهج‌البلاغه فرموده است: فکیف اظلم احدا لنفس یسرع الی البلی قفولها و یطول فی الثری حلولها (و چگونه به احدی ستم روا بدارم به سود نفسی که با سرعت برای پوسیدن غروب خواهد کرد و به خاک خواهد برگشت و در آن خاک زمانهای طولانی حلول خواهد نمود). آیا بگوید: علی بن ابیطالب (ع) علاقه به مال و منال دنیای فانی داشت؟! این ادعا خنده‌آورتر از آن است که حتی کلمه‌ای برای خلاف واقع بودن آن بنویسیم. آیا بگوید: علی بن ابیطالب (ع) علاقه به مقام و جاه داشت؟ آیا می‌توان چنین ادعائی را درباره‌ی کسی قبول کرد که از هنگام رحلت پیامبر اکرم (ص) می‌توانست مبارزه برای بدست آوردن مقام را شروع نموده و به نتیجه قطعی برسد؟ مگر علی (ع) نبود که می‌توانست با یک کلمه‌ی بلی در شورای انتخاب زمامدار به خواسته‌ی عبدالرحمن بن عوف خلافت و زمامداری را بدست بیاورد و همه‌ی ما می‌دانیم که آن بلی را نگفت و مقام را از خود براند. در همین نهج‌البلاغه در خطبه‌ی سوم صریحا فرموده است: اما والذی فلق الحبه و برا النسمه، لولا- حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذالله علی العلماء الا یقاروا علی کظه ظالم و لاسغب مظلوم لالقیتم حبلها غاربها و لسقیت

آخرها بکاس اولها و لا لفیتم دنیاکم هذه ازهد عندی من عطفه عنز. (سوگند به خدائی که دانه را شکافت و روح را آفرید، اگر گروهی برای یاری من آماده نبود و حجت خداوندی با وجود یاوران برای من تمام نمی‌گشت و پیمان الهی با دانایان درباره‌ی عدم تحمل پرخوری ستمکار و گرسنگی ستمدیده نبود، مهار این زمامداری را به دوشش می‌انداختم و انجام آن را مانند آغازش با پیاله‌ی بی‌اعتنائی سیراب می‌کردم. در آن هنگام می‌فهمیدند که این دنیای شما در نزد من از اخلاط دماغ یک بز ناچیزتر است). آیا بگوید: علی بن ابیطالب (ع) از علم و معرفت بدور بود؟ این سخن امیرالمومنین (ع) را که: لو کشف

الغطاء ما ازددت یقینا (اگر پرده برداشته شود بر یقین من افزوده نشود) عده‌ی فراوانی از محققان و متفکران مطلع از حیات آن حضرت نقل کرده‌اند. برای همان مردم کافی بود که مقداری از سخنان امیرالمومنین (ع) را می‌شنیدند که پس از او مورد بهره‌برداری همه‌ی دانایان و حکمای تاریخ که از آن سخنان اطلاع پیدا کرده‌اند گشته است. با نظر به مطالب مزبوره است که حضرت می‌فرماید: معذور بدارید کسی را که شما علیه او حجتی ندارد و او منم. الم اعمل فیکم بالثقل الاکبر و اترک فیکم الثقل الاصغر؟! قدر کزت فیکم رایه الایمان، و وقتکم علی حدود الحلال و الحرام، و البستکم العافیه من عدلی، و فرشتکم المعروف من قولی و فعلی و اریتم کرائم الاخلاق من نفسی، فلا تستعملوا الرای فیما لایدرك قعره البصر و لاتتغلغل الیه الفکر (آیا من در میان شما به قرآن عمل نکردم و آیا در میان شما دودمان پاک پیامبر را (برای برخورداری از هدایتشان) بودیعت نهادم. پرچم ایمان را در میان شما محکم نمودم و شما را به حدود حلال و حرام آگاه ساختم و از دادگری خود لباس عافیت بر شما پوشاندم و بساط نیکو از گفتار و کردارم را برای شما گستردم و اخلاق فاضله‌ی خود را به شما ارائه نمودم. پس در

آن موارد که بینشان ژرفای آن را نمی‌یابد و تفکراتان نفوذ نمی‌کند، رای و نظر (نابجا) بکار نبرید.) در میان شما به قرآن عمل کردم و عترت را به ودیعت نهادم و پرچم ایمان را در میان شما نصب و آن را به اهتزاز در آوردم انطباق همه‌ی اعمال فردی و اجتماعی امیرالمومنین علیه‌السلام به کتاب الله که ثقل اکبر از آن تعبیر فرموده است، چنان بدیهی است که نیازی به تفصیل ندارد. و اینکه مرجع کل آن حضرت در مدیریت زندگی اجتماعی مسلمین از نظر حقوقی، اخلاقی، سیاسی و معرفت به طور عموم و دیگر شئون اجتماعی، قرآن مجید بوده است، حتی یک فرد بی‌غرض و آگاه هم نمی‌تواند تردید کند. همه‌ی ما با این تعبیر (علی ع) قرآن ناطق است) آشنائی داریم. اگر یک انسان مطلع از قرآن و محتویات این کتاب الهی سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام را در نهج‌البلاغه و دیگر منابع معتبر اسلامی مورد دقت قرار بدهد، قطعاً خواهد دید که مبنا و اصول آن سخنان قرآن مجید است، به اضافه‌ی اقتباس جمله‌ای از آیه یا همه‌ی آیه که در سخنان آن حضرت خیلی فراوان است، بقیه‌ی آنها یا به طور مستقیم مضمون آیات قرآنی است و یا به طور غیر مستقیم. و اما تقارن عترت با قرآن (ثقل اصغر و ثقل اکبر) ماخوذ

است از حدیث متواتر در میان شیعه و اهل سنت که پیامبر اکرم (ص) فرموده است: انی تارک فیکم الثقلین: کتاب الله و عترتی ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا ابدا (من میان شما دو ثقل به ودیعت نهادم: کتاب خدا و عترتم را، مادامی که به آن دو تمسک کنید، هرگز گمراه نخواهید گشت). درباره‌ی توضیح معنای ثقل با نظر به حرکات این کلمه مطالبی گفته شده است که هر یک از آنها ناشی از دیدگاه مخصوص درباره‌ی کتاب الله و عترت است. به نظر می‌رسد که مناسبترین معنی وزن بوده باشد که با معنای لغوی آن سازگاتر است و علت به کار بردن آن درباره‌ی دو حقیقت مزبور اینست که آن دو حقیقت (کتاب الله و عترت معصوم پیامبر) تکیه‌گاه اسلام و مسلمین می‌باشند، و چنانکه در استعمالات متداول گفته می‌شود سنگینی بار به دوش آن شخص است و مقصود اینست که آن شخص وزن و سنگینی آن بار را می‌کشد و آن شخص تکیه‌گاه آن بار است، همچنین می‌توان گفت: وزن و سنگینی اسلام و حیات مسلمین به کتاب الله و عترت معصوم پیامبر اکرم (ص) متکی است. برای توضیح بیشتر درباره‌ی مقام الهی عترت معصوم پیامبر اکرم (ص) رجوع شود به مجلد دوم از همین تفسیر از ص ۲۷۲ تا ص ۲۸۰. می‌فرماید: پرچم ایمان را در میان شما نصب

و آن را به اهتزاز در آوردم او لذت و عظمت ایمان به خدا و حکمت هستی و وجود خود را در عالم هستی در عالی‌ترین حد دریافته بود و می‌دانست که نه تنها جمال و جلال حقیقی بنی‌نوع انسان فقط با ایمان به امور مزبوره به حد اعلای خود خواهد رسید، بلکه بدون ایمان دردهای بشری و جهل و ظلمت‌هایی که بشر در آنها غوطه‌ور است، هرگز منتفی نخواهند گشت. و چه ساده‌لوحند کسانی که انتقال از دردی به درد دیگر و انتقال از ظلمتی به ظلمت دیگر را رهایی و موفقیت به دستیابی به درمان و ورود در انوار معرفت تلقی می‌کنند!! شما را به حدود حلال و حرام آگاه ساختم در ارشاد مردم به آنچه که در شرع انور اسلام از حلال و حرام آمده است، کمترین کوتاهی نفرموده است. او پس از پیامبر اکرم (ص) اعلم وافقه و اقتضای مردم بوده است و ایمان او به اینکه آنچه را که از اسلام می‌دانسته است، می‌بایست در اختیار مردم بگذارد، شدیدترین تحریکات را به آن حضرت وارد می‌آورد که عقائد و احکام اسلام را به آنان بیان فرماید. جمله‌ی: سلونی قبل ان تفقدونی (پرسید از من، پیش از آنکه مرا گم کنید) که در نهج‌البلاغه در خطبه‌ی ۱۸۷ آمده است، متواتر نیز نقل شده است. مضامین جملات بعدی را در سرتاسر تاریخ نهج‌البلاغه ملاحظه می‌فرمائید.

[صفحه ۱۳۱]

و منها: حتی یظن الظان ان الدنیا معقوله علی بنی‌امیه تمنحهم درها و توردهم صفوها، و لایرفع عن هذه الامه سوطها و لاسیفها، و کذب الظان لذلك، بل هی مجه من لذیذ العیش یطعمونها برهه ثم یلفظونها جمله و از جمله‌ی این خطبه است: (تا آنگاه که گمان کننده چنین پندارد که دنیا وابسته‌ی بنی‌امیه و در انحصار آنان می‌باشد- دنیا منافع خود را به آنان (گروه نابکار بنی‌امیه) می‌بخشد و آنان را به امتیازات صاف خود وارد می‌نماید و تازیانه و شمشیر این تبهکاران از این امت برداشته نخواهد گشت، گمان کننده‌ی چنین پندار بی‌اساس دروغ می‌گوید، بلکه روزگار مراد آنان چونان آب دهان یا چیز محقری از غذا است که پس از جویدن بیرون انداخته شود. آنان زمانی بدین نحو از عیش لذت بار برخوردار گشته سپس همه‌ی آن را بیرون خواهند انداخت) خود کامگی‌های خودپرستان هم مانند وجود پلیدشان رو به فنا است نژادپرستی‌ها و خود کامگی‌ها و قدرت پرستی‌های بنی‌امیه و تضادهایی که با اسلام و مسلمانان نشان داده‌اند، آشکارتر از آن است که نیازی به گفتگو داشته باشد. مطالعه کننده‌ی محترم برای توضیح مختصر درباره‌ی پلیدیهای آل‌امیه می‌تواند به مجلد ۱۱ از ص ۲۰۹ تا آخر ۲۱۴

مراجعه فرماید. اکنون می‌پردازیم به جریان کلی این قانون که خود کامگی‌های خودپرستان هم مانند وجود پلیدشان رو به فنا است بنابر تحقیقات قابل توجهی که اهل تحقیق در سرگذشت بروز تمدنها و سقوط آنها نموده‌اند و همچنین با توجه به عموم کتب تاریخی که سرگذشت جست و خیز قدرت پرستان خود کامه را ثبت کرده‌اند، این قانون را می‌توان از لابلای سطور همه‌ی آن تحقیقات و کتابها استخراج کرد که خود کامگی‌ها و تبهکاریهایی که فراعنه و عمالقه و طواغیت قرون و اعصار به راه می‌اندازند، هرگز جنبه‌ی اصالت و شایستگی به خود نگرفته و حتی به عنوان واقعیات مباح و بی‌طرف از زشتی و پلیدی نیز تلقی نشده است. و بالعکس عظمت‌ها و دادگری‌ها و فداکاری‌ها که همواره در برابر خود کامگی‌ها و بی‌شرمی‌های فراعنه و عمالقه و طواغیت و هر گونه قدرت پرستان درست مانند رگه‌های بسیار ظریف و ناچیز الماس در میان انبوه میلیاردها تن زغال سنگ و دیگر مواد کم ارزش‌یابی ارزش بوده است، با اینحال همان عظمت‌ها و دادگری‌ها و ارزش به عنوان اصیل‌ترین مایه‌های حیات آدمی تلقی شده و به طور ثابت و مستمر عامل محرک انسانها به خیرات و کمالات بوده است. قانون مزبور مورد تردید نیست. مسئله‌ی بااهمی

تی که در اینجا وجود دارد، اینست که تلخی و ناگواری تاخت و تاز قدرت پرستان خود کامه و خودپرست و احساس مالکیت مطلق که در خود برای دنیا و مردم بینوا و مستضعف می‌نمایند، اگر هم زمان اندکی بوده باشد، چنان تند و شدید است، گوئی یک انسان ستم‌دیده در هنگام چشیدن طعم ستم هر لحظه‌ای را مساوی سالی یا سالیانی احساس می‌نماید. و اذا الفتی لبس الاسی و مشی به فکانما قد قال للزمن اقعده (و در آن هنگام که یک انسان لباس اندوه پوشیده و با آن لباس حرکت می‌کند، مانند اینست که

به زمان گفته است: بنشین یعنی گوئی زمان از حرکت باز ایستاده و متوقف شده است. و اذا الثوانی اشهر و اذا الدقائق اعصر و الحزن شیء سرمد در این هنگام است که ثانیه‌ها ماهها است و دقائق اعصار است و اندوه چیزی است ازلی و ابدی) به همین دلیل است که منابع معتبر اسلامی و عقل سلیم با پرتو الهی که دارد کیفر ظلم را حتی اگر چه یک لحظه بوده باشد، شدید معرفی می‌نماید. بلکه بنا بر جمله‌ای که امیرالمومنین علیه‌السلام در همین نهج البلاغه فرموده است: (و من ظلم عبدا لله کان الله خصمه یوم القیامه دون عباده (و کسی که به بندگان خداوندی ظلم کند، خصم (حقیقی) آن ظالم در روز قیامت خدا اس

ت، نه بندگان) نکته‌ی فوق‌العاده با اهمیت که در جمله‌ی فوق باید در نظر گرفته شود، این است که امیرالمومنین (ع) خدا را خصم حقیقی ستمکار میدانند زیرا فقط خدا است که اهمیت پدیده‌ی ظلم را که ناشی از به بازی گرفتن حیات انسانها است، می‌داند، زیرا اوست خالق حیات و موت، پس او است که حقیقت و ارزش حیات را می‌داند. اما انسانها - یعلمون ظاهرا من الحیاه الدنیا. (آنان نمودی از این حیات دنیا را می‌دانند) شناخت ماهیت ظلم و زشتی و ناگواری آن، بدون ابتلاء و چشیدن طعم ظلم امکان‌پذیر نیست. حتی با مشاهده‌ی نمود ظلمی که بر دیگران وارد می‌آید، نمی‌توان تلخی و ناگواری آن را فهمید، چنانکه اشتراک و مشابهت ناله‌ها و شیون‌هایی که بشر در برابر عوامل ناگوار از خود بروز می‌دهد، مانع از آن است که شخص ناظر بفهمد که انسان مظلوم در چه ناگواری و تلخی غوطه‌ور شده است و چگونه به نظر مظلوم همه‌ی موجودات دنیا برای او از دور تماشا می‌کنند و او در زیر ضربات ستم و جور دست و پا می‌زند و هیچ یک از آن موجودات نه تنها برای او دل نمی‌سوزانند، بلکه گوئی هیچ حادثه‌ای اتفاق نیفتاده است و همه چیز با کمال اطمینان به کار خویش مشغولند. آفتاب خندان جهان تاب بر ظالم و

مظلوم به یکسان نورافشانی می‌کند. اگر در آن روز که حیات مظلومی در زیر ضربه‌ی ستم تلخ‌ترین طعم مرگ را می‌چشید، برفی از آسمان می‌بارید، چنانکه بر بام قصور و کاخهای باشکوه می‌نشست، بام کوخ‌های محقر را هم تحت پوشش خود قرار می‌داد، و همانگونه که روی چوبهای حامل جنازه‌ی یک بینوای مستضعف می‌بارید، در همان ساعت روی تابوت جنازه‌ی چشمگیرترین شخصیت بزرگترین کشور دنیا می‌نشست که با آرایشهای گوناگون و پرچم آن کشور که روی تابوتش انداخته بودند با موزیک ماتم به سوی خاک تیره‌اش می‌بردند. درست است که انسان در هنگام چشیدن لذت هم، احساس شخصی دارد، یعنی لذتی که او می‌چشد، مخصوص شخص او بوده و قابل انتقال به هیچ کس نیست با اینحال، احساس بی‌طرفی موجودات، مخصوصا بنی نوع انسانی در حال گرفتاری به درد مخصوصا درد غیر قابل تحمل ظلم، مساوی نیست با آن لذت شخصی که آدمی به تنهایی آن را در می‌یابد، یعنی تلخی درد شخصی ظلم شدیدتر از شیرینی لذت شخصی است. به همین جهت است که اگر انسانی را مخیر کنند که تلخی در ظلم را بچشد یا دست از لذت شخصی نفسانی بر دارد، مسلم است که اگر چنین انسانی عاقل بوده باشد، دست از لذت شخصی خود بر می‌دارد و درد را مخصوصا درد

و ناگواری ظلم را از خود منتفی می‌سازد. و به هر حال، اگر چه طبیعت آدمی از نظر روانی چنین است که هم در حال دریافت لذت، تنها خویشتن را می‌بیند که لذت می‌چشد و اگر دیگران هم، همان لذت را در می‌یابند، حالت روانی شبیه به همدیگر را دارند. نه اینکه خود لذت یاب هر یک از آنان، قابل درک برای دیگری بوده باشد و هم در حال دریافت درد و ناگواریها، و همچنین آدمی هم در حال لذت و هم در حال درد، بدان جهت که کیفیت عارض بر روان آدمی فوق کمیت و زمان است، لذا مرور زمان و کندی و سرعت آن در حالت دریافت هر دو پدیده برای آدمی مطرح نیست، با همه‌ی این احوال، خصوصیت درد، مخصوصا درد ناشی از ظلم که از افراد انسانی به یکدیگر وارد می‌آید، آنچنان روح و مغز را می‌فشارد که گوئی یک لحظه از زمان مساوی ابدیت است، لذا در آن حالت تلخ احتمال اینکه آن لحظه خواهد گذشت نه تنها کاری در تخفیف درد نمی‌تواند انجام بدهد، بلکه حتی ممکن است به نظر شخصی که زیر ضربه‌ی ظلم قرار گرفته است، نرسد. پس اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: تا آنگاه که گمان کننده چنین پندارد که دنیا وابسته‌ی بنی‌امیه و در انحصار آنان می‌باشد ... و تازیانه و شمشیر آن

تبهکاران ضد انسان

از امت مسلمانان برداشته نخواهد شد ممکن است مقصود از گمان کننده دو گروه باشند: گروه یکم - کسانی باشند که زیر ضربات تازیانه‌ها و شمشیرهای آل‌امیه در زجر و شکنجه بودند که بازگو کننده‌ی همان قاعده است که در بالا توضیح دادیم. گروه دوم - مردم کوتاه‌بین که قدرت اشراف و آگاهی به گذشت زمان و بروز و سقوط گروه‌ها و مخصوصاً نابودی ستمکاران ندارند. این بود بیانات مختصری در تفسیر خطبه‌ی امیرالمومنین که قسمت اول آن درباره‌ی عرفان مثبت اسلامی است. اکنون برای ورود به مباحث عرفان مثبت که در این مجلد می‌خواستیم مطرح نماییم، بدانجهت که این مباحث مربوط به عالی‌ترین وضع روحی انسانهاست، لذا مجبوریم نخست دلائل عظمت نفس انسانی را که بوسیله‌ی تجرد به مقام عالی روح انسانی می‌رسد متذکر شویم. این دلائل به دو قسمت مهم تقسیم می‌شوند: قسمت یکم - دلائل تجرد نفس. قسمت دوم - استعداد‌های موجوده در نهاد انسانی که بوسیله‌ی عوامل و انگیزه‌های خارجی به فعلیت می‌رسند. قسمت یکم - دلائل تجرد نفس برای بررسی دلائل تجرد نفس و وجود استعداد‌های نهفته در آن، دو مقدمه ضروری را متذکر می‌شویم: مقدمه‌ی یکم - بیان مختصری از نظریه‌ای که منکر تجرد نفس و استعداد‌های نهفته در

آن می‌باشد. مقدمه‌ی دوم - اثبات این حقیقت که رعب و حساسیت درباره‌ی اصطلاح تجرد و استعداد‌های نهفته در نفس بیجا و بی‌مورد است. مقدمه‌ی یکم - بیان مختصری از نظریه‌ای که منکر تجرد نفس و استعداد‌های نهفته در آن می‌باشد. از روزگاران قدیم تاکنون عده‌ای از اشخاص منکر تجرد نفس و استعداد‌های نهفته در آن بوده و از پذیرش وجود حقیقی در درون آدمی که بالاتر از پدیده‌های طبیعی بوده باشد، سرباز زده و گفته‌اند: در وجود انسانی جز همین اعضای مادی و طبیعی که تسلیم قوانین مخصوص به خود می‌باشند، چیز دیگری واقعیت ندارد. اعضای مادی و طبیعی وجود انسانی با ترکیبات خاصی که دارند، منشا فعالیتها و بازتابها و دیگر پدیده‌هایی می‌باشند. این گروه اصل خود نفس را منکرند چه رسد به اینکه تجردی داشته باشد. و کلمه‌ای را که برخی از گذشتگان به جای ترکیبات خاص اعضای جسمانی بکار برده‌اند عبارت است از کلمه‌ی مزاج. صدرالمتالهین چنین می‌گوید: ان من الناس من ذهب الی ان النفس هی المزاج و یدل علی فساد براهین (کسانی از مردم این نظریه را انتخاب کرده‌اند که نفس همان مزاج است و دلائلی وجود دارد که بطلان این نظریه را اثبات می‌نماید). صدرالمتالهین هفت دلیل برای اثبا

ت اینکه نفس غیر از مزاج است، آورده است که بعضی از آنها بسیار محکم و قابل انتقاد نیست. صدرالمتالهین در ص ۲۰ درباره‌ی دور نگهداشتن این مسئله‌ی مهم از مناقشات لفظی، سخنی دارد که ما در مقدمه‌ی دوم آن را متذکر خواهیم شد. برای توجیه و تفسیر این نظریه دو کار عمده انجام گرفته است: کار یکم - کوشش برای تفسیر هر گونه پدیده و فعالیت‌های درونی برای اثبات اینکه این امور از کیفیات و جلوه‌ها و تموجات طبیعی است که از ماده بروز می‌نماید. کار دوم - تلاش پیگیر برای انکار تجرد نفس و تجرد هر موضوعی که از طرف معتقدین به عنوان مجرد تعبیر شده است. بی‌نتیجه بودن کوشش برای اثبات اینکه هر گونه پدیده و فعالیت‌های درونی، کیفیات و جلوه‌ها و تموجات طبیعی ماده است، از آن جهت است که اینان با هر عینک مکتبی هم که وارد میدان بررسی شوند، نمی‌توانند خود سازمان‌بندی حیات را مورد کوچکترین تردید قرار بدهند. امروزه قانون خود سازمان‌بندی برای زیست‌شناسان مانند یک امر بدیهی تلقی شده و به عنوان اساسی‌ترین مختص حیات تلقی شده است. از آنجمله واقعیاتی که قانون فوق را به خوبی اثبات می‌کند، تفاوت بسیار واضح مابین حرکت برونی و حرکت جاریه در درون حیات است. به عنوان

مثال اگر مقداری غبار را تدریجاً در یک شیشه‌ای بریزیم در حالی که از هر گونه عامل خارجی مانند هوا و محرک‌های دیگر بدور باشد، مشاهده خواهیم کرد که حرکت مجموعی ذرات آن غبار به پایین شیشه می‌باشد، در صورتی که هر یک از ذرات غبار را که با دستگاہی بزرگ کننده (میکروسکپ) زیر نظر بگیریم، خواهیم دید حرکت هر یک از این ذرات نه ثابت است و نه سمت معین و قابل پیش‌بینی را در پیش می‌گیرد. این جریان در ذرات عناصر رادیو آکتیو نیز وجود دارد به این معنی که یک عنصر رادیو آکتیو

تدریجا ذراتی را از خود صادر می‌کند، ولی برای صدور هر یک از ذرات نه زمان معین و نه سمت حرکت معینی را می‌توان پیش‌بینی نمود. با اینحال، صدور ذرات و تبدیل عنصر رادیوآکتیو به سرب قطعی است. ولی در ماهیت حیات وضع غیر از این است: وقتی که توزیع و قرار گرفتن سلولها را در بدن مورد توجه قرار می‌دهیم، می‌بینیم در هر سلول یک یا دو عدد از کروموزمها وجود دارد که مانند اداری مرکزی در مرکز سلول قرار گرفته است و مدیریت فعالیت‌های سلول را به عهده گرفته است. شرودینگر در کتاب حیات چیست؟ ص ۷۱ می‌گوید: شاید بتوان آن را تشبیه کرد به سازمان اداری وسیع که در هر نقطه شعبه‌ای داشته و این شعبه‌ها با زبان ثابت و با علائم ثابت با یکدیگر در تماسند و یک کشور بزرگ را می‌گردانند این یک توضیح فوق‌العاده است که بیشتر به شعر شباهت دارد تا به علم، ولی از تصورات شاعرانه برنخاسته است، بلکه از توجه و مشاهده‌ی کامل علمی حاصل شده است. این شکل جدید شکل تعداد کمی از اتمها است که با تماس بین خود و با نقشی که بازی می‌کنند یک سازمان منظم را اداره می‌کنند که ممکن است آن را تعجب‌آور بیابیم و یا آن را موجه بدانیم که تعداد کمی از اتمها با طرز قرار گرفتن خود با مشکلی که قبلا هرگز با آن روبرو نبوده‌ایم بتواند اعمال منظمی انجام بدهد. این شکل فقط در موجودات زنده وجود دارد هرگز فیزیکیان یا شیمی‌دان با چنین پدیده‌ای در جایی غیر از موجودات زنده روبرو نبوده‌اند، در همین ماخذ می‌گوید: نکته‌ی دیگری که در اینجا به یاد ما می‌افتد، اینست که آیا دقت عمل ژن‌ها در چه حد است؟ و آیا حتی اگر فورمول را درباره‌ی آن بکار ببریم، بازگوی دقت واقعی عمل ژنها می‌باشد یا نه و آیا ژن‌ها واقعا در طول مدت زمان وظیفه‌ی خود را با چه نسبتی و با چه دقتی انجام می‌دهند؟ این سؤال دوم را باید بیشتر مورد توجه قرار داد. پاسخ این سؤال را به راحتی می‌دانید

با مراجعه‌ی ساده‌ای به طبیعت می‌توانید ببینید که خصوصیات ارثی با چه دقتی (حتی می‌توان گفت با دقتی مطلق و بدون خطا) منتقل می‌شوند و در کتاب حیات: طبیعت، منشا و تکامل آن تألیف آ. ای. اپارین - ترجمه‌ی آقای هاشم بنی‌طرفی چاپ چهارم ص ۷۹ چنین آمده است: این نوع سازمان حیات را می‌توان به طریقی با سازمان یک اثر موسیقی، مانند یک سمفونی، مقایسه کرد که موجودیت واقعی آن به توالی‌ها و هماهنگی‌های معین تک تک صداها بستگی دارد و کافی است که این توالی برهم بخورد تا در نتیجه‌ی آن سمفونی خراب شود و ناهماهنگی و بی‌نظمی جای آن را بگیرد. البته بدیهی است که اگر ما حقیقتی را به عنوان خود (نفس) یا هر اصطلاحی دیگر که بازگو کننده‌ی عامل مدیریت توالی‌ها و هماهنگی‌های معین تک تک پدیده‌های زیست را نادیده بگیریم، مجبور خواهیم گشت که معتقد شویم که هر یک از مجموع پدیده‌های متوالی و هماهنگ در مجموع سمفونی حیات دارای اراده‌ای هستند که زمان و خواسته‌ی همدیگر را می‌فهمند! و این یک نوع متافیزیک گرائی است که منکرین خود (نفس) از آن گریزانند. به همین جهت است که آقای اپارین در صفحه ۶۱ از کتاب فوق چنین می‌نویسد: تضمن مقصود در سازمان اجسام زنده این خصلت

جریان تاثیر متقابل موجودات زنده و ملا-پیرامونشان و مهمتر از همه، سازگاری شگفت‌انگیز و موثر سازمان این تاثیر متقابل با وظیفه‌ی صیانت ذات و خود بازسازی سیستم تحت تاثیر یک سلسله شرایط خارجی معین است، یعنی آن چیزی را که بسیار از مصنفان به نام سازش شکل با وظیفه‌ی عمومی یا تضمن مقصود از ساختمان چنین دستگاهی نامیده‌اند، چنان وضوح عینی دارد، و چنان تاثیر نیرومندی بر دیدگان بررسی کنندگان طبیعت زنده می‌گذارد که در اکثریت حتی گوناگون‌ترین تعریفهای حیات که در طی قرون متمادی فرمول‌بندی شده و توسط متفاوت ترین مکتبهای فلسفی و اندیشه‌های علمی مطرح شده‌اند، به نحوی از انحاء تجلی می‌کند. وجود سازش شکل با وظیفه‌ی عمومی در همه‌ی موجودات زنده، حتی توسط ارسطو ذکر شده است. او نخستین کسی بود که توانست در نوشته‌های خود از مجموعه‌ی وسیع مطالب زیست‌شناسی موجود آن زمان نتایج کلی بگیرد. ارسطو این خاصیت مخصوص موجودات زنده را به عنوان علت فعلیت غائی بنیادی حیات، یا اصلی که هدفش در درون خودش است مشخص ساخت. تعلیمات ارسطو درباره‌ی علت فعلیت غائی تاثیر خود را به شکلهای مختلف در همه‌ی تعریفهای حیات به جای گذاشته

است. علت فعلیت غائی ارسطو در عق

اید مختلف مذهبی و تعالیم فلسفی منعکس شده قرنهای متمادی دوام یافت تا اینکه در آثار راینکه و دریش و دیگر پیروان معاصر ویتالیسم به قرن بیستم خودمان رسید ... انگلس نوشت: یک کلام هست که باید در مورد همه‌ی ارگانیزم‌ها به کار برده شود و آن سازش است. او سپس تعریف خویش را درباره‌ی حیات می‌کند و چنین می‌گوید: حیات یک طرز وجودی آلبومینی است که اساسی‌ترین خصیصه‌ی آن خودسازی پیوسته‌ی ترکیبات شیمیائی آن مواد به وسیله‌ی تغذیه و دفع است در عبارات فوق با کمال وضوح واقعیت داشتن خود (نفس) اثبات می‌گردد. به عنوان مثال این جمله را مورد دقت قرار بدهیم: و مهمتر از همه، سازگاری شگفت‌انگیز و موثر سازمان این تاثیر متقابل با وظیفه‌ی صیانت ذات و خودبازسازی سیستم تحت تاثیر یک سلسله شرایط خارجی معین است همچنین از عبارات فوق وجود سازش شکل با وظیفه‌ی عمومی اساسی‌ترین خصیصه‌ی آن (حیات) خودسازی با دقت در عبارات فوق تردیدی نمی‌ماند در اینکه در همه‌ی جانداران و در حد اعلای آنها که انسان است یک مدیریت هدفدار و فعال غائی وجود دارد که جانداران را از قلمرو پدیده‌ها و فعالیت‌های فیزیکی و شیمیایی بالاتر می‌برد. مقدمه‌ی دوم - حساسیت نابجا درباره‌ی اصطلاح

ح مجرد و مجرد و مانند آنها شاید بعضی از مطالعه کنندگان محترم با دیدن عنوان بحث که عبارتست از حساسیت نابجا درباره‌ی اصطلاح مجرد، در شگفتی فرو روند که آیا واقعا امکان دارد که در این دنیا کسانی پیدا شوند که درباره‌ی یک کلمه که دارای معنایی است که در قرون و اعصار متمادی در مغزهای بشری چه مستقیما و چه به طور غیر مستقیم در جریان بوده است، حساسیت داشته باشند؟! آری، چنین کسانی پیدا می‌شوند نه تنها از مردم معمولی، بلکه این حساسیت را از بعضی اشخاصی که برچسب دانش به پیشانی زده‌اند، سراغ داریم، پس از مطالعه‌ی این چند سطر خواهشمندیم فوراً به کتاب اندیشه‌های فروید تالیف ادگارپش ص ۹۲ مراجعه فرمائید، در آن صفحه مضمون این عبارت را بخوانید: من از طرح مسائل توزین ناپذیر خود را ناراحت می‌یابم و من به این ناراحتی همواره اعتراف می‌نمایم به نظر می‌رسد این آقای ناراحت! فقط از طرح مسائل و موضوعات معنوی مانند حقائق مذهبی و عرفانی و کمالات والای انسانی ناراحت بوده است، نه هر حقیقت توزین ناپذیر، زیرا همه می‌دانند که شغل و حرفه‌ی هر روانکاو و روانشناس و روانپزشک با مسائل و موضوعات توزین ناپذیر روانی است. امثال این اشخاص که متاسفانه چراغ

هائی نیمه روشن بدست مشغول تعیین تکلیف برای واقعیت عالم هستی و مخصوصا به انسان می‌باشند، صدها هزار انسانهای وارسته از انبیاء گرفته تا حکما و اولیاء الله را غوطه‌ور در خیال پنداشته و خود را دانشمند!! نامیده و رهروان دانش را تعلیم و تربیت می‌فرمایند!! آیا اعتراف به احساس ناراحتی در موقع طرح موضوعات توزین ناپذیر اعتراف به بیماری مغزی نیست؟! این بیماران می‌خواهند بیماریهای ناشی از عقده‌های روانی و آلرژی‌های مغزی بشر را معالجه فرمایند!! از روزگاران گذشته تاکنون اشخاصی بوده‌اند که همه‌ی واقعیات عالم هستی را در محسوسات و همه‌ی عوامل درک را در حواس طبیعی منحصر می‌کنند. اینان با کمال آسودگی خاطر از نمی‌بینم، پس نیست را نتیجه می‌گیرند! بنابراین، حتما اکتشافاتی که در گذرگاه زمان بوسیله‌ی بعضی از مغزهای نوابغ بروز می‌کنند، بدان جهت که برای مردمی که اطلاعی از آن اکتشافات ندارند (محصول آن اکتشافات برای آنان محسوس نبوده است) لذا باید بگوئیم: که حقائق اکتشاف شده از عدم وجود آمده‌اند!! اگر ما از شکاکانی که حتی درباره‌ی هستی خود هم

تردید دارند قطع نظر کنیم که می‌گویند: چون حواس خطا می‌کنند، پس اعتباری برای حواس نیست هیچ عاقلی را سراغ نداریم که ضرورت قاطعانه‌ی بهره‌برداری از حواس را منکر شود و یا تردیدی در آن داشته باشد. به همین جهت است که اوقات خود را برای اثبات این ضرورت بیهوده تلف نمی‌کنیم. آنچه که در این مبحث مورد دقت و بررسی باید قرار بگیرد، اینست که وقتی می‌گوئیم: نفس مجرد است، عقل مجرد است، روح مجرد است منظور ما چیست؟ آیا منظور ما این است که نفس و عقل و روح حقائقی هستند بر ضد همه‌ی حقائق هستی و دارای قوانینی هستند بر ضد قوانین هستی؟! نه هرگز هیچ کسی درباره‌ی

مجردات چنین تخیلات بی معنی به راه نینداخته است. چگونه می توان گفت مجرد حقیقتی است ضد همه حقائق هستی، در صورتی که هر مجردی به هر درجه‌ای هم که تجرد داشته باشد، بالاخره در پهنه‌ی هستی است و باصطلاح دیگر موجی از هستی است و چگونه می توان گفت مجرد قوانینی دارد برخلاف همه‌ی قوانین هستی، باینکه همه‌ی قوانین حاکمه بر هستی با همدیگر در حال ارتباطند، در تضاد کشنده. برای مغزهایی که از حساسیت‌های نابجای بعضی از دانش فروشان حرفه‌ای متاثر شده و با کمال صفای درونی گمان کرده‌اند آن مبتلایان به حساسیت، واقعا از روی دانش گرائی و واقع‌بینی مجردات را نفی می کنند، این توضیح و تمثیل بجا ا

ست که وقتی می گوئیم: لذت یک پدیده‌ی تجربیدی است. نمی‌خواهیم بگوئیم: لذت پدیده‌ایست در درون انسانی که واقعیت دارد و انگیزه‌هایی معین لذت‌های مخصوصی را در درون ما به نام انبساط روانی بوجود می آورند، ولی این پدیده نه شکل دارد نه وزن دارد و نه رنگ و نه طعم و بو و نه مشخصات فیزیکی دیگر. حالا اگر این پدیده را چنین توصیف کنیم که لذت پدیده‌ایست روانی و مجرد از شکل و وزن و رنگ و دیگر مشخصات فیزیکی، آیا این گفتار غیر علمی است؟! اگر بگوئیم اندیشه آن فعالیت مغزی است که نه رنگی دارد و نه طعمی و نه بوئی و نه شکل و وزنی و نه سایر مشخصات فیزیکی دیگر، آیا این یک سخن غیر علمی است؟! یک مثال دیگر را درباره‌ی دریافت زیبایی در نظر بگیریم: ما با مشاهده‌ی یکدسته گل زیبا، تاثر لذت بخشی در درون خویشتن احساس می کنیم که می توان آن را لذت زیباییابی نامید. حال اگر به تماشای یک منظره‌ی طبیعی بسیار بزرگ و در حد اعلا‌ی زیبایی پردازیم، مسلم است که این دفعه لذت حاصل از تماشای آن منظره خیلی شدیدتر و عالی تر از تماشای یک دسته گل زیبا خواهد بود. آیا شما می توانید بگوئید این لذت مثلا ۴۴۱ برابر لذت دریافت شده از تماشای یک دسته گل زیبا می باشد؟! یعنی آیا لذت حاصله از تماشای منظره‌ی طبیعی بسیار بزرگ را می توان به ۴۴۱ جزء تقسیم نموده و هر یک از آن اجزاء را مساوی لذت حاصله از تماشای یک دسته گل محسوب بداریم؟! یک مثال اینست که در نظر بگیریم که برای توضیح مبحث ما بسیار مفید است. آن مثال اینست که وقتی که ما دیدار یک دوست را در حال عادی می‌خواهیم یعنی اشتیاق و اراده‌ی آن دیدار در درون ما بوجود آمده است، حال فرض کنیم آن دوست عزیز ما بیمار شده است و رفتن من به عیادت آن دوست بیمار از جهات متعددی لزوم پیدا کرده است، مثلا پزشک معالج بیماری او را تنها من می توانم برای معاینه و مداوای او ببرم و رفتن به دیدار وی موجب آرامش و تسلی خاطر او هم خواهد گشت و غیر ذلک. مسلم است که اراده‌ی حاصله از مجموع انگیزه‌های فوق بسیار شدیدتر و عالی تر است از اراده‌ی دیدار آن دوست در حال عادی. آیا می توان این اراده‌ی شدید و عالی تر را به اراده‌هایی تجزئه کرد که یکی از آنها اراده‌ی دیدار دوست در حال عادی بوده باشد؟! بدیهی است که هیچ عاقلی چنین احتمال را نمی دهد. حال اگر بگوئیم: اراده مجرد از کمیت قابل تجزئه به مقادیر کوچکتر است، خلاف واقع گفته‌ایم؟! خلاصه باید گفت: همه‌ی انسانها در تمام لحظ

ات زندگی‌شان با پدیده‌های مجرد سر و کار دارند، ولی به جهت پذیرش اصول پیش ساخته و توجیحات جبر مکتبی از بکار بردن کلمه‌ی تجرید و تجرد درباره‌ی آنها امتناع می‌ورزند! مقصود از مجردات حقائقی از همین هستی است با هویتی والاتر در مبحث گذشته اشاره کردیم به اینکه اعتقاد به وجود مجردات در قلمرو هستی، اعتقاد به ضد هستی نیست، چنانکه پذیرش قوانین مخصوص بر مجردات، اعتقاد به قانون شکنی در وجود نیست. در آن هنگام که ترکیبات مواد شیمیائی و فیزیکی برای بروز حیات در جهان هستی فعالیت می کنند، چنین نیست که آن مواد می‌خواهند حقیقتی را که نوع مخالف آنها است (زیرا حیات احساس و حرکت و خودگرائی دارد) بر ضد همه‌ی حقائق هستی بوجود آورده و قوانین مربوط به پدیده‌ی حیات را که غیر از قوانین حاکم بر آنها است، بوجود آورده و با آنها در معرکه‌ی تضاد نابود کننده قرار بدهند. یک دانشمند آگاه می‌داند که معنای هستی همین است که دارای تنوعات مختلف بوده و برای هر یک از انواع احکام و قوانین خاصی وجود دارد. وقتی که پدیده‌ی حیات در پهنه‌ی هستی بروز می کند، خاصیت احساس و تولید مثل و حرکت و خودگردانی در آن حیات بروز می کند که نمی توان آن خواص را با مراحل

پ

یشین که از آنها عبور کرده است، مقایسه نمود در عین حال همان خواص تابع قوانین و احکام مخصوص به خویش است که با تعیین و کیفیت مخصوصی از قوانین عمومی حاکم بر هستی مانند قانون علیت و غیر ذلک عمل می‌کنند. یک جاندار با دیدن جاندار قوی‌تر و درنده برای حفظ حیات خود فرار می‌کند و پناهگاهی برای خود می‌جوید، در صورتی که یک قطعه کلوخ با سرازیر شدن یک سنگ بزرگ که آن را خاک خواهد کرد نمی‌گریزد و زیر سنگ مبدل به گرد و خاک می‌گردد، و چنانکه عدم فرار کلوخ از سنگ و مبدل شدنش به خاک، قانون طبیعی کلوخ در عالم هستی است، همچنین فرار حیوان ضعیف از جلو حیوان قوی و درنده قانون هویت طبیعی حیات است که ساخت ذهنی هیچ انسانی نیست. بدین ترتیب پذیرش وجود نفس یا عقل یا روح مجرد که مستند به دلائل قطعی است، به هیچ وجه مستلزم پذیرش موضوعاتی ضد واقع و ساخته‌ی ذهن نیست، چنانکه برتر بودن آنها از اصول کمی و کیفیات محسوسه‌ی نموده‌های فیزیکی یک فرض عاری از حقیقت نیست. پس ما باید به جای افراط‌گری در جهان‌شناسی که می‌گوید: اصلا ما واقعیتی جز من در عالم هستی نداریم و بجای تفریط‌گری که می‌گوید: ما موجوداتی برتر از محسوسات فیزیکی به نام مجردات نداریم، باید تن

وع حقائق را بپذیریم و وجود آنچه را که در عالم هستی دارای واقعیت است قبول کنیم، اگر چه اجباری برای تقید به اصطلاح مخصوصی مانند مجرد و مجردنداشته باشیم. اکنون می‌پردازیم به بیان برخی از دلائل تجربی. البته این دلائل قطعا جنبه‌ی نمونه‌ای دارد، زیرا بعضی از فضلاء می‌گویند: تعداد دلائل مجرد نفس در حدود شصت دلیل می‌باشد. دلیل یکم - خود داوری - ما می‌توانیم به اضافه‌ی آگاهی به همه‌ی اجزاء و اعضاء برونی و فعالیتها و نیروهای درونی همه‌ی آنها را مورد موازنه و مقایسه و قضاوت قرار بدهیم. عامل این موازنه و مقایسه و قضاوت نمی‌تواند یکی از آن اجزاء و فعالیتها و نیروهای برونی و درونی بوده باشد، زیرا فرض اینست که ما همه‌ی آنها را مورد موازنه و مقایسه و قضاوت قرار داده‌ایم. احتمال اینکه عامل عملیات مزبور یک فعالیت خیالی است، بی‌اساس‌تر از آن است که نیازی به بحث داشته باشد. زیرا هیچ انسان رشد یافته‌ای نمی‌تواند بدون تحقیق و تامل دربارہ‌ی کمیت و کیفیت تعقل و اندیشه و احساسات و عواطف و اراده و حذف و انتخاب در انگیزگی علل و تجسم و نبوغ و دیگر امکانات جسمانی و روانی و هماهنگ ساختن آنها، موفق به رشد و کمال بوده باشد. فرض می‌کنیم که این

عامل یکی از فعالیتهای مغزی ما است که هنوز شناخته نشده است. بسیار خوب، اگر مسئله در همین جا خاتمه پیدا می‌کرد، دلیل خود داوری را ناتوان از اثبات ادعای مجرد می‌نمود، ولی ما به طور تجربی و قابل مشاهده می‌بینیم که در صورت احتمال اشتباه و خطا در عمل موازنه و مقایسه و قضاوت، عامل عملیات مزبور مورد داوری قرار می‌گیرد، یعنی ما می‌توانیم خود عامل را مورد بررسی و داوری قرار بدهیم و بینیم آیا آن عامل در عملیات مزبور به خطا رفته است یا نه؟ این عامل و یا به اصطلاح دیگر داور دوم قطعا مافوق همه‌ی اجزاء و فعالیتهای برونی و درونی است. بدین ترتیب امکان صعود به عامل و داوری سوم نیز وجود دارد. دلیل دوم - علم حضوری - (خودآگاهی) آگاهی نفس به ذات خویش، یعنی حضور نفس برای خود. این پدیده تاکنون مورد تردید هیچ کس قرار نگرفته است. معنای این پدیده آن است که هر انسانی که از اعتدال مغزی و روانی برخوردار بحش، می‌داند که چنانکه به هر یک از اجزاء و اعضاء و فعالیتهای درونی و برونی و مجموع آنها، آگاهی پیدا می‌کند، مانند آگاهی به دستش، پایش، سرش، خیالات و تفکرات و عواطف و خواسته‌هایش، همچنین به حقیقتی به نام من، یا ذات، نفس، خود یا شخصیتش نیز

آگاهی پیدا می‌کند. آگاهی به خود احتیاجی به وساطت دیگر شرایط و عوامل درک ندارد و این آگاهی مستقیما متعلق به خود می‌باشد. ممکن است بعضی اشخاص چنین گمان کنند که انسان در این آگاهی توجه به اجزاء تشکیل دهنده‌ی موجودیت خویش داشته و خیال می‌کند که به یک حقیقت مستقلی به نام من یا نفس، خود، شخصیت دارد. پاسخ این اعتراض روشن است، اولاً آگاهی بر همه‌ی اجزاء تشکیل دهنده‌ی مجموع موجودیت انسان، خود دلیل آن است که عامل این آگاهی بالاتر از همه‌ی اجزاء

موجودیت انسانی است که بر آنها اشراف پیدا کرده است. و این مطلب را از دلیل اول که اقامه کردیم، می‌توان استفاده کرد. ثانیاً- این آگاهی و دریافت تجزئه به اجزاء تشکیل دهنده‌ی مجموع نمی‌گردد، یعنی چنان نیست که اگر مثلاً انسان دست نداشته باشد، آگاهی و دریافت متعلق به یک خود بی‌دست خواهد بود. ثالثاً- در موقع بوجود آمدن پدیده‌ی مزبور، اصلاً اجزاء تشکیل دهنده‌ی مجموع مورد توجه نیست، چه رسد به اینکه مورد آگاهی و دریافت بوده باشد این همان مشاهده‌ی تجربی است که ابن سینا به آن تذکر داده و به برهان انسان معلق معروف است. ابن سینا چنین می‌گوید: خود را چنان در نظر بگیر که بدنت سالم و تعقل تو صحیح است

با چشم‌های بسته و انگشتان و دستها و پاها باز و از بدن و از یکدیگر بازند. این وضع را در هوایی که حرارتش مساوی حرارت بدنت باشد و در فضائی ساکت و آرام داشته باش که نه بدنت به چیزی وابسته است و نه تفکرات و چنین پندار که ناگهان چنین آفریده شده‌ای، در این هنگام است که به وجود خود آگاه بوده و از همه چیز ناآگاه می‌باشی. حال این مسئله مطرح می‌شود که یک حقیقت بدون تجزئه و تقسیم چگونه می‌تواند در همان حال که درک شونده است، درک کننده نیز بوده باشد، مانند اینکه آینه‌ای را فرض کنیم که بدون امکان خم شدن بروی خویشتن، خود را نشان بدهد و به عبارت شیخ محمود شبستری- تو چشم عکسی و او نور دیده است به دیده دیده را دیده! که دیده است؟! و این پدیده از مختصات مجرد از ماده و مادیات که در درون آدمی قابل مشاهده است. دلیل سوم- دریافت زیبایی کلی (یا مطلق) که قابل تطبیق به زیبایی‌های متنوع و بی‌شمار است، مانند دسته گل زیبا، صورت زیبای انسان، زیبایی آبشار، زیبایی شب مهتاب، زیبایی آسمان، زیبایی شکوه هستی، زیبایی نمودهای هنری بسیار متنوع، زیبایی نمودهای عاطفی مادران به کودکان خود، زیبایی ارواح اخلاقی و وارستگان از صفات و پدیده‌های پست حیوانی

. این زیبایی کلی یا (مطلق) که قابل انطباق بر انواع بسیار متفاوت از نظر نوع و جنس می‌باشد، به هیچ وجه مربوط به مشاهده‌ی مقداری از زیبایی‌های عینی نمی‌باشد، زیرا آنها مشابه همدیگر نیستند و مانند افراد یک کلی واحد نمی‌باشند، مانند حسن و حسین و حمید و رضا که افراد یک کلی واحد به نام انسان هستند و همه‌ی آن افراد در نوع کلی انسانیت مشترک می‌باشند، در صورتی که زیبایی یک دسته گل هیچ شباهتی به زیبایی صورت انسان، و زیبایی آبشار و شب مهتاب ندارد. با اینحال انسان در مشاهده‌ی هر یک از انواع یا اجناس بینهایت زیبایی‌ها یک حقیقت مطلق را بر همه‌ی آنها تطبیق می‌نماید. یعنی زیبایی گل را می‌بیند می‌گوید: این زیبا است و شب مهتاب را می‌بیند، می‌گوید: این زیبا است. نمودهای عاطفی و نگاههای زیبای مادران را به کودکان خود که در بغل گرفته و آنان را می‌بوسند و می‌بوسند، می‌بیند و می‌گوید: این‌ها پدیده‌های زیبا هستند، یک انسان وارسته از کثافات خودخواهی و خودکامگی‌ها را می‌بیند، می‌گوید، این انسان چه روح زیبایی دارد. حال این سؤال مطرح است که عامل دریافت کننده‌ی این زیبایی کلی یا مطلق چیست؟ اگر گفته شود انعکاس از نمودهای عینی است، پاسخش ای

نست که اگر انعکاس از نمودهای عینی بود، می‌بایست در موقع مشاهده‌ی زیبایی‌های جدید که قبلاً ندیده بود، به شماره‌ی هر یک از آنها یک مفهوم کلی زیبایی را در ذهن خود دریافت نماید، در صورتی که بدون کمترین تردید آنچه که از همه‌ی زیبایی‌ها دریافت می‌شود، تطبیق به یک زیبایی کلی و مطلق می‌گردد. بنابراین، هیچ راهی برای تفسیر کلی و مطلق زیبایی در درون آدمی نمی‌ماند مگر اینکه بگوئیم: این نفس مجرد آدمی است که بدون احتیاج به مشاهده‌ی همه انواع متخالف زیبایی‌های هستی، به انگیزگی مشاهده‌ی هر مورد آن کلی و مطلق زیبایی را در می‌یابد و آن را بر هر یک از زیبایی‌ها که می‌بیند تطبیق می‌نماید. این نظریه‌ی بسیار قابل توجه از افلاطون است که بعدها هگل با تفاوت اندکی آن را مطرح نموده و می‌پذیرد، به این ترتیب که هر اندازه تجلی ایده‌ی کلی در یک نمود عینی بیشتر بوده باشد، آن نمود زیباتر است. دلیل چهارم- ثبات نفس یا من- عده‌ای از دانشمندان علوم انسانی این دلیل را برای اثبات مجرد نفس مطرح نموده‌اند و می‌توان گفت این دلیل از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد. توضیح دلیل ثبات من چنین است که با اینکه بدن انسان با همه‌ی اجزایش در تغییر و دگرگونی دائمی

است، حقیقتی در درون او ثابت است که از دستبرد آن تغییرات بدور است. این ثابت یک امر خیالی نیست، بلکه واقعیتی است که هم هر انسانی آن را در خویشتن در می‌یابد و هم بیان‌کننده‌ی موجودیت او در ارتباط با دیگر انسانی و حوادثی است که از او سر می‌زند، انسانی که در آغاز دوران درک و تمیز یک انسان را کشته است، در سالیان هشتاد و نود که صدها بار دگرگونی در بدن وی بوجود آمده است، می‌داند که قاتل او است و همچنین همه‌ی مردم که از حادثه‌ی مزبور اطلاع پیدا کرده‌اند، او را قاتل می‌دانند چنانکه از نظر استحقاق مجازات (در صورت وجود شرائط) او را مستحق مجازات می‌دانند و هرگز نه گوش به سخن هراکلیتوس می‌دهند که می‌گوید: من دوبار به یک رودخانه وارد نشدم و نه گوش به این مطلب می‌دهند که تا کلمه‌ی اول یعنی موضوع قضیه مانند این سبب به آخر برسد، همان موضوع (این سبب) تغییر پیدا کرده و در ذهن گوینده برای ارتباط دادن محمول (شیرین) برای ساختن قضیه‌ی این سبب شیرین است جز سایه‌ای از آنچه در آغاز کلمه‌ی اول (این سبب) چیزی نمانده است، بلکه با کمال قاطعیت او را به محاکمه کشیده و مجازات را درباره‌ی او اجرا می‌نمایند. ممکن است بعضی از اشخاص بگویند: این

یک فعالیت مربوط به حافظه است که قاتل پس از نود سال مثلاً- قتل را به من فعلی خود اسناد می‌دهد، یعنی حادثه‌ی مزبور در حافظه یا به اصطلاح بعضی دیگر در ناخودآگاه بایگانی شده و پس از سالیان متمادی می‌تواند مورد توجه و آگاهی قرار بگیرد. پاسخ این اعتراض خیلی روشن است، زیرا اولاً- چنانکه گفتیم: انسان قاتل از آن جهت که در حافظه‌ی وی جنایت ثبت شده است، خجل نیست، چنانکه هیچ کس از ثبت شدن صدها جنایت در حافظه که دیگر انسانها مرتکب شده‌اند، پشیمان و خجل نیست، زیرا عامل جنایت او نبوده است، اگر چه ممکن است به جهت داشتن روحیه‌ی انسانی والا از هر گونه جنایتی که حتی در دورترین نقاط دنیا اتفاق می‌افتد، متأثر و اندوهگین گردد، ولی تأثر و اندوه از پدیده‌های زشت و وقیح که از دیگران صادر می‌شود، غیر از خجلت و پشیمانی از کار زشتی است که از خود انسان صادر شده است. ثانیاً- اگر ما موجودیت طبیعی آدمی را به آب روان تشبیه کنیم، اگر در سطح معنی از این آب روان جوهر رنگی بریزیم که آن سطح را رنگین کند، بدان جهت که آب مفروض در جریان است، قطعاً آن رنگ به جهت جریان آب با همان قطرات رنگین زائل شده، و آبی که پس از رفتن آن قطرات در جریان است آن رنگ را ندارد

د. حال اگر فرض کنیم در هنگامی که سطح معین رنگین بود، عکسی از آن سطح رنگین برداشتیم و آن را روی همان آب جاری نگهداشتیم، آیا آب جاری با همان عکس رنگین می‌شود؟! حتی بر فرض چنین کاری انجام بدهیم که عکس آن سطح معین را در روی ماده‌ای گرفته باشیم که در تماس با آب متلاشی نشود و از بین نرود و آن عکس را در خود آب به طوری قرار دادیم که خود آب همان عکس رنگین را نشان بدهد، آیا با این فرض آب جاری منظور ما رنگین است؟! در صورتی که هم خود قاتل می‌داند که جویبار من او بوسیله‌ی جنایتی که انجام داده است رنگین است و هم مردم در ارتباط با آن قاتل رابطه‌ی خود را با قاتل منظور می‌دارند. ثالثاً- لازمه‌ی عدم ثابت من در انسانها، اینست که بشر تاکنون هر کیفر و مجازات را برای جنایتکاران عملی کرده است، مرتکب ظلم و جنایت شده است، زیرا فرض اینست که پس از گذشت لحظاتی از ارتکاب جنایت، همه‌ی موجودیت جنایتکار دگرگون گشته و لذا انسان بی‌گناهی را کیفر و مجازات نموده است، اگر چه این انسان مانند چنگیزها و تیمور لنگهای آسیا و نرونها و آتیلاها و سزاربورژیای اروپا هزاران مردم بی‌گناه را به خاک و خون غلطانده باشند!! البته این مسئله که چنانکه موجودیت

طبیع

ی و جسمانی انسان در تغییر و دگرگونی است همچنان من انسانی نیز در معرض دگرگونی‌های ارزشی یعنی از پستی به عظمت و یا از عظمت به پستی‌ها می‌باشد، امری است مسلم، ولی این دگرگونی‌ها باثبات اصل من هیچ منافاتی ندارد. دلیل پنجم- عمل تجرید با انواع متعددی که دارد، وجود عامل مجرد در درون انسان را اثبات می‌کند. مانند تجرید کلیات و اعداد و بی‌نهایت و قضایای انشائی مانند اجتماع نقیضین با شرائط مذکور در قانون منطق محال است و قضایای ریاضی و غیر ذلک. بیان این دلیل چنین

است که ما می‌توانیم مفاهیمی را از افراد و مصادیق خارجی و عینی و تشخصات آنها تجرید نموده و آن مفاهیم را بر همه‌ی افراد محسوس و نامحسوس تطبیق کنیم. مانند مفهوم کلی انسان نه این انسان مشخص و آن انسان معین. اهمیت این عمل تجرید به قدر اهمیت ارتباطات علمی با جهان واقعیات است، زیرا اگر عمل تجرید برای احراز کلیات وجود نداشته باشد، هیچ قانون کلی برای هیچ علمی قابل تصور نخواهد بود و همه می‌دانیم که بنیاد علوم بر قوانین کلی استوار است. وقتی که می‌گوئیم: انسان به طور کلی تولید مثل می‌کند، انسان به طور کلی استعداد پذیرش تعلیم و تربیت دارد، هر فلزی به طور کلی در درجه‌ای معین از حرارت ذوب می‌شود، هر کل بزرگتر از جزء خویش است در حقیقت انسان را در دو قضیه‌ی اول به عنوان یک مفهوم کلی در نظر گرفته‌ایم بدون تقید به هیچ یک از قیود و مشخصاتی که افراد انسانی را مشخص می‌نمایند. همچنین مفهوم فلز در قضیه‌ی سوم یک امر ذهنی کلی است که بر همه‌ی فلزات بدون قید و تشخص قابل تطبیق می‌باشد. همینطور است کل در قضیه‌ی چهارم یک مفهوم کلی تجرید شده‌ای است که بر همه‌ی کل‌های مجموعی تطبیق می‌گردد. حال علت و انگیزه‌های ابتدائی این عمل تجرید چه بوده است، احتیاج به بحث مشروحی دارد که فعلاً مورد نیاز ما نیست. هنگامی که این عمل تجرید را مورد تحلیل قرار بدهیم به پنج موضوع یا پنج عنصر مهم می‌رسیم که به قرار زیر است: عنصر یکم- ارتباط حواس و ذهن و دیگر وسائل شناخت با افراد و جزئیات خارجی که در بیرون از قطب ادراک کننده واقعیات دارند. اگر چنین فرض کنیم که یک انسان به عللی نتواند با خارج از قطب ادراک کننده‌اش با افراد و جزئیات خارجی که بیرون از حواس و ذهن و دیگر وسائل شناختش دارای واقعیات می‌باشند، ارتباط برقرار کند، عمل تجرید در ذهن او به فعلیت نخواهد آمد، چنانکه اگر آب و آفتاب و مواد تغذیه‌ی زمینی نباشد، بذرهائی که در زمین کاشته شده است به فعلیت نخواهد رسید. عنصر دوم- عمل تجرید است. با کمترین توجه در جریانات مغزی انسانی این حقیقت قابل درک و مشاهده است که جریانات مغزی ما به اضافه‌ی انواعی از پدیده‌ها دو نوع جریان بسیار اساسی دارد: نوع یکم- جریانانی مشابه عکسبرداری و تصویر از اشکال و نمودهای جهان عینی، مانند عکسبرداری از ماه و درخت و میز و انسان و سنگ و غیر ذلک. (البته همه می‌دانیم که اصطلاح عکسبرداری و انعکاس و تصویر و نقش و امثال این کلمات که دارای مفاهیم فیزیکی قابل رویت فیزیکی می‌باشند نبوده و جز شباهتی نارسا میان آن مفاهیم و انعکاسات ذهنی چیز دیگری دیده نمی‌شود). نوع دوم- فعالیتهای ذهنی است. این نوع جریانات نیز به نوبت خود بسیار زیاد است، مانند اندیشه‌های منطقی و تجسیم‌ها و تصمیم و عمل انتخاب و غیر ذلک. عمل تجرید از این نوع فعالیتها است. یعنی مغز آدمی می‌تواند با قدرتی که دارد همه یا بعضی از تشخصات و تعینات فردی و جزئی موضوعاتی را که در جهان عینی، همه‌ی موجودات را در بر می‌گیرد، الغاء نموده و مفهومی عاری از آن تشخصات و تعینات را در ذهن بوجود می‌آورد. این فعالیت را عمل تجرید می‌نامند. گاهی این عمل تجرید حالت صعودی پیدا می‌کند، مانند کلی مردها یا کلی زن‌ها که هر یک مفهومی تجرید شده از تشخصات و تعینات موضوع خود می‌باشد. آنگاه عمل تجرید درباره‌ی مجموع مردها و زن‌ها انجام می‌گیرد و مفهوم کلی در یک دایره‌ی وسیع‌تر یعنی با تجریدی بیشتر که ما آن را تجرید درجه‌ی دوم می‌نامیم به عنوان انسان در ذهن بوجود می‌آید. همین مفهوم کلی نیز با در نظر گرفتن انواعی دیگر از حیوانات مورد تجرید قرار گرفته در یک دایره‌ی وسیع‌تر یعنی با تجریدی بیشتر به عنوان حیوان در ذهن بوجود می‌آید. در این موقع تجرید در درجه‌ی سوم انجام گرفته است. در اینجا مجبوریم به یک مسئله‌ی فوق العاده با اهمیت اشاره کنیم و آن اینست که وقتی که مغز شروع به تجربه‌ی تصاعدی می‌کند، چنانکه در مثال بالا می‌بینیم سرعت تجرید از درجه‌ی اول به درجات بالا به قدری تند است که انسان گمان می‌کند اصلاً برای صعود به تجرید درجه‌ی دوم کمترین حرکتی انجام نگرفته است تا کمترین زمانی اشغال گردد. یعنی پس از تجرید مفهوم کلی مرد از افراد و مصادیق مردها یا تجرید مفهوم کلی زن از افراد و مصادیق زن‌ها، تجرید مفهوم انسان از هر دو افراد سلسله‌ی انسان (مردها و زن‌ها) بدون حرکت و فعالیت و عمل خاصی انجام گرفته و مفهوم انسان به یکباره در ذهن بروز کرده است. و این یک گمان غلط است، زیرا ما با کمال وضوح می‌بینیم فرق است میان فعالیت

تدریجی ذهن در تجرید از کلی‌های محدودتر به کلی‌های وسیع‌تر که قطعاً حرکتی در کار است، نهایت امر سرعت این حرکت در تندی هرگز با سریعترین حرکات فیزیکی مثلاً سرعت حرکت نور قابل مقایسه نمی‌باشد، و آن فعالیت تجریدی که بدون حرکت از کلی‌های محدودتر، به یکبار کلی وسیع‌تری را در ذهن بوجود می‌آورد. در این صورت ممکن است قدرت تجرید مغزی به قدری عالی باشد که اصلاً فعالیتی در ذهن بنام تجرید احساس نشود، مانند مفهوم کلی وجود که یک مغز مقتدر در تجرید می‌تواند به مجرد شنیدن این کلمه، همه‌ی هستی را چه بوسیله‌ی آن اجزائی که تا آن موقع شنیده است و چه اجزاء دیگری را که رابطه‌ی تشابه میان آنها به همدیگر اضافه می‌کند، دریابد. اگر چه برای مغزهای رشد یافته در حال وسیع‌ترین تجرید فعالیتی احساس نشود، با اینحال دریافت مفهوم آن کلی بدون حرکت و فعالیت واقعی با نظر به تفاوت میان کلی‌های مختلف (مثلاً مفهوم کلی سیب و مفهوم کلی وجود) امکان‌ناپذیر است. عنصر سوم - محصول عمل تجرید است مانند خود مفاهیم کلی و اعداد و بی‌نهایت و قضایای انشائی مانند

اجتماع نقیضین (با شرائطی که در منطق آورده شده است) محال است و قضایای ریاضی و غیر ذلک. درست است که هیچ یک از پدیده‌های روانی حتی عواطف و احساسات و هیجانها و لذائد و آلام و تضادهای روانی به طور مستقیم قابل لمس و مشاهدات عینی نیستند و فقط آثار و خواصی را در اجزاء و اعضای جسمانی مانند حرکات و سکناات و دگرگونی‌ها در نظم طبیعی بدن نشان می‌دهند، ولی محصولات عمل تجرید این تفاوت را با امور فوق دارا می‌باشند که در همه‌ی آنها جز اهتزاز و تموج مشترک در اعصاب مغزی چیز دیگری دیده نمی‌شود، به طوری که با مشاهده‌ی تموجات اعصاب مغزی به هیچ وجه فهمیده نمی‌شود که آیا این مغز در حال تجرید کلی است، یا عدد و یا ساختن قضایای انشائی و یا ریاضی است. و این محصولات هرگز قابل تقسیم و تجزئه به اجزائی نیست که هر یک دارای هویت معین و تشخیصی مخصوص به خود داشته باشند. به عبارت دیگر در موقع بروز مفهوم کلی در ذهن آدمی چنین نیست که مقادیر کوچکتری با همدیگر جمع می‌شوند و آن مفهوم را تشکیل بدهند، اگر چه خود ماهیت مفهوم کلی مثلاً انسان مرکب از حیوان و تفکر و دارای استعداد زندگی اجتماعی می‌باشد. این اجزاء در ماهیت مفهوم مزبور با نظر به واقعیت خارجی و ع

ینی انسان است نه در مفهوم کلی انسان در ذهن که دارای بعد و کشش قابل تقسیم و تجزئه نمی‌باشد. و تشکل ماهیت انسان از اجزاء مزبور جنبه‌ی کل مجموعی مفهوم انسان است، نه جنبه‌ی کلی مفهوم آن، مانند عدد مثلاً عدد ۶ بانظر به تشکل آن از ۶ واحد مرکب است از ۶ جزء ولی مفهومی واقعی از ۶ که در ذهن بروز کرده است، بدانجهت که دارای بعد و کشش فیزیکی نیست، لذا قابل تقسیم و تجزئه نمی‌باشد. چنانکه رقم ۶ که روی کاغذ نوشته شده است، قابل تقسیم به شش واحد نیست، آنچه که درباره‌ی این رقم ممکن است اینست که با یک قیچی ظریف با قطعه قطعه کردن آن محل از کاغذ که رقم ۶ در آن نقش بسته است، نقش ۶ را قطعه قطعه و متلاشی کنیم که در این صورت ۶ واحد را بدست نخواهیم آورد، بلکه خود نقش را ریزریز کرده‌ایم. به همین جهت است که می‌گوئیم: هر گونه تجزئه و ترکیبی که درباره‌ی عدد ۶ مثلاً در ذهن انجام بگیرد، در حقیقت دو نوع فعالیت تجریدی در ذهن بوجود آمده است. عنصر چهارم - عامل تجرید است. اگر شخصی یا اشخاصی پیدا شوند که بگویند: ما در مغز آدمی فعالیتی به نام تجرید نداریم، و همه قضایای ریاضی و دیگر قضایای انشائی و کلیات و عدد و همه‌ی اینها انعکاسی از جهان عینی است!!

هیچ بحثی با این اشخاص برای طرح کردن درباره‌ی این مسئله وجود ندارد. ولی گمان نمی‌رود و متفکری که می‌داند جریان اندیشه و اکتشاف و عملیات ریاضی و غیر ذلک نه عینیتی در جهان عینی دارند و نه نمودی، فعالیت تجریدی را منکر شود و یا مورد تردید قرار بدهد. آیا می‌توان تصور کرد که آن همه عملیات ریاضی بسیار انتزاعی و تجریدی عکسی از نمودها و تعین‌های معدودات عینی است؟! آیا می‌توان تصور کرد که محال بودن اجتماع نقیضین صورتی از یک جریان عینی است؟! آیا دریافت

بی‌نهایت در ذهن از جهان عینی که به جهت تشخصات و محدودیتها با بی‌نهایت بودن ناسازگار است، عکسی از همان جهان عینی است؟! گمان نمی‌رود حتی یک متفکر پیدا شود که چنین توهمی داشته باشد. بنابراین، قطعا یک عامل خاص درونی که میدان کارش مغز است، عملیات تجریدی فوق را انجام می‌دهد. این عامل که قدرت تجرید دارد، قطعا باید خود در اسارت ماده و مادیات قرار نگرفته باشد. مخصوصا با نظر به اینکه آن عامل قدرت تجرید همه‌ی فعالیتها و پدیده‌های دورنی و برونی انسانی را نیز دارا می‌باشد. به جز عنصر یکم (ارتباط حواس و ذهن و دیگر وسائل شناخت با افراد و جزئیات خارجی که در بیرون از قطب ادراک کننده واقعیت

دارند) مجموع عناصر چهارگانه بلکه هر یک از آنها (عمل تجرید، محصول عمل تجرید و عامل تجرید) می‌توانند وجود حقیقتی مجرد از مختصات مادی را در درون آدمی اثبات نمایند. ممکن است برای بعضی از اشخاص درک این مسئله که خود عدد ۶ دریافت شده در ذهن، قابل تقسیم و تجزئه نیست، دشوار باشد و نتواند آن را بپذیرد، بدینجهت این مسئله را با دیگر دریافتهای ذهنی که برای همگان قابل درک و پذیرش است، مطرح می‌کنیم: بدیهی است که همه‌ی ما در ذهن خود می‌توانم واحد در مقابل کثیر و وحدت در مقابل کثرت را درک کنیم. و تردیدی نیست در اینکه واحد که به معنای ذات متصف به وحدت است قابل تجزئه و تقسیم عینی به معنای وجود ذهنی آن نمی‌باشد، اگر چه با یک فعالیت عقلانی دیگر می‌توان آن را به ذات و وحدت تحلیل عقلی نمود، ولی این یک تحلیل ثانوی است و مربوط به هویت فعلی واحد که در ذهن بوجود آمده است، نیست. این هویت واحد نمی‌تواند قابل تقسیم و تجزئه بوده باشد. اما وحدت و هر مفهوم بسیط که ذهن بروز کند، حتی با تحلیل ثانوی هم قابل تحلیل و تجزیه نمی‌باشد. عنصر پنجم - محل یا موضوعی که محصولات تجرید شده مانند واحد و وحدت و عدد و کلی و قضایای انسانی و ریاضی در آن بوجود آمد

ه است، دلیل ضرورت وجود این محل یا موضوع بسیار روشن است، زیرا این محصولات نمی‌توانند در خلا بوجود بیایند و در خلا قرار بگیرند. بنابراین یا باید این نظریه را بپذیریم که نفس بدانجهت که مجرد است فعالیتها و محصول فعالیتهاش احتیاجی به محل و موضوعی که در آن بوجود بیاید و قرار بگیرد، ندارد، مانند فعالیت و خلاقیت خداوندی، که این نظریه مستقیما متکفل اثبات تجرد نفس است و یا باید بگوئیم که محل یا موضوع حامل این محصولات تجریدی سلولها و اعصاب مادی مغز است و این عقیده مستلزم امکان تجزئه و تقسیم محصولات تجریدی به جهت قابلیت تقسیم و تجزئه سلولها و اعصاب مغزی می‌باشد محل یا موضوع حامل آن محصولات فرض شده است. این مطلب را خواجه نصیرالدین طوسی رحمه‌الله علیه در کتاب اخلاق ناصری ص ۵۰ چنین بیان می‌کند: واما بیان بساطت او (نفس) آنست که هر چه بود یا قابل تجزیه بود یا نبود. آنچه قابل تجزیه نبود در این مقام آن را بسیط می‌خوانیم و آنچه قابل تجزیه بود مرکب. پس گوئیم نفس تصور معنی واحد می‌کند، چه بر چیزها به وحدت و سلب وحدت حکم می‌کند و خود هیچ کثرت تصور نمی‌توان کرد تا واحد را که جزء او بود تصور نکنند (مردم اگر بخواهند کثرت را تصور کنند

، بدون تصور واحد که جزئی از کثرت است، نمی‌توانند) و اگر نفس قابل انقسام بود و از انقسام محل انقسام حال لازم آید، پس معنی واحد که در او حال بود هم قابل قسمت بوده باشد و این محال است، چه قابل قسمت واحد نبود، پس لازم آید که نفس منقسم نشود، یا تصور معنی واحد نکند و چون بطلان قسم دوم ظاهر است، پس مطلوب حق بود و آن بساطت او است. دلیل ششم - لذائذ و ابتهاجهای روحانی - البته می‌دانیم گروه فراوانی از مردم بلکه اکثریت آنها در هر جامعه و دورانی لذت و سرور و بهجتی جز همان لذائذ طبیعی محسوس را درک نمی‌کنند. غایت اقصای کوششها و آرمانهای آنان رسیدن به لذائذ خور و خواب و خشم و شهوات است و دیگر هیچ. آنان از عدل و داد و حق شناسی و معرفت و زیباییهای اخلاق و آرمانهای معقول و کوشش برای پیشبرد بنی نوع انسانی لذت نمی‌برند. اصلا معنای سرور شکوفائی و به جهت روحانی برای آنان قابل فهم نیست، چنانکه شکوه هستی هرگز آنان را به خود جلب نمی‌کند. ما چنانکه در بررسی عنصر چهارم (عامل تجرید) در بحث گذشته گفتیم، نمی‌توانیم بحث و

گفتگویی با این اشخاص داشته باشیم. زیرا برای کسی که لذت عدالت و ارزش آن قابل درک نیست، چه می‌توان گفت؟ برای کسی که هرگز د

رد جهل را نچشیده است، درباره‌ی لذت کشف مجهولات و بدست آوردن معارف چه دلیل و برهانی می‌توان آورد؟ بهر حال ما اینگونه لذات و شکوفائی‌ها و بهجت و سرورهای روحانی را در انسانهای رشد یافته مشاهده می‌کنیم. اینکه اغلب مردمی که جز لذات خور و خواب و خشم و شهوت چیز دیگری را در خود نمی‌یابند، معنای سخن رشد یافتگان را درباره‌ی آن لذات و بهجتها نمی‌فهمند، خللی بر واقعیت آن پدیده نمی‌رساند، چنانکه قابل درک نبودن لذت حل یک مسئله‌ی بسیار پیچیده ریاضی برای کودک ضروری به واقعیت آن لذت وارد نمی‌آورد. وقتی که ابن سینا می‌گوید: العارفون المنتزهون اذا وضع عنهم درن مقارنه البدن و انفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس و السعادة و التمتعوا بالكمال الاعلى و حصلت لهم اللذة العليا (عارفانی که به مقام تنزه و تهنذ رسیده‌اند، هنگامی که کثافت‌های دمسازی با بدن از آنان برکنار شد و از اشتغالات نفسانی جدا شدند، به سوی عالم قدس و سعادت رها می‌شوند و با دریافت کمال اعلى نعشه و سرور وجود آنان را فرا می‌گیرد و لذت اعلى برای آنان حاصل می‌گردد.) برای صحت گفتار خود احتیاجی به امضای غوطه‌وران در لذات حیوانی و چرندگان در علفزار طبیعت و مستغرقان در

وادی جهل و حیرت نمی‌بیند. وی و امثال وی از نهاد رشد یافته‌ی انسانهای خیر می‌دهند و نیازی به تصدیق نفوس محبوسه در اوهام و خودخواهی‌های محقرانه نداشته و بیمی از تکذیب آنان به خود راه نمی‌دهند. آیا در سرتاسر تاریخ رگه‌ای بسیار درخشان و پر فروغ از رشد یافتگان را مانند رگه‌ی الماس در میان انبوه زغال سنگ‌ها نمی‌بینیم، اگر چه در اقلیت اسف‌انگیزی می‌باشند؟ مانند کاروان پیامبران و اوصیاء و اولیاء و حکمای راستین وصول به این مقام والا به تنهایی از بهترین دلائل تجرد نفس است، زیرا نفس حیوانی گسترده در ماده و مادیات توانائی بالا-تر رفتن از سود و زیان و معامله‌گری و جوشش برای تورم خود طبیعی نداشته، و نمی‌تواند طعم زیر پا گذاشتن مقتضیات مادی جسمانی را بچشد. ارواح انسانهای رشد یافته در مسیر کمالی خود، توجهی به خواسته‌های خود طبیعی ندارند چه رسد به اینکه تحت تاثیر آنها قرار بگیرند. ابتهاج و سرور روحانی پس از طی مقدمات اولیه، بخودی خود اثبات می‌کند که کوشش برای تحصیل تهنذ و عرفان و صفای روحی در طبیعت خود روح است نه اینکه انسان عارف از عالم بیرونی وارد روح خود می‌سازد، لذا تدریجا احساس لذت مبدل به احساس شکوفائی روح می‌گردد، چونا

ن غنچه‌ای که شکوفا شود و مبدل به گل گردد. این دلیل را متاسفانه عده‌ای از متفکران مورد توجه شایسته قرار نداده‌اند. در صورت که حکیم متاله و استاد بزرگ اخلاق محمد مهدی نراقی در کتاب جامع السعادات ج ۱. ص ۸ به اهمیت آن پی برده و با صراحت کامل می‌گوید: و هذا اوضح دليل على آنها غيرهما (و این روشنترین دلیل است برای اثبات اینکه نفس آدمی غیر از جسم و قوای آن می‌باشد). دلیل هفتم- احساس برین تکلیف- اگر چه ممکن است از یک جهت این دلیل یکی از موضوعات مربوط به دلیل ششم بوده باشد، با اینحال به جهت اهمیت خاصی که دارد، ما آن را به طور مستقل مورد توجه قرار می‌دهیم. گفتیم: احساس برین برای تفکیک میان احساس برین تکلیف و حرکات جبری ماشینی است که کلمه تکلیف را فقط برای فراموش نکردن اینکه حرکت کننده انسان است، یدک می‌کشد. احساس و انجام تکلیف مبنی بر جلب سود و دفع زیان شخصی و یا مستند بر اعتیاد، هیچ تفاوتی با حرکت اجزاء ماشین تحت تاثیر نیروهای جبری ندارد. اگر کسی بگوید: هر حرکتی که از مردم به عنوان انجام وظیفه و تکلیف صادر می‌شود، معلول جبری خواسته‌های غریزی و سود و زیان می‌باشد، قطعاً اطلاع صحیحی از انسان و انسانیت ندارد. این قطعه‌ی ز

یبای فلسفی را از کانت که خلاصه‌ای از بیانات مشروحو است که در این مسئله چه بوسیله‌ی انبیای عظام و ائمه علیهم‌السلام و چه بوسیله‌ی حکمای راستین آمده است در نظر بگیریم: ای تکلیف، ای نام بلند و بزرگ، خوش آیند و دلربا نیستی، اما از مردم طلب اطاعت می‌کنی و هر چند اراده‌ی کسانرا بجنبش می‌آوری، نفس را به چیزی که کراهت یا بیم بیاورد نمی‌ترسانی. ولیکن فقط

قانونی وضع می‌کنی که بخودی خود در نفس راه می‌یابد و اگر هم اطاعتش نکنم، خواهی نخواهی احترامش می‌کنیم و همه‌ی تمایلات با آنکه در نهانی برخلافش رفتار می‌کنند در پیشگاه او ساکتند. ای تکلیف، اصلی که شایسته‌ی توست و از آن برخاسته‌ای کدام است؟ ریشه‌ی نژاد ارجمندتر کجا توان یافت که او با کمال مناعت از خویشاوندی با تمایلات یکسره‌گریزان است و ارزش حقیقی که مردم بتوانند بخود بدهند، شرط واجبش از همان اصل و ریشه بر می‌آید. انسان از آن جهت که جزئی از عالم محسوس است، همانا بواسطه‌ی آن اصل از خود برتر می‌رود و آن اصل او را مربوط به اموری می‌کند که تنها عقل می‌تواند آن را درک کند، آن اصل همانا شخصیت انسان، یعنی مختار بودن و استقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت است (سیر حکمت در اروپا ج ۲. ص ۱۶۹) این احساس شریف که می‌توان گفت: بدون وصول به آن، ادعای وصول به مقام انسانیت هیچ اصل و اساسی ندارد، نمی‌تواند مبتنی بر فعالیت‌های غرایز و کنش و واکنش‌های طبیعی آنها بوده باشد، در این احساس پای شخصیت آزاد که با نظاره و سلطه‌ی معقول بر کار عمل می‌کند، در کار است. این احساس مستند به استقلال شخصیت است که به فراتر از کنش و واکنش‌های طبیعی محض گام گذاشته است. دلیل هشتم- عروض صور مختلفه و متنوعه بر نفس، بدون نیاز به پاک شدن صوری که قبلا بر نفس عارض شده‌اند. این دلیل را هم عده‌ای از فلاسفه و علمای علوم انسانی مانند خواجه نصیر طوسی و محمد مهدی نراقی متذکر شده‌اند. عبارات خواجه نصیر چنین است: وجهی دیگر، هیچ جسم قبول صورتی نتواند کرد تا صورتی که پیش از آن داشته باشد از او زائل نشود. مثلا جسمی که صورت تثلیث دارد، تا آن صورت باز نگذارد، صورت تربیع در او حال نتواند شد و یا پاره‌ای شمع (موم) که نقش مهری قبول کرده باشد، تا آن نقش از او برنخیزد، نقش مهری دیگر در او مصور نشود، چه اگر از نقش اول هنوز چیزی مانده باشد هر دو نقش مختلط شود و به هیچ کدام منقش تمام نشود و این حکم در جملگی اجسام مستمر و حال نفس به خلاف اینست،

از بهر آنکه چندانکه صور معقولات و محسوسات بر او طاری (عارض) می‌شود، یکی پس از دیگری جمله را قبول می‌کند بی آنکه استدعای زوال صور سابق کند، بلکه جملگی صور در او تام و کامل متمثل است و هرگز به جائی نمی‌رسد که از بسیاری صور که در او حاصل آید عاجز شود از قبول صورتی دیگر، بلکه خود بسیار صور در او معین او است بر آسانی قبول صور دیگر. و از اینجا است که مردم چندانکه علوم و آداب را مستجمع‌تر، فهم و کیاست در او بیشتر و تعلم و استفادت را مستعدتر و این خاصیت ضد خاصیت اجسام است. پس نفس جسم نبود. به نظر می‌رسد این دلیل قابل تحلیل به دو دلیل است. یکی عدم تراحم صور محسوسات و معقولات در نفس، اگر چه با یکدیگر متخالف و متضاد بوده باشند. دلیل دوم- تقویت یافتن نفس یا فراگیری صور و حقائق جهان هستی بر فعالیت و گیرندگی بیشتر. ما این دلیل دوم را پس از این مبحث مورد بررسی قرار خواهیم داد. اعتراضی که ممکن است به دلیل فوق وارد آید، اینست که صور معقولات و محسوسات همگی وارد سلولها و اعصاب مغزی می‌گردند و با این فرض نیازی به نفس مجرد نمی‌ماند. این مطلب در دورانهای اخیر عده‌ای از اشخاص را قانع ساخته و تجرد نفس را بدین وسیله مردود می‌شمارند

ولی با نظر به واقعیات قابل اثبات علمی مطلب فوق مردود است، زیرا اولاً چنانکه در مباحث مربوط به دلیل پنجم مشروحا متذکر شدیم، معقولات و نامحسوسهای فراوانی داریم که به هیچ وجه نمی‌توان گفت آنها در سلولها و اعصاب مغزی که پدیده‌های مادی هستند منعکس می‌شوند، زیرا اصلا آن معقولات دارای نمودی نیستند، مانند قضایای انسانی و عدد و کلی و واحد و وحدت و طعم‌ها و لذائذ و آلام و تاثرات بسیار متنوع غیر ذلک و ثانیاً یا باید اعتقاد به حرکت دائمی همه‌ی اجزاء مادی بدن که سلولها و اعصاب هم از آنها می‌باشند، به کنار گذاشت که این کار مستلزم بر هم زدن همه‌ی اصول و قوانین مربوط به دوام و استمرار حرکت از دیدگاه بیولوژیک و فیزیولوژیک است و یا باید قبول کرد که حقیقتی مافوق حرکت و سکون اجزاء مادی در درون انسان وجود دارد که نفس نامیده می‌شود. اگر چه گفته می‌شود بعضی از اجزاء بدن مانند سلولهای مغزی به کندی تحول پیدا

می‌کنند، ولی با اینحال این کندی حرکت هم نمی‌تواند به قدری بوده باشد که عبارت دیگری از سکون و رکود سلولهای مغزی باشد. فرض کنیم مدت تحول سلولهای مغزی ده سال یا ۲۰ سال حتی بگوئیم ۳۰ سال می‌باشد (که قطعاً با نظر به مسائل مربوط به دگرگو

نی‌ها بیولوژیکی به شوخی نزدیکتر است) باز می‌بینیم هزاران بلکه میلیونها صور محسوس و دریافت شده‌های معقول در درون ما نگهداری شده و قابل بهره‌برداری می‌باشند. در این رابطه، نقل شده است که برخی از علمای فیزیولوژی که درباره‌ی حافظه نظریاتی را ابراز کرده‌اند می‌گویند: هر واحد اطلاعاتی در یک سلول از مغز جای می‌گیرد. این نظریه هم با توجه به گفته‌ی گروه از محققان مانند هولگر هیدن زیست شناس سوئدی که می‌گوید: یک حافظه‌ی معمولی در یک عمر معمولی می‌تواند یک میلیون میلیارد اطلاع ثبت کند با اینکه سلولهای مربوط به حافظه یا کل سلولهای مغز بیش از هشتاد میلیارد نمی‌باشد، مردود است. ثالثاً- اصلاً آیا تاکنون با همه‌ی پیشرفتهای علمی در عکسبرداری‌های دقیق، امکان عکسبرداری از صور محسوسات در سلولها و اعصاب مغزی وجود داشته است؟! دلیل نهم- افزایش قدرت تفکر و تجسیم و تعقل و حتی گیرندگی مطالب علمی و عقلانی و آمادگی برای خلاقیت‌های علمی و هنری و غیر ذلک اگر فرض کنیم که مغز آدمی فقط جنبه‌ی واکنش در برابر انگیزه‌های خارجی دارد و حقیقتی مافوق جریانات طبیعی در مغز وجود ندارد، هرگز نمی‌بایست عکس‌العمل مغز از نظر کمیت و کیفیت با علمی که از خارج و

ارد می‌گردد تفاوتی داشته باشد. در صورتی که انسانها با مقداری از معلومات و اطلاعات که کسب می‌کنند، و با کمیتی از تجارب و مشاهداتی که انجام می‌دهند، ورزیدگی و هشیاری‌ها و خلاقیت‌های متنوع در آنان بوجود می‌آید. آیا برای هر یک از آنچه که مغز دانشمندان و فلاسفه و مکتشفین و مخترعین و هنرمندان بروز داده است، یک انگیزه‌ی معین بکار افتاده و یک اطلاع مشخص به کار رفته است؟ مخصوصاً آن عده از نوایغ و مکتشفان که از جنبه‌ی علمی حتی پائین‌تر از حد متوسط بوده‌اند، مانند ادیسون که شاید یک صدم معلومات فیزیکی یک استاد فیزیک را و یک هزارم معلومات منطقی منطقدانان را نداشته و با انگیزگی عواملی معین و ارتباط با اطلاعات محدودی از جهان عینی به آن همه اکتشافات بزرگ نائل آمده است. دلیل دهم- قوای جسمانی و غرائز طبیعی با تقویت آنها بوسیله‌ی خواسته‌های حیات طبیعی محض مانند عوامل لذائد و تن پروری‌ها تقویت می‌شوند، در صورتی که نفس آدمی با غلبه‌ی این مختصات تضعیف می‌گردد. این واقعیتی است که مورد اعتراف همه‌ی متفکران است، پرخوریها و اشباع بی‌قید و شرط شهوات و غوطه خوردن در وسائل تن‌آسائی تعقل را تضعیف و اراده را سست و قدرت خلاقیت را تباہ و درک

ارزشهای عالی انسانی را به پستی می‌کشاند. از این جریان معکوس روشن می‌شود که حقیقتی مافوق قوای جسمانی و غرائز طبیعی در درون انسانها وجود دارد که نفس نامیده می‌شود. دلیل یازدهم- تحول معکوس قوای جسمانی و غرائز طبیعی از میانسالی به بالا مثلاً از حدود سی و پنج سالگی به بالا که قوای جسمانی و غرائز طبیعی پس از یک دوران توقف نسبتاً کوتاه رو به ضعف می‌رود در صورتی که قوای اندیشه و تعقل و تجرید و تجسیم و تطبیق و بروز خلاقیت‌ها و نبوغ‌ها و ظرفیت در برابر حوادث مقتدرتر و فعالتر می‌گردند تا دوران کهولت که میدان فعالیت قوای مزبور فرسوده می‌گردد و رو به مرگ می‌رود. دلیل دوازدهم- آزادی اراده یا به اصطلاح بهتر اختیار. درباره‌ی اختیار تعریفات زیادی گفته شده است، به نظر می‌رسد که این تعریف قابل توجه و دقت باشد که: اختیار عبارتست از سلطه و نظاره‌ی شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار. هر اندازه این سلطه و نظاره قوی‌تر و عالی‌تر بوده باشد، اراده آزادتر و اختیار عالی‌تر خواهد بود. این پدیده را گروه فراوانی از دانشمندان و فلاسفه مخالف قانون علیت تلقی کرده و از پذیرش آن سرباز زده‌اند. ما در این مبحث مسائلی را در کتاب جبر و اختیار مطرح کرده

ایم، دانش پژوهان محترم می‌توانند به آن کتاب مراجعه نمایند. در این بحث فقط می‌خواهیم اشاره‌ی مختصری به پاسخی که از تطبیق قانون علیت بر کارهای اختیار می‌توان داشته باشیم و آن اینست که اعتقاد به وجود کارهای اختیاری در انسان منافاتی با قانون

علیت ندارد بلکه تحقیق بیشتر در قانون علیت را ایجاد می‌کند که بدانیم هیچ الزامی نیست که قانون علیت در جهان طبیعت و جهان درون ذاتی باید یکی باشد. و به عبارت دیگر چنانکه بعضی از فیزیکدانان دوران جدید معتقدند ما قانون علت و معلول را نگاه نمی‌کنیم، بلکه در معنای کلاسیک آن را تصرف می‌کنیم. در علل و معلولات جاریه‌ی در عالم طبیعت همواره تطابق کمی و کیفی مابین علت و معلول ضرورت دارد، زیرا اگر علت اگر به عنوان صادر کننده‌ی معلول در نظر گرفته شد و معلول با همه‌ی اجزاء و کیفیاتش حقیقتی صادر شده از علت منظور شود، مسلم است که هر چه را دارا باشد، آن را از علت بدست آورده است، زیرا اگر علت آن را نداشته باشد باید بگوئیم آن چیز از عدم آمده و از معلول چسبیده است و چنین چیزی امکان‌ناپذیر است. دلیل سیزدهم - امکان دریافت مفهومی از خدا که کاملترین حقیقت و عالی‌ترین موجود است. این دریافت از آغاز تاری

خ بشری تاکنون اگر چه با تطبیق مفهوم مزبور به هویت‌های مختلف در اکثریت قریب به اتفاق انسانها دیده می‌شود. اگر در درون انسانی حقیقتی فوق تاثیر و تاثرات از جهان عینی وجود نداشت، چنین دریافتی امکان‌ناپذیر بود. اگر ما عده‌ای از مردم را قطع نظر کنیم که بر مبنای عواملی روانی و شرائطی مغزی این دریافت را در خود نمی‌بینند، عمومیت آن را در همه‌ی انسانها مشاهده می‌کنیم. برای اثبات این قضیه دو دلیل را می‌توان در نظر گرفت: دلیل یکم - تتبع لازم و کافی در سرگذشت بشر. با این تتبع می‌بینیم که دریافت خدا در همه‌ی اقوام و ملل شیوع داشته است، اگر چه کیفیت و عمق این دریافت و نمودهای دلالت کننده بر آن بسیار گوناگون بوده است و اینکه بگوئیم: با پیشرفت دانشها و بینشها، دریافت مزبور رو به ضعف رفته است، مخالف مشاهداتی است که در دوران‌های اخیر که علم در حد بسیار قابل توجه شکوفا شده است و خدایابی و خداگرایی بدون توقف مغزهای آگاه را بارور ساخته است، نمی‌تواند مورد تردید قرار داد. گمان نمی‌رود که به بردن نام هزاران دانشمند متفکر که پیشرفت علم مرهون کوشش و تلاشهای آنان بوده است، نیازی باشد، در آن هنگام که کاروان دانش در جوامع مسلمین به راه

افتادند صدها شیخ موسی خوارزمی و ابن هیثم بصری و ابوریحان بیرونی و ابوالوفاء بوزجانی و محمد بن زکریای رازی و ابن سینا و البتانی و دیگر شخصیت‌های مکتشف و نوابغ علم با افزایش شناخت درباره‌ی هستی به الهیات روشن‌تر و عالی‌تر دست یافتند نه با تکیه به مجهولات همچنین به عنوان نمونه فاتحان قله‌های مرتفع علم امروز را مانند وایتهد، کپلر، ماکس پلانک، اینشتین، شرودینگر، کومپتون و امثال آنان را می‌توان در نظر گرفت. این اشتباه مخرب را باید از ذهن دور کنیم که هر چه بر معلومات بشری افزوده شود و واقعیات بر او بیشتر کشف شود، از توجه و گرایش به ماورای طبیعت کاسته می‌شود زیرا این خیال ناشی از بی‌اطلاعی از آن اصل اساسی است که می‌گوید: جهل و ابهام هرگز نتیجه‌ی مثبت بوجود نمی‌آورد به اضافه‌ی اینکه بشر آن همه معانی با عظمتی را که از زمان کتاب ودا به این طرف مخصوصا در کتابهای آسمانی دیده و خود نیز در دریافت شکوه هستی و جمال و جلال الهی آن همه حقائق والا- را دریافت نموده و روی او اوراق ثبت کرده است، نمی‌تواند آنها را با تکیه به جهل و ابهام خود درباره‌ی طبیعت دریا بدو ثبت نماید. آیا آن همه مسائل والا‌ی عرفانی و حکمی را درباره‌ی خدا، جهل به طب

یعت فهمیده و دریافت است؟! بلکه آنچه که دیده می‌شود، اینست که هر اندازه دانش بشری به دو عالم درون ذات و برون بیشتر راه یافته است، به جهت مشاهده‌ی نظم و عظمت جریان قانون در آن دو قلمرو به خدا نزدیکتر شده و دریافت عالی‌تری از خدا بدست آورده است. جای تاسف است که بعضی از اشخاص جهل و نادانی را با احساس دهشت و حیرت والا در شکوه و عظمت هستی یکی گرفته و نفهمیده‌اند که دهشت و حیرت والا- مافوق علم و پس از صعود به قله‌های مرتفع علم حاصل می‌گردد. چنانکه به پیامبر اکرم (ص) نسبت داده شده که از خداوند سبحان خواسته است که بر حیرت او بیفزاید رب زدنی تحیرا خدای من، بر حیرتم بیفزا گه چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین نه چنان حیران که پشتش سوی اوست بل چنین حیرت که محو و مست دوست روشنترین دلیل اینکه مذهب هرگز با تکیه به جهل خدا و امور ماورای طبیعت را مطرح نمی‌کند، آیات قرآنی است که در حدود پانصد آیه تاکید شدید بر تفکر و تأمل و کاوش در دو عالم درون ذات و برون ذات می‌نماید تا بشر آیات الهی را در

این دو عالم بسیار با اهمیت درک کند و بفهمد که ما خلقت هذا باطلا (جهان به این شکوه و نظم و عظمت را بیهوده و باطل نیافریده‌ای) پس دریافت بشر درباره‌ی خدا مستند به عوامل و انگیزه‌های منطقی بوده است، نه به جهل و ناتوانی. دلیل دوم - برای اثبات اینکه دریافت خدا همگانی بوده و مخصوص دوران و قوم خاصی نبوده است، می‌توانیم بشر را در برابر این مفهوم والا بر سه گروه اساسی تقسیم نماییم: گروه یکم - معتقدین به وجود خدا. گروه دوم - منکرین وجود خدا. گروه سوم - کسانی که در وجود و عدم خدا در حال شک و تردیدند. البته این نکته را ناگفته نمی‌گذاریم که ما آن عده مردم را که اصلا توجهی به مفهوم خدا ندارند مورد بحث قرار نمی‌دهیم، زیرا چنانکه عوامل و شرائط گوناگون می‌تواند عده‌ی مردمی را از توجه به کمال، حتی از توجه به آن من که در درون خود دارند، غافل بسازد، همچنان عواملی هم می‌تواند انسان را از وجود خدا غافل بسازند که اصلا برای وی مطرح نشود، ولی فرض وجود چنین اشخاصی با اعتدال حواس و مغز و روان بسیار دشوار به نظر می‌رسد، زیرا شخص با داشتن اعتدالهای مزبور نمی‌تواند حداقل لحظاتی به بالا ننگرد. کورک که در پشت گردن انسان بوجود می‌آید و نمی‌گذارد آن انسان سر به بالا نماید، همواره و مادام العمر نیست. از این گروه اشخاص که به نظر می‌رسد بسیار بسیار در اقل

لیتند، بگذریم، با سه گروه که گفتیم رویاروی خواهیم گشت: گروه یکم - کسانی که معتقد بوجود خدا هستند. بدیهی است که این گروه باید مفهوم خدا را دریافت کرده باشند، زیرا وجود خدا را در واقع تصدیق و اثبات می‌نمایند. پس برای آنکه حق تصدیق این قضیه را که خدا وجود دارد داشته باشند به طور قطع باید موضوع آن را دریافت کرده باشند. این همان اصل است که می‌گوید: ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له (ثبوت چیزی برای چیز، یعنی محمول قرار گرفتن چیزی به یک موضوعی فرع وجود آن چیزی است که شیء به عنوان محمول برای او ثابت یعنی محمول واقع می‌شود) گروه دوم - کسانی هستند که خدا را مورد انکار قرار می‌دهند و می‌گویند: خدا وجود ندارد! البته اگر فرض کنیم چنین اشخاصی واقعا در کاروان بشری وجود داشته باشند، زیرا همه‌ی ما می‌دانیم که تاکنون حتی یک دلیل ضعیف هم برای نفی وجود خدا مطرح نشده است. یعنی دلیلی دیده نشده است که اثبات کند خدا وجود ندارد! آنچه که تاکنون صورت گرفته است، تشکیک در دلایل معتقدین بوجود خدا بوده است که در مورد خود همان تشکیکات پاسخ داده شده است. بنابراین، اگر کسی پیدا شود و قیافه‌ی نافی وجود خدا بر خود بگیرد، قطعاً متکی به دلیل نب

وده و نمی‌توان چنین قیافه را جدی تلقی کرد، نهایت امر اینست که اگر بر فرض هم تشکیکات وارده بر دلایل معتقدین را صحیح بدانیم، نتیجه‌ی منطقی اش سکوت و توقف است، نه انکار و نفی خدا. و به هر حال اگر چنین اشخاصی پیدا شوند و پس از بحث و تحلیل و استدلال باز از روی علم و آگاهی منکر خدا شوند!! قطعاً قضیه‌ی منفی را در نظر گرفته‌اند که بدون دریافت موضوع (اولین عنصر اساسی قضیه) امکان‌پذیر نمی‌باشد، نتیجتاً گروه منکرین هم مفهوم خدا را دریافت کرده‌اند، اگر چه چنین ادعا کنند که ما آن موضوع (خدا) را نفی می‌کنیم که شما معتقدین می‌گوئید، زیرا آنان فوراً با این سؤال روبرو خواهند شد که آیا شما آن مفهوم خدا را که ما اثبات می‌کنیم، درک کرده‌اید یا نه؟ اگر آن مفهوم را درک کرده‌اید، پس شما هم مانند ما آن را دریافت نموده‌اید، و اگر درک نکرده‌اید، منطقی نمی‌توانید آن را نفی نمایید. پس ثابت شد که اگر منکرین، بخواهند قضیه‌ی خود را که عبارتست از خدا وجود ندارد واقعیت ببخشند و بتوانند قضیه را بسازند، حتماً باید خدا را دریافت کرده باشند. گروه سوم - کسانی که می‌گویند:

ما درباره‌ی وجود خدا شک و تردید داریم، اینان هم مفهوم خدا را دریافته‌اند، زیرا

آنان نمی‌گویند: ما نمی‌دانیم مفهوم خدا چیست بلکه می‌گویند: شک داریم که خدا در واقع وجود دارد یا نه؟ پس شک در وجود واقعی خدا است که بدون دریافت مفهومی از خدا امکان‌پذیر نمی‌باشد. نتیجه‌ی کلی این گروه‌بندی با کمال وضوح اینست که اکثریت قریب به اتفاق بشر مفهوم خدا را دریافت می‌نمایند. حال به این مسئله می‌رسیم که بشر در موقع دریافت خدا چه مفهومی را درک می‌کند؟ قطعی است که چون این مفهوم دارای صفات مافوق جسم و جسمانیات و ماده و مادیات می‌باشد، مانند بالاتر از

حرکت و سکون بودن و بی‌نیازی از علت و استقلال محض در وجود و بی‌نهایت و دانا و توانای مطلق و فوق زمان و مکان، پس انسان‌ها حقیقتی را دریافت می‌کنند که به هیچ وجه آن را از نمودهای عینی جهان فیزیکی عکسبرداری نمی‌کنند، زیرا چنین حقیقت‌اعلائی در جهان فیزیکی که در اسارت قوانین علیت و وابستگی و حرکت و تناهی محدودیت در علم و قدرت و زمان و مکان می‌باشد، نمودی ندارد. لذا باید گفت: عامل درک‌کننده‌ی این حقیقت‌اعلا نفس مجرد است که دارای استعداد درک آن حقیقت می‌باشد. دلیل چهاردهم- این دلیل مربوط به قرار گرفتن نفس در مافوق حرکت است. به این بیان که اگر نفس یک امر جسمانی بود و

یا همان فعالیت کاملاً طبیعی ترکیبات جسمانی بود، نمی‌توانست ناظر بر جریانات اندیشه و تعقل و تجسیم که حرکات متنوعی در مغز بشری هستند بوده باشد. در صورتی که این نظارت از فوق با حالت اشراف بر جریانات مزبوره وجود دارد. این استدلال را با برخی از دلایل دیگر در کتاب حرکت و تحول از دیدگاه قرآن از ص ۲۵ تا ص ۳۳ آورده‌ایم. دقت بفرمائید: در آن هنگام که اندیشه و تعقل در مغز ما به جریان می‌افتد، بدون تردید، هدفی که ما از جریان مزبور در نظر گرفته‌ایم، حقیقت ثابت‌ای است مافوق حرکت و سکون، مانند قانون علیت مثلاً. و مسلم است که قانون علیت که در ذهن ما مورد پذیرش قرار گرفته و آن را یک حقیقت تلقی می‌کنیم، فوق حرکت و دگرگونی و سکون فیزیکی است. حال اگر نفسی وجود نداشته باشد که فوق حرکت و تحول فعالیتی انجام بدهد، چگونه می‌تواند آن حقیقت ثابت (قانون علیت) را از رودخانه‌ی دائم‌الجریان طبیعت برون ذاتی و درون ذاتی بیرون بیاورد؟! با بیان دیگر و مشروح‌تر چنین می‌گوئیم: می‌دانیم که وحدت با تجزئه که آن را مبدل به کثرت می‌نماید، ناسازگار است، در آن موقع که اندیشه‌ای در یک مغز به جریان می‌افتد، واحدها و قضایای مورد بهره‌برداری با یکدیگر ارتبا

ط پیدا کرده و با نظر به هدفی که عبارت است از وصول به یک حقیقت عام و ثابت، مجموعه‌ی متشکلی را به وجود می‌آورند. اگر نفس یا هر عامل دیگری که فرض کنیم مانند دیگر اجزاء عالم طبیعت در حرکت دائمی بوده باشد، در این فرض واحدهای اندیشه تجزئه گشته و گسیخته از هم به جریان می‌افتند آنچنانکه یک انسان بخواهد مفردات گسیخته‌ای را تصور یا تخیل نماید. همچنین نفس مافوق سکون فیزیکی است، زیرا جریان هر یک از واحدهای مربوط اندیشه و تعقل، با اینکه دارای تشکل هستند، مانند قطرات آب به یک ظرف ساکن نمی‌ریزند، زیرا ما با تجربه و مشاهده‌ی مستقیم درونی می‌بینیم که همان واحدها با روابطی که دارند، در رودخانه‌ی زمان در جریان خود حرکت کنند، بدون اینکه نفس مانند یک ظرف ساکن آنها را بگیرد و در توی خود جای بدهد و میخکوبشان بسازد. از طرف دیگر گمان نمی‌رود کسی پیدا شود و در این واقعیت تردید کند که مغز بشر آن قدرت را دارد که حوادثی را که با تحقق‌های تدریجی در امتداد زمان گسترده می‌شوند، با کشیدن طناب طولانی زمان از دانه‌های تسبیحی آن حوادث همه‌ی آنها را یکی در کنار دیگری تجسیم نماید و به مقایسه‌ها و موازنه‌ها و ارزیابی‌ها درباره‌ی آن حوادث پردازد.

و این فعالیت اختصاص به حوادث گذشته ندارد، بلکه همین فعالیت درباره‌ی حوادث آینده نیز امکان‌پذیر است. یعنی مغز ما دارای آن قدرت است که می‌تواند برای بررسی کیفیت حیاتی که در پشت سر گذاشته است (آیا حیات وی رو به رشد و کمال بوده است، یا رو به سقوط و خسارت؟) ... حوادث و رویدادهای زندگی گذشته‌ی خود را یکی در کنار دیگری و مجموعاً در دیدگاه خود قرار بدهد و آنها را مقایسه و موازنه و ارزیابی نماید. اگر نفس دارای حرکت و تحول طبیعی بود، نمی‌توانست آن رویدادها و حوادث را (که خود لحظه به لحظه با سپری شدن آنها، از بین رفته است) جمع‌آوری نموده و بر همه‌ی آنها مانند اینکه همین امروز اتفاق افتاده باشند، اشراف پیدا کند و نظاره نماید. قسمت دوم- استعدادهای موجوده در نهاد انسانی که بوسیله‌ی عوامل و انگیزه‌های خارجی به فعلیت می‌رسند. اگر این جمله را همواره با کمال دقت درک کنیم، بدون تردید آن را مانند یک اصل بدیهی تلقی کرده و خواهیم پذیرفت که مادامی که انسان خود را با آن استعدادهائی که در نهادش وجود دارد نشناسد و درصدد به فعلیت رساندن و بهره‌برداری از آنها بر نیاید، قطعاً خود را از بین خواهد برد. بنابراین، هیچ سخنی ویران‌کننده‌تر از ا

ین وجود ندارد که به این انسان تلقین شود که تو همین موجودی که عوامل خارجی تو را نشان می‌دهد و در درون تو چیزی به نام نهاد و استعداد وجود ندارد! این همان سخن ضد علم و فلسفه و حکمت است که در جمله‌ای که به نویسنده‌ی فرانسوی سارتر نسبت داده شده است: انسان تاریخ دارد و نهاد ندارد! می‌خوانیم. و با امثال این جملات است که بشر با کمال با اعتنائی به دست عوامل محیطی و اجتماعی و هوی‌های خودش سپرده می‌شود و اگر هم روزی یا ساعتی یا لحظه‌ای به خود آمد و از امثال سارتر و کامو پرسید: آقایان، لطفاً اگر وقت داشته باشید، سخن مختصر اینجانب را هم که به نظر می‌رسد سخن همه‌ی انسانها است، پاسخی بفرمائید که فلسفه و هدف زندگی ما انسانها چیست؟ ما نمی‌توانیم از زحمات زیادی که متحمل شده‌! و ما انسانها را به دست عوامل محیطی و اجتماعی و هوی‌های محاسبه نشده‌ی خویش سپرده‌اید، سپاسگزار باشیم، زیرا چه پاسخی دارد آن نظریه‌ای که فقط برای تشویق و امضای زندگی بی‌شخصیت انسان ابراز شده است، فقط برای آنکه نظریه‌ای در برابر دیگر صاحب‌نظران و حکمای تاریخ ابراز شده باشد و در سطور کتابهای فلسفی و علوم انسانی آنجا که نامهای پیشتازان فکری بشری مطرح می‌شود، نام

گوینده‌ی این نظریه هم که انسانی جز همین نموده‌ای که از او مشاهده می‌شود وجود ندارد در ردیف آنان البته با حرف درشت و بزرگ نوشته شود!! به هر حال، بگذریم و بیش از این مطالعه کننده‌ی محترم را معطل نکنیم، زیرا کفاره‌ی شهرت پرستی بعضی از قلم‌بازان را نباید مطالعه کننده‌ی محترم با ضایع کردن حتی لحظاتی از عمر عزیزش بپردازد. حال می‌پردازیم به توصیف مختصری از استعداد: استعداد عبارتست از آن واقعیت بالقوه که در چیزی وجود دارد ولی هنوز هویت آن در آن چیز ظهور نکرده است، و آن واقعیت موقعی به ظهور می‌رسد که عواملی از خارج از آن استعداد، با آن استعداد ارتباط تأثیری پیدا کند و آن را به فعلیت برساند. وقتی که گفته می‌شود: این ماده استعداد احتراق دارد، معنایش اینست که آن ماده دارای واقعیتی است که در صورت ارتباط تأثیری عامل احتراق، محترق خواهد گشت. وقتی که می‌گوئیم: انسان دارای استعداد علم است، یعنی در ساختمان موجودیت او، واقعیتی وجود دارد که اگر عوامل تعلیم مانند تعلم (آموزش) و مطالعه و تجربه و تفکر ارتباط تأثیری با وی برقرار کند، او دارای علم (عالم) خواهد گشت. همچنان وقتی که گفته می‌شود: انسان دارای استعداد هنری است، معنایش این

ست که ساختمان موجودیت آدمی دارای واقعیتی به نام هنرمندی است که اگر عامل بروز و به فعلیت رسیدن آن، ارتباط تأثیری با آن واقعیت برقرار نماید، منش هنرمندی در وی به فعلیت می‌رسد و بروز می‌کند. همان ملاکی که وجود استعدادها را در درون آدمی نفی می‌کند، می‌تواند غرایز را هم مانند غریزه‌ی صیانت ذات، غریزه‌ی علاقه به محبت، غریزه‌ی جنسی و غیر ذلک را منکر شود. اصل جریان صفات و منش‌های آدمی از بالقوه (از مرحله‌ی استعداد) به بالفعل، جریانی است که هیچ کسی نمی‌تواند در آن تردید کند، مگر اینکه انسان و جریان حیات او را نشناسد. آنچه که عده‌ای از اشخاص مورد تردید قرار داده‌اند، اینست که واقعا نمودها و منشها و صفاتی که از انسان ظهور پیدا می‌کنند، واقعیاتی در درون آدمی دارند، یا اینکه چنین واقعیاتی وجود ندارند، و آنچه که از انسان بروز می‌کند، نتیجه و معلول و عکس‌العمل عوامل خارج از انسان است؟ نقل شده است که بعضی از اشخاص در دورانهای متاخر در مقابل اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه و دانشمندان علوم انسانی گفته‌اند: واقعیاتی جز آنچه که عوامل خارجی بوجود می‌آورند، در انسان به عنوان استعدادها وجود ندارد. البته گمان نمی‌رود حتی یک فرد آگاه پ

یدا شود که نظریه‌ی مزبور را از روی دانش و عقیده‌ی مستند به دانش ابراز نماید، با اینکه می‌بیند که یک عامل خارجی که با درون انسان ارتباط تأثیری برقرار می‌کند، نتیجه‌ای غیر از عین خودش را بروز می‌دهد. آن نتیجه از کجا آمده است؟ گروهی دیگر از آنان که در علوم انسانی کار می‌کنند اگر چه وجود استعدادها موجود در درون آدمی را صریحا انکار نمی‌کنند، ولی چنان بی‌اعتنائی درباره‌ی آنها از خود نشان می‌دهند و چنان آنها را نادیده می‌گیرند که گوئی اصلا هیچ چیزی در درون انسانها به نام استعدادها و بالقوه‌ها وجود ندارد و برای شناخت آنچه که انسان از خود بروز می‌دهد، فقط باید عوامل خارجی و مختصات و تاثیرات آنها را شناخت و بس. امروزه روانشناسی با عنوان رفتارشناسی (سلوک شناسی) که از حدود واقع‌گرائی خود میل به افراط

نموده است، پرچمدار چنین نظریه‌ایست. نکته‌ای را در آغاز این مبحث یادآور می‌شویم. و آن اینست: چنانکه اعتقاد به وجود استعدادهای درونی در انسان منافاتی با مشاهده و اعتقاد به واقعیت نمودها و رفتارهای انسانی و ارتباط عوامل خارجی که بروز دهنده‌ی آنها می‌باشند ندارد، همچنین مابین لزوم شناخت رفتارها و نمودهای عینی انسانی با لزوم شناخت

ت استعدادهای درون انسانی هیچگونه ناسازگاری وجود ندارد، بلکه آن دو شناخت چنانکه در مباحث آینده خواهیم دید مکمل یکدیگر می‌باشند، بنابراین، چنانکه اهمیت دادن به استعدادها فقط و نادیده گرفتن رفتارها و عوامل خارجی موجب اختلال معرفت درباره‌ی انسان می‌باشد، همچنان اهمیت دادن به رفتارها و عوامل خارجی و نادیده گرفتن استعدادهای درونی نیز موجب نقص فاحش معرفت درباره‌ی انسان خواهد بود. اینک به بیان برخی از دلایل وجود استعدادهای درونی می‌پردازیم: ۱- نفی استعدادهای درونی به انکار هویت‌های متعین در واقعیتها منتهی می‌گردد. چنانکه در اوائل این مبحث اشاره نمودیم، احتمال نمی‌رود که حتی یک فرد عاقل پیدا شود و بگوید: در درون انسان هیچ نهاد و استعداد و بالقوه و امکانی وجود ندارد، زیرا همه این پدیده را می‌بینند که ورود عوامل خارجی به درون و تاثیر آنها در قلمرو درون، مانند افتادن سنگ به گل که فقط مقداری گودی در گل ایجاد می‌کند، نیست یا مانند افتادن سنگ به یک کاسه‌ی مس که تموجاتی از صدا را ایجاد می‌کند و بس، نمی‌باشد. اگر در درون تخم مرغ ذراتی وجود نداشته باشد که با قرار گرفتن تخم مرغ در ارتباط با حرارات معین مبدل به جوجه شود، جوجه

ای وجود نخواهد داشت. از طرف دیگر عوامل مشترک طبیعت مانند آب و اشعه‌ی خورشید و مواد زمینی بر انواع بی شمار درختان و گلها و نباتات می‌رسد، آن چه که موجب تنوع آنها است استعدادهای متعین بذرها و اصول آن روینده‌ها است. این قاعده‌ی عمومی در همه‌ی فلسفه‌ها و دانش‌ها جریان دارد که هر چیزی که موجود شود، هویتی متعین برای خود دارد اگر چه آن هویت متعین بیش از یک میلیونیم لحظه در این دنیا دوام نداشته باشد، مانند مزون‌های پروتون بالاخره هر چه باشد، اگر واقعیتی دارد و وارد صحنه‌ی وجود شده است، حتما و جبرا دارای هویتی متعین است تردد در هویت متعین یک موجود واقعی فقط در ذهن امکان‌پذیر است نه در عالم خارج از ذهن، چنانکه جسمی را از دور می‌بینیم و می‌دانیم که آن جسم یا سنگ است یا انسانی مثلا. تردد مزبور در ذهن ما است که دوری فاصله برای ما بوجود آورده است و اما آن جسم یا دارای هویت سنگی متعین است و یا دارای هویت انسانی متعین. و موجودی به عنوان یا سنگ و یا انسان در جهان عینی امکان‌پذیر نمی‌باشد. این قاعده اگر هم از قواعد بدیهی نباشد، از آن قواعد بالضروره راست است که بدون هیچ استثنائی فراگیر عالم وجود است و هیچ فلسفه و دانشی نمی‌تواند

آن را نادیده بگیرد. از طرف دیگر مفهوم کلی که در منطق و از بعضی جهات در فلسفه مورد بحث و تحقیق قرار می‌گیرد، با قید کلیت یکی از محصولات فعالیت‌های ذهنی است که تحقق عینی در جهان خارج از ذهن ندارد. بنابراین اگر در درون انسانها استعدادهای متعینی وجود نداشته باشد، یا باید رفتارها و منشها و نمودهای را که از انسانها بروز می‌نمایند به هویت‌های غیر متعین نسبت بدهیم! و این امریست محال، زیرا چنانکه گفتیم: هویت غیر متعین در عالم وجود عینی امکان‌ناپذیر است. و یا باید آن مورد را به مفاهیم کلی در درون انسانها مستند بسازیم، این هم صحیح نیست، زیرا مفاهیم کلی با قید کلیت ساخته شده‌ی ذهن است و با قطع نظر از ذهن وجود ندارد. پس بروز رفتارها و منشها به کدامین واقعیت مستند می‌باشند؟ هیچ راهی نیست جز اینکه بگوئیم: در درون انسانها واقعیت‌هایی وجود دارند که در ارتباط با عوامل خارجی منشها بروز منشها و رفتارها دیگر نمودهای قابل مشاهده می‌باشند. ۲- پدیده‌ی اکتشافات و ابتکارات و اختراعات یکی از روشنترین دلایل وجود استعدادهایی در درون انسان که منشها بروز مختصات و منشها و رفتارها و نمودهای بسیار متعدد و متنوع می‌باشند، پدیده‌ی اکتشافات و

بتکارات و اختراعات است که هیچ کس قدرت انکار آنها را ندارد. آن عوامل عینی که منشها بروز پدیده‌های مزبور می‌باشند، کدامین تشابه و سنخیت را با موضوعاتی که کشف می‌شوند و یا جلوه‌گاه ابتکار و اختراع قرار می‌گیرند، دارا می‌باشند؟ همه‌ی ما می‌دانیم که اغلب اکتشافات و اختراعات چنان نبوده است که همه‌ی مقدمات و شرائط آنها دقیقا شناخته شده و انسان مکتشف و

مخترع بداند که موضوع مورد تعقیب پس از علم به کدامین مقدمات و با کدامین موضع گیری‌ها و با چه وضعی که در آزمایشگاه باید بوجود بیاید، برای مکتشف و مخترع نمودار خواهد گشت. به همین جهت است که کلودبرنار در مقدمه‌ی کتاب طب آزمایشی می‌گوید: هیچ قاعده و دستوری معین نمی‌توان بدست داد که هنگام مشاهده‌ی امری معین، در سر محقق فکر درست و مثمر که یک نوع راهیابی قبلی به تحقیق صحیح باشد، ایجاد شود. تنها پس از آنکه فکر بوجود و ظهور آمد، می‌توان گفت چگونه باید آن را تابع دستورهای معین قواعد منطقی مصرح که برای هیچ محقق انحراف از آنها جائز نیست، قرار داد ولکن علت ظهور آن نامعلوم و طبیعت آن کاملاً شخصی و چیزست مخصوص که منشا ابتکار و اختراع و نبوغ هر کس شمرده می‌شود اگر در پدیده‌ی بروز اکتشاف

ات و ابتکارات و اختراعات به طور همه جانبه بیندیشیم، خواهیم دید حتی آگاهی‌ها و معلومات فراوان درباره‌ی مسائل و اصول و قوانین یک علم هم کافی برای اکتشاف در آن علم نمی‌باشد اگر چه اغلب از شرائط لازم محسوب می‌شوند. اگر چنین بود که عوامل خارجی به تنهایی می‌توانست موجب بروز اکتشافات بوده باشد، همه‌ی مردم که از حواس و دیگر شرائط واقع‌یابی برخوردارند، می‌توانستند مکتشف و مبتکر بوده باشند. ۳- بروز منش‌های متنوع مانند منش قضایی، سیاسی، هنری و غیر ذلک این واقعیت انکارناپذیر است که افراد انسانی منش‌های بسیار متعدد و متنوعی پیدا می‌کنند- مانند منش سیاسی، منش مدیریت، منش اجرائی، منش نظامی، منش قضائی، منش هنری، منش تعلیم، منش تربیت و هر یک از این منش‌ها به نوبت خود به منش‌های مختلفی تقسیم می‌گردند. حال باید ببینیم اینکه یک شخص دارای منش خاصی مانند قضائی می‌شود، یعنی چه؟ معنای داشتن این منش اینست که من این شخص مفروض استعداد قضاوت را مورد توجه و تقویت رسمی قرار داده و آن را به فعلیت در آورده و مانند فعال‌ترین عنصر حیات خود تلقی نموده است، چنین شخصی با منش قضائی زندگی می‌کند و همچنین است دیگر استعدادها که وقتی به فعلیت می‌رس

ند و مانند عنصری فعال برای حیات و شئون آن در می‌آیند، عنوان منش پیدا می‌کنند. این منش‌ها مانند عامل توجیه تفکرات و احساسات دست به کار می‌شوند. مسلم است که آنچه که این اشخاص دارای منش از جهان خارجی می‌گیرند، محسوس و محدود و رو به زوال می‌باشند، در صورتی که منش‌ها دارای ثبات و بقاء بسیار طولانی بوده و قدرتی را که بوجود می‌آورد منحصر به آن عوامل خارجی نمی‌باشد. یعنی اگر یک شخص مقداری معلومات قضائی فرا گرفته باشد و مقداری تطبیقات عملی قوانین را بر مواردی که مورد قضاوت قرار گرفته‌اند انجام بدهد، به مقام قضاوت می‌رسد، و تدریجاً منش در او بوجود می‌آید، مسلم و بدیهی است که با بوجود آمدن منش چنان نیست که قضاوت‌های او به موارد معلوماتی که فرا گرفته باشد و به موارد همان تطبیقات عملی منحصر گردد بلکه آن منش قضائی او را قادر به قضاوت در موارد بی‌شماری خواهد نمود که فرا گرفته‌ها و تطبیقات مقدماتی او هم از نظر کمیت و هم از نظر کیفیت قابل مقایسه نخواهد بود. کاربرد منش‌ها از این جهت شبیه به کاربرد شناخت قوانین کلی است، یعنی چنانکه ممکن است شناخت یک قانون کلی با مشاهده‌ی مواردی محدود تحصیل شود، و پس از علم به آن قانون می‌توان در موارد نامحدود از آن قانون استفاده کرد ۴- بروز من که مدیریت حیات را به عهده می‌گیرد در مباحث گذشته واقعیت داشتن من یا خود که به لغت عربی نفس از آن تعبیر می‌شود، با کمال وضوح اثبات شد. و می‌دانیم که با یقین حاصل از مشاهده و تجزئه علمی و علم حضوری (خود هشیاری) به واقعیت چنان حقیقتی (من یا خود) هیچ معنائی برای بازی با الفاظ و اصطلاحات باقی نمی‌ماند. مثلاً به جای خود یا من بگوئیم: نهاد صیانت ذات، خود گردانی، خود داشتن سازش شکل با وظیفه‌ی عمومی، عمل مدیریت، تضمن مقصود، فعالیت غائی در نهاد زنده هریک از این تعبیرات هر چه باشد، باز گو کنندگی عاملی در درون حیات است که هر یک از اصطلاحات فوق باز گو کنندگی بعدی از آن است، یعنی مانند همان مثال فیل است که در تاریکی هر کسی دستش به یک عضوی از آن فیل که لمس کرده است، در موقع توصیف می‌گوید: فیل یعنی آنچه که از آن عضو درک شده است. خوبست که این

داستان را از مولوی در اینجا نقل کنیم: پیل اندر خانه‌ی تاریک بود عرضه را آورده بودندش هنود از برای دیدنش مردم بسی اندر آن ظلمت همی شد هر کسی دیدنش با چشم چون ممکن نبود اندر آن تاریکیش کف می‌بسود آن یکی را کف به خرطوم او فتاد گ

فت همچون ناودانستش نهاد آن یکی را دست بر گوشش رسید آن بر او چون باد بیزن شد پدید آن یکی را کف چو بر پایش بسود گفت شکل پیل دیدم چون عمود آن یکی بر پشت او بنهاد دست گفت خود این پیل چون تختی بدهست همچنین هر یک به جزئی کاو رسید فهم آن می‌کرد هر آن می‌تیند از نظر که گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد آن الف در کف هر کس اگر شمعی بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی البته می‌توان از بعضی جهات مسئله اختلاف در مورد بحث را با اختلاف در داستان فیل، متفاوت تلقی کرد، زیرا بعضی از تعبیرات فوق مانند سازش شکل با وظیفه‌ی عمومی اگر همان معنای مطابقی (آنچه که از الفاظ مزبوره به عنوان همه‌ی معانی مفهوم می‌شود) بوده باشد، مستند به پذیرش اصل یا اصول پیش ساخته‌ای است که باید مورد اثبات قرار بگیرد. خلاصه- آنچه که از عوامل و شرائط خارجی وارد حیات انسانی می‌شود، نمی‌تواند به عنوان همه‌ی اجزاء و عناصر علت بوجود آمدن من تلقی شود، زیرا میان عوامل خارجی و من سنخیتی وجود ندارد، دلیل این مدعا روشنتر از آن است که نیازی به تفصیل داشته باشیم. درست دقت فرمائید: آنچه که به عنوان عوامل خارجی وارد منطقه‌ی حیات انسانی می‌گردد،

به هر نوع و هر شکل و هر مختصی که بوده باشد نمی‌تواند به عنوان خمیرمایه‌ی من وارد منطقه‌ی حیات بوده باشد، یعنی من معلول قانونی آنها نیست، زیرا فقط تجمع و تفاعل آن عوامل در درون حیات است که من را به فعلیت می‌آورد لذا آن تجمع و تفاعل در هیچ مجموعه‌ای از عناصر حتی نزدیکترین آنها به پدیده‌ی حیات، موجب به فعلیت رسیدن من نمی‌باشد. خلاصه اگر در خود پدیده حیات استعداد من وجود نداشته باشد، عوامل خارجی که توانائی رویارویی آگاهانه برای حفظ خود در برابر هیچ موجودی ندارند نمی‌توانند بوجود آورنده‌ی من بوده باشند. ۵- آب نمی‌تواند میراب خویشتن بوده باشد آیا انعکاس و تصورهائی که ما از اشیاء جهانی در ذهن خود در می‌یابیم، وارد ذهن ما می‌شوند (و فرض اینست که همه‌ی ذرات ارگانسیم بدن ما در حرکت و تحول است) و در آن جایگاه خود به خود تنظیم می‌شوند و مشتی از آنها خود به خود به صورت قانون در می‌آیند، بعضی از آنها خودبخود محکوم به بطلان می‌شوند و برخی دیگر صحیح تلقی می‌گردند و به طور کلی این قطرات جاری در سطح ذهن خودبخود میراب خویشتن گشته و تقسیم و دسته‌بندی می‌شوند و هر دسته‌ای نیز میراب خودش می‌شود و پدیده‌های فعالیت‌های متنوع و بی

شمار مغز و روان را تشکیل می‌دهند؟! آیا صریحتر و تندتر از این مبارزه با علم سراغ دارید که بگوید: معلولی بدون علت بوجود می‌آید!! معلوم است که پاسخ منفی این سئوالها نیازی به تامل ندارد. اگر برای یک انسان استعداد تعقل فرض نشود، همه‌ی موجودات جهان هستی را هم مشاهده نماید و همه‌ی اصول و قوانین را هم برای او ارائه نمایند، امکان ندارد که تعقل نماید. اگر در یک انسان استعداد وجدان اخلاقی وجود نداشته باشد، همه‌ی حق و باطل‌ها و نیک و بد‌ها و بایستگی‌ها و نبایستگی‌ها را برای او نشان بدهند، هرگز با وجدان اخلاقی با آنها روبرو نخواهد گشت. همچنین مشاهده‌ی همه‌ی مناظر زیبای طبیعت و تماشای همه‌ی آثار هنری دنیا، مادامی که در یک انسان استعداد هنری وجود نداشته باشد، حتی ناچیزترین اثر زیبای هنری را هم نخواهد توانست بوجود بیاورد. گمان نمی‌رود دعوی و مشاجره و اشکال بر سر استعدادهای مزبور بوده باشد، بلکه بحث و نزاع و جدال بر سر به فعلیت رساندن استعداد کمال معنوی انسان است آیا کسی در این مسئله تردید دارد که گاو از دیدن زیباترین منظره‌ی دنیا لذت نمی‌برد؟ نه هرگز، همه یقین دارند که گاو لذتی از مناظر زیبا نمی‌برد، فقط انسان است که از زیبا

ئی‌ها لذت می‌برد، پس استعدادی در انسان به نام استعداد زیباخواهی و زیباشناسی وجود دارد، حالا اسم این استعداد را هر چه می‌خواهید بگذارید. هیچ نوعی از جانداران دنیا بهره‌ای از تعهد ندارد، ولی انسان تعهد می‌بندد و بر آن تعهد مقاومت می‌کند و وفا

می‌نماید. پس انسان استعداد تعهد و وفا به تعهد دارد، برای این استعداد هر لفظی که بخواهید بکار ببرید مانعی ندارد. همین طور استعداد ترقی و محبت معقول و اصیل و عدالت و تقوی و غیر ذلک. لذا با کمال اطمینان باید گفت: دعوی و مشاجره و اشکال بر سر استعدادهای متنوع انسانی نیست، بلکه بحث و نزاع و جدال بر سر استعداد کمال معنوی و روحانی و عرفانی انسانها است که جناب توماس هابس و ماکیاولی و حضرت چنگیز و نرون و سزار بورژیا و عالیجناب تیمور لنگ و آناستاس که بنا به نقل منتسکیو برای استنشاق هوا مالیات وضع کرده بود، قبول ندارند، زیرا به مجرد اینکه این یک تازان تنازع در بقا استعداد مزبور را بپذیرند، باید فوراً بروند مانند دیگر انسانها زندگی دیگران را به رسمیت بشناسند و بدون معطلی این نشان قهرمانی که من هدف دیگران وسیله را از روی پیشانی خود بردارند و زیر پا بیندازند. استعدادهای متضاد را چگونه ب

اید تفسیر کرد؟ ممکن است گفته شود: چنانکه صفات بسیار نیک و اخلاق عالی از انسان مشاهده می‌شود، همچنان صفات بسیار پلید و اخلاق کثیف و شرم‌آور نیز از انسانها بروز می‌کند، آیا می‌توان گفت: درون انسان دارای استعدادهای متضادی است؟ با اینکه اگر آنچه که به عنوان استعداد در درون آدمی است، واقعیتی داشت، نمی‌بایست ضد آن نیز در درون آدمی وجود داشته باشد، مخصوصاً با نظر به اینکه روان انسان یا سازمان شخصیت آدمی یک موضوع غیر قابل تجزئه است و نمی‌توان برای آن، اجزائی را فرض کرد که هر یک بتواند استعدادی مخالف آن دیگری را دارا بوده باشد. می‌گوئیم: یکی از مشکلات مسائل مربوط به استعدادهای همین است که مطرح شد. اولاً این مطلب که در درون انسان تضادهائی وجود دارد، برای هیچ کس قابل انکار و تردید نیست، اگر چه نام آنها را استعدادی متضاد نگذاریم. اینکه انسانها هم می‌توانند پست تر از حیوانات درنده باشند و هم می‌توانند پا از فرشتگان فراتر گذارند، برای هیچ کس ابهامی ندارد، نهایت امر اینست که این دو کیفیت متضاد چگونه باید تفسیر شود؟ عده‌ای از کارمندان علوم انسانی امروزی وقتی که به امثال این مسائل می‌رسند، می‌گویند: ما را با فلسفه کاری نیست! ع

دهی دیگر می‌گویند: ما علم می‌خوانیم و با متافیزیک کاری نداریم! و هیچ توجه نمی‌کنند که بررسی مسئله‌ی مزبور نه فلسفی است و نه متافیزیکی، بلکه همانگونه مسئله‌ی علمی است که بررسی احساسات و عواطف متضاد که قطعاً روانشناس و روانپزشک باید آن را انجام بدهند، زیرا احساسات و عواطف واقعیت‌هایی هستند و بروز تضاد در میان آنها نیز واقعیتی است قابل تجربه نه ساخته‌ی ذهن انسانی است و نه امری است پشت پرده‌ی نمودهای طبیعت. احساسات و عواطف و لذات و آلام با انواع بسیار گوناگونی که دارند، همانگونه موادی برای تجربه قرار می‌گیرند که واقعیات فیزیکی و شیمیائی و گیاهی و غیره. یعنی هر یک از دو دسته واقعیاتی هستند برای خود و مورد مشاهده و تجربه‌ی ما قرار می‌گیرند، لذا بررسی از هر دو گروه واقعیات محسوس با حواس طبیعی و آزمایشگاهها و واقعیات دریافت شدنی که شکل و نمود فیزیکی ندارند، علمی محض است. بنابراین، چه علتی دارد که فقط کسانی حق داشته باشند که تضاد استعدادهای را از دیدگاه فلسفی و متافیزیکی مطرح می‌نمایند!! پس ما در مقابل موضوعی قرار گرفته‌ایم که واقعیت آن را مانند واقعیت دیگر موجودات لمس می‌کنیم، یعنی، مشاهده می‌کنیم که آدمی چنانکه استعداد

ادقاضی شدن دارد، استعداد هنرمند شدن را نیز دارا می‌باشد، همچنین در عین حال که دارای استعداد حق‌شناسی و عمل به حق است، همچنان استعداد دارد که حق را قربانی هواهای حیوانی خود نماید و در باطل غوطه‌ور شود. پس به جای اینکه ما خود را از مقابل یک موضوع قابل بررسی و تحقیق علمی برکنار نمائیم، باید آن را بپذیریم و مورد تفسیر و تحقیق قرار بدهیم، بنابراین می‌گوئیم: استعدادهای متضاد چنان نیستند که در درون یک انسان به فعلیت کامل برسند، یعنی انسان نمی‌تواند در عین حال که حق‌شناس و علاقه به عمل به حق دارد، انسانی باشد حق‌ناشناس و بر ضد حق عمل نماید، اگر چه در امتداد زمان با تغییر شرایط درونی هر یک از دو استعداد متضاد می‌تواند در درون یک انسان به فعلیت برسد ولی در یک زمان و در شرایط واحد اجتماع آنها امکان‌ناپذیر است. حتماً این نکته را هم باید مورد توجه قرار بدهیم که مقصود از استعدادهای متضاد دو نوع می‌باشد: نوع یکم - استعدادهای متضاد و مثبت، مانند استعداد احساسات خام و استعداد تعقل محض که البته اصطلاح متخالف در این مورد مناسبتر به

نظر می‌رسد تموج احساسات مراعات هیچ اصل و قانونی جز علت بوجود آورنده‌ی خود را نمی‌نماید، در صورتی که حرکت تعقل در مغز بدون پای‌بندی واحدهای تعقل به اصل و قانون امکان‌پذیر نیست. نوع دوم - استعداد به معنای بالقوه و امکان است یعنی فلان صفات و فلان رفتار می‌تواند در انسان بروز کند نه اینکه مستند به یک حقیقت موجود در درون انسان بوده باشد و این معنی برای استعداد در صفات پلید و رفتارهای زشت و صفات مستند به خود محوری و خودخواهی‌ها بکار می‌رود. بروز و نمود صفات پلید و رفتارهای زشت و کثیف ناشی از خنثی شدن و یا سرکوب گشتن استعدادهایی است که در وجود آدمی به ودیعت نهاده شده است نه اینکه در درون آدمی استعداد منفی وجود داشته باشد. خداوند عزیز هرگز حقیقت بد نیافریده است. این دو معنی را برای استعداد حتما باید در نظر داشته باشیم. یکی از مسائل بسیار مهم مربوط به استعدادهای متخالف اینست که این استعدادها را می‌توان برای پیشرفت مغز و روان آدمی هماهنگ و منسجم ساخت. مثلا در انسان مستعد احساسات خام، می‌تواند در صورت اجتماع شرائط درونی و عوامل خارجی همان پدیده‌ها در درون انسان بروز نماید، در صورتی که اگر تعقل تقویت شود و احساسات خام هم به خوبی ارزیابی گردد، با تبدیل احساسات خام به احساسات تصعیدی هماهنگی آنها با تعقل کاملا بوجود می‌آید. و اما نوع دوم از استعدادها که گفتیم به معنای بالقوه و امکان می‌باشند، نمی‌توانند با همدیگر به فعلیت برسند، چه رسد به اینکه هماهنگی پیدا کنند. به این معنی هنگامی که استعداد عدالت ورزی به جریان افتاد و در درون یک انسان به فعلیت رسید، در همان وضع و حال صدور انحراف و ظلم و پلیدی با اینکه ممکن است ولی نمی‌تواند در آن حال که سطوح من در اشغال عدالت ورزی است به فعلیت برسد، و چنانکه در آن مصرع آمده است: دیو چون بیرون رود فرشته در آید. پس هنگامی که یکی از استعدادهای متضاد (به معنای نوع دوم) به فعلیت رسید و فعالیتها و پدیده‌های درونی را در اختیار خود گرفت، محال است که خواص ضد آن استعداد مثبت بروز کند، اگر چه آن امکان هست که با عوض شدن شرائط و حالات، خواص ضد استعداد مثبت به فعلیت برسند و بروز نمایند. به همین جهت است که مذهب و اخلاق اصرار شدید به محاسبه‌ی دائمی وضع درونی نموده و تعلیم و تربیت و تحریک به سوی رشد را در همه‌ی سالیان عمر ضروری می‌داند. تکرار دائمی اهدانا الصراط المستقیم در نمازها که در سوره‌ی حمد است، برای گوشزد کردن همین امکان انحراف است که انسان باید در حال جدی‌ترین وضع روانی که نماز است در نظر داشته باشد و مصون ماندن از به فعلیت رسیدن انحراف را با خواندن آیه‌ی مزبور از خدا بخواهد. از مجموع مباحث گذشته می‌توانیم به این نتیجه برسیم که آنچه که خداوند متعال در نهاد انسان بوجود آورده است، استعدادهای مثبت و سازنده و مفید است، حتی حیوانی‌ترین غرائز انسانی با نظر به ماهیت آن خیر و مفید است، این انسان است که با خنثی کردن استعدادهای مثبت و سازنده‌اش، آن غرائز را مورد سوءاستفاده قرار می‌دهد. و اما حل مسئله‌ی وجود استعدادها در درون انسانی که هر یک از آنها دارای هویتهای و خواص معینی می‌باشد، تنها با تجرد نفس که در قسمت اول از این مباحث با چهارده دلیل اثبات شد، قابل حل می‌باشد، زیرا با فرض تجرد نفس است که می‌توان استعدادها را به آن نسبت داد، نه ساختمان فیزیولوژیک مغز و دیگر اعضاء مادی، اگر چه میدان بروز آثار و فعالیت آن استعدادها مغز و دیگر اعضاء مادی انسان می‌باشد، زیرا استعداد هر چه باشد، ثبات و استمرار دارد، در صورتی که همه‌ی موجودیت مغز در حال حرکت و دگرگونی است. برای روشنتر شدن این راه حل کافی است که کمیت بسیار زیاد و کیفیت بسیار متنوع استعدادها را در نظر بگیریم. (مطالعه‌کننده‌ی محترم می‌تواند برای ملاحظه‌ی کمیت بس

یار زیاد و کیفیت بسیار متنوع استعدادها به مجلد اول از همین ترجمه و تفسیر تحت عنوان مختصات انسانی مراجعه فرماید) محل این استعدادها کجا است؟ اینها چگونه بی‌تزام و تصادم و بدون پذیرش تقسیم عینی در میدان فیزیولوژی بدن وجود دارند؟ آیا مجموع این استعدادها من است؟ اگر چنین باشد، چه حقیقتی و کدامین عاملی است که تنظیم آنها را در درون به عهده گرفته است؟ و دهها امثال این مسائل درباره‌ی استعدادها وجود دارد که موضوعات آنها قابل مشاهده با حواس و دقیق‌ترین ابزار شناخت و آزمایش‌ها نمی‌باشند. بدون فرض تجرد نفس که استعدادهای انسانی را در برداشته و بوسیله‌ی بکار انداختن حواس و تعقل و دیگر

وسائل معرفت و همچنین بوسیله‌ی عوامل خارجی که با آن استعدادها ارتباط تأثیری برقرار می‌کنند، حل مسائل فوق که به عنوان نمونه مطرح شده است، با مفاهیم عمومی و پذیرفته شده‌ی قبلی امکان‌پذیر نمی‌باشد. یکی از اساسی‌ترین استعدادهای آدمی، بینش عرفانی و حرکت متعالی عرفان در این حیات است که جلوه‌گاه آن را حیات معقول می‌نامیم. عرفان اسلامی یکی از آن خسارتهای اسفانگیز که بشر به جهت بازی با الفاظ و تحریف معانی کلمات، دچار آن شده است، خسارت ناشی از بازی

با کلمه‌ی عرفان و تحریف معنای واقعی آنست. این کلمه‌ی مقدس هم به سرنوشت ابهام‌انگیز آن عده از کلمات دچار شده است که بازگوکننده‌ی عالی‌ترین امتیازات و آرمانها و ارزشهای روحی انسانها می‌باشند. همه‌ی ما با کلمات وضوح می‌دانیم که کلمه‌ی سیاست در افکار قدرت پرستان خودمحمور شرم‌آورترین مفهوم را در بردارد، در صوتی که معنای واقعی آن با عظمت و باارزش‌ترین و ضروری‌ترین حقیقت است که خداوند متعال قدرت فهم و اجرای آن را به بندگانش عنایت فرموده است، و آن عبارت است از مدیریت زندگی اجتماعی انسانها رو به بهترین هدفهای مادی و معنوی آنان. آیا سیاست به این معنی یکی از با عظمت‌ترین عبادات نیست؟ آیا سیاست به این معنی ارائه‌ی حیات معقول به انسانها و توجیه آنان به آن حیات نمی‌باشد؟ قطعاً چنین است. سیاست به این معنی که کار انبیاء و مرسلین و ائمه‌ی معصومین (ساسة العباد) و حکماء و اولیاء الله است، دیدید و دیدیم و می‌بینیم که چگونه وقیح‌ترین و شرم‌آورترین اندیشه‌ها و گفتارها به نام سیاست دود از دودمان انسان و انسانیت برآورده و

نمی‌گذارد انسانها از تاریخ طبیعی به تاریخ انسانی عبور کنند. درباره‌ی عشق بیندیشید یک بیت زیر و جمله‌ی بعد از آن را در نظر بگیریم، سپس جمله‌ای را که درباره‌ی عشق در عملکرد بشر گفته شده است خواهیم آورد. عاشق شو ارنه روزی کار جهان سر آید ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی جمله‌ای هم درباره‌ی عشق در جلوه‌گاه طبیعی‌اش: در شبهای عشق، آنجا که نهال زندگی کاشته می‌شود و مشعل فروزان حیات دست به دست می‌گردد. حالا عشق در آن معنای ورشکست شده‌اش را در عملکرد بشری ملاحظه فرمائید: عشق یعنی درشکه‌های کرایه عرفان در فضای ذهن مردم معمولی و آن گروه از اهل تحقیق که متاسفانه جریانات ذهنی مردم معمولی را ملاک تحقیقات خود قرار می‌دهند، یک پدیده‌ی بسیار نامشخص و مبهم است. زیرا برداشتهای آنان از معنای عرفان مستند به رفتار و نمودهایی است که از عرفا یا مدعیان عرفان مشاهده کرده‌اند، بدون اینکه از واقعیت‌های جاری در روح آنان اطلاعی داشته باشند، در حالی که هیچ رفتار و نمود عینی نمی‌تواند بازگوکننده‌ی کامل عوامل و انگیزه‌ها و فعالیت‌های روحی آن رفتار و نمود عینی بوده باشد. دو موضوع مهم بی‌اساس بودن تصورات عامیانه و تحقیقات رفتارشناسی را درباره‌ی عرفان اثبات می‌کند: موضوع یکم - وسعت و عمق مفهوم عرفان است که هم شامل عرفان امیرالمومنین علیه‌السلام می‌شو

د و هم شامل حالات لذت بار و زودگذر روانی اشخاص معمولی می‌باشد. به عبارت دیگر کلمه‌ی عرفان در مفاهیم متنوعی بکار برده می‌شود که ممکن است هویت بعضی از آن مفاهیم با بعضی دیگر به طوری مختلف بوده باشد که با یکدیگر اشتراکی نداشته باشند. به عنوان مثال: با نظر به معنایی از عرفان که حد اعلای رشد انسانی را نشان می‌دهد، هم از جهت دارا بودن به حد اعلای معرفت درباره‌ی عالم هست و هم از جهت شناخت همه جانبه‌ی خویشتن و هم برقرار ساختن والاترین حد رابطه با موجود برین که در پیامبران الهی بوجود می‌آید و در وجود علی بن ابیطالب (ع) بیل به دست و با کمربندی از لیف خرما و وصله‌هایی در کفشهایش، با دارا بودن زمامداری چند کشور اسلامی با وضوح کامل مشاهده می‌شود. از طرف دیگر همین کلمه به کسانی نیز اطلاق می‌شود که به جهت ناتوانی از معرفت عالم هستی و شناخت خویشتن، و به جهت نداشتن قدرت بر گشودن معمای رابطه‌ی مابین خود و خدا و خود و جهان هستی و به جهت فرار از ناگواریها و شکنجه‌های زندگی به درون خود پناهنده شده، با لذایذی محدود و زودگذر و نادیده گرفتن واقعیات زندگی سرگرم می‌شود و دلخوش می‌دارد. چنانکه ملاحظه می‌شود این دو نوع عرفان به قدری با

یکدیگر متفاوتند که می‌توان آن دو را دو طرف متضاد، یا متناقض معرفی نمود. از همین جا است که ما عرفان را به سه نوع کاملاً

مختلف تقسیم نموده نوع اول را عرفان مثبت و نوع دوم را عرفان منفی و نوع سوم را حال می‌نامیم. حال چون چنانکه در مباحث آینده مطرح خواهد شد، آن ارباب ذوق و لذت‌گرایانی هستند که از بروز حالات زیبای روح در ارتباط با هستی که بسیار لذت بخش است، به وجد و هیجان در می‌آیند و از عرفان چیزی جز این احوال روحی خوشایند نمی‌خواهند. مسلم است که هر یک از این سه نوع عرفان دارای مراتب و مشخصات گوناگون می‌باشد. موضوع دوم - یکی از نتایج قرار گرفتن در جاذبه‌ی عرفان منفی، عبارتست از بوجود آمدن سایه‌ای بی‌اصل از خود حقیقی، با مقداری توهمات و حالات و احساس رهایی از قوانین حاکم بر جهان هستی که از مختصات عرفان منفی است. در صورتی که در عرفان مثبت نه هست، نیست می‌شود و نه نیست به جای هست، مغز و روان را اشغال می‌نماید، به همین جهت است که هیچ قانونی از واقعیت خود جدا نمی‌گردد، بلکه عارف با احساس اختیار والا و آگاهی لازم درباره‌ی قوانین استعدادها و ابعاد وجودی خود را برای بهره‌برداری از قوانین و تحصیل هماهنگی با آنها به فعلیت می‌رسد.

اند این اختیار که فوق احساس آزادیهای کاذب است و این آگاهی فوق آگاهی‌هایی که حجاب‌هایی مابین روح آدمی و حقیقت می‌کشند، آغاز تولد دوم است. چون دوم بار آدمیزاده بزاد پاس خود بر فرق علت‌ها نهاد (مولوی) و چنانکه انسان عارف با این تولد از اسارت و فشار زنجیرهای علل و معلولات سطحی نجات پیدا می‌کند، همچنین از لذائذ کاذب احساس آزادیهای پالان شکل (به قول مولوی) و آگاهی‌های مزاحم روشنائی‌های شهود حقیقتی دست برداشته، اشعه‌ای از نمونه‌ی اختیار و علم خداوندی را در خود می‌یابد. این مسئله بسیار با اهمیت در مباحث آینده مشروحا مطرح خواهد گشت. مفهومی مشترک از عرفان که در گذرگاه تاریخ معرفت در جریان بوده است یک مفهوم مشترک که در اکثریت قریب به اتفاق همه‌ی عرفای جوامع و ملل از سرودهای وداهای هندی گرفته تا اوپانیشادها و عرفان فیثاغورثی و عرفان اسلامی و عرفان مغرب زمین دیده می‌شود، احساس نوعی وارستگی و منزّه بودن از اسارت و بردگی تعلقات حیوانی محض و خودخودهی است که با مهار کردن و محدود ساختن تمایلات و هواهای نفسانی و با برقرار ساختن رابطه‌ی مخصوصی با واقعیات که در مباحث آینده مطرح خواهد گشت، بوجود می‌آید. این مفهوم مشترک در

صورت واقعی بودن رابطه با واقعیات قابل دوام و ترقی و اعتلاء در درون انسانها است. اگر با مختصاتی که برای عرفان مثبت خواهیم شمرد، توأم بوده باشد، سازنده‌ترین نیروئی است که برای یک انسان قابل تصور است و آن عرفانی که می‌توان گفت، اسلام آن را با آیه‌ی و ما خلقت الجن و الانس الیعبدون هدف زندگی انسانها معرفی کرده است، همین عرفان است که پیامبران و اولیاء الله و پیشتازان معرفت برین، جویندگان صمیمی آن می‌باشند. اشخاصی که در این زندگانی به چنین عرفانی نائل می‌گردند، می‌توانند تا حدودی طعم عرفان علی بن ابیطالب علیه‌السلام را بچشند که در هدف اعلائی حیات غوطه‌ور بوده است. با این عرفان است که آدمی در همه‌ی لحظات زندگی گام به مافوق خودخواهانه گذاشته از بهجت و انبساط و شکوفائی خود روح برخوردار می‌گردد. ابن سینا مختصات این عرفان را چنین بیان می‌دارد: العارف هش بش بسام یبجل الصغیر من تواضعه کمات یبجل الکبیر، و ینبسط من الخامل کما ینبسط من النبیه، و کیف لایهش و هو فرحان بالحق و بکل شیء فانه یری الحق فیه، و کیف لایستوی و الجمیع عنده سواسیه. اهل الرحمه قد شغلوا بالباطل (انسان عارف گشاده‌رو و شکوفا و همواره تبسمی بر لب دارد. عار

ف مردم کوچک و افتاده را با فروتنی خود همانگونه تعظیم و تکریم می‌کند که مردم بزرگ و چشمگیر را. عارف از دیدار انسانهای کم‌هوش (و یا گمنام) همان انبساط را پیدا می‌کند که از انسانهای هوشیار (و یا مشهور) عارف چگونه گشاده‌رو و شکوفا نباشد، در حالی که به جهت رابطه با حق و با همه‌ی واقعیات که حق را در آنها می‌بیند، خرسند و شکوفا است. و چگونه مردم کوچک و انسانهای بزرگ از دیدگاه او مساوی نباشند در حالی که همه‌ی آنان در برخورداری از فیض وجود مساویند. از دیدگاه والای عرفان، مردم عقب مانده از کاروانیان رشد و کمال مورد دلسوزیند نه تنفر و انزجار). البته چنانکه روشن است مقصود ابن سینا عقب ماندگان بی‌اختیار از رشد و کمال می‌باشند نه درندگان انسان‌نما و پلیدان و تبهکارانی که بر ضد موجودیت خویش

و دیگران حرکت می‌کنند. در آن هنگام که این رشد شکفت‌انگیز روحی سراغ ما انسانها را بگیرد، همان موقع است که معمای لاینحل تضاد قیافه‌ی ارزشهای والای جهان هستی مانند تابش فروغ الهی بر این جهان و توصیف اجزاء و روابط آن به عنوان آیات خداوند از یک طرف و چهره‌ی کمی و ریاضی جهان از طرف دیگر، جهان منتفی می‌گردد که مسئله‌ای به نام معما و تضاد باقی نمی‌ماند، نه اینکه معمائی وجود دارد و باید آن را حل و فصل کرد. گفته بودم چو بیائی غم دل با تو بگویم چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیائی سعدی ای لقای تو جواب هر سؤال مشکل از تو حل شود بی‌قیل و قال مولوی مقدمه‌ای برای حل معمای حاصل از احساس تضاد فوق نخست این مسئله را که کاملاً قابل اثباتست می‌پذیریم که واقعیات برون ذاتی در انواعی از کمیتها و کششها که انواعی از مقاومت را در برابر نفوذ روح که اغلب با کیفیتها سر و کار دارد از خود نشان می‌دهند، غوطه‌ورند. این یکطرف تضاد که در ایات مولوی به ترتیب زیر مطرح شده است: ای خدا جان را تو بنما آن مقام که در آن بی‌حرف می‌روید کلام تا که سازد جان پاک از سر قدم سوی عرصه‌ی دور پهنای عدم عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا کاین خیال و هست زو یابد نوا تنگتر آمد خیالات از عدم زان سبب باشد خیال اسباب غم باز هستی تنگتر بود از خیال زان شود دروی قمر همچون هلال باز هستی جهان حس و رنگ تنگتر آمد چه زندانست تنگ علت تنگتست ترکیب و عدد جانب ترکیب حسها می‌کشد طرف دیگر تضاد این است که همین واقعیات محکوم به کششها و کمیتها و مقاومت در برابر نفوذ شعاع روح بش

ری، زیبایی دارند، زیرا یک فروغ تابناک الهی بر آن می‌تابد که شکوه هستی نیز نامیده می‌شود. اجزاء و روابط این واقعیات عینی با آیات الهی توصیف می‌شوند. و جهان از این دیدگاه است که انسانها را به گردیدن تحریک می‌کند. منتفی شدن احساس تضاد میان دو نوع درک و واقع‌یابی بدین نحو است که کشف چهره‌های گوناگون جهان چه آن چهره‌هایی که بوسیله‌ی حواس طبیعی و یا ابزار ساخته شده با دست بشری نمودار می‌گردند، و چه آن چهره‌هایی که بوسیله‌ی عقل و دیگر استعدادهای مغزی و روانی پدیدار می‌شوند، با قرار گرفتن انسان در جریان شناخت با ابعاد هفتگانه که در مقدمه‌ی این مبحث مطرح نمودیم انجام می‌گیرد. یعنی چنانکه هر اندازه حواس ما و ابزار ساخته شده با دست ما برای درک نمودهای جهان بیشتر و بهتر بکار بیفتند، چهره‌هایی از نمودهای جهان برای ما بیشتر و بهتر آشکار می‌گردد، همانطور هر اندازه که تعقل و دیگر استعدادهای مغزی و روانی بیشتر و بهتر به فعالیت پردازند چهره‌هایی از ماورای نمودهای جهان برای ما کشف و روشن می‌گردد و همچنین با تغییر موقعیتهائی که آدمی در جریان حیات طبیعی خود صورت می‌دهد، با واقعیتهائی دیگر روبرو می‌شود. با اینکه مباحث مربوط به ا

بعاد هفتگانه که مشروحا بررسی کرده‌ایم ما را از طرح این مقدمه بی‌نیاز می‌کرد، ولی با نظر به اهمیت مسئله مناسب دیدیم که توضیح بیشتری در این مقدمه داشته باشیم: ۱- بوسیله‌ی چشم چهره‌ای از جهان به نام رنگها و اشکال برای ما نمودار می‌گردد. ۲- بوسیله‌ی گوش چهره‌ای از جهان به نام صداها و الفاظ. ۳- بوسیله‌ی ذائقه‌ی چشیدنیا. ۴- بوسیله‌ی لامسه نرمی و سختی و گرما و سرما. ۵- بوسیله‌ی بینی بوئیدنیا. این نمودها واقعیتهائی هستند که بوسیله‌ی حواس مزبور برای ما کشف و مطرح می‌شوند، نه اینکه ما آنها را ساخته باشیم یا بوسیله‌ی حواس ما بوجود آمده باشند، چنانکه ایده‌آلیست‌ها ادعا می‌نمایند. و می‌توانیم با چهره‌هایی دیگر از جهان عینی که با وسائلی غیر از حواس مزبور ارتباط برقرار کنیم، مطرح نماییم. ۶- ما با مشاهده‌ی زیباییها لذت می‌بریم و با برقرار کردن ارتباط با صداها نوع عامل لذت، صداها نوع لذت را در می‌یابیم. این لذتها در درون ما واقعیت دارند و ساخته‌ی ذهن ما نیستند، یعنی این لذتها چهره‌هایی از درون ما انسانها است که جزئی از جهان هستیم در صورتی که نه لمس کردنی هستند و نه دیدنی و شنیدنی و بوئیدنی و چشیدنی، بلکه این لذتها که چهره‌های

ی از واقعیتهای جهان هستی می‌باشند با نوعی از استعدادهای درونی ما درک و دریافت می‌شوند. ۷- همچنین انواع دردها و تجسیم‌ها و اندیشه‌ها و غیر ذلک. ۸- هیچ کسی نمی‌تواند در این حقیقت تردید کند که در میان هر یک از اجزاء قضیه‌ای که قانونی که تشکیل می‌دهند، ضرورتی وجود دارد، مانند ضرورت رابطه‌ی علت میان علل و معلول، با این حال ارتباط ما با رابطه‌ی

مزبور با هیچ یک از حواس و استعدادها نیست، بلکه فقط تعقل است که این چهره یا این بعد از جهان عینی را برای ما اثبات و قابل درک می‌سازد. ۹- آیا تاکنون هیچ انسان آگاه و هشیاری را سراغ دارید که بگوید: عدالت و ظلم ساخته‌ی ذهن بشری است؟! البته بحث در اشکال مختلف و نمودهای قراردادی جوامع و ملل نیست، زیرا روشن است که نمودهای عدالت و ظلم به جهت اختلاف قوانین و مقررات جوامع و ملل بسیار گوناگون است، ولی رفتار مطابق قانون هر چه باشد با احترام به آن قانون، عدل است و انحراف از قانون یا اهانت به آن، ظلم است. این احترام به قانون و رفتار طبق قانون، یا بالعکس - اهانت به قانون و انحراف از آن، چهره‌ای از درون انسانی است که جزئی از جهان هستی است. پس عدالت و ظلم چهره‌هایی از واقعیات غیر محسوس هستی می‌باشند که ارتباط ما با آنها بوسیله‌ی حواس طبیعی و دیگر ابزار شناخت نمی‌باشد. ۱۰- هنگامی که به یک منظره‌ی زیبایی تماشا می‌کنیم بوسیله‌ی همان چشم تماشا می‌کنیم که یک ریاضی‌دان برای درک ابعاد ریاضی آن منظره می‌نگرد، ساختمان چشم این دو نفر هیچ تفاوتی ندارد. در صورتی که ریاضی‌دان چهره‌ای از آن منظره را درک نموده و به فعالیت مغزی می‌پردازد که با آن چهره‌ی زیبایی که زیباشناس از آن منظره دریافت می‌نماید، کاملاً متفاوت است. مسلم است که هیچ یک از این دو ناظر چهره‌ای را که از جهان می‌بیند، با ذهن خود آن را نمی‌سازد، بلکه واقعیتهای خاص را با استعدادی خاص مغزی و روانی درک نموده و درباره‌ی آن به فعالیت می‌پردازد. ۱۱- در آن هنگام که یک دانشمند به جهت تکاپوهای علمی و بینش‌هایی که از آن تکاپوها بدست می‌آورد، در جهان می‌نگرد، آن را تجسمی از قانون و تبلوری از روابط می‌بیند، در صورتی که اجزاء و نمودهای جهان برای یک انسانی عامی اشیائی گسیخته و بی سر و ته می‌نماید نه تجسمی از قانون می‌شناسد و نه تبلوری از روابط. آیا آن دانشمند ژرف‌نگر و آن تکاپوگر میدان علم وقتی که می‌گوید نظم و رابطه در جهان هستی واقعیت دارد و من آن را می‌بینم، دروغ می‌گوید؟! آیا او از ساخته‌های بی‌اساس ذهنش سخن می‌گوید؟! یا از واقعیتهای خبر می‌دهد که با استعدادهای خاص مغزی و روانی خود آنها را درک کرده است، ولی آن شخص عامی از به فعلیت رساندن آن محروم بوده است؟ ۱۲- ما انواعی از فعالیت‌های ریاضی درباره‌ی اعداد و علامتها انجام می‌دهیم و از آنها نتایجی می‌گیریم که اگر اصول قوانین مربوطه را دقیقاً مراعات نکنیم به آن نتایج صحیح نمی‌رسیم. آیا این فعالیتها ساخته‌های بی‌اساس ذهن ما هستند که هیچ گونه واقعیتهای را به ما ارائه نمی‌دهند؟ آیا مثلاً پنج ضرب در پنج می‌شود بیست و پنج درست مانند تصور آبی است که سر به بالا می‌رود و یا مانند تصور انسانی است که هفت چشم بر کف پا دارد؟ یا اینکه این فعالیت بوسیله‌ی به فعلیت رسیدن استعداد واقعی و با انگیزه‌ی واقع‌بینانه، نتایجی دارای واقعیت را بوجود می‌آورند که قابل انطباق و بهره‌برداری در واقعیتهای جهان می‌باشند؟! امروز تطبیق عملیات ریاضی بر جهان عینی و بهره‌برداری ضروری و مفید در انواعی از واقعیات فیزیکی و شیمیائی و صنایع و حتی مقداری از علوم انسانی به قدری فراوان است که جایی برای ذکر نمونه ندارد. با این حال نه خود موضوع این فعالیت‌های ریاضی که عدد و علامت است نمودی در جهان عینی دارد و نه محصول و نتایج تجریدی آنها. این فعالیتها چهره‌ای دیگر از جهان هستی را از دو قطب ذهنی (سوبژکتیو) و عینی (اوبژکتیو) به ما ارائه می‌دهند. ۱۳- تغییر موقعیتهایی که موجب دگرگونی روابط انسان با هم‌نوع خود یا با جهان طبیعی می‌گردد، به بروز چهره‌هایی دیگر از دو قلمرو منتهی می‌شود، به طوری که اگر آن تغییر موقعیت صورت نمی‌گرفت، آن چهره‌ها بروز نمی‌کرد. به عنوان مثال: فقط با بدست آوردن موقعیت تصدی به تعلیم و تربیت است که معلم یا مربی استعداد و پدیده‌ها و نتایج پذیرش و موانع آن را به عنوان چهره‌هایی از واقعیت درک می‌کند. فقط با رسیدن به مراحل ازدواج است که آدمی عوامل همسر یافتن و مختصات و نتایج آن را به عنوان چهره‌هایی از واقعیتها درک می‌کند. فقط با رسیدن به درجه‌ی والای عدالت و کمال است که آدمی عوامل و مختصات و نتایج آنها را به عنوان چهره‌هایی از واقعیتها درک می‌نماید. ۱۴- بدین ترتیب فقط بیدار شدن حس بسیار باارزش جهان‌بینی والاست که چهره‌ی ملکوتی و فروغ احدیت و قیافه‌ی آیت بودن جهان، خود را نشان می‌دهد. عمده مانع بیدار شدن این حس غوطه‌ور شدن در خودخواهی‌های درونی و اصول پیش ساخته‌ی

ذهنی در قلمرو درون و غوطه‌ور شدن در کمیت‌ها و پدیده‌ها و روابط روبنایی عالم هستی در قلمرو برونی است. نتیجه‌ی کلی این مبحث حل معمای احساس تضاد میان بینشهای متنوعی است که هر یک از آنها چهره‌ای از واقعیت را نمایان و قابل درک می‌سازد و می‌توان خلاصه‌ای از حل این معما را در بیت زیر ملاحظه نمود که می‌گوید: دو سر هر دو حلقه‌ی هستی به حقیقت به هم تو پیوستی مقصود این است که اگر چهره‌های متنوع واقعیت به طور عموم را به حلقه‌هایی پیوسته به هم تشبیه کنیم، کشف کننده‌ی آن حلقه‌ها و روابط آنها، انسان است نه اینکه انسان سازنده و بوجود آورنده‌ی آنها است. احساس والای عرفانی جهان در شماره‌ی ۱۴ به خوبی روشن می‌شود و نیز ثابت می‌شود که کسانی که این حس در درون آنان بیدار نشده است، با هیچ منطقی نباید و نمی‌توانند در صدد انکار آن برآیند و این مطلبی است که ابن سینا در اواخر کتاب‌الاشارات و التنبیهاث به آن اشاره می‌کند و می‌گوید: و لذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكه للمغفل عبره للمحصل فمن سمعه فاشماز عنه فليتهم نفسه لعلها لاتناسبه (... و

بدین جهت آنچه که این فن (عرفان) در بردارد، برای مردم غافل و ناهشیار موجب خنده و برای انسانهای آموز نده وسیله‌ی آموزش و واقع‌یابی است. هر کس این فن را بشنود و اشمئزاز و مقاومت درونی و اکراه در خود احساس کند خود را متهم بسازد، شاید این فن مناسب او نیست. حال، و عرفان منفی، و عرفان مثبت چنانکه در آغاز مبحث اشاره کردیم، با نظر همه جانبه در پدیده‌ی عرفان و با دقت لازم در وضع روانی و رفتار عینی عرفان‌گرایان، می‌توانیم با سه گروه عرفان، رویاروی شویم: ۱- ارباب حال و وجد. ۲- عرفان‌گرایان منفی. ۳- عرفان‌گرایان مثبت. ۱- ارباب حال و وجد: این گروه را که اشتیاق شدید به وجد و شمع و نعشه‌ها و هیجانان روانی، به عرفان‌گرائی وادار می‌نماید، حالون نیز می‌توان نامید. شاید با مطالعه‌ی وضع روحی اکثریت چشمگیر عرفا، به این نتیجه برسیم که همه‌ی این رهگذران در مراحل نخستین به انگیزگی اشتیاق شدید به وجد و حال لذت بخش شروع به حرکت می‌نمایند، اگر چه در وسط راه سمت و مقصد حرکت و هدف‌گیری را تغییر می‌دهند. به عبارت ساده‌تر به انگیزگی لذت و حال شروع می‌کنند و تدریجا گام به مافوق لذت می‌گذارند و گسترش روح در هستی و برقرار کردن رابطه‌ی واقعی با خداوند هستی‌بخش را هدف‌گیری می‌نمایند، خداوند چنان باد، که نوع انسانی بتواند از لذت‌جویی عقل

ان و روحانی که ریشه‌ی اپیکوری دارد، نجات پیدا کند و گام به مافوق اصل لذت بگذارد. حقیقت این است که خوشی‌ها و لذایذ ارباب حال و وجد با هیچ یک از لذایذ جسمانی و طبیعی قابل مقایسه نمی‌باشد: واقعا- ای بلبل جان مست ز یاد تو مرا وی مایه غم پست ز یاد تو مرا لذات جهان را همه یکسو فکند حالی که دهد دست ز یاد تو مرا اگر انجذاب به کمال، از لذت حاصل از حال و وجد و نشاط روانی در گذرد و به ابتهاج روانی برسد و در آنجا توقف نکرده، به شکوفائی من با تابش انوار ربانی نائل آید، حرکتی صحیح در مسیر گردیدن انجام داده است که ضمنا از لذت‌گرائی که در ابتدای حرکت دیده است، احساس تاسف خواهد کرد و خواهد گفت: ای کاش که مابین مشاهده‌ی صورت و نمودی زیبا تا شهود زیبایی حقیقت مافوق آن صورت، فاصله‌ای وجود نداشت، یعنی در مسیر- ای بسا کس را که صورت راه زد قصد صورت کرد و بر الله زد همچو اعرابی که آب از چه کشید آب حیوان از رخ یوسف چشید بهر فرجه شد یکی تا گلستان فرجه او شد جمال باغبان رفت موسی کاتشی آرد بدست آتشی دید او که از آتش برست نیازی به گذراندن ساعات و روزان و شبان و ماهها و سالها نداشت. همانگونه که سید نعمه الله جزا

ری در زهرالریع از حضرت موسی علیه‌السلام نقل کرده است که روزی آن حضرت در حال مناجات با خدا، چنین عرض کرد که: یا رب کیف اصل الیک؟ ای پروردگار من، چگونه به دیدارت نائل شوم؟ خداوند سبحان فرمود: قصدک لی وصلک الی در همان هنگام که مرا قصد کردی، به دیدار من رسیدی. مضامین آیات و روایاتی که این قرب بدون مسافت را اثبات می‌کند، فراوان است، مانند: و نحن اقرب الیه من حیل الوریث و ما به او از رگ گردنش نزدیکتریم (ق ۱۶) و در جمله‌ای از سیدالموحدین امیرالمومنین علیه‌السلام معروف است: مارایت شیئا الا و رایت الله معه (من چیزی را ندیدم مگر اینکه خدا را به او دیدم) پیش از این دیدیم که ابن سینا می‌گوید: العارفون المتزهون اذا وضع عنهم درن مقارنه البدن و انفکوا عن الشواغل خلصوا الی عالم القدس و السعاده و

انتعشوا بالكمال الاعلی و حصلت لهم اللذة العلیا (انسان‌های عارف که به مقام عالی تنزه نائل آمده‌اند هنگامی که کثافت ناشی از رابطه‌ی روح با بدن از آنان مرتفع گشت و از عوامل اشغال کننده‌ی درون رها گشتند، رو به عالم قدس و سعادت تصفیه و ناب می‌شوند و با دریافت کمال در نعشه فرو می‌روند و عالی‌ترین لذت برای آنان حاصل می‌گردد). احتمال قوی

می‌رود که مقصود ابن سینا از لذت علیا بهجت باشد که مافوق لذتهای معمولی است و چنانکه در مباحث آینده خواهیم دید: ابن سینا در یکی از اشاره‌ها می‌گوید: اجل مبهج بشیء هو الاول لذاته (با عظمت‌ترین موجود دارای بهجت به چیزی، خداوند است) اگر بنا شود برای نوع انسانی هدفی غیر از ورود در آهنگ کلی هستی که معنای عبادت واقعی است، منظور کنیم، هیچ هدفی لذت بخش تر و باعظمت‌تر از حالت وجد و شادی و هیجان عرفانی دیده نمی‌شود. ولی با نظر به عظمتی که نوع انسانی در ذات خود دارد و با توجه به استعداد گسترش این ذات در پهنه‌ی هستی و احساس رابطه‌ی واقعی با خداوند هستی‌بخش که درک نمایندگی از طرف خداوندی در خدمت به دیگر انسانها و اعتلاء بخشیدن و تکامل به خود و دیگران یکی از مختصات اساسی آن است. همان لذت بسیار والا عظمت و ارزش خود را از دست می‌دهد و این تصور را که لذت وجد و حال عرفانی هدف و غایت عرفان است، تا حد بازیگری طفل خردسال با اسباب بازی پایین می‌آورد. اما همین لذت از دیدگاه رهروان کوی حقیقت، مانند نقل شریں، دویدن کودکان دنبال پروانه در چمنزارها است. هیچ تردیدی نمی‌توان کرد در اینکه لذت جوئی از حالات عرفانی هر چند که عقلانی‌ترین و

روحانی‌ترین لذت بوده باشد، جوانه‌ای از خودخواهی است که پس از بریدن شاخه‌های خودخواهی‌های معمولی می‌روید و سد راه گسترش روح آدمی در امواج آهنگ کلی هستی می‌گردد. ما هرگز در سخنان سر دسته‌ی عارفان کاروان بشری علی بن ابیطالب علیه‌السلام، جمله‌ای سراغ نداریم که لذت روحانی و عقلانی را هدف و غایت آن همه تکاپوها و تلاشهای جدی خود در زندگانی قرار بدهد. ما با دقت در این جمله که: ما عبدتك خوفا من نارک و لاطمعانی جنتک بل وجدتك اهلا للعباده فعبدتک خداوندا، من ترا نه بجهت ترس از دوزخ و نه به جهت اشتیاق نه بهشت عبادت می‌کنم، بلکه ترا شایسته‌ی عبادت یافتن و تو را پرستیدم). می‌فهمیم که توقع لذت از تکامل عرفانی توقع محقر است و می‌دانیم که لذت روحانی و عقلانی بشر حتی در عالی‌ترین درجه‌اش نمی‌تواند قابل مقایسه با لذت بهشتی بوده باشد. زیرا لذت در این زندگانی هر چه باشد در قلمرو کمیت‌ها و تلاطم حوادث و نسبیّت معلومات و عرفان نظری و محکوم بودن به حرکت و وابستگی‌هایی که گاه و بیگاه سراغ روح انسانی را می‌گیرند، هرگز به حالت مطلق نمی‌رسد، در صورتی که مطابق اطلاعی که پیشوایان الهی می‌دهند و مطابق دریافتهای عمیق روح، لذایذ بهشتی در ماف

وق کمیت‌ها و تلاطم حوادث و نسبیّت معلومات و عرفان نظری و مافوق حرکتها و وابستگی‌ها بحد مطلق می‌رسد، با این حال امیرالمومنین علیه‌السلام عرض می‌کند: خداوندا، انگیزه‌ی کمال جوئی من حتی لذت مطلق بهشتی هم نیست، زیرا چنانکه گفتیم لذت جوئی بهر معنی هم که بوده باشد، جوانه‌ای است که پس از بریده شدن شاخه‌های خودپرستی معمولی سر می‌کشد و سد راه سیر و سلوک به کوی حقیقت می‌گردد. لذت جوئی از وجد و حال عرفانی جوانه‌ایست که پس از قطع شاخه‌های خودخواهی در خودطبیعی سر می‌کشد برای توضیح این حقیقت که لذت جوئی از حال و وجد عرفانی جوانه‌ای است که پس از قطع شاخه‌های خودخواهی در خودطبیعی سر می‌کشد و مانع تابش انوار الهی بر درخت موجودیت روح آدمی می‌گردد، توجه به این نکته لازم است که انتقال و انحراف از یک پدیده یا از یک فعالیت روانی به پدیده یا فعالیت دیگر، به دو نوع عمده تقسیم می‌گردد: نوع یکم - انتقال از یک پدیده یا یک فعالیت حصولی به حصولی دیگر مانند انتقال از تصور ماه به تصور خورشید و از تصور انسان به تصور آب ... یا انتقال از یک رشته تداعی معانی به تفکر منطقی، یا بالعکس از تفکر منطقی به تداعی معانی، همچنین مانند انتقال از تجرید عا

دی به تجرید کلی و از تفکر در یک نمود هنری به تفکر در یک عمل ریاضی ... در این نوع انتقال، یا دیدگاه مغزی و روانی آدمی عوض می‌شود، مانند انتقال در تصورات و یا عمل مغزی و روانی آدمی عوض می‌گردد، مانند انتقال از یک فعالیت به فعالیتی دیگر. نوع دوم- از اشتغال به خوشی‌های حب ذات و خودخواهی و خودپردازی به یک تصور یا فعالیت، منتقل و منصرف می‌شود. آدمی در آن هنگام که در لذتی غوطه‌ور است، در صورت انتقال و انحراف به یک تصور و یا فعالیت دیگر، از میان امواج خوشی‌های حب ذات و خودخواهی و خودپردازی سر برمی‌کشد و از خود بیرون می‌آید. یا به عبارت ساده‌تر خوشگذرانی او با خویشتن قطع می‌شود. برای اثبات اینکه لذت از امواج با شئون خودخواهی است و مربوط به خودطبیعی است، می‌توان این جریان روشن را در نظر گرفت که در هنگام غوطه‌ور بودن در لذت، با وجود آمدن ناگهانی عامل درد، خود طبیعی در تضاد قرار می‌گیرد و هر اندازه که لذت موجود و دردی که بوجود آمده است، شدیدتر بوده باشند، تضادی که بوجود می‌آید تندتر و شدیدتر بوده و اثر آن ناراحت کننده‌تر و شکننده‌تر خواهد بود. در صورتی که انتقال ذهنی به تصوره‌های متنوع و به فعالیت‌های گوناگون هرگز تضادی را

بوجود نمی‌آورد. پدیده‌ی لذت (نه شکوفایی و انبساط و ابتهاج) چه از مقوله‌ی لذائد طبیعی محسوس باشد و چه از مقوله‌ی لذائد روانی که در باب وجد و حال در جستجوی آن تلاش می‌کنند، با اندوه مقدس که فقط از مختصات رشد یافتگان و سالکان جدی راه حق و حقیقت می‌باشد، سازگار نیست. این اندوه ناشی از نواقص مادیات و خور و خواب و خشم و شهوت و جولان‌های خودپرستانه در میدان زندگی نیست، بلکه اندوه بسیار مبارکی است که ناشی از کمترین احتمالات خویشتن، درباره‌ی عدم وصول به امکانات تکاملی در این دنیا است، نه تنها درباره‌ی خویشتن، بلکه درباره‌ی دیگر انسانها که در تاریکی‌های جهل و فقر معرفت و نومی‌دی از برخورداری از استعدادهای خود غوطه‌ورند. کمال‌گرایان اگر هیچ علتی برای اندوه نداشته باشند، اندوه بر حال آن غوطه‌وران در تاریکی‌ها و لب تشنگان در کنار آب حیات هستی، سطوح روانی آنان را فرا می‌گیرد. از طرف دیگر، چگونه ممکن است اندوه مقدس گریبان یک عارف کمال‌جو را رها کند با اینکه می‌داند با کج شدن یک موی از ابرو، در فضای بالای سر خود یک ماه می‌بیند. آب حیات من است خاک سر کوی دوست گر دو جهان خرمیست ما و غم روی دوست سعدی ندهی اگر به او دل به

چه آرمیده باشی نگزینی از غم او چه غمی گزیده باشی فیض کاشی و ما در موارد متعددی از نهج البلاغه این اندوه را در کلمات امیرالمومنین علیه‌السلام می‌بینیم که به عنوان یکی از صفات مهم سالکان راه حق بیان می‌فرماید. از آن جمله در خطبه‌ی مورد تفسیر چنین آمده است: فاستشعر الحزن. (آن انسانی که خدا در خودسازی وی یاری فرموده است، اندوهی در درون خود در می‌یابد). و همچنین در توصیف انسانهای متقی به همام می‌فرماید: قلوبهم محزونه (دل‌های آنان اندوهگین است). و اینکه خداوند متعال می‌فرماید: الا- ان اولیاء الله لاخوف علیهم و لا هم یحزنون مقصود خوف و اندوه معمولی است که به طور طبیعی زندگی انسانهای ناموفق به حرکت در مسیر کمال را تیره و تار می‌نماید. یعنی اولیاء الله که تکاپوگران میدان مسابقه در خیرات و کمالاتند، از فقدان و نقص مادیات و لزوم مهار کردن امیال و شهوات نمی‌ترسند و درباره‌ی آنها اندوهی به خود راه نمی‌دهند. همچنین به جهت آگاهی به اینکه- از امور طرا بیده والکل مستمده من مدده ملا هادی سبزواری (اختیار همه‌ی امور در دست خداوندی است و همه‌ی موجودات از قدرت و عنایات او استمداد می‌کنند). و لا حول و لا قوه الا بالله

(و هیچ حرکتی و قوه‌ای نیست مگر اینکه متعلق به مشیت الهی است). هرگز در امور غیر اختیاری ترس و اندوهی به خود راه نمی‌دهند. نکته‌ی دیگر اینکه اکثر جهش‌ها و حرکت‌های تکاملی مولد تاثیرهای عمیق که موجب اندوه‌ها و احساس نقص‌های وجودی بوده‌اند، می‌باشد. عامل حقیقی این جهش‌ها هنوز از دیدگاه علمی دقیق روشن نشده است، فقط اینقدر می‌دانیم که تاثیرها و اندوه‌های عمیق و ضربه‌ای بوده است که اگر شخصیت را مختل نسازند، موجب بزرگترین جهش‌ها می‌باشند با اینحال چگونه

می‌توان وجد و حال را هدف از سلوک عرفانی قرار داده و استعدادهای عالی دیگر را نادیده گرفت. البته می‌توان وجد و شور و حال و هیجانهای روانی را مانند نقل و شیرینی‌های جالبی تلقی کرد که از آغاز حرکت اطفال به طرف معرفت، ضرورت دارد. و دو نظریه‌ی مختلف عرفاء مانند مولوی در مثنوی باید با همین معنا که گفتیم، تفسیر شود. یعنی در آن موارد که حال را تمجید و تحسین می‌نماید، شایستگی حال و لذت روانی را به عنوان مقدمه برای وصول به مقام و نفس مطمئنه انجام می‌دهد. و در آن موارد که ارباب حال را توییح می‌نماید، منظورش اصل و هدف قرار دادن حال است. از آنجمله در دفتر سوم تحت عنوان داستان مشغول شدن

عاشق به عشق نامه خواندن ... ص ۱۵۹ نسخه‌ی رمضانی چنین می‌گوید: عاشق حالی نه عاشق بر منی بر امید حال بر من می‌تنی آنکه گه ناقص گهی کامل بود نیست معبود خلیل آفل بود و آنکه آفل باشد و گه آن و این نیست دلبر لاجب الاقلین آنکه او گاهی خوش و گاهی ناخوش است یک زمانی آب و یکدم آتش است لیک صافی غرق عشق ذوالجلال ابن کس نی، فارغ از اوقات و حال در موردی دیگر حال را مانند قال آفتی برای هستی شناس و یا هستی یابی معرفی می‌کند- کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی هر چه گوئی ای دم هستی از آن پرده‌ی دیگر بر او بستی بدان آفت ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن محال است و محال بهجت و شکوفائی روح غیر از لذت خودطبیعی است یک پدیده‌ی روحانی بسیار والائی وجود دارد که ابراز آن با کلمات متداول غیر ممکن به نظر می‌رسد و می‌توان از روی ناچاری از کلمه‌ی شکوفاتی در لغت فارسی و از کلمه‌ی بهجت در عربی برای نشان دادن سایه‌ی دورنمائی از آن پدیده بهره‌برداری نمود. قابل درک ساختن این پدیده‌ی بسیار والا برای غوطه‌وران در لجن خودخواهی‌ها و سرخوشان لذایذ مادی و روانی همان مقدار امکان‌ناپذیر است که قابل

درک ساختن لذت عمل جنسی برای یک کودک. کاری که می‌توان کرد این است که با استمداد از انواعی پدیده‌های روحی قابل درک، تا حدودی دورنمائی از سایه‌ی این وضع روحی را بیان کنیم. دقت کنید- ۱- ما از وزش یک نسیم خنک در هوای سوزان بیابان لذت می‌بریم. ۲- ما از طعم غذای مطبوع احساس لذت می‌کنیم. ۳- ما با حل یک مجهول علمی از لذتی خاص برخوردار می‌شویم. ۴- ما با آزاد شدن از بند و زنجیرهای جبری و احساس رهایی و قدرت بر انتخاب یکی از راههای مفید که پیش رو داریم در لذت عمیقی فرو می‌رویم. ۵- ما با دیدار شخصی که محبوب ما است، مخصوصا پس از مدتی جدائی، مخصوصا آن مفارقت که احتمال زیادی وجود داشت که برای همیشه بوده و از دیدار برای ابد محروم خواهیم بود، لذت فوق العاده‌ای در خود احساس می‌نمائیم. ۶- ما با عمل به عدالت، با وجود قدرت بر تعدی و زیر پا گذاشتن حق، لذتی عظیم در خود می‌بینیم. ۷- ما با تماشای یک نمود زیبای طبیعی یا هنری، احساس لذت می‌کنیم. ۸- ما با تماشای سپهر نیلگون با آن نقطه‌های زرینش در دریایی از لذت غوطه‌ور می‌گردیم. و صدها نوع لذت دیگر که با انعکاس یک نمود در ذهن یا بوجود آمدن یک فعالیت خاص در درون، یا به جهت تغییر یافتن موق

عیت‌های زندگی و غیر ذلک بوجود می‌آیند. و همه‌ی ما می‌دانیم که آن همه انواع لذایذ را با دو سه کلمه‌ی مترادف و دارای مفاهیم عمومی نمی‌توان توضیح داد، زیرا میان آن لذایذ چه به طور انفرادی و چه در حالت ترکیب بعضی از آنها با بعضی دیگر، مانند لذت عاطفه‌ی فرزندی که با لذت احساس کمال در همان فرزند، ترکیب می‌یابد و همچنین ترکیب بعضی از آن لذایذ با دیگر فعالیتها و پدیده‌های روانی، مانند لذت تماشای یک منظره‌ی زیبا که با تفکر در حقیقت زیبایی ترکیب می‌یابد، تفاوت بسیار زیاد وجود دارد. پس از توجه به این مقدمه‌ی مختصر می‌توانیم معنای شکوفائی و بهجت را که مافوق لذایذ است، مطرح نمائیم: در شماره‌ی ۴ از لذایذ، نوعی از لذت را دیدیم که لذت رهایی و آزادی از بند و زنجیر و اسارت نامیده می‌شود. آن حالت خاص روحی که در نتیجه‌ی رهایی و آزادی از بند و زنجیر و اسارت بوجود می‌آید، اگر چه در لحظات یا ساعتها یا روزهای نخستین رهایی، همراه با احساس لذت و خوشی است، ولی این لذت و خوشی رفته رفته رو به زوال و فنا می‌رود و روح با طبیعت خاص

خود حرکت می‌کند، زیرا لذت حاصله از رهائی و آزادی معلول منتفی شدن سدی بود که سر راه حرکت و پویائی آزادانه‌ی روح قرار گرفته بود، و وجود این سد موجب احساس دردی بود که از وارد شدن فشار بر روح بوجود آمده بود. لذا می‌توان گفت، لذت حاصله پس از رهائی و آزادی، لذت باز یافتن روح است طبیعت اصلی خویش را، نه اینکه روح یک امتیاز خارج و بالاتر از طبیعت خود را بدست آورده و لذت برده است. حال می‌توانیم به این قضیه‌ی بسیار اساسی توجه کنیم که چرا صدها آیات قرآنی و احادیث کاملاً معتبر و وضوح و جدیت کامل مردم را به چشم‌پوشی از تمایلات حیوانی و کامکاری و خودخواهی دستور می‌دهند و چرا افلاطون و امثال او از پیشتازان تاریخ انسانی انسانها (نه تاریخ طبیعی انسان‌نماها) فریاد می‌زنند مت بالاراده تحیی بالطبیعه (با اراده و آزادی تمایلات و یله و رهائی‌های حیوانیت را محدود کن و بمیران تا با طبیعت اصلی روح به حیات جاودانی نائل گردی). بنابراین، بهجت و شکوفائی در روح مانند شکوفائی گل در ذات و طبیعت غنچه است که حافظ می‌گوید: ای صبا امشبم مدد فرما که سحر گه شکفتنم هوس است وصول به نتایج عالی عمل به دستورات پیامبران و اوصیاء و اولیاء الله و پیشتازان کاروان معرفت و حتی آن احساس لذت معقول که پس از مخالفت با تمایلات حیوانی همه‌ی سطوح روح را به وجد و شعف در می

آورد، نه از آن جهت است که یک امتیاز اضافی بیرونی و بالاتر از طبیعت اصلی خود روح نصیب روح گشته است، بلکه چنانکه گفتیم: برای آنست که تازه روح طبیعت اصلی خود را دریافته است. برای اثبات این مدعا کافی است که شما همه‌ی لذایذی را که برای موجودیت مادی و معنوی آدمی قابل تصور است، در نظر بگیرید، همین که عامل آن لذت یک یا چند بار تکرار شد و لذت را در انسان بوجود آورد، تدریجاً و با تکرار آن عامل، تموجات لذت فرو می‌نشینند. و اینکه می‌بینیم پس از تکرار یک لذت باز دنبال آن می‌دویم، برای این است که به جهت انحصار و محدودیت جریان زندگی یا به جهت تلقینی که آدمی برای خود صورت می‌دهد، آن لذت را مانند عنصری از طبیعت زندگی تلقی می‌نماید، نه یک امتیاز مافوق زندگی معمولی، به عنوان مثال: لذت علم را در نظر می‌گیریم. می‌دانیم که برقرار کردن رابطه‌ی علمی با واقعیات در مراحل نخستین توأم با لذت است، ولی انسان آگاه با پیشرفت تدریجی در مراحل عالی احساس می‌کند که هر اندازه جلوتر می‌رود، بعدی از طبیعت روانی او اشباع و شکوفا می‌شود، نه اینکه امتیاز اضافی بدست می‌آورد تا لذتی مستند به آن داشته باشد. اگر ما در حالات روانی پیشتازان علم و جهان‌بینی

ها به خوبی دقت کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که آنان هرگز احساس شعف و وجدی را که در درون خود دارند، به کشف یک واقعیت معین مستند نمی‌نمایند، بلکه شعف و وجد آنان معلول احساس گسترش ابعادی از روحشان در جهان هستی (چه برون ذاتی و چه درون ذاتی) می‌باشد. این گسترش و آزادی روح در ارتباط علمی و جهان‌بینی و هنری در جهانی هستی عنصر اساسی طبیعت روح است که حال روحی ناشی از آن را شکوفائی و بهجت می‌نامیم. در عبارت زیر که از مشهورترین فیزیکدان قرن بیستم نقل می‌کنیم، دقت فرمائید: اما یک عقیده و مذهب ثالث بدون استثناء در بین همه وجود دارد گر چه با شکل خالص و یکدست در هیچ کدام یافت نمی‌شود من آن را احساس مذهبی آفرینش یا وجود می‌دانم بسیار مشکل است این احساس را برای کسی که کاملاً فاقد آنست توضیح دهم، به خصوص که در اینجا دیگر بحثی از آن خدا که با اشکال مختلفه تظاهر می‌نماید، نیست. در این مذهب فرد کوچکی آمال و هدفهای بشر و عظمت و جلالی که در ماورای امور و پدیده‌ها در طبیعت و افکار تظاهر می‌نماید، حس می‌کند. او وجود خود را یک نوع زندان می‌پندارد، چنانکه می‌خواهد از قفس تن پرواز کند و تمام هستی را یکباره و به عنوان یک حقیقت واحد دریابد

. بی‌دینان و گاهی بعضی از مقدسان مردانی نظیر دموکریتوس، فرانسیس اسیسی، اسپینوزا که تقریباً شبیه یکدیگرند، از این راه گذشته‌اند (دنیائی که من می‌بینم - البرت اینشتین - ترجمه‌ی آقای فریدون سالکی ص ۴۱) چند نکته‌ی مهم را در این عبارات متذکر می‌شویم: نکته‌ی یکم - این دانشمند و جهان‌بین نه تنها از لذت اضافی آگاهی‌های فیزیکی خود خبری نمی‌دهد، و اصلاً آن را مورد توجه قرار نمی‌دهد، بلکه می‌گوید: انسان با دریافت عظمت و جلالی که در ماورای امور و پدیده‌ها در طبیعت و افکار وجود دارد،

وجود خود را یک نوع زندان می‌پندارد، چنانکه می‌خواهد از قفس تن پرواز کند و تمام هستی را یکباره و به عنوان یک حقیقت واحد دریابد. ملاحظه می‌شود که این دانشمند با داشتن عالی‌ترین معلومات فیزیکی امروز که او را به نوعی جهان‌بینی نیز موفق ساخته بود، وجود خود را نوعی زندان تلقی می‌کند و اینگونه تلقی را به هر دو دسته از دانشمندان و جهان‌بینان معتقد و غیر معتقد نسبت می‌دهد. نکته‌ی دوم - همان احساس والای آزادی روح را که از مسیر علم عبور کرده است با این عبارت تذکر می‌دهد که در این مذهب فرد کوچکی آمال و هدفهای بشری و عظمت و جلالی که در ماورای امور و پدیده‌ها در

طبیعت و افکار و تظاهر می‌نماید، حس می‌کند این همان احساس بسیار شریف و والائی است که روح آدمی با دریافت طبیعت اصلی روح خود در می‌یابد و همه‌ی آمال و هدفهای بشری چه لذتبخش باشد و چه لذتبخش نباشد، در برابر آن، چنان محقر و پست می‌نماید که آدمی وجود خود را نوعی زندان می‌پندارد. نکته‌ی سوم - مقصود این متفکر از عقیده و مذهب ثالث، آن احساس و گرایش والائی است که نه از انگیزه‌ی ترس و هراس بوجود می‌آید و نه به انگیزگی آن اخلاق ابتدائی است که بالاخره ریشه‌ای از نجات دادن انسان از پلیدیها و فساد در بردارد. نکته‌ی چهارم - می‌گوید: بی‌دینان و گاهی بعضی از مقدسان مردانی نظیر دموکریتوس، فرانسیس اسیسی، اسپینوزا که تقریباً شبیه یکدیگرند، از این راه گذشته‌اند این جمله قطعاً بدون توجه به آمال و هدفهای عالی اسلام گفته شده است، زیرا وی با نظر به اینکه انگیزه و هدف مذاهب رسمی ملل شرق یا بیم و ترس است و یا اخلاق ابتدائی، کلمه‌ی بی‌دینان را به کار برده است، و مقصودش انسانهایی است که مافوق انگیزه‌ها و هدفهای مزبور حرکت می‌کنند. و این حرکت در متن دین اسلام دیده می‌شود که امیرالمومنین می‌گوید: خداوند من تو را نه به جهت طعم و اشتیاق به بهشت

می‌پرستم و نه به جهت ترس از کیفر دوزخ، بلکه تو را شایسته‌ی پرستش دیده و می‌پرستم. از طرف دیگر دین اسلام چنانکه گفتیم: خواهان حیات معقول انسانها است که وابسته به کمال برین است، البته برای برخورداری از حیات معقول لاروبی‌های درون از لجن‌ها و کثافات حیوانی ضرورت دارد. اکنون می‌توانیم مفهومی از شکوفائی و بهجت روحی را که مافوق لذایذ و خوشیهای جلب‌کننده‌ی انسان است، مطرح نمائیم: گفتیم که برای درک مراحل ابتدائی شکوفائی و بهجت، لازم است که به نوع چهارم از لذایذ که آزادی و رهائی است، دقیقاً توجه کنیم. وقتی که در حقیقت رهائی و آزادی دقیقتر می‌اندیشیم، می‌بینیم که هر یک از امتیازات مطلوب واقعی که بشر موفق به آن می‌شود، مانند عامل نیرومندیست که سدی را از پیش پای روح آدمی برمی‌دارد و با فرض فعالیت دینامیسم حیات روح خود را در شکل هویت آن مطلوب نمی‌خشکاند. مثلاً با بدست آوردن یک لباس مناسب، روح خود را به شکل و هویت لباس در نمی‌آورد، یعنی روح او لباس نمی‌شود و همچنین روح او خوراک لذیذ نمی‌شود و روح او مبدل به ساختمان نمی‌گردد و اگر از نظر علمی مثلاً الکترون را کشف کرد، روح او الکترون نمی‌شود و هیچ یک از این پدیده‌های مطلوب روح

او را در صندوق کوچک و ناآگاه خود زندانی نمی‌کند، بلکه بدست آمدن هر یک از آنها راهی مخصوص برای حرکت موجی از روح باز می‌کند که از طبیعت خود سر می‌کشد. در این دو بیت دقت فرمائید: لطف شیر و انگبین عکس دل است هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه‌ی دل کی بود دل را غرض؟! مولوی اگر استعدادهای موجودیت متنوع انسان را حذف کنیم، بدون تردید هیچ واقعیتهایی برای ما مطلوب و نامطلوب تلقی نخواهد گشت. آنچه که حقیقت خواهد داشت این است که برخلاف ایده‌آلیست‌ها واقعیتهایی با قطع نظر از من وجود دارند اما اینکه آن واقعیتهای مطلوب یا نامطلوبند، بدون تردید مربوط به انسان و استعدادهای متنوع او است. بنابراین، هر یک از موضوعات مطلوب بازگو کننده و در عین حال اشباع‌کننده‌ی یکی از استعدادهای ما می‌باشد. هر یک از عوامل مطلوب مانند عوامل شکوفا شدن غنچه و باز شدن آن می‌باشد که ما آن را گل شکفته می‌نامیم مانند خاک و مواد تغذیه‌ای و آب و شعاع آفتاب که شکوفا ساختن گل را به عهده گرفته‌اند. از عالی‌ترین

عبارات که در محکوم ساختن لذت جوئی و لذت پرستی حتی از راه لذتهای عرفانی گفته شده است، عباراتی است که ابن سینا با صراحت

کامل بیان نموده است. از آنجمله: المستحل توسط الحق مرحوم من وجه فانه لم تطعم لذه البهجه به فیستعظمها. انما معارفه مع اللذات المخدجه فهو حنون اليها غافل عما و رائها. و ما مثله بالقياس الى العارفين الامثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات اللعب صار و ايتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عايفين لها عاكفين على غيرها. كذلك من غض النقص بصره عن مطالعه بهجه الحق اغلق كتفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره و ما تركها الا ليستاجل اضعافها (... کسی که حق را واسطه‌ی رسیدن به غیر حق نموده است، مورد ترحم است، زیرا این شخص طعم لذت بهجت (شکوفائی ذات) را نچشیده است، تا پی به عظمت آن ببرد. جز این نیست که آشنائی و علاقه‌ی او به لذات ناقص است. او به همان لذایذ مشتاق است و از لذایذ ماورای آنها غافل است. مثل این کوته‌بین در مقایسه با انسانهای عارف نیست جز مثل کودکان در مقایسه با بزرگسالان. چون کودکان از آن مزایای پاکیزه که بزرگسالان به آنها تمایل دارند غافلند و چیزی را جز خوشی‌های بازی آنان را جلب نمی‌کند، از آن رشد یافتگانی که در امور جدی غوطه‌ورند و از بازیهای آن کودکان کناره‌گیری نموده و ب

ه کارهای دیگر می‌پردازند، تعجب می‌کنند. بدینسان کسی که نقص و کوته‌بینی، دیدگان او را از مشاهده‌ی بهجت حق منصرف می‌سازد، شانه‌های او را به آن لذایذی می‌بندد که در دیدگاه محدود و ناقص او است. (چه لذایذی؟) لذایذ بی‌اساس. آن کس که حق را واسطه‌ی رسیدن به غیر حق نموده است، لذایذ این دنیا را رها می‌کند تا در آن دنیا چند برابر آن را دریابد). ابن سینا در این عبارات چند نکته‌ی مهم را متذکر می‌شود: نکته‌ی یکم - کسی که در این دنیا به عبادت و ریاضت می‌پردازد و هدفی جز لذایذ روحی یا لذایذ مادی بهشتی ندارد، این شخص جای ترحم است زیرا او عالی‌ترین هدف را که توجه و گرایش و انجذاب ناب به پیشگاه حق است و می‌تواند ذات او را شکوفا بسازد وسیله‌ای اتخاذ کرده است که به لذایذ محدود مادی و شبه مادی برسد. او ناتوان‌تر از این است که حق را هدف اعلا بداند و توجه و گرایش و انجذاب به پیشگاه حق را که شکوفائی ذاتش را نتیجه می‌دهد، دریابد. پس در حقیقت این بینوای ناتوان حق را آنچنانکه باید نشناخته است، تا بفهمد که آن ذات اقدس نباید وسیله و واسطه برای رسیدن به مزایا و لذایذ مادی تلقی گردد. در عبارات پاورقی دقت کنید و ببینید کلمه‌ی خدایا در چه مو

ردی بکار رفته است. گوینده‌ی این کلمه در چه موقعیتی به فکر خدا افتاده است!!! این خدایا کجا و آن خدایا کجا که مولوی در سه بیت زیر می‌گوید: صد هزاران ضد ضد را می‌کشد بازشان حکم تو بیرون می‌کشد از عدمها سوی هستی هر زمان هست یارب کاروان در کاروان باز از هستی روان سوی عدم می‌روند این کاروانها دمبدم نکته‌ی دوم - در این عبارات ابن سینا هشدار برای آن عده از اشخاص وجود دارد که می‌گویند: دین هدف اعلائی حیات انسان را ورود به بهشت و برخوردای از نعمتهای لذت بار آن می‌داند! این اشخاص می‌بایست نخست به گفتار معروف علی بن ابیطالب علیه‌السلام توجه کنند که صریحا فرموده است: خداوندا، من تو را نه به طمع و رغبت در بهشت می‌پرستم و نه به جهت ترس از دوزخ، بلکه تو را شایسته‌ی پرستش دیده و می‌پرستم سپس با نظر به اینکه ابن سینا یکی از پیشتازان فلسفه و حکمت و عرفان اسلامی است، عبارات وی را در این مورد می‌دیدند که می‌گوید: کسی که حق را واسطه‌ی رسیدن به لذایذ آخرت تلقی کند، ناتوانی است که باید به او ترحم نمود. مسلم است که به جهت دگرگون شدن مختصات طبیعی انسانها در عالم ابدی، حقیقت عوامل مادی لذت نیز دگرگون خواهد گشت، چنانکه در مبا

حث آینده خواهیم دید، انشاءالله. ابن سینا بهجت را به خدا نسبت می‌دهد ابن سینا در نمط هشتم در عبارت زیر ابتهاج و بهجت را به خدا نسبت می‌دهد: اجل مبتهج بشیء هو الاول لذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء کمالا الذی هو بری عن طبیعه الامکان و العدم و هما منبعا الشر و لاشاغل له عنه (با عظمت ترین موجودی که ابتهاج به حقیقتی دارد، خداوند است که ذاتا اول است، (یا با

عظمت ترین موجودی که به حقیقتی ابتهاج دارد، خداوند است که به ذات خود ابتهاج دارد. زیرا اوست که دارای عالی ترین ادراک به عالی ترین کمال است، کمالی که از طبیعت امکان و عدم که دو منبع شرند، منزه و مبرا است و هیچ عاملی که آن ذات اقدس را از این درک باز دارد وجود ندارد. آنگاه ابن سینا به تعریف و توصیف عشق حقیقی پرداخته می گوید: والعشق الحقیقی هو الابتهاج بتصور حضره ذات ما. و عشق حقیقی عبارت است از ابتهاج به تصور دریافت یک ذات سپس می گوید: و الاول عاشق لذاته من ذاته عشق من غیره اولم یعشق و خداوند متعال از ذات خود به ذات خود عاشق است، خواه از طرف دیگر موجودات معشوق بوده باشد یا نه. این مطلب در بیت زیر منعکس است: چو کمال حسن مطلق که ز عشق بی نیاز است دل بی

قرار محمود به غمزه‌ی ایاز است نتیجه‌ی گفته‌های ابن سینا در این مبحث چنین است: ۱- خداوند ابتهاج به ذات خود دارد، زیرا او دارای شدیدترین ادراک به شدیدترین کمال (مدرک) است که ذات خود اوست. ۲- عشق حقیقی عبارتست از بهجت و ابتهاج به تصور دریافت یک ذات (معشوق). ۳- نتیجه‌ی این دو مقدمه چنین است که خداوند عاشق ذات خویشتن است، چنانکه در عبارت سوم تصریح نموده است. این مسئله که ابن سینا مطرح می کند درباره‌ی وضع روحی انسانها صددرصد صحیح است. یعنی آن ابتهاج که سرور عالی نتیجه‌ی آنست در نوع انسانی امکان پذیر است. حتی می توان گفت: این ابتهاج و شکوفائی ممکن است در انسانهای رشد یافته به جایی برسد که در عین حال که خود دارای محبت و عشق به هستی و هستی آفرین بوده باشد، ولی از محبت جز خدا درباره‌ی خود بی نیاز گردد. آیا ابتهاج به معنای شکوفائی که سرور عالی نتیجه‌ی آنست درباره‌ی خدا نیز صدق می کند؟ این مسئله احتیاج به تامل بیشتری دارد. آنچه که می توان گفت: این است که ذات اقدس ربوبی دارای همه‌ی کمالات بالفعل است و کمترین بالقوه و انتظار در آن مقام شامخ ربوبی قابل تصور نیست، زیرا ابتهاج مانند عشق اگر چه نوعی فعالیت مثبت در ذات مبتهج و

عاشق را دارا می باشد، در عین حال نوعی تاثر از عامل ابتهاج و معشوق را نیز در بردارد. و شکوفائی و سرور عالی که نتیجه‌ی آن است، از پذیرش اثر عامل ابتهاج و زیبایی و عظمت معشوق بوجود می آید و مسلم است که این تاثرپذیری درباره‌ی خداوند امکان پذیر نیست. و این مسئله قابل مقایسه با عالم و معلوم بودن ذات اقدس ربوبی نیست، زیرا ذات خداوندی به اعتبار معلوم بودن متاثر از علم نمی شود چنانکه در علم حضوری ذات خودمان احساس می نمائیم. ابن سینا به هما ملاک که اسناد اشتیاق را به خداوند محال می داند، می تواند نسبت عشق و ابتهاج را به خداوند نیز امکان ناپذیر بداند، زیرا در حقیقت عشق اگر چه در والاترین حد بوده باشد، قرار گرفتن عاشق در جاذبه‌ی معشوق وجود دارد و لازمه‌ی این قرار گرفتن نوعی دوئی (ثنویت) است اگر چه در حد اعلای لطافت و ظرافت بوده باشد. همچنین است ابتهاج که عالی ترین شکوفائی و سرور به حقیقتی است که برای ذات مبتهج مطرح است. این حالت جذبه، نوعی حالت این رو به آن است که یک دوئی (ثنویت) بسیار ظریف در آن دیده می شود. البته می توان برای تصحیح منظور ابن سینا چنین گفت که وی منظوری والاتر از این مفاهیمی که ما آنها را درک می کنیم دا

شته است. این همان تصحیح ضروری در جمله‌ای است که به افلاطون نسبت داده شده است که می گوید: من خدا را چنین دریافت می کنم که در پهنه‌ی ابدیت به زیبایی بی نهایت خود در نهایت ابتهاج خیره شده است. خودپرستی و خودنمائی با بهجت و شکوفائی روح در تکاپوی عرفانی تضاد تباہ کننده دارد اینکه در مبحث پیشین اصرار به ناسازگاری عرفان با حال پرستی و لذت جوئی داشتیم و دیدیم که گرایشهای هدونیسیم (سرخوشی و خوشگذرانی) با سلوک عرفانی به هیچ وجه قابل جمع نیست، عمده بر این مسئله متکی بود که حال پرستی و لذت جوئی مانع رهایی از چنگال درنده‌ی خودطبیعی است که از اندک حرکتی رو به رشد روانی و کمال روحانی مانع است. در این مبحث می خواهیم به بررسی اصل ریشه‌ی دو پدیده‌ی گرایش به حال و وجد و لذت جوئی بپردازیم. نخست به سه بیت زیر توجه فرمائید: بر باد فنا تا ندهی گرد خودی را هرگز نتوان دید جمال احدی را با خود نظری داشت که در لوح رقم زد کلک ازلی نقش جمال ابدی را جانها فلکی گردد اگر این تن خاکی از خود بزداید صفت دیو و ددی را

وحدت کرمانشاهی تضاد تباه کننده‌ی خودپرستی و خودنمائی با بهجت و شکوفائی روحی بر این اصل ضروری استوار است که:
خودپرس

تی و خودنمائی در هم پیچیدن همه‌ی استعدادها و ابعاد روانی به خویشتن و برگرداندن خویشتن است به قلمرو ناآگاهی و جبر طبیعتی که از آن رها شده بود. در حالی که بهجت و شکوفائی روح عبارت است از باز شدن و گسترش استعدادها و ابعاد روح در آهنگ کلی هستی رو به پیشگاه کمال برین که خدا است. درهم پیچیدن کجا و از هم باز شدن کجا! برگشت به طبیعت تیره و ناآگاه و دستخوش جبر شدن کجا و باز شدن و گسترش استعدادها و ابعاد روح در آهنگ کلی هستی کجا؟ هوی ناقتی خلفی و قدامی الهوی و انی و ایاها لمختلفان مجنون (معشوقه‌ی شتر من در پشت سر من است که طفل نوزاد او است، این شتر در جاذبه‌ی طفل نوزادش همواره می‌خواهد به طویله برگردد. و منزلگه معشوقه‌ی من لیلی، پیش روی من است، حرکت من که رو به پیش است، با حرکت او که رو به عقب است، با همدیگر ناسازگار و متضادند). خواجه می‌گوید که مانند از قافله خنده‌ها دارد ازین ماندن خرس مولوی در این مسئله‌ی حیاتی با این که همه‌ی فلاسفه و حکما، و صاحبان علوم انسانی نهایت کوشش و تلاش را انجام می‌دهند، به آن نتیجه که مطلوب و مورد انتظار است، نرسیده‌ایم. مسئله این است که این خود یعنی چه؟ البته این مسئله را ب اصدای بلند مطرح نکنید، زیرا ممکن است خواب خوش و پر رویای تکاملیون عقلانی (نه تکاملیون زیستی و تحول حیات) را به هم بزیند و اسباب ناراحتی آنان را فراهم کنید، زیرا هیچ می‌دانید که شما با طرح این مسئله چه می‌گوئید؟ شما می‌خواهید بگوئید: که در برابر آن همه پیشرفت‌ها در علوم طبیعی و علوم انسانی و تالیف میلیون‌ها کتاب و بوجود آوردن آثاری بیشمار درباره‌ی انسان و استهلاک انرژی‌های نامحدود مغزی و روانی و صرف عمر و تباه کردن زمان، هنوز این مسئله مطرح است که این اشرف موجودات و سر فصل تکامل خود را چگونه برنهد و درباره‌ی من خود چه کاری انجام بدهد؟! حیران شده‌ام که میل جان با من چیست و اندر گل تیره این دل روشن چیست؟! عمریست هزار بار من گویم و من من گویم و لیک می‌ندانم من چیست! بالاتر از این: مانده‌ی ستوران در وقت آب خوردن چون عکس خویش دیدیم از خویشتن رمیدیم و بی‌علت نبوده است که: جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست خود می‌گریزند از خودی در بی‌خودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و بنگ بر خود می‌نهند بیائید سر رشته‌ی بس دراز از این سخن را باز نکنیم و

ما شرقی‌ها به شرمساری و سرافکنندگی خود با خواندن ابیات بالا قناعت کنیم. و غربی‌ها هم به خجلت و آزر می‌که از خواندن کتابهائی مانند انسان موجود ناشناخته تالیف الکسیس کارل و فلسفه‌ی پوچی، آلبر کامو احساس خواهند کرد کفایت کنند. اگر ما بتوانیم همه‌ی کتابهائی را که بوسیله‌ی نوع انسانی درباره‌ی انسانها نه چهره‌هائی مسخ شده از جاندارانی به نام انسان نوشته شده است، دقیقاً مورد بررسی قرار بدهیم، گمان نمی‌رود حتی یک جمله در آن کتابها پیدا کنیم که از خودپرستی و خودنمائی دفاع کرده باشد. مگر به عنوان ارائه‌ی حقیقت که عبارتست از بیان موقعیتی قانونی که آدمی بدست آورده است، بدون اینکه آن موقعیت را وسیله‌ی برتری و توقع اضافی بر دیگر انسانها قرار بدهد. مانند بازگو کردن امیرالمومنین علیه‌السلام موقعیتهائی را که در مسیر حیات معقول بدست آورده است. هنگامی که این پیشوا می‌گوید: من در جاده‌ی حق گام برمی‌دارم، من عدالت می‌ورزم از آن هنگام که حق به من نشان داده شده است، تردیدی در حق نداشته‌ام، اگر پرده از روی واقعیات برداشته شود بر علم من افزوده نمی‌شود ابراز این جملات خودنمائی و خودپرستی نیست، بلکه بیان موقعیتهائی است که رهگذر راه رشد و

کمال می‌نماید. این گونه ابراز درباره‌ی موقعیتهای وجودی، درست شبیه به این است که جاندار می‌بگوید: من نفس می‌کشم چنانکه بازگو کردن چنین امر طبیعی هیچگونه خودپرستی و خودنمائی در بر ندارد، همچنان بازگو کردن یک رهگذر کوی حق و کمال این حقیقت طبیعی را که من عادل‌م، من حق را می‌شناسم، من بی‌پرده با واقعیتهای آشنائی دارم. گل خندان که نخندد چه کند علم ار مشک نبندد چه کند آفتاب ار ندهد تابش و نور پس بدین نادره گنبد چه کند این اصل (شناخت من آنچنانکه هست و پذیرش

آن) در مباحث آینده مطرح خواهد شد. در تمامی فرهنگ انسانی انسانها در همه‌ی دورانها، دشنامی زهر آگین تر از ای خودپرست سراغ نداریم. چنانکه در فرهنگ طبیعی محض بشری نیز که گردانندگان آن، به جهت ناتوانی از زندگی با وجود دیگران در میدان تنازع در بقاء به جست و خیز مشغولند، دشنامی بدتر از ای خود ساخته‌ی عقلانی که خودهای دیگران را نیز به رسمیت بشناسد وجود ندارد!! آیات قرآنی و احادیث معتبر در سرزنش و توبیخ جدی خودپرستی و خودنمائی به قدری فراوان است که جمع‌آوری و شرح و بسط آنها واقعا به تالیف مجلداتی متعدد نیازمند می‌باشد. همه‌ی آیات قرآنی که کلمه‌ی استکبار را با دیگر مشتقا

تش بکار برده است. مربوط به همین پدیده‌ی زشت خودپرستی و خودمحوری است. پلیدترین جرمی که در برابر خداوندی صورت گرفته است تکبر شیطان مطرود است که به آدم ابوالبشر سجده نکرد. آیات مربوط به کبر و استکبار ۵۳ آیه است که علل و نتایج وخیم آن را بیان می‌کند. و ۱۳ آیه در مورد علو و استعلا (برتری) جوئی و توبیخ شدید درباره‌ی آن و بیان علل و نتایج آن آمده است. فقط به عنوان نمونه از ۶۶ آیه درباره‌ی تکبر و استعلا دو آیه را متذکر می‌شویم: و قال موسی انی عذت بری و ربکم من کل متکبر (و موسی (ع) گفت: من پناه می‌برم به پروردگار خودم و پروردگار شما از هر متکبری). تلک الدار الاخره نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الارض (... ما آن سرای ابدیت را برای کسانی قرار می‌دهیم که در روی زمین استعلا ندارند و برتری نمی‌طلبند) حکما و شعرای ما با برخورداری از دیدگاه اسلامی در انسان سازی، عالی‌ترین و سازنده‌ترین مضامین را برای دور کردن مردم از خودپرستی و خودمحوری سروده‌اند. خدا پاداششان بدهد. از عالی‌ترین نمونه‌های این مضامین چند بیت زیر است: می‌رود هر روز در حجره‌ی برین تا ببیند چارقی با پوستین زانکه هستی سخت مستی آورد عقل از سر شرم از دل می‌ب

رد مولوی نردبان خلق این ما و من است عاقبت زین نردبان افتادن است هر که بالا-تر رود ابله‌تر است کاستخوان او بتر خواهد شکست تا جان به تن بینی مشغول کار خود باش هر قبله‌ای که بینی بهتر ز خود پرستی تا فضل و عقل بینی بی‌معرفت نشینی یک نکته‌ات بگویم خود را مبین که رستی در آستان جانان از آسمان میندیش کز اوج سر بلندی افتی به خاک پستی حافظ آیا به راستی می‌توان قبول کرد که بشر به مقام والای عشق حقیقی که کشف از دریافت عظمت کارگاه هستی است، بدون تعدیل خودطبیعی و اعراض از خودخواهی موفق شود؟! عشق مجازی وابسته به درشکه‌های کرایه‌ای را که بالزاک از آن نام می‌برد نمی‌گویم، آن عشق مجازی را نمی‌گویم که همه‌ی قوای عقلانی و مشاعر و احساسات تصعید شده را تباہ می‌سازد. جلال‌الدین محمد تباهی موجودیت آدمی را با این پدیده‌ی حیوانی گوشزد نموده و قرن‌ها پیش از آنکه فروید برای برگرداندن مسیر عقلانی انسانی به سوی اسافل اعضا قلم به دست بگیرد و با چهره‌ای که کاشف از کمال آرامش درونی است! همه‌ی عظمت‌ها و ارزشها را به نحوی از انحاء به نام خودگرایی و حس‌گرایی تا حد حیوانیت پائین بیاورد، می‌گوید: جز ذکر نی دین او نی ذکر ا

و سوی اسفل برد او را فکر او بلکه آن عشق را می‌گویم که حافظ شکوفا کننده‌ی کومه می‌گوید: عاشق شو ارنه روزی کار جهان سرآید ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی و بالاخره تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز شاید بجرئت بتوان گفت که: در میان انواع جنایتها نتوان جنایتی را پیدا کرد که در عین حال که دیگران را از هستی ساقط می‌نماید و خود جنایتکار را قربانی تبهکاری خود می‌سازد، لذیذ و خوشایند تلقی شود، مگر خودپرستی که به جهت پایمال کردن همه‌ی اصول و ارزشهای انسانی تمامی سطوح و ابعاد خویشتن را مسموم و متورم می‌سازد و احساس لذت هم می‌نماید: به یاد بیاورید که: آن یکی نحوی به کشتی در نشست و در جای خود قرار گرفت و کشتی تدریجا ساحل را پشت سر گذاشته و سطح پهناور دریا را پیش گرفت. درست است که سپهر لاجوردین با ستاره‌های زرینش و دریا با آن شکوه و دیدگاه بیکران‌اش، دو تماشاگهی بس عظیمند که می‌توانند انسان آگاه را به درون خود رهسپار بسازند و در آن فضای بیکران تماشاگهی عظیم تر از هر دو را در دیدگاه او قرار بدهند، اما برای چه کسی؟ برای کسی که در پشت گردنش کورک در نیآورده باشد که نتواند سر بلند کرده و به بالا بنگرد. و برای کس

ی که از حرفه‌ی زندگیش حجابی ضخیم که تار و پودش از خودپرستی‌ها رشته شده است در برابر دیدگانش قرار نگیرد که مانع

دیدن جز خود محدودش بوده باشد. برای اینگونه اشخاص چه آسمانی! و کدامین دریائی! و کدامین درونی! مرد نحوی به جای تفکرات والا درباره‌ی بیکرانگی‌های فضا و آسمان و دریا و بجای اندیشه درباره‌ی قطراتی که دریا را تشکیل داده‌اند و خواه روزی به شکل بخار درآیند و جزئی از ابرها گردند و فضاها را برای انجام قانون هستی در نوردند و یا جزئی از جویباری شوند و روئیدنی‌ها را سیراب نمایند، مشغول کاری هستند بس بزرگ، و به جای تأمل و تحسین کشتیان که عمری در آموزش دریانوردی و تقلا در دریاها و گلاویزی با خطرات مرگبار سپری کرده و امروز با کمال دقت و جدیت و اهتمام انسانهایی را در پهنه‌ی بسیار وسیع دریا به مقصد می‌برد، آری به جای همه‌ی این تفکرات که فقط سراغ مغز انسانهای بیدار را می‌گیرند، نخست نگاههای سطحی به دریا و امواج کوچک و بزرگ و فضا و آسمان انداخت، و تا حدودی با چشمان محروم از دیدن، آنها را لمس کرد و به طور مبهم و ناچیز آنها را به رسمیت شناخت! و درصدد برآمد که لطف فرموده بپذیرد که آسمان لاچوردن محیرالعقول هست! دریا هم ه

ست! ستارگان بیشمار فضائی هم وجود دارند! ضمناً کشتیان هم که او و افرادی دیگر از انسانها را به مقصد می‌برد هستند! و پیش از آنکه آن همه هستها او را به خود جلب کنند و از دیدگاه آن خودپرست اهمیتی پیدا کنند، ناگهان به یاد خویشتن افتاد، یعنی هستی خویشتن در دیدگاهش قرار گرفت و نخست اثبات خود را برای خویشتن آغاز کرد! مگر من نیستم؟! آری، من هستم، چه فائده از اینکه همه‌ی کائنات عالم هستی موجودیت مرا پذیرفته‌اند و وجود من یکی از معلومات خداوندی است، در حالی که این کشتیان و کشتی‌نشینان نمی‌دانند که من هستم و من کیستم که در این کشتی برای مدتی تا وصول به مقصد با آنان دمساز گشته‌ام. لذا هنوز کشتی راهی را سپری نکرده بود که مرد نحوی برای اثبات وجود خویشتن به هیجان درآمد و - رو به کشتیان نمود آن خودپرست. کشتیان با همه‌ی قوای مغزی و اراده‌ی بارور شده که متوجه کشتی و کشتی‌نشینان و پدیده‌های دریائی، و مشغول کار و کوشش خود بود، از مرد نحوی صدائی ناآشنا به گوشش رسید که - گفت هیچ از نحو خواندی؟ گفت لا شاید هم اصلاً بیچاره کشتیان نفهمید که معنای نحو چیست؟ او با کمال صداقت و صراحت گفت: نه، نه نحو نخوانده‌ام و آنگاه چند لحظه در فکر فر

رفت و با خویشتن چنین گفت: نحو، نحو چیست؟ چون نمی‌توانست بیش از چند لحظه فکر خود را با ضرورت تمرکز قوای دفاعی برای کار کشتیرانی خود، مشغول بسازد، لذا فوراً اختیار ذهن خود را بدست گرفت و مشغول کار اصلی خود گشت که ناگهانی بانگ شومی از نحوی شنید که با کبر و نخوت تهوع‌آوری - گفت: نیم عمر تو شد بر فنا!! بینوا کشتیان! مرد نحوی برای اثبات وجود خویشتن از راه علم نحو، نیم عمر وی را بر باد فنا داد! در اینجا شما چه فکر می‌کنید؟ اگر کشتیان مردی بود که نحو خوانده و از علوم ادبی اطلاعات مفیدی داشت و در پاسخ نحوی می‌گفت: آری، پیش از آنکه اقدام به آموزش دریانوردی و کشتیانی نمایم از الکتاب سیبویه گرفته تا الفیهی - ابن مالک را نزد جلال‌الدین سیوطی خوانده و خوشبختانه همه‌ی آنچه را که خوانده‌ام هم اکنون در حفظ دارم آیا فکر می‌کنید، مرد نحوی می‌گفت: آفرین، سپاس خدای را که در سفر دریا با انسانی رویاروی شده‌ام که در عین حال که با فن کشتیانی خدماتی برای مردم انجام می‌دهد، در علم شریف نحو هم عالم و صاحب‌نظر است، نه، بلکه مرد نحوی که در مقابل خود انسانی مساوی یا برتر از خود را می‌دید، فوراً به مغزش فشار می‌آورد که یکی از مسائل مشکل ن

حو را به یاد می‌آورد کشتیان را با طرح آن مسئله به زانو درآورد، مثلاً می‌گفت: حالا که تو نحو خوانده‌ای، بگو بینم: در پاسخ آن مسئله‌ی زنبوریه باید اذاهوهی بخوانیم یا اذاهوایها؟ همان مسئله‌ای که سیبویه را به دیار عدم فرستاد. اگر در این مورد هم کشتیان پاسخ صحیحی می‌داد و می‌گفت: باید اذاهوهی بخوانیم، چنانکه در قرآن مجید آمده است: فاذا هی حیه تسعی مرد نحوی توانائی دیدن وجود کشتیان را به کلی از دست می‌داد و پیش از آنکه در گرداب مهلکی که در فضا و دریا برای او تهیه دیده بود، دست از جان بشوید، خود را به دریا می‌انداخت و از شکنجه‌ی دیدن قیافه‌ی کشتیان که به خوبی هستی خود را اثبات کرده بود راحت می‌گشت! چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم‌بندی خدا! آری قانون نحس خودپرستی همین است که به ابراز

هستی خویشتن قناعت نمی‌ورزد و نمی‌گوید: من نحو خوانده‌ام پس هستم که هیچ منافاتی با این ندارد که کشتیان هم بگوید: من کشتی می‌رانم پس هستم و آن یکی هم بیل می‌زند پس هست و آن دیگری هم بوسیله‌ی علم و معرفت آیات الهی را در این دنیا می‌خواند، پس او هم موجود است ولی چنانکه بر همه روشن است در آن هنگام که یکی از وسائل زندگی ج

ای هدف اعلاهی حیات معقول آدمی را بگیرد، شناخت اینکه ضرب در جمله ضرب زید عمروا فعل ماضی مفرد و مذکر و غائب، و زید فاعل و عمرو مفعول آن است، تفسیر عالم هستی را به عهده می‌گیرد و برای حیات آدمی معنی می‌بخشد!! چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم‌بندی خدا!! کشتیان از شنیدن این بانگ دلخراش که چون نحو نخوانده‌ای پس نیم عمرت بر فنا است ضربه‌ی شدیدی خورد، زیرا تا آن روز چنین جمله‌ای را نه از عقل و وجدانش شنیده بود و نه از پیامبران الهی و اوصیاء و اولیاء چنین هدفی برای حیات سراغ گرفته بود و نه از قوانین عالم وجود که هستی او را در خود جای داده و در آهنگ بزرگی که در آن قوانین نواخته می‌شود شرکت داده‌اند. ضربه‌ای که بر کشتیان خورده بود، شکننده و یاس‌آور بود. در نتیجه - دل شکسته گشت کشتیان ز تاب شگفتا، نکند این مرد نحوی راست می‌گوید که چون من نحو نخوانده‌ام، نیمی از عمرم بر باد فنا رفته است؟ اما این یک اندیشه‌ی باطل است که ذهنم را در این پهنه‌ی اقیانوس به خود مشغول داشته است، زیرا برای اعلان بطلان و فنای یک لحظه از زندگی که جلوه‌گاه عظمت خداوندی است، ندائی از وجدان و عقل و منطقی بالاتر از منطق این مرد نحوی مورد ن

یاز است که همه‌ی هستی و عظمتها و قوانین و ارزشها و هدف اعلاهی آن را در تنظیم قالبهای قراردادی الفاظ می‌جوید و نمی‌داند که - او چو خود را در سخن آغشته است از حکایت او حکایت گشته است ضربه‌ی نیم عمر تو شد بر فنا که نحوی بر او وارد کرده و دل او را شکسته بود لحظاتی چند کشتیان را در خود فرو برد، و او جز سکوت در برابر امواج طوفانی آن خودپرستی چاره‌ای ندید، چونان سکوت و آرامشی که وی همواره می‌بایست در برابر امواج طوفانی دریا از خود نشان بدهد. دریغا، که طوفان دریا جسم آدمی را به بازی می‌گیرد، ولی طوفان درون خودپرستان ارواح انسانها را شکنجه می‌دهد. او می‌توانست پاسخی قاطع کننده به مرد نحوی بگوید - لیک ضربه‌ی سؤال تندتر از آن بود که با گفتگو منتفی گردد - لیک آندم گشت خاموش از جواب و به جای مرد نحوی خویشتن را مخاطب قرار داد که - بنشینم و صبر پیش گیرم دنباله‌ی کار خویش گیرم وانگی اگر من در اینجا برای خاموش کردن شعله‌های آتش خودپرستی این مرد حقیر و کوتاه‌بین به نزاع و جدال پردازم و او را به خطائی که در اثبات هستی خود و نفی هستی دیگران مرتکب شده است آگاه بسازم، شاید کشتی زمام از دست من برباید و در نتیجه این مناقشه و ب

گو مگو که به برکت نحو خوانده‌ام پس هستم و تو نحو نخوانده‌ای پس نیستی به راه افتاده است، کشتی و کشتی‌نشینان و حتی خود من که کشتیبانم و بالاتر از همه این مرد نحوی را که با علم به فعل و فاعل به هدف اعلاهی حیات خود رسیده است! به کام مرگ بسپارد. پس بهتر اینست که: بنشینم و صبر پیش گیرم دنباله‌ی کار خویش گیرم هیچ سئوالی در این دنیا بی‌پاسخ نخواهد ماند. اگر عامل طرح سؤال، واقع‌جوئی و واقع‌یابی باشد، حکمت و عنایت خداوندی بر اینست که - چون تو می‌خواهی خدا خواهد چنین حق بر آرد آرزوی متقین و به هر وسیله و شکلی باشد خداوند بوسیله‌ی معلمان و مربیان و آیات الهی خود، انسان واقع‌جو را به مقصد خود خواهد رساند اگر چه با فهماندن این حقیقت به او باشد که در مسیر واقع‌جوئی قرار گرفتن خود گامی بزرگ در حقیقت است. و اگر سؤال برای زدن ضربه و آزار روحی یک انسان مطرح شود، چنانکه مرد نحوی مرتکب شد و نیم عمر کشتیان را بدانجهت که نحو نخوانده بود به باد فنا سپرد، اگر انسان دل شکسته و رنجیده از آن سؤال غرض آلود، نتواند پاسخ آن را با زبان بدهد، دیر یا زود قانون پایدار انتقام از ستمکاران که این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید

نداها را صدا شارح امین آنست، از راه می‌رسد و پاسخ عملی را با ضربه‌ای شکننده‌تر از سؤال غرض آلود، بر هستی او می‌کوبد. لذا آن کشتی مقداری زیاد راه نرفته بود که - باد کشتی را به گردابی فکند کشتی در آن گرداب به دور خود چرخیدن گرفت، از این پهلو به آن پهلو، گاهی بالا و گاهی پائین و هر لحظه به کام گرداب که بدون سر و صدا درس یموت النحوی (یموت فعل حال

و یا مستقبل و النحوی فاعل متصف به آن است) را می‌خواند نزدیکتر می‌گشت. دیوار زندگی کشتی نشینان که تا لحظاتی قبل اگر گرگ هم بودند اکنون همه‌ی آنان میش شده بودند، شکاف برداشته بود. هیچ کس سخن دیگری را نمی‌شنید. نگاهها تمرکز خود را از دست داده بودند هر لحظه به سرعت چرخیدن کشتی به دور خود افزوده می‌گشت. نوبت پاسخ کشتییان به آن مرد نحوی فرا رسیده بود، ولی آن نحوی بینوا یا سکوتی مرگبار و اضطرابی که کم کم حواسش را از کار کردن باز می‌داشت، در مرز زندگی و مرگ بوسیله‌ی کشتی به دور خود می‌پیچید که - گفت کشتییان بدان نحوی بلند: ای مرد نحوی، ای آشنا با نحو و بیگانه از خویشتن، ای بر باد دهنده‌ی نیمی از عمر من، ای خلاصه‌کننده‌ی همه‌ی دانستیها و کردارها در نحو و قواعد آن. هیچ دانی

آشنا کردن بگو: آیا شنا کردن را می‌دانی، آیا می‌توانی با علم شناگری، هستی خود را از این گرداب مهلک نجات بدهی؟ آماده باش، چنانکه همه‌ی کشتی‌نشینان و خود من هم آماده می‌شوم، به خود بیا و دست از کشت بردار، لباسهایت را تا آنجا که بتوانی سبک کن و چشم از بار و توشه‌ای که با خود آورده‌ای بپوش، حرکت کن، برخیز، آیا شناگری می‌دانی؟ مرد نحوی بدون مراعات قوانین نحو و صرف و معانی و بیان و بدیع و اشتقاق و عروض و قافیه و فقه اللغه و غیر ذلک. گفت نی از من تو سباحی مجو- نه، ای کشتییان عزیز که واقعا از زندگی خود بهترین بهره‌ها را برده‌ای، ای کشتییان عزیز که حتی یک لحظه از عمرت را به باد فنا نداده‌ای، من شناگری نمی‌دانم. آیا راهی، چاره‌ای داری، برای من ارائه نما، اگر از این گرداب مرگ و غرقاب فنا نجات پیدا کنم، برای همیشه هستی خود را مرهون تو خواهم بود. اکنون چه کنم و چه خواهد شد. کشتی آرام نمی‌گیرد و تدریجا امواج طوفانی پیرامون گرداب وارد کشتی می‌شوند. بگو ای کشتییان عزیز چه کنم؟ کشتییان که بنا به فتوای مرد نحوی نیم عمرش به جهت نخواندن نحو بر باد فنا رفته بود، با صدائی رسا- گفت کل عمرت ای نحوی فناست زانکه کشتی غرق در گرداب

هاست اگر نیمی از عمر من به جهت نخواندن نحو فانی شده است، اکنون کل عمر تو ای نحوی، به جهت جهل تو به شنا و شناگری به پایانش رسیده است. اگر در یکی از آن روزهای گذشته لحظه‌ای از عشق به آشنائی با مسائل و قواعد نحو که فقط وسیله‌ی خوبی برای ابراز معانی است، به خود می‌آمدی و عقل خود را باز می‌یافتی، و با تحریک این احتمال که شاید روزی گذارت به دریا خواهد افتاد، علم شناگری را می‌آموختی و تمرین می‌کردی، نه تنها حکم به فنای عمر انسانهائی که نحو نمی‌دانند نمی‌کردی، بلکه امروز که گرداب برای فرو بردن تو کام باز کرده است، حیات خود را از مرگ نجات می‌دادی. ولی هیات که آب از سر گذشته و پیک اجل از در آمده است. به جای پرداختن به افراط در برهم زدن لابلای خود در جاذبه‌ی کمال قرار بگیریم در باب علم اخلاق و عرفان حرفه‌ای، گاهی در راهنمائی‌های خود برای سازندگی انسان، مردم را به افراط در به هم زدن لابلای خود وادار می‌کنند. و می‌گویند: خود باید تحقیر شود، باید کوبیده شود، باید سوخته و تباه گردد! و با این دستورات و توصیه‌ها مردم را به جای خودسازی به خودسوزی می‌کشاند! و نمی‌دانند که همان مقدار که با تشویق انسانها به تکبر و خودپرستی

و متورم ساختن خود، به سقوط کشیده می‌شوند، همان اندازه هم با وادار کردن مردم به تحقیر و کوبیدن و سوزاندن خود، تباهاشان می‌سازند. برای توضیح روش صحیح در این مسئله‌ی بسیار حساس، نخست باید دو اصل اساسی مربوط به خود را در نظر بگیریم: اصل یکم- صیانت ذات، این همان اصل الاصول در حقیقت موجودیت انسان است که بدون کمترین استثناء گرداننده‌ی حیات انسانها است. این اصل نامهای دیگری نیز دارد، مانند: حب ذات، حب بقا و غیر ذلک. اصل دوم- تعدیل ذات- این همان اصل الاصول در حقیقت انسان آنچنان که باید است که رسالت همه‌ی پیامبران و اوصیاء و اولیاء و حکماء راستین برای تعلیم این اصل بوده و تربیت مردم را بر مبنای آن به عهده گرفته بودند. مسلم است که اگر تعلیم و تربیت صحیح تعدیل و تنظیم خود را تامین ننماید، طغیان مطلق خود طبیعی با هیچ قدرتی قابل مهار کردن نیست. آنچه که از منابع معتبر اسلامی می‌توان استخراج کرد و از شواهد و دلایل قابل توجهی از مطالعه در علوم انسانی برمی‌آید، اینست که خداوند متعال با وجود همه‌ی استعدادهایی که به انسان عنایت فرموده است و با همه‌ی امکاناتی که انسان در سوءاستفاده از آن استعدادها دارا است، فطرتی کمال‌جو در انسان

خلق کرده است: فطره الله التي فطر الناس عليها باضافه‌ی این فطرت کمال جو، خرد و وجدان و قلب را نیز که عوامل بسیار مهم حقیقی می‌باشند، در انسان بوجود آورده است. خداوند سبحان به این عوامل مهم تنظیم و تعدیل صیانت ذات قناعت نکرده انبیاء و رسل فراوانی را برای تحقق بخشیدن به هدف مزبور ارسال فرموده است. این همه عوامل اصلاح صیانت ذات در برابر تمایلات درونی و اغواهای شیطان برونی، مسئله‌ی ساده‌ای نیست که بتوان به آسانی آن را مورد مطالعه قرار داد. بلکه هر انسان خردمندی از بوجود آوردن آن عوامل باید بفهمد که طغیان خودطبیعی که از صیانت ذات شروع می‌شود، یا آغازش مستند به آن است، پدیده‌ی فوق‌العاده خطرناکی است که اگر اصل صیانت ذات تنظیم و تعدیل نگردد، طومار حیات معقول انسان را در هم خواهد پیچید. حال که واقعیت چنین است و ما انسانها را در برابر چنین خطر مهلک قرار گرفته‌ایم، چه تکلیفی داریم؟ بعضی از مکاتب بشری در این مسئله‌ی حساس به جای اصلاح ابرو چشم را کور می‌کنند و می‌گویند: بایستی تا بتوانیم خود، ذات، من را تحقیر کنیم و بگوییم و همه‌ی غرائز طبیعی را از کار بیندازیم تا یک من روحانی و ملکوتی بسازیم و آن را به پرواز درآوریم. م

رتاضان و بعضی از عقائد بودا و هندوئیسم این راه را پیش می‌گیرند و در حقیقت انسان موجود را حذف نموده و بعدی از او را تقویت می‌کنند و نمی‌دانند که این موجود قابل قطعه قطعه شدن نیست. هماهنگ ساختن ابعاد و به ثمر رساندن آنها چیز است و حذف بعضی از آنها از وجود آدمی که قطعا بعضی دیگر را هم ناقص خواهد کرد، چیز دیگری. این افراط‌گری را به طور گوناگون البته نه به آن شدت در مقداری فراوان از کتب اخلاقی و ادبی می‌توان دید. و به هر حال، آنچه که در عرفان مثبت اسلامی درباره‌ی مسئله‌ی مورد بحث وجود دارد دو قضیه‌ی مهم است: قضیه‌ی یکم - توصیف عظمتها و مزایای تکامل روحی و تشویق شدید انسانها به قرار گرفتن در سبقت به خیرات و جاذبه‌ی کمالات است. قضیه‌ی دوم - برحذر داشتن از رها ساختن غرایز حیوانی یا به اصطلاح دیگر خودطبیعی که تعقل و احساسات والای روحی را از کار می‌اندازد زیرا: ان النفس لاماره بالسوء الا ما رحم ربی (قطعا نفس (خود طبیعی رها شده) امر به بدی می‌نماید، مگر پروردگرم رحم فرماید) عرفان مثبت اسلامی به هر دو قضیه اهمیت حیاتی می‌دهد. درباره‌ی قضیه‌ی یکم می‌توان گفت: دستورات زیر نمونه‌هایی است برای متوجه ساختن انسان به عظمتها و ارزشهای که به طور طبیعی می‌توانند آدمی را از چاه ظلمانی و لجن خودپرستی نجات بدهند: ۱- نظر در کارگاه بزرگ خلقت که اندیشه را به کار می‌اندازد و تعقل را به فعلیت در می‌آورد و در نتیجه انسان از محدوده‌ی محیط طبیعی و اجتماعی خود بالاتر می‌رود. در قرآن مجید بیش از صد آیه دستور به این نظر می‌دهد و در بعضی از آیات اشخاص برخوردار از این نظر را خردمندان (اولوالالباب) می‌نامند. ۲- توجه شدید به نظم و قانونی که هم در جریان وجودی خود انسان حاکم است و هم در همه‌ی موجودات چه کوچک و چه بزرگ. توجه و نظر در کارگاه بزرگ خلقت این نتیجه‌ی بسیار باارزش را در بردارند که به اضافه‌ی تحصیل معرفت به آفاق و انفس، این حقیقت را برای انسان روشن می‌سازند که احساس رهائی مطلق و فوق قانون بودن، یک احساس بیمارگونه‌ایست که ناشی از تخلف از آنچه که با چشمش مشاهده می‌کند، می‌باشد. آنچه که انسان با چشمش می‌بیند حاکمیت سنت و قانون فراگیر هستی است، این بیمار یا خود را از هستی استثناء می‌کند و چنین می‌پندارد که به طور مطلق رها است!! و یا قدرت خود را مافوق و مشرف بر قوانین تلقی می‌کند!! ای بینوا کجا خواهی ز چنگ ما پریدن که تاند، دام قدرت را دریدن چ

و پایت نیست تا از ما گریزی بنه گردن رها کن سر کشیدن دوان شو سوی شیرینی چو غوره به باطن گر نمی‌دانی دویدن رسن را می‌گری ای صید بسته نبرد ای رسن هیچ از گزیدن نفی رهائی مطلق در این زندگانی و اینکه همه اجزای موجودیت آدمی است که غرایز حیوانی آدمی از خود نشان می‌دهند. ۳- نظاره بر شکوه خیره کننده‌ی هستی که نمودی از ملکوت الهی است، می‌تواند انسان را از اسارت در زنجیر خودطبیعی و خواسته‌های بی‌اساسش نجات بدهد. زیرا با نظاره به شکوه هستی است که خرد و وجدان آدمی بیدار می‌شود و می‌گوید: ربا ما خلقت هذا باطلا (ای پروردگار ما، این هستی را بیهوده نیافریده‌ای) نتیجه‌ی بسیار بااهمیت این نظاره‌ی سازنده اینست که حقارت و ناچیزی اشتغال جدی به تمایلات خودطبیعی را که همه‌ی سطوح درون آدمی را اشغال نماید،

به خوبی اثبات می‌کند. ۴- شناخت لذائذ روحی و بدست آوردن عوامل آنها. با دریافت این لذائذ، برای انسان اثبات می‌شود که لذت منحصر در خوشیهای طبیعی محض نیست، بلکه برای انسان لذائذی عالی تر و معقولتر نیز وجود دارد که نه تنها عوارض ناگوار اشباع از لذائذ طبیعی محض را ندارند، بلکه اصلا از نظر ماهیت قابل مقایسه با یکدیگر نیستند. آی

ماهیت لذت والائی که از احیای یک انسان دریافت می‌شود، با لذت انتقام گرفتن ددمشانه یکی است؟! آیا ماهیت لذتی که آدمی از عدالت ورزیدن احساس می‌کند، با لذت پیروزی بناحق و با لذت تملک مال و منال دنیا و مقام یکی است؟ این لذائذ نه تنها یک نوع نیستند، بلکه به اعتبار عامل بوجود آورنده‌ی آنها در مقابل هم می‌باشند. شناخت لذائذ روحی و قرار دادن نفس در جاذبه‌ی آنها نقش بسیار بارزتری در کاستن خودپرستی و پیچیدن به دور خود می‌تواند به عهده داشته باشد. اگر چه با ترقی تدریجی همین لذائذ روحی هم از هدف بودن برکنار می‌شوند و خود عوامل بدانجهت که ذاتا دارای ارزش می‌باشند، روح را به خود مشغول می‌دارند، مانند احیای انسانها و عدالت و غیر ذلک. ۵- شناخت ابتهاج ذات و شکوفا شدن آن، حقیقت است اینکه اگر برای انسان معنای ابتهاج ذات توضیح داده می‌شد و به مقداری هر چند بسیار اندک طعم این عظمت را می‌چشید، همه‌ی مشکلات او حل می‌گشت، و هرگز به کبر و متورم ساختن خودطبیعی‌اش نمی‌پرداخت. اگر برای انسان این واقعیت تفهیم می‌شد که قرار گرفتن در جاذبه‌ی یک حقیقت، به اضافه‌ی امتیازی که ممکن است از آن حقیقت بدست بیآورد، ذات وی مانند چیزی که طبیعت خود را

دریافته باشد، خود را باز می‌یابد. اما رسیدن به این موقعیت والا اشتیاق به کمال دارد و تحمل گذشتگاهی که در این مسیر لازم است. جریان معمولی بشر در زندگی چنین بوده است که گذشت زمان و تخیلات آرمانی را به جای حرکت در مسیر رشد گرفته و به آن تخیلات ذهنی خود ارزش حقایق را اعتقاد کرده است، در صورتی که هیچ حرکتی در جهان هستی بدون قرار گرفتن در ارتباط با عوامل رشد، نمی‌تواند متحرک را به شکوفائی خود برساند، غوره اگر با عوامل انگور شدن در حال حرکت ارتباط نداشت، صدها سال هم اگر روی زمین حرکت فیزیکی یا شیمیائی مجرد از عوامل مزبور می‌نمود، هرگز به موقعیت انگور شدن نمی‌رسید. این قانون در همه‌ی حرکتها جاری است، فقط این انسان است که گذشت سالیان و سپری شدن عمر را به حساب رشد می‌آورد و گمان می‌کند از موقعیت غورگی به انگور شدن می‌رود، مخصوصا اگر مغزش با تخیلات آرمانی هم آکنده باشد!! در این مبحث می‌خواهیم این قضیه را اثبات کنیم که اگر متصدیان تعلیم و تربیت بتوانند این حقیقت را دریابند که به آن اندازه که جاذبه‌ی کمال در سازندگی انسانها موثر است، ایجاد نفرت و انزجار افراطی از فعالیت‌های خودطبیعی کارساز نیست بیشترین اهمیت را به آشنا

ساختن انسانها با ارزشها و عظمتها و قرار دادن آنان در جاذبه‌ی آن ارزشها و عظمتها می‌دادند. کوشش برای اثبات اینکه فرو رفتن در لجنزار تمایلات حیوانی خودطبیعی و اثبات- نفس اژدها است او کی مرده است از غم بی‌آلتی افسرده است و اثبات اینکه نفس اماره‌ی انسانی می‌تواند در پلیدی به بی‌نهایت برسد، کوشش کاملا صحیح است ولی انزجار و تنفر حاصل از خودطبیعی بوسیله‌ی اثبات امور فوق به تنهایی کافی نیست، اگر چه لازم است. در عرفان اسلامی که منبع اساسی آن قرآن و احادیث معتبر و عقل سلیم است، این روش را می‌بینیم که دوشادوش بیان پستی و رذالت حیوان صفتی‌های خودطبیعی و لزوم کوشش و تقلا برای نجات یافتن از آن، تاکید زیادتر و تشویق بیشتر به فهمیدن مراتب رشد و کمال عظمتها و ارزشهایی است که حرکت صعودی نتیجه می‌دهد. به عنوان نمونه: یک- انسانها باید بدانند که خداوند متعال اسماء حقائق عظمی و مقامات عالی رشد را به پدرشان آدم (ع) تعلیم فرموده است: و علم آدم الاسماء کلها و این تعلیم شامل فرزندان او نیز می‌باشد که بتواند پاسخ سؤال فرشتگان درباره‌ی خلقت حضرت آدم بوده باشد. دو- آدم (ع) سجود فرشتگان قرار گرفته است و او عنوان خلیفه الهی در ر

وی زمین داشته است. اگر چه مسجود فرشتگان بودن مخصوص خود حضرت آدم (ع) بوده است، ولی بالاخره انسانها فرزندان آن

موجود شریف و مکرم می‌باشند و در نتیجه‌ی کوشش و سعی در مسیر ارزشها می‌توانند گام از فرشتگان یا حداقل اغلب آنها بالاتر بنهند. سه- انسانها این افتخار را می‌توانند کسب کنند که با خداوند هستی آفرین بوسیله‌ی نماز و دعا ارتباط برقرار کنند. چهار- انسانها می‌توانند شایستگی لقاء الله را بدست بیاورند. پنج- خداوندی که انسانها را آفریده است، قدرت بازسازی روح را بوسیله‌ی توبه‌ی حقیقی پس از ویران شدن آن به جهت ارتکاب به گناهان عنایت فرموده است. شش- خداوند متعال به آن انسانها که در مسیر گردیدنهای تکاملی قرار می‌گیرند عنایتها فرموده ترس و اندوه را از درون آنان منتفی می‌نماید هفت- خداوند متعال هر آیه و دلیل و نشانی را که به پایان برساند، یا (مردم کاری کنند که خداوند آنان را وادار کند که) آن را فراموش کنند، یا بهتر از آن را می‌آورد یا مثل آن را. ما نسخ من آیه او نسهات بخیر منها او مثلها. هشت- هیچ عمل نیکی که انسان برای خود بیندوزد، از بین نخواهد رفت و آن عمل و نتیجه‌ی آن را در نزد خدا خواهد یافت- و ما تقدموا لان

فسکم من خیر تجدوه عندالله. نه- به هر نقطه‌ای از هستی روی بیاورید وجه خداوندی و فیض او را در آنجا خواهید یافت- فاینما تولوا فثم وجه الله ده- خداوند متعال برای هدایت مردم، به آنان بوسیله‌ی انبیاء علیهم السلام کتاب و حکمت عنایت فرموده است- کما ارسلنا فیکم رسولا- منکم یتلوا علیکم آیاتنا و یزکیکم و یعلمکم الکتاب و الحکمه یازده- خداوند متعال بوسیله‌ی هدایت و استعداد پذیرش ایمان نفوس مردم را با بهترین رنگ رنگریزی فرموده است- صبغه الله و من احسن من الله صبغه دوازده- انسانها با پذیرش دین اسلام، به مقام امت وسط نائل می‌گردند و منصب والای شاهد بودن (الگو و معیار بودن) برای همه‌ی مردم را بدست می‌آورند- و كذلك جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یكون الرسول علیکم شهیدا سیزده- برای هر فرد و گروهی مسیر و هدفی است که آن را پیش گرفته است، شما در میدان زندگی به مسابقه در تحصیل خیرات پردازید. و لکل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات چهارده- انسان با یاد خدا بودن، خود را مورد توجه و عنایت خداوندی قرار می‌دهد. فاذکرونی اذکرکم مسلم است اینکه خدا انسان را ذکر می‌کند، علم او بر حال انسانها نیست، زیرا علم خداوندی به همه

ی موجودات جزئی و کلی و انسانی و جهانی مشروط به هیچ چیز نیست، لذا باید گفت: مقصود خداوندی از ذکر عنایت خاص او درباره‌ی کسی است که او را ذکر کند (به یاد او باشد). پانزده- آنانکه در این دنیا مصائب و ناگواریها را تحمل می‌نمایند و درک می‌کنند که انا لله و انا الیه راجعون مورد درود و سلام خداوندی هستند. و لنبلونکم بشیی من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابین. الذین اذا اصابتهم مصیبه قالوا انا لله و انا الیه راجعون. اولثک علیهم صلوات من ربهم و رحمهم و اولثک هم المهندون شانزده- از نتایج ایمان محبت شدید به خدا است. و الذین آمنوا اشد حبا لله هفده- رشد و تکامل از نتایج ایمان است. و لیومنوا بی لعلهم یرشدون هجده- اگر بندگان خدا واقعا خدا را بخوانند، خداوند دعای آنان را مستجاب خواهد کرد. و اذا سالک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوه الداع اذا دعان نوزده- در برابر ناگواریهای دنیا نباید شکیبائی را از دست داد، زیرا بسا چیزهایی هستند که ناملائم و ناگوار می‌نمایند، ولی خیر انسان در آنها است. و عسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم بیست- و بالعکس، در برابر خوشیهای دنیا خود را نباید باخت، زیرا چه بسا هما

ن خوشیها در پشت پرده‌ی خود ناخوشیها و نکبت‌ها بار می‌آورد. و عسی ان تحبوا شیئا و هو شر لکم بیست و یک- ملاک ارزش و ضد ارزش همه‌ی شئون انسانی در دل او است. لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولكن یواخذکم بما کسبت قلوبکم بیست و دو- از نتایج ایمان به خدا و عمل مطابق ایمان ورود به عالم نور است. الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور برای استقامت دلها در ایمان از خدا یاری بجوئیم و او دلهای ما را نورانی و با استقامت خواهد کرد. ربنا لاترغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا وهب لنا من لدنک رحمه انک انت الوهاب (پروردگارا، دلهای ما را پس از آنکه هدایت فرمودی ملغزان و از فیض ربانی خود برای ما رحمتی عنایت فرما، قطعاً توئی بخشاینده). بیست و سه- توکل به خداوند متعال پس از هر گونه سعی و تلاش طبیعی منطقی و همچنین با هر گونه سعی و کوشش که بزرگترین عامل آرامش و اطمینان است (خواه سعی و تلاش به نتیجه‌ی مورد انتظار برسد و خواه نرسد)

و علی الله فلیتوکل المومنون (و بر خدا توکل کنند مردم باایمان). بیست و چهارم - خداوند متعال نمی‌خواهد هیچ کسی به نفس خود ستم کند. ان الذین توفاهم الملائکه ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض قالوا لم تکن ارض الله واسعه فتهاجروا فیها فاولئک ماواهم جهنم و ساءت مصیرا در این آیه بیشتر دقت شود، زیرا از این آیه به خوبی روشن می‌شود که نفس آدمی مانند امانت الهی است، نفس آدمی که قابل اعتلاء و ترقی به عالم ملکوت است، دارای آن بعد الهی است که ضایع کردن آن و ستم بر نفس ضد مشیت خداوندی است، به همین جهت خداوند برای کسانی که ستم بر خویشان روا می‌دارند وعده‌ی عذاب می‌دهد. بیست و پنج - ارزش و عظمت نفس آدمی وابسته به خدا است. در راه شناخت نفس (خودشناسی) و خودسازی بایستی حداکثر تلاش را صورت داد و بایستی به خویشان رسیدگی کرد و اگر چنین فرض کنیم که همه‌ی مردم دنیا گمراه شوند، باز نباید تحت تاثیر مردم دنیا قرار گرفته دست از ساختن خویشان برداشت. یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لایضرکم من ضل اذا اهتدیتم قد جائکم بصائر من ربکم فمن ابصر فلنفسه و من عمی فعلیها (از پروردگارتان بینائی هائی برای شما آمده است، پس هر کس بینائی پیدا کرد به نفع خود اوست و هر کس که نابینا گشت، به ضرر خود اوست) قد جائکم بینه من ربکم و هدی و رحمه (برای شما از پروردگارتان دلیل روشن و هدایت و رحمتی آمده است). بیست و شش - خداوند متعال

برای هر عمل نیکی که انسان انجام بدهد ده برابر آن پاداش خواهد داد. در صورتی که کسی که مرتکب گناهی شود، کیفر همان گناه را می‌دهد. من جاء بالحسنه فله عشر امثالها و من جاء بالسیئه فلا یجزی الا - مثلها و هم لایظلمون بیست و هفت - رحمت خداوندی فراگیر همه‌ی اشیاء است. قطعاً رحمت بالغه‌ی او برای کسی که درصدد اصلاح خویشان باشد، شامل خواهد بود. و رحمتی وسعت کل شیئی بیست و هشت - برای تکمیل معرفت درباره‌ی هستی و دریافت عظمت آن، حتماً باید در ملکوت آسمانها و زمین نظاره کرد. این نظاره و تأمل که دریافت عظمت هستی را نتیجه می‌دهد، یکی از اساسی‌ترین دلایل عظمت نفس انسانی است که می‌تواند برای انسان مطرح گردد او لم ینظروا فی ملکوت السماوات و الارض بیست و نه - نتیجه‌ی تقوی و خویشان داری از آلودگی‌ها اینست که خداوند متعال در درون شخص متقی و وارسته از آلودگی‌ها، عامل نورانی بوجود می‌آورد که به وسیله‌ی آن حق از باطل، نیک از بد تمیز داده می‌شود یا ایها الذین آمنوا ان تتقوا الله یجعل لکم فرقاناً سی - خداوند متعال با کلمات خود (با کارهائی که انجام می‌دهد و با آیاتی که می‌فرستد، حق را روشن می‌سازد و حق را در موقعیت خود تثبیت می‌نماید و یحق

الله الحق بکلماته سی و یک - آیات فراوانی در قرآن مجید و احادیث بسیاری در منابع معتبر حدیث آمده است که خداوند متعال به هیچ کس اعم از فرد و گروه ظلم نمی‌کند و موقعیت هیچ کس را از وضع مطلوب تغییر نمی‌دهد، مگر اینکه خود آنان بخواهند. آیات و روایات مربوط به اینکه خداوند به هیچ کسی ستم روا نمی‌دارد، مطابق مضمون آن دلیل بدیهی عقل است که می‌گوید: ظلم یا ناشی از نیاز است و یا جهل، و هیچ یک از آن دو درباره‌ی خداوند سبحان قابل تصور نیست. و اما آیاتی که می‌گوید: خداوند موقعیت مطلوب هیچ کس را تغییر نمی‌دهد، مگر خود او بخواهد، مانند ان الله لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم نیز متکی به دلیل بدیهی عقلی است که خداوند آن اموری را که به اختیار خود انسانها گذاشته است، که بوسیله‌ی آن امور مستحق نتایج آنها می‌باشند، بدون علت از آنان سلب نمی‌نماید. لذا در آن هنگام که خللی در استعدادهای نفس آدمی وارد شود، نباید فوراً به تخیلات ابهام‌انگیز درباره‌ی من فرو رفته و با آن تخیلات مختلش بسازد. مثلاً سراغ قضا و قدر را گرفته و وراثت را مورد تحلیل قرار بدهد بلکه باید درباره‌ی عواملی بیندیشد که موجب زوال موقعیت مطلوب گشته است. سی و دو - در ه

مه‌ی سطوح هستی هیچ عاملی برای آرامش و اطمینان جز به یاد خدا بودن که از لوازم ایمان است وجود ندارد الذین آمنوا و تطمئن قلوبهم بذکر الله الا - بذکر الله تطمئن القلوب خواص به یاد خدا بودن آن قدر فراوان است که نمی‌توان در این مباحث محدود از عهده‌ی شمارش و تفسیر آنها برآمد. فقط در این مبحث خاصیتی را که در آیه‌ی مبارکه آمده است، توضیح می‌دهیم: آرامش و

اطمینان خاطر، عظمت این نعمت را فقط کسانی می‌توانند درک کنند که با مغزی کنجکاو و ذهنی هشیار در پهنه‌ی هستی نگریسته و از موجودیت خود اطلاعی پیدا کرده‌اند. ممکن است گفته شود: اغلب اشخاصی که در این دنیا بدون توجه به خدا و بدون اینکه به یاد آن مبدء فیاض بوده باشند، با آرامش خاطر زندگی می‌کنند و زندگی را برای خود شیرین و لذتبخش نموده‌اند، بنابراین، آیه‌ی شریفه چه مقصودی از آرامش خاطر را بیان می‌نماید؟ آرامشهای سطحی مانند رضایت خاطرهای بی‌اساس کار معمولی بشری است. همه‌ی ما می‌دانیم که انسانها در طول تاریخ خود به یک عده اموری رضایت داشته و با درونی آرام و مطمئن به آن امور زندگی کرده‌اند که حتی اگر در موقعیتی مناسب به همان اشخاص می‌گفتند که اصلا شما می‌دانید به چه چیزهایی دل خوش داشته‌اید؟ قطعاً نمی‌توانستند رضایت و دلخوشی خود را به آن امور توجیه کنند. ما در این مورد به اساسی‌ترین علل آرامشها اشاره می‌کنیم: ۱- محدودیت تفکرات و ناچیزی اطلاعات که فقط می‌توانند زندگی محقر شخص را در محدوده‌ی دیدگاهی کوچک که برای خود ساخته‌اند، اداره کنند. به همین جهت چون و چراهائی که برای این اشخاص طرح می‌شود، بدان جهت که خیلی سطحی و محدود می‌باشد، پاسخ‌هایی مناسب آنها نیز قانع و آرامشان می‌سازد. ۲- اشخاصی هستند که از قدرت تفکر و وفور اطلاعات درباره‌ی اصول و مسائل زندگی و کائنائی که محیط بر آنان می‌باشند، برخوردارند ولی به جهت قرار گرفتن در جاذبه‌ی لذت یابی، که نمی‌گذارد آدمی به عمق اطلاعاتی که به دست آورده است، نفوذ فکری نماید و درباره‌ی آنچه که از طبیعت و غیر طبیعت در پیرامونش می‌گذرد، به طور دقیق بیندیشد، لذا از صحنه‌ی زندگی می‌گذرد بدون اینکه با حقیقت و اصول بنیادین آن سر و کاری داشته باشد. ۳- عده‌ای دیگر را می‌بینیم که بوسیله‌ی عوامل گوناگون تخدیر، از هشیاریها می‌گریزد و اصلاً نمی‌گذارد سوالی در پیش رویش نمودار گردد، تا مجبور به دادن پاسخ به آن بوده باشد. - متأسفانه اکثریت چشمگیری از انسانها از این گروهند و آرامش خاطرشان مستند به سستی‌ها و تخدیرهای گوناگون است. جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست خود می‌گریزند از خودی در بی‌خودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و بنگ بر خود می‌نهند ۴- گروهی دیگر از انسانها در برابر عوامل جبرنمای زندگی ضعف اسفناکی از خود نشان می‌دهند، مانند اسیران دست قدرت پرستان و شهوترانان و خودکامگان و با این ناتوانی کاذب که در خود احساس می‌کنند، در همان اسارت و بردگی احساس آرامش هم می‌کنند! و در درون خود انگیزه‌ای برای چون و چرا در آن زندگی که پیش گرفته‌اند نمی‌بینند. اینان هم آرامش خاطر دارند، مانند آرامش خاطر حیواناتی که در باغ وحش در میان قفسها دارند. آیا می‌توان آرامشهای چهارگانه را که به طور مختصر متذکر شدیم آرامش و اطمینان نامید؟! به نظر می‌رسد این آرامشها معلول بریدن و گسیختن ابعاد بسیار مهمی از انسان در زندگی است، نه آرامش طبیعی و منطقی. شرابخوار پس از آشامیدن شراب، یا هر شخص تخدیر شده که در خود احساس آرامش می‌نماید، ناشی از حذف یک بعد یا یک نیروی فوق‌العاده بااهمیت (هوشیاری و تعقل) در زندگی است، نه آرامش حقیقی. چنانکه

در اول مبحث گفتیم: آرامش دل فقط با تکیه به دل‌آفرین حاصل می‌شود. پس کوشش برای بدست آوردن چنین آرامشی از بزرگترین اطاعتها است و موجب جذب شدن به بارگاه ربوبی است، بدون نیاز به وسوسه‌های درونی و خودسوزی. انجذاب به بارگاه ربوبی اگر واقعاً بوجود بیاید، من انسانی محال است که در لجزار خودپرستی و طبیعت پست حیوانی غوطه‌ور شود تا برای نجات دادنش به کوبیدن آنچه که در انسان وجود دارد، نیازمند بوده باشد. خلاصه با نظر به منابع اساسی عرفان اسلامی که قرآن و سنت و عقل سلیم و اجتماع است به این نتیجه می‌رسیم که شناخت عظمتها و کمالات اخلاق عالی انسانی و توجه به استعداد الهی بودن انسان و گرایش به این امور فوق خودطبیعی بیش از گلاویز شدن با خودطبیعی برای نجات آن، مورد تأکید قرار گرفته است. دو انحراف تباه کننده که بزرگترین و نفوذ ناپذیرترین سد تکامل و رشد آدمیان گشته است: یک- خود بزرگ بینی. دو- خود کوچک بینی در یک مثل عامیانه که بهترین بازگو کننده‌ی افراط و تفریط در نوع انسانی است، چنین آمده است: که کودکی در

پشت بام بازی می‌کرد، وقتی که به لبه‌ی بام نزدیک شد، مادرش فریاد زد: برو عقب، برو عقب، کودک آنقدر عقب عقب رفت که به لبه‌ی دیوار

طرف مقابل رسید. بار دیگر مادر کودک از آن طرف فریاد زد، برو عقب، برو عقب، کودک تا لبه‌ی مابم مقابل رفت ... بدین ترتیب این جریان و فریاد تکرار می‌شد تا یک خردمند که در آنجا مشغول تماشا بود، گفت: مادر مهربان اینقدر داد و فریاد مکن این کودک فلسفه و هدف داد و فریادهای تو را نمی‌فهمد، زحمت بکش و برو پشت بام و کودک را بردار و پایین بیاور وقتی که به انسانهایی که در مسیر رشد روحی هستند و هنوز از اصول و قوانین رشد روحی برخوردار نشده‌اند، می‌گوئی: تکبر و خود بزرگ بینی و خودپرستی و خودنمائی یک پدیده‌ی پلید است، آنقدر در کوچک کردن و نفس امتیازاتی که دارا است، افراط می‌ورزد که خود را با کمال خوشحالی و به قصد رسیدن به رشد و کمال روحی منفی می‌سازد و موجودیت خود را تباه می‌کند و نام آن را رشد و کمال می‌نامد!! و اگر بگوئی: تو یک انسانی و موجودیت تو دارای اهمیت و عظمت است، در شناخت این اهمیت و عظمت به اشتباه می‌افتد و تدریجا خودطبیعی‌اش آنقدر متورم می‌شود که با هیچ دلیل و برهان و تنبیهی تورمش از بین نمی‌رود. این دو انحراف تباه کننده دست از گریبان مردم معمولی بر نمی‌دارد. و آن متفکران و رشد یافتگان اخلاق والای انسانی و تکاپوگران

میدان عظمت‌های روحی که هویت و مختصات و رشد روحی انسانی در گذرگاه دنیا را با سرنوشت روح در ابدیت مخلوط می‌نمایند و این مسائل بسیار جدی را طوری بیان می‌کنند که رهروان کوی کمال را به اشتباه و خطا دچار می‌سازند. بعضی از بیانات آنان درباره‌ی فنای من در مراحل نهائی رشد، یا از نیروانای بودا سر در می‌آورد که در مفاهیمی ابهام‌انگیز غوطه‌ور است. یا این فنای من در ذات پاک ربوبی چنان طرح می‌شود که گویی نخست مانند جزئی از آن ذات پاک جدا شده و مدتی در صحنه‌ی طبیعت تکاپو نموده و در پایان کار به همان کل پیوسته است که اگر نمی‌پیوست، آن کل ناقص می‌ماند!! گاهی دیگر ذات اقدس ربوبی در حالتی از حالات فنای یک من، خود را ابراز می‌دارد و می‌گوید: منم حق و موقعی که حال آن انسان دگرگون می‌شود و آن حالت فنا از بین می‌رود، یک من معمولی می‌گردد و مسیر حیات معمولی را می‌پیماید. به نظر می‌رسد همه‌ی این حالات روحی بیان کننده‌ی بعدی بسیار با عظمت از روح انسانی است که بر همه‌ی عالم هستی اشراف پیدا می‌کند و از چنان احاطه‌ی با عظمتی برخوردار می‌گردد که نظیرش را در هیچ یک از حالات روحی نمی‌توان مشاهده کرد، ولی آیا در این حالت یک من انسانی خدا شده است؟

کمال برین شده است؟ نه هرگز، بلکه او حالتی از حالات کمال انسانی را دریافته است. بنابراین، پویندگان راه عرفان به معنای اصطلاحی آن، درباره‌ی یک مسئله به واقعیت رسیده‌اند و آن عبارتست از دریافت شکوفائی من عالی انسانی و درباره‌ی مسئله‌ای دیگر دچار اشتباه شده‌اند و آن عبارتست از احساس تعین خداوندی در وجودشان. اگر معنای فنا از خود بقاء با بقاء الله است، این حقیقتی است صحیح، زیرا تزکیه‌ی نفس از عوارض ماده و مادیات نفس آدمی را از عوامل فنا و قوانین کون و فساد که در پهنه‌ی طبیعت حکمفرما است، بالاتر می‌برد و آماده‌ی عروج و صعود می‌نماید که: خلقتم للبقاء لا للفناء (شما برای بقاء و ابدیت آفریده شده‌اید، نه برای فناء). ای دل از سیل فنا بنیاد هستی بر کند چون تو را نوح است کشتیبان ز طوفان غم مخور حافظ سعیدیا گر بکند سیل فنا خانه‌ی عمر دل قوی دار که بنیاد بقاء محکم از او است سعیدی اینکه گفته شده است: بقاء و ابدیت بذری است که در نفس انسانی کاشته شده است، آنچه که ضرورت دارد، مصون داشتن آن از آفات رویدن، و آبیاری با معرفت و عمل است که آن بذر الهی بروید و به ثمر برسد مطلبی است کاملاً صحیح و هر انسانی می‌تواند با عمل

به قانون هویت واقعی حیات، این مطلب را با احساس عمیق درونی خود دریابد. آیا این همان احساس عمیق نیست که انسانها را وادار به ایجاد موضوعاتی می‌کند که با پایان یافتن زندگی او ختم نشود، بلکه موضوعی که از او بوجود آمده است، مثلاً یک اثر هنری یا محصول یک خدمت اجتماعی یا یک کشف علمی، برای ابد پایدار بماند و فراگیر همه‌ی انسانها در همه‌ی زمانها بوده

باشد؟ آری، چنین است. احساس این بقاء و ابدیت ممکن است در موضوعات فانی به طور تخیلی و ساختگی اشباع شود که در اینصورت اشباع کاذب نامیده می‌شود. برگردیم به اصل مسئله‌ای که مطرح نموده‌ایم. گفتیم آن انحرافی که از خود کوچک بینی نصیب انسان می‌گردد، کمتر از انحرافی که ناشی از خود بزرگ بینی گریبان انسان را می‌گیرد، نمی‌باشد. مصون نگهداشتن اصل اساسی صیانت ذات از تورم و خطر خود محوری که حاضر است هستی را برای یک لحظه زندگی خود منفی بسازد، و از خود کوچک بینی که به جای خودسازی بیماری خودسوزی را نصیب انسان می‌نماید، اینست قانون اولی من در مسیر رشد. آیا هدف از عرفان و حق‌گرائی بهشت مادی است که خودطبیعی را خواهد نواخت؟ ماهیت آن عوامل لذت مادی که در قرآن درباره‌ی بهشت آمده است، غیر از این

عوامل طبیعی محض خواهد بود که ما در این دنیا با آنها آشنائی داریم. الفاطی که در قرآن مجید با مفاهیم لذایذ مادی آمده است، بدون اندک تاویل در آن مفاهیم، باید پذیرفته شوند نهایت اینست که مفاهیم واقعی آن لذائذ در ابدیت خیلی والاتر از معانی طبیعی آنها در این دنیا است، چنانکه در آیه‌ی و سقاها رهیم شرابا طهورا (و پروردگار آنان، از شراب طهور آنان را سیراب ساخت). که قطعاً مقصود از شراب طهور حقیقی والاتر از آنست که در این دنیا دیده می‌شود. به اضافه‌ی دو آیه‌ی دیگر که می‌فرماید: مثل الجنة التي وعد المتقون (مثل آن بهشتی که ورود به آن برای انسانهای با تقوی وعده داده شده است) ... از نظایر این آیات معلوم می‌شود که همانگونه که گفتیم مفاهیم واقعی عوامل لذت مادی که در قرآن آمده است از باب: چونکه با کودک سر و کارت فتاد پس زبان کودک باید گشاد و هیچ‌گونه خلاف منطق نیست که الفاطی که در این دنیا درباره‌ی نعمتهای بهشتی به کار رفته است، مقصود اصلی از آنها حقایقی بسیار والاتر از مفاهیم مادی باشد نظیر اینگونه استعمال در همین دنیا بسیار متداول و رایج است. به عنوان مثال می‌گوئیم: آن شخص در کار خود دلگرم است آیا مقصود از این گرما

حرارت فیزیکی است؟ آن شخص از کار خود دلسرد شده است آیا مقصود از سردی در جمله‌ی مزبور سرمای فیزیکی است؟! اخلاقی عالی آن شخص دودمانش را مبدل به بهشت نموده است من وقتی که عدالت آن شخص را دیدم در دریائی از احساس عظمت غوطه‌ور شدم، وجدان او از خورشید جهان افروز روشنتر و با فروغ‌تر است من درون خود تشنگی سوزانی برای علم دارم من از دیدار او سیرم ... همه می‌دانیم با اینکه مقصود از گرمی و سردی و بهشت و دریا و با فروغ‌تر از خورشید و تشنگی سوزان و سیری در جملات فوق، هیچ‌گونه سنخیتی با مفاهیم فیزیکی آنها ندارند، با اینحال بکار بردن همان الفاظ در مفاهیم روانی کاملاً معقول و صحیح است، زیرا وجود همان مفاهیم در روان آدمی در اوج حقایق روانی احساس می‌شوند. روشنترین دلیل این مدعا که عظمت‌های بهشتی مافوق نعمتهای مادی محسوس است آیه‌ایست که می‌گوید: فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قره اعین (هیچ‌کسی نمی‌داند آن امتیازات روشنائی بخش دیدگان را که برای آنان آماده است و در این دنیا برای آنان پوشیده و غیر قابل درک است) و اگر مقصود از نعمتهای بهشتی که در قرآن با الفاظ متداول آمده است، مفاهیم لغوی آنها بود، این مفاهیم برای کسی پوشیده نیست. وان

گهی آیات فراوانی در قرآن مجید کلمه‌ی لقاء الله (دیدار خداوندی) را پایان همه‌ی تکاپوها و تلاشهای انسانی انسانها معرفی می‌کند. مانند: فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا (پس هر کس که امید دیدار پروردگارش را دارد، عمل صالح انجام بدهد و در عبادت پروردگارش هیچ‌احدی را شریک قرار ندهد). آیا هیچ‌عقلی احتمال می‌دهد که پیامبران عظام و اوصیاء و اولیاء الله و دیگر رشد یافتگان کاروان بشری در این زندگانی از لذایذ مادی این دنیا دست برداشته‌اند، فقط برای اینکه عین همان لذایذ پست و محقر را در ابدیت پاداش بگیرند؟! آیا نتیجه و پاداش واقعی عدالت که یک لحظه‌اش با عظمت تر از همه‌ی جهان مادی است و خود یکی از اوصاف خداوندیست، چند عدد سیب در کاسه‌های طلائی و نقره‌ای است؟! آیا پاداش و نتیجه‌ی واقعی از جان گذشتن یک جوان در نوبهار زندگیش با کمال اختیار در راه حق و حقیقت همین خوردنیها و

پوشیدنیهای این دنیا است که اگر جوشش ضرورت زندگی طبیعی نبود، تکرار آنها خود باعث زجر و شکنجه می‌شد؟! با همه‌ی این مسائل که مطرح شد، باز امیرالمومنین می‌فرماید: هدف پرستش من نه طمع در بهشت است و نه ترس از دوزخ بلکه جریان مقتضا

ی موجودیت من و جاذبه‌ی عظمت الهی است که عامل پرستش من می‌باشد). بر گردیم به اصل مبحث که مربوط به ارزیابی خود و خودپردازی و خودپرستی و خودآرائی است: ابن سینا در تنبیه چهارم از کتاب الاشارات و التنبیهاط نمط نهم چنین می‌گوید: اللتفات الی ماتززه عنه شغل و الاعتداد بما هو طوع من النفس عجز و التبجح بزینه الذات من حیث هی الذات و انکان بالحق تیه و الاقبال بالکلیه علی الحق خلاص. (گرایش به مطالبی که در مسیر عرفان باید از آنها تنزه پیدا کرد و آنها را کنار گذاشت اشتغال و گرفتاری است. و اهمیت دادن به آنچه که نفس (غرائز حیوانی) تمایل به آن دارد، ناتوانی است و تکبر بوسیله‌ی آرایش ذات از آن جهت شخصی اوست، اگر چه بوسیله‌ی قرار گرفتن در مسیر حق باشد گمراهی است و روی آوردن به طور کلی و با همه‌ی ابعاد به بارگاه حق جل و علا خلاص شدن نهائی است). نکاتی را که در این عبارات می‌توان مورد بهره‌برداری قرار داد، بدین ترتیب است: نکته‌ی یکم- گرایش و جلب شدن به لذایذ حیوانی و خودآرائی که خاصیت تفکیک‌ناپذیر عشق به خودطبیعی است، سر راه حرکت و تکاپوی بشری را می‌گیرد و از عبور آدمی از خودمجازی به خودحقیقی مانع می‌گردد. ریشه‌های اشتغال و آلودگی

به آن لذایذ از عشق به خودطبیعی سیراب می‌شود و مادامی که ارتباط با خودطبیعی تعدیل نگردد، هر امتیازی را هم که آدمی بدست بیاورد، طعم خودطبیعی را می‌دهد که جز خم شدن بروی خویشتن و نواختن یا خریدن خویشتن نتیجه‌ای نخواهد داد، مانند آدم گر که از خریدن لذت می‌برد، ولی پایان کار جز محو شدن چیزی دیگر نخواهد بود. نکته‌ی دوم- اهمیت دادن و متمرکز کردن قوای مغزی و روانی به خواسته‌های نفس، از ناتوانی است. هیچ تاکنون در این باره خوب اندیشیده‌اید که خم شدن به روی خودطبیعی و خریدن آن برای لذتی که گرها از خریدن می‌برند، چگونه ضد و نقیض حقایق را به جای خود آن حقایق به خویشتن تلقین می‌کند؟ اجازه بدهید چند نمونه‌ای از این تلقین‌ها را یادآوری نمائیم: ۱- فقر و نیازمندی را که ناشی از بردگی در برابر مال و ثروت به وجود می‌آید، غنی و تمکن و مالکیت می‌نامد، زیرا بدیهی است که هنگامی که ثروت اندوزی و مالکیت برای کسی هدف جلوه کند، آن شخص برده‌ی هدفش که مالکیت بر اموال جامد است می‌گردد. ۲- غوطه‌ور شدن در اصطلاحات و مفاهیم چشمگیر و خودباختن در برابر چند اصل و قانون قراردادی یا پیش ساخته یا ناشی از موضع‌گیری‌های موقت و محدود را علم تلقی ن

موده، حجاب اکبر را نور پر فروغ به نام علم تلقی می‌کند!! ۳- ناتوانی از تحمل وجود دیگران را در عرصه‌ی زندگی و کوشش برای بیرون کردن دیگران از عرصه‌ی زندگی را قدرت تلقی می‌نماید و ناتوانی شرم‌آور را قهرمانی می‌نامد! زیاد فکرتان را ناراحت نکنید، زیرا پرستش خودطبیعی از این بازیچه‌ها بسیار دارد. اگر بنی‌نوع انسانی به همین ناتوانی‌ها قناعت می‌کرد و آنها را توانائی و امتیاز تلقی نمی‌کرد، تنها کاری که صورت می‌گرفت، عبارت بود از خودسوزی و خودکشی واقعی، ولی بدبختی اینجا است که نام این ناتوانیها را توانائی گذاشته و برای توجیه این ناتوانیها و این نادانیهای تباه کننده فلسفه هم می‌بافد و فیلسوف هم می‌شود: چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم بندی خدا اگر امثال هیتلرها و نرون‌ها به همان سلاخی انسانها قناعت می‌کردند، مسئله‌ای بود که در مسائل حیوانات درنده مانند شیر و ببر و پلنگ مورد بررسی قرار می‌گرفت، ولی بدبختی اینجا است که این درندگان فیلسوف هم می‌شوند و نهایت ناتوانی و بیچارگی خود را با فلسفه‌ای به نام قدرت و قهرمانی توجیه می‌نمایند! از خواص اولیه این فلسفه این است که اگر قدرتمندان دیگری مانند متفقین در جنگ دوم جهانی

بر آنان پیروز شوند نامشان گرگان آدمخوار و وحشی می‌باشد. نکته‌ی سوم- اینکه ابن سینا می‌گوید: اهمیت دادن به آنچه که نفس (غرایز) به آن تمایل دارد، ناتوانی است مطلبی بالاتر از آن تصورات معمولی را که در ذهن عامیان خطور می‌کند، بازگو

می‌کند. برای توضیح این مطلب یک توجه دقیق به شخصیت انسانی لازم است که آدمی متوجه شود که اسارت و بردگی غرایز حیوانی پست‌ترین و محقرترین اسارتها و بردگی‌ها است که از مهار کردن و تنظیم آن غرایز به سود اعتلای شخصیت ناتوان می‌باشد. برای دریافت عظمت شخصیت انسانی نخست به چند آیه‌ی قرآنی توجه می‌کنیم: ۱- و نفخت فیه من روحی (از روح خود در آن انسان دمیدم) اگر چه اضافه‌ی روح به خدا تشریفی بوده و شخصیت انسان جزئی از خدا نیست، با اینحال همین اضافه‌ی تشریفی بازگو کننده‌ی آن عظمتی است که درباره‌ی هیچ یک از اجزاء جهان هستی وجود ندارد. ۲- انی جاعل فی الارض خلیفه (من می‌خواهم در روی زمین خلیفه‌ای قرار بدهم) خلیفه به هر معنایی هم که باشد، موجودیست که خداوند او را شایسته‌ی مسجود بودن به فرشتگان قرار داده است. ۳- و علم آدم الاسماء کلها (و همه‌ی حقایق عالم هستی را به آدم تعلیم داد) ۴- این انسان موج

ودیست که می‌تواند ملکوت آسمانها و زمین را درک کند. اولم ینظروا فی ملکوت السماوات و الارض (آیا در ملکوت آسمانها و زمین ننگریسته‌اند) ۵- و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی (و از تو درباره‌ی روح می‌پرسند، به آنان بگو روح از عالم امر پروردگار من است) این موجود شایسته‌ی لقاء الله (دیدار با خدا است) ۶- فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لایشکرک بعباده ربه احدا. (هر کسی که دیدار پروردگار را امیدوار است، پس عمل صالح انجام بدهد و در عبادت پروردگار کسی را شریک قرار ندهد). مطابق مضامین این آیات مبارکه که شخصیت انسانی از نظر قدرت و ارزش و سرمایه‌های بی‌ظنیر می‌تواند با عظمت‌ترین مراحل وجودی صعود نماید. جلال‌الدین محمد مولوی این امتیازات عالی انسانی را در آیات زیر چنین آورده است: هیچ محتاج می‌گردد که کن گلگونه تو گلگونه‌ای رخ گلگونه‌ات شمس الضحی ای گدای رنگ تو گلگونه‌ها باده کانداز خمره می‌جوشد نهان ز اشتیاق روی تو جوشد چنان ای همه دریا چه خواهی کردیم وی همه هستی چه می‌جوئی عدم ای مه تابان چه خواهی کرد گرد ای که خور در پیش رویت روی زرد تو خوشی و خوب و کان هر خوشی پس چرا خو

د منت باده کشی ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش چون چینی خویش را ارزان فروش خدمتت بر جمله هستی مفترض جوهری چون عجز دارد با عرض بحر علمی در نمی‌پنهان شده در سه گز تن عالمی پنهان شده می‌چه باشد یا سماع و یا جماع تا تو جوئی زان نشاط و انتفاع آفتاب از ذره کی شد وام خواه زهره‌ای از خمره کی شد جام خواه این است انسان که درباره‌ی اصالت و عظمت شخصیت وی، مکتبهای گوناگون نغمه‌ها می‌پردازند و شعرا در تفسیرش شعرها می‌گویند. این موجود بزرگ به مجرد اینکه از این هویت الهی‌اش غفلت می‌ورزد، ناتوان‌ترین مخلوقات عالم کاینات می‌گردد. بدینسان باید دید: انسان چیست و خود را به چه صورتی در می‌آورد: ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ یعنی حقیقتش موجودیست شایسته‌ی احاطه و تسلط بر همه‌ی کیهان بزرگ وقتی که این حقیقت را نادیده می‌گیرد و با تورم خودطبیعی به راه می‌افتد، ناچیزترین رویدادها و هواها او را تسخیر می‌نماید و می‌چرخاند. آری: تنگ است مرا هر هفت فلک زان می‌رود او در پیرهنم با اینحال: خویشتن نشناخت مسکین آدمی از فرونی آمد و شد در کمی و بدین ترتیب میدان تنازع در بقا را برای تاخت و تاز

قدرتمندانی که با تورم خودطبیعی شان خود را قهرمانان نامیده‌اند آماده نموده، آزادی و استقلال و آگاهی‌ها و تموجات حیات خود را در اختیار قدرتمندان از قدرت بی‌خبر نهاده، دست بر سینه خود را در آزمایشگاه خودمحوری و خودپرستی کامکاران از خدا بی‌خبر و ضد انسانها قرار می‌دهد. این است ناتوانی بشری با داشتن عالی‌ترین قدرت. نکته‌ی چهارم- ابن سینا می‌گوید: و التبیح بزینة الذات من حیث هی الذات و انکان بالحق تیه (شادمانی و افتخار به آرایش ذات بدن جهت که ذات شخصی خود انسان است اگر چه این آرایش بوسیله حق، گمراهی است). ابن سینا در این جمله در یکی از بالاترین قله‌های انسان‌شناسی ایستاده و در مرز طبیعت و ماورای طبیعت که در پیش اشاره کردیم: دو سر هر دو حلقه‌ی هستی به حقیقت به هم تو پیوستی موزون‌ترین و زیباترین آهنگ انسانی را سر داده است. ابن سینا می‌گوید: می‌خواهید چه کار کنید؟ آیا شما می‌خواهید حق و حقیقت را به عنوان رنگ و نگار و نقشهای فریبا، وسیله‌ی آرایش خودطبیعی که در گاو و مورچه و افعی و موریانه‌ها و مگسها به نام عامل صیانت ذات

یا به اصطلاح دیر تضمن مقصود وجود دارد قرار بدهید؟! حق و حقیقت و وسیله‌ی آرایش خودطبیعی؟! آ

خر نباید فکر کرد در اینکه یک جهان آباد با انسانهایی رو به رشد و کمال ساخته می‌شود که ممکن است معلول یک موج روحانی ابراهیمی (خلیل (ع)) و محمدی (ص) و علوی (ع) باشد، و یا در ردیفی پایین‌تر که معلول قدرت مغزی و روانی انسانی باشد که لقمه‌ی نانی با شیره‌ی انگوری آن را تقویت کرده است که آن را شیره‌ی انگور عصاره‌ای از انگور است و آن انگور حقیقتی پیشرفته از مرحله‌ی غوره بودن می‌باشد. آیا ما آن کار جهان سازی با انسانهای رشد یافته را وسیله‌ی آرایش غوره‌ی تازه سر از خاک برآورده قرار بدهیم!! آیا این همان حماقت بی‌نهایت نیست که زیرا انوره بالزاک در زیر جمجمه‌ی کوچک سلطنت طلب در فرانسه سراغ گرفته بود؟! نکته‌ی پنجم: و الاقبال بالکلیه علی الحق خلاص (و روی آوردن به طور کلی و با همه‌ی ابعاد به بارگاه حق جل و علا خلاص شدن نهائی است) هر صورت دلکش که تو را روی نمود خواهد فلکش ز دور چشم تو ربود رو دل به کسی نه که در اطوار وجود بوده است همیشه با تو و خواهد بود این یک بیت مولوی را مورد دقت قرار بدهید: قبله‌ی جان را چون پنهان کرده‌اند هر کسی رو جانی آورده‌اند در نتیجه به قول افلاطون: انسانها برای اشباع خواسته‌ها و استع

دادهای واقع‌یابی و برای رسیدن به خوشی‌ها همه‌گونه راهها را در پیش خواهند گرفت، ولی به هر امتیاز و موضوعات خوشایندی که رسیده‌اند، خواهند دید آن حس می‌خواهم و استعداد واقع‌یابی و لذتی که از خوشیها چشیده‌اند، هیچ یک به حد مطلق نرسیده، و به طور موقت آنان را به خود مشغول داشته و همه‌ی انتظارات روح را بر نمی‌آورند، به اضافه‌ی اینکه در هر یک از خوشیها که غوطه‌ور شوند و در لذت آن فرو روند، چیزی در مقابل از دست می‌دهند: پس به هر میلی که دل خواهی سپرد از تو چیزی در نهان خواهند برد این انسانها باید بدانند که حس مطلق جوئی آنان با پیدا کردن مطلق حقیقی که درون آنان جلوه‌گاه آنست، راهی دیگر ندارند. فریدالدین عطا آدرس حقیقی این مطلق را با نظر به دو آیه‌ی قرآن. و هو معکم اینما کنتم (و آن خدا با شما است هر جا که باشید). و نحن اقرب الیه من جبل الوریث (و ما از رگ گردن به او نزدیکتریم) به طور کامل روشن نشان می‌دهد. کارگاهی بس عجائب دیده‌ام جمله را از خویش غایب دیده‌ام سوی کنه خویش کس را راه نیست ذره‌ای از ذره‌ای آگاه نیست جان نهان در جسم و تو در جان نهان ای نهان اندر نهان ای جان جان آن همه آیات فراوان که در

باره‌ی خودیابی و خودسازی و تهدید درباره‌ی ورشکست ساختن خود و اصلاح و تعدیل خودطبیعی برای عبور از خودمجازی به خودحقیقی آمده است فقط و فقط برای این است که رو به کمال برین رفتن و پیدا کردن شایستگی لقاء الله با خودحقیقی امکان‌پذیر می‌باشد، نه با خودطبیعی که محصولی است از اجزاء ناآگاه ترکیب کننده‌ی حیات طبیعی. دو بیت یکم و دوم عطار را یکبار دیگر مورد دقت قرار بدهیم تا معنای حقیقی بیت سوم روشن شود. مضمون دو بیت اول از دیدگاه علمی محض چنین است که در این کارگاه شگفت‌انگیز خلقت، نه تنها ذره‌ای از ذره‌ای آگاه نیست بلکه حتی سوی کنه خویش کس را راه نیست صدها میلیارد میلیارد ریگها و اجزاء معادن و درختان و مولکولهای آبهای روی زمین و صخره‌ها و کوهها و میلیارد ستارگان فضائی و سلولهای بدن آدمیان که پهلوی هم یا با فاصله‌هایی کم و بیش در مجرای قوانین با کمال جدیت شوخی‌ناپذیر مشغول کار خویش می‌باشند حتی: قطره‌ای کز جویباری می‌رود از پی انجام کاری می‌رود با اینحال هیچ یک از دیگری اطلاعی ندارد: نردبانها نیست

پنهان در جهان پایه پایه تا عنان آسمان هر گره را نردبانی دیگرست هر روش را آسمانی دیگرست هر یکی از حال دیگر بی‌خبر ملک با پهنای بی‌پایان و سر اگر هر یک از این موجودات همین مقدار می‌فهمید که آن دیگری هم راهی می‌رود و به همان راهی که می‌رود خوشحال است، مسلماً چنین نبود که این در آن حیران که او از چیست خوش وان در این خیره که حیرت چیستش! آری نه تنها با کمال شرکت و هماهنگی در مسیر پر معنای انا لله و انا الیه راجعون از حال یکدیگر اطلاعی ندارند، حتی از حقیقت ذات (کنه) خود نیز اطلاعی ندارند: تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست پس آدرس جان ما انسانها را هیچ حقیقت عینی اگر چه جالب‌ترین و خوشایندترین موضوعات دنیا باشد، نشان نخواهد داد، زیرا هیچ حقیقتی نیست که

هویت جان و مختصات آن را درک کند و بشناسد و در نتیجه سود و زیان آن را مشخص نماید. با توجه به این نکته است که می‌توانیم بیت سوم عطار را درک کنیم که می‌گوید: جان نهان در جسم و تو در جان نهان ای نهان اندر نهان ای جان جان این است آن قبله‌ی گم شده‌ی آدمیان که بیت الله الحرام رصدگاه آنست، چنانکه امیرالمومنین در خطبه‌ی قاصعه می‌فرماید: که خداوند چند عدد سنگ را با دست ابراهیم خلیل الرحمن (ع) روی هم چیده تا انسانها بروند و با تکاپو و کوشش دور او طواف

کنند و دری به روی خود باز کنند که (تجلی جان جانشان را در آن ببینند). همچنین دیگر عبادات مقرره‌ی الهی که همگی معراجی به قله‌ی اعلا‌ی جان آدمی برای دیدار جان جان خویش است. نکته‌ی ششم: ابن سینا می‌گوید: و ما مثله بالقیاس الی العارفین الامثل الصبیان بالقیاس الی المحنکین (مثل این فریب خوردگان لذت در مقایسه با انسانهای عارف، مثل کودکان است در برابر بزرگسالان ورزیده که به بازیهای آن کودکان اعتنائی ندارند و اهمیتی نمی‌دهند. در این تشبیه و مقایسه مطالبی را می‌توان در نظر گرفت که بسیار مفید به نظر می‌رسد: کودکانی هستند که به بلوغ نرسیده‌اند، اگر چه از نظر قدرت و امتیازات جبری و شبه جبری و مزایای محصول تاخت و تاز خودپرستانه موقعیت خیره کننده‌ای در جامعه بدست آورده باشند. خلق اطفالند جز مرد خدا نیست بالغ جز رهیده از هوا مطلب دوم: حرکات و سکنتات کودکان و تصرفات گوناگون آنان در اسباب بازیها، از همان جدیت و رضایت برخوردار است که حرکات و سکنتات بزرگسالان و انواع ارتباطات آنان با طبیعت و هموعان خود. بنابراین نمی‌توان هر رضایت و جدیت بزرگسالان را در شئون حیات طبیعی محض دلیل واقعیت و عقلانی بودن کارهای آنان محسوب نمود. آن ما

رگیر مگر شوخی و یا بازی می‌کند که ماهها از عمر خود را سپری می‌کند تا از زیر صخره‌های کوه با تلاش جانفرسا ماری را بگیرد و بیاورد و در میان شهر، مردم را دور خود جمع کند تا مردم با تحسین و تمجید فراوان این کشف انسان‌ساز و آباد کننده‌ی جامعه!! را در همه جا بگویند و مارگیر از شهرت اجتماعی برخوردار شود که: مارگیری ازدها آورده است بوالعجب نادر شکاری کرده است آن فریب خورده‌ی خودطبیعی که سالیان عمر را برای بدست آوردن مقام به هزاران مسائل جدی دست می‌زند، مرتکب خیانتها و جنایتها می‌گردد، حقایق را زیر پا می‌گذارد، ارزشها را تباه می‌سازد مگر چنین اشخاصی معتقدند که بازی می‌کنند؟! اینان به عقیده‌ی خود جدی‌ترین کارها را انجام می‌دهند. با اینحال این کار جدی نما ویرانگر همه‌ی کارهای انسانی است. مطلب سوم: حرکات و سکنتات کودکان و تصرفات آنان در اسباب بازیها و دویدن به دنبال پروانه‌ها و قهرها و آشتی‌های آنان با یکدیگر، در مقابل کارهای خردمندانه‌ی بزرگسالان است که بازی می‌نماید. و اگر در این پدیده درست دقت کنیم خواهیم دید که این حرکات و سکنتات با در نظر گرفتن وضع روانی کودکان و بطور غریزی به کار انداختن استعدادهای گوناگونشان با

طبیعت و هموعان خود شروع می‌کنند، منطبق صحیح آغاز زندگی است و همه‌ی فعالیتهای بازی نمای آنان مستند به علل و انگیزه‌هایی است که آگاهانه یا ناآگاه کودکان را با طبیعت و هموعان خود آشنا می‌سازد. اما هیچ یک از آن حرکات و سکنتات به حال انسانهای بزرگ مفید نمی‌باشد، بلکه گاهی آن بازی نماها مضر و ویرانگر هم می‌باشد. بنابراین، ما نباید به طبیعی بودن یک عده پدیده‌ها و فعالیتها، از آن جهت که طبیعی و دارای منطق مخصوص به خود می‌باشند، تکیه نموده و طبیعت و منطق موقعیتهای بالاتر را از ارزش و ضرورت خود بیندازیم. کودکی که کبریت را کشیده و ظرف بنزین را مشتعل ساخته است، با دیدن زبانه‌های آتش که می‌رود همه‌ی خانه را خاکستر کند، بسیار خوشحال و در دریائی از لذت غوطه‌ور است و ممکن است برای اینکه مادر عزیزش را هم در این لذت!! مشترک بسازد دوان دوان می‌رود و صدا می‌کند: مادر، مادر بیا، چه قدر قشنگ و زیبا است!! مانند دویدن و خنده‌ها و پیاله بهم زدنهای جنگ افروزان میدان تنازع در بقاء که به‌به، چه زیبا و قشنگ است!! چه چیز زیبا و قشنگ است؟ صدها هزار لاشه‌ی به خاک و خون افتاده‌ی انسانها، و چه عالی است!! چه چیز عالی است؟ قهرمانی من که رگهای ح یاتی هزاران بلکه میلیونها انسان ناتوان را بریده‌ام و میلیونها انسان را آواره و بی‌خانمان ساخته‌ام! نکته‌ی هفتم- لذات زودگذر حیات طبیعی محض غوطه‌وران در این زندگانی را چنان به خود مشغول می‌دارد و چنان سطوح روانی آنان را اشباع می‌کند که از

بی‌اعتنائی خردمندان رشد یافته و برخوردار از معرفت و آگاه به اصول اساسی زندگی به بازیها و لذایذ آن غوطه‌وران در حیات طبیعی محض در شگفتی فرو می‌روند، چونان کودکی که عروسکی را روی پاهای خود خوابانیده و آن را حرکت می‌دهد و لالائی می‌گوید و در دریائی از احساس و لذت غوطه‌ور می‌گردد و در آن گوشه‌ی خانه، پدرش که یک ریاضیدان عالی مقام است نشسته و مشغول حل مشکلات ریاضی است. قطعی است که این کودک با دیدن قیافه‌ی گرفته‌ی پدر که هیچ اعتنائی به آن کودک و عروسکش ندارد و به گمان کودک خود کاری بدست روی کاغذ را سیاه می‌کند، در شگفتی فرو می‌رود. اگر نزدیک هم نشسته باشند، دست پدر را هم می‌گیرد و از آن بسیار بااهمیتش می‌کشد و می‌گوید: پدر پدر، بین عروسکم چه موهای قشنگی دارد! پدر می‌رود به بیمارستان برای یک عمل جراحی حیاتی و خطرناک و تمامی قوای مغزی و روانیش در این رویداد حیاتی متمرکز است، در حیات

خانه کودک به دنبال پروانه می‌دود، و به پدر می‌گوید: پدر زود باش این پروانه را بگیر و بده به من!! و پدر که در آن حال جز به حال خود نمی‌اندیشد، اعتنائی به تقاضای کودک نخواهد کرد، این کودک به بی‌اعتنائی پدر چگونه خواهد نگرست؟! بالاتر از این، بسا دیده می‌شود که بازیگران صحنه‌های حیات طبیعی محض، انسانهای رشد یافته و موفق به عرفان مثبت را مردمی بیچاره و عقب‌افتاده و محروم از زندگی تلقی می‌کنند و اگر با دیده‌ی وسیله نتوانند در آنها بنگرند، آنان را شایسته‌ی دلسوزی و شفقت می‌دانند، چونان خفاشی که دلش به همه‌ی نباتات و جانداران و انسانها می‌سوزد که آفتاب دارند!! یکی از محققان مثال خوبی در این مورد آورده است. می‌گوید: وضع روانی این کودکان نابالغ حیات چنین است که شبی از شبها خبری به خفاشان رسید که حرباء (آفتاب پرست) به گروه آنان توهین کرده است. عده‌ای از خفاشان مامور جلب آفتاب پرست شدند و رفتند و او را گرفته و به لانه‌ی خود آوردند. تحقیقات بسیار دامنه‌دار درباره‌ی این متهم شروع شد. چند شب و روز متوالی بازپرسی و محاکمه ادامه داشت تا بالاخره آفتاب پرست را محکوم کردند که گفته است: حقیقتی وجود دارد که آفتاب نامیده می‌شود و

خفاشان از آن تنفر دارند. پس از ثبوت جرم به فکر کیفر افتادند. در تعیین کیفر آراء و عقاید مختلفی ابراز شد. بالاخره یکی از هشیاران و با معلومات ترین خفاشان عقیده‌ای را ابراز کرد که همه آن را پسندیدند. عقیده این بود که بدترین کیفر درباره‌ی این مجرم تبه‌کار این است که آن را ببریم و در روی زمین رها کنیم و آفتابی که معشوق اوست بر آن بتابد، زیرا شکنجه‌ای سخت تر از آن وجود ندارد!! ۱- مبنای منفی گرایشهای عرفانی مبنای یکم- جستجوی پناهگاهی برای گریز از مشکلات شکنجه‌زای زندگی فردی و اجتماعی. دردها و ناگواریها و محرومیت از وصول به خواسته‌های ماده و اعتباری در اشکال گوناگونش گاهی آدمی را چنان در خود می‌فشارند که حیات طبیعی مانند یک سیه‌چال مهلک تلقی می‌شود که هر گونه روشنائی و احساس رهائی و آزادی را از انسان سلب می‌نماید. در این موقعیتها است که آدمی به درون خود پناه برده مشغول حذف و انتخاب در واقعیات جهان هستی و گاهی هم دست به دریدن قوانین شوخی‌ناپذیر کارگاه خلقت می‌گردد!! باید بدانیم که نامگذاری این ناتوانی و گریز از واقعیتها به نام عرفان نفرت‌انگیزتر از خود گرایش عرفانی بر مبنای مزبور است. ما نمی‌گوئیم که عامل فرار از مش

کلات شکنجه‌زای زندگی هیچ کس را به درون خود پناهنده نمی‌کند، ما این مسئله را مطرح می‌کنیم که این مبنای منفی مورد بهره‌برداری اشخاص ناتوان و زبون از مشکلات زندگی قرار می‌گیرد، ولی مبنای حقیقی عرفان مثبت نیست و آرامش و اطمینان خاطری که عرفان به بار می‌آورد، یکی از فواید و نتایج عرفان است نه علت و مبنای آن. آیا گمان می‌برید که عرفان نجم‌الدین کبری بر چنین مبنای منفی استوار بوده است؟! بیائید این داستان کوچک را در سرگذشت نجم‌الدین کبری بخوانیم: هنگامی که لشکریان مغول به نواحی خراسان تاخت و تاز آوردند، نجم‌الدین در یکی از کوه‌ها می‌رفت، شخصی به او رسید و گفت: دیدی که این لشکریان مغول چه می‌کنند، به هر جا که می‌رسند کتابخانه‌ها و مساجد را می‌سوزانند و ویران می‌سازند؟ نجم‌الدین پاسخ داد: مغزت را مختل مساز، چیزی نیست، باد بی‌نیازی خداوندی وزیدن گرفته است. حالا ببینم این شخص پیروز بر چنان رویداد

بزرگ چه عکس‌العملی در برابر حمله‌ی سپاهیان مغول از خود نشان داد؟ وقتی که حملات سپاهیان مغول گسترش یافت و به جایگاهی که نجم‌الدین در آن جا زندگی می‌کرد، رسید، یاران و دوستان نجم‌الدین کبری با کمال اضطراب و به خیال خود به عنوان

خیرخواهی به او پیشنهاد کردند که برویم به طرف خراسان. نجم‌الدین در پاسخ گفت: مردم را بگذاریم کجا برویم! من نمی‌روم، من در اینجا شهید خواهم گشت (مگر نمی‌خواهیم در کوی حقیقت بیارامیم، مگر شما عاشق لقاء الله نیستید، بدانید: آنانکه ره عشق گزیدند همه در کوی حقیقت آرمیدند همه در معرکه‌ی دو کون فتح از عشق است هر چند سپاه او شهیدند همه) و بنا به نقل عبدالرحمن جامی در کتاب نفحات الانس ص ۴۲۳ در موقع رویارویی در کارزار با مغول خطاب به یارانش چنین گفت: قوموا علی اسم الله نقاتل فی سبیل الله. (به نام خدا برخیزید تا در راه خدا بجنگیم). و پیکار بسیار خوب کرد، نیزه بدست داشت و از سنگ نیز استفاده می‌کرد و کمی پیش از افتادن بروی زمین پرچم یکی از دسته‌های سپاهیان مغول را گرفته بود. آیا عرفان حسین بن علی بن ایطالب علیهماالسلام که در دعای عرفه در حد اعلای معرفت و عرفان جلوه می‌کند، به طوری که رابطه‌ی عرفانی دیگر عرفای شرق و غرب با خدا در برابر آن ابتدائی و خام می‌نماید، بوجود آورنده‌ی ناگوارترین حادثه‌ی تاریخ به نام حادثه‌ی نینوا نبوده است؟! اگر درست دقت کنیم به این نتیجه منطقی قطعی خواهیم رسید که علت اساسی تحمل ناگواریها

و مشقتها و شکنجه‌هایی که حسین بن علی آن پیش‌تاز کاروانیان عرفان مثبت در برابر دو طاغوت زمان به یزید و پدرش دید، جز همان گرایش عرفانی چیزی دیگر نبوده است، آنان ناگواریها و شکنجه‌ها که به دردناکترین حادثه‌ی تاریخ انجامید و خونبارترین روز را در صفحات تاریخ بشری را رقم زد و جز حمد و سپاس معبود یگانه چیزی بر زبان نیاورد. اکنون برای تکمیل این مبحث در چند جمله‌ی عرفانی حسین بن علی (ع) آن مسافر آزاد گذرگاه ابدیت دقت کنیم: ۱- الهی ان اختلاف تدابیرک و سرعه طواء مقادیرک منعا عبادک العارفين بک عن السکون الی عطاء و الیاس منک فی البلاء (ای خدای من، تنوع تدبیرات و سرعت در هم پیچیدن سطوح و مقدرات جهان هستی که به مشیت تو صورت می‌گیرند، بندگان عارف تو را از اطمینان بدانچه که دارند از یاس از بارگاه تو در گرفتاریها باز می‌دارند) آیا این جمله‌ی عرفانی در تنظیم رابطه‌ی انسان با امتیازاتی که در این دنیا بدست می‌آورد یا از دست می‌دهد سازنده‌ترین جمله نیست؟! به طور قطع هیچ مکتب انسانی و اخلاقی سازنده، این دستورالعمل بزرگ در راه کسب استقلال شخصیت، نمی‌تواند کاری قابل توجه انجام بدهد. این حسین بن علی (ع) که رابطه‌ی خود را با امتیازات زن

دگی، چنین تنظیم عقلانی نموده است، هرگز مشقت و شکنجه‌ی روانی نمی‌بیند که برای خود پناهگاهی به نام عرفان به معنای مبتذل آن بجوید. ۲- ایكون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یكون هوالمظهر لک. متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک و متی بعدت حتی تکون الاثار هی الی توصل الیک (آیا برای جز تو آن ظهور و روشنائی هست که تو فاقد آنی تا آن جز تو، تو را ظاهر و روشن بسازد. کی از دیدگاه درون غایب بوده‌ای که حضورت در آن نهانگاه نیازی به دلیل داشته باشد و کی از ما دور بوده‌ای که آثار مشیت تو که جهان هستی جلوه‌گاه هستی جلوه‌گاه آنها است، ما را به تو برساند) این معرفت والا- که در روح حسین بن علی (ع) دیده می‌شود، هر گونه حوادث و رویدادهای تلخ و شیرین زندگی را که منابع اصلی آنها از مشیت ربانی سرازیر می‌گردد، در حیات معقول آن بزرگوار تفسیر شده است، لذا نه احتیاجی به استقبال از خوشی‌ها و شیرینی‌ها دارد و نه خود را مجبور به فرار از تلخی‌ها و ناگواریها به نهانگاه درون می‌بیند: غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد ساقیا باده بده شادی آن کاین غم از اوست به حلاوت بخورم زهر که شاهد ساقی است به ارادت بکشم درد که درمان هم از اوست سعدی اگر

به طور دقیق راز نهانی روح آدمی را بررسی کنیم، خواهیم دید: همان نسبت را که ناگواریها و نامالایمات با روح انسانی دارند و روح را تیره و تار می‌کنند، همان نسبت را شادیها و خوشیهای طبیعی با روح انسانی دارند که راز روح را پوشیده می‌دارند. لذا شخص عارف همان اندازه که برای نگهداری راز روح از ناگواریها تلاش می‌کند، به همان اندازه از شادیها و خوشیهای طبیعی در

حذر می‌باشد، زیرا هر دو به یکسان راز روح رشد یافته را می‌پوشانند. درباره‌ی این مطلب اساسی جبران خلیل جبران چند بیت سروده است: السر فی النفس حزن النفس یستره فان تولى فبالا فراح یستر والسرفی العیش رغدالعیش یحجبه فان ازیل تولى حجه الکدر فان ترفعت عن رغد و عن کدر جاورت ظل الذی حارت له الفکر (راز اصلی روح را اندوه درونی می‌پوشاند، هنگامی که اندوه از بین رفت، نوبت پرده‌پوشی شادیه‌ها فرا می‌رسد و از اصلی روح را می‌پوشاند. خوشیهای زندگی حجابی بر روی راز اصیل حیات میزند و هنگامی که خوشیها رویگردان شدند، اندوهها و کدورتها حجاب تاریک بر روی راز اصلی حیات می‌گستراند. اگر بتوانی از دو حجاب خوشی‌ها و کدورتها بالاتر بروی، همسایه‌ی آن خداوندی خواهی گشت که اندیشه‌ها

درباره‌ی او حیران است) حال که راز اصلی روح آدمی بالاتر از تموجات شادیه‌ها و اندوههای زندگی است، پس اگر برای انسان عارف گریز از ناگواریها ضرورت دارد همچنان گریز از خوشیهای مختل‌کننده‌ی شخصیت نیز لزوم دارد، در صورتی که عارف از هیچ یک از شادیه‌ها و غصه‌ها و شکنجه‌ها نمی‌گریزد، بلکه همواره و به طور مستمر در حال پیروزی بر آن دو به تکاپو می‌فتد. مبنای منفی دوم - عرفان منفی روپوشی برای نادانی‌های ما درباره‌ی طبیعت و انسان است که ما را در خود فرو برده است. بعضی از کسانی که نمایشهائی از روش عرفانی برخی از منسویین به عرفان را می‌بینند، که بدون آگاهی از آنچه که در دو قلمرو انسان و جهان می‌گذرد و بدون اطلاع از مسائل علمی و جهان‌بینی، در حالات عرفانی غوطه می‌خورند، می‌گویند: عرفان روپوشی است برای نادانیهای ما درباره‌ی طبیعت و انسان. البته این نوع عرفان گرائی را که در گروهی از مردم دیده می‌شود، به هیچ وجه نمی‌توان منکر شد، چنانکه در مبنای یکم متذکر شدیم، ولی با نظر به گرایشهای عرفانی کاروان انبوهی از دانشمندان و جهان‌بینان شرقی و غربی این حقیقت را می‌پذیریم که آن حالات روانی لذتبخش که بر مبنای نادانی‌ها استوار است، نمایش بی‌پایه

ای از عرفان است، نه عرفان مثبت حقیقی که مسیر حرکتش از روشنائی معرفتها است نه از ظلمات جهل و نابینائی. برای توضیح بیشتر نگاهی به طرز تفکرات و بینشهای علمی محض ابن سینا می‌اندازیم که با مقامات العارفین (نمط نهم اشارات) هماهنگ و محصول یک مغز است. این مغز بزرگ در عین طرح علمی و فلسفی قانون علیت و در عین نگرشهای علمی در علم النفس و غیر ذلک در کتاب اشارات می‌گوید: العارفون المتزهون اذا وضع عنهم دنس (درن) مقارنه البدن و انفکوا عن الشواغل خلصوا الی عالم القدس و السعاده و انتعشوا بالکمال الاعلی و حصلت لهم اللذه العلیا (آن انسانهائی که به مقام عرفان و وارستگی روحی رسیده‌اند، هنگامی که کثافتهای ناشی از ارتباط روح با بدن از آنان کنار می‌شود و از اشتغالات حیوانی رهایی شوند، روح آنان به سوی عالم قدس و سعادت به جریان ناب می‌افتد و روح آنان با وصول به کمال اعلا منتعش می‌شود و لذت معقول فوق طبیعی به آنان دست می‌دهد). اگر با یک نظر محققانه نه با مطالعات سطحی برای اشباع ذوق ادبی، در طرز تفکرات جلال‌الدین محمد

مولوی وارد شویم و به طور دقیق منابع و تکیه‌گاههای اندیشه‌ها و تجسیمات این مغز و روان شگفت‌انگیز را مورد بررسی قرار بدهیم، خواهیم دید: این انسان چگونه همزمان با تفکرات علمی محض و جهان‌بینی کلی که بر مبنای حواس و تعقل استوار می‌باشند، در اقیانوسی موج از دریافتهای عرفانی و وجد و هیجان ربانی غوطه‌ور شده است. آنچه که اینجانب در نتیجه‌ی تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی بدست آورده‌ام، در حدود پانصد مسئله‌ی علمی محض و صدها اصول و مسائل جهان‌بینی و شناخته‌های روانی و اخلاقی، می‌توان در این کتاب دید. به عنوان نمونه می‌توان به کتاب مولوی و جهان‌بینی‌ها در مکتبهای شرق و غرب تالیف اینجانب مراجعه نمود. از متفکران عرفان مشرب مغرب زمین می‌توان اکهارت را در نظر گرفت که با داشتن دیدگاههای فلسفی در جهان هستی، از دریافتهای عرفانی قابل توجه برخوردار است. افلاطون با داشتن عرفان اشراقی و ضروری دیدن سیر و سلوک برای شدن‌های تکاملی، از علوم ریاضی و حکمت و فلسفه‌ی سیاسی در حد اعلا‌ی آن دوران برخوردار بوده است. مضمون عبارتی که افلاطون بر سر در آکادیمی نوشته بود، بسیار معروف است که می‌گوید: هر کس هندسه و ریاضی نخوانده است، حق ورود به این مدرسه را ندارد. به همین جهت است که در توضیح طرز تفکرات افلاطون گفته شده است: این است که علم و حکمت افلاطون در

عین اینکه ورزش

عقل است، از سرچشمه‌ی عشق آب می‌خورد و با آنکه آموزنده‌ی شیوه‌ی منشاء (استدلال) است، سالک طریق اشراق می‌باشد. بیان افلاطون در توضیح اینکه چگونه روش صحیح عقل وابسته به جوشش عشق حقیقی است، چنین نقل شده است: روح انسان در عالم مجردات پیش از ورود به دنیا حقیقت زیبایی و حسن مطلق، یعنی خیر (مطلق) را بی‌پرده و حجاب دیده است، پس در این دنیا چون حسن ظاهری و نسبی و مجازی را می‌بیند، از آن زیبایی مطلق که پیش از این درک نموده یاد می‌کند، غم هجران به او دست می‌دهد و هوای عشق او را بر می‌دارد، فریفته‌ی جمال می‌شود و مانند مرغی که در قفس است، می‌خواهد به سوی او پرواز کند. عواطف و عوالم محبت همه همان شوق لقای حق است. اما عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است و عشق حقیقی سودائی است که بسر حکیم می‌زند و همچنانکه عشق مجازی سبب خروج جسم از عقیمی و مولد فرزند و مایه‌ی بقای نوع است، عشق حقیقی هم روح و عقل را از عقیمی رهائی داده، مایه‌ی ادراک اشراقی و دریافت زندگی جاودانی، یعنی نیل به معرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و زندگانی روحانی است و انسان به کمال دانش وقتی می‌رسد که به حق واصل و به مشاهده‌ی جمال او نائل شود ... ملاحظه می‌شود که عرفان

اشراقی افلاطونی نه تنها عقل را از کار نمی‌اندازد، بلکه می‌گوید: عشق حقیقی حاصل از عرفان اشراقی، عقل را از رکود و عقیمی نجات می‌دهد، یعنی آن را به فعلیت می‌رساند. این مطلب را جلال‌الدین مولوی هم در دیوان شمس تذکر داده است و هم در مثنوی. در دیوان شمس می‌گوید: بر اهل معنی شد سخن اجمالها تفصیلهای بر اهل صورت شد سخن تفصیلهای اجمالها عشق امر کل ما رقعهای او قلم و ما قطره‌ای او صد دلیل آورده و ما کرده استدلالها در مثنوی می‌گوید: غیر از این معقولها، معقولها باشد اندر عشق پر فر و بها این جمله از برتراند راسل قابل توجه است: ما بعدالطبیعه یا کوشش برای شناختن کل عالم از راه تفکر از آغاز کار به واسطه‌ی اتحاد و تعارض دو تمایل متفاوت انسان پرورش یافته است. یکی انسان را به سوی عرفان رانده است، دیگری به سوی علم. بعضی از مردم به واسطه‌ی یکی از این دو تمایل به مقام بلند رسیده‌اند: مثلاً نزد هیوم تمایل علمی غالب است، حال آنکه نزد ویلیام بلیک دشمنی شدیدی با علم همراه با یک بینش عرفانی ژرف وجود دارد. اما بزرگترین مردانی که به فلسفه پرداخته‌اند، هم نیاز به علم را احساس کرده‌اند و هم نیاز به عرفان را، و بزرگی زندگی آنه

ا حاصل کوشش در راه هماهنگ ساختن این دو نیاز بوده است. به نظر می‌رسد نزاع دو بینش علمی محض و عرفانی درباره‌ی انسان و جهان که بدون دلیل در تاریخ معرفت بشری بسیار طولانی شده است، ناشی از احساس نوعی تضاد میان آن دو بینش بوده است. این نزاع به همان اندازه بی‌اساس است که نزاع میان بینش کمی و ریاضی جهان و بینش زیبایی در آن. و همچنین مانند نزاع میان بینش هنری و بینش فیزیکی در یک نمود هنری تجسم یافته. همه‌ی این نزاعها از یک اشتباه ناشی می‌شود و آن اینست که معمولاً هر انسانی بلکه شماره‌ی زیادی از متفکران نیز می‌خواهند: واقعیت یک چیز معینی باشد که فقط باید از یک دریچه در آن نگریست. این خواسته هم به نوبت خود از عواملی ناشی است که می‌توانند قابل بررسی بوده باشند مانند کم ظرفیتی و اضطراب در برابر احتمال اینکه درک شده‌ی من همه‌ی واقعیت موضوع نیست که من آن را درک می‌نمایم. گویا آدمی میل شدید دارد به اینکه حتی در موضوعاتی هم که برای درک و دریافت مطرح می‌کند، حس احاطه و سلطه‌جویی خود را اشباع نماید! فیزیکدانانی که در فیزیک جدید از متن نمودهای فیزیکی ایده‌آلیست از آب در می‌آیند، همانند آن روانشناسان که از متن فعالیتهای روانی مانن

د یک ناظر فیزیکی بیرون می‌آیند، در نتیجه‌ی همین یک بعد نگری است، زیرا دانش پژوه فیزیک جدید به این امید راهی قلمرو فیزیک می‌گردد که یک حقیقت مطلق را به نام جوهر و واقعیت فی نفسه را بدون اینکه در دیدگاه اشباع شده با اصول و تعریفات کلاسیک فیزیک قرار بگیرد، لمس خواهد کرد، با این امید و آرمان می‌رود، ناگهان خود را در نمایشنامه‌ای می‌بیند که هم تماشاگر است و هم بازیگر در این حال تماشاگری خود را فراموش می‌کند و یقین پیدا می‌کند که او در این نمایشنامه فقط بازیگر

است! از طرف دیگر روانشناس به آن امید که می‌تواند با قوانین و تعاریفات و عمل توزین و اصول جاری در کمیته‌ها، همه چیز را در قلمرو روان درک کند به سراغ صدها فعالیتها و موجودیهای روانی می‌رود، ناگهان با رویارویی با واقعیات روانی غیر قابل توزین همه‌ی امیدهایش بر باد می‌رود و خود را ناچار می‌بیند که نگرشهای فیزیولوژیک را در فعالیتها و حقایق روانی آن قدر توسعه و تعمیم بدهد که حس توزین گرایبی او را اشباع نماید: مبنای منفی سوم - بعضی‌ها می‌گویند: عرفان مطلوب کسانی است که از جهان عینی قهر کرده و رویگردان شده و به تاریکخانه‌ی درون روی آورده‌اند، تا خود را در وضعی قرار دهند که

مسئله‌ای به نام مسئله‌ی جهان عینی برای آنان طرح نشود. درباره‌ی این مبنا هم باید بگوئیم: عده‌ای از ناتوانان در میدان معرفت، عرفان خود را بر این مبنای استوار ساخته‌اند، ولی وضع روانی تاسف‌انگیز این ناتوانان نمی‌تواند وضع روانی آن مغزهای قدرتمند و ارواح توانا را که جهان عینی را مانند یک وطن بسیار زیبا و کاملاً آشنا و خوشایند تلقی می‌کنند مشخص نماید و توضیح بدهد. کسی که می‌گوید: به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست سعدی و کسی که می‌گوید: در عالم عالم آفریدن به زین نتوان رقم کشیدن نظامی گنجوی هنگامی که به سیر و سیاحت در درون خود می‌پردازد و عینکی صاف از آن درون به نام عینک عرفان بدست می‌آورد و به آن عینک به جهان برونی می‌نگرد، نه تنها از جهان عینی و برونی و قهر نکرده است، بلکه جهان عینی را تفصیل مادی و تجسم یافته‌ای از جهان درونی و جهان درونی را یک اجمال معقول از جهان برونی می‌بیند. حقیقت اینست که اگر یک انسان از درک و آشنائی با جهان برونی که مواد موجودیت طبیعی او را آماده کرده و تعبیه نموده است و تا آخرین نفسهای زندگیش با روان و مغز او در حال تاثیر و تاثر است، سرپ

یچی کند و ارزش حیاتی این درک و آشنائی را نداند و عالم حس و محسوس را نادیده انگارد، در حقیقت چنین شخصی درصدد نواختن یک آهنگ موزون و خوشایند بدون داشتن ابزار و وسیله‌ی موسیقی برآمده است!! ورود به منطقه‌ی درون برای دریافت عرفانی عالم وجود بدون پذیرش واقعیت جهانی که او را رهسپار درون کرده است، همان ورود ممنوع است که در شعر فخرالدین عراقی با تخمیس شیخ بهائی گوشزد شده است: ز حدوث پا کشیدم به قدم رهم ندادند ز وجود هم گذشتم به عدم رهم ندادند به کنشت سجده بردم به صنم رهم ندادند به طواف خانه رفتم به حرم رهم ندادند که تو در برون چه کردی که درون خانه آیی عرفان مثبت از دیدگاه اسلام همان اهمیت را به جهان برونی می‌دهد که به جهان درونی قائل است سنریم آیتنا فی الافاق و فی انفسهم (ما آیات خود را در جهان آفاقی و در جهان انفسی به آنان نشان خواهیم داد.) مبنای منفی چهارم - گفته شده است که انگیزه‌ی گرایشهای عرفانی گریز از هشیاری و آزادیت. بدان جهت که هشیاریهای عمیق و نافذ همواره موجب توجه به مشکلات جهان بینی و ایده‌ئولوژیها از یک طرف و موجب احساس تعهد و عمل به تکالیف و وظائف متنوع است، و تردیدی نیست در اینکه اشتغال ب

حل و فصل آن مشکلات و عمل به تکالیف و وظائف، موجب اعراض از لذایذ و گذشت از تمایلات و پا گذاشتن روی خودخواهی‌ها است، لذا برای فرار از آن هشیاری که مشکلات مزبور را به دنبال خود می‌آورد و برای گریز از آزادی که در بادهای تندوز تمایلات مستهلک می‌شود و به هدر می‌رود، رو به درون برده و با احساسات لطیف و تسلی‌بخش عرفان دل خوش می‌دارد. این مبنا هم درباره‌ی عده‌ای از دشمنان هشیاری و آزادی، یا درباره‌ی ناتوانان از درک عظمتهای هشیاری و آزادی کاملاً صحیح است و وجود اینگونه هواداران عرفان را چه در شرق و چه در غرب نمی‌توان منکر شد. عرفان مثبت اسلامی یا مسیر انسان کامل عرفان مثبت آن حرکت روحی است که از مبدئی شروع و با پیمودن مسیری خاص وارد هدف اعلای حیات می‌گردد. در تفسیر مبدء و مسیر و هدف این عرفان مثبت که بدون تردید مورد توجه و تشویق مکتب اسلام است، مطالب ارزنده‌ی فراوانی گفته شده است. برای توضیح مبدء و مسیر و مقصد یا هدف این عرفان توجه به این مقدمه را لازم می‌دانیم که عرفان به این معنی همان رشد و تکامل و سبقت جوئی و نیل به اطمینان روحی انسانی است که با عبارات و بیانات مختلف در منابع اصلی اسلام با صراحت و اشاره و

مستقیم

و غیر مستقیم مطرح شده است. تعریفی که از این دیدگاه برای عرفان می‌توان در نظر گرفت، همان حیات معقول (نه به معنای عقلی نظری بلکه به معنای عقل سلیم و توجیه‌کننده‌ی همه‌ی استعدادهای بشری رو به کمال ممکن است که ورود در مقصد اعلا‌ی هستی هدف نهائی آنست) می‌باشد. مبدء این حرکت سازنده عبارتست از آگاهی و بیداری از خوابی که در گهواره‌ی طبیعت تمام وجود او را فرا گرفته بود. آگاهی به اینکه روحی که در وی وجود دارد، علوی طلب و کمال‌جو است و می‌تواند در مسیر این اعتلاء و کمال گام بردارد. در اینکه مبدء حرکت عرفانی مثبت یا مسیر انسان کامل این آگاهی و بیداری است، هیچ‌کسی تردید ندارد. متأسفانه افراد کثیری از انسانها عظمت و ضرورت این بیداری را درک نمی‌کنند و در نتیجه بیداری آنان هنگامی است که دست مرگ آنان را تکان می‌دهد، چنانکه در روایتی آمده است: الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا (مردم در خوابند و هنگامی که مرگشان فرا رسد از خواب بیدار می‌شوند). ابوالحسن تهامی می‌گوید: العیش نوم و المنیه یقظه و المرء بینهما خیال سار (زندگی خوابیست و مرگ بیداری و انسان در میان این خواب و بیداری خیالی است در جریان). یک شاعر دیگر بی‌اساس بودن دنیا را

ا هنگامی که هدف قرار داده شود چنین توصیف کرده است: دنیا چو حبابست ولیکن چه حباب نه بر سر آب بلکه بر روی سراب آن هم چه سرابی که بیند به خواب آن خواب چه خواب، خواب بد مست خراب این بیداری و آگاهی است که جدی بودن جهان هستی را که انسان در آن زندگی می‌کند، اثبات می‌نماید و مادامی که این بیداری و آگاهی بوجود نیامده است، جهان برای وی جایگاه بازی و شوخی و پوچی می‌نماید و بدین جهت است که قرآن مجید زندگی در این دنیا را بر دو قسمت تقسیم می‌کند: ۱- الحیاه الدنیا زندگی طبیعی محض که جهان را جز لهو و لعب چیز دیگری نمی‌نماید. ۲- حیات طیبه، حیات مستند به دلیل و یحیی من حی عن بینه (تا کسی که می‌خواهد زندگی کند زندگی او مستند به دلیل روشن باشد) و این زندگی است که می‌توان آن را نسبت به خدا داد که: ان صلوتی و نسکی و معیای و مماتی لله رب العالمین (قطعاً، نماز من و عبادات من و حیات و موت من از آن الله است که پرورنده‌ی عالمیان است). ما این زندگی را حیات معقول اصطلاح کرده‌ایم. از اینجا باید علت پوچ‌گرایی و بدینی به جهان هستی را جستجو کرد. این پوچ‌گرایان و بدینان در مرحله پائین‌تر از مبدء حرکت عرفانی مثبت و مسیر انسان کامل ق

رار گرفته‌اند. زیرا به آن آگاهی و بیداری که جدی بودن جهان هستی و موجودیت خود را اثبات کند نرسیده‌اند. این مبدء حرکت یک نقطه‌ی ثابت در امتداد زندگی انسانی نیست، که انسان آن را در پشت سر گذاشته و حرکت کند، بلکه این مبدا که آگاهی و بیداری است، بایستی در همه‌ی لحظات عمر آدمی چراغ راه او بوده باشد. این آگاهی و بیداری با پیشرفت سالیان عمر هم باید از نظر کمیت رو به افزایش باشد و هم از نظر کیفیت متنوع و همه‌جانبه. زیرا- چون سر و ماهیت جان مخبر است هر که او آگاه‌تر با جان‌تر است مسیر این حرکت سازنده عبارتست از تکاپوی آگاهانه از انسان آنچنانکه هست و گردیدن خویشتن به انسان آنچنانکه باید در جهانی که رو به یک هدف اعلا در جریان است. مقصود از انسان در این تعریف موجودیت شخصی محض نیست، بلکه شخص رهرو و تلاشگر است که تا آنجا که استعدادها و توانائی‌های او اجازه می‌دهد درباره‌ی انسانهای دیگر احساس مسئولیت نموده آنان را در حرکت در مسیر خود مشترک بداند، زیرا آن انسان که نیازمندیه‌های هموعش را بداند و توانائی منتفی ساختن آنها را داشته باشد و با اینحال آن توانائی را در راه تنظیم حیات مادی و معنوی خنثی نماید و راه خود را پیش بگیرد،

نخواهد توانست به کمال انسانی نائل گردد. در یک حدیث آمده است ما آمن بی من باب شبعانا و جاره المسلم جائع ایمان به من نیاورده است کسی که در حالی سیری شب را به روز برساند در حالی که همسایه‌ی مسلمانش گرسنه باشد. وقتی که یک رهرو منزل کمال قدرت و امتیازی را که دارا است، اگر چه خیلی اندک باشد، در راه احتیاجات مادی و معنوی انسانها صرف می‌کند با این هدفگیری که خلق همه یکسره عیال خدایند و با توجه به اینکه الخلق کلهم عیال الله و احبهم الیه انفعهم لهم (همه‌ی مردم به منزله‌ی خانواده‌ی خداوندی هستند، محبوبترین آنان در نزد خدا سودمندترین آنان به خانواده‌ی خدا است) چنین شخصی از محبت

الهی در حد اعلا- بهره‌مند است. مگر شایستگی ورود در مقام والای محبت الهی هدف عالی عرفان و کمال انسانی نیست؟ پس تکاپوی انسان کامل نمی‌تواند در خلاء محض بوده باشد، زیرا انسانهایی که در پیرامون او زندگی می‌کنند، در عوامل ادامه‌ی حیات او مشترکند، آنان نیز تشنه‌ی معرفت و گردیدن‌های تکاملی می‌باشند. لذا تا آنجا که شعاع قدرت رهرو منزلگه کمال و عرفان مثبت کشیده شده است، به هیچ وجه نمی‌تواند این قدرت را مهمل و یا در پیشبرد هدفهای شخصی خود صرف نماید. ما ز با لائیم بالا می‌رویم ما ز دریائیم دریا می‌رویم این تکاپوی آگاهانه در جهان رو به هدف اعلا با صرف تواناییها در راه پیشبرد حیات معقول خود و دیگران، حرکت در مسیر عرفان است که در مکتب اسلام ملا-ک تکامل و رشد انسانی است. طبیعت اصلی عرفان مثبت با جمله‌ی به من چه که دیگران در چه حالند! سازگار نیست، چنانکه طبیعت اصلی عرفان مثبت با دنیاپرستی و خودخواهی و زورگویی سازش ندارد. طبیعت اصلی عرفان مثبت ضد جهل و تخدیر و ناهشیاریها است. زندگی با عرفان مثبت، یعنی حیاتی که انسان کامل سپری می‌کند، حیاتی است از آن خدا. ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین (قطعا نماز من و عبادات من و زندگی و مرگ من از آن خداوندیست که پرورنده‌ی عالمیان است). حیاتی که از آن خدا است، امکان ندارد درباره‌ی زندگی دیگران که جلوه‌گاه مشیت الهی است، بی‌خیال و آسوده خاطر باشد. حیاتی که از آن خدا است از آن فروغ ربانی که می‌گیرد، پرتوی بر انسانهای غرق شده در ظلمات جهل و ناهشیاریها می‌اندازد. آیا گرفتن دست غریق و به راه آوردن گمشدگان بیابان بی سر و ته حیات طبیعی محض خواسته‌ی خداوندی نیست؟ مگر این غرق شدگان و گمشدگان همان موجوداتی نیستند که خداوند متع

ال درباره‌ی آنان و نفخت فیه من روحی (و در او از روح خود دمیدم) فرموده است؟ بلکه باید گفت: هر اندازه که بر لطافت روح در مسیر عرفان مثبت افزوده می‌شود، به همان اندازه اشعه‌ی ربانی انسان کامل بر دیگر انسانها گسترده‌تر می‌شود. صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خانقاه بشکست عهد صحبت اهل طریق را گفتم میان عالم و عابد چه فرق بود تا اختیار کردی از آن این فریق را گفت آن گلیم خویش بدر می‌برد برون وین جهد می‌کند که بگیرد غریق را در عرفان مثبت که مسیر حیات انسان کامل است، رنگ تکلیف و وظیفه‌ی درخشندگی حیاتی دارد. همه‌ی ما می‌دانیم که احساس تکلیف با انجام دادن آزادانه‌ی آن و بدون توقع پاداش و ترس از کیفر، اساسی‌ترین عامل آزادی روح از چنگال تمایلات حیوانی و معامله‌گری‌های پست است و این معامله‌گری با عرفان مثبت اسلامی سازگار نمی‌باشد. تحقق عرفان مثبت در یک انسان کامل که علی بن ابیطالب نام او است طرح مسائلی مختصر درباره‌ی شخصیت عرفانی علی بن ابیطالب که به اتفاق نظر همه‌ی خردمندان و هشیاران انسان شناس به مقام والای انسان کامل رسیده است، از جهات متعدد ضروریست: جهت یکم- به تصدیق همه‌ی پویندگان راه حق و حقیقت و با نظر به سخنا

ن خود این انسان کامل هیچ جای تردیدی نیست که این شخصیت به والاترین مقام عرفان مثبت نائل آمده و به کمال انسانی دست یافته است. جملاتی که تاکنون در بیان اوصاف فاضله‌ی امیرالمومنین (ع) چه از فرق مختلفه‌ی مسلمانان و چه از سایر شخصیت‌های اقوام و ملل گفته شده است، مجلدات متعددی را می‌تواند پر کند. اگر جنبه‌ی ربانی و انسانی این شخصیت بزرگ نتواند بازگو کننده‌ی عرفان واقعی و کمال انسانی باشد، سوای پیامبران و ائمه‌ی معصومین هیچ انسانی را در تاریخ نمی‌توان به عنوان عارفی که بتواند شایسته‌ی برخورداری از عرفان واقعی و کمال انسانی باشد پیدا کرد. اوصاف و مختصات عرفان مثبت و کمال انسانی را از رهبر پیشتاز آن که علی بن ابیطالب (ع) نام دارد، مطرح می‌کنیم: ۱- والذی بعثه بالحق و اصطفاه علی الخلق ما انطق الا صادقا سوگند به خدائی که پیامبر را بر حق برانگیخته و او را بر همه‌ی مردم برگزیده است، سخنی جز راست نمی‌گویم. عرفان مثبت نتیجه‌ی ارتباط انسان را با جهان برونی و همه‌ی رویدادها درست و مطابق همان ارتباط منعکس می‌سازد. منعکس ساختن خلاف ارتباط با جهان برونی و رویدادها یا ناشی از ضعف شخصیت است که با استقلال و قدرتی که عرفان به شخصیت آ

دمی می‌دهد، ناسازگار است و یا ناشی از جهل به این قانون است که ابراز خلاف واقع نوعی مبارزه با خویشستن است که همواره به

مغلوبیت شخصیت می‌انجامد. جای بسی شگفتی است که در قاموس زندگی بعضی از مدعیان عرفان، دروغ و ابراز خلاف واقع به بهانه‌ی مصالح (نه دفع ضررهائی که از ضرر روحی دروغ بدتر باشد) با عرفان جمع می‌شود و هیچ تضاد و تناقضی هم احساس نمی‌گردد!! صدق به معنای تطابق گفتار، کردار، اندیشه، انعکاس با واقعیت احساس انسان آنچنانکه باید باشد است. عرفان مثبت که عبارتست از ارتباط کاملاً صحیح انسان با جهان و انسان و خدا و بهره‌برداری سازنده از آن ارتباط با دروغ و ابراز خلاف واقع که موجب ساییده شدن عوامل گیرنده‌ی مغز و عامل مات‌کننده‌ی رنگ و واقعیاتست، هیچ گونه سازشی ندارد. این مختص عالی عرفان مثبت در همه‌ی لحظات زندگی امیرالمومنین (ع) مشاهده می‌شود. اینکه می‌گوئیم در همه‌ی لحظات زندگی امیرالمومنین، مقصود ما اینست که تنوع موقعیتهای زندگی ما زندگی فردی، خانواده‌ای، خویشاوندی، اجتماعی، و در زندگی اجتماعی موقعیتهای جنگ و پیکار و صلح و پیروزی و شکست ظاهری و موقعیتهای سیاسی و مدیریتهای گوناگون نتوانسته است امیرالمومنین را به انحرا

ف از صدق و راستی و راستگویی بکشاند. اگر اهمیت این مطلب را درک کنیم که امیرالمومنین با در دست داشتن قدرت در میدان سیاست مکتب دروغ و ابراز خلاف واقع نشده است، آن موقع می‌فهمیم که عرفان علی بن ابیطالب یعنی چه؟ ۲- حرکت در راه حق و حقیقت. امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: فوالله الذی لا اله الا هو انی لعلی جاده الحق (سوگند به خدائی که جز او خدائی نیست در جاده‌ی حق قدم برمی‌دارم). حرکت و تکاپو در راه حق و حقیقت دومین مختص عرفان مثبت است. حرکت آزادانه در راه حق، جدی‌ترین و با ارزشترین حرکتی است که یک انسان انجام می‌دهد. معنای حرکت آزادانه در راه حق یک معنای باعظمتی است که بالاتر از معامله‌گری معمولی مردم است که اگر می‌توانستند به نفس کشیدن خود هم عوضی را به عنوان قیمت مطالبه می‌کردند. این یکی از اوصاف خود حق است که هیچ یک از فعالیت‌های او برای هیچ گونه لذت و سود و پاداش نیست، بلکه با یک قالب ادبی: گل خندان که نخندد چه کند علم ار مشک نبندد چه کند ماه تابان به جز از خوبی و ناز چه نماید چه پسندد چه کند آفتاب ار ندهد تابش و نور پس بدین نادره گنبد چه کند مادامی که یک انسان فروغی از حق نگیرد و حق برای او تجلی نکند،

و خارستانها و گلستانهای زندگی را بر حق و رو به حق طی و سپری نماید. بگذارید یاوه‌گویان محروم از عرفان و نابینایان از دیدن فروغ حق فلسفه بیافند و چاقو به دست مشغول تحلیل و تجزیه‌ی تاریخ باشند و این اکتشاف بزرگ را به عالم بشریت تقدیم فرمایند که علی بن ابیطالب (ع) سیاستمدار نبود!!! گویا در تعریف سیاست، بازی با حقیقت و واقعیات و بوقلمون بودن شخصیت و کس‌ها را چیز تلقی کردن اجزای اصلی است که بدون آنها هیچ کس نمی‌تواند تنظیم و مدیریت جامعه را که متشکل از انسانها است به نام سیاست به عهده بگیرد. آیا می‌توان با این توهین و تحقیر شرم‌آور به انسانها ادعای عرفان نبود. حرکت آزادانه در راه حق جز از این اصل درباره‌ی انسانها تبعیت کند که: انا اریدکم لله (من شما را برای خدا می‌خواهم) من شما را از آن خدا می‌دانم، زیرا آن آفریننده‌ی هستی درباره‌ی شما گفته: و نفخت فیه من روحی (و از روح خود در انسان دمیدم) گفته است: (و لقد کرمنای بنی آدم) (حقیقتاً ما فرزندان آدم را تکریم نموده‌ایم) و گفته است: و نحن اقرب الیه من جبل الوریث (و ما به او از رگ گردن او نزدیک‌تریم) و گفته است: فتبارک الله احسن الخالقین (خداوند بهترین خلق‌کنندگان منبع ب

رکت است) اگر چه: واتم تریدونی لانفسکم (شما مردم مرا برای برآوردن خواسته‌های خود می‌خواهید). ۳- حرکت در پرتو خداوندی و با پیروی از روش پیامبر و در راه کاملاً-روشن: و انی لعلی بینه من ربی و منهاج من نبیی و انی لعلی الطریق الواضح حیات عرفانی عبارتست از آن حیاتی که مستند به دلیل روشن باشد. این دلیل و تکیه‌گاه نه هوای نفسانی است و نه عوامل جبری زندگی، بلکه آن فروغ ربانی است که فرا راه سالک می‌درخشد و جلوه‌ی حق را در همه‌ی اشیائی که سر راه او قرار گرفته است، می‌بیند. به همین جهت است که می‌توان با صدای بلند و صراحت کامل فریاد به انسانها زد که از این رهرو کوی حق پیروی کنید و به دنبال او بیفتید، زیرا دلیل روشن حیات این رهرو فروغ ربانی است. دقت کنید که امیرالمومنین (ع) با ابراز این حقیقت که: لم

عبد ربالم اره (خداوندی را که ندیده‌ام نپرستیده‌ام). و با بیان این حقیقت که: ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله و بعده و معه (ندیدم چیزی را مگر اینکه خدا را پیش از آن و بعد از آن و با آن دیده‌ام). و با این گفتار که: ما شککت فی حق مذاریته (از آن موقع که حق به من نشان داده شده است شکی نکرده‌ام). با همه‌ی این بیانات صریحا

می‌فرماید: و انی لعلی الطریق الواضح (من قطعاً در راه روشنی قدم برمی‌دارم) آری- من غلام آنکه او در هر رباط خویش را واصل نداند بر سباط می‌گوید: من در راه هستم، با آنکه جملات فوق از زبان این صادق مصدق برآمده است و رابطه‌ی نزدیک او با حق هم بوسیله‌ی آن جملات و هم در زندگانی عینی او قابل مشاهده است، می‌گوید: من در راه هستم و نمی‌گوید: من به حق رسیده و متوقف شده‌ام، شما مردم هم بیائید در برابر من متوقف شوید. آن کدامین حق است که یک انسان ولو در عالی‌ترین مرحله‌ی کمال و عرفان، به آن برسد و آن را در خود محدود سازد و از حرکت و تکاپو بایستد، در صورتی که حق جل و علا نهایی ندارد و این بی‌نهایت حقیقی سر راه هیچ متحرکی را نمی‌گیرد که او متوقف شود و محل تکاپوی روحی خود را حق مطلق تلقی نموده شروع به بازگشت به عقب نماید. خلاصه- عرفان مثبت و توقف به خود نگریستن تناقضی است که قابل حل و فصل نمی‌باشد. ۴- این انسان کامل و این رهرو عرفان مثبت می‌گوید: ما لبست علی نفسی و ما لبس علی (حقیقتی را بر خود مشتبه نساختم) (خود را فریب نداده‌ام) و چیزی هم بر من مشتبه نگشته است). آری این است قانون پایدار عرفان مثبت چون خود را فریب ن

داده‌ام، از هیچکس فریب نخورده‌ام بیائید با صراحت کامل و بدون روپوشی با واقعیات موجودیت خویشتن روبرو شویم، خود را فریب ندهیم. زندگی با خود تصنعی را کنار بگذاریم، فقط با این اقدام جدی است که هیچکس و هیچ رویدادی نمی‌تواند ما را بفریبد. مراعات این قانون در مسیر عرفان مثبت بدان جهت ضرورت دارد که در تلاش برای سازندگی‌های روحی درون ما از امواج خیالات بی‌اساس و توهمات بی‌پایه و احساس آزادیهای دروغین و گرایشهای ظریف به لذایذ و روئیدن پی در پی جوانه‌های خودخواهی، خالی نخواهد بود. بدست آوردن یک حالت عرفانی مثبت از انبوه امور مزبوره مانند بدست آوردن یک رگه‌ی باریک الماس از انبوه زغال سنگ‌های بیشمار است. اگر ما بتوانیم از این امور خوشایند فریب نخوریم هیچ عامل انسانی و غیر انسانی نمی‌تواند ما را بفریبد. هنگامی که خود انسان بعد عرفانی روح خود را بدون آلودگی به خیالات و لذت پرستی‌ها به جریان انداخت. و خودطبیعی او نتوانست از این تکاپوی مسیر ربانی جلوگیری کند، دیگر هیچ کسی و هیچ چیزی توانائی مختل کردن این تکاپو را نخواهد داشت. درباره‌ی اصل رویارویی با واقعیات توضیح بیشتر لازم است: در مقدمه‌ی این اصل یک مطلب مهمی را در توصیف م

ن فریب خورده متذکر می‌شویم: آن مقدمه اینست که: هیچ یک از من‌ها و منشها که در انسانها بوجود می‌آید، بدتر از من‌ها و منشهایی نیست که بوسیله‌ی خود انسان فریب خورده برای خود ساخته است. موقعی که یک من تصنعی حاصل از خودفریبی در انسان بوجود می‌آید، بداند یا نه، بخواهد یا نخواهد همه‌ی واقعیات را منحرف خواهد ساخت. شاید خیلی از ما این داستان را شنیده‌اند که روزی جمع انبوهی از مسلمانان برای دیدن هلال رمضان به یک بلندی رفتند، مدتی هر چه نگریستند، چیزی ندیدند. ناگهان یکی از آن جمع فریاد زد که اینست ماه و آن را من می‌بینم. هر چه خواست که مردم هم آنچه را که او می‌دید ببینند، هیچ کس نمی‌دید. شخصی در میان آن جمع به صورت آن مدعی نگریست دید یک مو از ابروی آن بیننده کج شده و در جلو چشمش طوری قرار گرفته است که برای او هلال را در فضا مجسم ساخته است! آن شخص به بیننده گفت: انگشتانت را تر کن و به ابروهایت بکش، وقتی که بیننده انگشتانش را به- ابروهایش کشید، هر چه به افق نگاه کرد چیزی ندید. ملاحظه می‌شود که جایی که کج شدن یک مو می‌تواند برای انسان یک ماه دروغین در فضا بسازد، کج شدن من و منش چه خواهد ساخت؟! اینکه عرض کردم: من فریب خورده

بوسیله‌ی خود انسان همه‌ی حقایق و واقعیات را منحرف می‌نماید، به این معنا است که انحراف از واقعیات معلول خودفریبی، غیر از

محرومیت از واقعیات بوسیله‌ی نارسائی حواس و آزمایشگاهها و تعقل و موضع‌گیریهای خاصی است که کم و بیش ما را در خود غوطه‌ور ساخته است. نارسائی‌های جبری مزبور مورد هیچ گونه توییح و تاسف و پیکار انسانها با یکدیگر نمی‌باشد. زیرا همه‌ی مردم با اندک توجه می‌توانند بفهمند که اجسام بزرگ در فاصله‌های دور کوچک می‌نمایند. یک پنکه‌ی سه شاخه در موقع حرکت با شتاب دائره‌ی حقیقی می‌نماید، گرما و سرما با خصوصیت‌های پیشین اعضای انسانی که با اجسام گرم و سرد تماس می‌گیرند، اثر متفاوت بوجود می‌آورند. این همان اصل معروف ما در نمایشنامه‌ی بزرگ وجود هم بازیگریم هم تماشاگریم است که همه‌ی مکاتب علمی و فلسفی آن را تحت عنوان (شیئی برای خود و شیئی برای ما) پذیرفته‌اند، این اصل از زمان لائوتسه، فیلسوف چینی تاکنون با بیانات مختلف مانند قیدی که در تعریف حکمت و فلسفه (به قدر طاقت بشری) آورده شده و در جمله‌ی زیبای فوق که از نیلز بوهر است بیان شده است. اما هنگامی که یک انسان من خود را می‌فریبد و در درون خود یک من تصنعی بوجود می‌آورد

رد، با آن من دوم و تصنعی به انسان و جهان و روابط و شئون آن دو می‌نگرد و همه‌ی خواسته‌ها و اندیشه‌های خود را با این من دوم و تصنعی تنظیم می‌نماید، انسان و جهانی غیر واقعی برای خود می‌سازد. و هر چه که سالیان عمر پیش می‌رود و عامل بازگرداننده‌ای جلو او را نمی‌گیرد، تباهی‌ها و بدبختیها و نکبت‌هایی است که به خود و دیگران وارد می‌سازد. ممکن است این قبیل اشخاص معلومات بسیار فراوان بیندوزند، ولی بدان جهت که آن معلومات با آن من فریب خورده توجه و تفسیر خواهند شد، لذا اگر رهبران لایق و مریبان فکری نتوانند این کوه‌آتشفشان را مهار کنند، معارف جامعه‌ی ناآگاه را به تباهی خواهد کشید. ممکن است این قبیل اشخاص با مهارت زیاد در مطرح کردن انحرافات به جای واقعیات با قیافه‌ی هنری و سیاسی و اخلاقی و مذهبی و اقتصادی و حقوقی وارد میدان اجتماع شوند، و با آن من فریب خورده دود از دودمان جامعه برآورند و خود را طلبکار هم بدانند. منطقه‌ی ممنوعه‌ی روان آدمی بالاتر از دسترس فریب دهندگان انسان شناس قرار گرفته است. این منطقه‌ی ممنوع‌الورود با دست هیچ کس قابل تخریب و گشودن نیست، مگر با دست خود انسان. اگر کسی به اختیار خود دروازه‌ی این حصار شکست

ت ناپذیر را بر روی نیرنگها باز نکند، هیچ قدرتی نمی‌تواند بر این منطقه نفوذ کند، نهایت آنچه را که حیل‌گران روبه صفت می‌توانند درباره‌ی یک انسان رهرو حیات معقول انجام بدهند، این است که به وسیله‌ی مکر و حیل‌های ضد انسانی حیات طبیعی چند روزه‌ی آن انسان را به خطر بیندازند و آن را مختل بسازند و اما آن حیات معقول که با مدیریت من اعلا‌ی انسانی اداره می‌شود، مافوق خطر و اختلال و نابودی است، زیرا هر لحظه‌ای از حیات معقول دارای نمودی است و بودی. نمود حیات معقول رویه‌ی طبیعی آنست که ممکن است در برابر قدرت باطل گرایان و فریب نیرنگ بازان به خطر بیفتد و مختل گردد. بود حیات معقول موجی از دریای ابدیت است که از دسترس همه‌ی قدرتها و مکرپردازیها خارج است. حال ببینیم آیا کسانی که درصدد تخریب منطقه‌ی ممنوعه‌ی جانهای آدمیان برمی‌آیند و با سلاح نیرنگ و فریب حمله به جانهای آدمیان می‌برند، خود از امواج این حمله در امان می‌باشند؟ آری کودکانها و کوله‌بینها و مخلوق‌الساعه‌ها چنین می‌پندارند. مردم مست و ناهشیاران می‌گویند: ما نقشه‌ها کشیدیم و در حیل‌پردازی پیروز شدیم، در حالی که خالق قوانین و نظام هستی کل نفس بما کسبت رهینه (هر کسی در

گرو اندوخته‌های خویش است). فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره و من يعمل مثقال ذره شرارا یره (هر کس به اندازه‌ی ذره‌ای کار خیر انجام بدهد آن را خواهد دید و هر کس به اندازه‌ی ذره‌ای کار شر انجام بدهد، آن را خواهد دید). یخادعون الله و الذین آمنوا و ما یخدعون الا- انفسهم و ما یشعرون (آنان درصدد فریب دادن به خداوند و ایمان آورندگانند در حالی که جز خویش را فریب نمی‌دهند ولیکن آن را درک نمی‌کنند). فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا و لهم عذاب الیم (در دل‌های این فریب بازان مرضی است و در نتیجه‌ی همین است که خداوند بر مرض آنان می‌افزاید و عذاب دردناکی در انتظار آنان می‌باشد). در روایتی معروف چنین آمده است: من حفر بئرا لا-خیه فقد وقع فیه (هر کس چاهی پیش پای بردارش بکند خود در آن افتاده است). آیا می‌توان

تصور کرد که ادعای عرفان مثبت با داشتن خود فریب دهنده‌ی خود و دیگران سازگار باشد؟! من فریب دهنده همان خودطبیعی است که مدیریت همه‌ی قوا و استعدادها را بدست گرفته و مانع انتقال آدمی به من حقیقی می‌باشد. در داستان شیر درنده‌ای که هر روز حیوانات جنگل را قطعه قطعه می‌کرد. و بالاخره با تدبیر یک خرگوش به چاهی که خود کنده بود، افتاد

و نابود شد چنین می‌خوانیم: در فتاد اندر چهی کاو کنده بود زآنکه ظلمش بر سرش آینه بود چاه مظلم گشت ظلم ظالمان این چنین گفتند جمله‌ی عالمان هر که ظالمتر چش با هولتر عقل فرموده است بدتر از تر ای که تو از ظلم چاهی می‌کنی از برای خویش چاهی می‌تی بر ضعیفان گر تو ظلمی می‌کنی دان که اندر قعر چاه بی‌بنی گرد خود چون کرم پبله بر متن بهر خود چه می‌کنی اندازه کن شیر خود را دید در چه وز غلو خویش را نشناخت آن دم از عدو عکس خود را او عدوی خویش دید لاجرم بر خویش شمشیری کشید اینست اصل دهم از اصول عرفان مثبت که عبارتست از اصل رویارویی واقعی با خویشتن. برای توضیح و تاکید این اصل مجبوریم این سؤال را مطرح کنیم: آیا هیچ عقل و عاقلی می‌تواند باور کند که آدمی خود را بفریبید ولی دیگران را فریب ندهد؟! هر کس به خود اجازه بدهد که پاسخ این سؤال را مثبت بدهد و بگوید: بلی، هیچ مانعی نیست که انسان خود را با لغزیدن از اصول و قوانین انسان ساز بفریبید و شدیدترین توهین و تحقیر را به خویشتن روا بدارد، ولی بر ذات دیگران احترام بگذارد و آن را نفریبید! در چنین انسانی فهم و عقل سراغ نداریم. آخر چگونه امکان‌پذیر است که

شخص محبوبترین و اصیل‌ترین حقیقت را که ذات خود او است، تباہ کند، ولی به ذات دیگران احترام بگذارد. آیا خودفریبی معنای دیگری جز تباہ کردن ذات خویشتن دارد؟! در مطالب پیشین این حقیقت را دریافتیم که کسی که درصدد فریفتن دیگران برمی‌آید، دیر یا زود به نوعی از انواع، انتقام و عکس‌العمل آن را خواهد دید. این همان قانون عمل و عکس‌العمل و فعل و رد فعل است که با بیانات گوناگونی بیان می‌شود، مانند قانون مکافات طبیعت جریان محاسبه مخفی در روابط و برخورد انسانها با یکدیگر. با نظر به دلایل و شواهد قابل توجه معلوم می‌شود که مشاهده‌ی عکس‌العمل عینی اعمال صادره از انسان عامل هشدار است که ناشی از لطف و عنایت خداوندی بر بندگان است که آنان را از ارتکاب جنایتها و زشتیها برحذر داشته و انجام خیرات و سبقت‌گیری در بوجود آوردن واقعیات مفید در زندگانی فردی و جمعی را مورد تشویق قرار بدهد. والا قانون زیربنائی عدل الهی همان است که در آیات فراوانی از قرآن مانند و ان لیس للانسان الا- ما سعی و ان سعیه سوف یری (و نیست برای انسان مگر سعی و کوششی که کرده است و او سعی خود را حتما خواهد دید). کل نفس بما کسبت رهینه (هر نفسی در گرو اندوخته‌ی

خویش است). بنابراین، عکس‌العمل‌هایی که دنبال عملها بوجود می‌آیند به دو عامل مستند هستند: ۱- عدل مطلق الهی ۲- لطف ربانی. عکس‌العمل‌های مستند به عامل عدل الهی دامنگیر هر عملی است که از انسان سر می‌زند، چه در همین زندگی دنیوی و چه در سرای ابدی. مگر توبه‌ی حقیقی و جبران عمل زشت عکس‌العمل را محو و منتفی بسازد. در صورتی که عکس‌العمل‌های مستند به لطف الهی چون نوعاً برای هشدار است، لذا آن ضرورت و حتمیت را در این زندگانی ندارد که عکس‌العمل مستند به عدل الهی. مسئله‌ی دیگری که فوق‌العاده بااهمیت است، این است که شقاوت و انحراف و پلیدی بعضی از انسانها گاهی به مرحله‌ای می‌رسد که ابزار و وسائل انتقام این دنیا ناچیزتر از آن می‌باشد که نتیجه و عکس‌العمل آن شقاوت و پلیدی را بوجود بیاورند. در جمله‌ای از نهج‌البلاغه چنین آمده است: و من ظلم عبادالله کان الله خصمه یوم القیامه دون عباده (و کسی که به بندگان خدا ظلم کند خصم او در روز قیامت خداوند است نه بندگانش) با توجه به این مسئله، آن اعتراض منتفی می‌گردد که می‌گوید: نه تنها در این دنیا از اغلب پلیدان و اشقیاء انتقام گرفته نمی‌شود، بلکه آنان بیش از دیگران در آسایشها و شادبها غوطه و

رند. پاسخ این سؤال همان است که گفته شد. گناهان و پلیدیهای وجود دارد که دنیا توانائی چشاندن طعم عکس‌العملهای خبث و وقاحت و شقاوت آنها را ندارد. ۵- استقلال شخصیت و حیات معقول وابسته به خدا این سر دسته‌ی عارفان ربانی فوق پذیرش و انکار مردم قرار گرفته است. او می‌گوید: لایزیدنی کثره الناس حولی عزه و لاتفرقه‌م عنی وحشه (نه فراوانی مردم در پیرامونم باعث

افزایش عزت برای من است و نه پراکنده شدن آنان عامل وحشت و هراس برای من). آری حقیقت همین است و تردیدی در آن نیست که آن استقلال شخصیت و حیات معقول وابسته به خدا را مردم برای علی بن ابیطالب نداده بودند که اگر بخواهند با بی‌اعتنائی و پراکنده شدن از پیرامون او از وی باز پس بگیرند. بال و پر این انسان کامل برای پرواز در اوج عرفان مثبت از شخصیت او روئیده است نه از رویدادهای بی‌محاسبه و نه از مردمی که خود بی‌بال و پر در گردابه‌های زندگی طبیعی محض دست و پا می‌زنند. ۶- اشتیاق لقاء الله (دیدار خداوندی) همه‌ی سطوح روحی این سر دست‌های عارفان ربانی را فرا گرفته است. و انی الی لقاء الله لمشتاق این هدف نهائی که لقاء الله و هدف نهائی عرفان است، حیات معقول علی بن ابیطالب (ع) را توجیه

نموده است که پاداش بهشتی و عقاب دوزخی از دیدگاه او ناپدید شده و فرموده است: ما عبدتک خوفا من نارک و لا طمعا فی جنتک بل وجدتک اهلا للعباده فعبدتک (پروردگارا من تو را نه به جهت ترس از آتش پرستیده‌ام و نه به جهت طمع در بهشت بلکه تو را شایسته‌ی عبادت دیده و پرستیده‌ام). الهی فهبنی صبرت علی حر نارک فکیف اصیر علی فراقک (پروردگار من، گیرم که به حرارت آتش تو صبر کنم چگونه جدائی از تو را تحمل نمایم). ۷- قدرت فوق‌العاده‌ی عرفان مثبت - انی و الله لو لقیتم واحدا و هم طلاع الارض ما بالیت و لاستوحشت و انی من ضلالهم الذی هم فیه و الهدی الذی انا علیه لعلی بصیره من نفسی و یقین من ربی سوگند به خدا اگر من به تنهائی آن تبهکاران را در حالی بینم که همه روی زمین را پر کرده‌اند، نه باکی خواهم داشت و نه وحشتی به خود راه خواهم داد. من به آن گمراهی و انحرافی که تبهکاران در آن غوطه‌ورند و به آن رشد و هدایتی که من در پیش گرفته‌ام، بینائی از درون خود دارم و یقینی از پروردگارم). این است نهایت نیرومندی که این انسان کامل از بینائی درون و یقین ربانی بدست آورده است می‌فرماید اگر مخالفین من روی سزمین را پر کنند و در برابر من بایستند در این

جمله دقت بیشتری شود. معنای این جمله چنین است که راه عرفان و مسیر انسان کامل آن خط کاملاً مستقیم است که اندک انحراف از آن، خارج از راه بوده و سالک این راه از چنان قدرتی برخوردار است که هیچ نقطه و خطی خارج از آن، توانائی تاثیر در حرکت سالک الی الله را ندارد. این قدرت فوق‌العاده ناشی از مالکیت بر نفس است که در وجود امیرالمومنین علیه‌السلام در حد اعلا بوده است. آیا می‌توان این عرفان ناشی از کمال قدرت را با عرفان ناشی از فرار از رنجها و نظم جهان هستی و گریز از تکاپوها مقایسه کرد؟! ۸- دنیا از دیدگاه این انسان کامل: ان الدنيا دار صدق لمن صدقها و دار عافیه لمن عرفها و دار غنی لمن تزود عنها و دار موعظه لمن اتعظ بها، مسجد احباء الله و مصلی ملائکه الله و مهبط وحی الله و متجر اولیاء الله. (این دنیا جایگاه صدق و واقع‌یابی است برای کسی که واقعیت آن را دریابد و جایگاه زندگی سالم و منطقی است برای کسی که آن را بشناسد، جایگاه استغنائی تکاملی است برای کسی که امتیازاتش بهره‌برداری نماید. و جایگاه پندگیری و تجربه اندوزیست برای کسی که آماده‌ی تجربه و پندگیری باشد. اینجا است عبادتگاه دوستداران مقام شامخ ربوبی و نمازگاه فرشتگان خداون

دی. این دنیا است که شایستگی نزول وحی الهی را دارد. جایگاه اکتساب کمال و رشد اولیاء الله که تکاپوگران راه کمالند، همین دنیا است). همه‌ی ما می‌دانیم که هیچ موجودی مانند این دنیا مورد لعن و سب و دشنام قرار نگرفته است. اگر بخواهیم بدینی‌ها و ناسزائی‌هایی که چه در قدیم و چه در جدید، چه در شرق و چه در غرب درباره‌ی دنیا گفته شده است جمع‌آوری کنیم، حتما چند مجلد کتاب بوجود خواهد آمد که می‌توان نام آنها را دوائر المعارف فحش و ناسزا به دنیا نامید. که در روی جلد هر یک از آن مجلدات این مضمون نوشته شده است: گفتم این ستارگان سپهر لاجوردین چیست؟ پاسخ داد که: تف سربالائی ولی در منطق عرفان مثبت اسلامی و انسان کامل این ناسزاها و فحشها مربوط به وضع روانی گویندگان آنها است، نه جهان هستی که خودخواهی نگذاشته است حتی یک سطر از آن خوانده شود. دنیا بهترین جایگاه صدق است برای کسی که آن را به راستی بجای بیاورد و جایگاه سلامت و عافیت روحی است برای کسی که آن را واقعا بشناسد. آن را بشناسد، یعنی چه؟ یعنی بداند که حرکت و تحول در این دنیا قانونی است ثابت، بدین جهت کسی که دنیا را شناخت هرگز توقع ثبات و سکون را از دنیا نخواهد داشت. آرزوها در

درون آدمی موج زده و سپس بوسیله‌ی نظم و قانونی که اطلاعی از آن نداشته است، فرو خواهد نشست. دوران جوانی با کمال بی‌اعتنائی به خواسته‌ی انسان که تا ابد پایدار بماند، سپری می‌شود. عوامل درد و اندوه یکی پس از دیگری از راه رسیده فضای درون را اشغال خواهند کرد، لذا بد طبیعی موقت و نسبی سراغ انسان را خواهند گرفت و سپس به راه خود خواهند رفت و هیچ اعتنائی به تمنای انسان که ای کاش این لذایذ ابدی بوده باشند نخواهند کرد. کار و کوشش و تلاش باید به عنوان اساسی‌ترین عامل ادامه‌ی حیات تلقی شود، این دنیا واقعی است که برای کسانی که از شخصیت ساخته شده و آزادی استخدام شده در راه خیرات و کمالات بی‌بهره باشند، قیافه‌ی حقیقی خود را نشان نخواهد داد. همه‌ی حوادث و واقعیات این دنیا صفحاتی از کتاب بزرگ عالم هستی است که در مقابل چشمان آدمیان پشت سر هم باز می‌شوند و اصول ثابت و قضایای زودگذر حیات آدمی را تعلیم می‌دهند. چهره‌ی حقیقی این دنیا که رو به ماورای طبیعت است، عبادتگاهی است بزرگ که از ثری تا به ثریا به عبودیت او همه در ذکر و مناجات و قیامند و قعود برای کسی که این دنیا خوب شناخته شده است، رصدگاهی است بس بزرگ که تفکر در آن نظاره به

جلوه‌هایی از بی‌نهایت تلاش و کوشش در آن، کشش و انجذابی است به سوی بی‌نهایت. ۹- انسان کامل در موقعیت زمامداری: عرفان مثبت که انسان کامل را می‌سازد، روحیه‌ی ملکوتی آن انسان را در موقعیت چشمگیر زمامداری همانطور نشان می‌دهد که در محراب عبادت. با این تفاوت که امواج روحانی آن انسان در محراب عبادت از لابلای تفکرات و هدفگیریهای درونی سر می‌کشد و رهسپار جاذبه‌ی معبود می‌گردد، ولی در موقعیت زمامداری که با انسانها یعنی جلوه‌گاههای مشیت اعلای ربوبی رویاروی قرار گرفته است، از این جلوه‌گاهها عبور می‌کند و رهسپار کوی الهی می‌گردد. این جملات را در خطبه‌ی ۲۱۴، ج ۲ از نهج البلاغه می‌خوانیم: مرا در مقابل وظیفه‌ای که انجام می‌دهم سپاس خوشایند ننمائید. آزاد ساختن شخصیت از چنگال تمایلات و روانه کردن آن به سوی خداوند و به سوی شما انسانها سپاسگزاری ندارد. من جز این کاری نمی‌کنم که به مقتضای تکلیف انسانی - الهی ام، حقوق حیات فردی و اجتماعی شما را که از بجا آوردنش فارغ نشده‌ام، ادا می‌کنم و وظایف واجب و ضروری را که بایستی اجرا کنم، انجام می‌دهم. گفتگویتان با من، مانند گفتگو با جباران روزگار نباشد. در برابر من از تسلیم و خودداری که در مقابل اقویای پرخاشگر دارید، پرهیزید. با قیافه‌ی ساختگی و ظاهرسازی با من ارتباط برقرار نکنید. گمان مبرید هنگامی که سخن حق با من گفته شود، برای من سنگینی خواهد کرد، یا خودم را از آن حق بالاتر قرار خواهم داد، زیرا کسی که شنیدن سخن حق یا نشان دادن عدالت برای او سنگینی کند، عمل به حق و عدالت برای او سنگین‌تر خواهد بود. در برابر من از گفتن سخن حق و مشورت برای تحقق بخشیدن به عدالت خودداری نکنید. اگر عنایت خداوندی که مالکتر از من به من است، کفایت نکند من دارای شخصیتی فوق‌خطا نیستم. قطعی است که من و شما بندگان مملوک پروردگار هستیم که جز او خداوندی وجود ندارد. او است مالک مطلق نفوس ما که بالاتر از مالکیت خود ما است، او است که ما را از مراحل پائین حیات به مراحل عالی حرکت داده، گمراهی ما را به هدایت و نایبانی ما را به بینائی مبدل ساخته است. این است عرفان مثبت اسلامی که در حساس‌ترین موقعیت بشری که زمامداریست در ذات مبتهج انسان کامل علی بن ابیطالب شکوفا شده است: ۱- سپاسگزاری در مقابل چه؟! آیا یک عارف برای ابتهاج ذات خود که برای او مانند تنفس در حیات طبیعی تلقی شده است، می‌تواند مزد و پاداش طلب کند؟! مگر آزاد ساختن شخصی

ت از چنگال تمایلات و به حرکت درآوردن آن در گذرگاه کمال به سوی کمال مطلق دستمزد می‌خواهد؟! مگر ورود به قلمرو انسانیت که از احساس تکلیف و انجام آن، به انگیزگی ذات مبتهج آغاز می‌شود قیمتی می‌خواهد؟! ۲- مگر من با شما در این که همه‌ی کاروان پر تلاش کوی حقیقت هستیم تفاوتی وجود دارد که بیائید در برابر من دست تسلیم و بندگی روی سینه نهاده بایستید، و مانند بردگان بی‌اختیار در مقابل جباران از خدا و از انسان بی‌خبر تملق کنید و جبهه به خاک بسائید؟! من نیک می‌دانم

که: هر که را مردم سجودی می‌کنند زهر را در جان او می‌آکنند وجود من در این دنیا باید عامل حرکت و پویائی شما انسانها باشد، نه عامل توقف و رکود. در آن هنگام که شما می‌خواهید در برابر من بایستید و به من خضوع کنید در حقیقت هم خود را از سیر و حرکت در مسیر رشد باز می‌دارید و هم شخصیت مرا از دیدگاه غوطه‌وران در حیات حیوانی که جز برتری جوئی حقیقتی را سراغ ندارد می‌نگرید. ۳- چرا ارزش شخصیت حقیقی خود را نمی‌دانید و می‌خواهید با قیافه‌ی ساختگی و ظاهرسازی با من روبرو شوید؟ از ماموریت الهی من آنگاه برخوردار خواهید گشت که با موجودیت حقیقی خود با من رویاروی قرار بگیرید.

من کاری با قیافه‌ی ساختگی و تصنعی شما انجام نخواهم داد. این است عرفان مثبت اسلامی که رهبرش بیش از همه به رهروی خود ایمان دارد و موجودیت انسانها را در منطقه‌ی جاذبه‌ی خود نمی‌خشکاند و متوقف نمی‌سازد. ۴- عرفان مثبت و خود را فوق خطا دیدن.. دو مفهوم متضاد است که به هیچ وجه با همدیگر سازگار نیستند. حق یعنی خواسته‌ای از خواسته‌های خداوندی که در دیدگاه انسانها جلوه می‌کند، کدامین عرفان است که می‌تواند خود را مافوق حق تلقی کرده و خواسته‌ی خداوندی را پائین‌تر از خود تلقی نماید. من رهگذر عرفان ایمان دارم به اینکه اگر عنایت خداوندی که مالکتر از من به من است، کفایت نکند، مصون از خطا نیستم، تکرار جدی اهدنا الصراط المستقیم در جدی‌ترین حالات روحی که نماز است تا نفس آخرین خود دلیل قرار گرفتن آدمی در معرض خطا و انحراف است. این بود نمونه‌ای از اوصاف عرفان مثبت اسلامی که انسان کامل علی بن ابیطالب علیه‌السلام تجسمی از آن است. که سلمانها و ابوذرها و مالک اشترها و اویس قرنی‌ها و حجر بن عدی‌ها و رشد هجریه‌ها و ذوالشهادتن‌ها و عمار بن یاسرها و میثم تمارها تربیت کرده و آنان را از گذرگاه تاریخ انسانی انسانها (نه تاریخ طبیعی انسان نماه

۱) رهسپار کوی ربوبی نموده است. با توجه همه جانبه به تعریفی که درباره‌ی عرفان مثبت اسلامی نمودیم و با مطالعه‌ی دقیق در حیات عرفانی امیرالمومنین علیه‌السلام به این نتیجه می‌رسیم که هیچ راهی و مقصدی درباره‌ی عرفان مثبت قابل مقایسه با عرفان علی بن ابیطالب (ع) نبوده و هر قضیه‌ی و اصل مثبتی که در دیگر روشهای عرفانی وجود داشته باشد، در این عرفانی که علی بن ابیطالب (ع) را ساخته است وجود دارد.

خطبه ۸۷- در بیان هلاکت مردم

[صفحه ۵]

تفسیر عمومی خطبه‌ی هشتاد و هشتم اما بعد فان الله لم یقصر جباری دهر قط الا بعد تمهیل و رخاء و لم یجبر عظم احد من الامم الا بعد ازل و بلاء (پس از حمد و ثنای خداوندی، خداوند سبحان هرگز جباران دورانی را شکست نداده است، مگر پس از مهلت و آسایشی که در آن غوطه‌ور بوده‌اند. و استخوان شکسته‌ی هیچ یک از امت‌ها را جبران نفرموده است مگر پس از قرار دادن آنان در تنگنای زندگی و آزمایش). حکمت خداوند سبحان چنین است که گردنکشان قدرت پرست را پس از مهلتی بر زمین بزند و از صفحه روزگار محوشان بسازد و شکست خوردگان مستضعف را پس از آزمایشها و عبور از تنگناها پیروز گرداند و شکست آنان را جبران فرماید. در آن هنگام که خداوند به فرشتگان اطلاع داد که: (من در روی زمین جانشینی قرار می‌دهم) فرشتگان عرض کردند: خداوندا (آیا قرار می‌دهی بر روی زمین کسی را که فساد بر روی زمین براه خواهد انداخت و خونها خواهد ریخت و ما با حمد و ستایش ترا تسبیح می‌گوئیم و ترا تقدیس می‌نمائیم، خداوند فرمود: من میدانم آنچه را که شما نمیدانید.) خداوند سبحان برای نشان دادن عظمت انسان و شایستگی او برای خلقت با بجریان انداختن افساد و خونریزی در زمین بوسیله

ی انسانها، که فرشتگان درباره‌ی آدم و فرزندان درک کرده بودند، دو دلیل بسیار با اهمیت برای فرشتگان و آن انسانهایی بیان فرمود که در امتداد قرون و اعصار خواهند آمد و خواهند پرسید که: حکمت آفرینش این مخلوق چه بوده است که بر روی زمین فساد می‌کند و خونریزی‌ها مینماید و عربده‌های ستمکارانش فضا را چنان پر می‌کند که ناله‌های ستمدیدگانش را جز هشیاران شنوا

که همواره در اقلیت اسفناک بوده‌اند نمی‌شنود. دلیل یکم خداوند سبحان همه‌ی حقائق را به آدم ابوالبشر (ع) تعلیم فرمود و سپس آنها را به فرشتگان عرضه نموده فرمود: اگر شما سخنی مطابق واقع می‌گوئید، درباره‌ی این حقائق خبری بمن بدهید. (فرشتگان گفتند: پاک پروردگارا، ما جز آنچه را که تو بما تعلیم فرموده‌ای نمی‌دانیم، توئی دانا و حکیم) شناخت آن حقائق که با نظر به ضمایر موجود در آیات مربوطه از سنخ عاقلان (انسان‌های کامل) بوده‌اند، یک آشنائی مجرد با آنها نبوده است، زیرا آشنائی مجرد با حقیقت و کمال غیر از حقیقت و کمال گشتن است. پس بدون تردید منظور خداوندی تبلیغ علمی بوده است که زمینه و منشاء وصول به حقیقت و گردیدن تکاملی است تا حدیکه بتواند علت و هدف خلقت آدم و فرزندانش را با فرض فس

اد و خونریزی‌هایی که بر روی زمین براه خواهند انداخت توجیه نماید. لذا وقتی که این ارزش بزرگ در وجود آدم برای فرشتگان کشف شد، آنها به محدودیت علم خود اعتراف نمودند. بمقتضای این دلیل هدف بسیار والائی در خلقت آدم اثبات می‌شود که جریان خونریزیها و فساد بر روی زمین نمیتواند حکمت و هدف این خلقت را مختل سازد و سوال از آن بی‌پاسخ بماند. دلیل دوم- شایستگی آدم (ع) برای ورود به عالم هستی با نظر به عظمت ذاتی او بود که بدستور خداوندی مسجود ملائکه قرار گرفت. این مقامی است بس شریف و والا که شایستگی سجده‌ی فرشتگان را به آدم (ع) اثبات مینماید و نمیتوان گفت که آن مقام مخصوص خود حضرت آدم (ع) بوده است و بدیهی است که خود آدم منشاء سوال فرشتگان نبوده است زیرا مقام برگزیدگی او برای نبوت و مسجود قرار گرفتن او برای فرشتگان با فساد و خونریزی بر روی زمین قابل جمع نمیباشد. پس باید گفت: استعداد آن مقام والا یعنی دریافت حقائق برین و مسجود قرار گرفتن برای فرشتگان در فرزندان حضرت ابوالبشر هم وجود دارد. پس از این مقدمه برمی‌گردیم به اصل مطلب در جملات امیرالمومنین علیه‌السلام که فرمود: (خداوند سبحان هرگز جباران دورانی را شکست نداده است مگر پس

از مهلت و آسایشی که در آن غوطه‌ور بوده‌اند) ... بنابراین، خداوند به ستمکاران و مفسدین و طغیانگران بر روی زمین مهلت میدهد و میدان را برای آنان باز میگذارد. مسلم است که نتیجه‌ی رها کردن مفسدان و طغیانگران و جباران بر روی زمین، چه بیچارگی و ستمدیدی و استضعاف و تیره‌روزیها برای ناتوانان بیار خواهد آورد. حال این سوال پیش میاید که آیا در شیوع ظلم و کشتار و فساد بر روی زمین بوسیله مستکبران و طواغیت و طغیانگران جبار، مشیت خداوندی در کار نیست؟ پاسخ این سوال را با بیان چند مطلب مطرح مینمائیم: ۱- مهمترین پاسخ این سوال همانست که در مقدمه‌ی فوق متذکر گشتیم در مقدمه‌ی فوق اثبات شد که حکمت و هدف خلقت انسان بالاتر از آن است که با جریان فساد و خونریزی‌ها بر روی زمین مختل گردد. ۲- انقراض و خاموشی حیات انسانها در این دنیا یک امر قطعی است، خواه بوسیله‌ی عوامل طبیعی بوده باشد و خواه بوسیله‌ی تعدی و جور همنوعان آنان (تمامی نفوس مرگ را خواهند چشید و سپس بسوی ما رجوع خواهید کرد) برای نوع دوم از مرگ که بوسیله‌ی ظلم و تعدی ستمکاران واقع میشود، مانند دیگر مرگهای غیر طبیعی (زلزله، سیل، وبا، طاعون، آتش فشانی، غرق شدن در آب و غیرذلک) شهی

د تعبیر شده است که لازم‌ه‌اش مورد لطف و عنایت خداوندی قرار گرفتن انسانی است که بدون قدرت و اختیار دفاع با یکی از وسایل مذکور در فوق از این دنیا چشم برنبرد. ۳- آدمی با احتمال ورود تعدی و ستم از همنوعان خود، همواره درصدد دفاع از حیات خویش و آماده کردن عوامل ادامه‌ی آن می‌باشد. این آمادگی دائمی موجب احساس عظمتی در خود حیات میگردد که بتواند آنرا لغو و بیهوده مصرف نماید، و باید گفت: این احساس ضرورت دفاع از حیات چه در برابر عوامل مزاحم طبیعت و چه در مقابل طغیانگری‌های ستمکاران از مهمترین عوامل حیات شناسی انسان است که موجب شناخت ارزش و اهمیت آن می‌باشد. لذا می‌گوئیم که: ارزش و اهمیت خود حیات است که آدمی را به دفاع شدید و اکید از آن وادار مینماید اگر چه خود دفاع کننده غافل از آن بوده باشد مانند دیگر جانداران. و اگر انسان موفق شود که از پدیده‌ی دفاع شدید از حیات، ارزش و اهمیت آن را دریابد،

قطعا می‌تواند بلکه همواره بطور اکید درصدد برمی‌آید که از حیات خود بهترین بهره‌برداری‌ها را داشته باشد. ۴- اگر دفاع از حیات با این نیت انجام بگیرد که حیات امانت الهی است و تا آخرین لحظات باید از آن دفاع نمود، همه‌ی تکاپو و تلاش در این راه عبادت محسوب شده و دلیل رشد و کمال انسانی بوده و انسان را شایسته‌ی الطاف خداوندی می‌نماید. ۵- تراحم جباران و طغیانگری‌های آنان مانند دیگر عوامل مزاحم طبیعت موجب گسترش سطوح و استعدادهای درونی انسانها می‌باشد، چنانکه رویارویی‌های متنوع انسان با عوامل طبیعی موجب کشف ارتباطات بیشتر و متنوع‌تر با طبیعت گشته و باعث کشف ابعاد و نهادهای فراوان در هویت انسانی میگردد. گمان نرود که وجود ستم و ستمکاران بجهت مطلوبیت گسترش استعدادها، مطلوب قلمداد میگردد زیرا وجود شیطان که قطعا مبعوض خداوندی و اغواکننده‌ی فرزندان آدم (ع) است مطلوب با لذات نیست بلکه پس از سقوط نهائی بوسیله‌ی تکبر مانند کود (مدفوع جانداران) شده است که می‌تواند در رویانیدن درخت‌ها و مزارع بکار برود. ۶- اما ستمکاران و طغیانگران که حیات انسان‌ها را بازیچه و وسایل خوشگذرانی خود در این دنیا تلقی نموده، و از فساد و خونریزی در این دنیا لذت می‌بند، اگر هم از خود چهره‌ای خندان نمایش بدهند، هرگز مسرتی در درون ندارند. آنان بهتر از همه می‌دانند که به ناحق ریختن خون انسانها و افساد روی زمین، هیچ توجیه و تفسیری برنمی‌دارد. و اگر غفلت و سقوط عقلی آنان در حدی باشد که اصلا برای افساد در روی زمین و خونریزی‌های خود نیازی به اقامه‌ی دلیل و توجیه احساس نکنند، در اینصورت داخل گروه (آنان مانند جانوران بلکه گمراه‌تر از آنها) می‌باشند. ۷- خداوند متعال در قرآن با بیانات مختلفی هشدار به ستمکاران میدهد از آنجمله: (قطعا پروردگار تو ناظر کار ستمکاران است). (اما قوم عاد، آنان بناحق در روی زمین استکبار ورزیدند و گفتند کیست نیرومندتر از ما؟ آیا ندیده بودند که خداوندی که آنانرا آفریده از آنان نیرومندتر است، قوم عاد آیات ما را منکر بودند، ما برای آنان باد طوفانی شدیدی در روزهای نحس فرستادیم تا در زندگی دنیوی عذاب رسوا کننده‌ای به آنان بچشانیم و قطعا عذاب اخروی رسوا کننده‌تر است و آنان مورد یاری قرار نخواهند گرفت.) (و اگر هر کسی که ستم ورزیده است، همه‌ی آنچه که در زمین است از آن او بود، برای نجات خود فدا میکرد و آنان هنگامی که عذاب را دیدند، پشیمانی را در درون خود مخفی ساختند و میان آنان با عدالت داوری شد و ظلمی بر آنان وارد نخواهد گشت) (و پروردگار تو بخشاینده و مهربان است اگر آنان را بجهت اندوخته‌های پلیدشان مواخذه می‌کرد، عذاب را برای آنان تعجیل می‌نمود، ولی برای آنان موعدی مقرر می‌فرماید که با فرارسیدن آن موعد پناهگاهی برای خود نمی‌یابند. و آن آبادی‌ها را بجهت ستمگری‌هایشان نابود ساختیم و برای هلاک آنان موعدی قرار دادیم.) آیاتی دیگر در قرآن مجید وجود دارد که از شتابزدگی در طلب انتقام خداوندی برای کفار و ستمکاران نهی فرموده است. از آنجمله: (عجله مکن، جز این نیست که محاسبه‌ای برای آنان داریم) درباره‌ی جریان انتقام الهی بجهت کفر و ظلمی که ورزیده‌اند ممکن است مقصود از موضوع محاسبه، ظلم و اعمال قبیح آنان باشد و ممکن است محاسبه‌ی زمانی باشد که باید سپری شود، تا قانون انتقام بجزایان بیفتد. (و اگر خداوند برای مردم در مجازات آنان درباره‌ی شر عجله می‌کرد، چنانچه آنان برای وصول به نفع عجله می‌کنند، اجل آنان پایان میرسید) یعنی هلاک می‌شدند و رخت از زندگی برمی‌بستند. ای رسول ما، تو هم مانند پیامبران اولوالعزم صبور باش و بر عذاب امت تعجیل مکن، گوئی روزی را برای آنچه وعده داده شده‌اند بچشم بینند آنروز پندارند که (در دنیا) بجز ساعتی از روز درنگ نداشتند این قرآن تبلیغ رسالت (و اتمام حجتی است بر تمام خلق تا مردم از شهوت و گناه براه طاعت باز آیند) پس آیا در قیامت جز مردم فاسق کسی هلاک خواهد شد؟ (و آنان ترا در نشان دادن عذاب وادار به عجله می‌کنند و اگر اجل معینی نبود عذاب آنانرا فرا میگرفت و ناگهان به سراغشان می‌آمد در حالیکه نمی‌فهمیدند.) آیات فوق با کمال صراحت می‌گویند: انتقام و مجازات قانون دارد و چنان نیست که مردم بمجرد ارتکاب زشتی‌ها و تعدی و ظلم باید مجازات شوند، نیز قانون خداوندی اینست که پاداش نیکوکاران و انسانهایی که در سبقت بر خیرات تکاپو می‌کنند در موقع و شرایط معینی به فعلیت میرسد. جمله مورد تفسیر که می‌فرماید: خداوند متعال هرگز جباران دورانی را

شکست نداده است مگر پس از مهلت و آسایشی که در آن غوطه‌ور بوده‌اند. ناظر به قانون عمل و عکس‌العمل و علت و معلول است که با شرایط و موقعیت‌های معینی بجریان می‌افتند. ستمکار و هر مرتکب زشتی و نابکاری در همان لحظه که ستم می‌کند و کار زشت را انجام می‌دهد، مجازات درونی در همان لحظه شروع می‌گردد، نهایت امر شعوری برای درک و فهم آن ندارد. از تیر آه مظلوم ظالم امان نباید پیش از نشانه خیزد از دل فغان کمان را صائب تبریزی گفتیم اگر انسان نیکو کار عمل نیک انجام بدهد پاداش درونی را در همان لحظه مستحق می‌گردد، اگر چه بروز عینی آن پاداش سالیان متمادی طول بکشد، بلکه ممکن

است اصلاً نمود عینی پاداش عمل نیک را در این دنیا مشاهده نکند و بماند برای ابدیت. امتداد زمان و انتزاع ساعت و روز و ماه و سال و قرن و غیرذلک فقط برای ما خاک نشینان معنی می‌دهد که با زمان سنج مغزی که داریم آنها را برای خود مطرح می‌کنیم، در صورتی که آن واقعیات پشت پرده‌ی طبیعت که قانون عمل و عکس‌العمل، کار و نتیجه بر مبنای آنها در جریان است، هیچ ارتباطی با آن مفاهیم (ساعت و روز) ... ندارد. لامکانی که در او نور خدا است ماضی و مستقبل و حالش کجاست کشش زمان مانند گسترش مکان و فضا برای ما مطرح است بوسیله‌ی کالبد مادی و اجزاء و نیروهای مادی با جهان طبیعی در ارتباط قرار می‌گیریم در نتیجه مثلاً علت را امروز بوجود می‌آوریم و گمان می‌کنیم که فقط علت بطور مجرد امروز بوجود آمده است و معلولی که پس از ماهها یا سالها حتی پس از قرنها بوجود می‌آید، واقعیتی است که ما بین آن و علتش آن همه فاصله زمانی وجود دارد، در صورتیکه علت مفروض در همان لحظه که بوجود آمده است، منهای کشش زمان معلول خود را وارد پهنه‌ی هستی نموده و این موضع‌گیری ما است که آن فاصله‌ی زمانی یا مکانی را واقعیت بخشیده است. بنابراین، ستمکاران فریب عدم مشاهده‌ی عینی نتایج

جهی ستم و جوری را که انجام می‌دهند، می‌خورند و نمی‌دانند. خداوند سبحان شکست خوردگان مستضعف را پس از آزمایش‌ها و عبور از تنگناها پیروز می‌گرداند و شکست آنرا جبران مینماید در آغاز این مبحث گفتیم که ارزش و عظمت حیات موقعی روشن میشود که با مشقت و زحمت و تکاپو و تلاش ادامه پیدا کند. کسانی که توقع دارند حیات را مانند شربت‌ی گوارا در یک لیوان مرصع در قصری با شکوه (در آنجا که خواسته‌های آنان در همان لحظه‌ی خواستن برآورده می‌شود) به گلویشان ریخته شود، هرگز طعم ارزش و عظمت حیات را نخواهند چشید. و بهمین جهت بوده است که در همه‌ی دورانهای تاریخ و در همه‌ی اقوام و ملل اشخاصی که بدون زحمت و تکاپو در رفاه و آسایش بوده‌اند، نتوانسته‌اند فلسفه و هدفی معقول برای زندگی خود دریابند. بی‌جهت نیست که انسانهای امروزه در جوامع فراوانی حیات خود را بعنوان یک پدیده‌ی جبری به دوش می‌کشند، نه اینکه با اشتیاق و وصول به هدف معقولی زندگی می‌نمایند. علت کشش جبری زندگی همان است که متذکر شدیم که زندگی جبری ماشینی محض درمی‌یابند. لذا حیات آنان نه هدفی مافوق همان پدیده‌های ماشینی تعیین شده می‌شناسد و نه احتیاجی به تکاپو و تلاش برای استمرار حیات می‌بین

ند. خداوند متعال در آیاتی از قرآن مجید همین معنی را تذکر داده است از آنجمله: (و ما اراده کرده‌ایم به آنان که در زمین مستضعف شده‌اند احسان نموده آنرا پیشوایانی قرار بدهیم و آنرا وارثان زمین نمائیم) (و ما به آن قومی که مستضعف می‌شدند مشارق و مغارب زمین را که آنها را مبارک گردانیدیم واگذار کردیم و کلمه‌ی اعلا‌ی پروردگار تو بر بنی‌اسرائیل در برابر شکیبائی که کردند تمام شد و آنچه را که فرعون و قوم او انجام می‌دادند از قصرها و کاخهای مجلل و درختان (و غیرذلک) نابود ساختیم). پیروزی مسلمانان در صدر اسلام تحقق نیافت مگر پس از تحمل ناگواریها و مشقت‌های فراوان. از آنجمله در جنگ احزاب بود که خداوند میفرماید: (ای اهل ایمان بیاد آورید نعمتی را که خدا به شما عطا کرد وقتی که لشکر بسیاری از کافران بر علیه شما جمع شدند، پس ما به مدد و یاری شما بادی تند و سپاهی بسیار فرشتگان که به چشم نمی‌دیدید فرستادیم و خدا خود به اعمال شما آگاه بود بیاد آرید وقتی را که لشکر کفار از بالا و زیر بر شما حمله‌ور شدند و چشمهای حیران شد جانها به گلو رسید و به وعده‌ی خدا گمانها مختلف گردید (مومنان به فتح اسلام و دیگران در گمان بد بودند) در انجام

و منان امتحان شدند (و ضعیفان در ایمان؟) سخت متزلزل گردیدند). بدیهی است که بشر حتی اگر پرارزش‌ترین کالا را ارزان بخرد، یا اصلاً بدون تلاش تصاحب کند قدر آنرا آنچنانکه هست بجای نخواهد آورد زیرا ای گرانجان خوار دیدستی مرا زانکه بس ارزان خریدستی مرا هر که او ارزان خرد ارزان دهد گوهری، طفلی به قرص نان دهد (مولوی) بنظر میرسد امیرالمومنین علیه‌السلام این سخنان را بازگوکننده‌ی سنت خداوندی در نابود کردن ستمگران و نجات دادن بینوایان و مستضعفان میباشد، برای آن عده از مردم و لشکریانش فرموده است که از استکبار و طغیانگری معاویه و عمرو بن عاص‌ها به تنگ آمده بودند و از مشاهده‌ی طول زمان بیچارگی و بینوایی مستضعفان در زیر چنگال آنان دنیا را تیره و تار میدیدند. حقیقت این است که اگر کسی به سنت خداوندی درباره‌ی مهلت دادن به ستمگران و خودکامگان و انداختن ضعفاء و بینوایان به مشقت‌ها و آزمایش‌ها معتقد نباشد و فلسفه‌ی آنرا نداند، از مشاهده‌ی ستمکاری‌های طولانی ظالمان و انواع ستم‌هایی که آنان بدون اعتناء به کرامت انسانی و بدون توجه به عظمت حیات که بزرگترین جلوه‌گاه مشیت خداوندی در روی زمین است، مرتکب می‌گردند در حیرت فرو میرود. لذا برای تفسیر و توجیه این سنت به آن اندازه که درخور اندیشه‌ی ماست، فلسفه‌ای که می‌توان در نظر گرفت، همان عظمت و ارزش حیات است که با جریان سنت مزبور الهی روشن میگردد. بار الها تو خود میدانی که در این دوران ما جور و ستم مستکبران قدرت پرست و از خدا بیخبر بر ضعفاء و بینوایان به چه حدی رسیده است، آه‌ها و ناله‌های دردمندان فضای کیهانی را پر کرده است، لطف و عنایت ربانیت را شامل حال این دردمندان که از پدیده‌ی حیات جز اندوه و ناله بر آنها چیزی نمانده است، بفرما. (برای شما مردم در مشقت و سختی‌هایی که رو به سوی آنها میروید و در آن حوادث بزرگی که پشت سر گذاشته‌اید، عواملی برای عبرت و تجربه وجود دارد). برای انسانهای هشیار، حوادث روزگاران اوراق کتابی است که برای (حیات معقول) آنان نوشته شده است. چه پر معنی است این کتاب برای کسانی که قصد خواندن آنرا داشته باشند واقعا وضع ما آدمیزادگان شگفت‌آور است، اگر درصدد آموزش برآئیم، از حرکت مورچه‌ای که پوست جوی را به دهان گرفته و روانه‌ی لانه‌ی محقرش میباشد، تا در زمستان قوت و توشه‌ی زندگی خود را زیر سر داشته باشد، (حرکت هدفدار) درس‌هایی برای گردیدن فرا میگیریم که حتی ممکن است صدها مجلد کتاب نتواند از عهده‌ی تعلیم یکی از آن دروس برآید! و اگر بخواهیم بی‌اعتنائی به واقعیات و حقائق نمائیم چنان از آنها میتوانیم چشم‌پوشیم و بگذریم که گوئی زندگی ما در خلا محض سپری میشود، یا اصلاً چشم‌نداریم تا چیزی را ببینیم و یا در دیدگاه ما چیزی برای دیدن وجود ندارد! ما یا عقل و خرد نداریم و یا ماده و قضیه‌ای برای تعقل و اعمال خرد وجود ندارد!! در آن هنگام که رویدادهای آموزنده که تبلور‌گاه اصول و قوانین پایدار میباشند نتوانند ما را برای آموزش به خود جلب نمایند، اگر سراغ عامل اصلی این بیخالی و چشم‌پوشی را بگیریم خواهیم دید این عامل جز ناهشیاری و غفلت از حیات و اصول آن، چیز دیگری نمی‌باشد. در اینجا ممکن است کسی توهم کند که چگونه ممکن است رویدادهای زندگی در این دنیا آموزنده باشد، ولی انسانها با داشتن حواس و نیروی اندیشه و تعقل از آن رویدادها برای خود تجربه و عبرت نیندوزند؟ لذا امیرالمومنین علیه‌السلام برای دفع این توهم می‌فرماید: (بدانید هر صاحب‌قلبی از خرد برخوردار نیست (چنانکه) هر دارنده‌ی گوش‌شنوا نبوده و هر ناظری بینا نیست). این مضمون هم در آیاتی فراوان از قرآن کریم آمده است از آن جمله: برای (آنان دل‌هایی است که بوسیله‌ی آنها نمی‌فهمند و چشمانی است که بوسیله‌ی آنها نمی‌بینند). این اشخاص که نمی‌فهمند و نمی‌بینند و نمی‌شنوند نه از آن جهت است که وسائل فهم و بینائی و شنوائی آنان بطور طبیعی مختل گشته است، بلکه از آن جهت است که مدیر درون آنان (من) بجهت قرار گرفتن در جاذبه‌ی غرائز حیوانی و وسائل مزبور را به اهداف و خواسته‌های خویش که اشباع آن غرائز است، مشمول داشته است و اگر چنین بود که هر کسی از وسائل درک و شناخت بطور طبیعی برخوردار بود، بالضروره از معرفت بهره‌مند می‌گشت، وجود صاحب‌نظران و اصحاب معرفت در اقلیت اسف‌انگیزی که در تمامی طول تاریخ دیده می‌شود، نبود. ولی اگر در فرهنگ اقوام و ملل گشت و گذاری داشته باشیم، خواهیم دید در همه‌ی فرهنگها مضمون این جمله (که انسان موفق به معرفت توام

با انسانیت مانند کیمیا است) وجود دارد. در این سخن کوتاه دقت فرمائید: (اگر دیدید که در شمارش انسانهای کمال یافته در یک قرن از شماره‌ی انگشتان دست (ده تا) تجاوز کردید، حتما بدانید به اختلال باصره مبتلا هستید). فیا عجب! و مالی لاعجب من خطاء هذه الفرق علی اختلاف حججها فی دینها، لا یقتصون اثر نبی و لا یقتدون بعمل وصی، و لا یومنون بغیب و ل

ایعفون عن عیب، یعملون فی الشبهات و یسیرون فی الشهوات (شگفتا! و چرا از خطاکاری این فرقه‌ها با اختلاف استدلالهائی که در دین خود دارند، در شگفت نباشم. اینان نه از اثر پیامبری تبعیت می‌کنند و نه از کردار وصی پیروی می‌نمایند. نه ایمان به غیبی می‌آورند و نه عیبی را چشم‌پوشی می‌کنند (یا و نه از عیبی خودداری و عفت می‌ورزند). عمل در مشتهات می‌کنند و سیر در شهوات). اگر از روش پیامبر و عمل وصی او پیروی کنند اختلاف از میان آنان برداشته می‌شود آنان خطاکارند و هر یک برای اثبات راهی که پیش گرفته است دلیلی ارائه می‌دهد و با آن دلیل چنان تکیه می‌کند که او را از تبعیت رسول الهی باز می‌دارد و از الگو گرفتن از عمل وصیش اعراض می‌کند. اختلاف تباه کننده (نه بروز نظریات گوناگون سازنده) همواره ناشی از دخالت معلومات محدود با خواسته‌ها و هدف‌گیری‌های شخصی می‌گردد که هیچ اصل و قانونی را با قطع نظر از آن معلومات و خواسته‌ها و هدف‌گیری‌ها به رسمیت نمی‌شناسد. گویا هنوز وقت آن نرسیده است که بشر به وجود اصل و قانون برای وجود خویش اعتراف کند! ولی تاخیر ما آدمزادگان در اعتراف به این که ما در هر حال و شرایط که باشیم، (قانونی وجود دارد که ب

ایستگی‌های ما را بیان می‌کند) و واقعیاتی وجود دارد که (آنچنانکه هستیم) ما را در بر دارد چیزی جز تاخیر در رشد مطلوب ما نیست. باید این حقیقت را بدانیم که فقط خداست که هیچ اصل و قانونی خارج از ذات او نمی‌تواند هوبت او را تفسیر کند و برای او (بایستگی) ایجاد کند زیرا او است خالق همه‌ی اصول و جاعل همه‌ی قوانین. و به هر حال و با هر تفسیری که برای هوبت بشر داشته باشیم، او هرگز نخواهد توانست حتی یک لحظه از زندگی بر روی زمین را بدون اصل و قانون که بیرون از اختیار و خواسته‌های او است، سپری نماید. اطمینان بخش‌ترین طرفی که انسان می‌تواند برای (حیات معقول) خود در این دنیا انتخاب کند، باید از مبدئی باشد که همه‌ی حقایق و نهادها و اسرار وجودی او را (آنچنان که هست) بداند و همچنین طریق انتخاب شده باید به همان مبده مستند باشد که همه‌ی بایستگی‌ها و شایستگی‌های انسان را در ارتباط وی با طبیعت و با دیگر هموعان و با خویشتن و با خدا بداند و در اختیار او بگذارد. همه‌ی صاحب‌نظران همه‌جانبه‌نگر می‌دانند که نشان دهندگان این طریق حیات بخش رسولان الهی هستند که از طرف خداوند حکیم و مهربان و دانای مطلق در میان انسانها مبعوث شده‌اند. آیات قرآن

ی بر این حقیقت تاکید می‌کند که یکی از هدف‌های حیات بخش بعثت پیامبران عظام منتفی ساختن اختلافات تباه کننده از اقوام و ملل بوده است. در بعضی از آیات اتحاد ناشی از برگزیدن طریق رسول الله را نعمت معرفی می‌نماید. واعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا و اذکروا نعمه الله علیکم اذ کنتم اعداء فالق بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخوانا و کنتم علی شفا حفرة من النار فانقذکم منها کذلک ینبئ الله لکم آیاته لعلکم تهتدون. (همگی به طناب الهی چنگ بزنید و از هم پراکنده نشوید. و نعمت خداوندی را بیاد بیاورید که شما دشمنان همدیگر بودید و خداوند میان دل‌های شما را تالیف فرمود در نتیجه شما با نعمت خداوندی برادرانی گشتید. و شما بر لبه‌ی پرتگاهی از آتش بودید که خداوند شما را نجات داد، بدینسان خداوند آیات خود را برای شما توضیح می‌دهد باشد که هدایت شوید). در مورد اختلاف مردم و اینکه اراده‌ی تشریحی خداوند متعال بوسیله‌ی ارسال رسل بر طرف کردن اختلافات مخرب بوده است، آیات متعددی در قرآن آمده است. بدانجهت که این مبحث از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است،

لذا در این جا بطور مختصر آیات مربوطه را مورد بررسی قرار می‌دهیم: اختلاف مردم و کوشش جدی پیامبران الهی در طریق منتفی ساختن یا تنظیم آنها پیش از ورود به بررسی و مطالعه‌ی آیات مربوطه، مقدمه‌ای را درباره‌ی اختلاف و انواع آن بیان میداریم: بدانجهت که مصادیق و موارد و انواع اختلافات جاریه میان انسانها بسیار متعدد و متنوع می‌باشد، لذا بدست آوردن یک تعریف جامع افراد و مانع اغیار بر مبنای حد تام منطقی برای مفهوم اختلاف بسیار دشوار است، لذا در این مبحث بیک

تعریف توصیفی درباره‌ی اختلاف قناعت می‌ورزیم و سپس انواع آنرا متذکر میگردیم و آنگاه آیات قرآنی را در این موضوع مورد بررسی و بهره‌برداری قرار میدهم. تعریف توصیفی اختلاف را میتوان چنین در نظر گرفت که دو یا چند نفر درباره‌ی یک موضوع که برای درک و پیدا کردن نظر درباره‌ی آن، طرح شده است دو یا چند قسم درک و نظر بدست بیاورند که هر یک از آنها برای درک کننده و بدست آورنده‌ی نظر، مقبول و برای دیگری نامقبول بوده باشد. البته چنانکه تذکر دادیم، این تعریف فقط برای توصیف اجمالی اختلاف گفته شد که باین بحث مربوط می‌شود. توجه انواع و افراد و مصادیق اختلاف، این مفهوم را روشنتر خواهد ساخت. انواع اختلاف بدیهی است که انواع اختلاف با نظر به موضوع مورد اختلاف و انسانهایی که با یکدیگر اختلاف دارند متعدد و متنوع می‌باشد ما به مقداری از اصول آنها اشاره می‌کنیم: ۱- اختلاف در انتخاب وسیله با اتحاد در هدف. نظیر اینکه چند نفر در اینکه باید زمین شخصی را برای زراعت شخم کنند اتحاد نظر دارند، ولی در این که کار شخم با کدامین وسیله باید باشد، اختلاف دارند. این نوع اختلاف در حیات بشری بسیار شایع و فراوان است، چه در امور مادی و چه در واقعیات معنوی، مثال امر مادی را متذکر شدیم. مثال معنوی این اختلاف، مانند اختلاف در وسیله‌ی کمال که تقرب به خداوند است با وحدت هدف که عبارت است از تقرب به خدا. یعنی چند نفر می‌دانند و پذیرفته‌اند که تقرب الی الله هدف مطلوب انسان است، زیرا که کمال مطلوب است، حتی ممکن است همین هدف که مورد وحدت نظر است، مانند تزکیه‌ی نفس و پاک ساختن آن از رذائل و زشتیها، ملی در وسیله‌ای که انسانها را با آن هدف و طریق مشترک می‌رساند اختلاف نظر داشته باشند. ۲- اختلاف در خود هدف که مثلاً آیا فعالیت هنری فقط به عنوان اینکه هنر است می‌تواند هدف قرار داده شود؟ همچنین آیا علم بدان جهت که علم است می‌تواند هدف واقع شود؟ ۳- گاهی اختلاف در تعیین هدف از میان حقائق مختلفی است که برای هدف بودن طرح شده‌اند.

مانند اینکه اشخاصی می‌گویند: هدف از این زندگانی عبارت است از حداکثر برخورداری از لذت، و جمعی دیگر می‌گویند هدف عبارت است از احساس سعادت در این زندگانی، عده‌ای دیگر می‌گویند: هدف عبارت است از کمال وجودی که در نهاد انسانها احساس می‌گردد. ۴- اختلاف صوری که عبارت است از اتحاد در حقیقت و اختلاف در شکل و صورت، مانند اتحاد در لزوم آماده کردن محیط برای زیست با اختلاف در شکل آن. ۵- اختلاف در تفسیر، به این معنی که واقعیاتی در رویاروی اشخاص قرار گرفته است و اصل وجود آن واقعیت مورد وحدت نظر است، و اختلاف در تفسیر و توضیح آن است. مانند پدیده‌ی حیات که به عنوان یک واقعیت پذیرفته شده است ولی در تفسیر آن از نظر هویت و ارزش مورد اختلاف نظر می‌باشد. ۶- اختلاف در علل وجودی یک واقعیت. در این نوع اختلاف هم، اصل واقعیت مورد وحدت نظر است، حتی ممکن است اشخاص در تفسیر هویت و ارزشهای آن نیز تا حدودی اتفاق نظر داشته باشند، ولی در این که علل طبیعی و غیر طبیعی حیات چیست، دچار اختلاف نظر باشند. ۷- اختلاف ناشی از موضوع‌گیری‌ها در برابر واقعیت‌ها. ساده‌ترین مثال برای آن اختلاف قرار گرفتن اشخاص در برابر اجسام با فاصله‌های مختلف است. کسی

که در نزدیکی کوهی مرتفع ایستاده و به آن کوه می‌نگرد، قطعاً آن کوه را بلندتر از کسی خواهد دید که از فاصله‌ی دور به آن می‌نگرد این قسم از اختلاف بحسب موضوع‌گیری‌های متنوع، بسیار فراوان می‌باشد مانند اختلاف در موضوع‌گیری‌های طبیعی، قراردادی، ارزشی، فرهنگی، و زمانی و غیرذلک. ۸- اختلاف ناشی از گرایشهای آرمانی در زندگی. ۹- اختلاف ناشی از اعتقادات دینی و مکتبی، اجتماعی و سیاسی و غیرذلک. ۱۰- اختلاف ناشی از کمیت و کیفیت معلومات و تجارب در زندگی و پدیده‌های آن. بطور کلی هیچ یک از این اختلافات بجز اختلاف نوع سوم هر اندازه هم شدید بوده باشد، مادامیکه مستند به خودمحوری نباشد ضرری به انسانها وارد نمی‌سازد. بلکه اگر این اختلافات با بصیرت کامل تعقیب شود، قطعاً به هماهنگی‌های معقول منتهی می‌گردد که خود موجب پیشرفتهای مادی و معنوی می‌گردد. به همین جهت است که اختلاف را بر دو قسم اساسی تقسیم می‌کنیم:

۱- اختلاف تباه کننده ۲- اختلاف سازنده. در آن ده نوع اختلاف که به عنوان نمونه‌ای از اصول متذکر شدیم، هیچ اختلافی وجود ندارد که ذاتا تباه کننده باشد. تباهی‌های اختلاف از موقعی شروع می‌شوند که خودمحوری برای اشخاص اختلاف کننده بجوشد و خودمداری در ارتباط با واقعیات جای واقعیات را بگیرد. و همانطور که در بحث گذشته گفتیم واقعیت و اصل و قانون جدا از خود زیر پا گذاشته شود. لذا عدم ایمان به غیر و غوطه‌ور شدن در عیوب و عیب جویی‌ها و عمل به مشتبهات و حرکت در شهوات، برای آنان اموری کاملا طبیعی خواهد بود، زیرا انسان خود مدار در خود طبیعی خویش نه تنها عیبی نمی‌بیند، بلکه چنان گرایش شدید به محسوس در نهاد این خود وجود دارد که عامل مبارزه و اعتقاد به غیب محسوب می‌شود. شاید همه‌ی صاحب نظران این حقیقت را پذیرفته باشند که تنوع آراء و عقائد ناشی از باز بودن میدان فعالیت‌های مغزی و گسترش سطوح گوناگون دو قلمرو انسان و جهان یکی از عالی‌ترین عوامل گسترش و عمیق شدن معرفت بشری و پیشرفت وی در صحنه‌های حیات می‌باشد، نهایت امر چند شرط اساسی را باید در این تکاپوی متنوع و بیکران در نظر گرفت: شرط یکم همانطور که اشاره کردیم پرهیز از خودمحوری که نتیجه‌ای جز خلاصه کردن همه‌ی واقعیات و حقایق در هویت و خواسته‌های خود طبیعی ندارد. این پدیده همواره بر مبنای (من هدف و دیگران وسیله) حرکت میکند و وجود و بقای آن بدون مبنای مزبور قابل تصور نیست. این بیماری مهلک است که سطور همه‌ی او راق تاریخ بشری را نه تنها پر از سطور بیان کننده‌ی اختلافات تباه کننده نموده است، بلکه همواره خودمحوران مبتلا به بیماری مزبور عواملی ساختگی را برای اختلاف درست کرده و از آنها برای مقاصد خود سوءاستفاده نموده‌اند. حتی این بیماران در گذرگاه قرون و اعصار برای ایجاد اختلافات تباه کننده انگور و اوزوم و غنباها را که الفاظ مختلف برای یک معنی میباشد، چنان به جنگ هم انداخته‌اند که هیچ کس توانائی تصور نتایج ویران کننده‌ی آنها را ندارد، چنان که هیچ کس نمی‌تواند جنازه‌های به خاک و خون افتاده‌ی در کشتارهای بشری را از نظر کمیت و کیفیت محاسبه نماید. هدف رسالت پیامبران عظام نشان دادن هدف اصلی حیات و حکمت هستی است. و آنان با بیان این هدف و حکمت اختلافات تباه کننده را از ریشه منتفی می‌سازند، اگر به این رسالت حیات بخش عمل شود، بقیه‌ی اختلافات به عنوان عامل گسترش معرفت است و نظم مجموعی حیات مفید می‌باشد. المعروف فیهم ما عرفوا و المنکر عندهم ما انکروا (معروف (نیکو) در نظر آنان چیزی است که (خود) آنان به نیکوئی بشناسند و معروفش بدانند و منکر و ناشایست در نظر آنان چیزی است که (خود) آنان زشتش بدانند). دو نوع ملاک قرار گرفتن من برای خو بی‌ها و بدی‌ها و بایستی‌ها و نبایستی‌ها اغلب بلکه به یک اعتبار همه‌ی انسانها ملاک خوبی‌ها و بدی‌ها و حقیقت‌ها و باطل‌ها و زشتی‌ها و زیبایی‌ها را بین خودشان می‌دانند و با این گونه تلقی، از اصول و قوائدی که مبنای واقعیات را بیان می‌کنند، دور می‌افتند، بلکه با آنها راه تصادف و تضاد پیش می‌گیرند و خود را از اصول و قوانین دور می‌سازند. قالباً بدان جهت که من‌های مردم از تہذب و تخلق به اخلاق والای انسانی برکنارند، لذا آن من که برای خوبی‌ها و بدی‌ها و حقیقت‌ها و باطل‌ها و زشتی‌ها و زیبایی‌ها ملاک قرار داده می‌شود، آلوده و ظلمانی و مخلوط به طبیعت محض و دور از رشد می‌باشد در این صورت است که گفته می‌شود: فلائن شخص خودمحور است. مختصات این نوع ملاک قرار گرفتن من در جملات امیرالمومنین (ع) که مورد تفسیر ما است، به قرار زیر آمده است: مفرعهم فی المعضلات الی انفسهم و تعویلهم فی المهمات علی آرائهم، کان کل امریء منهم امام نفسه، قد اخذ منها فی ما یری بعری ثقات، و اسباب محکمت (پناگاهشان در مشکلات، خودشان هستند و مرجعشان در امور مهم، آراء و نظریاتی است که خود ابراز میدارند، گوئی هر شخصی از آنان امام خویشان است! هر شخصی چنین مینداند

رد که در نظریات خود به طنابهای مورد اطمینان چنگ زده و دستاویزهای محکمی (برای وصول بواقعیات) بدست آورده است). برای توضیح ملاک قرار گرفتن من به آن نوعی که امیرالمومنین (ع) در این سخنان مطرح فرموده‌اند باید دو نوع ملاک قرار دادن من را با نظر به دو نوع من برای خوبی‌ها و بدی‌ها و بایستی‌ها و نبایستی‌ها مورد بررسی قرار بدهیم: نوع یکم - من با هویت خود طبیعی محض ملاک همه‌ی خوبی‌ها و بدی‌ها و بایستی‌ها و نبایستی‌ها قرار داده می‌شود. مقصود از من با هویت خود طبیعی محض،

همان عامل مدیریت حیات طبیعی محض است که همه‌ی جانداران از افعی و عقرب گرفته تا یک انسان عادل و وارسته و دارای درونی پر از فروغ معرفت، وجود دارد بدان جهت که این من جز تورم و سلطه بر (جز خود) و گرداندن همه‌ی حقائق و واقعیات در مسیر دو پدیده‌ی مزبور (تورم و سلطه) حرکت نمی‌کند، لذا این من محوری همه‌ی خوبی‌ها و بدی‌ها و بایستی‌ها و نبایستی‌ها و قوانین و قضایا را بر مبنای خود می‌سجد و نفی و اثبات می‌کند. به همین جهت است که این من با هویت خود طبیعی محض اگر دستمالی ناچیز را بخواهد، و برای بدست آوردن آن دستمال آتش به صدها قیصریه و شهر بزند نه تنها کم‌ترین نگرانی ن خواهد داشت، بلکه چون با بدست آوردن آن دستمال ناچیز احساس وصول به مقصود می‌نماید، بسیار خوشحال هم خواهد گشت! این من محوری خانمانسوزترین آتشی است که در دودمان بشری افتاده و تاریخ او را بصورتی درآورده است که می‌دانید و می‌بینید. و در یک جمله‌ی مختصر این من محوری است که تاکنون باعث ادامه‌ی تاریخ طبیعی و حیوانی برای انسان بوده و از ورود به تاریخ انسانیت محروم‌شان نموده است. من اطمینان دارم با اینکه لزوم ادامه‌ی تاریخ بشری با این من‌ها که قدرت پرستان خودکامه شایستگی آنرا به مردم تلقین مینمایند مردم را در معرض خرید و فروش قرار میدهند. آن من عالی انسانی که ملاک خوبی‌ها و بدی‌ها و بایستی‌ها و نبایستی‌ها را از مبدا اعلای کمال و اصول و ضوابطی بالاتر از محدوده‌ی خواسته‌های من با هویت طبیعی محض اتخاذ نموده است، هرگز انسان را نمی‌خرد و نمی‌فروشد و دلال این خرید و فروش و قیحانه نمی‌گردد. نوع دوم - من با هویت (خود) پویا بسوی کمال - تردیدی نیست در اینکه این من که باید گفت: مطلوب هر کسی است که تا حدودی انسان را شناخته است بدان جهت که همواره در حرکتی رو به بالا است، نمی‌تواند حتی یک لحظه به دور خود بیچد و حتی نمی‌تواند یک لحظه در

مقابل آینه‌ای توقف نموده و در خود بنگرد، زیرا به قول انسان شناسان بزرگ: (اگر جوهر لطف در آینه بروی خود بنگرد مبدل به سنگ خارا می‌گردد). بنابراین، مختص اساسی که در من با هویت (خود) پویا به سوی کمال وجود دارد: هرگز نمی‌تواند خود طبیعی محض را ملاک خوبی‌ها و بدی‌ها و بایستی‌ها و نبایستی‌ها قرار بدهد، زیرا خود این من بهتر از همه می‌داند که وسائل و درجات رشد و کمال خارج از ذات آن خود طبیعی است که با دو وسیله جلب لذت و دفع ضرر شخصی فعالیت می‌نماید، و هیچ چیزی را جز مدیریت همان ارگانسیم که در آن وجود دارد، نمی‌شناسد و نمی‌پذیرد. از همین جاست که می‌بینیم کسانی که روابط را بر ضوابط مقدم می‌دارند، همانها هستند که من با هویت خود طبیعی محض را ملاک همه‌ی شئون حیاتی قرار می‌دهند. از این قانده‌ی کلی که برای ما دو نوع من را در ارتباط با خوبی‌ها و بدی‌ها و بایستی‌ها و نبایستی‌ها نشان می‌دهد، دو نتیجه‌ی فوق‌العاده با اهمیت در مسائل انسانی بدست می‌آید: نتیجه‌ی یکم - خود را پیشوا فرض کردن و بدنبال خود راه افتادن مختص (من) با هویت محض می‌باشد این نتیجه از روشن‌ترین خواص طبیعی آن من محوری است که من در آن با هویت طبیعی محض، محور قرار گرفته است. توجه چنین انسانهایی به صعود و نزول و نقص و کمال و پیشرو و پیرو، قطعاً یک توجه عارضی و بی‌پایه است در چنین توجهی از یادگارهای دوران ما قبل من محوری محض است که با شروع حالت مزبور از صحنه‌ی درون به کلی خارج می‌گردد. توضیح این که وقتی که من با هویت طبیعی محض سلطه و اقتدار مطلق را در اداره‌ی شئون موجودیت آدمی بدست آورد، هیچ موقعیتی را بالاتر از خود نمی‌بیند که من را برای رسیدن به آن توجیه نماید. برای این اشخاص هر یک از مفاهیم عدالت و فضیلت و صفا و یکرنگی و احترام ذات انسانها حتی نمود عملی آن مفاهیم، اگر پوچ و بی‌معنی و ناشی از ضعف صاحبان آن صفات و اعمال تلقی نشود، قطعاً آنها را با ملاک سود و لذت شخصی ارزیابی خواهند نمود، یعنی اگر آن حقایق و تحقق عینی آنها برای دارندگان (من) با هویت خود طبیعی محض، سودی مادی و یا لذتی در بر داشته باشد به عنوان عامل سود و لذت میتوانند مطرح شوند و بس. اسلام این‌گونه انسانهای بی‌اساس و بی‌من انسانی را هوی پرست می‌نامد که امام خویش‌تند. و میدانیم که (هوی) که خواستن بر مقتضای خود طبیعی است هیچ واقعیت و اصلی را مافوق خود نمی‌پذیرد که برای وصول به آن، حرکت کند

و از این حرکت که

مبداء و مقصد و سمت و انگیزه‌ای والا دارد، (و نشان دهنده و توجیح کننده بسوی آن را امام، پیشوا، پیشرو، مربی، رهبر و غیرذلک تلقی می‌نمایند) خود را با قبول پیروی از راهنما در آن حرکت صعودی قرار بدهد. وقیح‌ترین پدیده‌ای که محصول هوی پرستی است، بر هم زدن همه‌ی ارزشها و عظمت‌ها و ضرورتها و دگرگون کردن همه‌ی واقعیات و ضوابط و اصول است که مخالف (هوی) بوده باشد!! در اینجا لازم است که مختصات و نتایج من محوری با هویت خود طبیعی محض را که عامل حرکتش در زندگی فقط هوای نفس است، مورد مطالعه قرار بدهیم: یعنی بایستی برای شناخت مختصات و نتایج من محوری مزبور که انسان را امام خویشتن می‌نماید مختصات و نتایج هوای نفس را مورد مطالعه دقیق قرار بدهیم: ۱- تکبر و نخوت و بیماری خود بزرگ بینی یکی از مختصات هوی پرستی و امام خویشتن بودن است انسانهای (من محور) که در زندگی فقط با عامل (هوی) حرکت می‌کنند، نمی‌توانند از این بیماری نجات پیدا کنند. افکلما جائکم رسول بما لاتهوی انفسکم استکبرتم (آیا هر موقعی که رسولی چیزی را بیاورد که نفس‌های شما آن را نخواهد تکبر می‌ورزید). یعنی هوی پرستی شما موجب استکبار و نخوتی می‌شود که شما را از پذیرش حقایق ب

از می‌دارد. این یک فائده‌ای کاملاً بدیهی است که ملاک واقعیت‌ها و حقایق و بایستگی‌ها و شایستگی‌های مافوق (من) با هویت خود طبیعی محض است، لذا مقاومت و لجاجت در برابر امور مزبوره که معلول عدم تسلیم به چیزی (جز خود طبیعی) است، برای این مستکبران و خود بزرگ بینان و فرعون- صفتان طبیعی‌ترین امری است که احتمال خلافش برای آنان اصلاً قابل هضم نیست زیرا امامی برای آنان جز هوی خویشتن وجود ندارد. بدبختی و سقوط بشر امروزی از آن موقع شروع گشت که پدیده‌ی هوی پرستی که تکبر و نخوت خود محوری وقیح از مختصات آن است (و به اعتبار دیگر هوی پرستی از مختصات آنهاست) با قلم عده‌ای به نام روانشناسان و روانکاو بعنوان اراده‌ی مقتضیات طبیعی انسان روی صفحات کتاب‌ها نقش بست و با علامت دانشگاهی که علمی بودن آنها را تضمین می‌نمود! مغزهای مردم دانش پژوه را تحت سلطه‌ی خود درآورد! هنوز هم با اینکه کم و بیش ساختگی بودن آن توجیهاات و صحنه‌سازی آنها به وسیله‌ی دانشمندان نسبتاً انسان شناس گوشزد می‌شود، ولی هیئات، مدتی است که آب از سر گذشته و مقدار بسیار فراوان از انسانها که در هر دوره و جامعه‌ای شاید اکثریت اسف‌انگیز را تشکیل می‌دهند، مسخ و حقیقت اصلی خود

را از دست داده‌اند. ۲- آنچه که مطابق هوای هوی پرست نباشد، هر چه باشد و از هر کسی که صادر شود باید با آن مبارزه کرد!! مانند تکذیب و اهانت و ناتوان ساختن و حتی کشتن او! لقد اخذنا میثاق بنی اسرائیل و ارسلنا الیهم رسلاً کلماً جائهم رسول بما لاتهوی انفسهم فریقا کذبوا و فریقا یقتلون (ما از بنی اسرائیل پیمان گرفتیم و رسولانی را به سوی آنان فرستادیم هر موقعی که پیامبری با پیامی که نفس آنان آن را نمی‌خواست برای آنان می‌آمد، گروهی از آن پیامبران را تکذیب می‌کردند و گروهی دیگر را به قتل می‌رسانیدند). این یک مختص کاملاً طبیعی حرکت بر مبنای هوی است که اگر به هوی پرست بگویند: تو در این حال حاضر که با هم به گفتگو نشستیم موجود هستی؟ اگر اقرار به وجود خویشتن در همان موقع آسیبی به هوی پرستی او وارد بسازد، قطعاً وجود خود را تکذیب نموده به نحوی از انحاء نیستی خود را در آنحال برای شما اثبات خواهد کرد، چرا؟ مگر واقعا چنین چیزی ممکن است که انسان منکر وجود خویشتن گردد! آری، زیاد هم ساده لوح نباشید، چنین مبارزه با وجود خویشتن سرتاسر تاریخ ما را فرا گرفته است. اما دلیل اینکه انکار وجود خویشتن برای هوی پرست ممکن است، این است که موجودیت

انسان هوی پرست مانند دیگران محصول میلیاردها حوادث خارج از اختیار وی در جهان بوده است و تا آن لحظه که خود را انکار می‌کند، کمترین آزادی اراده دربارهی آن حوادث (علل و معلولات) نداشته است، زیرا مافوق او و خواسته‌های او بوده است. پس هستی او مافوق هوای او در این جریان بوده است، و فرض این است که در هنگام غلیان و جوشش هوی پرستی، هیچ حقیقتی مافوق

(من) با هویت خود طبیعی محض که حرکتش فقط بر مبنای هویت است، برای هویت پرست وجود ندارد، لذا اگر انکار وجود خویشتن مافوق هویت باشد با کمال آرامش خاطر می‌تواند هستی خود را منکر شود گاهی مبارزه‌ی هویت پرستان با حقیقت و حامیان آن با تکذیب و اهانت و آزار امکان‌پذیر نیست، در این صورت نوبت به از بین بردن حمایت کننده حق می‌رسد. در مبارزه‌ی حامیان حق با هویت پرستان در طول تاریخ، همه‌ی پدیده‌های فوق (تکذیب و اهانت و آزار و محرومیت از ضرورت‌های زندگی و قتل و شهادت) بوقوع پیوسته است. متأسفانه باید گفت: با این همه ادعای تکامل و فریاد درباره‌ی پیشرفت بشری که (اغلب کتابهای نوشته شده در این قرن آن را در صفحات خود می‌گنجانند) همان پدیده‌های فوق از طرف قدرتمندان هویت پرست درباره‌ی مستضعفان و ناتوانان

در جریان است. منشاء این سقوط و بدبختی در عین پرواز به کرات فضائی و داشتن میلیونها مجلد کتاب درباره‌ی بایستگی‌ها و شایستگی‌ها و با داشتن قدرت علمی شگفت‌انگیز چیست؟ البته تاکنون برای تعیین و توضیح این منشاء مطالبی بسیار فراوان گفته و خواهند گفت، ولی بنظر می‌رسد اساس همه‌ی آن گفته‌ها اگر مطابق منطق واقع بینانه بیان شده باشند، همان است که درد و درمان شناس انسانها، علی بن ابیطالب (ع) فرموده است که اینان (امام خویشتنند). ۳- هویت پرستی و امام خویشتن بودن، برای خود معبودها می‌سازد. تا احساس بسیار ریشه‌دار پرستش را که در درون اوست، با آن معبودهای ساختگی و دروغین اشباع نماید. همه‌ی ما می‌دانیم که هویت چیزی نیست که واقعا قابل پرستش بوده باشد زیرا با نظر معنایی که پرستش دارد، قابل تعلق بر هویت نیست، در پرستش وجود عظمت حقیقتی که مورد پرستش قرار می‌گیرد و موجب تکامل پرستنده می‌باشد، امری است ضروری در صورتی که هویت عبارت است از خواستن و میل به آنچه که خود طبیعی محض می‌خواهد بنابراین، احساس پرستش حقیقی با حرکت به مقتضای هویت بهیچ وجه اشباع نمی‌گردد. لذا هویت پرستی هم مجبور است مانند دیگر انسانها، بهر ترتیب است پاسخ این احساس بسا

ریشه‌دار را برای وجدان خود (اگر مانده باشد) آماده نماید. در نتیجه خود را بساختن و پرداختن بتهای متنوع مجبور می‌بیند. این بتها همانطور که شامل بتهای رسمی مانند هبل و عزی و لات و منات می‌باشد، شامل جاه و مقام و پول و شهرت و ثروت و غیرذلک می‌گردد. ان هی الا اسماء سمیتموها انتم و ابواکم ما انزل الله بها من سلطان ان یتبعون الا الظن و ما تهوی الا نفس و لقد جائهم من ربهم الهدی (آن بتها جز نامها (ی) پرطننه) چیزی نیستند که شما و پدرانتان آنها را نامگذاری نموده‌اید در صورتیکه ماورای این نامها حقیقتی دیگر ندارند، خداوند برهانی با آن بتها نفرستاده است که شما بدان متوسل شوید، مشرکان جز از پندار و هوای نفس پیروی نمی‌کنند و قطعا برای آنان از طرف پروردگارشان هدایت آمده است). ۴- هویت پرستی و امام خویشتن بودن از حق و عدالت منحرف می‌سازد این یکی از بدیهی‌ترین و فراگیرترین خواص هویت پرستی است که هیچگونه استثنائی ندارد. اگر ما اندک توجهی به این حقیقت داشته باشیم که هویت هیچ قانونی را نمی‌شناسد و نمی‌پذیرد، در صورتی که عدالت عبارت است از رفتار مطابق قانون، خاصیت مزبور برای هویت پرستی کاملا روشن می‌گردد. همچنین اگر به این قضیه بد

یهی توجه داشته باشیم که حق آن واقعیت ثابت است که شایستگی واقعیت و ثبات و منشاء قرار گرفتن برای قوانین را دارا می‌باشد، تضاد آن را با هویت و هویت پرستی که هیچ یک از مفاهیم موجود در هویت حق را (که اشاره کردیم) نمی‌شناسد و نمی‌پذیرد، واضح می‌گردد. خداوند می‌فرماید: فاحکم بین الناس بالحق و لا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله (پس میان مردم بر مبنای حق حکم کن و از هویت پیروی مکن که تو را از راه خداوندی گمراه و منحرف می‌سازد). و ما می‌دانیم که حق و عدالت فقط در سلوک و حرکت در راهی است که خداوند بوسیله‌ی پیامبران و عقول و وجدانها معرفی فرموده است. بنابراین، امام خویشتن بودن انحراف از حق و عدالت مانند یک معلول جبری بدنبال خواهد داشت. ۵- هویت پرستی و امام خویشتن بودن هیچ نظم و قانونی را در جهان هستی نمی‌شناسد. امشب هوای هویت پرستی این است که چند ساعت بیش از آنچه قانون منظومه‌ی شمسی اقتضا می‌کند ادامه

پیدا کند، زیرا ساعات اولیه‌ی شب را با میگساری و عشرت‌های حیوانی گذرانده و ساعات خواب را از دست داده است!! لذت جوانی بسیار شیرین و خوشایند است، کالبد مادی بدن و قوانین حاکم بر آن، باید بنحوی ساخته و تنظیم شود که یا اصلا میانسالی و پیری وجود نداشته باشد و یا حداقل دوران جوانی دوازده هزار و سیصد و پنجاه و نه سال و یازده ماه و بیست و نه روز باشد و روز آخر هم روز میانسالی و پیری باشد که فرشتگان ملا-اعلا در غروب همان روز با وسائل موسیقی بسیار عالی و دسته گل‌های بسیار معطر و زیبا از بهشت برین بیایند و دست بر سینه در برابر وی بایستند و اولاً صلوات و سلام خدا را بر وی برسانند و سپس خواهش کنند که بفرمائید برویم به بهشت برین که از این ساعت همه‌ی حور و قصور و نعمتهای بی‌نهایت بهشتی انتظار مقدم مبارک حضرت مستطاب عالی را میکشند و منت بر گردن همه‌ی بهشتیان از پیامبران و اولیاء و دیگر وارستگان اولاد عالم آدم (ع) بگذارید و با قدوم مبارک خود به بهشت آنان را قرین سعادت بفرمائید!!! اصلا همه‌ی آنان برای ملاقات و دیدار جمال زیبای شما به بهشت آمده‌اند!!! هوی پرست می‌خواهد که آتشیهای دنیا در برابر او با کمال تعظیم بایستند و پس از درود و سلام با کمال ادب و احترام به او بگویند: ما آتشیها غلط می‌کنیم که اگر به انبار بنزین شما اصابت کردیم آن را شعله‌ور بسازیم! ما شعله‌ها با پیروی از هوای حضرت عالی در میان انبار بنزین مبدل به خربزه‌ی شیرین می‌شویم اگر بخواهیم بنزین

را مبدل به شربت گوارا می‌نمائیم ... به هر حال میل میل حضرت عالی است و هویت و قانون و مختصات ما هم تابع هوی و خواسته‌های حضرت مستطاب اجل افخم اشرف عالی است!!! از دیدگاه هوی پرست نظم ستارگان و موجودیت و فاصله‌ی آنها با ما کاملا- بر خطا و ناشایست است، زیرا اولاً- نمی‌باید فاصله‌ی زمین با ستارگان اینقدر زیاد باشد! و ثانیاً به جای میلیاردها ستاره، می‌بایست سیب و گلابی و انگور و خیارهای خوشمزه و اسکناس‌ها از آسمان آویزان شود و فاصله‌ی مابین زمین و آسمان هم به اندازه‌ای باشد که با رفتن از نردبان سه پله‌ای که در منزل دارد به آن میوه‌ها و اسکناسها برسد!! و لو اتبع الحق اهوائهم لفسدت السماوات و الارض (و اگر حق از هواهای آنان پیروی کند، آسمانها و زمین تباہ می‌شوند). ۶- تقدیم روابط بر ضوابط ناشی از هوی پرستی است که آغازش امام خویشتن بودن و پایانش نابودی همه‌ی ارزشها و اصول و قوانین است آنچه که هدف اعلامی همه‌ی ادیان و مکتبهای مستند به حکمت عالی و عرفان مثبت انسانی بوده و بیان کننده‌ی موضوع اساسی رسالت پیامبران عظام و اولیاء الله و حکمای راستین (نه فلسفه‌بافان حرفه‌ای) و عرفای حق طلب (نه اربابان وجد و لذائذ روانی) می‌باشد، عب

ارت است از تبلیغ و روشن ساختن واقعتهائی که وصول به رشد و کمال مطلوب (از آغاز تاریخ حیات بشری تاکنون) بدون آن واقعیات امکان پذیر نمی‌باشد. چنانکه در مبحث گذشته گفتیم این واقعیات اموری مافوق خود طبیعی و خواسته‌های آن است. برای توضیح این اصل اساسی مثالهایی چند مطرح می‌نمائیم: ۱- خود طبیعی به طور مطلق سودجو (منفعت طلب) است و منظور از منفعت طلبی، جویندگی برای بدست آوردن هر چیز مفید بحال آن است. هویت خود طبیعی که با هیچ اصل و قانون و مهاری سازگار نیست، در این فعالیت (منفعت طلبی) هیچ حد و مرز و شرط و مانعی نمی‌شناسد. ۲- خود طبیعی خواهان لذت است و بنابراین، عدالت که ممکن است گریبان کسی را بگیرد تا حقوق مردم را از وی استیفاء کند و در صورت استنکاف تلخی کیفر را به وی بچشاند، قطعاً مخالف لذت بوده و درد آور است، زیرا عدالت مافوق خود طبیعی و خواسته‌های آن است. اعتراف به حقیقت که منتهی به ضرر شخص بوده باشد مطابق خواسته‌های خود طبیعی نیست، ولی برای من عالی انسانی قوامی بدون شناخت حقیقت و اعتراف با آن وجود ندارد. ۳- خود طبیعی خود را هدف و دیگران را هر چه و هر که باشد وسیله می‌داند. به همین جهت است که سرتاسر تاریخ را حق کش

ی و زورگوئی و لذت پرستی و تعدی قرار گرفته است. بلکه باید گفت: همه‌ی دردها و بدبختی‌ها و تجاوزها و ستمهایی که برای انسانها روی داده است، معلول همین علت است که خود طبیعی همواره و در همه‌ی شرایط خود را هدف و دیگران را هر چه و هر که باشد وسیله می‌داند. این علت موقعی که خود طبیعی حالت اجتماعی بخود می‌گیرد با یک صورت حق بجانب (اجتماع ما) که

در ظاهر فردیت خود طبیعی را محو در اجتماع نموده است، طوفان کور کننده بر پا می‌کند حال که اثبات شد خود طبیعی با نظر به هویت (خود هدفی) که دارد نمی‌تواند واقعیات فوق خود را بپذیرد، روشن می‌گردد هر فرد و جامعه‌ای که روابط را بر ضوابط مقدم بدارد و مبنای کار خود را بر روابط محض استوار بسازد، نتوانسته است از مرحله‌ی خود طبیعی بگذرد. تقدیم روابط بر ضوابط در عین حال که ارزش و عظمت و ضرورت ضوابط را ساقط می‌کند، موجب تورم خود طبیعی آن مردمی می‌شود که به ملاک ارتباطات بر قانون و ضابطه مقدم گشته‌اند و به تعبیر رایج (عزیزان بی‌جهت) که ضوابط را قربانی خواسته‌های نفسانی و هواهای خود نموده‌اند. آیات قرآنی و احادیث که از جهت کثرت فوق تواتر معمولی می‌باشد، در محکوم ساختن تقدیم روابط بر ضوابط، با ب

یانات متنوع آشکارترین مطالب را بیان نموده‌اند. تمایل به خویشاوندی‌ها و دوستی‌ها و دیگر عوامل الفت و انس که موجب بوجود آمدن روابط می‌باشند چنان که اشاره کردیم از خواص تسلط خود طبیعی بر وجود آدمی است لذا به هر وسیله ایست باید تمسک به این روابط که گاهی سد بزرگی بر سر راه اجرای قوانین می‌باشد، برداشته شود و راه برای جریان صحیح قوانین و ضوابط باز شود.

خطبه ۸۸- مردم پیش از بعثت

[صفحه ۴۳]

تفسیر عمومی خطبه‌ی هشتم و نهم ارسله علی حین فتره من الرسل، و طول هجعه من الامم، و اعتزام من الفتن، و انتشار من الامور و تلظ من الحروب ... و دثارها السیف (خداوند متعال پیامبر اکرم (ص) را در دوران فترت (دوران انقطاع رسالت و وحی) فرستاد، در دورانی که خواب امت‌ها طولانی شده، و فتنه‌ها قصد جدی (برای براه انداختن هرج و مرج و فساد) داشتند. در دورانی که امور پراکنده و از هم گسیخته و آتش جنگها شعله‌ور بود. نور دنیا گرفته شده و تاریکی همه‌جا را احاطه نموده و دنیا چهره‌ی فریبای خود را آشکار ساخته بود. برگهای (درخت حیات در دنیا) زرد، و نومی‌دی از بارور شدن آن بر دلها مسلط، و آب (رحمت) دنیا در آن فروکش نموده بود. علمها و مشعلهای روشنگر هدایت از کار افتاده و علامات هلاک بروز کرده بود. دنیای آن روز چهره‌ی خشن و موذی به اهلش نشان می‌داد و بر روی جوینده‌اش عبوس (متنفر) می‌نگریست. میوه‌ی دنیای آن روز فتنه و طعامش لاشه و پوشاکش ترس و هراس و آنچه که روی لباس بر خود می‌بستند شمشیر بود). سرگذشت عرب در جاهلیت قبل از ظهور اسلام بطور مختصر برای آشنائی با سرگذشت عرب در جاهلیت سه راه در پیش داریم: راه یکم- تفسیر کلمه‌ی (جا

هلیت) که در قرآن مجید آمده است: ۱- عرب در دوران جاهلیت وعده‌ها و وعید (تهدید)های خداوندی را مورد اهمیت قرار نمی‌دادند و آنها را تکذیب می‌نمودند. یظنون بالله غیر الحق ظن الجاهلیه (آنان گمان ناحق درباره‌ی خدا (و وعده‌ها و وعیدهای او) که همان گمان جاهلیت است دارند) ۲- در دوران جاهلیت حکم بر مبنای هوی رائج بوده است. و ان احکم بینهم بما انزل الله و لا تتبع اهوائهم و احدرهم ان یفتنوک عن بعض ما انزل الله الیک، فان تولوا فاعلم انما یرید الله ان یریبهم ببعض ذنوبهم و ان کثیرا من الناس لفاسقون. افحکم الجاهلیه بیغون و من احسن من الله حکما لقوم یوقنون (و اینکه میان آنان مطابق آنچه که خدا نازل نموده است، حکم کن و از هوی‌های آنان پیروی منما و برحذر باش از اینکه ترا از بعضی حقایق فرستاده شده از طرف خداوندی بسوی تو منحرف نمایند. اگر آنان از تو روی گردانند، بدانکه خداوند می‌خواهد آنانرا به مجازات بعضی از گناهانشان گرفتار بسازد و قطعاً عده‌ی کثیری از مردم فاسقند. آیا آنان حکم جاهلیت را می‌خواهند و کیست بهتر از خداوند در حکم فرمودن برای کسانی که یقین آورده‌اند) ۳- بی‌پروائی زنان در ظهور در میان مردم از مختصات جاهلیت بوده است.

و قرن فی بیوتکن و لا تبرجن تبرج الجاهلیه الاولی (ای زنان پیغمبر، در خانه‌های خود مستقر باشید و مانند ظهور در دوران جاهلیت

اولی در میان مردم ظاهر نشوند) مقصود از جاهلیت اولی، دوران تاریک جاهلیت پیش از بعثت پیامبر اکرم (ص) میباشد. در حقیقت مقصود از (اولی) گذشته و قدیم است. البته اقوال دیگر نیز در تفسیر اولی وجود دارد که بقول مرحوم علامه طباطبائی مستند به دلیل نمی‌باشند. ۴- حمیت و تعصب و پافشاری درباره‌ی معلومات ناچیز و خواسته‌های بی‌اساس، از بارزترین خواص زندگی در جاهلیت بوده است. این خاصیت تباه کننده‌ترین پدیده‌ای بود که زندگی مردم آن دوران را در خود فرو برده بود اذ جعل اللدین کفروا فی قلوبهم الحمیه حمیه الجاهلیه فانزل الله سکینته علی رسوله و المومنین و الزمهم کلمه التقوی و کانوا احق بها و اهلها و کان الله بکل شیء علیما (چون، آنان که کفر ورزیدند حمیت و تعصب در دل‌های خود قرار دادند حمیت و تعصب جاهلیت، پس خداوند آرامش خود را بر رسولش و بر مومنین فرستاد و آنانرا با اعتقاد و حرکت تقوایی الزام (موفق) فرمود، رسول خدا و مومنان شایسته‌ی تقوی و (آرامش) و دارای اهلیت برای آن بودند. و خداوند بهمه چیز دانا است) این پدیده‌ی

بنیان کن مردم آن دوران را بروزگار سیاه نشانده بود. پرستشهای جاهلانه که خود کشف از ضعف نفس و محدودیت اطلاعات و کوته‌بینی مینماید، مانند نژادپرستی که در قبائل عرب بیداد میکرد، همه‌ی سطوح روانی مردم جاهلیت را فرا گرفته بود. میتوان گفت: اصلا پدیده‌ای بنام حیات و جان که در همه‌ی افراد نوع بشر وجود داشت برای یک فرد جاهلی مطرح نبود تا درباره‌ی احترام و ارزش آن دو بیندیشد امیرالمومنین علیه‌السلام در توصیف و بیان خواص جاهلیت مطالبی میفرماید که باید مورد توجه قرار بگیرند. از آنجمله در توصیف بنی‌امیه می‌فرماید: ۱- ترد علیکم فتنهم شوهاء مخشیه و قطعاً جاهلیه لیس فیها منار هدی و لاعلم یری (فتنه‌ی آشوب (فساد و تباه کننده‌ی) بنی‌امیه با چهره‌ای بس زشت و رعب‌انگیز و گروه به گروه که متصف به جاهلیت‌اند بر شما وارد میشود نه دلیل هدایتی در آنها وجود دارد و نه نشانی که برای هدایت دیده شود) و ما صفات رذل آل‌امیه را میدانیم که آنان چگونه بار دیگر نژادپرستی و مقام‌پرستی و ثروت‌پرستی و حیل‌بازی‌ها در راه وصول به مقاصد خود را در جوامع مسلمین براه انداختند. ۲- صدقه به ابناء الحمیه و اخوان العصبیه و فرسان الکبر و الجاهلیه (شیطان را د

ر تهدید به اغوای فرزندان آدم (ع) فرزندان مقاومت در مقابل حق و برادران تعصب (لجوج‌ها و متعصبها) و سواران مرکب تکبر و جاهلیت تصدیق نمودند) یعنی آنان با حرکات و اندیشه‌های خود تهدید شیطان را که اغوا کردن بود تصدیق نمودند و اغوا شدند. ۳- و استخفتهم الجاهلیه الجهلاء (خداوند پیامبر اکرم (ص) را در (زمانی مبعوث فرمود که مردم در ضلالت و حیرت ... بودند) ... و مردم آن دوران را جاهلیتی بسیار سخت، سبک و بی‌مغز نموده بود) ۴- فالله الله فی کبر الحمیه و فخر الجاهلیه (از خدا بترسید، از خدا بترسید (یا خدا را در نظر بگیرید، خدا را در نظر بگیرید) درباره‌ی تکبر ناشی از مقاومت لجوجانه در برابر حق و افتخاری که در جاهلیت میورزیدید) ۵- فاطفئوا ما کمن فی قلوبکم من نیران العصبیه و احقاد الجاهلیه (پس خاموش کنید آن آتش‌های تعصب و کینه‌های جاهلیت را که در دل‌هایتان مخفی شده است) ۶- فانهم قواعد اساس العصبیه و دعائم ارکان الفتنه و سیوف اعتزاء الجاهلیه (زیرا آنان (آن پیشتازان که تکبر می‌ورزند) ... پایه‌های اساس تعصب و تکیه‌گاههای ارکان فتنه و شمشیرهای افتخار جاهلی به انتساب به نسب و نژاد می‌باشند) برای متمیم اطلاع از دوران جاهلیت لطفاً به مج

لد هشتم این دوره از ص ۲۸۴ تا ص ۲۹۰ مراجعه فرمایید. در اینجا لازم است بیک نکته‌ای اشاره شود و آن این است که بعضی از نویسندگان عرب می‌گویند دوران جاهلیت را که نژاد عرب پیش از اسلام داشته و با طلوع اسلام آنرا پشت سر گذاشته است، طوری تفسیر کنند که اهانتی بر این نژاد وارد نشود. البته اسناد زشتی‌ها و نابکاری‌ها به هر گروه و جامعه و نژادی بدون دلیل قانع کننده صحیح نیست، خواه عرب باشد یا غیر عرب، ولی وقتی که منابعی متقن و قابل اعتماد اثبات کرد که مثلاً قبائلی یا قبیله‌ای از عرب گاهی دخترها را زنده به گور میکردند، یا مثلاً بر مبنای حمیت و عصیبت هیچ نژادی را جز خود، انسان نمی‌دانستند، آیا باز باید دفاع کرد! رجوع شود به مجلد هشتم از ص ۲۸۴ تا ۲۹۰. البته مفهوم اثبات جاهلیت برای نژاد عرب پیش از اسلام، هرگز اثبات نمی‌کند که دیگر اقوام و ملل دنیا در تمدن کاملاً انسانی بسر میبردند، زیرا ما میدانیم که وقتی نوع بشر مربی الهی نداشته باشد و

هیچ قوه‌ی قهریه‌ای نتواند از کامکاری‌ها و فساد او جلوگیری نماید، حرکت او در حیات حرکت نزولی رو به حیوانیت خواهد بود. در همین خطبه مورد تفسیر می‌بینیم که امیرالمومنین صلوات الله علیه و سلامه علیه چه اوصافی را در باره‌ی مردم دوران جاهلیت بیان می‌فرماید. آیا امیرالمومنین (ع) به دوران جاهلیت نزدیک بود، یا بعضی از نویسندگان برادران عرب دوران ما! آیا احتمال می‌رود امیرالمومنین (ع) خلاف واقع یا گزافه‌گوئی براه انداخته باشد!! او می‌فرماید: در آن دوران: ۱- خواب امت‌ها طولانی شده بود. ۲- فتنه‌ها در مجرای براه انداختن هرج و مرج قرار گرفته بودند. ۳- امور زندگی پراکنده و از هم گسیخته. ۴- آتش جنگ‌ها شعله‌ور. ۵- نور از دنیا رخت بر بسته و تاریکی همه جا را احاطه نموده بود. ۶- چهره‌ی فریبای دنیا آشکار. ۷- برگهای درخت حیات دنیا زرد و افسرده. ۸- نومی‌دی از بارور شدن آن درخت بر دلها مسلط. ۹- آب رحمت فروکش کرده. ۱۰- مشعل‌های روشنگر هدایت از کار افتاده. ۱۱- علائم و نشانه‌های هلاکت بروز نموده. ۱۲- دنیا قیافه‌ی خشن و مودی به اهلش نشان میداد. ۱۳- میوه‌ی دنیای آنروز فتنه، طعامش لاشه، پوشاکش ترس و هراس و آنچه مردم آن دوران از روی لباس برای نشان دادن قدرت بديگران بخود بسته بودند شمشیر بوده است. فاعتبروا عباد الله، و اذکر و اتیک التی ابواکم و اخوانکم بها مرتنون، و علیها محاسبون (پس ای بندگان خدا، عبرت بگیرید، و آن حالات را بیاد بیاورید که پدران و برادرانتان در گرو آنها و بر مبنای آنها مورد محاسبه قرار گرفتند) ضرورت عبرت‌گیری از اعمال گذشتگان و نتایجی که آن اعمال بیار آورده است شگفتا، ما فرزندان آدم همه‌ی قوانین را که در جهان برون ذاتی (طبیعت در همه‌ی سطوح و ابعاد آن) در جریان است، با کمال تسلیم می‌پذیریم و در راه شناخت آنها از هیچگونه تلاش و تکاپو دریغ نمی‌داریم و اگر کسی برخلاف آن قوانین سخنی بگوید، با نظر مسخره به او می‌نگریم و فورا حکم به عدم اعتدال مغزی یا روانی او می‌نمائیم. وقتی که از علل این اهمیت که به قوانین جهان برون ذاتی می‌دهیم مورد سوال قرار بگیریم، پاسخ ما اینست که ما آن قوانین را با استقراء و تتبع و تجربه دریافت نموده‌ایم، بنابراین بهیچوجه نمیتوان آن قوانین را به شوخی گرفت. با اینحال ما فرزندان آدم درباره‌ی آن قوانینی که مغز و روان ما را احاطه کرده است نمی‌اندیشیم و مشاهدات خود را درباره‌ی آنها دارای ارزش تلقی نمی‌کنیم! باید ببینیم واقعا علت این تبعیض نابخردانه درباره‌ی قوانین برونی و درونی که ما گرفتار آن هستیم چیست؟ یعنی علت چیست که به قوانین حاکم بر درون اعم از قوانین مربوط به مغز و روان اهمیت قوانین برونی را قائل نیستیم؟ آی نمی‌بینیم که همه‌ی آن مردمی که از دروغگوئی بی‌می‌بخود راه نمی‌دهند و در زندگی در حال ارتباط با دیگران، حتی در ارتباط با موجودیت خویشان دروغ می‌گویند، چگونه شخصیت خود را بازبچه‌ی هوی و هوس خود قرار داده آنرا نابود می‌سازند؟ آیا مشاهده نمی‌کنیم که جهل و نادانی که قابل برطرف شدن است چگونه روشنائی دنیا را از دیدگاه ما می‌گیرد و بدون آگاهیهای صحیح از زندگی و شئون آن، از برخورداری از (حیات معقول) فقط به نفس کشیدن قناعت می‌ورزیم؟ آیا هنوز برای ما اثبات نشده است که هر فرد و جامعه‌ای از گذشتگان - چه نیاکان ما و چه دیگران - هر بذر ستم و جور که پاشیدند، همان را درو کردند؟ آیا هنوز ما از گذشتگان این تجربه را بدست نیاورده‌ایم که پیمان‌شکنی‌ها و نقض عهد‌ها روابط زندگی اجتماعی را مختل می‌سازد؟ آری ما فرزندان آدم همه‌ی این مسائل را می‌دانیم و یا اگر به موجودیت خویشان اهمیت داده و خود را انسان تلقی کنیم می‌توانیم همه‌ی آن مسائل را بخوبی بدانیم، ولی ترس ما از یک چیز است و آن اینست که اگر به جریان زندگی گذشتگان با دیده‌ی عبرت بنگریم و از راه تجارب مفید علم، این معرفت نصیب ما شود که: این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید ندا ها را صدا و بفهمیم که: کل نفس بما کسبت رهینه (هر نفسی در گرو اندوخته‌های خویشان است) فورا باید بپذیریم که (دیگر نباید خودخواهی کرد)، (دیگر زندگی مردم را با روش ما کیاولی نمی‌توان بازی گرفت)، (دیگر نمی‌توان برای سودجویی زیردستان را در جهل غوطه‌ور ساخت)، (دیگر نمی‌توان دروغ گفت)، (دیگر نمی‌توان به کسی ستمی روا داشت)، (دیگر نمی‌توان نژادپرست شد)، (دیگر نمی‌توان جز خدا را پرستید) و باید بخود بپسندیم آنچه را که بر دیگران می‌پسندیم و بر دیگران نپسندیم آنچه را که بر

خود نمی‌پسندیم و این تکلیف هم موقعی قابل انجام دادن خواهد بود که خود طبیعی ما مبدل به من انسانی گردد، زیرا فقط این من است که میتواند با بیماری خودخواهی مبارزه نموده و پیروز گردد. و باید در همه‌ی شئون زندگی آن واقعیاتی که بعنوان وسائل، قربانی هدفها می‌شوند، و آن واقعیاتی که بعنوان اهداف، واقعیاتی را بعنوان وسایل قربانی خود می‌سازند، بدقت هر چه تمامتر ارزیابی گشته و روشن شود که آیا آنچه که بعنوان هدف منظور شده است، واقعا دارای آن عظمت و ارزش می‌باشد که آن واقعیات بعنوان وسیله، قربانی آن هدف قرار بگیرند یا نه؟ و باید معرفت و علم را بر همه‌ی ابناء

بشر تعمیم داد، زیرا چراغ‌های محدود در میان صخره‌ها و خارستانها و جنگلهای تاریک اگر بتوانند دیگر چراغها را روشن بسازند، ولی سودجویی جلو آنها را بگیرد و نگذارد آنها را روشن نمایند نمی‌توانند از روشنائی‌های خود برخوردار شوند. باید راست گفت و از این راه ننگ قدیمی دروغ پردازی را که نام انسان را زشت ساخته است، از چهره‌ی آدمیان پاک نمود. باید عدالت ورزید، و الا راهی جز تنازع در بقاء پیش پای بشر گسترده نخواهد گشت. و چون بشر از همه‌ی موجودات و واقعیات می‌تواند فراتر برود، او نباید چیزی را جز خداوند سبحان پرستد. و عمری ما تقادمت بکم و لا بهم العهود، و لا خلت فیما بینکم و بینهم الاحقاب و القرون، و ما انتم الیوم من یوم کنتم فی اصلا بهم ببعید (سوگند بحیاتم، دورانها و زمانها میان شما و آنان بسیار طول نکشیده است، و میان شما و آنان قرن‌ها فاصله نیفتاده است، و امروز شما از آنروز که در اصلا ب (پشتهای) آنان بودید، دور نیستید) این یک عذر قابل قبول نیست که بگوئید: ما از گذشتگانمان فاصله‌ی زیاد گرفته‌ایم. این قاعده یکی از بدیهی‌ترین قواعد در همه‌ی قلمروهای علمی ما است که اگر موجودی موضوعیت خود را در مدتی حفظ نموده باشد، با گذشت زم

ان همان مدت، چنانکه مختصات آن دگرگون نمی‌گردد، احکام و قوانین آن نیز تغییر نمی‌یابد، به اصطلاح امروزی بشر حداقل در حدود چهل هزار سال است که با این تشکیلات عضوی و اجزاء مادی و قوی و استعدادهای مغزی و روانی زندگی می‌کند. بنابراین، در این مدت اصول مختصات مادی و روانی او تغییری ننموده است. همچنین آن قوانین جهانی هم که انسان را احاطه نموده است، بکار خود ادامه میدهد. در این مدت بروز فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و اعتلاء و سقوط آنها در عین حال که متنوع و با یکدیگر متفاوت بوده‌اند، ولی اصول و قواعد مربوط به انگیزه‌ها و شرائط و مواد آنها برای انسانهای همه‌ی اقوام و ملل قابل درک بوده است بطوریکه اگر همان عواملی که موجب بروز آن امور برای اقوامی بالخصوص گشته است برای اقوام دیگر نیز بوجود می‌آید، همان امور بروز می‌کرد. و بقول متفکران بزرگ: انسان همان انسان است، آنچه که در وی دگرگون میگردد، اشکال و خصوصیات فرعی و روبنائی است. شوپنهور باین مسئله اصرار دارد. بنابراین، این یک عذر قابل قبول نیست که بگوئید: ما از گذشتگانمان فاصله گرفته‌ایم. این مطالب که گفتیم، مربوط به مختصات هویت انسان بود که قدیم و جدید نمی‌شناسد، در صورتیکه امیرالمومن

ین علیه‌السلام آن مردم ناآگاه را به عبرت‌گیری از پدران و دیگر گذشتگان مانند برادران دستور می‌دهد که در میان آنها قرون و اعصار فاصله نیفتاده بود. آنان پدران خود را دیده بودند و آن پدران نیز پدران خود را مشاهده کرده بودند و می‌دانستند که آنان چه کردند و چگونه نتایج کارشان را دیدند. والله ما اسمعکم الرسول شیئا الاوها انا مسمعموه، و ما اسماعکم الیوم بدون اسماعکم بالامس، و لا شقت لهم الابصار، و لا جعلت لهم الافئده فی ذلک الزمان، الا و قد اعطیتم مثلها فی هذا الزمان (و سوگند به خدا، رسولخدا برای شما چیزی را نشنوانید مگر اینکه اکنون من آنرا به شما می‌شنوانم، گوشهای شما امروز غیر از (یا پست تر از) گوشهای شما در دیروز نیست. و در آن زمان برای آن گذشتگان چشمهایی باز نشد و دلهایی آماده درک نگشت، مگر اینکه در این زمان مثل همان (باز کردن چشمها و آماده ساختن دلها برای فهم) برای شما نیز عطا شده است). شما مردم بار دیگر با نفس پیامبر اعظم روبرو هستید آیه‌ی مباحله می‌گوید: فمن حاجک فیه من بعد ما جائک من العلم فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابنائکم و نساائنا و نساائکم و انفسنا و انفسکم ثم نبتهل فنجعل لعنه الله علی الکاذبین (ای پیامبر،

پس از آنکه علم به تو روی آورد (اگر کسی درباره‌ی داستان عیسی (ع) با تو به مخاصمه برخاست) بگو: بیاید ما فرزندان خود را بخوانیم و حاضر کنیم و شما فرزندان خود را و ما زنان خود را و شما هم زنان خود را و ما نفس‌های خود را و شما نفس‌های خود را بخوانیم و حاضر کنیم و سپس مباحله (نیایش و دعا و زاری به درگاه خدا) نمائیم و لعنت خداوندی را بر دروغگویان قرار بدهیم) به اتفاق همه‌ی رومیان و مورخین اسلامی و بدون استثناء، پیامبر اکرم (ص) برای مباحله امام حسن و امام حسین (ع) را بمعنای (ابنائنا) و حضرت فاطمه‌ی زهرا سلام الله علیها را به معنای (نسائنا) و امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام را به معنای (انفسنا) برای مباحله جمع فرموده است. بهمین جهت است که متکلمان و حکماء عالم تشیع کلا و عده‌ای جالب توجه از متکلمان و حکمای اهل تسنن با این آیه به مساوی بودن نفس پیامبر اکرم (مگر در نبوت و رسالت) حکم کرده‌اند. روایاتی معتبر با مضامین گوناگون این حقیقت را اثبات می‌کند که امیرالمومنین علیه‌السلام آنچه که فرموده، یا بوسیله‌ی پیامبر اکرم مستند به وحی بوده است، و یا بجهت صفای درونی که او را بمقام: لو کشف الغطاء از ددت یقینا (اگر پرده

برداشته شود بر یقین من افزوده نگردد) رسانیده است، بر مبنای حق و حقیقت بوده است لذا بدیهی است که روش آن حضرت در آگاه ساختن مردم به حقائق اسلام، مانند خود پیامبر اکرم (ص) بوده است. مطلبی را که امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه فرموده است در مواردی دیگر از نهج البلاغه نیز می‌بینیم. از آنجمله در خطبه‌ی ۱۸۰ صفحه‌ی ۲۶۳ چنین آمده است: ایها الناس انی قد بشت لکم المواعظ الی وعظ الانبیاء بها امهم، و ادیت الیکم ما ادت الاوصیاء الی من بعدهم، و ادبتکم بسوطی فلم تستقیموا وحدوتکم بالزواج فلم تستو سقوا لله انتم اتوقعون اما ما غیر یظابکم الطریق و یرشدکم السبیل (ای مردم، من برای شما همان مواعظ را که پیامبران برای امت‌های خود نمودند ابلاغ کردم و آنچه را که اوصیاء به مردم پس از پیامبران ادا کردند، رساندم و شما را با تازیانه‌ام تادیب کردم، به صراط مستقیم نیفتادید، و شما را بوسیله‌ی نواهی خداوندی به راه صحیح راندم و شما نظم حرکت در دین را نپذیرفتید، شما را به خدا، آیا پیشوایی غیر از من انتظار دارید که راه را برای شما هموار کند و شما را به راه خداوندی ارشاد کند!) جمله‌ی بعدی که می‌فرماید: و الله ما بصرتم بعد هم شیئا جهلو

ه، و لا اصفیتم به و حرموه (و سوگند به خدا، شما پس از آنان به چیزی بینا نشده‌اید که گذشتگان آن را نمی‌دانستند و شما برای تصاحب امتیازی برگزیده نشدید که آنان محروم از آن بوده‌اند) با نظر به تفسیر جملات گذشته روشن است: و لقد نزلت بکم البلیه جائلا خطامها، رخوا بطانها، فلا یغرنکم ما اصبح فیه اهل الغرور، فانما هو ظل ممدود الی اجل معدود (و قطعاً بلا و آزمایشی برای شما فرود آمده است که افسارش مضطرب و شکم بکندش سست است. ای مردم آنچه که فریب خوردگان در آن غوطه‌ورند شما را نفرینند، زیرا امور فریبنده سایه‌ای است کشیده شده تا زمانی معین) شما در آزمایشهایی سخت قرار گرفته‌اید، عواملی که فریب خوردگان را در خود فرو برده، شما را نفریند هر آزمایش و ابتلائی در خواسته‌ها و آرمانهای مردمی که مورد آزمایش قرار گرفته‌اند، تغییراتی به وجود می‌آورد آنچه، که دیروز مورد تمایل نبود، امروز مورد علاقه‌ی شدید قرار می‌گیرد، حتی گاهی ممکن است با نشان دادن قیافه‌ی حیاتی انسان را به خود جلب نماید. و بالعکس آنچه که دیروز مورد علاقه‌ی شدید بود، امروز مکروه و ناملازم جلوه کند. و به طور کلی زشتی‌ها زیبا، و زیبایی‌ها زشت می‌نماید. به همین جهت مقاومت

منطقی در برابر آن دگرگونی‌ها از هر کسی ساخته نیست. با توجه به کثرت از پای درآمدگان در هنگام آزمایشها در طول تاریخ، راهی جز احساس شرمندگی از سرعت انعطاف و از دست دادن مقاومت و فریفته شدن در برابر عوامل ناچیز، دیده نمی‌شود.

خطبه ۰۸۹- در بیان صفات خداوندی

[صفحه ۶۱]

تفسیر عمومی خطبه‌ی نودم الحمد لله المعروف من غیر رویه، و الخالق من غیر رویه (سپاس مر آن خداوند را که بدون رویت شناخته

شده و عالم هستی را بدون اندیشه آفریده است.) او شناخته شده است بدون اینکه با چشمان ظاهری دیده شود اگر در بعضی از کتابها ندیده بودیم و از بعضی‌ها نشنیده بودیم که می‌گویند: (نمی‌بینیم پس نیست) باور نمی‌کردیم که بشر منطقی هم به نام (نمی‌بینیم پس نیست!) دارد و آن را اگر هم از روی عقل و دل نپذیرفته باشد، حداقل بر زبان می‌آورد! به هر حال، چه باور کنیم و چه باور نکنیم، با چنان منطقی (ضد منطق) رویاروی هستیم. شاید این مثالها را بارها در نظر گرفته‌ایم که: ما (من) را نمی‌بینیم و اگر آن را بدان جهت که نمی‌بینیم، منکر شویم، باید همه‌ی علوم روانشناسی و روانپزشکی و روانکاوی و اخلاق را منکر شویم، زیرا اساس همه‌ی آنها بر فرض واقعیت (من) می‌باشد. و همچنین اگر ما آن سم کشنده‌ی همه‌ی منطوق‌ها را که می‌گوید: (نمی‌بینم، پس نیست) بپذیریم، باید به واقعیت میلیونها جریانات مغزی و روانی و دیگر استعدادها و نیروهای دورنی مانند تعقل و تداعی معانی و تجسیم و تجرید که در ریاضیات ضرورت دارد، قلم بطلان بکشیم! زیرا

هیچ یک از آنها را نه با چشم می‌بینیم و نه با دیگر حواس و آزمایشگاهها. نیز اگر ما در تحصیل معرفت بنا را بر آن پندار ضد منطق (نمی‌بینم، پس نیست) بگذاریم، با کدامین دلیل می‌توانیم وجود روابط ضروری میان علل و معلولات جهان هستی را اثبات کنیم! توضیح اینکه از دیدگاه علمی میان علل و معلولات آنها، روابطی باید وجود داشته باشد که ضرورت اختصاص معلولهایی را به عللی اثبات کند، یعنی قطعاً میان علت و معلول خاص آن، رابطه‌ای ضروری وجود دارد که موجب می‌شود از آن علت فقط همان معلول به وجود بیاید والا- لازم می‌آید که از هر چیزی، هر چیزی صادر شود، و این تصور باطل و محالی است، زیرا چیزی که در یک حقیقتی به عنوان علت وجود ندارد، چگونه می‌تواند آن را به معلول منتقل نماید! آیا یک عاقل احتمال می‌دهد که روزی فرارسد که از یک درخت آلبالو یک فیل به وجود بیاید! و از نطفه‌ی موش یک ببر متولد گردد! پس بایستی از هر علتی معلول خاصی که با آن علت رابطه دارد به وجود بیاید. آیا این رابطه را کسی تاکنون با چشمان ظاهری دیده است؟ نه، هیچ کس تاکنون ادعای رویت و مشاهده‌ی این رابطه را با چشمان ظاهری ننموده است. آیا می‌توان گفت: ما بین علت خاص و معلول خاصش رابطه‌ای نیست، زیرا با چشمان ظاهری و با هیچ ابزار و آزمایشگاهی دیده نمی‌شود! اگر گفته شود برای به وجود آمدن یک معلول مثلاً سیب چیزی جز همان علت که مرکب است از اجزایی معین مورد نیاز نمی‌باشد، یعنی آنچه که برای تحقق سیب در جهان عینی مورد نیاز است، اجزائی از درخت و خارج از هویت درخت مانند اشعه‌ی خورشید و مواد غذایی زمین می‌باشد و بس، دیگر احتیاجی به واقعیات چیزی به عنوان رابطه یا رابطه‌ی ضروری، یا ضرورت وجود ندارد. در پاسخ این مطلب می‌توان گفت: وجود محض آن اجزاء در همه‌ی لحظات دو کار انجام می‌دهد، یا برای ما نمایش دو کار دارد: کار یکم- مربوط به هر یک از اجزاء است که در ارتباط با دیگر اجزاء عالم طبیعت در جریان معلول‌زایی حرکت می‌کند، مثلاً آبی که یکی از اجزاء سیب گشته است، در موقعیت علت قرار گرفته و معلولش را که مثلاً- نرمی و آبدار بودن اجزاء سیب است، به وجود می‌آورد. کار دوم- مربوط به مجموع اجزایی است که با تشکل خود مجموع سیب را که یک واحد است به وجود می‌آورد. در این دو کار اگر رابطه‌ی ضروری میان اجزاء در هر دو موقعیت و معلول‌های آنها وجود نداشته باشد، هیچ ضرورتی وجود ندارد که از اجزاء معینی معلول‌های معینی بروز نماید

، در صورتی که این یک تصور محالی است که چنان که در بالا اشاره کردیم: احتمال داده شود که میوه‌ی درخت آلبالو فیل بوده باشد و از نطفه‌ی موش یک ببر به وجود بیاید و بدیهی است که رابطه‌ی خاص میان علل و معلولات هرگز نه با حواس ظاهر دیده می‌شود و نه به وسیله‌ی آزمایشگاهها. ما که امروزه در موقعیتی خاص از جهان هستی قرار گرفته‌ایم، می‌دانیم که در آینده مطابق قوانین حاکم بر هستی میلیاردها حوادث در کیهان ما به وقوع خواهد پیوست و با در نظر گرفتن احتمالات دگرگونی‌ها، ما مطابق همان قوانین درباره‌ی آنچه که به وقوع خواهد پیوست پیش بینی علمی می‌توانیم انجام بدهیم، مانند خسوف و کسوف و غیرذلک، با این که این حوادث را ندیده‌ایم، حتی ممکن است رویدادهایی را پیش بینی علمی نماییم که اصلاً مشابه آنها را مشاهده

نموده‌ایم. همچنین ما حوادث گذشته بر این کیهان را مورد بررسیهای علمی قرار می‌دهیم، با این که هرگز آنها را ندیده‌ایم. بالاتر از همه‌ی اینها ما در باره‌ی تفسیر مجموع عالم طبیعت اعم از انسان و غیر انسان، با حقایقی روبرو می‌گردیم و از مفاهیمی استمداد می‌نماییم که آنها را ندیده‌ایم و برای ابد هم نخواهیم دید. وقتی که حرکت به طور کلی را بر

ای تفسیر عالم طبیعت مورد بررسی قرار می‌دهیم و آن را به عنوان یک واقعیت حاکم بر طبیعت می‌پذیریم آیا می‌توان گفت ما این حرکت کلی را دیده‌ایم، در صورتی که آنچه را که ما در سطوح طبیعت مشاهده می‌کنیم حرکت‌های مشخص است آن هم در صحنه‌هایی محدود از طبیعت نه در همه‌ی آن. و نیز وقتی که درباره‌ی قانون می‌اندیشیم و این مطلب را به عنوان یک اصل کلی در جهان شناسی مطرح می‌نماییم و می‌گوییم به طور کلی قانون بر همه‌ی هستی حاکم است، ما کی چنین قانون کلی را مشاهده کردیم؟! بالاتر از این هیچ مکتبی وجود ندارد که به طور کلی درباره‌ی (کل هستی)، (جهان به طور کلی)، (ماده به طور مطلق) حکمی صادر ننموده باشد (چون اگر حکم کلی درباره‌ی مفاهیم مزبور صادر نکند، حق اظهار نظر فلسفی ندارد) آیا ما آن مفاهیم را به طور کلی و مطلق با چشمان ظاهری و آزمایشگاه‌ها دیده‌ایم! امیرالمومنین ع می‌فرماید (حمد از آن خداوندی است که بدون مشاهده با حواس ظاهری، شناخته شده است). در این مورد این سوال پیش می‌آید که خدا با چه وسیله‌ای شناخته می‌شود؟ پاسخ این سوال برای آن انسانهایی که تعقل و اندیشه و احساسهای برین خود را به کار انداخته‌اند، کاملاً روشن است. می‌توان گفت

: شناخته شدن خدا از چند راه امکان‌پذیر می‌باشد: راه یکم - آیات آفاقی است که در نظم و قانون حاکم بر جهان مشاهده می‌شود و هیچ احدی را به این شرط که از آگاهی برخوردار باشد، یارای تردید در آن نیست. اگر به وسیله‌ی شطرنج بازی‌های مغزی و خود فریبی با اصطلاح بافی‌های خوشایند و تسلیت دادن به خویشتن، خود را به نادانی نزنیم و اگر از اسارت در حلقه‌های زنجیری اصول پیش ساخته‌ای که می‌تواند همه‌ی واقعیت‌ها را زیر پا بگذارد و آن را نادیده بگیرد، نجات پیدا کنیم، با کمال وضوح خواهیم دید که نظم و قانون حاکم در هستی، با داشتن ثبات شگفت‌انگیز در عرصه‌ی موجودات دائم‌التغیر مانند یک رودخانه‌ی جاری، وجود کمال اعلا و واضع و اجراء کننده‌ی نظم و قانون را اثبات می‌کند. این نکته را هم ناگفته نمی‌گذاریم که فلسفه‌ها و فلاسفه‌ی همه‌ی دورانها و جوامع درصدد حل (رابطه‌ی ثابت (نظم و قانون حاکم بر هستی) با متغیرات (موجودات عالم هستی)) با کمال دقت و اهتمام برآمده‌اند، ولی همه‌ی آنان می‌دانند که مساله به هیچ وجه حل و فصل نشده است، یعنی بدون پذیرش کمال اعلا که خدا است مساله‌ی مزبور حل و فصل نخواهد شد، مگر اینکه مطلقهای ثابتی را از خود متغیرات در آو

رند!! و به قول بعضی از متفکران بسیار بزرگ: با حذف یک مطلق (خدا) به شماره‌ی موجودات عالم هستی مطلق‌ها وضع می‌کنند، و با حذف یک اراده‌ی کلی به عدد موجودات عالم وجود اراده‌ها، وضع می‌نماید!! راه دوم - آیات انفسی است که با بررسی و مطالعه در درون انسانی و آنچه که در آن می‌گذرد، قابل درک و فهم است. چون بحث در آیات انفسی بسیار مفصل و دامنه‌دار است، آنرا موکول به مباحث آینده می‌نماییم، ولی در این مورد اجمالاً به این مطلب تذکر می‌دهیم که برای اثبات و معرفت خدا کافی است که به مجرد نفس در درون توجه داشته باشیم، حتی اگر کسی نتواند تجرد نفس را بپذیرد، لااقل می‌تواند فعالیت‌های تجریدی مانند عدد و مفاهیم کلی و واقعیات مجرد را مورد مطالعه قرار بدهد و بفهمد که همانگونه که خود آن فعالیت‌ها و واقعیات با هویت و قانون ماده و مادیات سازگار نیست، ارتباط آنها با بدن مادی نیز به هیچ وجه قابل تفسیر با اصول و قوانین علمی طبیعی نمی‌باشد. مثلاً تجرید عدد دوازده امر انعکاسی نیست، بلکه فعالیتی است که اگر حقیقتی مجرد را به عنوان عامل آن تجرید در نظر نگیریم، فعالیت مزبور برای ابد به عنوان یک مجهول غیر قابل حل خواهد ماند. همچنین تحقق همان عدد یا

مفهوم کلی و یا دریافت شده‌های مجرد مانند عدالت، زیبایی و غیرذلک در میدان مادی سلولها و اعصاب، به هیچ وجه قابل توصیف علمی نمی‌باشد. و آن توصیفات معمولی که در کتب علمی صورت می‌گیرد، فقط از بیان کلماتی روشن‌تر به جای اصطلاحات پیچیده‌تر تجاوز نمی‌کند، مانند اینکه در توصیف حقیقت عدالت بگوییم: (روش مطابق قانون). درست است که سه

کلمه‌ی (روش)، (مطابق) و (قانون) روشن‌تر از مفهوم عدالت است مخصوصاً از جنبه‌ی روانی (قطب ذاتی) آن، ولی می‌دانیم که ما با آن سه کلمه هرگز معنای واقعی عدالت را که از واقعیت‌های فوق مادی درون ما است درک نمی‌کنیم. دو راه دیگر برای معرفت خدا: ملکوت برونی، ملکوت درونی دو راه دیگر برای معرفت خداوندی پیش پای بشر گسترده است، به شرط اینکه انسان بخواهد راه برود و از طواف دور خود دست بردارد و رو به کوی حقیقت به راه بیفتد. و اگر کسی نخواهد راه برود، یقین بدانید که حتی به انکار وجود خویشتن هم رضایت می‌دهد که مبادا یک قدم از موقعیتی که خود را در آن فرو برده است، فراتر برود. یکی از این دو راه عبارتست از: ۱- ملکوت عالم برونی- ما چنانکه در بعضی از مباحث و درسها اشاره کرده‌ایم، به اضافه‌ی نمودها و حرکات و اجزاء

و روابطی که در پهنه‌ی عالم هستی می‌بینیم و با وسائل و ابزار علمی به سراغ شناخت علمی آنها می‌رویم، دریافت‌هایی در چهره‌ی شفاف هستی داریم که تابش فروغ والایی را از ماورای این عالم به چهره‌ی شفافش، به ما نشان می‌دهد. بار دیگر این نکته را گوشزد می‌کنیم که کسی که به کلی فاقد چنین احساس برین است، مورد بحث ما نیست و اگر گذارش به مطالعه‌ی این بحث بیفتد، با سرعت ورق بزند و این بحث را مطالعه نکند و به قول ابن سینا در اواخر کتاب اشارات: برود به سراغ فهم چیزهایی که برای او امکان‌پذیر است. به هر حال، فروغ والایی که جهان را در خود فرو برده است یا فروغی که بر چهره‌ی هستی می‌تابد و آن را قابل توجه و شگفت‌انگیز می‌سازد، ملکوت این عالم است که خداوند در قرآن مجید توجه به آن دستور داده است. اولم ینظروا فی ملکوت السماوات و الارض (آیا در ملکوت آسمانها و زمین ننگریسته‌اند). ۲- ملکوت عالم درونی- شاید این اصطلاح برای بعضی از مطالعه کنندگان ارجمند تازگی داشته و او را به تفکری بیشتر وادار کند که مقصود از این اصطلاح چیست؟ در برابر فعالیت‌ها و نمودهای جهان درونی که در دو قلمرو مغز و روان وجود دارند و علوم روانشناسی و علم النفس به طور

کلی از آنها بحث می‌نماید، حقایقی را در درون مشاهده می‌کنیم که می‌توانیم آنها را ملکوتی بنامیم. این حقایق فوق اندیشه‌ها و مواد تشکیل دهنده‌ی آنها است و فوق تخیلات و تداعی معانی و تجسم و اراده و تصمیم و تجرید و آرزوها و امیال و غیرذلک می‌باشند. نمونه‌ای از حقایق ملکوتی عالم درون را می‌توان در زیر ملاحظه نمود: ۱- احساس برین تکلیف که موجب می‌شود آدمی تکلیف را مافوق سوداگری‌ها و لذت جویی و فرار از ضرر انجام بدهد. ایکاش، تعلیم و تربیت و هدفها و فعالیت‌های آن به حدی می‌رسید که احساس فوق را در مردم زنده می‌کرد، در آن موقع می‌فهمیدیم که معنای سکوت عالم درونی یعنی چه؟ و سطح کمال بشری به کجا میرسد؟ این احساس برین تکلیف که اگر از یک انسان منها شود، فقط حیوانیتی از او می‌نماید که اگر میدان برای جولان خود پیدا کند، بساط همه‌ی هستی را برای نفع خود در هم می‌پیچد. و چون احساس مزبور فوق تمایلات و مقتضیات حیوانی است و به قول بعضی از انسان شناسان فوق حدود و هویت این گل پاره است، باید گفت: امری است ملکوتی و شعاعی است از اشعه عالم امر که جلوه‌گاه مستقیم ربوبی است. ابتهاج و شکوفائی روح آدمی با این احساس است که صورت می‌گیرد و ما می

دانیم که ابتهاج و شکوفائی روح با تحمل مشقت‌ها و سختی‌ها در انجام تکلیف، یک پدیده‌ی طبیعی ناشی از فعالیت‌های طبیعی مغز و روان آدمی نمی‌باشد. این یکی از حقائق ملکوتی درون آدمیان است. ۲- احساس تعهد برین- معنای تعهد برین این است که آدمی با یک دریافت بسیار شریف و والا احساس می‌کند که در این زندگی پر از شگفتی‌ها و در این جهان پر معنی نمیتواند مانند یک حیوان بی عقل و بی وجدان فقط برای خوردن و خوابیدن رها شده باشد. او در مافوق فعالیت‌ها و تعهدهای طبیعی که برای گذراندن زندگی طبیعی خود دارد، بایستگی‌ها و شایستگی‌هایی دارد که روح بدون توجه به آنها، از سرنوشت خود سخت نگران و مضطرب است. و بیهوده نیست اینکه بعضی از متفکران می‌گویند: برای اینکه یک انسان دارای مغز معتدل را چنان مضطرب بسازید که کارش به اختلال مغزی بینجامد، بطور جدی به او بگوئید (تو در این دنیا آزاد مطلق)!! احساس تعهد برین که ناشی از شنیدن آهنگ با عظمت هستی است، یکی از حقایق ملکوتی درون ما است. هر کسی که از این احساس محروم است، در حقیقت او از

تفسیر وجود خویشتن محروم است و راهی برای اثبات معنی وجود خویشتن ندارد. ۳- درک جمال مطلق مطابق ظرفیت درونی، یکی دیگر از

حقایق ملکوتی درون ما است. بدیهی است که دریافت شده‌ای بعنوان جمال مطلق داریم که هر زیبایی معین و مشخص را مانند این گل، آن آبشار، آن صورت زیبا، آن اثر هنری ... به آن تطبیق مینمائیم. البته نمیگوییم: هر کسی که یک نمود زیبا را دید، فوراً آنرا به جمال مطلق تطبیق مینماید، زیرا دریافت جمال مطلق کار هر کسی نیست، بلکه مقصود دریافت یک مفهوم مشترک برای انواعی از زیبایی‌ها است که بهیچ وجه آن مفهوم، جامع مشترک منطقی رسمی آن انواع متباین و متضاد نمیشد. آن مفهوم مشترک با مقداری دقت که در هویت و مختصات آن، انجام بگیرد، ما را به همان جمال مطلق رهنمون میگردد- مولوی میگوید: آوازه‌ی جمالت از جان خود شنیدیم چون با دو آب و آتش در عشق تو دویدیم مولوی میگوید: چه عروسی است در جان که جهان ز عکس رویش چو دو دست نوعروسان تر و پرنگار بادا مولوی میگوید: تا بدانی کاسمانهای سمی هست عکس مدرکات آدمی مولوی میگوید: گر نبودی عکس آن سرو سرور پس نخواندی ایزدش دارالغرور اینها نمونه‌ی اندکی از حقائق ملکوتی درون ما است که میتوانند ما را در آشنائی با خدا و قرار گرفتن در شعاع تابناک معرفت او یاری نمایند. لم یزل قائما دائما، اذ لاسماء

ذات ابراج و لا- حجب ذات ارتاج، و لا- لیل داج و لا بحر ساج، و لا جبل ذو فجاج، و لا فج ذو اعوجاج، و لا ارض ذات مهاده، و لا خلق ذو اعتماد (او از ازل قائم بذاته و دائم بوده است، در حالیکه نه آسمانی دارای برج‌ها وجود داشته است و نه حجابهایی بسته و نه شبی تاریک و نه دریائی ساکن و نه کوهی دارای راههای فراخ و نه راهی پیچیده و کج، و نه زمینی گسترده برای قرار گرفتن، و نه مخلوقی دارای قدرت (یا دارای تکیه‌گاه). قدمت ذات مقدس پروردگار و دیمومت و قیمومت آن اگر چه هیچ ذهن معمولی نمیتواند موضوع و ذاتی را بدون گسترش امتداد زمان در دیدگاهش (که آن موضوع و ذات را مانند ظرفی در خود جای داده است) تصور نماید، ولی این پدیده‌ی روانی عمومی را نمیتوان نادیده گرفت که هر انسانی که دریافتی از مفهوم خدا را دارد، اینکه حقیقت آن مفهوم فوق تغییرات و وابستگی‌ها و مکان و زمان است، اگر چه بطور اجمال هم بوده باشد، قابل درک برای او میباشد. اما مغزهای رشد یافته و ورزیده که با اندیشه و تحقیق سر و کار دارند، و بر مبنای دلیل حرکت می‌کنند، میدانند که منشاء انتزاع زمان حصول تدریجی و حرکت است، و اگر حرکت و تحصیل تدریجی در هستی منقضی شود، برای زمان موضوعی نمی

ماند، یا برای زمان منشاء انتزاعی وجود نخواهد داشت. او است آفریننده‌ی زمان و زمانیات و ابزار زمان‌سنج که در مغز ما آدمیان وجود دارد. خداوند متعال از ازل الازل تا ابد الابد وجود دارد. و چون ضرورت در ذات اقدس او است، هیچ امتدادی حتی (وعا) ئی باصطلاح افلاطون و پیروان او (که در ازل و ابد و قدیم، احساس میشود) نمیتواند وجود خدا را در بر بگیرد و برای آن کمیتی معین نماید. ذلک مبتدع الخلق و وارثه و اله الخلق و رازقه، و الشمس و القمر دائبان فی مرضاته، یلبیان کل جدید و یقربان کل بعید اوست خداوند ابداع کننده‌ی خلق و وارثش، و معبود خلق و رازقش، آفتاب و ماه در مسیر رضای او در حرکتند، هر تازه‌ای را که نه می‌نمایند و هر دوری را نزدیک. خلقت ابداعی (آفرینش بی سابقه‌ی هستی) در مجلد دوم از ص ۸۷ تا ص ۹۲ بحث شده است، لطفاً مراجعه فرمائید. معنای اینکه خداوند وارث مخلوقات است در آیات قرآنی در چند مورد وارثان زمین بندگان صالح خداوندی ذکر شده است: ان الارض یرثها عبادی الصالحون (قطعا زمین را بندگان صالح من به ارث خواهند برد) ان الارض لله یرثها من یشاء من عباده (قطعا زمین از آن خداوندی است و آن را به آن بندگان که می‌خواهد به ارث می

گذارد) و نرید ان تمن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین (و ما می‌خواهیم بر آنانکه در روی زمین مستضعف شده‌اند، احسان نمائیم و آنانرا پیشوایان قرار داده و آنان را وارثان زمین نمائیم) پیش از بحث درباره‌ی معنای وارث بودن خداوندی، چند مساله را در وارث بودن انسانهای صالح و مستضعف متذکر می‌شویم: انا نحن نرث الارض و من علیها و الینا یرجعون (مائیم که زمین را و هر که و هر چه در آن است به ارث می‌بریم و آنان بسوی ما برمی‌گردند) بدانجهت که خداوند وارث

همه‌ی عالم هستی است، لذا احتمال قوی می‌رود که مقصود از این آیه وارث شدن بندگان صالح خداوند است و احتمال دیگر وارث بودن خداوندی است مخصوصا با نظر بقریه‌ی و من علیها زیرا فقط خداوند است که وارث انسانهاست. انسانهای صالح و مستضعف وارثان زمین خواهند بود تاریخ بشری با همه‌ی سنگلاخ‌ها و پیچ و خم‌های گوناگون، سه نوع حکومت (با نظر به شایستگی) بر خود دیده است: نوع یکم - حکومت‌هایی بودند که هدف آنان اشباع خودخواهی‌ها و افزودن بر قدرت‌ها و وصول به آمال و امیال خودشان بوده است که اگر قوانین اجتماعی را هم اجرا می‌کردند و توانائی تحقق بخشیدن به همزیستی افراد و طبقات اجتماعشان را دارا بودند و آنرا انجام میدادند، استفاده‌ی ضمنی بوده است که مردم اجتماعاتشان می‌بردند و طبق همان مثالی که مولوی آورده است: هیزم میکشیدند و می‌آوردند و برای بهره‌برداری خودشان در اشباع خودخواهی‌ها و کامکاری‌ها و افزایش قدرتشان، حمام جامعه را گرم می‌کردند. مولوی چنین می‌گوید: شهوت دنیا مثال گلخن است که از او حمام تقوی روشن است لیک قسم متقی زین تون صفا است زانکه در گرمابه است و در تقا است اغیاء مانده‌ی سرگین کشان بهر آتش کردن گرمابه دان اندر ایشان حرص بنهاده خدا تا بود گرمابه گرم و با نوا ترک این تون گیر و در گرمابه ران ترک تون را عین آن گرمابه دان هر که در تونست او چون خادم است مرو را کاو صابر است و حازم است هر که در حمام شد سیمای او هست پیدا بر رخ زیبای او تونیان را نیز سیمای آشکار از لباس و از رخان و از غبار و نیننی روش بویش را بگیر بو عصا آمد برای هر ضریر و ننداری بو در آرش در سخن از حدیث نو بدان راز کهن درجای دیگر می‌گوید: هود گرد مومنان خطی کشید تا زیاد، آن قوم او رنجی ندید مومنان از دست باد ضاثره جمله بنشستند اندر دایره باد طوفان بود

و او کشتی عسی هست ازین طوفان و این کشتی بسی باد طوفان بود و کشتی لطف هو بس چنین طوفان و کشتی دارد او پادشاهی را خدا کشتی کند تا به حرص خویش بر صفها زند قصد شاه آن نی که خلق ایمن شوند قصد آنکه ملک گردد پای بند آن خراسی میدود قصدش خلاص تا بیابد او ز زخم آن دم مناص قصد او آن نی که که آبی برکشد یا که کنجد را بدان روغن کند گاو بشتابد ز بیم زخم سخت نی برای بردن گردون و رخت لیک حق دادش چنین خوف و جع تا مصالح حاصل آید در تبع و با دقت در سرگذشت اسفناک پدیده‌ی حکومت در اکثریت بسیار چشمگیر که برای بدست آوردن آن، خونها ریخته شده و حق کشیها و زورگویی‌ها صورت گرفته و صفحات تاریخ را سیاه کرده است از همین نوع بوده است و همه می‌دانیم که روش (ماکیاولی) (وسیله هر چه باشد قربانی هدف هر چه باشد) برای این نوع حکومت‌ها نه تنها مجاز بوده بلکه ضرورتی تلقی شده است که بدون آن، یا دستیابی به حکومت و قدرت امکان‌ناپذیر بوده و یا ادامه‌ی آن محال بوده است. مسلم است که آنچه این گونه حکومت‌ها مورد

توجه و اهمیت قرار نداده‌اند، مستضعفان و بینوایان جوامع بوده‌اند، اگر چه اغلب با ادعای خدمت به آنان و حمایت و دفاع از حقوق آنان سلطه و اقتدار را بدست آورده ولی سرعت آنان را به فراموشی سپرده‌اند و اگر افراد و گروه‌هایی از آن بینوایان توانسته‌اند به نوائی برسند، موجب بروز مستضعفان دیگری گشته‌اند و بدین ترتیب تاریخ بشری در جریان این نوع حکومتها اکثریت را با مستضعفان و اقلیت را با صاحبان سلطه و قدرت نشان میدهد. نوع دوم - حکومت‌های لایق و شایسته میباشند که همواره در اقلیت بوده‌اند. مقصود از شایستگی این نوع حکومتها شایستگی نسبی در برابر حکومت‌های جائز و خودکامه میباشند و هر اندازه که یک حکومت از شایستگی بجهت اجرای حق و عدالت بیشتر برخوردار بوده است، (هر چند که توانائی ایجاد رفاه و آسایش برای همه‌ی افراد و گروه‌های جامعه نداشته است)، مستضعف بمعنی کسی که حقوق او عمدا و از روی ستم پایمال شده باشد، کمتر بوده و در صورت افزایش شایستگی چه بسا که استضعاف مستند به خود حکومت از بین رفته است. البته چنانکه اشاره کردیم، این نوع حکومتها بسیار اندک بوده‌اند. نوع سوم - حکومت‌های الهی که می‌توان گفت: از نظر مقدار شبیه به موارد استثنائی بوده است، مانند حکومت داود و سلیمان علیهما السلام و حکومت پیامبر اسلام حضرت محمد بن عبدالله (ص) و امیرالمومنین علی ب

ن ابیطالب علیه‌السلام. حکومت این پیشوایان بزرگ الهی حکومت حق و عدالت بوده است، نه اینکه همه‌ی مردم جوامع آن

پیشوایان در رفاه و آسایش زندگی کرده‌اند، ولی استضعاف و مستضعف مستند به خود حکومت این پیشوایان وجود نداشته است، هر چند که ممکن است انواعی از فقر اضطراری و جهلی که نتیجه‌ی عوامل جبری محیط و سرگذشت و دیگر نابسامانی‌های حتمی بوده در آن جوامع وجود داشته و آن پیشوایان با کمال جدیت برای منتفی ساختن آنها اهتمام و تلاش ورزیده‌اند. و میدانیم که این حکومت‌های الهی مبنی بر حق و عدل و تحقق بخشیدن به (حیات معقول) بوده و مانند مشعل‌های فروزنده‌ای در گذرگاه تاریخ بشری نصب می‌شدند. از طرف دیگر عمر این پیشوایان مدت طبیعی خود را سپری مینمود و بار دیگر حکومت‌های بشری معمولی زمام امور جوامع را بدست می‌گرفتند و باصطلاح همان آش بود و همان کاسه. آنچه که از آن حکومت‌های الهی برای بشریت باقی میماند عقائد و تکالیفی بود که برای اصلاح حال مادی و معنوی انسانها از طرف خداوند به آن پیشوایان وحی شده، و آنان نیز با کمال صدق و امانت، ابلاغ آنها را به عهده گرفته و عمل نموده‌اند. خاتم پیامبران محمد مصطفی صلی الله علیه و آله دین اسلام را که خ

اتم ادیان است، به وسیله‌ی دو رکن هماهنگ در میان مردم ابلاغ و تمسک به آندو را وسیله‌ی سعادت دنیا و آخرت مردم معرفی فرمود و از این دنیا رحلت فرمود پس از وفات آن پیامبر عظیم الشان چند سالی با حکومت عدل علی (ع) سپری شد و در این مدت نیز استضعاف مستند به حاکمیت آن بزرگواران نبود. پس از رحلت آن انسان کامل بار دیگر همان جریان معمولی قدرت بازی و خودکامگی‌ها که بطور طبیعی مولد استضعاف است ب جریان افتاد. بعضی آیات قرآنی چنانکه در اول این مبحث دیدیم مستضعفان را و بعضی دیگر بندگان صالح را وارثان زمین معرفی مینماید. و با نظر به سایر منابع مربوطه معلوم می‌شود که حکومت مستضعفان همان حکومت الهی به پیشوایی حضرت حجه بن الحسن العسکری علیه السلام است که قسط و عدل را مطابق احادیث فوق تواتر از تشیع و تسنن در همه‌ی اقالیم روی زمین اجرا خواهد فرمود عجل الله تعالی فرجه الشریف و جعلنا من اعوانه و انصاره. اینکه خداوند وارث مطلق هستی است - بدیهی است که مقصود از وارث بودن خدا، بمعنای حقوقی ارث نیست، زیرا این معنی درباره‌ی خدا امکان‌ناپذیر است، بلکه معنایش اینست که چنانکه آغاز و انشاء و ابداع و آفرینش هستی از آن ذات اقدس است، همچنان پایان هستی و سرنوشت نهائی آن نیز از آن خداست و چنانکه بوجود آمدن هستی از قدرت و اراده‌ی خداوندی، مانند بوجود آمدن یک جزء طبیعی و یک معلول طبیعی از علت طبیعی نبوده است که موجب تغییری در موجودیت خداوندی بوده باشد، همچنان با رجوع همه‌ی موجودات به بارگاه او چه بمعنای کل شی‌ها لک (همه‌ی موجودات از بین خواهند رفت) و چه بمعنای رجوع آنها بهمان صقع و نفس الامری که خداوند آنها را بوجود آورده بود، کمترین تغییری در آن ذات اقدس بوجود نخواهد آمد چنانکه حرکت و تحول و انقباض و انبساط و کون و فساد عالم هستی در میان آغاز و انجام خلقت نیز، کوچکترین تاثیری در ذات اقدس نمی‌تواند داشته باشد. اینکه در بعضی از روش‌های وحدت وجودی می‌بینیم که - چون حق به تفصیل و شئون گشت عیان مشهود شد این عالم پر سود و زیان گر باز روند عالم و عالمیان در رتبه‌ی اجمال، حق آید به میان عبدالرحمن جامی اگر به ذوق پردازی محض حمل نکنیم، از دیدگاه ادیان و خرد و وجدان و شهود برین صحیح بنظر نمیرسد. زیرا بر مبنای این مکتب هیچ علت و هدفی که قابل قبول بوده باشد برای دگرگونی موجود از اجمال به تفصیل (از وحدت به کثرت) و از تفصیل به اجمال (از کثرت به وحدت) دیده نمی‌شود،

و نیز هیچ علت و هدفی معقول برای عبادات و ارسال پیامبران و انزال کتب آسمانی و اشتیاق ورود به جاذبه الهی با در نظر گرفتن طرز تفکر وحدت وجودی، قابل پذیرش نمی‌باشد. آیاتی که وارث بودن خدا را بیان نموده است، به قرار زیر است: و انا لنحن نحیی و نمیت و نحن الوارثون (و مائیم که زنده می‌گردانیم و می‌میرانیم و مائیم وارث) و لله میراث السموات و الارض (و از آن خدا است میراث آسمانها و زمین) آیات متعددی با بیانات مختلف رجوع همه‌ی موجودات هستی را بسوی پروردگار تذکر می‌دهد. از آن جمله: الا الی الله تصیر الامور (آگاه باشید پایان سرنوشت همه‌ی امور بسوی خداست) و الی الله المصیر (و بسوی خداست پایان

سرنوشت) و لله ملك السماوات و الارض و ما بينهما و اليه المصير (و از آن خدا است ملك آسمانها و زمین و آنچه که در میان آنهاست و بسوی اوست پایان سرنوشت). تبصره- از همه‌ی آن آیاتی که مالکیت مطلقه‌ی عالم وجود را به خدا نسبت داده است، همین معنی (رجوع مطلق همه‌ی موجودات بسوی او) بخوبی استفاده می‌شود. بعضی از آیاتی که مصیر را به سوی خداوند بیان نموده است، به طور مستقیم در مورد انسانها است، ولی می‌دانیم که ملاک مالکیت مطلقه‌ی خداوند

ی شامل همه‌ی موجودات است. همچنین آیاتی متعدد در قرآن وجود دارد که با ماده‌ی رجوع به حضور خداوندی را پایان سرنوشتها مطرح می‌نماید. مانند: و لله ما فی السماوات و ما فی الارض و الی الله ترجع الامور (و از آن خداوندی است که آنچه که در آسمانهاست و آنچه که در زمینها است و همه‌ی امور بسوی خدا رجوع می‌کند) الله یبدء الخلق ثم یعیده ثم الیه ترجعون (خداوند آفرینش خلق را آغاز می‌کند، سپس آن را برمی‌گرداند سپس به سوی او برمی‌گردید) مساله‌ی بسیار با اهمیتی که در این مبحث وجود دارد این است که با آغاز قیامت که مقدمه‌ی ابدیت است، وضع فیزیکی جهان خلقت دگرگون می‌شود چنانکه در بعضی از آیات آمده است، مانند: اذا الشمس کورت (هنگامیکه خورشید تیره و تاریک شد) ... یوم تبدل الارض غیر الارض (و روزی که زمین به غیر این زمین مبدل می‌گردد) لذا ممکن است گفته شود: جهان خلقت (در برابر جهان امر و ملکوت) هویت طبیعی (فیزیکی و شیمیایی) خود را از دست می‌دهد و اگر با مشیت الهی به بقاء خود ادامه بدهد، با هویت و چهره‌ای ماوراء طبیعی که با ابدیت سنخیت داشته باشد، ادامه خواهد داد. مولوی می‌گوید: عالم افسرده است و نام او جماد جامد افسرده بود ای

اوستاد باش تا خورشید حشر آید عیان تا ببینی جنبش جسم جهان چون عصای موسی اینجا مار شد عقل را از ساکنان اخبار شد چون عصا از دست موسی گشت مار جمله عالم را بدین سان می‌شمار باده‌ی خاک تو را چون زنده ساخت خاکها را جملگی باید شناخت مرده زینسوند و زانسو زنده‌اند خامش اینجا و آنطرف گوینده‌اند چون از آنسوشان فرستد سوی ما آن عصا گردد سوی ما اژدها کوه‌ها هم لحن داودی شود آهن اندر کف او مومی بود باد، حمال سلیمانی شود بحر با موسی سخندانی شود ماه با احمد (ص) اشارت بین شود نار، ابراهیم را نسرين شود خاک قارون را چو ماری در کشد استن حنانه آید در رشد سنگ احمد را سلامی می‌کند کوه یحیی را پیامی می‌کند جمله ذرات عالم در نهان با تو می‌گویند روزان و شبان ما سمیعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم چون شما سوی جمادی می‌روید محرم جان جامدان چون شوید از جمادی در جهان جان روید غلغل اجزای عالم بشنوید فاش تسبیح جمادات آیدت و سوسه‌ی تاویله‌ها بر بایدت و اله الخلق و رازقه. و الشمس و القمر دائبان فی مرضاته: بیلان کل جدید، و یقربان کل بعید (و او است معبود خلق و رازق آن).

آفتاب و ماه در مسیر رضای خداوندی در حرکتند، هر تازه‌ای را کهنه و هر دوری را نزدیک مینمایند) فقط خداست معبود بر حق مخلوقات بشمرد دانایان انسان بین و نقاد شعور روح پرستش را ز طبع خاص انسان فکور این آب شیرین در رگ انسان رود تا نفخ صور که در زمین قابلش ریزد گهی در خاک شور در شوره زارش خس به باغش لاله‌ی حمراستی تتبع همه جانبه در سرگذشت بشری، این حقیقت را با وضوح کامل اثبات میکند که پرستش جزئی از طبیعت انسان است، یا بعبارت اصطلاحی‌تر پرستش یکی از غرائز اصیل انسانی است. آنچه که موجب انکار و یا تردید بعضی اشخاص در این مساله گشته است، تنوع موضوعات مورد پرستش و کیفیتهای روانی است که در موقع پرستش بروز می‌کنند. اعتراض بوسیله‌ی تنوع در هر دو قلمرو موضوعی و درون ذاتی بدین ترتیب است که گفته شده است: ۱- اگر پرستش یک غریزه‌ی اصیل در انسانها بود، نمیایست اولاد آدم (ع) در انتخاب معبود اینهمه اختلاف با یکدیگر داشته باشند. ۲- اگر پرستش یک غریزه‌ی اصیل در انسانها بود، نمیایست کیفیت روانی مردم درباره‌ی این پدیده آنهمه اختلاف داشته باشد، بطوریکه این اختلاف گاهی در حد هستی و نیستی پرستش میباشد. پاسخ اعتراض اول واضح تر از آن است که نیازی به شرح و بسط زیادتری داشته باشد، زیرا اگر بخواهیم اختلاف در موضوعات را که مورد پرستش قرار گرفته‌اند، دلیل بی‌اساس بودن پدیده‌ی پرستش تلقی نمائیم، باید با کمال صراحت و قاطعانه دست از عقل و فعالیتهای آن و وجدان

و عملیات آن برداریم، زیرا این دو عنصر بزرگ و اساسی درونی ما در افراد همه‌ی اقوام و ملل، موضوعات و قضایا و احکام مخصوصی را برای خود انتخاب می‌کنند. آیا چنین نیست که: مساوی قوم عند قوم محاسن (بدی‌های قومی در نزد قوم دیگر نیکوئی‌ها است) آیا از دیدگاه علمی میتوان این پدیده را که عقول انسانها با یکدیگر اختلاف دارند، حتی این اختلاف در طول تاریخ موجب بروز شدیدترین کشمکشها و پیکارها گشته و باعث ظهور صدها طرز تفکر مکتبی و جهان بینی گشته است، دلیل اسقاط عقل از کار و ارزش تلقی کرد؟! همچنین می‌دانیم که وجدانهای اقوام ملل درباره‌ی شئون زندگی‌شان با یکدیگر اختلاف دارند. آیا اختلاف در سمت حرکت کشتی‌ها میتواند بی‌اساس بودن قطب‌نما را اثبات کند؟! پس معلوم می‌شود که اختلاف در موضوعاتی که ناشی از اختلاف محیطها و فرهنگها بطور عام می‌باشد، هرگز نمی‌تواند دلیل بی‌اساس بودن یک نیرو و یا یک گزینه بوده باشد.

. با نظر به عظمت پدیده‌ی پرستش، که متأسفانه صرف موضوعات ناشایست می‌گردد، وظیفه‌ی اساسی معلمان و مربیان اقوام و ملل بوده است که آن را از مستهلک شدن در موضوعات ناشایست نجات بدهند و نگذارند که مانند پدیده‌ی بسیار عالی و سارنده‌ی عشق در سرگذشت بشری ورشکست شود، تا آنجا که بالزاک بگوید: (امروزه عشق معنای درشک‌ی کرایه‌ای را دربردارد)! کدامین عشق، آن عشق که حافظ می‌گوید: عاشق شو ارنه روزی کار جهان سر آید ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی و مولوی درباره آن می‌گوید: عشق امر کل ما رقع‌ای، او قلمز و ما قطره‌ای او صد دلیل آورده و ما کرده استدلالها شگفتا، بعضی از اشخاص می‌گویند: ما انسان را می‌شناسیم و ما عظمت‌ها و پستی‌های این موجود را می‌شناسیم، و ما می‌توانیم طرق و الگوهای رشد و تکامل را به او ارائه بدهیم، نخست می‌آیند ناتوانی‌های مغزی و روانی بعضی از افراد بشری را درباره والا-ترین پدیده‌ها مانند عشق و پرستش و حق و جمال و آزادی که موجب تعلق این پدیده‌ها به پست‌ترین موضوعات می‌گردد، نادیده می‌گیرند و متعلق ساختن پدیده‌های مزبور را به موضوعات پست امری طبیعی و ناشی از این می‌دانند که هویت پرستش همین اقتضاء را

دارد، مانند سائر خواسته‌های غرائز طبیعی ما!! آنگاه درباره‌ی (انسان آنچه‌انکه هست) پدیده‌ی پرستش را درباره‌ی همه‌ی انسانها به ترتیب فوق تلقین می‌کنند و بدین ترتیب، آگاهانه یا ناآگاه به بشر دستور می‌دهند یا توصیه می‌کنند که پرستش چنین است و چنین باید باشد!! این دستور و توصیه عین همان است که خود کامگان دورران ما درباره عشق و حق و آزادی انجام داده و بشریت را تا حد یک ماشین بی‌ارزش که اسباب زحمت قدرتمندان خود کامه هم می‌باشد، پائین آورده‌اند. پاسخ اعتراض دوم که اختلاف در کیفیت روانی مردم را درباره پرستش پیش می‌کشد و می‌گوید: این اختلاف دلیل عدم اصالت گزینه‌ی پرستش می‌باشد چنین است که اولاً- اختلاف در دیگر نیروها و غرائز درونی هم، حکمفرما است، بطوریکه می‌توان گفت: مردم در بهره‌برداری از غرائز بطوری متفاوت هستند که گویی: اصل هویت غرائز آنان با یکدیگر مختلف می‌باشد. برخوردار از اندیشه برای بعضی از اشخاص فقط برای جلب لذائذ طبیعی و دفع ضررهای طبیعی است، در صورتیکه اشخاص دیگر اندیشه را فقط برای کشف مجهولات علمی می‌خواهند. گروهی دیگر اندیشه را تنها در راه بکار بردن نبوغ هنری خویش بکار می‌اندازد. همه‌ی ما باور می‌کنیم که عده

ای از خود کامگان نابکار در همه‌ی دورانها و در همه‌ی جوامع نه فقط نیروهای اندیشه و نبوغ‌های بسیار با اهمیت خود را در مسیر تحصیل سلطه و اقتدار بر دیگران و تابع ساختن اراده‌ی مردم به اراده‌ی خویش صرف و مستهلک ساخته‌اند، بلکه حتی اندیشه‌های بسیار با ارزش دیگران را هم در همین مسیر تلف نموده‌اند، آیا با اینحال، می‌توان گفت که اندیشه‌ها و نبوغ‌ها را از مغزهای مردم بزدا کنید، زیرا عده‌ای از قدرت پرستان و جاه‌طلبان سوءاستفاده‌های ویرانگر از این نیروها نموده‌اند؟! یا اینکه گفته می‌شود: چون اختلافات زیادی در طرز برخوردار از اندیشه‌ها و نبوغ‌ها می‌شود و موجب اختلاف آرمانها و سلیقه‌ها می‌گردد، لذا باید آنها را از میان برداریم! مسئله‌ی دیگری که در موضوع پرستش وجود دارد و باید مورد توجه جدی قرار بگیرد، این است که بدانجهت که هیچ موجودی جز خدا شایسته‌ی پرستش نیست زیرا معنای پرستش چنان که می‌دانیم حد اعلای گرایش و انجذاب به معبود در

مسیر کمال مطلوب از حیات آدمی است، لذا آن چه که در درون پرستش کننده‌ی غیر معبود حقیقی (خدا) بوجود می‌آید، پرستش حقیقی نبوده و تمایلی است شدید به سوی یک موضوع و قرار گرفتن در جاذبه‌ی آن که با بازیگری

ذهنی آن را به حد قابل پرستش در آورده است. چنانکه میدانیم نامیدن این بیماری به نام پرستش، نتیجه‌ی بی‌اطلاعی یا غرض ورزی در شناختن یا شناساندن نموده‌ها و فعالیت‌های مغزی و روانی انسانها می‌باشد. پاسخ اعتراض دوم را که می‌گوید: (اگر پرستش یک غریزه‌ی اصیل در انسانها بود، نمی‌بایست کیفیت روانی مردم درباره‌ی این پدیده آنهمه متفاوت بوده باشد) اگر چه می‌توان از مطالبی که در بالا طرح شد استنباط نمود، با اینحال باید اضافه کرد که کوتاهی انسانها در تنظیم قانون مغز و روان و عمل صحیح به آن قانون، عامل اصلی تفاوتها و اختلافات می‌باشد. بعنوان نمونه: ۱- بعضی از مردم در امتداد سالیان عمر اصلا متوجه ضرورت پرستش مبدء کمال نمی‌شوند و آنرا ضروری نمی‌دانند همانگونه که اشخاص فراوانی در طول عمرشان حتی یکبار هم درباره‌ی خرد و وجدان و پیشرفت در عمل به فضیلت‌ها و سعادت حقیقی نمی‌اندیشند! ۲- دسته‌ای از مردم پرستش را به موضوعاتی تقسیم و متعلق می‌نمایند که هیچ یک از آنها تنها شایستگی پرستش را ندارد، و در حقیقت محبت و گرایش ناقصی است که محصول تجزیه و تقسیم پدیده‌ی پرستش می‌باشد مثلا به دوستان خود علاقه و محبت میورزد، نژاد و جامعه‌ی خود را مورد

گرایش قرار می‌دهد، مقداری از زیبایی‌ها را هم دوست می‌دارد، از بدست آوردن محبوبیت و شهرت در میان مردم لذت می‌برد و در بدست آوردن آن می‌کوشد، مسلم است که محبت و تعلق خاطر به هر یک از موضوعات فوق بهیچ وجه با پرستش قابل مقایسه نمی‌باشد، و همچنین گرایش شدید به مجموع آنها بدانجهت که امور متفرقه، بلکه متضاد می‌باشند، و نمی‌توانند وحدتی برای معبود بودن تشکیل بدهند، نیز نمی‌توانند حس پرستش انسان را برانگیزد، زیرا چنانکه گفتیم هیچ حقیقت واحدی از آن موضوعات جز پدیده‌ی خودخواهی به وجود نمی‌آید که شایسته‌ی پرستش بوده باشد. ۳- گروهی از مردم بت‌های مخصوصی را می‌پرستند که محیط و جامعه و فرهنگ برای آنان می‌تراشند بدون اینکه درباره‌ی هویت و قابلیت پرستش آنها فکری کرده باشند. این همان پرستش تقلیدی است که آگاهی و اندیشه و اختیار والا دخالتی در آن ندارد، لذا هرگز نه لذتی از اینگونه پرستش درمی‌یابد و نه تغییرات رو به رشد و کمال به جهت این پرستش در وضع روحی آنان به وجود می‌آید. اساسی‌ترین مختص پرستش حقیقی، قرار گرفتن پرستنده در مسیر کمال است. پرستش حقیقی آن نیست که فقط وسیله‌ای برای نجات دادن انسان از یکنواخت گذشتن زندگی بوده باش

د. پرستش حقیقی آن نیست که به وسیله‌ی آن، انسان برای خود در جامعه موقعیتی مطلوب بدست بیاورد. پرستش حقیقی آن نیست که انسان به وسیله‌ی آن، خود را در برابر سختی‌ها و خشونت‌های زندگی تخدیر نماید و از احساس تلخی ناگواریها و مشقت‌ها خود را نجات بدهد. پرستش حقیقی آن نیست که آدمی آن را روپوشی برای جهل‌ها و بی‌خبری‌های خود قرار بدهد. پرستش حقیقی آن نیست که به نیت منفعت طلبی و به دست آوردن رفاه برای خودطبیعی انجام بدهد. اینکه پرستش در موارد مذکوره پرستش حقیقی نیست از نظر موضوع معبود تفاوتی ندارد که خدا باشد یا بت و یا دیگر موضوعات پرستش حقیقی عبارتست از قرار گرفتن در مسیر کمال با آن کیفیت و کمیت که برای انسان امکان‌پذیر می‌باشد. این پرستش که ابتهاج و شکوفایی حقیقی روح است و بدون وصول به آن مقام هرگونه ادعای تکامل و ابتهاج و سرور واقعی و شکوفایی روح، قطعاً خلاف واقع است، با هرگونه معامله مخالف است، اگر چه قیمت درخواست شده، خود وصول به کمال بوده باشد و این همان اصل است که عرفا و انسان شناسان درباره‌ی گردیدن تکاملی می‌گویند که: کسی که عرفان را فقط برای عارف شدن دریابد و بپذیرد او در مسیر عرفان حقیقی قرار نگرفته است. این عب

ارت ابن سینا را فرموده‌ام که: التبحح بزینة الذات و ان كان بالحق تیه (افتخار و به خود بالیدن به سبب آرایش ذات اگر چه به وسیله‌ی حق بوده باشد نوعی گمراهی است) نظیر این اصل آموزنده آن مطلبی است که از جبران خلیل جبران در کلمات

حکیمانه‌اش دیده‌ایم: (جوهر لطف با آن لطافت و ظرافت و شفافیت اعلایش اگر در آینه به روی خود بنگرد، مبدل به سنگ خارا می‌شود) اگر شخص عالم برای دیدن چهره‌ی عالمانه‌ی خود در آینه بنگرد شخصیت کمال جوی او در تاریکی درونش گم می‌گردد. همچنین اگر پرستش برای وصول به نعمتهای بهشتی و فرار از عذاب الهی که انعکاسی از نابکاریهای خود انسان است، صورت بگیرد اگر چه ممنوع نیست و بهتر از انگیزه‌های گذشته است که فقط برای اشباع خودخواهی‌ها سر می‌کشند ولی همانطور که امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است: (عبادت احرا است) زیرا پرستش آزادگان واصل به مقام شامخ اختیار و استکمال اختیاری حتی از معامله‌ی وصول به بهشت و فرار از دوزخ نیز به دور می‌باشد. پس از نفی انگیزه‌های فوق برای پرستش فقط یک انگیزه‌ی اصیل و معنی‌دار می‌ماند که عبارتست از تکمیل و به ثمر رساندن شخصیت یعنی مبتهج و شکوفا ساختن شخصیت با قرار گرفتن در جاذبه‌ی کمال ربوبی است که استعدادش را خداوند در نهاد همه‌ی انسانها قرار داده است. و رازقه به مباحث مربوط به رزق (روزی) و تقسیم آن در میان بندگان، به مجلد چهار از صفحه‌ی ۶۸ تا ۸۶ مراجعه فرمایید والشمس و القمر دائبان فی مرضاته، بیلان کل جدید و یقربان کل بعید (آفتاب و ماه در مسیر رضایت او در حرکتند، هر تازه‌ای را کهنه می‌نمایند و هر دوری را نزدیک) خاصیت قرار گرفتن در جویبار حرکت خورشید و ماه و همه‌ی ثوابت و سیارات سپهر نیلگون هر اندازه هم که از خود دوام و ثبات نشان بدهند، تدریجا به پایان سرنوشت خود که فنا و زوال است نزدیک می‌شوند، و هر چیزی که در شعاع رس خورشید و ماه قرار گرفته است چه تحت تاثیر آن دو قرار بگیرد یا نگیرد، در مجرای حرکت رو به پایان سرنوشت می‌رود. توالی و تعاقب خورشید و ماه و شب و روز بیشتر و روشن‌تر از دیگر نمودهای عوامل حرکت، رو به زوال بودن اشیاء و کهنه شدن تازه‌ها و نزدیک شدن دورها را اثبات می‌کند. نشست‌اید و در دریایی از تفکر درباره‌ی خواسته‌ها و آرمانهای خود فرو رفته‌اید، ناگهان رو به طرف دیوار برمی‌گردانید و می‌گویید: بله، آفتاب امروز هم به لب بام رسید و اکنون اشعه‌ی وداع خود را بر فضای م

ا می‌فرستد، شبی را در شادی‌ها یا اندوه‌ها با بیداری به صبح رسانیده‌اید و ناگهان روشنایی فجر شما را به خود جلب می‌کند و با خویشتن یا با دمسازان آن شب می‌گویید، بله، شبی از عمر ما هم سپری شد. برای سیر و سیاحت وارد باغی می‌شوید و چشمه‌ی صاف و گوارایی شما را به سوی خود می‌کشاند و با کمال رضایت خاطر که در خود احساس می‌کنید، شمارا در کنار خود می‌نشانند و می‌گویند: بنشین بر لب جوی و گذر عمر بین کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس در آن هنگام که از شدت شادی و انبساط خاطر، از خود بی‌خود شده‌اید، ناگهان صدای زنگ ساعت شما را به خود می‌آورد که هوشیار باشید، یک ساعت دیگر گذشت و تازه‌هایی که تا یک ساعت پیش تو را به خود مشغول داشته بود به قدر گذشت شصت دقیقه کهنه شد و آن رویدادهایی که در آینده به سراغ شما خواهند آمد، به قدر ۳۶۰۰ ثانیه به شما نزدیک شده‌اند، که شاید بعضی از آن رویدادها موجب اندوه سالیانی از عمر تو خواهد بود. چه مبارک است صدای زنگ ساعتی که انسان را به خود بیاورد و در آن موقع از شدت اندوه و گرفتگی روانی در دریایی از غم و غصه فرو رفته و از خود بی‌خود شده‌اید، در این موقع هم صدای زنگ ساعت که انقراض یازده ساعت از

نیمه شب گذشته را اعلام میدارد، شما را به خود می‌آورد، برخیز این ساعت هم در گذست، چه مبارک است صدای زنگ ساعت در این موقع که می‌گویید: اندوهی را که موقتا تو را به خود مشغول داشته است، با دیده‌ی ابدیت در آن منگر و آن را با بازیگری ذهن خود مطلق مساز. قسم ارزاقه (ارزاق آنها را قسمت فرموده است) و احصی آثارهم و اعمالهم و عدد انفسهم، و خائنه اعینهم، و ما تخفی صدورهم من الضمیر، و مستقر هم و مستودعهم من الارحام و الظهور الی ان تنهای بهم الغایات (آثار و اعمال و عدد نفوس آنها را حساب فرموده است. و به خیانت چشمهای آن عالم، و به آنچه که در سینه‌های خود مخفی نموده‌اند، آگاه است. او به قرارگاه موقعیت گذران آنان (که سکونتشان در آن موقعیت به طور ودیعه است) از گذرگاه ارحام مادران و ظهور در این دنیا، تا آنگاه که غایت‌های آنان به پایان برسد داناست.) خداوند عالم مطلق به همه‌ی حوادث و حقایق حیات انسانی است شاید مقداری

آگاهی از عظمت احاطه و علم خداوند متعال به همه‌ی موجودات و حوادث هستی برای اعتقاد به عمومیت علم الهی به همه‌ی آنچه که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر گوشزد فرموده است، کافی باشد، ولی می‌بینم نه تنها در این خطبه، بلکه در مواردی متعدد از سخنان مبارکش عمومیت علم الهی را متذکر می‌شود. به نظر می‌رسد هدف امیرالمومنین علیه‌السلام توجه انسانها به نتایج بسیار با اهمیت علم و اعتقاد به عمومیت علم خداوندی است که در مغز و روان بشری به وجود می‌آورد. مانند: ۱- تنفر از معصیت، زیرا کسی که معتقد است که خدا می‌بیند و می‌داند، تا بتواند مرتکب معصیت نمی‌گردد و اگر از روی ناتوانی در اختیار مرتکب معصیت گشت، احساس ناراحتی و رنج می‌نماید و در موقع ارتکاب گناه، شادی فوق لذت طبیعی آن معصیت که به زودی به اندوه یا گرفتگی روحی مبدل خواهد گشت، برای او احساس نخواهد گشت و ممکن است کسانی که عواقب وخیم معصیت را می‌دانند یا حداقل احتمال منطقی می‌دهند، در موقع ارتکاب معصیت نوعی گرفتگی ضمنی در پشت سطح آگاهی روان نیز در خود می‌بینند. ۲- آرامش و اطمینان خاطر در برابر حوادث و پیشامدهای ناگوار و سخت روزگار که در گذرگاه حیات همه‌ی آدمیان، کم و بیش با کیفیت‌های گوناگون گسترده شده است. آدمی در موقع رویارویی با آن حوادث خواه قدرت دفاع از حیات خویش را دارا باشد یا دارا نباشد در دو حال تشویش و اضطراب و سردرگمی را به منطقه‌ی روح راه نمی‌دهد، زیرا

می‌داند که جریان پیش آمده در نتیجه‌ی جریان قوانین عالم هستی تحقق یافته است، بدون اینکه سر شوخی با او داشته باشد، مگر اینکه مثلاً خود او با انداختن اختیار یک کبریت شعله‌ور به انبار بنزین با قانون عالم هستی شوخی نماید. به هر حال جریان در صحنه‌ای به وجود آمده است که تبلوری از قوانین وابسته به مشیت خداوند سبحان است، و یکی از همان قوانینی که در صحنه‌ی هستی حاکمیت دارد لزوم دفاع او از حیات مطلوب خویش است که شوخی با آن هیچ تفاوتی با شوخی با اساس پایدار قوانین حاکم بر عالم هستی ندارد. اگر با داشتن قدرت و امکان دفاع از حیات خویش با هر وسیله‌ی ممکن، اقدام به حراست حیات و دفع عوامل مزاحم آن ننماید، چنین شخصی مبارزه با مشیت خداوندی نموده است. و در صورت ناتوانی از دفع عوامل مزاحم حیات تکلیفی متوجه او نمی‌باشد، زیرا قدرت از شرایط عقلی تکلیف است، لذا با کمال آرامش خاطر تسلیم قانون می‌شود که: به حلاوت بخورند که شاهد ساقی است به ارادت بکشم درد که درمان هم از اوست غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد ساقیا باده بده شادی آن کاین غم از اوست سعدی هو الذی اشتدت نعمته علی اعدائه فی سعه رحمته و اتسعت رحمته لاولیائه فی شده ن

غمه قاهر من عازه و مدمر من شاقه، و منزل من ناواه و غالب من عاداه. من توکل علیه کفاه، و من ساله اعطاه، و من اقرضه قضاه و من شکره جزاه (او خداوندی است که عذاب او در عین گسترش رحمتش بر دشمنانش شدید و رحمت او بر دوستانش در عین شدت عذابش گسترده است. پیروز بر هر کسی است که در صدد غلبه بر او بیاید و هلاک کننده‌ی هر کسی است که به نزاع با او برخیزد، و ذلیل کننده‌ی هر کسی است که با او مخالفت نماید، و غلبه کننده بر هر کسی است که با او خصومت بورزد. هر کس که توکل بر او کند کفایتش نماید، و هر کس از او مسالت نماید، عطایش فرماید و هر کس به او قرض داد ادایش فرماید و هر کس که سپاسش را به جای آورد پاداشش دهد.) مطالبی که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر بیان فرموده است به قرار زیر است: ۱- عذاب خداوندی در عین گسترش رحمتش، بر دشمنانش شدید است. ۲- و رحمت او بر دوستانش در عین شدت عذابش، گسترده است. اختلاط و تاثیر و تاثر صفات و پدیده‌ها و نیروهای مغزی و روانی آدمی که تغییری در هویت هر یک از آنها به وجود می‌آورد، نه در صفات و فعالیت‌های الهی. توضیح اینکه اگر در یک انسانی جنبه‌ی عواطفش خیلی شدید باشد، موجب تضعیف حسابگری

های عقلی او می‌گردد، و بالعکس شدت حسابگری عقلی او باعث ضعف عواطفش می‌باشد. غلبه‌ی رحم و دلسوزی در یک انسان، مغلوبیت عدالت او را به دنبال می‌آورد. تخیلات وقتی که از حد گذشت اندیشه‌های منطقی دچار رکود می‌گردد. و به همین

جهت است که می‌توان گفت: اگر کسی این قدرت را به دست بیاورد که موجودیت خود را با تمامی صفات و نیروها و استعدادها و فعالیت‌های مغزی و روانی به طور کامل اداره نماید، او قدرت مدیریت همه‌ی مردم را دارا می‌باشد لذا گفته شده است که هیچ کس حق مدیریت مطلق مردم را ندارد مگر انبیاء و اوصیاء علیه‌السلام که به مقام والای مدیریت خویشتن نائل گشته‌اند. بهرحال، صفات خداوندی مافوق اختلاط و تاثیر و تاثر با یکدیگر می‌باشد، یعنی رحمت و اسعه و بی‌نهایت او، هیچ تراحمی با عذاب بیکران و شدید که نصیب تبهکاران ضد هستی خواهد ساخت، ندارد. و بالعکس، عذاب شدید و بیکرانی که نصیب تبهکاران خواهد ساخت، هیچ تراحمی با رحمت و اسعه‌ی بی‌نهایت او ندارد. در اینجا ناگفته نماند که فرق است ما بین عذاب و رحمت خداوندی، عذاب خداوندی از روی استحقاق صددرصد نصیب تبهکاران خواهد گشت، زیرا خداوند سبحان چنانکه در کتابش فرموده است: کمترین ستمی بر هیچ کس

س روا نمی‌دارد، زیرا عالم مطلق و بی‌نیاز مطلق، نیازی به تعدی و جور ندارد. ولی رحمت خداوندی چنانکه در گستردن بساط خلقت عامل اساسی بوده و هیچ چیز و هیچ کسی به اصطلاح معمولی: از خدا طلبکار نبوده است من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم همچنین در ادامه‌ی خلقت و نشان دادن نتایج اعمال و حرکت و اندیشه‌های مردم نیز، رحمت خداوندی بر همه چیز گسترده است. ۳- پیروز بر هر کسی است که درصدد غلبه بر او برآید، و هلاک کننده‌ی هر کسی است که به نزاع با او برخیزد، و ذلیل کننده‌ی هر کسی است که با او مخالفت نماید و غلبه کننده بر هر کسی است که با او خصومت بورزد. برآستی، آیا آدمی با این محدودیت امکانات و با این ضعف و ناتوانی که سرتاسر وجودش را احاطه کرده است، درصدد غلبه بر خدا و نزاع و مخالفت با او برمی‌آید؟! پاسخ این سوال باید با بیان دو نوع نزاع و مخالفت‌ها و وضع مغزی و روانی انسان‌ها مطرح شود: ۱-

اکثریت کسانی که خود را در موقعیت نزاع و مخالفت با خدا قرار می‌دهند، علم و اطلاعی از عظمت و سلطه و سیطره‌ی خداوندی بر همه‌ی عوالم هستی ندارند، اینان در حقیقت با خدایی که در ذهن محدود و بیمار خود ساخته‌اند، به مبارزه و نزاع

برمی‌خیزند. و به قول مولوی در داستان (شخص خفته‌ای مار از دهان او به درونش رفته بود) ... ای خداوند و شهنشاہ و امیر من نگفتم، جهل من گفت، آن مگیر همه‌ی ما داستان اسف‌انگیز (خداسازی) که مغزهای آشفته و بی‌اطلاع و خود خواه، در طول تاریخ به راه انداختند، اطلاع داریم، و از این بازیگری‌های مغزی فراوان دیده‌ایم. آن جاهلی که می‌گوید: من خدا را در آزمایشگاهم نمی‌بینم پس او وجود ندارد! و آن محدودنگر لذت پرستی که با کمترین ابتلاء به غم و اندوه، از خدا قهر می‌کند و درصدد انکار و یا مخالفت برمی‌آید؟! از آن موقع شروع شده است که برای شناخت خداوندی که همه‌ی موجودیت و سرگذشت و سرنوشت ابدی او در اختیار اوست، اهمیت نداده و به تقلید از معارف ابتدایی پدر و مادر و سایر کسانی که در به وجود آوردن و با به فعلیت رساندن قوای مغزی او در چنین مساله‌ی بزرگ شرکت داشته‌اند، قناعت ورزیده است! شگفتا، واقعا شگفتا، از وضع مغزی کسی که ده‌ها سال در مسائل علمی و صنعتی و هنری پیشرفت مینماید، ولی معلومات و معارف او درباره‌ی خداشناسی همان است که در دوران کودکی از مادر بزرگش شنیده است! ۲- اشخاصی هم پیدا می‌شوند که آرمانهای ذهنی خود را بر عالم هستی ع

رضه نموده و توقع جدی دارند که عالم هستی همانطور که آنان می‌خواهند بگردد!! بیت زیر به مسیح کاشی نسبت داده شده است: گر فلک یک صبحدم با من گران دارد سرش شام بیرون می‌روم چون آفتاب از کشورش!! یا بقول آن شاعر دیگر: آنقدر بار کدورت به دلم آمده جمع که اگر پایم از این پیچ و خم آید بیرون!! لنگ لنگان در دروازه‌ی هستی گیرم نگذارم که کسی از عدم آید بیرون!! آفرین و احسنت!! بر دیگری که می‌گوید: لب و دندان ترکان ختا را باین خوبی نبایست آفریدن!! از این گونه اظهار نظرها درباره‌ی اراده و فعل خداوندی، فراوان دیده میشود که صاحبان آنها درصدد تعلیم خداوندی برمی‌آیند! و با آنچه که خداوند می‌خواهد و انجام میدهد به نزاع و انتقاد برمی‌خیزند، در آخر کار هم اگر آگاهی به آنان دست بدهد، می‌گویند: غلط کردیم - ای همیشه حاجت ما را پناه بار دیگر ما غلط کردیم راه اینجانب پس از آنکه در یکی از درس‌ها این مطلب را اثبات کردم (که

متاسفانه عده‌ی فراوانی از مردم، و حتی از آنان که متفکر نامیده شده‌اند، در حکم و قضاوت خود درباره‌ی اصول عالم هستی و آنچه که در آن انجام می‌گیرد، با عینکی که از خواسته‌ها و آرمانهای خویش ساخته‌اند و با رنگ معلومات محدودشان رنگ آمیزی نموده‌اند، قضاوت می‌فرمایند!! یکی از دانش پژوهان شوخ طبع گفت: میدانید که گربه‌ها وقتی که شبها در خانه‌های روستائیان به آسمان می‌نگرند و ستاره‌ها را می‌بینند، در ذهنشان چه مسأله‌ای خطور می‌کند؟ گفتم: بفرمائید، گفت: آن گربه‌ها چنین میخواهند که همه‌ی آن ستاره‌ها سوراخ‌های موش باشند واز آن سوراخ‌ها باران موش بیارد، نه به اقیانوس آرام و آتلانتیک و غیرذلک و نه به جنگلهای آمازون و کویر ایران، بلکه باید رگبار موش فقط به خانه‌ی آن روستائی بیارد که جناب گربه در آنجا نزول اجلال فرموده است!! در اینجا فعالیت خودخواهی خیلی اوج گرفته است و خود را به مقام مدار و ملاک و تعیین کننده‌ی تکلیف و هویت و قانون هستی رسانده است! من توکل علیه کفاه و من ساله اعطاه، و من اقرضه قضاہ و من شکره جزاه (هر کس که توکل به او کرد، کفایتش نماید، و هر کس که از او مسالت کرد عطایش فرماید، و هر کس که به او قرض داد ادایش مینماید و هر کس که سپاسش را بجای آورد، پاداشش میدهد) توکل بر خداوند یکی از ارکان حیات معقول است درباره‌ی تفسیر و چگونگی بهره‌برداری از این رکن اساسی (حیات معقول) که توکل نامیده میشود، اشتباهات و خطاهای فراوانی اتفاق می‌افتد. نخستین خطائی که در این مورد پیش می‌آید و متاسفانه خیلی هم شیوع دارد تضاد توکل با کار و تدبیر و تلاش است، یعنی عده‌ی زیادی از مردم گمان می‌کنند که توکل بر خدا با تدبیر و کوشش و تکاپو سازگار نیست، زیرا توکل را چنین معنی می‌کنند که انسان همه‌ی موجودیت خود و استعدادها و نیروهای خود را نادیده بگیرد و عالم هستی و قوانین حاکم بر آنرا بی‌اثر تلقی کند و معتقد شود که خداوند متعال بمجرد توکل (واگذار کردن امور بخدا) همه‌ی موجودیت و استعدادها و نیروهای آن انسان متوکل را کنار میگذارد و عالم هستی و قوانین حاکم بر آن را بایگانی مینماید و خواسته‌ی آن شخص متوکل را برمی‌آورد! خطای اساسی اینگونه مردم پندارگرا که مغز خود را با امثال این تخیلات بی‌اساس و ضد حیات آکنده‌اند، در اینست که بخدا اعتراض می‌کنند که چرا هستی را طوری آفریده است که قانون در آن حکمفرما است و وصول به نتیجه، به کار و کوشش نیازمند است!! خطای دیگر اینان در تعریف و توصیف توکل است که نمیدانند معنای توکل آن نیست که انسان وقتی تشنه شد، سیراب شدن خود را به خدا واگذار کند، یا وقتی که میخواهد کاری را انجام بدهد که احتیاج به تفکرات عمیق و دقیق دارد، بگردد و بگوید: توکل علی الله و بدون فکر اقدام به کار کند!! توکل حقیقی عبارتست از یک- پذیرش این مسأله‌ی اساسی که- از مه‌الامور طرا بیده و الکل مستمده من مدده حاج ملا احمد سبزواری (زمامها و عنان همه‌ی امور بدست خداوندیست و همه‌ی موجودات از قدرت او استمداد مینمایند) و این حالت والای روحی نه تنها در موقع اقدام به کارها در انسانهای آگاه و وارسته بروز می‌کند، بلکه اینگونه انسانها در همه‌ی حالات زندگی از پدیده‌ی مزبور برخوردارند. کسی که از روی آگاهی و با فروغ ربانی که دل او را روشن کرده است، در هر کاری که انجام خواهد داد، انشاءالله می‌گوید، مقصودش آن نیست که مشیت خداوندی برخلاف عالم هستی و قوانین حاکمه در آن، بجریان می‌افتد و خواسته‌ی انسان را برمی‌آورد! بلکه منظورش اینست که با نظر به سیستم باز طبیعت که در سیستمی باز از عالم هستی در جریان است و هر لحظه‌ای امکان بروز رویدادهای محاسبه نشده در مغز او میرود برای آنکه در موقع بروز آن رویدادها ضربه نخورد و در نظم هستی به تردید نیفتد، قضیه را به مشیت خداوندی می‌سپارد و می‌گوید: انشاءالله. آدمی در موقع توکل حقیقی تکیه بر خداوند قادر مطلق مینماید که هر لحظه با امکان ایجاد تغییر در وضع مغزی و روانی انسانی و نمودار ساختن حوادث محاسبه نشده میتواند موقعیت و موضع گیری انسان را در زندگی دگرگون نماید. اینکه برخی از روانشناسان می‌گویند: (اگر بخواهیم وضع روانی و مغزی انسان را بطور دقیق در نظر بگیریم، خواهیم دید که ما نمی‌توانیم حتی یکدقیقه‌ی بعد وضع مغزی و روانی خود را قاطعانه معین و مشخص نمائیم، زیرا جریان واحدها از ناخودآگاه به صفحه‌ی خودآگاه ذهن، بهیچ وجه قابل پیش بینی نیست که بفهمیم یک دقیقه بعد از این، چه خواهد شد.) مطلبی کاملاً صحیح و

متین است و مطابق مشهودات عینی ما است. دو- حال باید ببینیم خداوند متعال که توکل کنندگان را دوست میدارد. شرایط توکل یا مقدمات آنرا چگونه بیان میفرماید: ۱- و شاورهم فی الامر فاذا عزم فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین (و در امر با آنان مشورت کن و هنگامی که تصمیم گرفتی، بخداوند توکل کن قطعاً خداوند توکل کنندگان را دوست دارد) اگر در این آیه‌ی شریفه دقت کنیم، معنای توکل حقیقی را خوب می‌فهمیم خداوند به پیامبر گرامیش نخست دستور به مشورت می‌دهد، و ما میدانیم که فلسفه و هدف از مشورت چیست؟ روشن یا روشتر دیدن واقعیات بوسیله‌ی برخوردار از فعالیت‌های صحیح مغزی و نیت های پاک انسانهای آگاه و خردمند. بنابراین، معنای آیه‌ی مبارکه چنین است که ای پیامبر و ای مردم، در موردی که با مسائل نظری روبرو می‌شوید، استبداد و خودرایی را کنار بگذارید و با عقول و وجدانهای خردمندان شرکت کنید امام علی (ع) فرمود: من شاور الرجال شارکهم فی عقولهم (هر کس که با مردان بمشاوره پرداخت در عقول آنان شرکت کرده است) پس از استنباط و استنتاج دسته جمعی، هنگامیکه نوبت عزم و تصمیم‌گیری فرامیرسد، تصمیم را بگیر و بر خدا توکل کن که خداوند توکل کنندگان را دوست میدارد. ملاحظه می‌شود که شرط یا مقدمه‌ی یک توکل حقیقی گذران مراحل تلاش فکری و عضلانی (در مورد ضرورت تلاشهای عضلانی) است. پس در حقیقت توکل از آن موقع شروع شده است که انسان عاقل وارد مقدمات کار شده و هرگونه فعالیت فکری و عضلانی را که مورد نیاز است، انجام داده است. باضافه‌ی این توکل، واگذار کردن همه‌ی مقدمات و نتایج و ارتباط میان آنها، توکلی دیگر است که از پذیرش علم و سلطه‌ی دائمی و همه جانبه‌ی خداوندی بر عالم هستی و شئون آن ناشی میگردد. مولوی در داستان (نخجیران و بیان توکل و ترک جهد کردن) در مثنوی- دفتر اول ص ۲۱ چنین می‌گوید: طائفه‌ی نخجیر در وادی خوش بود

شان با شیر دائم کش مکش بس که آن شیر از کمین در میر بود آن چرا بر جمله ناخوش گشته بود حیلہ کردند آمدند ایشان به شیر کز وظیفه ما ترا داریم سیر جز وظیفه در پی صیدی میا تا نگردد تلخ بر ما این گیا شیر: گفت آری، گر وفا بینم نه مکر مکرها بس دیده‌ام از زید و بکر من هلاک فعل و مکر مردم من گزیده‌ی زخم مار و کژدم مردم نفس از درونم در کمین از همه‌ی مردم بتر در مکر و کین گوش من لا- یلدغ المومن شنید قول پیغمبر بجان و دل گزید وقتی که حیوانات توکل به خدا را به شیر توصیه میکنند، شیر در پاسخ آنان میگوید: گفت: آری گر توکل رهبر است این سبب هم سنت پیغمبر است گفت پیغمبر به آواز بلند با توکل زانوی اشتر ببند رمز الکاسب حبیب الله شنو از توکل در سبب کاهل مشو رو توکل کن تو با کسب ای عمو جهد میکن، کسب میکن مو بمو جهد کن جدی نما تا واره‌ی ورتو از جهدش بمانی ابلهی بار دیگر شیر در پاسخ حیوانات که توکل را به او توصیه میکنند، چنین میگوید: گفت شیر: آری، ولی رب العباد نردبانی پیش پای ما نهاد پایه پایه رفت باید سوی بام هست جبری بودن اینجا طمع خام پای داری چون کنی خود را تو لنگ دست دا

ری چون کنی پنهان تو چنگ خواجه چون بیلی به دست بنده داد بی‌زبان معلوم شد او را مراد دست همچون بیل اشارتهای اوست آخر اندیشی عبارتهای او است چون اشارتهاش را بر جان نهی در وفای آن اشارت جان دهی بس اشارتهاش اسرار دهد بار، بر دارد ز تو، کارت دهد حاملی، محمول گرداند ترا قابلی، مقبول گرداند ترا قابل امرویی قابل شوی وصل جوئی بعد از آن واصل شوی سعی شکر همتش قدرت بود جبر تو انکار آن نعمت بود شکر نعمت، نعمت افزون کند کفر نعمت از کفت بیرون کند جبر تو خفتن بود در ره مخسب تا نبینی آن در و در که مخسب هان مخسب ای جبری بی اعتبار جز به زیر آن درخت میوه‌دار تا که شاخ افشان کند هر لحظه باد بر سر خفته بریزد نقل و زاد جبر خفتن در میان رهنان مرغ بی هنگام کی یابد امان اینقدر عقلی که داری گم شود سر که عقل از وی بپرد دم بود زانکه بی‌شکری بود شوم و شنار میبرد بی‌شکر را تا قعر نار گر توکل می‌کنی در کار کن کسب کن پس تکیه بر جبار کن تکیه بر جبار کن تا واره‌ی ورنه افتی در بلای گمراهی ۳- توکل حقیقی موجب اطمینان و آرامش در کارها میباشد، یعنی پس از آنکه انسان متوکل همه‌ی آگاهی

۱ و کوشش‌های ممکن را بکار برد و اقدام نمود، بدانجهت که بوسیله‌ی توکل، خدا را ناظر کار خود میدانند، و خود نیز تقصیری در مقدمات و اسباب اختیاری کار انجام نداده است، لذا با کمال آرامش و اطمینان خاطر دست به کار میشود. در یکی از آیات شریفه چنین میخوانیم: *وسع ربنا کل شیء علما علی الله توکلنا* (علم پروردگار ما بر همه چیز گسترده و احاطه دارد، ما بخدا توکل کرده‌ایم) ۴- توکل حقیقی از خودخواهی و تکبر و نخوت در موقع موفقیت در کارها جلوگیری مینماید، یعنی آن انسانی که پس از تلاش در بدست آوردن شناسائی کار و پس از تفکرات لازم و صرف انرژی‌های عضلانی، توکل بر خدا نموده و اقدام به کار کرده است، موفقیت در آن کار را بدون ما شاء الله لا حول و لا قوه الا بالله (آنچه که خدا خواسته است و حرکت و قوه‌ای جز با عنایت خداوندی وجود ندارد) تفسیر و توجیه مینماید. آیا توکل باین معنی آموزنده‌ترین فعالیت روانی نیست؟ اکنون می‌پردازیم به آیات مربوط به توکل که با مطالعه‌ی دقیق و توضیح آن آیات و چهار مساله‌ای که در مختصات توکل گفتیم، از خطا در توکل و ناتوانی از برخورداری از این پدیده‌ی روحی بسیار عالی برکنار می‌گردیم: ۱- بعضی از آیات اشاره

به آن قدرت و مقاومتی مینماید که در برابر کارشکنی‌ها و عوامل مزاحم (حیات معقول) پیش می‌آید مانند: *فان تولوا فقل حسبی الله لا اله الا هو علیه توکلت و هو رب العرش العظیم* (اگر ای پیامبر ما، از تو روی گردان شدند، بگو خداوند برای من کفایت می‌کند، معبودی جز او وجود ندارد و من توکل بر او نموده‌ام و او است خدای عرش عظیم) در این آیه‌ی مبارکه که خداوند متعال توکل را مانع احساس ضعف بجهت روی گردان شدن افراد نادان و خودکامه‌ی جامعه از پیشوای الهی معرفی میکند یعنی ای پیامبر ما، (و ای هر کس که با نیت پاک می‌خواهی در این دنیا قدم برداری) از اعراض مردم و بی‌اعتنائی آنان بشما و مبارزه‌ی آنان با شما بیمی بخود راه ندهید، مگر شما با حق نیستید و مگر شما تکیه بر حق (توکل بخدا) ندارید؟ ۲- و *اتل علیهم نبا نوح اذ قال لقومه یا قوم ان کان کبر علیکم مقامی و تذکیری بایات الله، فعلی الله توکلت فاجمعوا امرکم و شرکائکم ثم لا یکن امرکم علیکم غمه ثم اقصوا الی و لا تنظرون* (ای پیامبر ما،) (برای آنان خبر نوح (ع) را بخوان در آن هنگام که به قوم خود گفت: این موقعیت من (ابلاغ رسالت) و تذکر دادن آیات خداوندی برای شما بزرگ (غیر قابل هضم) می‌باشد، من بخ

دا توکل کرده‌ام شما و شرکاتان بیندیشید و تصمیمتان را بگیرید، سپس در تصمیمی که درباره‌ی من خواهید گرفت (از کشتن یا طرد) ابهامی و اندوهی شما را در خود فرو نبرد، سپس به حیات من پایان بدهید و بمن مهلت ندهید) این آیه‌ی شریفه را از کلمه‌ی فعلی *الله یا فاجمعوا امرکم* تا آخر امام حسین (ع) در روز عاشورا به تبهکاران که برای کشتن آن ولی‌الله اعظم اجتماع کرده بودند، در ضمن سخنانی که ایراد فرمودند، قرائت نمودند. در این آیه‌ی شریفه به اضافه‌ی اینکه توکل (واگذار کردن موجودیت خود بخدا) مانع احساس ناتوانی در برابر خودکامگان و دشمنان ارزش‌های انسانی بیان شده است، عامل قدرت فوق‌العاده بالائی می‌باشد که حضرت نوح (ع) بوسیله‌ی داشتن آن آماده شهادت در راه خدا می‌شود. آری توکل، چنین قدرت بزرگ الهی را به انسان می‌بخشد. همین مضمون در سوره‌ی هود آیه‌ی ۵۴ تا ۵۶ نیز آمده است. مضمونی از آیه‌ی فوق در آیه‌ی ۸۷ تا ۸۹ از همین سوره و آیه‌ی ۱۲ از سوره‌ی ابراهیم نیز آمده است. ۳- *ایمان واقعی مستلزم توکل است: و قال موسی یا قوم ان کنتم امنتم بالله فعلیه توکلوا ان کنتم مسلمین فقلوا علی الله توکلنا ربنا لا تجعلنا فتنه للقوم الظالمین* (و حضرت موسی)

(ع) گفت: ای قوم من، اگر بخدا ایمان آورده‌اید، پس به او توکل کنید اگر اسلام آورده‌اید. آنان گفتند: ما بخدا توکل کرده‌ایم، ای پروردگار ما، ما را وسیله‌ی فتنه و تمکن ستمکاران قرار مده که آنان بر ما و دیگران ظلم کنند) از این آیه شریفه و مشابه‌های آن، میان ایمان و توکل بر خدا یعنی اسناد حول و قوه تنها به خداوند احد و صمد تلازم وجود دارد. مانند آیه‌ی ۱۱ از سوره‌ی ابراهیم. ۴- احساس اینکه تنها خداوند است که ما را به راه‌های الهی هدایت می‌فرماید، خود موجب توکل به خدا است. زیرا کسی که واقعا، بفهمد و بپذیرد که خدا است که او را لباس هستی پوشانیده و خدا است که راه‌های هدایت به اصول عالی انسانی و قرار گرفتن در جاذبه‌ی خود را بوسیله‌ی پیامبران عظام و عقل و وجدان به او نشان داده است، قطعی است که از اسناد امور به خویشتن (که موجب

خودخواهی گردد) خودداری می‌کند و توکل بخدا مینماید. و ما لنا الا نتوکل علی الله و قد هدانا سبلا و لنصبرن علی ما اذیتونا و علی الله فلیتوکل المتوکلون (و بر ما چه شده است که توکل به خدا نکنیم در حالیکه خداوند ما را به راههایی که برای تقرب به او و تحصیل مرضات او پیش گرفته‌ایم، هدایت فرموده است و ما به آن

اذیتها که بر ما رواداشته‌اید قطعاً، صبر و تحمل خواهیم کرد و انسانهای متوکل باید بخدا توکل کنند.) و من ساله اعطاء هر کس که از خدا مسالت بدارد، عطایش خواهد فرمود این مساله با ابعاد مختلفی که دارد، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. ما برای توضیح اجمالی مساله برخی از ابعاد آنرا مورد بررسی قرار می‌دهیم: ۱- درک معنای سوال و مسالت از خداوند، بسیار مهم است، این معنا عبارت است از توجه کامل به خدا با ایمان به علم و قدرت مطلقه‌ی او که اختیار همه چیز و همه کس را در دست دارد. ۲- ارزیابی کامل اسباب و وسائل دنیا، و اینکه هویت و مختصات آن اسباب و وسائل همه از آن خدا است، زیرا اگرچه: سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک تو بالاتر نگرای مرد نیک کاین سبب را آن سبب آورد پیش بی سبب هرگز سبب کی شد ز خویش این سببها راست محرم عقل ما وان سببها راست محرم انبیا این سبب را آن سبب عامل کند باز گاهی بی‌پر و عاقل کند این سبب چه بود بتازی گورسن اندرین چه این رسن آمد به فن گردش چرخ این رسن را علت است چرخ گردان را ندیدن زلست این رسن‌های سببها در جهان هان و هان زین چرخ سرگردان بدان برای پذیرش این اصل که چنانکه هویت ذا

تی علتها از خدا است، صفت علیت آنها نیز از آن خدا است، کافی است که باین دلیل توجه شود که هیچ‌گونه دلیلی برای رابطه‌ی ثابت (علت خاص معلول خاصی را باید بدنبال خود بیاورد) با متغیرات (موجودات عالم هستی که در مجرای قانون علیت در حرکتند) وجود ندارد و هیچ راهی جز این دیده نمی‌شود که تنها مشیت الهی است که موجب برقراری ثابتها (بنام قوانین) با متغیرها می‌باشد. در مسالت از خداوند، توجه باین مساله که متذکر شدیم همواره و از همه کس ساخته نیست، و آنچه که عمومیت دارد و موجب عنایات خداوندی در موقع مسالت از او میگردد، سقوط همه‌ی اسباب و وسائل از علیت مطلقه در نظر مسالت کننده و دعا کننده می‌باشد، البته این نکته باید مورد دقت قرار بگیرد که آیا نخست آن حالت مسالت و دعا، یا قضیه بالعکس است؟ بهرحال، چنانکه گفتیم: سقوط همه‌ی اسباب و وسائل از علیت مطلقه در نظر مسالت کننده یک امر حتمی است و عروض این حالت نتیجه‌ی قطعی بدنبال دارد، یا برآورده شدن احتیاجی است که مورد مسالت از خداوند است و یا بروز نوعی حالت انبساط روحی است که لطف و عظمتش بالاتر از برآورده شدن احتیاج طبیعی می‌باشد. ۲- حالت تسلیم محض در موقع دعا و مسالت که خود یکی از مختصات

بسیار روحانی آن حالت است. این تسلیم هر چه بیشتر همراه با آزادی بمعنای اختیار باشد، بیشتر به رشد روحی کمک می‌کند. بعضی از بی‌اطلاعات از عظمت‌های روحی انسان، توصیه می‌فرمایند! که تسلیم محض شدن در مقابل جز خود هر چه که باشد، نقص و بی‌لیاقتی در زندگی است که نمیگذارد انسان بر پای خود بایستد! این وسوسه‌ها ناشی از عدم درک معنای تسلیم محض در برابر خداوندی است. این تسلیم به نفی موجودیت خویشتن نمی‌انجامد، زیرا از همه‌ی جهات محدود است و این رابطه مانند رابطه‌ی نیروگیری آنچه که به نیرو نیازمند است از موجودی که دارای نیرو است می‌باشد و بهترین شاهد این معنی که تسلیم محض بودن به خدا، قدرت بزرگی در انسان به وجود می‌آورد، سرگذشت زندگی انبیا عظام و اوصیا و اولیاءالله است که در نهایت شهامت و از خود گذشتگی و احساس قدرت در خویشتن وابسته به خدا، بزرگترین و موثرترین گامها را در راه قرار دادن بشریت در مسیر تکامل برداشته‌اند. ۳- باید متوجه شد که مسالت از خداوند غیر از تکلیف معین کردن! به آن ذات اقدس است، آنچه که عقل و وجدان درمیابد و پیامبران الهی در رسالت‌هایشان آنرا ابلاغ فرموده‌اند، مسالت از خداوند است، نه تعیین تکلیف برای او. اگر

شماره‌ی دوم این مبحث را درست مورد دقت قرار بدهیم، خواهیم دید که مسالت از خداوند سبحان همراه با حالت تسلیم مطلق است، چونان تسلیم تابلوی بی‌اختیار در زیر دست نقاش چیره دست. ۴- اگر انسان بتواند به آن وارستگی روحی نائل گردد که دعا

و مسالت از خداوند را یکی از حالات ارتباط با او تلقی نماید، نه حالت طلبکاری و نه حالت درخواست نقض و وارد کردن اختلال در نظم و قانون هستی، و همچنین احتیاج و نیازی را که موجب بروز حالت نیایش و مسالت برای وی گشته است، در حقیقت از الطاف خفیه خداوندی تلقی کند که موجب موفقیت بحالت روحانی نیایش و مسالت گشته است، چنین انسانی میتواند از برقرار کردن ارتباط با خدا بهره‌های ملکوتی بردارد. ۵- استجاب دعا و مسالت با برآورده شدن احتیاج، هجوم بر قوانین هستی با سیستم بسته نیست. این اعتراض از مترلینگ و برخی دیگر است که برای رد دعا و مسالت گفته‌اند که امکان‌پذیر بودن استجاب مسالت، منتهی به نقض قوانین هستی میگردد. پاسخ این اعتراض روشن است، زیرا اولاً، سیستم طبیعت و قوانین آن، برای ما انسانهای طبیعت نشین و محاط با طبیعت نمایش سیستم بسته دارد، چنانکه مولوی در دیوان شمس به آن اشاره میکند: عالم چون آب جوست بس ته نماید و لیک میرود و میرسد نونو این از کجاست نو، ز کجا میرسد کهنه کجا میرود گرنه و رای نظر عالم بی‌منتهاست و اما با نظر به سطح پیوسته‌ی طبیعت با ماوراءطبیعت و مشیت قاهره‌ی خداوندی سیستم آن باز است. و این مطلبی است که برتراندراسل با کمال حساسیتی (آلرژیک) که به مفاهیم ماوراءطبیعی داشت، می‌پذیرد و میگوید: (تصور اینکه پدیده‌ها و موضوعات جهان طبیعت از ماروار این عالم که ابدی است، سرازیر میشود، تصور صحیحی است) از طرف دیگر، چون در حالت نیایش و دعا، مغز و روان آدمی حالت آرامش شدید و ناب پیدا می‌کند، لذا از این ذکر، فکر بجزایان صحیح می‌افتد و راه‌هایی را برای مقصد خود در می‌یابد که پیش از بروز حالت روحانی مسالت و نیایش، سراغ نداشت. و اینکه گفتیم: سیستم جهان طبیعت با نظر به ارتباط آن با ماوراءطبیعت باز است، معنایش آن نیست که هر کسی در هر حال هر چیزی بخواهد، از خداوند میگیرد، بلکه همان خداوندی که برای آتش خاصیت سوزندگی داده است، برای روح انسان آن قدرت را داده است که اگر ارتباط صحیح با قدرت مطلقه‌ی خداوندی برقرار کند، خاصیت طبیعی آتش را با خاصیت روح که قویتر از آن است، سلب می‌کند. برای تکمیل این مساله به نطمهای آخر

الاشارات و التنبیها تالیف ابن سینا مراجعه فرمائید. ۶- رها کردن کار و کوشش و تلاش در اداره‌ی حیات مادی و معنوی و روی آوردن به نیایش و مسالت، مبارزه با مشیت خداوندی است که خود را فعال معرفی فرموده است: یسئله من فی السماوات و الارض کل یوم هو فی شان (هر چه و هر که در آسمانها و زمین است، (بقای وجود خود و وسائل آنرا) از خدا مسالت میدارد و خداوند در هر موقعی در کاریست) کل یوم هو فی شان بخوان مرو را بیکار و بی‌فعالی مدان کمترین کارش بهر روز آن بود کاو سه لشکر را روانه میکنند لشکری ز اصلاب سوی امهات بهر آن تا در رحم روید نبات لشکری ز ارحام سوی خاکدان تا ز نر و ماده پر گردد جهان لشکری از خاکدان سوی اجل تا ببیند هر کسی عکس‌العمل باز بیشک بیش از آنها میرسد آنچه از حق سوی جانها میرسد آنچه از جانها به دلها میرسد آنچه از دلها به گلهها میرسد اینت لشکرهای حق بی‌حد و مر بهر این فرمود ذکری للبشر باید گفت: کار و کوشش و تلاش فکری و عضلانی، دعا و مسالت از خدا است در سطح طبیعی عالم هستی، دعا و نیایش و مسالت، عبارتست از کار و کوشش و تلاش روحی در سطح ماوراطبیعی عالم هستی. و من اقرضه قضاہ (و هر کس که ب

ه او قرض داد، ادایش فرمود) خدمت در راه رفع نیازهای مردم قرضی است که بخدا داده میشود و خداوند چند برابر آن را ادا خواهد فرمود و دیدار انسانی که در مجرای خواست خداوندی انجام میگیرد دیدار خدا است خدا از بشر قرض میخواهد، و بشر به او میتواند قرض بدهد! یعنی چه؟ نه تنها قرض دادن به خدا در قرآن مطرح شده است، بلکه یاری کردن به خدا نیز در قرآن آمده است و زیارت و عبادت خداوندی هم در روایات معتبر نقل شده است. اما آیات مربوط به قرض گرفتن خدا از بندگانش در چند مورد آمده است مانند: ان تقرضوا الله قرضاً، حسناً، یضاعفه لکم و یغفر لکم (اگر بخداوند قرض حسن بدهید، خداوند برای آنان چند برابر عطا خواهد فرمود.) و اقرضوا الله قرضاً، حسناً، یضاعف لهم (و آنانکه بخدا قرض حسن دادند، خداوند برای آنان چند برابر عطا خواهد فرمود.) و آیات مربوط به یاری کردن به خداوند نیز در مواردی متعدد آمده است، از آنجمله: یا ایها الذین امنوا ان

تنصروا الله ینصرکم و یشب اقدامکم (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر خدا را یاری کنید، خداوند شما را یاری فرموده و قدمهای شما را ثابت خواهد فرمود) و لینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز (و خداوند کمک میکند کسی را که خدا را کمک کند و قطعا، خداوند قوی و عزیز است) اما دیدار و زیارت خداوندی یا دیدار یک انسان مسلمان، در روایاتی آمده است. از آنجمله: علی بن ابراهیم ... از جابر بن عبدالله انصاری از امام محمد باقر (ع) نقل کرده که آنحضرت فرمود: قال رسول الله صلی الله علیه و اله حدثنی جبرئیل ان الله عزوجل اهبط الی الارض ملکا فاقبل ذلک الملک یمشی حتی وقع الی باب علیه رجل یشاذن علی رب الدار، فقال له الملک: ما حاجتک الی رب هذه الدار؟ فقال: اخ لی مسلم زرته فی الله تبارک و تعالی، قال له الملک: ما جاء بک الا ذاک؟ فقال: ما جا بی الا ذاک، فقال: انی رسول الله الیک و هو یقرئک السلام و یقول: وجبت لک الجنة، و قال الملک ان الله عزوجل یقول: ایما مسلم زار مسلما، فلیس اياه زار، ایای زار و ثوابه الجنة. (رسول خدا فرمودند: جبرئیل (ع) بمن گفت: خداوند عزوجل فرشته‌ای را بر زمین فرو فرستاد، آن فرشته در زمین راه میرفت تا بیک دری رسید که مردی آنجا از صاحب خانه برای دخول به آنخانه اجازه می‌خواست. آن فرشته پرسید چه حاجتی به صاحب این خانه داری؟ آن مرد گفت: برادر مسلمان من است به قصد تقرب به خدای تبارک و تعالی به دیدار او آمده‌ام. فرشته پرسید: ترا جز این انگیزه باینجا نیاورده است؟ آن مرد پاسخ داد: جز این انگیزه چیزی مرا باینجا نیاورده است. فرشته گفت: من فرستاده‌ی خدا بسوی تو هستم، خدا به تو درود می‌فرستد و می‌فرماید: بهشت برای تو واجب شده است و گفت: خداوند عزوجل می‌فرماید: هر مسلمانی که مسلمانی دیگر را دیدار کند، او را زیارت نکرده است مرا زیارت کرده است و پاداش او بهشت است). یعنی چنان نیست که فقط با یک موجود شخصی بنام زید دیدار نموده باشد، بلکه با آن نیت الهی که بدیدار یک انسان موفق گفته است، در حقیقت به دیدار من نائل آمده است. در روایتی دیگر از ابن ابی عمیر از علی النهدی از حصین از امام صادق علیه‌السلام چنین آمده است: من زار اخاه فی الله قال الله عزوجل ایای زرت و ثوابک علی و لست ارضی لک ثوابا دون الجنة. (هر کس برادرش را با قصد تقرب الی الله (نه به قصد سودجوئی و خودخواهی و توقعات معامله‌ای) زیارت کند، خدا به آن شخص فرموده است: که مرا زیارت کردی و پاداش تو بعهده‌ی من است و من به کمتر از بهشت برای تو راضی نخواهم شد). عده‌ای از رواه ما از احمد بن محمد، از علی بن الحکم، از سیف بن عمیره از یعقوب بن شعیب نقل کرده‌اند که گفته است: من از امام صادق (ع) شنیدم که می‌فرمود: من زار اخاه فی جانب المصر ابتغا وجه الله فهو زوره و حق علی الله ان یکرّم زوره. هر کس برادر (دینی‌اش) را در گوشه‌ای یا در طرفی از شهر (کنسایه از دوری مسافت است) فقط برای طلب خواست خداوندی زیارت کند، در حقیقت خدا را زیارت کرده است و بر خدا است که زیارت کننده‌اش را اکرام فرماید). همین مضمون از جابر از امام محمد باقر (ع) چنین نقل شده است که امام فرمود: قال رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم: من زار اخاه فی بینه قال الله عزوجل له: انت ضیفی و زائری علی قراک و قد اوجبت لک الجنة بحبک اياه. (رسول خدا (ص) فرمود هر کس برادرش را در خانه‌اش زیارت کند، خداوند عزوجل به او می‌فرماید: تو مهمان و زیارت کننده‌ی من هستی مهمان‌پذیری تو بر عهده‌ی من است و قطعا، بهشت را برای تو بجهت محبتی که به او داری واجب کردم) در روایتی دیگر از اسحاق بن عمار از ابی عزه نقل شده که گفته است: سمعت ابا عبدالله علیه‌السلام یقول: من زار اخاه فی الله فی مرض اوصحه لا یاتیه خداعا، و لا استبد الا و کل الله به سبعین الف ملک ینادون فی قفاه ان طبت و طابت لک الجنة فانتم زوار الله و انتم وفد الرحمن. (شنیدم از امام صادق (ع) که می‌فرمود: هر کس برادر (دینی‌اش) را فقط برای خدا در بیماری یا در موقع تندرستی زیارت کند و قصدش نیرنگ و مبادله (معامله بازی) نباشد خداوند هفتاد هزار ملک را وادار میکند که از پشت سر آن زیارت کننده ندا کنند که به مقام عالی رسیدید و بهشت بر شما خوش و ارزانی گشت (خوش و ارزانی باد) پس شما زائران خدائید و شما وارد شدگان بیارگاه خدائید) مضمون این روایت در مواردی دیگر نیز آمده است روایاتی با این مضمون وارد شده است که: روز قیامت خداوند به بعضی از بندگانش می‌فرماید: (من در آن دنیا مریض شدم، چرا به

عیادت نیامدی؟ آن بنده عرض میکند: خداوندا، تو با عظمت تر از آن هستی که بیمار شوی. خداوند میفرماید بنده‌ی من مریض شده بود، شما به عیادت او نرفتید) از اینگونه روایات ثابت میشود که انس و الفت و محبت با بندگان خدا و هرگونه رابطه‌ی مفید آنان با یکدیگر، نوعی رابطه‌ی صحیح و انس و الفت و محبت با خدا است، زیرا چنانچه از عده‌ای روایات معتبر مشاهده می‌شود، نفوس کمال یافته‌ی مردم با ایمان بدرجه‌ای از شعاع خورشید عظمت الهی ارتقا می‌یابند. شاید مقصود سعدی شیرازی از سه بیت زیر که می‌گوید: بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند چو عضوی ببرد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار تو کز محنت دیگران بی غمی نشاید که نامت نهند آدمی همان معنی باشد که طرح کردیم، ولی اگر مضمون ابیات فوق بطور کامل تحلیل و توضیح داده شود، مانند مضامین روایات فوق نیست و آن مضامین قابل قبول‌تر است، زیرا آنچه را که سعدی ملائک و مبنای پیوستگی اولاد آدم قرار میدهد اینست که از یک پدر و مادر آفریده شده‌اند که نباید با یکدیگر به خصومت برخیزند. و ممکن است مقصود از گوهر، مبدء مادی و نفسی انسان باشد که باز هم مردم در آن گوهر همانند یکدیگرند و هر احتمالی که درباره‌ی گوهر داده شود، مانند همونوع بودن و غیرذالک، بالاخره ضرورت محبت یکدیگر و غمخوارگی و تاثیر از الام یکدیگر را بیک امر جبری که وحدت مردم در آن گوهر باشد، مستند میسازد، خواه آن گوهر یک چیز مادی محض باشد، یا معنوی و یا مخلوطی از آن دو، و همه‌ی ما میدانیم که محبت بر مبنای یک حقیقت جبری مانند مادری و فرزندی نمیتواند در منطقه ارزش‌ها محسوب شود، بلکه، بیتی را از مولوی می‌بینیم که برای دعوت به پیوستگی انسانها یکدیگر، از وحدت در آن گوهر و مسیر حرکت و هم قافله بودن بهره‌برداری می‌کند. اینهمه عربده و مستی و ناسازی چیست نه همه هم‌ره و هم قافله و همزادند احتمال قوی می‌رود که منظور مولوی از هم‌ره و هم قافله در مسیر کمال بوده باشد، که در اینصورت میتوان چنین پیوستگی را مستند به آگاهی و اختیار قرار داده، در نتیجه جز منطقه‌ی ارزشها محسوب نمود و اگر ملائک و مبنای پیوستگی انسانها یکدیگر مستند به آگاهی و اختیار نباشد، فریاد عظمای بشریت و حکمای راستین بجائی نخواهد رسید و نمی‌توان از محبت‌های ابتدائی و خام برای ایجاد انس و محبت در میان انسانها و قابل درک ساختن درد و الم آنان برای یکدیگر گامی موثر برداشت. و من شکره جزاه (و هر کس که او را سپاسگزاری کند، پاداشش دهد) شکر نعمت افزون کند این کلمه شکر هم مانند دیگر کلماتی که دارای مفاهیم بسیار با اهمیت میباشند، چنانچه در گذشته اشاره کردیم بجهت تفسیرهای ناروایی که در آنها انجام میگیرد مفهوم حقیقی خود را از دست می‌دهند، مانند آزادی و عشق و معرفت و غیرذالک. بهر حال ضروری‌ترین کاری که درباره‌ی اینگونه کلمات باید انجام داد اینست که نخست باید آن معنای ناشایست را که وارد مفهوم اصلی و صحیح کلمه شده است، از آن مفهوم برکنار کرد، مثلاً، چنانچه در مباحث عشق دیدیم، این کلمه در مفهوم حقیقی دارای آن عظمت است که گفته شده است: شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما ای دواى نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما عشق بحری آسمان بر وی کفی چون زلیخا در هوای یوسفی دور گردون را ز موج عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل گردم از آن یا بگفته‌ی حافظ: عاشق شو ار نه روزی کار جهان سرآید ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی ولی این کلمه چنان تنزل پیدا می‌کند که بقول بعضی از نویسندگان مغرب زمین تا حد (درشکه‌های کرایه‌ای) سقوط می‌کند، متأسفانه بدانجهت که تملقها و چاپلوسی‌ها و گداطبعی‌ها و خودباختگی‌ها که افراد فراوانی از انسانها در هنگام سودگیری از یکدیگر از خود نشان می‌دهند و نام آنها شکر و سپاسگزاری می‌گذارند، لذا در هنگام اسناد همین کلمه به خدا هم معنائی نزدیک به مفاهیم مزبور به ذهن عده‌ای بسیار زیاد متبادر می‌گردد. و اسف‌انگیزتر اینکه عقب ماندگان گمان می‌برند که شکر بخدا هم برای بدست آوردن پاداش نعمتی است که خدا به بندگانش عنایت فرموده است! یعنی خداوند از مردم در برابر نعمتهایش پاداش می‌خواهد! با نظر به نتایج قضایای عقلانی صحیح و دریافتهای فطری خالص و آیات قرآنی که درباره‌ی ماده شکر آمده است، این کلمه مفهومی بس

عالی تر از آن دارد که در مغزهای معمولی منعکس می‌گردد و خود از آفات خداشناسی و ارتباط شایسته با خداوند سبحان می‌باشد. خداوند چه نیازی به سپاس و قدردانی ما در برابر نعمتهایش دارد و برای آن غنی و صمد مطلق چه احتیاجی به یادآوری ما وجود دارد در صورتیکه انگیزه‌ی ایجاد عالم هستی با این عظمت برای او جز افاضه‌ی نعمت هستی بدون انتظار هدفی که به آن ذات اقدس عائد شود، چیزی نبوده است. تعریفی مختصر برای شکر: از مجموع دلایل عقلی و نقلی و دریافتهای خالص درباره‌ی شکر در هنگام خلوص و صفای روحانی، این حقیقت برمی‌آید که، شکر عبارتست از اسناد خیرات و کمالات به خداوند متعال در موقع توجه به آنها، مخصوصا در آن مواقع که خداوند با یکی از آن خیرات بنده خود را مورد عنایت قرار داده باشد و بدینجهت است که در حالات هشیاری‌های عالی که ارتباط خیرات را، حتی خود شکرگزاری را که یکی از با عظمت‌ترین نعمتهای معنوی است، به خدا درک می‌کنیم پس از احساس ناتوانی از شکرگزاری، در دریائی از فروغ الهی غوطه‌ور می‌گردیم. حال به مقداری از آیات مربوط به

شکر توجه نمائیم: ما با شکر گزاردن به خدا، شکر گزار خویشیم. ۱- قال هذا من فضل ربی لیلونی اشکر ام اکفر و من شکر فانما یکشر لنفسه و من کفر فان ربی غنی کریم (حضرت سلیمان (ع) پس از دیدن عنایت بسیار مهم الهی چنین گفت: (این از احسان و عنایت پروردگار من است تا مرا آزمایش نماید که آیا شکر او را خواهم گذاشت یا کفران نعمت خواهم کرد و هر کس شکر گزار باشد (در حقیقت) به سود خویشتن شکر می‌گذارد. و هر کس کفر آن می‌ورزد (باز به ضرر خودش تمام خواهد شد) زیرا پروردگار من بی‌نیاز و بخشنده است). و لقد آتینا لقمان الحکمه ان اشکر لله و من یشکر فانما یشکر لنفسه و من کفر فان لله غنی حمید. (و قطعاً ما به لقمان حکمت دادیم. (و به او گفتیم: شکر گزار خدا باش و هر کس شکر گزار باشد برای خودش (یا بسود خودش) می‌باشد و هر کس کفران بورزد (هیچ ضرری به خدا نخواهد زد بلکه به ضرر خودش تمام خواهد گشت) زیرا خداوند بی‌نیاز و همه‌ی صفات و افعالش شایسته و محمود (یا پذیرنده‌ی حمد) می‌باشد.) از این دو آیه‌ی شریفه با وضوح کامل چنین می‌فهمیم که چنان که انجام همه‌ی عبادات و تکالیف نتیجه‌ی خود را به خود انجام دهنده‌ی آنها برمی‌گرداند نتیجه‌ی شکرگزاری هم با صر

احت دو آیه‌ی فوق، به خود انسان شاکر برمی‌گردد. خدا شکر گزار بنده‌ی خویشتن است. خداوند سبحان در بعضی از آیات مبارکه شکرگزاری خود را بیان فرموده است. مانند: ۱- و من تطوع خیر افان الله شاکر علیم (و هر کس تطوع (اطاعت تبرعی و استجابی خیر) نماید خداوند شکر گزار و دانا است.) ۲- و کان الله شاکراً، علیما (و خداوند شکر گزار و دانا است) ۳- و یزیدهم من فضله انه غفور شکور (و خداوند از فضل خود برای آنان می‌افزاید قطعاً، او بخشاینده و شکر گزار است) معنای اینکه خداوند متعال شکر گزار بنده‌ی خویشتن است، همانست که بعضی از مفسران مانند ابوعلی فضل بن حسن طبرسی می‌گویند. آنان شاکر بودن خدا را چنین تفسیر کرده‌اند که خداوند متعال از شدت محبت که به بندگان خود دارد، پاداشی را که در برابر اعمال صالحه‌ی بندگانش عنایت می‌فرماید، مانند اینست که برای آنان شکرگزاری می‌فرماید، چنانکه درباره‌ی قرض گرفتن خدا از بندگانش ملاحظه کردیم که خداوندی که بالاتر از آن است که نیازی به مخلوقاتش داشته باشد، احسان و نیکوکاری بندگان را درباره‌ی یکدیگر، را مانند احسان و نیکوکاری بمقام ربوبی قرار داده و قرض دادن به یکدیگر را قرض گرفتن خود از بندگان معرفی فرموده:

(کیست که به خداوند قرض حسن بدهد و خداوند چند برابر آن را به آن قرض دهنده برمی‌گرداند) و ادای آن را بعهده گرفته است، بنابراین، اعمال صالحه‌ای که بندگانش انجام می‌دهند مانند این است که آن اعمال صالحه نعمت‌هایی است که بندگان به خداوند می‌دهند و خداوند نیز سپاسگذار آن می‌گردد. لطفاً، مراجعه شود به مباحث قبلی در تفسیر همان خطبه.

[صفحه ۱۱۸]

عباد الله، زنوا انفسکم من قبل ان تزنوا، و حاسبوها من قبل ان تحاسبوا، و تنفسوا قبل ضیق الخناق، و انقادوا قبل عنف السیاق، و

اعلموا انه من لم یعن علی نفسه حتی یکون له منها واعظ و زاجر، لم یکن له من غیرها لا زاجر و لا واعظ (ای بندگان خدا، پیش از آنکه نفسهای شما با میزان عدل سنجیده شود، خود را بسنجید، و پیش از آنکه نفسهایتان را بمحاسبه درآورند، خودتان آنها را به محاسبه درآورید، و پیش از آنکه گلو تنگ شوید، نفس بزنید، و پیش از آنکه با اکراه شدید بطرف پایان سرنوشت رانده شوید خود اختیارا حرکت کنید و مطیع باشید و بدانید هر کس که به خود اهمیتی ندهد (یا به خود یاری نکند) که از نفس خود واعظ و مانعی (از آلودگی‌ها) داشته باشد، برای او از غیر نفسش نه مانعی خواهد بود و نه پند دهنده‌ای). ۱ - خویشتن را مورد توزین و محاسبه قرار بدهیم، پیش از آنکه نفس ما با اجبار مورد توزین و محاسبه قرار بگیرد عالم هستی بازی خانه نیست، هیچ یک از اجزا این عالم هستی برکنار از قانون حرکت نمی‌کند، چنان که واقعیت آنها هم مربوط به علم و پذیرش ما نمی‌باشد، یعنی چه ما بدانیم و چه ما ندانیم، خواه بپذیریم یا نپذیریم جهان هستی با اجزا و روابط

ش واقعیت دارد و مغالطه‌بافی و سفسطه‌بازی و شوخی راهی با آن ندارد. این شعار کاملا صحیح را هرگز فراموش نکنیم که: جهان با شناسائی جهان فرق دارد یکی از اجزا این عالم هستی، بلکه مهمترین جز آن که به تنهایی نسخه‌ای کامل از آن است، همین موجود است که انسان نامیده می‌شود آیا یک خردمند و آگاه از این عظمت در وجود انسانی، می‌تواند احتمال بدهد که جهانی معنی‌دار جزئی با آن عظمت که تفسیر کننده‌ی معنی‌های جهان است، بی‌معنی باشد! برای توضیح این مسئله چهار احتمال را در این مورد طرح می‌کنیم: احتمال یکم - انسان معنی‌دار در جهانی معنی‌دار احتمال دوم - انسان بی‌معنی در جهان بی‌معنی احتمال سوم - انسان معنی‌دار در جهان بی‌معنی احتمال چهارم - انسان بی‌معنی در جهان معنی‌دار ما احتمال دوم را تا احتمال چهارم بررسی می‌نمائیم و با مردود ساختن این احتمالات، احتمال اول با روش منطق علمی (تقسیم علل و رد همه‌ی آنچه که علت نیست و اثبات علت اصلی) با کمال وضوح اثبات می‌شود. احتمال دوم - انسان بی‌معنی در جهان بی‌معنی - پیش از بحث و بررسی احتمالات چهارگانه، بایستی مقصود از معنی را بدانیم، یعنی وقتی که می‌گوئیم: انسان یا جهان معنی‌دار، منظور از (معنی) چ

یست؟ منظور از معنی در این مبحث مفهوم لغوی و متداول آن نیست که از الفاظ و دیگر علامات و قالب‌ها استفاده می‌شود. بلکه منظور این است که انسان در همین کالبد مادی و با فعالیتهای طبیعی مغز و زندگی محدود در سالیانی محدود خلاصه نمی‌شود، بلکه انسان حقیقتی است که به عنوان یکی از اجزا بسیار با اهمیت جهان هستی در آهنگ کلی وجود قرار گرفته، از آغازی معقول رو به پایانی معقول در حرکت است وجود او مستند به یک حکمت و اراده‌ی کلی الهی است که در عرصه‌ی طبیعت جلوه نموده در مسیر راه رشد، حلقه‌ی اتصال طبیعت و ماورای طبیعت می‌گردد و اگر به همین مسیر ادامه داد، به شکوفائی و به ثمر رسیدن شخصیتش در گذرگاه ابدیت توفیق می‌باید. اکنون ببینیم آیا می‌توان این احتمال را صحیح تلقی نمود که (انسان چیزی است بی‌معنی، در جهان بی‌معنی)؟ یعنی این احتمال درباره‌ی انسان و جهان داده شود که این موجود که انسان نامیده می‌شود، بدون اینکه موجودیتش در این جهان روی هدفی به جریان افتاده باشد، مانند قارچی خودرو و بی‌هدف (باصطلاح معمولی) در جهانی سر برآورده است که آن هم جز مجمع بی‌معنی تصادفی برای قارچ انسانی و قارچ‌های دیگر چیزی نیست! اولاً - اگر جهان هستی فقط مجم

ع موجوداتی ناگهانی و تصادفی بود، این همه دانشمندان و متفکران در قوانین حاکم بر آن، کار و کوشش نمی‌کردند، حتی تکاپو برای پیدا کردن آغاز انفجار و گسترش کهکشانشانها به راه نمی‌انداختند و این همه علوم و بینش‌ها، در صدد نفوذ بر همه‌ی سطوح و زوایای عالم هستی بر نمی‌آمد. خلاصه، نظم دقیق هستی که چهره‌ی ریاضی به آن داده است به تنهایی میتواند پوچ‌گرایی و خیال‌پردازی درباره‌ی عالم هستی را که آنرا مجمع ناگهانی اشیاء و حرکات تصادفی میدانند محکوم نماید. ثانیاً، - با کدامین منطق قابل قبول میتوان دریافتهای خردمندانه و والا را درباره‌ی هستی که با کمال وضوح هدفدار بودن آن را برای ما اثبات می‌کند، خیال و پوچ تلقی نمود! آیا می‌توان گفت: (بازی باین درازی!) در عالم و عالم آفریدن به زین نتوان رقم کشیدن کار من و تو بدین

درازی کوتاه کنم که نیست بازی خرامیدن لاجوردی سپهر همان گرد گردیدن ماه و مهر میندار کز بهر بازیگریست سراپرده‌ای اینچنین سرسریست قطره‌ای کز جویباری می‌رود از پی انجام کاری می‌رود حقیقت این است که ممکن است شرایط خاصی در مغز آدمی بوجود بیاید که نه تنها معنایی در انسان و جهان مشاهده نکند، بلکه حتی در بدیهی تری

ن حقایق که وجود خویشتن است تردید نموده یا درصدد انکار آن برآید! مگر نیهیلیست‌ها باین بیماری جان‌سوز مبتلا نیستند؟ اجازه بدهید: یک مثال بسیار روشن برای توضیح این بیماری متذکر شویم: یک متفکری (که البته خودش اصرار دارد که متفکر نامیده شود) می‌گوید: هیچ کسی قدرت اثبات این قضیه را ندارد که دنیائی که در آن زندگی میکند پیش از یک دقیقه گذشته وجود داشته باشد، یعنی شما نمیتوانید اثبات کنید که دنیا دو دقیقه پیش وجود داشته است، زیرا این احتمال هست که جهان هستی با همه‌ی موجودیت فعلی‌اش یکدقیقه پیش بوجود آمده است و پیش از آن وجود نداشته است، یعنی همه‌ی این کهکشانیها و زمین با این کیفیت و کمیتش و موجوداتش که از آنجمله انسانهایی با حافظه‌ای که می‌گوید: جهان دیروز و پریروز و میلیونها سال و میلیاردها سال پیش از این وجود داشته است، در همین دقیقه‌ی گذشته بوجود آمده است! متأسفانه این مغالطه و سفسطه که اگر جدی گفته شده باشد، قطعاً، کاشف از بیماری مغزی و روانی است، در بعضی از کتابهایی که از فلسفه تقلید می‌کنند، دیده شده است. با اینحال، اگر به این مغالطه کننده در آنحال که مشغول مغالطه‌بافی بوده و با قیافه‌ی فیلسوف مابانه، نفی جهان هستی

را در پیش از یکدقیقه افاضه می‌فرمودند! چنین خبر می‌دادند که یک ماه گذشته بمبی در اتاق شما تنظیم شده است که باید پس از یک ماه منفجر گردد و امروز موقع انفجار آن است، قطعاً، برای نجات جاننش از آن مهلکه فوراً قیافه‌ی بیمارارش که با پرده‌ای از تفلسف و مغالطه‌بازی پوشیده شده بود، از ترس و هراس دگرگون گشته چنان پا بفرار می‌گذارد که گوئی انفجار بمب را با چشمانش مشاهده میکند. پس از اینکه بعضی از بازیگران ناخوانده به صحنه‌ی معرفت بشری، خود را وارد صحنه نموده با ابراز شک و تردید می‌خواهند بگویند: (من هستم)!! پیش از آنکه درباره‌ی معنی دار بودن انسان و جهان تردید ایجاد کنند، موجودیت خود را از واقعیت ساقط میکنند و آنگاه وارد صحنه میشوند و بدین ترتیب از (من نیستم) با کمال، ناهشیاری (من هستم) را بیرون می‌آورند!! ثالثاً- با احتمال دوم (انسان بی معنی در جهان بی معنی) همه‌ی عظمت‌ها و ارزش‌های انسانی که بدون آنها هیچ علت و دلیلی برای زندگی جز پدیده‌های حیوانی وجود ندارد، ساقط می‌گردد، بلکه از یک جهت کسانی که دارای آن عظمتها و ارزشها بوده و آنها را با تلاش و فداکاری بدست می‌آورند، مردمانی احمق و دیوانه هستند که لذت‌گرایی حیوانی و منفعت‌ط

لبی ددمنشانه را کنار گذاشته بفکر احیای انسانها افتاده و برای وارد کردن انسانها به تمدن حقیقی و تاریخ انسانی از لذائذ و منافع خود دست برمی‌دارند! واقعاً، باضافه‌ی حماقت و جنون، بیشرمی و وقاحت بینهایتی می‌خواهد که یک نفر بگوید: نرون و سقراط تفاوتی ندارند، بلکه نرون بهتر از سقراط است که مقتضیات و انگیزه‌های حیوانی خود را اشباع نموده و صدها هزار انسان بی‌گناه را به خاک و خون ریخته است، ولی سقراط بدبخت ضعیف و ناتوان و خیالباف و وهم‌پرداز یک عمر در احیای فرهنگ روح انسانی انسانها تلاش کرده و عاقبت امر هم جان خود را در این راه از دست داده است! پس بنا بر منطق پوچ (انسان بی معنی در جهان بی معنی) همه‌ی کوششهای پیامبران الهی و اوصیا و حکمای راستین و مصلحان و دانشمندی که همه‌ی لذائذ و منافع شخصی خود را زیر پا گذاشته و انسانها را در مسیر آزادی و اختیار و حق و عدالت و علم و معرفت بحرکت درآورده‌اند، مردمان ... بوده‌اند! چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم بندی خدا! احتمال سوم- انسان معنی دار در جهانی بی معنی- این احتمال تناقضی آشکار دربردارد که ناشی از قطع رابطه‌ی دو حقیقت متصل بیکدیگر و محکوم ساختن هر یک از آن دو به نقیض

دیگری است. توضیح اینکه اگر جهان هستی معنایی دربر نداشته باشد، انسان که جزئی از آن است نمی‌تواند معنایی داشته باشد. این قضیه مطابق آن قانون کلی است که می‌گوید: (جزء، در کیفیت تابع کل است) چنانکه اگر جز یک مجموع کل دارای حقیقتی باشد، کشف میکند که مجموع کل از آن حقیقت برخوردار است، مانند جانداران اعم از انسان و حیوان که اجزائی از عالم طبیعتند و

با حیات و جان خود با کمال وضوح اثبات می‌کنند که عالم طبیعت از نوعی حیات و جان برخوردار است و یا حداقل استعداد قریب به فعلیت حیات و جان را دارا می‌باشد، زیرا: ذات نیافته از هستی، بخش کی تواند که شود هستی بخش از طرف دیگر این سوال را در نظر بگیریم که اگر جهان هستی معنی داشت می‌بایست چگونه بوده باشد؟ آیا به اصطلاح معمولی میبایست آفتاب از مغرب درآید و در مشرق فرو رود (یعنی حرکت زمین طوری انجام بگیرد که چنین نمایش بدهد) آیا میباید آب بجای سرازیر شدن به پائین بطرف بالا- بجریان بیفتد! و قورباغه‌ها بجای (وق و غور) می‌بایست ابوعطا بخوانند! فضای آسمان بجای آبی روشن می‌باید قهوه‌ای باشد! و بالاتر از اینها میبایست معلولها پیش از علتها بجریان بیفتند و از درختهای گلابی بجای گلابی موش

آویزان شود، مخصوصا، با نظر به منطق ریاضی و فلسفه‌ی واقع‌گرایانه‌ی طایفه محترم گربه‌ها! این همان سوالی است که پیامبر اکرم (ص) به چند نفر از دهریون که بخدمت آن بزرگوار آمده بودند، متوجه ساخت و آنان در سکوت مطلق فرورفتند. آیا برای اثبات معنی‌دار بودن هستی، نظم ریاضی و قوانین جاریه در آن که ثابت‌هائی مربوط به جهان متغیر می‌باشند، کافی نیست! بنظر میرسد برای یک انسان آگاه و آزاد از اصول پیش ساخته، همین دلیل که عرض شد برای اثبات معنی‌دار بودن جهان کافی باشد و اگر شخص یا اشخاصی پیدا شوند و بگویند: این دلیل برای ما قانع کننده نیست، اینان برای اینکه چنین سخنی را بگویند، قبلا باید ثبات و دوام قوانین اداره کننده‌ی روابط اجزا هستی را انکار کنند و سپس سخن مزبور را بزبان بیاورند. از این مساله بگذریم، در جهان بی معنی که هیچ تفسیر و توجیهی بر نمی‌دارد، اگر برای بوجود آمدن و حرکت آن، هیچ فاعل آگاه و هدفی معقول پذیرفته نباشد، چگونه میتوان گفت: موجودی بنام انسان در این جهان بی معنی، دارای معنی است! اگر مقصود از آن معنی که به انسان نسبت داده میشود داشتن خالق آگاه و حکیم و هدف والا برای زندگی وی است که (در این جهان طبیعی قابل تحقق

نیست و قطعاً باید در مسیر ابدیت بوجود بیاید) چگونه امکان دارد که در جهان بی معنی قابل تحقق بوده باشد! زیرا وقتی که فرض کردیم جهان مبدئی ندارد چگونه ممکن است که بگوئیم انسان که جزئی از جهان است دارای مبدئی و فاعلی مافوق همین علل و جریانات طبیعی می‌باشد! همچنین اگر فرض کنیم: جهان هدفی ندارد، این جهان بی هدف (کل مجموعی بی هدف) چگونه میتواند یکی از اجزایش هدف ببخشد! و اگر منظور از معنی‌دار بودن انسان در جهان بی معنی این است که انسان موجودیست با عظمت و باید باین موجود اهمیت داد، زیرا داری استعدادهای و نیروهای شگفت‌انگیز مغزی و روانی است، این هم یک مغالطه‌ی دیگر است که میخواهد با اثبات استعدادهای و ابعاد گوناگون برای انسان، معنائی بزرگ برای او اثبات کند که بجهت داشتن این معنی، مورد محاسبه و اهمیت و تمجید و تعظیم قرار بگیرد! در صورتیکه یکی از بدیهی‌ترین قضایای معرفت بشری این است که اگر بشر مبدء اعلائی نداشته باشد که او را رو به هدف والائی آفریده باشد، ذات او قابل هیچگونه اهمیت و تمجید و تعظیم نیست، فقط باید روی

انسان بعنوان یک موجود سود گیرنده و سود دهنده و مضر و خطرناک محاسبه نمود و عبارت دیگر انسان را باید حیوانی بسیا ر پیچیده و معامله‌گر و حیل‌باز و مکرپرداز و فرصت‌جو و لذت‌پرست و منفعت و جاه‌طلب در نظر گرفت، نه موجودی دارای معنی و قابل اهمیت ارزشی. احتمال چهارم- انسان بی معنی در جهانی معنی‌دار- تصور جهانی معنی‌دار بر مبنای قانون تبعیت جز از کل مجموعی، مستلزم اینست که انسانی که در چنان جهان، تکون پیدا می‌کند و با صدها نیرو و استعداد حرکت می‌کند، دارای معنی باشد. اگر چه این احتمال در کتابهای مربوط به هستی‌شناسی و علوم انسانی با صراحت دیده نمیشود، ولی با دقت و کاوشهای مناسب درباره‌ی عقاید کسانی که جهان را در نهایت نظم و تبلور گاه قوانین می‌دانند و با اینحال درباره‌ی انسان معنائی فراتر از پدیده‌های حیوانی وسیع و عمیق سراع ندارند، احتمال مزبور مشاهده میشود. ما در مباحث مربوط به احتمال دوم و سوم اشاره کردیم که اگر ما توانستیم برای یکی از دو موضوع (انسان و جهان) معنائی اثبات کنیم حتما موضوع دیگر نیز دارای معنی میباشد، این تلازم یکی از موارد تلازم جز و کل در کیفیت است که از دیدگاه علمی کاملا بدیهی است. بنابراین، اگر جهان که کل مجموعی است، معنی‌دار باشد، انسان که مهمترین جز آن است حتما معنی‌دار خواهد بود، یا حداقل بعنوان شریک در

معنای جهان دارای معنی خواهد بود. وانگهی اثبات معنی برای انسان آسانتر از اثبات معنی برای جهان است، زیرا کافی است که ما بعضی از مختصات مغزی و روانی انسان را مورد دقت و بررسی قرار بدهیم و به معنی دار بودن انسان برسیم، مانند: ۱- بینهایت گرایی- آدمی از این مختص بسیار با اهمیت برخوردار است، هیچ امتیازی محدود، انسان را نمیتواند قانع بسازد و پرونده‌ی امتیازجویی او را ببندد. ۲- از زیبایی‌های محسوس اشباع نمی‌شود بلکه راهی دریافت زیبایی‌های معقول گشته و از آنجا هم در جستجوی جمال مطلق برمی‌آید. ۳- اگر کسی این مسیر والای انسانی را مبدل به مسیر قدرت طلبی نمود، هیچ چیز جز سلطه بر همه‌ی عالم هستی او را اشباع نمیکند. ۴- احساس بسیار شریف تکلیف مافوق سوداگری‌ها- میتوان گفت: اگر انسان جز این احساس بسیار شریف را نداشت برای اثبات معنی دار بودن او کفایت میکرد. این چهار مختص را فقط برای نمونه آوردیم، و مختصاتی که می‌توانند معنی دار بودن انسان را در این جهان اثبات کنند بسیار فراوانند. حال که سه احتمال (دوم و سوم و چهارم) باطل شد، احتمال اول اثبات میشود که انسان با داشتن معنایی والا در جهانی که دارای معنی است زندگی می‌کند. پس این

که امیرالمومنین علیه‌السلام میفرماید: (پیش از آنکه مورد موازنه و محاسبه قرار بگیری، خود را مورد موازنه و محاسبه قرار بدهید) قطعی‌ترین جمله درباره‌ی انسان است که می‌فرماید، زیرا پذیرش این که انسان موجودی معنی دار در جهان معنی دار است این پذیرش را هم بدنال خود می‌آورد که این موجود قطعاً تحت موازنه و محاسبه‌ی دقیق قرار خواهد گرفت اگر این کار را خودش انجام داد، میوه‌ی آنرا که قرار گرفتن در جاذبه‌ی ربوبیت، بدست خواهد آورد و اگر در این کار مسامحه کند، و حیات خود را بی‌محاسبه بگذراند، حسابگر لم یزل و لایزال این کار را خواهد کرد، ولی دیگر دیر شده و طومار امید و حرکتش برچیده شده است. مولوی ندای درونی انسانها را که دستور به محاسبه‌ی خویشتن و ایجاد دگرگونی رو به رشد میدهد، چنین بیان میکند: این صدا در کوه دلها بانگ کیست که پر است از بانگ این که، که تهیست هر کجا هست او حکیم است اوستاد بانگ او از کوه دل خالی مباد می‌زهند کوه از آن آوازقال صد هزاران چشمه‌ی آب زلال چون ز که آن لطف بیرون می‌شود آبهای چشمه‌ها خون می‌شود زان شهنشاه همایون نعل بود که سراسر طور سینا لعل بود جان پذیرفت و خرد اجزای کوه م

ا کم از سنگیم آخر ای گروه نی ز جان یک چشمه جوشان میشود نی بدن از سبز پوشان می‌شود نی صدای بانگ مشتاقی در او نی صفای جرعه‌ی ساقی در او کو حمیت تا ز تیشه وز کلند این چنین که را به کلی برکنند بو که بر اجزای او تابد مهی بو که در وی تاب مه یابد رهی چون قیامت کوهها را برکنند پس قیامت این کرم را کی کند این قیامت زان قیامت کی کم است آن قیامت زخم و این چون مرهمست مقصود مولوی اینست که پیش از برپا شدن آن قیامت، قیامتی در درون خود بوسیله‌ی محاسبه و سنجش خویشتن بوجود بیاور، تا در آن قیامت رستگار شوی، آن قیامت که فقط سزای اعمال سراغ انسان را خواهد گرفت. بدون این قیامت سازنده، زخمی است بی‌مرهم. جملات بعدی امیرالمومنین علیه‌السلام دارای مضامینی است که در تفسیر گذشته مطرح گشته است.

خطبه ۹۰- خطبه اشباح

[صفحه ۱۵۷]

تفسیر عمومی خطبه‌ی نود و یکم این خطبه مبارکه که همانطور که شارحان و مفسران نهج‌البلاغه متوجه شده‌اند، مطالبی فوق‌العاده عمیق و عالی در الهیات و حکمت متعالیه در بردارد. مقداری از اصطلاحات در این خطبه و خطبه‌ی یکم و بعضی دیگر از خطبه‌ها آمده است که برای بعضی از اشخاص بی‌اطلاع از جریان هستی‌شناسی بطور عموم و از عظمت علمی و ملکوتی علی بن ابیطالب (ع) موجب ابهام شده است. آنان گفته‌اند: این اصطلاحات و مفاهیم حکمی و فلسفی از زمان منصور دوانیقی و مامون باینطرف در کشورهای اسلامی رائج گشته است، لذا نسبت اینگونه خطبه‌ها را به امیرالمومنین علیه‌السلام مورد اشکال قرار داده‌اند. برای دفع این توهم باید گفت: این اشخاص از وسعت شگفت‌انگیز لغت عربی غافلند و نمیدانند که لغت عربی با وسعتی که دارد میتواند از

عهدی بیان هرگونه معانی و مفاهیم مربوط بالهیات و هستی‌شناسی برآید. و اما معانی و مفاهیم عالی‌ه‌ی الهیات و هستی‌شناس برای علی بن ابیطالب (ع) بهمان معنی امکان‌پذیر بوده است که آوردن حقائق و احکام جدید برای پیامبر اسلام از طرف خداوند متعال. همچنین آیه‌ی و علم آدم الاسما بکدامین فرزندان آدم (ع) پس از پیامبر اعظم اسلام

(ص) شایسته‌تر از علی بن ابیطالب بوده است، این اولاً- و ثانیاً- اینگونه توهّمات ناشی از تقسیم‌بندی‌های بیمورد درباره‌ی بروز مفاهیم و مسائل فلسفی برحسب زمانها و اقالیم و غیره می‌باشد. برای برطرف کردن این توهّم، بحثی مختصر درباره‌ی تقسیمات فلسفه مطرح میکنیم: شناخت این حقیقت که آیا طرز تفکرات اعصار و قرون گذشته برای مردم دورانهای اخیر میتواند مطرح شود و آیا طرز تفکرات مغرب زمین برای متفکران و مردم مشرق زمین و بالعکس طرز تفکرات مشرق زمین برای متفکران و مردم مغرب زمین می‌تواند مطرح و مفید بوده باشد، سه نوع تقسیم را که در فلسفه‌ها و علوم انسانی رواج دارد، متذکر می‌شویم: نوع یکم- تقسیم زمانی، در این تقسیم فلسفه بر سه زمان تقسیم شده است: فلسفه‌ی قدیم، قرون وسطی و جدید. نوع دوم- تقسیم مکتبی- این تقسیم به اعتبار اختلافات مکتبی صورت گرفته است: مانند فلسفه مشاء، اشراق، رواق، ایده‌آلیسم، رئالیسم، مسیحیت، اسلام، حسیون و عقلیون و غیرذالک. نوع سوم- تقسیم اقلیمی- مانند فلسفه‌ی هند، یونان، رم، اسکندریه و فلسفه‌ی شرق و غرب که امروزه این تقسیم بسیار متداول است. (این مبحث را در بزرگداشت مرحوم علامه‌ی طباطبائی سخنرانی کرده‌ام) نوع یکم

تقسیم زمانی فلسفه این تقسیم به اعتبار مفهوم خود زمان که عبارتست از امتداد ذهنی ناشی از ارتباط ذهن با حرکت برون ذاتی یا درون ذاتی، نیست، یعنی تنوع و اختلاف فلسفه‌ها مستند به کشش خود زمان نیست، بلکه مربوط به تنوع موضع‌گیریهای متفکران با جهانی که با آن در ارتباطند میباشد. این موضع‌گیری با دو خصوصیت عمده مشخص میگردد. خصوصیت یکم- وضع خاص ذهنی و روانی متفکر است که کیفیت برداشتهای او را از جهانی که با آن در ارتباط است، تعیین مینماید. این خصوصیت فراگیر همه‌ی متفکران در همه‌ی دورانها و در هر مکتبی و اقلیمی است که در آن زندگی می‌کنند. این خصوصیت یک پدیده‌ی عارضی و ثانوی نیست، بلکه مستند به یکی از اصیل‌ترین اصول معرفت بشری است و آن اصل عبارتست از ضرورت ارتباط انسان با واقعیات بوسیله‌ی عوامل گوناگون معرفت مانند حواس و آزمایشگاههایی که با دست خود برای توسعه و عمیق ساختن معرفتش میسازد و می‌پردازد. این موضع‌گیری، دامنگیر همه‌ی متفکران است در همه‌ی دورانها و فقط دو موضوع از این اصل مستثنی است: موضوع یکم- علم به ذات (علم حضوری) که هیچ عاملی خارج از ذات درک کننده و درک شونده در حصول آن دخالت نمیورزد. موضوع دوم- خدا است که عق

ل سلیم و فطرت‌های پاک میتوانند بدون دخالت عامل خارجی، او را درک کنند. خصوصیت دوم- عبارتست از تدریجی بودن گسترش معلومات بشری در امتداد زمان. فلسفه با نظر به افزایش تدریجی دانشها و بینشها با دو نوع مسائل مواجه است: نوع یکم- مسائلی هستند که در پهنه‌ی علم بروز می‌کنند، خواه در قلمرو انسان و خواه در قلمرو جهان عینی. و جای تردید نیست که بروز دانشها و بینشهای جدید چنانکه اشاره کردیم موجب گسترش و افزایش و عمق مسائل فلسفی مربوط به آن دانشها و بینشها میگردد. نوع دوم- یک عده مفاهیم و مسائل بسیار کلی و عمومی هستند که همواره در گذرگاه زمان برای متفکران فلسفی و هستی‌شناسان مطرح بوده و خواهد بود. این مفاهیم و مسائل در فلسفه‌ی شرق (امور عامه) یا (مبادی عامه) نامیده میشوند. واقعیت، نمود، وجود، عدم، نظم و قانون، معرفت، زمان، مکان متناهی، بینهایت و غیرذالک را میتوان از این نوع محسوب نمود. احساس ضرورت بحث و اندیشه در این نوع، از دستبرد گذشت قرون و اعصار و بروز دانشها و بینشهای جدید در امان است. بعنوان مثال بحث تفکر در واقعیت و نمود همانطور که دامنگیر متفکران هند باستانی بوده است، دامنگیر فلسفه‌های جدید نیز میباشد. نوع دوم- تقسی

م مکتبی فلسفه تاریخ معرفت بشری شاهد بروز آراء و عقاید و نظامهای متنوع فلسفی و هستی‌شناسی بوده است که گاهی اختلاف میان بعضی از آنها با بعضی دیگر اساسی بوده و در بعضی دیگر سطحی و قابل تعدیل و تفاهم با همدیگر بوده است. توجه بیک

نکته هم در اینجا بسیار ضروری است که اکثریت چشمگیر این آراء و عقائد و نظامهای متنوع، با هدف گیری واقع یابی بوجود آمده‌اند و آن عده از بنیانگذاران آراء و عقاید و نظامها که توانائی بینش فلسفی و هستی‌شناسی ناب و بی‌غرضانه را از دست داده و بجهت خودنمائی یا عشق و تعصب به آراء و عقائدی که مطرح نموده و نظریات غیر قابل قبول ارائه داده است، در اقلیت می‌باشند. بهمین جهت است که باید درباره‌ی عوامل اختلافات طبیعی مکتبی به تحقیق و تامل پرداخت نه درباره‌ی اختلافات ناشی از ناتوانی مزبور. حال میگوئیم: بدانجهت که هیچ نظام فلسفی و هستی‌شناسی وجود ندارد که بتواند همه‌ی مبانی و مسائل و استدلالهای خود را بر نمودهای عینی محسوس و مستند بدارد، لذا طبیعی است که مقداری از امور مزبوره را بر اصول تعقلی محض و تجرید و ذوق پردازی استوار بسازد، مقداری اختلافات از این اصول و فعالیت مغزی خالص ناشی می‌شود. و ما باید این نکته

را در نظر داشته باشیم که اینگونه اختلافات طبیعی و غیر عمدی موجب تضادهای کشنده و مشاجرات تباہ کننده معرفت نمی‌باشد. ولی گاهی بعضی از اصول و دریافته‌ها چنان اعماق سطوح روانی متفکر را اشغال می‌کند که خود بخود تفکرات او را توجیه جبری مینماید که اغلب جبری بودن این توجیه مستند به عامل اشغال کننده سطوح روانی، برای متفکر مغفول عنه میباشد. فرض کنیم یک متفکر مانند ماکیاولی و هابس این مطلب را که طبیعت بشری شر خالص است، چنان مطابق واقعیت دریافته است که همه‌ی اعماق سطوح روانی وی را اشغال نموده و بصورت یک عنصر فعال درونی وی درآمده است و عشق و ایمان او به مطلب مزبور چنان محکم است که گوئی: انسان را خود او آفریده است! هیچ جای تردید نیست که چنین شخصی هر اندازه هم ادعا کند که من در صدد واقع یابی هستم و من جز حقیقت را جستجو و ابراز نمیکنم، خلاف واقع است، زیرا بهیچ وجه نمی‌تواند تحت تاثیر معشوق بی دلیل خود قرار نگیرد. اگر مردم دنیا ابراهیم خلیل و موسی بن عمران و عیسی بن مریم و محمد بن عبدالله و علی بن ابیطالب علیهم السلام و ابوذر غفاری و اویس قرنی و سقراط باشند، آن متفکر حرکات و اندیشه‌ها و گفتارهای آنها را آگاهانه یا ناآگاهانه تا

ویل و تحریف خواهد کرد، چرا؟ زیرا او عاشق است و عاشق از دیدن چیزی جز معشوق خود نابینا است. بنظر همه‌ی متفکران شرق و غرب و دیروز و امروز آفتی مهلک‌تر از این سخن که (همین است که میگویم) برای فلسفه و هستی‌شناسی قابل تصور نیست. بنابراین، با صراحت کامل میگوئیم که متفکری که درباره‌ی مسائل فلسفی و هستی‌شناسی می‌اندیشد، حتما باید از عشق و تعصب به موضوعی که همه‌ی سطوح عمیق روان او را تسخیر نماید و موجب نادیده گرفتن یا توجیه نابجای همه‌ی واقعیات و حقایق بوده باشد، اجتناب کند، زیرا هر مطلبی که از مغز بشری گذشته و پس از بازی گرفتن اندیشه و احساسات ناب و زیر پا گذاشتن آنها، وارد سطوح عمیق روانی بشری شده آنها را تسخیر نماید، نه تنها در مسائل و نتایج و هدف گیریهای نظام مفروض تاثیر میگذارد، بلکه باید گفت چنین شخصی در هر چه بیندیشد درباره‌ی خود می‌اندیشد نه در واقعیات و حقایق خارج از ذات خویش. اکنون می‌پردازیم به توضیح اصول زیربنائی که در فلسفه‌ها و هستی‌شناسی‌ها اساسی‌ترین کار را بعهده می‌گیرند. ما در این مباحث برای

تعمیم بررسی‌ها، تمام این اصول را (اصول موضوعی) مینامیم. ما از اصطلاح (اصل موضوعی) که صحت آن پذیرفته شده است، درباره‌ی این نوع اصول در این مبحث بهره‌برداری میکنیم. بطور کلی آن اصول موضوعی که توجیه و اثبات کننده‌ی نظامهای فلسفی هستند، بر دو نوع اساسی تقسیم میگردند: نوع یکم - اصول موضوعی مربوط به موضوع پویا و نامحدود، مانند کمال و عظمت انسانی که در فلسفه‌ی اسلامی پویا و نامحدود تلقی میشود، بهمین جهت است که هیچ فیلسوفی نمیتواند کمال و عظمت انسانی را در یک یا چند پدیده‌ای منحصر کند که برای او جالب توجه میباشد، باین معنی که استعداد ترقی و اعتلای نامحدود هم از نظر دورانها و هم با نظر به انواعی بیشمار از صفات کمالی در انسان وجود دارد، و مانند اصل (ضرورت واقعیت شناسی) که هیچ نظام فلسفی نباید اصولی را برای خود مقرر بدارد که مخالف اصل مزبور بوده باشد. میتوان گفت: اگر فرض کنیم که یک اصل فلسفی قرنهای طولانی ضرورت خود را بر مغزهای متفکران تحمیل نموده، و ثابت تلقی شده بود، از راه علم دگرگون شود، و

خلاف آنچه اصل فلسفی مزبور میگفت، اثبات گردد، نظام هستی‌شناسی اسلام آن اصل را درباره‌ی همان واقعیت کنار میگذارد. اساسی‌ترین اصول موضوعی اسلام که عبارتست از (هدفدار بودن جهان هستی) و (هستی موجود بالذات که خدا نامیده میشود) و (نظاره و سلطه

ی او بر جهان هستی) و (تعلق خواست او به اعتلا- و تکامل انسانی که بوسیله‌ی وجدان و عقل درونی و پیامبران عظام ابراز شده است) با نظر به باز بودن طرق متنوع برای فهم و پذیرش آن اصول نه تنها مغز بشری در یک (جز این نیست تحمیلی)، راکد و متوقف نمیگردد، بلکه میتوان گفت: بدون فهم و پذیرش آن اصول، هیچ نظام فلسفی نمیتواند اصول موضوعی خود را از بن بست (همین است که می‌گویم) در تحلیلهای عمیق و نهائی نجات بدهد. بعنوان مثال: اگر همه‌ی فلاسفه و هستی‌شناسان را جمع کنیم و از آنان بپرسیم: (رابطه‌ی متغیرهای جهان هستی با ثابت‌هایی که در شکل قوانین، همه‌ی علوم و هستی‌شناسی‌های ما را تشکیل می‌دهند، چیست؟ و آیا این ارتباط یک تناقض امکان‌ناپذیر را بمان نشان نمیدهد؟ برای پاسخ باین سوال بسیار با اهمیت بهره‌برداری از مفاهیم عمومی مانند (طبیعت چنین است) اگر به تاریکی‌های ما نیفزاید، هیچ روشنائی برای ما بوجود نخواهد آورد، این حقیقتی است که هر متفکری که اصول پیش ساخته‌ی معینی، ذهن او را توجیه نموده باشد، درک می‌کند. نوع دوم- آن قسم از اصول موضوعی است که در هر سه دوران قدیم و قرون وسطی و جدید در برخی از فلسفه‌ها دیده می‌شوند. از این قبیل میتوان

اصول فلسفه‌ی ارسطویی قدما و اصول تجربیدی محض قرون وسطی و مبانی عین‌گرایی افراطی (پوزیتیویسم) دوران جدید را نام برد. به نظر می‌رسد روشنترین عامل باز کردن اصول موضوعی همه‌ی نظامهای فلسفی که می‌توان بوسیله‌ی آن فاصله‌های مکتبی فلسفه‌ها را تعدیل نموده و بعنوان جامع مشترک همه‌ی اقسام نظامهای فلسفی معرفی کرد، عامل فراگیر علم است، یعنی آن گروه از مسائل فلسفی که بر مبنای نتایج قطعی علوم استوار میشوند، همه‌ی نظامها میتوانند آن مسائل را بیکسان مطرح کنند و از این راه می‌توان تعمیم‌هایی را از دایره‌های کوچک شروع و به دایره‌های وسیع‌تر که تعمیمات بالاتر هستند دست یافت. چنانکه میتوان از مفاهیم عمومی تری که برای همه‌ی متفکران فلسفی مطرح است، مانند واقعیت وجود. شروع نموده و رو به مفاهیم عمومی اختصاصی‌تر مانند قوانین معین حاکم در رشته‌های مختلف دانشها حرکت کرد. این دو گونه حرکت اگر استمرار تجددی در مغز متفکران فلسفی داشته باشد، خود بخود به فلسفه‌ها و هستی‌شناسی‌ها پویائی بخشیده و اصول موضوعی راکد را از سر راه متفکران هر نظام فلسفی و در هر دوران بر میدارد. حقیقت اینست که ما انسانها آن اندازه که از راه اصول موضوعی جامد به تاریکی

ها می‌افتیم، از محدودیت طبیعی حواس و ابزار شناخت و بازیگریهای طبیعی ذهن گرفتار تاریکیها نمی‌شویم. میتوان با صراحت کامل و قاطعانه این مطلب را مطرح کرد که اگر نظامهای فلسفی با ترتیبی که درباره‌ی استمرار تجددی در تفکر درباره‌ی اصول موضوعی گفتیم، عمل کنند، تضادهای مخرب فلسفی به رقابتها و مسابقه‌های سازنده فکری مبدل میشوند که حتی میتوانند تاریخ معرفت بشری را بسوی تعالی و تکامل دگرگون نمایند. نوع سوم- تقسیم اقلیمی فلسفه این تقسیم به اعتبار محیطهای طبیعی و اجتماعی بشری که متفکر در آنجا زندگی میکند، صورت می‌گیرد. از مدتها پیش، از دیدگاه بعضی از جویندگان معرفت، یک تقسیم اقلیمی درباره‌ی فلسفه‌ها و جهان‌بینی‌ها به دو قسم شرقی و غربی رایج شده است. یعنی گفته میشود ما دو نوع فلسفه داریم: ۱- فلسفه‌ی شرقی ۲- فلسفه‌ی غربی. حتی بعضی از دانش پژوهان این تقسیم را چنان جدی تلقی کرده‌اند که گوئی ترکیب مغزی دو اقلیم و ماهیت ارتباط درون ذات و برون ذات مردم دو اقلیم با یکدیگر متفاوت است: اینجانب در سالیان گذشته به این فکر افتادم تا آنجا که بتوانم درباره‌ی طرز تفکرات فلسفی و جهان‌بینی این دو قطعه از روی زمین مقایسه‌هایی انجام بدهم، ولی

بعدها متوجه شدم که این تقسیم بر مبنای صحیحی استوار نیست، لذا از این کار منصرف شدم. آنانکه این تقسیم را صحیح میدانند، تفاوت‌های زیر را میان دو نوع فلسفه و جهان‌بینی در نظر میگیرند: ۱- فلسفه‌ی شرق یک رشته تفکر است که از روحانیت و حقایق ماورای طبیعی اشباع شده است، در صورتیکه فلسفه‌ی غرب بیشتر طبیعت گراست و عینی‌تر از فلسفه‌ی شرق حرکت می‌کند.

۲- فلسفه‌ی شرق، اغلب از تعقل محض درباره‌ی واقعیات هستی بهره‌برداری می‌کند، در صورتیکه فلسفه‌های غربی از رنسانس (عصر نهضت) به اینطرف ارتباط با واقعیات را بوسیله‌ی حواس و دیگر ابزار شناخت بیشتر ترجیح می‌دهند. ۳- فلسفه‌ی غرب، اصرار بر پیدا کردن مفاهیم و تعریفات و اصول کلی درباره‌ی جهان هستی نمیورزد، و بیشتر به روش تجربی در معرفت تکیه می‌کند و به روش تجزیه‌ای بیشتر اهمیت می‌دهد، در صورتیکه فلسفه‌ها و جهان‌بینی‌های شرقی اغلب برای پیدا کردن اصول کلی که تفسیر کننده‌ی مجموع جهان هستی باشد، می‌کوشند. ۴- در فلسفه‌ی مغرب زمین انتقاد و تجدید نظر درباره‌ی اصول و قواعد کلی فلسفی که از دورانهای گذشته بیادگار مانده است، مطلوب، بلکه از دیدگاه برخی از متفکران آن سرزمین ضروری تلقی می‌گردد، در صورتیکه فلسفه و جهان‌بینی شرقی به آن اصول و قواعد با دیده‌ی احترام می‌نگرد و کمتر به انتقاد از آنها می‌پردازد. ۵- فلسفه‌های مغرب زمین برای تفکیک انسان و جهان (آنچه‌ها که هستند) از انسان و جهان (آنچه‌ها که باید باشد) شدیداً اصرار می‌ورزند، مگر بعضی از مکتب‌هایی که در قرن نوزدهم به وجود آمده است. ولی فلسفه‌های شرق بر این تفکیک تاکید نمی‌کنند، بلکه کمال معرفت بشری را در انسجام و هماهنگی دو قلمرو میدانند. بنظر می‌رسد که هیچ یک از این تفاوتها در هیچ یک از دو اقلیم کلیت ندارد و نمیتواند مشخص و متمایز کننده تفکرات آن دو بوده باشد. پیش از ورود به بررسی تفاوت‌های مزبور، سه اصل مهم را مورد تذکر قرار میدهم: اصل یکم- موقعیتهای متنوع متفکران در ارتباط با انسان و جهان، مسائلی مناسب آن موقعیتهای بوجود می‌آورد، و چون آن مسائل گسیخته از انسان و جهان نیست، لذا برای هر متفکری که آن موقعیتهای بوجود بیاید، همان مسائل برای او نیز مطرح خواهد شد. اصل دوم- هیچ واقعیتی در این دنیا برای انسان متفکر روشن نمیشود مگر اینکه در پیرامون نزدیک یا دور بالنسبه به آن واقعیت روشن شده، تاریکی‌ها و نیمه تاریکی‌ها وجود دارد. اصل سوم- عکس اصل دوم است

، به این معنی که برای هیچ متفکری، واقعیتی تاریک وجود ندارد مگر اینکه در پیرامون نزدیک یا دور بالنسبه به آن واقعیت، تاریکی‌ها و روشنائی‌ها وجود دارد. با توجه دقیق به سه اصل فوق، میتوان گفت: اگر موقعیتی خاص اقتضا کند که مثلاً یک متفکر به تفکر درباره‌ی زمان از نظر ذهنی یا عینی بودن آن، وادار شود، تحقیق و شناخت این پدیده بعنوان نیاز ذهنی او یک ضرورت حیاتی تلقی میگردد، چنین متفکری بدون حل مساله‌ی فوق، حیات فکری خود را ناقص می‌بیند، حال اگر فرض کنیم برای متفکر دیگر ضرورت شناخت، این پدیده بحدی نرسیده است که آنرا جزئی از حیات فکری خود، تلقی نماید، در این فرض نباید گفت که مساله‌ای بنام مساله‌ی زمان وجود ندارد، زیرا متفکر دوم آنرا ضروری نمی‌داند، یا اصلاً توجهی به آن ندارد. دلیل این مساله این است که انسان، هر کس که باشد و از هر نژاد و اقلیمی که فرض شود، با حواس و ذهنی که دارد، با حرکت در برون ذات و درون ذات رویاروی است و این رویارویی قطعاً مساله‌ای بنام زمان را در واقع دارا میباشد که اگر شخصی متفکر توجهی به آن داشته و شرایطی بوجود بیاید که آن مساله را در حیطه تفکرات او قرار بدهد، قطعاً درصدد شناخت آن برمی‌آید. بهمین جهت بود که اغلب فلاسفه و حکمای جوامع این مساله را مطرح نموده، نظریه‌ای را درباره‌ی آن ابراز کرده‌اند. توضیح اینکه پیشرفت صنعت و دگرگونی در روابط اجتماعی و تفسیر تازه‌ای که درباره‌ی آزادی اپیکوری صورت گرفت، مسائل جدیدی را در مغرب زمین بوجود آورد که بررسی و تحقیق در آن مسائل به فلسفه‌های آنان راه یافت و موجب بروز کلیات و اصول فلسفی خاص در آن سرزمین، گشت. اگر همین پدیده‌ها در مشرق زمین هم بوجود می‌آمد، قطعاً همان مسائل در فلسفه‌های مشرق زمین نیز بوجود می‌آمد. این پدیده را از روزگاران کهن مشاهده می‌کنیم که در آغاز شکوفائی علوم و جهان‌بینی‌ها در جوامع اسلامی، مقداری از فلسفه‌های یونان به این سرزمین‌ها منتقل می‌شود و بعنوان مسائلی که باید بطور جدی مورد بررسی قرار بگیرند تلقی می‌گردند، بطوری جدی و با اهمیت که گوئی مسائل مزبور بطور مستقیم با خود متفکران جوامع اسلامی مطرح گشته است. سپس همین مسائل با تحقیقات عمیق‌تر و وسیع‌تر به جوامع مغرب زمین منتقل می‌شود، و همانگونه که در جوامع اسلامی بعنوان مسائل با اهمیت در جهان‌بینی تلقی شده بود، مغرب زمینی‌ها را بخود جلب می‌کند. در قرن سوم و چهارم و مقداری از قرن پنجم، فرهنگ علمی

جوامع اسلامی به شکوفائی بی‌نظیر میرسد و تحقیقات تجربی قلمرو علم را به روی دانشمندان باز می‌کند. این فرهنگ علمی تدریجا به مغرب زمین سرایت می‌کند و موجب بیداری آنان میگردد. این خدمات حیاتی علم که مشرق زمین اسلامی برای مغرب زمین و دیگر اقوام و ملل انجام داده است بقدری مسلم و بدیهی است که هیچ کس نمیتواند آنها را منکر شود. رجوع به مقدمه‌ی تاریخ علم جورج سارتن و علم در تاریخ جان برنال و کتاب (آفتاب عرب (مسلمین) به مغرب زمین می‌تابد)، زیگرید هونکه. فقط به عنوان نمونه چند عبارت را از محققان مغرب زمین در تاریخ علم نقل می‌کنیم: ۱- جان برنال می‌گوید: (اسلام از همان آغاز دین دانش و سواد شمرده میشد... بعلاوه، شهرهای اسلامی برخلاف شهرهای امپراطوری رم، خود را از مابقی جهان شرق منزوی نکرده بودند. اسلام محل التقای دانش آسیائی و اروپائی بود. بالنتیجه اختراعات کاملاً جدیدی صورت گرفت که برای تکنولوژی یونانی و رومی ناشناخته یا دسترس ناپذیر بود. از جمله میتوان مصنوعات فولادی، کاغذ سازی ابریشمی و ظروف چینی لعابی را نام برد.

این اختراعات بنوبت خود مبنای ترقیات بیشتری شد که موجب تحرک غرب و تحقق انقلاب قرن ۱۷ و ۱۸ را در این دیار فراهم آورد). ۲- باز همین محقق عبارت بسیار جالبی را درباره‌ی سرگذشت علم چنین می‌آورد: (در واقع اگر بنا می‌بود فقط بتاریخ علم بپردازیم، بسیار منطقی تر بود که سراسر دورانی را که از قرن هفتم (قرن اول هجری) آغاز و به قرن چهاردهم (قرن هفتم هجری) ختم میشود صرف نظر از اختلاف زبانی کتابها سریانی، فارسی، هندی، عربی، یا لاتین، فصل واحدی در ترقیات فکری و ذهنی انسان تلقی کنیم). ۳- زیگرید هونکه میگوید: (ما تنها وارث یونان و روم نیستیم، بلکه وارث جهان فکری اسلام نیز میباشیم که بی‌شک مغرب زمین مدیون آنست). ۴- همین محقق باز میگوید: (عرب (مسلمین) با تجربه‌ها و کاوشهای علمی خود، آن مواد خام را که از یونان گرفته بودند، دگرگون ساخته، وضع جدیدی در علوم ایجاد کردند. در واقع عرب (مسلمین) بودند که راه تجربه را در کاوشهای علمی ابتکار کردند). خلاصه با نظر همه جانبه در ساختمان طبیعی و مغزی و روحی انسانی و با نظر به جهانی که انسانها در آن زندگی می‌کنند، هر مساله‌ای که بعلت بروز عوامل و شرایط معین برای قومی از انسان مطرح گردد، با بروز همان عوامل و شرایط، عین همان مساله یا نظیر آن برای اقوام دیگر نیز مطرح خواهد شد. خواه آن مسائل، صنعتی باشد

و خواه علمی و خواه مربوط به جهان‌بینی‌ها. نهایت امر این است که خصوصیات اقلیمی و تاریخی و نژادی که موجب حاکمیت فرهنگ خاصی برای جامعه می‌شود ممکن است مسائل طرح شده را رنگ‌آمیزی نماید و کیفیت و نمودی خاص به آن مسائل ببخشد. بنابراین، هیچ دلیل قاطعی برای تقسیم فلسفه‌ی شرقی و غربی وجود ندارد لذا، با ضروری تلقی کردن شرایط و ذهنیات مغرب زمین، کسانی در دوران معاصر در مشرق زمین وجود دارند- که دارای تفکرات غربی هستند، و بالعکس متفکرانی در مغرب زمین مانند وایتهد، هنری برگسون، گوته، ویکتور هوگو تفکرانی آکنده از حقایق جهان‌بینی و انسان‌شناسی شرقی دارند. در آن هنگام که در مغرب زمین جدال و مناقشه میان دو مکتب ایده‌آلیسم و رئالیسم اوج میگیرد عوامل و شرایطی ایجاد می‌کند که همین مساله در مشرق زمین هم بشدت مورد توجه قرار بگیرد، و بهمین جهت فضلالی مسلمین در مشرق زمین همین مساله را با کمال دقت مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند بطوریکه میتوان گفت نکاتی را که دانشمندان مسلمین در مشرق زمین در این مبحث متوجه شده‌اند، از بعضی جهات عمیق تر می‌باشد. حال می‌پردازیم به مطالبی درباره‌ی تفاوت‌هایی که در میان فلسفه‌ی شرق و غرب گفته‌اند: مطلب یکم-

فلسفه‌ی شرق از روحانیت و حقایق ماورای طبیعی اشباع شده است در صورتیکه فلسفه‌ی غرب بیشتر طبیعت‌گر است و تحقیقی تر از فلسفه‌ی شرق می‌باشد. این مطلب که به عنوان یکی از تفاوتها میان فلسفه‌ی شرق و فلسفه‌ی غرب گفته شده است، صحیح نیست، زیرا اولاً، تمایل فلسفه‌ی غرب به طبیعت‌شناسی و روش تحقیقی (عینی) (پوزیتیویسم) از اواسط قرن شانزدهم میلادی به وسیله‌ی متفکرانی مثل فرنسیس بیکن شروع می‌شود و نمی‌توان فلسفه‌ی غرب را در آن حرکت جدید منحصر نمود که عده‌ای از متفکران را وادار به عین‌گرایی افراطی کرده است. به اضافه اینکه از آن دوران تاکنون صدها متفکر و جهان‌بین در مغرب زمین پیدا شده‌اند

که تفکرات آنان از ابعاد ماورای طبیعی در حد عالی برخوردار بوده و لزوم طبیعت‌شناسی موجب برکنار شدن آنان از واقعیات ماورای طبیعی نگشته است. ماکس پلانک‌ها و اینشتن‌ها با روش علمی محض و برگسونه‌ها و وایتهدها که مسائل را همه‌جانبه مطرح می‌کنند مشرق زمینی نیستند و اینگونه متفکران که اصول و مبادی و ماورای طبیعت را در جهان‌بینی‌های خود مطرح می‌نمایند، فراوانند. ثانیاً- آنچه از قرن هفدهم باینطرف بعضی از متفکران مغرب زمین آگاهانه یا ناآگاه انجام داده‌اند و ت

فکرات فلسفی را منهای روحانیت و حقایق ماورای طبیعی بگریان انداخته‌اند، در حقیقت در بعد معینی از دستگاه هستی که جنبه‌ی طبیعی آن است و با وسائل مشخصی مانند حواس و آزمایشگاهها به فعالیت پرداخته‌اند. این نوع جهان‌بینی تا آنجا که سر و کارش با موضوعات عینی محض باشد روش علمی خواهد بود و نه فلسفی، و جهان‌بینی، همین روش چنانکه در مطلب دوم خواهیم دید کاروان دانش محض را از اوایل قرن دوم تا نیمه‌های قرن پنجم هجری در جوامع اسلامی براه انداخته است. و من گمان نمی‌برم که اگر آنان مورد سوال قرار می‌گرفتند که چرا در جهان‌بینی دیدگاه محدودی را انتخاب کرده‌اید و به چه دلیل واقعیتها را در آنچه حواس و آزمایشگاهها نشان می‌دهند محصور و محدود ساخته‌اید؟ چنین پاسخ می‌دادند که واقعیتها بطور مطلق همین مسائل است که ما مطرح می‌کنیم و وسائل معرفت درباره‌ی انسان و جهان همین آزمایشگاهها و حواس است. وانگهی، اگر بعضی از متفکران مغرب زمین چنین ادعائی را بیان کنند، قطعاً هیچ دلیل منطقی و علمی تأییدشان نخواهد کرد. ثالثاً- طبیعت‌گرایان و متفکران عین‌گرای مغرب زمین نباید بجهت ناراحتی و قهر شدیدی که از اصحاب اسکولاستیک (حکمت مدرسی) دارند، خود را از داشتن

فلسفه‌ای شامل و جهان‌بینی سیستماتیک و کلی محروم سازند اما امروز همان تاسف شدیدی را که وایتهد درباره‌ی متفکران قرون وسطای مغرب زمین ابراز می‌کند و می‌گوید: اطمینان و احترام بیش از اندازه‌ی قرون وسطائی‌ها درباره‌ی دو ستون بزرگ مغرب زمین یعنی ارسطو و افلاطون ما را از تفکرات عالی قرون وسطائی‌ها محروم ساخته است، ما درباره‌ی عده‌ای از متفکران مغرب زمین دورانهای اخیر ابراز می‌داریم که به جهت افراط بیجا در طبیعت‌گرایی و روش وضعی عینی، جوامع خود و دیگران را از تفکرات پر بارشان محروم ساخته‌اند. نتیجه‌ی بنا کردن دیوار چینی که بعضی از متفکران مغرب زمین مابین جنبه‌های روحی و ماورای طبیعی جهان‌بینی و جنبه‌های طبیعی و عینی آن انجام داده‌اند، موجب شکست فاحش مغزها در ارائه‌ی نظام کامل در جهان‌بینی و فلسفه بوده و این مغزهای بزرگ به بیان بعضی از مطالب گسیخته و جالب قناعت می‌ورزند. جملات زیر را از کتاب (معرفت از دیدگاه متفکرین اسلامی) تالیف آقای دکتر محمد غلاب مورد دقت قرار بدهیم: (معرفت متافیزیکی آن عرفان اعلاست که همه‌ی انواع معرفت را دربرمیگیرد، در عین حال خود را در موقعیت هیچیک از آنها قرار نمیدهد، بلکه همه‌ی آن انواع را میش

ناسد و اصول و مبادی آنها را درمی‌یابد و با این شناخت و دریافت و احاطه بر آنها وحدت آنها را تضمین مینماید. جاک ماریتان یکی از تجدید کنندگان مکتب توما چنین می‌گوید: (حق اینست که معرفت متافیزیکی نه به افزایش تولید علوم تجربی استخدام می‌شود و نه به اکتشاف و ابتکار در قلمروهای عالم پدیده‌ها افتخار می‌کند، و عظمت متافیزیکی هم در همین است، این مطلب را ارسطو از دیرزمان تثبیت کرده است که (معرفت متافیزیکی در استخدام هیچ چیزی قرار نمی‌گیرد زیرا این معرفت فوق همه‌ی خدمتهاست) این معرفت ذاتاً شایسته‌ی فهمیدن است زیرا اگر این معرفت برای خدمت به شناخت پدیده‌ها بوجود آمده باشد، بیهوده بوده و برتری بر آنها نخواهد داشت. آن معرفت متافیزیکی که خود را با راز آنچه موجود است تطبیق نمی‌کند، بلکه به شناخت واقعیاتی که در این لحظه یا آن لحظه تحقق پیدا میکند، می‌پردازد، معیوب و منحرف است، خواه از دکارت صادر شده باشد خواه از اسپینوزا. معرفت متافیزیکی حقیقتی است که احاطه و استیلا به اصول بدیهی خود دارد، برخلاف عالم محسوس که میکوشد آن بدیهیات را از معرفت متافیزیک مخفی نماید. چه می‌گویند در واقع آن پدیده‌ها و موج دروغین از تجربیات (موج مطلق گر

ائی که برخی از متفکران از محصولات تجربی حاصل میدارند) که میندازند موجود، موجود نیست! و معلول بیش از آنچه را که علتش داراست، دربرمیگیرد (دارا میباشد...)! معرفت متافیزیکی تطهیر عقل و تطهیر اراده را لازم میدانند، تا آنجا که در انسان این

توانائی را بوجود بیاورد که از برقرار ساختن رابطه‌ی سودجویی میان خود و حقیقت باز بدارد، هیچ چیزی برای انسان فراتر رفتن از سودجویی نیست، زیرا آنچه که ما نیاز اساسی به آن داریم حقایقی نیست که به ما خدمت کنند بلکه حقیقتی است که ما باید به آن خدمت کنیم، زیرا خدمت به حقیقت است که غذای اصلی روح است... معرفت متافیزیکی عالم معرفت بشری در درون محیط انضباط عدل و قانون را حفظ میکند، این معرفت است که حدود طبیعی علوم مختلفه و انسجام آنها را معین می‌کند و حدود مراتب آنها را بیان میدارد. این معرفت برای نوع انسانی از پرمایه‌ترین محصولات علمی که از تسلیم نمودن پدیده‌های طبیعی به روش ریاضی ناشی می‌شوند، با اهمیت‌تر است، زیرا چه فایده از اینکه سود همه‌ی دنیا را بدست بیاوری، در حالیکه استقامت عقل را با شکست روبرو بسازی). آیا شرق یا غرب میتواند این معرفت متافیزیکی را کنار بگذارد و با این حال ادعا کند

که (من فلسفه دارم)!(من هستی‌شناسی دارم)!(من حق اظهار نظر درباره‌ی جهانی که در آن زندگی می‌کنم، دارم)!(من می‌توانم از حق انتقاد به جهان‌بینی‌های دیگران برخوردار باشم)!! اگر چنین معرفتی برای یک انسان مطرح شد، هر کس باشد و در هر محیط و اقلیمی زندگی کند و در هر دورانی بسر ببرد، آن انسان بسبب چنین معرفتی: ۱- همه‌ی شناختها و معرفتهای خود را مانند امواج یا اجزائی از آن معرفت خواهد دید. ۲- اصول و مبادی کلی و اهداف و غایات همه‌ی انواع شناخته شده‌هایش را در آن معرفت شهود خواهد کرد. دلیل روشن این دو نتیجه‌ی بسیار مهم، تشنگی شدید هر انسان متفکر به دریافت وحدت عالی در انواع معرفتهای خویشتن میباشد. متدولوژی یا شناخت روشهای علوم، یک کار مقدماتی بود که میتواند با پی‌گیری مستمر و تعمق منتج، پله‌های اولیه‌ی یک معرفت متافیزیکی معقول و فراگیر بوده باشد. ۳- چه توجه بامورد و شایسته‌ای است که ماریتان در ارزیابی معرفت متافیزیکی نموده است که می‌گوید: (معرفت متافیزیکی نه بافزایش تولید علوم تجربی استخدام می‌شود و نه به اکتشاف و ابتکار در قلمروهای عالم پدیده‌ها افتخار می‌کند و عظمت معرفت متافیزیکی هم در همین است) این مطلب برای این

ست که هر حقیقتی که کشف می‌شود و از پشت پرده‌ی دیدگاههای ما بیرون می‌آید و داخل در قلمرو معلومات ما می‌گردد، رابطه‌ی ما را با اجزاء طبیعت و روابط گوناگون آنها می‌گستراند و بعبارت دیگر بر معلومات ما در پهنه‌ی طبیعت می‌افزاید، ولی اصول و مبادی عالی و هدف و غایت کلی خود را برای ما توضیح نمیدهد. بعنوان مثال فاصله‌ی معرفت ابتدائی بشری درباره‌ی ساده‌ترین اجزای طبیعت که خود، آنها را عناصر چهارگانه نامیده (آب و آتش و خاک و باد) و می‌گفت ساده‌تر از این عناصر که بیش از صد نوع کشف کرده است نمی‌باشد. احساس زیبایی منظر طبیعت و زیبایی زیبایان پس از اینهمه بحث و تحقیق علمی و هنری در پیرامون زیبایی و بوجود آوردن هنرهای زیبا، عالی‌تر و شدیدتر از روزگار گذشته و بیش از بحث و تحقیقات مزبور نیست. احساس عظمت و شکوه آزادی و عدالت و معرفت و قرار گرفتن در جاذبه کمال قوی‌تر و عالی‌تر از گذشته نیست، با اینکه هزاران کتاب در موضوعهای مزبور نوشته شده و صدها هزار مقاله و سخنرانی و تحقیق بجریان افتاده است احساس هدف اعلای زندگی با افزایش اکتشافات و ابتکارات نه تنها پیشرفت نموده‌است، بلکه به نوعی رکود نیز گراییده است. رابطه این احساس‌های وا لا که بدون آنها نمی‌توانیم برای انسان معنایی قابل توجه تصور نمائیم، با افزایش شناختها و توسعه عمل و تصرف در طبیعت، رابطه علت و معلول نیست، یعنی چنین نیست که هر کس و هر جامعه‌ای که بیشتر از دیگران به اکتشافات و ابتکارات نائل گردد، حتما از احساس‌های مزبور بیشتر از دیگران برخوردار خواهد گشت، بلکه رابطه میان آن احساس‌ها و افزایش وسائل برای کسی یا جامعه‌ایست که دارای احساسهای مزبور می‌باشد. حقیقت اینست که احساس واقعیت و شایستگی وجود برای واقعیت که موضوع معرفت متافیزیکی است، میتواند پاسخگوی احساسهای مزبور بوده باشد و حقائق کشف شده را دارای معنی بسازد. ۴- معرفت متافیزیکی بدانجهت که فوق همه معارف بوده و بهمی آنها معنی میدهد، نمیتواند در خدمت چیزی از آنها قرار بگیرد. اگر بیاد داشته باشیم ابن سینا در آخر کتاب الاشارات و التنبیها صریحا هشدار داده است که: المستحل توسط الحق مرحوم من وجه (آنکس که حق را واسطه و وسیله قرار بدهد، از یک جهت مورد ترحم است) زیرا همه معارف و اعمال برای حق و در مسیر حق

باید قرار بگیرد چون حق هدف همه هدفها و غایات است. معرفت متافیزیکی که معرفت حق قله اعلائی آن است، نمی تواند وسیله تلقی شود، ب

لکه این معرفت مافوق همه معرفت‌ها و غایت اقصای آنها است. ۵- معرفت متافیزیکی بالا-تر از آن است که به شناخت و تفسیر رویدادهائی پردازد که در سطح اقیانوس هستی مانند امواج و کف‌های کوچک و بزرگ سر برمی کشند و پس از مقداری اشغال زمان و ایجاد تغییر در صحنه عینی اشیاء فروکش نموده و از بین میروند. ۶- نفی معرفت متافیزیکی به نفی واقعیت موجود می‌انجامد، زیرا آدمی را در شناخت پدیده‌ها و روابطی محدود میسازد که همه آنها حقایق وابسته میباشند، و بدون واقعیت موجود اعلا قابل تفسیر و توجیه نیستند. ۷- اینکه ما در این صدد برآیم که همه حقایق را برای خودمان استخدام کنیم، باضافه امکان‌ناپذیر بودن چنین آرزو و اقدامی، و بعلاوه اینکه ما مخدوم مطلق نیستیم، بلکه همواره حقایقی هم ما را برای خود استخدام خواهند کرد، حقیقت اعلائی وجود دارد که ما بدون شناخت و خدمت به آن، نمیتوانیم ادعائی درباره رشد واقعی روحی داشته باشیم. آیا در ضرورت توجه به این مسائل، دو اقلیم شرق و غرب، با فرض اینکه انسانها در آن دو اقلیم زندگی میکنند، متفاوتند! مطلب دوم- فلسفه شرق اغلب از تعقل محض در واقعیات هستی بهره‌برداری می‌کند، در صورتی که فلسفه‌های غربی مخصوصا از رنسانس

س به این طرف ارتباط با واقعیات را به وسیله حواس بیشتر ترجیح می‌دهند. در اینکه روش حسی و آزمایشگاهی در قرنهای اخیر در مغرب زمین شیوع گسترده‌ای داشته و مبانی معرفت درباره طبیعت شناسی و انسان‌شناسی را به حواس و آزمایشگاهها استوار کرده‌اند، هیچ تردیدی نیست. ولی این پدیده را باید مورد تحقیق لازم و کافی قرار داد. آیا اگر در مشرق زمین نیازی به تشخیص خواص نباتات و عناصر شیمیائی و نمودهای فیزیکی احساس شود، معرفت خود را درباره مسائل مربوطه به تعقل‌های تجربی مانند قانون وحدت (الواحد لا یصدر عنه الا الواحد) یعنی از واحد جز واحد صادر نمی‌گردد، استوار می‌سازند؟! آیا بنیانگذاران روش حسی و تجربی در علوم مشرق زمین، مسلمانان نیستند؟! آیا کتاب قانون ابن سینا و جبر و مقابله شیخ موسی خوارزمی و تحقیقات فیزیکی نور بوسیله حسن بن هیشم و علم مثلثات محمد بن جابر البتانی و تحقیقات شیمی محمد بن زکریای رازی و تحقیقات ریاضی غیاث‌الدین جمشید کاشانی که بنا به گفته هونکه در صفحه ۱۶۰ از کتاب آفتاب عرب (مسلمین) به غرب می‌تابد، اگر آن تحقیقات نبود، لگاریتم در صحنه ریاضیات ظهور نمی‌کرد. تکیه بر تخیلات تجربی دارند یا بر حواس و آزمایشگاهها؟ البته

تحقیقات ریاضی بدان جهت که بر مبنای تجرید عقلانی است، چه شرق و چه غرب، چه دیروز و چه امروز و چه فردا، مجبور است که برای عملیات ریاضی از قدرت تعقل بهره‌برداری کند. بطور کلی با نظر به موضوع و محمول قضایائی که متکی بر واقعیات محسوس است، منطق واقع‌یابی اقتضاء می‌کند که برای تحصیل شناخت به امور مزبور (حواس و آزمایشگاهها) تکیه شود و این فعالیت، همان تکاپوی علمی محض است، به معنای معمولی آن که بدون اختصاص به شرق و غرب و دیروز و امروز و فردا در جریان است و این فعالیت غیر از تفکرات فلسفی و جهان‌بینی است که اگر کسی ادعا کند که نیازی به آن ندارد، یا خیلی محدودنگر است و یا قدرت تفکر فلسفی و جهان‌بینی ندارد. به اضافه اینکه اگر ما ضرورت تجرید و کلی‌گیری عقلانی را از عوامل معرفت حذف و منها کنیم، با چه وسیله‌ای قوانین و اصول کلی را از نظم حاکم در جهان هستی انتزاع نموده، روش‌های علمی را به جریان بیندازیم؟! مگر ما بدون تعقل می‌توانیم از انعکاس نمودها و حرکات مشخص دو قلمرو جهان و انسان قضیه‌ای به نام قانون و اصل داشته باشیم؟ و از طرف دیگر حسیون افراطی درباره ریاضیات چه خواهند گفت؟! آیا همه‌ی کتابهای ریاضی را که از بارزترین علایق

م رشد مغز بشری است، به دریاها بریزیم؟! زیرا همه می‌دانند که ریاضیات از فعالیت‌های تجریدی عالی عقل است. مطلب سوم- فلسفه مغرب زمین اصرار بر پیدا کردن مفاهیم و تعریفات و اصول کلی درباره جهان هستی نمی‌ورزد و بیشتر بر روش تجزیه‌ای در معرفت تکیه می‌کند، در صورتیکه جهان‌بینی شرقی اغلب برای پیدا کردن و طرح کلیاتی که تفسیر کننده‌ی مجموع و کل هستی

بوده باشد، می‌کوشد. این تفاوت هم که میان فلسفه شرق و غرب گفته شده است، صحیح نیست، زیرا اولاً روش تجزیه‌ای بعضی از متفکران مانند راسل که می‌گوید: (من تنها یک بر چسب دارم و آن آتمیست منطقی است) در غرب بروز کرده است و از آن مبالغه‌گویی‌ها است که نمیتواند پاسخگویی نیاز به شناخت اصول کلی هستی بوده باشد و این نیاز مغزی هیچ انسان متفکر را رها نمی‌سازد. اصلاً مگر میتوان بدون درک و دریافت مفاهیم و اصول کلی درباره کل جهان، مکتبی را بوجود آورد؟! حتی آن طرز تفکراتی که در مغرب زمین می‌خواست با طبقه‌بندی علوم و متدولوژی، فلسفه را جنبه تحقیقی بدهد، با ظهور متفکران فلسفی پس از بروز طرز تفکر مزبور، با شکست مواجه شده است. مقصود از شکست یعنی ناتوانی متدولوژی از تفکرات جهان‌بینی فلسفی و ایتهد و ماکس پلا

نک و امثال اینان که پس از طرح متدولوژی از طرف اوگوست کنت و امثال او به صحنه جهان‌بینی کلی وارد شده‌اند. اگر در آن قانون گذشته دقت کنیم به این نتیجه خواهیم رسید که آن انگیزه که برای پیشنهاد متدولوژی دست به کار شده بود، از دور ساختن مفاهیم و اصول کلی تجربیدی و پیش ساخته از قلمرو علوم که قابل بررسی‌های عینی است، ناشی شده است. همان انگیزه در هر دو اقلیم وجود داشته و برای مشخص ساختن آن گروه از مسائل معرفتی که نیاز به مشاهده و تجربه دارد، در همه‌ی مغزهای متفکر وجود دارد، نه اختصاصی به غرب دارد و نه به شرق و نه مخصوص دیروز یا امروز و یا فردا است. آنچه در این مورد به فراموشی سپرده می‌شود اینست که آیا دوشادوش آن واقعیات عینی محسوس که با حواس و ابزار شناخت قابل بررسی است مسائل دیگری نیز برای انسانها مطرح است یا نه؟ به عنوان مثال: با اعتقاد جزمی به آن مسائل عینی، آیا این مساله مطرح است که واقعیت عینی بی‌نهایت است یا متناهی و در صورتی که متناهی است، آیا محدود است یا نامحدود؟ و اینکه تماس ما با واقعیات آن چنان که هستند امکان‌پذیر است یا نه؟ بلکه آنچه که برای ما امکان دارد تماس با واقعیات از کانال‌های حواس و دیگر ابزار شنا

خت است ... مطلب چهارم- در فلسفه مغرب زمین، تجدید نظر و انتقاد درباره‌ی اصول و قواعد کلی فلسفی که از دورانهای گذشته به یادگار مانده‌اند، مطلوب، بلکه لازم شناخته می‌شود در صورتی که فلاسفه و حکمای مشرق زمین به آن اصول و قواعد با دیده‌ی احترام می‌نگرند و کمتر به انتقاد از آنها می‌پردازند. این مطلب هم با نظر به طرز تفکرات دو اقلیم شرق و غرب واقعیت ندارد زیرا سرتاسر کتابهای فلسفی در مشرق پر از بحث و انتقاد از همدیگر و تلاش پیگیر برای رسیدن به اهداف جهان‌بینی‌هاست. آیا ابن سینا پیرو محض اصول و قواعد کلی فلسفی ارسطو است یا محمد بن طرخان فارابی؟ آیا شفای ابن سینا نسخه‌ی دیگری اعم از علم الطبیعه و کون و فساد و الهیات ارسطوست؟! نه هرگز! مسائلی که ابن سینا در فلسفه مانند وحدت و کثرت در تقابل میان آن دو مطرح می‌کند، اصلاً به فکر ارسطو یا افلاطون خطور کرده بود؟! آیا ابن طفیل، کندی و امثال اینان مقلدان یونان هستند؟! آیا صدرالمتالهین شیرازی دهها اصول و قوانین فلاسفه و حکمای گذشته را مورد بحث و انتقاد قرار نداده است؟! آیا آن مسائل دقیقی که درباره‌ی حرکت جوهریه و عاقل و معقول به ذهن صدرالمتالهین شیرازی خطور کرده، اصلاً از ذهن

هراکلید یا مغرب زمینان پس از هراکلید گذشته است؟! هنگامی که محمد بن طرخان فارابی دست به تعدیل نظریات افلاطون و ارسطو می‌زند و در کتاب مختصری به نام (جمع بین الرایین) آن دو را با همدیگر آشتی می‌دهد، دلیل آن نیست که این شخصیت نه فقط به طرز تفکر هر دو فیلسوف اشراف و احاطه داشته و توانایی داوری در میان آن دو نفر را دارا بود، بلکه در این تعدیل و آشتی قطعاً معانی عالی‌تری در ذهن فارابی به وجود می‌آید که بتواند به وسیله‌ی آنها دست به چنین کار مهمی بزند. کتاب تهافت الفلاسفه غزالی یعنی چه و تهافت التهافت ابن‌رشد چه معنی دارد؟ یعنی اگر اصول و قوانین و عقاید گذشتگان در مشرق زمین بدون چون و چرا پذیرفته می‌شد، این نوع کتابها که به طور مستقیم دست به انتقاد آراء و عقاید فلسفی و جهان‌بینی می‌برند، پوچ و بی‌معنی می‌شد. به اضافه‌ی اینکه جریان تکاملی فلسفه تا زمان ملا علی‌زنوری و سبزواری که از مسیر صدرالمتالهین می‌گذرد، دارای هر دو بعد بوده است: بعد طرح نظریه و بعد دفاع از آن که قطعاً تحقیق در آراء و عقائد گذشتگان و اثبات و نفی و نقض و

ابرام درباره‌ی آنها را دربرداشته است. آنچه هست، این است که فلاسفه و حکمای مسلمین در مشرق زمین یک روش تاویلی در نظریات دیگران دارند و دو نوع انتقاد که به دو نوع برگزار می‌کنند. نوع یکم - انتقاد به طور مستقیم، بدین ترتیب که نخست نظریه مورد انتقاد را بیان می‌کنند و سپس یا از طریق نقض و یا از طریق اعتراض به مقدمات و یا استنتاج و گاه با همه‌ی طرق مزبور نظریه‌ی مورد انتقاد را رد می‌کنند. نوع دوم - انتقاد به طور غیر مستقیم و آن عبارت است از بیان نظریه‌ای که صاحب‌نظر آن را حق و صحیح می‌داند و در بیان این نظریه شرح و توضیح و تفصیل را به نحوی برگزار می‌کند که ناظران آگاه از نظریه مخالف، اعتراض و انتقادی را که در آن شرح و توضیح و تفصیل نهفته است دریافت می‌کنند. اما مساله تاویل که گاهی اصطلاح توجیه و تفسیر را هم درباره‌ی آن به کار می‌برند، چنین است که شخص محقق به احتمال اینکه مقصود صاحب‌نظر از کلمات و اصطلاحاتی که در بیان نظریه خود به کار برده است، روشن نیست و مقصود وی بیان یک حقیقت صحیح و قابل قبول است، دست به تاویل و توجیه می‌زند. این روش در آن موارد که امکان‌پذیر است، بسیار مفید است زیرا: اولاً - همین مساله که گاهی واقعا یک صاحب‌نظر از بیان مقصود حقیقی خود با کلمات و اصطلاحات مناسب ناتوان می‌گردد و با نظر به عظمت استعداد

اد صاحب‌نظر و دیگر تفکرات او درباره مسائل مشابه و غیر مشابه او، تاویل نظریه او برای بدست دادن یک معنای صحیح کاملاً منطقی است. ثانیاً - این کار گام مناسبی در راه تقلیل اختلافات نظری است. اختلافاتی که گاه با یک توجه، قابل منتفی شدن هستند. بدیهی است که هر دو نوع انتقاد و تاویل برای به دست آوردن یک معنای صحیح، چون از منظر واقعی‌یابی برخوردار است، نه شرق می‌شناسد و نه غرب، و یا نباید در این منطوق واقعی‌یابی اختلافات اقلیمی اختلالی وارد بسازند. اما اینکه در مشرق زمین احترام به شخصیت‌های فلسفی و حکما مورد تاکید است، این مطلب هم قابل تجدید نظر است، زیرا: اولاً - چنانکه در مشرق زمین شخصیت‌های فلسفی و علمی بزرگی هستند که احترام دیگر شخصیتها را چه در قلمرو فلسفه و چه در قلمرو علم از دیدگاه اصول انسانی لازم می‌دانند، همچنین در مغرب زمین هم با اینگونه اشخاص اخلاقی که دارای وجدان و تقوای جهان‌بینی و علمی هستند آشنایی داریم. ما در برابر راسل بی‌ملاحظه، وایتهد با شخصیت اخلاقی و کاپلستون و ماکس پلانک هم داریم که به اضافه‌ی داشتن دانش، انسانهای اخلاقی هم هستند. این احترام در مشرق زمین که بطور فراوان دیده می‌شود، معلول تقلید و تحت تاثیر

قرار گرفتن در جاذبه‌ی شخصیتها نیست، بلکه چنانکه ممکن است ناشی از آن باشد، ممکن است ناشی از احترام به خود معرفت نیز بوده باشد و این احترام به معرفت هم از جنبه‌ی اخلاق عالی انسانی لازم است و هم از خطر (اینست و جز این نیست) که موجب طرد احساساتی نظریه هر صاحب نظری مخالف می‌باشد، جلوگیری می‌نماید. ما در دوران خود شاهد بعضی از متفکران در مغرب زمین بوده‌ایم که با (جز این نیست)های جزمی افراطی همه‌ی تراوشات فکر بشری را طرد می‌کنند! این حالت در بعضی از مشرق زمینی‌ها هم وجود دارد. مولوی این بیماری را هفتصد سال پیش چنین تشخیصی داده است. سخت‌گیری و تعصب خامی است تا جینی کار، خون آشامی است. مطلب پنجم - فلسفه‌های مغرب زمین بر تفکیک انسان و جهان (آنچنانکه هستند) از انسان و جهان (آنچنانکه باید). شدیداً تاکید می‌ورزند. در صورتی که فلسفه‌های مشرق زمین نه تنها بر تفکیک مزبور تاکید نمی‌ورزند، بلکه کمال معرفت بشری را در انسجام و هماهنگی در هر دو قلمرو می‌دانند. این مطلب هم به عنوان مختصات هر یک از دو فلسفه شرق و غرب ذکر شده است، و یا ممکن است چنین مطلبی برای تفکیک دو نوع فلسفه از همدیگر گفته شود. بهر حال، این تفکیک و تفاوت نیز

مانند گذشته‌ها خیال و پنداری بیش نیست. برای توضیح این مدعا، مسائل زیر را در نظر می‌گیریم: مسئله‌ی یکم - چگونه می‌توان انسان (آنچنان که هست) را از (انسان آنچنانکه باید) تفکیک نمود، در صورتیکه هر انسانی در هر جامعه‌ای و در هر دورانی که چشم به این دنیا باز می‌کند و در یک خانواده که جزئی از جامعه است قرار می‌گیرد، بدون استثناء امواج آداب و رسوم فرهنگی و مقررات و قوانین اخلاقی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی بر سرش می‌تازد و این موجود را در خود غوطه‌ور می‌سازند. پس این

انسان چه بخوهد و چه نخواهد تبلوری از بایستگی‌ها و شایستگی‌ها می‌گردد و اختلاط (آنچنانکه هست) و (آنچنانکه باید) در این موجود به قدری شدید است که تفکیک و تجزیه‌ی آن دو در حیات روانی وی تقریباً امکان‌ناپذیر است. به اضافه‌ی این احتمال که وقتی یک انسان پای به عرصه‌ی زندگی می‌گذارد زمینه‌ی عناصر فرهنگی ریشه‌داری را که نسل طولانی او داشته است، مانند پدیده‌های ارثی با خودش به این دنیا می‌آورد. و اما (جهان آنچنانکه هست) از دو راه با وضعی شبیه به (جهان آنچنانکه باید) برای ما مطرح است: راه یکم - احتیاج قطعی انسانها به تصرف و ایجاد دگرگونی در اجزایی از طبیعت که بتوان

د پاسخگوی ابعاد مختلف حیات آنان باشد. بدین جهت اغلب شئون زندگی ما در اجزایی تصرف شده از طبیعت مانند مکان‌ها، لباس‌ها و ماشین‌ها و هزاران نوع اجزای دگرگون شده از مواد ابتدایی طبیعت سپری می‌شود. این تصرفات و ایجاد دگرگونی‌ها در اجزاء طبیعت، ما را با اجزایی از (جهان چنانکه باید) در ارتباط قرار می‌دهد. راه دوم - قرار دادن جهان طبیعت در حیطه‌ی درک و شناخت است که اگر چه به طور مستقیم، مفهوم (بایدی) در کار نیست، ولی هیچ کس در این حقیقت تردید ندارد که ما انسانها اگر چه با هدف گیری شناخت (جهان آنچنان که هست) به سراغ شناخت جهان می‌رویم، ولی نتیجه‌ای جز شناخت جهان با حواس و دیگر ابزار شناخت معین و شناخت جهان با گزینش و هدف گیری‌های خاص خود به دست نمی‌آوریم. پس در حقیقت، کسی که ادعا می‌کند بشر توانایی رویارویی با (جهان و انسان آنچنانکه هستند) را بطور مطلق دارد، آرزوی درونی خود را بیان می‌کند که هرگز جامعه‌ی عمل نخواهد پوشید. با توجه لازم بدین مساله روشن می‌شود که مسائلی که در قلمرو انسان و جهان مطرح می‌گردد، برای همه‌ی انسانها، و مرزهای اقلیمی نمی‌تواند متفکران را در برابر این مسائل از یکدیگر جدا سازد و نام گروهی را متفکر

ان شرقی و نام گروهی دیگر را متفکران غربی بگذارند. مسئله‌ی دوم - به نظر می‌رسد که اگر مبنای منحصر برای تفکیک دو قلمرو مزبور (انسان و جهان آنچنانکه هستند) و (انسان و جهان آنچنانکه باید) منتفی ساختن اخلاق و مذهب که عوامل رشد روحی انسانها هستند، از قلمرو تفکرات نبوده باشد، حداقل از عوامل بسیار نیرومند منتفی ساختن اخلاق و مذهب از جوامع انسانی بوده است. ممکن است گفته شود: نفی اخلاق عالی انسانی و مذهب که بیان هدف والای جهان هستی و زندگی منحصر در اختیار آن تلقی شده است، اگر اصالت داشت، از دیدگاه بعضی متفکران نفی نمی‌شد. این اعتراض هیچ پایه‌ی منطقی ندارد، زیرا همه‌ی ما می‌دانیم که موضوع اساسی علوم و روانشناسی، روان است، و متاسفانه آنچه در این علوم مورد اهمیت قرار نمی‌گیرد، خود روان است که موضوع این علوم و همچنین فعالیتها و نمودهای فوق‌العاده با اهمیت احساسات عالی و عواطف بسیار لطیفی که مربوط به نیرویی به نام دل است و همه آثار و کتب جاودانی ادبیات پر از آنها است، به هیچ وجه مطرح نمی‌شوند! آیا معنای این بی‌اعتنایی به روان و به آن فعالیتها و نمودها این است که آنها اصالت ندارند؟! پاسخ حلی اعتراض فعالیتها و نمودها این است

که در دورانه‌های اخیر فشار زندگی ماشینی برای مغرب زمینی‌ها جز با تلقین این مساله که ما باید زندگی به مقتضای علم بکنیم و علم چنین است که صنعت و ماشین را به همین شکل به وجود آورده است، قابل تحمل نمی‌باشد. و سقوط ارزش‌های اخلاقی و مذهبی و هرگونه (باید) و (شایدی) که کمترین خللی در فشار حلقه‌های زنجیری زندگی ماشینی وارد سازد، یک امر طبیعی بوده، آرمان جلوه دادن آزادی که فقط در به بازی گرفتن عقل و روح و غرایز خود هر فردی منحصر می‌گردد، کمک بسیار قابل توجهی به منتفی شدن بایستگی‌ها و شایستگی‌ها می‌نماید. و از این رهائی و آزادی خیالی و محدود در فردیت انسان، صدها جبر و شبه جبر در توجیه زندگی مردم، بوجود می‌آید که توجه آنان را جلب نمی‌کند. همه می‌دانیم که با بروز همین علل و مبانی، هر انسانی در هر قطعه‌ای از دنیا که باشد، مبتلا به وضع فوق خواهد بود. مسئله‌ی سوم - نباید فراموش کرد که بعضی از مکتب‌هائی که در قرن ۱۹ در مغرب زمین به وجود آمده‌اند اصرار شدید دارند به اینکه باید (انسان آنچنانکه در جریان حیات طبیعی محض مخصوصاً، از نظر اقتصادی و غرایز طبیعی محض حرکت می‌کند) مورد تفسیر و توجیه قرار بگیرد. به همین جهت بود که راسل می‌گفت

ت: پشستازان اینگونه مکتب‌هافیلسوف نیستند، زیرا به شناخت انسان و جهان اهمیتی نمی‌دهند، بلکه طبق هدفهای تعیین شده می‌خواهند انسان و جهان را بسازند. البته باید گفت: اولاً ساختن یک شیء مطابق هدفی که منظور شده است بدون شناخت آن شیء ولو بطور اجمالی امکانپذیر نیست، و ثانیاً- سازندگی در هر چیزی که با فکر و دست بشری انجام بگیرد، مسلماً با انگیزگی هدف و به وسیله‌ی امکاناتی است که در اختیار سازنده قرار میگیرد، لذا، اگر هدف از تغییر اجزای طبیعت، ایجاد وسائل رفاه و آسایش و زندگی سالم بوده باشد، سازندگی مزبور قطعاً با شناخت لازم همراه خواهد بود. چنانکه اگر هدف از تغییر و دگرگونی انسان بفعلیت رساندن همه ابعاد مثبت و استعدادهای وجودی او بوده باشد، حتماً چنین کاری بدون شناخت انسان امکان‌ناپذیر خواهد بود، لذا هیچگونه سازندگی و دگرگون نمودن مثبت بدون شناخت، قابل تصور نیست. و این قانون، نه شرق می‌شناسد و نه غرب چنانکه نه دیروز می‌شناسد و نه امروز و نه فردا! مساله چهارم- ضرورت تحصیل انسجام و هماهنگی هر دو قلمرو (انسان آنچنانکه باید) و (جهان آنچنانکه هست) و (جهان آنچنانکه وسیله‌ای برای رشد و کمال انسانها باشد) برای هر متفکری که بخ

واهد به این سوالات: من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ و به کجا می‌روم؟ جواب قانع کننده بدهد، نه اینکه آنها را زیر پای خیالات و اصطلاح بافیها پایمال و نابود سازد، بدیهی‌ترین مساله‌ایست که بی‌نیاز از اثبات است. باز باید گفت: همین مساله با انگیزه منطقی که متذکر شدیم برای هر کس مطرح شود، قطعاً باید به دنبال پیدا کردن پاسخ آن برود، اگر چه شرایط گوناگون ذهنی انسانها به پاسخهای متنوعی رهنمون شوند. شما عین همین سوالات را یا صراحتاً و یا تلویحاً در افکار مغرب زمینی‌ها از زمان افلاطون تاکنون با عبارات گوناگون خواهید دید، چنانکه در مشرق زمین: روزها فکر من اینست و به شبها سختم که چرا غافل از احوال دل خویشتم از کجا آمده‌ام و آمدنم بهر چه بود به کجا می‌روم آخر، نمائی وطنم از این دیدگاه و با نظر به همین انگیزه بسیار ریشه‌دار در نهاد انسانها است که مجبورند شناخت‌های خود را در قلمرو انسان و جهان با آنچه که مسیر (حیات معقول رو به هدف اعلا) اقتضا می‌کند، هماهنگ و منسجم سازند این روش عقلانی رضایت بخش نه شرق می‌شناسد و نه غرب، چنانکه اختصاصی به سه قطعه زمان (گذشته، حال و آینده) هم ندارد. تفسیری بر احتجاج امام علی

بن موسی الرضا علیه‌السلام با عمران صابی مقدمه‌ای از این مقاله را در کنگره‌ی میلادی‌هی امام حضرت علی بن موسی الرضا علیه‌السلام در ۱۲ ذی‌القعده الحرام ۱۴۰۴ در مشهد مقدس دانشگاه اسلامی سخنرانی نموده‌ام. در این احتجاج مشهور که مورد تحقیق و تفسیر عده‌ای از دانشمندان اسلامی قرار گرفته است، امام (ع) مقداری از با اهمیت‌ترین اصول الهیات را در پاسخ به سوالات عمران صابی بیان فرموده‌اند که پیچیده‌ترین و غامضترین مسائل الهیات را بحد لازم و کافی حل و فصل فرموده‌اند. مطالب فراوانی در خطبه‌ی مورد تفسیر ما در این احتجاج مطرح شده است، لذا ما همه‌ی احتجاج را در اینجا می‌آوریم: وقتی که می‌گوئیم: (الهیات از دیدگاه علی بن موسی الرضا علیه‌السلام) در حقیقت می‌گوییم: (الهیات از دیدگاه اسلام) در صورتیکه اگر بگوییم: (الهیات از دیدگاه فلان فیلسوف یا حکیم اسلامی، مستلزم آن نیست که بگوییم: (الهیات از دیدگاه اسلام) هر یک از فلاسفه و عرفا و حکمای اسلامی مانند: فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد، کندی، ابن‌مسکویه، غزالی، جلال‌الدین محمد مولوی، شهاب‌الدین سهروردی، میرداماد، صدرالمتهین، حاج ملاهادی سبزواری، آقای علی زنوزی و جلوه و غیرهم مطالبی را بع

نوان اصول و مسائل الهیات مطرح کرده و عقائدی را درباره‌ی آنها ابراز نموده‌اند و مسلم است که قصد همه‌ی آنها این بوده است که عقائد آنان بازگو کننده‌ی مبانی اسلام در الهیات و هستی‌شناسی بوده باشد و از این جهت فیلسوف و عارف و حکیم اسلامی محسوب شده‌اند، ولی بهیچ وجه نمیتوان گفت: الهیات و هستی‌شناسی اسلام یعنی عقائدی که شخصیت‌های مزبور و امثال آنها ابراز نموده‌اند. در صورتیکه آن معارف الهی و هستی‌شناسی که از یکایک ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام اظهار شده است، متن عقائد اسلامی میباشد، یکی از روشن‌ترین دلائل این حقیقت توافق کامل همه‌ی معارف ابراز شده از ائمه علیهم‌السلام با عقل سلیم و قرآن و دیگر منابع معتبر اسلامی و اتحاد کلمه‌ی همه‌ی آنان با یکدیگر است. بعنوان مثال: مسائل و اصول مربوط به توحید و

صفات و افعال خداوندی و رابطه‌ی خدا با عالم هستی و انسان که در سخنان رئیس الموحدین امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه دیده میشود، مضامین آنها بدون اختلاف در سخنان ائمه‌ی دیگر مطرح شده است. البته منظور آن نیست که عین کلمات نهج‌البلاغه مثلاً در بیانات امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام آمده است، بلکه مقصود اینست که باضافه‌ی ات

حاد محتویات، اگر سایر ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام میخواستند در اصول و مسائلی که امیرالمومنین علیه‌السلام مطالبی را فرموده‌اند، بیاناتی را ابراز فرمایند، بدون اندک اختلاف همانها را ابراز میفرمودند، برای اثبات این معنی میتوانیم دلائلی را در نظر بگیریم. از آنجمله: در منابع معتبر حدیثی آمده است که: لا نقول الا من رسول الله صلی الله علیه و آله (ما چیزی را نمیگوئیم، مگر از رسول خدا) و مقصود از ما همه‌ی ائمه‌ی معصومین میباشد. همچنین هیچ یک از ائمه‌ی مخالف آنچه را که ائمه‌ی دیگر گفته‌اند، ابراز نموده‌اند. از طرف دیگر روایات معتبری آمده است در اینکه: کلهم نور واحد (ائمه‌ی علیهم‌السلام یک نورند) دلیل آخر اینست که هر یک از ائمه‌ی گفتار و کردار سایر ائمه را تصدیق نموده است. بنابراین، الهیاتی که سیدالموحدین علی بن ابیطالب علیه‌السلام فرموده است همانست که در الهیات حضرت علی بن موسی الرضا علیه‌السلام مشاهده میکنیم. این وحدت کلمه دربارهی مسائلی که شاید بتوان گفت: (هیچ دو فیلسوف و حکیم و عارف را نمیتوان سراغ گرفت که حتی در یکی از آن مسائل وحدت نظر کلی در ادعا و استدلال داشته باشند) ناشی از وصول ائمه بمقام والای رشد و کمال

الهی است که واقعیت واحد را بر همه‌ی آنان قابل درک ساخته است. یعنی همه‌ی آنان بجهت تخلق به اخلاق الله با یک نور الهی بیک مقصد که جاذبه‌ی ربوبی است، رهسپار گشته‌اند. اینجانب میخواستم اصول کلی همه‌ی الهیات از دیدگاه امام علی بی موسی الرضا (ع) را در این مبحث بررسی و طرح نمایم، ولی احساس کردم که چنین کاری قطعاً به تالیف مجلدی مستقل نیازمند است که فعلاً کمی فرصت مانع از آن است، لذا بر آن شدم که آن اصول و مسائل الهیات را که حضرت علی بن موسی الرضا علیه‌السلام در پاسخ سوالات عمران صابی بیان فرموده و یقیناً از با اهمیت‌ترین اصول و مسائل الهیات است، مطرح نمایم. این نکته را هم ناگفته نگذاریم که با توجه به سوالات عمران صابی روشن می‌شود که این مرد از متفکران بزرگ آن دوران بوده است. پیش از ورود به بیان مطالب، مقدمه‌ی مختصری را متذکر میشویم که ممکن است در کیفیت برخورد محققان با مطالب مورد بررسی، مفید واقع شود. آن مقدمه اینست که درست است که بایستی ملاک واقعیتها و اصابت و ارتباط صحیح مغزها را با واقعیتها، از خود گفتار و

کردا و طرز تفکر کشف کنیم نه از گوینده و انجام دهنده‌ی آنها، چنانکه امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است: (ارزش و عظمت انسانها را بمقدار ارتباط آنان با حق باید در نظر گرفت، نه حق بودن حق را بوسیله‌ی انسانها)، ولی خصوصیتی در گفتار و تفکرات در الهیات وجود دارد که آنرا میتوان بقرینه‌ی دلائل دیگر، با موضوع قاعده‌ی مزبور متفاوت دانست. توضیح اینکه سخنان مشترک در الهیات که بسیار فراوان است از همه‌ی دهانها بیرون می‌آید، اشخاص حرفه‌ای و معتاد سخنان زیبایی الهیات را سرمیدهند، سودجویان آن سخنان را وسیله‌ی سودجویی خود قرار میدهند! فریبکاران گاهی چنان الله الله میگویند که ساده لوحان گمان می‌کنند: آنان در بارگاه خداوندی نغمه‌سازی کرده‌اند! کارمندان فلسفه‌ی الهی برای مطرح کردن خویش در جامعه از ناآگاهی مردم سوءاستفاده‌ها میکنند و چنان داد سخن در الهیات میدهند که ذهن دانش پژوهان را راکد مینمایند. از طرف دیگر میدانیم هر شخص گرفتاری در آن موقع که همه‌ی درها بروی او بسته میشود دست بطرف آسمان بلند می‌کند و چنان جملات زیبایی را در راز و نیاز ادا میکند که انسان گمان می‌کند این مرد یا زن همه‌ی لحظات عمر خود را در حضور خداوندی بسر میرده!

در صورتیکه آن انسان فقط برطرف شدن گرفتاری خود را میخواهد و خدا را وسیله قرار داده است! لذا معنای راز و نیاز آن نان که (خدایا، پناه بر تو، و روی به تو می‌آورم) در حال اضطراب که همه‌ی درها برویش بسته شده است، برای آن خدائی است که در نجات از آن گرفتاری را برویش باز کند و بس! و پس از رهائی از آن گرفتاری، او است و خواسته‌هایش، او است و جهالت و حماقت‌هایش، او است و خود کامگی‌هایش. در آن هنگام که این گرفتار میگوید: (جز تو معبودی ندارم) مقصودش از معبود، آن

عامل قدرتمندی است که توانائی برطرف کردن آن مصیبت و ناگواری را دارد که فعلا- دچار آن است، نه معبود بمعنای حقیقی آن، زیرا ممکن است نیایش کننده اصلا معنای عبادت را در طول عمر خود نفهمیده باشد و یا آن تربیت روحی را ندیده باشد که موجب قرار گرفتن آدمی در جاذبه‌ی ربوبی است. حال اگر این جمله را از دهان امیرالمومنین بشنویم و یا گوینده‌ی آن، امام علی بن موسی الرضا علیهما السلام بوده باشد تردیدی نداریم در اینکه وقتی که در حال نیایش با خدا میگویند: خدایا پناه بر تو و روی بتو می آورم یعنی- خداوند، من بنده‌ی تو در همه‌ی احوال پناهنده‌ی بارگاه تو و خود را در شادیها همانگونه پناهنده‌ی بارگاه تو می بینم که در اندوه‌ها، در پیروزیها، همچنانکه در شکستها(ی ظاهری) در میدانهای جنگ، همچنانکه در محر

اب عبادت، در حال زمامداری و حکومت بر قلمرو بسیار وسیعی از کشورها و اقالیم دنیا، همچنانکه در حال انزوا و کناره گیری از مردم. وقتی که این پیشوایان الهی میگویند: (معبودی جز او نیست) در حقیقت موجی روحانی از همه‌ی سطوح درون آن خدایابان سر می کشد که بازگو کننده همه‌ی هویت شخصیت آن ساخته شدگان الهی میباشد. بهر حال، برای درک ارزش و عظمت الهیاتی که از این بزرگواران عرضه شده است، به اضافه‌ی استفاده از خود واقعیات که ابراز فرموده اند، از روش (لمی) نیز باید استفاده کرد، یعنی یک انسان محقق و آگاه اگر نخست در شخصیت این پیشتازان معارف الهی بنگرد و عظمت آنرا دریابد، سپس وارد میدان فهم سخنان آنان شود، با اضافه‌ی فهم صحیح آنها میتواند طعم حقیقی محتویات سخنانشان را نیز بچشد. اصول و مسائل بسیار با اهمیتی که امام علی بن موسی الرضا علیه السلام در پاسخ عمران صابی درباره‌ی الهیات فرمودند: ۱- عمران الصابی: اخبرنی عن الکائن الاول و عما خلق؟ (بمن خبر بده از موجود اول (خدا) و از آنچه که خلق کرده است؟) الامام علی بن موسی الرضا علیه السلام: سالت فافهم، اما الواحد فلم یزل واحدا کائنا لا شیئی معه بلا حدود و لا اعراض، و لا یزال کذلک، ثم خلق خ

لقا مبتدعا مختلفا باعراض و حدود مختلفه لا فی شیئی اقامه و لا فی شیئی حده و لا علی شیء حذا و لا مثله له. (سوال کردی، پاسخ سوالت را بفهم، اما خداوند یگانه، از ازل بیهمتا بوده، موجودیست که چیزی با او نبوده، حدود و اعراض راهی به او نداشته است و الان هم چنانکه در آینده (برای ابد نیز) چنان است سپس مخلوقات را بطور ابداعی (بی سابقه‌ی هستی) با اعراض مختلف و حدود گوناگون آفرید. این خلقت ابداعی را نه در چیزی برپا داشت و نه در چیزی محدود ساخت و نه بر چیزی مقابل نمود و نه با چیزی مشابه) وحدانیت مطلقه‌ی خداوندی از صفات ذاتی او است، لذا قابل تغییر بهیچ وجه نیست و هیچ موجودی نمیتواند در برابر آن ذات اقدس چنان مطرح شود و تحقق پیدا کند که وحدت مطلقه‌ی خداوندی را مبدل به واحد عددی نماید که موجود مفروض دوم آن بوده باشد. نظیر این وحدت را تا حدی میتوان در وحدت نفس (من) انسانی شهود کرد. من انسانی آن حقیقتی نیست که در برابر امور مادی که مدیریت آنها در اختیار من است، بعنوان یک واحد بوده باشد که امور مادی دوم و سوم ... آن من محسوب

گردد. البته این یک نظیر ناقص است که فقط برای توضیح اجمالی درباره‌ی ازلیت و ابدیت وحدت مطلقه‌ی خداوندی عرض شد که اگر میلیاردها عالم مانند همین عالم هستی آفریده شوند تحقق و تقرر آنها نمیتواند در برابر وجود خداوندی چنان بوده باشد که وحدت آن ذات اقدس را مبدل به واحدی نماید که با دیگر موجودات عوالم هست مشمول شمارش قرار بگیرد. این مساله را که امام مطرح فرمودند، اگر بطور کامل مورد دقت قرار بگیرد، مشکلات متعددی را که در رابطه‌ی خداوند با عالم هستی بحث میشود حل و فصل مینماید. ثم خلق خلقا مبتدعا ... خلقت کائنات ابداعی است، یعنی بهیچ وجه سابقه‌ی هستی نداشته است، نه هیولی بمعنای اصطلاحی آن که بالقوه و استعداد قبلی همه‌ی اشیاء میباشد و نه ماده بهر معنائی که منظور شود. تصور ابداع و انشاء که در سخنان رئیس الموحدین امیرالمومنین علیه السلام بطور مکرر آمده است، چندان امر دشواری نیست. معنای ابداع آن نیست که خداوند موجودی را از عدم بسازد، یعنی عدم ماده و یا موضوع موجود بوده باشد، بلکه معنای ابداع مانند روشن شدن نور در فضای تاریک بوجود آمدن موجود است، حتی بدون اینکه نیستی ظرف وجود آن موجود بوده باشد. و همچنین ابداع مساوی تصادف هم نیست که گفته شود: چنانکه در تصادف برای موجود، سابقه‌ی وجودی نیست، همچنین در ابداع نیز سابقه‌ی وجودی برای ح

قیقت ابداع شده وجود ندارد. پاسخ این اشتباه اینست که فرق بسیار اساسی وجود دارد مابین اینکه برای یک موجود سابقه‌ی مادی نبوده باشد و اینکه برای موجود با اینکه معلول و حادث است علت فاعلی وجود نداشته باشد. آنچه که بعنوان تصادف، محال و نامعقول است، فرض دوم (معلولی بدون سابقه‌ی علت فاعلی بوجود بیاید) است و اما فرض اول که عبارتست از بوجود آمدن موجودی بدون سابقه‌ی مادی، اگر چه تصورش در قلمرو طبیعت تا حدودی دشوار است، ولی در فعالیت‌های مغزی بشر بسیار فراوان است، وقتی که حقیقتی را در ذهن خود درمی‌یابیم، مانند ماه، چنان نیست که پیش از انعکاس ماه در ذهن ما، ماده‌ای وجود داشته است که مبدل شده به صورت ماه، همچنین وقتی که این قضیه را در مغز خود تعقل می‌کنیم که دو ضرب در دو مساوی با چهار یا (هر خردمندی برای جامعه‌ی خود مفید است) چنان نیست که پیش از تعقل دو قضیه‌ی مزبور در مغز ما، موادی وجود داشته است که آن مواد اکنون به دو قضیه‌ی فوق مبدل شده است مانند تبدیل اکسیژن و هیدروژن با نسبتی معین به آب، و کلور و سودیوم با نسبتی معین به نمک طعام. و اما در جهان برون ذاتی و پهنه‌ی طبیعت، اگر در بررسی حوادثی که در این پهنه بوقوع می‌پیوندند

دقت خود را بحد نصاب برسانیم، و از تقلید از اصول پیش ساخته که همواره بر دوش صاحب‌نظران تیزبین سنگینی می‌کنند، صرف نظر کنیم، خواهیم دید: حتی در عالم طبیعت وجود آن علت مادی که از ارسطو تا به امروز بیادگار مانده است، چندان روشن نیست، یعنی ما نمیتوانیم ماورای اجزائی از طبیعت که دارای عینیت و نمود بوده و دائما در حال تغییر و دگرگونی میباشند، وجود طناب ممتدی را بعنوان ماده‌ای که اجزا و رویدادهای طبیعت در آن حرکت می‌کنند، اثبات کنیم، بهمین جهت است که متفکران فراوانی چه در قدیم و چه در دورانهای متاخر و چه در شرق و چه در غرب، برآنند که موجودات عالم هستی مانند فوتونهای نور از منبع فیض الهی در جریان میباشند. لافی شیء اقامه ... خداوند سبحان دستگاه خلقت را در چیزی برپا نداشته است، زیرا هر چه که بعنوان موضوع یا ظرف و محل دستگاه خلقت تصور شود، یکی از مخلوقات بوده و خود آن نیز احتیاج به موضوع یا ظرف و محل خواهد داشت. همچنین دستگاه خلقت ابداعی را با هیچ چیز محدود نساخت، مقصود عدم محدودیت با حدودی مادی است، باین معنی که کل مجموعی مخلوقات را با امور مادی محدود نساخت یعنی مجموع فضا و کرات فضائی کیهان هرگز بیک دیوار مادی نمیرسد.

نیز این خلقت ابداعی را در برابر چیزی و مثل چیزی نساخت. یعنی چنان نیست که خداوند سبحان عالم خلقت را با مشاهده‌ی عالمی مانند همین خلقت که از پیش بوده است، بوجود آورد و چنان نیست که این عالم خلقت را مثل و مانندی برای عالمی که پیش از این ساخته شده بود، بوجود آورده باشد. بطور خلاصه می‌توان گفت: منظور امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام اینست که این عالم خلقت مجموعاً حقیقتی شخصی است که مرکب از کائنات است، نه تکرار یک عالم قبلی است و نه از روی نمونه‌ای قبلی ایجاد گشته و نه در موضوع و ظرف و محلی ساخته شده است. در حقیقت جهان هستی مانند یک عدد ۲ که در ذهن آدمی بطور ابداعی بوجود می‌آید، نه نیازی به موضوع یا ظرف و محلی دارد و نه فعالیتها و نمودهای ذهنی میتوانند آن ۲ را محدود بسازند و نه در بوجود آمدنش در ذهن احتیاجی به مشاهده‌ی نمونه (در همان حال که ۲ بعنوان یک حقیقت تجرید شده در ذهن نمودار میگردد) دارد. فجعل من بعد ذلک الخلق صفوه و غیر صفوه، و اختلافاً و ائتلافاً و الواناً و ذوقاً و طعماً لا لحاجه منه الی ذلک و لا لفضل منزله لم یبلغها الا به و لا رای لنفسه فیما خلق زیاده و لا نقصاناً. تعقل هذا یا عمران؟ قال: نعم و الله یا سیدی

. (سپس خداوند سبحان مخلوقات را (بسیار متنوع قرار داد) برگزیده و غیر برگزیده و مختلف و دارای الفت و وحدت و دارای رنگها و چشیدن و طعم و غیر ذلک. این خلقت (با کمیت و کیفیت بسیار گوناگون) نه ناشی از نیاز خداوندی به آن بوده و نه برای بدست آوردن فضیلت درجه‌ای که خداوند برای رسیدن به آن احتیاج به خلقت کائنات داشته باشد و نه در امر خلقت برای خود افزایش و کاهش دید. ای عمران آنچه را که گفتم تعقل کردی؟ عمران گفت: بلی سوگند بخدا، ای سرور من.) این مطلب که خداوند سبحان بوسیله‌ی خلقت هیچ تغییری نکرده است و براه انداختن دستگاه آفرینش از روی احتیاج نبوده است، در این احتجاج

و بحث شدیداً مورد تأکید قرار گرفته است. این تأکید شدید برای اهمیت فوق‌العاده‌ایست که این مطلب دارد و باید هر متفکر الهی درباره‌ی آن دقیقاً بیندیشد. اگر ما مفهوم واجب‌الوجود را که بدون کمال مطلق قابل تصور نیست، بطور صحیح دریافت نمائیم، بی‌نیازی مطلق او را نیز از همان مفهوم میتوانیم درک کنیم، زیرا احتیاج مستلزم وابستگی و عدم استقلال است و این رابطه که معلول نقص یک حقیقت است با وجوب وجود و کمال مطلق سازگار نمی‌باشد. بهمین جهت میتوان گفت که تصور جریان تکاملی درخ

دا و یا مجبور بودن خداوندی به آفریدن اشیاء که از بعضی متفلسف‌های عامی در الهیات نقل می‌شود، تخیلاتی است که با اصطلاحات جالب فلسفی بیان می‌گردد. استدلالی که امام برای اثبات غنای مطلق خداوندی فرموده است، بقرار زیر است: و اعلم یا عمران انه لو كان خلق ما خلق لحاجه لم يخلق الا من يستعين به على حاجته و لكان ينبغى ان يخلق اضعاف ما خلق، لان الاعوان كلما كثروا كان صاحبهم اقوى، و الحاجه يا عمران لا يسعها لانه لم يحدث من الخلق شيئاً، الا حدثت فيه حاجه اخرى، و لذلك اقول: لم يخلق الخلق لحاجه ولكن نقل بالخلق الحوائج بعضهم الى بعض و فضل بعضهم على بعض بلا حاجه منه الى من فضل و لا نغمه منه على من اذل، فلهذا خلق. (و بدان ای عمران، اگر خداوند سبحان آنچه را که آفریده است از روی احتیاج بود نمی‌آفرید مگر چیزی را که بوسیله‌ی آن برای برطرف کردن احتیاجش کمک بگیرد و نیز شایسته بود که خداوند چند برابر مخلوقاتی که آفریده است، بیافریند، زیرا هر اندازه کمک برای یک موجود بیشتر باشد، آن موجود نیرومندتر می‌گردد. ای عمران، احتیاج برای خداوند امکان‌پذیر نیست، زیرا اگر وجود آوردن مخلوقات برای رفع احتیاج بوده باشد، هر یک از آنها موجب وجود آمدن

احتیاجی دیگر خواهد بود. و بدین جهت است که می‌گوئیم: خداوند متعال مخلوقات را از روی احتیاج نیافریده است، بلکه احتیاج را در خود مخلوقات وجود آورده است که بوسیله‌ی بعضی از آنها به بعضی دیگر منتقل می‌گردد. و بعضی از مخلوقات را بر بعضی دیگر ترجیح داده است، بدون نیاز به آنچه برتر است و بدون خصومت با آنچه که در موقعیت پست قرار گرفته است و بدین ترتیب موجودات را خلق فرموده است.) امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام در این عبارات سه دلیل را برای بی‌نیازی خداوند سبحان از امر خلقت بیان فرموده است. دلیل یکم - اگر خداوند سبحان مخلوقات را برای رفع احتیاج خود می‌آفرید، می‌بایست چیزهایی را بیافریند که برای رفع احتیاجش مناسب باشد، در صورتیکه احتیاج کلی همه‌ی این مخلوقات به خداوند متعال، هم در حدوث و هم در بقا از یکطرف، و وابستگی آنها بیکدیگر و قرار گرفتن آنها در مجرای حرکت از کون و فساد و از فساد بکون از طرف دیگر مانع از اینست که این مخلوقات کمترین شایستگی دخالت در موجودیت خداوندی و صفات اقدس و اراده‌ی او را داشته باشند، عبارت روشنتر با نظر به اینکه همه‌ی موجودیت این مخلوقات آفریده‌ی خدا و بقائش نیز وابسته به آن ذات اقدس است، چ

گونه امکان دارد که خداوند به آن موجودیت و واقعیهایی که خودش وجود آورده است نیازمند بوده باشد، تصور چنین مساوی اینست که بگوئیم: خداوند به موجودیت خودش نیازمند است و این تصور مستلزم تکرار ذات خداوندی می‌باشد! وانگهی اگر این مخلوقات پس از وجود آمدن یا با وجود آمدنشان عامل رفع نیاز خداوندی بوده باشند، بدانجهت که پیش از وجود آمدن، مقدور خداوندی بوده‌اند در آن موقعیت وارد صحنه‌ی کون و فساد و وابستگیها نگشته بودند. دلیل دوم - اگر موجودی قدرت مطلوب خود را از موجودات دیگری بدست بیاورد و آن موجودات دیگر از جهت وجود یا ادامه‌ی وجود در اختیار طالب قدرت بوده باشند، طبیعی است که طالب قدرت هر چه بتواند باید آن موجودات را لباس هستی ببوشاند و یا وجود آنها را بیشتر ادامه بدهد، تا قدرت بیشتری را بدست بیاورد و با نظر به بی‌نیاز بودن ذات و صفات خداوندی که نیاز او را هم بی‌نیاز می‌نماید، می‌بایست خداوند متعال چند برابر همین موجودات را تا بینهایت برای رفع احتیاجات خود بیافریند! دلیل سوم - اگر خلقت برای رفع احتیاج خداوندی بود، هر موجودی را که می‌آفرید، احتیاجی را بر احتیاجات خود می‌افزود، زیرا بقای هر موجودی به واقعیتی نیازمند است که بدون آنها آن موجود نمی‌تواند به هستی خود ادامه بدهد. بنابراین، خلقت هر موجودی موجب می‌شود که موجوداتی تا

بینهایت وارد عرصه‌ی هستی گردد تا بتواند آن موجود مخلوق را در مجرای خود برقرار نمایند، پس هر موجودی که خلق می‌شود موجب بروز احتیاج خداوندی بر آفریدن موجودات بینهایت می‌گردد! در آخر جملات امام علیه‌السلام مطلبی بسیار با اهمیت وجود دارد که پاسخگوی مسائل متعددی در معارف مربوط به هستی‌شناسی است. آن جمله‌ی بسیار با ارزش و پر معنی این است که (خداوند بعضی مخلوقات را بر بعضی دیگر ترجیح داده است، بدون نیاز به آنچه که برتر است و بدون خصومت با آنچه که در موقعیت پست قرار گرفته است) ارزش‌ها به آن موقعیت‌ها که در نظر ما انسان‌ها بالا- و پست جلوه می‌نمایند، وابسته نمی‌باشند. دخالت یک ذره‌ی ناچیز در جریان کارگاه خلقت، پست‌تر از دخالت کهکشانیها نیست. اگر یک انسان نتواند حساب اشیاء کوچک و بزرگ و بطور کلی حساب اشیاء چشمگیر و غیر جالب توجه را از حساب ارزشها جدا کند حق ورود به کلاس هستی‌شناسی ندارد. بعنوان مثال: موقعیت چشم در بدن آدمی خیلی چشمگیرتر از ناخن یکی از انگشتان پا است، هنجانکه بزرگی و چشمگیر بودن کهکشان با

یک ذره نه تنها قابل مقایسه نیست، بلکه اگر کسی بخواهد بزرگی کمی و جریانات کیفی کهکشان را در برابر یک ذره مشروحا محاسبه نماید، بیم آن میرود که بنوعی اختلال مغزی دچار گردد. با اینحال، آن حصه از فروغ هستی که بر چشم آدمی تابیده است، مربوط به آن خداوند خالق فروغ است که حصه‌ای از آن را هم به ناخن یکی از انگشتان پا نصیب فرموده است. حصه‌ای از نور وجود که بر کهکشان می‌تابد از آن خداوند فیاض است که حصه‌ای از نور وجود را نصیب ذره فرموده است. دخالت هر موجودی اگر چه نمایش بسیار ناچیزی داشته باشد در کل مجموعی هستی همان ضرورت را دارد که دخالت بزرگترین موجود در کارگاه هستی. این اصل از آیاتی متعدد از قرآن مجید که چهره‌ی ریاضی جهان را گوشزد مینماید استفاده شده است، مانند: و کل شیئی احصیناه فی امام مبین (همه‌ی اشیاء را در امام آشکار حساب کرده‌ایم) و همچنین همه‌ی آیاتی که کلمه‌ی تقدیر در آنها آمده است اصل مزبور را اثبات مینماید مانند: و کل شیئی احصیناه کتابا (و هر چیز را در کتاب لوح احصا (محاسبه) نمودیم. و خلق کل شیئی قدره تقدیرا (و همه چیز را آفرید و آنها را با تقدیر مخصوص بخود مقدر فرمود) و کل شیئی عنده بمقدار (و هر چیزی در

نزد خداوند متعال با اندازه‌ی معینی منظور شده است) بهمین جهت: جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزش بجای خویش نیکو است اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای بنابر اصل فوق، باید بدانیم که ارزیابی واقعیات در عالم هستی، بر مبنای ملاکها و ارزشهایی که ما انسانها آنها را تعیین و مقرر می‌کنیم نمیباشد و بقول فریدالدین عطار: کس نمیداند در این بحر عمیق سنگریزه قرب دارد یا عقیق پاشنه‌ی پا که در پائین‌ترین اعضای جسمانی ما قرار گرفته است، مانند آن مهره‌ی ناچیز نما در یک کارگاه بسیار معظم است که در کل مجموعی تشکیلات آن کارگاه، همانند بزرگترین چرخ و چشمگیرترین ابزار تولید برق مثلا- دخالت ضروری دارد. چشم که موقعیت جالب و چشمگیری را در بدن ما اشغال نموده است، از محبوبیت خاص برای خدا برخوردار نیست، چنانکه پاشنه‌ی پا که در موقعیت پائین‌تر بنظر میرسد، مورد قهر و غضب خداوندی نمی‌باشد. لذا باید گفت: اگر پرده‌ها برداشته شود و موضع گیریه‌های خاص ما در طبیعت شناسی و جهان‌بینی نتوانند در ارتباط ما با واقعیات تاثیر منحرف کننده بگذارند، اغلب احکام و داوریه‌های ما رد ارزش‌یابی‌هایی که در این دنیا انجام میدهم،

خلاصه واقع بودن خود را نشان خواهند داد. ۲- عمران: یا سیدی هل کان الکاثر معلوما فی نفسه عند نفسه؟ (ای سرور من، آیا خداوند برای خویشتن معلوم بود؟) الامام- انما تکون المعلمه بالشئی لنفی خلافه و لیکون الشئی نفسه بما نفی عنه موجودا، و لم یکن هناک شیئی یخالفه فتدعوا الحاجه الی نفی ذلک الشئی عن نفسه بتحدید ما علم منها. افهمت یا عمران؟ قال: نعم و الله یا سیدی. (امام علی بن موسی الرضا (ع) فرمودند: محصول علم به یک شیئی (یا عمل و فعالیت علم درباره‌ی یک شیئی) برای نفی غیر آن شیئی و تقرر خود شیئی بوسیله‌ی نفی آن غیر می‌باشد و چون در صقع ربوبی چیزی نبود که مخالف ذات اقدس ربوبی بوده باشد و در نتیجه برای متعین ساختن معلوم (ذات خود) به نفی مخالف از خود نیاز داشته باشد. ای عمران فهمیدی؟ عمران پاسخ داد: بلی،

سوگند بخدا ای سرور من) آیا علم خداوندی به ذات خود از قانون تلازم تعیین شیء با نفی خلاف تبعیت می‌کند؟ یک قاعده‌ی رایج در فلسفه وجود دارد که همه متفکران فلسفی و دانشمندان ژرف نگر در مبادی کلی علوم با آن آشنائی دارند. این قاعده چنین است که هر شیء فی نفسه موقعی تعیین کامل پیدا می‌کند که هر آنچه غیر آن شیء است از آن نفی گردد. و بطور

مختصر گفته می‌شود: (هر چیز خودش است و غیر خود نیست) (الشیئی هو هو و لیس غیره) این قاعده بقدری بدیهی و ضروری است که عده‌ای معتقدند که مبنای همه‌ی اصول بدیهی و ضروری همین قاعده است. و بهر حال اگر اجزاء قضیه مزبوره (هر چیز خودش است و غیر خود نیست) بطور صحیح تصور شود، تصدیق آن هیچ احتیاجی به تامل و نظر اضافی ندارد. معنای قاعده اینست که اگر فرض کردیم که یک موجودی در عرصه‌ی هستی واقعیت دارد قطعاً باید بپذیریم که آن موجود تعیینی برای خود دارد که با ورود هر چیزی دیگر به منطقه‌ی هویت آن موجود سازگار نیست، مگر اینکه تعیین آن را سلب کند و از اجتماع جزئی از باقیمانده‌ی موجود اول (اگر چیزی مانده باشد) با آنچه که به منطقه‌ی هویت آن موجود وارد شده است موجود جدیدی را تشکیل بدهند. برای توضیح (۱) را در نظر میگیریم، میدانیم که (ا، است) و ب و پ و ت و ... نیست. پس الف خودش است و غیر خودش نیست یعنی ما در موقع رویارویی با این قضیه (ا، است) در حقیقت با دو قضیه روبرو هستیم که یکی از آن دو منطوق و صریح است که همان (ا، ب نیست) از نتایج بسیار مهم این قاعده نفی واقعیت مردد در عالم هستی است، یعنی این قضیه که واقعیتی وجود دارد که مردد ما بین

ا و ب می‌باشد، قطعاً غلط است، زیرا محتوای آن امکان‌ناپذیر است همین قاعده در (علم و معلوم) نیز جریان دارد. یعنی علم بیک شیء بدون تعیین معلوم از آن شیء امکان‌پذیر نیست، چنانکه تحقق وجودی هر شیء بدون تعیین آن که با تقرر هویت و نفی همه‌ی (غیر)ها حاصل می‌گردد محال است. همچنین تعیین علمی هنگامی تحقق پیدا می‌کند که همه‌ی آنچه که غیر از آن شیء معلوم است نفی شود و هویت خالص آن شیء برای علم بر نهاده شود و معلوم تحصیل پیدا کند. پس از توضیح قاعده میگوئیم: ممکن است منظور عمران صابی از سوال مزبور (که آیا خداوند متعال عالم به ذات خود بوده است؟) فهمیدن چگونگی علم خداوندی به ذات خویشتن بوده است. با توجه به قاعده‌ی مزبوره یعنی با فرض صحت قاعده‌ی مزبوره، آیا علم خداوندی به ذات خویشتن، با این مشکل روبرو نمی‌شود که قرار گرفتن ذات پاک خداوندی بعنوان معلوم مستلزم تعیین ذات در صقع علم الهی است و این تعیین مستلزم طرد و نفی هر چه غیر آن ذات معلوم است می‌باشد؟ و برای چنین تعیین علمی (برای متعین شدن معلوم) چنانکه گفتیم بایستی همه‌ی اشیائی که غیر آن هویت معلوم نفی گردد، لازمه‌ی این نفی فرض تحقق اشیائی جز خداوند سبحان در ازل می‌باشد و این لازم

مه با آنچه که امام فرمود: (خداوند سبحان از ازل با وحدت مطلقه بدون تقارن با وجود شیئی دیگر وجود داشته و برای ابد نیز چنین است) منافات دارد. امام در پاسخ عمران میفرماید: علم خداوندی به ذات اقدس خود، قابل مقایسه با دیگر اشیاء عالم معلوم‌ها نیست، زیرا هیچ حقیقتی نمیتواند بعنوان مخالف ذات خداوندی عرض وجود کند و منافی مقام هویت خداوندی بوده باشد، زیرا هر شیء را که شما تصور نمائید، مخلوق خداوندی است و آن مخلوق بدون اینکه در ذات خداوندی تغییری ایجاد کرده باشد، بوجود آمده است مانند عدد دو که من انسانی آنرا در مغز بوجود می‌آورد، بدون اینکه من انسانی با بوجود آوردن آن تغییری پیدا کند و چون هیچ شیء نمی‌تواند در ذات اقدس ربوبی تغییری ایجاد کند (نه با بوجود آمدن آن، نقصی در ذات الهی پیدا می‌شود و نه افزایشی) لذا نمیتواند در برابر ذات اقدس ربوبی طرح شود، تا تعیین معلوم بودن ذات نیازی بر نفی آن شیء یا اشیاء داشته باشد. و با عبارت کلی تر وحدت مطلقه‌ی ذات اقدس ربوبی بحدی است که هیچ شیء نه در ازل‌الانزال و نه در ابدال‌الابد در برابر آن ذات، تقرری نمی‌تواند داشته باشد تا برای علم به ذات نیازی بر نفی هر شیء غیر آن ذات وجود داشته

باشد. و ممکن است پاسخ امام بر عمران بر مبنای قانون علم حضوری در همه‌ی موارد این علم بدون اختصاص به علم خداوند

سبحان به ذات اقدسش بوده باشد. با این توضیح که حضور علمی ذات هر ادراک کننده، برای خود همان ادراک کننده ذاتا مجرد از تقارن با دیگر اشیاء است که خلاف تعیین معلوم می‌باشد. این احتمال را بعضی از فضلا در شرح این احتجاج بعنوان تفسیر مطلب مورد بحث بیان نموده‌اند ولی بنظر میرسد بدانجهت که در علم حضوری که ما انسانها درباره‌ی ذات خود داریم، آگاهانه یا ناآگاه نفی غیر را از ذات یا من که بعنوان معلوم حضوری دریافت می‌کنیم انجام می‌دهیم. لذا می‌بینیم که افراد انسانی در این علم بسیار متفاوت می‌باشند. مثلا: ۱- گروهی هستند که وقتی که می‌خواهند ذات خود را مورد آگاهی قرار بدهند و یا باصطلاح می‌خواهند ذات خود را با علم حضوری دریابند، فقط آنچه که انجام میدهند عبارتست از توجه اجمالی به یک من مبهم و مخلوط با اجزا و قوای جسمانی خویش و نفی اشیاء عالم خارجی از آن. در حقیقت اگر از این اشخاص پرسید: معلوم شما در این حال چیست؟ خواهند گفت: همان من که سنگ نیست، درخت نیست، آب نیست، کوه نیست ... ۲- گروهی دیگر را می‌بینیم که تا حدودی د

ر فعالیت‌های مغزی و روانی نیرومندتر از گروه یکم می‌باشند، اینان هنگامی که علم حضوری به ذات خود پیدا می‌کنند، نه تنها هویتی را بعنوان من برای درک خود برمی‌نهند، و نه تنها اشیاء خارجی را برای تعیین بخشیدن به آن من نفی می‌کنند، حتی این قدرت را هم دارند که برای تعیین بخشیدن به من معلوم اجزا و قوای جسمانی خویش را هم میتوانند نفی کنند و یک هویت درونی را به عنوان معلوم حضوری من یا ذات برای خود برنهند، ولی آن هویت درونی از دیگر فعالیتها و نمودهای مغزی و روانی تجرید نشده است، یعنی امور مزبوره از آن هویت تفکیک نگشته و در نتیجه ذات با هویتی مخلوط با امور مزبوره برای علم حضوری برنهاد شده است. ۳- دسته‌ای از مردم هستند که قدرت تجریدی آنان از دو گروه فوق بالاتر بوده و می‌توانند ذات یا من را با نفی آن امور مزبوره (فعالیتها و نمودهای مغزی و روانی) برای علم حضوری برنهند. البته نباید از این نکته غفلت بورزیم که این سه گروه عمده‌ی توانائی مغز خود را صرف نفی غیر ذات (یا غیر من) می‌نمایند و چنانکه دیدیم دسته‌ی سوم در نفی غیر و تجرید ذات از ذات از غیر آن، نیرومندتر از گروه یکم و دوم می‌باشند. ولی ممکن است هیچیک از این دو گروه درباره

ی هویت خود ذات یا من نیندیشیده باشند. لذا در میان انسانهایی که موفق به علم حضوری می‌گردند، می‌توانیم با گروه چهارمی رویاروی شویم که با خود هویت ذات یا من نیز سر و کار داشته و درباره‌ی آن می‌اندیشند. ۴- گروهی دیگر که میتوان گفت متفکرت‌تر و دارای تعقل قوی‌تر و احساسی عالی‌تر از سه گروه فوقند، تنها درباره‌ی نفی غیر ذات و تجرید آن از غیر غوطه‌ور نیستند، بلکه می‌کوشند چه از دیدگاه معارف حاصله از علم‌النفس و چه با فعالیت‌های مغزی والا- و چه بوسیله‌ی احساس‌های برین (نه احساسات خام) به مفهوم یا مفاهیم روشنی از من برسند اگر چه از طریق دریافت آثار و تموجات و مختصات ذات بوده باشد که برای انسانهای متفکر و با خلوص ضرورتی است غیر قابل چشم‌پوشی. این قاعده‌ی با اهمیت که امام علی بن موسی الرضا (ع) بیان فرمودند: (محصول علم بیک شیء (یا عمل و فعالیت علم درباره‌ی یک شیء) برای نفی غیر آن شیء و تقرر خود آن شیء بوسیله‌ی نفی آن غیر می‌باشد، و چون در صقع ربوبی چیزی نبود که مخالف ذات اقدس ربوبی بوده و در برابر آن ذات اقدس برنهاد شود، در نتیجه برای متعین ساختن معلوم (ذات خود) به نفی مخالف و برنهادن آن در برابر ذات نیاز نداشته است) در

لابلای بعضی کتب مربوط به احادیث و معارف اسلامی مسکوت عنه مانده است، در صورتیکه بیان کننده‌ی یکی از با اهمیت‌ترین اصول الهیات می‌باشد. و اگر تعرضی بر تفسیر این اصل صورت گرفته است مختصر و اجمالی می‌باشد. بهر حال اگر نظر به تاریخ زندگی امام علی بن موسی الرضا (ع) بیندازیم و این نظریه را بپذیریم که ولادت آن حضرت در سال ۱۴۸ هجری بوده است و فرض کنیم که در آنهنگام که امام این قاعده را فرموده است سی سال از عمر مبارکش می‌گذشته است و تاریخ بروز قاعده‌ی مزبور در سال ۱۷۸ هجری میباشد. و میدانیم که تا آنروز هیچ فلسفه و مکتبی دیده نمیشود که قاعده‌ی مزبور را برای افکار بشری عرضه کرده باشد. تا اینکه قرون و اعصار طولانی میگذرد و فلسفه‌ی آلمان در مغرب زمین طلوع می‌کند و با خویشاوندی‌هایی که با فلسفه و حکمت مشرق زمین داشته است تا حدودی تفکرات عمیق و جالب توجهی را در فلسفه عرضه می‌کند. از آنجمله متفکری بنام

یوهان گنتلیت فیخته که از سال ۱۷۶۲ میلادی تا ۱۸۱۴ می‌زیسته است، قاعده مزبور را تا حدودی درک و آن را مطرح مینماید و پس از وی فلاسفه و دانشمندانی مساله را پی‌گیری می‌کنند. و بدین ترتیب بار دیگر سبقت حکمت اسلامی و معارف این دین انسانی بر همه‌ی مکتبها در یکی از اساسی‌ترین اصول حکمت الهی بخوبی اثبات میگردد. ما مطالبی را که فیخته در این مورد متذکر شده است، بیان می‌کنیم. نخست برای اینکه مقام فلسفی این متفکر برای مطالعه‌کننده‌ی ارجمند تا حدودی روشن گردد، مقدمه‌ای را از تحقیقات فروغی درباره‌ی فلسفه‌ی فیخته می‌آوریم: فیخته پس از آنکه با تحقیقات کانت آشنا شد، اساسش را پسندید، جز اینکه ذهنش بیشتر متوجه به یکتائی بود و قبول تعدد حقیقت را روامیداشت بعلاوه این فقره که حقائقی باشند که عقل بدرک آنها دسترسی نداشته باشد بر طبع کنجکاو گران است و به آسانی زیر بارش نمیرود، پس فکر فیخته کم‌کم باینجا رسید که از کجا ماده‌ی علم نیز مانند صورتش در خود ذهن نباشد و اگر چنین باشد، امتیاز عوارض و ذوات از میان می‌رود، زیرا که عوارض را ما نتیجه‌ی تاثیراتی دانستیم که از خارج بر ذهن وارد می‌شود، ولی چون معتقد شدیم که از خارج تاثیراتی به ذهن نمی‌رسد و همه از خود ذهن برمی‌آید، عوارض بی‌حقیقت میشود، و برای وجود ذوات هم که منشاء ظهور آن عوارض پنداشته بودیم محلی باقی نمی‌ماند و اصل اصیل یک چیز می‌شود، یعنی همانکه علم به او منسوب است و همانکه می‌گوید: (من) و معلوم را هم خو

د او می‌سازد و خلق می‌کند) مقدمه‌ای که فروغی تا اینجا بیان نموده است، ارتباطی مستقیم با بحث ما ندارد، این مقدمه را فقط جهت آمادگی ذهن مطالعه‌کننده‌ی محترم برای توجه به مطلب فیخته متذکر شدیم. البته اشکال اساسی مطلب فیخته در اینست که می‌گوید (ماده‌ی علم نیز مانند صورتش در خود ذهن است) مقصود از ماده‌ی علم همه‌ی حقایقی است که بوسیله‌ی حواس و دیگر وسائل و ابزار درک وارد مغز میشود و آنگاه نیروی تعقل آن حقائق را تجرید و تنظیم و رده‌بندی مینماید و بشکل اصول و قوانین علم درمی‌آورد، اینست صورت علم. ما نمیدانیم که فیخته درباره‌ی فقدان حواس که موجب فقدان علم می‌شود، چه فکر کرده است. حداقل فیخته مساله را باین ترتیب هم مطرح نکرده است که بگوید: معلوم حقیقی در درون انسان است و تماس حواس و دیگر ابزار درک موجب می‌شود که مطابق محصول فعالیت هر حس و وسیله‌ی درک، معلومی مناسب آن در (من) انسانی بروز کند مانند سنگی که به حوض می‌افتد، رنگ و بو و امواج و نوساناتی در خور محتویات آب موجود و ظرفیت حوض بروز می‌کند. حال می‌رویم سراغ اصل مطلبی که فیخته درباره‌ی برنهادن من گفته است: (بیان مطلب اینکه چون آنچه مردم وجود میدانند خواه عوارض باشد

خواه ذوات، حقیقت ندارد و ظواهر است، بود، نیست، نمود است و آنچه حقیقت دارد همان (من) است (در اینجا از استعمال الفاظ نفس و روح هم خودداری می‌کنیم، برای اینکه ممکن است برای ما تصور غلطی بیاورند و بعد مطلب توضیح خواهد شد) پس حصول علم چنین است که (من) نخست بخود می‌آید یا متوجه خود می‌شود یا به خود پی‌می‌برد و در این مقام فیخته لفظی بکار می‌برد که معادل آنرا میتوانیم (وضع) بگوئیم، در این صورت میتوان بقول فیخته گفت (من خود را وضع میکند) یا اصل قرار میدهد و لیکن گمان ما اینست که اگر معادل فارسی وضع را که (برنهادن) است بیاوریم با عبارت فیخته سازگارتر خواهد بود. پس می‌گوید: (نخست من خود را برمی‌نهد). (من هر چند در اصل نامحدود است و لیکن چون خود را برمی‌نهد و بخود تشخیص و تعیین میدهد خود را محدود می‌کند، چون تشخیص و تعیین مستلزم محدود بودن است، و نامحدود متشخص و متعین نیست و بهمین عمل که (من) خود را محدود میکند (جز من) یعنی عالم محسوس و آنچه آنرا عالم خارج از ذهن مینامند، تحقق می‌یابد. بعبارت دیگر وجود (جز من) یعنی اشیاء و اعیان و کلیه‌ی عالم ظاهر بواسطه‌ی حدی است که (من) به خود میدهد و خود را برمی‌نهد و برای اینکه خود را ب

رنهد (جز من) را برابر می‌نهد (مقابل می‌نهد) و به (جز من) برمی‌خورد (تصادم میکند) بعبارت دیگر امر غیر منقسم را منقسم می‌سازد. پس در امر نامحدود بواسطه‌ی برنهادن (من) حدی پیدا شد، یک جانب حد (من) است و جانب دیگرش (جز من) که

جنبه‌ی سلبی (من) است. وقتی که (من) چیزی از اشیاء را در (من) می‌یابد در واقع حدی را که بخود داده است، درمییابد. اگر (من) نمی‌بود، (جز من) هم نمی‌بود. پس باین بیان معلوم شد که (جز من) مخلوق (من) است (من) شخص است و (جز من) شیء است، (من) عالم است و (جز من) معلوم غیر عالم. و باین وجه دانسته شد که عالم و معلوم یکی است و (جز من) چیزی نیست. (من) خود را برنهاد و چون خود را برنهاد (جز من) را برابر نهاد و بهمین عمل (من) و (جز من) را با هم نهاد (با هم جمع کرد) پس یک عمل بود که به سه صورت درآمد: برنهادن و برابر نهادن و با هم نهادن. در ص ۱۴ از ماخذ مزبور ذات خداوندی را از قاعده‌ی مزبور بالاتر تلقی میکند و می‌گوید: (زمان چیزی نیست جز سیر (من) بسوی کمال، پس ذات حق که عین کمال است از زمان و مکان بیرون است و چون ذات حق (من) مطلق است که (جز من) در برابر خود ندارد، پس در او عالم و معلوم یکی است و از هم متمایز نیست

ت). آنچه از گفتار فیخته در مطالب فوق موافق با قاعده‌ی عالم و معلوم در علم حضوری که امام رضا علیه‌السلام فرموده است می‌باشد دو امر است: امر یکم: ذات یا (من) با برنهادن خود متعین می‌گردد و برای حصول این تعین (جز من) در بر آن ذات یا (من) برنهاد می‌شود. امر دوم: مافوق بودن ذات اقدس ربوبی از قاعده‌ی مزبور است، زیرا ذات حق، در برابر خود (جز من) ندارد. ولی بقیه‌ی مسائل فلسفی فیخته مورد تامل و بحث است از آنجمله: ۱- (ماده‌ی علم مانند صورتش (خود ذهن) است. چنانکه پیش از این اشاره کردیم، این مطلب بهیچ وجه صحیح نیست و بر مبنای ایده‌آلیستی افراطی فیخته استوار است که میتوان با دلائل قطعی آنرا مردود ساخت. ۲- فیخته عامل محدود کننده‌ی (من) را در عبارات فوق توضیح نداده است که آیا این عامل داخلی است یا خارجی، التزام باینکه عامل محدود کننده و موجب تعین و تشخیص امر داخلی است، این مشکل را بوجود می‌آورد که ذات نامحدود چه انگیزه و عاملی برای محدود و متعین کردن خود دارد، با اینکه (من) در عالم محدودیت خود کامل است فرض وجود عالم تعین در درون (من) مساوی است با فرض وجود عامل نقص (ضد کمال) در درون (من) و اگر عامل تعین را خارجی فرض کنیم، د

ر این صورت باید واقعیت (جز من) را با قطع نظر از (من) که بعقیده‌ی فیخته بوجود آورنده‌ی (جز من) است بپذیریم! و این خود نقض صریح عقیده‌ی فیخته می‌باشد. ۳- اگر (من) را در فلسفه‌ی وی بهمان معنی معمولی که انسانها در درون خود سراغ دارند و گاهی با علم حضوری بقول فیخته برای خود برمی‌نهند بگیریم، اسناد واقعیت وجودی (من) بعنوان علت و (جز من) بعنوان معلول آن، نامعقول بنظر میرسد زیرا (من) و (جز من) هر چه باشد مخلوقات خداوندی هستند که فیخته نیز به آن ذات اقدس معتقد است و بر این مبنی بوجود آمدن (جز من) از برنهادن شدن (من) معنائی ندارد. البته در قدرت مافوق طبیعی (من) مخصوصاً در صورت بوجود آمدن اراده‌های نیرومند، شکفتنی‌ها وجود دارد، ولی هر اندازه هم که (من) مقتدر باشد و بتواند اراده‌های نیرومند تولید کند، بالاخره (من) خالق نیست، اگر کاری کند به اذن خداوندی می‌کند، در ملک خداوندی. ۳- عمران: فآخبرنی بای شیء علم ما علم، ابضمیر ام بغیر ذلک؟ (بمن خبر بده که خداوند متعال به معلوم خود با چه وسیله‌ای علم پیدا کرد، آیا بوسیله‌ی ضمیر یا بوسیله‌ی چیزی دیگر؟) الامام: ارایت اذا علم بضمیر هل تجد بدا من ان تجعل لذلک الضمیر حدا ینتهی الی

ه المعرفة؟ قال عمران: لابد من ذلک. قال الرضا علیه‌السلام: فما ذلک الضمیر؟ فانقطع و لم یحر جواباً. (امام فرمود: ای عمران چه فکر می‌کنی؟ اگر خداوند بوسیله‌ی ضمیر، علم به معلوم خود داشته باشد، آیا چاره‌ای جز این می‌بینی که برای آن ضمیر حدی را قرار بدهی که معرفت منتهی به آن بوده باشد؟ عمران گفت: چاره‌ای جز این نیست. امام رضا علیه‌السلام فرمود: آن ضمیر چیست؟ عمران سکوت نموده و نتوانست پاسخی بدهد.) برای توضیح سوال و پاسخ فوق، مجبوریم که معنای ضمیر را در اینجا متذکر شویم. معانی زیر را میتوان برای ضمیر مطرح نمود: ۱- درون بطور عام ۲- مخفی و پوشیده ۳- وجدان بمعنای عمومی ۴- وجدان بمعنای اخلاقی ۵- وجدان بمعنای آگاهی ۶- صورت انعکاس یافته از واقعیت معلوم. ۷- قلب (دل) که بمعنای مطلق عامل درونی

درک می‌باشد. آنچه که از معانی فوق در سوال عمران و پاسخ امام رضا (ع) مناسبتر بنظر میرسد، یکی از دو معنای ۶ و ۷ می‌باشد. بنابراین، سوال عمران چنین میشود: آیا خداوند متعال بوسیله‌ی صورت انعکاس یافته از معلوم، علم به معلوم پیدا کرده است (چنانکه در انسانها چنین است) یا بوسیله‌ی قلب بمعنای مطلق عامل درونی درک، یا بوسیله‌ی چیز دیگر؟ امام در پا

سخ سوال مزبور میفرماید: اگر خداوند سبحان بوسیله‌ی ضمیر (بهر یک از دو معنا) علم پیدا کند، چاره‌ای جز این نیست که برای آن ضمیر باید حدی قرار بدهی که معرفت به آن منتهی (یا مستند) گردد. عمران میگوید: آری چنین است و چاره‌ای جز این نیست، امام می‌فرماید: چیست آن ضمیر که با حدی شناخته شود؟ یعنی آن ضمیر را که واسطه‌ی علم خداوندی به معلوم قرار دادی، باید هویتی قابل تعریف داشته باشد که معرفت به آن منتهی گردد (علم خداوندی به آن هویت تعریف شده مستند یا منتهی گردد) و ممکن است بگوئیم: محتملا- مقصود امام از معرفت، شناخت بشری درباره‌ی آن ضمیر بوده باشد. این احتمال با این نکته تقویت میشود که بکار بردن معرفت درباره‌ی آن ضمیر بوده باشد. این احتمال با این نکته تقویت می‌شود که بکار بردن معرفت درباره‌ی علم خداوندی صحیح نیست، زیرا معرفت معمولا به علم مسبوق به جهل و نیازمند به استدلال گفته میشود، و اسناد این گونه علم به خداوند سبحان صحیح نیست، زیرا علم خداوندی نه مسبوق به جهل است و نه نیازمند به استدلال. الامام: لا باس، ان سالتک عن الضمیر تعرفه بضمیر آخر؟ فقال: نعم، قال الرضا علیه السلام: افسدت علیک قولک و دعواک یا عمران، الیس ینبغی ان

تعلم ان الواحد لایوصف بضمیر و لیس یقال له اکثر من فعل و عمل و صنع و لیس یتوهم منه مذاهب و تجزئه کمذاهب المخلوقین و تجزئتهم. فاعقل ذلک و ابن علیه ما علمت صوابا. (امام فرمود: مانعی نیست، اگر از تو بپرسم که آیا آن ضمیر را که وسیله‌ی علم است میتوانی بوسیله‌ی ضمیر دیگر تعریف نمائی؟ عمران گفت: آری. امام فرمود: ای عمران، با این پاسخ مثبت سخن و ادعای خود را فاسد نمودی. آیا شایسته نیست بدانی که خداوند یگانه با ضمیر توصیف نمی‌گردد، و درباره‌ی آن واحد یگانه بیش از این نتوان گفت که کرد، انجام داد و ساخت. و درباره‌ی خداوند سبحان نباید تکثر روشها و تجزئه را که در مخلوقات وجود دارد، توهم نمود. این اصل را که گفتیم تعقل نما و آنچه را که فهمیدی بر مبنای این اصل استوار بساز). بنظر میرسد مقصود امام علیه‌السلام اینست که اگر برای دریافت آن ضمیر که واسطه‌ی علم خداوندی به معلوم او است، ضمیری دیگر فرض شود که واسطه‌ی علم به ضمیر اول بوده باشد، مستلزم تسلسل تا بینهایت خواهد بود و تسلسل باطل است، زیرا بهمان ملا-کی که ضمیر برای تعلق علم خداوند به معلوم ضرورت دارد، برای دریافت همین ضمیر که معلوم خداوندی است نیز لازم است بنابراین، امام با

نظر به اینکه فرض ضمیر بعنوان واسطه‌ی علم خداوندی به معلوم، مستلزم فرض وجود ضمیری دیگر می‌باشد، عمران را ملزم میفرماید، زیرا تعدد و تکثر ضمیر (حتی اگر بیش از دو نباشد و تسلسل بینهایت را هم ایجاب نکند)، درباره‌ی خداوند سبحان امکان‌ناپذیر است. آنگاه امام علیه‌السلام به نفی اصل ضمیر از خداوند می‌پردازد و میفرماید: (آیا شایسته نیست که بدانی که اصلا خداوند بیهمتا و یگانه‌ی مطلق با ضمیر توصیف نمی‌گردد و درباره‌ی آن ذات اقدس جز این نباید گفت که: آن کار را کرد، این کار را انجام داد، دستگاه خلقت را ساخت، و اما اینکه کار را چگونه کرد و انجام داد و چگونه ساخت؟ با الگوها و عوامل و شرائطی که در کارهای مخلوقات وجود دارد، نمیتوان توضیح داد و تفسیر نمود. ۴- عمران: یا سیدی، الا تخبرنی عن حدود خلقه کیف هی و ما معانیها و علی کم نوع یتکون؟ (عمران گفت: ای سرور من، آیا برای من خبر نمیدهی از حدود خلقت: از چگونگی آن، و اینکه چیست معانی آنها و بر مبنای چند نوع تکون پیدا می‌کند؟) الامام: قد سالت فافهم: ان حدود خلقه علی سته انواع: ۱-

ملموس موزون منظور الیه ۲- و ما لا وزن له و هو الروح ۳- و منها منظور الیه و لیس له وزن و لا لمس و لا حس و لا ذوق ۴- و التقدیر. ۵- و الاعراض و الصور و العرض و الطول ۶- و منها العمل و الحركات التي تصنع الاشياء و عملها و تغیرها من حال الی حال و تزیدها و تنقصها. و اما الاعمال و الحركات فانها تنطلق لانها لا وقت لها اکثر من قدر ما یحتاج الیه، فاذا فرق (فرغ) من الشیء انطلق بالحركة و بقی الاثر و یجری مجری الکلام الذی ینذهب و یبقی اثره. (امام فرمود: سوال کردی پاسخ سوال را

بفهم: حدود خلق خداوندی بر شش نوع است: ۱- قابل لمس، و قابل توزین و قابل دیدن ۲- آنچه که وزن ندارد و آن روح است ۳- آنچه که قابل دیدن است و وزنی ندارد و همچنین قابل لمس و حس و چشیدنی نیست. ۴- قوانین اندازه و نظم همه‌ی اشیاء ۵- اعراض و صور و عرض و طول ۶- عمل و حرکاتی که اشیاء را می‌سازد و در آنها عمل می‌کند و آنها را از حالی بحال دیگر تغییر می‌دهد، در آنها می‌افزاید و از آنها می‌کاهد. اما اعمال و حرکات پس از آنکه انجام گرفتند رها می‌شوند (و ثبات عینی ندارند) زیرا برای آنها زمانی بیش از آن مقدار که مورد نیاز است وجود ندارد. هنگامی که عمل و حرکت از آن چیز متحرک فارغ شد، (یا بجهت تمام شدن نیاز، از شیئی جدا شد، حرکت رها گشته و اثر باقی می‌ماند و مانند سخن است که

ه میرود و اثرش باقی می‌ماند) توضیح- بنظر می‌رسد در متن پاسخ امام علیه‌السلام در اثر اشتباهات نویسندگان یا عوامل چاپی اختلالاتی وجود دارد که آنها را طرح می‌کنیم: ظاهراً شماره‌ی دوم که پس از شماره‌ی اول آمده است (و ما لا وزن له) به اضافه‌ی (و لیس بملموس و لا منظور الیه) بوده است، زیرا روح چنانکه وزن ندارد، قابل لمس و دیدن فیزیکی هم نیست، در مقابل شماره‌ی اول که هر سه خاصیت لمس، قابلیت توزین و قابلیت دیدن را دارد، که شامل همه‌ی اجسام فیزیکی می‌باشد. شماره‌ی سوم عبارت است از نمودهای محض مانند انعکاسات آینه‌ای که قابل دیده شدن می‌باشند ولی نه وزنی دارند و نه قابل لمس می‌باشند و نه دارای حس و ذوق هستند. در شماره‌ی چهارم که کلمه‌ی (تقدیر) بکار رفته است، بنظر می‌رسد که بمعنای اندازه‌گیری قانونی مخلوقات باشد که خداوند در نهاد خود مخلوقات قرار داده است. الذی قدر فهدی (خداوندی که مخلوقات را تقدیر فرمود و هدایت نمود) شماره‌ی پنجم اعراض و صور و ابعاد و شماره‌ی ششم اعمال و حرکات (فعالیتها بطور عام) که اشیاء را می‌سازند و آنها را مورد عمل قرار می‌دهند و از حالی بحال دیگر دگرگون مینمایند. تبصره- در نسخه‌ی مسند الامام رضا (ع) بجای

تعملها (تعلمها) آمده است که یقیناً اشتباه است. امام علیه‌السلام در تفسیر شماره‌ی ششم نکته‌ی بسیار با اهمیتی را تذکر داده‌اند که باید مورد توجه دقیق قرار بگیرد. امام می‌فرماید: (اعمال و حرکات فقط بمقدار زمان مورد نیاز در پهنه‌ی هستی تحقق پیدا کرده و با پایان یافتن آن زمان، وجود آن اعمال و حرکات نیز منقرض می‌گردد.) و این یکی از اساسی‌ترین مسائل حرکت و تحول در پهنه‌ی هستی است که حکماء و فلاسفه نمیتوانند از آن غفلت بورزند. هر کمترین و ناچیزترین حرکت و عمل در عرصه وجود برای بوجود آوردن نتیجه‌ی ایست- در این پرده یک رشته بیکار نیست قطره‌ای کز جویباری میرود از پی انجام کاری میرود بهر جزئی ز کل کان نیست گردد کل اندر دم ز امکان نیست گردد جهان کل است و در هر طرفه العین عدم گردد و لا یبقی ز مانین دگر باره شود پیدا جهانی بهر لحظه زمین و آسمانی بهمین جهت است که اشیاء دائماً در حال دگرگونی و نو شدن است- هر نفس نو میشود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری مینماید در جسد اتصال و پیوستگی مشهود در اشیاء معلول سرعت بسیار شدید حرکات است- شاخ آتش را بجنبانی بساز در نظر آتش نما

ید بس دراز این درازی مدت از تیزی صنع می‌نماید سرعت انگیزی صنع پس همانطور که امام علی بن موسی الرضا (ع) می‌فرماید: حرکت و فعالیت و عمل به مقدار زمان مورد نیاز واقعی که آنرا می‌گردانند، در عرصه‌ی هستی تحقق پیدا می‌کنند و از کار رها می‌شوند. نکته‌ی دیگر اینکه امام نمی‌فرمایند (حرکت معدوم می‌شود) بلکه می‌فرماید: (عمل و حرکت پس از انقراض زمان مورد نیاز رها میشوند) مانند موجی که پس از بروز از حالت موج بودن رها می‌شود و به حالت اصلی برمی‌گردد: چون ز دانش موج اندیشه بتاخت از سخن و آواز و صورت بساخت از سخن صورت بزد و باز مرد موج خود را باز اندر بحر برد صورت از بی‌صورتی آمد برون باز شد کانا الیه راجعون ۵- قال له عمران: یا سیدی، الا تخبرنی عن الخالق اذا کان واحدا لا شیء غیره و لا شیء معه، الیس قد تغیر بخلقه الخلق؟ (عمران به امام رضا علیه‌السلام عرض کرد: ای سرور من، آیا برای من خبر نمی‌دهی درباره‌ی خداوند خالق که هنگامی که یگانه بوده و چیزی غیر از او و با او نبود، آیا با آفریدن مخلوقات تغییر نکرد؟) الامام: لم یتغیر عزوجل بخلق الخلق و لکن الخلق یتغیر بتغیره. (امام رضا علیه‌السلام فرمود: خداوند ع

زوجل با آفریدن مخلوقات تغییری نکرده است بلکه مخلوقات است که با ایجاد تغییر در آنها متغیر می گردند). امام علیه السلام در پاسخ بعضی از سوالات گذشته عمران نیز به عدم امکان تغیر خداوندی اشاره فرموده است. در پاسخ از سوال اول فرموده است: و لا رای لفسه فیما خلق زیاده و لا نقصانا (و در آنچه که خداوند آفریده است، برای خود زیادت و نقصی ندیده است) این سوال ناشی از اعتقاد یا عادت علمی انسانها به اینست که هر علتی با به وجود آوردن معلول خود به نحوی تغیر پیدا می کند، اگر معلول جزئی از موجودیت علت باشد، با به وجود آمدن معلول، همان جزء از علت موجودیت علت کم می شود و پس از به وجود آمدن معلول، علت فاقد آن می باشد، به عنوان مثال، انسان با داشتن نطفه موجودی است دارای اجزاء که یکی از آنها نطفه ایست که در وی وجود دارد، پس از جدایی نطفه از وی، قطعا انسان فاقد آن نطفه‌ی مشخص می باشد خواه در جریان خلقت قرار گیرد یا نگیرد. و ممکن است بروز معلول موجب افزایش موجودیت علت بوده باشد، مانند ساختن دوا و مسکن و دیگر ابزار زندگی مادی که موجب افزایش شئون موجودیت انسان و بقای او می باشد. به طور کلی، به جهت ارتباط مادی و پیوستگی هویت معلول به علت

و علت معلول (تا آنجا که گفته میشود: معلول جلوه‌ای از علت است) به وجود آمدن تغیر در علت به جهت بروز معلول امری است کاملا طبیعی. عمران با تکیه بر این اعتقاد یا عادات علمی، دو بار در سوالات خود این مساله را مطرح نموده است که: (آیا خداوند یگانه پس از به وجود آوردن مخلوقات تغییری کرده است یا نه؟) امام در پاسخ عمران می فرماید: (خداوند عزوجل با آفریدن مخلوقات تغییری پیدا نکرده است، بلکه مخلوقات است که با اراده‌ی خداوندی به تغیر دادن آنها، تغیر پیدا می کند. ممکن است در این مورد برای شخص متفکر این سوال پیش بیاید که آیا می توان حقیقتی را در نظر گرفت که چیزی از او به وجود بیاید و هیچ تغییری پیدا نکند؟ پاسخ این سوال چنین است که اولاً فاعلیت خداوند سبحان قابل مقایسه با دیگر فاعلها و علل نیست- لیس کمثله شیء (هیچ چیزی مثل و مانند او نیست) ثانیاً- میتوان برای توضیح اجمالی این مساله، فعالیت‌های نفس انسانی را در نظر گرفت که نفس (من، روح، یا بعضی از قوای مغزی) انسانی با قدرت تجرید هزاران مسائل علمی را در ذهن تنظیم می نماید و قوانین آنها را در اشکال قضایای کلی در ذهن به وجود می آورد، بلکه به طوری که نسبت نفس یا روح یا بع

ضی از قوای مغزی به آن قضایای کلی، نسبت به معلولات خود می باشد (گر چه مواد خام آن قضایای کلی انعکاس محض از جهان بیرونی بوده باشند) و با این حال کمترین تغییری در نفس یا روح یا آن قوای مغزی به وجود نمی آید. مخصوصا دو نوع جریان در ذهن ما مشاهده می شود که می توان عدم تغیر عامل یا فاعل و علت را با بوجود آمدن معلولات به خوبی اثبات کنند- یکی از آن دو نوع جریان عبارتست از عملیات ریاضی که با تجدید نظر حاکم در آنها هیچ گونه نیازی به ماده سابق نه در وجود علت و نه در غیر آن، وجود ندارد. لذا هیچ تغییری در فاعل عمل به وجود نمی آید، مگر صرف انرژی طبیعی که داخل در هویت علت نیست، زیرا میلیونها مردمی که ریاضیات نمی دانند می توانند میلیاردها واحد انرژی مغزی صرف کنند و با این حال توانائی عمل ریاضی را نداشته باشند. دوم اکتشافات و انتقالات ذهنی ابتکاری که بروز آنها کمترین تغییری در علت (نفس یا روح یا قوای مغزی) بوجود نمی آورند. ۶- عمران: فبای شیء عرفناه؟ (با چه چیز خداوند عزوجل را شناخته ایم؟) الامام: بغیره. (خداوند سبحان را با غیر ذات او شناخته ایم) ۷- عمران: فای شیء غیره؟ (غیر ذات خداوندی که بوسیله آن خدا را شناخته ایم چیست

؟) الامام: مشیته و اسمه و صفته و ما اشبه ذلک، و کل ذلک محدث مخلوق مدبر. (امام علی بن موسی الرضا علیه السلام فرمود: بوسیله مشیت و اسم و صفت خداوندی و آنچه که شبیه به آنست و همه آنها حادث و مخلوق و مورد تدبیر است.) وسیله معرفت خداوند سبحان از سیاق دو سوال و پاسخ فوق معلوم میشود که مقصود امام علی بن موسی الرضا علیه السلام از اینکه (خدا را با غیر خدا میشناسیم) ذات اقدس الهی است که تصور و درک آن برای بشر امکان ناپذیر است، زیرا تصور و درک بشر همواره به موضوعی متعلق میشود که دارای هویتی باشد که با کمیت و کیفیت خاصی نمودار گردد و بتواند در برابر ذهن آدمی بر نهاده شود و مسلم است که ذات اقدس ربوبی مافوق انواع کمیتها و کیفیتها و هرگونه اعراض و نمودهای جسمانی می باشد، پس شناخت ما

درباره‌ی خدا بوسیله غیر ذات اقدس بوجود می‌آید. ممکن است گفته شود: در آغاز دعای صباح منقول از امیرالمومنین علیه‌السلام چنین آمده است: یا من دل علی ذاته بذاته (ای خداوندی که با ذات خود به ذات خود دلالت نموده‌ای) پاسخ این اعتراض با نظر به دلالت عقل و منابع قطعی اسلامی که تصور ذات خداوندی را امکان‌ناپذیر معرفی مینمایند، دو چیز است: یکی اینکه ذات چنانکه به حقیقت اصلی موجود اطلاق میشود، مانند حقیقت آب که عبارتست از دو عنصر تفاعل یافته با نسبت معین، همچنان به موجودیت عام و پایدار یک شیء که قابل دریافت است نیز گفته میشود، مانند صفت صادر کننده که برای علت امری است عام و پایدار، لذا شناخت علت با این صفت، مانند شناخت با حقیقت و ذات آن است. دوم - شناخت با واسطه است، باین معنی که ذات خداوندی را بوسیله مخلوقات و آثاری که بوجود آورده است میتوان شناخت. بنابراین، مقصود از یا من دل علی ذاته بذاته اینست که ای خداوندی که ذات او بوسیله مخلوقاتی که آفریده است به ذات خود دلالت مینماید. در یکی از جملات دعای ابوحمزه ثمالی چنین آمده است که: بک عرفتک (بوسیله تو، ترا شناختم) و لو لا انت لم ادر ما انت (و اگر تو نبودی نمیدانستم تو کیستی) البته احتمال می‌رود معنای جمله دوم اینست که وسیله شناخت صفات و افعال خداوندی نمود خود صفات و افعال او است. این دو جمله میتواند مفسر جمله یا من دل علی ذاته بذاته با معنای اول که گفتیم بوده باشد، یعنی مقصود از ذات، موجودیت عام و پایدار خداوندی است که قابل دریافت است. این موجودیت ممکن است یکی از بارزترین صفات خداوندی بوده باشد، مانند ضرورت و

جوب وجود. که بجزرات میتوان گفت: بدیهی‌ترین صفت خداوندیست. و ما در توضیح برهان وجوبی یا کمالی بیان کردیم که هر کس که بتواند این صفت خداوندی را دریافت کند، قطعاً وجود خداوندی را نه تنها خواهد پذیرفت، بلکه وجود او را دریافت خواهد کرد آنچنانکه خود را با علم حضوری دریافت مینماید. (مراجعه شود به مجلد ۱۴ از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی - مقدمه) بنابراین، شناخت خداوندی بوسیله صفت و مفاهیم ماخوذه از اسماء خداوندی و مشیت او چنانکه در پاسخ امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام آمده است، امری است یقینی. در آخر پاسخ امام علیه‌السلام جمله‌ای وجود دارد که تا اندازه‌ای مبهم به نظر میرسد، و آن اینست: و کل ذلک محدث، مخلوق، مدبر. اینکه مشیت خداوندی مانند اراده‌ی او حادث و مخلوق و تدبیر شده‌ی خداوندی است، جای تردید نیست، ولی حدوث اسماء و صفات خداوندی باید مورد دقت بیشتری قرار بگیرد، زیرا مقصود امام علیه‌السلام صفات فعلی و آن صفاتی است که برای برقرار کردن ارتباط معرفتی انسانها با خدا انتزاع میشود، مانند رحمان و رحیم و خالق و رازق که هر یک از آنها اتصاف خداوندی را با مفهوم خود بیان مینمایند، و از طرف دیگر مساوی ذات خدا نیست، بلکه از کاری که

خداوند انجام میدهد انتزاع میشود (صفت فعل) حادث و مخلوق میباشد. ۸- عمران: یا سیدی فای شیء هو؟ (عمران پرسید: ای سرور من، پس او چیست؟) الامام: هو نور، بمعنی انه هاد الخلقه من اهل السماء و الارض و لیس لک علی اکثر من توحیدی اياه (امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام فرمود: او نور است، باین معنی که او هدایت کننده‌ی مخلوقات خود از اهل آسمان و زمین است و تو (سوال کننده) حقی بر من (پاسخ گوینده) در این مساله بیش از آنکه یگانگی آن خداوند متعال را بیان نمایم نداری). خداوند سبحان نور است، چگونه باید تفسیر شود؟ و بحثی مختصر در آیه‌ی مبارکه نور اطلاق نور درباره‌ی خدا در قرآن مجید در آیه‌ی مقدسه‌ی نور با کمال صراحت دیده میشود: الله نور السماوات و الارض، مثل نوره کمشکوه فیها مصباح، المصباح فی زجاجه الزجاجه کانه کوب دری یوقد من شجره مبارکه زیتونه لا شرقیه و لا غربیه یکاد زیتها یضی و لو لم تمسسه نار نور علی نور، یهدی الله لنوره من یشاء و یضرب الله الامثال للناس و الله بکل شیء علیم فی بیوت اذن الله ان ترفع و یذکر فیها اسمه یسبح له فیها بالغدو و الاصال رجال لا تلهیهم تجاره و لا بیع عن ذکر الله و اقام الصلوه و ایتاء الزکوه

یخافون یوما تتقلب فیہ القلوب و الابصار (خداوند نور آسمانها و زمین است مثل نور او مانند مشکاتی است که چراغ (کانون نور)

در آن نهاده شده و آن چراغ در شیشه‌ای شفاف قرار گرفته و آن شیشه گویی ستاره‌ی دری است که از درخت مبارک زیتون که نه شرقی است و نه غربی است روشن می‌شود، روغن زیتون روشنایی می‌دهد اگر چه آتشی با آن تماس نگرفته باشد، نوری بر نور، خداوند هر کس را بخواهد بر نور خود هدایت می‌کند و خداوند برای مردم مثل‌ها می‌زند و خداوند به همه چیز داناست. در خانه‌هایی که خداوند اذن فرموده است اسم خداوندی در آن خانه‌ها تعظیم و مورد ذکر قرار بگیرد، هر صبحگاه و شامگاه‌ها مردانی در آن خانه‌ها برای خدا تسبیح می‌گویند که تجارت و خرید و فروش آنان را از ذکر خدا و ادای نماز و پرداخت زکات مشغول نمی‌دارد، آنان از روزی می‌ترسند که دلها و دیده‌ها در آن روز دگرگون می‌شوند) آیه‌ی ۳۶ و ۳۷ را بدانجهت آوردیم که یکی از معانی آیه‌ی نور با ارتباط به دو آیه‌ی مزبور در نظر گرفته شده است. تا کنون برای تفسیر آیه‌ی مبارکه‌ی نور مجلدها نوشته شده و مفسران قرآن تحقیقات مبسوطی در این موضوع انجام داده‌اند. مسلم است که مفسران در تفسیر این آیه‌ی مبارک

که بر مبنای معلومات پذیرفته شده و ذوقیات خود، مطالبی را آورده‌اند که البته مطالعه و تحقیق در آنها بسیار مفید خواهد بود. با نظر بمفهوم بسیار با اهمیت نور که ناشی از داشتن ابعاد بسیار متنوع و مصادیق بسیار گوناگون آن است. میتوان معانی متعددی را در تفسیر آیه‌ی مبارکه در نظر گرفت. یک- خداوند نور آسمانها و زمین است این جمله با قطع نظر از جملات بعدی آیه بهر معنی که در نظر گرفته شود، روشن و روشنگری خداوندی را در عرصه‌ی وجود بیان میدارد. این نور و روشنایی که یقیناً ما فوق روشنایی فیزیکی و بوجود آورنده‌ی آن است، فراگیر همه‌ی وجود است وجود او روشن است، تاریکی و ابهام به آن وجود اقدس راهی ندارد، بهمین جهت فرموده است که: افی الله شک (آیا درباره خدا شکی دارید؟) این حقیقت است که نظر در وجود با بینائی درون پاک و با توجه به فروغ ملکوتی هستی، و با دریافت مفهوم کمال مطلق در درون که بدیهی‌ترین دریافت برای انسانهای دارای مغز معتدل است، نور خداوندی را در عالم هستی قابل مشاهده و شهود مینماید. اگر کسی از این فروغ نور الهی بهره‌ای نداشته باشد، هیچ چیزی را در این دنیا در روشنائی نخواهد دید و همه چیز برای او تاریک و تاریک خواهد بود-

نظری نهان بیفکن مگرش عیان بینی گرش از جهان نبینی بجهان چه دیده باشی با این معنی که برای جمله‌ی اول آیه عرض کردیم، میتوان گفت: خداوند نه بمعنای نور فیزیکی، بلکه بمعنای بسیار والا-تر از آن که نمونه‌ی بسیار ناچیزی از آن را فقط در درون نورانیت روح میتوان شهود کرد. نیز میتوان گفت: خداوند منور (نوربخش) آسمانها و زمین است، هدایت کننده‌ی آسمانها و زمین است، چنانکه در بعضی از روایات آمده است که نور در آیه‌ی مبارکه بمعنای هادی (هدایت کننده) میباشد و این معنی تاویل آیه نیست، بلکه با اندک توجهی میتوان فهمید که راهنمایی از اساسی‌ترین مختصات نور است، بلکه چنانکه حکما گفته‌اند: نور، روشن برای خود و روشنگر جز خود میباشد. و برای اینست که خداوند متعال هدایت کننده‌ی آسمانها و زمین است- قال ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی حضرت موسی (ع) در پاسخ فرعون که از آن حضرت و هارون پرسید- فمن ربکما یا موسی؟ (کیست خدای شما ای موسی؟) مسلم است که هدایت کننده، راه را برای موجود هدایت شونده روشن میسازد، تا هدایت شونده با آن روشنائی از مبدء حرکت شروع، و به مقصد منظور برسد. و آن قاعده‌ی کلی که میگوید: فاقد الشی لا یعطیه (چیزی که واقعی

تی را ندارد نمی‌تواند آنرا عطا کند) ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش با کمال بدهات اثبات میکند که خداوند سبحان که نور هدایت را برای حرکت کائنات در مسیر خود عطا میفرماید، خود دارای آن نور است. ممکن است بنظر بعضی از متفکران چنین برسد که ما در آسمانها و زمین (همه‌ی موجودات) نوری به اضافه‌ی روشنائی‌های فیزیکی نمی‌بینیم و این روشنائی‌ها معلول علل طبیعی خود بوده و چشمان ما هم بجهت داشتن ساختمان مخصوص به خود، از آن روشنائی‌ها استفاده می‌کند. پاسخ این سوال روشن است، زیرا اولاً ما در جهان هستی هرگز عین قانون را نمی‌بینیم، و آنچه را که می‌بینیم رویدادهای مشابهی است که موجب انتزاع قوانین در ذهن ما گشته و آنها را بعنوان مبانی مسائل در همه‌ی علوم مورد بهره‌برداری قرار میدهم، با اینحال آیا میتوان گفت: چون ما قوانین را بطور محسوس نمی‌بینیم، پس وجود ندارند. بینائی ما درباره‌ی قوانین عبارتست از

بینائی عقلی نه حسی. ثانیاً- آیا شهود زیبایی‌های محسوس در جهان هستی، مانع از دریافت زیبایی‌های معقول بوده است که تا نور فیزیکی مانع شهود فروغ نور الهی بوده باشد؟! زیبایی یکدسته گل هرگز نفی کننده‌ی زیبایی شب مهتاب نیست و آن دو زیبایی طرد کننده‌ی زیبایی آبشار نخواهند بود، بهمین ترتیب این زیبایی‌ها با زیبایی یک عمل ریاضی که قطعاً محسوس نیست ناسازگار نمیباشند، و همه‌ی انواع این زیبایی‌ها با جمال روح یک انسان عادل و حق پرست هیچ گونه منافاتی ندارند. جمال معنی، جمال روح، جمال شخصیت موقعی میتوانند از قاموس بشری طرد شوند که واقعیات شایسته و نیکو که روح و شخصیت آدمی با اتصاف با آنها زیبا میگردد، از قاموس بشری طرد شوند! دوم- مثل نور خداوندی آیه‌ی مبارکه‌ی نور مثل نور الهی را در آسمانها و زمین چنین بیان میدارد- مصباحی (چراغی) در شیشه‌ی صیقلی که مانند ستاره‌ی دری است که در مشکاتی قرار گرفته است. قطعی است که این مثل فقط برای توضیح نور خداوندی در عالم هستی بوده و از باب تشبیه والاترین معقول بر محسوس فیزیکی است. وجه شبه (ملاک تشبیه) را میتوان بدین نحو در نظر گرفت که چنانکه کانون نور (شعله‌ی چراغ) هر اندازه با وسائط کمتر بتابد و مورد مشاهده‌ی انسان قرار بگیرد، روشن تر و آشکارتر دیده میشود همینطور هر اندازه که ارتباط انسان با فروغ نور ربانی با وسائط کمتر برقرار گردد، روشنتر و آشکارتر خواهد بود و بالعکس، هر اندازه ارتباط مزبور با وسائط بیشتری ب

قرار شود، بدون تردید با فروغ کمتری رویاروی خواهد گشت. اگر بخواهیم این وسائط را بر وجود انسانی تطبیق نمائیم، میتوانیم بگوئیم: کالبد جسمانی انسان مرکب از میلیاردها سلول که هر یک از آنها خود جهانی است پیچیده، باضافه‌ی اجزاء تشکیل دهنده‌ی آن کالبد در دو بعد درونی و برونی با نظم شگفت انگیزی در جریان وجودی است. نظم و قانون شگفت انگیز در این کالبد میتواند برای ما آن روشنائی را بوجود بیاورد که رهسپار کوی خداوندی شویم، یعنی آن روشنائی این اندازه میتواند برای ما اثبات کند که این خداوند سبحان است که شکوه نظم و قانون خیره کننده را در کالبد جسمانی انسانی برافروخته است. در این مرحله مانند اینست که نور الهی را بوسیله‌ی مشکاه شهود می‌کنیم. حالا- اگر بخواهیم این واسطه (مشکاه) را کنار گذاشته یک مرحله پیشتر برویم، به فعالیت‌های تجریدی و تموجات مافوق مادی روح میرسیم مانند اشتیاق بکمال و علم حضوری و تخلق به اخلاق عالی انسانی و بینهایت گرایی و جذب به زیبایی‌های معقول و غیرذالک. نسبت این مرحله به روح، نسبت زجاجه (شیشه‌ی صیقلی و درخشان) به مصباح (چراغ) است که عبارتست از نور الهی. مقصود از نور الهی تمام موجودیت خداوندی نیست، بلکه چنانکه گفتیم عبارت از صفت هدایت روشنگر خداوندیست. روایتی که طلحه بن زید از امام جعفر بن محمد الصادق و او از پدر بزرگوارش نقل فرموده است، اشاره بهمین تطبیق دارد (رجوع شود به تفسیر المیزان ج ۱۵ ص ۱۵۱ نقل از تفسیر قمی) تطبیق این وسائط بر همه‌ی عالم هستی نیز باین ترتیب است که مشاهده‌ی موجودات عالم هستی با خاصیت وابستگی به موجود عالی قائم بالذات مانند مشاهده‌ی نور بواسطه‌ی مشکاه است که همه‌ی انسانها در حال اعتدال مغزی و روانی میتوانند با نور مصباح بوسیله‌ی آن، ارتباط برقرار کنند. و آیات و قوانینی که خداوند سبحان در آن موجودات بوجود آورده است، مانند شیشه‌ی صیقلی و درخشان، نور خداوندی را نشان میدهد همچنان که سید الموحدین امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است: ما رایت شیئا الا و رایت الله معه هیچ چیزی را ندیدم مگر اینکه خداوند را با او دیدم) سه- مجموع جملات آیه‌ی مبارکه‌ی نور و آیات دیگر که میفرماید:

الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور (خداوند سرور کسانی است که ایمان آورده‌اند، خداوند آنان را از ظلمات خارج نموده و وارد عالم نور می‌نماید) و هو الذی یصلی علیکم و ملائکته لیخرجکم من الظلمات الی النور (و آن خدا

ئی است که بر شما درود و رحمت می‌فرستد و فرشتگانش (نیز بر شما درود و رحمت می‌فرستند)، تا شما را از ظلمات خارج ساخته و به عالم نور وارد نماید). او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس. (آیا آن کسی که مرده بود و ما او را احیاء کردیم و برای او نوری قرار دادیم که بر روشنائی آن در میان مردم راه می‌رود) ... چنین برمی‌آید ارتباط انسانها با نور خداوندی بر دو قسم است: ۱- ارتباط عام. ۲- ارتباط خاص. ارتباط عام مشاهده‌ی نور خداوندی در موجودیت انسان و جهان است که هر

کسی که از حس و عقل معتدل برخوردار باشد، با درجات مختلف آن را میتواند درک کند. ارتباط خاص فقط از آن کسانی است که بمقام والای تقوی نائل گشته و بجهت تخلق به اخلاق الله مطابق آیات فوق، شایسته‌ی تابش نور خاص الهی بر جان و روان و مغزش گشته است. آدمی بوسیله‌ی این نور الهی که شایستگی آنرا با تکاپو و مسابقه در خیرات و کمالات بدست آورده است، عالم وجود را درخشان‌تر و نورانی‌تر از دیگران می‌بیند و جهان طبیعت مانند همان شیشه‌ی صیقلی، مافوق خود را در دیدگاه او قرار میدهد. چهار- از طرف دیگر این مطلب با اهمیت را باید مورد دقت قرار بدهیم که چنانکه موجودیت انسان

و جهان میتوانند مانند مشکاه و شیشه‌ی صیقلی و درخشان، نور الهی را نشان بدهند، همچنان نور الهی است که برای بیداران و هشیاران، همه‌ی وجود را نشان میدهد. در مضامین دعای عرفه، نیایش سرور شهیدان راه حق امام حسین بن علی علیهما السلام بی‌نیازی وجود خداوندی از دلیل روشنگر، مورد اشاره قرار گرفته است: الغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک. متی غبت حتی تحتاج الی دلیل (خدای من، آیا برای جز تو آن ظهور و روشنائی هست که تو فاقد آن هستی تا آن جز تو روشنگر وجود تو باشد کی از بینائی بنیایان غایب شده‌ای که نیازی به دلیلی داشته باشی که وجود تو را برای ما آشکار بسازد.) اینگونه بینائی از هر کس ساخته نیست، بلکه نصیب کسانی میشود که در نتیجه‌ی مجاهدات و مسابقه در خیرات و کمالات، بدرجه‌ای نائل گشته‌اند که میتوانند همه‌ی هستی را مانند یک واحد حقیقی وابسته به مافوق خود مشاهده نمایند. این وابستگی را نه تنها در اصل وجود می‌بیند (که این بینش از علم و فلسفه نیز برمی‌آید) بلکه وابستگی در قابلیت شهود، باین معنی که چنانکه در مشاهده‌ی رنگها و اشکال، ارتباط انسان نخست با نور فیزیکی است، سپس با رنگها و اشکال- که نظر بر نور بود آنگه به

رنگ همچنان انسانهای تهذب یافته نخست با نور الهی ارتباط برقرار می‌کنند، سپس بوسیله‌ی آن نور، موجودات را می‌بینند. اگر کسی پیدا شود و بگوید: من چنین ارتباطی را نمی‌بینم، مسلماً او ارتباط مزبور را از خود نفی می‌کند، نهایت امر این جرئت را بخود میدهد که تکلیف دیگران را هم با قیاس به نفس در این مطلب بسیار با اهمیت روشن بسازد!! پنج- میتوان گفت: یکی از علل تمثیل به (مشکاه و زجاجه و مصباح) (ظرف بزرگ چراغ و شیشه‌ی صیقلی و درخشان و چراغ) چنانکه مرحوم علامه طباطبائی قدس سره متوجه شده است، اشاره به اثبات و پایداری بی‌اضطراب نور الهی در آسمانها و زمین است، یعنی چنانکه مشکاه و زجاجه و حتی خود مصباح مانع از ورود عوامل مزاحم به کانون نور است که موجب ثبات و پایداری آن می‌باشد همچنین نور الهی در عالم هستی هرگز و بهیچ وجه مقهور عوامل مضطرب کننده و تغییر دهنده نمی‌باشد. شش- ممکن است گفته شود: چرا اکثریت چشمگیر مردم از مشاهده‌ی نور الهی در عرصه‌ی هستی محرومند، در صورتیکه با نظر به بیانات فوق میبایست همه‌ی مردم اشراق نور ربوبی را بر پهنه‌ی هستی شهود نمایند؟ پاسخ این سوال را شیخ محمود شبستری چنین میدهد: اگر خورشید بر یک حال بودی فر

وغ او بیک منوال بودی ندانستی کسی کاین پرتو او است نکردی هیچ فرق از مغز تا پوست تو پنداری جهان خود هست دائم بذات خویشتن پیوسته قائم این ایبات عالی‌ترین پاسخ را از دیدگاه علم به سوال فوق میدهد و حاصل آن اینست که اینکه ما انسانها روشنائی فضا و اجسام را به خورشید مربوط مینمائیم و میدانیم که این روشنائی از آن خورشید است، ناشی از اینست که موقعیت خورشید برای ما در حال دگرگونی است، یعنی ما در روی زمین گاهی با خورشید مواجه هستیم که در این موقع فضای زمین با همه‌ی اجسامش روشن است و هنگامیکه زمین ما رویارویی خود را با آفتاب از دست میدهد و به اصطلاح آفتاب غروب میکند فضا تاریک میشود، ما ساکنان زمین از این دگرگونی روشنائی و تاریکی فضا که به تغییر موقعیت زمین با خورشید وابسته است، یقین پیدا می‌کنیم که روشنائی فضای ما مربوط به خورشید است. ولی بدانجهت که نور خداوندی نور پایدار و لایزالی است و همواره عالم وجود را روشن می‌سازد و ما هستی را بدون نور او نمیتوانیم ببینیم، لذا خود را از مشاهده‌ی آن نور محروم می‌بینیم، در

صورتیکه اگر نظری صحیح به وابستگی موجودات، به آن موجود اعلی بیندازیم، بدون کمترین توقف و تردید استناد روش

نائی موجودات را به آن موجود اعلی مشاهده خواهیم نمود. هفت- در این آیه میفرماید: یوقد من شجره مبارکه زیتونه لا شرقیه و لا

غریبه (آن نور که در چراغ است از یک شجره‌ی (درخت) مبارک زیتون روشن می‌شود که نه شرقی است و نه غربی) مقصود اینست که آن نور که در چراغ می‌تابد از منبع مبارکی است که درخت زیتون است، البته تمثیل بودن این جمله هیچ جای گفتگو نیست، زیرا نور الهی مستند به ذات اقدس ربوبی است و بادوام روشنائیش آن منبع مستهلک نمیگردد زیرا از امور مادی نیست، لذا باید گفت: چنانکه در آخر همین آیه آمده است: و یضرب الله الامثال للناس (و خداوند مثلها را برای مردم می‌زند) خداوند سبحان برای نزدیک کردن حقیقت به مغزهای مردم، مثال مزبور را آورده است. با اینحال، خداوند حکیم مطلق با دو کلمه‌ی لا شرقیه و لا غربیه یکداز زیتها یضی و لو لم تمسسه نار از ورود خطا به مغزهای مردم جلوگیری نموده، این هشدار را میدهد که منبع مزبور نه شرقی است و نه غربی است که با دگرگون شدن موقعیت آن درخت در رویارویی با خورشید، تغییری در آن حاصل شود و موجب دگرگونی در نور حاصل از آن پدیدار گردد. همچنین روشنائی منبع مستند به ذات خویش است و منبع نور از ذات خود می‌

تابد اگر چه آتشی با آن تماس نگرفته باشد. هشت- نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء (نوری بر نور، خداوند کسی را که بخواهد بنور خود هدایت می‌فرماید) درباره‌ی این دو جمله در آیه‌ی مبارکه‌ی نور، دو احتمال مهم وجود دارد: احتمال یکم همانست که عده‌ی فراوانی از مفسران متذکر شده‌اند که نور آن شیشه‌ی صیقلی و درخشان با نور چراغ شدت پیدا می‌کند، نهایت امر اینست که نور چراغ (مصباح) اصیل و ذاتی است، و نور آن شیشه‌ی صیقلی و درخشان تبعی و وابسته به آن است. احتمال دوم- اینست نور الهی که در نتیجه‌ی تکاپو و مجاهدات و تهذب روحی نصیب انسان میگردد، به آن نور الهی که در عرصه‌ی هستی با تمثیل مزبور در آیه‌ی نور وجود دارد، اضافه میشود، یعنی انسان وارسته و متخلق به اخلاق الله با نور الهی درونی، نور الهی وجود را مشاهده مینماید، و در نتیجه انسان مزبور غرق در دو نور میگردد، و شاید بتوان جمله‌ی یهدی الله لنوره من یشاء را هم بعنوان مفسر جمله‌ی قبلی (نور علی نور) محسوب نمود. نه- دو آیه‌ی مبارکه‌ی نور چنین است: فی بیوت اذن الله ان ترفع و یذکر فیها اسمہ، یسبح له فیها بالغدو و الاصال، رجال لا تلهیهم تجاره و لایبیع عن ذکر الله و اقام الصلوه و ایتا

ء الزکوه یخافون یوما تتقلب فیہ القلوب و الابصار. (در خانه‌هایی که خداوند اذن فرموده است که نام او در آنخانه‌ها تعظیم شود و مورد ذکر قرار بگیرد، در آن خانه‌ها تسبیح میکنند خدا را هر صبح و شام مردانی که آنانرا نه تجارت و نه خرید و فروش از ذکر خداوندی و بر پا داشتن نماز و ادای زکات باز نمی‌دارد، آنان از آن روزی که دلها و دیده‌ها دگرگون می‌شوند، می‌ترسند). بعضی از مفسرین این دو آیه را مربوط به آیه‌ی مبارکه‌ی نور دانسته و چنین گفته‌اند که: نور چراغ قرار گرفته در شیشه‌ی صیقلی و درخشان که در مشکات است در خانه‌هایی که خداوند اذن فرموده است که نام او در آنخانه‌ها تعظیم و مورد ذکر قرار بگیرد... می‌درخشد.) مقصود از بیوت همه‌ی جایگاه‌های ذکر و تسبیح خداوندی است، مانند مساجد و بیوت انبیاء و اولیاء و ائمه‌ی معصومین علیهم السلام چنانکه در بعضی از احادیث آمده است. بنابر ارتباط دو آیه به آیه‌ی نور، میتوان تفسیر یا تطبیق آیات را چنین در نظر گرفت: تمثیل آیه‌ی نور (کانون نور (چراغ) در شیشه‌ی صیقلی و درخشان در مشکات) در درون انسانهای وارسته از آلودگی‌ها که در معابد الهی مشغول ذکر و تسبیح خداوندی میباشند. معنای آیات بنابراین، چنی

ن میشود که نور خداوندی با آن تمثیل که در آیه‌ی نور آمده است، برای آن مردان الهی، قابل شهود است. ۹- عمران: یا سیدی، ایس قد کان ساکتا قبل الخلق لا ینطق ثم نطق؟ (عمران می‌پرسد: ای سرور من، آیا چنین نیست که خداوند پیش از ایجاد مخلوقات ساکت بود و سخنی نمی‌گفت و سپس سخن گفت؟) الامام: لا یكون السکوت الا عن نطق قبله، و المثل فی ذلک انه لا یقال للسراج هو ساکت لا ینطق و لا یقال: ان السراج لیضی فیما یرید ان یفعل بنا، لان الضوء من السراج لیس بفعل منه و لا کون و انما هو لیس شیء غیره، فلما استضاء لنا قلنا قد اضاء لنا حتی استضاء نابه، فهذا تستبصر امرک یا عمران. (امام علی بن موسی الرضا (ع) در پاسخ عمران فرمودند: سکوت ممکن نیست مگر اینکه پیش از آن نطقی (سخنی) صورت گرفته باشد. مثل این قضیه این است که گفته نمی‌شود که چراغ ساکت است و سخن نمی‌گوید و گفته نمی‌شود که: چراغ در آن روشنائی که بما می‌دهد، با اراده این کار را

انجام می‌دهد، زیرا روشنایی و کار وجودی صادر از چراغ نیست. چراغ جز موجودیت خود چیزی نمی‌باشد، وقتی که چراغ برای ما روشن شد می‌گوئیم: چراغ برای ما روشن شد و ما از روشنایی آن برخوردار گشتیم. ای عمران با این مطلب که گفتم حقیقت مطلوبت را درمی‌یابی). پاسخ امام علیه‌السلام به سوال عمران صابی فوق‌العاده جالب و روشن و قاطع است. امام میفرماید: صدق سکوت و سکون و سخن نگفتن بر یک موضوع مستلزم ملکه و استعداد سخن گفتن در همان موضوع است. و چون خداوند سبحان مانند انسانها نیست که استعداد سخن گفتن با وسائل معمولی (دهان و زبان و حنجره) داشته باشد، لذا اسناد سکوت و سکون هم بر آن ذات اقدس امکان‌ناپذیر میباشد، زیرا بتعبیر اصطلاحی: تقابل سکوت و نطق، تقابل عدم و ملکه است، مانند بینائی و نایبائی، به دیوار نمیتوان گفت: نایب است و نمی‌بیند، زیرا دیوار استعداد بینائی و دیدن ندارد. امام علیه‌السلام برای تفهیم عمران به چراغ مثال میزند و میفرماید: نمیتوان گفت: چراغ ساکت است و سخن نمی‌گوید، زیرا چراغ استعداد سخن گفتن ندارد. و اینکه خداوند سبحان با حضرت موسی (ع) سخن گفته است، مانند: انی انا ربک فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی منم پرودگار تو، نعلیت را در آور که تو تحقیقا در وادی مقدس طوی هستی. و دیگر آیاتی که خداوند در آنها از سخن گفتن خود خبر میدهد، مقصود ایجاد الفاظ در فضا یا دیگر اجسام است، چنانکه برای تکلم با موسی (ع) کلماتی را در درخت بوجود آورد. در نتیجه ایجاد سخن از طرف خداوند متعال موجب تغیر و دگرگونی او نمیگردد. سپس امام میفرماید: نیز گفته نمیشود: (چراغ در کاری که میخواهد برای ما انجام بدهد، روشنایی را با اراده برای ما بوجود می‌آورد) زیرا روشنایی و روشنگری کاری نیست که چراغ آنرا انجام بدهد، بلکه چراغ روشن می‌شود و ما می‌گوئیم: چراغ برای ما روشنائی داد و ما هم از آن برخوردار گشتیم. احتمال قوی می‌رود که مقصود امام علیه‌السلام بیان مثال دوم است درباره‌ی چراغ، باین بیان که چون روشنایی چراغ با اجتماع شرائط روشنائی، باید روشن گردد و چراغ هیچ توانائی برای جلوگیری از اجتماع شرائط برای روشن شدن ندارد، چنانکه پس از اجتماع شرائط هیچگونه قدرتی برای خودداری از روشن شدن ندارد. پس بدانجهت که چراغ توانائی خودداری از جمع شدن شرائط ندارد و قدرت خاموشی با وجود همه‌ی شرائط در آن نیست، لذا توانائی روشن شدن ارادی هم در او وجود ندارد، یعنی وقتی که چراغ با اجتماع همه‌ی شرائط روشن میشود، این روشنائی معلول ذاتی مجموع شرائطی است که چراغ را روشن نموده است و هیچ‌گونه راهی برای اراده و خواست چراغ در روشن نمودن وجود ندارد، لذا باید گفت: چراغ روشن است نه اینکه چراغ کاری انجام میدهد، یا اراده کرده است و کاری را انجام میدهد. بنا باین بیان که عرض شد، مساله روشنائی چراغ هم که امام فرموده است، مثال دوم برای قابل درک ساختن تقابل عدم و ملکه میان خاموش بودن و روشن بودن چراغ، برای عمران صابی میباشد. احتمال دوم در تفسیر روشنائی چراغ که امام (ع) بعنوان مثال فرموده است، اینست که مقصود امام جلوگیری از اشتباهی بوده است که ممکن بود به ذهن عمران درباره‌ی نور وارد شود، باین توضیح که امام در تفسیر کلمه‌ی نور فرمود: خداوند هدایت‌کننده‌ی اهل آسمانها و زمین است و مسلم است که هدایت از مقوله‌ی کار است و این کار در خداوند متعال مسبوق به اراده و مشیت است، در صورتیکه نور جهتی از وجود اقدس ربوبی است که در مجرای اراده و مشیت قرار نمیگیرد. ۱۰- عمران: یا سیدی فان الذی کان عندی ان الکائن قد تغیر فی فعله عن حاله بخلقه الخلق (ای سرور من، در نظر من چنین بود که خداوند با آفریدن خلق در کاری که انجام داد تغییری پیدا کرده است؟) الامام: احلت یا عمران فی قولک: ان الکائن یتغیر فی وجه من الوجوه حتی یصیب الذات منه ما غیره، یا عمران، هل تجد النار یتغیر بتغیر نفسها، او هل تجد الحارہ تحرق نفسها، او هل رایت بصیرا قط رای ب صره؟ قال عمران: لم ار هذا. (امام فرمود: ای عمران در اینکه می‌گوئی: خداوند به نحوی تغیر پیدا میکند، تا ذات او از چیزی که خارج از ذات اوست متأثر شود و تغیر پیدا کند، امر محالی می‌گوئی. ای عمران، آیا چنین میبینی که آتش از ذات خود تغییری پیدا کند! آیا گرما را میبینی که خود را بسوزاند! آیا دیده‌ای که بیننده‌ای چشم خود را ببیند! عمران گفت: ندیده‌ام.) این مساله تغیر خداوندی پس از بوجود آوردن کائنات، ذهن عمران را سخت بخود مشغول داشته بود که بار دیگر این مساله را مطرح می‌کند و

میگوید: در نظر من چنین بود که خداوند با آفریدن مخلوقات تغییری پیدا کرده است! مضمون پاسخ امام علیه‌السلام به این گمان باطل چنین است: عامل این تغییر یا خارجی است و یا داخلی، و هیچ یک نمیتواند خدا را متغیر بسازد. اگر عامل تغییر را خارج از ذات تصور کنیم، حتما باید بگوئیم: آن عامل خارجی قوی‌تر از خدا بوده است که او را متغیر ساخته است و این امری است محال، و اگر عامل تغییر را داخلی فرض کنیم، این هم امکان‌ناپذیر است، زیرا با قطع نظر از وحدت حقیقی موجودیت خداوندی لازمه‌ی تغییر شونده میباشد، و در اینصورت باید جزئی از موجودیت خداوندی حادث فرض شود، و با فرض

وحدت حقیقی آن ذات اقدس، تغییر بوسیله‌ی عامل داخل خلاف فرض وحدت آن ذات اقدس است. بنظر میرسد مثالهایی را که امام علیه‌السلام برای تفهیم قضیه به عمران فرموده است، بر مبنای پذیرش وحدت ذات اقدس ربوبی میباشد که میفرماید: آتش نمیتواند در خود تغییری ایجاد کند، حرارت نمیتواند خودش را بسوزاند و هیچ بیننده‌ای نمیتواند بینائی یا چشم خود را ببیند. این مثال اخیر در اشعار شبستری چنین آمده است: تو چشم عکسی و او نور دیده است به دیده دیده را دیده؟ که دیده است! و بهر حال وحدت مطلقه‌ی ذات پروردگاری، با فرض عامل تغییر داخلی، برای آن ذات اقدس، تناقضی آشکار در بر دارد. یک دلیل بسیار قاطع و روشن وجود دارد که هرگونه تغییر را در ذات باری تعالی امکان‌ناپذیر میسازد. و آن اینست که تغییر در ذات باری یا از نقص به کمال است و یا از کمال به نقص و یا از نقص به کمال. و بدیهی است که همه‌ی انواع چهارگانه‌ی تغییر درباره‌ی خداوندی محال است، زیرا فرض اینکه خداوند از نقص به کمال تغییر پیدا کرده است، لازمه‌اش اینست که الوهیت خداوندی حادث است، زیرا در حال نقص نمیتواند خداوند واجب الوجود و کامل مطلق بوده باشد. و اگر تغییر از کمال

به نقص فرض شود، لازمه‌اش تنزل خداوندی از مقام الوهیت و وجوب وجود و کمال مطلق میباشد. و فرض تغییر از نقص به نقص، با فرض الوهیت و وجوب وجود و کمال مطلق که صفات ذاتی خداوند است، تناقضی آشکار در بر دارد. و تصور اینکه تغییر از کمال به کمال بوده است، ترجیح بلا مرجح است که از محالات اولیه است. ۱۱- عمران: الا- تخبرنی اهو فی الخلق ام الخلق فیه؟ عمران سوال کرد: آیا بمن خبر نمیدهی خداوند در مخلوقاتش است یا مخلوقات در او است؟ (الامام: جل یا عمران عن ذلک، لیس هو فی الخلق و لا- الخلق فیه، تعالی عن ذلک و ساعلمک و تعرفه به، و لا حول و لا قوه الا بالله، اخبرنی عن المرآه انت فیها ام هی فیک؟! فانکان لیس واحد منکما فی صاحبه، فبای شیء استدلت بها علی نفسک؟ قال عمران بضوء بینی و بینها. فقال الرضا علیه‌السلام: هل تری من ذلک الضوء فی المرآه اکثر مما تراه فی عینک؟ قال: نعم قال الرضا علیه‌السلام: فارناه، فلم یحر جوابا، قال الرضا علیه‌السلام: فلا اری النور الا و قد دلک و دل المرآه علی انفسکما من غیر ان یکون فی واحد منکما، و لهذا امثال کثیره غیر هذا لا یجد الجاهل فیها مقالا، و لله المثل الاعلی. (ای عمران، خداوند با عظمت‌تر از آن است که گف

فتی، خداوند در خلق نیست و خلق در خدا نیست، خدا بالاتر از اینها است. و من رابطه‌ی خدا را با مخلوقات برای تو تعلیم مینمایم و تو آنرا درک خواهی نمود. و هیچ حرکت و قوه‌ای نیست مگر از خدا. ای عمران، بمن خبر بده از آینه (هنگامیکه) عکس تو در آن منعکس میگردد، آیا تو در آن آینه‌ای یا آینه در تست؟ اگر هیچیک از شما (تو و آینه) در دیگری نیست، پس بوسیله‌ی چه چیزی برای انعکاس خود در آینه استدلال نمودی؟ یعنی چه چیزی موجب شد که تو عکس خود را در آینه ببینی؟ عمران پاسخ داد: با آن روشنائی که میان من و آینه وجود دارد. امام علی بن موسی الرضا (ع) فرمود: آیا از آن روشنائی در آینه بیش از آنچه که با چشمت مبینی، مشاهده میکنی؟ عمران گفت: آری. امام فرمود: آن روشنائی در آینه را که بیش از روشنائی چشم است، بما نشان بده عمران نتوانست پاسخی بدهد. امام فرمود: پس نمی‌بینم مگر اینکه نور است که ترا و آینه را نشان داده است، بدون اینکه در یکی از شما (تو و آینه) بوده باشد. مثل‌های فراوانی غیر از این برای توضیح این ارتباط وجود دارد که نادان جای سخنی برای خود در آن پیدا نمیکند و مثل اعلی از آن خداوندی است. تمثیل علی بن موسی الرضا علیه‌السلام بسیار

با اهمیت است. حضرت میفرماید: وقتی که صورت یک انسان در آینه منعکس می‌شود، آیا انسان در آینه حلول کرده است، یا آینه

در انسان؟ قطعی است که هیچ یک در دیگری حلول ننموده است. ولی عکسی از صورت انسانی در آینه منعکس گشته است، احتمال قوی می‌رود که منظور امام علیه‌السلام از این تمثیل جلوه‌ی جمال و جلال خداوند سبحان در مخلوقات است که نه جمال و جلال خداوندی در مخلوقات حلول کرده است و نه مخلوقات در جمال و جلال خداوندی. آنگاه امام از عمران می‌پرسد: پس بوسیله‌ی چه چیزی برای انعکاس خود در آینه استدلال نمودی؟ عمران پاسخ می‌دهد: بوسیله‌ی آن روشنایی که میان من و او وجود دارد. امام از عمران می‌پرسد آیا آن روشنایی که وسیله‌ی دیدن عکس خود در آینه است، در آینه بیش از چشم تو وجود دارد؟ عمران پاسخ می‌دهد: آری! امام می‌فرماید: آنرا بما نشان بده، عمران از پاسخ دادن ناتوان می‌گردد. بنظر می‌رسد این سوال اما از عمران، برای متوجه ساختن عمران باین حقیقت بوده است که واسطه‌ی دیدن صورت در آینه که نور است، برای هیچ یک از دو طرف (چشم و آینه) ترجیحی ندارد، کاری که نور کرده است، اینست که هر یک از تو و آینه را به خویشتن نشان داده است، بدون اینکه یکی از د

و در دیگری بوده باشد، یعنی نور هم صورت ترا نشان داده است و هم آینه را و چنان نبوده است که نور در یکی از طرفین (صورت و آینه) بیش از دیگری بوده باشد ثم التفت علیه‌السلام الی المامون، فقال: الصلوه قد حضرت، فقال عمران: یا سیدی لا تقطع علی مسالتي فقد رق قلبی. قال الرضا علیه‌السلام نصلی و نعود، فنهض و نهض المامون، فصلی الرضا علیه‌السلام داخلا و صلی الناس خارجا خلف محمد بن جعفر، ثم خرجا فعاد الرضا علیه‌السلام الی مجلسه و دعا بعمران فقال: سل یا عمران. (سپس امام علیه‌السلام به مامون رو گرداند، فرمود: وقت نماز رسیده است. عمران گفت: ای سرور من، مساله مرا قطع مفرما زیرا قلبم رقیق شده است. امام رضا علیه‌السلام فرمود: نماز می‌گزاریم و برمیگردیم پس آنحضرت برخاست و مامون هم برخاست. امام رضا علیه‌السلام نماز را در داخل خواند و مردم در بیرون در پشت سر محمد بن جعفر (عموی آن حضرت) نماز گزارند سپس از نماز فارغ شدند (امام رضا و مامون) و آن حضرت به جایگاهی که می‌نشست برگشت و عمران را خواست و فرمود: ای عمران، سوال کن. ۱۲- عمران: یا سیدی، الا تخبرنی عن الله عزوجل هل یوحد بحقیقه او یوحد بوصف؟ (عمران گفت: سرور من، آیا به من خبر نمی

دهی از اینکه خداوند عزوجل با حقیقتش شناخته می‌شود یا با صفاتش؟) الامام: ان الله المبدی الواحد الکائن الاول، لم یزل واحدا لا شیء معه، فردا لا ثانی معه، لا معلوما و لا مجهولا و لا محکما و لا متشابها و لا مذکورا و لا منسیا و لا شیئا یقع علیه اسم شیء من الاشیاء غیره، و لا من وقب کان و لا الی وقت یکون، و لا بشیء قام و لا الی شیء یقوم و لا الی شیء استند و لا فی شیء استکن، و ذلك کله قبل الخلق اذ لا شیء غیره، و ما اوقعت علیه من الكل فهی صفات محدثه و ترجمه یفهم بها من فهم. و اعلم ان الابداع و المشیه و الاراده معناها واحد و اسماوها ثلاثه و کان اول ابداعه و ارادته و مشیته الحروف التي جعلها اصلا لكل شیء و دلیلا علی کل مدرک و فاصلا لكل مشکل. (امام فرمود: خداوندی که ابتدا کننده‌ی هستی (ایجاد کننده‌ی مخلوقات بی‌سابقه‌ی هستی) و یگانه موجود اول است، بی‌همتائی بود که هیچ چیزی با او نبود، فردی بود که برای او دوم نبود، نه معلوم و نه مجهول، شناخت او نه محکم و نه متشابه و نه مورد تذکر و نه فراموش شده بود. خداوند سبحان چیزی نبود که اسم چیزی از اشیا غیر از خود او بر او تطبیق شود. وجود خداوندی نه از زمانی آغاز شده و نه برای و

جود او زمانی بعنوان پایان قابل تصور است، موجودیت او نه بوسیله‌ی چیزی بر پا است و نه هستی او تا حصول چیزی ادامه داشت. موجودیت خداوند متعال نه به چیزی متکی بود و نه در چیزی ساکن بود. همه‌ی این مختصات پیش از خلقت بود که غیر از او چیزی با او نبود و همه‌ی آنچه که بر او تطبیق می‌کنی، صفات حادث و بیان کننده‌ی حقایقی دربارہ‌ی او است که بوسیله‌ی آنها کسی که بفهمد می‌تواند بفهمد. و بدان که: معانی ابداع و مشیت و اراده یک حقیقت است و نامهای آنها سه تا است و اولین ابداع و اراده و مشیت او حروفی بود که آنها را اصل همه‌ی اشیا و دلیل هر ادراک شده و باز کننده‌ی هر مشکل قرار داد. خداوند بی‌همتا مافوق وابستگی‌ها بطور مطلق امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام در این جملات مطالب با اهمیتی را در کمال مطلق

خداوندی و بری بودن او از همه‌ی وابستگی‌ها بیان میدارد. این مطالب بقرار زیر است: مطلب یکم- وحدت حقه الهیه ازلی و ابدی و سرمدی است و با هیچ موجودی در هیچ حال از ازل الازال تا ابد الابد معیتی (دمسازی و هم بودی) نداشته و نخواهد داشت. مطلب دوم- او پیش از خلقت کائنات نه معلوم بود و نه مجهول، این قضیه کاملاً بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است ز

پرا کسی نبود پیش از خلقت که او را بشناسد، و یا کوتاهی کند و او را درک نکند. و عبارت دیگر بدانجهت که هیچ چیز و هیچ کسی وجود نداشت که در صورت شناسائی آن موجود اعلی، معلومیت به او صدق کند و در صورت عدم شناسائی مجهول بوده باشد. همچنین بدانجهت که درک کننده‌ای وجود نداشت، لذا عاملی برای معرفت محکم (روشن) و تحیر ناشی از تشابه نبوده است، چنانکه بجهت نبودن کسی، آن موجود اعلی نه در یاد کسی بود و نه فراموش شده از یادها. مطلب سوم- که میتوان گفت از نتایج مهم مطلب دوم است، اینست که با نظر به نفی معلومیت و مجهولیت از وجود خداوند متعال بجهت نبودن عالم و جاهل، صحت آن حدیث قدسی که از خداوند سبحان نقل شده است که میفرماید: کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف (من یک خزانه‌ی پنهانی بودم. پس خواستم شناخته شوم، لذا مخلوقات را آفریدم تا شناخته شوم). با نظر به جملات مورد تفسیر از حضرت علی بن موسی الرضا علیه‌السلام مطلبی صحیح بنظر نمیرسد، زیرا پیش از خلقت و حتی پس از خلقت برای خداوند سبحان نه مخفی بودن صدق میکند و نه آشکار بودن. بلکه باید گفت: تعبیر کتر مخفی بر مقام شامخ ربوبی، تعبیر بسیار پائین و ناچیزیست. مطلب چهارم-

هیچ اسمی جز اسماء مقدس ربوبی برای آن ذات اقدس وجود نداشت. شاید منظور امام علیه‌السلام حتی نفی صفات فعلیه از آن ذات اقدس میباشد، زیرا پیش از خلقت موضوعی برای زنده کردن (محبی) و میراندن (ممیت) و روزی دادن (رازق) وجود نداشته است. مطلب پنجم- خداوند سبحان فراسوی زمان است، نه برای وجود او ابتدای زمانی قابل تصور است و نه پایان زمانی، زیرا زمان که در دو مجری قابل تحقق است، هیچ یک نمیتواند درباره‌ی خدا صدق کند: مجرای یکم- امتداد ذهنی که از ارتباط مغز با حرکت (چه درونی و چه برونی) بوجود می‌آید و کشش زمان را به سه نقطه‌ی: گذشته، حال و آینده تقسیم مینماید. مجرای دوم- ترتب حلقه‌های زنجیری علل و معلولات که در نظام هستی در جریان است، این زمان که میتوانیم آن را ترتب علل و معلولات بنامیم، نیازی بوجود انسانی که آن را درک کند و زمان را از آن انتزاع نماید: ندارد و باین معنی که در ترتیب نظام خلقت چنین است که ریشه‌ی درخت مقدم بر ساقه و شاخه و میوه‌ی آن در عرصه‌ی وجود ظاهر میشود، خواه انسانی وجود داشته باشد که این تقدم و تاخر را درک کند یا نه. مطلب ششم- استقلال وجود خداوندی و استغنائی ذاتی او مافوق همه‌ی وابستگی‌ها است، او در هستی

و ذات خود بهیچ چیزی تکیه ندارد. اصلاً مگر میتوان چیزی را در برابر آن ذات اقدس بعنوان موجود دوم در مقابل موجود اول قرار داد، چه رسد باینکه خداوند سبحان در ذات و وجود خود به آن موجود تکیه کند. مطلب هفتم- امام میفرماید: همه‌ی اینها که گفتم، پیش از خلقت بود، بانظر به مجموع آیات و روایات و احکام صریح عقل درباره‌ی موجودیت خداوندی روشن میشود که مقصود امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام اینست که مطالبی را که گفتم، با نظر به موجودیت آن خداوند یگانه و با قطع نظر از خلقت بود، لذا صفات فعلیه‌ی خداوندی را مانند زنده کردن و میراندن و روزی دادن و غیرذالک که از چگونگی خلقت انتزاع میشوند، شامل نمیگردد. مطلب هشتم- امام میفرماید: (ابداع و مشیت و اراده بیک معنی میباشد) هر سه معنی یک فعل خداوندی است که در مقدمه‌ی ایجاد اشیاء بروز می‌کند. اگر چه هر یک از آنها درای مفهومی است که جداگانه قابل درک میباشد، بدین ترتیب که معنای مطابقی (مستقیم و تمام) ابداع عبارتست از بوجود آوردن یک شیء بی‌سابقه‌ی هستی، و هر کلمه‌ای که از این ماده‌ی مشتق شده باشد، معنای مزبور (بوجود آوردن شیء بی‌سابقه‌ی هستی) را در بر دارد، مانند مبدع و غیرذالک. مشیت به معنای خواستن است که زمینه برای آن بوجود آمده است. زمینه یا انگیزه‌ی مشیت، ممکن است حکمت خداوند سبحان بوده باشد

چنانکه در آفرینش موجودات وجود دارد، قوانین و نظم و هویت‌های خاص موجودات مورد مشیت خداوندی است که با کمیت و کیفیت معین آنها را خواسته و بجریان انداخته است. و ممکن است زمینه و انگیزه‌ی مشیت آمادگی انسانها به پذیرش و قرار گرفتن در مجرای مشیت خداوندی بوده باشد. وقتی که یک انسان بجهت انحراف از صراط مستقیم و تمرد از دستورات الهی (که در مخالفت با اخلاق عالی انسانی و ارتکاب گناهان جلوه می‌کند) زمینه‌ی ضلالت و سقوط را برای خود آماده کرد، خداوند عزوجل ضلالت و سقوط او را خواهد خواست، یعنی نظم و قوانین حاکم بر هستی در گمراه کردن و ساقط نمودن وی بکار خواهد افتاد. در همه‌ی آیات قرآنی که تعلق مشیت خداوندی به هدایت و ضلالت انسانها تذکر داده شده است، بهمین معنا است که مطرح کردیم، نیز بر عکس یعنی هر کسی که باروش در صراط مستقیم و عمل به دستورات الهی زمینه هدایت را در خود بوجود آورد، خداوند جل شانہ او را مشمول هدایت خود خواهد فرمود. اما اراده که مانند مشیت در مقدمه‌ی ایجاد اشیاء بروز می‌کند، مفهومی از خواستن است که به

وجود آمدن شیء (مراد) را حتمی می‌سازد. اگر ما بخواهیم هر یک از مفاهیم سه گانه را جداگانه و مطابق دریافت معمولی ذهن در نظر بگیریم، ترتیب بروز آن مفاهیم چنین است: (مشیت - اراده - ابداع) ولی با نظر به فرموده‌ی امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام که هر سه مفهوم یک معنی است، باید گفت: مقدمه‌ی ایجاد یک حقیقت است که از سه بعد میتوان آن را مورد توجه قرار داد. مطلب نهم - امام میفرماید: (و اولین ابداع و اراده و مشیت او حروف بود که آنها را اصل همه‌ی اشیاء و دلیل هر درک کننده (یا هر ارداک شده) و باز کننده‌ی هر مشکل قرار داد) درباره‌ی نخستین مخلوق خداوندی حقائق مختلف در منابع اسلامی وارد شده است، مانند: نور محمد (ص)، عقل، نور بطور مطلق، انوار معصومین علیهم‌السلام، آب و غیرذالک. در این احتجاج نخستین مخلوق حروف معرفی شده است و با توجه به بقیه‌ی احتجاج معلوم میشود که منظور همین حروف است که کلمات از آنها تشکیل می‌شود. و مسلم است که ماهیت حروف وسیله‌ای برای ابراز معانی و قالب آنها میباشد، چنانکه در همین احتجاج بیان شده است. در جملات مربوط به حروف، امام میفرماید: و الحروف لا تدل علی غیر انفسها (و حروف دلالت نمیکند مگر به هویت‌های

خود) مامون الرشید می‌پرسد: و کیف لا تدل علی غیر انفسها (چگونه حروف دلالت نمیکند مگر به هویت‌های خود؟) امام میفرماید: لاین الله تبارک و تعالی لا- یجمع منها شیئا لغير معنی ابداء فاذا الف منها احرفا اربعة او خمسة او ستة او اكثر من ذلك او اقل، لم یوئلفها لغير معنی و لم یکن الا لمعنی محدث لم یکن قبل ذلك شیئا (زیرا خداوند تبارک و تعالی آن حروف را بجز برای معنی با همدیگر جمع نمیکند) (خداوند حروف را برای ارائه‌ی معنی با همدیگر جمع میکند) هنگامیکه حروفی را، چهار تا پنج، یا شش حرف، یا بیشتر یا کمتر از آن تالیف میکند، این تالیف صورت نمی‌گیرد مگر برای یک معنای حادث که قبل از زمان تالیف چیزی نبوده است) سپس امام علیه‌السلام در پاسخ سوال عمران که پرسید که این اصل را چگونه میتوان فهمید، چنین فرمود: فوجه ذلك و بابه انک تذکر الحروف اذ لم ترد بها غیر انفسها ذکرتها فردا، فقلت: ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ، حتی تاتی الی آخرها فلم تجد لها معنی غیر انفسها فاذا الفتها و جمعت منها حرفا و جعلتها اسما و صفه لمعنی ما طلبت و وجه ما عنیت کانت دلیله علی معانیها داعیه الی الموصوف بها افهمته؟ قال: نعم (وجه و راه شناخت این اصل چنین است که تو هنگامی که به

حروف متذکر میشوی و از آنها غیر از هویت خود یکایک آنها چیزی اراده نمیکنی میگوئی: ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ، تا آخر برای آن حروف معنایی جز هویت یکایک آنها چیزی دیگر در نمیابی، وقتی که چند حرف از آنها را جمع و تالیف نمودی و از آنها اسم و صفتی برای معنی مطلوب و عنوان مقصود خود قرار دادی، آن حروف تالیف شده راهنمائی برای معانی خود میگردند و به موصوف خود میخوانند. آیا فهمیدی؟ عمران گفت: آری.) از این جملات بخوبی اثبات میشود که حروف، هویت وسیله‌ای دارند و برای نشان دادن و فهماندن معانی و مقاصد خلق شده‌اند، بنابراین، مقصود از اینکه حروف نخستین خلقت ابداعی خداوندی است، نخستین مخلوق در سلسله‌ی وسائل ارائه‌ی معانی میباشد نه نخستین مخلوق بطور مطلق، چنانکه آب که بعنوان نخستین ماده‌ی خلقت

معرفی شده است، منظور نخستین ماده برای سلسله‌ی عالم ماده است نه بطور مطلق. نیز در این جمله که امام میفرماید: لانها مبدعه بالابداع، و النور فی هذا الموضع اول فعل الله الذی هو نور السماوات و الارض و الحروف مفعول بذلك الفعل (زیرا حروف بوسیله‌ی ابداع آفریده شده است و نور در این مرحله نخستین فعل خداوندیست که او نور آسمانها و زمین است و حروف بوسیله‌ی آن فعل بوجود آمده است) ملاحظه می‌شود که ابداع که جنبه‌ی اقدام و عمل مشیت و اراده است. پیش از حروف است. و عمل مشیت و اراده‌ی خداوندی که مانند تشعشع نور است مقدم بر حروف می‌باشد. خلاصه همانطور که گفتیم حروف جنبه‌ی وسیله‌ای برای ارائه‌ی معانی و مقاصد را دارد، لذا اگر چه نخستین مخلوق وسیله‌ای برای ارائه‌ی معانی و مقاصد است، ولی پس از همه‌ی آن حقایق است که پیش از انسان و یا هر موجودی که برای ابراز معانی به حرف نیازمند است وجود داشته است. مطلب دهم - آیا میتوان گفت: اصول حروفی که برای تالیف کلمات آفریده شده‌اند (و در این روایت بیست و هشت حرف (عربی) معین شده) و حروف دیگری که در سایر لغات وجود دارند، در حقیقت اشکال دگرگون شده از همین بیست و هشت حرف می‌باشند) خصوصیتی ذاتی دربردارند؟ در این احتجاج پاسخ این سوال منفی آمده است. چنانکه در جملات قبلی ملاحظه کردیم: (میگویی: ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ، و برای آن حروف معنایی جز هویت یکایک آنها چیزی دیگر در نمی‌یابی) ولی ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه القمی (صدوق) رحمه الله دو روایت نقل کرده است که هر یک از حروف اشاره به حقیقتی دارد. در روایت از امام علی بن ابیطالب علیهما السلام

چنین نقل شده است: (ا، ب، ت، ث)، الف آلاء الله (نعمتهای خداوندی). باء بجهت خداوندی و باقی و بدیع السماوات و الارض (ابداع کننده‌ی آسمانها و زمین) تاء تمام شدن امر بوسیله‌ی قائم آل محمد علیه السلام. ثاء ثوابی که مردم با ایمان برای اعمال صالحه‌ی خود دریافت خواهند کرد. (ج، ح، خ) جیم جلال و جمال خداوندی و حاء رمز حلم و حیات و حق مطلق بودن او و خاء خمول (رکود و سقوط) ذکر معصیت کاران در نزد خداوند عزوجل می‌باشد. (د، ذ) دال عبارتست از دین خداوندی که برای بندگانش پسندیده است ذال رمز ذوالجلال و الا-کرام است، (ر، ز) را رمزی از روءف و رحیم و زاء از زلزله‌ی روز قیامت است. (س، ش) سین رمزی از سناء الله (نور خداوندی) و سرمدیت او است، شین از شاء الله ماشاء (می‌خواهد آنچه را که مورد مشیت خود قرار میدهد و اراده میکند، آنچه را که بخواهد و شما نمیتوانید مشیت داشته باشید، مگر اینکه مشیت خداوندی تحقق پیدا کند. (ص، ض) صاد رمزی از صادق الوعد بودن خدا در وادار ساختن مردم برای ورود به صراط و باز داشتن ستمکاران در کمینگاهی که خدا دارد. و ضاد رمزی از ضلالت کسی است که با محمد و آل محمد صلوات الله علیهم مخالفت نماید. (ط، ظ) طاء، رمزی از شای

ستگی مردم با ایمان به ورود بعالم اعلائی خیر و کمال و سرنوشت نهایی زیبا. ظاء عبارتست از حسن ظن مردم با ایمان بخدا و سوءظن مردم کافر به آن مقام ربوبی. (ع، غ) عین رمزی از عالم (دانا) و غین از غنی مطلق که برای او نیاز بهیچ وجه جایز نیست. (ف، ق) فاء رمزی از شکافنده‌ی دانه و هسته و فوجی از افواج آتش، و قاف از قرآن است که جمع کردن و در معرض قرائت قرار دادنش بر عهده‌ی خداست. (ک، ل) کاف رمزی از کافی (کفایت کننده) لام لغوگوئی کفار در افترای دروغین بخدا. (م، ن) میم مالکیت مطلق خداوندی در روز قیامت که مالکی جز او نیست و خداوند در آن روز میفرماید: (لمن الملك اليوم) (امروز مالکیت از آن کیست؟) سپس ارواح همه‌ی انبیاء و رسولان و حجتهای خداوندی میگویند: (الله الواحد القهار) مالکیت مطلق از آن خداوند یگانه و پیروز مطلق است و خداوند جل جلاله میفرماید: اليوم تجزی کل نفس بما کسبت لا ظلم اليوم ان الله سریع الحساب (امروز هر کسی در برابر آنچه که اندوخته است، پاداش داده خواهد شد امروز (بر هیچ کس) ستمی نیست و قطعا خداوند حسابگر سریع است) و نون رمزی از نعمت خداوندی برای مومنان و نعمت و عذاب او برای کفار است. (و، ه) واو رمزی از وای بر کسی که خدا را معصیت کند، از عذاب روزی بزرگ. هاء از موهون و پست بودن معصیت کار در نزد خدا است. (لا) لام و الف اینکه

رمزی از لا اله الا الله است که کلمه‌ی اخلاص می‌باشد و هیچ بنده‌ای این کلمه را از روی اخلاص نگفت مگر اینکه بهشت برای او واجب شد. (ی) ید الله فوق خلقه باسطه بالرزق، سبحانه و تعالی عما یشرکون (یاء رمزی از اینست که دست خداوندی، یعنی قدرت خداوندی فوق دست (قدرت) مخلوقات اوست دست خداوندی برای روزی دادن به مردم باز است. خداوند متعال پاکیزه‌تر از آنست که برای آن بخدا شرک می‌ورزند.) ۱۳- الامام: و اعلم انه لا- یكون صفة لغير موصوف و لا- اسم لغير معنی و لا- حد لغير محدود، و الصفات و الاسماء كلها تدل على الكمال و الوجود و لا تدل على الاحاطه كما تدل على الحدود التي هي الترتيب و التثليث و التسديس لان الله عزوجل و تقدس تدرك معرفته بالصفات و الاسماء و لا تدرك بالتحديد بالطول و العرض و القله و الكثره و اللون و الوزن و ما اشبه ذلك. (امام رضا علیه‌السلام فرمود: و بدانکه هیچ صفتی برای غیر موصوف و اسمی برای غیر معنی و حدی برای غیر محدود نمی‌باشد. و همه‌ی صفات و اسماء بر کمال و وجود دلالت می‌کند و نه به محاط بودن و محدودیت خدا

وندی (بر خلاف دلالت کلمات دلالت کننده) بر حدود مانند مربع بودن و مثلث بودن و مسدس بودن، زیرا معرفت خداوند عزوجل و تقدس، باصفات و اسماء قابل درک است نه با مفاهیم محدود کننده بوسیله‌ی طول و عرض و کمی و زیادی و رنگ و وزن و مانند اینها.) صفت بدون موصوف و اسم بدون معنی و حد بدون محدود امکان‌پذیر نمی‌باشد با نظر به معنای صفت که بیان کننده‌ی کیفیت یا بعدی از ذاتی است که قوامش با آن است، بدون موصوف امکان‌پذیر نیست، چنانکه اگر اسمی واقعیت داشته باشد و از حقیقتی ماورای خود خبر بدهد، بدون تردید این حقیقت معنای آن اسم است. نظیر اینکه قالبی وجود داشته باشد و واقعیت این قالب برای خود نباشد، قطعا محتوایی وجود دارد که قالب آنرا در بر گرفته است. همچنین محال است که مفهومی از حد بوسیله‌ی الفاظ یا غیر الفاظ مطرح شود و مقتضی محدودیت متعلق خود نباشد. اما تطبیق این قاعده بر خداوند متعال چنین است که هر یک از صفات و اسماء خداوندی بیان کننده‌ی نوعی از کمال و تمامیت آن موجود اقدس است نه اینکه مدلول و مفاد هر یک از صفات و اسماء موصوف و معنای مستقلی داشته باشد که نتیجه‌ی آن ترکیب ذات است و ترکیب ذات اقدس ربوبی راه ندارد. و این بیان

امام علی بن موسی الرضا صلوات الله و سلامه علیه، بیان نهائی درباره‌ی صفات و اسماء خداوندی است و برای تفسیر (صفت و موصوف) و (اسم معنی) درباره‌ی خداوند تبارک و تعالی هیچ راه دیگری وجود ندارد و فقط همین بیان امام است که حل کننده‌ی همه‌ی مشکلات در مسئله‌ی فوق است: عباراتنا شتی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمال یشیر (عبارات ما مختلف و متنوع و پراکنده است ولی زیبایی تو یکی است و همه‌ی آن عبارات به آن جمال مطلق اشاره می‌کند) اینهمه تصویر گوناگون که در تعبیر ما است در نهایت جز جمال واحدی معنایش نیست صد هزار انگشت ایماگر برآید ز آستین مقصدی غیر از هلال نیر یکتاش نیست ۱۴....- و لیس یحل بالله جل و تقدس شی من ذلک حتی یعرفه خلقه معرفتهم انفسهم بالضرورة التي ذکرنا. (و برای خداوند جل و تقدس اسناد هیچیک از آن مفاهیم محدود کننده امکان‌پذیر نیست تا مخلوقات او با معرفتی که درباره‌ی نفس خود پیدا می‌کنند او را بشناسند. این اصل بر مبنای ضرورتی است که متذکر شدیم) نسبت دادن هیچ یک از مختصات اجسام درباره‌ی خداوند امکان ندارد و شناخت خداوندی بوسیله‌ی صفات و اسمائی که دلالتی به آن مختصات دارد محال است. معرفت خداوندی از دو طریق

ممکن است: طریق یکم- آیات انفسی چنانکه در روایت بسیار مشهور آمده است: من عرف نفسه فقد عرف ربه (هر کس که خود را شناخت پروردگارش را شناخت) طریق دوم- آیاتی آفاقی است که عبارت است از نظم و قانون با عظمت که در جهان برون ذاتی حکمفرما است. امام (ع) طریق دوم را در جملات بعدی گوشزد خواهد فرمود. هر دو راه در قرآن مجید توصیه شده است. و در یکی از آیات شریفه چنین آمده است: سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم (ما بزودی آیات خود را در آفاق (جهان برونی) و انفس (جهان درونی) به آنان نشان خواهیم داد) در تفسیر جمله‌ی فوق (من عرف نفسه فقد عرف ربه) مطالبی مشروح وجود دارد که در تفسیر سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام خواهیم آورد. ۱۵- ولکن یدل علی الله عزوجل بصفات و یدرک باسمائه و یستدل علیه

بخلقه حتی لا- يحتاج في ذلك الطالب المرتاد الى رويه عين و لا استماع اذن و لمس كف و لا احاطه بقلب. (بلکه خداوند متعال با صفاتش شناخته می‌شود و با اسمائش درک می‌گردد و از مخلوقاتش پی بوجودش برده می‌شود تا در این معارف جوینده‌ی مشتاق به دیدن بوسیله‌ی چشم و شنیدن بوسیله‌ی گوش و لمس بوسیله‌ی دست و احاطه بوسیله‌ی قلب نیازی نداشته باشد.) صفات خداوندی

در دو جلوه گاه، انسانها را در معرفت آن ذات پاک کمک می‌کند: جلوه گاه یکم جهان هستی است که زیبایی و عظمت و نظم هستی میتواند بیانگر صفات جمالیه و جلالیه خداوندی بوده باشد. جلوه گاه دوم جهان درونی است، به توضیح اینکه هر اندازه معرفت آدمی درباره‌ی هستی و شئون آن عمیقتر و ناب تر میگردد و هر اندازه در تهذب درونی و تخلق به اخلاق الله پیشرفت مینماید، بمعرفت صفات الله بیشتر موفق و نائل میگردد. و روایتی که در بحث قبلی (شماره‌ی ۱۴) متذکر شدیم، همین دریافت درونی را درباره‌ی صفات خداوند نیز شامل میشود، یعنی میتوان با شناخت همه جانبه‌ی نفس، روشنائی‌هائی بسیار مهم درباره‌ی صفات خداوندی را بدست آورد. اسماء خداوندی، مخصوصا آن اسمائی که خداوند متعال بوسیله‌ی پیامبران عظام و کتب آسمانی ابلاغ فرموده است، آن معانی را برای ما ارائه میدهند که نمونه‌هائی اگر چه بسیار ناچیز از آنها را در درون خود در میابیم. وقتی که نام‌های مقدس علیم، لطیف، رحمان، قدیر و غیر ذلک را در نظر می‌آوریم، از روشنائی اندکی که درباره‌ی معانی علم، لطف رحمت و قدرت داریم، میتوانیم با اضافه کردن بی‌نهایت و استقلال و استغنائی مطلق به آن معانی، تا حدودی معانی آن اسماء

مقدس را درک کنیم، ولی نه کاملاً- و مشروحاً. اینگونه معارف درباره‌ی خداوند سبحان که در این مبحث مطرح شد، نیازی به دیدن از راه چشم و شنیدن از راه گوش و لمس با دست و احاطه‌ی ذهنی و قلبی ندارد. ۱۶- فلو كانت صفاته جل ثناوه لا تدل علیه و سماوه لا- تدعوا اليه و المعلمه من الخلق لا- تدرکه لمعناه، كانت العباده من الخلق لاسمائيه و صفاته دون معناه، فلو لا ان ذلك كذلك لكان المعبود الموحد غير الله تعالى، لان صفاته و اسمائه غيره، افهمت؟ قال: نعم، يا سیدی، زدنی. (اگر صفات خداوندی که ثنایش بزرگ است به او دلالت نکند و اسماء خداوندی بسوی او نخواند و معلوم حاصل از شناخت مخلوقات موجب ادراک معنای آن صفات و اسماء نباشد، عبادت مخلوقات به اسماء و صفات خداوندی متعلق می‌شود نه به معنای آن. اگر آنچنانکه گفتم نباشد، معبودی که مردم توحید او را پذیرفته‌اند و توحید او را میگویند غیر از خود خدا می‌باشد زیرا فرض اینست که صفات و اسماء خداوندی غیر از اوست. آیا فهمیدی؟ عمران گفت: آری سرور من، باز از این مطالب بفرما.) معنای صریح جملات امام اینست که درک صفات و شناخت اسماء و بدست آوردن علمی از آیات هستی وابسته به هستی آفرین موجب معرفت و شناخت خداوندی

است، یعنی ما انسانها میتوانیم از راه صفات و اسماء و علم به آیات هستی، خدا را بمقدار ظرفیت و قدرت مغزی و روانی خود بشناسیم. استدلال امام علیه‌السلام فوق‌العاده با اهمیت است، زیرا می‌فرماید: اگر صفات و اسماء خداوندی و حتی علمی که ما به آیات هستی وابسته به هستی- آفرین بدست می‌آوریم دلالتی بمعنای خود که خدا است نداشته باشند، پس ما انسانها خود خداوند را عبادت نمیکنیم، بلکه اسماء و صفات و آیات الهی را عبادت می‌کنیم. این فرمایش امام نظریه‌ی بعضی از متکلمین را که میگویند: همه‌ی صفات ثبوتیه‌ی خداوندی سلب‌کننده‌ی صفات ضد آن صفات ثبوت میباشند مردود میسازد. ۱۷- الامام الرضا علیه‌السلام: اياك و قول الجهال اهل العمى و الضلال الذين يزعمون ان الله عزوجل و تقدس موجود في الاخره للحساب و الثواب و العقاب و ليس بموجود في الدنيا للطاعه و الرجاء و لو كان في الوجود لله عزوجل نقص و اهتضام لم يوجد في الاخره ابداء، ولكن القوم تاهوا و صموا عن الحق من حيث لا يعلمون و ذلك قوله عزوجل: و من كان في هذه اعمى فهو في الاخره اعمى و اضل سبيلا يعني اعمى عن الحقائق الموجوده و قد علم ذووالالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يكون الا بما هاهنا، و من ا

خذ علم ذلك برأيه و طلب وجوده و ادراكه عن نفسه دون غير هالم يزد من علم ذلك الا بعدا لان الله عزوجل جعل ذلك خاصه عند قوم يعقلون و يعلمون و يفهمون. (امام رضا علیه‌السلام فرمود: بپرهیز از گفتار جاهلان نابینا و گمراه که گمان می‌برند خداوند

عزوجل و تقدس در دنیای دیگر تحقق خواهد یافت تا به حساب و پاداش و کیفر مردم بپردازد و خداوند در این دنیا برای اطاعت کردن و امیدواری مردم وجود ندارد! (این نادانان) نمی‌دانند که اگر برای وجود خداوندی نقص و مغلوبیت و شکستی در این دنیا بود که مانع وجود او می‌گشت، خداوند در آخرت هم موجود نمی‌شد. ولی آن نادانان با عامل جهل گمراه از حق گشته آنرا نشنیدند، و اینست قول خداوند عزوجل که: (هر کس در این دنیا کور است، در سرای آخرت کورتر و از راه گمراه‌تر خواهد بود) یعنی آنان در این دنیا از حقایق موجوده و قابل استفاده نابینا بودند و قطعاً عقلاً میدانند که استدلال بر آنچه در سرای آخرت پیش خواهد آمد امکان نمیپذیرد مگر بوسیله‌ی حقائق که در این دنیا وجود دارند. و کسیکه شناخت حقائق را از رای (ناقص) خود بدست بیاورد و وجود و ادراک خداوندی را از معلومات و دریافتهای (بی پایه‌ی) خویشتن جستجو کند، علم حاصل

از این راه برای او جز دوری نخواهد افزود، زیرا خداوند عزوجل معرفت این حقیقت را نزد گروهی از انسانها قرار داده است که تعقل می‌کنند و می‌دانند و می‌فهمند) مطلب اول- باید چنین در نظر گرفت که گمراهانی هستند که گمان می‌کنند: خدا موجودیست که تدریجاً به مرحله‌ی کمال میرسد و الوهیت او به نهایت خود میرسد. گمراهانی دیگر هم وجود دارند که می‌گویند: خداوند در این دنیا هیچ رابطه و کاری با مخلوقات ندارد، بلکه آنها را آفریده و بحال خود رها کرده، آنها هم مطابق مقتضیات و قوانین خود در حرکت و سکونند و خداوند فقط در روز قیامت بحساب آنها میرسد و نتایج اعمال آنها را از پاداش و کیفر نصیبشان مینماید!! هر دو گروه بفهمند یا نفهمند، نسبت نقص و ناتوانی بخدا نسبت میدهند، زیرا گروه اول که گمراه‌ترند اصلاً خدا را دریافت نکرده‌اند و آنان در ساخته‌های ذهن خود می‌اندیشند و سخن می‌گویند، زیرا موجودی که اندک شائبه‌ی نقص در او راه داشته باشد، نمیتواند واجب الوجود و غنی بالذات و بی‌نهایت و فوق علل و معلولات بوده باشد. همه‌ی عقلا و دانایان میدانند و بعلاوه بدیهی‌تر از هر قضیه است که اگر در یک موجود حرکت بسوی کمال تصور شود، قطعاً آن موجود با نظر به مراحل

اعلای کمال ناقص است و ناقص نمیتواند خداوند واجب الوجود، صمد، احد، غنی مطلق، رب مطلق، علم مطلق، قادر مطلق، بوده باشد و بدون این صفات هر چه تصور شود خدا نیست. گروه دوم- که می‌گویند: خداوند هستی را آفریده و سپس رابطه‌ی خود را با آن قطع کرده و فقط در ابدیت بمحاسبه و ارائه‌ی نتایج اعمال و حرکات آنها خواهد پرداخت، برای عالم هستی آن غنی و استقلال وجودی را اعتقاد کرده‌اند که در بقاء وجود آن، نیازی به خدا و نیرو بخشی و افاضه و مشیت او نمی‌بینند. اینان موجودات عالم هستی را بمرحله‌ی خدائی می‌رسانند!! و بجهت بستن دست خداوندی از اجرای هستی و افاضه‌ی دائمی، نقص بر او وارد می‌آوردند! مطلب دوم- تعبیر بسیار جالبی که امام (ع) در تلازم نقص وجودی خدا در موقعی، با عدم وجود و نیستی مطلق فرموده است، اینست که میفرماید: راهیابی نقص برای او در این دنیا (بجهت ناتوانی از ارتباط مدیریت و افاضه‌ی وجود بر مخلوقات) مساوی نیستی خداوند است، زیرا کمال مطلق و وجود سرمدی از مفاهیم ذات اقدس ربوبی است. مطلب سوم- در این دنیا بحد لازم و کافی حقائق وجود دارد که بخوبی از عهده‌ی اثبات حقائق پشت پرده و واقعیات موجوده در ابدیت برمی‌آید. این حقائق روشن را

جز کوردل‌های لجوج و گمراهان ضد واقعیات، کسی نمیتواند نادیده بگیرد. آیا این همه ظلم و حق‌کشی‌ها و زور گوئی‌ها و ضدیت با حیات انسانها بدون کیفر خواهد ماند! آیا خود این ستمکاران و نابود کنندگان حق، و جلادان خون آشام حیات و زور گوها بتنهائی اثبات ابدیت و کیفر مناسب حال آن ضد انسانها را نمیکند! شرافت و عظمت انسانهایی که در این دنیا سالیان عمر خود را با احساس شریف تکلیف و انجام آن در مافوق معامله‌گرها سپری می‌کنند، حقیقتی است که به تنهائی میتواند ابدیت و انعکاس تکاپوهای مخلصانه را در آن دیار به ثبوت برساند، زیرا چنانکه همه‌ی عذابها و شکنجه‌هایی که در این دنیا قابل تصور باشد کمتر از آن است که کیفر عادلانه‌ای برای اشقیای ضد انسانها بوده باشد، همچنین همه‌ی مال و منال و امتیازات دنیوی ناچیزتر از آن است که معادل یک لحظه انجام کار که با عدالت واقعی صورت گرفته است، بوده باشد. ۱۸- عمران: یا سیدی، الا تخبرنی عن الابداع خلق هوام غیر خلق؟ (عمران گفت: ای سرور من، آیا برای من از ابداع خبر می‌دهی که یکی از مخلوقات است یا نه؟

الامام (ع): بل خلق ساکن لا یدرک بالسکون، و انما صار خلقا لانه شیء محدث، و الله الذی احده فصار خلقا له، و انما هو الله عزوجل و خلقه لا ثالث بینهما و لا ثالث غیرهما، فما خلق الله عزوجل لم یعد ان یکون خلقه و قد یکون الخلق ساکنا و متحرکا و مختلفا و متولفا و متشابهها و کل ما وقع علیه حد فهو خلق الله عزوجل. (امام فرمود: ابداع مخلوقی است ساکن ولی با سکون قابل ادراک نیست، و بدانجهت ابداع مخلوق محسوب می‌شود که چیزیست حادث شده و خداوند است که آن را بوجود آورده و آن ابداع مخلوق خدا گشته است. و جز خدا و مخلوقش چیز سومی نیست که میان آن دو بوده باشد و آنچه را که خداوندی با اوصاف زیر موصوف می‌گردند: ساکن، متحرک، مختلف، تالیف یافته، معلوم، متشابه و هر چیزی که حدی برای آن واقع شود، مخلوق خداوندی است) در کلمه‌ی ابداع که مورد سوال عمران قرار گرفته است، دو معنی قابل تصور است: معنای یکم - فعل خداوندی است که بمعنای انشاء و ایجاد بی سابقه‌ی هستی است. معنای دوم - مخلوقات است که با مشیت بالغه‌ی خداوندی ابداع شده‌اند. احتمال می‌رود در اینجا مقصود معنای دوم است که مخلوقات ابداع شده‌ی خداوندی میباشد زیرا ابداع فعل خداوندیست مانند اخبار که فعل خبر دهنده است و اینکه ابداع امری است حادث در ماهیت خود این مفهوم است و احتیاجی به سوال و گفتگو ندارد

، بنابراین، مقصود از خلق ساکن، یعنی ثابت و محاسبه شده چنانکه در آیات قرآنی و حکم عقل در قلمرو هستی شناسی است، نه بمعنای سکون در مقابل حرکت، لذا امام میفرماید: لا یدرک بالسکون (این سکون که درباره‌ی خلق گفته میشود، بمعنای معمولی آن که عبارت است از استقرار جسم یا هر چیز دیگر در امتدادی از زمان در یک مکان و یا در هر موقعیت دیگر) برای تقویت این احتمال میتوان این جمله را که امام فرموده است (و انما صار خلقا لانه شیء محدث) (جز این نیست که ابداع مخلوق است، زیرا چیزی است حادث) در نظر گرفت پس ابداع واقعیتی است که تحقق و عینیت یافته است، چنانکه خبر پدیده‌ای تحقق و عینیت یافته از اخبار است. نظیر آنکه نظامی در دیوانش آورده است: ای امر ترا نفاذ مطلق از امر تو کائنات مشتق یعنی کائنات تجسم و مشتقی از امر (کن) (باش) میباشد. یک مسئله بسیار با اهمیت در جملات امام علیه‌السلام اینست که میفرماید: غیر از خدا و مخلوقاتش واقعیتی که هستی سوم باشد وجود ندارد یعنی آنچه که واقعیت دارد، خدا است و مخلوقاتش و چیزی وجود ندارد که نه خدا باشد و نه مخلوقاتش. این مسئله نفی میکند هر چیزی را که در عالم وجود تحقق داشته باشد و مخلوق او نباشد. از

اینجا است که هیولای قدیم و زمان قدیم و حرکت قدیم و ماده قدیم و نفس قدیم خیالاتی بیش نیستند. بقیه‌ی مطالب امام علیه‌السلام در این مسئله واضح است. ۱۹- و اعلم ان کلما اوجدتک الحواس فهو معنی مدرک للحواس و کل حاسه تدل علی ما جعل الله عزوجل لها فی ادراکها و الفهم من القلب بجمع ذلک کله (یجمع ذلک کله) (و بدان که هر چیزی را که حواس برای تو محقق ساخت معنایی است که با حواس درک شده است. و هر یکی از حواس دلالت می‌کند بر آنچه که خداوند عزوجل ادراک آن را بر عامل آن حس قرار داده است و فهمی که به قلب مستند است همه‌ی فعالیت‌های حواس را جمع میکند) امام علیه‌السلام در این جملات وظیفه‌ی حواس و عمل قلب را متذکر میشود. میفرماید: هر محسوسی که بوسیله‌ی حواس برای آدمی دریافت میگردد، معنایی است که در خور آن حس و ادراک شده بوسیله‌ی آن است. و این یک اصل کاملا بدیهی است که جای هیچگونه تردید نیست، آنچه که منظور امام علیه‌السلام از بیان این امر بدیهی است، با احتمال قوی اینست که از هیچ یک از حواسی که در انسان وجود دارد، بیش از وظیفه‌ی طبیعی آن، که خداوند سبحان مقرر فرموده است، نمیتوان توقع داشت. اصلی که امام (ع) بیان فرموده است، به دو اصل بس

یار مهم تحلیل میگردد: اصل یکم - اینست که نتیجه‌ی فعالیت هر یک از حواس معین بوده است و فعالیت آنرا از حواس دیگر نباید انتظار داشت، مثلا گوش که برای شنیدن است دیدن را نباید از گوش انتظار داشت ... اصل دوم - ادراک و دریافت همه‌ی واقعیات را نمیتوان از حواس توقع داشت، زیرا محصول فعالیت‌های حواس بسیار بسیار محدودتر از واقعیاتی است که در عرصه‌ی هستی وجود

دارند و در جریانند. و دلیل اثبات کننده‌ی آن واقعیات هوش و تعقل و نیروی اکتشافات و غیرذالک می‌باشد و لذا با کمال اطمینان باید گفت: (منحصر ساختن واقعیتها به محسوسات، مساوی نفی اکثر واقعیات هستی است) مساله‌ای دیگر که ممکن است منظور امام علیه‌السلام از جمله‌ی (فهو معنی مدرک للحواس) (معنائی که بوسیله‌ی حواس درک شده است) بوده باشد همان مطلب بسیار حساس تفکیک شیء برای خود، و شیء برای ما بوده باشد که از وساطت حواس و ذهن و آزمایشگاهها در درک و حصول علم بر واقعیات ناشی میگردد. و این مبحث حساس را در تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی و بعضی مجلدات ترجمه و تفسیر نهج البلاغه مشروحا آورده‌ایم، مراجعه شود. امام (ع) در جمله‌ی اخیر میفرماید: (و قلب جامع همه‌ی آنها است) برای کلمه‌ی قلب که در لغت

فارسی دل گفته می‌شود معانی مختلفی مطرح شده است. با نظر به موارد استعمال دل بطور مفرد و در حال ترکیب با پیشوند و پسوندهای گوناگون و قرار گرفتن آن در جملات مختلف که در حدود ۴۰۰ وضع برای دل نشان می‌دهند، کشف از اهمیت شگفت‌انگیز این عامل الهی مینماید. یکی از آن معانی که بر قلب (دل) گفته شده است، مدیریت همه‌ی فعالیت‌های حواس و تنظیم نتایج آنها است که با احتمال قوی مقصود از جمله‌ی امام علیه‌السلام اینست که چنانکه بینائی حسی داریم که عامل طبیعی آن چشم است، بینائی باطنی داریم که عامل آن قلب است. شنوایی باطنی هم وجود دارد که در قلب آدمی قرار گرفته است. بینائی و شنوایی و بویائی و لمس و چشائی که در قلب آدمی وجود دارد، مستقیم‌تر و عمیق‌تر بوده و دریافت شده‌ی بوسیله‌ی این عوامل از شهود عالی‌تر برخوردار می‌باشد. ۲۰- و اعلم ان الواحد الذی هو قائم بغیر تقدیر و لا تحدید خلق خلقا مقدرًا بتحدید و تقدیر و کان الذی خلق خلقین اثین التقدیر و المقدر، فلیس فی کل واحد منهما لون و لا ذوق و لا وزن فجعل احدهما یدرک بالآخر و جعلهما مدرکین بانفسهما، و لم یخلق شیئا فردا قائما بنفسه دون غیره الذی اراد من الدلاله علی نفسه و اثبات وجوده و الله

تبارک و تعالی فرد واحد لا ثانی معه یقیمه و لا یعضده و لا یمسکه و الخلق یمسک بعضه بعضا باذن الله و مشیته، و انما اختلف الناس فی هذ الباب حتی تاهوا و تحيروا و طلبوا الخلاص من الظلمه بالظلمه فی وصفهم الله بصفه انفسهم فاردادوا من الحق بعدا و لو وصفوا الله عزوجل بصفاته و وصفوا المخلوقین بصفاتهم لقالوا بالفهم و یقین و لما اختلفوا فلما طلبوا من ذلک ما تحيروا فیه ارتبکوا و الله یراه من یشاء الی صراط مستقیم. (و بدانکه خداوند بی‌همتا که قائم بنفسه و فوق اندازه‌گیری و فوق تحدید است، مخلوقات را بر مبنای حدود و تقدیر (اندازه‌گیری و تسلیم قانون) آفرید. و آنچه که خداوند آفریده است دو حقیقت است: تقدیر و مقدر. در هر یک از آن دو رنگ و چشائی و وزن وجود ندارد. (به نظر می‌رسد عبارت چنین بوده است: و لیس فی واحد منهما) (و در یکی از آن دو یعنی تقدیر رنگ و چشائی و وزنی نیست) چنانکه در بحار آمده است) خداوند چنین قرار داد که یکی بوسیله‌ی دیگری درک شود و نیز آن دو (تقدیر و مقدر) را بنحوی قرار داد که هر یک با ذات خود قابل درک بوده باشد و خداوند سبحان هیچ چیزی فرد و قائم بنفس و بی‌نیاز از غیر نیافریده است. از این وابستگی مخلوقات اراده ن

موده است که مردم را بسوی خود دلالت نماید و وجود خود را اثبات کند و خداوند تبارک و تعالی فرد بیهمتا است و موجودی دوم وجود ندارد که خداوند را بر پا دارد و او را کمک نماید و نگهدار او باشد. این مخلوقات است که بعضی با بعضی دیگر با اذن و مشیت خداوندی نگهداری میشود جز این نیست که مردم در این مسائل گمراه و متحیر گشتند و بوسیله‌ی ظلمت از ظلمت خلاص و نجات جستند- در اینکه خدا را با صفات خودشان توصیف نمودند و در نتیجه بر دوری خود از حق افزودند و اگر خداوند عزوجل را با صفات خود و مخلوقات را هم با صفات خود توصیف مینمودند، بگفتار بر مبنای فهم و یقین نائل می‌گشتند و اختلاف نمی‌ورزیدند و بدانجهت که از این مطالب موجبات حیرت را جستجو کردند باضطراب افتادند و گرفتار شدند و خداوند هر کس را بخواهد به صراط مستقیم هدایت می‌کند) در جملات فوق عده‌ای اصول و قضایای کلی آمده است که پاسخگوی مشکلات متعددی می‌باشد. این اصول و قضایا را میتوان به ترتیب زیر مورد تحقیق و برخوردارگی قرار داد: ۱- خداوند متعال قائم بنفس است، یعنی وجود اقدس ربوبی وجود بنفسه است که در قوامش کمترین نیازی به دیگری (علت و غیر علت) ندارد. این قیام بنفس مطلق را

که فقط از

صفات خداوندیست از مفهوم صمد و غنی بالذات نیز میتوان استفاده نمود. ما سوی الله هر چه باشد و هر که باشد فاقد صفت بنفسه است، زیرا هر چه و هر که جز خدای سبحان است از تحقق لا فی نفسه (مانند معانی حروف که ضعیفترین بهره را از وجود دارند) گرفته در لئفسه (وجود اشیاء قائم لئفسه مانند جواهر مجرد و مقارن (اجسام)) پایان می‌یابد و هیچ موجودی بمرحله‌ی بنفسه جز وجود خداوند سبحان نمی‌رسد. ۲- هیچگونه تقدیر و تحدید به ذات اقدس الهی راهیابی ندارد، خواه تقدیر به معنای ایجاد اندازه و محاسبه در کاینات بوده باشد و خواه بمعنای اعم قانونی بودن آن موجود، زیرا او است بوجود آورنده‌ی اندازه و محاسبه و او است سازنده‌ی قوانینی که آنها را بر کاینات حاکم فرموده است. و اما مافوق تحدید بودن خداوندی، کاملاً واضح است که حد و مقدار و مرز و تعین‌های محدود کننده همه و همه از صفات اجسام و جسمانیات و ماده و مادیات است و خداوند سبحان مافوق این امور است. ۳- خداوند سبحان مخلوقات را با تقدیر و تحدید مقدر فرمود. این اصل کلی هم روشن است، زیرا کائنات عرصه‌ی هستی و موجودات کارگاه وجود هم کلا و هم جزا محدودند، چنانکه همه‌ی آنها تسلیم اندازه و قانون می‌باشند خوا

ه بناچیزی ذره‌ی بیمقدار و خواه به عظمت کیهان بوده باشند. ۴- خداوند سبحان دو خلق انجام داده است: تقدیر (اندازه‌گیری و قانونی بودن) و مقدر (کاینات عالم هستی که با اندازه‌ی ریاضی و بر مبنای قانون ایجاد شده‌اند). ۵- یکی از این دو خلق که قطعا تقدیر است دارای هیچ یک از مختصات مادی نیست مانند رنگ و ذائقه و وزن و غیرذالک، زیرا فعل خداوندی است، مانند اخبار که فعل خیر دهنده است به اضافه‌ی اینکه ما تقدیر را خواه بمعنای اندازه‌گیری محض در نظر بگیریم و خواه بمعنای مطیع ساختن مخلوقات به قانون، بدانجهت که تعین مادی ندارند، معروض خواص و لوازم ماده نمی‌باشند. میتوان تقدیر را با نظر به اینکه جلوه‌ای از (بایستگی) است که خداوند بر همه‌ی کائنات متوجه ساخته است، مافوق مختصات ماده منظور نمود، یعنی چون تقدیر آن فعل خداوندیست که ماده را بر مبنای محاسبه قرار داده و ملزم بجریان قانونی فرموده است، لذا مافوق ماده و خواص آن می‌باشد. ۶- خداوند سبحان چنین قرار داد که تقدیر و مقدر یکی بوسیله‌ی دیگری درک شود و نیز هر یک با ذات خود قابل درک بوده باشد. تفسیر این جمله چنین است که خداوند متعال چهره‌ی ریاضی و قانونی کائنات (تقدیر کائنات) را بطور

ی مقرر فرموده است که انسانها بتوانند آن را مورد بررسی و درک قرار بدهند، چنانکه خود کاینات (مقدر) را همچنان ابداع فرموده است که برای انسانی که در صدد شناخت و درک آنها بر آید، قابل درک و شناخت بوده باشد. از طرف دیگر بوسیله‌ی هر یک از دو حقیقت (تقدیر و مقدر) دیگری را هم میتوان شناخت. یعنی اگر یک انسان موفق به درک چهره‌ی ریاضی و قانونی موجودات گشت میتواند خود موجودات را هم درک نماید و بالعکس با شناخت مقدر که همان موجودات است میتوان جنبه‌ی ریاضی و قانونی آن موجودات را درک نمود. نتیجه‌ی بسیار مهمی که از این گفتار امام علیه‌السلام میتوان گرفت، اینست که جهان فی نفسه و در مجرای قانونی خود قابل شناخت است، بر خلاف آن گروه از متفکرانها که شناخت جهان را امکان ناپذیر می‌دانند. البته ارزش معلومات بدست آمده در رابطه‌ی انسان با جهان، مسئله‌ای دیگر است. یعنی با نظر به تعین و محدودیت هدف گریهائی که در تحصیل شناخت به واقعیات داریم و همچنین با توجه به تعین و محدودیت وسائل درک مانند حواس طبیعی و ابزار شناخت مانند آزمایشگاهها که خاصیت طبیعی خود را به معلوم ما می‌چسبانند و بما تحویل می‌دهند، ارزش شناختهای ما مطلق نخواهد بود.

۷- خ

داوند سبحان هیچ موجودی را قائم به نفسه و بی‌تکیه به غیر نیافریده. و از این وابستگی که در مخلوقات قرار داده است، اراده نموده است که مردم را بسوی خود دلالت نموده و خود را اثبات نماید. امام می‌فرماید: در عرصه‌ی هستی حتی یک موجود نمی‌توان پیدا کرد که چنان استقلال داشته باشد که از همه چیز بی‌نیاز بوده و بنفسه وجود خود را اداره نماید. ما بهر چیز که می‌نگریم در مجرای قانون قرار گرفته است و چیزی که در مجرای قانون قرار گرفته باشد، مربوط به غیر خود خواهد بود. بعنوان مثال میوه‌ای را بر

شاخه‌ی درخت می‌بینیم، این میوه مانند دیگر موجودات مافوق و مادون قانون نیست، بلکه در مجرای قانون است، از آن جمله قانون (علیت) که آن را از هر سو احاطه نموده است. می‌بینیم میوه معلول است، پس وابسته به علت خویش است و در هر لحظه موجودیتی خاص دارد که وابسته به علت خاص همان موجودیت می‌باشد. اگر بپذیریم (و باید بپذیریم) که: اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سرا پای حتما باید قبول داشته باشیم که هیچ چیزی در این عرصه‌ی هستی قیام بنفسه ندارد، جز خداوند صمد فرد واحد مطلق. نکته‌ی دیگری که امام بعنوان نتیجه یا فائده‌ی وابستگی موجودات مت

ذکر می‌شود اینست که این وابستگی بشر را بخود جلب می‌نماید و در نتیجه تحلیل و تدقیق در این مفهوم به راهی روشن می‌رسد که منتهی به وجود خدا می‌گردد، زیرا هر (ما بالغیر باید به ما بالذات منتهی شود) چه عرضی باشد که باید منتهی به جوهری گردد- چرخ با این اختران نغز خوش زیبای صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر روی بالا همان با اصل خود یکتاستی هر چه عارض باشد آنرا جوهری باید نخست عقل بر این دعوی ما شاهد گویاستی میرفندرسکی و چه فعلی که باید به فاعل منتهی گردد مانند بنا و بنا. ۸- فقط خداوند تبارک و تعالی است فرد و بیهمتا و بی‌نیاز از هر موجودی که او را بر پای دارد و کمکش کند و امساکش نماید. این اصل هم از ضروری‌ترین اصول الهیات است، زیرا تصور موجودی که برای خدا بعنوان بر پای دارنده و یا کمک و یا نگهدارنده‌ی او بوده باشد، مستلزم اختلال مفهوم الله است که غنای ذاتی و صمدانیت مطلقه در آن ضرورت دارد. از طرف دیگر تصور چنان موجودی که خدا وابسته به آن بوده باشد، مستلزم وجود عالی‌تر و قوی‌تر از خدا می‌باشد که شایستگی خداوندی را بیش از الله نیازمند، به آن دارا است!! ۹- خطاها و اشتباه

ات مردم در این مسائل ناشی از اینست که مفاهیم و صفات خداوندی را با قیاس به مفاهیم و صفات خداوند، تصور شده‌ی خود، تلقی مینمایند و نمیدانند که با این مقایسه‌ها از حق و حقیقت دورتر میشوند و تاریکیها را بوسیله‌ی تاریکیها میخواهند روشن سازند!! بهمین جهت است که در این مسائل فوق العاده با اهمیت از فهم و یقین محروم میمانند و عاقبت تلاشهای فکری آنان به تحیر و اضطراب منتهی میگردد. ۲۱- عمران: یا سیدی اشهد انه کما و صفت، ولکن بقیت لی مساله. (عمران گفت: ای سرور من، گواهی می‌دهم که صفات خداوندی همان است که توصیف فرمودی، ولی یک مساله برای من باقی مانده است) الامام: سل عما اردت. (امام فرمود: بپرس از آنچه که میخواهی.) عمران: اسالک عن الحکیم فی ای شیء هو، و هل یحیط به شیء و هل یتحول من شیء الی شیء او به حاجه ای شیء؟ (عمران گفت: از تو سوال می‌کنم درباره‌ی خداوند حکیم. او در چه چیزی است؟ و آیا او از چیزی به چیز دیگر دگرگون میگردد؟ آیا او به چیزی نیازمند است) الامام الرضا علیه السلام: خبرک یا عمران فاعقل ما سالت عنه فانه من اغمض ما یرد علی المخلوقین فی مسائلهم و لیس یفهمه المتفاوت عقله، العازب علمه و لا یعجز عن فهمه اولوا العق

ل المنصفون. اما اول ذلک فلو کان خلق ما خلق لحاجه منه لجاز لقائل ان یقول: یتحول الی ما خلق لحاجه الی ذلک، ولکنه عزوجل لم یخلق شیئا لحاجته و لم یزل ثابتا لا فی شیء و لا علی شیء، الا ان الخلق یمسک بعضه بعضا و یدخل بعضه فی بعض و یرج منه، و الله عزوجل و تقدس بقدرته یمسک ذلک کله، و لیس یدخل فی شیء و لا یرج منه و لا یوده حفظه و لا یعجز عن امساکه و لا یرف احد من الخلق کیف ذلک الا الله عزوجل و من اطلعه علیه من رسله و اهل سره و المستحفظین لامره و خزانه القائمین بشریعته، و انما امره کلمح البصر او هو اقرب، اذا شاء شیئا فانما یقول له: کن، فیکون بمشیته و ارادته و لیس شیء من خلقه اقرب الیه من شیء و لا شیء منه هو ابعده منه من شیء. افهمت یا عمران، قال نعم یا سیدی، قد فهمت. و اشهد ان الله علی ما وصفته و وحدته، و ان محمدا عبده المبعوث بالهدی و دین الحق. ثم خرسا جدا نحو القبلة و اسلم. (امام رضا علیه السلام فرمود: ای عمران، خبر میدهم بتو، تعقل کن در مساله‌ای که طرح کردی، زیرا این مساله از دشوارترین مسائلی است که برای مردم مطرح می‌گردد و کسی که عقلش در معرض دگرگونی رو به نقص و علمش برای او ناپدید است آنرا نمی‌فهمد و آن

انکه دارای عقل و انصافند از فهم آن ناتوان نیستند. اما پاسخ نخستین سوال تو اینست که: اگر خداوند متعال مخلوقات را بانگیزی

نیازی از او به آنها آفریده بود، امکان داشت که گوینده‌ای بگوید: خداوند بر طبق آن مخلوقی که مورد نیازش بود تغییر پیدا می‌کند، ولكن خداوند عزوجل چیزی را از روی نیاز بدان نیافریده است و خداوند همواره موجود بوده است نه در چیزی و نه بر چیزی. جز این نیست که فقط مخلوقاتند که بعضی از آنها بعضی دیگر را نگهدارند و بعضی در بعض دیگر داخل میشود و از آن خارج میگردد، و خداوند عزوجل با قدرت خود حافظ همه‌ی مخلوقات است، و او در چیزی داخل نمی‌شود و از چیزی خارج نمیگردد و حفظ هیچ چیزی او را ناتوان نمی‌نماید و از حفظش عاجز نمی‌ماند. و هیچ احدی از مخلوقات، این قدرت و چگونگی فعل خداوندی را نمی‌داند، مگر خود خداوند عزوجل و کسی که خدا او را مطلع ساخته است از رسولان و اهل راز و حافظان امر الهی و خزانه داران او که با شریعت و قانون او قائمند. و جز این نیست که فعل خداوندی مانند بهم زدن چشم یا نزدیکتر از آن است، هنگامیکه چیزی را خواست، فقط به آن میگوید: (باش) و آن شیء با مشیت و اراده‌ی خداوندی بوجود می‌آید. و هیچ چیزی از مخلوقات خداوند نزدیکتر به او از چیزی دیگر نیست و چیزی برای خداوند از چیزی دیگر دورتر نیست. ای عمران آیا فهمیدی؟ عمران گفت: آری ای سرور من، قطعاً فهمیدم و شهادت می‌دهم باینکه خداوند سبحان همانست که تو او را توصیف نمودی و توحیدش را بیان فرمودی. و شهادت می‌دهم باینکه محمد (ص) بنده‌ی او، برای هدایت و گسترش دین حق برای همه‌ی انسانها مبعوث شده است. سپس عمران بر روی خود بطرف قبله به سجده افتاد و اسلام آورد) مسائلی دیگر از الهیات در این جملات وجود دارد که بطور مختصر آنها را توضیح میدهم و تفسیر مینمائیم. این نکته را پیش از طرح مسائل باید متذکر شویم که مساله‌ی بی‌نیازی خداوندی و استقلال مطلق آن وجود اقدس در مسائل گذشته نیز مطرح شده است چون عمران در این مورد آنرا تکرار کرده است، لذا امام علیه‌السلام مجبور شده‌اند که پاسخ آنرا باضافه‌ی نکته‌ای جدیدتر بیان فرمایند. ۱- در پاسخ سوالات فوق امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام بار دیگر به موضوع عقل و علم باضافه‌ی انصاف تاکید فرموده‌اند، یعنی برای فهم این مسائل عقل و فهم و انصاف بسیار ضرورت دارند و کسانی که از این سه عامل مقدس خود را محروم نموده باشند، حق ورود به این مسائل را ندارند، زیرا گمراه و متحیر و درمانده خواهند گشت. ۲- احتمال اینکه خداوند متعال مخلوقات را بر مبنای نیازی آفریده است، مستلزم اینست که موجودیت خداوندی پس از وصول به آنچه که نیاز او را بر می‌آورد تغییر پیدا می‌کرد و همانگونه میشد که مقصد مطلوبش اقتضاء میکرد. برای توضیح این استلزام مثالی را می‌آوریم: انسانی که محتاج به فرا گرفتن دانش است، در موقعیتی قرار گرفته است که محروم از دانش است و میخواهد آنرا فرا بگیرد. هنگامیکه به تحصیل دانش توفیق یافت، حقیقتی بنام دانش و معرفت به او اضافه میگردد. در نتیجه انسان مزبور از بی‌دانشی به بادانشی (دانشمندی) تحول میابد و تردیدی نیست در اینکه احساس نیازمندی در یکی از دو موقع بوجود می‌آید: موقع یکم- نیاز برای دفع ضرر و موقع دوم نیاز برای جلب نفع و خیر. اولی برای نجات از نقص موجودیت فعلی خود، دومی برای بدست آوردن نفع و خیری که محرومیت از آن، با امکان بدست آوردنش، نقصی برای موجودیت شایسته‌ی آن موجود نیازمند می‌باشد. بدیهی است که هیچ یک از این دو موقعیت برای خدا امکان‌پذیر نیست، زیرا با مفهوم واجب الوجود و کامل و غنی مطلق و صمدانیت مطلقه سازگار نمیباشد. ۳- خداوند ثبوت (وجود) دار د و این ثبوت لم یزل و لایزالی است، نه در چیزی است که آن چیز به او احاطه کند که موجب محدودیت آن ذات اقدس لایتناهی بوده باشد و نه بر روی چیزی است که لازمه‌اش خالی بودن آن چیز از خدا است. این همان مساله‌ی الهی است که در نهج البلاغه در نخستین خطبه از آن حضرت آمده است: فمن قال فیم، فقد ضمنه، و من قال علی م، فقداء خلی منه (هر کس که بگوید: خدا در چیزی است، خدا را در بر او قرار داده و آن چیز را بر خدا محیط ساخته است و هر کس که بگوید: خدا بر روی یا بالای چیزیست، آن محیط را از خدا خالی و دور نموده است. و اگر در وحدانیت مطلقه‌ی خداوندی بحد لازم بیندیشیم، باین نتیجه میرسیم که اصلاً هیچ موجودی در برابر ذات اقدس ربوبی و فیض عام خداوندی چنان مطرح نیست که بعنوان موجود دوم با خداوند ارتباط ظرف و مظروفی و بالا و پائینی و راست و چپ و غیرذالک (از روابطی که میان دو موجود تعین یافته با دو هویت مستقل رویا روی هم قرار

میگیرند) داشته باشد. ۴- امساک و حفظ بعضی از موجودات با بعضی دیگر از خواص ضروری موجودات غیر از خدا است، یعنی ارتباطات گوناگون جسمانی در عرصه‌ی تحقق و عینیت مانند ظرفیت، بالا و پائین بودن، تاثیر و تاثر مادی از یکدیگر، تراحم و تضاد و عارض و معروض و ورود بیکدیگر و خروج از یکدیگر و غیر ذلک بودن فقط از مختصات و لوازم ماده و مادیات است. و خداوند متعال حافظ همه‌ی موجودات، در هر حال و در هر وضعی میباشد. فیض ادامه‌ی وجود برای همه‌ی موجودات، و قرار گرفتن آنها در مجرای قوانین و ثبات خود قوانین برای اداره‌ی موجودات و خود هویت آن قوانین همه و همه مستند به مشیت بالغه‌ی خداوندی است، زیرا موجودات با قطع نظر از مشیت و فیض خداوندی نه تنها قوامی در عرصه‌ی وجود ندارند، بلکه هیچ و معدوم محض‌اند. ۵- خداوند سبحان در هیچ چیزی داخل نمیشود و از چیزی خارج نمیگردد، زیرا او مافوق هر گونه تغییر و حرکت است که از خواص ماده و مادیات می‌باشد. ۶- هیچ موجود و هیچ نیروئی نمیتواند مانع حفظ و نگهداری خداوندی دربارهی موجودات بوده باشد- باد ما بود ما از داد تست هستی ما جمله از ایجاد تست لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را لذت انعام خود را وامگیر نقل و باده و جام خود را وامگیر ور بگیری کیت جستجو کند نقش با نقاش چون نیرو کند ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته‌ی ما میشوند (مولوی) ۷- حقیقت ارتباط خداوندی را با موجودات و چگ

ونگی تصرف و امساک و حفظ آنها را هیچ کسی از مخلوقات نمیداند فقط خداوند عزوجل است که عالم مطلق به هستی و چگونگی ارتباط و فعالیت‌های خود دربارهی هستی است، و نیز انسانهایی از رسولان خداوندی که خداوند آنانرا بر امور مزبور مطلع ساخته است و همچنین انسانهایی که شایستگی راز داری الهی را دارا میباشند و حافظان امر او و خزانه‌داران حکمت او و پیشتازان قائم به شریعت او هستند. این انسانهای وارسته و سالکان طریق کمال و آشنایان عظمت جلال و جمال ربوبی هستند که بمقدار ظرفیت و امکان وجودی خود از امور مطلعند. دلائل عقلی و نقلی بطور فراوان این حقیقت را اثبات کرده‌اند که رهائی از آلودگی‌های حیوانی و نجات از بیماریهای گوناگون خودخواهی و تهاذب با کسب فضائل انسانی و تخلق به اخلاق الله و تادب به آداب الله موجب بر کنار شدن حجاب جهل از جلو بینائی درونی آدمی گشته و درون آدمی را در معرض تابش انوار ربانی قرار میدهد، نتیجه‌ی این رشد و کمال، حصول آگاهی‌ها و روشنائی‌های خاص دربارهی واقعیات هستی است که با فعالیت‌های عادی مغز که متکی به حواس و دیگر وسائل شناخت است، قابل اکتساب نمیباشند. ما در سرتاسر تاریخ شاهد اینگونه انسانهایی هستیم که رفتار عا

لمانه و آگاهانه آنان در (حیات معقول) که به تحصیل آن توفیق یافته‌اند، اطلاع و آشنائی آنان را به امور مزبوره در فوق که برای دیگران پشت پرده مجهول میباشد، با وضوح کامل اثبات می‌کند. اینان رسولان الهی و اوصیاء بر حق آنان و اولیاء الله و حکمای راستین‌اند که اگر مردم معمولی ظواهر و سطوح ابتدائی واقعیتها را می‌بینند، آنان بواطن و اعماق واقعیتها را شهود می‌کنند، که افهام ناتوان مردم غوطه‌ور در جهل پرستی و گرفتار در خود و خودپرستی، از درک و دریافت آن عاجزند. از طرف دیگر آن کمال یافتگان هم با مشاهده‌ی پستی افکار و آرمانهای جهل پرستان و خودپرستان، توانائی ابراز آن حقائق را که شهود کرده‌اند ندارند- بر لبش قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازه‌ها عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند این بمعنی را سیدالموحدین قافله سالار سالکان راه حق امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام بارها در سخنان خود فرموده‌اند. برای توضیحی مختصر در امکان تحصیل چنین معرفت و شناختی دربارهی واقعیات پشت پرده به یک مساله اشاره می‌نمائیم: در آنهنگام که یک انسان از

تصورات خام و ابتدائی دربارهی (من) عبور می‌کند و تدریجا با عظمت‌های تجردی (من) و استعداد‌های بسیار شگفت‌انگیز آن آشنا می‌شود، در نتیجه‌ی رابطه‌ی (من مجرد) و قیومیت آن را دربارهی کالبد مادی بدن در می‌یابد، آیا چنین انسانی در آشنایی با رابطه‌ی خداوندی با عالم ماده، قدمی بوسیله‌ی شهود برنداشته است؟ قطعاً چنین است. بنابراین میتوانیم از این مجمل حدیث مفصل

و داستان مشروح کمال یافتگان اولاد پاک آدم را نیل به شهودهای روشنگر درباره‌ی پشت حجابهای ظلمانی عرصه‌ی طبیعت، درک و دریافت نمائیم. ۸- امر خداوندی مانند بهم زدن چشم بلکه نزدیکتر از آن است. اگر وجود چیزی را بخواهد فقط کلمه‌ی (باش) را می‌گوید. البته میدانیم آنچه عامل اصلی بوجود آمدن هر چیزی است، مشیت مستند به حکمت خداوندی است که حتی به امتداد لحظه‌ای هم نمی‌باشد و کلمه (کن) (باش) برای تفهیم انسانها است. آنچه که جریان فیض خداوندی و مشیت بالغه او برای بوجود آوردن موجودات مقتضی است، دمی بیش نیست که این دم هم قطعاً از قطعات زمان انتزاع شده از حرکت نمی‌باشد. آنچه که موجب بوجود آمدن کشش زمان و گسترش فضا و مکان و ثقل و کمی و زیادی و تساوی و پس و پیش و بالا و پائین می‌گردد از

مختصات هویت ماده و مادیات است. و الا: تعالی الله قدیمی کاو بیکدم کند آغاز انجام دو عالم (شبستری) ۹- هیچ یک از موجودات بخداوند متعال نزدیکتر از دیگری نیست و هیچ یک از آنها هم بخداوند متعال دورتر از دیگری نمی‌باشد. نظیر این مطلب در اوائل پاسخ‌هایی که امام به عمران فرموده است چنین آمده است که اختلاف موقعیت‌های موجودات در عرصه هستی و تنوع کیفیات و اختلاف درجات آنها دلیل بر عظمت بعضی و پستی بعضی دیگر نمی‌باشد. در این مورد امام علیه‌السلام میفرماید: هیچ چیزی بخدا نزدیکتر از دیگری نیست، دلیل این مطلب کاملاً واضح است زیرا هویت خداوندی در موضع و مکان خاصی از وجود قرار نگرفته است تا نسبت موجودات به آن هویت اقدس مختلف باشد- بعضی نزدیک و بعضی دور، بلکه همه موجودات برای آن ذات اقدس مساوی هستند. تبصره- باید توجه داشت که در بعضی از کلمات و جملات این احتجاج خللی با نظر بمعنای مقصود امام علیه‌السلام دیده می‌شود و قطعی است که این خلل مربوط به اشتباه و عدم توحه استنساخ‌کنندگان بوده است ولی در همه موارد مزبور میتوان مقصود امام علیه‌السلام را با نظر به مجموع جملات مربوطه دریافت نمود. در خطبه‌ای که ما در اینجا تفسیر می‌کنیم

مطالب متعددی وجود دارد که با مسائلی که حضرت علی بن موسی الرضا علیه‌السلام در این احتجاج طرح فرموده است قابل توضیح و تفسیر می‌باشند و با اینحال، ما هر یک از جملات این خطبه را مانند دیگر خطبه‌های امیرالمومنین علیه‌السلام مورد تفسیر قرار می‌دهیم: الحمد لله الذی لا یفره المنع و الجمود و لا- یکدیه الاعطاء و الجود، اذ کل معط منتقص سواه، و کل مانع مذموم ما خلاه و هو المنان بفوائد النعم و عوائد المزید و القسم (حمد مر خداوندی راست که ممنوع ساختن (مردم از احسان خود) و جمود (امساک از بخشش) چیزی بر او نمی‌افزاید و بخشش و احسان بر مخلوقات او را دچار فقر نمی‌سازد، زیرا هر بخشنده‌ای جز او نقصان می‌پذیرد و هر منع‌کننده‌ای جز او مورد توبیخ است. و اوست که با فوائد نعمتها و فراوانی منافع و قسمتها (که به بندگانش عنایت میفرماید) احسانگری مینماید. امساک و عدم بخشش چیزی بر او نمی‌افزاید و عطا وجود او را دچار فقر نمی‌سازد برای توضیح و فهم این مسأله‌ی بسیار مهم، باز باید به درون خود مراجعه کنیم، آیا با بذل علم بدیگران از علم شما کاسته میشود؟ اگر علم خود را از دیگران مضایقه کردید، بر علم شما افزوده میشود! هیچ تردیدی در این نیست که

پاسخ هر دو سوال منفی است. آیا وقتی که بیک فرد یا یک جامعه عدالت میورزید، از روان یا روح شما چیزی کاسته میشود! و در آن هنگام که اقدام به عدالت نمیکنید، چیزی بر روان یا روح شما اضافه میشود! و به اصطلاح معمولی مقداری از عدالت در کیسه‌ی شما میماند! بدین سان هیچ یک از فعالیت‌های با ارزش که از انسان صادر میشود، از موجودیت انسان کم نمیکند و حفظ و نگهداری آن، بر آن نمی‌افزاید. این هم یکی از موارد شناخت یک مسأله‌ی الهی بوسیله‌ی شناخت نفس بمفاد حدیث مشهور است که میگوید: من عرف نفسه فقد عرف ربه (هر کس که نفس خود را شناخت، خدایش را شناخت) و هر کسی که بطور طبیعی، استعداد دادن چیزی را داشته باشد و از دادن آن امتناع بورزد، قطعاً مورد تحقیر و سرزنش قرار میگیرد، ولی خداوند منان دارای کمال اختیار در عطا و امساک است. بار دیگر بگوئیم: خداوند- باد ما و بود ما از داد تست هستی ما جمله از ایجاد تست لذت

هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را لذت انعام خود را وامگیر نقل و باده و جام خود را وامگیر و بگیری کیت جست و جو کند نقش با نقاش کی نیرو کند منگر اندر ما مکن در ما نظر اندر اکرام و سخای خود نگر ما نب و دیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته‌ی ما میشوند عیاله الخلاق، ضمن ارزاقهم و قدر اقواتهم، و نهج سبیل الراغبین الیه، و الطالبین ما لدیه (خلائق مانند عیال اویند، روزی آنان را تضمین، و توشه‌های آنان را مقدر فرموده است و راه مشتاقان دیدارش را و جویندگان الطافش را هموار نموده است.) مخلوقات مانند عیال خداوندی هستند تعبیر عیال خدا درباره‌ی مخلوقات در احادیث دیگر نیز وارد شده است، مانند الخلق کلهم عیال الله و احبهم الیه انفعهم لهم (همه‌ی مخلوقات مانند عیال خداوندی هستند و محبوبترین مخلوقات در نزد خدا سودمندترین آنان به آن خلائق می‌باشد) در بکار بردن کلمه‌ی عیال در رابطه‌ی انسانها با خدا، دو نکته‌ی بسیار مهم است: نکته‌ی یکم- بیان محبت خداوندی بر مخلوقاتش است. و چنانکه در روایات فراوان آمده است، خداوند متعال انسانها را بسیار دوست میدارد. از آنجمله در دعاهای معتبر با صفات زیر خدا را میخوانیم: رحمن، رحیم، کریم، غفور، ودود، دائم الفضل، محسن، ستار العیوب، مجیب، مغیث (پناه دهنده)، عطوف، تواب، عفو، (عفو کننده)، مونس، جواد، شفیق، رفیق، کاشف الضر (بر طرف کننده‌ی ضرر) مفرج، (نجات دهنده) معین، صریح، (دادرس) لطیف، شکور...

باید توجه داشت که مقصود از محبت و وداد و مهر خداوندی بر انسانها، علاقه و رغبت عاطفی طبیعی که میان انسانها با یکدیگر وجود دارد، نمیباشد، بلکه مفاهیمی خیلی بالاتر از آن است که ما انسانها یکدیگر ابراز میکنیم. برای درک اجمالی این معنی، میتوانیم درجات بسیار متفاوت محبت در میان مردم را مورد بررسی قرار بدهیم. مثلاً محبتی مابین دو نفر انسان بوجود می‌آید که بتازگی با یکدیگر الفت پیدا کرده‌اند و هنوز از انگیزه‌های محبت در یکدیگر اطلاعی ندارند. این محبت ممکن است معلول اندکی از مال باشد که یکی از آن دو بدیگری بخشیده است. در میان مادران و کودکانشان، و پدران و فرزندانشان و برادرها و خواهرها و همچنین همسران با یکدیگر، انواعی از محبتها دیده میشود که نه از نظر هویت و نه از نظر خواص قابل مقایسه با هم نمیباشند، با اینحال همه‌ی آنها در کلماتی مانند علاقه، محبت، وداد و غیرذالک گنجانده میشوند. اکنون بپردازیم به بیان محبت معقول و والا که متأسفانه بسیار اندک دیده میشود. مقصود از این محبت، آن انجذاب و خواستن است که پس از شناخت حقیقت محبوب و آثار وجودی و ارزشهای آن پدیدار می‌گردد- این محبت هم نتیجه‌ی دانش است کی گزافه بر چنین تختی

نشست دانش ناقص کجا این عشق زاد عشق زاید ناقص اما بر جماد بر جمادی رنگ مطلوبی چو دید از صغیری بانگ محبوبی شنید دانش ناقص نداند فرق را لا-جرم خورشید داند برق را جای تردید نیست که هیچ انسانی توانائی شناسائی کامل و همه جانبه‌ی محبوب خود را ندارد و نمیتواند داشته باشد، تا محبت او از این شرط اساسی برخوردار گردد، بنابراین هیچ محبتی از مردم به مردم در هر وضع و موقعیتی که باشند، به درجه‌ی اعلا و کامل نخواهد رسید حتی در عشقهای مجازی، اگر چه کیفیت محبت و علاقه به منتها درجه‌ی شدت میرسد، ولی بدانجهت که از شرط اساسی مزبور برخوردار نیست و نیز معشوق در معرض تغیر و دگرگونی است، لذا محبت به درجه‌ی معقول و والا نمیرسد بنابراین، فقط محبت خدا بر مخلوقات خویش است که اصیل و مبنی بر تمام واقعیت آنها است. نکته‌ی دوم- تشویق و تحریک انسانها به دوست داشتن یکدیگر است، زیرا خصومت با انسانها بدون علت مجوز، در حقیقت خصومت با مخلوقاتی است که مورد مهر خداوندی میباشد، حتی بیطرفی و بی‌اعتنائی به انسانها نیز مطابق آنچه که گفته شد: (انسانها مورد مهر خداوندی هستند) انحراف از جاده‌ی حقیقت است. امیرالمومنین (ع) در جمله‌ی بعدی میفرماید:

(روزی مخلوقات را تضمین و توشه‌های آنان را مقدر فرموده است) برای توضیح این مساله رجوع شود به مجلد ۴ ص ۶۸ و از ص ۸۲ تا ۸۶- سپس میفرماید: (و راه مشتاقان دیدارش را و جویندگان الطافش را هموار فرموده است) برآستی، در این زندگانی، آن کسانی که نمیدانند یا میدانند و اهمیت نمیدهند باینکه اگر خداوند راهی برای یافتن توفیق دیدارش هموار نمیکرد، اشتیاق دیدار و جستجوی خود را در دل‌های انسانها شعله‌ور نمیساخت، چگونه می‌اندیشند؟! مگر نمی‌دانند که- گر نخواهم داد خود ننمایمش

چونش کردم بسته دل بگشایم این دعا هم بخشش و انعام تست ورنه در گلخن گلستان از چه رست و لیس بما سئل باجود منه بمالم یسئل (بخشایش خداوند متعال بانچه که مورد مسالت قرار گرفته است بیش تر از بخشایش در موردی که از او مسالت نشده است، نمی باشد) اینست معنای جود بی پایان و بی نیاز از انگیزه بدانجهت که خداوند سبحان هر چه را که به بندگانش عنایت میفرماید، بمقتضای فیاضیت مطلقه وجود محض او بر بندگانش است که آنانرا برای تمتع و برخورداری از فیض وجود خود آفریده است، مگر اینکه انسانی خود را از مجرای این فیض وجود بر کنار بسازد- من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر ب

ندگان جودی کنم لذا جریان فیض الهی با مسالت و عدم مسالت بندگانش تفاوتی ندارد. در یک تشبیه کامل بر ناقص، میتوان عمومیت کار خورشید را در نظر گرفت که بر همه‌ی آن موجودات که در نورس آن قرار دارند، می تابد بدون اینکه فرقی بگذارد میان انسانها که عظمت هویت و خواص آنرا میدانند و آنرا برای احتیاجات خود میخواهند، و کوچکترین جانداران روی زمین که بدون اینکه بدانند اثر خورشید درباره‌ی حیات آنها چیست و بدون اینکه از آن خورشید چیزی بخواهند، از نور و حرارت آن برخوردار میگردند، حتی خورشید بدون امساک درباره‌ی آن موجودات پلید که تابش حرارتش آنها را پلیدتر مینماید، به کار حیات بخش خود ادامه می دهد. باران را هم بنگرید: باران که در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ لاله روید و در شوره زار خس میتوان گفت: تساوی جریان فیض وجود الهی بر آنانکه مسالت مینماید و بر آنانکه مسالتی از او ندارند، با نظر بمقتضای فیاضیت مطلقه و جواد محض بودن او و نیاز مطلق بندگان به آن ذات اقدس است. و اما با نظر به خاصیت دعا و مسالت چنانکه در آیات و احادیث فراوان آمده است، میتوان گفت: انسان با این نوع نیایش و مسالت میتواند از فیض بیشتری از خداوند برخوردار گردد،

بدون اینکه محرومیت از فیض خداوندی برای آنانکه دعا و مسالتی از بارگاه خداوندی نمی نمایند، مستند به امساک خداوندی از فیض و احسان درباره‌ی آنان بوده باشد. هر چه هست از قامت ناساز بی اندام ما است و رنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست و بقول آن شاعر دیگر: گر گدا کاهل بود تقصیر صاحبخانه چیست. الاول الذی لم یکن له قبل فیکون شیء قبله و الاخر الذی لیس له بعد فیکون شیء بعده (موجود اولیکه برای ما زمانی پیش از وجود او نبود تا چیزی پیش از او وجود داشته باشد، و موجود آخری که برای او زمانی بعد از وجود نیست تا چیزی بعد از او وجود داشته باشد). او است قبل و بعد همه‌ی موجودات و زمانها مفاهیمی که با دو کلمه‌ی اول و آخر ابراز می شود، متعدد است. از آنجمله: ۱- اول زمانی حقیقی- عبارتست از لحظه‌ی (نقطه‌ی) نخستین زمان که میتوان آنرا اول حقیقی زمان نامید. این اول (آغاز) میتواند یکی از دو معنی را داشته باشد: معنای یکم- اولین رویداد از حرکت که در جهان هستی آغاز شده و منشاء زمان را بوجود آورده است. معنای دوم- اولین امتدادی که یک درک کننده از حرکت عین انتزاع نموده است. مطابق همین مفهوم، مفهوم متقابل اول که آخر و پایان ا

ست قابل تصور می باشد، یعنی آخرین نقطه از حادثه و حرکت که در جهان هستی روی خواهد داد و پس از آن منشای برای انتزاع زمان وجود نخواهد داشت یا آخرین درک کننده‌ی امتدادی که از حرکت در جهان هستی کشش زمان را دریافت خواهد نمود. ۲- اول زمانی برای یک حادثه- پس از آغاز حرکت و انتزاع امتداد زمان در عامل درک کننده در جهان هستی، زمان چونان جویبار دائم الجریان در عبور و در گذر است لذا فرض زمان اول در وسط این جریان مستمر، اول حقیقی نخواهد بود و چنانکه توضیح خواهیم داد، یا اول نسبی باید منظور شود یا اول قراردادی، مانند آخر نسبی و آخر قراردادی. ولی بعضی از حوادثی که در زمان تحقق پیدا می کند و در جویبار آن قرار می گیرد، دارای اول حقیقی می باشد مانند آغاز حقیقی تدریس، آغاز حقیقی پاشیدن بذر برای کشت، آغاز حقیقی نوشتن و غیر ذلک. ۳- اول زمانی قراردادی و اعتباری- مانند اولین زمان تعلق حق اختصاصی به آب یک چشمه‌ی مشترک میان عده‌ای از اشخاص. مثلا آغاز حق اختصاص شخص معین روز شنبه از اول ساعت ۷ صبح قرار داده شده است. در این مثال بدانجهت که آب چشمه دائما در جریان است و آن شخص دارای قدرتی است که می تواند در هر موقعی از آب چشمه‌ی مفروض بهر

ه برداری نماید، این قانون مقرر فقط اول ساعت معین (۷ صبح) در روز معین (شنبه) را برای آن شخص آغاز بر خودراری مجاز از حق اختصاصی تعیین نموده است. آخرین لحظه‌ی امکان بر خورداری از آب چشمه‌ی مفروض برای آن شخص ذیحق، پایان و آخر زمان حق اختصاصی است. ۴- اول وجودی - مقصود از اول وجودی آن موجود یا موجودات است که پیش از آغاز منشاء زمان که حرکت است، واقعیت پیدا کرده‌اند مانند عقل اول بنابر مسلک فلاسفه‌ی مشاء. و انوار مقدس خاتم الانبیاء و ائمه‌ی معصومین و پیامبران عظام علیهم السلام، و یا عقل مقدس که مطابق احادیث اولین مخلوق خداوندی است. این موجود یا موجودات پیش از گسترش بساط ماده و حرکت آن، بوجود آمده و در مجرای مشیت خداوندی قرار گرفته‌اند، لذا مافوق زمان می‌باشند. خداوند متعال پیش از همه‌ی این اول‌ها بوده و پس از آخر همه‌ی موجودات و پایان زمان خواهد بود. وجوده قبل القبل فی ازل الازل و بقاءه بعد البعد من غیر انتقال و لا زوال (وجود خداوندی پیش از پشش در ازل از لها بوده و بقایش بعد از بعد بدون انتقال از حالی به حال دیگر و بدون زوال خواهد بود). بنابراین، خداوند سبحان فوق هر گونه آغاز و انجام و قبل و بعد بوده و خواهد بود. زیرا

خداوند همانگونه فوق امتداد زمانی است که فوق بعد گسترش مکانی و فضائی است. و الرادع اناسی الابصار عن ان تناله او تدرکه (او خداوندیست که مردمکهای چشمان را از دیدن و درک خود ممنوع فرموده است) برای اثبات ناتوانی چشمان از دیدن خداوندی پس از دقت در آیه‌ی زیر مطلب بعدی را دقت فرمائید لا- تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر (چشمان او را درک نمی‌کنند و او است که چشمان را درک میکند و او است لطیف و خبیر) برای دیدن خدا (مجویذ زمین را و مجویذ سما را) ذات اقدس ربوبی جسم نیست و هیچ کیفیت و نمودی به آن ذات اقدس راه ندارد که بوسیله‌ی آنها در زمین یا آسمان قابل دیدن بوده باشد. خداوند متعال با نظر به قوانین فیزیکی مربوط به دیدن (چه آن قوانین که برای دیدن چشم ضرورت دارد و چه آن قوانین که نموده‌ها و اشکال را قابل دیده شدن می‌نماید) با آن چشمهای نمود بین و شکل بین دیده نمی‌شود زیرا دیده شدن مستلزم تعیین فیزیکی و مکانی و زمانی میباشد، و خداوند فوق همه‌ی این تعیین‌ها و محدودیتهاست. با توجه به این اصل است که ساده لوحی برخی از اشخاص و غرض ورزی مردمی دیگر که می‌گویند: (ما او را نمی‌بینیم و چون او را نمی‌بینیم، پس نمی‌تواند)

انیم او را بپذیریم!!) ثابت می‌شود. آن گروه ساده لوح که می‌گویند: (چون نمی‌بینیم، پس وجود ندارد) ممکن است با تحلیل و بحث و توضیح نسبی مفهوم خدا، موفق به آگاهی و درک شوند و بالاخره بفهمند که خدا وجود دارد و قابل دیدن با چشم و قابل لمس با دست و قابل شنیدن با گوش و قابل انعکاس در هیچ آزمایشگاهی نیست. اما اگر پناه بر خدا، مساله‌ی غرض - ورزی در کار باشد، این همان بیماری غیر قابل معالجه است که فقط یک طیب می‌تواند دست به کار معالجه‌ی او شود و آن، وجدان او است بشرط اینکه بیماری آنقدر شدید نباشد که خود طیب (وجدان) را کشته باشد. راه اقدام این طیب درونی (وجدان) چنین است که بیمار نخست بخود بیاید و بفهمد که او با این جمله که می‌گوید (چون نمی‌بینم پس نیست) نخست اعتبار و ارزش همین جمله را از بین برده است، زیرا جمله‌ی مزبور محصول و نتیجه‌ی فعالیت عقل و اندیشه بوده و از مقدماتی بدست آمده است که حداقل نظم منطقی آنها ذهنی محض است، و او خود میدانند که نه عقل و اندیشه قابل دیدن است و نه نظم منطقی آن مقدمات که جنبه‌ی ذهنی محض دارد. سپس وجدان باید این شخص را متوجه درون خود او نماید و از او پرسد: آیا احساس داری؟ آری، کو احساس! تو که

آنها نمی‌بینی، چرا خود را فریب میدهی؟! شخصیت داری؟ آری، کو شخصیت! تو که آنها نمی‌بینی چرا خودت را فریب میدهی؟! آیا علت دیروزی که در امروز معلولی را بوجود آورده وجود داشته است؟ آری، کو آن علت؟ زیرا نه شما آنها می‌بینید و نه من، چرا خود را فریب بدیم، بهترین و منطقی‌ترین راه اینست که بگوئیم، چه علتی؟ کدامین شرط و سبب! معلولی که امروز می‌بینیم، ناگهان و تصادفا و بی‌علت و از روی بخت و شانس و اتفاق سر از زمین بر آورده است!! آیا این همه مسائل علمی محض که

موجودات و حوادث و جریانات کنونی عالم طبیعت را برای ما معنی می‌کنند و رابطه و تکلیف ما را در برابر آنها روشن مینمایند، به چه واقعیاتی مستند می‌باشند، ما که علل مادی و صوری آنها را از میلیاردها سال تا پیش ندیده‌ایم، چگونه می‌توانیم با خودفریبی بخود بقبولانیم که این موجودات و حوادث و جریانات امروزی معلولات و دامنه‌های عللی هستند که ما آنها را ندیده و لمس نکرده‌ایم. اگر گفته شود: قانون عقلی وجود آنها را اثبات می‌کند، عین همین استدلال برای اثبات وجود خداوند نامحسوس نیز جریان دارد. آری خداوند قابل شهود و قابل رویت است، با چه وسیله‌ای؟ بوسیله‌ی آن بینائی که خدا نیروی آنرا

در درون ما بودیعت نهاده است، این همان بینائی است که اگر یک انسان آن را به فعلیت نرساند و در همان حالت بذر بودن تباهش بسازد، نه تنها خدا را رویت و شهود نخواهد کرد، بلکه حتی هیچ ارزش و عظمتی فوق غلطیدن در علفزار ماده و مادیات برای او قابل فهم نخواهد بود. آزادی بمعنای واقعی، که اصل اساسی حیات انسانی است و عدالت که قانون حقیقی روح آدمی است، حقیقت‌یابی و خدمت به حقیقت که با ارزش‌ترین و باعظمت‌ترین هدف برای ورود به (حیات معقول) است، آری، اینهمه ارزشها و عظمتها بدون آن بینائی، نه قابل درکند و نه قابل پذیرش. پس در حقیقت کسانی که از شهود خداوندی محرومند، از رویت و شهود همه‌ی ارزشها و حقایق بی‌بهره میباشند. ما اختلاف علیه دهر فیختلف منه الحال، و لا- کان فی مکان فیجوز علیه الانتقال (نه دهر و زمانی به خداوند سبحان جریان داشته است که آن جریان حالات مختلفی در خدا ایجاد کند و نه در مکانی جایگزین بوده است که انتقال برای او از آن مکان، امکان‌پذیر بوده باشد) خداوند سبحان فوق هرگونه حرکت و امتداد دهری و قرار در مکان است این اجسام طبیعی و ماده بمعنای عام آن است که در مجرای تطاول حرکت و دستبرد گردیدنها و حدود و ثغور امتدادها و جای

گزینی در مکان و فضا میباید، نه ذات اقدس ربوبی که آفریننده و فوق همه‌ی آنها است. دریافت این حقیقت هم بسیار آسان است و هم بسیار دشوار. آسان است برای کسانی که محدودیت و زوال این امور را دریافته‌اند و با عقل و فطرت ناب که توانسته‌اند از دامهای پیچیده‌ی این امور رها شوند در واقعیات می‌نگرند. و بسیار دشوار است برای کسانی که هرگز سر از نمودها و سطوح جهان طبیعت و تخیلات و اوهام خود، بالا- نمیرند که بتوانند از عقل و فطرت ناب برای درک حقیقت مزبور برخوردار گردند. میتوان گفت که حقایقی در دیدگاه بشر قرار دارد که او را به درک عظمت خداوندی و بالاتر بودن او از هرگونه حرکت و امتداد دهری و قرار در مکان، نائل میسازد. مانند نفس خود او که قرار گرفتن آنرا در فوق امور مزبور بخوبی درمییابد. او بخوبی و در کمال وضوح می‌بیند که عقل با احساس و الائی که دارد بر همه‌ی هستی اشراف پیدا می‌کند و بر آن اعتلاء می‌یابد و درباره‌ی آن احکام جهان‌بینی و هستی‌شناسی صادر میکند- و به قول ناصر خسرو: عقل ما بر آسیا کی پادشا گشتی چنین گرنه عقل مردمی از کل خویش اجزاستی (البته منظور از (کل و اجزا) در بیت فوق، کل و اجزا مربوط به کمیت و کیفیتها نیست، ب

لکه مقصود حقیقت و ساخته شده‌ی آن است که نمونه‌ای از صفت او را دارا میباید) اگر عقل یا احساس والای ما اسیر زمان و مکان و حرکت غوطه‌ور در آنها بود، بهیچ وجه توانائی این اشراف و اعتلاء را نداشت که همه‌ی هستی را با ماده و حرکت و زمان و دهر و مکان و فضایش حتی خویشتن را در دیدگاه خود قرار داده و احکام کلی مستند به جهان‌بینی و هستی‌شناسی درباره‌ی آنها صادر نماید. و لو وهب ما تنفست عنه معادن الجبال و ضحکت عنه اصداف البحار من فلز اللجین و العقیان و نثاره الدر و حصید المرجان، ما اثر ذلک فی جوده و لا انفد سعه ما عنده و لکان عنده من ذخائر الانعام ما لا تنفده مطالب الانام، لانه الجواد الذی لا یغیضه سوال السائلین و لا- یبخله الحاح الملحین (و اگر خداوند سبحان هر آنچه را که معادن کوه‌ها بیرون میدهند (محتویات با ارزش معادن) و آنچه را که صدفهای دریا، دهان مانند خنده باز نموده (از خود بیرون می‌آورند) از فلز سیم و زر (از معادن کوهها) و در منثور و دانه‌های مرجان (از صدفهای دریاها) ببخشد، در جود و بخشایش او تاثیری نمیگذارد و گسترش و وفور آنچه را که او دارا است، فانی نمی‌سازد و قطعاً از ذخائر قابل احسان آنقدر در نزد خدا وجود دارد که

خواسته‌های مردم آنرا به پایان نمیرساند، زیرا او است بخشاینده‌ای که بر آوردن سوال (حاجت) مسالت کنندگان از او نگاهد و مقاومت اصرار کنندگان در مسالت، او را وادار به بخل و امساک نماید. مطالب مربوط به کم نشدن قدرت و احسان و نعمتهای خداوندی با بذل و بخشش بی‌پایان در تفسیر جملات اولیه‌ی همین خطبه مطرح شده است، مراجعه فرمایید. اما تفسیر جمله‌ی آخر (مقاومت اصرار کنندگان در مسالت، او را وادار به بخل و امساک نمی‌نماید) بدین ترتیب است که احاطه و سلطه‌ی مطلقه‌ی الهی بر همه‌ی اشیاء و همه‌ی انسانها و بر همه‌ی خواسته‌ها و نیت‌های آنان، از یک طرف و بی‌پایان بودن نعمتها و جود و احسان خداوندی از طرف دیگر، چنان است که مقاومت اصرار کنندگان در خواستن‌ها نه موجب غضب خداوندی می‌باشد و نه موجب بخل و امساک آن وجود صمد و بی‌نیاز مطلق.

[صفحه ۲۸۶]

فانظر ايها السائل: فما ذلك القران عليه من صفة فائتم به و استضيء بنور هدايته، و ما كلفك الشيطان علمه مما ليس في الكتاب عليك فرضه و لا في سنة النبي صلى الله عليه و آله و ائمة الهدى اثره، فكل علمه الى الله سبحانه، فان ذلك منتهى حق الله عليك. و اعلم ان الراسخين في العلم هم الذين اغناهم عن اقتحام اسد المضروبه دون الغيوب، الاقرار بجمله ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله تعالى اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما. و سمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا، فاقصر على ذلك و لا تقدر عظمه الله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهالكين (ای سوال کننده، بنگر و بیندیش، تنها از توصیف خداوندی که قرآن ترا به آن دلالت کرده است، پیروی نما و از نور هدایت قرآنی روشنائی بدست بیاور و هر چیزی را که شیطان دانستن آنرا به تو تکلیف مینماید، از آن چیزهائی که نه برای تو فرضیه‌ای در قرآن محسوب شده و نه در سنت پیامبر صلی الله - علیه و آله و ائمه‌ی هدایت کننده اثری از آن وجود دارد، تو علم آنرا بخداوند سبحان واگذار، اینست نهایت حق خداوندی بر عهده‌ی تو. و بدانکه انسانهای راسخ در علم کسانی هستند که اقر

ار بهمه‌ی غیبه‌ی پوشیده آنرا از تجاوز از سدها و حدودی که میان آنان و حقائق غیبی زده شده، بی‌نیاز ساخته است. پس خداوند متعال آنرا بجهت اعتراف به نادانی خود از وصول به آنچه احاطه‌ی علمی ندارد، مدح فرموده و چشم پوشیدن و رها ساختن تعمق در آنچه که خداوند آنرا به بحث از حقیقت آن، تکلیف نفرموده، رسوخ نامیده است. (ای سوال کننده) بهمان حدی که خداوند تحصیل علم آنرا برای تو تجویز فرموده است کفایت بورز و عظمت خداوند سبحان را با موازین عقلی خود اندازه گیری مکن.) امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات فوق دو اصل کلی مهم را گوشزد فرموده‌اند: اصل یکم - محدودیت معرفت انسانی و نارسائی و وسائل آن در برابر شناخت صفات خداوندی. اصل دوم - ضرورت رجوع به قرآن برای مساله‌ی مزبور. ما درباره‌ی هر دو اصل بطور اجمال بررسی مینمائیم: اصل یکم - محدودیت معرفت انسانی و نارسائی وسائل آن در برابر شناخت صفات خداوندی اگر انسانها بخواهند وارد قلمرو شناخت صفات خداوندی بشوند، از یکی از دو راه خواهد بود: راه درون ذاتی و راه برون ذاتی. اگر ما بخواهیم برای شناخت صفات خداوندی از راه درون ذات وارد شویم، با دو نوع معلومات رویاروی خواهیم گشت: نوع یکم - مفاهیمی

ماخوذه از صفات خودمان که معلول و وابسته و محدود و پا در هوا و پیرو انگیزه‌ها میباشند. مثلا مفاهیمی ماخوذه از دانش و اندیشه و مقاومت و اراده و تجسیم و تخیل و توهم و تصور و تصدیق و غیرذالک که در میدان طبیعی موجودیت ما فعالیت میکنند. هیچ نیازی به توضیح نیست که اینگونه مفاهیم نمیتواند نشان دهنده‌ی هویت و مختصات صفات خداوندی بوده باشد، خواه صفات ذاتی خداوندی که از جهت عین ذات بودن قابل درک و شناخت نمیباشند مانند زنده کردن و میراندن و روزی دادن و غیرذالک انتزاع میگردد. همین صفات فعلی، باضافه‌ی اینکه قدرت خداوندی بر بروز آن صفات، از نوع صفات ذاتی او است، با مفاهیمی ماخوذه از امور مزبور قابل درک و شناخت نمی‌باشد، زیرا خالقیت خداوندی که از صفات فعلی او است، با تصرفاتی که بشر در مواد عالم طبیعت نموده و اشیائی را میسازد و خود را سازنده‌ی آنها میدانند، بهیچ وجه قابل مقایسه نمیباشد. خالقیت خداوندی مافوق قانون

(هدف و وسیله) است که بشر بدون آن هیچ کاری را نمیتواند انجام بدهد. خالقیت خداوندی مسبوق به اندیشه و موازنه‌ی مصالح نیست. خالقیت خداوندی برای وصول به نتیجه‌ای که آن را می‌خواهد و بدون آن نقصی در او احساس گردد، نیست. نوع دوم - معلومات ناشی از احساسهای برین و والا که از تہذب و تخلق به اخلاق الله و تادب به آداب الله در درون ما بوجود می‌آیند. این معلومات نتیجه‌ی اندیشه‌های رسمی نیست، بلکه شهودهای نورانی است که در درونهای پاک از آلودگیها و وارسته از جهل و خودخواهی‌ها بروز مینماید. میتوان گفت: آدمی میتواند بوسیله‌ی این شهودها، نمونه‌هایی از صفات جلیله‌ی خداوندی را دریافت نماید و با انس با آنها، حیات خود را منور بسازد، ولی امکان نفوذ به همه‌ی هویت و مختصات آن صفات حتی بوسیله‌ی این نوع دوم از معلومات هم وجود ندارد. راه دوم - برون ذاتی - منظور از شناخت صفات خداوندی از این راه اینست که ما با ورود به قلمرو شناخت عالم هستی و اجزاء و روابط و قوانین حاکمه در عالم هستی، میتوانیم صفات خداوندی را بشناسیم، مثلاً از شناخت چهره‌ی ریاضی عالم میتوانیم صفت مقدر (تقدیر کننده و بجریان اندازنده‌ی حساب در پهنه‌ی هستی) را درک کنیم و از نظم مطلق حاکم در هستی، علم خدا را دریافت می‌کنیم. این تفسیر برای شناخت صفات خداوندی از راه جهان برون ذاتی (عالم هستی) فقط برای اثبات وجود صفات خداوندی که عالم هستی نشان میدهد، مناسب است، نه برای دریافت همه‌ی هویت و مختصات صفات خداوندی. بطور اجمال باید گفت: آن کدامین مغز و روان سالم است که محدودیت حواس و ذهن و آزمایشگاههای ساخته شده‌ی فکر و دست بشری را بداند و از محدودیت هدف‌گیریهایی که در تحصیل معرفت اطلاع داشته باشد و دخالت اصول پیش ساخته در دانستنی‌ها را متوجه باشد، با اینحال ادعا کند که ما با واقعیات جهان هستی آنچنانکه هستند روبرو میشویم و آنها را میشناسیم و صفات خداوندی را هم بوسیله‌ی این شناخت، درک میکنیم؟! وانگهی فرض می‌کنیم که ما روزی به آن رویای غیر قابل تعبیر خود رسیدیم که (بتوانیم با واقعیات جهان هستی آنچنانکه هستند روبرو شویم آنها را کاملاً بشناسیم) آیا با اینحال، مگر میتوان از علم به یکی از معلولات علتی که میتواند انواع و اقسامی بی‌نهایت از معلولات را صادر کند. علم به همه‌ی هویت و ابعاد و مختصات آن علت پیدا کنیم؟! (البته قرار دادن صفت خداوندی به عنوان علت و کیفیتی از جریان عالم هستی را بعنوان معلول، فرضی است که برای توضیح مطلب آورده‌ایم) اصل دوم - ضرورت رجوع به قرآن وقتی که برای شناخت صفات خداوندی به قرآن مجید مراجعه می‌کنیم اقسامی فراوان از صفات را می‌بینیم که به خداوند متعال نسبت داده شده است، مانند رب، رحمن، رح

یم، مالک، غفور، عالم، قادر، حی، قیوم، مالک، قدوس، سلام، مومن، مهیمن، عزیز، جبار، متکبر، باری، فاطر، مصور، و غیر ذلک و چنانکه در توضیح اصل اول گفتیم ما از این کلمات با احساس والا بشرط طهارت درونی، مفاهیمی را درک می‌کنیم، این مفاهیم را با استناد آنها به خداوند سبحان از وابستگی به انگیزه‌ها و هدفهای معمولی که در ما انسانها وجود دارد، و منزه میداریم و همچنین آنها را فوق آن هویتها و مختصاتی که در مفاهیم مزبور در وجود ما انسانها ضرورت دارد، می‌دانیم و بدین ترتیب در بکار بردن آن کلمات و مفاهیم در حالت نسبت دادن بخدا، نه تنها الفاظ مجرد بی‌معنی (که بعضی گمان کرده‌اند ما بهیچ وجه نمیتوانیم معانی آنها را بفهمیم) را بکار می‌بریم، و نه تمام حقیقت آن مفاهیم را با علم حصولی یا حضوری در می‌یابیم. در آیات قرآنی در چند مورد منزه بودن خدا را از توصیفات که درباره‌ی آن ذات اقدس مینمودند، تذکر داده است. از آنجمله: و جعلوا لله شرکاء الجن و خلقهم و خرقوا له بنین و بنات بغیر علم سبحانه و تعالی عما یصفون. (و برای خدا شرکائی از جن قرار دادند، در صورتیکه خدا آنان (کفار را که چنان نسبتی را بخدا می‌دادند یا اجنه‌ای را که شرکای خدا قرار

میدادند) آفریده است و برای خدا از روی نادانی پسران و دخترانی را افتراء زدند، خداوند پاکیزه و بالاتر از توصیفات است که می‌کنند). در این آیه‌ی شریفه توصیف خداوندی باینکه شرکائی از جن دارد و برای او پسران و دخترانی است، مورد تویخ شدید قرار گرفته است. آیات دیگری در قرآن مجید آمده است که توصیف ناشایست بمعنای عقائد و گفتار بی‌اساس بکار رفته است نه

به معنای توصیف اصطلاحی. از آنجمله: قال بل سولت لکم انفسکم فصبر جمیل و الله المستعان علی ما تصفون حضرت یعقوب فرمود: (چنین نیست که شما (فرزندان آن حضرت) می‌گوئید بلکه نفس شما، شما را فریب داده (در این حادثه اسفناک) صبر زیباست صبر خواهم داشت، یا از خدا مسالت خواهم کرد) او و خداوندی، است که درباره‌ی توصیفات شما از او یاری مسالت مینمایم.) و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما لا عین. لو اردنا ان نتخذ لهوا لا تخذناه من لدنا ان کنافا علین. بل نقذف بالحق علی الباطل فاذا هو زاهق و لکم الویل مما تصفون (و ما آسمان و زمین و آنچه را که میان آن دو است برای بازی (در حال بازی) نیافریدیم. اگر می‌خواستیم برای خود، بازی و لهو و مشغولیت اتخاذ کنیم، از نزد خود اتخاذ مینمودیم اگر می‌خواستیم چ

نین کاری انجام بدهیم (امر مزبور را اراده می‌کردیم بلکه ما حق را بر باطل می‌زنیم و در نتیجه باطل محو میگردد و وای بر شما از آنچه که توصیف می‌نمائید.) و توصیف بهمین مضمون در آیه‌ی ۱۱۲ از همین سوره و سوره‌های دیگر نیز آمده است. یک قاعده وجود دارد که در این مبحث میتواند مورد استفاده قرار بگیرد و آن اینست که معمول خبری پس از تحقق خبر، می‌تواند صفتی برای موضوع آن خبر بوده باشد. بعنوان مثال: وقتی که زید چیزی را بنویسد و شما بخواهید آنرا بازگو کنید، بصورت خبری چنین می‌گوئید: (زید آن مقاله را نوشت) پس از ثبوت این خبر نوشتن در شکل فاعل آن (نویسنده) می‌تواند صفت وی را قرار بگیرد، یعنی شما می‌توانید بگوئید مثلاً- (زید نویسنده‌ی آن مقاله برای دیدار من آمد) بنابراین، مقصود از توصیف آراء و نظرات و گفتارهای بی‌اساس مردم جاهل و منحرف درباره‌ی خدا و مبادی عالی هستی است که پس از بروز آنها بعنوان رای و نظر و گفتار، صفت و موصوف از آنها انتزاع می‌گردد، در آیات فوق میتوان بدین گونه توضیح داد که مردمی جاهل و پست چنین خیال می‌کردند که (خداوند این جهان هستی را برای بازی و بیهوده و بی‌هدف و برای سرگرمی خود و با مخلوقاتش آفریده است) لازمه‌ی این یاوه‌گویی اینست که صفت بازیگری بخدا نسبت داده شود! و العیاذ بالله گفته شود: خداوند بازیگر، جهان را برای لهو و لعب آفریده و آنرا می‌گرداند!! امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر تبعیت از قرآن و سنت پیامبر و ائمه‌ی هدایتگر را توصیه فرموده، سپس میفرماید: (این تبعیت نهایت ایفاء حق خداوندی است بر عهده‌ی تو) سپس در توصیف و مدح راسخون در علم (که در قرآن مجید مورد تمجید قرار گرفته‌اند) میفرماید: عظمت راسخون در علم (آن گروه از دانایان که دانش آنان مبتنی بر ریشه‌های محکم و استوار معارف الهی میباشد) در اینست که آنان به محدودیت علم خود در این دنیا اقرار مینمایند که این محدودیت موجب عدم نفوذ علمشان به پشت پرده‌ها و سدهای قرار گرفته در دیدگاه‌هایشان میباشد که نمی‌گذارند طمع در فرو رفتن به اعماق غیب نمایند. واقعا، چه ناتوانند آن بی‌ظرفیتها که با بدست آوردن مقداری از اصطلاحات و چند مساله‌ی علمی یا صنعتی، یا هنری، گمان می‌برند، بحد لازم و کافی از دانش و بینش برخوردار شده و بعد معرفت جوئی آنان اشباع شده است!! در داستانهای فکاهی آمده است که یک نفر در اولین درسهای زبان عربی (شرح امثله مثلا) حاضر شد و پس از شنیدن او

لین درس، آمد به منزل و در گوشه‌ای از اطاق که کسی او را نمیدید ایستاد و با دست خویش سینه‌ی خود را اندازه‌گیری میکرد و میگفت: سبحان الله!! شگفتا!! سینه‌ای باین کوچکی و دریای علمی به آن بزرگی و عظمت که امروز باین سینه‌ی کوچک سرازیر شده است!!! چه رضایتی بیرحمانه به خویشتن و جامعه‌ی خویشتن دارند کسانی که به شناخت چند مساله و چند اصطلاح ناچیز قناعت کرده و در نهایت رضایت از زندگی بسر می‌برند!! و چه بزرگ و قدرتمندند کسانی که اگر دریاهائی از شربت علم و معرفت را بنوشند، باز احساس تشنگی نموده و با اعتراف به ناتوانی از ورود به قلمروهای بالاتر از حیطه‌ی معارف محدود خود امتناع می‌ورزند، این راسخون در علم چه مناجات زیبا و دلنشین دارند- اینهمه گفتیم لیک اندر بسیج بی‌عنایات خدا هیچیم و هیچ بی‌عنایات حق و خاصان حق دگر ملک باشد سیاهستش ورق ای خدا ای خالق بی‌چون و چند از تو پیدا گشته این کاخ بلند ای خدا ای خالق بی‌چند و چون آگهی از حال بیرون و درون ای خدا ای فضل تو حاجت روا با تو یاد هیچ کس نبود روا قطره‌ای دانش که بخشیدی ز پیش متصل گردان به دریاهای خویش قطره‌ای علم است اندر جان من وارهاش از هوی وز خا

ک تن اعتراف به محدودیت علم و عدم امکان نفوذ حواس و اندیشه بشری به واقعیات عمیق پشت پرده یک امر شایع است که از بیان هر انسان دانا و خردمند که از عظمت هستی اطلاعی پیدا کرده است، با کمال وضوح مشاهده میشود. در سالیان گذشته، مدتی از عمرم را (نه به طور مستمر شب و روزی، بلکه شاید در حدود پنج سال بعنوان یکی از موضوعات تحقیق) متوجه همین مساله کرده و سراغ سخنان متفکران بسیار فراوانی را چه در مشرق و چه در غرب درباره‌ی ارزیابی معرفتی که بدست آورده بودند، گرفتم، با کمال اطمینان و صراحت میگویم که تقریباً همه‌ی آن انسانهای بزرگ اعتراف صریح به محدودیت فکری خود نموده و از ادعای معرفت مطلق امتناع ورزیده‌اند. الحمد لله رب العالمین و الصلوه و السلام علی سید الانبیاء و المرسلین محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین.

[صفحه ۳]

بقیه تفسیر عمومی خطبه‌ی نود و یکم هو القادر الذی اذا ارتمت الاوهام لتدرک منقطع قدرته و حاول الفكر المبرما من خطرات الوسوس ان يقع علیه فی عمیقات غیوب ملکوتیه، و تولهت القلوب الیه لتجرى فی کیفیه صفاته و غمضت مداخل العقول فی حیث لا تبلغه الصفات لتناول علم ذاته، ردعها و هی تجوب مهاوی سدف الغیوب متخلصه الیه - سبحانه - فرجت اذ جبهت معترفه بانه لا ینال بجور الاعتساف کنه معرفته و لا تخطر ببال اولی الروایات خاطره من تقدیر جلال عزته (اوست آن خداوند توانا که هنگامی که اوهام بشری قصد پیشرفت به سوی درک شناخت نهایت قدرت او نماید، و اندیشه‌ی میرا از خطرهای وسوسه‌ها بخواهد که در اعماق غیوب ملکوت الهی با آن ذات اقدس ارتباط پیدا کند، و اگر دلها با اشتیاق شدید و مخلوط به حیرت رهسپار کوی او گردند تا در شناخت کیفیت صفات خداوندی به حرکت و جریان بیفتند، و طرق عقول در نهایت دقت و ظرافت اراده‌ی نفوذ به مقامی نمایند که در آن مقام شناخت صفات (با خود صفات به یک اعتبار) نمی‌تواند به علم به ذات خداوندی رهنمون گردند، خداوند (همه‌ی آن اوهام و اندیشه‌ها و عقول و دلها) را مردود می‌نماید، در حالی که در مهلکای تاریکیهای قیود برای رها

یی و راهیابی به مقام ربوبی حرکت می‌کنند دست رد بر پیشانی خورده برمی‌گردند، در حالی که اعتراف به عدم امکان وصول به باطن معرفت خداوندی با انحراف از طریق می‌نمایند (حتی) یک خاطره‌ی (تصوری) از اندازه‌گیری جلال خداوندی به درون اندیشمندان خطور نمی‌کند). مضامین عالییه بقیه خطبه مبارکه به قرار زیر است: ۱- نهایت قدرت او قابل درک و شناسایی نیست. ما انسانهای پر ادعا را اگر به حال خود بگذارند و اگر خجالت نکشیم، بی‌میل نیستیم که بدون کمترین تامل و واژه این ادعا را هم راه بیندازیم که ما همه چیز را می‌دانیم! چنین ادعای خنده‌آور از موجودی که ادعا می‌کند من به مسیر تکامل قدم گذاشته و مراحل از کمال را پیموده‌ام، نهایت این که اصلاً معنای کمال را نمی‌دانم! به هیچ وجه بعید نیست. مادامی که ما انسانها ندانیم که حتی ناچیزترین پدیده طبیعت، مانند افتادن یک برگ خزان دیده از درخت بر روی زمین، اثری از جریان بسیار مهم یک قدرت بی‌نهایت است، اصلاً نخواهیم فهمید که قدرت خداوندی و نهایت آن چیست؟ بگذارید یک توضیح مختصر درباره‌ی همین پدیده‌ی سقوط یک برگ خزان دیده از شاخه‌ی درختی بر روی زمین داشته باشیم. در آن هنگام که مشغول تماشای درخت و شاخ

و

برگ آن هستیم ناگهان برگ زرد شده‌ای را می‌بینیم که از شاخه‌ای از درخت جدا شده به روی زمین افتاد. تفسیر معنایی این پدیده بسیار واضح می‌نماید، زیرا فوراً می‌گوییم: آن نیرویی که در دو فصل بهار و تابستان موجب اتصال برگها به شاخه‌های درختان بود، تدریجاً با سردی هوا رو به کاهش رفته و در نقطه‌ای از آن شاخه که هم اکنون برگی از آن سقوط کرده به کلی زائل گشته است، لذا برگ مورد تماشای ما به روی زمین افتاده است. اگر بخواهیم درباره‌ی آن نیرو معلوماتی مناسب بدست بیاوریم، می‌توانیم با مراجعه به رشته‌های علوم گیاه‌شناسی از عهده‌ی این کار تا حدودی برآییم. ولی اگر بخواهیم معنای هویت قدرت و پیوستگی آن را به قدرت کلی که طبیعت را اداره می‌کند، حتی در همین پدیده‌ی ناچیز به طوری بفهمیم که هیچگونه سوال علمی و فلسفی

درباره‌ی آن نداشته باشیم، در حقیقت اراده‌ی امر محال نموده‌ایم. یعنی ما نمی‌توانیم کیفیت و کمیت قدرت خداوندی را که با مقداری ناچیز از آن، عالم هستی را به وجود آورده و به جریان انداخته که جلوه‌ای ناچیزش را در پیوستگی برگ به شاخه می‌بینیم، درک می‌کنیم، آنچه که ما می‌فهمیم نمودهایی از نیرو و انرژی در متن طبیعت است که به وسیله‌ی

تجارب و مشاهدات با آنها آشنا می‌شویم و آنها را در تامین زندگی مادی و معنوی خود به کار می‌بریم. و اگر اندیشه‌ی مبرا از خطرهای وسوسه‌ها بخواهد که در اعماق غیوب ملکوت الهی با آن ذات اقدس ارتباط پیدا کند... مسلم است که صاحبان اندیشه‌های آلوده به وسوسه هرگز هوای اوج گرفتن به سوی عوالم غیب الهی را ندارند، چه رسد به این که حرکت کنند و مقداری صعود نمایند ولی به اعماق غیب الهی نرسند. اما اندیشه‌های منزله از وسوسه که از وصول به اعماق غیوب ملکوت الهی ناتوانند، بدان جهت است که مواد اندیشه که به صورت موضوع و محمول و متعلقات آن دو و رابطه در قضایا تشکیل می‌شوند به وسیله حواس و دیگر ابزاری که بشر با فکر و دست خود آنها را تهیه کرده است، تحصیل و دریافت می‌گردند. و تردیدی نیست در این که اعماق غیوب ملکوت الهی به جهت عظمتی که دارند، قابل درک با محتویات مواد اندیشه‌ی ما نمی‌باشند، زیرا سنخیتی و تشابهی ما بین آنها وجود ندارد. آیا می‌توان واقعیاتی را که در روان آدمی وجود دارد با مفاهیم و قضایای فیزیکی و شیمیایی بدن قابل فهم ساخت؟! مثلاً خود هشیاری که یکی از واقعیات روان ماست و ما در این واقعیت ذات یا من خود را با خود همان ذات یا من د

رک می‌کنیم بدون این که ذات یا من به دو قسمت تجزیه شود: یک قسمت آن درک و قسمت دیگرش درک شونده بوده باشد، آیا امکان دارد که این واقعیت روانی (یا مغزی) را با قوانین فیزیکی و شیمیایی بدن مادی تفسیر و توجیه نمود؟ حال که عقول و اندیشه‌های بشری از ورود به اعماق غیوب ملکوت الهی ناتوانند پس به طریق اولی از دریافت ذات اقدس ربوبی ناتوان و ناتوان‌تر خواهند بود. و اگر دلها با اشتیاق شدید مخلوط به حیرت رهسپار کوی خداوندی گردند تا در شناخت کیفیت صفات او به حرکت و جریان بیفتند و اگر طرق عقول در نهایت دقت و ظرافت اراده‌ی نفوذ به مقامی نمایند که در آن مقام شناخت صفات نمی‌تواند به علم به ذات خداوندی رهنمون گردد، خداوند (همه آن اوهام و اندیشه‌ها و عقول و دلها) را مردود می‌نماید و در حالی که در مهلکه‌های تاریکیهای غیوب برای رهایی و راهیابی به مقام ربوبی حرکت می‌کنند دست رد بر پیشانی خورده برمی‌گردند در حالی که اعتراف به عدم امکان وصول به باطن معرفت خداوندی با انحراف از طریق می‌نمایند. (حتی) یک خاطره از اندازه‌گیری جلال خداوندی به درون اندیشمندان خطور نمی‌کند. دو وسیله بسیار بااهمیت درک و دریافت اولاد آدم عبارت است از عقل و دل. ع

قل برای تنظیم وسایل برای هدفهای انتخاب شده و تنظیم و حکم در قوانین کمی و کیفی و تطبیق کلیات اثبات شده به موارد جزئی و شخصی. اما دل آن حقیقت مقدس و با ارزشی است که کارش دریافتهای آرامش بخش و شهود حق و باطل و دستور به نیکی و نهی از بدیها می‌باشد. با این هويت و فعالیتی که عقل و دل دارند نمی‌توانند به شناخت صفات خداوندی موفق شوند، چه رسد به این که توانایی وصول به ذات اقدس ربوبی را به وسیله شناخت صفات داشته باشند. عقل و دل بالاخره هر اندازه هم که با عظمت بوده و فعالیت آن دو هر قدر هم که بزرگ و لطیف و ظریف بوده باشند از درک کنه صفات خداوندی که صفت یا فعلی از آن ذات اقدس می‌باشند، ناتوانند، زیرا بدان جهت که ذات اقدس ربوبی به هیچ وجه قابل درک و دریافت عقول و دلها می‌باشد خود هويت صفات آن ذات نیز برای ما قابل درک نیست، زیرا هويت صفات از یک جهت مربوط به ذات خداوندی می‌باشد که فوق تعقل و دریافتهای قلبی قلبی ما می‌باشد. آنچه که برای ما امکان‌پذیر است، درک دو موضوع است: موضوع یکم - محصول و نمود وجودی صفات الهی است که در عرصه هستی می‌بینیم، مانند نظم و قانون و عظمتها و ملکوت این جهان و غیر ذلک. موضوع دوم - دریافت شهودی فروغ

ی از خود آن صفات که با تهنذب روحی و تخلق به اخلاق الله امکان‌پذیر می‌باشد. الذی ابتدع الخلق علی غیر مثال امتثله و لا مقدار احتذی علیه، من خالق معبود کان قبله، و ارانا من ملکوت قدرته، و عجائب ما نطقت به اثار حکمته، و اعتراف الحاجه من الخلق الی

ان یقیمها. بمساک قوته، ما دلنا باضطرار قیام الحجه علی معرفه، فظهرت البدائع التي احداثا اثار صنعته و اعلام حکمته، فصار کل ما خلق حجه له و دلیلا- علیه و ان کان خلقا، صامتا، فحجته بالتدبیر ناطقه و دلالتہ علی المبدع قائمه (خلق را بدون مثالی که آن را تجسم بخشد و بدون مقداری که با آن مقایسه و تطبیق نماید، ابداع فرمود- مثال و مقداری که خالقی معبود پیش از او (خدا) ساخته باشد. خداوند سبحان برای ما از ملکوت قدرتش و از شگفتیهای آثار گویای حکمتش و از اعتراف خلق به احتیاج به آنچه که آن را با قدرت ربوبی خود حفظ می نماید به ضرورت قیام حجت برای شناخت خود راهنمایی فرموده است. (و برای روشن ساختن حجت و برهان برای مردم) حقائق بدیع و حیرت انگیزی که آثار صنعت و علائم حکمتش به وجود آورده آشکار شده است. در نتیجه، هر چه که او آفریده است برای (اثبات عظمت) او حجت و دلیل گشته است اگر چه مخلوق بی زبا

ن باشد، حجت خداوندی درباره آن خلق گویا است و راهنمایی او برای اثبات خداوند ایجاد کننده ابداعی برپاست). ۲- مخلوقات با مشیت خداوندی ابداع شده و خداوند همه آنها را برای خداشناسی و خدایی راهنمایی فرموده است. تغییرات و به وجود آمدن اشیاء در عالم هستی، انواعی مختلف دارد. از آن جمله: ۱- تغییر از حال به حالی (یا از صورتی به صورتی دیگر) مشابه گذاشته مانند تبدیل و تغییر مقداری از مواد به کاسه‌ای که در گذشته نیز کاسه بوده است. تغییر از حالی به حالی جدید، بدون سابقه‌ی مشابه، مانند تغییر دادن تفاله‌ی نیشکر به کاغذ. این هر دو نوع تغییر ممکن است تحلیلی و یا ترکیبی بوده باشد. تغییرات شیمیایی چند عنصر به یک ماده جدید، تغییر ترکیبی است و تجزیه یک مرکب شیمیایی مانند آب به عناصر ترکیب کننده آن، تغییر تحلیلی است، مانند تحلیل آب به دو عنصر تشکیل دهنده‌ی آن (اکسیژن و هیدروژن) در این دو نوع تغییر، موجودیت شی تغییر یافته پیش از دگرگونی، واقعیت داشته است. آنچه که به وجود آمده است، یا به عبارت صحیح تر بروز نموده است حالت یا صورت جدید می باشد. شناخت انواع تغییرات و دگرگونیها برای درک معنای ابداع کافی نیست بلکه باید شناخت ابداع مفهوم

خلق (آفرینش) را هم بدانیم. مفهوم خلق که در فارسی قابل تطبیق بر مفهوم آفرینش است، در دو مورد به کار می رود: مورد یکم- وارد کردن یک شی به عرصه هستی با جنبه‌ی وسیله‌ای، خلق به این معنی درباره‌ی علل طبیعی و علل انسانی اطلاق می شود، یعنی می توان گفت که میوه مخلوق درخت است و بره مخلوق گوسفند و اثر هنری مخلوق انسان. ولی با اندک دقت معلوم می شود که علل طبیعی و علل انسانی جنبه وسیله‌ای برای امر خلقت دارند. حتی آن اثر هنری یا علمی و صنعتی که انسان بدون سابقه آن را به وجود می آورد یا کشف و اختراع می نماید، به جهت آنکه استعداد و نبوغ انسانی مربوط به خود او نیست، چنان که بارقه‌های به وجود آمده از آن استعداد و نبوغ در اختیار انسان نمی باشد، لذا نمی توان برای این گونه وارد کردن اشیاء و نمودها به عرصه هستی، خلق و خلقت و خلاقیت حقیقی گفت، اگر چه این کلمات را در موارد فوق به فراوانی به کار می برند، مانند خلاقیت هنری و صنعتی و علمی و غیر ذلک ذلک. و حتی با نظر به آیه‌ی شریفه: فتبارک الله احسن الخالقین (پس مبارک و پاکیزه است خداوندی که بهترین آفرینندگان است) که ظاهرش این است که خلق کنندگانی وجود دارند که خداوند بهترین آنان م

ی باشد. نیز نمی توان گفت: استعمال کلمه‌ی خالق به معنای حقیقی آن، به غیر از خدا جایز بوده باشد، زیرا مقصود از کلمه‌ی (خالقین) همان علل طبیعی و علل انسانی و دیگر علل ماورای طبیعی هستند که مردم آنها را خالق می پندارند، یعنی در نظر آنان، آن علل طبیعی و انسانی و ماورای طبیعی خالق محسوب می گردند. مورد دوم- ایجاد شیء بی سابقه هستی به طور مطلق است. و ابداع به این معنی است که به خداوند نسبت داده می شود و جز خداوند هیچ موجودی نمی تواند مبداء حقیقی بوده باشد. ۳- خداوند متعال دلائل متعدد و روشنی را برای معرفت ما درباره‌ی او اقامه‌ی فرموده است. از آن جمله دلائلی که خداوند جل سلطانه برای انسانها اقامه فرموده است، دلائلی است که امیرالمومنین علیه السلام در جملات مورد تفسیر بیان فرموده است: ۱- بروز و ظهور ملکوت قدرت خداوندی در عالم هستی. این ملکوت را هم به وسیله قلب پاک و خرد ناب می توان دید و هم به وسیله دانشها و بینشهایی که آلوده با اغراض پست نفسانی و بازیگریهای مغزی نبوده باشد. این که گفتیم: به واسطه قلب پاک و دانشها و بینشهایی

که آلوده با ... نباشد، برای این است که ممکن است خود قدرت شگفت‌انگیز و با عظمتی را که بر جهان هستی حاکمیت دارد، بوسیله‌ی علم و اندیشه و تعقل فهمید، ولی ملکوت قدرت الهی را فقط با عقل و اندیشه و دانش نمی‌توان مشاهده کرد. اگر امور مزبوره (علم و اندیشه و تعقل) برای درک و دریافت ملکوت الهی کفایت می‌کرد، این قدر وضع تفکرات و عقائد اکثریت اسف‌انگیز بشری پست و منحط نبود و همگان می‌توانستند از شهود ملکوت قدرت که خداوند با کمال صراحت همه را مکلف به آن می‌نماید برخوردار گردند. او لم ينظروا فی ملکوت السماوات و الارض (آیا آنان در ملکوت آسمانها و زمین ننگریسته‌اند؟! مانع شهود ملکوت قدرت خداوندی، دشواری و عظمت و پیچیدگی خود ملکوت الهی در جهان هستی نیست، بلکه آنچه مانع این شهود است خود بشر است که با پستی گرائیها و خودپرستیهای نابخردانه‌اش، حتی طبیعت را هم در نزد خدا شرمسار نموده است که چنین موجودات پستی را در خود می‌پروراند که هر چه پیامبران عظام و اوصیاء و اولیاء و حکماء و هستی شناسان به آنان فریاد می‌زند که ای نابکاران، اگر چه برای یک بار هم شده به بالا بنگرید و درباره شکوه هستی کمی بیندیشید، اثری در آنان نمی‌بخشد. اساسی‌ترین کاری که برای شهود ملکوت خداوندی در عالم هستی باید انجام بگیرد، تصفیه و تذهیب درون از هر گنگ و نه پرستشها و آلودگیها باشد. درباره ملکوت هستی مباحثی در مجلدات گذشته آمده است، مراجعه فرمایید. ۲- شگفتیهای آثار حکمت خداوندی در جهان هستی، هیچ انسان آگاه و خردمندی نمی‌تواند از حیرت ناشی از احساس اتقان اجزاء عالم هستی و روابط موجوده میان آنها و قوانین حاکم حتی بر کوچکترین رویداد در عالم هستی، محروم بوده باشد. البته می‌دانیم که این حیرت مساوی شک و تردید که در حیرتهای ابتدایی وجود دارد نیست و بقول مولوی نه چنان حیران که پشتش سوی اوست بل چنین حیرت که محو و مست دوست در مجلد ششم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی انواع حیرت را مورد بررسی قرار داده‌ایم و یکی از آن انواع که باید گفت در نتیجه والاترین معرفتها بدست می‌آید، ناشی از توجه و تفکر دقیق در عظمتهای آثار حکمت خداوندی چه در دوران ذات (عالم انفسی) و چه در برون ذات (عالم آفاقی) می‌باشد. مسلم است که هویت و عظمت و ارزش این حیرت و شگفتی والا- را برای کسانی که هرگز در مورد شناخت آیات هستی و دریافت وحدت حاکم بر آن همه کثرت که در عالم وجود دیده می‌شود، برنیامده‌اند، نمی‌توان قابل درک و فهم ساخت، آه آه از داوری این شب پرگان شب پرست و دشمن آفتاب جهان‌افروز! که از لانه‌های ت

نگ و تاریک خود، جز پس از غروب آفتاب بیرون نمی‌آیند. خورشید و خورشید بینان دروغگو! را مزاحم خود می‌دانند! از صاحب‌دلی خوش ذوق در مجلسی که صحبت از شب پرگان انسان نما می‌رفت پرسیدند: بنظر شما شب پرگان (خفاشان) واقعی ساعتهای طولانی عمر خود را در لانه‌های محقر و تاریک چگونه می‌گذرانند؟ صاحب‌دل چنین پاسخ داد که: شب پرگان همه ساعات عمر خود را در لانه‌های خود در تفکر و اندوه به حال میلیاردها میلیارد جانداران و موجودات دیگر بسر می‌برند که دردا و دریغا و اسفا و حسرتا که آنهمه انسانها و جانداران و دیگر موجودات در خیال بافی و خرافات بازی غوطه‌ور شده می‌گویند: ما آفتابی داریم که نام دیگرش هم خورشید است و ما از این موجود نورانی انواع فراوانی از فوائد و عوامل ضروری حیات خود را بدست می‌آوریم (بار دیگر از وی پرسیدند: شب پرگان در آغاز تاریکی شب از لانه خود بیرون می‌آیند و با کمال رضایت از خویشتن، در فضای محدود به پرواز درمی‌آیند، مقصود شب پرگان از این پرواز بسیار جدی که گوئی دنبال چیزی می‌گردند چیست؟ صاحب‌دل چنین پاسخ داد: شب پرگان در آن موقع دنبال موجودی با فهم می‌گردند که درد و دریغ و اسف و حسرت خود را درباره‌ی انسانها و جانداران

ران و موجودات دیگر که با کمال خرافات پرستی و دروغ‌پردازی می‌گویند: ما خورشیدی داریم، با آن موجود در میان نهند، بلکه انسانها و دیگر موجودات اعم از جاندار و غیره دست از خرافات بردارند و ایده‌آلیست بازیهای خود را درباره آن موجود خیالی که با کمال بدبختی و پررویی خورشیدش نامیده‌اند کنار بگذارند! اگر می‌توانند پاسخ این شب پرندگان را بدهید! اگر در

هر یک از موجودات عالم هستی دقت کنید خواهید دید که هیچ یک از آنها، نه از ذات خود استقلالی دارد و نه ثباتی. درست است که هر یک از پدیده‌های طبیعت اهم از اجزاء عنصری و اشکال و روابط موجود میان آنها از کوه‌های سر به فلک کشیده که گذشت قرون و اعصار فراوانی را در عین ثابت و پابرجایی نشان می‌دهند، تا یک کوانتوم (کوچکترین دانه) مزون‌هایپرون که در این دنیا چند میلیونیم ثانیه زندگی می‌کند و می‌رود، هویت مستقل و ثابت از خود نشان می‌دهند ولی برای که؟ برای آن درک کننده‌ای که اطلاعاتی از علل قبلی و سابقه نیستی و آینده متغیر آن پدیده نداشته باشد. آدمی داند که خانه حادث است عنکبوتی نه که در وی عابث است پشه کی داند که این باغ از کی است در بهاران زاد و مرگش دردی است بلکه با یک نظر

دقیق‌تر، خواهیم دید که آن پشه که در بهاران زاییده شده و در پاییز می‌میرد به جهت چگونگی ارتباط عامل درکش با رویدادهایی که در حال ارتباط با آنها است امتداد زمان میان بهار و دی را به امتداد میلیون سال از دیدگاه ما دریافت می‌نماید، در صورتی که فاصله میان اول بهار تا آخر پاییز نه ماه است. حال برمی‌گردیم به نمایش هویت‌های مستقل و ثابتی که پدیده‌های عالم طبیعت از خود نشان می‌دهند. این استقلالها و ثباتها نمایشهای موقت و نسبی می‌باشند که با توجه به علل و شرایط و زمان معین که پدیده‌ها وابسته به آنها می‌باشند نیاز دائمی و تبعیت آنها از عوامل و شرایط وجودی و موقت بودن آنها. کاملاً آشکار می‌گردد. بعضی از متفکران ژرف‌اندیش و دارنده معلومات نسبتاً قابل توجه درباره طبیعت می‌گویند: (ما خدا را به عنوان حافظ و نگهدارنده قوانین می‌شناسیم) اگر شما در این عبارت دقت کنید خواهید دید: آنچه که از دیدگاه مردم معمولی ثابت ترین واقعیات تلقی می‌گردد که (قوانین) نامیده می‌شوند، از دیدگاه جهان‌شناسان و متفکران ژرف‌اندیش، بی‌ثبات و غیر مستقل و پیرو تلقی می‌شوند. معنای اصلی سخن این متفکران در حقیقت این است که عالم هستی با همه اجزاء اصلی و فرعی

و روابطش در حال جریان از منبع فیض خداوندی می‌باشد. این مبحث را در رساله (حرکت و تحول) از نویسنده تعقیب فرمایند.

[صفحه ۱۴]

فاشهد ان من شبهك بتباين اعضاء خلقك و تلاحم حقائق مفاصلهم المحتجبه لتدبير حكمتك لم يعقد غيب ضميره على معرفتك و لم يبشر قلبه اليقين بانه لاندلك و كانه لم يسمع تبرو التابعين من المتبوعين اذ يقولون تا الله ان كنا لفي ضلال مبين. اذ نسويكم برب العالمين كذب العادلون بك اذ شوهك باصنامهم و نحلوك حليه المخلوقين باوهمهم و جزاوك تجزئه المجسمات بخواطرهم و قدروك على الخلقه المختلفه القوي بقرائح عقولهم واشهد ان من ساواك بشيء من خلقك فقد عدل بك و العدل بك كافر بما تنزلت به محكمات آياتك و نطقته عنه شواهد حجج بيناتك و انك انت الله الذي لم تنه في العقول فتكون في مهبط فكرها مكفيا و لا- في روياي خواطرها فتكون محدوداء مصرفا (پروردگار، شهادت می‌دهم به این که کسی که تو را به اعضای متنوع. متباین آفریده‌های تو و به اجزای پیوسته مفصلهای مخلوقات تو (جایگاه تلاقی و وصل استخوانها و غیره) که با تدبیر حکمت تو آمیخته است، تشبیه نماید باطن دلش را به معرفت تو نبسته است، و دلش را به یقین بر این که برای تو مثلی نیست پیوسته است و گویا این نادان بی‌زاری جستن پیروان (نابکار) را از متبوعان خود نشنیده است که خواهند گفت: (سوگند به خدا

، ما در گمراهی آشکار بودیم که شما (متبوعان) را با پروردگار عالمیان برابر می‌کردیم). خداوندا، آنان که از تو منحرف گشتند، دروغ گفتند که تو را به بت‌های خود تشبیه نمودند و آرایش مخلوقات را به وسیله توهمات خود به تو نسبت دادند و به وسیله خاطره‌ها و تصورات (بی‌اساس خود) ترا مانند تجزیه اشیاء جسمانی تجزیه نمودند و باقریحه‌های عقول خویش تو را با مخلوق داری قوای گوناگون سنجیدند (اندازه‌گیری کردند) و شهادت می‌دهم به این که کسی که تو را با چیزی از مخلوقات مساوی دید، از تو عدول کرد (منحرف گشت) و کسی که از تو عدول کند به آیات محکم و شواهد گویای حجت‌های روشن تو کفر ورزیده است. (ای خدای بزرگ) تویی آن خداوندی که در عقول محدود نگشتی که در مجرای وزش تفکرات آن عقول پذیرای کیفیت شوی و در جریان فکری خاطره‌های آن عقول محدود و متغیر گردی) ۴- لیس کمثله شیء، داوند سبحان هیچگونه مثلی ندارد تشبیه مقام

شامخ ربوبی به هر چیزی که حتی عالی تر و با عظمت تر از آن چیز قابل تصور نباشد، نشان انحراف از دریافت آن مقام شامخ است خواه آن چه که خداوند به او تشبیه شده است از اشیاء مادی و جسمانی باشد و خواه از حقائق فوق مادیات و از این جملات امیرالمومنین علیه السلام به خوبی اثبات می شود که تفسیری که درباره آن روایت معروف (خلق الله آدم علی صورته) گفته شده است، غلط است که: خداوند حضرت آدم را شبیه صورت خویش آفریده است! بلکه مقصود چنان که در بعضی از روایات خاندان عصمت و طهارت آمده است، این است که دو نفر در حال پرخاش با یکدیگر بودند، یکی از آن دو به دیگری گفت: قبح الله و جحک (خدا صورت تو را زشت کند). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: (به صورت او که یک انسان است ناسزا مگو، زیرا خداوند سبحان صورت حضرت آدم ابوالبشر علیه السلام را که پدر همه انبیاء و اوصیاء و اولیا است به صورت او آفریده است) نه این که خداوند آدم را مانند صورت خود آفریده است! مطلب فوق العاده با اهمیتی که در جملات مورد تفسیر آمده است، این است که امیرالمومنین علیه السلام می فرماید دل‌های تشبیه کنندگان (مشبهه) به درجه معرفت و یقین به آن مقام ربوبی نرسیده اند، دلیل این مطلب بسیار واضح است زیرا اگر تشبیه کننده توجه داشته باشد به این که هیچ سنخیتی و تشابهی میان ذات و وجود اقدس ربوبی و آنچه که به ذات و وجود اقدس تشبیه شده است، وجود ندارد، در همان لحظه توجه می فهمد که از راه دریافت الهی منحرف است

. او مستقل بالذات است، ولی همه اشیاء وابسته اند، او بی نیاز مطلق است، ولی همه اشیاء نیازمند مطلق می باشند. او بی نهایت مطلق است ولی همه اشیاء امور محدود و مشخص یافته می باشند. او مافوق همه قوانین حاکمه در عالم هستی و آفریننده و نگهدارنده آنهاست، در صورتی که همه اشیاء تسلیم محض و محکوم به آن قوانین می باشند. از اینجا روشن می شود که به چه دلیل همه ادیان الهی مخصوصا دین جهانی و جاودانی اسلام با شرک و بت پرستی و تشبیه و تمثیل خداوندی به مخلوقات خود مخالف می باشند زیرا شرک و بت پرستی و تشبیه، ارتکاب پست ترین و قبیح ترین عمل مغزی و روحی در تطبیق با عظمت ترین و کامل ترین موجودات که خداوند سبحان است به اشیاء محدود و فانی و نیازمند که مخلوقات اند می باشند. یکی از دلایل پستی و زشتی این عمل مغزی و روحی این است که آدمی با این عمل، با عظمت ترین استعداد خود را که خداشناسی و خدایابی است پوچ و از کار می اندازد، و پس از این چنین عمل نابخردانه ای برای چنان انسانی کمال و عظمتی در عالم واقع وجود ندارد که بال و پری باز کند و برای وصول به بارگاه جمال و جلال آن کمال و عظمت مطلق به پرواز در آید.

[صفحه ۱۷]

قدر ما خلق فاحکم تقدیره و دبره فالطلف تدبیره و وجهه لو جتهه فلم یتعد حدود منزلته و لم یقصر دون التتهاء الی غایته، و لم یستعصب اذ امر بالمضی علی ارادته فکیف و انما صدرت الامور عن مشیته (خداوند سبحان اندازه بر خلقش مقرر ساخت و آن را متین و محکم فرمود و خلقش را مورد تدبیر قرار داد و تدبیری لطیف درباره آن انجام داده به سوی مقصدش روانه ساخت) (و هیچ یک از مخلوقاتش) از حدود موقعیت مقرر خود تجاوز نمود و به کمتر از وصول به غایت تعیین شده اش کفایت نکرد. دستور به حرکت مطابق اراده خداوندی را دشوار تلقی نمود (مخلوقات چگونه می توانند از دستورات خداوندی سرپیچی نمایند) در صورتی که همه امور فقط از مشیت خداوندی صادر گشته اند). ۵- اندازه گیری اشیاء دقیق، و تدبیر متجلی در آنها لطیف، و همه آنها تسلیم مشیت خداوندی در حرکت به سوی غایاتی هستند که برای آنها مقرر گشته است. تشخیص این حقیقت که اندازه گیری اشیاء در نهایت دقت و تدبیر متجلی در آنها در غایت لطافت است، با پیشرفت علوم گوناگون در دو قلمرو انسان و جهان همواره رو به گسترش و افزایش بوده است. آنچه که دیروز از دیدگاه محاسبات قانون مبهم و غیر قابل تفسیر ریاضی و دیگ

ر روشهای قانونی تلقی می گشت، با پیشرفت و افزایش تدریجی علوم، امروزه کاملا واضح و قابل تفسیر ریاضی و هر گونه روشهای قانونی دیگر گشته است. هم دیروز و هم امروز این مطلب به عنوان یک اصل بنیادین از همه مقامات علمی دنیا پذیرفته شده است که (جهان، با شناسایی جهان فرق دارد) و با توجه به همین اصل بنیادین و تجارب و مشاهدات فراوان دیگری است که می توانیم

اصل بنیادین دیگری را هم عرضه کنیم که (جهان، با آنچه که ما می‌خواهیم جزئی از جهان یا کل آن بوده باشد، فرق دارد) این هر دو اصل از همین مطلب ناشی می‌شود که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید که (خداوند سبحان بر مخلوقاتش اندازه مقرر ساخته و آنها را تجلی‌گاه تدبیر لطیف خود قرار داده است) اهم از این که دانش و بینش ما به اندازه و تدبیر او احاطه پیدا کند یا نه و اعم از این که ما از آن اندازه و تدبیر را بخواهیم یا نه. و با توجه به فرموده امیرالمومنین و دو اصل فوق است که انسان نه عدل و دادگری الهی را قابل تأمل و محتاج به استدلال می‌داند و نه مجهولات خود را به حساب بی‌نظمی و بی‌قانونی عالم مخلوقات می‌آورد. ۶- مخلوقات بدون احساس دشواری در حرکتی که برای آنها مقرر شده است با کمال تسل

یم به مشیت بالغه خداوندی راه خود را می‌روند. خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: قل انکم لتفکرون بالذی خلق الارض فی یومین و تجعلون له اندادا ذلک رب العالمین و جعل فیها رواسی من فوقها و بارک فیها و قدر فیها اقواتها فی اربعه ایام سواء للسائلین. ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض اثتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعین. (با آنان بگو: آیا به آن خداوندی کفر می‌ورزید که زمین را در دو روز آفریده و برای او همسانهایی قرار می‌دهد، اوست پرورنده عالمیان. و در روی زمین کوه‌هایی استوار قرار داد و در آن زمین برکت ایجاد کرد و توشه‌های زمینی را در چهار روزی مساوی برای خواهندگان در آن مقدر فرمود. سپس به آسمان پرداخت در حالی که دودی بود، سپس به آسمان و زمین گفت: بخواهید یا نخواهید (به حرکت بیفتید) آنها گفتند ما با اختیار می‌آئیم (حرکت می‌کنیم). از این آیات با کمال صراحت استفاده می‌شود که آسمانها و زمین با کمال رضایت وارد میدان خلقت و حرکت در مسیر تعیین شده برای آنها گشته و راه خود را پیش گرفته‌اند. و این اختیار و رضایت منافاتی با مضمون آیه‌ی امانت ندارد که در آن آیه آسمانها و زمین و کوه‌ها از حمل امانت خودداری نموده‌اند

د، زیرا امانت در آیه‌ی مزبور حقیقی است بالاتر از آنچه در سوره‌ی فصلت آمده است، آنچه در سوره فصلت آمده است ورود آسمان و زمین به دایره‌ی خلقت و قرار گرفتن در مجرای قانونی خود می‌باشد. و امانتی که در آیه‌ی: انا عرضنا الامانه علی السماوات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا. (ما امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم، آنها از حمل امانت امتناع ورزیدند و از آن بیمناک شدند و انسان آن امانت را حمل کرد و او ستمکار و نادان بود.) آمده است، با توجه به دیگر منابع اسلامی و حکم عقل، تکلیف مستند به اختیاری است که فقط از انسان ساخته است که با عمل به آن می‌تواند از ولایت یا خلافت الهیه برخوردار گردد. ممکن است گفته شود که اگر حمل امانت مزبور برای آسمانها و زمین و کوهها امکان ناپذیر بود، پس به چه علت امانت به آنها عرضه شد؟ پاسخ این اعتراض روشن است، زیرا مقصود از عرض امانت آن نیست که خداوند متعال با این که می‌دانست امانت مزبور فوق و استعداد آسمانها و زمین و کوهها است، با این حال به آنها عرضه فرمود، بلکه مقصود این است که همه مخلوقات غیر از انسانها با هویت استعدادهایی که داش

تند امتناع خود را از حمل آن امانت بزرگ ابراز کرده‌اند، مانند این که می‌گوییم: (سنگ با طبیعت ناآگاه خود از تعلیم و تربیت امتناع می‌ورزد) معنای این جمله آن نیست که واقعا تعلیم و تربیت برای سنگ جامد عرضه شده است. البته این تفسیر درباره آیه شریفه تا حدی خلاف ظاهر (عرضنا) است، ولی راه دیگری برای عرض امانت مخصوص به انسان، به مخلوقات دیگر، جز همان که مطرح کردیم دیده نمی‌شود. ممکن است گفته شود: با نظر به عظمت خلقت آسمانها و زمین، خداوند امانت را به آنها عرضه فرموده است، ولی آنها به جهت دشواریها و سختیها که در حمل و پذیرش آن امانت می‌دیدند، امتناع ورزیده‌اند. و اما این که چرا انسان آن امانت را حمل کرد و سپس ظلوم و جهول از آب در آمد؟ پاسخش این است که انسان موجودی است که استعداد عدل و علم به حقایق را دارا است که ظلم و جهل به او نسبت داده شده است زیرا روشن است که به دیوار نمی‌توان گفت جاهل و ظالم است، زیرا دیوار استعداد علم و عدل را دارا نیست. المنشی اصناف الاشیاء بلا رویه فکر آل الیها و لا قریحه غریزه اضمر علیها و لا تجربه‌افادها من الحوادث الدهور، و لا شریک اعانه علی ابتداع عجائب الامور، فتم خلقه بامر، و اذعن لطاعته

و اجاب الی دعوته، لم يعترض دونه ریث المبطی و لا- اناه المتلکی (خداوندی که اصناف اشیاء را بدون جریان فکری که به او رجوع نماید، انشاء (ایجاد بی سابقه هستی) فرمود، بدون کمک گیری از قریحه غریزی که آن را در درون خود داشته باشد و بدون تجربه‌ای که از حوادث روزگاران استفاده نموده و بدون شریکی که او را در ابداع امور شگفت‌انگیز اعانتی کرده باشد. دستگاه خلقت با امر او تمام گشت و اطاعت او را اذعان و دعوتش را اجابت نمود و در انفاذ امر خداوندی نه توقف درنگ کننده‌ای مانع شد و نه مقاومت و سستی موجودی بهانه‌جو). ۷- خداوند سبحان در خلقت اشیاء نه به تفکری نیازمند بود و نه به قریحه غریزه‌ای و نه به سابقه تجربی و نه به شریکی که او را ابداع عجائب کائنات یاری کند. در جملات گذشته امیرالمومنین علیه‌السلام با این جمله (و دبره فالطف تدبیره) اثبات فرمود که در مخلوقات عالم هستی تدبیر لطیف به کار رفته است. در محاورات معمولی تفکر و تدبیر یا تدبیر مانند دو کلمه مترادف استعمال می‌شوند، لذا ممکن است این سوال مطرح شود که آیا در اثبات تدبیر برای خداوند سبحان با نفی تفکر تناقضی وجود ندارد؟ پاسخ این سوال چنین است که تفکر که در فارسی آن را اندیشه

می‌گوییم، عبارت است از حرکت جويا در ذهن از واحدهای معلوم برای پیدا کردن یا کشف یک مجهول. و یقینی است که چنین حرکتی برای خداوند سبحان نامعقول است زیرا هیچ تاریک و مجهولی به آن مقام شامخ وجود ندارد. اما تدبیر با نظر به مفهوم آن که عبارت است از تقدیر و مقرر ساختن یک شیء یا یک جریان با نظر به آغاز و سرانجام آن که مجموعاً منظم و در مجرای قوانین مربوطه‌اش به وجود بیاید و به حرکت بیفتد و به غایت و هدف منظور برسد، قابل اسناد به خداوند سبحان است، چنان که تقدیر و محاسبه مخلوقات قابل استناد به خدا می‌باشد. به همین ملاک که مطرح شد، می‌توانیم معنای این جمله را بفهمیم که می‌فرماید: (و بدون کمک گیری از قریحه غریزی که آن را در درون خود داشته باشد) قریحه‌ی غریزی عبارت است از عامل دریافت ذوقی که خداوند آن را در انسانها به ودیعت نهاده است، این قریحه غریزی مانند عوامل تصور و تصدیق و تخیل و تداعی معانی مربوط به مجموع ساختمان مغزی و نفس انسانی است که در انسان وجود دارد و ممکن است فعالیتش صحیح و مطابق واقع باشد و ممکن است غلط و مخالف واقع بوده باشد و همچنین قریحه‌ی قابل تقویت و به فعلیت رسیدن می‌باشد و هیچ یک از این مختصات درباره ی صفات خداوندی صحیحی نیست، زیرا خداوند متعال بر همه‌ی واقعیات عالم است و هرگز درکی مخالف واقع ندارد. چنان که تقویت و به فعلیت رسیدن عوامل درک و دریافت درباره‌ی آن ذات اقدس محال است. همچنین اگر در معنای تجربه و هدف از تجربه را در نظر بگیریم بدون کمترین تردید، خواهیم فهمید که علم خداوندی بی‌نیاز از تجربه است زیرا تجربه عبارت است از بررسی و آزمایش چیزی برای کشف مجهول یا مجهولاتی که در آن چیز وجود دارد و علم مطلق خداوندی با جهل به ناچیزترین شیء یا حادثه سازگار نمی‌باشد. مطلبی دیگر که در جملات مورد تفسیر وجود دارد، نفی شریک از مقام شامخ ربوبی است. دلائل توحید و نفی مطلق شریک از خداوند سبحان متعدد و بسیار روشن است. سه دلیل روشن‌تر از همه‌ی آن دلائل است که ما در اینجا به طور مختصر به آنها اشاره می‌کنیم: دلیل یکم- همان است که خداوند متعال در قرآن ابلاغ فرموده است که: لو کان فیهما الهه الا الله لفسدتا (اگر در آسمانها و زمین خدایانی غیر از خدای یگانه بود، آسمانها و زمین فاسد می‌شدند). در این آیه فساد شامل تباهی مساوی نیستی و به معنای اختلال در قانون و جریان وجودی مخلوقات می‌باشد. اما این که چرا آسمانها و زمین در ص

ورت تعدد خدایان فاسد می‌گشت، بدین جهت که اگر اراده هر یک از آنان (حداقل دو خدا) در عمل محدود به عدم اراده‌ی دیگری بر خلاف اراده‌ی او بوده باشد نقص صریح و ناتوانی است که یک خدا به این که قدرت او باید بی‌نهایت و مطلق باشد، نتواند اراده‌ی خود را به مرحله‌ی تحقق و عمل برساند و اگر هیچ یک نتواند اراده‌ی دیگری را محدود بسازد، به اضافه‌ی لزوم نقص و ناتوانی در آن خدایان مخلوقاتی به وسیله‌ی خداوندی که اراده کرده است به وجود خواهد آمد که مورد اراده‌ی خدا یا خدایان دیگر نمی‌باشد. حال باید دید، خداوندی که در برابر کار انجام شده قرار گرفته و توانایی جلوگیری از آن کار را اندیشه، چگونه خواهد توانست اراده‌ی خود را برخلاف آن کار انجام شده به فعلیت برساند و اقدام به کاری کند که یا به طور مستقیم مخالف آن

کار انجام شده به وسیله‌ی خدای دیگر بوده باشد و یا به طور غیرمستقیم. دلیل دوم- در جمله‌ای از امیرالمومنین علیه‌السلام آمده است که: اگر خدا یا خدایان دیگری وجود داشت، پیامبرانی هم از طرف آن خدایان مبعوث می‌شدند، و تاکنون چنین اتفاقی نیفتاده است، هم چنان که تاکنون پیامبری نگفته است که چند خدا وجود دارد ولی ارسال پیامبران را یکی از آن خدایان به عهده گرفته است! بلکه هر پیامبری که مبعوث شده، فقط به ایمان به یک خدا دعوت کرده است و چون این مسئله (عالم هستی یک یا چند خدا دارد) با اهمیت ترین مسئله‌ای است که برای پیامبران مطرح است، لذا امکان ندارد که آنان چنین مسئله‌ای را با اهمال بگذرانند، یعنی با این که عالم هستی چند خدا دارد پیامبران فقط یک خدا را مطرح نمایند! فاقام من الاشياء اودها، و نهج حدودها و لادم بقدرته بین متضادها، و وصل اسباب قرائنها، و فرقه‌ها اجناسا مختلفات فی الحدود و الاقدار و الغرائز و الهیئات بدایا خلائق احکم صنعها، و فطرها علی ما اراد و ابتدعها (کجیها را از اشیاء راست کرد و حدود آنها را هموار و روشن ساخت، و با قدرت خود میان اضداد آن اشیاء ملائمتی برقرار فرمود و اسباب بدن‌ها را با نفوس آنها به هم پیوست و سپس آنها اجناسی گوناگون در حدود و اندازه‌ها (یا سرنوشتها) و طبایع و اشکال قرار داد، مصنوعاتی از خلائق که ساخت آنها را محکم گردانید و آنها را بر مبنای اراده خود آفرید و ابداع فرمود). ۸- نظمی شگفت‌انگیز را که خداوند سبحان در مخلوقات برقرار فرمود جمله‌ی اول از جملات مورد تفسیر، این محتوی را دارد که (کجیها را از اشیاء راست کرد

(ممکن است این سوال به ذهن بعضی از محققان خطور کند که مگر مخلوقات نخست کج آفریده شده بودند که خداوند کجیهای آنها را راست و تصحیح فرمود؟! پاسخ این سوال چنین است که منظور امیرالمومنین علیه‌السلام بیان نفوذ قدرت و اراده‌ی خداوندی در تنظیم استعدادها و جنبه‌های بالقوه‌ی اشیاء می‌باشد چنان که در خطبه‌ی یکم فرموده است: ووتد بالصخور میدان ارضه خداوند با صخره‌ها (کوهها) حرکات مضطرب زمین را میخکوب (تنظیم) فرموده است. که قابل زندگی برای جانداران و انسانها بوده باشد. لازمی این مطلب این است که اگر خداوند کوهها و صخره‌ها را در روی زمین قرار نمی‌داد، حرکات زمین برای حیات و دیگر حقایق مجال نمی‌داد، بنابراین، منظور از راست کردن کجیهای مخلوقات، قرار دادن موجودات در ارتباطی قانونی با یکدیگر است که اگر آن ارتباط صورت نمی‌گرفت، موجودات از جهت نظم و قوام مختل می‌گشتند، سپس می‌فرماید: خداوند متعال حدود کائنات را منظم کرد و با قدرت خویش میان اضداد کائنات ملائمت و همبستگی به وجود آورد. مباحث مربوط به بقیه جملات در تفسیر خطبه‌ی یکم و در مباحث مربوط به نظم مطرح شده است، مراجعه فرمایید. و مباحث مربوط به ابداع در مجلد دوم از ص ۸۷ ت

۱ ص ۹۲ و در مجلد پانزدهم از ص ۱۹۲ به بعد و در همین مجلد در شماره‌ی دوم (مخلوقات با مشیت خداوندی ابداع شده است) طرح شده است.

[صفحه ۲۵]

و منها فی صفة السماء: و نظم بلا تعلیق رهوات فرجها، و لاحم صدوع انفراجها، و وشج بینها و بین ازواجها، و ذلل للهابطین بامره و الصاعدین باعمال خلقه حزونه معراجها و ناداها بعد اذهی دخان. فالتحمت عری اشراجها و فتق بعد الارتتاق صوامت ابوابها و اقام رسدا من الشهب الثواقب علی نقابها، و امسکها من ان تمور فی خرق الهواء بایده و امرها ان تقف مستسلمه لامره (و از جمله این خطبه است در توصیف آسمان- و خداوند سبحان پست و بلندیهای سطوح آسمان را بدون قید و تردید تنظیم فرمود، و شکافهای پهنی باز آن را با هم دیگر التیام داد و میان آنها و ازواج آنها به وسیله‌ی روابط شبکه‌بندی فرمود و سختی بالا رفتن و پایین رفتن از آسمان را برای فرشتگانی که امر خداوندی را پایین می‌آوردند و فرشتگان که اعمال خلق او را بالا می‌بردند منتفی ساخت. پس از آنکه آسمان به صورت دودی بود آن را ندا داد، تا دستگیره‌های طنابهای آن به هم پیوست و درهای بسته و متکائف آسمان را پس از انسداد باز نمود. و دیدبانهایی از ستارگان درخشان برطرف و منافذ آنها مقرر فرمود و آسمانها را در شکاف هوا با قدرت خویش

از اضطراب نگه داشت و به آنها دستور داد که تسلیم امر او شوند.

۹- خلقت آسمانها و زمین از حالت تراکم تا انبساط امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنان مبارک خود، بارها موضوع خلقت آسمانها و زمین و حرکت آنها را از حالت تراکم تا انبساط گوشزد فرموده است. در قرآن مجید همین موضوع در آیه‌ی زیر بیان شده است: او لم یزالذین کفروا ان السموات و الارض کانتارتقا ففتقنا هما... آیا آنان که کفر می‌ورزند نمی‌بینند که آسمانها و زمین را پس از آنکه در حالت (بسته‌ای) (متراکم) بودند، باز کردیم (منبسط نمودیم). این موضوع را می‌توان از قانون جریان (بسیط رو به مرکب) و (ساده رو به پیچیده) و (وحدت رو به کثرت) استفاده کرد (که البته بعضی از متفکران در بدیهی بودن این قوانین ابراز تردید نموده‌اند) و حقیقت هم این است که ما برای کشف چگونگی آغاز خلقت و به جریان افتادن آن هیچ‌گونه راه علمی قطعی نداریم، مخصوصا با نظر به این که هرگز شروع خلقت و جریان آن، تکرار نشده است که بگوییم: از دفعه‌ی اول می‌توانیم برای دفعه‌ی دوم تجربه ببندوزیم. این که گفتیم: مستند به آن قانون ضروری و مورد قبول همه‌ی متفکران است که می‌گوید: هیچ حادثه‌ای در جهان هستی تکرار نمی‌شود و آن چه که واقع می‌شود امثال همدیگر است که نمایش تکرار دار

د. ممکن است این مسئله مورد اعتراض قرار گرفته گفته شود: بر مبنای این قانون نمی‌توان حتی یک قانون را هم علمی تلقی نمود، زیرا همه‌ی مسائل علمی که قانون از آنها اتخاذ می‌شود بر روی رویدادهای مشابه مبتنی می‌گردد. پاسخ این سوال روشن است، زیرا هیچ قانون علمی بر مبنای رویدادهای مشخص و گذرا مبتنی نمی‌گردد، بلکه تکرار و تعدد رویدادها تا حدی که استقراء کامل شود، کشف از واقعیات ثابت در مورد آن رویدادها می‌نماید که قانون بازگو کننده‌ی همان واقعیت ثابت می‌باشد. آیات زیر را مورد دقت قرار بدهید: قرن‌ها بگذشت این قرن نویست ماه آن ماهست و آب آن آب نیست عدل آن عدلست و فضل آن فضل هم لیک مستبدل شد این قرن و امم قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی برقرار و بردوام شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار پس بنایش نیست بر آب روان بلکه بر اقطار اوج آسمان (مولوی) و می‌توان جریان خلقت، از حالت بسته‌ی روبه باز شدن و انبساط را از قرآن مجید استفاده نمود. آیه‌ی مربوط به این جریان را در آغاز این مبحث آوردیم که جریان مذبور را صراحتا بیان فرموده است. آیه‌ی مزبور به طور اجمال جریان خلقت آسمانها و زمین را از حا

لت بسته بودن به انبساط تذکر می‌دهد، روایات دیگر مقداری دیگر از خصوصیات خلقت و هویت آسمانها و زمین را توضیح می‌دهد از آن جمله: ۱- انبساط آسمانها هنوز ادامه دارد. این مطلب از آیه‌ی ۴۸ سوره‌ی الذاریات استفاد می‌شود: و اسماء بنیناها باید و انا لموسهون (و آسمان را با قدرت آفریدیم و آن را وسعت می‌بخشیم). این آیه موضوع انبساط را صریحا مطرح فرموده است که امروزه از مسلمات علوم کیهانی می‌باشد. دانشمندان دوران جدید مسئله را بدین ترتیب بررسی می‌کنند: (کشف ریاضی مدل جهان به توسط فریدمن با یک کشف رصدی مطابقت دارد که توسط منجم رصد خانه‌ی مونت ویلسن، ادوین هبل انجام یافت. وی دریافت که نوری که از کهکشانهای بسیار دور به ما می‌رسد، یک انتقال خطوط طیفی به سوی انتهای قرمز طیف نشان می‌دهد، و این انتقال به نسبت مستقیم مسافت کهکشانها از ما فزایش می‌یابد. با این تفسیر که انتقال مشهود نور قرمز به علت سرعتهای پس رو منابع نوری پدید می‌آید (و در حال حاضر هیچ توضیحی معقول دیگر برای آن وجود ندارد) به این نتیجه می‌رسند که: جهان ما در یک حالت انبساط یکنواخت است و سرعتهای پس رو مشترک میان هر دو کهکشان در فضا متناسب با مسافت میان آنها است

. کار فریدمن، هبل و همکار وی میلتن هوماسن پی‌ریزی و اساس (تئوری جهان انبساط یابنده‌ای) را بنا نهاد که بعدا توسط یک منجم بلژیکی ژرژ لومتر تکمیل شد. بنا بر نظر لومتر جهان ما در تاریخ تحول خود، از یک حالت بسیار متراکم (رتقا که در آیه‌ی شریفه آمده است) بسیار داغ و کاملا متجانس راه‌افتاده است که وی آن را اتم ابتدایی نام نهاد (فیزیکدانان امروز اصطلاح هسته‌ی ابتدایی را ترجیح می‌دهند) در نتیجه‌ی انبساط تدریجی، جرمهای جهان رفته رفته سبک، سرد و متمایز شده‌اند و ساختمان بسیار پیچیده و درهم جهانی را که امروز می‌شناسیم به وجود آوردند. ۲- حدوث آسمانها و زمین و قدیمی نبودن آنها، هر متفکری که

نظر به قدیمی بودن آسمانها و زمین داده است، هیچ دلیلی قانع کننده برای نظر خود ارائه نداده است، خواه مدعی قدم با دید فلسفی به این کیهان بزرگ بنگرد و خواه با دید علمی. آنچه که تا امروز به عنوان دلیل نظریه‌ی مزبور دیده شده است، یک مسئله‌ی بسیار شگفت‌انگیز و ویران کننده‌ی مبانی یقینی علمی است و آن مسئله عبارت است از این که (من نمی‌بینم پس نیست!) به قدری این مسئله جنبه‌ی مبارزه با واقعیت را دارد و تباه کنندگی آن، همه‌ی حقایق علمی را، به قد

ری روشن و بدیهی است که احتیاجی به شرح و تفصیل نمی‌گذارد. ۳- آسمان دارای طبقات متعدد است که عدد ۷ برای آنها در قرآن به کار برده شده است. درباره‌ی این رقم دو نظر گفته شده است: نظر یکم- این که آسمان واقعا دارای هفت طبقه یکی بالای دیگری است، و همه‌ی ستارگان در طبقه‌ی اول آسمان است. لذا هیچ روش علمی نمی‌تواند منکر شش طبقه‌ی دیگر برای آسمان بوده باشد، زیرا تمامی معلومات بشری پیرامون کیهانشانها و کازارهایی است که بفرموده‌ی خدا در قرآن در آسمان اول قرار گرفته‌اند. نظر دوم- این است که مقصود از هفت طبقه اشاره به عدد کثیر است که در ادبیات عربی و دیگر زبانها جریان دارد. ۴- مطابق آیه‌ی یازده از سوره‌ی فصلت آسمانها زمانی حالت دودی (گاز و بخار) داشته‌اند، البته این آیه نمی‌گوید: آغاز حقیقی آسمانها دود بوده است. آیه چنین است: ثم استوی الی السماء و هی دخان (سپس خداوند سبحان به آسمان پرداخت در حالی که آسمان دود بود). آیه‌ای دیگر در قرآن مجید در آینده آسمان (در روز قیامت) دود را پیش‌بینی می‌نماید. فارتقب یوم تاتی السماء بدخان مبین (منتظر باش، روزی فرا خواهد رسید که آسمان دود آشکاری خواهد برآورد). البته این مسئله برای

ما روشن نیست که آیا معنای دخان همین دود معمولی است یا چنان که بعضی از علماء احتمال داده‌اند: مقصود یک ماده سبک وزن مانند گاز و بخار و غیر ذلک می‌باشد؟ امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه‌ی اول از نهج‌البلاغه نخست باز شدن فضاها را گوشزد فرموده و آنگاه می‌فرماید: فاجری فیها ماء متلاطما تیاره (پس در آن فضاها، آبی را که دارای موج متلاطم بود به جریان انداخت). این ماده که با کلمه‌ی ماء (آب) تعبیر شده است به جهت شدت تحرک کف می‌آورد و این کفها در هوایی باز و وسیع مبداء مادی آسمانها می‌گردد. از این مطلب معلوم می‌شود که حالت دودی (دخان) مبداء نخستین ماده‌ی آسمانها نبوده است، بلکه ماده‌ی آسمانها از حالت دودی عبور کرده است. ۵- قطعا آسمان دارای هر هویتی هم که بوده باشد از مقوله‌ی اجسام است. آیه‌ی ۶۵ از سوره‌ی الحج چنین است: و یمسک السماء ان تقع علی الارض الا باذن (و خداوند آسمان را نگه می‌دارد تا بر زمین نیفتد مگر به اذن او). الله الذی رفع السموات بغیر عمد ترونها (خداوندی که آسمانها را در بلندیا بنا نهاد بدون ستونی که آن را ببینید) خلق السموات بغیر عمد ترونها (خداوند آسمانها را بدون ستون که آن را ببینید آفری

د). ۶- مدت آفرینش آسمانها و زمین شش روز بوده است. ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام (قطعا پروردگار شما خداوندی است که آسمانها و زمین را در شش روز (شش دوره) آفریده است). برای اطلاع بیشتر از مباحث مربوط به این آیه‌ی شریفه به کتاب (آفرینش انسان) از نویسنده مراجعه فرمایید. ۷- تأمل و اندیشه و بررسی درباره‌ی آسمانها و خلقت و ساختمان آنها مورد تشویق و تحریک در قرآن مجید و نهج‌البلاغه و دیگر منابع معتبر اسلامی است. در سوره‌ی ق آیه‌ی ۶ چنین آمده است: افلم ینظر الی السماء فوفهم کیف بنیناها (آیا به آسمان در بالای خود ننگریستند که بفهمند ما آن را چگونه ساختیم؟) ۸- خلقت آسمانها شدیدتر و بزرگتر از خلقت انسانها می‌باشد. انتم اشد خلقا ام السماء بناها (آیا خلقت شما شدیدتر است یا خلقت آسمان که آن را بنانهاده است؟) لخلق السموات و الارض اکبر من خلق الناس (البته آفرینش آسمانها و زمین بزرگتر است از آفرینش مردم). مسلم است که مقصود از شدت و بزرگی مفاهیم کمی نیست، یعنی مقصود این نیست که مثلا عرض انسان ۸۰ یا ۷۰ سانتیمتر و طول او یک متر و هشتاد سانتیمتر و وزن او مثلا ۸۰ کیلوگرم است در صورتی که زمین و آ

سمان به قدری بزرگتر و سنگین‌تر از کمیت مزبور است که صحبت در مقایسه آن دو مقایسه آن دو با یکدیگر خنده آور است و همچنین منظور آن نیست که مقاومت یک قطعه زمین مثلا یک قطعه آهن یا چدن از گوشت و استخوان انسان شدیدتر است، بلکه

مقصود عظمت آسمانها و زمین در عرصه‌ی عالم خلق است نه عالم امر که روح آدمی مربوط به آن است و انسان با همین حقیقت امری است که شایستگی یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه (ای نفس و اصل به مقام اطمینان برگرد به سوی پروردگارت درحالی که تو از او خشنود و او از تو راضی است). را دارا شده است. امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه‌ی مبارکه چند موضوع را درباره‌ی آسمانها و زمین فرموده است که در این مبحث به طور اجمال می‌آوریم. مقداری از این موضوعها را قرآن مجید نیز بیان نموده است. ۹- خداوند سبحان بلندیهای سطوح آسمان را بدون قید و تعلیق تنظیم فرمود. احتمال می‌رود مقصود از رهاوت هم پستیهای سطوح آسمان بوده باشد و هم ارتفاعات آن، زیرا چنان که صبحی صالح در تفسیر لغات نهج‌البلاغه آورده است، کلمه‌ی مزبور از اضداد است و چون مانعی از استعمال این کلمه در این مورد در دو معنای متضاد وجود ندارد، لذا می‌

توان آن را همان طور که در ترجمه‌ی کلی خطبه آوردیم به هر دو معنای پستیها و بلندیها به کار برد. حال این پستیها و بلندیها چیست؟ از دیدگاه علم هنوز در عرصه‌ی معارف بشری قرار نگرفته است تا هویت آنها برای ما روشن شود. ۱۰- خداوند متعال شکافهای پهنی باز آسمان را با همدیگر التیام داد. ۱۱- خداوند سبحان میان آنها و امثال آنها را به وسیله‌ی روابطی شبکه بندی فرمود. می‌توان گفت شاید مجموع این سه موضوع حالتی بر آسمان به وجود آورده است که در قرآن مجید تعبیر (حبک) درباره‌ی آن شده است و السماء ذات الحبک (و قسم به آسمان که دارای حبک است). حبک در لغت تموجات روی آب است که مانند راه‌ها دیده می‌شوند. اذا علتها الصبا ابدت لها حبکا مثل الجواشن مصقولا حواشیها لا یبلغ السمک المحصور غایتها لبعدها ما بین قاصیها و دانیها (وقتی که باد صبا بر آن برکه‌ی بزرگ (استخر بزرگ و طبیعی) آب می‌وزد (حبکی) تموجات و راه‌هایی در آن نمودار می‌شود مانند زره‌هایی که کناره‌های حلقه‌های آنها صیقلی شده است. آن ماهی که از سرعت حرکت به سختی افتاده است به جهت دوری فاصله ما بین دو نقطه نزدیک و دورش نمی‌تواند به نهایت آن برسد). ۱۲- زمین با آسم

ان به وسیله‌ی فرشتگان در حال ارتباط است. امیرالمومنین می‌فرماید: و سختی بالا رفتن و پایین آمدن از آسمان را برای فرشتگانی که امر خداوندی را پایین می‌آورند و فرشتگانی که اعماق خلق آن را بالا- می‌برند منتفی ساخت. ۱۳- موضوعی دیگر را امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی آسمانها می‌فرماید که شاید روزی دانش بتواند پرده از این وضع شگفت‌انگیز و همه‌ی آنچه را که در شماره‌هایی قبلی گفتیم بر دارد که خداوند متعال در آسمان تنظیم فرموده است. امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: پس از آنکه آسمان به صورت دودی بوده است آن را ندا داد تا دستگیره‌های طنابهای آن به هم پیوست و درهای بسته و متکائف آسمان را پس از انسداد (بسته بودن) باز نمود. این دستگیره‌ها یا دست‌آویزها چیست که با ندای خداوندی باز شده‌اند؟ ای کاش برای امیرالمومنین علیه‌السلام دمساز پیدا می‌شد تا گفتنیها را می‌گفت: بآلب دمساز خود گر جفتمی همچونی من گفتنیها گفتمی امیرالمومنین علیه‌السلام چه بگوید به آن نادانانی که وقتی می‌گویند: سلونی قبل ان تفقدونی فوالله لانا اعلم بطرق السماء من الارض (پرسید از من پیش از آنکه مرا از دست بدهید، سوگند به خدا من به طرق آسمان دانانترم

از طرق زمین). یکی از شنوندگان از جای خود برمی‌خیزد و می‌گوید: یا امیرالمومنین بگو بینم: ریش من چند تار مو دارد! چه بگوید امیرالمومنین به این نادان نابخرد، جز این که سکوت کند و فقط به قدر فهم آنان سخنی بگوید- هر چه می‌گویم به قدر فهم توست مردم اندر حسرت فهم درست به اضافه‌ی آن رازهای بسیار والا که فقط اشخاصی معدود مانند کمیل بن زیاد، اویس قرنی، مالک اشتر، عمار بن یاسر و میثم تمار و از این گونه مردان از خود رسته و با حق آراسته می‌توانستند آنها را بشنوند. سکوت علی علیه‌السلام درباره‌ی آن رازها که در همین نهج‌البلاغه گاهی گوشزد فرموده است، منطقی‌ترین کاری بود که آن بزرگوار در آن جامعه‌ی شگفت‌انگیز انجام می‌داد. بر لبش قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازه‌ها عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند (مولوی) ۱۴- دیده‌بانهایی از ستارگان درخشان بر طرق و منافذ آسمانها قرار داد احتمال قوی می‌رود که دیده‌بانی ستارگان درخشان برای جلوگیری از صعود شیاطین

است، چنان که در بعضی از آیات شریفه نیز آمده است: و لقد زینا السماء الدنيا بمصابی

ح و جعلنا هارجو ماللشیاطین (ما تحقیقا دنیا را با چراغهایی آراستیم و آنها را وسیله‌ی سنگسار و طرد شیاطین قرار دادیم). ۱۵- و آسمانها را در شکاف هوا با قدرت خویش از اضطراب نگه داشت و به آنها دستور داد که تسلیم امر او شوند. این مسئله درباره‌ی زمین هم آمده است که به وسیله‌ی کوهها حرکت مضطربانه‌ی زمین را تعدیل فرمود. و القی فی الرض رواسی ان تمید بکم (و خداوند در روی زمین کوه‌های محکم و بزرگ قرار داد تا زمین با حرکت طبیعی خود شما را مضطرب نسازد.) و جعل شمسها آیه مبصره لنها، و قمرها آیه ممحوه من لیلها، و اجرهما فی مناقل مجراهما، و قد رسیر هما فی مدارج درجهما لیمیز بین اللیل و النهار بهما و لیعلم عدد سنین و الحساب بمقادیرهما، ثم علق فی جوها فلکها و ناط بها زینتها من خفیات در اربها و مصابیح کواکبها و رمی مسترقی بثواقب شهبها و اجراها علی اذلال تسخیرها من ثبات ثابتها و مسیر سائرها، و هبوطها و صعودها و نحوها و سعودها (آفتاب آسمانی را نشان روشنگر روزش قرار داد و ماه را آیتی که (گاهگاهی) ناپدید می‌شود. خداوند متعال آن دو را در موقعیتهای قانونی در مدارهای خود به جریان انداخت و سیر آن دو را در طرق درجه‌های خود مقدر

فرمود تا به وسیله‌ی آن دو شب و روز را از یکدیگر متمایز نماید و با وضع حرکات آن دو، عدد سالها و حساب دانسته شود. سپس در فضای آسمان فلک را که مدار ستارگان است قرار داد و زینت (و زیبایی) آسمان را به آن مربوط ساخت. (عامل این زیبایی) ستارگانی است پنهان مانند درها و چراغهایی از ستارگان آسمانی، و به وسیله‌ی شهابهای نافذ موجوداتی را که استراق سمع (مخفیانه گوش دادن) می‌نمایند هدف قرار داد و ستارگان را در مجرای تسلیم از ثبات ستارگان ثابت و حرکت ستارگان سیار و نزول و صعود و نحس و سعد آنها به جریان انداخت). ۱۰- خورشید و ماه در مجرای خود ۱۶- خداوند سبحان خورشید و ماه را به جریان قانونی خود انداخت. بعضی از دانشمندان ستاره‌شناس دورانهای جدید را عقیده بر آن بود که خورشید که مرکز مجموعه‌ی شمسی است، حرکتی ندارد و ساکن است ولی بعدها این نظریه به وسیله‌ی بعضی دیگر از ستاره‌شناسان عصر جدید مردود شد و اثبات کردند که خورشید با یک حرکت آرام رو به نقطه‌ای از فضا که ستاره‌ای در آن قرار دارد حرکت می‌کند. قرآن مجید از حرکت خورشید خبر می‌دهد. و الشمس تجری لمسقر لها ذلک تقدیر العزیز العلیم (و خورشید رو به مستقر که برای آن تعیین شده

ست، حرکت می‌کند و این حرکت تقدیری از خداوند عزیز و داناست). ۱۷- خورشید همه‌ی فضاها را که بر آنها می‌تابد روشن می‌سازد و از این روشنایی همه‌ی واحدهایی که منظومه‌ی این جرم بسیار بزرگ قرار گرفته‌اند که یکی از آنها کره‌ی زمین است، انواعی گوناگون استفاده می‌کنند، که از آن جمله است علم به ماهها و سالها و دیگر محاسبات. اما فراموش نکنید که خفاشان این موجود نورانی را نمی‌بینند و یا از ارتباط با آن در زحمتند! ۱۸- در جملات مورد تفسیر و دیگر موارد از نهج البلاغه و در آیات قرآن مجید، این مسئله که خداوند متعال در آفرینش کرات فضائی که برای ما به شکل ستارگان دیده می‌شوند، به اضافه‌ی حکمت وجودی خود آنها، نمایش زیبایی آنها را برای ساکنان کره‌ی زمین و شاید دیگر کراتی که جاندارانی درک کننده‌ی زیبایی داشته باشند، هدف گیری فرموده است. چنان که در بعضی از آیات گذشته مشاهده کردیم: انا زینا السماء الدنيا بزینة الکواکب (ما آسمان دنیا را با زینت ستارگان آراستیم). با این که نقش ستارگان در زمینه‌ی رنگ آبی نما بسیار ساده به نظر می‌رسد، ولی از نظر عظمت انبساط روحی که در آن انسان ایجاد می‌کند، قابل مقایسه به هیچ یک از زیباییهای محس

وس طبیعی و هنری نمی‌باشد، مخصوصا با در نظر داشتن این که نامحدود بودن و گسترش بی‌خط و مرز فضایی که ستارگان در آن مشاهده می‌شوند، احساس بیکرانه‌جویی و گرایش به بی‌نهایت را تا حدودی در انسان برمی‌انگیزد و لذت و انبساط فوق را نصیب انسانهای آگاه و حساس می‌نماید. تبصره- در آخر جملات مورد تفسیر دو کلمه‌ی نحس و سعد به صورت جمع آمده و آن دو را به ستارگان نسبت داده است. اگر مقصود از نحس و سعد، ضرر و سود ناشی از ارتباطات و حرکات طبیعی کرات فضایی با

یکدیگر بوده باشد، اشکالی وجود ندارد و اگر این احتمال در دو اصطلاح صحیح نباشد، باید گفت: این دو اصطلاح از اضافات نسخه‌نویسها بوده است، زیرا نحس و سعد و به طور عموم تاثیر ستارگان در سرنوشت انسانها به ترتیبی که در احکام نجومی پنداشته شده است از دیدگاه اسلام به هیچ وجه صحیح نیست و در مباحث گذشته این مجلدات، این مسئله مشروحا مطرح شده است. مراجعه فرمایید.

[صفحه ۳۹]

در توصیف فرشتگان ثم خلق سبحانه لاسکان سماواته و عماره الصفیح الاعلی من ملکوته، خلقا بدیعا من ملائکته و ملابهم فروج فجاجها، و حشابههم فتوق اجوائها، و بین فجوات تلک الفروج زجل المسبحین منهم فی حظائر القدس و سترات الحجب و سرادقات المجد و وراء ذلک الرجیح الذی تستک منه الاسماع سبحات نور تردع الابصار عن بلوغها، فتقف خاسنه علی حدودها. (سپس خداوند سبحان برای اسکان در آسمانهایش و آبادی صفحه‌ی اعلا از ملکوتش، خلقی بدیع (عالی و زیبا) از فرشتگان آفرید، و به وسیله‌ی آنها اماکن خالی پهنه‌ی باز آسمانها را پر کرد و صفحات گشاده‌ی آن را با آن فرشتگان مملو ساخت و در میان پهنه‌های (شکافها یا فاصله‌های) سطوح بازشده‌ی آسمان، صداها‌ی بلند تسبیح گویندگان از آن فرشتگان، در صفحات قدس و پوشش حجابها و سرپرده‌های عظمت و مجد طنین انداز است، و ماورای آن صداها‌ی بلند که گوشها با شنیدن آنها شنوایی را از دست می‌دهند اشراقاتی از نور است که دیدگان از رویت آن باز داشته می‌شوند و در حدود آن نور متحیر و ناتوان می‌مانند). ۱۱-

فرشتگان الهی و موقعیت و فعالیت آنها در آسمانها (کیهان بزرگ). امیرالمومنین علیه‌السلام در دو خطبه از نهج البلاغه فرشتگان الهی و موقعیت و فعالیت آنها را مطرح فرموده است: ۱- خطبه‌ی اول ۲- خطبه‌ی نود و یک معروف به خطبه الاشباح. پیش از طرح توصیفات خطبه‌ی نود و یک درباره‌ی فرشتگان، یک مقدمه‌ی با اهمیت درباره‌ی موجودات پشت پرده‌ی طبیعت متذکر می‌شویم: مقدمه درباره‌ی واقعیت موجودات پشت پرده‌ی طبیعت یک روش شناخت ضد معرفت و هستی‌شناسی از روزگاران دیرین تاکنون، بصورت یک بالش نرم برای خوابیدن و از دست دادن احساس و آگاهی وجود دارد که با کمال صراحت در بعضی ار موارد و با نوعی اشارات آمیخته با شک و تردید می‌گوید: چون نمی‌بینم پس نیست! من گمان نمی‌کنم عاقلی در میان بشر پیدا شود و از مقداری واقعیات پیرامون خود و دور از منطقه فیزیکی وجود خود با وسایل علمی اطلاع داشته باشد و درباره‌ی صداها و از یک جهت درباره‌ی میلیونها استعدادها و فعالیتهای درونی خود، معلوماتی بدست آورده‌باشد (که هیچ یک از آنها قابل دیدن و شنیدن و چشیدن و لمس کردن و بوئیدن نیستند)، و معنای جمله (چون نمی‌بینم پس نیست) را هم فهمیده باشد، با همه این اطلاعات و آگاهیها باز بگوید: این مطلب (چون نمی‌بینم پس نیست) صحیح است! بر مبنای همین روش ضد علم و ضد آگاهی است که همه موجودات پشت

پرده مانند فرشتگان و اجنه مورد انکار قرار گرفته‌اند. در صورتی که ادیان حقه الهی مخصوصا خاتم همه ادیان، مکتب جاودانی اسلام اصرار شدید بر وجود و موقعیتها و فعالیتهای موجودات پشت پرده دارد. روشن‌ترین دلیل بی‌پایه و عامیانه بودن این روش (چون نمی‌بینم پس نیست) عبارت است از لزوم اندازه‌ها و کیفیتهای معین برای وارد شدن واقعیات به منطقه حواس و انتقال آنها از آن منطقه به مغز. مثلا می‌دانیم که هر صدائی به گوش ما نمی‌رسد بلکه حتما باید امواج یک صدا بحدی معین برسد که ما آن را بشنویم و کمتر از آن حد قابل شنیدن نیست. لذا می‌توان گفت: ممکن است پیرامون ما صداها امواج صدائی وجود داشته باشد، ولی چون به حد معین نمی‌رسند، لذا ما نمی‌توانیم آنها را بشنویم. هم‌چنین چشم ما از فاصله‌های معینی اجسام را می‌بیند، اگر فاصله بیش از حد معین باشد چشمهای ما از دیدن آنها ناتوان است، هم‌چنین است دیگر واقعیات که در حد و میزانی معین وارد منطقه حواس ما می‌گردند. دلیل دیگر که از نظر اهمیت خیلی قابل توجه است، این است که با ورود کمترین دگرگونی در عوامل حواس ما، مانند ساختمان چشم و گوش و ذائقه و لامسه و شامه به مناسبت همان دگرگونی واقعیات برای ما دگر

گون مطرح می‌شوند. حال آیا می‌توان گفت: آن صداهائی که امواج آنها به حدی نرسیده‌اند که ما آنها را بشنویم، واقعیت ندارد؟! آیا می‌توان گفت: بدان جهت که ساختمان چشم آن آقا لوچ است و هر یک چیز را دو چیز می‌بیند، ما هم باید بپذیریم! معلوم است که اضافه و منها شدن واقعیات با نظر به عوامل درک ما انسانها، نمی‌تواند تکلیف واقعیات را روشن نماید. واقعیات برای خود وجود دارند و تابع عوامل درک ما نیستند. وانگهی اگر در این مسئله دقت کنیم که اذعان ما انسانها به وجود واقعیات از طریق شنیدن، حدس، رویاهای مطابق واقع، مانند رویاهایی که موجب کشف علمی شده‌اند، و دیدن آثار و نتایج و عوامل به وجود آورنده واقعیات، بیش از اذعان ما به آنها از راه ارتباط حسی می‌باشد. کسانی را که فقط ارتباط مستقیم حواس با واقعیات را ملاک واقعیت آنها می‌دانند باید همه طرق فوق را باطل بدانند و معتقد باشند که آن طرق نمی‌توانند واقعیتهای را اثبات نمایند. دلیل دیگر برای اثبات واقعیت موجودات پشت پرده طبیعت نارسائی علل محسوس برای تفسیر همه آن معلولات است که در صحنه طبیعت به وجود می‌آیند و به جریان می‌افتد. تفسیر صورت حرکت ماده که روشن‌ترین پدیده در عالم طبیعت است به و

سیله علل سطحی و محسوس، درباره حرکت و علت آن، معرفتی محدود نصیب ما می‌سازد که برای به جریان انداختن فعالیت‌های صنعتی و تحقیقات رسمی علمی مناسب است نه واقعیت آنچنان که درباره حرکت وجود دارد، لذا اگر بخواهیم همه سوالات حرکت یک قطره در جویبار را و حرکت هسته یک گیاه را در بیابان و گندم در مزرعه را پاسخ همه جانبه بدهیم، بدون تردید باید دست عوامل پشت پرده طبیعت را هم در حرکتها دخالت بدهیم و در غیر این صورت یا باید از مطلق بازی درباره ماده و حرکت استفاده کنیم، و یا حواله به اساتید و رهبران فکری کنیم و بگوئیم: (تو بهتر می‌فهمی یا فلان استاد ما!) و یا حواله به آینده بکنیم و بگوئیم: (آینده این مشکلات را حل خواهد کرد!) و متوجه این مطلب نباشیم که اگر فردا این مشکل حل شود قطعی است که تغییراتی در اصول موضوعی (پوستولا) و تعریفات ما در منطقه علوم مربوطه به همین موضوع حرکت بوجود خواهد آمد که حتی ممکن است اصول کلی تر و بدیهی تر (ونه تنها اصول موضوعه را) در معرض دگرگونی قرار بدهد. پس از این مقدمه مختصر و ضروری می‌پردازیم به توصیفات امیرالمومنین علیه‌السلام درباره فرشتگان در این خطبه که مورد ما است. ۱- سپس خداوند سبحان برای اسکان

در آسمانهایش و آبادی صفحه اعلا از ملکوتش خلقی بدیع (عالی و زیبا) از فرشتگانش آفرید. (رجوع شود به تفسیر خطبه یکم مجلد دوم صفحه ۱۱۶) در این خطبه کلمه بدیع (عالی و زیبا) بکار رفته است و در خطبه یکم این کلمه نیامده است. ۲- فرشتگان در آسمانها مشغول انواع ذکر و تسبیح و تقدیس هستند (در صفحه ۱۲۰). ۳- فرشتگانی در پس پرده عزت و قدرت خداوندی و در حظیره‌های قدس و سرایراده‌های مجد و عظمت قرار گرفته و مشغول عبادتند (در صفحه ۱۲۳). ۴- انوار بسیار با عظمتی وجود دارد که از رسیدن دید چشمها به آن انوار خیره و مردود می‌سازد. و انشاهم علی صور مختلفات و اقدار متفاوتات، (اولی اجنحه) تسبیح جلال عزته، لا- ینتحلون ما ظهر فی الخلق من صناعه، و لا یدعون انهم یخلقون شیئا معه مما انفراد به (بل عباد مکرمون، لا یسبقونه بالقول و هم بامرهم یعملون) جعلهم الله فیما هنا لک اهل الامانه علی وحیه، و حملهم الی المرسلین و دافع امره و نهیه، و عصمهم من ریب الشبهات، فما منهم زانغ عن سبیل مرضاته. و امدهم بفوائد المعونه و اشعر قلوبهم تواضع اخبات السکینه، و فتح لهم ابوابا ذللا الی تماجیده و نصب لهم منارا واضحه علی اعلام توحیده لم تثقلهم مواصرات الاثام و لم تریح

لهم عقب اللیالی و الایام، و لم ترم الشکوک بنوازعها عزیمه ایمانهم، و لم تعترک الظنون علی معاهد یقینهم و لا- قدحت قاده الاحن فیما بینهم، و لا سلبتهم الحیره ملاق من معرفته بضمائرهم و ما سکن من عظمتهم و هیبه جلالته فی اثناء صدورهم، و لم تطمع فیهم الوسوس فتتزع برینها علی فکرهم ۵- (خداوند سبحان آن فرشتگان را در اشکال مختلف و اندازه‌های متفاوت آفرید (دارای بالها) آن فرشتگان جلال و عزت پروردگار را تسبیح می‌گویند آنان هیچ چیزی از صنع خداوندی را که در کارگاه آفرینش ظاهر گشته‌ایت: به خود نمی‌بندند. و ادعائی ندارند چیزی را که تنها خداوند آفریننده آن است، به همراه خداوندی آن را می‌آفرینند.

بلکه آنان بندگان اکرام شده خداوندی هستند که در گفتار به او سبقت نمی‌جویند و عمل به دستورش می‌نمایند. خداوند متعال آن فرشتگان را در آن جایگاه (صفحات مقدس ملکوتی) که هستند، امین وحی خود قرار داده و به وسیله آنان امانتهای امر و نهی خود را به رسولانش رسانده و آنان را از تردید در شبهات خود حفظ فرموده است. هیچ یک از آن فرشتگان از مسیر رضای خداوندی نمی‌لغزد و خداوند سبحان آنان را از فواید کمک خود یاری می‌نماید و تواضع خضوع با وقار و اطمینان

ن را به دل‌های آنان برای درک و دریافت وارد ساخته و برای آنان در‌های تمجیدهای خود را آسان (باز) و منارهای واضح و راهنما را برای وصول به نشانهای توحیدش برای آنان نصب فرمود. بارهای سنگین گناهان، آنان را سنگین‌نساخته، گذشت شبها و روزها در آنان تأثیری نمی‌نماید. و انگیزه‌های امیال و شک و تردیدها استحکام ایمان آنان را متزلزل‌نساخت. گمانها و پندارها به دژهای محکم یقین آنان، ازدحام و هجوم نیاورد و عوامل برافروزنده‌ی حسدها و کینه‌ها در میان آنان شعله‌ی آن صفات خبیثه را نیفروخت. و آن معرفت خداوندی که در دل‌های آنان جایگیر شده است، تحیر آنان را سلب نموده است. آنچه را که از عظمت و هیبت و جلال خداوندی در لابلای سینه‌های آنان تثبیت شده و سوسه‌ها، طمعی در راهیابی به آنان نداشته است تا با کثافات خود فکر آنان را بکوبند.) (در خطبه‌ی اول چنین آمده است): فملاهن اطوارا من ملائکته (پس ما بین آسمانها را از انواع یا اقسامی از فرشتگان پر کرد.) آنگاه امیرالمومنین علیه‌السلام در تفسیر آن انواع، مطالبی را فرموده‌اند (خطبه‌ی اول). ۶- آن فرشتگان هیچ چیزی از صنع خداوندی را که در کارگاه آفرینش ظاهر گشته است، به خود نمی‌بندند، و ادعایی ندا

رند چیزی که تنها خداوند آفریننده‌ی آن است، به همراه خداوند آن را می‌آفرینند بلکه آنان بندگان اکرام شده‌ی خداوندی و عامل به دستورات او می‌باشند، این است عظمت درک و فهم فرشتگان، برخلاف انسانهای جاهل و احمق که اگر مسخره‌اش نکنند، حاضر است که ادعای هر گونه اختیار و قدرت در خلاقیت را به راه بیندازد! ۷- خداوند متعال آن فرشتگان را در آن جایگاه (صفحات مقدس ملکوتی) که هستند امین وحی خود قرار داده و به وسیله‌ی آنان امانتهای امر و نهی خود را به رسولانش رسانیده و آنان را از تردید در شبهات حفظ فرموده است. (در صفحه‌ی ۱۱۹ و ۱۲۳) ۸- هیچ یک از آن فرشتگان از مسیر رضای خداوندی نمی‌لغزد و خداوند سبحان آنان را از فواید کمک خود یاری می‌نماید (در صفحه‌ی ۱۲۳) ۹- خداوند تواضع خضوع توأم با وقار و اطمینان را به دل‌های آنان برای درک و دریافت وارد ساخته و برای آنان در‌های تمجیدهای خود را آسان نمود. (در صفحه‌ی ۱۲۳) ۱۰- خداوند متعال منارهای واضح و راهنما را برای وصول به نشانهای توحیدش برای آنان نصب فرمود. (در صفحه‌ی ۱۲۴) ۱۱-

بارهای سنگین گناهان آنان را سنگین‌نساخته است. از این مطلب می‌توان استفاده کرد که فرشتگان دارای نوعی اختیار هستند که می‌تواند منشای برای مسول قرار گرفتن آنان بوده باشد، چنان که از عناوین مطیع و عامل به دستورهای خداوندی (مانند سجده به آدم علیه‌السلام) که به فرشتگان نسبت داده شده است، نیز می‌توان استنباط کرد که آن موجودات مقدس دارای اختیار می‌باشند. ۱۲- گذشت شبها و روزها در آنان تأثیری نمی‌نماید، زیرا فرشتگان موجودات مادی نیستند که در معرض حرکت قرار بگیرند، یا موضوع متحرکی بتواند آنان را در حرکت استمراری خود، مشمول گذشت زمان بنماید. ۱۳- انگیزه‌ها و امیال شک و تردیدها، استحکام ایمان آنان را متزلزل و مختل نمی‌سازد. این درجه‌ی عالی یقین به جهت شهود انوار ملکوت الهی است که برای فرشتگان آسان‌تر و طبیعی‌تر از انسان حاصل می‌شود و به همین دلیل است که ارزش وصول انسان به مقام شهود انوار ملکوت الهی بیش از ارزش شهود فرشتگان می‌باشد. زیرا موانع وصول آدمیان به آن شهود بسیار فراوان است، وصول به مقام مخلصین نیاز به تحمل زحمات و شکیبایی بر تلخی گذشته‌ها دارد. ۱۴- گمانها و پندارها به دژهای محکم یقین آنان ازدحام و هجوم نمی‌آورند. به همان ملاکی که در شماره‌ی ۱۳ گفتیم، گمانها و پندارها هم نمی‌تواند به ساحت قدس آنان راه پیدا کنند. ۱۵- عوامل ب

رافروزنده‌ی حسدها و کینه‌ها نمی‌تواند در میان آنان به وجود بیاید و تاریکی حیرت سلب نکرده است آنچه را که از معرفت خداوندی در دل‌های آنان جایگزین گشته، و محو نکرده است آنچه را که از عظمت و هیبت و جلال خداوندی در لابه‌لای سطوح

سینه‌های آنان راه یافته و تثبیت شده است. ۱۶- و سوسه‌ها طمع در راهیابی به آنان ندارد تا فکر آنان را به کثافت خود بکوبند. و منهم من هو فی خلق الاغمام الدلح، و فی عظم الجبال الشمخ، و فی قتره الظلام الایهم، و منهم من قد خرقت اقدامهم تخوم الارض السفلی، فهی کرایات بیض قد نفذت فی مخارق الهوا و تحتها ریح هفاهه تحبسها علی حیث انتهت من الحدود المتناهیة، قد اسفرغتهم اشغال عبادته و وصلت حقائق الایمان بینهم و بین معرفته، و قطعهم یقان به الی الوله الیه، و لم تجاوز رغباتهم ما عنده الی ما عند غیره ۱۷- گروهی از آن فرشتگان در خلقت (یا در طبیعت) ابرهای پر باران، وظیفه انجام می‌دهند و عده‌ای در کوه‌های بزرگ و مرتفع و دسته‌ای در ساهی ظلمت که راهی برای خروج از آن دیده نمی‌شود. از این جملات روشن می‌شود که فرشتگان همانطور که در مجلد دوم صفحه‌ی ۱۲۱ متذکر شده‌ایم، وسائط الهی در جریان کارگاه هستی می‌باشند و در شما

ره‌های گذشته تفسیری برای این وساطت را مطرح نمودیم. ۱۸- گروهی دیگر از آن فرشتگان هستند که قدمهای آنان حدود زمین پایین را شکافته است، پاهای آنان مانند پرچمها سفیدند، بادی است با وزش آرام که آنها را در آن حدود متناهی که پایان قرار گاه آنهاست نگه داشته است. (خطبه‌ی اول مجلد دوم) ۱۹- اشتغالات آن فرشتگان به عبادت خداوندی آنان را از همه چیز فارغ نموده است، و حقایق ایمان میان آنان و معرفت خدا را به هم پیوسته است. و یقین به وجود ذات اقدس ربوبی آنان را به اشتیاق شدید به خدا از همه چیز منقطع ساخته است. و رغبتها و امیال آنان از آنچه که در نزد خدا است به آنچه که در نزد غیر خدا است تجاوز ننموده است. ۱۲- آیا واقعا من انسان در همه حال از فرشتگان با عظمت ترم؟ از این جملات و مطالب بعدی معلوم می‌شود که فرشتگان به امتیازات و عظمت‌های بسیار مهمی نائل می‌شوند و بر خلاف آنچه که برخی از مردم تصور می‌کنند، فرشتگان موجوداتی فوق‌العاده مقدس و منزّه و مهذب و نزدیک به مقام شامخ ربوبی می‌باشند. لذا باید گفت: این که حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملائک بال و پر از ملک هم بایدم جستن زجو کل شیء هالک الا وجهه بار دیگر از م

لک پران شوم آنچه آن در وهم ناید آن شوم به این آسانها هم نیست، و نباید این مطلب را همان طور که گاهی در ادبیات مطرح می‌شود، بی اهمیت تلقی نمود. یعنی واقعیت چنان نیست که ما هر وقتی که بر سر ذوق آمدیم و لطیفه گویی ما به اصطلاح عامیان گل کرد، با کمال آرامش فکری بنشینیم و بگوییم: ما انسانها از فرشتگان بالاتریم! ما چنین و چنانیم! درست این گونه مطالب است که ما را متکبر و از خود راضی ساخته و به جای کار و کوشش و تلاش در مسیر رشد و کمال مادی و معنوی، می‌نشینیم و به تماشای لذت بخش درخت بزرگ خلقت که میوه‌هایش هم خود ما انسانها هستیم، قناعت می‌ورزیم! و تا به خود بیاییم، صفحات کتاب عمر ما یکی پس از دیگری ورق خورده و آفتاب عمر به لب بام رسیده است. البته ما منکر نیستیم که اگر در آدم علیها السلام و فرزندان او استعداد بالاتر رفتن از فرشتگان نبود خداوند فرشتگان را به سجده به آدم علیه السلام امر نمی‌فرمود ولی باید دقت کنیم ببینیم که چه مقدار از مردم در اثر تادب به آداب الله و تخلق به اخلاف الله و تعذب روحی می‌توانند آن استعداد را به فعلیت برسانند و به قول مولوی: (آنچه آن در وهم ناید آن شوند) این صفات و امتیازاتی که امیرالمومنین

علیه السلام در این خطبه‌ی مبارکه برای فرشتگان بیان فرموده است چیزهایی نیستند که به موجوداتی ناآگاه و بی‌اختیار (بدون علت) عطا شده باشد، بلکه قطعاً فرشتگان برای بدست آوردن آنها، عظمتها و شایستگیها و برآمدن از عهده‌ی مسئولیتها از خود نشان داده‌اند. قد ذاقوا حلاوه معرفته و شربوا بالکاس الرویه من محبته، و تمکنت من سواداء قلوبهم و شیجه خیفته، فحنوا بطول الطاعه اعتدال ظهورهم، و لم ینفد طول الرغبه الیه ماده تضرعهم و لا اطلق عنهم عظیم الزلفه ربی خشوعهم، و لم تولهم الاعجاب فیستکثروا ماسلف منهم، و لا- ترکت لهم استکانه الاجلال نصیبا فی تعظیم حسناتهم، و لم تجر الفترات فیهم علی طول دوووبهم، و لم تغض رغباتهم فیخالقوا عن رجاء ربهم. ۲۰- (آنان که شیرینی معرفت ربوبی را چشیده و شربت محبت خداوندی را با کاسه‌های سیراب کننده سرکشیدند و در مغز دلهای آنان رگه‌های خوف از خدا جایگیر شده، و استمرار در عبادت استقامت پشتشان را منحنی نموده است. بطول انجامیدن رغبت و اشتیاق به خداوند، ماده‌ی ناله و تضرع آنان را تمام نکرده است، و عظمت تقرب به بارگاه ربوبی

ریسمانهای خشوع را از گردن جانهای آنان باز نموده است، عجب بر آنان مستولی نشده تا عبادات

گذشته را زیاد محسوب نمایند، و احساس ناتوانی و ناچیزی در دریافت جلال خداوندی برای بزرگداشت حسناتی که انجام می‌دهند نصیبی نگذاشته است و به جهت امتداد طولانی تکاپو در عبادت، سستیها بر وجود آنان راه نیافته است. از اشتیاقهای آن فرشتگان چیزی نکاسته است تا از امید پروردگارشان روی گردان شوند. در این جملات هم عظمتها و امتیازات شگفت‌انگیزی به فرشتگان نسبت داده شده است که نمی‌توان گفت: خداوند با جبر خلقت آنها را موجوداتی ناآگاه و بی‌استعداد و بی‌اختیار آفریده است. چشیدن طعم شیرین معرفت و محبت الهی و پدیده‌ی خوف و خشیت و رغبت و اشتیاق و جستجوی تقرب و غیر ذلک کشف از استعداد و درک و اختیار عالی در فرشتگان می‌نماید. مخصوصاً دو کلمه‌ی سویداء قلوبهم (مغز دل‌های آن فرشتگان) دلیل روشنی برای اثبات وجود عامل درک عمیق در درون آنان می‌باشد. و لم لطول المناجاه اسلالت السنتمهم، و لا ملکتهم الاشغال فتنقطع بهمس الجوار الیه اصواتهم، و لم تختلف فیمقاوم الطاعه مانکبهم و لم ینثوا الی راحه التقصیر فی امره رقابهم، و لا تعدوا علی عزیمه جدهم بلاد الغفلات و لا تتضل فی همهم خدائع الشهوات. ۲۱- (طول مناجات با پروردگارشان اطراف زبانهای آنان را

نخسکانیده و اشتغالات دیگری آنانرا مملوک ساخته ایت که صداهاى بلند آنان را زمزمه‌های خفیف تضرع قطع نماید، و شانه‌های آنان در صفوف عبادت مختلف نگشته است و گردنهای خود را برای به دست آوردن آسایش از روی تقصیر در انجام دستور خداوندی خم نکرده‌اند، کندی غفلتها بر قاطعیت کوشش و تلاش آنان نفوذی ندارد، و عوامل فریبنده‌ی شهوات دست به سوی همتهای آنان نمی‌یازد.) سه موضوع در این جملات باید مورد دقت فرار بگیرد: موضوع یکم- اسناد اعضائی بر فرشتگان شبیه به اعضای آدمیان، مانند زبان، شانه، گردن و غیرذلک. موضوع دوم- اسناد نیروها و استعدادهایی بر فرشتگان مانند نیروها استعدادهای آدمیان مانند دل، سویدای دل. موضوع سوم- در جملات فوق و جملات قبلی مقولاتی از قبیل همت و عزم به فرشتگان اسناد داده شده است که دلالت واضح بر وجود اراده و مبادی اراده و حیت عزم که از نتایج اراده است در فرشتگان می‌نماید. قد اتخذوا ذالعرش ذخیره لیوم فاقتهم، و یمموه عند انقطاع الخلق الی المخلوقین برغبتم، لا یقطعون امد غاید عبادته، و لا یرجع بهم الاستهتار بلزوم طاعته، الا الی مواد من قلوبهم غیر منقطعه من رجائه و مخافته، لم تنقطع اسباب الشفقه منهم فینوا فی جدهم،

و لم تاسرهم الاطماع فیوثروا و شیک السعی علی اجتهادهم. ۲۲- (خداوند صاحب عرش را برای روز احتیاجشان ذخیره نموده‌اند، در آن هنگام که خلق را خدا منقطع و به مخلوقات متوجه‌اند، فرشتگان فقط خدا را مورد توجه و گرایش قرار می‌دهند. پایان غایت عبادت خداوندی را قطع نمی‌کنند. (برای آن پایانی تعیین نمی‌کند.) علاقه‌ی شدید آن فرشتگان برای التزام اطاعت خداوندی، آنان را ارجاع نمی‌کند مگر به موادی در دل‌های آنان که از رجاء و خوف خداوندی گسیخته نمی‌شوند، عوامل بیم آمیخته با اشتیاق از آنان قطع نمی‌شود تا در تلاش و کوشش سست شوند و حرص و آزهای دنیوی آنانرا به اسارت نکشیده است تا کوششهای منتج منافع دنیوی را بر کوشش و جدیت بر ابدیت مقدم بدارند.) در جمله‌ی اول از جملات مورد تفسیر، این حقیقت دیده می‌شود که فرشتگان نیز مانند آدمیان که در آغاز ابدیت، درباره‌ی استعدادها و نیروها و اعمال خود باید پاسخ بدهند و از عهده‌ی مسئولیتهای خود برآیند، چنان سرنوشتی را در پیش دارند. موضوع دیگر که برای اثبات استعداد انتخاب و در اختیار فرشتگان بسیار مناسب است مفهوم شفقت است که درباره‌ی آنان به کار رفته است، می‌دانیم که معنای شفقت، تقریباً خوف آمیخته با ر

جا است و اگر هویت و استعدادهای فرشتگان فقط یک امکان داشت مانند جمادات و نباتاتی که بایک امکان در جریانند، اسناد مفهوم شفقت بر آنان معنایی معقول نداشت. لم یستعظمو ما مضی من اعمالهم، و لو استعظمو ذلک لنسح الر منهم شفقات و جلمهم، و لم یختلفوا فی ربهم باستحواذ الشیطان علیهم. و لم یفرقهم سوء التقاطع و لا تولاهم غل التحاسد، و لا تشبهتهم مصارف الریب و لا اقتسمتهم اخیاف الهمم ۲۳- (آن فرشتگان اعمال گذشته‌ی (انجام گرفته‌ی) خود را بزرگ نمی‌شمارند و اگر اعمالشان را بزرگ بشمارند امید آنان بیم و هراس‌شان را از بین می‌برد. غلبه و اغوای شیطنانی موجب اختلاف درباره‌ی پروردگارشان نمی‌گردد.

جداییهای ناروا آنان را از یکدیگر متفرق ننموده و سنگینی و خیانت و حسد بر آنان پیروز نگشته است. عوامل دگرگون کننده‌ی شک و پندار آنان را تقسیم به گروه‌ها نکرده است و پستی همتها آنان را از یکدیگر جدا نساخته است. (همه‌ی این صفات رذل با نتایجی که در بردارند، در بنی نوع انسانی وجود دارد و متأسفانه اکثریت قریب به اتفاق در شعله‌ی همین صفات رذل و لوازم و نتایج آنها می‌سوزند و این صفات پست از این قرار است: الف- بزرگداشت و بزرگ دیدن اعمال، این حال

ت روانی به تنهایی برای تباه کردن همه‌ی اعمال کفایت می‌کند آیا و روایات و ارده در بیان قبح و وقاحت عجب بقدری فراوان و موکد است که اگر کسی با توجه کامل آنها را مورد مطالعه قرار بدهد، یقیناً حاضر نخواهد شد یک لحظه در بزرگترین عملی که با کمال آگاهی و اختیار آن را بجای آورده است، عجب و خودبینی داشته باشد. ب- اختلاف در پروردگار که منجر به انکار یا شک در وجود آن آشکارترین موجود بوده باشد، که ناشی از کج‌فهمی درباره‌ی مقام شامخ ربوبی و صفات جمال و جلال او است، همه‌ی اینها مستند به وسوسه‌ها و غلبه‌ی تخیلات و تسویلات شیطانی می‌باشند. ج- اولاد آدم با گسیختن از یکدیگر و حسادتها چنان از همدیگر دور می‌شوند که گویی اصلاً میان کمترین رابطه‌ای وجود ندارد، بلکه گاهی این جدایی و گسیختگی بدرجه‌ای از شدت می‌رسد که رابطه‌ی میان انسانها را مبدل به تضاد می‌نماید، سر تا سر تاریخ شاهد گویان این تضاد کشنده می‌باشد. د- یکی دیگر از عوامل تشتت و پراکندگی انسانها از همدیگر که هیچگونه شعارهای خوش آیند سیاسی و هنری نتوانسته است آن را از بین ببرد. شک و پندار در اهداف و آمال و آرمانهایی است که منحصرترین راه وحدت و هماهنگی انسانها می‌باشند، ولی آن

چه که مشاهده می‌شود، شک و پندار در امور مزبوره تقریباً همه‌ی اقوام و ملل را در همه‌ی دورانهای تاریخ در خود فرو برده است، لذا باید گفت: با استمرار و بقای این عامل تباه کننده امید وحدت و هماهنگی میان انسانها خواب و خیالی بیش نیست. ه- همین طور آدمیان بر خلاف فرشتگان به جهت پست همتهایی که دارند همواره در درجات پایین وجود که طبیعت و خوشیهای محدود و موقت آن است، سرگرم و غوطه‌ور می‌گردند، در نتیجه طبیعی است که همواره در حال تزام و تضاد و جنگ و کشتار با یکدیگر به سر ببرند. فهم اسراء ایمان لم یفکهم من ربقیه زیغ و لا عدول و لاونی و لا فتور، و لیس فی اطباق السماء موضع اهاب الا و علیه ملک ساجد اوساع حافد، یزدادون علی طول الطاعه بریهم علما، و تزداد ربهم فی قلوبهم عظما ۲۴- (آن فرشتگان اسیران (وابستگان) ایمانند نه لغزشی آنان را از طناب ایمان بریده است و نه انحراف و مسامحه و سستی. در طبقات آسمان (حتی به اندازه) محل پوستی نیست مگر این که فرشته‌ای بر آن در حال سجده است یا فرشته‌ای در حال سیر و حرکت سریع (در انجام دستور الهی).

آن فرشتگان با امتداد طولانی اطاعت پروردگارش بر علم خود می‌افزایند و به عزت و عظمت خداوندی در دله ای آنان افزوده می‌شود. با در نظر گرفتن مجموع صفاتی که در این خطبه‌ی مبارکه تاکنون برای فرشتگان بیان شده است، این نتیجه را می‌توان بدست آورد که اتصاف فرشتگان به صفات و اخلاق فاصله و امتیازات عالیه از روی یک جریان جبری محض نمی‌باشد، لذا جمله‌ی اول از این جملات که می‌گوید: (آن فرشتگان اسیران ایمانند) نباید به معنای ظاهری آن که جبر است، منظور نمود، بلکه باید به گونه‌ای تفسیر کرد که با اتصاف فرشتگان به صفات و اخلاق فاصله سازگار بوده باشد. و می‌توان گفت: به جهت فهم و درک عالی که فرشتگان درباره‌ی ضرورت و عظمت ایمان دارند، بقدری اشتیاق و علاقه‌ی آنان به ایمان شدید است که شبیه به اسیر و وابسته به ایمان می‌باشند.

[صفحه ۵۴]

کبس الارض علی مور امواج مستفحله، و لجاج بحار زاخره، تلنطم اوادی تمواجهها، و تصطفق متقاذفات اثباجها، و ترغو زبدا کالفحول عند هیا جها، فخضع جماع الماء المتلاطم لثقل حملها، و سکن هیج ارتمائے اذوطئته بکلکلهها و ذل مستخذ یا اذ تمعکت علیه بکو اهلها، فاصبح بعد اصطخاب امواجه ساجیا مقهورا، و فی حکمه الذل منقادا اسیرا ۱۳- و از جمله‌ی این خطبه است در

توصیف زمین و فرو گرفتن (اکثر نقاط آن) در آب ۱- (بیشتر آن زمین را) در امواج متردد شدید و با صولت دریاهاى پر آب و متراکم فرو برد. سطوح بالای امواج آن دریاها به یکدیگر برمی‌خوردند و ارتفاعات آن امواج در حال تدافع در اهتزاز بودند، دریا به سبب شدت آن امواج متلاطم مانند: شتران نر در موقع هیجان با صدای مخصوص آن حالت کف بر می‌آورند، آنگاه سرکشی آب متلاطم به جهت حمل سنگینی زمین فرو نشست و تسلیم شد، و هنگامی که زمین سینه‌ی خود را در آب بگسترانید و هیجان تدافعی امواج آن فرو نشست و ساکن گشت، در این هنگام زمین با شانه‌های خود در آن آب مانند حیوانی که در خاک بغلظت، در غلطید و حالت تسلیم و افتادگی پیدا کرد و آب پس از آن همه فریادهای امواج ساکن و مقهور و بوسیله‌ی دهنه‌ی ذلت (که

بر دور دهانش زده شد) مطیع و اسیر گشت. الف- در جملات فوق تشبیهات بسیار لطیف و عالی وجود دارد که برای افکار بزرگ و پویا بسیار شگفت‌انگیز و مفید است. ب- امیرالمومنین علیه‌السلام در این جملات منشا طبیعی آبهای دریاها را تعیین فرموده‌اند که از کجا در روی زمین و چگونه به وجود آمده است. ج- در جملات مربوط به تکون زمین و کیفیات آن، مطالبی را فرموده است مانند مطالبی که درباره‌ی تکون آسمانها فرموده است که هیچ روش علمی نمی‌تواند آنها را مورد انکار قرار بدهد، زیرا آن مطالب کشف از سرگذشتی می‌کند که هرگز تکرار نشده است که در مجرای تجربه قرار بگیرد. و همین علت درباره‌ی همه‌ی نظریاتی که به عنوان بینشهای علمی مطرح گشته است، وجود دارد، لذا هیچ دانشمند آگاهی نمی‌تواند نظریه خود را درباره‌ی اینگونه مسائل با بر چسب علمی قطعی به‌افکار مردم عرضه نماید. البته اگر دلیل قاطعی نظریه او را مردود نشمارد، به قول ابن سینا: (می‌توان در بوته‌ی امکان گذاشت.) و سکنت الارض مدحوه فی لجه تیاره، وردت من نخوه باوه و اعتلاؤه و شموخ انفه و سمو غلوائه، و کعمته علی کظه جریته، فهمد بعد نزقاته، و لبد بعد زیفان و ثباته ۲- (و زمین غلطیده در میان موج عمیق

و متراکم آب ساکن شد، آنگاه آب را از نخوت کبر و اعتلا و فخر و بلندی تجاوزش بر گرداند. زمین دهان آب را سنگین و پر موج بود بر بست، آب پس از آن همه سبکسریها و جست و خیزهایش به سکوت گرایید و پس از آن همه مباحات و تبختر در جهشهایش بر زمین بیارمد.) ۱۴- زمین متحرک است یا ساکن؟ در اولین جمله از جملات مورد تفسیر سکون زمین در میان موج عمیق و متراکم آب گوشزد شده است، آیا این مطلب با حرکت زمینت که امروزه مورد قبول دانش و دانشمندان است مغایر نمی‌باشد؟ پاسخ این سوال با نظر به جمله‌ای که پس از این جملات خواهد آمد، واضح می‌گردد. آن جمله چنین است: و عدل حرکاتها بالسیات من جلامیدها (... و خداوند حرکات زمین را با سنگهای بزرگ و محکم (کوهها) تعدیل فرمود.) ملاحظه می‌شود که عبارت فوق صریح در این معنی است که خداوند متعال به وسیله‌ی کوهها حرکات زمین را تعدیل فرمود، چنان که در خطبه‌ی اول هم فرموده است: و وتد بالصخور میدان ارضه (و خداوند حرکات مضطربانه زمین را با سنگهای بزرگ می‌خکوب فرمود، چنان که لنگرکشی هم به خودکشی می‌خکوب شده است.) ۳- (پس از آنکه هیجان آب از زیر اطراف زمین ساکن گشت و خداوند سبحان کوههای بسیار بلند و سر به فلک کشی

ده را بر دوشهای زمین حمل فرمود آبهای چشمه‌سارهای از زمین بر آمده را از بالای بینهای زمین به جریان‌انداخت و آن آبها را در دشتها و پهنه‌ی بیابنها و شکافهای زمین پراکنده ساخت و حرکات زمین را با سنگفرشهای سنگینش و به وسیله‌ی قله‌های مرتفع و بلند از صخره‌های بزرگ آن تعدیل فرمود. در نتیجه زمین به جهت کوههای جای گرفته در قطعات سطح آن و به جهت فرو رفتن آن کوهها، در شکافهای بینی زمین و سوار شدن آن کوهها بر گردنهای زمینهای هموار و بلندیها (یا اصول) استقرار خود را دریافت.) در تاریخ تکون زمین موضوع کوهها بسیار با اهمیت تلقی شده است از نظر بعضی از علماء علوم معرفت الارضی علائمی که از کوهها برای تعیین عمر زمین یا تحولات جغرافیایی و محیطی طبیعی مورد استفاده قرار می‌گیرد، روشن تر از علائم عناصر رادیواکتیو می‌باشد. و فسخ بین الجو و بینها، و اعد الهواء متنسما لساکنها، و اخرج الیها اهلها علی تمام مرافقها ۴- (خداوند تبارک و تعالی میان فضا و زمین را باز نمود و هوا را وسیله‌ی تنفس برای ساکنان زمین قرار داد و اهل زمین را از نهان گاه زمین برآورد و

آنان را با همه‌ی وسایل زندگی در روی زمین قرار داد. ۱۵- خداوند زمین را که گذرگ

اه ما انسانها است دارای عوامل زندگی قرار داد. خداوند متعال در آیات قرآنی درباره‌ی زمین توصیفات شگفت‌انگیزی را بیان فرموده است. از آن جمله تصریح فرموده است که زمین گذرگاه یا دالان عبور موجدیت ما انسانها است: منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تاره اخری (ما شما را از زمین آفریدیم و به همین زمین برمی‌گردیم و بار دیگر از زمین شما را بیرون می‌آوریم). تحولاتی که در فصول مختلفه در روی زمین به روز می‌نماید بسیار جالب بوده و می‌تواند درسهای مهمی برای اثبات حشر و شر انسانها در ابدیت بیاموزد. فانظر الی آثار رحمہ اللہ کیف یحی الارض بعد موتها ان فی ذلک لمحی الموتی و هو علی کل شیء قذیر (پس در آثار رحمت خداوندی نظر کن که چگونه زمین را پس از مردن زنده می‌کند (خداوندی که زمین را پس از مردنش احیاء می‌کند) مردگان را زنده خواهد کرد و او بر همه چیز تواناست). همه‌ی آنچه که در زمین خلق شده است، برای استفاده‌ی انسانها است. هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا (... اوست خداوندی که هر چه را که در زمین است، همه‌ی آنها را برای شما آفریده است). ثم لم یدع جز الارض التی تقصر میاه العیون عن روایبها، و لا تجد جداول الانهار ذری

عه الی بلوغها حتی انسالها ناشئه سحاب تحیی مواتها و تستخرج نباتها ۵- سپس خداوند سبحان سطوح بی آب و علف زمین را که آبهای چشمه‌سارها به بلندیهای آن سطوح نمی‌رسید و جویبارهای رودخانه و سیله‌ای برای رسیدن به آن سطوح پیدا نمی‌کردند رها نفرمود و ابر نمودار برای آن سطوح مرتفع که مرده‌های آنها را احیاء کند و گیاهش را برویاند خلق کرد. ۱۶- تقسیم آبها در روی زمین از جملات فوق استفاده می‌شود که خداوند متعال تقسیم آب را در روی زمین به ملائک نیازها مقرر فرموده است، در آن قطعات از روی زمین که آبهای چشمه‌سارها به آنها نمی‌رسد، به وسیله‌ی تصاعد بخارها از دریاها که به صورت ابر درمی‌آیند و بر روی زمین می‌بارند، سیراب می‌نماید. از این جملات می‌توان استنباط کرد که در هر نقطه‌ای از سطح زمین که نیازی برای آب است، یا از زیر زمین و یا به وسیله‌ی جویبارها و چشمه‌سارها و یا به وسیله‌ی ابرها آن نیاز می‌تواند بر طرف شود اگر چه در خیلی از موارد کار و کوشش بشر برای رفع نیاز با برخی از وسائل فوق ضرورت دارد پیدا می‌کند، مانند حفرچاه‌ها و بهره‌برداری از دریاها به وسیله‌ی اصول علمی و به جریان انداختن چشمه‌سارها و غیره. معنای این جمله آن نیست

که اگر در یکی از محیطها موضوع آب با هیچ یک از وسائل فوق حل نشد، انسانها باید در همان محیط بمانند یا از بین بروند یا در تنگنای مشقت بار محیط بی‌آب را تحمل نمایند! هجرت انسانها از اینگونه موارد همان اندازه واجب است که از بلاد کفر و جوامع ناسازگار با عقائد و تفکرات حق و وجوب هجرت را در همه‌ی موارد فوق (در موارد استضعاف چه مادی و چه معنوی) می‌توان به اضافه‌ی حکم عقل سلیم از آیه‌ی ۹۷ در سوره‌ی النساء استفاده نمود: ان الذین توفاهم الملائکه ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم کنا مستضعفین فی الارض قالوا الم تکن ارض الله و اسعه فتهاجروا فیها فاولئک ماواهم جهنم و ساءت مصیرا (فرشتگان هنگامی که آن کسانی را که به خود ستم روا داشته‌اند، در می‌یابند به آنان می‌گویند: شما در چه حال بودید. می‌گویند: ما در روی زمین مستضعف بودیم، فرشتگان می‌گویند آیا زمین خدا پهناور نبود که در آن مهاجرت کنید. منزلگه نهائی آنان دوزخ و چه سرنوشت بدیست). الف غمامها بعد افترق لمعه، و تباین قرعه، حتی اذا تمخضت لجه المزن فیه، و التمع برقه فی کفقه، و لم ینم و میضه فی کنهور ربابه و متراکم سحابه، ارسله سحا متدار کا قد اسف هیدبه، تمریه الجنوب در را هاضیبه و دف

ع شابیبه (خداوند سبحان ابرها را پس از جدائی قطعاتش از یکدیگر و اختلاف پاره‌های لطفش با همدیگر جمع و تالیف فرمود. تا آنگاه که پاره‌های ابری در آن به حرکت شدید درآمد و برق آن در طول امتداد اطرافش درخشید و درخشش آن در میان قطعات ابر سفید و متراکمش خاموش نگشت خداوند متعال آن ابر را در حالی که ریزان و قطعاتش بهم پیوسته بود فرستاد و در وضعی که شاخه‌های آن (مانند خطوطی) آویزان بود بزمین نزدیک شد باد جنوبی جاری و ریزش پی در پی آن ابر را به حرکت درآورد و ریزش بارانش را شدید ساخت. ۱۷- ترکیب اجزا ابر و به حرکت درآمدن آن مفاهیم بسیار بااهمیتی در جریان ابر و باد و

واحدهای تشکیل دهنده‌ی آن در جملات فوق آمده است. مباحث علمی مربوط به ابر و باران و بادها و پدیده‌های الکتریکی که در اصطکاک تند قطعات ابری که باردار الکتریکی می‌باشند، بسیار مهم و قابل توجه و بهره‌برداری می‌باشند و مطالعه‌کننده‌ی محترم باید آن نظریات و مسائل علمی را منظور نماید و آنگاه با مفاهیم بسیار بااهمیتی که امیرالمومنین علیه‌السلام در این جملات به کار برده است مقایسه نماید. ۷- (هنگامی که ابر سینه‌ی خود را با قطعات آن بر زمین پیوست (مانند نشستن شتر بر

سینه‌ی خود بر زمین) و بار سنگینی را که خود حمل کرده بود بر زمین نهاد بوسیله‌ی بارش آن ابر، گیاه از خشکیهای زمین و علفهای تازه از مواضع بی گیاه کوه‌ها برآورد. در این حال زمین با آرایش باغهایش شکوفا گشت و از پوشاک ظریفی از شکوفه‌های معطر و زیبا که بر تن کرده بود و از نظم پیوسته شکوفه‌ها و بوته‌های باطراوت که آن را می‌آراست، به خود بالیدن گرفت. خداوند سبحان با این (جریان عظیم) توشه‌ی (مادی و معنوی) برای مردم و روزی برای جانوران عنایت فرمود در پهنه‌های زمین راه‌هایی باز کرد و نشان روشنگر برای رهروان در جاده‌های طرق زمین نصب فرمود. ۱۸- چنان که خداوند حکیم در خلقت ستارگان آسمانی زیبایی را منظور فرموده است همچنان در نمودهای نباتات و درختان و دیگر مناظر زمین زیبایی را آفریده است. الف- زیبایی چنان که این جانب در کتاب زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام مورد بررسی قرار داده‌ام، از نظر اهمیت در حیات انسانها بیش از آن مقدار شایسته‌ی اهتمام و دقت است معمولاً- درباره‌ی این پدیده‌ی بسیار ساده و در عین حال بسیار شگفت‌انگیز و با اهمیت، انجام می‌گیرد. باید گفت: اگر ما بتوانیم از سطوح ظاهری زیباییهای محسوس و لذت و انبساط روانی که از د

رک و دریافت آنها حاصل می‌گردد، بگذریم و اعماق این پدیده را در جهان عینی و لذت و انبساط حاصل از انواع زیباییهای محسوس و معقول را مورد دقت و درک قرار بدهیم، حقایقی چه به طور مستقیم و چه به طور غیر مستقیم برای ما روشن خواهد گشت که حتی در احساس عظمت ملکوت درونی و ملکوت برونی موثر خواهد گشت، ولی متأسفانه چه‌اندک‌اند اشخاصی که قدرت گذشت از سطوح ظاهری درون و بیرون به اعماق حقایق و به قول افلاطون از سایه‌ها به واقعیت را دارا بوده و از این راه به معرفتهای والاتری در دو قلمرو درون ذات و برون ذات موفق شوند. ب- خداوند متعال در آیات قرآنی در موارد متعدد انواعی از زیباییها در روی زمین را گوشزد فرموده است از آن جمله: ۱- و صورکم فاحسن صورکم (و خداوند صورت شما را کشید و این صورتگری را زیبا و نیکو انجام داد). ۲ و لکم فیها جمال حین ترحیون و حین تسرحون (و برای شماست در آن جانداران منظره‌ای زیبا که در شامگاهان آنها را به جایگاه‌های خود بر می‌گردانید و صبحگاهان که آنها را به چرا می‌برید). ۳ و تری الارض هامده فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربّت و انبتت من کل زوج بهیج (و زمین را می‌بینی که خشک و پژمرده است و هنگامی که آب به

آن فرستادیم به حرکت و اهتزاز در می‌آید و موادی در آن سر می‌کشند و از هر نوع جفت، نباتات و درختان بهجت (سرور) انگیز می‌رویند). ۴ و انزل لکم من السماء ماء فانبتنا به حدائق ذات بهجه (و خداوند برای شما آبی از آسمان فرستاد پس بوسیله آن آب باغهایی دارای شکوفایی و سرور انگیز رویندیم). ۵ الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضره ان الله لطیف خبیر (آیا ندیده‌ای که خداوند از آسمان آبی فرستاد و زمین سبز و خرم گشت، قطعاً خداوند اظیف و آگاه است). ج یکی از علل وجود زیبایی در آسمان و زمین، مانوس و قابل زندگی ساختن دنیای ماده و طبیعت برای روح آدمیان است، زیرا روح یک استعداد بسیار مهمی دارد که بدون ارتباط با زیباییها، راکد و خنثی می‌گردد و در نتیجه روح فقط با کمیت و گسترشهای مادی محض سر و کار پیدا می‌کند و خود را در قفس می‌بیند. این راز بسیار مهم را مولوی متوجه شده و می‌گوید: ای خدا جان را تو بنما آن مقام که در آن بی حرف می‌روید کلام تا که سازد جان پاک از سر قدم سوی عرصه دور پهنای عدم عرصه‌ای بس باگشاد و با فضا کاین خیال هست زو یابد نوا تنگتر آمد خیالات از عدم زان سبب باشد خیال اسباب غم باز هست

ی تنگتر بود از خیال زان شود در وی قمر هم چون هلال باز هستی جهان حس و رنگ تنگتر آمد که زندانیست تنگ علت تنگت یست ترکیب و عدد جانب ترکیب حسها می‌کشد

[صفحه ۶۴]

فلما مهد ارضه، و انفذ امره، اختار آدم علیه السلام خیره من خلقه، و جعله اول جبلته، و اسکنه جنته، و ارغد فیها اكله، و اوعز الیه فیما نهاه عنه، و اعلمه ان فی الاقدام علیه التعرض لمعصيته، و المخاطره بمنزلته، فاقدم علی ما نهاه عنه موافاه لسابق علمه فاهبطه بعد التوبه لیعمر ارضه بنسله، و لیقیم الحجه به علی عباده، و لم یخلهم بعد ان قبضه، مما یوكد علیهم حجه ربوبيته، و یصل بینهم و بین معرفه، بل تعاهدهم بالحجج علی السن الخیره من انبیائه، و متحملی ودائع رسالاته، قرنا فقرنا، حتی تمت بنبینا محمد صلی الله علیه و آله حجه و بلغ المقطع عذره و نذره (پس از آنکه خداوند عزوجل زمین را برای زندگی آماده ساخت و امر الهی خود را انفاذ فرمود، حضرت آدم علیه السلام را از میان خلقش برگزید و اولین نوع از خلقت انسانی قرار داد و در بهشتش ساکن فرمود و روزی او را در آن جایگاه فراوان نمود و تهدید را درباره آنچه که (خوردن آن را) برای آدم علیه السلام ممنوع ساخته بود، مقدم داشت و به وی اعلام فرمود که اقدام به ارتکاب به آن چه نهی شده است، قرار گرفتن در معرض معصیت خداوند و به خطر انداختن مقام و منزلت خویش است. پس حضرت آدم علیه السلام ا

قدام به ارتکاب ممنوع کرد و این اقدام با علم سابق خداوندی تطابق نمود. خداوند سبحان حضرت آدم علیه السلام را پس از توبه بر زمین فرود آورد تا با نسل خود زمین را آباد و به وسیله او حجت را برای بندگانش اقامه کند. خداوند متعال بندگان خود را پس از گرفتن آدم علیه السلام از این دنیا، از دلائلی که حجت خداوندی را برای آنان تاکید و تثبیت کند و میان آن بندگان و معرفت خداوندی به هم پیوندد خالی نگذاشت، بلکه به وسیله حجتیهایی از زبانهای پیامبران برگزیده و حمل کننده‌های امانتهای رسالتش با آنان تجدید تعهد می فرمود. این ابلاغ قرن به دنبال قرن ادامه یافت، تا این که این ابلاغها و رسالتها و حجت خداوندی با پیامبر ما محمد صلی الله علیه و آله تتمیم شد و عذر و تهدید او (درباره‌ی گناهکاران و معاصی) به نهایت رسید. مباحث مربوط به خلقت حضرت آدم علیه السلام و تحول و روحی که در انسانها دمیده شده است و جریان ذهنها و اندیشه‌ها و ترکیب موجودیت انسان از همسانها و اضداد سجده‌ی فرشتگان به آدم علیه السلام و موضوع خبر دادن خداوند به فرشتگان درباره‌ی خلقت آدم علیه السلام و مقداری مسائل مربوط به شیطان در این جریان، و جریان هیوط آن حضرت بر زمین و فلس

فهی اختصاص بعضی از انسانها برای پیامبری (در مجلد دوم از صفحه‌ی ۱۲۴ تا صفحه‌ی ۱۷۵) مشروحا بررسی شده است، به همین جهت در تفسیر جملات فوق نیازی به تفصیل ندیدیم و امیدواریم مطالعه کنندگان و محققان ارجمند به مجلد مزبور مراجعه فرمایند در این مبحث مطلبی را به طور مختصر درباره‌ی انطباق جریان حضرت آدم علیه السلام در ارتکاب به خوردن گندم که ممنوع شده بود، بر علم سابق خداوندی متذکر می شویم: ۱۹- آیا چون خدا می دانست حضرت آدم علیه السلام مرتکب آن چه که برای او ممنوع بود، خواهد گشت، حضرت آدم مرتکب آن ممنوع شد (گندم را خورد)؟ این همان مسئله‌ی علم خداوندی است که به همه چیز و همه‌ی رویدادهای عالم هستی از کوچک و بزرگ و گذشته و حال و آینده و از انسان و غیر انسان متعلق می باشد و به همین جهت این مسئله پیش آمده است که حال که خداوند همه‌ی رویدادها و همه‌ی چیزها را در عالم هستی می داند، بنابر این هر کاری که از ما صادر می شود، حتما معلوم خداوندی است و چون علم خداوندی شامل همه‌ی کارهای ما می باشد، لذا مردم در انجام دادن آن کارها مجبور می باشند. این همان شبهه‌ی معروف است که در یک رباعی به عمر بن ابراهیم خیامی نسبت داده شده است (که

ال

بته به هیچ وجه ثابت نشده است که نه تنها این رباعی بلکه ده‌ها یا صدها رباعی دیگر هم که به آن فیلسوف و دانشمند نسبت داده شده است واقعا سروده‌ی او بوده باشد)؟ بیت دوم رباعی چنین است: می خوردن من گر زازل حق دانست گرمی نخورم علم خدا جهل شود پاسخ این شبهه بسیار واضح است، زیرا: اولاً: اگر تعلق علم خداوندی به یک شی موجب صدور جبری آن بوده باشد، باید خداوند نیز در همه‌ی کارهایی که انجام می دهد، مجبور بوده باشد، زیرا بدون تردید خداوند سبحان به همه‌ی کارهایی که

انجام می‌دهد عالم است و اگر آنها را انجام ندهد، علمش منقلب به جهل می‌گردد! و اگر برای تحقق واقعیت علمش را باید انجام بدهد، این همان جبر است که پست‌ترین نقص برای یک موجود است زیرا مجبورت یک موجود دلیل آلت و وسیله بودن آن، به موجودی بالاتر است که آن را تحریک یا تسکین می‌نماید. ثانیاً- آیا این که خداوند به همه کارهای انسان عالم است، فقط به خود آن کارها عالم است یا با همه‌ی مقدمات آنها؟ بدیهی است همان دلیل و علتی که تعلق علم خداوندی را بر همه‌ی موجودات و رویدادها اثبات می‌کند، بر مقدمات و شرایط و وسائل آنها نیز اثبات کند. به عنوان مثال چنان که خدا می‌داند که من در

فلان دقائق نماز خواهم خواند، این را هم می‌داند که من ضرورت و لزوم عبادت خداوندی را خواهم پذیرفت و بدان جهت که نماز را در آن موقع واجب دانسته‌ام اقدام به انجام آن خواهم کرد، دقائقی را برای این عمل منظور نموده و همه‌ی مقدمات عقلی و شرعی آن را به جای خواهم آورد و یکی از آن مقدمات جریان درونی درباره‌ی تعیین انگیزه‌ی نماز است که نیت خالص و آزادانه‌ی و آگاهانه‌ی ادای آن است برای خداوند متعال. خداوند متعال همه‌ی این عمل و مقدمات و شرایط و وسائل را می‌داند پس باید عمل با خلوص و اختیار و آگاهانه انجام بگیرد. ممکن است گفته شود: چون خود اختیار معلوم خداوند است، پس باید نماز مستند به اختیار از من صادر شود؟ پاسخ این اعتراض که حل اصل مشکل را هم در بر دارد، بدین قرار است: که همه‌ی جزئیات و شرایط و مقدمات درونی و برونی کار صادر از بشر با خود آن، و حتی آثار و نتایج آن که در همه‌ی حلقه‌های گذشته و آینده‌ی زنجیر هستی گسترده است، در علم خداوندی وجود دارد، بدون این که علم خداوندی علت به وجود آمدن آن امور بوده باشد. آیا تاکنون شنیده یا دیده‌اید یک انسان آگاه از پایین‌ترین انسانها از نظر علم و خرد گرفته تا بزرگترین پیامبران و حکماء

بنشینند و دست روی دست بگذارد و بگوید: چون من نمی‌دانم کار من در علم خداوندی چیست؟ بنابراین هیچ کاری نباید انجام بدهم تا برای من روشن شود که کار من در علم خداوندی چیست! یک مثال ساده می‌تواند به حل این مشکل کمک کند: فرض کنید یک دبیر بسیار آگاه از وضع کلاس و وضع ذهن و حافظه و مقدار پشت کار و علاقه دانش آموزانش درباره‌ی درسها می‌داند که چه کسی قبول می‌شود و چه کسی تجدید خواهد آورد و چه کسی مردود است، آیا این علم تدبیر است که وضعیت پیش بینی نشده را برای دانش آموزان بوجود می‌آورد، یا جزئیات ذهنی و محیطی و دیگر عوامل است که وضعیت مزبور را پیش خواهد آورد؟ مسلم است که علم دبیر نمی‌تواند وضعیت مزبور را پیش بیاورد، پس مربوط عوامل و شرایط خود دانش آموزها می‌باشد. برای اثبات این حقیقت که علم خداوندی مربوط به اختیار، اختیار را جبری می‌نماید، می‌گوییم اختیار که از جویندگی و طلب خیر و کمال در کار گرفته تا صدور آخرین اجزاء کار فیزیکی و روانی، بلکه دامنه‌ی همان کار که گاهی به جهت اهمیتی که دارد، تا مدتی امواج آن بعضی از سطوح درون انسان را اشغال می‌نماید مانند دیگر پدیده‌ها و واقعیات جهان هستی مشمول علم خداوندی است، ولی این شمو

ل جنبه‌ی آینه‌ای علم خداوندی را بازگو می‌کند، نه جنبه‌ی فاعلی و ایجادی او را و همچنین موقعیت خود اختیار که عبارت است از: نظاره و سلطه شخصیت برد و قطب مثبت و منفی کار و نیز اثر وجودی چنین نظاره و سلطه همه و همه مانند دیگر واقعیات عالم هستی در علم خداوندی منعکس می‌باشند (البته انعکاس در علم الهی از سنخ فیزیکی نیست) و هیچ یک از انعکاسهای مزبور علت به وجود آمدن موضوع منعکس شده در عالم خلق نیست. برای توضیح بیشتر لطفاً به کتاب جبر و اختیار از نویسنده مراجعه فرمایید. و قدر الارزاق فکثرها و قللها، و قسمها علی الضیق و السعه، فعدل فیها لیتلی من اراد بمیسورها و معسورها، و لیختبر بذلک الشکر و الصبر من غنیها و فقیرها، ثم قرن بسعتها عقابیل فاقتها، و بسلامتها طوارق آفاقها، و بفرج افراحها غصص اتراحها. و خلق الاجال فاطالها و قصرها و قدمها و اخرها، و وصل بالموت اسبابها، و جعله خالجا لاشطانها، و قاطعا لمرائر اقرانها (و ارزاق مردم را مقدر فرموده، برای بعضی از آنان روزی فراوان و برای برخی دیگر روزی اندک قرار داد، و آن ارزاق را بر مبنای تنگی و گشایش تقسیم و عدالت فرمود، تا هر کس را که بخواهد با رفاه و فراوانی آن ارزاق و یا دشوا

ری و کمی آنها آزمایش فرماید و به همین وسیله اغنیاء و فقرای مردم را از جهت شکرگزاری و تحمل در جریان امتحان قرار داد سپس خداوند سبحان سختیهای نیازمندی را با توسعه در ارزاق قرین ساخت، و به صحت و سلامت آنها، عوامل کوبنده‌ی آفات را نزدیک و گشایشهای شادیهی آنها را مقارن غصه‌های هلاک و نابودی آنها قرار داد. و خداوند تبارک و تعالی اجل (پایان مدت زندگی انسانها) را آفرید و آنها را بلند و کوتاه و مقدم و موخر تعیین فرمود، و اسباب و عوامل اجلها را به مرگ پیوست، و مرگ را کشنده‌ی طنابهای اجلها و برنده‌ی ریسمانهای محکم (که بنی آدم را پشت سر هم در مسیر مرگ قرار داده است) مقرر فرمود. مسایل مربوط به ارزاق و تعیین مقادیر آنها برای انسانها را در مجلد چهارم همین ترجمه و تفسیر مشروحا مطرح نموده‌ایم مراجعه فرماید. ۲۰- تضادی حکمت آمیز در جریان امکانات و امتیازات مادی این بیت حکیمانه را که در ذیل می‌آوریم، بازگو کننده‌ی یکی از عمومی‌ترین سنن الهی در متن طبیعت است که هیچ شخص آگاهی را یارای انکار آن نیست. نوش بی نیش نیابی هرگز هر کجا هست گلی خاری هست بعنوان نمونه و برای توضیح ملاحظه کنید که: ۱- هیچ خنده‌ای مخصوصا خنده‌های عمیق

را نمی‌بینید، مگر این که گریه‌ای اگر چه بدون در هم رفتن اعضای صورت و بدون قطرات اشک، به دنبال آن به وجود می‌آید و شخص خندان را اگر از امور آگاه باشد، نوعی گوشمالی می‌دهد و عبور می‌کند. ۲- بلکه به طور عموم باید گفت: هیچ انبساطی در درون انسان به وجود نمی‌آید، مگر این که انقباضی پشت سر آن فرارسد و روان آدمی را می‌فشارد و آن هم مثل گریه استمرار دائمی در درون ندارد، بلکه آن هم پس از انجام ماموریتش راه خود را پیش می‌گیرد و می‌رود. ۳- آن کدامین روشنایی درونی است که در فضای روح پایدار بماند و چنان مقاومتی در برابر تاریکیها نماید که هیچ نوع تاریکی توانایی تسخیر فضای درون را نداشته باشد؟ کدامین بهار بهجت‌انگیز بهشتی در درون آدمیان سر می‌کشد که به دنبالش خزان کسل کننده و راکدکننده‌ی روانی، آن را از اقلیم درون بیرون نماید؟ ای برادر عقل یکدم با خود آر دم به دم با تو خزان است و بهار ۴- کدامین پیروزی طبیعی را در این دنیا سراغ دارید که با هیچ گونه تلخکامیهای زهر آگین مخلوط نباشد و آخر کار هم از بین نرود؟ آن مار و مور و دیگر حشرات زمینی که محتویات مغز چنگیز و نرون و تیمور لنگ آن روز را نوش جان کردند، اعقاب و نسل همان

مار و مور و سایر حشرات، سراغ جمجمه پر باد ناپلئون بناپارت و کلمانسو و بیسمارک و هیتلر و کاسه لیسان شرقی و غربی آن مغروران زندگی حیوانی چند روز را گرفتند و روزگاری با محتویات مغز آن خودپرستان خوشگذرانی کردند. آری قدرتمندان قدرت پرست روزگار ما نیز با کمال جدیت و شور و شعف مشغول پروراندن و تقویت محتویات مغزی خود هستند برای اعقاب و نسل همان مار و مور و حشرات. ۵- ثروت و تمکن به سراغ یک انسان می‌رود و به دنبال آن نوع یا انواعی از بیماریها، حداقل نگرانی و اضطراب درباره‌ی چگونگی حفظ و افزایش آن. در مصرعی از ابیات صائب تبریزی که در یادم هست، جمع شدن امتیازات مادی و نیروها و غرائز برخورداری از آنها را امکان‌ناپذیر قلمداد می‌کند: (محال است آن که هم دندان و هم نعمت شود پیدا) ... تجارب بسیار فراوان همین گفته‌ی صائب تبریزی را که تقریبا مطابق مضمون بعضی از آیات شریفه و روایات است، اثبات می‌کند. یعنی سرتاسر تاریخ پر از شداذهائی است که عمری را در ساختن باغ ارم می‌گذرانند و همین که خواستند قدم به باغ بگذارند، حتی لحظه‌ای به آنان امان داده نشده است که لب جویی بنشینند و گرد و خاک راه را از صورتشان بشویند. البته در بعضی از شماره

های فوق بحث کردیم یا در بعضی از موارد آن شماره‌ها یک پدیده در یک حال دو ضد را در خود تحمل نمی‌کند، مثلا دوران پر باد و نخوت بودن جمجمه‌های قدرتمندان قدرت پرست، غیر از آن دورانی است که محتویات جمجمه آنان در زیر خاک تیره‌ی گور، غذای بسیار مطلوب کرمها و موران و دیگر حشرات می‌گردد، ولی حتی در این شماره‌ها و در موارد دیگر از همه امکانات مادی، اگر شخص از گذشته و آینده‌ی نزدیک خود اطلاعی داشته باشد، طبیعی است که همواره تلخی آینده به طور عموم و لحظات گذشته‌ای که حوادث روزگار نیشهای تلخ خود را در شخص فرو برده است، شیرینی و خوشی فعلی حیات را اگر تلخ

نکنند، حداقل تعدیل می‌نماید و شیرینی و خوشی آن را از کام انسانی سلب می‌کند. از طرف دیگر، تجارب و مشاهدات به طور فراوان نشان می‌دهد که: تاریکیها نیز بدون روشنائیها و گریه‌ها بدون خنده‌ها، اسارتها بدون آزادیها انقباض بدون انبساطها نمی‌باشد. و چنان که خداوند متعال خود فرموده است: فان مع العسر يسرا. ان مع العسر يسرا (پس قطعاً با هر دشواری آسانی است، (بلی) قطعاً با هر دشواری آسانی است.) ۲۱- فلسفه و حکمت این تضاد چیست؟ ویکتور هوگو گمان کرده است این تضاد که همواره غلبه با رنج و در

د و مشقت است، محتملاً نوعی کیفر برای ما ساکنان کره‌ی خاکی است. چون عبارات وی خالی از حقیقت و لطف نیست، لذا آنها را نقل می‌کنیم، سپس آنچه که به عنوان فلسفه و حکمت آن تضاد به نظر می‌رسد، مطرح می‌نماییم: (نسبت به عقوبت زدگان شفقت داشته باشیم، دریغاً! ما خود کیستیم؟ من که با شما سخن می‌گویم، کیستم؟ شما که گوش به من می‌دارید کیستید؟ از کجا می‌آئیم؟ آیا کاملاً اطمینان داریم که پیش از آنکه زاییده شویم، کاری نکرده‌ایم؟ زمین خالی از شباهت به یک زندان نیست. از کجا معلوم است که آدمی یک بازداشت شده‌ی عدل الهی نیست؟ از نزدیک به زندگی بنگرید، این زندگی چنان ساخته شده است که در همه جایش عقوبتی احساس می‌شود، آیا شما آن کسید که خوشبخت نام دارد؟ بسیار خوب، با این همه، همه روزه غمگین هستید، هر روز اندوه بزرگی یا پروای کوچکی مخصوص به خود دارد. دیروز برای سلامت کسی که تنزد شما عزیز است می‌لرزید، امروز بر سلامت خود بیمناکید، فردا اضطرابتان راجع به پول خواهد بود، پس فردا زخم زبان یک مفتری اندوهگین‌تان خواهد ساخت، پس فردا بدبختی یک دوست سبب تاثرتان خواهد شد، سپس بدی یا خوبی هوا، پس از آن شکستن یا گم شدن چیزی نفیس، پس از آن تفریحی که ب

ه دلیل آن وجدان و ستون فقرات ملامتتان می‌کنند، یک بار دیگر جریان امور عمومی. این در صورتی است که آلام قلبی را به شمار نیاوریم، و هم‌چنین امتداد می‌یابد، ابری از میان می‌رود، ابر دیگری پدیدار می‌شود، در هر روز به زحمت یک روز اتفاق می‌افتد که آفتاب شادمانی برای شما بدرخشد و حال آنکه شما از افراد نادری هستید که سعادت دارند، اما دیگر آدمیان ظلمت را کد بر سرشان افتاده است، کسانی که صاحب فکرند، این عبارت را کمتر به کار می‌برند: (خوش‌بختان و بدبختان) در این عالم که مسلماً دهلیز عالم دیگری است، خوش بخت وجود ندارد. تقسیم واقعی بشر از این قرار است: (روشنان و تاریکان) کاستن از تعداد تاریکان و افزودن بر تعداد روشنان، هدف اصلی است) ... اگر چه هوگو در عبارت فوق حقائق و لطائف عالی را عرضه کرده است به طوری که می‌توان گفت: (این مرد از مقداری بسیار مهم از معارف مربوط به دو قلمرو هستی و انسان برخوردار بوده است. با این حال، فلسفه و حکمت در آمیختن خوشیها با ناخوشیها و لذائد با آلام و آسایش و آرامشها با اضطرابات را کاملاً روشن و قانع کننده متذکر نشده است، به نظر می‌رسد، عامل این تضاد حفظ این تعدیل ارتباط روح آدمی با این دنیا است، زیر

ا اگر درد و رنج نبود و زندگی انسانی همیشه در خوشیها و لذائد غوط و ربود، روح چنان با عالم طبیعت و ماده و مادیات در هم می‌آمیخت که همه استعدادها و عظمت‌های کمالی خود را در لابلای ماده و مادیات دفن می‌کرد، چنان که امروزه در اغلب جوامعی که هدفی جز لذت اپیکوری و فرویدی و قدرتی جز همان قدرت طبیعی و از بین برنده هر چیزی که در برابر تمایلات قدرت پرست مقاومت کند، ندارد، ارواح مردم در آن جوامع، نه تنها سراغ فلسفه و هدف حیات و تفسیر آن را نمی‌گیرند، بلکه اصلاً اطلاعی ندارند که آنان دارای (من) می‌باشند! البته از این نظریه نباید چنین برداشت کرد که چون درد و رنج در حکمت حیات است، پس اگر فرض کنیم، بشر توانسته باشد به درد و رنج پیروز شود، باید درد و رنجی برای خود بیافریند تا حکمت حیات او عملی شود! زیرا منظور از درد و رنج، فقط ناگواریهای محسوس و غصه‌های ناشی از ورود آسیب به موجودیت مادی انسانها نیست، بلکه منظور اختلاط انقباض و انبساط درونی برای تعدیل و آزاد ساختن رابطه روح با امتیازات حیات طبیعی ایت، و می‌دانیم که هیچ انسان آگاهی با وجود نگرانی از به فعالیت نرسیدن همه قوا و امکانات و استعدادهائی که دارا می‌باشد، نمی‌تواند انبس

اط معلق و دائمی داشته باشد، لذا همواره نوعی از نگرانی و غم مقدس در درون انسانهای بیدار وجود داشته و خواهد داشت. و هم‌چنین شما انسانهای روی زمین چنان در رفاه و روشنائی فرو نخواهد رفت که شما همواره با داشتن آگاهی بخندید.

[صفحه ۷۴]

عالم السر من ضمائر المضمین، و نجوی المتخافتین، و خواطر رجم الظنون، و عقد عزیمات الیقین، و مسارق ایماض الجفون، و ما ضمنته اکنان القلوب، و غیابات الغیوب، و ما اصغت لاستراقه مصائخ الاسماع و مصائف الذر و مشاتی الهوام، و رجع الحنین من المولیات، و همس القدام، و منفسح الثمره من ولائح غلف الاکمام، و منقمع الوحوش من غیر ان الجبال و اودیتها، و مختبا البعوض بین سوق الاشجار و الحیتها، و مغرز الاوراق من (او است دانای راز نهانگاه مخفی کنندگان رازها در درون، و اوست دانای گفتگوی بسیار آهسته‌ی گفتگو کنندگان، و خاطرات انداخته شده‌ی (محصول) گمانها و بسته شده‌های عزم و تصمیمهای یقین و آنچه که دیدگان انسانی موقع نگریستن پنهانی انجام می‌دهد. اوست دانا به آنچه که مخفی گاه‌های دلها در بر گرفته و حجابهای غیوب آن را پوشانیده است و به آنچه که گوشها سوراخهای خود را برای ربودن آن آماده کرده است. خداوند سبحان دانا است به محل سکونت‌های تابستانی موران و محل زمستانی جنبنندگان و به طنین ناله‌های مادران غم دیده (به سبب جدایی از فرزندانشان) و اوست دانا به صداهای آهسته‌ی گامها و محل رویدن و باز شدن میوه‌ها از مدخل غلافهای پرده‌های

آنها. و اوست دانای مخفی گاه‌های جانوران وحشی از غارهای کوه‌ها و از دره‌ها و رودخانه‌ها و اوست که می‌داند مخفی گاه پشه‌ها را در میان ساقه‌های درختان و پوستهای آنها، و می‌داند جایگاه رویدن برگها را از شاخه‌ها و جایگاه فرود آمدن ذرات نطفه‌ها را از مسیر اصلاّب (آلات تناسل مردها) و می‌داند ابرهای تازه تشکیل یافته و به هم پیوسته‌ی آنها را و ریزش قطره‌های باران از ابرهای متراکم را. او دانا است به آنچه که گرد بادها با دامنهای خود می‌پاشند و بارانها با سیل‌های خود آنها را از بین می‌برند و می‌داند فرو رفتن و حرکات حشرات زمینی را در تل‌های ریگها، و قرارگاه بالداران را در بلندیه‌های قله‌های کوهها. خداوند سبحان می‌داند ترانه‌ها و نغمه‌های پرندگان نغمه سرا را در تاریکیهای آشیانه‌هایشان). مباحث مربوط به علم خداوندی در مجلد دوم از صفحه‌ی ۱۰۱ تا صفحه‌ی ۱۰۵ به طور اجمالی مطرح شده است، مراجعه شود. (و خداوند دانا است به آنچه که صدفاها در بر گرفته و امواج دریا آنها را دایه گئی نموده است و او می‌داند آنچه را که تاریکی شب آن را احاطه نموده یا خورشید روشن‌گر روز بر آن تابیده و آنچه را که طبقات و سطوح تاریکیها و جریانات نور بر آن متعاقبا می‌گ

ذرند، و او می‌داند اثر و نشان هر قدمی را و حس کردن هر حرکتی را و نوسان هر کلمه‌ای را در ذهن گوینده و تحریک هر لبی را، و قرارگاه هر آفریده‌ای را و می‌داند وزن هر ذره‌ای را و صداهای بسیار ضعیف هر شخص مهمه‌کننده (یا با همت) را و می‌داند میوه‌ی هر درختی را بر روی زمین و برگ افتاده را و قرارگاه هر نطفه و جایگاه تمرکز خون و مضغه را و خلقت جدید و ماده‌ی کشیده شده و انتخاب شده (برای خلقت) را) تفسیر این جملات در تفسیر کلمات بعدی امیرالمومنین علیه‌السلام مطرح خواهد گشت. (خداوند تبارک و تعالی به همه‌ی این امور دانا است، برای خداوند متعال در این باره مشقتی نرسیده است و برای او در نگهداری مخلوقاتی که آنها را ابداع فرموده است، هیچگونه عارضه‌ای (محاسبه نشده و خارج از علم و قدرت او) رو نداده است، و در اجرای امور و تدابیر مخلوقات هیچگونه ملامت و ضعف و سستی بر او عارض نگشته است، بلکه علم او بر همه‌ی آنها نافذ و محیط بوده و عدد همه‌ی آنها را شمارش نموده و عدل و دادش بر همه‌ی آنها گسترده و فضل و احسان او همه‌ی آنها را احاطه کرده است، در حالی که همه‌ی آن مخلوقات از وصول به حقیقت آنچه که او شایسته‌ی آن است کوتاھند). علم خداوندی ب

واقعیات قابل مقیسه با علم انسانها به آنها نیست چنان که در گذشته اشاره کردیم مقداری از مباحث مربوط به علم خداوندی در مجلد دوم از همین ترجمه و تفسیر از صفحه‌ی ۱۰۱ تا ۱۰۵ مطرح شده است. در این مورد مقداری توضیحات در موضوع علم خداوندی ضروری به نظر می‌رسید، که اینک بیان می‌کنیم: ۱- علم خداوندی به همه‌ی رازهای نهانی که در اعماق درون آدمیان

قرار گرفته‌اند نفوذ دارد، در صورتی که انسانها چنین علمی ندارند و آن علومی که به وسیله‌ی ریاضتها به دست می‌آید، به سطوح عمیق درون انسانها که رازهای نهانی در آنجا قرار دارند، نفوذ نمی‌کنند. ۲- علم خداوندی بر آنچه که در سلسله‌ی هستی تحقق یافته است، همانطور است که بر رویدادهای تحقق نیافته در سلسله‌ی هستی. ۳- علم خداوندی بر صداها و گفتگوها نیازی به آن ندارد که امواج آن صداها و گفتگوها به حدی برسد که گوش آدمیان در شنیدن به آن نیازمند است. ۴- برای خداوند متعال هیچ حاجابی وجود ندارد، و همه‌ی واقعیات از پشت حجابها همان گونه آشکارند که از روی حجابها. ۵- هیچ رویدادی در عالم هستی انجام نمی‌گیرد مگر این که خداوند از هويت و مختصات و همه‌ی جوانب آن آگاهی دارد. ۶- تاریکیها و روشنیها در ع

لم خداوندی کمترین اثری نمی‌گذارد. ۷- علم خداوندی احتیاجی به استدلال و تفکر و تجربه ندارد. ۸- هیچ فاصله‌ای ما بین اشیاء و علم خداوندی وجود ندارد. جمله‌ای در جملات مورد تفسیر وجود دارد که نیاز به توضیح مختصری دارد. آن جمله این است: لم يلحقه في ذلك كلفة (مشقتی در آن، به خدا نرسیده است.) مقصود از ذلك (آن) که مشقتی از ناحیه‌ی آن به خدا نرسیده است، چیست؟ احتمال بسیار قوی نزدیک به اطمینان این است که در عالم بودن خداوندی به همه‌ی آن امور که امیرالمومنین علیه‌السلام فرمودند، کلفت و مشقتی به آن ذات اقدس نرسیده است در صورتی که اگر انسانها بخواهند به کمترین واقعیتی از آن امور علم پیدا کنند، قطعاً مجبور به تحمل زحمات تجربه و استقرا و انواع کاوش و بررسیهای فکری و تکاپوهای عضلانی می‌باشند. احتمالی دیگر وجود دارد که بگوییم: منظور امیرالمومنین علیه‌السلام از ذلك (آن) آفرینش کائنات است که ناشی از لحظه‌ای از مشیت آن ذات اقدس است چنان که شبستری (شیخ محمود) می‌گوید: تعالی الله قدیمی کاو به یکدم کند آغاز و انجام دو عالم این احتمال با این که با نظر به همه‌ی جملات قبلی ضعیف به نظر می‌رسد، ولی با جمله‌ی بعدی و لا اعترض

ه في حفظة ما ابتدع من خلقه عارضه یعنی در حفظ کائناتی که ابداع فرموده است هیچ رویداد محاسبه نشده و ناتوان کننده و یا خارج از علم او پیش نیامده است، قابل توجه می‌باشد که معنای مجموعی دو جمله چنین می‌باشد: چنان که خداوند متعال در آفرینش کائنات دچار مشقتی نشد، هم چنین در حفظ آنها هیچ عارضه‌ای نتوانست از مشیت خداوندی جلوگیری نماید.

[صفحه ۷۸]

اللهم انت اهل الوصف الجميل، و التعداد الكثير، ان تو مل فخير مامل، و ان ترجع فخير مرجوع. اللهم و قد بسطت لي فيما لا امدح به غيرك، و لا اثنى به على احد سواك و لا اوجهه الى معادن الخيبة و مواضع الريبه و عدلت بلساني عن مدائح الادميين، و الثناء على المربوبين المخلوقين. اللهم و لكل من على من اثنى عليه مثوبه من جزاء او عارفه من عطاء و قدر جوتك دليلا على ذخائر الرحمه و كنوز المعرفه. اللهم و هذا مقام من افردك بالتوحيد الذي هو لك و لم ير مستحقا لهذا المحامد و الممادح غيرك و بي فاقه اليك لا يجبر مسكنتها الا- فضلك، و لا- ينعش من خلتها الا- منك و جودك، فهب لنا في هذا المقام رضاك و اغننا عن مد الايدي الى سواك، (انك على كل شيء قدير). (نیایشی در همین خطبه: بار خدایا، تویی شایسته‌ی توصیف زیبا و دارای صفاتی فراوان از جمال و جلال (و هم نعمتهای نامحدود) اگر آرزو شوی بهترین موجودی (کمال بخش) برای آرزو شدن، و اگر امید بر تو بسته شود، بهترین موجودی برای امید بستن. خداوند، (از نعمتهای ربوبیت) در برابر آنچه بر من گستردی و عنایت فرمودی، نمی‌توانم جز تو را بستایم و احدی جز تو را سپاس گویم من سپاس و ستایشم را به منابع نومی

دی و مواضع تهمت و تردید توجیه نخواهم کرد. بار پروردگارا، زبانم را از مداحی آدمیان و ثناخوانی مخلوقات مورد تربیت و مملوکت بر گرداندی. خداوند، برای هر کسی که شخصی را ثنا و سپاس می‌گوید مزدی از پاداش است یا نیکوکاری از عطا و من از تو امید راهنمایی و ذخائر رحمت و خزانه‌های بخششت را دارم. ای خدای من، این موقعیت نیایش که به من عنایت فرمودی، مقام کسی است که توحید ذات و صفات را که از آن توست، در اختصاص تو می‌داند، و برای این ستایشها و مدحها جز تو کسی را سزاوار نمی‌بیند. و من احتیاج به تو دارم که بینوایی مولود آن احتیاج را جز فضل و احسان تو جبران نمی‌کنم و فقر و نیاز آن احتیاج

را جز احسان و وجود تو بر طرف نمی‌سازد. در این مقام (که نیایش با مقام شامخت را نصییم فرمودی) رضایت را بر ما عطا فرما و ما را از دست دراز کردن به سوی جز خود بی‌نیاز فرما (قطعاً تویی توانا بر همه چیز.) توصیف زیبا از آن اوست در تفسیر هویت زیباییهای محسوس و معقول و تعریف آنها تا کنون مطالب بسیار فراوانی گفته شده است، اگر یک متفکر محقق در آن تفسیرات و تعریفات دقت لازم و کافی نماید، یقین حاصل خواهد کرد به این که هیچ یک از آنها نمی‌تواند زیبایی را چه مح

سوس و چه معقول به طوری توضیح بدهد که هیچ سوالی و ابهامی در موضوع باقی نگذارد. مگر این که ارتباط زیبایی را خواه از قطب درون ذات و خواه از قطب برون ذات، با خالق جمال که خداست، منظور بدارد، یعنی شخص متفکر محقق در نهایت کوشش و سعی خود به این نتیجه خواهد رسید که همه‌ی زیباییها چه در قلمرو محسوس و چه در منتطقاهای معقول نمودهایی نگارین یا حقایق بهجت‌انگیز هستند که با شفافیت خود، کمالی را نشان می‌دهند که وابسته به کمال مطلق، یعنی وابسته به خدا می‌باشند. مطلبی دیگر که در این مبحث تذکر به آن، مناسب است، این است که همه‌ی اسماء خداوندی نیکو و زیبا و نشان دهنده‌ی معانی زیبا می‌باشند. آیات متعددی در قرآن به این مطلب دلالت صریح دارد. از آن جمله: ۱- و الله السماء الحسنی فادعوه بها (و از آن خداست اسماء نیکو، پس خدا را با آن اسماء بخوانید.) ۲- ایا ما توعوا فله الاسماء الحسنی (هر چه را بخوانید از آن اوست اسماء نیکو.) ۳- الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی (خداست (موصوف به این صفت که: خدایی جز او نیست، از آن اوست اسماء نیکو.) ۴- هو الله الخالق الباری المصور له الاسماء الحسنی (اوست خداوند آفریننده و به وجود آورنده

و صورتگر (همه‌ی صورتهای) از آن اوست اسماء نیکو.) با نظر به مفهوم این آیات شریفه، همه‌ی اسامی خداوند متعال اسماء حسنی بوده و خداوند اسماء غیر حسنی ندارد. نهایت امر این حسننها (نیکوها) بر دو قسم است: قسم یکم نیکوی جمالی، مانند جمیل و بهی. قسم دوم نیکوی جلالی، مانند جلیل، قادر، محیی، مرید و غیر ذلک. بعضی از عامیان فکر می‌کنند که برخی از اسماء و صفات خداوندی وحشتناک و رعب آور و ترس آور است مانند: قهار، منتقم، قاصم- و لذا مردم موقعی که با آن اسماء و صفات خداوند را می‌خوانند وحشت و رعب و هراس همه‌ی سطوح موجودیت آنان را فرا می‌گیرد. بدیهی است که این تفکر عامیانه درباره‌ی اسماء و صفات خداوندی است که از جهل و بی‌اطلاعی محض به آن مقام جمال و جلال ناشی می‌گردد، زیرا وقتی که انسان متوجه شود با این که مقتضای ذات ربوبی خیر محض بوده و به هیچ وجه ظلم و شر و قبیح از آن مقام ربوبی صادر نمی‌گردد، می‌فهمد هر اسم و صفتی که خدا با آنها خوانده شود یا دارای مفهوم جمالی است و یا جلالی است که جامع هر دو کمال است. کمترین ظلم و شر و قبح در آن وجود ندارد بلکه دارای یکی از مفاهیم جلالی است که بازگوکننده‌ی قدرت مطلقه‌ی خداوندی است، و این ی

ک معنای عامیانه‌ای است که بعضی از ناآگاهان، ماده قهر موجود در کلمه قهار را به معنای اعراض از روی کینه در مقابل آشتی می‌گیرند! به همان معنا که عامیان می‌گویند: فلان کس از فلان کس قهر کرده است، یعنی از او رویگردان شده و از روی کینه از وی اعراض نموده است. هم‌چنین صفت منتقم که به طور کلی معنایش مجازات دهنده است یکی از صفات مربوط به عدل مطلق الهی است که از صفات جلال او است، نه این که مانند انتقام کشیدن یک فرد یا گروهی دیگر از انسانها است که تشفی و به اصطلاح معمولی دل خنک کردن است که از مختصات روانی بشری است. کلمه قاصم که به معنای شکننده است، باید دید شکننده‌ی چه چیز؟ آری او قاصم است و این یکی از صفات جلالیه‌ی اوست که منکوب کننده و شکننده‌ی جباران و مستکبران و قدرت بازان و جلادان خون آشام است. آیا شما می‌توانید مفعول این صفت جلالی را انبیاء و اولیاء قرار بدهید! مثلاً بگوئید: قاصم الانبیاء و یا قاصم الاولیاء! حتی آیا می‌توانید مفعول این صفت را انسانها و دیگر جانوران و حتی موجودات بی جان قرار داده بگوئید: یا قاصم الغنم (ای کوبنده و شکننده گوسفند.) یا قاصم الحجر (ای کوبنده و شکننده سنگ.) که البته مفهوم انتقام ه

م در آن کوبیدن و شکستن وجود داشته باشد! در بعضی از دعاها این کلمه دیده شده است: یا ضار یعنی ای ضرر زننده. بدیهی

است که منظور از ضرر همان معنای عرفی آن است که در فارسی آسیب گفته می‌شود. مانند آسیب عضوی، آسیب مالی و غیر ذلك، این معنا در آیه شریفه آمده است: و لبونکم بشیء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابرين. الذين اذا اصابتهم مصيبه قالوا انا لله و انا اليه راجعون. اولئك عليهم صلوات من ربهم و رحمه و اولئك هم المهدتون (و قطعاً شما را به مقداری از ترس و گرسنگی و نقص در اموال و نفوس و ثمرات آزمایش خواهیم کرد (ای پیامبر ما) بردباران را بشارت بده کسانی که وقتی مصیبتی به آنان رسید، می‌گویند: ما از آن خداییم و به سوی او برمی‌گردیم. بر آنان باد درودها و رحمت پروردگارشان و آنان هستند هدایت یافتگان.) مسلم است که خداوند متعال هیچ نیازی به وارد ساختن نفع و ضرر بر مخلوقات خود ندارد، بلکه با توجه به این که خداوند مخلوقات را برای عنایات و الطاف خود آفریده است، وارد کردن ضرر بی علت به بندگانی که با کمال بی‌نیازی آنها را آفریده است قبیح‌ترین چیزی است که درباره‌ی خدا می‌توان تصور کرد. سبحانه و

تعالی عما یصفون (خداوند پاکیزه‌تر و بالاتر از آن توصیفاتی است که می‌کنند. آرزو و امید دو پدیده از پدیده‌های روانی انسانها هستند که از نظر پستی و عظمت تابع پستی و عظمت شخصیت و دیدگاه آن می‌باشد. کسانی که آرزوها و امیدهایشان موضوعهایی پست و ناچیز می‌باشد دارای شخصیتی محقر و پست و ناچیز هستند. و انسانهایی که دارای آرزوها و امیدهای عالی و باعظمتند، شخصیتی بزرگ و با عظمت دارند. و متأسفانه اکثریت بسیار چشمگیر مردم جوامع در همهی دورانها، از آرزوها و امیدهای عالی برخوردار نبوده‌اند. کسانی که اوراق ادبیات شرق و غرب را مورد مطالعه قرار داده‌اند، می‌دانند که انعکاس آرزوها و امیدهای مردم جوامع چقدر محقر و ناچیز بوده است اشخاصی بسیار فراوان آرزویی جز این ندارند که نیروی جنسی آنان قوی و پایدار باشد! اشخاص دیگر در این دنیا آرزویی جز افزودن بر مالکیت‌های خود ندارند. مردم بسیار فراوان وجود دارند که می‌خواهند به هر علتی هم که ممکن است در نزد خویشان و دانشان احترامی داشته باشند. امید اکثریت مردم همین آرزوهایی است که نمونه‌ی آن را متذکر شدیم. مسلم است که شخصیت این اشخاص هر اندازه هم که گسترده‌تر و مقاوم‌تر در برابر رویدادها بوده با

شد محقر و ضعیف است زیرا که آمال و آرزوها و امیدهایشان از متعلقات (خور و خواب و خشم و شهوت) تجاوز نمی‌کند. و باید گفت: بیش از آن مقدار که طرز تفکر، دلالت بر چگونگی شخصیت انسان می‌نماید: ای برادر تو همان اندیشه‌ای ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی و بود خاری تو همیشه گلخنی (مولوی) آرزوها و امیدها می‌توانند بیان‌کننده‌ی چگونگی شخصیت آدمی بوده باشند، زیرا طرز تفکر ما مادامی که بازگوکننده‌ی اهداف و خواسته‌های آدمی نباشد نمی‌تواند بازگوکننده‌ی چگونگی شخصیت بوده باشد. در صورتی که آرزوها و امیدها تقریباً به طور مستقیم می‌توانند اثبات‌کننده‌ی (من کیستم) بوده باشند. حال می‌پردازیم به تفسیر جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام که می‌فرماید: (بار خدایا اگر آرزو شوی بهترین موجودی (کمال بخش) برای آرزو شدن و اگر امید بر تو بسته شود، بهترین موجودی برای امید بستن) زیرا هیچ آرزویی و امیدی برای یک شخصیت کمال و رشد یافته بهتر از آرزوی هیچ حقیقتی برای قرار گرفتن در جاذبه‌ی کمال مطلق نیست و امید بستن از برخوردارگی از جاذبه‌ی مزبور نیست چنان که برای شروع به سفر حقیقی در این عالم هستی آگاهی و وابستگی به خ

دا ضرورت دارد: دگر گفتمی مسافر کیست در راه کسی کاو شد ز اصل خویش آگاه (شبستری) همچنان ادامه‌ی این حرکت و سفر پر مشقت و نیازمند به ریاضت، مورد امیدی جز خدا نمی‌تواند داشته باشد. گلدسته‌ی امیدی بر جان عاشقان نه تا رهروان غم را خار از قدم برآید (سعدی) چون همه‌ی نعمتها از اوست، پس ستایش و سپاس جز او را سزاوار نیست. البته این به آن معنا نیست که هیچ احدی در دنیا جز خداوند متعال سزاوار شکر و سپاس نیست زیرا که لازمه‌ی این نظریه اعتقاد به جبر است، کسانی که می‌گویند: کسی را در برابر خدا نباید شکرگزاری کرد، به این دلیل که هیچ کس به اختیار خود نعمتی را به کسی نمی‌دهد که سزاوار شکر و سپاس گویی باشد، قطعاً گرایش به جبر دارد. بر مبنای همین بحث است که عده‌ای از مفسرین درباره‌ی الف و لام الحمد لله می‌گویند: الف و لام مزبور برای استغراق است، یعنی عموم حمدها بدون استثنای حتی یک مورد از آن خداست و حمد و سپاسی

است که انسانها به یکدیگر می‌نمایند، در حقیقت به خدا انجامیده‌اند، زیرا همه‌ی نعمتها و نیکوییها از خداوند یگانه است و انسانها جز وسائل و آلات چیز دیگری نیستند! عده‌ای دیگر از مفسران که با نظر به عقائد رائج مسلمین اکثریت را تشکیل می‌دهند، الف و لام را جنسی می‌گیرند، یعنی می‌گویند: حمدهایی از جنس حمد از آن خداست. و این منافاتی با تجویز حمد و سپاس بر دیگر انسانهایی که نیکو کاریها می‌کنند ندارد. البته نظریه‌ی دوم با توجه به اختیار و این که جبر از دیدگاه منابع اسلامی مردود است، قابل قبول‌تر است، با در نظر داشتن این نکته که انسانهایی که به جهت نیکو کاریها مستحق حمد و سپاس می‌گردند، باید بدانند که: لا حول و لا قوه الا بالله حرکت و قواهای وجود ندارد مگر با ارتباط با فیض الهی. بنابراین سهم آنان در نیکو کاری سهم کسی است که همه‌ی نیروها و وسایل و میدان کار از دیگری بوده و وی تنها در توجیه آنها در راه خیر دخالت ورزیده است. سید الموحیدین امیرالمومنین علیه‌السلام در این جملات می‌فرماید: (بار پروردگارا، زبانم را از مداحی آدمیان و ثنا خوانی مخلوقات برگرداندی..). در حقیقت مولای متقیان با این جمله به یکی از بزرگترین نعمتهای خداوندی متذکر می‌شود و آن عبارتست از امتناع از مداحی و ثناخوانی و تملق به هموعان. این روایت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که: احثوا فی وجوه المداحین التراب به صورت مداحان (تملق) خاک پباش

ید. البته ذکر خوبیها و امتیازات اختیاری انسانها که در مسیر هدفهای انسانی- الهی مورد بهره برداری قرار گرفته‌اند، غیر از چاپلوسی و تملق و مداحی بی اساس است که به تباهی ممدوح می‌انجامد و به شرک مداح: هر که را مردم سجودی می‌کنند زهرها در جان او می‌آکنند (مولوی) تشویق انسانها برای قرار دادن آنها در میدان تکاپو و سبقت بر خیرات، یکی از راههای ارشاد و هدایت است و بدیهی است که اکثریت مردم نیاز به تشویق و تحرک دارند تا آن گاه که عظمت و شایستگی و ضرورت خیرات و نیکو کاریها را چنان دریافت کنند که دیگر به هیچ تشویق و پاداشی نیاز نداشته باشند به مقامی برسند که: گل خندان که نخندد چه کند علم از مشک نبندد چه کند ماه تابان به جز از خوبی و ناز چه نماید چه پسندد چه کند آفتاب ار ندهد تابش نور پس بدین نادره گنبد چه کند (مولوی) موقعیت والای نیایش امیرالمومنین علیه‌السلام با خداوند سبحان چنین نیایش می‌کند (ای خدای من، این موقعیت نیایش که به من عنایت فرمودی، مقام کسی است که توحید ذات و صفات را که از آن توست، در اختصاص تو می‌داند و برای این ستایشها و مدحها جز تو کسی را سزاوار نمی‌بیند... احتیاجی که به تو دارم ج

ز فضل و احسان تو هیچ چیزی آن را جبران نمی‌نماید). آیا این انسان می‌تواند سر از خاک و خاک خواری بلند کند و به بالای سرش هم نگاهی کند؟ آری، انسان می‌تواند چنین کاری را انجام بدهد. آیا این انسان با نگرش به بالا و نظاره به ملکوت می‌تواند رهسپار مسیر جاذبه کمال شود؟ آری، انسان دارای این استعداد هم می‌باشد. آیا این انسان می‌تواند من محدود خود را با آن کمال مطلق و نامحدود و بی‌نهایت در ارتباط قرار بدهد؟ آری انسان می‌تواند چنین ارتباطی با کمال مطلق برقرار بسازد. برقرار نمودن ارتباط مابین یک من محدود و مشتاق با کمال مطلق لایتنهای نیایش نامیده میشود. چنین ارتباطی نتایج بسیار مهم در بر دارد که از نجات یافتن از پوچی و ورود به هدف اعلای زندگی شروع و در احساس والای توحید مطلق که مقام والای ولایت عظمی است پایان می‌یابد.

خطبه ۹۱- پس از کشته شدن عثمان

[صفحه ۹۰]

تفسیر عمومی خطبه‌ی نود و دوم دعونی و التسموا غیری، فانا مستقبلون امراله وجوه و الوان، لا- تقوم له القلوب و لا- تثبت علیه العقول. و ان الافاق قد اغامت و المحججه قد تنكرت. (مرا رها کنید و از دیگری التماس کنید، زیرا ما به استقبال امری می‌رویم که جنبه‌ها و رنگهائی دارد و دلها بر آن تاب نیاورد و عقول بر آن ثبات نمی‌دارد. آفاق فضای آینده را آبر فرا گرفته و راه راست مشوه

و ناشناخته است.) با طوفانهائی که در پیش داریم و با عشقی که من به عدالت دارم، شما تحمل زمامداری مرا نخواهید داشت، بروید برای خودتان زمامداری غیر از من پیدا کنید. تقسیم مساوی بیت‌المال جنجالها برپا خواهد کرد و من نمی‌توانم در تقسیم آن، در موارد لزوم تساوی، میان افراد فرقی بگذارم، همان‌گونه که رسول‌الله و خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله عمل فرموده است. او مجتهد نبود که احتمال خطا در نظر و در کارش وجود داشته باشد، همه‌ی نظرات و اعمال و سخنانش (بجز آنچه از طرف خدا مربوط به تشخیص خود او بوده است) یا مستقیماً مستند به وحی بوده است و یا بطور غیر مستقیم و ما یُنطق عن الهوی ان هو الاوحی یوحی (او از هوی سخن نمی‌گوید، سخن او نیست جز وحیی که به او

وحی شده است) وقتی که من از گفتار و کردار پیامبر اکرم با کمال صراحت و بدون احتمال نظر شخصی مشاهده کرده‌ام و شنیده‌ام که درباره‌ی بیت‌المال، سیاه و سفید و عرب و عجم و برده و مالک و مردم حقیر نما و چشمگیر فرقی با یکدیگر ندارند، با این حال چگونه میان آنان تفاوت بگذارم آیا با نظر به روش بعضی از گذشتگان، ایجاد تسویه، طوفان در اجتماع براه نخواهد انداخت شما بروید برای خودتان زمامداری غیر از من پیدا کنید. و من هم بنشینم و صبر پیش گیرم دنباله‌ی کار خویش گیرم می‌بینم که خویشاوندان من، از نزدیک و دور، عقیل برادرم گرفته تا دیگران، خویشاوندی و یا هم قبیله بودن خود را با من، به رخ من خواهند کشید و از من امتیازات مقامی و مالی خواهند خواست و هدفشان این خواهد بود که با در نظر گرفتن وابستگی و ارتباط با من بر دیگر مردم جامعه تقدم بجویند و مرا که علی بن ابی‌طالب و پیرو رسول‌الله برای خود پلی بسازند که از روی آن عبور کنند و به تاراج مردم پردازند! آیا فریاد و نهب دور باش به خویشاوندان، طوفان ایجاد نخواهد کرد؟ شما بروید برای خودتان زمامداری غیر از من پیدا کنید من هم بنشینم و صبر پیش گیرم دنباله‌ی کار خویش گیرم بر مبنای اصل

اساسی که: الناس عبید الدنیا و الدین لعق علی السنتهم یحو طونه مادرات به معانشهم و اذا محصوا بالبلاقل الدیانون (از امام حسین علیه‌السلام) (مردم بردگان دنیا هستند و دین در زبان آنان برای چشیدنست، آنان دور دین می‌گردند مادامی که معاششان با آن می‌چرخد، و هنگامی که با بلا آزمایش شدند متدینان اندکند.) جنگ و پیکارها و سختیها و مصیبتها بوجود خواهد آمد. جدائی از خانمانها، سرگشتگی در غربتها و کمبود مواد معیشت و جراحی و اهانتها بروز خواهد کرد. برای مقاومت در برابر این همه ناگواریها، دلہائی محکم و آزمایش شده و منور بنور الهی می‌خواهد نه دل هر بزدلی و نه دل هر بی شخصیتی که با کشمکشی گرمش شود و با غوره‌ای به سردی بیفتد. هم اکنون عده‌ای را می‌بینم که آتش مقام پرستی در درون آنان زبانه می‌کشد، فردا برای رسیدن به مقام، بهر دروغ و مکر و دغل و حتی خونریزیهای فراوان تن خواهد داد. آیا مقاومت من در برابر آن مقام پرستان، ایجاد طوفان نخواهد کرد؟! شما بروید برای خودتان زمامدار پیدا کنید. و من هم بنشینم و صبر پیش گیرم دنباله‌ی کار خویش گیرم و اعلموا انی ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم، و لم اضع الی قول القائل و عتب العاتب (و بدانید قطعاً

من اگر پاسخ مثبت در این امر به شما بدهم، طبق آنچه که می‌دانم با شما عمل خواهم کرد و به سخن هیچ گوینده و ملامت هیچ ملامتگری گوش فرا نخواهم داد.) من حقیقت را از شما نگرفته‌ام که تابع مطلق شما باشم. این جمله را به خلیل بن احمد دانشمند بسیار معروف در علم و زهد و تقوی نسبت داده‌اند که درباره‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام گفته است: افتقارا لکل الیه و استغنائه عن الکل یعطی انه امام الکل فی الکل (احتیاج همه به او و بی نیازی او از همه اثبات می‌کند که اوست امام همه در همه‌ی امور.) روسو در کتاب قرارداد اجتماعی در توصیف قانونگذار (که شامل زمامدار نیز می‌باشد) چنین می‌گوید: که (سعادت او نباید مربوط به جامعه باشد یعنی نباید در سعادت احتیاجی به جامعه داشته باشد. ولی باید حاضر شود به سعادت جامعه کمک کند) از یکی از شعرای بسیار بزرگ پرسیدند: تو چرا این زمامدار، آن امیر را مدح می‌گوئی، ولی علی بن ابیطالب علیه‌السلام را که بیش از همه‌ی آنان شایستگی دارد، مدح نمی‌گوئی؟ آن شاعر پاسخ داده بود که: (امرا و زمامداران را اشعار من و امثال من است که مطرح و بزرگ می‌کند، در صورتی که علی بن ابیطالب علیه‌السلام از مدح و تعریف من و امثال من

بی نیاز است. و اذا استطال الشی قام بنفسه و صفات نور الشمس تذهب باطلا- (و هنگامی که یک چیزی خود را گسترش داد و هستی خود را اصالت بخشید، قائم بنفسه می گردد و صفات (یا صفای) نو آفتاب هر باطل تاریک را از بین می برد.) وانگهی به قول بیعضی از دانشمندان انسان شناس گاهی مدح و توصیف کسانی که از شخصیت خیلی بالائی برخوردارند این توهم را بوجود می آورد که شاید مداح با این وسیله می خواهد شخصیت خود را در جامعه مطرح کند باین که آری، من قدرت درک عظمتها را دارم، منم سنخیتی با آن شخصیت والا- دارم! مگر چنین نیست که (مداح خورشید مداح خود است)؟ خلاصه، آن تملقها و چاپلوسیها و فریاد و انسانا زدنها که به عنوان سیره‌ی دائمی قدرت طلبان و سلطه‌جویان تاریخ بوده است بهیچ وجه برای علی بن ابیطالب معنائی ندارد. او خود را مدیون جامعه می بیند که اصلاحشان کند و عدالت را بر پای بدارد نه این که برای حیات معقول الهی خود، نیاز بگرفتن امضاء و تصدیق از مردم داشته باشد. و ان ترکتمونی فانا کاحدکم، و لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن و لیتموه امرکم و انالکم وزیرا خیر لکم منی امیرا (و اگر مرا رها کنید، من یکی از شما خواهم بود، و شاید که من شنواتر و مطیع تر از هم هی شما با آن کسی خواهم بود که امر زمامداری خود را به او سپرده‌اید و من برای شما وزیر باشم بهتر از آن است که امیر شما باشم.) اگر مرا رها کنید و مسئولیت زمامداری را برای من بوجود نیاورید من هم فردی از شما هستم و بوظیفه‌ی خود عمل خواهم کرد. ای مردم، ضرورتی که در حق و عدالت بمن ارائه شده است، محال است که کمترین مسامحه دربارهی آن دو روا بدارم. ای مردم شما امت محمد رسول الله صلی الله علیه و آله هستید، بیش از همه آگاهید که مشروعیت حکومت و زمامداری و هر گونه مقام فقط برای تحقق بخشیدن و اجرای عدالت در میان انسانها و رساندن آنان به رشد و کمالی است که استعدادش را در نهاد خود دارند، نه عدالت برای بدست آوردن حکومت. عدالت آب حیات زندگی اجتماعی مردم است. شوخی با عدالت و آن را وسیله‌ی مقام قرار دادن، وقیح ترین خیانت به عدالت و انسانهایی است که خدا خواسته است از عدالت بهره‌ور شوند.

خطبه ۹۲- خبر از فتنه

[صفحه ۱۰۰]

تفسیر عمومی خطبه‌ی نود و سوم اما بعد حمد الله و الثناء علیه، ایها الناس فانب فقات عین الفتنه، و لم یکن لیجتری علیها احد غیری بعد ان ماج غیبهها و اشد کلبها (پس از حمد خداوندی و سپاس بر او، ای مردم من چشم فتنه را نکندم، پس از آنکه ظلمت آن فتنه به نوسان و اضطراب افتاد و شر بیماری کلب آن، شدت پیدا کرد، هیچ کس غیر از من جرات نزدیک شدن به آن فتنه را نداشت). فقط کسی می تواند فتنه‌ها را بشناسد و آنها را دگرگون و منتفی سازد که خود مافوق آنها بوده و دست بانها نیالوده باشد. بنا به نقل عده‌ای از راویان، امیرالمومنین علیه السلام این خطبه را پس از پایان یافتن جنگ نهروان با خوارج فرموده است فتنه‌ی خوارج چنانکه در تفسیر خطبه‌های مربوط به آن متذکر شدیم، فتنه‌ای بسیار غلط انداز و گمراه کننده‌ای بود که با چهره‌های بظاهر حق بجانب و ادعاهای بظاهر صحیح و اسلامی وارد میدان مبارزه با بزرگترین حق شناس و حق گو و حامی حق پس از پیامبر اکرم امیرالمومنین علیه السلام گشته و امر را به عده‌ای فراوان از مردم ساده لوح مشتبه کردند. خوارج قرآن تلاوت می کردند، باصطلاح عامیان پیشانی آنان از زیادی نماز خواندن پینه بسته بود، روزه‌ها

ی فراوان می گرفتند ولی دربارهی شناخت حق و ولی الله اعظم گول چند مقام پرست بی خبر از اسلام را خورده بودند که وابستگی آنان به دار و دسته‌ی عمرو بن عاص (که به فروختن دینش به معاویه در تاریخ مشهور شده است) و به تحریکات مستقیم یا غیر مستقیم آن دار و دسته از دیدگاه تاریخ روشن شده است. نظیر این فریب خوردنها را در روزهای صفین نیز می بینیم. در بعضی از تواریخ آمده است که خزیمه بن ثابت انصاری از پیکار با لشکریان معاویه استنکاف کرد تا عمار بن یاسر بدست ابوالعادیه فزاری بشهادت رسید. و چون خزیمه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شنیده بود که دربارهی عمار فرموده بود: یا عمار تقتلک

الفئه الباغيه و آخر شربك من الدنيا ضياح من لبن. (ای عمار، ترا گروهی ستمکار و متجاوز خواهد کشت و آخرین آشامیدنی تو از دنیا کاسه‌ای از شیر خواهد بود.) خزیمه پس از شنیدن خبر شهادت عمار، گمراهی و انحراف لشکریان و حامیان معاویه را فهمید و وارد پیکار با آنان گشت و شهید شد. رحمه الله تعالی علیه. خلاصه دلیل این که امیرالمومنین علیه‌السلام منتفی ساختن فتنه، یا آشکار کردن عوامل و ریشه آن با مبارزه پیگیر برای رفع آن را به خود اختصاص داده‌اند، همان

طور که ابن ابی‌الحدید و دیگران نیز متوجه شده‌اند، برای این است که همه‌ی ناکثین و مارقین و قاسطین که امیرالمومنین علیه‌السلام با آنان جنگید، در ظاهر اهل قبله و مسلمان بودند و هیچ کس تا آن روز احکام جنگ با مسلمین (یا مدعیان اسلام) را پس از پیامبر اکرم جز امیرالمومنین نمی‌دانست. مثلاً آیا کسانی که از آنان در میدان جنگ فرار کنند، باید تعقیب شوند یا نه؟ آیا مجروحین آنان را باید از بین برد؟ آیا غنائمی که باید از آنان گرفته شود، باید تقسیم گردد...؟ یک نکته‌ی بسیار مهم در بکار بردن کلمه‌ی کلب است که در جملات مورد تفسیر آمده است. بنابر توضیح لغوی که محقق مرحوم هاشمی خوئی درباره‌ی این کلمه آورده است مناسب‌ترین مفهومی است که در بارزترین مختص یک فتنه‌ی کور بکار برده شده است. توضیح لغوی محقق فوق‌الذکر درباره‌ی کلمه‌ی کلب اینست: کلب الکلب کلبا فهو کلب من باب تعب و هوداء يشبه الجنون ياخذة فيعقر الناس. و فی القاموس: الکلب بالتحريك صياح من عضه الكلب و جنون الكلاب المعترى من اكل لحوم الانسان و شبه جنونها المعترى للانسان من عضها محصول ترجمه‌ی عبارات فوق چنین است: (کلب از باب تعب وقتی که به سگ استناد داده شود: کلب الکلب بمعنی ع

روض دردی برای سگ است که شبیه به جنون است: اگر سگ آن درد را بگیرد مردم را گاز می‌گیرد و در کتاب قاموس چنین آمده است: الکلب با حرکه (کلب) فریاد از گاز گرفتن سگ است، کلب و جنون کلاب (سگها) از خوردن گوشت‌های انسان، بانها عارض می‌شود و شبه جنونی است که از گاز گرفتن سگ هار برای انسان عارض می‌گردد.) با نظر به این توضیح لغوی، مردم ساده‌لوح و سطح‌نگر و کسانی که دارای شخصیت ضعیف می‌باشند، که متأسفانه اکثریت قریب به اتفاق هر جامعه را در همه‌ی دور آنها تشکیل می‌دهند، در فتنه‌ها، همانند انسانهایی می‌باشند که سگ هار آنها را گزیده و بیماری شبه جنون در آنها بوجود آورده باشند. ولی با یک نظر دقیق و تتبع صحیح در صفحات تاریخ که سرگذشت بشری را برای ما ثبت کرده است، باید گفت: که این بیماری واگیردار همواره دام‌نگیر بشر بوده و کم و بیش با کیفیت‌های مختلفی بنی نوع انسان را مبتلا ساخته است. امروزه که بشر از دید گاه علم و صنعت به ادعای خودش از دید گاه هنر و جهان‌بینی! در اوج شکوفائی و اعتلاء و ترقی بسر می‌برد، چنان به بیماری از (خود بیگانگی) و تضاد با خویشان و با دیگران گرفتار شده است که با کمال صراحت و بدون احساس ناراحتی نام قرن خود را (قرن از خود بیگانگی) و (قرن تضاد با خویشان) نامیده است. این نظر و تتبع به اضافه‌ی مطالب بسیار مهمی که امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه و خطبه‌ی قاصعه و دیگر خطبه‌ها و نامه‌ها و وصایا درباره‌ی تاریخ و سرگذشت بشری و اصول زیر بنائی آن فرموده است، ما را وادار کرد که در تفسیر همین خطبه، نظری به تاریخ و فلسفه‌ی آن از دیدگاه امیرالمومنین علیه‌السلام که همان دیدگاه اسلام است بیندازیم. آگاهی امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام از تاریخ و فلسفه و عوامل آن. سرده‌ی صادقان با اخلاص و سرخیل تکاپوگران میدان مسابقه در خیرات و کمالات بی‌نیاز از تعریف و تمجید انسانها و شهودکننده‌ی واقعیات هر دو قلمرو انسان، امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام درباره‌ی آگاهی خود از تاریخ بشری و فلسفه و عوامل آن به فرزند عزیزش امام حسن مجتبی علیه‌السلام چنین فرموده است: ای بنی، انی و ان لم اکن عمرت عمر من کان قبلی، فقد نظرت فی اعمالهم، و فکرت فی اخبارهم و سرت فی آثارهم، حتی عدت کاحدهم، بل کانی بما انتهی الی من امورهم، قد عمرت مع اولهم الی آخرهم

فعرفت صفو ذلک من کدره و نفعه من ضرره... از وصیت امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام به ف

رزندش ای فرزندم، اگر چه من عمر کسانی را که پیش از من در این دنیا زندگی کرده‌اند و رفته‌اند، سپری ننموده‌ام ولی در اعمال همه‌ی آنان نگریده‌ام و در اخبارشان اندیشیده‌ام و برای شناخت تاریخ آنان، چنان در آثارشان به سیر و تفکر پرداخته‌ام که مانند

یکی از آنها شده‌ام. بلکه به جهت وصول همه‌ی سرگذشت آنان به من، گوئی با اولین نفرات آن گذشتگان تا آخرین افرادشان، زندگی کرده، صاف و پاکی زندگی آنان را از تیره‌های آنان و نفعش را از ضررش تشخیص داده‌ام و شناخته‌ام. هم او فرموده است: سلونی قبل ان تفقدونی (پرسید از من، پیش از آنکه مرا گم کنید). که من از موقعیت کنونی که در آن هستیم تا روز قیامت آنچنان که در تاریخ شما اتفاق خواهد افتاد، می‌توانم خبر بدهم. بسم الله الرحمن الرحیم مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی تاریخ از دیدگاه نهج‌البلاغه در مواردی متعدد از نهج‌البلاغه و قرآن مجید، حاکمیت قانون در هر دو مورد قلمرو حیات فردی و اجتماعی تصریح و اشاره شده است، از آیات قرآنی جملات نهج‌البلاغه به خوبی می‌توان فهمید که تهولات و رویدادهائی که در فرد و اجتماع به جریان می‌افتد تصادفی و بی علت و به عبارت کلی تر خارج از قانون نیستند. از آیات قرآنی و جمل

ات نهج‌البلاغه این معنی را می‌توان به عنوان یک حقیقت پذیرفت که واقعیت چنان نیست که انسانها حتی دیگر جانداران و موجودات بی جان به حال خود رها شده و در مجرای هستی هیچ چیزی شرط هیچ چیزی نبوده باشد. یک انسان حتی با حداقل آگاهی می‌داند که اگر بخواهد گرسنگی خود را مرتفع بسازد حتما باید غذا بخورد و او نمی‌تواند کاری انجام بدهد که اصلا گرسنه نشود و یا اگر گرسنه شد با خوابیدن یا راه رفتن خود را سیر نماید! یک انسان حتی با حداقل آگاهی می‌داند که نمی‌تواند حتی یک دقیقه در زمان رویارویی زمین با خورشید تغییری ایجاد نماید. و به عبارت جامع تر اگر در این جعانی که ما زندگی می‌کنیم یک حادثه اگر چه ناچیز مستثنی از قانون بوده باشد، به جهت پیوستگی شدیدی که در همه‌ی اجزاء جهان و میان روابط آنها وجود دارد. از هم گسیخته و چنان که اشاره کردیم در هر موقعیتی احتمال بروز هر حادثه‌ای ممکن خواهد بود. در این فرض، حیات انسانی اگر بتواند ادامه‌ای پیدا کند، (که امکان پذیر نیست) نه می‌تواند علمی بدست بیاورد و نه می‌تواند اراده‌ای داشته باشد بلکه به طور کلی هیچ حرکتی از انسان امکان‌پذیر نخواهد بود مگر آنچه که تصادفات پیش بیاورد! ۱- همان ملاکی

که عالم هستی را قانون ساخته است، تاریخ بشر را قانونی نموده است. در اثبات قانونی بودن هر دو قلمرو جهان، احتیاجی به بحث و اثبات مشروح وجود ندارد و همین مقدار کافی است بدانیم که اگر جریان قانون در دو قلمرو مزبور را منکر شویم یا مورد تردید قرار بدهیم می‌توانیم که بگوئیم که همین الان، این کلمات را که من بدست می‌آورم، هر یک از آنها هواپیمائی شده در فضا پرواز درمی‌آیند و سپس برمی‌گردند و در همین صفحه هر یک جای خود را اشغال می‌نمایند! آنچه که اهمیت دارد و باید مورد دقت یک متفکر درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ قرار بگیرد مسئله‌ای است که متاسفانه با داشتن اهمیت بسیار زیاد مورد توجه جدی قرار نمی‌گیرد، این است که آیا حیات انسانی و شئون و پدیده‌های آن در جهانی که در آن زندگی می‌کند در (نظام سیستم) بسته‌ای به زنجیر قوانین است و فقط کافی است که بشر آن قوانین را کشف کند و بشناسد؟ گروهی از این نظر، دفاع جدی می‌نمایند و می‌گویند: انسان موجودی که چه در حال فردی و چه در حال زندگی اجتماعی، در مدار بسته‌ای از قوانین قرار گرفته است که نمی‌تواند خود را از آن بیرون بکشد، چنانکه یک موجود غیر انسانی اعم از جاندار و بی جان همواره در موقعیتهائی

مشخص و در مدارهائی از قوانین به وجود خود ادامه می‌دهند. نظر دوم می‌گوید: حیات انسان و شئون و پدیده‌های آن را به هیچ وجه نمی‌توان با موجودات دیگر مقایسه نموده و بگوئیم که انسان هم مانند آن موجودات اسیر دست قوانین حتمی است آگاه و دارای عقل و اختیارات و قدرت و پیش بینی و اکتشافات و فرصت شناسی و غیر و ذلک که هیچ یک از آنها در دیگر موجودات وجود ندارد و انسان این همه صفات مهم و استعدادهای عالی و سازنده را در اشباع حس خودخواهی و منفعت طلبی خویش بکار می‌گیرد و چون خودخواهی و طرق اشباع آن، در صورت قدرت انسان هیچ حد و مرز قانونی را به رسمیت نمی‌شناسد، لذا نمی‌توان تاریخ بشری را که تشکیل‌دهنده‌ی آن همین انسانها هستند، با فلسفه و قانونی خاص توجیه کرد. ما باید بدانیم همان اندازه که نظریه‌ی اول به جهت افراط در تفسیر مبنای تاریخ، مرتکب خطا می‌گردد، نظریه‌ی دوم هم راه غلطی پیش گرفته است که جریان قوانین بر انسانها را منکر می‌شود. لذا می‌پردازیم به بیان نظریه‌ی سوم که مطلوبیت آن نه تنها به جهت اعتدالی است که در آن نهفته

است، بلکه جهت داشتن حقیقتی است که هم جریان سرگذشت بشری در طول تاریخ آن را تأیید می‌کند و هم روش علمی مربوط به و

جود انسانها با تمامی ابعادش. نظره‌ی سوم چنان است که چنان که سرنوشت یکدانه گندم مثلا با چگونگی تفاعلاتی که آن دانه با دیگر مواد خواهد داشت تعیین می‌گردد، همانطور بعدی از انسان هم در مجرای وجود طبیعی خود، کیفیت خود را از تفاعل با مواد و رویدادهائی که انجام می‌دهد، بروز می‌دهد. اگر دانه‌ی گندم در نظامی (سیستمی) باز از طبیعت قرار بگیرد، و عواملی که در آن نظام بتواند با دانه‌ی گندم ارتباط تفاعلی برقرار نماید، نامحدود بوده باشند، قطعی است که ما نخواهیم توانست سرنوشت آن دانه‌ی گندم را در هر حال و در هر موقعیتی مشخص نمائیم. همین‌طور است وضع طبیعی انسان چه در حال انفرادی و چه در حال زندگی دسته جمعی، اگر در نظامی (سیستمی) باز قرار بگیرد، قطعی است که ما بهیچ وجه نخواهیم توانست سرنوشت قطعی وضع انسان را در هر حال و موقعیتی مشخص بسازیم. حال که وضع طبیعی انسان که امکان بستن آن را در نظام (سیستم) مجموعی متشکل، مخلف ماهیت آن است، چگونه می‌توان انسان را با داشتن آگاهی و خرد و اختیار که رشد خود را در افزایش آنها می‌داند، در نظامی (سیستمی) بسته قرار بدهد و برای او حمیتها و ضرورت‌های را تعیین کرد در همه‌ی احوال و در همه

ی موقعیتها با دست بسته در برابر آن حتمیتها و ضرورتها تسلیم گردد! ما در طول قرون و اعصار نه تنها متفکری را ندیدیم که سرنوشت قطعی و دقیق و مشخص آینده جامعه‌ی خود را با دلائل علمی واقع‌کننده پیشگوئی کند، بلکه هیچ روش منطقی هم برای چنین پیش بینی ارئه نشده است. دلیل این ناتوانی مستند به باز بودن نظام (سیستم) وجودی انسان در هر دو بعد طبیعی و روانی او است که در جهان زندگی می‌کند که آن هم در جریان نظام باز قرار گرفته است. معنای باز بودن نظام وجودی انسان و جهانی که در آن زندگی می‌کند، اینست که علل حوادث تاریخی و بروز شخصیت‌های موثر در تحولات تاریخی و ظهور و روشن شدن مجهولات و حوادث طبیعی و انسانی محاسبه نشده و غیر قابل محاسبه و خارج از اختیار بودن مدت زندگی موثر انسانها در اجتماع و غیر و ذلک، چنان در آگاهی و اختیار انسانها نیستند که بتوان آنها را برای تشکیل زمانی محدود از تاریخ تنظیم نموده و با کمال جرات درباره‌ی آن زمان محدود از تاریخ مانند چند عدد نمود مشخص فیزیکی دیگر در نظر دارد. از طرف دیگر نباید تردید کرد در این که باز بودن نظام وجودی انسان، چه با نظر به استعدادها و امکانات وضع طبیعی او و چه با نظر به استعدادها و

قوای بسیار متنوع روانی او و چه با توجه به خود خواهی بسیار تند و گسترده‌ی وی، معنایش آن نیست که انسان می‌تواند همه‌ی قوانین را زیر پای بگذارد و سلطه‌های مطلق بر همه‌ی موجودیت خویش و جهانی که در آن زندگی می‌کند بدست بیاورد، اگر چه او همواره سرمست چنین خیال بی‌اساس می‌باشد. ۲- دو موضوع مهم که عامل اشتباه برخی از متفکرین گشته است. ما پیش از آن که توضیحی درباره‌ی معنای قانونی بودن تاریخ بیان نمائیم دو موضوع را که غالبا موجب ارتکاب خطای فکری می‌گردد متذکر می‌شویم. برخی از متفکران با نظر به این دو موضوع است که انسان را دست و پا بسته تحویل عوامل جبری تاریخ می‌دهند و شاید هم خود همین تلقین که (ما انسانها نمی‌توانیم به هیچ وجه از زنجیر قوانین حاکم بر هستی خود را رها کنیم) تاکنون در توجیه تاریخ انسان به سکوت و رکود ناشی از احساس جبر، نقش بسیار موثری داشته است: موضوع یکم- مشاهده قرار گرفتن افراد و گروه‌های بسیار فراوان (حتی می‌توان گفت: تا حد اکثریت) تحت تاثیر عوامل طبیعی و هم نوعان خود تا حدیکه گوئی هیچ اراده و اختیاری از خویشان ندارند. و به اصطلاح معمولی: مردم همواره (با یک کشمکش گرم و با یک غوره سرد می‌شوند) این هما

ن حرکت بی‌اختیار است که آن را از اکثریت مشاهده می‌کنیم که با کلمه‌ی فریبنده (آزادی اراده) و (اختیار) قابل هضم و تمجید قرار می‌گیرد! در صورتیکه جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست خود می‌گریزند از خود در بیخودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی تا دمی از هوشیاری و ارهند ننگ خمر و بنگ بر خود می‌نهند (مولوی) و اگر از یک دیدگاه عالی‌تر قضیه را مورد دقت قرار بدهیم، می‌بینیم که عواملی مانند اراده‌های قدرتمندان قدرت پرست و ضعف خود مردم در برابر جلب لذت

و فرار از درد، چنان آدمیان را اسیر و برده می‌سازند که گوئی آزادی حقیقی و احساس استقلال شخصیت فقط مخصوص یک عده افراد استثنائی (نه اقلیت در برابر اکثریت) می‌باشد. متأسفانه کمتر از این عده افرادی هستند که تصنعی بودن جبر و اسارت مزبور را بخوبی می‌فهمند. موضوع دوم- پس از آنکه حوادث و تحولات تاریخی وقوع پیدا کرد مورخان و تحلیل‌گران درصدد پیدا کردن علل آن حوادث برمی‌آیند و در صورت احساس موفقیت در این کار، حوادث و تحولات آینده را هم با آن مفاهیم که به عنوان علل تلقی نموده‌اند، تفسیر می‌نمایند! این گونه تفسیر و تحلیل اگر چه در مواردی صحیح بنظر می‌رسد،

ولی نمی‌توان آن را بر تمامی واقعیات و تحولات تاریخ تطبیق نمود. مثلاً- فرض کنیم که علت سقوط تمدن یک جامعه را در گذشته سقوط فرهنگی دانستیم، این علت نمی‌تواند بیان‌کننده همه انواع سقوط تمدنها بوده باشد، زیرا مسائل اقتصادی و عقیدتی و خودکامگی و ظلم بطور فراوان موجب نزول و سقوط تمدنها در طول تاریخ گشته‌اند. آنچه که موجب ارتکاب خطا در بررسی‌های فلسفی تاریخ می‌گردد، این گونه تعمیمهاست که یک متفکر همه شئون حیات بشر و اجزاء و پدیده‌ها و علل و معلولات آنها را چه در حال حیات فردی و چه در حیات اجتماعی بر مبنای یک یا عامل مورد علاقه خود قرار می‌دهد و بشر را دست و پا بسته در زنجیر آن عامل یا عوامل محکوم به جبر می‌نماید! در صورتیکه در هنگام تحلیل همه جانبه می‌بینیم: اولاً تحلیل‌کننده فقط از تفسیر تاریخ گذشته بهره‌بردارش نموده است و آنچه را که بنظرش عامل تحولات و وقایع رسیده است آن را برای آینده و کل تاریخ تعمیم داده است در صورتیکه تغییرات اساسی در آینده و کل تاریخ تعمیم داده است در صورتی که تغییرات اساسی در آینده ممکن است مسیر و چگونگی حیات انسانها را از قابلیت‌تأثر عوامل تعمیم یافته (از دیدگاه متفکر در فلسفه تاریخ) برکنار بسازد.

د. فرض کنیم در دورانهای گذشته جامعه یا جوامعی را پیدا کردیم که همه اصول و مبانی حیات اجتماعی آنان در رابطه با دیگران را تشکیل می‌داد و متفکر توانسته است با پدیده مزبور مبنای رابطه حیات اجتماعی آن جامعه یا جوامع را با دیگر جوامع توضیح بدهد، آیا چنین تفسیری می‌تواند توضیح‌دهنده مبانی و اصول حیات اجتماعی آینده‌هائی باشد که رنگ نژادپرستی در آن مات شده باشد یا اصلاً به جهت پیشرفت احساسات جهان وطنی در انسان از بین رفته باشد؟ قطعاً پاسخ سوال منفی است. ثانیاً- این گونه تحلیل و تفسیر فلسفی تاریخ که حیات انسانه را در جبریک یا چند عامل اسیر می‌کند با آن قانون علمی و فلسفی مخالف است که می‌گوید: ۳- شناخت معلوم مستلزم شناخت علت نیست ولی شناخت همه جانبه‌ی علت است که شناخت معلول را نتیجه می‌دهد. شناخت همه جانبه‌ی علت می‌تواند موجب شناخت همه جانبه‌ی معلول باشد ولی چنین نیست که شناخت همه جانبه معلول موجب شناخت همه جانبه علتش بوده باشد. زیرا بنا به قاعده تطابق معلول با علت خود، هیچ معلولی نمی‌تواند بیش یا کم از آنچه را که علت با آن معلول منتقل نموده است از خود بروز دهد و آن را مستند به علت خود نماید. مثلاً از نیروی حرکت به مسافت ۱

۰۰ کیلومتر نمی‌تواند حرکتی به اندازه‌ی ۱۰۱ کیلومتر به عنوان معلول آن نیرو به وجود بیاید چنانکه حرکت ۹۹ کیلومتر بدون عوارض مخل بر وسیله‌ی حرکت امکان‌ناپذیر است. همچنین با شناخت کامل بذریک نوع گل و چگونگی عوامل رویاننده‌ی آن می‌توان آن گل را به عنوان معلول بذریک و عوامل مربوطه مورد شناسائی قرار داد همچنین با علم به خواص عناصری که در یک دوا بکار رفته است و با شناخت مختصات جسانی و عوارض مزاجی بیمار می‌توان به معلولی که از آن دوا بوجود خواهد آمد پی‌برد مخصوصاً با در نظر گرفتن جریان معلول از کانالی معین که می‌تواند مورد شناخت ما قرار بگیرد. البته این در صورتی است که ما از همه‌ی اجزاء و ابعاد موثر در معلول آگاهی داشته باشیم. اما چنان نیست که با شناخت معلول حتماً بتوانیم علت را بشناسیم، زیرا اغلب معلولها ممکن است از یکی از چند علت بوجود بیاید، مخصوصاً در موردی که انسان در موقعیت علت بوده باشد. دو مثال بسیار روشن را در نظر بگیریم: مثال یکم- انسانی را می‌بینیم که صد تومان به انسان دیگر می‌دهد. در این مثال پدیده‌ای که مورد مشاهده‌ی ما است انتقال صد تومان از یک فرد انسان به دیگری است و مسلم است که این معلول است و به علتی نیاز

مند است که از آن صادر شده باشد. این علت ممکن است ارداه‌عدای قرضی باشد که از او گرفته بود. و ممکن است علت دادن

صد تومان، احساس احتیاجی است که در وی نموده و به انگیزگی عاطفه دست به کار مزبور زده است. احتمال می‌رود علت آن کار، یک احساس انسانی و الا بوده باشد. شاید علت در خواست قرضی بوده باشد که از گیرنده صد تومان صورت گرفته است. ممکن است علت قیمت کالائی بوده باشد که از گیرنده پول خریداری نموده است. همچنین ممکن است علت، آزمایش کردن گیرنده پول است که آیا وی طمعکار است و پول را خواهد گرفت یا دارای شخصیت بزرگی است و در مقابل آن پول خود را نخواهد باخت. ممکن است اصلاً پول مال کسی دیگر است و پرداخت کننده‌ی پول نقشی بیش از وساطت ندارد. همچنین احتمال فراوانی وجود دارد که ره یک می‌تواند علت انتقال پول از کسی به کسی دیگر بوده باشد. لذا به مجرد مشاهده پدیده‌ی مزبور نمی‌توان با قاطعیت تمام علت را تعیین نمود. مثال دوم - ما انسانی را می‌بینیم که خوشحال و شادمان است. آیا هیچ می‌دانید که احتمال علل دربارهی پدیده‌ی مزبور به عدد صدها علت و انگیزه وجود - آورنده‌ی خوشحالی می‌باشد؟ همچنین کسی که در اندوه فرو رفته باشد، آیا می‌دانید ب

رای تعیین علت و انگیزه‌ی آن ممکن است صدها احتمالات را بررسی نمائید؟ همچنین در تحولات و رویدادهای تاریخ بدان جهت که، یک تحول با یک جریان نمی‌تواند علت مشخص خود را هم زمان و با خصوصیات بارزی که علت بودن آن را به طور قطع معین نماید، با خود داشته باشد، و چنان که در دو مثال ساده متذکر شدیم اغلب معلولهایی که پای انسان در سلسله‌ی علل آنها در کار باشد، احتمالات متعددی دربارهی پیدا کردن علت بوجود می‌آید لذا یک تحلیل گر آگاه باید تمامی آن احتمالات را برای پیدا کردن علت حقیقی و یا عوامل متعددی که ممکن است در بوجود آمدن تحول یا جریان تاریخی مفروض نقش داشته‌اند مورد بررسی و دقت قرار بدهد. ۴- مقصود از فلسفه‌ی تاریخ چیست؟ کلمه‌ی فلسفه چنان که می‌دانیم دارای یک مفهوم عام است که از بررسی حقیقت و علت وجودی یک موجود گرفته تا بررسی کل مجموع هستی در تمام ابعاد آن شامل می‌شود، کسانی که در تاریخ بشر فلسفه می‌جویند و یا به عبارت دیگر فلسفه‌ی تاریخ بشر را می‌جویند واقعاً می‌خواهند حقیقت و علت وجودی و نتایج رویدادها و تحولات تاریخ را درک کنند و تاریخی را که بشر آن را پشت سر گذاشته و بلکه تاریخی را که بشر در آیند بر خود خواهد دید، د

ر برابر خود نهاده همه‌ی سطوح و ابعاد آن را بفهمند. در این مبحث نخست ما باید این نکته را مطرح کنیم که آیا ما درصدد شناخت فلسفه‌ی کل مجموعی تاریخ هستیم، یا فلسفه‌ی برهه‌هایی از تاریخ؟ از طرف دیگر آیا ما از تاریخ بشری به اندازه‌ای قوانین علمی بدست آورده‌ایم که بتوانیم تاریخ بشری را با آن قوانین بدست آمده از تجربه‌های یقین آور، مورد تفسیر و تحلیل قرار داده فلسفه‌ی آن را بدست بیاوریم؟ ممکن است عقیده‌ی بعضی از متفکران چنین باشد که آری، ما می‌خواهیم و می‌توانیم فلسفه‌ی کل مجموعی تاریخ بشری را بدست بیاوریم، همانطور که فلسفه‌ی حقوق و فلسفه‌ی زیبایی، اقتصاد و فلسفه‌ی سیاست را تحصیل می‌نمائیم. اشکالی را که این متفکران با آن مواجه می‌باشند، این است که شما چگونه می‌توانید فلسفه‌ی کل مجموعی تاریخ بشری را که در این دنیا یک بار رخ داده است، و هرگز تکرار نخواهد گشت بدست بیاورد!! بعبارت دیگر تاریخ بشری تا همین لحظه که من این کلمات را می‌نویسم از تحولات و رویدادهای کوچک و بزرگ و نیک و بد، زشت و زیبا تشکیل یافته و این تاریخ با یان خصوصیات هرگز تکرار نخواهد شد و هر حقیقتی قابل تکرار نباشد قابل بررسی علمی نیست. این یک مطلب جالب است

، ولی نمی‌تواند اثبات کند که تاریخ بشری قابل بررسی علمی نیست، زیرا هر یک از اجزاء و عناصر تشکیل دهنده تاریخ با دیگری بطوری متباین و متخالف نیستند که تحت هیچ جامع و مشترکی قرار نگیرند، بلکه اغلب اجزاء عناصر و تشکیل دهنده تاریخ معلوماتی مستند به علل مشابه می‌باشند و به همین جهت خود آن معلومات هم شبیه یکدیگرند. به عنوان مثال: ما در هر مرحله‌ای از تاریخ و در میان هر قومی و ملتی، هنگامی که برابری مردم را در مقابل حقوق می‌بینیم، فوراً این نتیجه قطعی را می‌گیریم که آن مردم در حیات حقوقی خود در رفاه و آسایش بوده وضع روانی آنان در اطمینان و آرامش بوده است. و هنگامی که ظلم و جور

سردمداران یک جامعه را می‌بینیم، این نتیجه قطعی را می‌گیریم که مردم آن جامعه آماده طغیان و عصیان به آن سردمداران بوده و دیر یا زود، مبارزه‌ی بی‌امان را در اشکال گوناگون با آنان شروع نموده‌اند. سقوط اقتصادی همواره موجب سقوط حیات انسانی از تحرک و جوشش بوده است با سقوط ایمان و ایدئولوژی زمانی مردم بالذت یابی سرگرم و سپس به پوچی می‌رسند. احساس قدرت در خویشتن غالباً ملازم احساس بی‌نیازی بوده و احساس بی‌نیازی طغیانگری رابه دنبال خود می‌آورد. مگر این

که احساس کننده قدرت دارای ایمان الهی باشد و بپذیرد که قدرت یک امانت خداوندی در دست او است و او باید قدرت را در راه صلاح انسانها بکار بیندازد نه در راه متورم ساختن خود طبیعی‌اش. ۵- جریان شخصی بودن تاریخ منافاتی با قانونی بودن اجزاء و عناصر تشکیل تاریخ ندارد. این جریانات در تاریخ مانند یک عده قوانین کلی که در رویدادهای عینی تجسم پیدا می‌کنند، بوقوع می‌پیوندند و هیچ‌گونه اختصاصی به دوران مخصوص یا قوم و ملت مشخصی ندارند. اگر تاریخ را مانند موجودیت شخصی یک انسان از آغاز وجودش تا پایان زندگی یک شخص معین است، ولی هر یک از اجزاء و عناصر تشکیل عناصر تشکیل دهنده این شخص معین در بوجود آمدن و استمرار و حرکت خود تابع قوانین مخصوص به خود می‌باشد. تعین و تشخیص طبیعی خون و گوشت و رگها و اعصاب و سلولها و دیگر اجزاء بدن آدمی با این که در هر موقعیتی تشخیص معینی برای انسان ایجاد می‌کنند، ولی هر یک از آنها هم در تکون و هم در استمرار خود تابع قوانین کلی می‌باشد که در همه موارد درباره انسانها مشابه صورت می‌گیرد، بنابراین مجموع ملاحظات فوق می‌توان گفت: بررسی فلسفی که عبارت است از بحث و کاوش در علل و اهداف و وقایع و تحولات در تاریخ و ن

قش اختیاری و اجباری انسانها در آن، یک امر ضروری است که نه فقط ما را با آنچه آشنا می‌سازد، بلکه می‌تواند برای حیات آگاهانه در دوران معاصر و آینده آماده نموده و بالاتر از این، ما را با شناخت کلیات ارتباط انسان با خویشتن و با جهان و با هموعان خود برخوردار بسازد. ۶- تاریخ و قانون علیت اشخاصی معتقدند که تاریخ بشری را نمی‌توان با قانون علیت تفسیر و توجیه نمود و بعبارت دیگر: قانون علیت در تاریخ جریان ندارد، زیرا محور اساسی تاریخ، انسان است و انسان دارای آگاهی و اختیار می‌باشد و قانون علیت نمی‌تواند کارهای انسانی را بطور کامل تحت سلطه‌ی خود قرار بدهد. دیگر این که حوادث محاسبه نشده بالنسبه به موقعیتهائی که بشر برای خود در مسیر تاریخ انتخاب کرده است، به قدری فراوان بوده و در جریان تاریخ موثر بوده است که نادیده گرفتن آنها، ما را با تاریخ بشری بیگانه خواهد ساخت این دو قضیه بسیار بااهمیت را بطور مختصر مورد دقت قرار می‌دهیم: ۷- قضیه‌ی یکم انسان دارای اختیار و قانون علیت در تاریخ نخست این اصل را می‌پذیریم که تاریخ انسانی بیان کننده‌ی سرگذشت بسیار متنوع موجودی است که انسان نامیده می‌شود. بدیهی است که انسان یک موجود آگا

ه و سازنده و مکتشف و متفکر و زیاجو و حقیقت خواه و دارای اختیار (و باصطلاح بعضی از متفکران دارای اراده‌ی آزاد) می‌باشد. اگر کسی پیدا شود و از کلمه‌ی اختیار و اراده‌ی آزاد وحشت داشته باشد و بگوید: ما در انسان اراده‌ی آزاد و اختیار سراغ نداریم، ما می‌گوئیم: هیچ مانعی وجود ندارد که ما این دو کلمه (آزادی اراده و اختیار را) برای مراعات وضع روحی شما بایگانی کنیم اصلاً اگر ما این دو کلمه را از قاموس بشری بکلی حذف کنیم، هم اشکالی پیش نمی‌آید! اما نباید فراموش کنیم که فورا و بدون معطلی باید این جمله رابجای آن دو کلمه جانشین کنیم: هر انسان عاقل و هر جامعه‌ی بیدار وقتی را که شایستگی موقعیتی را احساس کرده و قدرت حرکت و تکاپو برای وصول به آن موقعیت را در خود دیده است، با کمال جدیت حرکت کرده و آن موقعیت را بدست آورده است. خواه آن موقعیت به جهت منافع مادی دارای شایستگی بوده است، و خواه به جهت داشتن ارزشهای والای انسانی. این جانب در نوشته‌ها و درسهای مکرر این معنی را متذکر شده‌ام که هیچ انسان عاقلی نمی‌تواند قانون مذکور را که حقیقتی روشن است منکر شود و یا مورد تردید بداند. و نیز اصرار ورزیده‌ام که هر انسانی و هر جامعه‌ای که

قدرت حرکت برای وصول به موقعیت شایسته‌تر را در خود احساس کرد، رو به آن موقعیت حرکت کند و نامش را جبر و ضرورت

و حتمیت و لزوم و بایستی و ناچار، و هر کلمه ای را که بتواند بیشتر معنای جبر را بدهد بکار ببرد. هنگامی که ما در سرگذشت بشری مطالعه می‌کنیم، می‌اندیشیم با قانون مذکور مواجه می‌شویم، یعنی می‌بینیم: انسانهای بسیار در حالت فردی و جوامعی متعدد (و به یک اعتبار همه‌ی انسانها و جوامعی که از آگاهی به شایستگیها و موقعیتها و قدرت انتخاب و حرکت به سوی آنها برخوردار بوده‌اند) در زندگی آگاهانه‌ی خود، با قانون مذکور حرکت کرده و می‌کنند. بنابراین، باید گفت: انسان همواره در گذرگاه تاریخ با اعمال قدرت برای انتخاب موقعیتهای شایسته و شایسته‌تر و وصول بانها، در علیتها و انگیزگیهای اشیاء تصرف نموده و راه خود را برای گسترش موجودیت خود در طبیعت و میان هموعان خود ادامه داده است. لذا باید گفت: ۸- قضیه دوم- انسان قانون علیت را از بین نمی‌برد و معدومی را موجود و موجودی را معدوم نمی‌کند بلکه با تحصیل آگاهیها و قدرتهای متنوع در علیتها و انگیزگی انگیزه‌ها در رابطه با خویشتن تصرف می‌نماید. برای درک و پذیرش مطلب فوق یک مثال بسیار س

اده را در نظر می‌گیریم: یک توپ زیبا و یک اسباب بازی خوشایند شخصیت و من‌مارا در دوران کودکی تحت تاثیر جدی قرار می‌داد بطوری که برای ما چیز دیگری به عنوان مطلوب در این دنیا مطرح نمی‌گشت، ولی امروزه که ده‌ها سال از آن حالت کودکی فاصله گرفته‌ایم، نه تنها آن اسباب بازی کمترین تحریکی در ما نمی‌تواند ایجاد کند، بلکه اگر برای کودکانه‌ی نیازی به تصور آن اسباب بازی نداشتیم شاید که سالها می‌گذشت و اصلا آنها را در ذهن خود خطور نمی‌دادیم. در این جریان چنین نیست که اسباب بازیها را که ذهن ما در کودکی بوجود می‌آورد امروزه نابود شده و از بین رفته‌اند، امروزه خیلی بهتر از آنها وجود دارد ولی شخصیت ما، تفکر ما و آرمانها و هدف گیریهای ما خیلی خیلی بالاتر از آن است که ما را رها کنند که ما به آن اسباب بازیها متوجه شویم. بنابراین، آنچه که واقعیت پیدا کرده است این است که قدرت و استعدادهای به فعلیت رسیده ما، علیت و انگیزگی هر آنچه که در گذشته ما را تحت تاثیر خود قرار می‌داد، از بین برده است، به وجود آن را بطور خلاصه می‌گوئیم: هر اندازه که استعدادهای آدمی بیشتر به فعالیت می‌رسد و بر آگاهیهای او افزوده می‌شود و قدرت انتخاب او گسترده‌تر م

ی‌گردد، قدرت او در ایجاد تغییر در علیتها و انگیزگی انگیزه‌ها رو به افزایش می‌رود بنابراین، این مطلب را به عنوان یک اصل مطرح می‌نمائیم که: (انسان قانون علیت را از بین نمی‌برد و هیچ معدومی را موجود و هیچ موجودی را معدوم نمی‌سازد، بلکه با تحصیل آگاهیها و قدرتهای متنوع در علیتها و انگیزگی انگیزه‌ها در رابطه با خویشتن تصرف می‌نماید) چنان که انسان همگامی که آتشی را خاموش کند و آن را از سوزاندن ساقط کند، به معنای مخالفت با قانون علیت نیست بلکه خاموش شدن آتش بوسیله آب مثلا- که علت خاموشی آتش محسوب می‌شود خود مصداقی از جریان قانون علیت است که آب به عنوان علت خاموش کننده آتش وارد میدان عمل گشته است. با توجه به اصل فوق، این قضیه هم بخوبی اثبات می‌شود که (اختیار داشتن انسان با جریان قانون علیت در تاریخ هیچ منافاتی ندارد، چنان که اختیار انسان هیچ منافاتی با قانون علیت در وضع روانی و مغزی و حرکات عضلانی انسان ندارد. اشکال دیگری که ممکن است برای نفی جریان قانون علیت در تاریخ مطرح شود حوادث محاسبه نشده با غیر قابل محاسبه می‌باشد، که بطور فراوان در مسیر تاریخ صورت می‌گیرد تا جائی که گفته شده است: نداند به جز ذات پرور

دگار که فردا چه بازی کند روزگار و شاعری عرب زبان می‌گوید: ما کل ما یتمنی المرء یدرکه تجری الریاح بما لا تشتهی السفن (هر آنچه که انسان آرزو کند به آن نمی‌رسد- باده‌ها برخلاف میل کشتیها می‌وزند.) برد کشتی آنجا که خواهد خدای و گر جامه بر تن درد ناخدای آیا امثال فراوانی از باران محاسبه نشده‌ای که بوسیله قطعه ابری سیاه از گوشه‌ای از فضای واترلو پیدا شد و به دره واترلو باریدن گرفت و ناپلئون بناپارت را از پای در آورد و بقول برخی از تحلیل‌گران تاریخ، سرنوشت قاره‌ی اروپا را تغییر داد، برای اثبات این که جریان تاریخ و تحولات و رویدادهای آن را نمی‌توان با قانون علیت تفسیر و توجیه نمود، کفایت نمی‌کند؟! بنظر می‌رسد این اشکال هم وارد نیست، زیرا فرق بسیار زیادی است میان حادثه‌ی محاسبه نشده و حادثه بی‌علت. معنای حادثه‌ی محاسبه

نشده این است که علل یا زمان وقوع حادثه برای انسان مجهول می‌باشد، مانند این که شما در خیابان می‌روید و ناگهان دوست خود را ملاقات می‌کنید که اصلاً حتی احتمال ملاقات مذکور هم برای شما مطرح نبود، از این جهت حادثه مذکور را حادثه محاسبه نشده می‌نامیم، ولی حتی کمترین حرکتی که دوست شما برای عبور از آن

خیابان که شما عبور می‌کردید، انجام داده است، معلول علتی بوده است که اگر آن علت نبود، هیچ حرکتی بوجود نمی‌آمد. و همچنین آمدن قطعه‌های ابر و باریدن به دره‌ی واترلو که در محاسبات واترلو نبوده است، ولی حتی ناچیزترین حرکت ابر و بارش آن بدون علت نبوده است. این که می‌گوییم: انسان قانون علیت را از بین نمی‌برد و معدومی را موجود و موجودی را معدوم نمی‌سازد، بلکه با تحصیل آگاهیها و قدرتهای متنوع در علیت علتها و انگیزگی انگیزه‌ها در رابطه با خویشتن تصرف می‌نماید. درست مانند این است که می‌گوئیم انسان نمی‌تواند از عدم محض گندم را بوجود بیاورد ولی انسان می‌تواند گندم را آرد کند و آرد را خمیر نماید و از آن خمیر نان پزند و آن نان را بخورد، در صورتی که گندم ممکن بود در ارتباط با انواعی از اجزاء جهان هستی تفاعل نماید و مسیر دیگری را پیش بگیرد، مثلاً- آن را گاو بخورد، یا نشاسته‌ی آن را با عنصر قابل تفاعل دیگر ترکیب نموده بشکل مرکبی خاص در جریانات طبیعی قرار دهند. و یکی از مسیرهای گندم هم این است که زیر خاک بطور مناسب قرار بگیرد و شرایط روئیدن آن بوجود بیاید و مسیر سنبله شدن را طی نماید و دانه‌هایی از گندم را بوجود بیاورد. ملاحظه می‌شود

و در که وقتی انسان گندم را آرد و آرد را خمیر و خمیر را نان و نان را می‌خورد، نه معدومی را موجود می‌کند و نه موجودی را معدوم می‌سازد و نه قانون علیت را نقض می‌کند، بلکه با معرفت و قدرتی که دارد با بوجود آوردن قانون اقوی، مسیر و جهت حرکت گندم را تعیین می‌کند، در گندم متحرک در مسیر انتخاب شده از طرف انسان کمترین خلاف اصل و قانون صورت نمی‌گیرد. اگر بخواهیم قانون این جریان را با اصطلاح مناسبی بیان کنیم، باید بگوئیم: ۹- نقش علل در تبدیل کیفیتهای اولیه به کیفیتهای ثانویه کیفیت ثانویه ناشی از برخورد یک جسم و بطور کلی یک موضوع با علت ضد قانون آن جسم که دارای کیفیت اولیه بوده است، نمی‌باشد، بلکه این قانون عام عالم هستی است که حرکت همواره کیفیتهای اولیه را تغییر می‌دهد و از این تغییر کیفیتهای ثانویه بوجود می‌آید. هیزم زغال می‌شود، زغال محترق می‌گردد و آتش می‌سوزد و آنگاه مبدل به خاکستر می‌گردد. کیفیت اولیه و ثانویه در جریان هیزم تا خاکستر بدین قرار است: هیزم با آن وضع و شکل خاص اجزاء و ترکیبات آن، کیفیت اولیه است (که البته بالنسبه به حالات پیشین کیفیت ثانویه می‌باشد) پس از برخورد هیزم با آتش و احتراقی معین، مبدل به زغال

می‌شود. زغال بالنسبه به هیزم کیفیت ثانویه است، ولی بالنسبه به زغال محترق در مرحله‌ی بعدی کیفیت اولیه می‌باشد. زغال محترق کیفیت ثانویه برای زغال و کیفیت اولیه برای خاکستر است و خاکستر کیفیت ثانویه زغال محترق می‌باشد این جریان مستمر از کیفیتهای اولیه به کیفیتهای ثانویه بوسیله‌ی برخورد با علل، قانون فراگیر همه‌ی متغییرات عالم هستی است. ۱۰- ضرورت تفکیک میان تعاقب حوادث و علت و معلول شاید حساس‌ترین مسئله در شناخت فلسفه‌ی تاریخ همین مسئله است که متفکر تحلیل‌گر باید نهایت دقت و کوشش خود را درباره‌ی آن بکار بیندازد. اگر چه هر معلولی پس از علت بوجود می‌آید، خواه با تاخر زمانی محسوس و خواه بدون تاخر زمانی محسوس بلکه با تاخر رتبی از علت، ولی چنان نیست که هر حادثه‌ای که بدنبال حادثه‌ای بوجود بیاید، حتماً باید آن آمده است معلول بوده باشد. فصول چهارگانه (بهار و تابستان و پائیز و زمستان) پشت سر هم می‌آیند، ولی هیچ یک از آنها علت دیگری نیست. رابطه علیت در حوادث و موجوداتی است که اگر موجود و حادثه اول که علت است بوجود نیاید یا کمترین تغییری در بعضی اجزاء یا شرایط آن علت بوجود بیاید، معلول یا موجود نمی‌گردد و یا همان تغییر در

علت موجب تغییر در معلول نیز می‌باشد. در صورتی که در حوادث و موجودات متعاقبه بدان جهت که رابطه علیت میان آنها وجود ندارد نه تنها تغییر در حادثه و موجود پیشین موجب تغییر در حادثه بعدی نمی‌باشد، بلکه حتی معدوم گشتن حادثه و موجود پیشین کمترین اثر در حادثه و موجود بعدی نمی‌گذارد. البته درباره تعریف رابطه علیت مسائل متعددی مطرح است که به مطلب کنونی ما

مربوط نیست. آنچه که در این مورد باید دقت کرد، این است که در بررسی فلسفه تاریخ و تحلیل رویدادهای تاریخی به علل اساسی آن، نباید دو جریان مخالف یکدیگر (تعاقب حوادث و علت و معلول) مورد اشتباه قرار بگیرند، به عنوان مثال: دو گروه از مردم را در تاریخ می‌بینیم که برای جنگ و پیکار و رویایی همدیگر صف‌آرایی می‌کنند، وقتی که در صدد تحلیل آن جنگ برمی‌آئیم مثلاً- می‌بینیم علت اقتصادی بوده است که دو گروه را به جان هم انداخته است، در عین حال و همزمان با تحریکات عوامل اقتصادی (مثلاً غصب اراضی یکدیگر) می‌بینیم سردمداران دو گروه قدرت پرست و خودخواه هم بوده‌اند (که البته این صفت رذل خود به تنهایی می‌تواند شعله جنگ را بیفزود و خانمانها را بسوزاند) ولی دلایل قاطع بدست آورده‌ایم که جنگ مفروض آن

گیزه اقتصادی داشته است. متفکر در فلسفه تاریخ و تحلیل‌گر دقیق بدون کمترین غفلت باید علت اصلی جنگ را که در مثال ما عامل اقتصادی است، منظور نموده حوادث همزمان و متقدم را که پیش از جنگ مفروض بوجود آمده، ولی رابطه علیت میان آن حوادث و جنگ وجود نداشته است کنار بگذارد و در صورت نیاز مورد مطالعه جداگانه قرار بدهد. ۱۱- آیا علت محرک که برای تاریخ ضرورت دارد در درون تاریخ است یا خارج آن؟ بدان جهت که وقایع و رویدادهای تاریخ مانند دیگر حوادث عالم هستی معلوماتی میباشند که هرگز با تصادف بوجود نمی‌آیند لذا هر یک از آنها بعلتی نیازمند است که آن را بوجود بیاورد. اگر منظور از علت محرک برای تاریخ همین است که متذکر شدیم، از نظر علمی و فلسفی کسی نمی‌توان آن را مورد تردید قرار بدهد. و اگر منظور از علت محرک تاریخ، علت مجموع تاریخ بوده باشد در این مورد دو طرز تفکر متفاوت با هم دیگر وجود دارد که صاحبان هر یک از آندو، مسئله را با نظر به مبادی فکری خود مطرح می‌نمایند و پاسخ می‌دهند. یکم- این که مجموع تاریخ یک رشته علل و معلولاتی است که پشت سرهم بجریان افتاده و تا تاریخ را تشکیل می‌دهند و هر حادثه و تحول تاریخی را که در نظر بگیریم معلولی است برای حادثه یا حوادث گذشته و علتی است برای حادثه یا حوادث آینده و هیچ‌گونه علتی از خارج برای تاریخ وجود ندارد. دوم- این که وقایع و حوادث تاریخی در عین حال که مجرای قانون (علیت) قرار می‌گیرند، تحت سلطه و نظاره عامل مافوق همه عوامل بوجود می‌آیند و حرکت می‌افتند، مانند اجزاء و حوادث عالم طبیعت که در عین تبعیت از قانون علیت) پیوسته به منبع فیض خالق هستی می‌باشند. و چنان که اعتقاد به قرار گرفتن همه موجودات عالم طبیعت در مجرای قانون (علیت) یا هر قانون دیگری منافاتی با پیوستگی آنها با خالق و صانع بزرگ ندارد، همچنین است وقایع و رویدادهای جزئی و کلی تاریخ بشری. با نظر همه جانبه و دقیق در هويت وقایع تاریخ نظره دوم منطقی تر می‌باشد، زیرا همان دلیل کاملاً- روشن که وجود طبیعت در مجرای قانون (علیت) را بدون پیوستن به خدا قابل تفسیر نمی‌داند، وقایع و تحولات تاریخ را بدون استثناء به خدا قابل تفسیر نمی‌بیند. توضیح این که کل مجموعی تاریخ مانند کل مجموعی هستی، با نظام (سیستم) بازی که دارد، نمی‌تواند مستند به اجزاء و روابط درونی خود بوده باشد، زیرا خود اجزاء و روابط درونی تاریخ محکوم به همان قوانین است که از ذات خود آنها نمی‌جوشد، زیرا همه آن اجزاء و روابط در حل تغییر و دگرگونی است، در صورتی که قوانین حاکمه بر آنها ثابت و غیر قابل تغییر می‌باشد. به عنوان مثال: همه جاندارانی که از آغاز بروز حیات تاکنون در روی زمین زندگی کرده‌اند، از بین رفته و نابود شده‌اند، در صورتی که قانون تولید مثل و دفاع از خویشتن از همان آغاز و تاکنون ثابت و پابرجا است. و از نظر علمی و فلسفی اشیائی که از همه جهات و ابعاد در حرکت و دگرگونی هستند، نمی‌توانند منشا حقائق ثابت و غیر متغیر بوده باشند. بنابراین، باید گفت: علت محرک تاریخچه از جنس خود پدیده‌های طبیعی حیات انسانی باشد و چه از سنخ امور ماورای طبیعی، باید امری خارج از خود وقایع و تحولات تشکیل دهنده تاریخ باشد. و نباید مرتکب این اشتباه شویم و بگوئیم که اگر علت محرک تاریخ را خارج از خود تاریخ بدانیم، حتماً باید قوانین حاکمه بر تاریخ را منکر شویم، زیرا چنانکه قوانین حاکمه در عالم طبیعت با وجود علت فاعلی اعلی که هم سنخ طبیعت نیست (خدا) منافاتی ندارد، همچنین قوانین حاکمه بر تاریخ هم با وجود علت فاعلی اعلی (خدا) هیچ‌گونه

منافاتی ندارد زیرا همان گونه که در بالا اشاره کردیم: تغییرات و دگرگونیهای همه ابعاد و سطوح طبیعت، با قوانین حاکمه بر آنها که ثابت‌اند تضاد و تناقضی ندارند توضیح این که تغییر و دگرگونی در سطوح و ابعاد رو بنائی طبیعت است و ثبات و وحدت در مبادی زیربنائی طبیعت فعالیت می‌نماید، به جهت حساسیت شدید این مسئله، یک مثال دیگر را که برای همگان قابل فهم بوده باشد، در نظر می‌گیریم: هیچ کس کوچکترین تردیدی در این قضیه ندارد که تده آدمی بدان جهت که متشکل است از اجزاء و روابط مادی، قوانینی برای خود دارد که رشته‌های متنوعی از علوم آنها را برای ما بیان می‌کنند، این قوانین مادامی که اجزاء و روابط مادی بدن ادامه و استمرار پیدا کنند، با کمال استحکام و قدرت حکومت می‌نمایند. در عین حال آیا همین اجزاء و روابط تحت سلطه و تاثیر قوانین مغزی و روانی نامحسوس نیستند؟! آیا همان قوانین حاکمه بر اجزاء و روابط مادی بدن در برابر قوانین مغزی و روانی نامحسوس تسلیم محض نمی‌باشند؟! دقت کنیم در این که همه تغییرات عارضه بر بدن که مستند به هدف‌گیری و اراده و اشتیاق وجود می‌آیند، معلول علل نامحسوسی هستند که نه از نظر ماهیت شباهتی به اجزاء و روابط مادی بدن دارند و نه از نظر آثار و مختصات آنها. اراده در مغز شما بوجود می‌آید و موجب حرکات عضلانی شما می‌باشد، مثلاً از جای خود برخاسته دنبال کاری می‌روید که ممکن است احتیاج به حرکات بسیار متعدد و متنوع عضلانی داشته باشد. با این که خود عضلات و اجزای مادی بدن و حرکات و جریانات آن عضلات مطابق قوانین فیزیکی و فیزیولوژیک است، با این حال همه اینها مستند به عامل اراده و تصمیم و هدف‌گیری و احساسات متنوعی است که هیچ یک از آنها با تعریفات و قوانین حاکمه بر عضلات مادی شما قابل تفسیر و توجیه نمی‌باشند بدین جهت است که می‌گوئیم اگر متفکری بپذیرد که تاریخ قانون دارد، در حقیقت مانند این است که برای تاریخ پیکری و روحی قائل شده است که هم سنخ خود وقایع و تحولات متغیر نیست. بعضی از متفکران با ذوق بجای روح تاریخ (وجدان تاریخ) را بکار می‌برند، نهایت امر نه مانند یک انسان شخصی. ۱۲- آیا علت محرک تاریخ باسد یک حقیقت بوده باشد؟ در مبحث پیشین گفتیم: هر روز وقایع و تحولات تشکیل دهنده تاریخ، یک از سلسله‌های حوادثی است که در عالم هستی با ضمیمه مجموع حوادث کیهانی می‌گردد. و نیز اثبات کردیم که عالم هستی با قرار گرفتن آن در مجرای قوانین متنوعه خود، مخلوق خداوندی است که نظاره و سلطه او در همه لحظات از آغاز هستی تا انقراض آن استمرار

دارد. و در جای خود این حقیقت اثبات شده است که تفسیر علمی و فلسفی جهان هستی بدون پذیرش خدا که مبداء هستی و حافظ قوانین آن است امکان پذیر نخواهد بود زیرا- زین پرده ترانه ساخت نتوان وین پرده به خود شناخت نتوان (نظامی گنجوی) و برای این که: هر چه گوئی ای دم هستی ازان پرده دیگر بر او بستی بدان آفت ادراک آن قال است و حال خون بخون شستن محالست و محال (مولوی) بنابراین اگر منظور از علت محرک تاریخ، فاعل حقیقی و اصل وجودی آن است، بدیهی است که این علت واحد است و آن خداوند متعال است. و اگر منظور از علت محرک، علت غائی تاریخ بوده باشد، یعنی هدف و غایتی است که تاریخ برای بوجود آمدن آن بجریان افتاده و حرکت می‌کند، باید در نظر گرفت که اگر ضرورت وجود چنین علتی ثابت شود و بگوئیم: سلسله تاریخ بشری غایت و هدفی دارد که برای وصول بان حرکت می‌کند، بهیچ وجه نمی‌توان آن غایت و هدف را از روی روش علمی و فلسفی شناخت، زیرا اولاً- مجموع تاریخ بشری که مرکب است از وقایع و تحولات آگاهانه و ناآگاهانه و اضطراری و اجباری و اختیاری و بروز شخصیت‌های متنوع از نظر نبوغ و تاثیر در جوامع بشری و ظهور انواعی از عوامل شتاب بخش به بعدی از

ابع

اد تاریخ و یا عواملی را کد کننده آن، آگاهی و آزادی و اختیار به آنچه که واقع خواهد شد ندارد تا بگوئیم: تاریخ غایت و هدفی را در نظر گرفته است و برای وصول بان در سعی و تکاپو است. یا بعبارت مختصرتر و روشنتر: کل مجموعی تاریخ اگر هم یک حقیقت شخصی است، ولی یک انسان شخصی نیست که در صورت اعتدال مغزی و روانی و جسمانی هدف و غایتی را از روی

آگاهی و اختیار انتخاب نمایند. برای وصول به آن، حرکت کند، و این توهم که تاریخ بشری مانند یک فرد انسان شخصی است که می‌فهمد چه می‌کند، و به حرکت درمی‌آید، به هیچ اساس مستند نیست، لذا می‌بینیم پس از آنکه بخار یا ماشین یا پدیده‌های ناآگاه دیگر که با دست بشر ساخته شد و شروع به فعالیت کرد، نتایج و آثار خور را ناآگاه و بی‌اختیار در متن تاریخ قرار دارد. این مطلب هم قابل توجه است که در هیچ یک از دورانهای تاریخ، متفکری پیدا نشده است که بگوید: تاریخ بشری با این شواهد و دلائل علمی قطعی چنین آینده‌ای را در پیش دارد. البته مقداری کلی گوئی و خیال‌پردازیها که هرگز نه قابل اثبات و نه قابل رد می‌باشد از افکار انسانها تراوش می‌نماید و حتی بعضی از ساده‌لوحان از آن کلی گوئی و خیال‌پردازیها به عنوان بدست آور دن معرفت تاریخ‌شناسی خوشحال و قانع هم می‌گردند، ولی می‌دانیم که واقعیات و حقائق را نه با کلی گوئی و خیال‌پردازی می‌توان شناخت و نه آن واقعیات و حقایق از خوشحالی و بدحالی و رضایت و عدم رضایت ما تبعیت می‌کنند. خلاصه اگر تاریخ بشری مانند یک انسان شخصی می‌فهمید که چه می‌کند و راه انتخاب وضع بهتر را در اختیار داشت، هرگز تاریخ پر از این همه خون و خونابه و حق‌کشی و زورگوئی و ویرانگری نمی‌گشت و این همه بشر در جهل و فقر فرو نمی‌رفت. بلی آنچه که می‌توان گفت: این است که خداوند فائل و خالق یکتا چنان که برای هر چیزی که در این دنیا آفریده است ماده و مقداری قرار داده و برای هر چیزی هدفی تعیین فرموده است که در کل هدف هستی اشتراک دارد، همچنین تاریخ بشری نیز که عبارتست از وقایع و تحولات بسیار زیاد که هر یک از آنها قانون مخصوص پیروی می‌کند. رو به هدفی که خدا برای آن تعیین فرموده است، حرکت می‌کند. البته معنای این قضیه آن نیست که بشر قدرت هیچ گونه آینده بینی مرحله عقل سلیم خواهد رسید که آینده خود را ولو بطور مشروط پیش بینی کند و برای ساختن آینده بهتری فعالیت نماید اگر چه به جهت باز بودن نظام (سیستم) تاریخ هم با نظر به تدریجی بودن بروز سطوح و ابعاد بشری در رابطه با جهان و هموعان خود و هم با نظر به پیوستگی تاریخ به مشیت بالغه خداوندی مانند دیگر حوادث کیهان بزرگ، آینده‌بینی و آینده‌سازی به حد کمال نخواهد رسید، ولی کوشش انسانها در این مسیر از جهلها و ناتوانیهای آنان کاسته بر علم و قدرتهای آنان خواهد افزود. این ارتباط قانون با خدا، درست شبیه به قانون ضروری مشورت است که خداوند متعال به پیامبر اکرم دستور فرموده است که: و شاورهم فی الامر (در امور با آنان (یاران عاقل و متقی خود) مشورت نما) فاذا عزم (وقتی که با نظر به محصول مشورت عزم کردی و تصمیم گرفتی) فتوکل علی الله (به خدا توکل کن) ان الله یحب المتوکلین (قطعاً، خداوند توکل کنندگان را دوست دارد). ملاحظه می‌شود که مراعات قانون عقلانی و عقلانی شوری مورد دستور قرار می‌گیرد و باین حال توصیه به توکل جنبه ماورای آن را تضمین می‌کند. ۱۳- برای شناخت وحدت یا تعدد عامل محرک تاریخ باید نخست منظور از تاریخ را بفهمیم. آیا محصول تاریخ یا هویت تاریخ واقعا یک حقیقت است که ما مجبور شویم که برای تاریخ یک عامل محرک فرض کنیم؟ بنظر می‌رسد پاسخ این سوال منفی است، زیرا وحدتی که برای هویت یا محصو ل تاریخ فرض شود، به جهت تنوع بسیار شدید تحولات و وقایع بشکلی دهنده تاریخ، را در نظر بگیریم، خواهیم دید: مرکب است از: ۱- تلاش انسان برای تهیه وسائل معیشت خود. ۲- کوشش برای شناخت طبیعی که در آن زندگی می‌کند. ۳- محبت و عشق پیدا کرده حیات خود را با آن محبت و عشق توجیه نموده است. ۴- ابزار و وسایلی را برای ساختن وسائل و مواد استمرار حیات خویشتن می‌سازد. ۵- قوانین و حقوق برای امکان‌پذیر ساختن زندگی دسته جمعی وضع می‌کند. ۶- شخصیت‌هایی با درجاتی گوناگون از تاثیر در جامعه (و پیشرفت یا سقوط آن) بروز می‌نمایند. ۷- جنگهای خانمانسوز براه می‌افتد و دمار از روزگار بشری درمی‌آورد. ۸- در مسیر رقابتهای ظالمانه دست به کشتار غیر مستقیم همدیگر می‌برند. ۹- اکتشافات و اختراعات نمودها و وقایع تاریخ و روابط بشری و کیفیت زندگی را دگرگون می‌سازد. ۱۰- انسانهایی اگر چه در اقلیت اسف‌انگیز در برابر خودخواهان و خود کامگان با اتصاف به فضائل اخلاقی و روحیات دینی، قد علم می‌کنند و استقامت می‌ورزند و در راه اعتلای حق و حقیقت به مبارزه با انبوه خودخواهان بر می‌خیزند. ۱۱- فرهنگ‌هایی بروز می‌کنند، بعضی از آنها به اوج می‌رسند و سپس راکد می‌شوند

د و بعضی دیگر به مرحله‌ی اوج نرسیده رو بزوال و فنا می‌روند. ۱۲- تمدنها پشت سر هم با تناوب شکفت‌انگیز در این نقطه و آن نقطه از دنیا بظهور می‌رسند و سپس تدریجا یا با سرعت شدید سقوط می‌کنند و از بین می‌روند. ۱۳- مصائب و ناگواریهای حساب نشده مانند سیلها و زلزله‌ها و آتش‌نشانیها بر سر بشر تاختن می‌گیرد و دگرگونیهائی در وضع زندگی وی بوجود می‌آورد. ۱۴- در رویاروی قرار گرفتن بشر با همدیگر دو عامل گوناگون تاثیر دارد: مانند خودخواهی که توسعه می‌یابد و به نژادپرستی می‌رسد و مسائل اقتصادی که گاهی یک جامعه‌ی فقیر علیه جامعه‌ی ثروتمند می‌خروشد و در برابر آن صف‌آرایی می‌کند. گاهی هم با این که احتیاج ضروری وجود ندارد فقط به انگیزگی تملک بیشتر مواد اقتصادی رویاروی هم قرار می‌گیرند. این وقایع و تحولات و انگیزه‌ها که نمونه بسیار بسیار ناچیز پدیده‌های تشکیل دهنده‌ی تاریخ می‌باشند، می‌توانند به عنوان اجزای و عناصر تشکیل دهنده‌ی هویت تاریخ نامیده شوند. اگر بخواهیم نمونه‌های محض این وقایع و تحولات را مورد توجه قرار بدهیم در حقیقت پدیده‌های فیزیکی تاریخ را مورد توجه قرار داده‌ایم. این نمودها (خود این وقایع و تحولات) بهیچ وجه آن

جامع مشترک حقیقی را ندارد که بگوئیم: چون عامل مشترک آنها یک حقیقت نیست که نیاز به یک علت داشته باشد لذا جستجوی یک علت برای اجزاء و عناصر تاریخ، معنای معقول ندارد. و چنانچه در نمونه‌های چهارده گانه وقایع و تحولات ملاحظه کردیم آنها یک عده امور متخالف و متضادی هستند که هیچ جامع مشترک حقیقی ندارد، و اگر مفهومی مانند رویدادهای تاریخی، سرگذشت بشری را به عنوان جامع در نظر بگیریم، یک مفهوم اعتباری و ترجیدی محض خواهد بود که هیچ راه حل علمی برای تحلیل و تفسیر تاریخ در اختیار ما نخواهد گذاشت، چنانچه مفهوم تجربیدی لذت یا زیبایی نمی‌تواند ما را با هزاران نوع لذت و زیبایی آشنا بسازد و حقیقت آنها را برای ما بشناساند. آیا تاریخ بشری یک محصول معین و مشخص دارد که بگوئیم: برای ما از نظر علمی واجب است که یک علت برای محصول تاریخ پیدا کنیم؟ مسلم است که محصول تاریخ تنوع و تعدد بی‌شماری دارد که مانند اجزاء و عناصر هویت تاریخ جامع مشترک حقیقی ندارد و اگر بگوئیم: محصول تاریخ، حیات بشری است این هم یک جامع اعتباری می‌باشد و نمی‌تواند بازگو کننده‌ی یک جامع حقیقی باشد. آیا تاریخ در مسیر تکامل حرکت می‌کند؟ به اضافه‌ی این که ادعای حرکت آن

سان در مسیر تکاملی، با ناتوانی او از مهار کردن قدرت که به دستش می‌افتد و لذا آن را در تخریب و از بین بردن هر فرد و جامعه‌ای بکار می‌اندازد که حرکتی مخالف خودخواهی قدرتمند از خود نشان بدهد، یک ادعای مسخره است. ادعای حرکت انسان در مسیر تکاملی با در نظر داشتن این که هنوز انسان نتوانسته است لذت خود را بدون این که به آلام دیگران تمام شود تنظیم نماید و با در نظر داشتن این که حتی یک قدم در راه تعلیل خودخواهیهایش برنداشته است و با در نظر گرفتن این که برای حفظ ارزشهای والای انسانی نتوانسته است قانون (هدف وسیله را توجیه می‌کند) را بطوری معنی کند که انسانیت را قربانی هوی و هوس قدرت پرستان نماید. و با در نظر داشتن این که هنوز نتوانسته است به آن مرحله برسد که از آلام دیگران، رنج ببیند، با این اوصاف، ادعای تکامل برای کسی خوشایند است که بتواند با بکار بردن این اصطلاح، قدرتی و امتیازی برای خود اثبات نماید. خداوندا، این موجود چگونه ادعای حرکت در مسیر تکامل می‌نماید با این که در هر فرد و جامعه‌ای که محسوس ضعف می‌نماید،

تاخت و تاز بر سر او را شروع می‌کند. بی دلیل نیست که اغلب انقلاباتی که در جوامع بوجود آمده، بدون فاصله زمان ی زیاد مورد هجوم همسایه یا دور از اقلیم آن جامعه‌ی انقلابی گشته است، چرا؟ برای این که انقلاب و تحول، آن جامعه را ضعیف ساخته و اقویاء اکنون می‌توانند بسود خود آن را متلاشی کنند. آری همه‌ی اینها دلیل حرکت تکاملی تاریخ انسانی است! در روزگار ما که اوایل قرن پانزدهم هجری و اواخر قرن بیستم میلادی است، تکامل به اوج خود رسیده! و می‌گویند: بشر برای نابودی خودش قدرتی بیش از قدرت سی بار کشتن همه‌ی انسانها و متلاشی کردن کره‌ی زمین تهیه نموده است! آری، برای آن انسانها که حرکت در مسیر اخلاق و ارزشهای والای انسانی و ارتباط با عالم ملکوت الهی و قرار گرفتن در جاذبه‌ی کمال، تنزل و ارتجاع و

سیر قهقرائی تلقی شود، نابودی از صفحه‌ی وجود هم تکامل محسوب می‌گردد! چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم بندی خدا برای اثبات این که بشر رو به تکامل نرفته است در صفحات آینده حتما به مبحث (گرایش تبهکاران به فساد و افساد در روی زمین و نتایج آن، و مقاومت پیامبران در برابر تبهکاران بامر خداوند) مراجعه شود. آنچه که با نظر به مجموع سرگذشت بشری و موجودیت طبیعی و مغزی و روانی بشر، بدست می‌آید، این است که حرکت بشر در مسیر تکاملی در تاریخ، یک

مسئله مبهم و غیر قابل توضیح و اثبات است، زیرا آنچه که همگان مشاهده می‌کنیم: گسترش تفکرات و تصرفات انسانها در طبیعت و نفوذ به بعضی از سطوح با اهمیت آن است که تاکنون از دیدگاه علمی مخصوصا در دو قرن اخیر بدست آمده بسیار چشمگیر بوده است. اما آیا این گسترش و نفوذ را که همه‌ی ارزشها و عظمت‌های انسانی را زیر پا گذاشته است، می‌توان تکامل نامید؟! خوش بینی غیر عاقلانه‌ای می‌خواهد که یک انسان خود را از بهشت عواطف و احساسات و تعقل و وجدان و فداکاریها در راه پیشرفت بنی نوع خود بیرون انداخته و با تورم شدید خود طبیعی و خودخواهی فوق تصور، روی قله‌ی کوه‌های اسلحه‌ی کشنده بنشیند و بگوید: من تکامل یافته‌ام! و من بر مبنای اصل منفعت طلبی، باید مالک همه‌ی دنیا شوم، زیرا در همه‌ی دنیا منافعی برای من وجود دارد! ۱۵- ضرورت تفکیک میان عامل ضروری تاریخ و عامل تعیین کننده‌ی کیفیت تاریخ یک اشتباه بزرگ از بعضی از صاحب نظران که در فلسفه تاریخ کار کرده‌اند، دیده می‌شود که باید مورد توجه قرار گیرد و مرتفع گردد و آن اشتباه این است که عامل ضروری تاریخ با عامل تعیین کننده‌ی کیفیت تاریخ یکی دانسته و آن دو را از یکدیگر تفکیک نکرده‌اند! برای توضیح ضرورت تفکیک دو عامل مذکور از یکدیگر، بایستی توجهی به خود پدیده‌ی حیات نمائیم. عوامل مربوط به این پدیده بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردد: قسم یکم عوامل وجود و ادامه‌ی حیاط است، مانند تنفس از هوا، اعتدال و صحت مزاج و خوردن و آشامیدن و امثال اینها از واقعیاتی که بدون آنها حیاط آدمی در معرض نابودی است. قسم دوم عوامل تعیین کننده‌ی کیفیت حیات است مانند فقر و تمکن، فرا گرفتن صنعت، دانش، شکست، پیروزی، شجاعت، زبونی، تکیه بر غیر، استقلال، منش هنری، منش قضائی، منش سیاسی، منش روحانی، منش مدیریت و غیر ذلک این نوع عوامل در تعیین کیفیت حیات، نقش اساسی را باز کنند. قسم یکم از عوامل فقط ادامه‌ی حیات آدمی رابعه‌دارند و بدون آنها، حیاتی وجود ندارد، در صورتی که قسم دوم چگونگی حیات را مشخص می‌نماید. هر یک از پدیده‌های بالا (صنعت، دانش) ... رنگ خاصی به حیات آدمی می‌بخشد که پدیده‌های دیگر، آن رنگ را نمی‌بخشند، کیفیت آن زندگی با حد و وسایل معیشت ادامه می‌یابد (فقر) غیر از زندگی باتمکن از همه‌ی وسایل معیشت و پدیده‌های تجملی و رفاه و کامکاری می‌باشد. تاریخ بشری هم از یک جهت شبیه به حیات آدمی یعنی از دو نوع عامل برخوردار است عامل ضروری برای ب

وجود آمدن و تشکل اجزاء و عناصر تاریخ و عامل تعیین کننده‌ی کیفیت تاریخ. نوع اول که عبارتست از عامل ضروری بوجود آمدن و تشکل تاریخ همان علل طبیعی و روانی حوادث و تحولاتی است که در تاریخ بوجود می‌آیند و معلومات خود را که حوادث و تحولات تاریخی است بدنبال خود می‌آورند. در تاریخ، مردم جوامع بشری دست به کشاورزی زده‌اند. علت این جریان در تاریخ نیاز مردم به غلات و دیگر محصولات بوده است که زندگی مادی مردم بدون آنها امکان‌پذیر نیست. همچنین مردم در طول تاریخ برای خود خانه‌ها و مساکن ساخته‌اند، سدها کشیده‌اند معادن استخراج نموده انداز حیات خود در برابر عوامل مزاحم طبیعت و درندگان همونوع خویش دفاع نموده‌اند، مسافرت‌های طولانی در خشکیها نموده دریاها را درنوردیده‌اند. اینها یک عده رویاها و نموده‌های طبیعی هستند که ناشی از علل ضروری حیات انسانها در تاریخ می‌باشند. اصل فعالیت‌های اقتصادی و قوانین و تعهدات حقوقی و اجرای سیاست‌های لازم همه و همه ناشی از عوامل ضروری تشکل اجزاء و عناصر تاریخ بوده و می‌باشد. نکته‌ای را که باید در این قسم از عوامل مورد توجه قرار بدهیم، این است که عوامل ضروری بوجود آمدن اجزاء و عناصر تشکیل دهنده‌ی تاریخ نمی‌ت

واند بازگوکننده‌ی کیفیت تاریخ و نمودها و اجزاهای و عناصر آن بوده باشند زیرا نشستن در یک مسکن که ضرورت حیات است، نمی‌تواند چگونگی حیات را مثلاً خوشبینی یا هنرگرایی یا انتخاب عقیده‌ی خاص اقتصادی، سیاسی، حقوقی، فلسفی و فرهنگی و غیرذالک را تعیین نماید. همچنین خوراک و پوشاک و آشامیدنیها و دیگر عوامل تعیین معیشت مادی. ما باید برای توضیح عامل تعیین کننده‌ی چگونگی حیات (نوع دوم) انسان را در دو موقعیت عمده مطرح نماییم: ۱۶- موقعیت یکم برای تعیین عامل کیفیت حیات، ماهیت و مختصات خود انسان است. اساسی‌ترین عامل تعیین کننده‌ی کیفیت حیات یک انسان با نظر به ماهیت و مختصات او، عبارت است از من ایده‌آل (من او مطلوب) او که در این زندگانی آن را ساخته و محور همه شئون حیاتی خود تلقی نموده است. اگر من مطلوب یک انسان علاقمند و عاشق ثروت مال دنیا باشد، قطعی است که چنین انسانی بهر کس و به هر چیزی بنگرد و با هر کس و هر چیزی ارتباط برقرار کند، بر مبنای ثروت و مال دنیا خواهد بود. تابلوی هنری بسیار زیبا برای او از این جهت جالب است که اگر آن را مثلاً به هزار تومان خریده است می‌تواند به دو هزار تومان بفروشد، کتاب خطی را که در مفیدترین ضروری‌ترین

موضوعات علمی نوشته است، باید با کمال دقت و علاقه حفظ کرده، زیرا هر چه زمان برای او بگذرد به قیمتش افزوده می‌شود، اگر چنین کتابی به دست مردی محقق بیافتد که بتواند هزاران مشکل بشری را با محتویات آن کتاب حل و فصل کند، جامعه یا جوامعی را به سعادت برساند، آن انسان صاحب کتاب که من مطلوبش فقط افزایش ثروت می‌خواهد، آن کتاب را به هیچ وجه از دست نخواهد داد اگر چه سعادت میلیاردها انسان را برآورده نماید، زیرا او پول می‌خواهد و انسانها غلط می‌کنند که در فکر سعادت خود یا منتفی ساختن دردهای خویش هستند و می‌خواهند آن کتاب را از دست او نه با قیمت عادلانه‌اش، بلکه با صدها برابر قیمت عادلانه‌اش، بیرون بیاورند! برای این حیوان وقیح شرابی که با کهنه شدن بقیمتش افزوده می‌شود با چنین کتابی که با گذشت زمان به ارزش پولی آن اضافه می‌شود، تفاوتی ندارد! آن انسان که من مطلوب او شهرت اجتماعی می‌خواهد، کیفیت حیات خود را طوری می‌سازد که مطلوب اجتماعش باشد. همچنین کسی که من مطلوب او سلطه و قدرت خواهی است، کیفیت حیات او همان حیوان قدرتمند لویاتان باصطلاح هابس است، او می‌خواهد از همه‌ی ابعاد حیات بر دیگران و بر زمین و آسمان مسلط شود و دیگر هیچ!

بنابراین اگر کسی بخواهد کیفیت حیات یک انسان را در طول تاریخ زندگیش بفهمد، باید تمام کوشش و فعالیت خود را صرف شناخت من مطلوب وی بنماید و این حقیقت را بدست بیاورد که من مطلوب او چه می‌خواسته است و آرمان اصیل او چه بوده است، لذا بر فرض یک انسان هزار سال زندگی کند و دارای من مطلوب مخصوصی باشد برای شناخت کیفیت حیات او در آن هزارسال باید سراغ شناسائی من مطلوب او را گرفت. ۱۷- موقعیت دوم برای تعیین عامل کیفیت حیات انسانها در حال زندگی دسته جمعی عامل کیفیت حیات انسانها در حال زندگی دسته جمعی بسیار پیچیده‌تر از عامل کیفیت حیات انسانها در حال زندگی فردی است. به همین جهت است که در تعیین عامل این کیفیت، آراء و عقائد مختلف و متعدد ابراز شده است. اهمیت این عامل بقدری است که می‌توان گفت: با شناختن آن، موثرترین گام را در راه پیمودن عامل تعیین کننده‌ی تحولات تاریخ و رویدادهای آن، برداشته‌ایم. عده‌ای از نویسندگان آن اندازه که بر تاثیر اجتماع بر فرد می‌اندیشند، به همان اندازه در تعیین عامل کیفیت حیات انسانها در حال زندگی دسته جمعی نمی‌اندیشند. اگر چه آنان صریحاً نمی‌گویند که علت اساسی این طرز تفکر چیست؟ ولی می‌توان از راه حدس

بدست آورد که شدت تغییرات و تحولات عارضه بر اجتماعات که معلول باز بودن نظام (سیستم) زندگی اجتماعی است، برای آنان مانع تعیین قطعی عامل یا عوامل کیفیت زندگی جمعی می‌باشد. برای ورود به تحقیق کافی درباره‌ی این مسئله ضروری است که ما دو نوع کیفیت را در زندگی جمعی از همدیگر تفکیک کنیم: ۱- کیفیت اولی که عناصر ضروری زندگی است ۲- کیفیت ثانوی

عبارت است از روابط انسانها و گروههای اجتماعی با یکدیگر و فرهنگ و طرز تفکرات و آرمانها و برداشتها از زندگی و ارزشهای متنوع و غیر ذلک. دریافت عامل تعیین کننده‌ی کیفیت اولی حیات جمعی ساده‌تر و روشن‌تر از کیفیت ثانوی است. زیرا عامل اساسی این کیفیت لزوم هماهنگی در اراده‌ها (می‌خواه‌ها) بوسیله‌ی تعدیل آنها برای بوجود آمدن زندگی جمعی است. البته هر اندازه هماهنگی و تعدیل اراده‌های مردم جامعه منطقی‌تر بوده باشد، زمینه برای بروز کیفیت عالی‌تر در زندگی جمعی آماده‌تر خواهد بود. این عامل اساسی که متاسفانه غالباً مورد توجه جدی قرار نمی‌گیرد، بقدری از اهمیت برخوردار است که می‌توان گفت: بدون این عامل، اگر چه سطح ظاهری جامعه آرام و منظم هم بوده باشد، آرامش جامعه مانند کوه آتش‌فشان است که عوامل انفجار

و تخریب را در درون خود دارا می‌باشد. آرامش و نظم و هماهنگی جبری در اجتماع باضافه این که پایدار نبوده و همواره در معرض طوفان و انواعی از اختلالات است، طعم حقیقی حیات در چنین جوامعی قابل دریافت نمی‌باشد، و نتیجه‌ی کیفیتهای ثانوی چنین جوامعی هم طبیعی نبوده و ساختگی خواهد بود. (اگر تاریخ یک جامعه و ملتی با کیفیتهای ثانوی ساختگی امتداد پیدا کند، هر تفسیر و تحلیلی که درباره چنین تاریخی ابراز شود، بی‌اساس بوده و قابل قبول نمی‌باشد) بنابراین، این اصل را باید مورد توجه قرار بدهیم که: معنای هماهنگی اراده‌ها که بوسیله تعدیل آنها بوجود می‌آید، بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردد: قسم یکم - تعدیل جبری که محصول آن هماهنگی جبری است که متاسفانه در اکثریت قریب به اتفاق جوامع در طول تاریخ حاکمیت داشته است. نهایت امر این است که اشکال تعدیل جبری برای گروه‌های اجتماع مختلف بوده است. قسم دوم - تعدیل طبیعی که محصول آن، هماهنگی طبیعی می‌باشد. ملاحظه می‌شود که ما تعبیر (تعدیل طبیعی و هماهنگی طبیعی) نمودیم. مقصود از طبیعی در این مورد، اختیار ناشی از آگاهی کامل و اراده و تصمیم ناشی از حد اعلا‌ی به فعلیت رسیدن استعدادها نمی‌باشد، زیرا چنین اختیا

ری نه تنها در اکثر انسانها بوجود نمی‌آید بلکه اقلیتی که توانسته باشد چنین اختیاری را بدست بیاورد، از نظر کمیت بسیار محدود نمی‌باشند، بلکه منظور ما از تعدیل طبیعی و هماهنگی طبیعی، مراعات حد متوسط از اراده‌های مردم جامعه است که مردم در آن تعدیل، احساس ظلم و جور نکنند. اکنون ببینیم معنای تعدیل اراده‌ها که به عنوان عامل تعیین کننده کیفیت اولی یک جامعه، معرفی نمودیم چیست؟ نمونه‌ای از تعدیلها را در این جا برای روشن شدن مسئله می‌آوریم: ۱- در زندگی جمعی تقسیم کار ضروری است، اگر اشخاصی بخواهند کارها را در اختیار خود بگیرند یا تقسیم کار را طوری قرار بدهند که به ضرر جامعه تمام شود، بدون تردید جامعه اراده آن اشخاص را محدود کرده و با نظر به کل مصالح جامعه آن را تعدیل خواهد نمود. ۲- در زندگی جمعی، مالکیت نامحدود امکان‌ناپذیر است، زیرا مواد مفید برای زندگی محدود و تدریجاً در اختیار انسانها قرار می‌گیرد و فرض تجویز نامحدود بودن مالکیت، تراحم و تصادم میان افراد و گروههای جامعه را قطعی خواهد ساخت. ۳- دو پدیده جلب لذت و منفعت شخصی و فرار از الم و ضرر شخصی به عنوان گسترده‌ترین عوامل و انگیزه‌های حرکت افراد در جامعه مطرح‌اند. و ن

یز این دو پدیده اساسی‌ترین عامل حیات طبیعی انسانها می‌باشند تا آن مرحله که حیات طبیعی تحت مدیریت خرد و روح آدمی در آیند، آدمی با وصول به این مرحله، نخست لذت و منفعت دیگران را هم در زندگی خود بحساب می‌آورد یعنی مادامی که دو پدیده مزبور موجب درد و ضرر ناگوار در حیات او نباشد، آن دو را برای آنان می‌خواهد چنان که برای خود می‌خواهد و همچنین در دو ضرر دیگران را نمی‌خواهد چنانکه آن دو را برای خویش نمی‌خواهد سپس او می‌تواند به مرحله‌ای عالی‌تر وارد شود که بدون ورود بان، رشد و کمالی وجود ندارد. در این مرحله روح انسانی در می‌یابد که عظمت نیکیها بالاتر از آن است که در معرض معامله‌گری در برابر لذت و منفعت قرار بگیرد. متاسفانه این مرحله را نه اپیکور مورد توجه قرار می‌دهد و نه بنتام و جیمز استوارت مبل جدی می‌گیندند. می‌توان گفت: به جهت طرز تفکرات این گونه شخصیت‌های محدودنگر بوده است که بشر با این که از یک اشتیاق جدی درونی برای رشد و کمال روحی برخوردار است، از ورود به مرحله عالی و رشد کمال بی‌بهره مانده است. بهر

حال پدیده جلب لذت و منفعت و گریز از الم و ضرر در هر دوره‌ای از تاریخ و در هر یک از جوامع کوچک و بزرگ، چنان که بطور

ر مختصر به آن اشاره کردیم اساسی‌ترین و گسترده‌ترین عامل و انگیزه‌های حرکات و فعالیت‌های بشری است و تفسیر تاریخ بدون ملاحظه این عامل قطعاً یک تفسیر ناقص خواهد بود. این نکته را هم در نظر داریم که مصادیق و عوامل لذت و منفعت و در دو ضرر، یک عده امور ثابت و مشخص نیستند، بلکه در پیرو گسترش ارتباطات انسانی با طبیعت و هموعان خود، مصادیق و عوامل دو پدیده مزبور نیز در تغییر قرار می‌گیرند. این قضیه را باید به عنوان یک اصل مسلم در تحقیقات و مطالعات خود منظور نمائیم که دو پدیده جلب لذت و منفعت و گریز از درد و ضرر علت اصلی حرکات و فعالیت‌های عضلانی و فکری نیست، بلکه علت اصلی عبارت است از (صیانت ذات) یا عامل خودخواهی که انسان را بسوی لذت و منفعت جلب و از درد و ضرر گریزان می‌نماید در متن تاریخ همه دورانها و همه جوامع وجود دارد، نهایت امر این است که دو گروه دیگر از انسانها در اغلب جوامع بیدار که عقول و احساسات افراد آنها به فعالیت افتاده است، وجود دارند که بالاتر از متن طبیعی محض حیات، حرکت می‌کنند: گروه یکم- انسانهایی هستند که ذات یا (من) خود را بطوری تفسیر و دریافت می‌نمایند که لذائد و آلام بنی نوع خود را هم مربوط به خود می‌دانند و لذت بردن از احساس لذتی که دیگران می‌نمایند و رنج کشیدن از دردهائی که دیگران را رنج می‌دهند، در درون آنان بوجود می‌آید، و عبارت دیگر لذت شخصی و رنج شخصی آنان معنای عمومی تری پیدا می‌کند، شتکل لذت و رنج دیگران نیز می‌گردد. و همچنین ارزشهای اخلاقی و دینی را مورد اهمیت جدی قرار می‌دهند و لذت و نفع را شامل آنها نیز می‌دانند، باین معنی که از عمل به ارزشهای اخلاقی و اعتقاد به معتقدات دینی و عمل به دستور خداوندی لذت می‌برند و در صورت دوری از آنها احساس رنج می‌نمایند. قطعی است که این گروه از اکثریت افراد جامعه‌های که متن حیات آنان و لذت و منفعت محسوس و طبیعی شخص تشکیل می‌دهد رشد یافته‌تر و با عظمت‌تر باشند. گروه دوم افرادی هستند که از جاذبیت لذت و منفعت رها گشته و آن پدیده‌ها را از هدف بودن برکنار ساخته‌اند و در دفاع از خود در برابر رنجها و ضررها، آن اندازه عشق به خود طبیعی نمی‌ورزند که در هر حال و با این که بوجود آورنده‌ی عوامل آنها خودشان می‌باشند، آنها را متوجه خودشان بسازند و خود را در این دنیا که هر کسی بایستی رنج و ضرری رامتحمل شود، همیشه خوش بدارند و از حوادث تلخ در امان مطلق بمانند! اینان با طبیعت واق

عی روح که در طلب واقعیات است نه لذت و منفعت، زندگی می‌کنند، لذت و منفعت را نفی نمی‌کنند، بلکه طبیعت واقعی روح که رشد و کمال می‌جوید برای آنان اهمیت دارد. البته این افراد در اقلیت اسفناکی هستند، که اگر در هر قرن در هر جامعه‌ای از این شخصیت‌های رشد یافته به عدد انگشتان پیدا شوند، بایستی آن قرن در تاریخ با درخشش خاصی ثبت شود. ۴- حقوق و قوانین مقرر در یک جامعه هر اندازه طبیعی‌تر و نزدیک‌تر به فطرت اولیه آدمی می‌باشد، در اجزاء به مشکلات کمتر برخورد می‌کند و عصیانهای اجتماعی گاهی حتی تا حد صفر تقلیل می‌یابد. ۵- تعدی و ظلم اگر مستند به گردانندگان جامعه باشد و یا اگر هم مستند به خود مردم باشد ولی گردانندگان آن جامعه با توانائی بر منتفی ساختن آن ظلم اقدام نکنند، آن اشخاص گرداننده جامعه دیر یا زود، تشکیلات مدیریشان را از صحنه اجتماع برکنار خواهند کرد، البته نه با اختیار و رضایت بلکه اجتماع این کار را به شکلی از اشکال انجام خواهد داد. آن عده از صاحب‌نظران در فلسفه تاریخ که این امور اساسی را در متن اصلی تاریخ اقوام. ملل مورد توجه قرار نمی‌دهند، نمی‌توانند در تفسیر و تحلیل تاریخ مطلب قابل توجهی ارائه بدهند. ۱۸- نظراتی ر

ا که به عنوان عامل محرک تاکنون ارائه شده است. از آن زمان که بحث در فلسفه تاریخ بشکل جدیدش اوج گرفت و فلاسفه برای ابراز نظر در علتها و هویت و هدفهای تاریخ خود را مجبور دیدند، بررسی عامل محرک تاریخ هم بطور جدی توجه آنان را به خود جلب نمود، تا آنجا که به نظر برخی از نویسندگان درباره‌ی تاریخ: اگر یک متفکر نتواند عامل محرک تاریخ را بیان کند، او حق اظهار نظر در فلسفه تاریخ را ندارد. و به هر حال نمونه‌ای از موضوعهائی را که به عنوان عامل محرک تاریخ ممکن است ارائه شود

متذکر می‌گردیم: ۱- طبیعت انسانی بطور عموم. ۲- عوامل طبیعی خارج از خود انسان و محیط به انسان، مانند عوامل جغرافیایی و دیگر عواملی از طبیعت که جبراً خود را بر انسان تحمیل می‌کند چه انسان به آنها آگاه باشد و چه آگاه نباشد، چه در مقابل با آنها قدرت و اختیاری داشته باشد یا نه. ۳- عوامل سیاسی که بر اجتماعات حکمرانی کرده خواه افکار و روشهای سیاستمداران آنها را با کمال دقت مراعات نماید یا نه. ۴- قدرت به معنای عمومی آن چنان که امثال فردریک نیچه را به خود جلب نموده است. ۵- نوابغ و شخصیت‌های برجسته‌ای که می‌توانند از جهات مختلف تحولات و تغییراتی در جامعه‌ی خود جلب نموده

است ۶- طبیعت انسان نه به مفهوم عام آن، بلکه از آن جهت که موجودی است که به منافع و لذائذ مادی علاقه و گرایش شدید دارد. ۷- یک عامل مخفی که اجتماعات را به سرنوشت گوناگون رهبری می‌کند. این عامل در فلسفه‌ی اسپینوزا برای تاریخ مشاهده می‌شود. ۸- موجودات و کرات آسمانی و قوانین حاکمه بر آنها. این عامل در پندارهای گذشتگان بچشم می‌خورد. آنان می‌گفتند: کرات آسمانی دارای نفوسند و همه‌ی شئون انسانهای این کره‌ی زمین را آن موجودات و قوانین اداره می‌کنند. ۹- ایده‌ی مطلق که در فلسفه‌ی هگل و پیروانش دیده می‌شود. ۱۰- پدیده‌های اقتصادی بطور عموم. ۱۱- اراده‌ی حیات یا (مطلق اراده) چنانکه در فلسفه‌ی شوپنهاور دیده می‌شود. ۱۲- حیات کلی فعال که از ماورای نمودهای طبیعی می‌باشد. چیزی شبیه به این موضوع در تفکرات هنری برگسون آمده است. ۱۳- رگهای رسوب شده‌ی پیشین در اجتماعات، مانند وراثت و ایده‌های مستحکم و پابرجا. این عامل را می‌توان در روشهای جامعه‌شناسی گوستاولویون پیدا کرد. ۱۴- افزایش جمعیت و تراکم آن که موجب دگرگونیهای کیفی در تاریخ می‌باشد. این موضوع را در نظریات مالتوس می‌بینیم. ۱۵- غریزه‌ی جنسی بانظر به هویت و ریشه‌ها و مختصات عمومی آن

ن، فروید از شدت عقیده‌ای که به این پدیده دارد و دیگر غرائز و عوامل انسانی را در برابر آن در درجه‌ی بعدی قرار می‌دهد، می‌توان این غریزه را عامل محرک تاریخ معرفی کند. ۱۶- ایده‌های اصیلی که در اجتماعات بروز می‌کند، تکیه به این عامل را می‌توان در فلسفه‌ی آلفرد نورث وایتهد پیدا کرد. ۱۷- شانس و اتفاق که لازمه‌ی آن انکار قانون علیت است. ۱۸- عشق و کینه یا (جذب و دفع) که از سیستم فلسفی امپیدوکلس به یادگار مانده است. ۱۹- هر چیزی که مفید بحال انسانهاست. ۲۰- حقیقت جوئی و جمال. ۲۱- عدم قناعت مقدس بوضع موجود. ۲۲- عامل برین و موجود کامل و فیض بخش هستی که خداوند متعال است. ۲۳- دین. سه عامل از عوامل فوق (خدا- انسان- آنچه که مفید بحال انسانهاست) اساسی‌ترین عوامل محرک و ایجاد کننده کیفیتهای اولیه و ثانویه و هویت اصلی و رویدادها است. بقیه عوامل که هر یک به عنوان عامل محرک تاریخ مطرح شده است مربوط به بعدی از ابعاد انسانهاست و نمی‌توان حرکت و شکل‌پذیری تاریخ را به هر یک یا چند عامل از آن عوامل نسبت داد. ۱- خدا-

تاثیر خداوندی در تاریخ، مانند تاثیر آن ذات اقدس در اجزاء و پدیده‌ها و روابط عالم هستی است. موضوع و ماده (اجزاء و عنا صر) سازنده تاریخ از انسان گرفته تا مصالح اهرام مصر و سد مارب و سنگهای تراشیده و حک شده و کتیبه‌ها و همه آثار فکری و عضلانی بشری که در نمودی فیزیکی نقش بسته و آیندگان را در جریان سرگذشت گذشتگان قرار داده است، همه و همه مخلوقات خداوندی هستند از طرف دیگر تفکرات و اراده‌ها و تصمیمها و اکتشافات و جهشها و بکار افتادن همت‌های عالی و بفعلیت رسیدن انواع استعدادها که مواد تشکیل دهنده تاریخ می‌باشند، همه و همه مستند به خدا می‌باشند، حتی مبادی کارهای اختیاری انسانها و نقشی که آن کارها در صحنه محسوس و معقول بوجود می‌آورند و نتایجی که مانند معلولها از آن کارهای اختیاری بظهور می‌پیوندد، همه آنها نیز مستند بخداست، جز توجیه شخصیت برای (نظاره و سلطه بر دو قطب مثبت و منفی کار) که حقیقت اختیار است و مدار سعادت و شقاوت و مسئولیتها و ارزشهای انسانی می‌باشد. همان دلال متقنی که فاعلیت خداوندی را اثبات می‌کند برای یک برگ درخت یا یک شاخ مورچه ضعیف یا ترانه یک پرنده ظریف و ناتوان بر یک شاخسار و برای کیهان بزرگ که میلیاردها خورشید و ثوابت و سیارات در خود دارد، همان دلائل فاعلیت خداوندی را بر موضوع و مواد تاریخ بشری نیز اثبات

می‌کند. به

عنوان مثال: اگر نظم که در عالم هستی اثبات کننده خداوند ناظم هستی است، در موضوع و مواد ترکیب کننده تاریخ وجود نداشت، یعنی وجود و عدم هر چیزی بدون شرط و قید در همه احوال محتمل بود، حتی زندگی یک روز بشر قابل تفسیر و تحلیل نبود، چه رسد به هزاران سال که با متشکل ساختن تاریخ خود، از آن عبور نموده و بدوران کنونی رسیده است. همچنین اگر بخواهیم با دلیل (وجود ثوابت در متغیرات) دخالت خداوندی در جهان هستی را اثبات کنیم، همان دلیل در موضوع و مواد (اجزاء و عناصر تشکیل دهنده تاریخ نیز قابل تمسک می‌باشد. با اضافه یک جریان بسیار روشن و با اهمیت که در سرتاسر تاریخ که فقط فراموشکاران و محدود نگران آن را مورد توجه قرار نمی‌دهند و آن جریان عبارت است از آنچه که تا حدودی در ابیات زیر از انوری آمده است: اگر محول حال جهانیان نه قضاست چرا مجاری احوال برخلاف رضاست بلی قضاست بهر نیک و بد عنان کش خلق بدان دلیل که تدبیرهای جمله خطاهاست هزار نقش بر آرد زمانه و نبود یکی، چنانکه در آئینه تصور ماست آیات فراوانی در قران مجید دخالت قدرت و مشیت خداوند سبحان را در جریان حیات بشری در تاریخ و قرار گرفتن آن در تحولات و فراز و نشیبها تذکر داد

ه است. به عنوان نمونه: و جعلنا بینهم و بین القرى التى بارکنا فیها قری ظاهره و قدرنا فیها السیروا فیها لیالی و ایامسا امنین (و ما میان مردم سبا و آن آبادیهائی که مبارک گردانیدیم (آبادیهای شام که بسیار سرسبز و با طروات و درختهای ان آبادیها متصل بهم بوده است) آبادیهائی قرار دادیم که برای یکدیگر (به ترتیب اولی برای دومی و دومی برای سومی) آشکار بودند (و همدیگر را می‌دیدند). مسافت حرکت زمان آن را در میان آن آبادیها معین نمودیم و (گفتیم): در آبادیها شبها و روزها در حال امن سیر کنند). در این آیه مبارکه خداوند متعال آبادی و طروات و امن در مسافتهای ما بین آبادیها و دیگر عوامل زندگی در رفاه مدنیت را به خود نسبت می‌دهد و در آیه ۱۵ از همین سوره کشور سبئیون را بلده طیبه معرفی می‌فرماید، زیرا خداوند وسائل زندگی در حد عالی را برای آنان آماده فرموده بود. همچنین خداوند هلاکت و سقوط تمدنها و جوامع را به قدرت و مشیت خود نسبت می‌دهد در همین سوره در آیه ۱۷ می‌فرماید: فاعرضوا فارسنا علیهم سیل العرم (سبئیون در برابر نعمت و احسان الهی) (اعراض از حق نمودند و ما سیلی شدید (یا سیل آن سد بزرگ معروف به سد مارب) به آنان فرستادیم).

و در آیه ۱۹ می‌فرماید: فقالوا ربنا باعدین اسفارنا و ظلموا انفسهم فجعلناهم احادیث و مزقناهم کل ممزق ان فی ذلک لآیات لکل صبار شکور (مردم سبا گفتند: ای پروردگار ما، فاصله سفرهای ما را (مسافت میان آبادیهای ما را) دور کن و آنان به خود ستم کردند ما آنان را (بصورت داستانها در آوردیم و بطور کامل آنان را متلاشی ساختیم، در این عمل و نتیجه عمل آنان آیاتی است برای هر انسان بردبار و شکرگزار). و لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض (اگر خداوند بعضی از مردم را بوسیله مردم دیگر دفع نمی‌کرد زمین فاسد می‌گشت). و ما اهلکنا من قریه الاولها کتاب معلوم (و ما هیچ آبادی را هلاک نکردیم مگر این که برای آن کتابی معلوم بود). توضیحی در رابطه موجودات و رویدادهای تاریخ بشری با انسان چنان که در مبحث گذشته بیان نمودیم خداوند سبحان خالق جمیع موجودات و حرکات و روابط و رویدادها در همه سطوح و ابعاد هستی است و هیچ احدی توانائی شرکت در خالقیت و فیض بخشی خداوندی نمی‌تواند داشته باشد. در این مورد طبیعی است این مسئله پیش بیاید که پس انسان در بوجود آوردن شئون زندگی و تشکیل تاریخش چکاره است؟ این مسئله بطور اجمال در مبحث بعضی از آیات مرب

وط به استناد کارهای آگاهانه و اختیاری بشر به خود را می‌آوریم: ۱- ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی یغیر و اما بانفسهم (این، برای آنست که خداوند نعمتی را که به قومی عطا فرماید آن را تغییر نمی‌دهد مگر این که وضع خودشان را تغییر بدهند). ۲- ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم (قطا خداوند وضع هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد مگر این که آنان وضع خود را تغییر بدهند). این دو آیه مبارکه با کمال صراحت، انسان را در ساختن سرنوشت حیات خود و تشکیل اجزاء و عناصر تاریخش

دارای اختیار معرفی می‌نماید، دلیل اجمالی این سنت الهی بر مبنای دادگری مطلق خداوند سبحان است. زیرا وضعی که در حیات یک انسان بوجود می‌آید، خواه آن وضع کیفیتی مطلوب برای انسان بوده باشد و خواه نامطلوب، قطعاً یا خود او عوامل آن وضع را بوجود آورده است یا عوامل جبری بوده است که وضع مفروض را بوجود آورده است اگر قسم اول باشد یعنی خود او عوامل آن وضع مطلوب یا نامطلوب را بوجود آورده است و بایستی نتایج آن را دریابد یعنی بدان جهت که انسان خود را در مجرای نوعی خاص از حیات قرار داده و کیفیت معینی از زندگی را برای خود برگزیده است و خداوند سبحان بدون بخل و

بی‌نیاز از همه چیز بطور مطلق وسائل طبیعی و عضلانی و استعدادهای گوناگون درونی را در اختیار او گذاشته است که بتواند کیفیتی را که برای حیات خود انتخاب نموده است بوجود بیاورد و آن را ادامه بدهد. اگر خداوند سبحان همان کیفیت انتخاب شده بوسیله خود انسان را تغییر بدهد، انسان گمان خواهد کرد بلکه بنظر خود احتجاج بخدا خواهد کرد که اگر من همان کیفیت را که برای حیات خودم انتخاب نمودم، در اختیار داشتم و خداوند آن را مطابق مشیت خود تغییر نمی‌داد، من چنین و چنان می‌کردم، من با آن کیفیت برگزیده به رشد و کمال اعلا می‌رسیدم و آنچه مشیت خداوندی درباره خلقت انسان و حیات او است، قرار گرفتن وی در مسیر کمال با آگاهی و اختیار خود انسان است، و هر کیفیتی را که آدمی برای حیات خود انتخاب می‌کند، آگاهی و اختیار و قدرتش را می‌تواند بطوری به کار بیندازد که در مسیر کمال که هدف از خلقت اوست، قرار بگیرد. لذا تغییر وضع انسان از کیفیتی به کیفیتی دیگر، علت مجوزی ندارد. ۳- ولو ان اهل القرى امنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض و لکن کذبوا فاخذناهم بما كانوا یکستون. (و اگر اهل آبادیها ایمان می‌آوردند و تقوی می‌ورزیدند البته ما برای آ

نان برکاتی از آسمان و زمین باز می‌کردیم ولی آنان (نبیاء و حق را) تکذیب نمودند و ما آنان را به جهت آنچه که می‌اندوختند گرفتار ساختیم.) ۴- و کم قصصنا من قریه کانت ظالمه (و ما چه بسا آبادیها را که شکستیم و از بین بردیم که ستمکار بودند) این مضمون در سوره الحج آیه ۴۸ نیز آمده است. ۵- و کم اهلکنا من قریه بطرت معیشتها (و چه بسا آبادیها که زندگی آنها فاسد شده بود (در زندگی خود کامگی و فساد براه انداخته بودند) هلاک نمودیم.) ۶- ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس... (فساد در خشکی و دریا بروز کرد به جهت آنچه که مردم با اختیار خود اندوختند.) از این آیه شریفه و امثال آن در قرآن مجید بخوبی استفاده می‌شود. که فساد در حیات انسان در هر نوعی که بوده باشد، فقط به خود او مستند است نه به خدا، و نه به وسائل و نیروها و استعدادهایی که خداوند در اختیار او قرار داده است. تو درون چاه رفتستی ز کاخ چه گنه دارد جهانهای فرخ مررسن را نیست جرمی ای عنود چون ترا سودای سر بالا نبود (مولوی) این بود نمونه‌ای از آیات شریفه‌ای که با کمال وضوح قدرت و اختیار انسان را در ساختن سرنوشت خود که تشکیل دهنده اجزاء و عناصر تاریخ او است، تذ

کر می‌دهد. ۲۰- گرایش تبهکاران به فساد و افساد در روی زمین و نتایج آن و پنجاه پدیده نکبت و سقوط که با ادعای تکامل ناسازگار است و چنین ادعائی برای مسخره کردن خودمان بسیار مناسب است. ممکن است گفته شود: در تاریخ بشری فساد و افساد هم وجود دارد که در شناخت فلسفه تاریخ بالضروره باید رسیدگی شود؟ نخست این قضیه بدیهی را در نظر بگیریم که بشر در طول تاریخ امتیازات قابل توجهی بدست نیاورده است. مقصودم آن نیست که هواپیماهای قاره پیمایان ندارد، جاروب برقی ندارد، اعمال شگفت انگیز جراحی را نمی‌داند، کامپیوترهای فوق‌العاده کارساز بدست نیاورده است، وسائل ارتباطش زمین را مانند یک آبادی چند خانه‌ای (که اگر در یکی از آنها سرفه‌ای کنند دیگری هم آن را می‌شنود) ننموده است... همه اینها و صدها برابر آنها با فکر و دست بشری بوجود آمده‌اند و بسیار هم جالب و دارای اهمیت می‌باشند. بلکه می‌خواهیم بگوئیم: با وجود آنهمه امتیازات و پیشرفته‌ها که هیچ کس نمی‌تواند آنها را نادیده بگیرد، منهای رگه‌های باریکی از انسانهای بسیار پرارزش و رشد یافته که در میان انبوه نامحدود زغال‌سنگ اکثریت انسانها، در جریان است فساد و افساد در روی زمین خیلی فراوان بوده و م

و جب عقب ماندگی آنان از رشد و عظمت‌های قابل وصول گشته است. و چون بشر می‌توانسته است بوسیله تعلیم و تربیت صحیح و

بهره‌برداری از حکمت عالی‌ه ادیان و اخلاق والای انسانی حیات خود را در گذرگاه دنیا قابل تفسیر و توجیه مقبول نماید، بنابراین می‌توان گفت: فساد و افسادی که بشر در روی زمین در طول تاریخ براه انداخته است. برای اثبات این حقیقت که بشر برای پیشرفت و تکامل روحی و مغزی خود حرکت آگاهانه و مستمر انجام نداده است (با این که می‌توانست چنین حرکتی را شروع و آن را ادامه بدهد) دو دلیل بسیار مهم و بدیهی را مطرح کنیم: دلیل یکم- رفتار بشری در سرتاسر تاریخ خلاف ادعای تکامل را نشان می‌دهد. می‌توان گفت: یکی از اساسی‌ترین عوامل کشف فلسفه تاریخ، یا حداقل کشف برخی از پایه‌های بسیار مهم تاریخ، رفتارهایی است که بشر از هود نشان داده است. با دقت در انواع رفتارهایی که در گذرگاه تاریخ از نوع بشر نمودار گشته است، می‌توانیم عوامل اصیل و پایه‌ای حیات بشر را در تاریخ از عوامل فرعی و ثانوی آن یا به اصطلاح دیگر عوامل زیربنایی حیات بشر را از عوامل آن، تفکیک نمائیم. در این مبحث چند مطلب را مطرح می‌نمائیم: ۱- تعریف رفتار- رفتار عبارت است از هر

نمود و عمل و موضع‌گیری که از انسان در زندگی مادی و معنوی بروز می‌نماید. و این یک مفهوم عام است که شامل همه انواع گفتار و کردار و نمودهای عقلانی و عاطفی و انعکاسی و اضطراری ... بوده و هر نمودی را که از علت و انگیزه‌ای بروز می‌نماید در بر گیرد. این مفهوم عام برای رفتار، شامل همه فعالیت‌های مغزی و روانی می‌باشد. چنان که هر گونه گفتار و عمل و انتخاب و حرکات دینی، اخلاقی، سیاسی، حقوقی، اقتصادی، هنری، ابداعی، ادبی، جنگی و صلحی نیز، رفتارهای آدمی محسوب می‌گردند. اما سکون و عدم حرکت، آیا می‌توان گفت: سکون که همان عدم حرکت است نیز مشمول مفهوم رفتار آدمی می‌باشد؟ باید گفت: عدم حرکت بر دو نوع عمده تقسیم می‌گردد: نوع یکم- عدم حرکت به جهت نبودن انگیزه و عامل برای حرکت. مانند نخوردن غذا به جهت گرسنه نبودن و عدم استعمال دوا به جهت تندرست بودن. این نوع از عدم حرکتها را نمی‌توان رفتار نامید، زیرا هیچ عمل و حرکتی وابسته به عامل و انگیزه از انسان بروز ننموده است، تا رفتار نامیده شود. نوع دوم- عدم حرکت با وجود عامل و انگیزه‌ای که قدرت تحریک داشته باشند، اگر انسان در برابر انگیزه‌ای که قدرت تحریک دارد، خودداری و مقاومت نماید و قدر

ت تحریک انگیزه را با خودداری درونی خنثی کند، رفتاری در آن مورد ابراز کرده است، چنان که در انتخاب شخصی برای نمایندگی به یک صنف، یا به یک جامعه اتفاق می‌افتد همان گونه که کسی که برای شخص مفروض رای مثبت می‌دهد، رفتاری از خود نشان داده است، همان طور هم کسی که رای منفی داده است، رفتاری از خود ابراز کرده است، حتی کسی که رای ممتنع می‌دهد (در حقیقت از رای دادن امتناع می‌ورزد، نیز رفتاری را بروز داده است، زیرا در برابر انگیزه‌ی رای مثبت، خودداری کرده و یا رای منفی داده است. ۲- تقسیم رفتار در کشش زمان رفتار با نظر به زوال و دوام نمود آن در امتداد زمان بر سه قسم عمده تقسیم می‌گردد: قسم یکم رفتار سریع الزوال نمودی که در این قسم از رفتار بروز می‌کند، از لحظه یا لحظات محدود تجاوز نمی‌کند، مانند خجلت که یا چند لحظه در جریان خون و اضطراب عصبی نمودی نشان می‌دهد و سرعت از بین می‌رود. قسم دوم رفتار موقت این قسم از رفتارها اگر چه سرعت زایل نمی‌شود، ولی زمان محدودی را اشغال می‌نماید، مانند یک یا چند روز، یک یا چند ماه و یک یا چند سال، مانند بعضی از شادیها و اندوه‌ها، رضایتها و کراهتها و غیرذلک. قسمت سوم رفتار پایدار برخی از رفتا

رها دوام و استمرار نسبتاً زیادی دارند که می‌توان آنها را در برابر دو قسم اول (سریع الزوال) و دوم (موقت) قرار داد، مانند رفتارهای مستند به منشهای مستحکم که منها (شخصیتها) را توجیه می‌نماید مانند منش مدیریت، منش تقوی، منش هنر، منش علم، منش سیاسی، منش حقوقی، منش سیاسی و غیرذلک. دوام و بقای این نوع رفتارها اگر چه برای همه سالیان عمر ضروری نیست، ولی بدان جهت که منش انسانی یک هویت مستحکم در درون آدمی دارد، لذا مادامی که علتی قوی‌تر منش ثابت در درون را متزلزل و زایل نکند و با خود عامل مقتضی آن منش در درون متزلزل و پوچ نگردد، منش ثابت هویت و فعالیت خود را حفظ می‌نماید. ۳- انواع رفتار با نظر به اراده: تقسیم دیگری درباره‌ی رفتار وجود دارد که بسیار مهم است و درک آن برای شناخت

هویت و ارزشهای رفتار آدمی در طول تاریخ ضرورت حتمی دارد. این تقسیم بانظر به دخالت و عدم دخالت اراده‌ی انسانی است. انواع اساسی رفتار از این دیدگاه به قرار زیر است: نوع یکم رفتار انعکاسی یا بازتابی محض در این نوع از رفتار چنان که شخصیت آدمی هیچ گونه دخالت و وساطتی در بروز رفتار ندارد، همچنان اراده که عبارت است از اشتیاق و حرکت درونی بسوی هدف مطلوب، دخالت

ی در آن ندارد زیرا ضرورت و حتمیت بروز رفتار به جهت وجود علت تامه و کامله‌ی آن، در حدی است که فرصت و مجالی برای نظاره و موازنه و بررسی مصالح و مفاسد و بجریان افتادن اراده و تصمیم، وجود ندارد. و به عبارت دیگر تمام بودن علت از همه جهات، وجود معلول را که رفتار انعکاسی و بازتابی محض است، چنان ایجاب می‌کند که هیچ یک از امور مزبوره نمی‌تواند دخالتی نموده و جریان علیت را دگرگون بسازد. مانند بروز نمود شادی در جریانات مغزی و عضلانی با دیدار محبوبترین دوست، و جستن ناگهانی با شنیدن صدای تکان دهنده همچنین تاثیرات و احساسات ناشی از دیدن زیباییها یا زشتی و غیر ذلک. کسانی که از داشتن شخصیت قوی و اراده‌های طبیعی و منطقی حیات محرومند، سرتاسر زندگیشان را رفتار انعکاسی تشکیل می‌دهد. بهمین جهت است که در طول تاریخ اقویا و آنان که سودای سلطه‌گری در مغز خود می‌پروراند، طالبی این گونه مردمند که بتوانند از دوش آنان بالا رفته و به مرادشان برسند. این مردم همان بی‌بال و پرهائی هستند که: (با بی‌پر و بالی، پر و بال دیگرانند) این یک

پدیده‌ی تصادفی نیست که خودکامگان سلطه‌جو، همواره ضد هوشیارها و شکننده‌ی استقلال شخصیتها و سست کننده‌ی ارا ده‌ها بوده‌اند. نوع دوم رفتار عادی تکرار طولانی یک گفتار یا کردار، آن را عادی می‌سازد و نیازی به اندیشه و اراده و انتخاب و تصمیم ندارد مانند رفتارهای کارگران عضلانی در کارهای همیشگی خود، یعنی حرکات عضلانی یک کارگر که زمان طولانی رفتار او را تشکیل داده است، موجب می‌شود که آن حرکتها برای او عادی بوده و بسادگی و کمال سهولت از او صادر شوند. نیز تکرار و دوام کیفیت انتخاب شده برای گفتار و کردار و حتی فعالیتهای مغزی و روانی نیز همان کیفیت را بصورت عادی در می‌آورد، مانند حرکات خاص دستها و طرز نگاه‌های یک استاد در هنگام تدریس و قرار گرفتن عضلات در موقع اندیشه در وضعی مخصوص. البته از یک نظر می‌توان رفتارهای مستند به منشها را (مانند منش مدیریت، جنگی، هنری، اخلاقی و قضائی و غیر ذلک) هم نوعی از رفتارهای عادی محسوب نمود که نیازی به آگاهی و اشراف و سلطه شخصیت به کاری که صادر می‌شود، ندارد. البته بی‌نیازی رفتار عادی امور مزبور بهیچ وجه مورد احتیاج نیست، بلکه مقصود این است که آن رفتارهایی که بدون کم و زیادی و بدون دگرگونیهای کیفی ناشی از دگرگونی علل و انگیزه‌ها صادر می‌گردند، معمولاً نیازی به امور مزبوره ندارد. لذا با بروز کمتری

ن تغییرات در هویت خود رفتار و یا علل و انگیزه‌های آن، بدون تردید و در صورت امکان شخصیت با ابزار و وسائل مربوطه اشراف و سلطه‌ی خود را به رفتار مفروض اعمال می‌نماید. ارزش رفتار عادی که شاید اکثریت کارهای ما را در زندگی تشکیل می‌دهد، بستگی به ارزش نتیجه‌ای دارد که اشتیاق به آن، ما را وادار به تکرار رفتار مربوط به آن نتیجه می‌نماید، و همچنین بستگی به کمیت و کیفیت نیت و هدف‌گیری دارد که انجام دهنده‌ی کار آن را در درون خود دارد. اکنون این مسئله را باید مطرح کنیم که آیا رفتارهای عادی بشر در طول تاریخ که مانند ماشین آنها را از خود بروز داده است، به خیر و صلاح او بوده است؟ کیست که پاسخ منفی این مسئله را نداند؟ همه‌ی ما می‌دانیم که این نوع از جانداران که انسان نامیده می‌شود، در طول تاریخ زشت‌ترین و وقیح‌ترین رفتارها را بطور عادی از خود ابراز نموده است که بهیچ وجه قابل تفسیر و توجیه نمی‌باشد. اعتیاد خانمان‌سوز افراد بسیار فراوان از مردم به انواعی از مواد مخدر از همین اعتیادها است که تاریخش را ننگ آلود ساخته است. به یک اعتبار باید گفت: همه‌ی بی‌شرمیها و وقاحتها را که افراد بسیار فراوانی از بشر با تکیه بر خودخواهیهای خو

د مرتکب می‌شوند، از این گونه رفتارها است که ما آنها را عادی می‌نامیم. توضیح این که پدیده‌ی خودخواهی که حالت بیمار

گونه‌ی (صیانت ذات) است، بطور مستقیم و بالضروره از اصل (صیانت ذات) ناشی نمی‌گردد، والا می‌بایست همه‌ی انبیاء و اولیاء و حکماء و پاکان اولاد آدم (ع) نیز خود خواه و خود کامه باشند، زیرا همه‌ی آنان از (صیانت ذات) که ما آن را اصل الاصول در متن زندگی نامیده‌ایم، بر خور دارند ولی آن وارستگان فهمیده بودند که چگونه باید از (صیانت ذات) استفاده کنند و آن را با قرار دادن در جاذبه‌ی کمال از بیماری تحول به خودخواهی و قیح نجات بدهند. پس حتمی و ضروری نیست که هر کس از اصل (صیانت ذات) برخوردار است، باید خودخواه بوده باشد. بنابراین، رفتارهای خودخواهانه زشت و رکیک را که متأسفانه زندگی اکثریت افراد بشر را که در طول تاریخ آلوده نموده است، می‌توان از گروه رفتارهای عادی محسوب نمود. و این وظیفه‌ی تعلیم و تربیتهاست که مواد رفتاری شایسته‌ی عادت را به انسانها بیاموزند و آنان را برای عمل به آن مواد تربیت کنند. آیا بشر را به اندیشه در زندگی مادی و معنوی عادت بدهیم، یا به تخدیر هشیاریهایش که از حیات خود جز چند لذت محدود در

زمانی موقت، چیز دیگری نفهمد؟! اهمیت این مسئله موقعی روشن می‌شود که این اصل علمی را در پدیده‌ی عادت بدانیم که هر عادت، حسی را از کار می‌اندازد و نیازی را بوجود می‌آورد. مولوی می‌گوید: خار بن دان هر یکی خوی بدت بارها در پای خار آخر زدت بارها از فعل بد نادم شدی بر سر راه ندامت آمدی بارها از خوی خود خسته شدی حس ندادی سخت بی حس آمدی حسی را که عادت از کار می‌اندازد، احساس اثر کار زشت و مضر است که به جهت عادت، در نظر شخص معتاد آن زشتی از بین رفته است، در صورتی که زشتی و ضرر آن کار از بین نرفته است، بلکه احساس زشتی آن است که در نظر شخص معتاد نبود گشته است. اما نیازی را که عادت بوجود می‌آورد، عبارت است از نیاز به همان موضوع که مورد اعتیاد قرار گرفته است، مانند دخانیات و مسکرات و غیر ذلک. بنابراین، باید اعتراف کنیم که سرتاسر تاریخ بشر آنجا که اعتیاد به رفتارهای ناشایست دیده می‌شود، پر است از، از دست دادن حسها و بدست آوردن نیازهای مصنوعی! نوع سوم رفتار اضطراری عبارت است از آن نوع رفتارهایی که با اراده‌های تحمیلی ثانوی بوجود می‌آیند، مانند این که یک دانشمند مضطر می‌شود کتابی را بفروشد که به جهت اهمیتی که ک

تاب دارد، با اراده و انگیزه‌های معمولی برای آن دانشمند قابل فروش نمی‌باشند. مثلاً یک عمل جراحی برای همسر یا فرزند آن دانشمند ضرورت پیدا می‌کند و او به جهت نداشتن بودجه مضطر می‌شود کتاب محبوب خود را که نمی‌خواست آن را با انگیزه‌های معمولی از دست بدهد، بفروشد. کارگری مضطر می‌شود برای امرای معاش خود در یک محیط مثلاً در برابر صد تومان ده ساعت کار کند، در صورتی که اگر اظطرار نداشت، کار را در برابر آن دستمزد انجام نمی‌داد، زیرا ارزش کارش بالاتر از آن مبلغ می‌باشد. حال که معنای رفتار اضطراری روشن شد، برگردیم به پشت سر ببینیم تاریخ بشری در این باره چه می‌گوید؟ آنچه که از مطالعه‌ی تاریخ بدست ما خواهد آمد، روشن تر از آنست که نیازی به بحث و مناقشه و مجادله داشته باشد. واقعیت تاریخی چنین است که رفتارهای صادره از انسانها، اغلب از نوع اضطراری آن بوده است، زیرا ما در شناخت علل رفتارهای صادره اغلب با این جمله روبرو خواهیم گشت که اگر آن کار را نمی‌کردم، از گروه حذف می‌شدم، یا جامعه مرا طرد می‌کرد، خانواده‌ام گرسنگی می‌کشیدند، از قافله عقب می‌ماندم ...، و با این جملات کمتر روبرو خواهیم گشت که من آن کار را کردم به جهت این که ارزش

ح

قیقی کار مرا شناختند و آن ارزش را به من دادند. و کمتر از آن با این گونه جملات مواجه خواهیم گشت که: (من آن کار را با کمال آگاهی و تعقل و نظاره و سلطه‌ی شخصیت خود و با کمال توجه به علل گذشته و نتایج آینده‌ی آن، انجام دادم). تعجب در این است که بشر با این وضع اسفناکی که از قدیم‌ترین دورانها تا کنون، در آن غوطه‌ور است، ادعای تکاملش سرتاسر تاریخ را پر کرده است! چهارم- رفتار اجباری- عبارت است از رفتاری که از علت جبری محض صادر شود. این نوع رفتار شامل رفتارهای انعکاسی محض نیز می‌باشد. ملاک جبری بودن یک رفتار آن است که انسان در صادر کردن یا ابراز آن، درست مانند یک وسیله

ناگاه و بی‌اختیار بوده باشد، مانند سقوط جبری از یک پرتگاه مثلا- که تمامی لحظات حرکت سقوطی با جبر کحض انجام می‌گیرد، زیرا غیر از یک راه الف که سقوط است، راه دیگری وجود ندارد. بعضی از متفکران مابین دو نوع رفتار اضطراری و اجباری تفاوتی نمی‌گذارند و این، قطعاً اشتباه است، زیرا در رفتار اضطراری، اراده برای رفتار وجود دارد. نهایت این است که انگیزه و عامل بوجود آورنده اراده، امری است ناخواسته و در عین حال مهم که موجت بوجود آمدن اراده تحمیلی و ثانوی گشته، در صو

رتی که در رفتار اجباری اصلاً اراده‌ای وجود ندارد و انسان در صادر کردن یا بروز دادن رفتار مفروض مانند یک وسیله محض می‌باشد. زندگی افراد بسیار بسیار فراوانی از انسانها هم با این گونه رفتارهای اجباری سپری می‌شود که عمدتاً ناشی از نقص آگاهیها به طرق زندگی است. البته معنای این جمله آن نیست که این افراد فراوان مجبور به رفتارهای اجباری می‌باشند، بلکه برخی از این گونه رفتارها مسبوق به قدرت انتخاب و اختیار بوده است، که با بی‌توجهی و فرو رفتن در محسوسات زود گذر و به اصطلاح (نقد) نادیده گرفته شده و با اختیار خود را مبتلا به رفتارهای جبری نموده‌اند. بعضی دیگر از افراد هستند که موقعیت محدودی را که در آن قرار گرفته و رفتار آن موقعیت را صادر می‌نمایند تحت محاسبه قرار داده و فقط از اختیار در آن موقعیت محدود برخوردار می‌باشند. خلاصه مقدار بسیار فراوانی از کاروان بشریت با اختیار خود را در جبر غوطه‌ور می‌سازند و نمی‌دانند عظمت اختیار چیست و دخالت و نظاره و سلطه شخصیت در رفتار، چه لزوم و ارزشی دارد. احساس اختیاری که اینان دارند، همان است که مولوی توضیح می‌دهد: اشتری‌ام لاغر و هم پشت ریش ز اختیار همچو پالان شکل خویش این

کژاوه گه شود اینسو کشان آن کژاوه گه شود آنسو گران خدایا: بفرکن از من حمل ناهموار را تا بینم روضه انوار را پنجم- رفتار اکراهی- رفتاری که از انسان صادر می‌شود، اگر همراه با تنفر و مقاومت درونی بوده باشد رفتار اکراهی نامیده نمی‌شود. بدان جهت که نفرت و اکراه از یک کار دارای درجات ضعیف و شدید است. لذا رفتار اکراهی از کمترین نفرت و اکراه گرفته تا شدیدترین آن را شامل می‌شود، هر اندازه اکراه و نفرت از کار شدیدتر باشد رفتار به رفتار اجباری نزدیکتر می‌گردد در شدیدترین مرحله اکراه که کار صادر حالت جبری پیدا می‌کند، تفاوتی که با رفتار جبری دارد، این است که ممکن است رفتار جبری توأم با آن نفرت و کراهت که در رفتار اکراهی وجود دارد، نبوده باشد. ملاحظه کنید که شیوع رفتار اکراهی در تاریخ بشری در چه حد بوده است. ششم- رفتار اختیاری معمولی- اغلب رفتارهای آگاهانه مردم معمولی که مبنای مسئولیت آنان قرار می‌گیرد، این گونه رفتار است. در این نوع رفتار، شخصیت آدمی از نظاره و سلطه بر دو قطب مثبت و منفی کار برخوردار است ولی نه در حد اعلای آن. بدان جهت که مردم معمولی عمدتاً با محسوسات و نقد فعلی و لذائد و آلام قابل لمس و معامله‌گری

ها سر و کار دارند، لذا مقاومت و سلطه و نظاره شخصیت آنان، در رفتارهایی که از آنان صادر می‌گردند یا بروز می‌نمایند، ضعیف و سطحی می‌باشد و طبق همان فرمولی که در فرهنگ عامیان مشاهده می‌شود (با یک کشمش گرم و با یک غوره سردش می‌شود) در خودشان احساس اختیار می‌نمایند. در میان انواع رفتارهایی که تاکنون گفتیم، ارزش این رفتار عالی‌تر از آنها است، زیرا شخصیت انسانی است که در این رفتار اگر چه با آگاهی و سلطه ضعیف دست به کار می‌شود. هفتم- رفتار اختیار عالی- این نوع رفتار که متأسفانه از شدت اقلیت صاحبان آنها، داخل در استثناها است، عبارت است از رفتار مستند به کمال نظاره و سلطه شخصیت کمال‌گرا بر دو قطب مثبت و منفی کار که از درجاتی از کمال هم برخوردار گشته است. مسلم است که در این دنیا کسانی پیدا می‌شوند که چنین حقیقت و جریانی برای آنان مطرح نیست، و واقعا در امتداد سالیان عمر در این فکر نبوده‌اند که بینند اصلاً (شخصیت) چیست؟ (نظاره شخصیت) یعنی چه؟ (سلطه شخصیت) کدام است؟ (قطب مثبت کار) چیست؟ و قطب منفی کار) چه معنی دارد؟ ما هم در این مبحث سخنی با این گونه اشخاص نداریم. اگر این اشخاص از هشیاری و بیداری احساس ناراحتی و کراهت می‌نما

ی‌ند، و از عالم طبیعت و از شما معلمان و مربیان می‌خواهند که بگذارند بخوانند و به آنان لالائی بگوئید، شما با کمال اخلاص و مهارت آن لالائی را انتخاب کنید که آن بینوایان را بدون احساس ضربه بیدار کند، باشد که نخست به موجودیت خودشان پی ببرند (بدانند که موجودند) سپس از عظمت و ارزش شخصیت آگاه شوند و آنگاه معنای نظاره و سلطه آن را به دو قطب مثبت و منفی کار درک کنند. ولی هیئات! تا آن جریانات ضد انسان که اعتلای شخصیت افرادی معدود را نابود کردن و یا تضعیف شخصیت دیگر انسانها در یافته‌اند هرگز اجازه نخواهند داد که همه مردم مطابق فراخور موجودیت خویش از اختیار عالی برخوردار گردند و از این نعمت عظمای الهی متنعم شوند. باز بار دیگر برگردیم پشت سر خود، بینیم در هر دوره و جامعه‌ای در گذرگاه تاریخ چه مقدار اشخاص از این رفتار (اختیاری عالی بهره‌مند بوده و می‌باشند؟ قطعاً همه ما به این حقیقت اعتراف خواهیم کرد که (افرادی که موفق به چنین رفتاری بوده باشند، همواره مانند نوابغ از استثناها بوده‌اند) با این حال، ادعا این است که سرفصل تکامل است، بشر به تکامل می‌رود!! هشتم- رفتارهای تقلیدی- تقلید عبارت است از عمل یا التزام به عمل به نظر و

رای دیگری بدون درخواست دلیل تفصیلی و چنانکه در علم اصول آمده است، مبنای ضرورت تقلید، لزوم رجوع جاهل به عالم است که از بدیهی‌ترین قواعد عقلی و از محکمترین بنای عقلانی همه جوامع و ملل در همه دورانهای تاریخ می‌باشد. جای تردید نیست که تحصیل معرفت به واقعیات از طرق علمی مشروح که مستند به یقینیات بوده باشد، مطلوب‌ترین آرمان و بلکه ضروری‌ترین مطالب انسانی است، ولی بدیهی است که هیچ فردی قدرت تحصیل چنان معرفت و والا را در همه موارد نیازهای مادی و معنوی دارا نمی‌باشد. مخصوصاً با گسترش بیش از اندازه علوم و باز شده سطوح و ابعاد واقعیات فوق شمارش در هر دو صحنه انسان و جهان، با عمرهای محدودی که بشر سپری می‌نماید، حتی تصور امکان تحصیل چنان معرفت هم، یک تصور صحیح نمی‌باشد. لذا بشر مجبور است در ابعاد و سطوح فراوانی از واقعیات فوق شمارش در هر دو صحنه انسان و جهان، با عمرهای محدودی که بشر سپری می‌نماید، حتی تصور امکان تحصیل چنان معرفت هم، یک تصور صحیح نمی‌باشد لذا بشر مجبور است در ابعاد و سطوح فراوانی از واقعیات زندگیش عقیده و گفتار و کردار مقلدانه داشته باشد و به اصطلاحی که در این مبحث بکار می‌بریم، طبیعی است که اکثر رفتار

های بشر مستند به تقلید بوده باشد. ولی این رفتار تقلیدی نباید به اصول اساس حیات آدمی سرایت کرده و انسان را از فهم عمیق آنها محروم بسازد. برای بررسی و تفکر در این که ما چگونه از فهم و درک حقیقی اصول اساسی حیات ناتوان بوده و همه آنها را با تقلید می‌پذیریم و رفتارهای ما که مربوط به آن اصول است، از نوع رفتارهای تقلیدی است، مراجعه فرمائید به مبحث: (گرایش تبه‌کاران به فساد و افساد روی زمین و نتایج آن و پنجاه پدیده‌ی نکبت و سقوط که با ادعای تکامل ناسازگار بوده و این ادعا برای مسخره کردن خودمان بسیار مناسب است) شماره‌ی (۳۶). نهم رفتار ابداعی این نوع رفتار که مستند به بارقه‌ها و جهشهای مغزی نوابغ می‌باشد، مانند رفتارهای اختیاری عالی از شدت اقلیت، باید از استثناءها محسوب گردد. و بهر حال چنین رفتاری وجود دارد و یکی از باعظمت‌ترین و با ارزش‌ترین فعالیت‌های مغزی و روانی بشری محسوب می‌گردد. هر ابداعی پرده‌ای از امتیازات استعداد بشری برمی‌دارد و موجب گسترش موجودیت بشری در عالم هستی می‌گردد. مسلم است که هرانسانی موفق به ابداع نمی‌شود، یعنی به فعالیت رسیدن استعداد ابداعی معلول عوامل و شرائطی است که برای همه کس آماده نمی‌شود دوم

سئله درباره‌ی رفتار ابداعی در تاریخ باید مطرح شود: یکی این که آیا وسایل و طرقی وجود دارد که استعداد ابداعی گوناگون هنری، علمی، فلسفی و صنعتی و غیرذکر را به فعلیت برساند و مطابق نیازهای مردم از آنها بهره‌برداری شود؟ این همان مسئله است که در تحقیقات مربوط به تعلیم و تربیت، تقویت استعداد خلاقیت و به فعلیت رسیدن آن نامیده می‌شود. دوم این که آیارفتارهای ابداعی از نظر سازندگی و تخریب و بطور کلی از نظر ارزش و ضد ارزش، مربوط به نهاد انسانی است و خودانسان مبدع (ابداع‌کننده) در برابر آن دست بسته است یا این که نیروی ابداع حقیقی است بی‌طرف از بدیها و خوبیها که در نهاد انسانها بودیعت

نهاده شده است. شکل و کیفیت پذیری نیروی ابداع، مربوط به محتویات مغزی و آمال و آرمانها و تجارب و معلومات و هدف گیریهای است که شخص ابداع کننده دارای آنها می‌باشد؟ حقیقت این است که تاکنون علوم انسانی چه در رشته‌های روانشناسی و چه در رشته‌های علم الاعضاء و زیست‌شناسی و غیرذلک، مطلب قابل توجهی درباره‌ی دو مسئله فوق ارائه نموده است. و این خود یکی از موجبات سرافکندگی است که جامعه‌ی انسانی به دو مسئله فوق که قطعاً در ردیف با اهمیت ترین مسائل است، ای قدر بی‌اعتناء بوده باشد! جمله، نهائی ما در این مبحث که انواع رفتارها را مورد بحث و بررسی قرار دادیم، این است که: ادعای تکاملی که در دو قرن اخیر فضای دنیا را پر کرده است که انسان سرفصل تکامل و در مسیر تکامل حرکت می‌کند، با نظر به اقلیت و محدودیت اسف‌انگیز دو نوع از رفتارهای نه گانه (رفتار اختیار عالی و رفتار ابداعی)، ادعای خلاف واقع و هیچ مستندی جز بلند پروازی بشر و خودخواهی و محدودیت دیدگاه او ندارد. آیا می‌توان انسان و تاریخ وی را از رفتارهایی که در طول تاریخ از وی بروز نموده است، شناخت؟ یکی از نویسندگان مغرب زمین در دوران ما می‌گوید: (انسان تاریخ دارد و نهاد ندارد) البته شگفتی و یکه خوردن که از این گونه جملات نصیب مطالعه می‌گردد (و گویندگان آنان نیز معمولاً- طالب همان شگفتی و یکه خوردن شونده و مطالعه کننده می‌باشند) خیلی بیش از آن است که محتوای جملات نشان می‌دهد. توضیح این که این نویسندگان می‌خواهند لحظات یا حد اکثر ساعتهای شونده را در شگفتی و حیرت فرو ببرند که آری، نویسنده خیلی قهرمان است، زیرا چنین جمله‌ای را گفته است! مولوی یادت بخیر: طالب حیرانی خلاقان شدیم دست طمع اندر الوهیت زدیم بهر حال جمله‌ی فوق بدان جهت که به عنوان بیان (انسان آن چنان که هست گفته شده است) و گوینده‌ی آن هم با کمال مهارت و هوشیاری توانسته است حداقل بتوانند به خوانندگان آثارش مخصوصاً به خانم سیمون دوبوار اثبات کند که فیلسوف است لذا، در تحریف واقعیت می‌تواند اثر قابل توجهی بوجود بیاورد. پاسخ جمله‌ی مزبور چنین است که آنچه از انسانها در تاریخ ثبت می‌شود، همه‌ی موجودیت او نیست بلکه آن قسمت از موجودیت او است که با تحقیق علل و شرائطی که بتواند آن قسمت از موجودیت بشر را به فعلیت بیاورد و رفتارهایی مطابق آن قسمت از خود ابراز نماید، آیا علی بن ابیطالب علیه‌السلام در همان رفتارهای مدت محدود عمر مبارکش خلاصه می‌شود؟ آیا چنین نیست که اگر علل و شرائط اجازه می‌داد و علی بن ابیطالب علیه‌السلام همه استعدادها و امکانات خود را بکار می‌انداخت، جز همان رفتارهای محدود چیز دیگری نداشت؟! هر کس چنین گمان کند، قطعاً از شخصیت علی بن ابیطالب علیه‌السلام بی‌اطلاع است. آیا روزگار اجازه داد که پیامبران عظام، آنچه را که در نهادشان بود بوسیله رفتارهایشان ابراز نمایند؟! آیا چنین است که- بر دلش قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از اوازا عارفان که جام حق نوشیده اند رازها دانسته و پوشیده‌اند هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند (مولوی) آیا احتمال می‌دهید که مغزی مانند مغز این سینا، در مدت ۵۲ یا حداکثر ۵۷ سال، هر چه داشته است به فعالیت انداخته و تمام شده است؟ واقعا شما باور می‌کنید که ابوذرهایی در این دنیا عمری در تبعید گذرانیده‌اند و یا مانند آن فیلسوف رواقی بیش از نصف عمرش را در زندان سپری کرد، در همان رفتارها و نمودهای محدود در تبعیت و زندان خلاصه می‌شوند؟! واقعا باور می‌کنید که کسی مکرر و با کمان جدیت می‌گوید: با لب دمساز خود گر جفتمی همچو نی من گفتنیها گفتمی هر چه می‌گویم بقدر فهم مردم اندر حسرت فهم درست و این که بارها پس از بیان مطالبی بسیار مهم درباره واقعیات هستی می‌گوید: (این سخن پایان ندارد) همان است که نمود ظاهری عمر محدودش در یک محیط محدود قونیه نشان می‌دهد؟! آیا این جمله که (انسان تاریخ دارد و نهاد ندارد) برای تسلیت در برابر ورشکستگی انسانها در زندگانی، و یا روپوش گذاشتن بر روی رفاه طلبیها و خود کامگیها و نادانیهای آنان گفته نشده است؟! بنظر می‌رسد پاسخ این سوال مثبت است. و بشر باید بجای ساختن و پرداختن این گونه روپوشها به فکر اس تعدادها و نهادهای خویشتن باشد که آنها چیستند؟ و چگونه می‌توان آنها را به فعلیت رسانید. آیا بشر مدعی تکامل درباره رفتار خود شناخت صحیح داشته است؟ اگر چنین است، پس چرا با این که می‌بیند سرتاسر تاریخ هر کس انسان یا انسانهایی را گریانده

است، خود او را نیز گریانده‌اند، با این حال کمترین عبرتی نمی‌گیرد؟! درست است که این دنیا جایگاه اجرای عدل الهی درباره پادشاه فضیلتها و کیفر گناهان نیست، زیرا امتیازات و عذابهای این دنیا ناچیزتر از آنند که معادل آنچه که وقوع یافته است بوده باشند، مثلا خوردنی و لباس یا مسکن یا مقام خوب و شلاق و حبس و چوبه‌دار که لحظاتی بیش بطول نمی‌انجامد به عنوان کیفر خون آشامیهای جلادان قدرت پرست تاریخ معادل بوده باشد. آنچه که در این دنیا جریان دارد عمل و عکس‌العملهای هشدار دهنده است که خداوند متعال بطور فراوان (نه بطور کلی) از پشت پرده نشان می‌دهد مثلا- سیلی بی علت که به گونه چپ یک انسان نواخته است، دیر یا زود سیلی با همان کیفیت و کمیت به گونه چپش نواخته شده است. اگر در راه احیای یک انسان قدم خالصانه برداشته است، دیر یا زود قدمی خالصانه در احیای او برداشته شده است. خلاصه با یک عبارت کلی این مدعی ت

کامل! بهتر از همه می‌داند که- این جهان کوه است و فعل ماندا سوی ما آید نداها را صدا آنقدر گرم است بازار مکافات عمل دیده گر بینا شود هر روز محشر است ای فراموشکار تکامل یافته، یا ای تکامل یافته فراموشکار، تو که میدانی هر شمشیری که ظالمانه بر سر یک انسان فرود می‌آید، دو لبه دارد: لبه یکم- همان است که فقط سر یا سینه آن مظلوم را شکافته و روح او را خارج از نوبت به پرواز در آورده است. لبه دوم- همان است که سر یا سینه خود را دریده و می‌گذرد تا روحش را هم تباہ بسازد و تحویل آتش ابری الهی بدهد، با این حال چرا دائما در صدد تیز کردن شمشیر و فرود آوردن آن بر سر انسانها هستی! آیا شنیده‌ای بر من است امروز و فردا بر وی است خون من هم چون کسی ضایع کی است بگذاریم، اگر در این باره بیشتر صحبت کنیم، ممکن است فراموشکاری را کنار بگذارد و از تکامل باز بماند و مرتجع شود! و چون بشر می‌توانسته است بوسیله تعلیم و تربیت صحیح و بهره‌برداری از حکمت عالیه ادیان حیات خود را در گذرگاه دنیا قابل تفسیر و توجیه منطقی نماید. بنابراین، می‌توان گفت: فساد و افسادی که بشر در روی زمین در طول تاریخ به راه انداخته است، تا حدی که بتواند برای

خود تاریخ انسانی بسازد، قابل اجتناب بوده است. دلیل دوم- برای اثبات این حقیقت که بشر برای پیشرفت و تکامل ارزشی خود مستمر قانونی حرکتی انجام داده است، نکبتها و عوامل سقوط فراوانی است که از آغاز تاریخ تاکنون از او دیده می‌شود و ما مقداری از آنها را در رساله (حیات معقول) آورده‌ایم و در این مبحث با اضافه توضیحات بیشتر و افزودن چند عامل دیگر که مجموعا به پنجاه و دو عامل می‌رسد، به خوبی اثبات می‌کنیم که: ادعای تکاملی که بشر به راه انداخته است فقط می‌تواند تسلیتی بر ورشکستگی و عقب ماندگی خود بوده باشد. ۱- آیا بشر توانسته است قدمی در راه توسعه و تقویت هشیاریهای خود بردارد؟ آیا در تعلیم و تربیت نسلها، اصرار شده است که: چون سر و ماهیت جان مخبر است هر که او آگاه‌تر با جان‌تر است پس باید بر آگاهیها و هشیاریهای مردم افزود، یا این که هر چه زمان پیشرفته، انواع بیشتری از عوامل تخدیر و سرکوبی هشیاریها رواج پیدا کرده است؟ آیا مضامین ایات زیر که از جلال‌الدین مولوی است، چاره‌جویی شده است، یا این که مبارزه با هشیاریها و سرکوب آنها، با گذشت زمانها رو به افزایش گذاشته است؟: جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست

خود می‌گریزند از خودی در بیخودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و بنگ بر خود می‌نهند ادعای تکامل با این وضع چه معنا دارد؟ باید گفت: بدان جهت که بشر با تکامل سر و کاری ندارد، لذا خود را پیدا کردن پاسخ این سوال مجبور نمی‌بیند! ۲- در مسیر تکاملی که این عاشق تکامل! پیش گرفته است، عشقهای سازنده و بوجود آورنده خیرات، از صحنه زندگی رخت بر بسته است. عشقهایی که بشر هیچ کار بزرگی را در طول تاریخ بدون استمداد از آنها نتوانسته است انجام بدهد. من از وجدان انسانها می‌پرسم نه از اندیشه‌های حرفه‌ای سودجو، آیا این عقهای سازنده دوشادوش پیشرفت تکنیک (صنعت) پس رفته است؟! آیا کمپیوترها این عشقها را در درون مردم مورد تشویق قرار می‌دهند؟! با این که می‌دانیم پاسخ این گونه سوالات منفی است، با کدامین منطق و وجدان فریاد می‌زنیم: انسان سرفصل تکامل است! انسان تکامل یافته رو به تکامل یافته رو به تکامل بیشتر می‌رود! ۳- یکی از علامات بسیار جالب تکامل بشری! خشکیدن چشمه‌سارهای عواطف و احساسات

شریف و نیرو بخش حیات است که بشر امروزی را بیچاره کرده است! ۴- این هم نوعی از منطق تکامل است که قدرت را در بر حق می‌نهد و این مسئله را بوجود می‌آورد که (آیا حق پیروز است یا قدرت؟) انسان با طرح این مسئله، رسوا کننده‌ترین اعتراف را درباره عقب ماندگی خود از رشد و تکامل ابراز می‌نماید. مسلم است که قدرت اساسی‌ترین عامل طبیعی حرکات و تحولات و بروز نمودها و مختصات اشیاء در نظم هستی است، بنابراین، قدرت بزرگترین نعمت خدادادی برای عالم وجود است با این وصف وقتی که آدمی این مسئله را مطرح می‌کند که (آیا حق پیروز است یا قدرت؟) نخست قدرت را مساوی باطل فرض می‌کند و سپس مسئله فوق را طرح می‌نماید. ۵- یکی دیگر از علامات تکامل! این موجود این است که در طول هزاران سال که از دیدگاه‌ها و جنبه‌های گوناگون با خویشتن سروکار داشته زیست‌شناسی، اعضای‌شناسی، روان‌شناسی، حقوق، اقتصاد، اخلاق، سیاست و هنروده‌ها امثال این علوم را درباره خویشتن بوجود آورده است، ولی از شدت اوج تکامل هنوز نمی‌داند (من) چیست! و هر وقت با امثال این گونه مسائل مواجه شده است با این جمله که اساتید و رهبران ما می‌فهمند و یا در آینده معلوم خواهد گشت، خود را تسلیم می‌دهد! و در این زندگی با من مجهول میلیونها حق و امتیاز همدیگر را پایمال نموده و تا فردای ناپیدا و تا رویارویی با اساتید و رهبران، میلیاردها انسان، راهی زیر خاک تیره می‌گردند. ۶- این انسان تکامل یافته خواه (من) خود را شناخته یا نشناخته باشد، در هر دو حال نتوانسته بان اعتدال روانی موفق شود که از دو بیماری (خود بزرگ بینی) نجات پیدا کند! و به عبارت کلی‌تر این موجود تکامل یافته هنوز نمی‌داند که اصل (صیانت ذات) را که ما آن را اصل الاصول می‌خوانیم چگونه مورد بهره‌برداری قرار بدهد! ۷- این بینوای بینوایان ولی پر ادعا مخصوصا پر ادعا در تکامل، هر موقعی که قدرتی بدستش رسیده است، (از شدت تکامل!) نخست خود آن قدرتمند از مالکیت بر خویشتن ناتوان گشته و همه اصول و قوانین انسانی را زیر پا گذاشته و سپس همان قدرت را در راه تخریب و نابود کردن قدرتهای دیگران مستهلک ساخته است که به آن قدرتمندان مسلط شود و اراده زندگی آنان را مشروط به اراده خود نماید! با این حال، باز می‌گوید: من تکامل یافته‌ام! این قدرتمندان نابخرد نمی‌دانند که همان شیران به دور از عقلمند که در سرتاسر تاریخ آتش در نزارهائی می‌افروزند که خود در آنها زندگی می‌کنند! نادان‌تر از آنند که بدانند که در آن آبادی که ساختمانهایش از نی و بوریاست، با آتش نباید بازی کنند و بقول سعدی: (آن را که خانه نبین (از نی ساخته شده است) بازی نه این است.) ۸- این تکامل یافته! هنوز نمی‌داند که از شخصیتهای بزرگ و نوابغی که خداوند متعال برای پیشرفت انسانها به جوان مع عنایت می‌فرماید، چگونه استفاده کند. گاهی از این شخصیتها بتنهائی می‌سازد و همه ارزشها و اصول انسانی را قربانی آنان می‌نماید. گاهی دیگر چنان آن شخصیتها را سرکوب می‌کند که حتی نام و نشانی از آنان را زنده نمی‌گذارد! و هنوز این تکامل یافته نفهمیده است که بایستی از امتیازاتی که شخصیتهای بزرگ دارا می‌باشند، با کمال قدردانی از آنان (نه با عشق و پرستش بر موجودیشان که دیر یا زود در زیر خاکهای تیره خواهد پوسید) بهره‌برداری کنند و هرگز شخصیتها را به مرحله مطلق نرسانند که هیچ انسانی نه بمرحله مطلق می‌رسد و نه ظرفیت شنیدن چنین سخنی را دارد که به او بگویند: (تو از نظر عظمت به مرحله مطلق رسیده‌ای) ۹- این تکامل یافته! هنوز توانائی زیستن بدون اسلحه را یاد نگرفته است و به عبارت روشنتر: همانطور که این موجود در زندگی ابتدائی برای این که بتواند زندگی کند می‌بایست چوب و چماق و قمه و تیر و کمان و گرز و نیزه و شمشیر داشته باشد تا بتواند اثبات کند که من زنده‌ام، امروز هم که فریاد تکاملش تا آخرین نقطه‌های کهکشانها طنین انداخته است، برای اثبات این که زنده است مجبور است به توپ و خپاره و تانک و مسلسل و ناوهای متنوع جنگی و بمبها و موشکها با کلاهکهای اتمی و مواد شیمیائی و میکروبی که کوس رسوائی تکامل ما انسانها را چنان نواخته است که خود ما از شنیدن این اسم (انسان) سرافکننده می‌شویم، و غیر ذلک متوسل شود. قضیه بالاتر از این است که ما گفتیم، بلکه به مقتضای تکاملی! که در پیش گرفته است انسان امروزی مجبور شده است برای اثبات این که زنده است و حق زندگی دارد، اسلحه‌ای را بدست آورد که بنا به اظهارات کارشناسان برای چند بار متلاشی کردن زمین کفایت می‌کند و

معنای این گونه استدلال به این که من زنده هستم و در مسیر تکاملم، اینست که (من چند بار می‌توانم خودکشی کنم تا اثبات کنم که من هستم و در مسیر تکاملم!) چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم بندی خدا! ۱۰- این سرفصل تکامل! در دورانه‌های اخیر که پیشرفت دانش و بینش به اوج رسیده و واقعا گسترش و عمق علمی خیره کننده‌ای را بوجود آورده است نمی‌تواند طرح علمی یک موضوع را از عشق و پرستش آن، بر کنار داشته باشد! مثلا درباره اراده که یک موضوع قابل بررسی علمی

است و می‌توان آن را با اصول و قوانین علمی مورد تحقیق قرار داد، بقدری در توسعه و تعمیم آن افراط می‌کند که مانند شوپنهاور می‌گوید: اگر ما اراده را خوب بشناسیم، همه اسرار هستی را خواهیم فهمید) آن یکی با عشق به پدیده جنسی نر و ماده، همین پدیده را تا سر حد جوهر حیات و زیربنای همه شئون زندگی فردی و اجتماعی بالا می‌برد! ۱۱- اگر بخواهید معنای تکامل را خوب درک کنید، به این جریان شرم‌آور در روابط انسانها با یکدیگر توجه فرمائید: که: (پیوستن انسان به انسان دیگر بر مبنای احتیاج و گسیختن آن دو از یکدیگر بر مبنای سود شخصی!) ۱۲- شدت گرفتن منفعت پرستی حتی در مواردی که به ضرر دیگران تمام شود تا حدی که به عنوان مفسر و عامل ادامه حیات و گاهی هم به عنوان فلسفه حیات، از مختصات تکامل! این انسان است. و منظور عمده از این منفعت همان منفعت مادی است. ۱۳- لذت پرستی، حتی در مواردی که به آلام دیگران تمام شود. این پدیده حتی در کلمات برخی از آنان که می‌گویند: ما فیلسوفیم! تا حد فلسفه و هدف زندگی نیز معرفی شده است! این هم یکی از دلایل تکاملی است که لذت فقط در قلمرو لذات مادی هدف حیات انسانی تلقی می‌شود! در مقابل گفتار بعضی از انسان‌شناس

ان که گفته‌اند: تلذذ! چه هدف ناچیز! تلذذ کار جانوران است. ۱۴- یکی از محکم‌ترین دلایل تکامل! این موجود عبارت است از جواز قربانی کردن همه ارزشها و عظمت‌های انسانی و الهی برای وصول به هدفی که تشخیص داده شده است! این رسالت برای نابودی انسانیت را ماکیا ولی دست پرورده سزار بورژیا در اختیار کاروان تکامل! قرار داده است. این رسولان ضد انسانی این شرط را هم در (هدف وسیله را توجیه می‌کند) در نظر نگرفتند که بگویند: (عظمت آن هدف که واقعیت‌های را به عنوان وسیله قربانی می‌نماید، باید بقدری دارای ارزش و عظمت باشد که هم از دست رفتن وسیله را جبران نماید و هم موجب حل مشکل یا مشکلاتی گردد. ۱۵- پانزدهمین دلیل تکامل انسانها که بسیار جالب است، (هدف دیدن خویشتن و وسیله دیدن دیگران) می‌باشد که پدیده‌ای است بسیار شائع، و هنوز این موجود تکامل یافته! نمی‌خواهد بپذیرد که امتیاز تکوینی که او دارد، دیگران نیز دارا نمی‌باشند. همان مشیت خداوندی که وجود او را برای قرار گرفتن در آهنگ والای هستی قرار داده است. آیا بنظر شما، منطق (من هدف، دیگران وسیله) باز گوکننده هویت (خودپرستی) که مهلکترین بیماری در قلمرو زندگان است، نمی‌باشد؟! و اگر بگوئیم: ا

نسانها از جریان موجودات طبیعی ناآگاه بوجود آمده و در همان قلمرو طبیعت هم نابود می‌شوند و از بین می‌روند و مشیت الهی آنان را بوجود نیاورده است! در این فرض، باز منطق فوق جز زائیده شده از مغزهای تباه نخواهد بود، زیرا چه معنی دارد که طبیعت ناآگاه و بی‌زبان و بی‌اختیار بعضی از اجزاء خود را بر بعضی دیگر ترجیح بدهد که بعضی از آنان هدف و برخی دیگر وسیله‌ای برای آنان باشند! البته مسلم است که اگر در تفسیر وجود انسان، مشیت الهی دخالت نکند، یا اصلا با پیروی از مکتب تکامل یافته! خفاش بگوئیم: آفتابی وجود ندارد، در این صورت به مقتضای قانون ویرانگر انتخاب طبیعی و تنازع در بقاء هیچ منطقی در برابر همان منطق پوچ که می‌گوید (من هدف، دیگران وسیله) باز گوکننده هویت (خودپرستی) که مهلکترین بیماری در قلمرو زندگان است، نمی‌باشد؟! و اگر بگوئیم: انسانها از جریان موجودات طبیعی ناآگاه بوجود نیاورده است! در این فرض، باز منطق فوق جز زائیده شده از مغزهای تباه نخواهد بود، زیرا چه معنی دارد که طبیعت ناآگاه و بی‌زبان و بی‌اختیار بعضی از اجزاء خود را بر بعضی دیگر ترجیح بدهد که بعضی از آنان هدف و برخی دیگر وسیله‌ای برای آنان باشند! البته مسلم است که

ه اگر در تفسیر وجود انسان، مشیت الهی دخالت نکند، یا اصلا با پیروی از مکتب تکامل یافته! بگوئیم: آفتابی وجود ندارد، در این صورت به مقتضای قانون ویرانگر انتخاب طبیعی و تنازع در بقاء هیچ منطقی در برابر همان منطق پوچ که می‌گوید (من هدف و

دیگران وسیله!) وجود نخواهد داشت. من معتقدم همه متفکران این مسئله را به خوبی می‌دانند یعنی به خوبی می‌دانند که اگر وجود انسانی وابسته بخدا و مشیت خداوندی نباشد، منطقی جز (من هدف و دیگران وسیله) قابل تصور نیست و اگر کسی یا کسانی پیدا شوند که بگویند: نه آقا، این چه حرفی است که می‌زنید! وا انسانا، و اتکاملا، و اعلما، و اترقیاء، و اصنعتا، و ایشرفتا، و اقرن بیستما! شما ضد انسانی صحبت می‌کنید شما به انسان اهانت می‌کنید که می‌گوئید: اگر وابستگی انسان به خدا و مشیت خداوندی نفی و انکار شود، هیچ منطقی (جز من هدف و دیگران وسیله) و هیچ حرکتی جز حرکت در مسیر تنازع در بقاء و انتخاب اقوی (بمعنای درنده‌تر نه سقراط تر و نه ابوذرتر و نه ابن سینا تر و مولوی تر) وجود نخواهد داشت. می‌گوئیم: آیا نفی پیوستگی انسان به خدا و مشیت خدا، و دم زدن از انسان، جز دورویی و یا حيله گری برای شکار انسانها و منتقل ساخ

تن قدرت از دسته‌ای به دسته‌ای دیگر از انسانها چیزی دیگر در بر دارد؟! ۱۶- این هم تکامل فلسفی انسان است که نه تنها نمی‌خواهد فاسد را با صالح دفع کند، یعنی فاسد را بردارد و صالح را بجای آن بگذارد. کاش جریان ملاحظه مصالح و مفاسد در همین جا تمام می‌شد، بلکه اغلب بجهت بی توجهی و گاهی با توجه ولی از روی لجاجت فاسد را با افسد دفع کرده است! ای کاش فقط به همین نکبت و سیه روزی قناعت می‌نمود، ولی همه نمی‌دانیم که در آن موارد که دفاع از خویشان و توجیه موقعیت خود مطرح است، فاسد را با افسد دفع می‌کند و برای این نابکاری فیلسوف می‌شود و فلسفه هم می‌بافد! ۱۷- اختلالات کنشهای سیستمهای زنده. این همان (دلیل تکامل!) است که کنراد لورنتس در کتاب معروف خود (هشت گناه بزرگ انسان متمدن) مشروحا مورد بررسی قرار داده است. ۱۸- ویران ساختن محیط زندگی و تبدیل مناظر زیبای طبیعت و فضای حیات بخش کره زمین به میادین جنگ و جبهه‌های کشتار و ماشینهای خشکاننده زندگی و زرادخانه‌های اسلحه کشنده. ۱۹- یکی از مهمترین دلایل تکامل! بشری، اشتغال روزافزون مغزهای بزرگ برای کشف آسان‌ترین و بی خرج‌ترین طرق تخریب آبادیها و نابودیهای زراعت و از بین بردن نسلها،

در صورتی که اگر این مغزهای بزرگ در راه کشف وسائل احیای انسانها و تقویت عواطف آنان و ایجاد ارتباطهای انسانی سازنده، بکار بیفتد، واقعا می‌تواند تاریخ طبیعی حیات انسانها را به تاریخ انسانی انسانها مبدل بسازند. ۲۰- لا ینحل مانندن معمای مرد و زن و رویاروی قرار گرفتن این دو صنف با یکدیگر، پس از تحرک با عامل جنسی بنام عشق و علاقه، تا آنجا که بعضی از روان‌شناسان چنین گفته‌اند که: احتمال تطابق و هماهنگی یک زن و مرد با یکدیگر همان مقدار است که سیبی را دو نصف کنند، یکی از دو نصف را به گوشه‌ای از یک جنگل بسیار بزرگ (پراز کوه‌ها و درختان و رودخانه‌ها) بیندازند و نصف دیگر را به گوشه‌ای بسیار دور از آن گوشه، آنگاه بادی بوزد و این دو نصف سیب را به همدیگر بچسباند! ۲۱- رقابت و تضاد انسان با خویشان با انواعی گوناگون، با این که می‌دانند که این رقابت و تضاد بدان جهت که سازنده نیست به ضرر و گاهی نابودی خود می‌انجامد. ۲۲- منتفی شدن احساس وحدت عالی در حیات و در شخصیت. گویی: تکامل آدمی خصومت شدیدی با احساس و گرایش به وحدت حیات و وحدت شخصیت دارد که هر چه زمان پیش می‌رود این خصومت شدیدتر می‌گردد! بدون دریافت و تحقق بخشیدن به این وحدت

ت که واقعا می‌تواند هویت و مختصات حیات و شخصیت آدمی را تفسیر و توجیه نماید، ما انسانها جز در کها و تعقلها و اراده‌ها و عواطف گسیخته‌ای چیزی نخواهیم داشت. بعبارت روشن‌تر هر یک از آن دو دارای ابعاد بسیار متنوعی است و بایستی هر یک از آن ابعاد بطور کامل از نظر شناخت و اشباع مقتضیاتش مورد توجه و تکاپو قرار بگیرد، بایستی آن حالت وحدت که حیات و شخصیت انسان را مشرف بخود می‌سازد و از متلاشی شدن که هر یکی از اجزاء معنای پیوستگی به کل را از دست می‌دهد) بشناسد و آن را هر چه کاملتر بوجود بیاورد. از بین رفتن وحدت حیات و وحدت شخصیت، از یک جهت تفاوتی با عدم درک آن ندارد، زیرا اگر وحدت حیات و وحدت شخصیت درک نشوند، هم قطعات گسیخته حیات قابل تفسیر و توجیه منطقی نخواهد بود و

هم قطعات گسیخته شخصیت او. به همین جهت است که پیشتازان تکامل روحی می‌گویند: مگذارید زمان با قطعات خیالی سه گانه‌اش (گذشته، حال و آینده) روح شما را قطعه قطعه نماید یا بقول مولوی: نی روح شما را پر گره بسازد- هست هشیاری زیاد ماضی ماضی و مستقبل پرده خدا آتش اندر زن بخر دو تا به کی پر گره باشی از این هر دو چونی لامکانی که در او نور خدا است ماضی و مستقب

ل و حالش کجاست ماضی و مستقبل ای جان از تو است هر دو یک چیزند پنداری دواست ۲۳- تحول تدریجی شخصتهای مستقل انسانی به شخصتهای بی‌رنگ و بی‌اصل که هر اندازه این تحول بیشتر برود احاطه جبر و نااگاهی بر وجود انسان بیشتر می‌گردد و به عبارت ساده‌تر: (سازگاری شخصیت با هر عامل و رویدادی که پیش بیاید و عدم تاثر از هیچ اصل و قانونی که برای شخصیت آگاه و مستقل آدمی وجود دارد آری این هم یکی از دلایل تکامل بشری است اگر درباره جبرگرایی بسیار افراطی که در قرن نوزدهم در غرب براه افتاد دقت بیشتری کنیم خواهیم دید بعضی از متفکران در آن دوران از پدیده اختیار چنان گریزان بودند که گویی اگر یک انسان انسان ادعای اختیار نماید، کاروان بشریت را در حرکت خود به پیش، به عقب برگردانده است! از مطالعه کننده محترم که با دیده تحقیق در این مطالب می‌نگرد، استدعا می‌شود به عبارات زیر که از یکی از مشهورترین شخصتهای قرن ۱۹ نقل شده است دقت فرماید: (بشر تاریخ خودش را می‌سازد، ولی نه آن طور که مایل است و نه تحت شرایط و اوضاع و احوالی که خود انتخاب کرده است بلکه تحت شرایط و اوضاع و احوالی که مستقیماً بر او وارد شده (با او مواجه شده) و به او داده شده است و از گذشته به او منتقل گشته است) ... سپس می‌گوید: (سنت همه نسلهای گذشته همچون کابوسی بر مغز انسانها سنگینی می‌کند و درست همان زمانی که بنظر می‌رسد او در فعالیتهای انقلابی خویش اشتغال دارد و چیزهایی که تصور می‌کند خلق کرده است و در گذشته هرگز وجود نداشته است و بروشنی چنین دوره‌ای از بحرانهای انقلابی که بشر با هیجان و اضطراب مطرح می‌کند، روح گذشتگان است که در خدمت آنان در آمده است و انسان انقلابی (آن چیزها را) از نسلهای گذشته عاریه گرفته می‌جنگد، فریاد می‌کشد، تظاهر می‌کند بدین منظور که ارائه‌مند، صحنه جدیدی از تاریخ جهان را در این زمان تاز کرده است، بان افتخار می‌کند (احساس غرور می‌کند) در حالی که جامه‌ای بدل پوشیده و با زبان عاریتی سخن می‌گوید) مسائلی را که در پیرامون مطالب فوق می‌توانیم مطرح کنیم، بدین قرار است یک- جمله اول که می‌گوید: (بشر تاریخ خود را می‌سازد) با مطالب بعدی که بشر را یک جاندار صد در صد متأثر از گذشتگان قرار می‌دهد، تناقض صریح دارد و نویسنده می‌بایست بجای جمله مزبور این جمله را (بشر در گذرگاه جبری تاریخ جبراً ساخته می‌شود) بگوید. دو- می‌گوید: (نه آن طور که مایل است و نه تحت شرائط و اوضاع و

احوالی که خود انتخاب کرده است بلکه تحت شرائط و اوضاع و احوالی که مستقیماً بر او وارد شده (با او مواجه شده) و به او داده شده و از گذشته به او منتقل گشته است) اگر این جمله را مورد دقت قرار بدهید، انتقادهای زیر را در آن خواهید دید ۱- آن گذشتگان که شرائط و اوضاع و احوال را به دوره آینده منتقل نموده‌اند آنها را از کجا گرفته بودند؟ آیا دموکراسی را از شامپانزه‌ها و ریاضیات عالی را از گوریلها و علوم مربوط به ذرات بنیادین طبیعت را از هایدلبرگ و آن همه هنرهای بسیار ظریف داینچی را از عنکبوت و سمفونیهای بتھون را از الاغهای قبرس گرفته‌اند! ۲- قدرت و استعداد اکتشاف و فرهنگ‌سازی و تمدن‌پردازی بشر چه شده است؟ آیا این که دانشمندان مسلمین در قرن سه و چهار و نیمه قرن پنجم هجری علم را از سقوط حتمی نجات دادند و تجربه و مشاهده را در بوجود آوردن دانش مبنا قرار دادند دروغ بوده است آیا این همه اکتشافات و اختراعات که در دو قرن ۲۱ و ۱۹ در مغرب زمین بروز کرده است دروغ بوده و همه آنها ناگهان از آسمان به زمین باریده است یا از زمین روئیده است؟! ۳- اگر گذشتگان بوده‌اند که همه اوضاع و شرائط و احوال و عناصر پیشرفته‌ها و تمدنها و انقلابات را به آ

یندگان منتقل می‌نمایند چرا هر یک از آن گذشتگان آن اوضاع و شرائط و احوال و عناصر را به جامعه و نسل خود منتقل

نمی‌سازند، مگر هر جامعه‌ای از گذشتگان با نسلهای آینده خود عداوت داشته‌اند! یونان آن فرهنگ علمی و سیاسی و هنری خود را به نسل خود نمی‌دهد و ناگهان مردمان رم می‌آیند و از یونانیها غارت می‌کنند و می‌برند و برای خود یک فرهنگ و تمدن تشکیل می‌دهند که هم نرون خونخوار و دیوانه را می‌سازد و هم مارک اورلیوس فیلسوف خردمند و عاطفی را! (بجز درباره مسیحیها که این فیلسوف درباره آنان حساسیت داشته است) تمدن بین النهرین نه تنها به نسل خود بین النهرینها منتقل نمی‌گردد و اقوام و جوامع دیگر آن را تعقیب می‌کنند، یا بوجود می‌آورند، بلکه قرنهای بسیار طولانی این سرزمین مانند هند دست بدست مس گردد. سه- این که این نویسنده تاکید می‌کند که همه چیز از گذشتگان است، متوجه نشده است که واقعیات شایسته انسان که همه مردم خردمند در همه ادوار و در همه جوامع در تحصیل آنها تکاپو می‌کنند، اموری فطری و مشترک می‌باشند که چنانکه به هیچ قوم و نژادی اختصاص ندارند، به هیچ اقلیم و دورانی هم بسته نیستند. اگر بر فرض جامعه‌ای امروز داد و فریاد راه بیندازد

و طرح انقلابی بریزد که من می‌خواهم به (از خود بیگانگی) خاتمه بدهم و به خود آشنائی و انسان آشنائی برسم، اگر هم وسائل و ابزار و سخنان و شعارهایی نو در این داد و فریاد و انقلاب داشته باشد، اصل هدفی که برای داد و فریاد انقلاب مطرح نموده است، سابقه دارد و شما می‌تواند همین هدف را در عناصر و پدیده‌های دینی و فرهنگی گذشتگان از قصه‌ها و اساطیر آفریقای باستانی جملات زیر بدست آمده است: (اندیشه‌های لطیف فلسفی و باور داشته‌های متعالی مذهبی، پایه‌های خرافه گرایی و گمانهای ساده لوحانه و کودک پسندانه، عموماً در افسانه‌ها منعکس‌اند. اسطوره‌ها همانند کانهای زغال‌سنگ، انبوهی از زغال، و رگه‌های الماسی را با هم و در هم دارند. از این روی تا اسطوره کاوی، نسج افسانه‌ها را، از شکل قصه گونه آنها به واحدهای اولیه فکری، به نخستین یاخته‌های تشکیل دهنده عقیدتی آنها، در بطن اسطوره‌ها پی نخواهیم برد. در حقیقت صرفنظر از جنبه تفریحی، و لالائی گویانه افسانه‌ها- آنچه که مطالعه در اسطوره‌ها را برای پژوهندگان تاریخ رشد فکر فلسفی، برای تجلی جویان وجدان عام بشری، برای مردم شناسان، برای جامعه‌شناسان، برای کارشناسان مقایسه‌ای ادیان، برای آرمان‌شناسان و

دیگر اندیشمندان علوم انسانی و ادبیات عامیانه، اجتناب ناپذیر می‌سازد، انعکاس وجود همین دیرین‌ترین ذخانی فکری و ناآگاه اقوام مختلف در اسطوره‌ها است) ولی این حقایق انسانی برای هر جامعه و دورانی از همه جهات یکسان تلقی نمی‌گردد. مثلاً حقیق اقتصادی زمانی آن انگیزگی را ندارد که همه شیئون بشری را تحت الشعاع خود قرار بدهد ولی در زمانی با اجتماع شرایطی مناسب انگیزگی مزبور را پیدا می‌کند و بطور کلی چنانکه در عوامل محرک تاریخ گفتیم: هر یک از آن عوامل بمقتضای شرایط و اوضاع و احوال می‌تواند در سیر تاریخ و بروز کیفیتهای اولیه و ثانویه تاثیر اساس داشته باشد. چهار- نویسنده جملات مورد نقد و بررسی از کسانی است که اعتقاد به تکامل انسان دارد، یعنی بر این عقیده است که چنان که انسان از نظر مغزی و روانی و به هر حال مسلم است که این نویسنده تکامل را با جبر محض سازگار دیده است و ما باید این نظریه را مورد دقت قرار بدهیم باید این مسئله حل شود که فرق است میان قدرت. کمال، زیرا می‌توان از قدرت برای کشتار همه انسانها و تخریب هر چیزی که با دست بشر بسود مادی و معنوی وی ساخته شده است، بهره‌برداری کرد، ولی کمال در هر شکلش که تصور شود جز احیاء و س

ازندگی را نمی‌تواند مطرح کند. همچنین فرق است مابین قدرت و جمال. بنابراین، کمال باردار مفهوم ارزشی است چنان که جمال باردار مفهوم وجود ندارد، بلکه بستگی باین دارد که قدرت که یک واقعیت ناآگاه و بی‌اختیار است، در دست کیست و در راه وصول به چه هدفی استخدام شده است. پس اگر بگوئیم تکامل عبارت است از قهر و غلبه جبری بر طبیعت فقط، در حقیقت یک مفهوم ارزشی را بجای یک مفهوم بی‌طرف از ارزش و ضد ارزش بکار برده و مورد تعریف قرار داده‌ایم. اگر بگوئیم: تکامل عبارت است از غلبه بر هم‌نوع بطور مطلق، در این مورد نیز یک مفهوم ارزشی را در موردی بکار برده‌ایم که از جهت جبری بودن غیر ارزشی است و از آن جهت که غلبه بر هم نوع بطور مطلق از عامل جبری ضروری سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه فقط در مواقع تراحم و رویارویی خشن است که کشتار بوجود می‌آید، در غیر این صورت عمل مزبور ضد ارزش و مورد نفرت همه انسانها

می‌باشد. و اگر گفته شود: تکامل عبارت است از ایجاد بیشترین تاثیر، پذیرش بیشترین تاثیر از واقعیات انسانی و جهانی به سود خویش. این تعریف. اگر چه با نظر به مختصات خود انسان می‌تواند یک بعدی مهم از او را توصیف نماید ولی با نظر به عمق واقعیات، می‌بینیم که ا

گر از این تاثیر و تاثیر فقط نفع و حیات مطلوب و مادی خویش را منظور نماید، ناتوان‌ترین جانداران خواهد بود. این ناتوانی معلول دو علت می‌تواند بوده باشد: علت یکم- وقتی که یک خود انسانی خویشتن را به عنوان محور یا باصطلاح روشن تر هدف مطلق تلقی نمود، از شناخت و پذیرش موجودیت دیگر اشیاء در هر قلمرو انسان و جهان (بدان جهت که واقعیاتی برای خود هستند) ناتوان می‌گردد، زیرا چنانکه فرض کردیم چنین انسانی فقط و فقط خود دیده و دیگر خویشتن را می‌شناسد و آن خود را هدف مطلق واقعیات را وسیله می‌بیند، در صورتی که باعظمت ترین قسمت آن که بنی نوع او هستند، نه تنها وسائلی برای خود او نیستند، بلکه هر یک از آن، مانند خود او استعداد تاثیر و اثر فراگیر در جهان هستی را در خود می‌بیند. حتی می‌توان گفت: آن قسمت از اشیاء هم که موجودات غیر انسانی این کیهان بزرگ را تشکیل می‌دهند، اگر با نظر بان بعد، آهنگ خود را می‌نوازند و می‌شنوند و آیات الهی بودن خود را در آفاق روشن می‌سازند- جمله اجزاء در تحرك در سکون ناطقان کانا الیه راجعون ذکر و تسبیحات اجزاء نهان غلغلی افکنده در این آسمان جمله اجزاء زمین و آسمان با تو می‌گویند روزان و شبان م

ا سمعییم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم خامشیم و نعره تکرارمان می‌رود تا پای تخت یارمان علت دوم- محدودیت هویت و مختصات خود از لحاظ مادی عمر محدود، آنچه را که به عنوان غذا و پوشاک مستهلک خواهد کرد محدود، جایی را که به عنوان مسکن انتخاب خواهد کرد محدود، فعالیت غرائز طبیعی اش محدود است، برای چنین خود محدود، چگونه می‌توان با هستی نامحدود در تاثیر و اثر قرار گرفت. بلی اگر خود انسانی بتواند از مرحله خود طبیعی بگذرد و آن خود مجازی را پشت سر بگذرد و به خود حقیقی برسد که شعاعی نامحدود از اشعه خورشید عثمت خداوندی می‌باشد، ار این صورت نوعی احاطه و اشراف بر عالم هستی پیدا می‌کند و بقول جلال‌الدین مولوی متوجه می‌شود که: جوهر است انسان و چرخ او راعرض جمله فرع و سایه‌اند و تو عرض پنج- نتیجه جبری بستار روشنی که می‌توان از مجموع جملات آن نویسنده از این مبحث و در مباحث دیگر که می‌گوید: تحولات و رویدادهای تاریخ بر مبنای جبر محض بوقوع می‌پیوندند و از چهار مرحله می‌گذرند و بمرحله پنجم می‌رسند، گرفت، این است که انسان در صحنه هستی جز مشتی جاندار مجبور به زندگی وسیله‌ای چیز دیگری نیست، او انتخاب نمی‌کند، بلکه

تاریخ و گذشتگان برای او انتخاب می‌نمایند، پس تنها توصیه‌ای که بنابراین نظریه می‌توان به انسان نموده: این است که بنشین تا مبدا و مقصد و سمت حرکت ترا تعیین کنند، و آنگاه حرکت کن! و این جبر بی‌امان بهشت آمال ماکیاولیها و چنگیزهای قرون و اعصار است که همواره ادعا می‌کنند: این مائیم که می‌توانیم و باید مبدا و مقصد و سمت حرکت انسانها را تعیین کنیم! امیدواریم که مقصود نویسنده یا نویسندگان چیز دیگری غیر از محتویات مستقیم الفاظشان بوده باشد. ۲۴- رو به سستی و انحطاط رفتن احساسات لطیف انسانی که اساسی ترین عامل تلطیف واقعیات خشن طبیعت بوده و انسانها را تا حد احساس و وحدت در حیات و ایدآلهای اعلای آن بالا می‌برد. شگفت آور این است که هر مکتبی را که از تراوشات مغز بشری یا ابلاغ شده از وحی خداوندی است سراغ بگیریم همه آن مکتبها انسانها را به داشتن جوهری در نهاد که موجب وحدت و احساس آن می‌باشد هشدار داده و بسوی شناخت و تحصیل آن همه انسانها را دعوت و تحریک نموده‌اند با این حال مشاهده می‌شود که جدائی انسان از انسان هر روز رو به افزونی بوده و آد میان در ارتباط با یکدیگر شبیه جماداتی هستند که فقط برای حفظ خویشتن مجبورند در کوهها و د

شتها و دریاها و فضاها دنبال یکدیگر بدوند و فریاد بزنند که کجا فرار می‌کنی من باید ترا با دست خود بکشم زیرا تو در آسیا متولد شده‌ای و یا در فضای آفریقا بدنیا آمده و از آن تنفس می‌نمائی! این رویاروی هم قرار گرفتن و این تخصمهای نامحدود و

مستمر بهترین دلیل آن است که انسانها فاقد احساس همون بودن می‌باشند و انسانها از احساس درد و شکنجه دیگران نه تنها رنج نمی‌برند بلکه خوشحال هم هستند. ۲۵- آیا می‌توانید اثبات کنید که این حضرت تکامل یافته! در مسیر رشد و تکامل به موقعیتی رسیده است که مادران امروز بیش از گذشتگان و بهتر از آنان برای فرزندان خود احساس عاطفه می‌نمایند! آیا می‌توانید اثبات کنید که همسران امروز خیلی بهتر و اصیل‌تر از گذشتگان از رابطه اثبات کنید که همسران امروز خیلی بهتر و اصیل‌تر از گذشتگان از رابطه زناشویی لذت می‌برند؟ و نظم و بایستگی حیات خود را با ارتباط زناشویی عالی‌تر و زیباتر از گذشتگان درک می‌کنند؟! و آیا می‌توانید اثبات کنید که به جهت رشد و تکامل روحی یا روانی که قطعاً به تبعیت از رشد و تکامل فیزیولوژیک و بیولوژیک بوجود آمده است (بنا به نظریات تکاملیون باصطلاح امروز) لذت فعالیت‌های جنسی امروز ا

صیل‌تر و عالی‌تر از گذشتگان است؟! ۲۶- آیا می‌توانید اثبات کنید که انسان در مسیر تکاملی خود به درک عالی‌تری در زیباییها از گذشتگان نائل گشته است؟ یعنی آیا انسانهای امروز از درک زیبایی سپهر لاجوردین با ستارگان زرینش (در زیبایی محسوس) و از درک زیبایی وجدانهای پاک و عالی (در زیباییهای محسوس) و از درک زیبایی وجدانهای پاک و عالی (در زیباییهای معقول) معنای عالی‌تر و لذتی عالی‌تر دریافت می‌کنند؟! ۲۷- در مسیر تکامل خلاق! وراثت رو به تباهی رفته و اختلالاتی مهم بوجود آمده است. آیا این اختلالات است که دلیل تکامل می‌باشد؟! برای بررسی این مسئله رجوع شود به کتاب (هشت گناه بزرگ انسان متمدن- کنرادلورنتس) ۲۸- تکامل در مسیر خود فلسفه و هدف زندگی را هم گم کرده است! این تدیگر از آن دلایل بسیار روشن برای اثبات تکامل! است که نه داروین آن را در خواب دیده بود و نه هربرت اسپنسر و نه امیل دورکیم و نه چرنیشنسکی و غیر هم. امروزه تیراژ کتابها و مقالاتی که در پوچی و بی‌هدفی زندگی با اشکال مختلف نوشته می‌شود و مورد مطالعه حتی جوانانی که در متن بهار زندگی بسر می‌برند خیلی بالاتر از آن است که کسی بگوید: بگذارید یک عده اندک از راه گم کرده

اهم با این گونه کتابها و مقالات دلخوش باشند. ۲۹- اضطراب شدید و نگرانی بی‌حد درباره آینده‌ای که بشر در پیش دارد. (مرض عمومی قرن بیستم) آیا واقعا کره زمین با این تاریخ و سابقه و با آن عظمت و با آن میلیاردها ساکنانش که هر یک بالقوه بقول امیرالمومنین علیه‌السلام که فرمود: (و فیک انطوی العالم الکبر) (و درون تو جهانی بزرگتر نهاده شده است) هستند بانگیزی هوی و هوس چند نفر بیخبر از خدا و انسان متلاشی خواهد گشت؟! آیا هر چه انسان پیشتر حرکت می‌کند بر خودخواهی و لذت‌جویی و منفعت‌پرستی او که بر آلام و ضررهای دیگران تمام می‌شود افزوده خواهد گشت؟! آیا با گذشت زمانهای بیشتر همه حقائق عالی و با ارزش مانند علم و قانون و غیرذالک ابزار دست اقویا خواهد شد؟! اضطرابات ناشی از این نگرانیها در وضع روانی همه انسانهای آگاه از جوانان نورسیده تا کهنسالان سپید موی تاثیر ناگوار بوجود می‌آورد آیا این نوع تکامل یافته! فکری درباره این اضطرابات و نگرانیها می‌کند؟ اصلاً آیا این دلهره‌ها و آشفتگیها را جدی تلقی می‌نماید؟! ایک انسان آگاه می‌گفت: شما چه فکر می‌کنید! مگر نمی‌بینید مردم شب و روز در میان انواع بی‌شمار از وسائل تخدیر غوطه‌ورند! ۳۰

- گویا حرکت تکاملی چنین اقتضاء کرده است که این جزء تکامل یافته که انسان نامیده می‌شود از مفهوم کلی و هدف‌اعلای جهان و قوانینی که او را در مسیر تکامل قرار داده است اطلاعی نداشته باشد! واقعا جای شگفتی است که آدمی که در دامان این جهان بزرگ شده و به اصطلاح به تکامل رسیده است چگونه باستانی افراد نادر و استثنائی در هر قرن نمی‌خواهند این جهان عظمت و شکوه قوانین و هدف عالی آن می‌اندیشند چنانکه از مردم غریب و بیگانه زندگی می‌کنند که گوئی از سنخ انسانها نیستند! ۳۱- فردا گرایی ناشی از بریده شدن دست از امروز و دیروز و متلاشی ساختن واقعیات با قطعات برنده زمان به طوری که می‌توان گفت: چندین هزار سال است که ما تکامل یافتگان! با این بشارت بخویشتن (که فردا کارها درست خواهد شد!) در فرداها زندگی می‌کنیم: عمر من شد برخی فردای من وای از این فردای ناپیدای من البته در دوران ما تاریکی اسلحه گوناگون که تکامل یافتگان برای راحت کردن یکدیگر از زحمت نفس کشیدن آماده فرموده‌اند! حتی آن فرداهای تسلیت بخش را هم از دستشان

گرفته است. ۳۲- یک بیماری فراگیر که همه کاروانیان تکامل را در بر گرفته است می‌تواند عاقبت و آینده این تکاپو کمال را روشن بسازد. این بیماری فراگیر (از خود بیگانگی) نامیده می‌شود که همواره معلولی بنام: ۳۳- (بیگانگی انسانها از یکدیگر) را به ارمغان می‌آورد. البته این یک معلول جبری برای آن علت است و آگاهی و آزادی و قدرت و پدیده‌های ضد آنها دخالتی در آن ندارند زیرا وقتی که من از خودم که نزدیکترین حقائق به خودم می‌باشم احساس بیگانگی نمایم جای تردید نیست که بطریق اولی از دیگر انسانها بیگانه خواهم گشت. ۳۴- یکی دیگر از دلایل تکامل این نوع شگفت‌انگیز از حیوانات! قرار دادن همه چیز در دکان معاملات است. حالا توجه فرمائید: به تو محبت می‌ورزم که تو هم به من محبت بورزی! بتو محبت می‌ورزم که از انتقام جوئی تو در امان باشم! به تو محبت می‌ورزم که اثبات کنم من آدمی دارای عاطفه و محبت هستم! به تو محبت می‌ورزم که درونم را شاد و منبسط نماید! البته این گونه محبت هم اگر چه مانند دیگر اقسام آن معامله ایست که به سود شخصی انجام می‌گیرد ولی با نظر به این که عوض مطلوب در این قسم شادی و انبساط وجدانی است این معامله شریف تر از اقسام دیگر است که متذکر شدیم. به هر حال با این که این انسان تکامل یافته! صفحات کتابهای ادبی و اخلاقی و حتی کتب مذهبی اش که در

تفسیر و توضیح کتب آسمانی خود برشته تحریر در آورده است پر از دستور به محبت ورزیدن است و بالاتر از این با این که همه کتابهای آسمانی این تکامل یافته! محبت به بنی نوع انسانی را با اشکال گوناگون توصیه نموده و حتی در مواردی فراوان محبت به انسان را محبت به خدا معرفی کرده‌اند با این حال انسان پرمدها دست از سوداگری خود برنداشته و این نعمت الهی را در محرای دادوستد قرار داده است در صورتی که دادوستد که بمقتضای خودطبیعی آدمی با عوامل جبری خواه ناخواه باید انجام بگیرد نه ارزشی دارد و نه نیازی به توصیه و نه کسانی که محبت را بر مبنای سوداگری ابراز می‌کنند شایسته تمجید و تحسین می‌باشند. ۳۵- ناتوانی شدید گردانندگان جوامع (و به اصطلاح متصدیان مدیریت جوامع که سیاستمداران و زمامداران نیز نامیده می‌شوند.) از عمل به تعهدات و قولهایی که برای بدست آوردن پست و مقام بالا به مردم می‌دهند و چنان آینده‌ای برای جامعه تصویر کرده و وعده می‌دهند که مردم بینوا و ساده‌لوحان خوش‌باور و خوش‌بین با تصدی وعده‌دهنده به چنان آینده خود را در بهشت برین می‌بینند و تاسف می‌خورند که چرا گذشتگان مردند و به این فردوس برین که زمامدار ما می‌خواهد برای ما ایجا

د کند وارد نشدند معمولاً کوشش می‌شود یا ادعا بر این بوده است که زمامداران و گردانندگان از برگزیدگان جامعه می‌باشند اگر حال برگزیدگان جامعه بشری این دغل و دروغ باشد وضعیت پیروان و انسانهای معمولی روشن می‌شود! یکی از دوستان می‌گفت: پسر من پس از امتحان ریاضی موقعی که می‌توانست از دبیر پاسخ بگیرد که نمره‌های بچه‌های کلاس ما چگونه بوده پرسیده بود که جناب آقای دبیر محترم لطفاً بفرمائید: وضع بچه‌های کلاس ما در امتحان ریاضی چگونه بود دبیر گفته بود: فرزندم برو فکرت را ناراحت مکن شاگرد اول کلاس (۳) گرفته است یعنی تکلیف شماها روشن است. بی‌اعتنائی سیاستمداران و زمامداران درباره مردم بقدری تند و زننده است که وایتهد را وادار کرده است بگوید: (طبیعت بشری آنچنان گره خورده است که همه برنامه‌های اصلاحی که نوشته می‌شود در نزد زمامدار حتی از کاغذ باطل شده بوسیله نوشتن برنامه روی آن نیز بی‌ارزش تر است) یعنی حیف و دریغ از آن صفحه کاغذ که بوسیله تکامل‌یافتگان تعیین در تکلیف برای یک یا چند تکامل یافته دیگر باطل شده و در جیب یا در قفسه‌ها در آرزوی دوران ریخته شدن به سطل زباله بسر می‌برد! ۳۶- هنوز تکلیف هنر روشن نشده و رسالت این پدیده عا

لی و سازنده معلوم نیست. اطلا این حرکت تکاملی که بشر شروع کرده است بقدری از هنر اشباع شده است که نیازی به اصالت بخشیدن به هنر و تقویت عقل و اشباع احساسات عالی انسانی بوسیله هنر را نمی‌بیند! و چه هنری بالاتر از این که! هنر فقط برای تلمبه زدن به فواره غریزه جنسی که منبعش در بالاترین فضای حیات نصب شده است و نیازی به تلمبه زدن ندارد (بلکه از جهاتی به مختل ساختن دستگاه منتهی می‌گردد) استخدام شود! و بقول مولوی: جز ذکر نی دین او نی ذکر او سوی اسفل برد او را فکر او و با این حال ادعایش چنین است که من راه کعبه کمال را پیش گرفته‌ام! در صورتی که خودش می‌داند: (این ره که تو می‌روی به

ترکستان است.) ۳۷- مباحث نسبی و مطلق و ثابت و متغیر یکجا رسیده است؟ گویا: ناتوانی اسف‌انگیز از تفسیر و تطبیق نسیها و مطلقها و ثابتها و متغیرها و هیچ ارتباطی به تکامل و تناقص ندارد! چه اشکالی دارد که ما در معارف خود هیچ آشنائی با چهار موضوع فوق نداشته باشیم! همین مقدار کافی است که ما بدانیم که ما می‌توانیم عکسی از (دو ضربدر دو مساوی است با چهار) و این که زنده باید از زندگی خود دفاع کند و بدانیم که همه‌ی زنده‌ها خواهند مرد و ضمناً باید بدان

یم که حق زندگی هم در اختصاص اقویاء است در ذهن خود داشته باشیم، کفایت می‌کند! ۳۸- همه‌ی آنچه را که تا حال گفتیم کنار بگذارید و این دلیل سی و هشتم را برای اثبات تکامل! در نظر بگیرید، کافی خواهد بود: مسائل ضروری حیات برای اکثریت قریب به اتفاق مردم که در حیات طبیعی محض زندگی می‌کنند، از روی تقلید و تاثر از یکدیگر پذیرفته می‌شود. این مسائل ضروری چنانکه در مجلد هفتم صفحه‌ی ۲۱ و ۲۲ از ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه آورده‌ایم، هفت مسئله است: مسئله یکم- من در عین حال که در میان عوامل محیطی و اجتماعی و پدیده‌های ارثی درونی و عوامل ریشه‌دار زندگی می‌کنم، درباره‌ی این زندگی یک احساس شخصی دارم و آن این است که این منم که زندگی می‌کنم، لذت می‌برم، درد می‌کشم، تکاپو می‌کنم، عمل به قانون و قراردادهای می‌نمایم. خلاصه با این که در میان عوامل فوق غوطه‌ورم، آن عوامل نمی‌تواند من را آن‌طور محو و نابود بسازد که هیچ احساس درباره‌ی حیات شخصی چه باید بکنم؟ آیا این حیات شخصی را هم بتقلید از دیگران بپذیریم؟ متأسفانه چنان که گفتیم در امتداد تاریخ، حیات طبیعی محض چنین بوده و چنین هست و ظاهراً آن‌طور که بنظر می‌رسد در آینده همچنین خواهد بود که

ای ن حیات شخصی و اراده‌ی آن را باید از دیگران گرفت. مسئله دوم- مشاهدات بدیهی و دلایل لازم و کافی اثبات می‌کند که حیات من در این برهه از زمان که زندگی می‌کنم، یک امر تصادفی نبوده، بلکه از گذرگاه پر پیچ و خم میلیاردها رویداد در طبیعت از کانال معین عبور کرده باین موقعیت فعلی رسیده است. من اگر هم نتوانم پاسخ هفت میلیون (چرا) را که از آغاز حیات مطرح می‌شود، بدهم، حداقل بایستی یک تفسیر و توجیه منطقی برای اقتناع خود داشته باشم که حیات من در این برهه از تاریخ بشری در امتداد تاریخ کیهانی چه موقعیتی دارد؟ مسئله سوم- هدف نهایی و فلسفه‌ی قابل قبول این زندگی چیست؟ متأسفانه، باستانهای عده‌ای محدود در هر قرن از قرون و اعصار، همه‌ی مردم که در حیات طبیعی محض حرکت می‌کنند، این هدف و فلسفه را با تقلید تعیین می‌نمایند. مسئله چهارم- چون انواع بی‌شمار از چگونگی‌های زندگی انسانها را مشاهده می‌کنم که بر دو قسم عمده‌ی (حیات قابل تفسیر منطقی و حیات یله‌ورها در میان عوامل طبیعت و خواسته‌ها و تمایلات هموعان) تقسیم می‌گردند، من باید کدام یک از این دو طرز زندگی را بپذیرم و با کدامین دلیل متقن و غیر قابل تردید این پذیرش را منطقی تلقی کنم؟ مس

لم است که انتخاب یکی از این دو قسم عمده نیز معمولاً- با تقلید صورت می‌گیرد. مسئله پنجم- آیا در این دنیا این سوال مطرح است که (از کجا آمده‌ام، برای چه آمده‌ام، و به کجا می‌روم؟) که قطعاً مطرح است، پاسخ استدلالی این سوال با منتفی کردن اصل آن (که چنین سوالی وجود ندارد) نیز با تقلید برگزار شود. مسئله ششم- آیا می‌توان راهی را برای تعدیل امتیازات سودمند و مواد معیشت که با دست بشر استخراج می‌شوند، پیشنهاد کرد که مورد عشق و علاقه‌ی همه انسانها یا حداقل مورد خواست اکثریت قابل توجه انسانها بوده و احتیاجی به توسل به زور و قدرت و فریب کاری نداشته باشد؟ آیا می‌توان دارندگان امتیازات مستند به استعدادها و شخصی را از روی دلیل قانع ساخت که باید امتیازاتی را که بدست آورده‌اید در راه صلاح خود و دیگر انسانها بکار بیندازید؟ آیا لزوم تعدیل امتیازات تاکنون متکی به حمایه‌ها و تقلید از عده‌ای انگشت شمار از پیشتازان بشری نبوده است؟ مسئله هفتم- با قطع نظر از یقین صددرصد به نظم و معقول بودن جریانات جهان هستی که در آن زندگی می‌کنم، حداقل یک نوع نگرانی که موضوعش بسیار جدی است در خود بینم. این نگرانی ناشی از احتمال (حداقل) منطقی وابستگی وجود من به موجود برین و کوک کننده‌ی این ساعت بزرگ است که جهان هستی نامیده می‌شود. این نگرانی جدی و محرک نیز اکثراً با

تقلید انجام می‌گیرد. ۳۹- آیا انسان در مسیر تکامل خود توانسته است که خطوطی را برای تعلیم و تربیت کودکان و جوانان خود ترسیم کند که قوا و استعدادهای آنان را بدون اختلال و با کمال هماهنگی بفعلیت برساند که تا در مراحل پایانی عمر نگویند: من کیستم؟ تبه شده سامانی افسانه‌ای رسیده به پایانی ۴۰- آیا پیچیدگی انسان به حیات طبیعی محض و غوطه‌ور شدن در لذات حیوانی و متورم ساختن خود طبیعی گذاشته است این مدعی تکامل درباره آزادی و اختیار واقعا بیندیشد. آیا این مدعی تکامل نمی‌داند که جبر نقص است و آزادی و اختیار کمال است زیرا تسلیم شدن در برابر هر گونه عوامل که انسان را مانند وسیله و ابزار ناآگاه معرفی می‌کند کجا و استقلال شخصیت و سلطه آن برانگیزگی عوامل و تصرف آن در آن انگیزه‌ها کجا آیا جای شگفتی نیست که این رهرو تکامل همواره می‌کوشد دلائلی برای مجبور بودن خود بتراشد و نمی‌داند که با آن دلائل ساختگی از روی آگاهی و عمد می‌خواهد خود را از مسولیتها و ارزشها کنار کشیده و خود را داخل در قلمرو حیواناتی نماید که با ک

مال صراحت بدستور لامارک و داروین ادعا کرده است که در مسیر تکامل صدها هزار سال از آن حیوانات دور شده است ۴۱- یک پدیده بسیار جالب توجه در گذرگاه تکامل نصیب این سرفصل تکامل شده است که خودکشی نام دارد همه می‌دانیم که این خودکشی به دو نوع عمدتاً تقسیم می‌گردد: نوع یکم- شکستن و مختل ساختن قفس کالبد مادی و پرواز خارج از نوبت قانونی روح به پشت پرده طبیعت- البته وقتی که اصطلاح خودکشی بکار برده می‌شود معمولاً- مقصود همین نوع طبیعی است که رواج دارد و ناشی از این است که این کاروان تکامل هنوز نتوانسته است اصالت و عظمت و هدف حیات و طرق بهره‌برداری از آن را بفهمد و چنان بانها معتقد شود که نه دست به چنین جرم شرم‌آور نیازد! نوع دوم- خودکشی روانی است که عبارت است از سرکوب کردن وجدان و تعقل و قربانی کردن حقائق پیش پای هوی و هوسهای شیطانی. رواج و شیوع این نوع خودکشی بحدیست که دیگر برای هیچ کس جلب توجه نمی‌کند و بیک اعتبار می‌توان گفت: کمتر کسی است که در طول زندگانی معمولیش، بارها خودکشی نکرده باشد. ممکن است گفته شود: خودکشی بمعنای سرکوب کردن عقل و وجدان چیزی نامفهوم است، زیرا انسان هر قدر هم با وجدان و تعقل خودش بمبارزه برخیزد و آن

دو را سرکوب کند بالاخره (من) او یا به اصطلاح دیگر (شخصیت) یا روان او وجود دارد، بنابراین، خودکشی در این موارد چه معنایی دارد؟ پاسخ این اعتراض روشن است و آن این است که هر نوع تعقل خیر و فعالیت صحیح وجدانی موجی از من است که از هویت حقیقی من سر می‌کشد و تردیدی نیست در این که سرکوبی این موج خود من است که موج مزبور را از هویت خود به حرکت در آورده بود. سرکوبی من در هر لحظه‌ای عبارت است از ساقط کردن آن، از موقعیتی که در آن لحظه بدست آورده است، این سقوط مساوی مرگ من در همان لحظه می‌باشد. البته خداوند متعال قدرت احیاء و بازسازی من را در درون آدمی به ودیعت نهاده است که عبارت است از ندامت از آن سرکوب کردن و بازگشت بطرف فیاض مطلق و هستی بخش همه منها. ۴۲- یکی دیگر از علامات تکامل! این مدعی بی‌اساس این است که این موجود در موقع عرض امانت الهی سینه خود را پیش آورد و گفت: منم که شایستگی حمل امانت الهی سینه خود را پیش آورد و گفت: منم که شایستگی حمل امانت الهی را دارم! و در آن موقع با خویشتن گفت: که بار غم عشق او را گردون ندارد تحمل چون می‌تواند کشیدن این پیکر لاغر من سپس چنانکه دیدیم، با کمال بی‌خیالی ظلوم و جهول از آب در آ

مد. از این امانت الهی صرف نظر می‌کنیم، زیرا تکامل یافتگان هر چه گشته‌اند، آن را در اطاق تشریح در خون و گوشت و استخوان و اعصاب و سلولهای انسانها ندیده‌اند! آیا از امانت تعهدهای اجتماعی هم می‌توان صرف نظر کرد؟! این نکته برای هیچ کس پوشیده نیست که پدیده تعهد اساس زندگی اجتماعی انسانها و تخلف و عدم عمل به تعهدها در حقیقت نه تنها شخصیت تعهدکنندگان را ساقط و به پست ترین تباهی پایین می‌آورد، اصل زندگی اجتماعی را مختل می‌سازد. با این وصف، آیا پیمان شکنیهای فردی و دسته‌جمعی امری شایع و رایج در این جوامع تکامل یافته! که حتی در برخی از عقائد قرن ۱۹ بمقام خدائی هم رسیده است!

نمی‌باشد. در گذشته نزدیک آماری درباره پیمانهای صلح ابدی و مدت دوام آن پیمانها دیدم که مجبور شدم تکامل انسان را تا مرحله‌ی خدائی (البته خدای مجسم در مغز همان اشخاصی از قرن ۱۹)! بنظر آمار چنین بوده است که در مدت هجده قرن (۱۸۰۰ سال) در حدود ۲۰۰۰ پیمان صلح ابدی بسته شده است که هیچ یک از این پیمانها بیش از دو سال طول نکشیده است. البته چنانکه با کلمه (بنظرم) اشاره کردم، رقم دقیق در هر دو مورد در خاطر من مانده است، ولی در همین حدود بود که عرض کردم. در این مسئله باید توجه کنیم که این پیمان شکنیها در موارد بسیار چشمگیر بوده است که تاریخ بانها اهمیت داده و ثبت کرده است، اگر بخواهیم همه پیمانهای فردی و خانواده‌ای و محلی و شهری و کشوری و بین کشورها را حساب کنیم، بدون تردید رقم مافوق ارقام نجومی خواهد بود. در خاتمه این علامت تکامل عجیب و غریب! اگر پیمان شکنیهای هر یک از افراد با خویشتن را درباره ترک آلودگیها و کثافات و گناهان در نظر بگیریم، روشن خواهد شد که مرحله تکامل ما انسانها بکجا رسیده است! ۴۳- می‌دانید که اساسی‌ترین شدت یک حیات معقول و قابل محاسبه و متکی به بینه و برهان عبارت است از شناخت رابطه منطقی با افراد منطقی با افراد بنی نوع و دیگر مواد جالب دنیا مانند خوراک و پوشاک و مسکن و دیگر وسائل رفاه و آسایش مانند پول و زیباییها و مقام و علم و غیر ذلک که بسیار فراوانند و برقرار ساختن آن رابطه منطقی میان خود و (جز خود) است که شامل همه افراد بنی نوع و مواد جالب دنیا می‌باشد. آیا بشر می‌تواند درباره رابطه‌ای که با (جز خود) برقرار می‌کند توضیح و استدلال قانع کننده‌ای را ارائه بدهد. پاسخ این سوال قطعاً منفی است. بطوری که اگر بقول بعضی از انسان شناسان در طول هر قرن

بیش از شماره انگشتان انسانهایی را پیدا کردید که منطقی‌ترین رابطه میان جز خود را شناخته و همان رابطه را میان خود و جز خود برقرار کرده‌اند یقین بدانید که شما معنای عدد را نمی‌دانید یا ضعف باصره و بصیرت دارید. ۴۴- پس از گذشت دو قرن از داد و فریاد و ادعای تکامل! اکنون موقع آن رسیده است که از کاروانسالاران این قافله بپرسیم که شما خیلی حرفها برای ما زدید اما بالاخره بما ننگتید که اصالت با فرد است یا با اجتماع؟ و این سخنان بسیار فراوان و احساسات‌انگیز و آرزوساز شما ما را بیاد آن داستان بسیار مختصر و شیرین انداخت که می‌گویند: یک نفر از آغاز شب تا پایان آن داستان لیلی و مجنون را با آب و تاب زیاد به رفیقش می‌گفت در پایان شب که داستان هم باخر رسیده بود گوینده داستان رفیقش گفت: خوب ای رفیق این داستان که گفتم چگونه بود آیا دل چسب بود و آیا لذت بردید؟ رفیقش که تا بامداد گوش به داستان فراداده بود گفت: آری داستان بسیار عالی و جالب بود ولی راستش را بخواهید من بالاخره نفهمیدم لیلی نر بود و مجنون ماده یا مجنون نر بود و لیلی ماده! هنوز جنگ میان جان استوارت میل و پیروانش از یک طرف و امیل دورکیم و هواخواهانش از طرف دیگر برقرار

است آیا بدون تعارفات معمولی می‌توان ادعا کرد که عاشق زندگی طبیعی محض توانسته است رابطه فرد و اجتماع و دو قلمرو زندگی آن دو را بطور منطقی انسانی تنظیم نماید؟! آنچه که مشاهدات تاریخی جریان زندگی عینی دو طرف رابطه (فرد و اجتماع) نشان می‌دهد این است که استعدادها و نهادهای فردی انسانها (نه به عنوان فرد موجود در خلا- بلکه به عنوان ماهیت انسانی) در زندگی اجتماعی یا بکلی حذف می‌شود و یا آن نوع استعدادها و نهادها را به فعلیت می‌رساند که قابلهای زندگی اجتماعی تعیین‌مطلوعین به (ژان پل سارتر) نسبت داده‌اند (و من بنوبت خود در صحت این نسبت تردید دارم) نقل کنیم. به هر حال جمله‌ای که نقل شده است چنین است: (انسان تاریخ دارد و نهاد ندارد) یعنی آنچه که انسان دارد همان است که در زندگی اجتماعی به فعلیت می‌رسد و سپس به حلقه‌های زنجیر تاریخ می‌پیوندد. ملاحظه می‌شود که جمله فوق چگونه انسان را تحویل قابلهای زندگی اجتماعی می‌دهد و سپس بدون این که مجالی به بروز استعدادهایی بدهد که در جوامع و محیطهای بازتر شکوفا می‌شود بدست تاریخ می‌سپارد. مسئله این است که چه باید که به فعلیت رسیدن آن استعدادها و امتیازات با برخورداری از مزایای زندگی اجتماعی بحذف نبوغها آزادیها و احساسات و عواطف اصیل نینجامد. پاسخ و راه چاره این مسئله در تنظیم فردیت افراد با زندگی اجتماعی در حد لازم و کافی دیده نمی‌شود. بنظر می‌رسد که اکثریت قریب باتفاق ناله‌ها و آه‌هایی که تاریخ بشری از هشیاران در

میان مستان در دفتر خود ثبت نموده است مربوط به نادانی آنان درباره رازهای اصلی جهان هستی نبوده است بلکه مستند به این بوده است. که آیا ضرورت یا شایستگی داشته است که انسان با همه‌ی آن استعدادها و نهادهایی که دارا می‌باشد، با یک قیافه‌ی نیمرخ از صدها چهره‌ی باارزش در قالبهای زندگی اجتماعی ریخته شود و سپس به بستر تاریخ بخزد؟ به عنوان مثال: آیا ابوذر غفاری همان است که عوامل محیط و اجتماع او را در خود فشرده ولی تاریخ تنها نمودهایی محدود اما در نهایت عظمت (برای هوشیاران در میان مستان) از وی نشان می‌دهد؟ آیا واقعا سقراط با همه‌ی نهادهایش همان است که تاریخ یونان از قالبهای اجتماعی خود گرفته و سم شوکران به دست به ما نشان داده است. ۴۵- این سوال جدی را هم باید از حمایت کنندگان تکامل! پرسید که: براستی، ای دوستان عزیز، در همین منزلکه از رشد و تکامل که رسیده‌اید، چند دقیقه توقف کنید و نرسید، تکامل

ل دیر نمی‌شود و به ما بگویید: ببینید: واقعا انسان ماشینی امروزی و ماهی گیر معمولی مغرب زمین و دیگر آچار و بیل بدستهای تکامل یافته ارسطوی پیر و افلاطون کهنسالند که فعالیت مغزی هر یک از آنها (با قصد نظر از این که تا امروز چه مقداری از محصولات مغزی آنان از واقعیت برخوردار می‌باشد) بالاتر از این، آیا واقعا مغز ریاضی دانان و هندسه‌دانان امروزی ما تکامل یافته‌تر از مغز اقلیدس و ارشمیدس و شیخ موسی خوارزمی و البتانی و حسن بن هیشم و ابن خلدون و ابن سینا و خواجه نصیر طوسی گشته است؟ آیا امروز مغز برتراند راسل، وایتهد، سارتر، چرنیشفسکی و اومو واقعیت جهان عینی را بهتر از محمد بن طرخان فارابی اثبات می‌کند؟ مسلم است که تفاوت میان امروز و دیروز در این مسئله ناشی از همان احساسات است که در مغز کسانی موج می‌زند که از ساعت شمار ساعت آویزان شده موقعی که ساعت شمار به نه می‌رسد. با جهانی روبرو می‌شود که پس از ساعت هشت با همه‌ی موجودی‌اش از یک الکترون و مزون‌های بیرون تا مجموع کیهان بزرگ، ناگهان به وجود آمده است! به همین جهت است که اگر کسی خواست درباره‌ی عللی صحبت کند که ساعت هشت یا پیش از آن به وجود آمده و معلولهای خود را از ساعت ن

ه به بعد به وجود خواهند آورد با این داد و فریاد که (آقا ساکت باش گذشت آن زمان که شما بتوانی این مطالب را مطرح کنی! گذشت ساعت ۸ و ما اکنون در ساعت ۹ به سر می‌بریم! سکوت ای مرتجع عاشق حرکت به قهقرا!) از بحث درباره‌ی آن علل کاسته شده در ساعت ۸ و پیش از آن پشیمان گشته و عذرخواهی خواهد کرد! ۴۶- گویا هنوز وقت آن نرسیده است که این تکامل یافته درباره‌ی جان و جانداران بیندیشد و بفهمد که حد و مرز منطقه‌ی ممنوع‌الورود جانهای آدمیان کجاست؟ اصلا نباید در برابر این پیشرفتگان سخنی از شعر سعدی به میان بیاوریم که می‌گوید: به جان زنده‌دلان که سعدیا که ملک وجود نیرزد آن که دلی را ز خود بیازاری زیرا او نه تنها از جانهای آدمیان فقط پدیده‌ی زیست را می‌بیند که حرکت و احساس و توالد می‌کند و همواره در صدد دفاع از خویشتن و آماده ساختن محیط برای زندگی می‌کوشد، بلکه او به مقتضای درجه‌ی اعلای تکامل! می‌تواند برای یک یا چند فرد از جامعه‌ی خود چنان قدرت قرار دادی بدهد که آن احمق و یا احمقها را سرمست غرور و کبر نماید و آنان را به ریختن خون ده‌ها میلیون انسان جاندار وادار کند. چنانکه در جنگ جهانی دوم مشاهده کردیم. از این جا است که بحث د

ر علامت ذیل برای تکامل ضرورت پیدا می‌کند و آن عبارت است از: ۴۷- جنگ و جنایات و مشتقات مربوط به آن. اگر جریان جنگها و پیکارها چنین بود که هر جنگی فقط مردم آلوده، منحرف و مفسد جامعه را اعم از داخلی و خارجی از بین می‌برد و جامعه را برای زندگی انسانها هموار می‌کرد، می‌توانستیم بگوییم: جنگ همواره یک عامل تطهیرکننده‌ی جوامع می‌باشد ولی می‌دانیم که در میان جنگهای کوچک و بزرگی که تاکنون در جوامع بشری رخ داده است، حتی یک هزارم آنها نیز از ملاک فوق (که جهاد مقدس است) برخوردار نبوده است. شیوع و رواج پدیده‌ی جنگ و پیکار و استناد اکثر قریب به اتفاق آنها به زورگویی و قدرت پرستی و شهوات و هوی و هوس و خودکامگی به قدری بدیهی است که متفکران به جهت ناتوانی از پیدا کردن یک علت معقول برای آن همه کشتارهای فجیع که گذرگاه تاریخ را پر کرده است، خود را مجبور دیده‌اند که گویند: جنگ به عنوان یک نهاد ثابت در طبیعت انسان وجود دارد! این متفکران یا به اصطلاح صحیح‌تر: این متفکرانها برای این که به پستی و سقوط فکری و

روحی خود اعتراف نکنند، تقصیر را به گردن خود انسان می‌اندازند و با زنجیر پولادین جبر دست و پای او را می‌بندند که آری، چه باید کرد

رد، زیرا این موجود طبیعتاً مجبور به جنگ و پیکار است! این متفکرانها به جای آنکه به بیان استعدادهای عالی انسان پردازند و اثبات کنند که اخلاق و مذهب راستین (نه ساختگی) می‌تواند آن استعدادها را به فعلیت برساند و ریشه‌ی جنگ و برادرکشی را از صفحه‌ی زمین برکند با ابزار فلسفه شمشیرهای یکه‌تازان تنازع در بقا را تیز می‌کنند. آیا آنان هرگز به دلالتی خود برای خونریزیها اعتراف نخواهند کرد که زیرا اگر چنین اعترافی بکنند و این راهنمایی را به فعلیت رسانیدن استعدادهای عالی انسانی انجام بدهند در نتیجه انسانها به جای رنگین کردن دشتها و هامونها و کوهسارها و حتی شهرها با رنگ خون و خونابه، آنها را با رنگهای زیبای گلها و آثار هنری جالب و سازنده بیارایند. تکامل آنان دچار رکود می‌شود و زحماتشان درباره‌ی اسلحه‌ی کشنده‌ی به هدر می‌رود، مگر شوخی است که این مقدار ۵۱۰۰۰ (پنجاه و یک هزار) کلاهک اتمی را که بنا به نوشته‌ی مجله‌ی اشترن ۱۷۰۰۰ (هفده هزار) از آنها فقط در اروپا و در آبهای اطراف این قاره مستقر شده است نادیده می‌گیریم. اگر یک نفر با نظر به آیه‌ی: انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا (...، هر کس یک انسا

نی را بدون استحقاق قصاص یا فساد راه انداختن در روی زمین بکشد مانند این است که همه‌ی انسانها را کشته است.) به آن ۵۱۰۰۰ کلاهک اتمی کج کج نگاه کنند، حتما مورد نفرین تکامل و مستحق محاکمه‌ی انسانهای تکامل یافته خواهد گشت که چرا به عامل کشتار میلیاردی آدمها که علامت اوج تکامل و ترقی انسانیت است، اهانت و جسارت کرده است جالب تر از این علامت تکامل که عبارت است از نابودی انسانها به دست همدیگر، فلسفه‌پردازی و علم‌پردازی است که این تکامل یافتگان! به پیروی از توماس هابس و ماکیاولی (منشیان معتقد جلادان خون آشام شرق و غرب: چنگیز و نرون و تیمور لنگ و گالیگولا که در کشتار انسانها به تکامل رسیده بودند) می‌گویند: (انسان گرگ انسان است.) آری، این هم یک نوع منطوق در تکامل است که نوع یعنی همین انسان در جهان هستی تکامل یافته است و در برابر کوه‌ها و دریاها و دشتها و جنگلها و حتی در برابر ستارگان، موجودی است تکامل یافته ولی در برابر هم‌نوع خود گرگی است درنده. ۴۸- معمای لاینهل این کاروان تکامل در این است که اشتیاق به کمال اعلا که واقعا در درونش به طور جدی زبانه می‌کشد و ولی راهی برای تحقق بخشیدن به آن نمی‌بیند در نتیجه این احساس برین

در شهوات و آدم کشیها و زور گوییها پیاده می‌شود و تطبیق می‌گردد؟ یعنی این پلیدیها و درندگیها در حد اعلا انجام می‌گیرد. ۴۹ این قهرمانان تکامل؟ از شدت رشد و کمالی که به آن دست یافته‌اند، نیروی مطلق‌سازی و تجوید بازیشان بقدری شدت یافته و گسترش یافته است که نمی‌توان فوق آن را تصور کرد. برای این که مبادا مغزشان با مطلق‌بافی و تجرید بازی دور از واقعیات حرکت کند، فریاد زدند که خدا وجود ندارد! از روح هم خبری نیست! فرشتگان و ابدیت هم نوعی ساخته‌های ذهنی است که از مواد خام جلال و جمالهای مادی نسبی تجرید شده است! ولی انسان به طور مطلق باید هدف همه‌ی تلاشها و کوششها و فداکاریها باشد و بدین ترتیب انسان خدایی چنان شیوع پیدا کرد که برای هیچ کسی احتمال خلاف آن قابل درک نبود. و در عین حال برای اثبات همین انسان خدایی میلیونها انسان که خدایانی بوده‌اند قربانی شدند و دهها میلیون به زنجیر کشیده شده‌اند و بدین ترتیب با خدایان به جنگ و کشتار پرداختند. آری، یک اراده‌ی کلی بدان جهت که مطلق است نفی شد ولی بدان جهت که حرکت در عالم هستی می‌بایست تفسیر شود، زیرا بدان جهت که در هر یک از کوچکترین اجزاء تا کل مجموعی آن، حرکت حکم فرماست. بایس

تی عامل اصلی حرکت را پیدا کنند، وجود شعور و اراده برای هر جزئی از ماده ضرورت پیدا کرد و در نتیجه مطلقهای بی‌نهایت برای توجیه حرکت ضرورت پیدا کرد البته نمی‌توان منکر شد که هیچ کس نگفته است ما یگانه‌ی مطلق را حذف کردیم و به جای آن به عدد اجزاء عالم هستی مطلق مقرر نمودیم بلکه آنچه که بیان می‌شود مفاهیم بسیار عمومی است مانند کل طبیعت، کل ماده،

و کل حرکت یا طبیعت کلی، ماده‌ی کلی و حرکت کلی به هم می‌دانیم که هم (کل) با قطع نظر از اجزاء واقعی مفهومی است انتزاعی و هم (کلی) با قطع نظر از افرادش و این دو مفهوم با اختلافاتی که با یکدیگر دارند در تجریدی و انتزاعی بودن مشترکند.

۵۰- هیچ اتفاق افتاده است که تاکنون در این باره فکر کرده باشید که اغلب تلاشها و بودجه‌ها و انرژیهای فکری و عضلانی بشر در اشکال بسیار گوناگون صرف رفع تظاهر ممنوعان از یکدیگر گشته است نه از عوامل مزاحم طبیعت. بدین معنی که انسان برای امکان‌پذیر ساختن زندگی برای خود، در دفع تراحم از بنی نوع خود تکامل یافته‌ی خود! که آن مقدار که تلاش و کوشش و بودجه‌ها و انرژیهای فکری و عضلانی صرف کرده و می‌کند شاید یک هزارم آن را برای رفع تراحم عوامل ناآگاه و مجب و طبیعت صرف نموده است. وقتی که در این موضوع به فکر افتادید یادتان نرود که شما درباره‌ی انسانی فکر می‌کنید که مدعی تکامل بوده و منکر آن را وحشی خوانده است؟ ۵۱- قطعی است که انسان‌شناسان هوشیار و انسان دوست (نه تخریشرشدگان و ضد انسانها) می‌دانند وقاحت دروغ و زشتی آن در چه است از طرف دیگر آن فلاسفه واقع‌نگر هم می‌دانند که یک دروغ عبارت است از واقعیت را زیر پا گذاشتن و آن را پایمال نمودن. بدین ترتیب دروغ و دروغ‌گو هم از دیدگاه واقعیتها آن چنان که هستند و هم از دیدگاه ارزشها، کثیف و خبیث و زشت و قبیح می‌باشند. آیا، می‌توان گفت: دروغ در ضرورت حیات انسانهاست، چنان که سیاستمداران حرفه‌ای و مستخدمان آنان در هر طبقه و هر لباسی که باشند، می‌گویند، و با این حال فریاد زد که کنار بروید و راه این کاروان متحرک در مسیر تکامل را نگیرید! یعنی این موجود در عین کامل و تکامل دروغ را ضروری می‌داند! آیا معنای این مساله چنین نیست که بشر تکامل یافته در برقرار کردن ارتباطات خود با واقعیات به قدری عاجز و ناتوان است که مجبور است زندگی خود را با دروغ سپری نماید. ۵۲- آخرین علامت و دلیل تکامل انسان! عبارت است از مکرپردازیها و حيله‌گریها و نیرنگ بازیها و چند روییهایی که به نام هوشیاریها و زیرکیها و مهارتها مشغول خدمت به تکامل انسان می‌باشد! به همین جهت است که آن شخص آگاه می‌گفت اگر تکامل این ۵۲ مساله که بشر در میان آنها غوطه می‌خورد، ما انسانها همین امروز اعلام می‌کنیم: از طلا گشتن پشیمان گشته‌ایم مرحمت فرموده ما را مس کنید و اگر کسی احتمال بدهد که این بیچارگیها و نکبتهای پنجاه و دوگانه که آنها را فقط برای نشان دادن نمونه متذکر شدیم، بدون شناخت و گرایش انسانها به خدا و پذیرش ابدیت و پیوستن حیات آنان به هدف اعلائی که باید مافوق خور و خواب و خشم و شهوت باشد قابل برطرف شدن می‌باشد، او درباره‌ی انسانهایی که ما می‌شناسیم صحبت نمی‌کند او در ذهن خویشتن موجوداتی را فرض کرده است که تاکنون در این خاکدان مشاهده نشده‌اند. ۲۱- پیامبران الهی مردم را با دور کردن از فساد و افساد و ترقیب و تحریک به صلاح و اصلاح در مسیر تکامل قرار می‌دادند. تکامل با جو سازگار نیست، اصلی است که همه‌ی ادیان و مکتبهای اخلاقی مستند به ادیان و حکمتهای سازنده‌ی بشری، آن را پذیرفته‌اند. ما در ضمن مطالب گذشته این اصل را بیان و ثبت نمودیم. بنابراین اصل است، که انسانی که از روی آنگ اهی و اختیار یک سنگ را از مسیر ممنوعان خود برمی‌دارد، در مسیر تکامل است ولی انسان که ناآگاه و به وسیله‌ی عوامل جبری دنیایی را می‌سازد، و در مسیر تکامل نیست. اگر بخواهیم این مسئله را طوری مطرح کنیم که هیچ متفکر و هیچ مکتبی نتواند اعتراضی به آن داشته باشد، چنین می‌گوییم که امتیاز بر دو قسم است: امتیاز جبری مانند زیبایی طبیعی و قد و قامت رسا. امتیاز اختیاری مانند عادل بودن و دانش فراگرفتن و حق‌شناسی و تکاپو برای خدمت به هم‌نوع و غیر ذلک. اگر کسی بگوید: همه‌ی امتیازات که بشر صاحب آن می‌شود جبری است چون چنین شخصی اساسی‌ترین بعد انسانی را نادیده می‌گیرد، ما سخنی با چنین شخصی نداری یعنی چنین شخصی می‌گوید: آن انسانهایی که در این دنیا با بعد احساس تعهدبرین و احساس شریف تکلیف عمل به وظیفه نمایند و دارای درجه‌ای از عظمتند که در برابر انجام وظیفه هیچ گونه پاداشی نمی‌طلبند، حیوانات احمقی هستند که بر ضد جبر طبیعی حیوانی خود قیام نموده و از جبر لذائذ و منافع چشم پوشیده‌اند! پیامبران الهی و حکمای راستین و اخلاقیون به پیروی آنان، همه‌ی کوششهای خود را در این مسیر مبذول نموده‌اند که برای ورود انسانها به میدان تکاپو (بدست آوردن ا

متمایزات ارزشی) آنان را از فساد و افساد کردن دور و به اصطلاح ترغیب و تحریک نمایند. لذا ما معتقدیم که انبیای عظام با همکاری بسیار نزدیک و ضروری با عقول و وجدانهای پاک آدمیان، میدان زندگی را برای تکامل آماده نموده و عامل حرکت و تکاپو را در انسانها بوجود آورده‌اند و این حرکت دائمی به وسیله‌ی انبیاء و وجدانها و عقول در همه‌ی دورانها و جوامع مشاهده شده است که: از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملائک بال و پر از ملک هم بایدم جستن ز جو کل شی هالک الا وجهه بار دیگر از ملک پران شوم آنچه آن در وهم ناید آن شوم پس عدم گردد عدم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون همان گونه برای هابیل فرزند حضرت آدم علیه‌السلام جریان داشته است که برای نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد و علی صلوات الله علیهم اجمعین و پیروان راستین آنان و انسانهای شریف امروزی. بنابراین، ممکن است در اوایل بروز زندگی انسانها در روی زمین انسانهایی باشند که به جهت پیروی از پیامبران و عقول و وجدانهای پاک خویش، تکامل یافته باشد و امروز

که خلاصه همه پیشرفته‌ها و ترقیات بشری را در خود جمع کرده است که از نظر امتیاز ارزشی بی‌نهایت زیر صفر و اشقی و خبیث و کثیف ترین فرد بوده باشد و اگر این تحقیق را نپذیریم، ما هرگز قدرت تفسیر بروز امثال سقراط را در زمانی در حدود دو هزار سال پیش با امتیازات علمی و انسانی و آدم‌کشان حرفه‌ای و تبه‌کاران جاهل امروز نخواهیم داشت ارسطو و افلاطون و اقلیدس و حکمای هند در دنیای باستانی و احمقهای امروزی را چگونه می‌توان تفسیر نمود آیا مردمان خوارزم امروز شیخ موسی خوارزمی و مردمان بصره‌ی امروز تکامل یافته‌ی حسن بن هیثم بصری و اهالی امروزی خرمیثن (که دهی است میان بلخ و بخارا است) تکامل یافته ابن سینا و مردم بلخ امروزی و تکامل یافته‌ی جلال الدین محمد مولوی و انسانهای بیرون امروزی تکامل یافته‌ی ابوریحان بیرونی قدیمی هستند! ۲۲- چگونه پیامبران الهی با افسادکنندگان در روی زمین مبارزه‌ها کرده‌اند. پیامبران الهی، که نسخ‌کنندگان علم و محدودکنندگان در محسوسات نمی‌خواهند به وجود آنان اعتراف نمایند! با فساد و افساد در روی زمین مبارزه‌های بی‌امان داشته‌اند. آنان انسانهای الهی با هر شکل و طریق ممکن می‌خواستند به مردم بفهمانند که خداوند به

فساد و افساد در روی زمین رضایت نداد. و این مطلبی است که در همه‌ی کتب آسمانی که خداوند به پیامبران فرستاده منعکس است. صحف ابراهیم و تورات موسی و انجیل عیسی و قرآن محمد بن عبد الله صلی الله علیهم اجمعین اثبات‌کننده‌ی مدعی فوق است. به عنوان نمونه ۱- و اذا قیل لهم لا تفسدوا فی الارض قالوا انما نحن مصلحون. الا انهم هم المفسدون ولكن لا یشعرون (و هنگامی که به آنان گفته می‌شود در زمین فساد نکنید، می‌گویند: جز این نیست که ما مصلحیم. آگاه باشید آنان هستند که مصلحند ولی در کی ندارند). ۲- و لا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحها (در روی زمین پس از آنکه اصلاح شد، افساد نکنید). ۳- فهل عسیتم ان تولیتم ان تفسدوا فی الارض و تقطعوا ارحامکم اولئک الذی لعنهم الله و اصمهم و اعمی ابصارهم (آیا در این صدد برآمدید که اگر ولایتی برای خود قرار دادید (یا اگر از دین و قرآن رویگردان شدید) در روی زمین فساد به راه بیندازید و قطع رحم نمایید. آنان کسانی هستند که خداوند به آنان لعنت فرستاده و ناشنوا ساخته و دیدگان آنان را نابینا کرده است). ۴- و اذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث و النسل و الله لا يحب الفساد (آن تبه‌کار زبان‌باز) وقتی

که از دین رویگردان شد یا به مقامی رسید، در روی زمین برای افساد و نابود ساختن زراعت و از بین بردن نسل می‌کوشد و خداوند فساد را دوست نمی‌دارد). ۵- الذین ینقضون عهد الله من بعد ميثاقه و یقطعون ما امر الله به ان یوصل و یفسدون فی الارض اولئک هم الخاسرون (و آنانکه عهد خداوندی را بعد از محکم کردن آن می‌شکنند و آن چه را که خدا دستور داده است وصل کنند (صله‌ی ارحام به جای بیاورند) قطع می‌کنند و در روی زمین افساد می‌کنند، آنان زیانکارانند). ۶... و یفسدون فی الارض اولئک لهم اللعنه و لهم سوء الدار (و آن تباهکاران) در روی زمین افساد می‌کنند بر آنان باد لعنت خداوندی و برای آنان است سرای بد (در ابدیت) ۷- زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا یفسدون (برای آنان در مقابل افساد که در روی زمین می‌کردند عذاب

بالای عذاب افزودیم). ۸- فلو لا- کان من القرون اولوا بقیه ینهون عن الفساد فی الارض الا قليلا ممن انجینا منهم و اتبع الذین ظلموا ما اترفوا فیه و کانوا مجرمین. (آیا نبود (نمی‌بایست) در میان قرن‌ها پیش از شما باقی ماندگانی بودند که از فساد در روی زمین جلوگیری می‌کردند، مگر اندکی (میان آنان افراد اندکی بودند) که از میان مردم آن ق

رون (از عذاب نازل به مردم آن قرون) نجات دهیم) مانند پیامبران و حکما و اولیاء الله) و آنانکه ستم ورزیدند از وسائل رفاه و آسایش خود کامگی پیروی نمودند و آنان گنهکاران بودند). ۹- و ما کان ربک لیهلک القرى بظلم و اهلها مصلحون (و پروردگار تو آبادیها را به جهت ظلم هلاک نمی‌کرد اگر مردم آنها مصلح بودند). ۱۰- ظهر الفساد فی البحر و البحر بما کسبت ایدی الناس (فساد در خشکی و دریا آشکار شد به جهت آنکه که مردم با اختیار خود اندوختند). ۱۱- و فرعون ذی الاوتاد الذین طغوا فی البلاد. فاکثرو فیها الفساد فصب علیهم ربک سوط عذاب. ان ربک لبالمرصاد. (آیا ندیدی خدای تو چه کرد با) فرعون دارای لشکریانی (نیرومند) که در شهرها طغیان کردند، و فساد زیاد در آنها به راه انداختند و خداوند تازیانه‌ی عذاب بر آنان وارد آورد. قطعا پروردگار تو در کمین است). ۱۲- و الله لا- یحب المفسدین (و خداوند افسادکنندگان را دوست نمی‌دارد). ۱۳- انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسمعون فی الارض فسادا ان یقتلو او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلک لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الاخره عذاب عظیم (جز این نیست جزای کسانی که با خدا و

رسولش به محاربه برمی‌خیزند و در روی زمین برای افساد می‌کوشند، این که کشته شوند یا از دار آویخته شوند با دستها و پاهای آنان بر خلاف (دست راست با پای چپ با پای راست) بریده شود یا از زمین نفی (تبعید) شوند، این مجازات برای آنان رسوایی در این دنیا است و در آخرت برای آنان عذابی بزرگ است). ۱۴- تلک الدار الاخره نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الارض و لا فسادا (و آن دنیای ابدی را برای کسانی قرار می‌دهیم که در روی زمین برتری و فساد نمی‌خواهند) ۱۵- و لا- تعثوا فی الارض مفسدین (و به تبهکاری در زمین نپردازید که افسادکننده‌اید). ۱۶...- و اذکروا اذ کنتم قلیلا- فکثرکم و انظروا کیف کان عاقبه المفسدین (و به یاد آورید زمانی را که شما اندک بودید و خداوند شما را تکثیر فرمود و بنگرید که عاقبت مفسدین چگونه گشت). ۱۷- و لا تتبع سبیل المفسدین (و از راهی که مفسدین پیش گرفته‌اند پیروی نکنید). ۱۸- ان الله لا یصلح عمل المفسدین (قطعا، خداوند عمل افسادکنندگان را اصلاح نمی‌فرماید). ۱۹- ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض (یا (امکان دارد) کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده‌اند مانند افسادکنندگان در روی

زمین قرار بدهیم). آیاتی دیگر در قرآن مجید وجود دارد که با اشکال مختلف و تاکید شدید دستور به اصلاح میان انسانها در روی زمین می‌دهد. امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج البلاغه هم از افساد در روی زمین نهی و جلوگیری می‌کند و هم دستور به اصلاح می‌دهد به عنوان نمونه می‌توان جملات ذیل را در نظر گرفت: ۱- الا- و قد امعتم فی البغی، و افسدتم فی الارض مصارحه الله بالمناصبه و مبارزه للمومنین بالمحاربه (بدانید که شما در ستمگری فرو رفتید و در روی زمین برای عرض اندام واضح در برابر خدا و مبارزه برای پیکار با مومنان، فساد براه انداختید). ۲- فاذا ادت الرعیه الی الوالی حقه، و ادى الوالی الیها حقها غزالحق بینهم و قامت مناهج الدین و اعتدلت معالم العدل و جرت علی اذلالها السنن فصلح بذالك الزمان و طمع فی بقا الدوله و یست مطامع الاعداء (پس هنگامی که مردم حق والی (زمامدار) را ادا کردند و والی هم حق مردم را ادا نمود حق میان آنان عزیز می‌شود و طریق دین هموار و پا برجا می‌گردد و نشانه‌های عدالت معتدل گشته و سنتها بر حد وسط بجریان می‌افتد و در نتیجه زمان صالح می‌شود و بقای دولت مورد امید و طمعیهای دشمنان به یاس و ناامیدی مبدل می‌گردد). ۳

اللهم انک تعلم انه لم یکن الذی کان منا من افسه فی سلطان و لا- التماس شیء من فضول الحطام و لکن لئلا یفسد من دینک و نظهر الاصلاح فی بلادک فیامن المظلومون من عبادک و تقام المعطله من حدودک (خداوند، تو میدانی که آنچه که (اقدامی که برای گرفتن حق) از ما بوقوع پیوست از روی طمع و رقابت برای بدست آوردن سلطه و تحصیل پس مانده‌هایی از مال دنیای پست

نمود بلکه آن اقدام و تکاپو برای ورود به طریق و نشانیهای از دین تو و اظهار اصلاح در شهرهای تو بود که بندگان ستمدیده‌ات در امن و امان باشد و کیفرها و قوانین را کد مانده‌ات بگریان بپند. با نظر به آیات قرآنی فوق و جملاتی که در نهج البلاغه آوردیم، بخوبی روشن شد که مشیت بالغه تشریحی خداوندی اینست که فساد و افساد در روی زمین منتفی شود و انسانها بتوانند بدون اضطراب و الودگی به کثافتها و ستمکاریها زندگی کنند. این مشیت خداوندی از این مشیت خداوندی از انسانها یک عمل تعبیدی محض نمی‌خواهد، بلکه او حیات انسانها را می‌خواهد، که با فساد در روی زمین، قطعاً مختل می‌گردد. ممکن است در این مورد گفته شود: اگر افساد یکی از مختصات طبیعت انسانی بوده باشد، چنان که از سوال فرشتگان در حکمت خلقت آدمیان ب رمی آید که گفتند: اتجعل فیها من یفسد فیها و یفسک الدما (... آیا قرار می‌دهی (می‌آفرینی) در روی زمین کسی را که فساد در آن براه خواهد انداخت و خونها خواهد ریخت؟) آیات و روایات وارده در لزوم منتفی ساختن فساد از روی زمین، چه نفعی خواهد داشت؟ پاسخ این سوال روشن است، زیرا فرشتگان نگفتند: اتجعل فیها مفسدا فیها (آیا مفسد در روی زمین می‌آفرینی؟) بلکه سوال این بود که خدایا در روی زمین کسی را می‌آفرینی که فساد خواهد کرد و خونها خواهد ریخت. و چنانکه این آیه دلالت نمی‌کند بر این که هدف از خلقت آدمیان، فساد و خونریزی است، بلکه در طبیعت او هر دو استعداد بر این که انسان ذاتا مفسد و خونریز و احیاء وجود دارد و در این طبیعت که دارای هر دو استعداد است بعضی از افراد اصلاح و بعضی دیگر افساد را بگریان می‌اندازد. و روشن‌ترین دلیل این مدعا مشاهده خود انسانها است که می‌بینیم نه تنها همه انسانها حیوانات خون آشام نیستند و تنها از آدمکشی شدیدترین وحشت دارند و حتی حاضر نیستند جراحی سبک و قابل تحمل بیک انسان، بلکه بیک حیوان وارد بیاورند، بلکه وجدان خود را سرکوب کرده‌اند، سرمی‌زند. افسار فرعون و چنگیزی و تیموری و ماکیاولی در اقلیت است

ت اگر چه اثر و نتیجه آن گسترده و فراوان است به هر حال افساد در ذات هیچ تبهکاری بطوری که مجبور به آن باشد، وجود ندارد. در مبحث شماره ۱۸ (نضریاتی که به عنوان عامل محرک تاریخ تاکنون ارائه شده است) گفتیم: سه عامل از عوامل فوق (خدا - انسان - آنچه که مفید بحال انسانها است) اساسی‌ترین عوامل محرک و ایجادکننده کیفیتهای اولیه و ثانویه و هویت اصلی تحولات و رویدادها است. مسائل مربوط به مشیت و عمل خدا را تحت عنوان (۱- خدا) مطرح کردیم. ۲- انسان - می‌بینیم یک فرد از انسان می‌تواند مدیریت حیات خویش را داشته باشد. معنای این جمله چنین است: که انسان دارای نفس (من، شخصیت) است و این نفس او را در رابطه با جهانی که در آن زندگی می‌کند و در رابطه با اجتماعی که با مردم آن اجتماع بطور دسته‌جمعی حرکت می‌کند و در رابطه با خدا که خود را از او و بسوی او می‌بیند، توجیه می‌نماید. همچنین می‌بینیم از آغاز تاریخ تاکنون افرادی از انسانها جمعیهائی را اداره می‌کنند و سرنوشت آنان را در زندگی بدست می‌گیرند. مانند امراء و روسا و همچنین افرادی از انسانها ابعاد معنوی جمعی را اداره می‌کنند و سرنوشت فرهنگ و تعلیم و تربیتی اجتماع را به عهده می‌گیرند. و به طور کلی شخصیت‌های بزرگی در جوامع بروز می‌کنند و خوانا خواه، و چه مردم آگاه باشند نه در توجیه حیات آنان موثر می‌باشند. اگر کسی این انواع مدیریت را که گفتیم منکر شود ما سخنی قابل گفتن با چنین شخصی نداریم. انسانها با این مدیریت و مقاومت در برابر عوامل جبری مخرب است که در گذرگاه قرون انواعی بی‌شمار از ابعاد و سطوح طبیعت را شناخته و خود خویشان را در آن ابعاد و سطوح گسترده است به نحوی که گویی طبیعت ساخته‌ی خود اوست و نیز انسان در این گذرگاه بس طولانی با انواعی از روابط با هموعانش به زندگی خود ادامه داده است. آیا با چنین قدرت و فعالیت فکری و عضلانی که بشر را از آغاز تاریخ به موقعیت کنونی رسانده است، باز می‌توان گفت: انسان در به وجود آوردن تاریخ خود نقشی ندارد و عامل محرک تاریخ مثلا محیط طبیعی او است؟! یا عامل محرک فعالیت جبری غریزه‌ی جنسی اوست، یا عامل محرک تاریخ کرات آسمانی هستند؟! به نظر می‌رسد اگر چه ابرازکنندگان این گونه نظریات، قصد بیان واقعیات را دارند و نمی‌خواهند خویشان و دیگران را فریب دهند، ولی اینان بدون توجه انسان را سرکوب می‌کنند و او را آلت و ابزار بی‌اختیار عوامل جبری که از انسان کوچکترند می‌نمایند. ا

گر انسان اسیر محیط طبیعی و اجتماعی خویشتن بود، آیا نمی‌توانست از غارهای آغاز زندگی خود (به اصطلاح باستان‌شناسان) بیرون بیاید و راهی کهکشانشا شود و رهسپار اعماق اقیانوسها گردد و به دیار ذرات بنیاد طبیعت مانند الکترونها مسافرت نماید؟! حتی کسانی که می‌گویند: تاریخ بشری ساخته شده‌ی مسائل اقتصادی است که خود انسان را اجبارا اداره می‌کند و کیفیتهای اولیه و ثانویه تاریخ او را می‌سازد، اگر چه در فلسفه‌ی و تفسیر تاریخ با قصد واقع بینی وارد می‌شوند، ولی ناآگاهانه انسان را تسلیم عوامل جبری که ساخته‌ی خود اوست، می‌سازند. یک مثال ساده و لطیفی می‌تواند مقصود ما را در این مورد توضیح بدهد: یکی از اساتید ریاضیات در جامعه‌ی ما که از طرح کردن مسائل شگفت‌انگیز خیلی لذت می‌برد و شاید وا داشتن مردم به تعجب را هدف اصلی زندگی خود قرار داده بود، در یکی از سخنرانیهای خود گفته بود: سلطه‌ی کامپیوترها بر جوامع انسانی به حدی شدت پیدا خواهد کرد که مردم حتی خنده‌ها و گریها و تفکرات و تخیلات خود آن را هم کمپیوترها تعیین خواهند نمود و در نتیجه انسانها مبدل به یک عده اجزا نا آگاه و بی‌اراده‌ای در صحنه طبیعت خواهد گشت! یکی از دانشجویان در همان م

وقع از جای برمی‌خیزد و می‌گوید: استاد عزیز، بیا داشته باشید که کلید کامپیوترها بالاخره در دست خود انسان است و انسان در آن موقع که احساس کرد جبرا بوسیله کامپیوتر معدوم می‌شود با جبر قوی‌تری بوسیله مهار کامپیوترها بوجود خود ارامه خواهد داد. آن استاد ریاضی (که فقط با داشتن مقداری از شناختهای ریاضی خود را در همه علوم و فلسفه‌ها صاحب‌نظر می‌دید، در حالی که یک روز پس از آنکه این جانب در علوم تهرانی سخنرانی کرده بودم به من گفت: (من هیچ فلسفه نخوانده‌ام) ساکت می‌شود و دنبال بحث را نمی‌گیرد. خلاصه ما نباید عظمت وجودی انسان را تا حد کرم پيله به پایین بیاوریم و بگوییم او اسیر یافته‌ها و ساخته‌ها و ابزارهایی که خودش آنها را ساخته است، می‌باشد! البته این نکته را فراموش نمی‌کنیم که می‌توان بعضی از انسانها را برای همیشه و همه‌ی انسانها را به مدتی محدود با تلقین و فریب اسیر جبری ساخته و پرداخته خود آنان قرار داد، ولی همه‌ی انسانها را برای همیشه نمی‌توان اسیر جبر همه چیز ساخت. خلاصه، نادیده انگاشتن قدرت و اراده و اندیشه‌ی انسان در تشکیل تاریخ خویشتن به اضافه‌ی این که بوی، هوای قهوه‌خانه‌های نیهلیستی (هیچ و پوچ‌گرایی) می‌دهد، ر

سالتی در تحقیر انسان را بالخصوص از خود نشان می‌دهد که برنامه‌ی اساسی آن این است که ای انسان، بنشین تا عوامل جبری که در برابر قدرت و اراده و اندیشه‌ی تو دارای توانایی نبوده و امکان تسلیم شدن در برابر ترا داشت، بیایند و موجودیت مادی و معنوی ترا بسازند! برخی از نویسندگان درباره‌ی فلسفه و تحلیل تاریخ که اصرار در تسلیم نمودن انسان به عنوان ناآگاه و بی‌اراده محیط و اجتماع و عوامل مربوط به آن دو دارند، به نظر بزرگتر از آن می‌نمایند که واقعا عظمت و اهمیت قدرت و اراده و اندیشه‌ی انسان را نشناخته باشند و در نتیجه دست و پای انسان را با زنجیر پولادین ساخته شده‌های خود انسان بسته و تسلیم قدرت پرستان خود کامه‌ی جوامع نمایند! آیا بیل و کلنگ دیروزی و کامپیوتر امروزی که هر دو ساخته شده فکر و دست بشری است می‌توانند انسان را پیرو خود نموده و حقیقت و کیفیت اولیه و ثانویه تاریخ او را بسازند، ولی خود انسان که به وجود آورنده بیل و کلنگ دیروزی و کامپیوتر امروزی می‌باشد، نتواند راهی را که در پیش گرفته است ببیند و بشناسد و انتخاب کند! آیا مفاهیمی مانند دموکراسی به عنوان مبنای اصلی سیاست، حقوق پیرو مردم به عنوان مبنای بهترین حقوق مردمی

، اقتصاد اجتماعی با ارشاد معقول از ناحیه مدیریتها، طرز تفکر (خود سازی انسان) در فلسفه‌ها و غیر ذلک که به عنوان عالی‌ترین آرمانهای بشری تلقی شده‌اند، نمی‌توانند تاثیر انسان را در تشکیل تاریخ خود اثبات نمایند؟! یک بحث بسیار مهمی که در این مورد باید در نظر داشت و نباید مورد غفلت قرار بگیرد این است که: ۲۳- کمیت و کیفیت دخالت و تاثیر انسان در تشکیل تاریخ خود چیست و چگونه است؟ تعیین دقیق کمیت و کیفیت دخالت و تاثیر انسان در تشکیل تاریخ خود، اگر امکان‌ناپذیر نباشد، حداقل بسیار بسیار دشوار است، زیرا چنان که در مباحثه اولیه این رساله گفتیم: هم نظام (سیستم) موجودیت مغزی و روانی انسان در حال انفرادی و اجتماعی و هم نظام اجتماع و محیط و منظومه شمسی مربوط به کیهان که در آن زندگی می‌کند باز بوده و قابل

بستن نیست (مگر با اعمال قرار داد و قدرت و زور آن هم برای مدتی در حیطه اجتماع) و مسلم است که واحدها و جریاناتی که در یک نظام (سیستم) باز، مشغول فعالیت‌اند، همواره در معرض دگرگونی می‌باشند لذا به هیچ وجه از دیدگاه علمی نمی‌تواند سرنوشت کمی و کیفی جریانات و واحدهای فعال در یک سیستم باز را تعیین و مشخص نمود. و به همین علت است که همواره تفسیر و تحلیل رویدادهای مهم در تاریخ مانند بروز تمدنها و زوالها آنها و ظهور و اعتلا و سقوط امپراطوریه‌ها و شکوفایی و پژمردگی فرهنگها جز با تخمین و احتمال و (شاید) و (ممکن است) و غیر ذلک تفسیر و تحلیل نمی‌شود. با این حال اندیشه و اراده انسانها، در هر مقطعی از تاریخ توانسته است آموختن و اهداف و وسائل واقعی حیات خود را درک نموده و برای به دست آوردن آنها اقدام نماید که گاهی در حرکت خود موفق بوده است و گاهی ناموفق و در آن صورت هم که ناموفق بوده است، اشتیاق به آن واقعیات مانند آتش زیر خاکستر بوده است که بادهای رویدادهای محاسبه نشده برای بازیگران صحنه اجتماع که عامل ناموفق بودن مردم بوده‌اند، از راه رسیده، خاکسترها را برکنار نموده و برای بدست آوردن آنها اقدام نماید که گاهی در حرکت خود موفق بوده است و گاهی ناموفق و در آن صورت هم که ناموفق بوده است، اشتیاق به آن واقعیات مانند آتش زیر خاکستر بوده است که بادهای رویدادهای محاسبه نشده برای بازیگران صحنه اجتماع که عامل ناموفق بودن مردم بوده‌اند، از راه رسیده، خاکسترها را برکنار نموده و آتش اشتیاق را نمودار ساخته و به فعالیت وا داشته است. ۳- آنچه که مفید به حال انسان

ها است- همه‌ی موضوعات و رویدادها که چه از طرف طبیعت و چه از ناحیه‌ی نوع خود انسانی، به انسان روی می‌آورند و با وی در حال تاثیر و تاثر قرار می‌گیرند بر دو نوع عمده تقسیم می‌گردند: نوع یکم- اموری هستند که بروز می‌کنند و به وجود می‌آیند و زمانی نسبتا کم و بیش ولی محدود در ارتباط با انسان قرار می‌گیرند و سپس از منطقه‌ی ارتباط بیرون می‌رود. نوع دوم- اموری هستند پایدار و ملایم هويت انسانی در هر دو قلمرو مادی و معنوی انسان. این امور به جهت منفعتی که به موجودیت مادی یا معنوی او دارند، پایدار می‌مانند و اگر هم در معرض دگرگونیها قرار بگیرند، مطلوبیت ماهیت خود را از دست نمی‌دهند. البته منظور از منفعت در این موارد اعم از منافع گوناگون مادی و اقسام مختلفه منافع معنوی می‌باشد. این منفعت نه تنها باید مزاحم اصول بنیادین حیات انسانی نباشد، بلکه بالضروره باید ملایم و بر پا دارنده‌ی اصول مزبور بوده باشد. لذا فرهنگهایی که به وجود می‌آیند و زمانی یا از بعضی جهات برای انسان لذت بخش و سودمند بوده و سپس عامل ضرر به انسانها می‌باشند و یا نفع بعضی جهات آنها موجب ضرر بزرگتری به جهات دیگر می‌گردد، این گونه عوامل منفعت دیر یا زود از صحن

هی حیات انسانها رخت بر می‌بندند و منتفی می‌گردند. منفعت گرایی در فلسفه‌ی تاریخ گمان نمی‌رود خردمندی پیدا شود و در نفع گرایی انسانها کمترین تردیدی را داشته باشد، چنان که گریز از ضرر برای انسانها به عنوان یک اصل کاملا جدی مطرح است. منفعت در قرآن مجید با صراحت کامل مورد تذکر قرار گرفته است از آن جمله: ۲- ان فی خلق السماوات و الارض و اختلاف الليل و النهار و الفلك التي تجرى فی البحر بما ینفع الناس و ما انزل الله من السماء ماء فاحیا به الارض بعد موتها و بث فیها من کل دابة و تصریف الريح و السحاب المسخر بین السماء و الارض لایات لقوم یعقلون. (قطعا، در آفرینش آسمانها و زمین و تعاقب شب و روز کشتی که در دریا به نفع مردم حرکت می‌کند و در آن آب که خداوند از آسمان فرستاده و زمین را بعد از مرگش حیات می‌بخشد و در این که از هر نوع جنبنده در روی زمین منتشر ساخته و در وزش بادها و ابر مسخر میان آسمان و زمین آیاتی است برای مردمی که تعقل می‌نمایند). ۲- و اما ما ینفع الناس فیکمث فی الارض (و اما آنچه که برای مردم نفع می‌رساند در روی زمین می‌ماند). ۳- و الانعام خلقها لکم فیها دف و منافع و منها تاکلون (و چهارپایان را آفرید، در

آن چهارپایان برای شما وسیله‌ی سرگرمی (مانند پشم) و منافی است و از آنها می‌خورید). ۴- و اذن فی الناس بالحج یا توك رجلا و علی کل ضامر یاتین منکل فج عمیق. لیشهدوا منافع لهم و یذكروا اسم الله (... اعلان کن در مردم وجوب حج را، در حال پباده و سوار بر شترهای لاغر به سوی تو خواهند آمد از هر راه دور می‌آیند تا منافی را که برای آنان است مشاهده کنند و نام خداوندی

را ذکر کنند) ... ۵- و ان لكم فی الانعام لعبه نسقیکم مما فی بطونها و لكم فیها منافع کثیره و منها تاکلون. و علیها و علی الفلک تحملون (و قطعاً برای شما درباره‌ی چارپایان عبرتی است، ما شما را از آنچه که در شکمهای شماست (از شیرهایشان) سیراب می‌کنیم و برای شما است در آن چارپایان منافعی فراوان و از آنها می‌خورید. و بر آن چهارپا و بر کشتی حمل می‌شوید.) و در سوره‌ی یس آیه‌ی ۷۳ و غافر آیه‌ی ۸۰ و الحديد آیه‌ی ۲۵ نیز موضوع منافع را گوشزد کرده است. کلمه‌ی خیر در آیات قرآن به هر دو معنای خیر مادی و خیر معنوی آمده است. از آن جمله: و انه لخب الخیر لشدید. (و قطعاً انسان در محبت خیر شدید و مقاوم است) و ما تنفقوا من خیر فان الله به علیم. (و هر چه که از خیرات انفاق کنید

قطعاً خداوند به آن داناست.) در بعضی آیات دیگر محبت شدید به مال که نوعی خاص از نفع است تذکر داده شده است. از آن جمله: و تحبون المال حبا جما (و شما مال را بسیار دوست می‌دارید.) ما در این مبحث به تفصیل تعریف نفع و منفعت که به لغت فارسی سود گفته می‌شود، نمی‌پردازیم و به بیان دو مفهوم بسیار روشن که در ذهن همگان وجود دارد قناعت می‌کنیم: مفهوم یک- هر چیزی که به حالی از حالات انسانی مفید باشد آن را نافع و سودبخش و سودمند می‌نامند، خواه در برابر آن کار و کالا یا قیمتی پرداخته باشد یا نه. مانند نور و حرارت آفتاب و هوای قابل استنشاق در روی زمین و همچنین کار و تلاش عضلانی و فکری، در راه وصول به مقاصد مادی و معنوی که آرمان تلقی شده‌اند، نیز نافع و سودمند نامیده می‌شوند، زیرا این گونه کار و تلاش مفید است. البته در نظر داریم که مفید بودن اشیاء گاهی مربوط به ماهیت خود آنهاست، مانند خوراک گوارا و پوشاک و مسکن مناسب و غیر ذلک و گاهی دیگر از جنبه‌ی وسیله بودن اشیاء برای وصول به خواسته‌ها است، مانند پولهایی که ارزش آنها کاملاً اعتباری (قراردادی) است و مربوط به ماهیت آنها نیست و مانند کار و تلاش برای آماده کردن زمینه‌ی وصول ب

ه منافع یعنی آن سودها مستقیماً در ماهیت خود اشیاء می‌باشند چنانکه در بالا متذکر شدیم. مفهوم دوم- نفع تبادلی که ناشی از داد و ستد می‌باشد، نفع به این معنی عبارت است از سودی که بیش از آن است که واگذار کرده و از دست داده است بنابراین، اگر یک صندلی را که مثلاً صد تومان خریده است، به همان صد تومان بفروشد، سودی نبرده است، یا در برابر آن صندلی مقداری چوب بگیرد که قیمتش معادل صد تومان باشد، در این دو صورت اگر چه صد تومان به عنوان وسیله و مقداری چوب به عنوان صد تومان منفعت به مفهوم اول یعنی مفید به حال انسان است، ولی منفعت به مفهوم دوم نیست، زیرا در مقابل آنچه که دریافته داشته است، کالایی داده است که از نظر ارزش مساوی همان دریافت شده‌ی او می‌باشد. از همین جاست اگر فرض کنیم ارزش کار یک بافنده در هشت ساعت مثلاً صد و پنجاه تومان است، اگر چه صد و پنجاه تومان به مفهوم اول منفعت محسوب شود، زیرا مبلغ مزبور به جهت تبدیل آن به کار و کالا- دارای فایده‌ی وسیله‌ای است، ولی بدان جهت که در برابر آن مبلغ هشت ساعت انرژی کار مصرف نموده و فرض این است که دستمزد مزبور ارزش درست معادل همان هشت ساعت کار است، لذا نفع و منفعت به مفهوم دوم به آن

مبلغ دستمزد گفته نمی‌شود. تلاش انسان برای منفعت طلب و جویندگی هر دو معنای نفع و منفعت را می‌توان به انسان نسبت داد و این مسئله‌ای نیست که جای تردید باشد، لذا از بحث و تفصیل درباره‌ی اثبات آن خود داری می‌نمائیم. چیزی که در این مورد دارای اهمیت است و باید آن را مورد توجه قرار بدهیم، این است که تلاش برای بدست آوردن منفعت به مفهوم اول را که مستند به ضرورت و جستجوی عامل وسیله‌ی ادامه حیات انسانی است، می‌توان به (صیانت ذات) نسبت داد. یعنی منفعت جوئی که عبارت است از تلاش برای بدست آوردن هر چیزی که مفید به ادامه حیات است، از فعالیتهای کاملاً طبیعی اصل الاصول (صیانت ذات) است که هیچ کس را تردیدی در آن نیست. آیات قرآنی که بازگوکننده متن اصلی همه ادیان حق‌های الهی است که بر مبنای فطرت اصلی انسان مقرر شده‌اند، این تلاش را نه تنها محکوم نکرده است، بلکه چنان که گفتیم تشویق و تحریک شدید برای بدست آوردن آن نیز نموده است. اگر برای منفعت گرائی انسان کیفیت و حد و اندازه‌ای مقرر نشود، بدان جهت که خودخواهی آدمی

هیچ کیفیت خاص و حد و اندازه‌ای برای خود نمی‌باشد، لذا تا بلعیدن همه مواد مفید و امتیازات دنیا، بنام اصالت منفعت (تیلیت ارنیسم) پیش خواهد رفت و هر کس که بخواهد از این جهان‌خواری جلوگیری کند، خواهد گفت: طبیعت انسانی منفعت‌گراست و تو می‌خواهی بر ضد طبیعت من که انسانم، قیام کنی! این حرکت که متاسفانه سراسر تاریخ را به خود مشغول داشته است، بدون پرده‌پوشی باید گفت که: اساسی‌ترین عامل جدائی انسان از انسان گشته است. این داستان غم‌انگیز چنین بوده است که اقویای ناآگاه و قدرت پرست همواره چنین پنداشته‌اند: که عالم هستی با همه مزایای مفید و انسانهایش و سائلی برای ادامه حیات مطلوب آنان می‌باشند و آنان بدون این که بزبان بیاورند، با کنایه‌های روشن و طرز رفتار خود، این پنادار انسان کش را ابراز نموده‌اند. ناگوارتر و غم‌انگیزتر از این داستان، آن متفکر نماها هستند که بجای این که برای دفاع از انسان برخیزند و اثبات کنند که منفعت بیش از ضرورت‌های حیات، نه تنها منفعت نیستند، بلکه ضرر می‌باشد، و نفع دیگران که عامل بقای حیاتشان می‌باشد، در نظر گرفتن خود بزرگترین نفع است، به جای این راهنمایی فلسفه‌ای به نام اصالت منفعت را پی‌ریزی می‌کنند و مردم را که اکثرا به جهت عدم تربیت سودجو هستند و بلکه در برابر سود هوش و عقل از دست می‌دهند، مست تر و ناهشیارتر می‌سازند!

رسالت خود را که تعدیل حس منفعت خواهی است به فراموشی می‌سپارند و با این فراموشکاری صدمه‌ای جبران ناپذیر به حیات انسانها وارد می‌آورند، زیرا منفعت خواهی نامحدود و بی‌حساب، قطعاً به ضرر دیگر انسانها تمام خواهد گشت زیرا: ده تن از تو زردروی و بینوا خسبد همی تا بگلگون می‌تو روی خویش را گلگون کنی و این ضرر مستقیماً به دیگر انسانها وارد می‌گردد، و به طور غیر مستقیم و در زمانی نسبتاً طولانی سراغ خود انسان منفعت پرست را می‌گیرد و بنا به قانون علیت و یا عمل و عکس‌العمل این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا دمار از روزگار او هم درمی‌آورد و همان گونه که در پنجاه و دو عامل نکبت و سقوط گفتیم: (این منفعت گرایان و این قدرت پرستان نابخرد نمی‌دانند که همان شیران بدور از عقلمند که در سرتاسر تاریخ آتش در نیزارهایی می‌افروزند که خود در آنها زندگی می‌کنند!) این سه عامل اساسی (خدا، انسان، آنچه که به سود انسانهاست) مانند سه جزء معمولی از یک عامل مرکب نمی‌باشند. یعنی چنین نیست که عامل محرک تاریخ یک کل مجموعی است که جزء یکم، آن خدا و جزء دوم آن انسان و جزء سوم آن هر حقیقتی است که به سود انسانها می‌باشد، بلکه

هر یک از دو عامل دوم و سوم (انسان و آنچه بسود اوست) بعدی از تاریخ و کیفیت اولیه و ثانویه آن را می‌سازد و خداوند سبحان فوق همه دو عامل اساسی و دیگر عوامل فرعی است که که نظاره و سلطه بر تاریخ و ایجاد اجزاء و عناصر و حفظ قوانین حاکمه بر آن را در اختیار دارد. اهمیت عامل انسانی در شکل دادن به تاریخ در این است که خداوند او را مسلط به طبیعت نموده و قدرت تفاهم هماهنگی با بنی نوع خود را به او عنایت فرموده است، بنابراین، همه عوامل دیگر که درباره عامل محرک تاریخ گفته شده است، در حقیقت مانند مواد خامی است که انسان می‌تواند آنها را بقدر توانائی و معرفتی که درباره آنها بدست آورده است، در توجیه حیات خود استخدام نماید و به وسیله آنها به تاریخ خود شکل بدهد. ممکن است در اینجا اعتراضی شود که گاهی بعضی از عوامل مزبور به عنوان محرک تاریخ که تاثیر آنها را در تاریخ در درجه‌ی دوم قرار دادیم، به قدری شیوع و اهمیت پیدا کند که خود انسان را تحت تاثیر قرار بدهد و نوعی کیفیت جبری را در تاریخ برای او پیش بیاورد در این صورت نقش انسان در سازندگی تاریخ یا ناچیز می‌گردد و یا به کلی از بین می‌رود، مانند عوامل سیاسی پدیده‌ی سیاست با این که ساخت

هی مغز آدمی است، ولی به قدرت و نفوذ بدست می‌آورد که همه‌ی انسانهای یک جامعه را دست بسته در برابر کارهای انجام شده و یا آنچه باید انجام گیرد قرا می‌دهد. پاسخ این اعتراض روشن است، زیرا اولاً پدیده‌ی سیاست و فعالیت‌های مربوط، عبارت است از مدیریتی که انسان درباره‌ی جمعی از هم‌نوعانش تصویب و انجام دهد. بنابراین، این خود انسان است که با انتخاب روش خاصی از سیاست یا حقوق یا فرهنگ تاریخ خود را شکل می‌دهد، اگر چه این شکل‌گیری با جبر پدیده‌ای به وجود آمده که از اختیار او خارج است. ما با چنین جریانی درباره‌ی یک فرد از انسان نیز مواجه هستیم. یک فرد از انسان می‌تواند کاری انجام بدهد یا شغلی

را انتخاب نماید که بعدها نتواند از تاثیر جبری آنها خود را رها نماید. به همین جهت است که در اسلام تاکید شده است که حکومت آن قدر باید سالم و شایسته باشد که مردم چنین تلقی کنند که خودشان حکومت می‌کنند و یا اگر خودشان مدیریت سیاسی را در اختیار می‌گرفتند همان روش را اتخاذ می‌کردند که حکومت در پیش گرفته است. نیز بعضی دیگر از عوامل که به عنوان عوامل محرک تاریخ گفته شده است، مانند قوه‌ی، حیات کلی فعال، رگه‌های رسوب شده پیشین در اجتماعات و حقیقت و جمال نمی‌توانند در تحریک و تشکیل تاریخ بالاتر از خود انسان بوده باشند، زیرا قوه مثلاً یک وسیله‌ی ناآگاه در دست انسان که می‌تواند از آن سوء استفاده کند و حتی در راه نابودی خویشتن به کار نیندازد مانند اسلحه‌ی وحشتناک که امروزه بشر آگاه را در یک اضطراب شدید فرو برده است و می‌تواند از آن، حسن استفاده کند، مگر این که خود انسان با اختیار خویش تحت تسلط قوه در آید و دست و پای خود را ببندد. حیات کلی فعال که در فلسفه برگسون دیده می‌شود. بنیاد زندگی انسان است که توجیه آن بدست خود انسان است و او با فرهنگ و تعلیم و تربیت صحیح می‌تواند آن حیات کلی فعال را در مسیر رشد و کمال خود قرار بدهد. رگه‌های رسوب شده‌ی پیشین در مردم اجتماعات اگر چه مانند عوامل وراثت در فرد انسانی زمینه‌ی اخلاقی و صفات خاصی را به وجود بیاورد، ولی هرگز تعیین کننده‌ی قطعی همه‌ی ابعاد و اجزاء سرنوشت آن فرد نمی‌باشد، همین طور رگه‌های رسوب شده در یک اجتماع مانند ترسها و امیدها و تخیلات و گرایشها و عناصر فرهنگی رسوب شده، اگر چه می‌توانند زمینه‌ی تشکیل متن تاریخ جمعه و کیفیت اولیه و ثانویه آن را به وجود آورند، ولی توانایی ساختن سرنوشت قطعی و همه جانبه‌ی تاریخ آن قوم را ندارند. و اگر واقعیت چنین بود که رگه‌های رسوبی سازنده‌ی سرنوشت تاریخ ملتی را به عهده بگیرند، تحولات و دگرگونیها و به وجود آوردن شخصیتهایی در جامعه که از آن رگه‌های رسوبی رویگردان می‌باشند، امکان‌پذیر می‌گشت. اما دیگر اموری که به عنوان عوامل محرک تاریخ گفته شده است، بعضی از آنها مانند کرات آسمانی و محیط محض طبیعی، به هیچ وجه در تعیین متن تاریخ و کیفیت اولیه و کیفیت ثانویه آن، اثری ندارند و به قول ناصر خسرو: نکوهش مکن چرخ نیلوفری را برون کن ز سر باد خیره سری را بری دان ز افعال چرخ برین را نکوهش نشاید زدانش بری را چو تو خود کنی اختر خویش را بد مدار از فلک چشم نیک اختری را البته کرات فضایی که با زمین ما در ارتباط طبیعی هستند و هم چنین محیط طبیعی ما در تکوین مواد اجزاء و عناصر انسانی و شئون او در تاریخ تاثیر وسیله‌ای و علل طبیعی در معلولات خود دارند، ولی این که پس از تکوین مواد اجزاء و عناصر تاریخ چه شکلی را به خود خواهد گرفت و دو نوع کیفیت اولی و ثانویه‌ی او چه خواهد شد، از کرات فضایی و محیط طبیعی بر نمی‌آید. همه‌ی آن کشورها و جوامعی که در آنها تمدن و فرهنگها بروز نموده و به اعتلا رسیده و سپس راه را پیش گرفته‌اند تاکنون، اکنون هم دارای همان محیطهای طبیعی خود می‌باشند. نه محیط طبیعی مصر تغییر یافته است و نه یونان و نه بین‌النهرین، ولی چه دگرگونیهایی که در آنها به وجود نیامده است. بعضی دیگر از اموری که به عنوان عامل محرک تاریخ گفته است، مانند حقیقت و جمال و عدم رضایت (قناعت) مقدس می‌توانند در به وجود آوردن ابعادی از کیفیت تاریخ نقش بسیار مهمی داشته باشند. مثلاً عمال حقیقت جویی و بیان حقیقت و واقعیت داشتن حقیقت در برابر باطل و ثبات و پایداری آن و امیدبخش و عامل تسلیت بودن آن، در فعالیت انسانهای دارای شرف و فضیلت در زندگی جمعی بسیار موثر می‌باشد. توضیح این که در همه‌ی دور آنها در هر یک از جوامع، انسانها رشد یافته‌ای هستند که با احساس تکلیف و تعهدبرین برای حرکتهای اجتماعی و به وجود آوردن یا تشدید فداکاریها در راه بدست آوردن حقیقت، فعالیت نموده و می‌نمایند و قطعی است که وجود این انسانهای بزرگ که با اشتیاق سوزان دنبال حقیقت می‌روند و می‌خواهند حقیقت را در جامعه‌ی خویشتن قابل درک و عمل بسازند، در حرکت و شکل‌پذیری تاریخ بسیار موثر بوده است لذا با کمال صراحت می‌توان گفت: این روحیه‌ی حقیقت جویی با در نظر گرفتن نسبت اشکال و مصادیق حقیقت و تنوع عوامل آن، مربوط به انسان است که چنانکه گفتیم دومین عامل اساسی عمال محرک و تعیین کننده‌ی کیفیت اولیه و کیفیت ثانویه تاریخ می‌باشد. همین‌طور جمال (زیبایی و زیباجویی) هر دو نوع زیبایی

(محسوس و معقول) مسلماً یکی از عوامل آماده کننده زمینه‌ی مناسب برای زندگی طبیعی و معنوی انسانها در تاریخ است. گاهی زیبایی به مفهوم عام آن به طور مستقیم یا غیر مستقیم در تاریخ اثر می‌گذارد کلتوپاترا، آنتوان سردار رومی و امثال او را کاملاً کلافه کرده و موقعیت آن توان را در آن دوران تغییر داد و اگوست کنت که در طرز تفکرات فلسفی فرانسه و سپس در مقداری از قاره‌ی اروپا با نوعی عین‌گرایی تند تاثیراتی گذاشته بود، با عشق به زنی زیبا به نام کلوتلد دگرگون می‌شود و تفکراتش تلطیف می‌گردد. و در مکتب اومانيسم شکوفا می‌شود. خلاصه به نظر می‌رسد که با نظر به نتایج مجموع مطالعات و تجارب و تحقیقاتی که تاکنون درباره‌ی انسان و تاریخش بدست آمده است باید گفت: سه عامل اساسی در به وجود آمدن و کیفیت تاریخ اصیل‌ترین عامل می‌باشند که عبارتند از: ۱- خدا. ۲- انسان. ۳- واقعیات مفید برای انسان. بقیه عوامل در برخی کیفیات تا

نویه تاریخ موثرند و بعضی دیگر مواد مهمی هستند که انسان با شناخت و در اختیار گرفتن آنها تاریخ خود را توجیه می‌نماید و بعضی دیگر می‌توانند تاثیرات مقطعی و یا مشروط داشته باشند. معانی سنت در آیات قرآنی و نهج‌البلاغه سنت به معنای طریق و اصل و قانون و به معانی متعدد، در قرآن و نهج‌البلاغه آمده است. با نظر به آن آیات قرآنی و جملاتی از نهج‌البلاغه شامل کلمه‌ی سنت و سنن (که جمع آن است) توجه و آموزش و تجربه اندوزی از سنتهای تاریخ امری است لازم و بدون کوشش در این مسیر، نه تنها شناسایی ما درباره‌ی سرگذشت بشری و طرق و اصول و قوانین حاکمه در تاریخ ناقص خواهد بود، بلکه از یک جهت باید گفت: بدون کوشش مزبور، معارف ما درباره‌ی هویت انسان و مختصات موقت و پایدار و مفید و مضر، به قدری ناچیز خواهد بود که شایستگی توجه و اعتناء را از دست خواهد داد. به هر حال برخلاف سطح بنیان و مردم کم اطلاع که گمان می‌کنند اسلام به تاریخ و سرگذشت بشری توجهی ندارد، با در نظر گرفتن قصه‌های فراوانی که خداوند متعال در قرآن برای شناساندن انسان در دو منطقی (انسان آن چنانکه هست) و (انسان آن چنانکه باید) تذکر داده و مخصوصاً با در نظر داشتن تذکر فراوان د

ر انواع سنتهایی که در تاریخ مورد پیروی بوده یا می‌بایست مورد پیروی و تبعیت قرار بگیرد، بطلان گمان آن مردم بی‌اطلاع یا غرض و زر با کمال وضوح ثابت می‌شود. ما اکنون می‌پردازیم به بیان انواع سنتها که در قرآن و نهج‌البلاغه آمده است: ۱- سنت به معنای طریق یا اصل نافذ در اجتماع که از مدتی پایداری برخوردار بوده و اجتماع یا اجتماعاتی را تحت تاثیر قرار داده است: قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض فنظروا کیف کان عاقبه المکذبین (پیش از شما سنتهایی گذاشته است، در روی زمین سیر کنید و ببینید چگونه بود عاقبت تکذیب کنندگان.) در این آیه‌ی مبارکه سیر در روی زمین و بررسی و تحقیق در سنتهایی که در روی زمین بروز و مدتی از زمان را در جریان بوده‌اند، مورد دستور قرار گرفته است. مسلم است که این سیر و بررسی برای پر کردن حافظه و سیاه کردن کاغذهای سفید فقط نیست، بلکه از توجه دادن مردم در ذیل آیه‌ی مبارکه به سرنوشت نهایی تکذیب کنندگان پیامبران و پیامهای خداوندی که به وسیله‌ی آنان و به وسیله‌ی عقل و وجدان به مردم ابلاغ گشته است. معلوم می‌شود که منظور از سیر و بررسی، شناخت علل و معلولات و اصول قوانین حاکم در تاریخ بوده است. مخصوصاً آیه‌ی

۴۶ از سوره‌ی حج: افلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها (آیا آنان در روی زمین سیر نکرده‌اند تا برای آنان دلهایی باشد به وسیله‌ی آنها تعقل کنند.) عظمت محتوی این آیه‌ی مبارکه وصف ناپذیر است، زیرا می‌توان گفت: بنا بر مفهوم این آیه کسانی که از سرگذشت انسانها در روی زمین و نتایج کارها و اندیشه‌های آنان و نمودها و محصولات آن که از همه‌ی شئون حیاتی و قواعد و سنتهایی که به موجودیت انسانها و عموم شئون حیاتی آنان حکم فرما بوده است، از تعقل به وسیله‌ی دلهای آگاه محرومند. و بالعکس گشت و گذار و بررسی و تحقیق در سرگذشت انسانها در گذرگاه تاریخ، دلهای آنان را برای تعقل آماده می‌سازد. ۲- قل للذین کفروا ان ینتهوا یغفر لهم ما قد سلف و ان یعودوا فقد مضت سنت الاولین (به آن کسانی که کفر ورزیده‌اند بگو اگر از (کفر و پلیدیها) خود داری کنند، خطاهای گذشته‌ی آنان آمرزیده می‌شود و اگر به همان کفر و پلیدیها برگردند، سنت گذشتگان (که عذاب و مشاهده‌ی نتایج دردناک عقاید منحرف و اعمال ناپاک است) در گذشته ثابت شده است.) یعنی این یک قانون است

که انسان در گرو اعمال و اندیشه‌های خویش است. عمل و عکس‌العمل یا (فعل و رد فعل)، (کنش و واکنش) در همه‌ی شئون حیاتی انسانها چه در حال انفرادی و چه در حال جمعی بدون استثناء حاکمیت دارد، چنانکه قانون علیت با اشکال گوناگونش در هر دو قلمرو انسان و جهان حاکمیت دارد. به تجربه ثابت شده است که ستمکاران نتیجه‌ی کار خود را در طول تاریخ می‌بینند، آنان که گریانده‌اند خود خواهند گریست، آنان که در راه خدمت به انسان فداکاری کرده‌اند، پاداش خود را مانند یک واکنش ضروری دریافته‌اند. این معنی برای سنت در سوره‌ی الحجر آیه‌ی ۱۳ و الاسراء آیه‌ی ۷۷ و الکهف آیه‌ی ۵۵ و الاحزاب آیه‌ی ۳۸ و ۶۳ و فاطر آیه‌ی ۴۳ و غافر آیه‌ی ۸۵ نیز منظور شده است. و در همه‌ی این موارد بروز نتیجه‌ی اعمال انسانها در امتداد تاریخ مانند بروز معلول به دنبال علت خود گوشزد شده است. در آیه‌ی ۴۳ از سوره‌ی فاطر بروز نتایج استکباری و حيله‌پردازیها (غدر و مکر و نقشه کشیها برای اجرای ظلم و تعدی) را سنت غیر قابل دگرگونی معرفی نموده است. و در سوره‌ی النساء آیه‌ی ۲۶ سنتهای شایسته‌های را که در تاریخ گذشته‌ی بشری در جریان بوده‌اند توصیه می‌نماید: *یرید الله لیبین لکم و یهدیکم سنن الذین من قبلکم (... خداوند می‌خواهد برای شما بیان کند و شما را به سنتهای اقوام پیش از شما*

هدایت کند). بنابراین در فلسفه‌ی تاریخ از دیدگاه اسلام حتما اصل یا قانون عمل و عکس‌العمل ناشی از یک نظم ثابت در قلمرو حیات انسانها وجود دارد که بدون پذیرش آن، تاریخ بشر قابل تجزیه و تحلیل نمی‌باشد. تقلید از گذشتگان در تاریخ و تکیه بر آنان قرآن مجید تقلید بی‌دلیل از گذشتگان و تکیه بر آنان را دور از عقل و ناشایست می‌داند و مردم را از تقلید و تکیه بر حذر می‌دارد، و می‌داند که این یک پدیده مستمر و فراگیر در تاریخ بشری است که اساسی‌ترین نقش را در رکورد تاریخ بعهد داشته است. اگر همین امروز وضع فرهنگها و عقائد اقتصادی و حقوقی جوامع را مورد مطالعه و تحقیق قرار بدهیم، خواهیم دید که اغلب این فرهنگها و عقائد تقلید از گذشتگان مخصوصا تقلید از شخصیت‌های چشمگیر است به این عنوان که آنان صاحب‌نظران و بانیان این فرهنگها و عقائد می‌باشد. نمونه‌های از آیات قرآنی درباره این جذریان را کدکننده چنین است. ۱- *بل قالوا انا وجدنا آباءنا علی امه و انا علی آثارهم مهتدون. و کذلک ما ارسلنا من قبلک فی قریه من نذیر الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا علی امه و انا علی آثارهم مقتدون. قال اولو جنتکم باهدی مما وجدتم علیہ آباءکم قالوا انا بما ارسلتم*

به کافرون. (بلکه آن تبهکاران (در پاسخ پیامبر) گفتند: ما پدرانمان را معتقد به عقائد امتی دریافتیم و ما بر مبنای آثار آنان هدایت یافتیم و همچنین ما پیش از تو در هیچ آبادی مبلغی نفرستادیم، مگر این که خود کامگان آن آبادیها گفتند که ما پدرانمان را معتقد به عقائد امتی دریافتیم و ما از آثار آنها پیروی می‌کنیم. (آن فرستاده خداوندی) گفت: (شما باز از پدرانتان تبعیت خواهید کرد) اگر چه آنچه را که من آورده‌ام هدایت کننده‌تر از آن باشد که پدرانتان را معتقد به آن یافته‌اید، آنان گفتند: ما به آنچه که به شما فرستاده شده کفر می‌ورزیم. ۲- *قالوا بل نتبع ما الفینا علیہ آباءنا (کافران گفتند: بلکه ما از آنچه که پدرانمان را معتقد به آن یافته‌ایم پیروی می‌کنیم). مضمون این دو آیه مبارکه در سوره المائد آیه ۱۰۴ و الاعراف آیه ۲۸ و یونس آیه ۷۸ و الانبیا آیه ۵۳ وارد شده است. در بررسی فلسفه تاریخ و تحلیل و تحقیق درباره اصول و عوامل اساسی آن، توجه و اهتمام به پدیده تقلید به تبعیت از گذشتگان، خصوصا از شخصیت‌های چشم‌گیر فوق‌العاده اهمیت دارد مخصوصا تقلید از شخصیت‌هایی که به عنوان بنیانگذاران مکتبهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فلسفی به طور*

موم در تاریخ برای خود جای چشم‌گیر باز نموده‌اند، اهمیت تجدید نظر و بررسیهای دقیق‌تر درباره شخصیتها از آنجا ناشی می‌شود که آراء و عقائدی که این شخصیتها از خود در تاریخ به یادگار می‌گذارند، معمولا با استناد به آن شخصیتها از هر گونه اعتراض و انتقاد بر کنار می‌ماند و به عبارت دیگر مافوق اعتراض و انتقاد قرار می‌گیرد. خلفای بنی عباس امیرالمومنین‌هایی! هستند که نباید جز با احترام و تجلیس از آنها نام برد! چرا؟ برای این که پدرانمان به هریک از آنان امیرالمومنین! گفته‌اند! پس آراء و عقائدشان هم لازم الاتباع می‌باشند! مطابق آیات قرآنی: پدرانمان اگر مجبور نبوده‌اند غلط فرموده‌اند که به آنان امیرالمومنین گفته‌اند. منطق

را کدکنندهای است که با کمال صراحت و به طور فراوان گفته می‌شود: (تو بهتر می‌فهمی یا ابن سینا!) (تو بهتر می‌فهمی یا ابن رشد!) (تو بهتر می‌فهمی یا صدرالمطالین شیرازی!) (تو بهتر می‌فهمی یا جلال‌الدین مولوی!) و در مغرب زمین: (تو بهتر می‌فهمی یا دکارت!) (تو بهتر می‌فهمی یا جان لاک!) تو یا هگل! تو یا کانت! تو یا آدام اسمیه! تو یا ریکاردو! تو یا جان استوارت میل...! این شخصیت زدگی در تاریخ، جریان بسیار اسفناکی است که

عقول و اندیشه‌ها و وجدانهای مردم را تحت الشعاع قرار می‌دهد در صورتی که به قول امیرالمومنین علیه‌السلام: ارزش و عظمت مردان (اعم از شخصیتها و هر انسانی) با حق سنجیده می‌شود نه حق به وسیله مردان. پاسخ تو بهتر می‌فهمی‌ها یک جمله است و آن این است که هم من و هم آن شخصیت که امروز به رخ من می‌کشی، باید از حقیقت پیروی کنیم، هر کسی که بیشتر به حقیقت نزدیک است، او بهتر می‌فهمد و باید از او تبعیت کرد. با این که پیشرفت معارف انسانی در قلمرو مختلف انسان و جهان در دوران ما بسیار چشم‌گیر بوده است، ولی این پیشرفت تاکنون نتوانسته است مردم را از بت پرستیهای متنوع نجات بدهد، مانند شخصیت پرستی، نژادپرستی، علم‌پرستی، پول‌پرستی، قدرت‌پرستی، مقام‌پرستی، شهرت‌پرستی، محبوبیت‌پرستی و غیرذلک. برای بوجود آمدن یک تاریخ سالم و مترقیانه انسانی حتما باید با یک مبارزه عمیق و گسترده با این پرستشها، انسانها را با خود واقعیتها و حقایق آشنا ساخت. و استعدادهای بسیار با ارزش آنان را مانند محبت و عشق و فداکاری و پرستش و اندیشه در مسیر حقایق و واقعیات قرار داد. زندگی در پرتو حقایق نه در سایه اقوام و ملل و شخصیتهای گذشته نتیجه بحث گذشته این اصل سازن

ده است که حیات حقیقی که آدمی را به هدف تکاملی خود موفق می‌سازد و شواهد روشنی از تاریخ گذشتگان را می‌توان بر این مدعا منظور نمود، این است که زندگی در پرتو حقایق است که تاریخ حیات انسانی را قابل تفسیر و توجیه می‌نماید، نه در سایه اقوام و ملل و شخصیتهای گذشته. اگر بخواهیم شاهدی روشن و متقن برای اثبات مدعان فوق در نظر بگیریم، جریان علوم در تاریخ می‌تواند منظور ما را تامین نماید. همه ما می‌دانیم از آن هنگام که بشر توانست زنجیر تقلید از اقوام و ملل و شخصیتهای علمی گذشته را از گردن خود باز کرده و به دور بیندازد، گام در توسعه علم و اکتشافات گذاشت و به پیشرفتهای محیرالعقول در این میدان توفیق یافت. ما از قرن سوم تا اواخر قرن پنجم هجری (تقریباً) با گسیختن جوامع اسلامی از تقلید در دانش و صنعت و هنر و ادب رویاروی می‌شویم و می‌بینیم در نتیجه این بریدن طناب تقلید و وابستگی به گذشته چه ارمغانهای با ارزشی برای جوامع مسلمین تقدیم کرد که گفته می‌شود: در یکی از کتابخانه‌های یکی از خلفای مصر تعداد شش هزار مجلد کتاب فقط در ریاضیات و تعداد هجده هزار مجلد کتاب فقط در فلسفه وجود داشته است. بنا به نوشته پی‌یر روسو در کتاب تاریخ علم ترجم

ه آقای حسن صفاری ص ۱۱۸ تعداد ششصد هزار مجلد کتاب در کتابخانه قرطبه از نقاط مختلف دنیا جمع آوری شده بود. راسل که کاری با مذهب ندارد (درباره مذهب به نوعی حساسیت دچار است) با کمال صراحت می‌گوید اگر در قرون وسطی علم‌گرایی مسلمانان نبود، قطعاً علم سقوط می‌کرد. در این مسئله رجوع شود به رساله‌ای از این جانب بنام (علم از دیدگاه اسلام) و اگر مسلمین زنجیر تقلید و تبعیت از گذشتگان را از گردن خود باز نمی‌کردند، سرنوشت علم یا سقوط حتمی بود و یا نامعلوم. آیاتی در قرآن مجید این اصل را مورد تاکید قرار می‌دهند که بعضی از آنها را در بحث گذشته آوردیم به یکی از آیاتی که تکلیف انسانها را در رابطه با گذشتگان تعیین می‌فرماید، آیه ۱۳۴ و ۱۴۱ در سوره البقره است که خداوند می‌فرماید: تلک امه قد خلت لها ما کسبت و لکم ما کسبتم (آن، امتی بود که در گذشته است و برای او است آنچه که اندوخته است و برای شما آن خواهد بود که اندوخته‌اید.) تناوب متفرق در تمدنها یکی دیگر از جریانات مستمر تاریخ، تناوب تمدنها در جوامع است بشر در سرگذشت تاریخی خود تمدنهائی متعدد دیده است که توین بی و عده‌ای از متفکران در تاریخ آنها را تا بیست و یک تمدن شمرده‌اند. الب

ته مسلم است که امثال این ارقام درباره‌ی چنین موضوعات گسترده در بستر تاریخ که ایهامهائی گوناگون آنها را فرا گرفته است، نمی‌تواند جز حدس و تخمین چیزی دیگر بوده باشد. و به هر حال با نظر دقیق واقع‌گرایانه در تاریخ (نه با تکیه بر اصول

پیش ساخته) این قضیه را باید قطعی تلقی کرد که بروز تمدنها و اعتلاء و زوال آنها از قانون پیوستگی و (از ساده و پیچیده) (از بساطت رو به ترکیب) تبعیت نموده است. یعنی شما نمی‌توانید بنشینید و برای بروز تمدن یونان مثلاً علل کاملاً مشخص در آن سرزمین، پیدا کنید و آنگاه کمیت زمانی و مقدار گسترش و کیفیت آن تمدن را از جنبه‌های علمی، فلسفی، صنعتی، هنری، اجتماعی، و سیاسی و غیر ذلک، مورد تفسیر و تحلیل علمی خالص قرار بدهید و آن گاه پردازید به تحقیق درباره‌ی اعتلاء و سقوط آن تمدن با آن فرهنگ گسترده و عمیقی که در تاریخ عرضه کرده است. تمدن رم را در نظر بگیرید، با این که درباره‌ی این تمدن و بروز و اعتلاء، و سقوط امپراطوری رم، کتابها (مانند تاریخ گیون) و غیر ذلک نوشته شده است، با این حال تاکنون نه فلسفه‌ی قانع کننده‌ای برای بروز و اعتلای تمدن رم عرضه شده است و نه برای سقوط و اضمحلال آن. وانگهی این پدیده

ی شگفت‌انگیز چگونه تفسیر می‌شود که حتی در جریان یک تمدن، میان گردانندگان آن فاصله و تفاوتی غیر قابل تصور وجود داشته است. در همین تمدن رم، نرون خونخوار و احمق و خودخواه را می‌بینیم و مارکوس اورلیوس را هم می‌بینیم که مردی است حکیم، بسیار خردمند و متواضع و مردم دوست (منهای خصومت بی‌اساسی که با مسیحیها داشته است) در مقدار زیادی از تمدنها با همین اختلاف شدید در وضع روحی گردانندگان آنها مواجه هستیم که گاهی اختلاف در حدی غیر قابل تصور است چنان که در تمدن رم می‌بینیم. اگر واقعیت چنین بود که تمدنها پدیده‌هایی بودند که از نظر هویت و مختصات و علل و انگیزه‌ها و اهداف کاملاً مشخص و قابل شناخت بودند، نمی‌بایست میان تفکرات و آرمانها و طرز عملکرد گردانندگان آنها آن همه اختلاف شدید وجود داشته باشد. از طرف دیگر در طول تاریخ تا دوران اخیر دیده نشده است که تمدنی که در نقطه‌ای از دنیا ظهور می‌کند، از قرن‌ها حتی از یک قرن پیش قابل پیش‌بینی قطعی بوده و هویت و مختصات و مدت بقاء و دوران زوالش با یک عده قوانین علمی محض و تفکرات و تکاپوهای عضلانی قابل ایجاد و ابقاء و نقل به جامعه یا جوامع دیگر بوده باشد. ممکن است بعضی از اشخاص گمان کنند

که ادیان الهی همواره از یک نقطه از دنیا بروز کرده مانند مسیحیت از ناصره و اسلام از مکه و سپس به دیگر نقاط دنیا منتقل و گسترش یافته است و همچنین در دوران معاصر ما بعضی از مکتبهای اقتصادی و سیاسی از نقطه‌ای از دنیا بروز و به دیگر نقاط دنیا منتقل و گسترش یافته است. پاسخ این اعتراض بدین نحو است که اما پیش‌بینی قطعی بروز ادیان و همچنین مکتبهای اقتصادی و سیاسی از طرق معمولی نه از راه اخبار غیبی، تا کنون به هیچ وجه صورت نگرفته است. وانگهی مورد بحث ما تمدنهای اصیل نه تقلیدی و وابسته است که در انتقال مکتبهای اقتصادی و سیاسی در دوران معاصر دیده می‌شود، زیرا روشن است که تمدنهای تقلیدی نه از اصالت برخوردارند و نه از پایداری و نه هضم واقعی از طرف ملتی که بطور تقلید تمدنی را وارد نموده است، باضافه این که اصلاً داستان انتقال و گسترش ادیان را نمی‌توان با تمدن به معنای معمولی آن، مقایسه کرد. زیرا هدف اعلا‌ی ادیان ایجاد زمینه‌ی تکامل با متوجه ساختن انسانها به چند اصل اساسی است که عبارتند از: ۱- گرایش به مبداء و بوجود آورنده‌ی کمال که خدا است. ۲- نظاره و سلطه‌ی او بر جهان هستی و مشیت او به آن کمال‌یابی انسانی است که از دو راه ۱

ساسی درونی (عقل و وجدان) و برونی (پیامبران عظام) آن را امکان پذیر ساخته است. ۳- پیوستگی این زندگانی به ابدیت با نظر به دلائلی متقن، که اگر وجود نداشته باشد، نه تنها زندگی دنیوی انسانها قابل تفسیر و توجیه نخواهد بود، بلکه خود جهان هستی هم معنای معقولی نخواهد داشت. ۴- عدل و دادگری مطلق خداوند سبحان که داور مطلق است. و مقیاس همه‌ی دادگریها آن عدل الهی است و بس. ۵- رهبری مستمر انسانها بوسیله‌ی شخصیت‌های الهی که یا مستقیماً بوسیله‌ی وحی دستورات خداوندی را به مردم ابلاغ نمایند، یا بوسیله‌ی ولایتی که از منابع وحی به اثبات رسیده باشد. بروز اعتلاء و سقوط جوامع و تمدنها و فرهنگها از دیدگاه اسلام در مقدمه‌ی این مبحث مهم، اشاره‌ای مختصر به تعریف توصیفی فرهنگ و تمدن می‌نمائیم: می‌توان گفت: فرهنگ عبارت است از (شیوه‌ی انتخاب شده برای کیفیت زندگی که با گذشت زمان و مساعدت عوامل محیط طبیعی و پدیده‌های روانی و

رویدادهای نافذ در حیات یک جامعه بوجود می‌آید) البته می‌دانیم که این گونه معرفی بیش از یک توصیف اجمالی نمی‌باشد، ولی برای دیدگاه ما در این مبحث کافی به نظر می‌رسد. اما تمدن عبارت است از برقراری آن نظم و هماهنگی در روابط انسانهای یک جامعه که تصادمها و تراحمهای ویرانگر را منتفی ساخته و مسابقه در مسیر رشد و کمال را قائم مقام آنها بنماید، بطوری که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه موجب بروز و به فعلیت رسیدن استعدادهای سازنده‌ی آنان بوده باشد. در این زندگی متمدن که قطعاً هر کسی ارزش واقعی کار و کالای خود را درمی‌یابد و هر کسی توفیق و پیروزی دیگران را از آن خود و توفیق و پیروزی خود را از آن دیگران محسوب می‌نماید، انسان رو به کمال محور همی تکاپوها و تلاشها قرار می‌گیرد. لذا تمدن در این تعریف بر مبنای انسان محوری معرفی می‌گردد، در صورتی که در اغلب تعریفهای دیگری که تاکنون در مغرب زمین گفته شده است، اصالت در تمدن از آن انسان نیست، بلکه بطور بسیار ماهرانه‌ای اصالت انسانیت در آن تعاریفات حذف می‌شود و بجای آن، بالا-رفتن درآمد سرانه و افزایش کمی و کیفی مصرف جزء تعریف قرار می‌گیرد. این نکته را هم متذکر می‌شویم که مقصود ما از (انسان محوری) آن معنای مضحک نیست که مستلزم (انسان خدائی) می‌باشد، بلکه منظور ما این است که محور همه‌ی تلاشها و ارزشهای مربوط به تمدن باید خدمت گزار انسان باشد نه این که انسان را قربانی ظواهر و پدیده‌های فریابن ام تمدن نماید و بعبارت روشن‌تر انسان در تعریف تمدن هدف قرار می‌گیرد، و این انسان شایستگی خود را برای هدف قرار گرفتن برای تمدن از قرار گرفتن در جاذبه‌ی کمال مطلق که خدا است ناشی می‌گردد. پس از توجه به این مقدمه نخست این مسئله را به عنوان یک اصل اساسی در نظر بگیریم که تمدن و فرهنگ با همه‌ی عناصر ممتازی که دارند، از دیدگاه اسلام در خدمت (حیات معقول) انسانها قرار می‌گیرند نه (حیات معقول) انسانها در خدمت تمدن و فرهنگی که برای به فعلیت رسیدن استعدادهای مثبت انسانی و اشباع احساسهای برین او، ساخته شده‌اند. و اگر در مواردی انسانها باید در راه وصول به تمدن و فرهنگ فداکاری نموده و دست از جان خود بشویند، گذشت و جانبازی است که انسان در ریشه‌کن کردن آفات تمدن در خدمت (حیات معقول) و بوجود آوردن شرایط حیات مزبور برای انسانها انجام می‌دهد نه برای دو پدیده‌ی مزبور که ارتباطی با (حیات معقول) انسانها نداشته باشند. حال اجتماع انسانی در بروز و اعتلاء و سقوط تمدنها و فرهنگها شبیه به حال فردی از انسان است که تحت تاثیر عواملی بروز می‌کند و به اعتلاء می‌رسد و سقوط می‌نماید. مثلاً احساس نیاز چنان که فرد را وادار به تلاش و تکاپو در عرصه‌ی طبیعت و منطقه‌ی روابط هموعانش می‌نماید، همچنین جامعه را نیز رو به گسترش و عمیق ساختن درک و معرفت و سازندگی در عرصه‌ی زندگی تحریک و تشویق می‌نماید. ما شاهد بروز تعدادی از اکتشافات در موقع بروز جنگها بوده‌ایم. لذا ممکن است یک یا چند نیاز موجب اکتشاف و بدست آوردن ما نیاز یا امتیازاتی باشد که آنها هم به نوبت خود، مردم را برای وصول به امتیازات زنجیری دیگر موفق بسازد. ولی داستان تمدنها از نظر عوامل بوجود آورنده در نیاز خلاصه نمی‌شود، بلکه در موارد بسیار فراوان بقول بعضی از محققان در سرگذشت علم، بارقه‌ها و جهشهای مغزی انسانها بوده است که عناصر مهم تمدن اصطلاحی را بوجود آورده‌اند گاهی دیگر تمدنها و فرهنگهای مثبت ناشی از اکتساب و استفاده از تمدنها و فرهنگهای دیگر جوامع می‌باشد. البته این گونه تمدنها و فرهنگها گاهی بطور صوری و راکد مورد تقلید قرار می‌گیرند که در این صورت نه تنها موجب پیشرفت جامعه‌ی مقلد و پیرو نمی‌گردد، بلکه ممکن است موجب عقب ماندگی و باختن هویت اصیل خود آن جامعه مقلد بوده باشد. ما در دوران اخیر در جوامعی متعدد شاهد این گونه انتقال تمدنها و فرهنگهای تقلیدی می‌باشیم که چگونه هویت اصیل خود جوامع مقلد را محو و نابود ساخته است، در صورتی که اگر آن جوامع فریب امتیازات تقلیدی آن تمدنها و فرهنگها را نمی‌خورند و با همان هویت اصیل خود براه می‌افتادند، می‌توانستند از تمدن و فرهنگ اصیل و آشنا با خویشتن برخوردار گردند. یکی دیگر از عوامل بروز تمدنها و فرهنگها، احساس لزوم جبران ضعف در برابر رقیبان است که می‌توان گفت از اساسی‌ترین عوامل محسوب می‌گردد. با این حال تشخیص عامل قطعی بروز و اعتلاء و سقوط تمدنها و فرهنگها با نظر به تعاریفات و استدلالهای رائج در این مبحث حداقل

بسیار دشوار است. آنچه که از قرآن مجید و نهج البلاغه برمی‌آید این است که عامل اساسی آغاز و پایان منحنی تمدنها و فرهنگها خود انسان است. برای مطالعه‌ی آیات قرآنی درباره‌ی عامل انسانی تاریخ به مبحث ۱۸ (نظریاتی که به عنوان عامل محرک تاریخ تاکنون ارائه شده است) و به مبحث ۱۹ (توضیحی در رابطه‌ی موجودات و رویدادهای تاریخ بشری با انسان) مراجعه شود. در آن آیات دیدیم که خداوند اموری را مانند کفران نعمت (در از بین بردن اجتماع و تمدن سباء) و فساد و خودکامگیها و ظلم و استکبار و افساد در روی زمین و انحراف از حقیقت عوامل سقوط تمدنها و فرهنگها معرفی فرموده است و از همان آ

یات به خوبی استفاده می‌شود که مفاهیم مقابل آن صفات رذال عوامل بروز و اعتلاء تمدنها و فرهنگها می‌باشد. یعنی از همان آیات با کمال وضوح برمی‌آید که سپاس‌گذاری نعمتهای خداوندی و صلاح و اصلاح میان انسانها و تهنذب و عدالت و حرکت در مسیر واقعیات از عوامل مهم بروز و اعتلای تمدنها و فرهنگهای انسانی صحیح می‌باشند. خداوند سبحان در قرآن مجید تصریح فرموده است که: والوان اهل القرى امنوا و اتقوا الفتحننا علیهم برکات من السماء و الارض و لکن کذبوا فاخذناهم بما كانوا یکسبون. (و اگر اهل آبادیها ایمان می‌آوردند و تقوی می‌ورزیدند قطعا برکات خود را از آسمان و زمین برای آنان باز می‌کردیم (نازل می‌نمودیم) ولی آنان (ایمان و تقوی و منادیان آن دو را یعنی پیامبران را) تکذیب کردند و در نتیجه آنان را به سبب اندوخته‌های (ناشایستشان) مواخذه نمودیم.) آیات قرآنی در این که ظلم عامل سقوط جوامع و تمدنها و فرهنگها است خیلی فراوان و تاکید شگفت‌انگیزی دارند. از آن جمله: ۱- و كذلك اخذ ربک اذا اخذ القرى و هی ظالمه (و بدین سان است مواخذه‌ی پروردگار تو، هنگامی که آبادیها را مواخذه (ساقط و مضمحل) ساخت در حالی که آنها ستمکار بودند) ۲- فقطع دابر القوم ا

لذین ظلموا و الحمد لله رب العالمین (پس دنباله‌ی قومی که ظلم کردند، بریده شد و سپاس مرخدا را که پرونده‌ی عالمیان است). ۳- و لقد اهلکنا القرون من قبلکم لما ظلموا (ما مردم قرونی پیش از شما را بجهت ظلمی که کردند نابود ساختیم). ۴- و اصنع الفلک باعیننا و وحینا و لا تخاطبنی فی الدین ظلموا انهم مغربون (ای نوح) و کشتی را با نظاره ما و به سبب وحیی که به تو کردیم بساز و درباره کسانی که ظلم کرده‌اند با من سخنی مگو، قطعا آنان غرق خواهند گشت). ۵- و ضرب الله مثلا- قریه کانت آمنه مطمئنه یاتیها رزقها رغدا من کل مکان فکفرت بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع و الخوف بما كانوا یصنعون و لقد جائهم رسول منهم فکذبوه فاخذهم العذاب و هم ظالمون (و خداوند مثل آن آبادی را (برای شما) می‌زند که در امن و امان و آرامش بود و روزی او از هر طرف فراوان می‌رسید سپس آن آبادی به نعمتهای خداوندی کفران ورزید، خداوند در نتیجه تبهکاریهایی که انجام می‌دادند لباس گرسنگی و ترس را به آن آبادی چشانید و برای آنان پیامبری از خودشان آمد و او را تکذیب کردند، پس عذاب آنان را در حالی که ستمکاران بودند در گرفت). ۶- و اخذ الذین ظلموا الصیحه فاصبحوا فی دیارهم

جائمین (و آنان را که ستم کردند صیحه (فریاد شدید آسمانی) گرفت و آنان در دیار خود در حالی که به رو (یا به زانو) در افتاده بودند، هلاک گشتند). ۷- و تلک القرى اهلکناهم لما ظلموا و جعلنا لمهلکهم موعدا (و آن آبادیها را زمانی که (به جهت آنکه) ظلم کردند، نابود ساختیم و برای نابودشدنشان زمان معینی قراردادیم). ۸- و انه اهلک عادا الاولى و ثمود فما ابقی. و قوم نوح من قبل انهم كانوا هم اظلم و اطغی (و خدا است که عاد اولی (عاد بن ارم پیش از قوم عاد معروف) را هلاک کرد. و ثمود را و از آنان کسی را نگذاشت. و پیش از آنان قوم نوح را نابود ساخت آنان ظالم تر و طغیانگرتر بودند). ۹- هل یهلک الا القوم الظالمون (آیا کسی جز مردم ستمکار هلاک می‌شود؟) ۱۰- و ما کنا مهلکی القرى الا و اهلها ظالمون (و ما آبادیها را به هلاکت نمی‌رسانیم مگر این که اهل آنها ستمکار باشند). امیرالمومنین علیه‌السلام هم که سخنانش گاهی اقتباسی از قرآن مجید و گاهی دیگر تفسیری از آن کتاب الله و در مواردی تطبیق کلیات آن به مصادیق و افراد آنها است، ظلم را از اساسی‌ترین عوامل سقوط و تباهی جوامع فرموده است. از آن جمله: الله الله فی عاجل البغی و آجل و خامه الظلم..

(خدا را، خدا را در نظر بگیری در نتیجه‌ی سریع (در همین دنیا) ستم و آینده‌ی و خیم ظلم.) یکی دیگر از عوامل سقوط جوامع و

نابودی تمدنها و فرهنگها، استکبار است که مفهوم عام آن عبارت است از (هدف دیدن خود و وسیله دیدن دیگران) امیرالمومنین علیه‌السلام در سقوط جوامع چنان که در آیات قرآنی مشاهده خواهیم کرد، استکبار را مطرح فرموده است. او می‌فرماید: فاعتبروا بما اصاب الاعمى المستكبرين من قبلکم من باس الله و صولاته و وقائعه و مثلاته، و اتعظوا بمشاوی خدودهم، و مصارع جنوبهم و استعیدوا بالله من لواقح الکبر، کما تستعیدونه من طوارق الدهر (... عبرت بگیرید از آن غضب و حمله‌ها و مصیبتها و عذابهای خداوندی که به اقوام و ملل مستکبر پیش از شما وارد گشت و پند بگیرید از خاکی که گونه‌های آن مستکبرین در آن جای گرفت و از جایگاه سقوط پهلوهایشان و پناه ببرید به خداوند از عوامل کبر چنان که پناه می‌برید به او از حوادث کوبنده‌ی روزگاران.) از آن موارد نهج‌البلاغه که امیرالمومنین علیه‌السلام عوامل اعتلاء و سقوط جوامع و فرهنگها و تمدنها را بیان فرموده است: خطبه‌ی قاصعه است که می‌فرماید: فانکان لابد من العصبیه، فلیکن تعصبکم لمکارم الخصال و محامد

الافعال، و محاسن الامور التي تفاضلت فيها المجداء و النجداء من بیوتات العرب و يعاسب القبائل بالاخلاق الرغيبه، و الاحلام العظیمه و الاخطار الجلیله و الاثار المحموده، فتعصبوا لخلال الحمد من الحفظ للجوار، و الوفاء بالذمام و الطاعه للبر، و المعصیه للکبر، و الخذ بافضل و الکف عن البغی، و الاعظام للقتل، و الائصاف للخلق و الکظم للغیظ، و اجتناب الفساد فی الارض، و احذروا ما نزل بالامم قبلکم من المثلث بسوء الافعال، و ذمیم الاعمال، فتذکروا فی الخیر و الشر احوالهم، و احذروا ان تكونوا امثالهم. فاذا تفکرتم فی تفاوت حالهم، فالزموا کل امر لزم العزه به شانهم، و زاحت الاعداء له عنهم، و مدت العافیه به علیهم و انقادت النعمه له معهم، و وصلت الکرامه علیه جلهم من الاجتناب للفرقه و اللزوم للائفه، و التحاض علیها و التواصی بها و اجتنابوا کل امر کسر فقرتهم و اوهن منتهم من تضاعن القلوب، و تشاحن الصدور، و تدابر النفوس، و تخاذل الایدی، و تدبروا احوال المضاین من المومنین قبلکم، کیف کانوا فی حال التمحیص و البلاء. الم یكونوا اثقل الخلائق اعباء و اجهد العباد بلاء، و اضیق اهل الدنیا حالا. اتخذتهم الفراعنه عبيدا فساموهم سوء العذاب، و جرعوهم ال

مرار، فلم تبرح الحال بهم فی ذل الهلکة و قهر الغلبه، لا یجدون حیلہ فی امتناع، و لا سیلا الی دفاع. حتی اذا رای الله سبحانه جد الصبر منهم علی الاذی فی محبته، و الاحتمال للمکروه من خوفه، جعل لهم من مضائق البلاء فرجا فابدلهم العز مکان الذل، و الامن مکان الخوف فصاروا ملوکا حکاما، و ائمه اعلاما، و قد بلغت الکرامه من الله لهم ما لم تذهب الامال الیه بهم. فانظروا کیف کانوا حیث کانت الاملاء مجتمعه، و الاهواء موتلفه، و القلوب معتدله، و الایدی مترادفه و السیوف متناصره، و البصائر نافذه و العزائم واحده. الم یكونوا اربابا فی اقطار الارضین، و ملوکا علی رقاب العالمین. فانظروا الی ما صاروا الیه فی اخر امورهم، حین وقعت الفرقة و تشتت الالفه و اختلفت الکلمه و الافئده، و تشعبوا مختلفین و تفرقوا متحاربین، قد خلع الله عنهم لباس کرامته، و سلبهم غضاره نعمته، و بقی قصص اخبارهم فیکم عبرا للمعتبرین. فاعتبروا بحال ولد اسماعیل و بنی اسحاق و بنی اسرائیل علیهم السلام. فما اشد اعتدال الاحوال و اقرب اشتباه الامثال، تاملوا امرهم فی حال تشتتهم و تفرقهم، لیالی کانت الاکاسره و القیاصره اربابا لهم، یحتازونهم عن ریف الافاق، و بحر العراق و خضره الدن

یا، الی منابت الشیخ و مها فی الریح و نکد المعاش، فترکوهم عاله مساکین، اخوان دبر ووبر، اذل الامم دارا، و اجدبهم قاررا، لایاوون الی جناح دعوه یعتمسون بها، و لا الی ظل الفه یعتمدون علی عزاها. فالاحوال مضطربه، و الایدی مختلفه، و اکثره متفرقه، فی بلاء ازل. و اطباق جهل من بنات مووده، و اصنام معبوده و ارحام مقطوعه و غارات مشنونه. فانظروا الی مواقع نعم الله علیهم، حین بعث الیهم رسولا- ففقد بملته طاعتهم و جمع علی دعوته الفتهم، کیف نشرت النعمه علیهم جناح کرامتها، و اسالت لهم جداول نعمیها، و التفت المله بهم فی عوائد برکتها، فاصبحوا فی نعمتها غرقین، و فی حضره عیشها فکهنین. قد تربعت الامور بهم فی ظل سلطان قاهر و آوتهم الحال الی کنف عز غالب و تعظفت الامور علیهم فی ذری ملک ثابت. فهم حکام علی العالمین، و ملوک فی اطراف الارضین. یملکون الامور علی من کان یملکها علیهم، و یمضون الاحکام فیمن کان یمضیها فیهم لا- تغمز لهم قناه و لا تفرع لهم

صفاه. (اگر چاره‌ای از تعصب ورزیدن نیست، پس تعصب بورزید به اخلاق شریفه و اعمال پسندیده و امور شایسته‌ای که بزرگان و دلاوران از خاندانهای عرب و روسای قبائل درباره‌ی آنها یکدیگر سبقت می‌ورزیدند (آنان در این امور شایسته و برازنده یکدیگر سبقت می‌گرفتند): اخلاق مورد رغبت و بردباریها (و یا آرمانهای) با عظمت و تکاپو در مخاطرات بزرگ و آثار پسندیده. (حال که باید تعصب بورزید) پس بیایید بخصلت‌های ستوده تعصب بورزید مانند حفظ حقوق همسایگی و وفا به تعهد و از اطاعت از نیکوکاری و نافرمانی کبر و قرار گرفتن در انگیزگی فضیلت و خویشتن داری از ظلم و بزرگ شمردن (ناشایست بزرگ) قتل نفس و انصاف برای خلق و فرو بردن غضب و پرهیز کردن از فساد در روی زمین و بترسید از آن کیفرها و عذابها که در نتیجه‌ی زشتی کارها و ناشایستی اعمال بر امتیهای پیش از شما نازل گشت. احوال آنان را در خیر و شر متذکر شوید و بترسید از آن که از جمله‌ی آنان باشید. و هنگامی که در احوال خیر و شر آنان اندیشیدید، پس ملتزم شوید (محکم بگیرید) هر امری را که برای شان آنان عزت را ایجاد کرد و دشمن را از آنان دور ساخت و بوسیله‌ی آن، آسایش بسوی آنان گسترش یافت و نعمت به جهت آن امر مطیع آنان گشت و کرامت و شرافت بر مبنای آن امر، طناب آنان را بهم پیوست. (آن امر که موجب این همه عظمت و پیشرفت شده بود عبارت بود از): پرهیز از پراکندگی و التزام به الفت و انس و تحریک و توصیه به آن. و

پرهیزید از هر امری که ستون فقراتشان را شکست و قوه‌ی آنان را سست نمود. (امری که باعث شکست و پراکندگی و سقوطشان گشت عبارت بود از) کینه توزی دلها، و خصومت سینه‌ها و روی گرداندن نفوس از یکدیگر و خوار کردن قدرتها همدیگر را (پراکنده شدن قدرتها) در احوال مردمان با ایمان که پیش از شما گذشته‌اند، بیندیشید که آنان چگونه در تصفیه و آزمایش قرار گرفتند. آیا آنان سنگین‌بارترین مردم و کوشاترین خلق در هنگام آزمایش و گرفتارترین اهل دنیا در احوال زندگی نبودند. فراعنه‌ی روزگاران آنان را به بردگی گرفتند و عذاب بدی بر آنان چشانیدند و با جرعه‌های تلخ کامشان را آزرندند. حال آن مستضعفان در خواری هلاکت و زور غلبه می‌گذشت، چاره‌ای در امتناع از آن وضع رقت بار نمی‌یافتند و راهی برای دفاع از خویش نمی‌دیدند تا آنگاه که خداوند سبحان از آن مردم تحمل جدی بر آزار و اذیت در راه محبتش و تحمل ناگواری از خوفش را دید، برای آنان از تنگناهای بلاء فرج عطا فرمود و بجای ذلت عزت و بجای ترس امن و امان عنایت فرمود. پس آنان ملوک. زمامداران و پیشوایان و پرچمهای هدایت گشتند و کرامت خداوندی برای آنان بحدی رسید که حتی آرزوهایشان بان نمی‌رفت. درست بنگرید که آن

ان چگونه بودند: هنگامی که جمعیت‌های آنان هماهنگ و خواسته‌هایشان موافق یکدیگر و دل‌هایشان معتدل و دست‌ها و قدرتهایشان پشتیبان یکدیگر و شمشیرهایشان یار و یاور همدیگر و بصیرتهایشان نافذ و تصمیمها (یا هدفهای اصلی)یشان یکی بود. آیا آنان سرورانی در نقاط زمین و فرمانروایانی بر عالمیان نبودند پس بنگرید به سرنوشت پایان امور آنان هنگامی که میانشان جدائی افتاد و الفتها پراکنده گشت و سخن و دلها به اختلاف افتادند و در حال اختلاف با همدیگر از هم شکافتند و هر یک راه خود پیش گرفت و در حال محاربه از هم متفرق شدند. خداوند لباس کرامتش را که به آنان پوشانیده بود از تنشان کند و گسترش و طراوت نعمت خود را از آنان سلب نمود و داستانهای اخبارشان را در میان شما برای عبرت گیری کسانی که از احوال گذشتگان عبرت می‌گیرند باقی گذاشت. عبرت بگیرید از حال فرزندان اسماعیل و اسحاق و اسرائیل علیهم‌السلام، چه شدید است برابری احوال شما با آنان و چه نزدیک است شباهت امثال آنان با شما. در امر آنان- در حال پراکندگی و جدائی آنان با یکدیگر بیندیشید- در آن شبها (روزگار تاریک) بیندیشید که کسریها (سلاطین ایران) و قیصرها (امپراتوران رم) ارباب آنان بودند، آنان را

از مناطق آب و درخت و هر گونه نباتات فراوان و از دریای عراق (دو نهر بزرگ فرات و دجله) و از دنیای سرسبز به جایگاههای روییدن درمنه و وزش بادهای تنگنای معاش منتقل نمودند. پس آن سلاطین و امپراتوران فرزندان اسماعیل و اسحاق و اسرائیل علیهم‌السلام را در حالی که فقرا و بینوایان و دمساز شتران مجروح و داری گرگ بودند، رهایشان کردند- در حالی که آنان پست

ترین امتهای از جهات جایگاه زندگی بودند و بی‌حاصل‌ترین آنان از جهت قرارگاه. پناه‌گاهی برای دعوتی نداشتند که به آن چنگ بزنند و راهی بسوی سایه‌ی الفتی نبود که به عزت آن اعتماد نمایند. در نتیجه احوال و روزگار آنان مضطرب و قدرتهایشان مختلف و کثرتشان پراکنده در بلائی شدید و جهالت فراگیر- دخترانی که زنده‌بگور می‌شدند و بتنهائی که معبود قرار می‌گرفتند و خویشاوندانی که از یکدیگر می‌بریدند و یغماگریهائی که بر سر هم می‌آوردند. پس بنگرید به موقعیتهائی که از نعمتهای خداوندی نصیبشان گشت، در آن هنگام که پیامبری برای آنان فرستاد با دینی که آورده بود اطاعت آنان را منعقد ساخت و الفت و تشکل آنان را با دعوتی که فرمود، صورت داد: (با این دعوت الهی و اجابتی که آنان کردند) چگونه نعمت بال کرامتش ر

ا بر آنان بگسترانید و نهرهای وسائل آزمایش خود را برای آنان جاری ساخت، و (دین) آنان را در منافع برکتش بهم پیچید (جمع نمود و متشکل ساخت) آنان در نعمت ملت غرق شدند و در طراوت عیش آن مسرور و شادمان. در این هنگام کارهای آنان در سایه‌ی یک سلطه‌ی پیروز به راه افتاد و حالتی که به آنان روی آورده بود، آنان را به پناه‌گاه عزتی پیروز پناهنده ساخت. امور حاکمان همه‌ی عالمیان گشتند و صاحبان سیطره در اقالیم زمین. در این هنگام آنان درباره‌ی امور زندگی به کسانی مسلط شدند که آنان در آن امور مالکشان بوده‌اند. و احکام خود را درباره‌ی کسانی اجراء کردند که آنان در گذشته درباره‌ی آن بینویان اجراء می‌کردند، دیگر نه قبضه‌ی نیزه‌ای برای آنان فشرده می‌شد و نه برای آنان سنگی کوبیده می‌گشت. عوامل بروز و اعتلاء و سقوط جوامع و فرهنگها و تمدنها از دیدگاه نهج‌البلاغه مقدمه‌ای در توصیف فرهنگ و تمدن از دیدگاه اسلام و مکتبهای معمولی در مباحث گذشته اشاره کردیم که بروز و اعتلاء و سقوط جوامع، یک شباهت بسیار قابل توجه با بروز و اعتلاء و سقوط فردی از شخصیت انسان دارند، چنان که نظم قانونی ابعاد و استعدادهای مادی و معنوی یک فرد از انسان که موجب به

فعلیت رسیدن و جریان آن ابعاد و استعدادها در مجرای تکاملی خود می‌گردد، هم چنان وقتی که اعضاء پیکر یک اجتماع که همان افراد تشکیل دهنده‌ی آن اجتماع است با نظم قانونی، ابعاد و استعدادهای خود را به فعلیت برساند موجب بروز و اعتلای مدنیت در آن جامعه که موجب بروز و اعتلای فرهنگ و تمدن شایسته‌ی انسانی می‌باشد، حتمی و ضروری خواهد بود. و بالعکس، چنان که با تباهی و اختلال در ابعاد و استعدادهای یک فرد، موجودیت وی رو به سقوط خواهد رفت همچنان است اجتماعی که متشکل از افراد نوع انسانی است که با بروز تباهی و اختلال در ابعاد و استعدادهای آن جامعه، قرار گرفتن آن در معرض سقوط، قطعی خواهد بود. امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات فوق عناصر اساسی آن ابعاد و استعدادها را بیان فرموده است که ما بطور مختصر در این مبحث متذکر خواهیم گشت. پیش از بیان آن عناصر اساسی، مجبوریم که قبلاً به اختلاف دید اسلام و مکتبهای معمولی درباره‌ی فرهنگ و تمدن اشاره نمائیم: مکتبهای معمولی مخصوصاً آن نوع مکتبها که در دو قرن اخیر بوجود آمده‌اند، نتوانسته‌اند برای انسان

هویتی قابل تفسیر و برای فرهنگ و تمدن، هویت و هدف و غایتی منطقی و قابل قبول مطرح کنند. کاری که آن مکتبها انجام می‌دهند یک مقدار پدیده‌ها را بعنوان پدیده‌های فرهنگی می‌شمارند مانند فرهنگ هنری، فرهنگ اخلاقی، فرهنگ آداب و رسوم، و می‌گویند: هنر و اخلاق و آداب و رسوم هر قومی از طرف سرگذشت تاریخی و محیطی و ریشه‌های اصلی روانی رنگ آمیزی مخصوص می‌شود، این رنگ آمیزی فرهنگ آن قوم و جامعه است و کاری با آن ندارند که این رنگ آمیزی فرهنگی درباره‌ی انسانهای آن قوم و جامعه چه می‌کند. آیا آن رنگ آمیزی مردم جامعه را در گذشته‌ی خود میخکوب می‌کند؟! آیا آن رنگ آمیزی تضادی در درون خود ندارد؟ مثلاً- فرض کنیم فرهنگ هنری یک جامعه، امتناعی از نقاشی صورتهای رکیک و مشمژکننده ندارد، ولی اخلاق آنان با یک عده اصول رنگ آمیزی فرهنگی شده است که با آن گونه نقاشیها تضاد دارد! در این موارد چه باید کرد؟ همچنین فرض کنیم فرهنگ مذهبی یک جامعه عبارت از عطف و محبت و عاطفه ورزیدن در حد اعلائی آن است ولی فرهنگ صیانت ذات (خود را داشتن)، (حب ذات)، (ابقای ذات) و غیرذلک، نه تنها با فرهنگ مذهبی آنان تعدیل نمی‌شود، بلکه اغلب فرهنگ صیانت ذات آنان بر فرهنگ مذهبی چیره و مسلط می‌گردد. همه‌ی این نابسامانیهای فرهنگی که در

جوامع و ملل غیر اسلامی و حتی در جوامع

اسلامی که معنای فرهنگ و تمدن را از دیدگاه اسلام نمی‌دانند و یا به آن عمل نمی‌کنند، ناشی از بی‌هدفی و انسان محوری نبودن آن فرهنگها و تمدنهاست، چنان که در این مبحث مشاهده خواهیم کرد، و اما تمدن، این مفهوم بسیار درخشان و فوق‌العاده جالب، معنایی در مکتبهای معمولی بشری دارد که در اسلام دیده نمی‌شود. اگر خواهیم معنای اجمالی تمدن را از دیدگاه مکتبهای امروزی در نظر بگیریم باید بگوئیم: تمدن عبارت است از رسیدن انسانهای یک جامعه از نظر صنعت و علم و دیگر وسائل آسایش و پیروزی به مرحله‌ای که افراد و گروه‌های جمعی آن جامعه، هر چه را بخواهند، بدون معطلی و ناتوانی، به آن خواسته‌ی خود برسند، ولی خواسته‌ها چیست؟ هیچ هویت خاص و قید و شرطی برای آن خواسته‌ها وجود ندارد! با این تعریف که به تمدن متذکر شدیم، می‌بینیم آنچه که مطرح نیست، انسانی است با هویت خاص و هدفی که آن تمدن را توجیه منطقی نماید. نتیجه‌ی عدم مراعات انسان با هویت خاص و هدف والا برای فرهنگ و تمدن همان پنجاه و دو پدیده‌ی نکبت و سقوط است که در مبحث (۲۰-)

گرایش تبه‌کاران به فساد و افساد در روی زمین و نتایج آن، و پنجاه و دو پدیده‌ی نکبت و سقوط که با ادعای تکامل به هیچ وجه سازگار نمی‌باشد.) که تاریخ بشر را تا امروز ننگ‌آلود نموده است بیان نموده‌ایم. اکنون بینیم عوامل بروز و اعتلای جوامع و فرهنگها و تمدنها و عوامل سقوط آنها چیست؟ عوامل بروز و اعتلاء- در آغاز این مبحث گفتیم که یک فرد از انسان در عوامل بروز و اعتلا و سقوط جوامع دارد. و اساس آن عوامل عبارت است از نظم قانونی ابعاد و استعدادهای مادی و معنوی انسان در هر دو قلمرو (فرد و اجتماع) و اختلال آن. با نظر به وحدتی که در هویت شخصیت انسانی وجود دارد، بدون ملاحظه‌ی هویت مزبور و وحدت آن، نه بروز و اعتلائی برای انسان تصور می‌رود و نه شکوفائی زیرا فقط وحدت هویت شخصیت انسانی است که می‌تواند مدیریت همه‌ی ابعاد و استعدادهای موجودیت انسانی را بعهده گرفته و آنها را در تشکلی منظم و بدون تضاد تباه‌کننده به فعلیت برساند و بدون چنین هویتی در شخصیت، هر یک از ابعاد و استعدادهای آدمی را می‌توان تحت سلطه‌ی اراده‌ی عوامل قوی تر قرار داد و در نتیجه آنها را از انسان سلب نمود. بعنوان مثال: انسانی را در نظر می‌گیریم که از عالی‌ترین نبوغ هنری برخوردار است، ولی شخصیت وی دارای آن وحدت و مدیریت نیست که نبوغ مزبور را بطور منطقی مورد بهره‌برداری قرار ب

دهد، مسلم است که نبوغ مزبور مانند میوه‌ای خواهد بود در جنگلی بی‌صاحب یا در باغی بدون دیوار و باغبان، که هر حیوان و انسانی از آنجا عبور کند و آن میوه را ببیند، آن را خواهد چید بدون آنکه قید و شرطی دست او را بگیرد و می‌دانیم که درخت در آن جنگل یا باغ از چینندگان میوه‌اش نخواهد پرسید چرا میوه‌ی مرا چیدی؟ تو کیستی؟ از کجا آمدی و به کجا می‌روی؟ امروزه ما در اغلب جوامع شاهد این گونه میوه‌چینیها از استعدادها و امتیازات انسانها می‌باشیم که فقط قوت و سیطره‌ی عامل است که دلیل برخورداری از آنها می‌باشد، بدون این که هویت شخصیت صاحب امتیاز اختیاری در کمیت و کیفیت بهره‌برداری خود و دیگران درباره‌ی آن استعدادها و امتیازات داشته باشد. اگر خواهیم این پدیده را در صورت کلی آن مطرح کنیم، باید بگوئیم: (انسان بیگانه از خود و از استعدادها و امتیازاتش). با این فرض جای تردید نیست در این که فرهنگ و تمدن چنین انسانهایی نه از هویت مستقلی برخوردار خواهد بود نه از هدفی مافوق خود. و آنچه که برای (انسانهای بیگانه از خود و از استعدادها و امتیازاتش) مطرح خواهد بود، حیاتی بدون وحدت هویت که با کشش لذت و نفع ادامه، و با منتفی شدن آن دو، سقوط خو

اهد نمود. آنچه که به عنوان فرهنگ و تمدن و بطور کلی جامعه‌ی سالم از دیدگاه اسلام مطرح است، آن است که دارای هویتی سازنده‌ی هویت شخصیت انسان بوده باشد. و تردیدی نیست در این که برای تحقق و بوجود آمدن هویت شخصیت در انسان، چنان که شناخت عوامل وجودی آن (خدا و طبیعت و قوانین آن) لازم است، همچنین به شناخت عواملی که آینده‌ی این هویت و علت بوجود آمدن آن را تشکیل می‌دهند، نیازمند می‌باشد، زیرا همانطور که امیرالمومنین (ع) فرموده است: ان لم تعلم من این جئت لا تعلم الی این تذهب (اگر ندانسته‌ای از کجا آمده‌ای نخواهی دانست به کجا می‌روی). همان طور اگر حیات آدمی فلسفه‌ی حرکت

خود را بسوی فردا نداند، شناخت وی درباره‌ی مبداء هستی و این که از کجا آمده است، ناقص خواهد بود. و بر مبنای چنین فرضی (انسان ناآگاه از مبداء و مسیر و علت حرکت و پایان سرنوشت) از داشتن هویتی که بتواند شئون مثبت و منفی حیات او را توجیه قابل قبول بنماید محروم می‌باشد. آن فرهنگ و تمدنی که نتواند هویت مزبور را در انسان تحقق ببخشد و یا نتواند دارنده‌ی چنان هویتی را پیش ببرد، اعتباری از دیدگاه اسلام ندارد، زیرا هویتی ندارد که بتواند در خدمت هویت آدمی قرار بگیرد.

د. پس از دقت در این مقدمه وارد می‌شویم به دیدگاه‌های امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه درباره‌ی عوامل بروز و اعتلاء و سقوط جوامع و فرهنگها و تمدنهای آنها: ۱- پای بندی شدید به خصلتهای نیکو- هر اجتماعی از انسانها که تقلیدی به خصلتهای نیکو نداشته باشد، طعم انسانیت را نخواهد چشید، اگر چه از همه‌ی سطوح و ابعاد عالم طبیعت آگاهی داشته و در حد اعلا از آنها برخوردار بوده باشد، چنان که در تعدادی از جوامع دوران ما مشاهده می‌شود در حقیقت لزوم خصلتهای نیکو برای یک جامعه‌ی متمدن، لزوم آب برای ماده‌ی روینده‌ی نیازمند به آب است، به همین جهت در همین نهج‌البلاغه در دهها مورد می‌بینیم که امیرالمومنین علیه‌السلام اصرار به داشتن و تقویت خصلتهای نیکو فرموده است. قرآن مجید یک قسمت از آیات خود را به بیان ضرورت همین خصلتهای نیکو قرار داده است. در یک جمله‌ی مختصر تقید به خصلتهای نیکو که انسان را متخلق به اخلاق عالی می‌نماید، هدف اعلا بیعت پیامبر اکرم صلی علیه و آله معرفی شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: بعثت لاتمم مکارم الاخلاق (من برای تتمیم مکارم اخلاق مبعوث شده‌ام). بنظر می‌رسد آغاز سقوط ارزشهای انسان

ی و وارد کردن انسانها به تاریخ طبیعی حیوانی از موقعی است که اخلاق را از قاموس زندگی بشری حذف نمودند و وجدان را از کار انداختند و گفتند: وجدان پدیده‌ای است که زندگی خانوادگی و اجتماعی آن را می‌سازد و اصلتی در درون آدمی ندارد! و برای این نابکاری قیافه علمی پوشانیدند و این موجود را که در نتیجه تعلیم و تربیت می‌توانست به تکاپوی- حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملائک بال و پر بار دیگر از ملک پران شوم آنچه آن در وهم ناید آن شوم وارد شود، بحدی از پستی و رذالت و حقارت کشانیدند که- جز ذکرنی دین او نی ذکر او سوی اسفل برد او را فکر او با این حال، این مبتلایان به بیماری زندگی بی‌هدف و ابزار ناآگاه مصرف و استهلاک باور نمی‌کنند که یکی از دلائل سقوط و ارتجاع و حرکت قهقرائی آنان، همین است که می‌گویند: من آن انسان زنده‌ام که در حدود ۲۰۰۰ راه را برای بازی با آلت تناسل و دروازه ورود انسانها به زندگی کشف کرده‌ام! و اما صحبت از خصلتهای نیکو که یکی از آنها عبارت است از شناختن حقوق حیات مادی و معنوی دیگر انسانها، یا باید برای شعر و خیال‌بافی بکار برود و یا برای جست و خیزهای ماکیاولیستهای جوامع! ۲ و ۳- پایبندی شدید

به اعمال پسندیده و پایبندی شدید به امور نیکو و زیبا که ناشی از اخلاق مرغوب می‌باشند. هر دو عامل بروز و اعتلای تمدن و فرهنگ پویا و هدفدار که در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام تذکر داده شده‌اند، از عناصر اساسی آن انسانیت می‌باشند که آدمیان بدون آنها، چنان که در شماره (۱) گفتیم، در خوشیهای بی‌اساس بیماری زندگی بی‌هدف و موقعیت ابزار ناآگاه برای مصرف و استهلاک، غوطه‌ور می‌گردد و نه تنها از چنان بیماری احساس ناراحتی نمی‌کند، بلکه احساس همان نشاط و شادی را می‌نماید که معتاد به هروئین و کسی که روی زخم بدنش را می‌خارد و لذتی از آن خارش احساس می‌کند و بدیهی است که تحریکات آن نشاط و شادی و لذت تا نابودی خود زندگی ادامه پیدا می‌کند. آرمانهای بزرگ- یکی از عناصر فوق‌العاده عالی تمدن انسانی، عظمت آرمانهایی است که درون مردم جامعه متمدن را برای عمل عینی بخود مشغول بدارد. مانند آرمان افزایش دائمی معرفت، برخورداری همه مردم از حقوق ضروری حیات، رخت بر بستن دروغ و مکرپردازی از زندگی بشری، تطابق رفتارها با انگیزه‌های واقعی خود، جریان سیاستها بر مبنای هدف‌گیریهای والا در قرار دادن انسانها در مسیر تکامل و امثال این آرمانها که متأسف

انه مغز و روان و مردم امروزی جوامع به جهت از دست دادن احساس ارزشها و کمالات، از نداشتن آنها احساس هیچ گونه رنج و نکبت نمی‌کنند! این همان نکبت و رنج مغفول است که ابن‌سینا در اشارات تذکر داده است: الان اذا كنت في البدن و في شواغله و

علائقه و لم تشق الی کمالک الممكن اولم تتالم بحصول ضده فاعلم ان ذلک منک لامنه (اکنون که در مجاورت بدن و در اشتغالات و علائق مادی آن فرو رفته و اشتیاقی به وصول به آن کمال که برای تو ممکن است، در خود احساس نمی‌کنی و یا از حصول ضد کمال (پستی و رذالت و حقارت) در خویشتن احساس درد و رنج نمی‌نمائی، بدان که این نکبت مستند به خود تست نه بان کمال و عظمتها که برای تو امکان‌پذیر است.) چه نام فریبنده و اصطلاح گول زن است تمدن، در آن هنگام که انسانهایش عشق را که دارای این قدرت است - عاشق شو ار نه روزی کار جهان سر آید ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی مبدل به درشکه‌های کرایه‌ای (به اصطلاح بالزاک) نمایند! مردم از داشتن آرمانهایی والا- که وصول به آنها امکان‌پذیر است به (به به چه لذت خوبست) قناعت بورزند این بینوایی بنام (تمدن) نتایج بسیار ناشایستی دربردارد که: اول- همه‌ی آنها از دست دادن تدریجی

احساس ضرورت آرمانگرایی است که زندگی را برای آدمی با معنی و زیبا می‌سازد. دوم- تعاقب گرفتاریهای غیر قابل تفسیر و توجیه در صورتی که یکی از آرمانهای بسیار والای انسانیت، کوشش برای پیدا کردن علل گرفتاریها و تحمل و شکیبائی در صورت عدم امکان برطرف کردن آنها است. سوم- مست و تخدیر شدن در نتیجه‌ی نیل به نعمتها. مسلم است که با نبودن آرمانهای والا، هد عامل خوشی اگر چه بی‌پایه‌ترین و محدودترین خوشیها بوده باشد، همه‌ی سطوح و ابعاد شخصیت را بخود مشغول می‌دارد، لذا تعقل کار حقیقی خود را انجام نمی‌دهد، منطق زمان و موقعیتها گم می‌شود... مجموع این نتایج بی‌آرمانیها در کلمات امیرالمومنین علیه السلام گوشزد شده است. از آن جمله: ثم انکم معشر العرب اغراض بلایا قد اقتربت. فاتقوا سكرات النعمه و احذروا بوائق النقمه سپس شما گروه عرب، هدفهای بلاهائی هستید که نزدیک شده است، بترسید از مستیها و ناهشیاریهایی که از نعمتها سوء استفاده نموده‌اید و بترسید از مصیبتهای بسیار ناگوار نعمت؟ در خطبه‌ی ۱۳۸ صفحه‌ی ۱۹۶ می‌فرماید: فلا تزالون كذلك حتی تووب الی العرب عواذب احلامها بحال نکبت و پراکندگی ادامه خواهید داد تا آنگاه که آرمانهای غایب از درون عرب

ب به آنان برگردد. تفصیلی درباره‌ی خصلت‌های نیکو که امیرالمومنین علیه‌السلام آنها را مورد توصیه قرار داده‌اند: ۵- تکاپو در مخاطرات بزرگ و آثار پسندیده- هیچ پیشرفت و تمدنی که از اصالت برخوردار بوده باشند، بدون تکاپو، و ورود در مخاطرات بزرگ و تلاش در دشواریها و گلاویز شدن با مشکلات تحصیل دانش و معرفت درباره‌ی طبیعت و بنی نوع انسانی بدست نمی‌آید، زیرا همواره میان ما انسانها و هدفهایی که از طبیعت یا انسانها باید بدست بیاوریم، فاصله‌هایی کم و بیش از مشکلات و مسائل مبهم وجود دارد که حتما باید از آن فاصله‌ها عبور کنیم تا به امتیازات مطلوب برسیم (چه در علم و چه در صنعت و غیرذلک) لذا دست به مخاطره زدن برای وصول به آن هدفها، ضرورت یک تمدن اصیل انسانی است. قرن سوم و چهارم تا نیمه‌ی قرن پنجم هجری شاهد شدیدترین تکاپوهای علمی و معرفتی در جوامع اسلامی می‌باشد که محصول آنها نه تنها نجات دادن دانش از سقوط قطعی بوده است، بلکه پیشبرد و گسترش و عمیق ساختن دانشهای متنوع بوده است که مورخان علم چه در شرق و چه در غرب آن را پذیرفته‌اند. عواملی دیگر برای اعتلای تمدن اسلامی در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام تذکر داده شده است. از آن جمل

ه- شدت بخشیدن به احساس انسان دوستی و محبت و خدمت به انسانها، مخصوصا آن گروه از مردم که یا رابطه‌ی خویشاوندی با انسان دارند و یا در یک محیط با همدیگر زندگی می‌نمایند، مانند همسایه‌ها. بعضی از روایان می‌گویند: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره‌ی همسایگان بقدری سفارش فرمود که ما گمان کردیم: پیامبر، همسایه‌ها را وارثان یکدیگر قرار خواهد داد. و بمقتضای: ال قریون احق بالمعروف (خویشاوندان به احسان و نیکوکاری شایسته‌ترند.) و همچنین به مقتضای آیه‌ی (۸) از سوره‌ی الممتحنه که می‌فرماید: لاینها کم الله عن الذین لم یقاتلواکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم. (خداوند شما را نیکوکاری و عدالت درباره‌ی کسانی که با شما نجنگیده‌اند و شما را از دیارتان آواره نکرده‌اند، ممنوع نساخته است.) و همچنین با نظر به فرموده‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام در فرمان مالک‌اشتر و اشعر قلبک الرحمه للرعیه و المحبه لهم و اللطف

بهم و لا- تکونن علیهم سبعا ضاریا تغتم اکلهم فانهم صنفان: اما اخ لك في الدين، او نظیر لك في الخلق (... مالكا: رحمت و محبت و لطف به مردم جامعه را بر دلت قابل دریافت نما و برای آنان درنده‌ی خونخوا

ر مباش که خوردن آنان را غنیمت بدانی، زیرا آنان بر دو صنفند: یا برادر دینی تواند یا در اصل خلقت نظیر تو می‌باشند که همه‌ی شما فرزندان آدم و حوائید). بمقتضای همه‌ی این دلایل و دهها دلائل دیگر، احساس وحدت در هویت انسانها اساسی‌ترین شرط بوجود آمدن یک تمدن انسانی و اعتلای آن خواهد بود. از همین اصل روشن می‌شود که تفرقه و پراکندگی، سقوط تمدن و زوال هویت جامعه را در بردارد و امیرالمومنین علیه‌السلام در مواردی از نهج‌البلاغه همین قانون را بارها گوشزد فرموده است، از آن جمله در خطبه قاصعه صریحا فرموده است: تاملوا امرهم فی حال تشتتهم و تفرقهم لیالی کانت الاکاسره و القیاصره اربابالهم... (ببیندیشید درباره‌ی اولاد حضرت اسماعیل و اسحاق و اسرائیل علیهم‌السلام... در حال پراکندگی و تفرقه‌ای که کسریها (ی ایران) و قیصرها (ی روم) را ارباب و مالکان آنان فرار داده بودند) ... و عکس این قاعده را نیز که عبارت است از پیشرفت اجتماع و مدنیت در سایه هماهنگی و اتحاد در هدف‌گیریهای انسانی، در موارد گوشزد فرموده است، از آن جمله: در همین خطبه می‌فرماید: فانظروا الی مواقع نعم الله علیهم حین بعث الیهم رسولا فعقد بملته طاعتهم و جمع علی دعوته ال

فتهم. کیف نشرت النعمه علیهم جناح کرامتها و اسالت لهم جداول نعیمها و التفت المله بهم فی عوالد برکتها، فاصبحوا فی نعمتها غرقین، و فی خضره عیشها فکھین. قد تربعت الامور علی من کان یملکها علیهم و یمضون الاحکام فیمن کان یمضیها فیهم، لا تغمز لهم قناد و لا تفرع لهم صفاه (پس به موقعیتهائی که از نعمتهای خداوندی نصیبشان گشت بنگرید. در آن هنگام که پیامبری برای آنان فرستاد، با دینی که آورده بود، اطاعت آنان را منعقد ساخت و الفت و تشکل آنان را با دعوتی که فرمود، صورت داد (با این دعوت الهی و اجابتی که آنان نمودند) چگونه نعمت بال کرامتش را بر آنان بگسترانید و نه‌های و سائل آزمایش خود را برای آنان جاری ساخت و ملت (دین) آنان را در منافع برکتش بهم پیچید (جمع نمود و متشکل ساخت) آنان در نعمت ملت غرق شدند و در طراوت عیش آن، مسرور و شادمان در این هنگام کارهای آنان در سایه یک سلطه پیروز به راه افتاد و حالتی که به آنان روی آورده بود به پناهگاه و عزتی پیروز پناهنده ساخت. امور دنیا بر درجات عالی مالکیت پابرجا روی محبت به آنان کرد، در نتیجه حاکمان همه عالمیان گشتند و سیطره بر اقالیم زمین بدست آوردند. در این موقع آنان درباره امور زندگی ب

ه کسانی مسلط شدند که آن اشخاص در همان امور به آنان مسلط بودند و احکام خود را درباره کسانی اجرا کردند که آنان در گذشته درباره آن بینوایان اجرا می‌کردند دیگر نه قبضه نیزه ای برای آنان فشرده می‌شد و نه برای آنان سنگی کوبیده می‌گشت). ۶- وفاء به عهد- این پدیده در ضرورت‌های حیات تمدنی انسانها به درجه‌ای از اهمیت است که می‌توان گفت: اگر همه امتیازات تمدن برای یک جامعه فراهم شود مگر این پدیده حیاتی، آن جامعه نمی‌تواند از تمدن دم بزند، امیرالمومنین علیه‌السلام روی این پدیده حیاتی اصرار شدید می‌ورزد. در فرمان مالک‌اشتر با عبارات زیر مواجه می‌گردیم: و ان عقدت بینک و بین عدوک عقده او البسته منک ذمه فحط عهدک بالوفاء و ارع ذمتک بالامانه و اجعل نفسک جنه دون ما اعطیت فانه لیس من فرائض الله شی الناس اشد علیه اجتماعا مع تفرق اهوائهم و تشتت ارائهم من تعظیم الوفاء بالعهود، و قد لزم ذلک المشرکون فیما بینهم دون المسلمین لما استوبلوا من عواقب الغدر، فلا تغدرن بذمتک و لا تخینن بعهدک، و لا تختلن عدوک، فانه لایجتري علی الله اللجاهل شقی. و قد جعل الله عهده و ذمته امانا افضاه بین العباد برحمته و حریمایشکنون الی منعه، و یستفیضون الی جوا

ره، فلا- ادغال، و لا- مدالسه و لا- خداع فیهِ، و لا- تعقد عقدا تجوز فیهِ العلل، و لا تعولن علی لحن قول بعد التاکید و التوثقه. و لا یدعونک ضیق امر لزمک فیهِ عهد الله الی طلب انفساخه بغير الحق، فان صبرک علی ضیق امر ترجو انفراجه و فضل عاقبه خیر من غدر تخاف تبعته و ان تحیط بک من الله فیهِ طلبه لا تستقبل فیهِ دنیاک و لا آخرتک (مالکا، اگر پیمانی مابین خود و دشمنت منعقد نمودی یا ضمانتی از خویشتن را به او پوشانیدی، پیمانت را با وفاء حفظ نما و بال حفظ امانت عهده خود را مراعات کن. و

شخصیت خود را سپری در برابر تعهدی که بسته‌ای بساز، زیرا از دستورات خداوندی هیچ چیزی مانند تعظیم و فاء به تعهدها که مورد اتفاق نظر همه اقوام و ملل، با این که خواسته‌های آنان با همدیگر مختلف و آراء آنان پراکنده می‌باشد، نیست. (حتی) مشرکین (که مانند مسلمین مقید به صفات حمیده و اخلاق فاضله نیستند) در میان خود به جهت مهلک بودن تخلف و حيله بازی به تعهدهای خود ملتزم بودند. پس، به عهده خود نیرنگ بازی راه می‌انداز، و به پیمانی که بسته‌ای خیانت مکن و مکر و حيله پرداز، زیرا هیچ کس به خدا جرات نمی‌ورزد جز نادان شقی. خداوند متعال عهد و عهده خود را با رحمت واسعه

اش برای امن و اطمینان مردم به یکدگیر که میان آنان گسترده است و تعهد را منطقه‌ای ممنوعه قرار داده است که مردم بر نیروی آن تکیه کنند و بر آن پناهنده شوند. پس نباید در تعهد هیچ گونه افساد و خیانت و نیرنگ بوده باشد. مالکا: هیچ تعهدی برقرار مکن که بتوانی آن را به غیر مقصود اصلی تاویل نمائی و بتوانی آن را از محتوای اصلیش منحرف بسازی و هرگز پس از صراحت و تاکید و دادن اطمینان، با گفتار کج خود تعهد را مختل مساز، اگر تعهد الهی موجب شکه در تنگنای قرار گرفتی، این تنگنای و مشقت باعث نشود که فسخ ناحق آن تعهد را مطالبه کنی، زیرا تحمل تنگنای و مشقت امری که امید به برطرف شدن و عاقبت نیکوی آن در بیم و هراس باشی و باز خوست خداوندی از همه سو ترا احاطه کند و نتوانی از آن باز خواست نه در دنیا و نه در آخرت رها گردی.) آیا یک انسان عاقل می‌تواند ادعا کند که انسانها تمدنی بوجود بیاوندند که جریان پدیده بسیار حساس و حیاتی تعهد به نحوی که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات فوق فرموده است نبوده باشد! حقیقت این است که اگر تعهد میان انسانهای یک جامعه و میان آن جامعه و دیگر اقوام و ملل به ترتیب فوق عمل نشود و اهمیتی که امیرالمومنین علیه‌السلام

م در جملات فوق به آن داده است، نداشته باشد بلکه در جریان تعهدها فقط منافع خاص طرفین تعهد مراعات شود دو جنبه‌ی انسانی آن که عبارت است از گرو قرار گرفتن شخصیت منظور نگردد، ادعای تمدن غیر از فریفتن خود و دیگران، هیچ معنایی نمی‌تواند داشته باشد. ۷- اطاعت از نیکوکاری- در اینجا مقصود از (اطاعت از نیکوکاری) تسلیم آگاهانه و آزادانه در برابر عوامل و انگیزه‌های نیکوکاری، یکی از آثار و نتایج گسیختن از جاذبه‌ی نیرومند طبیعت حیوانی و آغاز زندگی انسانی است. بدون گسیختن از جاذبه‌ی مزبور، اگر چه انسان می‌تواند بوسیله‌ی علم و صنعتی که بدست آورده است، بر همه‌ی عوالم طبیعت و انسان مسلط گردد، قدرت اسناد هیچ کاری بر خویشتن حقیقی خود را ندارد. می‌توان گفت چنین انسانی کلید دستگاه بزرگ ماشین است که حد و مرز حقیقی آن در خود آهن پاره‌ها تمام نمی‌شود بلکه خود همان کلید نیز در جاذبه‌ی همان دستگاه بزرگ ماشینی می‌پیچد، بازی می‌کند و می‌بندد. خدا آخر و عاقبت این کلید و ماشین پیچیده به هم و ناآگاه را خیر کند. ۸- نافرمانی و اعراض از کبر-

فساد و تباهی که ناشی از کبر و تسلیم در برابر آن است، چنان ارواح بشری را می‌کوبد که توانائی حرکت و رشد را از آنها سلب می‌کند. امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه‌ی قاصعه می‌فرماید: الا فالخذر، الخذر، من طاعه ساداتکم و کبرائکم الذین تکبروا عن حسبهم و ترفعوا فوق نسبهم و القوا الهجینه علی ربهم و جاهدوا الله علی ما صنع بهم مکابره لقضائه و مغالبه لالائه، فانهم قواعد اساس العصبیه و دعائم ارکان الفتنه و سیوف اعتزاء الجاهلیه. فاتقوا الله و لا تکنوا النعمه علیکم اضدادا و لا لفضه عندکم حسادا. و لا- تطیعوا الادعیاء الذین شربتم بصوفوکم کدرهم و خلطتم بصحتکم مرضهم و ادخلتم فی حکمک باطلهم و هم اساس الفسوق و احلاس العقوق، اتخذهم ابلیس مطایا ضلال و جندا بهم یصول علی الناس و تراجمه ینطق علی السنتهم، استراقا لعقولکم، و دخولاً فی عیونکم و نفثا فی اسماعکم. فجعلکم مرمی نبله و موطن قدمه و ما خذیده فاعتبروا بما اصاب الامم المستکبرین من قبلکم من باس الله و صولاته و وفائعه و مثلاته و اتعضوا بمشای خدودهم و مصارع جنوبهم، و استعیذوا بالله من لواقع الکبر کما تستعیذونه من طوارق الدهر (... هشیار باشید، پرهیزید و برحذر باشید از اطاعت آن پیشروان و بزرگان تان که با تکیه بر موقعیت خود تکبر ورزیدند، و فوق نسبشان (اصول و روابط ولادت) بزرگی جستند و ک

ار زشت را بر پروردگارشان نسبت دادند. و با خدا درباره‌ی آنچه که به آنان انجام داده بود به خصومت پرداختند، آنان در این

خصومت در برابر قضای خداوندی و نعمتهای او، زور گوئی و پیروزی طلبی نمودند. زیرا آنان قاعده‌های پایه‌ی عصیّت‌اند و ستونهای ارکان فتنه و شمشیرهای استناد (ندا کننده) به جاهلیت. پس برای خدا تقوی بورزید و به ان نعمتهائی که به شما داده است، اضرار نرسانید و به فضل و برتری که در میان شما بوجود آمده است حسادت مکنید. اطاعت مکنید از مدعیانی که با درون نیتهای صاف خود تیرگیهای آنان را آشامیدید و بیماریهای خباثت نفسانی آنان را با سلامت و صحت روحی خودتان مخلوط ساختید و باطل آنان را در حق خود داخل کردید. آنان اساس فسق و ملازمان انحراف و مقاومت (در برابر پیامبر و امام علیهما السلام) می‌باشند. شیطان آن نابکاران را مرکبائی برای گمراه کردن اتخاذ کرد و لشکریانی برای حمله بر مردم و ترجمانهائی که با زبانهای آنان سخن می‌گوید، (این اعمالی که شیطان انجام می‌دهد) برای ربودن عقلهای شما است و گرفتن دیدگان و دمیدن در گوشهای شما. به دینسان شیطان شما را هدفهائی برای تیر خود و جایگاههائی برای پا گذاشتن روی آن دستگیره‌ای برای دست خ

ود قرار داد. پس عبرت بگیرید بوسیله‌ی مشاهده‌ی ناملایماتی که به امتهای مستکبر در روزگار پیش از شما رسید- آن ناملایمات سطوت خداوندی و حمله‌ها و عذابها و کیفرهای او بود (که طعم آنها را به آن نابکاران خیره‌سر چشاند) و پند بگیرید با یاد آوردن جایگاههائی که صورتهایشان در آنها نهاده شد. و پهلوهایشان در آن جایگاهها به خاک افتاد. به خداوند پناه ببرید از هر عامل کبر که این صفت رذل را به شما تزریق می‌کند، چنان که از حوادث کوبنده‌ی روزگار، به او پناه می‌برید. بنابراین سخنان امیرالمومنین، سقوط جامعه به جهت تکبر افراد و پیشتازان آن، حتمی خواهد بود، دلیل این سقوط بقدری روشن است که نیازی به تفصیل ندارد، همین مقدار می‌گوئیم که: کبر از اشتیاق آدمی به تورم خویشتن سرچشمه می‌گیرد و این اشتیاق در هر انسانی بوجود بیاید و در هر جامعه‌ای که شیوع پیدا کند، بدون تردید، همه‌ی حقوق و تکالیف مقرر ضرورت و عظمت و ارزش خود را از دست می‌دهند و همه‌ی حرکات و سکنات بر محور خود تورم خواه می‌چرخد. بر این فرض، حقیقی دیگر برای متکبر مطرح نیست، چه سنخ انسان باشد و چه از مقوله‌ی دیگر واقعیات، تا با هماهنگی با انسان و برقرار کردن ارتباط صحیح میان

افراد و گروههای انسانی و شناخت و برخورداری از دیگر واقعیات، تمدنی بوجود بیاید. در جملات امیرالمومنین علیه‌السلام آب حیات اساسی و آفت کشنده‌ی تمدنها به ترتیب زیر گوشزد شده است: ۱- اطاعت مکنید از مدعیانی که با درون و نیتهای صاف خود، تیرگیهای آنانرا آشامیدید و بیماریهای خباثت نفسانی آنان را با سلامت و صحت روحی خودتان مخلوط ساختید و باطل آنان را در حق خود داخل کردید. آب حیات اساسی تمدن انسانی عبارت است از: ۱- درون و نیتهای پاک و صاف مردم که همواره طالب رشد و کمال خود و دیگران می‌باشد. این که گفتیم: این عامل آب حیات اساسی تمدنها می‌باشد، برای این است که با بروز و تحقق و تقویت این حالت روحی، اولین عامل مرگزی تمدن که عبارت است از تراحم و تصادم و کشتار میان افراد و میان گروه‌های یک جامعه و میان آنها و هیئت حاکمه از بین می‌رود و زمینه برای تحقق حیات اجتماعی انسان محوری آماده می‌گردد. (مقصود از انسان محوری را در آغاز مبحث (بروز و اعتلاء و سقوط جوامع و تمدنها و فرهنگها) توضیح داده‌ایم، لطفاً مراجعه شود) در برابر این آب حیات اساسی تمدن، آفت کشنده و نابود کننده‌ی آن عبارت از درون و نیتهای آلوده و ناپاک مردم یک جامعه و تی

رگیهای درون و نیتهای پیشروان آن جامعه می‌باشد، اگر چه مردم آن جامعه دارای انسانی‌ترین درون و عالی‌ترین نیتها بوده باشند. یعنی اگر هدف گیریها و همه‌ی سطوح روانی و مغزی افراد یک جامعه، بهترین محتویات انسانی را هم داشته باشد، بدان جهت که درون پیشتازان و اداره کننده‌ی مردم آن جامعه ناپاک و کثیف و تیره می‌باشد، آن جامعه توفیق نیل به تمدن را دارا نخواهد بود. ۲- یکی دیگر از عوامل حیاتی تمدن عبارت است از سلامت روحی افراد جامعه. مثل معروفی در میان مردم در جریان است که می‌گوید: (فلانی توانسته است طشت طلائی بدست بیاورد، ولی چه فایده! استفاده‌ای که از این طشت طلائی بسیار گرانبها می‌برد، این است که آن را زیر دهان خود می‌گذارد و استفراغ خونی در آن می‌نماید!) آری، آقایان تمدن سازان دوران معاصر ما:

بخود بیایید و تمنائی که ما از شما داریم، این است که صحت و سلامت ارواح ما انسانها را بخودمان برگردانید و طشت طلائی را بردارید و ببرید در موزه خانه نگهداری کنید که روزی به درد انسانها بخورد- در آن هنگام که بخواهند بفکر تمدن سازی بیفتند، نخست خود انسان را بشناسند و دردها و درمانها و لذائد و آلام و حیات و موت آن بینوا را در نظر ب

گیرند، سپس طشت طلائی برای او بسازند و تمدنی نسازند که با هدف گیری قدرتمندان در زندگی خود که عبارت است از منفعت طلبی بدون کمترین قید و شرط، در جامعه‌ای که افراد آن فقط برای بالا بردن درآمد سرانه تکاپو می‌کنند، بار دیگر مردم را وادار به دادن شعار بسیار پر معنی نمایند: از طلا گشتن پشیمان گشته‌ایم مرحمت فرموده مارا مس کنید در آن پنجاه و دو نکبت و عامل سقوط که در مباحث گذشته یاد آور شدیم، بیش از ده عدد از آنها (مانند نگرانی و اضطراب دائمی مردم و خود ستیزی یعنی تضاد انسان با خویشتن) انواعی از بیماریهای روانی است هیچ عاقلی نمی‌تواند آنها را نادیده بگیرد. (در برابر این عامل حیاتی تمدن مرضهای روحی پیشتازان است که ناشی از خباثت و حیوان صفتی و رذالت سردمداران است و آفت بزرگ تمدن انسانی می‌باشد) بنابراین هر گاه که این عامل حیاتی (صحت و سلامت روحی افراد جامعه) منتفی شود، خواه از خود مردم جامعه یا از سردمداران آن، زوال و سقوط جامعه و یا تمدن و فرهنگ آن، امری است قطعی. ۳- عامل نهایی حیات بخش یک تمدن، عبارت است از جریان همه‌ی امور زندگی در دو قلمرو مادی و معنوی بر مبنای حق. حق و قانون از یک نظر دو اصطلاح مختلف برای بیان و

اقیعتی بایسته یا شایسته‌ی تحقق بکار می‌روند وقتی که می‌گوئیم: (نیاز نتیجه به کار حق است) یعنی تلازم کار و نتیجه واقعی است شایسته‌ی تحقق. هنگامی که می‌گوئیم: (کل از جزء بزرگتر است) در حقیقت می‌گوئیم: قانونی در دو مقوله‌ی کل و جزء حاکم است که تحقق آن بایسته است و آن بزرگتر بودن کل از جزء است. تصور تمدنی که بر مبنای حق نباشد، مانند تصور یک عمل ریاضی است که عدد و علامت در آن مطرح نباشد! و مانند ساختمانی است که بنیاد نداشته باشد! نکته‌ی بسیار جالب درباره‌ی سه عامل حیاتی تمدن امیرالمومنین علیه‌السلام نکته‌ای بسیار شگفت‌انگیز و جالب را درباره‌ی سه عامل حیاتی تمدن متذکر شده‌اند که غفلت از آن موجب فرو رفتن در ابهامات فراوان می‌باشد. این نکته عبارت است از این که آن حضرت می‌فرماید: اگر (درون و نیت‌های شما افراد جامعه پاک و صاف و درون و نیت‌های پیشتازان تیره و آلوده باشد، شما سقوط خواهید کرد و نیز نمی‌فرماید که صحت و سلامت ارواح شما و مرضهای ناشی از خبث و کثافت درونی آنان موجب زوال جامعه و تمدن و فرهنگ انسانی شما خواهد گشت و نمی‌فرماید بر حق بودن شما و بر باطل بودن آنان رشته‌ی حیات اجتماعی متمدن و یا فرهنگ انسانی ش

ما را از هم خواهد گسیخت. بلکه می‌فرماید: و لا تطیعوا الادعیاء الذین شربتم بصفوكم كدرهم و خلطتم بصحتكم مرضهم و ادخلتم فی حقكم باطلهم (اطاعت مکنید مدعیانی را که با صفا و پاکیهای درونتان تیرگیها و آلودگیهای آنان را آشامیدید و بیمارهای درونی آنان را با صحت و سلامت روحی خودتان درهم آمیختید و باطلشان را در حقتان داخل کردید). نکته این است که چنین نبود که دو پدیده‌ی متضاد (پاک و ناپاک)، (صحت و بیماری)، (حق و باطل) در یک جامعه رویاروی هم قرار گرفته و با یکدیگر گلاویز گشتند و در نتیجه ناپاکی بر پاکی و بیماری بر صحت و باطل بر حق پیروز گشت، بلکه جریان امر چنین است که سردمداران حيله‌گر و پیشتازان قدرتمند، با کمال مهارت توانستند ناپاکیهای خود را چنان پاک و صاف قلمداد کنند که پاکیها و صفاهای درونی شما را خیره و با همدیگر مخلوط بسازند و بکام شما فرو ریزند و انحرافات درونی خود را چنان وانمود کنند که صحت و استقامت و کمال طلبی ارواح شما را تحت سلطه‌ی خود قرار بدهند و باطلهای ویرانگر خود را با حقهای سازنده‌ی شما چنان درهم و برهم کنند که شما انسانهای پاک و بی غل و غش را فریب بدهند، تا حدی که یقین کنید که سردمداران نابکار شما

ر

ا در بهشت برین یک تمدن انسانی اداره می‌کنند! آیا این نکته‌ی بسیار شگفت‌انگیز و با عظمتی که امیرالمومنین علیه‌السلام متذکر شده‌اند، داستان همه‌ی قرون و اعصاری که تا همین لحظه بر جوامع انسانهای بینوا گذشته است، نمی‌باشد؟ ۹- قرار گرفتن در شعاع

انگیزگیهای فضیلت- پیش از بحث و بررسی این عامل، جمله‌ای را که از بعضی نویسندگان مغرب زمین شنیده شده است، مطرح می‌کنیم که گفته است: (فضیلت محبوبیت ذاتی ندارد، بلکه برای نظم زندگی اجتماعی است، پس اگر زندگی اجتماعی بطور صحیح برقرار شود، نیازی به فضیلت نیست.) البته این عبارت را خود این جانب در بعضی از آثار برشت دیده‌ام، نهایت این که بخاطر ندارم آیا این مطلب را از شخص دیگری نقل نموده است یا نظریه‌ی خود او می‌باشد. به هر حال، همان‌گونه که مولوی در رد مطلبی که به جالینوس نسبت داده شده است، می‌گوید: نقل شده است. همچنان که گفت جالینوس راد از هوای این جهان و از مراد راضیم کز من بماند نیم جان تاز ... استری بینم جهان سپس مولوی گوید: اثبات نشده است که گوینده این سخن (کودکانه) جالینوس بوده باشد، به هر حال پاسخ من متوجه کسی است که چنین سخن (احمقانه) ای را گفته باشد. به هر حال،

پاسخ من متوجه کسی است که چنین سخن (احمقانه) ای را گفته باشد. ما هم می‌گوئیم: طرف سخن ما کسی است که چنین سخن انسان سوز و ویرانگر و ضد ارزشهای والای انسانی و نابود کننده هدف عالی حیات و راننده ماشین حیات انسانها بسوی قهوه‌خانه‌های پوچ‌گرایی (نیهیلیستی) را گفته باشد، اگر برشت گوینده چنین سخنی است، پاسخ ما متوجه او است و اگر کسی دیگر است پاسخ متوجه آن شخص می‌باشد. نخست باید زبردست و ادیب متخصص در ادبیات جامعه ما که حقا از این جهت درخور ستایش است، بدون داشتن گذرنامه رسمی از قلمرو ادبیات وارد اقلیم فلسفه و هستی‌شناسی شده چنین گفته بود: انبیاء حرف حکیمان زدن از پی نظم جهان چانه زدند! اگر صفحات گذشته تاریخ بشری را با دقت ورق بزنیم، خواهیم دید این کوه نظری که کمالات بالقوه و بالفعل انسان را قربانی زندگی منظم زنبور عسلی و موریه‌ای و خفاشی می‌نماید، مخصوصا این حیوان اخیری (خفاش) که با مراعات کمال نظم پس از رفتن نور خورشید بازیگر میدان هستی می‌شود تاریخی بس طولانی داشته و همواره بعنوان عامل تسلیت بخش در برابر ندهای وجدان و احساسات بسیار عالی و اصیل و نگرانیهای بسیار مقدس درباره هدف اعلا حیات که بدون عمل به فضلی

تها قابل وصول نخواهد بود، در استخدام آن کوه نظران قرار گرفته است. حال مقداری مختصر به زندگی منهای فضیلتها می‌پردازیم تا ببینیم آیا بدون فضیلت، تمدن و فرهنگی می‌تواند تحقق پیدا کند یا نه؟ البته این سوال در رتبه پس از این سوال است که (آیا بدون فضیلت اصلا یک جامعه انسانی وجود دارد) و اگر ما نتوانیم درباره سوال مزبور به نتیجه مثبت برسیم یعنی نتوانیم اثبات کنیم که بدون فضیلت هم ممکن است جامعه انسانی وجود داشته باشد، دیگر نیازی به بحث از تمدن و فرهنگ نداریم و باصطلاح، ما با قضیه‌ای سالبه به انتفاء موضوع روبرو شده‌ایم. فضیلت محبوبیت ذاتی ندارد، بلکه وسیله‌ای برای نظم زندگی است! تیر خلاصی است که در شکل ادبیات یا فلسفه به مغز انسانیت شلیک شده است. جایی که مشاهده آن همه نکبتها و بیچارگیها و تخدیرها و کشتارها و بطور خلاصه مشاهده آن پنجاه و دو عامل نکبت و سقوط انسانیت انسان نتواند کسی را قانع بسازد که انسان در آتش بی‌فضیلتی که با دست خود شعله‌ورش ساخته است، می‌سوزد و یک انسان با وجدان پاک نه تنها نباید با بیان جملات شهرت زا و موجب مطرح شده در اجتماع (که عجب مرد آزادمندی است که همه اصول و قوانین حیات را زیر پا می‌گذا

رد!) این آتش انسان سوز تکاپو و تلاش بنماید. سقوط این نمایندگان وفادار آدمکشان در میدان تنازع در بقاء و این استخدام شدگان برای هموار کردن میدان اعدام انسان و انسانیت شدیدتر و تباه‌تر از آن است که شما حتی بتوانید یک سخن منطقی با آنان در میان بگذارید و بگوئید: آقایان نمایندگان وفادار آدمکشان در میدان تنازع در بقاء و آقایان استخدام شدگان برای هموار کردن میدان اعدام انسان و انسانیت آیا تاریخ با آن همه پیامبران و اولیاء الله و حکماء و مصلحان که برای این انسان فضیلت و انسانیت آموخته و به عمل به ان فضیلت تحریک کرده است و در مقابل کارنامه سیاه و ننگ‌آوری که این انسان با دست خود می‌نویسد و آن را با کارنامه‌ی سیاه و ننگ‌آوری که این انسان با دست خود می‌نویسد و آن را خواناترین خط امضاء می‌نماید، برای لزوم کوشش در راه اصلاح انسانها با صفات حمیده و نیکو و اخلاق عالی انسانی کافی نیست؟! و به عبارت دیگر: شما به کدامین

مقدس سوگند خورده‌اید که این حیوان درنده را که قابل تعدیل است، درنده ترش کنید! روزی درباره‌ی عبارت فوق با بعضی از دانشمندان محقق گفتگوئی داشتیم، هر دو به این نتیجه رسیدیم که می‌تواند بازگو کننده‌ی حقیقتی بوده باش

د. گوینده و هواداران این مطلب که فضیلت محبوبیت ذاتی ندارد، بلکه وسیله‌ای برای نظم زندگی است یا مبتلا به بیماری مهلک تضاد با خویشتن بوده‌اند که موجب می‌شود که انسان اولاً خود را نشناسد بعد دیگران را یعنی ناتوانی او از شناختن خویشتن علت نشناختن دیگران بوده باشد. و یا مانند هابس و ماکیاولی خود را یک حیوان درنده تلقی کند و سپس همه‌ی انسانها را هم نوع خود بدانند. ممکن است که عامل این مبارزه نابخردانه با انسان و انسانیت، مزدوری آگاهانه یا ناآگاهانه باشد و یا عاشقان خود باخته‌ی (طرح خویشتن) در جامعه و جوامع بوده‌اند که برای وصول به چنین هدف احمقانه، انسانیت را زیر پا نهاده و آن را نابود کرده‌اند (به خیال خویشتن). در میان مردم مثل است که می‌گوید: یک نفر عاشق شهرت اجتماعی گفته بود و بهر طریق ممکن می‌خواست مردم جامعه او را بشناسند، چون فاقد هر گونه امتیاز چشم گیر بود، لذا نمی‌توانست به معشوقه‌ی خود که مشهور شدن در جامعه بوده است نائل گردد. در این موضوع شب و روز فکر می‌کرد که چه باید کرد تا در میان مردم مشهور شود؟ در مکه بود که به جای اندیشه در این که در دیر بود جایم، به حرم رسید پایم به هزار در زدم تا، در کبریا زدم

من قدم وجود در بارگه قدم نهادم علم شهود در پیشگه خدا زدم من به این کشف و ابداع و اختراع و الهام! تاریخی رسید که بروم در چاه زمزم بول کنم و چون این یک حادثه‌ی بی‌ظنری است! مردم آن را به یکدیگر بازگو خواهند کرد و مردم همه‌ی کشورهای اسلامی و مقداری هم از کشورهای غیر اسلامی خواهند فهمید که این من بودم که به چاه زمزم بول کردم! و از این راه شهرت فراگیر جهانی نصیب من خواهد گشت! و این کار را انجام داد. از بدبختی آن شهرت پرست چند نفر از مسلمین که او را در حال بول به چاه زمزم دیدند، چند دست کتک مفصل و تمام عیار به او زدند و وقتی که از آن ضارین می‌پرسیدند: چرا این بیچاره را می‌زنید در پاسخ نمی‌گفتند که او به چاه زمزم ادرار کرده است، تا آن بدبخت به مقصود که شهرت بود برسد، بلکه می‌گفتند مقداری بول در شهر ما سرقت نموده و به این جایگاه مقدس آمده، و ما او را می‌زنیم تا پولهای مسروقه را از وی بگیریم، لطفا شما هم به ما کمک کنید. در پایان این مبحث بطور اجمال می‌گوئیم: از دیدگاه اسلام، اگر فضیلت انسانی (اخلاق فاضله و عشق به کمال و خود را با مردم در لذت و آلام مشترک دیدن و گذشت و فداکاری در راه تحصیل سعادت واقعی انسانها

نه در راه کامکاری آنان) وجود نداشته باشد، انسانیتی وجود ندارد و اگر انسانیتی وجود نداشته باشد، ما جز با یک تاریخ طبیعی حیوانی خاص بنام انسان سروکار نخواهیم داشت، در نتیجه دنیا رقص خانه‌ای خواهد بود که هر کس نرقصید ولو با پایکوبی کشنده روی دلها و مغزهای پاکترین انسانها زندگی را باخته است! ۱۰- خویشتن داری از ظلم- این عامل اساسی تمدن را در گذشته مطرح کرده‌اند، لذا در این جا تکرار نمی‌کنیم. و بزرگ شمردن (ناشایست بزرگ) تلقی کردن قتل نفس، این ماده شامل خودکشی و دیگر کشی و کشتن به معنای و برای کردن قفس کالبد و رها شدن روح و کشتن روح نیز می‌باشد. تمدن امروزی خودکشی را مورد اهمیت قرار نمی‌دهد، گویا چنین گمان می‌کند که آدمی چنان که در عقیده و بیان آزاد است، همچنان اختیار زندگی خود را نیز دارا می‌باشد! و نباید کسی مزاحم دیگری باشد حتی در خودکشی! لذا بر فرض محال یا بسیار بعید اگر روزی فرا رسد که همه‌ی مردم با اختیار خود، دست به خودکشی بزنند، دیگران نباید فضولی کنند و مزاحم آزادی مردمی باشند که می‌خواهند خودکشی کنند! شماره‌ی خودکشیهای تمدن امروزی بالاتر از آن عوامل است که واقعا یک انسان را تا حد سیری و اعراض از زندگی ب

رساند (اگر چنین چیزی امکان‌پذیر باشد، یعنی عواملی پیدا شوند که خودکشی را قطعی و تجویز نمایند) درک علت این امر بسیار ساده است و آن این است که زندگی در تمدن امروزی، فلسفه و هدف خود را از دست داده است، در حقیقت مردگانی متحرک در روی زمین، به حرکت خود پایان می‌بخشند، نه این که یک زندگی واقعی را از بین می‌برند، زیرا زندگی واقعی عامل ادامه‌ی

خود را در درون خود دارد. همچنین تمدن امروزی کشتن معمولی را که عبارت است از تخریب قفس کالبد مادی، تا حدودی که از رسوائی بی‌اعتنایی به جانهای آدمیان نجات پیدا کند، مورد استفاده قرار می‌دهد و می‌گوید: قاتل یک شخص بیمار است و باید با آماده کردن وسائل رفاه و آسایش، وی معالجه شود! این مطلب اگر چه در بعضی موارد صحت دارد، ولی قابل تطبیق بر همه‌ی موارد قتل نفس نیست، زیرا به استثنای بیماران روانی واقعی که باید اثبات و احراز شود، جرات کردن به منطقی ممنوعه‌ی جانهای آدمیان، یک پدیده‌ی ساده‌ای نیست که روانشناسان و پزشکان روانی و حقوق‌دانان و سیاستمداران با کمال بی‌خیالی، با قیافه‌ی علم نمائی بگویند: آری، این قتل نفس علت روانی داشته است! این علم نمائی شبیه به این است که شما پرسید: این مرض چ را در این انسان بوجود آمده است؟ برای شما چنین پاسخ داده شود که (بدان جهت که علتی دارد)! مگر کسی پیدا می‌شود که احتیاج معلول را به علت نداند! سؤال از آن قانون عام نیست، بلکه سؤال از این است که آن علت چه بوده است که مرض فلانی را بوجود آورده است؟ در مسئله‌ی مورد بحث ما، قناعت کردن به این که علتی وجود داشته است که قاتل دست به آدم‌کشی زده است! معنائی جز توضیح واضح‌تر ندارد که برای فریفتن خود و مسخره‌ی دیگران مناسب است. جای شگفتی است که بوجود آمدن قتل نفس عمدی که یکی از کارهای آگاهانه و آزادانه است که گاهی پس از تفکرات و تخیلات و اراده و تصمیمهای طولانی انجام می‌گیرد، آیا با این فرض فلسفه باقی ما اقتضاء می‌کند که با کلمه‌ی جبر و اضطرار و بازتاب و رفلکس و ناگهان و حتمیت و مانند اینها بازی کرده و بگوئیم: هیچ‌گونه کار آگاهانه و آزادانه و زشت و وقیح صورت نگرفته است، بلکه یک بیمار به مقتضای بیماری خود سرفه‌ای فرموده است؟! اگر قاتل از آغاز جریان مغزی و روانی خود درباره‌ی قتل نفس، یک لحظه‌ی ناچیز از اختیار برخوردار بوده باشد، به همان اندازه مسئول، وقاحت و کیفر مناسب دامنگیر وی می‌باشد، این است جنبه‌ی علمی و فلسفی و اخلاقی

اقی و دینی قضیه‌ی قتل نفس. حال اگر تمدن امروزی دستور می‌فرماید! که منطقی جانهای آدمیان برای بیماران آزاد است که وارد شوند و انسانها را نابود کنند و این بر عهده‌ی تمدن است که آن بیماران را در عالی‌ترین محیطها از نظر آب و هوا و با بهترین غذاها و غیرذلک نوازش بدهد تا بعد از این، بدانند که از اولین لحظات تفکر درباره‌ی از پای در آوردن یک انسان، قانون جبر آنان را احاطه نموده است، لذا قانون جبری اقتضا می‌کند که با تفکرات و دیگر فعالیتهای مغزی و عضلانی که بالاجبار به جریان افتاده‌اند، به مبارزه برنخیزند و بگذارند قانون کار خود را انجام بدهد! آری، تمدنی که: ۱- اختیار را از انسانها حذف می‌کند و می‌گوید: بر تمامی فعالیتهای مغزی و روانی و عضلانی انسانها، جبر حاکمیت دارد. ۲- من جز قوه چیزی و جز قوی کسی را به رسمیت نمی‌شناسم! ۳-... وجدان و احکام آن، ساخته‌ی اجتماع است! ۴-... هیچ نظاره و توجیهی از مافوق برای انسان وجود ندارد! ۵-... وصول به هدف هر چه باشد، وسیله را هر چه باشد توجیه می‌کند! ۶-... زندگی هدفی جز خور و خواب و خشم و شهوت ندارد؟ ۷-... آنچه که باید یک انسان انجام بدهد، کوشش برای بدست آوردن قدرت برای تور

م خود طبیعی‌اش است و چشیدن لذت برای خوش داشتن آن خود طبیعی متورم و غیر ذلک! در این صورت قطعی است که هیچ منطقی برای بازخواست قاتل عمدی ندارد، مخصوصا اگر قاتل عمدی هم مانند خود گردانندگان تمدن امروزی مقداری اصطلاح برای یافتن داشته باشد و بگوید: آقایان داوران، شما با کدامین دلیل مرا بیمار می‌خوانید و یا با کدامین دلیل مرا مستحق کیفر قلمداد می‌کنید، با این که من جز کاری طبیعی و جبری چیزی انجام نداده‌ام! کاری که من کرده‌ام، عبارت است از مرخص کردن یک موجود جاندار بوسیله‌ی قدرتی که در اختیار داشتم و مطابق قوانین جبری علت و معلول. این موجود جاندار به حکم انسان متمدنی از گروه شما (فروید) معلول اشباع غریزه‌ی جنسی آزادانه و بدون قید و شرط و کارت رسمی برای زندگی، بوده است. چه می‌گوئید و از من چه می‌خواهید؟! تمدنی که اسلام برای انسان پیشنهاد می‌کند، بر مبنای آن اصالت انسانی است که در آیه‌ی زیر توضیح داده است: انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعا و من احياها فکانما احيا الناس جميعا

(قطعی است که هر کسی یک فرد از انسان را نه به جهت قصاص با افساد در روی زمین بکشد، مانند این است که همه‌ی مردم را کشت

ه است و کسی که فردی از انسان را احیاء کند مانند این است که همه‌ی مردم را احیاء نموده است.) آیا نظر به این آیه است که اسلام ارزش حیات انسانها را بالاتر از کمیته‌ها قرار داده می‌گوید: (همه مساوی یک) زیرا همان گونه که (همه‌ی انسانها) نهالهای مورد توجه باغ خداوندی هستند، همچنان یک انسان که نهالی از باغ وجود است و به تنهایی از جهت محبوبیت نزد باغبان آن باغ تفاوتی نمی‌کند. کیفر قتل نفس عمدی آتش ابدی در سرای آخرت است، حال بینیم قتل نفس و احیای آن در تمدن امروزی چگونه منظور می‌شود؟ اگر بخواهیم مقداری از شواهد و دلائل این مسئله را که قتل نفس در تمدن امروزی، امری است بسیار ناچیز و غیر قابل اهمیت، متذکر شویم یک مجلد کتاب باید در این مسئله بنویسیم. فقط به یک مطلب بعنوان نمونه اشاره می‌کنیم و آن این است که امروزه مقداری بسیار فراوان از انرژیهای مغزی و عضلانی و سرمایه‌های بسیار کلان، صرف ساختن اسلحه برای آدم کشی می‌شود. اگر این اسلحه فقط برای دفاع از خویشان بود، هیچ کسی اعتراض نداشت، چنانچه دین اسلام نیز با نظر به آیه‌ی شریفه‌ی: و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه (... برای دفاع از خویشان در برابر دشمنان هر چه بتوانید نیرو آماد

ه کنید) ... تهیه‌ی اسلحه را لازم دیده است. البته این یک اعتراض اصلی است که با نیاز قطعی بشر به اسلحه برای حفظ خویشان، ادعای تکامل تناقضی در بر دارد که نادیده گرفتن آن هم یکی دیگر از علل سقوط بشری در پرتگاه ضد تکامل می‌باشد. ولی می‌دانیم که حکمت واقعی وجود اسلحه نیست که روی زمین را به صورت انبار اسلحه در آورده است، بلکه با تراکم اسلحه و رکود سرمایه در آن، و عدم تولید کار سازنده به شعله‌ور کردن آتش جنگها دامن زده می‌شود، تا تجارت اسلحه رواج داشته و سرمایه‌ها بازدهی داشته باشند! در صورتی که در اسلام فروش اسلحه‌ی جنگ به مردمی که در حال جنگند حرام می‌باشد، مگر وسائل دفاع، مانند سپر و غیر ذلک. ۱۱- انصاف برای همه‌ی خلق- انصاف همان عدالت است که مایه‌ی قوام حیات بشری است، هر دلیلی که برای ضرورت عدالت در روابط انسانها، حتی در رابطه‌ی انسان با خویشان و با خدایش اقامه شود، در حقیقت برای ضرورت انصاف هما اقامه شده است، تفاوتی که ممکن است میان عدالت و انصاف در نظر گرفت این است که انصاف غالبا در موارد بکار می‌رود که انسان عدالت را با دریافت ضرورت و ارزش آن و بحکم وجدان خود، اجرا نماید. لذا وقتی که می‌گوئیم یا می‌شنویم: فل

انی شخص منصفی است، در حقیقت شخصی را در نظر می‌آوریم که عدالت را با استناد به احساس والای درونیش بدون اجبار برونی اجرا می‌نماید. ضد انصاف عبارت است از ظلم و تعدی ناشی از عدم احساس والا درباره‌ی عدل و داد. تضاد ظلم و تعدی با تمدن، حقیقتی است که نیازی به شرح و تفصیل ندارد. ۱۲- حلم و فرو بردن غضب- این فضیلت عالی انسانی که ناشی از تعدیل هیجانات و مقاومت در برابر انگیزه‌های محرک است، یکی از علامات بارز رشد مغزی و روانی انسان است. مقاومت و خویشان داری در برابر عوامل هیجان‌انگیز که از فرو نشاندن غلیان حس انتقام جوئی سرچشمه می‌گیرد، نشان دهنده‌ی ظرفیت با ارزش روان در مقابل علل و انگیزه‌هایی است که مغزها و ارواح سبک را به نوسان و اضطراب در می‌آورند. این فضیلت عظمی منشاء صبر و شکیبائی در مجرای رویدادها است که از نظر ارزش کمتر فضیلتی بآن درجه می‌رسد. آیات قرآنی بقدری درباره‌ی این فضیلت عظمی تشویق و تحریک نموده است که مافوق آن قابل تصور نیست. از آن جمله در یکی از آیات فرموده است: انما یوفی الصابرون اجرهم بغير حساب (جز این نیست که انسانهای بردبار پادشاهای خود را بی حساب دریافت می‌کنند.) سلام علیکم بما صبرتم فنعم عقبی

الدار (درود بر شما باد در برابر صبیری که کردید و نیکو است خانه‌ی آخرت) و لنبلوتکم بشیء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابرين. الذین اذا اصابتهم مصیبه قالوا انالله و انا الیه راجعون. اولئک علیهم صلوات من ربهم و رحمه و اولئک هم المهدون (قطعاً شما را به چیزی از گرسنگی و ترس و کاهش در اموال و نفوس و میوه‌ها آزمایش خواهیم کرد

و بردباران (در هنگام مصیبت) را بشارت بده کسانی که وقتی که مصیبت به آنان اصابت کند می‌گویند: ما از آن خدائیم و به سوی او بر می‌گردیم. آنان هستند که به درودها و رحمتی از پروردگارشان نائل می‌گردند و آنان هستند هدایت یافتگان). انسانهایی که گرفتار بیماری غضب و هیجانات عصبی تندی می‌باشند نمی‌توانند طعم تمدن را بچشند، چه رسد به این که وظیفه‌ای در راه بوجود آوردن و اعتلای آن، به عنده بگیرند. ۱۳- پرهیز کردن از فساد روی زمین - فساد در روی زمین بزرگترین عامل تباهی تمدنها و فرهنگها می‌باشد. در طول تاریخ جوامع فراوانی وجود داشته است که شیوع فساد در میان آنان نابودشان ساخت. فما بکت علیهم السماء و الارض و ما کانوا منظرین (و آسمان و زمین به آن نابودشدگان اعمال زشت خود گریه

به راه نینداختند و آنان مهلت داده نشدند). فسادی که برای تمدن انسانی مهلکترین عامل است، شامل انواع و اصناف و مصادیق فساد می‌باشد. معنای کلی فساد عبارت است از (اختلال در نظم و قانون لازم) اختلال در نظم و هماهنگی لازم در قلمرو زندگی انسانها که فساد نامیده می‌شود، همان ضد قانون است که در هر نقطه و موقعیتی از جهان هستی بروز نماید، آن را مختل و فاسد می‌سازد. این ادعا که هر گونه فساد می‌تواند تمدن انسانی را نابود بسازد، مستند به هویت خود تمدن است، زیرا هویت تمدن حقیقتی است متعین و دارای مختصات واقعی که بدون آنها یعنی با ورود اختلال حتی بر یکی از آنها بوسیله‌ی عامل فساد، تمدن بدون تردید به همان اندازه دچار اختلال می‌گردد ممکن است گفته شود: اگر مقصود از نظم و قانون که افساد و اختلال در آن موجب شکستن تمدن و زوال آن می‌باشد، نظم و قانون و اصول و ارزشهای انسانی است. این اصول و ارزشها مدتهای طولانی است که از کشورهای صنعتی و سلطه‌جو که اصطلاح تمدن را برای روپوشی بر سقوط انسانیت در آن سرزمینها بکار می‌برند، رخت بر بسته است، با این حال سرنوشت بشر امروزی را بدست گرفته، موجودیت بشری را دست خوش خواسته‌های خود کامانه و قدرت پرستان

ه خویش نموده‌اند. پاسخ این اعتراض بسیار روشن است و آن این که اگر کشورهای صنعتی و سلطه‌جو که قدرت مادی وحشتناکی را از هر راهی که خواسته و توانسته‌اند، بدست آورده‌اند، از یک تمدن انسانی برخوردار بودند، برای برطرف ساختن آن پنجاه و دو نکت و عامل سقوط بشری گامی برمی‌داشتند در صورتی که می‌بینیم نه تنها گامی در این راه برنداشته‌اند، بلکه خود عامل تشدید آنها را فراهم‌تر می‌سازند. وانگهی از تمدنی که گردانندگان آن، از آگاهی و اختیار والای انسانی محروم باشند و خود مهره‌هایی غیر مسئول و ناآگاه و مجبور برای گرداندن یک ماشین غیر مسئول و ناآگاه و مجبور بوده باشند چه انتظاری می‌توان داشت؟ انتظار تمدن انسانی از این مهره‌های غیر مسئول و ناآگاه و مجبور درست مانند انتظار مراعات اصول انسانی و ارزشهای انسانیت از کوه آتش فشانی است که جز مهار کردن آن با قدرت هیچ چاره‌ای دیگر ندارد. ۱۴- التزام به انس و محبت - و رحمت و لطف و تشکل و هماهنگی و پرهیز از پراکندگی و از هر امری که موجب شکست و سستی قوا بوده باشد. اگر این عامل یا عنصر تمدن را بنیاد اساسی تمدن تلقی کنیم، کاری کاملاً منطقی انجام داده‌ایم، زیرا اگر انس و الفت و تشکل بر مبنای اص

یل انسانی نباشد قطعاً بر مبنای سوداگری خواهد بود، یعنی آدمی با کسی انس و الفت خواهد گرفت و به کسی محبت خواهد ورزید که در مقابل، نفعی به او برسد یا ضرری از او دفع شود، و حد اعلایش این که انس و الفت و محبت از آن شخص دریافت کند و تشکل با دیگری فقط با این انگیزه صورت خواهد گرفت که نفعی بیاورد و یا ضرری را دفع نماید! این یکی از همان عوامل پنجاه و دو گانه‌ی نکت و سقوط است که در گذشته متذکر شده‌ایم و حاصل این عامل این است: (پیوستن انسانها به یکدیگر با عامل نیاز و گسیختن از یکدیگر با عامل سودجوئی) این عامل در منابع اولیه‌ی اسلام شدیداً مورد دستور قرار گرفته و محبت فوق سوداگری را از علائم ایمان معرفی نموده است. آیا تاکنون در فرمان مالک‌اشتر این عبارت را که ذیلاً نقل می‌کنیم؟ و اگر ندیده‌اید؟ ولو یک بار تحمل زحمت فرموده به ان عبارت مراجعه کنید که می‌فرماید: و اشعر قلبک الرحمه للرحیه و المحبه لهم و اللطف بهم، و لاتکونن علیهم سبعا ضاریا تعتم اکلهم، فانهم صنفان: اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق (... مالکا، رحمت

و محبت و لطف بر مردم جامعه را به قلبت قابل دریافت بساز و برای آنان درنده‌ی خون آشام مباش که خوردنشان را غنیمت بشماری، زیرا آنان (همه‌ی مردم جامعه) یا برادر دینی تو اند و یا در خلقت نظیر تو می‌باشند) در این جملات درست دقت بفرمائید. امیرالمومنین نمی‌فرماید: ای مالک برای مردم تحت حکومت خود رحمت و محبت و لطف روا بدار. بلکه دریافت و پذیرش با دل را به وی سفارش می‌دهد و می‌فرماید: مالک، رحمت و محبت و لطف بر مردم جامعه را به دلت قابل پذیرش و دریافت بنما. و به اصطلاح دیگر: مالک، رحمت و محبت و لطف بر مردم جامعه را از اعماق سطوح جانت دریافت نما و برای ملت بگستران. ملا-حظه می‌شود که امیرالمومنین مالک‌اشتر را برای رحمت و محبت و لطف نمودن به مردم جامعه به دلش ارجاع می‌نماید، زیرا دل پاک آدمی است که کانون انوار ربانی و امواج رحمت و محبت و لطف الهی است، نه قوای معمولی مغز و نه غرائز و غیر ذلک که معمولاً تجارت پیشه و سوداگرند. نکته‌ی بسیار با اهمیت دیگر این که امیرالمومنین به یک یا دو موضوع قناعت نفرموده هر سه موضوع رحمت و محبت و لطف را مورد توصیه قرار داده است، و معنای چنین توصیه‌ای این است که انسانی که در این دنیا زندگی می‌کند، به هر سه موضوع نیاز دارد (رحمت، محبت و لطف) چنانکه خداوند فیاض مطلق بندگانش را با هر سه موضوع مورد عنا

یت قرار می‌دهد. این سه موضوع اگر از انسان به هم نوع خود انسان، عنایت شود بدین ترتیب است: ۱- رحمت (دلسوزی) ۲- محبت (قرار گرفتن در جاذبه‌ی شخص) ۳- لطف، تعریف و حتی ترجمه‌ی این کلمه‌ی با عظمت با مفاهیم معمولی تقریباً امکان‌ناپذیر است. خداوند متعال با این کلمه توصیف شده است و لطیف یکی از نامهای آن ذات اقدس می‌باشد، اگر در ترجمه و توصیف این کلمه بگوئیم: لطف عبارت است از نفوذ خیر در نهایت ظرافت در یک موجود، تا حدودی موفق به توضیح آن کلمه گشته‌ایم، بنابراین، معنای لطیف بودن خداوندی بر بندگانش این است که خیر یا خیرات الهی در نهایت ظرافت در بندگانش نفوذ دارد. در تمدن اسلامی چنانکه زمامدار مامور به رحمت و محبت و لطف بر مردم است، افراد مردم هم باید در حق یکدیگر هر سه موضوع مزبور را مبذول بدارند. بی‌آید در تفاوت ما بین دو نوع تمدن بیندیشیم که یکی می‌گوید: باید انسانها به یکدیگر رحمت و محبت و لطف بورزند که معنای آن چنین است که انسانها واقعا مانند اعضای یک پیکرند، بلکه بالاتر از این، انسانها مانند امواج یک روحند، مسلم است تمدنی که بر این مبنا استوار شود، انسان را چگونه تلقی می‌کند و می‌خواهد انسان را به کجا برساند؟ تمدن بر

این مبنا انسان را از منزلگه- انالله (ما از آن کمال مطلقیم) برداشته و با قرار دادن وی در تکاپوی مسابقه در خیرات و کمالات، رهسپار منزلگه و انا الیه راجعون می‌نماید. این انسانها سر تا پا رحمت و محبت و لطف برای یکدیگرند، چون همه‌ی افراد چنین تمدن، از دل برخوردارند و می‌دانند که بجان زنده دلان سعدیا که ملک وجود نیرزد آن که دلی را ز خود بیازاری و تمدن دیگر می‌گوید: خرد، دل، رحمت، لطف و محبت یعنی چه؟ من اینها را نمی‌فهمم. اگر قدرت داری بیا جلو تا یکدیگر به نزاع و کشمکش بپردازیم، هر کس قوی‌تر باشد، موجودیت و حق زندگی از آن او است! این تمدن بر مبنای قدرت موقت است، زیرا قدرت چنان که برای هیچ فردی مطلق و ابدی نیست همچنان برای هیچ گروه و جامعه‌ای هم نمی‌تواند مطلق و ابدی بوده باشد، این گونه تمدن نه از آگاهی برخوردار است که آگاهی را ترویج کند و نه اختیاری برای آن مطرح است که طعم آزادی و استقلال شخصیت را به مردمش بچشاند و نه معنایی برای رحمت و محبت و لطف و دیگر مختصات روح انسانی می‌فهمد که اجرای آن به

پیشتان دربارهی مردم جامعه توصیه نماید و همه‌ی مردم را نسبت به یکدیگر از این گونه صفات عالی‌هی انسانی برخوردار بسازد. بدین جهت است که این تمدن سرتاسر تاریخ را به جای بروز و اعتلای مختصات عالی انسانی که علائم تکامل است، بروز قدرتهای ناآگاه و جبری می‌بیند که بوسیله‌ی نابود ساختن ضعفاء شدت و اوج می‌گیرد (نه این که به اعتلا- برسد، زیرا اعتلاء کلمه‌ای است که باردار ارزش عظمت است) سپس بوسیله‌ی عوامل درونی خود تدریجا رو به ضعف و نابودی می‌رود و یا با دست

عوامل دیگر که قوی‌تر از آن قدرت است راه سقوط و نابودی را پیش می‌گیرد. در جریان این طومار پیچیدن، نقاطی از آشیانه‌ی زیبا را که زمین نامیده می‌شود تخریب می‌نمایند و مواد با ارزش و حیاتی آن را مستهلک می‌سازد و آنگاه نام چنین جریان را تمدن تکاملی می‌گذارند! ۱۵- برخورداری از نیروها و پرهیز از هرامری که موجب شکست و سستی قوا بوده باشد، بطوری که عضلات و اندیشه‌ها و قدرتهای مردم جامعه پشتیبان یکدیگر بوده باشند. مجموع این عوامل و نیروهای تشکل یافته در چهار مورد بکار خواهند افتاد. مورد یکم- برداشن عوامل و نیروهای مزاحم از مسیر حرکت، خواه این عوامل و نیروهای مزاحم، از هم‌نوعان که خود را انسان می‌نامند بوده باشند (عشاق وفادار تنازع در بقاء) و خواه از طبیعت که با اشکالی گوناگون می‌تواند سد راه

انسانها بوده باشد. مورد دوم- تهیهی وسائل رفاه و آسایش در زندگی و آماده ساختن معیشتی که پاسخگوی نیازهای مادی آدمی بوده باشد. این مورد به پیروی از نیازهای متنوع آدمی دامنه‌ی بسیار گسترده‌ای دارد که باید برای تحصیل آسودگی مغزی و روانی آنها را تا حد مقدور بدست بیاورد. ضرورت توجه به این مورد برای بوجود آوردن تمدن اسلامی، بقدری در منابع اولیه مانند قرآن و احادیث فراوان گوشزد شده است که نیازی به بیان مفصل آنها نداریم. فقط به عنوان نمونه به چند آیه از قرآن و جملاتی از نهج‌البلاغه اشاره می‌کنیم: آیات قرآنی: یک- یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم (... ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اجابت کنید (بپذیرید) خدا و رسول را هنگامی که شما را به واقعیاتی دعوت می‌کنند که شما را احیاء می‌کند). تردیدی نیست در این که مقصود از احیاء مجرد نفس زدن در این دنیا نیست که حیوانات هم بدون نیازی به بعثت انبیا و اندیشه و تکاپو و ابداع و اکتشاف انجام می‌دهند، بلکه منظور دریافت (حیات معقول) است. و شکی نیست در این که بدون آمادگی معیشت سالم و با تباهی منافع معیشت چه در قلمرو صنایع و چه در قلمرو کشاورزی و دیگر ابزار معیشت

، توقع (حیات معقول) از مردم یک جامعه، توقعی است غیر منطقی. دو- و جعلنا النهار معاشا (و ما روز را برای تکاپو در راه تحصیل معاش قرار دادیم). سه- و ابتغ فیما اتاک الله الدار الاخره و لا تنس نصیبک من الدنیا (در آنچه که خداوند به تو داده است، آخرت را طلب کن و نصیب خود را از دنیا فراموش منما). چهار- و لقد مکناکم فی الارض و جعلنا لکم فیها معایش (و مائیم که شما را در زمین جایگیر و مستقر نمودیم و برای شما در زمین معیشتها قرار دادیم). و اما روایات، می‌توان گفت: روایاتی که در ضرورت تنظیم معاش آمده است، بیش از حد متواتر است. از آن جمله در کتاب کافی نقل شده است که روزی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حال نیایش با خدا چنین گفت: اللهم بارک لنا فی الخبز فانه لو لا الخبز ما صلینا و لا صمنا و لا ادینا فرائض ربنا (خداوند، برای ما درباره‌ی نان برکت عطا فرما، زیرا اگر نان نباشد نه نماز می‌گزاریم و نه روزه می‌گیریم و نه واجبات پروردگاران را ادا می‌کنیم). امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه‌ی یکم از نهج‌البلاغه در حکمت بعثت پیامبران چنین فرموده است: فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیائه، لیستادوهم میثاق فطرته و یدکرو

هم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ، و یشیروا لهم دفائن العقول و یروهم آیات المقدره: من سقف فوقهم مرفوع، و مهاد تحتهم موضوع و معایش تحییهم (... و خداوند متعال در میان اولاد آدم رسولانی فرستاد و پیامبرانی فراوان بسوی آنان ارسال فرمود تا با ادای پیمان فطری که در نهاد آنان قرار داده بود، تحریک به مرحله‌ی عمل و وفا نمایند و نعمت فراموش شده‌ی خداوندی را بیادشان بیاورند و بوسیله‌ی تبلیغ، حجت برای آنان بیاورند و گنجهای مخفی عقول در نهادشان را برانگیزانند و آیات قدرت الهی را که در سقف بلند بالای سرشان و گهواره نهاده شده در زیرشان تجسم یافته است، به آنان نشان بدهند (و همچنین) پیامبران را برای تعلیم طرق معاشی که آنان را احیا کند، فرستاد). خلاصه با نظر به منابع فوق که تنها به عنوان نمونه نقل شد قطعی است که اسلام برای امکان‌پذیر ساختن ورود انسانها به (حیات معقول) تنظیم معاش را در هر زمان و مکان با ابزار و اشکال مورد نیاز ضروری و لازم می‌داند. مورد سوم- برداشتن عوامل مزاحم از سر راه حرکت‌های معنوی بدان‌جهت که انسانیت انسان از دیدگاه اسلام با روح اوست نه با جسم او و با معنای اوست نه با ظاهر او، لذا کوشش و تکاپو و صرف نی

رو در راه برداشتن آفات و عوامل مزاحم جنبه‌ها و حرکات معنوی انسان، اهمیتی داده نمی‌شود، بلکه غالباً عوامل مزبور تقویت نیز می‌گردند! تقویت این عوامل اگر چه آن قدر ماهرانه انجام می‌گیرد که نتایج پلید و نکبت بار آنها، برای همه کس روشن نمی‌گردد ولی نتایج مزبور همان طور که در پنجاه و دو عامل نکبت و سقوط مشاهده کردیم قابل اجتناب نبوده، آشکار و پنهان کار خود را خواهند کرد. مورد چهارم - برای صرف قوا و نیروها عبارت است از بوجود آوردن عوامل تقویت معنویات در اشکال مختلفی که دارند. این عوامل بر دو قسمت مهم تقسیم می‌گردند: قسمت یکم - اخلاقیات فاضله‌ی انسانی است که در ارتباط انسانها را به حد اعلای انسانیت می‌رساند، مانند خیرخواهی به یکدیگر، صدق و صفا، دریغ نکردن از بذل هر گونه خدمت و امتیاز به انسان دیگر یا جامعه که نیازمند آن است. و عمل دائمی به این قانون اخلاقی (به خود پسند آنچه را که به دیگران می‌پسندی و به دیگران مپسند آنچه را که به خود نمی‌پسندی) که ناشی از درک و پذیرش این حقیقت است که - جان گرگان و سگان از هم جدا است متحد جانهای شیران خدا است روح حیوانی سفال جامده است روح انسانی کنفس واحده است ۱۶ - کوشش در هنگام

آزمایشها و گرفتاریها، مخصوصاً تحمل و شکیبائی جدی در برابر ناگواریها در راه محبت خداوندی. اگر انسان بتواند این امتیاز را بدست بیاورد قطعی است که تلخیها و مصائب روزگار نمی‌توند او را از پای در آورد و جامعه‌ای که افرادش از این گونه انسانها تشکیل بیابند، قطعی است که آن جامعه در راه وصول به آرمانهای اعلای تمدن انسانی و فرهنگی موفق و پیروز خواهد گشت. این جامعه تا بتواند هر گونه ناگواریها و بلاها را تحمل می‌نماید ولی هویت و استقلال خود را از دست نمی‌دهد و طبیعی است که نتیجه‌ی چنین اصالت و مقاومت در زندگی و حفظ هویت و استقلال، تمدنی شایسته‌ی تکیه بر آن است که زمینه را برای (حیات معقول) آماده می‌سازد در جملات مورد تفسیر، امیرالمومنین علیه‌السلام محبت خدا را انگیزه و غایت کوشش و تکاپو و تحمل در هنگام آزمایشها و گرفتاریها معرفی می‌فرماید: حتی اذا رای الله سبحانه جدالصبر منهم علی الاذی فی محبته و الاحتمال للمکروه من خوفه، جعل لهم من مضائق البلاء فرجا، فابد لهم العز مکان الذل و الامن مکان الخوف، فصاروا ملوکا حکاما و ائمه اعلاما، و قد بلغت الکرامه من الله لهم مالم تذهب الامال الیهم. (تا آنگاه که خداوند سبحان از آن مردم تح

مل جدی بر آزار و اذیت در راه محبتش و تحمل ناگواریها از خوفش (ترس از مشاهده‌ی نتایج کردارهای خویشتن) را دید، برای آنان از تنگناهای بلاء، فرج عطا فرمود و به جای ذلت، عزت و به جای ترس، امن و امان عنایت فرمود. پس آنان ملوک و زمامداران و پیشوایان و پرچمداران هدایت گشتند و کرامت خداوندی درباره‌ی آنان به حدی رسید که حتی آرزویشان هم به آن نمی‌رفت). ۱۷ - توافق در امیال و آرمانها، منظور از این توافق، آن نیست که مردم یک جامعه دارای امیال و خواسته‌ها و هدفها و آرمانهای متحد بوده باشند زیرا بدیهی است که این یک امر محال است، بلکه منظور هماهنگی و سازگاری با یکدیگر است که نخستین نتیجه‌ی آن، منتفی شدن تزاحمها و تصادمهای شکننده‌ی یکدیگر است. برای تخریب و نابود کردن یک جامعه، کلنگ از آسمان نمی‌آید، بلکه عامل تخریب از ناسازگاری و ناهماهنگی آراء و امیال و خواسته‌های مردم آن جامعه بوجود می‌آید. به همین جهت است که امیرالمومنین علیه‌السلام نه تنها در خطبه‌ی قاصعه، بلکه در خطبه‌ها و نامه‌های خود در موارد متعدد به پرهیز از اختلاف در آراء و امیال و آرمانها دستور داده‌اند. و ما در سرتاسر تاریخ این پدیده را مانند یک قانون کلی شاهدیم که

قدرتمندان قدرت پرست و سلطه‌جو، بران‌ترین اسلحه‌ای که در تخریب یک جامعه برای تسلط بر آن بوده است. لذا می‌توان گفت: عامل هماهنگی، سازگاری در هدف گیریها و آرمانها و خواسته‌ها و آراء، عامل بقای جامعه است و اصلا بدون آن، جامعه‌ای وجود ندارد، تا تمدن و فرهنگش مطرح شود. ۱۸ - اعتدال دلها می‌توانیم بگوئیم: این عامل یکی از موارد عامل شماره‌ی ۱۷ می‌باشد، زیرا توافق و هماهنگی و سازگاری مطلق در جامعه بدون اعتدال دلها امکان‌پذیر نخواهد بود مقصود از اعتدال دلها رشد و حرکت تکاملی دلها است که با شکوفائی طبیعی خود، هم امتیازات عالی خود را برای انسان نشان می‌دهد و هم آمادگی هماهنگی و سازگاری با دیگر دلها را بوجود می‌آورد. اعتدال دل تنها صحت و بهبودی جسمانی آن نیست، بلکه به فعلیت رسیدن استعدادها و

امتیازاتی است که خداوند در دلها بودیعت نهاده است. اگر دل معتدل شود، رشد خود را دریافته و در حرکت تکاملی خود قرار گرفته است. مردم آن جامعه که از دلهای معتدل برخوردار نیستند، عاملی برای اجتماع و هماهنگی و سازگاری ندارند و جامعه‌ای که مردم آن از این عامل حیاتی بی‌بهره و محرومند، به هیچ وجه نمی‌توانند در پیشبرد علم و هنر و صنعت و اخلاق و دیگر معنویات و سایر قوای گرداننده‌ی جامعه همکاری صمیمانه ناشی از هماهنگی و سازگاری داشته باشند. ۱۹- بصیرتهای نافذ- این عامل است که نه تنها ضامن بقای تمدن و فرهنگ انسانی جامعه می‌باشد، بلکه موجب گسترش و عمق یافتن آگاهیها دربارهی واقعیتها است، بصیرتهای نافذ مردم یک جامعه است که آن جامعه و تمدن و فرهنگش را از رکود و جمود نجات می‌دهد و با گذشت زمانها و بروز پدیده‌های تازه، برای تحصیل واقعیات همگام می‌گردند، بلکه هر اندازه که بینائیها و آگاهیهای مردم یک جامعه قوی‌تر و همه جانبه‌تر بوده باشد، به جای آنکه زمان بر آنان مسلط شود، آنان بر زمان مسلط می‌شوند و تازه‌هایی را که دیگران بدانها دست یافته و ابزار سلطه‌گری بر دیگران قرار می‌دهند، یا با سبقت جوئی آنها را بدست می‌آورند و محصولات مفید و سازنده‌ی آن تازه‌ها را در اختیار مردم می‌گذارند و یا عوامل خنثی کردن سلطه‌گریها را بوسیله آن تازه‌ها با بینائیها نافذ آماده نموده و سلطه‌گریها را نابود می‌سازند. این امور که به عنوان عوامل سازنده‌ی انسانهایی شایسته تمدن و فرهنگ اصیل انسانی مطرح شد، حقایقی هستند که بدون آنها، هویتی برای شخصیت انسانی وجود ندارد تا تمدنی و فرهنگی بو

جود بیاورد و از آن دو برخوردار گردد، لذا به نظر می‌رسد هر جامعه‌ای که از عوامل اساسی مزبور بیشتر و عمیق‌تر برخوردار بوده باشد، آن جامعه به همان مقدار از تمدن و فرهنگ اصیل انسانی برخوردار می‌باشد. حالا فرض کنیم: که جامعه‌ای بوجود آمده است که از بعد صنعتی به وسایلی دست یافته است که در یک دقیقه می‌تواند همه‌ی کهکشانش را دور بزند و برگردد به منزل خود. و هر گونه بیماری را در یک لحظه تشخیص بدهد و آن را معالجه نماید و اگر بخواهد پانصد سال عمر کند می‌تواند و اگر بخواهد هیچ جنبنده‌ای را در روز زمین زنده نگذارد، می‌تواند و اگر بخواهد هر کس که از مادر متولد می‌شود یک دانشمند کامل بوده باشد می‌تواند. و اگر بخواهد همه‌ی روی زمین از زیباترین مناظر پوشیده باشد، می‌تواند ... ولی عوامل مزبوره نباشند، یعنی جامعه‌ی متمدن مزبور پای بند خصلتهای نیکو و اعمال پسندیده و اخلاق فاضله نباشد، اسلام چنین جامعه‌ای را متمدن و با فرهنگ نمی‌شناسد، زیرا انسانها چنین جامعه‌ای هویتی را که مدیریت موجودیت خود را داشته باشد، فاقد است و هنگامی که جامعه‌ای فاقد هویتی خود باشد، کدامین فرهنگ و تمدنی می‌تواند آن را بسوی رشد و کمال تصعید بدهد. اگر جام

عهای با داشتن امتیازاتی که گفتیم، مقید به حفظ حقوق همسایگان و وفاء به عهد و پیمان و اطاعت از نیکو کاریها و اعراض از کبر و خودپرستی نباشد، کدامین فرهنگ و تمدن است که بتواند به حال این انسان مفید باشد، اصلا نمی‌توان گفت: چنین جامعه‌ای قدرت پذیرش فرهنگ و تمدنی مفید دارد. اگر جامعه‌ای با داشتن امتیازات فوق، غوطه‌ور در ستمگری باشد و از آدمکشی هراسی نداشته باشد و دربارهی مردم انصاف نمودن را لازم نداند و تحمل عوامل و انگیزه‌های غضب را ننماید و از افساد در روی زمین امتناعی نداشته باشد و افراد آن جامعه از پراکندگی و بیگانگی از یکدیگر احساس ناراحتی نمایند و از شکسته شدن قوا بیمی به خود راه ندهند و از تلخی آزمایشها و گرفتاریها فرار کنند، اصلا مبدئی برین و کمالی اعلا بنام خدا برای آنان مطرح نباشد که در راه محبتش از هر گونه فداکاری و فرو رفتن در سختیها مضایقه نمایند، جمعیتها متفرق شود و امیال و آرمانهای مختلف و دلها نامعتدل، قدرتها تجزئه شده، بصیرتها مبدل به نایبائیها و هدف گیریها و تصمیمها ناهماهنگ و متشتت. این نکتها و اختلالات، هویت انسانی را مختل می‌سازد، وقتی که هویتی در شخصیت انسانی نبود همانطور که در بالا گفتی

م: نه فرهنگی مطرح است و نه تمدنی. کسانی که در این مدعا تردیدی دارند، می‌توانند به پنجاه و دو پدیده‌ی نکبت و سقوط مراجعه نمایند که در مبحث (۲۰) - گرایش تبهکاران به فساد و افساد در روی زمین و نتایج آن و پنجاه و دو پدیده‌ی نکبت و سقوط که با ادعای تکامل به هیچ وجه سازگار نمی‌باشد) متذکر شده‌ایم. چه انگیزه‌ای باعث شده است که متفکران دوران معاصر دین را

به عنوان عامل یا یکی از عوامل موثر در تاریخ به حساب نمی‌آورند؟ متفکران دوران معاصر ما (مقصود از دوران معاصر دو قرن اخیر است) خیلی از مسائل را نادیده می‌گیرند و آنها را مورد توجه قرار نمی‌دهند، ولی این بی‌اعتنائی را نباید یک انسان متفکر که علاقه به درک خود واقعیات دارد مورد اعتناء قرار بدهد و باید به کار جدی خود مشغول شود. مثلاً خیلی از متفکران دوران ما، در این مسئله که چگونه می‌توان اصل (صیانت ذات) را به فعلیت رسانده و تنظیم نمود که آدمی بدون ابتلاء به بیماریهای خودبزرگ بینی و خودکوچک بینی بتواند از همه‌ی عظمتها و استعدادهای ذات بهره‌مند شود. به هیچ وجه اندیشه جدی نمی‌کنند! خیلی از متفکران دورانهای اخیر، مسائل اخلاقی را به طور جدی مورد تحقیق و بررسی قرار نمی‌دهند! و ع

دهی فراوانی از متفکران هستند که درباره‌ی زیباییهای معقول یا نمی‌اندیشند، یا آنها را بسیار سطحی و بی‌اساس تلقی می‌کنند و حتی متفکرانی هستند که نمی‌خواهند مباحث عمیق مربوط به شناخت زیباییهای محسوس را طرح و مورد تحقیق قرار بدهند! متفکرانی هستند که از مسائل مربوط به رشد و کمال معنوی روان یا روح نه تنها به سادگی می‌گذرند، بلکه گاهی از طرح چنین مسائلی گریزانند. آدگارپش در صفحه‌ی ۹۲ از کتاب اندیشه‌های فروید این عبارت را از فروید نقل می‌کند: (من از طرح مسائل توزین ناپذیر خود را ناراحت می‌یابم و من همواره به این ناراحتی اعتراف می‌کنم) این شخص که با در هم آمیختن علم با تخیلات و تجسمات خود را در دوران ما انسان‌شناس مطرح کرده است بنا به اعتراف خودش از طرح مسائل توزین ناپذیر ناراحت است! آیا برای این که این آقا ناراحت نشود، می‌توانیم از هزاران انسان بزرگ در شرق و غرب از سقراط و افلاطون و ارسطو گرفته تا فیلون اسکندری و ابن‌سینا و ابن‌رشد و غزالی و مولوی و میرداماد و صدرالمطالین و دکارت و لایب‌نیتز و کانت خواهش کنیم که آقایان لطفاً مسائل توزین ناپذیر معنوی را مطرح نکنید، زیرا در سالن آزمایشگاه علمی ما یک متخصص درباره‌ی بیم

اریهای روانی مخصوصاً درباره‌ی عقده‌های درونی، که از عقده‌ی روانی و بیماری خاص درونی درباره‌ی مسائل معنوی رنج می‌برد، خوابیده است، مبادا که سرو صدای شما او را از خواب بپراند و برخیزد و با درونی عقده‌دار و اداره‌مدوا‌ی عقده‌های درونی مردم گردد. آیا این آلرژی بیمار گونه که موجب شده عاشق جلب شگفتی مردم (فروید) را وادار به وحشت از طرح مسائل توزین ناپذیر نماید می‌تواند تکلیف میلیونها انسان بزرگ الهی را که با احساسات و خرده‌های خود بزرگترین گامها را در راه شناساندن انسان و اصلاح حال او برمی‌دارند، روشن بسازد و از آنها بخواهد که بروند و با اسافل اعضای خود به خلوت بنشینند و هویت حیات و هدف آن را از آن اعضاء جستجو کنند و سپس به ریش عظمای بشریت بخرند؟! بنابراین، بی‌توجهی برخی از متفکران دوران متاخر به ادیان الهی به عنوان عامل یا یکی از عوامل محرک و موثر در تاریخ نباید تعیین کننده‌ی تکلیف واقعیات بوده باشد. به نظر می‌رسد انگیزه‌ی این بی‌توجهی شگفت‌انگیز و عامل است: عامل یکم - بی‌اطلاعی از هویت دین و نقش آن در حیات انسانها است که متأسفانه افراد فراوانی از متفکران و دانشمندان حرفه‌ای مبتلا به آن می‌باشند و می‌توان گفت: این

ان درباره‌ی دین درکی بالاتر از درک و معلومات مردم عامی که با مقداری از اصطلاحات آراسته شده باشد، ندارند و همان اصطلاحات و معلومات محدوده را هم به تقلید از دیگران بدست آورده‌اند. عامل دوم - حساسیت (آلرژی) شدید است که متفکران حرفه‌ای درباره‌ی مسائل و اصول معنوی دارند، چنان که فروید با صراحت تمام اعتراف کرده است و ما در گذشته به آن اشاره نمودیم. و ما با قطع نظر از بی‌اطلاعیها و حساسیتهای بیمار گونه‌ی بعضی از متفکران حرفه‌ای، بخود واقعیت اصرار می‌ورزیم و به مفاد دلائلی که برای ما اقامه و روشن می‌گردد، ارتباط خود را با واقعیات تنظیم می‌نمائیم. هنگامی که در سرگذشت بشری از قدیم‌ترین دورانها تاکنون به تحقیق می‌پردازیم باین نتیجه می‌رسیم که هیچ تحول اساسی در هیچ یک از جوامع بشری تاکنون صورت نگرفته است، مگر این که پیشتازان آن تحولات رگ بی‌نهایت گرائی و مطلق‌جوئی مردم آن جوامع را تحریک نموده‌اند و با وعده‌ی سعادت مطلق و پیشرفت ابدی در میدان حیات با کیفیتی که ایجاد کنندگان تحول منظور می‌نمودند، برای انسان که با چهره‌ی مطلق با نوعی حالت خداگونه در آن مکتب تبلیغ شده است مقصود خود را عملی می‌نمودند. شما اگر امروز با یک دقت

کافی در آرمانها و حیات بشری که مبنی بر آنها است، مطالعه کنید، خواهید دید چه در شرق و چه در غرب، جز حرکت بدنبال عوامل لذت و فرو رفتن در لذائذ و سپس نظاره بررژه‌ی تکرار رویدادها، چیزی دیگر مشاهده نمی‌شود، انسانها برای خود (فردا) امید بخشی که موجب شود به استقبال آن بشتابند سراغ ندارند، بلکه (فردا)ها مانند مهمانهای ناخوانده‌ای که ضمنا طلبکار بسیار خشن هم هستند از راه فرا می‌رسند و مقداری سر به سر آدمیان می‌گذارند و مقداری هم با آنان گلاویز می‌شوند و با کمال بی‌رحمی طلب خود را که (دیروز)ها سند آن را امضاء کرده و بدست فرداها سپرده‌اند می‌گیرند و می‌روند. علت اساسی این ورشکستگی روانی که تقریبا فراگیر عمومی جوامع دنیا شده است، همان است که بعد دینی روانهای آدمیان اشباع نمی‌شود و هزاران چاره‌جوییها و تبلیغات برای اثبات بی‌نیازی از دین، جز تخدیرهای موقت و بی‌اساس که فقط مردمان معدودی را می‌توانند فریب بدهند، قدرت کارسازی ندارند. بقیه تفسیر عمومی خطبه‌ی نود و سوم این مطلب (آگاهی امیرالمومنین علیه‌السلام) از پشت پرده‌ی ظواهر و این که این آگاهی و اخباری (اخبار غیبی) که از امیرالمومنین علیه‌السلام با تواتر اثبات شده

است، خود از بهترین دلایل اطلاع آن حضرت از تاریخ و اصول زیر بنائی (فلسفه‌ی) آن است، لذا مطالعه‌کننده‌ی محترم این مباحث را که در بقیه‌ی خطبه‌ی نود و سوم مطرح می‌کنیم می‌تواند در مباحث مربوط به تاریخ و فلسفه‌ی آن نیز مورد بهره‌برداری قرار بدهد. فاستلونی قبل ان تفقدونی فوالذی نفسی بیده لا تسئلونی عن شیء فیما بینکم و بین الساعه و لا عن فئه تهدی مئه و تضل مئه الا- انباتکم بناعقها و قائدها و سائقها و مناخ رکابها و محط رحالها و من یقتل من اهلها قتلا، و من یموت منهم موتا (پس، از من پرسید، پیش از آنکه مرا گم کنید (مرا از دست بدهید و من از میان شما بروم) سوگند به خدائی که جانم به دست اوست، نخواهید پرسید از هیچ چیزی میان موجودیت کنونیتان تا روز قیامت و نه درباره‌ی گروهی که صد کس را هدایت کند و گمراه کند صد کس را مگر این که شما را اطلاع خواهند داد از دعوت و تبلیغ کننده‌اش و راننده و محرکش بر جایگاه فرود مراکب و بار و اثاثش. و اطلاع خواهم داد از اهل آن مردم چه کسی کشته خواهد شد و چه کسی (با اجل طبیعی) خواهد مرد). پرسید تا بدانید، پرسید از من پیش از آن روز که رخت از میان شما برندم. ابن ابی‌الحدید می‌گوید: (صاحب کتاب ا

ستیعاب (ابوعمر و محمد بن عبدالبر) از جماعتی از راویان و علمای حدیث روایت کرده است که هیچ کس از صحابه رضی الله عنهم نگفته است: سلونی مگر علی بن ابی‌طالب و شیخ ما ابوجعفر اسکافی در کتاب نقض العثمانیه از علی بن الجعد از ابن شبرمه روایت کرده است که بر هیچ کس جاز نیست که بر روی منبر بگوید سلونی مگر علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام) ما درباره‌ی اثبات این مسئله که امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است سلونی قبل ان تفقدونی به تفصیل بیشتری نمی‌پردازیم و به نقل ابن ابی‌الحدید در بالا- قناعت می‌ورزیم و جملاتی را هم از محقق مرحوم آقا میرزا حبیب الله هاشمی خوئی در اینجا می‌آوریم و مسئله را پایان می‌دهیم. محقق مزبور پس از نقل مطالب فوق از ابن ابی‌الحدید، عبارات بعدی را می‌نویسد: (در تذیل دوم از شرح کلام چهل و سوم برای ما چنین روایت شده است که روزی ابن الجوزی بر بالای منبر بود، گفت: سلونی قبل ان تفقدونی زنی در آنجا بود از ابن الجوزی پرسید: که چه می‌گوئی درباره‌ی این که علی بن ابی‌طالب در یک شب رفت و جنازه‌ی سلمان را تجهیز (تغسیل و تکفین و تدفین) نمود و برگشت؟ ابن الجوزی گفت: آری، روایت شده است. زن پرسید که جنازه‌ی عثمان سه روز در

روی زمین (عبارت ابن ابی‌الحدید منبوذا فی المیزال است) ماند و علی بن ابی‌طالب حاضر بود؟ ابن الجوزی گفت: آری. زن گفت: (حتما کار علی برای) یکی از آن دو بر خطاء بوده است. ابن الجوزی گفت: اگر بدون اجازه‌ی شوهرت از خانه‌ات بیرون آمده‌ای لعنت خدا بر تو و اگر با اجازه‌ی شوهرت بیرون آمده‌ای لعنت خدا بر او. زن گفت: عائشه به جنگ علی با اذن پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم رفته است یا بدون اذن او؟ ابن الجوزی از سخن گفتن بریده شد و پاسخی پیدا نکرد.) در همین صفحه روایت می‌کند که (قتاده به کوفه داخل شد و مردم دور او را گرفتند، قتاده گفت: از هر چه که بخواهید از من پرسید و ابوحنیفه که در آن موقع پسری جوان بود، گفت: از وی پرسید: مورچه‌ی سلیمان علیه‌السلام نر بود یا ماده؟ وقتی از وی پرسیدند، پاسخ نتوانست بدهد، خود

ابوحنیفه گفت: آن مورچه ماده بود، به او گفته شد: از کجا فهمیدی؟ گفت: از کتاب خدا که فرموده است: قالت نمله و اگر نر بود خدا می فرمود: قال نمله زیرا لفظ نمله هم در مورد نر بکار می رود و هم در مورد ماده، مانند لفظ حمامه، شاه و آنها را با علامت تاء نیت از هم تفکیک می کنند) چنان که هیچ کس این جمله امیرالمومنین علیه السلام

لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا را منکر نشده و راویان و اهل حدیث فراوانی نقل نموده اند که آن حضرت جمله‌ی مزبور را فرموده است، همان طور این که آن بزرگوار جمله‌ی سلونی را فرموده است، هیچ کس آن را مورد تردید قرار نداده است اما مردم بیمار گونه‌ی آن دوران از امیرالمومنین علیه السلام چه پرسیدند و چه پاسخ گرفتند؟ نقل آن سوالات جز احساس شرم و سرافکنندگی هیچ نتیجه‌ای در بر ندارد. به عنوان نمونه در مباحث گذشته دیدیم که یکی از آنان که جمله‌ی سلونی را از امیرالمومنین علیه السلام شنید، چنین سوال کرد: یا علی، ریش من چند عدد مو دارد؟! و شرم آورتر این که همین مردم می خواستند تکلیف زندگی آن قهرمان زندگی و مرگ را روشن کنند! شاید اگر قدرتی را در خود می دیدند حقیقت زندگی و هدف اعلای آن را به آن شهود کننده‌ی حق و حقیقت تعلیم می فرمودند! در خاتمه این مبحث جملاتی را از ابن ابی الحدید در پیرامون اخبار غیبی که امیرالمومنین علیه السلام فرموده و همه‌ی آنها مطابق واقع بوده است، نقل می کنیم: پیش از نقل آن جملات یادآور می شویم که ما در مجلد دهم از صفحه‌ی ۲۵۱ تا صفحه ۲۶۱ پانزده مورد از اخبار غیبی آن حضرت را با مقدمه‌ای از صفحه ۲۴۲ به بعد متذکر

ر شده ایم. برای تکمیل آن مبحث این پانزده مورد را هم در همین مبحث می آوریم: اخبار غیبی امیرالمومنین علیه السلام ابن ابی الحدید چنین می گوید: (فصل فی الذکر امور غیبیه اخبار بها الامام ثم تحققت) فصلی است در ذکر امور غیبی که امام به آنها خبر داده و سپس آنها تحقق یافته اند. بدان که امیرالمومنین علیه السلام در این فصل سوگند به خدائی یاد کرده است که جانش در دست اوست، با آنکه آنان (مردم) از هیچ حادثه‌ای مابین موقعیت خودشان در آن زمان تا روز قیامت نخواهند پرسید مگر این که امیرالمومنین علیه السلام با آنان درباره‌ی این حادثه خبر خواهد داد و درباره‌ی طائفه‌ای که به وسیله‌ی آن صد نفر هدایت خواهند گشت و صد نفر به ضلالت خواهد افتاد و درباره‌ی دعوت کنندگان و فرماندهان و رانندگان و جایگاههای فرود آمدن مرکبهای آنان و همچنین درباره‌ی کسی از آنان که کشته خواهد شد و کسی که با مرگ طبیعی خواهد مرد. این ادعا از آن حضرت ادعای خدائی و ادعای نبوت نیست، بلکه آن حضرت می فرمود: از حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله علم آن اخبار را دریافت نموده است. و ما اخبار غیبی امیرالمومنین علیه السلام را امتحان (تبع) کردیم و آنها را موافق واقع دیدی

م و از این راه بصدق ادعای مذکور از آن حضرت استدلال نمودیم. از آن جمله: ۱- خبر درباره‌ی ضربتی که بر سر مبارکش اصابت خواهد کرد و خون سرش ریش مبارکش را خضاب خواهد کرد. ۲- خبری درباره‌ی قتل امام حسین علیه السلام ۳- اخباری درباره‌ی کربلا- و حادثه‌ای که در آن روی خواهد داد، در موقع عبور از آنجا به طرف صفین. ۴- خبر درباره‌ی ملک (سلطنت) معاویه بعد از وفات خود. ۵- خبری در توصیف معاویه و دستور او به سب امیرالمومنین علیه السلام ۶- خبر درباره‌ی حجاج بن یوسف. ۷- خبر درباره‌ی یوسف بن عمر ۸- خبر درباره‌ی مارقین- امر خوارج در نهروان. ۹- اخبار درباره‌ی کشته شده‌های خوارج و آنان که به دار کشیده خواهند شد. ۱۰- اخبار درباره‌ی ناکثین (طلحه و زبیر) و پیروان‌شان که جنگ جمل را به راه انداختند. ۱۱- اخبار درباره‌ی قاسطین (معاویه و عمر بن عاص) و دارو دسته‌ی آن دو. ۱۲- خبر درباره‌ی شماره‌ی سپاهی که از کوفه به آن حضرت وارد شدند در آن هنگام که آن حضرت آماده‌ی حرکت به بصره برای جنگ با اصحاب جمل گشته بود. ۱۳- خبر درباره‌ی عبدالله بن زبیر: (چیزی را می خواهد که به آن نخواهد رسید. او طناب (دام) دین را برای شکار دنیا می گستراند. در ای

ن جملات در توصیف عبدالله بن زبیر خب صب یروم امرا و لایدر که و هو بعد مصلوب قریش آمده است: (حیله گر و کینه توز) امری را می خواهد و آن را در نخواهد یافت. او به اضافه‌ی این که به دار کشیده شده‌ی قریش است. ۱۴- خبر درباره‌ی هلاک و غرق شدن بصره در آب. ۱۵- خبر درباره‌ی هلاک بصره بار دیگر بوسیله‌ی صاحب زنج که خود را علی بن محمد بن احمد بن عیسی

بن زید نامیده است. ۱۶- اخبار درباره ظهور پرچمهای سیاه از طرف خراسان و تصریح فرمودن ایشان به قومی از اهالی آن که بنی رزیک معروف بودند و آنان آل مصعب بودند که از جمله‌ی آنان طاهر بن الحسین و فرزنداش و اسحاق بن ابراهیم می‌باشند که آنان و گذشته‌گانشان از دعوت کنندگان به دولت عباسی بوده‌اند. ۱۷- اخبار درباره‌ی ظهور پیشوایانی از فرزندان در طبرستان مانند الناصر و الداعی و غیر از آنها که در بعضی از سخنانشان فرموده‌اند: و ان لائل محمد صلی الله علیه و آله و سلم بالطالقان لکنزاً سیظهره الله اذا شاء دعائه حق حتی یقوم باذن الله فیدعو الی دین الله (و قطعاً برای آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم و طالقان خزانه‌ای است که خداوند آن را اگر بخواهد ظاهر می‌سازد، دعای او (دعوت او) حق است تا این

که به اذن خداوندی قیام می‌کند و به دین خداوندی دعوت می‌نماید). ۱۸- خبر درباره‌ی کشته شدن نفس زکیه در مدینه و این که در نزد سنگهای زیت کشته میشود. ۱۹- خبر درباره‌ی برادر نفس زکیه (ابراهیم) که در باب حمزه کشته می‌شود: یقتل بعد ان یظهر و یقهر بعد ان یقهر (کشته میشود پس از آن که ظهور کند و مغلوب می‌شود پس از آن که غلبه می‌کند). ۲۰- خبر در سبب قتل ابراهیم که فرموده است: یاتیه سهم غرب (تیری به او اصابت می‌کند که تیراندازش معلوم نمی‌شود). یکون فیه منبته فیابوا ساللرامی شلت یده و وهن عضده (مرگ ابراهیم در آن تیر خواهد بود، ای بدا به حال تیرانداز دستش شل و بازویش سست باد). ۲۱- خبر او درباره‌ی کشته شدن گان و ج (وج به طائف گفته شده است که آخرین جهاد پیامبر در آن جا روی داده است) و این کلمه قطعاً غلط است بلکه فح است که فرمودند بهترین مردم روی زمین بودند. ۲۲- اخبار او درباره‌ی مملکت علوی در غرب و تصریح او به نام کتابه و آنان کسانی بودند که ابو عبدالله الداعی معلم را یاری کردند. ۲۳- خبر درباره‌ی ابو عبدالله المهدی که اولین شخص از آنان بوده است سپس صاحب قیروان چشم‌پوش و خوش‌رنگ (یا کسی که از چشمش آب بیاید) دارای نسب

ناب برگزیده از نسل کسی که درباره‌ی او بداء واقع شد و در عباء خوابیده شد و عبیدالله المهدی سفید رنگی بود مایل به سرخی و فربه و دارای عضلاتی نرم بود و مقصود از ذوالبداء اسماعیل بن جعفر بن محمد علیهما السلام است و اوست خوابیده شده در رداء زیرا وقتی که اسماعیل از دنیا رفت پدرش ابو عبدالله امام جعفر صادق علیه السلام او را در عبا پیچید (خوابانید) و بزرگان شیعه را به او وارد کرد، تا او را ببیند و بدانند که او از دنیا رفته است و شبهه از وضع او منتفی گردد. ۲۴- خبر درباره‌ی بنی بویه و درباره‌ی آنان فرموده است: و از بنوالصیاد دیلمان ظهور می‌کنند که اشاره به بنی بویه است، پدر بزرگ آنان با دستش ماهی شکار می‌کرد و با قیمت آن زاد توشه‌ی خود و عائله‌اش را آماده می‌نمود و خداوند از فرزندان صلبی (اصلی) او سه پادشاه بوجود آمد و نسل آنان را منتشر ساخت تا جائی که ملک و سلطنت آنان ضرب‌المثل شد و همچنین سخن امام درباره آنان که فرمود: امر آنان گسترش می‌یابد تا آنجا که زوراء (بغداد) را مالک می‌شوند خلفا را از مقامشان برکنار می‌کنند. گوینده‌ای پرسید یا امیرالمومنین زمان سلطه‌ی آنان چه مقدار است؟ امام فرمود: (صد یا مقداری کم یا بیش از

صد). ۲۵- خبر درباره مترف بن اجذم از بنی بویه که در کنار دجله به دست پسر عمویش کشته خواهد شد و او اشاره به غزالدوله بختیار بن معزالدوله ابوالحسین است و معزالدوله به جهت ... دست بریده بود ... اما این که فرموده است خلفاء را خلع خواهند کرد، زیرا مغزالدوله المستکفی بالله را برکنار نمود و به جایش المطیع الله را نصب کرد و بهاء الدوله ابونصر عضدالدوله الطائع را خلع و القادر را به جای او نشانند و مدت ملک آنان همان مقدار بود که امام علیه السلام خبر داده بود. ۲۶- خبری که به عبدالله بن عباس درباره‌ی انتقال امر زمامداری به فرزندانش داده بود. (هنگامی که علی بن عبدالله متولد شد، پدرش او را پیش علی علیه السلام برد، آن حضرت مقداری از آب دهانش را در دهان فرزند عبد الله وارد و با خرمائی که آن را جویده بود، زیرچانه او را بست و به عبدالله برگرداند و فرمود: ای پدر ملوک، بگیر این را، روایت صحیحه بدین ترتیب بود که نقل کردیم. این روایت را ابوالعباس مبرد در کتاب الکامل آورده است و آن روایتی که عدد فرزندان عبدالله بن عباس را هم متذکر شده است، صحیح نیست و چه فراوان است خبرهای غیبی مانند قضایائی که گفتیم از امیرالمومنین علیه السلام

ام که اگر بخواهیم همه‌ی آنها را یادآوری کنیم صفحات فراوانی را باید برای این کار اختصاص می‌دهیم و کتب سیر بطور مشروح آنها را دربر دارد. ۲۷- اخبار مربوط به موقعیت و حوادثی که در انتظار امیرالمومنین علیه‌السلام بوده است. ۲۸- اخبار مربوط به آینده‌ی کوفه و این که حوادث بسیار تندی به سراغ کوفه خواهد آمد. ۲۹- اخبار مربوط به مروان بن الحکم و فرزندانش که امت اسلامی روز سرخی از آنان خواهد دید. ۳۰- اخبار مربوط به بنی‌امیه، مدتی کوتاه از دنیا بهره‌مند می‌شوند و سپس همه‌ی آنچه را که بدست آورده بودند از دست می‌دهند. ۳۱- خبر مردی گمراه در شام که عربده خواهد کشید و پرچم‌هایش را در حومه‌های کوفه نصب خواهد کرد. ۳۲- خبر مغول و این که تاخت و تاز و خونریزیها به راه خواهد انداخت. و لو قد فقد تمونی و نزلت بکم کرائه الامور و حواذب الخطوب لاطرق کثیر من السائلین و فشل کثیر من المسئولین و ذلک اذا قلصت حربکم و شمردت عن ساق و ضاقت الدنيا علیکم ضیقاً، تستطیلون معه ایام البلاء علیکم، حتی یفتح الله لبقیه الابرار منکم. (و اگر شما مرا گم کنید و امور ناگوار و رویدادهای بسیار سخت بر شما فرود آید، کثیر از سوال‌کنندگان سر پایین اندازند و کثیری از مسئولین شکست بخورند و این هنگامی است که جنگ و پیکاری که شما را در خود فرو برد است، خود را جمع کند و پوشاک پاهایش را بال بزند و دنیا بر شما تنگ کرد و روزهای اطلاع و آزمایش را که بر شما می‌گذرد بسیار طولانی احساس کنید، تا این که خداوند متعلاً برای باقی مانده‌ی نیکوکاران شما گشایش (یا پیروزی) عنایت فرماید.) روزگاری فرا می‌رسد که نه سؤال‌کنندگان روحیه‌ی سؤال خواهند داشت و نه پاسخ‌دهندگان قدرت برای پاسخ دادن، تا عنایت خداوندی بار دیگر فرا رسد. در آن هنگام که منابع معرفتی روی بزیب خاک کشیدند و باقیمانده‌گانشان از تنگی سینه‌های مردم و فشار رویدادهای روزگار در گوشه‌ها خزیدند که قرص درخشنده چون پنهان شود شب پره بازیگر میدان شود و شب پره‌های ضد خورشید تاریکی فضا را به مراد خود دیدند و پروازهای کور خود را شروع کردند، اشتیاق برای وصول واقعیتی نیست که سئوالی درباره‌ی آن طرح شود تا مسئولیتی نیست که در صدد پاسخ به آن سؤال برآید. در آن هنگام که حوادث گیج‌کننده و ناگوار دنیا بر سر قومی تاختن بیاورد که رهبری واقع بین و واقع خواه و واقع گو و حق بین و حق خواه و حق گو در میان آنان نباشد، نه سئوالی در دلها موج خواهد زد و نه پاسخ‌دهنده‌ای که خود را مدیون جامعه بداند و خود از حق و واقع کاملاً مطلع باشد. به راستی آیا امیرالمومنین علیه‌السلام با این جملات با هم تاریخ بشری صحبت نمی‌کند؟ آیا این اصل کلی در همه‌ی جاده‌ها و طرق اصلی و فرعی تاریخ جریان ندارد؟

[صفحه ۳۰۱]

ان الفتن اذا القبلت شبهت، و اذا ادبرت نبهت، ینکرن مقبلات، و یرفن مدبرات، یحمن حوم الریاح یصبن بلدا و یخطئن بلدا (بدانید هنگامی که فتنه‌ها رومی‌آوردند مشتبه می‌باشند (عوامل اشتباه) و وقتی که روی برمی‌گردانند بیدار می‌سازند، در هنگام آمدن مورد انکار و ناشناسند و در موقعی برگشت و روی گردان شدن شناخته می‌شوند. فتنه‌ها مانند بادها می‌گردند- به شهری می‌رسند (در یک شهر وارد می‌شوند و می‌وزند و از شهری بدون اصابت می‌گذرند.) هنگامی طلایه‌های فتنه نمودار می‌گردند امور را مشتبه می‌نمایند، و هنگامی که روی گردان می‌شوند بیدار می‌کنند. امیرالمومنین علیه‌السلام در این چند مورد دو اصل بسیار مهم و فراگیر را در تحرکات و آشوبهای فتنه‌ای گوشزد فرموده است که با شناخت آن دو اصل می‌توان مقداری فراوان از معماهای تاریخ را حل و فصل نمود. این دو اصل عبارتند از: ۱- فتنه در هنگام شروع ناشناخته و عامل اشتباه است. ۲- فتنه در هنگام پایان یافتن و روی گردان شدن، شناخته شده و بیدار کننده است. اصل اول- هر فتنه‌ای که با دست بشر و با تفکرات او در جامعه بروز می‌کند هرگز به عنوان فتنه و علائم و مختصات فتنه که هم فهم باشد بروز ن

می‌کند، یعنی اینطور نیست که وقتی فتنه‌ای در یک جامعه سر برمی‌آورد به قدری علامتها و مختصات فتنه بودن آن واضح و روشن است که همگان می‌توانند بفهمند. زیرا بوجود آورندگان فتنه‌ها آگاه‌تر و ماهرتر از آنند که کاری انجام بدهند که مردم جامعه از نخستین بروزهای آن، حالت مقاومت از خود نشان داده و آن را استفراغ کنند. لذا مهمترین و اساسی‌ترین کاری که فتنه‌گران برای

گسترش و تعمیق کار خود انجام می‌دهند چند چیز است: ۱- استخدام قیافه‌هایی که در جامعه به خوبی و پاکیزگی و اخلاص شناخته شده باشند، مانند بعضی از افراد خوارج نهروان که با پیشانی پینه بسته و لبهای ذاکر و چشمهای فرو رفته از شب بیداریها و قرآن به بغل! وسیله‌ای برای بروز فتنه‌ی تباه‌کننده خوارج گشتند. چه خوب گفته آن شاعر زبر دست درباره‌ی قاتلین امام حسین علیه‌السلام: جاوا بر اسک یا ابن بنت محمد متر ملا بدمائنه ترمیلا و یکبرون بان قتلت و انما قتلو بک التکبیر و التهلیل (ای پسر دختر محمد صلی الله علیه و آله (ای حسین) سر بریده‌ی تو را که با خونس آغشته بود آوردند و آنان در موقعه‌ی آوردن سر مبارک تو تکبیر می‌گفتند که تو کشته شده‌ای! و جز این نیست که با قتل تو تکبیر)

الله اکبر) و تحلیل (لا-اله الا الله) را کشتند. ۲- استخدام بهترین شعارها برای مردم آن جامعه، مثلاً- اگر فقر مادی در آن جامعه حکم فرماست، شعار (ثروت قارون برای همه اگر خفقان و اسارت و زنجیر جبر جامعه‌ای را در خود فرو برده است، قطعا شعارش آزادی مطلق است که ادعای آزادی جان مستعارت میل و اکزیستانسیالیسم، سارتر ویاسپر و هایدگر در برابرش نه تنها رنگ باخته می‌باشند، بلکه اصلا رنگی ندارد. اگر نژادپرستی هدف افراد و گروه‌های یک جامعه باشد، شعار نژادپرستی مانند (نژاد آلمان فوق همه) را سر خواهد داد! و به هر حال فتنه‌گران ماهر پیش از آن که مقتضای جو جامعه را بشناسند به هیچ کاری اقدام نمی‌کنند. وقتی که جو جامعه را شناختند می‌فهمند که تقاضای اصلی و تقاضای فرعی جامعه چیست تا کالای خود را برای عرضه به آن جامعه با تقاضای موجود تنظیم نمایند. ۳- اگر فتنه‌گران مردم ژرف نگر و مطلع بوده باشند، تا آن جا که می‌توانند دم از اصول عالی انسانی و ارزشهای او می‌زنند و چنان فریاد: واعدلا، واحقا، و آزایا، و پیشرفتا و به طور کلی چنان فریاد و انسانا می‌زنند که حتی بعضی از انسانهای دانشمند و آگاه و خردمند را هم می‌توانند به اشتباه بیندازند.

۴- موقعیت گذشته جامعه و اصول حقوقی و سیاسی و اجتماعی و علمی و هنری و جهان بینی حاکم در آن را چنان بی‌امان و مطلق می‌کوبد و چنان در آن کوبیدن قیافه‌ی حق به جانب از خود نشان می‌دهند که ساده لوحان را وادار می‌کنند که حتی درباره‌ی بدیهی‌ترین اصول و قوانین طبیعی و قرار دادی دوران گذشته به تردید بیفتند، مثلا شک کنند در این که آیا خورشید دوران گذشته هم مانند امروز روی زمین را روشن می‌ساخت! آیا دو ضربدر دوهای آن دوران مانند این دوران جدید چهار نتیجه می‌داد یا ۵/۱۷/۰۴! آیا در دوران گذشته کشاورزان با قراردادی معین با کار فرمایان زمین را زراعت می‌کردند، یا با راهنمایی جانوران جنگلی! ۵- ایجاد اراده و حرکت از هر راه و با هر وسیله‌ای که ممکن است، اگر چه هدف منظور داری حتی یک صدم ارزش سپری کردن آن را و قربانی کردن وسیله را نداشته باشد. مسلم است که این مورد پنجگانه برای اغلب مردم که از نگرشهای عمیق و همه جانبه محرومند همه امور جامعه را از تفکرات اصلی گرفته تا تخیلات و از عالی‌ترین ارزشها گرفته تا عادی‌ترین پدیده‌های مورد سوال قرار داده در ابهام فرو می‌برد. اصل دوم- فتنه در هنگام پایان یافتن و رویگردان شدن، بیدار می‌کند.

برای توضیح این اصل مجبوریم دو نوع فتنه را بطور مختصر توضیح بدهیم: نوع یکم- فتنه‌های گذرا. نوع دوم فتنه‌هایی که در جامعه رسوب می‌کنند و عناصر و اصول خود را به عنوان مکتب و عقیده بر جامعه تحمیل می‌کنند، بطوری که تدریجا همه‌ی فرهنگ جامعه را فرا می‌گیرند. دو نوع فتنه مزبور مشترکاتی دارند و تمایزاتی. مشترکان آن دو عبارتند از: یک- امور پنجگانه‌ای که در تفسیر اصل اول متذکر شدیم. دو- انقسام مردم در برابر فتنه‌ها به گروه‌های مختلف: ۱- ساده لوحانی که مبنای زندگی او و اراده‌ها و تصمیمها و هدف گیری آنان براساس (کشمکش و غوره) است (با یک کشمکش گرمشان و با یک غوره سردشان می‌شود). ۲- مردمانی که تا حدودی از آگاهیهای مفید در زندگانی بر خوردارند و یک کشمکش و یک غوره نمی‌تواند وضع آنان را دگرگون کند، ولی باغی از کشمکش و یا غوره می‌تواند در دگرگون کردن وضع آنان موثر بوده باشد. ۳- جمعی دیگر وجود داشتند که بیدارتر و هشیارتر از آنند که در بروز فتنه‌ها عناصر معرفتی و اختیاری شخصیت خود را ببازند، بلکه تا حدود زیادی می‌توانند به تحلیل و ترکیب قضایائی که فتنه با خود آورده است پردازند البته اینان در اقلیت اسف‌انگیزند هم چنانکه نوابغ

در اقلیت اسف انگیزند. هر دو نوع فتنه پس از نزول یا استقرار برای آگاهان قابل شناخت و آموزنده می‌باشند، زیرا پس از آنکه یک فتنه در معرض زوال قرار گرفت عوامل و انگیزه‌های بوجود آمدن خود را آشکار می‌سازد و همچنین با شناخت چگونگی قطع علاقه‌ی مردم از آنچه که فتنه آن را مطلوب نشان می‌داد می‌توان حقیقت مطلوبیت آن را به خوبی ارزیابی کرد مثلاً- اگر مشاهده شد که (با بادی از بین رفت) کشف می‌شود که (با بادی آمده بود) اما تمایزات دو نوع فتنه، برخی از آنان بدین قرار است: ۱- فتنه‌های گذرا از آن جهت که به اصل و قانون ثابت مستند نیستند و فقط از حوادث و تحولات می‌توانند استفاده کنند لذا دیر یا زود صحنه‌ی جامعه را ترک می‌کنند و در موقعه ترک جامعه برای عده‌ای قابل توجه از مردم شناخته می‌شوند. در صورتی که فتنه‌های رسوبی از آن جهت که با مهارت کامل خود را وابسته‌ی اصل و قانون ثابت نشان می‌دهند، لذا می‌توانند زمانهائی طولانی مغز و روان مردم جامعه را در اختیار خود بگیرند بلکه چنان که در بالا اشاره کردیم، ممکن است تدریجاً به صورت فرهنگ ثابت جامعه در آیند. ۲- شناختن فتنه‌های گذرا برای مردمی که تا حدودی از خرد و آگاهی برخوردارند آسان‌تر

است از شناختن فتنه‌های رسوبی، زیرا فتنه‌های رسوبی به جهت نمایش وابستگی به اصول و قوانین ثابت انسانی چنان که اشاره کردیم می‌توانند حتی هشیارترین انسانها را مبهوت بسازند و چنان که در مباحث گذشته دیدیم: خزیمه با آن خرد و تقوی نخست از پیکار با معاویه امتناع ورزید، تا آنگاه که سپاهیان معاویه عمار بن یاسر را شهید کردند و بیادش آمد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره‌ی او فرموده بودند: یا عمار تقتلک الفئه الباغیه (ای عمار تو را گروهی ستمکار خواهد کشت). ۳- فتنه‌های رسوبی که با گذشت زمان در جامعه رسوب می‌کنند و چه بسا که به صورت فرهنگ ثابت جامعه در می‌آیند، ممکن است با بروز شخصیت‌های بزرگ و با تقوی مورد تصفیه قرار بگیرند، و امور نامناسب و ناشایست آنها را از واقعیات و امور شایسته تفکیک نموده و جامعه را از تصفیه‌ی مزبور برخوردار بسازند. الا و ان اخوف الفتن عندی علیکم فتنه بنی امیه، فانها فتنه عمیاء مظلمه: عمت خطتها و خصت بلیتها، و اصاب البلاء من ابصر فیها، و اخطا البلاء من عمی عنها (هشیار باشید که خوفناکترین فتنه‌ها برای شما در نظر من فتنه‌ی بنی‌امیه است زیرا فتنه‌ای است کور و تاریک و تاریک کننده‌ی (خصلتها) نق

شاهش فراگیر و بلاهایش مخصوص (پیشوایان دین و انسانهای با ایمان) و هر کس که در آن فتنه بینا باشد بلا بر او فرود آید و هر کس که در آن فتنه نابینا باشد بلا او را گم می‌کند (به او نمی‌رسد). فتنه‌ای کور که بینایان در آن در رنج و نابینایان در آن راحتند. برای آشنائی مختصر با بنی‌امیه مراجعه فرمائید به مجلد ۱۱ از صفحه‌ی ۲۱۰ تا ۲۱۴ البته برای توصیف بنی‌امیه نه تنها آن چهار صفحه بلکه هزار صفحه کافی نیست، بنی‌امیه در برابر بنی‌هاشم خود را مجبور به عرض وجود دیده و برای اثبات این که ما هستیم روش متضاد با روش برگزیدگان بنی‌هاشم مانند محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام پیش گرفتند. ابوسفیان برای اثبات این که موجود است جنگها و کشتارها به راه می‌اندازد تا محمد صلی الله علیه و آله را از بین ببرد و اثبات کند که (موجود است) معاویه تمام کوشش و تلاش و سعیش بر این است که علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را از صفحه‌ی روی زمین به زیر زمین بکشاند و اسلام را به عرب‌گرایی و قیصر کسری بازی مبدل بسازد تا اثبات کند که (موجود است) همان گونه که فرزند دست پرورده‌اش یزید بن معاویه با شمشیری که پدرش بلند کرد و به مردم

گفت به فرزندم یزید بیعت کنید، اثبات کرد که (موجود است) در برابر چه کسی؟ در برابر حسین بن علی علیهما السلام. حسین بن علی که بود او کسی بود که پیامبر درباره‌ی او و برادرش امام حسن مجتبی علیه‌السلام فرمود: امامان قاما او قعدا (این دو فرزند من امامند قیام کنید یا در حال قعود باشد). او پسر فاطمه سلام الله علیها بود. او پسر علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام بود او گوینده‌ی نیایش عرفه بود، او کسی بود که برای حفظ اسلام از همه‌ی موجودیت خود گذشت کرد. او از عشق الهی چنان سرشار بود که می‌گفت: الهی رضی بقضائک و تسلیم لامرک لامعبود سواک یا غیاث المستغیثین (خدای من! رضا به قضایت دارم و تسلیم امر توام، معبودی جز تو نیست ای پناه دهندگان). احتیاج زیادی به بحث در این مورد نداریم و در مجلد ۱۳ از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی از

ص ۲۹۲ تا ۳۱۹ درباره‌ی بنی‌امیه و مخصوصا درباره‌ی یزید و پدر وی و درباره‌ی امام حسین علیه‌السلام مقداری بررسی شده است، مراجعه فرمائید امیرالمومنین علیه‌السلام دو مختص مهم برای فتنه‌ی بنی‌امیه متذکر شده‌اند: مختص یکم - کور و تاریک و تاریک کننده است، زیرا دعای بنی‌امیه به هیچ اصل و قانونی مستند نبود، آنچه که برای ا

و مطرح بود هوی و خودد کامگی و سلطه‌جویی بود و چون این سه موضوع هیچ مبنا و اصلی ندارد، لذا قطعی است که فتنه‌ی ای که بر مبنای بی‌مبنائی بوجود بیاید و ادامه پیدا کند کور و تاریک و تاریک کننده خواهد بود. مختص دوم - فراگیر همه‌ی مردم جامعه می‌باشد زیرا اولاً قدرت را بدست داشتند، ثانیاً از قیافه‌های به ظاهر حق به جانب استفاده می‌کردند ثالثاً شعارهایی عوام پسند مانند شعار درباره‌ی قرآن که معاویه در روزهای صفین با تعلیمات عمر بن و عاص بره انداخت ولی فقط خواص و عظماء بودند که از فتنه‌ی بنی‌امیه واقعا در شکنجه و فشار بودند. لذا می‌فرماید: عمت خطتها و خصت بلیتها (نقشه و خصلتش فراگیر عموم ولی بلایش مخصوص بود). این بلا و شکنجه و رنج سراغ آگاهان و پاکان انسانهای آن دوران را که در ردیف اولشان ائمه‌ی اطهار و اولیاء الله بودند، می‌گرفت. و دو جمله‌ی آخری (اصاب البلاء من ابصر فیها، و اخطا البلاء من عمی عنها) در حقیقت توضیح علت همان جمله‌ی خصت بلیتها می‌باشد زیرا معنای دو جمله چنین است که هر کس که در آن فتنه بینا باشد (و ناشیستی و وقاحت‌های آن را درک کند و بخواهد خود را از آن دور نماید)، قطعی است که بلا و مشقت و محنت و رنج بر سر ا

و تاختن خواهد گرفت و اگر کسی که چیزی نمی‌فهمد و در صدد هم نیست که چیزی از آن فتنه بفهمد و باصطلاح عامیان توبره یا آخورش را می‌خواهد که سر در آن فرو کند، نه بلائی خواهد دید و نه رنجی. و ایم الله لتجدن بنی‌امیه لکم ارباب سوء بعدی کالنباب الضروس تعذب بفیها و تخبط بیدها و ترین برجلها و تمنع درها، لا یزالون بکم حتی لایتر کوامنکم الا نافعالمهم او غیر ضائر بهم. و لا یزال بلاوهم عنکم حتی لا یکون انتصار احدکم منهم الا کانتصار العبد من ربه و الصاحب من مستصحبه، ترد علیکم فتنتم شوها مخشیه، و قطا جاهلیه لیس فیها منار هدی و لا علم یری و سوگند به خدا، پس از من بنی‌امیه را مالکان و روءسای بدی برای خود خواهید یافت، مانند شتر بد خلق (در موقع دوشیدن) که با دهانش (دندانهایش) زخمی می‌کند و با دستش می‌زند و با پاهایش دغ می‌کند و از دوشیدن شیر جلوگیری می‌نماید. بنی‌امیه به همان وضعی که گفتیم با شما رفتار خواهد کرد تا کسی را از شما نگذارند مگر این که سودی برای آنان داشته باشد، و یا ضرری به آنها نرساند و بلای آنان از شما زایل نگردد تا موقعی که پیروزی (یا انتقام) یکی از شما از آنان مانند پیروزی برده‌ای بر مالکانش و تابعی بر متبوعش باش

د. فتنه بنی‌امیه بطور قبیح و وحشتناک دسته دسته با وضع جاهلیت بر شما وارد می‌گردد، نه مناره هدایتی در آن وجود دارد و نه نشانه‌ای که دیده شود و راه گشا باشد. اگر یک جامعه‌ای با آگاهی و اختیار، والی عادل را بر زمامداری نپذیرد به زنجیر اربابان ستم پیشه با کمال جبر و نایبائی گردن خواهد نهاد. این مدعی تکامل! که انسان نامیده می‌شود، همه‌ی شرایط و عناصر تکامل را جمع کرد است! فقط یک چیز مانده اگر آن را هم بدست بیاورد، همانطور که انسان پرستان بی‌خبر! فرموده‌اند! در حدود یک وجب و نیم در کمال از خدا بالاتر می‌رود! آن چیزی این است که این تکامل یافته خیلی سریع‌النسیان است. و به گفته‌ی مردم: یک ساعت پیش ناهاری را که خورده است فراموش می‌کند. غرض از این مقدمه این است که بشر در تاریخ طولانی که پشت سر گذاشته است، این جریان را همواره مشاهده کرده است که وقتی از پذیرش قوانین عادلانه و زمامدار عادل سرباز می‌زند، به جای قانون گرفتار زنجیر و به جای زمامدار گرفتار ارباب می‌شود. با این حال، باز همین جریان را تکرار می‌کند! گوئی اصلا با چشمش نمی‌بیند که - هر که گریزد ز خرجات شهر بارکش غول بیابان شود بهترین تعبیر درباره‌ی جریان ت

اریخی فوق همان است که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید که: پس از من که یک زمامدار عادل و شما را با قانون الهی که عدل محض است اداره می‌کنم، ارباب (مالکان مدعی ربوبیت زمین و حیات انسانها) به سراختن خواهد آمد. از این ارباب جز ضرر و آسیب چیزی عائد شما نخواهد گشت مگر این که سودی با آنها داشته باشید. و اگر سودی به آنها نداشتید، برای این که در روی

زمین بتوانید زندگی کنید و نفس بکشید حداقل مالیاتی که باید پردازید این است که کمترین ضرری را به آنها نرسانید. سلام و درود همه‌ی عالمیان به روان پاک تو ای امیرالمومنین، ای انسان شناس آشنا با تمام صفحات تاریخ بشری، چه بگویم در مدح تو و با که بگویم! به خدا سوگند، من خود را شایسته‌ی آن نمدانم که مدح تو گویم. اما گاهی نغمه‌های انسان شناسان بزرگ را در نی درونم شنیده‌ام که می‌گویند: یک دهان خواهم به پهنای فلک تا بگویم مدح آن رشک ملک مدح ترا با چه کسی در میان بگذارند؟! مدح تو حیف است با زندانیان گویم اندر محفل روحانیان باز باش ای باب رحمت تا ابد بارگاه ما له کفوا احد باز باش ای باب بر جویای باب تا رسند از تو قشور اندر لباب ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه

ای واگو از آنچه دیده‌ای اگر در عبارت امیرالمومنین علیه‌السلام خوب دقت کنید، خواهید دید هیچ توصیفی درباره‌ی حکومت‌های استبدادی بهتر و رساتر از جمله‌ی فوق نمی‌توان گفت: که مردم در حکومت‌های استبدادی مانند بردگانی هستند در برابر مالکان مطلق العنان خود که اگر از رجال حکم شکست بخورند، چه چیزی طبیعی تر از شکست برده از مالک نابخرد و نابکار خود. و اگر پیروزی بدست بیاورد، یک برده از مالک نابخرد و نابکار چه پیروزی می‌تواند بدست بیاورد جز عصای دست یک صاحب عصا که به کله‌ی فردی فرود بیاید. نحن اهل البیت منها. بمنجا ولسنا فیها بدعاه (ما دودمان پیغمبر از فتنه‌ی بنی‌امیه در نجاتیم و در آن فتنه دعوت کننده نیستیم.) دو مسئله در اینجا متذکر شویم: مسئله یکم- مربوط به کلمه‌ی دعاه است که جمع داعی یعنی دعوت کننده است. درباره‌ی این که ما در آن فتنه دعوت کننده نیستیم، دو احتمال می‌رود: احتمال یکم این است که ما دعوت کننده به حمایت از حکومت بنی‌امیه (ارباب بردگی) نیستیم، چون این قضیه از واضح‌ترین واضحات است لذا بعید به نظر می‌رسد که نیازی به تذکر داشته باشد. احتمال دوم این است که ما در آن فتنه دعوت به سوی خویشتن نمی‌کنیم زیرا اثری

ندارد. این احتمال از یک جهت ضعیف است، زیرا نه خود امیرالمومنین علیه‌السلام در فتنه‌ی معاویه سکوت فرمود و نه امام حسن مجتبی علیه‌السلام در اوائل زمامداریش مادامی که قدرت در مقابله با معاویه داشتند و نه امام حسین علیه‌السلام در فتنه‌ی یزید بن معاویه که اسلام را در معرض نابودی قرار داده بود. البته پس از داستان کربلا دو امام که محاصر چند سلطان بنی‌امیه بودند به جهت عدم قدرت، دعوتی نفرموده‌اند. به هر حال، در جمله‌ی ولسنا فیها بدعاه باید تامل شود که مقصود چه بوده است مسئله دوم- امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات قبلی فرمودند که بالای فتنه‌ی بنی‌امیه مخصوص است، ممکن است موجب این گمان باشد که با مضمون جمله‌ی فوق که (ما خاندان پیغمبر در آن فتنه در نجاتیم) سازگار نیست پاسخ این گمان چنین است که مقصود از نجات خاندان پیغمبر نجات جسمانی و روانی از بلا و مصائب فتنه‌ی بنی‌امیه نیست، بلکه چنان که تاریخ با کمال وضوح و قطعیت نشان می‌دهد، مهمترین و شدیدترین ضربات فتنه‌ی بنی‌امیه متوجه خاندان پیغمبر بوده است، بنابراین، مقصود از نجات، نجات دینی و روحی است که فتنه‌های بنی‌امیه ناتوان‌تر از آن بود که آسیبی به دین و روحيات والای خان

دان عصمت وارد بسازند. اما مقام شامخ خاندان عصمت علیه‌السلام و عظمت شخصیت آنان بالاتر از آن است که ما انسانها بتوانیم از عهده‌ی بیان آن برآئیم- آب دریا اگر نتوان کشید هم بقدر تشنگی باید چشید در مجله ۲ صفحه‌ی ۲۷۲ تا ۲۸۱ و مجلد ۵ صفحه‌ی ۲۵۰ و ۲۵۱ و مجلد ۱۴ از صفحه‌ی ۱۲۳ تا ۱۲۶ و ۱۲۹ تا ۱۳۲ مقداری مختصر درباره‌ی فضائل و عظمت خاندان عصمت بررسی شده است، مراجعه فرمائید. ثم یفرجها الله عنکم کنفریح الادیم بمن یسومهم خسفا و یسوقهم عنفا، و یسقیهم بکاس مصبره لا یعطیهم الا السیف و لا یجلسهم الا الخوف، فعند ذلک تود قریش- بالدنیا و ما فیها لو یرونی مقاما و احدا و لو قدر جزر جزور لا قبل منهم ما اطلب الیوم بعضه فلا یعطونه (سپس خداوند آن فتنه را از شما دفع می‌کند مانند دفع و جدا کردن پوست از گوشت. خداوند فتنه‌ی بنی‌امیه را به وسیله‌ی کسی بر طرف می‌کند که آنان را ذلیل کند و با کمال خشونت آن را بر دارند و با کاسه‌ی تلخ آن را سیراب نماید، جز شمشیر بر آنان چیزی ندهد و پوشاند بر آنان جز ترس و وحشت را، در این هنگام قریش خواهد خواست که دنیا و آنچه را که در آن است بدهد و مرا یک موقعیت محدود اگر چه بقدر ذبح یک شتر قربانی ببی

ند تا بپذیریم از آنان آنچه را که امروز مقداری از آن را هم می‌خواهم و آنان از انجام دادن آن امتناع می‌ورزند). آری این است قانون الهی: کسی که انسانی را گریانده است او را خواهند گریاند. در مبحث گذشته گفتیم: این مدعی تکامل باصطلاح عامیان (همه چیزش درست است)! فقط کمی فراموشکار است. و فراموش کاری وی در امور قابل چشم‌پوشی نیست مانند این که صبح وقتی که به محل کارش می‌رفت اول پای راستش را از خانه بیرون گذاشته است یا پای چپ را؟ یا مثلا در خیابان چه مقدار از طرف راست راه رفته است و چه مقدار از طرف چپ؟ فراموشکاری او درباره‌ی حیاتی‌ترین مسئله زندگی در جهان پر معنای هستی است که عبارت است از این که معاویه و عمرو بن عاص که نژادپرستی را در برابر اسلام علم کرده و برای حفظ مقام چند روزه در این دنیا خونهای مقدس انسانهای بی‌گناه می‌ریختند فراموش کرده بودند که قوم عاد و ثمود و جدیس و صدها اقوام و ملل ستمکار با لبه‌ی دوم همان شمشیر که بر تارک انسانهای بی‌گناه فرود آورده بودند، عاقبت روزگارشان به کجا رسید! برآستی آیا انسان این قدر کوچک است که وقتی که مال و منال و مقام و جاه دنیا او را در خود فرو برد، خود را از همه‌ی قوانین حاکم در

جهان هستی که از آن جمله قانون (علیت) و (کنش و واکنش) است مستثنی می‌داند! برای هزارمین بار بگوئیم: چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم‌بندی خدا! ای تکامل یافته‌ی فراموشکار یا ای فراموشکار تکامل یافته، بدان که - کجا خواهی ز چنگ ما پریدن؟ که تاند دام قدرت را دریدن؟ چو پایت نیست تا از ما گریزی بنه گردن رها کن سر کشیدن دوان شو سوی شیرینی چو غوره باطن گر نمی‌دانی دویدن رسن را می‌گری ای صید بسته نبرد این رسن هیچ از گزیدن (مولوی) آری دنبال علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام خواهند گشت، ولی ک و علی بن ابی‌طالب؟! یک نویسنده مسیحی به نام جرج جورداق در کتاب خود الامام علی صوت العداله الانسانیه در آخرین سطرهای مقدمه‌اش چنین می‌نویسد: و ماذا عليك يا دنيا لو حشدت قواك و اتيت في كل زمن بعلي بلسانه و عقله و قلبه و ذی فقاره؟ (چه می‌شد به تو ای دنیا، اگر تمامی نیروهایت را جمع می‌کردی و در هر زمانی یک علی می‌آوردی با زبانش و عقلش و قلبش و ذوالفقارش؟) ولی هیئات! دیگر جامعه‌ی بشریت زمامداری بر خود ببیند که کفش خود را وصله بزند تا پابرهنگان قلمرو زمامداریش کفشی پیدا کند و بپوشد. پیراهن خود را بدهد آنقدر وصله ب

زند که دیگر از دادن به وصله زننده شرمنده گردد. کفن از گریه‌ی غسال خجل پیرهن از رخ وصال خجل هیئات! که روزی فرا رسد که این کره‌ی خاکی مردی را ببیند که زمامداری چند کشور پهناور اسلامی آن روز را برای این که مرتکب دروغی نشود، زیر پا بیندازد. دیگر از این پس مانده‌ی تاریخ نتوان توقع انسانی را داشت که با شنیدن من ظلم به یک زن یهودی که با جامعه‌ی اسلامی در حال همزیستی به سر می‌برد - با کشیدن خلخال از پایش مضطرب شود که بگوید: یک انسان با ایمان با شنیدن چنین خبری بمیرد، در نزد من مستحق سرزنش نمی‌باشد. تاریخ باید این صفحات خود را طی کند و برای مردم خود خواهش ثابت کند که انسان‌سازی و مدیریت انسان کار هیچ یک از آنان نیست، تا یک انسان الهی به نام حضرت حجه بن الحسن عجل الله تعالی فرجه را که نسخه‌ی دیگری از پدر بزرگوارش امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام است وارد عرصه‌ی حیات انسانا نماید و طعم حق و عدالت را به آنان می‌چشانند - آری منتظرم تا که فصل دی به سر آید باغ شود سبز و باغبان به در آید بلبل عاشق، به پای گلبن توحید اشک فشان باش تا دم سحر آید بگذرد این روزگار تلخ‌تر از زهر بار دگر روزگار چون شکر آید فقط د

ر آن روز است که معنای انسان جهان وطنی دارای حقوق جهانی خزیده زیر بالهای ملکوتی فرشته‌ی عدالت تحقق پیدا خواهد کرد. ان شاء الله تعالی

خطبه ۰۹۳ - در فضل رسول اکرم

[صفحه ۷]

تفسیر عمومی خطبه نود و چهارم فتبارک الله الذی لا یبلغه بعد الهمم و لا یناله حدس الفتن، الاول الذی لا غایه له فینتهی و لا آخر له

فینقضی: (پس مبارک است خداوندی که بلند و دور پروازیهای همتها به او نمی‌رسد و حدس هشیاریها بمقام شامخ او نائل نگردد. خداوند اول که غایتی برای او نیست تا پایان یابد و آخری برای او وجود ندارد تامنقرض شود. دو جمله فوق تا حدودی در مجلد دوم صفحه ۲۹ تفسیر خطبه اول تفسیر شده است. تفاوتی که میان جمله دوم در این خطبه با جمله خطبه دوم وجود دارد، اینست که در خطبه یکم چنین است: و لایناله غوص الفطن: (و حوزه اعلاى ربوبی‌اش از نفوذ هشیاران بدور است). و در این خطبه چنین است: و لایناله حدس الفطن: (و حدس هشیاریها به مقام شامخ او نائل نگردد). با کمی دقت معلوم می‌شود که منافاتی مابین این دو جمله وجود ندارد، یعنی با نظر به اینکه حدس (انتقال بسیار سریع به واقعیت مطلوب که گاهی سرعت بقدری زیاد است که گویی حرکتی از مبد فکری به مقصد انجام نگرفته و انعکاس محض می‌باشد) یکی از خواص اولیه هشیاریهای بسیار نافذ است، در حقیقت مجموع دو جمله چنین می‌شود که مقام شامخ ربوبی از نفوذ حدسی هشیاریها والا

تر است. موجود اولی که غایتی برای او نیست تا پایان یابد. منظور از اول که خدا با آن توصیف می‌شود چه در جملات نهج البلاغه و چه در آیات قرآنی، قطعا به معنای آغاز زمانی و هویتی برای آن ذات اقدس نیست، زیرا هیچ گونه آغاز و حد و کناره و مرزی برای آن ذات اقدس امکان‌پذیر نیست در حقیقت می‌توان گفت: مفهومی که برای کلمه اول در موقع اسناد آن به خدا صحیح است، عبارتست از سابق مطلق و قدیم و ازلی که هیچ ابتداء و آغازی برای آن قابل تصور نیست. چنان که برای خداوند متعال آغازی نیست، همچنین پایانی نیز قابل تصور نیست، لذا کلمه آخر که بان ذات اقدس بکار می‌رود، معنای لغوی و عرفی آن نمی‌باشد بلکه ابدی و سرمدی است که پایانی ندارد. و همان گونه که تصور آغاز و ابتداء او را محدود می‌سازد، همانطور تصور غایت و پایان مخالف بی‌نهایت بودن است. و محدودیت خداوندی مستلزم نقص او است که در جایش اثبات شده است.

[صفحه ۸]

فاستودعهم فی افضل مستودع، و اقرهم فی خیر مستقر، تناسختهم کرائم الاصلاب الی مطهرات الارحام کلما مضی منهم سلف قام منهم بدین الله خلف: (آنان پیامبران را در برترین ودیعتگاه به ودیعت نهاد و در بهترین قرارگاه تثبیت فرمود، اصلاّب شریفه آنان را به پاکترین ارحام منتقل ساخت هر موقعی که یکی از آنان (رسالت خود را ابلاغ نمود و) درگذشت، برای تبلیغ دین خداوندی جانشینی از آنان قیام نمود). انتخاب انبیا مستند به اصول با اهمیتی بوده است. مسلم است که منصب نبوت که نوعی وساطت میان خدا و بندگان او است، منصبی فوق العاده بااهمیت است. مخصوصا انبیا به عنوان اینکه وسائط خداوندی در بیان سعادت و صلاح و شقاوت و فساد مادی و معنوی اولاد آدم علیه‌السلام می‌باشند، قطعی است که چنین انسانهایی هم باید از نظر طبیعی پاکیزه و بی عیب باشند و هم از نظر روانی و روحی. لذا خداوند سبحان انبیا را از پدران و مادران پاکیزه و بی عیب بوجود آورده است، زیرا تاثیر عوامل وراثت در اخلاق همانند تاثیر آنها در رنگ و اعضا و اندام و غیر ذلک، اگر چه به عنوان عامل ایجاد زمینه، مورد قبول همگان می‌باشد. اینکه گفتیم: اگر چه (به عنوان عامل ایجاد زمینه) برای اینس

ت که آنچه از دانش مربوط به وراثت و از مشاهدات عمومی بدست می‌آید، اینست که عوامل وراثت تعیین کننده قطعی سرنوشت هیچ کس (از نظر صلاح و فساد و سعادت و شقاوت) نیست بلکه فقط توانائی ایجاد زمینه را دارد و الا تاثیر محیط و تعلیم و تربیت و دیگر عوامل و انگیزه‌ها باید به کلی منتفی گردد، در صورتی که تاثیر آنها و تاثیر تلقین و کمال جوئی که شخصیت آدمی را می‌تواند دگرگون کند، جای هیچگونه تردید نیست. امیرالمومنین علیه‌السلام در این جملات به دو امتیاز مهم از عوامل طبیعی وجود انبیا اشاره فرموده است: امتیاز یکم - خداوند پیامبران را در پاکترین اصلاّب به ودیعت نهاد، یعنی پدران انبیا علیهم‌السلام همگی انسان‌های الهی و شریف بوده‌اند سلسله پدران پیامبر اسلام بنا به نقل محدثان چنین است: محمد بن عبدالله صلی الله علیه و اله بن عبدالمطلب و اسمه شیبیه الحمد بن هاشم و اسمه عمرو بن عبد مناف و اسمه المغیره بن قصی و اسمه زید بن کلاب بن مره بن کعب بن لوی بن غالب بن فهر بن مالک بن النضر و هو قریش بن کنانه بن خزیمه بن مدرکه بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان

بن ادبن اودبن الیسع بن الهمیسع بن سلامان بن نبت بن حمل بن قیدار بن اسماعیل بن ابراه

یم علیه‌السلام بن تاریخ بن ناحور بن ساروع بن راعو بن فالغ (یا فالع) بن عابر و هو هود بن شالخ بن ارفخشد بن سام بن نوح بن ملک بن متوشلخ بن اخنوخ و هو ادیس بن یارد بن مهلائیل بن قینان بن انوش بن شیث و هو هبه الله بن ادم ابی‌البشر علیهم‌السلام جمیعا: امتیاز دوم- قرار دادن انبیاء در ارحام پاک مادرانی مطهره. در زیارت امام حسین علیه‌السلام همین مطلب را که امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه فرموده است، می‌خوانیم: اشهد انک کنت نورا فی الاصلاب الشامخه و الارحام المطهره: شهادت می‌دهم به اینکه تو (ای حسین) نور در اصلاب باعظمت و ارحام پاکیزه بودی. مرحوم هاشمی خوئی از کلبی نقل کرده است که برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم پانصد مادر نوشته شده است که در هیچ یک از آنها زنا و دیگر آلودگی‌های جاهلیت دیده نشده است). تبصره- با نظر به شماره مسلسل پدران پیامبر اکرم تا زمان آدم ابوالبشر علیه‌السلام، شماره مادران خیلی زیادتر بوده و قابل قیاس نمی‌باشد. بنابراین باید بگوئیم: نامهای پدران پیامبر که در امثال روایات فوق آمده است، به عنوان برخی از آنان ذکر شده است نه همه آنان و یا باید بگوئیم: مادران پیامبر اسلام علیه‌السلام تا حض

رت حوا علیهاالسلام کمتر از پانصد بوده و معادل پدران او می‌باشند و اشتباه از نسخه نویسیها بوده است. حتی افضت کرامه الله سبحانه و تعالی الی محمد صلی الله علیه و آله، فاخرجه من افضل المعادن منبتا و اعز الارومات مغرسا من الشجره التي صدع منهاانبیاء و انتجب امناء عترته خیرالعتر، و اسرته خیرالاسر، و شجرته خیرالشجر، نبت فی حرم و بسقت فی کرم، لها فروع طوال و ثمر لاینال: (تا آنگاه که کرامت خداوندی سبحانه و تعالی به محمد صلی الله علیه و آله منتهی گشت و، آن وجود مقدس را از برترین منابع رویاننده و عزیزترین اصول و ریشه‌ها برای کاشتن بیرون آورد، از آن درختی که خداوند آن را شکافته و پیامبرانش را از آن بیرون آورده و امنای خود را از آن برگزیده است. عترت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بهترین عترتهاست و دودمانش بهترین دودمانها و درختش بهترین درختها که در حرم روئیده و در کرامت و مجد برشد رسیده است، برای آن درخت شاخه‌هایی است بلند و ثمریست غیر قابل دستیابی.) محمد صلی الله علیه و آله فرزند باعظمت ابراهیم علیه‌السلام در جملات فوق با نظر به جمله: من الشجره التي صدع منها انبیاء: (از درختی که خداوند آن را شکافته پیامبرانش را

از آن بیرون آورده است.) و جمله نبت فی حرم: (که در حرم روئیده است.) نوعی ناسازگاری تصور شده است، توضیح اینکه با نظر به جمله یکم منظور از درخت، حضرت ابراهیم خلیل الرحمن علیه‌السلام است که پیامبران پس از آن بزرگوار از نسل مبارک او می‌باشند و با نظر به جمله دوم که می‌گوید: (آن درخت در حرم روئیده است) که مقصود مکه معظمه است، نمی‌تواند منظور حضرت ابراهیم علیه‌السلام باشد زیرا آن حضرت از کلدانیون است آنچه به نظر می‌رسد این است که مقصود از شجره اول قطعا حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام است او است پدر بزرگ انبیاء علیهم‌السلام و منظور از شجره دوم یا وجود مبارک خود پیامبر اکرم است و یا نهال و یا ساقه‌ای بزرگ از درخت او (حضرت ابراهیم علیه‌السلام) که حضرت هاشم علیه‌السلام می‌باشد که در حرم روئیده است. بدان جهت که امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه در این مورد و چند مورد دیگر اشاره به اصالت و طهارت سلسله نسل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده و در بعضی از سخنانشان حضرت ابراهیم خلیل الله را مطرح فرموده‌اند لذا مناسب است که ما در تفسیر همین خطبه مقداری درباره آن حضرت که ابوالانبیاء نامیده شده است بررسی داش

ته باشیم. قبلا متذکر می‌شویم که این مقاله، مباحث مشروح و مقداری مطالب جدیدتر از سخنرانی است که در تاریخ پنجشنبه ۱۶ اسفند ماه سال ۱۳۶۳ در مجمعی که مرکب از دانشمندان آلمانی و ایرانی بود و در انجمن حکمت و فلسفه اسلامی تشکیل یافته بود، ایراد شده است. پیش از ورود به اصل مبحث یک مقدمه ضروری را متذکر می‌شویم: تاریخ خداشناسی و خداپرستی مساوی تاریخ انسانی است. مقدمه: با نظر به ساختمان مغزی و نیروهای روانی و استعدادهای انسانی که از دیدگاه تاریخ تکون انسان (حداقل ۴۰۰۰۰ سال به این طرف) تغییری طبیعی در او بوجود نیامده است، باید گفت: انسان در رابطه با جهان هستی در مجرای

حرکت با قوانین ثابتی که حاکم بر آن است، از توحید مبدء هستی که خدا است، برخوردار بوده است. توجهات و گرایشها و نیایشهای ماورای طبیعی انسانها که مساوی تاریخ او حرکت کرده و پیش رفته است، از دلایل روشن برای اثبات همین حقیقت است که بشر بی توحید زندگی نکرده است، اگر چه در تطبیق آن واحد فوق طبیعی به هویتها و مصادیق بایکدیگر اختلاف داشته‌اند. آنچه که برای رد این قضیه بیان شده است، دو موضوع است: موضوع یکم- آثار و ترسیمها و مجسمه‌هایی است که گفته می‌شود، بشر به این

پدیده‌ها عبادت کرده است و یکتاپرستی به آن معنی که پس از ابراهیم (علیه‌السلام) رواج پیدا کرده، وجود نداشته است. این موضوع نمی‌تواند قضیه یکتاپرستی را از دوران ما قبل ابراهیم علیه‌السلام مردود بسازد، زیرا ما در بررسی آن آثار و ارتباط سحر و جادویی و حتی ارتباط گرایش عبادی به آنچه که آن آثار نشان می‌دهند، با نمودهای گنگ و بی‌زبان رویاروی هستیم، و نمی‌توانیم بر مبنای منطقی عملی بوسیله آن نمونها که احتمالات ارتباطات مغزی و روانی در آنها متعدد است اثبات کنیم که عبادت انسانهای ما قبل ابراهیم (علیه‌السلام) در همان نمونها منحصر بوده و هدف آنان جز همان شکلی از ارتباط که آثار نشان می‌دهند، نبوده است. امروزه در همه دنیا اماکن مقدس وجود دارد که بشر اشیائی را در آن اماکن مورد احترام شدید قرار می‌دهد، مانند الحجر الاسود در بیت‌الله الحرام و خود سنگهای آن بیت، با این که اگر یک مسلمان با هدف گیری پرستش، به آن سنگها احترام کند، قطعاً کفر ورزیده است. موضوع دوم- عبارتست از شیوع فراوان خدایان در امتداد تاریخ، میدانیم که اغلب جوامع در دوره‌های ما قبل ابراهیم (ع) حتی در قرون و اعصار بعد از ابراهیم تا امروز اصطلاح خدایان بسیار رائج بود

ده است. این خدایان در هر یک از اقوام و ملل هویت‌های مخصوص داشته و کارهای خاصی به آنها نسبت داده شده است برخی از نویسندگان گمان کرده‌اند: این خدایان معبودهای واقعی آن اقوام و ملل بوده و بجای خداوند یکتا مورد پرستش قرار گرفته‌اند. این موضوع بانظر به دلایل زیر، خطائی آشکار است، زیرا ما در دلایل زیر خواهیم دید که اغلب اشیاء و انسانهایی که محترم و مقدس بوده‌اند، کلمه خدا درباره آنها بکار میرفته است. ۱- ابوریحان بیرونی می‌گوید: جالینوس گفته است: (مردان بافضیلت، به سبب مهارت و استادی که در صنایع و معالجات طبی بدست آورده‌اند، شایسته ورود در جرگه خدایان گشته‌اند، از آن جمله اسکولابیوس و دیونسیوس در گذشته دو انسان بودند، سپس به مقام خدائی رسیدند، زیرا اولی بمردم طب را تعلیم می‌کرد و دومی صنعت انگورکاری را) ملاحظه می‌شود که تکامل و رشد انسانی دو شخصیت مزبور را که مورد احترام جامعه قرار گرفته بودند، موجب وصول به مقام فضیلت و تقدس که شایسته اصطلاح خدا (نماینده خدائی) گشته‌اند، معرفی مینماید. ۲- قبیله نزار در هنگام بجا آوردن اعمال مکه این ذکر را می‌گفتند: لیکن اللهم لیکن، لیکن لا شریک لک، الا شریک هو لک تملکه و ما ملک:

(اجابت می‌کنم دعوت تو را ای خداوند، اجابت می‌کنم. اجابت می‌کنم ترا، شریکی برای تو نیست، مگر شریکی که آن هم از آن تست، تو مالک آن شریک هستی و مالک هر چه که مملوک آن شریک است). این بت پرستان در این ذکر، اولاً توجه و گرایش به خدای بزرگ (الله) را ابراز می‌نمایند و سپس شریکی را که برای او قرار داده‌اند، (عزی) را مورد توجه قرار داده و با اینکه آنرا در همین ذکر می‌پرستند، مملوک (الله) قرار می‌دهند. ۳- ابوریحان بیرونی می‌گوید: (معلوم است که طبیعت مردم عوام همواره میل به محسوس و تنفر و وحشت از معقول دارد، زیرا معقول از آن مردم دانا است که در هر زمان و مکان در اقلیتند و به همین جهت بوده است که شماره فراوان از اقوام و ملل به صورتگری و مجسمه سازی و اشتیاق نشان می‌دهند) هم‌اکنون در سرزمین هند در معابد هند مجسمه‌های گوناگونی مورد تقدیس و احترام است، ولی شما وقتی که به کتابهای مقدس هندوها مراجعه می‌کنید و با برهمنان درباره این موضوع گفتگو می‌نمایید، می‌بینید آنان آن مجسمه‌ها را به عنوان تجسیم کننده جمال و جلال خداوندی و تقریباً وسیله تمرکز قوای دماغی برای توجه به ماورای طبیعت، تقدیس و احترام می‌کنند. (خود اینجانب در سفر هند

برای شرکت در سمینار بین‌المللی ابن‌سینا در دهلی نو این هدف گیری را در معابدی متعدد از هندوستان که با برهمنان گفتگو

کردیم شنیدم). ۴- هیچ کس تردیدی در این حقیقت ندارد که افلاطون یکی از پیشتازان مکتب الهیون است. (افلاطون تاکید می‌کند که ماورای دو نمونه اساسی جهان (مثل و جهان محسوس) آفریننده توانائی وجود دارد که می‌تواند یکی از آنها را که مثل است بوجود بیاورد و عالم محسوس که سایه آن است، احتیاجی به آفرینش مجدد ندارد و نخستین صفت اختصاصی این آفریننده مطلق علت فاعلی بودن او است و این آفریننده مطلق است که نظم و جمال را بوجود می‌آورد) باز در فصل چهارم در مبحث روح عالم می‌گوید: روح عالم نخستین و قدیمی‌ترین مصنوع خدا است، آن هم موجود الهی است) باین حال که افلاطون به وجود خدای بزرگ یقین و اعتقاد دارد ارواح بشری را از ساخته‌های خدایان ثانوی معرفی می‌کند. در جای دیگر از همین ماخذ (ص ۲۳۵ فصل دهم) می‌گوید: (پس خداوند به آفرینش سائر کائنات شروع کرد و آنها را بصورت مثل قرار داد چیست. آن مثل؟) شماره آنها چقدر است این مثل چهارتاست: یک- جنس خدایان آسمانی (مثلا مجردات) دو- جنس بالدار که در هوا شناور است. سه- نوع آبی چهار- جنسی که ب

ا پاهایش راه می‌رود. ملاحظه می‌شود که افلاطون اصطلاح خدایان را در موجودات مجرد و مقرب خداوندی بکار برده است. باز افلاطون در فصل یازدهم ص ۲۳۹ از ماخذ ذیل می‌گوید: (بحث از خدایان دیگر و چگونگی وجود آمدن آنها، خارج از توانائی ما است. بر ما لازم است که در این موضوع کسانی را که پیش از ما سخن گفته‌اند، تصدیق کنیم، زیرا آنان چنانکه می‌گویند، از فرزندان خدایان هستند و بدون شک و شبهه نیاکان خود را روشتر می‌شناسند). ۵- گریگوری ملطی معروف به ابن‌عبری در بیان داستان حضرت موسی علیه‌السلام چنین می‌گوید: (موسی به خدا گفت: زبان من لکنت دارد و در سخن گفتن سنگین است، فرعون چگونه دعوت مرا خواهد پذیرفت! رب فرمود: من ترا برای فرعون خدا قرار دادم) آیا اصطلاح خدا در این عبارات جز نماینده خداوند بزرگ چیز دیگری است. ژان ژاک روسو که از مسیحیان و یکتاپرست است، در کتاب معروف خود می‌گوید: (برای کشف بهترین قوانین که به درد ملل بخورد یک عقل کل لازم است که تمامی شهوات انسانی را ببیند ولی خود هیچ حس نکند، باطبیعت هیچ رابطه‌ای نداشته باشد، ولی آنرا کاملاً بشناسد، سعادت او بما مربوط نباشد، ولی حاضر شود به سعادت ما کمک کند. بالاخره بافتخاراتی ا

کتفا نماید که به مرور زمان علنی گردد، یعنی در یک قرن خدمت کند و در قرن دیگر نتیجه بگیرد، بنا بر آن چه گفته شد، فقط خدایان می‌توانند چنانکه شاید و باید برای مردم قانون بیاورند) برای تکمیل این مبحث که اصطلاح خدایان از زمانهای بسیار قدیم تاکنون در معنای موجودات مقدس و قابل احترام و گاهی هم در معنای نمایندگان خداوند بزرگ بکار رفته است، رجوع شود به کتاب (تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی ج ۱۰ ص ۶۳ تا ۷۴) خلاصه اینکه شیوع بت پرستی و پدیده خدایان نمی‌تواند انسانهای ما قبل ابراهیم علیه‌السلام را متهم به خدانشناسی و محرومیت از توحید نماید، منابع ادیان الهی مانند قرآن صراحتاً توحید را مقدم بر همه عقاید دیگر می‌داند و اینکه بت پرستی و گرایش به خدایان در دورانهای قدیم شایع بوده است، هیچ جای تردید نیست و قرآن نیز جریان مزبور را در تاریخ، متذکر و قصه‌هایی را درباره جریان مزبور بیان می‌کند، منافاتی با این ندارد که کاروان بزرگی از بشریت به تبعیت از پیامبران و با تکیه به عقل و وجدان، معتقد به توحید و الهیات معقول بوده‌اند بعضی از این مورخان و تحلیلگران تاریخ را می‌بینیم که درباره اساطیر و افسانه‌های کهن بقدری تتبع و دقت و موشکافی می‌ن

مایند و نتیجه‌گیری می‌کنند که گوئی ضروری‌ترین مسئله حیات را برای خود مطرح و آنرا در برابر چشمشان مشاهده می‌کنند! ولی درباره شخصیت‌های کامل و رشد یافته‌های الهی که اکثر جوامع بشری حیات خود را با آن شخصیتها و دستوراتشان تفسیر و توجیه مینمایند اهمیتی نمی‌دهند!! شاید علت چنین مسامحه و بی‌اعتنائی فرار از جذب شدن به کمال اعلائی انسانی است که با بی‌قید و شرط زیستن در این دنیا منافات دارد. ما نباید به جهت بی‌توجهی برخی از باستان‌شناسان و مورخان بامداد تاریخ و قرون و اعصار قدیم به معتقدات مردم درباره توحید و الهیات، دست از حقیقتی برداریم که هم عقل سلیم با نظر به ساختمان مغزی و استعدادهای

روحی آدمی آن را اثبات می‌کند و هم کتب آسمانی مانند قرآن و تورات. ما برای اثبات خطائی که برخی از باستان‌شناسان و مورخان در بیان سرگذشت بشری مرتکب می‌شوند، فقط نمونه‌ای را بیان می‌کنیم: همه می‌دانیم که داستان سبئون را قرآن و تورات متذکر شده است، ولی باستان‌شناسان تا اواخر قرن هجده هیچ چیزی درباره این تمدن نگفته بودند. یک دانشمند آلمانی بنام میخائیل که در فلسفه علوم الهی مرد محقق بود و در سال ۱۷۷۱ از دنیا رفته است، به پادشاه دانمارک (فرد

ریک پنجم) پیشنهاد می‌کند که گروهی را در سال ۱۷۵۶ به یمن بفرستد تا آن چه را که در تورات درباره سبا و یمن آمده است تحقیق کنند. فردریک پنج نفر را به سرپرستی کار ستون بنوهر به آن سرزمین تعیین می‌کند. در سال ۱۷۶۱ این گروه راه می‌افتند و از مصر عبور کرده و به یمن میرسند (۱۷۶۲) این گروه بجز سرپرستان، همه در راه از سختی از بین می‌روند، سرپرست گروه به کشفیاتی نائل شده و کتابی در این باره می‌نویسد و می‌گوید: (دو شهر بنام ظفار و حدافه را کشف کرده است، خطوط و نقشه‌های کتیبه‌ای در آن شهرها دیده می‌شود که یهود و عرب از خواندن و درک آنها ناتوانند در سال ۱۸۱۰ زسن آلمانی به یمن رفته و در شهر ظفار به سه نقشه کتیبه‌ای دست می‌یابد و در شهر مخا پنج فقره از نقشه‌های کتیبه‌ای پیدا می‌کند. در سال ۱۸۳۸ یک افسر انگلیسی بنام ولسته بان سرزمین رفته و کتیبه‌های مربوط به اقوام حمیری را در قلعه‌ای به نام حصن غراب پیدا می‌کند. این افسر انگلیسی با همراهانش کتیبه‌ها و نقشه‌های و نقشه‌های زیادی را از شهر مارب که سد مشهور سبئون در آن بوده است پیدا می‌کند.

در سال ۱۸۴۳ یک فرانسوی بنام ارنو به سبا رفته و ۵۶ کتیبه از صنعاء، خریبه، مارب و حرم بلقیس می‌یابد و با خود می‌آورد. بدین ترتیب، تدریجا اهمیت مسئله روشن می‌شود و جمعیتی به نام (جمعیت آثار سامی) تحت نظارت سرپرست فرهنگ پاریس تشکیل می‌شود. آنگاه مستشرق معروف هالقی را در سال ۱۸۶۹ به دنبال کارهای مکتشفین به سبا می‌فرستد. این مستشرق ۶۶۰ نقشه کتیبه‌ای را با خود می‌آورد. این شخص به شهرهای جوف و معین که پایتخت دولت معینی‌ها بوده است دست می‌یابد، در حالیکه جز در بعضی کتابهای یونانی خبری از آنها دیده نشده بود. سپس یک دانشمند آلمانی به نام ادوفار گلازر به مسافرت پرداخته و در حدود ۱۰۰۰ نقش کتیبه‌ای را از مارب و تاریخ سد مارب و تعمیراتش بدست می‌آورد. این بود یک نمونه از نتایج ناشایست بی‌اعتنائی به کتب آسمانی در کشف شناخت سرگذشت بشر. حال، اگر کتب آسمانی درباره شخصیت‌هایی بسیار با عظمت مانند حضرت ابراهیم و حضرت موسی و حضرت عیسی علیه‌السلام حقائق را بیان کنند، ولی باستان‌شناسان و مورخان درباره آن شخصیتها و حقائق سکوت یا گاهی قیافه تکذیب به خود بگیرند، کوه فکری و محدود نگری خود را بازگو می‌کنند. پس از این مقدمه وارد مبحث اصلی می‌شویم که عبارتست از: توصیف عظمت‌های ابراهیم خلیل علیه‌السلام و مقام والای توحید که آن حضرت

بدان نائل گشته بود و انعکاس این توصیف و توحید در قرآن مجید و عهد عتیق (تورات) و عهد جدید (انجیل). توصیف ابراهیم علیه‌السلام در قرآن مجید در قرآن عالی‌ترین صفات یک انسان الهی که مدارج رشد و کمال پیموده است، به حضرت ابراهیم خلیل الله علیه‌السلام اثبات شده است. از آن جمله: ۱- و اذکر فی الکتاب ابراهیم انه کان صدیقا نبیا: (و بیاد بیاور در کتاب ابراهیم را که او یک انسان کاملاً راستگو و راست کردار و پیامبر بوده است). در این آیه مبارکه دو صفت با عظمت به حضرت ابراهیم اثبات شده است: صفت یکم- (راست گوئی و راست کرداری) صفت دوم- (نبوت) (پیامبری). ۲- و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین: (زمانی که (یا بدانجهت که) پروردگار ابراهیم او را با کلماتی آزمایش فرمود و ابراهیم از عهده همه آن آزمایشها برآمد، خداوند فرمود من ترا برای مردم امام قرار دادم، ابراهیم عرض کرد: آیا از نسل من هم از این امامت برخوردار می‌شوند، خداوند فرمود پیمان من (امامت) به ستمکاران نمی‌رسد). در این آیه مبارکه نیز یک صفت اعلای انسان الهی و تکاپو و تحمل بسیار شدید در آزمایشات به ابر

اهیم اثبات شده است: صفت سوم- (امامت) صفت چهارم (تحمل در آزمایشها) ابتلاء و آزمایش‌هایی که حضرت ابراهیم (ع) از

عهد همه آنها برآمده است، در آیات بعدی مطرح خواهد گشت. ۳- و اذ جعلنا البیت مثابه للناس و امانا و اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی و عهدنا الی ابراهیم و اسماعیل ان طهرا بیتی للطائفین و العاکفین و الرکع السجود: (و ما بیت را عامل پاداش و پناهگاه و جایگاه برای استمرار عبادت و امن قرار دادیم و از مقام ابراهیم نمازگاهی برای خود اتخاذ کنید و ما به ابراهیم و اسماعیل عهد بستیم که بیت مرا برای طواف کنندگان و اعتکاف کنندگان و رکوع و سجود کنندگان تطهیر و آماده نمایند.) در این آیه مبارکه خداوند سبحان ابراهیم با فرزندش اسماعیل علیهما السلام را به تطهیر و آماده ساختن بیت الله الحرام برای عبادت کنندگان مامور می‌سازد. صفت پنجم (تطهیر کننده و آماده کننده بیت برای عبادت). ۴- و اذ قال ابراهیم رب اجعل هذا بلدا آمنا و ارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله و الیوم الاخر قال و من کفر فامتعه قليلا ثم اضطره الی عذاب النار و بس المصیر: (بدان جهت که ابراهیم گفت: ای پروردگار من، این شهر را دارای امن قرار بده و اهل آنرا از کسانی که

ه به خدا و روز معاد ایمان آورده‌اند از میوه‌ها روزی فرما، خداوند فرمود و هر کس کفر بورزد، او را اندکی (از این دنیا) برخوردار می‌سازم، و سپس او را به ورود بر عذاب آتش مضطر می‌نمایم، عذاب آتش پایان بدی است). در این آیه خیرخواهی ابراهیم (ع) درباره مردم مکه تذکر داده شده است که ابراهیم (ع) در حال نیایش، آسایش مردم را از جهت مواد معیشت (و دیگر پدیده‌های مهم) از خداوند متعال مسئلت مینماید. صفت ششم - (خیرخواهی درباره مردم). ۵- و اذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسماعیل ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم: (زمانیکه (یا: بدان جهت که) ابراهیم به همراه اسماعیل پایه‌ها و دیوارهای بیت را بنا می‌کردند و بالا می‌بردند (چنین راز و نیاز می‌نمودند): که خداوند، این عمل را از ما قبول فرما، قطعا توئی شنونده و دانا). در این آیه ابراهیم و فرزندش به عنوان بالا برنده بنیانها و دیوارهای بیت معرفی گشته‌اند. صفت هفتم - (تجدید کننده ساختمان بیت الله الحرام) (و بنا به نظر بعضی از مفسران مانند مجاهد بنیانگزار بیت). ۶- ربنا و اجعلنا مسلمین لک و من ذریتنا امه مسلمه لک و ارنا مناسکنا و تب علینا انک انت التواب الرحیم: (ای پروردگار ما، و

ما را برای تقرب به تو مسلمان قرار بده و از نسل ما امتی مسلمان قرار بده و عبادات ما را برای ما تعلیم فرما و توبه و باز گشت ما را بسوی خودت قبول بفرما قطعا توئی پذیرنده توبه و مهربان). در این آیه ابراهیم درباره خود و ذریه خود از خدا مسئلت می‌دارد که از جمله توبه کنندگان باشند صفت نهم - مسلمان. صفت دهم - توبه کننده. ۷- ربنا و ابعث فیهم رسولا - منهم یتلوا علیهم آیاتک و یعلمهم الکتاب و الحکمه و یرحمهم انک انت العزیز الحکیم: (ای پروردگار ما، در میان آنان (نسل ابراهیم) رسولی را برانگیز که آیات ترا برای آنان بخواند و کتاب و حکمت به آنان تعلیم نماید و آنان را تزکیه و تهذیب کند، قطعا توئی عزیز و حکیم). در این آیه حضرت ابراهیم (ع) از خداوند متعال مسئلت می‌دارد که نسل او را مورد لطف و عنایت خود قرار داده و بوسیله ارسال پیامبر، کتاب و حکمت به آنان بیاموزد و نفوسشان را تهذیب و تطهیر نماید. صفت هشتم - (خیرخواهی درباره رشد و کمال نسل خود) که از نظر روحی به حد کمال و رشد برسند. ۸- و من یرغب عن مله ابراهیم الا من سفه نفسه و لقد اصطفیناه فی الدنیا و انه فی الاخره لمن الصالحین: و کیست که از دین ابراهیم اعراض کند مگر کسی که خود ر

اسفیه نموده است و ما قطعا ابراهیم را در این دنیا برگزیدیم و او در آخرت در گروه صالحان است). این آیه ضمن بیان سه صفت برای حضرت ابراهیم (ع) یک مسئله بسیار با اهمیت را متذکر می‌شود، این مسئله عبارتست از اینکه خداوند هر کس را که از دین ابراهیم رویگردان شود، سفیه معرفی می‌کند و این معنا چنانکه در آیات بعدی صریحا خواهد آمد اثبات می‌کند که دین اسلامی که حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله آورده است همان دین ابراهیم است که در نهایت رشد انسانی شایستگی تبلیغ دین جاودانی را برای همه انسانها بدست آورده است. سه صفت در این آیه برای حضرت ابراهیم ذکر شده است: صفت یازدهم (رشد اعلائی ابراهیم) صفت دوازدهم - مصطفی (برگزیده شده در این دنیا) صفت سیزدهم شایستگی قرار گرفتن در گروه صالحان در آخرت. ۹- اذ قال ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمین: (برگزیدگی ابراهیم (ع) در این دنیا و قرار گرفتن او در گروههای صالحان در

آخرت) برای این بود که خدا به او فرمود: اسلام بیاور، او گفت: من اسلام آوردم به خداوند پرورنده عالمیان). پذیرش اسلام - در قرآن مجید، اسلام به دو معنی آمده است: معنای یکم دین الهی عام که به همه پیامبران الهی برای ارشاد انسا نها وحی شده و همانست که پس از نوح (ع) بوسیله حضرت ابراهیم خلیل الرحمن به همه انسانها بطور عموم ابلاغ شده است این متن کلی نه قابل نسخ بوده است و نه مخصوص به جامعه و دورانی خاص. و در مواردی متعدد از قرآن خداوند پیامبر اسلام خاتم الانبیاء (ص) را تابع همین دین معرفی فرموده است. معنای دوم دین خاص اسلام که همان متن دین ابراهیم (ع) است با مقداری احکام و تکالیف فطری که از دستبرد دگرگونیها در امان مانده است. در صورتیکه در دیگر ادیان هم از نظر عقاید و هم از نظر عقاید و هم از نظر احکام تغییرات و دگرگونیهای بوجود آمده است. ۱۰- و وصی بها ابراهیم بنیه و یعقوب یا بنی ان الله اصطفی لکم الدین فلاتموتن الا و انتم مسلمون: (و ابراهیم فرزندان خود را به ملت ابراهیم (اسلام) توصیه کرد و (همچنین) یعقوب به فرزندانش (همان توصیه را نمود). ای فرزندان من، خداوند دین را برای شما اختیار فرمود، پس از این دنیا چشم برنبدید مگر در حالیکه شما مسلمانید). بار دیگر ابراهیم علیه السلام این وصیت را به فرزندانش می کند که نزدیکترین مردمان به وی می باشند: فرزندان من، حیات بدون دین و بدون پذیرش اسلام که آدمی را در (حیات معقول) قرار می دهد، تباہ کردن

است. این توصیه اگر چه در ظاهر عباراتش متوجه فرزندان ابراهیم و فرزندان یعقوب علیهما السلام است، ولی آن دو پیامبر عظیم الشان با مخاطب ساختن فرزندانشان که نزدیکترین مردم به آنان می باشند، در حقیقت همه مردم را مخاطب قرار داده و همه مردم را به گرایش به دین که معنایش محاسبه همه جانبه حیات و عمل به آن است توصیه فرموده اند. بار دیگر صفت خیرخواهی، آیا خیرخواهی می تواند بالاتر از این باشد که انسان را از خاک بلند می کند و او را از جان پاک خود آگاه می سازد؟ چیست دین؟ برخاستن از روی خاک تا که آگه گردد از خود جان پاک محمد اقبال لاهوری ۱۱- و قالوا کونوا هودا او نصاری تهتدوا قل بل مله ابراهیم حنیفا و ما کان من المشرکین: (اهل کتاب به مردم گفتند. یهود و نصاری باشید (یهود گفت: بدین یهود بگروید و نصاری گفتند: به دین مسیحیت بگروید) تا هدایت شوید، ای پیامبر تو بگو: بلکه همه باید به ملت ابراهیم بگروند که (او حنیف بود دین و ملت او فطری و بی افراط و تفریط است) و ابراهیم از مشرکین نبوده است). صفت چهاردهم - حنیف (فطری و بی افراط و تفریط و رستگار) صفت پانزدهم موحد حقیقی. متن حقیقی دین الهی همان است که حضرت ابراهیم علیه السلام آنر

از طرف خداوند سبحان به همه مردم در همه دورانها تبلیغ فرموده است. در این آیه شریفه خداوند سبحان بالزام نمودن یهود و نصاری به رجوع به دین ابراهیم که متن حقیقی دین الهی است، آنان را به وحدت دعوت می نماید و مسئله توحید حقیقی را در راس این عوامل وحدت قرار می دهد و میفرماید: و ما کان من المشرکین: (و ابراهیم از مشرکان نبوده است). در آیه ای دیگر این اساسی ترین عامل وحدت را برای ادیان سه گانه اسلام و یهودیت و مسیحیت بیان می فرماید: قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لانشرک به شیئا و لایتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون: (بگو ای اهل کتاب بیائید کلمه ای را که میان ما و شما مشترک است، بپذیریم: نپرستیم جز خدا را و هیچ چیزی را برای او شریک قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را اربابی جز خدا (در برابر خدا) اتخاذ نکنیم، اگر از این دعوت رویگردان شوند، به آنان بگو! شاهد باشید که ما مسلمانان هستیم). این کلمه مشترک که یکتاپرستی حقیقی و نفی هرگونه شرک است، اساس و هدف اصلی دین ابراهیم است و از دیدگاه قرآن این کلمه مشترک همه آن انسانها را که ادعای گرا

یش به مبدء و معاد دارند و به یک کتاب الهی تکیه می کنند میتواند متحد بسازد. در آیه ای دیگر چنین آمده است: ان الذین امنوا و الذین هادوا و النصاری و الصابئین من آمن بالله و الیوم الآخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون: (قطعاً کسانی که ایمان آورده اند و آنان که به دین یهودیت گرویده اند و مسیحیان و صابئیان کسانی هستند که ایمان به خدا و روز معاد بیاورند و عمل صالح انجام بدهند، برای آنان در نزد پروردگارشان پاداش، مقرر شده و برای آنان ترس و اندوهی

نیست.) در این آیه خداوند سبحان ارزش حقیقی عناوین مذهبی را که مردم به خود نسبت می‌دهند، بیان می‌فرماید که آنان که خود را مومنین می‌نامند و کسانی که خود را به یهودیت مستند می‌دارند و مردمی که می‌گویند: ما نصاری هستیم و آن عده که می‌گویند: ما صابئی هستیم، ارزش این ادعاها موقعی واقعیت پیدا می‌کند یا به عبارت دیگر موقعی این انسانها با این دعاوی موفق به رشد و نجات خواهند بود که واقعا به خدا و آخرت ایمان بیاورند و عمل صالح انجام بدهند و مسلم است که بشر در تشخیص عمل صالح که مبتنی بر مصالح واقعی و اجتناب از زشتی‌ها باشد، نیاز شدید به وحی از طرف خداوند

علیم و حکیم دارد که پیامبران آن مصالح و مفاسد را با استناد به وحی تبلیغ نمایند. این اعتقاد سه گانه چنانکه در گذشته گفتیم متن اصلی دین حضرت ابراهیم علیه‌السلام است که همه ادیان سه گانه اسلام و مسیحیت و یهود آن را پذیرفته‌اند. ۱۲- قولوا انا بالله و ما انزل الینا و ما انزل الی ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و الاسباط و ماوتی موسی و عیسی و ماوتی النبیون من ربهم لانفرق بین احد منهم و نحن له مسلمون فان آمنوا بمثل ما امتتم به فقد اهتدوا و ان تولوا فانما هم فی شقاق فسیکفیکهم الله و هو السميع العلیم. صبغه الله و من احسن من الله صبغه و نحن له عابدون. قل اتحاجوننا فی الله و هو ربنا و ربکم و لنا اعمالنا و لکم اعمالکم و نحن له مخلصون. ام تقولون ان ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و الاسباط کانوا هودا او نصاری قل ءانتم اعلم ام الله و من اظلم ممن کتم شهاده عنده من الله و ما الله بغافل عما تعملون: (شما ای مسلمانان بگوئید: ما ایمان آوردیم به خدا و به آنچه که بر ما نازل شده است و به آنچه که به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط (دوازده نفر از اولاد حضرت یعقوب علیه‌السلام) و به آنچه که به موسی و عیسی داده شده و

به آن چه که به پیامبران از طرف پروردگارشان داده شده است، ما میان هیچ یک از آنان فرقی نمی‌گذاریم و ما برای خدا اسلام آوردیم. اگر آنان به مثل آنچه که شما ایمان آورده‌اید، ایمان بیاورند، قطعاً هدایت می‌شوند و اگر رویگردان شوند، جز این نیست که دچار اختلاف (و مشقت) خواهند بود و خداوند ترا در برابر آنان کفایت خواهد کرد و او شنوا و دانا است. (ایمان به خدا و به آنچه که بر مسلمین و ابراهیم و اسماعیل و یعقوب و اسباط و موسی و عیسی و دیگر پیامبران نازل شده است). فطرت و رنگریزی اصلی است که خداوند در نهاد بندگان به امانت نهاده است و کیست نیکوتر از خدا در ساختن چنین فطرت و رنگریزی و ما او را می‌پرستیم، به آنان بگو: آیا شما درباره الله با ما به احتجاج می‌پردازید، در صورتیکه الله پروردگار ما و پروردگار شما است و برای ما است اعمالی که انجام می‌دهیم و برای شما است اعمالی که انجام می‌دهید و ما به خداوند متعال اخلاص می‌ورزیم. یا شما می‌گوئید: ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط یهودی یا نصرانی بودند به آنان بگو آیا شما داناترید یا خدا و کیست ستمکارتر از کسی که مخفی بدارد در نزد خود شهادتی از خدا را و خداوند از عملی که انجام م

ی‌دهید غافل نیست.) ۱- در چند آیه فوق با صراحت کامل پیروی مسلمین را از دین ابراهیم و دیگر پیامبران عظیم‌الشان که خداوند همان دین ابراهیم (ع) را بر آنان نازل کرده بود، تذکر می‌دهد. ۲- و نیز با کمال صراحت این حقیقت بیان شده است که مسلمین هیچ فرقی میان پیامبران الهی نمی‌گذارند و دین ابراهیم مطابق همان فطرت و رنگریزی اصلی نهاد آدمی است که خداوند متعال در انسانها بوجود آورده است. ۳- بار دیگر در آیات فوق این مسئله مهم گوشزد شده است که عناوین رسمی که یهود و نصاری خود را به آن مستند می‌دارند نمی‌توانند پیامبران الهی را هم مانند ابراهیم و اسماعیل و اسحق و یعقوب و اسباط هم مکتب خود معرفی نمایند و مثلاً بگویند حضرت ابراهیم و اسماعیل یهودی یا نصرانی بودند. در جای دیگر از قرآن مجید همین مطلب تأکید شده است: ۱۳- یا اهل الکتاب لم تحاجون فی ابراهیم و ما انزلت التوراة و الانجیل الا من بعده افلا تعقلون: (ای اهل کتاب چرا درباره‌ی ابراهیم احتجاج می‌کنید، در حالیکه تورات و انجیل نازل نشده‌اند مگر بعد از ابراهیم آیا تعقل نمی‌کنید.) یعنی منبای دو عنوان یهود و نصرانی دو کتاب (تورات و انجیل) است و این دو کتاب بعد از ابراهیم نازل شد

هاند. ولی ضمناً از این آیه و آیات شماره‌ی ۱۲ به خوبی روشن می‌شود که دو اهل کتاب (یهود و نصاری) حضرت ابراهیم

علیه‌السلام را به عنوان یک پیامبر عظیم‌الشان الهی پذیرفته و حتی خود را متکی و مومن به دین ابراهیم می‌دانستند. در دو آیه دیگر در سوره آل عمران می‌گوید: ۱۴- ما کان ابراهیم یهودی یا ولا نصرانیاً ولكن کان حنیفاً مسلماً و ما کان من المشرکین. ان اولی الناس بابراهیم للذین اتبعوه و هذا النبی و الذین آمنوا و الله ولی المومنین: (ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی بلکه او حنیف (دارای دین مستقیم و مسلم بوده و از گروه مشرکان نبوده است. قطعاً شایسته‌ترین مردم به ابراهیم کسانی هستند که از او پیروی می‌کنند و این پیامبر و کسانی که ایمان آورده‌اند و خداوند ولی مردم با ایمان است). در دو آیه فوق بار دیگر این قضیه را که ابراهیم نه یهود بود و نه نصرانی بلکه او را پیامبر حنیف و مسلم (به معنای عام که در گذشته آنرا توضیح دادیم) گوشزد می‌کند تا اهل کتاب را وادار به تکاپو و پیگیری دین ابراهیم نماید که مورد قبول آنان می‌باشد. آیه‌ی دوم می‌گوید: بدیهی است که با احتجاج و ادعاها نمیتوان خود را ابراهیمی حقیقی معرفی نمود، باید کسی ادعای

ابراهیمی بودن را نماید که واقعا از آن حضرت پیروی می‌نماید. اگر در این قضیه‌ی با اهمیت بررسی کامل شود، خواهید دید پیامبر اسلام و آنانکه بوسیله‌ی او ایمان آورده‌اند پیروان حقیقی حضرت ابراهیم می‌باشند. (حنیف و مسلم). ۱۵- قل صدق الله فاتبعوا مله ابراهیم حنیفاً و ما کان من المشرکین (بگو به آنان، خدا راست فرموده است (که همه‌ی طعامها به بنی اسرائیل حلال بوده است) پس، از ملت ابراهیم که مبنایش دین مستقیم الهی است تبعیت کنید و ابراهیم از مشرکین نبوده است). (حنیف) ۱۶- و من احسن دیناً ممن اسلم وجهه لله و هو محسن و اتبع مله ابراهیم حنیفاً و اتخذ الله ابراهیم خلیلاً: (کیست نیکو دین‌تر از کسی که روی خود را به خدا تسلیم نماید در حالیکه نیکوکار است و از ملت ابراهیم تبعیت نموده است و خداوند ابراهیم را دوست خود اتخاذ نموده است). (حنیف) صفت شانزدهم- خلیل (دوست) در این آیه خداوند متعال بهترین دین را ملت ابراهیم حنیف معرفی فرموده است. ۱۷- و اذ قال ابراهیم لابیة ازر اتخذ اصناما الهه انی اراک و قومک فی ضلال مبین: (و هنگامی که ابراهیم به پدرش (عمویش) آزر گفت: آیا بتها را خدایان اتخاذ کرده‌ای، من ترا و قوم ترا در گمراهی آشکار می‌ب

ینم). در منابع حدیثی ما آمده است که مقصود از ابیه عموی ابراهیم بوده است، زیرا در روایت معتبر آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: پدران ما تا حضرت آدم (ع) پاک بوده‌اند، و اگر پدر حضرت ابراهیم مشرک بود، مطابق آن آیه که می‌گوید: انما المشرکون نجس: (جز این نیست که مشرکین پلیدند). روایت مزبوره از نظر معنی مختل می‌گشت. صفت هفدهم- (مبارزه در راه توحید) حتی با نزدیکترین خویشاوندانش مانند عمو. ۱۸- و کذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض و لیکون من الموقنین: (و بدینسان ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نشان میدهم و برای اینکه از گروه نائل به یقین بوده باشد). صفت هجدهم- (دارای بینائی ملکوت آسمانها و زمین). صفت نوزدهم- (و اصل بمقام والای یقین). ۱۹- فلما جن علیه الیل راکو کبا قال هذا ربی فلما افل قال لاحب الافلین. فلما را القمر بازغا قال هذا ربی فلما افل قال لئن لم یهدنی ربی لاکونن من القوم الضالین. فلما را الشمس بازغه قال هذا ربی هذا اکبر فلما افل قال یا قوم انی بری مما تشرکون. انی و جهت وجهی للذی فطر السماوات و الارض حنیفاً و ما انا من المشرکین: (هنگامی که تاریکی شب فرا رسید، ستاره‌ای د

ید و گفت: اینست پروردگار من، وقتی که ستاره ناپدید شد، گفت: من ناپدید شونندگان را دوست نمی‌دارم. و هنگامی که ماه را در حال تابیدن دید، گفت: اینست پروردگار من، وقتی که ناپدید شد، گفت: اگر پروردگار من، مرا هدایت نکند از قوم گمراهان خواهم بود. و هنگامی که آفتاب را در حال تابیدن دید، گفت: اینست پروردگار من، این بزرگتر است، وقتی که ناپدید شد گفت: ای قوم من، من از آن شرکی که شما می‌ورزید بیزارم. من روی خود را بسوی خداوندی گردانیدم که آسمانها و زمین را آفریده است (من این گرایش را) در حالیکه بر مبنای دین فطری حرکت می‌کنم، انجام می‌دهم و از مشرکان نیستم). به اضافه‌ی اینکه حضرت ابراهیم علیه‌السلام با عنایات خداوندی بمقام اعلا‌ی شهود و دیدن ملکوت الهی نائل آمده بود و می‌توانست قوم خود را از این طرق و اعجازهائی که نشان میداد ملزم کند و به دین خود هدایت نماید، ولی حضرت ابراهیم علیه‌السلام باضافه استفاده از

اعجازها و ارائه‌ی طرق هدایت، استدلال عقلی را برای قوم خود به میان می‌آورد و از طریق علمی محسوس آنان را به گرایش به خداوند یگانه و اجتناب از شرک و پرستش غیر ذات اقدس ربوبی تشویق و تحریک می‌نماید. این روش که حضرت ابراهیم برای هدایت قومش در پیش گرفت، روش استدلال به حرکت بود. معنای این استدلال چنین است که اولاً- خالق موجوداتی که هر لحظه به او نیازمند میباشند، نباید با ناپدید شدن و قطع ارتباط با مخلوقات خود، از اجرای فیض وجود باز بماند. ثانیاً خود حرکت اگر چه به افول و ناپدید شدن فعلی هم نیانجامد، طبیعتاً تعیین محدود کننده و دگرگونی در وضع و مختصات را دارا میباشند، در صورتیکه خداوند تعیین جسمانی و محدودیت ندارد. ثالثاً- بدان جهت که شیئی متحرک با عروض تغییرات در عوامل و میدان حرکت تغییر پیدا میکند، لذا احتیاج از مختصات ذاتی حرکت میباشند و خداوند سبحان صمد و غنی بالذات است. صفت بیستم- (اهمیت دادن به عقل و استدلال عقلانی مستند به حس) صفت بیست و یکم- مراعات ادب در استدلال زیرا در آیات فوق چنین است که حضرت ابراهیم علیه‌السلام استدلال به مسئله حرکت را با حماسه و پرخاش و تکبر و جدلبازی و تحقیر قوم خود مطرح نفرمود، بلکه از نشان دادن و ناپدید شدن ستاره، چنین فرمود که من ناپدید شدگان را دوست نمی‌دارم گوئی آن حضرت خود را با استدلال مزبور هدایت میکند. و در موقع ناپدید شدن ماه، باز هدایت شدن خود را مطرح نموده میفرماید: اگر خدای من، مرا هدایت نکند از گ

مراهان خواهم بود. در موقع ناپدید شدن آفتاب رو به مردم خود کرده میفرماید: من از شرکی که می‌ورزید بیزارم. و نمی‌فرماید: حالا- دیدید که شما را ملزم کردم! شما عقل ندارید! ای مردم پست، مگر نمی‌بینید که ستاره و ماه و آفتاب همه و همه ناپدید میشوند؟! البته پس از تکرار استدلال و ارائه‌ی طریق هدایت و آوردن معجزه‌ها و پافشاری مردم تبهکار به شرک و کفر و انحراف، تشدید خطاب، یک امر منطقی است، مانند آن خطاب که حضرت ابراهیم به قوم خود فرمود که: اف لکم و لما تعبدون من دون الله افلا- تعقلون: (اف باد بر شما و بر آنچه می‌پرستید جز خدا را آیا تعقل نمی‌کنید؟) ۲۰- و حاجه قومه قال اتحاجونی فی الله و قد هدان و لا اخاف ما تشرکون به الا ان یشاء ربی شیئا وسع ربی کل شیء علما افلا تتذکرون. و کیف اخاف ما اشرکتکم و لاتخافون انکم اشرکتکم بالله ما لم ینزل به علیکم سلطانا فای الفریقین احق بالامن ان کنتم تعلمون. الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون و تلک حجتنا آتیناها ابراهیم علی قومه نرفع درجات من نشاء ان ربک حکیم علیم: (و قوم ابراهیم با وی به احتجاج (مجادله) برخاستند. ابراهیم گفت: آیا درباره‌ی خدا با من به احتجاج م

ی‌پردازید در حالیکه خدا هدایت کرده است مرا و من از آنچه که شما به عنوان شریک خداوندی پذیرفته‌اید نمی‌ترسم (اگر کفر به آن بورزم از ضررش هراسی ندارم و اگر عبادتش کنم امید سودی از آن به دل راه نمی‌دهم، زیرا آنها یا بتهایی هستند که شکسته می‌شوند و من آنها را شکستم و یا ستاره و ماه و خورشیدند که حرکت موجود در آنها، حدوث و محدودیت آنها را اثبات میکنند.) مگر خدای من چیزی دیگر بخواهد (مثلاً من از توجه به خدا منصرف شوم و راه انحراف پیش بگیرم و خداوند عنایت خود را از من سلب کند و در نتیجه شرک به خدا بورزم!! یا اینکه خداوند همان موجودات جامد را بگونه‌ای دگرگون کند که نفع و ضرری داشته باشند. البته در اینصورت هم باز کسی که آن دگرگونی را در آن موجودات بوجود آورده است خداوند یگانه است.) علم خدای من بر همه چیز گسترده است، آیا متذکر نمی‌شوید و چگونه بترسم از آنچه که شما شرک بوسیله‌ی آن می‌ورزید (بتهایی که نه توانائی سود رساندن دارند و نه قدرت وارد کردن ضرر) ولی شما از اینکه شرک به خدا می‌ورزید که خدا درباره‌ی آن سلطه و اختیاری بشما نازل نکرده است نمی‌ترسید. کدام یک از ما دو گروه (من و پیروانم یا شما) برای امن شایسته‌تریم اگر بد

انید. کسانی که ایمان آورده و ایمانشان را با ظلم در نیامیختند برای آنانست امن و آنانند هدایت یافتگان. و این حجت ما بود که آنرا به ابراهیم دادیم که به قوم خود ابلاغ کند ما درجات آنان را که بخواهیم بالا می‌بریم قطعاً پروردگار تو حکیم و دانا است.) صفت بیست و دوم هدایت شده‌ی خداوندی. صفت بیست و سوم سالک و ارائه کننده‌ی راه امن در آیات مزبوره مسئله‌ی بسیار

با اهمیتی که گوشزد شده است این است که راه حضرت ابراهیم علیه‌السلام در زندگی با همه ابعادش امن‌ترین راهها است. دلایل این قضیه در آیات قرآن مجید با کمال وضوح مشاهده میشود. ابراهیم خلیل علیه‌السلام زندگی و مرگ خود را با تمامی ابعادی که دارند مستند به خداوند بخشنده‌ی کمال اعلا- می‌داند، نه به یک عوامل ناآگاه طبیعت و انگیزه‌های طبیعی حیوانی خود و دیگر هموعانش. خداوند خطاب به پیامبر اسلام میفرماید: قل ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین. لاشریک له و بذالک امرت و انا اول المسلمین: (بگو: قطعاً نماز من و عبادات و زندگی و مرگ من از آن پروردگار عالمیان است. شریکی برای او نیست و من به این عقیده و عبادت مامور شده‌ام و من اولین مسلمانان هستم.) دو آیه قبلی چنین است:

قل اننی هدانی ربی الی صراط مستقیم دینا قیما مله ابراهیم حنیفا و ما کان من المشرکین: (بگو قطعاً، پروردگار من، مرا به راه راست هدایت کرده است، دینی محکم و پایدار که ملت ابراهیم است و بر مبنای فطرت و دور از افراط و تفریط می‌باشد و ابراهیم از مشرکان نبوده است.) با توجه به اینکه: اسلامی که خاتم‌الانبیاء صلی الله علیه و آله تبلیغ فرموده است با نظر به آیات متعدد همان دین حنیف ابراهیم است، این نتیجه را می‌گیریم که اسناد عبادات و (بطور کلی) اسناد حیات و موت به خدا یعنی قرار دادن آغاز و انجام حیات با همه‌ی فعالیتها و شئونش برای خدا صراط مستقیمی است که همان متن حقیقی دین الهی است که خداوند متعال از حضرت نوح به این طرف به انسانها ابلاغ فرموده است: شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا والذی اوحنای الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموا لدین و لاتتفرقوا فیه کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه الله یجتبی الیه من یشاء و یرحم الیه من ینیب: (برای شما از دین همان را مقرر کرده است که به نوح توصیه کرده بوده و آنچه را که به تو وحی کردیم و آنچه را که ابراهیم و موسی و عیسی توصیه نمودیم که دین را برپا دارید و در دین پراکنده نشوید

آنچه که شما بر آن دعوت می‌کنید برای مشرکان بزرگ (سنگین) تلقی شده است. خداوند هر کس را بخواهد بسوی خود برمی‌گزیند و بسوی خود هدایت می‌کند هر کس را که بسوی او بازگشت کند.) اینکه متن دین الهی از حضرت نوح علیه‌السلام به این طرف برای مردم ابلاغ شده است آیه‌ای دیگر در سوره‌ی الصافات است که می‌گوید: و ان من شیعته لابراهیم: (و قطعاً از پیروان او (نوح) ابراهیم است.) این راه را که انبیای عظام از طرف خداوند متعال برای بندگانش هموار نموده‌اند، امن‌ترین راهها است، زیرا فقط با حرکت در این راه است که انسان با کمال عقل و فطرت سلیم به (حیات معقول) موفق می‌گردد، حیات معقولی که انسان را با در نظر گرفتن عوامل و انگیزه‌های قاطعانه برای پاسخ از (کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ و به کجا می‌روم؟) آماده می‌کند. آیا شرک تحقیر مقام شامخ ربوبی نیست؟! آری، چه تحقیری شدیدتر از اینکه ذات اقدس واجب‌الوجود و بی‌نیاز مطلق با تشبیه و تمثیل بوسیله‌ی موجودات مادی پست، مطرح گردد و چه تحقیری درباره‌ی انسان شدیدتر از اینکه عالی‌ترین پدیده و فعالیت روحی او که عبارتست از عبادت و پرستش و نیایش صرف چنان موجودات پست شود! آیا با نظر به عظمت ذات خداوندی

و صفات جلال و جمال او و با نظر به عظمت حقیقت عبادت و نیایش، راه توحید و عبادت خداوند یگانه راه امن است یا شرک و تباه کردن حالت روحانی عبادت و گرایش؟! با نظر به عواقب وخیم تعدی و ستم بر حقوق انسانها، آیا راه عدالت امن است یا ظلم و جور بر بندگان خداوندی؟! با نظر به شرف و ارزش بسیار والای احساس تکلیف و انجام آن بدون آلوده شدن به سوداگریها و با توجه به تباهی روحی در داد و ستد بازیهای حماقت بار، کدام یک از این دو راه امن است: احساس تکلیف و انجام آن بدون قرار دادن آن در مجرای خرید و فروشها، یا آلوده ساختن احساس بسیار شریف تکلیف و انجام آن با معامله‌گریهای محقرانه؟! همه‌ی صفاتی که تاکنون با توجه به مفاد آیات شریفه‌ی قرآنی برای حضرت ابراهیم علیه‌السلام بیان نمودیم و آن صفاتی که پس از این، از آیات شریفه‌ی قرآنی استخراج خواهیم کرد. ناشی از حرکت در راه امن الهی است که آن حضرت در پیش گرفته و به همه‌ی مردم دنیا توصیه می‌کرده است. ۲۱- و ما کان استغفار ابراهیم لابیة الاعن موعده وعدها ایاه فلما تبین له انه عدولته تبراً منه ان ابراهیم لاواه حلیم: (و نبود استغفار ابراهیم برای پدرش (عمویش) مگر به جهت وعده‌ای که به او داده بود

و هنگامی که برای او آشکار شد که وی دشمن خدا است از وی بیزار شد قطعا ابراهیم بسیار نیايشگر و بردبار است. صفت بیست و چهارم- عمل کننده به وعده. صفت بیست و پنجم- نیايشگر. صفت بیست و ششم- بردبار و شکييا. برای جمله‌ی استثنائیه (موعهده و عدها) دو احتمال ذکر شده است: احتمال یکم اینست که حضرت ابراهیم به عمویش وعده کرده بود که برای او استغفار کند به شرط اینکه ایمان بیاورد و شرک را ترک کند. پس از آنکه برای او آشکار شد که وی دست از شرک برنمیدارد، از وی بیزار شد و استغفار را ترک کرد. احتمال دوم- اینکه عموی ابراهیم علیه‌السلام وعده کرده بود که اگر ابراهیم علیه‌السلام برای او استغفار کند، ایمان خواهد آورد و هنگامی که آن حضرت دید عمویش از وعده‌ای که داده بود تخلف کرده است از او بیزاری جست. ۲۲-

ان ابراهیم لحیم اواه منیب: (قطعا ابراهیم بردبار و نیايشگر و بازگشت کننده به سوی خدا است). بردبار و نیايشگر ۲۳- و اذ قال ابراهیم رب اجعل هذا البلد آمنا و اجنبی و بنی ان نعبد الاصلنام. رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعنی فانه منی و من عصانی فانک غفور رحیم: (و هنگامی که ابراهیم (به خدا) گفت، ای خدای من، این شهر را در امن قرار بده

و من و فرزندانم را از پرستش بتها دور بدار. ای خدای من، (این بتها) مردم فراوانی را گمراه کردند، (مردم بوسیله‌ی آنها گمراه شدند)، (خداوندا)، هر کس از من تبعیت کند، پس او از من است و هر کس مرا نافرمانی کند، تو بخشاینده و مهربانی. صفت بیست و هشتم- (دلسوزی به بندگان خدا) عظمت حلم و شکييائی حضرت ابراهیم علیه‌السلام در این آیه‌ی شریفه با بیانی شگفت‌انگیز مطرح شده است. دقت کنیم که مطلب چیست؟ حضرت ابراهیم علیه‌السلام در حال نیايش با خدا عرض می‌کند: خداوندا، آن عده از انسانها که در مسیر من حرکت می‌کنند و مومن به دین فطری که تو مرا مامور به ابلاغ آن فرموده‌ای می‌باشند، آنان از من هستند و اما کسانی که مرا نافرمانی می‌کنند و از دین من پیروی نمی‌کنند، تو خود به حال و وضع آنان بینائی و صفت تو هم بخشایشگری و محبت بر بندگان خود می‌باشد. ملاحظه می‌شود که چگونه حضرت ابراهیم علیه‌السلام از عالیترین درجه‌ی بردباری و دلسوزی به بندگان خداوندی برخوردار بوده است و چگونه با نافرمانی مردم ظرفیتش پر نمی‌شود. البته این است اساس رابطه‌ی رسولان الهی با بندگان خدا که کمترین کینه و حس انتقام‌جوئی شخصی در درون آنان درباره‌ی مردم نافرمان بوجو

د نمی‌آید. و این معنی منافاتی با احساس یاس از اصلاح شدن مردم یک جامعه (که گاهی حتی در انبیای عظام بوجود می‌آمد، مانند حضرت نوح علیه‌السلام) ندارد، ولی مبنای اصلی رفتار پیامبران الهی مخصوصا ردیف حضرت ابراهیم و محمد و موسی و عیسی سلام‌الله علیهم اجمعین بر عطوفت و محبت و جذب بوده است. مبارزه بی‌امان انبیاء علیهم‌السلام با بت پرستی بسیار تند و در نهایت جدیت بوده است. در سوره‌ی الانبیاء در آیه‌ی ۵۷ حضرت ابراهیم علیه‌السلام با داشتن آن همه صبر و عطوفت به مشرکین دوران خود میفرماید: و تالله لا کیدن اصنامکم بعد ان تولوا مدبرین: (و سوگند به خدا چون روی بگردانید و پشت کنید درباره‌ی بتهای شما چاره‌ای خواهم اندیشید)... فجعلهم جزاذا... (... سپس آنها را قطعه قطعه کرد) ... ۲۴- ان ابراهیم کان امه قانتالله حنیفا و لم یک من المشرکین. شاکرا لانعمه اجتباہ و هداه الی صراط مستقیم. و آتیناه فی الدینا حسنه و انه فی الاخره لمن الصالحین. ثم اوحینا الیک ان اتبع مله ابراهیم حنیفا و ما کان من المشرکین: (قطعا ابراهیم امتی بود عبادت کننده برای خدا و بر مبنای دین فطری و از مشرکین نبود او شکر گزار نعمتهای خداوندی بود که خدا او را برگزیده

و به صراط مستقیم هدایت کرده بود. و ما برای او روش نیکو در این دنیا داده و او را در آخرت از گروه صالحان قرار دادیم. سپس به تو وحی کردیم که از ملت ابراهیم که بر مبنای دین فطری است پیروی کن، ابراهیم از مشرکان نبود. صفت بیست و نهم- قانت (عبادت کننده) صفت سی‌ام- شاکر (سپاسگزار) صفت سی و یکم مجتبی (برگزیده) صفت سی و دوم- صالح. ۲۵- و لقد آتینا ابراهیم رشده من قبل و کنا به عالمین. اذ قال لایبه و قومه ما هذه التماثل التي انتم لها عاکفون. قالوا وجدنا آباءنا لها عابدین. قال لقد کتتم انتم و آباؤکم فی ضلال مبین. قالوا اجئبتنا بالحق ام انت من اللاعین. قال بل ربکم رب السماوات و الارض الذی فطرهن و انا علی ذلکم من الشاهدین. و تالله لا کیدن اصنامکم بعد ان تولوا مدبرین. فجعلهم جزاذا الا کبیرا لهم لعلهم الیه یرجعون قالوا من فعل

هذا بالهتنا انه لمن الظالمين. قالوا سمعنا فتى يذکرهم يقال له ابراهيم. قالوا فاتوا به على اعين الناس لعلهم يشهدون. قالوا انت فعلت هذا بالهتنا يا ابراهيم. قال بل فعله كبيرهم هذا فستلوهم ان كانوا ينطقون. فرجعوا الى انفسهم فقالوا انکم ائتم الظالمون. ثم نکسوا على روسهم لقد علمت ما هولاء ينطقون. قال افتعب

دون من دون الله ما لا ينفعکم شیئا و لا یضرکم اف لکم و لما تعبدون من دون الله افلا تعقلون. قالوا حر قوه و انصروا الهتکم ان کنتم فاعلین. قلنا یا نار کونی بردا و سلاما علی ابراهیم. و ارادوا به کیدا فجعلنا هم الاخرین: (ما قطعاً رشد شایسته‌ی ابراهیم را پیش از این به وی دادیم و ما به وضع او دانا بودیم. در آن هنگام که به پدر (عمو) و قومش گفت: چیست این مجسمه‌ها که شما برای آنها به عبادت نشسته‌اید. آنان گفتند ما پدرانمان را دریافتیم که به آنها عبادت می‌کردند (ابراهیم) گفت: شما و پدرانتان در گمراهی آشکار بودید. قوم ابراهیم گفتند: آیا برای ما (فرمانی) از حق آورده‌ای یا از جمله بازیگرانی؟ (ابراهیم) گفت: بلکه پروردگار شما پروردگار آسمانها و زمین است که آنها را آفریده است و من به حقیقتی که برای شما ابلاغ می‌کنم از جمله‌ی شاهدانم. و سوگند به خدا درباره‌ی بتهای شما پس از آنکه رویگردان شوید چاره‌ای خواهم اندشید. سپس (ابراهیم) آنها را قطعه قطعه کرد مگر بزرگترین آن بتها را که شاید مراجعه به آن نمایند. آنان گفتند: کسی که با خدایان ما چنین کاری کرده است، قطعاً از ستمکاران می‌باشد. آنان گفتند: ما جوانی را که به او ابراهیم گفته می‌شود،

شنیدیم که درباره‌ی بتها سخن می‌گفت. گفتند او را برابر چشمان مردم بیاورید، باشد که (او اعتراف کند و) مردم شاهد باشند. گفتند: ای ابراهیم، تو این کار را به خدایان ما انجام دادی. (ابراهیم در پاسخ) گفت: بلکه بزرگشان این کار را کرده است، برسید از آنان اگر سخن می‌گویند. آنان به خویشان مراجعه نموده و گفتند شما نیکوکاران. سپس سرهای خور را پائین انداختند (و به ابراهیم گفتند) تو می‌دانی که اینها سخن نمی‌گویند. (ابراهیم) گفت: آیا جز خدا چیزی را می‌پرستید که نه برای شما نفعی دارد و نه ضرری. اف بر شما و بر آنچه که جز خدا را عبادت می‌کنید آیا تعقل نمی‌کنید؟ گفتند او (ابراهیم) را بسوزانید و خدایان خود را یاری کنید اگر می‌خواهید کاری انجام بدهید. ما (به آتش) گفتیم ای آتش، خنک و سلامت باش به ابراهیم. آنان به ابراهیم حيله پردازی خواستند و آنان را در خسارت انداختیم. صفت سی و سوم- نائل به رشد به یک اعتبار می‌توان گفت: توصیف حضرت ابراهیم علیه‌السلام باصفت رشد در حقیقت توصیف او با همه صفات فاضله انسانی است، زیرا معنای رشد و کمال همین است که انسان نائل به آن، بوسیله تکاپو و خلوص عالی و عشق به کمال والای انسانی همه صفات فاضله و

اخلاق حمیده به اندازه مقدور را حیازت نماید. ۲۶- و جاهدوا فی الله حق جهاده هو اجتباکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج مله ایکم ابراهیم هو سماکم المسلمین من قبل و فی هذا لیکون الرسول شهیدا علیکم و تکونوا شهداء علی الناس فاقیموا الصلوه و اتوا الزکوه و اعتصموا بالله هو مولاکم فنعمة المولی و نعم النصیر: (و در راه خدا آنچه‌انکه حق جهاد است مجاهدت کنید و او شما را برگزیده است و در دین مشقتی برای شما قرار نداده است (این همان) دین پدرتان ابراهیم است و او است (خدا یا ابراهیم) که پیش از این شمارا مسلمانان نامیده است و در این قرآن رسول شاهد است بر شما و شما شاهدانی بر دیگر مردمان پس، نماز را برپا دارید و زکات را بدهید و به دین خدا تمسک کنید او است مالک و ولی (مطلق) شما چه ولی بزرگ و یاور عظیم. گفتیم: چنانکه در تفاسیر اثبات شده است: و مسلم در قرآن مجید دو معنی دارد: معنای یکم- مفهومی است عام که شامل همه ادیان حقه الهی می‌باشد و به همین معنی از حضرت آدم ابوالبشر (ع) تا حضرت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد بن عبدالله صلوات الله علیهم اجمعین همه و همه مسلم و ابلاغ کننده اسلام باشند. معنای دوم- مفهومی خاص که فقط شامل دین مح

مد صلی الله علیه و آله است که متن حقیقی ادیان الهی گذشته را بدون تحریف در بردارد، باضافه احکام شایسته اصلاح حال بشری که پاسخگوی همه مسائل حیات بشری تاابد خواهد بود. بنابراین، می‌توان گفت: حضرت ابراهیم است که مارا مسلمان نامیده است. بعلاوه کلمات مله ایکم ابراهیم باکمال صراحت دین اسلام را دین حضرت ابراهیم علیه‌السلام معرفی می‌نماید: ۲۷- و اتل علیهم

نبا ابراهیم ... الذی خلقنی فهو یهدین. و الذی هو یطعمنی و یسقین. و اذا مرضت فهو یشفین و الذی یمیتنی ثم یحیین. و الذی اطعم ان یغفر لی خطیئتی یوم الدین رب هب لی حکما و الحقنی بالصالحین. و اجعل لی لسان صدق فی الاخرین و اجعلنی من ورثه جنه النعیم. و اغفر لابی انه کان من الضالین. و لا تخزنی یوم یبعثون. یوم لا ینفع مال و لا بنون. الا من اتی الله بقلب سلیم: (بخوان خبر ابراهیم را برای آنان ... خداوندی که مرا آفریده است او است که مرا هدایت می‌کند. و او خداوندی است که به من طعام می‌خوراند و سیرابم می‌کند و هنگامی که بیمار شوم اوست که شفایم می‌دهد و آن خداوندی که مرا می‌میراند و سپس زنده‌ام می‌کند. و خداوندی که علاقه و امید دارم که گناهم را در روز قیامت ببخشد. خدای من، حکمی بر من عنا

یت بفرما و مرا بر گروه صالحان ملحق فرما. و برای من زبان صدق در آیندگان (تا روز قیامت) قرار بده. و مرا از وارثان بهشت نعمتها مقرر فرما. و پدرم (عمویم) را ببخش زیرا او از گمراهان بوده است. و مرا در آن روز که مردم مبعوث خواهند شد رسوا مفرما روزیکه نه مال (برای انسان) نفعی خواهد داشت و نه فرزندان. مگر کسی که با قلب سلیم و پاک وارد بارگاه خداوندی گردد.) بدان جهت که دعاهای حضرت ابراهیم علیه‌السلام به جهت برآمدن از عهده امتحانات بسیار سخت، مستجاب شده بود، لذا می‌توان گفت آن حضرت صفات زیر را هم دارا بوده است: صفت سی و چهارم - دارنده حکم. صفت سی و پنجم - دارای نطق بر حق در تمامی دورانها. صفت سی و ششم از وارثان بهشت. در این آیات قرآنی مقام توحید و ملکوتی حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام کاملا مطرح می‌گردد: هدایت حقیقی از آن خداوندیست - ای عقل مرا کفایف از تو جستن ز من و هدایت از تو عقل آبله پای کوی تاریک و انگاه رهی چو موی باریک توفیق تو گرنه ره نماید این عقده به عقل کی گشاید نظامی زیرا: لاحول و لاقوه الا بالله العلی العظیم: (حول و قوه‌ای جز با اعطای خداوند بزرگ و با عظمت وجود ندارد.) انک لاتهدی من احببت ولكن

الله یهدی من یشاء و هو اعلم بالمهتدین: (قطعا تو نمی‌توانی کسی را که بخواهی هدایت کنی، بلکه خداوند است که هر کسی را بخواهد هدایت می‌کند و او به هدایت یافتگان داناتراست.) باینکه کوشش و تکاپو و تحمل سختترین آزمایش‌ها که حضرت ابراهیم علیه‌السلام بدانها نائل آمده بود و نتیجه آنها، هدایت و لطف خداوندی درباره او بود، باینحال این سردسته موحدان و پدران نبیاء و رسولان، همه آنها را کنار می‌گذارد و می‌گوید: خداوند است که مرا هدایت میکند چنانکه او مرا آفریده است. تعلق مستقیم مشیت خداوندی را بر تمامی شئون حیات و ممات می‌بیند و می‌گوید: خداوندی که به من اطعام می‌کند و سیرابم مینماید و هنگامیکه بیمار میشوم مرا بهبود می‌بخشد، خداوندی که مرا می‌میراند و سپس زنده میگرداند. ملاحظه می‌شود که پیشتاز قافله توحید چگونه مستندترین حرکات خویشتن را (مانند خوردن و آشامیدن و غیر ذلک) به خدا نسبت می‌دهد و تاثیر دخالت مشیت خداوندی را در همه شئون هستی گوشزد می‌نماید. مطلب بااهمیت دیگری که در آیات فوق دیده میشود، جاودانگی ابلاغ صادقانه میباشد که ابراهیم از خداوند متعال مسئلت میدارد که ابلاغ صادقانه او فراگیر همه قرون و اعصار آینده باشد. این دعا

مانند سایر دعاهای آن بزرگوار مستجاب میشود و همه پیامبران بعدی مامور ابلاغ متن دین او میشوند و بالاخره در دین اسلام که بوسیله خاتم الانبیاء محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله از طرف خداوند به همه انسانها در همه دورانها ابلاغ میشود ختم میگردد. ۲۸- قد کانت لکم اسوه حسنه فی ابراهیم و الذین معه اذ قالوا لقومهم انا براء اوا منکم و مما تعبدون من دون الله کفرنا بکم و بدا بیننا و بینکم العداوه و البغضاء ابدان حتی تو منوا بالله وحده الا قول ابراهیم لایه لاستغفرون لک و ما املک لک من الله من شیء ربنا علیک توکلنا و الیک انبنا و الیک المصیر: (برای شماست در ابراهیم و کسانی که با او بودند پیروی نیکو، زیرا ابراهیم با آنانکه به وی ایمان آورده بودند، به قوم خود گفتند ما از شما و از آنچه که جز خدا می‌پرستید بیزاریم، ما به شما کفر ورزیده‌ایم ما بین ما و شما برای همیشه عداوت و خصومت بروز کرده است، تا ایمان به خدای واحد بیاورید (پیروی از ابراهیم کنید) مگر در این سخن ابراهیم که به پدرش (عمویش) گفته بود: من برای تو استغفار خواهم کرد و من برای تو از طرف خدا هیچ چیزی را مالک نیستم (دراختیار ندارم) ای پروردگار ما، ما به تو توکل کردیم و بسوی

تو باز گشت نمودیم و پایان حیات بسوی توست.) صفت سی و هفتم - متوکل به خدا صفت سی و هشتم - بیزاری از مشرکین. توضیح - منظور از استثنای سخن ابراهیم علیه السلام (لاستغفرن لک) آن نیست که آن حضرت در این قول مرتکب معصیت شده بود، بلکه منظور اینست که ابراهیم وعده عمومیش را که گفته بود: من به خدای تو ایمان میاورم و دست از شرک بر میدارم، پذیرفته و با شرط مزبور قول استغفار به وی داده بود، شما به سخنان آنگونه اشخاص گوش ندهید زیرا سخنان آنان اعتباری ندارد. حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام از دیدگاه قرآن و تورات ۱- ابراهیم از دیدگاه تورات امت با عظمتی است که همه مردم روی زمین بوسیله او هدایت خواهند گشت. در سفر تکوین اصحاب دوازدهم چنین آمده است: و قال الرب لا برایم اذ هب من ارضک و من عشیرتک و من بیت ابیک الی الارض التی اریک. فاجعلک امه عظیمه و ابارکک و اعظم اسمک و تکون برکه. و ابارک مبارکیک و لاعنک (و من یلعنک) العنه. و تتبارک فیک جمیع قبائل الارض: (و خداوند به ابراهیم گفت از زمین خود و خویشاوندان و خانه پدرت برو به زمینی که به تو نشان می دهم. ترا امت عظیمی قرار می دهم و ترا مبارک می گردانم و نامت را بزرگ می نمایم و تو برکت می شوی. و

هر کس تو را مبارک تلقی کند او را مبارک می کنم و کسی که ترا لعنت کند او را لعنت می کنم. و همه قبائل روی زمین با تو مبارک می شوند.) داستان هجرت حضرت ابراهیم (ع) از کلدانیین به طرف شام در قرآن مجید چنین آمده است: اذ قال لایبه یأبت لم تعبد ما لایسمع و لایبصر و لایغنی عنک شیئا. یا ابت انی قد جاء نی من العلم ما لم یاتک فاتبعنی اهدک صراطا سویا. یا ابت لاتعبد الشیطان ان الشیطان کان للرحمن عصیا. یا ابت انی اخاف ان یسمک عذاب من الرحمن فتکون للشیطان ولیا. قال اراغب انت عن ءالهی یا ابراهیم. لئن لم تنته لارجمنک و اهجرنی ملیا. قال سلام علیک ساستغفر لک ربی انه کان بی حفیاء. و اعترلکم و ما تدعون من دون الله و ادعوا ربی عسی الا اکون بدعاء ربی شقیاء. فلما اعتر لهم و ما یعبدون من دون الله و وهبنا له اسحاق و یعقوب و کلا- جعلنا نبیا. و وهبنا لهم من رحمتنا و جعلنا لهم لسان صدق علیا: (در آن هنگام که ابراهیم به پدرش (عمومیش) گفت: ای پدر (ای عمو) چرا چیزی را عبادت می کنی که نمی شنود و نمی بیند و ترا از هیچ چیز بی نیاز نمی کند. ای پدر (ای عمو)، برای من چیزی از علم آمده است که برای تو نیامده است، پس تو از من تبعیت کن، من تو را به راه

راست هدایت می کنم. ای پدر (ای عمو) شیطان را عبادت مکن، زیرا شیطان به خدا عاصی است. ای پدر (ای عمو)، من از آن بیم دارم که عذابی از خدا به تو برسد که دوست شیطان گردی. (عموی ابراهیم) گفت: ای ابراهیم، آیا تو از خدایان من اعراض کرده ای؟ اگر از این اعراض خودداری نکنی ترا سنگسار می کنم و روزگاری بس دراز از من دور شو. (ابراهیم) گفت: سلام بر تو، برای تو از پروردگارم استغفار خواهم کرد، خدا به من مهربانست و من از شما و آنچه که غیر از خدا را می خوانید برکنار خواهم گشت و پروردگارم را خواهم خواند، شاید به دعا کردن برای پروردگارم شقی نباشم. هنگامی که ابراهیم از آنان و از آنچه که به غیر از خدا عبادت می کردند کناره گیری کرد اسحاق و یعقوب را به او دادیم و همه آنان را پیامبر قرار دادیم و از رحمت خود برای آنان عنایت کردیم و برای آنان زبان صدق و بلند قرار دادیم.) از این آیات معلوم میشود که مهاجرت حضرت ابراهیم علیه السلام از جایگاه خود، به جهت بت پرستی و انحرافات عقیدتی خویشاوندان خود و مردم بوده است و این علت در تورات دیده نمیشود. تعبیر امت درباره ابراهیم در قرآن مجید در سوره النحل آیه ۱۲۰ نیز آمده است: ان ابراهیم کان امه قانتا ل

له حیفا و لم یک من المشرکین: (قطعا ابراهیم امتی قنوت کننده (عبادت کننده) برای خدا و دارای دین مستقیم و فطری بود و او از مشرکین نبود.) در اینکه آیا ابراهیم علیه السلام به جهت عظمتی که داشت به تنهایی یک امت بود یا او ولایت امتی بزرگ را به عهده داشت، هر دو احتمال وجود دارد و در اصحاب سیزدهم چنین آمده است: و قال الرب لا برایم بعد اعتزال لوط عنه. ارفع عینیک و انظر من الموضع الذی انت فیه شمالا و جنوبا و شرقا و غربا. لان جمیع الارض التی انت تری لک اعطیها و لنسلک الی الابد. و اجعل نسلک کتراب الارض. حتی اذا استطاع احد ان یعد تراب الارض فنسلک ایضا یعد. قم امش فی الارض طولها و عرضها. لانی

لک اعطیها. (و خداوند به ابراهیم پس از آنکه لوط از او کناره‌گیری کرد، گفت: چشم‌هایت را بلند کن و از آن موضع که هستی به شمال و جنوب و شرق و غرب نظاره کن. زیرا همه زمینی را که تو می‌بینی تاابد به تو و نسل تو خواهم داد. و نسل تو را به شماره دانه‌های خاک زمین قرار خواهم داد. بطوریکه اگر کسی بتواند خاک زمین را بشمارد، می‌تواند عدد نسل ترا نیز بشمارد. برخیز در امتداد طول و عرض زمین راه برو، زیرا امن زمین را به تو عطا می‌کنم.) از مضامین جملات اصح

اح سیزدهم چنین برمی‌آید که خداوند متعال همه مردم روی زمین را تسلیم پیشوایی حضرت ابراهیم علیه‌السلام می‌فرماید و این تسلیم و تبعیت مردم روی زمین از آن حضرت در امور دنیوی محض و سلطه مادی نبوده است زیرا میدانیم اغلب جباران قدرت پرست بر روی زمین مسلط بوده‌اند نه ابراهیم و ابراهیمیان، بلکه منظور دین و آئین ابراهیمی بوده است که خداوند بر همه مردم روی زمین عنایت فرموده است، همچنین از عدم تخصیص پیشوایی و دین ابراهیم به روزگار محدودوی معلوم میشود که مقصود خداوندی شامل همه دورانها می‌باشد چنانکه از آیات قرآنی برمیآید. و این معنی که پیشوایی حضرت ابراهیم علیه‌السلام برای همه دورانها بوده است از جملات زیر که در آیات اصحاح هفدهم آمده است، مورد تصریح قرار گرفته است: ۲- پیمان خداوندی با ابراهیم از دیدگاه تورات در اصحاح هفدهم از سفر تکوین چنین آمده است: و لما كان ابرام ابن تسع و تسعين سنة، ظهر الرب لابرام و قال له انا الله القدیر. سر امامی و کن كاملا. فاجعل عهدي بيني و بينك و اكثرك كثيرا جدا. فسقط ابرام على وجهه. و تكلم الله

معه قائلا. اما انا فهو ذا عهدي معك و تكون ابا لجمهور من الامم. فلا يدعى اسمك ابرام بل يكون اسمك ابراهيم. ل اني اجعلك ابا لجمهور من الامم. و اثمرك كثيرا جدا و اجعلك امما. و ملوك منك يخرجون. و اقيم عهدي بيني و بينك و بين نسلك من بعدك في اجيالهم عهدا ابديا. لاكون الها لك و لنسلك من بعدك. و اعطى لك و لنسلك من بعدك ارض غربتك كل ارض كنعان ملكا ابديا. و اكون الههم: (و هنگامی که ابراهیم به سن نود و نه سالگی رسید، خداوند به ابراهیم ظاهر شد و گفت: منم خداوند قادر، پیش روی من حرکت کن و به کمال نائل باش. پس من پیمانم را میان من و تو قرار می‌دهم و ترا جدا تکثیر می‌کنم. پس ابراهیم بر روی افتاد و خداوند با او چنین گفت: اما من، اینست پیمان من با تو که پدر جمهور (اکثر) امتهای بوده باشی. نام تو ابرام خوانده نشود، بلکه نام تو ابراهیم می‌باشد. زیرا من تو را برای جمهور (اکثر) امتهای پدر قرار دادم. و ترا بسیار فراوان به ثمر خواهم رساند. و ترا امتهایی قرار خواهم داد. و سلاطینی از نسل تو بیرون خواهند آمد. و من پیمانم را میان تو و نسل تو بعد از تو در همه قرون (یا برای همه آنان) عهد ابدي قرار خواهم داد. سرزمینی که در آن غریب بودی برای تو و نسل تو بعد از تو ملک ابدي قرار خواهم داد و من معبود آنان خواهم بود.) ظاهرا مقصود از (پدر جمهوری از ام

تها) رسالت و پیشوایی همه امتهای میباشد. داستان عهد خداوندی با حضرت ابراهیم علیه‌السلام در قرآن مجید به قرار زیر است: و اذ ابلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك للناس اماما قال و من ذرىتي قال لاينال عهدي الظالمين: (و هنگامی که ابراهیم را پروردگارش با کلماتی امتحان کرد و ابراهیم از عهد آن امتحانات برآمد، خداوند فرمود: من ترا برای مردم پیشوا قرار می‌دهم، ابراهیم گفت: و از نسل من هم؟ خداوند فرمود: عهد من به ستمکاران نمی‌رسد.) فرق میان تورات و قرآن در داستان عهد، در سه چیز است: فرق یکم- در قرآن مجید علت شایستگی حضرت ابراهیم علیه‌السلام برای تحمل عهد خداوندی که پیشوایی و امامت بر همه انسانها است، با کمال صراحت آمده است و آن علت عبارتست از برآمدن آن حضرت از عهد همه امتحاناتی که خداوند او را به آنها مبتلا ساخت. در صورتیکه این علت در تورات با صراحتی که در قرآن آمده است دیده نمی‌شود، مگر اینکه گفته شود: این علت از جمله: سر امامی و کن كاملا: (پیش روی من حرکت کن و به کمال نائل باش.) برمی‌آید، زیرا ممکن است مقصود از رسیدن به کمال، پس از عبور از امتحانات و برآمدن از عهد آنها بوده باشد. فرق دوم- اینکه در تورات

عموم افراد نسل حضرت ابراهیم علیه‌السلام بدون استثناء مشمول عهد الهی شده‌اند، در صورتی که در قرآن چنین است که هنگامی که خداوند عهد امامت و پیشوایی را به آن حضرت عنایت فرمود، آن حضرت سؤال کرد آیا همه نسل وی هم از آن مقام

برخوردار می‌شوند؟ خداوند فرمود: عهد من به ستمکاران نمی‌رسد. فرق سوم- اینکه مقصود از عهد در تورات، دو موضوع است: موضوع یکم- امامت و پیشوائی با تعبیر (ابا لجمهور من الامم). موضوع دوم- بعضی از احکام مانند وجوب ختنه. در صورتیکه مقصود از عهد در قرآن، عهد امامت و پیشوائی است و اما احکام و اصول عقاید که مجموع دین ابراهیم را تشکیل می‌دهد، آئین و دین حضرت ابراهیم علیه‌السلام است که بر او وحی شده و مامور به تبلیغ آن گشته است. ۳- داستان چهار حیوان که پس از کشته شدن به وسیله حضرت ابراهیم علیه‌السلام زنده شدند. این داستان مهم در تورات به قرار زیر است: الاصحاح الخامس عشر: سفر التکوین: ثم اخرج الی خارج و قال انظر الی السماء و عد النجوم ان استطعت ان تعدها. و قال له هكذا یکون نسلک. فامن بالرب فحسبه له برا. و قال له انا الرب الذی اخرجک من اور الکردانین لیعطیک هذه الارض لترثها. فقال ایها السید الرب بماذا اعلم

انی ارثها. فقال له خذ عجله ثلاثیه و عنزه ثلاثیه و کبشا ثلاثیا و یمامه و حمامه. فاخذ هذه کلها و شقها من الوسط و جعل شق کل واحد مقابل صاحبه. و اما الطیر فلم یشقه. فنزلت الجوارح علی الجثث و کان ابرام یزجرها... (سپس خداوند ابراهیم را به بیرون شهر اخراج کرد و به وی گفت: به آسمان نظاره کن و اگر بتوانی ستارگان را بشمار. و به ابراهیم فرمود: نسل تو بدینسان (شماره ستارگان آسمان) خواهد بود. ابراهیم به خدا ایمان آورد و لطف خداوندی را درباره تکثیر نسلش نیکوکاری محسوب نمود. و خداوند به ابراهیم گفت: منم آن خداوندی که تو را از اور کلدانیها بیرون برد تا این زمین را به تو عطا نماید که آن را به ارث ببری. ابراهیم گفت: ای سرور و پروردگار با چه دلیلی بدانم که من زمین را به ارث خواهم برد. خدا گفت یک گوساله سه ساله و بز سه ساله و قوچ سه ساله و یک کبوتر بیابانی و یک کبوتر معمولی بگیر. ابراهیم همه آنها را گرفت و همه آنها را از وسط شکافت و هر یک از آنها را دو نیم کرد و نیمه هر یک را در برابر دیگری قرار داد و اما پرنده را نشکافت و اعضای آن حیوانات به بدنهایشان فرود آمدند (و زنده شدند) و ابراهیم آنها را از خود میراند.) این داستان در

قرآن مجید چنین آمده است: و اذ قال ابراهیم رب انی کیف تحیی الموتی قال اولم تو من قال بلی و لکن لیطمئن قلبی قال فخذ اربعه من الطیر فصر هن الیک ثم اجعل علی کل جبل منهن جزء اثم ادعهن یاتینک سعیا و اعلم ان الله عزیز حکیم: (و در آن هنگام که ابراهیم گفت: ای پروردگار من، بمن نشان بده که مرده‌ها را چگونه زنده می‌کنی. خداوند فرمود: آیا ایمان نیاورده‌ای؟ عرض کرد: بلی ایمان آورده‌ام، ولی می‌خواهم قلبم (در این مسئله) به آرامش برسد. خدا فرمود: چهار پرنده را بگیر و آنها را بسوی خود بکشان (و آنها را قطعه قطعه کن) سپس آنها را تقسیم نموده و هر جزئی از آنها را بر سر کوهی قرار بده، سپس آنها را بخوان آنها با شتاب بسوی تو خواهند آمد و بدان که خداوند عزیز و حکیم است.) ملاحظه می‌شود که در قرآن مجید اولاً- چهار پرنده ذکر شده است ثانیاً- علت دستور فوق در قرآن، کیفیت زنده کردن مردگان است که حضرت ابراهیم علیه‌السلام می‌خواست آنرا با چشمانش مشاهده کند و اطمینان قلبی پیدا کند. ولی در تورات برای اثبات توانائی خداوندی بر عطا فرمودن همه روی زمین بر حضرت ابراهیم علیه‌السلام. ۴- ابراهیم علیه‌السلام فرزند خود را برای قربانی کردن به قربانگاه م

ی‌برد در تورات قضیه قربانی کردن ابراهیم فرزند خود را بدین قرار است: و حدث بعد هذه الامور ان الله امتحن ابراهیم. فقال له یا ابراهیم. فقال لها انا ذا. فقال خذ ابنک و حیدک الذی تحبه و اذهب الی ارض المریا و اصعده هناك محرقة علی احد الجبال الذی اقول لک. فبکر ابراهیم صباحا و شد علی حماره و اخذ اثین من غلمانه معه و اسحاق ابنه و شقق حطبا لمحرقة و قام و ذهب الی الموضع الذی قال له الله. و فی الیوم الثالث رفع ابراهیم عینیہ و ابصر الموضع من بعید. فقال ابراهیم لغلامیه اجلسا انما ههنا مع الحمار. و اما انا و الغلام فنذهب الی هناك و نسجد ثم نرجع الیکما. فاخذ ابراهیم حطب المحرقه و وضعه علی اسحاق ابنه و اخذ بیده النار و السکین. فذهبا کلاهما معا. و کلم اسحاق ابراهیم اباه و قال یا ابی. فقال لها انا ذا یا ابنی. فقال هو ذا النار و الحطب و لکن این الخروف للمحرقة. فقال ابراهیم الله یری له الخروف للمحرقة یا ابنی فذهبا کلاهما معا. فلما اتیا الی الموضع الذی قال له الله. بنی هناك ابراهیم المذبح و رتب الحطب و ربط اسحاق ابنه و وضعه علی المذبح فوق الحطب. ثم مد ابراهیم یده و اخذ السکین لیذبح

ابنه. فناداه ملائک الرب من السماء و قال ابراهیم

، ابراهیم. فقالها انا ذا. فقال لا تمديدك الى الغلام و لا تفعل به شيئا. لاني الان علمت انك خائف الله فلم تمسك ابنك و حيدك عنى. فرفع ابراهیم عينيه و نظر و اذا كبش و رآته ممسكا فى الغابه بقرنیه. فذهب ابراهیم و اخذ الكبش و اصعدہ محرقه عوضا عن ابنه. فدعا ابراهیم اسم ذلك الموضع يهوه يراه، حتى انه يقال اليوم فى جبل الرب یرى. (و پس از این امور چنین پیش آمد که خداوند ابراهیم را امتحان کرده و به او گفت یا ابراهیم، ابراهیم گفت: اینک من اینجا حاضریم. خدا فرمود: یگانه فرزندت اسحاق را که دوست داری بگیر و برو و بزمین مریدا و او را مذبوح (قربانی شده) در بالای یکی از کوه‌هایی که به تو نشان می‌دهم قرار بده. ابراهیم شب را صبح کرد و الاغش را آماده نمود و دو نفر از غلامانش و فرزندش اسحاق را برداشت و هیزمی را برای عمل ذبح آماده کرد و برخاست و به آن موضعی که خدا به او فرموده بود رفت و در روز سوم ابراهیم چشمانش را باز کرد و به بالا نگرست و آن موضع را از دور دید. ابراهیم به دو غلامش گفت: شما در اینجا با الاغ بنشینید. اما من و فرزندم به آن موضع می‌رویم و سجده می‌کنیم و سپس بسوی شما بر می‌گردیم. سپس ابراهیم هیزم مربوط به ذبح را برداشت و

به اسحاق حمل کرد و آتش و کارد را به دستش گرفت. و هر دو با هم رفتند. و اسحاق با ابراهیم گفتگو کرد و گفت: ای پدر. ابراهیم گفت: اینک من اینجا حاضریم ای فرزندم. اسحاق گفت: این آتش و هیزم، پس کوبره برای ذبح؟ ابراهیم گفت: ای فرزند من، خدا بره را برای ذبح می‌بیند. و هر دو با هم رفتند. وقتی که ابراهیم و فرزندش به موضعی رسیدند که خدا فرموده بود ابراهیم در آنجا قربانگاهی ساخت و هیزم را مرتب کرد و فرزندش اسحاق را بست و در آن قربانگاه روی هیزم نهاد. سپس ابراهیم دستش را دراز کرد و کارد را گرفت تا فرزندش را ذبح کند. فرشته‌ی خداوندی از آسمان صدا کرد و گفت: ابراهیم، ابراهیم. ابراهیم گفت: اینک من در اینجا حاضریم. فرشته گفت: دست بطرف فرزند دراز مکن و هیچ کاری درباره‌ی او انجام مده زیرا من حالا دانستم که تو از خدا می‌ترسی و یگانه فرزندت را از خدا دریغ نداشتی. سپس ابراهیم چشمانش را بلند کرد و ناگهان قوچی را در پشت سر خود دید که در جنگل از دو شاخش گرفته شده است. پس ابراهیم رفت و قوچ را گرفت و برای ذبح بجای فرزندش در بالا نهاد. پس ابراهیم اسم آن موضع را یهوه یراه (خدا او را می‌بیند) نهاد. حتی امروز گفته می‌شود آن موضع در جبل الرب ی

ری (کوه خدا) دیده می‌شود.) داستان ذبح فرزند در قرآن بدین قرار است: و قال انى ذا هب الى ربى سيهدين. رب هب لى من الصالحين. فبشرناه بغلام حلیم. فلما بلغ معه السعى قال يا بنى انى ارى فى المنام انى اذ بحك فانظر ما ذا ترى قال يا ابت افعل ما تومر ستجدنى انشاءالله من الصابرين. فلما اسلما و تله للجبين. و نادينا ان يا ابراهیم. قد صدقت الرويا انا كذلك نجزي المحسنين. ان هذا لهو البلاء المبین. و فدیناه بذبح عظیم. (و ابراهیم گفت: من بطرف پروردگارم می‌روم و او مرا هدایت خواهد کرد. پروردگارا، از صالحان برای من عنایت فرما. پس ما او را به فرزندى بردبار مژده دادیم. وقتی که فرزند ابراهیم در دامان پدرش به دوران جوانی رسید، ابراهیم گفت: ای فرزندم، در عالم رویا می‌بینم که ترا ذبح می‌کنم، نظر کن (در این امر) بین که چه می‌بینی. فرزند ابراهیم گفت: ای پدر، آنچه که به تو امر می‌شود انجام بده، اگر خدا بخواهد مرا از بردباران خواهی یافت. وقتی که (پدر و فرزند) تسلیم امر خدا شدند و ابراهیم فرزندش را (برای قربانی) بر پیشانی خواباند، ما او را ندا در دادیم که ای ابراهیم (آنچه که) در خواب به تو دستور داده شده بود بجای آوردی. ما بدینسان نیک

و کرداران را پاداش می‌دهیم. قطعا این بود آزمایش آشکار. و ما ذبح عظیمی را به جای فرزند ابراهیم پذیرفتیم.) در اینکه حضرت ابراهیم علیه‌السلام با دستور به قربانی کردن فرزندش آزمایش شده است، هم در تورات متذکر شده است و هم در قرآن آمده است. فرقی که قرآن در این داستان با تورات دارد از این قرار است: ۱- فرزندى که حضرت ابراهیم برای قربانی کردن به قربانگاه برده است، در تورات اسحاق بوده است و در قرآن نام این فرزند برده نشده است. و روایات وارده در تعیین این فرزند دو قسم است: قسم یکم می‌گوید: اسحاق بوده است که حضرت ابراهیم علیه‌السلام برای قربانی برده است. قسم دوم می‌گوید: این اسماعیل بوده است.

طبرسی میگوید: از امیرالمومنین علیه‌السلام و ابن مسعود و قتاده و سعید بن جبیر و مسروق و عکرمه و عطا و زهری و سدی و جبائی روایت شده است که اسحاق بوده است و از ابن عباس و ابن عمر و سعید بن المسیب و الحسن و الشعبي و مجاهد و ربیع بن انس و کلبی و محمد بن کعب قرظی روایت شده است که این قربانی حضرت اسماعیل بوده است. سپس طبرسی می‌گوید: (قابل تاییدترین روایت همین روایت دوم است) و سپس استشهاد می‌کند به اینکه در همین موقع خداوند حضرت ابراهیم

را به تولد اسحاق بشارت می‌دهد که معنایش اینست که در موقع اقدام حضرت ابراهیم علیه‌السلام به قربانی کردن فرزندش، حضرت اسحاق علیه‌السلام هنوز متولد نشده بوده است. ۲- در تورات چنین آمده است که حضرت ابراهیم علیه‌السلام دو غلام و یک الاغ به همراه خود برده بود. ولی در قرآن این قضیه وارد نشده است. ۳- در قرآن چنین آمده است که دستور به قربانی کردن فرزند در عالم رویا و خواب به حضرت ابراهیم علیه‌السلام رسیده است، ولی در تورات ظاهر جملات اینست که این دستور در بیداری برای آن حضرت وحی شده است. ۴- نکته‌ای در این داستان در قرآن آمده است که در تورات دیده نمی‌شود و آن اینست که حضرت ابراهیم علیه‌السلام آنچه را که در عالم رویا دیده بود به فرزندش بازگو می‌کند و برای اقدام به انجام دستور از فرزندش نظرخواهی می‌نماید. و فرزندش هم با تمام صبر و شکیبائی و در کمال صراحت می‌گوید: ای پدر، به دستوری که بتو داده شده است، عمل کن که انشاءالله مرا از بردباران خواهی یافت. داستان به آتش انداختن حضرت ابراهیم علیه‌السلام در تورات نیامده است. آنچه که

در تورات دیده می‌شود، در سفر دانیال اصحاب سوم از جمله‌ی ۱۹ تا جمله‌ی سوم چنین می‌گوید که: (نبوخذ

نصر) (نبوخذ نصر) یا (بخت النصر) به سه نفر به نام شدرخ و میشخ و عبد نغو که به بت طلایی سجده نکرده بودند، غضبناک شد و دستور داد در تون، آتشی بدرجه‌ای هفت برابر شدیدتر از آتش معمولی روشن کنند و آن سه نفر را با پوشاک و پیراهن‌ها و عباهایشان بستند و در میان آن تون انداختند. (نبوخذ نصر) در این موقع در حیرت فرو رفت زیرا مشاهده کرد که آنان نسوختند، به مشاورانش گفت مگر ما سه مرد را در حالیکه بسته شده بودند به آتش نینداختیم؟ مشاوران پاسخ دادند: آری ای پادشاه. (نبوخذ نصر) گفت: اینک من چهار مرد با دست و پای باز میبینم که در وسط آتش بدون اینکه ضرری به آنان برسد راه می‌روند و قیافه‌ی یکی از آن چهار نفر به فرزند خدایان شبیه است. سپس (نبوخذ نصر) به در تون که با آتش شعله‌ور بود نزدیک شد و صدا کرد: ای شد رخ و میشخ و عبد نغو، ای بندگان خداوند بزرگ، بیرون شوید و بیایید ... و آنان بیرون شدند و مرزبانان و داروغه‌ها و مشاوران وی جمع شدند و دیدند که آتش قدرت نداشته است که اجسام آنان را بسوزاند و پوشاکهای آنان تغییری پیدا نکرده و حتی موئی از سرشان نسوخته بود. (نبوخذ نصر) پاسخ داد و گفت: بزرگ است خدای شد رخ و میشخ و عبد نغو که فرش

ته‌اش را فرستاد و بندگانش را که به او توکل کرده بودند نجات داد. ملاحظه می‌شود که داستان تورات شباهتی به داستان حضرت ابراهیم خلیل (ع) در قرآن دارد، ولی درباره‌ی سه نفر دیگر که نامهای آنان را در بالا متذکر شدیم نه درباره آن حضرت که در قرآن آمده است. آنچه که در قرآن آمده است چنین است: قال افتعبدون من دون الله ما لا ینفعکم شیئا و لا ینضرکم. اف لکم و لما تعبدون من دون الله افلا تعقلون. قالوا حر قوه و انصروا آلہتکم ان کنتم فاعلین. قلنا یا نار کونی بردا و سلاما علی ابراهیم. و ارادوا به کیدا فجعلناهم الاخسرین: (حضرت ابراهیم علیه‌السلام گفت: آیا جز خدا چیزی را می‌پرستید که نه برای شما نفعی می‌رساند و نه ضرری. اف بر شما و بر آن جز خدا که شما آنرا می‌پرستید آیا تعقل نمی‌کنید؟ آنان گفتند: ابراهیم را بسوزانید و خدایانتان را یاری کنید اگر می‌خواهید کاری انجام بدهید. ما به آتش گفتیم: ای آتش، خنک و سلامت باش برای ابراهیم. آنان برای وی حیلہ‌پردازی کردند و ما آنانرا زیانکاران قرار دادیم.) حضرت ابراهیم علیه‌السلام از دیدگاه قرآن و انجیل پیش از بحث درباره‌ی شخصیت حضرت ابراهیم علیه‌السلام از دیدگاه قرآن و انجیل، یک مقدمه‌ی مختصر

را پیرامون دیدگاه عهد عتیق و عهد جدید درباره‌ی معاد و ابدیت متذکر می‌شویم: بنظر می‌رسد همانطور که نویسنده دانشمند مصری آقای عباس محمود عقاد مطرح کرده است: اناجیل در دعوت خود (به مسیحیت) با نوعی تحول از مسیر تورات، حقائق دینی

را بیان می‌نمایند. این تحول در سه مسئله بسیار با اهمیت دیده می‌شود: ۱- مسئله زندگی پس از مرگ. ۲- مسئله وعده‌ی خداوندی به ملت برگزیده و رابطه‌ی آن، با قومیت و انسانیت. ۳- مسئله‌ی شعائر دینی و رابطه‌ی آنها با مسائل روحی و جسمی. بنا به نقل دانشمند مزبور: کانت طائفه کبیره من اليهود و هی طائفه الصدوقیین تنکر القیامه بعد الموت و لاتری فی الکتب الخمسه دلیلا و اضحا علیها و کانت الطوائف الاخری تو من بالثواب و العقاب علی الجملة و لكنها لاتتوسع فی وصفهما و لاترجع فی هذا الوصف الی سند متفق علیه. و كانوا اذا وصفوا سوء المصیر عبر و اعنه بالذهاب الی الهاویه (شیول) و اذا وصفوا الرضوان قالوا عن المیت انه انضم الی قومه او اجتمع بقومه و فی اذ هانهم صوره غامضه عن وجود هولاء القوم فی عالم غیر عالم الحیاة الدنیا: (طائفه‌ای بزرگ از یهود که طائفه‌ی صدوقیان نامیده می‌شدند، قیامت پس از مرگ را انکار می‌کردند و در کت

ابهای پنجگانه دلیلی روشن برای اثبات قیامت نمی‌دیدند. و طوائف دیگری از یهود اجمالا به پاداش و عقاب ایمان داشتند، ولی در توصیف پاداش و عقاب گسترش نمی‌دادند و در این توصیف به یک سند مورد اتفاق تکیه نمی‌کردند و هنگامی که بدی پایان زندگی را توصیف می‌کردند، تعبیر (رفتن به هاویه) می‌نمودند و هنگامی که بهشت را توصیف می‌کردند می‌گفتند: مرده به قوم خود ملحق شد یا مرده با قوم خود جمع شد و در مغزهای آنان شکل مبهمی از وجود آن اقوام (که مرده و از این عالم رفته بودند) در عالمی غیر از عالم زندگی دنیوی وجود داشت). این مطلب در کتاب انجیل لوقا اصحاح بیستم چنین آمده است: و حضر قوم من الصدوقیین الذین یقاومون امر القیامه و سالوه (... قومی از صدوقیان که در برابر امر قیامت مقاومت داشتند حاضر شدند و پرسیدند (... در همین اصحاح پس از چند سطر چنین آمده است: ان الموتی یقومون فقد دل علیه موسی ایضا فی امر العلیقه کما یقول. (مردگان از قبرها برمی‌خیزند، موسی هم این موضوع را در امر بوته‌ی سوزان راهنمایی و یا استدلال نموده است). سپس عقاد میگوید: (در میان آنان عقائد فلاسفه‌ی یونان در ابدیت روح و تمایز میان ارواح و اجساد که فنانر آنها (اجس

اد) عارض می‌شود، منتشر گشت. در آن هنگام که دعوت مسیحی ظهور کرد، جهان دیگر را بطوری توصیف کرد که در کتب یهود سابقه نداشته است. برای این توصیف که مسیحیت آورده بود، یهود نمی‌توانست اعتراضی به آن متوجه کند، زیرا توصیف جهان ابدی مبنی بر قاعده‌ای از دعوت حضرت ابراهیم بوده است... در مسئله‌ی زندگی پس از مرگ حضرت عیسی به شاگردانش مثل ابراهیم و عاذر و مرد ثروتمند را در عالم دیگر زده و می‌گوید: ۱- (انسانی بود ثروتمند. او لباس ارغوانی و لباسها (ی فاخر) می‌پوشید و هر روز در میان رفاه متنعم (غوطه‌ور) بود. و مرد بینوائی بنام لعازر نزدیک در خانه‌ی او افتاده بود که با زخمها کوبیده بود و می‌خواست که از غذاهای زیادی و ساقط از سفره‌ی ثروتمند سیر شود. بلکه سگها می‌آمدند و زخمهای وی را می‌لیسیدند. آن بینوا مرد و فرشتگان او را برداشتند و بردند به آغوش (پناه یا حضور) ابراهیم. و ثروتمند نیز مرد و دفن شد. پس چشمهایش را در هاویه باز کرد در حالیکه در عذاب بود و ابراهیم را از دور دید که لعازر در آغوشش (پناهنش، یا حضورش) بود. صدا کرد و گفت: ای پدرم، ابراهیم، بمن رحم کن و لعازر را بفرست تا سرانگشتش را با آب تر کند و زبانم را خنک گرداند،

زیرا من در این شعله‌ی آتش در عذابم. ابراهیم گفت: ای فرزندم، بیاد بیاور که تو خیرات خود را در زندگی خود استیفاء کردی و لعازر در بلاها (و آزمایشها بود) و اکنون او در آرامش است و تو معذبی. و بالاتر از همه‌ی اینها میان ما و شما دره‌ای است بزرگ که تثبیت شده است، بطوریکه کسانی که می‌خواهند از اینجا به طرف شما عبور کنند، نمی‌توانند و نه کسانی که آنجا هستند می‌توانند به طرف ما عبور کنند. (آن مجرم) گفت: پس ای پدرم، آن فقیر سعادت مند را به خانه‌ی پدر من بفرست، زیرا من پنج برادر دارم تا (آخرت را) به آنان شهادت بدهد، تا آنان نیز به این جایگاه عذاب نیایند. ابراهیم به او گفت: موسی و پیامبران در نزد آنان هستند. از آنان بشنوند. گفت: نه، ای ابراهیم، بلکه اگر یکی از مردگان بسوی آنان برود توبه می‌کنند. ابراهیم گفت: اگر آنان از موسی و پیامبران نمی‌شنوند از یکی از مردگان هم نخواهند شنید. مطالبی که در این جملات است: یک- ثبوت سرای آخرت. دو- سعادت بعضی از مردم که در این دنیا مرتکب خطا نشده‌اند و اعمال نیک انجام داده‌اند و نکبت و شقاوت بعضی دیگر که در

این دنیا معصیت کرده‌اند، کاملاً روشن است. سه- اینکه حضرت ابراهیم علیه‌السلام به قدری

از عظمت برخوردار است که ورود به بهشت به وارد شدن به آغوش و حضور حضرت ابراهیم تعبیر شده است. عقاد از جورج استمپسون چنین نقل می‌کند که او در تصنیف خود (کتابی از کتاب) چنین می‌گوید: (امید حیات بعد از موت در ایام عهد قدیم منحصر بود به برانگیخته شدنی که پس از ظهور مسیح خواهد بود، ولی سخن از آسمان و دوزخ و آغوش یا حضور حضرت ابراهیم در عهد حضرت عیسی و میان بعضی از طوائف یهود شیوع پیدا کرد و مثال مرد غنی و العازر در انجیل لوقا از اینجا است و در این مثال حضرت عیسی می‌گوید: (فقیر مرد و فرشتگان او را به آغوش (یا حضور) ابراهیم بردند.) و از این عبارت آغوش (یا حضور) حضرت ابراهیم با معنای نعمتها (ی بهشتی) یا آسمان مرادف گشت.) چهار- اینکه گناهکاران در این دنیا نیروها و سرمایه‌های پاکیزه‌ی خود را مستهلک می‌سازند و در آن دنیا چیزی برای استحقاق و سعادت ندارند. این مطلب در قرآن مجید چنین آمده است: و یوم یرض الذین کفروا علی النار اذ هبتم طیباتکم فی حیاتکم الدنیا و استمتعتم بها فالیوم تجزون عذاب الهون بما کتتم تستکبرون فی الارض بغیر الحق و بما کتتم تفسقون: (و در آن روز (قیامت) کسانی که کفر ورزیده‌اند به آتش عرضه می‌شوند (به آنان

گفته می‌شود): شما سرمایه‌های پاکیزه‌ی خود را در زندگی دنیوی خود از بین بردید و از آنها بهره‌مند گشتید، امروز به جهت تکبری که بدون حق در روی زمین ورزیدید و بدان جهت که منحرف گشتید برای مجازات، عذاب پست کننده‌ای را خواهید یافت.) یکی از جملات صریح انجیل درباره‌ی زندگی ابدی چنین است: ۱- فقال بطرسها نحن قد ترکنا کل شیء و تبعناک. فقال لهم الحق اقول لکم ان لیس احد ترک بیتا او والدین او اخوه او امراه او اولادا من اجل ملکوت الله الا و یاخذ فی هذا الزمان اضعافا کثیره و فی الدهر الاتی الحیوه الابدیه: (پطرس گفت: اینک ما همه چیز را رها کرده و از تو پیروی کردیم. حضرت مسیح گفت: حقیقت می‌گویم هیچ کس برای وصول به ملکوت خداوندی خانه یا پدر و مادر یا برادران یا همسر یا فرزندان را رها نمی‌کند مگر اینکه در این زمان چند برابر می‌گیرد و در دهر (جهان) آینده به حیات ابدی نائل می‌گردد.) ۲- و قال بولس غیر مره ان الختان لا یجعل الانسان ابنا لابراهیم و انما ابناوه من یسلکون فی خطوات الایمان و ان ابراهیم (اب لنا جمیعا و الله جعله ابا لامم کثیره.) (و بولس بارها گفته است: ختنه کردن (فقط) انسان را فرزند ابراهیم نمی‌کند، بلکه جز این نی

ست که فرزندان ابراهیم کسانی هستند که با گامهای ایمان حرکت می‌کنند و ابراهیم پدر همه‌ی ما است و خداوند او را پدر امتهای فراوانی قرار داده است.) آیا اعتراف به عظمت الهی حضرت ابراهیم خلیل‌الله میتواند تجدید نظری در ادیان سه گانه بوجود بیاورد؟ پاسخ اسلام برای این سوال روشن است و آن اینست که قرآن بیش از ۶۰ مورد از حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام نام برده و چنانکه در مباحث گذشته دیدیم عالی‌ترین صفات یک انسان کامل الهی را به آن حضرت نسبت داده و عناصر شخصیتی این پیامبر بزرگ (ابوالانبیاء) را توضیح داده و در چند مورد صریحا گفته است: اسلام دین حضرت ابراهیم علیه‌السلام را در بر دارد و قرآن برای اثبات این معنی بارها با بیانات گوناگون هشدار میدهد که اصول عقائد و احکامی که آورده است مطابق احکام عقل سلیم و دریافتهای فطری ناب که به حضرت نوح و حضرت ابراهیم علیهماالسلام وحی شده است می‌باشد. اگر در اصول عقائد و احکام اسلامی کمترین تضادی با احکام عقل سلیم وجود داشت آنهمه تاکید به تدبیر و تعقل در آیات قرآنی صورت نمی‌گرفت.

باضافه‌ی اینکه مبارزه‌ها و مخالفت‌هایی که با مکتب اسلامی در طول تاریخ صورت گرفته است، به انگیزگی ناتوانی از رها کردن معتقدات قبلی بوده است نه اینکه در عقائد و احکام اسلامی واقعا چیزی مخالف حکم عقل مشاهده شده است. به عبارت روشنتر همانطور که در قرآن آمده است و اطلاعات تاریخی هم نشان می‌دهد مخالفت با اسلام به جهت گرایش و اعتقادات قبلی مخالفت کننده با اسلام بوده است نه اینکه بطور مستقیم و با دلائل قانع کننده چیزی مخالف عقل در اسلام دیده شده باشد. به همین جهت است که میتوان گفت: آنچه را پیامبر اسلام آورده است متن دین حضرت ابراهیم علیه‌السلام است با حقائق دیگر که

آن را توضیح کامل می‌دهد و تمام و کمال آن را در اختیار بشر می‌گذارد. و اما قوم یهود، با نظر به توصیفات مهمی که درباره‌ی حضرت ابراهیم علیه‌السلام در تورات آمده است باید این مسئله را روشن سازند که دین آنان که حضرت موسی علیه‌السلام آورده است از نظر کیفیت و کمیت چه رابطه‌ای با دین حضرت ابراهیم دارد. آیا چنانکه مسلمانان دین اسلام را جلوه‌ای از دین ابراهیم می‌دانند آنان نیز دین یهود را جلوه‌ای از دین ابراهیم می‌دانند یا نه؟ این تکاپو و کوشش برای کشف مشترکات واقعی ضرورت دارد و نمی‌توان در این مسئله به احساسات و مطالعات محدود قناعت کرد. اما مسیحیت، البته این قضیه روشن است که

ه انجیل موجود چنانکه در مبحث گذشته گفتیم درباره‌ی ابدیت و معاد و مسائل مربوط به انسانیت و شعائر و ارتباط آنها با موضوعات روحانی و جسمانی بسیار صریح و مکرر تذکر داده است. ولی اینکه حضرت ابراهیم کیست و ما چگونه می‌توانیم دینی را که خداوند سبحان به او داده و او را مامور ابلاغ آن برای همه‌ی اقوام و ملل در همه‌ی دورانها نموده است، از انجیل بدست بیاوریم، مسئله‌ای دیگر است که علمای مسیحی باید اثبات کنند. در انجیل یوحنا اصحاح هشتم از جمله‌ی ۵۱ بعد چنین آمده است: الحق الحق اقول لكم ان كان احد يحفظ كلامي فلن يری الموت الى الابد. فقال له اليهود الان علمنا ان بك شيطاننا. قد مات ابراهیم و الانبياء. و انت تقول ان كان احد يحفظ كلامي فلن يذوق الموت الى الابد. العلك اعظم من ايننا ابراهیم الذي مات. و الانبياء ماتوا من تجعل نفسك. اجاب يسوع ان كنت امجد نفسي فليس معجدي شيئا. ابي هو الذي يمجدني. الذي تقولون انتم انه الهكم و لستم تعرفونه. و اما انا فاعرفه. و ان قلت اني لست اعرفه اكون مثلكم كاذبا. لكني اعرفه و احفظ قوله. ابوكم ابراهیم تهلل بان يری يومي فرای و فرح. فقال له اليهود ليس لك خمسون سنه بعد. افر ايت ابراهیم. قال لهم يسوع ال

حق الحق اقول لكم قبل ان يكون ابراهیم انا كائن. فرفعوا حجاره ليرجموه. اما يسوع فاخفتي و خرج من الهيكل مجتازا في وسطهم و مضى هكذا: (حق را، حق را به شما می‌گویم اگر کسی سخن مرا حفظ کند مرگ را تا ابد نخواهد دید. یهود به او گفتند: حالا دانستیم که شیطانی با تو است. ابراهیم و پیامبران مردند و تو می‌گویی اگر کسی سخن مرا حفظ کند مرگ را برای ابد نخواهد چشید. آیا تو از پدر ما ابراهیم که مرده است بزرگتری؟ پیامبران مرده‌اند. تو خود را چه موجودی قرار می‌دهی؟ عیسی گفت: اگر من بودم که خود را تمجید می‌کردم این تمجید چیزی نبود. این پدر من است که مرا تمجید می‌کند. آن کسی که شما می‌گوئید او خدای شما است در حالی که او را نمی‌شناسید. و اما من او را می‌شناسم. و اگر بگویم من او را نمی‌شناسم مانند شما دروغگو می‌باشم، ولی من او را می‌شناسم و سخن او را حفظ می‌کنم. پدر شما ابراهیم با دیدن دوران من خوشحال شد. آنرا دید و شادمان گشت. یهود به او گفتند: برای تو پنجاه سال نیست. آیا ابراهیم را دیده‌ای؟ عیسی به آنان گفت: حق را، حق را به شما می‌گویم پیش از آنکه ابراهیم بوجود بیاید من موجود بودم. سنگها را بلند کردند که او را سنگسار کنند، اما عیسی

، پس او مخفی گشت و از معبد بیرون آمده از وسط آنان گذشت و بدین ترتیب رفت.) در این جملات، این مطلب بسیار مبهم است که (پیش از آنکه ابراهیم بوجود بیاید من موجود بودم) و نمی‌توان گفت: مقصود از این جمله تقدم روح حضرت عیسی علیه‌السلام به زندگانی دنیوی حضرت ابراهیم علیه‌السلام بوده است، زیرا همان ملاک تقدم روح حضرت عیسی علیه‌السلام بر عالم ماده و جریانات آن، در روح حضرت ابراهیم علیه‌السلام هم وجود نیز دارد. یعنی ارواح همه‌ی پیامبران الهی بملاک روایت مشهور از پیامبر اسلام: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين: (من پیامبر بودم و حضرت آدم میان آب و گل بود.) پیش از بوجود آمدن جهان ماده و جریانات آن، وجود داشته‌اند. از هر سه کتاب ادیان سه گانه‌ی جهانی (قرآن و تورات و انجیل) می‌توان این اصل را اثبات کرد که حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام ارائه دهنده‌ی متن کلی دین الهی است که همه‌ی ادیان سه گانه‌ی مزبور باید آن را بپذیرند. بدان جهت که از دیدگاه مسلمین قرآن کتاب آسمانی مسلمین و بدون کمترین دست خوردگی و تحریف بازگو کننده‌ی آن دین کلی الهی است، محققان و دانشمندان هر سه دین جهانی، امروز می‌توانند مشترکات آن سه دین را که متن دین ابراهیمی است، استخراج و عمل نمایند. و آن عده از محققان و دانشمندان دو دین یهود و مسیحی که محمد بن عبدالله صلی الله

علیه و آله را انسان راستگو می‌دانند، مجبورند در این نکته با محققان و دانشمندان اسلامی موافقت نموده و اصول کلی متن دین ابراهیم علیه‌السلام را از قرآن استنباط نمایند. از آن جمله دانشمند مشهور و محترم آلمان آقای هانس کونگ که در سمینار (سعادت از دیدگاه متفکران مسلمان و آلمانی) در انجمن حکمت و فلسفه‌ی اسلامی در تاریخ پنجشنبه‌ی ۱۶ اسفندماه ۱۳۶۳ حضور داشتند بیان می‌کردند که (محمد صلی الله علیه و آله پیغمبرند و به ایشان وحی شده است. نهایت امر آنچه که وحی شده است معانی بوده و انتخاب الفاظ برای ارائه‌ی آن معانی به اختیار خود او بوده است نه اینکه خود الفاظ همه به او وحی شده باشد). از این جملات معلوم می‌شود که آقای هانس کونگ صدق و خلوص پیامبر اسلام را پذیرفته‌اند، و الا به مقام شامخ نبوت و شایستگی گیرندگی وحی نائل نمیگشتند. در نتیجه آقای هانس کونگ و کسانی که با ایشان هم عقیده‌اند میتوانند قرآن را به عنوان منبع متن دین ابراهیم علیه‌السلام تلقی نموده و آن دین کلی را از قرآن استخراج نمایند، زیرا قرآن با صراحت ک

امل چنانکه در مباحث گذشته آوردیم دین اسلام را همان دین ابراهیم علیه‌السلام معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد با اینکه بنا بر مبنای آقای هانس کونگ ما می‌توانیم از قرآن متن دین کلی حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام را استنباط کنیم، آقایان یهود و مسیحیان این استنباط را نپذیرند. به همین جهت است که در موقع سخنرانی اینجانب در سمینار، آقای هانس کونگ به عنوان سوال گفتند: بسیار خوب، دین ابراهیم خلیل متن دین کلی است، ولی از کجا و از کدامین منبع، آن را بدست بیاوریم و مورد عمل ادیان سه گانه قرار بدهیم؟ از این سوال معلوم شد که این دانشمند محترم در نظر ندارند که حضرت محمد صلی الله علیه و آله را انسان راستگو بدانند با اینکه پیامبری ایشان را پذیرفته‌اند!! به هر حال اینجانب پاسخ آقای هانس کونگ را چنین دادم که: بیاید هر سه کتاب (قرآن و تورات و انجیل) را باز کنیم و همه‌ی آن مطالب را که از دیدگاه خرد و عقل سلیم و وجدان پاک می‌توان به عنوان دین به خدا نسبت داد، به عنوان متن دین ابراهیم بپذیریم. این پاسخ را همه اعضای سمینار خصوصا آقای هانس کونگ با حالت شور و شغف پذیرفتند. و اینجانب امیدوارم هر چه زودتر این کوشش لازم و حیاتی شروع شود و محق

قان و دانشمندان مخلص و مطلع هر سه دین بزرگ جهانی به نتایج مطلوب اگر چه در زمانهای طولانی برسند. نظریه آقای هانس کونگ درباره وحیی که بر پیامبر ما محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله نازل شده است و پاسخ اینجانب بایشان آقای هانس کونگ در آن سمینار گفتند: برای پیامبر اسلام وحی شده است ولی آنچه که وحی شده معانی بوده است و اما الفاظ را خود آن حضرت انتخاب فرموده است. ایشان به تفاوت میان سوره‌های مدنی و مکی اشاره کردند که در مباحث بعدی متذکر خواهیم شد. بعضی از دوستان که در سمینار شرکت داشتند این نظریه آقای هانس را پذیرفتند. من رو به دوستان کردم و گفتم: اگر مقصود شما اینست که این نظریه یک گام بزرگی است که بر مبنای دلائل قطعی یک دانشمند مسیحی بر میدارد و آنرا ابراز می‌کند، کاملاً صحیح است و اما اگر منظورتان اینست که نظریه ایشان از همه جهات صحیح است، این مطلب قابل قبول نیست، زیرا اینکه گفته شود: آنچه که بر پیامبر اسلام وحی شده است معانی بوده نه الفاظ، و انتخاب الفاظ از خود پیامبر اسلام بوده است برای چیست؟ اگر در اختیار انتخاب الفاظ که بعهد پیامبر اسلام گذاشته شده است، پیامبر اسلام هیچ اشتباهی نکرده است، این نظریه نتیجه خا

صی در بر نخواهد داشت، زیرا بر این فرض جایی برای دگرگون کردن الفاظ از معانی خود نمی‌ماند که مثلاً گفته شود: این آیه که می‌گوید: و من احسن دینا ممن اسلم وجهه لله و هو محسن و اتباع مله ابراهیم حنیفا: (و کیست دارای دینی بهتر از کسی که خود را به خدا تسلیم نموده و نیکوکار است و از دین ابراهیم پیروی میکند که حنیف (در صراط مستقیم) است؟) معنایی که بر پیامبر اسلام به عنوان وحی نازل شده بود، این بود که پیروی کند از ملت ابراهیم که در اختیار یهود یا مسیحیت است، ولی پیامبر اسلام الفاظی انتخاب کرده است که عام است!! زیرا هیچ کس چنین احتمالی نخواهد داد. که پیابر آن معنی را با الفاظ مزبور بیان نماید و اگر برای اینست که در هر موردی که مطلب پسندیده نشود بگوئیم: خداوند سبحان معنای صحیحی را بر پیامبر اسلام نازل فرموده است، ولی پیامبر در انتخاب قالبهای لفظی اشتباه فرموده‌اند، این هدف قطعاً مردود است. نه عقل آنرا می‌پذیرد و نه خود قرآن. اما

اینکه عقل چنین چیزی را نمی‌پذیرد، به این علت است که خداوند متعال بر مبنای حکمت بالغه‌اش جریان وحی را از گذرگاهی به جریان نمی‌اندازد که و لو اشتباها (بدون تعمد و تقصیر) در آن گذرگاه در وحی دخالتی شود، کم یا زیاد یا دگرگونیهای کیفی مخالف خواسته خداوندی باشد. اما از دیدگاه قرآن، آیه ۳ از سوره النجم چنین است: و ما ينطق عن الهوى. ان هو الاوحى يوحى: (پیامبر از روی هوی سخن نمی‌گوید. آنچه که می‌گوید نیست جز وحیی که به او می‌رسد). استدلال عقلی را که بطور مختصر متذکر شدیم، با این مطلب تکمیل می‌کنیم که اگر پیامبر اسلام در انتخاب الفاظ دارای اختیار باشد و احتمال خلاف آن معانی وحی شده در آن الفاظ وجود داشته باشد، هیچ اطمینانی نخواهد ماند که سخنان پیامبر سخنان خدا است. وانگهی اعجاز قرآن بر دو رکن اساسی تکیه دارد: رکن اول معانی است، رکن دوم الفاظ است که با کمترین تغییر در آنها قرآن از اعجاز می‌افتد. ما سخنان پیامبر اسلام را اگر چه در حد اعلاى فصاحت و بلاغت است، ولی معجزه نمی‌دانیم. اما الفاظ قرآن همانگونه که از خدا نازل شده است، مقوم اعجاز قرآن است. پس از این مسئله، مطلبی که اینجانب مطرح کردم موضوع فرزندى حضرت عيسى عليه السلام به خدا است که مسیحیان بر آن اصرار می‌ورزند؟ آقای هانس کونگک پاسخ دادند که منظور فرزند طبیعی نیست، بلکه این مفهوم بیان-کننده تقرب ارزشی آن حضرت به خدا است. اینجانب پاسخ دادم که اگر چه این تعبیر برای معنائی که می‌کنید مناسب است، ولی این نظریه چرا سایر پیامبران مانند حضرت آدم و نوح و ابراهیم و موسی و محمد صلی الله عليهم را فرزندان خدا نمی‌داند؟! زیرا آن بزرگواران نیز عالی‌ترین تقرب ارزشی را به خدا داشته‌اند. حتی به یک معنی در اسلام همه انسانها مانند دودمان خداوندی می‌باشند: الخلق كلهم عيال الله و احبهم اليه انفعهم لهم: (مردم همه دودمان (خاندان) خداوندی هستند و محبوبترین آنان نزد خدا سودمندترینشان به دودمان خداوندی است.) در این سمینار آقای هانس کونگک مطالبی مفید ابراز داشتند که از آن جمله است: ۱- فقط مذهب و اخلاق است که ایجادکننده وحدت میان انسانهای همه جوامع است. این حقیقتی است که به نظر اینجانب همه ارباب ادیان الهی و خردمندان و پاکدلان و روشن ضمیران جامعه بشریت آن را می‌پذیرند. حتی کسانی که به عللی هنوز هویت و مختصات عالی انسانی مذهب و اخلاق را درک نکرده‌اند، نیز می‌دانند که اگر بخواهند فکری برای ایجاد هماهنگی و وحدت میان انسانها بنمایند، حتما باید از عواملی ما فوق تفکرات و خواسته‌های طبیعی بشری استفاده شود، این عوامل جز در مذهب که اخلاق والای انسانی را در بر دارد پیدا نمی‌شود، ۲- وحدت حیات انسانها که مورد توجه آقای هانس کونگک بود، بسیار مطلب مفیدی است که دانشمندان اسلامی نیز در این مسئله تاکید جدی دارند. مسئله دیگری که دانشمندان آلمانی در سمینار مطرح نمودند، تفاوت میان آن قسمت از سوره‌های قرآنی است که در مکه نازل شده است با آن قسمت از سوره‌های قرآنی که در مدینه نازل شده است. بعضی از اشخاص خواسته‌اند از این تفاوت نتیجه بگیرند که حداقل الفاظ و جمله بندیهای قرآن از خود پیامبر اسلام است، چنانکه آقای هانس کونگک می‌گوید. چند تفاوت در میان آیات سوره‌های مکی و مدنی که گفته شده است بقرار زیر است: ۱- سوره‌های نازل در مکه کوچکتر (دارای آیه‌های کمتر) می‌باشند. این مطلب با نظر به ترتیب مکی و مدنی سوره‌ها که ذیلاً می‌آوریم مردود است، زیرا هم در مکه و هم در مدینه سه قسم سوره‌های طولانی و متوسط و کوتاه وجود دارد. البته سوره‌های کوتاه که در مکه نازل شده است، بیشتر از سوره‌های کوتاه مدنی است. ۱- مکی- سوره‌های طولانی: الانعام ۱۶۵ آیه، الاعراف ۲۰۶ آیه، یونس ۱۰۹ آیه، هود ۱۲۳ آیه، یوسف ۱۱۱ آیه، النحل ۱۲۸ آیه، الاسراء ۱۱۱ آیه، الکهف ۱۱۰ آیه، مریم ۹۸ آیه، طه ۱۳۵ آیه، الانبیاء ۱۱۲ آیه، المومنون ۱۱۸ آیه، الشعراء ۲۲۷ آیه، النمل ۹۳ آیه، الحجر ۹۹ آیه. مجموع آیات در حدود (۱۹۴۵) آیه. ۲- مکی- سوره‌های متوسط: ابراهیم ۵۸ آیه، الفرقان ۷۷ آیه، العنکبوت ۶۹ آیه، الروم ۶۰ آیه، لقمان ۳۴ آیه، السجده ۳۰ آیه، سبا ۵۴ آیه، فاطر ۴۵ آیه، یس ۸۳ آیه، الصافات ۸۲ آیه، ص ۸۸ آیه، الزمر ۷۵ آیه، المومن ۸۵ آیه، فصلت ۵۴ آیه، الشوری ۵۳ آیه، الزخرف ۸۹ آیه، الدخان ۵۹ آیه، الجاثیه ۳۷ آیه، الاحقاف ۳۵ آیه، ق ۴۵ آیه، الذاریات ۶۰ آیه، الطور ۴۹ آیه، النجم ۶۲ آیه، القمر ۵۵ آیه، الرحمن ۷۸ آیه، الواقعة ۹۶ آیه، الملک ۳۰ آیه، القلم ۵۲ آیه،

الحاقه ۵۲ آیه، المعارج ۴۴ آیه، المدثر ۵۶ آیه، القیامه ۴۰ آیه، المرسلات ۵۰ آیه، النبا ۴۰ آیه، النازعات ۴۶ آیه، عبس ۴۲ آیه، المطففین ۳۶ آیه، الفجر ۳۰ آیه، مجموع آیات در حدود (۲۱۳۰) آیه. ۳- مکی - سوره‌های کوتاه: الفاتحه ۷ آیه، التکویر ۲۹ آیه، الانفطار ۱۹ آیه، نوح ۲۸ آیه، الجن ۲۸ آیه، المزمّل ۲۰ آیه، النشراق ۲۵ آیه، البروج ۲۲ آیه، الطارق ۱۷ آیه، الاعلیٰ ۱۹ آیه، الغاشیه ۲۶ آیه، البلد ۲۰ آیه، الشمس ۱۵ آیه، اللیل ۲۱ آیه، الضحیٰ ۱۱ آیه، الانشراح ۸ آیه، التین ۸ آیه، العلق ۱۹ آیه، القدر ۵ آیه، العادیات ۱۱ آیه، القارعه ۱۱ آیه، التکاثر ۸ آیه، العصر ۳ آیه، ال

همزه ۹ آیه، الفیل ۵ آیه، قریش ۴ آیه، الماعون ۳ آیه اولش، کوثر ۳ آیه، الکافرون ۶ آیه، تبت ۵ آیه، الاخلاص ۴ آیه. مجموع آیات حدود (۴۰۹) آیه. ۱- مدنی - سوره‌های طولانی: البقره ۲۸۶ آیه، آل عمران ۲۰۰ آیه، النساء ۱۷۶ آیه، المائده ۱۲۰ آیه، الانفال ۷۵ آیه، التوبه ۱۲۹ آیه، الرعد ۴۳ آیه، الحج ۷۸ آیه، النور ۶۴ آیه، الاحزاب ۷۳ آیه. مجموع آیات در حدود (۱۲۴۴) آیه. ۲- مدنی - سوره‌های متوسط: محمد (ص) ۳۸ آیه، الدهر ۳۱ آیه، مجموع آیات ۶۹ آیه ۳- مدنی - سوره‌های کوتاه: الفتح ۲۹ آیه، الحجرات ۱۸ آیه، الحديد ۲۹ آیه، المجادله ۲۲ آیه، الحشر ۲۴ آیه، الممتحنه ۱۳ آیه، الصف ۱۴ آیه، الجمعه ۱۱ آیه، المنافقون ۱۲ آیه، التغابن ۱۸ آیه، الطلاق ۱۲ آیه، التحريم ۱۲ آیه، البینه ۸ آیه، الزلزال ۸ آیه، الماعون ۴ آیه آخر، النصر ۳ آیه، الفلق ۵ آیه، الناس ۶ آیه، مجموع آیات در حدود (۲۴۸) آیه. ۲- سوره‌های مدنی دارای احکام است، ولی سوره‌های مکی آیات احکام ندارد. این هم خلاف واقع است، زیرا هر دو نوع آیات (مکی و مدنی) دارای آیات احکام و به اصطلاح آیات قانونگزاری می‌باشند. آیات مزبور در سوره‌های مدنی مورد تردید و انکار نیست، لذا چند مورد از آیات احکام سوره‌های مکی

را متذکر می‌شویم: ۱- سوره الانعام آیات ۱۱۸ و ۱۱۹ و ۱۲۰ و ۱۴۳ و ۱۴۴ و ۱۴۵ و ۱۵۱ و ۱۵۲ - الاعراف آیات ۳۲ و ۳۳ و ۵۵ و ۵۶ و ۸۰ و ۳۸۵ - هود آیات ۱۱۳ و ۱۱۴ - الرعد آیات ۲۱ و ۲۲ و ۲۵ - ابراهیم آیه ۳۱ - النحل آیات ۹۰ و ۹۱ و ۹۳ و ۹۵ و ۱۱۴ و ۱۱۵ و ۱۲۶ - الاسراء آیات ۲۶ و ۲۷ و ۲۹ و ۳۱ و ۳۲ و ۳۳ و ۳۴ و ۳۵ و ۵۳ و ۷۸ و ۷۹ - المومنون آیات ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ - الفرقان آیات ۶۳ و ۶۴ و ۶۷ و ۶۸ و ۷۲ و ۷۳ - العنکبوت آیات ۸ و ۱۱ - الروم آیه ۳۹ - لقمان آیات ۱۴ و ۱۵ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۳ - فصلت آیات ۳۴ و ۳۶ - الشوری آیات ۳۸ و ۴۰ و ۴۱ و ۴۲ - القلم آیات ۸ و ۱۰ - الجن آیه ۱۸ - المزمّل آیه ۲۰ - المطففین آیات ۱ و ۲ و ۳ - الانشراق آیه ۲۱ - الاعلیٰ آیات ۱۴ و ۱۵ - الهمزه آیه ۱. در این سوره‌های مکی در حدود ۷۷ آیه درباره احکام وارد شده است که بعضی از آنها دارای بیش از یک حکم می‌باشد و اگر فرض کنیم آیات احکام در قرآن مجید حدود ۵۰۰ آیه است، بنابراین ما بین ۱/۶ و ۱/۷ آیات احکام در مکه نازل شده است. البته بیشتر آیات احکام در مدینه نازل شده است، چنانکه بیشتر سوره‌های کوتاه در مکه نازل گشته است.

پس هر دو مطلب که سوره‌های کوتاه همه مکی و سوره‌هایی که آیات احکام در آنها آمده است، مدنی است، غلط و ناشی از بی‌اطلاعی است. البته این یک امر طبیعی است که نزول احکام پس از استقرار اصول اسلامی بود که عمده آن در مدینه بوده است. ۳- آیات سوره‌های مکی تهدید و وعید به عذاب و دوزخ و آیات سوره‌های مدنی ملایم‌تر از آنها است. این مطلب هم بر پایه صحیحی استوار نیست، زیرا سوره یوسف در مکه نازل شده است و مقدار فراوانی از مضامین آیات این سوره که در داستان حضرت یوسف است، به قدری لطیف و بازگو کننده زیباترین معانی انسانی است که اگر کلام طبیعی بود می‌گفتیم: آیات این سوره در بهترین مناظر طبیعی دنیا و در بهترین فراغت و در عالی‌ترین محیط گفته شده است. در صورتیکه این آیات در مکه نازل شده و بنا به تصور مزبور محال است در محیط مکه که پیامبر اکرم شب و روز با مردم آن گلاویز بوده و فقط می‌بایست با تهدید سخنش را بگوید چنان سوره‌ای نازل گردد. مگر این آیات در مکه نازل نشده است: قل لمن ما فی السماوات و الارض قل لله کتب علی نفسه الرحمه (... بگو به آنان: آنچه در آسمانها و زمین است از آن کیست. بگو از آن خدا است، خداوند رحمت را بر خود نوشته است.) آ

یاتی که در آنها ماده رحمت خداوندی با مشتقات مختلفش آمده است، مانند: رحیم، رحمن، ارحم الراحمین و صیغه فعلی آن در حدود ۲۰۰ آیه در سوره‌های مکی و ۱۱۰ آیه در سوره‌های مدنی است. اگر این تصور صحیح باشد که مکه جایگاه نخستین تبلیغ اسلامی احتیاج طبیعی به تهدید و وعید و سختگیری داشت، می‌بایست قضیه برعکس باشد، یعنی بیشتر آیات رحمت در مدینه نازل شود. گفته شده است آیات مربوط به خوشیها و بهشت در مدینه بیشتر نازل شده و اکثر آیات مربوط به دوزخ و عذاب خداوندی در مکه نازل شده است. این هم یک گفته باطل است. اما آیات مربوط به بهشت در حدود ۸۶ آیه در مکه و ۵۸ آیه در مدینه نازل شده است. آیات مربوط به گنهکاران: حجیم مدنی ۶ آیه، مکی ۲۰ آیه. جهنم مدنی ۲۷ آیه، مکی ۴۷ آیه. سعیر مدنی ۶ آیه، مکی ۱۳ آیه. عذاب مدنی ۱۵۱ آیه، مکی ۲۱۸ آیه. النار مدنی ۶۷ آیه، مکی ۷۸ آیه. درست است که آیات عذاب در مکه کمی بیش از مدینه نازل شده است، اما با این حال آیا می‌توان گفت: آیات مکی تهدید به عذاب و آتش است و آیاتی که در مدینه نازل شده است، خالی از تهدید و وعید است! ۴- تفاوتی دیگر که میان آیات سوره‌های مکی و مدنی گفته شده است، اینست که آیات سوره‌های مکی کمی کوتاه

ه و آیات سوره‌های مدنی طولانی می‌باشد. اولاً آیات کوتاه در سوره‌های مدنی بسیار فراوانند، به عنوان نمونه همه آیات سوره‌های: البینه، الزلزال، الماعون چهار آیه آخر، النصر، الفلق، الناس. و در سوره‌های متوسط نیز آیات کوتاه فراوان است. در سوره محمد صلی الله علیه و آله و سلم که مدنی است، آیات کوتاه بسیار است از آن جمله: سیه‌دیهم و یصلح بالهم. و یدخلهم الجنة عرفها لهم. و الذین اهتدوا زادهم هدی و اتاهم تقواهم. فهل عسیتم ان تولیتم ان تفسدوا فی الارض و تقطعوا ارحامکم. اولئک الذین لعنهم الله فاصمهم واعمی ابصارهم. افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها. همه آیات سوره الدهر (انسان) از آیات کوتاه است. ثانیاً در سوره‌های مکی آیات طولانی خیلی فراوان است مثل آیات سوره‌های الانعام، الاعراف، یونس، هود، یوسف، النحل، الاسراء، الکهف، مریم، طه، الانبیاء، المومنون، الشعراء، النحل، الحجر. ملاحظه می‌شود که در حدود یک سوم آیات همه سوره‌های قرآن که در سوره‌های مکی طولانی آمده است، همه آنها آیات طولانی می‌باشند و همچنین آیات سوره‌های متوسطی که در مکه نازل شده است مانند ابراهیم، العنکبوت، الروم، لقمان ... ۵- گفته شده است: آیاتی که در مکه نازل

شده است، مانند جملات کاهنان نامفهوم و شبیه به شطحیات است که معانی آنها مبهم و نامعلوم است، ولی آیات مدنی مشروح و روشن و برای همه قابل فهم است. این مطلب عامیانه را هر کس گفته باشد، قطعاً از قرآن بی‌اطلاع بوده یا غرض ورزی شگفت‌انگیزی داشته است. اگر منظور از جملات نامفهوم، تشابهات است که احتیاجی به گفتن این اشکال کننده نداشت، زیرا خود خداوند سبحان در سوره آل عمران آیه ۷ با کمال صراحت فرموده است: هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویله و ما یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون امنا به کل من عند ربنا و ما یدکر الا او لو الالباب. (اوست خداوندی که قرآن را بتو فرستاد. قسمتی از آن آیات محکمات است که آنها اصل کتاب است و قسمتی دیگر آیات متشابهات است. آنان که در دل‌های خود لغزشی دارند، از آیات متشابه پیروی می‌کنند. (این پیروی) برای جستجوی فتنه و دگرگون ساختن آن متشابه است و نمی‌داند تاویل آن را مگر خدا و آنان که در علم راسخند. اینان می‌گویند ما به آن متشابه ایمان آوردیم، همه آنها از نزد پروردگار ما است و متذکر

نمی‌شود مگر صاحبان عقول.) در متشابه دو قسم مهم وجود دارد: قسم یکم اینست که منظور از آیه خلاف آن معنی است که ظاهر کلمات آنرا نشان می‌دهد، مانند: و جاء ربک و الملک صفا صفا: (و پروردگار تو و فرشتگان صف صف آمدند.) ظاهر هر یک از کلمات آیه مزبور در معنای خود روشن است و همچنین جمله ترکیبیه دارای معنای روشنی است، ولی چون میدانیم که خدا ما فوق حرکت و سکون است، پس آمدن مانند رفتن برای او محال است، لذا آیه متشابه است و باید با تکیه به حجت و برهان تفسیر گردد چنانکه محققان مفسرین عمل می‌کنند. قسم دوم اینست که کلمه مبهمی در آیه وجود داشته باشد که محتاج به توضیح و تفسیر بوده

باشد مانند وقت ساعت که روز قیامت است و مانند ما کذب الفواد ما رای، و حروف مقطعه قرآن مانند: (الم، حم). هر دو نوع متشابه در هر دو نوع سوره‌های مکی و مدنی وجود دارد و باید بر مبنایی قابل اطمینان که برای تفسیر و تاویل متشابه گفته شده است عمل شود. در سوره مجادله که مدنی است آیه ۷ چنین است: الم تر ان الله يعلم ما فی السماوات و ما فی الارض ما یکون من نجوی ثلثه الا هو رابعهم و لآخمسه الا هو سادسهم و لا ادنی من ذلک و لا اکثرالا هو معهم اینما کانوا (... آیان

دیده‌ای که خداوند می‌داند آنچه را که در آسمانها و زمین است؟ هیچ نجوی (گفتگوی بسیار آهسته) میان سه نفر نیست مگر اینکه او (خدا) چهارم آنها است و هیچ نجوی میان پنج نفری نیست مگر اینکه او ششم آنها و هیچ مجموعه‌ای کمتر و بیشتر از آن نیست مگر اینکه خداوند با آنها است هر کجا باشند). متشابه بودن آیه در اینست که چگونه وجود خداوندی به عنوان یک معدود در برابر آدمیان محسوب می‌گردد! حتما باید مورد تفسیر و تاویل صحیح قرار بگیرد. و آیه ۲۲ از سوره الفجر که متشابه است، مکی است. به استثنای تشابهات که در هر دو نوع سوره‌ها (مکی و مدنی) وجود دارد، هیچ جمله کاهنانه و شطحی در هیچ یک از سوره‌های قرآنی وجود ندارد و همه آنها محکومات می‌باشند. البته وضوح آیات قرآنی به استثنای تشابهات برای کسانی است که واقعا با لغت و ادبیات عربی آشنائی همه جانبه داشته باشند و درونشان آلوده به اغراض شخصی نباشد و به اضافه لغت و ادبیات، از دیگر علوم و معارف بشری مخصوصا الهیات و اخلاق و تاریخ اطلاع لازم و کافی داشته باشند. البته این به آن معنی نیست که مردم متوسط نمی‌توانند از قرآن استفاده کنند، بلکه منظور اینست که هر اندازه اطلاعات و تفکرات انسان بالاتر باش

د، استفاده بیشتر خواهد کرد، چنانکه در کتابهایی که از تراوشات مغز بشری است، همین معنی وجود دارد. مثلا مثنوی جلال الدین مولوی و دیوان حافظ و حتی کلیله که یک کتاب ادبی محض است، برای همه مردم یکسان مفهوم نیست. یک شخص عامی که می‌تواند از داستانهای مثنوی برخوردار شود نمی‌تواند معنای این بیت را بفهمد: از تو ای جزئی ز کلها مختلط فهم میکن حالت هر منبسط فهو امام من اتقی، و بصیره من اهتدی، سراج لمع ضوئه، و شهاب سطح نوره، و زند برق لمعه. سیرته القصد، و سننه الرشد، و کلامه الفصل، و حکمه العدل، ارسله علی حین فتره من الرسل، و هفوه عن العمل، و غباوه من الامم (آن حضرت پیشوای کسی است که تقوی بورزد، و وسیله بینائی است برای کسی که هدایت یافته باشد، چراغی است که روشنایش درخشیده و ستاره ایست که نورش بارز و آشکار و آتش زنه ایست که لمعان آن، برق تولید کرده است. سیرتش اعتدال و سنتش رشد و کلامش جدا کننده حق از باطل و حکم او عدل محض. خداوند سبحان او را در فاصله‌ای از پیامبران و در دوران لغزش جوامع از عمل و جهل و کودنی امته فرستاد.) محمد رسول الله صلی الله علیه و آله پیشوای متقیان و بینائی هدایت یافتگان این مطلب نظیر آیه شریفه

ی است که درباره قرآن می‌گوید: هدی للمتقین (البقره آیه ۲) و دیگر آیات قرآنی که برخورداری از حجت‌های خداوندی را در اختصاص مردمی قرار می‌دهد که دارای صفات فاضله می‌باشند. در جملات مورد تفسیر، امام می‌فرماید: پیامبر اکرم (با وحدت ملاک همه انبیاء و ائمه علیهم السلام و مریدان عالیقدر) پیشوای متقیان است، چنانکه آیه فوق می‌گوید: قرآن هدایت کننده مردم با تقوی است. تفسیر اینگونه جملات چنین است که نه قرآن که کلام الله است و نه پیامبران که فرستادگان خداوندی می‌باشند و نه ائمه علیهم السلام و دیگر مریدان بشری، هیچ فرد و جامعه‌ای را به اجبار رهسپار کوی رشد و کمال نمی‌کنند، زیرا چنانکه بارها گفته‌ایم: (جبر و اجبار با تکامل نمیسازد). بنابراین، همانطور که در جملات بعدی آمده است، حجت‌های خداوندی چراغهایی هستند که در گذرگاه حیات انسانها نصب شده‌اند و بدیهی است که چراغها و مشعلهای فروزان که در گذرگاهها نصب می‌شوند، برای مردمی روشنگری می‌کند که آن گذرگاه را راهی برای مقصد خود بپذیرند و وارد حرکت در آن گذرگاه شوند و به قول بعضی

از رشد یافتگان تو گام براه بگذار، خضرها علیهم السلام را در مسیر خودخواهی دید. حجت‌های خداوندی چه در قرآن مجید و دیگر کتب آسمانی الهی و چه انبیاء و ائمه عظام علیهم السلام و دیگر مریدان، در گروهی دیگر از انسانها هم موثر می‌باشند و آن گروه کسانی هستند که زمینه استفاده از آنها را در خود بوجود آورده‌اند، یعنی مقدمات ورود به گذرگاهی را که چراغها و

مشعلها در آن نصب شده‌اند، طی کرده‌اند، مثلاً فهمیده‌اند که پاسخ از کجا آمده‌ام؟ و برای چه آمده‌ام؟ و به کجا می‌روم؟ بدون پذیرش خداوند خالق هستی که سرنوشت ابدی انسانها در اختیار او است، امکان‌پذیر نیست. و فهمیده‌اند که اگر ابدیتی در کار نباشد حتی یک اصل و ارزش انسانی را نمی‌توان اثبات نمود. و فهمیده‌اند که راهی که پیامبران پیش پای مردم می‌گسترانند، منطقی‌ترین و امن‌ترین راهی است که بشر هدفدار می‌تواند آنرا در نوردد. اگر بشر این مقدمات را در یابد، قطعاً سراغ انبیاء و کتب آسمانی را خواهد گرفت و خود را با کمال اختیار در جاذبه کمال قرار خواهد داد. سیرت پیامبر اعتدال و سنتش رشد است. روش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در زندگی اعتدال محض بوده است چه معنا دارد؟ با اینکه تلاش و کوشش و مساعی آن حضرت در راه اعتلای روحی شخصی و آماده کردن مردم برای قرار گرفتن در جاذبه‌ی کمال الهی به

قدری زیاد بود که هم درباره‌ی لزوم کم کردن مشقتهائی که برای تهذیب خود انجام می‌داد آیه نازل شد و هم درباره‌ی حسرت و تاسف توأم با عمل که برای مردم می‌خورد آیه آمده است. اما درباره‌ی کم کردن مشقت خویشتن، آیه چنین است: طه، ما انزلنا علیک القرآن لتشقی: (ای پیامبر، ما قرآن را برای تو نازل نکردیم که خود را به مشقت بینداری). مفسرین می‌گویند: شان نزول این آیه شریفه تلاش و عبادتهای شبانگه‌ی آن حضرت بود، که از کثرت و شدت آنها به مشقت افتاده بود. کوشش و تلاش آن حضرت درباره‌ی به سعادت رسانیدن مردم که موجب مشقت او شده بود، در مواردی از قرآن آمده است. از آن جمله: فلا تذهب نفسک علیهم حسرات: (نفست در راه تاسف و اندوه شدید درباره‌ی نفهمی و پستی آنان نرود). یعنی به اصطلاح امروزی در راه آنان خودکشی مکن. لعلک باخع نفسک الا یكونوا مومنین. (شاید تو خود را برای اینکه آنان ایمان نیآورند از بین ببری.) و معلوم است که حسرت و تاسفی که تا سر حد از بین بردن یک انسان برسد، عمل فکری و عضلی او در راه بدست آوردن مقصودی که برای عدم وصول به آن حسرت و تاسف مرگزی می‌خورد، چه اندازه و به چه شدت خواهد بود. پاسخ این اعتراض روشن است، زیرا م

سلم است که با وجود دستورات موکد که خداوند سبحان درباره‌ی اعتدال به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم صادر و او را مامور به ابلاغ اعتدال به امتش فرموده است، محال است که آن حضرت آن دستورات را نادیده بگیرد. آن چه که باید در نظر گرفته شود، این است که خود عقائد و احکام دین مقدس همانطور که در منابع آنها مشاهده می‌کنیم، و همانطور که آیات قرآنی بیان می‌نماید، بر مبنای اعتدال است. دو گروه آیات قرآنی و روایات این معنی را اثبات می‌کنند: گروه یکم - آیاتی به این مضمون: و کذلک جعلنا کم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس (... و بدینسان شما را امت حد وسط قرار دادیم تا شهادتی برای مردم باشید) ... و احادیثی به این مضمون که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به امیرالمومنین علیه‌السلام فرمود: یا علی ان هذا الدین متین فاعلوا فیه برفق: (ای علی، قطعاً این دین اسلام متین است، پس در آن فرو روید با نرمش و اعتدال) ... گروه دوم - آیات قرآنی و روایاتی که همه‌ی انسانها را مخاطب قرار میدهد و همه‌ی انسانها را یک به یک مورد توجه قرار می‌دهد مانند: لایکلف الله نفسا الا وسعها: (خداوند هیچ کس را به غیر از طاقتش مکلف نمی‌سازد.) و این م

ضمون در روایات فراوانی آمده است. اعتدال یک امر نسبی است. با این حال آن چه که مورد دستور و توصیه است اعتدال است. مسلم است که اعتدال بالنسبه به قدرت و ظرفیت و موقعیت انسانها متفاوتست - گفت: راه اوسط ارچه حکمتست لیک اوسط نیز هم با نسبت است آب جو نسبت به اشتر هست کم لیک باشد موش را آن همچویم هر که را باشد وظیفه چار نان دو خورد یا سه خورد هست اوسط آن ور خورد هر چار دور از اوسط است او اسیر حرص مانند بط است هر که او را اشتها ده نان بود شش خورد می‌دان که اوسط آن بود چون مرا پنجاه نان هست اشتهی مر ترا شش گرده، همدستیم؟ نی تو به ده رکعت نماز آبی ملول من به پانصد در نیام در نحول آن یکی تا کعبه حافی می‌رود وان یکی تا مسجد از خود می‌رود آن یکی در پا کبازی جان بداد وان یکی جان کند تا یک نان بداد این وسط در بی‌نهایت می‌رود که مر آن را اول و آخر بود مولوی آن چه که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

در عبادات شخصی و کارهای تبلیغاتی و توجیه مردم رو به خیرات انجام داده است، خارج از اعتدال با نظر به عظمت موجودیت آن بزرگوار نبوده است. و خود این که انسان به احتمال قدرت و وجود توانای

ی در خود، اهمیت بدهد و تا آن مرحله کوشش و تلاش نماید که یقین کند بیش از آن مرحله نمی‌تواند قدمی بردارد، نوعی حکمت معتدل است که شایسته‌ی انسانهای بزرگ مانند انبیاء و ائمه علیهم‌السلام و اولیاء الله می‌باشد. در حقیقت، این اهداف و آمال والای روحی بر تاب و توان و قدرت معمولی که شرط تکلیف است شایسته‌ی انسانهای عظیم‌الشان است که می‌توان آن را اعتدال ایشاری اصطلاح نمود. جهادگران راه خدا تقرب به خدا را بر جان و مال و هر گونه راحت و آسایش و لذائذ دنیا مقدم می‌دارند و از همه‌ی آنها میگذرند. آیا میتوان گفت: گذشت از جان و مال برای جهادگران راستین راه خداودی، خروج از اعتدال است؟ و در آن مورد که خداوند متعال به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دستور به تخفیف در مشقتها و تحمل ناگواریها در عبادت شخصی یا ابلاغ دین الهی و توجیه مردم به طرف آن میدهد، در حقیقت از بابت ارفاق و لطف به حال پیامبر اکرم است نه دستور وجوبی که اگر به آن عمل نکند خلاف دستور الهی را مرتکب شده است، به این معنی که خداوند سبحان برای پیامبر این معنی را یاد آور می‌شود که من تو را به تن دادن به مشقتها و زحمات الزام نکرده‌ام، حق برخورداری از آسایش طبیعی برای ج

سم و جان دربارهی تو هم وجود دارد. از این معنی این مسئله استفاده نمی‌شود که اگر پیامبر اکرم در راه کمال شخصی و اجتماعی از آن حق در حدود معقول صرف نظر فرماید، خلاف اعتدال است. او با تحمل زحمات و مشقات بر گسترش ظرفیت خود می‌افزاید و حد اعتدال خود را بالا می‌برد. سنت پیامبر اکرم رشد است و کلامش جدا کننده‌ی حق از باطل و حکمش عدل محض است. برای مطالعه و تحقیق در این مبحث به مجلد چهاردهم از همین مجلدات به مباحث معرفت و عرفان و تکامل مراجعه فرمائید. خداوند سبحان او را در فاصله‌ای از پیامبران ... فرستاد مراجعه فرمائید به مجلد دوم از صفحه‌ی ۱۹۵ تا ۲۰۲ و از صفحه‌ی ۲۵۸ تا ۲۶۰ و مجلد هشتم از صفحه‌ی ۲۸۴ تا ۲۹۳.

[صفحه ۸۰]

عظه الناس: (پند برای مردم) اعمالوا رحمکم الله علی اعلام بینه، فالطریق نهج یدعو الی دار السلام، و انتم فی دار مستعتب علی مهل و فراغ، و الصحف منشوره، و الاقلام جاریه، و الابدان صحیحه، و الالسن مطلقه، و التوبه مسموعه، و الاعمال مقبوله: (عمل کنید، خداوند شما را مشمول رحمتش فرماید در روشنائی علائم آشکار، طریق حق راست و روشن است، شما را به دارالسلام دعوت می‌نماید، و شما اکنون در خانه‌ای (دنیا) هستید که می‌توانید خدا را (با اعمال و نیت‌های نیکوی خود) از خویشتن راضی کنید. (امروز) مهلتی دارید و فراغتی. نامه‌های اعمالتان باز است، (بسته نشده) و قلم‌هایی که نامه‌های اعمال شما را می‌نویسند، در جریانند و بدن‌ها سالم و صحیحند، و زبان‌ها باز و آزاد، و توبه پذیرفته می‌شود و اعمال مقبول می‌گردد.) میدان تکاپو برای سبقت در خیرات و وصول به کمال ممکن باز است، فرصت را از دست ندهیم. بیائید معطل نشویم. برای نادیده گرفتن علائم و نشانه‌های بسیار روشن کمال چشم‌ها را نبندیم. سالیان عمر یکی پس از دیگری از راه می‌رسند و هستی ما را تدریجا بسوی روز واپسین می‌کشاند که آنروز دریچه‌ای برای ابدیت است. راه راست الهی را رها نکنیم.

این راه اولاد آدم (ع) را به دارالسلام می‌رساند. این دارالسلام همان حیات طیبه و حیات مستند به بینه است که وابسته به خداوند حیات بخش است. قل ان صلواتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین: (بگو: قطعاً نماز و عبادات و زندگی و مرگ من از آن خداوند پرورنده‌ی عوالم (و عالمیان) است.) خروج و انحراف از راه، مبارزه‌ای آشکار با موجودیت خویشتن است، زیرا هویت وجودی آدمی در منطقه‌ی ارزش‌ها و واقعیات، مربوط به هدف و مقصدی است که قوانین هستی برای آدمی تعیین نموده است، نه امیال و هواهای نفسانی حیوانی. وصول به آن هدف و مقصد راهی معین دارد که خداوند بوسیله‌ی پیامبران درونی (عقول و وجدانها) و پیامبران برونی (انبیای عظام صلوات الله علیهم اجمعین) پیش پای انسانها هموار فرموده است. این راه همانطور که در

جمله‌ی مورد تفسیر می‌بینیم روشن و هموار است. اگر گرد و غباری در این راه دیده می‌شود، آنها را پاهای اسیر هوی و هوس خود ما راه انداخته است. اگر سنگهایی در این راه دیده می‌شود که آن را سنگلاخ نموده است، مربوط به سنگپرانی خود ما در طول این راه است، که به جای آن که دست همدیگر را بگیریم و رهسپار کوی کمال الهی گردیم، به یکدیگر سنگها پراندیم. اگر این راه تاریک باشد، یقین بدانید که چراغها و مشعلهای فروزان آن را بادهای طوفانی هوی و هوس و کبر و نخوت ما خاموش کرده است. نور دلشان نشانده پیوست آن باد که در دماغشان هست مهلت را از دست ندهیم - بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی فرصتی دان که ز لب تا به دهان این همه نیست حافظ این را بدانید که روح کمال‌جوی من و شما هر لحظه با موجودیت ما چنین سخنی دارد - فرصت شمار صحبت کز این دو راهه منزل چون بگذریم دیگر نتوان بهم رسیدن هم اکنون شما ای زندگان، در این دینا که جایگاه عمل راضی کننده‌ی خدا است حرکت می‌کنید، در میدانی باز و هموار برای تکاپو و سبقت در خیرات و کمالات قرار گرفته‌اید. مرکب بدن آماده حرکت، چشم می‌بیند و گوش می‌شنود و زبان می‌گوید و مغز می‌اندیشد، پس معطل چه هستید؟ پرونده اعمالتان بسته نشده و قلمهائی که اعمال شما را ثبت می‌کنند، کنار گذاشته نشده‌اند. در باز گشت به سوی خدا باز و خداوند ارحم الراحمین، اعمال شما را می‌پذیرد. پس معطل چه هستید؟ یکی از خویشاوندان نزدیک اینجانب در اواخر سال ۱۳۵۵ در شهر اصفهان خوابی می‌بیند که در برابر مرحوم علامه مجاهد آقای حاج شیخ عبدالحسین امینی در یک اطاق نشسته است. مرحوم آقای امینی به ایشان می‌گوید: آیا شما جعفری را می‌شناسید؟ ایشان پاسخ می‌دهند: آری، من ایشان را می‌شناسم. آقای امینی یک پاکتی که در میان آن نامه‌ای بوده است، به ایشان می‌دهد و می‌گوید: این نامه را بدهید به جعفری و به ایشان بگوئید: ما اکنون در این عالم (برزخ) هستیم و دستمان از کار بسته است (یعنی دیگر کاری نمی‌توانیم انجام بدهیم، کار در آن دنیا بود که ما آنرا پشت سر گذاشته و از آن عبور نموده‌ایم)، ولی شما که در آن دنیا (همین دنیای فعلی ما) هستید، در میدان کارید و می‌توانید کار کنید و درباره‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام کار کنید. البته در حدود یکسال بود که اینجانب در فکر ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه بودم، ولی پس از آنکه این شخص عزیز جریان رویای خود را بیان کرد، تصمیم نهائی برای کار ترجمه و تفسیر را گرفتم و تا کنون که ۵ مرداد ماه ۱۳۶۴ است به این کار مشغولم و از خداوند ارحم الراحمین و خفی الالطاف مسئلت می‌نمایم که اینجانب را به اتمام آن نائل و به عمل به آن چه که مینویسم موفقم فرماید. انه خیر موفق و معین.

خطبه ۹۴ - وصف پیامبر

[صفحه ۸۵]

تفسیر عمومی خطبه‌ی نود و پنجم بعثه و الناس ضلال فی حیره ... تفسیر همه این جملات مگر دو جمله اخیر (و دعا الی الحکمه و الموعظه الحسنه) در مجلدات زیر از همین ترجمه و تفسیر مطرح شده است: مجلد ۲ از ص ۱۹۵ تا ص ۲۰۲ و از ص ۲۵۸ تا ص ۲۶۴ و مجلد ۸ از ص ۵۸ تا ص ۶۷ و از ص ۲۸۴ تا ص ۲۹۳ و مجلد ۱۳ از ص ۲۷۶ تا ص ۲۷۷. و دعا الی الحکمه و الموعظه الحسنه: (و مردم را به حکمت و با موعظه حسنه دعوت فرمود). حکمت و موعظه حسنه و مجادله با بهترین راه خداوند متعال به پیامبر اکرم چنین دستور می‌دهد: ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن: (دعوت کن به راه پروردگارت بوسیله‌ی حکمت و موعظه‌ی حسنه و با آنان با بهترین راه مجادله کن). چند مطلب مهم در این آیه‌ی شریفه که مورد تذکر امیرالمومنین علیه‌السلام قرار گرفته است، وجود دارد که ما به بعضی از آنها اشاره می‌نمائیم: مطلب یکم - در این آیه‌ی شریفه حکمت به عنوان وسیله تذکر داده شده است مانند موعظه حسنه، در صورتیکه در خطبه‌ی مورد تفسیر حکمت با جنبه‌ی هدفی مطرح گشته است، زیرا آن حضرت می‌فرماید: و دعا الی الحکمه: (پیامبر اکرم مردم را به حکمت دعوت فرمود). ر

اه حل این مسئله، آسان است، و آن اینست که حکمت از یک جهت، هدف نسبی سعی و کوششهای معرفتی و عملی است که

همه‌ی انبیای عظام صلوات الله علیهم اجمعین مردم را برای وصول به آن تبلیغ و تحریک فرموده‌اند، مانند عرفان مثبت که می‌تواند به عنوان هدف نسبی منظور شود، یعنی انسانهای آگاه و هشیار باید بکوشند که هم موفق به تحصیل عرفان نظری شوند و هم به مقام عرفان عملی نائل گردند. پس از وصول به مقام حکمت و عرفان خود شخص حکیم و عارف با کمال وضوح می‌فهمد که این دو مقام ارجمند نیز دو وسیله برای صعود به مقام نفس مطمئنه می‌باشند. خلاصه هدف بودن حکمت و عرفان بالنسبه به مقامات پائین تر هیچ منافاتی با وسیله بودن آن دو به مقام عالی تر ندارد. مطلب دوم- طریق یکم برای ارشاد انسانها حکمت است. در مجلد چهاردهم صفحه‌ی (۳۳) از این ترجمه و تفسیر شرح مبسوطی در تفسیر حکمت آمده و مطالعه- کنندگان ارجمند می‌توانند برای بررسی کاملتر به آن مجلد مراجعه فرمایند. حاصل تعریف حکمت در ماخذ مزبور چنین است: (معرفت حاصله از چهار بعد مزبور (شناخت علمی، شناخت فلسفی، شناخت شهودی و شناخت اخلاقی) و برخورداری از آن در (حیات معقول) بوسیله‌ی عقل سلیم (خرد)، نه عقل جزئی نظ

ری، حکمت نامیده می‌شود. در آیات قرآن مجید در موارد فراوانی از حکمت تمجید شده و در مقداری از آنها رساندن مردم به مقام حکمت، انگیزه‌ی بعثت انبیاء علیهم السلام معرفی شده است. و در آیه‌ای حکمت را خیر کثیر فرموده است. مسلم است که هر کسی توانائی فهم و درک حکمت را ندارد، بلکه در هر دوران و در هر جامعه‌ای افراد اندکی می‌توانند عظمت و ارزش و هویت حکمت را بفهمند. در عین حال چنانکه اشاره کردیم پیامبران الهی کوشش و سعی بلیغ داشتند که همه‌ی مردم به اندازه‌ی قدرت و فهم خود از حکمت برخوردار شوند، و با نظر به نسبت حکمت می‌توان گفت: افراد فراوانی از طریق حکمت در مسیر جاذبه‌ی الهی قرار می‌گیرند. لایکلف الله نفسا الا وسعها: (خداوند هیچ کسی را مکلف نمی‌سازد مگر به اندازه‌ی قدرتش). آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید اگر چه مقامات والای حکمت در دسترس افراد کمتری قرار می‌گیرد. نکته‌ی بسیار با اهمیتی که در این جمله (ادع الی سبیل ربک بالحکمه) وجود دارد اینست که خداوند متعال دعوت به حکمت را به پیامبر اکرم دستور می‌دهد و چنانکه در تفسیر حکمت ملاحظه نمودیم، در معنای حکمت، هم شناخت علمی وجود دارد و هم شناخت فلسف

ی و شهودی و اخلاقی. و اگر دین مقدس اسلام بر اساس احساسات محض و دریافتهای درونی و غیر علمی و فلسفی استوار بود، نه می‌توانست توصیه به دعوت بوسیله‌ی حکمت نماید و نه می‌توانست آن همه علم و عقل و شعور و فهم را ترویج نماید. مطلب سوم- طریق دوم پند و اندرز نیکو است که برای عموم مردم از کسانی که دارای مقامات علمی هستند تا مردم عامی، موثر می‌باشد. در آیات شریفه‌ی قرآنی، و نهج البلاغه اصرار شدیدی برای ضرورت موعظه مشاهده می‌شود. اگر کسی ادعا کند که همه‌ی انسانها احتیاج به موعظه‌ی حسنه دارند، سخنی به گزاف نگفته است، زیرا پدیده‌ی غفلت و فراموشی و ناآگاهی حداقل در هر چند صباحی یکبار چیزی نیست که گریبان بشر را رها کند و این یک امر طبیعی است، زیرا آدمی در عالم ماده زندگی می‌کند و عوامل انجذاب او به ماده از قدرت مهمی برخوردارند. و ذکر فان الذکری تنفع المومنین: (برای آنان متذکر باش زیرا تذکر برای مردم با ایمان سود می‌دهد). هر اندازه پند و اندرز مستند به اصول و حقائق ثابت تر و روشن تر بوده باشد، تاثیرش عمیقتر و دامنه‌دارتر می‌گردد.

همچنین هر اندازه که مستند به تجارب و مشاهدات بوده و با بیانات زیبا و رسا بوده باشد، قطعی است که نتیجه‌ی عالی تر خواهد داد. می‌توان گفت: در موعظه حسنه که دگر گونیهای مثبت در انسان ایجاد می‌کند، واقعیتها با قالبهای هنری بیان جمع میشوند و بهترین نتایج را بار می‌آورند. شرط دیگر برای تاثیر موعظه حسنه در مردم، ایمان و تقوی و رشد روحی موعظه- کننده است. این شرط بسیار مهم و اساسی است. این حقیقت اثبات شده است که: (هر زبان را مشتری جز گوش نیست). و ان الموعظه اذا خرجت من القلب دخلت فی القلب: (اگر موعظه از قلب بیرون بیاید، در قلب داخل گردد). (اندرز هر گاه از دل برآید بر دل نشیند). دلیل تاثیر شدید موعظه‌های نهج البلاغه همین است که متذکر شدیم. آن کدامین ارشاد و وعظ است که امیرالمومنین سلام الله علیه به مردم بیان فرماید و خود به آن عمل ننماید؟! شاید از یک جهت صحیح باشد که بگوئیم: موعظه

درباره‌ی واقعیات کمتر از انسانهای عامل و با تقوی و صالح، بسیار موثرتر از موعظه درباره‌ی واقعیات زیاده‌تر و عمیق‌تر و گسترده‌تر از انسانهای بی عمل و با تقوی و صالح، بسیار موثرتر از موعظه درباره‌ی واقعیات زیاده‌تر و عمیق‌تر گسترده‌تر از انسانهای بی عمل و بی تقوی و ناصالح می‌باشد، زیرا این مثل: (کل اگر طیب بودی سر خود دوا نمودی) اگر چه عام

یانه به نظر می‌رسد، ولی واقعیت خود را در جریان تاریخ به خوبی اثبات کرده است. خداوند سبحان با کمال صراحت کسانی را که مردم را به نیکوکاری دستور می‌دهند، ولی خود به آن عمل نمی‌کنند، توبیخ نموده می‌فرماید: اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسکم: (آیا مردم را به نیکوکاری دستور می‌دهید و خود را فراموش می‌کنید؟) و رب شقی یامر الناس بالتقی طیب یداوی الناس و هو علیل (و بسا انسانی شقی که مردم را به تقوی دستور می‌دهد، طبیعی است که مردم را معالجه می‌کند در حالیکه خود او مریض است!) مطلب چهارم- طریق سوم مجادله با بهترین طرق. بدیهی است که همه‌ی مردم در همه حال آمادگی شنیدن یا پذیرفتن حقائق را ندارند و گاهی این عدم آمادگی تا سر حد مقاومت و این مقاومت هم گاهی تا سر حد لجاجت می‌رسد. عدم آمادگی را می‌توان با بیان زیبای حقائق از بین برد و شخص ناآماده را برای شنیدن و پذیرش حقائق منعطف ساخت. ولی اگر آمادگی بدرجه‌ی مقاومت برسد، در مراحل اولیه مقاومت، مجادله با بهترین طرق که عبارتست از استناد به حقائق و اصول مورد قبول طرف مقابل، موثر واقع می‌شود و تدریجا با توجه به آن مقبولات و واقعیات دیگر که ممکن است به تازگی با آنها آشنائی

پیدا کند، در مسیر حق قرار بگیرد و به حرکت و تکاپو بیفتد. و اگر مقاومت بدرجه‌ی لجاجت برسد، که از پلیدی غیر قابل علاج او کشف کند، در این صورت مطابق آیه‌ی شریفه: ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوه و لهم عذاب عظیم: (خداوند بر دلهای آنان مهر زده است و پرده‌ای بر گوشها و چشمهای آنان زده شده و عذابی بزرگ در انتظار آنان می‌باشد). هیچ حکمت و موعظه و جدالی در او تاثیر نخواهد کرد. البته باید این نکته را فراموش نکنیم که رسیدن مقاومت به درجه‌ای از لجاجت و پلیدی که موجب ختم شدن پرونده‌ی گردیدن تکاملی آن شخص باشد و به سقوط حتمی برسد، بسیار مشکل و تقریبا استثنائی است، لذا ارشاد کنندگان و مربیان نباید با مشاهده‌ی عدم آمادگیهای اولیه و مقاومتهای ابتدائی نومید شده و دست از وظیفه‌ی بسیار با اهمیت سازندگی خود بردارند. یکی از مشهورترین نویسندگان دوران اخیر که سالها در زندان بسر برده بود می‌نویسد برای این که به ما زندانیان سیاسی زجر روحی بدهند، گاهی جنایتکاران پلید و حرفه‌ای را نزد ما می‌آوردند و ما با اینگونه اشخاص به گفتگو می‌نشستیم و من بارها دیدم که به برکت گفتگوها و ارشادهای مناسب، پس از گذشت مدتی طرز نگاه

های این اشخاص عوض می‌شد و تدریجا و آهسته آهسته عواطف انسانی در نگاههای آنان نمودار می‌گشت و وقتی که صحبت از وقاحت ظلم و تعدی به دیگران به میان می‌آمد، حالت تائر در چهره‌شان آشکار می‌شد و ما به خوبی دریافت می‌کردیم که از خودشان شرم‌منده می‌شوند و پشیمانی سخت در قیافه‌های آنان نقش می‌بست. به همین جهت است که در ماخذ معتبر اسلامی، معلمان و مربیان تشویق می‌شوند که زحمات متعلمان و مربیان را تحمل کنند. در اینجا حکایتی از مولوی به یاد آمد که شاید به توان گفت: درباره‌ی لزوم تحمل زحمات و عصیانگریها و مقاومتهای تند مردم مورد تعلیم و تربیت، از مناسبترین داستانهاست: عاقلی بر اسب می‌آمد سوار در دهان خفته‌ای می‌رفت مار آن سوار آن را بدید و می‌شتافت تا رماند مار را فرصت نیافت چون که از عقلش فراوان بد مدد چند دبوس قوی بر خفته زد خفته از خواب گران چون بر جهید یک سوار ترک با دبوس از خواب گران بر جست زود گشت حیران گفت آیا این چه بود! بی محابا ترک دبوسی گران چون که افزون کوفت او شد زو دوان برد او را زخم آن دبوس سخت زو گریزان تا به زیر یک درخت سیب پوسیده بسی بد ریخته گفت ازین خور ای به درد

آویخته سیب چندان مرد را در خورد داد کز دهانش باز بیرون می‌فتاد بانگ میزد کای امیر آخر چرا قصد من کردی چه کردم مرا ترا گر تو را ز اصلست با جانم ستیز تیغ زن یکبارگی خونم بریز شوم ساعت که شدم بر تو پدید ای خنک آن را که روی تو ندید بی جنایت بی گنه بی بیش و کم ملحدان جایز ندارند این ستم می‌جهد خون از دهانم با سخن ای خدا آخر مکافاتش تو کن هر

زمان می گفت او نفرین نو اوش می زد کاندرین صحرا بدو زخم دبوس و سوار همچو باد می دوید و باز بر رو می فتاد ممتلی و خوابناک و سست بد پا و رویش صد هزاران زخم شد تا شبانگه می کشید و می گشاد تا ز صفرا قی شدن بر وی فتاد زو بر آمد خورده‌ها زشت و نکو مار با آن خورده بیرون جست ازو چون بدید از خود برون آن مار را سجده آورد آن نکو کردار را سهم آن مار سیاه زشت و تفت چون بدید آن دردها از وی برفت گفت تو خود جبرئیل رحمتی یا خدائی که ولی نعمتی ای مبارک ساعتی که دیدیم مرده بودم جان نو بخشیدیم ای خنک آن را که بیند روی تو یا درافتد ناگهان در کوی تو تو مرا جویان مثال مادران من گریزان از تو مانند خران خر گریزد از خداوند از خری صاحب

بش در پی ز نیکو گوهری نزی پی سود و زیان می جویدش لیک تا گرگش ندرد یا ددش ای روان پاک به ستوده تو را چند گفتم ژاژ و بیهوده تو را ای خداوند و شهنشاہ و امیر من نگفتم جهل من گفت آن مگیر شمه‌ای زین حال اگر دانستمی گفتن بیهوده کی تا نستمی بس ثنایت گفتمی ای خوش خصال گر مرا یک رمز می گفتی ز حال لیک خامش کرده می آشوفتی خامشانه بر سرم می کوفتی شد سرم کالیوه عقل از سر بجست خاصه این سر را که مغزش کمتر است عفو کن ای خوب روی و خوب کار آن چه گفتم از جنون اندر گذار گفت اگر من گفتمی رمزی از آن زهره‌ی تو آب گشتی آن زمان گر تو را من گفتمی اوصاف مار ترس از جانت بر آوردی دمار مصطفی فرمود گر گویم به راست شرح آن دشمن که در جان شماسست زهره‌های پر دلان بر هم درد نی رود ره نی غم کاری خورد نی دلش را تاب ماند در نیاز نی تنش را قوت صوم و نماز همچو موشی پیش گربه لا شود همچو میشی پیش گرگ از جا رود ... گر تو را من گفتمی این ماجرا آن دم از تو جان تو گشتی جدا مر تو را نی قوت خوردن بدی نی ره و پروای قی کردن بدی می شنیدم فحش و خر می راندم رب یسر زیر لب می خواندم از سبب گفتن

مرا دستور نه ترک تو کردن مرا مقدور نه هر زمان می گفتم از درد درون اهد قومی انهم لایعملون سجده‌ها می کرد آن رسته ز رنج کای سعادت وی مرا اقبال و گنج از خدا یابی جزاها ای شریف قوت شکرست ندارد این ضعیف شکر حق گوید تو را ای پیشوا آن لب و چانه ندارد آن نوا

خطبه ۹۵- وصف خدا و رسول

[صفحه ۹۵]

تفسیر عمومی خطبه‌ی نود و ششم الحمد لله الاول فلا شیء قبله، و الاخر فلا شیء بعده: (حمد مر خدای راست، خداوند اول که چیزی پیش از او نبوده و آخری که چیزی بعد از او نباشد.) مباحث مربوط به دو موضوع فوق (اول مطلق که پیش از او چیزی نبوده و آخر مطلق که پس از او چیزی وجود نخواهد داشت) در مجلد سیزدهم از صفحه‌ی ۲۱۵ تا صفحه‌ی ۲۱۷ و در مجلد یازدهم از صفحه‌ی ۴۶ تا صفحه‌ی ۴۹ مطرح شده است، مراجعه فرمائید. و الظاهر فلا شیء فوقه، و الباطن فلا شیء دونه: (ظاهری که چیزی فوق او وجود ندارد و باطنی که چیزی نزدیکتر از او نیست.) این مطلب هم در مجلد یازدهم از صفحه‌ی ۴۶ تا صفحه‌ی ۴۹ بررسی شده است، مطالعه کنندگان محترم می‌توانند مراجعه فرمایند. نکته‌ای که باید در تفسیر جمله‌ی فوق در نظر گرفته شود، اینست که کلمه‌ی ظاهر در جمله‌ی فوق ممکن است به معنای غالب بوده باشد که هیچ چیزی غالبتر از او نیست. بنابراین معنی، منظور از باطن، احاطه‌ی مطلق ذات اقدس بر همه‌ی اشیاء است بطوریکه هیچ چیزی نزدیکتر از او به آن اشیاء نمی‌باشد. و احتمال می‌رود مقصود از ظاهر، همان معنای متداول باشد که آشکار بودن او است بوسیله‌ی آیات و علائم و

تجلیات قدرت. در اینصورت مقصود از باطن، ذات اقدس ربوبی است که مخفی‌تر از همه چیز است.

[صفحه ۹۶]

مستقره خیر مستقر، و منبته اشرف منبت فی معادن الکرامه و مهاد السلامه: (قرارگاه او بهترین قرارگاه است و منشا روئیدن وجود

آن حضرت بهترین منشاها در معادن کرامت و گهواره‌های پاک و سالم. مباحث مربوط به طهارت و سلامت و شرافت پدران و مادران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در همین مجلد در اوائل تفسیر عمومی خطبه‌ی نود و چهارم بیان شده است، مراجعه فرمائید. قد صرفت نحوه افنده الابرار، و ثنیت الیه ازمه الالبصار: (دل‌های نیکوکاران به سوی او گشته و مهارهای بصیرتهای مردم بینا به او منعطف شده است.) دل‌های انسانهای رشد یافته و جویای کمال متمایل به سوی پیامبر اکرم است. در جمله‌ی مودر تفسیر، اقتباسی از آیه‌ی مبارکه‌ی زیر وجود دارد: ربنا انی اسکنت من ذریتی بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم ربنا لیقیموا الصلوه فاجعل افنده من الناس تهوی الیهم: (ای پروردگارا، من کسانی از نسلم را در بیابانی بی آب و گیاه در نزد بیت محترم تو اسکان نمودم، پروردگارا، تا نماز را بر پای بدارند. پس ای خدای من، دل‌هایی از مردم را به آنان متمایل فرما.) آیه مبارکه میفرماید: (دل‌هایی از مردم را). واضح است که هر دلی شایسته میل و اشتیاق

به آل ابراهیم علیهم السلام نبوده است، چنانکه هر دلی لیاقت میل و علاقت به رسول الله و خاندان معصوم او ندارد. تنها دل‌های پاکان اولاد آدم و تکاپوگران میدان مسابقه در خیرات و کمالاتند که شایستگی علاقه و محبت مزبور را دارا می‌باشند. قانون عمومی اینست که السنخیه عله الانضمام: (هم سنخ بودن دو انسان، علت اتصال آن دو بهم می‌باشد.) این مطلب با توجه دقیق به جمله اخیر که میفرماید: (و مهارهای بصیرتهای مردم بینابه او منعطف شده است)، کاملاً روشن میشود که بقول مولوی: جنس رود سوی جنس بس بود این امتحان شه سوی شه می‌رود خر سوی خر می‌رود پنبه برون کن ز گوش عقل و بصر را می‌پوش کان صنم حله پوش سوی بصر می‌رود هر چه نهالتراست جانب بستان برند خشک چو هیزم شود زیر تبر می‌رود نای و دف و چنگ را از پی گوشی زنده نقش جهان جانب نقش نگر می‌رود باید گفت: در مقابل این قانون، این قانون هم کلیت دارد که: عدم السنخیه عله النفور: (نبودن سنخیت میان دو انسان، علت گریز و نفرت آن دو از یکدیگر میباشد.) البته ممکن است منظور از (عدم سنخیت) رابطه تضاد میان طرفین بوده باشد، نه عدم سنخیت محض. درباره آیه فوق روایاتی وارد شده است که اشاره به بعضی

از آنها در این مبحث لازم است. از امیرالمومنین علیه‌السلام روایت شده است که فرمود: و الافنده من الناس تهوی الینا و ذلک دعوه ابراهیم حیث قال افنده من الناس تهوی الیهم: (و دل‌هایی از مردم میل به سوی ما می‌کند و اینست دعای حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام که عرض کرد: خدایا دل‌هایی از مردم را به آنان متمایل فرما.) علی بن ابراهیم از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است که آن حضرت فرموده است: انه تعالی عنی بقوله: و ارزقهم من الثمرات، ثمرات القلوب ای احبهم الی الناس لیاتوا الیهم: (خدایوند تعالی از کلام خود (و ارزقهم من الثمرات) ثمره‌های دل‌ها را قصد فرموده است، یعنی خداوند، آل ابراهیم را برای مردم محبوب به فرما تا به طرف آنان بیایند.) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با داشتن امتیازات ماورای طبیعی مانند نیروی گیرندگی وحی و قدرت ابلاغ، تجسمی از عالی‌ترین اخلاق انسانی بوده است، چنانکه در قرآن مجید آمده است: و انک لعلی خلق عظیم: (و قطعاً روحیه تو بر اخلاق عظیمی استوار است.) وجود نازنین آن برگزیده‌ترین انسان، تجسمی از عدل و علم و صبر و شکیبائی و محبت به انسانها و رحم و عطف و شهامت و حکمت و آزادی از هر زنجیر را کدک

ننده روح و غیر ذلک بوده است و چون این صفات، عالیترین آرمانهایی است که می‌تواند انسان را به اوج کمال برساند و هر شخصیت کمال‌جو باید این صفات را بداند و بشناسد و آثار و نتایج آنها را مشاهده نماید، لذا طبیعی است که با شدیدترین تلاش و تکاپو در صدد پیدا کردن شخصیت‌هایی که دارای این صفاتند برمی‌آیند. این تلاش و تکاپو در پیدا کردن و مشاهده صفات مزبور در یک یا چند شخصیت خلاصه نمی‌شود، بلکه چون اشتیاق به داشتن آن صفات را در سطوح عمیق روح خود احساس می‌کند، لذا با پیدا کردن شخصیت‌های دارای صفات مزبور، گویی روح خود را پیدا کرده است. و میتوان گفت: دعای حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام که (پروردگارا، دل‌های انسان‌هایی را به سوی آنان (آل ابراهیم) متمایل فرما) دعا در حق انسانها است که: (خدایوند، آن مردم را توفیق عطا فرما که با دریافت عظمت صفات آل ابراهیم در درویشان، میل و محبت به آنان پیدا کنند و بوسیله پیوستگی به

آنان، در مسیر رشد و کمال قرار بگیرند.) دفن الله به الضغائن و اطفا به الثوائر. الف به اخوانا و فرق به اقرانا. اعز به الذله و اذل به العزه: (خداوند سبحان به برکت وجود آن پیامبر عظیم‌الشان کینه‌ها را مدفون ساخت و هیجانهای شدید عداوتها و خصومتها را بوسیله او خاموش فرمود. و به یمن وجود نازنینش انسانهای جدا از هم را برادر ساخت و بوسیله او همدستان کفار را متفرق نمود. پستی و خواری را به برکت از عزیز، و با قدرت او عزت (نابجا) را ذلیل فرمود.) وقتی که (حیات معقول) بروز می‌کند، کینه‌ها و تراحمها فرو می‌نشینند، برادری و وحدت در میان انسانها در مسیر حیات حقیقتا بوجود می‌آید. واقعیت چنین نبود که پیامبر اسلام صلی الله علیه آله و سلم پس از آن که از طرف خداوند متعال مبعوث شد، فوراً مردم را دور خود جمع نمود و پس از یک خطابه زیبا فرمود که شما مردم باید پس از این خصومتها و کینه‌توزیها را کنار بگذارید و با همدیگر برادر شوید. بلکه جریان اینطور بود که پیامبر اکرم اولاً و با تدریج معنای حیات را برای آنان قابل درک ساخت و کم‌کم آنان را با طعم حقیقی حیات که معادله فوق طبیعی: همه مساوی است با ۱ را در انحصار خود دارد آشنا ساخت، آنگاه اوس و خزرج فهمیدند که انسانهای دارای حیات حقیقی نمی‌توانند با یکدیگر خصومت بورزند- دو قبیله کاوس و خزرج نام داشت یک ز دیگر جان خون آشام داشت کینه‌های کهنه‌شان از مصطفی محو شد در نور اسلام و صفا اولاً اخوان شدند آن دشم

نان همچو اعداد غنم در بوستان وز دم المومنون اخوه به پند در شکستند و تن واحد شدند صورت انگورها اخوان بود چون فشردی شیره واحد شود غوره و انگور ضدانند لیک چون که غوره پخته شد شد یار نیک غوره‌ای کاو سنگ بست و خام ماند در ازل حق کافر اصلیش خواند نی اخی، نی نفس واحد باشد او در شقاوت نحس ملحد باشد او گر بگویم آنچه او دارد نهان فتنه افهام خیزد در جهان چشم کاو آن رو نبیند کور به دود دوزخ از ارم مهجور به غوره‌های نیک کایشان قبلند از دم اهل دل آخر یک دلند سوی انگوری همی رانند تیز تا دوئی برخیزد و کین و ستیز پس در انگوری همی درند پوست تا یکی گردند وحدت وصف اوست دوست دشمن گردد ایراهم دو است هیچ یک با خویش جنگی در نسبت آفرین بر عشق کل اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد همچو خاک مفترق در رهگذر یک سبوشان کرده دست کوزه گر کاتحاد جسمهای ماء و طین هست ناقص جان نمی‌ماند بدین اگر درایات فوق دقت کافی شود خواهیم دید که مولوی به علت اصلی احساس برادری و وحدت واقعی میان انسانها کاملاً متوجه شده است که برای وصول به نعمت برادری و وحدت بایستی نخست بندهای فردیت را که منشا تراحم و تضادها است، گسیخت و آزاد شد. گسیختن بند و قیدهای فردیت که اساسی‌ترین معلولات خودخواهی و خودپرستی است، بدون عبور از مرحله غورگی که همان حیات طبیعی محض است که مورچه و ملخ و خارپشت و لاک پشت و افعی هم دارند، و ورود به مرحله انگوری که همان (حیات معقول) است، امکان پذیر نیست. و بالعکس، هر چه آدمی از (حیات معقول) محرومتر بوده و به حیات طبیعی محض نزدیکتر باشد، در معرض جدائی و گسیختگی و پراکندگی و تراحم و تضاد کشنده بیشتر قرار می‌گیرد. و بدان جهت که بشر از آغاز تاریخ زندگیش در کره زمین تا امروز به جز در پرتو انبیا الهی، طعم وحدت و برادری واقعی را نچشیده و همواره در میادین جنگ و جدال و کشتار و پایمال ساختن یکدیگر زندگی کرده است، باید گفت: دروغ‌ترین ادعائی که بشر به راه انداخته است، ادعای تکامل است که مطمئناً آن را هم برای بدست آوردن سلاحی به ظاهر حق برای نابود کردن ضعیفان، به راه انداخته است. دانشمندان همین مدعیان تکامل برای ما نوشته‌اند: در گذشته خطر بزرگ برای انسانها، درندگان وحشی در بیابانها بود، امروزه خطر بزرگ، آدمهای متمدن و مدعیان تکامل در خیابانها. خداوند سبحان بوسیله پیامبر اکرم انسانهای ذلیل‌نما را برای مردم جام

عه مطرح ساخت و اثبات کرد که حیات حقیقی از آن همین عزیزان ذلیل‌نما است که نه تنها کسی سراغشان را نمی‌گرفت، بلکه نگاه کردن بروی آنها را عار و ننگ می‌دانستند، چنانکه می‌گویند: پیش از نهضت مهاتما گاندی طبقه نخبه به روی هری جانها (مردم فقیر و مستضعف) نگاه نمی‌کردند، بلکه اصلاً هری جانها نمی‌بایست از آن راهی که نخبگان می‌رفتند، عبور کنند!! خداوند

متعال بوسیله پیامبرانش بلالها و صهیبا و دیگر عزیزان ذلیل‌نما را به متن جامعه متمدن و در مسیر کمال کشید و ذلیل‌های عزیز نما مانند ابولهب‌ها و ابوجهل‌ها را از کاروان انسانیت جدا کرد و پستی و خواری آنان را برای رهروان راه سعادت حقیقی اثبات فرمود. کلامه بیان، و صمته لسان: (سخنش آشکار کننده حق و سکوتش زبانی است گویا). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اگر سخنی بگوید قطعاً حق را بیان فرموده است و سکوت او نیز گویای حقایقی است بدون استفاده از الفاظ. اینکه همه سخنان آن حضرت بیان کننده حقایقی بود که یا بوسیله وحی بر آن حضرت القاء می‌شد و یا بدون واسطه به قلب مبارک او که تصفیه و تزکیه شده بود، الهام می‌گشت، جای هیچ تردیدی نیست. اما اینکه سکوت آن حضرت زبانی بود گویا، باید مورد تفسیر قرار بگیرد. می‌توان گفت: سکوت خود به خود نمی‌تواند دارای معنایی باشد که بتوان از آن بهره‌برداری نمود، زیرا در موقع سکوت، چیزی در عرصه وجود بروز نمی‌کند که خود واقعی تلقی شود و یا قالب نشان دهنده واقعیت، مانند الفاظ که قالب‌هایی برای نشان دادن معانی می‌باشند. سکوت موقعی می‌تواند دارای معانی بوده باشد و یا به تعبیری که امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه فرموده است، که شخصیت ساکت بتواند با سکوتش به جواز یا عدم جواز از آن چه که شنیده است یا می‌بیند دلالت نماید. یعنی بینندگان، سکوت آن شخصیت را علامت رضایت تلقی کنند، چنانکه در بحث تقریر معصوم مشروحا آمده است. گاهی هم سکوت درباره مسائلی دشوار و مشکلات معارف است مانند سر قدر که امیرالمومنین به سوال کننده فرمود: بحر عمیق لاتلجه: (قدر، دریای عمیقی است داخل مشو). سکوت در این موارد به معنای امر به لزوم خودداری از ورود به آن مسائل است و این گونه سکوت، گویاترین سخن است.

خطبه ۹۶- در باب اصحابش

[صفحه ۱۰۹]

تفسیر عمومی خطبه نود و هفتم و لئن امهل الله الظالم فلن یفوت اخذه و هو له بالمرصاد علی مجاز طریقه و بموضع الشجا من مساغ ریقه: (اگر هم خداوند به ستمکار مهلت بدهد، گرفتن و کیفر خداوندی از او فوت نمی‌گردد و خداوند در گذرگاه ستمکار در کمین و در موضع ماده‌ای گلوگیر در مسیر فرو بردن آبدهان است). مهلت به ستمکار موجب بیرون رفتن او از حیطة حکومت و سلطه الهی نیست. یکی از زشت‌ترین نادانی‌های بعضی از افراد بشر همین است که فرقی میان مهلت (فاصله ما بین عمل ظلم و کیفر آن) و خروج از حیطة حکومت و سلطه خداوندی نمی‌گذارد و نمی‌فهمد که: از تیر آه مظلوم، ظالم امان نیابد پیش از نشانه خیزد، از دل فغان کمان را صائب تبریزی اگر از دقت نظر کافی برخوردار بودیم و از آنچه که در جهان هستی می‌گذرد، تا حدودی آگاهی داشتیم، علت‌هایی را می‌دیدیم که در صحنه کیهان بزرگ قرن‌ها پیش بوجود می‌آیند و معلولات آنها پس از قرن‌ها بروز می‌نمایند. اگر کوه‌نظرانی که فقط پیرامون خود را می‌بینند و حاضر نیستند که حتی یک وجب دورتر از موقعیت محدود خود را ببینند، در آن قرن‌ها قرار بگیرند، محال است درک کنند که عللی که در آن زمان زندگی آنان بوجو

د آمده‌اند، معلولات خود را در قرن‌ها بعد بوجود خواهند آورد. حقیقت اینست که اغلب مردم در دایره‌های کوچکی از موضوعات و پدیده‌ها که با معلومات محدود و خواسته‌های ناچیز به دور خود کشیده‌اند زندگی می‌کنند اگر چه هر یک از معلومات محدود آنان، مفاهیمی به وسعت وجود و قانون و ماده و حرکت بوده باشد. پست تر از اینان، آن هوی پرستان و ستمکارانند که فقط همان لحظه و موقعیت را می‌شناسند که در آن بسر می‌برند. در اینجا چاره‌ای نیست جز اینکه این مثال را بزینم: در عمل جنسی لحظه حساسی که بوجود می‌آید، همه چیز و همه کس و حتی خود طرفین را هم به فراموشی می‌سپارد. چنانکه طرفین در عمل جنسی، جز فرو رفتن در آن حالت معین، چیز دیگری ندارند، همچنین خود محوران و ستمکاران تمام موجودیت خود را در همان لحظه و همان موقعیت می‌بینند که موافق خواسته آنان پیش آمده است. مثلاً در آن هنگام که شخص مورد علاقه یا هر چیزی که سلطه بر

آن برای یک خود محورا همیت دارد، در اختیار وی قرار گرفت، همه موجودیت او در همان لحظه و موقعیت پیروزی فرو می‌رود، و هرگز نمی‌تواند میلیونها واقعیات و حقائق دور و نزدیک به خود را درک کند و بفهمد. ستمکار خودمحور در لحظه‌های گسیخته از هم

و موقعیتهای بی‌ارتباط با همه چیز، حتی بی‌ارتباط با شخصیت خود زندگی میکند و اگر هم روزی اتفاق بیفتد یا ضرورت پیدا کند که برای ستمکاری و شهوترانی و خودکامگیهایش اطلاعی از آنچه که دیروز واقع شده است، بدست بیاورد، یا درباره رویدادهای فردا حدسی بزند و یا اصلاً واقعیاتی را فراتر از موقعیتی که دارد بپذیرد، البته این کارها را انجام میدهد نه برای حقیقت داشتن خود آنها، بلکه بدانجهت که به لحظه یا موقعیت کامکاری او مربوط خواهند گشت. آری، بدین جهت است که ستمکاران خودمحور و خودمحوران ستمکار هرگز معنای مهلت را نمی‌فهمند و درک نمی‌کنند که ممکن است ما بین علت و معلول، عمل و عکس‌العمل گاهی فاصله‌های زمانی وجود داشته باشد که گاهی خیلی طولانی می‌باشد، ولی به هر حال - این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید ندها را صدا حکمت بالغه خداوندی در مهلتی که به ستمکاران میدهد، ممکن است امور متعددی باشد مانند آگاه ساختن ستمکار به وقاحت ستم و جوری که انجام داده است. این آگاه کردن ممکن است عواملی داشته باشد، از آن جمله: شاید ستمکار نتایج و عواقب تعدی و تجاوز دیگر ستمکاران را ببیند و اگر از اندک تعقل برخوردار بوده باشد، بگوید: قانون عالم

وجود هیچ تفاوتی میان من و دیگر ستمکاران نمی‌گذارد و با دریافت این حقیقت، دست از ستمکاریهای خود بردارد و از ستمهایی که در گذشته بر مخلوقات خدا روا داشته است، پشیمان شود و آنها را جبران نماید. خداوند سبحان در آیه‌ای از قرآن مجید میفرماید: و لایحسبن الذین کفرو انما نملی لهم خیر لانفسهم انما نملی لهم لیزدادوا اثماً و لهم عذاب مهین: (و گمان نکنند آنان که کفر ورزیده‌اند: جز این نیست که ما همه گونه وسائل برای آنان فراهم می‌کنیم، بصلاح و خیر آنان می‌باشد، جز این نیست که برای آنان همه وسائل را فراهم می‌کنیم که گناه (بر گناهانشان) بیفزایند و عذاب ذلیل کننده‌ای برای آنان مقرر شده است.) البته معلوم است که مقصود از: لیزدادوا اثماً: (تا گناه بر گناهانشان بیفزایند.) غایت و غرض: املاء (پر کردن و آماده کردن وسائل.) نیست، بلکه لام در فعل مزبور لام عاقبت است، چنانکه در بیت زیر آمده است: له ملک ینادی کل یوم لد و اللموت و ابنو اللخراب (برای خداوند فرشته ایست که هر روز به مردم ندا می‌کند که بزیاید، عاقبت خواهند مرد و بسازید عاقبت خراب خواهند شد.) بنابراین، معنای آیه چنین است: که ما وسائل را برای آنان فراهم می‌آوریم

و آنان با اختیار خویش از آن وسائل سوء استفاده نموده و بر گناهان خود می‌افزایند. و ذرنی و المکذبین اولی النعمه و مهلم قلیلا: (بگذارید من مشیت خود را درباره تکذیب کنندگان متنعّم (به نعمتها و قدرتها) به جریان بیندازم و اندکی به آنان مهلت بده.) فمهل الکافرین امهلم رویدا: (مهلتی برای کافران بده، مهلتی اندک.) این نکته هم قابل توجه است: در این دنیا همه مهلتها که در جویبار گذرای زمان داده می‌شود، اندک است، زیرا سرعت عبور زمان برخلاف آن پابندگی که ما انسانهای خام خیال می‌کنیم، هر آینده‌ای را اگر هم بسیار طولانی باشد، کوتاه می‌کند. در دو آیه شریفه از قرآن کلمه استدراج (که به معنای بالا بردن درجه به درجه یا ساقط کردن درجه به درجه) وارد شده است این کلمه در هر دو آیه به معنای ساقط کردن تدریجی است: و الذین کذبوا بایاتنا سنستدرجهم من حیث لایعلمون: (و آنان که آیات ما را تکذیب کرده‌اند از آن جهت که نمی‌دانند استدراج می‌کنیم.) یعنی آنان را درجه به درجه پله به پله به هلاکت ساقط می‌کنیم. در اینجا باید در نظر داشته باشیم که استدراج و مهلت که نتیجه‌ای جز سقوط در ضلالت ندارد، گمراه کردن اجباری تبهکاران نیست، بلکه سلب ت

وفیق الهی است که معلول فسق و فساد مستمر و عناد و جراتی است که به مقام شامخ الهی انجام میدهند. در حقیقت کسانی که مورد استدراج قرار می‌گیرند و به آنان مهلت داده میشود که در نتیجه بر فسق و کفرشان افزوده میشود، خود موجب قطع توفیق و لطف و عنایت خداوندی از خودشان می‌گردند. جلال الدین مولوی هر چیزی را که انسان را از خدا غافل کند، استدراج می‌داند -

شاد از وی شو مشو از غیر وی کاو بهار است و دگرها ماه دی هر چه غیر اوست استدراج تست گر چه تخت و ملکست و تاج تست اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام میفرماید: و هو له بالمرصاد: (و خداوند در کمین آن ستمکار است.) اقتباس است از آیه شریفه: ان ربك لبالمرصاد: (قطعاً پروردگار تو در کمین است.) تردیدی نیست در اینکه مقصود از رصد (کمین و کمین‌گیری) در این آیه و جمله امیرالمومنین علیه‌السلام معنای معمولی آن که مکان مخفی از دیدگاه کسی که برای او کمین گرفته شده است، نیست، زیرا خدا فوق و مکان و زمان و آگاه و عالم بر همه چیز در همه احوال است، بلکه این یک تشبیه معقول بر محسوس است که می‌خواهد آگاهی کامل خداوندی را بر اعمال ستمکاران توضیح بدهد، یعنی چنانکه کسی که برای بدست آوردن اطل

اع از حرکت یک شخص با کمال دقت و با همه قوای درکش که گوئی کاری جز کمین‌گیری ندارد کمین می‌گیرد و اطلاع بدست می‌آورد، علم و آگاهی خداوندی هم درباره حرکات ستمکاران به قدری تمام و کامل است که گوئی خداوند فقط کاری که دارد بدست آوردن علم و آگاهی درباره حرکات ستمکاران است. اما و الذی نفسی بیده لیظهرن هولاء القوم علیکم لیس لانهم اولی بالحق منکم و لکن لاسراعهم الی باطل صاحبهم و ابطائکم عن حقی: (هشیار باشید، سو گند به آن خداوندی که جانم به دست قدرت او است، آن مردم بر شما پیروز خواهند گشت، نه از آن جهت که آنان برای حق شایسته‌تر از شما هستند، بلکه بجهت سرعتی که آنان در تایید باطل امیرشان و حمایت از آن دارند و بی‌اعتنائی و کندی که شما در حق من (که امیر شما هستم) دارید.) نتیجه و اثر طبیعی کوشش مفید، وصول به مقصود است و وصول به مقصود دلیل حقانیت آن نیست. خداوند حکیم برای بقای زندگی فرزندان آدم علیه‌السلام در این دنیا، همه کوششهای مفید و هدفدار را که با آگاهی به قوانین مربوط و بهره‌برداری صحیح از آنها انجام می‌دهند، به نتیجه میرساند، خواه با نیت انسانی و الهی انجام بگیرد و خواه با نیت وصول به مقاصد مادی و حتی با نیت بهره‌ب

رداری از آن کوششها و علم به قوانین در راه فساد. اینست مبانی طبیعی حوادث این دنیا و حیات انسانها در آن. مشیت خداوندی چنین نیست که تلاش و کار را فقط در صورت نیت خیر به نتیجه برساند و یا برای رسیدن به مقصود فقط نیت خوب و اخلاص کفایت کند اگر چه کار و تلاشی صورت نگیرد. سرتاسر قرآن مجید و سخنان خود پیامبر اکرم (ص) و نهج‌البلاغه پر از تحریک و توصیه و دستور اکید به کار و کوشش برای وصول به هدفها است. بر روی همین مبنا است که امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه مبارکه با سو گند- یاد کردن می‌فرماید: پیروان معاویه با اینکه در مسیر باطل حرکت می‌کنند بر شما پیروز خواهند گشت، این پیروزی بدان جهت نیست که آنان برحقند، بلکه بدان جهت است که برای وصول به هدفی که انتخاب کرده‌اند (و عبارتست از طرفداری از معاویه) می‌کوشند و تلاش می‌کنند، یعنی آنان بر مبنای قانون زندگی طبیعی در سطح طبیعی دنیا حرکت می‌کنند اگر چه هر چه رنج و مشقت بکشند و هر راهی را هم که سپری کنند و به مقصد خود برسند، بالاخره بر مبنای باطل حرکت می‌کنند و بر هدف باطل می‌رسند، ولی شما با تکیه به اینکه برحقید و امام شما حق محض است چون بر ضد قانون احتیاج وصول به هدف به ک

ار و کوشش حرکت می‌کنید، لذا شکست قطعی در انتظار شماست. برای تکمیل بررسی این مبحث مراجعه شود به مجلد سوم از صفحه ۱۴۳ تا صفحه ۱۴۵ و مجلد ششم صفحات ۴۵ و ۴۶ و از صفحه ۱۱۴ تا صفحه ۱۱۶ از همین ترجمه و تفسیر. و لقد اصبحت الاعم تخاف ظلم رعاتها و اصبحت اخاف ظلم رعیتی: (همه اقوام و امم از ظلم امرای خود می‌ترسند و من از ظلم رعیت خود بیمناکم.) همه مردم از انسان قدرتمند در هراسند، اما پیشوا علی علیه‌السلام که قدرت را در اختیار دارد، از مردم جامعه خود بیمناک است! این جمله شنیدنی است و هنگامی که این جمله را شنیدیم، الزاما باید درباره آن بیندیشیم و اگر درباره آن درست اندیشیدیم، می‌توانیم حقائق بسیار با اهمیتی را از این جمله استفاده کنیم. اولین و مهمترین حقیقتی که با تفکر صحیح در جمله فوق برای ما آشکار می‌شود، بطلان این عقیده است که قدرت مترادف و مستلزم فساد است و هیچ استثنائی هم ندارد. حقیقت این است که

تاریخ قدرتمندی را بنام علی بن ابیطالب علیه‌السلام دیده است که با داشتن بزرگترین و موثرترین قدرت در روزگار خود، هیچ فردی در مقابلش از ترس نلرزیده است، جالب توجه اینست که این واقعیت برای همه مردم جوامعی که در قلمرو زمامداری امیرالمومنین علیه‌السلام زندگی می‌کرده‌اند، ثابت شده بود که قدرتی که در دست این بزرگ بزرگان وجود دارد، فقط و فقط وسیله خیرات و کمالات و نابود کننده شر و فساد از روی زمین است. حالا میتوان این حقیقت را برای آن متفکر نماهائی که بدون اطلاع از انسان، درباره او اظهار نظر می‌نمایند، قابل درک و فهم ساخت (البته اگر بخواهند بفهمند) که اگر انسان واقعا خود را وابسته خدا بداند و خود را تحت نظاره و سلطه او ببیند، با قدرت همان رفتار را می‌کند که آفریننده قدرت درباره قدرت انجام میدهد. البته نمی‌خواهیم علی بن ابیطالب علیه‌السلام را که بنده مخلص خداوندی و مولای متقیان است، العیاذ بالله با خدا مقایسه کنیم، ولی می‌گوئیم: قدرت از دیدگاه این پیشوای بزرگ که آن را از خدا می‌داند، همانگونه مطرح است که برای خداوند خالق مطلق، چنانکه خداوند سبحان قدرت را وسیله خیر و کمال و حرکت‌های هدفدار قرار داده است، امیرالمومنین علیه‌السلام نیز قدرت را از همین دید مورد توجه و بهره‌برداری قرار داده است. اما اینکه می‌فرماید: (من از ظلم رعیت می‌ترسم) معنایش اینست که مردم قلمرو زمامداری من به جهت نادانی و خودمحوری‌هایی که دارند، به جهت جهل یا تجاهاً به حق من،

مرا مورد ستم قرار بدهند، افتراء بمن بگویند، و مردم سطح‌نگر را منحرف نمایند. با مقایسه‌های نابجا میان من و بعضی مردم دیگر، به من ظلم کنند. با مسامحه در عمل به دستورات من، خدشه بر صلاحیت من به زمامداری وارد بیاورند. خلاصه مردم قلمرو زمامداری من به جهت اطمینان به عدالت من و نفرت من از هر گونه ستمکاری، به جای عشق به عدالت و کینه‌توزی با ستم، به خود من ستمها روا بدارند. مثلاً بیعت کنند و سپس آن را نادیده بگیرند و بگریزند و به ضرر من توطئه بچینند. می‌توان گفت: اگر بشریت در آن روز که علی بن ابیطالب علیه‌السلام رابطه خود را که زمامدار جوامع بسیار بزرگی بود، با قدرت توضیح داد و عملاً عظمت وسیله بودن قدرت را برای خیر و کمال و هر حرکت مفید نشان داد، می‌فهمید که قدرت یعنی چه؟ و با قدرت چه باید کرد؟ و شناخت صحیح و بهره‌برداری صحیح از قدرت را ادامه میداد، تاریخ بشری یقیناً از تاریخ حیات طبیعی محض به تاریخ حیات انسانی و سپس رو به تاریخ (حیات معقول) دگرگون می‌گشت. ولی هیئات! هر روزی که می‌گذرد قدرت در بدترین وضعی، وسیله وقیح‌ترین فسادها می‌گردد و روزنه امیدی هم فعلاً دیده نمی‌شود. استغفر تکم للجهاد فلم تنفروا و اسمعتکم فلم تسمعوا، و دعوتکم سرا و جهرا فلم تستجیبوا، و نصحت لکم فلم تقبلوا: (شما را به جهاد بسیج کردم، به راه نیفتادید و سخنان (سازنده) به گوشتان خواندم، نشنیدید و شما را نهانی و آشکار دعوت کردم، پاسخ مثبت ندادید و شما را نصیحت نمودم، نپذیرفتید.) در برابر خیرخواهی‌های من مقاومت ورزیدید! آنانکه از جهاد با دشمن خونخوار خود داری میکنند- دشمنی که حیات آنانرا مزاحم هوای خود می‌داند و فقط در صورت بردگی، زندگی آنان را به رسمیت می‌شناسد- در حقیقت از ادامه عامل حیات شرافتمندانه خود، خودداری می‌کنند. اینان با نادیده گرفتن دشمن و امیال پلیدانه او، در حقیقت عظمت و ارزش جان خود را نادیده می‌گیرند. آیا این بی‌خبران از حیات و ارزش آن، با کمال اختیار دست به خودکشی نمی‌زنند؟! آیا اینان بیماری سست عنصری خود را درباره حیات بر دیگر افراد جامعه سرایت نمی‌دهند؟! میتوان گفت: کسانی که در دفاع از جان خود مسامحه می‌ورزند و ارزش حیات خود را نمی‌دانند و منطقه ممنوع ورود جان خود را برای ورود هر ضد حیات و جان، باز می‌گذارند و در نتیجه دیگران را نیز به حیات و جان خویشان بی‌اعتنا می‌سازند، در واقع حیات و جان را بازچه انسان نماهائی پست تر از حیوانات درند

ه می‌نمایند. اینان آن جلادان حرفه‌ای را در کشتار انسانها اعانت می‌کنند. آیا احتمال نمی‌رود که روز قیامت در پیشانی این اعانت کنندگان به کشتار انسانها (مایوس باد از رحمت خداوندی) نوشته شود؟ (و من سخنان سازنده و حیاتبخش به گوشتان خواندم، نشنیدید.) بقول مولوی: آنان گوش انسانی نداشتند. اگر گوش انسانی داشتند، می‌شنیدند، زیرا انسان به حیات و آرمانهای اعلای آن علاقمند است و امیرالمومنین علیه‌السلام برای آنان جز اصول (حیات معقول) و آرمانهای والای آن، چیزی دیگر نمی‌گفت. آیا

آنان واقعا نمی فهمیدند که امیرالمومنین انسانشناس چه می گوید؟! پس بقول مولوی می بایست آن گوشها را بفروشد و گوش دیگر بخرند- گوش خر بفروش و دیگر گوش خر که این مطالب را نیابد گوش خر ولی بسیار بعید به نظر میرسد که آنان سخنان آن حضرت را نمی فهمیدند. چطور ممکن بود که سخنان آن حضرت را نفهمند؟ آن حضرت برای آنان فلسفه و علوم دشوار و ریاضیات عالی نمیگفت تا احتمال برود که آنان سخنان او را نمی فهمیدند. او درباره زندگی سعادتمندان که همان (حیات معقول)

است با آنان گفتگو می کرد و درباره زشتیها و پستی های زندگی وابسته به هوی و هوس و مال دوستی و مقام پرستی و عواقب قبیح زندگی جاهلانه و خود محورانه و میخکوب شدن در فرهنگ رسوبی گذشتگان، به آنان هشدار می داد و موعظه می فرمود. پس چرا آنان سخنان آن حضرت را نمی شنیدند؟! با اینکه هم می فهمیدند آن حضرت چه می گوید و هم درک می کردند که انگیزه و هدف وی سعادت واقعی آنان با ورود به (حیات معقول) است. خلاصه اگر چه هویت امیرالمومنین علیه السلام مخصوصا چهره‌ی رو به ماوارای طبیعی او، برای آن مردم قابل شناخت نبود، ولی آن سطوح روحی و ذهنی و کلامی امیرالمومنین علیه السلام را که برای آن مردم مطرح بود، به خوبی می فهمیدند و می شناختند. تعریف و توصیفهایی که از عده فراوانی از مردم آن زمان درباره علم و عدالت و عفت و شجاعت و حکمت آن حضرت نقل شده است، بهترین دلیل آن است که چهره اجتماعی او برای عده فراوانی از مردم قابل فهم بوده است. لذا باید گفت: مردم اندکی از شناختن امیرالمومنین علیه السلام و فهم سخنان و دعوت او معذور بوده‌اند. اشهود کغیاب و عیب کارباب: (آیا میتوان نظیر شما مردم را دید که) در ظاهر مشهودید ولی در حقیقت غائید و در ظاهر مالکان و در باطن بردگانید.) دیده می شوید ولی غائید، بردگانید با نمایش مالکان! همواره خود را به من نشان می دهی

د که بلی، ما با تو هستیم، ما همیشه مطیع و آماده امتثال دستورات تو می باشیم. و هر انسان ساده لوحی اینگونه ارتباط ظاهری را اتصال حقیقی تلقی کرده و گمان میبرد که واقعا شما مردمی رهبرشناس و عاشقان راستین اهداف و آرمانهای او هستید. در صورتیکه هیچ یک از قوای مغزی و روانی شما توجهی به من و مسیری که در پیش گرفته‌ام، ندارد. به همین جهت است که چشمهای شما باز است و به من می نگرد و گوشهای شما باز است و مانعی از ورود تموجات سخنان من ندارد، با این حال، چون مغز و روان شما در جستجوی من و هدف و مسیر من نیست، مانند شتر مجنون هستید که هر وقت مجنون کمترین غفلت می کرد، از راهی که پیش گرفته بود به طرف طویله برای دیدار بچه اش بر می گشت. هوی ناقتی خلفی و قدامی الهوی و انی و ایاها لمختلفان (مجنون می گفت: (هوای ناچه من پشت سر من (بچه نوزادش که در طویله بود) و هوای من (معشوقه من) در پیش روی من است و هدف من و ناچه من مختلف است.) لذا می توان گفت: در دوران امیرالمومنین علیه السلام بیش از چند نفر انگشت شمار، امیرالمومنین

علیه السلام را ندیده بودند. پس شما در آرمانهای اعلاهی جامعه حضور ندارید، زیرا در مسیر رهبر نیستید. شما بندگانید ارباب نما. آیا پست تر از خودتان کسی را سراغ دارید که با ظاهری آزاد و فریبنده خویش و دیگران، باطنی برده صفت و تسلیم محض اقبویای برونی و غرائز حیوانی درونی خود بوده باشد؟! چه تعبیر رسا است که می فرماید: (بندگانید ارباب نما). اگر امروز جوامع بشری را با دقت مورد بررسی قرار بدهید، خواهید دید: چه بندگانی که نمایش آزادی و استقلال و سلطه های اختیاری دارند، در صورتیکه همانگونه که در بالا اشاره کردیم بنده اقبویای برونی و غرائز حیوانی درونی خود می باشند. خنده آورتر از نمایش مزبور، شدت نشاط و شغف و رضایت از خویشتن است که این بندگان خیلی بیش از صاحبان قدرتها از خود نشان می دهند!! این نکته را هم مورد توجه قرار بدهیم که علت اساسی بردگی این بردگان خود باخته همان بردگی و تسلیم محض بودن به غرائز حیوانی خویشتن است، زیرا اطاعت و تسلیم محض به تحریکات شهوت و مقام و ثروت و روابط جنسی و ادامه طرح خویشتن در جامعه است که موجب می شود، انسان برای اشباع امور مزبوره به هر وسیله ای حتی فروختن شخصیت خویش تن دهد و چنان خوشحال و از کار خود راضی شود که گوئی ایجاد کننده و بخشنده همه قدرتها او است!! یادت بخیر باد مولوی- جمله شاهان پست پست خویش را جمل

ه خلقان مست مست خویش را جمله شاهان برده برده خودند جمله خلقان مرده مرده خودند اتلو علیکم الحکم فتفترون منها، و اعظکم بالموعظه البالغه فتتفرقون عنها حکمتها را برای شما می‌خوانم، از آنها می‌گریزید، و با پند رسا شما را موعظه می‌نمایم (بدون اینکه در شما تاثیری کند)، هر یک سر خود را می‌گیرد و پراکنده می‌شوید.) فرار از حکمت و موعظه سازنده برای چه؟ برای اطلاع از معنای حکمت و مقداری از مباحث مربوط به حکمت رجوع شود به مجلد یازدهم از صفحه ۱۹۷ تا صفحه ۱۹۹ و مجلد چهاردهم صفحات ۴۱ و ۴۲ و ۵۳ و ۵۴ و ۷۶ و ۷۷. اگر هویت انسانی را از آن جهت که دارای استعدادها و ابعاد قابل رشد و تعالی است، نه از آن جهت که می‌تواند از پاره آهن هم ناآگاه‌تر و سخت‌تر و غیر قابل انعطاف‌تر بوده باشد، در نظر بگیریم و او را موجودی تلقی کنیم که میدانند دارای جهانی اکبر در درون و تعلیم شده همه حقائق شایسته خلافه‌الله در کره زمین است، در این صورت فرار از حکمت برای وی نامعقول و امکان‌ناپذیر می‌باشد، زیرا برای انسانی که میدانند دارای چنان ذخیره ایست، محال است که با گریز از حکمت دست به نابود کردن خویش بزنند. چون بدیهی است که حکمت، آن تکاپو را در جان

آدمی بوجود می‌آورد که آدمی بدون آن تکاپو خود را مرده می‌بیند. شاید بعضی‌ها گمان کنند که اگر مقامات ارشاد و تعلیم و تربیت یک جامعه به توانند معنای حکمت و ضرورت آن را به مردم جامعه خود بفهمانند، کسی پیدا نخواهد شد که از حکمت فرار کند. این مطلب صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا درست است که فرار بعضی از مردم مستند به عدم درک واقعی حکمت است، ولی چنان نیست که هر کس حکمت و ارزش آنرا درک کرد، حتما آنرا پذیرفته و به آن عمل نموده و حیاتش را با آن آبیاری خواهد کرد. مگر امیرالمومنین علیه‌السلام نمی‌دانست که حکمت را به مردم جامعه خود چگونه توضیح دهد و چگونه تعلیم فرماید؟! قطعاً آن بزرگوار در تعلیم حکمت برای مردم جامعه زمان خود، منطقی‌ترین راه را می‌دانست و عمل می‌فرمود. آن چه که موجب گریز آنان از حکمت بوده است، همان عشق به زندگی دنیوی بود که کاری را جز اشباع هواهای نفسانی و غرائز حیوانی به رسمیت نمی‌شناسد. همانگونه که مشاهدات ما نشان می‌دهد، گروهی از مردم معنای حکمت و ارزش آنرا هم به خوبی می‌دانند و از اینکه از تطبیق حکمت بر زندگی خود ناتوانند زجر می‌برند که ناشی از سستی اراده می‌باشد. چاره این نوع گریز از حکمت، تقویت اراده است که

در صورت ترک عادات زشت و تمرین فعالیت برای کارهای مثبت، به ثمر می‌رسد. و احثکم علی جهاد اهل البغی فما آتی علی آخر قولی حتی اراکم متفرقین ایادی سبا ترجعون الی مجالسکم و تتخادعون عن موعظکم: (و شما را برای جهاد با طغیانگران تحریک می‌کنم، می‌بینم شما را که سخنم به پایان نرسیده مانند فرزندان سبا پراکنده می‌شوید، به مجالس خود برمی‌گردید و در موعظی که برای شما نموده‌ام یکدیگر را (با مغالطه بازی) فریب می‌دهید.) شما را برای بدست آوردن حیات معقول، به جهاد تحریک می‌کنم، هنوز سخنم تمام نشده پراکنده می‌شوید و همدیگر را درباره پندهائی که به شما داده‌ام اغفال می‌کنید. بدان جهت که هم جملات (اتلو علیکم الحکم) ... و هم جملات مورد تفسیر (و احثکم علی جهاد اهل البغی) صراحت کامل درباره تعلیم و تربیت دارد و اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام لحظه‌ای از تعلیم و تربیت آن مردم غافل نبوده است، زیرا چنانکه در جای دیگر هم فرموده است که حق مردم بر زمامدار است که آنان را تعلیم و تربیت نماید، لذا بسیار مناسب دیدیم که در تفسیر جملات فوق مقداری مطالب مربوط به تعلیم و تربیت را بیاوریم. مقداری از این مطالب در مجله رشد معلم چاپ و منتشر شده و ضمناً

طالبی دیگر درباره تعلیم و تربیت در مجلدات زیر بررسی شده است که می‌توانید به آنها مراجعه فرمائید: مجلد پنجم از صفحه ۲۱۴ تا صفحه ۲۳۳ و مجلد هفتم از صفحه ۷ تا صفحه ۱۴ و از صفحه ۲۳۰ تا صفحه ۲۳۱ و مجلد هشتم از صفحه ۲۶۱ تا صفحه ۲۶۳ و مجلد نهم از صفحه ۳۵ تا ۳۷ و از صفحه ۵۶ تا ۶۶ و مجلد دهم از صفحه ۱۱۲ تا ۱۱۳ و مجلد یازدهم از صفحه ۱۹۷ تا ۱۹۹ و مجلد چهاردهم از صفحه ۶۹ تا ۷۸ و از صفحه ۱۰۴ تا ۱۰۶. البته در این مبحث اغلب مواد تعلیم و تربیت مورد بحث قرار گرفته است. چهار رکن اساسی تعلیم و تربیت در اسلام رکن یکم- مبانی تعلیم و تربیت در اسلام. رکن دوم- مربی و معلم. رکن سوم- انسان

مورد تعلیم و تربیت. رکن چهارم- مواد مهمی که به عنوان اهداف تعلیم و تربیت منظور میشود. رکن یکم- مبانی تعلیم و تربیت مبانی تعلیم و تربیت در اسلام دو معنی دارد: معنای یکم: عبارتست از منابع اولیه اسلام که بازگو کننده (انسان آن چنان که هست) و (انسان آن چنان که باید باشد) می‌باشند. این منابع اولیه عبارتند از: ۱- کتاب الله (قرآن) که بیان کننده موجودیت انسان از نظر واقعیاتی است که طبیعت جسمانی و روانی او را تشکیل می‌دهند و همچنین بیان کننده طرق به فعلیت

رساندن استعدادهای مثبت او و قرار دادن او در مسیر جاذبه کمال می‌باشد. ۲- سنت پیامبر اکرم (ص) که شامل گفتار و کردار و امضای عملی قانونگذار اسلام می‌باشد. سنت پیامبر اکرم (ص) در هر شکلی که باشد توضیح دهنده و مفسر قرآن بوده و مقداری دیگر از احکام و تکالیفی است که یا مستند به وحی مستقیم است و یا بوسیله صفای والای روحی و تهذب و تخلق به اخلاق الله، دریافت شده‌هایی از واقعیات است که بیان کننده صلاح و فساد بشری است. ۳- اجماع دانشمندان و فقهای متقی و وارسته و مهذب که به جهت آگاهی لازم و کافی به منابع اسلامی، حکمی را بیان می‌کنند. البته درباره دلیل بودن اجماع و دو نوع مهم آن (محصل و منقول) مباحث بسیار مشروحو در کتب اصول مطرح شده است که فعلا مورد بررسی ما نمی‌باشد. ۴- عقل، درباره این منبع مهم مسایلی را به طور اختصار متذکر خواهیم گشت. معنای دوم: عبارتست از اصول و قواعد و هدفهایی که در اسلام برای تعلیم و تربیت مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند. این اصول و قواعد و هدفها عبارتند از آن قضایا و دستورات کلی که از منابع چهارگانه فوق اتخاذ شده و با تحقیقات و تطبیقات تجربی و مشاهدات، مورد استفاده اخلاقیون و مربیان و معلمان می‌باشند

. این معنی از مبانی با نظریه عمق و گسترش ابعاد انسانی در حال فردی و اجتماعی به دو قسم مهم تقسیم میگردد: قسم یکم- مبانی ثابت. قسم دوم- مبانی متغیر. مبانی ثابت عبارت است از اصول و قوانین اولیه که با نظر به ثبات و دوام استعدادها و نیروها و نیازها در معرض دگرگونی و زوال قرار نمی‌گیرند. مبانی متغیر، آن قسمت از اصول و قوانین کلی هستند که با نظر به موضوعات و شرایط واقع در مجرای تغییرات، در معرض تحولات و دگرگونی می‌باشند. توضیح این دو قسمت، در مباحث بعدی خواهد آمد. برای تکمیل بحث درباره مبانی تعلیم و تربیت یک مقدمه بسیار ضروری را باید در نظر بگیریم: وقتی که سه کلمه (قرآن) و (سنت پیامبر اسلام) و (اجماع) مطرح می‌شوند، در اذهان اشخاصی که درباره سه منبع فوق اطلاع لازم و کافی ندارند، یک عده عقاید و دستورات تعبیدی محض مجسم می‌شوند که فقط مورد نیاز کسانی می‌باشند که نخست به آنها ایمان آورده باشند! برخی دیگر از مردم سه منبع فوق را مفاهیمی تلقی می‌کنند که هاله‌ای از قداست و ارزش ماورای طبیعی محض آنها را احاطه نموده است و باید آنها را مقدس شمرد، اما اینکه محتوای آن منابع چیست؟ و انسانی که با اصول و قواعد استنباط شده از آنها

تربیت شود، سطح روحی او به کجا خواهد رسید؟ مورد توجه قرار نمی‌دهند. برای دفع این گونه نگرشها درباره تعلیم و تربیت و اینکه موضوع تعلیم و تربیت یک عده عقاید و دستورات تعبیدی محض نیست، فقط توجه به اهداف و آمال گردیدن در اسلام کفایت می‌کند. این اهداف و آمال در قرآن (حیاه طیبه) از مسیر کتاب و حکمت است که در این کتاب الهی در مواردی متعدد مطرح شده است. هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه: (او است خداوندی که در میان انسانهای عامی (یا مردم مکه) پیامبری از آنان برانگیخت که آیات خداوندی را برای آنان تلاوت می‌کرد و آنان را تهذیب می‌نمود و کتاب و حکمت برای آنان تعریف می‌کرد). و در نهج البلاغه امیرالمومنین علیه‌السلام چنین آمده است: فبعث فیهم رسلا و واتر الیهم انبیاءه، لیستادوهم میثاق فطرتهم و یدکروهم منسی نعمته: و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یشیروا لهم دفائن العقول و یروهم آیات المقدره: (سپس در میان مردمان رسولان خود را برانگیخت و پیامبرانش را پیاپی برای آنان فرستاد، تا آنان را به ادای تعهدی فطری که در نهاد آنان بود، وادار نمایند و نعمت فراموش شده خداوندی را به یادشان بیا

ورند و با تبلیغ دلایل روشن، وظیفه رسالت را بجای آورند و نیروهای مخفی عقول مردم را برانگیزانند و بارور سازند و آیات باعظمت الهی را که در هندسه کلی هستی نقش بسته است، به آنان بنمایانند.) و همچنین یک توجه اجمالی به اینکه یکی از منابع

اولیه اسلام عقل است، می‌تواند پاسخگوی دو نگرش مذکوره بوده باشد، زیرا اگر محتویات سه منبع (کتاب الله و سنت قانونگذار اسلام و اجماع) مخالف فعالیت عقل بود، امکان نداشت که عقل به عنوان یکی از منابع اصلی به آنها ضمیمه شود، زیرا دخالت عقل در عقاید و دستورات اسلامی بر فرض تعبدی محض بودن به معنایی که ضد عقل بوده باشند، به تناقض صریح در منابع مکتب می‌انجامد. در این مبحث دو نوع عقل یا دو نوع فعالیت عقل را باید متذکر شویم: ۱- عقل نظری معمولی که مواد خام کار خود را از محسوسات و عوامل ادامه حیاتی که برای انسان هدف تلقی شده است و همچنین از تجرید و تحصیل کلیات و تنظیم روابط و مسائل و اهداف می‌گیرد و به جریان می‌اندازد. این نوع عقل یا فعالیت عقلی ذاتا یک وسیله بسیار با اهمیت در اموری است که در بالا ذکر شد و لذا از نظر ارزش وسیله‌ای، در حد اعلا قرار می‌گیرد. ولی این فعالیت، کاری با عینکی که انسان بر

ای شناخت هستی و وجود خویشتن به چشمانش زده و نگرش با آن عینک را هم برای خود ضروری تشخیص داده است، ندارد. همچنین این فعالیت عقلانی هیچ توجهی به آن ندارد که انسان از وجود خویشتن و از این دنیا چه می‌خواهد. و به همین جهت است که می‌گوییم: قضایایی که با این نوع فعالیت عقلانی ساخته می‌شود، همگی مشروط به این است که انسان حقیقت یا حقایقی را که به عنوان مبدا یا مسیر یا هدف برگزیده است، چیست؟ حتی اگر انسان بخواهد یکی از آن سه موضوع را هم مورد تحقیق و رسیدگی قرار بدهد، حتما از یک موضعگیری معینی که برای او پذیرفته شده و برای وی قابل تردید نیست، تحقیق و رسیدگی خواهد کرد. به عنوان مثال فرض می‌کنیم: یک انسان مبدا حرکت خود را در برهه‌ای از زندگی، تلاش مفید بر جامعه انتخاب کرده است. قطعی است که عقل برای حرکت صحیح از این مبدا قضایایی را برای آن انسان ارائه خواهد کرد و اگر برای حرکت از آن مبدا نیاز به درک صدها مسائل انسانی وجود داشته باشد، عقل به طور قاطع درباره ارائه طرق وصول به آن صدها مسائل، به فعالیت خواهد افتاد. در همین فرض اگر انسان تلاشگر در رسیدن به هدف خود که رفاه مادی و معنوی جامعه است، احتیاج به تعیین مسیر خاصی نداشته

باشد، یعنی او بتواند طرق مختلفی را برای مسیر انتخاب کند که از نظر ارزش و هدف تفاوتی با یکدیگر ندارند، عقل حکم به تخییر می‌نماید و بس، اگر چه پس از انتخاب و پذیرش یکی از طرق برای مسیر، ممکن است نیاز به دخالت عقل در پدیده‌ها و روابط و خصوصیات آن مسیر بوجود بیاید. در این موقع هم عقل قضایای مشروط به انتخاب مسیر مفروض را که انسان پذیرفته و انتخاب نموده است، ارائه خواهد داد. همچنین پس از آنکه انسان هدف از تلاش مفید برای جامعه را که وصول جامعه به رفاه مادی و کمالات معنوی است انتخاب نمود، عقل ممکن است صدها قضایا پیرامون هدف مزبور چه درباره وسائل و چه درباره مسیر و چه در فعالیتهای فکری و تنظیم و تعدیل خواسته‌ها بسازد، ولی چنانکه گفتیم مشروط به آن موضع‌گیری می‌باشد که انسان در برابر هدف پذیرفته است. این فعالیت عقلی ذاتا دارای ارزش وسیله‌ای بوده و هرگز هیچ انسانی بی‌نیاز از آن نخواهد بود. از همین جا است که می‌توانیم بدینی بعضی از شعرا و عارفان معمولی را که عقل نظری را به باد انتقاد گرفته‌اند، مردود بدانیم و بگوییم: این عقل نظری که فقط جنبه وسیله‌ای دارد، کمترین تقصیری در کار اختصاصی خود مرتکب نمی‌شود، بلکه این شخصیت فاس

د آن انسانی است که پذیرفته شده‌های نابکارانه خود را به عنوان مواد خام یا هدفهای مطلوب، تحویل عقل می‌دهد و عقل کار اختصاصی خود را درباره آنها انجام می‌دهد، همانند آسیابی که هر گونه دانه را در آن بریزند آن را مانند گرد و آرد به شما تحویل می‌دهد. بنابراین، ارزش فعالیت این عقل به آن شخصیت که مدیریت حیات آدمی را به عهده دارد وابسته است. اگر مدیریت درونی به وسیله شخصیت یا من وارسته و متعالی باشد، قطعاً فعالیت‌های آن در مسیر تعالی و وارستگی‌ها خواهد بود و اگر مدیریت درونی به وسیله شخصیت یا من پلید بوده باشد، این عقل که در استخدام آن مدیریت قرار گرفته است، بدون تردید جز در مسیر کثافتها و وقاحتها حرکت نخواهد کرد. نوع دوم از عقل یا از فعالیت عقلی، همانست که در مرحله طبیعی‌اش خرد نامیده می‌شود و در مرحله عالی‌تر، عقل سلیم و یا عقل کامل معرفی می‌گردد. این همان عقل است که همه پیامبران و حکماء و اولیاء الله

و هر کسی که رسالتی را درباره تعالی - یافتن انسانها پذیرفته است، به فعلیت رسیدن این عقل را هدف برنامه و تلاشهای خود قرار داده‌اند. در توصیف این عقل می‌توان گفت: عبارتست از عامل اصلی اداره (حیات معقول) که ضامن به فعلیت رسیدن کمال ممکن درباره یک انسان است. فعالیتها و احکام این عقل یکی از مجموعه نیروها و استعدادهای بشری مانند تخیل و تجسیم و اندیشه و اراده و کنجکاو و انواع نبوغها و صیانت ذات و محبت و عشق نیست، بلکه حقیقتی است که می‌تواند همه آنها را به حد اعلای کمال ممکن، اعتلاء و ترقی بدهد. برای توضیح این توصیف باید مطالب زیر را در نظر بگیریم: حکمای مسلمین با نظر به منابع اسلامی که عقل را والا-ترین حقیقت نهاد انسانی معرفی نموده است، وقتی که در تمجید و تنظیم یک انسان وارسته از خودبازیها و جهل و وابستگی‌های روحی صحبت می‌شود، این جمله را به کار می‌برند که (او به مقام عقل رسیده است) یا گفته می‌شود: (او عقل محض است). حکمای بزرگ مغرب زمین نیز همین مطلب را درباره رشدیافتگان به کار می‌برند از آن جمله کانت فیلسوف آلمانی درباره عقل که اراده انسان را بر عمل نیک برمی‌انگیزد در جملات بسیار معروفش چنین می‌گوید: (ای تکلیف، ای نام بلند و بزرگ، خوشایند و دلربا نیستی، اما از مردم طلب اطاعت می‌کنی، و هر چند اراده کسان را به جنبش می‌آوری، نفس را به چیزی که کراهت یا بیم بیاورد نمی‌ترسانی، ولی قانونی وضع می‌کنی که به خودی خود در نفس راه می‌یابد و اگر

هم اطاعتش نکنیم، خواهی نخواهی احترامش می‌کنیم و همه تمایلات با آنکه در نهانی بر خلافش رفتار می‌کنند، در پیشگاه او ساکتند. ای تکلیف، اصلی که شایسته تست و از آن بر خاسته‌ای کدامست؟ ریشه نژاد ارجمند ترا کجا باید یافت که او با کمال مناعت از خویشاوندی با تمایلات یکسره گریزان است. و ارزش حقیقی که مردم بتوانند به خود بدهند، شرط واجبش از همان اصل و ریشه برمی‌آید. انسان از آن جهت که جزئی از عالم محسوس است همانا به واسطه آن اصل از خود برتر می‌رود و آن اصل او را مربوط به اموری می‌کند که تنها عقل می‌تواند آن را ادراک نماید. آن اصل همانا شخصیت انسان، یعنی مختار بودن و استقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت می‌باشد.) ملاحظه می‌شود که این متفکر می‌گوید: انسان فقط بوسیله اصل تکلیف است که از عالم محسوسات و غرق شدن در آن از خود برتر می‌رود و این اصل او را به اموری والا-تر از شئون عالم طبیعت مربوط می‌سازد و این امور را فقط عقل می‌تواند درک نماید. هیچ تردیدی نیست در این که منظور از این عقل همان پدیده‌ای که با فعالیتهای مخصوصش در استخدام من طبیعی محض قرار می‌گیرد، نمی‌باشد، زیرا این عقل که به عنوان یک وسیله محض در اختیار این من خودم

حور فعالیت می‌کند، نمی‌تواند آن امور والای هستی را در فوق طبیعت ادراک کند، زیرا ارتباط شخصیت آدمی با آن امور فوق طبیعت محسوس، بدون فراتر رفتن از این من خودمحور امکان‌پذیر نمی‌باشد. از طرف دیگر آیات قرآنی فراوانی و احادیث کاملاً معتبر مقام عقل را خیلی بالا معرفی می‌کند، تا آنجا که در حدیثی معتبر از حضرت امام محمد باقر علیه‌السلام چنین آمده است: (هنگامی که خداوند متعال عقل را آفرید، آن را به سخن گفتن واداشت، سپس به عقل فرمود: بیا، عقل آمد، سپس فرمود: برگرد، عقل برگشت، سپس خداوند سبحان فرمود: سوگند به عزت و جلالم مخلوقی محبوبتر از تو نزد خود نیافریده‌ام و ترا جز در کسی که او را دوست می‌دارم تکمیل نمی‌کنم، به وسیله تو امر می‌کنم و به وسیله تو نهی می‌نمایم و به وسیله تو کیفر و پاداش می‌دهم). مقصود از (بیا و برگرد) آمدن و برگشتن فیزیکی نبوده است، بلکه مقصود ابراز ارزش عقل برای خود عقل یا نشان دادن هویت عقل برای انسانها است، به این معنی که همه موجودیت عقل خیر محض است. و ممکن است اشاره به این معنی باشد که اگر عقل

به کسی روی بیاورد، همه خیرات روی به او آورده است و اگر عقل از کسی روی گردان شود، همه خیرات از او روی برمی‌گرداند. از پیامبر اکرم (ص) چنین نقل شده است که: خداوند متعال چیزی بهتر از عقل بر بندگانش عطا نفرموده است. خواب عاقل بهتر است از شب بیداری جاهل و توقف عاقل در یک موقعیت، بهتر است از حرکت و نمایش جاهل. و خداوند متعال پیامبر و

رسولی را بر نینگیخته است مگر اینکه عقل او را تکمیل نموده و عقل او برتر از همه عقول امتش بوده است. و آن چه که پیامبر در نهاد درونی خود دارد برتر است از اجتهاد مجتهدین. و هیچ بنده‌ای فرائض خداوندی را بجای نمی‌آورد مگر این که درباره خدا تعقل می‌کند و هیچ یک از عبادت کنندگان در فضیلت عبادتشان به آن چه که عاقل نائل می‌گردد، نمی‌رسد و عقلا، همان اولوالالباب هستند که خداوند تعالی در شان آنان فرموده است: و ما یذکر الا اولوالالباب. (و متذکر نمی‌شوند مگر دارندگان عقل). مختصاتی که در حدیث فوق برای عقل شمرده شده است، قطعاً مربوط به اندیشه‌های حرفه‌ای محض و عقل نظری معمولی که تحت فرماندهی خود طبیعی محض، فعالیت می‌کند نمی‌باشد، همان عقل نظری معمولی که پشتیبان هر گونه مکتبهای متناقض بوده و در نابود ساختن همه ارزشهای انسانی استخدام می‌شود. این عقل نظری معمولی است که با تکیه به خواسته‌های طبیعی محض ا

نسانی هر حقیقتی را که خود طبیعی محض نخواهد، طرد می‌کند و هر حقیقتی را که مافوق قلمرو محدود فعالیت خویش احساس می‌کند، مردود می‌سازد. این عقل نظری تحت فرمانهای خود طبیعی محض نه تنها محتویات سه منبع اسلامی (کتاب الله و سنت پیامبر (ص) و اجماع) را تبعی قلمداد نموده و موافق خود تلقی نمی‌کند، حتی برای حیات انسانها معنی و هدفی جز (خور و خواب و خشم و شهوت) چیز دیگری را هم سراغ ندارد. به همین جهت است که طرز تفکرات و روش ماکیاولی برای این عقل نظری، برای توجیه زندگی، قطعاً یک امر ضروری تلقی می‌گردد. اکنون مقداری از بیانات حکمای اسلامی را درباره رابطه عقل سلیم که شعاعی از عقل کلی است، با آن قسم از محتویات سه منبع اسلامی (کتاب و سنت و اجماع) مورد توجه قرار می‌دهیم: ۱- (پاکیزه خداوندی که دستگاه خلقت را با عقل آغاز فرمود و با عقل پایان داد). (سید حیدر آملی) معنای این جمله چنین آمده است که بنا به مفاد حدیث شریف از پیامبر اسلام که فرمود: اول ما خلق الله العقل: (اولین موجودی که خدا آنرا آفرید عقل است). آغاز خلقت، عقل بوده است و ختم رشد و کمال خلقت با پیامبران و اوصیاء و اولیاء الله مخصوصاً با سرور و خاتم انبیاء محمد بن عبد

الله (ص) صورت گرفته است. البته این معنی منافاتی با این ندارد که ختم خلقت به معنای هدف والای خلقت بوده باشد که عبارتست از کمال عقلانی انسان، و پیامبران و دیگر رشدیافتگان، عالی‌ترین مصادیق کمال عقلانی با درجات مختلف می‌باشند. ۲- مثل شرع و عقل و احتیاج هر یک از آن دو به دیگری، مثل روح و بدن است، چنانکه مختصات و فعالیت‌های عقل بوسیله بدن نمو پیدا می‌کند، همچنین تصرف شرع و ظهور مراتب و کمالات آن، ممکن نیست مگر به وسیله عقل. ۳- تشبیه دیگری از راغب اصفهانی است که (عقل هدایت نمی‌کند مگر با شرع و شرع توضیح داده نمی‌شود مگر با عقل و عقل مانند بنیاد ساختمان است و شرع مانند ساختمان). بدین جهت که عقل (مقصود عقل عالی است که توضیح داده شده است) فقط روشنگر عظمت هستی و محرک اصلی به سوی خیر و کمال و هدف اعلای زندگی است، کاری با بیان کیفیت حرکت در این هستی ندارد، لذا بیان این کیفیت و عوامل تحقق حرکت مزبور به عهده پیامبران عظام بوده است. ۴- این تشبیه نیز از راغب اصفهانی نقل شده است که می‌گوید: (عقل مانند چشم و شرع مانند نور است. چنانکه نور بدون داشتن چشم، عمل دیدن را نمی‌تواند انجام بدهد، همچنین چشم بدون ارتباط با نور نمی‌تواند

نداشته باشد و از این جهت است که خداوند متعال شرع را در قرآن نور معرفی فرموده است: قد جائکم من الله نور و کتاب مبین، یهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنہ: (برای شما از طرف خداوند متعال نور و کتابی آشکار آمده است. خداوند به وسیله آن نور و کتاب کسی را که در راههای سلام (اسلام، صلح و صفا، سعادت ابدی) از رضایت او پیروی کرد، هدایت می‌نماید و آنان را با اذن خود از ظلمات بیرون می‌آورد و به نور داخل می‌کند). ۵- شرع، عقل برون ذاتی است، و عقل شرع درون ذاتی. و به همین علت بوده است که آیات قرآنی و احادیث فوق تواتر، انسانها را به تبعیت از عقل و تقویت آن تشویق و تحریک جدی می‌نماید. مگر عقائد و احکام شرعی در اسلام جز برای این است که مردم به زندگی با

(حیات معقول) موفق شوند؟ نتیجه اساسی که از مقدمه فوق می‌گیریم، این است که تحصیل معرفت بوسیله تعلیم و قرار گرفتن در مسیر گردیدن تکامل انسانی در دین اسلام مستند به دو منبع عمده می‌باشد که نسبت آن دو بر دیگری، نسبت چشم (عقل) به نور (شرع) است. و این دو منبع عبارتند از عقل عالی و سلیم، و کتاب الله و سنت قانونگذار اسلام و اجماع علماء و فقها ی وارسته و کمال یافته که مجموعاً بازگو کننده اراده خداوندی درباره صلاح و فساد انسانها و آماده کننده زمینه (حیات معقول) برای وصول به هدف اعلا ی این حیات است که عبارتست از لقاء الله در رضوان الله در ایام الله. توضیحی درباره مفهوم مبانی تعلیم و تربیت به معنای دوم: وقتی که می‌گوئیم: (مبانی تعلیم و تربیت)، این مبانی شامل اصول و قواعد و اهداف تعلیم و تربیت به طور عام می‌باشد. بنابراین، این توضیح شامل هر دو گروه می‌باشد: ۱- اصول و قواعدی که تعلیم و تربیت بایستی بر مبنای آنها صورت بگیرد، یعنی این دو پدیده آنها را به عنوان اصول و قواعد ضروری تلقی نماید. ۲- اهداف نسبی و هدف مطلق که غرض و غایت اصلی از تعلیم و تربیت میباشد. اصل یکم- نخستین اصل در تعلیم و تربیت که میتوان با نظر به نیاز اساسی انسان به توجیه و تفسیر زندگی مطلوبی که در پیش می‌گیرد، بدیهی و ضروری بی‌نیاز از اثبات تلقی نمود، اصل تعلیم و تربیت است، و این یک نیاز مربوط به حس زیاجوئی ما نیست، بلکه آن نیاز ضروری است که از لزوم تطبیق زندگی با امیال و اندیشه‌ها و نبوغ‌هایی که دارد، به قانون تنظیم کننده زندگی ناشی می‌گردد. گمان نمی‌رود امروز کسی پیدا شود و احتمال

بدهد که انسان می‌تواند مانند یک گیاه خودرو به زندگی خود در یک جامعه اگر چه محدودترین جوامع بوده باشد، ادامه بدهد. لذا مقصود ما از بیان این اصل، لزوم آگاهی جدی به این دو پدیده با نظر به نیاز حتمی به آنها است، و ضمناً توجه به این مسئله بااهمیت ضروری است که تحصیل معرفت و گردیدن مطابق آن معرفت، در مسائل انسانی مهمترین ضامن تفکیک نیک از بد و پاکیزگی از آلودگی‌ها است. مسامحه و سهل انگاری درباره دو عامل مزبور قطعاً موجب نابود شدن استعدادها و نیروهای سازنده‌ای است که خداوند متعال در نهاد انسانها به ودیعت نهاده است. مگر نه این است که تعلیم و تربیت، قانون زندگی را به انسانها می‌آموزد و به تطبیق عملی آن به زندگی توجه می‌کند؟ و مگر نه این است که فقدان آن دو به مات شدن رنگ نیک و بد می‌انجامد که نخستین خاصیت ضروری آن انعطاف و میعان شخصیت در میان عوامل طبیعت و محیط و رویدادهای متنوع زندگی است؟ برای ضرورت تربیت، بالخصوص بعضی از متفکران استدلال زیر را آورده‌اند: (سه روش عمده جهت حل مشکلات جهانی وجود دارد. نخست تغییر ناگهانی اوضاع اجتماعی، یعنی انقلاب. ولی انقلاب کبیر فرانسه و آزمایشهای (دیگر) به ما حق می‌دهد که از این روش بیمنای

ک باشیم، زیرا شدت عمل ممکن است موجب حکومت استبدادی دیگری شود. تمام انقلابیان دید ماکیاولی دارند و اعمال هر روشی را که آنان را به مقصود برساند، مجاز می‌دانند. اینان در پایان کار ممکن است حکومت ظالمانه‌ای بوجود آورند که به اندازه حکومت قبلی ارتجاعی باشد. مریبان عالیقدر گذشته چون سقراط، اراسموس و تولستوی خاطر نشان کرده‌اند که تغییر باید از باطن و بر مبنای اصول اخلاقی استوار باشد. دومین وسیله‌ای که ممکن است برای حل مشکلات جهانی بدان متوسل شویم، جنگ است. هراکلیتوس در یونان اظهار می‌کند که جنگ پدر همه چیز است و بذر ترقی را خلق می‌کند. هگل معتقد است که جنگ سرنوشت عالم را تعیین می‌کند. نیچه هم گفته است که (جنگ عصاره تمدن است). ولی امروز ما می‌دانیم که یک تصادم بزرگ متضمن پایان تمدن است. پس از آنکه میلیونها انسان در سده بیستم کشته شده‌اند، باز مشکلات ما به همان حدت سده نوزدهم بر جای مانده است. یک جنگ اتمی برای بشریت کابوسی غیر قابل تصور است. شق سوم تربیت است. تربیت به آرامی و به صورت سیر تکاملی موثر می‌افتد. مدینه فاضله را آنا ایجاد نمی‌کند، داروهای سحر آمیز نمی‌دهد، و وعده‌های بی‌قید و شرط عرضه نمی‌دارد. تربیت مستلزم

م کوشش و انضباط است. تربیت بشر را متوجه امکانات خلاقه خود می‌کند، همان چیزی که ویلیام جیمز بدان (خود گسترده‌تر) نام

داده است. تربیت در واقع حربه بشر برای بقای اوست). استدلال فوق بسیار سطحی به نظر می‌رسد، زیرا هیچ یک از روشهای نامبرده بطور دقیق ارزیابی نشده است. اعتراضات زیر را می‌توان برای استدلال فوق در نظر گرفت: اعتراض یکم- هیچ انسان آگاه و مطلع از وضع روانی انسانها، مخصوصا از مقاومت آنان در برابر عوامل جدیدی که با عادات و فرهنگ رسوخ یافته آنان مبارزه کند، نمی‌تواند از یک انقلاب اگر چه با عالی‌ترین منطق بوجود آمده باشد، توقع تحول سریع در همه شئون مادی و روحی مردم داشته باشد. اثبات و بروز محسنات اهداف انقلاب و تیره‌روزیها و نکبتهای ما قبل انقلاب، امری است که نیاز شدید به گذشت زمان و بوجود آمدن آمادگی‌های معقول برای پذیرش گسیختن از گذشته و پیوستن به آینده‌ای که انقلاب به عهده گرفته است، دارد، مخصوصا با نظر به این اصل کلی که گسترش و نفوذ ضرورت انقلاب و عشق به تحقق بخشیدن به خواسته‌ها و اهداف آن، از احساسات عمومی مردم سرچشمه می‌گیرد، بجز افراد آگاه و اندیشمند و اداره‌کنندگان ردیف اول انقلاب، که توانایی استدلال عقلی و اثبات و نفی و نقض و ابرام و پاسخ به چون و چراهای بسیار فراوان درباره بوجود آوردن انقلاب را دارا می‌باشند. اعتراض دوم- این که می‌گوید: (شدت عمل ممکن است موجب حکومت استبدادی دیگری شود) احتیاج به تحلیل و تحقیق بیشتری دارد. اولاً شدت عمل بطور غیر منطقی نه تنها حکومتهای استبدادی را بعد از انقلاب بوجود می‌آورد، بلکه در جریان هر تحول و دگرگونی که درباره شئون انسانی چه در حال فردی و چه در حال جمعی ضروری تلقی شود وجود دارد شدت غیر منطقی عمل، بدان جهت دگرگون‌کنندگان را وادار به استبداد و زورگویی می‌کند که خود شدت عمل به مقاومت شدید درونی مردم می‌افزاید و گردانندگان تحول را وادار به استبداد می‌نماید. خود این عمل و عکس‌العمل که در همه موارد شدت عملها وجود دارد، بازگوکننده حق یا باطل بودن آن دو نمی‌باشد، یعنی ممکن است عمل کاملا- حق بوده باشد، ولی شدت عمل در اجرای آن، موجب مقاومت در برابر آن می‌گردد و همچنین ممکن است عکس‌العمل در مقابل عملی باطل، موجب مقاومت و استبداد اجراکنندگان عمل بوده باشد، بطوریکه اگر ایجادکنندگان، عکس‌العمل شدید در مقاومت از خود نشان نمی‌دادند بطلان خود عمل، پوچی و زوال آن را به دنبال خود می‌آورد

. و می‌توان این مسئله را به صورت اصل کلی چنین گفت: معمولا شدت عمل و عکس‌العمل منطقی، دو فرد یا دو گروه از انسانها را در حال تدافع، رویاروی هم قرار می‌دهد و خود آن واقعیتی که به عنوان حق عرضه شده بود، کنار گذاشته می‌شود. بدین ترتیب تاریخ بشری پر از رویارویی انسانها در عملها و عکس‌العملهای شدید است که ما را از فهم ارزش و واقعیت آن ایده‌ها که انسانها به وسیله آنها رویاروی هم مقاومت نموده‌اند، ناتوان ساخته است. این پدیده در انقلابات دینی به هیچ وجه قابل تطبیق نیست، یعنی با نظر به اهداف انقلاب دینی و اصول و قواعدی که برای نجات بشر می‌آورده‌اند، نمی‌توانند شدت عمل نامعقول داشته باشند. ما نباید شدت عمل نامعقول را با تربیت جدی که حتما مزاحم خواسته‌های طبیعی محض بشری است، یکی بدانیم. هیچ جای تردید نیست که برای تقویت عقل و خرد در یک انسان عامی حتما باید مقاومت‌های جاهلانه آن انسان را با طرق معقول از بین برد و مسلم است که آن انسان مورد تربیت در موقع احساس شکست مقاومت خود در برابر تربیت، احساس ناگواری نموده و خواهد گفت: (با من به شدت عمل رفتار می‌شود!). این مسئله در مباحث آینده تکمیل خواهد گشت. آن چه که در این مورد موجب ش

گفتنی یک متفکر درست اندیش می‌گردد، این است که برای آماده کردن افراد یک جامعه به پذیرش حقوق و سیاست حاکمه در آن جامعه که ضروری تلقی شده است، شدت عملها و کیفرها، کاملا منطقی محسوب می‌شود، ولی جدی گرفتن اصلاح ارواح انسانها و آماده کردن آنان برای (حیات معقول)، شدت عمل غیر قابل اغماض نامیده می‌شود!! اگر ما بخواهیم شدت عمل و رفتار جدی را با انسانها در هر حال و برای هر هدفی هم که باشد، محکوم کنیم، به اضافه لزوم اختلال در زندگی اجتماعی که در بالا به آن اشاره کردیم، هویت انسانها را باید آن قدر نازک و شکننده بسازیم که همه اهداف حیات آنان را در این جمله: (به من دست مزن که می‌شکنم) خلاصه کنیم. این یک آرمان بسیار مطلوب برای خودکامگان و اشیقایی تاریخ است که اگر نتوانند از طریق

حقوقی و سیاسی صحیح زندگی، خود را اشباع نمایند، از راه نفی حقوق جانهای آدمیان به مقصد خود می‌رسند. اعتراض سوم - در استدلال مورد بحث می‌گوید: (تمام انقلابیان دید ماکیاولی دارند و اعمال هر روشی را که آنان را به مقصود برساند، مجاز می‌دانند. اینان ممکن است در پایان کار، حکومت ظالمانه‌ای بوجود آورند که به اندازه حکومت قبلی ارتجاعی باشد). نویسنده، گردانندگان هم

ه انقلابات را محکوم به دید ماکیاولی نموده است، در صورتی که انقلابات دینی مانند انقلاب موسی (ع) و دیگر پیامبران عبری و همچنین انقلاب مسیحیت و انقلاب بسیار عظیمی که اسلام بوجود آورد، نه تنها دید ماکیاولی نداشته‌اند، بلکه مبارزه سرسختانه‌ای با دید و روش مزبور داشته‌اند، زیرا این انقلابات دینی اثبات و اجرای ارزشهای مطلقه‌ی مانند حکمت و اخلاق انسانی را اساس و هدف اعلا‌ی خود قرار داده بودند که قربانی کردن آنها در راه وصول قدرتمندان به قدرت و خودکامگیها را به شدت ممنوع ساخته‌اند و به همین جهت بوده است که اشخاصی که درباره ادیان دچار نوعی حساسیت می‌باشند، وقتی که خود یا دیگران را می‌خواهند اقتناع نمایند، می‌گویند: ضعف ادیان در اینست که برای مردم اصول ثابت و غیر قابل انعطاف تعلیم می‌دهند! البته ثباتی که در مبنای ادیان وجود دارد، عبارت از آن رکود و جمودی نیست که مخالف طبیعت و مختصات متحرک انسان بوده باشد، بلکه آن ثبات دائمی است که به طبیعت و مختصات دائمی و مستمر انسان مستند است، مانند لزوم دفاع از حیات و استمرار زندگی

اجتماعی بر مبنای عمل به تعهدها. و این ثبات و استمرار، با تجویزهای ماکیاولی متوقف یا دگرگون نمی‌گردد. اعتراض چهارم - نویسنده می‌گوید: (اینان در پایان کار ممکن است حکومت ظالمانه‌ای بوجود آورند که به اندازه حکومت قبلی ارتجاعی باشد). این که پس از وجود آمدن یک تحول و انقلاب صحیح، ممکن است حکومتهای ظالمانه‌ای ایده‌های اعلا و مفید و ضروری انقلاب را مورد سوء استفاده قرار داده و آنها را وسیله‌ای برای به دست آوردن اریکه قدرت قرار بدهند، هیچ گونه جای تردید نیست و بهترین مثال بارز این سوء استفاده نابکارانه، حکومتهای بنی‌امیه و بنی‌عباسند که ایده‌های اعلا و مفید و ضروری انقلاب انسانی اسلام را وسیله‌ای برای خودکامگیهای خود قرار داده و قرآن به دست، وقیحترین مبارزه را با عدالت و حق‌پرستی اسلامی به راه انداختند و هواداران تنازع در بقاء هم با کمال پرویی آن طاغوتهای چنگیز صفت را خلفای اسلامی و امیرالمومنین‌ها نام نهادند!! این همان منصبی بود که شریفترین انسان و با عظمت‌ترین مرد الهی یعنی علی بن ابیطالب علیه‌السلام عهده‌دار آن بود که هیچ گونه هوی و هوس و خودخواهی بدرون مبارکش راه نیافته بود. او تجسمی از آن ایده‌های اعلا و مفید و ضروری بود که اسلام برای انسانها آورده بود. در این مورد بسیار مناسب است که کار بسیار پرارزش و مقدس حضرت ابراهی

م خلیل علیه‌السلام را به یاد بیاوریم. این انسان بزرگ و این پیامبر عظیم‌الشان که گاهی پدر انبیاء نامیده می‌شود، بیت‌الله - الحرام را برای انسانها به امر خداوندی بنا نهاد که مردم از دور و نزدیک بیایند و ارواح خود را با در ارتباط قرار دادن با خداوند هستی بخش، به پرواز در ملکوت در آورند و در حقیقت آن پیامبر بزرگ با دستور خداوندی رصدگاهی در روی این زمین خاکی بنا نهاد که مردم از آن رصدگاه نظاره به بینهایت نمایند و در جاذبه خداوند کمال آفرین قرار بگیرند. این یک انقلاب عظیمی بود که شرک را با همه انواعی که داشت، ریشه کن می‌ساخت و مردم را با یکتاپرستی صحیح، به وحدت حیات و وحدت هستی آفرین و وحدت معبود، رهنمون می‌گشت. با این حال می‌دانیم که پس از گذشت مدتی از رحلت حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام، مردم جاهل و احمق و سودجو همان بیت مبارک را بتکده نمودند و بار دیگر بساط شرک را در آن سرزمین مقدس گسترده‌اند. آیا این کار جاهلانه و احمقانه می‌تواند دلیل آن باشد که بشر باید همواره تن به پلیدیها و بدبختیها و آلودگیها بدهد و هیچ حرکت مصلحانه و صمیمانه با در دست داشتن ایده‌های اعلا و مفید و ضروری ننماید برای اینکه ممکن است بعدها حیوانه

ای درنده‌ای بیایند و آن حقایق احیاء کننده را وسیله تورم خود طبیعی و تخریب همه اصول انسانی قرار بدهند؟ ممکن است در این مورد، سوالی مطرح شود که: (پس شما هم می‌پذیرید که حتی عالی‌ترین و مفیدترین انقلاب هم در معرض سوء استفاده قدرت

پرستان خود کامه می‌باشد. بنابراین، آیا می‌توان از انقلابات بطور عمومی برای تربیت بهره‌برداری نمود؟). پاسخ این سوال روشن است، زیرا هیچ انقلابی نمی‌تواند با اجباری مانند یک قانون طبیعی، انسانها را چنان تربیت کند که هر انسانی که متولد می‌شود، اجبارا راهی را که انقلاب در پیش پایش نهاده است طی کند، زیرا حرکت اجباری محض، عکس‌العملهای مخالفی که در دنبال خود می‌آورد، اگر به نتیجه برسند، مسیر انقلاب و ایده‌های آن را دگرگون خواهند کرد و اگر به نتیجه نرسند، بدون تردید نشاط و شکوفایی روانی را در درون انسانها خنثی و خفه خواهند نمود و زندگی مانند یک بار سنگین ولی ضروری تلقی خواهد گشت. بنابراین، بهترین انقلاب آن تحولی است که نخست در درون انسانها بوجود بیاید و یا ریشه‌های اصلی آن در درون انسانها وجود داشته باشد و بتواند استعدادها و خواسته‌های اصیل آنان را پاسخ مثبت بگوید و آنها را به فعلیت در آورد. چنین ا

نقلابی برای ادامه خود احتیاجی به اجبار مطلق انسانها ندارد تا عکس‌العملهای شدید برای شکستن اجبار، موجب وجود آمدن حکومتهای ظالمانه بوده باشد. تنها آن چه که مورد نیاز است، منتفی ساختن هوی و هوس خود کامگان از ادامه حرکت انقلاب و هماهنگی منطقی روند انقلاب با رویدادهای جدید می‌باشد. این انقلاب که ضمانت ادامه خود را در درون خود دارد مواد شایسته زندگی با یک فرهنگ پویا و هدفدار را چنان آماده می‌کند که مردم آن جامعه با کمال آزادی و اختیار، حیات خود را بر آن مواد شایسته تطبیق می‌نمایند، به این معنی که با تحولی که انقلاب در درون انسانها ایجاد نموده است، خود شخصیتهای انسانی توانایی نظاره و سلطه بر شئون حیات را بدست می‌آورند و با عامل مسابقه در خیرات به تکاپو می‌افتند. این که گفتیم: (تحولی که انقلاب در درون انسانها ایجاد نموده است) مقصود آن نیست که انقلاب از هر نوع و در هر گونه شرایط و با هر گونه گردانندگان آن، می‌تواند با سرعت و بدون احتیاج به گذشت زمان، درون انسانها را دگرگون سازد و یک شبه ره صد ساله پیماید، زیرا بدیهی است که با نظر به دگرگونی کند فرهنگ رسوخ یافته و احتیاج جانشینی فرهنگ جدیدی که انقلاب آن را پی‌ریزی می

کند و درک و تعقل امتیازات عالی انقلاب، به تعلیمات و تربیتهای متنوع و ممتد نیازمند می‌باشد. آن چه که اهمیت دارد این است که انقلاب برای جامعه ضروری و مفید بوده و آن را پیش ببرد، اگر چه به گذشت سالیان دراز و مدتهای طولانی نیازمند بوده باشد. اگر ما به گسترش تنوع ارتباط انسان با انسان و ارتباط انسان با طبیعت و ارتباط انسان با کل هستی و تدریجی بودن باز شدن هویت و مختصات انسان برای خویشتن توجه کنیم، نیاز به طول زمان و تحول نوسانات و دگرگونیهای مستمر، بهتر آشکار خواهد گشت. لذا هیچ خردمند آشنا با هویت و مختصات انسانی و تاریخ او، مسئله را این طور مطرح نمی‌کند که چرا فلان انقلاب با این که دارای مبانی و محتویات ضروری و مفید بوده دیر به نتیجه رسیده است؟ بلکه مسئله را این طور مطرح می‌کند که چرا آن انقلاب مبانی و محتویات ضروری و مفید نداشته است؟ نویسنده می‌گوید: (دومین وسیله‌ای که ممکن است برای حل مشکلات جهانی بدان متوسل شویم، جنگ است. هراکلیتوس در یونان اظهار می‌کند که (جنگ پدر همه چیزاست و بذر ترقی را خلق می‌کند). هگل معتقد است که (جنگ سرنوشت عالم راتعیین می‌کند). نیچه هم گفته است که: (جنگ عصاره تمدن است). ولی امروز ما م

ی‌دانیم که یک تصادم بزرگ متضمن پایان تمدن است. پس از آن که میلیونها انسان در سده بیستم کشته شده‌اند، باز مشکلات ما به همان حدت سده نوزدهم بر جای مانده است. یک جنگ اتمی برای بشریت کابوسی غیر قابل تصور است. (اعتراض نویسنده بر پدیده جنگ، مبتنی بر آثار شومی است که جنگها بوجود می‌آورند، ولی اصل این پدیده مخرب را مورد تحلیل و تشریح قرار نمی‌دهد که آیا واقعا جنگ ذاتا مضر و مخرب است، یا اینکه جنگ پدیده‌ای مفید و سازنده است، ولی انسانها نتوانسته‌اند از این پدیده مفید بهره‌برداری نمایند. ما نخست درباره گفته‌های هراکلیتوس و هگل و نیچه مطالبی را بطور اختصار متذکر می‌شویم و سپس به حل مسئله می‌پردازیم: اینکه هراکلیتوس می‌گوید: (جنگ پدر همه چیزاست) اگر مقصودش این است که جنگ علت دگرگونی همه شئون بشری یا تغییر دهنده خیلی از شئون بشری است، قطعاً خلاف واقعیت است، اگر چه گوینده این سخن فقط هراکلیتوس نباشد بلکه همه متفکران شرق و غرب این اعتقاد را در مغز خود پروراند زیرا هیچ یک از جنگها نتوانسته است

ساختمان فیزیولوژی انسانها و آن قسمت از استعدادها و مختصات و هویت و غرائز انسانی را که مربوط به ساختمان مزبور است، کمترین تغییری بدهد. همچ

نین بدیهی است که آن قسمت از نیروها و فعالیتهای روانی که اصول پایدار روان بشری هستند، از دستبرد رویدادهای جنگی بر کنار می‌باشند. به عنوان مثال، هیچ جنگی نتوانسته است اصل دفاع از حیات را از بین ببرد، یا آن را تضعیف و یا تشدید نماید. همچنین پس از بروز هزاران جنگهای کوچک و بزرگ، اندیشه منطقی و احساس نیاز به آن را از بشر سلب ننموده است، و اگر هم دگرگونی‌هایی در اندیشه بشری پس از جنگ بوجود می‌آید مربوط به مواد خام اندیشه می‌باشد، نه به اصل خود اندیشه، همچنین است پایداری اصول اراده و تخیل و الهام و اکتشاف و تعهد و تجسم و عواطف و احساسات و غیر ذلک. این استعدادها و فعالیتهای ممکن است از نظر مواد و مسیر و انگیزه‌ها تغییر پیدا کنند، ولی جنگ نمی‌تواند در آنها اثر ذاتی ایجاد کند. این که هراکلیتوس می‌گوید: (جنگ بذر ترقی را خلق می‌کند) ای کاش توضیح می‌داد که جنگ این معجزه را در بوجود آوردن برنده‌ترین اسلحه و نشان دادن آسانترین طرق برای آدمکشی انجام می‌دهد، یا در ترقی دادن و اعتلاء بخشیدن به روحيات انسانها و برداشتن موانع تکامل از سر راه آنان؟! آیا آدمکشی شاخهای انسان را تیز می‌کند و او را همواره در کندن سنگرها و کمین‌گیریها

ورزیده‌تر می‌کند، یا عواطف و تعقل و خیراندیش بودن مردم را به یکدیگر تعالی می‌بخشد؟ این یک نوع تخریب مغز و روان انسانهاست که جنگ را برای پیشرفت و ترقی آنان تلقی کنیم، در صورتی که می‌دانیم: جنگ هر اندازه هم موجبات آگاهیهای انسان را به ابعاد و طرق و وسائل رویارویی خونبار با یکدیگر افزایش بدهد، بالاخره این اصل ویرانگر را در مغز او تثبیت کرده‌ایم که این جنگ و خونریزی و آدمکشی است که ضمانت تعالی و ترقی ترا فراهم می‌آورد! و انسان با پذیرش چنین اصلی، چگونه احتمال خواهد داد، یا اصلاً چگونه خواهد توانست که به بیدار کردن حس علم و معرفت جوئی در انسانها بپردازد؟! و چگونه خواهد توانست که از راه دریافت زیباییها و بوجود آوردن آنها، لابلای سطوح مغزی و روانی خود را باز کند و آنها را به فعلیت در آورد و به ثمر برساند؟! فرض می‌کنیم همه ابزار و وسائل هجومی و دفاعی و تضعیف طرف مقابل فقط و فقط ناشی از جنگها بوده است، آیا لازمه این گونه تحرک این نیست که بشر با کمال صراحت به این بدبختی و نکبت اعتراف کند که من باید جنگها و خونریزیها را براه بیندازم و بوسیله آن ابزار و وسائل هجومی و دفاعی را اختراع کنم، تا بتوانم بگویم (من هستم) و (من ه

م مستحق زندگی می‌باشم)! و با این اعتراف اسف بار، فریاد (ما بنی نوع انسانی به تکامل رسیده‌ایم و در حال پیمودن راههای تکامل عالی‌تر، تکاپو می‌کنیم) برآورد؟! آن یکی اشتر بدید و گفت هی از کجا می‌آیی ای فرخنده پی؟ گفت از حمام گرم کوی تو گفت این پیدا است از زانوی تو اگر جنگهای گذشته‌ای که بشر را در خاک و خون غلطانیده (و پیش از آن که خونهای آنان روی لباسها و چکمه‌هایشان بخشکد و پیش از آن که لاشخوران بیابانها و سایر حیوانات این اثر جرم بزرگ را از روی زمین پاک کنند) و گردانندگان آن جنگها پیاله شراب خود را بر هم زده و به سلامتی همدیگر سرکشیده‌اند، می‌توانست موجبات ترقی را فراهم کند، قیافه وحشتناک و کابوس مرگبار جنگ سوم جهانی در همین قرن خودنمایی نمی‌کرد. آیا این قیافه وحشتناک و کابوس مرگ، بشارت ترقی را می‌دهد، یا نابودی انسانها را؟! فقط یک مساله وجود دارد، آری فقط یک مساله وجود دارد که می‌تواند جنگ را تجویز، بلکه ضروری نمایند و آن عبارتست از محو ساختن مقاومت انسان‌نمایی که مخل حیات بشری بوده و به خشکاندن آب حیات انسانها اصرار می‌ورزند. معنای جنگی که با این انگیزه براه می‌افتد، نباید با خونریزی و آدمکشی عشاق تنا

زع در بقاء و قدرت مخرب، اشتباه شود. جنگ با انگیزه مزبور بدان جهت که برای حمایت از زندگی انسانها بوجود می‌آید، همان جهاد مقدس است که باز کردن راه حیات آدمیان را به عهده گرفته است. این همان عمل جراحی ضروری است که برای نجات دادن زندگی انسان از طرف هر عاقل و خردمند و هر مذهب و هر انسان‌شناس تجویز شده است. مطلب مهم دیگر این که امثال هراکلیتوس نتوانسته‌اند لزوم ضربه برای هشیار ساختن انسانها در مسیر حیات را از لزوم جنگ تفکیک نمایند. این یک واقعیتی است

که همواره گروهی فراوان از انسانها بدون ضربه‌های مناسب و منطقی که آنان را به خود بیاورند، استعدادها و نیروهای سازنده آنان به کار نمی‌افتند و یا اگر احساس ضربه نکنند، دست از حالت تراحم و تصادم با دیگران بر نمی‌دارند. متأسفانه به جای اینکه متفکرانی مانند هراکلیتوس و هگل و نیچه و برافروزندگان شعله‌های تنازع در بقاء درباره تحقق کمیت و کیفیت و شرایط ضربه‌هایی که موجب به خود آمدن مستان در میان هشیاران می‌باشد، بیندیشند، جنگ افروزی را چنان دامن می‌زنند که گویی می‌خواهند طبیعت اصلی انسان را به فعلیت برسانند!! اما گفتار هگل که می‌گوید: (جنگ سرنوشت عالم را تعیین می‌کند) نمی‌دانیم

۴

قصود هگل از این سرنوشت عالم چیست؟ آیا هگل می‌خواهد بگوید: صف آرایی قدرتها و کشتار و خونریزیها که همواره به سود قدرتها تمام می‌شود، سرنوشت عالم را تعیین می‌کند؟ اگر مقصود هگل چنین است، او که یک فیلسوف محسوب می‌شود، می‌بایست بگوید: قدرت است که سرنوشت عالم را تعیین می‌کند، خواه فعالیت قدرت بصورت جنگ و کشتار بوده باشد، و خواه به دیگر اشکال متنوع که قدرت می‌تواند سیطره و توجیه جوامع را بوسیله آنها در اختیار خود بگیرد، مانند سیطره اقتصادی، حقوقی، سیاسی، هنری و غیر ذلک. و اگر مقصود هگل از این که جنگ سرنوشت عالم را تعیین می‌نماید، این است که پدیده جنگ انسانها را مجبور می‌کند که برای مقاومت در مقابل اقویاء و باز کردن میدان برای زندگی خود دست به هر گونه تلاش و تکاپو از تغییر محیط زیست گرفته تا ابتکار و اختراع بزنند، این مطالب هم صحیح نیست. زیرا اولاً جنگ و پیکار به اضافه این که گاهی ویرانیهای غیر قابل جبران و بدبینی‌های مهلک به بار می‌آورد، همواره تخم عداوت و کینه‌توزی را در دل‌های مردم می‌پاشد و برای کاشتن گلها و ریاحین محبت و عشق انسانها به یکدیگر، جایی در دلها باقی نمی‌گذارد. آیا بروز بیماری علاج ناپذیر (بیگانگی انسان

از انسان) و (بیگانگی انسان از خویشتن) که در دوران اخیر، جوامع زیادی را مبتلا نموده است میوه‌های کاملاً طبیعی تخم عداوت و کینه‌توزیها نیست. ثانیاً همه مطالبی را که در رد گفتار هراکلیتوس گفتیم، رد عقیده هگل را نیز در بر می‌گیرد. اما نیچه با این جمله که می‌گوید: (جنگ عصاره تمدن است) هنگامه می‌کند! البته ما با عبارتی که ذکر کردیم، روبرو هستیم، و احتمال اشتباه در ترجمه می‌تواند تا حدودی از سختی انتقاد جلوگیری کند. و به هر حال در مقصود نیچه دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه (تمدن عصاره جنگ است). بنابراین احتمال، گفته او شبیه به گفته هراکلیتوس می‌شود که انتقادهای وارده را بر گفته وی مطرح نمودیم. دوم اینکه (جنگ عصاره تمدن است) همانطور که خود ترجمه بیان می‌کند. بنابراین احتمال، مسئله صورت زشت تر و وقیحتری به خود می‌گیرد و با این جمله اتهامی بر بشر وارد می‌گردد که از حیث وقاحت با هیچ اتهام و بدبینی قابل مقایسه نمی‌باشد. آیا همه تقلاها و فداکاریها و گذشتها و بروز نبوغ‌های علمی و هستی‌شناسی و هنری و صدها معارف مثبت که بوجود آورنده تمدنها هستند، برای تیز کردن اسلحه قتال و سوزنده دودمان بشری است؟! نویسنده می‌گوید: (شق سوم، تربیت

است. تربیت به آرامی و به صورت سیر تکاملی موثر می‌افتد. مدینه فاضله را آنا ایجاد نمی‌کند، داروی سحرآمیز نمی‌دهد، و وعده‌های بی‌قید و شرط عرضه نمی‌دارد. تربیت مستلزم کوشش و انضباط است. تربیت بشر را متوجه امکانات خلاقه خود می‌کند، همان چیزی که ویلیام جیمز بدان (خود گسترده‌تر) نام داده است. تربیت در واقع حربه بشر برای بقای او است.) آنچه که در جملات بالا به عنوان خواص و نتایج گفته شده است، با قطع نظر از گفتار ویلیام جیمز صحیح است. خطای ویلیام جیمز را در جمله ای که گفته است، توضیح خواهیم داد. چند مطلب که در جملات فوق وجود دارد، به قرار زیر است: ۱- (تربیت به آرامی و بصورت سیر تکاملی موثر می‌افتد). نتیجه تدریجی بودن تاثیر تربیت اینست که (مدینه فاضله را آنا ایجاد نمی‌کند، داروی سحرآمیز نمی‌دهد). این واقعیت صد در صد صحیح است، زیرا بوجود آمدن دگرگونی اساسی در درون آدمی، مخصوصاً هر اندازه که سالیان عمر بیشتری را سپری کرده باشد، هرگز با سرعت انجام نمی‌گیرد، زیرا کاملاً واضح است که تربیت دو کار فوق‌العاده مهم را انجام می‌دهد که به آسانی و با سرعت، در درون انسان تاثیر نمی‌کند: کار یکم تعدیل احساسات خام و تموجات وابسته به غر

ایز حیوانی و اثبات خطا بودن محتویات غلطی است که در مغز و روان انسانهای مورد تربیت جای گرفته و پیشرفته شده‌اند. گاهی تعدیل و اثبات مزبور تا حد دگرگون کردن شخصیت یا حداقل تا آنجا که انسان مورد تربیت چنین تصور کند که شخصیتش بوسیله تربیت دگرگون می‌شود، پیش می‌رود. و مسلم است که در هر دو صورت من یا شخصیت انسانی که مورد تربیت قرار گرفته است، تا مدتی مقاومت نشان خواهد داد. کار دوم که تربیت باید انجام بدهد، تلقین و قابل پذیرش ساختن واقعیات و آرمانها و ارزشهای عالی انسانی به انسان مورد تربیت می‌باشد. این کار در دو موقعیت، راحت تر و خوشایند و ملایم طبع می‌باشد: موقعیت یکم- پس از آن که مغز و روان انسان مورد تربیت، در مرحله اول (تعدیل احساسات خام و تموجات وابسته به غرایز حیوانی و اثبات خطا بودن محتویات غلطی که در مغز و روان انسانهای مورد تربیت جای گرفته و پذیرفته شده‌اند) توفیق یافت، پذیرش واقعیات و آرمانها و ارزشهای عالی انسانی، نه تنها سنگینی نمی‌کند، بلکه نشاط بخش و مسرور کننده نیز می‌باشد. زیرا شکی نیست در اینکه پاک کردن مغز و روان انسانی، بوسیله تعدیل و اثبات خطا با دلائل و شواهد صحیح منطقی انجام خواهد گرفت. لذا پس

از تعدیل و اثبات مزبور، هم بدان جهت که مغز و روان آدمی نمی‌تواند بطور دائمی احساس خلا نماید، و هم به جهت اشتیاق به واقعیات و آرمانها و ارزشهای عالی که امتیاز آنها را تربیت و تعلیم اثبات می‌کند، موجب نشاط و تحرک و تکاپو برای پذیرش امور فوق و توجیه شخصیت بوسیله آنها خواهد گشت. موقعیت دوم، مشاهده تدریجی نتایج تربیت که قطعا پاسخگوی همه ابعاد و استعدادهای انسانی می‌باشد. ۲- (وعده‌های بی‌قید و شرط عرضه نمی‌دارد). این مطلب هم بسیار عالی است، یعنی تربیت که خود بهترین عامل نفی وعده‌های بی‌قید و شرط است، نمی‌تواند مرتکب چنین امر نابکارانه‌ای شود. مریبان کار آزموده و آگاه به این پدیده با اهمیت و دارای جهات متنوع، بهتر از همه می‌دانند که سروکارشان با قوانین بسیار لطیف و ظریف و حساس مغزی و روانی انسانهاست و با کمترین بی‌توجهی به قیود و شرائط و نتایج آنها نه تنها عمل تربیت خنثی می‌گردد، بلکه چه بسا (سرکنگین صفرا افزایش و روغن بادام خشکی مزاج را نتیجه بدهد). ۳- (تربیت مستلزم کوشش و انضباط است). یکی از شرایط به نتیجه رسیدن تربیت که خیلی با اهمیت است، همین شرط سوم است. و این شرط، هم برای خود مربی ضرورت دارد و هم برای متری

(انسان مورد تربیت). به نظر می‌رسد که کوشش و انضباط، دو معلول یک علت اصلی هستند که عبارتست از جدی گرفتن امر تربیت، زیرا قطعی است که فقط با جدی تلقی کردن امر تربیت است که طرفین تربیت (مربی و متربی) در راه به ثمر رساندن آن مسامحه ننموده و کوشش خواهند کرد، و همچنین جدی تلقی کردن تربیت است که موجب افزایش آگاهیهای طرفین بر ضرورت انضباط خواهد بود، زیرا آگاهی و توجه به ضرورت انضباط ناشی از این است که تربیت، چهره‌ها و ابعاد و نتایج خود را آشکار بسازد و آشکار شدن این امور موقعی امکان‌پذیر است که تربیت یک امر جدی و حیاتی تلقی شود. این مسئله یکی از موارد آن قاعده کلی است که به این صورت بیان می‌شود: (هر حقیقتی هر اندازه حیاتی تر تلقی شود، به همان اندازه جدی تر تلقی می‌گردد و هر چیزی که جدی تلقی شود، موجب احساس لزوم تحصیل آگاهی‌های همه جانبه درباره آن امر جدی می‌گردد). ما با توجه به مطلب فوق است که می‌توانیم اساسی‌ترین علت ثمربخش بودن تربیت را در قابل پذیرش ساختن مقدمه بودن جدی زندگی مادی محض، برای تکامل و برخورداری از اصول تعالی و تصعید روحی درک کنیم. یعنی از قاعده کلی فوق به خوبی معلوم می‌شود که طرق و مقدمات زندگی مادی م

حض، ضرورت و حیاتی بودن خود را از همه جهات، برای انسان اثبات می‌کند و او می‌داند که اگر آن طرق و مقدمات را نداند، دیر یا زود از زندگی مطلوب محروم خواهد گشت. ولی متأسفانه بدان جهت که پذیرش اصول تعالی و تصعید روحی به گذشت از هواهای نفسانی و تعدیل فعالیت غرایز حیوانی و تنظیم خودخواهی برای بدست آوردن (صیانت ذات کمالجو) نیازمند است، لذا ضرورت و حیاتی بودن این تربیت معنوی و پذیرش اهداف و مقتضیات آن، معمولاً درک نمی‌شود. ۴- تربیت، بشر را متوجه

امکانات خلاقه خود می‌کند، همان چیزی که ویلیام جیمز بدان (خود گسترده‌تر) نام داده است. در اینکه تربیت در توجه انسان به استعدادهای خلاقه‌اش بسیار موثر است، نمی‌توان تردید نمود، ولی آیا تاکنون بشر توانسته است به آن وسایل و طرق دست بیابد که بتواند با به کار بستن آنها در تربیت، خلاقیت‌های مطلوب و توجیه شده به نتایج مثبت و سازنده را آگاهانه و با هدفگیری قبلی به فعلیت در آورد؟ به عنوان مثال: آیا تعلیم و تربیت در مطلق آموزشگاه‌های بشری از مراحل پائین گرفته تا عالی‌ترین مراحل آنها، توانسته است کاری انجام بدهد که مثلاً نبوغ تعداد ده فیزیکدان را که فعلاً مورد نیاز است کشف نموده و برای حل مجهول

لات معینی در شرایط و زمان تعیین شده، آن نبوغ را در حل مجهولات معین بثمر برساند؟ یعنی تعلیم و تربیت چنان انجام بگیرد که هر ده نفر آنها به اکتشافات و حل مجهولاتی معین که مورد نیاز جدی است، نائل شوند؟ آیا تعلیم و تربیت میتواند نبوغ هنری عده‌ای را کشف کند و آنها را برای خلاقیت در هنرهای معینی با شرایط و زمان معینی، بثمر برساند! آیا تربیت و تعلیم کنونی می‌تواند طرقی را ارائه بدهد که عده‌ای از محصلان علوم سیاسی را به طوری پیروانند که هم از نظر نبوغ سیاسی و هم از جهت اخلاق انسانی، مدیریت جامعه را در حد اعلا، یا از آن بعد که مورد نیاز جامعه است، بعهدده بگیرند و در این راه موفق بشوند؟ مسلم است که پاسخ این گونه سوالات، منفی است، زیرا با همه پیشرفتهایی که در قلمرو علوم روانشناسی و با بودجه‌های بسیار کلانی که در راه بروز خلاقیت‌های متنوع صرف می‌شود، هنوز قانون بروز خلاقیتها از همه جهات روشن نشده است. بنابراین، یقین است که هنوز آن نوع تربیت که بتواند از عهده به فعلیت رساندن نبوغ‌ها و خلاقیتها برآید: در دسترس بشر قرار نگرفته است. ۵- ویلیام جیمز آن خود را که متوجه امکانات خلاقه خود شده است، (خود گسترده‌تر) نامیده است. به نظر

ر می‌رسد این اصطلاحی که او به کار برده است، اگر مقصودش همان معنی باشد که از اصطلاح مزبور برمی‌آید، اصطلاح صحیحی نیست. زیرا (خود گسترده‌تر) خواه به معنای خود با احاطه‌تر از نظر علمی و آگاهی بوده باشد و خواه به معنای گسترش زیاد احساس و غیر ذلک بوده باشد، ضامن بوجود آوردن خلاقیتها و یا به فعلیت رساندن آنها نیست. این یک مطلب اثبات شده است که به قول کلود برنارد: (هیچ قاعده و دستوری نمی‌توان بدست داد که هنگام مشاهده امری معین، در سر محقق فکری درست و مثمر که یک نوع راهیابی قبلی ذهن به تحقیق صحیح باشد، ایجاد شود. تنها پس از آن که فکر بوجود و ظهور آمد، می‌توان گفت: چگونه باید آنرا تابع دستورهای معین قواعد منطقی مصرح که برای هیچ محققى انحراف از آنها جایز نیست، قرار داد و لکن علت ظهور آن نامعلوم و طبیعت آن کاملاً شخصی و چیزی است مخصوص که منشا ابتکار و اختراع و نبوغ هر کس شمرده می‌شود.) به اضافه اینکه (خود گسترده‌تر) اگر کاری به ارزشها و آمال و اهداف عالی انسانی نداشته باشد و فقط خویشتن را ببیند و خود را محور همه چیز قرار بدهد، مزاحم همه (خودهای) انسانها خواهد بود، و آن انسانها بوسیله غریزه بسیار اصیل (صیانت ذات)، قطعاً برا

ی حفظ موجودیت خود، در صدد محدود کردن گسترش آن (خود گستره‌تر) و یا نابود ساختن آن بر خواهند آمد. بدین ترتیب (خود گسترده‌تر) ریشه محدودیت گسترش و یا نابودی خویش را در ذات خود پرورش خواهد داد. لذا باید گفت: بدان جهت که (خود گسترده‌تر) در معرض تراحم با دیگران است و از طرف دیگر، فعالیت مثبت خودهای دیگران با یکدیگر و با آن (خود گسترده‌تر) همواره در حال تاثیر و تاثرند، لذا اگر هم (خود گسترده‌تر) متوجه امکانات خلاقه خود بوده باشد، نخواهد توانست آن امکانات را به فعلیت برساند و از آنها برخوردار گردد. اگر در مشاهدات و تجارب بسیار فراوان که در سرگذشت بشری بدست آمده است، دقت کنیم و اگر علوم اساسی انسانها را حتی در همین دوران مورد توجه جدی قرار بدهیم، به این نتیجه می‌رسیم که آن حقیقتی که باید تعلیم و تربیت درباره آن فعالیت نماید، عبارتست از (خود کمال‌جوی) نه (خود قابل گسترش محض)، بدون توجه به اینکه آن (خود) از کدامین مبدا باید شروع کند و در چه مسیری گسترش یابد و رو به کدامین هدف برود. اصل دوم- آن موضوع که باید تعلیم و تربیت آن را اصلاح کند، چیست؟ اینکه پذیرنده تربیت چیست، یعنی چیست آن موضوعی که بوسیله تعلیم

و تربیت از ن

قص به کمال و از پستی به اعتلا تغییر می‌پذیرد؟ مورد بحث و اختلاف است. باید گفت: با نظر به جوشش ناآگاهانه و بی‌اعتنائی به اصلی که غرایز طبیعی دارند، قطعی است که این غرایز نمی‌توانند پذیرنده تربیت باشند و باید در نظر گرفت که این موضوع باید یک حقیقت ثابتی باشد که مواد تعلیم و تربیت را بپذیرد و با داشتن آن مواد به فعالیت پردازد. این موضوع ثابت در درون آدمی همان من یا شخصیت اوست که می‌تواند مدیریت موجودیت انسانی را بعهده بگیرد. پدیده تربیت و نتایج آن را نمی‌توان با ذوب کردن و ریختن در قالب و چکش زدن بر آهن پاره‌ها مقایسه کرد، زیرا بروز نبوغ و استعدادها سازنده مانند یک محصول ماشینی از علت هم سنخ خود نمی‌باشد. اینکه بعضی از روانشناسان و دانشمندان علوم تعلیم و تربیتی، به موضوع پذیرنده این دو پدیده اهمیتی نداده و با مسامحه از آن می‌گذرند، آگاهانه یا ناآگاهانه موضوع علم و بررسی‌های خود را نادیده می‌گیرند و به قول بعضی از دانشمندان: آنان در قلمرو تحقیق و بررسی‌های علمی خود، درباره همه چیز می‌اندیشند جز موضوع آن علمی که در آن به تحقیق و بررسی می‌پردازند! به همین جهت است وقتی که دانشمندان علوم تعلیم و تربیتی اهداف یا هدف

از دو پدیده را مطرح می‌کنند، به بیان یک عده مفاهیم کلی قناعت می‌ورزند. حال مجبوریم برای تشخیص موضوعی که تربیت، دگرگونی تکاملی آن را باید بعهده گیرد، مقداری از تعریفهایی را که درباره تربیت گفته شده است، از نظر بگذرانیم. گفته شده است: (هدف از تعلیم و تربیت عبارتست از به فعلیت رساندن استعدادهای نهفته انسانی). از هربرت اسپنسر نقل شده است که او می‌گوید: (هدف تربیت تکوین منش است). اگر چه این تعریف تا حدودی بهتر از تعریف اول است، ولی باز بدان جهت که منش، کیفیت رسوخ یافته در روان انسانی است که در اغلب مردم حالت ثبات و رکود پیدا می‌کند، مانند منش اقتصادی، منش قضائی، منش مدیریت، منش سیاسی، منش هنری و غیر ذلک، لذا کارهای مستند به منش، جنبه حرفه‌ای به خود می‌گیرد و مانع پویایی روان می‌گردد، در صورتیکه پویایی روان در عین ثباتی که دارد، بااهمیت‌ترین و باارزشترین مختص روان است، و این پویایی حتما باید در تعریف تربیت منظور شود. هوراس مان یکی از فوائد عالی تربیت را متذکر می‌شود، ولی مولف کتاب تاریخ فلسفه تربیتی، این فایده را در ردیف تعریفهایی که برای تربیت نقل می‌کنند، قرار داده است. او می‌گوید: (تنها تربیت می‌تواند ما را به

سوی لذتی راهنمایی کند که در عین حال از لحاظ کیفیت بی‌نظیر و از لحاظ کمیت بی‌انتها باشد). این احتمال قوی در عبارت فوق وجود دارد که مان نخواست است با این عبارت تربیت را تعریف کند، بلکه یکی از فوائد بسیار مهم آن را مطرح نموده است. و به هر حال اینکه تربیت چنین لذتی را که مان تذکر می‌دهد، در بر دارد، مورد تردید نیست. این لذت یک معلول بسیار چشمگیر است. آن چه مطرح است، شناخت علت این لذت است و شناخت علت لذت مزبور، بدون تعریف کامل خود تربیت و شناخت هدف اصلی آن، امکان‌ناپذیر است و همچنین این تعریف آن حقیقتی را که باید بوسیله تربیت، دگرگونی استمراری در سیر کمال داشته باشد، برای ما معین نمی‌کند، به اضافه این که اگر ما لذت را هدف اعلائی تربیت تلقی کنیم، خواه‌ناخواه، آگاهانه و یا ناآگاهانه خودخواهی را ترویج خواهیم کرد، اگر چه در لذت معنوی و روانی با ارزشتر از لذت ناشی از پدیده خودخواهی و لطیفتر و تصعید یافته‌تر می‌گردد. تعریفی را که تامس هنری هاکسلی بیان می‌کند بدین قرار است: (تربیت عبارتست از آموزش مغز آدمی به موجب قانونهای طبیعت. مراد من از قانونهای طبیعت تنها اشیاء و قوای آنها نیست، بلکه این قانونها افراد و روشهای ا

نسان را نیز در برمی‌گیرد). سر تا پای این تعریف را ابهام‌گویی عجیبی فرا گرفته است. اولاً- آموزش که عبارت است از تعلیم، غیر از پرورش است که عبارت است از تربیت. آموزش فراگیری است- فراگیری واقعیاتی که بهترین وسیله روشنائی مسیر زندگی است با ابعاد مادی و معنویش. پرورش گردیدن است و گردیدن اگر چه به فراگیری نیازمند است ولی عین آن نیست، بلکه عبارتست از تحول و دگرگونی در من یا حداقل در عناصر فعال اساسی من. ثانیاً- قوانین طبیعت چه آن قسمت از قوانین که در افراد انسانی و مصادیق طبیعی و روشهای آنها جریان دارد، و چه آن قسمت که به طور کلی مربوط به حقایق طبیعی و انسانی است، اگر جریان آن

قوانین در مجرای جبر بوده باشد، مانند ضرورت تنفس از هوا، احتیاجی به تعلیم و تربیت ندارد، زیرا ضمانت اجرایی آن قوانین، در خود موضوعات و پدیده‌ها و روابط نهفته است. موجود زنده باید تنفس کند، و نیازی، به یاد گرفتن ندارد. و اگر مقصود از قوانین، آن قضایای کلی هستند که انسانها باید آنها را بدانند و بپذیرند و حیات خود را مطابق آنها توجیه نمایند، این توصیف اگر چه می‌تواند کمکی برای طرح تعریف تعلیم و تربیت بوده باشد، ولی نمی‌تواند یک تعریف کاملا روشن و جا

مع و مانع بوده باشد، زیرا توصیف فوق به ما نمی‌گوید کدامین روشها را باید بوسیله تربیت در انسانها بوجود بیاوریم (لذا توصیف مزبور مانع شمول آن به روشهای غیر از تربیت نمی‌باشد). همچنین توصیف فوق به ما نمی‌گوید تربیت اجتماع چگونه باید انجام بگیرد (لذا نمی‌تواند جامع همه موارد خود بوده باشد). از همه مهمتر آنکه این تعریف هم آن حقیقتی را که باید بوسیله تربیت در مسیر رشد ساخته شود، مورد توجه قرار نداده است. مایر می‌گوید: (یکی از مشهورترین نظریه‌های معاصر درباره تربیت، از آن جان دیویی است. او تربیت را عبارت از نوسازی تجربه می‌داند که این به نوبه خود به هستی ما معنی و مفهوم می‌بخشد و نیز در کسب تجربه‌های بعدی به ما یاری می‌دهد. اما خود دیویی هم به نقص تعریف خود معترف است، زیرا معنای تجربه چندان وسیع است که در شمول مفهوم، با واژه زندگی برابری می‌کند. تجربه به همان اندازه که ممکن است در راههای خردمندانه بکار رود، به همان اندازه احتمال دارد که مانند آزمایشهای هیتلر و موسولینی در مسیر القاء عقاید و تبلیغات زهر آگین افتد. بعقیده مولف، در تربیت باید مفهوم کیفی تجربه مورد نظر باشد. بنابراین، تربیت را باید فرایندی دانست که به رو

شنی افکار نوع بشر رهنمون می‌شود. تعریف فوق نه تنها رشد عقلی، بلکه بلوغ عاطفی و بهبود اخلاقی را نیز از ملاکهای تربیت می‌شمارد. بنابراین، تربیت بدون تهذیب عاداتهای عمده کامل نیست. همچنین در تعاریف بالا این مفهوم نیز نهفته است که روشهای تربیتی و هدفهای تعلیم و تربیت باید مورد تجدید نظر مداوم قرار گیرد). در تعریف فوق یک هدف بسیار بااهمیت مطرح شده است که هر نوع تربیت بدون آن، داخل در منطقه ارزشها نخواهد بود و آن عبارتست از اینکه (به هستی ما معنی و مفهوم ببخشد). اگر چه در عبارات دیویی حقیقتی روشن به عنوان موضوع دگرگون شونده در مسیر رشد، وجود ندارد، ولی شاید اگر این جمله دیویی را (به هستی ما معنی و مفهوم می‌بخشد) برای خود ایشان مورد تحلیل قرار می‌دادند، به این نتیجه می‌رسید که بدان جهت که تنظیم کنش و واکنشها و تعدیل ماشینی غرایز، معنایی به هستی کل موجودیت انسان نمی‌تواند ببخشد، حتما آن معنای معقول برای هستی ما بدون وجود یک حقیقت در مسیر رشد، قابل تصور نمی‌باشد. اگر دیویی و دیگر متفکران دوران معاصر، این هدف را که ایشان می‌گویند (به هستی ما معنی می‌بخشد) واقعا جدی تلقی می‌کردند و به دیگر متفکران و صاحب نظرانی که در موضو

ع تعلیم و تربیت می‌اندیشند، جدی بودن هدف مزبور را قابل فهم می‌ساختند و به مقاماتی که بطور مستقیم کار تعلیم و تربیت را بعهده گرفته‌اند، قابل درک و پذیرش می‌نمودند، بطور قطع سرنوشت امروزی بشر از نظر خرد و اخلاق در حد بسیار اعلائی بود. ولی متاسفانه عملا چنین دیده می‌شود که گویی بنی نوع انسانی از عبور از ما قبل تاریخ به قلمرو تاریخ رسمی شدیدا پشیمان گشته و نه بطور تدریجی، بلکه ناگهان اراده کرده است که به همان جریانات خواسته‌های ابتدایی که در ما قبل تاریخ پشت سر گذاشته است، برگردد. به هر حال جمله‌ای را که از دیویی مورد تفسیر قرار دادیم، به عنوان هدف از تربیت بسیار مناسب است، ولی نمی‌تواند تعریف تربیت تلقی شود. نقصی که خود دیویی درباره تعریف خود (نوسازی تجربه) متوجه شده است، واقعا نقص غیر قابل اغماضی است، زیرا مادامی که محتوی و نتیجه تجربه در مسیر معنی بخشیدن به هستی قرار نگیرد، در معرض سوء استفاده‌هایی که دیویی متذکر شده است، قرار خواهد گرفت. نوسازی تجربه، برای استمرار فعالیت تربیت، یک امر ضروری است و نمی‌تواند

تعریفی برای تربیت محسوب گردد. این نوسازی تجربه همان است که در مکتب اسلام (دوام تکاپو در معنی بخشیدن به حیات) گفته می‌شود: جان فشان ای آفتاب معنوی مر جهان کهنه را بنما نوی تازه می‌گیر و کهن را می‌سپار که هر امسالت فزونست از سه پار تو از آن روزی که در هست آمدی آتشی یا خاک یا بادی بدی گر بدان حالت تو را بودی بقا کی رسیدی مر تو را این

ارتقا در سخنان پیشوای بزرگ تربیت انسانها امیرالمومنین علیه‌السلام، مطالب زیر درباره ضرورت و ارزش تجربه آمده است: ۱- و فی التجارب علم مستانف: (در تجربه‌ها علم جدید بوجود می‌آید). ۲- العقل عقلا-ن عقل الطبع و عقل التجربة: (عقل بر دو نوع است: عقل طبعی و عقل تجربه). این یک اصل فوق العاده بااهمیت است که امیرالمومنین علیه‌السلام گوشزد فرموده است. یعنی کسی که اهمیت به تجربه نمی‌دهد، از عقل تجربی خود را محروم می‌سازد و دچار جمود فکری و اسیر اصول و قضایای پیش ساخته و رسوبی می‌گردد. ۳- رای الرجل علی قدر تجربته: (رای و نظر انسان به مقدار تجربه اوست). ۴- الظفر بالحزم و الحزم بالتجارب: (پیروزی با حسابگری دقیق است و حسابگری دقیق بوسیله تجربه‌ها امکان‌پذیر می‌باشد). ۵- العقل حفظ التجارب: (عقل یعنی حفظ و برخورداری از تجربه‌ها). ۶- فان الشقی من حرم نفع ما اوتی من العق

ل و التجربة: (زیرا شقی کسی است که از سود عقل و تجربه‌ای که به او داده شده است، محروم بوده باشد). و چنانکه در مباحث بعدی خواهیم دید: اصل ضرورت و ارزش تجربه فقط در فراگیری و سازندگی حیات مادی و معنوی انسان باید استخدام شود، نه در پدیده‌های ضد حیات و عوامل پوچ‌کننده آن. دو جمله دیگر در توصیفات موجود در فلسفه تربیت درباره تربیت وجود دارد که قابل توجه است: ۱- (تربیت را باید فرایندی دانست که به روشنی افکار نوع بشر رهنمون می‌شود). ۲- (بنابراین، تربیت بدون تهذیب عاداتهای عمده کامل نیست). این دو مطلب به عنوان اهداف و آمال تربیت بسیار جالب‌اند، ولی برای تحقق بخشیدن به اینگونه اهداف و آمال، سایر ابعاد روحی انسانها حتما باید مورد اهمیت قرار بگیرد. به عنوان مثال: مادامیکه پاسخ این سه سوال (از کجا آمده‌ایم، برای چه آمده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟) را بطور صحیح و قانع‌کننده و قابل پذیرش به انسانها تعلیم ندهند و تربیت را در انسانهایی پیاده‌کنند که پاسخ سوالات مزبور را ندانند، هیچ نتیجه‌ای نخواهد داد، زیرا هستی چنین انسانهایی معنای خود را نیافته است، چگونه میتوان افکار آنان را درباره هستی خود روشن ساخت و چگونه می‌توان عاداتهای پ

لید و نابکارانه آنان را تهذیب نمود؟! یک تعریف عمومی ولی قابل توجه از راغب اصفهانی نقل شده است که حتما برای شناخت اصیلترین عنصر تربیت باید مورد توجه قرار بگیرد. او میگوید: الرب فی الاصل التریبه و هو انشاء الشیء حالا فحالا الی حد التمام: (کلمه رب در اصل از ماده تربیت است. و آن عبارت است از ایجاد شیء برای حالی پس از حالی تا حد تمام و کمال). نکته مهمی که در این تعریف وجود دارد، اینست که کلمه (انشاء) به معنای ایجاد و تحقق بخشیدن است. این بدان معنی است که کیفیتها و حالاتی که بوسیله تربیت در (شخصیت) انسان مورد تربیت بوجود می‌آید، در درون انسان سابقه وجودی ندارد، و این تربیت است که آن حالات و کیفیتهای مطلوب را بوجود آورد. نکته دیگر در تعریف مزبور، تدریجی بودن اثر تربیت است که باید مریبان آن را در نظر داشته و با ظرفیت مناسب به این فعالیت پردازند. البته این اصل (تدریجی بودن تربیت) قاعده معمولی است، ولی ما در طول تاریخ بطور فراوان، با انقلابات و جهشهای ناگهانی روح آشنایی داریم که در دگرگون شدن شخصیت اثر شگفت‌انگیزی داشته است. این انقلابات (که گویی تاکنون برای روانشناسان آن اهمیت را نداشته است، یا اطلاع لازم و کافی

از سرگذشت بشری برای آنان چنان ارزشی نداشته است که آنان را به خود جلب کند و حداقل به مقدار کنشها و واکنشهای ناچیز مورد توجه قرار بدهند) هم از نظر سرعت تاثیر و هم از نظر عمق نفوذ آن، در همه سطوح شخصیت، به قدری مهم است که اصلا با قانون تدریجی بودن تربیت قابل مقایسه نمی‌باشد. تحول انقلابی که در درون فضیل بن عیاض، حر بن یزید ریاحی، حکیم سنایی غزنوی و مولوی و صدها امثال اینان در تاریخ ثبت شده است، معنای بزرگی را در بر دارد. این پدیده شگفت‌انگیز، استعداد فوق‌العاده مهمی را در نهاد انسانی اثبات می‌کند و به تنهایی می‌تواند برای علمای تعلیم و تربیت نقص و نارسایی روشهای تربیتی را خاطر نشان بسازد. آیا تفکر و تجارب نباید در کشف این استعداد بزرگ و به کار انداختن آن در بارور ساختن روش تدریجی بودن تربیت، به فعالیت جدی بیفتند؟ آیا ریشه اکتشافات و اختراعات و دیگر خلاقیتها از این چشمه جوشان (که صخره‌های تقلید و تکنیک معمولی تعلیم و تربیت و فرهنگهای را کد به رویش افتاده‌اند) سیراب نمی‌شود؟ این انفجارها و انقلابات که میتوانند مورد

بهره‌برداری قرار بگیرد، از قرون و اعصار گذشته مورد توجه عظمای معرفت بشری بوده‌اند، از آن جمله مولوی را می‌بینیم که متوجه این پدیده بزرگ گشته و چنین می‌گوید: این صدا در کوه دلها بانگ چیست که پر است از بانگ این که گه تهیست هر کجا هست آن حکیم اوستاد بانگ او از کوه دل خالی مباد هست که که آوا مثنا می‌کند هست که که آواز صد تا می‌کند می‌زهند کوه از آن آواز و قال صد هزاران چشمه آب زلال چون ز که آن لطف بیرون می‌شود آبهای چشمه‌ها خون می‌شود زان شهنشاها همایون نعل بود که سراسر طور سینا لعل بود جان پذیرفت و خرد اجزای کوه ما کم از سنگیم آخر ای گروه! کو حمیت تا ز تیشه وز کلند این چنین که را به کلی برکنند بو که بر اجزای او تابد مهی بو که در وی تاب مه یابد رهی گفتیم: نکته اول که در تعریف راغب درباره تربیت وجود دارد عبارتست از بکار بردن کلمه (انشاء) که به معنای ایجاد و تحقق بخشیدن است و همواره یا حداقل در اغلب موارد در ایجاد مسبوق به نیستی به کار می‌رود، مانند کلام امیرالمومنین علیه‌السلام که می‌فرماید: انشا الخلق انشاء: (دستگاه خلقت را بوجود آورد). بدون اینکه سابقه هستی داشته باشد. این نظریه اگر مربوط به تربیت خداوندی درباره بندگان او باشد صحیح است، زیرا فیض هستی خداوندی چنانکه همه پ

دیده‌های طبیعی و فیزیکی عالم خلقت را بطور مستمر و متجدد بوجود می‌آورد، همچنان استعدادها و نهادهای درونی انسانی را هم با فیض خود وارد صحنه وجود می‌سازد. کل یوم هو فی شان بخوان مر ورا بیکار و بی فعلی مدان کمترین کارش بهر روز آن بود که او سه لشکر را روانه میکند لشکری از اصلاب سوی امهات بهر آن تا در رحم روید نبات لشکری از احام سوی خاکدان تا ز نر و ماده پر گردد جهان لشکری از خاکدان سوی اجل تا ببیند هر کسی عکس‌العمل باز بیشک بیش از آنها می‌رسد آنچه از حق سوی جانها می‌رسد آنچه از جانها به دلها می‌رسد آنچه از دلها به گلها می‌رسد اینت لشکرها حق بی حد و مر بهر این فرمود ذکری للبشر و اگر نظریه راغب مربوط به جریان پدیده تربیت در انسانها بوده باشد، باید مورد دقت بیشتری قرار بگیرد، زیرا تاکنون درباره این مسئله که (آیا تجربه‌ها و مشاهدات و تعلیم و تربیتها با اشکال و وسائل گوناگونی که دارند، علم حاصل از آنها را در مغز انسانها و دگرگونی تربیتی را در درون آنان بوجود می‌آورند، یا همه آنها کاری که انجام می‌دهند، بذره‌های معلومات و استعدادهای دگرگون شدن را در انسانها به فعلیت می‌رسانند؟). درباره مسئله

ه فوق، دو نظریه گفته شده است که ما بطور مختصر متذکر شدیم. دلائل و شواهدی مخصوصا با نظر به منابع اسلامی در دست است که نظریه دوم را تایید می‌کند و می‌گوید: هر انسانی بذره‌های اولیه معلومات و استعدادهای دگرگون شدن را در نهاد خود دارد و تجربه‌ها و مشاهدات و تعلیم و تربیتها با اشکال و وسائل گوناگون، آنها را به فعلیت می‌رسانند و بارور می‌سازند. نکته دیگری که در تعریف راغب باید مورد توجه قرار بگیرد، کلمه (الی حد التمام) است. اگر منظور از تربیت، کار تربیتی خداوندی باشد، مسلم است آنچه که فیض خداوندی در تربیت هستی انجام می‌دهد، با نظر به استعداد و قابلیت هر موجودی در حد کمال و تمام است، زیرا هیچ بخل و امتناعی از آن منبع فیاض قابل تصور نبوده و به همه موجودیت هر موجودی هم عالم است. و اگر منظور از (الی حد التمام) در پرورش و گردیدن روحی بشر رو به کمال است، مسلم است که این کمال به حد تمام نمی‌رسد و آنچه که نصیب انسانی می‌گردد، کمالات نسبی در این دنیا است. (توضیح: شماره صفحات از این قسمت تا ۳۸ صفحه بعد مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد (اشتباه ناشر) که برای ارتباط مفهومی به دنبال مطالب قسمت بالا ذکر می‌شود.) رکن دوم - تعلیم و تر

بیت، معلم و مربی است اولین معلم و مربی انسانها خدا است. و باید گفت با نظر به مجموع دلائل عقلی و نقلی به یک، معنی معلم حقیقی هر واقعیتهایی که قابل درک برای انسان و در فراگیری وی موثر است، خدا است. زیرا او است که تمامی نیروهای درک کننده و همه عوامل بوجود آورنده علم را در انسانها بوجود می‌آورد، و بطور کلی قرار دهنده خلقت آدمیان با وضع و ساختمان مخصوص مغزی و هویت روانی و سازمان حواس درونی و برونی طبیعی که خود علت اصلی فراگیری معلومات است، خداوند جلت عظمت می‌باشد. علم به این معنی است (بخلاف کانت که می‌گفت اسناد آغاز آن بخدا شوخ چشمی است، ولی اینکه پایان علم خدا

است، حق است) که از خدا شروع و بخدا پایان می‌یابد. مگر نمی‌بایست کانت در این مساله بیندیشد که چگونگی خلقت انسانها با این حواس و مغز و روان است که دارای انواعی بسیار متعدد از عوامل فراگیری و تجرید و تجسیم و اکتشاف و خلاقیت (سازندگی) هنری و غیرذلك می‌باشد، لذا می‌بایست بگوید از کمترین انعکاس صورتی ناچیز از ناچیزترین شیء گرفته تا علم به جمیع اجزاء و اشکال و روابط هستی در دو جهان طبیعی و ماورای طبیعی، از خدا است و پایان علم نیز وصول به فروغ الهی در عالم هستی است. مگر اینکه مقصود از (نسبت دادن آغاز علم به خدا، شوخ چشمی است) این معنی باشد که (آغاز کننده علم هر کس باشد و در هر گونه شرایط قرار بگیرد با احساس اینکه این علم از خدا است و یا معلوم من با فروغ خداوندی شروع می‌شود، یا معلوم من یکی از شوون خداوندی است) البته این معنی صحیح است، زیرا چنین نیست که هر آغاز کننده علمی با احساسهای فوق، شروع نماید. ولی چنانکه در مباحث گذشته گفته‌ایم، مراحل ابتدائی انعکاس صور و روابط اشیاء در ذهن را نمی‌توان علم نامید، بلکه این مقدمات علم است و علم از موقعی شروع می‌شود که آدمی با آگاهی به اینکه معلوم او جزئی از اجزاء متشکل در یک کل منظم و هدف‌دار و با معنی است، معلومی را دریابد. گفتیم: نخستین معلم خدا است. اکنون می‌گوئیم: نخستین مربی نیز خدا است. با نظر دقیق به این حقیقت که قرار دادن خلقت بشر به گونه‌ای که استعداد تحول از حالی به حال کاملتر داشته باشد و از یک عرب بیابانی ابوذر غفاری ساخته شود و سنائی شاعر معمولی خود محور، به حکیم سنائی غزنوی مبدل گردد، خود اثبات کننده این است که اولین مربی حقیقی خدا است. ثانیاً- خداوند متعال عقل و قلب را در درون اولاد آدم علیه‌السلام نه تنها برای وصول آنان به آگاهیها آفریده است، بلکه باضافه اینکه آن دو حقیقت بسیار شریف کار موفق ساختن انسان را به تحصیل آگاهی و علم انجام می‌دهند، دو عامل درونی گردیدن نیز می‌باشند. آیا عقل یک انسان آگاه، رشد و کمال خود را از آن انسان مطالبه نمی‌کند؟! آیا این قلب انسان نیست که می‌گوید: تو همی گوئی مرا دل نیز هست دل فراز عرش باشد نی به پست برخیز، برخیز از خاک، تا آگاه شوی از جان پاک، آگاه شو از جان پاک تا بدانی که کیستی و از کجا آمده‌ای؟ برای چه آمدی؟ و به کجا می‌روی؟ تا مسیر حقیقی خود را که انالله و انا الیه راجعون است دریابی، و با حرکت در چنین مسیر است که قانون گردیدن خود را درمی‌یابی. ثانیاً- خداوند سبحان با ارسال رسولان و انبیای عظام همانگونه که آیات قرآن مجید در مواردی متعدد بیان می‌دارد، باضافه تعلیم، تزکیه و تربیت انسانها را انجام می‌دهد. آیا کافی نیست خداوند متعال در حدود ۱۰۰۰ مورد از قرآن مجید با کلمه مقدس رب، مربی بودن خود را برای بندگانش گوشزد فرموده است؟! برای توضیح بیشتر در این مبحث بار دیگر این قضیه را که اولین و حقیقی‌ترین معلم و مربی خدا است تفسیر می‌نمائیم- گفتیم که اولین معلم خدا است، باضافه دلایل فوق، آیات

ی متعدد از قرآن مجید آنرا بوضوح کامل اثبات می‌نمایند مانند، ۱- و علم آدم الاسماء کلها (و خداوند همه واقعیات را به آدم علیه‌السلام تعلیم فرمود). بنابر آنچه که در بعضی از روایات آمده است و با نظر به ضمائر موجود در آیات مربوطه که برای عقلا است (هم) و (هولاء) خداوند واقعیات را به آدم علیه‌السلام بوسیله اسماء مقدسه خمس (محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام) که کاملترین واقعیات عالم مخلوقات هستند تعلیم فرموده است. ۲- علم الانسان مالم يعلم (خداوند تعلیم کرد به انسان آنچه را که نمی‌دانست). و همچنین اولین مربی رب العالمین است که خدا است. در این مبحث مسئله بسیار مهمی مطرح می‌شود که باید آنرا مورد بررسی قرار بدهیم. مساله این است که اگر معلم و مربی حقیقی خدا است چرا اکثریت انسانها از (حیات معقول) که قطعاً خواسته خدا از تعلیم و تربیت است بی‌بهره هستند؟! پاسخ این مساله بانظر به اختیاری که خداوند به انسانها عنایت فرموده واضح است. خلاصه جریان تعلیم و تربیت خداوندی و اثری که از این جریان بوجود می‌آید، بدین قرار است- در اول این مبحث متذکر شدیم که خداوند استعداد فراگیری و تحصیل آگاهی و علم به واقعیات و استعداد پذیرش

رشد و کمال در اشکال گوناگون و درجات مختلفش را به بندگانش عطا فرموده سپس برای آنان پیامبران و کتابهای آسمانی فرستاده است که با جدیت کامل و در نهایت خلوص و صفا، بدون اندک طمع مزد و پاداش، بندگانش را تعلیم و تربیت نمایند.

باضافه این عوامل درونی و برونی، با توفیقات خداوندی در میان انسانها، حکما و وارستگانی والامقام ظهور کرده با کمیتها و کیفیتهای مختلف در ارشاد و پیشبرد بشر تلاش نموده‌اند و نیز قدرت تعلیم و تربیت را در وجود انسانی تعبیه فرموده است که بعضی از انسانها بعضی دیگر از تعلیم و تربیت نمایند. با همه این عوامل که خداوند متعال برای تعلم و پذیرش بندگانش قرار داده است، ندائی از درون بوسیله وجدان و ندائی از برون بوسیله انبیاء و اوصیاء و اولیاء و حکماء در فضای زندگی آدمیان طنین انداز نموده است که (من خدای شما انسانها، رشد و کمال شما را می‌خواهم) رجوع کنید به درون خویش و آن اشتیاق سوزان برای رشد و کمال را در درون خود ببیند- گر نخواهم داد خود نمایشم چونش کردم بسته دل بگشایمش در این جریان سرتاسر حکمت و عدل و لطف الهی، باید ما پدیده اختیار را در نظر بگیریم که اساسی‌ترین شرط پذیرش تعلیم و تربیت تکاملی است. اگر

یک انسان را با تعلیم و تربیت جبری درجه‌ای از امتیازات برسانند که همه چیز را جبرا بداند همانگونه که آئینه جبرا صور و اشکال را در خود منعکس می‌سازد، همه سازندگیها را جبرا انجام بدهد، و بطور کلی به مرحله‌ای از علم و قدرت جبری برسد که (بفرض محال) بتواند هستی را بسازد، چنین انسانی دارای کمترین فضیلت و ارزش نمی‌باشد، زیرا آن همه امتیازات را که بدست آورده است، مستند به اختیارش نبوده و خودش انجام نداده است، بلکه عامل قویتر او را به جبر دارای آن امتیازات نموده است. چنانکه زنبور عسل، بدون اندک اختیار واسطه ساخته شدن عسل است. بنابراین، برای تحقق بخشیدن به آن مقدار مختصات و قوانینی که بشر در زندگی طبیعی خود باید آنها را مراعات کند تا به زندگی خود ادامه بدهد، تعلیم و تربیت مربوط به تحصیل آگاهیهای ارزشی و فضیلت و اخلاق و دیگر مختصات تکاملی، بدون اختیار معنایی ندارد. یعنی خداوند سبحان بندگان را برای وصول به مراحل کمال، صدق و صفا و عمل به تعهد و برقرار کردن ارتباط با خدا و ارزش دادن به کار و کالای مردم، و گذشت شهوات و هوی و هوس و زیرپا گذاشتن کبر و نخوت تعلیم می‌دهد و با آماده کردن مقدمات عمل به امور مزبوره بندگان خود را تربیت می‌نماید، ولی تکاپو و تلاش برای بدست آوردن امور مزبوره با طی مقدمات عمل به آن امور، مربوط به اختیار خود انسانها است. و به عبارت دیگر- خود انسانها باید با (نظارت و سلطه شخصیتشان به دو قطب مثبت و منفی کار) که معنای اختیار است، قدم بردارند و معلوم است که همواره شماره انسانهایی که با اختیار از تعلیم و تربیت خداوندی برخوردار می‌شوند، بسیار اندک است و برای همین انسانهای معدود است که جهان به جریان افتاده است- بسوزد شمع دنیا خویشتن را ز بهر خاطر پروانه‌ای چند شرایط اساسی معلم و مربی از نوع انسانه برای فهم شرایط اساسی معلم و مربی، نخست باید تفکیک میان تعلیم و تربیت برای توجیه بعد ماشینی بشر و بعد معنوی قابل رشد و کمال او را در نظر بگیریم پس در حقیقت ما سه نوع معلم و مربی داریم- نوع یکم- توجیه کنندگان بعد ماشینی بشر به آنچه که از وی می‌خواهند، مانند سربازی و کارگری با انواع بسیار گوناگونی که دارد و تدریس و تحقیق و مدیریت و هنرمندی و امثال اینها. معلم و مربی در این توجیه، کاری مانند آهنگر یا ریخته‌گر و دیگر صنعتگران که مشغول ایجاد تغییر در فلزات و در آوردن آنها به اشکال مختلف برای استفاده در زندگی هستند، انجام

می‌دهند. شرایط اینگونه معلمان و مربیان بسیار محدود و مشخص و ساده است، نیاز آنان جز آگاهی به هدفی که دنبال می‌کنند و به شناخت ابزار مورد احتیاج و شناخت بعد ماشینی انسان چیز دیگری نیست. شرط اساسی به ثمر رسانیدن اینگونه تعلیم و تربیت فقط خشکاندن ریشه احساس آزادی در متعلم و مربی در انتخاب هدفها و وسیله‌ها می‌باشد. و اگر هم نشاط و رضایت متعلم و مربی برای استفاده از وجود وی ضروری باشد که بدون احساس آزادی امکان ندارد در این صورت یا اراده او را چنان توجیه می‌کنند که تا حدودی احساس آزادی نماید و افسرده نشود و یا یک احساس دروغین در او بوجود می‌آورند که از آنچه جبرا فرا می‌گیرد و یا به آن شکلی که دگرگون می‌شود، رضایت خاطر داشته و از نشاط نیز برخوردار گردد. می‌توان گفت: معلمان و مربیانی که فقط بعد ماشینی انسان را تحت تعلیم و تربیت قرار می‌دهند، با انسان به معنای واقعی آن سرو کاری ندارند، بلکه با هدفی که درباره وجود او در جامعه منظور می‌نمایند، او را ابزار و وسیله‌ای تلقی می‌کنند که مورد نیاز قدرتمندان در اجرای خواسته‌هایشان می‌باشد.

نوع دوم- از معلمان و مربیان کسانی هستند که با انسانی سر و کار دارند که تاریخ و محیط در بر ابرشان نهاده است و کاری با آن ندارند که آیا انسان می‌تواند از آموزشهای عالی تری برخوردار شود و از گردیدنهای والاتری بهره‌مند گردد یا نه؟ آنان موجوداتی را در برابر خود می‌بینند که نیازهایی معین دارند و با رفع آن نیازها زندگی خود را صحیح و مورد رضایت خود می‌دانند و هیچ توجهی به این ندارند که آیا این نیازهای معین، واقعا نیازهای حقیقی هستند، یا مقداری از آنها (کم و یا بیش) مصنوعی می‌باشند؟ نیز کاری با این ندارند که این انسانها که مانند لوحه‌های ناآگاه در برابر آنها نهاده شده آن تا با تعلیم و تربیتی که می‌خواهند درباره آنان انجام بدهند) نقشه‌هایی را روی آنها ترسیم نمایند، نیاز یا نیازهای دیگری هم دارند یا نه؟ می‌توان گفت: متاسفانه اکثریت قریب باتفاق تعلیم و تربیتهای جوامع مخصوصا در دورانهای متاخر از این نوع دوم بوده است که اساسی‌ترین عوامل رکود انسانها و باز ماندن آنان از ترقی و اعتلاء بوده است. نوع سوم- از معلمان و مربیان کسانی هستند که با انسانی سر و کار دارند که دارای بعد ماشین و بعد فوق ماشینی است که جان و روان و من و روح نامیده می‌شوند. اینان می‌کوشند یا باید بکوشند که بذره‌های کاشته شده در نهاد انسانها را آبی

اری نموده و از حیوانات انسان‌نما که جز خور و خواب و خشم و شهوت، هیچ چیز دیگر نمی‌فهمند، انسانهایی بسازند که نه تنها به زندگی خود معنائی ببخشند (و یا معنای آنرا واقعا درک کنند) بلکه معنی دار بودن جهان هستی را نیز اثبات کنند- بگذر از باغ جهان یک سحر ای رشک بهار تا ز گلزار جهان رسم خزان برخیزد ما بعضی از شرایط اینگونه معلمان و مربیان را در اینجا متذکر می‌شویم: شرط یکم- درارا بودن معلم و مربی آنچه را که تعلیم می‌کنند و آنچه را که بعنوان تربیت می‌خواهند در انسانها بوجود بیاورند یعنی باید بدانند که چه چیزها را به متعلمان تعلیم می‌دهند و بدانند هویت و آثار و شرایط آن دگرگونی (تربیت) را که می‌خواهند در انسانهای مورد تربیت بوجود بیاورند چیست. آیا این شرط اساسی تاکنون در تعلیم و تربیت نوع بشر مراعات شده است؟ اگر در پاسخ این سوال بطور کلی بگوئیم: این شرط اساسی تاکنون در تعلیم و تربیت مراعات شده است، قطعاً سخنی خلاف واقع گفته‌ایم. و اگر بگوئیم این شرط اساسی بهیچ وجه مراعات نشده است، این هم سخنی است نادرست. پاسخ صحیح این است که شرط مزبور گاهی بخوبی مراعات شده است، یعنی معلم و مربی آنچه را که می‌دانسته است و از عهده

اثبات آن برآمده است تعلیم نبوده و مربی اقدام به دگرگون کردن تربیتی، در آن موارد که عالم بوده است که به صلاح آنان می‌باشد، نموده است. گاهی دیگر این امر حیاتی (تعلیم و تربیت) فاقد این شرایط اساسی بوده است، و متاسفانه باید گفت: اکثریت بسیار چشمگیر معلمان و مربیان، از عظمت و ارزش این شرط اساسی بی‌اطلاع بوده یا اهمیتی به آن نداده‌اند. و می‌توان گفت: اکثر معلمان و مربیان، به جای تعلیم و تربیتی که واقعا بتواند نهالهای بسیار با عظمت انسانها را به ثمر برساند، آنرا با چشمانشان لمس کرده‌اند و ندیده‌اند، برگها و میوه‌های بریده از سایر درختان را به آن نهالها چسبانده‌اند، نه اینکه آن نهالها را واقعا آبیاری نموده و به ثمر نشانده‌اند. به همین جهت بوده است که تعلیم و تربیت از آغاز جریان خود تاکنون، (با سواد) باصطلاح امروزی بطور فراوان تحویل جوامع داده است، ولی صاحب نظر و مکتشف و محقق و انسان به آن معنا که خواسته انبیای عظام علیهم‌السلام و حکمای بزرگ است به قدری در اقلیت بوده است که می‌توان گفت: این گونه افراد مردمان استثنائی می‌باشند. لذا بی‌علت نبوده است که مدعیان با همه ادعاهای پرطمطراقی که درباره پیشرفت و تکامل علم دارند، ق

درت تنظیم حقیقی مجهولات و طرق و چگونگی حل و فصل آنها را مخصوصا در علوم انسانی در اختیار ندارند. منابع اسلامی بر طبق حکم سریع عقل و وجدان تاکید می‌کند با اینکه هیچ چیزی را بدون علم اظهار نکنید، بدون علم، از هیچ چیز و از هیچ کس پیروی نکنید بدون علم منصب و مقام راهنمایی به خود می‌گیرد بنابراین اصول، اسلام می‌گوید: بدون علم، تعلیم و تربیت انسانها را به عهده می‌گیرد. لذا این مساله در اسلام به طور جدی مطرح است که هر کس، یک فرد یا جامعه‌ای را ولو از روی نادانی، با سخنی که می‌گوید، یا با حرکتی که انجام می‌دهد، منحرف نماید، مرتکب گناهی می‌گردد که تا انحراف را از آن مردم منتفی نسازد،

گناه او بخشوده نخواهد شد. آیا با نظر به تعلیم و تربیتهای غلط که بی‌هدفی در زندگی را نتیجه می‌دهد، صحیح نیست که بگوییم: آن معلمان و مربیان که بدون علم و یا با هوی و هوس نفسانی و اغراض غیرانسانی، مردمی را از زندگی هدفدار محروم می‌سازند، قاتلان ارواح آن مردم می‌باشند که بیرون نیامدن خون در این قتل، و قدرت آن مردم مقتول بر نفس کشیدن بر روی خاک، مانع محاکمه و کیفر آن قاتلان می‌گردد- یادت بخیر ای جبران خلیل جبران- و سارق الزهر مذموم بفعلمته و

سارق الحقل یدعی الباسل الخطر و قاتل الجسم مقتول بفعلمته و قاتل الروح لایدیری به البشر (دزدی که شکوفه و گلی را بدزدد (در منطق این مدعیان ترقی و تمدن) تویخ می‌شود که چرا آن را دزدیده است. در حالی که آن تبهکاری که همه مزرعه (یا گلستان) راز بدزدد، قهرمان و با عظمت نامیده می‌شود!). (و کسی که کالبد جسمانی شخصی را بکشد، در برابر آن جرم کشته می‌شود، در حالی که بشر اطلاعی از قاتل روح ندارد) یعنی تکمیل یافتگان! اعتنائی به قاتلان ارواح بشری ندارند! شرط دوم- معلم و مربی باید اخلاص در کار داشته باشد. بفهمد و از ته دل احساس کند که نتیجه کاری که بوسیله تعلم و تربیت درباره انسان یا انسانهایی انجام می‌دهد، دیر یا زود دامنگیر خود او خواهد بود. اگر هم این حقیقت را درک نکند که- این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها از صدا (یا در همین زندگی دنیوی که خود نمونه‌ای از روز معاد را برای ما نشان می‌دهد- آن قدر گرم است بازار مکافات عمل گر بدقت بنگری هر روز محشر است و یا در جهان ابدیت که اگر کسی آن را نپذیرد، هیچ فلسفه و حکمتی برای حیات خود و این جهان هستی نمی‌تواند بپذیرد). حداقل این مقدار باید بفهمد که بالاخره

روزی فرا می‌رسد که متعلمان و موارد تربیت او و نیز سایر مردم خواهند فهمید که او معلم و مربی نبوده، بلکه سوداگری پست بوده است که تور ماهیگیری و دام صیادی خود را بشکل تعلیم و تربیت در آورده بود. اخلاص، آن آب حیاتی که هر برگگی از نهال شخصیت متعلم و مربی را مبدل به ریشه مولد می‌سازد هیچ عامل محرکی برای رهروان مسیر معرفت و علم مانند اخلاص معلم و مربی نیست. نگاه‌های یک مخلص در اجرای تعلم و تربیت، که روح پاک و دل مشتاق او را برای بثمر رساندن شخصیت متعلمان و تربیت شدگان خود، نشان می‌دهد، نه تنها کارهای او را نتیجه‌بخش تر می‌سازد، بلکه هر یک مساله علمی و معرفتی که به متعلم خود مطرح می‌کند اگر چه در ظاهر مانند برگگی از نهال درون آن متعلم می‌روید، ولی در حقیقت همان برگ خود به ریشه‌های مولد ساقه‌ها و شاخه‌ها و شکوفه‌ها و میوه‌هایی بسیار مفیدی مبدل می‌گردد. و همچنین هر یک عامل تربیتی را که برای تربیت شدگان بوجود می‌آورد، آن عامل مبدل به نیروهای سازنده‌ای می‌گردد که وی را از درون ذات به گردیدن تکاملی وادار می‌سازد. باید گفت: بطور کلی فقط انسان است که می‌تواند انسان بسازد و بس شاید این رباعی را شنیده باشید که- دل گفت مرا علم لدنی هوس است تعلیم کن اگر ترا دسترس است گفتم که الف، گفت دگر هیچ مگوی در خانه اگر کس است یک حرف بس است این یک حقیقت غیر قابل انکار است که شاید هر انسان آگاهی آن را در عمرش بارها تجربه کرده باشد، که بعضی از معلمان و مربیان در زمانی نسبتاً اندک و در مقداری محدود از تعلیم و تربیت، انسانهای بسیار با عظمتی را ساخته‌اند که در تحولات تاریخی موثر بوده‌اند، اینان همان معلمان و مربیان مخلص بوده‌اند که با سوز دل و تشنگی شدید به کار تعلیم و تربیت پرداخته‌اند و در اصطلاح ادبی معمولی، آنان به متعلمان تربیت پذیرانه خود، موی را با اخلاص نشان داده‌اند، ولی آن رهروان پیچش موی را هم فهمیده‌اند. شرط سوم- ایمان معلم و مربی به کاری که انجام می‌دهد اگر چه شرط اخلاص از یک جهت شرط ایمان را هم در بردارد، با اینحال، به جهت اهمیت بسیار اساسی ایمان به موضوع تعلیم و تربیت، ضروری است که بحث مختصری درباره این شرط اساسی داشته باشیم. البته مسلم است که تعلیم و تربیت بدون ایمان به موضوع آن، چه در علوم طبیعی محض مانند فیزیک و شیمی و کشاورزی و غیره و چه در علوم مربوط به ساخته‌های فکری و دستی بشری مانند مکانیک و چه در علوم انسانی مده

ب و اخلاق و حقوق و سیاست و هنر و مدیریت و فرهنگ و غیرذلک، چیزی شبیه به فعالیت عوامل ناآگاه و بی‌اختیار در ایجاد تاثیر در موضوعات ناآگاه و بی‌اختیار است، مانند حرکت کردن شاخه‌های درختان بوسیله باد که موجب شود آن شاخه‌ها با

برخورد به خالک تپه‌ای که در دامنه آن قرار گرفته است، خطوطی را ترسیم نماید. در این تاثیر و تاثر، نه شاخه‌های درختان می‌فهمند که چه می‌کنند، و نه بادی که آن شاخه‌ها را به حرکت در می‌آورد و نه آن خاک تپه‌ای که شاخه‌های متحرک خطوطی در آن ایجاد می‌نماید. معلم و مربی بدون ایمان به آن واقعیاتی که می‌خواهد در طرف وجود بیاورد، بجای آنکه مغز و روان متعلم تربیت پذیر را درباره آن واقعیات بحرکت درآورد، آن دو را راکد کرده و از جریان و تکاپو می‌اندازد. به همین جهت است که سرکنگین اغلب معلمان و مربیان صفرا می‌افزاید و روغن بادامی که می‌دهند مزاج را قبض می‌نماید. اگر آمارگیری دقیقی صورت بگیرد، حتماً به این نتیجه خواهیم رسید که اکثر دانش‌پژوهان ما چه در مرحله دانش آموزی و چه در مرحله دانشجویی که از نعمت علم و معرفت بی‌بهره می‌مانند، معلول عدم ایمان و اخلاص معلمان و مربیانشان می‌باشد. آیا بدون شور و عشق و ایم

ان معلم و مربی به حقیقتی که آن را تعلیم می‌دهد و به خصلتی نیکو که می‌خواهد آن را در تربیت پذیر وجود بیاورد و یا به زشتی خصلتی که می‌خواهد آن را از تربیت پذیر دور کند می‌توان گامی موثر در مسیر رشد برداشت؟! شرط چهارم - ادامه تکاپو و فعالیت معلم و مربی در تکمیل خویشتن اگر معلم و مربی این حقیقت را فهمیده باشد که - من دوبار به یک رودخانه وارد نشده‌ام و اگر واقعا درک کرده باشد که هر نفسی نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا و اگر پذیرفته باشد که - هر نظرم که بگذرد جلوه رویش از نظر بار دگر نکوترش بینم از آنچه دیده‌ام هرگز از تعلیم و تربیت مستمر خویشتن لحظه‌ای باز نمی‌ایستد، زیرا او بهتر از همه باید بفهمد که - معلم ترین و مربی ترین استاد کسی است که هرگز نیاز خود را به تعلیم و تربیت فراموش نکند و به عبارتی دیگر بهترین استاد همواره بهترین دانشجو است. اولین و حقیقی ترین معلم که خداوند سبحان است، به دومین و والا مقام ترین معلم که رسول خدا صلی الله علیه و آله است دستور می‌دهد که همواره بگوید: و قل رب زدنی علما (بگو خداوند! ما را به راه راست هدایت فرما). در مواردی متعدد از قرآن مجید با بیانات مختلف ضرورت

دوام تعلیم و تربیت خداونی را درباره بندگان خدا، حتی رسولان و انبیاء علیهم السلام گوشزد می‌فرماید، و از مجموع دلایل عقلی مستند به حس و وجدان و دلایل نقلی معتبر به این نتیجه می‌رسیم که معارف سازنده مخصوصاً در علوم انسانی که موجب رشد و کمال انسانها می‌باشد فیض دائم جریان الهی است که همینکه قطع شود، یا باید به نشخوار پرداخت و یا باید از دیگران تقلید نمود و یا باید رهروان را به مسخره گرفت! آنچه که تاریخ علم نشان می‌دهد، گسترش و افزایش علوم و معارف بوده است، هم اکنون که این جانب این کلمات را می‌نویسم نه تنها مسائل علمی جدیدی در معرض ظهور است، بلکه حتی ممکن است علم، یا رشته‌هایی از علوم در حال تکون باشد، با این جریان، رکود معلم و مربی در آنچه که در گذشته بدست آمده است، نه تنها خیانت به خویشتن است، بلکه بزرگترین خیانت به متعلمان و تربیت پذیران است که می‌خواهد در دنیائی آشنا زندگی کنند نه در دنیائی نا آشنا که قدرتمندان بی‌خبر از خدا و انسان برای جولان دادن مرکب خود، آنرا مطلوبترین دنیا برای خود می‌دانند، زیرا جنگ با کسانی است که به وضع محیط خود آشنا نیستند. اگر هم فرض کنیم که برای دفاع از حیات مطلوب خود، آنقدر آمادگی

داریم که قدرتمندان خودکامه نتوانند میدان زندگی را بر ما تنگ کنند، یا بر فرض مبتنی بر آرزوی بسیار بعید، قدرتمند خودکامه‌ای بر روی زمین نباشد، مگر در درون ما انسانها اشتیاق ذاتی به فراگیری علمی آنچه که در جهان هستی وجود دارد، احساس نمی‌شود؟! مگر ما انسانها نمی‌خواهیم جهان بزرگتری را که در درون ما بالقوه وجود دارد به فعلیت برسانیم شرط پنجم - عشق و علاقه معلم و مربی به پیشرفت تکاملی متعلم و تربیت پذیر اگر کار تعلیم و تربیت برای معلم و مربی، خصوصاً در قلمرو علوم انسانی، وسیله محض معاش باشد، اگر یک تحمل اجباری یا اضطراری باشد، اگر برای خودنمائی و مباحات و دیگر اغراض غیرانسانی باشد، از چنین تعلیم و تربیتی نه تنها انسانی ساخته نمی‌شود، بلکه چه بسا موجب سقوط ارزشهای والای انسانی هم می‌گردد و به جای تبدیل یک حسین بن عبد الله بخاری (بخارائی) فرزند ستاره خانم به الشیخ الرئیس ابن سینا و تبدیل یک محمدی بلخی به جلال الدین محمد مولوی و تبدیل یک آقا مجدود به ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی حکیم و تبدیل یک فرزند مجسمه‌ساز

معمولی به سفراط حکیم و یک برده افسر نرون به اپیکتیتوس فیلسوف، همه اینها مانند میلیونها آدمیزادگان در سرا شیئی حی و انیت محو می‌گشتند و از بین می‌رفتند. این عظمای تاریخ و هزارها شخصیت‌هایی مانند اینان از سازندگان اقلیم انسانیت و بالاتر از اینان از اولیاء الله‌هائی که وجود هر یک به تنهائی توانسته است پاسخی به سوال فرشتگان درباره حکمت خلقت حضرت آدم علیه‌السلام و نسل او بر روی زمین بوده باشد، همه و همه با کیفیت و کمیت‌های مختلف از معلمان و مربیانی عاشق و علاقه‌مند به پیشرفت تکاملی متعلمان و تربیت پذیران خود بوده‌اند. می‌توان گفت: همه شخصیت‌های بزرگ تاریخ مگر افرادی معدود و استثنائی از چنان آموزگاران و مربیان عاشق برخوردار شده‌اند. در آن هنگام که تعلیم و تربیت برای یک معلم و مربی وسیله محض معاش تلقی شود، بدیهی است که ملاک او همان پاداشی است که برای کار خود در نظر گرفته است و ملاک کار او رشد علمی و وجود رهروان مسیر علم و معرفت نیست و چون ملاک او پاداش مادی است، ممکن است چهره تعلیمی و تربیتی او و طرز گفتار و رفتار او با رهروان مسیر علم و معرفت، علم و گردیدن تکاملی را بی‌ارزش بسازد. آری، این حداقل ضروری است که این سوداگران می‌توانند به سالکان طریق علم و معرفت وارد بسازند و آن عبارت است از بی‌ارزش ساختن حقیقتی بنام انسانیت، زیرا دانش

پژوه و هر کسی که خود را در اختیار اینگونه معلمان و مربیان قرار داده‌اند، از طرز گفتار و کردار آنان، ناچیزی انسان و انسانیت را نتیجه می‌گیرند و به راه تاریک و منحرف می‌افتند. و بقول آن شاعر دانا بعوض کعبه راهی ترکستان شوند. شرط ششم - استمداد از خدا معلم و مربی باید همواره در حال استمداد از خدا باشند. در حال استمداد از خدا بودن یعنی چه؟ آیا به این معنی است که معلم و مربی یک کار انجام بدهد و سپس دست بدعا و نیایش بردارد و همین طور تعلیم و تربیت صحیح یعنی کار و نیایش مستمر؟ در پاسخ این سوال می‌گوئیم: اینگونه بدآموزیها و بدفهمیها است که بشریت را در هر جامعه و هر دوره‌ای، از انسانهای صاحب نظر و رشد یافته مگر بسیار محدود، محروم می‌سازد، نه خیر. مقصود از استمداد از خدا، آن نیست که در سوال طرح شده است، بلکه مقصود این است که با وجود مشترکات فراوانی در افراد نوع انسانی، تفاوت‌های بسیار زیاد میان افراد وجود دارد، بطوری که اگر بخواهیم تعلیم و تربیت به حد نصاب برسد، برای هر فردی یک معلم و مربی لازم است. وقتی که در برابر انسانی قرار بگیریم که باضافه مشترکاتی که با دیگران دارد، دارای مختصاتی برای خود نیز می‌باشد که حتی

ممکن است سالیان متمادی با آن انسان زندگی کنیم، ولی به همه مختصات او پی نبریم، قطعی است که هیچ راهی برای اجرای تعلیم و تربیت با در نظر گرفتن همه ابعاد او، جز استمداد از خدا نداریم او است که می‌تواند دست ما را در تعلیم و تربیت بندگانش بگیرد. آیا نماز خواندن ابن سینا برای حل مشکلات علمی که ناتوانش می‌کرد، جز این است که در تعلیم خویشتن از خدا استمداد می‌نموده است؟ آیا مولوی با آن مغز و روان تابناک و شگفت‌انگیزش نمی‌گوید: اینقدر گفتیم باقی فکر کن فکر اگر جامد بود رو ذکر کن که خود آن ذکر موجب تموج و فعالیت فکر می‌گردد و حقائق کشف می‌شود - ذکر آرد فکر را در اهتزاز ذکر را خورشید این افسرده ساز این قدر گفتیم لیک اندر بسیج بی‌عنایات خدا هیچم و هیچ بی‌عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد سیاهستش ورق ای خدا ای قادر بی‌چند و چون واقفی بر حال بیرون و درون ای خدا ای فضل تو حاجت روا با تو یاد هیچکس نبود روا اینقدر احسان تو بخشیده‌ای تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای قطره دانش که بخشیدی ز پیش متصل گردان به دریا‌های خویش قطره علم است اندر جان من و ارهانش از هوی و ز خاک تن پیش از آن کاین خاکها خسفش کند

پیش از آن کاین باده‌ها نشفش کند گرچه چون نشفش کند تو قادری کش از ایشان و استانی و آخری گر درآید در عدم یا صد عدم چون بخوانیش او کند از سر قدم صد هزاران ضد ضد را می‌کشد بازشان حکم تو بیرون می‌کشد اکنون دقت کنید ببینید تفکر و نگرش علمی و فلسفی محض را چگونه با ذکر یارب (استمداد از خدا) آبیاری می‌نماید - از عدمها سوی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان باز از هستی روان سوی عدم می‌روند این کاروانها دمبدم تفکرات و فعالیت‌های عقل مستند به حواس و دیگر واسئل درک در عین ضرورت، محدود و از نظر وصول به واقعیات نسبی می‌باشد. با اینکه اگر از خود عقل سوال کنی که آیا ما به

آنچه که تو بطور نسبی و محدود و تحت تاثیر شرایط حکم می‌کنی، قانع باشیم یا بدنبال واقعیتها آنچنانکه هستند برویم؟ اگر عقل سلیم باشد قطعاً خواهد گفت: بدنبال درک واقعیات آنچنانکه هستند برویم. خود این مسئله محصول یک نگرش تجربی علمی است، و با این حال از خدا استمداد نموده می‌گوئیم: ای خدا بنمای تو هر چیز را آنچنانکه هست در خدعه سرا عقل کاذب هست خود معکوس بین زندگی را مرگ پندارد یقین طعمه بنموده بما وان بوده شصت وانما هر چیز را انسان

که هست آری، هیچ چاره‌ای از نگرش علمی در این دنیا، در هر دو قلمرو انسان و جهان نداریم، با این حال، اگر خودمان را فریب ندهیم همه علوم ما (جز علم حضوری یعنی خودهشیاری و دریافت خدا) محصولی از قرار گرفتن عامل درک و واقعیت درک شده تحت تاثیر همدیگر، و از عوامل و شرایطی که احاطه بر عوامل و وسائل درک و خواسته‌های درونی و هدف‌گیرهای ما می‌باشد، پس ما چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که ما با واقعیتها در ارتباط هستیم - چیست این کوزه؟ تن محصور ما و اندر آن آب حواس شور ما ای خداوند این خم و کوزه مرا در پذیر از فضل الله اشتری کوزه‌ای با پنج لوله پنج حس پاکدار این آب را از هر نجس تا شود زین کوزه منفذ سوی بحر تا بگیرد کوزه ما خوی بحر ... بی‌نهایت گردد آبش بعد از آن پر شود از کوزه ما صد جهان ... اینچنین حسها و ادراکات ما قطره‌ای باشد در آن بحر صفا رکن سوم - انسان مورد تعلیم و تربیت برای شناخت اهمیت فوق العاده چگونگی برقرار کردن ارتباط تعلیم و تربیت با انسانی که مورد تعلیم و تربیت قرار می‌گیرد - نخست باید بدانیم که در این دنیا هیچ حیوانی پشه آفریده نمی‌شود که بعدها در هوا عقاب، و در دریا نهنگ و در خشکی

شیر شود مگر انسان. برای تصدیق این تشبیه ادبی کافی است که مقداری در تاریخ شخصیت‌های بزرگ و چشمگیر مطالعاتی داشته باشید. آن شخصیتها پس از گشودن چشم به این دنیا، آن اندازه ناتوان و ضعیف بودند که حتی قدرت راندن یک مگس را از صورتشان نداشته‌اند، ولی دیری نگذشته کشورها را زیر سلطه در آورده و سیر نگشته‌اند، میلیونها انسان را کشته و بی‌خانمان نموده، آهی هم نکشیده‌اند، همه سالیان عمر را با دروغ و تزویر گذرانده و متاثر نشده‌اند. در برابر احکام عقل و ندهای وجدان و داد و فریادهای ملکوتی پیامبران الهی و حکمای راستین مقاومت کرده حتی یک حرف هم از آنها نپذیرفته‌اند. این دگرگونی بی‌نهایت در سراسری سقوط و تباہیها. در مقابل اینگونه دگرگونی، تحولات تکاملی هم در انسان مشاهده می‌کنیم که اگر زمین و آسمان و آنچه را که در میان آن دو است، به او می‌دادند که پوست جوی را از دهان مورچه‌ای از روی ستم بر آن حیوان، بکشد، امتناع می‌ورزید. اگر پرده از روی واقعیات برداشته می‌شد بر یقین او افزوده نمی‌گشت. ارزش زمامداری و سروری بر تمام دنیا را کمتر از بند لنگه کفشش می‌دید مگر اینکه عدالت بورزد و حقی را احقاق و باطلی را نابود بسازد. این بود امیرالم

ومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام. البته ما ادعا نداریم که انسانها در تحول تکاملی می‌توانند به آن بزرگ بزرگان برسند، ولی با کمال صراحت ادعا می‌کنیم که بشر می‌تواند سلمان فارسی و ابوذر غفری و عمار بن یاسر و اویس قرنی و مالک بن الحارث الاشری شود و بطور کلی چنانکه بشر می‌تواند به مقامات علیه آن شخصیتها نائل آید، می‌تواند به پست ترین نقطه حیوانیت سقوط کند که همه امتیازات و عظمتها و کمالات را در اسافل اعضاء تفسیر کند! تا آنجا که - جز ذکر نی دین او نی ذکر او سوی اسفل برد او را فکر او و به عبارت مختصر - آقایان معلمان و مربیان عزیز، هر نونهالی که در برابر شما قرار گرفته و شما می‌خواهید او را تعلیم کو تربیت نمایید، یقین بدانید که با موجودی سر و کار پیدا کرده‌اید که می‌تواند در خط سفید - خط ابراهیم و موسی و عیسی و محمد و علی صلوات الله علیهم اجمعین پیش برود که پاسخی برای سوال فرشتگان از خدا درباره خلقت آدم باشد و به تنهایی به مرحله جان جهان برسد، و می‌تواند خط سیاه - خط چنگیز و نرون و تیمور لنگ و آتیلا و سزاربورژیا و یزید و ماکیاولی را پیش بگیرد که

جز خود منحوسشان، هیچ چیز و هیچ کسی را شایسته پوشیدن لباس هستی نمی‌دانند مگر اینکه وسیله‌ای برای اهداف آن ضد انسانها باشند. و آدمی از آغاز هر یک از دو خط، تا بینهایت کشیده می‌شود. پس از این مقدمه، مقداری از اصول کلیه را درباره انسانهایی که مورد تعلیم و تربیت قرار می‌گیرند، بررسی می‌کنیم - اصل یکم - خصوصیت

سالیان زندگی انسانها مورد تعلیم و تربیت با نظر به مشاهدات معمولی و مقداری از آزمایشهای علمی درباره فرزندان، هر قسمتی از سالیان زندگی آنان تا حدودی دارای مختصاتی می‌باشد که تعلیم و تربیت در آنها متفاوت است. به عنوان مثال- هر سالیان عمر کودک کمتر باشد، قاعدتا وابستگی شخصیت او به پدر و مادر و یا هر کسی که مدیریت کودک را به عهده دارد بیشتر است. با احتمال قوی دریافت کودک درباره شخصیت خود در آغاز رشد آن، تا اوائل جوانی وابسته به قضاوت دیگران است و لذا گفته شده است که هر انسانی تا آغاز رشد فکری، شخصیت و مختصات خود را از دیگران می‌آموزد تا آن هنگام که قدرت اشراف و احاطه به موجودیت درونی خود را بدست بیاورد. نیز بستگی گروهی انسان در دوران کودکی بسیار ناپذیر است، زیرا قدرت اندیشه درباره علل و محسنات عضویت در گروه را ندارد. معمولا کودک تا سه سالگی روح زندگی جمعی ندارد، لذا معمولا بازیهای او به ت

نهائی صورت می‌گیرد و از آن مدت که روحیه حرکات جمعی و الفت در آنان بیدار می‌شود، تا مدتی نسبتا طولانی مربوط به احساسات و عواطف است نه اندیشه و تعقل. زمان دریافت اهمیت تعهد و پیمان در بچه‌ها تا حدودی دیر شروع می‌شود، و باید گفت: پس از انقراض دوران کودکی مثلا ۹ سالگی بروز می‌نماید. و بطور کلی می‌توان گفت: بروز مختصات و استعدادهای مغزی و روانی چه آنچه که مربوط به زندگی جمعی باشد و یا مربوط به موجودیت خود فرد، تا پایان مرحله اول جوانی همراه با رشد جسمانی مرتب و مستمر است. و اتر مرحله دوم جوانی تا میانسالی، از سرعت رشد و تکامل جسمانی کاسته می‌شود، ولی اگر محیط و عامل تعلیم و تربیت مساعد باشد، فعالیتها مغزی و روانی قاعدتا در حال افزایش و نیروها و استعدادها آن دو، در معرض به فعلیت رسیدن می‌باشد. اینها مقداری از کلیات بود که تا حدودی مورد مشاهده و تجربه بوده است، ولی مسلم است که چون پای انسان در میان است، نمی‌توان حتی این کلیات را هم بدون هیچ استثنائی پذیرفت. اصل دوم- هر اندازه انسان مواد تعلیم و تربیت را با اهمیت تر تلقی کند، تاثیر بیشتری را نتیجه می‌گیرد. می‌توان گفت یکی از اساسی‌ترین اصولی که باید در تعلیم و تر

بیت انسانها مراعات نمود و آن را به عنوان یک ضابطه کلی مطرح کرد، تلازم میان تاثیر نیکوی تعلیم و تربیت درباره موادی است که اهمیت آنها برای انسان احراز شده است. هر اندازه که احساس اهمیت مواد با عظمت تر باشد فراگیری آن مواد و گردیدن بوسیله آنها بالاتر خواهد بود. این ضابطه درباره اشخاص معمولی است، و در گروه تیزهوشان و نوابغ، عامل مغزی یا روانی نیز دست اندر کار می‌شود. اینکه می‌بینیم مطالبی را که در اواخر کودکی و آغاز جوانی فرا گرفته تحولاتی که در آن دوراها پیدا کردیم، مدت‌های طولانی ادامه می‌یابد، مربوط به اینست که در آن دوران آنچه که بعنوان ماده تعلیم و تربیت القاء می‌شود مهمترین عنصر مطلوب حیات تلقی می‌شود، با این تلقی است که انسان آن مواد را آمیخته با حیات خود می‌داند و تا مدت‌هایی طولانی با آنها زندگی می‌کند. این ضابطه در هر برهه‌ای از سالیان عمر آدمی صدق می‌کند یعنی هر اندازه که یک حقیقت با اهمیت حیاتی تلقی شود، تاثیر علمی و تاثیر تحولی آن در حیات انسانی بیشتر و عمیق تر می‌گردد. لذا این یک وظیفه بسیار اساسی برای معلمان و مربیان است که حیاتی بودن مواد تعلیم و تربیت را برای انسانهای مورد تعلیم و تربیت قابل درک

و پذیرش بسازند و معلوم است که انجام این وظیفه فرع آنست که حیاتی بودن آن مواد برای خود معلمان و مربیان اثبات شده باشد. اصل سوم- ضرورت تطابق طرز تفکرات اولیاء انسانهای مورد تعلیم و تربیت با فعالیتها معلمان و مربیان سالیان نخستین برای انسان مورد تعلیم و تربیت اهمیت بسزائی دارد، زیرا در این سالیان است که هنوز فرزندان به استقلال احساس و فکر از پدران و مادران نرسیده‌اند، حتی تعبیر نونهالان درباره این فرزندان کاملا صحیح نیست، بلکه مناسبترین تعبیر این است که بگوئیم: شاخه‌های درخت خانواده‌ای هستند که در آن زندگی می‌کنند. به همین جهت است که آن تعلیم و تربیتی درباره فرزندان موفق تر است که اولیا آنان نیز با معلمان و مربیان هماهنگ شوند، و در حقیقت پیوندهای مثمر را که معلمان و مربیان به شاخه‌های درخت خانواده می‌زنند، اولیای خانواده آنها را با آب مناسب آبیاری و با مواد شایسته تغذیه نمایند. شاید در هیچ جامعه‌ای هیچ مشکلی سخت تر از داستان

تضاد محیط خانواده و محیط مدرسه نباشد. در حقیقت وقتی که خانواده یک دانش‌پژوه و هر کسی که تحت تعلیم و تربیت قرار گرفته است، آن موادی را که برای فرزندان یا هرگونه وابستگان آن خانواده که زندگی جمعی با یکدیگر دارند، تعلیم می‌نماید، درک نکنند یا درک کنند و قبول نداشته باشند، قطعی است که آن فرزندان به جهت تضاد در فراگرفته‌های تعلیمی و تربیتی (میان خانواده و معلمان و مربیان) یا دچار بیمار بیرنگی شخصیت می‌گردند و یا اختلال روانی که هر دو انحراف ممکن است سرنوشت فرزندان را به تباهی بکشاند. اگر چه چاره نهائی برای این هماهنگی در همه موارد نظر نمی‌رسد، ولی می‌توان در اکثر موارد آن را تقلیل داد، مخصوصاً با نظر به اشتراک آرمانهای کلی در جامعه‌ای که مراکز تعلیم و تربیت در آنها قرار دارند. ما در این مبحث (ضرورت تطابق میان طرز تفکرات اولیای فرزندان و معلمان و مربیان) سه صورت کلی کیفیت اولیای فرزندان و معلمان و مربیان را مورد بررسی قرار می‌دهیم: صورت یکم- اگر اولیای فرزندان کمال هماهنگی را با معلمان و مربیان داشته باشند بطوری که تطابق فکری و آرمانی میان دو طرف در حد اعلا باشد، در این صورت اگر فرزند نیز علاقمند به پذیرش تعلیم و تربیت بوده باشد و استعداد آن پذیرش را هم داشته باشد، تردیدی نیست که اثر تعلیم و تربیت در این گونه موارد بحد اعلا می‌تواند رسد. البته اینگونه تطابق بسیار اندک است. صورت دوم- اولیای فرزندان در باره تعلیم و تربیت فرزندشان هیچگونه نظر خاصی ندارند و آنان می‌خواهند فرزندانشان در جامعه‌ای که زندگی می‌کنند، تحصیل کرده تلقی شوند و برای زندگی خود عنوانی مطلوب داشته باشند. می‌توان گفت این نوع فرزندان از سعادت خانوادگی که گروه اول داشتند محرومند ولی از نکبت و بیچارگی تضاد درونی که در صورت سوم خواهیم دید نیز آسوده هستند. صورت سوم- اولیای فرزندان با مواد تعلیم و تربیت فرزندانشان مخالفند این همان فرض تضاد جاذبه‌ها است که با به احساس بیهودگی و بی‌خیالی فرزندان منجر می‌گردد یا به اختلال روانی آنان، اما از دیدگاه ارزیابی تعلیم و تربیت در صور سه‌گانه: در صورت یکم، فرزندان در نتیجه تعلیم و تربیت احساس سعادت در خود خواهند کرد و پذیرش موادی را که تعلیم و تربیت بوجود آوردن آنها را به عهده گرفته است، به آسانی و نشاط در خود احساس خواهند کرد. ولی این احساس سعادت و نشاط نمی‌تواند دلیل ارزش آن مواد بوده باشد، بلکه خود ماهیت مواد است که باید مورد ارزیابی قرار بگیرد که آیا راهنمایی است یا راهزنی، سودبخشی است یا سودپرستی، سخن بازی است یا ابراز واقعیات و بقول بعضی از متفکران علم است یا حقه‌بازی و صحنه‌سازی و شیادی ایجاد کند. ه قدرت نظر و ابداع و اکتشاف است یا نشخوار و تقلید طوطی‌وار؟ در صورت دوم- فرزندان مانعی برای پیشرفت در فراگیری و پذیرش مواد تعلیم و تربیت ندارند ولی مساله داشتن ارزش یا نداشتن ارزش تعلیم و تربیت، در این صورت نیز به جای خود مطرح است. مشکل اساسی در صورت سوم است که فرزندان در معرض نکبت و بدبختی قرار گرفته‌اند، در این صورت با نظر به حکم عقل و منابع اسلام ارزش با هر یک از هر دو طرف (اولیای فرزندان از یک طرف و معلمان و مربیان از طرف دیگر) بوده باشد، باید از موقعیت و کار خود دفاع کند و مدیریت اجتماعی هم با کمال جدیت و با هر وسیله قانون، طرف مفروض را باید تقویت نماید. در این مورد، نخست با طرق معقول و قابل تفاهم باید شروع کرد تا آن طرف که از ضد ارزشهای انسانی- الهی حمایت می‌کند، قانع شود و دست از مزاحمت بردارد و اگر مقاومت بورزد، کودک را از آلوده کردن خود با کثافتها با طرق ملایم ممانعت می‌کنید، ولی اگر مقاومت و لجاجت کودک نگذارد که شما او را با نرمش از کثافت دور کنید، عقل حکم قطعی می‌کند که شما ولو با رنجاندن کودک، باید او را از آلوده شدن به کثافتها که چه بسا به زندگی او پایان ببخشد، کنار بزنید، اگر هم از شما قهر کند و کلمه دشنام هم به زبان بیاورد هرگز شما ناراحت نمی‌شوید، زیرا می‌دانید که آن کودک نیست که به شما دشنام می‌دهد، بلکه جهل او است که او را وادار به مقاومت و لجاجت و دشنام نموده است. خلاصه برای اجرای یک رشته تعلیم و تربیت معقول، باید (حیات معقول) هدف گیری شود، در آن موقع، حاکمیت از آن معلمان و مربیان است. و اگر یک حکومت در مساله تعلیم و تربیت مسامحه کند و نداند که مواد تعلیمی مشکل تضاد اولیاء از یک طرف و معلمان و مربیان از طرف دیگر ننماید، چنین حکومتی در

انجام یکی از اساسی‌ترین وظائف خود تقصیر کرده و قطعا در پیشگاه خدا و در جریان تاریخ فرهنگ یک جامع و در برابر مردم جامعه مسوول خواهد بود. امروزه چرا بشر از داشتن یک فرهنگ سالم و شناخت طرق (حیات معقول) محروم است؟ پاسخ این سوال شاید جز این نباشد که بیماری مهلک باری بهر جهت تعلیم و تربیت انسانهای جامعه را از پای در آورده است. آیا همه مذاهب حقه الهی و حکماء وارسته و انسان شناسان واقعی و اخلاقیون والا مقام مانند افلاطون فریاد نمی‌زنند که (با اینحال کفایت نمی‌کند که ما نفوس فرزندان خود را کثافتهائی که ممکن است دامان پاک آنان را آلوده بسازد دور نمائیم، نباید قناعت بورزیم ب

ه اینکه عقول فرزندانمان را فقط با نور علم منور بسازیم و با پند و اندرز و مثل زدن آنها آنان را به فضیلت و ادب کنیم، بلکه بالاتر از همه آنها واجب است که اصول دین را در درون آنان که طبیعت بودیعت نهاده است برویانیم - آن اصول دین که منشاء ظهور اعتقادات قوی می‌گردد و میان انسان و خدا ارتباط ایجاد می‌کند. قطعا خدا است اول، خدا است وسط، خدا است آخر همه کائنات، خدا است که مقیاس حقیقی عدالت برای همه اشیاء است در نزد همه انسانهای که خلق فرموده است. ایمان بوجود او پایه اساسی همه قوانین است. این عقائد بزرگ و ضروری است که باید فرزندان را با فرهنگ آنها تربیت نمود. همان عقائد برای نفوس شهروندان به هر وسیله ممکن ملایم یا خشن دست برده و استفاده کند. این عقائد، با کمال سادگی سودمند است. این عقائد به سه موضوع برمی‌گردد: وجود الله، نظاره او بر هستی، و عدل مطلق او که هیچ تمایلی راه به آن ندارد. انسان بدون این عقائد، در این دنیا در تصادف گم می‌شود (زیرا در نتیجه دوری از آنها، به تمایلات و تاریکیهای شهوات و جهالتش تسلیم می‌شود) قطعی است هر کس که نمی‌داند از کجا آمده است و چیست آن هدف کامل و مقدس (ایدئال) که باید نفس خود را در مسیر وصول

و پیروی و اتکاء به آن ریاضت بدهد منکر خویشتن است. و برای دولت مادامیکه به قاعده مزبور تکیه ننماید هیچ قاعده ثابتی وجود ندارد، زیرا عدالتی که بر پای دارنده حیات دولت و نظام آن است نمی‌آید مگر از خداوند که عدالت با جوهر ابدی او متحد است پس سزاوار است که از همان نخستین سالیان عمر فرزندان برای کاشتن بذر این عقائد مقدس در دلهای همه آنان پیشدستی شود. بلکه خود قانون نباید این قاعده را پس از آن همه ضرورتی که دارد، مهمل بگذارد، بلکه باید آن دسته از مردم جامعه را که به جهت ضعف نفس یا بدی اخلاقتشان آن را بفراموشی می‌سپارند یا آن را رها می‌کنند که در سینه‌ها متروک شود با نرمی یا خشونت اقناع نماید که آن عقائد را در دلهای خود برویانند. هر تربیتی که دینی نباشد ناقص است و باطل و هر دولتی که شهروندانش از این اصول بزرگ رویگردان یا از دیدن آنها نابینا باشند آن دولتی است رو بزوال. واقعیت چنان نیست که بعضی از سیاستمداران عوام گمان می‌کنند که می‌توانند در دین وسائل را برای استخدام در حکومتشان پیدا کنند. هرگز، هرگز، احتیاج جوامع و دولتها به دین نه یکی است بلکه احتیاجاتی متعدد دارند. نیاز به دین فقط برای تنظیم زندگی اجتماعی مردم نیست

ت، اگر چه آن فائده را هم در بردارد. دین از یک حرکت جهشی عقل بوجود می‌آید.. اصل سوم - دقت شدید در جریان انتقال انسانهای مورد تعلیم و تربیت از دوران احساسات به دوران تعقل اگر بتوانیم برای انسان مراحل از بلوغها را تصور کنیم، نخستین بلوغ او همان دوارن انتقال از احساسات خام به دوران تعقل است که عبارت است از تفکرات مربوط و هدفدار در پرتو قوانین ثابت شده. جای تردید نیست که سرنوشت آینده انسانها غالبا وابسته به این تولد است که به جهت تدریجی بودن آن، کار تنظیم و بارور ساختن و درست براه انداختنش کاری است بس دشوار. یکی از نتایج بسیار ناگوار بی‌اعتنائی به حساسیت این دوارن، گسیختن از احساسات و نائل نگشتن به تعقل است، به این معنی که انسان مورد تعلیم و تربیت در این مرحله آگاهی تدریجی به عدم کفایت احساسات و تاثرات عاطفی به همه ابعاد زندگی متوجه می‌شود، مثلا پیش از این مرحله به مقتضای احساسات خام گمان می‌کرد که هر کسی که انسان است قابل احترام است، کم‌کم با انسانهای شقی و کثیف روبرو می‌شود و این قضیه را درمی‌یابد که - ای بسا ابلیس آدم رو که هست پس بهر دستی نباید دست در این گسیختن تدریجی از احساسات اگر تعلیم و تربیت صحیح به

تقویت فعالیت‌های عقلانی فرزند نپردازد، نوعی احساس پوچی و بی‌اهمیتی زندگی در درون او بروز می‌کند. یک مثال مهمی برای

حساسیت این مرحله انتقال از احساسات به تعقل اینست که افرادی بسیار فراوان از فرزندان در دوران احساسات، ممکن است مقداری از اصول و قواعد ارزشی انسانی و الهی را فقط بر مبنای احساسات بفهمد و آنها را بپذیرد، و زندگی خود را بر مبنای آن قرار بدهد، سپس با شروع تدریجی دوران تعقل، همه آن اصول و قواعد را بی‌اساس تلقی نماید. مثلاً- فرض کنیم در دوران احساسات، گمان کرده بود هر تکلیفی که انجام می‌دهد، چه فردی و چه اجتماعی، حتماً باید یک نشاط روحانی و عمیق و یک فروغ ربانی کامل درون او را فرا بگیرد، و هر چه از خدا بخواهد باید خداوند به او عنایت فرماید! هنگامیکه به دوران تعقل می‌رسد، می‌بیند با اینکه در انجام تکالیف هیچ تقصیری روا نمی‌دارد، با اینحال روزهای متمادی لذتی و نشاطی از انجام تکالیف نصیبتش نمی‌شود، در نتیجه باینکه- قفل گر که قفل سازد که کلید قیض بسط آرد مشو تو نا امید یاس و ناامیدی کاذب همه سطوح درون او را تیره و تار می‌سازد. ناگفته نماند که انتقال از زندگی مبتنی بر احساسات به زندگی تعقلی و انتقال از آن، به

زندگی مبتنی بر احساسات و تعقل هماهنگ در هر مرحله‌ای از عمر امکان پذیرد و در هر مرحله‌ای هم که اتفاق بیفتد، احتیاج به رهبری بسیار ماهرانه‌ای دارد و باید گفت: نیاز این تولد جدید به قابله بسیار آگاه و وارسته بیشتر از نیاز تعلم و گردیدن معمولی به معلمها و مربیهای رسمی می‌باشد، بهرحال، آنچه در علم انتقال دادن از دوران احساسات به دوران تعقل مهم است، چند مساله است: مساله یکم بیان روشن و قانع کننده در تعلیم امتیازات تعقل و ضرورت مراعات احکام آن که ارتباط انسان را با واقعیتها منطقی تر می‌سازد، بدون اینکه اصل و ریشه احساسات را بخشکاند، زیرا چنانکه در مسائل بعدی خواهیم دید خشکیدن ریشه‌های احساسات در یک انسان مساوی خشکیدن چشمه‌سار حیات او می‌باشد. مساله دوم دقت در طرق و وسائل انتقال از مرحله اول به مرحله دوم. چگونگی بیان امتیاز تعقل و ضرورت مراعات احکام آن، برای همه اشخاص و در همه شرایط یکسان نیست. گاهی و برای بعضی اشخاص توضیح خطاهائی که از تکیه مطلق بر احساسات و کوتاهی ورزیدن در فعالیتهای تعقلی است موثرتر از همه چیز است. برای بعضی دیگر توضیح محسنات تعقل در ارتباط با واقعیات تاثیر بیشتری می‌نماید. در بعضی اشخاص بیان روش

عقلانی شخصیتهای بزرگ بسیار موثر واقع می‌شود. گروهی با بیان داستانهای معقول و استخراج صحیح نتایج تعقل از آن داستانها و بالاخره توضیحات عقلانی در مسائل و قوانین علوم که در گذرگاه اغلب فرزندان مورد تعلیم و تربیت قرار گرفته است. مساله سوم- در مساله یکم اشاره کردیم که (بدون اینکه اصل و ریشه احساسات را بخشکاند) در این مساله یک توضیح مشروح درباره جمله مزبور لازم است که هم اکنون آن را مطرح می‌نمائیم. داستان بسیار کوچک و مشهوری که درباره پرهیز از افراط و تفریط از دوران کودکی شنیده‌ام، در مقدمه این توضیح، بسیار مفید می‌باشد. می‌گویند: بچه‌ای در پشت بام بازی می‌کرد، در حال بازی آمد به لب بام که ممکن بود با حرکتی مختصر از بام بر زمین سقوط کند. مادرش که تماشا می‌کرد، داد زد که (نیا بلب بام، برو عقب، برو عقب) بچه آنقدر عقب عقب رفت که از آن لب بام بر زمین افتاد. این داستان را شنیدید- (در حقیقت نقد حال ما است آن) وقتی که گفته می‌شود که مثلاً- از پانزده سالگی به بالا پسران و از نه سالگی به بالا دختران مرحله تعقل شروع می‌شود و باید از مرحله احساسات به آن مرحله عبور کنند، ممکن است به جهت بی‌توجهی معلم و مربی چنان از احساسات بریده

شوند که گوئی خداوند اصلاً در این موجودات احساسات نیافریده است! همانگونه که افراط بعضی از مردم در قرار گرفتن تحت تاثیرات احساسات بدرجه‌ای می‌رسد که گوئی خداوند در آنان نیروئی بنام عقل نیافریده است! به همین جهت است که باید بگوئیم: همان اندازه که مغز و روان آدمی نیازمند فهم و تجرید عملیات ریاضی مانند $4=2 \times 2$ است، محتاج فهم و پذیرش و تاثر احساساتی از- تو کز محنت دیگران بیغمی نشاید که نامد نهند آدمی (سعدی) می‌باشد که فرهنگ ادبی هر قوم و ملتی آگاه و دارای احساسات اراه می‌دهد. همه ما می‌دانیم که افراط در احساس‌گرایی است که موجب طرد کلی عقل نظری از صحنه معارف بشری گشته است- از رهبری عقل بجائی نرسیدیم پیچیده‌تر از راه بود راهبر ما در صورتی که خود عقل از ورود به منطقه‌هایی که فوق درک آن است امتناع می‌ورزد، و این انسانهای صاحبان عقل نظری هستند که عقل نظری را بزور وادار به ورود به منطقه‌های

فوق درک آن می‌نمایند. و همچنین افراط در عقل‌گرایی است که بشر را از حیات با طراوت و شکوهمند که بدون احساسات عالیه امکان پذیر نیست محروم ساخته است. اصل چهارم- ایجاد علاقه شدید برای سوال و مطالبه دلیل برای قضایا در انسانهای مورد تعالیم و تربیت مراعات این اصل به اضافه نفعی که در انتقال از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر در تعلیم و تربیت دارد، موجب افزایش آگاهیها و شناخت دلائل و علل قضایای القاء شده به انسانهای مورد تعلیم و تربیت می‌باشد. با اجرای ماهرانه این اصل است که به جای افزودن به عدد با سوادهای سطحی و گاهی هم بسیار پر ادعا، صاحب نظرانی تربیت می‌شوند که در هر قلمروی که باشند، چه علوم انسانی و چه علوم طبیعی و ریاضی و یا مربوط به صنعت و هنر، می‌توانند فعالیت‌های ثمر بخش و ابداع و ایجاد تحولات مفید انجام بدهند، آن معلم و مربی که در کلاس یا هرگونه جایگاه تعلیم و تربیتی سوالی از انسانهای مورد تعلیم و تربیت از وی نشود آن معلم و مربی به جای احیای مغز و روان آن انسانها مشغول فاتحه خوانی برای اموات است. برای آگاهی بیشتر درباره سوال و علل و نتایج آن، رجوع شود به مجلد ۱۸ از ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه از صفحه ۲۲۰ تا صفحه ۲۵۷. این مباحث درباره سوال در مجلد مطرح شده است: ۱- سوال یعنی چه؟ و چه عواملی باعث پیدایش سوال می‌شود؟ ۲- برای کسی که سوال مطرح نیست، معرفتی مطرح نیست. ۳- معلمان و مربیان باید انسانهای مورد تعلیم و تربیت را با ضرورت و شایستگی سوال آشنا سازند. ۴- اما کو صاحب نظران؟ ۵- طرح صحیح سوال اساسی‌ترین عامل تسهیل جواب است. ۶- پاسخ یک سوال هنگامی می‌تواند به منطق واقعی خود برسد که موضوع و انگیزه سوال کاملا روشن شود. ۷- یک سوال و پاسخهای متعدد ۸- سوالهای غیر منطقی ۹- یکی از مقدس‌ترین حالات روحی انسان ... ۱۰- اگر در مسیر شناخت واقعیات در حرکتید، گذر شما به روشنائیها و تاریکیها خواهد افتاد، متوجه باشید بدون علت روشنائیها را با تاریکیها مشوش و تاریک مسازید. ۱۱- هرگز در آن صدد نباشیم که برای حفظ موقعیت خود و یا به جهت وحشت از رویارویی با حقائق جدید، پاسخ سوال را چنان ابهام‌آمیز و در هم بر هم کنیم که مغز سوال کننده را بیچانیم. ۱۲- فقط خدا می‌داند که چه حقائق با اهمیتی پیش از آنکه از مغز باردار یک انسان در شکل یک سوال زاییده شود با ضربه پاسخگوی خودپرست سقط شده و از بین رفته است. ۱۳- در حقائق عالی هستی و اصول بنیادین حیات سراغ دانایان وارسته از آلودگیها را بگیریم، چه بسا که بدون اینکه شما مساله را مطرح کنید، با وضع روحی و گفتار مستند به روش ماورای طبیعی شخصیتشان مساله شما را حل و فصل نمایند. ۱۴- دخالت چگونگی وضع محیط و اجتماع در بروز سوالات و پاسخهای آنها. اصل پنجم- ضرورت انتقال انسانهای مورد تعلیم و تربیت از موقعیت گرایش به تشویقها و پاداش و سطح‌نگری و سطح‌گرایی به موقعیت حقیقت‌گرایی برای خود حقیقت اگر چه در ابتدائی‌ترین مراحل وصول انسانهای مورد تعلیم و تربیت، تشویق و پاداش می‌تواند موثر و محرک باشد، چنانکه ایجاد بیم و هراس با کمیت و کیفیت مناسب در درون آنان موثر است، ولی اگر معلم و مربی واقعا بخواهد انسانهایی را بسازد که ارزش ذاتی را بخود حقایق بدهند، حتما باید علاقه به آن حقایق را در درون آنان بوجود بیاورد. برای اجرای انتقال مزبور با اضافه توضیح و اثبات عظمت احساس تکلیف که تنها راه به فعلیت در آوردن وجدان با چهره‌های گوناگونش می‌باشد، با پیشرفت تدریجی سالیان عمر، لزوم تبعیت از حقیقت و امتیازات حیاتی آن باید تعلیم داده شود و مبنای اصلی گردیدن بوسیله تربیت هم وصول به مراحل از حقیقت قرار داده شود. ما نباید حقیقت را به عنوان یک وسیله آرایش فرهنگ جامعه، مورد توجه و تلقین قرار بدهیم. واقعیت آن نیست که بعضی از عوام متفکر نما گمان می‌برند که تعلیم و تربیتها باید متوجه آن موضوعاتی شود که فقط روینای زندگی مادی انسانها را که سیاستمداران پیرو ماکیاولی طرح ریزی می‌کنند، تامین نماید. اگر تعلیم و تربیت واقعا کار با انسان داشته باشد، باید زندگی طبیعی محض را اعتلاء بخشیده و به زندگی انسان مبدل بسازد. این تبدیل و تبدل بدون اعتراف به حقیقت یا حقائق فوق دانسته‌ها و خواسته‌های سطحی بشری امکان پذیر نیست. به عبارت جامع‌تر، بدان جهت که آدمی بدون تکیه به حقیقت با آن شکلی که محیط و فرهنگ و مقامات مدیریتهایش تلقین می‌کنند نمی‌تواند زندگی کند، (و اگر خود انسان با عقل و وجدان و بوسیله معلمان و مربیان، حقیقت را نتواند تشخیص

بدهد، قطعاً حقیقت یا حقیقت‌هایی را برای او خواهند ساخت،) لذا ضروری است که معلمان و مربیان تعلیم و تربیت را ارائه بدهند. و الا همانگونه که گفتیم: اگر انسان نتواند یا نخواهد با حقائق اصیل زندگی خود را تنظیم نماید: قطعی است که با حقائق مصنوعی مانند نژاد، پول، مقام، شهرت و قهرمان تلقی شدن و غیر ذلک، روزگار عمر او را تباہ خواهند ساخت. در تعریف حقیقت از آن جهت که مناسب این مبحث است می‌توان گفت: حقیقت آن امر است که بتواند مبنائی برای (حیات معقول) انسان یا جزئی از آن بوده باشد. آیا می‌توان مبنای (حیات معقول) یک انسان را فداکاری در راه حیواناتی انسان نما و ضد انسانی

ت، و بدون هدف اعلا در زندگی قرار داد تا بگوئیم: فداکاری مزبور حقیقی است؟! آیا می‌توان لذت را بر مبنای (حیات معقول) یک انسان قرار داد تا بگوئیم لذت‌گرایی حقیقی است. و همچنین آیا پول و مقام و شهرت و قهرمان تلقی شدن می‌تواند به عنوان مبنای (حیات معقول) یا جزئی از آن تلقی شوند؟! نمونه حقایقی که می‌تواند مبنای (حیات معقول) بوده باشد، به قرار زیر است: ۱- چنانکه جهان هستی و ابعاد مادی انسان دارای قوانینی است که علوم درصدد فهم و کشف آنها است، جان و روان و روح آدمی نیز دارای قوانینی است که بی‌اعتنائی به آنها، یا ایجاد دگرگونیهای مغل در آنها، موجب اختلال جان و روان و روح آدمی می‌باشد. این یک حقیقت است و معلمان و مربیان اگر این حقیقت و لزوم مراعات آن را بانسانهای مورد تعلیم و تربیتشان قابل پذیرش نسازند کاری مهم برای آنان انجام نداده‌اند. ۲- هر عملی عکس‌العملی بدنبال دارد، باید بپذیریم که اگر با کمال اخلاص دسته‌گلی به یک فرد یا اجتماع تقدیم کردیم، بدون تردید دسته‌گلی محسوس یا نامحسوس بما تقدیم خواهد شد. از آن هنگام که این حقیقت در تعلیم و تربیت بشری جدی تلقی شود، انقلاب معنوی بشری آغاز خواهد گشت و از آن موقع ما می‌توانیم

ادعا کنیم که ما از تاریخ طبیعی قدم به تاریخ انسانی گذاشتیم. ۳- تعلیم و تربیت باید بهر نحوی است هدف اعلا زندگی را برای انسانهای مورد تعلیم و تربیت قابل فهم و پذیرش بسازد. انسانی که بدون هدف اعلا- در این دنیا زندگی می‌کند، همه موجودیت خود را می‌بازد. و برای او هیچ ارزش قابل طرح وجود ندارد. ۴- این حقیقت بسیار حیاتی است که اگر بتوان همه چیز و همه ارزشها را قربانی هر هدفی که به عنوان هدف انتخاب می‌شود قرار داد، دیگر نمی‌توان ارزشی را ثابت و غیر قابل دست‌اندازی و شوخی ناپذیر تلقی کرد حتی اگر چه حیات همه انسانهای روی زمین باشد. یعنی در آن هنگام که هدف من بدست آوردن مقام مالکیت مطلق به همه عوالم طبیعت باشد و این هدف فقط بوسیله کشتن همه انسانهای روی زمین باشد چون ارزش مطلق از آن هدف من است که مالکیت مطلق بر همه عوالم طبیعت است، اگر همه آن انسانها را نکشم، یقیناً یک موجود سست عنصری بیش نیستم. حقیقت در این مورد این است که موضوع یا موضوعاتی به عنوان هدف تلقی شده است و وصول به آن نیازمند قربانی کردن موضوع یا موضوعاتی به عنوان وسیله می‌باشد، باید دارای همه ارزش یا ارزشهای وسیله قربانی شده باشد باضافه ارزش والاثنی که از بین رفتن وسیله را جبران نماید. ۵- نباید ظلم کرد و نباید تن به ظلم داد. اگر این حقیقت در تعلیم و تربیتها جدی گرفته شود، ظالم پرستیها و مظلوم‌کشیها از بین خواهد رفت. اگر این قضیه حقیقت نیست، پس حقیقت کدام است؟ و چیست و کجا است آن حقیقت که به هیچ وجه نتوان آن را فدای لذت پرستی و سودجوئی و شوخیها و سیاست بازیها قرار نداد؟ ۶- ارزش حیات انسانی را باید مربوط به فوق عوامل و تلقینات متداول در میان اقوام و ملل اثبات کنیم. حقیقت درباره حیات انسانی این است که مادامیکه یک انسان، با زیر پا گذاشتن اصول و قواعد حیات دیگر انسانها، وضع ضد انسانی بخود نگیرد، حیات او وابسته به شعاع خورشید عظمت الهی است و خدمت به او عبادت و آسیب رساندن به او انحراف از صراط مستقیم است. ۷- حقیقت این است که توقع دستمزد بدون کار و کوشش مانند توقع رویدن و میوه دادن درختان است بدون سیراب کردن با آب ۸- حقیقت این است که هر انسان و هر جامعه‌ای که وجدان کار در آنها از کار افتاده باشد، سقوط آنها با عامل درونی یا بدست دیگر کسانی که وجدان کار در آنان بیدار و در فعالیت است، قطعی است. ۹- پدیده‌ها و جریاناتی که عارضی بوده و اصالتاً وجود آنها مطلوب نیست یا وابسته به علل رو به زوال هستند، مانند گرد پاشیده در هوا در دامان بادهای مختلف از بین خواهند رفت، و آنچه که سودمند به

حال مردم است، پایدار خواهد ماند. ۱۰- اصل صیانت ذات در کمتر اشخاصی با قانون حقیقی خود حرکت می‌کند و شمر می‌رسد و در اکثر بسیار چشمگیر انسانها صیانت ذات مبدل به خودخواهی و خود محوری می‌گردد... تفکرات مخالف این حقائق که به عنوان نمونه‌ای از حقائق بر پادارنده (حیات معقول) انسانها است یا مستند به بی‌اطلاعی است، یا خطا در درک مفاهیم اصلی آنها است یا ناشی از غوطه‌ور شدن در لذات حیوانی و خودمحوریها است که حقیقتی جز لذائذ حیوان و لذت خارش و رمهای خود طبیعی را نمی‌شناسد و یا مقلد و آلت کار خود کامگان روزگار است. حال که وجود حقیقت یا حقائق ثابت شد و فهماندن و پذیراندن آن بوسیله تعلیم و تربیت صحیح انجام گرفت، نوبت به نگهداری جدی آنها از راه اندیشه و عقیده و عمل به آنها می‌رسد. احساس پوچی زندگی غالباً بلکه از یک جهت همواره نتیجه جدی تلقی نکردن حقیقت در دوران پذیرش تعلیم و تربیت است. اگر همه عوامل لذت و سود و مقام و شهرت را بدست بیاوری و بطور کلی اگر به آن قدرت بررسی که هرچه اراده کنی فوراً مرادت را بدست آوری،

تا آنجا که اگر بخواهی قرن‌ها در این دنیا بدون غم و غصه زندگی کنی، اگر هشیار باشی و تخدیر و دیگر وسائل اغفال از خویشتن، آگاهی از همه ابعاد خود را نابود نسازد، و لحظه توفیق تماشا بر خود را پیدا کنی، احساس پوچی دمار از روزگارت در آورده و آرزو خواهی کرد که کاش همه آنچه که مقدور تو است و همه لذائذ و سود مقام و شهرت و زندگی بی‌غم و غصه در طول قرون متمادی را از دست تو بگیردند و ترا ساعتی در یک (حیات معقول) قرار بدهند، زیرا همه آنچه که گفتیم حبابهای روی اقیانوس حیات اند که میلیاردها از آن حبابها، قربانی یک باد برخاسته از آگاهی و سوال واپسین که (سپس چه) خواهند گشت. یعنی حتی پس از زندگی در همه قرون با کمال شادی خواهی گفت: من کیستم؟ تبه شده سامانی افسانه‌ای رسیده به پایانی لذا باید گفت: هیچ راهی برای احساس جدی بودن حیات و نجات از احساس پوچی جز این وجود ندارد که جدی بودن حقائق را در عرصه عقیدتی و فکری و عملی و ابزار مقاصد بهر وسیله‌ای که ممکن است در تعلیم و تربیت فرزندان قابل فهم و پذیرش بسازیم. (حیات معقول) آدمی کاخی است مجلل که دالانی بسیار زیبا برای ابدیت به سعادت است، به شرط اینکه سنگهای بنیادین آن را، که حقائق اس

ت، با به شوخی گرفتن و یا به عنوان زر و زیور تلقی کردن پوچش نکنیم و مبدل به کلوخ نمائیم. انسان مورد تعلیم و تربیت بلکه هر انسانی باید بداند که وقتی که برای او این حقیقت اثبات شد که نابودکننده‌ترین اسارتها، عبارت است از اسارت بدست هوس بازی و بسته شدن با زنجیر خودکامگی، دیگر نباید خود را به ناینائی بزند که من نمی‌بینم، خود و دیگران را با بی‌اعتنائی به آن حقیقت نفریبد. وقتی اثبات شد که این یک حقیقت است که هیچ عملی بدون عکس‌العمل نخواهد بود، با به جدی گرفتن این حقیقت پایداری کاخ مجلل (حیات معقول) خود را تضمین نماید. آزادی و انسانهای مورد تعلیم و تربیت درباره آزادی و انسانهای مورد تعلیم و تربیت، چهار مساله اساسی داریم که بدون حل و فصل معقول آنها نمی‌توان کاری قابل توجه درباره آن انسانها انجام داد: مساله یکم- آیا انسانهای مورد تعلیم و تربیت، از سن ده سالگی تا بیست سالگی مثلاً معنای آزادی و ارزش آن را می‌دانند، یا آنچه که برای آنان مطلوب است رهائی از قیود است که مانع از اجرای خواسته‌های لذت بخششان می‌باشد (خواسته‌های طبیعی محض و ابتدائی و خام)؟ مساله دوم- حقائق و واقعیات پیرامون این فرزندان چیست که اگر آزاد باشند،

از آن حقائق و واقعیات در استیفای حق انتخاب بهره‌مند خواهند گشت؟ مساله سوم- آیا برای آن معلمان و مربیان که راهنمای عبور انسانهای مورد تعلیم و تربیت از موقعیت می‌خواهم ابتدائی و خام به موقعیتهای آزادی معقول هستند، شرایطی هست یا نه؟ مساله چهارم- آیا راهی وجود دارد که انسانهایی که در دوران تعلیم و تربیت توانسته‌اند آزادی معقول را به دست بیاورند، و با روشی معقول از حق‌گزینش استفاده کنند، وقتی که وارد جامعه می‌شوند، امواج جامعه آنان را با کوبیدن به این صخره و آن کوه و انداختن آنان در سنگلاخها و خارستانها نابود نسازد؟ مساله یکم- آیا انسانهای مورد تعلیم و تربیت از سن ۱۰ سالگی تا ۲۰ سالگی

مثلا معنای آزادی معقول و ارزش آنرا می‌دانند؟ اگر افرادی بسیار محدود را که در حد استثناء می‌باشند، کنار بگذاریم، اکثریت قریب به اتفاق انسانها، حتی از ۲۰ سالگی به بالا هم معنای آزادی و ارزش آنرا نمی‌دانند چه رسد به نونهالان نارس که مابین ۱۰ و ۲۰ سالگی حرکت می‌کنند. حقیقت این است که همانگونه که در بیان اجمالی مسائل پنجگانه متذکر شدیم، آنچه که معمولا برای انسانها مطلوب است، رهائی از قیودی است که مانع اجرای خواسته‌های لذت بخششان می‌باشد

(خواسته‌های طبیعی محض و ابتدائی و خام) اگر این مساله بطور جدی مطرح شود (چنانکه اگر انسانی وجود داشته باشد، باید جدی مطرح گردد.) که پس چه باید کرد؟ یعنی چگونه این انسانها را از عشق به رهائی از قیود مانع اجرای خواسته‌های لذت بخش، نجات داده و به مرحله رشد آزادی معقول که با اختیار (خیرجوئی) به ثمر می‌رسد، وارد ساخت؟ بنظر می‌رسد جز این پاسخی ندارد که باید بهر وسیله‌ای که ممکن است شخصیت انسانها تقویت شود و تقویت شخصیت فقط و فقط با تعلیم اصول فطری و قوانین عقلانی زندگی در ارتباطات چهارگانه (ارتباط با خدا، ارتباط با جهان هستی، ارتباط با انسانهای دیگر و ارتباط با خویشتن) و قرار دادن انسانها در مسیر گردیدن با آن اصول و قوانین امکان پذیر می‌باشد. مقصود از اصول فطری آن کلیات تجریدی نیست که فقط رشد یافتگان جوامع از آنها برخوردارند که در هر قریبی حتی به شماره انگشتان هم نمی‌رسد. بلکه منظور اصیل‌ترین بایستگیها و شایستگیها است که با ساده و قابل پذیرش‌ترین قضایا مطرح می‌شود. مانند قبح دروغ، خیانت به امانت، تعدی بر حقوق دیگران، ظلم در هر شکلی که ممکن است، حيله و تزویر، ریاکاری، چند روئی، کوشش و فرصت طلبی برای سود شخصی خود که

بر ضرر دیگران تمام خواهد گشت، فداکردن عقل و درک و شعور و وجدان در زیر پای شهوات. درک قبح و وقاحت و ناشایستگی این پدیده‌ها که مستند به فطرت پاک انسانها است نیازی به شناخت کلیات تجریدی درباره موضوعات و محمولات امور مزبوره ندارد و همچنین درک ضرورت و شایستگی تمایل به نیکبها و صدق و صفا و عدالت و بیدار شدن وجدان کار و احساس تکلیف بدان جهت که تکلیف است و همچنین شجاعت و پاکدامنی و معرفت گرایی جز به تحریک وجدان و فطرت به چیزی دیگر احتیاجی نیست. و به عبارت روشنتر برای تقویت شخصیت انسانها که بتوانند معنی و ارزش آن را بدانند، نیازی به حفظ و تحقیق نمطهای آخر اشارات ابن سینا وجود ندارد بلکه کافی است که با طرق مناسب، ذهن فرزندان و هر انسان مورد تعلیم و تربیت را به مثلها و قضایای بدیهی به فطرت و عقل سلیمشان متوجه ساخت. اگر به ترتیبی که گفتیم: شخصیت فرزندان تقویت شود، قطعی است که آنان تدریجا طعم آزادی معقول را خواهند چشید، و هر اندازه که شخصیت آنان با عمل به اخلاقیات والاتر بیشتر تقویت شود، از درک و اجرای آزادی معقول بیشتر بهره‌مند خواهند گشت. مساله دوم- حقائق و واقعیات پیرامون فرزندان چیست که اگر آزاد باشند، از آن حقائق و

واقعیات، در استیفای حق انتخاب بهره‌مند خواهد گشت؟ بدیهی است که انتخاب آزاد خواسته‌های اشخاص در یک محیط، در آن حقائق و واقعیات انجام خواهد گرفت که وجود دارد، به این معنی که هر انسانی در آن محیطی که زندگی می‌کند خواه ساده یا پیچیده و متنوع، خوب یا بد، در برخورداری از انتخاب آزاد، آن موضوعات را انتخاب خواهد کرد که در آن محیط در دسترس است. به عنوان مثال- شخصی که در یک آبادی کوچک دور از شهر زندگی می‌کند عوامل زندگی او و هر چیزی که او در آن محیط می‌تواند آن را مورد تصرف قرار دهد مانند زمین برای زراعت، درخت برای پروراندن و حیواناتی که برای او مفید است و حرکت‌های محدود از آبادی خود به آبادی دیگر، انتخاب همسر و استفاده از معدن گچ مثلا و غیرذکر محدود و متعین است، لذا چنین شخصی اگر بخواهد از حق انتخاب آزادی خود استفاده کند، بدیهی است که در همان اشیاء که شمردیم، استفاده خواهد کرد، نه در هزاران حقائق و واقعیاتی که در یک شهر بزرگ موجود است. از طرف دیگر انتخاب آزاد یک انسان بستگی به اطلاعات و معلومات و خواسته‌ها و آرمانهای او دارد. وقتی که یک انسان مثلا ۱۶ یا ۱۸ ساله با معلومات اندک و خواسته‌های

طبیعی محض و آرمانهای احساسات

ی خام، بخواهد انتخاب آزاد انجام بدهد، از همین معلومات و خواسته‌ها و آرمانها استفاده خواهد کرد نه از معلومات یک متفکر بزرگ مطلق و دارای خواسته‌های معقول و آرمانهای والای انسانی. روی این اصل است که مقامات مسوول تعلیم و تربیت باید این نکته را مراعات نموده و در عمل تعلیم و تربیت، آن مقدار آزادی انتخاب را به فرزندان بدهند که آنان شخصیت قرار گرفته در مجرای رشد و کمالشان را تباه نسازند. و با یک مثال ساده اگر پیرامون یک کودک انبار بنزین و کتابخانه و دیگر اشیاء با ارزش قابل احتراق وجود داشته باشد، یا نباید به این دلیل که او می‌تواند بخاری را برای استفاده از گرمایش روشن کند، کبریت بدست او داد و یا اینکه اگر ضرورتی ایجاب کند که کبریت بدست او داده شود، قطعاً باید شخص یا اشخاص مواظب آن کودک شوند که مبادا با تکیه به آزادی در انتخاب، آتش به انبار بنزین و کتابخانه بزند و چه بسا که خود را هم بسوزاند. مساله سوم- یا برای آن معلمان که راهنمای عبور انسانهای مورد تعلیم و تربیت از موقعیت می‌خواهم ابتدائی و خام به موقعیت آزادی معقول هستند، شرایطی وجود دارد یا نه؟ تردیدی نیست که یکی از مهمترین موارد قانون (چیزی را که نداری نمی‌توان

ی آن را بدهی) فاقد الشیء لا- یعطیه (چیزی که فاقد یک چیز است نمی‌تواند آن را بدهد) همین مورد است. وقتی که معلم مساله‌ای را نمی‌داند چطور می‌تواند آن را به دیگری تعلیم نماید؟! وقتی که مربی خصلتی را ندارد چگونه می‌تواند آنرا در دیگری ایجاد کند؟! بنابراین، آن معلم و مربی که می‌خواهد تعقل را در انسانها تقویت نماید و قوه عقل را در مغز آنان بفعلیت برساند، نخست باید خود از قوه عقل و برخوردار از فعالیت صحیح آن، بهره‌مند باشد. همچنین برای ساختن انسان حق‌شناس و حقیقتگرا، خود مربی باید حق‌شناس و حق‌گرا باشد. اگر ما بخواهیم عوامل محرومیت انسانها را از داشتن اخلاق پسندیده و عشق به علم و معرفت، تحت محاسبه در آوریم، قطعی است که اگر این محرومیت دو عامل داشته باشد، یکی از آن دو عبارت است از محرومیت خود معلمان و مربیان از معرفت و گردیدن. این عامل است که انسانهای فراوانی را نه تنها از معرفت و گردیدن دلسرد می‌کند، بلکه آنان را ضد آن دو بال پرواز برای کمال می‌نماید. مساله چهارم- آیا راهی وجود دارد که انسانهایی که در دوران تعلیم و تربیت توانسته‌اند آزادی معقول را بدست بیاورند و با روشی معقول از حق‌گزینش استفاده کنند، وقتی که وارد

جامعه می‌شوند امواج جامعه آنان را با کوبیدن به این صخره و آن کوه و انداختن آنان در سنگلاخها و خارستانها نابود نسازد؟ پاسخ این سوال بسیار با اهمیت، این است که آری، و آن راه عبارت است از هماهنگی متصدیان سیاست (مدیریت) جامعه و قوانین و توجیهات فرهنگی در بوجود آوردن فضائی در جامعه که نتیجه تعلیم و تربیتهای سازنده را محو و نابود نسازد. لذا باید گفت وحدت و هماهنگی همه ابعاد حیات انسانها همانگونه که به عنوان مبنای اصلی اسلام است، باید از همه دیدگاهها بگریان افتد تا تعلیم و تربیت سازنده نیز به نتایج خود برسند. این یک تصور بدیهی است که یک جاندار فعالیتهای زندگی خود را با سلامتی و صحت همه اعضاء بدن خود می‌تواند انجام بدهد و با کوچکترین نقص در یکی از اعضاء به همان مقدار و کیفیت فعالیت زندگی جاندار مختل می‌گردد. ولی قضیه وحدت ابعاد حیات انسانی از این مساله که گفتیم خیلی بالاتر است و آن این است که با ورود اختلال به یکی از ابعاد حیات انسانی، ابعاد دیگر نیز مختل می‌گردد، به این معنی که اگر بعد اقتصادی انسان چه در حال انفرادی و چه در حال جمعی غیر منطقی باشد، حقوق و سیاست و اخلاق و همه عناصر فرهنگی او نیز غیر منطقی خواهد بود

. و اگر بعد حقوقی یک انسان یا یک جامعه بی‌اساس و ظالمانه باشد، بدیهی است که بقیه ابعاد نیز بی‌اساس و ظالمانه خواهد بود. اگر وضع انسانی را درست مورد توجه قرار بدهیم، خواهیم دید که اساسی‌ترین نقش را در اصلاح و تنظیم همه ابعاد انسانی و به فعلیت رساندن وحدت و هماهنگی آنها همان تعلیم و تربیت بعهده دارد که متأسفانه تا کنون اهمیت شایسته آنرا به مردم جوامع قابل درک نساخته‌اند. بنابراین، اینکه می‌بینم حتی با اهمیت دادن به مساله تعلیم و تربیت، نتایج مطلوب بدست نمی‌آید، و همین که انسانهای مورد تعلیم و تربیت وارد جامعه می‌شوند، با انگیزه‌ها و عوام موجود در جامعه رنگ آمیزی و توجیه می‌شوند، به جهت

ناهماهنگی پدیده‌ها و ابعاد انسان در جامعه با مفاد تعلیم و تربیتها است. با این حال، یک نکته بسیار مهم در این مبحث وجود دارد که اگر مراعات شود، مطمئنا تعلیم و تربیت را بارور خواهد ساخت. و آن این است که اگر این قضیه را (تو یک انسان به تنهایی، هم فردی و هم اجتماعی، هم قطره‌ای و هم دریائی، هم معلولی و هم علتی) حتما و حتما در تعلیم و تربیت بگنجانیم و به انسان مورد تعلیم و تربیت بفهمانیم و قابل پذیرش بسازیم که تو به جهت داشتن قدرتهای مت

نوع می‌توانی در زیر عوامل محیط و اجتماع متلاشی نشوی و موجودیت خود را حفظ کنی و بقول طغرائی: و انما رجل الدنيا و واحدها من لا یعول فی الدنيا علی رجل (و جز این نیست مرد دنیا و یگانه مرد دنیا، کسی است در دنیا به هیچ مردی تکیه نکند.) و بقول حافظ: غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق بگیرد آزاد است ای فرزندان عزیز، ما مولوی را آدمی شوخی کننده نمی‌دانیم که می‌گوید: از تو ای جزئی ز کله‌ها مختلط فهم میکن حالت هر منبسط انسان باش تا انسانها بر تو تکیه کنند و چون انسانی، امکان ندارد که نه انسانها را به جهت تکیه بر تو تحقیر کنی و نه سد راه کمال استقلالی آنها باشی. اگر فرزندان از شما معلمان و مربیان دلیل بپرسند و شما را استیضاح کنند که محیط و اجتماع مانند اقیانوس است، چگونه امکان دارد من یا ما که قطره یا قطره‌هایی بیش نیستیم در آن اقیانوس استقلال خود را حفظ کنیم؟! شما معلمان و مربیان به آن فرزندان عزیز پاسخ خیلی ساده و منطقی دارید که قطعاً نه تنها آن عزیزان را قانع خواهد ساخت بلکه آنان را با نشاط فراوان به راه انداخت، و نه تنها آنان قادر خواهند گرفت و نجاتشان خواهند داد. آن پاسخ شما اینست: فرزندان عز

یز، آیا شما در تاریخ خوانده‌اید و می‌دانید که تاریخ بشری از آغاز جریانش تاکنون انواعی بسیار فراوان از دگرگونیها و تحولات و بروز آگاهیهای مثبت صنعتی، هنری، جهان‌بینی، علمی، مذهبی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی، مدیریت و غیرذکک بخود دیده است؟ قطعی است که فرزندان عزیز ما خواهند گفت: آری. حالا موقع سوال دوم می‌رسد و آن این است که فرزندان عزیز، آیا این همه تحولات و جهشها بوسیله همه مردم اجتماع در یک زمان بوده است یا آنها از مغز یک نابغه یک متفکر، بروز کرده آنگاه اقلیتهای استثنائی معنای ضروری و مفید تفکرات بوجود آورنده تحول و جهش را درک نموده‌اند و سپس تدریجا مردم جوامع آنها را فهمیده و پذیرفته و شرکت کرده‌اند؟ آیا چنین نیست؟ فرزندان ما خواهند گفت: آری. در این موقع شما معلمان و مربیان خواهید گفت: پس چرا معطلید؟! پس چرا به خیال اینکه شما قطره‌اید از اقیانوس می‌ترسید، فردی هستید از جامعه بیمناکید، معلولید از علت شدن هراس دارید؟! هیچ جایی برای تردید نیست که فرزندان ما کمترین حرفی در برابر پاسخهای شما معلمان و مربیان نخواهند داشت. تنها سخنی که با شما در میان خواهند گذاشت، این است که ای معلمان و مربیان ارجمند ما، چون ما هم شنیده

ایم و هم می‌بینیم که- در این ورطه کشتی فرو شد هزار نیامد از آن تخته‌ای بر کنار آن حقایق را بما تعلیم نماید و ما را تربیت نماید که فردا تباهیها و تضادها و کثافتها و آلودگیهای جامعه عنان شخصیت را از ما نرباید و استقلال وجودی ما را به خطر نیندازد و ما را در خود هضم نکند و ما را در ورطه و کام خود که دهان برای بلعیدن همه باز کرده است فرو نبرد. (ادامه جلد ۱۷) رکن چهارم مواد مهمی که به عنوان اهداف برای تربیت منظور شده‌اند. متفکران علوم تربیتی مباحث متنوع و مشروحی را به عنوان مواد تربیتی ذکر کرده‌اند. مولف کتاب (تاریخ فلسفه تربیتی) در ج ۱ از ص ۲۱ تا ۲۶ مواد اصلی این اهداف را به قرار زیر در پانزده قسمت خلاصه کرده است: ۱- تعقل ۲- قدرشناسی از فرهنگ ۳- پرورش خلاقیت ۴- اهمیت درک و به کار بردن دانش ۵- تماس با اندیشه‌های مهم ۶- ارزشهای معنوی و اخلاقی ۷- مهارتهای اصولی ۸- کار آمدی شغلی ۹- سازگاری بهتر با زندگی خانوادگی ۱۰- شارمندی موثر ۱۱- سلامت بدنی و روانی ۱۲- تغییر شخصیت برای سودمند بودن و علاقه به آگاهی و دانش و درک حقیقت ۱۳- بوجود آوردن علاقه‌های پایدار ۱۴- صلح‌جویی ۱۵- تجدید مداوم و فهماندن این که بشر مقیاس

جهان است. بطور مقدمه دو نکته مهم را درباره مواد پانزده گانه فوق متذکر می‌شویم: نکته یکم- اغلب مواد فوق کلیاتی هستند که شاید مطلوبیت آنها مورد تردیدی برای هیچ کس نباشد. آنچه که می‌بایست مورد دقت و توضیح قرار بگیرد، بیان ملاکها و اصول و

انگیزه‌های آن مواد می‌باشد. به عنوان مثال: تعقل و تقویت آن یکی از بااهمیت ترین مواد فوق است، ولی این مسائل روشن نشده است که ملاک این که یک جریان ذهنی، تعقل است چیست؟ انگیزه تعقل را چگونه باید در نونهالان و میانسالان و بالاتر از میانسالان بوجود آورد؟ و بالاخره کدامین قوانین هستند که باید تعقل را هدایت و توجیه نمایند؟ قدرشناسی از فرهنگ بسیار جالب است، همان اندازه که سکونت در یک مسکن زیبا و دارای شرایط بهزیستی مادی و معنوی بسیار جالب است. ولی این مفهوم کلی به ما نمی‌گوید که ملاک یک فرهنگ عالی که بتواند با دیگر اهداف تربیت هماهنگ بوده و مکمل همدیگر باشند، چیست؟ نکته دوم- در مواد پانزده گانه فوق اگر چه یک ماده (۱۲) درباره شخصیت و تغییر آن گفته شده است، ولی هیچ تفسیر و توجیه علمی و فلسفی درباره این حقیقت که می‌توان گفت موضوع اصلی علوم تربیتی است، به میان نیامده است. حال می‌پردازیم به

بحث و توضیح یکایک مواد پانزده گانه: ۱- تعقل - مولف کتاب فوق می‌گوید: (تعقل نخستین نیاز است. کمتر کسی از منابع فکر خویش آگاه است. بنابراین، ما قسمت اعظم وقت خود را در خیالبافی بسر می‌بریم و برای عقیده‌هایی که از پیش داریم، دلیل می‌تراشیم. تعقل نیازمند روش عینی است و خود چنین روشی موجب می‌شود که انسان نظریه‌های آزمایشی تنظیم کند و صحت و سقم آنها را با روش آزمایشگاهی معلوم دارد. تعقل یک فعالیت قصدی است و به گفته دیویی: (وضع نامعلومی را به معلوم تبدیل کند). این ماده که در تربیت اسلامی فوق‌العاده بااهمیت تلقی شده است، به سه ماده اساسی تحلیل می‌شود: الف- تعقل دارای مفهومی است که آن را می‌توان چنین توصیف نمود: تعقل که باید تقویت شود، عبارتست از تفکر هدفدار با انطباق بر قوانین، یا به عبارت صحیحتر با انطباق قوانینی که صحت آنها اثبات شده است بر آن. این ماده در قرآن مجید با عبارات گوناگون شدیداً مورد تذکر قرار گرفته است، با کلمه تفکر در ۱۶ آیه مانند: قل هل یستوی الاعمی و البصیر افلا تتفکرون: (به آنان بگو: آیا نابینا و بینا یکی است؟ آیا فکر نمی‌کنید؟) و با کلمه عقل در چهل و نه آیه مانند: و یجعل الرجس علی الذین لایعق

لون: (و پلیدی را برای کسانی قرار می‌دهد که تعقل نمی‌کنند). با کلمه تدبیر در چهار آیه مانند: افلم یدبروا القول ام جائهم ما لم یات آبائهم الاولین: (آیا آنان در گفتار الهی (که عین حق است) نیندیشیده‌اند، یا برای آنان چیزی آمده است که برای پدران گذشته آنان نیامده بود؟) و با کلمه لب که به معنای عقل ناب و تعقل عمیق است در شانزده آیه. البته این کلمه در شکل جمع (الباب) و با کلمه (اولو) که به معنای صاحبان (صاحبان عقول) است در آیات مزبور آمده است، مانند: ان فی خلق السماوات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لایات لاولی الالباب: (قطعاً در آفرینش آسمانها و زمین و اختلاف (یا تعاقب) شب و روز آیه‌ای است برای عقلاء (خردمندان).) و بدان جهت که خداوند متعال اکیدا دستور به تقویت عقل می‌فرماید، لذا باید گفت در آن آیه‌ای که ماده لب آمده است، در حقیقت تحریک و تشویق شدید برای تعقل و تفکر می‌نماید. و با کلمه شعور در ۲۶ آیه مانند: و ما یخدعون الا انفسهم و ما یشعرون: (آنان که در صدد نیرنگ زدن به خدا و به کسانی که ایمان آورده‌اند، برمی‌آیند، و آنان نیرنگ نمی‌زنند مگر به خودشان و نمی‌فهمند). و با کلمه فقه در پانزده آیه مانند: انظر

کیف نصراف الایات لعلهم یفقهون: (بنگر که چگونه آیات را برای کسانی که خوب می‌فهمند، مورد تصریف (گرداندن) قرار می‌دهیم). ملاحظه می‌شود که ۱۱۷ آیه در قرآن مجید در تحریک به تفکر و تعقل و تدبر و تحصیل عقل ناب و شعور و فهم عالی وارد شده است و اگر بخواهیم از دیگر کلمات که با دلالت غیر مستقیم به ضرورت تقویت پدیده‌های مزبور تاکید می‌نمایند، استفاده کنیم مانند تذکر، شماره آیات مربوطه از ۳۰۰ تجاوز می‌کند. ماده دوم- عبارتست از موضوعات و قضایایی که باید ذهن نونهالان و میانسالان و حتی کهنسالان با اختلاف در کمیت و کیفیت آنها بر حسب مقاطع عمر، درباره آنها تعقل نماید. ماده سوم- تصفیه و تثبیت آن قوانینی که فعالیت عقلانی باید بر طبق آنها به جریان بیفتد. اهمیت هر دو ماده به قدری است که شاید نیازی به توضیح نداشته باشد، با این حال برای توجه جدی به محتوای دو ماده، توضیح مختصری را لازم می‌دانیم. اگر بخواهیم با یک تشبیه ساده ماهیت ماده دوم را در نظر بگیریم، آن تشبیه عبارتست از این که نیروی فعالیت فکری و عقلانی و شعور و تدبیر و به کار

انداختن لب (عقل ناب) و وصول به مقام فهم عالی مانند آسیابی است که به جهت خاصیت اصلی مغز در فعالیت دائمی است، لذا ارزش فعالیت نیروی مزبور مربوط به موضوعات و قضایائی است که به آن نیرو تحویل داده می‌شود. چنانکه آسیاب هر ماده‌ای را که در آن ریخته شود، آرد می‌کند و آن را تحویل می‌دهد، همچنین نیروی تفکر و تعقل، ارزش خود را در موضوعات و قضایائی نشان می‌دهد که به آن نیرو تحویل داده شده است. در آن هنگام که مواد ضروری و مفید به نیروی تفکر و تعقل داده نشد، خیالپروری و غوطه خوردن ذهن انسانی در تخیلات و توهمات خواه در دوران ما قبل جوانی و خواه در دورانهای جوانی و میانسالی و کهنسالی یک امر کاملاً طبیعی است. به همین جهت است که می‌گوییم: درد و رنجهای متنوع انسانها مربوط به کمبود استعداد تفکر و تعقل نیست، بلکه مستند به عرضه نکردن مواد ضروری و مفید به آن استعداد است. برای تقویت عقل و تفکر و بهره‌برداری صحیح از این استعداد بزرگ، اصلاح وسائل و ابزار اطلاعات و آگاهیها که امروز با انواع گوناگون، چشم و گوش و مغز انسانها را تسخیر کرده‌اند، ضرورت حیاتی دارد. این یک قانون کاملاً بدیهی است که ذهن بشری حتی یک دقیقه از فعالیت و تموج باز نمی‌ایستد و این جریان دائمی، انگیزه‌ها و مواد خود را معمولاً از آنچه که در فضای جامعه در جریان است، می‌گد

یرد. این قانون جریان دائمی ذهن را مولوی چنین مطرح نموده است: یک زمان بیکار نتوانی نشست تا بدی یا نیکی از تو نجست این تقاضاهای کار از بهر آن شد موکل تا شود سرت عیان ورنه کی گیرد گلابه تن قرار چون ضمیرت می‌کشد آن را به کار تا سه تو آن کشش را شد نشان هست بیکاری چو جان کندن عیان پس گلابه تن کجا ساکن شود چون سر رشته ضمیرت می‌کشد در روانی روی آب جوی فکر نیست بی خاشاک خوب و زشت ذکر او روانست و تو گویی واقف است او دوانست و تو گویی عاکف است گر نبودی سیر آب از خاکها چیست در وی نو به نو خاشاکها هست خاشاک تو صورتهای فکر نو به نو در می‌رسد اشکال بکر چیست نشانی آنک هست جهانی دگر نو شدن حالها رفتن این کهنه‌ها است روز نو و شام نو باغ نو و دام نو هر نفس اندیشه نو نوخوشی و نوعنا است برای همین است که منابع اسلامی با تذکر فراوان به لزوم آشنایی با قوانینی که تفکر هدفدار و تعقل باید بر طبق آنها حرکت کنند، آن مواد ضروری و مفید را که اداره کننده (حیات معقول) انسانها می‌باشند، بیان می‌نماید و طرق پیدا کردن این مواد را گوشزد می‌کند. وقتی آیتی را که در توضیح ماده اول آورده‌ایم، با دقت کامل

مورد توجه قرار بدهیم، این مسئله را که مطرح کردیم، به خوبی اثبات میشود که نیروی تعقل چگونه باید تقویت گردد، و کدامین مواد برای حرکت در مسیر (حیات معقول) برای تحویل دادن به آسیاب مغز ضروری و مفید می‌باشند. ضمناً همان آیات، حیاتی بودن بدست آوردن اصول و قوانین صحیح را که در پهنه هستی چه برای فهم واقعیات برون ذاتی و چه برای درک واقعیات درون ذاتی باید فهمید، گوشزد مینماید. ماده سوم- در بالا اشاره کردیم که بدون فهم قوانین و اصول کلی درباره دو قلمرو درون ذاتی و برون ذاتی، تعقل و تفکر هدفدار امکان‌پذیر نیست. برای اثبات این مسئله می‌گوییم: تعقل، آن فعالیت ذهنی است که پس از احراز و تشخیص هدف به کار می‌افتد و تردیدی نیست در اینکه هدف از هر مقوله‌ای هم که باشد، حتماً دارای هویتی معین است، لذا مسلماً حرکت برای وصول به این هویت معین باید بوسیله واقعیاتی مشخص باشد که با آن هدف، ارتباطی شبیه به ارتباط علت و معلول دارند. و هر واقعیت مشخصی با هویتی مخصوص به خود که دارد، بدون قانون نمی‌تواند بوده باشد. بنابراین، ضرورت قانون برای تعقل، به قدری بدیهی است که بی‌نیاز از اثبات است. هر قضیه‌ای پیش از اثبات شدن، ماده‌ای برای تعقل است و پ

س از اثبات شدن، قانونی است که تعقل بر طبق آن باید حرکت کند. با نظر به ماهیت فعالیت تعقل، این مطلب را می‌توان به عنوان یک اصل کلی پذیرفت که (هر قضیه‌ای پیش از اثبات شدن، ماده‌ای برای تعقل است و پس از اثبات شدن قانونی است که تعقل بر طبق آن باید حرکت کند). و اگر بخواهیم این مسئله بدون هیچ ابهامی مطرح شود، باید بگوییم: هر قضیه‌ای که در صدد اثبات شدن است یعنی مغز آدمی در صدد فهمیدن آن قضیه است، ماده‌ای برای تعقل یا تفکر هدفدار است و مادامی که مرحله تحقیق را

می‌گذراند، نمی‌تواند برای تعقل مورد بهره‌برداری قرار بگیرد و همین که آن قضیه بطور کلی اثبات شد، آنگاه بصورت قانون کلی درمی‌آید که تعقل باید بر طبق آن حرکت کند و نمی‌تواند کمترین تخلفی از آن داشته باشد. و برای این که یک ماده تعقل بصورت قانون کلی درآید، متن جریان ذهنی که در این موقعیت وجود دارد، تفکر هدفدار است. و برای این که این تفکر بصورت قانون کلی درآید، انواعی از فعالیت‌های ذهنی ممکن است به کار بیفتد مانند توجه به این که هر پدیده‌ای در این جهان هستی قانونی دارد، مانند حدس و تجسیم و حتی تداعی معانیها و نیروی ابتکار و شهود و غیر ذلک. در اینجا از تذکر یک نکته مج

بوریم، و آن نکته این است که برای تقویت عقل و اثبات ضرورت تفکر هدفدار، حتما باید ذهن انسانها را با قوانین کلی مربوطه به قدر لازم و کافی آشنا ساخت. آن گونه تفکرات که ناشی از جهشهای مغزی و به فعلیت در آمدن نبوغها است، در مبحث خلاقیت مشروحا مورد بررسی قرار خواهد گرفت. ۲. قدرشناسی از فرهنگ- فردریک مایر درباره لزوم این ماده تربیتی چنین می‌گوید: (به قدرشناسی از فرهنگ باید اهمیت داد. تربیت بدون لذت بردن از هنر و ادب ناقص است. شناسایی شاهکارهای بزرگ گذشته ممکن است ما را به ارزیابی فرهنگ زمان معاصر یاری و راهنمایی کند. به گفته ویتمن: مسئله هراس انگیز تربیت امروزی همانا ابتذال آن است. غالبا به نوعی عقیده توحید برمی‌خوریم که هنرهای صنعتی را با شاهکارهای سوفوکلس یکی می‌داند، ادگار گست را با رابینسون جفرز، دیل کارنگی را با سقراط و میکل آنژ را با نقاشان ساتردی ایونینگ پست برابر می‌شمارد. مقصود از قدرشناسی تنها شناسایی شاهکارهای بزرگ هنری نیست، بلکه باید در روش خود تجدید نظر کنیم، تا هنر جزء زندگی ما شود و ارزشهای اساسی و هدفهای ما را کیفیت شرطی بدهد.) فرهنگ به معنای عمومی آن، نیاز به یک تعریف جامع دارد که به جهت گسترش خیلی

زیادی که آن معنای عمومی دارد، بسیار دشوار به نظر می‌رسد، لذا گاهی دیده می‌شود که بعضی از فرهنگشناسان می‌گویند: معنای فرهنگ به جهت عمومیت وسیعی که دارد، نظیر وجود، قابل تعریف نیست. اگر از این مسئله صرف نظر کنیم، اشکال بزرگتری که در تعریف فرهنگ با آن روبرو خواهیم گشت، تنوع و اختلاف شدید عناصر فرهنگی است، بطوری که پیدا کردن یک جامع با هویت معین برای تعریف فرهنگ، اگر امکان‌ناپذیر نباشد حداقل خیلی دشوار است. ما همین مشکل را در تعریف زیبایی هم می‌بینیم، زیرا فاصله میان یک دسته گل، با زیبایی نمود عاطفی مادران و فاصله این دو با شب مهتاب و فاصله آنها با آبشار زیبا و فاصله آنها با یک آهنگ موزون و دلپذیر و فاصله همه اینها با زیبایی عدالت و حق‌گرایی روح و غیر ذلک، به قدری زیاد است که با هیچ مفهومی دارای هویت روشن نمی‌توان آنها را جمع کرده و زیبایی را با آن تعریف نمود. آیا یک متفکر می‌تواند یک هویت معین از تعادل اجزاء و نظم ریاضی موضوعی زیبا که پدیده‌ایست عینی، و احساس زیبایی و شهود آن که پدیده‌ایست درونی، بوجود بیاورد؟! وضع ما درباره فرهنگ هم با تنوع شدید و حتی متباین که در انواع فرهنگ دیده می‌شود، درست مانند وضع ما در

اره حقیقت زیبایی است. به عنوان مثال: یک اخلاق تابو در یک جامعه، نوعی از فرهنگ آن جامعه است. اخلاق تابو عبارتست از رفتار یا احساس درباره پدیده‌هایی از جهان عینی که هیچ دلیل عقلانی ندارد، بلکه گاهی اقسامی از تابوها دیده می‌شوند که ضد عقل می‌باشند. از طرف دیگر همان جامعه که دارای تابو است، ممکن است تاکید شدید بر نو اندیشی و استمرار تجدید در تفکر داشته باشد که خود مستلزم مبارزه دائمی با جمود اخلاقی است. ما امروزه در جوامع فراوانی می‌توانیم به تضادهایی در عناصر فرهنگی برخورد کنیم. به عنوان مثال: فرهنگ نژادگرایی با مختصاتی که دارد در اغلب جوامع دنیا از دورانهای قدیم رواج داشته است. در عین حال ادیان حقه و یا اخلاقیهای متعالی حتی مکتبهایی با هدفگیری انسانی کلی که موجب بوجود آمدن فرهنگ تعمیم محبت بر انسانها و گرایشها و جذبه‌های عالی معنوی و عرفانی میگردد نیز در آن جوامع بروز نموده و مورد قبول قرار گرفته‌اند. با این حال، این دو عنصر متضاد فرهنگی همچنان بوجود خود ادامه می‌دهند، و متاسفانه فرهنگ نژادگرایی و نژادپرستی معمولا رنگ

انسان‌گرایی را مات می‌سازد و اغلب بر آن چیره می‌شود. پس این ماده (قدرشناسی از فرهنگ) حتما باید مو رد دقت و تحلیل جدی قرار بگیرد. ۳- پرورش خلاقیت- مولف می‌گوید: (تربیت اغلب اوقات متمایل به تقلید از گذشته است. نظم و ترتیب را به خاطر نظم و ترتیب مورد تاکید قرار می‌دهد، از فردیت دانش آموزان چشم می‌پوشد. گاهی کار تربیت به قدری کسل کننده و بی روح است که سائقه‌های خلاق آدمی را از بین می‌برد. برای خلاقیت، تنها بینش کافی نیست، بلکه خلاقیت مستلزم تمرکز قوا و وقف وجود خویشتن است. از این روست که تامس و ولف بارها در داستانهای خود تجدید نظر می‌کرد و وقتی که مشغول انجام دادن یک کار خلاق می‌شد، تمام علاقه‌ها و میلهای دیگر او تحت الشعاع قرار می‌گرفت. معلم در صورتی می‌تواند به خلاقیت کمک کند که دانش آموزان را برانگیزد، ذوقهای نهفته آنان را مکشوف سازد و به اصالت و فردیت آنان احترام بگذارد. هدف معلم باید این باشد که دانش آموزان را از فعل‌پذیری به فعالیت و از تقلید به خلاقیت راهنمایی کند.) برای بررسی مسائل مربوط به خلاقیت، چند مسئله بااهمیت را باید مورد دقت قرار بدهیم: مسئله اول- آیا مرزی بین فرد و اجتماع از نظر انسان‌شناسی وجود دارد یا نه؟ مسئله دوم- آیا فرد در برابر اجتماع از اصالت برخوردار است یا نه؟ مسئله سوم- آیا خلاقیت که قطعا از پدیده‌های فردی (یا افرادی) است، با پیشرفت و عقب ماندگی اجتماع رابطه مستقیم دارد؟ مسئله اول- میان فرد و اجتماع از دیدگاه فیزیکی، مرزی کاملا روشن که نیازی به اثبات ندارد، دیده می‌شود، اما از دیدگاه حیاتی و روانی، مسئله به این سادگی و روشنایی نیست، زیرا فرد از هر دو بعد، ارتباط بسیار عمیق و دامنه‌دار با مردم اجتماع دارد، چنانکه با محیط طبیعی جغرافیایی دارای پیوستگی عمیق و دامنه‌دار می‌باشد. این دو ارتباط هر اندازه هم شدید بوده باشد، بالاخره فرد موجودیست دارای هویت معین که بوسیله همین هویت، مختصاتی برای خود دارد. درست است که عوامل و انگیزه‌های اغلب پدیده‌های حیاتی و روانی را محیط و اجتماع برای افراد انسانی بوجود می‌آورد، ولی محل انعکاس و اتصاف و فعالیت و دریافت همه پدیده‌های حیاتی و روانی، خود فرد انسانی است. باغبانی که در اجتماع، باغ زیبایی را احداث کرده است، کاری است که بدون دخالت فرد تماشاگر و سیاحتگر انجام گرفته و عامل لذت حاصل از تماشا را آن باغبان بوجود آورده است، ولی فردی که به آن باغ زیبا تماشا می‌کند، شخصا احساس لذت می‌نماید و این باغبان بوجود آورنده باغ در اجتماع نیست که مقداری لذت در درون فرد تماشاگر وارد نموده باشد، بلکه او عامل لذت را در جهان برونی بوجود آورده است که با تماشای آن، لذتی در درون فرد بروز می‌نماید. همچنین است اندیشه، تعجب، خنده، گریه، درد و لذت با انواع فراوانی که دارند. هر گاه محیط یا اجتماع در بوجود آمدن همه این پدیده‌ها در درون دخالت بورزند، چنانکه گفتیم تنها از راه ایجاد عوامل و انگیزه‌های آنها در جهان برونی است که هر یک از افراد با ارتباط با آنها، نتیجه یا معلول آن ارتباط را که پدیده‌های مزبور می‌باشند، در درون خود در می‌یابند. نتیجه این بررسی اینست که هر فردی اگر چه عوامل دگرگونیها و انعکاسات و اتصافها و فعالیتها و دریافتهای درونی را از جهان برونی می‌گیرد، ولی پس از گرفتن، یا فقط موجب بروز پدیده‌های مزبور در درون وی می‌گردد و یا به جهت قدرت مغزی و شخصیت موجب می‌شود که فعالیتهایی از درون او سر برمی‌کشد که در محیط و اجتماع اثر میگذارد، و گاهی به کلی آن دو را دگرگون می‌سازد. مسئله دوم- آیا فرد در برابر اجتماع از اصالت برخوردار است یا نه؟ به نظر میرسد اگر مسئله اول بطور دقیق حل شود این مسئله نیز حل می‌گردد. یعنی اگر مقصود از اصالت، موجودیت واقعی و برخورداری از رابطه تاثیر و تاثر ر می‌باشد، هر یک از دو حقیقت (فرد و اجتماع) از اصالت مخصوص به خود برخوردار می‌باشد. یعنی فرد موجودی است دارای هویت معین با مختصات حیاتی و روانی که خود او شخصا دارای آنها می‌باشد و آنها را در می‌یابد، همچنین فرد دارای استعداد پذیرش تاثر از اجتماع و قدرت ایجاد تاثیر در آن است. اگر این دو امر (هویت معین با مختصات حیاتی و روانی شخصی و قدرت ایجاد تاثر در اجتماع) نتواند اصالتی به فرد بدهد، به اجتماع نیز که جنبه تاثر از فرد (نوابغ و شخصیت‌های بزرگ) دارد و در عین حال دارای قدرت تاثر در فرد می‌باشد نمی‌تواند اصالتی بدهد، همچنین اجتماع نیز از اصالت به معنای ایجاد تاثر در فرد برخوردار

است. مسئله سوم- آیا خلاقیت که قطعاً از پدیده‌های فردی (یا افرادی) است، با پیشرفت و عقب ماندگی اجتماع رابطه مستقیم دارد؟ البته از نظر منفی این رابطه صحیح است، یعنی جامعه عقب افتاده که هیچ گونه علم و اندیشه و تشنگی به حقیقت جویی در آن وجود ندارد، نمی‌تواند از عهده پرورش و به فعلیت در آوردن استعدادهای فرهنگ پویا برآمده و خلاقیتها را از درون افراد به جریان بیندازد. اما از نظر مثبت، یعنی در جامعه‌یی که علم و اندیشه و فرهنگ پویا و تشنگی به حقیقت

ت جویی پیشرفته است، زمینه برای بروز خلاقیتها آماده می‌باشد، ولی برای شناخت کمیت و کیفیت خلاقیتها که بالضروره یا ممکن است در چنین جامعه‌ای بروز نمایند، ضوابط علمی نداریم. همین مقدار می‌دانیم که برای بروز خلاقیت، شرایطی لازم است که به عنوان اجزایی از علت، باید بوجود بیاید، ولی شرایط کافی که مانند علت تامه (کامل) بالضروره باید خلاقیت را به فعلیت بیاورد، هنوز از دیدگاه علم روشن نشده است. اساسی‌ترین دلیل این تاریکی این است که اگر ما قدرت درک و بوجود آوردن شرایط لازم و کافی خلاقیتها را در اختیار داشتیم، می‌توانستیم مسیر تاریخ را مطابق آرمانهای خود تغییر دهیم! نیز از بررسی وضعیت ذهنی و روانی نوابغی که برای بشر موضوعها و طرق جدید را کشف نموده یا آثار ابداعی هنر را بوجود می‌آورند، اثبات می‌شود که ضرورتی وجود ندارد که وصول به یک موضوع تازه برای نابغه، محصول مستقیم معلوماتی باشد که آنها را در اختیار دارد. زیرا ما در هر رشته‌ای از علوم، شخصیت‌های فراوانی را می‌بینیم که از معلومات مربوط به رشته تخصصی خود در حد خیلی بالایی برخوردارند. با این حال لازمه جبری این برخورداری از معلومات و تخصص، اکتشاف و ابتکار یک امر جدید نیست، و

اکثراً در طول تاریخ علوم، با مکتشفین و مخترعین و نوابغی رویاروی می‌شویم که با معلومات معمولی به اکتشاف و اختراع موفق گشته‌اند. کلود برنار در مقدمه کتاب طب آزمایشی صریحاً مضمون این مسئله را متذکر گشته است که: (هیچ قاعده و دستوری معین نمی‌توان بدست داد که هنگام مشاهده امری معین، در مغز شخص محقق فکری تازه راهیابی کند، فقط پس از آن که آن فکر بروز کرد، می‌توان آن را در قواعد و مسائل علمی قرار داد که برای هیچ کس تخلف از آنها جایز نیست، ولی ریشه اصلی آن نامعلوم و منشا ابتکار و اکتشافات می‌باشند). تعریف و شرایط لازم خلاقیت در تعریف پدیده خلاقیت، می‌توان مطالبی را مورد توجه قرار داد که ممکن است به عنوان تعریف خلاقیت در نظر گرفته شود. بعضی از محققان در این مساله چنین گفته‌اند: (خلاقیت عبارتست از حل مساله به نحوی که ماهیتی اصیل و نو داشته باشد). و این نظریه عقیده آن عده را که می‌گویند: (خلاقیت عبارتست از بوجود آوردن چیزی نو) مردود می‌شمارد و می‌گوید: (این کار همیشه مستلزم یک پاسخ نو است، ولی صرف نو بودن و اصیل بودن یک فکر یا عمل به تنهایی خلاقیت را تشکیل نمی‌دهد، زیرا اگر بنا باشد یک پاسخ، جزئی از فرایند خلاقیت باشد، م

ی‌بایست در انطباق با نیازهای واقعی مساله‌ای را حل کند). و می‌گوید: (بالاخره خلاقیت حقیقی مستلزم ارزشیابی و تبیین یک بینش اصل، نگهداری و پروراندن آن بطور کامل است). همان طور که این محقق متوجه بوده است، برای بدست آوردن تعریف حقیقی خلاقیت نمی‌توان به این مفاهیم و مطالب اکتفا کرد. زیرا مختصاتی که برای روشن ساختن ماهیت خلاقیت گفته می‌شود، یا مربوط به انگیزه تحرک این نیرو است و یا نتایج و خواص، همزمان با به کار افتادن نیروی مزبور است. به همین جهت است که بعضی محققان دست از تعریف ماهیت محض خلاقیت برداشته و به تحقیق درباره چهار موضوع مهم: ۱- فرایند خلاق ۲- تولید خلاق ۳- فرد خلاق ۴- موقعیت خلاق پرداخته‌اند. در توضیح موضوع یکم که فرایند خلاق است، چنین گفته شده است که: (در مرحله اول باید آمادگی به جهت اکتساب مهارتها، تکنیکها و تجاربی که موجب مطرح کردن مساله می‌شود، بوجود بیاید). این مطلب کاملاً صحیح است و یکی از شرایط اساسی بروز خلاقیت می‌باشد، زیرا واقعیات پشت پرده‌ای که بوسیله نوابغ به روی پرده آورده می‌شوند و در قلمرو معلومات قرار می‌گیرند، مانند واقعیات روی پرده که متعلق به علم ما هستند، نظم و قانونی دارند. لذا یک کشا

ورز هر اندازه هم که در قواعد و مسائل کشاورزی مهارت داشته و از تجارب بسیار فراوان در آن قواعد و مسائل برخوردار باشد،

نمی‌تواند در یک مسئله ریاضی، ابداع و اکتشاف و باصطلاح خلاقیتی داشته باشد. مرحله دوم - مرحله تمرکز نیروها و کوششهای فرد خلاق به حل مساله است. گفته می‌شود: ممکن است در همین مرحله مساله بطور ناگهانی و بدون تاخیر و اشکال حل شود، ولی اغلب این مرحله همراه است با یاس و ناکامی زیاد، فشار عضلانی و ناراحتی که موجب می‌شود فرد از حالت خود - حمایتی محض، به حالت بعدی (حالت سوم) هدایت شود. به نظر می‌رسد این دو مرحله در بروز خلاقیت نقش اساسی را دارند که امیرالمومنین علیه‌السلام فرمود: و فی التجارب علم مستانف: (علم جدید در تجربه‌ها است.) دو مساله در این مرحله باید مورد دقت قرار بگیرد: مساله یکم - احتمال بروز اثر خلاقیت، یعنی بروز اکتشاف و ابداع است. همانطور که با کلمه امکان گفته میشود، هیچگونه ضرورت و حتمیت در کار نیست که عمل خلاقیت با متمرکز ساختن همه نیروهای مغزی و کوششهای مربوطه واقعیتی پیدا کند. مساله دوم -

باید توجه داشته باشیم که هیچ اکتشافی مستلزم روشن شدن همه واقعیات مربوط به موضوع کشف شده نمی‌باشد. حال می‌پزدازیم به تفسیر بقیه خطبه امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: (حکمتها برای شما می‌خوانم، از آنها می‌گریزید و شما را با پند رسا موعظه می‌نمایم (بدون اینکه در شما تاثیری کند)، هر یک راه خود می‌گیرید و پراکنده می‌شوید و شما را برای جهاد با طغیانگران تحریک می‌کنم، می‌بینم شما را که سختم به پایان نرسیده مانند فرزندان سبا پراکنده می‌شوید. (تفرقوا ایادی سبا، مثلی است که در موارد پراکندگی مردمی زده می‌شود که با وجود عامل پیوند مانند برادری و فرزندگی، متفرق می‌شوند و از یکدیگر دور می‌گردند.) اقومکم غدوه و ترجعون الی عشیه کظهر الحنیه عجز المقوم و اعضل المقوم (بامدادان اصلاحتان می‌نمایم، شامگاهان مانند پشت کمان خمیده بسوی من برمیگردید. (بدین ترتیب) اصلاح‌کننده ناتوان گشته و آنچه که می‌بایست اصلاح شود، غیرقابل انعطاف و گره خورده است.) دگر گونیهای سریع در وضع روانی مردم آن دوران و ثبات باعظمت شخصیت علی علیه‌السلام رنجهای و دردهایی که امیرالمومنین علیه‌السلام در دوران زمامداری خود از مردم متلون و ضعیف‌النفس و زبون در برابر هواهای نفسانی خود، متحمل شده است، واقعا برای ما قابل تصور نیست. حقیقت اینست که شکیبائی در برابر آن هم

ه مصائب و گرفتاریها که تاریخ از امیرالمومنین علیه‌السلام ثبت کرده است، از روشنترین دلایل اثبات مبدا و معاد و حکمت بزرگی است که زندگی انسانها را در روی کره خاکی در بر دارد. تلخی رنجهای و دردهای آن انسان که به تنهایی دلیل وجود خدا و نظاره او بر هستی است (امیرالمومنین علیه‌السلام) موقعی قابل درک است که نخست ثبات باعظمت شخصیت آن بزرگ بزرگان را دریافت کنیم، سپس رنگارنگ بودن و خود باختن متوالی و ضعیف‌النفس بودن و زبونی آن پست صفتان را در نظر بگیریم. وقتی که در ثبات شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام می‌اندیشیم، در حیرتی فرو می‌رویم که قابل توصیف نیست. ثبات شخصیت آن حضرت در درجه‌ای از عظمت است که می‌توان گفت: در درون او ثابت مطلقى بوجود آمده است که در میدان جنگ همان علی بن ابیطالب است که در محراب عبادت، در موقع مشورت همان است که در هنگام اندیشه انفرادی، در رویارویی با چشمگیران و اشراف، همانست که در برابر بینوایان و مستضعفان جامعه، در پیروزی همان است که در شکست ظاهری. این گونه ثبات شخصیت را که امیرالمومنین علیه‌السلام از آن برخوردار بوده است، در نظر بگیرید و سپس تلون و ضعف نفس و سرعت انعطاف پذیری آن مردم را در برابر عوامل

حیات طبیعی محض مورد توجه قرار بدهید، ببینید آیا تحمل و شکیبائی چنان شخصیت با ثبات و دریافت‌کننده مطلق، در برابر آن همه رنگارنگیها و خود باختنها و بی‌شخصیتهای را جز با ارتباط با خداوند ذوالجلال می‌توان تصور نمود؟! با این دردها و رنجهای چرا امیرالمومنین علیه‌السلام آن مردم را بحال خود رها نمی‌کرد؟! پاسخ این سوال چنین است که اولاً - اگر چه طرف مستقیم تعلیم و تربیتها و نصایح امیرالمومنین علیه‌السلام مردمان آن زمان و آن جامعه بوده است، ولی هیچ جای تردید نیست که طرف حقیقی، همه انسانهای قرون و اعصار بوده است، لذا به قول ابن ابی‌الحدید و دیگر آشنایان محقق با نهج البلاغه و اثر آن در انسانها، این سخنان مورد استفاده فلاسفه و حکماء و عرفاء و سیاستمداران و ادباء و زهاد و معلمان و مربیان و همه پیشتازان جوامع بشری قرار گرفته

است. ثانیاً او چنانکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده بود، میدانست که: لئن هدی الله بک رجلا خیر مما طلعت الشمس علیه و غرب: (اگر خداوند بوسیله تو مردی را هدایت کند، بهتر است از همه آنچه که آفتاب بر آن طلوع و غروب می‌کند.) و نیز می‌دانست که او چه دین بزرگی درباره احیای انسانها دارد و او نمی‌تواند ناظ

ر سقوط و نابودی روحی آنان باشد، لذا سخت ترین و تلخ ترین مشقتها را تحمل می‌فرمود و یاهه گوئیها و اهانتهای آن مردم را میشنید و میدید که آنان به جهت کوتاه فکری و ضعف نفس، احساس ناراحتی از ارشادها و تعلیم و تربیتهای آن بزرگوار می‌نمودند و با این حال آنان را رها نمی‌کرد. در اینجا داستان زیر را از جلال الدین محمد مولوی مورد دقت قرار بدهیم: رنجانیدن امیری خفته‌ای را که مار در دهانش رفته بود عاقلی بر اسب می‌آمد سوار در دهان خفته‌ای می‌رفت مار آن سوار آن را بدید و می‌شتافت تا ماند مار را فرصت نیافت چون که از عقلش فراوان بد مدد چند دبوسی قوی بر خفته زد خفته از خواب گران چون برجهید یک سوار ترک با دبوس دید خفته زان ضرب گران برجست زود گشت حیران گفت آیا این چه بود بی‌محابا ترک دبوسی گران چونکه افزون کوفت او شد زو دوان برد او را زخم آن دبوس سخت زو گریزان تا به زیر یک درخت سیب پوسیده بسی بد ریخته گفت از این خور ای به درد آویخته سیب چندان مرد را در خورد داد کز دهانش باز بیرون می‌فتاد بانگ می‌زد کای امیر آخر چرا قصد من کردی چه کردم مر تو را گر تو را ز اصلت با جانم ستیز تیغ زن یکبا

رگی خونم بریز شوم ساعت که شدم بر تو پدید ای خنک آن کس که روی تو ندید بی جنایت بی گنه بی بیش و کم ملحدان جایز ندارند این ستم می‌جهد خون از دهانم با سخن ای خدا آخر مکافاتش تو کن هر زمان می‌گفت او نفرین نو اوش می‌زد کاندرین صحرا بدو زخم دبوس و سوار همچو باد می‌دوید و باز بر رو می‌فتاد ممتلی و خوابناک و سست بد پا و رویش صد هزاران زخم شد تا شبانگه می‌کشید و می‌گشاد تا ز صفرا قی شدن بر وی فتاد زو بر آمد خورده‌ها زشت و نکو مار با آن خورده بیرون جست از او چون بدید از خود برون آن مار را سجده آورد آن نکو کردار را سهم آن مار سیاه زشت و زفت چون بدید آن دردها از وی برفت گفت تو خود جبرئیل رحمتی یا خدایی که ولی نعمتی ای مبارک ساعتی که دیدیم مرده بودم جان نو بخشیدیم ای خنک آن را که بیند روی تو یا درافتد ناگهان در کوی تو تو مرا جویان مثال مادران من گریزان از تو مانند خران خر گریزد از خداوند از خری صاحبش در پی ز نیکو گوهری نر پی سود و زیان می‌جویدش لیک تا گر گش ندرد یا ددش ای روان پاک بستوده تو را چند گفتم ژاژ و بیهوده تو را ای خداوند و شهنشاه و امیر من نگفتم

جهل من گفت آن مگیر شمه‌ای زین حال اگر دانستمی گفتن بیهوده کی تانستمی بس ثنایت گفتمی ای خوش خصال گر مرا یک رمز میگفتی ز حال لیک خامش کرده می‌آشوفتی خامشانه بر سرم می‌کوفتی شد سرم کالیوه عقل از سر بجست خاصه این سر را که مغزش کمتر است عفو کن ای خوب روی و خوب کار آن چه گفتم از جنون اندر گذار گفت اگر من گفتمی رمزی از آن زهره تو آب گشتی آن زمان گر تو را من گفتمی اوصاف مار ترس از جان بر آوردی دمار مصطفی فرمود گر گویم براست شرح آن دشمن که در جان شما است زهره‌های پر دلان بر هم درد نی رود ره نی غم کاری خورد نی دلش را تاب ماند در نیاز نی تنش را قوت صوم و نماز همچو موشی پیش گربه لا- شود همچو میشی پیش گرگ از جا رود اندر او نی حيله ماند نی روش پس کنم ناگفته‌تان من پرورش همچو بوبکر ربابی تن زخم دست چون داود در آهن زخم تا محال از دست من حالی شود مرغ پر برکنده را بالی شود چون یدالله فوق ایدیهیم بود دست ما را دست خود فرمود احد پس مرا دست دراز آمد یقین بر گذشته ز آسمان هفتمین دست من بنمود بر گردون هنر مقربا، برخوان که انشق القمر این صفت هم بهر ضعف عقلهاست با

ضعیفان شرح قدرت کی رواست خود بدانی چون بر آری سر ز خواب ختم شد و الله اعلم بالصواب گر تو را من گفتمی این ماجرا آن دم از تو جان تو گشتی جدا مر تو را نی قوت خوردن بدی نی ره پروا و قی کردن بدی می‌شنیدم فحش و خر می‌راندم رب یسر زیر لب می‌خواندم از سبب گفتن مرا دستور نه ترک تو گفتن مرا مقدور نه هر زمان می‌گفتم از درد درون اهد قومی انهم لایعلمون

سجده‌ها می‌کرد آن رسته ز رنج کای سعادت وی مرا اقبال و گنج از خدا یابی جزاهای شریف قوت شکر نداشت این ضعیف شکر حق گوید تو را ای پیشوا آن لب و چانه ندارم و آن نوا تعبیر بسیار بااهمیتی در جملات مورد تفسیر وجود دارد که بررسی و دقت در آن لازم است و آن عبارت از تعبیر کظهر الحنیه به معنای انحنای قوس است که در اینجا اشاره به انحراف از مکارم اخلاق و ارزشهای والای انسانی است. و با نظر به مفهوم صیغه مضارع در دو جمله (اقومکم غدوه و ترجعون الی عشیه کظهر الحنیه) که دلالت بر استمرار می‌کند، معلوم می‌شود که آن مردم از اعتدال روانی که امیرالمومنین علیه‌السلام برای ایجاد آن، در نفوس آن مردم می‌کوشید، به دور بوده و مبتلا به انحراف روانی گشته بودند. در سخن

ان و نامه‌ها و کلمات حکیمانه امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه مکررا به لزوم اجتناب از انحراف و ضرورت تحصیل اعتدال روانی اشاره شده است، لذا مناسب به نظر می‌رسد که بحثی کلی درباره اعتدال روانی در اینجا مطرح نمائیم: اعتدال روانی بدون اخلاق کمالی امکان‌ناپذیر است. برای بررسی (تاثیر اخلاق کمالی در اعتدال روانی) نخست نظری مختصر به طرز تفکرات رسمی درباره اعتدال روانی که ریشه‌های عمده خود را از قرن ۱۹ می‌گیرد، می‌اندازیم. این طرز تفکر که می‌توان گفت: عده کثیری از متفکران مغرب زمین را به خود جلب کرده است چنین است که (حد اعتدال روانی عبارتست از هماهنگی فعالیت استعدادها درونی یک انسان با عوامل به فعلیت رساننده و محرک آنها (چه از درون و چه از برون). به عبارت روشنتر هر یک از استعدادها روانی اگر جریان طبیعی خود را در ارتباط با عوامل به فعلیت رساننده آنها، چه از منطقه درونی و چه از عالم برونی، به خوبی سپری کند، آن استعداد یا نهاد در منطقه فعالیت روان از اعتدال برخوردار است. از این جهت استعدادها و نهادهای روانی شبیه به اعضای جسمانی بدنند که هر اندازه وظایف قانونی خود را بهتر انجام بدهند، معتدل‌تر و در نتیجه سالم‌تر

می‌باشند و بدان جهت که اجزاء و استعدادها روانی دارای ارتباط با یکدیگر هستند، میتوان گفت: چنانکه اعتدال کل مجموعی استعدادها روانی، دلیل اعتدال هر یک از استعدادها است، همچنین اعتدال هر یک از استعدادها دلیل اعتدال کل مجموعی آنها است. اگر چه این توصیف درباره اعتدال روانی می‌تواند ما را با مفهومی کلی از آن آشنا بسازد، ولی این توصیف از ارائه حقیقت و مختصات و نتایج اصلی و فرعی اعتدال بطور مشخص‌تر و متعین‌تر، ناتوان است. لذا بعضی دیگر از صاحب‌نظران علوم روانی در صدد پیدا کردن تعاریفات و توصیفات مخصوص‌تر و مشخص‌تر برآمده و مطالبی را در این باب ابراز نموده‌اند که مهمترین و پر محتواترین همه آنها عبارتست از سلامت فکر. میتوان گفت: هر اندازه که تفکرات انسانی در ارتباط با دو قلمرو جهان و انسان منطقی‌تر بوده باشد، چنین انسانی از سلامت فکری بهتری برخوردار بوده و در نتیجه از اعتدال روانی بهتری بهره‌مند است. مطالبی که تا اینجا مطرح شده است می‌توان گفت: با کمی تغییر در عبارت یا در بعضی از مفاهیم آنها، مورد پذیرش اغلب صاحب‌نظران علوم روانی می‌باشد. مطلب بعدی که دارای اهمیت زیاد است موضوع نسبی بودن اعتدال روانی است. توضیح اینکه یک عد

ه اصول و جریانات کلی ناشی از تعدادی استعدادها مشترک، هم در اعضای مادی و هم در شئون روانی اعم از استعدادها و طرز فعالیت آنها وجود دارد که اعتدال روانی بدون آنها امکان‌پذیر نیست و آن امورند که همه افراد انسانها را در موضوع اعتدال با یکدیگر قابل مقایسه می‌سازند. با این حال باید قبول کرد که وضع روانی هر صنف، بلکه هر فرد از انسان با نظر به حد بالا و حد پایین وضع درونی و مقتضیات محیط جغرافیائی و اخلاقی و حقوقی و فرهنگی و تاریخی او، اعتدال روانی نسبت به خود دارد که با دیگران متفاوت است. ما در مباحث آینده بررسی تا حدودی مشروحتر درباره نسبت اعتدال روانی خواهیم داشت و منظور از بیان مختصر درباره نسبت اعتدال روانی، اشاره‌ای اجمالی به این مسئله بود که پس از توصیف مشهور درباره اعتدال روانی لازم به نظر می‌رسید. آیا اعتدال روانی حقیقتا وجود دارد؟ با نظر به دو موضوع بسیار بااهمیت که در این مبحث مشروحا آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم، یا واقعا و حقیقتا اعتدال روانی وجود ندارد و یا بر فرض اینکه اعتدال روانی در واقع و نفس الامر وجود داشته باشد، ما الگو و میزانی از دیدگاه علمی و معرفتی در اختیار نداریم که آن را درک کنیم و بشناس

یم. آن دو موضوع عبارتند از: موضوع یکم - بی‌نهایت بودن امتیاز طلبی انسان، چه در شکل قدرت کور (که صاحبش میخواهد آزادی مطلق درباره هر چه می‌خواهد انجام بدهد داشته باشد) و چه در صورت کمال بینا که به نظر می‌رسد مبتنی بر (گسترش خواهی خود اعلی) بر هر چه که در جهان هستی است می‌باشد. و چون پدیده امتیاز طلبی متکی به خود گسترش یا بالعکس: (خود گسترش متکی به امتیاز طلبی) نهایی ندارد و حد اعلای آن مشخص نبوده و دارای مرز نیست، لذا اعتدال حقیقی برای روان آزاد و دارای قدرت بر گسترش وجود ندارد. باید در نظر بگیریم که احساس ضرورت خود گسترش احساسی است اصیل و فقط عوامل گوناگون تخدیر است که می‌تواند این احساس اصیل را خنثی نماید. درباره اهمیت این احساس همین قدر کافی است که بدانیم بعضی از متفکران بر این عقیده‌اند که هر اندازه یک انسان با جهانی که در آن زندگی می‌کند و با انسانهایی که با آنها در حال ارتباط است، بیشتر تاثیر و تاثیر داشته باشد، این انسان رشد یافته‌تر است. بعضی دیگر قدم فراتر نهاده می‌گویند: هیچ تعریفی برای انسان منطقی‌تر از آن نیست که بگوئیم: (انسان حیوانی است که بیش از همه موجودات دنیا می‌تواند با جز خود در حال تاثیر و تاثیر

باشد) و به هر تقدیر هیچ متفکری آگاه از انسان نمی‌تواند در این عامل کشش انسان از (آنچنانکه هست) به (آنچنانکه باید) تردیدی داشته باشد، مگر اینکه خود فاقد عامل مزبور بوده باشد، و ما با چنین اشخاصی سخنی برای گفتن نداریم، چنانکه ما در برابر فروید که خود به حساسیت (آلرژی) بیمارگونه خود درباره مسائل معنوی اعتراف نموده است، سخنی برای گفتن در حقائق معنوی نداریم. قطعی است که ما بدون پذیرش این عامل (کشش از (آنچنانکه هست) به (آنچنانکه باید)) هیچگونه تفسیر معقولی برای بروز و استمرار دو جریان بسیار مهم و اساسی که ذیلاً متذکر می‌شویم نخواهیم داشت: جریان یکم، عبارتست از بروز ایده‌آلها و آرمانهای والا به عنوان عامل اصلی تحولات با شدیدترین فداکاریها (حتی اگر چه آن تحولات برای انکار ایده‌آلها و آرمانهای والای انسانی بوده باشد) زیرا هیچ حرکت و تحولی (بدون استثناء) امکان‌پذیر نیست مگر اینکه آرمان و ایده‌آل کلی در آن حرکت و تحول نشان داده شود که کشش انسان از وضع موجود به وضع عالی‌تر (آنچنانکه باید) را ایجاب کند. برخی از متفکرین مشهور می‌گویند: (در هر جامعه‌ای که برای زندگی مردم هدف و ایده‌آل والایی وجود نداشته باشد، مردم آن جامعه

در صورت آماده بودن عوامل لذت، در لذت غوطه‌ور میشوند، و در صورت فقدان آن عوامل، تکرار رویدادهای زندگی، مردم آن جامعه را خسته و رنجور خواهد ساخت.) عامل این جریان (بروز ایده‌آلها و آرمانها) که من خود گستر نامیده می‌شود در هويت معتدل روان انسانی در منطقه (آنچنانکه هست) فراگیر همه انسانهایی است که از حیات طبیعی معتدل برخوردارند. ممکن است خود گسترش من تا بی‌نهایت ناشی از بعد ماورای طبیعی آن بوده باشد. ابن سینا در دانشنامه علائی می‌گوید: (و چون مزاج انسانی معتدل شود، مرجان آدمی را پذیرا گردد و مرجان آدمی را دو روی است: یکی رو به این سوی است (رو به طبیعت است) و آن دیگری رو به بر سو است و به جایگاه خود است. (ماورای طبیعت است) و اغلب انسان‌شناسان چه در شرق و چه در غرب با عبارات گوناگون دو رویه داشتن شخصیت آدمی را که با یک رویه متغیر و با رویه دیگرش ثابت است و با یک رویه با محسوسات در ارتباط است و با رویه دیگر با معقولات و ارزش‌ها می‌پیوندند، پذیرفته‌اند. من آدمی با این بعد دارای آن قدرت است که می‌خواهد خود را یا در این سوی طبیعت تا بی‌نهایت بگستراند، یا در آن سوی طبیعت. بنابراین، بروز ایده‌آلها و آرمانهای اعلای بشری در تاریخ طولانی که پشت سر گذاشته است، ریشه‌ای بس عمیق دارد که از بی‌نهایت‌گرایی من سیراب میگردد. نهایت امر اینست که مردم جاهل و تربیت نشده و خودخواه، واقعیات حیوانی محض را بصورت ایده‌آلها و آرمانها تلقی نموده و خود را در آنها می‌گسترانند!! و انسانهای تعلیم و تربیت یافته و آگاه، این واقعیات را شایسته گسترانیدن من بر آنها نمی‌دانند و رو به رشد و کمال حرکت می‌کنند. جریان دوم، که در حقیقت تحقق عینی جریان یکم است، بروز شخصیت‌هایی با ارزش اخلاق کمالی در تاریخ است که در برابر چنگیزهای جسمانی و توماسها بسها و ماکیاولی‌های ارواح آدمیان قد برافراشته و مقاومت نموده و رهگذران حیات را از سقوط

در مهلکه یاس و نومیدی نجات داده و با روحیه‌ها و رفتارهای خود اثبات کرده‌اند که انسان موجودی است معنی‌دار در جهانی معنی‌دار. این شخصیت‌های بزرگ انسانی استثنائی خلاف قانون نیستند، بلکه در برابر مردم معمولی در اقلیتند (تاسف انسانهای آگاه و خردمند در آن نیست که چرا این شخصیتها در اقلیتند بلکه تاسف و اندوه شدید در این است که چنگیزهای ارواح آدمیان با سوء استفاده از نام مقدس علم، این شخصیتها و انسانهای بزرگ و باعظمت را که خود را وارد در جذب کمال

نموده و دیگران را هم به همین جاذبه می‌کشاند، غیر طبیعی (به معنای آنورمال که طبیعت روانی آنان مختل است) می‌خوانند!!) فاصله این دو نوع انسانها (صنف رشدیافتگان با اخلاق کمالی و صنف تبهکاران و جنایتکاران) چنانکه در مثال ذیل خواهیم دید تا بی‌نهایت کشیده شده است. علی ابن ابیطالب علیه‌السلام در حد اعلای عظمت روانی می‌فرماید: و الله لو اعطيت الاقاليم السبعه بما تحت افلاكها علی ان اعصى الله فی نمله اسلبها جلب شعيره ما فعلت: (سوگند به خدا، اگر همه اقالیم هفتگانه را با آن چه که در زیر آسمانهای آن اقالیم است، به من بدهند که خدا را با کشیدن ظالمانه پوست جوی از دهان مورچه‌ای معصیت کنم، نخواهم کرد.) و نرون در درجات بسیار پست حیوانی می‌گوید: (ای کاش، همه انسانها یک سرو گردن داشتند که من می‌توانستم با یک ضربه شمشیر سر آنان را از گردنشان جدا کنم!!!) اعتدال حقیقی در میان این دو بی‌نهایت قابل تصور نیست، چنانکه اعتدال حقیقی عظمت در میان درجات عظمت و اعتدال حقیقی پستی در میان درجات پستی قابل تصور به نظر نمی‌رسد. موضوع دوم- انعطاف نامحدودی که در روان انسانی مشاهده میشود. مشاهدات و تجارب نشان می‌دهد که انسان با دگرگون شدن عوامل جبر

ی و گزینشهای اختیاری در محیطها و اجتماعات و آمال و آرمانها و بروز رویدادهای متنوع در درون، انعطافات نامحدود می‌تواند از خود نشان بدهد. به عنوان نمونه می‌توان گفت: تعلیم و تربیتهای مناسب، حتی چند لحظه هشدار و تنبیه معرفتی می‌تواند با بوجود آوردن انقلاب روانی از یک جنایتکار، یک عادل بوجود بیاورد و بالعکس با فریبکاریهای تدریجی و تلقینات نابکارانه می‌توان در زمانی نسبتا ممتد یا حتی در مدتی اندک، یک عادل را تا حد پست ترین جنایتکاران تنزل داد. این موضوع سوم می‌تواند غیر قابل شناخت بودن اعتدال حقیقی روان را اثبات کند نه خود اعتدال روانی را. بنابراین اعتدال روانی حقیقی نسبی خواهد بود. آیا نسبت اعتدال روانی با وجود مدیریت درونی ناسازگار است؟ ممکن است این توهم پیش بیاید که اگر ما اعتدال روانی را یک حقیقت نسبی بدانیم، این نظریه منجر به نفی مدیریت درونی خواهد گشت، زیرا اگر مدیریت درونی به نام من (خود)، شخصیت یا روح قطعی باشد، مجبور است اعتدال روان را تحصیل نماید، زیرا جدی‌ترین مطلوب برای من که آگاه به خویشتن است، صیانت خویش است و من در حال خروج از اعتدال، در راه تلاشی و چند پاره شدن خویشتن گام برمیدارد که در حقیقت مس

اوی زوال و فنای خویشتن است. این توهم برای بعضی از اشخاص که نوعی آلرژی (حساسیت بیمارگونه) درباره مدیریت درون بوسیله (من) (خود) مخصوصا (روح) دارند بسیار خوشحال کننده است. ولی این اشخاص باید در نظر داشته باشند که ناتوانی من، (خود) یا بطور عموم ناتوانی روان از بدست آوردن اعتدال نه از آن جهت است که من وجود ندارد، بلکه مربوط به دو موضوع است که در مبحث پیشین مشروحا متذکر شدیم. و اینکه اغلب من‌ها حتی از ایجاد اعتدال روانی نسبی در انسانها ناتوانند از بابت آلودگی‌هایی است که سطوح مجاور طبیعت (من) از طبیعت گرفته است. وانگهی باید توجه داشت که اگر نسبت رویدادها و جریانات سطوح طبیعت، منافاتی با مطلق بودن و ثبات قوانین حاکم بر طبیعت داشته باشد شما می‌توانید با در نظر گرفتن نسبت، اعتدال روانی من را هم منکر شوید!!! نسبی بودن اعتدال با نظر به نسبت استعدادهای درونی و عوامل برونی، هیچ منافاتی با وجود مدیریت درونی ندارد. اشخاصی که با تمسک به اینگونه مسائل در صدد نفی من یا خود، شخصیت و روح برمی‌آیند، باید توجه داشته باشند که انکار وجود من پس از این همه گسترش ارتباطات علمی با واقعیات در علوم روانشناسی و روانپزشکی که وجود من را

موضوع اصلی علوم مزبور تلقی می‌کند، احیای نیهیلیستی یونان باستان است که همه مطالب را به کلمه نه منتهی می‌سازد، و

مسخره‌ای بیش نخواهد بود. ثانیاً- بزرگترین مغزهای بشری و مقتدرترین اندیشمندان کاروان معرفت چه دیروز و چه امروز، چه در اقالیم شرق و چه در اقالیم غرب، نسبی بودن اعتدال روانی را با مدیریت درونی که تنظیم کننده همان اعتدال می‌باشد، پذیرفته‌اند یا باید بپذیرند، زیرا آن مغزهای بزرگ و مقتدر بالاتر از آنند که امری به این روشنی را درک نکنند که نسبت اعتدال مربوط به عوامل درونی مجاور طبیعت و جریانات برونی مربوط به محیط جغرافیائی و فرهنگ و تاریخ و اخلاق و حقوق و غیر ذلک می‌باشد. از آن جمله می‌توانیم از طرز تفکر مولوی که در حقیقت بازگوکننده اصول بنیادین همه فلسفه‌ها و اصول علوم انسانی است، بهره‌برداری کنیم. این متفکر در عین حال که می‌گوید: دمدمه این نای از دمه‌های او است هایشوی روح از هیهای او است می‌گوید: گفت راه اوسط ار چه حکمت است لیک اوسط نیز هم با نسبت است آب جو نسبت به اشتر هست کم لیک باشد موش را آن همچویم هر که را باشد وظیفه چار نان دو خورد یا سه خورد هست اوسط آن ور خورد هر چار دور از اوسط است

او اسیر حرص مانند بط است هر که او را اشتها ده نان بود شش خورد می‌دان که اوسط آن بود چون مرا پنجاه نان هست اشتھی مر ترا شش گرده، همدستیم؟ نی تو به ده رکعت نماز آبی ملول من به پانصد در نیام در نحول آن یکی تا کعبه حافی می‌رود وان یکی تا مسجد از خود می‌شود آن یکی در پاکبازی جان بداد وان یکی جان داد تا یک نان بداد این وسط در بانهایت می‌رود که مر آن را اول و آخر بود اول و آخر بیاید تا در آن در تصور گنجد اوسط یا میان ملاحظه می‌شود که روح با نسبی بودن اعتدال روانی، چگونه به فعالیت و داد و فریاد و تکاپو برای رشد و کمال خود مشغول است. برای تحقیق بیشتر در موضوع اعتدال روان و تاثیر اخلاق کمالی در آن، اعتدال روان را در دو منطقه اساسی مورد توجه قرار می‌دهیم: اعتدال روانی در منطقه روان (آنچنانکه هست) و اعتدال روانی در منطقه روان (آنچنانکه باید). ۱- اعتدال روانی در منطقه روان (آنچنانکه هست) روان آدمی با هر توصیف و تعریفی که در نظر گرفته شود، دارای نهادهائی (استعدادها و نیروها و سطوح و ابعاد است) که علم‌النفس گذشته و روانشناسی در دورانهای اخیر بررسی و شناخت آنها را به عهده گرفته است، چنانکه علوم

اخلاقی گذشته وظیفه پیشگیری از اختلالات آن نهادها را تضمین می‌نمود و روانپزشکی امروز بدون توانائی کلی بر پیشگیری، به درمان و معالجه آن اختلالات می‌پردازد. در گذشته آنچه را که اخلاقیات به عهده گرفته بود، با نظر به شهادت تاریخ و مشاهدات فعلی ما، تا حدودی ایفا کرده است، در صورتیکه کوششهای روانپزشکی امروز اگر چه در فرو نشاندن پدیده‌های حاد اختلالات روانی، نتایج قابل توجهی را بوجود آورده است، ولی اینکه چه مقدار در ریشه کن کردن آن اختلالات و بوجود آوردن اعتدال نسبی روان موفق بوده است، داستانی دیگر است. همین مقدار می‌توانم در اینجا متذکر شوم که خود روانپزشکان صاحب‌نظر چندان رضایتی در این مساله ابراز نمی‌دارند. به هر حال تردیدی نیست در اینکه آن همه نهادهای روانی (استعدادها و نیروها و سطوح و ابعاد روانی که شاید مجموع فعالیتهای اختصاصی آنها به ۱۰۰۰ مختص یا به ۱۰۰۰ نوع فعالیت (فونکسیون به اصطلاح روانشناسی امروزی) برسد، خود به خود و بدون قانون و مدیریت نمی‌توانند کاری انجام بدهند. یعنی چنان نیست که هر استعداد و نیرو و بعد و سطح روانی در درون انسان بدون هیچ قید و شرط و قانونی و در همه حال مورد بهره‌برداری مطلوب و هماهنگ با

دیگر موجودیهای روان، کار خود را صحیح انجام بدهد. برای توضیح این مساله باید در نظر بگیریم که در درون آدمی در سه منطقه (خودآگاه) و (نیمه‌آگاه) و (ناخودآگاه) میلیونها و گاهی میلیاردها واحد از پدیده‌ها و واقعیات وجود دارد، و در برابر این اقیانوس بزرگ درونی، اقیانوس بسیار بزرگ برونی (جهان هستی خارج از ذات انسان) وجود دارد. بدیهی است که واقعیت چنین نیست که هر موقع و در هر شرایطی، هر چیز یا چیزهائی از اقیانوس درونی با موجودات اقیانوس برونی، ارتباط برقرار کرد، حرکت منطقی از انسان صادر گردد. این احتمال درست شبیه به این است که ما میلیاردها حروف سربی را از فضا بر زمین بریزیم و توقع داشته باشیم که این حروف ریخته شده بر زمین، بدون حروفچین، دیوان حافظ را برای ما حروفچینی نماید!!! البته ما در این مبحث در مورد اثبات من و تجرد آن نیستیم و همین مقدار باید بدانیم که بنا به تتبع بعضی از فضلالی ارجمند معاصر در حدود ۶۰ دلیل

برای تجرد نفس و به یک معنی (من) تاکنون اقامه شده است که مقداری قابل توجه از آنها می‌تواند مدیریت نفس را نیز اثبات کند. اگر من بتواند مدیریت خود را درباره اداره و به جریان انداختن استعدادهای درونی با هماهنگی ساختن آنها با یکدیگر و برقرار کردن ارتباط تاثیر و تاثیری صحیح میان آنها و موجودات عالم برونی به خوبی انجام بدهد، روانی که دارای چنین من است، از اعتدال نسبی در منطقه (انسان آنچه‌نانکه هست) برخوردار خواهد بود. (من) مدیریت خود را در موجودیت انسان (آنچه‌نانکه هست) بر مبنای صیانت مطلوب خویشتن برقرار می‌سازد. اصل صیانت مطلوب خویشتن که ما آن را اصل الاصول نامیده‌ایم، اساسی‌ترین مبنی یا هدف اصلی من در مدیریت موجودیت انسانی (آنچه‌نانکه هست) می‌باشد. اما برای شناختن ارزش حقیقی این من و مدیریتش باید دید که منظور از صیانت خویشتن چیست؟ من در حیطه روان که مانند جان در حیطه زیست است دو نوع صیانت خویشتن را می‌تواند هدفگیری کند: نوع یکم - صیانت ذات را فقط در مجرای عوامل جبری قرار بدهد، مانند حیوانات که فقط بر مبنای غرائز طبیعی و انگیزه‌ها و واکنشهای جبری (آنچه‌نانکه هستند) زندگی می‌کنند. مدیریت من در حیطه روان در این نوع از صیانت ذات، باید دارای قدرتی بیش از قدرت آن غرائز و انگیزه‌ها و واکنشها باشد که بتواند آنها را اداره و توجیه نماید. اعتدال روانی در این گونه اشخاص که صیانت ذات را فقط در مجرای عوامل جبری قرار می‌دهند، عبارتست از هماهنگی میان غرائز طبیعی و آن عوامل جبری که آنان را در مسیر زندگی طبیعی به حرکت در می‌آورند. این هماهنگی (اعتدال روانی در منطقه انسان (آنچه‌نانکه هست)) یک محصول جبری یا شبه جبری از مدیریت من است که اگر میان اجزای ناآگاه و بی‌اختیار یک ماشین بوجود بیاید، گفته میشود: این ماشین کار خود را صحیح انجام میدهد. نوع دوم - کسانی هستند که می‌توانند صیانت ذات خود را بر مبنای بکار انداختن حداکثر نهادها (استعدادها و نیروها و ابعاد) به اندازه مقدر قرار بدهند. این گروه از مردم با برخورداری از اراده در توجیه صیانت ذات خویشتن با اینکه می‌توانند از حداکثر نهادها به اندازه مقدر استفاده کنند، ولی اراده آنان از انگیزه‌های معمولی و تشبیه شده بوسیله محیط جغرافیائی و فرهنگی و اجتماعی و حقوقی و سیاسی رائج در عرصه زندگی آنان، حرکت می‌کند و بارور می‌گردد. این گروه (نوع دوم) بیش از گروه یکم می‌توانند از نهادهای خود (آنچه‌نانکه هست) و با مدیریت عالی‌تری از طرف من (آنچه‌نانکه هست) در جریان صیانت ذات بهره‌برداری نمایند، ولی برای من، ایده‌آلها و آرمانهای عالیتری سراغ ندارند که در صدد تحصیل آنها برآیند و راه رشد من را در حیطه روان پیش بگیرند. افراد این گروه هم بسیار فراوانند. اینان هنگامیکه چیزی را مفید به حیات مطلوب خود دیدند، در صدد تحصیل آن برمی‌آیند و برای برخورداری از آن چیز مفید، نهایت تلاش را انجام می‌دهند. اما اینکه مفید چیست؟ توجه زیادی به آن ندارند و از دیدگاه آنان مفید همان است که عوامل احاطه کننده وی مانند محیط جغرافیائی و فرهنگی و اجتماعی و حقوقی و سیاسی و غیر ذلک، برای وی مفید جلوه داده است. اعتدال روانی در منطقه روان (آنچه‌نانکه هست) را که با توضیح موضع‌گیری و موقعیت دو نوع انسانها بیان نمودیم، مستلزم آرمان و ایده‌آل مطلوب بودن آن نیست، یعنی چنان نیست که هماهنگی کنشها و واکنشهای جبری همه نهادهای وجودی گروه اول با عوامل درون ذاتی و برون ذاتی، برای آن گروه آرمان مطلق بوده باشد، زیرا اگر جامعه یا مریبان شایسته‌ای بتواند به این گروه بفهماند که انسان (آنچه‌نانکه هست) خیلی با عظمت تر و دارای نهادهای بیشتر و دارای توانائی تکامل عالی‌تر از این چارچوبه غریزی تنگ است که شما را در خود می‌فشارد، قطعی است که آنان به آن موقعیتی که در زندگی خود پیدا کرده‌اند رضایت نخواهند داد، همانگونه که پرنده پس از چشیدن طعم پرواز آزاد در فضای باز و نشستن روی درختهای بیشمار و کوهها و تپه‌ها و غیر ذلک، هرگز به زندانی شدن در قفس تنگ و پریدن از این گوشه به آن گوشه قفس خشنود نخواهد گشت. و همچنین اگر جامعه و مریبان به گروه دوم بفهماند که اگر چه شما در موقعیتی وسیع از نهادهای وجودی خودتان با بکار انداختن اراده برخوردارید، ولی اینکه اراده چیست و مراد کدامست که باید اراده برای بدست آوردن آن بکار بیفتد و چگونه میتوان از جریان اراده محض در کارها، گام به اختیار گذاشت که شخصیت شما بتواند کار را با نظارت و سلطه بر دو قطب مثبت و

منفی آن، انجام بدهد، شما نمی‌دانید، قطعاً آنان از موقعیت خود در زندگی رضایت نخواهند داشت، زیرا حقایق مهمی از موجودیت خود را که در توجیه صیانت ذات با اراده شکوفا در اختیار خود دارند، در آن موقعیت اول از دست می‌دهند. این را هم می‌دانیم که رضایت بشر به یک موضع‌گیری خاص دلیل آن نیست که آن موضع‌گیری به صلاح واقعی او است، چنانکه مشاهدات سرتاسر تاریخ برای ما اثبات می‌کند که نوع بشر در هر دوره‌ای رضایت به اموری داده و حتی چیزهایی را ضروری دیده است که در دوره دیگر، نه به جهت دگرگون شدن شرائط، بلکه به جهت بر طرف شدن پرده‌های نادانی از جلو چشمانش، همان امور و چیزها را به حال خ

ود مضر دیده و پشیمان گشته است. بنابراین، نمی‌توان گفت: رضایت از یک موضع‌گیری در منطقه روان (آنچنانکه هست) دلیل وصول به اعتدال روانی حتی در منطقه مزبور می‌باشد. ما باید با کمال جرات و شهامت این حقیقت را بپذیریم که اگر وجود عوامل کشش انسانها را از منطقه (آنچنانکه هست) به منطقه (آنچنانکه باید) منکر شویم، حق نداریم درباره اعتدال روانی انسان سخنی بگوئیم، زیرا ما با جهل درباره آن عوامل، هیچ چیز قابل توجهی درباره انسان نمی‌دانیم. عامل اساسی کشش انسان از (آنچنانکه هست) به (آنچنانکه باید) بعضی از اشخاص بر این عقیده‌اند که انسان نه تنها گرایش به بایستگی‌ها و شایستگی‌ها را در نهاد خود ندارد، بلکه حتی بذرها را در درون خود هم دارا نمی‌باشد. این عقیده افراطی که مجبور است همه مسائل عالی مربوط به انسان را به دو حرف نه یا به کلماتی مانند نمی‌شود، نیست، امکان ندارد، ختم کند، با توجه به دو دلیل زیر باطل شناخته شده است: دلیل یکم: وصول آن همه انسانهای بزرگ در تاریخ به مقام والای عظمتهاست مانند انبیای عظام و دارندگان رسالت متنوع در پیشبرد ابعاد موجودیت انسانی (بدون اندک توقع پاداش دنیوی) مانند علم، اقتصاد، اخلاق، حقوق، ت

علیم و تربیت و مدیریت امور اجتماعی و هنر در اشکال مختلفش و همچنین مانند اولیاء الله و حکماء و اخلاقیون وارسته از خودخواهی‌ها و آلودگی‌ها. آیا این همه عظمت‌های انسانی بدون عوامل محرک درونی امکان‌پذیر است؟! قطعی است که برای بوجود آمدن این عظمتها عوامل روانی بااهمیتی دست به فعالیت زده‌اند و تکاپوها و تصفیه‌های درونی بسیار شدیدی در کار بوده است که ابراهیم خلیل علیه‌السلام توانسته است دست به ذبح فرزندش برود و همه اموالش را در راه خدا بدهد و در موقعی که او را به آتش انداختند، جبرئیل به او می‌گوید: از دست من هر کمکی برای شما برمی‌آید انجام بدهم، ابراهیم علیه‌السلام پاسخ بدهد: خداوند سبحان خود می‌بیند و نیازی به تو ندارم. محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم بگوید: اگر آفتاب را به دست راستم و ماه را به دست چپم بگذارند دست از تبلیغ رسالت برنخواهم داشت. و با در دست داشتن بزرگترین قدرت محیط خود در آن زمان به بینوایان و مستضعفان جامعه بگوید: معکم حیاتی و معکم مماتی: (با شماست زندگیم و با شماست مرگم). و علی بن ابیطالب علیه‌السلام بگوید: (هرگز از طریق حق منحرف نشده‌ام). حسین بن علی علیه‌السلام بگوید: (اگر دین محمد

صلی الله علیه و آله و سلم (دین ارزشها و اصول انسانی) برقرار نخواهد گشت مگر با کشته شدن من، پس ای شمشیرها، بگیرید مرا). سقراط در راه احترام به قانون، سم شوکران را سر بکشد. میلیونها انسان با درجات مختلف دست از لذات خود بردارند و بلکه دست از جان شیرین خود بشویند، فقط با این انگیزه که انسانها که نهالهای باغ خداوندی هستند به حقوق خود برسند. دلیل دوم: ضرورت تعلیم و تربیتها در طول تاریخ که برای کشاندن انسان از (آنچنانکه هست) به (آنچنانکه باید) فراگیر همه اقوام و ملل تا امروز بوده است. اگر در نهاد انسانها عامل استعداد ورود به منطقه (آنچنانکه باید) نبود، پدیده تعلیم و تربیت همان مقدار بیمورد بود که درباره سنگها و حیوانات. ولی ما می‌بینیم که تعلیم و تربیت در دگرگون کردن انسانها نقش اساسی و ضروری داشته و دارد و خواهد داشت. نهایت امر اینست که اقوام و ملل مختلف، در هویت و کیفیت (آنچنانکه باید) اختلافاتی دارند، اما اصل مطلب فراگیر عموم انسانها میباشد. اساسی‌ترین عوامل بر گرداندن انسان از (آنچنانکه هست) به انسان (آنچنانکه باید) اشتیاق جدی به گسترش وجودی بر همه عالم هستی از نظر آشنائی و سلطه بر آن است که کمال‌جویی نیز بر آن

صدق می‌کند. این اشتیاق، یک فعالیت بی‌اساس ذهنی که خیال یا توهم نامیده شود، نیست. تاریخ بشری، فردی در حال تندرستی مزاج و سلامتی مغزی سراغ ندارد که به این گسترش وجودی علاقه نداشته باشد. امیرالمومنین علیه‌السلام آن انسان انسان‌شناس که می‌فرماید: اترعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر: (آیا گمان می‌بری که تو یک جرم کوچکی هستی در حالیکه جهان بزرگتری در درون تو پیچیده است.) قطعی است که با تکیه به شهود حقیقت یاب و با استناد به رویت بی‌پرده حقایق: لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا: (اگر پرده برداشته شود بر یقین من افزوده نگردد.) بیان می‌فرماید. اینکه مولوی می‌گوید: تنگ است و راه هر هفت فلک چون می‌رود او در پیرهنم یا اینکه می‌گوید: ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ نمی‌خواهد شوخی کند و نمی‌خواهد گزافه گوئی کند، بلکه حقیقتی را بازگو میکند که پیشرفتهای روز افزون بشر از آغاز تاریخ زندگیش تاکنون در سطوح و ابعاد گوناگون طبیعت، یکی از آن شواهد است. ابن‌سینا می‌گوید: الان اذا كنت فی البدن و فی شواغله و علائقه و لم تشتق الی کمالک الممکن اولم تتالم بحصول ضده فاعلم ان ذلک منک لامنه (... هم اکنون

ن که در مجاورت بدن و در اشتغالات و وابستگی‌های آن غوطه‌وری و به کمالی که وصول به آن برای تو امکان‌پذیر است، اشتیاق نداری، یا از حصول ضد کمال در وجودت احساس رنج نمی‌کنی، بدان که این حالت مستند به خود تست نه به آن کمال) ... دو مورد از جمله فوق می‌تواند دلیل ذاتی بودن کمال جوئی (گسترش خواهی من) برای انسانها بوده باشد: مورد یکم، مورد: کمالک الممکن: (کمال تو که برای تو امکان‌پذیر است.) اگر چه در مدعای مزبور صراحت ندارد، ولی می‌توان گفت: کلمه کمالک با نظر به اضافه کمال به کاف خطاب، اشعار قابل پذیرشی برای مدعای مزبور (ذاتی بودن کمال جوئی) دارد و الا ابن‌سینا می‌گفت: و لم تشتق الی الکمال الممکن: (و اشتیاق به کمال ممکن نداری.) به عبارت روشن‌تر، تعبیر (کمال تو که ممکن است) اشعار به کمال موجود در نهاد تو (که فعلا- جنبه امکان و استعداد دارد) مینماید. مورد دوم، احساس نکردن درد از حصول ضد کمال که در این عبارت است: او لم تتالم بحصول ضده: (یا از حصول ضد کمال در وجودت احساس رنج نمی‌کنی.) دردآور بودن یک حالت در شخصی، ناشی از فقدان چیزی است که در موجودیت و یا در موقعیت قانونی آن شخص وجود داشته باشد. و اگر کسی بگوید: علت احساس درد اعم از اینست که انسان چیز ذاتی را (موجود در موجودیت یا در موقعیت قانونی) از دست بدهد، یا سودی که خارج از حیطه موجودیت و موقعیت او است از او سلب شود، بنابراین، احساس درد از فقدان کمال، دلیل ذاتی بودن کمال جوئی نمی‌باشد. پاسخ این اعتراض با توجه به معنای مدعا به اصطلاح رسمی (ذات و ذاتی) روشن می‌گردد. مقصود ما از ذاتی بودن کمال جوئی (گسترش خواهی من) ذاتی به معنای اصطلاحی آن نیست، بلکه منظور از ذاتی بودن کمال جوئی اینست که انسان در صورت بدست آوردن آگاهی از رشد و کمال و امتیاز آن و در صورت درک این واقعیت که او می‌تواند به کمالات بااهمیتی در این زندگانی برسد، اشتیاق او به تحصیل کمال، یک اشتیاق زودگذر و هوسبازانه نیست، بلکه اشتیاقی است بسیار جدی که از نظر تحریک به حیازت امتیازات کمال، اگر نیرومندتر از یک عامل ذاتی نباشد، ضعیفتر از آن نیست. این عامل اساسی کشش انسان (از آنچنانکه هست) به (آنچنانکه باید) با برخورداری از احساس رهایی از قیود جبر تحمیلی از درون ذات یا برون ذات (از اولین مراحل آزادی) تا بدست آوردن اختیار که عالیترین مراحل آزادی است، به فعالیت خود ادامه می‌دهد و شخصیت آدمی را که طبیعت معتدلش در

رشد و کمال در گذرگاه ابدیت شکوفا می‌شود، به ثمر میرساند. اینکه گفتیم: (اعتدال طبیعت آدمی در رشد و کمال در گذرگاه ابدیت شکوفا میشود) حقیقتی است که هم پیامبران عظام آنرا تبلیغ فرموده‌اند و هم حکمای بزرگ مانند افلاطون تا حکمای معاصر آنرا بیان کرده‌اند (اگر چه حکماء در توضیح رشد و کمال (گسترش وجودی در عالم هستی) با یکدیگر اختلاف نظر دارند). افلاطون می‌گوید: مت بالاراده تحیی بالطبیعه: (با اراده بمیر (هوی و هوسهایت را مهار کن) تا به حیات جاودانی روح که در طبیعت آن است نائل گردی.) و مسلم است که مقصود افلاطون از حیات بالطبیعه این زیست طبیعی محض که مار و مور و خوک و افعی

هم آنها دارند نیست، بلکه همان حیات روحانی است که مسیرش از (حیات معقول) کشیده شده است. یکی از بزرگترین نتایج فعالیت عنصر گسترش با برخورداری از آزادی، نوگرایی و تازه دیدن همه رویدادها و لحظات هستی است. تجارب طولانی در امتداد تاریخ بشری این حقیقت را اثبات کرده است که هر متفکر و مکتبی که خواسته است بشر را در نظام (سیستم) بسته قرار بدهد، در حقیقت عنصری از اساسی‌ترین عناصر روانی بشر را حذف کرده است، و هنگامیکه یک عنصر اساسی از روان بشر حذف شد، بحث و تحصیل ا

عتدال روانی یکی از موهومات سرگرم کننده یا فریب دهنده‌ای است که برای تفکرات ماکیاولی مناسب است. آنچه که مشاهده شده اینست که استعداد انعطاف بشری و نوگرایی و نوینی او به قدری اصیل و نیرومند است که برای تغییر موقعیت گذشته به موقعیت جدید که برآورنده آرمان او می‌باشد از هیچگونه تلاش و گذشت و فداکاری مضایقه نمی‌کند. اگر کسی در بررسی و شناخت حد معتدل روان، دو پدیده بسیار مهم آزادی و نوگرایی و نوینی را به حساب نیاورد، او درباره انسان سخنی مفید نخواهد گفت. به ابیات زیر از مولوی توجه فرمائید: تازه میگیر و کهن را می‌سپار که هر امسالت فزون است از سه پار جان فشان ای آفتاب معنوی مر جهان کهنه را بنما نوی ای جهان کهنه را تو جان نو از تن بی جان و دل افغان شنو خواهه گفتش فی امان الله برو مر مرا اکنون نمودی راه نو هین بگو تا ناطقه جو می‌کند تا به قرنی بعد ما آبی رسد گر چه هر قرنی سخن نو آورد لیک گفت سالفان یاری کند تا نزاید بخت تو فرزند نو خون نگردد شیر شیرین خوش شنو دفع علت کن چو علت خود هر حدیث کهنه پیشت نو شود تا که از کهنه برآرد برگ نو بشکفاند کهنه صد خوشه ز نو آن یکی همره نخورد و پ

ند داد که حدیث آن فقیرش بود یاد از کبابش مانع آمد آن سخن بخت نو بخشد تو را عقل کهن از رحم زادن جنین را رفتن است در جهان او را ز نو بشکفتن است ظاهرش مرگ و به باطن زندگی ظاهرش ابتر نهان پایدگی هین در این بازار گرم بی نظیر کهنه را بفروش و ملک نو بگیر هین ید بیضا کن از لطف اله صبح نو بنما ز شبهای سیاه با تو بی لب این زمان من نو به نو رازهای کهنه گویم می‌شنو فکر در سینه درآید نو به نو خند خندان پیش او تو باز رو گر نبودی سیر آب از خاکها چیست در وی نو به نو خاشاکها هست خاشاک تو صورتهای فکر نو به نو در می‌رسد اشکال بکر اعتدال روانی در منطقه روان (آنچنانکه باید) بدون اخلاق کمالی امکان ناپذیر است. در مبحث گذشته این مطلب ثابت شد که انسان دارای علتی برای کشیده شدن از (آنچنانکه هست) به (انسان آنچنانکه باید) می‌باشد. این علت عبارتست از احساس نیرومند لزوم گسترش من و آگاهی آن بر همه ابعاد هستی و تاثیر و تاثر آن، از تمامی آن ابعاد. اگر من در این احساس گسترش خود و تاثیر و تاثر از جهان هستی، توجه به هدف اعلای حیات نداشته باشد (هدف اعلایی که حتما باید ما فوق امتیازات و لذائد زندگی طبیعی مح

ض بوده باشد) اعتدال چنین روانی جز هماهنگی آن و خواسته‌ها و فعالیت‌هایش با محیط جغرافیائی و فرهنگی و حقوق تثبیت شده و سیاست حاکم بر آن موقعیتی که روان در آن زندگی می‌کند، نخواهد بود. و اگر من گسترش و تاثیر و تاثر خود را با جهان هستی بر مبنای قرار گرفتن در جاذبه هدف اعلایی در جهان معنی‌دار عملی نمایم، حد معتدل آن، بدون پذیرش و عمل به ارزشهای اخلاق کمالی قابل تصور نخواهد بود. اصطلاح اخلاق کمالی که عبارتست از اتصاف به صفات عالی انسانی یک اصطلاح جدید است که در همین مبحث تا حدودی آنها توضیح خواهیم داد، ریشه‌های نهائی آن صفات عالی که اتصاف به آنها در ماهیت اخلاق کمالی ماخوذ است، از سرچشمه کمال الهی سیراب می‌شود. برای اثبات استناد این اخلاق به سرچشمه کمال الهی، تاکنون دلائلی اقامه شده است که ما فقط به یکی از آنها که روشنتر از همه است اشاره مینمائیم. آن دلیل اینست که اخلاق کمالی مقتضی گذشت از لذائد و امتیازات است بدون در نظر داشتن پاداش و هر گونه سوداگری. و این گذشت نمی‌تواند جز به حس کمال‌گرایی مستند باشد که خداوند متعال در درون انسانها بوجود آورده است. اگر در این مطلب که بیان کردیم، دقت شود، خواهیم دید که اخلاق

ی جبری به عنوان خوش برخوردی با دیگر انسانها و اجتناب از تضاد و تراحم با آنان به انگیزگی ضرورت قابل تنفس ساختن فضای جامعه برای زندگی اجتماعی، یک اخلاق جبری معامله‌ای است که بیرون از منطقه ارزش‌ها است. اخلاقی که حکمت‌اعلائی انسانی و انبیای عظام و اولیای انسان‌شناس مطرح می‌کنند، آن اخلاق جبری معامله‌ای نیست که برای صرفه‌جویی در بودجه‌هایی که مردم جامعه برای اداره مجرمین و کیفرهای آنان می‌پردازند، ترویج می‌شود. اخلاق جبری معامله‌ای در حقیقت کار یک یدکی مجانی را برای اجرای حقوق به عهده می‌گیرد و هیچ نقشی در دگرگون کردن و ساختن انسانها در مسیر آرمانهای (حیات معقول) ندارد و همچنین اخلاق کمالی از سنخ اخلاق رسومی هم نیست که انگیزه‌های ثابت و گذرا و اصلی و فرعی فرهنگ یک جامعه آنرا تثبیت نماید، به اضافه اینکه ممکن است اخلاق رسومی به هیچ فلسفه و حکمتی متکی نباشد و چه بسا که مانند اخلاق تابوی اساس و گاهی هم ضد صریح عقل بوده باشد. توضیح و توصیفی درباره اخلاق کمالی اخلاق کمالی را که (اگر در جریانات گوناگون روان آدمی دخالت نرزد، آن روان به اعتدال قانونی خود که در مجرای نسبیّت رو به کمال مطلق است، موفق نخواهد گشت)، میتوان

چنین توضیح و توصیف نمود: اخلاق کمالی عبارت است از آگاهی به بایستگی‌ها و شایستگی‌های سازنده انسان در مسیر جاذبه کمال و تطبیق عمل و قول و نیت و تفکرات و اراده بر آن بایستگی‌ها و شایستگی‌ها. این آگاهی و عمل و ... است که روح آدمی را به حدی از شکوفائی می‌رساند که طعم حقیقی این فرمول الهی (همه مساوی است با ۱) را بچشد و به (۱ مساوی است با همه) برسد و در جاذبه کمال اعلا به ابتهاج و شکوفائی نهائی خود برسد. با این آگاهی و عمل، دریافت این اصل زیر بنائی اخلاقی که به خود بپسند آنچه را که بر دیگران می‌پسندی، و بر دیگران مپسند آنچه را که بر خود نمی‌پسندی آرمان والای روابط انسانها محسوب شده است، نه به عنوان یک عامل لذت بخش روانی محض که حالتی تصعید یافته از (خوش باش) و (سرخوشی) (هدونیسیم) اپیکوری تلقی می‌گردد و نه به عنوان یک قضیه پذیرفته شده‌ای که فاقد دلیل قانع‌کننده بوده و حتی برای برخی از مردم اخلاق تابوی بی‌اساس مطرح میگردد. بلکه اخلاق کمالی با توجه دادن انسان به اصل وجودی خویش، وی را با راز اصلی قضیه فوق آشنا می‌سازد که در دو فرمول فوق (همه مساوی است با ۱ و ۱ مساوی است با همه) مطرح گشته و در ادبیات والای ما به آن اشاره شد

ه است. برای توضیح این معنی این مقدمه مختصر را باید بپذیریم که اخلاق کمالی برای کسانی است که در این دنیا رو به کمال حرکت می‌کنند و کسانی که کمالی مافوق خوشی‌های طبیعی محض سراغ ندارند، نمی‌توانند حرکت کنند، زیرا آنان مقصدی برای حرکت ندارند و عامل محرکی را هم که آنان را با چوگان حکمت به این دنیا رانده و به حرکت انداخته باشد، سراغ ندارند. مگر نشنیده‌اید که امیرالمؤمنین آن تکاپوگر واقعی میدان حیات فرموده است که: ان لم تعلم من این جئت لا تعلم الی این تذهب: (اگر ندانسته‌ای از کجا آمده‌ای نخواهی دانست که بکجا می‌روی). شیخ محمود شبستری این مطلب را در یکی از ابیات گلشن‌راز چنین سروده است: دگر گفتمی مسافر کیست در راه؟ کسی کاو شد زاصل خویش آگاه آری، کاروانیانی که رو به یک مقصد اعلا می‌روند و عشق به یک حقیقت، ارواح آنان را شکوفا ساخته است، می‌توانند این سرود احیاءکننده را بخوانند که: انه من قتل نفسا بغیر نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا و من احیاه فکانما احیا الناس جمیعا: (حقیقت اینست که اگر کسی یک نفس (انسانی) را بدون عنوان قصاص یا فساد در روی زمین بکشد، چنانست که گوئی همه انسانها را کشته است، و هر کس ی

ک نفس (انسانی) را احیاء نماید، چنانست که گوئی همه انسانها را احیاء نموده است.) آری، فقط این کاروانیان رو به یک مقصد اعلا می‌توانند معنای دو فرمول: همه مساوی است با ۱ و ۱ مساوی است با همه را دریابند. فقط اینان هستند که نغمه روح افزای: این همه عربده و مستی و ناسازی چیست نه همه همره و هم قافله و همزادند را در فضای گذرگاه تاریخ طنین انداز کنند و بگویند: خلق همه یکسره نهال خدایند هیچ نه بشکن از این نهال و نه بر کن دست خداوند باغ خلق دراز است بر خشک و خار همچو بر گل و

سوسن خون بنا حق نهال کندن اویست دل ز نهال خدای کندن بر کن بالاتر از این گفته ناصر خسرو هم، زمزمه‌ای حیات بخش در درون آنان طنین انداز است که: ما خلقکم و لابعثکم الا کنفس واحده: (و نیست آفرینش و برانگیخته شدن شما مگر مانند یک نفس). بر مثال موجها اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان نفس حیوانی سفال جامده است نفس انسانی کنفس واحده است کلمه انسان در بیت دوم از دو بیت مثنوی مولوی و کلمه مسافر در بیت شیخ محمود شبستری و کلمه نهال در ابیات ناصر خسرو قبادیانی را نباید به معنای لغوی آنها منظور نمود، بلکه مقصود از انسان در بیت مولوی کسی

است که با هویت اصلی انسانی در این دنیا زندگی میکند و میفهمد که موجودی است معنی‌دار در جهانی معنی‌دار، و انسانهای معنی‌دار در جهان معنی‌دار هستند که می‌توانند در یک وحدت عالی مشترک باشند و همچنین مسافرانی که از اصل خود آگاهند میتوانند وحدتی تشکیل بدهند. همین طور برای درک و پذیرش اینکه همه انسانها نهالهای باغ خداوندی هستند، باید همه آن نهالها در مجرای روییدن و به ثمر رسیدن در جاذبه الهی باشند. دلایل ضرورت محاسبه اخلاق کمالی در حد معتدل روان (آنچنانکه باید) دلایل برای ضرورت محاسبه اخلاق کمالی در حد معتدل روان (آنچنانکه باید) متعدد است، و ما بعضی از آنها را که به نظر میرسد از اهمیت فراوانی برخوردارند، متذکر میشویم: دلیل یکم- شهادت تاریخ سرگذشت اقوام و ملل در روی زمین است که میگوید: در هر جامعه‌ای که قطب نمای وجدان اخلاق کمالی از قضیه معروف (به خود بیسند آنچه را که بر دیگران می‌پسندی و بر دیگران می‌پسند آنچه را که به خود نمی‌پسندی) گرفته تا وصول به بهجت معقول در جاذبه کمال، عالی‌تر و صحیح‌تر کار کرده است، کشتی زندگی فردی و اجتماعی آن جامعه، پهنه دریای تاریخ خود را بدون اختلال درنور دیده است. دلیل دوم- هیچ تمدن انسان

ی صحیح در امتداد تاریخ بدون گذشت و فداکاری مخلصانه و آگاهانه و اختیاری (حداقل) بنیانگذاران اولیه آن بروز نکرده و به اوج اعتلا نرسیده است. این بیت روشنگر این اصل است که میگوید: و اذا اراد الله یقظه امه حتی تقوم اقامها اخلاقها (و هنگامی که خداوند بخواهد امتی را برای ایستادن روی پای خود و ترقی به درجات عالی رشد بیدار کند، نخست اخلاق او را بر پا میدارد). دلیل سوم- فقدان اخلاق کمالی در هر فرد و جامعه‌ای که تخدیر نشده و حالت دگرگونی در عناصر اصلی روان او بوجود نیامده باشد، همواره موجب اضطرابات و وسوسه‌ها و ناگواریهای متنوع بوده است. ۱- احساس فقدان روشنائی در هستی که اولین نتیجه‌اش ناپدید شدن عشق‌های پاک و سازنده در روان انسانها است. ۲- احساس عدم ارزش ذاتی حق که اولین نتیجه‌اش رویارویی زندگی با خلا مهلک است. ۳- احساس بی‌هدفی در زندگی که ارتکاب همه زشتیها و وقاحتها را تجویز می‌کند، زیرا به قول ناصر خسرو: روزگار و چرخ و انجم سر به سر بازیستی گر نه این روز دراز دهر را فرداستی ۴- احساس هدف بودن خود و وسیله بودن دیگران که اولین نتیجه‌اش از ارزش ساقط شدن حیات همه انسانها است. ۵- احساس لزوم پیوستگی با انسان دیگر

به جهت احتیاج و لزوم جدائی از انسان دیگر به جهت سود شخصی که اولین نتیجه‌اش درد بیگانگی از انسانها است که بالاخره به مرض (از خود بیگانگی) منجر میگردد. ۶- احساس لزوم تملک قدرت فقط برای تورم خود طبیعی، که اولین نتیجه‌اش سپردن انسانها بدست یکه‌تازان میدان تنازع در بقاء است، از لوازم قطعی حذف اخلاق کمالی از حد معتدل روان انسانی است که شیوع فراگیر آنها نمی‌تواند عامل تجویز آنها بوده باشد، چنانکه رواج و شیوع خودخواهی که همواره به اخلاق بر خودهای دیگر انسانها منجر شده است، نمی‌تواند عامل تجویز آنها بوده باشد. در صورت حذف اخلاق کمالی محبت و عشق از فضای روح ناپدید میشود و احساس‌های مزبور جای آنها را می‌گیرد و مانند باتلاقیهای متعدد مگس‌هائی تولید می‌کنند و آنها را به سراغ خریدن روح انسانها میفرستند. عشق داد و دل بر این عالم نهاد در برش دیگر نیاید دلبرش عشق را بگذاشت بر سرگین نشست لاجرم سرگین خر شد عنبرش عشق را بگذاشت دم خر گرفت عاقبت شد خرمگس سرلشکرش خرمگس آن وسوسه است و آن خیال که همی خارش دهد همچون گرش دلیل چهارم- همه کتابها و آثار ادبی بزرگ شرق و غرب را در یکجا جمع کنید و کلمات مربوط به وجدان

و عدل و محبت و آزادی و حق و حقیقت‌سناسی و فداکاریهای متنوع در راه پیشبرد حیات انسانها را از آنها حذف کنید، آیا حتی یک سطر برای خواندن در آن کتابها باقی خواهد ماند؟! ایها القوم الشاهده ابدانهم، الغائبه عنهم عقولهم، المختلفه احوالهم، المبتلی بهم امراؤهم: (ای مردمی که بدنهایشان حاضر، و عقولشان از خودشان غائب، تمایلاتشان مختلف، وسیله ابتلای امرایشان). عقولی از کار افتاده در برابر عقل کل و فعال جبران خلیل جبران در مضمون عبارتی که از وی معروف شده و جورج جرداق آنرا در کتاب الامام علی (ع) صوت العدالة الانسانیة نقل کرده است، چنین می گوید: مات علی شهید عظمته و عدله (یا) قتل علی فی محرابه لشدته عدله مات علی و الصلوه بین شفتیه. مات علی شان جمیع الانبیاء الذین یاتون الی بلد لیس بلدهم و یاتون (و یبعثون) الی قوم لیسوا بقومهم: علی رخت از این جهان بریست در حالیکه شهید عظمت و عدالت خودش بود، (یا) علی در محراب خود به جهت شدت عدالتش کشته شد. علی چشم از این دنیا بریست در حالیکه نماز میان دو لبش بود. علی مانند پیامبرانی از این دنیا کوچ کرد که به شهرهائی می آمدند که شهر آنان نبود و به اقوامی مبعوث می شدند که اقوام آن پیامبران نب

و دندند. با توجه به عبارات فوق و به سرتاسر زندگانی امیرالمومنین علیه السلام این حقیقت که رویارویی آن حضرت با مردم آن جوامع در آن دوران درست رویارویی یک عقل کل و فعال با عقولی از کار افتاده بوده است، کاملاً اثبات می شود. این که گفتیم، هیچگونه جای تردید نیست. آنچه که باید مقداری در پیرامون آن، در این مبحث بررسی کنیم توضیحی پیرامون اینگونه انحراف روانی است که موجب میشود موجودیت طبیعی صاحبان این گونه روانها در صحنه‌های مختلف زندگی حاضر و دیده می شوند، ولی قدرت تشخیص نیک و بد و تسلط بر خویشتن و تمییز موقت و پایدار و اصیل و غیر اصیل و اندیشه درباره آینده را دارا نیستند. اگر بخواهیم از یک تشبیه معقول بر محسوس استفاده کنیم، می گوئیم: دندانه‌های چرخ عقول آن مردم سائیده شده و هیچ اصل و قانونی را نمی گرفته است. ادامه تعطیل عقل از فعالیت‌های طبیعی خود، آنرا از موجودیت آدمی و مدیریت آن، طرد می نماید و در نتیجه عقل کارساز از صحنه موجودیت آدمی ناپدید می گردد. همانگونه که محسوسات جزئی از مقابل چشمانش عبور می کنند بدون اینکه عقل آدمی کاری با آنها داشته باشد، هزاران حقایق و واقعیات در دیدگاه آن انسانها که عقول خود را از کار انداخ

ته‌اند، قرار می گیرند، بدون اینکه عقول آنان بتوانند از آن واقعیات بهره بگیرند. یکی از علل این انحراف روانی همان است که امیرالمومنین علیه السلام در جمله بعدی میفرماید: المختلفه احوالهم: (تمایلاتشان مختلف است). این یکی از علامات سقوط من از مدیریت درونی است که موجب می شود هر انگیزه و عاملی از جهان برونی و درونی بتواند روان را تحت تاثیر خود قرار بدهد بدون اینکه به امضای خرد و وجدان برسد. امروزه با چنین وضعی در اغلب جوامع دنیا روبرو هستیم. مردم جوامع دنیای امروزی در صحنه‌های زندگی با کاملترین نظم ماشینی، حاضر و در حرکتند و در برابر همه عواملی که میتوانند با آنها ارتباط برقرار کنند با یک وضع حساب شده مادی در جریان تاثیر و تاثر با آن عوامل قرار می گیرند، ولی اگر بخواهید پاسخی برای سوالاتی که درباره آن صحنه‌ها و اوضاع از آنان خواهید کرد، دریافت نمائید، یقین بدانید که جز یک عده مطالب سطحی که به اصطلاح امروزی، رسانه‌های گروهی جامعه برای آنان تلقین نموده‌اند، دریافت نخواهید کرد. حتی اگر شما یک انسان متتبع و دقیق باشید و در زمانی نسبتاً مناسب محتویات پر از ضد و نقیض آن رسانه‌ها را به مردم نشان بدهید و از آنان بخواهید

که پیرامون تضاد و تناقض گویهای آن رسانه‌ها تفسیر و توجیه منطقی عقلانی برای شما ارائه بدهند، همان تفسیر و توجیه کنندگان هم مقداری ضد و نقیض به آن محتویات ضمیمه نموده به عنوان تحلیل گریهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و با کمال بدبختی حتی در شکل تحلیل گریهای فلسفی و علمی به شما تحویل خواهند داد!! آیا می توان گفت: عقول چنین مردمی تحت مدیریت من معتدل انسانی در صحنه حاضر و مشغول فعالیت میباشد؟! امیرالمومنین علیه السلام در آخرین جمله از عبارات مورد تفسیر چنین میفرماید: المبتلی بهم امراؤهم: (وسیله ابتلای امرایشان). مسلم است که اگر مدیریت و سیاست امیرالمومنین علیه السلام مطابق مبانی ماکیاوولی بود، هرگز مبتلا به مشقت و رنج از ناحیه مردم پلید آن دروان نمی گشت، بلکه بالعکس مردم مبتلا به مشقت و رنج از

طرف آن حضرت می‌گشتند. بلی، اینست داستان غم‌انگیز بشریت با ادعای پرطمطراق تکامل در مسیر تاریخ: اگر حاکم یک جامعه، انسان و انسان‌شناس و تکاپوگر در ایجاد (حیات معقول) برای مردم اجتماع باشد، مبتلا به رنج و مشقت و شکنجه از طرف مردم خواهد بود، زیرا مردمی که آماده برای حرکت در مسیر چنین حیاتی نیستند، همانند که شاعر جامعه‌شناس ما گ

فته است: از پی رد و قبول عامه خود را خر مساز زانکه نبود کار عامی جز خری یا خرخری زیرا: گاو را باور کنند اندر خدائی عامیان نوح را باور ندارند از پی پیغمبری و به قول مولوی: از کمین سگ سان سوی داود جست عامه مظلوم کش ظالم پرست و اگر حاکم یک جامعه جز اشباع حس خودخواهی و قدرت پرستی، هدفی از مدیریت و سیاست نداشته باشد، مردم عموماً خواه در مسیر حیات معقول باشند و خواه در مسیر حیات طبیعی خود حرکت کنند، مبتلا به رنج و مشقت و شکنجه از طرف حاکم ضد انسان خواهند گشت، با این تفاوت که مردم خواهان (حیات معقول) زندگی خود را در مدیریت حاکم خود خواه و قدرت پرست، تلخ‌تر از مرگ احساس خواهند نمود. صاحبکم یطیع الله و اتمتعصونه، و صاحب اهل الشام یعضی الله و هم یطیعونه. لوددت و الله ان معاویه صار فنی بکم صرف الدینار بالدرهم، فاخذ منی عشره منکم و اعطانی رجلاً منهم: (امیر شما خدا را اطاعت می‌کند و شما او را معصیت می‌نمائید، و امیر اهل شام خدا را نافرمانی می‌کند و آنان او را اطاعت می‌کنند. سوگند به خدا، دوست داشتم معاویه درباره شما و یارانش با من معامله صرف میکرد صرف دینار به درهم، ده نفر از شما را از من می‌گرفت و مردی از

یارانش را به من میداد.) در حقیقت شما بوسیله نافرمانی، با من نافرمانی با خدا می‌نمائید. امیرالمومنین علیه‌السلام در این جملات نهایت پستی و ذالت مردم آن دوران را (البته به استثنای اقلیتی که بوسیله آن بزرگوار تربیت یافته بودند) بازگو می‌فرماید، بلکه به یک اعتبار پستی و ذالت آن دسته از مردم را از آغاز تاریخ تا پایان آن بیان می‌فرماید که میدانند و یا اگر توجه داشته باشند خواهند دانست که رهبر و راهنمایان در جاذبه حق و حقیقت و با کمال اخلاص رو به بارگاه خداوندی است و او می‌تواند دست آنان را بگیرد و آنان را تا آن بارگاه بالا ببرد. با این حال، با کمال پستی و خباثت آن رهبر را معصیت می‌کنند و از تعلیم و تربیت های سازنده او می‌گریزند، چنانکه در تاریخ انبیای عظام مشاهده می‌کنیم که آن پیشوایان الهی همه و همه و در همه حالات مطیع خدا و در جاذبه کمال مطلق حرکت می‌کنند، ولی با این حال هوی پرستان جوامع آن پیامبران عظیم‌الشان از ارشادها و تعلیم و تربیت‌های سازنده آنان فرار کرده، بلکه با آن بزرگواران به مبارزه و پیکار هم برخاسته‌اند. ممکن است بعضی از ساده لوحان چنین گمان کنند که قضیه چنان نیست که شما می‌گوئید، بلکه واقعیت چنی

ن است که آنان ارزش و عظمت دعوت پیامبران را نمی‌دانستند و اگر می‌دانستند با آنان به مخالفت بر نمی‌خاستند. این گمان بی‌اساس است، زیرا ما در همه دورانهای تاریخ و در همه جوامع با تبه‌کارانی روبرو هستیم که از اصول و قوانین عقلی و وجدانی اطلاع دارند و با این حال با کمال بی‌خیالی بر خلاف همه آن اصول و قوانین حرکت می‌کنند. به عنوان نمونه: ۱- آیا تردیدی هست در اینکه بیماری خودخواهی (نه صیانت ذات قانونی) که همه انسانها را وسیله و خود را هدف تلقی می‌کند، پلیدترین صفتی است که می‌توان در بنی نوع انسانی مشاهده کرد؟ قطعاً هیچ کس نمی‌تواند در مساله مزبور کمترین تردیدی به خود راه بدهد. با این حال، آیا چنین نیست که اکثریت قریب به اتفاق مردم به این بیماری خود سوز و مزاحم جز خود مبتلا می‌باشند؟ آری، این قضیه هم صد در صد مطابق واقع است، یعنی واقعا اکثریت قریب به اتفاق مردم با اینکه کم و بیش و در اشکال مختلف پلیدی این صفت را می‌دانند، با این حال مبتلا به آن هستند. ۲- آیا یک انسان آگاه که در زندگی جمعی شرکت دارد، پیدا میشود که از وقاحت دروغ و ضرورت راستگویی بی‌اطلاع باشد؟ مسلم است که چنین انسانی را نمی‌توان سراغ گرفت، یا حداقل در هر

جامعه‌ای افراد زیادی از انسانها که وقاحت دروغ و ضرورت راستگویی را می‌دانند، دروغ می‌گویند. ۳- آیا ستمکاران واقعا تلخی درد و شکنجه را نمی‌دانند؟ یقیناً می‌دانند، با این حال چرا این همه درد و شکنجه به انسانها وارد می‌سازند؟ ۴- آیا دنیاپرستان مالدار نمی‌دانند که ده تن از تو زرد روی و بینوا خسبد همی تا به گلگون می‌تو روی خویش را گلگون کنی ناصر خسرو با این

حال با کدامین دلیل برای زندگی خود هدفی جز افزایش مال و اندوختن ثروت که به بیچارگی و مرگ فقری بینویان منتهی می‌گردد، نمی‌شناسند؟! سپس امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: (دوست داشتم معاویه درباره شما و یارانش با من معامله صرف می‌کرد - صرف دینار به درهم - ده نفر از شما را از من می‌گرفت و مردی از یارانش را به من می‌داد). ممکن است این توهم پیش بیاید که مردم شام در آن دوران، اگر انسانهای عاقل و متدین واقعی بودند، به دور معاویه سر سلسله ماکیاولیستها جمع نمی‌شدند، با این وصف امیرالمومنین علیه‌السلام چگونه آرزو می‌کند که آنان را بگیرد و مردمی را که پیرامون او را گرفته بودند، به معاویه بدهد؟ پاسخ این توهم روشن است، زیرا یاران امیرالمومنین علیه‌السلام با اینکه در م

حضر آن بزرگوار بودند و آن همه عظمت‌های انسانی را از او می‌دیدند و فروغ ربانی را که درون علی علیه‌السلام را روشن ساخته و اشعه آن بر همه زندگی علی علیه‌السلام می‌تابیده است، مشاهده می‌نمودند، با این حال، در برابر آن همه حشمت و جلال انسانی الهی، سست عنصری و مخالفت با آن بزرگ بزرگان به راه می‌انداختند. در صورتیکه یاران معاویه به استثنای اقلیتی آگاه مانند عمر و بن عاص اکثرا بدون اینکه عظمتی خاص از معاویه ببینند، به عنوان امیر و حاکم از وی پیروی می‌نمودند و تبلیغات و به اصطلاح امروزی، رسانه‌های مختلف معاویه آن اکثریت را به معاویه چنان خوش بین کرده بود که حس اطاعت آنان را بدون دورویی و سست عنصری برانگیخته بود. و مسلم است که از یک جهت ارزش یاران معاویه که از روی جهل به حقیقت امر، اطاعت از معاویه می‌کردند، بالاتر از ارزش آن گروه از یاران علی علیه‌السلام بود که با اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام را با آن همه حشمت و جمال و جلال انسانی می‌دیدند و می‌شناختند، با این حال روزهای روشن آن انسان کامل را تیره و تاری می‌نمودند. خلاصه فرق ما بین یاران علی بن ابیطالب علیه‌السلام و معاویه، فرق ما بین مجرمی است که می‌داند و مرتکب جرم می

شود، و مجرمی که اغفال شده و مرتکب جرم می‌گردد به اضافه اینکه مجرم دوم با انجام دادن آنچه که اغفال شده است، کاری با نیت مثبت صورت می‌دهد. یا اهل الکوفه، نیت منکم ثلاث و اثنتین، صم ذوو اسماع، و بکم ذوو کلام، و عمی ذوو ابصار، لا احرار صدق عند اللقاء، و لا اخوان ثقه عند البلاء! (ای اهل کوفه، من از شما به سه خصلت و دو خصلت مبتلا شده‌ام: ناشنویان گوش‌دار! لال‌های سخنگو! ناینیایان چشم‌دار. (دو خصلت دیگر): نه آزاد مردان راستین هستید در هنگام رویارویی با دشمنان و نه برادران قابل اطمینان در موقع آزمایش). هر یک از پنج خصلت که مردم کوفه آن دوران دارا بودند و امیرالمومنین علیه‌السلام را رنج میداد، از علامات انحراف روانی و دوری از اعتدال بود، زیرا چنانکه در توصیف اعتدال روانی گفتیم، در یک روان معتدل هر استعدادی که کار مختص خود را در حد قانونی خود انجام داد، آن استعداد از اعتدال برخوردار است، و بدان جهت که همه استعدادهای درونی در حال ارتباط با یکدیگرند، لذا چنانکه گفتیم: اگر کل مجموعی استعدادهای فعالیت‌های قانونی خود را معتدل انجام بدهند، معلوم می‌شود هر یک از استعدادهای آن کل مجموعی نیز معتدل است و بالعکس هم صحیح است

ت، یعنی اگر یک استعداد فعالیت قانونی خود را صحیح انجام داد، دلیل آنست که بقیه استعدادهای هم در حال اعتدال می‌باشند. مولوی در این مورد نظریه‌ای بسیار قابل توجه دارد که ذیلاً آنرا متذکر می‌شویم: پنج حس با یکدیگر پیوسته‌اند زانکه این هر پنج ز اصلی رسته‌اند قوت یک قوت باقی شود ما بقی را هر یکی ساقی شود دیدن دیده فزاید عشق را عشق اندر دل فزاید صدق را صدق بیداری هر حس می‌شود حس‌ها را ذوق مونس می‌شود چونکه یک حس در روش بگشاد بند مابقی حس‌ها همه مبدل شوند چون یکی حس غیر محسوسات دید گشت غیبی بر همه حس‌ها پدید چون ز جو جست از گله یک گوسفند پس پیایی جمله ز آن سو برجهند گوسفندان حواست را بران در چرا از اخرج المرعی چران حس‌ها با حس تو گویند راز بی زبان و بی حقیقت بی مجاز کاین حقیقت قابل تاویل‌ها است وین توهم مایه تخیلهاست آن حقیقت کان بود عین و عیان هیچ تاویلی ننگجد در میان چون که هر حس بنده حس تو شد مر فلکها را نباشد از تو بد چونکه دعوی میرود در ملک پوست مغز آن که بود قشر آن اوست چون تنازع افتد اندر تنگ گاه دانه آن کیست؟ آنرا کن نگاه بنا بر مضامین ابیات فوق، نه تنها

اعتدال قانونی یکی از حواس و استعدادها دلیل اعتدال بقیه حواس و استعدادها است، بلکه حتی ترقی و تکامل یک حس یا یک استعداد می‌تواند عامل ترقی و تکامل بقیه آنها بوده باشد. به نظر می‌رسد توانائی بخشیدن ترقی و تکامل، مربوط به یک حس و استعداد نیست، بلکه من، روان یا روح انسانی است که واقعیاتی را از کانال یک یا چند حس و استعداد می‌گیرد و بقیه را در مسیر تحصیل واقعیات دیگر که موجب ترقی و تکامل می‌باشد، قرار می‌دهد. بر گردیم به تطبیق جملات امیرالمومنین علیه‌السلام به قانونی که متذکر شدیم. می‌فرماید: شما مردم ناشنوایانی هستید گوش‌دار، یعنی حقائق را که باید از راه گوش به منطقه تعقل و درک و اراده منتقل کنید، وارد کانال گوش نمی‌نمائید. بنا بر قانون ارتباط، آنان با داشتن چشم هم نخواهند دید و با داشتن زبان و قدرت سخنگوئی، لال خواهند بود. به همین ترتیب با داشتن وسائل عضوی تعقل، از خرد بی بهره‌اند و با داشتن قطب نمای وجدان در کشتی درون، بدان جهت که اهمیتی بدان نمی‌دهند، کشتی وجودشان در اقیانوس بیکران و پر طوفان زندگی مضطرب و بدون مقصد در حرکت است. تربت ایدیکم! یا اشباه الابل غاب عنها رعاتها! کلمات جمعیت من جانب تفرقت من آخر، و ال

له لکانی بکم فیما اخالکم ان لو حمس الوغی و حمی الضراب قد انفرجتم عن ابن ابی طالب انفراج المراه عن قبلها: (پست و به خاک آلوده باد دستهایتان، ای امثال شترانی که ساربانهای آنها غائب از آنها است، از هر طرفی جمع شوند از طرف دیگر پراکنده می‌شوند. سوگند به خدا، شما را می‌بینم (در گمانی که درباره شما دارم) اگر جنگ شدت بگیرد و زد و خورد و پیکار گرم شود، فرزند ابیطالب را از خود رها می‌کنید، مانند رها کردن زن، نوزاد خود را در موقع زائیدن). این هم یک انحراف روانی ساقط کننده که انسان با اعراض از رهبر حقیقی خود احساس نجات و آرامش نماید!! دو تشبیهی که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر فرموده‌اند، فوق‌العاده با عظمت و آموزنده می‌باشند: تشبیه یکم - آن مردم سست عنصر و پیرو هوی مانند شترانی هستند که ساربان ندارند، هر عامل دیگری که آنها را از یک طرف جمع آوری کند، از طرف دیگر پراکنده می‌شوند. علت این پراکندگی برونی و ناتوانی از اجتماع و تشکل عبارتست از پراکندگی روانی، یعنی هنگامی که روان هر یک از افراد جامعه مبتلا به بیماری چند شخصیتی یا تجزیه شخصیت شد و از ضبط و جمع آوری استعدادها و فعالیت‌های درونی خود ناتوان گشت، تر

دیدنی نیست که از تجمع و تشکل برونی با دیگر افراد جامعه که احساس ارتباط با آنها برای اکثریت افراد معمولی دشوار، بلکه امکان ناپذیر است، ناتوان تر خواهد بود. همین علت موجب شده است که آن جوامع بشری در طول تاریخ که در مسیر (حیات معقول) نیستند، هرگز نتوانسته‌اند از هماهنگی و اتحاد معقول برخوردار شوند و این قرن ما که بعضی از انسان‌شناسان آنرا قرن (بیگانگی انسان از انسان) نامیده‌اند، اگر درست دقت می‌کردند می‌بایست نام این قرن را با نظر به علت اصلی (بیگانگی انسان از انسان) که عبارت است از ناآشنائی انسان با خویشتن، (از خود بیگانگی) می‌نامیدند، چنانکه برخی دیگر این کار را کرده‌اند. یعنی بیگانگی انسان از برادرش ناشی از بیگانگی انسان از خویشتن است. هست احوالت خلاف یکدیگر هر یکی با هم مخالف در اثر چون که هر دم راه خود را میزنی با دگر کس سازگاری چون کنی موج لشکرهای احوالت بین هر یکی با دیگری در جنگ و کین می‌نگردد خود چنین جنگ گران پس چه مشغولی به جنگ دیگران! تا مگر زین جنگ حقت واخرد در جهان صلح یک رنگت برد تشبیه دوم که واقعا از لحاظ ظرافت بسیار شگفت‌انگیز است، این است که امیرالمومنین علیه‌السلام احساس را

حتی و نجات آن مردم را در هنگام جنگ بوسیله پراکنده شدن از پیرامون آن حضرت، به احساس راحتی و نجات زنی که بچه بزاید، تشبیه فرموده است. این احساس خیلی راحت بخش و بسیار لذیذ است، زیرا زن در موقع زایمان، بچه را عامل قرار گرفتن خود در مرز زندگی و مرگ می‌بیند و همینکه آن بچه زاید، مانند این است که عامل مرگ و درد و اضطراب را از خود دور کرده است. این است معنای عنوان بحث ما در این مورد که گفتیم: این هم یک انحراف روانی ساقط کننده که انسان با اعراض از رهبر حقیقی خود احساس نجات و آرامش نماید! و انی لعلی بینه من ربی و منهاج من نبی و انی لعلی الطريق الواضح، القطه لقطا: (و من یقینا بر مبنای روشنی از پروردگارم و در مسیر مستقیمی از پیامبرم حرکت می‌کنم و من در طریق واضح حرکت می‌کنم و آن را از

طرق گوناگون پیدا می‌کنم و انتخاب می‌نمایم.) من متکی بر دلیلی روشن از خدایم و در مسیری مستقیم از پیامبرم حرکت می‌نمایم. این مدعا از امیرالمومنین علیه‌السلام هیچ نیازی به استشهاد و استدلال ندارد، حتی اگر آن بزرگوار به این مدعا تصریح نمی‌فرمود. اندک اطلاعی از زندگی آن حضرت (که باید گفت پر حادثه‌ترین زندگی بوده است که برای یکی از فرزندان آ دم علیه‌السلام پیش آمده بود) خود گویای همین حقیقت است که این انسان کامل: ۱- واقعیات را بی‌پرده می‌دیده است. ۲- آماده پاسخگویی برای هر سوالی بود که امکان داشت برای بشر مطرح گردد. ۳- او شایستگی دروازه شهر علمی را داشت که در سینه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بوده است. ۴- او بود که دریایی از علم را در درون داشت که برای ابرازش مردم لایق پیدا نمی‌کرد. ۵- او بود که از آن هنگام که حق برای او ارائه شده بود، هرگز درباره هیچ حقی تردید نکرده بود. ۶- او بود که هیچ حقیقتی را بر خود مشتبه نساخته بود، چنانکه هیچ کس و هیچ رویدادی نتوانسته بود حقیقت را بر او مشتبه بسازد. با این حال، در این دنیا متاسفانه اکثریت با مردمی است که توانائی استشمام حقائق را از رویدادها و شخصیتها ندارند. قدرت آموزش از کتاب زندگی خود و دیگران را ندارند. نه به آن معنی که خداوند سبحان در دادن فهم و درک برای مخلوقاتش تبعیضی صورت داده است- تبعیضی که موجب اهانت بر قسمتی از مخلوقات بوده باشد- بلکه این خود انسانها هستند که با غوطه‌ور شدن در محسوسات و عدم تحمل مشقت درک معقولات و گذشتن از لذایذ حیوانی، از درک عظمت‌های خیره‌کننده انسانیت محروم گشت هاند. آن مردمانی که در این دنیا دنبال معلوماتی جز آنچه که برای آنان وسیله سود مادی و یا به نحوی موجب اشباع حس خودخواهی آنان باشد نمی‌روند و اراده و تصمیمشان جز بر مقاصد هوی پرستی به حرکت در نمی‌آید، از شخصیت علی بن ابیطالب علیه‌السلام چه خواهند فهمید؟ هیچ، زیرا قانون حقیقی معرفت چنین است که: عقل باشی عقل را دانی کمال عشق گردی عشق را یابی جمال در تفسیر جمله القطه لقطا دو احتمال می‌رود: احتمال یکم بنا بر یک معنای لغوی (برداشتن چیزی از زمین به آسانی) اینست که من بدون رویارویی با اشکال و گرفتاری در ابهامات، راه روشن و مستقیم را در می‌یابم و در پیدا کردن این طریق نه گرفتار دودلی‌ها هستم و نه حرکت در آن برای من سخت و دشوار است. احتمال دوم که تقریباً میتوان گفت مخالف معنای فوق است، این است که راههای گسترده در پیش پای آدمیان که اغلب به ضلال می‌انجامد فراوان و سهل الوصول است، لذا پیدا کردن راه راست که به طرف حق کشیده شده است، از میان آن همه راههای گمراهی به کوشش و تلاش و تمیز و انتخاب نیازمند است. این احتمال از محقق مرحوم حاج میرزا حبیب‌الله هاشمی خوئی است.

[صفحه ۲۰۹]

انظروا اهل بیت نبیکم فالزموا سمتهم، و اتبعوا اثرهم، فلن یخرجوکم من هدی، و لن یعیدوکم فی ردی، فان لبدوا فالبدوا و ان نهضوا فانهضوا و لاتسبقوهم فتضلوا و لاتاخروا عنهم فتهلکوا: (بنگرید به اهل بیت پیامبران و ملزم باشید به جهتی که آنان (درباره حیات دنیوی و اخروی) انتخاب نموده‌اند. و از اثر آنان پیروی کنید، آنان شما را هرگز از هدایت منحرف نخواهند کرد، و هرگز شما را به ضلالت و هلاکت برنخواهند گرداند. اگر اهل بیت پیامبران از طلب چیزی باز ایستادند، شما هم بایستید (توقف کنید) و اگر حرکت کردند شما هم حرکت کنید. از آنان سبقت مگیرید که گمراه می‌شوید و از آنان عقب نمانید که به هلاکت می‌افتید.) مقداری از مباحث مربوط به اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در همین ترجمه و تفسیر در ج ۲ از صفحه ۲۷۲ تا صفحه ۲۸۱ و ج ۵ صفحات ۲۵۰ و ۲۵۱ و ج ۱۴ از صفحه ۱۲۳ تا صفحه ۱۲۶ مطرح شده است، مراجعه فرمایید. در این مبحث یک مطلب مهمی را متذکر می‌شویم و آن عبارتست از اینکه ائمه معصومین از دودمان پیامبر عظیم‌الشان اسلام، به تصدیق تاریخ دارای همه گونه امتیازات لازم برای یک انسان کامل بوده‌اند. ائمه معصومین از آن جهت م

ورد توجه طواغیت روزگار و قدرتمندان دورانشان بوده‌اند، که مردم بسیار فراوان و دارای شخصیت‌های بااهمیت، آن بزرگواران را شایسته رهبری و زمامداری میدانستند. اعتقاد آن مردم و شخصیتها به امامی که در دوران وی زندگی می‌کردند، مساله ساده‌ای

نمود، بلکه آنقدر اهمیت داشت که می‌توانست وضع طواغیت آن دوران را مختل نماید، باضافه اینکه برخی از آن طواغیت خود به طور مستقیم عظمت ائمه معصومین را می‌دانستند، مانند معاویه و مامون الرشید و غیر هما. این وضع ایجاب می‌کرد که آن قدرت پرستان ماکیاولی منش به هر شکل بود، نکات ضعفی به عنوان بهانه‌هایی بدست بیاورند تا ائمه معصومین را تحقیر نمایند، چنانکه به احتمال قوی مامون الرشید آن همه دانشمندان داخلی و خارجی را جمع می‌کرد و رویاروی امام علی بن موسی الرضا علیه و علی آباءه و ابنائ الصلوه و السلام قرار می‌داد به امید آنکه نکته ضعفی از آن حضرت بوسیله آن دانشمندان بگیرد و آنگاه به مردم آن دوران اثبات کند که ائمه معصومین علیهم السلام مانند دیگران هستند و هیچ تفاوتی با آنان ندارند، ولی همه تواریخ می‌گویند: علی بن موسی الرضا علیه السلام بر همه آن دانشمندان غلبه می‌کرد و همه آنان به برتری آن حضرت

ادعان می‌نمودند. خلاصه تاریخ نشان نداده است که ائمه معصومین علیهم السلام حتی در یک مورد از علم و اشراف و آگاهی به حقائق محروم باشند و در هر زمان و هر جامعه و درباره هر حقیقتی عالم بوده و ابراز علم فرموده‌اند، با اینحال طواغیت بهانه‌جو نتوانسته‌اند خلاف آنچه را که گفتیم درباره ائمه علیهم السلام اثبات کنند، با اینکه مقتضای مقام پرستی آنان بود که همواره در جستجوی نکته ضعف از آن بزرگواران برآیند. همچنین آن بزرگواران در اتصاف به صفات و اخلاق فاضله‌ای که برای یک انسان کامل ضرورت دارد، در حد اعلا- بوده‌اند و دشمنان آنان که دارای همه گونه قدرت برای پیدا کردن نکات ضعف درباره آن بزرگواران بوده‌اند و برای آنان ضرورت داشت که آن نکات را پیدا کرده و برای تحقیر ائمه علیهم السلام در جامعه منعکس کنند، به هیچ وجه نتوانستند حتی یک مورد خلاف آن صفات و اخلاق فاضله را به آنان نسبت بدهند. لقد رایت اصحاب محمد صلی الله علیه و آله و سلم فما اری احدا یسبهم منکم، لقد کانوا یصبحون شعنا غبرا و قد باتوا سجدا و قیاما، یراوحون بین جباههم و خدودهم، و یقفون علی مثل الجمر من ذکر معادهم کان بین اعینهم ركب المعزی من طول سجودهم، اذا ذکر الله همل

ت اعینهم حتی تبل جیوبهم و مادوا کما یمید الشجر یوم الریح العاصف، خوفا من العقاب و رجاء للثواب: (من اصحاب محمد صلی الله علیه و آله را دیده‌ام، کسی را از شما نمی‌بینم که شبیه به آنان بوده باشد. اصحاب محمد صلی الله علیه و آله ژولیده مو و غبار آلوده شب را در حال سجده و قیام به صبح می‌رساندند. پیشانی‌ها و صورتهای خود را متناوبا بر زمین می‌نهادند. آن رشدیافتگان در حال یادآوری معادشان مانند اخگر شعله‌ور می‌گشتند. از طول سجودی که انجام می‌دادند، میان چشمانشان برآمدگی مانند زانوی بز نمودار می‌شد، چشمانشان چنان اشک می‌بارید که گریبانهایشان خیس می‌شد و خود به اضطراب می‌افتادند، چنان که درخت در روزی که باد تند بوزد، به اضطراب می‌افتد. (این همه بیقرااری) به جهت ترس از کیفر بود و امید پاداش.) میتوان گفت: اساسی‌ترین بعد این جهان هستی، معبد بودن آنست. متأسفانه ناآگاهی اکثریت مردم و خودباختگی آنان به ابعاد مادی دنیا مانع از این است که معبد بودن این جهان را درک کنند، همانگونه که حس‌گرایی افراطی اهل حس مانع از آن است که آنان به درک معقولات نائل گردند و از عشق‌های سازنده به واقعیات فوق محسوسات جزئی و زودگذر بهره‌مند شوند. در ص

ورتیکه اگر با اندک بینائی عمیق در این جهان بنگریم و (باری به هر جهت) را کنار بگذاریم و وحشت از نفوذ در اعماق مسائل را به خود راه ندهیم، با کمال وضوح خواهیم دید که بدون اعتراف به وجود بعدی در این جهان به نام معبد بودن آن، که موجب شفاف بودن این جهان می‌گردد، چنان تیره و تاریک است که آدمی هیچ چیز را نمی‌تواند در این جهان ببیند. هر انسان آگاهی که توانسته باشد به قلعه‌های عالی علم و معرفت صعود نماید، می‌فهمد که هستی خود به خود و بدون فروغی که از ماورای طبیعت بر آن میتابد، ظلمتکده‌ای است که نه قابل شناخت است و نه شایستگی تکیه‌گاه بودن را دارد و نه ارزشی را می‌توان در آن به اثبات رسانید. شناخت جهان بدون درک فروغی که از ماورای طبیعت بر آن میتابد، امکان‌پذیر نیست، زیرا زین پرده ترانه ساخت نتوان وین پرده به خود شناخت نتوان نظامی گنجوی و در ایبات زیر نیز آمده است: کاشکی هستی زبانی داشتی تاز هستان پرده‌ها برداشتی هر چه گوئی ای دم هستی از آن پرده دیگر بر او بستی بدان آفت ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن

محالست و محال مولوی و اما اینکه جهان بدون فروغ مزبور قابلیت تکیه گاه بودن را ندارد، بدان جهت

است که بر فرض مزبور هیچ اصل و قانون و هیچ حقیقت ثابتی ما فوق آنچه که در جریان است، وجود ندارد، تا بتواند تکیه گاهی برای حیات معقول انسانی بوده باشد. و با نظر به اینکه ارزش‌های حقیقی و قابل استناد برای زندگی آدمی احتیاج به مطلوبیت و محبوبیتهای ما فوق خواسته‌های غرایز حیوانی دارد، لذا بدون پذیرش فروغ ماورای طبیعی، طرح ارزشهای والا هم بی معنی خواهد بود. این بیت ناصر خسرو را همواره در دیدگاه خود داشته باشیم که میگوید: روزگار و چرخ و انجم سر به سر بازیستی گرنه این روز دراز دهر را فرداستی مساله دیگری که در تفسیر جملات فوق باید متذکر شویم، بیقراری و اضطراب صحابه پیامبر اکرم صلی علیه و آله و سلم در مسیر عبادتها بوده است که امیرالمومنین علیه‌السلام در یاران پیامبر مشاهده فرموده و در مردم دوران خود نمی‌دیده است. ممکن است این سوال مطرح شود که چرا در توجه و جستجوی تقرب به خداوند، خنده و انبساط نداشته باشیم و همواره با گریه و ناله رهسپار کوی ربوبی شویم؟ حالت روحی ما در هنگام عبادت چگونه باید باشد- انقباض یا انبساط؟ مقصود از انقباض در این مبحث، گرفتگی و تیرگی روحی نیست که موجب عدم توجه به معبود و ملالت درونی در حال

عبادت بوده باشد، بلکه منظور حالت وحشت و خوف و هراس از خدا است، چنانکه منظور از انبساط، بهجت و شکوفائی در ارتباط با خدا است، نه خنده و نشاط معمولی که به انگیزگی امور مادی در انسان پدیدار می‌گردد. یک مقدمه مختصر را پیش از ورود به مبحث طرح شده متذکر می‌شویم: آن مقدمه این است که وضع عمومی روحی یک انسان در ارتباط با خدا مستند به چیست؟ به نظر می‌رسد وضع عمومی روحی یک انسان که در درون او آگاهانه یا ناآگاه بطور مستمر در جریان است، بستگی به این دارد که برداشت او از موقعیت خود در جهان هستی چیست؟ اگر زندگی خود را در جهان هستی دارای معنای والائی که مربوط به خداوند هستی آفرین باشد نمی‌داند، حتما چنین شخصی دارای وضع روحی بی معنایی است، و هر چیزی که در درون او ایجاد گردد مربوط به غرائز و استعدادهای حیوانی او است که در ارتباط با شرائط و عوامل برونی، اشباع خود را مطالبه می‌کنند. و اگر زندگی خود را یک حقیقت پیوسته به خداوند هستی آفرین میدانند که بایستی در این جهان پر معنی به رشد و کمال خود برسد، و چون وصول به رشد و کمال حقیقی مشروط به احساس ارتباط دائمی با خدا و به یاد او بودن می‌باشد، لذا همواره به یاد خدا بوده و مانند شخص هن

رشناس آگاهی که همه عمرش را در میان آثار هنری متنوع سپری کند و معنا و ارزش آنها را بفهمد و هنرمندی را که آنها را بوجود آورده است، شهود نماید، خدا را دریابد. احتیاجی به تذکر ندارد هر یک از دو گروه دارای درجات بسیار گوناگون می‌باشند. در ردیف اول بنی نوع انسان که اعضای گروه دوم می‌باشند، انبیای عظام و اوصیای گرامی آنان هستند که در امتداد تاریخ قدم به این خاکدان نهاده‌اند. امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: ما رایت شیئا الا و رایت الله معه: (من چیزی را ندیدم مگر اینکه خدا را با او دیدم). بعضی از علماء جمله مزبور را چنین نقل کرده‌اند: ما رایت شیئا الا و رایت الله معه و قبله و بعده: من ندیده‌ام چیزی را مگر اینکه خدا را با او و پیش از او و بعد از او دیده‌ام). قطعی است که این گروه در هنگام عبادت، عالی‌ترین حالات روانی را در برابر خداوند متعال خواهند داشت، زیرا کسی که با دیدن هر یک از اجزاء یک نقشه، نقاش آنرا می‌بیند، موقعی که خود نقاش را شهود می‌کند، دریافتش در عالی‌ترین حد خواهد بود. به همین جهت است که آن جذاب روحی پیامبر اکرم و امیرالمومنین و دیگر ائمه معصومین در موقع عبادت در اشکال گوناگونش به قدری شدید

بود که از خود بیخود شده و با همه موجودیت، رهسپار کوی ربوبی می‌گشتند. مسلم است که کیفیت روحی آن انسانهای کامل، قابل توضیح برای افراد معمولی نبوده است. ما کسانی را در درجه پایین‌تر از حالات روحانی آن برگزیدگان خداوندی می‌بینیم که می‌گویند: من چه گویم یک رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست مولوی ای مرغ سحر عشق ز پروانه پیاموز کان سوخته را جان شد و آواز نیامد این مدعیان در طلبش بی خبرانند کانرا که خبر شد خبری باز نیامد آستین بر روی و نقشی در میان

افکنده‌ای خویشتن تنها و شوری در جهان افکنده‌ای خود نهان چون غنچه و آشوب استیلائی عشق در نهاد بلبل فریاد خوان افکنده‌ای هیچ نقاشی نمی‌بیند که نقشی برکشد وانکه دید از حیرتش کلک از بنان افکنده‌ای در حال عبادت این گروه از انسانهای کامل، دیده شده است که گریه‌ها و هیجانهای سوزناک داشته‌اند. در بعضی از منابع درباره علی علیه‌السلام نقل شده که در تاریکی شب اضطرابی مانند اضطراب مار گزیده در حال عبادت داشته است: يتلمل مل السليم: (به خود می‌پیچید مانند به خود پیچیدن شخص مار گزیده.) با نظر به برخی از منابع اولیه اسلامی و عمل پیشوایان معصوم ع

لیهم السلام و دیگر اولیاء الله، خوف و بیم از خدا در حالات معمولی زندگی مانند یک جریان مستمر وجود داشته است و در حال عبادت، پدیده مزبور شدت پیدا می‌کرد. و با نظر به بعضی از منابع دیگر و در مواردی از وضع روحی پیشوایان معصوم علیهم السلام در هنگام دعاء، مخصوصا با نظر به مضامین بعضی از دعاها، سرور عالی و بهجت و شکوفائی و انبساط احساس می‌گردد. در ادبیات فارسی و عربی هم هر دو حالت (خوف و رجا) و (بیم و شکوفائی) با اشکالی مختلف مطرح شده است: از آن جمله: سوز دل اشک روان ناله شب آه سحر این همه از نظر لطف شما می‌بینم حافظ ای بلبل جان مست ز یاد تو مرا وی مایه غم پست زیاد تو مرا غمهای جهان را همه یک سو فکند حالی که دهد دست زیاد تو مرا عبدالرحمان جامی و هیچ موقعیتی برای به یاد بودن خدا ضروریت از نماز نیست. بنابراین، حال بهجت و شکوفائی که در حال عبادت دست میدهد، عالی‌ترین سرور را بوجود می‌آورد. در این مساله بسیار بااهمیت آنچه به نظر می‌رسد اینست که هر یک از صفات جمال و جلال الهی که در حال عبادت برای انسان مورد توجه بوده باشد روح انسان حالتی مناسب دریافت آن صفت را پیدا می‌کند. واضح است که انسان اگر جمال و رحم

ت و لطف و محبت خداوندی را در نظر بگیرد و در حال عبادت با اینگونه صفات ربوبی ارتباط برقرار نماید، بهجت و انبساط و سرور و به قول ابن سینا لذت علیا درون او را فرا می‌گیرد. ولی بروز این حالات بسیار عالی در درون، مشروط بر تطهیر باطن از کثافات و صفات رذل حیوانی است. و به اصطلاح حالت رجا در مواقعی است که آدمی با توجه و تذکر به صفات جمالی و محبت و رحمت الهی به سر می‌برد. و اما انگیزه خوف و بیم از خداوند متعال را باید به اموری که ذیلا- متذکر می‌شویم، تحلیل نمائیم: نخست یک مقدمه مختصر و بسیار ضروری را یاد آور می‌شویم. مقدمه این است که ترس از خدا و بیم و هراس و وحشت از او، نباید معلول تصور یک خدای وحشتناک و ظالم و متعدی (العیاذ بالله) بوده باشد، زیرا یکی از صفات خداوند متعال عدالت (دادگری محض) اوست. و ظلم از کسی صادر می‌شود که نیازی داشته باشد، یا اسیر هوی و هوس گردد و یا نفع و ضرری برای او مطرح شود، و همه‌ی این امور درباره‌ی خداوند دادگر و خیر و کمال مطلق و دارای محبت به بندگان خود روشنترین محال است که اندک تصویری درباره‌ی بی نیازی او از نفع و ضرر و عدالت مطلق و محبت او بر بندگانش و قدرت مطلقه‌ی او فوق همه‌ی هستی و استغ

نای ذاتی او از آفریدن مخلوقات، تصدیق به بری بودن خداوند از ظلم و جور را در بر دارد. بنابراین، خوف از خدا نباید به این معنی تلقی شود که خداوند یک موجود ظالم و وحشتناک است که باید همواره از او ترسید و میتوان گفت: اگر کسی چنین تصویری درباره خدا داشته باشد، محروم از خداشناسی است. پس از این مقدمه می‌رسیم به اینکه تفسیر (خوف از خدا) یعنی چه؟ گفتیم: این معنی را باید به اموری تحلیل کنیم: ۱- ترس از نتیجه گناهی که از انسان سر می‌زند، بدان جهت که گناهان مانند دیگر پدیده‌های جهان هستی دارای جنبه علیت هستند و بدون تردید باعث بوجود آمدن معلولاتی خواهند گشت که عبارتند از سقوط نفس و پلیدی آن و کیفی که به دنبال خواهند آورد. آری، گناهان یکی از مهمترین عوامل خوفند. آیات و روایاتی که لزوم این خوف را تذکر داده‌اند، به قدری زیاد است که هیچ احتیاجی به نقل مبسوط آنها وجود ندارد. با این حال در مطالب آینده مقداری از آیات و روایات مربوطه را نقل خواهیم کرد. در بیان این خوف مرحوم ملا محمد مهدی نراقی تعبیر بسیار جالبی دارد. او می‌گوید: (وصول به سعادت دیدار خدا و تقرب به او بدون بدست آوردن محبت به او و انس با او ممکن نیست، و محبت به او

و انس با خدا ممکن نیست مگر با تحصیل معرفت، و معرفت قابل وصول نیست مگر با فکر، و انس امکان پذیر نیست مگر با محبت و دوام ذکر، و مواظبت به فکر و ذکر ممکن نیست مگر با کندن محبت دنیا از قلب، و محبت دنیا از قلب کنده نمی‌شود مگر لذات و شهوات دنیا از قلب کنده شود. قویترین عامل ریشه کن کننده شهوات، آتش خوف است. پس خوف آتش سوزاننده شهوات است، بنابراین فضیلت خوف به اندازه سوزاندن شهوات است (هر اندازه که خوف، شهوات را بسوزاند، فضیلتش بیشتر می‌باشد). و به اندازه قدرتی که برای جلوگیری از گناهان و تحریک به اطاعتها دارد. این فضیلت با اختلاف درجات خوف، مختلف می‌باشد. و با دقت نظر در پلیدی گناهان و نتایج آنها عظمت خوف و سازندگی آن نیز روشن می‌شود. پس این قسم ترس، در حقیقت ترس از سوء استفاده انسان از نیروها و استعدادهای خویش است که خداوند به او عنایت فرموده است. و به قول ابوسعید ابوالخیر: آتش به دو دست خویش در خرمن خویش من خود زده‌ام که را کنم دشمن خویش روزی که شود معرکه‌ها نزد خدای ای وای من و دست من و دامن خویش ۲- ترس از اینکه از استعدادها و امکاناتی که خدا به من داده است بطور صحیح بهره‌برداری ننموده باشم. این خوف از

آن کسانی است که در این دنیا از عظمت استعدادها و امکاناتی که خداوند به انسان عنایت فرموده است، آگاه بوده باشند. و این خوف در حقیقت ناشی از احتمال باختن و از دست دادن کمالاتی است که امکان وصول به آنها وجود داشته است. ۳- ترس از اهمیت و عظمت معنای هستی و وجود انسان در آن، که برای هدف بسیار بااهمیتی به جریان افتاده است. و این حقیقت را به اضافه منابع اولیه اسلامی، هم حکماء و عرفا گوشزد کرده‌اند و هم ادباء با بیاناتی گوناگون. ابوالعتاهیه می‌گوید: ما تطلع الشمس و لا تغیب الا- لامر شانه عجیب (خورشید طلوع و غروب نمی‌کند مگر برای هدفی که دارای حقیقتی شگفت‌انگیز است). خرامیدن لاجوردی سپهر همان گرد گردیدن ماه و مهر مپندار کز بهر بازیگریست سرا پرده‌ای این چنین سرسریست در این پرده یک رشته بیکار نیست سر رشته بر ما پدیدار نیست نه زین رشته سر میتوان تافتن نه سر رشته را میتوان یافتن نظامی گنجوی می‌گوید: تا مایه طبع‌ها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی و چون احساس این هدف بسیار بااهمیت برای جهان هستی و انسانی که در آن زندگی می‌کند، آمیخته با احساس شکوه و جلال

و عنایت بزرگ خداوندی درباره این جهان هستی و انسان است، لذا خوف در این مورد به معنای ترس محض نیست، بلکه دهشتی است که ناشی از احساس عظمت و شکوه و جلال خداوندی با قرار گرفتن انسان در آهنگ بزرگی است که در هستی شنیده می‌شود. ۴- ترس از خدا- در اول این مبحث در مقدمه گفتیم که ترس از خدا به معنای آن نیست که خداوند موجودی است و حشتناک که ممکن است در حق مخلوقاتش ظلم و تعدی نماید. حال در اینجا باید بینیم ترس از خدا چه معنی دارد؟ قطعی است که مقصود از ترس در این مورد، حالتی است ناشی از احساس عظمت و سلطه مطلقه و بی نیازی مطلق خداوندی که همه چیز را می‌داند و همه چیز را از کوچک و بزرگ، از جزء تا کل مجموع هستی بر مبنای حکمت بالغه آفریده است. و هیچ چیز و هیچ کس توانائی گریز از سلطه و حاکمیت او را ندارد. آیات قرآنی در مواردی با کلمات گوناگون این حالت را گوشزد فرموده است، از آن جمله انما یخشی الله من عباده العلماء: (جز این نیست که از بندگان خدا، علماء هستند که خشیت از خدا دارند). خشیت در لغت به معنای خوف آمده است و در بعضی از موارد به خوف آمیخته به رجاء نیز استعمال شده است. هدی و رحمه للذین هم لربهم یرهبون: (در نسخه الواح

موسی (ع) هدایت و رحمتی بود برای کسانی که از پروردگارشان خوف دارند). انما المومنون الذین اذا ذکر الله و جلت قلوبهم: (جز این نیست که مومنان کسانی هستند که هنگامی که خدا ذکر شود، دل‌های آنان می‌ترسد). سیدکر من یخشی: (بزودی کسی که از خدا می‌ترسد متذکر خواهد گشت). ۵- ترس از مقام شامخ ربوبیت- آیاتی در قرآن مجید به این مضمون آمده است که انسانهای رو به کمال از مقام شامخ ربوبی می‌ترسند. از آن جمله: و لنسکتکم الارض من بعدهم ذلک لمن خاف مقامی و خاف و

عید: (ما ستمکاران را به هلاکت می‌رسانیم و شما را قطعا در زمین ساکن می‌نمائیم و این نعمت برای کسانی است که از مقام و تهدید من بترسند.) و لمن خاف مقام ربه جنتان: (و برای هر کسی که از مقام پروردگارش بترسد دو باغ است.) و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی. فان الجنه هی الماوی: (و اما کسی که از مقام پروردگارش بترسد و نفس را از هوی جلو گیرد در نتیجه بهشت منزلگه نهائی اوست.) منظور از مقام ربوبی که باید از آن بیمناک بود، حقیقتی منتزع از وجود و صفات کبریائی خداوندی است. کسی که توجه به آن حقیقت عظمی نماید، بدون تردید احساس مقهوریت و ناتوانی در خود نموده و نیاز مطلق خود را به آن مقام درک کرده، از عدم تسلیم و مخالفت با آن بیمناک خواهد بود. حال به بعضی دیگر از منابع که خوف از خدا را برای انسان لازم معرفی نموده است می‌پردازیم. در حدیث قدسی آمده است: و عزتی لا اجمع علی عبدی خوفین و لا اجمع له امین، فاذا امننی فی الدنیا اخفته یوم القیامه و اذا خافنی فی الدنیا امنته یوم القیامه: (سوگند به عزتم، برای بنده‌ام دو خوف را جمع نخواهم کرد و برای او دو امن و امان را جمع نخواهم نمود: اگر بنده من در دنیا خود را از من در امن دید (هیچ باک و پروائی نداشت) او را روز قیامت مبتلا به خوف خواهم کرد و اگر در این دنیا از من ترسید روز قیامت او را در امن قرار خواهم داد.) روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم معروف است که میفرماید: راس الحکمه مخافه الله: (راس حکمت (آغاز یا اصل حکمت) خوف از خدا است.) نیز از آن بزرگوار نقل شده است: من خاف الله اخاف الله منه کل شیء و من لم یخف الله اخافه الله من کل شیء: (هر کس از خدا بترسد، خداوند همه چیز را از او می‌ترساند و هر کس از خدا نترسد خداوند او را از همه چیز می‌ترساند.) و آن حضرت به ابن مسعود فرمود: ان اردت ان تلقانی فاکثر من الخوف بعدی: (اگر خواستی به دیدار من نائل گردی، پس از من خوف فراوانی داشته باش.) و نیز فرمود: اتمکم عقلا اشدکم لله خوفا: (کامل‌ترین شما از جهت عقل کسی است که خوفش از خدا شدیدتر است.) و از حضرت امام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام است که فرمود: من عرف الله خاف الله و من خاف الله سخت نفسه عن الدنیا: (هر کس خدا را شناخت، از خدا می‌ترسد و هر کس از خدا بترسد دنیا را رها می‌کند.) باز فرمود: ان حب الشرف و الذکر لایکونان فی قلب الخائف الراهب: (محبت (شناخته شدن) به شرف و زبازرد بودن مردم در قلب انسانی که از خوف و بیم خداوندی برخوردار است، بوجود نمی‌آید.) چنانکه در طی این مباحث متذکر شدیم، ترس از خداوند به معنای ترس یک ضعیف از یک موجود نیرومندی که ظلم و تعدی بر ضعیف روا می‌دارد، نمی‌باشد و اگر کسی چنین اعتقادی درباره خدا داشته باشد، یقینا به آن ذات اقدس کفر ورزیده است، زیرا چنانکه در گذشته گفتیم هم دلائل عقلی، عدالت و رحمت و محبت او را برای مخلوقاتش اثبات می‌کند و هم منابع اولیه اسلامی مانند: و تمت کلمه ربک صدقا وعدلا لا مبدل لکلماته: (و مشیت و فعل پروردگار تو بر مبنای صدق و عدل استوار شده است و هیچ موجودی تبدیل‌کننده مشیتها و افعال او نیست.) همچنین آیات مربوط به اینکه خداوند متعال ظلم نمی‌کند، بلکه این خود مردم هستند که ظلم به خویشان می‌نمایند، در موارد متعدد از قرآن آمده است، مانند: و ما ظلمناهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون: (و ما ظلم به آنان نمودیم، بلکه آنان بودند که به خودشان ظلم می‌کردند.) و ما کان الله لیظلمهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون: (و چنان نبود که خداوند به آنان ظلم کند، بلکه آنان بودند که به خودشان ظلم می‌کردند.) و چون نفع و ضرر از نیاز ناشی می‌شود و خداوند سبحان بی‌نیاز مطلق است، لذا اسناد ظلم به خدا با نظر به احتیاج او به جلب نفع و دفع ضرر نیز محال است. امام حسین بن علی علیهما السلام در دعای عرفه عرض می‌کند: خداوند، تو بی‌نیازتر از آن هستی که نفعی به خود برسانی، آیا من به تو میتوانم نفعی برسانم. در دعائی که دارای مضامینی بسیار عالی است و از شیخ طوسی (محمد بن الحسن) و کفعی و سید بن طاووس و سید بن باقی نقل شده، چنین آمده است: و قد علمت انه لیس فی حکمک ظلم و لا فی نعمتک عجله و انما یعجل و من یخاف الفوت و انما یحتاج الی الظلم الضعیف و قد تعالیت یا الهی عن ذلک علوا کبیرا: (و من می‌دانم که نه در حکم تو ظلم وجود دارد و نه در نعمتی که به خطاکاران وارد می‌سازی، شتابی. زیرا آن کس شتاب می‌کند که از فوت (بیرون

رفتن خواسته از دسترسش) می‌ترسد و جز این نیست آن کس خود را محتاج به ستمگری می‌بیند که از اقامه عدل ضعیف و ناتوان بوده باشد و توای خدای من، بسیار بالاتر از آن میباشی). و اگر کمی دقت کنیم خواهیم دید تمامی عللی که برای ظلم کردن یک ظالم بوجود می‌آید معلول ضعف و ناتوانی آن ظالم می‌باشد. آدمی که دارای قدرت روحی و مالک بر خویشتن است و از عظمت عدالت و قبح ظلم اطلاعی دارد، محال است که به کمترین ظلمی بر مخلوقات خداوندی دست بیازد. لزوم رجاء و بهجت و انبساط روحی آیات و روایات مربوط به رجاء نیز بطور فراوان وارد شده است، مانند: ۱- در دعای کمیل بن زیاد آمده است، امیرالمومنین علیه‌السلام از خداوند متعال مسئلت می‌نماید که زبانش را گویای ذکر و قلبش را به محبت خداوندی بیقرار فرماید: و اجعل لسانی بذکرک لهجا و قلبی بحبک متیما: ۲- در آیات مبارکه دستور به هر دو نوع رابطه داده شده است: خوف و رجاء که در بعضی از آیات با کلمه طمع آمده است، از آن جمله: و لاتفسدوا فی الارض بعد اصلاحها و ادعوه خوفا و طمعا: (و افساد نک

نید در روی زمین پس از اصلاح آن و خدا را بخوانید از روی خوف و امید). همین مضمون در سوره سجده آیه ۱۶ نیز آمده است. ۳- از طرف دیگر آیات متعددی وارد شده است در اینکه برای اولیاء الله خوف و اندوهی نیست، مانند: من آمن بالله و الیوم الاخر و عمل صالحا فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون: (هر کس ایمان به خدا و روز قیامت بیاورد و عمل صالح انجام بدهد، خوفی برای آنان نیست و آنان اندوهگین نخواهند گشت). این مضمون در سوره البقره آیات ۳۸ و ۶۲ و ۱۱۲ و ۲۶۲ و ۲۷۴ و ۲۷۷ و آل عمران آیه ۱۷۰ و المائده آیه ۶۹ و الانعام آیه ۴۸ و الاعراف آیات ۳۵ و ۴۹ و الاحقاف آیه ۱۳ نیز آمده است، اگر چه در بعضی از آیات مزبوره نفی خوف و اندوه در روز قیامت منظور شده است، ولی مقداری از آن آیات عام بوده و شامل دنیا و آخرت می‌باشد، مانند: یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم: (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پذیرید دعوت خدا و رسول را هنگامی که شما را دعوت می‌کنند به آنچه که برای شما حیات بخش است). مسلم است که مقصود از حیات همان (حیات معقول) و پاک و بی اضطراب و تشویش در این دنیا و حیات ابدی در ایام الله است. بنابراین، میتوان گفت: ا

نسانهائی که با عمل به دستورات الهی و تطبیق زندگی بر مقتضیات عقل سلیم و ندهای حیات بخش وجدان به مراحل رشد و کمال میرسند، خوف و اندوه آنان از بین میرود، نه به آن معنی که اصلا هیچگونه خوف و اندوهی در درون آنان نمیماند، بلکه مقصود منتفی شدن خوف از گناهان و انحرافات و اندوه امور دنیوی است. و این معنا منافاتی با وجود خوف به معنای احساس عظمت خداوندی و سلطه و دادگری مطلق او و عدم اطمینان از آینده (که موجب ضرورت محاسبه و بر حذر بودن دائمی در زندگی است)، ندارد. و همچنین این معنی منافاتی با لزوم رجاء و تحصیل بهجت و انبساط روانی که محصول ایمان به عنایات و مرحام و کرم و محبت خداوندی است، ندارد. در دعاهای معتبر، جملاتی که کاشف از رجاء و بهجت و انبساط روانی پیشوایان معصومین است، خیلی فراوان دیده می‌شود. ۴- در زیارت امین الله پس از جملاتی، این جمله را می‌بینیم: و اجعل نفسی مطمئنه بقدرک ... مشتاقه الی فرحه لقاءک: (خداوند، نفس مرا به قدرت مطمئن مشتاق فرح دیدارت فرما). و واضح است که اشتیاق به فرح دیدار خداوندی مهمترین عامل انبساط روحی است. ۵- مطابق بعضی از آیات شریفه قرآنی و دعاها و احادیث معتبر یکی از اسماء خداوندی نور است

، مانند: الله نور السماوات و الارض: (خداوند نور آسمانها و زمین است). یا نور یا قدوس: (ای نور، ای مقدس تر و پاکتر از همه پاکیزه‌ها). و بدیهی است که توجه به مفهوم این اسم مقدس (نور) که قطعا مافوق نور فیزیکی است، موجب انبساط و بهجت روحی است، و اینکه ما در موقع خواندن آیه مبارکه نور و دعاهائی که این نام مقدس در آنها است، فقط به تلفظ کلمه قناعت کنیم و هیچ توجهی به معنا و مفهوم آن، (اگر چه مطابق توانائی مغزی و روانی خود بوده باشد) نداشته باشیم، خلاف عقل و وجدان و دلائل نقلی است که اصرار به درک و فهم معانی و مضامین دعا می‌نمایند. اگر نور الهی در جهان هستی برای انسانها قابل شهود نباشد، چنین جهانی تاریک است و ارزش زیستن ندارد. ۶- در همه جملاتی که در احادیث و دعاها نام مقدس جمیل آمده است، اثبات

می‌کند که ما باید به صفت انبساط بخش خداوندی که جمیل است نیز توجه داشته باشیم. ۷- در نهج البلاغه و دعاهائی معروف صفت انیس به خدا نسبت داده شده است. امیرالمومنین علیه‌السلام در حال نیایش عرض می‌کند: اللهم انک آنس الانسین: (پروردگارا، ای مانوس‌ترین مانوس‌ها). در یکی از دعاها می‌خوانیم: یا انیس من لا انیس له: (ای

انیس انسانهائی که انیسی ندارند). و مسلم است که انس معلول جذب است و جذب بدون انبساط روحی بوجود نمی‌آید، یا جذب علت تامه انبساط روحی است. خلاصه مطالب مربوط به خوف و بیم و رجاء و انبساط و بهجت روحی در برابر خداوند سبحان مخصوصا در حالات عبادت به قرار زیر است: ۱- وضع عمومی روحی انسان در هنگام توجه به خداوند بستگی به این دارد که حیات خود را در جهان هستی و در ارتباط به هستی آفرین چگونه می‌بیند. ۲- حالت لذت علیا و انبساط روحی والا مشروط به تطهیر باطن از کثافات و آلودگی‌ها و دوری از صفات رذل حیوانی و اجتناب از گناهان بطور عموم است. ۳- خوف از خدا به معنای ترس و وحشت از یک موجود نیرومند سلطه‌گر ظالم نیست. ۴- انگیزه‌های خوف از خدا: یک- ترس از نتیجه گناهانی که از انسان سر می‌زند. دو- ترس از زوال و فنای استعدادها و امکاناتی که خدا به انسان عطا فرموده است بدون بهره‌برداری صحیح از آنها. سه- خوف ناشی از اهمیت و عظمت معنای ابعاد جهان هستی که انسان با داشتن ابعادی شگفت‌انگیز، جزئی از آن است. البته چنانکه در مورد خود مطرح نمودیم این خوف به معنای دهشت است نه وحشت. چهار- خوف از خدا و معنای آن که به هیچ وجه از مقوله ترس و

وحشت از موجود نیرومند ظالم نمی‌باشد. پنج- خوف از مقام شامخ ربوبی. ۵- لزوم رجاء و انبساط و بهجت روحی. نتیجه کلی این مطالب چنین است که چون روح انسانی دارای ابعاد بسیار متعدد و متنوع است و همانطور اسماء و صفات جمال و جلال خداوندی نامحدود است، پس انسان می‌تواند با هر بعدی از ابعاد روحی خود با اسم و صفتی از خداوند ارتباط برقرار نماید و هر ارتباطی هم پدیده روانی مختص به خود را بوجود می‌آورد. به عنوان مثال: آدمی با احساس خالقیت و حاکمیت مطلقه خداوندی در جهان هستی، عظمت خداوندی را احساس نماید و با توجه به علم مطلق و احاطه آن ذات اقدس بر جزئیات و کلیات جهان هستی، همواره احساس کند که ناظر و شاهد و بصیر مطلق، همه موجودیت و حرکات و سکانات او را می‌بیند و میداند. خود این احساس یک پدیده خاص روحی است. و با دریافت اینکه او عادل مطلق است و برای همه جزئیات و کلیات هستی و اعمال و گفتارها و فعالیت‌های مغزی و روانی انسانها محاسبه دقیق دارد، احساس عدل و حساب خداوندی در درون او بوجود می‌آید. و با درک این حقیقت که خداوند انسانها را برای مورد عنایت قرار دادن خود آفریده است و به آنان رحمت و محبت دارد، و همچنین با درک جمال و فروغ الهی

که در ملکوت هستی قابل شهود است، حالت وجد و انبساط و بهجت و لذت علیا و سروری والا در درون انسان سر می‌کشد. هر اندازه رشد مغزی و روحی یک انسان بالاتر و دوری او از کثافات زیادتر و اجتناب او از معاصی بیشتر، خوف و رجاء (انقباض و انبساط) وی عالی‌تر و کاملتر و پر معنی‌تر می‌باشد.

خطبه ۹۷- در ستم بنی‌امیه

[صفحه ۲۳۳]

تفسیر عمومی خطبه نود و هشتم و الله لایزالون حتی لایدعوا لله محرما الا استحلوه، و لا عقدا الا حلوه: (و سوگند به خدا، تا آنگاه آل امیه به سلطه خود ادامه خواهند داد که حرامی از محرمات خدا را رها نکنند مگر اینکه آنرا حلال کنند و پیمانی را رها نکنند مگر اینکه آنرا نقض نمایند). خاصیت خودکامگی است که قانون را قربانی شخص خودکامه می‌نماید. محال است بیماری خودکامگی که یک انسان را در خود فرو می‌برد، جز شخص آن خودکامه، کسی و چیزی را برای وجود، ذیحق بداند. اصلا معنای

هویت خودکامگی نفی غیر، از مسیر حرکت زندگی خودکامه است، خواه آن غیر، کس باشد، یا چیز. تورم خود طبیعی که هر روز فریاد هل من مزیدش درون آن ضد انسان‌ها و ضد قانون‌ها را پر می‌کند، همان آتش سوزان است که نه کوچک می‌شناسد و نه بزرگ. چنانکه همه خشکها و ترها برای آن یکسان است، همچنان، موجودات با ارزش را همان گونه به کام خود می‌کشد که موجودات بی‌ارزش را. به نظر می‌رسد توقع اینکه آن نابکاران، وجود واقعی را در ماورای اراده خود بپذیرند، از ساده‌لوحی ضعفاء و بینویان جوامع بشری بوده است. تعدی از قانون و پایمال کردن حقوق مردم، گریاندن محرومان و سپس نام

قهرمان گذاشتن بر انجام دهندگان این خیانتها و جنایتها، برای خودکامگان مبنای اصلی حیات تلقی میگردد! در چند جمله مورد تفسیر، امیرالمومنین علیه‌السلام این مساله را بطور کلی با مختصرترین و زیباترین بیان مطرح فرموده‌اند. البته حلال کردن حرام به عنوان تذکر به یک مثال است و منظور آن حضرت تغییر همه قوانین است. مخصوصا با نظر به جمله بعدی: و پیمانی رها نکنند مگر اینکه آنرا نقض نمایند که به احتمال قوی اعم از پیمانهای الهی و پیمانهای منعقد در میان مردم است، مثال و به اصطلاح دیگر بیان مصداق بودن جمله مورد تفسیر روشن تر میگردد. این نکته را هم باید در نظر گرفت که خودکامگان قدرتمند هشیارتر از آنند که قوانین را با کمال سادگی زیر پا گذارند و از خشم مردم هیچ هراسی به دل راه ندهند. آنان به خوبی یاد گرفته‌اند که چگونه نخست باید خودشان را در مغزهای شستشو شده مردم ساده لوح تا سر حد معبودیت بالا ببرند و آنگاه مطلق بودن خود را در فوق همه قوانین برای آن مردم بینوا قابل هضم بسازند. با این حال با صدای بلند می‌گوئیم: مطلق سازی از بشر آن غذائی است که مردم هر چند بزور و حيله‌های لطیف و شیرین آنرا بخورند، بالاخره محال است آنرا استفراغ نکنند.

این یک قضیه ادعائی محض نیست، دلایل اثبات کننده این قضیه کلیه، سرگذشت بسیار طولانی تاریخ ما انسانها است. آیا فراعنه مصر خود را در درجه معبودهائی برای مردم جوامع خویش در نیاورده بودند؟ آیا امپراطوران رم و خودکامگان قدرت پرست و مستبد سرزمین‌های آسیا، به عنوان معبودهائی در سرزمین‌های خود، مردم را برده‌های بی‌اختیار خود نساخته بودند؟ آیا سزار بورژیاها و معاویه‌ها و یزیدها و هم مکتبان آنان با پرچم ماکیاولیسم (همه چیز را به عنوان وسیله، قربانی هدفی می‌نماید که خود تشخیص داده است، بدون ارزیابی وسائل قربانی شده و هدف) معبودهای جوامع خویش نگشته بودند؟ با این حال مردم نه تنها پس از گذشت روزگار سلطه و سیطره‌های نابکارانه آنان، با کمال بی‌اعتنائی آنان را استفراغ نمودند، بلکه حتی مردم همزمانشان هم به خوبی می‌دانستند که این مجسمه‌های رعب‌انگیز که همه مردم و همه قوانین را بازیچه خودکامگی‌های خود قرار داده‌اند، چند روز دیگر جای خود را به هویت‌های حقیقی آنان خواهند داد، یعنی مردم هویت‌های حقیقی آن نابکاران را خواهند شناخت. اما پیمان شکنی‌های آل امیه، چیزیست که هیچ احدی تردیدی در آنها ندارد. معاویه به اتفاق همه تواریخ، همه پیمان

هائی را که با امام حسن مجتبی علیه‌السلام بسته بود، نقض کرده است!! در جائی که این انسان که باید گفت روش او ماکیاولی‌تر از دیگر خودکامگان تاریخ بوده توانسته به خود اجازه بدهد که معاهده با امام حسن مجتبی علیه‌السلام را نقض کند و آنرا زیر پا بگذارد، قطعا هیچ معاهده و پیمانی برای او ارزش نداشته است، در صورتیکه سرتاسر تاریخ، عمل به معاهده، قانون و سنت انسانیت بوده است. حتی کسانی که متکی به دین و اعتقادی نبودند، احترام و عمل به معاهده را مراعات می‌کردند، چنانکه در فرمان امیرالمومنین علیه‌السلام به مالک اشتر آمده است. در اینجا بسیار مناسب است که جریان پیمان‌شکنی معاویه را ولو بطور اجمالی مطرح نمائیم: محقق مرحوم شیخ راضی آل یاسین می‌گوید: گروهی از مورخان از آن جمله طبری و ابن‌الاثیر روایت کرده‌اند که معاویه یک صفحه سفید برای امام حسن علیه‌السلام فرستاد که پائین صفحه را با مهر خود ختم کرده بود. در آن صحیفه نوشته بود: در این صفحه هر چه را که بخواهی شرط کن و هر چه که شرط کنی حق تست. مواد معاهده صلح: ماده الاولی - تسلیم الامر الی معاویه علی ان يعمل بکتاب الله و بسنه رسوله صلی الله علیه و آله و بسیره الخلفاء الصالحین:

(ماده یکم - تسلیم خلافت به معاویه مشروط به اینکه معاویه به کتاب خداوندی (قرآن) و به سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و

به روش خلفای صالح عمل نماید.) ماده‌ی ثانیه- ان يكون الامر للحسن من بعده فان حدث به حدث فلاخيه الحسين، و ليس لمعاويه ان يعهد به الى احد: (ماده دوم- اینکه پس از معاویه امر خلافت از آن حسن است، و اگر حادثه‌ای برای او عارض شود، خلافت از آن برادرش حسین است، و معاویه حق ندارد خلافت را به کسی دیگر واگذار کند.) ماده‌ی ثالثه- ان يترك سب اميرالمومنين و القنوت عليه بالصلوه و ان لا يذکر عليا الا بخير: (ماده سوم- اینکه معاویه ناسزا گفتن به امیرالمومنین و ناشایست گفتن در قنوت نماز را به آن حضرت را ترک کند و علی را جز به خیر یاد نکند.) ماده‌ی رابعه- استثناء ما فی بیت مال الکوفه و هو خمسہ آلاف الف فلايشمله تسليم الامر. و علی معاويه ان يجعل الى الحسين كل عام الفی الف درهم، و ان يفضل بنی هاشم فی العطاء الصلوات علی بنی عبدشمس، و ان يفرق فی اولاد من قتل مع اميرالمومنين يوم الجمل و اولاد من قتل معه بصفيين الف الف درهم و ان يجعل ذلك من خراج دارا بجرد. (ماده چهارم- آنچه که در بیت المال کوفه هست از تسلیم به

معاویه مستثنی است، و مبلغ آن پنج میلیون می‌باشد. و بر معاویه لازم است که در هر سال برای حسین دو میلیون درهم مقرری قرار بدهد و اینکه بنی‌هاشم را در عطاء و بخشش بر بنی عبدشمس ترجیح بدهد و در میان فرزندان کسانی که با امیرالمومنین در جنگ جمل و صفین کشته شده‌اند یک میلیون در هم تقسیم کند و این مبلغ را از خراج دارا بجرد قرار بدهد.) ماده‌ی خامسه- علی ان الناس آمنون حيث كانوا من ارض الله فی شامهم و عراقهم و حجازهم و يمنهم و ان یومن الاسود و الاحمر و ان یحتمل معاويه ما یكون من هفواتهم و ان لا يتبع احدا بما مضى و ان لا یأخذ اهل العراق باحنه: (ماده پنجم- اینکه همه مردم در امن و امان باشند در هر نقطه‌ای از زمین خدا که قرار بگیرند- شامشان، عراقشان، حجازشان، و یمشان. و سیاه و قرمز (همه نژادها) در امن و امان باشند و معاویه لغزش‌های خطاکارانه آنان را تحمل کند و هیچ کس را با نظر به گذشته تعقیب ننماید و با اهل عراق کینه‌توزی نکند.) ماده‌ی السادسه- و علی امان اصحاب علی حيث كانوا، و ان لا ینال احد من شيعه علی بمكروه، و ان اصحاب علی شيعته آمنون علی انفسهم و اموالهم و نسائهم و اولادهم و ان لا يتعقب علیهم شیئا، و لا يتعرض لاحد منهم بسو

ء و یوصل الى كل ذی حق حقه و علی ما اصاب اصحاب علی حيث كانوا ... و علی ان لا یبغی للحسن بن علی و لا لایخيه الحسين و لا لاحد من اهل بیت رسول الله غائله، سرا و لاجهرا و لا یخیف احدا منهم فی افق من الافاق: این جملات را که در منابع زیر نقل شده است، اینجانب به عنوان ماده ششم قرار دادم، زیرا اگر چه ماده پنجم شامل آن نیز می‌باشد، ولی به جهت اهمیت مواردی که در این جملات گوشزد شده است، چنانکه در معاهده آمده است، به عنوان یک ماده مستقل نیز مناسب است. (معاویه متعهد می‌شود که (یاران علی علیه‌السلام در هر کجا که باشند، در امان بوده و برای هیچیک از شیعیان علی حادثه ناگواری پیش نیارد و یاران علی و شیعه او، نفوسشان و اموالشان و زنانشان و فرزندانشان در امانند، و برای هیچ چیزی آنانرا مورد تعقیب قرار ندهد و به هیچ یک از آنان با بدی و ناگواری تعرض ننماید. و حق هر ذیحقی را به خودش برساند (و معاویه متعهد می‌شود) آنچه را که یاران علی به آن رسیده‌اند در هر جا که باشند، ثابت بماند. (و معاویه متعهد می‌شود) به اینکه به حسن بن علی و برادرش حسین و به هیچ یک از اهل بیت رسول خدا نه پنهانی و نه آشکار حادثه خطرناکی را نجوید و وارد نسازد و کسی

از آنان را در هیچ جائی از دنیا نترساند.) ابن قتیبہ دینوری می‌گوید: (سپس عبدالله بن عامر فرستاده معاویه به حسن علیه‌السلام، شروط (مواد معاهده صلح) حسن را چنانکه آن حضرت فرموده بود، نوشت. معاویه همه آنها را با خط خود نوشت و با مهر خود آنرا ختم (مهور) نمود و در آن معاهده نامه، پیمانهای موکد و سوگندهای غلیظ را بیان کرده و همه روسای اهل شام را به آن معاهده نامه شاهد گرفت و آن را به عبدالله بن عامر فرستاد و عبدالله آنرا به حسن رسانید.) مورخین دیگر نص صریح کلماتی را از معاویه در آخر معاهده نقل کرده‌اند که تعهد الهی و میثاق خداوندی معاویه را برای وفاء به معاهده بیان می‌نماید. عین الفاظ معاویه چنین است: و علی معاويه بن ابی سفیان بذلک عهدالله و میثاقه، و ما اخذ الله علی احد من خلقه بالوفاء و بما اعطی الله من نفسه و کان ذلک فی النصف من جمادی الاولی سنه ۴۱- علی اصح الروایات: (و معاویه بن ابی سفیان عهد و میثاق خداوندی را برای عمل

به این مواد به عهده می‌گیرد و معاویه آن الزام را که خداوند به یکی از مخلوقاتش برای وفاء مقرر فرموده است می‌پذیرد و معاویه عمل به این معاهده را با آن پیمانی که از خود به خدا داده است، می‌پذیرد.

(و این سند و امضاء در نیمه جمادی‌الاولی سال ۴۱ هجری بنا بر صحیحترین روایات تنظیم شده است). تبصره- در ماده چهارم مبالغی که می‌بایست امام حسن و امام حسین علیهماالسلام از بیت المال استفاده فرمایند، بدیهی است که برای تامین معاش بینوایان بوده است که معاویه کاری با آنان نداشته است یا بدان جهت که هواخواهان امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام بوده‌اند، مورد بغض و کینه معاویه قرار داشتند و چنین وضعی که در حقیقت ناشی از حق پرستی و حق جوئی و حق گوئی آن بینوایان بوده است، ایجاب می‌کرد که آنان به حکم معاویه میبایست از زندگی ساقط شوند. همانطور علت برتری داشتن بنی‌هاشم در عطا و بخششها بر بنی‌عبدشمس که سلسله آل امیه از آن گروهند نه برای نژادگرایی بوده بلکه علت همان تفاوت میان دو وضع روحی بود که از آل هاشم و آل امیه مشاهده شده بود. آل هاشم معمولا مردم نیک سیرت و خیرخواه و دلسوز به مردم و کریم الطبع، و آل امیه معمولا در مقابل آل هاشم، مردم خودپسند و خودکامه و شهوتران و مقام پرست بوده‌اند. در اینجا پیش از آنکه اسناد تاریخی عهد شکنی معاویه را یادآور شویم، از مطالعه کنندگان ارجمند تقاضا می‌کنم یکبار به فرمان مالک‌اشتر مراجع

عه فرمایند و عظمت عهد و تعهد و لزوم وفاء به آن را از دیدگاه اسلام، بلکه از دیدگاه عموم انسانها در نظر بگیرند و سپس به مطالعه مساله بعدی پردازند. عهد شکنی صریح و بی‌پروا به قول مرحوم آل راضی: طبیعی بود که طرفین معاهده، پس از امضاء در مکانی ملاقات نمایند و صحت معاهده را عملا- نیز به اثبات برسانند. کوفه برای این ملاقات انتخاب شد. مردم برای اجتماع در مسجد بزرگ کوفه دعوت شدند. نخست معاویه بالای منبر رفت و خطبه طولانی خود را که منابع فقط جملاتی از آن را نقل کرده‌اند خواند. در روایت مدائنی چنین آمده است: (یا اهل الکوفه اترونی قاتلتکم علی الصلوه و الزکوه و الحج و قد علمت انکم تصلون و تزکون و تحجون؟ و لکننی قاتلتکم لاتامر علیکم و الی رقابکم و قد آتانی الله ذلک و انتم کارهون!! الا ان کل دم اصیب فی هذه الفتنة مطلول، و کل شرط شرطه فتحت قدمی هاتین!! و لایصلح الناس الا ثلاث: اخراج العطاء عند محله، و اقبال الجنود لوقتها و غزو العدو فی داره فان لم تغزوهم غزوکم و روی ابوالفرج الاصفهانی عن حبيب بن ابی‌ثابت مسندا انه ذکر علیا فی هذه الخطبه فنال منه ثم نال من الحسن و زاد ابواسحق السیعی فیما رواه من خطبه معاویه، قوله: (الا

و ان کل شیء اعطیت الحسن بن علی تحت قدمی هاتین لا- افی به) قال ابواسحق: و کان و الله غدارا: (ای اهل کوفه، آیا گمان می‌کنید من با شما برای ادای نماز و پرداخت زکات و عمل حج جنگیدم در حالیکه می‌دانستم شما نماز می‌گزارید و زکات می‌دهید و عمل حج بجای می‌آورید؟ بلکه من با شما برای آن جنگیدم که زمامدار شما باشم و بر گردنهایتان مسلط شوم، و خداوند این مقام را به من داده است و شما از آن کراهت دارید. آگاه باشید، هر خونی که در این فتنه ریخته شده به هدر رفته است و هر تعهدی که بسته‌ام، زیر این پاهای من (نقض کردم) و اصلاح نمی‌کند مردم را مگر سه چیز: در آوردن و قرار دادن عطا و بخشش در محل خود و برگرداندن لشکریان در موقع خود و جنگیدن با دشمن در خانه‌اش و هر گاه شما با دشمنان نجنگید و به آنان حمله نکنید، آنان به شما حمله نموده و با شما خواهند جنگید.) و ابوالفرج اصفهانی از حبيب بن ابی‌ثابت بطور مسند روایت کرده است که معاویه در این خطبه علی (ع) را ذکر کرد و سخن ناشایست درباره آن حضرت گفت و سپس به حسن (ع) اهانت نمود. ابواسحق سیعی در آنچه که از خطبه معاویه روایت کرده است، اضافه می‌کند که معاویه گفت: (آگاه باشید، هر چه که به حسن بن

علی داده بودم زیر این پاهایم می‌نهم و به آن وفا نخواهم کرد.) ابواسحق گفت: سوگند به خدا، معاویه حيله گر و خائن بود. سپس امام حسن مجتبی علیه‌السلام شروع به سخن فرمود: (الحمد لله کما حمده حامد و اشهد ان لا آله الا الله کما شهد له شاهد، و اشهد ان محمدا عبده و رسوله، ارسله بالهدی و ائتمنه علی الوحی صلی الله علیه و آله و سلم. اما بعد، فوالله انی لارجو ان اکون قد

اصبحت بحمد الله و منه و انا انصح خلق الله لخلقهم، و ما اصبحتم محتملا على مسلم ضغينه و لا مریدا له سوءا و لا غائله. الا و ان ما تکرهون فی الجماعه خیر لكم مما تحبون فی الفرقة، الا- و انی ناظر لكم خیرا من نظر کم لانفسکم فلا تخالفوا امری و لا تردوا علی رای، غفر الله لی و لکم و ارشدنی و ایاکم لما فیہ المحبه و الرضا) ثم قال: ایها الناس ان الله هداکم باولنا و حقن دماءکم باخرنا، و ان لهذا الامر مده و الدنيا دول. قال الله عزوجل لنبيه محمد صلى الله عليه و آله و سلم: قل ان ادري اقريب ام بعيد ما توعدون. انه يعلم الجهر من القول و يعلم ما تکتُمون. و ان ادري لعله فتنه لكم و متاع الی حین) ثم قال ...: (و ان معاویه زعم لكم انی رایته اهلا للخلافه و لم ارنفسی لها اهلا، فکذب م

عأویه نحن اولی الناس بالناس فی کتاب الله عزوجل و علی لسان نبیه. و لم نزل- اهل البيت- مظلومین منذ قبض الله نبیه فالله بیننا و بین من ظلمنا و توثب علی رقابنا، و حمل الناس علينا، و منعنا سهمنا من الفیء و منع امننا ما جعل لها رسول الله. و اقسام بالله لو ان الناس بايعوا ابی حین فارقههم رسول الله، لا اعطتهم السماء قطرها و الارض برکتها، و لما طمعت فیها یا معاویه ... فلما خرجت من معدنها، تنازعتها قریش بینها فطمع فیها الطلقاء و ابناء الطلقاء انت و اصحابک. و قد قال رسول الله: ما ولت امه امرها رجلا و فیهم من هو اعلم منه الا- لم یزل امرهم سفالا، حتی يرجعوا الی ما ترکوا. فقد ترک بنو اسرائیل هارون و هم یعلمون انه خلیفه موسی فیهم و اتبعوا السامری، و ترکت هذه الامه ابی و بايعوا غیره و قد سمعوا رسول الله یقول له: انت منی بمنزله هارون من موسی الا النبوه. و قد راوا رسول الله نصب ابی یوم غدیر خم و امرهم ان یبلغ امره الشاهد الغائب. و هرب رسول الله من قومه و هو یدعوهم الی الله، حتی دخل الغار، و لو انه وجد اعوانا لما هرب، کف ابی یده حین ناشدهم، و استغاث فلم یغث. فجعل الله هارون فی سعه حین استضعفوه و کادوا یقتلونه و جعل الله النبى فی سعه ح

ین دخل الغار و لم یجد اعوانا. و کذلک ابی و انا فی سعه من الله، حین خذلتنا هذه الامه، و انما هی السنن و الامثال یتبع بعضها بعضا) ثم قال: (فو الذی بعث محمدا بالحق لا ینتقص من حقنا- اهل البيت- احد الا نقصه الله من عمله، و لا تكون علينا دوله الا و تكون لنا العاقبه، و لتعلمن نباه بعد حین) ثم دار بوجهه الی معاویه ثانیاً لیرد علیه نیله من ابیه، فقال: (ایها الذاکر علیا، انا الحسن و ابی علی و انت معاویه و ابوک صخر، و امی فاطمه و امک هند، و جدی رسول الله و جدک عتبه بن ربیعہ و جدتی خدیجه و جدتک فتیله فلعن الله اخملنا ذکرا و الامنا حسبا و شرنا قدیما و حدیثا و اقدمنا کفرا و نفاقا). قال الراوی: فقال طوائف من اهل المسجد: آمین، قال الفضل بن الحسن: قال یحیی بن معین و انا اقول: آمین، قال ابوالفرج: قال ابو عیید: قال الفضل: و انا اقول: آمین. و یقول علی بن الحسین الاصفهانی (ابوالفرج): آمین. قال ابن ابی الحدید: قلت و یقول عبدالحمید بن ابی الحدید مصنف هذا الکتاب (یعنی شرح النهج) آمین. اقول: و نحن بدورنا نقول: آمین. اقول: و کل من یدافع عن القیم الانسانیة الاسلامیه و یدفع طریقہ الماکیا ولیه یقول: آمین. (حمد خدای را هر گاه که حمد کننده‌ای

خدا را حمد کند و شهادت می‌دهم که خداوندی جز او نیست، هر گاه که شهادت دهنده‌ای شهادت به او بدهد. و شهادت می‌دهم به اینکه محمد (صلی الله علیه و آله) بنده و فرستاده اوست، خداوند او را برای هدایت کردن مردم فرستاده و او را به وحی امین فرموده است، درود و سلام خدا بر او و اولادش. پس از حمد و ثنا، سوگند به خدا، من امیدوارم که با سپاس خداوندی و از احسان آن ذات اقدس، طلوع صبح را (همه روزگار عمرم را) می‌گذرانم و من خیر خواه‌ترین مردم برای مردمم. و من هیچ صبحی را درک نکردم که کینه‌ای از مسلمانی به دل گرفته و اراده بد و حادثه خطرناکی درباره او داشته باشم. آگاه باشید، آنچه را که در حالت اجتماع از آن کراهت دارید، بهتر از آنست که در جدائی و تنهائی آنرا می‌خواهید. آگاه باشید، نظر من درباره شما بهتر از نظر شما درباره خودتان می‌باشد. امر مرا مخالفت نکنید و رایم را به من رد ننمائید، خداوند سبحان مرا و شما را ببخشاید و شما را و مرا به آنچه که محبت و رضایش در آنست ارشاد فرماید.) سپس فرمود: ای مردم، خداوند شما را بوسیله انسان اولی ما (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) هدایت فرمود و خونهایتان را بوسیله آخر ما (امام حسن علیه السلام) یا اح

تمالا حضرت بقیه‌الله حجه بن الحسن علیهما السلام حفظ فرمود و برای این امر (امر خلافت و امامت یا سلطنت معاویه) مدتی است و دنیا جریانی است متناوب. خداوند عزوجل به پیامبرش محمد صلی الله علیه و آله فرمود: بگو به آنان: نمی‌دانم آیا آنچه که به آن وعده شده‌اید نزدیک است یا دور. اوست خداوندی که می‌داند سخنی را که آشکار (بلند) می‌گویید و آن سخنی را که مخفی می‌نماید. و نمی‌دانم شاید اعلانی که به شما نمودم (یا زندگی این دنیا) آزمایشی برای شماست. سپس فرمود: معاویه به شما گفت (نظر داد): که من او را شایسته خلافت دیدم و خود را شایسته آن ندیدم، معاویه دروغ گفته است و ما در کتاب خدای عزوجل و در زبان پیامبرش شایسته‌ترین مردم برای مردم می‌باشیم. و از زمانی که خداوند پیامبرش را از این دنیا برده است همواره تاکنون ما اهل بیت مظلوم بوده‌ایم و خداوند بهترین حاکم است میان ما و کسانی که به ما ظلم کرده‌اند و برگردنهای ما مسلط شده‌اند و مردم را بر علیه ما وادار کرده و ما را از سهم داده‌های خداوندی منع نموده و مادر ما را از آنچه که رسول خدا برای او قرار داده بود جلوگیری کردند، و سوگند می‌خورم به خدا، اگر مردم به پدر من بیعت می‌کردن

د در موقعی که پیامبر از آنان جدا گشت، آسمان بارش خود را به آنان می‌داد و زمین برکتش را، و تو ای معاویه طمع در آن نمی‌کردی... هنگامی که خلافت از معدن (جایگاه اصلی) خود خارج گشت، قریش درباره آن اختلاف کردند و آزادشدگان و فرزندان آزادشدگان- تو و یارانت- (منظور ابوسفیان و آل ابی سفیانند که در فتح مکه از اسلام شکست خوردند و با اینکه پیامبر با سلطه قانونی که بر آنان پیدا کرده بود می‌توانست به انواعی گوناگون اسیرشان بسازد، آنان را آزاد فرمود و این داغ ننگ همواره بر پیشانی آل امیه نقش بست)، در آن طمع کردند. در صورتیکه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: هیچ امتی امر زمامداری خود را به کسی که داناتر از او در آن امت وجود داشته باشد، واگذار نکرد مگر اینکه امر آنان همواره رو به پستی و سقوط خواهد بود تا اینکه بسوی آنچه از دست داده‌اند، برگردند. بنی اسرائیل، هارون را ترک کردند با اینکه می‌دانستند خلیفه موسی علیه‌السلام در میان آنان، هارون است و از سامری پیروی کردند، و این امت پدر مرا رها کردند و با دیگری بیعت نمودند با اینکه شنیده بودند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم درباره او گفته است: یا علی، نسبت ت

و به من، نسبت هارون به موسی است مگر در نبوت. و دیده بودند که رسول خدا پدر مرا در روز غدیر خم نصب به ولایت فرموده و به آنان امر فرمود که آن نصب خلافت را حاضر به غائب برسانند. و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در حالیکه قوم خود را بسوی خدا دعوت می‌کرد، از آنان فرار نموده تا به غار داخل شد، و اگر او یارانی پیدا می‌کرد فرار نمی‌نمود. (جمله بعدی (کف ابی یده حین ناشدهم) ناقص و معنایش مبهم است و اشتباه در کتابت بوده است). پدرم یاری و پناه جست، ولی به او یاری نشد و پناهِش ندادند. و خداوند سبحان موقعی که قوم موسی، هارون را ناتوان ساختند و نزدیک بود او را بکشند، اختیار داد همانطور که پیامبر را وقتی که یارانی پیدا نکرد و به غار داخل شد، مخیر فرمود. همچنین پدرم (علی بن ابیطالب) و من در این امر، هنگامیکه این امت ما را بی یار و یاور گذاشت (از طرف خدا) دارای اختیار بودیم. این گونه پیشامد سنتها و مثلثاتی است (که در طول تاریخ انبیاء و اوصیاء علیهم السلام) در جریان بوده است. سپس فرمود: (سوگند به آن خداوندی که محمد صلی الله علیه و آله و سلم را بر حق مبعوث فرموده است، هیچ احدی از حق ما اهل بیت عصمت و طهارت نمی‌کاهد مگر اینکه خد

اوند از عمل او می‌کاهد. و هیچ دولتی علیه ما نخواهد بود مگر اینکه عاقبت، کارها به سود ما پیش خواهد آمد (و خبر نفس الامر این جریانات را پس از مدتی خواهید دانست). سپس آن حضرت روی خود را برای رد ناشایستی که درباره پدر آن حضرت (علی علیه‌السلام) گفته بود به طرف معاویه برگرداند و فرمود: (ای معاویه که درباره علی (علیه‌السلام) سخن گفتی، من حسنم، و پدرم علی است، و تو معاویه‌ای و پدرت صخر است، و مادر من فاطمه است و مادر تو هند، و جد من رسول خدا است و جد تو عتبه بن ربیع و جد من خدیجه است و جد تو فتیله. پس خداوند لعنت کند کسی را از ما که به پست ترین وجه یاد می‌شود و شان و شخصیتش ساقطتر و لئیم تر بوده و پلیدتر در گذشته و حال، و قدیم تر در کفر و نفاق بوده باشد). راوی می‌گوید: گروه‌هایی از اهل

مسجد گفتند: آمین. فضل بن الحسن می گوید: یحیی بن معین گفته است: و من می گویم: آمین. ابوالفرج گفته است: ابو عبید می گوید: که فضل بن الحسن می گوید و من می گویم: آمین. و علی بن الحسین الاصفهانی (ابوالفرج) می گوید: آمین. ابن ابی الحدید گفته است: می گویم: و عبدالحمید بن ابی الحدید مصنف این کتاب (شرح نهج البلاغه) می گوید: آمین. و من می گویم: ما هم به نوبت خود می گوئیم: آمین. اینجانب می گویم: و هر کس که از ارزشهای انسانی اسلام دفاع می کند و روش ماکیاولی را در مدیریت مردم مردود و مدفوع می داند، می گوید: آمین. به نظر میرسد برای تفسیر جمله امیرالمومنین علیه السلام که فرمود: و لا عقدا الا حلوه: (آل امیه پیمان و تعهدی را رها نمی کنند مگر اینکه آنرا نقض خواهند کرد.) همین داستان را که بیان نمودیم کافی باشد، و نیز احتیاجی برای توضیح و تحلیل جملات معاویه و امام حسن مجتبی وجود ندارد. و حتی لایقی بیت مدر و لا و بر الا دخله ظلمهم و نابه سوء رعیهم و حتی یقوم الباکیان یبکیان: باک یبکی لدینه، و باک یبکی لدنیاه: (تا آنگاه که هیچ خانه بنا شده از گل و گچ (در شهرها و دهات) و خیمه‌های ساخته شده از پشم و مو و کرک (در بیابانها) را رها نکنند مگر اینکه ظلمشان وارد آن خیمه‌ها شود و سوء مدیریتشان موجب ناگواری سکونت در آنها گردد، تا آنگاه که مردم تقسیم به دو دسته گریان شوند: مردمی گریان به دینشان و مردمی گریان به دنیاشان.) ظلمی فراگیر همه جامعه، در انتظار مردمی که در تشخیص زمامدار بر مبنای هوی و هوس حرکت کرده‌اند و عظمت و ضرورت عدل و حق را جدی نگرفته‌اند. در بعض

ی از مجلدات گذشته اثبات کرده‌ایم که ناتوان‌ترین حیوانات آن قدرتمندهای قدرت پرست هستند که موجودیت خود را بر نفی هستی دیگران استوار می‌سازند. این پدیده چندان جای شگفتی نیست، زیرا این حیوانات موجودیت خود را فقط با تورم خود طبیعی و مطلق العنان بودن خود تفسیر می‌نمایند، و تردیدی نیست در اینکه برای وصول به تورمهای نهائی و افسار گسیختگی مطلق، مانند آتشی شعله‌ورند که هر چه را سر راه خود و در مجاورت خود ببیند می‌سوزاند و خاکستر می‌کند. این طبیعت تغییر ناپذیر خودهای طبیعی است که جز تورم خویشتن نه هدفی دارند و نه کسی را می‌پذیرند و نه چیزی را، مگر در حدود وسیله برای تورم هر چه بیشتر خودهای پلیدشان. آنچه که جای شگفتی است، اینست که این حیوانات واقعا خود را قدرتمند می‌بینند در صورتی که توانائی زیستن با موجودات دیگر را ندارند، مگر اینکه آنان نه اراده‌ای از خویشتن داشته باشند و نه حرکتی. این که گفتیم، قاعده کلی است که از آغاز تاریخ تاکنون جریان داشته است و یک قضیه ذوقی نیست که بگوئیم: ممکن است کسانی آنرا مطابق ذوق خود بدانند و بپذیرند و ممکن است کسانی هم باشند که آن را نپسندند. جامعه‌ای که شخصیتی مانند امیرالمومنین علی بن ا

بیطالب علیه السلام را که همه گفتارها و کردارها و اندیشه‌هایش حق بوده است، جدی نگیرد و موجودیت خود را بوسیله تعلیم و تربیت او تکامل نبخشد، بدیهی است که با چه نتایجی مواجه خواهد گشت. امیرالمومنین علیه السلام که در جملات مورد تفسیر، سوء مدیریت آل امیه را گوشزد فرموده‌اند، در حقیقت قاعده کلی در اداره اجتماع را بیان نموده‌اند که عبارتست از تلازم قطعی قانون شکنی و نقض پیمان، با فراگیر بودن ظلم و سوء مدیریت. و این قاعده کلی در همه دورانهای تاریخ صحیح و جاری بوده و خواهد بود. در نتیجه ظلم و سوء مدیریت، طبیعی است که معمولاً- نشاط و انبساط از درون انسانها رخت بر می‌بندد و جای آنرا گرفتگی و اندوه می‌گیرد که گریه‌های آشکار و مخفی علامت آن است. امیرالمومنین می‌فرماید: ظلم و سوء مدیریت آل امیه کار را بجائی می‌کشاند که آنانکه طرفدار و برده آنان نیستند، همواره گریان خواهند بود- یا گریه بر زوال دین و یا گریه بر اختلال معیشت. و حتی تکون نصره احدکم من احدهم کنصره العبد من سیده اذا شهد اطاعه و اذا غاب اغتابه: (و تا آن زمان که پیروزی و انتقام یکی از شماها از یکی از آنان (بنی‌امیه) مانند پیروزی و انتقام بنده از مالکش بوده باشد که

در حضور مالک اطاعتش می‌کند و در غیاب او بدگویی از وی می‌نماید.) مسلم بن عقبه از مردم مدینه برای یزید بن معاویه بیعت می‌گیرد و شرط می‌کند که آن مردم همگی برده یزید باشند!!! درود و سلام بی‌پایان به روح مبارک امیرالمومنین علیه السلام باد- روحی که بر عالم هستی مشرف و از همه رویدادهای آن مطلع است. همانطور که در مجلدات گذشته دیده‌ایم آن بزرگوار اطلاع

فراوان از رویدادهای آینده تاریخ ابراز فرمود و به اتفاق نظر همه مورخان چه موافق و چه مخالف همه آن خبرها که داده بود به وقوع پیوست. میتوان گفت: یکی از آن موارد همین وضع نابکارانه آل امیه بود که مردم را مانند برده خود تلقی خواهند کرد، بلکه چنانکه در تواریخ آمده است، حتی مسلم بن عقبه مردم مدینه را برده یزید قرار می‌داد و از آنان برای یزید بیعت می‌گرفت و در هیچ تاریخی نیامده است که یزید مسلم بن عقبه را از این کار نهی کند و یا او را توبیخ نماید. ابن‌واضح کاتب عباسی معروف به یعقوبی می‌گوید: (مسلم بن عقبه را از فلسطین خواست و او بیمار بود. یزید مسلم را به خانه خودش آورد و داستان عثمان بن محمد بن ابی‌سفیان (والی یزید در مدینه) را که اهل مدینه او را بیرون رانده بودند با مسلم د

ر میان نهاد. مسلم گفت: مرا به طرف آنان روانه کن، سوگند به خدا، پائین مدینه را بالا می‌کنم. یزید مسلم را با پنج هزار سپاهی به مدینه فرستاد و واقعه حره را در مدینه بوجود آورد. اهل مدینه با او سخت جنگیدند و دور مدینه خندق کردند. مسلم قصد ورود از یکی از نواحی خندق نمود، و نتوانست. و در این هنگام مروان بعضی از اهل مدینه را فریب داد و با صد سوار وارد مدینه شد. به دنبال او سواران مسلم وارد مدینه گشتند و مردم زیادی نماند و همه آنان کشته شدند و مدینه (جایگاه محترم پیغمبر) را برای سوارانش مباح کرد. دختران بکر آبستن شدند و بعد زائیدند و پدران آن بچه‌ها شناخته نشدند. سپس مردم را مجبور می‌کرد که با یزید به عنوان بردگان او بیعت کنند. و هر مردی را که از قریش می‌آوردند و به او گفته می‌شد که: به عنوان برده برای یزید بیعت کن، وقتی که او امتناع می‌ورزید، گردنش زده می‌شد) ... هوی پرستان قدرت پرست ضد انسان بنا بر اصل ثابتی که همواره از آن پیروی می‌کنند (من هدف، دیگران وسیله) همه را برده حقوقی یا لاقفل مانند برده خود می‌خواهند، یعنی اگر مردم بگویند: ما هم هستیم و اراده داریم، آزادیم، می‌فهمیم، فکر می‌کنیم، اثبات و نفی می‌نماییم، خو

ب و بد را تشخیص می‌دهیم، هر یک از این اظهارات مانند شمشیری بران و کشنده است که بر مغز آن هوی پرستان قدرت پرست فرود می‌آید. در دورانهای متاخر ادعای پرطنطنه و حماسه گونه‌ای درباره احترام به ذات انسان و اراده و آزادی و شخصیت او براه افتاد. این ادعا به قدری زیبا و جالب بود که اکثر مردم آن را باور کردند و فقط موقعی از خواب بیدار شدند که دیدند دست و پای آنان در اختیار خودشان نیست، مثل اینست که آنها را بسته‌اند ولی زنجیری دیده نمی‌شود و با خیال وصول به آزادیها و احترام ذاتی و غیر از این نقل و نباتها که فقط در اشباع شهوات و فساد اخلاقی تجلی می‌کردند، خوش و خرمی در خود احساس می‌کردند. ولی گاهی که درک عمیقی درباره زندگی و چگونگی جریان آن، برای آن مردم روی می‌داد، احساس بستگی دست و پا می‌کردند بدون این که زنجیری را ببینند. فقط عده‌ای محدود که دارای بینایی قوی بودند، حلقه‌های بسیار شفاف زنجیر جبر و بردگی را که گردانندگان جامعه بوسیله محیط و فرهنگ ساختگی مانند نژادپرستی و وطن پرستی افراطی غیر معقول و امثال اینها، به دست و پای مردم بسته بودند، میدیدند و کاری جز آه و ناله درونی از دستشان بر نمی‌آمد. خلاصه، این قاعده کلی

را باید در نظر داشته باشیم که: محال است کسی برده هوی و هوس نفسانی خود باشد و قدرتی به دست بیاورد و همه انسانهای روی زمین را بردگان خود تلقی نکند. درست است که سرتاسر سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه توصیه انسانها به ترقی و تعالی و ورود به حیات معقول است که در نتیجه بتوانند به نعمت بزرگ هماهنگی و اتحاد انسانها نائل گشته و طعم حیاتی برادری و وحدت در درجات عالی رشد را بچشند و ظلم و تعدی را از روی زمین که آشیانه همه آنهاست نابود نمایند، با این حال بسیار مناسب است که ما در این مبحث که امیرالمومنین علیه‌السلام اشاره به نتایج و خیم جدائی انسان از انسان و روا داشتن ظلم به یکدیگر فرموده است، یک بحث کلی را درباره رابطه انسان با انسان که در این دو جمله خلاصه می‌شود: اگر دو انسان در درجه عالی رشد و کمال الهی با یکدیگر برقرار کنند، این رابطه بر مبنای احساس برین هماهنگی و وحدت میان ارواح آنان خواهد بود. اگر دو انسان در فضای حیات طبیعی محض با یکدیگر رابطه برقرار کنند، زمینه آن رابطه بر مبنای (انسان گرگ انسان است) استوار خواهد گشت. مطرح نمائیم: انواع هماهنگی و اتحاد انسانها و طرق وصول به باارزشتین آنها بدیهی ا

ست که ما نه اولین کسی هستیم که این مساله حیاتی را طرح کرده و مورد تحقیق قرار می‌دهیم و نه بحث و تحقیق ما پیرامون این مساله پرونده بسیار ضخیم آن را خواهد بست، مخصوصا با نظر به آسیبهای فکری و عملی ختم پرونده اینگونه مسائل که در امتداد تاریخ مشاهده نموده‌ایم. بعضی از متفکران دوران معاصر ما را درباره جدائی انسان از انسان و به عبارت دیگر درباره بیگانگی انسان از انسان نومی‌دی چنان در خود می‌فشارد که اگر بخواهند قلمی روی کاغذ گذاشته و چیزی در پیرامون این مساله بنویسند، سطر اول آن نوشته این بوده: (آه بر انسان) و جمله آخرش این خواهد بود: (وای بر انسان). شاید بتوان گفت: اینگونه اشخاص نوید، اکثریت بسیار وحشتناکی را تشکیل می‌دهند. حقیقت این است که این اشخاص با رویارویی با واقعیات زیاد، از درک یک واقعیت با اینکه در برابر چشمانشان قابل مشاهده است، محرومند. این واقعیت عبارت از استمرار تجدد و نو به نو وارد شدن انسانها به عرصه گیتی می‌باشد. به عبارت ساده‌تر: انسانها با کمال بیطرفی و مستعد پذیرش حقائق، چشم به دنیا باز می‌کنند و سپس در اختیار محیط و اجتماع و عوامل آنها قرار می‌گیرند. بنابراین، یک متفکر همه جانبه‌نگر نباید به چ

نان یاس و نومی‌دی گرفتار شود که گوئی انسانهایی را می‌بیند که مانند قطعات سنگ متولد می‌شوند و سنگ زندگی کرده و سنگ خواهند مرد! نه هرگز، انسان سنگ نیست زیرا به اضافه اینکه همه تحولات و انقلابات گذشته، در صحنه انسانها و بوسیله انسانها و برای انسانها صورت گرفته است (و اگر تئوری سنگ درباره انسانها صحیح بود، به هیچ وجه نمی‌بایست تحول و انقلابی صورت گرفته باشد) این اصل را باید در نظر بگیریم که بدان جهت که گام در راه اصلاح انسانها و نزدیک کردن آنها به یکدیگر، یک گام فطری و عقلی و مذهبی است، لذا تکیه‌گاه اساسی برای دفاع از ضرورت هماهنگی و متحد ساختن انسانها بوده و مانند مشعلی فروزان بر سر راه کاروان انسانی خواهد بود. بعلاوه اینکه مگر ما باید بنشینیم و دست رویهم بگذاریم و بگوئیم: صبر کنید تا همه مردم اجتماع اصلاح شوند و همه آنان عظمت برادری و برابری را درک کنند، آنگاه ما هم از خوابگاه خود برخیزیم و چشمهایمان را بمالیم و بگوئیم: راست می‌گوئید، همه ما باید منقلب شویم تا از نعمت هماهنگی و اتحاد برخوردار گردیم!! بدیهی است که چنین انتظاری را کسانی می‌توانند داشته باشند که نه از انسان اطلاعی دارند و نه از سرگذشت او. این حقیقت

صحیح است که اصلاح جامعه و بوجود آمدن احساس عمیق برادری و هماهنگی و اتحاد در جامعه، کمک بسیار بزرگی برای وصول هر یک از افراد، به آن احساس عمیق مینماید، ولی بدان جهت که وصول به احساس مزبور احتیاج به گذشته‌ها و زیر پا گذاشتن هواهای نفسانی و مقتضیات طبیعت حیوانی دارد، لذا بسیار دشوار است انسانهایی که در حال زندگی دسته جمعی با یکدیگر و در حال تاثیر و تاثر به سر می‌برند، ناگهان، حتی تدریجا راه آن رشد و کمال را پیش بگیرند که به احساس مقدس مزبور برسند. آری، فقط رهبران بسیار بزرگ مانند انبیاء و انسانهایی که در ردیف بعد از آنها حرکت می‌کنند، می‌توانند زمینه برای احساس مقدس مزبور را بوجود بیاورند. نتیجه اینکه ما نباید تعلیم و تربیت انسانها را برای وصول به احساس مزبور در آموزشگاه‌های گوناگون و در آشیانه‌های خانوادگی و در تالیفها و آثار هنری متوقف بسازیم و منتظر بنشینیم که کل مجموعی جامعه برای دریافت احساس مزبور برخیزد تا ما هم برخیزیم!! زیرا اگر چه افراد معدودی از تعلیم و تربیت مزبور نتیجه‌گیری می‌کنند، همان افراد معدود با گفتار و کردارشان می‌توانند پشتیبان خوبی برای ارزش احساس مزبور باشند، زیرا شخصیت آنان خرد ناب و فطرت

پاک انسانها را بازگو می‌کند. به نظر میرسد قابل درک ساختن انسان به انسان و هماهنگی نمودن و رساندن آنان به درجه والای احساس اتحاد برین به قدری دارای اهمیت حیاتی است که اگر بگوئیم: مادامیکه فلسفه‌ها و علوم انسانی و هنرها گامی در این راه برنداشته‌اند، هیچ کاری برای بشریت انجام نداده‌اند، مبالغه گوئی نکرده و عین واقعیت را بیان نموده‌ایم. بیایید فریب اصطلاحات پر طنطنه و دهان پر کن آن فلسفه‌ها و علوم و هنرهای را نخوریم که می‌گویند: ما فقط توضیح و تفسیر (انسان آنچنانکه که هست) را به عهده گرفته‌ایم و کاری با (انسان آنچنانکه باید باشد) نداریم. این مدعیان، آگاهانه یا ناآگاه (که امیدواریم ناآگاه باشند) خلاف

واقع می‌گویند، زیرا این ادعا منطقی نیست که کسی که شناخت (انسان آنچنانکه هست) را به عهده گرفته است در عین حال نمی‌خواهد اعتراف کند به اینکه آن همه کشتارها و آسیب و ضررهای خانمانسوز و حق‌کشی‌ها که انسان درباره هم‌نوع خود با تکیه به مکتب و طرز تفکرات خاص انجام داده، ناشی از آن است که آن مکتب و طرز تفکرات، (انسان آنچنانکه هست) را چنان تفسیر نموده که با آن همه کشتارها و آسیب و ضررها و حق‌کشی‌ها سازگار بوده‌است. و به عبارت خ

یلی مختصر تکیه‌گاه وقاحت‌های مزبور همان (انسان گرگ انسان است) بوده که جناب مستطاب!! انسان‌شناس معروف توماس هابس از شناخت‌های مربوط به (انسان آنچنانکه هست) استخراج فرموده است!! اگر امثال این شخصیت سطح‌نگر، نظریه بدبینانه خود را بر مبنای جریان طبیعت مادی بشر استوار می‌کردند، قابل توجه بود. چنانکه آگاهان اولاد آدم و حتی کتب آسمانی بیان نموده‌اند، قطعی است که آیه: اولئک کالانعام بل هم اضل: (آنان مانند چارپایان بلکه گمراه‌ترند). بعد طبیعت ماده‌گرایی انسان را متذکر شده است که انسان را در درجه‌ای پست‌تر از گرگ (که هابس پیشنهاد می‌کند) معرفی فرموده است. شعرای آگاه ما که در بیان ارزش‌های والای انسان داد سخن داده‌اند، با نظر به همان بعد ماده‌گرایی او، بدترین تعبیرات را درباره وی کرده‌اند، به عنوان نمونه: اهل دنیا از کھین و از مھین لعنه الله علیهم اجمعین مرا به روز قیامت غمی که هست اینست که روی مردم دنیا دوباره باید دید صائب تبریزی همین صائب تبریزی می‌گوید: از ازل پیوسته با هم آشنا بودیم ما هم خیال و هم‌زبان و هم‌نوا بودیم ما معنی یک بیت بودیم از طریق اتحاد چون دو مصرع گر چه در ظاهر جدا بودیم ما ب

ود دائم چون زبان خامه حرف ما یکی گر چه پیش چشم صورت بین دو تا بودیم ما چون دو برگ سبز کز یک دانه سر بیرون کند یکدل و یک روی در نشو و نما بودیم ما بود راه فکر ما در عالم معنی یکی چون دو دست از آشنائی یک صدا بودیم ما دوری منزل حجاب اتحاد ما نبود داشتیم از هم خبر در هر کجا بودیم ما اختر ما سعد بود و روزگار ما سعید از سعادت زیر بال یک هما بودیم ما چاره جویان را نمی‌دادیم صائب درد سر دردهای کهنه هم را دوا بودیم ما آدمی خوارند اغلب مردمان از سلام علیکشان کم جو امان مولوی همین مولوی در مثنوی درباره لزوم احساس هماهنگی و وحدت انسانها چنان داد سخن داده است که فوق آن قابل تصور نیست چنانکه در مباحث آینده خواهیم دید و همچنین دیگر شاعران عالیقدر که همه آنان به فعلیت رساندن بعد ماده‌گرایی آدمی را مورد توبیخ قرار داده‌اند نه موجودیت او را: جهان بگشتم و آفاق سر بسر دیدم نه مردمم اگر از مردمی اثر دیدم در این زمانه که دل‌بستگی است حاصل آن همه گشایشی از چشمه جگر دیدم! چه مردمی و وفا! نامم از جهان گم باد وفا ز مردم این عهد هیچ اگر دیدم ز روزگار همین حالتم پسند آمد که خوب و زشت و بد و نی

ک در گذر دیدم کمال الدین اسمعیل اصفهانی آدمی زادی که می‌گویند، اگر مردمند ای خوش آنجائی که خود آنجا نباشد آدمی صفائی نراقی هر که چون تیغ مدارش کجی و خونریزیست خلق عالم همه گویند که جوهر دارد آقا راضی یا صائب تبریزی ظاهر هر کس که سنجیدم به میزان نظر داشت با باطن همان نسبت که رو با آستر شفیعاً اعمی شیرازی بد گمانی بین که با هر کس حکایت می‌کنم او تصور می‌کند کز وی شکایت می‌کنم حزنی اصفهانی یا خان احمد گیلانی چنانکه اشاره کردیم، همه این شاعران عالیقدر بعد هوی پرستی و ماده‌گرایی و خودپرستی انسان را مورد توبیخ قرار می‌دهند نه همه ابعاد او را که شامل حقائق ارزشی می‌باشند. خداوند متعال در عین حال که انسان را هلوع (اگر خیری به او برسد دیگران را از آن محروم می‌کند و اگر شری به او برسد داد و بیداد راه می‌اندازد) و مال دوست (انه لخب الخیر لشدید) معرفی می‌فرماید، تکریم مقام او را هم گوشزد می‌نماید: و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً: (و ما فرزندان آدم را اکرام نمودیم و آنان را در خشکی و دریا براه انداختیم و مواد پاکیزه را نصیب آ

نان ساختیم و آنان را به مقدار فراوانی از آنچه که آفریده‌ایم، برتری دادیم). وقتی شاعر می‌گوید: اهل دنیا از کھین و از مھین لعنه الله علیهم اجمعین قطعاً مردم دنیاپرست را می‌گوید که برای دستمال ناچیزی قیصریه‌ها را آتش می‌زنند، نه آن انسانهای پاک و

رشد یافته را که دنیا همانطور که امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است: برای آنان عبادتگاهی است سترگ. بنابراین، اگر امثال هابس و نیچه و ماکیاولی این قید را در سخنانشان می‌آوردند که بدینی ما متوجه ماده‌گرایی انسان است نه همه ابعادش، خدمتی به بشریت انجام می‌دادند. پیش از ورود به مباحث مربوط به انواع هماهنگی و اتحادهای انسانی و طرق وصول به بارزترین آنها، به عنوان یک مقدمه، معنای این جمله را که وظیفه فلسفه و علوم انسانی و هنرها است که در راه بوجود آوردن احساس مقدس هماهنگی و اتحاد معقول میان انسانها گام بردارند، مطرح می‌کنیم باید توجه داشت که منظور از وظیفه در این مورد، نوعی از تکلیف بی‌علت و دلخواه بی‌ماخذ نیست، بلکه مقصود آن وظیفه است که ضرورتش اولاً- مستند به لزوم شناخت ابعاد مختلف و استعدادهای مثبت و منفی انسانی است که بدون آن شناخت، انسان هر چند که قرن‌ها برای درک حق

یقت و نموده‌های انسان تاخت و تاز کند و هزاران کتاب بنویسد و هزاران دانشگاه بکار بیندازد، کاری از پیش نخواهد برد، چنانکه امروزه همه ما در کتابهایی از قبیل انسان موجود ناشناخته تالیف الکسیس کارل و هشت گناه بزرگ انسان متمدن امروزی تالیف کنراد لورتس می‌خوانیم. جای شگفتی است که بعضی از آنان که می‌گویند: شما حق ندارید برای فلسفه‌ها و علوم انسانی و هنرها وظیفه تعیین کنید و برای مردم فلسفه و علوم انسانی و هنرها آنچنانکه باید پیشنهاد نمائید، نمی‌دانند یا خدای نخواسته خود را به نادانی می‌زنند که انسان هر دوران و هر جامعه‌ای تبلور یافته‌هایی از (انسان آنچنانکه باید) های مذهبی و فرهنگی و حقوقی و سیاسی و اخلاقی و تاریخی است، نهایت امر (باید) های این امور ممکن است به قدری شفاف باشند که برای مردم معمولی نامحسوس بوده باشند. نخست توضیح این وظیفه را که متوجه هنر است متذکر می‌شویم و سپس می‌پردازیم به بیان دلایل فلسفی و علمی وظیفه مزبور که متوجه فلسفه‌ها و علوم انسانی است: ضرورت بیان هنری طرق وصول انسانها به احساس برین هماهنگی و اتحاد ارزشی آنان میتوان گفت: دریافت صحیح وحدت انسانها و تجرید دقیق این حقیقت عظمی و بیان کامل آن در ه

نر ادبی، مهمترین و مفیدترین کاری است که هنر ادبی چه در قالب شعر و چه در قالب نثر میتواند انجام بدهد. از یک جهت با توجه به خسارتها و آسیبهای بنیان کن تراحمها و تضادهایی که تاریخ بشری را فرا گرفته است، باید گفت: هر گونه تلاش و تکاپو برای شناساندن و هموار کردن طرق وصول انسانها به وحدت و بیان آن با هر وسیله ممکن مخصوصاً با هنر ادبی، یکی از ضرورتهای حیاتی برای انسانها است. لذا مبالغه‌ای نکرده‌ایم اگر ادعا کنیم که هنر ادبی اگر چه تا کنون همه گونه امتیاز و زیباییها را از خود بروز داده ولی قدمی در بیان وحدت انسانها و بیان هنری آن برنداشته و در حقیقت کار مهمی انجام نداده است. شاید همه ما مضمون عبارت ذیل را شنیده یا خود درک نموده باشیم که می‌گوید: (هنر کوششی است برای آفرینش صور لذت بخش. این صور، حس زیبایی ما را ارضاء می‌کنند و حس زیبایی وقتی ارضاء می‌شود که نوعی وحدت یا هماهنگی حاصل از روابط صوری در مدرکات حسی خود دریافت کرده باشیم). به نظر میرسد طرق مذهبی و عقلی و احساسی وصول انسانها به وحدت و احساس عالی آن، به حد لازم و کافی تاکنون در دسترس انسانها قرار گرفته است، اکنون نوبت هنر است که با اشکال مختلف خود چه در شکل ه

نر ادبی و چه در اشکال دیگر، به بیان آن وحدت و برانگیختن احساسات برین انسانها برای مسابقه در مسیر وصول به آن، وارد میدان شود و اساسی‌ترین وظیفه‌ای را که به عهده دارد یا باید به عهده داشته باشد، انجام بدهد. چه می‌شد اگر جوامع شرقی و غربی که هم در انسان نامیده شدن مشترکند و هم در ادعای پرطنطنه (همه ما انسانیم و باید با یکدیگر متحد باشیم) هم صدا هستند، هنر را از آن ابتداهای مشمژکننده نجات می‌دادند و در مسیر (حیات معقول) و در بیان وحدت معقول انسانها بکار می‌گرفتند. درست است وحدتی که در عبارت فوق که از هربرت رید نقل کردیم، انتزاعی از واحدهای صوری مدرکات حسی انسانها می‌باشد، ولی با نظر به لزوم تصاعد تجرید وحدت از واحدهای صوری به واحدهای معقول و معقول‌تر، مانند تجرید وحدت از آرمانها که حقائق معقولند و از بالاتر از آنها، تجرید وحدت از واحدهای وجدان برین و در بالاترین درجه تجرید وحدت از ارواح انسانها، برای هنر

پیشرو و انسان ساز فرض است که هنرمندان سوداگر را از خواب غفلت طولانی و عمیق بیدار کند و آنانرا در خط بسیار زیبا و پر معنا و حیات بخش تجرید تصاعدی اتحاد انسانها به حرکت در آورد. تحمل زحمت تصعید ذهن مردم برای درک معقولات که احساس برین لزوم هماهنگی و اتحاد انسانها در (حیات معقول) از حیاتی‌ترین آنها محسوب می‌شود، بسیار کمتر از تلخی ناگواریهای جنگها و تراحمها و تضادها و کشتارها و حق‌کشی‌های دائمی و فراگیر است که سرتاسر تاریخ انسانها را آلوده نموده است. به اضافه اینکه تصعید ذهن مردم برای درک معقولات، انسانها را از گرگ یکدیگر بودن برکنار میکند، عظمت انسانی را نیز که حتی اغلب مردم در عالم خواب و رویا هم نمی‌بینند فعلیت می‌بخشد و با این به فعلیت رسیدن، پوچی و ضرر کشنده آن منطق ویرانگر که میگوید (اگر مردم موفق به زندگی منظم و بی‌تراحم شوند، نیازی به فضیلت و تقوی و دیگر ارزشهای انسانی ندارند!!!!)، آشکار می‌گردد. هنر در این امر حیاتی باید قدمی بسیار عالی بردارد و تاخیر نکند که هر چه بیشتر تاخیر کند، زودتر پوچی خود را اثبات کرده است. ممکن است بگوئید: هنر از چه راهی می‌تواند این احساس برین را در انسانها بوجود بیاورد که- این همه عربده و مستی و ناسازی چیست نه همه همره و هم قافله و همزادند؟! مولوی باید در پاسخ این سوال بگوئیم: وظیفه هنر در این مساله آن نیست که دنبال دلائل اثبات کننده لزوم احساس هماهنگی و برادری و اتحاد انسانها بگردد، زیرا دلائل مزبور از فطرت و وجدان پاک انسانها و کتب آسمانی مخصوصاً قرآن مجید و منابع حدیثی از پیشوایان مافوق الطبیعه و حکمای انسان‌شناس، برآمده و به قدر لازم و کافی در اختیار انسانها قرار گرفته است. کاری که هنر در این امر حیاتی باید انجام بدهد، ارائه نموده‌ها و حرکات و تجلیات گوناگون آن احساس برین است که به خوبی از عهده هنر برمی‌آید. در یک قطعه ادبی از هنر شعری که در هماهنگی و احساس والای وحدت برین میان انسانهای کمال یافته سروده شده است و ما آنرا ذیلا می‌آوریم، دقت فرمایید: اهل معنی همه جان و همه جانان همنده عین هم قبله هم دین هم ایمان همنده در ره حق همگی همسفر و همراهند زاد هم مرکب هم آب هم و نان همنده همه بگذشته ز دنیا به خدا رو کرده هم عنان در ره فردوس رفیقان همنده هر یکی در دگری روی خدا می‌بیند همچو آینه همه واله و حیران همنده حسن و احسان یکی از دگری بتوان دید مظهر حسن هم و مشهد احسان همنده همه در روی هم آیات الهی خوانند همه قرآن هم و قاری قرآن همنده طرب افزای هم و چاره هم در هر گاه مایه شادی هم کلبه احزان همنده همه از ظاهر و از باطن هم آگاهند آشکارای هم و واقف پنهان همنده

عقل کلشان پدر و مادرشان نفس کل است همه مانده و پیوسته و اخوان همنده همه آینه هم صورت هم معنی هم همه هم آینه هم آینه داران همنده ملا- محسن فیض کاشانی همه این ابیات را در واحد اختیاری الهی نقل خواهیم کرد. فعالیت هنری طرق بسیار متنوعی برای ارائه این احساس برین و ارزش و عظمت آن در اختیار دارد که ما فقط به ذکر نمونه‌ای از آنها می‌پردازیم: ۱- هنرمند می‌تواند چه بوسیله نقاشی‌های عالی و چه با ارائه نمایشنامه‌های خوب، تاثیر و تاثر انسانها را از شادیها و اندوههای یکدیگر بوسیله داشتن جان آگاه، احساس وحدت مقدماتی را در انسانها بوجود بیاورد، مانند: الف- نمایش و یا نقاشی چشمهائی را نشان بدهد که از دیدن سرور و انبساط در انسان دیگر، فروغ خاص همان سرور و انبساط را جلوه می‌دهد، به طوری که اگر یک انسان، آن نشاط و سرور را در دو انسان متأثر از یکدیگر در یک زمان ببیند و عامل و معمول را نداند، چنان تلقی کند که هر دو انسان تحت تاثیر یک انگیزه سرور انگیز و انبساط بخش قرار گرفته‌اند. ب- سخنان دو شخص متأثر از همدیگر را چنان تنظیم و از دل برآمده بیان کند که هر انسان بیننده چنان تلقی کند که آن دو شخص از یک منبع و برای وصول به یک هدف آن سخنان را ابراز میدارند. ج- هنرمند می‌تواند با بیان نقاشی و نمایشی و غیر از آن دو، صدها کنش و واکنش را در صحنه حیات انسانها ارائه نماید، مثل مضمون ابیات زیر: عیسی برهی دید یکی کشته فتاده حیران شد و بگرفت به دندان سر انگشت گفتا که که را کشتی تا کشته شدی زار تا باز کجا کشته شود آنکه ترا کشت انگشت مکن رنجه به در کوفتن کس تا کس نکند رنجه به در کوفتن مشت و با این ارائه محسوس و ملموس، اثبات کند که پشت پرده طبیعت محسوس، قانونی درباره جانهای آدمیان در

جریان است که هیچ کس نمی‌تواند آنرا منکر شود. آن قانون چنین است: این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا د- هنرمند می‌تواند احساس آرامش قلبی و سعادت وجودی انسانهایی را ارائه کند که آنرا در نتیجه تکاپو برای تقلیل دردها و سختی‌های مردم بدست آورده‌اند. اما ضرورت بوجود آوردن احساس برین لزوم هماهنگی و وحدت میان انسانها از دیدگاه فلسفه و علوم انسانی، باید گفت این مساله احتیاج به توضیح و استدلال مبسوط ندارد که بشر در تاریخ طولانی خود هر کار اساسی که برای پیشرفت انسانها در (حیات معقول) انجام داده است، مبنی بر احساس عمیق این وحدت بوده است که و

اقعا بدون آن، بشر از بیماری (بیگانگی انسان از انسان) که مستلزم بیماری مهلکتری به نام (از خود بیگانگی) است، در رنج و شکنجه مرگزای فرو رفته است. بشر می‌بایست با درک این حقیقت، از آغاز تاریخ حیاتش، هر روز به کمال عالی‌تری موفق می‌گشت، مخصوصا با نظر به اینکه انبیای عظام و اوصیاء آنها و حکماء و اولیاء الله و خردمندان آگاه و هنرمندان ادبی سازنده همواره با اشکال گوناگون عظمت و ضرورت درک وحدت معقول آدمیان و ضرورت تطبیق آن را در زندگی گوشزد نموده‌اند. آیا می‌توان گفت آن همه تلاشها و گوشزدها در برابر تمایلات حیوان صفتان و مردم پست که جز (خور و خواب و خشم و شهوت) چیزی برای حیات خود و دیگر انسانها سراغ ندارند بی اثر بوده است، در صورتی که همان داد و فریادها و تلاشها بوده است که کارهای بسیار بااهمیتی را مانند احیای تمدن‌ها و فرهنگها و بوجود آوردن آثار انسانی و حرکت‌های اصلاحی دسته جمعی مثمر انجام داده است. اینکه همواره حیوان صفتانی به مقتضای خوی حیوانی درون خود که (روح حیوانی سفال جامده است)، رویاروی انسانهای انسان‌شناس و فرشته‌خو و عاشق هماهنگی و وحدت انسانها ایستاده و چیزی جز دندان و چنگال تیز به آنان نشان نداده‌اند، اهم

یتی ندارد، یعنی مساله شگفت‌انگیزی نیست، زیرا: (حیوان را خبر از عالم انسانی نیست)، بلکه موقعی شگفت‌انگیز بود که آن موجودات بدتر از حیوانات، گامی در راه تقلیل دردهای بشری برمی‌داشتند!! و حیوانات هرگز نخواهند فهمید که (روح انسانی کنفس واحده است). آنچه اهمیت دارد و باید درصدد فهماندن آن به انسانها برآمده و وقاحت آنرا اثبات کنیم، اینست که عده‌ای حیوان‌تر از آن حیوانات که قیافه دانش و فلسفه به خود گرفته‌اند در حالیکه شقی‌ترین و بی‌رحمترین راهزنان راه کاروان بنی نوع انسانی می‌باشند، کاری جز این ندارند که مغزهای سالم و فعال ساده‌لوحان را شستشو نموده و آنها را تحویل گروه‌یکه تازان میدان تنازع در بقاء بدهند. این عده که قیافه حق به جانب دانش و فلسفه به خود گرفته‌اند، با آن قیافه حق‌نما طبیعت بشر را بر دو قسم مهم تقسیم می‌کنند و نام آن دو را قوی و ضعیف می‌گذارند، آنگاه با کمال بی‌شرمی متلاشی شدن ضعیف در چنگال قوی را قانون مینامند!! و آن قوی اگر روزی به خود بیاید و به خویشتن بگوید: (ای پست تراز حیوان، بس است، تا کی این همه پلیدی و شقاوت و پستی!!) در چنان روزی فردریک نیچه‌ها و توماس‌ها بس‌ها، مخصوصا ماکیاولی‌ها با کمال دلسوز

ی به آن قوی، به خود آمده و انسان شده ناله‌ها و شیون‌ها راه خواهند انداخت که اسفا و دریغا، این قوی از قوه و قدرت پرستی دست برداشته و داخل گروه انسانها شده است!! خلاصه، بارها در درس‌ها و سخنرانی‌ها عرض کرده و در نوشته‌هایم یاد آور شده‌ام: همه آن انسان‌هائی که واقعا سوز و گدازی برای انسانها دارند و کسانی که حقیقتا انسان را کامل‌تر از حیوان و دارای ارزشها می‌دانند و او را شایسته خدمت تلقی می‌کنند، باید بدانند که تا گفته‌ها بس را که با کمال بی‌شرمی روی کاغذ آورده است: (انسان گرگ انسان است) و تا گفته نیچه را که انسان را برده قدرت معرفی کرده است و بطور کلی تا گفته ضد انسان و دشمن بی‌امان اخلاق و مذهب و فلسفه و هنر و دیگر عظمت‌های انسانی که یک نامش فروید و نام دیگرش ماکیاولی و نام سومش هابس و نام چهارمش نیچه و القابش چنگیز و هلاکو و آتیلو و نرون و تیمور لنگ است، مردود و مطرود نساخته‌اند، محال است کوچکترین قدمی در راه قابل فهم ساختن وحدت و هماهنگی انسانها و عملی کردن آن وحدت در ابعاد زندگی برداشته شود و مادامی که این قدم برداشته نشود، انتظار ورود بشر به تمدنی که انسانهایش با (حیات معقول) زندگی کنند و همدیگر را درک نمای

ند، انتظار یک امر محال است که فقط برای دلخوش کردن خیالی یا برای سرگرمی دانشجویان علوم انسانی به درد می‌خورد. از دیدگاه برخی کارشناسان علوم انسانی امروزی آنچه که نکبت و بدبختی انسان‌ها را به بدترین وضع رسانده است، آن نیست که با ملاحظه نسبت میان تعداد نفوس دنیای امروز و فراوانی و تنوع وسائل، صاحب‌نظران علوم انسانی به قدری اندکند که واقعا موجب نگرانی است، نکبت و بدبختی در آن هم نیست که ما امروزه میلیونها مجهول در پشت پرده داریم، نکبت و بدبختی در آن هم نیست که بشر امروزی در برابر حوادث مقاومت ندارد و خیلی زود شکن است، نکبت و بدبختی در آن نیست که انسان از انسان سخت بیگانه شده و این بیگانگی به بیماری مهلک (از خود بیگانگی) منجر شده است، بلکه نکبت و بدبختی در جامعه انسان امروزی ناشی از آن بی‌شرمی و وقاحتی است که بعضی از خودپرستان در قرن ۱۹ با نیمه چراغی از مشاهدات ناقص علمی در دست، انسانیت را از انسان منتفی ساختند و همه ارزشهای سازنده انسانی را که بدون آنها فلسفه و هدفی برای زندگی قابل تصور نیست، دست بسته تسلیم قدرت و غریزه جنسی و لذت پرستی نمودند و از این تسلیم کورکورانه فرزندی به نام جدائی انسان از انسان زائیده شد که

امروز با شعله‌هایش بشریت را در کام خود خاکستر می‌سازد. اگر چه پستی و رذالت این نابکاران از دیدگاه دانشمندان و صاحب‌نظران علوم انسانی پوشیده نیست و حتی در کتابها و مقالات به حد لازم و کافی ضد علم بودن آنان را اثبات می‌کنند، ولی تلفات بیشماری از ساده‌لوحان جوامع بوجود می‌آید که هرگز قابل جبران نخواهد بود. با این حال چنانکه در بالا اشاره کردیم، الطاف و مراحم خداوندی بوسیله انبیای عظام و اوصیاء و اولیاء و حکمای بزرگ و هنرمندان متعهد و وجدانهای انسان‌های پاک، ضرورت و عظمت و زیبایی احساس آن وحدت را (که بدون آن انسانی مطرح نیست) در درون آدمیان تثبیت فرمود و این سلسله طولانی بشر را (که سر سلسله آن عبارت است از حضرت ابوالبشر خلیفه الله آدم علیه‌السلام در روی زمین) از سقوط حتمی نجات داد. در بیان ادبی این وحدت عظمی، هنرمندان جوامع مسلمین در توضیح هویت و ضرورت ارائه طرق وصول به آن، گامهای موثر و بسیار مثمیری برداشته‌اند. اکنون باید ببینیم طرق وصول به احساس وحدت و تعلیم و تربیت انسانها برای به فعلیت رسیدن آن در درون انسانها چیست؟ آیا درک و بیان این احساس فقط مستند به ذوق و قریحه پردازی بوده است که هنرمندان برای اشباع ذوق هنری خود، انجام داده‌اند؟ پاسخ این است که نه هرگز، بلکه این حقیقت و احساس مستند به قوی‌ترین منطوقها است که ما بعضی از آنها را در این مبحث می‌آوریم. ما این کار را با ترتیب وحدتهای انتزاعی از طبیعت تا فوق طبیعت انجام می‌دهیم تا ببینیم کدامین حقیقت ثابت برای انتزاع هماهنگی و وحدت میان انسانها اصیل است. ۱- وحدت عددی- همان اولین رقم از سلسله اعداد که وسیله شمارش اعداد دیگر و ترکیب کننده آنها می‌باشد. قطعی است که منشا تجرید وحدت برای میلیاردها انسان، این واحد عددی نیست، زیرا بدیهی است که انسانها بیش از یک واحد عددی می‌باشند، و هیچ عاقلی هم تاکنون چنین وحدتی (وحدت عددی) را درباره انسان ادعا نکرده است. ۲- وحدت طبیعی- این واحد بر دو درجه تقسیم میگردد: درجه یک- عبارتست از ماهیات و مختصات طبیعی آن. همه انسانها دارای ماهیتی مرکب از حیوان و تفکر و نطق و قدرت اکتشاف و تعقل و تجسیم و تجرید و مختصاتی مانند خنده و گریه هستند که این مختصات بالغ بر ۹۰۰ می‌باشد. بنابراین مقصود از واحدی که منشا انتزاع وحدت طبیعی است در حقیقت تماثل و تشابه انسانها در ماهیت و مختصات آن می‌باشد که همه را در یک نوع معین، مشترک ساخته است. اگر چه

انسانها در واحد طبیعی مزبور مشترکند، ولی این واحد و وحدتی که از آن تجرید می‌شود، با اینکه مورد آگاهی همه انسانها است، نمی‌تواند در نزدیک کردن انسان به انسان دیگر چنان تاثیری داشته باشد که انسانها بتوانند انتظار گذشت از یکدیگر را داشته باشند و به عبارت دیگر افراد آدمی، همینکه به آغاز رشد فکری می‌رسند، اطلاع از هم‌نوع بودن و اشتراک همه آنان را در ماهیت و مختصات طبیعی روانی بدست می‌آورند، با این حال صد هزارم آن همه خونهای که انسان آشنای انسان از هم‌نوع خود بر

زمین ریخته است، هیچ درنده‌ای از هم‌نوع و غیر هم‌نوع خود بر زمین نریخته است، و آن همه لاشه‌ها و جنازه‌های متلاشی شده که با اسلحه این گونه انسان‌شناسان (خودشناسان) نقش زمین شده است، بوسیله زلزله‌ها و سیلها و طاعون‌ها و کوههای آتشفشانی و دیگر عوامل طبیعی که با ضربه‌های مرگبار خود انسانها را به هلاکت رسانیده‌اند، نبوده است. در این موضوع بحث مشروحی در اینجا نداریم، همین مقدار می‌گوئیم که: این آشنای هم‌نوع خویشتن بیش از همه موجودات با هم‌نوع خویشتن کینه و خصومت ورزیده است. برای اینکه تا حدودی از سرگذشت شرم‌آور انسان در رابطه با هم‌نوع خویشتن اطلاعی بدست بیاورید، نگک اهی به اوراق کتابهایی مانند (شهریار) تالیف ماکیاولی و (لویاتان) و (جسد سیاسی) و (طبیعت انسان) تالیف توماس هابس بیندازید. و تاکنون هم هیچ متفکری را بلکه هیچ آدم معمولی را سراغ نداریم که به وحدت طبیعی که همان تشابه و تمایل انسان‌ها در ماهیت و مختصات باشد، استناد نموده و توقع هماهنگی و وحدت معقول در آرمانها و ارواح را داشته باشد. وحدت طبیعی درجه دوم مانند: یک- وحدت نژادی. دو- وحدت محیط طبیعی. سه- وحدت زندگی اجتماعی. چهار- وحدت فرهنگی ایستا (راکد) مبتنی بر عناصر خواسته‌های طبیعی محض. پنج- وحدت سرگذشت تاریخی. این واحدها اگر چه در استحکام و اصالت طبیعی (هم‌نوع بودن) قابل مقایسه با واحد طبیعی درجه ۱ نمی‌باشند، ولی از نظر تاثیر در جذب انسان به سوی انسان دیگر بسیار موثرتر از واحد طبیعی درجه ۱ هستند. به عنوان مثال وحدت در نژاد حتی در متمدن‌ترین جوامع انسانی به اصطلاح، مردم آن نژاد را به همدیگر جذب نموده و آنانرا تا سر حد مرگ رویاروی انسانهای دیگر قرار داده است. همچنین انس و الفتی که در میان انسانهای یک محیط طبیعی بوجود می‌آید، هماهنگی و وحدتی در میان آنان ایجاد می‌کند. همه این عوامل جلب در موقع تعارض با سود یا ایجاب زی

ن شخصی از کار می‌افتند و انسانها رویاروی هم قرار می‌گیرند. البته در میان واحدهای فوق واحد نژادی بیش از همه قابلیت جذب افراد به سوی یکدیگر را دارد، حتی امروزه بعد از آن همه تبلیغات و اجرای رسالت پیامبران و اندیشه‌های سازنده متفکران بزرگ، موضوع نژاد در کشش افراد هم نژاد به یکدیگر و دفع غیر هم نژاد، به قدرت خود باقی است. خلاصه، اگر چه این واحدهای درجه ۲ می‌توانند به عنوان عوامل جلب افراد به یکدیگر عمل کنند، ولی مشروط به اینکه سود و زیان فردی در کار نباشد. با یک دقت لازم می‌توان گفت همه این واحدها و اتحادها و اشتراکها و وحدتها در معرض بهره‌برداری برای اشباع حس خودخواهی‌های آدمیان بوده است، یعنی همه آنها در معرض استفاده در راه خودخواهی قرار می‌گیرند، لذا می‌توان گفت: فداکاری در راه نژاد، یا هر موضوع دیگری مانند افراد هم محیط طبیعی و افراد اجتماع خود، فداکاری در راه خویشتن است، بطوریکه میتوان این دو کلمه (نژاد من) را به کلمه (من) تبدیل نمود. بعضی از واحدهای دو نوع واحدهای طبیعی درجه ۱ و ۲ می‌توانند به دو نوع اجباری و اختیاری تقسیم شوند، مانند انتخاب اختیاری اجتماع مخصوص و محیط طبیعی و مکان مخصوص برای زندگی (در واحدهای طبیعی درجه ۲) و مانند انتخاب اختیاری مواد برای تعقل و تجسیم و به فعلیت رسانیدن نبوغ در مسیر خاص. ۳- صیانت ذات که در حیات انسان مقتضی تشکل و ارتباطات جمعی می‌باشد، گاه برای دفع مزاحم از سر راه زندگی که هم دو یا چند انسان عادل و بافضیلت را به یکدیگر می‌پیوندد و هم اشخاص درنده را که اگر خطر مزاحم نبود همدیگر را می‌دریدند مانند دست به هم دادن شیر با خرگوش و پلنگ با آهو و گربه با موش برای دفع دشمن، چنانکه برای بدست آوردن سود ممکن است میلیونها انسان با داشتن هوی‌ها و آرمانهای مختلف و متضاد، به یکدیگر جذب شوند و هماهنگ گردند. ولی این هماهنگی‌های ناشی از فرار از ضرر و جلب سود که مانند جهان‌گشایانی به یکدیگر جذب می‌شوند و متحد می‌گردند، هیچ گونه دارای ارزش ذاتی نیست، بلکه گاهی در صورت دوم که اتحاد برای جلب سود است، مزاحم انسانها و بر هم زننده زندگی دیگران نیز می‌باشد مگر برای تحقق بخشیدن به هدفهای والای انسانی که در آیات قرآنی نیز آمده است و ما نمونه‌ای از آن آیات را خواهیم آورد. به نظر می‌رسد که شرع‌العالیقدر ما این گونه اتحاد و هماهنگی را توصیه کرده‌اند، (نه اتحاد و هماهنگی مغولان را) از آن جمله: آب را چون مدد

بود از آب گلستان گردد آنچه بود خراب حکیم سنائی غزنوی شاعری دیگر گفته است: آن پنج گهر کز صدف یک پشتند در دست کمال و مردمی انگشتند چون فرد شوند در نظرها همچند چون جمع شوند بر دهنها مشتند ز دانا تو نشیدی این داستان که بر گوید از گفته باستان که گر دو برادر نهد پشت پشت تن کوه را باد ماند به مشت حکیم ابوالقاسم فردوسی هم‌رهی شرط است اندر کارها تا رسد آسمان به منزل بارها ورنه جز رنج و زیان ناید پدید سازش ناسازگاران کس ندید رشید یاسمی غرض ز انجمن و اجتماع جمع قواست چرا که قطره چو شد متصل بهم دریاست ز قطره، ماهی پیدا نمی‌شود هر گز محیط باید کز وی نهنگ خواهد خاست ز قطره هیچ نیاید ولی چو دریا گشت هر آنچه فیض تصور کنی از آن شایاست به قطره کشتی هر گز نمی‌توان راندن چرا که او را نه عمق هست و نه پهناست ز گندمی نتوان پخت نان و جوع نشانند چو گشت خرمن و خروار وقت برگ و نواست ز فرد فرد محال است کارهای بزرگ ولی ز جمع توان خواست هر چه خواهی خواست اگر مرا و تو را عقل خویش کافی بود چرا به حکم خداوند امر بر شور است قوای چند چو در یک مقام جمع شود به هر چه رای کند روی فتح

با آنجاست بلی بیاید جمعیت و وفاق نمود که هر چه هست ز اجماع و اتفاق پیاست بدین دلیل یدالله مع الجماعه سرود که با جماعت دستی قوی، یدی طولاست ولی چو تفرقه اندر میان جمع فتد همان حکایت صوفی و سید و ملاست پس اجتماع بیاید ز روی دانش و علم که علم اگر نبود اجتماع بی معناست ادیب الممالک فراهانی دوستان سخت پیمان را ز دشمن باک نیست شرط یار آن است کز پیوند یارش نگسلد صد هزاران خیط یکتا را نباشد قوتی چون به هم بر تافتی اسفند یارش نگسلد سعدی شیرازی آنچه به یک دست نشاید ربود چون دو شود دست، ربایند زود کار گرانی چو فتد پیش کس رفع شود از مدد یار و بس وحشی بافقی مورچگان را چو فتد اتفاق شیر ژیان را بدرانند پوست سعدی شیرازی حسنت به اتفاق ملاحظت جهان گرفت آری به اتفاق، جهان می‌توان گرفت حافظ شیرازی دو دست با هم اگر یکدلند در همه حال هزار طعنه دشمن به نیم جو نخرند و اتفاق نمایند و عزم جزم کنند سزد که قلعه افلاک را ز هم بدرند بکوش ابن یمین دوستی بدست آری که دشمنان سوی یک تن به صد کژی نگرند ابن یمین فریومدی دو دل یک شود بشکند کوه را پراکندگی آرد انبوه را نظامی گن

جوی البته چنانکه در بالا اشاره کردیم، مطلوبیت این هماهنگی و اتحاد مربوط به هدف والائی است که انگیزه تشکل دسته جمعی را به وجود می‌آورد. خداوند متعال فرموده است: و تعاونوا علی البر و التقوی و لاتعاونوا علی الاثم و العداون: (همیاری کنید بر مبنای (در راه) ایجاد نیکوکاری و تقوی، و همیاری نکنید برایجاد گناه و خصومت.) نکته بسیار جالبی که در تشکل و هماهنگی انسانها در راه به وجود آوردن نیکوکاری و خیرات وجود دارد، افزایش نیرو و نشاط و انبساطی است که در جدائیها دیده نمی‌شود. به عبارت دیگر تجربه شده است که اگر کسی به تنهایی در راه خیر و نیکی تکاپو کند، کم نشاطتر و ناتوانتر از موقعی است که در میان جمع هماهنگ شده تلاش می‌نماید. خداوند متعال لطف و عنایت خاصی به جمعهای متشکل در راه نیکوکاری و تقوی عنایت می‌فرماید، چنانکه در حدیث آمده است: الجماعه رحمه: (جماعت تشکل جمعی برای به وجود آوردن خیرات) رحمت خداوندی است.) یدالله مع الجماعه: (دست خداوندی با جمعیت متشکل است.) گفت با اینها مرا صد حجت است لیک جمعند و جماعت رحمت است راز گویان با زبان و بی زبان الجماعه رحمه تاویل دان چون جماعت رحمت آمد ای پسر جهد کن کز

رحمت آری تاج سر جمع کن خود را جماعت رحمتست تا توانم با تو گفتن هر چه هست مولوی خداوند متعال می‌فرماید: و اطیعوا الله و رسوله و لاتنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم و اصبروا ان الله مع الصابرين: (و اطاعت کنید خدا و رسول او را و با یکدیگر نزاع نکنید که شکست می‌خورید و نیرو و آبروی شما می‌رود، و متحمل و شکیبیا باشید که قطعاً خداوند با بردباران است.) این آیه شریفه از یک نظر خاصیت بسیار حیاتی اجتماع و اتحاد را بیان می‌فرماید که عبارت است از پیروزی بر ضد انسانهای انسان نشناس، و همچنین خاصیت پراکندگی و پاشیدگی را متذکر می‌شود که عبارت است از سقوط و اضمحلال نیرو و رفتن آبرو و حیثیت. و از نظر دیگر می‌توان گفت: اگر اجتماع و اتحاد معلول اطاعت اوامر خداوندی و رسول او بوده باشد، انسان را به همان وحدت عالی

می‌رساند که در (عامل وحدت اختیاری) بیان خواهیم کرد. ۴- عامل اشباع عواطف - عده‌ای از انسانها درباره هموعان خود، وحدتی را شهود می‌کنند که منشاء دلسوزی به آلام انسانها و احساس خوشی در خوشی‌های آنان می‌باشد. این احساس با اینکه ممکن است خام بوده و به درجه تصعید عالی نرسیده باشد، باین حال، ممکن است با مشاهده زشتی‌ها و

پلیدیها از افرادی محدود از انسانها فروکش نماید و از بین برود، و اگر احساسات واحد مستند به درک برین و عقل ناب و فهم عالی باشد، این احساس، فوق‌العاده مهم و با ارزش است که در شماره ۵ مطرح خواهد گشت. ولی آنچه که مهم است این است که آدمی با مشاهده زشتیها و پلیدیهای افرادی از مردم پست، عاطفه زیبای محبت به انسانهای دیگر را از بین نبرد، زیرا این عاطفه‌ای بسیار مهم و سازنده است که در همه ادبیات جوامع بشری به نام محبت تجلی داشته است. در ادبیات فارسی، محبت و توصیف و تحریک به داشتن آن، بسیار عالی جلوه کرده است، از آن جمله: به جز بنای محبت که دائم آباد است خراب می‌کند ایام هر بنائی را عبرت نائینی خلل پذیر بود هر بنا که می‌بینی مگر بنای محبت که خالی از خلل است حافظ جز به محبت جهان قرار نگیرد کون و مکان باقی از بقای محبت گرز محبت نبود هستی انسان خانه دل کی شدی بنای محبت بر ز بر خاک پایدار نماند هیچ بنائی به جز بنای محبت محسن شمس ملک آرا شیرین نشود کام جز از شور محبت مستی ندهد جز می‌انگور محبت آن آتش موسی و عصا و ید بیضا یک شعله بد از نائره طور محبت دشمن که بسر پنجه شمشیر نشد دوست دیدیم

که چرید بر او زور محبت بر نفس عطا غالب اگر گشت عجب نیست با شیر ژیان پنجه زند مور محبت سمیعی عطا بجز محبت که تابند باقی است شود خراب به گردون اگر بر آری کاخ صفائی نراقی به نازم به بزم محبت که آنجا گدائی به شاهی مقابل نشیند طیب اصفهانی باشد به از گلی که زند گلرخی به سر خاری که در طریق محبت به پا رود وصال شیرازی بین بوالعجبی‌های محبت که دلم بود یک قطره و عمریست که جیحون رود از دل هدایت طبرستانی از گل و خاک برویند همه نخل و نهال ای محبت تو چه نخلی که ز دل میروئی تا تواند گل خندان محبت گردد غنچه دل گره کینه نمی‌باید کرد نارس قزوینی گر آسایشی داری از روزگار وصال عزیزان غنیمت شمار به جمعیت دوستان روی نه پراکندگی را به یک سوی نه به دوری مکوش ار که بد خوست یار که خود دوری افتد سر انجام کار امیر خسرو دهلوی نبینی که چون با هم آیند مور ز شیران جنگی بر آرند شور نظر کن بر آن موی تاریک سر که باریک بینند اهل نظر چو تنه‌است از رشته‌ای کمتراست چو پر شد ز زنجیر محکمتر است سعدی از محبت تلخها شیرین شود از محبت مس‌ها زرین شود از محبت دردها صافی شود وز محب

ت دردها شافی شود از محبت خارها گل می‌شود وز محبت سرکه‌ها مل می‌شود از محبت دار تختی می‌شود وز محبت بار بختی می‌شود از محبت سجن گلشن می‌شود بی محبت روضه گلخن می‌شود از محبت نار نوری می‌شود وز محبت دیو حوری می‌شود از محبت سنگ روغن می‌شود بی محبت موم آهن می‌شود از محبت حزن شادی می‌شود وز محبت غول هادی می‌شود از محبت نیش نوشی می‌شود وز محبت شیر موشی می‌شود از محبت سقم صحت می‌شود وز محبت قهر رحمت می‌شود از محبت مرده زنده می‌شود وز محبت شاه بنده می‌شود این محبت هم نتیجه دانش است کی گزافه بر چنین تختی نشست دانش ناقص کجاین عشق زاد عشق زاید ناقص اما بر جماد مولوی دستور به ایجاد صلح و صفا و خوش بینی در میان انسانها و توصیه به آن، هم در منابع معتبر اسلامی آمده و هم در ادبیات جلوه بسیار عالی داشته است، به عنوان نمونه: یکی نصیحت من گوش دار فرمان کن که از نصیحت سود آن کند که فرمان کرد همه به صلح گرای و همه مدارا کن که از مدارا کردن ستوده گردد مرد اگر چه قوت داری و عدت بسیار به گرد صلح در آی و به گرد جنگ مگرد نه هر که دارد شمشیر، حرب باید ساخت نه هر که دارد فازه

ر، زهر باید خورد ابوالفتح بستی آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروت با دشمنان مدارا حافظ امیرالمومنین علیه‌السلام پس از ضربتی که بر سر مبارکشان فرود آمد، در ساعات آخر عمر دو فرزندش امام حسن و امام حسین علیهما‌السلام را به طور جدی به اصلاح ذات‌البین توصیه فرمودند که بالاتر از حدود اشباع عواطف بوده و آنرا از بزرگترین وظیفه‌های انسانی معرفی

فرمودند: اوصیکما و جمیع ولدی و اهلی و من بلغه کتابی، بتقوی الله و نظم امرکم و صلاح ذات بینکم، فانی سمعت جد کما صلی الله علیه و آله و سلم یقول: صلاح ذات البین افضل من عامه الصلاه و الصیام: (من شما و همه فرزندان و دودمانم و همچنین هر کس را که این گفتار به او برسد توصیه می‌کنم به تقوای الهی و نظم امور و صلح در میانتان (یا اصلاح و ایجاد صلح در میان همه)، زیرا من از جدتان رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که می‌فرمود: صلح و اصلاح میان انسانها برتر است از عموم نماز و روزه.) (البته این جمله تفسیری دارد که انشاءالله در موقع تفسیر همه وصیت آن حضرت مطرح خواهیم کرد.) آیات قرآنی در توصیف عظمت و ضرورت صلح و اصلاح، در موارد فراوانی بیاناتی فرموده است، به عنوان نمو

نه: فاتقوا الله واصلحوا ذات بینکم: (به خدا تقوی بورزید و میان خودتان را اصلاح کنید.) در انگیزگی اشباع عواطف انسانی برای هماهنگی و اتحاد، شعرای عالیقدر مضامین بسیار عالی آورده‌اند: بیا تا مونس هم، یار هم، غمخوار هم باشیم انیس جان غم فرسوده بیمار هم باشیم شب آید شمع هم گردیم و بهر یکدگر سوزیم شود چون روز، دست و پای هم در کار هم باشیم دوی هم، شفای هم، برای هم، فدای هم دل هم، جان هم، جانان هم، دلدار هم باشیم بهم یک تن شویم و یک زبان و یکدل و یک روی سری در کار هم آریم و دوش بار هم باشیم جدائی را نباشد زهره‌ای تا در میان آید بهم آریم سر بر گردیم پرگار هم باشیم حیات یکدگر باشیم و بهر یکدگر میریم گهی خندان ز هم، گه دیده خونبار هم باشیم به وقت هوشیاری عقل هم گردیم و بهر هم چو وقت مستی آید ساغر سرشار هم باشیم شویم از نغمه سازی عندلیب غم سرای هم به بوی و رنگ هم، خود رونق و گلزار هم باشیم به جمعیت پناه آریم از باد پریشانی اگر غفلت کند آهنگ ما هشیار هم باشیم برای دیده‌بانی، خواب را بر خویشتن بندیم ز بهر پاسبانی دیده بیدار هم باشیم جمال یکدگر گردیم و عیب یکدگر پوشیم قبا و جب

ه و پیراهن و دستار هم باشیم غم هم، شادی هم، دین هم، دنیای هم گردیم بلائی یکدگر را چاره ناچار هم باشیم بلاگردان هم گردیده، گرد یکدگر گردیم شده قربان هم، از جان، و منت دار هم باشیم بیا گفتار را خود جامه کردار در پوشیم زبان و دست هم گردیم و خدمتکار هم باشیم نمی‌بینم بجز تو همدمی ای فیض در عالم بیا دمساز هم، گنجینه اسرار هم باشیم بیا تا قدر همدیگر بدانیم که تا ناگه ز یکدیگر نمایم چو مومن آینه مومن یقین شد چرا با آینه تا رو گرانیم کریمان جان فدای دوست کردند سگی بگذار ما هم مردمانیم غرضها تیره دارد دوستی را غرضها را چرا از دل نرانیم گهی خوشدل شوی از من که میرم چرا مرده پرست و خصم جانیم چو بعد مرگ خواهی آشتی کرد همه عمر از غمت در امتحانیم کتون پندار مردم آشتی کن که در تسلیم ما چون مردگانیم چو بر گورم بخواهی بوسه دادن رخم را بوسه ده کاکون همانیم خمش کن مرده وار ای دل ازیرا به هستی متهم ما زین زبانیم مولوی ۵- قانون کنش و واکنش که در پشت پرده محسوسات جریان دارد، تحریک به پیوستگی انسانها به یکدیگر کرده و از گسیختن از همدیگر و خصومت و اضرار جلوگیری می‌نماید: سیل بر

خانه من زور چرا می‌آرد؟ من که بیوقت در خانه بازی نزد صائب تبریزی سنگ بر شیشه دل‌های پریشان نزدیک ایمن از سنگ مکافات بود شیشه ما غیرت همدانی بنا امیدی از آن خوشدلیم که چرخ نیافت بهانه‌ای که توان از من انتقام کشد شقاقی اصفهانی درخت دوستی بنشان که کام دل ببار آرد نهال دشمنی بر کن که رنج بیشمار آرد حافظ عیسی به رهی دید یکی کشته فتاده حیران شد و بگرفت به دندان سر انگشت گفتا که که را کشتی تا کشته شدی زار تا باز کجا کشته شود آنکه تو را کشت انگشت مکن رنجه به در کوفتن کس تا کس نکند رنجه به در کوفتن مشت منسوب به ناصر خسرو دیدی که خون ناحق پروانه شمع را چندان امان نداد که شب را سحر کند هر بد که می‌کنی تو میندار کان بدی دوران فرو گذارد و گردون رها کند قرض است کارهای بدت نزد روزگار یک روز اگر ز عمر تو ماند ادا کند حلیم شفائی کاشانی ز نهار مزین تیر ستم بر دل درویش کان تیر ستم تیغ و سنان در جگر آرد نیکو نبود تخم بدی کاشتن آری گر تخم بدی کاری آن تخم بر آرد از سنگدلی سنگ منه بر ره مردم کان کوه بزرگی بعوض در گذر آرد چوبی که زنی بر کف پایی به تظلم بی شک و یقین درد

سری را به سر آرد بیداد مکن جان برادر به حقیقت بیداد پدر زحمت آن بر پسر آرد شاه نعمت الله ولی نگاهدار عنان را که اشک مظلومان پیاده ایست که ره بر سواره می‌بندد مده آزار به درویش که آه دل او آن خدنگیست که از جوشن جان میگذرد عبرت نائینی از تیر آه مظلوم ظالم امان نیابد پیش از نشانه خیزد از دل فغان کمان را صائب تبریزی آه دل مظلوم به سوهان مانند گر خود نبرد برنده را تیز کند صائب تبریزی مشو کس را به کین خانه بر انداز که هر کس بد کند یابد بدی باز ناصر خسرو به کسری چه خوش گفت بوذر جمهر که تا می‌خرامد به کامت سپهر مبادا به کس کینه ورزد دلت ملرزان دلی تا نلرزد دلت مگو ناخوش که پاسخ ناخوش آید به کوه آواز خوش ده تا خوش آید ناصر خسرو این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا مولوی گر بد اندیش از تو بد بیند شود بد خواه تر و ر نکوئی از تو بیند شرمسارت می‌شود ز آتش ظلم ار بسوزانی دل مظلوم را تیره تر از دود آتش روزگارت میشود گر کسی را خوارسازی تا کنی خود را عزیز عاقبت آن خوار خار رهگذارت میشود ذوقی تبریزی نباشد همی نیک و بد پایدار همان به که نیک

بود یادگار دراز است دست فلک بر بدی همه نیکوئی کن اگر بخردی چو نیک کنی نیک آید برت بدی را بدی باشد اندر خورت چو نیک نمایندت کیهان خدای تو با هر کسی نیز نیک نمای مکن بد که بینی فرجام بد ز بد گردد اندر جهان نام بد به نیک بیاید تن آراستن که نیک نشاید ز کس خواستن و گر بد کنی جز بدی ندروی شبی در جهان شادمان نغوی فردوسی عوامل و انگیزه‌هایی که برای هماهنگی و وحدت انسانها و احساس جدی آن، مطرح کردیم، میتوانند مقدماتی مناسب برای برداشتن گامهای نخستین در مسیر درک انسان و لزوم شناخت معانی ابتدائی هماهنگی و وحدت انسانها و احساس جدی آن بوده باشند. پس از آن می‌پردازیم به عوامل و انگیزه‌های عالی تری که میتوانند انسانها را به احساس یگانگی در حیات معقول نائل بسازند. ۱- عامل عقلی وصول به وحدت انسانها و احساس آن اگر بخواهیم از عقل در این مورد، عقل نظری جزئی را منظور نمایم که آلت دست مدیریت من در درون آدمی است، باید ببینیم آن من در چه موقعیتی است؟ اگر در موقعیت حیوانی من هدف و دیگران وسیله قرار دارد، تردیدی نیست در اینکه چنین عقلی نه وحدتی مستقل و با ارزش خاص میفهمد و نه تحریکی برای احساس آن می‌ن

ماید. لذا حتما مقصود عقل سلیم وارسته از سودجوئی و جزئی نگری و خودمحوری است که اگر هم فرض کنیم این عقل هم تابع مدیریت من درونی است، حتمی است که آن من درونی اگر در مسیر کمال والا حرکت نکند نمی‌تواند عقلی را که تابع اوست، از سودجوئی و جزئی نگری و خودمحوری بالاتر ببرد. مسلم است عقلی که توانسته است به مقام وارستگی برسد، در مسیر کمال به پیروی از من حرکت می‌نماید و می‌تواند معنای وحدت ارزشی و برادری و برابری انسانها از دیدگاه والا تر را درک و دریافت نماید. ۲- عامل اخلاقی وصول به وحدت انسانها و احساس آن همه مکتبها و متفکرانی که درباره اخلاق به قدر لازم و کافی اندیشیده‌اند، به وحدت مزبور و لزوم احساس آن معتقد گشته‌اند. حتی آن مکتبها و متفکرانی که معتقد به مبدا و معاد نبوده‌اند، دم از وحدت مورد بحث و لزوم احساس آن زده‌اند و عمده دلیل آن را اخلاق فاضله انسانی معرفی کرده‌اند، زیرا همه آنان که به مبدا و معاد معتقد نیستند انسانیت و ارزشهای آنانرا نادیده نمی‌گیرند، اگر چه استدلالی که برای اثبات وحدت ارزشی و لزوم احساس آن مینمایند به قدرت و استحکام استدلال الهیون نمی‌باشد. گرت ز دست برآید به خلق نافع باش چو آفتاب بهر کوه

و دشت طالع باش قمر مباش که از شمس نور وام کنی چو نور شمس به اجرام خرد ساطع باش به جای آنکه بلائی به جان خلق شوی هر آن بلا که توانی ز خلق دافع باش محسن شمس ملک آرا توجه به این نکته بسیار بااهمیت ضرورت دارد که حتی آن نوع حرکتها و تحولات اجتماعی که سران آنان ابراز تکیه بر وحدت ارزشی انسانها نداشتند، (زیرا منکر مبدا و معادی بودند که معتقدان حرفه‌ای مانند برخی از ارباب کلیسا و دیگر معابد برای مردم دیکته می‌کردند) باین حال، بر داد و فریاد وحدت و برابری و برادری انسانها تکیه نموده و کار خود را از پیش بردند، و اگر وحدت گرائی اخلاقی در نهاد مردم جوامع بشری اصالت نداشت، آنان با

مطالب خودشان در همان روزگار خود فراموش می‌شدند. مثل اینکه همه داد می‌زنند: چون قبله نما خضر ره اهل جهان باش سر گشته خود راهنمای دگران باش غنی کشمیری ۳- احساسی ظریف ما فوق وظیفه اخلاقی یک احساس بسیار ظریف و لطیف ما فوق عوامل اخلاقی در درون انسانهای آگاه و مهذب از ماده‌گرایی و خودخواهی‌ها وجود دارد که با دریافت ارزش و عظمت جان، منطقه آنرا محترمترین منطقه میدانند و تعدی به آن را بی‌شرمانه‌ترین تعدی و احترام به آن را ضرورتی‌ترین و

با ارزش‌ترین احترام در می‌یابد. جان‌گرایان این احساس را شریفترین احساس و فاقد آنرا هر کس که باشد ساقطترین موجود تلقی می‌کنند. این احساس در ادبیات جوامع اسلامی با نظر به منابع این دین مقدس که ارزش و احترام جان را به جهت وابستگی به خدا گوشزد مینماید، تجلی فراوانی دارد، تا آنجا که همه عالم وجود را در برابر آزدن یکدل بی‌ارزش تلقی میکند. به جان زنده دلان سعدیا که ملک وجود نیرزد آنکه دلی را ز خود بیازاری سعدی میازار موری که دانه کش است که جان دارد و جان شیرین خوش است سیاه اندرون باشد و سنگدل که خواهد که موری شود تنگدل می‌لعلگون خوشتر است ای سلیم ز خونابه اندرون یتیم فردوسی نه آدمی است که بیگانه‌ای برنجد ازو چه جای آنکه برنجانند آشنائی را عبرت نائینی نیست آسان خاطر جمعی پریشان داشتن میگدازد برق خود را چون بخرمن میزند میرزا جلال اسیر گر کسی از تو حاجتی طلبد حاجتش را بر آر و نیش مزین وز کمان ملامتش زنهار زخم دیگر به قلب ریش مزین عضد التولیه زنهار میازار ز خود هیچ دلی را کز هیچ دلی نیست که راهی به خدا نیست وصال شیرازی دلی را غنچه کن گر می‌توانی پریشان کردن دلها هنر نیست

میرزا ملک شکرانه بازوی توانا بگرفتن دست ناتوان است میرزا ملک بیاموز خوی بلند آفتاب بهر جا که ویرانه دیدی بتاب ادیب پیشاوری جهان شود لب پر خنده‌ای اگر مردم کنند دست یکی در گره‌گشائی هم صائب تبریزی دائم گل این بستان شاداب نمی‌ماند دریاب ضعیفان را در وقت توانائی حافظ با خلق به خلق زندگانی میکن نیکو همه وقت تا توانی میکن کار همه کس بر آر از دست و زبان وانگه بنشین و کامرانی میکن بابا افضل کاشی ۴- عامل وحدت اختیاری و احساس اختیاری که فقط از طریق دین قابل وصول می‌باشند. در آغاز این بحث بسیار بااهمیت، این جمله را بطور حتم باید جدی تلقی کرده و به خاطر بسپاریم: هماهنگی و وحدت حقیقی انسانها از گردیدن تکاملی الهی بوجود می‌آید، و احساس جدی این وحدت از نتایج اعتلای مغز و روان آدمی می‌باشد. این عامل از یک جهان بینی عالی بوجود می‌آید که اعتقاد به معنی دار بودن جهان هستی را نتیجه بدهد. این معنی عبارت است از وابستگی هستی به خداوند فیاض مطلق حدوثا و بقاء، و نیز اعتقاد به اینکه در این جهان معنی دار از آن کمال مطلق و بسوی همان کمال مطلق رهسپار است: انا لله و انا الیه راجعون: (ما از آن خدائی

م و ما بسوی او برمی‌گردیم.) اگر چه بذره‌های اولیه این معنی در درون همه انسانها با دست مشیت بالغه خداوندی کاشته شده است، ولی روییدن و به فعلیت رسیدن آن، مربوط به معرفت و تکاپوی خالصانه و اختیاری آدمی است که بتواند بوسیله آن با دیگر انسانهای معنی‌دار به وحدت عالی خود برسند. به عبارت مختصرتر که ضمنا دلیل مدعای فوق را هم در برداشته باشد، باید گفت: انسانی که با معرفت و تکاپوی علمی به مقام معنی رسیده، می‌تواند با انسانی دیگر که به همان معنی رسیده است، به وحدت عالی نائل گردند و فقط این دو انسان معنی‌دار هستند که می‌توانند حقیقت وحدت عالی و ضرورت و ارزش آن را احساس نمایند. در آن موقع که رسول خدا پیامبر اسلام اهل کتاب را به وحدت با مسلمانان دعوت می‌فرمود آن دعوت چنین بود: قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لانشرک به شیئا و لایتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهد و ابانا مسلمون: (بگو ای اهل کتاب، بیایید کلمه‌ای را که میان ما و شما مشترک است بپذیریم- اینکه جز خدا را نپرستیم و برای او شرک نوزیم و جز خدا، بعضی از ما بعض دیگر را ارباب قرار ندهد و اگر آنان رویگردان ش

دند، بگوئید: گواه باشید که ما اسلام را پذیرفته‌ایم.) تردیدی نیست که هر سه اصل مشترک (اعتقاد به خداوند یگانه و منزله دانستن او از شریک و عبادت حقیقی آن ذات اقدس و آزادی همه مردم از زنجیر بردگی یکدیگر) نیاز به تحصیل درک و معرفت و

کوششهای اختیاری دارد که شخصیت آدمی اعتلاء پیدا کند و به درجه معنی دار بودن بر مبنای اعتقادات مزبور برسد و با انسان معنی دار دیگر وحدت خود را دریابد. آیات مربوط به این وحدت عالی در قرآن مجید آمده است، از آن جمله: ۱- و اعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا و اذکروا نعمه الله علیکم اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخوانا و کنتم علی شفا حفرة من النار فانقذکم منها کذلک یبین الله لکم آیاته لعلکم تهتدون: (و همگی به طناب (بالا برنده) خداوندی چنگ بزنید و پراکنده نشوید و بیاد بیاورید که خداوند به شما عنایت فرمود در آن زمان (به جهت اینکه) شما دشمنان یکدیگر بودید و خداوند دل‌های شما را تالیف فرمود و صبح کردید به وسیله نعمت خداوندی برادران یکدیگر شدید و شما بر لبه گودالی از آتش قرار داشتید که خداوند شما را از آن نجات داد. بدین ترتیب خداوند آیات خود را برای شما بیان می‌کند، باشد که هدایت

شوید.) عظمت الهی وحدتی که این آیه مطرح نموده است از چند موضوع روشن می‌شود: موضوع یکم، کلمه حبل الله است که به معنای دستاویز الهی است، نه طبیعی و نژادی و حقوقی و فرهنگی و احساساتی و غیر ذلک. به نظر می‌رسد که معنای حبل الله در این آیه شریفه همان عقائد و دستورات الهی است که با داشتن و عمل کردن به آنها گردیدن تکاملی اختیاری به وجود می‌آید و احساس وحدت عالی میان انسانها به دنبال آن گردیدن به جریان می‌افتد، چنانکه نتیجه به دنبال مقدمات خود می‌افتد. موضوع دوم، جمله فالف بین قلوبکم است. پیوستن دلها به هم و به وجود آمدن تالیف حقیقی میان آنها، بدون تردید نیازمند همان گردیدن است که در بالا- متذکر شدیم. موضوع سوم، جمله فاصبحتم بنعمته اخوانا است. در این جمله، عامل آن هماهنگی و اخوت میان مردم دوران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، نعمت خداوندی معرفی شده و قطعی است که نعمت خداوندی نمی‌تواند وسیله خودخواهی و مال پرستی و جاه و مقام خواهی بوده باشد، بلکه این نعمت همان عامل الهی است که خصومتها را به برادری تبدیل نموده است. ۲- من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعا

و من احیاه فکانما احیا الناس جميعا: (از این جهت است که به بنی اسرائیل مقرر داشتیم که حقیقت این است که اگر کسی، یک انسان را بدون عنوان قصاص یا ایجاد فساد در روی زمین بکشد، مانند این است که همه انسانها را کشته است و اگر کسی را احیاء کند مانند این است که همه انسانها را احیاء نموده است.) مضمون این آیه مبارکه را که همه را مساوی (۱) و (۱) را مساوی همه معرفی می‌نماید، می‌توان با این فرمول بسیار ساده ولی دارنده عالی‌ترین حقیقت، نمودار ساخت: همه مساوی است با ۱ و ۱ مساوی است با همه این ما و من نتیجه بیگانگی بود صد دل به یکدیگر چو شود آشنا یکیست صائب تبریزی علت این وحدت و تساوی مربوط به ابعاد مادی آدمیان نسبت، زیرا ابعاد مادی آنها خواه در شکل اعضای کالبد مادی که دارد و خواه درک و فهم‌های حیوانی معمولی که موج خاکی فکر و وهم و فهم ماست اندک علیتی برای هماهنگی و وحدت از خود نشان نمی‌دهند، بلکه با توجه دقیق به خودخواهی حیوانی که از صیانت ذات شروع و در هدف دیدن خود و وسیله دیدن همه جهان هستی پایان می‌یابد، آن ابعاد همه و همه در جدا کردن انسان و تحکیم تضاد کشنده ما بین آنها، فعالیت می‌کنند. بنابراین علت این تساوی و

وحدت را باید در بعد روحی انسانها جستجو نمود که اگر چه از یک طرف مجاور سطوح طبیعت است، ولی از طرف دیگر رو به ماورای طبیعت و مبدا کمال و جمال مطلق خدا می‌باشد. طرفهای رو به ماورای طبیعت ارواح آدمیان، اشعه خورشید الهی را از یک منبع اصلی در می‌یابند و سپس هر یک مانند روزنه‌های کوچک و بزرگ و رنگارنگ آن اشعه را در عالم وجود منعکس می‌نمایند. در نتیجه برادری و هماهنگی و تساوی و بالاتر از همه این ارتباطات، رابطه وحدت به منبع خورشید عظمت الهی متصل است، چنانکه در طریق حدیثی مشاهده خواهیم نمود. ۳- هو الذی خلقکم من نفس واحده و جعل منها زوجها: (او، آن خدائی است که همه شما را از یک نفس آفریده و همسر آنرا از خود آن نفس بوجود آورده یا قرار داده است.) این آیه مبارکه (سه) صریح در اینست که این سلسله بزرگ آدمیان از یک آدم شروع شده است و خداوند سبحان در آفرینش فرزندان آدم یکی را بر دیگری ترجیح ارزشی نداده است. پس همه آنان در پیشگاه خداوندی یکی بوده و چنانکه در آیه بعدی خواهد آمد، ملاک ارزش و

فضیلت آنان را در نزد خدا تقوی معرفی می‌فرماید. با اینکه انبیاء و اوصیاء آنان مانند ائمه معصومین علیهم‌السلام، دارای سرمایه‌های خاصی هستند

که خداوند به آنان عنایت فرموده است، با اینحال ارزش و عظمت حیات آنان نیز از بهره‌برداری صحیح از آن سرمایه خدادادی ناشی می‌گردد، زیرا این قاعده عقلی که مسئولیتها و ارزش‌ها بر مبنای اختیار است به هیچ وجه قابل استثناء نیست. تذکر دادن مردم به اینکه انسانها همگی از یک منشا بوجود آمده‌اند، در روایات متعددی آمده است، مانند روایت معروف از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود: ایها الناس کلکم من آدم و آدم من تراب: (همه شما از آدمید و آدم از خاک است). ۴- یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقاکم: (ای مردم، ما شما را از یک مرد و زن آفریده و شما را شعبه‌ها و قبیله‌هایی قرار دادیم تا با یکدیگر آشنا و هماهنگ شوید. با فضیلت ترین شما نزد خداوند با تقوی ترین شما است). دلالت این آیه مبارک بر هماهنگی و وحدت و لزوم احساس آن، صریح‌تر از آن است که نیازی به بیان داشته باشد. این دلالت از سه جهت است: جهت یکم- اصل خلقت اولاد آدم و حوا علیهماالسلام که یک مرد و یک زن می‌باشند. این جهت همان است که سعدی در اشعار بسیار معروفش به آن اشاره کرده است: بنی آدم اعضای یک

دیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند جهت دوم- از جمله لتعارفوا استفاده می‌شود که درک انسانها یکدیگر را و هماهنگی آنان در حرکت در مسیر زندگی، منظور خداوندی بوده است. جهت سوم- اتحاد انسانها در وصول به ارزش نهائی است که از جمله ان اکرمکم عند الله اتقاکم استفاده می‌شود. این جهت سوم در مبحث آینده مورد بحثی مبسوطتر قرار خواهد گرفت. پنج- آیاتی که همه انسانها را مجموعا مورد توجه قرار داده، موجودیت یا مختصات آنان را بطور کلی و مجموعی بیان می‌فرماید مانند: ان الانسان لفی خسر الا- الذین امنوا و عملوا الصالحات: قطعا انسان در خسارت است مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالحه بجای آورند). و لقد کرما بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا: (ما قطعا فرزندان آدم علیه‌السلام را اکرام نموده و آنان را در خشکی و دریا (برای کار و کوشش) قرار دادیم و از مواد پاکیزه به آنان روزی کردیم و آنان را بر عده فراوانی از آنچه خلق نمودیم برتری دادیم ...). و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض ... و اما آنچه که برای مردم سودمند است در روی زمین می‌ماند. و همچنین در مواردی که خداوند متعال تکالیف ا

ولاد آدم علیه‌السلام را بیان می‌فرماید مانند: و وصینا الانسان بوالدیه احسانا (... و ما انسان را سفارش کردیم که به پدر و مادرش نیکوئی کند). یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم (... ای مردم، پرستید پروردگارتان را که شما را آفریده است). شش- به نظر می‌رسد صریح‌ترین و قاطعانه‌ترین آیات از نظر دلالت به هماهنگی و وحدت انسانها و لزوم احساس آن، عبارت است از آیاتی که رابطه خداوند سبحان را با انسان بیان می‌فرماید مانند: و هو معکم اینما کنتم: (و او با شما است هر جا که باشید). و نحن اقرب الیه من حبل الوریث: (و ما از رگ گردن به انسان نزدیک‌تریم). درست است که خداوند عزوجل به یک معنی با همه موجودات است چنانکه امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است: مع کل شی لا بمقارنه و غیر کل شی لا بمزایله: (خداوند با همه اشیاء است بدون نزدیکی و اتصال به آنها و غیر از همه اشیاء است نه بطور جدائی دارای مرز و حد). ولی ما می‌بینیم خداوند متعال درباره هیچ موجودی نمی‌فرماید: و لقد کرما و نمی‌فرماید: یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه: (ای نفس واصل به مقام اطمینان، بر گرد بسوی پروردگارت در حالی که تو از او خوشنود

و او از تو راضی است). خداوند متعال به هیچ موجودی وعده لقاء (دیدار) خود را جز به انسان نداده است. البته این نکته را فراموش نباید کرد که آن معیت که خداوند متعال با انسانهای رشد یافته و سبقت گرفته در میدان مسابقه در خیرات، داراست، با مردم پلید و ساقط در لجن‌های پستی و رذالت که خود را از خدا دور کرده‌اند دارا نمی‌باشد، و همچنین قربی که خداوند متعال بیش از رگ گردن انسان به انسان دارد، با مردم پست تر از حیوانات ندارد، و به طور کلی خداوند با انسانی است که انسانیتش را از دست نداده

است. مضمون این آیات با آن آیات و احادیث معتبر، قابل تفسیر است که می‌گوید: من ذا الذی یقرض الله قرضا حسنا: (کیست که به خداوند قرض حسنه بدهد؟) در صورتیکه کسی که قرض را می‌گیرد بنده خدا است، نه خدا. این مطلب چیزی جز همان معنی که دو آیه مورد استشهاد فرموده است، نمی‌باشد. در احادیث معتبر آمده است که خداوند سبحان در روز قیامت خطاب به بعضی از بندگانش می‌فرماید: من در آن دنیا مریض شدم، چرا به دیدار من نیامدی؟ آنان می‌گویند: بار خدایا، تو با عظمت تر از آن هستی که مریض شوی. خداوند می‌فرماید: بنده مومن من مریض شد و تو به عیادت او نرفتی. روایات معت

بری که هماهنگی و وحدت انسانها را اثبات می‌کند نیز فراوان است. دلالت آیات فوق که بطور مختصر آنها را تفسیر نمودیم، به وحدت انسانها و هماهنگی آنان، روشن است و نیازی به توضیح بیشتر ندارد. در روایت زیر دقت بیشتری کنیم که از امام جعفر بن محمد الصادق نقل شده است که می‌فرماید: المومن اخو المومن کالجسد الواحد ان اشتکی شیئا منه وجد الم ذلک فی سائر جسده و ارواحهما من روح واحده و ان روح المومن لاشد اتصالا- بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها: (مومن برادر مومن است مانند (اعضای) جسد واحد، اگر عضوی ناله کند درد آن عضو را در سائر اعضای جسدش در می‌یابد و ارواح مومنان از یک روح هستند و روح مومن به روح خداوندی متصل تر است از اتصال شعاع خورشید به خورشید.) و بدیهی است که اتصال روح مومن به روح خداوندی از آغاز معرفت و تکاپوی اختیاری در میدان مسابقه در خیرات شروع می‌گردد. احساس این وحدت چنانکه تاکنون تاکید کردیم ناشی است از ایمان به آنچه که عقل سلیم و وجدان پاک از درون، و پیامبران الهی از بیرون حکم می‌کنند. زمینه برای تحصیل چنین وحدتی در میان انسانها همان اصول و دریافتهای مشترک از دو قلمرو انسان و جهان است که به حد لازم و کافی وجود

دارد و چنانکه در مصاحبه با برخی از دانشمندان بزرگ مشرق زمین گفتم: ما انسانها آنقدر اصول و دریافتهای مشترک درباره انسان و جهان (هم در قلمرو آنچه‌چنانکه هست و هم در قلمرو آنچه‌چنانکه باید باشد) داریم که دست از تضادهای نابود کننده برداریم و به رقابتهای سازنده و مسابقه‌های کمالزا پردازیم. نظیر همین مبحث را با دانشمندان آلمانی که با متفکر معروف آقای هانس کونگ به ایران آمده و در انجمن حکمت و فلسفه بحث و گفتگو داشتیم، مطرح نمودم. به آنان گفتم: همه ما حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام را پذیرفته‌ایم که او را به عنوان پدر ادیان سه‌گانه مطرح کنیم. سپس آنچه را نسبتش به این پیامبر بزرگ خدا صحیح است، بپذیریم و طریق شناخت صحت و بطلان نسبت را عقل و منطق قرار بدهیم. ما با پذیرش ملت ابراهیم علیه‌السلام خواهیم دید همه طرق و وسائل وحدت میان انسانهای سه دین بزرگ روی زمین، اموری اختیاری هستند، زیرا همه آنها صفات حمیده و کمالات محموده می‌باشند. این واحد عالی از این احساس شریف سرچشمه می‌گیرد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در انسانها بیدار فرموده و بیان نموده است که: الخلق عیال الله فاحب الخلق الی الله من نفع عیاله: (مردم مانند عیال خ

داوندی هستند و محبوبترین آنان نزد خدا کسی است که به عیال خداوندی سودمند باشد.) برای توضیح و بیان هنری این وحدت هر کوشش و تلاشی انجام بگیرد، مناسب، بلکه ضرورتی است که تردید در آن نمی‌توان نمود. این احساس شریف که مردم همه مانند دودمان خداوندی هستند، با پدید آمدن امتیازات معقول در انسانها که به وسیله اتصاف به اخلاق والای انسانی به وجود می‌آیند، به دریافت واحد عالی روح انسانها تصعید می‌گردد و به عبارت دیگر می‌توان گفت: احساس عاطفی و معقول اولی اتحاد انسانها در عضویت دودمان خداوندی تصعید و مبدل به احساس والا و معقول اعلائی اتحاد روحی انسانها می‌گردد. چون از ایشان مجتمع بینی دو یار هم یکی باشند و هم ششصد هزار بر مثال موجها اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان مفترق شد آفتاب جانها در درون روزن ابدانها چون نظر بر قرص داری خود یکی است آنکه شد محبوب ابدان در شکست تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود چونکه حق رش علیهم نوره مفترق هرگز نگردد نور او روح انسانی کنفس واحده است روح حیوانی سفال جامده است این همه عربده و مستی ناسازی چیست نه همه همره و هم قافله همزادند خلاصه مطلب اینکه بر

ای رسانیدن انسانها به این مقام والا از تکامل، سه مساله بسیار مهم مطرح است: مساله یکم- اینکه رشد معلومات مردم را باید به حدی بالا برد که بتوانند معنای بسیار شریف این وحدت را بفهمند که به عقیده اینجانب در این راه گذشتگان جز یک عده گامهای عاطفی ابتدائی برداشته‌اند، در صورتی که منابع اسلامی باکمال صراحت از وحدت عالی ارواح انسانها خبر داده است. مساله دوم- تعلیم مردم این حقیقت را که وحدت عالی مزبور اگر چه در نهاد انسانها قرار دارد، ولی به فعلیت رسیدن آن، نیاز به تجاوز از پدیده‌های حیوانی و عبور از محسوسات گذرا و ورود به حیات معقول دارد که با صعود در معقولات والا و والاتر و تخلق به اخلاق الله و تادب به آداب الله، زمینه برای وصول به چنان وحدت عظمی آماده گردد. به نظر می‌رسد، هنر مخصوصا هنر شعری در تحریک و به فعلیت رسانیدن این احساس شریف، وظیفه بسیار مهمی به عهده دارد، به طوری که می‌توان گفت: اگر هنر شعری نتواند این وظیفه را انجام بدهد، در حقیقت اساسی‌ترین امتیاز خود را از دست داده است. و نمی‌توان در این حقیقت تردید کرد که هنر شعری تا حدودی قابل توجه در انجام وظیفه مزبور حرکت کرده است، ولی انتظار و توقع انسانها از هنر

ر شعری در آنچه که تاکنون انجام داده، تمام نشده است. مساله سوم- می‌دانیم که بیان هنری این وحدت که مورد بحث ما است کاری است دشوار و به فعالیت‌های فکری و تحرک احساسات متنوعی نیازمند می‌باشد، ولی با این حال، چنانکه هنر شعری در توضیح و تفسیر این وحدت عالی و بیان شایستگی و ضرورت آن، گامهای بسیار عالی برداشته است، همچنان دیگر انواع هنر نیز می‌توانند گامهای موثری در این مسیر انسانی- الهی بردارند. به نظر می‌رسد اگر هنرمندان سازنده و متعهد بطور جدی وارد این میدان وسیع شوند و با در نظر گرفتن اهمیت حیاتی این مساله تکاپو و تلاش کنند، نه تنها خود پدیده هنر جهشی بسیار با ارزش به طرف تکامل خواهد داشت، بلکه مسائل اجتماعی و سیاسی و علوم انسانی را تکاملی خواهد بخشید که تصور آن برای مردم دوران کنونی بسیار دشوار است. شاید بتوان گفت: یکی از کارهای بسیار حیاتی که دریافت وحدت مزبور انجام خواهد داد، نابودی روش ماکیاولی‌گری در زندگی اجتماعی و سیاسی و علمی انسانی خواهد بود، زیرا در آن موقع همه خواهند فهمید که همه اندیشه‌ها و گفتارها و اعمال و لذائذ و آلام از انسانها به وسیله انسانها برای انسانها است. یکی از بهترین دلائل توانائی ما انسان

ها به تحصیل اتحاد و هماهنگی و هم قافله بودن در مسیر حیات معقول کاری بود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در هماهنگ و متحد ساختن مردم از هم پاشیده و متخاصم دائمی آن دوران انجام داد که آن دشمنان آشتی ناپذیر چنان با هم پیوستند که حیرت انگیز است. نمونه‌ای از آن، مبدل شدن خصومت بسیار شدید و کشنده اوس و خزرج به مهر و وداد بوده است که همگان از آن اطلاع دارند: دو قبیله کاوس و خزرج نام داشت یک ز دیگر جان خود آشام داشت کینه‌های کهنه‌شان از مصطفی محو شد در نور اسلام و صفا اولاد اخوان شدند آن دشمنان همچو اعداد غنم در بوستان و زدم المومنون اخوه به پند در شکستند و تن واحد شدند صورت انگورها اخوان بود چون فشردی شیره واحد شود غوره و انگور ضد آند لیک چونکه غوره پخته شد، شد یار نیک غوره‌ای کاو سنگ بست و خام ماند در ازل حق کافر اصلیش خواند نی اخی، نی نفس واحد باشد او در شقاوت نحس ملحد باشد او گر بگویم آنچه او دارد نهان فتنه افهام خیزد در جهان چشم کاو آن رو نبیند کور به دود دوزخ از ارم مهجور به غوره‌های نیک کایشان قابلند از دم اهل دل آخر یکدلند سوی انگوری همی رانند تیز تا دوی

ی برخیزد و کین و ستیز پس درانگوری همی درند پوست تا یکی گردند وحدت وصف اوست رسولان الهی محبت ربانی را در انسانها به وجود می‌آورند و این محبت است که دریافت هماهنگی و وحدت را نتیجه می‌دهد: آنچه‌ان کز نور روی مصطفی صد هزاران نوع ظلمت شد ضیا از جهود و مشرک و ترسا و مغ جملگی یکرنگ شد زان الب الغ صد هزاران سایه کوتاه و دراز شد یکی در نور آن خورشید راز نی درازی ماند نی کوتاه نه پهن گونه گونه سایه در خورشید رهن آفرین بر عشق کل اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد همچو خاک مفترق در رهگذر یک سبوشان کرد دست کوزه گر کاتحاد جسمهای ماء و طین هست ناقص، جان نمی‌ماند بدین باز مولوی می‌گوید: کرده او کرده تست ای حلیم مومنان را اتصالی دان یقین مومنان معدود لیک ایمان

یکی جسمشان معدود لیکن جان یکی غیر فهم جان که در گاو و خراست آدمی را عقل و جان دیگر است باز غیر عقل و جان آدمی هست جانی در نبی و در ولی جان حیوانی ندارد اتحاد تو مجو این اتحاد از روح باد زین چراغ حس حیوان المراد گفتند هان تا نجوئی اتحاد گر خورد این نان نگرده سیر آن ور کشد بار این نگرده آن گران بلکه این شادی ک

ند از مرگ او از حسد میرد چو بیند برگ او جان گرگان و سگان هر یک جداست متحد جانهای شیران خداست جمع گفتم جانهاشان من به اسم کان یکی جان صد بود نسبت به جسم همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه‌ها لیک یک باشد همه انوارشان چونکه برگیری تو دیوار از میان در صفات حق صفات جمله‌شان همچو اختر پیش آن خور بی نشان روح خود را متصل کن ای فلان زود با ارواح قدس سالکان زان همه جنگند این اصحاب ما جنگ کس نشنید اندر انبیا زانکه نور انبیا خورشید بود نور حس ما چراغ و شمع و دود یک بمیرد یک بماند تا به روز یک بود پزمرده دیگر با فروز گر بمیرد این چراغ و طی شود خانه همسایه مظلم کی شود نور آن خانه چوبی این هم پیاست پس چراغ حس هر خانه جداست این مثال جان حیوانی بود نی مثال جان ربانی بود باز از هندوی شب چون ماه زاد بر سر هر روزنی نوری فتاد نور آن صد خانه را تو یک شمر که نماند نور آن بی این دگر تا بود خورشید تابان بر افق هست در هر خانه نور او قفق باز چون خورشید جان آفل شود نور جمله خانه‌ها زایل شود از عالی ترین هنر شعری که درباره وحدت عالی میان انسانها و احساس آن

از گذشتگان به یادگار داریم، اشعار ذیل از محقق و محدث و عارف بسیار معروف مرحوم ملا- محسن فیض کاشانی است که می آوریم: اهل معنی همه جان هم و جانان همنند عین هم قبله هم دین هم ایمان همنند در ره حق همگی همسفر و همراهند زاد هم مرکب هم آب هم و نان همنند همه بگذشته ز دنیا به خدا رو کرده همنندان در ره فردوس رفیقان همنند هر یکی در دگری روی خدا می بیند همچو آئینه همه واله و حیران همنند حسن و احسان یکی از دگری بتوان دید مظهر حسن هم و مشهد احسان همنند همه در روی هم آیات الهی خوانند همه قرآن هم و قاری قرآن همنند طرب افزای هم چاره هم در هر گاه مایه شادی هم کلبه احزان همنند همه از ظاهر و از باطن هم آگاهند آشکارای هم و واقف پنهان همنند عقل کلشان پدر و مادرشان نفس کل است همه ماننده و پیوسته و اخوان همنند همه آئینه هم صورت هم معنی هم همه هم آینه هم آینه داران همنند مرهم زخم همنند و غم هم را غمخوار چاره درد هم و مایه درمان همنند یکدگر را همه آگاهی و نیکوخواهی در ره صدق و صفا قوت و ایمان همنند همه چون حلقه زنجیر بهم پیوسته دم به دم در ره حق سلسله جنبان همنند بر کسی بار نه و بارکش یکدگرند خارج

ان و دل خویشند و گلستان همنند یکدگر را سپرند و جگر خود را تیر بدل خوش همه دشوار خود آسان همنند همه بر خویش ساندند و سناداخوان را ماتم خویشان و خرمی جان همنند دل هم دلبر هم یار وفا پیشه هم چشم و گوش هم و دلدار و نگهبان همنند دل هم دلبر هم یار وفای پیشه هم چشم و گوش هم و دلدار و نگهبان همنند گر بصورت نگری بی سرو بی سامانند وز به معنی نظر آری سرو سامان همنند همه عظمتها و امتیازات و الطاف عالیه را که جلال الدین مولوی و مرحوم فیض در ایات خودشان برای اهل معنی و وحدت آنان آورده اند، همه و همه از مختصات گردیدن تکاملی الهی است و بدون نیل انسانها به این درجه عظمی هیچگونه هماهنگی و وحدت اساسی امکان پذیر نیست، اگر چه ممکن است برای رفع احتیاج مادی در اشکال گوناگونش هماهنگی و انسجامی را به وجود بیاورند، ولی هیئات! تفاوت میان هماهنگی مستند به سود و زیان مادی با هماهنگی و وحدتی که در ایات دو شخصیت گذشته دیدیم، تفاوت میان جبر ناشی از ناتوانی و اختیار مستند به عظمت شخصیت است، همچنین مانند تفاوت میان حیوان و انسان رشد یافته است. ببینید چقدر فاصله است میان این وحدت که امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: انا اریدک

م لله: (من شما را برای خدا می خواهم.) یعنی همه شما را موجوداتی وابسته به خدا می دانم و وحدت شما در وابستگی به خدا است و از همین جهت است که در آن داستان منقوله مولوی از زبان آن حضرت به دشمن خونیش که مغلوب وی شده است و او به

جهت اهانتی که دشمن بر او روا می‌دارد دست از کشتن او در آن زمان برمی‌دارد، چنین می‌گوید: تو نگاریده کف مولیستی آن حقی کرده من نیستی خون نپوشد جوهر تیغ مرا باد از جا کی کند میغ مرا و وحدت معلول سودپرستی! وحدت بانگیزی گردیدن تکاملی الهی و احساس جدی آن، در ایبات مولوی در موارد فراوانی آمده است، چنانکه در اوائل همین مبحث آوردیم و از آن جمله است: گفت خود خالی نبوده است امتی از خلیفه حق و صاحب همتی مشفقان گردند همچون والده مسلمون را گفت نفس واحده اتحادی خالی از شرک و دوئی باشد از توحید بی ما و توئی مرغ جانها را چنان یکدل کند کز صفاشان بی غش و بی غل کند نفس واحد از رسول حق شدند ورنه هر یک دشمن مطلق بدند بالاخره به قول حافظ: مرا عهدی است با جانان که تا جان در بدن دارم هواداران کویش را چو جان خویشتن دارم هیچ سنخیتی برای به وجود آمدن هماهنگی و وحدت میان انسانها در اصالت مانند گردیدن تکاملی الهی نیست. عواملی که بر این مبنا نیستند نوعی هماهنگی سطحی و موقت و معلول علت‌های پست را بوجود می‌آورند. و حتی یکون اعظمکم فیها عناء احسنکم بالله ظنا، فان اتاکم الله بعافیة فاقبلوا و ان ابتلیتم فاصبروا فان العاقبه للمتقین: (و تا وقتی که متحمل‌ترین شماها به مشقت، دارندگان بیشترین حسن ظن از شماها درباره خدا باشد (در چنان روزگاران) اگر خداوند عافیتی به شما عنایت فرمود، بپذیرد و اگر مبتلا به حوادث شدید، تحمل نمائید.) هر اندازه احساس و دریافت کمال اعلی عالی‌تر، هجوم مشقتها بیشتر اگر در این قانون عمومی دقت کنیم که هر چه روح انسان ظریفتر و درکش عالی‌تر باشد به همان اندازه از عالم مادیات و حیوانات (مردم نما) غوطه‌ور در مادیات در زحمت و مشقت خواهد بود، اندک مراجعه به قلمرو ادبیات، مخصوصا ادبیات کشورهای که سابقه ممتد فرهنگ انسانی دارند، این معنی را که گفتیم به خوبی اثبات می‌کند که ارواح ظریف و درک‌های عالی که در این زندگی می‌خواستند بر مبنای اخلاق عالی انسانی حرکت کنند، چه فشارها را متحمل می‌شدند. البته نباید فراموش کنیم که عظمت جذبه کمال اعلا به قدری جالب است که انسان را وادار به تحمل همه آن مشقتها می‌نماید. کسانی که در این مسیر متحمل عبور از سنگلاخ‌های پر مشقت گشتند و از لذائذ دنیا دست برداشتند و به همه گونه تلخیهای روزگار خود تن دادند و حتی آهی نکشیدند، استثنائی نبودند، اگر چه در اقلیت بودند. آنان چه شبهای طولانی که در فکر روشن ساختن تاریکی روزهای بینوایان بیدار ماندند و خم بر ابرو نیاوردند. آنان برای هموار کردن جاده زندگی برای ناتوانان، چه روزهای ممتدی که خور و خواب را بر خود ممنوع نمودند. تحمل زحمت و مشقت برای فهماندن حال روحی اینگونه انسانهای بزرگ، به حیوانات انسان‌نما که به قول امیرالمومنین علیه‌السلام جاده‌ای در زندگی جز فاصله مابین آخور و جایگاه دفع مدفوع خود سراغ ندارند، امکان‌ناپذیر است. واقعا هیچ لفظ و مفهومی درباره حالات روحی آن انسانهای بزرگ با مغز آن حیوانات، آشنائی نمی‌تواند داشته باشد.

خطبه ۰۹۸-در گریز از دنیا

[صفحه ۷]

تفسیر عمومی خطبه نود و نهم نحمده علی ما کان و نستعینه من امرنا علی ما یکون (خدا را سپاس می‌گزاریم به آنچه وقوع یافته است و از او یاری می‌طلبیم در امر خود به آنچه که خواهد شد.) حمد و سپاس مر خدای را به آنچه که تحقق یافته است و طلب یاری از خدا به آنچه که خواهد شد. ابن ابی‌الحدید در تفسیر دو جمله فوق مطلبی قابل توجه دارد که ما آنرا متذکر می‌شویم. او می‌گوید: (بدانجهت که آنچه تحقق یافته و گذشته است، معلوم و آشکار شده و وارد عرصه هستی شده است، قابل حمد و ستایش است، ولی آنچه که در آینده تحقق خواهد یافت، بدانجهت که مجهول است، باید از خداوند درباره حرکت صحیح در آن یاری جست. زیرا آنچه که تحقق یافته و گذشته است، قابل برگشت و استمداد از خدا برای تصحیحش نیست. بنظر میرسد کلام امیرالمومنین علیه‌السلام، این معنی را در بر ندارد که انسان از هر چه که در گذشته تحقق یافته است، گسیخته میشود و هیچ کاری

درباره آن نمیتواند انجام بدهد، تا از خدا یاری بطلبد. انسان امروز از کردارها و گفتارهای زشت در گذشته پشیمان می‌شود و توبه می‌کند و برای حصول این پشیمانی و توبه می‌تواند از خداوند سبحان استعانت بجوید و یاری بطلبد- گنگ

ر خطا گفتیم اصلاحش تو کن مصلحی تو ای تو سلطان سخن کیمیا داری که تبدیلتش کنی گر چه جوی خون بود نیلش کنی این چنین میناگرها کار تست وین چنین اکسیرها ز اسرار تست (مولوی) لذا باید گفت: منظور امیرالمومنین علیه‌السلام از (خدا را سپاس می‌گزاریم به آنچه که واقع شده است) اینست که همه مشیتهای بالغه خداوندی که برای جریان موجودات در گذشته تحقق یافته است خیر محض بوده و آنچه را که ما از اعمال نیک با توفیقات و عنایات تکوینی و تشریحی ربانی انجام داده‌ایم، همه آنها هم وابسته به آن خیر محض بوده است، لذا حمد و سپاس وظیفه ما است درباره هر دو نوع خیر که در گذشته تحقق یافته است. البته معلوم است همانگونه که مشیتهای بالغه خداوندی در گذشته جریان موجودات را بر مبنای خیر محض انجام داده است، در آینده نیز مستند به خیر محض خواهد بود و لذا هم اکنون از این جهت باید سپاسگزار خدا باشیم. آنچه که عامل تفاوت گذشته با آینده است، کردارها و گفتارها و نیتها و هدفگیریهایی ما در آینده است که نمی‌دانیم آیا از روی هوی و هوس انجام خواهند یافت و یا مستند به عقل و وجدان و به انگیزگی لزوم عمل به دستورات خداوندی خواهند بود، لذا برای آنچه که در آیند

ه تحقق خواهد یافت، همه گونه یاری طلبیدن و استمداد از بارگاه ربوبی لازم است. و نساله المعافاه فی الادیان، کما نساله المعافاه فی الابدان (و از آن خداوند سبحان عافیت در ادیان را مسالت میداریم همانگونه که عافیت در ابدان را). بهبود روانی و بهبود جسمانی چقدر خوب گفته است آن متفکر انسان شناس که اگر یکصدم اشکهایی که برای شکم‌های گرسنه و بدنهای برهنه ریخته می‌شود به ارواح گرسنه معرفت و برهنه از فضائل، ریخته می‌شود، هم گرسنگی‌ها و برهنگی‌های جسمانی از بین می‌رفت و هم گرسنگی‌ها و برهنگی‌های روحی زایل می‌گشت. ولی این زندگانی دنیوی بقدری مردم معمولی را سرگرم می‌کند که اگر یک عمر چند صدساله را هم با تندرستی بدن و بیماری روانی سپری کنند، متوجه نمی‌شوند که با چه وضعی عمر خود را میگذرانند!!

بهبود روانی و با اصطلاح دیگر صحت روحی میتواند از ناحیه دو عامل در معرض خطر قرار بگیرد: عامل یکم- درونی محض، یعنی کوتاه‌نظریها و لذت خواهی‌ها و خودپرستی‌ها موجب بیماری و زوال عافیت روانی آدمی میگردد. بعضی از سطحی‌نگران و بی‌اطلاع از اصول بنیادین روان انسانها، با توجه به انعطاف پذیری و بی‌اعتنائی آدمیان به زشتیها و نابخاریها و نابخردیها، گم ان می‌برند که یا اصلا برای روان انسانی، اصلی وجود ندارد که با ورود اختلال در آن، روان آدمی بیمار میگردد و یا اگر هم اصلی برای روان وجود دارد، دارای آن اندازه استحکام نیست که در صورت تزلزل، موجب بیماری آن بوده باشد. باید گفت: این اشخاص ممکن است خیلی چیزها بدانند و دارای اطلاعات وسیعی هم بوده باشند، ولی متاسفانه اطلاعاتشان درباره جان و روان و روح انسانها بسیار ناچیز است که حداقل این اصل بنیادین بدیهی را که (صیانت ذات) نامیده میشود، بطور لازم مورد توجه و شناخت قرار نمیدهند. ممکن است بگویید: واقعیت اصلی بنام (صیانت ذات) در انسانها چه ارتباطی به صحت و بیماری روانی دارد؟ پاسخ این سوال روشن است، زیرا اگر کسی پیدا شود که بگوید: (من از وجود چنین اصلی در انسان اطلاعی ندارم) ما با چنین شخصی هیچ سخنی نداریم و اما اگر کسی معتقد به این اصل بود، یعنی باور داشت که اصلی که مدیریت درونی و برونی انسان را بعهد گرفته است، همان (صیانت ذات) است، در این فرض می‌گوئیم: آیا موجودیت آن ذات، برای خود قانونی دارد، یا بدون هیچ اصل و قانون و شرط و مقتضی وجود دارد و در جریان است؟ اگر شق دوم را انتخاب کند و بگوید: ذات انسانی هیچگونه قانون و اصل و شرط و مقتضی ندارد، باز سخنی با چنین شخصی نداریم که اگر به او بگویید: آقای متفکر، اجازه میدهید که یک برگ گیاه را در خلایق از قانون تصور نمائیم؟ فوراً این آقای متفکر شما را به محرومیت از درک و فکر متهم ساخته و شما را لایق صحبت کردن ندانست و از شما رویگردان خواهد شد! ولی بخود جرات میدهد و میگوید: ذات انسانی هیچگونه قانونی ندارد و آن اصل (صیانت ذات) هم خیالی بیش نیست!! باید گفت: آقای متفکر، می‌توانید ذات خود را در پهنه طبیعت رها کرده و آنرا تسلیم

محض حوادث بسازید؟ مثلاً بروید در جنگل پر از درندگان، بدون سلاح قدم بزنید! بیماری مهلکی که بسراغ شما آمده است، بگذارید آن بیماری بمقتضای طبیعت خود با شما رفتار کند! در برابر مرض چند شخصیتی که روان شما را از مدیریت من سالم محروم ساخته است، دست رویهم بگذارید که نظریه فلسفی و انسان‌شناسی من اینست که ذات و روان انسانی قانون و اصلی ندارد و آن مطالب را که متخصصان علوم انسانی و فلاسفه میگویند، خیالاتی بیش نیست!! بگذارید آلرژیا (حساسیتها)ی گوناگون، ارتباط واقعی روان شما را با واقعیات مختل بسازد، زیرا برای ذات قانونی وجود ندارد که حساسیتها انحراف از آن قانون محسوب شوند! اگر کس

ی بگوید این اختلالات و صدها نوع دیگر که ممکن است جان و روان آدمی را در هم پیچیده و حیات وی را مختل بسازند، انحراف و خروج از اعتدال نیست - چنانکه در بالا اشاره کردیم - باید اینگونه اشخاص را بحال خود گذاشت تا مقداری بیندیشند و اگر اشخاصی باشند که در طواف پیرامون خود طبیعی‌شان خیلی افراط‌گری دارند و تا سرحد لجاجت و مقاومت در برابر واقع عقب‌گرد میکنند، اینان بیمارانی هستند که باید از آنان صرف‌نظر نمود و کاری که باید کرد دیگران را از سرایت بیماری آنان محفوظ نگاهداشت. درباره اینان است که خداوند متعال میفرماید: فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا. (در دلهای اینان بیماری وجود دارد (و چون لجاجت و پافشاری به داشتن این بیماری بخرج می‌دهند و در صدد منفی ساختن آن نیستند) لذا همه وسائل و جریانات زندگی که در اختیار خدا هستند، موجب افزایش بیماری آنان می‌باشند.) عامل دوم - ابهامات و تاریکی‌هایی که سودجویان بنام دین، در دین وارد می‌سازند و آن را مشوه و مختل مینمایند. همه میدانیم که تحریف در ادیان چه در قلمرو و عقاید و چه در قلمرو احکام و تکالیف آنها از دیر زمان در میان اقوام و ملل جریان داشته است. این تحریف اشکال گوناگون دارد و آن اشکال بمقتضای زمانها و محیطها دستاویز خود کامگان قرار میگیرد و انحراف بوجود می‌آورد، بهمین جهت است که در برخی از روایات نقل شده است که در آن هنگام که حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه ظهور می‌کند، مردم معمولی گمان می‌کنند آن حضرت دین جدید آورده است. قرآن در مواردی خبر از وقوع تحریف در ادیان گذشته میدهد. امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه مبارک عافیت و صحت در دین را مانند تندرستی از خداوند متعال مسالت میدارد و بدینوسیله اهمیت عافیت دینی را برای مردم اثبات میفرماید.

[صفحه ۱۱]

عباد الله اوصیکم بالرفض لهذه الدنيا التارکة لكم و ان لم تحبوا ترکها، و المبلیه لاجسامکم و ان کنتم تحبون تجدیدها فانما مثلکم و مثلها کسفر سلکوا سیلا فکانهم قد قطعوه و اموا علما فکانهم قد بلغوره و کم عسی المجرى الى الغایه ان یجری الیها حتی یبلغها. و ما عسی ان یكون بقاء من له یوم لا یعدوه، و طالب خثیث من الموت یحدوه و مزعج فی الدنيا حتی یفارقها رغما (بندگان خدا، شما را به اعراض از این دنیا توصیه میکنم که شما را رها خواهد کرد، اگر چه شما نمی‌خواهید آنرا رها کنید - دنیائی که اجسام شما را میپوساند، اگر چه شما اجسامتان را همیشه تازه میخواهید. جز این نیست که مثل شما و مثل دنیا مانند مسافرانی است که راهی را رفته و سپری نموده‌اند، و مانند مردمی است که علامتی را دیده و قصد وصول به آن نموده و به آن رسیده‌اند. آنکس که مرکب بسوی غایتی (که از آن تجاوز نخواهد کرد) می‌راند چه مدتی حرکت خواهد کرد که به آن برسد و چه مقدار خواهد بود پایداری کسی که برای وی روزی مقرر است که از آن تجاوز نخواهد کرد و هم در آنحال برای وی جوینده‌ای سریع موکل است که او را بطرف مرگ می‌راند و برای وی عامل ناراحت‌کننده‌ای در دنیا هست تا دنیا

را با اکراه پشت سر گذارد.) در این جملات مطالبی بسیار مهم درباره دنیا گوشزد شده است که بقرار زیر است: ۱- از این دنیا اعراض کنید که دیر یا زود از شما اعراض خواهد کرد. نمی‌گوییم: واقعیتها را نادیده بگیرید، میگوییم: واقعیتها را بخوبی ارزشیابی نمایید. نمی‌گوییم: در ارتباط با دنیا کسل و سست و بیخیال باشید، میگوییم: با جدی‌ترین تکاپو در این دنیا حرکت کنید پس از آنکه

آنرا شناخته باشید. نمی‌گوییم: از دنیا و از آنچه که در آنست قهر کنید، بلکه می‌گوییم: با آن دنیا آشتی کنید و به آن محبت بورزید که برای رشد و اعتلای خود ساخته‌اید. ای مردم، دنیائی که بطور طبیعی شما را می‌پروراند و مانند گهواره شما را بحرکت در می‌آورد، دیر یا زود شما را رها خواهد کرد. این دنیا را رها کنید، یعنی هدف اعلائی جان گرانبهایتان را از بین دنیا که عبارتست از برقراری ارتباط ما بین خود طبیعی شما و یک مشت ماده و مادیات ناآگاه، نجوید، بلکه از آن دنیا بجوئید که خرد و وجدان و نمایندگان راستین فیاض مطلق بوجود آوردنش را برای شما توصیه و دستور میدهند. ممکن است شما بگوئید: تقسیم کردن دنیا به دو قسم (دنیای طبیعی موجود و دنیائی که سازنده آن خرد و وجدان و نمایندگان الهی است)

چه معنی دارد؟ مگر بیش از یک دنیا قابل تصور است؟! بلی، ای انسان، ای موجود تکریم شده از طرف خدایش، تفاوت میان آن دو دنیا زیاد است: یک- (دنیای طبیعی موجود) با موجودات و قوانین مادی و جبری و ناآگاهش، برای تو تاریک است. آخر مگر از دنیایی که تبلورگاه قوانین مادی و جبری و ناآگاه است، میتوان روشنائی تلقی داشت؟! در صورتیکه دنیائی که ساخته خرد و وجدان و نمایندگان الهی است، چنان نورانی است که خورشید فروزان الهی نه در شب و نه در روز، فضای آن را ترک نمی‌کند. به همین جهت است که به اعتراف متفکران بزرگ هر موقع که دانشمندان فقط با ابزار ماده‌شناسی وارد میدان معرفت گشته‌اند، دنیا وضوح و روشنائی خود را از دست داده است، و هر موقعی که حکماء و عرفاء و ارباب مذاهب حق با ابزار هستی‌شناسی وارد صحنه معرفت گشته‌اند، روشنائی و وضوح دنیا چشم‌ها را خیره کرده است. دو- (دنیای طبیعی موجود) در معرض کون و فساد و وابستگی و کم و زیاد شدن است، زیرا زیبایی و مطلوبیت آن بسته به کیفیت و کمیت فعالیت‌های غائر طبیعی است و با کمترین تغییرات در آنها (دنیای طبیعی موجود) زیبایی و مطلوبیت خود را از دست میدهد. در صورتیکه دنیای ساخته شده خرد و وجدان و نم

اینندگان الهی از پنجره جان و روح آدمی به عالم پر فروغ و ثابت ماورای طبیعت پیوسته است، لذا هرگز به آن عالم می‌کشاند. مثل دنیا در این صفتش شبیه به چشمهای بسیار زیبای یک روح با عظمتی است که تماشاگر را با کمال زیبایی که دارد، بسوی روح با عظمتی که در پشت ظواهر مادی آن چشم است، روانه می‌سازد. سه- آدمی در (دنیای طبیعی موجود) جنینی است که در بطن تاریک ولی وسیع‌تر از بطن مادران نشسته است،- باز هستی جهان حس و رنگ تنگتر آمد که زندانیست تنگ علت تنگیست ترکیب و عدد جانب ترکیب حس‌ها می‌کشد در صورتیکه دنیای ساخته خرد و وجدان و نمایندگان الهی آنچنان وسیع و شفاف است که گوئی کششها و کمیت‌های مادی نه تنها مانع جولان و پرواز روح نیستند، بلکه خود چنانکه در مثال چشمهای زیبای یک انسان دارای روح با عظمت ملاحظه کردیم، موجب انجذاب به عالم اعلائی که این جهان را در بر گرفته است، می‌باشد. پس معنای اینکه (از این دنیا اعراض کنید، یا این دنیا را رها کنید) آن نیست که جهان هستی و ارتباط موجودیت خود را با این دنیا منتفی بسازید، بلکه مقصود همان است که در مثال چشم زیبا و جذاب متذکر شدیم که اگر درست دقت کنیم خود آن چشمها ما را به سوی روح با عظ

مت جذب می‌کنند. لذا میتوان گفت: از آن چشمها با همه زیبایی و پرمعنی بودن فی نفسه عبور کنید و به روح کامل صاحب آن چشم برسید. و هر اندازه معرفت آدمی به خود زیبایی و پرمعنی بودن چشمهای مفروض بیشتر باشد، قطعی است که برخورداری آن شخص، هم از آن چشمها و هم از روح پشت پرده آنها عالی‌تر خواهد بود. ۲- این دنیا اجسام و همه ابعاد مادی شما را تدریجا رو بزوال می‌برد و بالاخره می‌پوساند. درست بیندیشید، آیا عشق به تازه ماندن کالبد مادی و دیگر شوون طبیعی می‌تواند در برابر قوانین حاکم بر هستی عرض اندام نموده و در هفتاد و هشتاد سالگی نشاط و طراوت بیست و سی سالگی را انتظار داشت. همان گردش منظومه شمسی که بهار را بر کره خاکی ما به ارمغان می‌فرستد، پاییز و زمستان را هم بدنبالش بر همین کره خاکی ما روانه می‌سازد. وسائل آرایش و نمودهای زیور و زینت باندازه‌ای محدود و تا مدتی محدود میتواند پرده‌ای روی واقعیتها که تبلورگاه

قوانین است بکشد، نه به اندازه نامحدود و تا زمان نامحدود. حتی همان پرده هم که آرایش و پیرایش روی واقعیتها میکشد، با کمی دقت و کنجکاوی در جولان چشمها و نمودهای دیگر اعضاء چنان شفاف و زیر خود را می‌نماید که لباس ریاء. ابو الحسن تهامی میگوید: ثوب الریاء یشف عما تحته فاذا التبتست به فانك عار (لباس ریا زیر خود را با شفافیتی که دارد نشان می‌دهد، لذا اگر این لباس را بپوشی تو قطعاً برهنه‌ای). یک مصراع از یک بیت ابوالعتاهیه که مناسب این مورد است چنین است: و هل یصلح العطار ما افسد الدهر. (و آیا عطار می‌تواند اصلاح کند آنچه را که روزگار آن را فاسد نموده است؟! اگر ما انسانها توقع تازه مانده کالبد مادی را که توقع امری است امکان ناپذیر، از سر خود بیرون کنیم و به ایجاد عوامل تازگی مستمر روانی بپردازیم، نه تنها رفتاری مطابق قانون انجام میدهیم، بلکه هم دنیا برای ما هر لحظه تازگی خواهد داشت و هم روان ما واقعا از خاصیت روانی که جریان و تجدد مستمر است، برخوردار خواهد گشت: چو گلستان جنانم طربستان جهانم به روان همه مردان که روان است روانم چیست امعان؟ چشمه را کردن روان چون ز تن جان جست گویندش روان تفسیر جملات بعدی در مجلد ۹ صفحات ۷ و ۸ و مجلد ۱۰ صفحه ۱۸ تا صفحه ۲۴ و از صفحه ۱۳۰ تا صفحه ۱۳۵ و مجلد ۱۲ و از صفحه ۱۶ تا صفحه ۲۷ و ۳۲ و ۳۳ و مجلد ۱۳ از صفحه ۲۹ تا صفحه ۴۱ و مجلد ۱۴ از صفحه ۱۳۲ تا صفحه ۱۳۶ آمده است مراجعه فرمایید. فلا تنافسوا فی

عز الدنيا و فخرها، و لا تعجبوا بزینتها و نعیمها، و لا تجزعوا من ضرائها و بوسها فان عزها و فخرها الی انقطاع، و ان زینتها و نعیمها الی زوال و ضرائها و بوسها الی نفاذ، و کل مده فیها الی انتهاء و کل حی فیها الی فناء (پس در عزت و افتخار دنیوی به رقابت ناشایست نپردازید و به زینتها و نعمتهای دنیا دل خوش ننمائید و از دشواریها و سختی‌هایش شیون نکنید، زیرا عزت و افتخار دنیا رو به انقطاع و زینت و نعمتهایش رو به زوال و دشواریها و سختیهایش رو به نابودی است. و در این دنیا هر مدتی رو به پایان است و هر زنده‌ای رو به فنا). حال که چنین است، به زینتها و نعمتهای دنیا دل خوش نکنید... عقل سلیم چنین حکم میکند که پایدار به ناپایدار فروخته نشود، ثابت خود را به متغیر نپیوندد. روح آدمی پایدار و ثابت است (نه ساکن فیزیکی) زر و زیور دنیا ناپایدار و متغیر، از دست دادن ثابت و پایدار در برابر آنچه که ناپایدار و رفتنی است، دور از خرد است. امیرالمومنین علیه‌السلام نمی‌فرماید: زینتها و عوامل عزت و فخر و نعمتهای دنیا را منتفی نمایید، بلکه میفرماید: بدانجهت که امور مزبوره رو به فنا و زوال است، بانها دل خوش ننمائید و به رقابتهای ناشایسته در بدست آ

وردن آنها نپردازید. براستی چه حماقت‌آمیز است که آدمیان برای بدست آوردن تجملات و عزت و افتخارات زودگذر که اغلب بر اساس تخیلات استوار است، ارواح خود را که باید در جاذبه بارگاه ربوبی قرار بگیرند، به رقابت کشنده درباره تجملات و عزت و افتخارات بی‌اساس و زودگذر دنیا وادار نمایند!! بر خیالی صلحشان و جنگشان بر خیالی نامشان و ننگشان شگفتا، این نوع انسانی که ادعای تکاملش بقول مردم: گوش فلک را کر نموده است، عشق عجیبی به مخفی کردن و مشوه ساختن جمال والای خود بوسیله زیورها و رنگ و بوی ظاهری که با چند قطره آب راه فنا را پیش میگیرد، می‌ورزد!! گوئی همه زینت پرستها- لبسن الوشی لا- متجملات و لکن کی یصن به الجمالا- (آنان وسائل زینت را پوشیدند نه برای تجمل، یعنی نه برای اینکه زیبا شوند، بلکه برای اینکه جمال خود را با زینت ظاهری ببوشانند و محفوظ بدارند). ناگواریها و سختیهای دنیا شما را با شکست قطعی روبرو نکند. حوادث و پدیده‌های دردآگین دنیا اگر چه تلخ است و گاهی تلخی آنها بسیار جانگزا است، با اینحال، بدانجهت که همه آنها رو به زوال و فنا است، نباید روح را با نومییدی هیا کشنده آزرده بسازد، زیرا تلخی آزار و شکنجه روح قابل مقایس

ه با ناگواریها و سختیهای تلخ دنیا که فقط جسم را ناراحت می‌کند، نیست. هر مدتی در این دنیا پایانی دارد و هر جاننداری در این دنیا رو به فنا است ثانیه‌ها پشت سر هم، دقیقه‌ها به دنبال هم، ساعات و روزها و شبها یکی پس از دیگری چنان در جریان بی‌امانند که بقول حافظ بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی فرصتی دان که ز لب تا بدهان اینهمه نیست اولیس لکم فی آثار الاولین مزدجر، و فی آباتکم الماضین تبصره و معتبر ان کنتم تعقلون. اولم تروا الی الماضین منکم لایرجعون و الی الخلف الباقین لایبقون (آیا در آثار

گذشتگان برای شما جلوگیری از ارتکاب فساد نیست و آیا در سرگذشت نیاکانتان اگر تعقل کنید عامل بینائی و عبرت برای شما وجود ندارد؟ آیا نمی‌بینید که گذشتگان بر نمی‌گردند و جانشینانی که از آنان مانده‌اند، بقائی ندارند؟ آیا آنهمه عوامل عبرت و تجربه از آثار گذشتگان برای ساختن (حیات معقول) آیندگان کافی نیست؟! هست دنیا قهرخانه کردگار قهر بین چون قهر کردی اختیار استخوان و موی مقهوران نگر تیغ قهر افکننده اندر بحر و بر پر و بال مرغ بین بر گرد دام شرح قهر حق کننده بی کلام آیات قرآن مجید درباره سیر و تحقیق در آثار گذشتگان، برای اندو

ختن تجربه و آموزش درس برای ساختن (حیات معقول) فراوان است. مطالعه کنندگان ارجمند مراجعه فرمایند به مجلد ۸ از صفحه ۹۸ تا ۱۰۰ و مجلد ۳ صفحات ۸۰ و ۸۱ و مجلد ۴ صفحات ۲۰۹ و ۲۱۰ و ۳۰۶ و ۳۰۷ و مجلد ۶ از صفحه ۸۲ تا صفحه ۸۸ و مجلد ۱۰ از صفحه ۳۷ تا صفحه ۴۲ و مجلد ۱۳ از صفحه ۸۷ تا صفحه ۹۱ و از صفحه ۱۶۱ تا صفحه ۱۶۵. تذکر- در مجلد هشتم از صفحه ۹۸ تا ۱۰۰ آیات ۱۳۷ از سوره آل عمران و ۲۶ از سوره النساء و ۷۴ از سوره الاعراف و ۱۰ از سوره محمد (ص) و ۴۶ از سوره الحج و ۹ و ۴۲ از سوره الروم مطرح شده است و باید به آیات ۱۰۹ از سوره یوسف و ۴۴ از سوره الفاطر و ۲۱ و ۸۲ از سوره غافر و ۱۱ از سوره الانعام و ۳۶ از سوره النحل و ۶۹ از سوره النمل نیز مراجعه شود. البته آیات متعدد دیگری وجود دارد که حالات و جریان زندگی گذشتگان را با اشکال گوناگون مطرح فرموده است و ضمناً دستور کلی برای عبرت گیری و تجربه اندوزی از آنها را بیان نموده است، مانند: ۱- فاقصص القصص لعلهم یتفکرون. (به آنان داستان بگو، باشد که بیندیشند). ۲- لقد کان فی قصصهم عبره لاولی الالباب. (در داستان آن گذشتگان عبرت (تجربه برای پندگیری) برای صاحبان عقول است). ۳- ان فی ذلک لعبره لمن ینح

شی البته در داستان استکبار و نابودی فرعون) عبرتی است برای کسیکه خشیت (خوف یا خوف آمیخته با رجاء) داشته باشد. برای کسی که در این دنیا اطلاعی از ارزش حیات خود دارد، بدون تردید آنچه که در صفحه هستی بوقوع می‌پیوندد، می‌تواند سطری از کتاب آموزنده حیات بوده باشد، لذا هر حادثه‌ای چه در گذشته‌ترین دورانهای تاریخ باشد و چه در حال حاضر در برابر چشمانش بوقوع پیوندد، و خواه آن حادثه کوچک باشد و خواه بزرگ، تلخ باشد یا شیرین، از دوست باشد یا دشمن، میتواند وسیله آموزش واقعیاتی بوده باشد. و برای هر کسی که اطلاعی از ارزش حیات خود ندارد، اگر از آغاز تاریخ تا پایان آن، زندگی کند و مغزی بقدرت همه مغزهای بزرگ تاریخ داشته باشد و همه حوادث و رویدادها چه در گذشته و چه در حال، مانند یک کتاب با همه اصول و قوانین و مبادی که در بوجود آمدن آن حوادث و رویدادها دخالت داشته است بر روی خود آنها نوشته شده باشد و همچنین با کمال وضوح و روشنائی نتایج قطعی و مظنون و محتمل آن حوادث و رویدادها با خط جلی در سطح آشکار آنها نوشته شود، باز عبرت نخواهد گرفت، زیرا فرض اینست که انسان مورد بحث، ارزشی برای حیات جز خور و خواب و متورم ساختن خود طبیعی سراغ

ندارد. لذا کتاب هستی با همه حوادث و واقعیاتی که در آن مستور است، برای اینگونه اشخاص بالشی برای خواب است که سر بر آن بنهند و به دیدن خوابهای غیر قابل تفسیر و تعبیر مشغول شوند و هر گاه قدرتی بدست آوردند برای دفاع از منافع ادعایی خود که معنایی جز غارت جان و مال انسانهای ضعیف ندارد، جنگهایی خانمانسوز مانند جنگ جهانی اول و دوم راه بیندازند و خون میلیونها انسانرا بر روی زمین بریزند و میلیاردها مواد قابل استفاده برای معیشت مخلوقات خداوندی را مبدل به خاکستر کنند و سپس دستور بدهند که مقامات علمی و فلسفی آنان برای تخدیر و ناآگاه ساختن مردم درباره آن جنایتها و غارتها، سرسامها و هذیانهای مخدوری را بعنوان فلسفه علمی تاریخ! تحلیل فلسفی تاریخ! در امثال جملات زیر مرقوم و تدریس بفرمایند! (ما موجودات تکامل یافته!)، (ما سر فصل تکامل!)، (ما راهیان راه انسانیت) (ما بوجود آورنده قرن علم و آزادی!)، (ما مترقیان و پیشرفتگان تاریخ بشری!). اگر درباره این حیوانات درنده، سخنی غیر از بیت زیر که خدا در قرآن مجید مضمون آنرا در مواردی فرموده است: چشم

باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم‌بندی خدا! پیدا کردید، باینجانب منت گذاشته و از راه

لطف و احسان برای اینجانب ارسال فرمائید. آیا احتمال می‌دهید کتابهای تاریخ را موریا نه خورده است؟! آیا لغتهائی که کتابهای تاریخ با آنها نوشته شده است غیر از لغتهائی است که بشر با آنها آشنائی دارد؟ یا احتمال می‌دهید که محتویات تاریخ همگی ساختگی است؟! آیا اصلاً چنین احتمالی شایسته است که بگوییم ما تاریخ نداریم و در همین لحظه است که کهکشانها با منظومه‌هائی که دارند و زمین که در یکی از آنها قرار گرفته است با همه موجوداتش بوجود آمده‌اند نه یک لحظه پیش؟! یقین است که پاسخ همه این سوالات منفی است، زیرا انسان تاریخ قابل درک دارد و هر چه که در تاریخ واقع شده است، طبق قوانین بوده است و کسانی که این واقعیت را نادیده می‌گیرند، مبارزه‌ای را با خویشتن سر داده‌اند که حتی حاضر نیستند یک دقیقه برای شنیدن آن سرگذشتها و قوانین جاریه در آن گوش فرا دهند. بسیار خوب، آنان گوش فرادهند، ما میدانیم که قانون هستی با کمال حساسیت به سرسام‌ها و هذیانهای آنان گوش فرا می‌دهد و جست و خیزهای عروسکانه آنانرا می‌بیند و از ابعاد دیگر در وجود خود آنان و یا نسلهائی که پس از آنان می‌آیند، منعکس مینماید، زیرا تکامل و ترقی و اعتلای آقایان هنوز به آن درجه ن

رسیده است که بتواند قانون (عمل و عکس‌العمل) (کنش و واکنش) - این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا را محو و نابود سازد. اولستم ترون اهل الدنيا یصبحون و یمسون علی احوال شتی: فیت یکی و آخر یعزی، و صریع مبتلی، و عائد مبتلی، و عائد یعود، و آخر بنفسه یجود، و طالب للدنیا و الموت یطلبه، و غافل و لیس بمغفول عنه، و علی اثر الماضی ما یمضی الباقی (آیا شما اهل دنیا را نمی‌بینید که با احوال گوناگون، صبح را به شام می‌رسانند و شام را به صبح - مرده‌ای که بر او می‌گیرند، و به دیگری تسلیت داده میشود، برخی افتاده‌ایست مبتلا، بعضی دیگر عیادت کننده ایست که بر بالین بیماری برای عیادت وی حاضر شده است، یکی دیگر بجان خود می‌پیچد. جوینده‌ای که دنیا را می‌جوید و مرگ در جستجوی او است، و غافلی که مورد غفلت نیست و باقیمانده بدنبال گذشته می‌گذرد.) صحنه‌های گوناگونی از زندگی انسانها که از برابر دیدگان ما عبور می‌کنند می‌توانند برای بیداران ما عینی‌ترین واقعیات سازنده باشند. متأسفانه عینکی که عشق به حیات طبیعی محض به چشمان ما آدمیان میزند، فقط آن پدیده‌ها را می‌بیند یا می‌خواهد ببیند که با هیچ رابطه‌ای به حوادث تلخ و معلول

ای ناگوار پیوستگی نداشته باشند! ساده‌لوحان با چنین عینک واقع‌پوش زندگی می‌کنند و هنگامیکه با صحنه‌هائی ناگوار رویاروی شدند و یا آگاهی برای آنان دست داد که حلقه‌های زنجیر حوادث دنیا اگر چه خیلی شفاف و زیبا هم بوده باشند، سنگین و سبک و مجروح کننده و نوازنده بدنبال هم در حال حرکتند. اگر ممکن بود مجموعه حوادثی را که انسانهای یک دوران محدود حتی از یک جامعه محدود در آنها غوطه‌ورند، به صحنه نمایش درآورد، آن وقت می‌فهمیدیم که برای زندگان چه می‌گذرد و یا زندگان از چه صحنه‌هائی عبور می‌کنند و اگر از درک و آگاهی عمیق‌تری برخوردار بودیم، آن وقت می‌فهمیدیم که حتی در ناچیزترین پدیده‌هائی که در زندگان نمودار می‌گردد، آنچه که مربوط به کارگاه هستی است، چه حکمت بزرگی در آنها نهفته است و آنچه که مربوط به کارهای اختیاری ما است منشا چه مسوولیت بزرگی و چه ارزشهای مافوق تصویری می‌باشند، ولی بدانجهت که همه انسانها با عده‌ای محدود از حوادث در ارتباط قرار می‌گیرند و اغلب هم در آن ارتباط بوسیله عامل درونی که بنام فلسفه زندگی، انگیزه‌ها را بوجود می‌آورد یا آنها را تنظیم مینماید حرکت می‌کنند، لذا از بدست آوردن آگاهی‌های گسترده و عمیق خود را مح

روم می‌سازند و مثل آنان همان پشه است که در بهاران زاییده میشود و در دی هم از بین میرود. الا فاذکروا هاذم اللذات و منغص الشهوات، و قاطع الامنیات عند المساورة للاعمال القبیحه و استعینوا الله علی اداء واجب حقه و مالا یحصی من اعداد نعمه و احسانه (هشیار باشید، بیاد بیاورید در موقع ارتکاب اعمال زشت، مرگی را که نابود کننده لذتها است و تیره کننده شهوات و قطع کننده آرزوها. و یاری بطلبید از خداوند برای ادای حق واجب او و برای سپاس نعمتها و احسان بی‌شمارش.) اگر انسان به مجموعه آغاز و انجام زندگی و مقدسات و نتایج و علل و معلومات جاریه در موجودیت خود در این زندگانی آگاه شود، هم در اشباع و

برخورداری از لذائد و تجسیم آرزوها اصول را مراعات میکند و هم در ادای حقوق واجبه الهی و سپاس نعمتها و احسان بیکران خداوندی. یکی از حکیمانه‌ترین و عارفانه‌ترین بی‌تی که اینجانب در ادبیات فارسی دیده‌ام بی‌تی است که شیخ محمود شبستری آنرا سروده است: دگر گفتمی مسافر کیست در راه؟ کسی کاو شد ز اصل خویش آگاه او میگوید: یکی از سوال کننده‌ایست که: مسافر حقیقی در این راه بزرگ و پرمعنای زندگی کیست؟ و اینجانب می‌گوییم: یکی از اساسی‌ترین سوالات که به مغز

بشر خطور می‌کند، همین است که از مجموع دیدنیها و شنیدنیها و نتایج تجارب و تحقیقات در دو عالم درونی و برونی، این قضیه ثابت شده است که ما انسانها در این دنیا مسافرانی هستیم و رو به مقصدی در حال حرکتیم. البته هیچ کسی جریان طبیعی زندگی را از تولد تا مرگی منکر نیست، ولی این جریان و حرکت ضروری بی‌اختیار را نمیتوان مسافرت آگاهانه نامید. مسافرت آگاهانه عبارتست از اینکه شخصی از مبدئی به مقصدی که مورد اشتیاق اوست حرکت کند و در همه احوال حرکت، ضرورت و مطلوبیت وصول به مقصد، عامل محرک وی بوده باشد. حالا باید ببینیم چه کسی حق دارد که بگوید: من در این دنیا مسافر و سفری را که در پیش گرفته‌ام آگاهانه و با اختیار است؟ پاسخ این سوال روشن است و همانست که در بیت بالا دیدیم که می‌گوید: (کسی کاو شد ز اصل خویش آگاه) معنایش اینست که اگر کسی فهمید و پذیرفت که از طرف خدا آمده است، یعنی اذعان کرد که او مخلوق مشیت خدا است (انا لله) چنین شخصی نمی‌تواند در این دنیا متوقف و ساکن باشد، یعنی اگر شخصی فهمید و پذیرفت که مشیت بالغه خداوندی او را بوجود آورده و این مشیت او را در حرکتی رو به هدفی اعلا قرار داده است، حتی یک لحظه نمی‌تواند بفرمان غرا

تزو حیوانی گوش فرا داده و توقف نماید. عبارت دیگر: سفر آگاهانه چنانکه نیاز به نیت و احساس نیرو و توانائی برای حرکت دارد، همچنین نیاز برای آدمیان قابل تصور است، هیچ یک از آنها آن نیروی تحریک جدی به چنین سفر آگاهانه را ندارد که حتی قدرت تفسیر کردن زندگی آدمی را داشته باشد، مگر وصول به بارگاه کمال ربوبی. پس بطور خلاصه اگر کسی بخواهد در این دنیا در سفر و حرکت آگاهانه به مقصد اعلا بوده باشد باید از آن اصلی که او را بوجود آورده است آگاه شود و همینکه از آن ارتباط آگاه گشت حرکت و سفر او دارای معنی و هدف قانع کننده خواهد بود. حال اگر کسی متوجه باشد که تلخی دست برداشتن از لذائد و منتفی شدن نیروی شهوات که بالاخره بسراغ همه افراد انسانی خواهد آمد چقدر جانگزا و ناگوار است، قطعی است جان و روان و روح خود را در تحصیل عوامل آن لذائد و اشباع آن شهوات تباه نمیسازد. صد دریچه و در سوی مرگ لدیغ می‌کند اندر گشادن ژینگ ژینگ ژینگ تلخ آن درهای مرگ نشنود گوش حرص از حرص برگ از سوی تن دردها بانگ در است و ز سوی خصمان جفا بانگ در است جان من بر خوان دمی فهرست طب نار علتها نظر کن ملتهب هین برو بر خوان کتاب طب را تا شمار ری

گک بینی رنجها و در جای دیگر این انسان شناس چنین می‌گوید: این همه غمها که اندر سینه‌هاست از غبار گردباد و بود ماست این غمان بیخ کن چون داس ماست این چنین شد وان چنان وسواس ماست دان که هر رنجی ز مردن پاره‌ایست جزو مرگ از خود بران گر چاره‌ایست چون ز جزو مرگ نتوانی گریخت دان که کلش بر سرت خواهند ریخت جزو مرگ از گشت شیرین مر تو را دان که شیرین می‌کند کل را خدا دردها از مرگ می‌آید رسول از رسولش رو مگران ای فضول هر که شیرین میزید او تلخ مرد هر که او تن را پرستد جان نبرد گوسفندان را ز صحرای می‌کشند آنکه فربه‌تر مر او را می‌کشند

خطبه ۰۹۹- درباره پیامبر و خاندان او

[صفحه ۲۸]

تفسیر عمومی خطبه صدم الحمد لله الناشر فی الخلق فضلها، و الباسط فیهم بالوجود یده، نحمده فی جمیع امور، و نستعینه علی رعایه

حقوقه (حمد مرخدای راست که فضل خود را در میان مردم بگسترانید و دست خود را برای بخشایش به آنان برگشاد. ستایش او را می‌گوئیم در همه امورش و یاری از او می‌طلبیم برای ادای حقوقش.) او است شایسته حمد و سپاس که فضل وجودش سرتاسر هستی را فرا گرفته است. مقداری از مباحث مربوط به حمد و سپاس و نعمتهای خداوندی در مجلد دوم صفحات ۲۳ و ۲۷ و تا ۲۹ و صفحه ۲۳۹ و تا ۲۴۵ و مجلد چهارم صفحه ۱۷۳ تا ۱۷۶ و مجلد نهم صفحه ۴۵ تا ۴۷ و صفحه ۵۲ و مجلد دهم صفحه ۵۵ تا ۵۸ و مجلد دوازدهم صفحات ۱۲ و ۱۳ و مجلد سیزدهم صفحه ۶ تا ۱۰ و مجلد پانزدهم صفحه ۱۱۵ تا ۱۱۹ و مجلد یازدهم صفحات ۳۹ و ۴۰ مطرح شده است، مراجعه فرمائید از آن اشعاری که در بیان فضل وجود خداوندی بسیار پرمحتوی و بلیغ سروده شده است. اشعار معروف سعدی است که در قصاید او آورده‌اند. بسیار مناسب دیدم که آن اشعار را در این مبحث بیاورم: فضل خدای را که تواند شمار کرد یا کیست آنکه شکر یکی از هزار کرد آن صانع قدیم که بر فرش ستارگان چندین هزار صورت الوان نگار کرد رد ترکیب آسمان و طلوع ستارگان از بهر عبرت نظر هوشیار کرد بحر آفرید و بر و درختان و آدمی خورشید و ماه و انجم لیل و نهار کرد الوان نعمتی که نشاید سپاس گفت اسباب راحتی که نشاید شمار کرد آثار رحمتی که جهان سربسر گرفت احوال منتی که فلک زیر بار کرد از چوب خشک میوه و در نی شکر نهاد وز قطره دانه‌ای درر شاهسوار کرد مسمار کوهسار به نطح زمین بدوخت تا فرش خاک بر سر آب استوار کرد اجزای خاک مرده به تاثیر آفتاب بستان میوه و چمن و لاله‌زار کرد ابر آب داد بیخ درختان تشنه را شاخ برهنه پیرهن نوبهار کرد چندین هزار منظر زیبا بیافرید تا کیست کاو نظر ز سر اعتبار کرد توحید گوی او نه بنی آدمند و بس هر بلبلی که زمزمه بر شاخسار کرد شکر کدام فضل بجای آورد کسی؟ حیران بماند هر که در این افتکار کرد گوئی کدام روح که در کالبد دمید یا عقل ارجمند که با روح یار کرد لالست در دهان بلاغت زبان وصف از غایت کردم نهران و آشکار کرد سر چیست تا بطاعت او بر زمین نهند جان در رهش دریغ نباشد نثار کرد بخشنده‌ای که سابقه فضل و رحمتش ما را جان بحسن عاقبت امیدوار کرد پرهیزگار باش که دادار آسمان فردوس

جای مردم پرهیزگار کرد نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد امیرالمومنین علیه‌السلام، هم در این جملات و هم در مواردی دیگر از سخنانش حمد خداوندی را برای همه آنچه که از خدا است بجای می‌آورد و در مواردی محدود به بیان نعمتها و امور مشخص خداوندی برای حمد می‌پردازد. این تعمیم در حمد نکته‌ی بسیار با اهمیتی را در بر دارد که عبارتست از قابل ستایش بودن همه آنچه که مربوط به خدا میباشد، اگر چه ما نتوانیم آنها را درک کنیم و اگر چه ارتباطی با ما نداشته باشد، زیرا او خیر محض است و هر چیزی که به وجهی از وجوه مربوط به آن خیر محض باشد، خیر و نیکو بوده و سزاوار حمد و ستایش است. توفیق و عنایات ربانی جمله آخر چنین است که (که ما از خدا برای ادای حقوق او یاری می‌طلبیم). توفیق و یاری خداوندی که از آثار بیشمارش لطف الهی بر بندگانش، محرک ماورای طبیعی انسان به ادای تکالیف و حقوق الهی است. البته همانگونه که در جای خود مطرح شده است، لطف که توفیق و یاری برای انجام خیرات از آثار آن است، عبارتست از آماده ساختن مقتضیات و توجیهاات روانی و ذهنی، نه بحدیکه مستلزم قهری و جبری اعمال صالحه باشد. حقیقت اینست که توفیق تو

گر نه ره نماید این عقده به عقل کی گشاید (نظامی گنجوی) باید بپذیریم که: باد ما و بود ما از داد تست هستی ما جمله از ایجاد تست خداوندا، لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را لذت انعام خود را وامگیر نقل و باده جام خود را وامگیر و بگیری کیست جستجو کند نقش با نقاش کی نیرو کند بار الها، منگر اندر ما مکن در ما نظر اندر اکرام و سخای خود نگر ما نبودیم و تقاضامان نبود X لطف تو ناگفته ما میشوند آری، توفیق برای حرکت در مسیر مرضات خداوندی را همواره از او بخواهیم از خدا جوئیم توفیق ادب بی‌ادب محروم ماند از لطف رب خداوند متعال در قرآن مجید در مواردی متعدد، بندگان خود را تعلیم میدهد که از او یاری بجویند و از او کمک بخواهند تا مشمول لطف و توفیق الهی شوند. از آنجمله می‌فرماید: ۱- ایاک نعبد و ایاک نستعین (فقط تو را می‌پرستیم و فقط از تو کمک می‌طلبیم.) و میدانیم که مطابق روایات بسیار مشهور لا صلوه الا بفتحه

الکتاب. (نمازی نیست مگر با سوره فاتحه‌الکتاب). ما در هر شب و روز در نمازهای فریضه ده بار با خواندن سوره مبارکه فاتحه، آیه مزبور را ده بار میخوانیم و این یکی از با اهمیت تر

ین دلایل اثبات ضرورت استعانت به خدا و طلب و یاری از آن مقام شامخ است. ۲- قال موسی لقومه استعینوا بالله و اصبروا. (موسی به قومش فرمود: از خدا یاری بطلبید و صبر و تحمل نمایید). ۳- فصبر جمیل و الله المستعان علی ما تصفون. (صبری نیکو شایسته است و از خداوند بآنچه که شما توصیف می کنید یاری می طلبم). از این آیات شریفه بخوبی اثبات میشود که طلبیدن کمک و یاری از خداوند و توفیقات و عنایات او در همه حالات و در همه شرایط، مطلوبی است جدی. از این جهت است که میتوان گفت: بشر بدون تکیه به لطف و توفیق الهی، موجودی است سرگردان و مزاحم خود و دیگران، و اگر امتیاز و قدرتی بدست بیاورد و معتمد به لطف و توفیقات ربانی نباشد، هیچ علتی برای صرف آن امتیاز و قدرت در خیرات فردی و اجتماعی ندارد. و ما آنچه در سرتاسر تاریخ شاهد همین جریان بوده و هستیم که هر وقت انسان تکیه بر خویشتن کرد و آنچه را که بدست آورد، مستند به تدبیر و زور بازوی خود تلقی نمود، هر گامی که برداشت بر ضرر خود و دیگران بوده است. ۴- و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیه انیب. (و نیست توفیق من مگر از خدا، به او توکل کرده‌ام و بسوی او برمیگردم). استعانت از خداوند در مواردی متع

دد از نهج البلاغه مورد تاکید قرار گرفته است از آنجمله: یک و نستعینه علی هذه النفوس البطاء عما امرت به. (و از خداوند یاری می جوئیم برای ادای تکلیف درباره این مردمی که به آنچه مامور شده‌اند کند و بی اعتنا هستند). عظمت این مربی (علی بن ابیطالب علیه‌السلام) در آنست که برای آگاه ساختن و تعلیم و تربیت مردم از خدا یاری میجوید. درخشش عظمت آن بزرگ مربی انسانیت در جمله مورد تفسیر در حدیست واقعا خیره کننده. او نمی گوید: من میتوانم تعلیم و تربیت نمایم، و نمی گوید: بشر قابل تعلیم و تربیت نیست و نمی گوید: کسی غیر از من توانائی تعلیم و تربیت مردم را ندارد. او می گوید: ما از خدا یاری می طلبیم برای توجیه ساختن این و اماندگان مسیر رشد که نمی‌خواهند شتابی در مسابقه در این میدان زندگی معنی دار داشته باشند. ای خدا، توئی معلم و مربی حقیقی، ای خالق انسانها. توئی سازنده رشد و کمال، ای سازنده انسانها. توئی عطاکننده فیض برای تولد دومین بار، ای هستی بخش کل کائنات. ای خدای هستی، نخستین انبساط دهنده وجود آدمیان از کلمه (باش) (کن) لطف ربانی تو بوده است. آنان در انتظار فیض انبساط دوم‌اند که از توفیق الهی تو بوجود می آید. هیچ معلم و مربی

هر اندازه هم دارای معلومات و تجارت فراوان درباره انسان بوده باشد، توانائی شناخت همه جانبه انسان را نخواهد داشت، زیرا معلمان و مربیان با اینکه هر یک از تعلیم اسماء برخوردارند و با اینکه هر یک از آنها دارای همان عالم اکبر (جهان بزرگتر) در درونند که امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است، با اینحال آنان همگی از دیدگاههای محدودی، ابعاد محدودی از انسانها را (مخصوصا از زمانیکه دانشها تجزیه شده‌اند و هر یک از آنها بررسی بعدی محدود را بعهده گرفته است) مطرح مینمایند. ممکن است کسی در این مورد اعتراض کرده و بگوید... بالا-خره بنا بهمین اصل محدودیت که مطرح شد، هیچ معلم و مربی توانائی آگاهی به همه ابعاد و استعدادهای انسانی نداشته و قدرت ساختن آنها را نخواهد داشت، در نتیجه راه همان خواهد بود که کاروان تعلیم و تربیت تاکنون در پیش گرفته است. پاسخ این اعتراض، پس از اعتراف به اهمیت آن، همان است که بزرگترین معلم و مربی انسانیت پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بیان فرموده است که باید از خدا استعانت نمائیم و از او توفیق بخواهیم. درک معنای این جمله بدون فهم معنای استعانت از خدا امکان پذیر نیست. ما موضوعهائی را که ممکن است برا

ی توضیح معنای استعانت مفید باشد، یادآور می شویم: ۱- چون خالق انسان خدا است و فقط او است که همه موجودیت انسان را میداند، من که جنبه تعلیم و تربیت آن انسان را بعهده گرفته‌ام، بایستی از کتب آسمانی و انبیاء و اولیاء در شناخت وی استمداد بجوئیم و بخود نبالم که چند پدیده محدود از رفتارها و پدیده‌های طبیعی انسان را در زمینه کنشها و واکنشها می‌شناسم، زیرا بدیهی است که اگر این معلومات محدود و آمیخته با کبر و غرور برای شناخت انسان و تعلیم و تربیت او کافی بود، این همه کتاب در

مجهول بودن هویت انسان (مانند انسان موجود ناشناخته) و صدها بلکه هزاران مقاله و مبحث در مجهول بودن انسان تالیف نمی‌گشت. بنابراین وقتی که کتاب آسمانی قرآن می‌گوید: (هر کس که یک انسان را بدون عنوان قصاص و فساد در روی زمین بکشند، مانند اینست که همه انسانها را کشته است و هر کس یک انسان را احیاء کند، مانند اینست که همه انسانها را احیاء نموده است)، معلم و مربی باید بفهمد که او تعلیم و تربیت موجودی را بعهدہ گرفته است که با نظر به ارزش ذاتی که دارد مساوی همه انسانها است، اگر چه با نظر به موجودیت معمولی حقوقی، مساوی یک انسان است. او باید بداند که خداوند آن مو

جود را دارای استعدادها و سطوح و ابعاد مختلفی آفریده است که هیچ کسی جز خود او حق گفتن جمله نهائی درباره آن موجود را ندیده ندارد. او باید بداند که با موجودی سر و کار دارد که اگر بعد ماورای طبیعی او را در تعلیم و تربیت در نظر نگیرد، نتیجه فعالیتها و جز ساختن حیوانی که موجودیت خود را در تاثیر و اثرهای بی‌معنی در سطوح طبیعت مستهلک خواهد نمود، چیز دیگری نخواهد بود. او باید بداند که پی بردن و شناخت استعدادهای علت پذیر بشری دشوارتر از آنست که اشتاین‌بک‌ها و همینگوی‌ها و حتی لاکها با آن معلومات و هدف‌گیریهای محدود و توجیه شده قبلی اراء نموده‌اند. آن دو شخصیت اولی (اشتاین‌بک و همینگوی) با مقداری از مفاهیم سر و کار داشته‌اند که تطبیق آنها بر همه استعدادها و ابعاد انسانی یا ناشی از محدودیت اطلاعات تطبیق کننده است و یا از مشاهده دلائل اثبات کننده غرضهای شخصی خود در نوشته‌های آنان. پس باید امثال لاک را از مغرب زمینی‌ها در نظر گرفت که می‌گویند تا حدودی بر مبنای اصل و قانون و منطق درباره تربیت که به فعلیت آورنده استعدادهای علت پذیر است، اندیشیده‌اند. با اینحال، حتی نوعی محدودیت فکری در لاک می‌بینیم که درباره او گفته شده

است: (لاک یکی از مهمترین متفکران عالم بشریست.) درباره طرز تفکر او گفته شده است: (طبقات پائین هنگامیکه لاک از تربیت طبقات پائین صحبت می‌کند، از خود کوتاه‌بینی نشان می‌دهد. او طرفدار طرحی است که کودکان خانواده‌های فقیر را از والدینشان جدا سازد و ایشان را از سه تا چهارده سالگی در مدرسه‌های کار، تربیت کند و معتقد است که سود این طرح در بهره اقتصادی آن است، زیرا کودکان با انبساط بار می‌آیند و تبهکار نمی‌شوند. بانان باید صنایع دستی یاد داده شود و به امساک و کار سخت خو داده شوند و تربیت اخلاقی ایشان باید طبق احکام انجیل به عمل آید. در این حال مادران این کودکان هم وقت کافی برای تلاش معاش خواهند داشت. لاک طرفدار تربیت علمی برای فقیران نیست) ... قطعی است که اگر لاک بعد الهی انسانها را در نظر میداشت هرگز چنین حکم ظالمانه‌ای درباره انسانها نمی‌کرد. بطور کلی هر متفکری که در تعلیم و تربیت انسانها فقط یک یا چند بعد مانند اقتصاد را منظور نماید، قطعاً او انسان را نمیشناسد و توجه به بعد ماورای طبیعی الهی انسان است که استعدادهای او را بالاتر از محدودیت‌های محسوس ناشی از قالب‌گیریهای محیطی و فرهنگی میرد و تفاوتی هم میان افراد انسان قا

ئل نمیشود. امیرالمومنین علیه‌السلام در مواردی از سخنان مبارکشان توفیق ربانی را مطرح نموده‌اند از آنجمله: ۱- و من التوفیق حفظ التجربة. (از توفیقات الهی حفظ تجربه است.) در مواردی از احادیث منسوب به امیرالمومنین علیه‌السلام توصیه به تجربه تاکید شده است، از آن جمله: و فی التجارب علم مستانف. (علم جدید در تجربه‌ها است.) العقل عقلا: عقل الطبع و عقل التجربة. (تعقل بر دو نوع است: عقل طبیعی و استعدادی، و تعقل ناشی از تجربه.) رای الرجل علی قدر تجربه (رای و نظر انسان بقدر تجربه اوست.) و یا (ارزش رای یک انسان وابسته به کمیت و کیفیت تجربه او است.) الظفر بالحزم و الحزم بالتجارب. (پیروزی وابسته به حسابگری دقیق بوسیله تجربه‌ها است.) العقل حفظ التجارب. (تعقل، نگهداری و بهره‌برداری از تجربه‌ها است.) فان الشقی من حرم نفع ما اوتی من العقل و التجربة. (زیرا شقی کسی است که از منفعت تعقل و تجربه‌ای که به او داده شده است محروم بماند.) امیرالمومنین علیه‌السلام میفرماید شناخت ارزش تجربه و اندوختن آن از توفیقات ربانی است. و ما میتوانیم با توجه به مختصات و آثار تجربه، عظمت و ارزش این توفیق بزرگ را دریابیم. و میفرماید: ۲- و لا قائد

کالتوفیق. (و هیچ رهبری مانند توفیق نیست.) در این جمله امیرالمومنین علیه‌السلام اهمیت توفیق در حد اعلا نشان داده شده است و

میتوان گفت: اگر لطف الهی شامل حال انسانها نباشد، برخاستن این موجودات (انسانها) از خاک امکان ناپذیر است، زیرا بقول مولوی: این دعا هم بخشش و انعام تست ورنه در گلخن گلستان از چه رست ۳- و ما اردت الاصلاح ما استطعت و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیه انیب. (و من از این نامه که برای تو (معاویه) نوشتم منظور و مرادی جز اصلاح بقدر قدرتم ندارم و نیست توفیق برای من مگر بوسیله عنایات ربانی، توکل به او نمودم و بسوی او برمیگردم.) دو اوصیکم عباد الله بتقوی الله فانها حق الله علیکم و الموجهه علی الله حقکم و ان تستعینوا علیها بالله و تستعینوا بها علی الله. (ای بندگان خدا، شما را وصیت میکنم به تقوی برای خدا، زیرا تقوی حق خداوندی بر شما است و ایجاب کننده حق شما بر خداوند است و باینکه بوسیله گرایش و تقرب به خدا برای بدست آوردن تقوی یاری بطلبید و هم بوسیله تقوی برای گرایش و تقرب به خدا کمک بخواهید.) توضیح از این جملات شریفه چنین بر می آید که بشر چنانکه برای تحصیل تقوی احتیاج به توفیق و اعانت خداوند

ی دارد، همچنین وصول به مقام والای تقرب نیازمند استمداد از توفیق خداوندی و شمول یاری خداوند برای یک انسان، مربوط به کوشش و تلاش انسانی است که: و الذین جاهدوا فینا لنهدهم سبلنا. (و کسانی که در مسیر حرکت بسوی ما مجاهدت بورزند، ما آنان را به راههای خود هدایت مینمائیم.) سه- و استعینه فاقه الی کفایته. (و از او یاری می طلبم بدانجهت که احتیاج به کفایت او دارم.) چهار- و استعینه قادرا قاهرا. (و از خداوند یاری می طلبم که قدرت و غلبه از آن اوست.) با نظر به مجموع دریافتهای احساس برین و منابع اولیه اسلامی باید قبول کرد که خداوند متعال دارای لطف به بندگان خوش است که توفیق و عنایت و عون از آثار آنست. البته چنانکه در مباحث (عدل و لطف و اصلح) در مجلد ۳ از کتاب (تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی) از ص ۴۷۱ تا ص ۴۹۲ آمده است، ما نمی خواهیم بگوئیم که بحکم ما برای خداوند سبحان واجب است که درباره بندگان عدل و لطف فرموده و اصلاح را مراعات فرماید، زیرا ما بندگان مخلوق خداوندی کوچکتر از آن هستیم که حکمی به خدا صادر کنیم و بقول نظامی گنجوی: گر تن حبشی سرشته تست و ر خط ختنی نوشته تست گر هر چه نوشته‌ای بشوئی شویم دهن از زیاده گوئی و ما

للتراب و رب الارباب. (یک مشت خاک درباره خداوند رب الارباب چه میتواند انجام بدهد؟) ولی اینقدر میگوئیم: خداوند سبحان دست به آفرینش زده است و انسانهایی را آفریده و استعدادها و تقاضاهایی در آنان ایجاد فرموده است، اگرچه هیچ ضرورتی در این آفرینش، خداوند متعال را مجبور نکرده است، زیرا او است خالق اصول و قوانین و ضوابط و روابط از هر نوع و صنفی که بوده باشد، ولی همانطور که خود بما اطلاع داده است که و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا لا مبدل لکلماته. (و مشیت و فعل پروردگار تو بر مبنای صدق و عدل تمام شده و هیچ عاملی نمیتواند مشیت و فعل او را تبدیل کند.) ما با عقل و وجدانی که او در ما ایجاد فرموده است، درک می کنیم که خداوند با ایجاد مقتضیات عدل و بی نیازی مطلق او که نفی کننده ظلم از اوست، عادل است و همچنین با نظر به نیاز دائمی انسانها به توفیقات و عنایات الهی، معلوم می شود که خداوند به بندگان خود لطف دارد. این مطلب با نظر به تعریف بسیار متینی که از شیخ ابوجعفر محمد بن الحسن طوسی رحمه الله علیه بیادگار مانده است که ((لطف چیزی است که مکلف را بانجام واجب بر می انگیزد و از قبیح بر کنار میکند))، کاملا روشن میگردد. استدلالی که برای ا

ثبات قائده لطف ذکر شده است، متکی به هدف و غایت خلقت انسانی است که رشد و کمال می باشد و خداوند متعال است که بوجود آورنده‌ی همه‌ی خیرات و عظمتها است و چه خیر و عظمتی بالاتر از آماده فرمودن زمینه برای حرکت انسان در مسیر رشد و کمال که هدف اعلا‌ی حیات او است. لذا بنظر می رسد اشاعره و هر شخص و گروهی که مکر لطف الهی درباره بندگانش میباشند، در حقیقت منکر شایستگی بندگان برای حکم درباره خدا هستند و چنانکه اشاره کردیم، این یک مطلب صحیحی است. و اما اینکه خداوند متعالی، فیاض مطلق و منبع خیر و احسان است، هیچ کس نمیتواند منکر آن بوده باشد، زیرا باضافه اینکه عقل سلیم به ثبوت همه صفات حسنی به خدا حکم قطعی می کند، خود آن ذات اقدس توصیفات را که درباره خود در قرآن مجید یا بازیان پیامبر فرموده است، جایی برای تردید نمیگذارد. آیات قرآنی خیرات و لطف و احسان توفیق بخشیدن را چنانکه در گذشته

دیدیم، به آن ذات اقدس نسبت داده است. لذا باید گفت حتی اشاعره که درباره صفت عدالت خداوندی نظریه خاصی دارند و ضرورت لطف را از خداوند سبحان نفی میکنند (همانطور که متذکر شده‌ایم، منظورشان نفی حکم و الزام خداوندی از طرف بندگان است، یعنی بندگان کوچکتر)

ز آنند که خدا را به عدل و لطف الزام کنند و این مطلب صحیح است) نمیتوانند صفات حسنی را که قطعاً لطف و فضل و احسان و عنایت از شاخص‌ترین آنها است، از خداوند سبحان سلب نمایند. ما میدانیم که اگر جلال‌الدین محمد مولوی را از فرقه اهل تسنن محسوب بداریم، باید او را از گروه اشاعره بحساب بیاوریم، زیرا باضافه توافق او در مواردی با طرز تفکرات اشاعره که آنها را سنی حقیقی میدانند، انتقادات بسیار تند و متعددی که از گروه معتزله نموده است دلیل تمایلات اشعری گرانه او است (البته فراموش نمیکنیم که وارد کردن مولوی در این دسته‌بندیها دشوار است) بهر حال مولوی درباره لطف و توفیق و فضل و احسان خداوندی در موارد بسیار فراوان داد سخن داده است، از آنجمله: ۱- اصل بوجود آمدن کائنات از لطف خداوندیست، زیرا کائنات عالم هستی با ضرورت و مطالبه وجود از خداوند به عالم هستی وارد شده‌اند: مر عدم را خود چه استحقاق بود که بر او لطف چنین درها گشود چون خلقت الخلق کی یربح علی لطف تو فرمود ای قیوم حی گوش آنکس نوشد اسرار جلال کاو چو سوسن ده زبان افتاد و لال حلق بخشد خاک را لطف خدا تا خورد آب و بروید صد گیا باز خاکی را ببخشد حلق و لب تا گیاهش

را خورد اندر طلب چون گیاهش خورد حیوان گشت زفت گشت حیوان لقمه انسان و رفت برگها را برگ از انعام او دایگان را دایه لطف عام او رزقها را رزقها او می‌دهد زانکه گندم بی‌غذائی کی زهد گر عتابی کرد دریای کرم بسته کی گردند درهای کرم اصل نقدش لطف و داد و بخشش است قهر بر وی چون غباری از غش است از برای لطف عالم را بساخت ذره‌ها را آفتاب وی نواخت ۲- هویت اشیاء و وارد شدن تغییرات در آنها نیز متکی به لطف خدا است: نیل تمیز از خدا آموختست که گشاد آنرا و این را سخت بست لطف او عاقل کند مرنیل را قهر او ابله کند قاییل را در جمادات از کرم عقل آفرید عقل از عاقل بقهر خود برید در جماد از لطف عقلی شد پدید وز تکال از عاقلان دانش برید این هنرها آب را هم شاهد است کاندرونش پر ز لطف ایزد است آن جوادی که جمادی را بداد این هنرها وین امانت وین سداد آن جماد از لطف چون جان میشود زمهریر از قهر پنهان میشود آن جمادی گشت از فضلش لطیف کل شیء من ظریف هو ظریف ۳- بعثت انبیاء علیهم‌السلام هم بر مبنای لطف است نه بر مبنای ضرورتی که خدا را الزام کند: گفت نی والله، بالله العظیم مالک للملک رحمن و

رحیم آن خدائی که فرستاد انبیاء نی بحاجت بل به فضل و کبریا ۴- پذیرش توبه و بازگشت بسوی خدا از الطاف الهی است: بارها در دام حرص افتاده‌ای حلق خود را در بریدن داده‌ای باز آن تواب لطف آزاد کرد توبه پذیرفت و دلت را شاد کرد گفت ان عدتم کذا عدنا کذا نحن زوجنا الفعال بالجزا ۵- بینایان عبور از پل مابین زندگی دنیوی و حیات اخروی را که مرگ نامیده میشود، لطف الهی میدانند: آنکه مردن پیش چشمش تهلکه است امر لاتلقوا بگیری او بدست وانکه مردن پیش او شد فتح باب سارعوا آید مر او را در خطاب الحذر ای مرگ بینان بارعوا العجل ای حشر بینان سارعوا الصلا ای لطف بینان افرحوا البلاء ای قهر بینان اترحوا ۶- خداوند متعال برای بندگانش الطاف خفیه ای دارد: اندرون زهر تریاک آن حفی کرد تا گویند ذواللطف الخفی طالب دل باش تا باشی چو مل تا شوی خندان و شادان همچو گل دل نباشد آنکه مطلوب گل است این سخن را روی با صاحب‌دل است یا رب این بخشش نه حد کار ما است لطف تو لطف خفی را خود سزا است این بود لطف خفی کانرا صمد نار بنماید ولی نوری بود قهر را از لطف داند هر کسی خواه نادان خواه دانا یا خسی لیک ل

طفی گشته در قهری نهان یا که قهری در دل لطفی نهان ۷- همه لطفها از خدا است، نهایت امر اینکه اشیاء از آن لطف بحسب استعدادشان برخوردار می‌شوند و اشخاص بحسب معرفت و کمال در دریافت آنها مختلفند: آفتاب لطف حق بر هر چه تافت از سگ و از اسب فرکھف یافت تاب لطفش را تو یکسان هم میدان سنگ را گرمی و تابانی و بس لعل را زان هست نور مقتبس سنگ

را گرمی و تابانی و بس لطف از حق است لیکن اهل تن در نیابد لطف بی پرده چمن ۸- خداوند، لطف و عنایت فرما تا از شر خودطبیعی که همان نفس اماره است نجات پیدا کنیم: دست گیر از دست ما ما را بخر پرده را بردار پرده‌ی ما مدر باز خر ما را که این نفس پلید کارش تا استخوان ما رسید از چو ما بیچارگان این بند سخت که گشاید جز تو ای سلطان بخت این چنین قفل گران را ای و دود که تواند جز که فضل تو گشود ما ز خود سوی تو گردانیم سر چون تویی از ما به ما نزدیکتر با چنین نزدیکی‌ای دوریم دور در چنین تاریکی‌ای بفرست نور ۹- توفیق یافتن به دعا هم از لطف او است: این دعا هم بخشش و تعلیم تست ورنه در گلخن گلستان از چه رست در میان خون و روده فهم و عقل جز ز اکرام تو نتوان کرد

نقل از دو پاره پیه این نور روان موج نورش می‌رود بر آسمان گوشت پاره که زبان آمد از او می‌رود سیلاب حکمت همچو جو ۱۰- لطف الهی آنچه را که در زنجیر حوادث وجود تحقق یافته است، تغییر می‌دهد و مبدل مینماید: هم دعا از تو اجابت هم ز تو ایمنی از تو مهابت هم ز تو گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن مصلحی تو ای سلطان سخن کیمیا داری که تبدیلتش کنی گر چه جوی خون بود نیلتش کنی این چنین میناگرها کار تست وین چنین اکسیرها ز اسرار تست لطف تو خواهم که میناگر شود این زمان این تنگ هیزم زر شود ۱۱- تغییرات تکاملی از لطف خداست: آنچنانکه داد سنگی را هنر تا عزیز خلق شد یعنی که زر قطره آبی بیابد لطف حق گوهری گردد برد از زر سبق ۱۲- لطف حق است که آدمی را از زنجیر کفر و انحرافات آزاد میکند: اندر آکا زاد کردت لطف حق زانکه رحمت داشت بر لطفش سبق ۱۳- الطاف خداوندی بر ارواح آدمیان سرازیر میگردد و برای آنان پناهگاه و تکیه‌گاه می‌شود: در پناه لطف حق باید گریخت کاو هزاران لطف بر ارواح ریخت تا پناهی یابی آنکه چه پناه آب و آتش مر ترا گردد سپاه همچین هر کس باندازه نظر غیب و مستقبل ببیند خیر و شر چونکه سد

پیش و سد پس نماند شد گذاره چشم و لوح غیب خواند چون نظر پس کرد تا بدو وجود ماجرا و آغاز هستی رو نمود بحث املاک زمین با کبریا در خلیفه کردن بابای ما چون نظر در پیش افکند او بدید آنچه خواهد بود تا محشر پدید پس ز پس می‌بیند او تا اصل اصل پیش می‌بیند بقدر صیقلی هر که صیقل بیش کرد او بیش دید بیشتر آمد بر او صورت پدید گر تو گوئی کان صفا فضل خداست نیز این توفیق صیقل از عطاست قدر همت باشد آن جهد و دعا لیس للانسان الا ما سعی واهب همت خداوند است و بس همت شاهی ندارد هیچ خس ۱۴- توفیق صیقلی شدن دل از خدا است: نیست تخصیص خدا کس را بکار مانع طوع و مراد و اختیار لیک چون رنجی دهد بدبخت را او گریزند بکفران رخت را نیکبختی را چو حق رنجی دهد رخت را نزدیکتر و می‌نهد از این آیات معلوم می‌شود که مولوی هم این نظریه را تایید می‌کند که برای آماده کردن زمینه توفیق و لطف ربانی اراده و همت انسان شرط است و الا عدالت خداوندی مقتضی تساوی همه بندگان او در شمول الطاف و عنایات و توفیقات او است. با اینحال ما

بندگان ناچیز هیچ حقی نداریم که تکلیفی برای آن مقام شامخ معین کنیم. مجموع مطالعات در احکام عقلی و منابع اسلامی اثبات میکند که خداوند بمقتضای لطف و کرم و عنایت ربانی خود رشد و پیشرفت روحی بندگان را می‌خواهد (نه خواستن با اراده تکوینی حتمی که از تحقق خواسته شده تفکیک نمی‌گردد)، بلکه آن خواستن که بر همه خیرات تعلق دارد اعم از اینکه در کارگاه وجود بطور جبر قانونی تحقق یافته باشد و یا وارد دیار هستی نگردند برای توضیح میتوانیم در نظر بگیریم که چون رشد و کمال همه انسانها خیر است، قطعاً خداوند متعال آن را می‌خواهد (ولی نه آن خواستن تکوینی که هرگز از خواسته شده خداوندی تخلف نمی‌پذیرد) بلکه آن خواستن که محبوبیت و مطلوبیت آن خیر اقتضاء میکند. بر مبنای این اصل است که میتوانیم بگوئیم توفیق و عنایت و کرم خداوندی که از آثار لطف او است شامل همه بندگان او است، نهایت امر باران که در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ لاله روید و در شوره‌زار خس یعنی این انسان است که برای برخورداری از لطف خداوندی باید تا آنجا که میتواند موانع را بردارد و مقتضیات را ایجاد کند، اگر چه از یک جهت، باید از خدا بخواهیم، که در برداشتن موانع و ایجاد مقتضیات لطف و توفیق خداوندی، توفیق و لطفش را شامل حال ما بفرماید. بنابراین، همانطور که در منابع اول

یه اسلام آمده است، ما این مقدار حرکت را باید آغاز کنیم که از اعماق قلب بخواهیم: اللهم وفقنا لما تحب و ترضی (خداوندا، ما را به آنچه دوست داری و ترا خشنود میسازد، یاری فرما). و مادامی که اعمال ما با تکیه بر خویشتن و با انگیزگی عوامل غیر الهی صادر میشود، خود را از توفیق الهی محروم مینمائیم. بهمین جهت است که: سعیکم شتی تناقض اندرید روز میدوزید و شب بر میدرید حتی آن عبادات و اعمالی را که انجام میدهیم، اگر توفیق و لطف خداوندی نباشد، نیتهای ما در آن عبادات و اعمال، مختل و حضور قلب مفقود و دل ما از آنچه که انجام میدهیم، بیخبر است. آری، ای خداوند سبحان- توبه بی توفیق ای نور بلند جز به ریش توبه نبود ریشخند سبلتان توبه یک یک برکنی توبه سایه است و تو ماه روشنی چونکه بی تو نیست کارم را نظام بی تو هرگز کار کی گردد تمام چون گریزم زانکه بی تو زنده نیست بی خداوندیت بود بنده نیست حتی تلخی محرومیت از توفیق بدرجه‌ای از شدت می‌رسد که بنده با کمال جدیت میگوید: جان من بستان تو ای جان را اصول زانکه بی تو گشته‌ام از جان ملول عاشقم من بر فن دیوانگی سیرم از فرهنگ و از فرزاندگی آری، بریدن از توفیق الهی، همان

بریدن ماهی از آب است که جز جان کندن هیچ نتیجه‌ای ندارد- چشمها و گوشها را بسته‌اند جز مگر آنها که از خود رسته‌اند جز عنایت که گشاید چشم را جز محبت که نشاند خشم را جهد بی توفیق جان کندن بود ز ارزنی کم گر چه صد خرمن بود جهد بی توفیق خود را کس باد در جهان والله اعلم بالرشاد جهد فرعونی چو بی توفیق بود هر چه او میدوخت آن تفتیق بود این است قاعده کلی: چون بجوئی تو بتوفیق حسن باده آب جان بود ابریق تن چون بیفزاید می توفیق را قوت می‌بشکند ابریق را توفیق خداوندی معجزات را بوجود می‌آورد: اژدها بد مکر فرعون عنود مکر شاهان جهان را خورد بود لیک از او فرعون تر آمد پدید هم و راهم مکر او را در کشید اژدها بود و عصا شد اژدها این بخورد آنرا به توفیق خدا دست شد بالای دست این تا کجا تا به یزدان که الیه المنتهی توفیق خداوندیست که حقائق از پشت پرده برای انسان نمودار میگردند- همچو موسی بود آن مسعود بخت کاتشی دید او به سوی آن درخت چون عنایتها به او موفور بود نار می‌پنداشت وان خود نور بود پس بدانکه شمع دین بر میشود این نه همچون دیگر آتشفشانها بود این نماید نور و سوزد یار را وان

بصورت نار و گل زوار را این چو سازنده ولی سوزنده‌ای وان گه وصلت دل افروزنده‌ای شکل شعله نور پاک ساز وار حاضران را نور و دوران را چو نار حاضران از غائبان خوشحالترا غائبان را نیست توفیق خبر خداوندا، حرکت در مسیر کمال که دستور تست، بی توفیق تو امکان ندارد، برای ما توفیق عنایت فرما- ای تقاضاگر درون همچون جنین چون تقاضا میکنی اتمام این سهل گردان، ره نما، توفیق ده یا تقاضا را بهل بر ما منه چون ز مفلس زر تقاضا می‌کنی زر ببخش در سرای شاه غنی خداوندا، رحیما، توبی آنکه ما استحقاق داشته باشیم، نعمت وجود و امتیازات آنرا بر ما عنایت فرموده‌ای، توفیق را هم بهمانگونه شامل حال ما فرما- ای کریم و ای حریم سرمدی در گذار از بدسکالان این بدی ای بداده رایگان صد چشم و گوش نی ز رشوت بخش کرده، عقل و هوش پیش از استحقاق بخشیده عطا دیده از ما جمله کفران و خطا ای عظیم، از ما گناهان عظیم تو توانی عفو کردن ای کریم ما ز حرص و آز خود را سوختیم وین دعا را هم ز تو آموختیم حرمت آن که دعا آموختی در چنین ظلمت چراغ افروختی دستگیر و ره نما، توفیق ده جرم بخش و عفو کن، بگشا گره از مهمترین توفیق ربا

نی رسیدن به خدمت مریبان و رهبران عالیقدر است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که فرمود: هلک امرء لیس له حکیم یرشده. (بهلا-کت رسید مردی که نباشد برای او حکیمی که ارشادش کند.) پس از آنکه آن حکیم مریبی از دیدگاهم ناپدید گشت- خواستم تا از پی آن شه روم پرسم از وی مشکلات و بشنوم بسته کرد آن هیبت او مرمر را پیش خاصان ره نباشد عامه را و هر کسی را ره شود گو سر فشان کان بود از رحمت و از جذباشان پس غنیمت دار آن توفیق را چون بیابی صحبت صدیق را نه چو آن ابله که یابد قرب شاه سهل و آسان در فند آن دم ز راه چون ز قربانی دهندش بیشتر پس بگوید ران گاو است این مگر نیست این از ران گاو ای مفتری ران گاو مینماید از خری بذل شاهانه است این بی رشوتی بخشش محضست این از

رحمتی هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر دامن آن نفس کش را سخت گیر چون بگیری سخت آن توفیق هوست در تو هر قوت که آید جذب اوست اعراض از مربی روحی و دوری گزیدن از پیشتازان انسان ساز و بی‌اعتنائی درباره آنان، بدون تردید اساسی‌ترین عامل عقب ماندگی بشر از ترقی و اعتلاء میباشد. لذا با کمال صراحت می‌گوئیم: آن فرد و جامعه و آن دنیایی که

ه کاری با مربیان روحی ندارند و یا در صدد منتفی ساختن آنان از جامعه برمی‌آیند، توفیق الهی را از خود سلب مینمایند و شر را بجای خیر و ظلم را بجای عدل و زشت را بجای زیبا می‌خرند. علی بن ابیطالب علیه‌السلام را از دست میدهند و معاویه را میگیرند، از حسین بن علی علیه‌السلام اعراض می‌کنند، روی به یزید بن معاویه می‌برند، همانگونه که در گذشته از موسی علیه‌السلام بریده و به فرعون می‌پیوستند. این معامله مرگبار که ناشی از بیار نیورد، بجریان خود ادامه خواهد داد. هنگامی که توفیق ربانی روی بیآورد، صفات حمیده در انسان پدیدار گردد- گفت چون توفیق یابد بنده‌ای او کند مهمانی فرخنده‌ای مال خود ایثار راه او کند جان خود ایثار جاه او کند شکر او شکر خدا باشد یقین چون به احسان کرد توفیقش قرین یقین بدانید هنگامیکه احساس کردید (الله) را از ته دل بر زبان می‌آورید، توفیق آنرا لیبیک خداوندی بشما عنایت فرموده است، چنانکه اگر دیدید در هنگام احرام و رهسپار شدن به کوی الهی، لیبیک اللهم لیبیک را از اعماق دل می‌گوئید، قطعاً که توفیقی از خدا شامل حال شما شده و او شما را خواسته است. هیچ می‌گویند کاین لیبیکها بی‌ندائی میکنیم آخر چرا؟ کون

دا تا خود تو لیبیکی دهی از ندا لیبیک تو چون شد تهی بلکه توفیقی که لیبیک آورد هست هر لحظه ندائی از احد در جائی دیگر مولوی میگوید: شخصی دعای فراوان کرد و مستجاب نشد، امیدش مبدل به یاس گشته و سکوت کرد و شبی حضرت خضر علیه‌السلام را در خواب دید- گفت هین از ذکر چون وامانده‌ای چه پشیمانی از آن کش خوانده‌ای گفت لیبیکم نمی‌آید جواب زان همی ترسم که باشم رد باب گفت خضرش که خدا گفت این بمن که برو با او بگو ای ممتحن بلکه آن الله تو لیبیک ما است وان نیاز و درد و سوزت پیک ماست نی تو را در کار من آورده‌ام نه که من مشغول ذکر کرده‌ام حیلها و چاره‌جوئی‌های تو جذب ما بوده گشاده پای تو درد عشق تو کمند لطف ما است زیر هر یا رب تو لیبیکها است هست لیبیکی که نتوانی شنید لیبیک سر تا پا توان آن را چشید با رقه‌های بسیار درخشان روحانی که میتوانند روشنگر راه ما باشند، در درون ما انسانها سر می‌کشند، ولی صد حیف و اسف که دوام نمی‌آورند و خاموش میگردند. اگر عنایات ربانی در منتفی ساختن موانع بقای آن فروغها شامل حال ما شوند، آن فروغهای ربانی دوام می‌آورند- بس ستاره آتش از آهن جهید وین دل سوزیده پذیرفت و کشید

لیبیک در ظلمت یکی دزدی نهان می‌نهد انگشت بر استارگان میکشد استارگان را یک بیک تا نیفرزد چراغی بر فلک ولی ای خدای رحیم: گر عنایات شود با ما مقیم کی بود بیمی از آن دزد لئیم اصلاً بدون عنایات خداوندی ما هیچ و پوچیم- اینهمه گفتیم لیبیک اندر بسیج بی‌عنایات خدا هیچیم و هیچ بی‌عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد سیاهستش ورق از عنایات خداوندی است که ناقص را بجای کامل می‌پذیرد و هی بلال حبشی را حی محسوب میفرماید، نه اینکه اصل تکلیف را از بلال ساقط نماید و امتیاز انجام تکلیف راز او که از ادای حاء حی از مخرج خود ناتوان بوده است سلب کند- آن بلال صدق در بانگ نماز حی را هی خواند از روی نیاز تا بگفتند ای پیمبر نیست راست این خطا اکنون که آغاز بناست ای نبی و ای رسول کرد گار یک موذن کاو بود افصح بیار عیب باشد اول دین و صلاح لحن خواندن لفظ حی علی الفلاح خشم پیغمبر بجوشید و بگفت یک دو رمزی از عنایات نهفت کای خسان نزد خدا هی بلال بهتر از صد حی وحی و قیل و قال تکیه کلی بر عقل نظری به امید آنکه همه مشکلات را میتواند حل کند و بریدن از عنایات خداوندی، اینست بازی در لبه پرتگاه سقوط به خود محوری-

وای آن دل کش چنین سودا فتاد هیچکس را اینچنین سودا مباد این سزای آنکه تخم جهل کاشت وان نصیحت را کساد و سهل داشت اعتمادی کرد بر تدبیر خویش که برم من کار خود با عقل پیش نیم ذره زان عنایت به بود که ز تدبیر خرد پانصد رسد ترک مکر خویشتن گیر ای امیر پا بکش پیش عنایات و بمیر و نشهد ان لا اله غیره و ان محمدا عبده رسوله، ارسله بامرہ صادقاً و بذکره

ناطقاً، فادی امینا، و مضی رشیدا (و شهادت میدهم که جز او خدائی نیست و به اینکه محمد صلی الله علیه و آله و سلم بنده و رسول او است. خداوند او را با امر خود برای اظهار حق و گویایی ذکرش فرستاد. و رسالت را با کمال امانت ادا کرد و در حد اعلائی رشد از این دنیا رخت بر بست.) علت استمرار شهادتین بر زبان امیرالمومنین علیه‌السلام برای فهم این معنی که چرا امیرالمومنین علیه‌السلام دو شهادت اصلی را در سخنانش تکرار و به آن دو تاکید می‌نماید، باید در نظر بگیریم که اساسی‌ترین پیمانی که یک انسان رشد یافته الهی می‌تواند با خود ببندد که بر مبنای آن هرگز منحرف نشود، دو شهادت است: اول- شهادت به یگانگی خداوند و نفی هر گونه معبود از عالم وجود است. دوم- شهادت به رسالت عظمای پیامبر اکرم

م صلی الله علیه و آله است که واسطه ابلاغ اراده تشریحی خداوند سبحان بر بندگانش می‌باشد. لذا میتوان گفت: منظور از شهادت در دو مورد، معنای لغوی آن نیست که بمعنای دیدن و حضور و گواهی مستند به حس و نظیر آنها بوده باشد، و بدان جهت که واقعیات و مصالح و مفاسد وجود انسانی باید از خود خالق فیاض و خداوند یگانه ابراز شود، لذا فهم و پذیرش و اعتقاد محکم به مضمون جمله دوم (که رسالت عظمای محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم است) و بستن پیمان به عمل به آنچه که آن واسطه مقدس از طرف خدا بوسیله وحی ابلاغ مینماید، ضرورت پیدا میکند. وفای به این دو پیمان همانگونه که زندگی را از پوچی نجات داده و آدمی را وارد حیات معقول مینماید، حیات اجتماعی را هم که تار و پودش از پیمانهای افراد تشکیل دهنده اجتماع است، منطقی‌تر و عالیتر و ایدئال‌تر میسازد، شاید این حقیقت را بارها تذکر داده‌ایم که توقع یک زندگی اجتماعی که هر یک از افراد آن، بثمر رسیدن شخصیتیش را با نظر به درک و فهم و تعقل و احساسات و اختیاری که در نهادش وجود دارند در آن زندگی دریابد، بدون دو پیمان اساسی مورد بحث، توقعی است بیجا و انتزاعیست بيمورد. پس تکرار شهادتین و تاکید بر آن

دو، در حقیقت تذکر دائمی به دو اصل اساسی (حیات معقول) است که فقط با قول ثابت انالله و با هدایت پیامبر عزیز به مصالح و مفاسد واقعی و انا الیه راجعون امکان‌پذیر می‌باشد. خداوند متعال پیامبر را برای اظهار حق و گویایی ذکر خود فرستاد. حکمت بعثت پیامبر اعظم نه برای ارائه امتیازات شخصی او مانند اخلاق برین و امانت و غیرذلک بود، و نه برای پرکردن شکم مردم با غذاهای گوناگون و پوشاندن بدن آنان با جامه‌های فاخر و زیبا و نه برای بدست آوردن سروری بر جوامع و سپردن مردم آن جوامع بدست چند خودکامه‌ی شر و پلید مانند بنی‌امیه و بنی‌عباس و غیر آنها و نه برای ترجیح و تقدیم نژاد خود بر دیگر نژادها، زیرا که منابع اولیه اسلام پر از نفی این امور (ریاست و نژاد بازی) بوده و سیر کردن شکم‌ها و پوشاندن بدن‌ها را هم از اساسی‌ترین شرائط و مقدمات بوجود آمدن یک فرهنگ و تمدن اصیل انسانی میدانند نه اینکه این امور و دیگر وسائل معیشت، حکمت اصلی و انگیزه بعثت پیامبر بوده باشد. این خطای ویرانگر را (که هیچ تمدن اصیل واقعی با ارتکاب آن، امکان‌پذیر نخواهد بود) از ذهن خود دور کنیم که میگوید: انگیزه بعثت پیامبران (یا باصطلاح آنانکه نبوت را درک نمیکنند و بر

سمیت نمی‌شناسند، میگویند علت نهائی حرکت و نهضت اینگونه شخصیتها) پدیده معیشت است! اینان در اعماق مغز خود بهتر از دیگران می‌فهمند که هویت ارزشی انسان در تبدیل مواد غذایی به مدفوعات بمدت هفتاد یا هشتاد سال (معمولاً) نیست و اگر اشخاصی پیدا شوند که واقعا معتقد باشند که همه تکاپوها و کوششها و مبارزات و فداکاریها و شهادتها و بعثت انبیاء و صرف عمرها در شناخت و بیان واقعیتها و تحریک انسانها به ورود در مسیر (حیات معقول) فقط برای خوردن و خوابیدن و دفع انواع شهوات بوده است، اینان باید درباره کیفیت کار مغز و وضع روانی خود بیندیشند، زیرا خود آنان باید درد مغزی و روانی خود را تشخیص داده و در صدد پیدا کردن درمان آن برآیند. برای کسیکه خورشید عالم افروز تاریک تلقی شده است، یا بازی بالفاظ را فلسفه زندگی خود تلقی نموده و یا از عالم، انسانیت به مقام والای خفاش بودن ترقی فرموده است!!!! چه حکمتی، چه رسالت، چه هدف اعلائی؟! خلاصه، هیچ یک از اموری که تاکنون گفتیم، علت و حکمت بعثت پیامبر اسلام (و نه دیگر پیامبران علیهم‌السلام) نبوده است. البته همانگونه که بارها طی مجلدات این ترجمه و تفسیر گفته‌ایم، موضوع اقتصاد و معیشت از دیدگاه پیامبر

ان، مخصوصا پیامبر عظیم‌الشان اسلام که با کمال اهمیت تلقی شده، بر پا دارنده و قوام ماده زندگی معرفی شده است، نه هدف و حکمت بعثت، بلکه آنچه که هدف و حکمت بعثت است عبارتست از به ثمر رسیدن شخصیت انسان در گذرگاه طبیعت رو به ابدیت و برای اینکه شخصیت انسان به ثمر برسد قطعی است که باید حق و باطل را بشناسد تا از حق تبعیت کند و از باطل بپرهیزد. حق چیست و باطل کدام است؟ در تعریف حق در این مبحث فقط به این جمله مختصر اشاره می‌کنیم که هر واقعیتی که شایستگی موجودیت را داشته باشد، حق است، چه مربوط به عالم هستی بطور عام باشد و چه مربوط به هویت انسانی باشد، و آنچه که مخالف شایستگی مزبور باشد، باطل است. و میدانیم که عقل محدود انسانی نمیتواند همه حقها و باطلها را که ارتباطی با موجودیت آنان داشته باشد، درک و دریافت کند، مخصوصا آن نوع حق و باطلها که ارتباطی با هویت ماورای طبیعی درون آدمی دارند. لذا ضروری است که خداوند متعال که از مخلوقات خود جریان بر مبنای حق را میخواهد (و خود آنان همه حقها را در همه ابعاد وجودی خود نمی‌شناسد)، بوسیله پیامبران امینش، آنان را با همه حقها آشنا بسازد و آنگاه دستور به حرکت بر مبنای حق را از آنان بخ

واهد. در قرآن مجید تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت و ایصال مردم به رشد و برداشتن بارهای سنگین جاهلیت از دوش انسانها و ارائه طرق پرستش خداوند یکتا و بطور کلی بوجود آمدن حیات شایسته و امثال این امور که هر یک بعدی از شخصیت انسانی را در گذرگاه طبیعت رو به ابدیت بثمر می‌رساند، بعنوان هدف و حکمت بعثت انبیاء مطرح شده است و بدانجهت که امور مزبوره شایستگی واقعیت را دارند لذا حق می‌باشند و همچنین در خطبه اول از نهج‌البلاغه امور ذیل را که هر یک از آنها حق است، بعنوان اهداف بعثت بیان می‌فرماید: ۱- پیمان فطری انسانها را که برای قرار گرفتن در مسیر کمال با خدا بسته‌اند آماده و فاء نمایند. ۲- نعمتهای فراموش شده خداوندی را بیاد آنان بیاورند. ۳- حجتها را بمردم ابلاغ کنند. ۴- سرمایه‌های مخفی عقول مردم را بیرون آورند و در معرض فعلیت قرار بدهند. ۵- آیات قدرت خداوندی را برای بندگان خدا نشان بدهند. ۶- آیات الهی را در معیشت‌هایی که آنان را احیاء میکند قابل دیدن بسازند هر یک از این امور ششگانه که حیات شایسته (حیات معقول) بدون آنها امکان‌پذیر نیست، حق است و پیامبر عظیم‌الشان اسلام مانند انبیای گذشته مامور شناساندن این حقها بمردم و اجرای آنها

در جوامع انسانی بوده‌اند، و اینست معنای آیه مبارکه: هذا کتابنا ينطق علیکم بالحق. (اینست کتاب ما که با شما بر مبنای حق سخن می‌گوید.) خداوند سبحان پیامبر اکرم را برای اشاعه ذکر خداوندی فرستاد. با شیوع ذکر خداوندی در میان انسانها، باضافه اینکه زندگی هر یک از افراد انسانی، تکیه بر بزرگترین پشتیبان مینماید، و با هیچگونه خلا- و بیچارگی و (چکنم؟ چکنم؟) رویاروی نمی‌گردد، زندگی اجتماعی نیز از نوعی نورانیت الهی منور میگردد که جامعه هر گز خود را با چنین سوالی که (چه باید کرد؟) مواجه نمی‌بیند. در آینده بحثی مشروح درباره چه باید کرد؟ که خردمندان همه جوامع در همه دورانها، آنرا در مقابل چشمانشان می‌بینند خواهیم داشت. البته همه ما میدانیم که هر کتاب و هر گونه ارائه‌ای که در پاسخ (پس چه کرد؟) به افکار بشری عرضه شده است، اگر آن اهداف زندگی را که پیامبران عظام برای وصول به هدف اعلائی زندگی ابلاغ فرموده‌اند، از پاسخ منها کرده‌اند، نه تنها پاسخ مفیدی عرضه نکرده‌اند، بلکه دردها و مشکلات دیگری را هم بر دردها و مشکلات بشری افزوده‌اند. پیامبر اکرم رسالتی را که از طرف خدا مامور به ابلاغ آن بوده است با کمال امانت ادا فرمود و در حالیک

ه به رشد و کمال مناسب وجود مبارکش نائل آمده بود، رخت از این جهان بریست. آن بزرگوار کمترین مسامحه و بی‌اعتنائی در ماموریت عظمائی که به وی محول شده بود، روا نداشت، بلکه چنان جد و جهد و تلاش فرمود که آیتاتی در این باره به آن حضرت نازل شد که خود را به مشقت فوق طاقت نیندازد، از آنجمله: ۱- طه. ما انزلنا علیک القرآن لتشقی (ما قرآن را بتو نازل نکردیم که به مشقت بیفتی.) در بعضی از تفاسیر آمده است که آن حضرت شبها را تا صبح در حال نماز و نیایش می‌گذراند و از اینجهت بزحمت فراوان افتاده بود، لذا خداوند متعال فرمود که این کتاب را برای آن نفرستادیم که خود را به مشقت و زحمت بیندازی. ۲-

فلعلک باخع نفسک علی آثارهم ان لم یومنوا بهذا الحدیث اسفا. شاید تو (ای پیامبر) خود را بجهت ایمان نیاوردن مردم به این دین بعلت تاسف، هلاک بسازی. ۳- لعلک باخع نفسک الا یكونوا مومنین. (شاید تو خود را از بیم آنکه آنان ایمان نیاورند به هلاکت بیندازی). این آیات و امثال آنها بخوبی نشان می‌دهد که جانفشانی‌های پیامبر عظیم‌الشان اسلام در ادای رسالت در چه حدی بوده است که خداوند سبحان او را از به هلاکت انداختن خود در راه ادای رسالت باز می‌دارد. تحمل

آن جانفشانیها و مشقتها در ادای رسالت، معلول معرفت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به اهمیت امانت رسالت بوده است که در آیات زیر اشاره‌ای بان شده است: و ان کادوا لیفتنونک عن الذی اوحینا الیک لتفتری علینا غیره و اذا لا تخدوک خلیلا. و لولا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قلیلا. اذا لادقناک ضعف الحیات و ضعف الممات ثم لا تجدلک علینا نصیرا. (آنان (مشرکان) در این صدد برآمدند که تو را از قرآن (یا هر چه) که بتو وحی کرده‌ایم منحرف بسازند و در اینصورت تو را برای خویشتن دوست اتخاذ می‌کردند. و اگر ما قلب تو را محکم و ثابت نمی‌کردیم، اندک تکیه‌ای به آنان می‌کردی، در اینصورت دو برابر عذاب زندگی (مشرکان) و دو برابر عذاب مرگ (مشرکان) را بتو می‌چشاندیم، پس از آن دیگر برای خود از ما کمک و نصرتی نمی‌یافتی. و لو تقول علینا بعض الاقاویل. لاخذنا منه بالیمین. ثم لقطعنا منه الوتین فما منکم من احد عنہ حاجزین. (و اگر پیامبر گفتارهایی را بما ببندد، دست او را می‌گیریم. سپس رگ قلبش را قطع می‌کنیم و هیچ کس از شما نمیتواند این عذاب ما را از او دفع نماید). این آیات مانند آیات قبلی شدیدترین تهدید را متوجه پیامبر گرامی صلی الله علیه و آ

له و سلم نموده است. و ما ییقین میدانیم که خود آن بزرگوار بمقامی از رشد انسانی و تهذب روحی و تخلق به اخلاق الله رسیده بود که کمترین احتمال نمیرفت که در رسالت الهی که بعهدہ گرفته بود، کمترین تجاوز و انحراف و خلاف امانت انجام بدهد. با اینحال خداوند سبحان تهدیدات مزبور را متوجه پیامبر اکرم نموده تا اهمیت بینهایت رسالت را، هم برای خود آن حضرت و هم برای همه انسانها اثبات فرماید. و خلف فینا رایه الحق، من تقدمها مرق، و من تخلف عنها زهق، و من لزمها لحق (و در میان ما پرچم حق (کسی که پرچم حق را بدوش می‌کشد) را جانشین ساخت که هر کس از آن پیشی گرفت، از دین خارج گشت و هر کس از آن حامل پرچم عقب افتاد، در هلاکت سقوط کرد و هر کس ملتزم تبعیت از او گشت بسعادت واقعی نائل آمد). از پرچم حق دور نشوید که هلاک قطعی است. گفته شده است: مقصود از پرچم حق در جملات مورد تفسیر، (کتاب الله) و (عترت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) است که عبارت است از خود امیرالمومنین و فرزندان معصوم او علیهم السلام، ابن ابی‌الحدید در تفسیر این خطبه می‌گوید: و رایه الحق: الثقلان المخلفان بعد رسول الله صلی الله علیه و آله و هما الكتاب و العتره. (و پرچ

م حق، آن دو ثقل بودیعت نهاده شده و پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است که عبارتند از کتاب و عترت). محقق مرحوم حاج میرزا حبیب‌الله هاشمی خوئی می‌گوید: مقصود از پرچم حق دو ثقل بودیعت نهاده شده است که عبارت است از کتاب و عترت، یا فقط ثقل اکبر است. و اینکه برای کتاب و عترت یا فقط برای کتاب، پرچم را استعاره آورده است، برای آن است که رهروان مسیر الهی بوسیله آن دو هدایت می‌شوند و راه را پیدا میکنند. دلیل این مطلب که منظور از پرچم حق در جملات مورد تفسیر، امیرالمومنین و دیگر افراد عترت معصوم علیهم السلام می‌باشند، صفاتی است که در جملات بعدی برای پرچم حق آمده است. این صفات برای شخص است نه کتاب و سنت. دلیلها مکیث الکلام، بطیء القیام، سریع اذا قام، فاذا اتمتم النتم له رقابکم، و اشترتم الیه باصابعکم، جاء الموت فذهب به. فلبثتم بعده ماشاء الله حتی یطلع الله لکم من یجمعکم و یضم نشرکم (متانت و درنگ در سخن پرچم حق با تامل و بردباری قیام می‌کند و وقتی که قیام کرد با سرعت و کمال جدیت به تکاپو می‌پردازد. هنگامیکه شما گردن برای او فرود آوردید و برای تعظیم موقعیت او با انگشتانتان به او اشاره کردید، مرگ به سراغش آمد و او را

برد. پس از چشم بستن او از این دنیا، تا زمانی که خدا بخواهد درنگ خواهید کرد، تا خدا در میان شما کسی را ظاهر سازد که شما را جمع و پراکندگی شما را به تشکل مبدل نماید). صفات راهنما و تفسیر کننده پرچم حق از اینقرار است: ۱- مکیث الکلام،

یعنی آن دلیل و راهنما در سخن گفتن دارای متانت است و درنگ مینماید. افزایش عقل با کمی سخن رابطه مستقیم دارد. در توصیف شخصیت‌های بزرگ، کم سخن گفتن را یکی از صفات بارز آنان محسوب نموده‌اند. مضمون این روایت به بعضی از ائمه معصومین علیه‌السلام نسبت داده شده است که فرموده‌اند: من کمل عقله قل کلامه. (کسی که عقلش کامل شد، سخنش کم می‌شود). اصلی است معروف که میگوید: لیس کلما یعلم یقال. (شایسته نیست هر چه که دانسته شود گفته شود). اصلی که مضمونش نزدیک به این اصل و عبارت دیگری از عنوان مبحث ما است (افزایش عقل با کمی سخن رابطه مستقیم دارد) میگوید: برای اثبات حماقت یک فرد همین کافی است که هر چه را بداند، بگوید یا هر چه را از ذهنش خطور کند بزبان بیاورد. و صحت این قضایای سه گانه که یک حقیقت را دربردارند مستند به درک واقعیاتی است که بسیار اهمیت دارند، از آنجمله: یک- محتویات حافظه و فعالیت

های ذهنی و جریانهای استنتاجی در مغز همیشه با واقعیتهای مطابق نیستند، و اگر کسی حافظه و ذهن و دیگر نیروهای مغزی را آزاد بگذارد که هر چه در آنها وجود دارد و در جریان است، بوسیله زبان و قلم بیرون بریزد، در حقیقت مانند کسی است که صخره‌ای را از روی قله کوه آتشفشان بر میدارد و آن کوه همه گونه مواد مفید و مہلک را از خود بیرون میریزد. اگر انسان از آن مردم لابالی و احمق بوده باشد، با رها کردن حافظه و ذهن و مغزش مانند کسی است که در مجرای فاضلاب یک شهر یا یک محله را برداشته است. دو- گاهی حقایقی در درون آدمی وجود دارند که هر اندازه بوسیله زبان و قلم بروز نکند و مورد اهمیت شخصیت آدمی هم بوده باشند، پخته‌تر و پرمعنی‌تر و منتج‌تر میگردند: هان و هان این راز را با کس مگوی گر چه شاه از تو کند بس جستجوی تا توانی پیش کس مگشای راز بر کسی این در مکن زنهار باز چونکه اسرار نماند در دل شود آن مرادت زودتر حاصل شود گفت پیغمبر هر آن کاو سر نهفت زود گردد با مراد خویش جفت دانه چون اندر زمین پنهان شود سر آن سرسبزی بستان شود زر و نقره گر نبودندی نماند پرورش کی یافتندی زیر کان در مضمون آیات فوق مخصوصا در مضمون حدیثی که

ه مولوی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل نموده است مطلب بسیار مهمی وجود دارد که تجربه‌ها نیز دلالت بران دارند که درون اشخاص راز دار به اضافه اینکه از ظرفیت و متانت با اهمیتی برخوردار است، خاصیتی در خود صفت رازداری وجود دارد که شاید قبول آن برای اشخاص محسوس پرست دشوار باشد، ولی خواه برای آنان دشوارتر باشد یا آسان، این حقیقتی است که فراوان مشاهده شده است که- چونکه اسرار نماند در دل شود آن مرادت زودتر حاصل شود احتمال می‌رود این خاصیت ناشی از این باشد که خودداری از ابراز سر، موجب به جریان افتادن نیروهای مغزی و روانی برای فهم اصول و مبادی و نتایج قابل استفاده از آن سر بوده باشد، چنانکه در شماره دوم اشاره کردیم. سه- گاهی چنین است که حقیقتی با بیان آن با زبان یا قلم، بدانجهت که از دالانهای محدود کننده میگذرد و با وسیله‌ای محدود در عرصه‌ای محدود کننده نمودار میگردد، لذا عظمت هویت خود را که در مغز و روان داشته است، از دست میدهد. مثلا انسان موقعی که بخواهد محبت خالصانه و معقول خود را درباره موضوعی یا کسی ابراز نماید، قطعی است که عوامل زمان و مکان و دیگر شرایط و موقعیت ابراز محبت مخصوصا قالبهای محدود کنن

ده الفاظ، هویت حقیقی آن محبت را بقدری محدود خواهند کرد که با واقعیت آن محبت قابل مقایسه نخواهد بود. هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون بعشق آیم خجل گردم از آن متکلم اگر بهره‌ای از خرد و وجدان داشته باشد، باید بگوید: من این موضوع را با این شرایط و در موقعیت مخصوص و با وسائل محدود و محدود کننده بیان می‌کنم نه حقیقت آنرا، ولی کجا است این خرد و این وجدان!!! چهار- اگر ما بخواهیم ظرفیت و دیگر خصوصیات شنونده سخن را مراعات کنیم، حتما باید از ابراز نود در صد سخنان، خودداری نماییم: در مثنوی در داستان طوطیان که بازرگان پیام طوطی را به هندوستان می‌برد و آنرا به طوطیان آن سرزمین می‌رساند، چنین آمده است: مرد بازرگان پذیرفت آن پیام کاو رساند سوی جنس از وی سلام چونکه تا اقصای هندوستان رسید در بیابان طوطی چندی بدید مرکب استانید و پس آواز داد آن سلام و آن امانت باز داد طوطی‌ای زان طوطیان لرزید و پس اوفتاد و

مرد و بگسستش نفس شد پشیمان خواجه از گفت خبر گفت رفتم در هلاک جانور این مگر خویشست با آن طوطیک این مگر دو جسم بود و روح یک این چرا کردم چرا دادم پیام سوختم بیچاره را زین گفت خام این زبان چون سن گگ و فم آهن وش است و آنچه بجهد از زبان چون آتشست سنگ و آهن را مزن بر هم گزاف گه ز روی نقل و گه از روی لاف زانکه تاریکست و هر سو پنبه‌زار در میان پنبه چون باشد شرار ظالم آن قومی که چشمان دوختند وز سخنها عالمی را سوختند عالمی را یک سخن ویران کند روبهان مرده را شیران کند جانها در اصل خود عیسی دمند یک زمان زخمند و دیگر مرهمند گر حجاب از جانها برخاستی گفت هر جانی مسیح آساستی گر سخن خواهی که گوئی چون شکر صبر کن از حرص و این حلوا بخور صبر باشد مشت‌های زیر کان هست حلوا آرزوی کودکان پنج- سخن بی‌اندیشه و کلام بی‌تدبیر و تعقل، نه تنها خود انسان را دچار نکبت و سیه روزی میکند و نه تنها ممکن است جامعه‌ای را به آتش بکشد و فرهنگ آن جامعه را تباہ بسازد و ارزشهای آن را دگرگون نماید، بلکه ممکن است عظمت و ارزشهای تحصیل شده در طول قرون و اعصار را که با بذل مساعی و فداکاریهای اقوام و ملل بدست آمده است، ساقط کند. مضمون این مطلب در بعضی از کلمات قصار امام علیه‌السلام آمده است که لسان العاقل من وراء قلبه- فاذا اراد الکلام تفکر فان کان له قال و انکان علیه سکت- و قلب الجاهل من وراء لسانه فان هم بالکلام تکلم به من غیر ترو سواء کان له ام علیه. (زبان مردم خردمند پشت قلبش قرار دارد، لذا هنگامیکه بخواهد سخنی بگوید، می‌اندیشد، اگر سخن بسود او بود، بزبان می‌آورد و اگر بزبان او بود، سکوت می‌کند و قلب نادان در پشت زبانش قرار گرفته است. اگر قصد کند که سخنی بگوید، بدون اندیشه و تأمل آنرا می‌گوید، خواه به سود او باشد یا بر ضرر او.) ۲- بطیء القیام. (او با تأمل و تحمل و بردباری قیام میکند.) قیام برای رهبری و اصلاح جامعه و ایجاد نهضت و انقلاب، یک کار ساده‌ای نیست که انسان بتواند در مدت کمی و با اطلاعاتی اندک و با قدرتی ناچیز و با بی‌ظرفیتی و بی‌اعتنائی به جان و مال و ناموس انسانها انجام بدهد. آیا مقداری فراوان از نکبت‌ها و بدبختی‌ها و کشتارهای انسانها معمولی از دست‌پاچگی و عجله در کسانی نبوده است که قیام کرده و خود را و دیگران را بر باد فنا داده‌اند؟ چه بسا اقداماتی که بجهت نبودن قدرت یا کم‌ظرفیتی متصدیان آنها نه تنها به، بلکه نتایج متضادی را بوجود آورده‌اند. آری، در نتیجه نرسیده‌اند عین حال که خدا میفرماید: فتواصوا بالحق میفرماید: و تواصوا بالصبر. (همدیگر را به حق توصیه نمایید و همدیگر را به صبر توصیه کنید.) یعنی چنان ن

یست که حق در هر موقعیتی قابل فهم و تفهیم و اجرا در میان مردم باشد، چنانکه در تاریخ حیات انبیاء و مصلحین عظام می‌بینیم که چه متانت و آرايشی در اجرای رسالت و قیام داشته‌اند. شیخ حر عاملی از صدوق با اسنادش از امیرالمومنین علیه‌السلام در وصیتش به محمد بن الحنفیه چنین نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: من استقبل وجوه الاراء عرف مواقع الخطاء و من تورط فی الامور غیر ناظر فی العواقب فقد تعرض لمفطعات النوائب و التدبیر قبل العمل یومنک من الندم و العاقل من و عظه التجارب و فی التجارب علم مستانف و فی تقلب الاحوال علم جواهر الرجال. (هر کس با ابعاد و جهات مختلف آراء رویاروی شود. موارد خطا را می‌فهمد و هر کس بدون تأمل خود را در امور غوطه‌ور بسازد و نظری به عواقب کارها نداشته باشد. قطعا خود را در معرض ناگواریهایی ناراحت کننده قرار داده است. و تدبیر پیش از عمل ترا از پشیمانی نجات میدهد. و عاقل کسی است که تجارب، او را پند میدهد، و در تجارت است علم جدید و در دگرگونی احوال، جوهر مردان معلوم میگردد. در این وصیت مبارک عالی‌ترین نکات سازنده متانت و عظمت روحی انسانها گوشزد شده است: ۱- ظرفیت برای تحمل و بردباری برای درک و شناخت آراء و عقا

ئد دیگران. مسلم است که موفقیت مزبور بگذشت زمان و کوشش برای تتبع و تفحص عقائد و نظریات دیگران، نیازمند است. ۲- بر عکس، کسی که بدون تأمل خود را به امواج گوناگون رویدادها بزند و هیچ نگرشی به آینده نداشته باشد، قطعی است که مصائب و ناگواریهایی او را در خود غوطه‌ور خواهند ساخت. اگر دیروز را بفراموشی بسپارید و امروز بفکر فردا نباشید، با زندگی بی‌هویت و تجزیه شده به لحظات گسیخته از هم، محکوم بحرکت بی‌اراده‌ای خواهید بود که از این راه با کمال بی‌خیالی بزرگترین

خدمت را برای قدرت پرستان خود کامه در راه تحصیل آرمانشان که سلطه‌گری مطلق بر انسانها است، انجام خواهید داد. از این مطلب که امیرالمومنین علیه‌السلام آنرا مانند یک اصل ثابت بیان فرموده است، بی‌پایه بوده طرز تفکر کسانی که همواره خود را از دیروزها گسیخته و با کمال بی‌اعتنائی به فرداها، در امروزهای بریده از گذشته و آینده زندگی می‌کنند، کاملا اثبات می‌شود و حماقت کسانی که در مکتب پوچ‌گرائی، با لالائی مرگبار (دم از غنیمت بشمار، مرگ نزدیک است) در خواب عمیقی فرو می‌روند که هرگز بیداری بدنبال ندارد، روشن می‌گردد. لذا باید با حق‌الیقین بپذیریم و به همه هم کاروانیان خود در گذرگا

ه حیات با کمال صراحت بگوییم: ارکان اساسی حیات آدمی با گذر از سه نقطه جاری از زمان بنام دیروز و امروز و فردا که سخت بهم پیوسته و قابل تفکیک از یکدیگر نیستند. شکل می‌گیرد و بجریان خود ادامه میدهد. بهمین جهت است که آدمی با بی‌اعتنائی به دیروز و آنچه که در آن بوقوع پیوسته (و در عین حال که اثر خود را در شخصیت آدمی بجا گذاشته، خواسته یا ناخواسته علل رویدادهای امروز و فردا را هم پایه‌گذاری کرده است) رکن اساسی یکم حیات خود را تباہ می‌سازد. و با بی‌خیالی درباره امروز و آنچه که در آن بوجود می‌آید که توضیح دهنده حوادث دیروز و علل رویدادهای فردا است، رکن اساسی دوم حیات خود را نابود میکند. و با ندادن اهمیت به دیروز و فردا و سپردن خویشتن، با امواج و رویدادهای محیط و اجتماع و مقتضیات خواسته‌های ((خودطبیعی)) در امروز (بریده از دیروز و فردا) رکن اساسی سوم حیات خود را از بین می‌برد. در نتیجه، او با کمال بی‌خیالی و در عین خرسندی! با اجزای گسیخته و از هم پاشیده هویت شخصیت، شخصیت در حرکات تجزیه شده در دیروزها و امروزها و فرداها که نمایش حیات دارد، روزگار خود را بدون ارکان برپا دارنده و بدون اراده اثبات کننده خویشتن، سپری می‌کند

و با این حرکات بی‌اراده و بی‌ارکان، حیات خود را در دوستی و حتی با قبول منت در اختیار خود محوران قدرت پرست قرار می‌دهد خود را محورانی که برای گسترش و تعمیق سلطه‌گریهای خودکامانه خود، از همه دیروزها و امروزها و فرداهای آن پیروان مکتب ((دم را غنیمت بشمار)) هر گونه اطلاع بدست آوردن و آنان را مهمیز زنان بهر کجا که بخواهند می‌رانند. کار کسی دیروز و امروز و فردا برای حیات و ارکان اساسی است، موجی مفید در اقیانوس ابدیتست. بیدار شوید، این ندای آسمانی حیات بخش را که از دهان پیشوای معصوم طنین انداخته است، بشنوید و بپذیرید که فرموده است: *اعمل لدنیاک کانک تعیش ابدًا و عمل لاخرتک کانک تموت غدا.* (برای دنیای خود چنان عمل کن و بکوش که گوئی در این دنیا زندگی ابدی خواهی داشت و برای آخرت خود چنان عمل کن و بکوش که گوئی فردا دیده از جهان فرو خواهی بست). هیچ متفکر و هیچ مکتبی در طول تاریخ نتوانسته است اهمیت زمان را برای حیات آدمی اینگونه مطرح نماید، زیرا با اینکه یقینی است که هیچ آدمیزاده‌ای در این دنیا به زندگی ابدی نائل نخواهد گشت، با اینحال پیشوای انسانها و انسانیت میفرماید کار و کوشش و آگاهی و اهمیت برای کارهای دنیوی درجه‌ای

باید باشد که نه تنها فرداها را مورد محاسبه قرار داده و آنرا مانند امروز تلقی نماید، بلکه بخود بقبولاند که کار و نتیجه آن که وی بوجود می‌آورد، برای ابد بهمه انسانها مربوط خواهد گشت. پس محاسبه ابدیت برای هر کاری از یک مسلمان صادر می‌شود، یک محاسبه با اهمیتی است. شیخ حر عاملی از شیخ ابو جعفر محمد بن الحسن طوسی از ابوقتاده قمی از جعفر بن محمد الصادق علیه‌السلام چنین نقل کرده است: *لیس لحاقن رای و لالملول صدیق و لالحسود غنی و لیس بحازم من لا ینظر فی العواقب و انظر فی العواقب تلقیح للقلوب.* (برای کسیکه به بیماری ادرار (جمع شدن و ریزش آن بی‌اختیار) مبتلا است رای نیست، و برای شخص پرمال و تنگ حوصله دوستی وجود ندارد، و آدم حسود هرگز به غنی نمیرسد. و حسابگر و محتاط نیست کسی که در عواقب امور نمی‌باشد. نظر و تفکر در عواقب امور، تلقیح (حقایق) بر قلوب است). علت اینکه رای و نظری برای کسیکه مبتلا به بیماری بول است، وجود ندارد، عدم تمرکز قوای مغزی است که بجهت اشتغال احساس و اندیشه به بیماری مزبور بوجود می‌آید و بهمین ملاک، هر عارضه جسمانی و روانی که موجب عدم تمرکز قوای مغزی می‌باشد، مانند غضب و دردهای موضعی شدید و اختلاف

روانی

مانع از اظهار رای و نظر صحیح می‌باشد. آدمی که حسود است هرگز به غنی نمی‌رسد، زیرا هر امتیازی را در هر کسی که می‌بیند، زوال آن را از آن شخص و تملک آن را برای خود می‌خواهند. کسی که در عواقب امور نمی‌اندیشد، زندگی او بی‌احتیاط سپری می‌شود، در حالیکه زندگی آدمی بجهت ظرافت و حساسیت شدید در برابر انگیزه‌ها و عوامل، نیازمند محاسبه آینده‌ها است که بذره‌های حوادث واقع در آنها، در دیروزها و امروزها کاشته می‌شود. سپس امام می‌فرماید: نظر و تفکر در عواقب امور، تلقیح (حقایق) بر قلوب است. این مطلب، نهایت ضرورت و عظمت آینده‌نگری و اندیشه در فردا را که بدون محاسبه دیروز و امروز امکان‌پذیر نیست، با کمال وضوح اثبات مینماید. ابوجعفر احمد بن خالد برقی از ابوجعفر امام محمد بن الباقر علیه‌السلام چنین نقل کرده است: اتی رجل رسول الله علیه و آله و سلم، فقال: علمنی یا رسول الله. فقال: علیک بالیاس مما فی ایدی فانه الغنی الحاضر. قال: زدنی یا رسول الله. قال صلی الله علیه و آله و سلم: ایاک و الطمع فانه الفقر الحاضر. قال زدنی یا رسول الله. قال صلی الله علیه و آله و سلم: اذا هممت بامر فتدبر عاقبه فان یک خیرا و رشدا فاتبعه و ان یک غیا فاجتنبه.

(مردمی بخدمت حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد شد و گفت: ای رسول خدا، مرا تعلیم فرما. پیامبر اکرم فرمود: بر تو بار قطع امید از آنچه که در دست مردم است، زیرا قطع امید از آنچه که در دست مردم است، بی‌نیازی فعلی (تحقق یافته) است. آن مرد گفت: ای رسول خدا، بر تعلیمت بیفزایم. آن حضرت فرمود: هنگامیکه قصد کردی امری را انجام بدهی، در عاقبت آن امر بیندیش، اگر عاقبت آن خیر و رشد باشد، از آن امر تبعیت کن (انجام بده) و اگر گمراهی باشد، از آن امر بپرهیز. ملاحظه می‌شود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با اینکه با آموزش از قرآن مجید بهتر از همه میدانست که نه تنها دور بلکه فردا، حتی یک لحظه بعد را هم انسان نمیتواند پیش بینی قطعی نماید، زیرا دستور قرآنی چنین است که و لا تقولن لشیء انی فاعل ذلک خدا الا ان یشاء الله. (و هیچ چیزی را مگو که من آنرا فردا انجام خواهم داد مگر (اینکه بگوئی) اگر خدا بخواهد.) با اینحال دستور به آینده‌نگری و عاقبت اندیشی می‌دهد. و از دو دستور ((در عاقبت امور بیندیش)) ((و همه امور بدست خدا است)) این قانون استخراج می‌شود که عاقبت اندیشی بشر مانند کار و کوشش او امواجی است که او در دریای فیض اله

ی که همین عالم موجودات است، بوجود می‌آورد. ۳- سریع اذا اقام. (و وقتی که قیام کرد، با سرعت و کمال جدیت به تکاپو می‌پردازد.) پس از آنکه مقدمات قیام تکمیل یعنی قدرت و دیگر وسائل قیام آماده گشت، توقف و درنگ را جائز نمیداند. این جریان در تاریخ زندگی امیرالمومنین علیه‌السلام بطور کامل مشاهده شده است، یعنی هر دو صنف ((تامل و بردباری در قیام)) و در ((سرعت و کمال جدیت در تکاپو)) کاملا در زندگی امیرالمومنین علیه‌السلام دیده شده است. ما در همین نهج البلاغه با بیانات مختلفی این مضمون را از آن حضرت می‌شویم که می‌فرماید: دعونی و التمسوا غیری. (مرا رها کنید و کس دیگری را برای حکومت جستجو نمائید.) چنانکه صفت دوم، را هم در مواردی از خطبه‌ها و هم در مواردی از نامه‌ها مشاهده می‌کنیم که با کمال صراحت و جدیت همه کوشش‌ها و تکاپوها و جهادها و عزل‌ها و نصب‌ها و دیگر شئون زمامداری را با استناد به مشروعیت زمامداری خود انجام میدهد و کمترین قصور و مسامحه را بخود راه نمیدهد. فاذا اتمت الیوم له رقابکم، و اشرتم الیه باصابعکم، جاءه الموت فذهب به، فلبثتم بعد ما شاء الله حتی لکم من یجمعکم و یضم نشرکم (و هنگامیکه شما گردن برای او فرود آوردید و

برای تعظیم موقیت او با انگشتانتان به او اشاره کردید، مرگ بسراغش آمده او را خواهد برد. پس از چشم فرو بستن او از این دنیا، تا زمانی که خدا بخواهد درنگ خواهید کرد تا خداوند در میان شما کسی را ظاهر نماید که شما را مجتمع نموده و پراکندگی شما را به شکل مبدل نماید.) آری، مردم دوران علی علیه‌السلام پس از گذشت سالیان متمادی، برخاستند که او را بشناسند و تسلیم او گردند، ولی دریغاً که وقت گذشته و دیر شده بود. اکنون دیگر علی شناسی دیر شده و وقتی برای شناسائی خورشید که فضا را در حال ترک کردن است و تنها اشعه‌ای از آن، چشمان آدمیان را می‌نوازد، نمانده است. آنهمه سالیان متمادی برای علی شناسی کم

نمود، همانگونه که یک عمر معمولی برای شناخت خوشتن و رهائی از بیماری ((از خود بیگانگی)) زمان اندکی نیست. عده‌ای فراوان از آن مردم علم در حد اعلا- و شجاعت در بالاترین درجه و تقوی و عرفان نظری و عملی در والاترین مقام را در آن وجود نازنین میدیدند، ولی درصدد بر نیامدند که به آن خورشید روح افروز نزدیک شوند و از انوار آن، بهره‌ها، برای ((حیات معقول)) خوشتن بجویند، شاید هم در طلسم فردا و فردا خود را گرفتار کرده بودند. نزدیکتر به واقعیت اینست که

بگوئیم: آنان خود را تشنه نمیدیدند، یا سراب آب نمای خوشیهای زندگی نمیگذاشت که در جستجوی آب حیات بخش روح برآیند. ولی عظمت ابعاد شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام بطور نسبی تدریجا آشکار میگشت و کم کم بشماره انسانهایی که تا حدودی آن بزرگوار را بجای می‌آوردند، افزوده میشد. بلی، قانون حیات همین است که شخصیت‌های بزرگ الهی برای همیشه پوشیده نمیماند اگر چه تلاشهای تبلیغی برای مخفی نمودن چهره‌های آنان از حد بگذرد، چنانکه گفته شده است پس از شهادت آن حضرت، در شام شامی که معاویه با درهم و دینار بیت‌المال مسلمین و عمرو بن عاص با حيله گریهای ماکیاولی اش اغلب مغزهای مردم آنرا شستشو داده بودند وقتی که گفته می‌شد: امیرالمومنین علیه‌السلام را در کوفه در مسجد در محراب عبادت شهید کردند، مغزهای شستشو شده می‌پرسیدند: مگر علی بن ابیطالب نماز می‌خواند؟! اف بر تو ای دنیا، سرافکنده باشید ای جاه‌پرستان و قیح، که برای رفت و آمد چند روز بیشتر میان آخور و جایگاه دفع مدعوفتان، می‌خواهید روی خورشید را با گل بیالائید!! و بشریت را از نعمت انوار صاحبان رسالت الهی محروم بسازید!! بروید پاسخ اعمالتان را به آن قاضی مطلق بدهید که خود شاهد اعمالتان بوده اس

ت. بگذریم، گفتیم مطابق جملات امیرالمومنین که هم اکنون آنها را تفسیر می‌کنیم تدریجا بر شماره علی شناسان افزوده می‌گشت، ولی چه فائده از آن علی شناسی، که بجهت بسر رسیدن روزگار عمر آن حضرت نتیجه‌ای جز اسف و دریغ و حیف و ایکاش گفتن ثمری برای آنان نداشت. آری، آنان کم کم داشتند به خود می‌آمدند که ناگهان علی علیه‌السلام بجای خطبه‌ها و آن سخنان الهی انسانساز، آماده‌ی گفتن (قسم به خدای کعبه رها شدم و به منزله نهائی و به قصدم نائل گشتم.) می‌گشت دگرم بوراق غیب جان ز قیود کرده مجردا طیران روح زحد تن دگرم کشدیده بلا جدا در اینجا بسیار مناسب است یادآوری داستانی که مولوی در مثنوی درباره جهل انسان به خویشتن آورده است که شبیه به جهل او درباره رهبر حقیقی او است، در صورتیکه آدمی همه سالیان عمر و مدت مناسبی را با خویشتن و رهبرش میگذارند. آدمی در این سالیان عمر هزارها علم و شناخت بدست می‌آورد، و به بیان امروزی در اعماق اقیانوسها به سیر و سیاحت می‌پردازد، کرات فضائی را زیر پا میگذارد، در صحنه شناخت‌های بسیار دقیق اتمی به محاسبات ریاضی و مشاهدات فیزیکی می‌پردازد و برای بدست آوردن سود مادی و مقام و شهرت اجتماعی کارهای محیرالعقول انجام

م میدهد و بطور کلی او همه چیز را درک می‌کند و میفهمد که باید موقعیت خویشتن را در این جهان هستی دریابد و تسلیم قوانین سازنده آن باشد، ناگهان آفتاب عمر برب بام رسیده و مجالی نمانده است. داستان بقرار زیر است: ای برادر بود اندر ما مضمی شهرئی با روستائی آشنا روستائی چون سوی شهر آمدی خرگه اندر کوی آن شهری زدی دو مه و سه ماه مهمانش بدی بردکان او و برخوانش بدی هر حوائج را که بودش آن زمان راست کردی مرد شهری رایگان در یکی از روزها که شاید محبت و احسان مرد شهری درباره آن روستائی بیش از اندازه بروز کرده بود، یا شاید از آنجهت که وجدانش برای ادای حق مرد شهری که حرکت کرده بود، احتمال هم می‌رود که برای رفع شرمندگی از خدمات مرد شهری که فقط در مواقع رویارویی از اندکی از خود نشان میداد، حيله و مکرری براه انداخته بود و بهر جهت، روستائی رو به شهری کرد و گفت ای خواجه تو هیچ می‌نایی سوی ده فرجه جو الله الله جمله فرزندان بیار کاین زمان گلشن است و نو بهار یا به تابستان بیا وقت ثمر تا ببندم خدمت را من کمر خیل و فرزندان و قومت را بیار در ده ما باش خوش ماهی سه چار در بهاران خطه ده خوش بود کشتزار و لاله

دلکش بود روستائی با بیاناتی شیوا از مناظر روستا در فصل بهار تابلوها کشیده و تحریرات نمود و اثبات کرد که مرد شهری را خوب شناخته و شایستگی او را برای مهمانی ماهها در روستای خویش می‌فهمد و برای ساکت کردن و دفع اصرار روستائی وعده دادی شهری او را دفع حال تا در آمد بعد وعده هشت سال او به هر سالی همی گفتی که کی عزم خواهی کرد آمد ماه دی او بهانه ساختی کامسالمان از فلان خطه بیامد میهمان سال دیگر گر توام وارھید از مهمات آنطرف خواهم دوید روستائی این بار از راه تحریک عواطف وارد شده گفت هستید آن عیالم منتظر بهر فرزندان تو ای اهل بر روستائی هر سال از این رجزها و حماسه‌ها میخواند و می‌رفت- باز هر سال از طمع او آمدی خیمه اندر خانه شهری زدی خواجه هر سالی ز زر و مال خویش خرج او کردی گشادی بال خویش آخرین کرت سه ماه آن پهلوان خوان نهادش بامدادان و شبان روستائی مثل همیشه، زبان به تملق و حيله گری گشود و چند وعده چند بفریبی مرا از خجالت باز گفت او خواجه را چرا نمی‌آیی؟! مگر من بشما دروغ می‌گویم؟! مگر من حيله گری برای شما براه انداخته‌ام؟! گفت خواجه جسم و جانم وصل جوست لیک هر تحویل اندر حکم ه

وست بلی، ای دوست عزیز، اگر نمیدانی بعد از این بدان: آدمی چون کشتی است و بادبان تا کی آرد باد را آن بادبان اگر آن روستائی حيله گر معنای این مطلب را هم در بیت آمده است، می‌فهمید، باز خود را در افقی بالاتر از فهم مرد شهری دیده و خواسته خود را تکرار میکرد، لذا باز سوگندان بدادش کای کریم گیر فرزندان بیا بنگر نعیم به سوگند یاد کردن هم قناعت نکرده دست او بگرفت سه کرت به عهد کالله الله زو بیا بنمای جهد روستائی دید که مرد شهری را نمیتواند برای مسافرت به روستا آماده کند، ایندفعه از راه موثرتری وارد شد و بفریفتن خاندان مرد شهری (زن و فرزندان او) پرداخت- بعد ده سال و بهر سالی چنین لابه‌ها و وعده‌های شکرین روستائی در تملق شیوه کرد تا که حزم خواجه را کالیوه کرد از پیام اندر پیام او خیره شد تا زلال حزم خواجه تیره شد هم در اینجا کودکانش در پسند نرع و نلعب به شادی می‌زدند همچو یوسف کش ز تقدیر عجب نرع و نلعب و ببرد از ظل آب آن نه بازی است بلکه جانبازیست آن حيله و مکر و دغا بازیست آن تحریرات و دمدمه‌های روستائی، کودکان ساده لوح مرد شهری را فیلسوف کرد!! و حرکت قانونی را که همه جهان هستی را

فرا گرفته است به رخ پدر کشیده و پدر را متوجه ساختند که همه چیز در حرکت است و ما هم باید حرکت کنیم و رهسپار روستا شویم، وانگهی تو ای پدر حق‌ها بر گردن او داری او می‌خواهد بعضی از حقوق تو را ادا کند کودکان خواجه گفتند ای پدر ماه و ابر و سایه هم دارد سفر حق‌ها بر وی تو ثابت کرده‌ای رنجهای در کار او بس برده‌ای او همی خواهد که بعضی حق آن واگذار چون شوی تو میهمان مرد شهری درسها آموخته بود- گفت حق است، ولی ای سیبویه اتق من شر من احسنت الیه ای همسر و فرزندان من، من به این روستائی احسانها و محبت‌ها نموده‌ام، ممکن است از آنهمه احسانها و محبتی که من درباره او انجام داده‌ام، بجای احساس لزوم قدردانی و حق‌شناسی، احساس حقارت در درون خود نماید و در صدد منتفی ساختن عقده حقارت، با من از در انتقامجویی برآید. در برابر روستائی، خواجه حازم بسی عذر آورید بس بهانه کرد با دیو مرید گفت این دم کارها دارم مهم گر بیایم آن نگرده منتظم ای روستائی عزیز، شاه کار نازکم فرموده است ز انتظارم شاه شب نغونده است من نیازم ترک امر شاه کرد من نتانم شد بر شه بوی زرد هر صباح و هر مسا سرھنگ خاص می‌رسد از من همی ج

وید مناص با اینحال، ای روستائی عزیز، تو روا داری که آیم سوی ده تا در ابرو افکند سلطان گره بعد از آن درمان خشمش چون کنم زنده خود را زین مگر مدفون کنم مرد شهری برای فرار از دست روستائی- زین نمط او صد بهانه باز گفت حيله‌ها با حکم حق نفتاد جفت ولی پشت پرده این همه بگو مگوها، قضای خداوندی جریان خود را طی می‌کرد- چون قضا آھنگ نیز نجات کرد روستائی شهرئی را مات کرد با هزاران حزم خواجه مات شد زان سفر در معرض آفات شد اعتمادش بر ثبات خویش بود گرچه که بد نیم سیلش در ربود بالاخره از هر راه و با هر وسیله‌ای که بود، روستائی پیروز گشت و تصمیم مسافرت به روستا را در مرد شهری بوجود آورد خواجه در کار آمد و تجهیز ساخت مرغ سوی ده اشتاب تاخت اهل و فرزندان سفر را ساختند رخت را بر گاو عزم

انداختند شادمانان و شتابان سوی ده که بری خوردیم از ده مژده ده مقصد ما را چراگاه خوش است یار ما را آنجا کریم و دلکش است با هزاران آرزومان خوانده است بهر ما غرس کرم بنشانده است ما ذخیره ده زمستان دراز از بر او سوی شهر آریم باز بلکه باغ ایثار راه ما کند در میان جان خودمان جا کند عجلوا اصحابنا کی تربحو

ا عقل می گفت از درون لا- تفرحوا ... خواجه و بچگان جهازی ساختند بر ستوران جانب ده تاختند شادمانه سوی صحرا راندند سافروا کی تغموا برخوانند کز سفرها بنده کیخسرو شود بی سفرها ماه کی خسرو شود خانواده مرد شهری در این سفر متحمل همه گونه دردها و مشقت‌ها شدند- گرمای آفتاب را از جان می پذیرفتند و سنگلاخها را زمین هموار و خارستان را فرش زمردین تلقی می کردند زیرا که با اشتیاق و وصول به مقصود، گام روی آنها می گذارند و بدین ترتیب- روز روی از آفتاب سوختند شب ز اختر راه می آموختند خوب گشته پیش ایشان راه زشت از نشاط ده شده ره چون بهشت زر گمان بردند بسته در گره می شتابیدند مغروران به ده همچنان خندان و رقصان می شدند سوی آن دولا ب چرخ می زدند چون همی دیدند مرغی می پرید جانب ده صبر جامه می درید هر نسیمی کز سوی ده می وزید گوئیا روح روان می پرورید هر که می آمد زده از سوی او بوسه می دادند خوش بر روی او که تو روی یار ما را دیده‌ای پس تو جان جان ما را دیده‌ای در آن راه مشقت‌ها دیدند ورنجها و زجرها کشیدند و- اندر آن ره رنج‌ها دیدند و تاب چون عذاب مرغ خاکی در عذاب سیر گسته از ده و

از روستا وز شکر ریزی چنان نا اوستا قرب ماهی ده می تاختند زان که راه ده نکو نشناختند بالاخره- بعد ماهی چون رسید آنطرف بینوا ایشان، ستوران بی علف بگمان اینکه پس از آنهمه ناگواربها و مشقت‌ها قدم به خانه میزبانی عزیز خواهند گذاشت که در همان لحظات اول نه تنها خستگی‌ها و مشقت‌ها راه ما بین شهر و روستا را از جان آنان خارج خواهند کرد بلکه اصلا رنج و اندوه همه سالیان عمر را از یادشان فراموش خواهند ساخت، ولی، اسفا، دریغا- روستائی بین که از بد نیتی می کند بعد اللتیا و التی آنان در موقع ورود نه تنها استقبالی از روستائی ندیدند، بلکه آن نابکار- روی پنهان می کند ز ایشان به روز تا سوی باغش نبگشایند پوز روی آن روستائی چگونه بود؟ روئی بس بی شرم و وقیح- آنچنان رو که همه زرق و شر است از مسلمانان نهان اولی تر است روی‌ها باشد که دیوان چون مگس بر سرش باشد نشسته چون حرس چون بینی رویشان در توفند یا مبین آن، یا چون دیدی خوش مخند بهر آن روی خبیث عاصیه گفت یزدان نسفا بالناصیه پس از هزار مشقت و تلاش و رنج، بالاخره- چون پرسیدند و خانه‌اش یافتند همچو خویشان سوی در بشتافتند که رنجها و ملالت‌ها و خست

گی‌های خود را در آن خانه از بین خواهند برد و در نشاط و خوشی‌های بهشتی آن خانه، غوطه‌ور خواهند گشت. کجا است آن یگانه محبوب ما؟ کجا است آن روستائی عزیزتر از جان ما که سالیان متمادی با او مانند یک روح در چند قالب زندگی کرده‌ایم؟ اینکه جمال او را نمی بینیم، حتما برای آماده کردن قربانی‌ها و روشن کردن چراغ‌ها و گستردن بساط جشن و سرور تلاش می کند. پس شتاب کنید که هر چه زودتر به دولتسرای میزبان عزیزمان برسیم و نگذاریم که آن عزیز بیش از این، در دلخوش کردن و پذیرائی ما به زحمت بیفتد. با کمال نشاط، مرد شهری و همسر و کودکان و بچه‌های بزرگش رو بخانه روستائی که کعبه آمالشان بود بحرکت درآمدند. آه، آه که در برابر آرزوها و نشاط و هیجانهای این مهمان پاکدل، به دستور روستائی ناجوانمرد در فرو بست اهل خانه‌اش!! خواجه شد زین کجروی دیوانه وش اکنون مرد شهری چه کند؟ یک مشت خانواده را پس از آنهمه تحمل مشقت‌ها و بالاتر از اینها، با چنان پژمردگی پس از آن نشاطها و هیجانها کجا ببرد؟ مرد شهری از خردی ورزیده و موقع شناس بر خوردار بود، لذا شناساندن خود به روستائی مقاومت نماید، آری- لیک هنگام درشتی هم نبود چون در افتادی به چه تیزی چه

سود مرد شهری با اهل و عیالش- بر درش ماندند ایشان پنج روز شب به سرما روز در گرما و سوز مرد شهری واقعیات و مسائلی را که با آنها رویاروی شده بود، بخوبی میفهمید و ماندنش در مقابل خانه آن ناجوانمرد- نی ز غفلت بود ماندن نی خری بلکه بود از اضطرار و بی خوری و به اصطلاح: روزگار آینه را محتاج خاکستر کرده بود- با لئیمان بسته نیکان ز اضطرار ز اضطرار است آدمی

مردار خوار در آن پنج روز، روستائی که از خانه بیرون میرفت و یا از بیرون به خانه برمی گشت، بینوا مرد شهری و کودکان و همسرش با کمال احترام برای جوشاندن رحمت و محبت در دل او درباره خودشان، با صدای بلند سلام‌ها می‌گفتند مخصوصا خود مرد شهری- او همی دیدش همی گفتش سلام که فلانم مرمر اینست نام روستائی- گفت باشد، من چه دانم تو کئی یا پلیدی یا قرین پاکئی من اصلا ترا و امثال ترا نمی‌بینم، فکر و درک من از این دنیا بریده و- از خودی خود ندارم هم خبر نیست از هستی سر مویم اثر لذا هوش من از غیر حق آگاه نیست در دل مومن بجز الله نیست! بینوا مرد شهری- گفت این دم با قیامت شد شبیه تا برادر شد یفر من اخیه از هر راهی که ممکن بود برای شناساندن خود به ر

وستائی وارد شد، اثری نکرد. مرد شهری- شرح می‌کردش که من آنم که تو لوت‌ها خوردی ز خوان من دو تو آن فلان روزت خریدم آن متاع نی به هم می‌بود ما را اجتماع؟! نی تو بودی سالها مهمان من؟! نی رسیدت بیکران احسان من؟! سر مهر ما شنیدستند خلق شرم دارد رو چو نعمت خورد حلق آیا ما شبها و روزها با هم نبودیم؟ تو در هر سال از سالهای متمادی، روزها و ماهها در خانه من مانند اهل خانه از همه دسترنج‌های من برخوردار نبودی؟ آیا در هر روز و شب که در خانه من بودی، رویاروی هم نشستند بودیم، بروی همدیگر نخندیده بودیم؟ در برابر این همه یادآوریها او همی گفتش چه گوئی ترهات نه ترا دانم نه نام تو نه جات چهار روز و شب در معرفی مرد شهری درباره خود و نفی و انکار روستائی سپری شد و- پنجمین شب ابر و بارانی گرفت کاسمان از بارشش در شگفت چون رسید آن کادر اندر استخوان حلقه زد خواجه که مهتر را بخوان روستائی به سر و صدا و در زدن‌های مرد شهری اعتنا نکرد، ولی بدانجهت که هوای طوفانی آن شب برای مرد شهری و خانواده‌اش بسیار خطرناک بود، لذا مرد شهری در در زدن و هیاهو اصرار زیاد کرد چون به صد الحاح آمد سوی در گفت آخر چیست ای جان پدر

! مرد شهری دید در برابر وقاحت و بی‌حیائی آن مرد هیچ کاری از دستش بر نمی‌آید، لذا همه سوابق و انس و آشنائی چند ساله و حقوقی را که به گردن روستائی داشت، نادیده گرفت و- گفت من آن حق‌ها بگذاشتم ترک کردم آنچه می‌پنداشتم پنجساله رنج دید این پنج روز جان مسکینم در این سرما و سوز یک جفا از خویش و از یار و تبار در گرانی هست چون سیصد هزار زانکه دل ننهاده بر جور و جفاش جانش خوگر بود با مهر و وفاش هر چه بر مردم بلا و شدت است این یقین دان که خلاف عادت است برای آخرین بار ایندفعه از راه جلب ترحم وارد شد- گفت ای خورشید مهتر در زوال گر تو خونم ریختی کردم حلال بیا برای خدا و به احتمال اینکه معادی در پیش داری، برای اینکه کودکانم از مرگ نجات پیدا کنند- امشب باران بمانده گوشه‌ای تا بیابی در قیامت توشه‌ای روستائی- گفت یک گوشه است آن باغبان هست اینجا گرگ را او پاسبان در کفش تیر و کمان از بهر گرگ تازند چون آید آن گرگ سترگ امشب- گر تو آن خدمت کنی جا آن تست ورنه جای دیگری فرمای چست رگبار و طوفان شدید همچنان به تهدید خود ادامه می‌دهد و کودکان از وحشت می‌لرزند و مرد شهری برای نجات زن و کودکانش

بهر مشقتی که برای نجات آنها پیش بیاید، تسلیم گشته است، لذا گفت صد خدمت کنم تو جای ده وان کمان و تیر در کفم بنه من نخسبم حارسی رز کنم گر برآرد گرگ سر تیرش زنم ای میزبان عزیز، هر دستوری که بدهی بی‌توقف اطاعت خواهم کرد، فقط تو- بهر حق مگذارم امشب ای دو دل آب باران بر سر و در زیر گل بالاخره- گوشه‌ای خالی شد و او با عیال رفت آنجا، جای تنگ و بی‌مجال جائی بسیار تنگ و تاریک و هوای سرد و طوفانی، کودکان بینوا- چون ملخ بر همدیگر گشته سوار از نهیب سیل اندر کنج غار شب همه شب جمله گویان ای خدا باز صد چندین سزاواریم ما این سزای آن که شد یار خسان یا کسی کرد از برای ناکسان این سزای آنکه اندر طمع خام ترک گوید خدمت خاک کرام خاک پاکان لیبی و دیوارشان بهتر از عام و زر و گلزارشان بنده‌ی یک مرد روشندل شوی به که بر فرق سر شاهان روی از ملوک خاک جز بانگ دهل تو نخواهی یافت ای پیک سبل شهریان خود رهنان نسبت به روح روستائی کیست؟ گیج بی‌فتوح این سزای آنکه بی‌تدبیر عقل بانگ غولی آمدش بگزید نقل ... بینوا مرد شهری که روستائی درنده‌تر و وقیح‌تر از هر گرگی، تیر و کمان بدستش داده بود که

اگر گرگی دید، آن را از پای درآورد خود نمیدانست که- گرگ بر وی خود مسلط چون شرر گرگ جویان و زگرگ او بیخبر آن ویرانه‌ای که میزبان خدانشناس به مرد شهری و خانواده‌اش داده بود، پر از حشرات موذی بود که آسایش را از همه آنها سلب می‌کرد و طوفان‌های فضائی از یک طرف، و حشرات موذی آن خانه باغ ویران از طرف دیگر، دردهای زجرآور برای آنان ایجاد کرده بود- هر پشه هر کبک چون گرگی شده اندر آن ویرانه‌شان زخمی زده فرصت آن پشه راندن هم نبود از نهیب حمله‌ی گرگ عنود تا نیاید گرگ آسیبی زند روستائی ریش خواجه بر کند این چنین دندان گران تا نیم شب جانشان از ناف آمد تا به لب مرد شهری تیر و کمان بدست با تحمل بیخوابی و احساس ناگواری شدیدی که بر خانواده‌اش پیش آمده بود، در حال نگهبانی بود که- ناگهان تمثال گرگ هشته‌ای سر برآورد از فراز پشته‌ای همان لحظه- تیر را بگشاد آن خواجه ز شست زد بر آن حیوان که تا افتاد پست اندر افتادن ز حیوان باد جست روستائی‌های کرد و کوفت دست و خطاب به مرد شهری- ناجوانمردا که خر کره‌ی من است گفت نی، این گرگ چون اهریمن است نه هرگز، ای میزبان عزیز! حیوانی که من با تیر زده‌ام گرگ است

، دقت کن- اندر او اشکال گرگی ظاهر است شکل او از گرگی او مخبر است روستائی بر غضب و پرخاش و اهانت و تهدیدهایش بر مرد شهری افزود و- گفت نی بادی که جست از زیر وی می‌شناسم همچنانکه آبی ز می‌ای مرد شهری نابکار!! کشته‌ای خر کره‌ام را در ریاض که مبادت بسط هرگز زانقباض مرد شهری- گفت نیکوتر تفحص کن شب است شخصها در شب ز ناظر محجب است شب غلط بنماید و مبدل بسی دید صائب شب ندارد هر کسی هم شب و هم ابرو و هم باران ژرف این سه تاریکی غلط آرد شگرف روستائی بدون کمترین اعتنا به خواهش و التماس مرد شهری که می‌گفت: بیشتر دقت کن، عجله مکن، بیا با کمک همدیگر بگردیم تا ببینیم تیری که من انداخته‌ام بکدامین، حیوان اصابت کرده است، رو به مرد شهری کرد و- گفت آن بر من چو روز روشن است می‌شناسم بادخر کره‌ی من است تو ای مرد شهری، چه فکر میکنی؟ من با بادکره خر خودم این قدر مانوسم که! که- در میان بیست باد آن باد را می‌شناسم چون مسافر زاد را آری، روستائی در میان انواع بادهای آرام و تند وز و در میان صداهای گوناگون بادکره خر خود را چنان می‌شناسد که گرسنه غذای خوش طعم را و تشنه دلسوخته آب گوارا را و مسافر زاد و راحل

هی خود را، ولی مرد شهری را که سالیان متمادی در خانه و دکانش دیده و شب و روز با او رویاروی بوده و ارمغان‌ها از وی گرفته و برای خانواده‌اش در روستا برده و از آن مرد شهری صدها کارگشائی درباره زندگی روستائی نصیبش گشته، نمیشناسد!! همینکه روستائی گفت: من باد کره خرم را در میان انواع بادهای می‌شناسم: خواجه برجست و بیامد با شگفت روستائی را گریبانش گرفت کابله طرار شید آورهای بنگ و افیون هر دو باهم خورده‌ای ای نابخرد نابکار، و ای خودپرست غدار، و جهل پرست بیمقدار و شاید بزهکار، در سه تاریکی شناسی باد خر چون ندانی مرمرای خیره سر!!! آن که داند نیم شب خر کره را چون نداند یار را روز لقا!!! ای خدانشناس ضد بشر- خویشتن را عارف و واله کنی خاک در چشم مروت می‌زنی که مرا از خویش هم آگاه نیست در دلم گنجای جز الله نیست!! حقیقت خصمت باد ای دشمن حقیقت، برای ابد از خورشید محروم شوی ای جهل پرستی که خود را عمدا، خفاش ساخته‌ای. این داستان را توجه فرمودید، اکنون نتیجه کلی را که می‌خواهیم از این داستان بگیریم، متذکر میشویم: مردم دوران امیرالمومنین علیه‌السلام با اینکه سالیان متمادی در انواعی از فراز و نشیبها و اب

عاد گوناگون حیات او را می‌دیدند، خود را حتی برای شناخت نسبی آن وجود مبارک نیز آماده نمیکردند! چونان مردمانی که سالیان متمادی عمر با خویشتن هستند و آن خویشتن با نمودها و اشکال گوناگون، موجودیت و عظمت و ارزش خود را برای آنان نشان میدهد، با اینحال در صدد شناخت خویشتن بر نمی‌آیند- اگر چه بطور نسبی هم بوده باشد. اما درباره واقعیات غیر خویشتن، بقدری معلومات دقیق و همه جانبه بدست می‌آورند که گوئی آنها را خود آنان آفریده‌اند!! حتی یطالع الله لکم من یجمعکم و یضم نشرکم (تا آنگاه که خداوند در میان شما کسی را ظاهر نماید که شما را جمع و پراکندگی شما را به شکل مبدل سازد). قطعی

بودن ظهور حضرت مهدی محمد بن الحسن العسکری عجل الله تعالی فرجه الشریف شارحان معروف نهج البلاغه مانند ابن ابی‌الحدید و ابن میثم بحرانی و هاشمی خوئی معتقدند که مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است. دلیل اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم وعده جزمی ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه را داده است، روایاتی است فوق تواتر که از فریقین (اهل سنت و شیعه) از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است. درباره این

روایات و مسائل دیگر که مربوط به وجود حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه و بقای عمر شریفشان در این مدت طولانی میباشد، تاکنون صدها کتاب و مقاله منتشر شده است. از جامع‌ترین کتابها که اینجانب درباره مسائل فوق دیده‌ام، کتاب منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر تألیف دانشمند، معظم جناب آقای لطف‌الله صافی گلپایگانی است که میتوانم بگویم تحقیق در همه مسائل مربوط به حضرت مهدی بقیه الله عجل الله تعالی فرجه را بحد نصاب رسانده و با روشنترین دلایل و براهین عقلی و نقلی از عهده اثبات مسائل مربوطه و رد تخیلات منکرین بر آمده و عذری برای انسان خردمند و باانصاف باقی نگذاشته است. و در همین تاریخ برای تشکر از ایشان درباره این کتاب مذاکره ای کرده‌ام، ایشان مژده اضافات تکمیلی بر این کتاب و اقدام به ترجمه فارسی آنرا داده‌اند. امیدوارم خداوند ایشان و امثال ایشان را مشمول الطاف خفیه و جلیه خود قرار بدهد. ما در این مبحث بهمین مقدار کفایت نموده و انشاءالله در مباحث بعدی این مجلدات، مسائل مربوط به دولت جهانی که جهان در انتظار آن است و همچنین مسائل مربوط به حضرت بقیه الله الاعظم محمد بن الحسن عجل الله تعالی فرجه را مشروحا، مطرح خواهیم کرد. فلا نظم

عوا فی غیر مقبل و لا تياسوا من مدبر، فان المدبر عسی ان تزل احدی قائمتیه و تثبت الاخری فترجعا حتی تثبتا جمیعا (پس علاقمند به زمامداری کسی نباشد که به آنچه که خود از وی میخواهید وی نیاورد و ناامید از کسی که پشت گردانیده است نیز نباشید، زیرا چه بسا که یکی از دو پای شخصی که پشت گردانیده است بلغزد و پای دیگرش ثابت بماند و آنگاه هر دو پای او برگردند و ثابت شوند) (و او روی بیاورد) در تفسیر چند جمله فوق اختلافی میان شارحان نهج البلاغه دیده میشود. بنظر میرسد بهترین تفسیر همانست که محقق مرحوم حاج میرزا حبیب‌الله هاشمی خوئی از مرحوم محمدباقر مجلسی نقل می‌کند که او گفته است: (یعنی اگر از انسانهای شایسته خلافت، کسی اقدام به تصدای خلافت نکرد، شما طمع نکنید که او در هر حال آنرا بپذیرد، زیرا ممکن است شرایط خلافت مختل بوده باشد چنانکه در زمان اکثر ائمه ما علیهم‌السلام چنین بود. بعضی گفته‌اند: منظور امیرالمومنین علیه‌السلام از (کسی که مقبل نیست) اشخاص منحرف از دین بجهت ارتکاب گناه می‌باشند، زیرا جائز نیست که برای خلافت اینگونه اشخاص علاقمند باشید.) گفته شده است که در بعضی نسخه‌ها چنین است: فلا تطعنوا فی عین مقبل ای من اقبل علی ه

ذا الامر. (طعن نزنید اگر از خاندان عصمت کسی به امر خلافت روی بیاورد.) و از کسی که از خلافت رویگردان باشد، ناامید نشوید. مجلسی در تفسیر این جمله هم میگوید: اگر کسی از اشخاص شایسته خلافت از طلب خلافت رویگردان گشت، از برگشتن او به امر خلافت مایوس نشوید، زیرا روی گردانیدن آن انسان شایسته از پذیرش خلافت بجهت فقدان بعضی شروط آن مانند کمی یاور و غیرذلک میباشد. و معنای اینکه شخصی رویگردان از خلافت که بجهت لغزش یک پایش در موقعیت محیط برای او بوده باشد، ممکن است از آن لغزش رهایی یابد، اشاره به فقدان بعضی شرایط است.) تعبیر لغزش نباید مورد تعجب باشد به اینکه معصوم هرگز به لغزش نمی‌افتد، زیرا این تعبیر در جای دیگر با کمال وضوح به فقدان شرط آمده است. امیرالمومنین علیه‌السلام میفرماید: لو قد استوت قدمای من هذه المدا حض لغیرت اشیاء (اگر دو پایم از این لغزشگاهها، استقرار یابد و محکم گردد، اشیائی را تغییر خواهم داد.)

[صفحه ۱۸۵]

الا- ان مثل آل محمد صلی الله علیه و آله کمثل نجوم السماء اذا خوی نجم طلع نجم. فکانکم قد تکاملت من الله فیکم الصنائع و

اراکم ما کتتم تاملون (آگاه باشید، مثل اهل بیت محمد صلی الله علیه و آله و سلم مثل ستارگان آسمان است. هر گاه ستاره‌ای از آنان غروب کند، ستاره‌ای دیگر طلوع نماید. چنانکه می‌بینیم فضل و اعمال خداوندی درباره شما تکمیل گشته و آنچه را که آرزو می‌کردید، بشما نشان داده است.) خاندان عصمت ستارگان هدایت برای کشتی وجود انسانها در اقیانوس هستی می‌باشند. گمان نرود که فقط حافظ آن شاعر فرزانه است که با هیجان و ذوق ادبی عالی‌اش می‌گوید: این راه را نهایت صورت کجا توان بست کش صد هزار منزل بیش است در بدایت در این شب سیاهم گمگشته راه مقصود از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت از هر طرف که رفتم جز حیرتم نیفزود ز نهار از این بیابان وین راه بینهایت بلکه هر انسان آگاهی که عظمت حقیقت حیات و ابعاد بسیار متنوع آن را بداند قطعی است که نمیتواند برای آن، حد و نهایی تعیین نماید، بلکه از همان آغاز بیداری و بیرون آمدن از گهواره طبیعت که با دست خود طبیعت حرکت میکند، رویاروی خود بقول حافظ: صد هزار منزل می‌بی

ند یا به تعبیر دیگر از خود حافظ: هر قطره‌ای در این ره صد بحر آتشین است دردا که این معما شرح و بیان ندارد مگر اینکه هوی و هوس خود حیوانی انسان یا عوامل محیطی و اجتماعی، او را در صندوق کوچکی که دیوارهای شفافی داشته باشد، جای بدهد و نگذارد جز خور و خواب و خشم و شهوت، بعدی از حیات را درک کند. درباره توضیح و تفسیر حقیقت و ابعاد حیات و چگونگی بایستگیهای آن، (اگر چه یک مقدار اصول کلی فطری در مغز همه انسانهای معتدل وجود دارد) بقدری نظرها و تنوع حالات ذهنی و شرایط درکهای متضاد در خود انسان مختلف است که حقیقتا، بدون راهنمایان الهی که پیامبران عظام و ائمه معصومین علیهم‌السلام هستند، جز ابهام و تاریکی در افق زندگی انسان چیزی دیده نمیشود. البته انسانهایی در این دنیازندگی می‌کنند که هیچ تاریکی و ابهامی در زندگی خود، نه در قلمرو (آنچنانکه هست) و نه در قلمرو (آنچنانکه باید) نمی‌بینند و در نتیجه نیازی به راهنمایی راهنمایان الهی در خود احساس نمی‌کنند. شاید هم اکثریت بسیار بسیار چشمگیر انسانها را همین افراد تشکیل میدهند، ولی باید در نظر گرفت که این انسانها اصلا، افقی در زندگی ندارند تا سر بلند کرده بینند آن افق، روشن است ی

ا تاریک، برای توضیح، این قضیه را که برای انسانهای دارای افق، شگفت انگیزترین قضایا میباشد، عرض می‌کنم: یکی از دانشوران مورد وثوق پس از مطالعه‌ای نسبتا، طولانی و عمیق در جوامع امروزی صنعتی که بنام جوامع متمدن نامیده میشوند(!)، باین نتیجه رسیده بود که اگر همه جوامع دنیا در جنگ و کشتار و ویرانی‌ها فرو روند مردم مغز شستشو شده آن جوامع عکس‌العملی که در برابر خون میلیاردها انسان که روی زمین ریخته و میلیونها مناطق مسکونی که به ویرانه مبدل شده است، از خود نشان خواهند داد، اینست که از خود سوال خواهند کرد آیا قطره‌هایی از آن خونها لباس شسته شده و اطو شده مرا کثیف نخواهد کرد؟ آیا از آن ویرانه‌ها گردی روی ماشین سواری من نخواهد نشست؟ اگر در پاسخ آن متمدن (!! بگوئید: نه آقای متمدن عزیز!! هیچ نترسید، از آن میلیاردها لیتر خون که روی زمین ریخته میشود حتی یک قطره هم به لباس شما ترشح نخواهد کرد و کمترین گردی از ویرانه‌های مناطق مسکونی به روی ماشین شما ترشح خواهند نشست، در این موقع میدانید پاسخ حضرت آقای متمدن چه خواهد بود؟ پاسخ او اینست که هیچ اشکالی ندارد و بمن چه! و ارتباطی با من ندارد!! چنانکه اشاره کردیم زندگی این مردم افقی

ندارد تا روشن باشد یا تاریک. حتی اینان بقول مولوی مانند موش کورهای محقر با چنگالهای کوچک خود طبیعت را در تاریکی میشکافتند و از این سوراخ به آن سوراخ در حرکتند و اگر در هنگام شکافتن و سوراخ کردن دیوار حیاط یا باغ، روزنه روشنائی برای آنان بوجود بیاید، از آن روشنائی فرار می‌کنند- نور میکش ای حریف تیز گوش گرنه‌ای چون موش در ظلمت مکوش سست چشمانی که شب جولان کنند کس طواف مشعله ایمان کنند این جواب آنکس آمد کاین بگفت که نبودستش دلی با نور جفت مرغ جانش موش شد سوراخ جو چون شنید از گربکان او عرجوا زان سبب جانش وطن دید و قرار اندرین سوراخ دنیا موش وار هم در این سوراخ بنائی گرفت در خور سوراخ دانائی گرفت موش گفتم زانکه در خاکست جاش خاک باشد موش را جای معاش راهها داند ولی در زیر خاک هر طرف او خاک را کرده‌ست چاک همچو موشی هر طرف سوراخ کرد چونکه نورش راند از در

گشت سرد همچو موشی هر طرف سوراخها می‌کند غافل ز انوار خدا چونکه سوی دشت و نورش ره نبود هم در آن ظلمات جهدی می‌نمود اصلاً، اینگونه انسانهای شب پرست و خواب‌آلود راهی در پیش پایشان نمی‌بینند تا نیازی به راهنما احساس کنند. بعبارت دی

گر در خود احساس تشنگی نمیکنند تا دنبال آب بروند. این بینوائی اختیاری که از کور کردن و فلج ساختن خویشتن ناشی شده است، آنان را تا سرحد زندگی حیوانی مضر و خطرناک تنزل می‌دهد، و برای اینگونه حیوانات، زندگی حتی یک لحظه هم برای مطالعه و شناخت مطرح نمیگردد، تا به این نتیجه منطقی فطری برسند که پیامبران کیستند و چه میگویند؟ و ائمه معصومین مانند ستارگان آسمانند، ولی برای کسانی که بدانند که وجود آنان مانند کشتی بسیار معظم و پرمحتوی رو به مقصد بسیار بااهمیتی در حرکت است و برای کسانی که واقعا، بدانند برای زندگی آدمی روشنائی‌ها وجود دارد و تاریکی‌ها و اگر در آن تاریکی‌ها به عقل و درک ناچیز خود مغرور شود و پیروی از راهنمای واقعی ننماید، روشنائیهای زندگی هم به تاریکیها مبدل خواهد گشت. برای توضیحات بیشتر درباره مقام مقام آل محمد علیهم‌السلام مراجعه شود به ج ۲ ص ۲۷۲ تا ص ۲۸۱ و ج ۵ ص ۲۵۰ و ص ۲۵۱ و ج ۱۴ ص ۱۲۳ تا ص ۱۲۶ و از ص ۱۲۹ تا ۱۳۲.

خطبه ۱۰۰- خبر از حوادث ناگوار

[صفحه ۹۲]

تفسیر عمومی خطبه صد و یکم الحمدلله الاول قبل کل اول، والاخر بعد کل آخر و باولیته و جب ان لا اول له و باخریته و جب ان لا آخر له (حمد مر خدای را است که اول پیش از همه‌ی اولها و آخر بعد از همه‌ی آخرها است و اولیت مطلقه او است که اول نداشتن او را ایجاب کند و آخریت مطلقه او است که آخر نداشتن او را ایجاب مینماید.) اوست اول بی اول و آخر بی آخر این مبحث در مجلد یازدهم از صفحه ۴۵ تا صفحه ۴۹ و در مجلد سیزدهم از صفحه ۲۱۵ تا صفحه ۲۱۷ در مجلد پانزدهم از صفحه ۲۷۹ تا ۲۸۸ آمده است. مطالعه کنندگان محترم میتوانند به آن مجلدات هم مراجعه فرمایند. در اینجا به یک مطلب با اهمیت اشاره میکنیم و آن اینست که تعبیر امیرالمومنین در توصیف خدا با مفهوم اول، برای تفهیم مردم است چنانکه در قرآن مجید آمده است: هو الا والاخر والظاهر والباطن و هو بکل شیء علیم. (او (خدا) است اول و آخر و (او است) ظاهر و باطن و او به همه چیز دانا است.) نه اینکه واقعا خداوند سبحان با دو مفهوم اول و آخر بمعنای آغاز و انجام، قابل توصیف است، زیرا این دو مفهوم بمعنای معمولی در دو نقطه از امتداد و دو نقطه از سلسله مرکب از رویدادها تصور میشوند که یکی آغاز آ

ن امتداد یا سلسله است و دومی پایان آن، و بقیه امتداد و سلسله را نقاط وسط تشکیل میدهند و جای تردید نیست که اگر ما خدا را مانند دو نقطه آغاز و انجام امتدادها و سلسله هستی قرار بدهیم، آن ذات اقدس را در امتداد و سلسله‌ی متعین و محدود ساخته‌ایم که قطعاً بجهت داشتن آغاز و پایان و حد وسط محدود میباشد. و خداوند سبحان مافوق هستی است با امتداد دو سلسله موجوداتی که هستی دارد. چنانکه نمیتوان گفت: تعقل ریاضیدان آغاز عمل ریاضی است و اندیشه یک مهندس آغاز نقشه‌ای است که او میکشد، همچنان نمیتوان گفت: خداوند آغاز و انجام هستی است بطوریکه هستی حد وسط آن بوده باشد. خلاصه چنانکه در بالا اشاره کردیم معنای اول و آخر، هم در آیه‌ی شریفه و هم در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام بمعنای معمولی آن دو نیست، بلکه معنای احاطه مطلقه‌ی آن ذات اقدس بر همه موجودات و تقدم وجود او بر همه مقدمها و بقای لایزالی او پس از همه موجودات متاخر و لاحق به سلسله هستی میباشد. و اشهد ان لا اله الا الله شهاده یوافق فیها السر الاعدان و القلب اللسان (و من شهادت میدهم به اینکه خدائی جز او نیست، شهادتی که نهان آدمی در آن با ظاهرش موافق و قلبش با زبانش متحد باشد.) در

شهادت بوحدانیت خدا، باید نهان با آشکار و قلب با زبان توافق داشته باشند. شاید به جرات بتوان گفت که چنانکه وجود

خداوندی منکر واقعی ندارد، همانطور وحدانیت خداوند ذوالجلال نمیتواند مورد انکار و تردید واقعی قرار بگیرد. آنچه که مهم است اینست که شهادت به وجود خداوندی و وحدانیت او نتیجه واقعی اعتقاد به آن دو بوده باشد، یعنی همانطور که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید، شهادت باید از اعماق قلب سر بکشد و درون و برون انسانی در آن شهادت با یکدیگر توافق داشته باشد. وجود خدا و وحدانیت او منکر واقعی ندارد اینکه گفتیم وجود خدا و وحدانیت او منکر واقعی ندارد مقصود این نیست که هیچ احدی پیدا نمیشود که انکار خدا و وحدانیت او را نماید، بلکه مقصود اینست که اگر ذهن شخص منکر و مردد را از تخیلات و سفسطه‌ها و قضایای وهمی خالی کنید و او را با فطرت صاف و ذهن روشن، بدون اینکه کاری کنید که لجاجت در او انگیزه شود، با جهان درونی و برونی و با نظم و قانونی که در آن دو قلمرو جریان دارد آشنا بسازید، محال است که از انکار به تردید به پذیرش حرکت ننماید. اینست معنای آیاتی در قرآن مجید که می‌فرماید: و لئن سئلتهم من خلق السماوات والارض و سخر الشم

س و القمر ليقولن الله. (و اگر از آنان پرسسی کیست که آسمان و زمین را آفریده و آفتاب و ماه را تسخیر نموده است، قطعاً خواهند گفت: الله.) و لئن سئلتهم من نزل من السماء ماء فاحيا به الارض من بعد موتها ليقولن الله. و اگر از آنان پرسسی کیست که آب از آسمان فرستاد و زمین را پس از موت (رکود) بوسیله آن، احیاء کرد، قطعاً خواهند گفت: الله.) این مضمون در سوره لقمان آیه ۲۵ و الزمر آیه ۳۸ و الزخرف آیه ۹ نیز آمده است. بدیهی است که هیچ منکر و مرددی بمجرد شنیدن سوال مزبور نمیگوید: آفریننده آسمانها و زمین و مسخر کننده آفتاب و ماه و فرستنده آب از آسمان و احیاء کننده زمین خدا است. زیرا تخیلات و سفسطه‌ها و حجابهایی در درون شخص منکر یا مردد وجود دارد که باعث پیدا کردن حالت انکار و تردد در وی گشته است. و چون امور مزبوره حالات ذهنی بی‌اساس و بی‌مدرک و خلاف عقل سلیم می‌باشند، لذا بطلان همه آنها با تحلیل صحیح منطقی و بررسی و نقد علمی آشکار گشته، هیچ چاره‌ای نخواهد داشت، مگر اینکه اعتراف به وجود خداوندی بنماید، بعنوان نمونه شرایط ذهنی برخی از اشخاصی را که می‌گویند: اعتقادی بوجود خدا ندارند یا وحدانیت او را نمی‌پذیرند در اینجا می‌آوریم: ۱

- گرفتاری ذهنی در مقوله الفاظ، یعنی اشخاصی هستند که بوجود یک حقیقت بزرگ که عالم هستی مستند به آن است اعتراف دارند، ولی از بکار بردن کلمه الله، خدا، تاری، گاد، دیو، بوک و غیرذلک که مفهوم اعلائی مجرد و بی‌نیازی مطلق و شاهد و ناظر همه اعمال انسان و اراده کننده رشد و کمال انسانی را دارا است، وحشت نموده، می‌گویند: ما به یک نیروی بزرگ، طبیعت، عامل زیربنا، دهر، ماده‌ی مطلق و غیرذلک معتقدیم، در صورتیکه اگر از این اشخاص پرسید که این مفاهیم را برای شما توضیح بدهند و اوصالت و واقعیت آنها را اثبات نمایند، مسائل و مفاهیم و اصولی را مطرح خواهند کرد که کاملاً قابل تطبیق بر خدای ازلی و ابدی و مافوق و آفریننده عالم هستی میباشد. طرز تفکر این اشخاص داستان (انگور و اوزوم و عنب) را بیاد می‌آورد. ۲- اشخاصی هستند که بدون توجه، واقعیات محسوس متحرک از (کون به فساد) و از (فساد به کون) و وابسته به قوانین را بقدری بالا می‌برند و با صفاتی آنها را توصیف می‌کنند که تا حد خدائی می‌رسانند!! از محدود، نامحدود در می‌آورند و از متناهی، نامتناهی، از محتاج، بی‌نیازی مطلق و از موضوع حرکت و سکون، حقیقتی مافوق حرکت و سکون استنتاج مینمایند!! و از این راه فطرت

و وجدان خداجوی خود را خاموش می‌سازند و دلائل علمی متقن را که خدا و وحدانیت او را با وضوح کامل اثبات مینمایند، نادیده می‌گیرند!!! ۳- ناراحتی‌ها و ناگواریهایی که انسانها را در خود فرو برده است، مانند بیماریها، زلزله‌ها، سیلها، آتشفشانی کوهها، جنگ و کشتارها، نارسائی‌های اقتصادی رفاه و آسایش مردم بی‌اصل و حیوان‌صفت، و زجر و شکنجه و محرومیت‌هایی که گریبانگیر انسانهای وارسته و دارای فضائل اخلاقی است، موجب رویگردان شدن عده‌ای از اشخاص سطح‌نگر میباشد، اگر چه دارای مطالعات علمی هم هستند. پاسخ این ساده‌لوحان (که ناآگاهانه ماده خام برای مکتب سازان توجیه شده بسوی مقاصد و مخالف واقعیتها می‌سازند و تحویل میدهند) این است که واقعیتهای جهان هستی و نظم و قانون بر مبنای خواسته‌ها و تمنیات و خوشی‌های من و تو قرار نگرفته است که در صورت تماس ناخوشی‌ها و ناگواریها با وجود ما، آن واقعیتهای و نظم را مورد انکار و مسخره قرار بدهیم!!

نابکارانه‌تر از این سطح‌نگریها که ناشی از خودخواهی‌ها است، آنست که بعضی از مدعیان معرفت انجام می‌دهند که از هنر بیان شعری هم برخوردارند. برای اشباع خودخواهی، تا خودفروشی که نتیجه مستقیم خودنمایی است پیش می‌روند!! و بدین ترتیب از هستی، نیستی حاصل میدارند و از صیانت ذات میوه ای بنام اعدام ذات می‌چینند! آیا براستی ابوالعلاء

معری‌ها، کاموها، هدایتها، (نه در همه آثارشان و نه در همه اوقات زندگیشان) مشمول جریان فوق (از هستی، نیستی در آوردن) برای ارائه‌ی هنر بیان نیستند؟ ابوالعلاء میگوید: اما یقین، فلا یقین و انما اقصی اجتهادی ان اظن و احدسا (اما یقین، یقینی وجود ندارد و جز این نیست که نهایت کوشش من اینست که گمان و حدسی بدست بیاورم). اما خودنمایی این شاعر ادیب مطلع از ادبیات عرب ولی بی‌اطلاع از علوم انسانی و فلسفه و حکمت، در اینست که میخواهد بگوید: من از کثرت معلومات و اندیشه‌ها و آگاهی‌های فراگیر درباره‌ی عالم هستی به درجه‌ای رسیده‌ام که دیگر هیچ مساله‌ای برای من یقینی نمی‌باشد و من از همه فلاسفه و حکمای بزرگ دنیا بالاتر رفته‌ام که از ابزار حیرت در دستگاه هستی که مقام بسیار والائی است امتناع می‌کردند!! امیر عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر در عبارت زیر مطلبی بسیار مهم از شیخ فلاسفه یونان-سقراط- نقل می‌کند که بسیار بسیار آموزنده است: (و سقراط با دانائی خود میگوید که اگر من ترسیدمی که بعد از من بز

رگان اهل خرد در من عیب کنند و گویند که سقراط همه دانش جهان را به یک بار دعوی کرد، مطلق بگفتمی که من هیچ ندانم و عاجزم و لیکن نتوانم گفتن که از من دعوی بزرگ باشد. ابوشکور بلخی خود را بدانش ستاید، میگوید: تا بدانجا رسید دانش من که بدانم همی که نادانم) بسیار خوب، حالای آقای ابوالعلاء، آقای کامو، آقای هدایت، بفرمائید ببینیم مطالعات و اندیشه‌های شما درباره جهان هستی با آن سطوح و ابعاد بیکرانیش و درباره‌ی مغزهایی که در شرق و غرب و در گذشته و حال حاضر درباره‌ی عالم هستی و ابعاد آن اندیشیده و نظریاتی داده‌اند، به چه کمیت و کیفیت بوده است؟ آیا نمیدانید که برای آگاهی‌های نسبی از یک رشته از هزاران رشته‌های علوم انسانی و یا غیر انسانی یک عمر معمولی کفایت نمی‌کند؟ آیا نمیدانید که برای اطلاع از تراوش فکری یک متفکر مانند ابوریحان بیرونی، ابو معشر بلخی، ابن سینا، ابن رشد، موسی خوارزمی، فیلون اسکندری، صدرالمتهلین، و میرداماد همه سالیان یک عمر معمولی کافی نیست؟ با اینحال آقای شاعر خودنما، چگونه ادعا می‌کنی که نمیتوان درباره‌ی واقعیات جهان هستی، یقین حاصل کرد؟! مگر عمر شما میلیونها سال و مغز میلیونها برابر مغز ابن سینا و ابن

خلدون است که بتوانی چنان ادعائی را راه بیندازی؟! اینگونه اشخاص که با معلومات بسیار ناچیز و اندیشه‌های نارسا در صدد انکار واقعیات یا تردید درباره‌ی آنها بر می‌آیند، در حقیقت از توجه به فطرت وجدان ناب به این بهانه که کار آنها دریافت ساده است، رویگردان شده، و در مراحل اولیه تعقل نظری بدون وصول بمراحل عالی تعقل (که در واقع به فعلیت رساننده‌ی سرمایه فطرت و وجدان هم میباشد) دور خود طواف مینماید!! ۴- گروهی دیگر را میشناسیم که اصلا درباره‌ی مفهوم خدا و صفات جلال و جمال او و مخصوصا در وحدانیت آن ذات اقدس، فکری نکرده‌اند و معرفت آنان درباره‌ی آن مسائل و دیگر عوامل، تجاوز نمیکند. این گروه قربانی نارسائی علم و معرفتشان درباره‌ی خدا و صفات او میباشند. به این معنی که وقتی از آنان میخواهید: خدائی را که مورد انکار یا تردید شما قرار گرفته است، برای ما توصیف کنید در پاسخ مطالبی بس کودکانه بشما تحویل خواهند داد که گوش دادن یا مطالعه کردن آنها جز صرف بیهوده عمر ثمری دیگر در بر ندارد. اینان نمیخواهند با مقداری تحمل کنار کشیدن ذهن خود از تخیلات و توهمات و مغالطه‌های فریبنده، با واقعیتهای رویاروی شوند. یعنی اینان بقدری در جاذبه‌ی

تخیلات و توجیهاات غیرمنطقی و سفسطه‌هایی (که فقط برای نابود ساختن احساس برین مسوولیت در این دنیا بوجود می‌آیند) قرار میگیرند که خود را از خدای ابراهیم و موسی و عیسی و محمد بن عبدالله صلوات الله علیهم اجمعین محروم می‌سازند. دریافت اینان خدای علی بن ابیطالب علیه‌السلام را همانقدر امکان‌پذیر است، که دریافت صحیح من برای یک خودپرست- که قطعاً برای او شناخت من امکان‌پذیر است، ولی دست از خودپرستی برداشتن بسیار دشوار، مگر جهش و انقلابی در مغز او بوجود بیاید و یا یک

عامل بسیار نیرومندی، تکامل تدریجی چنان مغزی را تعهده بگیرد. ۵- بعضی دیگر را می‌بینیم که دلایل کسانی را که با نظر مثبت به الهیات مینگرند نمی‌پسندند (یا بدانجهت که مخالف احساسات آنان میباشد و یا از آنجهت که مخالف عقائدی است که محکم به آن چسبیده‌اند) و در نتیجه در صدد نفی مسائل الهیات برمی‌آیند!! چاره صحیح اینست که باید در شرایط ذهنی اینگونه اشخاص بیندیشیم که آیا واقعا آنان با اینکه میدانند ممکن است احساسات را با ارزش مطلق می‌پذیرند؟! و آیا آنان واقعا آن عقیده را می‌پذیرند که می‌گوید: اگر مقداری از دلایل اثبات کننده یک حقیقت مورد تردید قرار گرفت، همین تردید برای نفی مطلق آن حقیقت کافی است؟ یا بر فرض اینکه همه آن دلایل اثبات کننده مورد تردید قرار بگیرد، نفی یک حقیقت در میدان بی‌نهایت هستی با محدودیت حواس و عوامل ذهنی قطعاً ضد منطق واقعیات نمیباشد!!

[صفحه ۹۹]

ایها الناس، لا یجر منکم شقاقی، و لا یستهوینکم عصیانی و لا تتراموا بالابصار عند ما تسمعونه منی، فوالذی فلق الحبه و برا النسمه ان الذی انبئکم به عن النبی الامی صلی الله علیه و اله، ما کذب المبلغ و لا جهل السامع (ای مردم، خصومت شما با شخص من باعث تکذیب من نباشد و نافرمانی با من شما را متحیر و سرگرم ننماید و در آن موقع که خبرهای شگفت‌انگیز از من میشنوید (مانند اخبار غیبی) یکدیگر چشم نیندازید (چشمک نزنید) زیرا و سوگند به خدائی که دانه را شکافت و نفوس انسانی را آفرید، خبری که بشما میدهم از پیامبر امی صلی الله علیه و آله و سلم است. نه تبلیغ کننده (پیامبر اکرم دروغ گفته و نه شنونده (خود امیرالمومنین علیه‌السلام) نادان بوده است.) اختلاف و خصومت با علی بن ابیطالب علیه‌السلام یا معلول نادانی توده است و یا خودخواهی در درجه خودپرستی. ای مردم، فرض کنیم که شما درجات عالی علم و معرفت را طی نکرده‌اید، و فرض کنیم که شما تاکنون از مشاهده انسانهای متنوع و فروتن در رویدادهای گوناگون زندگی، اطلاعاتی درباره‌ی اصول عالی ((حیات معقول)) بدست نیاورده‌اید، آیا این قدر هم نمیدانید که عدالت با ظلم متفاوت است؟ عدالت موجب نظم عا

لی و عامل بقای اجتماع و ظلم ویران کننده آن است؟ آیا این قدر هم نمیدانید که صدق و صفا عامل رشد فرد و اجتماع است و کذب و آلودگی موجب سقوط انسان در هر دو قلمرو مزبور است؟ آیا علم با جهل تضاد ندارد؟ آیا علم نیست که به همراه عمل صالح، سعادت زندگی محدود این دنیا و حیات ابدی آن دنیا را در اختیار انسان میگذارد؟ این مبانی اصلی را در نظر بگیرید و آنگاه درباره‌ی من بیندیشید که من آیا من در میان شما با محض عدالت رفتار نکرده‌ام؟ آیا کمترین ظلم و تعدی از من سراغ دارید؟ آیا همه سالیان عمرم را در راه برقراری عدالت در اجتماع سپری نکرده‌ام؟ آیا من بزرگترین مبارز جهل نیستم؟ آیا صبح و شام، در زندگی معمولی در حال جنگ و پیکار، در هنگام عبادت، در مدیریت اجتماعی، با هر وسیله ممکن علم را ترویج نموده‌ام؟ آیا یک لحظه حتی در ناچیزترین موقعیت، شما از من خلاف صدق و صفا دیده‌اید؟ مگر من میدانم دروغ و دغل چه نتایج بدی نصیب آدمی می‌نماید؟ بلی، خداوند هستی آفرین و دانا به آشکار و نهان شاهد است که من همه سالیان عمرم را با صدق و صفا و عدالت و معرفت گذراندم، چنین شخصی هرگز نه خلاف واقع میگوید و نه مرتکب خلاف واقع میگردد. من در همه‌ی حالات با خدا

در ارتباطم، او را می‌بینم و در می‌یابم و سختی خصومت او را با دروغگویان بخوبی میدانم. پس در گفتار من تردیدی بخود راه ندهید و نافرمانی با من گنج و کلافه‌تان ننماید، همچنانکه در کردار من کوچکترین خلاف اصول انسانی - الهی ندیده‌اید (و اگر من و شما تا آخرین لحظات دنیا زندگی کنیم، در سایه لطف خداوندی هیچ خطائی از من نخواهید دید) بنابراین، به چه علت وقتی که من سخنانی درباره جریانات پشت پرده ظاهری (عالم غیب) می‌گویم، به یکدیگر چشمک می‌زنید!! آیا تصور میکنید فرزند ابیطالب که ارتباط مستقیم با خدا دارد، خلاف واقعی بر زبان بیاورد، حاشا و حاشا. آری، شما در آن موقعی که من از پشت پرده خبر میدهم، باید با شگفتی شدید بروی یکدیگر بنگرید و چشمک بزنید و با گردش خاص چشمهایتان تبادل جهل نمایید، زیرا شما

که علل و روابط رویدادهای روی پرده را نمی‌فهمید، چگونه می‌توانید واقعیات پشت پرده را بفهمید؟ ای قربانیان جهل و خودپسندی، من آن اخبار غیبی را از خودم نمی‌گویم، بلکه سوگند به خدائی که دانه را میشکافد و سوگند با فربنده انسانها، من آنها را از پیامبر فرا گرفته و بشما ابلاغ مینمایم. چرا نمی‌پذیرید و چرا انکار یا تردید می‌کنید؟ علت تردید و انکار

ر شما مقایسه‌ای است که میان من و خودتان می‌کنید و نمیدانید که نباید کار پاکان را با شما مقایسه نمایید. تشابه ظاهری عضوی شما را فریب ندهد زیرا آن یکی شیر است اندر بادیه وین یکی شیر است اندر بادیه لکانی انظر الی ضلیل بالشام و فحص برایاته فی ضواحی کوفان، فاذا فغرت فاغرته و اشتدت شکیمته و ثقلت فی الارض و طاته، عضت الفتته ابنائها بانیاها و ماجت الحرب بامواجها و بدا من الايام کلوحها و من اللیالی کدوحها، فاذا اینع زرعه و قام علی ینعه و هدرت شقاشقه و برقت بوارقه، عقدت رایات الفتن المعضله و اقبلن کاللیل المظلم و البحر الملتطم (البته چنان می‌بینیم شخصی را که سخت گمراه است در شام عربده کشیده و جایگاهی برای پرچمهای خود در اطراف کوفه گرفته است، تا آنجا که دهانش باز شود و مقاومت و امتناعش سخت گردد و گام گذاشتن او بر زمین سنگین کند و در آنهنگام فتنه و آشوب، فرزندان خود را با دندانهایش بگزد و جنگ با امواج خود سر بکشد و از روزهای آن دوران چهره‌ی خشن و عبوس آشکار شود و از شبهایش اثر زخمهای آنها بروز نماید. در آنهنگام که کاشته‌اش به حد کمال رسد و در حد کمال خود بایستد و ششقه‌های او به صدا در آید و اسلحه‌ی براق او درخشید

ن بگیرد، در این موقع است که پرچمهای فتنه بسیار سخت و عاجز کننده بسته و آماده شوند و مانند شب تاریک و دریای متلاطم بحرکت در آیند و روی بیاورند.) گمراهی که در شام عربده میکشد و پرچم در اطراف کوفه میزند. شارحان نهج البلاغه درباره‌ی تعیین این گمراهی نظرات مختلف داده‌اند. ابن میثم بحرانی و میرزا حبیب‌الله هاشمی خوئی نظر ابن ابی‌الحدید را ترجیح داده‌اند. نظر این شارح بقرار زیر است: ((و این گمراه کنایه است از عبدالملک بن مروان، زیرا این صفت‌ها و علامتها که امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده‌است، در عبدالملک کاملتر از غیر او است. زیرا عبدالملک موقعیکه مردم را به پذیرش ریاست خود دعوت کرد، در شام قیام نمود و اینست معنای عربده و نعره‌ی او. و او بود که پرچمهای خود را در کوفه جایگیر نمود- گاهی با حرکت خود بسوی عراق، که رفت و مصعب را کشت و گاهی با امرائی که در کوفه نصب کرد، مانند برادرش بشر بن مروان و غیر از او، تا اینکه امر به حجاج بن یوسف منتهی گشت و در این زمان بود که مقاومت و قدرتش شدید شده و گامهای او بر زمین سنگینی نموده است و در این موقع بود که امر (زندگی مردم) بسیار بسیار سخت شد و فتنه‌ها با خوارج و عبدالرحمن بن ا

شعث متراکم گشت. هنگامیکه امر عبدالملک کامل شد، (و اینست معنای اینع زرعه) به هلاکت رسید و پرچمهای فتنه‌های سخت و ناتوان کننده بعد از وی بسته و آماده شد، مانند جنگهائی که فرزندان او با بنی‌المهلب و با زید بن علی علیه‌السلام براه انداختند، و مانند فتنه‌هایی که در روزگار یوسف بن عمر و خالد قیسری و عمر بن هبیره و غیره آنان در کوفه بوقوع پیوست و مانند دیگر ظلم و تعدی‌ها و ریشه‌کن کردن اموال و از بین بردن مردم.) و کم یخرق الکوفه من قاصف و یمر علیها من عاصف، و عن قلیل تلتف القرون بالقرون، و یحصد القائم و یحطم و یحطم المحمود (و چه بسا تند وز که کوفه را بدرد و بشکافد، و بادهای نیرومند و جهنده از کوفه بگذرد، و در اندک زمانی مردم (یا دو گروه) بهم بپیچند (شاخ به شاخ شوند) آن کسیکه در آشوب ایستاده است (نیرومنداست) درو شود و کسیکه درو شده است (ناتوان) نابود گردد.) ممکن است سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام بنا بعقیده ابن ابی‌الحدید درباره جنگهای بنی‌امیه و بنی‌عباس بوده باشد، بنابراین نظریه منظور از درو شدگان، امرای بنی‌امیه و منظور از نابود شدگان، اسرانی از بنی‌امیه‌اند که بدست بنی‌عباس کشته میشدند. و محتمل است که مقصود امی

والمومنین علیه‌السلام اصل کلی فتنه‌ها است که ایستاده‌ها (اقویای) آنها همانگونه درو میشوند که درو شده‌های (ناتوان) آنان از بین می‌روند. و این امر درباره جنگهای بنی‌عباس و بنی‌امیه نیز جریان داشته است. این نظریه از هاشمی خوئی است و ما بر مبنای این نظریه، جملات را تفسیر مینمایم. اگر ناتوانان در فتنه‌ها نابود میشوند، قدرتمندان نیز با داس همان فتنه‌ها درو می‌گردند. قدرت

پرستان چنان مست قدرت میشوند که همه قوانین هستی را فراموش می‌کنند، مخصوصاً، آن قانون که میگوید: (هر عملی عکس‌العملی دارد) و نمیدانند که- بر من است امروز و فردا بر وی است خون من همچون کسی ضایع کی است این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا گر چه دیوار افکند سایه دراز باز گردد سوی او آن سایه باز داستان طولانی بشر از بجهت همانست که مولوی در پایان داستان شیر و نخجیران آورده است که شیر سزای درندگی خود را بوسیله خرگوش که حیوانیست ضعیف، می‌بیند. در آن داستان تمثیلی، خرگوش شیر را به سر چاهی می‌آورد و میگوید: طعمه امروز جنابعالی را که خرگوشی بود، من می‌آوردم، شیری در همین جا آنرا از من گرفت و رفت توی این چاه. شیر از جسارت آن شیر

که طعمه او را گرفته و توی چاه رفته برآشفته و به خرگوش گفت: آن شیر را بمن نشان بده تا به او بفهمانم که جزای جراتی که کرده و طعمه مرا از تو گرفته است چیست؟ خرگوش گفت: ای شیر عزیز، من از آن شیر می‌ترسم، تو مرا به بغل خود بگیر، تا با هم آن شیر خرگوش به بغل را که توی چاه است ببینیم. شیر خرگوش را بغل کرد و آمد از لبه چاه تماشا کرد و دید شیری خرگوش به بغل در ته چاه است! شیر عکس خویش دید از آب تفت شکل شیری در برش خرگوش زفت چونکه خصم خویش را در آب دید مرورا بگذاشت و اندر چه دوید در فتاد اندر چاهی کاو کنده بود زانکه ظلمش بر سرش آینده بود چاه مظلم گشت ظلم ظالمان این چنین گفتند جمله عالمان هر که ظالم تر چش با هول تر عدل فرموده است بدتر را بتر ای که تو از ظلم چاهی می‌کنی از برای خویش دامی می‌تنی بر ضعیفان گر تو ظلمی می‌کنی دان که اندر قعر چاه بی‌بنی گرد خود چون کرم پيله بر متن بهر خود چه می‌کنی اندازه کن مر ضعیفان را تو بی‌خصمی مدان از نبی اذ جاء نصرالله بخوان گر تو پیلی خصم تو از تو رمید نک جزا طیرا ابالیت رسید گر ضعیفی در زمین خواهد امان غلغل افتد در سپاه آسمان گر بدندانش گز

ی پر خون کنی درد دندان بگیرد چون کنی شیر خود را دید در چه و ز غلو خویش را نشناخت آندم از عدو عکس خود را او عدوی خویش دید لاجرم بر خویش شمشیری کشید ای بسا ظلمی که بینی در کسان خوی تو باشد در ایشان ای فلان اندر ایشان تافته هستی تو از نفاق و ظلم و بدمستی تو آن تویی و آن زخم بر خود می‌زنی بر خود آندم تار لعنت می‌تنی در خود این بد را نمی‌بینی عیان ورنه دشمن بوده ای خود را بجان حمله بر خود می‌کنی ای ساده مرد همچو آن شیری که بر خود حمله کرد چون به قعر خوی خود اندر رسی پس بدانی کز تو بود آن ناکسی شیر را در قعر پیدا شد که بود نقش او آن کش دگر کس می‌نمود

خطبه ۱۰۱- در زمینه سختیها

[صفحه ۱۰۷]

تفسیر عمومی خطبه صد و دوم روز قیامت، روز اجتماع همه انسانها برای بررسی حساب است. مقداری از مباحث مربوط به معاد در مجلد چهارم از صفحه ۲۹۸ تا ۳۰۴ و مجلد پنجم از صفحه ۸ تا ۱۱ و مجلد نهم از صفحه ۲۸۰ تا ۲۹۱ و مجلد دهم از صفحه ۱۳۷ تا ۱۴۹ و مجلد سیزدهم از صفحه ۴۶ تا ۵۱ و از صفحه ۸۵ تا ۸۷ و از صفحه ۹۱ تا ۹۳ و از صفحه ۱۲۲ تا ۱۲۶ و از صفحه ۲۲۵ تا ۲۳۰ مطرح شده است. در این مورد بحثی درباره حساب مطرح میکنیم: بارها این مساله را متذکر شده‌ایم که تکیه به این توهم بی‌اساس: چون نمی‌بینم پس نیست!! برای نفی همه علوم کافی است، زیرا هیچ کس تا حال نتوانسته است روابط قانونی میان اشیاء در عالم طبیعت را ببیند، با اینوصف هیچ موضوع و رویدادی در عالم طبیعت وجود ندارد که بدون رابطه قانونی با دیگر اشیاء در جریان باشد. و همین عمومیت رابطه میان اشیاء است که انسانها با درک آن، قوانین و اصول علمی را تنظیم مینمایند. و نیز هیچ احدی تاکنون، پدیده‌ها و فعالیت‌های روانی و مغزی را ندیده است، مانند میلیونها محفوظات، اعداد، تعقل، اندیشه، تصورات، تصدیقات، تداعی معانی‌ها، تجسیم‌ها و تجریدها با انواع گوناگونی که دارند، لذائد و آلام با انواع

بسیار مختلفی که دارند، ولی همه آنها حقیقت دارند و هر کس تردیدی در وجود آنها داشته باشد. حق اظهار نظر و سخن گفتن

درباره انسان را ندارد. بنابراین، اگر کسی واقعیت معاد و حساب در آنروز را به این دلیل که آنها را نمی‌بیند، منکر شود، بهتر است که نخست همه قوانین علمی را منکر شود، زیرا چنانکه گفتیم: قوانین علمی عبارتند از قضایائی کلی که از جریان روابط میان اشیاء در عالم طبیعت، استفاده میشوند و جای تردید نیست که بهیچ وجه روابط قابل مشاهده و لمس نیستند. و نیز چنین شخصی باید همه علوم روانی و مغزی را متنفی بداند، زیرا موضوعات مسائل و قوانین آنها قابل مشاهده نمیباشند. رباعی زیر به شیخ‌الرئیس حسین بن عبدالله بن سینا نسبت داده شده است: هر هیئت و هر نقش که شد محو کنون در مخزن روزگار ماند مخزون روزی که به پایان برسد وضع فلک از مخزن غیث آورده حق بیرون یکی دیگر گفته است: یا سبو یا خم می‌یا قدح باده کنند یک کف خاک در این میکده ضایع نشود عمل محاسبه در روز قیامت، هم از راه ضبط کتابی (لوحی) انجام خواهد گرفت و هم راه منعکس ساختن عینی همه کارها و سخنان و حرکاتی که از انسان صادر شده است، و هر دو راه در آیات قرآنی بیان شد

ه است: و وضع الكتاب فتری المجرمین مشفقین مما فیہ و یقولون یا ویلتنا ما لهذا الكتاب لا یغادر صغیره و لا کبیره الا احصاها و وجدوا ما عملوا حاضرًا و لا یظلم ربک احدًا. (و کتاب بر نهاده شد. گنهکاران را می‌بینی که از وضعی که در آن قرار گرفته‌اند، در وحشتند و میگویند: ای وای بر ما، چیست برای این کتاب که نه (حادثه) کوچکی را رها کرده و نه حادثه بزرگی را مگر اینکه آنها را بر شمرده است و حاضر یافتند آنچه را که کرده‌اند و پروردگار به هیچ احدی ظلم نمی‌کند.) فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره. و من یعمل مثقال ذره شرًا یره (هر کس که به وزن ذره‌ای خیر انجام بدهد آنرا خواهد دید. و کسیکه به وزن ذره‌ای شر انجام بدهد آنرا خواهد دید.) و ان لیس للانسان الا ما سعی. و ان سعیه سوف یری (و قطعاً نیست برای انسان جز آنچه که کوشیده است و قطعاً بزودی کوشش او دیده خواهد شد.) این آیات هر دو نوع ارائه اعمال انسان را بیان میدارد. اینکه بعضی از متفکران در گذشته گمان میکردند اعراض و حرکتها قابل نقل و بقاء نیستند و همینکه از بین رفتند، بلکه حتی متفکرانی بزرگ مانند جلال‌الدین مولوی و عده‌ای از متکلمین دورانهای گذشته نیز نقل و بقاء اعراض را در اشکال دیگر پذیرف

ته‌اند، از آنجمله مولوی است که با احاطه به آن آراء میگوید: با اینکه زراعت از مقوله کار و دارو از مقوله کیف است، ولی در صورت جواهر بوجود خود ادامه میدهند- از زراعت خاکها شد سنبله داروی مو کرد مو را سلسله آن نکاح زن عرض بد شد فنا جوهر فرزند حاصل شد ز ما جفت کردن اسب و اشتر را عرض جوهر کره بزائیدن غرض هست آن بستان نشانندن هم عرض گشت جوهر میوه‌اش اینک غرض هم عرض دان کیمیا بردن بکار جوهری زان کیمیاگر شد ببار صیقلی کردن عرض باشد شها زین عرض جوهر همی یابد صفا پس مگو که من عملها کرده‌ام دخل آن اعراض را بنما مرم این صفت کردن عرض باشد خمش سایه‌ی بز را بی قربان مکش ... این عرضها نقل شد لون دگر حشر هر فانی بود کون دگر نقل هر چیزی بود هم لایقش لایق گله بودهم سایقش روز محشر هر عرض را صورتیست صورت هر یک عرض را نوبتیست بنگر اندر خود نه تو بودی عرض جنبش جفتی و جفتی با غرض بنگر اندر خانه و کاشانه‌ها در مهندس بود چون افسانه‌ها کان فلان خانه که ما دیدیم خوش بود موزون صفه و سقف و درش از مهندس آن عرض و اندیشه‌ها آلت آورد و درخت از بیشه‌ها چیست اصل و مایه‌ی هر پیشه‌

ی جز خیال و جز عرض و اندیشه‌ای جمله اجزای جهان را بی‌غرض در نگر حاصل نشد جز از عرض اول فکر آخر آمد در عمل بنیت عالم چنان دان در ازل بنابراین، برای بحث از (محال بودن اعاده معدوم) موضوعی نمی‌ماند، زیرا چیزی که بوجود آمد اگر چه از دیدگاه دقیق حتی یک لحظه در یک حال نیست و دائماً در تغییر و دگرگونی است، ولی در شکل یا هویت دیگری که مناسب آن است، در پشت پرده طبیعت بوجود خود ادامه میدهد. اساسی‌ترین دلیل ضرورت بقای اعمال و حرکات انسانی و نتایج آنها برای حساب در روز قیامت، ابدیت نفس با کیفیتی است که در این دنیا بوسیله اعمال و حرکات برای خود اندوخته است نفس با کیفیتی است که در این دنیا بوسیله اعمال و حرکات برای خود اندوخته است. نفس انسانی بجهت تجردی که دارد، همه اعمال و حرکاتش را در خود دارد. یک نفس قاتل در حقیقت عمل قتل را در خود دارد و آن عمل نتیجه خود را در روز قیامت بشکل کیفیتی خاص

در نفس بوجود می‌آورد- ای برادر تو همان اندیشه‌ای ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی ور بود خاری تو همیشه گلخنی در روایتی آمده است: و لو ان رجلا احب حجرا لحشره الله معه. (و اگر مردی سنگی را دوست بدارد، خدا او را با همان سنگ محشور میدارد.) در جمله مورد تفسیر که در توصیف روز قیامت است، اجتماع همه انسانها تذکر داده شده است. قرآن مجید این اجتماع را در چند مورد تصریح نموده است، از آنجمله: ذلک يوم مجموع له الناس. (روز قیامت روزیست که مردم در آن رو خدایا برای حساب) جمع میشوند.) قل ان الاولین و الاخرین لمجموعون الی میقات یوم معلوم. (بگو به آنان: قطعاً همه مردم از اولها تا آخرهای آنان به جایگاه روزی معلوم جمع خواهند گشت.) و میفرماید: خضوعاً، قیاماً. معنای خضوعاً در جمله امیرالمومنین علیه‌السلام در این آیه خسعا ابصارهم و فعل قیام هم در آیه زیر: یوم یقوم الناس لرب العالمین. (روزی که مردم برای ادای حساب برای پروردگار عالمیان می‌ایستند.) آمده است. منتفی شدن هر گونه نیک و بد نتیجه طبیعی فراموش کردن یا انکار روز قیامت این مطلب که- روزگار و چرخ و انجم سر بسر بازیستی گر نه این روز دراز دهر را فرداستی حقیقی است که به هیچ وجه قابل انکار و تردید نیست، باضافه اینکه اینجانب مطلب مزبور را از عده‌ای قابل توجه از بزرگترین از متفکران شرق و غرب دیده‌ام بدیهی‌ترین مطلب می‌بینیم که فقط کافی است که یک انسان از مقداری حقائق ق انونی هستی آگاه بوده باشد، تا آنرا بفهمد و بپذیرد. از اینجهت است که اینجانب نیازی برای تفصیل دادن در استدلال برای اثبات این مطلب نمی‌بینیم. معهداً برای یادآوری مختصر، نتیجه فراموش کردن یا انکار روز قیامت را متذکر میشویم که عبارتست از منتفی شدن هر گونه نیک و بد. بعنوان نمونه: انسانی که فرضاً صدها میلیون، بلکه همه اولاد آدم را در راه لذت و منافع و خودکامگی‌های خود بخاک و خون بکشد با کسیکه فرضاً صدها میلیون، بلکه انسانها را از نظر معاش یا امور روحی و معنوی احیاء کرده باشد هیچ فرقی ندارد، بلکه باید گفت: بر فرض نبودن معاد و حساب در آنروز، شخص دوم بدبخت و خیال‌تو و ناتوان و احمق بوده است که شهوات و منافع و خودکامگی‌ها و خودپرستی‌های خود را کنار گذاشته و به دیگران پرداخته است!! در صورتیکه شخص اول که به انگیزگی لذت و منفعت و خودکامگی‌ها نسل بشر را از روی زمین برداشته است، خوشبخت و اندیشمند و خردمند و نیرومند میباشد!! روی همین مساله که امروز کشورهای نیرومند بجای آنکه انواع نیروهای خود را در راه سعادت مادی و معنوی مردم جوامع خودشان و مردم دیگر جوامع انسانی که در آتش فقر و جهل شعله می‌کشند، بکار بیندازند، برای کشتار یکدیگر

و دیگر انسانهایی که در این دنیا با عرق جبین از سنگلاخ طبیعت مواد معیشت خود را استخراج و مصرف مینمایند و با خدای خود ارتباط برقرار میکنند، قیام نموده‌اند. اینست نتیجه کاملاً طبیعی انکار و فراموشی روز حساب. شگفت آورتر از جریان فوق اینست که ماکیاولی نشان خودپرست چنان در دفاع از نیکی‌ها و ارزشهای عالی انسانی و پیروی از وجدان و ضرورت دوری از زشتی‌ها و ضد ارزش‌ها و وجدان کشیها رجز خوانی مینماید که انسانهای ساده‌لوح را میفریبند و از این راه صحنه را برای قربانی کردن همه واقعیات بعنوان وسائل در برابر اهدافی که جز بر خورداری هر چه بیشتر از خودکامگی‌ها میسازند!! بگذار انسانها را بگریانند تا نوبت گریستن آنان فرا رسد. و رجفت بهم الارض (و زمین زیر پای آنان خواهد لرزید.) وضع کیهان در روز قیامت دگرگون می‌شود. مباحث علمی امروزی بطور اجمال دگرگونی اساسی را که در کیهان بزرگ اتفاق خواهد افتاد پیش‌بینی میکند، اگرچه کیفیت آنرا بطور کامل بیان نمی‌نماید. این حادثه (دگرگونی وضع کیهان) در آیات قرآنی فراوان آمده است از آنجمله ۱- اذا وقعت الواقعة. لیس لوقعتها کاذبه. خافضه رافعه. اذا رجت الارض رجا. و بست الجبال سا. فکانت هباء منبثا.

(هنگامیکه آن حادثه (قیامت) بوقوع پیوست. وقوع چنان روزی دروغ نیست. روزی است که پست کننده و بلند کننده است. هنگامیکه زمین حرکت شدید کرده و کوهها شکستند. و مانند غباری پراکنده گشتند.) در معنای اینکه روز قیامت پست کننده و بلند کننده است، اختلاف نظر وجود دارد. ابن عباس میگوید: پست کننده مردمی است و بلند کننده مردمی است و بلند کننده

مردمی دیگر و حسن و جبائی گفته‌اند روز قیامت سرنگون کننده مردمی است به آتش و بلند کننده مردمی است به بهشت. طبرسی میگوید: جامع هر دو نظریه پست شدن مردمی است در روز قیامت که در دنیا بزرگ مینمودند و بالعکس. ۲- و حملت الارض و الجبال فدکتا دکه واحده. فیومئذ وقعت الواقعة. و انشقت السماء فهی یومئذ واهیه. (و زمین و کوهها از جای خود برداشته شده و در یکبار شکسته شدند. در چنین روزی است که واقعه (قیامت) واقع شد. و آسمان از هم شکافت. آسمان در چنین روزی بسیار سست میشود.) ۳- یوم ترجف الارض و الجبال و کانت الجبال کثیرا مهیلا. (قیامت روزی است که زمین و کوهها حرکتی سخت مضطربانه میکنند و کوهها بصورت ریگی به جریان در می‌آیند.) ۴- یوم نظوی السماء کطی السجل للکتاب. (روزی که آسمان را مانند طومار می‌پیچانیم.)

۵- السماء منفطر به کان وعده مفعولا. (آسمان (در روز قیامت) از هول و رعب آنروز از هم میشکافت، وعده خداوند تحقق یافته است.) ۶- یسل ایان یوم القیامه. فاذا برق البصر. و خسف القمر. و جمع الشمس و القمر. یقول الانسان یومئذ این المفر. (انسان میپرسد: روز قیامت کی است؟ (روز قیامت) موقعی است که چشم خیره گشت. و ماه خسوف کرد. و آفتاب و ماه در گرفته شدن و تاریک گشتن یکی شدند. انسان در این روز میگوید: کجاست گریزگاه؟) ۷- انما توعدون لواقع. فاذا النجوم طمست. و اذا السماء فرجت و اذا الجبال نسفت. (جز این نیست: آنچه که بشما وعده شده است، قطعاً بوقوع خواهد پیوست. موقعی که روشنایی ستارگان از بین رفت. و آسمان از هم شکافت. و کوهها از جای خود کنده شدند.) ۸- و فتحت السماء فکانت ابوابا. و سیرت الجبال فکانت سرابا. (و آسمان باز شد و دارای درهائی گشت. و کوهها از جای خود زائل شده و مانند سراب (نمایش کوه) گشتند.) ۹- یوم ترجف الراجفه. تتبعها الرادفه. (روزی که بوسیله دمیدن در صور صیحه‌ی عظیم همه مردم را میمیراند و نفحه دوم (که مردم را زنده میکند) دمیده شد.) ۱۰- اذا الشمس کورت. و اذا النجوم انکدرت. و اذا الجبال سیرت. و اذا العشار عطلت و اذ

الوحوش حشرت. و اذا البحار سجرت. (هنگامیکه آفتاب نورش رفت و تاریک شد. و هنگامیکه ستارگان تیره گشتند. و هنگامیکه کوهها برای گردیدن بحرکت درآمدند. و هنگامیکه شتران حامله (که ده ماه از حمل آنان گذشته است) رها و متروک شدند. و هنگامیکه حیوانات وحشی محشور شدند. و هنگامیکه دریاها (شیرین و شور آنها) بهم مخلوط گشتند (و یا جوشیدند).) ۱۱- و اذا السماء کشطت. (و هنگامیکه آسمان از جایش بر آمد.) ۱۲- اذا السماء انفطرت. و اذا الکواکب انثرت. (هنگامیکه آسمان از هم شکافت و ستارگان از هم پاشیدند.) ۱۳- اذا السماء انشقت. و اذنت لربها و حقت. و اذا الارض مدت. و القت ما فیها و تخلت. و اذنت لربها و حقت. (هنگامیکه آسمان از هم شکافت. و از خدایش شنید و اطاعت نمود و امر شایسته خود را انجام داد. و هنگامیکه زمین هموار شد و آنچه را که در درونش بود انداخت و چیزی در آن باقی نماند. و از خدایش شنید و اطاعت نمود و امر شایسته خود را انجام داد.) ۱۴- کلا- اذا دکت الارض دکا دکا. (نه هرگز، هنگامیکه زمین شکست و چیزی روی آن باقی نماند.) ۱۵- اذا زلزلت الارض زلزالها. و اخرجت الارض ائقالها. (هنگامیکه زمین زلزله خود را انجام داد. و زمین آنچه را از مردگا

ن که در درونش بود بیرون آورد.) ۱۶- القارعه. مالقارعه. و مادراک ما القارعه. یوم یكون الناس کالفراس المبوث. و تکون الجبال کالعهن المنفوش. (روز کوبنده (قیامت) چگونه کوبنده‌ای. و تو حقیقت آن کوبنده را نمیدانی. روزی است که مردم مانند پروانه‌های منتشره میشوند. و کوهها مانند پنبه حلاجی شده میگردند.) با نظر به آیات قرآنی که ذکر کردیم، حوادث زیر در مقدمه روز قیامت و همانروز وقوع خواهند پیوست. یک- تحرک و زلزله شدید زمین که در چند آیه مبارکه تصریح به آن شده است. دو- کوهها پوچ، مانند پنبه حلاجی شده و سپس متلاشی میشوند، بطوریکه زمین هموار میگردد. سه- شکافتن آسمان و سست شدن و بهم پیچیده شدن آن. چهار- از بین رفتن روشنایی خورشید و ماه. پنج- تاریک شدن ستارگان و پراکنده شدن آنها. شش- باز شدن آسمان و بوجود آمدن درها در آن، برای نزول و صعود ملائکه. هفت- دو صیحه بسیار عظیم که در یکی همه مردم قالب تهی کنند و در دومی زنده شوند. هشت- وحشت شدید و اضطراب انسانها تا آنجا که دست از عزیزترین حیوانات (عشار) خود

بردارند و از برادر و پدر و مادر و فرزندان‌شان بگریزند و زنهای حامله خود را وضع کنند و مردم از شدت اضطراب و تحیر حالت شبیه به

مستی پیدا کنند. نه- بیرون انداختن زمین هر چه که در درون خود دارد از مردگان و غیر از آنها. ده- جوشیدن آب دریاها و شعله‌ها و شعله‌ور شدن آنها با هم در آمیختن انواع آبهای شور و شیرین آنها. این دگرگونیهای شدید چنان نیست که در یک موقع معین واقع شوند، بلکه چنانکه اشاره کردیم بعضی از آنها پیش از بعض دیگر اتفاق میافتد. فاحسنهم حالا من وجد لقدمیه موضعا و لفسه متسعا (در آن روز حال کسیکه محلی برای گذاشتن پاهایش و گشایشی برای نفسش پیدا کند بهتر از حال دیگران خواهد بود). قیامت روزی است بسیار سخت. آیات روز قیامت را بسیار سخت توصیف مینماید. آیا این سختی بجهت بر هم خوردن اوضاع کیهانی است؟ آیا بجهت وارد ساختن فشار بر ابعاد و نیروهای مادی انسانها است که برای مشاهده واقیعت خود و بیان آن آماده می‌شوند؟ البته، هم با نظر به حکم عقل و هم با توجه به بعضی از دلایل نقلیه، اشخاص بجهت اختلاف در سعادت و شقاوتی که در زندگی دنیوی برای خود اندوخته و وارد قیامت میشوند، در ارتباط با سختی‌های روز قیامت را بیان میدارد، بدین‌قرار است: ۱- یا ایها الناس اتقوا ان ربکم زلزله الساعه شیء عظیم. یوم ترونها تدهل کل مرضعه عما ارضعت و تضع کل ذات حملها

و تری الناس سکاری و ما هم بسکاری و لکن عذاب الله شدید. (ای مردم، تقوی بورزید برای پروردگارتان، قطعاً زلزله روز قیامت شیئی است عظیم. روزی که آن زلزله را خواهی دید هر شیر دهنده‌ای از شیرخوارش غفلت مینماید و هر زن حامله‌ای وضع حمل میکند (و در آن روز) مردم را مست خواهی دید در صورتیکه آنان مست نیستند، بلکه عذاب خداوندی شدید است). ۲- فاذا جائت الطامه الکبری. (پس هنگامیکه بزرگترین حادثه که عذاب بر همه حوادث است قیامت) فرا رسید. ۳- فاذا جائت الصاخه. یوم یفر المرء من اخیه. و امه و ابیه. و صاحبته و بنیه. لکل امریء منهم یومئذ شان یغینه. (هنگامیکه صحیحه روز قیامت برخاست. روزیست که مرد از برادر و مادر و پدر و همسر فرزندان‌ش فرار میکند. برای هر مردی در چنین روزی کاریست که او را از پرداختن بهر چیز دیگر بی‌نیاز میکند.) از جمله آیاتی که تفاوت اشخاص را در ارتباط با سختیهای روز قیامت بیان می‌کند، آیات زیر است: ۱- وجوه یومئذ ناضره. الی ربها ناظره. و وجوه یومئذ باسره. تظن ان یفعل باسره. (صورت‌هایی در چنان روزی شکوفا و مبتهج، منتظر لطف پروردگارشان هستند و صورت‌هایی در آنروز در هم پیچیده و عبوس. اطمینان دارند که حادثه کوبنده‌ای را

در هم خواهد کوبید). ۲- وجوه یومئذ خاشعه. عامله ناصبه. تصلی نارا حامیه ... وجوه یومئذ ناعمه. لسعیها راضیه. فی جنه عالیه. (صورت‌هایی در آن روز ذلیلند. در آن غضب الهی عمل کننده و نصب شده، انداخته میشوند به آتش شعله‌ور ... صورت‌هایی در چنان روز در لذت نعمتهای الهی فرو رفته. از کوشش خود در دنیا راضی و سکونت آنان در بهشت اعلی است). ۳- فاما من اوتی کتابه بیمینه. فسوف یحاسب حسابا یسیرا. و ینقلب الی اهله مسرورا. و اما من اوتی کتابه وراء ظهره. فسوف یدعوا ثورا. و یصلی سعیرا. (و اما کسیکه نامه اعمال بدست راستش داده شود، بزودی اعمال او محاسبه آسانی میشود. و شادمان به اهلیش برمیگردد. و اما کسیکه نامه او از پشتش داده میشود، بزودی وای بر خود سر میدهد (که هلاک شده است) و به آتش انداخته میشود). ۴- وجوه یومئذ مسفره. ضاحکه مستبشره. و وجوه یومئذ علیها غبره. ترهقها قتره. اولئک هم الکفره الفجره. (صورت‌هایی در چنان روز، نورانی و درخشان، خندان و بشارت بهشت به آنها داده شده است. و صورت‌هایی که در چنان روز خاک اندوه بر آنها نشسته. که سیاهی و تیرگی بر آن احاطه کرده است. آنان کفار و فجارند.) معنای اینک: و لفسه متسعا روز قیامت کسی که گشایش

ی برای نفس خود پیدا کند، از کسانی است که حالش بهتر از دیگران است، برای همگان قابل درک است، زیرا از سختی‌هایی که از آیات شریفه در توصیف روز قیامت درک میشود، میتوان شدت ناگواری و مشقت در آنروز را فهمید.

[صفحه ۱۲۰]

و منها: فتن کقطع اللیل المظلم. لا تقوم لها قائمه و لا ترد لها رایه، تاتیکم مزمومه مرحوله. یحفرها قائدها و یجددها راکبها، اهله قوم

شدید کلبهم، قلیل سلبهم (فتنه‌هایی مانند ظلمت‌های متراکم شب تاریک که هیچ گروهی بمبارزه با آنها قیام نکند و پرچمی از آنها برنگردد. آن فتنه‌ها با وسائل و ابزار کامل بشما روی می‌آورند. راننده‌ی آن فتنه‌ها آنها را تحریک مینماید و کسیکه سوار آن فتنه‌ها است، آنها را در جریان تشدید میکند. اهل آن فتنه‌ها مردمی هستند که آزار و شرارتشان سخت، و غنیمتی که از لباس و سلاح کشته شدگان میبرند، اندک است.) ای مردم، فتنه‌هایی مانند ظلمات شب تاریک در پیش رو است. در میان شارحان نهج البلاغه، درباره‌ی فتنه‌هایی که امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه از آنها خبر داده است، اختلاف نظر وجود دارد. ابن ابی‌الحدید میگوید: ((امیرالمومنین علیه‌السلام با این جملات از فتنه‌ها و رویدادهای بزرگی خبر میدهد که در آخرالزمان بوقوع خواهد پیوست و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله از این فتنه‌ها و رویدادهای بزرگ خبر داده است.)) بنا به نقل مرحوم هاشمی خوئی، مرحوم مجلسی (محمد باقر) در بحارالانوار گفته ابن ابی‌الح

دید را تایید نموده است. ابن میثم بحرانی میگوید: ((مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام فتنه صاحب الزنج در بصره است.)) مرحوم مجلسی این نظریه را در بحار بعید می‌شمارد و میگوید: مجاهدین صاحب زنج دارای آن اوصاف نبودند که امیرالمومنین علیه‌السلام اشاره فرموده‌اند (یجاهدهم فی سبیل الله قوم) ... یجاهد هم فی سبیل الله قوم اذله عند المتکبرین، فی الارض مجهولون، و فی السماء معروفون (گروهی از جهادگران در راه خدا با آنان می‌جنگند که در نزد متکبران، خار و پست و در روی زمین، مجهول و در آسمان معروفند.) جهادگران در برابر آن فتنه‌گران، در نزد متکبران، ناچیز و در روی زمین مجهول و در آسمان معروفند. درباره این جهادگران نیز اختلاف نظر در میان شارحان وجود دارد. این اختلاف عمده از آنجهت بوجود آمده است که خود آن فتنه‌ها که مانند ظلمات شب تاریک حمله‌ور می‌شوند، مورد نظر اختلاف است. ما در این مورد با نظر به آنکه منظور از فتنه‌ها همان حوادث آخرالزمان است که جهادگران در برابر آنها دارای همان صفات رائج در همه‌ی جهادگران در راه خدا میباشند، تفسیر مینمائیم: یک- جهادگران راه خدا همان انسانها هستند که مستکبران قرون و اعصار آنان را پست و ذلیل تلقی

میکنند. دو- اینان در روی زمین ناشناخته‌اند، زیرا هرگز در صدد مطرح کردن خود در جامعه‌ای که افراد آن، بردگان خور و خواب و خشم و شهوتند بر نمی‌آید اگر هم چهره‌ظاهری آنان شناخته شده باشد، باطن آنان برای مردم ظاهر بین مجهول است. سه- آنان در آسمان معروفند، یعنی خدا و موجودات مقدس مانند فرشتگان آنان را میشناسند. از مسائل مربوط به این جملات، مساله استضعاف و استکبار و مستضعفان و مستکبران است که انشاءالله در تفسیر خطبه‌های بعدی مشروحا خواهد آمد. فویل لک یا بصره عند ذلک من جیش من نعم الله لا رهج له ولا حس و سیبتلی اهلک باموات الاحمر و الجوع الاغبر (وای بر تو ای بصره، در آنموقع از سپاهی از نعمت‌های خداوندی که نه گرد و غباری دارد و نه حس و حرکتی و بزودی اهل تو ای بصره، به مرگ سرخ و گرسنگی خاک‌آلود مبتلا- میشوند.) با نظر به دو کلمه عند ذلک (در آنموقع) معلوم میشود که سرنوشت مزبور که بصره و مردم آنرا مبتلا خواهد کرد، در فتنه‌های آخرالزمان خواهد بود.

خطبه ۱۰۲- در تشویق به زهد

[صفحه ۱۲۷]

تفسیر عمومی خطبه صد و سوم ایهاالناس، انظروا الی الدنیا الزاهدین فیها، الصادقین عنها، فانها و الله عما قلیل تریل الثاوی الساکن، و تفجع المترف الامن، لا یرجع ما تولی منها فادبر و لا یدری ما هوات منها فینتظر. (ای مردم، دنیا را از دید پارسایان در دنیا بنگرید که از آن اعراض نموده‌اند، زیرا سوگند به خدا، این دنیا پس از اندک زمانی، ساکن آرام گرفته در راه، زائل می‌سازد و خودکامی طغیانگر را که ایمن از آنست در درد فرو میرود. آنچه که از این دنیا رویگردان شده و پشت به انسان نماید، برنمیگردد، و آنچه که از این دنیا خواهد آمد، معلوم نیست، تا مورد انتظار قرار بگیرد.) دنیا را از دید زاهدان بنگرید. این مساله بسیار مهم در موضوع زهد

(پارسائی) وجود دارد که غالباً بی‌توجهی به آن موجب بروز اشکالاتی میشود و آن اینست که اگر ما به مقتضای مطلوبیت زهد دست از دنیا برداریم، باضافه اینکه اینگونه اعراض از دنیای مخالف عقل و دیگر منابع معتبر اسلامی است مانند آیه ۳۲ از سوره الاعراف: قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق. (به آنان بگو: کیست که زینت خداوندی را که به بندگان خود نمودار ساخته و (همچنین) نعمت‌های پ

اکیزه و لذت‌بخش را تحریم نموده است.) و مانند آیه ۷۷ سوره القصص: و ابتغ فيما آتاك الدار الآخرة و لا تنس نصيبك من الدنيا. (در آنچه که خداوند به تو داده است، سرای آخرت را بطلب و سهم خود را (هم) از دنیا فراموش مکن.) و باضافه اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام در سخن هشتاد و یکم در تعریف زهد چنین فرموده است: ((ای مردم، زهد کوتاه کردن آرزوست و شکر در هنگام برخورداری از نعمت‌ها و پرهیزگاری شدید در موقع رویارویی با محرّمات.)) آیا میتوان صرفنظر کردن از زندگی و اهمیت آن را زهد نامید؟! ما انسانها طوری خلق شده‌ایم که محال است بدون ارتباط با دنیا و مواد آن زندگی کنیم، همانطور که محال است روان ((نفس)) آدمی بدون بدن در این دنیا زندگی کند. به همین جهت است که ما باید در حفظ بدن از آفات و ناگواریها حداکثر کوشش را انجام بدهیم و برای ادامه‌ی حیات ضرورت‌های کالبد مادی را با کمال دقت تحصیل نماییم. آیا با اینوصف میتوان گفت: که مراجعه به طیب برای رفع یا دفع بیماری، خلاف زهد است؟! آیا با اینوصف میتوان گفت: که کوشش سخت و همه جانبه برای برطرف کردن گرسنگی و تشنگی و برهنگی و خلاف زهد است؟! اگر کسی به این سوال پاسخ مثبت دهد، یعنی بگوید: کوشش ب

رای امور مزبور خلاف زهد است، او نه انسان را میشناسد و نه از معنای زهد اطلاعی دارد. چه بهتر که این اشخاص در اینگونه مسائل حیاتی اظهارنظر نمایند. خلاصه- فرق بسیار زیاد است میان نگرش وسیله‌ای به مواد مفید دنیوی که معنای حقیقی زهد است و میان مختل ساختن حیات در این دنیا که منحصرترین مقدمه برای حیات ابدی است. حضرت سلیمان بن داود علیهماالسلام قطعاً از ردیف اول پارسایان (زهاده) بشری است، زیرا انسان دنیا دوست و غوطه‌ور در مواد مفید دنیوی که آنها را با دید هدف‌ها می‌نگرند، شایستگی گیرندگی وحی الهی را ندارد تا به مقام والای نبوت برسد. پس حضرت سلیمان با داشتن ملک دنیا زاهد است و محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم زاهدترین زهاد اولاد آدم (ع) است با اینکه خداوند سبحان سروری و زمامداری مادی و معنوی را به او عنایت فرموده بود. امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام با زمامداری مادی و معنوی چند کشور بزرگ آن دوران، پارساترین پارسایان اولاد آدم (ع) پس از پیامبر اکرم (ص) بوده است. قاعده کلی عقلانی اسلامی در این مساله با اهمیت بدین قرار است: آنچه که مربوط به حفظ هویت اصلی حیات است نه تنها تحصیل آن منافاتی با زهد ندارد، بل

که مسامحه در تحصیل آن که موجب اختلال حیات می‌گردد، خلاف زهد حقیقی است که در اسلام مطلوب است. البته شناخت هویت اصلی حیات به معنای فلسفه آن نیست که بر فرض قابل شناخت بودنش، کار دانشمندان و فیلسوفان است، بلکه منظور آن هویت قابل دریافت است که هر فردی در هر موقعیتی آن را درمی‌یابد و ضرورت‌ها تجملات آن را به خوبی تشخیص می‌دهد، چنانکه هر فردی از انسان با فرض اعتدال مغزی و روانی‌اش به خوبی می‌فهمد که او مواد مفید دنیا را می‌پرستد که ضد زهد است و یا آنها را با آن کیفیت می‌خواهد که اعضای بدنش را. گمان نمی‌رود تاکنون بتوان یک انسان عاقل را سراغ گرفت که به ناخن‌ها یا انگشتان یا موی سر خود عشق بورزد!! احتمال نمی‌رود کسی پیدا شود که از مغز و روان معتدل برخوردار باشد، با این حال عاشق معده یا ریه یا کبد یا قلب یا روده‌هایش بوده باشد!! آنچه که واقعیت دارد، اینست که آدمی برای اعضای کالبد مادی خود که مرکب میدان حیات است، ضرورت حیاتی قائل میشود، ولی تعلق خاطر او به آن اعضاء حتی حساس‌ترین آنها از نوع عشق و محبت شدید عاطفی و پرستش نیست. اینجانب در هیچ کتابی ندیده‌ام و از هیچ احدی نشنیده‌ام که بگوید: من به نفس کشیدنم عشق می‌ورزم، با

اینکه تنفس برای انسان زنده اساسی‌ترین وسیله حیات است بنابراین، انسان در هر موقعیتی که قرار بگیرد، با مغز معتدل و وجدان سالم به خوبی درک می‌کند که هویت اصلی حیات او در آن موقعیت که با ورود اندک عامل اختلال، مختل می‌گردد، چیست و چگونه باید در مسیر صیانت آن بکوشد. لذا با کمال صراحت این نتیجه را می‌گیریم که پیامبر اعظم اسلام و علی بن ابیطالب و سلیمان بن داود علیهم‌السلام می‌بایست از هویت اصلی حیات خود که در موقعیت زمامداری بسیار مهم عادی و معنوی بشر فعالیت میکرد، به شدت هر چه تمامتر مواظب باشند و بکوشند و کمترین مسامحه در ادامه‌ی حیات فعال در موقعیت خاص خود روا ندارند (چنانچه هر سه بزرگوار انجام داده‌اند). در عین حال، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مغروض از دنیا می‌رود و خوراک و پوشاک و مسکنش نه تنها از مردم معمولی بالاتر نبوده است بلکه پایین‌تر از خوراک و پوشاک و مسکن مردم معمولی قناعت می‌فرموده است. فرزند ابیطالب علیه‌السلام را میبینم که با داشتن زمامداری کشورهایی متعدد می‌فرماید: و این زمامداری که من دارم در نزد من بی‌ارزش‌تر است از لنگه کفشی که آن را میپوشم مگر اینکه حقی را احقاق و باطلی را ابطال نمایم. پیراهنش

را آنقدر وصله میزدند که دیگر از دادن آن به وصله کننده شرمند می‌شوند... با نظر به مجموع مطالبی که در این مبحث عرض شد زهد معنای حقیقی خود را در اسلام همانگونه آشکار می‌سازد که خودسازی. یعنی چنانکه خودسازی در اسلام نباید به معنای خودسوزی تلقی شود و به جای قرار دادن خودطبیعی در مسیر رشد و کمال که تا بارگاه الهی کشیده شده است، نباید آنرا نابود کرد (به این توهم بی‌اساس که ما باید نفس را بکشیم!! نه هرگز، ما نباید نفس را بکشیم بلکه باید چنگال آن را از خاک و امور خاکی بکشیم و رهسپار کوی من عالی انسانی نمایم چیست دین؟ برخاستن از روی خاک تا که آگه گردد از خود جان پاک) محمد اقبال لاهوری همچنان معنای زهد آن نیست که حیات، آن جوهر خدادادی را مختل بسازیم و آنرا لقمه قدرت پرستان و خودکامگان به این توهم که پرداختن به مواد ضروری و مفید دنیا مخالف زهد است!!! بلکه چنانکه گفتیم: مختل ساختن حیات در هر موقعیتی که هویت معین دارد خلاف زهد حقیقی است که اسلام به ما معرفی نموده است. بلی همانگونه که عقل سلیم حکم می‌کند و منابع معتبر اسلامی برای ما تعلیم می‌دهد، این است که ما ارزش جان و شخصیت انسانی خود را که از بالا شروع شده و روب

ه بالا- باید حرکت کند دریابیم و بدانیم که جز خدا هیچ چیزی دارای آن ارزش و عظمت نیست که این جان و شخصیت، آنرا پرستند. از این مباحث میتوان به این نتیجه با اهمیت رسید که اگر تعلیم و تربیت انسانها به حدی میرسید که هویت موقعیتی حیات را می‌فهمیدند و با شناخت پذیرش اینکه هویت حیات آدمی (با نظر به قلمرو ذات و برون ذات حیات) دارای نظام (سیستم) باز است و باید در صیانت و پیشبرد آن کوشید، نه تحقیر آن در پرستش امور دنیوی که همه آنها در مقابل حیات آدمی ناچیزند، آنموقع می‌فهمیدیم انسان (آنچنان که هست) چه معنا دارد و انسان در مسیر (آنچنانکه باید) به کجا میرسد سرورها مشوب بالحزن، و جلد الرجال فیها الی الضعف و الوهن، فلا یغرنکم کثره ما یعجبکم فیها لقله ما یصحبکم منها (شادی دنیا با اندوه آمیخته و قدرت مردان در آن، رو به ناتوانی و سستی است. پس فریب ندهد شما را فراوانی آنچه که در این دنیا برای شما خوشایند است، زیرا آنچه که از آنها همراه شما خواهد گشت اندک است). نوش بی‌نیش و قدرتی که رو به ضعف نرود در این دنیا وجود ندارد.) زندگی اولاد آدم در این دنیا هرگز و برای هیچکس بدون اندوه و گرفتاری و تلخی‌های متنوع نمیگذرد. حتی آگاه‌ترین ا

فرد هم میدانند که نوشهای دنیا نیشهایی بدنبال می‌آورد و قدرتهایی که نصیب انسان می‌گردد موقت بوده، دیر یا زود رو به ضعف خواهد و نابودی خواهد رفت. در این دنیا ناهشیاری و مستی هر اندازه هم که شدید باشد باز نمیتواند از درک اینکه هیچگونه بی‌نیازی و تندرستی و خوشی و امیدی در این دنیا بدون نیاز و بیماری و ناخوشی و ناامیدی وجود ندارد، سرباز زند. از یک جهت باید گفت: کسانی که میخواهند با تشدید ناهشیاری‌ها و مستی‌ها، خود را از چشیدن طعم تلخ نیازها و بیماریها و ناخوشی‌ها بطور عموم برکنار نمایند، بجهت ناتوانی از بدست آوردن چنان ناهشیاری و مستی شدید، ناراحتی شدیدتر در خود احساس می‌کنند،

زیرا به نتیجه نرسیدن تلاش برای بدست آوردن هدف مزبور، خود شکنجه وزجری را بدنبال می آورد. جمله عالم ز اختیار و هست خود میگریزد در سر سرمست خود تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و بنگ بر خود مینهند جمله دانسته که این هستی فح است ذکر و فکر اختیاری دوزخ است میگریزند از خودی در بیخودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی ولی بالاخره نفس را زان نیستی وامیکشی زانکه نافرمان شد اندر بیهشی نیستی باید که آن از حق بود تا که بیند اندر آن حس

ن احد در حقیقت آنکسی که مانند موش میخواهد از ناهشیاریها و مستیها بگذرد و در آسایش و شادی مطلق کند، او نمیداند که هر کجا بخزد، چنگالهائی از نیش و ناامیدی و بیماری و ناگواریها بسراغش خواهد آمد- مرغ جانش موش شد سوراخ جو چون شنید از گریبان او عرجوا زان سبب جانش وطن دید و قرار اندرین سوراخ دنیا موش وار هم درین سوراخ بنائی گرفت در خور سوراخ دانائی گرفت پیشه‌هایی که مر او را در مزید اندرین سوراخ کار آید گزید زانکه دل بر کند از بیرون شدن بسته شد راه رهیدن از بدن عنکبوت ار طبع عنقا داشتی از لعابی خیمه کی افراشتی گربه کرده چنگ خود اندر قفس نام چنگش درد و سرسام و مغص حصبه و قولنج و مالیخولیا سخته و سل و جذام و ماشرا گربه مرگست و مرض چنگال او میزند بر مرغ و پر و بال او گوشه گوشه میدود سوی دوا مرگ چون قاضی و رنجوری گوا خلاصه، با اندک توجهی میتوان این قضیه کلی را بعنوان قانون زندگی پذیرفت که- نوش بی نیش نیابی هرگز هر کجا هست گلی، خاری هست با نظریه مجموع حالات انسانی و ابعاد مثبت و منفی که در این موجود دیده میشود، بی اعتنائی و یا عدم احساس دردها و ناگواریهای متنوعی که دست از گر

بیان هیچ انسانی برنمیدارند، معلول عللی است که ما در اینجا مهمترین آنها را متذکر می شویم: علت یکم، دوام درد و ناگواری است، چنانکه دوام لذت و خوشی موجب بی اعتنائی به آن می شود و انسان طعم شیرین آنرا نمی چشد مانند لذت تندرستی، همچنان درد و ناگواری بشرط آنکه موجب اختلال موجودیت آدمی نگردد، مورد بی اعتنائی قرار میگیرد و بقول صائب تبریزی: چو شد زهر عادت مضرت نبخشد بمرگ آشنا کن، بتدریج جان را البته باید در این تعبیر (بی اعتنائی) دقت کرد، زیرا بی اعتنائی غیر از عدم احساس است و اینکه ما بی اعتنائی را به لذت و خوشی و درد و ناخوشی در صورت دوام آنها انتخاب کردیم، برای اینست که دوام دو حالت مزبور، احساس لذت و درد را از انسان سلب نمی کند، بلکه لذت و درد بجهت دوام و استمرار است که انسان را بخود جلب نمی کند. علت دوم، فقدان حس و باصطلاح ناهشیاری است که میتواند احساس انسان را از لذت و درد سلب نماید. ولی چنانکه در مبحث گذشته دیدیم عدم احساس و ناهشیاری از هر وسیله‌ای هم که ناشی می شود، موقت و محدود است، زیرا سر تا سر زندگی نمیتواند در ناهشیاری و فقدان حس غوطه‌ور گردد. بنابراین توالی احساس خوشیها و ناخوشیها و لذتها و دردها در

زندگی تقریباً یک جریان عمومی است بقول جبران خلیل جبران: شادی و اندوه مانند دو گریه در یک خانه‌اند که یکی از آن دو سر سفره نشسته و آن دیگری روی تختخواب است که دیر یا زود جای خود را تبدیل خواهند کرد. علت سوم، فرا رفتن از تاثیر عوامل شادی و اندوه و الم و لذت که قطعاً به رشد و تکامل نیازمند است. این بی اعتنائی چنانکه اشاره کردیم فقدان حس نیست، بلکه یکی از خواص قدرت نفس متعالی است که چنانکه لذائذ نمیتوانند آنرا تحت تاثیر قرار داده و دگرگونش بسازند، همچنان آلام نیز ناتوانتر از آنند که آن نفس متعالی را متأثر ساخته و دگرگونش بسازند، زیرا باز بقول جبران خلیل جبران: السرفی النفس حزن النفس یستره فان تولی فبالا فراح یستر فان ترفعت عن رغد و عن کدر جاورت ظل الذی حارت له الفکر (اندوه، نفس، راز اصلی نفس را می پوشاند. اگر آن اندوه رویگردان شد و از بین رفت (ایندفعه) راز نفس با شادیها پوشیده میشود، اگر تو گام از خوشی و تیرگی فراتر گذاری، با سابقه آن موجودی (خدایا روح) که فکرها درباره‌ی او حیرانند، مجاور خواهی گشت.) خداوند،

ممکن است روزی فرا رسد که نفس متعالی ما آن قدرت را پیدا کند که راز اصلی خود را بالاتر از گذرگاه شادیها و اندوهها حفظ نماید؟ خدایا، در این زندگانی محدود، این توفیق نصیب ما خواهد گشت که امواج مثبت و منفی شادیها و اندوهها، نفس ما را در تلاطم‌های خود، کلافه و مضطرب نسازند؟ بار اله، الطاف و عنایات خداوندی خود را شامل حال ما فرما

که پیش از آنکه رهسپار کوی تاریک گور شدیم، از آن رشد و کمال اعلا برخوردار شویم که با ارزیابی صحیح لذاید و آلام، از (حیات معقول) (حیات طیبه)، حیات مستند به بینه دلیل روشن) (حیات از آن خدا) برخوردار شویم. در جملات مورد تفسیر آمده است هر قدرتی رو به ضعف و سستی می‌رود، این قضیه کلی هم قابل درک همگانی است، یعنی هم قدرتمند و هم ضعیف اگر از اندک تعقلی برخوردار باشند، می‌دانند که چنانکه زیبایی‌های صوری رو به نیستی می‌روند، همچنان قدرتها بدون استثناء رو به استهلاک و نابودی می‌روند، ولی درک این معنی بسیار مهم است که قدرت در موقع آمدن، عامل مسوولیت، و در موقع رفتن، اگر قدرتمند از عهده مسوولیت آن برنیامده باشد، بسیار تلخ است و این تلخی بقدری ناگوار است که چند لحظه آن میتواند شیرینی اقتدار در سرتاسر عمر را به تلخی مبدل بسازد که فقط در همان لحظات وداع با قدرت، احساس می‌گردد مباحث مربوط به قدرت در مجلد

ششم از صفحه ۵۱ تا صفحه ۷۲ و مجلد سوم از صفحه ۱۱۶ تا صفحه ۱۲۲ و مجلد پنجم از صفحه ۱۸۲ تا صفحه ۱۸۴ و صفحات ۲۱۳ و ۲۱۴ و مجلد ششم از صفحه ۷۲ تا صفحه ۸۰ و صفحات ۹۵ و ۹۶ و از صفحه ۱۰۳ تا صفحه ۱۱۲ و از صفحه ۱۱۴ تا صفحه ۱۱۶ و مجلد نهم صفحات ۲۱ و ۲۲ و از صفحه ۱۷۳ تا صفحه ۱۷۵ و مجلد دهم از صفحه ۱۲۰ تا صفحه ۱۲۳ و مجلد یازدهم از صفحه ۵۰ تا صفحه ۵۳ و از صفحه ۵۸ تا صفحه ۶۱ و صفحات ۷۴ و ۷۵ و مجلد دوازدهم صفحات ۳۱ و ۳۲ و از صفحه ۱۲۴ تا صفحه ۱۲۸ و از صفحه ۱۳۲ تا صفحه ۱۵۰ و مجلد سیزدهم از صفحه ۲۴۳ تا صفحه ۲۴۶ و از صفحه ۳۳۴ تا صفحه ۳۳۶ و مجلد پانزدهم از صفحه ۵ تا صفحه ۱۷ و از صفحه ۷۲ تا صفحه ۷۷ و مجلد شانزدهم از صفحه ۳۱۱ تا صفحه ۳۱۳ مطرح شده است. یک مساله مهم درباره زیبایی و قدرت یک مساله بسیار مهمی که در مساله قدرت و فنای آن متذکر میشویم، اینست که چنانکه آدمی میتواند از زیبایی، هم لذت ببرد و هم استفاده حقیقی نماید، قدرت هم مانند زیبایی میتواند مورد دو نوع برخورداری بوده باشد: نوع یکم، لذت محض که البته موقت و محدود و نسبی و مخلوط به دردها است. نوع دوم، استفاده از قدرت، توضیح اینکه استفاده بمعنای حقیقی آن که نیازی به لذت طبع

ی محض ندارد، عبارت است از فایده بردن معقول از دو مقوله مزبور (زیبایی و قدرت). اما درباره زیبایی باید در نظر گرفت که زیبایی بر دو قسم عمده تقسیم میگردد. قسم محسوس و قسم معقول. هر دو قسم زیبایی میتوانند لذتی مناسب خود را در درون آدمی بوجود بیاورند، ولی بدانجهت که لذت و زیبایی معقول، تصعید یافته‌تر و روحانی‌تر از زیبایی محسوس است، لذا قرار دادن زیبایی معقول در مجرای استفاده روحانی و کمال معنوی مستقیم‌تر و آسانتر است تا زیبایی محسوس. ولی انسان رشد یافته که میداند زیبایی محسوس عبارتست از پرده‌ای نگارین و شفاف که بر روی کمال کشیده شده است، میتواند از پشت پرده شفاف زیبایی محسوس کمالات نسبی وابسته به کمال مطلق را نظاره کند و بطرف آن جذب شود و از این طریق از زیبایی محسوس استفاده حقیقی داشته باشد. اما درباره قدرت باید توجه داشته باشیم که لذت قدرت شباهتی به لذت از تماشای زیبایی ندارد، زیرا لذتی که از زیبایی برده میشود، چنانکه کمال و نظم و ظرافت شکل جهان عینی بعنوان قطب عینی زیبایی در وجود آمدن آن زیبایی دخالت می‌ورزد، همچنین استعداد زیباییانی درون ما بعنوان قطب ذاتی زیباییانی رکن دوم زیبایی یا حداقل زیباییانی را تشکیل

میدهد - آوازه جمالت از جان خود شنیدیم چون باد و آب و آتش در عشق تو دویدیم اندر جمال یوسف گر دستها بریدند دستی به جان ما بر بنگر چه‌ها بریدیم مولوی دخالت قطب ذاتی - چمنی که تا قیامت گل او بیار بادا صنمی که بر جمالش دو جهان نثار بادا ز پگاه میر خوبان به شکار می‌خرامد که به تیر غمزه‌ی او دل ما شکار بادا چه عروسی است در جان که جهان ز عکس رویش چو دو دست نوعروسان تر و پرنگار بادا مولوی و با توجه به عظمت هر دو قطب (عینی و ذاتی) در وجود آمدن احساس زیبایی، زحمت زیادی برای فراتر رفتن به عالم معنی و درک کمال روحی نمی‌ماند، در صورتیکه قدرت طبیعی از زور یک باز و گرفته تا

مالکیت بر همه روی زمین و آنچه که در آن وجود دارد، بطور طبیعی پدیده‌ایست ناآگاه و بطور مستقیم موجب صعود به عالم معنی و کمال روحی نمیگردد. بطور کلی باید بگوئیم: یقینی است که درک زیبایی اگر چه زیبایی محسوس باشد موجب لطافت روح میگردد، در صورتیکه احساس قدرتمندی بطور طبیعی بر تورم خود طبیعی می‌افزاید. و این قدرت طبیعی ناآگاه که دارنده آن، فقط چهره طبیعی آنرا می‌بیند و برای تورم خود طبیعی‌اش از آن بهره مند میگردد، برای هیچ کس نمیماند و دیری از زود تدریجا یا ناگهان از انسان دور میشود و انسانرا مانند پوست حیوانی که برای استفاده از گوشتش با دمیدن باد نمایش بزرگی پیدا کرده (و پس از رفتن باد لاغر میگردد و بحال اولی یا بدتر از آن، در می‌آید) رها میسازد، چون پدیده قدرت بدتر از آن باد دمیده شده در پوست حیوان است، زیرا وقتی که پوست حیوان از باد خالی شود، بدن آن حیوان بحال خود بر میگردد، در صورتیکه قدرت آن عاملی است که اگر در تورم خود طبیعی بکار رود، در موقع نابودی از قدرتمند، وجود او را مبدل به خاکستر می‌کند و می‌رود. آری- آتشش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار مگر اینکه با بدست آوردن اطلاعات و معارف مفید انسان ساز، قدرت را وسیله کمال روح قرار بدهد نه تورم خود طبیعی و این مطلب را در مجلداتی که در مبحث گذشته متذکر شدیم مشروحا بیان کرده‌ایم، لذا نیازی به تکرار نیست،

[صفحه ۱۳۸]

رحم الله امرا تفکر فاعتر، و اعتبر فابصر (خدا رحمت کند مردی را که اندیشید و عبرت اندوخت و از عبرت اندوخته بینائی یافت). بدون عبرت بینائی نیست و بدون اندیشه عبرتی. نگوئید زندگی بهر حال در گذر است چه بیندیشیم و چه نیندیشیم، زیرا این سخن مستلزم آن است که زندگی آدمی قانونی ندارد که نیازمند آموختن بوسیله تجربه و عبرت بوده باشد و چون زندگی قانونی ندارد پس بینائی به چه کار آید؟! گوینده چنین سخنی حتما مدتها پیش از آنکه آنرا بزبان بیاورد، زندگی را وداع نموده است و باری از حرکت‌های کورانه و احساس‌های بی‌علت و نتیجه را بنام زندگی به دوش می‌کشد، زیرا معنای زندگی بی‌عبرت، یعنی حرکت و احساس تسلیم به عوامل قوی‌تر بدون اینکه آگاهی و بینائی و اراده‌ای از خود داشته باشد. اگر یک لحظه هوشیاری و اندیشه برای اینگونه اشخاص روی دهد، و بتوانند هویتی از زندگی، اگر چه دورنمائی از آن برای خود مطرح کنند، از زندگی که دارند شرم‌منده خواهند گشت. میگویند: یک انسان بیدار، روزی به محاسبه با خویشتن پرداخت و روزهای عمرش را از مقدار سالیان عمرش استخراج کرد، گویا سالیان عمرش ۷۵ بوده است. نتیجه گرفت که با فرض ارتکاب یک گناه در هر روز (ح

داقل) ۲۱۶۰ گناه از او صادر شده است (۱۵ سال ما بلوغ از رقم ۷۵ منها شده است). با احساس این مقدار گناه از شدت شرمندگی فریادی زد و قالب تهی کرد. هر که او آگاه‌تر با جان‌تر است. اینکه میگوئیم: بدون بینائی و هشیاری، زندگی حقیقی وجود ندارد، یک قضیه ذوقی را مطرح نمیکنیم، بلکه حقیقتی را با نظر به ماهیت حیات تا آنجا که برای بشر از این پدیده (حیات) قابل شناخت است، مطرح مینمائیم: شاید شما در تعریف رسمی زندگی از دانشمندان و فلاسفه قدیم و جدید شنیده باشید که می‌گویند: حیات یعنی احساس و حرکت و اراده (خواستن). یعنی حیات تا آنجا که برای ما قابل درک است، دارای سه رکن اساسی مزبور است و با فقدان هر یک از آنها، یا تضعیف و تقویت آن، رکنی از حیات مفقود، یا ضعیف میگردد، زیرا حیات اگر چه امری بسیط است، ولی نوع بساطت آن میتواند با شدت و ضعف سازگار بوده باشد، مانند بساطت دور کن از ارکان سه گانه (احساس، اراده) که برای حیات ضروری است زیرا، احساس قابل تجزیه و ترکیب فیزیکی نیست، چنانکه اراده هم قابل تجزیه و ترکیب فیزیکی نمیباشد. و اما حرکت که دارای دو بعد است: بعد یکم، جریان عینی و محسوس. حرکت از این بعد قابل تجزیه و ترکیب است، مانند تجزی

ه حرکت به امتداد یک کیلومتر به حرکت در یکی از دو پانصد متر و ترکیب حرکت در پانصد متر با پانصد متر دیگر که مجموعا حرکت در یک کیلومتر را تشکیل میدهند. بعد دوم، حرکت با نظر به عامل درونی آن، مثلا اشتیاق به انتقال از نقطه‌ای به نقطه دیگر. قطعی است که اشتیاق و مشاهده درونی، جریان قابل تجزیه و اضافه و تراکم ترکیبی نمیباشد، بلکه همانطور که گفتیم

اشتیاق مانند دیگر پدیده‌های کیفی و روانی قابل شدت و ضعف می‌باشد. تعریف مزبور برای حیات از دیدگاه علمی و ذهنی در همه دورانها تا این لحظه که اینجانب این کلمات را مینویسم مورد قبول است. البته میدانیم که با گذشت قرون و اعصار درباره منشا حیات و مادی آن و همچنین درباره تکامل و انواع تکامل حیات و غیرذلک صدهامسائل مهم وارد میدان تحقیق شده است، ولی در اینکه سه رکن مزبور (احساس، حرکت، اراده) ارکان اساسی حیاتند، هیچ احدی تردید قابل توجه منطقی ننموده است. ما در اینجا برای اثبات اینکه انسان فقط با بینائی و آگاهی است که میتواند اثبات کند که او زنده است، احساس و حرکت و اراده را مورد بررسی قرار داده‌ایم، و الا هر یک از امور سه گانه مسائل بسیار زیادی دارد که در علوم مربوطه مورد تحقیق قرار می

گیرد. احساس، مقدمه اصلی آگاهی و بینائی است و بدون احساس، آگاهی و بینائی قابل تحقق نیست. اکنون برای توجه و تحقیق بیشتر مطالبی را که مولوی درباره آگاهی و اینکه رکن اساسی جان آدمی آگاهی است، آورده، متذکر میشویم: چون سر و ماهیت جان مخبر است هر که او آگاه‌تر با جان‌تر است مولوی در این بیت، مطلب واقعا بسیار مهمی را مطرح نموده است که باید بطور جدی مورد توجه قرار بگیرد و آن اینست که بدانجهت که خبر مهمی به سر (درون) و ماهیت جان داده شده است (از طرف خدا) و جان آدمی بجهت داشتن آگاهی، آن خبر را شنیده و فهمیده است، پس آگاهی در ماهیت جان وجود دارد و ملاک پستی و عظمت یک جان بسته به کمیت و کیفیت آگاهی می‌باشد. اقتضای جان چوای دل آگهیست هر که آگه‌تر بود جانش قویست روح را تاثیر آگاهی بود هر که را این بیش، الهی بود بمنکرین الهیات بگوئید: هر اندازه که آگاهی و بینائی یک انسان عالی‌تر باشد، آن انسان الهی‌تر است. ما باید بیت دوم (روح را تاثیر آگاهی بود هر که را این بیش الهی بود) را چند بار مورد دقت قرار بدهیم و از این بیت بسادگی نگذریم. اگر این جمله که به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و من الشعر لحکمه (و ا

ز شعر حکمتی است.) نسبت داده شده است، ده تا مصداق داشته باشد، قطعاً یکی از آنها همین بیت است. آیا باز جانی برای تردید در اینکه اساسی‌ترین و منحصرترین عامل الهی بودن انسان آگاهی و هشیاری بینائی است، باقی میماند؟ بیائید این حیاتی‌ترین مساله بشری را مقداری با انصاف و اخلاص و دور از هر گونه انگیزه‌های خلاف واقع بینی، مطالعه کنیم. آری، ای نونهالان باغ معرفت، ای تازه براه افتادگان مسیر دانش و بینش، یقین بدانید که- روح را تاثیر آگاهی بود هر که را این بیش، الهی بود یعنی با افزایش آگاهی کمیت و کیفیت تاثیر روح در جهان هستی و درباره شخصیت و موجودیت آدمی افزایش مییابد و انسانی الهی میگردد. این را جلال‌الدین محمد مولوی گفته است. مولوی متدین است، مولوی حکیم است، مولوی عارف است. شما می‌بینید این مرد با کمال صراحت میگوید: هر اندازه درجه آگاهی و بینائی آدمی بالاتر برود، بهمان اندازه آن انسان الهی‌تر و من او ربانی‌تر میگردد. این مولوی متدین، حکیم و عارف است که میان آگاهی بطور عموم و الهی بودن، اثبات تلازم مینماید، آیا با اینحال باز می‌گویید: دین عامل تخدیر توده‌ها است؟ آیا باز بر این عقیده هستید که دین ضد آگاهی است، آیا وج

ود خود مولوی به تنهایی با آن سوز و گداز عرفانی و دینی همراه با اطلاعات عظیم علمی محض و حکمی که غیر قابل توصیف با اندازه گیریهای متداول است نمی‌تواند خطای قضیه فوق (دین عامل تخدیر توده‌هاست) را اثبات نماید؟! خود جهان جان سراسر آگهیست هر که بیجان است از دانش تهی است در این بیت هم اثبات میشود که جان یعنی آگاهی، از طرف دیگر آدمی باندازه بینشی که دارد جهان هستی را برای خود مطرح مینماید- عالمش چندان بود کش بینش است چشم چندین بحر هم چندینش است آیا ما راه برای وصول به بینائی داریم؟ آری، آدمی میتواند با افزودن به دانش‌ها و معارفهایش به مقام بینش برسد، مقام بینش بالاتر از درجات علم است- وین عجب ظنی است در تو ای مهین که نمی‌پرد به بستان یقین هر گمان تشنه یقین است ای پسر میزند اندر تزاید بال و پر چون رسد در علم پس پرپا شود مر یقین را علم او پویا شود زانکه هست اندر طریق مفتتن علم کمتر از یقین و فوق ظن علم جوای یقین باشد بدان وان یقین جوای دیداست و عیان اندر الهاکم بجو این را کنون از پس کلا پس لو تعلمون می‌کشد دانش به بینش ای علیم گر یقین بودی بدیدندی جحیم آن بخاری غصه دانش نداشت چش

م بر خورشید بینش می گماشت هر که در خلوت به بینش یافت راه او ز دانش ها نجوید دستگاه با جمال جان چو شد هم کاسه‌ای باشدش ز اخبار و دانش تاسه‌ای فکان ما هو کائن من الدنيا عن قليل لم یکن و کان ما هو کائن من الاخره عما قليل لم یزل و کل معدود منقض و کل متوقع آت و کل آت قریب دان (و گوئی آنچه که از دنیا وجود دارد، در اندک زمانی وجود نداشته است و گوئی آنچه که از آخرت وجود دارد، پس از اندک زمانی (پس از مرگ) ابدی است، هر قابل شمارشی، پایان پذیر و هر چه که مورد انتظار است، آینده و هر آینده‌ای، نزدیک و در حال رسیدن است.) اشیائی که انسان با آنها ارتباطی مثبت دارد، در موقع خزیدن از هستی به نیستی، خیال برمی انگیزند و شگفتی در درون او بوجود می‌ورند. پیش از تفسیر جملات امیرالمومنین علیه‌السلام به یک مساله همه درباره حرکت اشاره میکنیم: حرکت و تحولی که با مشیت بالغه خداوندی در همه اشیاء حاکمیت دارد، میتوان گفت در دو کاروان جلوه مینماید: ۱- از عدمها سوی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان ۲- باز از هستی روان سوی عدم میروند این کاروانها دمبدم انعکاس حرکت در دو کاروان مزبور در درون آدمیان و تاثر از آن دو یکسان

و یکنواخت نیست. اختلاف انعکاس و تاثر مزبور را از دو جهت باید در نظر گرفت: جهت یکم- هستی و نیستی با قطع نظر از شیئی که در حرکت قرار گرفته است. جهت دوم- اشیائی که در حرکت قرار میگیرند. نخست جهت یکم را در نظر میگیریم یعنی هستی و نیستی را. آیا گام گذاشتن یک شیء به عرصه هستی با قطع نظر از اینکه آن شیء چیست و ارتباطش با انسان چگونه است چه تفاوتی با بیرون رفتن یک شیء یا همان شیء از عرصه هستی دارد؟ بنظر میرسد برای درک صحیح این مساله باید دید: ناظر در حرکت در هر دو جلوه گاه (از نیستی به هستی و از هستی به نیستی) کیست و دریافت او درباره حرکت و جهان هستی که حرکت در آن حاکمیت دارد چیست؟ اگر ناظر، یک انسان آگاه و مشرف به جهان هستی (و لو اجمالا) است و برای حرکت و جهان و انسان معنائی غیر از خود محسوسات در گذر، پذیرفته است، قطعی است حرکت با جلوه در هر دو نمود (از نیستی به هستی و از هستی به نیستی) برای او تفاوتی نمی کند، چنانکه در دریافت هویت و معنای یک چشمه‌سار، آبھائی که از آن چشمه‌سار رفته است با آبھائی که در حال حاضر در حال رفتن است و آبھائی که بعدا خواهد آمد، تفاوتی ندارد و اگر حرکت برای چنین شخصی موجب خیال و شگفتی با

شد، قطعی است که حکیمانه و عارفانه خواهد بود نه ابهام انگیز. این شخص بخوبی میدانند که آنچه در کاروان اول (از نیستی به هستی) وارد شده و قدم به عالم هستی گذاشته است، قطعاً حرکت در کاروان دوم (از هستی به نیستی) را هم بدنال خواهد داشت، و اگر ناظر کسی باشد که آگاهی و اشرافی بجهان هستی ندارد، انعکاس حرکت در درون او و تاثر او از آن، بستگی به دانسته‌ها و خواسته‌های خود طبیعی او دارد، بهمین جهت است که ما در کتاب (تحلیل شخصیت عمر بن ابراهیم خیام) صریحاً صحت انتساب رباعیات پوچ گرائی را به آن مرد فیلسوف و ریاضیدان انکار کردیم، زیرا در قسمت عمده‌ای از آن رباعیات حرکت در هر دو جلوه‌اش (از نیستی به هستی و از هستی به نیستی) مخصوصاً در جلوه دومش، انعکاس و تاثر عامیانه‌ای در درون گوینده یا گویندگان آن رباعیات داشته است. جهت دوم- در توضیح این تفاوت، اشیائی را که در درون دو کاروان مزبور در حرکتند، مورد تقسیم و تحلیل قرار میدهم: ۱- اشیائی که در عرصه کیهان بزرگ بوجود می‌آیند و مدتی یا بطور معمولی و یا با ارقام نجومی بوجود خود ادامه میدهند و سپس راه فنا و زوال را پیش میگیرند. ارتباط ما با این اشیاء همین مقدار است که میدانیم چنین موجو

داتی در پهنه کیهان بزرگ یکبار در کاروان اول- از عدمها سوی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان و بار دیگر در کاروان دوم- باز از هستی روان سوی عدم می‌روند این کاروانها دمبدم در حرکت بوده‌اند. اگر هم آن اشیاء در موجودیت ما بوسیله کره زمین (که جزئی بسیار بسیار کوچک از این کیهان ولی مربوط به همه اجزای آن میباشد) تاثیری داشته باشند، احساس آن تاثیر در حالات عادی بقدری ناملموس است که مانند عدم تلقی میشود و لذا هیچ انعکاس و تاثیری در انسانها ایجاد نمی‌کند. ۲- اشیائی که بنحوی با ما در ارتباط قرار میگیرند. بدیهی است که نظاره بر جریان حرکت اشیائی که با ما در ارتباطند با نظر به

اختلاف شدت و ضعف ارتباط، انعکاس و تاثیراتی مختلف در ما بوجود می‌آورد. هر اندازه که ارتباط آن اشیاء با ما شدیدتر باشد، بدیهی است که نظاره بر حرکت آن اشیاء در هر دو جلوه‌ای که دارد (از نیستی به هستی و از هستی به نیستی) در درون ما انعکاس عمیق‌تر و تاثیر شدیدتری ایجاد خواهد کرد. بعنوان مثال: کسی که سالیان طولانی از ازدواجش گذشته و دارای فرزند نشده است، هنگامیکه دارای فرزند میشود، یعنی انسانی که رابطه فرزندى بسیار محبوب (بجهت مطلوب و غیر

منتظره بودنش با نظر بوضع طبیعی او) با او دارد، از نیستی وارد ديار هستی میگردد، برای او بسیار مطلوب و بااهمیت تلقی میشود، چنانکه در موقع نظاره بر حرکت چنین فرزندى از هستی به نیستی شدیدترین تاثیر در او بوجود خواهد آمد. و بطور کلی هر اندازه که ارتباطش شیء متحرک با حیات مادی یا معنوی ما شدیدتر بوده باشد، انعکاس و تاثیر شدیدتری در ما بوجود خواهد آورد. در میان همه اشیائی که با ما در ارتباطند، هیچ موجودی مانند هم‌نوع انسانی، در حال حرکت، موجب شگفتی و خیال‌انگیز نمی‌باشد. بنظر میرسد این عظمت و پرمعنی بودن حیات آدمی در این دنیا است که با خاموشی شعله آن، با هر وسیله که باشد، ناظر به شگفتی فرو میرود اگر چه صدها بار مرگ انسانها را با چشم دیده باشد. لذا بی‌جهت نبوده است که حساسترین و خیال‌انگیزترین جملات نثری که نویسندگان گفته‌اند یا شعری که شعرا سروده‌اند، آن جملات است که درباره مرگ (خاموشی شعله حیات) گفته شده است. با اینحال باید گفت: برای انسان آگاه اگر چه مرگ اسرار آمیزتر و شگفت‌انگیزتر از تولد آدمی بنظر میرسد ولی با توجه شایسته به نظاره و سلطه و حکمت ربوبی در جهان هستی، مخصوصاً در پدیده حیات انسانی که زیاتر و عالی‌تر ا

ز دیگر اجزای هستی است، هر دو نمود حرکت برای انسان (از نیستی به هستی و از هستی به نیستی) مستند به مالک زندگی و مرگ است. اکنون می‌پردازیم به تفسیر جملات امیرالمومنین علیه‌السلام. آن حضرت میفرماید: آنچه که از دنیا است، بزودی چنان از عرصه هستی ناپدید میگردد که گوئی اصلاً چنین چیزی وجود نداشته است کان لم یکن بین الحجون الی الصفا انیس و لم یسمر بمکه سامر (گوئی میان حجون تا صفا یک انسان مانوس وجود نداشته و هیچ داستانگوئی در مکه داستان نگفته است). در ابیات معروف ابوالحسن تهامی که در رثای فرزندش گفته است، مضمون فوق چنین آمده است: حکم المنیه فی البریه جار ما هذه الدنيا بدار قرار بینا یری الانسان فیها مخبراً حتی یری خبراً من الاخبار (حکم مرگ در میان مردم جاری است، این دنیا جایگاه استقرار نیست، در آنهنگام که دیده میشود انسان از گذشته‌ها خبر میدهد بزودی خود خبری از اخبار میگردد). همچنین همه پدیده‌ها و آثار انسانی و غیر انسانی همینکه از عرصه هستی ناپدید شدند، مغز و روان آدمی، آن رهسپار ديار نیستی را چنان تلقی میکند که اصلاً وجود نداشته است. آری، فقط علم و معرفتی که از انسان بیادگار میماند و یا باقیات صالحاتی که بر

ای استفاده مشروح مردم بوجود می‌آید، موجب ادامه زندگی او در میان مردم این دنیا می‌باشد. امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنان معروفش به کمیل بن زیاد نخعی فرمودند: یا کمیل، هلک خزان الاموال و العلماء باقون ما بقى الدهر، اعیانهم مفقوده و امثالهم فی القلوب موجوده. (ای کمیل، جمع کنندگان اموال هلاک شدند و علماء تا آخر دنیا به بقاء خود ادامه میدهند. اعیان محسوس آنها از صحنه وجود مفقود شده است، ولی تجسم روحانی آنان در دلها وجود دارد. این انسانهایی که بوسیله یادگار گذاشتن معرفت و علم یا دیگر باقیات صالحات، بقای خود را در طول روزگار تضمین مینمایند، بدانجهت است که آنچه را که از خود بیادگار می‌گذارند، با عشق به خدمت به نهال‌های باغ خداوندی می‌اندوزند و بیادگار می‌گذارند و میروند. و بدیهی است که - هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق ثبت است در جریده عالم دوام ما حافظ سپس امیرالمومنین علیه‌السلام میفرماید: (و گوئی آنچه که از آخرت وجود دارد پس از اندک زمانی (پس از مرگ) ابدی است) یعنی هنگامی که آدمی با امور اخروی ارتباط برقرار میکند، گوئی آن امور همیشگی و غیر قابل زوال میباشد و شاید علت آن اینست که آدمی تا از جویبار زمان خار

ج نشود نمی‌تواند با امور اخروی ارتباط برقرار کند. خروج از جویبار زمان بر دو نوع است: خروج موقت در این دنیا، مانند موقع خواب یا موقع بعضی از بیماریهای موقت است که درک زمان از حرکت عالم عینی و عالم درونی امکان‌ناپذیر می‌شود. خروج

ابدی که با مرگ انجام میگیرد. از مرگ به آنطرف واقعیات اخروی که مافوق زمانند، چنان ثابتند که گوئی اصلا حدوثی نداشته‌اند. انسانها که در این زندگانی، بعد از مرگ را ندیده‌اند و نمی‌دانند واقعیات ثابت یعنی چه، می‌توانند از نوع اول (از خروج موقت) عبرت بگیرند و امکان مشاهده واقعیاتی بی‌نیاز از زمان یا زمان ناپذیر را تصدیق نمایند. آنگاه امیرالمومنین علیه‌السلام میفرماید: (هر قابل شمارشی پایان‌پذیر است) مقصود قابل شمارشهایی است که در جویبار زمان یکی پس از دیگری یا یکی در کنار دیگری در حرکت و جریانی غیر قابل برگشتند. بهمین ترتیب فرموده امام که (هر مورد انتظاری در حال فرا رسیدن و هر چه که در حال فرا رسیدن میباشد نزدیک است) در حقیقت امیرالمومنین علیه‌السلام مقتضای ذاتی حرکت را که در زمینه از هستی به نیستی است در چند بیان میفرماید: نمود یکم- حرکت و تحول معمولی (حرکت همه اشیاء از هستی به نیستی). نم

ود دوم- هر قابل شمارشی که در حرکت است، بالاخره به پایان میرسد. نمود سوم- آنچه در امتداد حرکت مورد انتظار است که فرا رسد، بالاخره فرا میرسد. نمود چهارم- هر آنچه که آینده است و فرا میرسد، نزدیک است. امیرالمومنین علیه‌السلام با این بیان بسیار پرمحتوی، انسانها را با مقتضای ذاتی حرکت که بر وجود آنها و جهان عینی حاکمیت دارد، آشنا میسازد.

[صفحه ۱۴۸]

العالم من عرف قدره، و کفی بالمرء جهلا الا يعرف قدره (عالم کسی است که اندازه و ارزش خود را بشناسد و برای نادانی مرد کافی است که اندازه و ارزش خود را نشناسد). ادعای علم را از کسی که آگاهی به خود ندارد و به اندازه و ارزش خود جاهل است باور مکنید. آینه‌ای که آگاهی به خویشتن ندارد و نمی‌داند چیست و اندازه و کیفیت و ارزشش چیست، اگر همه موجودات عالم هستی و روابط و ظاهر و باطن آنها را در خود منعکس نماید، عالم نیست. یعنی آینه بهیچ یک از آن موجودات دانا نیست، زیرا نه آگاهی به خویشتن دارد و نه از اندازه و کیفیت و ارزش خود مطلع است. بنابراین، آینه با فرض منعکس ساختن همه موجودات عالم هستی در خویشتن، نه تنها عالم نیست، بلکه جاهل هم به آن نمیتوان گفت، زیرا آینه جامد است و استعداد علم ندارد تا در صورت عدم فعلیت علم، انتساب مفهوم مقابلش که جهل است به آن آینه صحیح باشد. امروزه با پیشرفت حیرت انگیز انعکاسات نمودهای جهان عینی و اجزاء و روابط آنها در مغز مردمی فراوان که عالم و دانشمند و متفکر و فیلسوف نامیده می‌شوند، اکثریت قریب به اتفاق آنها نه تنها از خویشتن اطلاعی ندارند و نه تنها اندازه و ارزش خود را نمیدانند، بل

که گریز از خویشتن را بعنوان اینکه ما نمیتوانیم در مباحث لاینحل و مسائل متافیزیک (ما بعد نمودهای طبیعت) بیندیشیم، برای خود هنری میدانند که خود علم، آنانرا موفق به آن ساخته است!! اینجانب عرضی ندارم، ولی مولوی می‌گفت: چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم‌بندی خدا!!! آیا شما کسی را که میدانند برای چه کاری به این دنیا آمده و از کجا آمده است و بکجا می‌رود، عالم تلقی میکنید؟! آیا شما کسی را که کیفیت و کمیت حسی و ذهنی و عقلی خود را شناخته است، عالم میدانید؟! آیا شما کسی را که نمیتواند معلومات خود را از تاثرات خود آگاه و ناخود آگاه و نیمه آگاه درون برکنار بدارد و واقعیت را آنچنانکه هست درک نماید، عالم میدانید؟! آیا شما کسی را که بهیچ وجه نمیتواند گریبان خود را از چنگال محدودیت هدف گیرها و محدودیت وسائل و محدودیت خواسته‌ها و آرمانهای ریشه‌دار و محدودیت فرهنگی که در فضای آن نشو و نما کرده است، نجات بدهد، عالم می‌دانید؟! آیا شما کسی را که هنوز فرق ما بین انعکاس ذهنی اشیاء و عمل ذهنی مانند بوجود آوردن اعتبارات و تجرید مفاهیم کلی و تجرید عدد را نمیدانید، میتوانید عالم بنامید؟! آیا شما کسی را که نمیدانید قطب من در بد

ست آوردن علم و معرفت چه مقدار در قطب جهان عینی دخالت می‌ورزد، عالم میدانید؟! آیا شما کسی را که تنها به اجزاء محدودی از جهان هستی درک آینه‌ای پیدا کرده است و اطلاع از دیگر اجزاء جهان هستی ندارد با اینکه همه‌ی اجزاء هستی با هم مربوطند، عالم میدانید؟! همه ما میدانیم که پاسخ همه سوالات فوق منفی است، یعنی کسانی که کیفیت و کمیت عوامل درک حسی و ذهنی و عقلی خود را نمیشناسند، کسانی که نمیدانند از کجا آمده‌اند و بکجا می‌روند و برای چه آمده‌اند، کسانی که نمیتوانند

ذهن خود را از تاثرات واحدهای موجوده در ذهن خود آگاه و در ضمیر ناخود آگاه و نیمه آگاه برکنار بدارند، کسانی که نمیتوانند از محدودیت‌هایی که آنان را احاطه کرده و جلوی ذهن آنان را از نفوذ به اعماق و ابعاد گوناگون واقعیت‌های عالم برونی عینی و درونی مغزی و روانی میگیرد مانند محدودیت خواسته‌ها و آرمانهای ریشه‌دار، و محدودیت فرهنگی که در فضای آن نشو و نما کرده است، کسانی که نمیفهمند فرق ما بین انعکاسات و عملیات ذهنی چیست و یا می‌فهمند ولی در هنگام عمل شناخت نمیتوانند آن دو مقوله را از یکدیگر تفکیک نمایند، کسانی که کمیت و کیفیت دخالت قطب من را در بدست آوردن علم و معرفت در قطب عینی جهان برونی درک نمیکنند و، کسانی که در مجموعه‌ای در نظام (سیستم) باز که مرکب از میلیاردها جزء مربوط بیکدیگر میباشد فقط به چند جزء عالم باشند، نمیتوان گفت آنها علم واقعی و همه جانبه‌بان اجزاء دارند، زیرا جهل به یک جزء از اجزاء مرتبط در یک مجموعه موجب جهل به کل مجموعه میباشد. آیا شما این مردم را عالم میدانید؟! چرا توضیح نمیدهید که با وجود آنهمه اخلاهای شناختی، علم آنان چیست و معلومات آنان کدام است؟ میدانید چرا درباره علم و معلوم آنان توضیح صحیح نمیدهید؟ برای اینکه شما از دادن چنین توضیحی ناتوانید، زیرا با فرض آن مسائل فوق، نمیتوانید چیزی جز این نشان بدهید که آینه‌هایی نا آگاه، نمود و اشکالی نا آگاه را در خود منعکس ساخته‌اند. از همین جاست که اعتراض ما به کانت درباره علم وارد میشود. او گفته است که (نسبت دادن آغاز علم به خدا شوخ چشمی است، ولی اینکه پایان علم خدا است، کاملاً صحیح است). توضیح اعتراض ما به کانت اینست که اگر مقصود کانت از آغاز علم، همان انعکاسات آینه‌ای گسیخته از علم به مبانی کلی در مغز و روان خود (قطب من) و در جهان عینی است، کانت صحیح میگوید، و ما اعتراضی به او نداریم، یعنی این سخن درست است که درک

کننده یا باصطلاح غلط: عالمی که در ذهنش جز چند صورت ذهنی از نمودهای سطحی مقداری محدود از اجزاء عالم طبیعت منعکس نشده است، چطور میتواند آنها را به خدا نسبت بدهد؟! ولی با مطالبی که ما تاکنون مطرح کردیم، ما اینگونه انعکاسات ابتدائی را علم نمیدانیم، زیرا اشخاصی چنین سطح‌نگر اصلاً نمیدانند علم چیست؟ زیرا کسی که نمیداند عالم (من، خود، شخصیت، ذهن یا هر عمل درونی دیگر) چیست، قطعاً او نمیداند که علم چیست و معلوم کدام است. بلکه علم از موقعی در درون کسی بوجود می‌آید که اطلاعی از خود یا هر عامل دیگر را که برای علم بپذیریم، بدست بیاورد، و بدیهی است که شناخت خویشتن و لو بطور اجمال، علم و معلوم را هم برای انسان قابل درک میسازد. و میدانیم اینگونه علم همراه با درک ارتباط همه اجزاء هستی با خدا (چه اجزاء درونی آن عالم و چه اجزاء مجموعه هستی) آغاز میگردد و لذا صحیح است که بگوئیم: همانگونه که پایان علم رو به خداست، آغاز علم هم با فروغ الهی است که: العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء من عباده. (علم نوریست که خداوند در قلب آن گروه از بندگانش که میخواهد، می‌تاباند). البته میدانیم که مشیت خداوندی همواره در موردی جاری می‌شود که زمینه بو

جود آمده باشد. درباره ضرورت شناخت اندازه و ارزش خویشتن مطالب بسیار بااهمیتی در منابع اسلامی آمده است، از جمله از حضرت ابی‌عبدالله جعفر بن محمد صادق علیه‌السلام نقل شده است که فرمود: ما هلك امرؤ عرف قدره (هلاک نشد مردی که اندازه و ارزش خود را شناخت). و نیز از آن حضرت نقل شده است که فرمود: و ما اخل رجل یرفع نفسه فوق قدرها الا من خلل فی عقله. (و گمان نمیکنم که مردی خود را بالاتر از اندازه و ارزشش بزرگ کند مگر اینکه اختلافی در عقلش باشد). بنا به نقل ابن‌الحدید در حدیثی آمده است که: ما رفع امرؤ نفسه فی الدنيا درجه الا حمله الله تعالی فی الاخره درجات. (هیچ کسی نفس خود را در این دنیا درجه‌ای بالا نبرد، مگر اینکه خداوند در آخرت درجاتی از او ساقط خواهد فرمود). شارح مزبور، دو جمله و یک بیت بسیار پر معنی از خردمندان درباره همین موضوع نقل کرده است: ۱- اذا جهلت قدر نفسك فانت لقدر غیرك اجهل. (اگر تو به اندازه و ارزش خویشتن جاهل باشی به اندازه و ارزش دیگران جاهل تر خواهی بود). ۲- من لم یعرف قدر نفسه فالناس اعذر منه اذا لم یعرفه. (کسی که اندازه و ارزش خود را نشناخته باشد، اگر مردم او را نشناسند معذورترند). و من جهلت نف

سه قدره رای غیره منه ما لا یری ابوالطیب متنبی (اگر خود شخص به اندازه و ارزش خویشتن نادان باشد، دیگران از وی چیزهائی (عیوبی) را خواهند دید که خود او آنها را نمی‌بیند.) در انسان جلوه‌هائی از صفات خدا وجود دارد، لذا هر که خود را شناخت پروردگارش را شناخت. روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم معروف است که فرموده است: من عرف نفسه فقد عرف ربه. (هر کس که خود را شناخت، پروردگارش را شناخت.) اگر چه این تلازم درباره‌ی شناخت جهان هستی و شناخت خداوندی نیز دیده میشود، ولی این دو شناخت با یکدیگر متفاوت میباشند، زیرا شناخت جهان هستی از راه نظم و قانون حاکم در آن، انسان آگاه را به وجود خداوند عالم و قادر و دارای اراده و حکیم رهنمون میشود، لذا هر اندازه که انسانی با آگاهی و بینش عمیق‌تر و عالی‌تری در جهان هستی بنگرد، وجود خداوندی را با صفات جمالی و جلالی بیشتر دریافت مینماید. و بهمین جهت است که خداوند سبحان بطور فراوان دستور اکید به نظاره و تدبیر و تفکر درباره جهان هستی صادر میفرماید. آیات قرآنی که این دستورات را بیان مینماید، متعدد و متنوع است، و ما در اینجا در صدد طرح و بحث در پیرامون آنها نیستیم. ولی شناخت

نفس، هم طرق بیشتر و متنوع‌تری را برای خدایابی بیان میکند و هم ابعاد خداشناسی متنوع‌تری را تعلیم میدهد. در این مبحث مقداری از علل تلازم ما بین خودشناسی و خداشناسی را مطرح مینمائیم: ۱- نفس انسانی مجرد است، یعنی یک امر مادی نیست که در ماده و صورت و حرکت و قوانین آن سه، در محاصره بوده باشد، همینطور خداوند متعال حقیقتی است فوق ماده و صورت و حرکت و قوانین آنها. ۲- نفس انسانی با اینکه با بدن در ارتباط است و بلکه بنا بر نظریه مشائی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء (نفس انسانی از همین مواد عالم طبیعت نشات میابد ولی در امتداد حرکت تکاملی رو به مجرد میرود و به آن روحانیت که خداوند سبحان در ذات آن بودیعت نهاده است، میرسد.) است، با اینحال، اشراف و مدیریت بر همه اعضای مادی و غرایز طبیعی و نیروها و استعدادهای درونی دارد. خداوند سبحان با کمال ارتباط با همه اجزاء هستی مع کل شیء لا بالمقارنه. (او با هر چیز است نه با اتصال با آنها.) و غیر کل شیء لا بالمزایله. (و او غیر از همه اشیاء است نه با انفصال و جدائی از آنها.) اشراف و مدیریت بر همه آنها دارد. ۳- خداوند سبحان در عین ارتباط با حرکات و حوادث جهان هستی، مافوق حدوث و تعی

ر و مافوق زمان است، همچنین نفس انسانی در عین ارتباط با حرکات و حوادث جهان هستی، هم از بعد ثبات برخوردار است و هم فوق زمان و کوتاه کننده و بلند کننده آن. ۴- خداوند سبحان در عین وحدت ذات اقدسش، دارای صفات ذاتی است که با داشتن مفاهیم مختلف مانند: علم، قدرت و وجوب، آن وحدت نمی‌شکند و مبدل به کثرت نمیگردد، همانطور نفس انسانی با داشتن وحدت ذاتی از مقدرای صفات برخوردار است که اختلالی در وحدت آن وارد نمیسازد. ۵- خداوند سبحان جهان هستی را بی سابقه وجود، یعنی بدون ماده قبلی یا هیولی، انشاء و ابداع و ایجاد فرموده است، و در ایجاد موجودات هیچ نیازی به وسیله و تجربه ندارد همانطور که امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنان خود فرموده‌اند. عزیزالدین نسفی درباره این جلوه میگوید: (ای درویش، حضرت خدایتعالی هر کاری کند اول خود می‌کند و بی‌وسایط و بی‌ماده و بی‌دست‌افزار، آنگاه صورت آن چیز بر این وسایط گذر می‌کند و به این عالم سفلی می‌آید و در عالم شهادت موجود میشود. صورت اول وجود علم است و صورت دوم وجود عینی است. همچنین خلیفه خدا (انسان) هر چیزی که مینویسد یا هر کاری که میکند، اول خود میکند بی‌وسایط و بی‌ماده و بی‌دست‌افزار، آنگاه ص

ورت آن چیز بر این وسایط گذر میکند و به بیرون می‌آید و در عالم شهادت موجود میشود، مانند حدادی و نجاری و گلکاری و در جمله حرفتها و صفتها. همچنین می‌دان صورت اول وجود عقلی است و صورت دوم وجود حسی است، صورت اول وجود ذهنی است و صورت دوم وجود خارجی است.) به این معنی که خداوند لم یزل لایزال در تاریکی عدم نور وجود را برافروخته است، بدون اینکه یک ماده سابقه‌ای بر آن نور وجود داشته باشد و بدون اینکه تاریکی عدم به آن نور وجود مبدل گردد. همانطور نفس انسانی در تصورات و تصدیقات و تجسیمات و تجریدات و اکتشافات و امثال این فعالیت‌ها و جریانات درونی، دائما در حال انشاء و

ابداع بی سابقه وجود مییابد. بعنوان مثال: وقتی که شما برای اولین یا چندمین بار عدد مثلا ۲ را در ذهن خود بوجود می آورید، درست توجه کنید که این عدد ۲ مسبق به ماده‌ای نیست که پیش از در آمدن بصورت ۲، چیز دیگری مثلا- آب، ماه، اسب، میز، کاغذ و غیرذکر بوده است. یعنی این عدد ۲ که شما فعلا در ذهن شما منعکس بوده است، نمیباشد. پس عدد ۲ حقیقتی است انشائی و ابداعی که نفس آنرا با توجه به عوامل و انگیزه‌های مربوطه در ذهن شما انشاء و ابداع کرده است. این انشاء یعنی ایجاد بی سابق

ه وجود در تجرید اعداد و مفاهیم کلی و دریافت اصول اولیه مانند (اجتماع نقیضین محال است) و (کل بزرگتر از جزء است) و (این، همین است، الف، الف است) و بلکه در دریافت همه قضایای کلی که در علوم و فلسفه‌ها تکیه‌گاه مسائل مییابد، انشاء و ابداع با کمال وضوح قابل مشاهده است. ۶- خداوند سبحان علم به ثابت‌ها و متغیرات دارد، و بدیهی است که علم خداوندی به متغیرات، موجب تغییر و دگرگونی و کثرت علم خداوندی نمیگردد. همانگونه علم انسانی هم در موقع تعلق به متغیرات و با تعلق به دگرگونی‌ها، متغیر و دگرگون نمیشود، چنانکه با کثرت معلوماتی که نفس آدمی برای خود می‌اندوزد، متکثر نمیگردد ۷- خداوند سبحان واحد حقیقی است و اگر خدا متعدد بود، به اضافه‌ی اینکه بقول ارسطو: تعدد، با بینهایت حقیقی بودن، سازگار نیست و خدا حقیقتی است بینهایت، اراده هر یک از آنها مشروط به عدم اراده دیگری برخلاف مراد اولی بود. در نتیجه، هر یک از خدایان فی نفسه ناقص و ناتوان بود، زیرا مشروطیت اراده در برابر مطلق بودن اراده نقصی است کاملا واضح. پس آن چند خدا که از داشتن اراده غیر مشروط محرومند، نمیتوانند خداوند واجب الوجود و دارای اراده مطلق باشند. نیز با فرض مشروطی

ت اراده، قدرت نیز محدود میگردد، در صورتیکه قدرت مطلقه از صفات ذاتی خداوند است. در صورت تعدد خدایان چه بمعنای معبودهای درجه دوم که در صورت بتها یا بعنوان ارباب انواع مورد پرستش قرار گرفته‌اند و چه بمعنای الله (خدای بزرگ و رب الارباب) اگر واقعا از همه جهات و خصوصیات با همدیگر متحد باشند بطوریکه حتی اگر اراده کنند، یک چیز را اراده نمایند، در اینفرض تعدد مزبور ناشی از یک عمل ریاضی تجریدی است که یکه واحد را دو واحد نموده است، نه تعدد واقعی که بجهت تشخیصات مخصوص بهر یک از آن خدایان، آنها را از یکدیگر متمایز و جدا میسازد. در اینصورت قطعی است که این اراده‌های متفاوت با یکدیگر حالت تراحم تضاد خواهند داشت. در اینفرض اگر اراده‌ها بجهت تراحم و تضاد همدیگر را خنثی نمایند، پس آنها خداوند توانا و مسلط و آگاه نیستند و اگر آن اراده‌ها بگریان بیفتند تراحم و تضاد مرادهای خدایان، جهان هستی را مختل نموده و به تباهی خواهد کشید. اینست معنای آیه شریفه- لو کان فیهما الهه الاالله لفسدتا. (اگر در زمین و آسمان خدایان دیگری (جز خدای یگانه) وجود داشته باشند، قطعا زمین و آسمان فاسد خواهند گشت.) همینطور نفس انسانی هم که مدیریت مطلقه مجموعه ا

جزء درونی و برونی انسان را بعهدہ دارد، واحد است و همان برهان که در بالا- درباره وحدانیت خداوندی گفته شد، درباره وحدت نفس نیز جریان دارد. ۸- خداوند متعال خالق و فاعل مختار است قطعا، زیرا جبر بمعنایی که در نظر گرفته شود، نقص برای موجود مجبور است. معنای جبر اینست که موجود مجبور در هر حال بیش از یک راه برای عمل ندارد و هرگز در موقعیتی قرار نمیگیرد که دو راه الف و ب در برابر او قرار بگیرد تا او هر یک را بخواهد انتخاب کند و دیگری را رها سازد. مطلبی دیگر که باید در اینجا مورد توجه جدی قرار بدهیم، اینست که در هر حال اگر برای یک موجود حالت جبری تصور شود، فرض وجود عاملی فوق که آن موجود را مجبور بسازد، ضروری است و عبارت روشنتر وقتی که شما مجبور بودن یک موجود را تصور میکنید، آگاه باشید یا ناآگاه، بخواهید یا نخواهید، عاملی تواناتر را در نظر گرفته‌اید که آن موجود را تسلیم قدرت و توجیه و تحریک خود نموده است. بنابراین دلیل، هیچ راهی وجود ندارد که خدا را موجودی بی‌اختیار مطرح نماید. و آن گروه از فلاسفه که با نظر به تمامیت فیض الهی و لزوم بخل در صورت عدم اجرای فیض بر عالم هستی، میگویند: خدا باید فیض ربوبی خود را بر هستی

جاری بسازد و عالم هستی را که یکی از نمودهای فیض ربانی او است بوجود بیاورد، مفاهیمی را از خدا و عالم هستی برداشت نموده‌اند که آنان را بچنین عقیده‌ای وادار کرده است. آری، همه ما میدانیم و اینجانب هم در گذشته میل داشتم که مضمون آیات زیر را بدون قید و شرط درباره خدا بپذیرم که - گل خندان که نخندد چه کند علم از مشک نبندد چه کند ماه تابان بجز از خوبی و ناز چه نماید چه پسندد چه کند آفتاب ار ندهد تابش و نور پس بدین نادره گنبد چه کند ولی اکنون می‌بینم مساله به این سادگی‌ها هم نیست که ما این جرات را بخود بدهیم و با یک حالتی شبیه به گستاخی بگوییم: که خدا مجبور است آن فیض عظیم را بجزایان بیندازد و هستی را بوجود بیاورد!! این (باید)، (مجبور است)، و (حتمی است) را با چه مجوز منطقی رسمی یا شهودی متوجه آن مقام عزت مینمائیم؟! آیا این قضیه (من یک انسان دارای قدرت مالی هستم و میتوانم دیگران را از آن قدرت مالی برخوردار بسازم و بخلی هم ندارم، پس باید به این کار اقدام نمایم) نیست که موجب شده است ما درباره خدا هم، چنین بیندیشیم که خوب، خدا فیاض است و بخلی هم ندارد، پس اجرای فیض با ذات اقدس خداوندی توام می‌باشد، اگر با چنین

تصوری بخواهیم درباره خدا بیندیشیم، باید به این غلط مرتکب در ذات خدا بوجود نمی‌آورد؟! یعنی در این فرض ذات خداوندی دو جزء دارد: جزء اول هویت خداوندی که دارای صفات کمال از آن جمله قدرت افاضه‌ی وجود است، جزء دوم که مسلط بر جزء اول است همان است که آن هویت را وادار به اجرای فیض یا سایر صفات قابل اجرا می‌نماید!!! حقیقت اینست که ما اگر بخواهیم اختیار خداوندی را در افاضه خیرات بر عالم هستی و ایجاد آن، مورد تصور و توجه قرار بدهیم، درست نظیر اینستکه اجزاء کالبد مادی ما در صدد شناخت هویت و صفات و استعدادها و اختیار و جبر و اکراه و اضطراب و انفعالات و تجربدهای متنوع نفس ما برآید!!! مضمون سه بیت زیر که منسوب به فریدالدین عطار است از جهتی در توضیح مساله ما میتواند کمک کند - کارگاهی بس عجائب دیده‌ام جمله را از خویش غالب دیده‌ام سوی کنه خویش کس را راه نیست ذره‌ای از ذره‌ای آگاه نیست جان نهان در جسم و تو در جان نهان ای نهان اندر نهان ای جان جان آیا جان می‌تواند جان نهان در آن را درک کند و درباره آن حکم صادر نماید؟! این امری است امکان‌پذیر، چه رسد به اینکه جسم بتواند آن جان جان را با اصول و معیارهای خود درک کند و دریا

ره آن حکم صادر نماید!! در این مساله بسیار مهم باز به درون خود مراجعه میکنیم و با نفس (من) رویارو قرار میگیریم. درست است که اگر نفس را در وضعی مشاهده نماییم که امتیازات مفیدی را که دارا است، بدون امتناع بدیگران می‌بخشد، خوشحال میشویم و می‌گوئیم: این نفس از عظمت فیاضیت برخوردار است و از افاضه واقعیات مفید به دیگران امتناع و بخلی ندارد، ولی اگر در صدد تحلیل و دقت نظر برآئیم، خواهیم دید اگر نفس ما در اجرای فیاضیت اختیاری نداشته باشد، دارای هیچگونه ارزشی نخواهد بود، همانگونه که چشمه‌سار بسیار انبوه و زلال از منبع بزرگی که در شکم کوهی قرار گرفته بیرون بیاید و سرازیر شود و در مسیر خود میلیونها مزارع و درختان را آبیاری کند و موجب بوجود آمدن محصولات فراوان باشد. که بتواند معیشت میلیونها انسان را کفایت کند، بدیهی است که نه منبع آب که چشمه‌سار از آنجا سرازیر می‌شود، کار باارزشی انجام میدهد و نه آن کوه که منبع آن چشمه‌سار را در درون خود دارد، زیرا در این جریانات هیچگونه آگاهی و هدفداری و اختیاری وجود ندارد که موجب بوجود آمدن ارزش بوده باشد. البته یک مساله بسیار بااهمیت را در این مورد باید توجه قرار بدهیم و آن هویت

اختیار است که قطعاً کمال است در مقابل جبر که قطعاً نقص است. اگر موجودی دارای هویت یا (ذات)، (من) و (شخصیت) نبوده باشد، مسلم است که از اختیار برخوردار نمیشود. ما وقتی که اختیار در انسانرا مطرح می‌کنیم، می‌بینیم اختیار انسان عبارتست از نظاره و سلطه شخصیت و اعمال آن در دو قطب مثبت و منفی کار با هدفگیری خیر. بنابراین، موجودی که شخصیت ندارد از اختیار با تعریفی که گفتیم برخوردار نیست و اگر دارای شخصیت ضعیف بوده باشد، از اختیاری ناچیز بهره‌مند می‌باشد و هر اندازه که شخصیت قوی‌تر، اختیار قوی‌تر خواهد بود. اگر دیگر موجودات غیر از انسان دارای اختیار بوده باشند، مسلماً آن اختیار از این سنخ نیست، چنانکه حیات و آگاهی و نطق و ذکر و تسبیح موجودات غیر انسانی (جامد) از سنخ آنچه که در انسان است، نمیشود -

جمله اجزاء در تحرک در سکون ناطقان کانا الیه راجعون جمله اجزاء زمین و آسمان با تو میگویند روزان و شبان ما سمعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم خامشیم و نعره تکرارمان می‌رود تا پای تخت یارمان و مطابق آیه شریفه‌ای که در قرآن در سوره فصلت آیه ۱۱ آمده است، همه موجودات بعنوان زمین و آسمان در جریان پس از آمدن ب

ه عرصه هستی از اختیار بهره‌مند می‌باشند. آیه چنین است: فقال لها و للارض ائتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعين. (پس خداوند به آسمان و زمین فرمود: بی‌آید (بجریان بیفتید) از روی اختیار یا اکراه. آسمان و زمین گفتند: ما با اختیار آمدیم.) بدیهی است اختیاری که خداوند سبحان دارد، مافوق هر دو نوع اختیار است (اختیار غیرانسانی که جانداران و نباتات و جمادات از آن برخوردارند و اختیار انسانی که مافوق اختیار غیرانسانی و پایین‌تر از اختیار خداوندیست). بنابراین، باید اقسام اختیار را به ترتیب زیر مطرح نمائیم: اختیارهای چهارگانه: الهی، فرشته‌ای، انسانی، دون انسانی ۱- اختیار الهی - با نظر به عظمت بی‌نهایت خداوندی، اختیار آن ذات اقدس بقدری با عظمت است که برای ما تصور و دریافت ماهیت آن غیرممکن بنظر می‌رسد، همانگونه که عظمت ذات اقدس ربوبی و ماهیت صفات او برای ما غیر قابل تصور و دریافت است مگر در آن حدی که استعداد دریافت آنرا در نهاد ما آفریده است. پس وقتی که می‌گوئیم: خداوند فاعل بالااختیار است، خداوند این جهان هستی را با اختیار آفریده است، باید در گفته خود دقیقا بیندیشیم و بدانیم که مفاهیم اجزاء تعریفی که برای اختیار گفتیم (نظاره و

سلطه شخصیت و اعمال آن در دو قطب مثبت و منفی کار) درباره اختیار خداوندی صدق نمی‌کند، زیرا ذات اقدس خداوندی قابل تطبیق و مقایسه با شخصیت (خود) و (من) انسانی نیست که از عالم طبیعت نشات یافته و تدریجا به تجردی محدود رسیده است و با وصول به مرحله تجرد، باز محدود و وابسته و در معرض دگرگونی فوق مادی است و با وصول به مرحله تجرد، باز محدود و وابسته و در معرض دگرگونی فوق مادی است. همانطور که نظاره خداوندی بر هستی و خلاقیت او، غیر از نظاره محدود و نسبی و مسبوق به جهل است که در ما وجود دارد، همچنان اشراف و سلطه مطلقه خداوندی بر عالم هستی و کارها و خلاقیت‌های او (که مفهومی اجمالی از اختیار اوست) قابل مقایسه با قدرت محدود ما درباره اشیائی محدود از ابعاد محدود نیست. فوق ذهن ما بودن حقیقت اختیار خداوندی نباید موجب شود که ما هیچ دریافتی درباره آن نداشته باشیم، کما اینکه فوق ذهن ما بودن حقیقت علم و قدرت و حیات خداوندی مانع از آن نیست که ما دریافتی و لو بطور اجمال درباره آن مفاهیم داشته باشیم. همچنانکه درباره علم خداوندی مفهومی از انکشاف معلوم (علم) و مفهومی از توانائی و سلطه (قدرت) و مفهومی از حیات را که در خود سراغ داریم میتوانی

م دریافت کنیم، همچنین میتوانیم مفهومی از اختیار در درون خود را که عبارتست از صادر کردن کار با آگاهی و سلطه برد و قطب مثبت و منفی کار درک نموده آنرا برای خدا اثبات نمائیم. البته به تنها در مفهوم اختیار، بلکه در همه صفات جمال و جلال خداوندی که قدرت دریافت مفهومی اجمالی از آنها را خدا در درون ما بوجود آورده است، باید این معنی را که همه آن صفات مطلقند، اضافه کنیم. ۲- اختیار فرشته‌ای - محققان در علم کلام و تفسیر، بحث کامل در این قسم از اختیار که ما آنرا (اختیار فرشته‌ای) نامیده‌ایم، ننموده‌اند. البته از یک جهت میتوان گفت: که آنان در مسکوت گذاشتن این مساله معذور بوده‌اند و آن جهت، عبارتست از ناآشنائی ما انسانها با ماهیت و صفات فرشتگان، مگر بهمان مقدار که منابع معتبر اسلامی بیان نموده است. و آنچه را که منابع اسلامی در این موضوعات بیان نموده مقداری در قرآن مجید آمده است و مقداری دیگر در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام. اینکه فرشتگان نیز دارای اختیار میباشد. میتوان با دو دلیل آنرا مورد پذیرش قرار داد. دلیل یکم، توجه مسوولیت مناسب به فرشتگان، چنانکه در امثال امر خداوندی به همه فرشتگان برای حضرت آدم علیه‌السلام می‌بینی

م. این امر یک توجیه جبری آنان نبوده است، زیرا بقربینهی استکبار شیطان در امتناع از سجده معلوم میشود که آن فرشتگان اطاعت امر خدا را بالااختیار نموده‌اند و نیز اگر سجده فرشتگان جبری بود، شیطان به خدا اعتراض میکرد و میگفت: تو فرشتگان را مجبور به سجده کردی لذا آنان سجده کردند، ولی من دارای اختیار بودم و اگر مرا هم مجبور میکردی من هم سجده میکردم دلیل دوم،

عظمت وجودی فرشتگان است که قابل مقایسه با عظمت موجودات دون انسانی (جانداران غیر انسانی و نباتات و جمادات) نیست. با اینحال اگر موجودات دون دارای اختیار باشند چنانکه از آیه: اتینا طائعین. (ما با اختیار امر تو را امتثال کردیم). بر می آید، و فرشتگان بهره‌ای از اختیار نداشته باشند، جمادات باید اشرف و با عظمت‌تر از فرشتگان تلقی شوند!! ۳- اختیار انسانی - همانطور که در کتاب جبر و اختیار و در بعضی از مجلدات این کتاب گفته‌ایم: هر موقع که انسان بتواند کاری را با (نظاره و سلطه و شخصیت به دو قطب مثبت و منفی کار) صادر نماید، چنین انسانی کار را با اختیار انجام داده است. و بدانجهت که آدمی در حال اختیار فقط در مقتضای علتها و انگیزه‌ها تصرف مینماید (نه در اصل وجود آنها) میتواند اخت

یار الهی را تا حدی با توجه به این اختیار دریافت کند و در دریافت این صفت بسیار با عظمت الهی، خلاقیت مطلق و قدرت بر تصرف مطلق خداوندی را در موجودات درک نماید تا تفاوت ما بین دو اختیار را بفهمد. مطالعه کنندگانی که میخواهند درباره مباحث مربوط به جبر و اختیار بررسی‌های مشروح‌تری داشته باشند، میتوانند بکتاب جبر و اختیار نوشته اینجانب مراجعه فرمایند. البته این مطلب هم بر محققان آگاه پوشیده نیست که خود اختیار انسانی دارای مرز و حد معین نیست، زیرا اختیار از اندک نظاره و سلطه خود یا من یا شخصیت شروع شده و تا مرحله بسیار عالی نظاره و سلطه بر دو قطب مثبت و منفی کار در انگیزه‌های نیرومند هستی و پر از ابعاد متنوع عالم وجود میرسد. ۴- اختیار دون انسانی - برای تصور این نوع اختیار که در جانداران پایین‌تر از انسان و در نباتات و جمادات وجود دارد و همچنین برای ارائه دلایل اثبات چنین اختیار و نتایج آن، مسائل متعددی باید مطرح شود، ولی بدانجهت که آن مسائل مربوط به مبحث فعلی ما نیست، لذا از طرح آنها خودداری مینمائیم. فقط یک مساله بسیار مهمی را در اینجا می‌آوریم که برای هر محقق در بررسی اختیار دون انسانی توجه به آن ضرورت قطعی دارد

، آن مساله اینست که اختیار مربوط به قلمرو غیر انسانی که از آیه مبارکه: قالتا اتینا طائعین. ((در برابر امر خداوندی به آسمان و زمین که اگرها یا اختیارا بجریان بیفتند) آن دو گفتند: ما با اختیار (برای اجرای فرمان تو) آمدیم) برمی آید اینست که هر یک از آن موجودات برای خود تعیینی دارد که در آن تعیین دارای استعداد گزینش طریقی است که میخواهد، و با همین استعداد گزینش بوده است که از پذیرش امانت مهم از خداوند سبحان اعتذار و از حمل آن امتناع نمودند. آن امانت است که در آیه مبارکه چنین آمده است: انا عرضنا الامانه علی السماوات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها فحملها الانسان انه کان ظلوما جهولا. (ما امانت را به آسمانها و زمین و کوهها عرضه نمودیم. آنها از حمل امانت امتناع نمودند و از آن بیمناک شدند، ولی انسان آنرا حمل کرد و او ستمکار و نادان بود.) و این تفسیر که مقصود از: فابین ان یحملنها و اشفقن منها (امتناع و بیم استعدادی است (یعنی ناتوانی استعداد آنها) موجب شد که آن امانت را نپذیرند.) صحیح بنظر نمیرسد، زیرا اگر حمل امانت برای آسمانها و زمین بجهت نداشتن استعداد امکان نداشت، عرضه امانت بر آنها تکلیف فوق طا

قت بود که عقلا محال است، باضافه اینکه اگر فرض کنیم مقصود از اباء (امتناع) همان نقص استعدادی آسمانها و زمین بوده است، با جمله و اشفقن منها که دلالت بر بیمناک بودن با آگاهی و احساس می‌باشد، نه نقص استعداد ناآگاه، نمیسازد. ۹- خداوند سبحان عالم به جزئیات و کلیات است و علم او به جزئیات به موجب تغییر در ذات اقدس ربوبی میگردد و نه آن ذات اقدس را محل اشکال و کیفیت‌ها و محدودیتهای مخصوص به جزئیات میسازد، چنانکه در نفس انسانی هنگامیکه با علم حضوری خود را می‌یابیم، آنرا در کمال وحدت و بدون تغیر و شکل‌پذیری از جهت عالم بودن به جزئیات درمی‌یابیم. البته با یک اصطلاح نارسا (که درباره نفس از روی ناچاری بکار میبریم): سطح ظاهری نفس که مجاور با طبیعت است، خاصیتی مثل آینه دارد که آنچه را که در برابرش وجود دارد در خود منعکس میسازد و در آن حال که مثلا درختی را در خود منعکس نموده است، نمیتواند انسان را نیز منعکس نماید. این بعد نفس که بی‌شبهت به سطح خود آگاه ذهن نیست، هیچ منافاتی با وجود بعد یا سطح عمیق نفس که ثابت و مشرف و در عین حال وحدت مجمع کثرتها است ندارد، چنانکه سطح با ضمیر خود آگاه ذهن، منافاتی با وجود سطح یا

ضمیمه ناخود آگیا

ه ذهن ندارد. علم نفس به جزئیات و کلیات در سطح عمیق که بعد ثابت دارد، نه موجب تغییر در ذات نفس است و نه نفس را در محل فیزیکی اشکال و کیفیات و محدودیتها مینماید. ۱۰- خداوند سبحان محیط بر همه اجزاء و نمودها و روابط عالم هستی است و ارتباط احاطه‌ای او با همه اجزاء و نمودها و روابط یکسان است، به این معنی که هیچیک از آنها، برای خدا آشکارتر از دیگری نیست و هیچیک از آنها نسبت خاصی با خدا ندارد و هیچیک از آنها خارج از نظاره و سلطه خداوندی نیست، همچنان احاطه نفس و نظاره و سلطه آن بر همه اجزاء کالبد مادی خویش می‌تواند تا حدودی مساوی بوده باشد. البته مخلوقاتی در جهان هستی مانند انسان و فرشتگان وجود دارند که از دیگر موجودات به خدا نزدیکترند، ولی واضح است که این نزدیکی نه از جهت خصوصیت استعدادی آنها است، بلکه از آنجهت است که با عمل به دستورات خداوندی تحصیل تقرب مینماید، لذا می‌بینیم که همه انسانها به خدا نزدیک نیستند، بلکه در صورت ارتکاب زشتی‌ها از بارگاه خداوندی مطرودتر و دورتر از دیگر موجودات میگردند. ۱۱- مجهول بودن ذات خداوندی با دریافت بدیهی موجودیت و صفات و جمال و جلال او. بعبارت روشتر بدون کمترین تردید ذات خداوندی

قابل شناخت نیست، زیرا هیچ یک از وسائل درک و شناخت ما توانائی اشراف و احاطه بر آن ذات اقدس را ندارد. با اینحال، با تحصیل صفای درونی و تادب به آداب الله و تخلق به اخلاق الله میتوان فروغی از جمال و جلال او را دریافت نمود، چنانکه سیدالموحدین امیرالمومنین علیه‌السلام به ذعلب یمانی فرموده است: لم اعبد ربا لم اره. (خداوندی را که ندیده‌ایم نپرسیده‌ام.) و همچنین است نفس انسانی. ذات این حقیقت بزرگ قابل شناخت نیست و در عین حال با بدست آوردن تهذب و صفای درونی و تفکر صحیح در ابعاد و سطوح و صفات و فعالیت‌های آن، میتوان به معلومات بسیار مفید و ارزنده درباره شناخت آن نائل گشت. اینکه مولوی میگوید: ما میتوانیم نفس را بشناسیم، زیرا ذات حق را که از نفس عالی‌تر و به فهم انسانها دورتر است میتوانیم با تحصیل کمال روحی بشناسیم، صحیح نیست. بدانجهت که ابیات مولوی درباره این مساله بسیار پرمعنی است، لذا آن ابیات را در اینجا می‌آوریم و مورد بررسی و نقد قرار میدهیم: هیچ ماهیات اوصاف کمال کس نداند جز به آثار و مثال طفل ماهیت نداند طمث را جز که گوئی هست چون حلوا ترا طفل را نبود ز وطی زن خبر جز که گوئی هست آن خوش چو نشکر کی بود

ماهیت ذوق جماع مثل ماهیات شکر ای مطاع لیک نسبت کرد از روی خوشی با تو آن عاقل که تو کودک وشی تا بداند کودک آنرا از مثال گر نداند ماهیت یا عین حال پس اگر گوئی بدانم، دور نیست ور بگوئی که ندانم، زور نیست گر کسی گوید که دانی نوح را آن رسول حق و نور روح را گر بگوئی چون ندانم کان قمر هست از خورشید و مه مشهورتر کودکان خرد در کتاب‌ها وان امامان جمله در محراب‌ها نام او خوانند در قرآن صریح قصه‌اش گویند از ماضی فصیح راستگو داند ترا از روی وصف گرچه ماهیت نشد از نوح کشف ور بگوئی من چه دانم نوح را همچو اوئی داند او را ای فتی مور لنگم من چه دانم فیل را پشه‌ای کی داند اسرافیل را اینسخن هم راست است از روی آن که بماهیت ندانیش ای فلان عجز از ادراک ماهیت عمو حالت عامه بود دریاب تو زانکه ماهیات و سر سر آن پیش چشم کاملان باشد عیان در وجود از سر حق و ذات او دورتر از وهم و استبصار کو چونکه آن مخفی نماند از محرمان ذات و صفی چیست کان ماند نهان عقل بحثی گوید این دور است و گوی ز تاویلی محالی کم شنو شیخ گوید مر ترا ای سست حال آنچه فوق حال تست آید محال واقعیاتی که

کنونت برگشود نی که اول هم محالت می‌نمود ملاحظه میشود که مولوی صریحا میگوید: ذات حق از درک و دریافت انسانهای کمال یافته دور نیست و آنان میتوانند آن ذات اقدس را درک نمایند. بار دیگر به این دو بیت دقت فرمایید: در وجود از سر حق و ذات او دورتر از وهم و استبصار کو چونکه آن مخفی نماند از محرمان ذات و صفی چیست کان ماند نهان بنا بگفته مولوی، همانطور که رهبر روحانی و مرشد ملکوتی امکان وصول درک انسانی را به ذات اقدس ربوبی تصدیق میکنند، بطور قطع امکان

وصول درک انسانی را به ماهیت نفس نیز می‌پذیرد. ولی ما این عقیده را با نظریه محدودیت حواس و ذهن و عقل بشری و قصور آنها از شناخت ذات پاک ربوبی، نمی‌پذیریم و درک و دریافت آن اشخاصی را که دم از دریافت ذات خدائی زده و تا آنجا جرات کرده‌اند که بگویند: (من حقم)، (نیست در میان لباسم جز خدا) قابل بررسی و تأمل میدانیم لذا گفته میشود که: این اشخاص با پیشرفت در بکار انداختن یکی از ابعاد روانی ابعاد دیگری از من یا نفس خود را رویاروی خود بر نهاده، ذات خدا را با مقداری از ابعاد نفس یا من خود اشتباه کرده‌اند. این نکته مهم را باید مورد توجه قرار بدهیم که اگر شناخت نفس امکان‌پذیر بود،

انسانها میتوانند از ورود خیالات بی‌اساس و توهمات بی‌پایه و نوسانات اضطراب آور نرم و تند و حیرت انگیز و درد آور به صحنه درون جلوگیری نمایند. ای برادر عقل یکدم با خود آر دمبدم در تو خزانست و بهار موج‌های تیز دریا‌های روح هست صد چندان که بد طوفان نوح و مسلم است که هیچکس نمیخواهد مغز و روان خود را با خیالات و توهمات بی‌پایه بفرساید و با نوسانات اضطراب آور و تند و نرم و حیرت انگیز و درد آور روزگار تیره‌ای را سپری نماید. اما آیه شریفه، و یستلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتیت من العلم الا قلیلا. ((ای پیامبر ما) و از تو درباره روح میپرسند، به آنان بگو روح از امر پروردگار من است و برای شما از علم جز اندکی داده شده است.)) اگر چه اثبات مجهولات مطلق روح را نمی‌نماید، ولی میفرماید چون روح از امر پروردگار (ما فوق عالم خلق است)، انتظار شناخت همه جانبه درباره روح را نداشته باشید، زیرا جز اندکی از علم بشما داده نشده است. خداوند متعال میفرماید: سنبهیم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم. (ما آیات خود را بزودی در جهان برونی و در جهان درونی (آفاق و انفس) بشما نشان خواهیم داد.) و مسلم است که بدون نظر و دریافت ابعاد و سط

وح عمیق نفس، دریافت آیات الهی در آن نفس امکان‌پذیر است و امکان این شناخت منافاتی با ناتوانی از شناخت ماهیت نفس ندارد. از طرف دیگر با توجه به عدم صراحت، بلکه با توجه به عدم ظهور روح در آیه شریفه در همان حقیقتی که ما آنرا روح انسانی مینامیم، نمیتوانیم بگوئیم: قطعا مقصود همان روح اصطلاحی است که در انسان وجود دارد. مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبائی تفسیر گوناگون روح را در تفسیر خود آورده است، مراجعه فرمایید. ۱۲- خداوند سبحان بهمه مخلوقات خود، مخصوصا به انسانها محبت دارد، زیرا آنها مصنوع او هستند. این محبت ناشی از عامل غریزه‌ای نیست، زیرا خداوند سبحان غریزه‌ای ندارد، و همچنین ناشی از سودجوئی نیست، زیرا خداوند متعال واجد همه خیرات و کمالات است و هیچگونه نیازی به هیچ سودی ندارد. نفی انسانی هم استعداد محبت ورزیدن به مصنوعات و نتایج فکری خود دارد و میتواند با پیشرفت روحی، محبت، مزبور را بدون تکیه به دو عامل غریزه و سودجوئی داشته باشد. ۱۳- خداوند متعال محبت خاص به جمال و کمال دارد، و با داشتن جمال و کمال بی‌نهایت در خود، مخلوقات خود را میخواهد که دارای جمال و کمال بوده باشند. البته خواستن دو موضوع مزبور، دو نوع است:

نوع تکوینی و نوع تشریحی. نوع تکوینی عبارتست از جمالی که در اجزاء هستی دیده میشود که با خواستن خدا آن (جمال) بوجود می‌آید و امکان تخلف نیست و همچنین نوع تکوینی کمال، که جلوه‌گاهش استعدادها و نیروهای با عظمت در هستی است، چنانکه در انسان مشاهده میکنیم. انواع تشریحی. اما جمال و کمالی که با اراده تشریحی خواسته می‌شوند، تحقق عینی و وجود خارجی و فعلی آن دو، بستگی به اختیار انسان دارد. نفس انسانی هم با قطع نظر از عوارض ثانوی ناشی از عوامل محیط طبیعی و اجتماعی و تعلیم و تربیت فرهنگی اشتیاق به جمال و کمال دارد، تا جائیکه عده‌ای معتقدند زیاجوئی و کمال طلبی از مختصات ذاتی انسان است. موضوع جمال و مطلوبیت آن، در منابع معتبر اسلامی بطور فراوان آمده است و اینجانب مقداری از آیات و روایات مربوط به موضوع کمال، میتوان گفت: هدف اصلی همه ادیان که برای رسانیدن مردم به هدف اعلائی حیاتشان بوسیله پیامبران الهی است، بارور ساختن و بثمر رسانیدن استعداد کمال‌یابی مردم است که هم منابع رسمی اسلام در بیان آن اصرار میورزد و هم دلایل عقلی و دریافتهای وجدانی. ۱۴- خداوند سبحان هر چه بیافریند کمترین تأثیری در ذات اقدس او نمیگذارد. یعنی ذات اقدس

خداوندی مانند دیگر موجودات و علل عالم طبیعت نیست، زیرا اگر چیزی از آنها بعنوان جزئی از کل جدا شود یا بعنوان معلولی

بوجود آمده باشد، قطعی است که تغییری از آن موجودات، مانند کم شدن و انتقال از حالی به حالی دیگر بوجود می‌آید. در صورتیکه اگر خداوند میلیارها برابر همین عالم هستی را بوجود بیاورد، کمترین تاثیر و دگرگومی در آن ذات اقدس نمودار نمیگردد، همچنین است نفس انسانی که اگر میلیاردها تصور و تصدیق و اندیشه و تجسیم و اکتشاف و اراده و تصمیم بوجود بیاورد، کمترین تاثیر و دگرگونی در نفس پدیدار نمیگردد. ۱۵- خداوند متعال دائما فعال است و در هر لحظه در کاری است. حرکت و دگرگونی که تمام ذرات عالم هستی را فرا گرفته است، فاعلی جز خدا ندارد و همه علل و تنوعات اجزاء طبیعت که گفته می‌شود: فاعل حرکتند، در حقیقت متحرکهائی هستند که در عین حرکت و تحولی که دارند وسیله انتقال حرکت به دیگر موجودات نیز میباشند و بعبارت اصطلاحی، همه متحرکهها ما فیة الحركة هستند نه ما منه الحركة و عامل اصلی حرکت در هر لحظه خدا است. کل یوم هو فی شان یخوان مرورا بیکار و بی‌فعالی مدان کمترین کارش بهر روز آن بود کاو سه لشکر را روانه می‌کند لشکری ز اص

لاب سوی امهات بهر آن تا در رحم روید نبات لشکری ز ارحام سوی خاکدان تا ز نر و ماده پرگردد جهان لشکری از خاکدان سوی اجل تا ببیند هر کسی عکس‌العمل باز بیشک بیش از آنها می‌رسد آنچه از حق سوی جانها می‌رسد آنچه از جانها بدلها می‌رسد آنچه از دلها به گلها می‌رسد اینت لشکرهای حق بیحد و مر بهر این فرمود ذکری للبشر نفس آدمی نیز یک لحظه سکون و استقرار ندارد، بلکه دائما در حال تحریک است، یعنی همه اجزاء درونی و برونی موجودیت انسان را به حرکت و فعالیت درمی‌آورد- یک زمان بیکار نتوانی نشست تا بدی یا نیکی از تو نجست این تقاضاهای کار از بهر آن شد موکل تا شود سرت عیان ورنه کی گیرد گلابیه قرار چون ضمیرت میکشد آنرا بکار تا سهی تو آن کشش را شد نشان هست بیکاری چو جان کندن عیان پس گلابیه تن کجا ساکن شود چون سر رشته ضمیرت می‌کشد تا سهی تو شد نشان آن کشش بر تو بیکاری بود چون جان کنش ۱۶- خداوند سبحان عالم هستی را با آن همه اجزاء و اشکال و روابط می‌آفریند بدون هدفی را بعنوان سود از آن آفرینش برای خود منظور بدارد- من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم حتی همین جود رساندن به

بندگان هم، برای خدا هدفی خارج از خلقت نیست بطوریکه آن هدف در دسترس خدا نباشد و با اقدام به آفرینش مخلوقات، به آن هدف دست بیاید. بنابراین، خود فعل، مقتضای حکمت آن ذات اقدس است که انجام می‌دهد و نفس آدمی نیز تکلیف را میتواند در مافوق معامله‌گریهای معمولی (جلب سود و دفع ضرر) انجام بدهد، یعنی انسان هم با تهنذب درونی بمقامی میرسد که عمل را برای خود انجام می‌دهد بدون توقع پاداش و فرار از کیفر. ۱۷- فقط با پذیرش وجود خداوند سبحان و تکیه هستی بر او است که میتوان جهان هستی و حرکت معینی را که در پیش گرفته است معقول و قابل تفسیر تلقی نمود. هیچ میدانید اهل معرفت چه میگویند؟ آنان با کمال جدیت و صراحت فریاد می‌زنند: من نخواهم در دو عالم بنگریست تا ندانم کاین دو مجلس آن کیست بی‌تماشای صفت‌های خدا گر خورم نان، در گلو گیرد مرا چون گوارد لقمه بی‌دیدار او؟ بی‌تماشای گل و گلزار او؟ جز بامید خدا زین آبخور کی خورد یکلحظه غیر از گاو و خر مرحوم فیض کاشانی هم میگوید: نظری نهان بیفکن مگرش عیان ببینی گرش از جهان نبینی بجهان چه دیده باشی حافظ چه زیبا میگوید: حاصل کار که کون و مکان اینهمه نیست باده پیش آر که اسباب ج

هان اینهمه نیست از دل و جان شرف صحبت جانان غرض است غرض اینست و گرنه دل و جان اینهمه نیست همینطور جلوه‌ای مختصر از این عظمت را که توانائی تفسیر و توجیه عالم هستی را دارد، در انسان میتوان مشاهده کرد. بگذر از باغ جهان یک سحر ای رشک بهار تا ز گلزار جهان رسم خزان برخیزد آیا تاکنون در این مسئله اندیشیده‌اید که شخصیت‌های رشد یافته و سالکان راه خدا با شخصیت و رفتار و گفتار و کردار و اندیشه‌های پاکشان از اساسی‌ترین عوامل توجیه و تفسیر عالم هستی بوده‌اند؟ اگر تاکنون به این مساله جلب نشده‌اید و درباره آن نیندیشیده‌اید، در همین لحظه این کتاب را ببینید و کنار بگذارید و در این مساله که عرض شد مقداری به تفکر پردازید، خواهید دید که انسانهای رشد یافته با شخصیت و صفات و رفتار بسیار عالی و با عظمتی

که از خود نشان میدهند، بقدری از ماده و مادیات پرستی فاصله میگیرند و بقدری شرف و ارزش پدیدار میسازند که چهره عالم را برای ما دگرگون نموده و اثبات میکنند که جهان طبیعی که قدرت بگریان انداختن چنین موجوداتی را دارد، این جهانی که ظرفیت پروراندن چنین کمال یافتگانی را در گاهواره‌ی خود دارد، خیلی پرمعنی‌تر از آن است که متفکر نماهائی ب

رخیزند و با چند کلمه ابهام‌آور و فریبنده نظیر اینگونه ابیات- ما ز آغاز و ز انجام جهان بیخبریم اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است حساب آنرا تصفیه نمایند و سپس با خیال راحت عنوان متفکر واقع طلب را برای خود انتخاب کنند. آیا عظمت علی بن ابیطالب علیه‌السلام با آن عدالت و عفت و حکمت و شجاعت و حلم و ظرفیت و از خود گذشتگی و اعراض از مال و شهرت و کامیابی، به تنهائی نمیتواند معنی‌دار بودن هستی و انسانرا اثبات کند؟! آیا وجود این شخصیت نمیتواند فروغی بسیار تابناک بر تاریکی‌های فکری بشری درباره هستی و آغاز و مبادی اولیه و انجام و اهداف نهائی آن بتاباند؟! اگر پاسخ شما به این دو سوال منفی است، بروید برای خوشگذرانی‌ها و بیخیالی‌ها و زمزمه (انشاءالله بز بود!) بگوشه قهوه‌خانه‌های پوچ‌گرائی (نیپیلیستی)، و اصلا درباره انسان و هستی و آغاز و پایان و حقیقت و باطل و اصالت و پوچی صحبت نکنید. ۱۸- خداوند سبحان بجهت علم و سلطه مطلقه‌ای که بر همه علل و معلولات و مقدمات و نتایج آنها دارد و همچنین بدانجهت که امتداد زمان مابین او و رویدادها و واقعیات نمیتواند فاصله ایجاد کند، لذا دارای حلم بینهایت است. مثلا انتقام از ظلمی که یک فرد یا ی

ک گروه مرتکب شده است و فرضا فاصله زمان بروز انتقام از بوقوع پیوستن آن ظلم، میلیاردها سال هم بوده باشد، برای خداوند سبحان مانند آن است که همان لحظه که ظلم اتفاق افتاده انتقام آن نیز گرفته شده است زیرا- تعالی الله قدیمی کاو بیکدم کند آغاز و انجام دو عالم نمونه‌ای ناچیز از این حلم در نفس انسانی نیز مشاهده می‌شود. آن عده از نفوس که بجهت رشد و کمال توانسته‌اند از تاثر از جویبار حوادث بیرون آمده و علل و معلولات و مقدمات و نتایج آنها را مشرفانه مشاهده کنند، از حلمی شگفت‌انگیز برخوردارند- ان ابراهیم لاواه حلیم. (قطعا ابراهیم بسیار نیایش و ناله کننده بدرگاه خدا و بردبار است.) غم چو بینی در کنارش کش به عشق از سر ربوه نظر کن در دمشق عاقل از انگور میبند همی عاشق از معدوم شیء بیند همی جنگ می کردند حملان پریر تو مکش تا من کشم حملش چو شیر زانکه در آن رنج می دیدند سود حمل را هر یک ز دیگر می ربود صبر می بیند ز پرده اجتهاد روی چون گلناز و زلفین مراد فکرت از ماضی و مستقبل بود چون از این دورست مشکل حل شود دیده چون بی کیف هر با کیف را دیده پیش از کان صحیح و زیف را پیشتر از خلقت انگورها خورده م

ی‌ها و نموده شورها روح از انگور می‌را دیده است روح از معدوم شیء را دیده است در تموز گرم می‌بیند دی در شعاع شمس می‌بیند فی ۱۹- خداوند سبحان با علم حضوری، وجود بینهایت خود را میبند، یعنی او عالم به ذات و وجود و صفات بینهایت خویش است. خداوند نمونه‌ای از استعداد بدست آوردن این علم را در انسان‌ها قرار داده است که آنان نیز میتوانند این علم را درباره خودشان به فعلیت برسانند. شاهد امکان وصول انسانها به چنین علمی، نه تنها تصور بینهایت را تصور یا در ذهن انشاء کنند، و نه تنها انسانها میتوانند به عالم هستی اشراف پیدا کرده و درباره آن، احکام فلسفی صادر نمایند، بلکه انسانها توانائی دریافت مفهومی از علم بینهایت و قدرت بینهایت و حیات بینهایت را در موقع دریافت مفهومی از خدا درک می‌کنند. مبنای یکی از مهمترین دلائل وجود خداوند ذوالجلال همین دریافت شگفت‌انگیز است. توضیح اینکه ما انسانها چه در موقع نیایش‌ها و چه در عموم اوقات که توجه به خدا داریم، با مفهومی از بینهایت، آن مقام ربوبی را درمی‌یابیم، زیرا بطور ارتکازی ذهنی یقین داریم که خداوند یک موجود متناهی نیست و با توجه باینکه حواس ما و فعالیتهای آن محدود است و هم

چنین ذهن و نیروها و فعالیتهای ذهنی ما متناهی است، این حقیقت اثبات می‌شود که دریافت آن مفهوم بینهایت و لو بطور اجمال، از عنایات خداوند سبحان است- این دعا هم بخشش و انعام تست ورنه در گلخن گلستان از چه رست دکارت در مغرب زمین از این بینهایت یا بی مغز آدمی با اینکه بطور طبیعی نباید توانائی دریافت بینهایت را داشته باشد، خدا را اثبات می‌کند. برای بررسی

مشروح این مطلب به مقدمه مجلد ۱۴ از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مراجعه فرمائید ۲۰- جهان هستی در برابر خداوند، از آن نحو موجودیت برخوردار نیست که خدا را محدود بسازد، یعنی موجودات جهان هستی نمیتوانند مکان و موقعیتی را اشغال نمایند که خدا از آن مکان و موقعیت منفی شود. او محیط بر همه ذرات و شوون هستی است و هیچ موجودی نمیتواند موجودیت او را تعیین و محدودیتی خاص ببخشد. نمونه‌ای از این عظمت را در نفس انسانی میتوان دید. نفس انسانی چنان احاطه‌ای بر اجزاء و همه شوون داخلی و خارجی بدن دارد که هیچ یک از آنها نمیتواند نفس را محدود ساخته و در آن موقعیت که هست، نفس را از آن موقعیت منفی نماید. هر اندازه رشد نفس انسانی بالاتر بود با شناخت عظمت‌های بیشتر و عالی‌تر در نفس، خداوند سبح

ان را بهتر خواهد شناخت. این یک قانون کلی است که- پاک شو اول و پس دیده بران پاک انداز، زیرا- عقل باشی عقل را دانی کمال عشق گردی عشق را یابی جمال برای شناخت احاطه و آگاهی و اشراف خداوندی بر همه جزئیات و کلیات عالم هستی، شناخت و احاطه و آگاهی و اشراف نفس بر همه اجزاء کوچک و بزرگ بدن مقدمه بسیار شایسته‌ای است، ولی باید این احاطه و آگاهی و اشراف را تحصیل کرد و استعداد آنها را که در وجود ما نهفته است به فعلیت رسانید، زیرا چنین نیست که آدمی، هم بمقتضای خودطبیعی مانند حیوانات زندگی کند و هم توقع آنرا داشته باشد که بر همه موجودیت مادی و معنوی خود که یکی از به فعلیت برساند. انسانهایی در این دنیا زندگی میکنند که خدا را مانند خود تصور میکنند، همانگونه که اگر مورچه تصور کرده و آنرا به خدا نسبت میدهد. مور ضعیف و ناتوان چون شکل یزدانی کشد بیشک به شکل مورچه با شاخ حیوانی کشد مغز شبان هم نقشه موسی بن عمران کشد در فکر مانی گرفتد او صورت مانی کشد ادراک هر جنبنده نقش خویش را داراستی در منابع معتبر اسلامی تشویق و تحریک جدی به همنشینی و اخذ تعلیم و تربیت از رشد یافتگان، بطور فراوان صورت گرفته است، مانند: کونو مع الصادقین. (با راستگویان باشید.) اولیاء خدا را دوست بدارید، نظر به چهره عالم ربانی عبادت است. چرا؟ برای اینکه این عظمت کمال یافته با تہذب و تادب به آداب الله و تخلق به اخلاق الله نمونه‌هایی اگر چه ضعیف، از صفات خداوندی را بدست آورده‌اند. در آن روایت که امام میفرماید: به چهره عالم ربانی نظر کنید، این علت را می‌آورد که آنان خدا را بیاد شما می‌آورند. شناخت کمال یافته‌گان و قرار گرفتن در جاذبه محرک آنان از مهمترین عوامل خداشناسی و قرار گرفتن در جاذبه او است. وقتی که انسان در صدد شناخت عظمت‌های قافله سالاران کمال یافته بر می‌آید، و بتماشای ابراهیم خلیل و موسی عمران و عیسی بن مریم و محمد بن عبدالله صلوات الله علیهم اجمعین میپردازد، بخوبی احساس می‌کند که این کمال یافته‌گان آیات بسیار پرفروغ خداوندی هستند که شخصیت (نفس) و رفتار و حرکات و اندیشه‌ها و صفات بسیار با عظمتی که دارند، برای انسانی که بخواهد از بینائی و شنوائی و خرد و وجدانش استفاده کند، روشنترین دلائل بر وجود خدا و عوامل شناخت صفات خداوندی میباشد. در تاریخ طولانی بشر هیچ خیانت و وقاحتی زشت‌تر از این نبوده است که از تساوی انسانها در اعضای مادی و شکل و صورت

و همچنین از لزوم تساوی انسانها در برابر حقوق، تساوی و برابری مطلق میان آنها را نتیجه گرفته‌اند و از گرایش و حرکت انسانها بسوی عظمت‌ها و ارزشها جلوگیری کرده‌اند! این خیانت و وقاحت متأسفانه روز بروز گسترده‌تر و شدیدتر میشود و در نتیجه موضوع رشد و کمال و آزادی و اختیار و مسابقه در خیرات و کمال داخل در منطقه افسانه‌ها و خیالات میگردد. بدیهی است که اکنون دیگر همه احساسات و اندیشه‌ها و نیروهای بسیار بااهمیت تعمیم و تجرید و تجسیم و اراده و اکتشاف و غیرذلک، در خدمت آن قدرت ناآگاه قرار گرفته است که نخستین قربانی آن (قدرت) خود قدرتمند است که تنها همه قوای مغزی او در استخدام قدرت در می‌آید، بلکه شخصیت آگاه او در برابر آن قدرت ناآگاه باخته می‌شود. شگفت آورتر از همه، ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر است که با ادعای خدمت به انسانیت و حیثیت ذاتی او، ابن ملجم را با علی بن ابیطالب علیه‌السلام و موسی علیه‌السلام را با فرعون و سقراط را با نرون یکی می‌شمارد! و اگر بپرسند هدف از این ماده چیست؟ فوراً این پاسخ را خواهید شنید که خدمت به انسانیت!! و این مطلب را هم ضمیمه خواهد کرد که: آقای عزیز، این یکی از مواد حقوقی است و عظمت حقوق در

اینست که همه انسانها را مساوی و برابر همدیگر در مقابل خود قرار بدهد. گویا این حقوقدانان بیخبر از جانهای آدمیان به سوال یک کودک پاسخ میدهند و نمی‌فهمند که سوال مزبور عمیق‌تر و مناسب‌ترین سوال است که در این مورد ممکن است مطرح شود. زیرا آن حقوقدان مبنای حقوق جهانی بشر را بر حیثیت و ارزش ذاتی انسان استوار است که در این مورد ممکن است مطرح شود. زیرا آن حقوقدانان مبنای حقوق جهانی بشر را بر حیثیت و ارزش ذاتی، انسان استوار ساخته‌اند، یعنی ادعای آنان چنین است. آیا میتوان همه انسانها را در حیثیت و ارزش ذاتی یکی تلقی نمود؟ و چنانکه گفتیم آیا موسی علیه‌السلام با فرعون و عیسی بن مریم علیه‌السلام با طغیانگران بنی‌اسرائیل و محمد بن عبدالله صلی علیه و آله با بت پرستان جانی آن دوران و علی بن ابیطالب علیه‌السلام با ابن ملجم از یک حیثیت و شرف و ارزش برخوردارند؟! وانگهی مگر مواد این اعلامیه لزوم شکوفائی اخلاق را برای عدم مزاحمت و رفع تضاد انسانها توصیه نمی‌کنند؟! خلاصه، اگر هیچ نتیجه ضد انسانی برای نفی کمالات و مساوی گرفتن یزیدها با امام حسین علیه‌السلامها نبود مگر اینکه آن بیخبران مردم را از معرفت خدا و قرار گرفتن آنان در جاذبه

کمال اعلای ربوبی محروم ساخته‌اند، از لحاظ خیانت بر بشریت کافی بود. و ان من ابغض الرجال الی الله تعالی لعبداء و کله الله الی نفسه، جائرا عن قصد السبیل، سائرا بغیر دلیل، ان دعی الی حرث الدنیا عمل، و ان دعی الی حرث الاخره کسل! کان ما عمل له واجب علیه و کان ماونی فیه ساقط عنه (و قطعاً از مبعوض‌ترین مردان نزد خدا آن بنده‌ایست که خدا او را بخود وا گذاشته است. این بنده رها شده بحال خود از راه حق متجاوز، و بدون رهبری که دلیل راه است، در حرکت است. اگر این بنده رها شده بحال خود به کشتکار دنیا خوانده شود بکار می‌افتد و اگر به کشتکار اخروی خوانده شود کسل و افسرده میگردد، گوئی آنچه که برای آن عمل کرده‌است (امور دنیوی) برای او واجب و آنچه که در آن سستی و کاهلی ورزیده است (امور اخروی) از او ساقط است.) انسانی که بحال خود رها شده‌است، از انحرافش صراط مستقیم قطعی است. آن لذت پوچ و زودگذر که بدنبالش انحراف از صراط مستقیم قطعی است، لذت احساس رهائی بی‌اساس است که آدمی را می‌فریبد و او را از خوشتن بیگانه می‌سازد. کودک با احساس کمال رهائی، تکیه بر واقعیت دارد؟! او نمی‌داند که اولاً هر پرنده کوچکی پروانه نیست، و هر پروانه‌ای که از جلوی

چشمان او می‌پرد، او نخواهد توانست آنرا بگیرد. او نمی‌داند وقتی که پروانه را گرفت اگر اندکی آنرا در میان انگشتان فشار بدهد، آن حیوان خواهد مرد. او نمیداند که برای گرفتن پروانه باغچه‌ای را که کاشته شده است با دویدن توی آن، گلها یا دیگر رویدنیهای باارزش را نابود می‌کند. او نمیداند که پدر یا مادر یا برادر یا خواهر همه حرکات او را زیر نظر دارند، چند ساعت دیگر لباسهایش را که کثیف شده است عوض خواهند کرد، او را به حمام برده بدنش را شستشو خواهند داد. دو ساعت دیگر دوائی تلخ برای رفع یا دفع بیماری به او خواهند خورانید. او اطلاع ندارد که پدر یا مادر برای ثبت نام او در مدرسه تلاش معمولی را آغاز کرده‌اند و یکماه دیگر نه تنه از دویدن بدنبال پروانه با احساس کمال رهائی محروم خواهد گشت، بلکه چند ساعت پیش از ظهر و چند ساعت پس از آن را از اسباب بازیهای خود و بازی با کودکان دیگر هم بریده خواهد گشت. بدین ترتیب این کودک در میان باید و نباید که پیرامون او را گرفته است، با احساس کمال رهائی دنبال پروانه‌ها میدود و با اسباب بازیهای خود سرگرم است. بدیهی است که اگر اولیای آن کودک یا مربیان و اجرا کنندگان قوانین جامعه، آن موجود خام را

بحال خود بگذارند که از لذت پوچ و زودگذر احساس رهائی برخوردار شود، و آهمه بایدها و نبایدها را که قطعاً به یک عده مبانی حیاتی استوار است، زیر پا بگذارد، هم حیات خود آن کودک مختل خواهد گشت و هم نظام زندگی اجتماعی بر هم خواهد خورد. کسانی که با سرکوب کردن وجدان و خرد و با بی‌اعتنائی به دستورات خداوندی، بایدها و نبایدها مبتنی بر صلاح و فساد فردی و اجتماعی را زیر پا می‌گذارند و با احساس لذت کاذب رهائی، خود را رها می‌بینند و آنرا برای زندگی خود آرمان تلقی مینمایند، در تاریکی و شقاوت شدیدی بسر می‌برند، زیرا لازمه بی‌اعتنائی به بایدها و نبایدها تحمیل تصنعی بی‌قانونی برای زندگی است، به این معنی که فرد یا گروه یا جامعه بی‌اعتنا به بایدها و نبایدها، زندگی را در همان احساس و خواستن و حرکت طبیعی

حیوانی خلاصه میکند و خداوند متعال چنین انسانی را بحال خود رها مینماید که از بدترین محرومیت‌هایی است که با اختیار کسب شده است و اینکه امیرالمومنین میفرماید: ((اگر این بنده‌ی رها شده بحال خود به کشتکار دنیا دعوت شود، به کار می‌افتد و اگر به کشتکار اخروی خوانده شود کسل و افسرده میگردد)) مختص اساسی رها شدن بحال خود است که متذکر شدیم. از رسول خدا صلی علیه و آله و سلم نقل شده است که در نیایش خود با خدا این دعا را مینمود که: الهی لا تکنی الی نفسی طرفه عین ابداء. (خداوند، هرگز مرا (حتی) بقدر یک چشم بهم زدن بخودم وامگذار). رها شدن و ایكال و وا گذاشته شدن بخود همان استدراج است که در دو مورد از آیات قرآنی آمده است: مورد یکم: و الذین کذبوا بآیاتنا سنستدرجهم من حیث لا یعلمون. (و آنانکه را که آیات ما را تکذیب کردند در سقوط مستمر رو به هلاکت قرار خواهیم داد). مورد دوم: فذرنی و من یکذب بهذا الحدیث سنستدرجهم من حیث لا یعلمون. (بگذار من باشم و آن کسانی که این حدیث (قرآن یا دین) را تکذیب مینمایند. من آنانرا از آن موقعیت که نمیدانند، در سقوط مستمر و به هلاکت قرار خواهم داد). و آن مردم در حال سقوط استدراجی، خود را رها احساس میکنند، در صورتیکه سقوط مزبور ناشی از واگذار شدن آنان بحال خود میباشد هر چه غیر اوست استدراج تست گرچه تخت و ملکتست و تاج تست

[صفحه ۱۸۲]

و ذلک زمان لا ینجوفیه الا کل مومن نومه: ان شهد لم یعرف و ان غاب لم یفتقد، اولئک مصابیح الهدی و اعلام السری، لیسوا بالمساییح و لا المذابیح البذر، اولئک یفتح الله لهم ابواب رحمته و یکشف عنهم ضراء نعمته ((زمانی فرا میرسد) که در آن زمان، نجات پیدا نمیکند مگر هر مومنی که گمنام زندگی میکند. اگر در میان جمع حاضر باشد شناخته نشود و اگر غایب شود جستجویش نکنند. آنان هستند چراغهای هدایت و علامتهای راهنما در حرکت‌های شبانه (بسوی هدفهای الهی). آنان نه در میان مردم برای افسانه و بهم زدن آنان حرکت می‌افتند و نه فاش کنند منکراتی هستند که از مردم بروز میکند. آنان کسانی هستند که خداوند درهای رحمت خود را بروی آنان باز و شدت عذاب خود را از آنان مرتفع مینماید.) زمانی فرا میرسد که در آن مردان الهی گمنام زندگی می‌کنند، در عین حال چراغهایی فرا راه رشد و کمال انسانها می‌باشند معلوم نیست که منظور امیرالمومنین علیه‌السلام از زمانی که آنرا توصیف میفرماید، آخرالزمان باشد. این جمله نظیر همان جملاتی است که میفرماید: سیاتی زمان علی الناس (... بزودی زمانی برای مردم میرسد) ... زندگی با گمنامی بر دو قسم عمده تقسیم میگردد: قسم ی

کم، ناشی از ناتوانی از قرار گرفتن در معرض نوسانات زندگی اجتماعی و رویارویی با عوامل و حوادث تند و خشن و مواجه با اقویاء و غیرذلک است. البته این قسم از گمنامی ممکنست ناشی از ضعف نفس و ناتوانی اراده بوده باشد که اگر مستند به عوامل جبری بوده باشد، مسوولیتی متوجه چنین گمنامی نمیشد. ولی اگر مستند بمقدمات اختیاری باشد بدین معنی که مستند بضعف نفس و ناتوانی اراده شخص ناشی از تن پرور یا و خویشتر گرائی (که باعث مطرود شدن است) بوده باشد، اگر انزوا و عزلت موجب شود که سرمایه وجودش بیهوده تلف شود، قطعی است که چنین شخصی مسوول سرمایه‌ای خواهد که میتواند از آن سرمایه برای رفع نیازهای مادی و معنوی خود و دیگران بهره‌برداری نماید. قسم دوم، از گمنامی که میتوان گفت: نصب انسانهای رشد یافته میگردد، آن عزلت و انزوا است که ارتباطش با هموعان خود، برای جلب منفعت بهیچ وجه نبوده، یعنی نه تنها برای نفع مادی با مردم تماس نمیگیرند، و نه تنها بدای دفع ضرر مادی از خوشتن با مردم ارتباط برقرار نمیکند، بلکه از مطرح شدن در میان مردم نیز گریزان است. البته مطرح کردن عمدی برای جلب محبت و احترام مردم جامعه که کشف از ضعف نفس بینهایت میماند، غیر از

مطرح شدن ضروری است که برای خدمت به اجتماع باید انجام بگیرد، مانند مطرح شدن ضروری است که برای خدمت به اجتماع باید انجام بگیرد، مانند مطرح شدن شخصیت انبیاء و اولیاء و زمامداران عادل در اجتماع که شبیه به گسترش اشعه حیات بخش

خورشید برای نباتات و جانداران و حتی برای تحول جمادات از حالی به حالی مفیدتر می‌باشد. این نکته را مورد توجه قرار بدهیم که مقصود از گمنام زیستن در جامعه، گوشه‌گیری و زندگی در غارها و زیرزمینها نیست و چنانکه در بالا بطور مختصر اشاره نمودیم، قطع ارتباط کلی را نمیتوان زندگی مطلوب گمنام نامید، بلکه منظور قطع تاثیر و تاثرهای مبتنی بر مصالح و منافع مادی محض (که سوداگری میباشد) است که آدمی با آن ارتباط چه بخواهد و چه نخواهد و اصلا چه بداند و چه نداند به خودمحموری (من هدف و دیگران وسیله) کشیده میشود. بهمین جهت است که میگوئیم: علی بن ابیطالب علیه‌السلام با کمال مطرح شدن در جوامع، رهبری گمنام زیست و گمنام چشم از دنیا بریست. درود همه عالمیان بر روان پاکش باد. غالب مردم (مقصود اکثریت قریب به اتفاق) با دو صنف از انسانها کاری ندارند: انسانهایی که خیلی بزرگند و دارای شخصیت فوق معمولی هستند، و انسانهایی که خیل

ی کوچک و محقرند. و این دو جمله حکیمانه همواره درباره‌ی انسانها صدق داشته است: الناس الی اشباههم امیل. (مردم به کسانی که شبیه آنان هستند متمایل ترند). السنخیه عله الانضمام. (تماثل و تشابه، علت همدمی و همسازی است). مسلم است که عظمت شخصیت امیرالمومنین در درجه‌ای از اعتلا بود که از توانائی شناخت اکثریت قریب به اتفاق مردم دوران خود، بسیار بدور بود. آنان می‌پرسند: این کیست؟! شاید هم آن عده از نابخردان که ماهیت انسان در نظرشان، همان جانوران انسان نما مانند خودشان بوده است، سوال را اینگونه مطرح میکردند: این چیست؟! آیا انسانی که ماهیت او در یک جامعه مورد سوال قرار گرفته و نمیداند کیست یا چیست، گمنام نیست؟! عبارتی از جبران خلیل جبران در این باره نقل شده است که بسیار مفید است. او گفته است: ((علی بن ابیطالب شهید عظمت خود بود. او چشم از این دنیا بریست و اشتیاق به پروردگار در دلش. عرب حقیقت مقام و ارزش او را شناخت تا اینکه انسانهایی از همسایگان فارس آنان (عرب) که میان جواهر و سنگریزه فرق میگذاشتند، برخاستند و (تا حدودی او را شناختند). علی بن ابیطالب از این دنیا رفت پیش از آنکه رسالت خود را کامل و وافی به دنیا برساند

، ولی من علی را مجسم میکنم که در حال تبسم چشم از این زمین پوشیده است. او مانند آن پیامبران بینا از دنیا رفت که به جوامعی آمده بودند که جوامع آنان نبوده است و به مردمی مبعوث شده بودند که مردم آن پیامبران نبودند و در زمانی ظهور میکردند که زمان آنان نبوده است، ولی برای پروردگار تو در ارسال این رسولان و در زندگی علی در میان آن قوم، رازی است نهفته.)) بنابراین، میتوان قاطعانه گفت که علی بن ابیطالب علیه‌السلام در زمان خود گمنام و مجهول زیسته است، یعنی او را نشناخته‌اند. و اینکه بعضی از نویسندگان چیده دست دوران ما میگویند: فرزندان ابیطالب غریب زمان خود بوده است، یکی از روشنترین دلایل همین معنی است که شخصیت آن بزرگ بزرگان برای مردم جامعه آن روز مخصوصا مردم آن سرزمین که علی (ع) در آنجا چشم به دنیا گشوده بود، نه تنها مجهول بود، بلکه او را سخت ناراحت کردند، بطوریکه در موقع وارد شدن ضربت بر سر مبارکشان فرمودند: فزت و رب الکعبه. (سوگند به خدای کعبه، نجات پیدا کردم و به هدفم نائل شدم). فقط این انسانهای گمنام هستند که حیثیت بشری را حفظ میکنند و در راه اعتلای آن، بدون اینکه سر و صدائی براه بیندازند از همه دنیا میگذرند. هی

چ تا حال دیده‌اید که سنگها و دیگر موادی که بعنوان بنیاد نگهدارنده ساختمان در زیر دیوارها قرار میگیرند سربلند کنند و فریاد برآورند: این مائیم که این ساختمان را برپا داشته‌ایم؟! نه هرگز، چنین منظره‌ای ندیده‌اید و بعد از این هم نخواهید دید. همینطور انسانهای بسیار بسیار بزرگ که حافظ حیثیت بشری و در حقیقت نگهدارنده کاخ مجلل ارزشهای انسانی میباشد، به نشان دادن و معرفی خود مگر در حد ضرورت، عشق نمی‌ورزند. آیا تاکنون در این موضوع اسف‌انگیز اندیشیده‌اید که در حد نصف نوابع و شخصیت‌های مستعد، صرف معرفی خودشان میشود؟! دریغا، اسفا، که چنین است، یعنی اکثر نیروهای خلاقه نوابع و شخصیت‌های مستعد، صرف توجیه مردم به سوی خود میگردد. بمن نگاه کنید! نبوغ مرا ببینید! هنر مرا تماشا کنید! علم مرا توجه نمایید! این خواسته‌ها آتشهای سوزان نبوغها و استعدادهای ما است. کسیکه برای تماشای مردم به امتیازات او، حیران و مبهوت و مست شده است، هرگز توانائی تماشای ناب به واقعیات را نخواهد داشت. آه، آه، از این شهرت پرستی و پیکار بی‌امان برای فتح مغز و دل‌های

مردم که فاتح آن فقط خدا است و کلید گشودن آن دو را فقط به دست حقایق سپرده است نه بازیگران خودپرست . آری، این مائیم که برای ورود به منطقه ممنوعه مغزها و دل‌های مردم دم بجنانیم ز استدلال و مکر تا که حیران ماند از ما زید و بکر واله حیرانی خلقان شدیم دست طمع اندر الوهیت زدیم ای انسان حقیقت یاب، گر به بستانی رسی زیبا و خوش بعد از آن دامان خلقان را بکش بهمین علت بوده است که ریاکاران و شهرت طلبان و عشاق طرح خود هیچ خدمت ارزنده‌ای را نتوانسته‌اند به بشریت عرضه کنند. اگر هم قدرتی داشته‌اند، آن قدرت ناآگاه در دست آن ریاکاران ناآگاه، جز افزودن بر دردها و تاریکیهای بشری کاری انجام نداده است، اگر چه کارها و تحولات چشمگیر فیزیکی صورت داده باشد. یکی نویسندگان مغرب زمین درباره یک شخصیت مطرح شده در جامعه بزرگ خود، چنین مینویسد، که آری آن شخصیت علاقمند بود که در راه خدمت به جامعه خود، تا بالای دار برود، بشرط آنکه مردم او را در بالای دار تماشا کنند (و بدانند و ببینند که) او چه شخصیت بزرگی بود که در راه آنان به بالای دار رفته است!! و اینجانب در یکی از کتابهای آن شخصیت دیدم که در آخر کتابش نامه‌ای از پرودن نقل کرده و آنرا تصدیق نموده است: ((پرودن در ۲۶ آوریل ۱۸۵۲ از زندان به دوستی نوشت: شک نیست که جنبش نه نظامی و نه قاعده‌ای دارد و نه بر یک خط مستقیم در حرکت است، اما گرایش‌ها همیشه ثابت میماند. هر آنچه که حکومتها به سود انقلاب میکنند، خدشه ناپذیر میماند و هر آنچه که علیه آن در تکاپو است، چون ابری می‌پراکند. من از تماشای این نمایش که هر تصویر آنرا می‌فهمم، لذت میبرم. من در این تطورات حیات در گیتی، آنچنان شریکم که گوئی وحی آن از بالا بر من نازل شده است. آنچه که دیگران را نابود می‌کنند مرا مدام بلند میسازد، به شوق می‌آورد و نیرومند مینماید. پس چگونه انتظار دارید از سرنوشت بنالم، از انسانها شکایت کنم و به آنها دشنام دهم. سرنوشت، من او را به مسخره می‌گیرم. و انسانها سخت نادان‌تر و بنده‌تر از اینند که من بتوانم شکوه‌ای از آنان داشته باشم. این سخنان با وجود طعم یک طمطراق کلیسائی، سخنانی دلنشینند، من آنرا امضاء می‌کنم.)) این شخصیت سخنان پرودن را میپذیرد و امضاء می‌کند، با اینکه در میان آن سخنان، سخنانی وجود دارد که بدترین توهین را بهمه انسانها نموده است. این توهین را بار دیگر مورد دقت قرار بدهید: ((و انسانها سخت نادان‌تر و بنده‌تر از اینکه من بتوانم شکوه‌ای از آنان داشته باشم!!)) اگر این شخصیت که برای دگرگون کردن مردم جا معه‌ای که در آن زندگی می‌کرد، می‌پذیرفت که خدمت به انسانها خیلی باارزش‌تر از آن است که پاداشش توجه و شگفتی و تحسین آن انسانها بوده باشد، و اگر وی حاضر بود که با کمال گمنامی، عشق به انسانها بورزد و تلاش و تکاپو و گذشت از همه امتیازات مادی و اعتباری دنیا را برای پیشبرد اهداف عالی انسانی انجام بدهد، شدیدترین دشنام و توهین را بهمه انسانهایی که از آغاز زندگی در این زمین تاکنون آمده و زیسته‌اند، روا نمیداشت. ما میدانیم که این شخصیت چند نفر دشمن داشت که پس از انقلاب در آن جامعه عرصه را بر وی تنگ کردند و تبعیدش نمودند و غیر ذلک. حال باید از این شخصیت پرسید: آیا خصومت شما با چند نفر معدود بود، یا با همه انسانهای تاریخ!! مگر شما برای همین انسانها تلاش و تکاپو نکرده‌اید؟! با اینحال به چه علت میلیونها انسانهای با شرف و باعظمت و باارزش را که در برابر خود کامگان تاریخ از خود گذشته‌اند، مورد اهانت و ناسزا قرار میدهید؟! آیا اگر مقام ریاست جامعه به دست شما میرسید، حتما در آنموقع انسانها فرشتگانی بودند که شما را با بالهای زرین و سیمین خود در اوج فضای تاریخ می‌بردند!! امیرالمومنین علیه‌السلام در توصیف آن انسانهای بزرگ و بی‌تو قع و بی‌نیاز از مطرح شدن در اجتماع و اشغال بیهوده فکر انسانها چنین میفرماید: ۱- اگر حضور داشته باشند شناخته نمی‌شوند. ۲- اگر ناپدید شوند مورد جستجو قرار نمیگیرند. ۳- چراغهای هدایتند. ۴- پرچمهایی برای مردم شب روند که نمیخواهند خود را در جامعه آفتابی کنند. ۵- برای افساد و بهم زدن مردم حرکت نمیکنند. ۶- زشتی‌ها و منکراتی را که در جامعه رخ میدهد و باید حفظ روحیات مردم اشاعه نشود، فاش نمی‌سازد.

ایهاالناس سیاتی علیکم زمان یکفا فیہ الاسلام، كما یکفا الاناء بما فیہ. ایها الناس، ان الله قد اعاذکم من ان یجور علیکم و لم یعذکم من ان یتلیکم، و قد قال جل من قائل: ان فی ذلك لایات و ان کنا لملتین (ای مردم، زمانی برای شما میرسد که اسلام در آن برگردانده می‌شود، همانگونه که ظرف با محتویاتش برگردانده میشود. ای مردم، خداوند شما را برکنار فرموده از آنکه بشما ظم کند، ولی را از شما از آنکه مبتلا و آزمایش کند دور نساخته است. و خداوند (بزرگترین گوینده) فرموده است: در امر آیاتی است و ما آزمایش کننده‌ایم.) زمانی فرا میرسد که جوامع از اسلام تهی می‌گردند. اگر چه در مقداری فراوان از احادیث معتبر آمده است که در زمان پیش از ظهور حضرت ولی عصر، بقیه‌الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه ظلم و تباهی‌ها دنیا را فرا میگیرد و از اسلام جز نامی باقی نمیماند، ولی بیان این خصوصیت برای زمان قبل از ظهور آن حضرت، چنانکه در گذشته اشاره نمودیم، دلالت نمیکند بر انجام هر گونه اخبار از آینده با جمله‌ی: سیاتی زمان (... زمانی فرا میرسد) ... مربوط به آخرالزمان یعنی پیش از ظهور ولی عصر عجل الله تعالی فرجه بوده باشد، مخصوصا با نظر به دوران

ها زمامداری بنی‌امیه و بنی‌عباس پس از آن دو سلسله خودکامه. آنچه که از اسلام در جوامع از بین می‌رود چیست؟ اگر مجموع اسلام را در نظر بگیریم، اجزاء این مجموعه بر سه قسمت عمده تقسیم میگردد: قسمت یکم، اصول و عقائد عقلی آن است که متکی به فطرت خالص و پاک انسانی است. قطعی است که زوال این قسمت از جوامع یا یک جامعه، حتی یک انسان، معنایش آن نیست که ریشه‌های آن اصول و عقائد از صحنه خودآگاه ذهن و روان ناپدید گشته و تاثر خود را در توجیه زندگی آن از دست داده است. قسمت دوم، آن دسته از احکام که بازگو کننده ضرورت‌های زندگی فردی و اجتماعی بشر بوده و ضروری بودن آن احکام اختصاص بزمان و موقعیت معینی ندارد، مانند وجوب عمل به تعهدها، برگرداندن امانت به صاحبان خود، لزوم مزد برای کار و امثال این احکام ضروری. معنای زوال این قسمت از اجزاء اسلام از جامعه آن نیست که آن احکام به انگیزگی جلب سود و دفع ضرر شخصی صورت می‌گیرد که حتی جوامع غیر اسلامی و ضد اسلامی هم انجام میدهند. بهمین جهت است که نمی‌توان عمل مزبور را دارای ارزش در ((حیات معقول)) اسلامی بحساب آورد. قسمت سوم، آن احکام و تکالیفی است که به گذشت از لذات زحمات و حتی به فداکاریها و

گذشت از جان نیز نیازمند است، مانند نماز و روزه و حج و دیگر عبادات و جهاد و اخراج حقوق مالی از ثروت و امثال امور مزبوره. این قسمت از اجزاء مجموعه اسلام ممکن است بکلی زائل شود و ممکن است فقط اسم و تشریفاتی از آنها باقی بماند که در هر صورت، جامعه اگر به آن حال برسد دارای محتوای اسلام نخواهد بود. سپس امیرالمومنین علیه‌السلام میفرماید: خداوند سبحان بشما ظلم نمیکند. در آیات قرآن مجید، نفی ظلم از خداوند متعال با سه نوع بیان آمده است: نوع یکم، آیاتی است که صریحا بیان میکنند که خداوند ظالم نیست و ذات پاک او میرا از ظلم بر بندگانش می‌باشد. نوع دوم، آیاتی است که ظلم را بخود انسانها نسبت میدهد و میفرماید: آنان هستند که به خود ظلم روا میدارند. نوع سوم، آیاتی است که بدون ذکر فاعل میفرماید به آنان ظلم نخواهد شد. نمونه‌ای از آیات نوع یکم بدینقرار است: و ما ظلمناهم و لکن ظلموا انفسهم. (و ما به آنان ظلم نکردیم و لکن آنان ظلم بر خویشتن نمودند.) و ما ظلمناهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون. (و ما به آنان ظلم نکردیم و لکن آنان بودند که بخویشتن ظلم میکردند.) این مضمون در سوره‌های الزخرف آیه ۷۶ و آل عمران آیات ۱۰۸ و ۱۱۷ و ۱۸۲ و الن

حل آیه ۳۳ و یونس آیات ۱۰۱ و ۴۴ و التوبه آیه ۷۰ و العنکبوت آیه ۴۰ و الروم آیه ۹ و غافر آیه ۳۱ و الانفال آیه ۵۱ و الحج آیه ۱۰ و فصلت آیه ۴۶ و ق آیه ۲۹ آمده است. نوع دوم، مانند: و من یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه. (و هر کس که از حدود (تعین شده یعنی قوانین) الهی تعدی کند، او به خویشتن ظلم کرده است.) این مضمون در سوره‌های البقره آیه ۲۳۱ و الکهف آیه ۸۷ و یونس آیه ۵۴ و النمل آیه ۴۴ آمده است. نوع سوم، آیاتی است که میفرماید: به آنان ظلم نخواهد شد، یعنی در سنجش اعمال و محاسبه‌ی نتایج آنها بهیچ کس ظلمی نخواهد شد، نه از طرف خدا و نه از طرف کسی دیگر. مانند: و ما تنفقوا من خیر یوف الیکم

و انتم لا تظلمون. (و هر خیری که انفاق میکنید، بشما خواهد رسید (نتیجه آن عاید خودتان خواهد گشت) و بشما ظلمی نخواهد شد.) ثم توفی کل نفس ما کسبت و هم لا یظلمون. (سپس هر نفسی اندوخته شده‌ی خود را در مییابد و به آنان ظلم نخواهد شد.) و این مضمون در سوره‌های الانبیاء آیه ۴۷ و النساء آیات ۴۹ و ۷۷ و ۱۲۴ و الانفال آیه ۶۰ و آل عمران آیات ۲۵ و ۱۰۸ و ۱۶۱ و الانعام آیه ۱۶۰ و یونس آیات ۴۷ و ۵۴ و النحل آیه ۱۱۱ و الاسراء آیه ۷۱ و مریم آیه ۶۰ و المومنون آیه ۶۲ و الزمر آیه ۶۹ و الجاثیه آیه ۲۲ و الاحقاف آیه ۱۹ و غافر آیه ۱۷ و طه آیه ۱۱۲ آمده است. در مجلدات گذشته اثبات کرده‌ایم که علت ظلم کردن در خدا وجود ندارد، زیرا ظلم یا ناشی از احتیاج است، و یقینی است که خداوند سبحان غنی و بی‌نیاز مطلق است، یا برای جلب سود برای خویشتن است، و یقینی است که خداوند باعظمت‌تر از آن است که بخواهد سودی را برای خود جلب نماید تا در این راه ظلمی روا بدارد! و یا ظلم مستند به جهل است! در صورتیکه خداوند عالم مطلق بر همه اشیاء است بدون استثناء. و یا ناشی از خودخواهی است! در صورتیکه ذات اقدس خداوندی واجد همه کمالات بطور مطلق است و احساس بزرگتر از خود او نیز وجود ندارد، زیرا او بزرگتر از همه چیز است و حتی بزرگتر از آن است که بتوان او را توصیف نمود. و بطور کلی، برای آن ذات اقدس که همه کمالات موجود است و هیچ نقص و بالقوه‌ای وجود ندارد، احتیاج به برنهادن خود و دفاع از آن و تلقین سیطره آن خود به دیگران ندارد. ولی خداوند شما را از آزمایش کردن بدور نداشتته است، یعنی ای مردم، گمان مبرید که با ورود مصیبت‌ها و ناگواریها و مشقتها بر شما، خداوند برای شما ظلم روا میدارد، بلکه همه آنها برای آزمایش و تصفیه و تهذیب روحی شما است. و لنبلونکم بشیء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و النفس و الثمرات و بشر الصابرين. الذین اذا اصابتهم مصیبه قالوا انا لله و انا الیه راجعون. اولئک علیهم صلوات من ربهم و رحمہ و اولئک هم المہتدون. (و البته ما شما را با چیزی از ترس و گرسنگی و کاهش در اموال و نفوس و ثمرها آزمایش میکنیم. (ای پیامبر) به شکیبایان بشارت بده. آنان کسانی هستند، که وقتی مصیبتی به آنان رسید میگویند: ما از آن خدائیم و بسوی او باز میگردیم. آنان هستند که درودها و رحمتی از پروردگارشان به آنان باد و آنان هستند هدایت یافتگان.) میاخذ مربوط به فتنه‌ها و آزمایشها در مجلد سوم از صفحه ۸۰ تا صفحه ۸۷ و از صفحه ۹۹ تا صفحه ۱۰۸ و از صفحه ۳۱۸ تا صفحه ۳۲۴ و در مجلد پانزدهم صفحات ۵۵ و ۵۶ و در مجلد شانزدهم از صفحه ۱۰۰ تا صفحه ۱۰۳ و از صفحه ۳۰۱ تا صفحه ۳۱۰ مطرح گشته است. مطالعه کننده محترم میتواند به آنها مراجعه فرماید.

خطبه ۱۰۳- پیامبر و فضیلت خویش

[صفحه ۱۹۷]

تفسیر عمومی خطبه صد و چهارم اما بعد، فان الله سبحانه بعث محمدا صلی الله علیه و آله و لیس احد من العرب یقرا کتابا و لا یدعی نبوه و لا- و حیا، فقاتل بمن اطاعه من عصاه، یسوقهم الی منجاتهم و یبادر بهم الساعه ان تنزل بهم، یحسر الحسیر و یقف الکسیر، فیقیم علیه حتی یلحقه غایته، الا هالکا لا خیر فیه، حتی اراهم منجاتهم و بواهم محلثهم، فاستدارت رحاهم، و استقامت قناتهم (پس از حمد و ثنای خداوندی، خداوند سبحان محمد صلی الله علیه و آله را مبعوث فرمود در حالیکه هیچ احدی از عرب نبود که کتابی بخواند و نه ادعای پیامبری کند و نه ادعای نزول وحی نماید، پیامبر اکرم (پس از بعثت) بیاری کسانی که او را اطاعت میکردند با کسانی که او را نافرمانی مینمودند به پیکار برخاست. آنان را بطرف رستگاری میراند. آن بزرگوار برای نجات آنان پیش از آنکه قیامت یا مرگشان فرا رسد و ضعیف را ناتوان سازد و شکسته از کار بیفتد، پیشدستی میفرمود. پیامبر بر ماموریت خود درباره (اصلاح) آن انسانها ایستادگی میفرمود تا او را به هدف نهائیش برساند، مگر آن تباه شده را که خیری در وی نبوده است. تا آنجا که رستگاری آنانرا به آنان نشان داد و به موقعیت خودشان نشاناند

، تا آسیابشان گردیدن گرفت و نیزه‌شان (سلاحشان) بکار افتاد.) تلاش شدید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در راه ایصال انسانها

به رشد و کمال مباحث مربوط به نبوت و دوران جاهلیت و عصر بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و کوشش‌های بسیار دامنه‌دار و شدیدی که آن حضرت صرف پیشرفت انسانیت فرموده‌اند، در مجلدات گذشته مطرح گشته است. مخصوصاً در مجلد دوم از صفحه ۱۷۱ تا صفحه ۱۷۶ و از صفحه ۱۹۲ تا صفحه ۱۹۵ و از صفحه ۲۵۳ تا صفحه ۲۶۴ و از صفحه ۲۶۸ تا صفحه ۲۷۲ و در مجلد سوم صفحات ۳۱۶ و ۳۱۷ و در مجلد چهارم صفحات ۲۵۹ و ۲۶۰ و از صفحه ۳۰۷ تا صفحه ۳۱۳ و در مجلد پنجم از صفحه ۱۴۷ تا صفحه ۱۵۷ و در مجلد هشتم از صفحه ۵۸ تا صفحه ۶۷ و از صفحه ۲۸۴ تا صفحه ۲۹۳ و در مجلد یازدهم از صفحه ۱۵۳ تا صفحه ۱۶۷ و در مجلد دوازدهم صفحات ۱۳ و ۱۴ و در مجلد سیزدهم صفحات ۲۷۶ و ۲۷۷ و در مجلد پانزدهم از صفحه ۱۹ تا صفحه ۲۱ و از صفحه ۴۳ تا صفحه ۴۹. درباره کوشش و تلاش‌های بسیار شدید پیامبر اکرم برای هدایت مردم، آیات و احادیثی وجود دارد که ما در مجلدات گذشته آنها را مطرح کرده و تا حدودی آنها را مورد توضیح قرار داده‌ایم. مولوی میگوید: راست میفرمود آن بحر کرم

من شما را از شما مشفق‌ترم من نشسته در کنار آتشی با فروغ و شعله بس ناخوشی همچو پروانه شما آن سو دوان هر دو دست من شده پروانه ران آن انسان الهی به این قناعت نکرد که بگوید: من قرآن آورده‌ام و همه عقائد و احکام الهی در آن است، با آن سنتی که من برای مردم بیان مینمایم، وظیفه من انجام می‌شود و این مردمند که باید بدنبال من بیایند و زحمت بکشند و از من هدایت و ارشاد خود را بخواهند! درست است که تلاش و پیگیری و تحمل زحمات در راه تحصیل رشد و کمال و چشیدن طعم (حیات معقول) برای خود مردم ضروری‌ترین امر حیاتی است، ولی لازمه این مطلب آن نیست که اگر افراد این جامعه این ضرورت را درک نکردند و یا اهمیت آنرا چنانکه باید دریافت نمودند، باید پیامبران و اوصیاء و معلمان و مربیان بروند و در خانه خود با فکر راحت بیارامند تا چنین مردمی سراغ آنرا بگیرند. مگر در آیات قرآنی نخوانده‌ایم: یا حسره علی العباد ما یاتیهم من رسول الا کانوا به یستهزئون (ای دریغا بر این بندگان که هیچ پیامبری بسوی آنان نمی‌آمد مگر اینکه او را مورد استهزاء قرار میدادند). نه تنها آن مردم ضرورت تلاش برای تحصیل رشد و کمال را درک نمی‌کردند، آنرا مورد استهزاء و

تمسخر هم قرار میدادند، با اینحال شما در داستان حضرت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد و علی علیهم صلوات الله جمیعا دقت کنید، ببینید که چگونه برای ارشاد مردم دنبال آن می‌دویدند. در این جمله امیرالمومنین که میفرماید: برای رساندن آنان به رشد مقاومت میورزید تا آنان را به هدف نهائیشان برساند، دقت نمائید که چگونه اصرار به هدایت مردم داشت و آنان را در نیمه راه رها نمی‌کرد. مگر آن تبه‌کارانی که همه سرمایه‌های وجودی خود را در خود کامگیها صرف نموده و امید خیری در آنان باقی نمانده بود. و ایم الله لقد كنت من ساقطها حتی تولت بحذافیرها، و استوسقت فی قیادها (و سوگند به خدا، من از جمله رانندگان (طرد کنندگان) جاهلیت از جامعه بودم تا آنگاه که لشکر جاهلیت همگی پشت گردانند و در زیر ذلت سلطه مجتمع شدند). علی علیه‌السلام حد اعلای تلاش و تکاپو را در ریشه کن کردن جاهلیت و خود کامگی‌ها از جامعه انجام داده است. چند روز پیش از جنایت ابن ملجم مرادی - ملعون ازل و ابد - که ضربت جانکاه بر سر مبارک آن حضرت وارد آورد، این جملات را فرموده است:

ایها الناس، الی قد بثت لکم المواعظ الی وعظ الانبیاء بها امهم و ادیت الیکم ما ادت الاوصیاء الی من ب

عدهم و ادبتکم بسوطی فلم تستقیموا و حدوتکم بالزواجر فلم تستوسقوا الله انتم اتتوقعون اماما غیری یطابکم الطریق و یرشدکم السبیل؟ (ای مردم، من بیقین آن پندهائی را که پیامبران به امت‌های خود نموده‌اند، برای شما بیان کردم و آنچه را که اوصیاء به مردم پس از پیامبران ادا کرده‌اند، بشما ادا نمودم و با تازیانه‌ام شما را تادیب کردم، ولی ادب نپذیرفتید و استقامت نیافتید و من شما را با نواهی و عوامل پرهیز راندم ولی براه نیفتادید. شما را به خدا، امامی جز من توقع دارید که طریقی را برای شما هموار بسازد و شما را براه خدا ارشاد نماید؟) هیچیک از علماء و مورخین اسلامی از هر فرقه و گروهی که باشد تردیدی نکرده است که امیرالمومنین علیه‌السلام بعد از خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله و سلم بیشترین و تلخ‌ترین زحمات و ناگواریها را بدون کمترین

ترس و احساس خستگی تحمل فرموده است با این حال، اگر یک مسلمانی بگوید: (من کسی هستم که سرمایه معارف اسلامی را در اختیار دارم و مردم باید برای برخورداری از این سرمایه بیایند و از من بهره بگیرند)!! پاسخش جملاتی از امیرالمومنین است که اکنون آنها را تفسیر می‌کنیم: ما ضعف، و لا جبنت، و لا خنت، و لا وهنت، و

یم الله لا یقرن الباطل حتی اخرج الحق من خاصرته (من اکنون ناتوان نشده‌ام و نمی‌ترسم و خیانتی نکرده‌ام و نه سست شده‌ام و سوگند به خدا باطل را می‌شکافم و حق را از پهلوی آن در می‌آورم). من همان علی بن ابیطالبم که با کمال تجاهل که درباره من می‌ورزید، بخوبی می‌توانید مرا بشناسید، بدانید تا جان در بدن دارم با قدرتی که از خدا در اختیار دارم باطل را شکافته حق را از پهلوی باطل بیرون خواهم آورد. بروید به قریش بگویید: هر نعره‌ای که می‌خواهد بزند، بهمه خود کامگان که حق را در زیر پرده‌های باطل پوشانده‌اند اطلاع دهید و بهمه کامکاران که باطل را در پشت حجابهای حق مخفی نموده‌اند برسانید و به آنان بگویید: من همان علی بن ابیطالبم که خواسته‌های نفسانی و سر و صدا و داد و فریادهای نابکارانه شما و میلیونها برابر شما نمیتواند پنبه‌ای در گوش من داخل کند که آهنگ کلی هستی را نشنوم. ای نابخردان، من ناتوان شده‌ام در حالیکه تکیه قدرت لایزال پروردگارم دارم؟! من عاجز گشته‌ام، در حالیکه قانون اصلی جان و تن را بخوبی می‌شناسم و میدانم که لحظات زندگی آدمی در این دنیا، با جان و تنی که به او عنایت شده است، جدی‌تر از آن است که با آتش ناتوانی و سستی سو

خته شود و خاکستر گردد. آیا من می‌ترسم؟! از چه؟! و از که؟! و برای چه؟! ترس و هراس از آن کسی است که از قانون هستی اطلاعی ندارد. و از آن کسی است که عشق بزندگی چند روزه‌ی این دنیا، عقل از مغزش ربوده و شرم از دلش و توان از زانوانش. ترس و وحشت از آن کسی است که اسیر شهوات و مادیات و نامجویی و کامکاریها باشد. شما میدانید که من همان علی بن ابیطالبم که: لو کشف الغطاء ما ازدت یقینا (اگر پرده برداشته شود بر یقین من نیفزاید). و همان انسانم که خدای نادیده را نپرستیده‌ام: (لم اعبد ربالم اهره) من که از آغاز زندگیم با شهوت پرستی و مادیات و نامجوییها و کامکاریها وداع ابدی کرده و این عجزه هزار داماد را مطلقه کرده‌ام، پس از چه بترسم؟! مگر نشنیده‌اید که با سوگند به خدا چنین گفته‌ام: انی و الله لولقیتهم واحدا و هم طلاع الارض کلها کابالت و لا استوحشت (سوگند به خدا، من اگر بتنهائی، آن دشمنان را در حالیکه همه روی زمین را پر کرده باشند، رویاروی شوم، نه بیمی بخود راه میدهم و نه وحشتی). ای مردم ناآگاه، من اشتیاق و محبت شدید به دیدار خدایم دارم. درست است که من در همین زندگانی هم به دیدار خدایم نائل می‌گردم، ولی دیدار خدا پس از عبور از

این دنیا معنائی دیگر دارد. آیا با اینوصف که من مشتاق دیدار پروردگارم می‌باشم، از مرگ که راهی ببارگاه او است، بترسم؟! گر کرگ رسد چرا هراسم کان راه به تست می‌شناسم از خورد گهی به خوابگاهی وز خوابگاهی به بزم شاهی خوابی که به بزم تست راهش گردن نکشم ز خوابگاهش چون شوق تو هست خانه خیزم خوش خسیم و شادمانه خیزم این مرگ نه، باغ و بوستانست کاو راه سرای دوستانست تا چند کنم ز مرگ فریاد چون مرگ ازوست مرگ من باد گر بنگرم آنچنانکه رایست این مرگ نه مرگ، نقل جایست (نظامی گنجوی) میدانم حق طلبی من شما را بزحمت خواهد انداخت، ولی آنگاه که رحمت حق را مشاهده کردید، عظمت حق را دریافته و آرزو خواهید کرد که ایکاش همه لحظات عمر را در رنج و شکنجه حق طلبی، حق‌یابی و حق‌پذیری سپری می‌کردید. خار ارچه جان بکاهد گل عذر او بخواد سهل است تلخی می‌در جنب ذوق مستی (حافظ) اینکه فریاد می‌زنم: من پهلوی باطل را میشکافم و حق را با کمال قدرت از آن بیرون میکشم، و اگر باطلی را در زیر پرده‌های حق نبوشانند، آن پرده‌ها را کنار زده و باطل را آشکار می‌سازم، یک تهدید معمولی که از زمامداران معمولی شنیده و خواهید شنید، نیست. ا

ز آنموقع که حق را بمن ارائه نموده‌اند و آشنائی با حق پیدا کرده‌ام چنان عظمتی در آن دیده‌ام که: و الله لو اعطیت الاقالیم السبعه بما تحت افلاکها علی ان اعصی الله فی نمله اسلبها جلب شعیره ما فعلت. (سوگند به خدا، اگر همه روی زمین با آنچه که در زیر آسمانها است بمن داده شود که خدا را در کشیده پوست جوی از دهان مورچه‌ای معصیت کنم هرگز چنین کاری اقدام نمی‌نمایم).

پس بدانیم که حق چه عظمتی دارد که دنیا در برابر اخلاص به حق یک مورچه دربارہ پوست جوی که بدهان گرفته و برای صیانت ذات کوچک نمایش رهسپار لانه‌اش گشته است، هیچ ارزشی ندارد. این واقعیت را بدانید که فروغ حق بقدری تابناک و نافذ است که اگر آنرا در زیر هزارها حجاب بپوشانید، اشعه خود را برای بینایان نشان خواهید داد. لذا در برابر من، حق را نپوشانید. من آنرا خواهم دید و اگر آنرا در شکم بسیار ضخیم باطل بپوشانید، شعاع نافذ آن حق، مرا بسوی خود رهنمون خواهد گشت. پس - برو این دام بر مرغ دگر نه که عنقا را بلند است آشیانه

خطبه ۱۰۴ - صفات پیامبر

[صفحه ۲۰۷]

تفسیر عمومی خطبه صد و پنجم حتی بعث الله محمدا صلی الله علیه و آله شهیدا و بشیرا و نذیرا، خیر البریه طفلا، و انجبها کهلا و اطهر المطهرین شیمه و اجود المستمطین دیمه (تا اینکه خداوند متعال محمد صلی الله علیه و آله را شاهد و بشارت دهنده و تهدید کننده مبعوث فرمود - پیامبری که در دوران طفلی بهترین مردمان و در دوران بزرگسالی نجیب‌ترین آنان و از حیث اخلاق پاکیزه‌ترین پاکان، و از حیث عطا سخی‌ترین آنان بوده است). پیامبر اسلام برای همه انسانها شاهد و بشارت دهنده و تهدید کننده مبعوث شده است. جمله اول اشاره است به آیه مبارکه: یا ایها النبی انا ارسلناک شاهدا و مبشرا و نذیرا. و داعیا الی الله باذنه و سراجا منیرا. (ای پیامبر، ما ترا شاهد و بشارت دهنده و تهدید کننده فرستادیم. و ترا دعوت کننده بسوی خدا و چراغ فروزان و روشنگر قرار دادیم (فرستادیم)). صفت شاهد بودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مواردی دیگر از آیات قرآنی آمده است، از آنجمله الفتح آیه ۸ و المزمّل آیه ۱۵. همچنین دو صفت مبشر (بشارت دهنده بودن) و نذیر (تهدید کننده) بودن آن رسول اعظم در مواردی از قرآن آمده است، از آنجمله المائدہ آیه ۱۹ و الاعراف آ

یه ۱۸۸ و البقره آیه ۱۱۹ و سبا آیه ۲۸ و فاطر آیه ۲۴ و فصلت آیه ۴ و الاسراء آیه ۱۰۵ و الفرقان آیه ۵۶. در آیتانی از قرآن مجید کلمه شهید درباره پیامبر اکرم و شهداء درباره امت اسلامی آمده است از آنجمله: و کذلک جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا. (و همچنین شما (امت اسلامی) را امتی وسط (معتدل) قرار دادیم تا شهداء بر مردم باشید و پیامبر هم شاهد بر شما باشد). و النساء آیه ۷۹ و الحج آیه ۷۸. با نظر به مجموع آیات و دیگر منابع اسلامی میتوان گفت مقصود از شهادت امت اسلامی به دیگر امتهای الگو و مبنا بودن این امت بر همه ان امم است که در افراط یا تفریط غوطه‌ورند و منظور از شاهد و شهید بودن آن حضرت به امت اسلامی باشد که باید همه عقائد و اعمال و حرکات و سکناات و گفتار و اندیشه‌های آنان بر آن الگو و مبنا استوار باشد و ممکن است بمعنای آگاه و مطلع از عقائد و اعمال و حرکات و سکناات و گفتار و اندیشه‌های امت اسلامی بوده باشد، یعنی برخی از آیات، معنای اولی و بعضی از آیات دیگر معنای دوم را متذکر میشود آن حضرت بشارت دهنده است به عنایات و الطاف پروردگاری به بندگانش که اگر اطاعتش کنند و سرمایه‌های بسیار پرارزش

خود را در راه تحصیل رشد و کمال بکار بیندازند، در سرای آخرت که زوال و فنا راهی به آن ندارد مشمول آن عنایات و الطاف خواهند بود، و آن حضرت تهدید کننده است برای کسانی که از امر خداوند سرپیچی میکنند و دستورات او را نادیده می‌گیرند و در نتیجه سرمایه‌های پرارزش خود را به تباهی می‌کشند. آدمی در تحرک بسوی عظمتها بهر دو نوع تبلیغ بسیار واضح است، زیرا حرکت در مسیر رشد و کمال و مسابقه و تکاپو در میدان رسیدن به خیرات امتیازاتی را نصیب انسان میکند که فوق توصیف و شمارش است و اگر یک انسان عظمت آن امتیازات را در یابد، در حقیقت اساسی‌ترین عامل حرکت در مسیر مزبور را بدست آورده است. و چه بشارتی بالاتر از خیر دادن از وصول به آن امتیازات؟ و اما منشا ضرورت تبلیغ انذار عبارتست از تهدید انسانها از سقوط در نکبتها و شقاوتها و محرومیت از عنایات و دیدار خداوندی که تلخی آن نیز فوق توصیف و شمارش است. و چه

موردی برای شدیدترین تهدید و انداز مناسبتر از موردی است که گفتیم؟ خیرالبریه طفلا- آن حضرت در دوران کودکی ماقبل جوانی و در جوانی بهترین مردم بوده است. برای اثبات این حقیقت به اضافه شهادت تاریخ، میتوان این مطلب را در نظر گرفت که آنروز که

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم عشیره (خویشاوندان) خود را برای اظهار رسالت الهی خود جمع کرد و رسالت خود را به آنان عرضه نمود، هیچیک از آنان زبان اعتراض با نظریه سابقه طفولیت و جوانی آن بزرگوار نگشود، با اینکه ادعائی که آن حضرت مطرح فرموده بود، همه موجودیت آنان را دگرگون میکرد- اموالشان را تعدیل و عقائدشان را تکذیب و جاه و مقام اجتماعی آنان را از بین می‌برد. همچنین در طول رسالت آن حضرت تا آخرین لحظات زندگی مبارکش که همه شوون و حیثیت‌های آن جامعه را زیر و رو ساخته بود نتوانستند کمترین حادثه خلاف اخلاق انسانی از آن بزرگوار برخ بکشند و خود را راحت کنند. مورخ بزرگ علی بن برهان‌الدین الحلبي در تاریخ خود مقداری از اخلاقیات باعظمت پیامبر اکرم صلی علیه و آله و سلم را پیش از بعثت نقل کرده است و در این مبحث دو بیت آورده است که میتواند روشنترین دلیل بر اثبات اخلاق عظیم و روح کریم و شریف و ارتباط او با حضرت حق جل و علا در دوران طفولیت و جوانی بوده باشد: الف النسك و العباده و الخل وه طفلا و هكذا النجابه و اذا حلت العباده قلبا نشطت فی العباده الاعضاء (رسول خدا در دوران کودکی با اعمال وظیفه‌ای و عبادت و خلوت انس و الفت داشت و چنین است شان نجباء. و هنگامیکه عبادت در قلبی حلول کرد (وارد شد) اعضاء انسان در عبادت نشاط پیدا میکنند.) این مطلب از نظر روانی فوق‌العاده بااهمیت است، زیرا آن روان یا روحی که در سالیان اولیه و دوران جوانی زندگی بتواند از محسوسات و ظواهر طبیعت نفوذ کرده و خلوت با خویشتن را برگزیده باشد، قطعا از رشد و کمال فوق‌العاده‌ای برخوردار میباشد. اما دوران جوانی و میانسالی آن حضرت همانگونه که در تواریخ آمده است و همانگونه که از ناتوانی مشرکان و کفار از تحقیر و اهانت به آن حضرت برمی‌آید که برای رهائی عقائد و ثروت و جاه و مقام از همه چیز ضروری‌تر بود، دارای عالی‌ترین اخلاق انسانی و با عظمت‌ترین صفات یک انسان کامل بوده است. حضرت ابوطالب پدر بزرگوار امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام که سالیانی کفالت و همدمی محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله (پسر برادرش عبدالله) را بعهدده داشته است، نه تنها با سخنان معمولی روحیه پیامبر را که رشد یافته‌ترین ارواح فرزندان آدم علیه‌السلام بوده است، بیان میدارد بلکه با ناب‌ترین احساسات برینش درباره آن روحیه الهی اشعاری را میسرآید که از آنجمله دو بیت زیر است: و ابیض یستسق

ی الغمام بوجه شمال الیتامی عصمه للارامل یلوذ به الهلاک من آل هاشم و هم عنده فی نعمه و فواضل (و سفیدروئی (پیامبر اکرم) که ابر از روی او طلب سیرابی میکند. پناه یتیمان و نگهدارنده بیوه زنان. به او پناهنده میشوند. نیازمندان آل هاشم و آنان در نزد او در نعمت و احسانها (و کرامتها) غوطه‌ور میشوند.) فما احلوت لکم الدنیا فی لذتها و لا تمکنتم من رضاع اخلاقها الا من بعد ما صادفتموها جائلا خطامها قلقا و ضینها، قد صار حرامها عند اقوام بمنزله الصدر المحضود، و حلالها بعیدا غیر موجود، و صادفتموها و الله ظلا ممدود الی اجل معدود (دنیا برای شما در لذتش شیرین نگشت و نه توانائی مکیدن از پستانهای آن را داشتید، مگر موقعی به آن رسیدید که مهارش در جولان و تنگ پالانش در اضطراب و حلالش دور از دسترس و غیر موجود، و سوگند به خدا، شما به آن دنیا رسیدید در حالیکه سایه‌ای گسترده تا مدتی معدود بود.) بنی‌امیه خودکامه چه بهره‌ای از این دنیا و ریاستش گرفتند؟ مباحثی مشروح پیرامون بنی‌امیه در مجلد یازدهم از صفحه ۱۸۵ تا صفحه ۱۹۲ و همین مجلد از صفحه ۲۱۰ تا صفحه ۲۱۴ و در مجلد چهاردهم از صفحه ۱۳۲ تا صفحه ۱۳۶ و در مجلد شانزدهم از صفحه ۳۰۶ ت

۳۱۴۱ مطرح شده است، مطالعه کنندگان محترم میتوانند به آن مجلدات مراجعه فرمایند. آیا بنی‌امیه با کمال آرامش فکری از ریاست لذت بردند؟ در تفسیر این جملات دو احتمال وجود دارد: احتمال یکم- آیا با اینکه بنی‌امیه در اعماق قلبشان میدانستند که شایستگی زمامداری و مدیریت جامعه را ندارند، زیرا در شهوات و خودکامگیها غوطه‌ورند و مردان شایسته‌تری در جامعه وجود

دارند که میتوانند مردم را به بهترین هدفهای مادی و معنویشان توجیه نمایند، آیا این حال و با داشتن آگاهی از اصول عالیله اسلامی و از آنچه که در جامعه میگذرد، شاد و خرم بودند؟! فقط یک مساله در اینجا وجود دارد که باید آن را بعنوان یک قضیه کلی در همه موارد مربوطه پذیرفت و آن مساله مستی و تخدیر است که همه بنی‌امیه و بنی‌امیه صفتان تاریخ را از آگاهی‌ها و خرد و وجدان بی‌نصیب ساخته است و بدتر از همه بیش‌رمیها که تاریخ از این ضد انسانها ثبت نموده است، این نابخردان و شکست خورده عالم جانوران خود را عاقل و هشیار و پیروز هم تلقی کرده‌اند!!! ما در برابر اینان سخنی برای گفتن نداریم مگر اینکه بگوئیم: چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم‌بندی خدا احتمال دوم- با اینکه وضع مغزی و روا

نی بنی‌امیه چنین بوده است، یعنی آنان استحقاق زمامداری را نداشته‌اند، چگونه به آن امر بزرگ دست یافتند و بزمامداری رسیدند؟ امیرالمومنین علیه‌السلام پاسخ این سوال را در همین جملات و با کمال وضوح فرموده است که بنی‌امیه با شایستگی ذاتی به امر زمامداری دست نیافتند، بلکه خلای در جامعه بوجود آمد که برای زمامداری صاحبی نبود که آنرا بدست بگیرد، مانند شتری بی‌صاحب که مهارش رها باشد و در حالیکه از گردنش آویزان است گاهی بطرف راست و گاهی بطرف چپ حرکت طبیعی نماید. و در جامعه‌ای که عمل به حلال و حرام آن مختل گشته است و کسی نیست که احساس وظیفه را جدی بگیرد و به امر زمامداری اهمیت بدهد، تصدی بنی‌امیه کار مهمی نبوده است. تشبیه مدت ریاست بنی‌امیه تا مدتی محدود، اشاره به این است که ریاست و مقامی را که بنی‌امیه تصاحب کرده بودند، همسان موقعیت مادی و زمان کوتاهی بود که در سر کار بودند. آن گروه مخالف ارزشها، عاملی برای بقاء مانند علم و اعمال صالحه و بعبارت کلی‌تر باقیات صالحانی نداشتند که با رفتن موجودیت طبیعی‌شان از این دنیا با موجودیت معنوی باقی بمانند. فالارض لکم شاغره، و ایدیکم فیها مبسوطه، و ایدی القاده عنکم مکفوفه و سیوفکم علیه

م مسلطه، و سیوفهم عنکم مقبوضه (شما دنیا را در حالی یافتید که از معارض برای شما خالی بود و دستهای شما در روی زمین برای هر کاری باز و دستهای رهبران از شما بازداشت شده و شمشیرتان بر آنان مسلط و شمشیر آنان از شما باز گرفته شده بود.) بنی‌امیه با شایستگی مقام زمامداری را اشغال نمودند، بلکه از زمینه خالی و بی‌مانع بهره‌برداری کردند. احتمال دوم را که در تفسیر جملات پیشین متذکر شدیم میتوان با مضمون این جملات تقویت نمود، مخصوصا با نظر به جمله اول که میفرماید: روی زمین برای شما بی‌معارض بود و کسی در برابر شما مقاومت نکرد، و در چنین زمینه‌ای شما جامعه زمامداری، باعث شد که دست رهبران و پیشوایان حقیقی جامعه از شما کوتاه و شمشیرهای شما بر آنان مسلط گشت. الا و ان لکل دم نাত্রا، و لکل حق طالبا، و ان الثائر فی دمانا کالحاکم فی حق نفسه، و هو الله الذی لا یعجزه من طلب و لا یفوته من هرب (آگاه باشید که برای هر خونی خونخواهی و برای هر حقی طلب‌کننده‌ایست و خونخواه خونهای ما مانند حکم‌کننده درباره خویشان است، و آن خونخواه خداوندیست که هیچ مطلوبی او را ناتوان نسازد و هیچ فرار کننده‌ای نمیتواند از او فوت شود.) آنجا که خدا خونخواهی

کند، نه نیازی به شاهد دارد و نه محکوم توانائی فرار. او خود شاهد هر حادثه‌ای در عالم هستی است، و چون شاهد مظلومیت و شهادت آن اولیاءالله خود خداوند ذوالجلال است، بنابراین، هیچ ظالم و قاتلی توانائی فرار از حکومت او را ندارد. و از آن جهت که خون پاک آن شهیدان در راه خدا بر زمین ریخته شده است، پس خونخواه حقیقی آن شهدا خدا است و قطعیت و روشنائی، قضاوت و انتقام و خونخواهی خداوند سبحان، مانند کسی است که درباره خود قضاوت و انتقام و خونخواهی مینماید که بهیچ چیزی نیاز ندارد، زیرا خود را می‌بیند و میشناسد و در اختیار خویشان است. و میفرماید برای هر حقی طلب‌کننده‌ایست. تردیدی نیست در اینکه حق لازم الایفاء ناشی نمیشود مگر از یک واقعیت قانونی در عرصه هستی. بعنوان مثال: وقتی که من برای شما کاری انجام دادم و با این کار حق دریافت دستمزد را پیدا کردم، اگر شما از پرداخت دستمزد من امتناع بورزید، حق مرا ضایع کرده‌اید، یعنی آن عمل لازم الایفاء را که از واقعیت معادله کار و دستمزد در حیات اجتماعی بوجود آمده است بجای نیاوردید، که در این

موقع گفته شما حق مرا ضایع کردید. مقررات اجتماعی شما را برای گرفتن دستمزد و پرداخت آن بمن، قابل تعقیب میدانند. اگر چه این قابلیت تعقیب، یک قرارداد اجتماعی است که از امور اعتباریست، ولی منشا آن، واقعیتی است که تحقق یافته است و آن عبارتست از استهلاک انرژی کار و صرف وقتی که من برای کار شما انجام داده‌ام. و چون انجام کار مفید با تعهدی که در برابر دستمزد صورت گرفته است، (که اگر آن تعهد نبود من کار را انجام نمیدادم) لذا واقعیت مزبور ایجاب می‌کند که دستمزد بمن پرداخت شود، و اینکه شما با زور گوئی می‌توانید دستمزد مرا ندهید و حق مرا پایمال کنید، دلیل آن نیست که حق یک امر اعتباری محض است، چنانکه شما وقتی که پای خود را روی مورچه می‌گذارید و آنرا از بین می‌برید، دلیل آن نیست که مورچه یک امر اعتباری محض است. خلاصه باید گفت: بدانجهت که همه حق‌ها مستند به واقعیتهاست، و هر واقعیتی دارای مختصات است که از مهمترین آنها قرار گرفتن واقعیتها در سلسله علل و معلولات است، لذا هیچ حقی در کارگاه خلقت ضایع نخواهد گشت. در میان همه حقوق که متکفل حقیقی اجرای آنها خدا است، حق حیات از همه باعظمت‌تر است که خالق حیات فرموده است: من اجل ذلك كتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمعیاً و من احیاء فکانما

حیا الناس جمعیاً. (از اینجهت بود که مقرر داشتیم بر بنی اسرائیل اینکه هر کس یک انسان را بدون عنوان قصاص یا افساد در روی زمین بکشد مانند اینست که همه انسانها را کشته است و هر کسی یک انسان را احیاء کند مانند اینست که همه انسانها را احیاء نموده است.) همچنین امیرالمومنین علیه‌السلام میفرماید: و من ظلم عبادالله کان الله خصمه یوم القیامه دون عباده (و هر کس ظلم کند بر بندگان خدا، خصم او در روز قیامت خدا خواهد بود نه بندگانش). زیرا فقط خدا است که ارزش جان آدمی را میداند و لذا فقط او است که اهمیت مظلوم شدن یک جان را عالم است، نه غیر از او. و اگر انسانی که جان او بوسیله تبهکاران از بدن بیرون رفته است، از کمال یافتگان و بندگان خالص خداوندی مانند پیامبران و اوصیاء و اولیاءالله باشد که همه لحظات حیات خود را در راه نزدیک کردن انسانها قضاوت و انتقام و خونخواهی خداوندی از ستمکاران و قاتلان آن پاکان، در شدیدترین وجهی بجریان خواهد افتاد. فاقسم بالله یا بنی‌امیه، عما قلیل لتعرفنها فی ایدی غیرکم و فی دار عدوکم، (سوگند به خدا یاد میکنم ای بنی‌امیه، بزودی خواهید دید که این دنیا و زمامداریش در دست کسانی غیر از شما و در خانه دشمنانتا

ن خواهد بود، آگاه باشید، بیناترین چشمها چشمی است که در خیر نفوذ کند. آگاه باشید، شنواترین گوش‌ها گوش‌ها گوش‌ها است که تذکر را بشنود و آنرا بکار ببندد.) ای بنی‌امیه، بشنوید یا نشنوید. بزودی دنیا و ریاست بی‌اساس آنرا با کمال ذلت و خواری از دست خواهید داد. بالاخره قانون مقدمه و نتیجه (یا علت و معلول یا عمل و عکس‌العمل) پس از مدتی اندک گریبان بنی‌امیه را گرفت و در انتقال دنیا و مقام از آنان به بنی‌عباس چنان ذلت و حقارت و نکبت به آنان روی آورد که تاریخ نظیر آنرا کمتر ثبت کرده است. برای اطلاع از این جریان به مجلد هفتم از شرح نهج‌البلاغه مرحوم هاشمی خوئی از صفحه ۲۲۱ تا صفحه ۲۴۴ مراجعه فرمایید.

[صفحه ۲۱۶]

الا- ان ابصر الابصار ما نفذ فی الخیر طرفه، الا ان اسمع الاسماع ما وعی التذکیر و قبله امیرالمومنین علیه‌السلام میفرماید: بیناترین چشمها، چشمی است که نگاهش در خیر نفوذ کند. آن چشمی که همواره دنبال دیدن هوی‌های نفسانی و عمل مطابق آنها میگردد و آن اندیشه و احساس درونی که فقط در جستجوی لذت‌زودگذر مادی است، چنین چشم و اندیشه و احساسی در حقیقت کور است و از این دنیا و زندگانی چیزی برای دیدن سراغ ندارد. نگرش در آیات الهی در جهان هستی، نگرش در خیر است و نگاه در آن حقائق که موجب پیشرفت تفکر در واقع‌یابی و حرکت در (حیات معقول)، است نگاه در خیر است، چنانکه بکار انداختن احساس و اندیشه در دریافت و شناخت قانون هستی در جلوه‌ها و نمودهای بسیار متنوعش احساس و اندیشه در خیر است که اساسی‌ترین مقدمه وصول به هدف اعلائی زندگی است، زیرا هدف اعلائی زندگی که خدا برای انسانها مقرر فرموده است، خیر است. و میفرماید: شنواترین گوشها، گوش‌ها است که تذکر درباره خیر و کمال را بشنود و بپذیرد و عمل نماید. با در نظر گرفتن

تلاش شدید پیامبران عظام و اوصیاء و اولیاء الله و حکما در راه ایصال مردم به خیر و کمال که در هدف زندگی آنان وجود دارد، همه گونه سخنان مفید و سازنده گفته شده است. آنچه که موجب عقب ماندگی است، گوش ندادن به آن سخنان سازنده است که ناشی از گریز از معرفت و اراده خیر است پند مردم: ایها الناس، استصبحوا من شعله مصباح واعظ متعظ، و اماتحوا من صفو عین قد روقت من الکدر (ای مردم، از شعله‌ی چراغ واعظی که خود وعظش را پذیرفته باشد فروغ بگیرید، و از آب زلال چشمه‌ای بکشید که از تیرگی تصفیه شده باشد). مشعلی از فروغ سخنان واعظانی که خود عامل بوعظ خویشتن هستند فرا راه خود بگیرید. مفهومی از جمله شریفه اینست که پیرامون واعظانی که به دانسته‌های خود عمل نمیکنند نگردید. درون تاریک آنان درون شما را که احتیاج به فروغ الهی دارد تاریک میسازد. بگذارید جلوه‌ها در منابر نمایند، ولی سخنانشان مانند دانسته‌هایشان و بال گردن آنان در روز قیامت باشد. شما برای شناسائی اینگونه واعظان هیچ احتیاجی به نشان دادن علائم و امارات مخصوص ندارید. هینکه احساس کردید سخنان آنان گوشه‌ایتان به قلبتان نفوذ نمیکنند، بدانید که گوینده حرفه‌ایست که استیکال (طلب خوردن) به علم مینماید- یقینا بدانید که: ((مر زبان را مشترن جز گوش نیست)). الموعظه اذا خرجت من القلب دخلت فی القلب و اذا

خرجت من اللسان لم تتجاوز الاذان (هنگامیکه موعظه از قلب برآمد در قلب نشیند و هنگامیکه از زبان برآمد از گوشه‌های شنوندگان تجاوز نمیکنند). واعظانی که عظمت وعظ و هدف واقعی آنرا میدانند و از نیاز جدی انسانهایی که با چشم امید به آنان مینگردند اطلاع دارند، از طرز سخنانی که بر زبان می‌آورند و بوسیله کردارهایی که با سخنانشان منطبق میشوند میتوانند با آنچه که میگویند، مردم را واقعا ارشاد نمایند و صراط مستقیم را به آنان نشان بدهند. گاهی فروغ مشعلی که این مریبان عالمقام بدست گرفته‌اند، بقدری تابناک و روشننگر است که چهره آنان را مانند خورشیدی که همه چیز را روشن میسازند منور نموده و با آن نور، درون آدمیان را روشن میسازند، اگر چه سخنی نگفته باشند، همانگونه که در داستان پادشاه و کنیزک آمده است که وقتی شاه برای دیدار طبیب حقیقی در ایوان نشسته بود- دید شخصی کاملی پرمایه‌ای آفتابی در میان سایه‌ای میرسید از دور مانند هلال نیست بود و هست بر شکل خیال ... آنخیالی را که شه در خواب دید در رخ مهمان همی آمد پدید نور حق ظاهر بود اندر ولی نیک بین باشی اگر اهل دلی آن ولی حق چو پیدا شد ز دور از سر و پایش همی میتافت نور

شه بجای حاجیان واپیش رفت پیش آن مهمان غیب خویش رفت ... شه چو پیش میهمان خویش رفت شاه بود اولیک بس درویش رفت دست بگشاد و کنارانش گرفت همچو عشق اندر دل و جاننش گرفت ... گفت ای نور حق و دفع حرج معنی الصبر مفتاح الفرج ای لقای تو جواب هر سوال مشکل از تو حل شود بی‌قیل و قال ترجمال هر چه ما را در دلست دستگیر هر که پایش در گل است سپس میفرماید: و از آب زلال چشمه‌ای بکشید که از تیرگی تصفیه شده باشد. اگر مغزهای متفکران و مریبان و معلمان را دارای منابع آب زلال حقایق بدانیم، آب زلالی که از منابع آن مغزها میجوشد، لوازم و خواص موجود در آن مغزها را بخود می‌گیرد، همانند آب زلالی که از درون منبعی در شکم کوه بجریان می‌افتد و در سر راه خود از مواد گوناگون سمی یا مفید عبور میکند. چنانکه این آب زلال خاصیت آن مواد سمی یا مفید را گرفته و راهی مزارع مردم و درختان و جایگاههای ذخیره آب برای آشامیدن خواهد گشت، همچنان آنچه که از منابع مغزهای متفکران و مریبان و معلمان به جریان می‌افتد با محتویات مغز و مختصات روانی آنان مخلوط میگردد. در صورتیکه محتویات مغز و مختصات روانی حقائق مفید باشد، مزارع و نهالهای

باغ درونی انسانها از آن آب زلال استفاده خواهند برد و اگر محتویات مغزی و مختصات روانی آنان آلوده و کدر و مسموم بوده باشد، قطعی است که آن مزارع و نهالها را به تباهی خواهد کشید. این قضیه بسیار جدیست که پیشوایان فرموده‌اند: اذا صلح العالم صلح العالم و اذا فسد العالم فسد العالم. (هنگامیکه عالم صالح (عامل مخلص به علم خود) باشد دنیا صالح می‌شود و اگر عالم فاسد شد دنیا فاسد میگردد). منابع اسلامی در نکوهش عالم فاسد و واعظ غیر متعظ و بیان لزوم دوری جستن از او بقدری فراوان است که نیازی به بیان تفصیلی آن وجود ندارد. عباد الله، لا ترکنوا الی جهالتکم (ای بنندگان خدا، به نادانی خود تکیه و اعتماد نکنید).

هرگز صلاح را در آن نبینید که نادان بمانید. و هرگز صلاح را در آن نبینید که به نادانی‌های خود تکیه و اعتماد کنید. فقط خدا میدانند که چه استعدادها و نبوغهای با عظمت، بجهت تکیه بر جهالت، جامعه خود را بلکه جامعه بشریت را از بکارافتادن سرمایه استعداد و نبوغ خود محروم ساختند و رفتند. شاید بجزرات بتوان گفت که این اشخاص در آغاز ابدیت که روز قیامت و روز رسیدگی به اعمال آدمیزاد گانست، موصوف به خیانت و با صفت خائن مخاطب شوند، در صورتیکه اگر

وضع مغزی و روانی آنانرا بطور صحیح مورد بررسی قرار بدهیم، خواهیم دید که آنان در موقعیتی قرار گرفته بودند که اگر یک یا چند سوال از دانایان می‌کردند و پاسخ صحیح به سوالات آنان گفته میشد، صخره‌ای که روی منبع استعداد و نبوغ آنان قرار گرفته بود میشکافت و سیل انبوهی از آب زلال حقائق از مغزشان به مزارع و باغهای جوامع سرازیر می‌گشت. حال که بدون رساندن یک قطره آب زلال به گلوی تشنگان حقیقت، راهی زیر خاک گشته‌اند، ناشی از تکیه بر جهالت خود بوده است که خداوند آنانرا بدانجهت مورد بازخواست قرار خواهد داد. تکیه و اعتماد بر جهالت علل و انواعی دارد که همه آنها از دیدگاه اسلام شدیداً ممنوع است. از آنجمله: ۱- تکیه بر جهالت ناشی از اینکه اگر عالم شود تکلیف یا تکالیفی متوجه او خواهد گشت، لذا برای رفع یا دفع تکلیف، بر جهالت خود باقی میماند و نمیداند که وصول به هدف اعلای زندگی بدون اهمیت دادن به تکلیف امکان‌پذیر نیست. ۲- تکیه بر جهالت، برای اینکه اگر عالم شود ممکن است زشتی و قبح چیزهایی که با آنها مرتکب میگشت روشن گردد و نتواند آنها را ترک کند و به اضطراب درونی ناشی از کشاکش علم و هوای نفسانی دچار شود. ۳- اگر بخواهد تحصیل علم کند

باید خود را بشکند در صورتیکه خود هر چه باشد (حیوانی یا غیر حیوانی) برای او بقدری باارزش است که حاضر نیست کمترین اهانتی را درباره آن خود تحمل نماید. ۴- تحمل پیدا کردن مجهولات و تنظیم سوال درباره آنها و گرفتن پاسخهای مناسب برای آنها را ندارد. بدینجهت و با نظر به اصرار امیرالمومنین علیه‌السلام بهمه انسانها و به فرزند عزیزش امام حسن مجتبی علیه‌السلام درباره لزوم دوری از جهل و تحصیل علم، مقداری از مباحث مربوط به سوال و انواع آن و پاسخ و مطالب مربوط به آنرا در اینجا مطرح مینمائیم. سوال یعنی چه؟ ۱- چه عواملی باعث پیدایش سوال می‌شود؟ نخست باید در نظر بگیریم که سوال بمعنای حقیقی آن، عبارتست از ابراز اشتیاق به تحصیل معرفت درباره یک مجهول. یعنی سوال کننده با هر وسیله‌ای مانند لفظ، کتابت و اشاره میخواهد بگوید: من مجهولی دارم و میخواهم آن مجهول را حل نمایم. با این توصیف که در پدیده سوال عرضه شده، ثابت میشود که: سوال کننده - ۱- مقداری از روشنائی‌ها و معلومات دارد که در توسعه و یا تحقیق آنها به تاریکی و مجهولی رسیده است، زیرا آدمی هرگز از مجهول مطلق که در مقدمات و پیرامون آن هیچگونه روشنائی نداشته باشد، سوال نمیکند، بلکه

اصلاً برای مغز انسانی بعنوان موضوعی قابل تحقیق مطرح نمیگردد. ۲- سوال کننده این حقیقت را فهمیده است که مجهولاتی که در مسیر حیات بشری پیش می‌آید، امکان حل و توضیح و تفسیر و اثبات دارد، و الا نه تنها سوالی درباره مجهولش نمیکرد، بلکه یاس و نومیدی از حل مجهولات و متوقفش میساخت و در تاریکی‌ها غوطه‌ورش مینمود. ۳- سوال کننده امید دارد که کسی را که مورد سوال قرار داده است، پاسخ صحیح آنرا بدون غرض ورزی و آلودگی‌های ضد واقع‌گویی بیان خواهد نمود. بنابراین، باید گفت: سوال بمعنای حقیقی آن، انگیزه و علتی جز واقع‌یابی ندارد. لذا میگوئیم: هر سوالی توقفی را نشان میدهد. اگر این توقف در برابر انسانهای دانا به موضوع سوال، و وارسته از سوذجوئی از مشکلات مردم، بوده باشد، توقفی است برای گرفتن نیروی حرکت در مسیر معرفت، مانند توقف ماشین برای گرفتن بنزین که حرکت بمقصد بدون آن توقف امکان‌پذیر نمیشد. یک مساله دیگر را که از اهمیت زیادی برخوردار است در اینجا متذکر میشویم و آن اینست که نسبت سوال حقیقی به سوالهای غرض آلود، نسبت صدق است بر کذب و نسبت واقع‌جوئی است بر اخلاص‌گری در واقعیات. همان مثال نحوی و کشتیان را بیاورید که نحوی پس از آنکه سوار کشتی شد برای من بازی و من نمائی خویشان رو به کشتیان نمود و (گفت هیچ از نحو خواندی؟ گفت: لا) این یک سوال واقع‌جویانه نبود، لذا اگر کشتیان کسی بود که نحو را خوانده بود و در پاسخ نحوی چنین میگفت: بلی، نحوی عزیز، نحو و

صرف و علم اللغه و علم اشتقاق و معانی و بیان و بدیع، همه اینها را خواننده و پس از آن فنون کشتیرانی را آموخته‌ام، قطعاً دنیا در مقابل دیدگان آن نحوی تیره و تاریک می‌گشت، زیرا از رسیدن به مقصد شومش که خودنمائی بود، محروم می‌گشت. گاهی سوال به انگیزگی اهانت و وارد کردن زجر بر روح مخاطب صورت می‌گیرد، نه برای خودنمائی محض. در این هنگام است که سوال کننده با چهره ضد انسانی و با شمشیر بران الفاظ سوال، روح مخاطب را مجروح میکند و با شماتت‌هایی که بجهت ناتوانی مخاطب ابراز میکند، بجراحتهای روحی مخاطب نمک میپاشد. باید این نابخردان تبهکار منتظر جراحتهای روحی از باب مکافات باشند که دیر یا زود سراغ ارواح آنها را خواهد گرفت. به اضافه اینکه چون اینگونه اشخاص علم را وسیله آزار و شکنجه مردم قرار میدهند، خداوند متعال نور علم را از درون آنان سلب نموده است. و ترکهم فی ظلمات لا یبصرون. (و آنها را در تاریکیهایی رها میکن

د که بینائی را از دست میدهند.) امیرالمومنین علیه‌السلام در پاسخ کسی که از آن حضرت درباره مشکلی سوال کرده بود، چنین فرمود: سل تفقها و لا تسئل تعنتا فان الجاهل المتعلم شبيه بالعالم و ان العالم المتعسف شبيه بالجاهل المتعنت. (پرس برای فهمیدن و می‌پرس برای آزار دادن و وارد کردن مسوول در مشقت و ناراحتی، زیرا جاهلی که در جریان تعلم و آموزش است، شبیه به عالم است و عالمی که کج اندیش است شبیه به جاهل مودی است.) در آغاز این مبحث گفتیم که معنای واقعی سوال اینست که سوال کننده میگوید: من در حرکت بسوی معرفت، با مجهول و تاریکی روبرو شده‌ام و مشتاق حل آن مجهول و برطرف شدن تاریکی هستم. و چون افراد انسانی (جز انبیای عظام و ائمه معصومین و آن دسته از اولیاءالله که بوسیله معرفت و تهذب نفس از نور عالی معرفت برخوردار شده‌اند) تدریجاً بمقام علم میرسند و مجهولات آنان بطور تدریجی بوسیله مشاهدات و تجارت و تحقیق و تعقل برطرف میگردد، لذا عبور از پل‌ها و گردنه‌های متنوع تردید و احتمال و ظن که پدیده سوال را ایجاب میکنند، یک جریان کاملاً طبیعی است، بلکه میتوان گفت: یقین‌های حاصله در جریان طولانی معرفت هر اندازه که بیشتر از آن پل‌ها و گردنه‌ها

عبور کنند، ناب‌تر و مستحکم‌تر خواهند بود. این جریان مقتضی رویارویی مستمر انسانها با علامت سوال است. کسانیکه در طول حیاتشان از اهمیت سوال اطلاعی نداشته باشند و ندانند که اصلاً سوال چیست، بسیار اندکند. بلکه اگر این حقیقت را در نظر بگیریم که گاهی سوال بدون اینکه رسماً بوسیله لفظ یا کتابت یا اشاره و چیزهای دیگر ابراز گردد، بوسیله حرکت و تکاپوی عملی صورت می‌گیرد، می‌پذیریم که هیچ فردی آگاه در این دنیا بدون سوال نمیتواند زندگی خود را تفسیر نماید. مثلاً هنگامیکه یک معدن شناس بطرف کوهی میرود که ببیند آیا در آن کوه فلان معدن وجود دارد یا نه، خواه لفظ یا دیگر وسائل سوال را بزبان بیاورد، یا در سکونت محض حرکت کند، سوال متعددی در مغز او (که آیا در آن کوه معدنی وجود دارد یا نه؟) بوجود آمده است که وی را به کوشش و تکاپو در راه تحقیق درباره آن کوه براه انداخته است. بنابراین میتوان گفت: سوال از این جهت بر دو قسم عمده تقسیم میگردد: ۱- سوال بارز (نمودار شده بوسیله‌ی مناسب) ۲- سوال غیر بارز. برای کسی که سوالی مطرح نیست، معرفتی مطرح نیست. این جمله که برای من سوالی مطرح نیست، این جمله را در بردارد که برای من معرفتی مطرح نیست، زیرا هیچ

انسانی بجز گروه انبیای عظام و ائمه معصومین علیهم‌السلام و آن دسته از اولیاءالله که از نور عالی معرفت برخوردار شده‌اند، نمی‌تواند در هر موقعیتی با هر واقعیتی بطور مستقیم با روشنائی کامل رویاروی قرار بگیرد. بنابراین، برای من سوالی مطرح نیست، یا اینکه من علم مطلق به هستی بطور مطلق دارم و هیچ نقطه‌ای مشکوک و مبهم برای من وجود ندارد و یا اینکه من علم مطلق به هستی بطور مطلق دارم و هیچ نقطه‌ای مشکوک و مبهم برای من وجود ندارد! و هر دو پندار غلط کشف از اختلال مغزی گوینده میکند. مجموعه این مسائل را با انگیزه‌های دیگری که برای فرار از سوال و تحصیل آرامش سطحی میتوان در نظر گرفت، بقرار زیر است: ۱- محدودیت تفکرات و ناچیزی اطلاعات که فقط میتوانند زندگی محقر شخص را در محدوده دیدگاهی کوچک که برای خود ساخته است، اداره کنند. بهمین جهت چون و چراهایی که برای این اشخاص طرح میشود، بدان جهت که خیلی سطحی و محدود میباشد، پاسخهای مناسب آنها نیز قانع کننده و آرامشان میسازد. ۲- اشخاصی هستند که از قدرت تفکر و وفور اطلاعات

درباره اصول و مسائل زندگی و کائناتی که محیط بر آنان می‌باشد، برخوردارند، ولی بجهت قرار گرفتن در جاذبه لذائذ (که نمی‌گردد) آدمی به عمق اطلاعاتی که بدست آورده است نفوذ فکری نماید و درباره آنچه که از طبیعت و غیر طبیعت در پیرامونش می‌گذرد، بطور دقیق بیندیشد) لذا از صحنه زندگی می‌گذرد بدون اینکه با حقیقت و اصول بنیادین آن، سر و کار داشته باشد. ۳- عده‌ای دیگر را می‌بینیم که بوسیله عوامل گوناگون تخدیر، از هوشیاریها می‌گریزند و اصلاً تخدیر نمی‌گذرند سوالی در پیش رویشان نمودار گردد، تا مجبور به دادن پاسخ به آن بوده باشند. متأسفانه اکثریت چشمگیری از انسانها از این گروهند و آرامش خاطرشان مستند به سستی‌ها و تخدیرهای گوناگون است. جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست خود می‌گریزند از خودی در بیخودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و بنگ بر خود می‌نهند ۴- گروهی دیگر از انسانها در برابر عوامل جبرنمای زندگی ضعف اسفناکی از خود نشان می‌دهند، مانند اسیران دست قدرت پرستان و شهوترانان و خود کامگان، و با این ناتوانی کاذب که در خود احساس می‌کنند، در همان اسارت و بردگی، احساس آرامش مینمایند!! و در درون خود انگیزه‌ای برای چون و چرا در آن زندگی که پیش گرفته‌اند نمی‌بینند. اینان هم آرامش خاطر دارند، مانند

آرامش خاطر حیواناتی که در باغ وحش در میان قفس‌ها احساس می‌کنند. آیا میتوان آرامشهای چهارگونه را که بطور مختصر متذکر شدیم، آرامش و اطمینان نامید؟! بنظر میرسد این آرامشها معلول بریدن و گسیختن ابعاد بسیار مهمی از انسان در زندگی است، نه آرامش طبیعی و منطقی. شرابخوار پس از میگساری، یا هر شخص تخدیر شده که در خود احساس آرامش مینماید که ناشی از حذف یک بعد یا یک نیروی فوق‌العاده بااهمیت (هشیاری و تعقل) در زندگی باشد، سکونی است خیالی نه آرامشی حقیقی، امیرالمومنین علیه‌السلام در وصیت معروفش به امام حسن مجتبی علیه‌السلام می‌فرماید: فان اشکل علیک شیء من ذلک فاحمله علی جهالتک فانک اول ما خلقت به جاهلا ثم علمت، و ما اکثر ما تجهل من الامر و یتحیر فیه رایک و یضل فیه بصرک ثم تبصره بعد ذلک (فرزندم، اگر درباره واقعیاتی که برای تو بیان نمودم، مشکلاتی پیش آمد، آنرا بر جهالت خود حمل کن، زیرا تو در آغاز خلقت به آن جاهل بودی (یا در آغاز خلقت چیزی میدانستی) و چه بسیار است جهالت تو درباره واقعیاتی که رای تو در آنها حیران و بینائیت در آنها گمراه بوده است، سپس درباره آنها بینائی می‌آوری). این جملات شریف انسان را به سوال و جستجو تحریک م

ینماید و این نکته سازنده را گوشزد می‌فرماید که وقتی حقیقتی برای تو تاریک جلوه کند، حقیقت را متهم مکن و آنرا منحرف مساز، بلکه آنرا بجهل خود مستند نما. این انسان بزرگ در شکایت از فساد روزگاری که در آن زندگی می‌کرده است چنین می‌فرماید: یا ایها الناس انا قد اصبحنا فی دهر عنود و زمن کنود. بعد فیه المحسن مسیئا و یزداد الظالم عتوا. لا ننتفع بما علمنا و لا نسل عما جهلنا و لا نتخوف قارعه حتی تحل بنا. (ای مردم، ما در روزگاری زندگی می‌کنیم که معاند با عظمتها و ارزشها، پافشاری کننده بر باطل در برابر حق است. مردم این زمان بر همه نعمتهای الهی کفران می‌ورزند. نیکوکار در این روزگار بدکار شمرده میشود و ستمکار بر طغیان و شدت لجاجت و عصیانش می‌افزاید. از آنچه که میدانیم و سودی نمی‌بریم و درباره آنچه که نمیدانم سوال و جستجو نمی‌کنیم و از هیچ حادثه کوبنده‌ای نمی‌هراسیم تا آن حادثه بر سر ما تاختن بگیرد). در این منطق الهی، یکی از مختصات روزگار فاسد، برخوردار نشدن از معلومات و طرح نکردن مجهولات برای شناخت است. جالب‌ترین مساله‌ای که میتواند انسان حق‌شناس را از دیدگاه حقوق بخود جلب نماید، مطلبی است که علی علیه‌السلام در هنگام پاسخ بسوالی

که یکی از یاران آن حضرت برای او طرح کرده بود در حالیکه آن سوال موقعیت مناسبی نداشت، آن حضرت پاسخش را با این جمله شروع فرمود: ((تو ای مرد اسدی، انسان مضطربی هستی، زبانت را در غیر موضعش رها میکنی. ولی چه باید کرد که از دو جهت دارای حق هستی: یکی اینکه با پیامبر اکرم رابطه سببی داری (زینب دختر جحش زن پیامبر از قبیله بنی‌اسد بود) و دوم اینکه

تو حق سوال داری.)) اگر در این جمله اخیر بیشتر دقت کنید، خواهید دید که همه انسانها در تحصیل معرفت از دو حق عظیم برخوردارند: حق طرح سوال و حق شنیدن پاسخ، و حق دوم هر دانائی را مکلف میسازد که پاسخ سوالی را که میداند، بدهد. در تایید این مطلب آن روایت معروف را در نظر بگیریم که معصوم فرمود: ((اگر از کسی درباره موضوعی سوال شود و مسوول عنه پاسخ آن را بداند و نگوید، خداوند در روز قیامت لجامی از آتش بدهان او خواهد زد.)) مرحوم محدث بزرگ حاج شیخ عباس قمی در کتاب سفینه البحار ج ۱ ص ۵۸۵ از امام باقر علیه السلام نقل میکند که آن حضرت فرمود: الا ان السؤال مفتاح العلم. (آگاه باشید، سوال کلید علم است.) سپس این بیت را خواند: شفا العمی طول السؤال و انما تمام العلمی طول السکوت علی الجهل (شفا از ناینائی در ادامه سوال از مجهولات است و جز این نیست که کوری تمام در دوام سکوت و استمرار بر نادانی است.) معلمان و مربیان باید متعلمان و متریان را با ضرورت و شایستگی سوال آشنا سازند. با جرات باید گفت که یکی از اساسی‌ترین وظایفی که بر عهده مربیان است، آشنا ساختن نونهالان و بطور عموم هر انسانی که مورد تعلیم و تربیت قرار میگیرد، با ضرورت و شایستگی سوال است. حقیقتی که پس از سوال صحیح و پاسخ صحیح در مغز یک انسان راه می‌یابد میتواند بخود آن انسان مستند بوده باشد، به این معنی که وقتی حقیقتی برای درک و فهم مطرح شد، برای باز کردن سطوح و ابعاد و جهات آن حقیقت، چون و چراها لازم است، چنانکه برای شخم زمین و آماده کردن آن برای رویانیدن زراعت‌ها بیل یا دیگر ابزار شخم ضرورت دارد. در باز کردن سطوح و ابعاد و جهات یک حقیقت قطعی که پای استدلال و استشهاد و تمثیل بمیان کشیده خواهد شد، هر اندازه که چون و چراها زیاده‌تر بوده باشد، سطوح و ابعاد و جهات کشف شده در یک حقیقت افزایش خواهد یافت. القاء واقعیات بوسیله معلمان و مربیان و ادار کردن متعلمان و متریان به پذیرش اجباری آنها بدون اینکه متعلمان و متریان مجاز باشند که چون و چرائی در این جریان حیاتی براه بیندازند، درست مانند شاخه‌های گل است که از ریشه قطع شده‌اند و آنها را به شاخه‌ها و ساقه‌ها درختی که خشکیده است بچسبانند! دنیای امروز بشری حتی جامعه خودمان از وجود با سوادهای بسیار فراوان برخوردار است، در بعضی از کشورهای دنیا به نقل آگاهان وجود افراد بیسواد تا نزدیکی صفر تقلیل یافته است اما کو صاحب‌نظران؟ صاحب‌نظران در هر رشته‌ای از علوم و فلسفه‌ها و هنرها در اقلیت اسف‌انگیزند. مقصود از صاحب‌نظران کسانی نیستند که دارای اطلاعات فراوان در رشته معرفتی خود باشند، همچنین منظور از صاحب‌نظران آن عده از اشخاص نیستند که با معلوماتی محدود میتوانند خود را در میان جامعه با بکار بردن وسائل جلب کننده مانند قلم چنان مطرح کنند که مردم بسوی آنان بعنوان اینکه صاحب‌نظرند، جلب شوند. صاحب‌نظر کسی است که معرفت او درباره موضوعات مطروحه، مستند به دریافته‌های عمیق و استدلال‌های صحیح بوده معرفتی که درباره موضوعات مورد شناخت بدست آورده حتما باید بتواند از عهده اثبات و نفی مطالب مربوط به آن موضوعات برآید. این درجه از معرفت برای افراد بسیار اندک مخصوصا در علوم انسانی، قابل وصول میباشد. علت اساسی این کمبود اسف‌انگیزی ز همانا ناشی از بی‌اعتنائی عده فراوانی از معلمان و مربیان به لزوم برانگیختن سوال در مغز متعلمان و متریان است که توجهی به اهمیت تحریک استعدادهای مغزی و روانی مردم مخصوصا نونهالان نمیکنند. و از اینرو است که نبوغ و استعدادها عالی پیش از بروز، خاموش میشوند از بین میروند. جای بسی دریغ و تاسف است فعلیت و که گفته شود: ((در هر قرنی اگر خواستید تعداد نوابغ و صاحب‌نظرانی را که نبوغ و دیده‌وری آنان به فعلیت رسیده باشد، با انگشتانتان بشمارید و عدد انگشتانتان که ده تا تمام شده است و هنوز مشغول ادامه شمارش هستید، بدانید که به ضعف باصره مبتلا شده‌اید.)) خلاصه، روزگار ما چنان در کمبود صاحب‌نظران میگذرد که گوئی خروج از تقلید گناهی است نابخشودنی! این نکته هم باید در نظر گرفته شود که مساله تشویق انسانها مخصوصا نوباوگان به طرح سوال و مطالبه دلیل برای اثبات ادعاها، چندان کار ساده‌ای نیست، زیرا چه بسا علاقه به پیدا کردن دلیل و تحلیل مساله بوسیله سوال بجهت بی‌توجهی به کمیت و کیفیت تشویق مزبور، موجب بیماری شک و تردید شود که خطرش بیش از تقلید در معلومات و معارف است که امید تبدل آن، به فهم عمیق و اجتهاد و نظر وجود دارد. طرح صحیح سوال

اساسی‌ترین عامل تسهیل جواب است. این بحث را میتوان با نام ((مساله شناسی)) یا ((سوال شناسی)) نیز مطرح نمود. شناخت اینکه ((مساله چیست)) و ((ابهام در کجا است))، بسیار کار بزرگی است و میتوان گفت: مشخص ساختن نقطه حقیقی ابهام و مجهول که سوال برای کشف و روشن ساختن آن ابزار خواهد گشت، به درجه قابل توجهی از معرفت در مسائل پیرامون آن نقطه ابهام نیازمند است. این مثال را در نظر بگیریم: فرض کنیم مورد سوال اینست که آیا بشر روزی خواهد توانست از قدرت ناتوان نگردد و اصول و ارزشهای ثابت شده انسانی را زیر پا نگذارد؟ اگر ما مفاهیم روشنی درباره ((بشر))، ((قدرت))، ((آینده))، ((استفاده))، ((ناتوانی)) و ((اصول و ارزشهای ثابت)) داشته باشیم، قطعاً نخواهیم فهمید که اصل مساله چیست و مجهول ما کدام است. لذا ممکن است مساله با اشکال زیر مطرح گردد، یا اگر اشکال زیر مورد حل و فصل قرار نگیرد، سوال یا مساله خنثی خواهد ماند: ۱- آیا بشر قدرت را خواهد شناخت؟ مسلم است که همه سوال این نیست، زیرا بشر تا آنجا که امکان داشته است قدرت و کاربرد آنرا شناخته است. ۲- آیا بشر آن قدرت را دارد که در برابر قدرت ناتوان نگردد؟ طرح سوال بدین ترتیب هم ابهام‌انگیز

ز است، زیرا در جمله مزبور نه تنها معنای قدرت روشن نیست، بلکه معنای ناتوانی هم معلوم نیست که ناتوانی از چه؟ ۳- ممکن است سوال اینطور مطرح گردد و یا این مساله هم یکی از ابعاد سوال مطروحه باشد که آیا آگاهی انسان در برابر ناآگاهی قدرت باید نابود گردد؟ ۴- آیا اصلاً ضرورتی وجود دارد که از قدرت سوء استفاده نشود و کدامین دلیل اثبات کرده است که باید ارزشهای انسانی قربانی قدرت نگردد؟ ۵- آیا انتخاب اصلح برای بقاء خود یکی از اصول ارزشها نیست؟ اگر چنین است پس اصل سوال باید اصلاح شود. ملاحظه میشود که یک سوال چه اندازه دارای جهات و سطوح مختلف است که اگر یکایک آنها روشن نشود سوال در یکعده مفاهیم کلی و غیر مشخص گم میشود. لذا برای تنقیح و تصفیه‌ی سوال مورد بحث باید: یک- معنای بشر روشن گردد که بشر حیوانی است دارای استعدادهای بسیار عالی و دارای مختصات بسیار مهم و این استعدادها و مختصات در صورت شناخت و کاربرد صحیح آنها، چهره‌ای فوق‌العاده عالی و حقیقتی کامل از انسان را نشان میدهند و در صورت عدم شناخت و یا عدم بهره‌برداری صحیح از آنها، چهره‌ای خطرناک و حقیقتی غیر قابل تفسیر توجیه از انسان را نشان خواهند داد. برای اثبات این مدعا ک

ه انسان قابل انعطاف به یکی از دو نقیض صعود و تنزل پست دارد، اندک مطالعه‌ای درباره همین انسان کافی است. پس اولین جزء سوال ما روشن است. دو این موجود که انسان نامیده شده است، دو گونه لذت میتواند دریافت نماید: لذت طبیعی جسمانی، لذت معنوی عقلانی. و آن انسانهایی که طعم لذت معنوی عقلانی را چشیده‌اند، با اضافه اینکه شوون حیات آنان اصیل‌تر و رفتارشان در زندگی اجتماعی با دیگر انسانها خردمندانه‌تر می‌باشد، احساس لذتی که میرند عمیقتر و عالیترا از احساس لذت طبیعی جسمانی می‌باشد. گمان نمیرود کسی که از دو بعدی بودن انسان درباره لذت (جسمانی و عقلانی) اطلاعی داشته باشد در این مطلب که طرح کردیم، تردیدی داشته باشد. اگر کسی درباره این جزء از سوال تردید داشته باشد یا آنرا انکار کند، باید در همین مرحله توقف کند و بکوشد تا این جزء برای وی، روشن و الا بهیچ نتیجه‌ای از سوال مطروحه نخواهد رسید، یعنی سوال قیافه حقیقی خود را به چنین شخصی نشان نخواهد داد. این جزء از سوال هم کاملاً روشن است. سه افراط در اشباع تمایلات و بی‌بندوباری در تحصیل لذت جسمانی به اضافه تضعیف دیگر استعدادهای سازنده مانند عقل و اندیشه، موجب تراحم و تصادم با دیگران

سانها خواهد بود، در صورتیکه لذت معنوی عقلانی نه تنها باعث تقویت دیگر استعدادهای سازنده می‌باشد، بلکه موجب ائتلاف و اتحادهای مفید انسانی نیز خواهد بود و بقول مولوی: جان گرگان و سگان هر یک جدا است متحد جانهای شیران خدا است چهار یکی از اجزاء بسیار بااهمیت سوال قدرت است. قدرت با اینکه اشکال بسیار گوناگون دارد، ولی مفهوم کلی آن یکی از مفاهیم بدیهی است که از باز و گرفته تا توانائی حاصل از علم و اندیشه و انواع نیروهای متحرک جهان طبیعت و انسانها را شامل می‌گردد. قدرت میتواند عمل ایجاد کند و عمل ممکن است بصلاح انسانها باشد و ممکن است بصورت عامل فساد، دود از دودمان بشری

در آورد. و هیچ عمل و حرکتی بدون قدرت با اشکال مختلفی که دارد، قابل تحقق نیست. یکی از مطالب فوق‌العاده بااهمیت درباره قدرت، ناآگاهی آن است، اگر چه خود قدرت معلول آگاهی یک انسان هشیار بوده باشد، به این معنی که انسان سوذجو و قدرت پرست میتواند از آگاهی‌هایی که درباره شئون زندگی دیگران بدست می‌آورد توانائی بزانو درآوردن آنان را پیدا کند. ولی خود قدرت چنانکه گفتیم عامل و حرکت است. پنج - یکی از مختصات اساسی قدرت پرستی اینست که نه تنها رنگ حق و باطل را در ن

ظر قدرتمند مات میکند، بلکه حتی اشکال نموده‌ها و روابط موجودات در مجموعه هستی برای قدرت پرست مفاهیمی دیگر پیدا می‌کنند، چنانکه در حالات عشق معمولی، هر گونه زیبایی که در جهان وجود دارد، وابسته به زیبایی معشوق آن عاشق میباشد. گلها زیبا هستند، زیرا وابسته یا شبیه به صورت معشوق او می‌باشند، رنگ ماه بسیار زیبا است، زیرا از رنگ روی معشوق او تقلید کرده است! بهمین ملاک، معانی همه واقعیات جهان هستی اعم از موجودات طبیعی و انسانها از دیدگاه قدرتمند قدرت پرست اشیائی هستند که در آنها گام که قدرت پرست اراده کرده است قدرت خود را در راه مقاصدش بجریان بیندازد، همه آن واقعیات باید در برابر او دست بسینه اعلان تسلیم نمایند! شش این بدانجهت است که کسیکه قدرتی بدست آورده است، خواه از نوع طبیعی آن باشد و خواه از نوع قراردادی آن، به خویشان چنین تلقین می‌کند که قوانین هستی امتیازی خاص به وی داده که بدیگران نداده است! و این بخشش که از طرف قوانین هستی به او صورت گرفته است، مربوط به شایستگی او است، چنانکه محرومیت دیگران از آن بخشش مربوط به ناشایستگی آنان میباشد!! هفت تاکنون آنچه که از کتب آسمانی و پیامبران و اوصیاء و اولیاء، و حکمای راستین

برای بشریت آمده و با جدی‌ترین وضع تبلیغ گشته است، اینست که زندگی بشری در این خاکدان با ورود به زیر خاک پایان نمی‌پذیرد و این روزهایی که در این دنیا برای بشر میگذرد به یک روز نهائی منتهی میگردد که سطوح و ابعاد و استعدادهای بشری و آنچه که در این دنیا بوسیله اندیشه‌ها و اعمال و گفتارهایش اندوخته است، نمودار خواهد گشت و حیات ابدی که در پیش خواهد گرفت بر مبنای همان سطوح و ابعاد و استعدادها با اعمال اندوخته بجریان خواهد افتاد. تبلیغ اتصال این زندگی زودگذر به حیات ابدی بوسیله عقول سلیمه و وجدانهای حساس و فعال انسانها تاکید شده است. اینکه شنیده‌ایم: تا مایه طبع‌ها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی (نظامی گنجوی) رساترین و روشن‌ترین صدائی است که در درون ما طنین می‌اندازد. عامل این صدای مقدس و معنی بخش همه حقائق زندگی ما هر چه باشد و از هر کجا باشد، تنها عامل معقول بودن حیات ما است لذا: هر کجا هست آن حکیم اوستاد بانگ او از کوه دل خالی مباد (مولوی) این مساله هفتم به هم انسانها هشدار جدی میدهد که با این حیات جدی که تا ابدیت کشیده خواهد شد، شوخی نمیتوان کرد و کسانی

که قدرتی بدست آورده‌اند، نباید این پدیده بسیار بااهمیت را وسیله زور آزمائی قرار بدهند. قدرتها برای تقویت و تنظیم این حیات و آماده ساختن برای ابدیت است نه برای تخریب آن. این مساله هفتم اگر اثبات نشود، اصل سوالی که مطرح شده است: ((آیا بشر روزی خواهد توانست از قدرتی که بدست می‌آورد سوء، استفاده نکند و خود بجهت داشتن قدرت ناتوان نگردد و اصول و ارزشهای ثابت شده انسانی را زیر پا نگذارد؟)) در همان آغاز گفتگو درباره آن، منتفی خواهد گشت، زیرا روزگار و چرخ و انجم سر بسر بازیستی گرنه این روز دراز دهر را فرداستی (ناصر خسرو قبادیانی) هشت جزئی دیگر از سوال عبارت از ارزشهای انسانی است. هر اندازه هم که تاکنون جمعی از عین گرایان علم پرست در طول تاریخ برای نفی ارزشهای معنوی و روحی انسان کوشیدند و تلاش کردند، باز توانائی آن را نداشته‌اند که همه موجودیت آدمی را در ابعاد مادی عینی و جلوه‌های آن خلاصه نموده و از راه علم نه خیال پردازی و از راه منطق نه شطرنج بازی مغزی، ارزشهای معنوی و روحی انسانی را منتفی بسازند. هم اکنون که بشر در اوج زندگی ماشینی روزگار میگذراند، بی‌نیاز از وجدان پاک و عشق به آرمانهای انسانی و حق جوئی و حق‌ش

ناسی و و اخلاق برین و فضائل عالی انسانی نیست و مردم آن جوامع که به جهت بردگی ماشین و فرو رفتن در پول مقام و لذا بد جسمانی از ارزشهای فوق محروم گشته‌اند، هشیارانی دارند که بخوبی ناگواریهای محرومیت از آن ارزشها را درک و آنرا بیان مینمایند، ولی چه باید کرد که دو صدای بسیار گوشخراش و دلخراش قدرت و ماشین نمیگذارد صدای آن هشیاران در میان مستان به گوش مردم برسد و آنرا به فکر چاره‌جویی بیندازد. تجارب بسیار گسترده و ممتد بخوبی اثبات کرده است که بدون سلب آگاهیها و تخدیر مغزی و روانی انسان، نمیتوان عشق او را به عدل و آزادی و خودشناسی و برخورداری از وجدان پاک و گرایش به زیباییهای معقول و فضیلت‌های انسانی و فداکاری در راه سعادت واقعی انسان و مخصوصا علاقه شدید به شناخت پاسخ سه سوال از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ را حذف کرد و نادیده گرفت. همچنین مشاهدات و تجربیات دامنه‌دار و فراوان، این واقعیت را با کمال وضوح اثبات کرده است که هر موقع و در هر شرایط و عواملی که ارزشهای انسانی از متن حیات انسانها حذف شده است، همه استعدادهای آدمی در استخدام قدرت گرائی و زورگوئی و هدف دیدن خویش و وسیله دیدن دیگران، درآمده است،

و گمان نرود که قدرتمندی پیدا شود و صریحا بگوید: من همه استعدادهای عالی انسانی خود را در استخدام قدرت قرار داده‌ام و من از این زندگانی جز تسلط بر دیگران و اشباع شهوات و هدف دیدن خویشتن و وسیله دیدن دیگران، چیزی دیگر سراغ ندارم. حتی هیچ احمقی اگر از کمترین آگاهی برخوردار باشد، چنین سخنان زشتی را بر زبان نمی‌آورد بلکه آنچه که از این اشخاص نمودار میگردد سخنان قابل هضم و آراسته با کلماتی حق‌نما است مانند اراده ما باید قوی باشد، منافع ما چنین اقتضاء میکند، علاقه به قهرمان بودن، وطن پرستی، نژاد پرستی، دفاع از فرهنگ، دفاع از آزادی و ... این مفاهیم هر یک میتواند در صورتیکه موجب تراحم و از بین بردن حق دیگران و موجب کبر و خودخواهی و تورم دادن به خودطبیعی نگردد، بلامانع و بعضی از آنها مفید و ضروری هم بوده باشد، ولی همه ما میدانیم که این مفاهیم با کلمات و جمله‌بندیهای زیبا چه آتشی در دودمان بشری شعله‌ور میسازند. بهر حال، برای فهم سوالی که بعنوان مثال مطرح نمودیم (آیا بشر روزی خواهد توانست از قدرتی که بدست می‌آورد سوء استفاده نکند، و خود از داشتن قدرت ناتوان نگردد و اصول ارزشهای ثابت شده انسانی را زیر پا نگذارد؟) نه تنها مسا

ئل فوق باید مطرح شود، بلکه دهها مسئله جزئی و کلی دیگر نیز باید مورد تحلیل و بحث قرار بگیرد، تا چهره واقعی سوال برای ما روشن شود. در این موقع است که نصف پاسخ سوال که عبارت است از روشنائی حقائق پیرامون سوال، روشن شده است. اکنون میتوانیم معنای جمله‌ای را که پیامبر اکرم فرموده است درک کنیم که فرمود: حسن المساله نصف العلم. (سوال را نیکو طرح کردن مساوی نصف علم (به جواب) است.) لذا پاسخ یک سوال هنگامی میتواند بمنطق واقعی خود برسد که موضوع و انگیزه سوال کاملا روشن شود. هم از آنسو جو جواب ای مرتضی کاین سوال آمد از آنسو مر تو را بنابر مباحث فوق برای طرح صحیح سوال ممکن است شرایط متعددی لزوم داشته باشد، ولی شرط اساسی رسیدن پاسخ سوال به منطق واقعی خود دواور بسیار مهم است: یکی روشن شدن موضوع اصلی سوال است که در بحث قبلی تا حدودی درباره آن بحث شد و دوم عبارت است از روشن شدن انگیزه سوال. برای توضیح امر اول به اضافه بحث قبلی، باید گفت: تا موضوع سوال کاملا روشن نشود، برای حل آن حتی یک گام ناچیز هم برداشته نخواهد گشت. به عنوان مثال (که در حقیقت با در نظر گرفتن مثال قدرت که در مبحث قبلی گفتیم، مثال دوم میشود) اگر منظور از ح

یات در این سوال ((فلسفه و هدف زندگی چیست؟)) حیات طبیعی محض بوده و سوال کننده نتوانسته باشد که معنی حقیقی حیات را بطور همه جانبه مطرح کند، پاسخی که منظور او را بیان خواند کرد، جز لذت و رضایت به آنچه که حیات طبیعی محض اقتضا میکند، نخواهد بود. و اگر منظور از حیات حقیقی است که در وجود انسانی با عظمت‌ترین استعدادهای طبیعی و ماورای طبیعی را اداره می‌کند و آنها را به فعلیت می‌رساند و دارای گسترشی است به گسترش جهان هستی با یک احساس عمیق درباره اینکه این

حیات از بعد ماورای طبیعی که دارد در این چند روزه محدود پایان نمی‌پذیرد، پاسخی که برای فلسفه و هدف حیات به این معنی باید گفته شود قطعاً غیر از آن لذت و رضایت است که برای حیات طبیعی محض ارائه می‌شود. امر دوم عبارتست از روشن شدن انگیزه سوال. در همان سوال فوق ممکن است انگیزه سوال کننده این باشد که بدانند اصلاً چنین سوالی منطقی است؟ یعنی با نظر باینکه هر انسان زنده هر کاری که انجام می‌دهد، بدون تردید برای هدف و رعایتی انجام می‌دهد، آیا با اینحال منطقی است که مجموع پدیده‌ها و فعالیتها و تاثرات زندگی را بعنوان یک مجموعی فرض کرده و سپس از علت آن پرسید؟ پاسخ سوال بر مبنای انگیزه

مذکور غیر از پاسخ سوال بر مبنای این انگیزه است که آیا اشراف به پدیده زندگی و قرار دادن آن در دیدگاه سوال از ماهیت یا هدف و غایت آن امکان‌پذیر است یا نه؟ گاهی ممکن است انگیزه اصلی از سوال، اثبات اهمیت موضوعی باشد که باید آن را فهمید مانند اینکه آیا هیچ میدانی از چیست و ظلم چیست؟ آیا هیچ میدانی نباید هر حقیقتی را وسیله‌ای را برای هر هدفی قرار داد آیا میدانی که: روزگار و چرخ و انجم سر بسر بازیستی گرنه این روز دراز دهر را فرداستی؟ گاهی دیگر انگیزه اصلی سوال بیدار کردن مخاطب و بخود آوردن او است. اینگونه سوال در جریانات تعلیم و تربیت و ارشاد بطور عموم، فراوان طرح میشود، مانند: الم تر کیف فعل ربك بعدا. (آیا ندیده‌ای که پروردگار تو با قوم عاد چه کرد؟) الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل. (آیا ندیده‌ای که پروردگار تو با اصحاب فیل چه کرد؟) البته میدانیم که مقصود از امثال اینگونه سوالات، مردم هستند نه خود پیامبر اکرم (ص)، زیرا آن بزرگوار از همه‌ی آنگونه واقعیت‌ها آگاه بوده و آن غفلت را نداشت که نیازی به چنین تنبیهی داشته باشد. گاهی دیگر برای بدست آوردن معرفت و آگاهی مخاطب درباره موضوع سوال است. اینگونه سوالات وسیله ا

متحان و آزمایشها است که پدیده‌ای ضروری و بسیار رایج است. در برخی حالات تشخیص انگیزه بقدری اهمیت پیدا می‌کند که بطور صحیح مشخص نگردد، آنچه که صورت گرفت سوالی است مبهم و پاسخی است مبهم‌تر که جز تشویش فکر و تلف کردن اوقات گرانبهای عمر و صرف بیهوده انرژی مغزی حتی گاهی اضافه مجهولهای بی‌سر و ته به مجهولات خود، نتیجه‌ای نخواهد داد مثال ساده‌ای که در این باره بنظر می‌رسد، مساله محبت است. مضموم محبت از آن مفاهیم عمومی است که تقریباً برای همه قابل درک و فهم است هنگامی که موضوع در یک جمله سوالیه قرار می‌گیرد، مثلاً گفته می‌شود: ((آیا شما محبت دارید؟)) دقیقاً باید توجه کنیم بینیم چه کسی است که این سوال را طرح می‌کند؟ آیا یک سیاستمدار ماکیاولی لست که می‌پرسد: آیا شما محبت دارید؟ بدانجهت که میدانیم محبت ماکیاولی میتواند وسیله‌ای برای ضد خدو، یعنی کینه‌توزی و حتی از دیدگاه نابودی انسان مورد استفاده قرار بگیرد باید پاسخی مناسب انگیزه او داد، تا پاسخ- دهنده با کشف حقیقت محبت، وسیله و برده آن ماکیاولی قرار نگیرد. آیا سوال کننده از محبت، یک سوداگر پول پرست است؟ مثلاً- یک سوداگر پرسد که آیا شما اعضای خانواده خود را دوست میدارید؟ م

مکن است انگیزه او از این سوال، ایجاد تقاضای مصنوعی در ذهن شما برای خرید کالائی باشد که آن سوداگر می‌خواهد عرضه نماید. آیا سوال کننده از محبت، یک انسان وارسته از علائق حیوانی است که واقعا معنای معقول محبت و خواص و نتایج عالی آن را درک کرده و میخواهد مخاطب را با آن معنای معقول آشنا بسازد؟ ملاحظه میشود که تشخیص انگیزه سوال به اندازه تشخیص حقیقت موضوع سوال و اجزاء آن اهمیت دارد. یک سوال و پاسخ‌های متعدد همیشه اینطور نیست که هر سوال یک پاسخ داشته باشد. بلکه میتوان گفت بجهت ارتباطات متنوع اشیاء و رویدادها با یکدیگر از یکطرف و تنوع موضع گیریها و موقعیتهای سوال کنندگان از طرف دیگر که موجب تعدد و تنوع جهات موضوع و انگیزه سوال می‌باشند، اکثر سوالها قابل تحلیل به آن جهات بوده و برای هر جهتی پاسخی ضرورت دارد. مراعات این تنوعات و جهات، برای رسیدن به پاسخهای مناسب، ضرورتی است که نیازی به اثبات ندارد. برای مثال یک میز را مورد سوال قرار میدهیم و میگوئیم: (میز چیست؟). مقداری از پاسخهایی که بجهت موضوع

مزبور میتوان در نظر گرفت، بقرار زیراست: ۱- از دیدگاه یک فیلسوف موجودیست در سلسله موجودات بی‌شمار که هر سه حالت گذشته و حال و

آینده آن در مجرای قوانین قرار گرفته است. ۲- از دیدگاه فیزیکی جسمی است دارای مختصات و مشخصات مخصوص بخود. ۳- از دیدگاه اقتصادی کالائی است که با وضع خاصی تولید شده و در جریان استفاده قرار گرفته است. ۴- از دیدگاه یک شیمیدان موجودی است قابل تحلیل به عناصری که با نسبت معین ترکیب یافته‌اند. ۶- از دیدگاه مقاومت شناسی، موجودیست که دارای مقاومتی معین است و می‌تواند تا درجه‌ای از ثقل و ضربه‌ها را تحمل نماید. ۷- از دیدگاه یک حقوقدان مملوکی است که مالکش می‌تواند از حق مالکیت خود در آن، بهره‌برداری نماید... ملاحظه میشود که یک موضوع بجهت داشتن جهات مختلف می‌تواند در سوالاتی متنوع گشته و پاسخهای متنوعی دریافت نماید. آیا ممکن است برای یک موضوع و از دیدگاه مشخص پاسخهای متعدد و متنوعی داده شود؟ مثلاً برای پاسخ به این سوال که (آیا حرکت مستند به ذات ماده است یا از خارج بر آن وارد میشود؟) هم جواب مثبت داده شود هم منفی، چنانکه در آراء و عقائد فلسفی درباره حرکت ماده دیده میشود. باید گفت: علت اختلاف پاسخ به یک سوال دارای انواعی متعدد است: نوع یکم- گاهی مستند به تنوع جهات موضوع سوال است که ما در آغاز این مبحث مشروحا آنرا متذکر

شدیم. در این قسم از تعدد پاسخ اصلاً نباید گفت: به یک سوال پاسخهای متعدد داده شده است، زیرا با فرض تعدد جهات موضوع که برای هر یک از آنها پاسخی معین داده می‌شود، در حقیقت هر سوالی یک پاسخ داشته است. نوع دوم- موضوع مورد سوال یک حقیقت بوده و دارای تنوع جهات نیست و با اینحال پاسخهای مختلف و گاهی پاسخهای متضاد به آن داده میشود. این اختلاف مستند به شرایط ذهنی و روانی گویندگان میباشد، مانند کسی که بیماری یرقان داشته باشد، اگر درباره رنگ آبی از وی سوال شود، خواهد گفت: (زرد است) و کسی که شرائط ذهنی و روانی او چنین باشد که به طبیعت بشری بدین بوده باشد، در برابر سوال از اینکه (آیا حرکت تکاملی بشری رو به خیر و عظمتها است و یا رو به خودخواهی و درندگی و خود هدف دیدن و غیرذلک؟) قطعاً پاسخ او همان خودخواهی و درندگی و خود هدف دیدن خواهد بود. اگر محبوب یک انسان را در میان یک منظره طبیعی بسیار زیبا کشته باشند، اگر درباره آن منظره از او پرسند، قطعی است که ناگواری درونی ناشی از کشته شده محبوب وی در میان آن منظره زیبا در کیفیت پاسخ وی موثر خواهد بود. و بطور کلی چنانکه کیفیت موضع گیریهای فیزیکی و چگونگی‌های ساختمان عضوی انسان د

ر درک و دریافت واقعیتها موثر است، همچنین شرایط ذهنی و دریافتهای آرمانهای روحی نیز در معرفت حاصل از ارتباط با واقعیت موثر میباشد. در این نوع اختلاف، اگر آن شرایط ذهنی و مختصات روانی که در چگونگی پاسخ موثر می‌باشد امور طبیعی باشند، مانند موضع گیری فیزیکی (دیدن اجسام از فاصله‌های دور که موجب کوچک دیدن آنها میباشد) هیچ اعتراض و اشکالی در اختلاف پاسخها پیش نمی‌آید، زیرا همینکه دخالت شرایط خاص ذهنی در نظر گرفته شد، همه قانع میشوند که پاسخ مطابق شرایط ذهنی یا مختصات روانی گوینده، گفته شده است. و اگر اختلاف مستند به آن شرایط ذهنی و روانی باشد که برای آن انسان پاسخگو الزامی و جبری نبوده و قابل تحقیق و تصحیح می‌باشد که بوسیله آن می‌تواند پاسخ صحیح به سوال بدهد ولی کوته نظریها و خودخواهیهایش نمی‌گذارد که در آن شرایط ذهنی و روانی تحقیق و تجدید نظر و تصحیح بعمل بیآورد، در این فرض پاسخ این شخص درباره سوال مبهم بوده و اطمینان بخش نخواهد بود. متأسفانه از اینگونه پاسخهای مختلف ناشی از اصرار به شرایط ذهنی غلط ولی قابل تصحیح، در قلمرو معرفت که موجب پاسخگوئی صحیح میباشد فراوان دیده میشود. جلال‌الدین مولوی این اصرار و لجاجت ر

ا با ریشه‌های اصلیش چنین بیان می‌کند: جمله لذات هوی مکر است و زرق سوز و تاریکیست گرد نور برق نور کوتاه و کذب و

مجاز گرد او ظلمات و راه تو دراز نی به نورش نامه تانی خواندن نی به منزل اسب تانی راندن لیک جرم آنکه باشد رهن برق از تو روی اندر کشد انوار شرق خشم گیرد بر دلت آن آفتاب چون تو جوئی از عطارد نور و تاب می کشاند مگر برقت بی دلیل در مفازه مظلمی شب میل میل گاه بر که گاه بر جو اوفتی گاه بدانسو گاه بدین سو اوفتی خود نبینی تو دلیل ای جاه جو ور بینی رو بگردانی ازو و دلیل تو برای توجیه این اصرار احمقانه اینست که- من سفر کردم در این ره شصت میل مر مرا گمراه گوید این دلیل! گر نهم من گوش سوی آن شگفت امر او را هم ز سر باید گرفت من در این ره عمر خود کردم گرو هر چه بادا باد ای خواجه برو آری، ای شصت میل راه رفته- راه کردی لیک در ظنی جو برق عشر آن ره کن، پی وحیی جو شرق ظن لا یعنی من الحق خوانده‌ای وز چنان برقی ز شرقی مانده‌ای هین در آ در کشتی ما ای نژند یا که آن کشتی به این کشتی ببند گوید او چون ترک گیرم گیر و دار چون روم من در طفیلت کور وار کور با رهبر به ا

ز تنها یقین زان یکی ننگست و صد ننگست این پاسخهای اینگونه اشخاص برای سوالات که حاضر نیستند کمترین تغییری در وضع روانی و شرائط ذهنی خود بدهند، موجب تراکم جهل‌ها و خطاها در مغز انسانها میباشد. نوع سوم- اختلاف پاسخها مستند به اختلاف درک و تفسیر موضوع سوال می‌باشد، چنانکه در سوال از هدف حیات (هدف حیات چیست؟) اختلاف درک و تفسیر موضوع سوال که (حیات) است، موجب اختلاف در پاسخها شده است. این یک امر طبیعی است، ولی برای بدست آوردن واقعیتی که مورد سوال قرار گرفته است، باید حداکثر کوشش را بعمل آورد، زیرا ممکن است درباره یک موضوع تفسیر و توجیه‌های غلطی بوجود آمده باشد و در نتیجه موضوع سوال مبهم بماند و پاسخها نتواند از عهده حل آن برآید. امیرالمومنین علیه‌السلام در شماره ۲۴۳ از کلمات قصار (حکم) میفرماید: اذا از دحم الجواب خفی الصواب (هنگامیکه جواب متعدد و در هم و بر هم شود، حقیقت مخفی میماند). سوالهای غیر منطقی مواردی وجود دارند که طرح سوال درباره آنها غیر منطقی است. این موارد بر سه قسم عمده تقسیم می‌گردند: قسم یکم- نارسائی معلومات و قدرت اندیشه برای درک پاسخ سوال، مانند سوال یک دانش آموز سال پنجم درباره مسائل پیچیده عل

می و فلسفی که بداشتن معلومات و قدرت اندیشه عالی نیازمند میباشد. غیر منطقی بودن سوال در این قسم ناشی از بی جواب بودن سوال نیست، بلکه دانش آموز مفروض آمادگی ذهنی برای درک پاسخ ندارد. در این مورد نه تنها پاسخ به سوال مفید نیست، بلکه ممکن است بضرر مغزی سوال کننده بینجامد، اگر چه ممکن است گوینده پاسخ با بیان خوب و مهارت عالی بتواند پاسخ را برای سوال کننده قابل درک بسازد، ولی بیم آن میرود که گوینده پاسخ، سوال کننده را به بلوغ زودرس مغزی برساند و شرائط بعدی از عهده بجزایان انداختن طبیعی آن بلوغ بر نیاید و ذهن سوال کننده دچار بحران یا رکود گردد. قسم دوم- محدودیت معلومات و نیروهای مغزی انسانها بطور عموم، اگر چه از عالی‌ترین معلومات و تجارت و هستی شناسی و مقتدرترین استعدادهای مغزی برخوردار بوده باشند، مانند طرح سوال درباره ذات پاک خداوندی، ذات خداوندی برای مغز انسانی اگر چه قدرتمندترین مغز بوده و همه دانشهای طبیعی و ماورای طبیعی را اندوخته باشد، توانائی طرح ذات خداوندی را برای سوال ندارد. ذات خداوندی فوق ابزار و وسائل درک و تعقل بشری است، و لذا هر مفهومی را که بعنوان ذات خدا مطرح کند، ساخته ذهن او بوده و مطابق واقعیت نخ

واهد بود، زیرا: مور ضعیف و ناتوان چون شکل یزدانی کشد بیشک بشکل مورچه با شاخ حیوانی کشد مغز شبان هم نقشه موسی بن عمرانی کشد در فکر مانی گرفتند او صورت مانی کشد ادراک هر جنبنده نقش خویش را داراستی البته این مطلب دلیل آن نیست که بشر از برقرار کردن هر گونه رابطه معرفتی با خداوند ناتوان است- نظری نهان بیفکن مگرش عیان بینی گرش از جهان نبینی بجهان چه دیده باشی وارستگی‌های روحی و تهذیبهای درونی و تادب به آداب الله و تخلق به اخلاق الله است که آدمی را شایسته دیدار فروغ جمال و عظمت جلال خداوندی که (از رگ گردن به او نزدیکتر است) مینماید و آن مقام والا- را به انسان می‌بخشد که (خدائی را که ندیده است عبادت نکند). قسم سوم- باید این اصل را بپذیریم که چنان نیست که همه واقعیاتی که در

قلمرو انسان در حال ارتباط با جهان و هموعان و همه شوون زندگی وی در جریانند و قابل درک و دریافت می‌باشند، بایستی برای شناخت و اطلاع مورد پیگیری قرار بگیرند. معنای این اصل ترجیح جهل بر علم نیست، بلکه توضیح منطقی امکانات و ظرفیتهای آدمیان است که نمیتواند در هر حال توانائی اطلاع از ناگواریهای سرنوشت آینده و نتایج تباہ کننده سرگذشت را داشته

باشند، مانند اطلاع یافتن بیمار از اینکه بیماری او مهلک است. پیش از توضیح این مساله چند آیه از قرآن مجید را در نظر میگیریم: یا ایهاالذین امنوا لاتسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسوکم و ان تسئلوا عنها حین ينزل القرآن تبدلکم! عفاالله عنها و الله غفور حلیم. قد سالها قوم من قبلکم ثم اصبحوا بها کافرین. (ای کسانیکه ایمان آورده‌اید، از چیزهایی سوال نکنید که اگر برای شما آشکار شود، شما را ناراحت نماید و اگر از آن اشیاء در موقعیکه قرآن نازل میشود پرسید، برای شما آشکار خواهد شد. خداوند از آنها عفو فرمود (یا سوال نکنید از اشیائی که خدا از آنها عفو فرموده است) و خداوند بخشنده و شکیب است. قومی پیش از شما از اشیائی سوال کردند و سپس به آنها کفر ورزیدند.) در تفسیر این آیات مطالبی در کتب تفسیر آمده است، از آنجمله در مجمع البیان تفسیر همین آیات در سوره مائده میگوید: چنین روایت شده است که عده‌ای از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم سوالاتی کردند تا حدی که سوال از حد اعتدال خارج شد و آن حضرت را سوال پیچ نمودند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ناراحت شد و برای سخنرانی (ایراد خطبه) برخاست و فرمود: (سوال کنید از من، سوگند به خ

دا از هیچ چیزی سوال نخواهید کرد مگر اینکه برای شما روشن خواهم ساخت.) مردی از قبیله بنی سهم که عبدالله بن حذافه نامیده شده و نسبش مورد اشکال بود، عرض کرد: یا رسول الله، پدر من کیست؟ حضرت فرمود: پدر تو حذافه بن قیس است. مرد دیگری برخاست و عرض کرد: یا رسول الله، پدر من کیست...؟ فرمود در آتش. عمر بن خطاب برخاست و پای پیغمبر را بوسید و گفت: (یا رسول الله، ما به زمان جاهلیت و شرک نزدیک هستیم (تازه به اسلام گرویده‌ایم)، از ما در گذر، خدا از تو در گذرد. در اینموقع غضب پیامبر اکرم فرو نشست و فرمود: سوگند به خدائی که جان من در دست او است، لحظاتی پیش بهشت و دوزخ در پهنای این دیوار برای من مصور شد و مانند امروز در خیر و شر ندیده بودم). باز نقل شده است که گاهی برای استهزاء از پیامبر سوال میکردند و گاهی برای امتحان. بعضی میگفتند: پدر من کیست؟ بعضی دیگر میگفتند: کجا است پدر من؟ و کسانیکه شترشان گم میشد، می‌پرسیدند: شتر من کجاست؟ خداوند آیات مزبوره را فرستاد. این روایت را ابوعلی طبرسی در تفسیر آیات مزبوره از عبدالله بن عباس نقل کرده است. طبرسی روایتی از امیرالمومنین علیه‌السلام و ابوامامه باهلی آورده است که پیامبر اکرم صلی ال

له علیه و آله و سلم خطبه‌ای خواند و فرمود: خداوند برای شما وظیفه‌ی حج مقرر فرموده است. عکاشه بن محسن و بعضی گفته‌اند سراقه بن مالک برخاست و سوال کرد: یا رسول الله، در هر سال؟ حضرت از او روی گردانید و او دو یا سه بار سوال را تکرار نمود. حضرت فرمود: ویحک (شگفت بر تو، یا رحم بر تو). چه تضمین داری، اگر بگویم: آری، هر سال باید به حج بروید، و اگر بگویم، حج هر سال واجب میشود و اگر واجب شود، ناتوان میگردید و اگر ترک کنید کافر میشوید، مرا بحال خود رها کنید همچنانکه من شما را بحال خود رها میکنم. جز این نیست که کسانی پیش از شما بجهت سوالات زیاد که بر پیامبرانشان طرح می‌کردند و با آنان اختلاف مینمودند، هلاک گشتند. وقتی که من شما را به چیزی امر کردم، بمقدار توانائی که دارید آنرا بجای بیاورید و اگر شما را از چیزی نهی کردم، از آن اجتناب نمائید همچنین آیات مربوط به حضرت موسی علیه‌السلام و بنده صالح که بعضی گفته‌اند: مقصود حضرت خضر علیه‌السلام است. در این آیات حضرت موسی علیه‌السلام به آن بنده صالح که خداوند رحمت و علمی برای او عنایت فرموده بود چنین گفت: هل اتبعک علی ان تعلمن مما علمت رشدًا. قال انک لن تستطیع معی صبرًا. و کیف ت

صبر علی مالک تحط ما لم تحط به خیرًا. قال ستجدنی ان شاء الله صابرًا و لا اعصی لک امرًا. قال فان اتبعنی فلا تسئلنی عن شیء حتی احث لک منه ذکرا. (آیا بدنبال تو باشم از آن علم رشد آور که فرا گرفته‌ای مرا تعلیم نمائی؟ گفت: تو با من نمیتوانی تحمل نمائی (کارهایی که انجام خواهم داد برای تو قابل هضم نمی‌باشد) و چگونه میتوانی درباره چیزی که احاطه و آگاهی به آن

نداری، تحمل کنی. موسی علیه‌السلام گفت: ان‌شاءالله مرا بردبار خواهی یافت و از هیچ امر تو نافرمانی نخواهم کرد. آن بنده خدا گفت: با من همراه شدی و تبعیت کردی، از هیچ چیزی مپرس تا من خود درباره آن چیزی برای تو بگویم... در این داستان هر کاری که آن بنده خدا انجام داد، حضرت موسی علیه‌السلام سوال کرد و حتی گاهی قیافه اعتراض بخود گرفت که چرا چنین کار ناروا را انجام دادی. اگر چه این امور در واقع قابل درک و شناخت برای حضرت موسی علیه‌السلام و دیگران بود، ولی موقعیت حضرت موسی علیه‌السلام و لزوم تبعیت او از قوانین رسمی که خود او ما مورد ابلاغ و اجرای آنها بود، آن کارها را که آن بنده خدا انجام داد، شگفت‌آور و غیر قابل هضم تلقی نمود. در این مبحث باید به یک اصل کلی اشاره کنیم و آن

اینست که لازمه اینکه همه واقعیات در هر گونه شرایط قابل سوال و طرح برای دریافت پاسخ نیست، این نیست که آن سوالات پاسخ ندارند، یا آن تاریکیها هرگز روشن نخواهند گشت، بلکه چنانکه بطور مختصر متذکر شدیم، در خیلی از موارد، شرایط ذهنی و وضع روانی شخص واقع‌جو است که از طرح سوال برای پیدا کردن جواب جلوگیری می‌نماید. اگر عدم اجتماع شرایط ذهنی و وضع روانی صاحب سوال و واقع‌جو، ناشی از عوامل جبری مربوط به شخص او بوده و هیچ راهی برای شکستن آن عوامل جبری وجود نداشته باشد، در این فرض چنانکه تکلیفی برای دارنده سوال وجود ندارد همچنین هیچ مسوولیتی برای دانایان و عالمان آن واقع نیست. و اگر عدم آمادگی کسی که واقعیتی را میجوید، مستند به عدم اجتماع شرایط تعلم بوده باشد (در حالیکه متصدیان امور اجتماعی میتوانند آنرا برطرف نمایند) یا مستند به مسامحه خود دارندگان سوال در درون که آن را ابراز نمی‌کنند بوده باشند، باز در این فرض هم بر عهده متصدیان ارشاد ذهنی و روانی جامعه‌ایست که مردمی را که با داشتن نیاز به طرح سوال درباره واقعیات و ادار سازند، زیرا منابع اسلامی با جدی‌ترین دستورات، تحصیل معرفت بر واقعیات را مخصوصاً آن قسمت را که حیات آدمی

بدون شناخت آنها پوچ است، مورد الزام قرار داده است. یکی از مقدس‌ترین حالات روحی انسان موقعی بروز می‌کند که در آن هنگام که پاسخ سوالی را که نمیداند. سکوت کند، و مقدس‌تر از آن اینست که به سکوت محض قناعت نورزد و با کمال شجاعت و صراحت بگوید: (من نمیدانم) بهمین (نمیدانم) هم قناعت نکند و حرکت خود را ادامه دهد و در ردیف جویندگان و سوال کنندگان درباره واقعیاتی که نمیداند قرار گیرد. در این دنیا اگر کسی پیدا شود و در برابر هر مساله و سوالی اظهار علم نماید و از (نمیدانم) چنان وحشت کند که از آشامیدن زهر مهلک، بدون تردید چنین کسی بنوعی اختلال مغزی یا بیماری روانی مبتلاست که هنوز در لیست اختلالات و بیماریهای مغزی و روانی ثبت نشده است تا در صدد پیدا کردن طرق معالجه آن برآیند. چگونه ممکن است یک انسان با داشتن مغز و روان سالم، با علم به اینکه اگر جزئی در مجموعه اجزاء و روابط عالم هستی و در همه اجزاء و شئون مادی و روحی انسان که در ارتباط کامل با یکدیگر بوجود خود ادامه میدهند، مجهول بوده باشد، ادعای علم درباره کل مجموعه نماید؟! چنین ادعایی بی‌اساس‌ترین ادعا است. مخصوصاً با علم به اینکه عمر آدمی با محدودیتی که دارد نمیگذارد معلو

مات واقعی انسان از مقداری دانستنی محدود و نسبی تجاوز نماید، و با علم به اینکه خصوصیات موضع‌گیریهای انسان در برابر واقعیات و مختصات ذاتی و مسائل درک و شناخت مانند حواس و ذهن و دیگر ابزار ساخته شده بوسیله همان حواس و ذهن برای هدفهای معین، مانع از وصول به معلومات کامل درباره واقعیات است، ادعای (میدانم) در برابر هر مساله و سوالی نماید!! توجه به این حقیقت که متذکر شدیم، آغاز علم است، و عدم توجه به این حقیقت همه ادعاهای (علم نما) را از اعتبار علمی ساقط مینماید، زیرا در اینصورت هیچ اطمینانی وجود ندارد که مدعی علم، تخیلات و اوهام و گمانهای خود را با نمایش علم تحویل انسانها ندهد. البته این نکته را فراموش نمیکنیم که اگر اظهار نظر در مسائل علمی و فلسفی و هنری و صنعتی و غیرذلتک و ابراز پاسخ در برابر سوالات مربوط به آن امور، مستند به اعتقاد و جزم به واقعیتهای صورت بگیرد و صاحب‌نظر و گوینده پاسخ نخواهد تخیل و پندار و وهم و گمان و احتمال خود را بعنوان علم به واقعیات تحویل مغزهای بشری بدهد، در این مورد نمیتوان گفت: این اشخاص دارای

وجدان علمی نیستند، حتی اگر اینان در درک حقائق علمی و ... مرتکب خطا هم بشوند، انسانهای خردمند به بیان خطای آنان قناعت میورزند، و توبیخ و اهانتشان نمیکنند، زیرا آنان از روی اعتقاد به اینکه واقعیت را درک کرده‌اند، اظهار نظر نموده یا سوالی را پاسخ داده‌اند. درد ناگوار بشری در باب معرفت از آن مدعیان ناشی میشود که از وجدان علمی و تقوای معرفتی بی‌بهره بوده بدون اینکه کمترین اهمیتی برای واقعیات و مغز و روان بشری قائل بشوند و بدون اعتنا به تباهی‌های مغزی و روانی خویش، خود را صاحب نظر قلمداد نموده به افزودن به مجهولات و دردهای بشری عشق میورزند. برای چه؟ فقط برای آنکه جمله (نمیدانم) را بزبان نیاورند، و مبدا که زبانشان از گفتن (نمیدانم) آتش بگیرد، آتش به مغزها و روانهای بشری میزند و از تماشای شعله‌های آن لذت می‌برند!! خداوندا، کاروان پویای بشری را در مسیر معرفت از این راهزنان درنده نجات بده. در این مورد بشنوید: قاضی بنشاندند و می‌گریست گفت نایب قاضیا گریه ز چیست؟ این نه وقت گریه و فریاد تست وقت شادی و مبارک بادتست گفت آه چون حکم راند بیدلی در میان آن دو عالم جاهلی آن دو خصم از واقعه خود واقفند قاضی مسکین چه داند زان دو بند جاهلیست و غافل است از حالشان چون رود در خونشان و مالشان گفت خصمان عالمنده و

علتی جاهلی تولیک شمع ملتی زانکه تو علت نداری در میان آن فراغت هست نور دیدگان وان دو عالم را غرضشان کور کرد علمشان را علت اندر گور کرد جهل را بی‌علتی عالم کند علم را علت کژو ظالم کند تا تو رشوت نستی بیننده‌ای چون طمع کردی ضریر و بنده‌ای حکمت اعلای این مطلب که در آیات بالا می‌بینید، در جمله‌ای از امیرالمومنین علیه‌السلام چنین آمده است: سل تفقها و لا- تسئل تعنتا فان الجاهل المتعلم شبیه بالعالم، و ان العالم المتعسف شبیه بالجاهل المتعنت. (پرس برای فهمیدن و پرس برای آزار دادن و وارد کردن مسوول در مشقت ناگوار، زیرا جاهلی که در جریان تعلیم و آموختن است شبیه به عالم است و عالم کج اندیش شبیه به جاهل مودی است.) این معلم مخلص و الهی بشر در توصیف مردم نابخرد و دور از رشد و کمال چنین فرموده است: سائلهم متعنت و مجیهم متکلف. (سوال کننده آنان قصد آزار و به مشقت انداختن مسوول را دارد و پاسخگوی آنان خود را به تکلف و تصنع وادار می‌کند.) هیچ میدانید که یک (نمیدانم) در موقع مناسب از صدها (میدانم) بی‌مدرک و بی‌ماخذ سازنده‌تر و روشن کننده‌تر است؟ آری، قطعاً چنین است، زیرا اعتراف به ندانستن کشف از یک احساس عظم

مت و ارزش در واقعیات مینماید که اظهار کننده (نمیدانم) را از بازی گرفتن آنها باز میدارد و این احساس موجب آن میشود که خود را در ردیف جویندگان و سوال کنندگان قرار بدهد و بگفتن (نمیدانم) قناعت نکند. اگر در این مورد دقت بیشتری نمائیم، این امتیاز را هم برای اعتراف کننده به (نمیدانم) مشاهده میکنیم که سوال کننده با شنیدن (نمیدانم) از اعتراف کننده مخصوصاً اگر شخصیتش در معرفت چشمگیر هم بوده باشد، حشمت و جلالی در روح آن شخصیت و عظمت و ارزش بزرگی در واقعیات احساس می‌کند که آن انسان بزرگ آن واقعیات را بازی نمیگیرد. از طرف دیگر (میدانم) هائی که برخلاف واقع از یک جاهل ابراز میشود، چه بسا که او را بروزگار سیاه بنشانند و حتی گاهی بنابودی وی بینجامد. در کلمات قصار شماره ۸۵ از امیرالمومنین علیه‌السلام چنین میخوانیم: من ترک قول لا- ادري اصيب مقاتله. (هر کس که جمله (نمیدانم) را ترک کند به موارد نابودی خود کشیده می‌شود.) این معنی را در جملاتی از امیرالمومنین علیه‌السلام چنین میخوانیم: و لا يستحین احد منکم اذا سئل عما لا يعلم ان يقول لا اعلم، و لا يستحین احد اذا لم يعلم الشیء ان يتعلمه. (هیچ یک از شما از گفتن ((نمیدانم)) در مو

قع سوال از چیزی که آنرا نمیدانید، احساس شرم نکند و هیچیک از شما از تعلم و آموختن چیزی که نمیدانند، خجالت نکشد.) گویا امیرالمومنین علیه‌السلام میخواهد این حقیقت را متذکر شود که یک انسان نباید از اعتراف به اینکه در موقعیت پائین تر قرار گرفته است و باید گام بالاتر گذارد، خجالت بکشد و همچنین هرگز از حرکت بسوی کمال یعنی آدم شدن احساس شرم ننماید. اگر در هر مسیر شناخت واقعیات در حرکتید، گذر شما به روشنائی‌ها و تاریکی‌ها خواهد افتاد، متوجه باشید بدون علت روشنائی‌ها را با تاریکیها مشوش و تاریک مسازید. اگر احساس کردید که واقعا در مسیر معرفت قرار گرفته و در حرکتید، از فراز و نشیب‌ها و

سنگلاخها و حفره‌های فراوانی که در این مسیر خواهید دید، به وحشت و هراس نیفتید، و بدانید که هیچ روشنائی در این دنیا برای یک انسان پیش نمی‌آید مگر اینکه در پیرامون نزدیک یا دور از آن روشنائی، تاریکی یا تاریکی‌هایی وجود دارد، و بالعکس در این دنیا هیچ تاریکی برای یک انسان پیش نمی‌آید مگر اینکه در پیرامون نزدیک یا دور از آن، روشنائی وجود دارد. عده‌ای از ناتوانان وجود دارند که در همان آغاز حرکت با ورود به اولین تاریکیها خود را میبازند و چنان م

ی‌بازند که روشنائی‌های پرفروغ مسیر حرکت را نمی‌بینند و گمان می‌برند همان تاریکیهای ابتدائی همه سطوح مغزی و روانی و جهان برونی را فرا گرفته است. همه جا تاریک است، هیچ روزه‌ای وجود ندارد، اصلاً روشنائی یعنی چه؟ این همان منطق طبیعت خفاشی است که هر گاه به او بگویند: خورشیدی وجود دارد که در منظومه خود میلیاردها میلیارد موجودات را روشن می‌سازد، فوراً خواهد گفت: همه آنها دروغ می‌گویند و چنین چیزی وجود ندارد و فقط من راست می‌گویم و آن هم اینست که اگر در دنیا چیزی مطلق و فراگیر هستی وجود داشته باشد، همانا تاریکی مطلق است! و اما انسانهایی که طبیعت و موجودیت خود را یافته‌اند، با کمال اطمینان خاطر و در حد اعلای یقین میدانند که در این دنیا تاریکی مطلق وجود ندارد و کسی که چنین گمانی برد، نوعی بیماری در وسائل درک و شناخت در وی پدید آمده است که باید در صدد معالجه آن برآید. اگر استعداد واقع‌یابی آدمی بکار بیفتد و عظمت ارتباط صحیح با واقعیت را دریابد، یک روشنائی اندک بواقعیت را قربانی هزاران تاریکیهای دیگر ننماید. آیا این

واقعیت را نپذیریم که با آغاز چنین احساس شریف (نباید یک روشنائی کوچک را قربانی هزاران تاریکی نمود) نمونه‌ای از روشنائی مطلق فضای درون ما را فرا گرفته است که اگر ارزش آنرا بدانیم با هر گامی که به نیت افزایش آن روشنائی برداریم، تاریکی‌های ما یکی پس از دیگری مبدل به روشنائی‌ها خواهد گشت؟ آری، باید این حقیقت را بپذیریم، و الا- خود را تحقیر مینماییم و یا فریب میدهیم و دیگران را هم دچار تشویش میسازیم. هرگز در آن صدد نباشیم که برای حفظ موقعیت خود و یا بجهت وحشت از رویارویی با حقائق جدید، پاسخ سوال را چنان ابهام‌آمیز و در هم و بر هم کنیم که مغز سوال‌کننده را بیچانیم. اشخاصی که با تحقیقات علمی مخصوصاً با تفکر در مسائل علوم نظری و انسانی سروکار دارند، به این نکته توجه دارند که همواره عده‌ای از اشخاص وجود دارند، حتی دارای اطلاعات و معلومات هم هستند، با اینحال بجهت علاقه شدید و افراطی به اندوخته‌های قبلی خود از تفکر دقیق و صحیح درباره سوال یا مساله‌ای که برای آنان مطرح میگردد، خود را محروم میسازند، لذا با کمال تاسف میخواهند بهر طریقی که شده از تحلیل آن سرباز زنند، تا مجبور به پاسخ صریح و قاطع که موجب تزلزل موقعیت تثبیت شده‌شان است، نباشد! و لذا تا میتوانند باصطلاح معروف طفره برونند، یا از این شاخ به آن شاخ بپرند، یا بیچاره سو

ال‌کننده و طرح‌کننده مساله را با یک تردستیها و چشم‌بندیها در طوفانی از اصطلاحات فرو برند و گیجش کنند، و جای دلسوزی بطرح‌کننده مساله و سوال‌کننده موقعی است که او یک انسان پاکدل و روشن ضمیر باشد و بجهت اعتقاد به قداست علم احتمال ندهد که پاسخ دهنده برای حفظ موقعیت رسمی خود، یا بجهت وحشت از حقائق تازه‌ای که قلم بطلان بهمه یا به بعضی از اندوخته‌های معرفتی او خواهد کشید، مشغول شعبده بازی و مغلظه کاری است و با کمال آرامش خاطر با نگاههای معصوم، چشم بدهان پاسخ دهنده یا سطور کتابی که برای حل مساله و سوال خود، میخواند دوخته است. این پاکدل و عاشق حقیقت، احتمال نمیدهد که آن جملات را که میشوند یا در آن کتاب میخواند، فاضلاب مغز و روان پاسخ دهنده است که جز حقیقت مفید همه چیز ولی فرو رفته در لجن، در آن وجود دارد. بیائید ای متصدیان پاسخ سوالات و حل‌کنندگان مسائل بشری، به نگاههای معصوم و گوشهای شنوای جویندگان حقیقت دقت کنید، باشد که وجدان انسانی شما بحرکت در آید و علم را قربانی موقعیت چشمگیر ولی رو به فنا وحشت از رویارویی با حقائق تازه ننماییم. آری، یا سخن دانسته گوی ای مرد بخرد یا خموش در اینجا کمی دقت کنید و ببینید چقدر فرق

است میان کسی که سوال جوینده حقیقت را آنقدر می‌پیچاند که بیچاره سوال‌کننده گیج و از وصول به حقیقت مایوس میشود و

کسی که ناتوانی سوال کننده را درک میکند و در تحقیق و توضیح سوال میکوشد تا سوال کننده را با مقصودش آشنا می‌سازد و با کمال محبت و خلوص در صدد پاسخگویی برمی‌آید. حتی ممکن است سوال را تحلیل کند و همه احتمالات را متذکر شود، مثلاً بگوید: احتمال می‌رود که مقصود شما چنین باشد، اگر مقصود شما چنین است، پاسخش اینست. و احتمال این می‌رود مقصود شما چنان باشد، در این صورت سوال شما خیلی پرمعنی است، بنابراین باید بررسی و دقت بیشتری در سوال شما انجام داد و هکذا... فرق میان جاهل خودپرست و گمراه کننده و عالم با اخلاص ((که حیوان تا به انسان فرق دارد)). فقط خدا میداند که چه حقایق با اهمیتی پیش از آنکه از مغز باردار یک انسان در شکل یک سوال زاییده شود، با ضربه پاسخگوی خودپرست، سقط شده و از بین رفته است. در حقایق عالی هستی و اصول بنیادین حیات، سراغ دانایان وارسته از آلودگی‌ها را بگیریم، چه بسا که بدون اینکه شما مساله را مطرح کنید، با وضع روحی و گفتار مستند به روش ماورای طبیعی، مساله شما را حل و فصل نمایند. البته در اینجا بحث م در مسائل علوم عینی مربوط به اجزای طبیعت نیست که رشته‌های متنوعی از علوم، حل و فصل آنها را بعهدہ گرفته‌اند و ما که با مشیت خداوندی مجهز به حواس و نیروهای شگفت‌انگیز مغز و آزمایشگاهها و قدرت تجربه می‌باشیم، موظفیم که با آن وسائل و ابزار و نیروها در شناخت طبیعت و بهره‌برداری از آن پیش برویم. البته فراموش نمیکنیم که حتی در همین قلمرو علوم هم از با رقه‌ها و شهودها و حدسهائی که بدون نیاز به سپری کردن مقدمات منطقی مربوط بواقعیات بوده باشد، بهره‌برداریهائی قابل توجهی نصیب بشر میگردد. آنچه در این محث می‌خواهیم مورد دقت و بررسی قرار بدهیم، یکی از خصائص فوق‌العاده با اهمیت ارواح رشد یافته انسانها است و آن عبارتست از وجود انگیزه‌های شهود و دریافتهای مستقیم در سخنان ارواح رشد یافته که میتوانند حقائق را برای انسانها قابل درک بسازند و به آنان بفهمانند، حتی بدون آنکه آن سخنان ارتباط مستقیم با مسائل و مشکلات انسانهای جوینده داشته باشند. و گاهی ممکن است جلوه‌های رشد و کمال روح چنان پذیرش در مغز و روان انسانهای جوینده بوجود بیاورند که برای حل مسائل و مشکلاتشان اندک اشاره‌ای از آن ارواح یا استدلال مختصری کفایت کند. در صور

تیکه شاید اگر این جویندگان برای پیدا کردن پاسخ مسائلمان متفکران و متخصصان حرفه‌ای رجوع کنند، به دلایل منطقی علمی و فلسفی قانع نشوند. لذا در آن روایت بسیار معروف آمده است که- کونوا دعاه الی الله بغیر اقوالکم. (دعوت کنندگان بسوی خدا باشید نه با سخنانتان) بلکه با اعمال و جلوه‌های رشد روحی که بدست آورده‌اید. و آن روایت دیگر که می‌گوید: (عالم حقیقی کسی است که روایت او خدا را بیاد تو بیاورد). مضمون این مطلب را در داستان (پادشاه و کنیزک) در آنجا که پادشاه پس از تلاش زیاد و انقطاع کلی الی الله، شهود کرده است که طیب حقیقی کنیزک فردا خواهد آمد و به او چنین گفته شد که: (گر غریبی آیدت فردا ز ما است)- چونکه آید او حکیم حاذق است صادقش دان کاو امین صادق است در علاجش سحر مطلق را ببین در مزاجش قدرت حق را ببین خفته بود آن خواب دید آگاه شد گشته مملوک کنیزک شاه شد چون رسید آن وعده‌گاه و روز شد آفتاب از شرق اختر سوز شد بود اندر منظره شه منتظر تا ببیند آنچه بنمودند سر دید شخصی کاملی پرمایه‌ای آفتابی در میان سایه‌ای میرسید از دور مانند هلال نیست بود و هست بر شکل خیال ... آن خیالی را که شه در خوا

ب دید در رخ مهمان همی آمد پدید نور حق ظاهر بود اندر ولی نیک بین باشی اگر اهل دلی آن ولی حق چو پیدا شد ز دور از سر و پایش همی میتافت نور شه بجای حاجیان واپیش رفت پیش آن مهمان غیب خویش رفت ضیف غیبی را چو استقبال کرد چون شکر گوئی که پیوست او به ورد هر دو بحری آشنا آموخته هر دو جان بی دوختن بردوخته آن یکی چون تشنه و آندیگر چو آب آن یکی مخمور و آندیگر شراب گفت معشوقم تو بودستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان شه چو پیش میهمان خویش رفت شاه بود ولیک بس درویش رفت دست بگشاد و کنارانش گرفت همچو عشق اندر دل و جانش گرفت دست و پیشانیش بوسیدن گرفت از مقام و راه پرسیدن گرفت پرس پرسان میکشیدش تا به صدر گفت گنجی یافتم آخر به صبر صبر تلخ آمد و لیکن عاقبت میوه‌ای شیرین دهد پرمفعت گفت ای نور حق و دفع حرج معنی الصبر مفتاح الفرج ای لقای تو جواب هر سوال مشکل از تو

حل شود بی‌قیل و قال ترجمان هر چه ما را در دل است دستگیر هر که پایش در گل است مرحبا یا مجتبی یا مرتضی ان تغب جاء القضاء ضاق الفضا ایات مربوط به مطلبی که مطرح کرده‌ایم، عبارتند از: ۱- نور حق ظاهر بود ان

در ولی نیک بین باشی اگر اهل دلی ۲- آن ولی حق چو پیدا شد ز دور از سر و پایش همی میتافت نور ۳- هر دو بحری آشنا آموخته هر دو جان بی‌دوختن بر دوخته ۴- گفت معشوقم تو بودستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان ۵- ای لقای تو بودستی نه آن مشکل از تو حل شود بی‌قیل و قال ۶- ترجمان هر چه ما را در دل است دستگیر هر که پایش در گل است بهمین جهت بوده است که گردیدن‌های روحی اغلب تحت تربیت آن مریبان والامقام صورت گرفته است که باصطلاح مولوی دیدارش جواب هر سوال بوده است و بقول سعدی: گفته بودم چو بیائی غم دل با تو بگویم چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیائی البته ما میدانیم که هضم این مطلب برای کسانی که غوطه‌ور در محسوسات و شهوات بوده و از فعالیت‌های والای عقلانی برکنارند و از عظمت‌های اخلاقی انسانی خود را محروم نموده‌اند، بسیار مشکل و در بعضی شرائط امکان‌ناپذیر است. ولی چه باک از اینکه کسانی هستند که هیچ استعداد و راز عالی را در عالم ارواح نمیتواند هضم کنند، با اینکه افراد کاروان شهودیون درباره واقیعات نه تنها اندک نیستند، بلکه چونان رگه‌های الماس گرانبها در میان انبوه زغال سنگ همواره عده فراوانی از آد

میزادگان را بخود جلب خواهند کرد، اگر چه غوطه‌وران در زغال سنگها از چنین رگه‌هایی بی‌اطلاع باشند، یا آنان را ببینند، ولی اهمیتی به آنان ندهند. شاید این جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام که در توصیف یک برادر روحانی در گذشته داده است، همین مطلب باشد که مورد بحث ما است. فرموده است: فان قال بدالقائلین و نفع غلیل السائلین. (اگر سخنی می‌گفت، گویندگان را چنان قانع مینمود که دیگر درباره‌ی آن موضوع سخنی نگویند و سخن وی سیراب کننده عطش سوال کنندگان بود). محتوای این جمله محتملا اینست که گفتار او چنانکه بجهت بازگو کردن حقیقت، گویندگان را از اظهار نظر باز میداشت، سوال کنندگان را اگر چه سخنانش بطور مستقیم متوجه سوالات آنان نبود، میتوانست بطور غیر مستقیم اشباع نماید. دخالت چگونگی وضع محیط و اجتماع در بروز سوالات و پاسخهای آنها از یک جهت میتوان مسائلی را که برای مردم مطرح میشوند، بر دو قسمت عمده تقسیم نمود: قسمت یکم، آن مسائلی است که بجهت عمومیت محتویاتی که دارند، بدون اختصاص به یک دوران و به یک محیط و اجتماع، برای همگان مطرح می‌باشند. مسائل علمی و فلسفی که بر مبنای اصول مشترک حواس و استعدادهای مغزی انسانی و جهانی که در آن

زندگی می‌کنند، مطرح میگردند، همه از این قسم مسائل میباشد و بهمین جهت است که این گونه مسائل در محدوده‌های اقلیمی و مکتبی و زمانی محدود نگشته، در همه زمانها و محیطها و اجتماعات در معرض بروز و قابل طرح برای همه انسانها میباشد. آیا انسان بجهت تعلیم و تربیت قابل رشد و تکامل است، برای همه انسانها قابلیت طرح شدن دارد. به این معنی که عوامل و انگیزه‌های بنیادین طرح اینگونه مسائل در همه دورانها و جوامع و محیطها بالقوه یا بالفعل وجود دارد. قسمت دوم- مسائل روبنائی و معلولی هستند که اگر چه با نظر به اصول زیربنائی و علل کلی آنها مانند قسمت یکم قابل طرح برای عموم میباشد، ولی خود آن مسائل در مجرای شرایط و مختصات زمانی یا محیطی و اجتماعی بوجود می‌آیند مانند مسائلی که زندگی ماشینی بوجود می‌آورد. اگر اصول زیربنائی و علل کلی زندگی ماشینی را در نظر بگیریم، خواهیم دید: مثلا اینکه آیا بشر طالب سرعت در انتقال از یک نقطه به نقطه دیگر هست یا نه؟ با نظر به نیاز به حرکتهای سریع و نتایج آن، همواره قابل طرح بوده و بطور طبیعی پاسخ مثبت داشته است، یا میبایست پاسخ مثبت به آن داده شود. اما خود این مساله که آیا قالب گیری شدن مغز و روان بشری اس

ت یا نه؟ سوالی است که با نظر به امکان محدود ساختن سیطره‌ی ماشین برای حفظ موجودیت انسان که ناشی از چگونگی کاربرد ماشین گشته است، در محیطها و مجتمعات ماشینی محض که طعم آنرا چشیده‌اند بطور جدی بروز مینماید. همچنین وقتی که در فرهنگهای مخصوص هر یک از مجتمعات بشری دقت میکنیم، میبینیم: آن فرهنگها از دو قسمت تشکیل یافته‌اند: قسمت یکم،

اصول مربوط به مختص فرهنگ گرائی است که در نهاد بشری وجود دارد و این اصول چنانکه گفتیم از عمومیت فراگیر برخوردار است. قسمت دوم، خصوصیات و نمودها و عناصر روئانی فرهنگ است که هر یک از آنها مسائل خاصی را برای خود بوجود آورد. این مطلب که متذکر شدیم قابل تردید نیست. یکی از نتایج مهمی که میتوان از این مطلب گرفت، اینست که بیماری و سلامت وضع یک محیط و اجتماع میتواند در بوجود آوردن سوالات مخصوص بخود موثر بوده باشد. در آن هنگام که محیط بر مبنای اصل لذت ساخته شده و اصول جاریه در جو مجتمع مستند به اصل (هر چه لذت بیشتر، زندگی بهتر) بوده باشد، قطعی است که عمده مسائل بر محور لذت خواهد گشت و در نتیجه سوالات مطروحه مربوط بمسائل همین محور خواهد بود. همچنین اگر وضع محیط برای سودجویی پی ریزی شده باشد و اص

ول جاریه در جو مجتمع به (اصالت منفعت) مستند باشد، قطعی است که عمده مسائل بر محور اصالت منفعت خواهد گشت و طبیعتا سوالات مطروحه مناسب با همان مسائل خواهد بود. در اینگونه محیطها و جوامع پاسخ سوالات مطروحه بطوریکه مقبول تلقی شود باید بمقتضای همان پدیده حاکم بر جو محیط و مجتمع (مثلا لذت یا سود پرستی) اراده شود، و در غیر اینصورت، یعنی اگر پاسخگو انسانی باشد که از بیماری جو چنان محیط و مجتمع آگاه بوده و شرافت انسانیش وجدان او را تحریک کند و بخواهد بوجهی سوالات را بجهت تباهی مسائل پذیرفته شده در لذت محوری یا سودمحوری طرح کند، از دیدگاه توده چشمگیر مردم، جاهل و مردود شمرده خواهد شد. ولی یکی از الطاف عالیه درباره انسانها این بوده است که بمقتضای: و لكل قوم هاد. (برای هر قومی هدایت کننده‌ای وجود دارد.) همواره مسائل عالی انسانیت را در درون گروهی از مردم اگر چه در اقلیت اسفناکی هم بوده باشند، حتی اگر چه بوسیله یک فرد هم بوده باشد، تحریک نموده و علامت سوال را بطور رسمی یا غیر رسمی، مستقیم یا غیر مستقیم در مقابل چشمان مردم آگاه قرار میدهد. اگر این لطف بزرگ خداوندی نبود، معلوم نیست که امروزه سرنوشت بشری با حاکمیت تفکرات اپیکور

و اپیکوریان و ماکیاولی و ماکیاولی و هابس و هابسیان و چنگیز و چنگیزیان چه میشد و بکجا می‌انجامد! داستان بسیار لطیف و آموزنده‌ی بازی دلقک با امیر ترمذ را بیاد بیاوریم که چگونه دلقک نتوانست حق گوئی خود را خاموش کند و بالاخره در زیر نمذ و لحاف (شه شه) می‌گفت - شاه با دلقک همی شطرنج باخت مات کردش زود خشم شه بتاخت گفت شه شه وان شه کبر آورش یک یک آن شطرنج می‌زد بر سرش که بگیر اینک شهت ای قلبان صبر کرد و گفت دلقک الامان دست دیگر باختن فرمود میر او چنان لرزان که عور از مهریر باخت دست دیگر و شه مات شد وقت شه شه گفتن و میقات شد برجهید آن دلقک و در کنج رفت شش نمذ بر خود فکند از بیم تفت زیر بالشها و زیر شش نمذ خفت پنهان تا زخمش شه رهد گفت شه هی چه کردی چیست این گفت شه شه، شه شه، ای شاه گزین کی توان حق گفت جز زیر لحاف با چو تو خشم آور آتش سجاف ای تو مات و من ز زخم شاه مات می‌زنم شه شه ز زیر رختها گاهی اضطرابات و تشویشهای حاکم بر فضای محیط و اجتماع، توانائی طرح سوال را از سوال کنندگان حق جو و قدرت پاسخ را از انسانهای شایسته پاسخگوئی سلب مینماید. امیرالمومنین علیه‌السلام در این

مورد میفرماید: و لو قد فقد تمونی و نزلت بکم کراهه الامور و حواذب الخطوب لاطرق کثیر من السائلین و فشل کثیر من المسولین. (و اگر مرا گم کردید (یعنی رخت از میان شما برستم) و امور ناگوار و ناخواسته بر شما فرود آمدند و شدیدترین حوادث بر سر شما تاختن گرفتند، عده فراوانی از سوال کنندگان سر بیائین خواهند انداخت و جمع کثیری از مسولین در پاسخ سوالها شکست خواهند خورد). و لا تنقادوا لاهوائکم، فان النازل بهذا المنزل نازل بشفا جرف هار، ینقل الردی علی ظهره من موضع الی موضع لرای یحدته بعد رای یرید ان یلصق مالا یلتصق و یقرب یتقارب (و مطیع هواهای خود نباشید، زیرا کسیکه بچنین موقعیتی سقوط کند، به لبه‌ی رودخانه‌ای افتاده که سیل آنرا برده است. چنین شخصی هلاکت خود را بجهت رایی که پس از رایی بوجود می‌آورد، از محلی به محل دیگر منتقل میسازد. (آن نابخرد با آن حرکات نابخردانه) میخواهد بچسباند آنچه را که نمی‌چسبد و نزدیک کند آن

چه را که نزدیک نخواهد گشت). یکی از اساسی‌ترین مختص هوی پرستی بار کردن هلاکت بر دوش و منتقل کردن آن از موقعیتی بموقعیتی دیگر است. پیروی از هوی یعنی گسیختن از همه اصول و قوانین تنظیم کننده (حیات معقول) برای وصل به یک لذت طبیعی محدود یا برای یک لذتی خیالی که شامل جاه و مقام و شهرت پرستی و غیرذلک می‌باشد- بر خیالی صلحشان و جنگشان بر خیالی نامشان و ننگشان و شانه خالی کردن از هر اصل و قانونی اگر چه بی‌اهمیت جلوه نماید و گسیختن از هر اصل و قانونی اگر چه بنظر ناچیز نماید، در حقیقت گسیختن رشته‌ای از (حیات معقول) است، و با گسیخته شدن هر یک رشته از (حیات معقول) مرگی و هلاکتی است که هیچ چیزی نمیتواند جلوی آنرا بگیرد. در نتیجه همانطور که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر میفرماید، چنین شخصی در هر موقعیتی هلاکتی مخصوص به آن موقعیت دارد. هر رایی که ابراز می‌کند، هلاکتی برای او به ارمغان می‌آورد. پس چنین شخصی تمامی طول زندگی خود را بار هلاکت می‌کشد، چنانکه آن بیماری که مرض او علاج ندارد، همه‌ی اوقات زندگی، تابوت مرگ خود را بنام کالبد بدوش می‌کشد. با اینحال او در میان زندگان نفس می‌کشد و یکی از زندگان محسوب میشود و طبیعی است که چنانکه خود او برای تنفس و حرکت و احساس به تبعیت جبری از مقداری اصول و قوانین مربوط به زندگی ملزم است، همچنین بجهت ارتباطی که با مردم جامعه دارد، مجبور است از اصول و قوانین زندگی اجتماعی بط

ور جبری پیروی نماید. این دو موقعیت الزامی جبری موجب میشود که او هم مانند دیگران در امور دخالت کند، رای بدهد، اظهار نظر نماید، تعهد ببندد، در امر تولید با توزیع شرکت کند، ولی بدانجهت که انقیاد از هوی می‌کند، یعنی فقط هوی است که انگیزه‌ها و علل زندگی او را تشکیل میدهد، لذا در هیچ یک از شوون زندگی فردی و اجتماعی اصلی و قانونی برای او اصالت نداشته و تبعیت از آنها را لازم نمیداند، ولی از آنطرف همانطور که اشاره کردیم مجبور است برای اداره شوون زندگی خود در واقعیات جاریه شرکت کند، یعنی همانگونه که امیرالمومنین علیه‌السلام میفرماید اموری را به یکدیگر بچسباند و اموری را به یکدیگر نزدیک کند، هوی پرستی و بی‌اعتنائی که به اصل و قانون در صورتیکه بجهت دارد، هیچیک از اقداماتش منطقی نخواهد بود. فالله الله، ان تشکوا الی من لا یشکی شجوکم، و لا ینقض برایه ما قد ابراهیم لکم (خدا را، خدا را در نظر بگیرید از اینکه شکایت پیش کسی ببرید که نتواند اندوه از شما زائل کند و نتواند با رای خود چیزی را بشکند که برای شما محکم گشته است). درد و رنج خود را برای کسی بازگو نکنید که کاری از وی ساخته شود. بدانجهت که امیرالمومنین علیه‌السلام برای

گوشزد کردن اهمیت اظهار درد و رنج لفظ جلاله‌ی الله را با تکرار فرموده است که پرهیزید از زبان به شکایت گشودن درباره درد و رنج در پیش با اهلان، معلوم میشود که این کار بسیار ناشایست است، زیرا ناله و شکوه از درد در نظر شخص نااهل از قدر و قیمت جان می‌کاهد و آن را ذلیل و پست میگرداند. مردم نااهل همواره در معرض این نابکارای هستند که بجای مرهم گذاشتن بر زخم مجروحین مادی و معنی و بجای تقلیل درد و رنج، زخم یا زخمهای دیگری بزنند و بر درد و رنج آدم غوطه‌ور در درد و رنج بیفزایند. احترام ذات و مراعات ارزش آن، بقدری بااهمیت است که علی بن ابیطالب علیه‌السلام آن درد آشنای بزرگ عالم انسانیت از مراجعه به نااهلان نهی فرموده و ضمناً دستور به تحمل درد میفرماید. حقیقتاً چه دردناک است زبان به شکوه گشودن به امید برطرف ساختن ناگواریها و تلخی‌های روزگاران در پیش کسانی که آشنائی با زجر و شکنجه ندارد و تلخی جایگزای مصیبت‌ها را نچشیده‌اند. دردناکتر از این، زبان شماتتی است که آن شخص بظاهر مورد استمداد به انسان دردمند باز کند و بجای نشان دادن مرهم و دوا و علاج، آن بینوای نیازمند به نوازش را مورد عتاب و خطاب هم قرار بدهد. خلاصه،

ارزش جان آدمی و احترام ذات او خیلی بالاتر از آن است که برای رفع درد و اندوه روی بکسی برده شود که نه جان را میشناسد و نه ارزش و احترام آن را. با درنظر گرفتن جملات بعدی، احتمال قوی میرود که نهی از رجوع و پناه بردن بکسانی که نمیتوانند یا نمیخواهند دردها و مشکلات ما را مرتفع بسازند، موکداً ناظر به زمامداران و صاحبان قدرت بطور عموم می‌باشد که آنان برای

جانها سراغ ندارند تا در طریق مرتفع ساختن دردها و مشکلات آنان قدمی بردارند. انه لیس علی الامام الا ما حمل من امر ربه: الابلاغ فی الموعظه، و الاجتهاد فی النصیحه، و الاحیاء للسنه و اقامه الحدود علی مستحقیا و اصدار السهمان علی اهلها (حقیقت اینست که بر عهده شخص پیشوا چیزی نیست جز آنکه از امر خدا متحمل شده است: ابلاغ در مورد موعظه و نهایت کوشش در خیرخواهی و احیاء سنت و برپا داشتن حدود بر مستحقان آنان و اخراج و رساندن سهمها و نصیبها بصاحبانش). وظائف امام که باید در نهایت جدیت انها را انجام بدهد و مقام علمی ائمه معصومین علیهم السلام نخست امیرالمومنین علیه السلام اصلی را مطرح میفرماید که فوق العاده با اهمیت است. آن اصل عبارتست از الهی بودن وظایفی که بر عهده امام (پیشوا) است

. یعنی همه آن وظائف که باید امام انجام بدهد باید مستند به خدا باشد یا از طریق قرآن یا از طریق سماع از رسول خدا که شایسته گیرندگی وحی خداوندی است، یا از راه تحدیث و الهام و ارتباط با واقعیات که در نتیجه صفای درونی ناشی از تادب به آداب الله و تخلق به اخلاق الله به وجود می آید. و بدیهی است که غیر از ائمه معصومین هیچ یک از علما به این درجه اعلا نمی رسند اگر چه بالاترین مقام علمی روزگار خود را دارا بوده باشد. به همین جهت است که در عالم تشیع، همه احکام مستند میشود بر طرق الهی بدون دخالت نظر و اجتهاد از ائمه علیهم السلام این وظائف الهی متعدد و متنوع است و امیرالمومنین علیه السلام در این خطبه پنج وظیفه را بیان فرموده است: ۱- ابلاغ در موعظه. معنای ابلاغ در موعظه اینست که پند و اندرز با همه شرایطش تبلیغ شود و کمترین ابهامی نه برای گوینده داشته باشد نه برای شنونده. موقعیت برای وعظ مناسب باشد. حال مغزی و روانی شنونده مساعد و آماده پذیرش بوده باشد. گوینده به گفته خود ایمان داشته باشد و آنرا از روی صدق و خلوص ابراز نماید. گوینده خود را اولین و آگاهترین شنونده محسوب بدارد. واقعیت مطالب ابراز شده چنان صورت بگیرد که گوئی س

اعتی بعد، بزرگترین متخصصان آن مطالب او را محاکمه خواهند کرد. بطور کلی تردقت در مطالبی که ابراز میشود باید با اهمیت تلقی شود، زیرا قطعی است هر حرفی که از دهان خارج شده است، بر مبنای نیت و کاری که روی آن انجام گرفته است مورد مواخذه قرار خواهد گرفت. ۲- نهایت کوشش در خیرخواهی. با نظر به قاعده ثابت ((آنچه را که به خود میپسندی بدیگران بیسند و آنچه را که به خود نمیپسندی بدیگران نپسند))، این حقیقت روشن شده است که منهای انسانها شبیه به دریائی است که قطره‌های آن وصل به یکدیگرند، و چنانکه کمترین حرکت در جزئی از دریا بشود در همه اجزاء آن موثر است، همچنین هر حادثه‌ای که به یک انسان وارد میشود، بهمهم انسانها وارد گشته است. یا حداقل ضربه درناک یا نوازش مفیدی که به یک انسان در حال ارتباط با یک فرد با یک جامعه وارد میشود، همان انسان وارد کننده نیز از آن ضربه یا نوازش متاثر خواهد گشت. بنابراین حقیقت، خیرخواهی درباره دیگران، از یک جهت خیرخواهی و خیراندیشی درباره خویشان است، چنانکه بدانندیشی و بدخواهی درباره دیگران در حقیقت بدانندیشی و بدخواهی درباره خویشان است. ۳- احیای سنت. مقصود از سنت، سنت پیامبر اکرم صلی علیه و آله است که

محتوایش ارائه صلاح و فساد حیات انسانها در دو بعد مادی و معنوی آن میباشد. سنت همانگونه که میدانیم دومین منبع اصیل اسلام است که تبعیت از آن بر هر مسلمانی واجب است. سنت چنانکه در مجلدات گذشته توضیح داده شده است، بر سه قسم عمده تقسیم میگردد: قول معصوم، فعل معصوم تقریر معصوم. و چون علوم ائمه معصومین علیهم السلام چنانکه در مبحث گذشته متذکر شدیم، مستند به قرآن و اتخاذ از پیامبر اکرم است، لذا سنت بمعنای عمومی آن شامل قول و فعل و تقریر ائمه معصومین علیهم السلام نیز میگردد. سنت به یک معنی مفسر و مبین کتاب آسمانی است که بدون آن نمیتوان از کتاب الله مجید بطور کامل استفاده نمود. کسانیکه گمان میکنند قرآن به تنهایی بازگو کننده همه عقائد و احکام و تکالیف بشری با وضوح کامل میباشد و نیازی به سنت وجود ندارد، قطعاً یا از اسلام اطلاع صحیح ندارند و یا غرض ورزی مینمایند، زیرا همه میدانیم که خصوصیات عقائد و احکام و تکالیف و کلیات در قرآن مجید نیامده است و یقینی است که عقول معمولی هم از بیان و یا فهم آنها ناتوان است. اگر سنت از

منابع اسلامی حذف شود، فقط کلیات عقائد و احکام و تکالیف و کلیات اخلاق سازنده و داستانها برای عبرتگیری میماند که در قرآن مجید آمده است و مقداری قضایای کلی عقلی که وافی به بیان خصوصیات و توضیح و تفسیر همه‌ی عقائد و احکام و تکالیف اسلامی نمیباشند. گاهی از برخی ساده‌لوحان که در مسیر معرفت و اسلام‌شناسی قدمهای نخستین را برمیدارند، شنیده میشود که قرآن برای ما کافی است، لذا احتیاجی به اخبار و احادیث نداریم! همانطور که در بالا اشاره کردیم، این ساده‌لوحان نه از اسلام اطلاعی کامل دارند و نه از منابع آن که عبارتست از قرآن و سنت و اجماع و عقل. این ساده‌لوحان شنیده‌اند که باید قدم تازه‌ای برداشت و چیز جدیدی گفت و از قید تقلید رها گشت، ولی نمیدانند که در مقابل تغییرات و دگرگونیهای که تحقیقات و نظرات و سخنانی جدیدتر را ایجاب میکند، صدها قضایای ثابت وجود دارد که بدون آنها نه علمی وجود دارد و نه نظمی برای زندگی در ابعاد مادی و روحی آن. اصلا چه کسی می‌تواند بدون شناخت و پذیرش قوانین کلی در هر جهان برونی (آفاقی) و درونی (انفسی) کمترین تغییر و حادثه در دو جهان مزبور را تفسیر نماید؟! بنابراین، معنای اینکه ما هر لحظه باید عقیده و سخن تازه‌ای داشته باشیم، در حقیقت جز این نیست که گوینده می‌گوید: ما هیچ چیز ثابت و کلی در عالم هستی نداریم!

بهر حال، با نظر دقیق به آنچه که هدف از نزول آیات مقدس قرآنی است و با توجه کافی در معنای سنت و راهنمایی‌های آن، ثابت میشود که سنت در حقیقت توضیح دهنده و تفسیر کننده قرآن مجید است. از اینجا است که میتوان به اهمیت آن حدیث معتبر که هر دو گروه شیعه و سنی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند، پی برد: انی تارک فیکم الثقلین: کتاب الله و عترتی. (من در میان شما دو امانت سنگین (بزرگ) گذاشتم: یکی کتاب آسمانی (قرآن) است و دیگری عترتم.) این عترت است که تفسیر سنت و توجه کتاب الله را بعهدہ دارد، و اگر با وجود قرآن، به چیز دیگری نیازی نبود، این حدیث بسیار پرمعروف، بی‌معنی بود. چنانکه اگر کتاب الله (قرآن) کافی بود و همگان می‌توانستند در همه احوال و شرایط و در همه موارد از آن استفاده کنند، این همه اجتهاد و تفقه که تاریخ شیعه و سنی را پر کرده است، بوجود نمی‌آمد. و حتی کسانی که حدیث ثقلین را نقل نکرده‌اند، با عباراتی مختلف ضرورت اجرای سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را نقل کرده و آنرا قاطعانه مورد عمل قرار داده‌اند. ۴- اقامه‌ی حدود بر مستحقان آنها. اجرای حدود بر همه کسانی که مشمول حد می‌باشند بدون تفاوت میان افراد

، مانند قرار دادن همه مردم بطور مساوی در برابر حقوق، از اساسی‌ترین تکالیف الهی بر عهده پیشوای جامعه مسلمین است. با کمال صراحت میتوان گفت: دو موضوع فوق از بااهمیت‌ترین عوامل ضامن نظم زندگی مردم و امنیت حیاتی آنان بوده و تساوی مردم در برابر حقوق، موجب احساس شرف و حیثیت ذاتی در همه افراد بدون تبعیض است. ۵- اخراج سهمها و رساندن آنها به صاحبانش. این تکلیف الهی که بر عهده رهبر جامعه است، برطرف کننده اساسی‌ترین نیاز زندگی انسانی است که عبارتست از معیشت مادی او. مسائل مربوط به اهمیت بعد اقتصادی انسانها در مجلدات گذشته مخصوصا در مجلد چهارم در انواعی گوناگون از مطالب مطرح شده است، مراجعه فرمایند. فبادروا العلم من قبل تصویح نبته، و من قبل ان تشغلوا بانفسکم عن مستثار العلم من عند اهله (ای مردم، پیشدستی کنید برای گرفتن علم پیش از آنکه رویدنی آن بخشکد و پیش از آنکه از استفاده علمی از دارندگان علم منصرف و به غوطه خوردن در حوادث و فتنه‌ها شوید.) پیش از آنکه علم از رویدن باز بایستد و پیش از آنکه از ارتباط با منابع صحیح علم محروم گشته و بخویشتن مشغول شوید، به فراگیری علم پیشدستی کنید. احتمال می‌رود که منظور امیرالمومنین ع

لیه‌السلام از خشکیدن درخت یا ریشه یا شاخه علم، موجودیت هر فردی از انسان باشد، به این معنی که موجودیت آدمی چنان نیست که در همه دورانهای زندگی و مخصوصا پس از ورود به کهنسالی آماده فراگیری علم بوده باشد. جمله‌ای بسیار معروف است که میگوید: لکل شیء آفه و للعلم آفات. (برای هر چیز آفتی است و برای علم آفاتی.) عوامل خشکیدن نهر علم در مغز و عوامل افسردگی دیگر ابعاد انسانی که مانع از جریان و رویدن علم باشد بسیار فراوان است. لذا (بقول حافظ:)) (فرصتی دان که ز لب تا بدهان اینهمه نیست)) و اگر منظور از علم، دانش‌های تحقیقی و جوشنده، از منابع مغزی و روانی خود انسان بوده باشد، نه

اندوخته‌های تقلیدی (در موضوعات تحقیقی)، پیشدستی و غنیمت شمردن فرصت برای بدست آوردن آن، چنان ضرورتی دارد که پیشدستی برای بدست آوردن حیاتی‌ترین عامل حیات. اینگونه علوم همان نفحات ربانی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دستور به غنیمت شمردن آنها فرموده است: الا ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها گفت پیغمبر که نفحتهای حق اندرین ایام می‌آرد سبق گوش و هوش دارید این اوقات را در ربائید این چنین نفحات را نفحه‌ای آمد شما

را دید و رفت هر که را میخواست جان بخشید و رفت نفحه دیگر رسید آگاه باش تا ازین هم وانمانی خواهی تا ش مخصوصا عشق به واقع‌یابی با نظر به برتر بودن آن از سوداگریهای مال و جاه و مقام، پیش از اینکه عشق‌ها و علاقه‌ها در معرض افسردگی و فروکش کردن است، تا آنگاه که در اعماق جان نفوذ کند و مفسر هدف و فلسفه زندگی تلقی شود. در این صورت است که خشکیدن، راهی به ریشه و شاخه و به چشمه‌سار علم نخواهد داشت، زیرا وصل به دریای بیکران علم الهی است. قطره‌ی دانش که بخشیدی ز پیش متصل گردان به دریا‌های خویش و مسالت مینمایم که: قطره علم است اندر جان من و ارهانش از هوی وز خاک تن احتمال دیگری می‌رود که منظور، خشکیدن ریشه‌ها یا ساقه‌ها و شاخه‌ها و یا چشمه‌سارهای علم در امتداد تاریخ باشد، یعنی پیشدستی کنید به فراگیری علوم مفید بحال انسانها، پیش از آنکه جریان علم به رکود گردد. بیائید در این جریان اسفانگیز دقت لازم را داشته باشیم که مدتها طولانی است که سودجویان و قدرت پرستان بدنبال شناخت و استعمار مطلق از طبیعت برای تحصیل منافع و سلطه‌گری بر انسانها، به تکاپو افتاده و خود انسان را رها ساخته‌اند، بطوریکه گوئی اصلا انسانی در این

کره خاکی وجود نداشته و ندارد! و بهترین دلیل این ادعا کتابهای فراوانی است که پیرامون همین موضوع مانند انسان موجود ناشناخته در متمدن‌ترین کشورها (با اصطلاح) نوشته و منتشر شده و با استقبال بسیار گرم خوانندگان روبرو شده است. در نتیجه رهاسازی انسان بحال خود بلکه تحریک او به رها شدن از اصول و معانی و غرق شدن در مصرف، علوم انسانی هم که بازگو کننده مسائل عالی ((انسان آنچه‌انکه هست)) و ((انسان آنچه‌انکه باید)) است، رو به تنزل و پژمردگی و بالاخره رو به خشکیدن رفته است. شگفت آور اینست که عده‌ای از طلایه‌داران رکود علم، قیافه‌ای فریبنده با مشخصات علمی بخود گرفته، مفیدترین بلکه ضروری‌ترین دانستنیهای انسانی را متهم به فلسفه و مخصوصا نوع متافیزیک آن نموده و آنها را از دیدگاه تشنگان معرفت، ناپدید می‌سازند!! این مدعیان نه معنای علم را میدانند و نه اطلاعی از فلسفه و حکمت دارند و نه بینشی درباره دو عالم فیزیک و متافیزیک. در یک جلسه‌ای که برای بزرگداشت یکی از صاحب‌نظران دانش روانپزشکی و روانشناسی در تهران در سالن بیمارستان روزبه تشکیل یافته بود و عده زیادی از اساتید این دو عالم آمده بودند، پس از تعظیم و بیان ضرورت علم و بررسی‌های علم

ی در واقع‌یابی که حتی بنظر بعضی از اساتید حاضر در همان جلسه، اینجانب در بیان مزبور و تمجید از مقام علم و عالم افراط کرده بودم، با کمال احترام بمقام شامخ علم و عالم گفتم: آقایان اساتید، بعضی از فضای معاصر نقل کرده‌اند که تاکنون در حدود شصت دلیل برای تجرد نفس از طرف دانشمندان و فلاسفه اقامه شده است که اینجانب امروزه چهارده دلیل از آنها را بطور مختصر در این سخنرانی مطرح خواهم کرد. آیا برای یک دانشمند، موضوعی که نقطه مرکزی همه تفکرات و تحقیقات او است (نفس، روان، خود، من، شخصیت) که منظور همان مدیر درونی است، نباید بطور همه جانبه مورد بررسی قرار بگیرد و آیا نباید شصت دلیل برای اثبات تجرد نفس را یکایک با تحقیق و دقت کامل مورد بررسی قرار بدهد؟! اگر کسی بگوید: من حقیقتی بعنوان نفس مجرد در درون انسانها سراغ ندارم آیا نباید از عهده ابطال شصت دلیل بطور کامل برآید؟ چه دستور سازنده‌ایست که امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده‌اند: پیش از آنکه علم از روئیدن باز بایستد، برای فراگیری آن پیشدستی کنید. تاکنون دو احتمال در تفسیر این جمله متذکر شدیم و مطالعه کننده محترم میتواند معانی دیگری را هم برای جمله‌ی مزبور در نظر بگیرد. و انهو

ا عن المنکر و تناهوا عنه، فانما امرتم بالنهی بعد التناهی (و مردم را از کارهای زشت نهی کنید و خود نیز از آن دور شوید، زیرا جز این نیست که شما مامور شده‌اید به نهی کردن مردم، پس از آنکه خود از ارتکاب امور زشت اجتناب کنید.) پیکان به جا کند

آنگاه بر نشان پند و اندرز دروغگویان درباره‌ی قبائح دروغگوئی!! و داد و بیداد میگساران پیرامون زشتی‌های شرابخوری!! حماسه‌سرائی سربازی که از روی تقصیر در جبهه از دشمن شکست خورده است، درباره شجاعت و دفاع از میهن!! سخنوری بسیار فصیح درباره مضرات مواد مخدر، با اعتیاد و ارتکاب به آنها!! اشتغال به راهزنی ارواح ساده‌لوحان بوسیله بیان مفاسد راهزنی!! سخن گفتن مرتکب مداحی دروغین حتی مانند سبحان بن وائل درباره وقاحت مداحی و چاپلوسی!! و تادیب مردم جامعه با اشعاری مانند اشعار ابوالعلائی معری برای اجتناب از تناقص گوئی و ارتکاب آن!! و نهی کردن مردم از فرو رفتن در گل بسیار چسبان عشق مجازی با فرو رفتن در آن!! همان مقدار مسخره و بی‌اثر است که عقرب و مار افعی جانوران را دور خود جمع کنند و درباره مضرات نیش زدن افاضه فرمایند!! ما هرگز نباید علت این را که چرا کتابهای اخلاقی بقدر دیگر نوشته‌ها در انس آنها اثر بوجود نمی‌آورند، بگردن خود آن کتابها بیندازیم. کتاب، کتاب است و ممکن است دارای عالیتین محتویات بوده باشد. آنچه که باید مورد دقت واقع شود، اینست که گوینده کیست و نویسنده کدام است؟ ممکن است شما بگوئید: این قاعده ثابت شده است که: انظر الی ما قال لالی من قال. (بنگر به آنچه که گفته است نه به کسی که آنرا گفته است.) آری، این قاعده صحیح است ولی درباره‌ی واقعیاتی است که شخصیت گوینده تأثیری در آنها نداشته باشد، و اما در آن واقعیات که عمل و عدم عمل گوینده در آنها موثر باشد، قطعی است که مرتکب یک زشتی نمیتواند مردم را از آن زشتی دور بسازد، مگر اینکه فرد یا جامعه‌ای که مضرات کار زشتی را از یک انسان مرتکب زشتی‌ها میشوند، آن قدرت فرهنگی را داشته باشد که بتواند شخصیت را از سخنش تفکیک نماید. ولی چنین افراد و جامعه‌ای بقدری در اقلیت‌اند که نمیتوانند ملاک قاعده بوده باشند.

خطبه ۱۰۵- وصف پیامبر و بیان دلاوری

[صفحه ۲۷۵]

تفسیر عمومی خطبه صد و ششم الحمد لله الذی شرع الاسلام فسهل شرائعه لمن ورده، و اغز ارکانه علی من غالبه (سپاس مر خدای را است که شرع اسلام را بنا نهاد و قوانین آن را برای کسیکه بر آن وارد شود، و ارکان اسلام را در برابر کسیکه در صدد غلبه بر آن برآید عزیز (شکست ناپذیر) ساخت.) اسلام آن دین جاودانی است که همه قوانینش قابل پذیرش و عمل و ارکانش محکمتر و با عظمتتر از آن است که دست تخریب ویرانگران به آن برسد. همه‌ی منابع چهارگانه اسلام (قرآن، سنت، عقل و اجماع) با کمال صراحت و قاطعیت- تکلیف مالا یطاق. (تکلیف مافوق طاقت.) را از انسانها نفی کرده‌اند. قرآن مجید با بیانات مختلفی این اصل را که مبنای اسلام بر سهولت و حد مقدور استوار است، گوشزد فرموده است از آنجمله: لا یكلف الله نفسا الا وسعها. (خداوند هیچ کسی را بجز در حد مقدورش مکلف نمیسازد.) لا نکلف نفسا الا وسعها. (ما مکلف نمیسازیم کسی را مگر در حد مقدورش.) این مضمون در سوره الاعراف آیه ۴۲ و المومنون آیه ۶۲ و الطلاق آیه ۷ و البقره آیه ۲۳۳ نیز آمده است. ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج. (خداوند نمیخواهد برای شما تکلیف موجب مشقت مقرر بدارد.) و ما جعل عل

یکم فی دین من حرج. (و خداوند برای شما در دین مشقتی قرار نداده است.) این مضمون در موارد مخصوصی از آیات قرآنی نیز آمده است مانند: لیس علی الاعمی حرج. (نیست برای نابینا مشقتی.) و بدانجهت که علت عدم جعل، فوق طاقت بودن تکلیف است، لذا میتوان گفت آیات مزبوره در حقیقت بیان یک یا چند مصداق حکم کلی می‌باشد. اما دلالت سنت بر سهولت شریعت اسلام، بجهت روایاتی است متعدد و معتبر به این مضمون که: ان شریعتنا سهله سمحه. (شریعت ما سهل و آسان است.) در باب اقتصاد در عبادت این روایت را محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی از محمد بن سنان از ابی‌الجارود از ابوجعفر (امام محمد باقر) علیه‌السلام نقل کرده است که: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ان هذا الدین متین فاوغلوا فیه برفق و لا تکرهوا عباد الله الی عباد الله فتکونوا کالراکب المنبت الذی لا سفرا قطع و لا ظهرا ابقی. (رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: این

دین (اسلام) دینی است متین، پس با نرمی و مدارا در آن داخل شوید و عبادت خداوندی را به بندگانش مورد اکراه ننمایید که مانند سواری عجول و سختگیر باشید که نه سفری پیمود و نه پستی سالم برای مرکب گذاشت. علی ابن ابراهیم از پدرش و محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان و همی این راویان از ابن ابی عمیر از حفص بن البختری از ابوعبدالله امام جعفر بن محمد صادق علیهما السلام نقل کرده است که آن حضرت فرمود: لا- تکرهوا الی انفسکم العباده. (عبادت را برای خودتان کراهت بار ننمایید). در این مضمون احادیث در منابع معتبر بطور فراوان آمده است. همچنین آن امور مباح (جائز) برای انسان که موجب ضرر و حرج بر دیگران باشد، از دیدگاه روایات و فقه اسلامی ممنوع است چنانکه در روایت بسیار معروف لا ضرر و لا ضرار از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آمده است این روایت را بترتیب نقل محقق بزرگ مرحوم شیخ مرتضی انصاری رحمه الله علیه نقل میکنیم: منها ما اشتهر عنه صلی الله علیه و آله فی قضیه سمره بن جندب و قد روی بالفاظ مختلفه. ففی موثقه زراره عن ابی جعفر علیه السلام ان سمره بن جندب کان له عذق فی حایط لرجل من الانصار و کان منزل الانصاری بیاب البستان و کان یمر الی نخلته و لا- یستاذن، فکلمه الانصاری ان یستاذن اذا جاء، فابی سمره فجاء الانصاری الی رسول الله صلی الله علیه و آله فشکی الیه و خبره بالخبر فارسل الیه رسول الله صلی الله علیه و آله و خبره بقول الانصاری و ما

شکاه و قال اذا اردت الدخول فاستاذن، فلما ابی ساومه حتی بلغ به من الثمن له ماشاء الله فابی ان یبیه، فقال لک بها عذق فی الجنه فابی ان یقبل، فقال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم اذهب فاقلعها و ارم بها الیه فانه لا ضرر و لا ضرار و فی روایه الحذاء من ابی جعفر علیه السلام نحو ذلك الا انه قال لسمره بعد الامتناع: ما اراک یا سمره الا مضارا، اذهب یا فلان فاقلعها و ارم بها وجهه. (از آن روایاتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مشهور شده است روایتی است که در داستان سمره بن جندب آمده است. این روایت با الفاظ مختلف نقل شده است. در موثقه‌ی زراره از ابوجعفر (امام محمدباقر) علیه السلام آمده است که سمره بن جندب درخت خرمائی در باغ مردی از انصار داشت و خانه‌ی مرد انصاری نزدیک در باغ بود. سمره وقتی که بطرف نخل خود میرفت از آن مرد انصاری اجازه نمیگرفت. مرد انصاری با سمره در این باره گفتگو کرد و از وی خواست موقعی که می‌آید، اجازه بگیرد. سمره امتناع کرد. مرد انصاری نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آمد و از دست سمره به او شکایت نمود و داستان را عرض کرد. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم کسی را نزد سمره فرستاد و خبر و ش

کایت مرد انصاری را از دست وی متذکر شد و فرمود: وقتیکه خواستی بیاغ وارد شوی از انصاری اجازه بگیر. وقتیکه سمره امتناع کرد، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم درخت خرما یا شاخه‌ی پرشکوفه درخت خرمای او را در معرض فروش به مرد انصاری قرار داد و قیمت آنرا تدریجا خیلی بالا برد. سمره از فروش امتناع ورزید، پیامبر فرمود: (چشم از این درخت یا شاخه بیوش) عوض آنرا در بهشت دریافت کن. باز سمره از قبول پیشنهاد آن حضرت امتناع نمود. در این هنگام رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به مرد انصاری فرمود: برو آن درخت یا شاخه را بکن و بسوی او بینداز، زیرا (در دین اسلام) ضرر و ضرار نیست. و در روایت حذاء از ابوجعفر علیه السلام نظیر مطالب فوق آمده، جز اینکه این جمله اضافی وجود دارد که پس از آنکه سمره از اجازه گرفتن امتناع ورزید، پیامبر اکرم فرمود: ای سمره، نمی‌بینم ترا مگر اینکه میخواهی ضرر به غیر وارد کنی، برو ای فلان (مرد انصاری) آن درخت یا شاخه را بکن و آنرا به روی سمره بینداز. در مواردی دیگر این قانون صریحا گوشزد شده است، مانند شفعه که در آخر روایت مربوط به آن (روایت عقبه بن خالد از امام صادق علیه السلام) همین جمله: لا ضرر و لا ضرر

رار آمده است. درباره قاعده لا ضرر و لا ضرار از رساله‌های متعددی نوشته شده است از آنجمله رساله در قاعده لا ضرر از محقق عالمی مقام شریعت اصفهانی و قاعده لا ضرر از مرحوم محقق عالیقدر میرزا محمدحسن غروی نائینی بقلم محقق بزرگوار آقا شیخ موسی خوانساری و از آنجمله رساله‌ایست که در کتاب منابع فقه از اینجانب چاپ شده است الضرورات تبیح المحظورات. (ضرورتها، ممنوعات را مجاز مینماید). نیز حکم مزبور را اثبات میکند. البته این قواعد (لا ضرر، لا جرح، اباحه‌ی ممنوعات در موقع

ضرورتها) تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند که در کتب فقهی مورد تذکر قرار می‌گیرد. اما دلالت عقل، بدانجهت که عقل یکی از دلائل چهارگانه احکام و تکالیف اسلامی است، حکم آن در این مورد بسیار بااهمیت است. در مباحث اصول و فقه به اتفاق آراء همه صاحب‌نظران، قدرت، شرط عموم تکلیف است و آنان تصریح می‌کنند که این شرط، شرط عقلی است، نه قابل تخصیص است و نه قابل انتفاء. و میتوان این توضیح را اضافه کرد که قبح تکلیف به فوق قدرت در آن درجه از بداهت است که نیازی به بحث و اثبات ندارد. اما اجماع، همین مقدار برای ثبوت اجماع کافیت که بدانیم هر سه منبع معتبر اسلامی قرآن و سنت و عقل) در

اثبات مشروط بودن تکلیف به قدرت، از دیدگاه همه‌ی اصولیون و فقهاء قطعی بوده و جای هیچگونه تردیدی نیست. اگر چه اینگونه اجماع‌هایی که مستند به مدارک آشکار و قابل مشاهده همه میباشند، حجیت تعبدی اصطلاحی ندارند، ولی مانند اجماع عقلاء بر یک امر است که ذاتا مورد اهمیت در کاشفیت میباشد. امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر میفرماید: ارکان این دین مقدس را در برابر کسانی که بخواهند با آن مبارزه برخیزند، عزیز و محکم و غیر قابل شکست قرار داده است. شاید بتوان گفت: دین اسلام از آغاز ظهورش همواره با معارضه‌ها و مبارزه‌هایی کوچک و بزرگ و بدعت‌گزارها و مکتب‌بافیهای گوناگون مواجه بوده است و اگر با یک نظر دقیق این جریان را پیگیری کنیم، خواهیم دید که هیچ برهه‌ای از زمان نبوده است که اسلام با خصمی روبرو نشده باشد. با اینحال، سهولت و خرد پسندانه و فطری بودن مصالح و مفاسد مادی و معنوی انسانها مقرر شده است، ضامن دفاع نیرومند و جدی اسلام از خود بوده و عامل گسترش آن در گذرگاه تاریخ گشته است. در قرون و اعصار گذشته گاهی مدعیان دروغین نبوت و گاهی مدعیان ناآگاه علم پرستی و گاهی شهرت پرستانی که برای بدست آوردن شهرت (که پست‌ترین درج

ه زبونی آدمی است) حاضرند حتی وجود خود را هم منکر شوند و گاهی کسانی که از روی حسادت یا ناآگاهی نمیتوانند عظمت پیشوایان الهی را هضم کنند و یا نیروی شهوت و مقام پرستی بر آنان چیره می‌باشد، در برابر اسلام عرض اندام نموده‌اند، ولی همه آن عرض اندامهای عریض و طویل از حد-الفیل، ما الفیل، و ما ادراک ما الفیل، له خرطوم طویل!! فیل، چه فیلی! تو چه میدانی فیل چیست! برای آن فیل خرطوم می‌است دراز!!! تجاوز نموده و در مقابل سوره مبارکه فیل که به تنهایی از نظر فصاحت الفاظ و بلاغت معنی در چند آیه محدود میتواند معجزه بودن قرآن را اثبات نماید بمنزله هیچ است. شاید شما قرآن را مکرر خوانده باشید، ولی یکبار هم با دقت همه جانبه در فرهنگ آن سرزمین که پیامبر در آن مبعوث شده و در آن دوران که آن بزرگوار رسالت خود را ابلاغ فرموده است، فقط بعنوان نمونه بسیار کوچک در این سوره کوچک بیندیشید-الم ترکیف فعل ربك باصحاب الفیل، الم يجعل کیدهم فی تضلیل. و ارسل علیهم طیرا ابابیل. ترمیم بحجاره من سجیل. فجعلهم کعصف ما کول. (آیا نمی‌بینی پروردگار تو چه کرد با اصحاب فیل؟ آیا حیله‌پردازی، آنان را در گمراهی قرار نداد؟ پروردگار تو پرنده ابابیل را بر آنان

فرستاد. سنگهایی از سجیل را بر آنان باریدند. پس آنان را مانند برگ خورد شده (یا جویده شده) محو نمود). آیا بی‌نظیر بودن و اعجاز این جملات باعظمت با کمترین آگاهی به لغت عربی و عظمت محتوای هر جمله مستقلا و عظمت مجموع جملات، قابل مقایسه با آن جملات از حیث لفظ و معنی اثبات نمیشود؟! آیا این جملات، قابل مقایسه با آن جملات فوق که گوینده برای خندانن مردم مغموم و مهموم آنها را بیان نموده است میباشد؟! اگر چه سرتاسر نهج‌البلاغه این فرزندان عزیز قرآن مانند خود قرآن روشنگر عقائد و اصول و احکام و تکالیف اسلامی است که هر خردمند آگاه میتواند با توجه لازم به آن دو، شکست ناپذیر بودن ارکان اسلام را بپذیرد، با این حال ما مقداری از ارکان اسلام را برای اثبات شکست ناپذیر بودن آن متذکر میشویم: ۱- آیا این رکن (اصل) شکست ناپذیر است که جهان هستی با این نظم و آیات روشن نمیتواند خود بخود بوجود آمده و ضامن جریان قانونی شگفت‌انگیز خود باشد، و اینکه با دقت در ماهیت و مختصات کائنات این جهان، هدف والائی در حرکت مجموعی آن مشاهده میشود، میتوان تردید کرد؟ نه هرگز، مگر اینکه بخواهیم برای اشباع حس خودخواهی در اشکال علم نمائی و آزاد اندیشی و

شجاعت و

دلیری، با کلماتی از قبیل: ماده است، ازلی، ابدی، ذاتی!! خود و دیگران را بفریبیم!! ۲- آیا این رکن (اصل) شکست ناپذیر است که چنین جهانی بدون خداوند خالق و حکیم و توانا محال است و اگر کسی بخواهد وجود آنرا انکار نماید، مجبور است به عدد مواد و صور و روابط آنها با یکدیگر در عرصه جهان هستی، خدایانی را تصور کند و اعتقاد به آنها پیدا نماید؟! یعنی یک خدا را رها کند و به خدایان بینهایت معتقد شود؟! ۳- آیا این رکن (اصل) شکست ناپذیر است که میگوید: این خدا باید دارای همه صفات کمال مانند علم، قدرت، عدل و اختیار ... بوده باشد؟! ۴- چگونه تصور می‌رود که رکن (اصل) نبوت شکست پذیرد با اینکه میدانیم تکیه انسانها به آداب و رسوم و فرهنگ و تعقل خویشان اگر دردی از آنان را در جامعه واقعا درمان نموده باشد، دردهای رنج آوری را برای آنان بوجود آورده است. و بقول صائب تبریزی ز خنده‌روئی گردون فریب رحم مخور که رخنه‌های قفس رخنه رهائی نیست این مطلبی است که حتی متفکرانی بزرگ در مغرب مانند وایتهد پذیرفته‌اند که از آغاز زندگی اجتماعی بشر تاکنون، هر مکتبی که برای تنظیم زندگی انسانها از طرف خود آنان ارائه شده است، اگر دردی و نقصی را برطرف کرده است، نقص و دردهائی دیگر را برای آنان ارمغان آورده است. دلیل بطلان تکیه بر عقل‌گرایی به معنای غربی آن (راسیونالیسم) وجود و افزایش دائمی ناگواریهای جسمانی و روانی است که با پیشرفت چشمگیر در علوم و صنایع، دامنگیر انسانها شده است. و از طرف دیگر، عقل نظری محض بدون در نظر گرفتن احساسات برین فطرت و کمال‌گرایی انسانها چه کار میتواند انجام بدهد (جز اینکه با کمال متانت فقط به کار خود مشغول شود و به واقعیات مافوق خود تجاوز ننماید) زیرا عقل سر تیز است و لیکن پای سست زانکه دل ویران شده است و تن درست آیا چنین نیست که هر چه زمان جلوتر می‌رود، روش ماکیاولی در اداره اجتماع و طرز تفکرات هابس در انسان شناسی بیشتر تقویت میشود؟! قطعاً چنین است. آن قدرت پرست خودخواه که میگوید: (ما باید اراده خود را به دیگران تحمیل کنیم) (هیتلر) آیا این بیچاره که نماینده همه قدرت پرستان دیروز و امروز بوده است، پرستنده‌ی عقل نظری جزئی و مخرب دل و فطرت نبوده است؟! فقط اصل شکست ناپذیر نبوت است که میتواند بشر را بجای خود بشناسد و عقل و دل و فطرت او رابه فعلیت برساند و قابل بهره‌برداری بسازد. خلاصه، تاکنون هیچ یک از مجموعه‌های قوانینی که با تفکرات خود بشر برای حیات بشری تدوین شده است، تنازع در بقاء، شهوت پرستی و تحقق بخشیدن به عدالت و آزادی معقول اثری داشته باشد. فقط اصل (رکن) نبوت است که میتواند برای تعدیل مزبور و تحقق بخشیدن به عدالت و آزادی معقول قدم بردارد. این رکن برای ادامه و تفسیر خود نیازمند رکنی دیگر است که امامت (ادامه رهبری الهی جامعه) نامیده میشود مضمون این بیت: روزگار و چرخ و انجم سر بسر بازیستی گرنه این روز دراز دهر را فرداستی را مورد دقت قرار بدهید. اینجانب در طول مطالعاتم این مضمون را که اگر روزی (معادی) نباشد که در آن روز به مسوولیتها و اندوخته‌ها و اعمال انسان رسیدگی شود و اگر ابدیتی پشت سر این روزها و شبهای وابسته به مبادی و اصول نباشد، دنیا بازیخانه و رقصخانه‌ای بیش نخواهد بود و هر کس دم از انسانیت و ارزش و عدل و حق و آزادی بزند، یا ضعیفی است بدبخت یا ریاکاری است مکار، یا ماکیاولی است که از این مفاهیم دامی ساخته و پیش پای مردم ساده‌لوح انداخته است. در صورتیکه ارزش‌ها و گذشت از لذائذ و احساس و انجام تکلیف در مافوق سودجوئی‌ها و شرف و کمال و عشق حقیقی، همه اینها واقعیاتی هستند که با نظریه احکام عقل آگاه و وجدان و اصول عالی فرهنگی قا بل قبول، نمیتوان آنها را مورد تردید قرار داد. و بدیهی است که پذیرش واقعیات مزبور بدون وابستگی آنها به خداوند کمال بخش بهیچ دلیلی مستند نمی‌باشد. ۶- آیا این رکن که انسانها همگی حق حیات شایسته انسانی را دارند، شکست پذیر است؟! ۷- آیا اینکه این دنیا جایگاه عبور است و خود ذاتا مطلوب مطلق نیست و جهان بهترین عرصه برای رشد و کمال است، قابل اعتراض است؟! ۸- آیا این اصل اساسی که اگر پاسخی صحیح به (چرا) (در این دنیا زندگی میکنم؟) بدست نیاورید، هیچ (چگونه) ای برای شما در این دنیا قابل تفسیر و توجیه نخواهد بود، قابل تزلزل است؟! ۹- آیا این اصل که (اگر بخواهید به نتیجه‌ای برسید باید

کار و تلاش انجام بدهید) میتواند از بین برود؟! ۱۰- آیا این رکن محکم که همه انسانها باید از حق آزادی و عدالت برخوردار باشند، قابل اعتراض است؟! ۱۱- آیا احتمال میرود که روزی فرا رسد که آدمیان بدون مراعات قانون زناشویی برای لذت زودگذر شهوترانی، دروازه ورود به عرصه زندگی را بیازی بگیرند و سپس بگویند: هیچ کس مجاز نیست انسانی را از دروازه خروج زندگی بیرون براند؟! آیا این یک مسخره شرم آور نیست که دروازه ورود بزندگی آزاد، مطلق و باز باشد ولی دروازه خروج ممنوع العبور تلقی شود؟! هرگز احتمال ندهید که روزی فرا رسد که قانون زناشویی لغو شود و آدمکشی ممنوع تلقی گردد. اینست یکی از آن ارکان اسلامی که محال است حتی یک روز قابل چشم پوشی بوده باشد. این ارکان اساسی را مورد دقت قرار بدهید که ببینیم آیا ممکن است روزی انسانها چشم باز کنند و ببینند این ارکان از بین رفته‌اند؟! ۱۲- علم و معرفت برای (حیات معقول بشری) ضرورت دارد؟! ۱۳- تساوی در برابر حقوق. ۱۴- عمل به تعهدها و پیمانها. ۱۵- حفظ ارتباط با خدا بوسیله عبادات و دیگر تکالیف و دستورات الهی. ۱۶- ذیحق تلقی کردن انسانها در امتیازی که بدست آورده میشود. مثلا اکتشافی مفید که نصیب یک انسان مسلمان میشود، با داشتن حق اختصاص اول، انسانهای جامعه را که نیاز به آن دارند، دارای حق تلقی می کند و خود را واسطه فیض خداوندی بر بندگانش میداند. این اشتراک در حق امتیازات ناشی از زور و جبر نیست، بلکه این مسلمان این اشتراک را در ((حیات معقول)) از اعماق وجدانش درک میکند. ۱۷- ملاک ارزش یک انسان با بیداری وجدان کار او در این زندگانی تعیین میگردد. ما در مباحث آینده بحثی مشروح درباره کار و وجدان کار و رابطه آن با شخصیت آدمی مطرح خواهیم نمود.

د. ۱۸- جامعه و افراد آن، باید ارزش کار هر کسی را پرداخت نمایند و به رضایت اضطراری کارگر (چه عضلانی و چه فکری) کفایت نکنند. ۱۹- تامین فرهنگ هدفدار و پویا برای افراد جامعه و آماده کردن وسائل انتقال آن به نسل آینده. ۲۰- تامین اقتصاد بارور و پویا حتی آماده ساختن آن برای نسل های بعدی. ۲۱- تنظیم و ترتیب کار عضلانی و فکری برای افراد جامعه بطوریکه کارگران و کارمندان بتوانند به لذت و ضرورت های فکری و روانی خود برسند و مبدل به پیچ و مهره های ناآگاه و مجبور ماشینی نگردند. آیا این ارکان و دیگر احکام و تکالیف اسلامی که بر ارکان بیست و یک گانه ی فوق استوارند، قابل تزلزل و فرو ریختن می باشند؟! فجعله امانا لمن علقه، و سلما لمن دخله، و برهانا لمن تکلم به، و شاهدا لمن خاصم عنه، و نورا لمن استضاء به، و فهما لمن عقل. (و برای کسی که خود را به آن وصل نمود موجب ایمنی قرار داد و برای کسی که در آن داخل گشت عامل صلح و صفا، و برهان برای کسی که با اسلام سخن گفت و شاهد برای کسی که درباره آن با دیگران به احتجاج پرداخت. خداوند اسلام را نوری برای کسی که طلب روشنائی از آن نمود، قرار داد و فهمی برای کسی که تعقل ورزید.) استناد مختصات وار

ده در جملات امیرالمومنین علیه السلام به اسلام قطعی است. ۱- خداوند سبحان اسلام را عامل امن و آسایش قرار داد برای کسی که خود را به آن وصل نمود. این امن و آسایش معلول عمل به احکام و تکالیف اسلامی است که در همه اجزاء و پدیده های زندگی آدمی (کردار و اندیشه و سخن و هر گونه حرکات و سکنتات) وجود دارد؛ یعنی یک انسان مسلمان هرگز احساس گسیختگی از مبدا آفرینش و واضع قوانین دو قلمرو انسان و جهان نمی نماید. اینکه پیشوایان اسلام فریاد می زنند: جهان هستی بارگاه خدا است یا جهان هستی رصدگاهی برای نظاره و انجذاب به بینهایت است، پرمعناتر از آنست که ما اینگونه جملات را ذوقیات ادبی تلقی کنیم و لحظاتی با ذکر آنها دل خوش بداریم. معنای این جملات با توجه به اینکه همه اجزا و پدیده های زندگی در پرتو احکام و تکالیف الهی، مستند به قانون و اصل است، بخوبی روشن میشود. بهمین جهت است کسی که به اسلام پیوسته و در پرتو این دین فطری و عقلانی زندگی میکند، نه نگرانی دارد و نه اضطراب و تشویشی. ۲- اسلام عامل صلح و صفا است برای کسی که در آن داخل شود. احترام به صلح و صفا در اسلام مستند به احترام بسیار شدید بجان آدمی بلکه به جان هر جاندار است. بهمین جهت ا

ست که اسلام نه تنها جنگ و رزم آوری را محکوم میکند، بلکه وارد ساختن ناچیزترین مزاحمت را بر جانهای آدمیان ممنوع

مینماید، مگر اینکه یک جاندار خواه حیوان بمعنای عمومی آن باشد و خواه بمعنای انسان، در صدد تراحم و وارد کردن آسیب غیر مجاز بر جان جاننداری برآید که مطابق کمیت آن آسیب، مستحق کیفر خواهد بود. ۳- اسلام برای کسی که بخواهد بوسیله منطق عقائد و احکام آن سخنی بگوید، برهانی است لازم الاتباع. یعنی کسی که در پرتو عقاید و مقررات اسلامی سخنی میگوید و عملی انجام میدهد و می‌اندیشد و هدفگیری مینماید، بر مبنای بینه و برهان انجام مینماید و میگوید: و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصاری تلك امانیهم قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین. به آنانکه ادعا میکنند: کسی هرگز به بهشت داخل نخواهد شد مگر اینکه یهود یا نصرانی باشد، این خواسته‌های آنها است، بگو به این ادعای خود برهانتان را بیاورید اگر راستگویانید. بالاتر از این خداوند سبحان در موردی از آیات قرآنی میفرماید: یا ایها الناس قد جائکم برهان من ربکم. (ای مردم، برای شما برهانی از پروردگارتان آمده است.) ملاحظه میشود که خداوند متعال اصل دین اسلام یا قرآن را که اساسی‌ترین منبع

ع این مقدس است، برهان مینماید، و این نامگذاری اشاره بر این است که عقائد و دستورات اسلامی بقدری روشن و محکم است که گوئی سرتاسر آن، برهان و دلیل روشن و قطعی است. ۴- اسلام شاهی است برای کسیکه بخواهد درباره آن با دیگران به احتجاج پردازد. این مختص چهارم در حقیقت مختصی محدودتر در برابر مختص سوم است که توضیح دادیم، زیرا مختص سوم روشنایی و خردپسندانه بودن اسلام را بطور عموم چه برای مسلمانان و چه برای غیر مسلمانان تذکر میدهد و در مختص چهارم عظمت قدرت دفاعی اسلام را در برابر غیر مسلمانان مطرح میفرماید. ۵- اسلام نوری است برای کسی که بخواهد از این دین مقدس انسانی روشنایی بگیرد. چنانکه خداوند در شرط تاثیر قرآن فرموده است: و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمه للمومنین. (و ما از قرآن میفرستیم آنچه را که برای مومنان شفا و رحمتی است.) ذلك الكتاب لا ریب فیه. هدی للمتقین. (آن کتاب (قرآن) هیچ شکی در آن نیست. هدایت کننده‌ایست برای مردم با تقوی.) این مضمون که وسائل هدایت و کمال و رشد برای کسی مفید است که در صدد قرار گرفتن در مسیر هدایت برای انجذاب به رشد و کمال بوده باشد، در مواردی از قرآن وارد شده است. معنایش اینست که الطاف و عنا

یات خداوندی همانگونه که هستی را با اراده‌ای که دو حرف کن (باش) آن را ابراز نموده است، بوجود آورده و بجزیران انداخته است، با کلمه ارجع (برگرد) بسوی خدا و انا الیه راجعون هم انسانها را بسوی کمال دعوت فرموده است. در این حرکت پرمعنا هر کسی و هر جامعه‌ای که خود را آماده دیدن میکند. آن نور را که واقعیات را به او ارائه میدهد. خواهد دید و آن وسیله را که فعالیت‌های رو به گردیدن تکاملی را قابل تحقق خواهد ساخت بدست خواهد آورد. در دو بیت زیر دقت فرمایید، تو درون چاه رفتستی ز کاخ چه گنه دارد جهانهای فراخ مر رسن را نیست جرمی ای عنود چون تو را سودای سر بالا نبود ۶- اسلام عالیترین فهم و واقعیات را برای فهمیدن در اختیار کسی میگذارد که تعقل نماید. با نظر به ارکان بیست و یک گانه که در مبحث گذشته گفتیم این مساله هم اثبات میشود که همانگونه که انسان با گرایش به اسلام و پذیرش عقائد و عمل به دستورات آن با عالیترین واقعیات ارتباط برقرار میکند، به فهم برین که عبارتست از دریافت عالیت دربارہ واقعیات نائل میگردد. هر کسی که از این فهم برین محروم است، در حقیقت از اشراف عالی بر واقعیات محروم است. آری، امکان دارد که اندیشه شما بقدری قو

ی و نافذ باشد که در معلومات خود کمترین خطائی را مرتکب نشوید. ممکن است حافظه شما همان گنجایش حقیقی خود را که میتواند یک میلیون میلیارد واحد ثبت و حفظ نماید، بکار بیندازد و رقم مزبور را برای شما ذخیره کند. مانعی دیده نمیشود از اینکه نیروی تعقل شما در حرکت مطابق قوانین و اصول ثابت شده، کار خود را در مسیر حرکت خود بخوبی انجام بدهد، چنانکه قدرت تجسیم شما ممکن است درباره هر موضوع و قضیه‌ای عالی‌ترین تجسیم را که عبارتست از موجود تلقی کردن شیء معدوم و معدوم تلقی کردن شیء موجود و فروغ این قضیه، انجام بدهد. ممکن است اراده شما بهترین اراده بوده و خود شما از هوش و فراست و کیاست عالی برخوردار باشید، چنانکه میتوانید از نیرومندترین قدرت تجرید در کلیات و مفاهیم و عملیات ریاضی بهره‌ور باشید.

آری، ممکن است همه استعدادهای عالی را در خود بفعلیت برسانید، ولی اگر از آن فهم برین که فروغی خاص بر همه فعالیت‌های استعدادها و نبوغها می‌اندازد و آنها را دارای معنایی معقول و وابسته به آهنگ کلی هستی مینماید، محروم باشید، این فرض که متاسفانه اکثریت قریب باتفاق انسانها را در برمیگیرد، نتیجه‌ای جز برهم زدن مقداری از اجزاء و روابط عالم طبع

ت و جست و خیز و قرار دادن امتیازات بدست آورده در اختیار خود طبیعی خویش و دیگران نخواهد داشت. فهم برین و مختصات آن اگر فهم برین، گوش آدمی را بکار بیندازد، آهنگ هستی را میشوند. اگر چشمان آدمی را وادار به دیدن نماید، فروغ بسیار تابناک فوق طبیعت را که در عرصه طبیعت می‌درخشد در می‌یابد و فقط در آنموقع است که می‌فهمد: آن صنم حله‌پوش سوی بصر میرود. اگر اندیشه را آبیاری نماید، عالم هستی و هر چه را که در آن است، با برهان واضح درک مینماید و میپذیرد. اگر اراده را همراهی کند، جز برای تحریک خیر و کمال بجزیران نمی‌افتد. ممکن است شما بگویید: با این همه امتیاز و عظمت که درباره فهم برین شمردید آیا می‌توانید فهم برین را برای ما قابل فهم بسازید؟ می‌گوئیم: آری، نه تنها شما می‌توانید فهم برین را درک کنید، بلکه اگر واقعیت آن را با خودخواهی‌ها و آن قسمت از عوامل درک و دریافت که فقط در اشباع خودخواهی‌ها بکار می‌افتد، نپوشانید، با شنیدن این دو کلمه (فهم برین)، بدیهی‌ترین حقیقت را دریافت خواهید کرد. حتما شما تاکنون حوادثی را در گذرگاه عمرتان حدس زده‌اید و همانگونه که حدس زده‌اید، واقع گشته است. و مسلم است که در دریافت‌های حدسی، تفکر من

طقی با جریان قانونی در مغز انسان بوجود نمی‌آید، بلکه انسان واقعیتی را با یک روشنائی خاص درمی‌یابد، بدون عبور از مقدمات قانونی لازم، نیز شما تاکنون بوسیله استشمام با واقعیاتی ارتباط برقرار کرده‌اید و اگر در خود شما این نیرو وجود نداشته است، در دیگران دیده یا شنیده‌اید که از نیروی استشمام برخوردارند، مانند: استشمام بازرگانی، استشمام قضائی، استشمام مدیریت، استشمام سیاسی و نظامی و غیرذلک. مسلم است که استشمام که معنای لغوی آن عبارتست از بوبردن (دریافت بو) با هیچیک از پدیده‌ها و جریانات ذهنی معمولی، مانند اندیشه و تخیل و تعقل و تداعی معانی و الهامات، قابل تفسیر و تعریف نمی‌باشد و با اینحال چنانکه وجود پدیده حدس قابل تردید نیست، همچنین وجود پدیده استشمام که یکی از انواع دریافت‌های فوق منطقی رسمی میباشد، قابل شک و انکار نیست. بعضی از عرفا مانند مولوی، آن مغز را که نتواند آدمی را از راه استشمام برین بکوی کمال رهنمون شود، مغز نمیدانند، زیرا- بینی آن باشد که او بوئی برد بوی او را جانب کویی برد مسلم است که هیچ یک از حدس و استشمام هرگز بدون علت در مغز آدمی بروز نمیکند، و حتما علتی بوجود می‌آید که آن دو پدیده در مغز آد

می‌پدیدار میگردند، زیرا آن دو از قانون علیت برکنار نیستند و آنچه که آن دو را از دیگر انواع درک و دریافت متمایز میسازد، اینست که یا سرعت انتقال از مقدمه به مقصد در هنگام حدس بقدری زیاد است که انسان احساس نمیکند که از مقدمات متعددی عبور کرده و به نتیجه (مقصد) رسیده است و یا ممکن است خداوند متعال در مغز آدمی نیروئی قرار داده است که بوسیله آن بدون حرکت از مسیر با ورود به مقدمه یا دریافت آن، مقصد را درمی‌یابد. اما استشمام عبارتست از دریافت واقعیتی مانند دریافت عینی آن، از اموری که مغزهای معمولی نمیتواند آن واقعیت را از چنان اموری دریافت نمایند. نسبت فهم برین به مبادی و حقائق کلی عالم هستی، نسبت حدس و استشمام است بواقعیات معمولی که آدمی در زندگی با آنها ارتباط برقرار میکند. این فهم برین فقط از معرفت مقرون به عمل بوجود می‌آید. در منابع اسلامی کلماتی مانند نور و هدایت عالی، بعنوان عامل فهم برین بکار رفته است، مانند: و الذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سبلنا. (و کسانی که در مسیری که ما معین کرده‌ایم مجاهدت میورزند، ما آنانرا براههای خود هدایت میکنیم). قطعی است که این هدایت بوسیله معرفتی والا تر از معلومات و معارف معمولی و ر

سمی بدست می‌آید، زیرا خداوند سبحان عوامل علم و معرفت معمولی و رسمی را در اختیار همگان قرار داده است. آن معرفت والا- که در نتیجه مجاهدتها بوجود می‌آید و هدایت خداوندی را به ارمغان می‌آورد، همان فروغ فهم برین است که تعبیر نور هم درباره آن وارد شده است- از آنجمله: یهدی الله لنوره من یشاء. (خداوند کسی را که بخواهد، بنور خود هدایت میکند.) و تردیدی

نیست در اینکه هدایت تشریحی بمعنای عام آن متعلق به همه انسانها است، و بهمین دلیل همه انسانها مسوول و مکلفند. و معنای اینکه خداوند کسی را که بخواد به نور خود هدایت میکند، آن نیست که خداوند بدون حکمت و علت، مشیت خود را به هدایت برخی از مردم به نور خود متعلق مینماید، بلکه چنانکه در مباحث گذشته با نظر به مضامین آیات قرآنی و حکم عقل متذکر شده‌ایم، مشیت خود را به هدایت کسی متعلق مینماید که خود را در مسیر هدایت قرار داده و به تکاپو افتاده باشد، مانند تعلق مشیت ذات اقدس به گمراه ساختن کسی که خود را در مسیر گمراهی قرار داده است. خلاصه این نور همان فروغ تابناک الهی است که بر مغزها و دل‌های انسانهای متعهد واقعی می‌افتد و باعث میشود که از همه نمودهای عالم هستی اعم از انسان و دیگر موجود

دات، علاماتی برای واقعیت‌های پشت پرده مینماید. این فروغ ربانی در آیاتی متعدد در قرآن مجید آمده است. از آنجمله: البقره آیه ۲۵۷، المائده آیات ۱۵ و ۱۶ و ۴۴ و ۶۶، الاعراف آیه ۱۵۷، ابراهیم آیات ۱ و ۵، النور آیات ۳۵ و ۴۰، الاحزاب آیه ۴۳، الزمر آیه ۲۲، الحديد آیات ۹ و ۲۸، الطلاق آیه ۱۱، الانعام آیه ۱۲۲ و الشوری آیه ۵۲. این مضمون در بعضی از روایات آمده است که: اتقوا المومن فانه ينظر بنور الله. (بر حذر باشید درباره مومن، زیرا او با نور خداوندی مینگرد). یعنی انسان با ایمان را مانند دیگران تلقی نکنید. و همچنین روایت بسیار معروف العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء من عباده. (علم نوری است که خداوند در دل هر کسی از بندگانش که بخواد می‌تاباند). نیز روایت مشهور که میگوید: من اخلص لله اربعین صباحا، اجری الله الحکمه من قلبه علی لسانه. (هر کسیکه چهل روز برای خدا اخلاص بوزد، خداوند حکمت را از قلب او بر زبان او جاری می‌کند). در سوره الحجر آیه ۷۵ میفرماید: ان فی ذلک لآیات للمتوسمین. (قطعا، در داستان قوم لوط علاماتی است برای علامت شناسان). مقصود از ذلک، خواه آثار عذابی باشد که بر قوم لوط نازل شده و تا امروز باقی است و خوا

ه مجموع جریانات آن داستان باشد، برای هر انسان علامت شناس، که با فهم برین خود، از علامات ظاهر، پشت پرده‌های سطح ظاهری را درمی‌یابد، بیان طرق دریافتهای عمیق بوسیله فهم برین است. و لباً لمن تدبر، و آیه لمن توسم، و تبصره لمن عزم، و عبره لمن اتعظ، و نجاه لمن صدق، و ثقه توکل، و راحه لمن فوض، و جنه لمن صبر (خداوند سبحان اسلام را مغزی قرار داد برای کسانی که اندیشید، و علامت برای کسیکه فراست و فهم برین بکار انداخت، و بینائی برای انسانی که دارای عزم و تصمیم (برای خیرات) است، و عبرت برای کسیکه پند پذیرد، و نجات برای تصدیق کند، و اطمینان برای کسیکه توکل کند، و راحتی برای کسیکه همه امور خود را به خدا بسپارد و سپر برای کسیکه شکیبیا باشد). تدبر و علامت شناسی و بینائی و عبرت‌اندوزی و نجات و آرامش و راحت و نگهدارنده از حوادث ویرانگر، صفات عالی‌ای است که اسلام به انسان مسلم می‌دهد. مقداری از صفات عالی‌ه که تعهد واقعی به اسلام در انسان بوجود می‌آورد، در مبحث گذشته مطرح شد، مقداری دیگر از آنها در همین مبحث که عنوان نموده‌ایم، مشاهده می‌شود. بدانجهت که اساس صفات مورد بحث را در مبحث گذشته تحت عنوان فهم برین بررسی و تحقیق نمودیم، لذ

ا در این مورد به شرح و تفصیل آن نمی‌پردازیم. در این مورد فقط به یک اصل مهم اشاره میکنیم که درک و پذیرش آن، از دیدگاه معرفت در اسلام بسیار ضرورت دارد، اکثر صفات عالی‌ای که امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه، به انسانهای مسلمان حقیقی نسبت میدهد، از مقوله عوامل علم و درک و دریافت می‌باشند مانند: ۱- برهان برای کسی که بخواد بر مبنای اسلام سخن بگوید. ۲- شهادت برای کسی که در برابر خصم بایستد. ۳- نور برای کسی که بخواد از اسلام روشنائی بگیرد. ۴- فهم برین برای کسی که تعقل کند. ۵- مغز برای کسی که بیندیشد. علاماتی برای علامت شناسان جهت دریافت باطن اشیاء و حوادث ۷- بینائی برای صاحبان عزم و تصمیم برای حرکت و تکاپو در مسیر رشد و هدف اعلائی زندگی. ۸- عامل تجربه‌اندوزی برای کسی که از واقعیات (آنچنانکه هستند) و (آنچنانکه باید باشند) عبرت و پند بگیرد. فهو ابلج المناهج، و اوضح الولايج، مشرف المنار، مشرق الجواد مضیء المصابیح، کریم المضممار، رفیع الغایه، جامع الحلبه، متناسف السبقه، شریف الفرسان (پس راههای اسلام روشنترین

راهها است، و مدخلهای آن واضح‌ترین مدخلها است، منار (مشعل‌گاه) آن بلندترین مشعل‌گاههاست، جاده‌های آن درختان، چراغهای آن فروزان است، میدان تکاپویش با کرامت، دارای غایتی رفیع و وسائلی جامع برای سبقت (در تکاپو برای کمال) جائزه (پاداش سبقت) در آن، مورد رقابت شدید، سوارانش شریف‌اند. چون اسلام دارای چنین مختصاتست، لذا باعث بوجود آمدن فهم برین و برهان روشن و نور و مغز فعال می‌باشد. در حقیقت اوصاف عالی اسلام که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر بیان فرموده است، عوامل اصلی آن صفات والای معرفتی و شخصیتی است که در مبحث قبلی مطرح شده است. به این معنی: بدانجهت که راههای اسلام روشنترین راهها است و طرق ورود به عقائد و تکالیف است این دین الهی واضح‌ترین طرق است و مشعلهای آن فروزانترین مشعلها است... در نتیجه هر کسی که با صفای دل و برخورداری از خرد سلیم در صدد شناخت و پذیرش این دین مقدس برآید، قطعی است که برای سخن گفتن برهان محکم خواهد داشت و برای از بین بردن هر خصومت نابکارانه‌ای شاهد از آن خواهد آورد، دارای نور درونی گشته و بمقام والای فهم برین خواهد رسید. اسلام انسانها را به هدف اعلا و غایت بسیار با عظمتی رهنمون میگردد. اسلام می‌گوید: چون مبدء وجود انسانی عالی‌ترین مبدء است، لذا غایت وجود او نیز عالی‌ترین غایات می

باشد، لذا اگر کسی بفهمد که وجود او از کدامین مبدء بجهان هستی سرازیر شده است، خواهد فهمید که غایت و هدفی که باید بسوی آن حرکت کند، عالی‌ترین غایات است. این سخن حکیمانه را فراموش نکنیم که: آنچه از بالا بوجود آمده است در پایین ختم نمیگردد و هرگز این جمله امیرالمومنین علیه‌السلام را که فرموده است: ان لم تعلم من این جئت لا- تعلم الی این تذهب. (اگر ندانسته باشی که از کجا آمده‌ای نخواهی فهمید بکجا خواهی رفت.) از لوح دل نزدائیم، و برای اینکه مسافر بودن خود را در این دنیا رو به کمال بفهمیم، باید از مبدئی که براه افتاده‌ایم آگاهی داشته باشیم- دگر گفتمی مسافر کیست در راه؟ کسی کاو شد ز اصل خویش آگاه (شیخ محمود شبستری) جائزه حرکت در (حیات معقول) اسلام، با ارزش‌ترین جائزه‌ایست که عظمت آن فوق تصور ما انسانهاست. این جائزه همان غایت علیا و هدف اعلا- است که نیل به لقاءالله در ایام الله در صقع رضوان الله می‌باشد. التصدیق منهاجه. و الصالحات مناره، و الموت غایته، و الدنیا مضماره و القیامه حلبته، و الجنه سبقته. (راه راست اسلام تصدیق اصول اولیه آن است و اعمال صالحه منار (مشعل‌گاه) آن است و مرگ پایان گرفتاریهای مسلمانان است و دنیا میدان مسابقه او و قیامت موقع اجتماع همه وسائل مسابقه او و بهشت پاداشش.) تفسیر این جملات در مباحث گذشته آمده است. [صفحه ۲۹۶]

و منها فی ذکر النبی صلی الله علیه و آله و سلم. و از جمله این خطبه است در ذکر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم. حتی اوری قیسا لقباس، و انار علما لحابس، فهو امینک المامون و شهیدک یوم الدین، و بعینک نعمه و رسولک بالحق رحمه (تا آنگاه که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شعله‌ای از انوار مقدس اسلام را برای طالب و گیرنده نور برافروخت، و علامت ارشاد برای کسی که در حیرت و ضلالت متوقف شده است، روشن ساخت. (بار الها) آن پیامبر، امین و مامون تو، و شاهد تو است در روز قیامت، و مبعوث از جانب تو که نعمتی بر جهانیان است و رسول بر حق تو که رحمتی است برای عالمیان.) آن برگزیده خداوندی و مبعوث برای اتمام نعمت و رحمت عالمیان فروغی الهی را برای عاشقان برافروخت. محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم نور علم و معرفت به اصول و مبادی و غایات عالم هستی و به انسان بالخصوص در همه آفاق جوامع انسانی برافروخت، که اگر خفاش صفتان ظلمت پرست پرده روی چشمان خود و دیگران نمی‌کشیدند و مردم را بحال خود می‌گذاشتند، بدون تردید امروز جوامع بشری در انوار زندگی میکردند نه در ظلمات متراکم. چه ظلمتی تاریکتر از اینکه برای بشری امروزی هیچ منت

قی جز خودخواهی و هیچ رفتاری جز بر مبنای منفعت پرستی مطرح نیست. اگر این ظلمت‌گرایی و ظلمت‌زایی را درست تحلیل کنیم، ریشه‌های آنرا در جهل انسان به خویشتن خواهیم یافت که اشاعه آن در جو حیات انسانها عالی‌ترین آرمانهای قدرت پرستان

خود کامه می‌باشد. اگر بگذارند و زمینه را آماده کنند که انسانها اطلاعی کافی از موجودیت مادی و معنوی خود بدست بیاورند، هرگز تن به ظلمت گرایی و ظلمت زائی نمیدهند و همواره بدنبال اشعه نورانی معرفت میدوزند. این فطرت اصیل آدمی که مبنایش بر معرفت گرایی استوار شده است، نور گرا و نور زا است - نه شبم، نه شب پرستم که حدیث خواب گویم چو غلام آفتابم همه ز آفتاب گویم گر هالم، گر بلالم می‌دوم مقتدی بر آفتاب می‌شوم در آن هنگام که واقعیتی پس از گذشت زمانی در پشت پرده جهل، برای شما آشکار و معلوم میگردد، یعنی شما به آن واقعیت علم پیدا می‌کنید، به درون خود توجه کنید. اگر این توجه شما جدی باشد، احساس خواهید کرد که گمشده‌ای را پیدا کنید. اگر این توجه شما جدی باشد، احساس خواهید کرد که گمشده‌ای را پیدا کرده‌اید، نه اینکه یک شیء اضافی را بدست آورده‌اید. و پس از پیدا کردن علم به یک واقعیتی وقتی که آن علم ر

از دست دادید، مثلا واقعیت معلوم را فراموش کردید، یا کشف شد که علم شما از اول مخالف واقع بود، احساس خواهید کرد که چیزی از موجودیت شما سلب شده است، نه اینکه یک چیز اضافی را از دست داده‌اید. این دو احساس حقیقی از یک مطلب فوق‌العاده بااهمیت بما خبر میدهند که عبارتست از: آن روح با عظمتی که در انسان دمیده شده است، بذر آگاهی و معرفت و همه اشیاء در نهاد آن کاشته شده است، لذا اگر به یک واقعیتی علم پیدا کند، در حقیقت آن بذر کاشته شده است که رویده است و جزئی از ذات خود را بارور کرده است و اگر انسان به جهل خود ادامه بدهد یا پس از بدست آوردن علم به یک واقعیتی آنرا فراموش کند یا خلاف واقع بودن آن، بر وی آشکار شود. در حقیقت آن بذر کاشته شده است که پوشیده است، نه اینکه چیز اضافی را از دست داده باشد. سپس امیرالمومنین علیه‌السلام با حالت ملکوتی نیایش به خدا عرض میکند: (بار الها) آن پیامبر گرامی، امین و مامون تست. در آیات قرآنی این مضمون با اشکالی مختلف در موارد متعدد آمده است باضافه دلیل قطعی عقلی که میگوید: احتمال کمترین خطا و خیانت در امر رسالت، مانع از پذیرش رسالت آن صادق و مصدق میباشد. از جمله مواردی که خداوند متعال بر

امانت پیامبر تصریح فرموده است، آیه‌ایست که میفرماید: و ما یطق عن الهوی. ان هو الا وحی یوحی. (و آن پیامبر از روی هوی سخن نمیگوید. سخن او نیست جز وحی که به او نازل میشود.) و آن پیامبر عظیم‌الشان شاهد خداوندی است روز قیامت. برای بررسی این جمله و جملات قبلی مراجعه فرمایید به مجلد یازدهم از صفحات ۱۵۳ تا ۱۶۷. سپس امیرالمومنین علیه‌السلام عرض میکند: پیامبر اکرم برای افاضه نعمت خداوندی بر مخلوقات مبعوث شده است. این جمله به احتمال قوی اشاره به آیه ۳ از سوره المائده است که میفرماید: الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا. (امروز دین شما را برای شما تکمیل و نعمت خود را برای شما اتمام و اسلام را برای دین (جاودانی) شما راضی شدم.) و چه نعمتی برای انسان بالاتر از بیرون آوردن او از ظلمت و وارد کردن او در نور؟ و جمله بعدی رحمت عامه بودن پیامبر گرامی را بیان می‌کند که منطبق است بر آیه شریفه ۱۰۷ از سوره الانبیاء - و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین. (و ما ترا نفرستادیم مگر رحمتی برای همه عالمیان.) اللهم اقسم له مقسما من عدلک، و اجزه مضعفات الخیر من فضلک. اللهم اعل علی بناء البانین بنائه و اکرم لدیک نزله،

و شرف عندک منزله و آتة الوسیله، و اعطه السناء و الفضیله و احشرونا فی زمرة غیر خزایا و لا نادمین، و لا ناکبین، و لا ناکثین، و لا ضالین و لا مضلین و لا مفتونین قال الشریف و قد مضی هذا الکلام فیما تقدم. الا اننا کررناه هاهنا لما فی الروایتین من الاختلاف. (خداوند، از عدالت خود برای آن بزرگوار حظی وافر عطا فرما، و پاداشی از خیر فراوان از فضل خود به آن صاحب رسالت فرما، خداوند، بنای او را بالاتر از بنای بناکنندگان قرار بده و او را از بهترین الطاف میزبانی در بارگاہت اکرام بفرما، و مقام و منزلت او را شریف بگردان، وسیله برای او عنایت بفرما و از عظمت و فضیلت برخوردارش بساز، و ما را در گروه او بدون ابتلاء به رسوایی و بدون گرفتاری به ندامت و انحراف و عهدشکنی و گمراهی و گمراه - کنندگی و غوطه‌وری در فتنه‌ها محشور بفرما.) شریف رضی گفته‌است: این سخن در خطبه‌هایی گذشته آمده است و ما بجهت وجود اختلاف در روایات بار دوم در اینجا آورده‌ایم. باز

پروردگارا، در برابر نکاپوها و فداکاریهای بیحد و کران که پیامبر تو در راه ارشاد و توجیه بندگان تو بسوی خیرات و کمالات انجام داد. او را از همه کمالات و خیرات برخوردار بفرما. این دعا و نیا

یش نورانی که بخوبی صدق و صفای محض دعا کننده را کشف می‌کند و اتصال روح بزرگ او را با ملکوت، با کمال وضوح اثبات می‌نماید مطالب بسیار بااهمیتی را اثبات می‌کند که باید به آنها توجه داشت. از آنجمله: مطلب یکم، محتویات خود جملات دعا است که مقداری از آنها بیان کننده صفات عالیه رسول اکرم است: ۱- بر فروزنده نور. ۲- نصب کننده علامت برای ارشاد حیرت زدگان وادی بلا تکلیفی و گمشدگان بیابان خود کامگی‌ها ۳- امین و مامون در گرفتن و ابلاغ رسالت ۴- شاهد الهی در روز قیامت ۵- نعمتی برای جهانیان که آنانرا از ظلمات خارج ساخته و وارد عالم نور نموده است. ۶- رحمتی برای عالمیان که واسطه فیض رحمت ربانی بر بندگانش بوده است. امیرالمومنین علیه‌السلام با ایمان کامل شش صفت یا عظمت فوق را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نسبت می‌دهد که هیچ یک از آنها در دیگر انسانها در آن حد کامل که به آن بزرگوار نسبت داده است، وجود ندارد. مطلب دوم- در حالت دعا و نیایش که جدی‌ترین حالات روحی یک انسان الهی است، همه موجودیت و سطوح روانی و روحی دعا کننده با کمال خلوص مانند لوحه‌ای بی‌اختیار تسلیم نقاش زبردست مطلق می‌گردد و فقط عملی که در آن حال از آن لوحه

سر میزند، عبارتست از خواستن و التماس خطوط و اشکال و الوان نقش از نقاش زبردست مطلق برای حیات مطلوب خویش. در این حالت الهی محض، هیچ چیزی از آن لوحه تسلیم شده در زیر دست نقاش جز تمام موجودیت او، نمودار نمی‌گردد، از آن لوحه تسلیم شده در زیر دست نقاش جز تمام موجودیت او، نمودار نمی‌گردد، لذا باید گفت: هر کلمه‌ای که دعا کننده‌ای مثل علی بن ابیطالب علیه‌السلام در حال دعا بر زبان می‌آورد با رقه‌ای از بوارق تمام موجودیت او است. نه تخیل را در آن راهی است و نه توهم و اراده طبیعی محض را. بنابراین، فرزند ابیطالب آن جدی‌ترین انسان و آگاه‌ترین فرد اولاد آدم علیه‌السلام (بعد از پیامبر اکرم) بر روی پرده هستی و پشت پرده آن، با عظمت‌ترین ایمان و محبت معقول را به پیامبر عظیم‌الشان اسلام داشته است و او آن انسان کامل را در حد اعلای کمال ممکن برای یک انسان الهی، بخوبی شناخته و از اعماق قلب او را ستوده است. در اینجا نکته‌ای بسیار جالب از ابن ابی‌الحدید شارح معروف نهج‌البلاغه دیده می‌شود که محقق مرحوم هاشمی خوئی آن را متوجه شده و مورد تذکر قرار داده است و ما نیز آن را با عبارات خود ابن ابی‌الحدید آورده و سپس آن را بفارسی ترجمه مینمائیم

عبارت او چنین است: قلت: سالت النقیب اباجعفر رحمه الله و كان منصفاً بعيداً عن الهوى و العصبیه فی الموضع فقلت له: و قد وقفت علی کلام الصحابه و خطبهم فلم ارفیهم من یعظم رسول الله صلی الله علیه و آله تعظیم هذا الرجل، و لا یدعو کدعائه، فانا قد وقفنا من (نهج‌البلاغه) و من غیره علی فصول کثیره مناسبه لهذا الفصل، تدل علی اجلال عظیم، و تبجیل شدید منه لرسول الله صلی الله علیه و آله؟ فقال: و من این لغیره من- الصحابه کلام مدون یتعلم منه کیفیه ذکرهم للنبی صلی الله علیه و آله؟ و هل وجدتهم الا کلمات مبتدره لا- طائل تحتها. ثم قال: ان علیا علیه‌السلام کان قوی الايمان برسول الله صلی الله علیه و آله و التصدیق له، ثابت الیقین، قاطعاً بالامر، متحققاً له و کان مع ذلك یتعجب رسول الله صلی الله علیه و آله لسنبته منه و تربیته له، و اختصاصه به من دون اصحابه، فشرفه له، لانهما نفس واحده فی جسمین، الاب واحد. و الدار واحده و الاخلاق متناسبه، فاذا عظمه فقد عظم نفسه. فاذا دعا الیه فقد دعا الی نفسه و لقد کان یود ان تطبق دعوه الاسلام مشارق الارض و مغاربها، لان جمال ذلك لا حق به و عائد علیه، فکیف لا یعظمه و یبجله و یجتهد فی اعلاء کلمته، فقلت له: قد کن

ت الیوم انا و جعفر بن مکی الشاعر نتجاذب هذا الحدیث فقال جعفر: لم ینصر رسول الله صلی الله علیه و آله نصره ابی طالب و بنیه له، اما ابوطالب فکفله و رباه ثم حماه من قریش عند اظهار الدعوه، بعد اصفاقهم و اطباقهم علی قتله، و اما ابنه جعفر فهاجر بجماعه من المسلمین الی ارض الحبشه فنشر دعوته بها، و اما علی فانه اقام عماد المله بالمدينه. ثم لم یمن احد من القتل و الهوان و التشرید بما

منی به بنوایی طالب، اما جعفر فقتل یوم موته و اما علی فقتل بالكوفه بعد ان شرب نقیع الحنظل، و تمنی الموت، و لو تاخر قتل ابن ملجم له لمات اسفا و كمدا، ثم قتل ابنه بالسم و السیف و قتل بنوه البافوق مع اخيهم بالطف و حملت نساوهم على الافتاب سبایا الى الشام و لقيت ذريتهم و اخلاقهم بعد ذلك من القتل و الصلب و التشرید فی البلاد و الهوان و الحبس و الضرب، ما لا يحيط الوصف بكنها، فای خیر اصاب هذا البيت من نصرته، و محبته و تعظيمه بالقول و الفعل. (میگویم: از ابو جعفر نقیب رحمه الله علیه که مردی منصف و دور از هوی و عصیبت بود، درباره این مطلب پرسیدم- و به او گفتم: من از سخنان صحابه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خطبه‌های آنان اطلاع دارم و در میان آنها

ن کسی را ندیدم که مانند این مرد (امیرالمومنین علیه السلام) پیامبر اکرم را تعظیم و تکریم نماید و مانند او پیامبر را دعا کند، زیرا ما از نهج البلاغه و دیگر سخنان علی علیه السلام فصل‌های فراوانی اطلاع پیدا کرده‌ایم که برای تجلیل و تعظیم شدید آن بزرگوار درباره پیامبر اکرم دلالت میکند. ابو جعفر در پاسخ گفت: چگونه و از کجا برای کسان دیگر غیر از امیرالمومنین علیه السلام سخن مدون (جمع آوری شده و مرتب) پیدا میشود که چگونگی سخنان آنانرا درباره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بیاموزد؟! و آیا برای آنان جز کلماتی متفرق و ابتدائی که فائده‌ای ندارد، پیدا شده است؟! سپس گفت: علی علیه السلام ایمان نیرومندی به پیامبر داشته و او را (شدیدا) تصدیق کرده بود، از یقین ثابت برخوردار بود، و از روی تحقیق، قطع به امر (اسلام، رسالت و صدق پیامبر) داشته است، با اینحال علی علیه السلام به پیامبر به جهت نسبتی که با او داشت و تربیت اختصاصی پیامبر که درباره او انجام داده بود محبت میورزید و از آن حضرت شرف و عزت یافته بود، زیرا علی و پیامبر علیهما السلام یک نفس در دو جسم بودند. پدرشان یکی و خانه‌شان یکی و اخلاقشان متناسب با یکدیگر. پس وقتی که علی ع

لیه السلام پیامبر را تعظیم میکرد، در حقیقت دعوت بسوی خود مینمود. و قطعی است که علی بن ابیطالب میخواست دعوت اسلام در همه روی زمین (از مشرقهایش گرفته تا مغربهایش) گسترده شود، زیرا زیبایی گسترش اسلام در روی زمین به او میرسید پس چرا پیامبر را تعظیم و تمجید نکند و در بلند ساختن کلمه اسلام کوشش ننماید؟ سپس به ابو جعفر گفتم: امروز من و جعفر بن مکی شاعر همین مساله را مطرح کرده و مورد بررسی قرار داده بودیم. جعفر گفت: هیچ کس رسول خدا صلی الله علیه و آله را مانند ابوطالب علیه السلام و فرزندانش یاری تربیت نمود، سپس موقعی که به ابلاغ رسالت پرداخت، ابوطالب او را در برابر قریش (که با دعوت پیامبر مخالف بودند) و با اتفاق نظر میخواستند او را بکشند، حمایت کرد. و اما علی علیه السلام، او ستون دین را در مدینه پابرجا فرمود، سپس (بااضافه اینکه) هیچ کسی مانند فرزندان ابیطالب مبتلا به قتل و اهانت و آوارگی از وطن نگشت. اما جعفر در جنگ موته شهید شد و علی علیه السلام پس از آشامیدن شرنگک حنظل و آرزوی مرگ (بجهت اندوه و ناگواریهایی که مردم جامعه به او وارد کردند) شهید شد، و اگر شهادت علی علیه السلام که بدست (پلیدترین فرد تاریخ ابن ملجم مرادی)

بوقوع پیوست بتاخیر می افتاد، از شدت غصه و تاسف و حسرت چشم از این دنیا برمی بست. سپس دو فرزند علی علیه السلام (امام حسن مجتبی و امام حسین علیهما السلام) اولی بوسیله زهر و دومی بوسیله شمشیر بشهادت رسیدند، و بقیه فرزندانش با برادرشان (سیدالشهداء امام حسین علیه السلام) در کربلا بدرجه شهادت رسیدند و زنهای آنان را به اسارت گرفتند و روی جهازهای شتران به شام بردند و نسل آنان بقدری گرفتار قتل و بدار آویخته شدن و آوارگی از دیار در شهرها و اهانتها و حبس و ضرب شدند که حقیقت آنها فوق توصیف میباشد، بنابراین، این اهل بیت چه خیر (دنیوی) از یاری و محبت و تعظیم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوسیله گفتار و کردار دیده‌اند؟! تا اینجا مطالبی را که ابو جعفر نقیب و جعفر بن مکی شاعر مطرح نموده‌اند بسیار متین و مطابق حقائق تاریخی میباشد. سپس ابن ابی‌الحدید از ابو جعفر نقیب مطالبی را نقل می کند و مورد تصدیق قرار میدهد که با مقام علمی او سازگار نمیشد، عبارات بعدی چنین است: فقال رحمه الله- و اصاب فیما قال- فهلا قلت: (یمنون علیک ان سلموا قل لا تمنوا علی اسلامکم بل الله یمن علیکم ان هداکم للایمان ان کنتم صادقین) ثم قال: و هلا قلت له: فقد

نصرت‌ه الانصار و بذلت مهجا دونه و قتلت بین یدیه فی مواطن کثیره و خصوصا یوم احدتم اهتضموا بعده و استوثر علیهم و لقوا من المشاق و الشدائد ما یطول شرحه، و لو لم یکن الا- یوم الحره فانه الیوم الذی لم یکن فی العرب مثله و لا اصیب قوم قط بمثل ما اصیب به الانصار ذلک الیوم. ثم قال: ان الله تعالی زوی الذنیا عن صالحی عبادہ و اهل الاخلاص له، لانه لم یرها ثمنا لعبادتهم، و لا کفوا لاخلاصهم، و ارجا جزاءهم الی دار اخری غیر هذه الدار، فی مثله یتنافس المتنافسون. ابوجعفر رحمه الله گفت- و او درست گفت- آیا به جعفر بن مکی شاعر نگفتی: (آنان بر تو منت میگذارند که شما را هدایت به ایمان فرمود اگر شما راستگو باشید). سپس گفت: و آیا به او (جعفر بن مکی شاعر) نگفتی: انصارهم پیامبر را یاری کردند و خون دلشان را در راه او بذل نمودند و در یاری آن حضرت در مواردی فراوان کوییده شدند و بر آنان پیشی گرفته شد و مشقت‌ها و شدائدی را دیدند که شرحش طولانی است و اگر نبود برای آنان مشقت و گرفتاری مگر در حادثه حره (که روزی بود در عرب مانند آن دیده نشده است) کافی برای اثبات ابتلاء و مصائب انصار بود و به هیچ قومی آسیبی مانند انصار که در آنروز دیدند، وارد نشده

است. سپس گفت: خداوند متعال دنیا را از بندگان صالح و مردم با اخلاص برکنار نموده است، زیرا خداوند دنیا را قیمت عبادت آن رشد یافتگان قرار نداده و نه همانندی برای اخلاصشان. خداوند پاداش آنان را به سرای دیگری غیر این سرای (فانی و محدود و ناچیز) موکول فرموده است، آن سرای ابدی که برای مثل آن تکاپو گران مسابقه می‌نمایند. در مطالب فوق که ابوجعفر نقیب گفته و ابن ابی‌الحدید هم آنرا تصدیق نموده است، مسائلی وجود دارد که ما عمده آنها را در اینجا متذکر می‌شویم: مساله یکم- آیا تاکنون در هیچ تاریخی معتبر و حتی غیر معتبر دیده شده است که علی بن ابیطالب علیه‌السلام و دیگر انسانهای فداکار از آل ابیطالب، به خدا منت بگذارند که آری، مائیم که اسلام آورده‌ایم و خدا و بندگان خدا باید به ما باج بدهند که اسلام آورده‌ایم و مائیم که در راه او بهر گونه مشقت و گرفتاری و توهین و حبس و قتل رضایت داده‌ایم!!! واقعا از دو شخصیت مطلع مانند ابوجعفر و ابن ابی‌الحدید بسیار بعید است که آیه فوق را قابل تطبیق بر مجاهدت و فداکاریهای آل ابیطالب مخصوصا بر شخصیت‌هایی مانند علی و حسن و حسین و سجاد ... علیهم‌السلام بدانند!!! میتوان گفت: اگر ائمه‌ی معصومین علیه

م‌السلام که در ردیف اول فداکاران و شهدای راه فضل و فضیلت بوده‌اند، مردمی بودند که اسلام آوردنشان را به رخ خدا و بندگان خدا می‌کشیدند، العیاذ بالله مردمانی بسیار پست بوده‌اند!! نه ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام که- اذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهیرا. (خداوند پلیدی را از آنها منتفی ساخته و آنانرا با طهارت مطلق متصف فرموده است.) مساله دوم- از نظر منابع معتبر تاریخی، گرفتاریها و قتل و مشقتهاى وارده بر انصار، بعنوان اینکه انصار بوده‌اند نبوده است، یعنی انصار، با اینکه بجهت کوشش‌های بیدریغ و یاری پیغمبر اکرم و مسلمانان، مردمانی بسیار باارزش و باعظمت بودند، ولی رویارویی مزاحم با آنان، بجهت امتیازات آنان نبوده است، زیرا مهاجرین بجهت سبقت به اسلام و تحمل ناگواریهای شدید دوران زندگی در مکه، بیش از انصار مطرح بودند، در صورتیکه آل ابیطالب بجهت داشتن امتیازات و ارزش‌های بسیار والا- همانگونه که ابوجعفر نقیب در جملات گذشته به آنها تصریح کرده است، مورد حسادت و تهاجم قرار گرفته است و صفاتی را که ائمه معصومین و دیگر رنجدیدگان و شهدای آل ابیطالب داشته‌اند می‌توان با سعد بن عبادہ، و امام حسن و امام حسین علیهما‌السلام را با قیس بن سع

د بن عبادہ (اگر چه انسان ممتازی بود) مقایسه نمود؟ مساله سوم- ابوجعفر میگوید: (انصار پیامبر را یاری کردند و خون دل خود را در راه اعتلای اسلام بذل نمودند) این حقیقتی است غیر قابل تردید، چنانکه در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هر کس موفق به ایمان حقیقی میگشت و نور اسلام واقعا در دلش میدرخشید، به تحمل همه گونه مشقتها و ناگواریها تن میداد و انصار هم گروهی از مسلمین بودند که به تحمل مشقتها و ناگواریها و فداکاریها تن داده بودند، با اینحال، تواریخ نشان نمیدهد که گرفتاریهای انصار بعد از صدراسلام، فقط بدانجهت که انصار هستند ادامه پیدا کند، زیرا چنانکه واضح است انصار پس از انعقاد زمامداری با دیگر مسلمانان ادامه پیدا کند، زیرا چنانکه واضح است انصار پس از انعقاد زمامداری با دیگر مسلمانان مخلوط گشتند

و مخصوصا با افزایش جوامعی که رو به اسلام می‌آوردند، هر گونه عنوان گروهی در جامعه اسلام در عنوان مسلم ادغام می‌گشت و نمود خود را از دست میداد، در صورتیکه خصومت با آل ایطالب بدانجهت که در هر نسلی شخصیتی شایسته خلافت و زمامداری داشتند، برای سرکوب کردن آن شخصیت، نه تنها خویشاوندان او را بلکه پیروان دور و نزدیک او را هم م‌ورد ایداء و اهانت و قتل و حبس قرار میدادند. آیا تاکنون مثل کتابهایی که در مظلومیت و کشتار و آوارگی از دیار آل ایطالب، مانند مقاتل الطالیین و هزاران فصل و مقاله‌ای که در این باره نوشته، درباره انصار تالیف شده است؟ اما حادثه حره، آیا این حادثه اسفناک و بقول ابوجعفر نقیب حادثه‌ای که در عرب نظیرش دیده نشده است، فقط برای انصار بخصوصیت انصار پیش آمده بود یا اینکه چون اهل مدینه (که پر از اولاد مهاجرین و مسلمانان و دیگر گروندگان اسلام بود) می‌گفتند: یزید مسلمان نیست؟ ما در اینجا خلاصه‌ای از ترجمه تاریخ طبری را که با عبارات فصیح فارسی در لغتنامه مرحوم دهخدا آمده است نقل می‌کنیم، تا معلوم شود که یزید بعنوان ضدیت با اسلام آن حادثه خونین را در مدینه بوجود آورده است، نه فقط بعنوان ضدیت با انصار: (حره- و آن جنگی است که میان مسلم بن عقبه و اهل مدینه اتفاق افتاد در سال ۶۳ از هجرت سه روز مانده از ذی‌الحجه بسال دوم خلافت یزید. مسلم از جانب یزید بن معاویه بود و شهر را سه روز قتل عام و غارت کرد مردم آنجا را. بیش از سیصد تن از اولاد مهاجرین و انصار را کشتند و بسیاری از صحابه رسول در آن واقعه شهید شدند از جمله معقل بن سنان اشجعی

، عبدالله بن حنظله انصاری، عبدالله بن زید بن عاصم مازنی و علت این جنگ کینه‌ای بود که بنی‌امیه از طایفه اوس و خزرج و مردم مدینه در دل داشتند از زمان رسول که یاری آن حضرت کردند و با قریش بجنگ برخاستند و در غزوات رسول خدا بسیاری از بنی‌امیه را کشتند.) (این استدلال قطعا صحیح نیست، زیرا چنانکه در اوائل این عبارات دیدیم در قتل عام شهر مدینه، هر کس که در مدینه بود، بخاک و خون افتاده است، خواه اوس و خزرج و خواه مهاجرین مکی و دیگر قبائل و عشایر. دلیل این مدعا عبارات بعدی است): (و تفصیل وقعه چنان است که مردم مدینه می‌گفتند: یزید مسلمان نیست و پیوسته به می‌خوردن مشغول است و با مطربان می‌نشیند و نماز نمی‌گزارد و امامت امت را شایسته نیست و بیعت او را نقض کردند، و با عبدالله بن حنظله انصاری بیعت کردند. عامل مدینه مردی بود از بنی‌امیه، عثمان بن محمد بن ابی‌سفیان. او را گرفتند و بند کردند) ... این عقیده درباره یزید مخصوص انصار و اولاد انصار در مدینه نبود، بلکه یک موضوع بدیهی و فراگیر همه جوامع اسلامی بود و سخنان و احتجاج‌هایی که سرور شهیدان امام حسین علیه‌السلام در داستان بی‌نظیر کربلا فرموده‌اند. بهترین دلیل منفور و مبعوض بود دن یزید از نظر همه مسلمانان جز آن امیه بوده است.

[صفحه ۳۰۷]

و منها فی خطاب اصحابه: و قد بلغتم من کرامه الله تعالی لکم منزله تکرّم بها اماوکم، و توصل بها جیرانکم، و یعظمکم من لا فضل لکم علیه، و لا ید لکم عنده، و یهابکم من لا یخاف لکم سطوره، و لا لکم علیه امره، و قد ترون عهود الله منقوضه فلا تغضبون! و انتم لنقض ذمم آبائکم تائفون! و کانت امور الله علیکم ترد، و عنکم تصدر، و الیکم ترجع، فمکنتم الظلمه من منزلتکم، و القیتم الیهم از متکم، و اسلمتم امور الله فی ایدیههم، یعملون بالشبهات، و یسیرون فی الشبهات، و ایم الله، لو فرقوکم تحت کل کوکب، لجمعکم الله لشر یوم لهم! (و از این خطبه است خطاب به یارانش. و شما از کرامت خداوند متعال بدرجه‌ای رسیده‌اید که (حتی) کنیزهای شما بدان جهت اکرام میشوند و همسایگان شما احترام می‌شوند و مورد تعلق قرار می‌گیرند و کسانی شما را تعظیم میکنند که شما بر آنان برتری ندارید و هیچگونه نعمتی از شما برای آنان نرسیده است و هیتی از شما در دل‌های کسانی نشسته است که ترسی از قدرت شما ندارند و حاکمیتی از شما برای آنان وجود ندارد و شما می‌بینید که عهدهای خداوندی شکسته می‌شود و شما غضبی نمی‌کنید در حالیکه شما از شکستن عهد پدرانتان استنکاف و امتناع می‌ورزید در گذشته امور خداوندی بر شما وارد می‌گشت و از شما صادر می‌شد و بسوی شما رجوع مینمود اکنون ستمکاران را بمقام و

منزلت خود مسلط ساختید و آنان عمل به شبهه می‌کنند و در شهوات حرکت مینمایند و سوگند به خدا، اگر آنان شما را در زیر همه ستارگان پراکنده بسازند خداوند شما را جمع خواهد کرد، برای بدترین روزی که برای آنان فرا خواهد رسید. چرا کرامت خداوندی را نادیده می‌گیرید و خود را ذلیل می‌کنید؟! چه شده است که درباره کرامت خداوندی که شما را احاطه کرده است، نمی‌اندیشید؟! شما که می‌بینید مورد احترام و تعظیم کسانی قرار گرفته‌اید که هیچ ترجیحی در امتیازات دنیوی بر آنها ندارید. نه قدرت شما بقدرت آنان میرسد و نه سلطه و امارتی بر آنان دارید. آیا نباید بفهمید که این کرامت الهی فقط بجهت گرویدن شما بدین مقدس اسلام بود که شما را از ذلت و پستی جاهلیت و فقر و تیره روزی‌ها نجات داد و گردنکشان جبار روزگار را در برابر شما تسلیم کرد، در صورتیکه آنان شما را زیر سیطره خود داشتند و با شما مانند پست‌ترین جانوران رفتار میکردند. حال چه شده است که در مقابل خود کامگانی مانند معاویه زبون و پست و حقیر شده‌اید؟! مگر فراموش کرده‌اید که در گذشته ام

ور خداوندی بر شما وارد می‌گشت و از شما صادر می‌شد و بسوی شما برمی‌گشت. حال بیندیشید در اینکه علت این برگشت قهقرائی چیست؟ اینست برخی علل ذلتی که شما را فرا گرفته است: ۱- در برابر چشمان شما پیمانهای خداوندی نقض می‌شود و شما غضبناک نمی‌شوید و در برابر نقض پیمانهای خداوندی مقاومت نمی‌کنید! گویا نمی‌فهمید اهمیت پیمان خداوندی چیست و نتیجه تباہ کننده آن پیمان کدامست در صورتیکه شما از نقض پیمانهای پدرانتان امتناع می‌ورزید؟! ۲- با تلقین ضعف بر خودتان از یکطرف و با تن‌پروری و آسایش طلبی و تمایل به دنیا و طبیات آن، از طرف دیگر، ستمکاران را بر خود چیره ساختید و مهار خود را بدست آنها سپردید. با اینحال توقع دارید که معاویه و هواخواهانش به شهرها و سرزمین‌های شما حمله نکنند! آن تبهکاران نابخرد هم گمان نکنند که برای همیشه یک‌تاز میادین اجتماعات بشری خواهند بود، زیرا بالا-خره روزی فرا خواهد رسید که خداوند شما را پس از پراکندگی‌ها جمع و تالیف خواهد نمود و برای آنان بدترین روز (انتقام کردارهای ناشایستشان) خواهد بود. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) بقیه تفسیر عمومی خطبه صد و ششم در خطبه ۱۰۶ در مجل

د ۱۸، امیرالمومنین علیه‌السلام دعائی بسیار عالی درباره خاتم الانبیاء محمد مصطفی صلی الله علیه و آله نموده بودند. احساس حالت با عظمت روحی امیرالمومنین علیه‌السلام در آن دعا موجب شد که حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله را از دیدگاه امیرالمومنین که چنان عظمت روحی در حال دعا به آن حضرت داشته است در آغاز این مجلد مورد بررسی قرار بدهیم. از جهاتی متعدد می‌توان پیامبر اکرم را از دیدگاه امیرالمومنین مطرح کرد: حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله از دیدگاه امیرالمومنین علیه‌السلام نوریان مر نوریان را جاذبند. ۱- شهادت دوم پس از شهادت به وحدانیت خداوند متعال و اشهد ان لا اله الا الله لا شریک له، لیس معه اله غیره و ان محمدا عبده و رسوله صلی الله علیه و آله (و شهادت می‌دهم به اینکه خدائی جز خداوند متعال وجود ندارد و به اینکه محمد بنده و رسول او است، درود خداوندی بر او و اولاد او باد). امیرالمومنین علیه‌السلام با تکرار شهادت به عبودیت و رسالت پیامبر اعظم بعد از شهادت به وحدانیت (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) خداوند یگانه، همانگونه که به مقتضای وظیفه الهی خود عمل می‌کند، به انسانها نیز عظمت و

ضرورت شهادت مزبور را می‌فهماند. ۲- توصیف شخصیت الهی رسول خدا از زبان علی بن ابی طالب علیه‌السلام در نهج‌البلاغه، توصیفات بسیار عالی درباره پیامبر اکرم از زبان امیرالمومنین علیه‌السلام آمده است که ما آنها را متذکر می‌شویم: یک- الی ان بعث الله سبحانه محمدا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم لانجاز عده و اتمام نبوته ماخوذا علی النیین میثاقه، مشهوره سماته، کریمه میلاده (تا آنگاه که خداوند سبحان، محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را که پیمان پذیرش پیامبری او را از همه پیامبران گرفته بود، برای انجام وعده خویش و اتمام اصل نبوت مبعوث نمود، پیامبری با علامات مشهور و ولادت شریف) ... امیرالمومنین علیه‌السلام در این جملات این صفات را برای پیامبر بیان فرموده‌اند: الف- وسیله انجام یافتن وعده خداوندی که عبارت است از

ارسال پیامبران برای هدایت مردم. ب اتمام کننده نبوت و ختم رسالت با آوردن دین جاودانی اسلام. ج خداوند میثاق بعثت او را بر همه عالمیان و آوردن دین جاوید، از همه پیامبران گرفته بود. د- علامات طبیعی و روحی او در کتابهای آسمانی و در معلومات اهل ذکر مشهور بوده است. ه- میلاد او با کرامت بود، یعنی با نظر به سل

سله پدران و مادران آن حضرت، هیچ فردی از چنان سلسله شریف با آن شرایط با عظمت بدنیا نیامده بود. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می باشد) دو- ان الله بعث محمدا صلی الله علیه و آله و سلم نذیرا للعالمین و امینا علی التنزیل (... خداوند متعال محمد صلی الله علیه و آله را تبلیغ کننده (برحذر دارنده) عالمیان و امین برای فرستادن قرآن و رسالت مبعوث نمود.) در این جملات دو صفت بسیار مهم آمده است: الف- تبلیغ کننده (برحذر دارنده) عالمیان از غوطه‌ور شدن در خود خواهیها و خودکامگیها و فرو رفتن در معاصی با بیان نتایج ناگوار این پلیدیها. ب- امین مطلق در تلقی وحی و رسانیدن آن به بندگان خداوند. سه- حتی افضت کرامه الله سبحانه و تعالی الی محمد صلی الله علیه و آله فاخرجه من افضل المعادن منبتا، و اعز الارومات مغرسا، من الشجره التي صدع منها انبیاءه و انتجب منها امنائه. عترته خیر العتر و اسرته خیر الاسر، و شجرته خیر الشجر، نبت فی حرم و بسقت فی کرم، لها فروع طوال و ثمر لاینال، فهو امام من اتقی و بصیره من اهتدی سراج لمع ضوئه، و شهاب سطع نوره و زند برق لمعه سیره القصد و سننه الرشد و کلامه الفصل، و حکمه العدل (تا آنگاه

که کرامت خداوندی سبحانه و تعالی منتهی به محمد صلی الله علیه و آله گشت. خداوند آن وجود مقدس را از برترین معادن رویاننده و عزیزترین اصول و ریشه‌ها برای کاشتن بیرون آورد، از آن درختی که خداوند آنرا بشکافته و پیامبرانش را از آن بیرون آورده و امنای خود را از آن برگزیده است. عترت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بهترین عترتهاست، و دودمانش بهترین دودمانها، و درختش بهترین درختهاست که در حرم روئیده شده و به رشد رسیده است. برای آن درخت شاخه‌هایی است بلند و ثمریست غیر قابل وصول. پیامبر اکرم پیشوای کسی است که تقوی بورزد، و وسیله بینائی است برای کسی که هدایت (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می باشد) یافته باشد. چراغی است که روشنایش درخشیده و ستاره‌ای است که نورش بارز و آشکار و آتش زنه‌ایست که لمعان آن برق تولید نموده است. سیرتش اعتدال و سنتش رشد و کلام او جدا کننده حق و باطل از هم، و حکم او عدل محض است) ... امیرالمومنین علیه السلام در این جملات صفات زیر را برای پیامبر اکرم بیان فرموده است: الف- شرافت نسب و عظمت نیاکان که پیامبرانی گرامی از آنها بوده‌اند و در خطبه ۱ ص ۴۴ نیز به این صفت اشاره فرموده

ند. ب- شرافت محیط خاص که مکه (حرم خدا) است. ج- دودمانش بهترین دودمانها است. مقصود ائمه معصومین علیهم السلام و دیگر فرزندان متقی و رشد یافته آن حضرت می باشد. شرافت و عظمت دودمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نه تنها به جهت انتساب آنان به آن حضرت می باشد، بلکه تکاپو و کوشش آنان در مسیر رشد و کمال بوده است، این معنا از جمله و بسقت فی کرم (و برفعت و عظمت در کرامت انسانی نائل آمدند) و دهها جملات دیگر از کلمات امیرالمومنین علیه السلام در توصیف خاندان عصمت در نهج البلاغه و دیگر سخنان آن بزرگوار، با کمال صراحت برمی آید. د- برای عترت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شاخه‌هایی است بلند (در معرفت و کرم و تقوی و حکمت و عرفان و شجاعت) و ثمریست غیر قابل وصول، به این معنی که محصول زندگانی پر خیر و برکت عترت پیامبر بالاتر و باعظمت تر از آن است که از درخت حیاط مردم معمولی برآید. ه- پیشوای متقیان. و- وسیله بینائی برای هدایت یافتگان. ز- روشنائی تابان، ستاره‌ای پرنور و به وجود آورنده انوار. ح- سیرتش اعتدال. ط- سنتش رشد. ی- کلامش جدا کننده حق و باطل از یکدیگر. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می باشد)

یا- حکم او عدل محض چهار- فهو امینک المامون و شهیدک یوم الدین، و بعیشک نعمه، و رسولک بالحق رحمه (... آن پیامبر، امین و مامون تو، و شاهد تو در روز قیامت، و مبعوث از جانب تو که نعمتی برای جهانیان است، و رسول برحق تو که رحمتی است

برای عالمیان). الف- امین و مامون (در خطبه ۲۶ ص ۶۸ نیز آمده است). ب- شاهد خداوندی در روز قیامت. ج- بعثت او نعمتی برای جهانیان و رحمتی برای عالمیان. پنج- اختاره من شجره الانبیاء و مشکاه الضیاء و ذوابه العیاء، و سره البطاء، و مصابیح الظلمه، و ینابیع الحکمه (خداوند سبحان پیامبر اکرم را از درخت انبیاء و چراغدان روشنائی و پیشانی عظمت و از ناف بطحاء و چراغهای روشنگر ظلمت و منابع حکمت آفرید). الف- آفریده شده و برگزیده از نسل پیامبران (این صفت در خطبه ۹۴ ص ۱۳۹ نیز آمده است). ب- شخصیت‌های نیاکان پیامبر منابع و کانون نور بوده و پیشانی روشن و بالا داشتن (آبرومند بوده‌اند). ج- از محیط بسیار مناسب که بطحاء است سربلند کرده‌اند. شش- ارسله داعیا الی الحق و شاهدا علی الخلق، فبلغ رسالات ربه غیر و ان و لا مقصر، و جاهد فی الله اعدائه غیر و اهن و لا معذر، امام (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱

۹ می‌باشد) من اتقی، و بصر من اهتدی (خداوند پیامبر خود را برای دعوت بسوی حق و شهادت بر خلق فرستاد، پیامبر رسالت‌های پروردگارش را بدون سستی و تقصیر تبلیغ نمود و در راه خدا با دشمنان خدا بدون مسامحه و سستی و اعتذار مجاهدت کرد. او پیشوای متقیان و بینائی برای هدایت یافتگان (یا هدایت جویان) است). الف- رسالت او برای دعوت مردم بسوی حق و شهادت بر خلق بوده است. ب- انجام دهنده رسالات خداوندی بدون سستی و تقصیر و اعتذار. ج- پیشوای متقیان د- بینائی (وسیله بینائی برای هدایت یافتگان) یا برای هدایت جویان. هفت- و لقد کان فی رسول الله صلی الله علیه و آله کاف لک فی الاسوه و دلیل لک علی ذم الدنیا و عیبها، و کثره مخازیها و مساویها، اذ قبضت عنه اطرافها و وطئت لغيره اکنافها و فطم عن رضاعها و زوی عن زخارفها (برای تو در وجود و سرگذشت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای تبعیت کافی است و در وجود و سرگذشت آن بزرگوار برای تو دلیلی است بر توییح دنیا و عیب آن و فراوانی رسواییها و بدیهایش، با توجه به این جریان که اطراف و عرصه‌های این دنیا از پیامبر اکرم گرفته شده (سلب شده) و برای برخورداری دیگران تسلیم و آماده گشت، و آن بزرگوار از شر این دنی

ا بریده شد و از زر و زیورهای بی‌اساس آن بر کنار گشت). الف- پیامبر عظیم الشان زندگی دنیوی برای دنیا را توییح فرموده است. ب- او خود را از دنیا و عوامل لذت و زر و زیورهای بی‌اساس آن بر کنار فرموده بود. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) هشت- فتاس بنییک الاطیب الاطهر- صلی الله علیه و آله- فان فیه اسوه لمن تاسی و عزاء لمن تعزی. و احب العباد الی الله المتاسی بنیه، و المقتص لاثره. قضم الدنیا قضمًا، و لم یعرفها طرفًا، اهضم اهل الدنیا کشحًا، و اخمصهم من الدنیا بطنًا، عرضت علیه الدنیا فابی ان یقبلها، و علم ان الله سبحانه ابغض شیئا فابغضه، و حقر شیئا فحقره، و صغر شیئا فصغره، و لو لم یکن فینا الا حبا ما ابغض الله و رسوله، و تعظیمنا ما صغر الله و رسوله، لکفی به شقاقًا لله، و محاده عن امر الله. و لقد کان صلی الله علیه و آله و سلم یا کل علی الارض، و یجلس جلسه العبد، و یخصف بیده نعله و یرقع بیده ثوبه، و یرکب الحمار العاری، و یردف خلفه، و یکون الستر علی باب بینه فتکون فیه التصاویر فیقول: (یا فلانه- لاحدی ازواجه- غیبیه عنی، فانی اذا نظرت الیه ذکرت الدنیا و زخارفها) فاعرض عن الدنیا بقلبه، و امات ذکرها من

نفسه، و احب ان تغیب زینتها عن عینه لکیلا یتخذ منها ریاشا و لا یعتقدها قرار، و لا یرجو فیها مقاما، فاخرجها من النفس، و اشخصها عن القلب، و غیبها عن البصر و کذلک من ابغض شیئا ابغض ان ینظر الیه و ان یذکر عنده. و لقد کان فی رسول الله صلی الله علیه و آله- ما یدلک علی مساوی الدنیا و عیوبها: اذ جاع فیها مع خاصته و زویت عنه زخارفها مع عظیم زلفته. فلینظر ناظر بعقله: اکرم الله محمدا صلی الله علیه و آله بذلک ام اهانه! فان قال: اهانه، فقد کذب و الله العظیم- بالافک العظیم، و ان قال: اکرمه، فلیعلم ان الله قد اهان غیره حیث بسط الدنیا له و زاوها عن اقرب الناس منه. فتاسی متاس بنیه، و اقتص اثره و ولج مولجه، و الا فلا یامن الهلکه، فان الله جعل محمدا- صلی الله علیه و آله- علما للساعه و مبشرا بالجنه، و منذرا بالعقوبه. خرج من الدنیا خمیصا و ورد الاخره سلیمًا. لم یضع حجرا علی حجر حتی مضی لسبیله (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) و اجاب داعی ربه. فما اعظم منه الله عندنا حین انعم علینا به سلفا تتبعه، و قائدا نطا عقبه. و الله لقد رفعت مدرعتی هذه حتی استحییت من راقعها. و

لقد قال لی قائل: الانبذها عنک؟ فقلت:

اغرب عنی، فعند الصباح یحمد القوم السری (پیروی کن از پیامبرت که پاک و پاکیزه‌ترین مخلوقات بود، درود خداوندی بر او و فرزندان او باد، زیرا در آن وجود مقدس است شایستگی تبعیت برای کسی که بخواهد تبعیت نماید و شایستگی انتساب برای کسی که بخواهد خود را به او نسبت بدهد. و محبوبترین بندگان در نزد خدا کسی است که از پیامبرش پیروی نماید و از اثر او تبعیت کند. از دنیا اندکی با اطراف دندانهایش خورد و دهانش را از غذای دنیا پر نکرد. و التفاتی به دنیا نفرمود، تهی گاه او از همه اهل دنیا لاغرتر و شکم او گرسنه‌تر از همه آنان بود. دنیا بر او عرضه گشت، او از قبول آن امتناع ورزید. (وقتی که) دانست خداوند چیزی را مبعوض داشته است، از آن چیز متنفر گشت (و وقتی که) دانست خداوند چیزی را تحقیر فرموده است، آن را تحقیر نمود، و چیزی را که خداوند ناچیزش کرده است، آنرا ناچیز تلقی نمود. و اگر در درون ما نبود مگر محبت ما درباره چیزی که مبعوض خداوندی است و یا تعظیم ما درباره چیزی که خدا و رسولش آنرا محقر فرموده‌اند، از حیث مخالفت با خدا و خصومت با امر خداوندی کفایت می‌کرد. آن رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم بر روی زمین غذا می‌خورد و مانند برده

می‌نشست و کفش خود را با دستش می‌دوخت (وصله می‌زد) و با دست خود لباسش را پینه می‌زد و بر الاغ برهنه سورا می‌گشت و در پشت خود کسی دیگر را سوار می‌کرد. و گاهی پرده‌ای از در خانه‌اش آویزان بود که صورت‌هایی بر آن نقش شده بود، به یکی از اعضاء خانواده‌اش دستور می‌داد: آن پرده را از جلو چشمان من دور کن، زیرا وقتی که به آن می‌نگرم، دنیا و زر و زیورهای (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) بی‌اساس آنرا بیاد می‌آورم. پس آن بزرگوار از ته قلب از دنیا اعراض فرمود و یاد آن را از نفس مبارکش محو نمود و دوست داشت زینت دنیا از نظرش ناپدید گردد، تا از آن زینت برای خود لباس فاخر اتخاذ نکند، و اعتقاد به ثباتش ننماید و امیدی باقامت در این دنیا نداشته باشد، لذا دنیا را از نفس خود بیرون راند و آنرا به کوچ از قلبش وادار فرمود و از دید گاهش ناپدید ساخت. و بدین سان هر کس چیزی را که مبعوض شمرد، نظر بر آن و یادآوری آنرا نیز مبعوض می‌شمارد. در زندگانی مادی و معنوی رسول خدا صلی الله علیه و آله حقایقی است که ترا بشناخت بدیها و عیوب دنیا دلالت می‌نماید: زیرا آن بزرگوار با نزدیکان خاص خود گرسنگی کشید و با کمال تقریبی که ب

ه خدا داشت (و یا با عظمت منزلتی که دارا بود) زر و زیور دنیا از او دور شد. پس کسی که می‌خواهد (حقیقت امر را درباره حیات مبارک پیامبر در این دنیا بداند) باید با عقلش نظاره کند و بفهمد که آیا خداوند متعال با دور ساختن پیامبرش از عوامل جالب و لذت بخش دنیا، او را اکرام فرموده است، یا به او اهانت ورزیده است؟ اگر بگویند: خداوند با این دور ساختن پیامبرش از تعلقات دنیوی او را مورد اهانت قرار داده است، سوگند بخداوند بزرگ، قطعاً دروغ گفته است. و اگر بگویند: او را اکرام فرموده است، پس باید بداند که خداوند غیر از پیامبر را اهانت نموده است که دنیا را برای او گسترده و از نزدیکترین انسانها (پیامبر اکرم) به او دور فرموده است. (هنگامی که یک انسان دانست که خداوند نه تنها پیامبر وارد عرصه امور شده است، وارد گردد. و در غیر این صورت از هلاکت و سقوط در تباهی در امن نباشد، زیرا خداوند متعال محمد صلی الله علیه و آله را نشانه‌ای برای ظهور قیامت قرار داده و مژده دهنده به بهشت و برحذر دارنده از کیفر. (آن انسان کامل) از این دنیا با شکم گرسنه بیرون رفت و با کمال درستی و سلامت از عیوب و تباهیها به سرای آخرت وارد گشت. سنگی روی سنگ نگذاشت تا به

راه خود رفت و دعوت پروردگارش را پاسخ داد. بسیار بزرگ است منت (احسان) خداوندی بر ما که با وجود مقدس (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) پیامبر بر ما انعام فرمود، پیامبر پیشروی که ما از او پیروی کنیم و رهبری که پشت سر او گام برداریم. سوگند به خدا، آنقدر زره خود را پینه زد که از پینه زن شرم نمودم. گوینده‌ای به من گفت: آیا این زره (پرا ز پینه) را دور نمی‌اندازی؟ به او گفتم: دور شو از من، مسافران شبرو در هنگام بامداد مورد ستایش قرار می‌گیرند.) الف- رابطه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با عوامل جالب و لذت بخش دنیا همان، رابطه برخوردار از وسیله در حداقل

ممکن بود و آن عوامل نتوانست توجه آن انسان کامل را به سوی خود جلب نماید. ب- با داشتن قدرت بر جلب همه گونه عوامل جالب دنیا، که خود را به آن حضرت عرضه کرده بود، بیش از همه خود را از آن عوامل دور ساخته بود. ج- آن بزرگوار هر چه را که مبعوض و محقر و ناچیز دربار گاه خداوندی بود (از آن جمله) مبعوض و محقر و ناچیز تلقی نمود. د- تواضع در حد اعلا- که موجب شده بود غذا بر روی زمین می خورد و مانند بردگان می نشست و کفش و لباس خود را با دست خود وصله

می زد و به الاغ برهنه سوار می شد. ه- از زخارف (زر و زیور مشغول کننده دنیا) اعراض فرموده بود. و- زندگی پیامبر اکرم با کمال وضوح عیوب و بدیهای تعلق به دنیا را اثبات کرده است. نه- ابتعته بالنور المضیء و البرهان الجلی، و المنهاج البادی، و الکتاب الهادی، اسرته خیر اسره، و شجرته خیر شجره، اغصانها معتدله، و ثمارها (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می باشد) متهدله. مولده بمکه و هجرته بطیبه، علابها ذکره و امتدبها صوته. ارسله بحجه کافیه و موعظه شافیه و دعوه متلافیه. اظهر به الشرائع المجهوله و قمع به البدع المدخوله و بین به الاحکام المفصولة (... خداوند متعال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را مبعوث فرمود، با نور روشنگر و برهان آشکار و روش و مسیر واضح و کتاب هدایت کننده، دودمانش بهترین دودمان و درخت نسبش بهترین درختها، دارای شاخه های معتدل و میوه هایش برای چیده شدن آویزان. ولادتگاهش مکه و مهاجرتش به مدینه منوره. در آن شهر مقدس بود که ذکر آن حضرت اعتلاء یافت، و صدای دعوتش گسترش یافت. خداوند او را با حجت کافی و موعظه شفافبخش و با دعوت تدارک کننده تباهیهای دامنگیر در زمان جاهلیت، فرستاد. خداوند بوس

یله او قوانین مجهول شرع را آشکار ساخت، و بدعتهایی را که در دین داخل شده بود، ریشه کن فرمود و احکام مشروح و با تفصیل بیان نمود.) الف- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با دین اسلام که نوری روشنگر و برهانی آشکار و دارای روشی است واضح و با کتابی هدایت کننده مبعوث شده است. ب- نیاکان و دودمان و اولادش بهترین نیاکان و دودمان و اولاد است. ج- برای دعوت انسانها به دین اسلام با حجت کافی (کتاب الله و سنت مقدسه) و بوسیله موعظه شفافبخش از دردهای روحی، و تدارک تباهیهای گذشته در روزگار جاهلیت فرستاده شد. د- قوانین و شرایعی پایدار را که از زمان حضرت ابراهیم علیه السلام و پیامبران گذشته در میان مردم مجهول مانده بود (یا واقعیات و حقایقی سازنده را اعم از آنکه بوسیله انبیاء یا خرد و وجدان ثابت شده و در میان مردم آن دوران به باد فراموشی و جهل سپرده شده بود)، (یا عقائد و احکام اسلامی را که آن مردم اطلاعی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می باشد) از آنها نداشتند) آشکار فرمود و خداوند بوسیله او بدعتهایی را که در دین حنیف داخل شده بود، ریشه کن ساخت و احکام الهی را که (در دین حنیف یا دین اسلام) بطور مفصل و مشروح وار

د شده بود، بیان فرمود. ده- ان الله بعث رسولا هادیا بکتاب ناطق و امر قائم لایه لک عنه الا هالک. (خداوند پیامبر را با کتابی گویا و امری پایرجا و ثابت فرستاد، دور و گمراه نمی گردد از این رسول برحق مگر کسی که گمراه است.) الف- خداوند متعال پیامبر را برای هدایت مردم بوسیله کتاب ناطق و امری قائم مبعوث فرموده است. ب- کسی که از رسالت پیامبر اکرم رویگردان شود، قطعی است که سقوط ابدی خواهد نمود. یازده- و لقد قرن الله به صلی الله علیه و آله من لدن ان کان فطیما اعظم ملک من ملائکته یسلک به طریق المکارم و محاسن اخلاق العالم ليله و نهاره. و لقد کنت اتبعه اتباع الفصیل اثرامه، یرفع لی فی کل یوم من اخلاقه علما و یامرني بالاعتداء به. و لقد کان یجاور فی کل سنه بحراء فاراه و لا یراه غیري (... و خداوند متعال از هنگام انقراض دوران شیرخواری پیامبر اکرم بزرگترین فرشته ای از فرشتگانش را شب و روز همراه آن حضرت فرموده بود که او را به پیمودن راه کرامتهای انسانی و اتخاذ زیباییهای اخلاق عالم تحریک نماید. من دنبال او می رفتم همانگونه که بچه شتر دنبال مادرش می رود، آن بزرگوار هر روز برای من پرچمی از اخلاق فاضله خود برمی افراشت و مرا به پیروی از

ان دستور می داد ان بزرگوار (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می باشد) در هر سال در کوه حراء مجاورت می فرمود و من او را می دیدم و هیچکس جز من او را نمی دید.) الف- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با عنایت خداوندی

بوسیله فرشته‌ای با عظمت به تخلق به اخلاق الله توجیه می‌گشت. ب- اخلاق عالیّه همه بشریت را به او تعلیم و او را برای توجیه شدن به طرف آن اخلاق کمک می‌نمود. ج- آن بزرگوار در هر سال در کوه حراء خلوت‌گزینی می‌فرمود. دوازده- دعا الی طاعته و قاهر اعدائه جهادا عن دینه، لا یتینه عن ذلک اجتماع علی تکذیبه و التماس لاطفاء نوره (آن بزرگوار مردم را به اطاعت خداوند دعوت فرمود و در راه جهاد برای برقرار ساختن دین خداوندی بردشمنانش پیروز گشت. اجتماع تبهکاران برای تکذیب او و خواستن و اقدام به خاموش ساختن نورش، او را از دعوت و جهاد رویگردان نمود.) الف- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مردم را به اطاعت خداوندی دعوت فرمود. ب- مقاومت و اراده الهی او در برابر هرگونه کارشکنیها و تکذیب و کوشش برای خاموش ساختن نور رسالت بقدری با عظمت بود که آن همه اخلاک‌گریها نتوانست کاری از پیش ببرد. سیزده- ارسله و اعلام الهدی

دراسه و مناهج الدین طامسه فصدق بالحق، و نصح للخلق، و هدی الی الرشده، و امر بالقصد صلی الله علیه و آله و سلم (خداوند آن بزرگوار را فرستاد در حالی که نشانه‌های هدایت کهنه شده و روشها و مسیرهای دین تخریب و محو گشته بود، پس آشکار کرد حق را (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) (با شکستن باطل) و برای خلق خیرخواهی و پند فرمود و آنان را به رشد هدایت کرد و به اعتدال دستور فرمود. درود و سلام خدا بر او و دودمان او باد.) الف- پیامبر اعظم در هنگامی از طرف خدا فرستاده شد که از رستگاری و ارزشهای الهی اثر و نشانی نمانده بود. ب- باطل را بوسیله حق شکافت و حق را آشکار ساخت. ج- مردم را به رشد و کمال هدایت نمود و به اعتدال دستور داد. چهارده- و لقد قبض رسول الله صلی الله علیه و آله و ان راسه لعلی صدری و لقد سالت نفسه فی کفی فامررتها علی وجهی. و لقد و لیت غسله- صلی الله علیه و آله و الملائکه اعوانی، فضجت الدار و الافنیه: ملا یهبط و ملا یرج و ما فارقت سمعی هینمه منهم، یصلون علیه حتی و اریناه فی ضریحه (... پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از این دنیا چشم بربست در حالی که سر مبارکش بر روی سینه من بود، نفس آن بزرگ

وار بیرون رفت (نفسهای آخرینش که ممکن است با اثری از رطوبت یا بخار از دهان یا بینی مبارک آن حضرت نمودار شده است) این تعبیر (سیلان یا خروج نفس) در مورد توضیحی که دادیم متداول است. و من آنرا به صورتم کشیدم و من متصدی غسل آن بزرگوار صلی الله علیه و آله گشتم در حالی که فرشتگان یاران من در آن غسل بودند، در آن موقع خانه و پیرامون و فضای آن به ناله درآمدند، جمعی (از فرشتگان) پایین می‌آمدند و جمعی از آنها بالا می‌رفتند، صدای آهسته آن فرشتگان گوشم را رها نکرد، آنها می‌آمدند به ان بدن مقدس نماز می‌گذارند (یا درود می‌فرستادند) تا اینکه آن بدن پاک را در قبرش دفن نمودیم.) الف- فرشتگان در تغسیل پیامبر اکرم شرکت کرده‌اند. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) ب- خانه و پیرامون خانه در سوگواری پیامبر اکرم ناله و شیون کرده‌اند. ج- در آن موقع فرشتگان برای نماز یا درود به پیامبر اکرم در حال رفت و آمد بوده‌اند. پانزده- جعله الله بلاغا لرسالته و کرامته لامته و ربیعا لاهل زمانه، و رفعا لاعوانه، و شرفا لانصاره (خداوند سبحان آن بزرگوار را مبلغ رسالتش قرار داد و کرامتی برای امتش و بهاری برای اهل زمانش و عظمت

ی برای یاوران و شرفی برای یارانش.) الف- مبلغ رسالت الهی ب- کرامتی برای امت ج- بهاری برای اهل دورانش د- عظمتی برای یاوران و شرفی برای کمک‌کنندگان شانزده- کنا اذا احمر الباس اتقینا برسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، فلم یکن احد منا اقرب الی العدومنه (هنگامی که خطر شدید می‌گشت، ما رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را سپر می‌گرفتیم، (با پناه بردن به او خود را حفظ می‌کردیم) هیچ یک از ما به دشمن نزدیکتر از او نبود.) الف- پیامبر اکرم دارای عالی‌ترین توکل بخدا و شجاعت و علاقه به شهادت بوده است. هفده- و کان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم اذا احمروا حجم الناس قدم اهل بینه فوقی بهم اصحابه حر السیوف و الاسنه، فقتل عبیده بن (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) الحارث یوم بدر و قتل حمزه یوم احد و قتل جعفر یوم موته (هر موقعی که جنگ شدت می‌گرفت و مردم از بیم جان از حمله یا از دفاع امتناع می‌کردند، اهل بیت خود را پیش می‌انداخت و بوسیله آنان یاران خود را ضربه‌های سخت شمشیرها و نیزه‌ها مصون می‌ساخت-

عبیده بن الحارث در جنگ بدر و حمزه بن عبدالمطلب در جنگ احد و جعفر در جنگ موته کشته شدند). الف -

نه تنها پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دودمان خود را در مساله حیات و موت مساوی می‌دید، بلکه در گرفتاریهای شدیدتر دودمان خود را زودتر از دیگران آماده شهادت می‌فرمود. نتیجه اعتقاد امیرالمومنین علیه‌السلام بوجود صفات مزبوره در وجود نازنین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ایمان بسیار محکم شخصیتی مانند امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام به وجود عالی‌ترین صفات انسانی - الهی در وجود مقدس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای اثبات بالاترین کمالات ممکن در وجود یک انسان کافی است. بینوا کسانی که آنهمه صفات باعظمت انسانی - الهی را در وجود مقدس خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم می‌دیدند و با این حال برای اثبات رسالت از او معجزه می‌خواستند! زیرا برآستی، ایمان بسیار محکم شخصیتی مانند امیرالمومنین علیه‌السلام به وجود صفات مزبور در وجود پیامبر اعظم بتنهائی برای اثبات رسالت او کافی می‌باشد. البته اگر کسی با مشاهده اتصاف پیامبر اکرم با عالی‌ترین صفات و اخلاق الهی، نتواند فوق طبیعی بودن او و رسالت او را بپذیرد، او نخواهد توانست به وجود خویش هم با کمال بداهت و وضوح اعتقادی داشته باشد. (شرح این قسمت ط

ولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) صفات عالیه انسان الهی که در وجود مقدس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم جمع شده و امیرالمومنین علیه‌السلام آنها را مشاهده فرموده و برای ما نقل فرموده‌اند، به قرار زیر است: ۱- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با عنایات خداوندی بوسیله فرشته‌ای بسیار باعظمت از کودکی (پس از بازگرفته شدن از شیر) شب و روز برای تخلیق به اخلاق الله توجیه می‌گشت. ۲- در هر سال در کوه حراء خلوت می‌گزید و با خداوند سبحان به راز و نیاز می‌پرداخت و آمادگی شایستگی گیرندگی وحی را تحصیل می‌نمود. ۳- فقط من (علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام) بودم که و در آن موقع خلوت و راز و نیاز آن بزرگوار را می‌دیدم. ۴- من دائما مانند بچه شتر که دنبال مادرش می‌رود، دنبال او می‌رفتم و او هر روز اخلاقی از اخلاق عالیه انسان الهی را به من می‌آموخت. ۵- خداوند اخلاق عالیه همه بشریت را به او تعلیم داده و برای تخلیق به ان، او را یاری می‌فرمود. ۶- رسول خدا هنگامی از طرف خدا مبعوث شد که اثر و نشانی از رستگاری و ارزشهای الهی نمانده بود. ۷- او باطل را شکافت و حق را آشکار و مردم را به سوی حق که رشد و کمالی بدون آن، امکان پ

ذیر نیست سوق داد. ۸- خداوند سبحان وعده ابلاغ رسالت را بوسیله او به مردم عملی فرمود. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) ۹- او است اتمام کننده نبوت و خاتم رسولان با دین جاودانی اسلام. ۱۰- خداوند میثاق بشارت بعثت او را بر همه عالمیان گرفته بود. ۱۱- علامات طبیعی و روحی او در کتابهای آسمانی مشخص شده بود. ۱۲- میلاد آن بزرگوار با کرامت بود، یعنی بانظر به شرافت و کرامت پدران و مادران آن حضرت، هیچ فردی از انسان به پایه او نمی‌رسید. ۱۳- شرافت خاص محیط ولادت آن حضرت که کعبه معظمه بوده است. ۱۴- آن حضرت برحذر دارنده عالمیان از غوطه‌ور شدن در خودخواهیها و خودکامگیها و معاصی است. ۱۵- امین کامل در تلقی وحی و رسانیدن آن، به بندگان خداوندی. ۱۶- دودمان او بهترین دودمانها است (ائمه معصومین علیهم السلام و اولاد پاک و متقی آن بزرگوار) این شرافت و کرامت که خداوند نصیب اولاد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است، فقط از جنبه انتساب نسبی نبوده است، بلکه به جهت تلاش و تکاپوی بسیار شدیدی که آن پیشوایان در مسیر رشد و کمال انجام داده‌اند. ۱۷- او پیشوای متقیان است. ۱۸- او وسیله بینائی برای هدایت یافتگان

۱

ست. ۱۹- روشنائی تابان، ستاره‌ای پرنور، بوجود آورنده انوار و وسیله انتقال نور الهی به مخلوقات. ۲۰- سیرت او اعتدال. ۲۱- سنتش رشد. ۲۲- کلامش جداکننده حق از باطل. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) ۲۳- حکم او عدل محض. ۲۴- شاهد خداوندی در روز قیامت. ۲۵- بعثت او نعمتی برای جهانیان و رحمتی برای عالمیان. ۲۶- هدف رسالت او دعوت مردم بسوی حق. ۲۷- او رسالتهای الهی را بدون سستی و تقصیر ابلاغ فرموده و در راه خدا با دشمنان خدا بدون

کمترین مسامحه و اعتذار مجاهدت نمود. ۲۸- کیفیت زندگی او روشنترین دلیل بود برای اثبات پستی محبت و علاقه به زندگی دنیوی بعنوان هدف اصلی، زیرا زندگی آن حضرت به بهترین وجهی عیوب و رسوائیهای دنیاپرستی را آشکار می‌ساخت. ۲۹- او با داشتن قدرت و امکانات خود را از دنیا و عوامل لذت و زر و زیورهای بی‌اساس آن برکنار فرموده بود، مگر در حد وسیله‌ای برای وصول به هدفهای اعلای (حیات معقول) که مسیر انالله و انا الیه راجعون است. ۳۰- او هر چه را که مبعوض خدا و محقر دربارگاه او بود، مبعوض و ناچیز می‌شمرد. ۳۱- او تواضعی در حد اعلا- داشت: غذا بر روی زمین می‌خورد. با بردگان می‌نشست. دارای عالیت

رین توکل به خدا و شجاعت و علاقه به شهادت داشت. کفش و لباس خود را با دست خود وصله می‌کرد. به الاغ برهنه سوار می‌شد. ۳۲- او با دین اسلام که نوری روشنگر و برهانی آشکار است و با کتابی که هدایت کننده همه مردم است، و با امری پایدار مبعوث گشت. ۳۳- برای دعوت انسانها به دین اسلام، با حاجتی کافی و به وسیله مواعظ حیات بخش و شفای دردهای روحی و با تدارک تباهیهای گذشته در روزگار جاهلیت فرستاده شد. ۳۴- قوانین و شرایع پایدار الهی را که با گذشت زمان از یادها رفته و مجهول مانده بود، بیان فرمود. ۳۵- هر فرد و جامعه‌ای که از رسالت حیات بخش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رویگردان شود، سقوط ابدی او حتمی است. پس از بیان صفات باعظمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و آشنائی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) مختصر با مختصات روحی آن بزرگوار بسیار مناسب است که فرق میان رسولان الهی و رسالت آنان را با نوابغ و رسالت آنان تا حدودی مطرح نمائیم و سپس پردازیم به توصیف دوران بعثت پیامبر اکرم و نتایج رسالت آن بزرگوار از دیدگاه امیرالمومنین علیه‌السلام و نیایشهای آن حضرت درباره آن بزرگوار. فرق میان رسولان الهی

و رسالت آنان، با نوابغ و رسالت آنان پیش از ورود به مباحث مربوط به تفکیک دو قلمرو سازندگی پیامبران الهی و نوابغ، مقدمه کوتاهی را متذکر می‌شویم: هرگونه شناسائی ما درباره تاریخ و سرگذشت بشری، از دیدگاه حرکت در مسیر تکامل، که نقش حیاتی عظمای انسانی را ندیده بگیرد، آن شناسائی برای واقع گرایان تاریخ انسانی، ارزش قابل اهمیتی نخواهد داشت. عالم طبیعت در برابر دیدگان انسانهای معمولی که همواره اکثریت قریب به اتفاق جوامع را در همه دورانها تشکیل می‌دهند، مشغول جریان قانونی خود بوده و انسانهای معمولی هم در همین صحنه پهناور، جز نیازهای قابل لمس و ضروری حیات خویشتن و تکاپو در راه مرتفع ساختن آنها چیزی را نمی‌شناسند، یا اگر هم مسائلی بالاتر از آن نیازها در ذهنشان خطور نماید، اهمیتی به آن نمی‌دهند بلکه با یک نظر دقیق‌تر می‌توان به یک پدیده ناراحت کننده‌ای در تاریخ بشری اطلاع یافت و آن پدیده این است که هر موقع که یک جامعه از وجود انسان بزرگ که برای خود رسالتی در پیشبرد جامعه‌اش احساس نماید، خالی بوده باشد، جامعه مفروض به جهت

در برداشتن عوامل مزاحم و ضد تکامل روبه سقوط رفته است. ما برای سقوط تمدنهای گذشته و تمدن کنونی تفسیری جز این سراغ نداریم که جوامع متمدن مزبور، یا شخصیتها را از دست داده است و یا اهمیت نقش شخصیتهای سازنده بزرگ را مورد غفلت قرار داده و دیر یا زود، مسیر سرنگونی را پیش گرفته است. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) با نظر به مجموع شخصیتهای سازنده تاریخ، با سه نوع شخصیت روبرو می‌گردیم: ۱- شخصیتهای الهی (که در اصطلاح پیامبران نامیده می‌شوند). ۲- شخصیتهای بزرگ بشری محض (که در اصطلاح نوابغ نامیده می‌شوند). ۳- شخصیتهای - بشری - الهی - (که حکما نامگذاری می‌شوند). این مساله هم در آغاز بحث باید در نظر گرفته شود: که مقایسه ما میان پیامبران الهی با آن نوابغ است که شخصیت و هدف گیری سازنده‌ای ندارند و ویرانگر. آیا این سه نوع شخصیت سه راه متضاد را پیش گرفته اند؟ عموم مردم ساده‌اندیش و سهل گرا که می‌خواهند هرگونه مسائل عالی بشری را با مقداری مطالعات تقلیدی و اصطلاحات خوش آیند و مستند به ملموس ترین پدیده‌ها بررسی نمایند، بیش از یک نوع شخصیت نمی‌شناسند. اینان گمان می‌کنند که با بکار بردن کلمه بسیار گسترده و ابهام‌انگیز نابغه برای هر شخصیت سازنده، یکی از اساسی‌ترین عامل دگرگونیهای تاریخ را تفسیر و توجیه

نمو

ده‌اند! برخی از مردم گمان می‌کنند که اگر اهمیت یکی از انواع سه‌گانه شخصیتها را پذیرفتند، در نتیجه مجبور می‌شوند که دو نوع دیگر را انکار کنند. مثلا اگر نقش شخصیت‌های الهی (پیامبران) را در پیشرفت تاریخ قبول نمودند، بایستی، لزوم هیچ نوع شخصیت دیگر را برای سیر تکاملی تاریخ نپذیرند، یا بالعکس. این کوتاه بینینا ناشی از جهل ما به حقیقت انسان و امتیازات او و تاثیر علیت هر عاملی در معمول مناسب خویش می‌باشد. در زندگی انسانی که استعدادها و ابعاد فراوانی می‌تواند با تشکل (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) هماهنگ به فعالیت پردازد، عامل تقویت اندیشه نمی‌تواند مزاحم عامل تقویت وجدان بوده و آن را طرد نماید. همچنین عامل نیروبخش حواس و تنظیم آزمایشگاهی، نه تنها فعالیت کلی‌سازی و قانون‌گیری مغز را مردود نمی‌سازد، بلکه خود را به عنوان مقدمات و وسایل لازم برای استخدام به قانون‌گیری آماده می‌نماید تا از این راه علم و دانش که بدون قوانین کلی مفهومی ندارد، بوجود بیاید. به نظر می‌رسد که چنانکه میان عوامل فوق که از دیدگاه سطحی در برابر هم قرار می‌گیرند، تضاد و مزاحمتی وجود ندارد (زیرا هر یک از آنها برای پی

شبرد و شکوفان نمودن بعد خاصی از انسان می‌باشد) هر یک از شخصیت‌های پیشرو هم با انواع فراوانی که دارند، شکوفائی و تکامل بعد یا ابعادی از انسان را بعهده می‌گیرند و با یکدیگر تضاد و تراحمی ندارند. لذا بطور قطع می‌توان گفت: پندار خصومت و تضاد میان انواع شخصیت‌های سازنده و ساخته شده از دیدگاه‌های محدودی است که انسان را در بعد مورد تمایل خود قالب‌گیری می‌کنند. تفسیر زیر در درباره شخصیت سازنده در نظر بگیرد: ۱- برطرف کننده پرده‌ای از روی واقعیات که علم نامیده می‌شود. اگر چه این گونه افراد ممکن است بطور مستقیم، فعالیتی در دگرگون نمودن واقعیات به سود انسانها انجام ندهند، اما مسلم است که آشکار ساختن واقعیات و باصطلاح دیگر کشف حقایق، اساسی‌ترین عنصر سازندگی می‌باشد. ۲- افرادی که در دگرگون شدن موقعیت‌های پست به موقعیت‌های عالی انسانی چه در قلمرو طبیعت و چه در روابط اجتماعی می‌کوشند. مسلم است که این دو نوع شخصیت سازنده دارای اقسام و اشکال گوناگون می‌باشند، و هرگز خصومتی با یکدیگر ندارند. مقایسه این شخصیت‌های سازنده با یکدیگر و اعتقاد به تساوی و یا برتری بعضی بر بعضی دیگر، روی این محور است که منظور (شرح این قسمت طولانی است، صف

حه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) مقایسه کننده از انسان و بایستگی‌های او چیست؟ مثلا برای کسانی که انسان و بایستگی او تنها در پیروزیهای علمی تفسیر می‌شود، ملاک سازندگی را در علم و کشف مجهولات طبیعت می‌بیند. مردمی که اعتلای انسانی را در هنر می‌جویند، مسلما ملاک سازندگی شخصیت را در هنرمندی می‌بینند و ... این هدف‌گیریها و محورسازیها است که خصومت و تضاد میان خود شخصیتها و یا تماشاگران را بوجود می‌آورد. اکنون به تفکیک دو قلمرو نوابغ و پیامبران که در عین حال در سازندگی انسان مشترکند، می‌پردازیم: یک- از نظر معرفت ۱- میدان فعالیت نوابغ رو بنای طبیعت و سطوح قابل نمود آن می‌باشد، در صورتیکه پیامبران باضافه تحریک انسانها به فعالیت مزبور، و لازم شمردن آن، مبانی و مسیر اساسی را طبیعت را گوشزد می‌کنند. ۲- حتی کوششهای نوابغ از آغاز تاریخ معرفت تاکنون، جز به نتایج نسبی و شناساییهای محدود در عرصه طبیعت حاصلی نداشته است، ولی پیامبران مسیر و هدف اساسی عالم طبیعت را بطور مطلق مطرح کرده‌اند. ۳- به جهت دو جنبه‌ای بودن شناساییهای نوابغ (تماشاگری و بازیگری در موضوعات شناسایی)، هرگز هیچ نابه‌غای توانایی شناسایی واقعیات را آن چنانکه هست

نمی‌تواند ادعا کند. در صورتی که پیامبران از دیدگاهی که در اختصاص آنها است واقعیات را به عنوان محصولی از مشیت الهی می‌دانند و آن را درک می‌کنند. ۴- هر معرفتی که بوسیله نوابغ وارد صحنه معارف بشری می‌گردد، بدون وابستگی به معرفتی که پیامبر این عرضه می‌کنند و یا بدون تفسیر کلی از دیدگاه پیامبران الهی، از پاسخگویی نهایی به همه چون و چراها ناتوان می‌باشد. مقایسه میان پیامبران و نوابغ در این چهار ماده، درست مانند مقایسه میان شناساییهای قلمرو فیزیولوژیک و بیولوژیک با

پسیکولوژیک است. اگر مقایسه و احساس تضاد میان انواع شناسایی علمی مزبور منطقی است، مقایسه و احساس تضاد میان چشم‌انداز پیامبران و قلمرو شناساییهای نوین هم منطقی خواهد بود! آیا مبحث مربوط به جان و روان و روح آدمی با مباحث مربوط به جنبه‌های زیست و عضوی انسانی جنگ و پیکاری دارند؟! (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) ممکن است به این مساله اعتراضی شود به اینکه درست است که این دو چشم‌انداز و این دو فعالیت با اینکه کاملاً متفاوت هستند جنگ و پیکاری بایکدیگر ندارند، ولی بحث بر سر ضرورت چشم‌انداز و فعالیت پیامبران الهی به جای خود وجود دارد، یعنی اگر ضرورت دیدگاه پیامبران اثبات شود، مسلم است که با دیدگاه نوین طبیعت نگر تضادی نخواهد داشت. در پاسخ این اعتراض می‌گوئیم: ادعا و هدف گیری پیامبران و فعالیت‌هایی که در مسیر ادعا و هدف گیری خود انجام داده‌اند، ضرورتی مساوی ضرورت پاسخ یابی به سوالات چهار گانه اساسی بشر (من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟) دارد. هم چنین تاریخ بشری بدون پیامبران همان تاریخ درندگان و خوش است که تعلیم و تربیت کافی را برای بکار بردن خودخواهی و تنازع در بقای آراسته به قانون، دیده باشد. بدون ادعا و هدف گیری پیامبران، تفاوت میان سقراط و نرون و علی بن ابی‌طالب و ابن ملجم و فرعون و موسی چیزی جز تفاوت میان رنگ آبی و رنگ زرد که هر یک برای برخی از اشخاص خوشایند است، نخواهد بود. ممکن است بگوئید: یعنی چه؟ مگر امکان دارد یک آدم عاقل فرق میان پاک ترین انسانها را با پلیدترین جانوران انسان‌نما، مانند تفاوت مابین رنگ آبی و رنگ زرد تلقی کند! می‌گوئیم: بلی، بطور قطع اگر معیار انسانیت با کمال اعلا بوسیله پیامبران تعیین نگردد، برای عالی‌ترین عظمت و طهارت و پست ترین رذالت تفاوتی نخواهد ماند جز دخالت احساس شخصی یعنی احساس شخص

ی بعضی از افراد باینکه ردیف نرون و چنگیز بد است و ردیف سقراط و ابوذر را بد تلقی می‌کند، دردست نیست. این نتیجه قطعی انکار روش پیامبران الهی است که راسل را وادار می‌کند در مصاحبه معروف خود با کاپلستون مساله‌ای را ابراز کند که به تنهایی برای نابودی انسانیت کافی است. به مصاحبه زیر دقت فرمائید: کاپلستون: پس شما می‌گوئید که خارج از احساس هیچ محکی وجود ندارد که ما با کمک آن تمایز بین رفتار فرمانده بلزن و رفتار مثلاً سراسرافورد کریپس یا اسقف کانتربوری را از هم تمیز بدهیم؟ (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) راسل: احساس در اینجا قدری بیش از اندازه ساده شده است، ما باید اثرات اعمال و احساسات خودمان نسبت به آن اثرات را هم به حساب بیاوریم. می‌شود این طور استدلال کرد که فلان نوع رویدادها از نوعی هستند که آدم دوست دارد و به همان نوع از نوعی که آدم دوست ندارد، بعد باید اثرات اعمال را به حساب بیاورید. شما خیلی راحت می‌توانید بگوئید که اثرات اعمال فرمانده بلزن دردناک و نامطبوع بوده است. کاپلستون: موافقم، برای همه آدمهای بازداشتگاه خیلی نامطبوع و دردناک بوده است. راسل: بلی، ولی نه تنها برای آدمهای تو

ی بازداشتگاه، بلکه برای آدمهای بیرون هم که درباره این اعمال فکر کرده‌اند، دردناک بوده است. کاپلستون: بله، در عالم تخیل کاملاً درست است. اما نکته مورد نظر من همین است. من با آن اعمال موافق نیستم و می‌دانم که شما هم موافق نیستید، ولی نمی‌فهمم شما براساس چه دلیلی با آن اعمال موافق نیستید، چون که آن اعمال بالاخره برای خود فرمانده بلزن که خوشایند بوده‌اند. راسل: بله، ولی من در این مورد بیش از مورد ادراک رنگ احتیاج به دلیل ندارم. بعضی مردم هستند که خیال می‌کنند همه چیز زرد است، (بعضی مردم یرقان دارند) و من با این مردم موافق نیستم، من نمی‌توانم ثابت کنم که همه چیز زرد نیست، دلیلی برای اثبات این موضوع در دست نیست، ولی بیشتر مردم با من موافقند که همه چیز زرد نیست و بیشتر مردم هم با من موافقند که فرمانده بلزن اشتباه می‌کرد. نمی‌دانم چه بگویم! آیا بگویم: واقعا متفکری مانند راسل می‌خواهد از رویاروی شدن با واقعیتی که کاپلستون فروغ آن را بر روی او می‌تاباند بگریزد! آخر مگر در این عالم هستی می‌توان معلولی بدون علت سراغ گرفت؟! (مردم می‌خواهند) (مردم) (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) نمی‌خواهند) ب

هیچ وجه از قانون فراگیر هستی (علیت) مستثنی نیست. ۵- معلوماتی که نوابغ بدست می‌آورند، یا از شناخته شده‌های تثبیت شده و یا از اکتشافات بی‌سابقه مستند به تجربه‌ها و آموزشهای گوناگون می‌باشد. در صورتی که معارف پیامبران محصول وحی الهی است. و به هیچ تجربه و آموزشی نیازمند نیستند. اگر هم احتیاجی به تجربه و تمرین داشته باشند، درباره موضوعات عمومی است نه معارف و احکام الهی ۶- فعالیت علمی نوابغ در معرض خطا و اشتباه قرار می‌گیرد، چه بسا که خطاهای آنان بیش از حقایق صحیح باشد که بدست می‌آورند. در صورتی که پیامبران در رسالت خود به هیچ وجه مرتکب خطا نمی‌شوند. ۷- نوابغ و دانشمندان در نظریات و نتیجه‌گیری از معلومات خود با یکدیگر اختلافها دارند، در صورتی که پیامبران کمترین اختلاف با یکدیگر ندارند. با یک نظر دقیق می‌توان گفت: دو نابغه، دو فیلسوف: حتی دو دانشمند با اینکه در مسائل عینی بررسی می‌کنند، با یکدیگر در همه مسائل اتفاق نظر ندارند. این همه دسته بندیها و مکتبهای مخالف و متضاد که در فرهنگ بشری دیده می‌شود، مربوط باختلاف نظرهای نوابغ و فلاسفه و دانشمندان است، نه پیامبران لذا، لا نفرق بین احد من رسله (میان هیچ یک از پیامبر

ان الهی فرقی نمی‌گذاریم). ۸- نوابغ و فلاسفه و دانشمندان همگی یا غالباً تحت تاثیر فرهنگ و رسوم و قوانین محیط خود بوده و بطور طبیعی با عوامل محیطی توجیه می‌شوند، در صورتی که پیامبران استقلال کامل از عوامل محیطی داشته و معارفی را که تبلیغ می‌کنند، تحت تاثیر آن عوامل قرار نمی‌گیرد، مگر در تطبیق آن معارف به شرایط و موضوعات کاملاً طبیعی زندگی ۹- محصول فکری نوابغ و دانشمندان به عنوان کشفی از واقعیات مورد توجه انسانها قرار می‌گیرد. اگر محصول فکری آنان مطابق واقعیات بود، انسانها از آن واقعیات برخوردار می‌شوند و اگر مطابق نبود طرد و منتفی می‌گردد. و اگر نابغه و (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) فیلسوفی بان حد از عظمت برسد که محصول فکری او بتواند برای مردم اعتقاد بوجود بیاورد در این فرض نابغه و فیلسوف مزبور جنبه رسالت بخود گرفته یا مردم او را دارای رسالت تلقی کرده‌اند. در صورتی که معارفی که پیامبران تبلیغ می‌نمایند، باضافه ایجاد یقین به واقعیات، اعتقاد هم به وجود می‌آورند. ۱۰- با تنظیم مقدمات منطقی و اصطلاح محیط و تقویت تعلیم و تربیت، احتمال افزایش فلاسفه و دانشمندان و بروز نوابغ بیشتر می‌گردد

، در صورتی که هیچ گونه مقدمات اختیاری و تعلیم و تربیت نمی‌تواند شخص معینی را به پیامبری برساند. ۱۱- نوابغ و فلاسفه در مقابل اسرار و عظمت‌های جهان هستی، حال خیرگی و تحیر و شگفتی پیدا می‌کنند، مضمون رباعیات زیر در مغز همه نوابغ و فلاسفه‌ای که در شعاع پیامبران قرار ننگرفته‌اند، موج می‌زند: آنانکه محیط فضل و آداب شدند در جمع کمال شمع اصحاب شدند ره زین شب تاریک بردند بروز گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند اسرار ازل را نه تو دانی و نه من وین حرف معمانه تو خوانی و نه من هست از پس پرده گفتگوی من و تو چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من در صورتی که پیامبران به جهت ارتباط مستقیم با بوجود آورنده اسرار، چهره واقعی آن اسرار را درک و در مقابل آنها سر تعظیم فرود می‌آورند. ۱۲- پیامبران در معارفی که از وحی می‌گیرند، کمترین تردید و شکی ندارند، یقین آنان در کاری که پیش گرفته‌اند، خلل ناپذیر است، در صورتی که هیچ نابغه و فیلسوف و دانشمندی وجود ندارد که اگر بخواهد با آگاهی همه جانبه به قلمرو کارش بنگرد، از شک و تردید بدور باشد. دو- از نظر هدف گیری هدف گیری نوابغ: فعالیت‌های فکری و علمی نوابغ و فلاسفه خالی از سه نوع هدف

گیری نیست: ۱- اشباع جوشش درونی خود. این هدف گیری در حقیقت پاسخگوئی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) به خواسته روانی محض است، چنانکه آشامیدن آب پاسخگوی خواسته طبیعت ساختمان عضوی آدمی است. این گونه هدف گیری بی‌شبهت به فعالیت زنبور عسل برای تولید عسل نیست. در این تولید نه احساس تعهد و مسوولیتی در کار است و نه کاری با نتایج آن تولید منظور است. این گونه فعالیتها که معلول مکانیسم موجودیت نابغه یا فیلسوف است، هدفی جز ارضای خواسته ضروری درون چیز دیگری ندارد. و به همین جهت است که در تعیین عامل دگرگونیهای تکاملی تاریخ، نوابغ و فیلسوفان مانند مواد خام تلقی می‌شوند که بدون مدیریتهای منطقی مانند مواد کوه آتشفشانی یا بیهوده تلف می‌شوند و یا به صورت

عوامل ویرانگر در می‌آیند و اگر هم سودی داشته باشند، سودی نیست که هدف گیری شده باشد. ۲- سودجویی به معنای عمومی آن که شامل ثروت و سایر امکانات مادی می‌باشد. این گروه نوابغ و دانشمندان در دورانهای متاخر فراوان هستند. همچنین این سودجویی شامل شهرت طلبی و مقام خواهی و خودنمایی نیز می‌باشد. شخصیت این گروه در مجرای سوداگریها قرار می‌گیرد، نتیجه باضافه ۱

ینکه فعالیت‌های فکری و عملی این گروه وابسته به تعهد عالی انسانی نیست، بان جهت که از مدیریت منطق انسانی درباره محصولات نبوغ و دانششان بر کنار می‌باشند، لذا از قرار گرفتن نبوغ و استعدادشان در معرض سوء استفاده‌های مخرب در امان نیستند. ۳- افرادی از نوابغ و فلاسفه و بنیانگذاران عالی مقام وجود دارند که عشق به کمال و احساس تعهد برین در زندگانی، آنانرا به تکاپو و فعالیت وادار می‌نماید. اینان محکوم جریان جبری مکانیسم حیات و مغزشان نیستند و سودجویی در اشکال مختلف را هم هدف تکاپو و فعالیت خود قرار نداده اند، بلکه امتیازی را که در خود احساس کرده‌اند می‌دانند که این امتیاز امانت بزرگی است که از آفریننده هستی و همه امتیازات گرفته شده و بایستی به انسانها که نهالهای باغ خداوندی هستند، ادا شود. اینان شخصیت‌های هستند که امتیاز نبوغ و استعداد را وسیله خود آرایی و سود جویی قرار نمی‌دهند، بلکه آماده هستند که از عالی‌ترین لذایذ زندگی خود دست برداشته و در راه بکار انداختن و بهره برداری از آن امتیاز، متحمل رنجها و مشقتها نیز بوده باشند. به عنوان نمونه‌ای از این گروه نوابغ، می‌توان کپلر را یادآور شد درباره او چنین نوشته‌اند: (شرح این

قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) (حقیقت را بخواهید کپلر خود نمونه‌ای عالی از همان چیزی است که هم اکنون به شما گفتم. او زندگی سختی داشت و از یک بدبختی نگریخته به بدبختی دیگر می‌رسید و حتی برای جبران کسر خرج خود دست پیش این و آن دراز می‌کرد، او دائماً این این حیث رنج می‌برد که در مقابل تهمت جادوگری که مردم به مادرش می‌بستند، ناچار بود دفاع کند. اگر کسی در زندگی وی دقیق شود، خواهد دانست که علت نیرومندی و خستگی ناپذیری و باروری او همان ایمان عمیقی بود که به علم خود داشت، نه ایمان به اینکه ممکن است اتفاقاً از میان مشاهدات نجومی خود نتایج ترکیبی ریاضی بدست آورد، بلکه ایمان عمیق به اینکه در پشت سر تمام جریان خلقت نقشه معینی وجود دارد. چون به چنین طرح و نقشه این ایمان داشت رنجی را که برای کار خود می‌دید، می‌پسندید، و چون هرگز ایمانش سر نمی‌شد و عقب نمی‌افتاد کاری که می‌کرد زندگی تیره و اندوهناک او را نورانی و پر از حیات نگاه می‌داشت). نیش این شخصیت پس از موفقیت به کشف هیئت جدید معروف است. مضمونی از آن نیش چنین است که می‌گوید: (بارالها، سپاس ترا گویم که توفیقم دادی تا برخی از آیات عالم خلقت را د

رک کنم و آن را برای بهره‌برداری انسانها تقدیم نمایم). اینان در حقیقت از آن شعاع الهی کسب پرتو می‌کنند که وابسته به خورشید فروزان دل‌های پیامبران می‌باشد. ما این گروه را بنام شخصیت‌های بشری- الهی اصطلاح نمودیم. هدف گیری پیامبران مطالب متعددی که در تحت عنوان هدف گیری پیامبران یادآور می‌شویم، در حقیقت بیش از یک هدف عالی نیست و آن عبارت است از: به ثمر رسانیدن استعدادها و نیروهای انسانی در گذرگاه تکامل که انسان را شایسته حیات ابدی نماید و بقیه مطالب، توضیحی درباره همین هدف کلی است. اساسی‌ترین (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) شرط به ثمر رسیدن استعدادها و نیروهای انسانی مزبور، عبارت است از آگاهی به اینکه (انسان از کجا آمده است؟ برای چه آمده است؟ به کجا می‌رود؟) اگر این شرط اساسی، در به ثمر رسیدن استعدادها و نیروهای انسانی، مراعات نگردد، سرنوشت نهایی بشر از نظر مکتبی جز نیهیلیسم (پوچ گرایی) و از نظر زندگی طبیعی جز تنازع در بقا راه دیگری ندارد. شاید یکی از علل مهم گریز از فلسفه‌های عالی در دوران ما همین نکته است که از قرن نوزدهم به این طرف کوشش فراوانی صورت گرفته است که بوسیله علوم مختلف

و فعالیت‌های تعلیم و تربیتی گوناگون، استعداد‌های بشری را بدون توجه به مسائل عالی انسان و جهان اشباع نمایند. و نگذارند سوال (از کجا آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ و برای چه آمده‌ام؟) در برابر عقول آدمیان نمایش جدی داشته باشد. به یاد دارم که در سال‌های گذشته آقای پروفیسور ماخ در مذاکرات فلسفی که با هم داشتیم، همین مساله را مطرح کرد و گفت که: امروز اکثریت قریب به اتفاق انسانها بدون اینکه پاسخی باین سوالات تهیه کنند زندگی می‌کنند و از زندگی خود راضی و خشنود می‌باشند. در پاسخ ایشان گفتم: البته که چنین است، چنانکه اکثریت قریب به اتفاق انسانها زندگی رضایت بخشی برای خود دارند، بدون اینکه بدانند در کدامین نقطه از تاریخ زندگی می‌کنند و گذشته تاریخشان چه بوده است و سرنوشت آینده شان کدامست؟ همچنین اکثریت قریب به اتفاق در زندگی لذت بار خود غوطه‌ورند، بدون اینکه بدانند طبیعت چیست و انسان کدام است و کدامین قوانین مبانی اساسی آن دو قلمرو را اداره می‌کنند. و بدون اینکه بدانند چه نیروها و استعدادهایی در درون آنان وجود دارد، و بدون اینکه بدانند آیا می‌خواهیم‌های آنان بطور منطقی توجیه و اشباع می‌گردند؟ البته زندگی رضایت بخشی برای خود دارند،

بدون اینکه اصلا بدانند که من و شخصیتی دارند و جز من، انسان دیگری مطرح است که در مقابل او تعهدی دارند ... ۲- روشنایی و سعادت جامعه است. پیامبران احتیاجی به جامعه ندادند، در صورتی که جامعه احتیاج به راهنمایی آنان داشته و سعادت و روشنایی را از پیامبران می‌گیرند، زیرا پیامبران از آن استقلال روحی برخوردارند که تکیه گاه طبیعی برای آنان مورد نیاز نمی‌باشد. هیچ یک از جوامع با وجود انگیزه‌های متنوع برای مبارزه (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) با پیامبران، نتوانستند برای آنان استاد یا تکیه گاه معمولی پیدا کنند. هرگونه مبارزه برای متوقف ساختن پیشرفت پیامبر اسلام صورت گرفت و همه آنها خنثی و بی‌اثر بود، در صورتی که اگر کفار مشرکین کمترین تکیه گاهی برای عظمت الهی پیامبر سراغ می‌گرفتند، باسانی می‌توانستند آن را دستاویز خود قرار داده و جلو پیشرفت او را بگیرند. پس روشنایی و سعادت پیامبران احتیاجی به جوامع نداشته است، در حالی که نوابغ و فلاسفه، بطور کلی از روشناییها و سعادت‌هایی که پیش از آنان یا در دوره معاصرشان اگر چه تخمهای پاشیده شده در مزرعه اجتماع، بهره‌بردارها می‌کنند. از ارسطو آن نابغه دنی

ای باستان گرفته تا اینشتین و پلانک و وایتهد امروزی باعتراف خودشان رویاننده تخمهای پاشیده شده می‌باشند. لذا گفته می‌شود: اگر بنا شود آپولوی امروز را تجزیه کنیم و سهم هر یک از بانیان آن را بخود پردازیم، مسلما بایستی به عقب برگردیم و تالیس ششصد سال پیش از میلاد و مهندسان ما قبل فراغه مصر را که برای بهره برداری از رود نیل به محاسبه ستارگان و فضا می‌پرداختند را هم صاحبان سهام تلقی نماییم. ۳- دوران بعثت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از دیدگاه علی بن ابی طالب علیه السلام در توضیح و تفسیر دوران بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در میان مورخان اختلاف نظرهایی وجود دارد. هر یک از آنان برای تایید عقیده خود در بیان چگونگی اجتماع و فرهنگ و قانون و علم و مذهب و اخلاق آن دوران به منابعی تکیه می‌کند. البته، بازیگری ذهنی تاریخ نگاران و تحلیل گران برای هیچ انسان (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) آگاهی پوشیده نیست. بنابراین، از سه جهت نمی‌توان به نظرات آنان اطمینان پیدا کرد: جهت یکم- خود اوضاع اجتماعی و فرهنگی و قانونی و علمی و مذهبی و اخلاقی و دیگر شوون انسانی (فردی و اجتماعی) دورا

ن مزبور، به قدری ابهام انگیز و مختلف نقل می‌شود که نمی‌توان با وضوح کامل درباره آن اوضاع یک نتیجه قطعی را بدست آورد. جهت دوم- عبارت است از همان جریان دخالت روحيات و گرایشهای درونی و خصوصیات ذهنی تاریخ نگار و تحلیل گر در بیان و توضیح و تفسیر سرگذشت تاریخی یک دوران. جهت سوم- مشاهده عینی آن دوران برای ناقلان آثار وجود نداشته است بلکه همه آنان تکیه به منبعی می‌کنند که نمی‌تواند ارزش مشاهده داشته باشد. لذا می‌توان گفت: اطمینان بخش ترین طرق برای درک چگونگی دوران بعثت از ابعاد مذکور در فوق بیانات ولی الله اعظم است که هم آن دوران را با همه خصوصیاتش مشاهده فرموده و همه علل و شرایط جریانات آنرا با یقین روشن می‌دانسته و هم دارای درون و ذهن و روحیه ای پاک و ناب از آلودگیها و

غرض ورزشها بوده است. باضافه امتیاز مخصوصی که امیرالمومنین علیه‌السلام درباره پیامبر شناسی داشته است. زیرا بدیهی است که هیچ کس پیامبر اسلام و رسالت و مختصات و آثار رسالت آن بزرگوار را مانند امیرالمومنین علیه‌السلام نمی‌شناخت، و قطعی است که شناخت مختصات رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و چگونگی تاثیرپذیری جامعه آن دوران از آن حضرت، یکی از بهترین عوا

مل شناخت سرگذشت آن جامعه می‌باشد. اکنون می‌پردازیم به بیان توصیفات امیرالمومنین علیه‌السلام درباره دورانی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در آن، مبعوث به رسالت گشته است: ان الله بعث محمدا صلی الله علیه و آله و سلم نذیرا للعالمین و امینا علی التزیل و انتم معشر العرب علی شردین و فی شردار منیخون بین حجاره خشن و حیات صم تشریون الکرد و تاکلون الجشب، (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) و تسفکون دمائکم و تقطعون ارحامکم، الاصلام فیکم منصوبه و الاثم بکم معصوبه (خداوند متعال محمد صلی الله علیه و آله و سلم را تبلیغ کننده بر عالمیان و امین برای ابلاغ قرآن و رسالت مبعوث نمود، در آن حال که شما گروه عرب دارای بدترین دین و در بدترین جامعه زندگی می‌کردید در میان سنگها و مارهای ناشنوا سکنی داشتید، آبهای تیره می‌آشامیدید، و غذای خشن می‌خوردید و خونهای یکدیگر را می‌ریختید و از خویشاوندان خود قطع رابطه می‌نمودید، تنها در میان شما (برای پرستش) نصب شده و گناهان و انحرافها سخت شما را در بر گرفته و به خود بسته بودند). الف- مردم عرب در آن دوران که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به پیامبری بر

انگیخته شدند، بدترین عقائد را که شرک و لوازم آن بود داشتند. اخلاقیات بسیار خشن آنان هم معلول همین دوری از توحید حقیقی بود که انسانها را لطیف و دارای مکارم اخلاق بار می‌آورد. به همین جهت است که ما در امتداد دوران جاهلیت تا زمان بعثت، هیچ گونه مطالب مربوط به اخلاق والای انسانی (نه فطری تصعید نشده) که واقعا من انسانی را از خود طبیعی به مقام من اعلاهی انسان الهی دگرگون بسازد، دیده نمی‌شود، شما نمی‌توانید در آن دوران نیایشها و مناجاتهایی را مشاهده کنید که کشف از قرار گرفتن آدمی با من محدود در رابطه با خداوند بی‌نهایت نماید. حتی یک مضمون شبیه به و نحن اقرب الیه من حبل الوریث (و ما بانسان از رگ گردن نزدیکتریم). در فرهنگ دینی آنان پیدا نمی‌شود. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) ب- جامعه‌ای که عرب در آن زندگی می‌کرده است بدترین جامعه بوده است. اگر چه بعضی از نویسندگان عرب می‌گویند جامعه عرب را پیش از اسلام از شر و نکبت فرهنگی و روانی و دینی و اخلاقی و سیاسی و دیگر شوون انسانی تبرئه نمایند، ولی خود آنان بهتر از همه می‌دانند که قتل و غارت و تعصب و خودپرستی که از پرستش خود شخصی گرفته تا قبیله

پرستی و نژاد پرستی گسترده می‌شود، در عرب جاهلی چنان شایع و رائج بوده است که برای هیچ متفکر آگاه مجال تردیدی باقی نمی‌ماند. برای اطلاع بیشتر از غیر انسانی بودن جامعه عرب پیش از اسلام مراجعه شود به کتاب المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام تألیف دکتر جواد علی و کتاب فجر الاسلام تألیف احمد امین. ج- محیط طبیعی که اعراب در آن زندگی می‌کردند، مخصوصا شبه جزیره عربستان، در بدوی ترین حالاتی بود که گویی حتی در شهرهای آن محیط از زمان تکون کره زمین کاری ماهرانه از انسان برای آماده ساختن آن، برای زندگی صورت نگرفته است. برای شناخت بیشتر درباره وضع محیط طبیعی اعراب، به مقدمه کتاب الامام علی صوت العداله الانسانیه تألیف جرج جرداق مراجعه فرمایید. د- مواد غذایی و آشامیدنی آنان نیز نامطبوع و ناگوار بوده است، و درباره برخورداری صحیح از مواد نعمت خداوندی نمی‌اندیشیدند. و از مثال همین بی‌اعتنائیها به خواص گوارای مواد تغذیه و تهیه عاقلانه آنها، می‌توان به بی‌اعتنائی آنان به اصول و مبادی معنوی پی برد. ه- آنان زندگی خود را در غارت اموال یکدیگر و کشتار دائمی بسر می‌بردند. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) اکث

راشعار آنان با وسعت شگفت انگیزی که در لغت و ترکیبات و جمله‌بندی دارند، برای بیان خودپرستی و تعصب بسیار کورکورانه و خطرناک درباره نژاد و قبیله پرستی استخدام شده است، گوئی همه نیروهای مغزی آنان فقط توانائی انجام یک فعالیت داشته است

و آن هم عبارت از تقویت خود طبیعی و طواف به دوران، و خودنمائی در آخرین حدی که ممکن بوده است. و اینکه بعضی از نویسندگان می‌گویند: (نژاد عرب آزادمش بوده و هیچ سلطه‌ای را برای خود نمی‌پذیرفته است) باید در نظر داشته باشند که آزادی شخصی یک انسان بدون اعتناء به آزادی دیگر افراد انسانی که با وی در زندگی مشترکند، اگر امکان پذیر باشد موجب نابودی خود وی نیز خواهد بود، زیرا رها ساختن تمایلات و اشباع نامحدود آنها، قطعاً مزاحم تمایلات دیگران خواهد بود که آنان نیز می‌خواهند آن تمایلات را بدون محدودیت اشباع نمایند. بنابراین، آن گونه آزادی شخصی ناشی از آن خودپرستی است که همه را وسیله و خود را هدف تلقی می‌نماید و برای بقای خویشتن نه تنها رضایت به نابودی دیگران می‌دهد، بلکه آنان را آرمان حیات خود می‌داند. و- آنان از خویشاوندان خود قطع رابطه می‌نمودند. این هم یکی از مختصات بی‌ارزش تلقی کردن دیگر انسانه

ا در مقابل خویشتن است که خود معلول قطعی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) خودپرستی است. بدان جهت که ملاک پیوستگی و گسستگی این گونه انسانها با دیگر مردم، خودخواهی و پرداختن به خود است، لذا اگر موقعیتی پیش آید که آنان به خویشاوندان خود اهمیتی بدهند، قطعاً علت بوجود آورنده آن موقعیت هم خودخواهی و خودپردازی می‌باشد. ز- بت پرستی در میان آن اعراب رائج بوده است. اگر درباره بت پرستی مقداری دقت کنیم به این نتیجه خواهیم رسید که بت پرستی نیز ناشی از خودپرستی است زیرا شخص بت پرست به جهت گرایش شدید به حواس خود، تعقل و احساسات برین را رها می‌کند و می‌خواهد معقول‌ترین و مجردترین حقائق را مانند روح و درک و عقل و حتی خدا را که مافوق آن حقائق است، با چشم ظاهری ببیند! لذا بتها را با دست خود می‌سازد و آنها را ولو به عنوان وسیله تمرکز قوای دماغی، یا تجسمی از جمال و جلال خداوندی می‌پرستد! اگر ما تعدد بتها را با نظر به تعدد قبائل مورد توجه قرار بدهیم، علتی که برای آن تعدد پیدا خواهیم کرد، جز خودپرستی بت پرستان نخواهد بود. مولوی می‌گوید: مادر بتها بت نفس شما است زانکه آن بت مار و این بت اژدهاست چ

ون سزای این بت نفس اونداد از بت نفسش بت دیگر بزاد آهن و سنگست نفس و بت شرار آن شرار از آب می‌گیرد قرار سنگ و آهن زاب کی ساکن شود آدمی با این دو کی ایمن شود سنگ و آهن در درون دارند نار آبر بر نارشان نبود گذار زاب چون نار برون کشته شود در درون سنگ و آهن کی رود آهن و سنگست اصل نار و دود فرع هر دو کفر ترسا و جهود بت سیاه آبت در کوزه نهان نفس مرآب سیه را چشمه دان آن بت منحوت چون سیل سیاه نفس بتگر چشمه‌ای برشاهراه بت درون کوزه چون آب گذر نفس شومت چشمه آن ای مصر صد سبو را بشکنند یک پاره سنگ و آب چشمه می‌زھاند بیدرننگ (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) آب خم و کوزه گر فانی شود آب چشمه تازه و باقی بود بت شکستن سهل باشد نیک سهل سهل دیدن نفس را جهل است جهل اما تعدد بتها با نظر به تعدد قبائل که ناشی از خودپرستی است، بقرار زیر است: عزى بت قریش، اساف و نائله (قریش و خزاعه)، سواع (بنی لحيان) ود (قبیله کلب)، یعوق (مردم حیوان)، نسر (حمیر)، مناه (همه اعراب مخصوصا اوس و خزرج)، اللات (بنوعتاب بن مالک)، هبل (قریش)، مناف (قریش) ذوالخلصه (ختعم و بجیله وازدال

سراه)، ذوالکفین (دوس) ذوالشری (بنی حارث بن یشکر) اقیصر (قضاعه و لخم و جذام و عامله و غطفان) سعیر (عزّه) عمیانس (خولان) یغوٹ (مذحج) القلس (طی) یعبوب (جدیله طی) باجر (ازد) الاشهل (بنو عبدالاشهل) اوال (بکرو تغلب اولادوائل) بعل (گروهی از اعراب) بعیم، بلج، جبت، ند، جبهه، جوتیش، جلسد (هر یک از این بتها را گروهی از اعراب می‌پرستیدند) چهار (هوازن) دار (بنی عبدالدار) دوار (گروهی از اعراب) الشمس (گروهی از قریش) صدا (قوم عاد) ذوالرجل (بعضی از اعراب حجاز) شارق (گروهی از اعراب)، صمود (قوم عاد) ضممار (عباس بن مرداس سلمی) ضیزن (منذر)، عبعب (قضاعه) عک (قبایلی از یمن) عوض (بکربن وائل) عوف (گروهی از اعراب) کثری (جدیس و طسم) کسعه (گروهی از اعراب) محرق (بکر بن وائل) مدان (گروهی از بنی الحرث) مرحب (گروهی از اعراب) هبا (قوم عاد) یالیل (گروهی از اعراب) ابومنذر هشام بن محمد کلبی نقل

می‌کند که: مردم مکه هر یک خانه خود بتی نصب کرده بود که آنرا می‌پرستید. ح- گناهان و انحرافات در آن دوران، اعراب را فرا گرفته بود. بدیهی است در هر جامعه‌ای که هشت عامل تباهی که امیرالمومنین علیه‌السلام از وجود آنها در دوران بعثت خبر می‌دهند، حاکم باشد مردم

آن جامعه غرق در گناهان و انحرافات خواهند بود، و چنان که در بیان آن عوامل متذکر شدیم: اساسی‌ترین عنصر آن عوامل، همان خودپرستی است که همه اصول و قواعد ضروری و شایسته را خیالات بی‌اساس تلقی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) می‌کند که اگر در راه اشباع پرستش خود قابل‌استخدام نباشد باید همه آنها مطرود شوند! این نکته را هم باید در نظر بگیریم که تفاوت خودپرستی بدوی با خود پرستیهای پیشرفته، مانند جوامع بدوی با جوامع پیشرفته می‌باشد، لذا مفاهیم خودپرستی و خودنمائی در سخنان اعراب دوران جاهلیت با کمال وضوح و صراحت طرح می‌شود، در صورتی که همان مفاهیم در دورانهای بعدی بقدری پوشیده و پیچیده بوجود می‌آید که برای فهم آنها تفکرات و فعالیتهای مغزی فراوانی احتیاج می‌باشد. دو- ان الله بعث محمدا صلی الله علیه و آله و لیس احد من العرب یقرء کتابا و لایدعی نبوه (خداوند متعال محمد صلی الله علیه و آله را در زمانی مبعوث فرمود که هیچ کسی از عرب کتابی نمی‌خواند و نبوتی را ادعا نمی‌کرد). الف- در آن دوران جاهلیت، علم و جهان‌شناسی و معرفت بطور کلی در میان اعراب دیده نمی‌شود مگر مقداری ادبیات آن هم در قالب شعر که

محتویاتی جز یک عده مفاهیم طبیعی کلی و مقداری پدیده‌های فطری تصعید نشده که بر محور خودخواهی حرکت می‌کند نداشته است. مفاهیم طبیعی کلی مانند بیابان، ابر، باران، آسمان، درخت، رودخانه، کوه، آفتاب، ماه، ستارگان، دره، شب، روز، و غیر ذلک. پدیده‌های فطری تصعید نشده مانند افتخار به نسب، محیط، شمشیر، جنگ، غالب و مغلوب، قدرت، اسارت، علاقه‌ها و محبت‌های جنسی ابتدائی، مهمان، تعصب به نژاد و غیر ذلک. و اشخاصی هم که بهره‌ای از معرفت داشتند بسیار محدود بودند مانند قس بن ساعده ایادی (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) زهیر بن ابی سلمی المضری المازنی، لیبیدن ربیعہ عامری، سبحان بن وائل. بلی، شعرائی فراوان در میان عرب جاهلی وجود داشته‌اند که قدرت کلامی و سخنوری جالب توجه داشته‌اند ولی همان طور که متذکر شدیم در محتویات آن اشعار فقط با عده‌ای از مفاهیم کلی طبیعی و مقداری پدیده‌های فطری تصعید نشده مواجه می‌شویم و از حقائقمانند ارزشهای انسانی و حیات و شوون آن عالم هستی و مبادی و غایات آن و محبوبیت نگرش علمی باجزاء و روابط جهان هستی و غیر ذلک، در آن اشعار اثری دیده نمی‌شود. ب- کسی که در آن دوران ادعای نبوت

نداشت و همان طور که در قرآن مجید و تواریخ معتبر آمده است دوران جاهلیت دوران فترت بود که پس از زمان حضرت عیسی علیه‌السلام بوجود آمده بود. سه- ارسله علی حین فتره من الرسل، و طول هجعه من الامم و انتقاض من المبرم (خداوند پیامبر را در دوران خالی از رسولان و خواب طولانی (غفلت) امتها و شکست اصول محکم دینی و انسانی فرستاد). (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) در این جملات سه پدیده از مردم دوران بعثت را تذکر می‌دهد: الف- دورانی خالی از رسولان. ب- خواب غفلت طولانی امتها. به نظر می‌رسد که مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام از امتها، فقط اقوام و امم عرب نبوده است بلکه همه اقوام و ملل دنیا در آن دوران به جهت فاصله گرفتن جوامع آن روز از پیامبران، در غفلت بسر می‌برده‌اند، اگر چه جوامعی مانند ایران و روم در آن زمان از فرهنگ و اقتصاد و حقوق و سیاستی بهتر از اعراب برخوردار بودند ولی در همان کشورها هم با نظر به ارزشهای والای انسانی و کرامت و حیثیت ذاتی انسان و معارف دینی و اخلاقی و الاقر و کمبود وجود داشته است. ج- اصول محکم دین و قوانین سازنده انسانی شکسته بود. چهار- ثم ان الله بعث محمدا صلی الله علیه و

آله بالحق حین دنا من الدنیا الانقطاع و اقبل من الاخره الاطلاع، و اظلمت بهجتها بعد اشراق و قامت باهلها عل ساق و خشن منها مهاد و ازف منها قیاد فی انقطاع من مدتها و اقتراب من اشراطها و تصرم من اهلها و انفصام من حلقتها و انتشار من سببها و عفاء من

اعلامها و تکشف من عوراتها وقصر من طولها جلعه الله بلاغا لرسالته و کرامه لامته و ربیعا لاهل زمانه و رفعه لاعوانه و شرفا لانصاره. (سپس خداوند متعال محمد صلی الله علیه و آله را بر حق مبعوث فرمود، این بعثت در هنگامی صورت گرفت که انقطاع از دنیا نزدیک گشته و آخرت روی آورده و به جهت و شکوفائی دنیا پس از روشنائی تاریک گشته بود. آن دوران مردم خود را در نهایت سختی قرار داده و جایگاه حیات (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) در آن دوران خشن، و مردم آن، گردن بر زوال و نابودی نهاده بودند، مدتش رو به انقطاع دنیا، و رو به زمان بروز علامات قیامت. مردم آن دوران رو به انقراض و گسیختن از حلقه نظم معقول زندگی و برخورداری از دین و بریده شدن از سبب (طناب) اجتماع در آن دوران نشانهای هدایت (پیامبران و حکماء و خردمندان) کهنه و فرسوده و معایش آشکار و امتدادش کوتاه گشته

بود. خداوند متعال آن حضرت را تبلیغ کننده رسالتش قرار داد و کرامتی برای امتش و بهاری حیات بخش برای اهل زمانش و عظمتی بر یاران و شرفی بر یاورانش. مفاد بعضی از جملات، بیان مختصات جریان طبیعی دنیا است مانند اینکه هر روزی که از آن می‌گذرد، یک روز باخرت نزدیک می‌شود. و مانند نزدیک شدن به علامات قیامت. و اما آن مختصاتی که مربوط به خود آن دوران بوده از این قرار است: الف- بهجت و شکوفائی دنیا پس از روشنائی بوسیله حضور انبیاء علیهم السلام و رواج عمل به دین که همه ارزشهای انسانی را بیان می‌نماید و مردم را به تقید بان ارزش ملزم می‌کند، مبدل به تاریکی گشته بود. در این مورد وایتهد جمله‌ای می‌گوید که گوئی آنرا از نهج البلاغه گرفته است. او در کتاب ماجرا و سرگذشت اندیشه‌ها (عقائد) می‌گوید: (فلاسفه اسکندریه (مانند فیلون اسکندری) نظام فلسفی قابل توجه در الهیات بوجود آوردند، پس از مدتی دوباره علم‌گرایی رونق جدیدی به خود گرفت و در نتیجه بار دیگر دنیا وضوح و روشنائی خود را از دست داد، زیرا پروفوسورها خواستند بر پیامبران پیشی (تقدم) بگیرند!) ب- مردم آن دوران گرفتار شدائد و ناگواریهایی سخت بودند. ج- در معرض هلاکت و نابودی. د- گسیخته ش

دن از نظم معقول زندگی. ح- زشتیها و بدیها در آن دوران آشکار بود. هر چهار موضوع ب، ج، د، ح، از آثار قطعی دوری از تعلیمات و تربیتهای انبیاء و اوصیاء و حکماء راستین است که در دوران جاهلیت در محیط بعثت پیامبر و در هر نقطه‌ای دیگر از دنیای آن روز که دور از مرییان و معلمان الهی می‌زیستند، حکمفرما بوده است. (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) پنج- ابتعنه و الناس یضربون فی غمره و یموجون فی حیره قد قادتهم از مه الحین و استغلقت علی افئدتهم الرین (خداوند پیامبر اکرم را مبعوث فرمود در حالیکه مردم در فتنه‌های متراکم غوطه می‌خوردند و در حیرت موج می‌زدند، افسارهای هلاکت آنها را می‌راند و قفلهای پرده ضلالت بر دل‌های آنان بسته شده بود.) ۴- انگیزه بعثت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم امیرالمومنین علیه السلام انگیزه بعثت انبیاء عموما و پیامبر اسلام را خصوصا در چند مورد از سخنانش مطرح فرموده است: یک- و اترا الیهم انبیاءه لیستاد و هم میثاق فطرته و یدکرو هم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یشیروا لهم دفائن العقول و یروهم آیات المقدره (و خداوند پیامبران خدا را پشت سرهم برای آنان فرستاد تا مردم را ب

ادای پیمان فطری که با آفریدگارشان بسته بودند، وادار نمایند، و نعمت فراموش شده او را بیادشان بیاورند و با تبلیغ دلائل روشن به آنان احتیاج نمایند و حقائق مدفون در عقول را برای آنان برانگیزانند و آیات قدرت الهی را برای آنان ارائه نمایند) ... دو- ارسله بالمدین المشهور و العلم الماثور و الکتاب المسطور و النور الساطع و الضیاء اللامع. و الامر الصادع ازاحه للشبهات و احتجاجا بالبینات و تحذیرا بالایات و تخویفا بالمثلات (... شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) (خداوند او را مبعوث فرمود بادین مشهور و علامت ثابت شده و کتاب مسطور و نور فروزان و روشنائی درخشان و امری آشکار و جداکننده حق و باطل برای منتفی ساختن اشتباهات و احتیاج بوسیله دلائل روشن و برحذر داشتن بوسیله آیات الهی و ترسانیدن با بیان عذابهایی که گذشتگان را در خود فرو برده بود. سه- فبعث الله محمدا صلی الله علیه و آله بالحق لیخرج عباده من عباده الاوثان الی عبادته و من طاعه الشیطان الی طاعته بقران قدینه و احکمه لیعلم العباد ربهم اذ جهلوه و ليقروا به بعد اذ جحدوه و لیثبتوه بعد اذ انکروه فتجلی

لهم سبحانه فی کتابه من غیر ان یکونوا راوه بما اراه

م من قدرته و خوفهم من سطوته (... خداوند متعال محمد صلی الله علیه و آله را مبعوث بر حق فرمود. تا بندگانش را از پرستش بتها برکنار و به پرستش خود وادار نماید، بوسیله قرانی که انرا بیان و تحکیم فرمود تا بندگان به پروردگار خود پس از آنکه جاهل به او بودند عالم شوند و پس از نفی به او اقرار و پس از انکار او اثباتش کنند پس خداوند سبحان در کتابش با ارائه قدرتش و تهدید از غضبش به آنان تجلی نمود بدون اینکه او را ببیند.) چهار- اضائت به البلاد بعد الضلاله المظلمه و الجهاله الغالبه و الجفوه الجافیه و الناس يستحلون الحریم و يستذلون الحکیم یحیون علی فتره و یموتون علی کفره (خداوند بوسیله او شهرها را پس از گمراهی تاریک و جهالت فراگیر و خشونت سخت روشن ساخت. بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) موقعی بود که مردم حرام را حلال و حکیم را ذلیل تلقی می‌نمودند در روزگاری خالی از پیامبران و شرایع زندگی می‌کردند و در حال کفر می‌مردند.) انگیزه‌هایی که در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام برای بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تذکر داده شده است بقرار زیر است: الف- آ

ماده کردن مردم برای ادای پیمانی که آنان با فطرت خود برای ایمان به خدا بسته‌اند و این معنی در مواردی از منابع معتبر آمده است، مانند آن آیه مبارکه که می‌فرماید: فاقم وجهک للدين حنیفا فطره الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله (روش خود را در حالی که معتدل (و مستقیم) هستی بسوی دین اقامه (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) کن، این است فطرتی که خداوند مردم را بر مبنای آن آفریده است، برای خلقت خداوندی تغییری نیست.) ب- بیاد آوردن نعمتهای فراموش شده خداوندی، حکمت اساسی شکر نعمتهای خداوندی، بیاد خدا بودن است و الا چنانکه خداوند متعال نیازی به عبادت بندگانش ندارد همچنین احتیاجی به شکر نعمتهایش نیز ندارد. نیز توجه باینکه حقائق مفید عالم هستی در رابطه با انسان چه از جنبه مادی و چه از جنبه معنوی، نعمت خداوندی هستند، اموری را موجب می‌شود که در رشد انسانی موثر می‌باشند. از آنجمله: ۱- قدردانی از آنچه که مفید است. ۲- کوشش برای مفید ساختن اشیاء که جنبه نعمت پیدا کنند. ۳- نشاط و انبساط روحی دائمی ناشی از اینکه انسان طرف توجه خداوندی است که برای او نعمتهایی را ارزانی داشته است. ۴- محاسبه دقیق در

بهره‌برداری از همه اشیاء مفید که نعمتهای خداوندی می‌باشند و عدم اسراف در به کار بردن آنها و پرهیز جدی از تباه ساختن آنها. امروزه در بعضی از کشورهای قدرتمند و دارای ثروتهای کلان برای حفظ قیمتها و بهره‌برداری از عرضه و تقاضا مواد معیشت میلیونها مردم را از بین می‌برند، قطعی است که نمی‌دانند آن مواد نعمت خداوندی است زیرا اصلا رابطه‌ای با خدا ندارد و این جریان مخالف رسالت رسولان الهی است. ج- احتجاج با دلائل روشن برای گرایش به دین الهی اگر کسی در دعاوی و دلائل پیامبران الهی بخوبی دقت کند، خواهد دید در تاریخ بشری هیچ ادعائی به ضرورت و عظمت دعاوی پیامبران (که می‌گویند: بشر باید پاسخ از کجا آمده‌ام؟ بکجا می‌روم؟ و برای چه آمده‌ام؟ از ما که با آفریدگار بشری در ارتباط مستقیم می‌باشیم، دریافت نماید) و هیچ دلالی برای اثبات دعاوی روشنتر از دلائل برای اثبات دعاوی انبیای عظام نیست. شرط احساس روشنائی آن دلائل همان است که شرط احساس ضرورت (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) و عضویت دعاوی آن نمایندگان الهی است. این شرط عبارت است از پاک کردن مغز از اوهام و تخیلات و تهذیب درون از آلودگیها. د- بظهور رسان

یدن و به فعلیت در آوردن نیروها و استعدادهایی که در عقول آدمیان نهفته است. ممکن است گفته شود: مگر افراد بشر از به فعلیت رسانیدن نیروها و استعدادهای نهفته در عقولشان عاجزند که نیاز به پیامبران داشته باشند؟ پاسخ این سوال روشن است، زیرا اگر پیامبران مبانی و اصول و هدفهای اساسی جهان هستی و زندگی را بیان نمی‌کردند، مردم در انتخاب امور مزبوره بیراهه می‌رفتند و ممکن بود که مانند موشها که در زیر دیوارها با چنگالهای خود حفره‌ها می‌کنند، طبیعت را زیر و رو می‌کردند، و از روی وجدان و

خرد از انسان و طبیعت بهره‌برداری نمی‌کردند. کسانی که گمان می‌کنند بشر در مسیر علم و معرفت با سرمایه مغزی خود بدون نیاز به راهنمایی پیامبران پیش رفته است از دخالت پیامبران الهی در ارشاد مردم و اثر آنان در میان انسانها بداند جهت که ملموس عینی نبوده است، اطلاعاتی ندارند چنان که یک محصل ابتدائی هزاران نموده‌های علمی و صنعتی را می‌بیند، ولی از درک چگونگی دخالت اکتشافات و اختراعات و الهامات و ابتکارات نوابغ و فرزندگان ناتوان است. ه یکی دیگر از انگیزه‌های عثت انبیاء علیهم‌السلام نشان دادن آیات قدرت الهی است که بدون درک آن، تکمیل خداشناسی مردم امکان ناپذیر

خواهد بود. و بر طرف ساختن شبهات. و چه انگیزه باعظمت و ضروری، حقیقت این است که بدون پیروی از رهبری انبیاء و بدون درک و پذیرش اصول و عقائد علیه‌ای که آنان بوسیله وحی از خداوند به مردم ابلاغ نموده‌اند، مشکلات و معماهای هستی و حیات بشری حل و فصل نخواهد گشت. آری، بعضی از متفکران و مکتبها با دست گذاشتن روی چشم که (ما نمی‌بینیم) آن مشکلات و معماها را نادیده می‌گیرند و گمان می‌کنند و به مردم هم می‌گویند: (که ما آن مشکلات و معماها را حل کردیم)! ز هشدار دادن به نتایج تباہ کننده‌ای که اعمال ناشایست بدنبال خود می‌آورند، در حقیقت بیان موکد و روشن درباره قانون این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا ح دور کردن مردم از بت پرستی که موجب پایین آوردن عالی‌ترین دریافت (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) بشری است. تصور خالق هستی که فوق هستی است در شکل موداتی محسوس و پرستش آن بنام بت، بوجود آوردن سدی غیرقابل نفوذ برای عقل و اندیشه و فعالیت‌های قبلی است که ساقط کننده‌ترین خسارته است. انبیاء مردم را به عبادت و خداوندی تحریک و تشویق فرموده‌اند، تا با شناخت و تکیه به علم بی‌نهایت خداوندی از

علوم و معارف بیحد و کران برخوردار شوند و با شناخت و تکیه به قدرت بی‌نهایت ربانی، از بیماری زبونی در پیشبرد مقاصد مفید و ضروری خود نجات پیدا کنند و با درک و دریافت فروغ جمال و عظمت جلالش، در مسیر کمال قرار بگیرند ... ط دور کردن مردم از اطاعت شیطان و فراخواندن آنان به عبادت خداوند رحمان. ی وصول بندگان خدا به معرفت درباره پروردگارشان. درست است که عقل و وجدان بشری با پاک ماندن فطرت، راهنمایان شایسته‌ای برای ارائه طریق به مبداء و معاد و معنی دار بودن زندگی آدمی می‌باشند، ولی بدان جهت که عوامل فراوانی (اختیاری و غیراختیاری) وجود دارند که راهنمائیهای عقل و وجدان را مختل و خنثی می‌نمایند، لذا خداوند متعال پیامبرانی را برای ابلاغ طرق کمال به انسانها برانگیخته و مردم را بوسیله آنان ارشاد فرموده است. و اساسی‌ترین اصلی که رسالت پیامبران متوجه آن است زائل کردن جهل انسانها بخدا و تسهیل طرق معرفت بمقام شامخ ربوبی و اقرار به وجود او پس از انکار و تردید در او. و اقرار بوجود خداوندی پس از انکارش. توضیح این انگیزه چنین است که مردم اگر در خداشناسی بحال خود گذاشته شوند، با توصیفات و تشبیهات نابجا از راه صحیح منحرف می‌شوند و از خ

دانشناسی و خدا یابی محروم می‌گردند، لذا یکی از اساسی‌ترین انگیزه‌های بعثت پیامبران علیهم‌السلام حفظ مغز و روان مردم از کج فهمیها و احساساس خطا کارانه می‌باشد. انگیزه‌هایی که در شماره چهار آمده است، در بررسی انگیزه‌های قبلی مطرح شده است. ۵- نتیجه بعثت یک- اظهر به الشرائع المجهوله و قمع به البدع المدخوله و بین (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) به الاحکام المفصوله (خداوند بوسیله او قوانین مجهول شرع را آشکار ساخت، و بدعت‌هایی را که در دین داخل شده بود، ریشه کن فرمود و احکام مشروح و با تفصیل بیان نمود). دو- فجاهد فی الله المدبرین عنه و العادلین به (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در راه خدا، در برابر کسانی که از خدا رویگردان شده و از او عدول کرده بودند مجاهدت فرمود). سه- حتی اوری قبسا لقابس و انار علما لحابس (تا اینکه پیامبر عظیم الشان مشعلی برای کسی که روشنائی می‌جوید، شعله‌ور ساخت و علامتی برای کسی که مرکب خود را حیرت متوقف ساخته و بسته است برافروخت). چهار- فقاتل بمن اطاعه من عصاه، یسوقهم الی منجاتهم و بیادر بهم الساعه ان تنزل بهم، یحسر الحسیر، و یقف الکسیر، فیقیم علیه حتی یلحق

ه غایته الا- هالکالا- خیر فیه (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بیاری کسانی که او را اطاعت می‌کردند با کسانی که او را نافرمانی

می‌نمودند به پیکار برخاست، آنانرا بطرف راستگاری می‌راند آن بزرگوار برای نجات آنان پیش از آنکه قیامت یا مرگشان فرا رسد و ضعیف را ناتوان کند و شکسته از کار بیفتد پیشدستی می‌فرمود. پیامبر اکرم برای اصلاح انسان ایستادگی می‌فرمود تا او را (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) به هدف نهانش برساند مگر آن تباه شده را که خیری در وی نبود) ... توضیح- تفسیر و بررسی این انگیزه‌ها در مجلد هجدهم از ص ۱۹۶ به بعد آمده است. پنج- فبالغ صلی الله علیه و آله فی النصیحه، و مضی علی الطریقه و دعا الی الحکمه و الموعظه الحسنه پیامبر عظیم الشان صلی الله علیه و آله در خیر اندیشی و خیر خواهی برای مردم تاکید فرمود و حرکت در طریق دین الهی نمود و مردم را با حکمت و موعظه نیکو دعوت فرمود. این انگیزه‌ها در مجلد هفدهم از صفحه ۸۶ به بعد بحث شده است. شش- فبلغ الرساله صادعا بها و حمل علی المحجه دالا علیها و اقام اعلام الاهتداء و منار الضیاء و جعل امراس الاسلام متینه و عری الایمان و ثیقه (پیامبر اسلام

پس از بعثت، رسالت را اعلان و مردم را به طریق روشن و مستقیم دلالت فرمود و علامتهای هدایت و منار روش را اقامه نموده و طنابهای اسلام و دستاویزهای ایمان را محکم فرمود. هفت- فصدق بالحق، و نصح للخلق، و هدی الی الرشده، و امر بالتقصد صلی الله علیه و آله و سلم (پیامبر اکرم پس از بعثت قیام به حق فرمود و مردم را تربیت و آنان را هدایت به رشد و به اقتصاد (میان روی) دستور فرمود درود و سلام خدا به او و دودمانش باد.) (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) ۶- دعای امیرالمومنین درباره‌ی پیامبر عظیم‌الشان اسلام: یک- اللهم داعی المدحوات، و داعم المسموکات و جابل القلوب علی فطرتها: شقیها و سعیدها. اجعل شرائف صلواتک و نوامی برکاتک علی محمد عبدک و رسولک الخاتم لماسبق و الفاتح لما نغلق، و المعلمن الحق بالحق ... اللهم الفسح له مفسحا فی ظلمک، و اجزه مضاعفات الخیر من فضلک اللهم و اعل علی بناء البانین بنائه و اکرم لدیک منزلته و اتمم له نوره، و اجزه من ابتعائک له مقبول الشهاده مرضی المقاله، ذا منطق عدل، و خطبه فصل. اللهم اجمع بیننا و بینه فی برد العیش و قرار النعمه و منی الشهوات و اهواء اللذات (بارالها ای گسترند

ه و رها کننده‌ی گسترده‌ها (در جهان هستی برای کار خود) و ای برپادارنده‌ی آسمانهای بلند، و ای آفریننده‌ی دلها- چه شقی و چه سعید بر فطرت اصلی خود، دروهای شریف و برکات فزاینده‌ی خود را به بنده و رسولت محمد بفرست که پایان دهنده‌ی گذشته است و گشاینده‌ی گره‌های پیچیده، پیامبری که حق را بر مبنای حق اعلان فرمود ... خداوندا، عرصه‌ی وسیعی از سایه‌ی بیکرانت را بر آن وجود نازنین بگستران، از خیرات فراوان فضل و احسانت به او عنایت فرما، آنچنانکه شایسته‌ی عظمت رسالتی که او در این دنیا تبلیغ نمود، بوده باشد و منزلت و مقام آن سرور کائنات را در دیار ابدیت از همه‌ی منزلتها و مقامات بالاتر بفرما و بنائی را که او برای نجات انسانها نهاده است، از همه‌ی بناهای بنیانگزاران بلندتر بدار، نوری که به آن وجود پاک عنایت فرموده‌ای تکمیل و اتمام بفرما. شهادتش را درباره‌ی امتش بیاداش اینکه او را مبعوث فرموده‌ای، مقبول فرما و گفتارش را مورد رضایت و منطقتش را دادگرانه و سخنش را جدا کننده‌ی حق و باطل قرار بده. خداوندا، میان ما و آن برگزیده‌ی محبوبت را در زندگی خوش و جایگاه نعمتهای عظمی که در ابدیت نصیبش (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط ب

ه جلد ۱۹ می‌باشد) دو- اللهم اقسم له مقسما من عدلک، و اجزه مضاعفات الخیر من فضلک اللهم اعل علی بناء البانین بنائه و اکرم لدیه نزله و شرف عندک منزله و آته الوسیله و اعطه السنه و الفضیله و احشرنا فی زمرة غیر خزایا و لانادمین، و لاناکبین، و لاناکثین، و لا ضالین، و لا مضلین و لا مفتونین (خداوندا از عدالت خود برای آن بزرگوار حظی وافر عطا فرما. خداوندا، بنای او را بالاتر از بنای همه بناکنندگان قرار بده و او را با بهترین الطاف میزبانی در بارگاہت اکرام بفرما و از عظمت و فضیلت برخوردارش بساز و ما را در گروه او محشور فرما بدون ابتلاء به رسوائی و بدون گرفتاری به ندامت و انحراف و عهدشکنی و گمراهی و گمراه کنندگی و غوطه‌وری در فتنه‌ها محشور بفرما.) همان گونه که سید رضی رحمه الله تذکر داده مقداری از جملات این دعا در خطبه ۷۲ که ما پیش از این طرح کردیم، آمده است. و چون مضامین دعاها‌ی مزبور که امیرالمومنین درباره‌ی پیامبر اکرم صلی الله

علیه و آله نموده است، کاملاً روشن است و احتیاجی به توضیح نداشت، لذا به ذکر دعاها اکتفاء کردیم. ۷- نزدیکی شدید امیرالمومنین علیه السلام با پیامبر عظیم الشان اسلام در همه دوران زندگی یک- و لقد كنت اتبعه اتباع الفصیل اثر امه، یرفع لی فی کل یوم من اخلاقه علما و یامرني بالاعتداء به. و لقد كان یجاور فی کل سنه بحراء (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می باشد) فاراه و لا یراه غیري فاراه و لا یراه غیري. و لم یجنع بیت واحد یومئذ فی السلام غیر رسول الله صلی الله علیه و آله- و خدیجه و انا ثالثهما، اری نور الوحی و الرساله و اشم ریح النبوه و لقد سمعت رنه الشیطان حین نزل الوحی علیه- صلی الله علیه و آله- فقلت: یا رسول الله ما هذه الرنه؟ فقال هذا الشیطان قد ایس من عبادته انک تسمع ما اسمع و تری ما اری، الا انک لست بنبی و لکنک لوزیر و انک لعلی خیر (من در زندگانی پیامبر اکرم مانند بچه شتر که بدنبال مادرش می رود، از او تبعیت می کردم. آن حضرت در هر روز علامتی یا پرچمی از اخلاقیاتش را برای من نشان می داد و بمن دستور می داد که از آن تبعیت کنم. آن بزرگوار در هر سال زمانی در حراء بسر می برد و من او را می دیدم و هیچ کس غیر ازم من او را نمی دید و در آن روز هیچ خانه‌ای در اسلام که فقط پیامبر خدا و خدیجه و مرا شخص سوم آنان بودم جمع کند. جز خانه پیامبر نبود. من نور وحی و رسالت را می دیدم و بوی نبوت را استشمام می کردم و صدای شیطان را در موقع نزول وحی به آن حضرت شنیدم، پس بان حضرت گفتم: یا رسول الله این صدا چیست؟ فرمود: اینست شیطان، از عبادت خدا ناامید شده است تو می شنوی آنچه را که من می شنوم و می بینی آنچه را که من می بینم، جز اینکه تو پیامبر نیستی و لکن تو وزیر و بر مبنای خیر و رو به خیر هستی) ... در عبارات فوق نهایت نزدیک معنوی و روحانی باضافه نزدیک در شوون زندگی مابین دو بزرگوار بیان شده است. الف- پیروی مستند به علاقه شدید روحانی. ب شایسته دیدن پیامبر اکرم او را باینکه هر روز قانونی از اخلاق حمیده را (بوسیله گفتار یا کردار) برای او قابل درک و پذیرش فرماید. ج مشاهده پیامبر اکرم در حراء که قطعاً به جهت نزدیکی او با آن حضرت (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می باشد) بوده است، زیرا پیامبر اکرم به تنهایی برای خلوت کردن و مناجات با خدا بان مکان می رفته است، لذا علی القاعده و بنا بفرموده حضرت امیر علیه السلام زمان را بنحوی انتخاب می فرموده است که کسی او را نبیند و اما اینکه دیدن امیرالمومنین پیامبر را که معلوم بوده است، مخصوصاً با نظر به اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می خواسته است که کسی او را در آن حال خلوت و مناجات نبیند. و لذا قاعده مکان و زمان را مناسب آن اختفاء انتخاب می فرمود و بعید بنظر می رسد که مشاهده امیرالمومنین آنحضرت را در حراء مکرر باشد ولی پیامبر آنرا نداند. د خصوصیت بسیار عالی که امیرالمومنین علیه السلام را برای زندگی در خانه شخصی پیامبر که خود او و همسر عزیزه اش حضرت خدیجه سلام الله علیها در آن زندگی می فرمودند، مجاز می کرد. ه دیدن نور وحی و رسالت و استشمام بوی نبوت، این امتیاز در نزدیکی آن دو بزرگوار به یکدیگر درباره هیچ کسی نقل نشده است. و فرموده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بامیرالمومنین علیه السلام که آنچه را که من می شنوم، تو نیز می شنوی و آنچه را که من می بینم تو هم می بینی، جز اینکه تو پیامبر نیستی دو- و لقد قبض رسول الله صلی الله علیه و آله و ان راسه لعلی صدری، و لقد سالت نفسه فی کفی، فامررتها علی وجهی. و لقد و لیت غسله صلی الله علیه و آله و الملائکه اعوانی، فضجت الدار و الافنیه، ملا- یهبط و ملا- یرج، و مافارقت سمعی هینمه منهم یصلون علیه حتی و اریناه فی ضریحه. فمن ذا احق به منی حیا و میتا (روح رسول خدا صلی الله علیه و آله از بدنش گرفته شد در حالیکه سر او بر روی سینه من بود، نفس مبارکش در دست من جاری شد (بیرون) (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می باشد) رفت (یعنی آخرین آثار عینی حیات مانند نسیم لطیف از روح آن بزرگوار را لمس کردم) و آن را بصورت کشیدم. من متصدی غسل آن حضرت گشتم در حالیکه فرشتگان یاوران من بودند، خانه و پیرامون آن بناله درآمد، فرشتگان یا اجزاء خود خانه و فضا و پیرامون آن، با نظر به آیاتی که می گوید: یسبح لله ما فی السماوات و ما فی الارض یعنی خدا را تسبیح می کند آنچه که در آسمانها

و زمین است) در حالیکه آن بزرگوار را غسل می‌دادم گروهی از فرشتگان پایین می‌آمدند و گروهی بالا می‌رفتند، در آن مدت صداهای ظریف آن فرشتگان را که صلوات بر او می‌فرستادند گوشم را رها نکرد تا اینکه او را در قبرش دفن نمودیم. (با این نزدیکی و خصوصیتی که من با آن حضرت داشتم، کیست شایسته‌تر از من بان حضرت) نتایج مباحث مربوط به رسول خدا صلی الله علیه و آله از دیدگاه امیرالمومنین علیه‌السلام نتایج فراوانی را از مباحث هفتگانه‌ای که پیرامون رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از دیدگاه امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام مطرح نمودیم می‌توان گرفت. از آنجمله: نتیجه یکم- لزوم اعتقاد باینکه هر کسی توانائی شناخت پیامبر را نداشته است، و برای تحصیل شناخت مزبور، صفا و خلوص و عمل و معرفتی در درجه امیرالمومنین علیه‌السلام باید باشد که هیئات! ما زندانیان طبیعت و اسرای غرائز حیوانی بتوانیم به پایین‌ترین مراحل آن درجه برسیم. نتیجه دوم- بر حق بودن دین مقدس اسلام و اینکه قطعا این یک دین الهی است که بوسیله محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم ابلاغ شده است، زیرا شخصیتی با آن صفات و عظمتها که مردی به عظمت امیرالمومنین علیه‌السلام که دارای عقل و وجدان و درک و احساسات بما معرفی می‌کند، نمی‌تواند جز یک مرد ساخته شده (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۱۹ می‌باشد) خداوندی بوده باشد. نتیجه سوم- نزدیکی بسیار عالی دو وجود نازنین پیامبر اکرم و امیرالمومنین علیهما السلام که بنوعی اتحاد والا رسیده است. در آیه مباحله و انفسنا و انفسکم (که باتفاق همه مفسران مقصود از انفسنا پیامبر و امیرالمومنین علیهما السلام بوده است). این نوع اتحاد مشاهده می‌شود. و در جای دیگر که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اصحاب خود را با یکدیگر برادر می‌فرمود، امیرالمومنین علیه‌السلام را برادر خود معرفی نمود ه است. نتیجه چهارم- برای گرفتن عقائد و احکام اسلامی امیرالمومنین علیه‌السلام در درجه اول از اهمیت قرار دارد، زیرا او به پیامبر اکرم و اسلام بیش از همه آشنا بوده است. نتیجه پنجم- روشن شدن علت تحمل مصائب و ناگواریهای بسیار شدید در راه بقاء و رواج اسلام که از امیرالمومنین و اولاد پاک او مشاهده شده است که از دیگران دیده نشده است.

خطبه ۱۰۶- در یکی از ایام صغیر

[صفحه ۶۰]

تفسیر عمومی خطبه صد و هفتم و قد رایت جوتکم و انحیازکم عن صفوفکم، تحوزکم الجفاه الطغام، و اعراب اهل الشام و انتم لهامیم العرب و یافیخ الشرف و الانف المقدم، و السنم الاعظم (من تاخت و تاز شما را در آغاز کارزار و سپس برکنار شدن شما را از صفوفتان دیدم، دیدم که مردم خشن و پست و اعراب بادیه نشین شام شما را شکست می‌دادند در حالیکه شما جوانمردان عرب و بزرگان شرف و چهره‌های پیشرو و بلند قامتان بزرگوارید.) شما که از امتیازات و حریت‌های انسانی برخوردارید نباید مغلوب اوباش و انسان‌نماهای خشن باشید. در تفسیر این جملات سه نکته مهم را باید مورد توجه قرار داد: نکته یکم- اینکه یاران امیرالمومنین چه کسانی بودند و دور معاویه را چه کسانی گرفته بودند؟ این قانون کلی است که السنخیه عله الانضمام (سنخیت موجب تمایل و جذب و ضمیمه شدن است.) و الناس الی اشباههم امیل (مردم به کسانی که شبیه خودشان هستند مایل ترند.) محال است که ابوذر غفاری، مالک اشتر، اویس قرنی، قیس بن سعد بن عباد، محمد بن ابی‌بکر و عمار بن یاسرها بتوانند لحظاتی از عمرشان را با شناخت شخصیت معاویه و با موافقت با امیال او بگذرانند، زیرا آن انسانهای پاک و تهنذب

یافته، در وجود معاویه جز خودپرستی و مقام خواهی و نژادگرایی که همه آنها ضد انسانیتند، چیز دیگری نمی‌بینند که از مشاهده اصول ارزشهای انسانی و عمل مطابق آنها جلوگیری می‌نمایند. و بالعکس عمرو بن عاصها و بسرین ارطاه‌ها هم نمی‌توانند لحظاتی از زندگی کامجویانه و هوی و هوس پرستی خود را با علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام سپری کنند، زیرا برای آنان شنیدن اینکه دست از خودپرستی و کامجویی و هوی پرستی بردارید، همان قدر ناگوار است که به آنان گفته شود: دست از خویشتن بردارید! نکته

دوم- کسی که دارای امتیازات و عظمت‌های انسانی است، نباید در رویارویی با تبهکاران پست تر از حیوان خود را بیازد و میدان را برای آن تبهکاران خالی نماید. نکته سوم- که بسیار با اهمیت است، این است که امیرالمومنین علیه‌السلام معمولاً فرماندهی اعلاى سپاهیان را در جنگها بعهده می‌گرفت. این امر نه تنها برای زیر نظر داشتن همه حوادث میدان جنگ بوده است که از فضای آن خون می‌بارد، و گلها و ریاحین حیات درو می‌شوند و سلحشوران حالت معتدل خود را از دست می‌دهند، بلکه آن بزرگوار با حضور در عرصه کارزار در هر لحظه اهمیت قرار گرفتن در مرز زندگی و مرگ را در می‌یافت و فرود آمدن داسهای

بران مرگ بر مزارع حیات انسانها را با چشم می‌دید و فریادها و ناله‌ها و ضجه‌های آخرین را که در نفسهای واپسین جنگجویان، در فضای میدان طنین می‌انداخت، می‌شنید و همه کوشش و تلاش خود را برای تقلیل کشته‌شدگان و مجروحین مبذول می‌فرمود، در حقیقت او در هنگام ورود به میدان کارزار مضمون زیر را با زبان حال مبارکش برای هر یک از افراد دشمن بیان می‌فرمود که تو نگاریده کف مویستی آن حقی کرده من نیستی نقش حق را هم با حق شکن بر زجاجه دوست سنگ دوست زن خون نپوشد جوهر تیغ مرا باد از جا کی کند میغ مرا و لقد شفی و حاوح صدری ان رایتکم باخره تحوز و نهم کما حازوکم، و تزیلونهم عن مواقفهم کما از الوکم حسا بالنصال و شجرا بالرماح، ترکب اولادهم اخراهم کالابل الهیم المطروده ترمی عن حیاضها و تذاذ عن مواردھا (پس از اندک زمانی وضع تغییر کرد) (و اضطراب و خروش سینه‌ام شفا یافت از اینکه دیدم در آخر کار شما شامیان را از صفوفشان متفرق و کنار می‌کردید، چنانکه آنان شما را از صفوفتان متفرق ساخته بودند) ... اضطراب و خروشی که در موقع احساس شکست (ظاهری) انسانهای وارسته در درون انسانهای کامل بوجود می‌آید، بسیار پر معنی است. اینکه در عنوان م

بحث گفتیم: (شکست ظاهری انسانهای وارسته) برای این است که هیچ انسان وارسته‌ای با شکست واقعی روبرو نمی‌گردد، و شکست وارد بر آنان، ظاهری است، زیرا وصول به مقام وارستگی آدمی را پیروز مطلق می‌سازد، اگر چه لقمه نانی برای خوردن و قطعه پارچه‌ای برای پوشیدن نداشته باشد، و اگر چه همه عمر را از زنجیر به دست و پا در اعماق زندانها سپری نماید و یا بدنش در میدان کارزار قطعه قطعه شود. با این حال، همین شکست ظاهری هم موجب اضطراب و خروش و شورش و ناله‌های درونی انسانهای کامل می‌گردد، چرا؟ برای اینکه مردم معمولی ملاک شکست و پیروزی را با مفاهیم ظاهری آن دو، درک می‌نمایند. شهادت سرور شهیدان امام حسین علیه‌السلام را شکست می‌پندارند و آشوبها و فتنه‌هایی را که در زمان خلافت امیرالمومنین علیه‌السلام شعله‌ور شده بود، شکستی برای حکومت آن حضرت محسوب می‌کنند! و نمی‌دانند که ملاک شکست و پیروزی موفقیت و عدم موفقیت در دفاع از حق و محو کردن باطل است، خواه آن دفاع از حق و اقدام به نابود ساختن باطل، به ثمر و نتیجه عینی برسد یا نه.

خطبه ۱۰۷- حادثه‌های بزرگ

[صفحه ۷۰]

تفسیر عمومی خطبه صد و هشتم الحمدلله المتجلی لخلقہ بخلقہ و الظاهر لقلوبهم بحجته. (سپاس مر خدا راست که بوسیله مخلوقاتش به خلائق تجلی نموده و با برهان روشنش بدلهای آنان آشکار گشته است.) جهان هستی تجلی گاه خداوندی و دل‌های انسانها پذیرنده برهان او حاکمیت نظم در جهان هستی که منشاء انتزاع قوانین بسیار متنوع و در عین حال هماهنگ است، از یک طرف، و عظمت و شکوه غیر قابل توصیفی که در این جهان مشاهده می‌شود از طرف دیگر و عظمتی که فوق همه نظم و شکوه هستی در وجود آدمی است، می‌توانند عالم مخلوقات را بعنوان تجلی گاه خالق فیاض متعال قابل پذیرش بسازند. اما پدیده نظم که یکی از اساسی‌ترین عوامل تجلی حق جل و علا در جهان هستی است، اگر کسی آن توهم احمقانه را بخود راه بدهد که آنرا انکار یا مورد تردید تلقی کند، آگاهانه یا ناآگاهانه همه علوم را پوچ و بی‌اساس قلمداد می‌کند، زیرا اگر نظمی وجود نداشته باشد،

قانونی وجود ندارد، بنابراین، شما می‌توانید یک دانه گندم در زمین بکارید و آن زمین از همان دانه گندم برای شما هفتاد و سه راس فیل و سیصد راس اسب و چهارصد راس گوسفند برویاند! بلکه می‌توان گفت: احساس حرکت کائنات بر مبنای نظم یک احساس ذاتی است که باعث شده است که بشر از آغاز تاریخ ارتباط با جهان عینی و با خویشتن برای پیدا کردن قانون هر موجود و جریانی دست به تلاش جدی بزند. این نکته را باید در نظر بگیریم که این مخلوقات با کمال نظم و تبلوری که از قانون دارند، هیچ سنخیت و مشابهتی با خالق فیض ندارند، چگونه می‌توانند تجلی گاه خداوندی برای آدمیان بوده باشند؟ پاسخ این سوال روشن است، زیرا منظور از جلوه باغبان در درختان و گلخانه‌ها که آنها را کاشته و با کمال دقت آنها را رویانیده است، آن نیست که هویت باغبان هم سنخ آن درختان و گلخانه‌ها است که آنها را کاشته و پرورانده است، بلکه منظور جلوه عظمت‌های علمی و اراده و آرمانها و هدف‌گیریهای آن باغبان است که بیان‌کننده مقداری از صفات او می‌باشد و عبارت کلی‌تر: هر اندیشه و دریافتی که مهندس یک ساختمان، یا باغبان یک گلستان در درون دارد و آن را در ساخته یا پرورده خود تجسم ببخشد آن ساخته یا پرورده جلوه‌گاهی برای آن اندیشه و دریافت می‌باشد که بیان‌کننده صفاتی از آن مهندس یا باغبان خواهد بود. از طرف دیگر با اینکه سطح ظاهری عالم هستی عناصر و موادی است دارای امتداد و حرکت و تنوع محکوم به کمیت و تحول از کون به فساد و از اجزاء به مرکبات، با این حال عظمت و شکوهی غیر قابل توصیف در جهان هستی احساس می‌شود که محال است اگر کسی با قلب پاک و دیده بی‌آلایش در آن بنگرد، فوغ خیره‌کننده ربانی را در آن مشاهده نکند. تنها شرط این شهود دریافت، چنانکه اشاره کردیم، صفای درون و پاکی قلب و چشم دیده‌ور است که جلوه عظمت خدا را بنام ملکوت در این عالم هستی ببیند. عظمتی دیگر در وجود آدمی است که اگر واقعا مورد تفکر و دریافت قرار بگیرد، مجاورت آن حقیقت عظمی با شعاع خورشید ربوبی، با کمال وضوح، درک می‌شود و طعم واقعی این واقعیت را می‌چشد که - سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد و می‌فهمد معنای و نحن اقرب الیه من جبل الوریث (و ما از رنگ گردن به او نزدیک‌تریم). یکی از ابعاد بسیار مهم آن حقیقت عظمی شهود فروغ خورشید ربوبی است که امیرالمومنین علیه‌السلام به ذعلب یمانی فرمود: لم اعبد ربالم اره (خدائی را که ندیده باشم نپرستیده‌ام). و برای شناخت گوشه‌ای از عظمت خلقت که تا حدودی می‌تواند تجلی قدرت و علم خداوندی را نشان بدهد، نگاهی به نقاطی از فضا و بعضی از اجرام آسمانی می‌اندازیم: در آنسوی جهان شناخته شده: خیره‌کننده‌تر از

ز یک میلیون خورشید - کازارها نظر از رصدخانه رادیوئی پارک استرالیا رسیده است و امشب تلسکوپ بزرگ کوه پالومار تا پایان شب اعماق آسمانها را می‌کاود. در بستر آرامش سبک بالای که تنها لرزش خفیف موتورها بگوش می‌خورد مردی با نگاه خسته می‌کوشد تا از لوحه‌های عکس برداری ستارگان اسراری را کشف کند این مرد مارتن اشمیت است. همین که تمام فیلمها باز شد و نسبت به صحت عمل اطمینان حاصل گردید دریافت که برای بار دیگر مرزهای جهان هستی گسترش یافته است. در این حال در خارج از رصدخانه فجر از افق سر می‌کشید. کشف شگفت‌انگیزی بود که برای بیان آن در چارچوبه دانش وسیله‌ای یافت نمی‌شد و جهت تبیین آن از دنیای شعر می‌بایست یاری خواست. مرد جدی و موقری همچون پروفیسور اوپنهایم از یک (زیبائی باور نکردنی) و از (یک حادثه‌ها جالب و از یک شکوه بیسابقه) گفتگو می‌کرد. این (زیبائی باور نکردنی جز یک شبهه استار رادیوئی) یا یک کازار چیز دیگری نبود که در فرانسه بیک شبهه ستاره رادیوئی یا نیمه ستاره معروف است. بدنبال این کشف، شور و هیجانی که در محافل دانشمندان بوجود آمد کاملا موجه و منطقی بود. کازارها با حجمی که بزرگی صد میلیون برابر خورشید ما می‌باشد چیزهای وهم

انگیز و فانتیزی هستند آنها پهنه آسمانرا با نوری که صد برابر زیادتر از کهکشان ما با صد میلیارد ستاره‌اش می‌باشد می‌پوشاند. در بادی امر کازارها خرد و ناچیز بنظر می‌آید این امر ناشی از فاصله بسیار دور آنها است که حتی در ماوراء دورترین سحابیها قرار دارد. تقریبا در فاصله ده میلیارد سال نوری اینها هستند موجودات سماوی بسیار دور دست در سر حد خود جهان هستی. در روی

تابلو جز یک شبیح بنام: کازارها چیز دیگری به چشم نمی‌خورد و کسی بیش از این چیزی درباره آنها نمی‌داند که هستند. در دوران کنونی هیچ تئوری هر قدر هم که پیش رفته‌تر باشد اجازه تجزیه و تحلیل و تشریح آنها را نمی‌دهد و این شبهه ستاره‌های اسرارآمیز سزاوار این هستند که تمام دانش بشری را در برابر یک سوال قرار دهد، این علامت سوال که فواصل بسیار بعید را که با سال نوری محاسبه می‌شود پیش کشیده است و پاسخش بر عهده نجوم رادیوئی است که دانش بسیار جوانی می‌باشد که درست سی سال از عمرش سپری می‌گردد. در جریان این سی سال، رادیو بعنوان یک وسیله مطمئن و کافی توانسته است بین مسافتات بزرگ ارتباط برقرار سازد اما اگر پیشتازان این کوشش، ناله‌ها و صفیر و تابهای بیشمار آسمانی را بدون ترشروئی

زیاد بعنوان پیام آوران دیار نسبتاً دور دست می‌پذیرفتند دیگر برای جویندگان دوران کنونی که بدون خستگی و رخوت برای توجیه و تبیین آنها می‌کوشند کاری باقی نمی‌ماند و عدم موفقیت‌های موقتی پیش نمی‌آمد و دلیل اینکه پیشینیان توفیقی در این راه حاصل نمی‌کردند: غوغای جهان امواج رادیوئی است که بشکل وقفه ناپذیر در خرگاه آسمان فرو می‌ریزد و حتی تصور یک شب آرام تابستانی را برای انسان غیر مقدور می‌سازد. منابع این امواج نخست خورشید و سپس سیاره‌ها و بعد از آن کهکشانها و سحابیهای مافوق کهکشانها و غیره می‌باشد. ستاره‌شناسان بعد از این کشف بانتهائی که جهت تنظیم و شرح و توسعه این امواج و جدا کردن آنهايي که مرکز زمینی داشتند از آنها که از آسمان می‌آمدند متوجه شدند و بالاخره موفق شدند محل فضائی آنها را تعیین کنند. گرچه جنگ زودرس دنباله این کارها را قطع کرد ولی وسائلی در دسترس نجوم رادیوئی قرار داد که تا آنروز فاقد آن بود. رادارها با آنتن‌های بی‌شماری که بشکل یک کاسه مشبک فلزی بود و برای هدایت هواپیماها بکار می‌رفت بعد از پایان جنگ بزودی بسوی ستاره‌ها نشانه‌گ

یری شد و اولین رادیوتلسکوپها را بوجود آورد. بلطف این مسائل انسان توانست منابع رادیوئی بیشماری را در آسمان کشف کند. از این منابع رادیوئی آنها که قویترند می‌توان باسانی محل سماوی‌شان را تعیین کرد و باین ترتیب موفق به تنظیم نقشه‌ای شده‌اند که بیش از هزار منبع رادیوئی را شامل می‌شود. واقعیت شگفت‌انگیز است که سرچشمه‌های رادیوئی خیلی بندرت بشکل یک ستاره قابل رویت بنظر می‌آیند و بطور کلی آنها که از نظر انتشار امواج قویترند ابرهای تیره و کدری می‌باشند که حامل ذرات الکتریکی هستند که نمی‌توان با تلسکوپ آنها را مشاهده کرد. چند سحابی و یا چند اختر از کهکشان ما که با چشم غیر مسلح دیده می‌شوند بطور کلی فاصله‌شان نزدیک است بخصوص خورشید که از همه نزدیکتر می‌باشد حالت استثنائی دارند. با وجود این همه منبع رادیوئی فراوان، قدرت پاسخ باین پرسش که این اجرام فلکی چیستند و با کدام یک از کرات مطابقت دارند تا حال ممکن نگردیده‌است. همین موضوع ستاره‌شناسان را برای انجام یک برنامه تجسسی فوق العاده صریح و مشخص تشویق و راهبری می‌کند:

رادیو تلسکوپهای بزرگ (پارک در استرالیا- جودرل بانک در انگلستان و اوون ریور در ایالات متحده امریکا) دارند در راه مشخص کردن وضع منابع رادیوئی روی یک نقشه روشن و جدول بندی شده تلاش می‌کنند. همزمان با این کوشش در رصدخانه کوه پالومار با دستگاههای عکس برداری بسیار قوی مشغول عکس گرفتن از این قسمت‌های آسمان هستند. با تطبیق این دو نقشه برای انسان این مساله که کدام یک از اختران این امواج را می‌فرستد روشن می‌گردد. باین ترتیب بالاخره مساله مکان یابی در فضا حل می‌شود. نتایج اولیه این اقدامات بذر شک در افکار افشاند: بدین ترتیب که این اجرام با اینکه امواج بسیار قوی منتشر می‌کردند بشکل ستارگان بسیار ضعیف می‌نمودند که با چشم غیر مسلح دیده نمی‌شوند و هنوز مورد دقت ستاره‌شناسان واقع نشده بودند. در نظر اول بشکل یک ستاره از قدر ۱۶ در صورت فلکی مثلث تشخیص داده شد و تحت شماره ۳۴۸ (شماره ۴۸ کاتالوگ سوم رادیو سورس کامبریج) درج گردید و طیف اختصاصی مسلم شد ولی چند روز پس از آن بدست فراموشی سپرده شد. پروفیسور شانداژ که کاشف این ستاره بود موفق شد که سه اختر دیگر را: ۱۴۷ و ۱۹۶ و ۲۷۳ را نیز کشف کند. درست از اینجا است که داستان آغاز می‌شود. ستاره ۳۲۷۳ برای ستاره‌شناسان امروز مساله کهنه‌ای است چه در ۱۸ آوریل سال

۱۸۸۷ جمعی از اخترشناس

ان تحت رهبری دکتر پیکرینگ در رصدخانه هاروارد موفق شده بودند که از روی صفحه عکاسی (که در آزمون دو سال از عمرش سپری می‌شد) این ستاره جدید را در کهکشان خط شیری کشف کند. این کشف که امروز بلطف تکامل فن عکسبرداری می‌توان پیوسته از انبوه ستارگان بسیاری عکس گرفت شاید اهمیتی نداشته باشد ولی برای آزمون چیز تازه‌ای بود. پس از این کشف دکتر پیکرینگ تنها باین یادداشت قناعت کرد که: یکی از ستارگان ضعیف و کم رنگ واقع در صورت فلکی سنبله است. کار بانجام رسید و این اختر تازه کشف شده در پشت سرافق تاریک روشن کلاسورها و دیار فراموشی فرو رفت. در روزگاران بعد مثل هزاران ستاره دیگر از آن نیز منظمآ عکسبرداری می‌شد و هر بار محل فضائیش مورد بررسی و دقت قرار می‌گرفت. و هنگامی که پروفیسور اشمیت ستاره ۳ ۲۷۳ را بعنوان یک منبع رادیوئی مورد بررسی قرار داد متجاوز از دو هزار عکس که تقریباً از هشتاد سال پیش باین طرف جمع شده بود دم دستش قرار داشت و همین امر بود که او را باین استنتاج شگفت‌انگیز راهبری کرد که بگوید: اختر رادیوئی ۳ ۲۷۳ متعلق به کهکشان ما (خط شیری) که با صد میلیارد ستاره‌اش هر دویست و پنجاه میلیون سال یک بار بدور محور خود می‌چرخد نبو

ده و تابع جریان این کهکشان نمی‌باشد پس آن خارج از مرزهای کهکشان ما قرار داشت. این امر بجهت اینکه هیچ ستاره‌ای به تنهایی در ماوراء کهکشانش قابل رویت نیست غیر ممکن می‌نمود و یک چنین تناقضی بررسی کاملی را ایجاب می‌کرد. برای این پروفیسور مارتن اشمیت طیف ستاره را تجزیه کرد و با کمال تعجب و حیرت از یک گرایش روشن خطوط طیفی به طرف قرمز یعنی از یک جابجائی روشن خطوط طیفی از آبی بسوی قرمز مطلع گردید. نه سحابی و نه ستاره این گرایش خطوط طیفی بسوی قرمز ره آورد تاثیر دوپلر- فیزو بود که از ۳۵ سال پیش تاکنون جهت آگاهی از فواصل کهکشانش و سرعت فرار آنها از ما و هم چنین اطلاع از سرعت انتقالی خارق العاده آنها مورد استفاده می‌باشد. بکار بستن این اصل درباره ستاره ۳ ۲۷۳ امکان داد تا بدانیم که فاصله آن با ما بیش از دو میلیارد سال نوری بوده و خیلی دورتر از کهکشان ما قرار گرفته است. باین ترتیب روشن شد که در عکسبرداریهای دکتر پیکرینگ خطا و اشتباهی در کار نبوده است. کشف ۳ ۲۷۳ این حقیقت را بدنبال خود آورد که در این فاصله بزرگ و غیر محدود ستاره‌ای از قدر ۱۳ با نور بسیار قوی وجود دارد که هرگز کشف نشده بود ... جهانهای تو در تو ... یا طبق

ت آسمان! انسان روی سومین سیاره یک ستاره بسیار کوچک واقع در کهکشانی از کهکشانهای بی‌شمار زندگی می‌کند، معذالک آنچنان حریص و بلندپرواز است که می‌خواهد عظمت تمام جهان را هضم کند. اکتشافات علمی زیر نشان می‌دهد که تا کنون بشر تا چه اندازه در کوششهای خود در این جهت موفق شده است. مسافتی که در اینجا داده می‌شود بر حسب سال نوری است یعنی باید در نظر بگیریم که نور در عرض یک ثانیه با سرعتی در حدود ۱۸۶۰۰۰ میل (۳۰۰۰۰۰ کیلومتر) در ثانیه حرکت می‌کند. با این حساب یکسال نوری بالغ بر ۶ تریلیون میل خواهد بود و این مسافت آنقدر زیاد است که هر طبقه فضائی بنوبه خود فقط نقطه‌ای در مقابل طبقه دیگر فضا محسوب می‌شود! مثلاً منظومه شمسی که فضای نخست بحساب می‌آید در داخل فضای ۲ تنها یک نقطه تلقی می‌شود و همین طور فضای ۲ در میان فضای ۳ تا آخر فضای ۱- منظومه شمسی: خورشید هشت دقیقه نوری یا ۹۲ میلیون میل از زمین دور است و عرض آن فقط یکهزارم یکسال نوری است ... فضای ۲- نزدیکترین ستاره: این ستاره که (آلفاستوری) نام دارد ۴/۳ سال نوری از زمین فاصله دارد، یعنی هر گاه یک سفینه فضائی با سرعت ۱ میلیون میل در ساعت حرکت کند تقریباً سه هزار سال طول می‌کشد

د تا باین ستاره خیلی نزدیک برسد ... فضای ۳- کهکشان خودمان: کهکشانی که زمین در داخل آن قرار دارد شبیه ظرفی است که از ستاره و گاز و غبار پر است ۱۰۰۰۰۰۰ سال نوری فاصله داشته و از بین ۱۰۰ میلیون ستاره‌ای که آنرا بوجود می‌آورند خورشید ما و ستاره (آلفاستوری) فقط یک نقطه نورانی در لبه خارجی این کهکشان ماریچی بحساب می‌آیند ... فضای ۴- نزدیکترین

کهکشان: این کهکشان را (آندرومدا) نام گذاشته‌اند و فاصله آن از کهکشان ما ۲/۲ میلیون سال نوری است. معهدنا منجمین آنرا آنقدر نزدیک می‌دانند که در مقابل دوری کهکشانهای دیگر به آن (کهکشان خواهر) لقب داده‌اند و (آندرومدا) را جزئی از گروه (کهکشانی داخلی) محسوب داشته‌اند. این کهکشان نیز بشکل مارپیچ است که کناره‌هایش را ستاره‌های جوان اشغال کرده و درون غلیظش را ستارگان قدیم که خاکستر شده‌اند پوشانیده‌اند. فضای ۵- دورترین کهکشانها: گروه (کازار)ها از جدیدترین اکتشافات علم نجوم هستند، دورترین آنها که با علامت (۱۴۷-سی ۳) شناخته شده شش میلیون سال نوری فاصله دارد، پس از آن کهکشان (۲۹۵-سی ۳) است که فاصله پنج میلیون سال نوری قرار دارد و بالاخره (کازار ۲۷۳-سی ۳) در مسافت ۲ میلیون سال نوری واقع است ... با این همه منجمین معتقدند که تازه به نیمه‌های کناره قابل رویت جهان با عظمت رسیده‌اند و هنوز فضاها نامکشوف دیگری را باید بیابند. امیرالمومنین علیه‌السلام در جمله بعدی می‌فرماید: (و با برهان روشنش بر دل‌های خلاق آشکار گشته است). اگر هم اشخاصی پیدا شوند که با اصلاح بافیها و شطرنج‌بازیهای مغزی بتوانند ذهن خود را کور کرده و از کار بیندازند ولی برای دل‌های آدمیان دلائلی است که انکار آنها جز با انکار خویشن امکان‌پذیر نمی‌باشد. آنچه که از تتبع اوراق تاریخ سرگذشت بشری بر می‌آید، این است که اکثریت قریب باتفاق انسانها معتقد بوجود خداوندی هستند، و اصطلاح بافیها و شطرنج‌بازیها و خود فریبها نتوانسته است ذهن آنانرا کور کند و از کار بیندازد، ولی متأسفانه یک اقلیت ناچیزی در همه دورانها و در همه جوامع پیدا می‌شود که به علل غیر منطقی در صدد انکار آن موجود واضح و اعلا برمی‌آیند، اینان تاکنون حتی یک دلیل ضعیف نتوانسته‌اند برای نفی وجود خدا اقامه کنند، بلکه همانگونه که برتراندراسل و امثال او متذکر شده‌اند: اینان فقط دلائل اثبات کنندگان وجود خدا را مورد خدشه و مناقشه قرار می‌دهند، که البته در این خدشه و مناقشه، اصطلاح باف

ی و بازی با الفاظ و شطرنج‌بازی با مهره‌های مفاهیم، نقش اساسی را بعهدہ دارند. آدمی با خود فریبی بوسیله امور مزبوره (اصطلاح بافی...) می‌تواند تا حدودی فعالیت‌های مغزی خود را از کار بیندازد و آنرا را کد کند، چنانکه در برخی از افراد می‌بینیم که در راس آنها سفسطه‌بازان و نیهیلیست‌های عالی‌ترین و روشن‌ترین فعالیت مغزی خود را که درک و تصدیق وجود خود و واقعیت جهان هستی است، از کار می‌اندازند و مغز را درباره این دو موضوع روشن و بدیهی چنان کور می‌کنند که گوئی اصلا مغزی ندارند. ولی کور کردن دل یا باصطلاح دیگر وجدان باین آسانها نیست، زیرا چنان نیست که امواج ظلمانی سفسطه‌ها و بازی با اصطلاحات و قهر کردن با خود و جهان هستی، همواره فضای درون را اشغال نماید و آن اشغال بقدری عمیق و گسترده باشد که حتی دل یا وجدان را هم کور کند و از کار بیندازد. شاید آیه مبارکه که می‌گوید: و جحد و ابها و استیقتها انفسهم ظلما و علوا فانظر کیف کان عاقبه المفسدین (آنان آیات الهی را (با زبانشان یا با توهمات ذهنی‌شان) منکر شدند، ولی نفسها، دلها، وجدانها، خودهای سالم آنان، بان آیات یقین داشتند، این انکار از روی ظلم و خود بزرگ بینی بود، (حال) بین پایان ک ار مفسدین بکجا انجامید.) نکته‌ای بسیار جالب در این آیه مبارکه وجود دارد که حتما باید بان توجه کرد و آن این است که (انکار زبانی با وجود یقین درونی) را عاقبت غوطه‌ور شدن در فساد و افساد معرفی می‌نماید که بدترین نتیجه برای کارهای زشت است. می‌توان گفت: علت اینکه انکار دلیل و حجت دل مستلزم انکار خویشن است، این است که دل آدمی همواره تلاش جدی برای پاک ماندن و بازسازی خود دارد که می‌تواند خیلی بیش از نیروهای معمولی مغزی خود را با واقعیات در ارتباط قرار بدهد. اینکه گفته می‌شود: (ای انسان، تو هر لحظه با من نو می‌توانی با جهانی نو در ارتباط باشی) یا (ای انسان همواره تازه باش که جهان هر لحظه برای تو تازه است) بیان یکی از اساسی‌ترین مختصات دل آدمی است که بسیار دیر از بین می‌رود. دل آدمی با این نوگرایی و بازسازی مستمر است که سینه امواج بسیار نیرومند نومیدیها و احساس شکستها را در زندگی می‌شکافد و ادامه حیات را تضمین می‌نماید و همین نوگرایی و بازسازی دل یا وجدان است که نمی‌گذارد اصطلاح بافیها و بازی با الفاظ و شطرنج‌بازی با مفاهیم، تا مدت طولانی فضای درون را که دل در عالی‌ترین و محکمترین رصد گاهش ناظر واقعیات است تیره و تار

نماید، مگر اینکه خود فریبی و مبارزه با خویشتن بقدری قوی و طولانی باشد که دل یا وجدان همان راه را که ذهن آلوده و منحرف پیش گرفته است، در پیش بگیرد. این همان مرحله است که خداوند فرموده است: ختم الله علی قلوبهم (... خداوند بر دل‌های آنان مهر زده است). که در این موقع دل و یا وجدان از کار افتاده، دیگر هیچ چیزی برای اشخاصی که باین سیه چال سقوط کرده‌اند، معنائی نمی‌دهد. خلق الخلق من غیر رویه، اذ کانت الرویات لا تلیق الا بذوی الضمائر و لیس بذی ضمیر فی نفسه (خداوند متعال مخلوقات را بدون تفکر آفریده است، زیرا تفکرات شایسته نیست مگر برای موجوداتی که دارای وسائل تفکر می‌باشند، و خداوند در ذات خود دارای وسیله درک نیست). برای بررسی مضامین این جملات، به مجلد دوم از صفحه ۹۲ تا صفحه ۹۴ و مجلد پانزدهم از صفحه ۲۱۰ تا صفحه ۲۱۲ مراجعه فرمایید. خرق علمه باطن غیب السترات، و احاط بغموض عقائد السریات (علم آن ذات اقدس به درون غیبی همه پوشیده‌ها نافذ و به امور پیچیده عقائد مخفی در دلها محیط است). برای بررسی علم خداوندی مراجعه فرمایید به: مجلد دوم از صفحه ۱۰۱ تا صفحه ۱۰۶ و مجلد نهم از صفحه ۷۸ تا صفحه ۹۰ و مجلد دهم از صفحه ۶۳ تا صفحه ۷۳ و مجلد دوازدهم از صفحه ۲۹۰ تا صفحه ۲۹۳ و صفحه ۳۱۲ و ۳۱۳ و مجلد سیزدهم از صفحه ۲۳۵ تا صفحه ۲۳۷ و مجلد پانزدهم از صفحه ۹۰ تا صفحه ۹۲ و مجلد شانزدهم از صفحه ۷۷ تا صفحه ۸۰.

[صفحه ۸۱]

النبی علیه‌السلام (پیامبر علیه‌السلام) اختاره من شجره الانبیاء، و مشکات الضیاء، و ذوابه العلیاء و سره البطحاء، و مصابیح الضلمه، و ینایع الحکمه خداوند سبحان رسول گرامی را برگزید از درخت (نسل) پیامبران و چراغداران نور و پیشانی عظمت و مرکز مکه و چراغهای روشنگر تاریکی و سرچشمه‌های حکمت برای بررسی صفات والای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مراجعه فرمائید در همین مجلد (نوزدهم) از آغاز کتاب تا خطبه صد و هشتم.

[صفحه ۸۱]

و منها طیب دوار بطبه، قد احکم مراهمه، و احمی مواسمه، یضع ذلک حیث الحاجه الیه، من قلوب عمی، و آذان صم، و السنه بکم، متبوع بدوائه مواضع الغفله، و مواطن الحیره، لم یستضیوا باضواء الحکمه، و لم یقدحوا بزناد العلوم الثقبه، فهم فی ذلک کالانعام السائمه و الصخور القسیه و از جملات آن خطبه است: طبعی است که با طب خود سخت به دنبال نیازمندان به طبابت روحی می‌گردد مرهمهای شفا بخش خود را محکم و وسائل داغ کردن را گرم کرده است این طیب مداوای حاذقانه خود را در هر مورد که نیازی باشد از دل‌های کور و گوش‌های کر و زبانهای لال با دواى تعبیه شده‌ای (که برای بیمار دارد) در جستجوی بیماران موارد غفلت و جایگاه‌های حیرت است که فروغی از انوار حکمت نگرفته و از آتش زنده‌های علوم تابناک شعله‌ای نیفروخته‌اند آنان در میان این ظلمات مانند چهارپایانی چرنده و صخره‌های بسیار سختند). مطالبی چند در این جملات وجود دارد که باید آنها را مورد بررسی قرار داد: مطلب یک امیرالمومنین آن طیب الهی که دوا بدست در جستجوی بیماران است، هم طرق پیشگیری را ارائه می‌نماید و هم مرض مداوا می‌نماید. پیامبران عظام و اوصیای بزرگوار آنان، نه تنها رسالت پیشگ

یری از بیماریهای مغزی و روانی ما انسانها را دارا هستند بلکه رسالت معالجه آن بیماریها را هم بعهدہ دارند. یعنی چنان نیست که فرستادگان خدا و اوصیاء و اولیاء الله فقط بیان عقائد و احکام و تکالیفی قناعت کنند که انسانها را با اعتدال مغزی و روانی در مسیر (حیات معقول) قرار داده و رسالت خود را پایان یافته تلقی نمایند، بلکه آنان با کمال خلوص بمعالجه بیماریها و اختلالات درونی انسانها نیز پرداخته و همانطور که در جملات مورد تفسیر می‌بینیم، طیب الهی (امیرالمومنین علیه‌السلام) دواهای خود را به بهترین وجه تعبیه نموده و از طرق نهائی معالجه را (که در آن دوران داغ کردن می‌نامیدند) با خود به‌مراه داشته و بیماران را مورد مداوا قرار می‌داد آری ما طیبیانیم شاگردان حق بحر قلزم دید ما را فانفلق آن طیبیان طبیعت دیگرند که به دل از راه نبضی بنگرند ما به دل بی واسطه خوش بنگریم کز فراست ما به عالی منظریم آن طیبیان غذایند و ثمار جان حیوانی بدیشان استوار ما طیبیان فعالیم و مقال

ملهم ما پرتو نور جلال کاینچنین فعلی ترا نافع بود وان چنان قولی زره قاطع بود اینچنین قولی ترا پیش آورد و آنچنان فعلی ترا نیش آورد آنچنان

و اینچنین از نیک و بد پیش تو بنهیم و بنمائیم حد گر تو خواهی این گزین ور خواهی آن زهر و شکر، سنگ و گوهر شد عیان آن طبیبان را بود بولی دلیل وین دلیل ما بود وحی جلیل دستمزدی ما نخواهیم از کسی دستمزد ما رسد از حق بسی مطلب دوم- طبیب الهی بیماران را پیگردی می کند و نمی نشیند که بیماران بسراغ او بیایند. بعضی از تن پروران و آسایش طلبان که خود را طبیب الهی نامیده‌اند، می گفتند: ما طبیبان مانند کعبه هستیم که مردم باید بسراغ ما بیایند، نه اینکه ما باید بسراغ مردم برویم! می توان گفت: خود اینگونه اشخاص که بیمارند، حتی طبق قاعده‌ای که خودشان اختراع کرده‌اند نیز عمل نمی کنند، زیرا دنبال طبیب نمی روند، بلکه نشسته‌اند، تا طبیبی با کمال خضوع و تحمل منت از آنان بیاید و بمعالجه آنان پردازد. البته اینان خود را بیمار نمی دانند و با گمان اینکه در کمال صحت و عافیت زندگی می کنند، محال است در جستجوی طبیب برآیند و با مرض جهل و بیمار رکود از تلاش برای اصلاح حال خود و دیگران، چشم از این جهان می پوشند. و شدیدترین بیماری در دنیا مخصوصا در بیماری روحی همان است که بیمار نمی داند که بیمار است. تفاوت بیماری جسمانی و روحی در

این است که بیماری جسمانی که خود متوجه مریض بودنش نیست با کمال آرامش و خیال راحت غذا می خورد و می خوابد و هرگونه حرکات طبیعی خود را انجام می دهد. و این بی‌اعتنائی و رفتار طبیعی اگر هم نتواند در بهبود مرض اثری داشته باشد، حداقل از خیالات و نگرانیهایی که مرض را شدت می بخشد آسوده است یعنی اگر مرض با بازسازی تدریجی بدن از بین نرود، از ناحیه نگرانیها و خیالات تشدید نمی شود. زیرا بگمان عافیت آنها از بین می رود. در صورتی که بیماری روانی و روحی (بمعنای کثافت و آلودگی به جرم و پلیدیها) هر اندازه که مورد بی‌اعتنائی قرار بگیرد شدیدتر می شود، زیرا خود استمرار و ادامه بی‌اعتنائی به بیماری روحی با وجود انگیزه‌های مستمر برای بیدار شدن انسان و اجتناب از جرّمها و پلیدیها، مقاومت در برابر آن انگیزه‌ها را زیادتر می نماید و در نتیجه مغز و دل آدمی سخت تر از سنگ خارا می شود- ثم قست قلوبکم من بعد ذلک فهی کالحجاره او اشد قسوه (سپس دلهای شما بعد از آن (همه آیات) قسی (بسیار سخت) شد، دلهای شما مانند سنگها یا در سختی شدیدتر از سنگها گشت.) مطلب سوم چند بیماری اساسی که طبیب الهی برای معالجه آنها تکاپو می کند بیماریهای روحی که ناشی از ار

تکاب معاصی و پلیدیها است بر دو قسم اساسی تقسیم می گردند: قسم یکم بیماریهای اساسی که آنها را اصول بیماریهای روحی نیز می توان نامید. قسم دوم بیماریهای فرعی و معمولی که به منزله معلولهای آن اصول می باشند. امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر به اصول بیماریهای روحی اشاره می فرماید که بدین قرار است: ۱- نایبئائی دلها که ناشوائی گوش و گنگی زبان را بیار می آورد. این مرض نایبئائی دل واقعا ام الامراض روحی آدمیان است که متاسفانه با درجات مختلف که اکثریت بسیار وحشتناک بشر مبتلا بان می باشند و جریان بسیار غم‌انگیز اینکه هر اندازه به هشپاری معلومات بشر افزوده می شود، بدان جهت که فرمانده و مدیر درونی (من) از همه جهات و ابعاد آلوده گشته است، به مرض نایبئائیش می افزاید و به قول مولوی: از قضا سر کنگین صفرا

فزود روغن بادام خشکی می نمود این منهای آلوده که چیزی جز اضافه کردن همه امتیازات و حقوق بشری بخود ندارد، هیچ حرکت و نتیجه‌ای چیزی جز افزایش به ابعاد خود هدفی بوجود نمی آورد که این خود هدفی وسیله بودن دیگران را بطور عموم، ایجاب می کند. با کمال صراحت فریاد می زند: زندگی از آن من، کرامت و حیثیت از آن من، منفعت از آن من، لذت از آن من، بقاء و ادامه حیات از آن من، اراده مطلق از آن من ... این بیمار دارای مرضهای متعددی است که از یک مرض بنیادین ناشی شده است و آن عبارت است از نایبئائی دل. سازش نایبئائی دل با وجود هزاران چراغ که علم و تجربه و مشاهدات رد مغز آدمی روشن می سازد همانگونه سازش است که نور خورشید عالم افروز با نایبئائی چشم طبیعی دارد. یعنی چنانکه کور نمی تواند از نور خورشید استفاده کند، همچنین کسی که دلش نایبئا است، وجود صدها هزار چراغ علم و تجربه و

مشاهدات، فائده‌ای برای او ندارد و دل او را بینا نمی‌کند. ۲- غفلت- یکی از اصول بیماریهای روحی آدمیان است. تفاوت غفلت با نادانی در این است که غفلت مسبوق به علم یا امکان بدست آوردن علم است در صورتیکه جهل اگر از روی تقصیر باشد، یعنی جاهل با اینکه می‌توانست علم بدست بیاورد، ولی تقصیر کرده و به جهل خود ادامه بدهد می‌تواند نوعی مرض محسوب گردد، نه جهل قصوری که ناشی از ناتوانی انسان از بدست آوردن علم است، بنابراین، آن حالت تاریک ذهنی که سابقه علم داشته باشد و با بی‌اعتنائی بان، بفراموشی سپرده شود یا مورد غفلت قرار بگیرد، جهل نامیده نمی‌شود. لذا بیماری بودن غفلت و نسیان (فراموشی) ک

ه ناشی است از نادیده گرفتن ضرورت و عظمت علم بیک چیز یا نتیجه آن، مطلبی است روشن، ولی جهل فقط موقعی حالت مرضی دارد که تقصیری باشد. اطلاق بیماری به جهل تقصیری و غفلت در منابع اسلامی فراوان است و در ادبیات اقوام و ملل نیز آن دو بعنوان بیماری منعکس شده است. از آنجمله: درد نادانی برنجاند ترا ترسم همی درد نادانیت را گر نه به علم افسون کنی از تو خواهند آب زان پس کاروان تشنگان گر تو از هامون گریزی روی زی جیحون کنی (ناصر خسرو قبادیانی) لکل داء دواء یستطب به الا الجهاله اعیت من یداویها (برای هر دردی دوائی است که با آن دوا معالجه می‌شود، مگر جهالت که مداوا کننده‌اش را ناتوان ساخته است). همچنین گذراندن عمر با غفلت و فراموشکاری درباره مسائل اساسی حیات نیز با بیانات مختلفی مرض نامیده شده است. ۳- بیماری حیرت. منظور از حیرت به همان حالت تردید اضطراب‌انگیز است که از حرکت در طریق مستقیم برای وصول به اهداف حیات طیبه جلوگیری می‌نماید نه آن حیرت والا که عبارت است از احساس عظمت و شکوه خیره‌کننده هستی و دریافت فروغی از جمال و جلال بی‌پایان الهی در عرصه هستی. به جرات می‌توان گفت: این بیماری روحی ناگوارترین و مخرب‌ترین

بیماری است که انسان را می‌تواند بیچاره و تباه بسازد. هر اندازه که آدمی چشمان خود را از فروغ الهی در هستی بیشتر ببندد، این بیماری بیشتر و عمیق‌تر وجود او را فرا می‌گیرد. برای تکمیل بررسی درباره این بیماری به مباحث اینجانب درباره شک و حیرت مراجعه فرمائید. در آخر جملات مورد تفسیر حقیقتی بس آموزنده دیده می‌شود که امیرالمومنین علیه‌السلام از قرآن اقتباس نموده است: فهم کالانعام السائمه و الصخور القیاسیه (آنان مانند چهار پایانی چرنده و صخره‌هایی بسیار سختند). علت این دو جمله چنین است که حیوان بودن حیوان و سخت بودن صخره برای صخره نه تنها بیماری نیست، بلکه عین هویت طبیعی سلام آن دو موجود است، در صورتی که موجودی که انسان است، بدون نقص و سقوط اختیاری، بدرجه حیوانیت و سنگ‌خارا تنزل نمی‌کند و این نقص و سقوط اختیاری که بدون مبارزه با خویشتن کمال‌طلب امکان‌پذیر نیست، سخت‌ترین بیماری است که فقط دوا ربانی علم و معرفت و آگاهی و حکمت می‌تواند آنرا بهبود بخشد.

[صفحه ۸۷]

قد انجابت السرائر لاهل البصائر و وضحت محجه الحق لخباطها و اسفرت الساعه عن وجهها و ظهرت العلامه لمتوسمها (رازهای مخفی برای بینایان آشکار، و جاده حق برای کسی که از آن جاده منحرف شده است واضح، و قیامت پرده از روی خود برداشته و علامات آن روز بزرگ برای کسی که دارای فراست نافذ است ظاهر گشته است). رازهای نهانی برای بینا دلان آشکار و جاده حق برای منحرفان واضح و علامت روز قیامت برای مردم بافراست روشن است. هر اندازه که برینائی دل افزوده شود، بر آشنائی بارازهای نهانی اضافه می‌شود، اینکه انسانهای تہذب یافته و تصفیه شده حقائق را از پشت پرده نمودها و سطوح زندگی و جهان هستی می‌بینند حقیقتی است غیر قابل انکار. و اینکه بینادلان از ابراز رازهای نهانی سرباز می‌زنند، معلول ناتوانی مردم معمولی از شنیدن و تحمل آن اسرار می‌باشد. بر لبش قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازه عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند اینکه هر منحرفی از جاده حق، رو به حق بودن آن جاده را می‌دانسته است، کلیت ندارد، زیرا افرادی که به جهت جهل قصوری (ناتوان

از تحصیل علم) یا عوامل اضطراری از جاده حق منحرف می‌شوند، بسیار فراوانند. (اگر چه انحراف مستند به اضطرار را نمی‌توان انحراف مسوولانه از حق به حساب آورد) ولی کسی که موفق شد با آگاهی و معرفت به حق و ضرورت ملتزم شدن بان قدم در جاده حق بگذارد، انحراف از آن جاده را نمی‌توان مستند به جهل موجب عذر تلقی نمود. زیرا تاثیر وضوح حق و عظمت و ضرورت حیاتی آن، در مغز و روان آدمی بقدری شدید است که با هیچ عاملی جز جرات و جسارت به حق که فقط با آلودگی فطرت و اختلال وجدان امکان دارد، زوال پذیر نیست. بنابراین، جمله مورد تفسیر دارای نکته بسیار با اهمیت و سازنده برای عموم انسانها است، زیرا این جمله می‌گوید: هیچ کس نمی‌تواند با استناد به جهل از جاده حق منحرف شود، خواه اشخاصی باشند که با آگاهی و معرفت به حق گام در جاده آن گذاشته و سپس منحرف شده‌اند یا کسانی باشند که اصلاً توجهی نداشته‌اند باینکه باید در جاده حق حرکت کرد، زیرا چنانکه اشاره کردیم وضوح حق و ضرورت التزام بان بقدری شدید است که تکیه به جهل مطلق درباره آن قابل شنیدن نیست، لذا حکماء گفته‌اند: با فرض اعتدال مغزی و روانی حق از باطل (اگر چه در موارد محدود) تفکیک می‌شود و هر یک از

جاده حق و باطل خود را به نمایش می‌گذارد. به توضیح اینکه یک مغز و روان معتدل به مجرد تماس با موجودات عالم هستی و با اولین ارتباط با موجودیت جسمانی و روانی خود، با نظم و قانون مواجه می‌گردد. درک نظم و قانون به تنهایی کافی است که آدمی را از پوچی و پوچ‌گرایی مستند به تصدیق معنی دار بودن انسان در جهانی معنی دار است. این تصدیق مبنای اساسی و انگیزه قاطع زندگی با حکمت وجود است که عبارت است از: انا الله و انا الیه راجعون (ما از آن خدائیم و ما بسوی او برمی‌گردیم). در جمله بعدی آشکار بودن علامت روز قیامت برای انسانهای دارای فراست و کیاست گوشزد شده است. این علامت دارای اشکالی مختلف است که ما برخی از آنها را در اینجا متذکر می‌شویم: ۱- اگر معاد و ابدیتی نباشد این دنیا بهیچ وجه قابل تفسیر و توجیه نیست. این همان علامت و دلیل است که هم متفکران شرقی آنرا گوشزد کرده‌اند و هم متفکران غربی، از آنجمله ناصر خسرو می‌گوید: روزگار و چرخ و انجم سربسر بازیستی گرنه این روز دراز دهر را فرداستی در صورتی که سرتاسر هستی با جدی‌ترین وضع مشغول کار خویش است. پس جدی بودن سرتاسر هستی یکی از علامات قیامت است که اگر روزی برای محاسبه این جری

ان شگفت انگیز و پرمعنی وجود نداشته باشد، هیچ علت منطقی برای آن دیده نمی‌شود. ۲- احساس شریف تکلیف و انجام آن بدون معامله با جلب سود و دفع زیان. این احساس شریف که شدت آن با افزایش رشد و کمال انسانی رابطه مستقیم دارد هیچگونه پاداش مادی و اعتباری مانند مقام و شهرت و محبوبیت نمی‌خواهد، بلکه ناشی از یک عامل بسیار با عظمت درونی است که حکمت و هدف و وظیفه و تکلیف در این دنیا را فوق ماده و مادیات می‌داند و اگر روز قیامتی وجود نداشته باشد که نتیجه این احساس بسیار شریف و انجام تکلیف مستند بان را تحقق ببخشد، پوچ‌ترین و فریبنده‌ترین و مضرترین احساس و عمل، همین احساس و عمل است که همه پاکان آدمیان آنها را شریف‌ترین و با عظمت‌ترین پدیده انسانی می‌دانند، زیرا این اشخاص دست از منافع و لذات متنوع خود برمی‌دارند و گاهی هم دست از جان می‌شویند و دلیل خود را احساس و عمل مزبور می‌دانند که بر فرض نبودن قیامت خیالی بیش نخواهد بود. ۳- یکی دیگر از علائم ضروری بودن قیامت، ظلم و جورها است که بعضی انسانها درباره دیگران می‌نمایند. گاهی این ظلم و بیداد گریها بحدی شدت پیدا می‌کند و بحدی تلخ و ناگوارند که با کلمات هیچ یک از لغات بشری که تاکنون

وضع نموده و آنها را استعمال می‌کند، قابل توصیف نمی‌باشند. بر روی این کره خاکی میلیونها مادران بی‌گناه را پستان بریده یا قطعه قطعه کرده‌اند در حالیکه کودک یا کودکان آنان، آن منظره جان خراش را می‌دیدند! بدنهای میلیونها پدران بیگناه را که همسران و کودکان آنان چشم برافشان بوده‌اند تکه تکه کرده و آنها را غذای لاشخوران بیابانها نموده‌اند! و می‌توان گفت: آیا اصیل‌ترین درک و دریافت آدمی نمی‌گوید که این جنایتکاران و این تبهکاران و جانوارن حق کش، روزی باید به سزای اعمالشان

برسند؟! اگر شخصی از این درک و دریافت اصیل بی بهره باشد (یعنی خود را از چنین دریافت و درکی محروم نماید) بدیهی است که با چنین شخصی برای گفتن هیچ سخنی وجود ندارد، زیرا کسی که خود را به زور به انکار قانون عمل و عکس العمل (کنش و واکنش) ملزم ساخته است با اینکه در همه سطوح زندگی خود می بیند، عمدا می خواهد نبیند و نشنود و نیندیشد- آه- چندین چراغ دارد و بیراهه می رود بگذار تا بمیرد و بیند سزای خویش ۴- چنانکه بارها متذکر شده ایم یا نباید برای تفکر و احساس عمیق شکوه و ملکوت هستی (به جهت کورک در آوردن پشت گردن) سربالا بلند کرده و آنرا مورد نظاره و تفکر قرا

رداد و یا حتمی است که باید این زمزمه اصیل را خواند که ربنا ما خلقت هذا باطلا (ای پروردگارا، هستی (به این عظمت و شکوه) را بیهوده نیافریده ای.) این عبارت بلیک را که بازگو کننده ندای فطرت همه انسانهای بزرگ و آگاه است، بخاطر بسپارید: (برای اینکه دنیا را در یک ذره شن و بهشت را در یک گل وحشی بینی بی نهایت را در کف دست نگهدار و ابدیت را در یک ساعت) با این توضیح که اگر کسی با عقل سلیم و احساس برین در یک گل وحشی بنگرد با ورود به درون و احساس اینکه زیبایی آن گل وحشی بازگو کننده و نمایشگر زیبایی مطلق است که در آن درون شهود می کند، در حقیقت بهشت را می بیند، چنانکه اگر یک ذره شن را با دیده پیوستگی جزء به کل نظاره کند همه دنیا را دیده است. با این دریافت و احساس والا است که در همین دقائق و ساعات، ابدیت را می توان مشاهده کرد چنانکه از مشاهده جریان سطحی از یک چشمه سار، منبع بیکران آنرا درک کرد. مالی اراکم اشباحا بلا- ارواح و ارواحا بلا- اشباح و نساکا بلاصلاح و تجارا بلا ارباح و ایقاظا نوما و شهودا غیبا و ناظره عمیاء و سامعه صماء و ناطقه بکماء (چه شده است بر من؟! که شما را می بینم قالبهائی بی روح و ارواحی بی قالب، و عبادت پی

شه گانی بی صلاح و بازرگانانی بی سود و بیدار نمایانی خفته و حاضرانی غائب و نگاه کنندگانی نابینا و گوش بازانی کر و گویندگانی لال!) چه انتظار از قالب بی روح و روح بی قالب و عبادت بازان بی بهره از رشد؟ ... با اینکه آن مردم می توانستند از رهبری آن مربی که همه گفتار و کردار و نیتهای پاک الهی او را دیده بوده و می شناختند، متاثر شوند و روحی کمال یافته در کالبد جسمانی داشته باشند، با این حال، چنان بی خیال و بی اعتناء به تعلیم و تربیت آن مربی بزرگ بشریت زندگی می کردند که گوئی اصلا شخصیتی با نام و خصوصیات علی بن ابی طالب علیه السلام در جامعه خود ندارند! اعراض از رهبریهای فرزند ابی طالب، آنان را چنان به روزگاری سیاه انداخته بود که بصورت قالبهائی بی روح و ارواحی بی قالب درآمد بودند، یعنی گروهی از آنان، چنان خشکیده بودند که هیچ یک از مختصات روح را نداشته، نه عقلی برای تعقل، نه تفکری برای اندیشه، نه قلبی برای احساسات عالی، بدین سان کالبدهائی بی روح بودند که تقلید از اجسام با ارواح می نمودند! و یا دارای مختصاتی از روح مانند درک و تفکر بودند، ولی کالبد را به کار و تلاش وادار نمی کردند. یا امیرالمومنین، نمی گویم: ای کاش امر

وز در این دنیا بودی و مردگان زنده نما را می دیدی که با ادعای تکامل با کشیدن بار سنگین زندگی به تنگی نفس افتاده و توانائی همه گونه درک و دریافت و اندیشه را از دست داده است، زیرا تو خود از همان عالم اعلا- می بینی و می بینی که چگونه عده ای دیگر زندگی را فقط در لذت مقام و ثروت و خودپرستی خلاصه نموده، برای هیچ کس جز خود حق حیات قائل نیست: یا امیرالمومنین، همین امروز هم با فریاد ادعای بی اساس درباره پیشرفت و تکامل که این بشر در زمین و فضا طنین انداز کرده است، از فریاد خود خوشش آمده و می گوید: من به کمال رسیده ام و مخالف هشیاری هستم! من به کمال رسیده ام ولی خداوند یا ماده و حرکت همه بشریت را آفریده است تا در استخدام من باشد و همه امتیازات را بعنوان منافع من! در اختیار من قرار بدهد! با اینکه نتایج عبارتهای بی صلاح را در خود و دیگران می بیند، و با اینکه عواقب تلاشهای بیهوده (تجارتهای بی سود) را مشاهده می نماید و با اینکه صدمات خفتن با چشمان باز و خود را بیدار نشان دادن را دیده اند و با اینکه ضرر خودفریبی حضور جسمانی و غیاب روحی و باز بودن چشم نابینا و بازبودن گوش ناشنوا و لقلقه زبان گنگ را می بینند، باز وضع بشر همان

است که بود!

[صفحه ۹۳]

رایه ضلال قد قامت علی قطبها و تفرقت بشعبها تکلیکم بصاعها و تخبطکم بباعها، قائدها خارج من المله قائم علی الضله، فلا یقی یومئذ منکم الاثقاله کثفاله القدر، او نفاضه کنفاضه العکم، تعرککم عرک الادیم و تدوسکم دوس الحصد، و تستخلص المومن من بینکم استخلاص الطیر الحبه البطینه من بین هزیل الحب (این فتنه که شما در آن قرار دارید، پرچم گمراهی است که بر قطب خود ایستاده و دسته‌ها و گروه‌های آن، در جوامع پراکنده است این پرچم (فتنه) شما را با پیمان خود تدریجا خواهد گرفت و شما را با دستش خواهد زد رهبر پیشرو این پرچم از ملت اسلام خارج و مصر بر گمراهی است. و در چنان روزی (استحکام فتنه و پراکنده شدن دسته‌ها و گروه‌هایش در جوامع) از شما نخواهد ماند مگر ته‌مانده‌ای مانند ته‌مانده دیک و بقیه ناچیزی در ظرف بار که (بیرون ریختنی است) آن فتنه شما را سخت می‌مالد مانند پوست دباغی و آرد می‌کند مانند غلات درو شده و انسان مومن را از میان شما برمی‌گزیند مانند برگزیدن مرغ دانه درشت را از میان دانه‌های ریز. جملات فوق بنا به گفته مرحوم هاشمی خوئی از جملات گذشته منقطع است. سید رضی رحمه‌الله علیه از سخنان آن حضرت برگزیده و ماقبل آن را

انداخته است... علائم و حوادثی که در فتنه‌های آخر الزمان تحقق می‌یابد. در منابع معتبر اسلامی حوادث و فتنه‌ها و علائم متعددی به آخر الزمان نسبت داده شده است. از آن جمله در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام چنین آمده است: پرچم ضلالت بر قطب خود نصب می‌شود، یعنی چنان نیست که تباهیها یک جریانات زودگذر باشد، بلکه حامیان و هواداران انحرافات و خودکامگیها، برای تاخت و تازهای خود میدانی باز می‌کنند و پرچمها بلند می‌نمایند و حتی باصطلاح ایدئوژنرها می‌سازند و عقائدی را وضع می‌کنند و آنگاه بنام مکتب و علم و فلسفه و ایدئولوژی مغزها را شستشو و ارواح آدمیان را از اعتدال و جویندگی رشد و کمال منحرف می‌سازند. گاهی این ضلالت بحدی شدت پیدا می‌کند که صریحا می‌گویند: اندیشه یعنی چه؟ تعقل کدام است؟ حق چه معنا می‌دهد؟ عدالت به چه درد می‌خورد؟ رشد و کمال چه صیغه‌ای است؟ همه این انکار و تردیدها و طنز و سخریه‌ها را بطوری ماهرانه تبلیغ و بیان می‌کنند که ساده‌لوحان آنها را باور نموده و حتی به دفاع از آنها نیز می‌پردازند! فتنه‌ای که اینگونه انحرافات را شایع می‌سازد، همه انسانها را بیک منوال تحت تاثیر قرار نمی‌دهد، عده‌ای را درباره مسائل فوق حس

اس‌تر می‌کند. گروهی را کلافه می‌نماید، و بعضی دیگر را بکلی تحت تاثیر قرار می‌دهد و تباه می‌سازد. رهبر پیشرو این فتنه خارج از ملت اسلام و قائم بر ضلالت است. طلایه‌داران آن فتنه یا فتنه‌های گمراه کننده، خود گمشدگان و گمراهان بیابان بی‌سرو ته جهل و حماقت و مقاومت بر خود محوری و خودکامگی هستند که در میان طوفانهای مهلک من، من، من... مغز و روانی سالم برای آنان نمانده است. و چون اشکال مختلفی از قدرت را در اختیار دارند، لذا اکثریت را که جانداران سطحی و منفعت طلب و لذت گرا هستند بسوی خود جلب می‌کنند که بقول امام ابی عبدالله حسین بن علی علیهماالسلام: الناس عبید الدنیا و الدین لعق علی السنتمه یحوظونه مادارت به معاشهم و اذا محصوا بالبلاء قل الدیانون (مردم بندگان (خود باخته) دنیایند و دین را برای چشیدن با زبانشان می‌خواهند، به دور دین مادامیکه معاششان بان دور می‌زنند، می‌گردند و هنگامیکه با آزمایشها تصفیه شوند، متدینهای واقعی اندکند.) به همین جهت است که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: (در آن موقع نمی‌ماند از شما مگر ته‌مانده‌ای مانند ته‌مانده دیک). سپس می‌فرماید: (و انسان مومن را از میان شما برمی‌گزیند مانند برگزیدن

مرغ دانه درشت را از میان دانه‌های ریز.) ظاهر جمله این است که فتنه‌های آخر الزمان نخست انسانهای برجسته را از میان برمی‌چیند، باینکه یا خود آنان با گوشه‌گیری و کنار رفتن از متن جامعه، تدریجا از بین می‌روند و یا قدرتمندان آن فتنه‌ها با مبارزه بی‌امان با آن شخصیت‌های بزرگ و با ایمان، آنان را از جامعه حذف می‌کنند تا میدان تاخت و تاز را برای خود آماده بسازند. این تذهب بکم المذاهب، و تیه الغاهب، و تخدعکم الکواذب؟ و من این توتون، و انی توفکون؟ فلکل اجل کتاب، و لکل غیبه ایاب (ای مردم، این راههای مختلف شما را بکجا می‌برد؟ و تاریکیها در کدامین بیابان سرگردانتان می‌سازد؟ و دروغها چگونه شما را می‌فریبند؟ از

کدامین راه بر شما تاختن می آورند؟ و بکدامین مقصد از صراط مستقیم اسلام منحرف می شوید؟ برای هر مدتی کتابی است و برای هر غیابی برگشتی آیا فکر کرده اید که این عقائد و رفتارها شما را بکجا می برند؟ اصلا می فهمید که در تاریکیها گم شده و دروغها شما را فریفته است؟ کلمه مذهب دارای معانی مختلفی است که می توان گفت: جامع کلی همه آنها حرکت بسوی مقصد بعنوان آرمان است. امیرالمومنین علیه السلام با استفهام توییخی از آن مردم سوال می کند

که بگویند بینم این حرکت‌های مغزی و روانی بعنوان رفتار ایدئال، شما را بکجا می کشانند. امروز طوری فکر می کنید، فردا طوری دیگر می اندیشید - سعیکم شتی تناقض اندرید روز می دوزید و شب برمی درید! امروز بچیزی اعتقاد می ورزید، فردا خلاف آنرا می پذیرید! آیا واقعا برای این تلون و مخلوق الساعه بودن خود دلیلی دارید؟! آیا واقعا آن روشها و هدف گیریها و نظریات متحول شما را قانع می سازد؟! بمن بگویند: بینم شما چند شخصیت دارید، چند نوع تعقل دارید، واقعا دارای فطرتها و عقول و شخصیت‌های متناقض هستید؟! قاعده ثابت عقل این است که آدمی یک هدف اعلا برای زندگی خود تعیین نماید و آنگاه همه حرکات مغزی و روانی و عضلانی خود را با انتخاب هدفهای نسبی که گاهی بعنوان وسیله منظور می شوند، بان هدف توجیه نماید. کسی که از این قاعده ثابت عقلانی تخلف کند، قطعی است که توانائی تفسیر و توجیه حیات خود را ندارد. و کسی که توانائی توجیه زندگی خود را ندارد چنانکه همه مردم دنیا را با چشم وسیله می نگرد خود او هم ناآگاهانه وسیله ناآگاه غرائز درونی و نیروهای برونی خواهد بود. پراکندگی در هدف گیری در زندگی نتیجه ناتوانی از تفسیر و توجیه زندگی است که یکی از مختص

ات اساسی آن گم شدن و دست و پا زدن در تاریکیها است و فریب خوردن از دروغها. این جریان را با این تربیت هم می توان گفت: که فریب دروغها را خوردن، در تاریکیها دست و پا زدن نتایج قطعی ناتوانی از تفسیر و توجیه زندگی است، و ناتوانی از تفسیر و توجیه زندگی معلول گم کردن هدف اعلائی زندگی معلول سبکسری و رنگارنگ شدن و تحت تاثیر قرار گرفتن شخص در برابر اعتقادات و تفکرات و خواسته‌ها و روشهای متضاد و متناقض می باشد. لذا می توان گفت: امیرالمومنین علیه السلام در جملات مورد تفسیر جریان علل و معلولات را در یک رشته پیوسته بیان فرموده است. در اینجا مناسب است که لحظاتی چند روی این جمله و تخذعکم الکواذب (و دروغها شما را می فریبند). توقف کنیم و ببیندیشیم. با استقراء و تتبع کافی در سرگذشت تاریخ بشری، این حقیقت را می توان مشاهده کرد که این انسانها آن اندازه و بان شدت صدمات و بدبختیها و سقوطها که از دروغهای دروغگویان مبتلا بوده است، از وباها و زلزله‌ها و آتشفشانها و طاعونها و درندگان و گزندگان و طوفانها و گردابه و حتی بیماریهای که مرگ خود را بر انسانها مسلط کنند، آنان را چنین معرفی می کردند: ای مردم این

فرزند من یزید، بقدری انسان است، بقدری رشد یافته است و باندازه‌ای اعتلاء و ترقی روحی دارد همین که سلطنت و زمامداری او شروع شد، روی زمین در همان روز مبدل به بهشت برین خواهد گشت! یک قطره خون بنا حق ریخته نخواهد شد! کاخها و قصرهای باشکوه و مجلل برای همگان ساخته خواهد شد که یک عدد کوخ در این روی زمین نخواهد ماند! وقتی که این فرزند من (که در این ساعت به جهت نادانی شماها مجبور شده‌ام بزور شمشیر از شماها برای او بیعت بگیرم) به سلطنت برسد عدالت در روی زمین چنان حکمفرما خواهد گشت که هیچ احدی توانائی زور گفتن به هم نوع خود نخواهد داشت! همه انسانها از مادر با مغز ابن سینا و دل او ایس قرنی زاییده خواهند شد! خوب، این دروغگویها و این وعده‌های بی اساس و ماکیاولی گرانه از اشخاص خودکامه و برده مقام و اسیر شهوت نه تنها بعید نیست، بلکه اصلا کار اشخاص مزبور بدون این دروغگویها و وعده‌ها از پیش نمی رود. آنچه که جای شگفتی و دریغ و اسف شدید است این است که هنوز تاریخ بشری بر مبنای همین دروغگویها و وعده‌های بی اساس جریان خود را طی می کند و با این حال، فریاد (من به تکامل رسیده‌ام و باصطلاح معمولی گوش فلک را کر کرده است).

و چه اندک است

فرد یا جامعه‌ای که مبنای حرکت خود را بر صدق و خلوص نهاده باشد، اگر چه همین صدق و خلوص میدان عمل و قدرت او را محدود بسازد، چنانکه می‌بینیم. لذا لازم است که معلمان و مربیان درباره این مساله بیندیشند که چه شده است که اغلب افراد بشر با اینکه بارها دروغ را می‌شنوند و ضرر آن را هم می‌چشند باز فریب دروغ را می‌خورند! عجب از گمشدگان نیست عجب دیو را دیدن و نشناختن است (پروین اعتصامی) بنظر می‌رسد که این مختص حیات که آدمی هر لحظه از زندگی تازه و تازه‌تری برخوردار باشد و ناگواریهای عارضه را از خود دفع کند و نگذارد یاس و نومیدیه‌ها مغز و روان او را مختل بسازد و بپذیرد که باغ وجود برای انسانهای آگاه هر لحظه گلها و ریاحین و میوه‌های جدیدی را به ارمغان می‌آورد، یعنی واقعا بداند که - هر دم از این باغ بری می‌رسد تازه‌تر از تازه تری می‌رسد مختص بسیار ارزنده و سازنده اعجاز گونه‌ای است که به تنهایی می‌تواند عظمت فوق طبیعی بودن حیات را اثبات کند. ولی نباید ما این مختص بسیار ارزنده را با غفلت از قوانین و نتایج آن را که ما انسانها را از هر طرف احاطه کرده‌اند اشتباه کنیم، یعنی ما باید با این غفلت ضد حیات معقول مبارزه کنیم که (د)

یو را که دیده بودیم و نابکاری او را مشاهده کرده بودیم، بار دیگر دیو را بینیم ولی آنرا نشناسیم). مولوی داستانی لطیف در دفتر پنجم از مثنوی آورده است که بقول خود او بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال ما است آن گازی بود و مر او را یک خری پشت ریش اشکم تهی تن لاغری در میان سنگلاخی بی‌گیاه روز و شب بینوا و بی‌پناه بهر خوردن غیر آب آنجا نبود روز و شب خربد در آن کور و کبود آن حوالی نیستان و بیشه بود شیری آنجا بود و صیدش پیشه بود شیر را با پیل نر جنگی فتاد خسته شد آن شیر و ماند از اصطیاد مدتی و ماند ز آن ضعف از شکار بینوا ماندند دد از چاشت خوار زانکه باقی خوار شیر ایشان بدند شیر چون رنجور شد تنگ آمدند شیر یک روباه را فرمود رو مر خری را بهر من صیاد شو گر خری یابی بگرد مر گزار رو فسونش خوان فریبانش بیار یا خری یا گاو بهر من بجوزان فسونهایی که میدانی بگو چون بیابم قوتی از لحم خر پس بگیرم بعد از آن صیدی دگر اندکی من می‌خورم باقی شما من سبب باشم شما را در نوا از فسون و از سخنه‌های خوشش نرم گردان زودتر اینجا کشش روباه راه می‌افتد و همان خر گازر را پیدا می‌کند

ند و برای آن خر نصیحت گویی آغاز می‌کند - چرا باین بدبختی و تیره‌روزیها تن داده‌ای؟ بر خیز برویم و تلاش و تکاپو کنیم و روزی حلال بدست بیاوریم. خر به توکل تکیه می‌کند و می‌گوید: برو دنبال کار خود جمله را رزاق روزی می‌دهد قسمت هر یک به پیشش می‌نهد رزق آید پیش هر که صبر جست رنج و کوششها ز بی‌صبری تست آنگاه روباه شروع می‌کند و در فضیلت کار و تلاش داد سخن می‌دهد، بار دیگر خر جواب روباه را می‌دهد. بدین ترتیب گفتگو میان خر که توکل را ترجیح می‌دهد و روباه که کار و تلاش را لازم می‌داند ادامه پیدا می‌کند تا بالاخره روباه با مکرپردازیها و زبان بازیهایش خر را قانع می‌کند و می‌گوید: صبر در صحرای خشک و سنگلاخ احمقی باشد جهان حق فراخ نقل کن زینجا بسوی مر گزار می‌چرا آنجا سبزه گرد جویبار مرگزاری سبز مانند جنان سبزه رسته اندر آنجا تا میان خرم آن حیوان که او آنجا رود کاشتر اندر سبزه ناپیدا بود هر طرف در وی یکی چشمه روان اندران حیوان مرفه در امان روباه گفت و گفت و بالاخره خر بینوا را حرکت داد - چونکه روباهش بسوی مرج برد تا کند شیرش به جمله خرد و مرد دور بود از شیر و آن شیر از نبرد تا بنزدیک آمدن

صبری نکرد گنبدی کرد از بلندی شیر هول خود نبودش قوه و امکان حول خر زدورش دید و برگشت و گریخت تا پبای کوه تازان نعل ریخت گفت روبه شیر را کای شاه ما چون نکردی صبر در وقت و غا تا بنزدیک تو آید آن غوی پس به اندک حمله‌ای غالب شوی مکر شیطانست تعجیل و شتاب لطف رحمانست صبر و احتساب دور بود و حمله‌ای دید و گریخت ضعف تو ظاهر شد و آب تو ریخت گفت من پنداشتم برجاست زور خود بدم از ضعف خود نادان و کور ... گر توانی بار دیگر از خرد باز آوردن مرا او را مسترد منت بسیار دارم از تو من جهد کن باشد بیاریش بفن گر خدا روزی کند آن خر مرا بعد از آن بس صیده‌ها بخشم ترا گفت آری، گر خدا یاری دهد بر دل او از عمی مه‌ری نهد پس فراموشش شود هولی که دید از خری او نباشد این، بعید لیک چون آرم

مر او را تو متاز تا ببادش ندهی از تعجیل باز گفت آری تجربه کردم که من سخت رنجورم مخلخل گشته تن تا به نزدیکم نیاید خر تمام من نجنبم خفته باشم بر قوام رفت روبه گفت از شه همتی تا بپوشد عقل او را غفلتی توبه‌ها کرده است خر با کردگار کاو نگردد غره هر نابکار توبه او را به فن برهم زنیم ما عدو عقل و ع

هد روشنیم ... روباه برای فریفتن خر و آوردن او بطرف شیر براه می‌افتد- پس بیامد زود رو به نزد خر گفت خر از چون تو یاری الحذر ناجوانمردا، چه کردم من ترا؟! که به پیش اژدها بردی مرا ناجوانمردا، چه کردم با تو من که مرا با شیر کردی پنجه زن! موجب کین تو با جانم چه بود غیر خبث گوهر تو ای عنود پس از بیانات بسیار مفید و رسا در اثبات اینکه اضرار و گزندگی در نهاد بعضی از موجودات است، و آن روباه با طینت خبیث که دارد خر را فریب داده و به نزد شیر برده که او را بدرد و طعمه خود بسازد. روباه برای تبرئه خود، دهان به تاویل حادثه و دروغهایی که گفته و خر را بنزد شیر برده بود، باز می‌کند- گفت خر روئین ز پیشم ای عدو تا نبینم روی تو از زشت رو آن خدایی که ترا بدبخت کرد روی زشتت را کریه و سخت کرد با کدامین روی می‌آیی بمن اینچنین سگری ندارد کرگدن رفته‌ای در خون و جان آشکار که ترا من رهبرم در مرغزار! تا بدیدم روی عزرائیل را باز آوردی فن و تسویل را دقت فرمائید که خر اعتراف می‌کند که با تکیه به دروغها و فریبکاریهای روباه تا دیدگاه شیر رفته و با دیدن او از وحشت شدید فرار را برقرار ترجیح داده است. اکنو

ن می‌گوید: من گول حرفهای ترا نمی‌خورم، من دیگر دغل کاریهای ترا فهمیده‌ام- گر چه من ننگ خرانم یا خرم جان ورم جان دارم این را کی خرم آنچه من دیدم ز هول بی‌امان طفل دیدی پیر گشتی در زمان بیدل و جان از نهیب آن شکوه سرنگون خود را در افکندم ز کوه بسته شد پایم در آن دم از نهیب چون بدیدم آن غذاب بی‌حجیب عهد کردم با خدا کای ذوالمنن بر گشا زین بستگی تو پای من پس از این دیگر، فریب دروغهای ترا ای نابکار نخواهم خورد- تا نوشم و سوسه کس بعد از این عهد کردم نذر کردم ای معین حق گشاده کرد آن دم پای من زان دعا و زاری و هیهای من خدا بمن لطف و عنایت فرمود- ورنه اندر من رسیدی شیر نر چون بدی در زیر پنجه شیر، خر ای نابکار خبیث، باز بفرستادت آن شیر عرین سوی من از مکر ای بئس القرین حق ذات پاک الله الصمد که بود به مار بد از یار بد روباه این بار از راه مغالطه بازی بر آمد و گفت روبه صاف ما را درد نیست لیک تخیلات و همی خرد نیست اینهمه وهم تو است از ساده دل ورنه با تو نه غشی دارم نه غل از خیال زشت خود منگر بمن بر محبان از چه داری سوءظن ظن نیکوبر بر اخوان صفا گر چه آید ظاهر از ا

یشان جفا آن خیال و وهم بد چون شد پدید صد هزاران یار را از هم برید مشفقی گر کرد جور و امتحان عقل می‌باید که نبود بد گمان خاصه من بدرگ نبودم زشت قسم آنچه دیدی بد نبد بود آن طلسم اشتباه می‌کنی ای خر عزیز، جانور هر قدر هم که خر باشد باید این مقدار بفهمد که توهمات و تخیلات و طلسم کاری و جادوگریها هم در زندگی وارد میدان می‌شوند. و حقیقت را باطل و باطل را حقیقت نمایش می‌دهند. بین ای خراجمند، یقین باید بدانی که- عالم وهم و خیال و طبع و بیم هست ره رو را یکی سد عظیم غرق گشته عقلهای چون جبال در بحار وهم و گرداب خیال از اینها بگذریم، فرض کن من نیت بد داشتم، باید تو که دوست با وفای من هستی، عفو کنی و از من در گذری و بدی آن بدسگالش قدر را عفو فرمایند از یاران خطا در مقابل این همه دروغ و مغالطه و سفسطه بازیهای روباه- خر بسی کوشید و او را دفع گفت لیک جوع الکب با خر بود جفت غالب آمد حرص و صبرش شد ضعیف بس گلوها را برد عشق رغیف زان رسولی کش حقایق داد دست کاد فقران یکون کفر آمده است گشته بود آن خر مجاعت را اسیر گفت اگر مکر است یکره مرده گیر زین عذاب جوع باری وارهم گر حیات اینست من

مرده به ام گر خر اول توبه و سوگند خورد عاقبت هم از خری خبطی بکرد حرص کور و احمق و نادان کند مرگ را بر احمقان آسان کند هست آسان مرگ بر جان خران که ندارند آب جان جاودان از همین جا نکته اساسی تحت تاثیر قرار گرفتن از دروغها و دغلهها و حقه‌بازیها روشن می‌شود که عبارت است از حرص و طمع که آدمی را احمق و نادان می‌سازد و مرگ نابهنگام را نتیجه

می‌دهد. بالاخره فریبکاریها و دروغهای روباه- برد خر را روبهک تا پیش شیر پاره پاره کردش آن شیر دلیر شیر گوشت خر را خورد و- تشنه شد از کوشش آن سلطان دد رفت سوی چشمه تا آبی خورد روبهک خورد آن جگر بند و دلش آن زمان چگونه فرصتی شد حاصلش شیر چون واگشت از چشمه بخور جست دل از خر نه دل بد نه جگر گفت روبه را: جگر کو؟ دل چه شد؟ که نباشد جانور را زین دو بد گفت اگر بودی ورا دل با جگر کی بدین جا آمدی بار دگر؟! آن قیامت دیده و آن رستخیز وان ز کوه افتادن از هول گریز گر جگر بودی ورا یا دل بدی بار دیگر کی بدینجا آمدی؟! یعنی اگر واقعا آن خر فهم و عقل و دل داشت، پس از دیدن چنان منظره هولناک، چگونه بار دیگر خود را به دامان مرگ انداخت. آری، بدینسان حرص و آز

موجب از بین رفتن درک و عقل عاقبت اندیشی می‌گردد و بقول امیرالمومنین علیه‌السلام: و تخدعهم الکواذب (و دروغها آنان را می‌فریبد). دو جمله بعدی (برای هر اجلی کتابی است، و برای هر غیبتی برگشتی) چنانکه ابن ابی‌الحدید هم متوجه شده است، گسیخته از جملات قبلی است و ارتباطی با آنها ندارد و این قطع و وصل مربوط به ذوق انتخاب مرحوم سید رضی است. البته می‌توان با یک تاویل بسیار کلی، وجهی را برای ارتباط میان آن دو جمله و جملات قبلی بیان نمود ولی بعید بنظر می‌رسد. آن تاویل اینست که بالاخره در هر گونه جریان زندگی هم قرار بگیری، آن جریان پایانی مقرر دارد که نتایج همه کردارها و کوششها و هر گونه حرکات را برای انسان ذخیره کرده است. و برای هر غیبتی برگشتی است- هر کس که کند کاری پرگار شود آخر برگشتی عالم را از کار تو می‌بینم حرکت در میدان زندگی چنان است که اگر از یک نقطه آغاز کردید، مانند ترسیم دایره باز بهمان نقطه خواهید رسید، یا باین معنی که نقاط مشابه یکدیگر، امتداد زندگی را فرا گرفته است. فاستمعوا من ربانیکم و احضروه قلوبکم و استیقظوا ان هتف بکم (بشنوید از آن انسانی ربانی که در میان شما است، و دلهایتان را برای پذیرش از او حاضر

کنید، و اگر شما را صدا کرد بیدار شوید). تعلیم و تربیت برای حرکت در مسیر (حیات معقول) فقط در اختیار انسانهای ربانی است که امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام در ردیف اول آنان می‌باشد و پاسخ به منکرین مذهب اصول و مبانی و چگونگی حرکت در مسیر (حیات معقول) در اختیار فلاسفه حرفه‌ای یا بقول آقای پروفیسور مایر دانشمند آلمانی که در منزل اینجانب در موقع بحث تعبیر نمودند در اختیار کارمندان فلسفه نیست. و همچنین دانشمندان علوم انسانی که تحت تاثیر محصولات مغز بشری قرار گرفته و با عینک ساخته شده از مقداری اصول پیش ساخته و خواسته‌های شخصی ناتوان‌تر از آنند که تعلیم و تربیت برای حرکت در مسیر (حیات معقول) را برای انسانها انجام بدهند. هیچ تناقضی در معلومات بشری صریح‌تر از این نیست که انسانهایی قرار دادن مردم را در مسیر تکامل بعهده بگیرند که از یک طرف انسان را حیوانی پیچیده‌تر از دیگر جانداران تلقی کنند و او را یکی از محصولات جست و خیز ناآگاه و بی‌هدف طبیعت کور بدانند و از طرف دیگر ادعا کنند که ما این بشر را می‌توانیم به تکامل

ارزشی و کرامت‌اعلای انسانی برسانیم! این همان تناقضی است که الفرد نورث و ایتهد از روش فکری دیوید هیوم گرفته و این مضمون را درباره او گفته است: که دیوید هیوم چگونه می‌پذیرد که انسان را یک حیوان تلقی کند که چند روزی در این دنیا می‌خورد و می‌خوابد و تولید مثل می‌کند و می‌میرد و با این حال از مالکیت و بردگی ناراحت است! واقعا اعتراض بسیار بجا است و با هیچ منطقی نمی‌توان آن را پاسخ داد. این همان تناقضی است که اینجانب به برتراند راسل در آنموقع که مراسلات علمی و فلسفی با ایشان داشتیم، نوشتم و خواستار پاسخ از ایشان شدم، ایشان پاسخی باین تناقض نداشتند، یعنی نتوانستند آنرا حل نمایند. خلاصه تعلیم و تربیت برای حرکت در مسیر (حیات معقول) از عهده آن دسته از نوابغ هنری که با شعار (هنر برای هنر) معنای واقعی آنرا منتفی می‌سازند، نیز بر نمی‌آید. زیرا با ساختن یک مشت آثار هنری که فقط شگفتی مردم را برانگیزد، کاری درباره واقعیات و حقائق از پیش نمی‌رود. بطور کلی هیچ مکتب و متفکری همانطور که هویت مغزی و روانی انسان و تجارب تاریخی او نشان می‌دهد، کمترین قدمی در طریق پیشرفت انسان با کرامت و حیثیت ارزشی نخواهد برداشت مگر اینکه از بعد ربانی برخوردار باشد. امروزه این شعار که (مذهب نمی‌تواند کاری برای بشریت انجام بدهد) فرسوده شده و کمتر

کسی دیده می‌شود که با داشتن اطلاع از سرگذشت بسیار اسف انگیز جامعه بی‌مذهب و امتیازات حیاتی مذهب به مذهب ابراز علاقه نکند. اساسی علت فرسودگی شعار فوق این است که در دوران اخیر برای همه متفکران پاکدل اثبات شده است که بشر دور از تربیت انسانی و جاهل یا منکر ارزشهای عالی حیات در هستی معنی دار، از هر وسیله ضروری و مفید می‌تواند بدترین استفاده را بنماید. دیگر امروز همگان حتی کودکان دبستانی هم می‌دانند که بشر حیوان صفت از نعمت عظمای علم بیش‌مانه‌ترین استفاده را در راه کشتار انسانها می‌نماید. و از آزادی که به جرات می‌توان گفت: پس از نعمت اعلای حیات، عالی‌ترین نعمت خدادادی است، بدترین نتایج گرفته می‌شود. با این مشاهده عینی باید گفت: سود استفاده از مذهب که بهترین وسیله برای تفسیر و توجیه زندگی انسانی است، هیچ ارتباطی به ماهیت آن ندارد. حال بسیار مناسب است که دلایل بعضی از اشخاص را که مذهب را با دیده منفی ناشی از حساسیت می‌نگرند، در اینجا مطرح و پاسخهای آنها را نیز بطور مختصری بررسی نمایم. دکتر تقی ارانی می‌گوید:

(سه خاصیت مهم مذهب را روبه فنا می‌برد: ۱- اختلاف مذهب با علم- مذهب اگر صحیح باشد، باید ثابت باشد و حال آنکه علم متغیر است و انسان متمدن نمی‌تواند منکر ادراکات خود بشود. و اگر مذهب مانند علم تغییر پذیرد، پس هر یک از حالات آن نیز صحت مطلق را از دست می‌دهد و خود را معدوم می‌کند. ۲- مذهب تولید اختلاف و نزاع مابین پیروان و امم مذاهب مختلفه می‌کند، چه هر یک خود را حق، و دیگران را باطل می‌داند، در صورتی که تمام از یک ریشه تولید شده، دارای صفات عمومی و مطابق می‌باشند. ۳- مذهب همواره آلت دست طبقه مقتدر و هیئت حاکمه جامعه است و برای مغلوب کردن طبقه زیردست، همواره تسبیح و صلیب با سر نیزه در یک صف حرکت می‌نمایند. همین صفات باعث انقراض اساسی مذهب می‌شود. فقط اختلاف اساسی که ما بین علم و مذهب موجود است این است که مذهب معلومات موجوده را به دست خیالات سپرده علم آنها را بوسیله منطق و تجربیات، یعنی به کمک فکر کردن کاملتر می‌نماید.) در همین کتاب می‌گوید: ظهور طبقه روحانیون نیز مانند طبقات دیگر برحسب طبیعت خود هیئت جامعه بوده و به مجرد اینکه تاریخ وجود آنها را نالایم دانسته ضعیف شده به خودی خود از میان رفته‌اند. عقاید آنها که خود هم مانند عموم معتقد بوده‌اند، عقائد عمومی و مناسب با درجه تمدن زمان بوده است. در ادواری که بشر با ساده‌ت

رین قوای طبیعت هم مجبور بوده است، جنگ سخت بکند تا زندگانی خود را تامین نماید، روحانیون که از کار مستقیم برای زندگانی معاف بودند، یک سلسله تکالیف لازم اجتماعی را عهده‌دار بودند.) در این جملات که با حساسیت شدید نویسنده به مذهب در رد و طرد مذهب گفته شده است، مطالبی را که باید در نظر گرفت، مطرح و دوا را بعهدہ کسانی می‌گذاریم که مبتلا به حساسیت نبوده و اطلاعات لازم و کافی آنان در علوم انسانی، توانسته باشد هویت مذهب و نتایج عمل به آن و طبیعت تربیت نشده بشری را در سوء استفاده از مذهب درک و دریافت کرده باشد. مطلب یکم- نویسنده می‌گوید: (سه خاصیت مهم مذهب را رو به فنا می‌برد: ۱- اختلاف مذهب با علم- مذهب اگر صحیح باشد، باید ثابت باشد و حال آنکه علم متغیر است و انسان متمدن نمی‌تواند منکر ادراکات خود بشود و اگر مذهب مانند علم تغییر پذیرد، پس هر یک از حالات آن نیز صحت مطلق را از دست می‌دهد و خود را معدوم می‌کند.) نمی‌دانم چه علتی موجب شده است که نویسنده جنبه‌های ثابت علوم را که عبارت است از واقعیت‌های منظم در جهان عینی (که حتما مورد قبول نویسنده و مکتب او است) نادیده گرفته و توجهی به آن ننموده است! می‌بایست نویسنده بدان

د که آن قضایای کلیه‌ای که متفکران در شناخت اجزاء و روابط موجودات بعنوان قوانین و اصول علمی از واقعیت‌های منظم انتزاع می‌کنند قابل دگرگونی است، زیرا بشر در موارد فراوان در ارتباط با جهان عینی و موجودیت خود (برای شناخت آن دو) به خطا می‌رود و با پیشرفت تدریجی در مشاهدات و تجارب و بروز بارقه‌های مغزی، خطاهای خود را تصحیح می‌نماید. بعنوان مثال- منظومه شمسی از تعدادی کرات کوچک و بزرگ با کیفیت‌های معین، تشکیل شده و واقعیت دارد و این واقعیت بدون نظم و

هویت‌های تعین یافته برای خود امکان ناپذیر است، ولی در دورانهای قدیم، بطلمیوس در ارتباط شناخت با همین منظومه نظریاتی بر مبنای قوانینی که درک کرده بود، ابراز می‌دارد که بعدها خطا بودن آن نظریات بوسیله بعضی از دانشمندان مسلمین مانند ابوالوفاء بوزجانی که بنا بگفته پی یروسو: (علاوه بر حرکتی که بطلمیوس کشف کرده است، توانسته یک حرکت کوچک دیگر ماه را نیز معلوم نماید و بعدها تیکو براهه در آن تدقیق بیشتری کرد آشکار می‌گردد.) محمد بن جابر بن سنان البتانی (وفات در سال ۹۲۹)

موجب افتخار کشور او است. البتانی مردی بزرگ از جمله اشراف بود و به بطلمیوس ارادت می‌ورزید و خود او از لحاظ دقت در مطالعه تقویم اعتدالین از بطلمیوس نیز پیشتر رفت و اول کسی بود که در علم مثلثات سینوس (جیب) را جانشین و تر ساخت و از این تغییر تمام مثلثات جدید نتیجه شد. (ابوریحان بیرونی کسی است که پانصد سال پیش از کوپرنیک دو پدیده شب و روز را به گردش زمین مستند می‌دارد.) و در قرون بعدی، علمای هیئت مغرب زمین، بطلان نظریات بطلمیوس را اثبات کردند. با این حال، واقعیت و نظم (قانون واقعی) حاکم بر منظومه شمسی ثابت و بدون تغییر به کار خود مشغول است. بنابراین، تغییرات مخصوص چگونگی ارتباط قطب ذاتی (عوامل درک) با قطب عینی است نه واقعیت و نظم و قانون حاکم بر آن. باید از نویسنده و امثال او پرسید: آیا (قانون دفاع جاندار از حیات خود) که قطعا یک قانون علمی است، از آغاز بروز زندگی در این کره خاکی تغییر یافته است؟! آیا (قانون توالد و تناسل در جانداران تغییر یافته است؟! آیا (قانون انبساط اجزاء اجسام در پدیده حرارت) تغییر یافته است؟! مطلب دوم - نویسنده می‌گوید: (مذهب اگر صحیح باشد باید ثابت باشد.) در این مساله هم نویسنده متوجه نبوده است که مذهب هم مانند علم دو جنبه دارد: ثابت و متغیر. جنبه ثابت مذهب عبارت است از ۱- زندگی آدمی در این دنیا دارای یک

هدف عالی است که فوق خواسته‌های طبیعی است. ۲- این جهان هستی که ما در آن زندگی می‌کنیم، معنی دار بوده، تصادفی و بیهوده و دارای حرکت کور نیست و رو به یک هدف یا نتیجه بسیار مهمی در جریان است. ۳- این جهان هستی آفریننده‌ای دارد که دارای همه صفات جمال و جلال است که مجموعا صفات کمالیه نامیده می‌شوند. مبارزه با این حقیقت ثابت مساوی با مبارزه با بدیهی‌ترین حقائق است. باضافه دلائل نوعی و شخصی برای اثبات این آفریننده. یکی از روشنترین دلائل اثبات خدا، این است که همه ارزشها و عظمت‌هایی که در حیات انسانها دیده می‌شوند، فقط با استناد به وجود خدا و مشیت او است که می‌تواند قابل قبول بوده باشند. مثالی را برای توضیح در نظر بگیریم: این مثال، همان احساس برین تکلیف و استناد انجام آن، فقط به احساس برین نه به سوداگریهای گوناگون است. بارها گفته‌ایم: اگر خدائی وجود نداشت، گذشت از لذائذ و بهره‌برداری نکردن از قدرت در مسیر خود هدفی، با تکیه باینکه من احساس برین دارم و باید در راه خدمت بانسانها از لذائذ دست بردارم و از قدرتم استفاده نکنم! یا قدرتم را در راه خدمت بانسانها بکار ببندم همه این سخنان نه تنها بی ارزشتر از هذیان گوئیهای دیوانگ

ان می‌شد، بلکه نوعی خودکشی محسوب می‌گشت که عبارت است از چشم‌پوشی از لذائذ طبیعی محض و مخصوصا دست برداشتن از قدرت یا بهره‌برداری از آن در راه خدمت بهم نوع و غیرذکر. ۴- خداوند هستی آفرین انبیا را برای اصلاح حال بشر و دور کردن او از کتافات و آلودگیها مبعوث نموده است. و کسانی که می‌گویند: بشر می‌تواند خود را اداره کند و نیازی به پیغمبران ندارد، اگر بگوئیم غرض ورزی ندارند، حتما از سرگذشت خونین و خونبار و خون آشام و حق کش و باطل پرستی بشر اطلاعی ندارند. اگر بشر را بحال خود بگذارند - آدمی خوارند اغلب مردمان از سلام علیکشان کم جوامان اگر پیامبرانی نباشند که اثبات کنند انسان موجودی است که می‌تواند با ابعاد معنوی مستند به مشیت الهی زندگی کند، شایع‌ترین اندیشه و سخن و رفتار همان خواهد بود که توماس هابس گفته است: انسان گرگ انسان. خداوندا، تو شاهد باش که هر وقت من در نوشته‌هایم یا درس‌هایی که به دانش پژوهان می‌گویم، یا در مباحث مختلف که به این مساله می‌رسم، با همه تارو پودهای وجودم و با تمامی نیروهای مغزی و سطوح روانی‌ام، مضمون بیت زیر را درمی‌یابم که روزگار و چرخ وانجم سربسر بازیستی گر نه این روز دراز دهر را فرداستی

مقداری از تکالیف و وظائفی را خداوند متعال برای رشد و تکامل بندگانش بوسیله پیامبران ابلاغ فرموده است که با نظر به هویت و

نتایج آنها، هر خردمندی می‌پذیرد که آن تکالیف و وظائف منحصرترین وسائل برای اعتلاء و ترقی انسانی است که باید انجام بدهد. همچنین اصول دیگری که در ادیان الهی آمده و ثابت‌اند. اما جنبه متغیر مذهب، عبارت است از قابلیت انطباق اصول و قواعد کلیه آن، با نیازهای مادی و معنوی حیات آدمی. به توضیح اینکه تکالیف و احکامی که مذهب (البته مقصود مذاهب حقه است) می‌آورد، همانطور که مختصراً اشاره نمودیم، برای قرار دادن انسان در (حیات معقول) در مسیر کمال است و هیچگونه تردیدی نیست در اینکه حیات طبیعی آدمی که حیات معقولش تنظیم کننده و اعتلاء دهنده آن است، از آغاز زندگی بنی نوع بشر در تغییر و تحولاتی رو بنائی بوده است، بنابراین همان تکالیف و احکام در مواردی که تغییرات وارده بر حیات طبیعی آدمی، تغییرات منطقی و قانونی است، برای انزباق بر آنها، دگرگون می‌گردد. همان مثالهای معروف را که حتی یک مسلمان عامی هم می‌داند در نظر بیاورید- در روزگار گذشته وسائل حرکت و نقل و انتقال بسیار ساده و ابتدائی مانند چارپایان و زورقها و سفین

های بسیار اولیه بوده است، امروزه پس از اکتشافات فراوان و شگفت‌انگیز در وسائل نقلیه و همچنین گسترش ارتباطات میان جوامع بشری، قطعی است که اگر حرکت موضوع تکلیف باشد، با وسائل نقلیه جدید خواهد بود نه با وسائل قدیم. و وسائل نقلیه قدیم. بطور کلی کسانی که می‌خواهند. درباره مذهب حق مخصوصاً اسلام اظهار نظر نمایند، باید به این قانون کلی اطلاع پیدا کنند که هر دین الهی (مذهب حق) با نظر به ثابت بودن و متغیر بودن به پنج قسمت اساسی تقسیم می‌گردد: قسمت یکم- اصول و عقائد کلی و اساسی مانند اصول پنجگانه (توحید، عدل، نبوت، امامت، و معاد) و چون این عقائد مربوط به واقعیات ثابت و لایتغیر می‌باشد، لذا همواره ثابت و فوق دگرگونیها هستند. قسمت دوم- احکامی است که با نظر به طبیعت اصلی بشر در اصطلاح دو بعد مادی و معنوی بشری و تنظیم و تهذیب آن دو، ابلاغ شده‌است. این احکام تابع مبانی کلی بعد جسمانی و اصول کلی بعد معنوی بشر بوده و قابل تغییر نمی‌باشد و این احکام و تکالیف را پیشرو می‌نامند، زیرا انسانها اگر خواهان صلاح بعد مادی و معنوی و دوری از فساد آن دو بعد باشند باید از این احکام و تکالیف پیروی نمایند و هیچگونه تمایلات نمی‌تواند آنها را تغ

بیر بدهد. بعنوان مثال: قرار دادن انسان خود را در معرض بیماری محکوم به حرمت است زیرا به بعد جسمانی انسان آسیب می‌رساند و هم چنین انسان نمی‌تواند اندک ضرری به بعد جسمانی دیگران ضرری برساند. این یک حکم پیشرو است و قابل تغییر نیست. هم چنین وارد کردن آسیب معنوی بر خود و بر دیگران مانند تائید جهل خود و دیگران، و اهانت بر شرف و حیثیت و کرامت خود و دیگران که محکوم به حرمت است می‌باشد و بهیچ وجه قابل تغییر نیست. هم چنین رباخواری که زایانیدن پول بدون کار و کوشش است و قمار که سرطان اقتصادی نامیده می‌شود و میگساری که باضافه اینکه مبارزه با هشیاری و خرد است ضررهای جسمانی آن نیت کاملاً روشن است و نکاح محارم که ضررش از دیدگاه علمی ثابت شده است و دیگر محرمات مضر بر بعد مادی انسان احکام ثابت و لایتغیر می‌باشند و بشر در این احکام پیرو است نه بجهت تعبد محض، بلکه بجهت حکم صریح عقل بواقعیت دائمی این احکام مادامیکه بشر دارای این ساختمان جسمانی می‌باشد. و نیز مانند عبادات با کیفیات مختلف در شرایط گوناگون که علت اساسی همه آنها جذب شدن انسان در حال معرفت به کمال الهی است و بعبارت دیگر عبادت یعنی قرار گرفتن بشر در موقعیت رصد گاهی که رو

به بی‌نهایت نصب شده و در حال انجذاب به آن می‌باشد. البته کیفیتها و کمیتهای مختلفی برای عبادات در ادیان الهی آمده است که خللی به آن علت اساسی که گفتیم وارد نمی‌سازد. بشر در عمل به این احکام ثابت نیز پیرو است و احکام جنبه پیشروی دارند. قسمت سوم- احکام پیرو، یعنی این بشر است که راه خود را در ابعاد گوناگون زندگی انتخاب می‌نماید و خود را مشمول حکمی خاص که برای آن انتخاب شده مقرر است، می‌سازد. کسی که زراعت را انتخاب می‌کند و یا دامداری را برای معاش خود برمی‌گزیند، با کمال اختیار خود را در معرض پرداخت حق زکوه با جمع شدن شرائط آن قرار می‌دهد. و کسی که آزادانه به مسافرت می‌رود، با حصول شرائط مزبوره در فقه، خود را مشمول قصر (نماز شکسته خواندن) می‌نماید. و بطور کلی انتخاب آزادانه

طرق و موضوعات در زندگی، موجب فعلیت احکامی می‌شود که مشروط بانتخاب آن طرق و موضوعات می‌باشد. قسمت چهارم- احکام مبتنی بر عناوین ثانویه که عبارتند از احکامی که فقهاء جامع الشرایط به جهت بروز مصالح و مفاسد مقتضی، آن احکام را مقرر می‌دارند و پس از منتفی شدن علت، آن احکام را لغو می‌نمایند، بلکه خود به خود لغو می‌شوند. و بدیهی است که این احکام متغیر

و تابع حوادث و جریانات روزگار می‌باشند. قسمت پنجم- احکام اضطراری که هر کسی در صورت ناتوانی از عمل به احکام اولیه و اختیاریه، محکوم به آن احکام می‌باشد، مانند حکم به وجوب تیمم در صورت فقدان آب یا مضر بودن استعمال آن، و مانند خوردن گوشت حیوانی که ذبح شرعی نشده است در حال اضطرار و معلوم است که با منتفی شدن اضطرار احکام اضطراری هم منتفی می‌گردند. مطلب سوم- نویسنده می‌گوید: (مذهب تولید اختلافات و نزاع ما بین پیروان و امام مذاهب مختلفه می‌کند، چه هر یک خود را حق و دیگران را باطل می‌داند، در صورتی که تمام از یک ریشه تولید شده و دارای صفات عمومی و مطلق می‌باشند) آیا در نظریات سیاسی، علمی، حقوقی، هنری، اخلاقی، و عناصر فرهنگی بطور کلی، اختلاف و نزاع وجود ندارد؟! آیا اختلافات سیاسی در طول تاریخ بشریت، قدرتها را در برابر هم قرار نداده است؟! آیا از رویارویی قدرتها کارزارهای سهمگین بوجود نیامده است؟! آیا کارزارها صدها میلیون بشر را به خاک و خون نینداخته است؟! آیا جنگ اول و دوم جهانی که مجموعاً در حدود شصت میلیون را به خاک و خون کشید و انسانهای بیشماری را مجروح معلول و بیخانمان ساخت مربوط به اختلافات مذهبی بوده است؟! آیا این

همه حق کشیها و انسان کشیها مستند به اختلافات مذهبی است؟! حال فرض می‌کنیم که این همه نابخردیها و نابکارها مستند به اختلافات مذهبی بوده است، آیا اختلافات میان ارباب مذاهبی بود که خود را قدرتمند می‌دیدند و در صدد جنگ و کشتار و حق کشیها برمی‌آمدند یا میان خود مذاهب؟ باید توجه کنیم که قطعاً آن همه نابسامانیها ناشی از اعراض از متن اصل مذهب است که در مطلب دوم تا حدودی آنرا مطرح نمودیم. هرگز پیامبران الهی که واقعا از طرف خدا مبعوث شده‌اند نه تنها امر بایجاد اختلاف ننموده و اختلافات موجود را دامن نزده‌اند بلکه مطابق آیات قرآنی به این مضمون که ملاک ارزش در نزد خداوند سبحان تقوی و فضیلت است بایستی اختلافات انسانی در مسیر رقابتهای سازنده نه تضادهای کشنده بکار بیفتند، لذا مذاهب اختلافات طبیعی و فکری و ذوقی را نفی نمی‌کنند، بلکه چنانکه از سیر تاریخی ادیان الهی می‌بینیم آن اختلافات را با انداختن در مسیر رقابتهای سازنده به ثمر می‌رسانند. آیه لا نفرق بین احد من رسله (ما مردم با ایمان میان هیچ یک از رسولان الهی جدائی نمی‌اندازیم). زیرا همه آنان از یک مبدء آمده برای یک هدف والا دعوت می‌کنند. البته مذهب با جامعه‌ای که علیه مذهب

حقیقی حرکت می‌کند و با مذهبی که بوسیله سود جویان و قدرتمندان ساخته شده با بینوایان را تخدیر کنند و با هر مذهب غیر انسانی- الهی اختلاف شدید و آشتی ناپذیر دارد، زیرا فقط مذهب حقیقی است که می‌تواند حیات معقول و قابل تفسیر و توجیه را برای انسانها بوجود بیاورد پس منطق حقیقی اقتضاء می‌کند که رهبران دلسوز به نوع انسانی به تهذیب بشری پردازند و او را با مکارم اخلاق آشنا بسازند و با بکار انداختن قوای محرک عقل و قطب نمای وجدان، او را در مسیر کمال قرار بدهند تا اختلافاتی را که موجب تضاد کشنده می‌باشد: چنان تفسیر و توجیه نمایند که به رقابتهای سازنده مبدل شوند. گمان نمی‌رود نویسنده از (طبیعی و معمولی بودن سوء استفاده بشر تربیت نشده از همه امتیازات عالی مانند فرهنگ و علم و ادب و ثروت و هرگونه امتیازی که بتواند وسیله قدرت باشد) بی‌اطلاع بوده باشد. آیا مذهبی که می‌گوید: انه من قتل نفسا بغیر نفس اوفساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا و من احیاهما فکانما احیا الناس جمیعا (حقیقت این است که اگر کسی یک انسان را بدون عنوان قصاص یا فساد در روی زمین بکشد، مانند این است که همه انسانها را کشته است و هر کسی یک فرد را احیاء کند، مانند

این است که همه مردم را احیاء نموده است.) می‌تواند اختلافی را که موجب کشته شدن یا بیچاره گشتن مردم است، بوجود بیاورد

یا آنرا دامن بزنند؟! اینکه حتی ارباب ادیان گوناگون با یکدیگر همزیستی داشته‌اند مانند بودائی با شنتوئی در ژاپون و اسلام و یهودی و مسیحی و زرتشتی در عده‌ای از جوامع مسلمین، مانند ایران و غیر ذلک، قابل انکار و تردید نیست. آیا در گذشته و حال دانشگاه‌ها و مراکز علمی و بیمارستانهای کشورهای اسلامی پر از اساتید و دانش پژوهان ادیان مزبوره نبوده و نیست؟! آیا خود جوامع یهود و نصاری نبودند که زمامداری مسلمین را به جهت دادگری قوانین اسلامی و آزاد بودن در امور مذهبی‌شان می‌پذیرفتند. مطلب چهارم- نویسنده می‌گوید: (مذهب همواره آلت دست طبقه مقتدر و هیئت حاکمه جامعه است و برای مغلوب کردن طبقه زیر دست، همواره تسییح و صلیب با سر نیزه در یک صف حرکت می‌نمایند.) آیا سوء استفاده طبقه مقتدر و هیئت حاکمه جامعه مخصوص به مذهب است؟! آیا قدرتمندان و گردانندگان انسان‌شناس جامعه برای وصول به آرمانهای خود از کدامین امتیازات انسانی صرف نظر کرده‌اند که می‌بایست مذهب هم یکی از آنها باشد؟! آیا صنعتی که باید در رفاه و آسایش انسانها ب

کار گرفته شود در راه نابود کردن انسانها مورد بهره‌برداری قرار نگرفته است؟! آیا سیاست که عبارت است از مدیریت انسانها بطرف بهترین هدفهای مادی و معنوی به صورت بدترین وسیله در دست دژخیمان ماکیاولی چنگیز منیش موجب نابودی انسان و انسانیت نگشته است؟! آیا هنر که می‌تواند عالی‌ترین وسیله هشیاری آدمیان باشد، بعنوان موثرترین وسیله تخدیر در دست مقتدران استخدام نمی‌شود. بالا-تر از همه اینها آیا نویسنده نمی‌داند که علم آن چراغ روشنگر واقعیات چگونه در دست مقتدران وسیله جهان‌خواری و انسان‌کشی و پایمال کردن حقوق و ارزشهای انسانی بوده و می‌باشد؟! آیا ناله دانشمندان آزاد را نشنیده‌اید که می‌گویند: (سیاستمداران نباید دانشمندان را آلت دست خود قرار بدهند.)؟! حال به جملات زیر که از آلبرت اینشتین نقل می‌کنیم، دقیقاً توجه فرمائید: (علت پراکندگی- اینشتین می‌گوید: در قرن هفدهم هنوز همه دانشمندان و هنرمندان اروپا پیرو آرمان مشترکی بودند و از این جهت، چنان با یکدیگر وابسته بودند که هیچ حادثه سیاسی حتی جنگ ما بین دولتها نمی‌توانست در همکاری و اشتراک مساعی ایشان موثر باشد. امروزه از این وضع فقط بعنوان بهشتی مفقود یاد می‌کنیم.) تا اینجا جملات

اینشتین اثبات می‌کند که دانش و دانشمند و هنر و هنرمند در استخدام سیاست قرار گرفته‌اند. جملات بعدی می‌تواند توضیحی برای جملات فوق باشد. می‌گوید: (تعصبهای ملی و نژادی اشتراک مساعی فکری را نابود کرده است و زبان لاتین که در گذشته زبان مشترک دانشمندان جهان بود، مرده است. دانشمندان وحدت خود را از دست داده و در عوض عنوان نماینده سنتهای ملی یافته‌اند.) جملات زیر را هم دقت فرمائید- علم است یا حقه بازی (استانیسلاواندرسکی) استاد علوم اجتماعی در دانشگاه (ریدینگ) انگلستان، به تازگی کتابی به نام (علوم اجتماعی به سان شعبده‌بازی) منتشر کرده است که طی آن اکثر دانشمندان علوم اجتماعی را متهم می‌کند که آثار پر از مطالب مبتذل و بی‌اهمیت است که چیزی جز (تجدید بیان کسل‌کننده بدیهیات) نیست که در پوشش (هاله‌ای از اصطلاحات) قرار گرفته است. وی بدون اینکه چندان به کلیات بپردازد اتهامات خود را مستند نموده، برای نمونه (تالکات پرسانز) معروف به پدر جامعه‌شناسی نوین، را بغرنج غیر قابل فهم) جلوه می‌دهد. چیزی که مخصوصاً (آندوسکی) را

نسبت به (پرسانز) می‌شوراند (نظریه اراده در عمل) اوست. خلاصه این نظر چنین است که برای فهم سلوک آدمی لازم است که تمایلات، معتقدات، تدابیر و تصمیمات در نظر گرفته شود (اندرسکی) به طیز می‌گوید که این (کشف) معروف یک گام مهم در توسعه ذهن بشر است، اما باید در زمانی از عصر حجر روی داده باشد، چون هومر و پیام‌آوران کتب مقدس مسیحیان کاملاً درباره آن آگاه بودند. نیز، علمای سرشناس دیگری را در مورد حمله قرار می‌دهد. از جمله (پل لانزار سفلد) نویسنده معروف و همکارانش را که کتاب پر سرو صدائی بنام (نفوذ شخصی) منتشر کرده‌اند (اندرسکی) در مورد اینان می‌گوید: (پس از مطالعه پر درد سر انبوهی از جداول و فرمولها می‌رسیم به یک کشف معمولی (که البته به بغرنج‌ترین نحو ممکن بیان شده است) مبنی بر اینکه افراد از این امر لذت می‌برند که در متن توجه قرار گیرند، یا اینکه آدمی تحت نفوذ کسانی است که با آنها معاشرت دارد...

که البته مسائلی هستند بدیهی که مادر بزرگم بارها در زمان کودکی متذکر شده بود). دیگر از مشاهیری که به باد انتقاد گرفته شده (سکینر) استاد دانشگاه (هاروارد) است که به عقیده (اندسکی) فطرت آدمی را سخت نادرست مورد تفسیر قرار داده با پیش کشیدن بی‌اهمیت‌ترین مطالب به عنوان (تصویر واقعی ذهن انسان) بشر را ترغیب به (مسئولیت زدائی و احساس بی‌ارزشی) می‌کند که مالا (در حیات اجتماعی آدمیان موثر واقع می‌شود). حتی درباره (فروید)، (آدلر) و (یونگ) بدون اینکه اهمیت کارشان را در مورد تبلیغ خود آگاهیهای اساسی در موقعیتهای حیات واقعی از نظر دور بدارد، خیلی محترمانه آنها را فاقد (حسن انسجام و تناسب) معرفی می‌کند و سرانجام در نتیجه‌گیری خود از تحقیقات این دسته از دانشمندان می‌نویسد: (ما می‌مانیم و خلای میان مبتذلات کمی و طیران در عوالم دل‌انگیز اما بی‌نظم و قاعده). مهمترین نکته نگرانی (اندرسکی) همین (مبتذلات کمی) است که از ویژگیهای علوم اجتماعی محسوب می‌شود. به اعتقاد او، صفات حقیقتاً مهم آدمی هیچ وقت قابل اندازه‌گیری نیست و بیشتر آنچه که قابل محاسبه و جدول بندی است (مثل پاسخهای داده شده به پرسشنامه‌هایی که به دفعات توسط جامعه شناسان توزیع شده) غیر قابل نتیجه‌گیری است. در انتقاد از متخصصین علوم رفتاری اظهار می‌کند که اینها با استفاده از (دکورهای شبه ریاضی) کار خود را علمی جلوه گر می‌سازند و انسان متحیر می‌ماند که چه تعبیری باید داشته باشد. مثلاً (کلودلوی ستراس)، مردم شناس معروف، جدائی میان دو حیوان را با نگارش (یوزپلنگ مورچه خوار) تصویر می‌کند. اگر این فرمول به مفهوم ر

یاضی بیان شود، معنای جمله چنین است، یک یوزپلنگ برابر است با عدد یک تقسیم بر مورچه خوار، که نتیجه‌ای جز مشاهده چراغ جادوی افسانه‌ها ندارد که باید با دیدن رنگهای گوناگون آن دچار مالخولیا شد. نشانه دیگری که از ریاضیات اقتباس شده و مورد استفاده علمای متعددی از جامعه‌شناسان است حرف (ان) است که (به همان اندازه مالخولیا انگیز) است این حرف معرف کلمه (نیاز) بوده که از جمله مورد استفاده (دیوید مک کله لند) استاد روانشناسی دانشگاه هاروارد برای تصویر نیازهای گوناگون به کار رفته و (اندرسکی) به کنایه می‌گوید که انسان برای خواندن این مطالب، (نیاز) تازه‌ای پیدا می‌کند به نام (فراگیری شعبده بازی) به طور کلی (اندرسکی) با استثنای چند تن از محققین با ذکر نام، علمای علوم اجتماعی را متهم می‌کند که کمتر خود را وقف حقیقت یابی می‌کنند و بیشتر به پول و شهرت و نام چسبیده‌اند که البته در مقام مقایسه، به ترتیبی که پیش گرفته‌اند خیلی سریعتر می‌توانند به خواست خود برسند. به گفته او، در علوم اجتماعی (افراد خیلی کم سواد و بسیار غافل متوجه می‌شوند که می‌توانند به سهولت تمام یک محقق و استاد شوند). سپس (اندرسکی) برای عینی کردن اتهام خود، به شیو

ه آنان، یک آزمون (لغت شناسی) از دانشجویان علوم اجتماعی انگلیسی به عمل آورد و اثبات کرد که (این عده از همه دانشجویان دیگر، حتی رشته‌های مهندسی و فیزیک) کمتر نمره آوردند! هدف (اندرسکی) از انتشار این کتاب این است که به اهل مطالعه و تحقیق هشدار دهد که در خواندن این گونه آثار دقت به خرج دهند و فریب لغت پردازیها و فرموله و جدولها و نتیجه‌گیریها و اکتشافات مبتذل نویسندگان (والا-مقام) را نخورند. در این مبحث، برای تاکید به آنچه که گفتیم: که علم مجرد از آرمانهای اعلای بشری نمی‌تواند پاسخگوی سوالات او بوده باشد عباراتی را از ژان فوراستیه نقل می‌کنیم که در این مبحث بسیار مفید است. در کتاب ژان فوراستیه درباره علم چنین می‌خوانیم: (هیاهو درباره پیروزیهای علمی و فنی نمی‌تواند گوشه‌های همه افراد بشر را نسبت به اشتغالات احساسات و حساسیت آدمی بمقاصد نهائی، یعنی نتایج کوتاهی عمر بشر و وسعت سرنوشت ابدی او کر سازد. آیا علم می‌خواهد با این ادعا که قادر است به تمام احتیاجات بشر پاسخ گوید، ما را فریب دهد؟ یا فقط به قدرت خود مغرور است و آیا این غرور با روح تجربی سازگار است؟! علم بر اثر وفاداری نامعقول به اصل موجیبت، قسمتی از واقعیت، یع

نی امور غیر معقول و امور احساسی و بنحوی وسیعتر احساسات و رویا و هنر را مورد غفلت قرار داده و کم ارزش شمرده و بدین ترتیب بسیاری از صاحبان اندیشه را ناامید ساخته و از فعالیت باز داشته است. همچنین به رواج فرار از واقعیت و عصیان و انفجار که در اوج عصر تجربی موجب شده است که مللی که قهرمان روح علمی بودند بر اثر آلودگی از هم بپاشند و دیوانه‌ای زنجیری و

پارانوئیک را به رهبری خود برگزینند و موضوعات اصلی فلسفه آنان تحقیق در یاس و وحشت از عدم باشد. باری امروز در می‌یابیم که سوالی که رومن رولان از ارنست رنان کرده بود مهمترین مساله قرن ما است، اگر در صد سال پیش بشر می‌توانست امیدوار باشد که علم می‌تواند نقائص را فوراً رفع کند و بر فراز ویرانه‌ها بسرعت بنائی نو بسازد، امروز می‌دانیم که علم تجربی ممکن است برای تخریب و نابود ساختن جوابهائی که حکمت و دین قدیم بسوالات بشر می‌داد، آماده باشد، اما نمی‌تواند این سوالات را از میان ببرد که سهل است، بر وسعت وحدت و خامت آن نیز می‌افزاید. افکار ضد دینی امروز راه بزرگی برای آشنایی با دلهره متافیزیکی است، امروز دیگر کشیش نیست که انسان فراموشکار و بی‌غم و خیالباف را از مرگ می‌ترساند، و ب

ه او تعلیم می‌دهد. امروز آموزگار و مورخ و شیمی‌دان و زیست‌شناس و ستاره‌شناس و زمین‌شناس ... و گاگارین خیالات (ایده‌های) پاسکال را محسوس و عالمگیر می‌سازند. امروز دیگر امثال بوسوئه و بوردالو نیستند که از بالای منبر کلیسا سعی می‌کنند رنج بشر بی‌دین را ابداع و مجسم کنند. امروز سارتر این رنجها را بر روی صحنه تماشاخانه‌ها به آزمایش و نمایش می‌گذارد. امروز برخلاف گذشته قدرتهای سیاسی بجای آنکه بکوشند ادیان کهنه را نگهدارند، سعی می‌کنند ظهور مجدد احساسات دینی را در نطفه خفه کنند ... البته بهیچ وجه مسلم نیست که ظهور مجدد احساسات دینی دوام داشته باشد (منظور احساسات خام باید باشد نه احساسات برین که پاسخ گوی سوالات اساسی بشر بوسیله حکمت و دین می‌باشد) تقریباً یقین است که ادیان آینده ناگزیر با ادیان گذشته متفاوت خواهد بود. اما بدیهی است که سعی در خفه کردن این نهضتهای جدید از راه سانسور سیاسی و منع کردن اینگونه تحقیقات با روح علمی مغایر است و همچنین مخالف با روح علمی است که چنان رفتار کنند که گویی احتیاجاتی که وجود دارد، وجود نداشته و مسائلی که مطرح است، مطرح نبوده است گمان می‌رود کسانی که از علم بطور مطلق دفاع می‌کنند، یعنی

بشریت را به پرستش علم توصیه می‌نمایند، خود گرفتار علم پرستی شده‌اند که از عللی مختلف ناشی می‌شود: ما در طول مباحث این تفسیر آن علل را تا حدودی ولو بطور اشاره مورد بررسی قرار داده‌ایم که مطالعه کنندگان ارجمند می‌توانند با مراجعه به آن مباحث، بی‌اساس بودن علم پرستی را بپذیرند. ۱- علم متغیر است و هر چیزی که متغیر باشد قابل پرستش نیست. ۲- درجات علم بسیار بسیار گوناگون است، از شناخت اینکه خورشید فضا را روشن می‌سازد تا شناخت همه جهان هستی علم است بنابراین باید به عدد افراد انسانها معبود وجود داشته باشد. ۳- علم به پدیده‌ها و جریانات کثیف و پلید نیز مانند علم به جنایت و دزدی و حق‌کشی و مقدمات آنها که شاید به دانستن هزاران مساله نیازمند باشد، علم است و نه فقط قابل پرستش نیست، بلکه باید از چنین علمی متنفر بود. ۴- علم به خودی خود، یک حقیقت آگاه از خود نیست و بطریق اولی از خواستن و آزادی نیز بدور است، این انسان عالم و آگاه است که بوسیله علم آگاه می‌شود یا آگاهی او را می‌افزاید. ۵- اشخاص جاهل یا آنانکه از علمی اندک بهره‌مندند نباید چیزی را پرستند. ممکن است گفته شود: این مطالب که گفتید بقدری بدیهی است که احتیاج به تذکر ند

ارد و هیچکس علم را به آن نحو که مطرح کردید نمی‌پرستد. پاسخ این اعتراض روشن است. آری، ما هم نمی‌گوئیم: علم پرستان واقعا علم را مانند خداپرستان می‌پرستند، می‌گوئیم: کسانی که همه عوامل و وسائل و روش درک و شناخت را جز علم نفی می‌کنند، در حقیقت وضع روانی آنان شبیه به وضع روانی پرستندگان است که موضوع مطلوب خود را تا حد پرستش بالا برده‌اند. مطلب پنجم- نویسنده می‌گوید: فقط اختلاف اساسی که ما بین علم و مذهب موجود است، این است که مذهب معلومات موجوده را بدست خیالات سپرده، علم آنها را بوسیله منطق و تجربیات یعنی به کمک فکر کردن کاملتر می‌نماید. حقیقت این است که معلوم نشد مقصود نویسنده از مذهب و علم چیست؟ کاش نویسنده نخست بر مبنای روش علمی، این دو موضوع (مذهب و علم) را بطور قانع کننده تعریف می‌کرد و سپس به بیان مختصات هر یک و تفاوت آن دو با یکدیگر می‌پرداخت. بنظر می‌رسد مقصود نویسنده جریان مذهب در مغرب زمین و دیگر سرزمینهای بوده است که با داشتن مختصاتی که نویسنده آنها را شمرده است، این خاصیت را هم که (معلومات موجوده را بدست خیالات می‌سپارد) دارا است اما دین اسلام که نویسنده به جهت نشو و نمایی که در

کشورهای اسلامی داشته اس

ت، می‌بایست اطلاعات لازم و کافی درباره آن داشته باشد، نه تنها معلومات موجوده را بدست خیالات نمی‌سپارد، بلکه بدان جهت که غوطه‌ور شدن در خیالات خلاف واقعیات است، مردم را به اجتناب از آنها دعوت می‌کند و با طرق گوناگون به تعلق و تفکر و تدبر و تفقه و پیشبرد شعور و بینائی دستور اکید صادر می‌نماید. من تاکنون در هیچ یک از مباحث این ۱۹ مجلد از ترجمه و تفسیر نهج البلاغه اینگونه خواهش و التماس اکید نکرده‌ام که در این مبحث از مطالعه کنندگان ارجمند خواهش و التماس می‌کنم و تقاضای اکید می‌نمایم که برای اثبات این حقیقت که اسلام اساسی‌ترین خدمت را به علم انجام داده‌است، مراجعه فرمایند به کتابهای: ۱- تاریخ علوم- پی سر روسو ترجمه آقای حسن صفاری ۲- علم در تاریخ- جان برنال ترجمه آقای اسدپور پیرانفر- و آقای کامران فانی ۳- فرهنگ اسلام در اروپا- زیگرید هونکه ترجمه آقای مرتضی رهبانی. ۴- علم در نزد عرب و مسلمین- الدومیلی ترجمه بوسیله دکتر عبدالحلیم نجار و دکتر محمد یوسف موسی به عربی با تطبیق دکتر حسین فوزی به اصل ایتالیائی. ۵- مقدمه‌ای بر تاریخ علم- جورج سارتن ترجمه آقای غلامحسین صدری افشار. ۶- تمدن اسلام و عرب- گوستاو لوبون ترجمه آقای فخرداعی گیلانی. ۷- منابع تاریخ علوم اسلامی- آقای سید حسین نصر با همکاری ویلیام چیتیک در سه مجلد. ۸- طبقات الاطباء و الحكماء تألیف ابوداود سلیمان معروف به ابن جلجل ۹- تاریخ الحكماء من کتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء تألیف جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف القفطی. ۱۰- علم از دیدگاه اسلام- تألیف اینجانب محمد تقی جعفری. هر انسانی محقق با مطالعه‌ای حتی در بعضی از صفحات این کتابها، یقین پیدا می‌کند که دین اسلام اساسی خدمت را در راه ترویج علم و تشویق دانشمندان و حکماء انجام داده است. در برخی از ماخذ (هونکه) این جمله را خواهید دید که اندلس، قاهره، بغداد، تونس، و جندی‌شاپور و غیر ذلک مراکزی بودند که از همه اطراف و اکناف مسلمانان و حتی غیرمسلمانان روی به آنها می‌آوردند و مشغول آموزش علوم عمومی یا تخصصی می‌گشتند. حتی در سفر حج که مسلمانان برای ادای فریضه عازم مکه می‌شدند، مدت مسافرت را طوری تنظیم می‌کردند که در سر راه خود به مراکز علمی و فرهنگی اسلام وارد شده تا می‌توانستند استفاده کنند، عرصه پهناوری از دنیای آن روز میدان سیاحت و مسافرتها علمی آنان بوده است. از سواحل خزر گرفته تا سواحل اقیانوس اطلس شاهد تکاپوی گروه

ایی از دانشمندان اسلامی بوده است مانند جغرافی دانان، مورخان، گیاه‌شناسان، جویندگان ادبیات اقوام و ملل و غیرذلک جالب ترین مساله‌ای که در تکاپو دیده می‌شود، تقوای علمی این کاروان بزرگ علم و معرفت بوده است، زیرا با آنکه در آن دوران ارتباطات رسانه‌ای وجود نداشته یا بسیار ضعیف بوده‌است، دانشمندان می‌توانستند حقایقی را که دیگران کشف کرده بودند، بخود نسبت بدهند، با این حال، امانت و تقوای علمی نمی‌گذاشت که آنان حق دیگران را ضایع کنند، لذا (همواره نام آن کسی را که حقیقتی را از او شنیده یا لذا کتابش خوانده بودند با صراحت و یا واسطه‌ای که از او دریافته بودند یا بدون واسطه از خود کشف کننده حقیقت دریافت کرده بودند، نام او را ذکر می‌کردند). مراجعه فرمایید به فرهنگ اسلام در اروپا- هونکه ترجمه آقای مرتضی رهبانی. با این وصف نمی‌دانم. نویسنده و امثال ایشان با چه انگیزه درباره مذهب بطور عموم چنان داوری کرده است! در مباحث آینده از این ترجمه و تفسیر (رساله علم از دیدگاه اسلام) تألیف اینجانب را که سازمان پژوهشهای علمی و صنعتی ایران چاپ کرده‌است، طرح خواهیم کرد انشاءالله تعالی. مطلب ششم- نویسنده می‌گوید: (ظهور طبقه روحانیون نیز مان

ند طبقات دیگر بر حسب طبیعت خود هیئت جامعه بوده و به مجرد اینکه تاریخ وجود آنها را نالازم دانسته ضعیف شده به خودی خود از میان رفته‌اند. عقاید آنها که خود هم مانند عموم معتقد بوده‌اند، عقائد عمومی و مناسب با درجه تمدن زمان بوده است. در ادواری که بشر با ساده‌ترین قوای طبیعت هم مجبور بوده است، جنگ سخت بکند تا زندگانی خود را تامین نماید، روحانیون که از کار مستقیم برای زندگانی معاف بودند، یک سلسله تکالیف لازم اجتماعی را عهده‌دار بودند. در این عبارت ابهام عمیق وجود

دارد که باید آنرا مورد توجه قرار داد زیرا نویسنده می‌گوید: (طبقه روحانیون نیز مانند طبقات دیگر بر حسب طبیعت خود جامعه بوده) ... همچنین می‌گوید: (عقاید آنها که خود هم مانند عموم معتقد بوده‌اند، عقائد عمومی و مناسب با درجه تمدن است) ... بنابراین دو جمله، اولاً طبقه روحانیت یک طبقه تحمیلی شده بر جامعه نیست و نیز این طبقه نماینده مردم گذشته و عقائد پوسیده گذشتگان (که امروز مرتجع گفته می‌شود) نیست، بلکه همانطور که صریحاً در دو جمله دیده می‌شود این طبقه بر حسب طبیعت خود هیئت جامعه و متناسب با درجه تمدن تثبیت می‌شود. ثانیاً- اینکه می‌گوید: (و بمجرد اینکه تاریخ وجود آنها

را نالازم دانسته، ضعیف شده بخودی خود از میان رفته‌اند) باید پرسید مگر بوجود آمدن طبقه روحانیون مستند به طبیعت هیئت جامعه و درجه تمدن آن نیست، بنابراین، تاریخ به عنوان یک امر انتزاعی و تجریدی نمی‌تواند آن طبقه را از بین ببرد، بلکه باید چنان تغییر و دگرگونی در طبیعت هیئت جامعه و درجه تمدن آن بوجود بیاید که بتواند آن طبقه را تضعیف کرده و از میان بردارد. از طرف دیگر باید با یک دید علمی به علت یابی ضرورت وجود طبقه روحانیون در جامعه پرداخته و ببینیم چه علتی باعث می‌شود که طبیعت هیئت جامعه و درجه تمدن آن، طبقه روحانیت را بوجود می‌آورد و ضامن ادامه وجود آن می‌گردد؟ این نکته ایست که نویسنده می‌بایست آن را با دید علمی قانع کننده مطرح نماید. اگر گفته شود: مذهب وسیله دست قدرتمندان برای کوبیدن ضعیفان است چنانکه در مباحث گذشته دیدیم، پاسخ این گفتار را صریحاً با برهان روشن متذکر شدیم، لذا نمی‌توان گفت: طبقه روحانیت آلت دست قدرتمندان برای کوبیدن ضعیفان است و با از بین رفتن قدرتمندان و باصطلاح کلی‌تر با از بین رفتن قدرت از بین خواهد رفت، بلکه چنانکه در گذشته اشاره کردیم که قدرتمندان در گذشته پیامبران را به این دلیل که می‌خواهند

قدرت در همه اشکالش را از دشت آنان بگیرند و با برقرار ساختن عدالت اجتماعی ضعیفان و ناتوانان را هم از آن قدرت برخوردار بسازند، آنان را (قدرتمندان را) بوسیله مذهب تخدیر می‌کنند، طرد می‌کردند. در داستان سیثیون و پیامبرانی که قدرتمندان آنانرا تهدید به وجود مبداء و معاد می‌نمودند، آن قدرتمندان به پیامبران می‌گفتند: ما به سخنان شما گوش نخواهیم داد، زیرا شما ما را تخدیر می‌کنید تا از ما بگیرید و به ناتوانان بدهید. و مولوی در تحلیل علمی این داستان می‌گوید: آن قدرتمندان به پیامبران می‌گفتند: این وعد و وعیدهای مذهبی شما رنج را صد تو و افزون می‌کند عقل را دارو به افیون می‌کند بنابراین، ما باید به بینیم علت واقعی وجود و دوام طبقه روحانیت در جوامع چیست؟ علت حقیقی وجود طبقه روحانیت، همان علت ضرورت مذهب برای حیات انسانها است که عبارت است از پاسخ عقیدتی و عملی به چهار سوال اصلی بشری. این چهار سوال عبارتند از: ۱- من کیستم؟ ۲- از کجا آمده؟ ۳- برای چه آمده‌ام؟ ۴- بکجا می‌روم؟ و ما می‌دانیم که هیچ متفکر و هیچ مکتبی به غیر از مذهب تاکنون نتوانسته است پاسخ این سوالات را بدون سفسطه بازی و مغلطه کاری به افکار بشری عرضه ن

ماید. البته می‌توان مغزهای بشری را بطوری توجیه کرد که اصلاً پیرامون این سوالات نگردد، چنانکه در سالهای گذشته با آقای پروفیسور ماخ از نژاد چکسلواکی و ساکن آمریکا در بحثی که داشتیم، همین مساله عنوان شد، ایشان گفتند: در خیلی از کشورهای غربی و شرقی و آمریکا، مردم بدون اینکه پاسخی به این سوالات داشته باشند زندگی می‌کنند. اینجانب گفتم: آری حتی بدون اینکه بگذارند مغزشان به لزوم این سوالات متوجه شود با کمال رضایت می‌توانند زندگی کنند، ولی شما و ما همه می‌دانیم که شدت قابلیت انعطاف انسان و انصراف او از واقعیات به اندازه‌ای است که حتی می‌تواند بدون خویشتن هم زندگی کند و امروزه این شناسنامه بی سابقه (انسان جاننداری است از خود بیگانه) را ما از همان سرزمینها می‌شنویم. آیا این یک زندگی معقول است که بشر حتی از خویشتن اطلاعی نداشته باشد؟! ایشان پاسخی به این مساله ندادند. خلاصه، هیچ پاسخی معقولی برای سوالات چهارگانه جز بوسیله مذهب ارائه نشده است و اینکه از مذهب سوء استفاده شده است، همان اندازه می‌تواند مذهب را مردود بسازد که سوء استفاده از علم، پول، هنر، سیاست، حقوق، و اخلاق و دیگر وسائل ضروری حیات انسانها. مذهب مسیر حیات انسا

نها را در فرمول انالله و انا الیه راجعون مشخص می‌سازد و این روحانیت است که در مرزهای طبیعت و ماورای طبیعت رسالت

پیامبران را در دو منطقه اعتقادات و عمل و اندیشه تفسیر و توجیه نموده و مردم را آماده پیروی از آنان می‌نماید. بعضی از نویسندگان می‌گویند: آری، همین طور است، ولی چنانکه در پاسخ مشابه این سوال در بالا- گفتیم، اکثریت اسف‌انگیز بشر از قدیمترین تواریخ تا دوران حاضر بدون شناخت خویش، از زندگی رضایت داشته است، حتما می‌دانید که شماره بسیار بسیار فراوانی از انسانها از زندگی بردگی رضایت داشته‌اند، آیا این گونه رضایتهای دلیل آن است که بشر که رضایت به زندگی بدون مذهب می‌دهد زندگی معقولی را پیش گرفته است؟! بلی، از یک جهت می‌توان گفت: بشر هرگز بدون گرایشهای مذهبی زندگی نمی‌کند، نهایت امر اشکال موضوعات مذهبی متفاوت است. بعنوان مثال: بشر می‌تواند قهرمانان ملی خود را مانند خدایان پرستد. بشر می‌تواند نژاد پرستی را تا حد خداپرستی ارتقاء بدهد. و همین بشر می‌تواند امتیازاتی را که مانند مقام و قدرت بدست می‌آورد پرستد. او می‌تواند مفاهیمی مانند انسان و انسانیت را بقدری تجرید نموده و به درجه‌ای از مطلق برساند که بقول بعضی از

متفکران آن مفاهیم را به درجه خدائی برساند و با این تجریدها و مطلق‌سازیها گرایش مذهبی خود را اشباع نماید. و لیصدق راند اهل، و لیجمع شمله، و لیحضر ذهنه، فلقد فلق لکم الامر فلق الخرز، و قرفه قرف الصمغه (و هر طلایه‌داری باید به پیروان خود راست بگوید، و پراکندگی آنانرا (یا خود را) جمع کند و قوای مغزی خود را تمرکز بخشد. آن شخص ربانی حقیقت امر را برای شما مانند مهره شکافت، و مانند گرفتن صمغ از درخت، چیزی از دین را فروگذار نکرد.) هر طلایه‌داری باید به کسانی که تکیه بر او نموده‌اند، راست بگوید و حواس و قوای مغزی خود را متمرکز بسازد. کسی که پیشتازی و رهبری قومی را بعهده می‌گیرد، مانند کسی است که جلوتر از قافله براه می‌افتد و می‌رود برای قافله‌ای که خود عضوی از آن است، جای نشستن و استراحت مناسبی از جهت آب و سبزه و سایه و دیگر امور مورد نیاز را پیدا کند. این راند (پیشتاز و طلایه‌دار) هرگونه محلی را برای نشستن و استراحت قافله انتخاب کند، در حقیقت برای خود نیز انتخاب کرده است، زیرا چنانکه گفتیم، خود عضوی از آن قافله است، سود و زیان قافله قطعا سود و زیان او نیز می‌باشد، به همین جهت است که این جمله به عنوان یک قانون ثابت

ت در حرکت‌های دسته جمعی تلقی شده است که الرائد لایکذب اهل (طلایه‌دار و مامور پیدا کردن محل برای نشستن و استراحت کاروان نباید به مردمی که خود یکی از آنها است دروغ بگوید.) آیا به راستی قدرتمندانی که جمعی از انسانها را زیر سیطره خود دارند، این قانون را شنیده‌اند؟ و اگر شنیده‌اند، آیا آنرا پذیرفته‌اند؟ به این معنی که آیا قدرتمندان می‌دانند که هر اندیشه و حکم و عملی که درباره افراد جامعه زیر سیطره خود انجام می‌دهند، خود نیز محکوم بهمان اندیشه و حکم و عمل می‌باشند! شاید بتوان گفت: اگر آن مقامات می‌دانستند که- این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا بر من است امروز و فردا بروی است خون همچون من کسی ضایع کی است اگر آنان می‌دانستند که چنانکه سیرکنندگان خود مورد سیرند، و نابخردانی که بر جراحتهای مردم می‌خندند، به جراحت خود آنان نیز خواهند خندید، و آنانکه مردم را گریانده‌اند، خودشان نیز خواهند گریست، اگر می‌دانستند باصطلاح ادبیات محلی دیر یا زود دارد ولی سوخت و سوز ندارد، قطعا تاریخ بشری دگرگون می‌گشت. ولی بدیهی است که آن تخدیر و مستی را که قدرت، (حتی گاهی خیال قدرت) در انسان ایجاد می‌کند، از هیچ

شرابی ساخته نیست. امیرالمومنین علیه‌السلام فریاد می‌زند: اگر دلتان به خودتان می‌سوزد، اگر واقعا موجودیت خودتان برای خودتان مطرح است بیایید به زیردستان و به هیچ کس دروغ نگوئید، زیرا موج آن دروغ به حکم روح انسانی کنفس واحده است شما را هم در خود فرو خواهد برد. در جمله ولیجمع شمله دو احتمال وجود دارد: احتمال یکم- اینکه مقصود جمع پراکندگیهای خود پیشتاز و رهبر باشد، بنابراین احتمال، امیرالمومنین علیه‌السلام از پیشتازان می‌خواهد که نخست ابعاد و نیروهای خود را جمع و هماهنگ نمایند و طوری آنها را رها نکنند که متفرق و متشتت شوند و در نتیجه شخصیت خود آنان پر از تضاد و تزاحم ابعاد و نیروها باشد. احتمال دوم- اینکه مقصود لزوم جمع کردن پراکندگیهای اهل خود (رعیت و مردمی که دنباله‌رو او هستند)، می‌باشد. البته هر دو احتمال در جمله فوق معقول است. سپس امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: (قوای مغزی خود را تمرکز بخشد) مدیریت

صحیح در جامعه انسانی اگر چه آن جامعه از افراد محدودی تشکیل یافته باشد، با درک و دریافتها و معلومات سطحی و اندک امکان پذیر نیست. شخص یا اشخاصی که مدیریت یک جمعی را می‌پذیرند، در حقیقت خواه به زبان شخص یا اشخاصی که مدیریت یک جمعی را می‌پذیرند، در حقیقت خواه به زبان بیاورند و خواه نیاورند، ادعا می‌کنند که ما حقیقت افراد آن جمع را یک‌یک و کیفیت حاصله از اجتماعشان را در یک نظام می‌شناسیم یعنی من که مدیر این جمع همه ابعاد و استعدادهای اجزاء مجموعه‌ای را که اداره آنرا بعهده گرفته‌ام چه در موقعیتهای اولیه و چه در موقعیتهای اثرپذیری از علت، می‌شناسیم. برای چنین ادعائی اگر معقول باشد، جمع کردن و تمرکز دادن تمامی قوای مغزی ضرورت دارد، که یکی از آن قوای مغزی هم این است که اگر مدیر احساس کند که موردی را نمی‌داند و احتمالا- دیگری یا دیگران می‌دانند، با آنان به مشورت بنشیند و بوسیله علاقه به استبداد، خود و مجموعه متشکل را به نابودی نکشاند. نیز این قانون را بداند و مورد عمل قرار بدهد که ذهن آدمی در هر حال و با هرگونه شرائط آماده درک همه چیز نیست، لذا هنگامی که یک مدیر خردمند و با وجدان رویاروی مسأله‌ای مربوط به مجموعه مورد مدیریتش قرار می‌گیرد تا آخرین درجه باید بکوشد و از نیروهای ابتکاری و فکری و عقلی خود استفاده کند و به استعداد و نبوغ خود مغرور نگردد که چه بسا خسارات غرور و خودخواهی تا نابودی مجموعه تحت مدیریت و خود مدیر پیش می‌رود. بیاید ای مردم، در شخصیت ربانی رهبرتان (علی بن ابی‌طالب) بیندیشید. این شخص ربانی با جدیت تمام و با اخلاص کامل و با آگاهی همه جانبه حقائق را برای شما آشکار کرده است. او در رسالت خود که بیان و تفسیر همه معارف اسلامی انسان ساز است کوتاهی نمی‌ورزد. فاین تذهبون (آخر کجایم روید!) اصلا می‌دانید چه می‌کنید و چه هدفی را انتخاب کرده‌اید؟! اگر برای من همه حقایق تعلیم نشده بود نمی‌گفتم: سلونی قبل ان تفقدونی (از من پرسید پیش از آنکه مرا گم کنید). و بگردید و نیابید. و نمی‌گفتم: و انا علی بینه من ربی (و من برمبنای دلیلی روشن از پروردگام حرکت می‌کنم). و نمی‌گفتم: ما شککت فی الحق مذاریته (من از آن هنگام که حق به من ارائه شده است در دریافت و عمل به هیچ حقی شک نداشته‌ام). فعند ذلک اخذ الباطل ماخذه و ركب الجهل مراکبه و عظمت الطاغیه و قلت الداعیه وصال الدهر صیال السیج العقور، و هدر فنیق الباطل بعد کظوم، و تواخی الناس علی الفجور، و تهاجروا علی الدین و تحابوا علی الکذب، و تباغضوا علی الصدق. فاذا کان ذلک کان الولد غیظا و المطر قیظا و تفیض اللثام فیضا و تغیض الکرام غیضا و کان اهل ذلک الزمان ذنابا، و سلاطینه سباعا و اوساطه اکال ا و فقرائه امواتا، و غار الصدق و فاض الکذب و استعملت الموده باللسان و تشاجر الناس بالقلوب و صار الفسوق نسبا و العفاف عجا و لبس الاسلام لبس الفرو مقلوبا در این موقع (گم شدن در میان راههای منحرف) است که باطل مبانی خود را گرفت و جهل به مرکبهای خود سوار شد و طغیان و طغیانگر بزرگ و دعوت کننده بطرف حق اندک و روزگار مانند حیوان درنده حمله نمود شتر باطل پس از خاموشی فریاد برآورد و مردم برای انجام گناهان زشت دست بهم دادند و به جهت داشتن دین و تقید به آن از یکدیگر هجرت نمودند (یعنی از انسان متدین فرار کردند) و به یکدیگر محبت برمبنای دروغ ورزیدند و به جهت داشتن صدق و تقید به آن (یعنی بانسان صادق) عداوت نمودند در چنین موقعی است که فرزند موجب ناراحتی شدید و باران موجب حرارت (مخل کننده هوا) می‌گردد در این هنگام بر مردم پست افزوده می‌شود و از انسانهای با کرامت می‌کاهد و مردم آن زمان گرگانه می‌شوند و سلاطینشان درندگان و مردم متوسط طعمه‌های آن درندگان و فقرای آنان مانند مردگانی می‌شوند. صدق محو می‌شود و کذب به جریان می‌افتد مردم آن زمان محبت را در زبان بکار می‌برند در حالی که در دلها با یکدیگر خصومت می‌ورزند و فسق و فجور نس

ب می‌شود و عفت و پاکدامنی موجب شگفتی و دین اسلام مانند پوستین وارونه پوشیده می‌شود. در آن هنگام که باطل در جامعه جای پائی برای خود پیدا کند، همه چیز از قانون و اصل خود منحرف می‌گردد و سقوط جامعه فرا می‌رسد. مقتضای ارتباط و پیوستگی اصول و قوانین انسانی به یکدیگر شبیه به همان پیوستگی و ارتباط است که در میان اجزاء جهان هستی می‌بینیم. یعنی

چنانکه - جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای (شیخ محمود شبستری) همچنین میان خود افراد انسانی با اینکه ممکن است شدیدترین جدائی ما بین دو انسان وجود داشته باشد، بالاخره در قانون حاکم بر همه آنان، نوعی ارتباط و پیوستگی وجود دارد که آنان را به یکدیگر می‌پیوندد. این پیوستگی در سرایت زشتیها و انحرافات از انسانی به انسان معمولی دیگر کاملاً روشن است. متأسفانه از این جهت انسان شبیه به حیوان است - نمی‌بینی که گاوی در علفزار بیالاید همه گاوان ده را و بقول ابوالعاهیه لن یصلح الناس و انت فاسد هیهات ما ابعدا ما تکابد (مادامیکه تو فاسد هستی هرگز مردم صالح نخواهد گشت (و اگر چنین فکری به سرت بزند و ی درصدد آن باشی که فساد یک فرد ضرری به صلاح جامعه وارد نیارد) هیهات که کوشش بیهوده‌ای را مرتکب می‌شوی). همچنین اگر در یک جامعه یکی از اصول و قوانین زیرپا گذاشته شد بقیه آنها نیز در معرض زوال و فنا قرار خواهد گرفت وقتی که در یک جامعه وجدان کار از فعالیت بیفتد، قطعی است که دیگر وجدانها هم مانند وجدان زندگی اجتماعی، وجدان اخلاقی، وجدان آگاه، وجدان مدیریت، وجدان سیاسی، وجدان قضائی، از فعالیت منطقی خود متوقف می‌شود و از کار می‌افتد. دلیل این ارتباط و پیوستگی همان اتصال شئون مادی و معنوی انسانها بیکدیگر است. در همین مثالی که زدیم این اتصال را بررسی می‌کنیم: جامعه‌ای که وجدان کار در آن از کار افتاده است، بدان جهت که در چنین فرضی روی کارهایی که باید انجام بگیرد، چه کارهای فکری و چه کارهای عضلانی، هیچ تضمینی نیست، یعنی کمیت و کیفیت هر دو نوع کار در معرض اختلال است، در نتیجه وجدان زندگی اجتماعی که بر واقعیت تکیه می‌کند، یعنی بر اصل تحقق صحیح کار خود را استوار می‌داند، با احساس از فعالیت، بوجود می‌آورد، اختلاف اخلاقی است که ناشی از نفی تعهدها، دروغها، رشوه‌خواریها، می‌گردد و سقوط وجدان زندگی اجتماعی و وجدان اخلاقی است،

و هنگامی که این وجدانها مختل و از فالت ساقط گشت آگاهی نه تنها فایده‌ای ندارد، بلکه ممکن است موجب زجر و شکنجه هم بوده باشد. بدیهی است که پس از ورود اختلالات در وجدانهای مزبور، وجدانهای دیگر مانند وجدان مدیریت، وجدان سیاسی، وجدان قضائی، وجدان هنری ... و همه وجدانهای دیگر مختل و از کار می‌افتند. اکنون ارتباطات زنجیره‌ای سقوط ارزشها و اصول عالی انسانی را در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام بررسی می‌کنیم - وقتی که باطل برای خود جای پا پیدا کرد حقر و وجدان حق‌گرایی و حق‌یابی و حق‌جوئی از فعالیت افتاد: - نادانی یکه‌تاز میدان اجتماعی می‌شود، علم و معرفت ارزش و فروغ خود را (مولوی) از دست می‌دهد. اگر چه صدق و اخلاص ابوالعلائی معری در گفتارش کاملاً مورد تردید است، بلکه در مواردی فراوان خودنمائی او با ابراز خلاف واقعیات ثابت شده است ولی مضامین ابیاتی که ذیلاً نقل می‌شود، حاکی از جریانات جبری حاکمیت جهل در یک جامعه می‌باشد. ابیات زیر به او نسبت داده شده است: ۱- فلما رایت الجهل فی الناس فاشیا تجاهلت حتی ظن انی جاهل ۲- اذا وصف الطائی بالبخل مادر و غیر قسا بالفحاحه باقل ۳- و قال السها للشمس انت خفیه و قال الدجی للصبح لونک حائل ۴-

و طاولت الارض السماء سفاهه و فاخرت الشهب الحصی و الجنادل ۵- اذا فات عضدی ما تاسف منکبی و ان بان زندگی مابکته الانامل ۱- وقتی که دیدم جهل در میان مردم رواج پیدا کرده است، من هم خود را به نادانی زدم بطوری که گمان کردند من هم مانند آنان جاهلم! ۲- در آن هنگام که مادر (بخل‌ترین فرد در نژاد عرب) حاتم طائی را با بخل توصیف نماید! و باقل (احمق‌ترین فرد در نژاد عرب) قس بن ساعده ایادی حکیم معروف عرب را به احمقی معیوبش کند! ۳- ستاره کوچک سها به آفتاب بگوید: تو مخفی (ناپیدا) هستی! و تاریکی شب به بامداد روشن بگوید (رنگ تو تاریک کننده است! ۴- و زمین از روی حماقت به آسمان گردنکشی نماید! و شنها و سنگها به ستاره‌های پرنور افتخار کنند! ۵- در این موقع اگر بازویم از بین برود شانهام به آن تاسف نمی‌خورد و اگر بنددستم جدا شود، سر انگشتانم به آن نمی‌گرید. طغیان و طغیانگر با عظمت جلوه می‌کند، مردم با دیده عظمت به

طاغوتها و طاغوتیان می‌نگرند. آنان ادعای قهرمان بودن خود را بر در و دیوار جامعه ترسیم می‌کنند و مردم ساده‌لوح و ضعیف النفس جامعه هم ادعای آنان را می‌پذیرند. دعوت کنندگان به حق و حقیقت کم می‌شوند ولی کاملاً از بین نمی‌روند، کم می‌شوند، زیرا وقتی که فریاد حق طلبانه شنونده و گیرنده‌ای نداشته باشد، انسانهای حق طلب مانند حجر بن عدی، صیفی بن فسیل الشیبانی، قیصه بن ضبیعه‌العبدی، محرز بن شهاب المنقری، کدام بن حیان العززی، عبدالرحمن بن الحسان العززی، در میان مردم خود کامه جامعه که از پیشتازان خود کامه تری تبعیت می‌کنند، غریب و بیگانه تلقی می‌شوند و تدریجاً مزاحم منافع خود کامگان جلوه می‌نمایند و در نتیجه از روی زمین محو می‌شوند. روزگار با چنگال و دندان بر انسانهای شریف و صاحبان کرامت و حیثیت حمله می‌برد. باطل پس از خاموشی و سکوت نعره‌ها بر می‌آورد و خودنمایی می‌کند، و خود را با اشکال جالب برای مردم مطرح می‌نماید. مردم برای فسق و فجور هماهنگیها نمایند، گوئی ضرورت حیاتی ایجاب کرده است که عفت و حکمت و عدالت و شجاعت و تقوی را کنار بگذارند و زندگی خود را با معاصی و کثافتها بیالایند! این هم یک نتیجه طبیعی انصراف از راه حق و حقیقت است که همه نیروهای مردم را صرف معاصی و کثافتکاریها می‌نماید. از کسانی که دین دارند فرار می‌کنند، شگفتا، بشر در آن موقع که از سالکان طریق حق رویگردان می‌شود چگونه می‌اندیشد! و چه روئی پیدا می‌کند و پاسخ وجدانش را چگونه می‌دهد! براستی، چنین اشخاصی چگونه از مشاهده عظمتها ناراحت می‌شوند و متنفر می‌گردند؟! آری من هم در دوران گذشته و در آغاز جوانی هر وقت که می‌شنیدم اشخاصی پیدا می‌شوند که از علم و معرفت و صفات حمیده انسانی و مکارم اخلاق احساس ناراحتی می‌کنند، بهیچ وجه باور نمی‌کردم و گوینده چنین سخنی را متهم می‌ساختم، تا اینکه با مشاهدات روزگار و گذشت سالیان، با کمال روشنی خفاش صفتانی را دیدم که اصلاً کاری جز فرار از نور و رقص در تاریکی ندارند، مخصوصاً اگر خرمن خود را آتش زده و خاکستر کرده باشند- زانکه هر بدبخت خرمن سوخته می‌نخواهد شمع کس افروخته هر چه فریاد بزنی، التماس کنی که- رو کمالی را بدست آور توهم کز کمال دیگران نفتی به غم همین فریاد و التماس و توصیه و استدلال و استشهاد آنان را بدگمان تر و به ارزشهای والای انسانی نادان تر و به هتک حرمت اصول (حیات معقول) جسورتر می‌سازد. محبتها بر پایه کذب استوار می‌شود و راستگوئیها و راست کرداریها انگیزه و مبنای عداوت می‌گردد. نتایج این نابکاریها، گرفتاریها و نابکاریهای دیگری است که جامعه را فرا می‌گیرد. داشتن فرزند موجب ناراحتی شدید می‌شود، زیرا بدیهی است که در چنان محیطهایی، تعلیم و تربیت فرزندان بسیار دشوار می‌گردد، آینده فرزندان تاریک و تکلیف پدران درباره آنان مشقت بار می‌شود، لذا همواره پدران دلسوز در غصه و اندوه دائمی برای فرزندانشان بسر می‌برند. آنچه که مانند باران باعث رحمت است، یا قطع می‌گردد و یا خود اسباب ضرر می‌شود. بر عدد مرد پست افزوده می‌شود، پلیدیها و پستیها جامعه را فرا می‌گیرد، تعلیم و تربیت برای متصف ساختن انسان به اخلاق عالیه و آراستن روح با زیباییهای معقول و وجدان حساس و خرد و محبتهای اصیل از بین می‌رود، بلکه مردم بر ضد این امور سازنده تحریک و تشویق می‌شوند، تبلیغات بجای تهذیب انسانها وظیفه‌ای جز مسموم کردن جانهای آدمیان برای خود احساس نمی‌کند. طبیعی است که در این هنگام انسانهای باکرامت و با حیثیت و شرافت تدریجاً به گوشه‌ها خزیده و رهسپار زیر خاک می‌شوند و چنانکه در بعضی احادیث آمده است وجود یک انسان با ایمان حقیقی مانند کبریت احمر (جوهر نایاب) می‌گردد. در چنین روزگاری است که انسانها مطابق گفته امثال توماس هابس گرگ همدیگر می‌شوند و سلاطین گردانندگانشان درندگان خونخوار. می‌توان گفت: اگر انسانها با قرار گرفتن در وضعی که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات

مورد تفسیر فرمو

دهاند، از انسانیت استعفاء بدهند، حیوانات وحشی مانند گرگ و پلنگ از استخدام آنان در حوزه نوع خود امتناع خواهند کرد، زیرا گمان نمی‌رود گرگ اگر بفهمد دریدن حیوان بسیار دردآور است، باز میش را بدرد، گرگ مطابق طبیعت خود که همه موجودیت او را تحت تاثیر قرار داده است رفتار می‌کند، آیا همه موجودیت انسان هم مانند گرگ است؟ آیا او عقل ندارد؟! آیا او

وجدان ندارد؟! آیا او احساس و عاطفه ندارد؟! آیا نمی‌فهمد درد کشیدن سخت است؟! آیا نمی‌داند جان برای جاندار بسیار شیرین است؟! آری، انسان تبهکار با اینکه همه اینها را می‌داند، باز همنوع خود را می‌درد! لذا باید گفت: اگر منظور توماس هابس از انسان گرگ انسان است، همین انسانهایی هستند که عقل و وجدان و احساس و عاطفه را از دست داده‌اند، قطعی است که توماس هابس از گروه مردم خوش بین بوده است که انسان بی‌شرم‌تر از گرگ و وقیح‌تر از این حیوان را گرگ نامیده و اهانت غیرقابل اغماض به گرگ نموده است. ممکن است گفته شود: امیرالمومنین علیه‌السلام درباره آن انسانها تعبیر گرگ فرموده است. پاسخ این اعتراض کاملاً روشن است، زیرا متن معمولی انسانها که اکثریت را تشکیل می‌دهند، در شقاوت و پلیدی به درجه پست‌تر از گرگ نمی‌رسند و آن حضرت متن معمولی انسانها را فرموده است، لذا می‌بینیم بعد می‌فرماید: مردم متوسط آن روزگار طعمه درندگان می‌باشند که سلاطین و زمامدارانشان هستند، و با ملاحظه نبودن ارشاد و تعلیم و تربیت، خود همان مردم متوسط هم حالت آدم‌خواری پیدا می‌کنند، ولی نه از روی شقاوت و پلیدی و قیحانه‌ای که سلاطین و زمامدارانشان دارا می‌باشند، بلکه زندگی طبیعی آنان چنان اقتضاء می‌کند که برای نگهداری خویشان از زوال و فنا، سودجویی را اساسی‌ترین هدف بدانند، مخصوصاً بدان جهت که دائماً در معرض گرفتاری در چنگال قدرتمندان جامعه خود می‌باشند. فقرای آن روزگار مردگانی بیش نیستند، البته مقصود از فقراء فقط ناتوانان مالی نیستند، بلکه هرگونه بینوائی و ضعف می‌تواند حیات آدمی را مختل بسازد هنگامیکه حق یک انسان پایمال می‌شود، در حقیقت پایمال کننده آن حق، مرگی را بسراغ آن انسان فرستاده است. در چنین روزگاری است که صدق و صفا فروکش می‌کند و از ارزش می‌افتد و دروغ و ریاکاری جامعه را در خود فرو می‌برد، چه دروغهای مستقیم مانند دروغگوئی صریح و چه دروغهای غیرمستقیم، مانند اشغال یک مقام بدون داشتن صلاحیت، بدست آوردن ثروت با یغماگریها، ایجاد تقاضای مصنوعی برای عرضه کالای فکری یا مادی ناشایسته خویشان ... این تعمیم برای دروغ پاسخگوی آن اعتراض است که ممکن است بنظر بیاید و آن اعتراض این است که امروزه در دنیا جوامعی سراغ داریم که افراد آن هرگز دروغ نمی‌گویند، یا اکثریت قریب باتفاق آن جوامع دروغ بر زبان نمی‌آورند. یکی دیگر از مختصات آن روزگار قربان و صدقه رفتن مردم بیکدیگر در زبان و قربان و صدقه کردن یکدیگر در زیر پای آمال و تمنیات خود! کلمه محبت در زبانها چنان رایج است که گوئی: مردم هر نفسی که فرو می‌برند برای استمداد از محبت است و چون نفس را برمی‌آورند، نسیمی عطرآگین از محبت را در پیرامون خود می‌افشانند. اما دل‌های آنان در تب و تاب خودمحموریها که همه انسانهای دیگر را وسائل ناآگاه تلقی می‌کند می‌سوزد و می‌گدازد! اهمیت وارد کردن انسانها از دروازه هستی به این دنیا چنان از بین می‌رود که گوئی در یک بیابان یک عدد شن را از این طرف به آن طرف منتقل نموده باشند! نتیجه چنین بی‌ارزشی انسان، کشتارهای میلیونی است که اگر کسی درباره آن سوالی کند، فوراً این پاسخ را می‌شنود که مگر این موجود (که خود را از روی خودخواهی انسان نامیده است)، با محاسبه و مبنای اصل و ارزش بدنیا آمده بود که با محاسبه و بر مبنای اصل و ارزش از دنیا برود! یک نتیجه طبیعی دیگر برای فرو ریختن بنیاد اصول ارزشها، باعث تعجب بودن پاکدامنی است، ارواح عالمیان به فدایت ای امیرالمومنین، همانطور که به فرزند عزیزت فرمود: عمر مبارکت مانند دیگر انسانها محدود بوده است، ولی بشریت را با آن مغز و روان مهذب و رشد یافته‌ات چنان شناخته‌ای که گویی از آغاز زندگی انسان بر روی زمین تا زندگی آخرین انسان با مردم بوده و همه ماهیت و مختصات آنان را بدست آورده‌ای. امروزه شما می‌توانید این حقائق را که امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده در خیلی از جوامع دنیا با ادعای تکامل و پیشرفتی که دارند مشاهده کنید. در این روزگار است که اسلام مانند پوستین وارونه پوشیده می‌شود الصلوه و السلام علیک یا ابالحسن یا امیرالمومنین

بحثی در دو موضوع مهم پیش از تفسیر خطبه صد و نهم موضوع یکم- ابن ابی‌الحدید درباره این خطبه مطالبی را بیان نموده است که در فهم سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام بسیار مفید است. او می‌گوید (اگر کسی بخواهد فصاحت و بلاغت را بیاموزد و برتری بعضی از سخنان را بر بعضی دیگر بفهمد، در این خطبه تأمل کند، زیرا نسبت این خطبه بر همه سخنان فصیح- غیر کلام خدا و رسولش- نسبت ستارگان درخشان آسمانی بر سنگهای تاریک زمینی است. سپس انسان صاحب نظر بنگرد در نورانیت و جلالت و پر محتوی بودن و زیبایی و گیرندگی و ایجاد لرزش وحی و هیبت و ترس و خشیت این خطبه. اگر این خطبه بیک زندیق ملحدی که تصمیم به مقاومت در اعتقاد به نفی قیامت و زنده شدن مردم در آن روز گرفته است، خوانده شود، تمام قوای او فرو می‌ریزد و قلبش را مرعوب و نفسش را تضعیف و اعتقادش را متزلزل می‌سازد. خدا گوینده این خطبه (علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام) را جزای خیر دهد بهترین جزائی که بیک ولی از اولیائش عنایت می‌فرماید. یاری این شخصیت (علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام) به دین او در عالی‌ترین حد بوده است: گاهی با دست و شمشیرش و گاهی با زبان و گفتارش و گاهی با قلب و فکرش. اگر

سخن از جهاد و جنگ به میان آید، او است سرور جهادگران و رزم‌آوران و اگر سخن از پند و یادآوری اصول انسانی گفته شود، او است بلیغ‌ترین واعظان و یادآورن. و اگر صحبت از فقه و تفسیر شود، او است رئیس فقهاء و مفسران. و اگر درباره عدل و توحید بحث شود، او است پیشوای اهل عدل و توحید. لیس علی الله بمستنکر ان یجمع العالم فی واحد (برای خداوند سبحان بعید و قابل انکار نیست که جهانی را در یک فرد جمع نماید). بحثی درباره طرق اثبات و ارائه واقعیات و دستور و تحریک به پیمودن مسیر کمالات در نهج البلاغه امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنان مبارکش چه آن سخنانی که در نهج البلاغه جمع‌آوری شده و چه در منابع دیگر با طرق گوناگونی مردم را با واقعیات آشنا ساخته و دستور و تحریک به پیمودن مسیر کمالات فرموده است. چون در این خطبه مبارکه انواعی از طرق ارشاد مشاهده می‌شود لذا این بحث را در اینجا آوردیم. پیش از بیان آن طرق و شرحی لازم درباره آنها بیک مساله بسیار اساسی متذکر می‌شویم و آن مساله این است که شخصیت انسانی- الهی امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام در حدی از رشد و کمال است که همه گفتار و کردار و سکوت او دلیل یا مواجی از واقعیات است

. این قاعده کلی است که وقتی که انسان در جاذبه کمال قرار گرفت، خود جلوه‌ای از کمال می‌گردد، چنانکه با بفعلیت رسیدن عقل، جلوه‌ای از عقل می‌باشد. به همین جهت است که کوشش ما در این مبحث برای اثبات عظمت سخنان آن بزرگ بزرگان بوسیله پیروی از طرق متداول در افکار بشری نیست یعنی نمی‌خواهیم اثبات کنیم که چون سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام از شرائط شکل اول قیاس مثلاً- برخوردار است، پس صحیح و باعظمت است، زیرا همانگونه که اشاره کردیم علی بن ابی‌طالب جلوه‌ای از کمال است که حجت و دلیل بودن را در ذات همان جلوه دارا می‌باشد. بلکه چنانکه طرق سه‌گانه ارائه واقعیات و تحریک به تخلق به اخلاق الله بوسیله پیامبر عظیم‌الشان و یگانه معلم امیرالمومنین علیه‌السلام مطابق دستور قرآن مجید ادع الی سبیل ربک بالحکمه و لاموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن (دعوت کن مردم را به راه پروردگارت بوسیله حکمت و موعظه نیکو و مجادله با بهترین راه) بملاحظه توانائی درک و شعور و تعقل مردم بوده است، همچنان است طریقی که امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنان مبارکش برای ارشاد و توجیه مردم به واقعیات اتخاذ فرموده است. این ولی الله اعظم با چهار طریق باضافه حرکات و سکن

ات خود آن بزرگوار، مردم را ارشاد فرموده است: ۱- بیان اصول بنیادین ۲- توصیف واقعیات ۳- استدلال ۴- ارشاد پیش از ورود به مباحث مربوطه، مطالبی را که درباره ارتباط شخصی امیرالمومنین علیه‌السلام با واقعیات بیان می‌کنیم- ارتباط شخصی امیرالمومنین با واقعیات و رفتار شخصی وی در زندگی مطالبی که بازگو کننده ارتباط شخصی امیرالمومنین علیه‌السلام با واقعیات و رفتار شخصی وی در زندگی است، به گروه‌هایی تقسیم می‌گردد: گروه یکم- مطالبی است که رابطه او را با خدا بیان می‌کند. بدان جهت که به اتفاق همه صاحب نظران علوم اسلامی، امیرالمومنین علیه‌السلام تجسم یافته‌ای از قرآن بوده و شناخت او درباره قرآن و ایمان او به تمام محتویات آن در حد اعلا بوده است. نیز این تجسم در سخنان آن بزرگوار بخوبی روشن می‌شود، لذا بطور

قطع او نزدیکی خدا را به خود مطابق آیه و نحن اقرب الیه من جبل الوریذ (و ما از رگ گردن به او نزدیکتریم.) و هو معکم اینما کنتم (و او با شما است هر کجا که باشید.) اعتقاد داشته و با یقین شهودی آنرا دریافته است. در مواردی متعدد از نهج البلاغه هم ارتباط مستقیم خود را با خدا توضیح داده است. از آن جمله: ۱- در آن هنگام که ذعلب یم

نی از او می پرسد که هل رایت ربک (آیا پروردگارت را دیده‌ای؟) چنین پاسخ می دهد: افا عبد مالا اری؟ فقال: و کیف تراه یا امیرالمومنین؟ فقال: لا- تدرکه العیون بمشاهده العیان، ولكن تدرکه القلوب بحقائق الایمان (آیا عبادت کنم چیزی را که نمی بینم! ذعلب پرسید: چگونه خدا را می بینی؟ فرمود: خدا را چشمها با مشاهده عینی نمی بینی، ولی دلها با حقایق ایمان آنرا درمی یابد). اللهم انک انس الانسین لاولیائک و احضرهم بالكفایه للمتوکلین علیک تشاهدهم فی سرائرهم و تطلع علیهم فی ضمائرهم و تعلم مبلغ بصائرهم فاسرارهم لک مکشوفه و قلوبهم الیک ملهوفه. ان او حشتم الغربه انسهم ذکرک و ان صبت علیهم المصائب لجاوا الی الاستجاره بک علما بان ازمه الامور بیدک و مصادرها عن قضائک. (خداوند، تویی مانوس ترین مانوس با اولیاءت، و تویی حاضرترین آنان برای کفایت به امور توکل کنندگان بر تو. تویی که نهائیهای درون آنان را می بینی و به حال آنان در درونشان آگاهی. اندازه بینائیهای آنان را میدانی. اسرار پوشیده آنان برای تو آشکار و دلهایشان شیفته و بی قرار تست. اگر تنهایی در این دنیا بوحشتشان بیندازد، بیاد تو انس می گیرند و اگر مصائب روزگار بر سر آنان فرو ریزد، پنا

ه بسوی تو می برند، زیرا آنان می دانند که زمام همه امور بدست تست و مبانی آنها مستند به قضای تست.) گروه دوم- مطالبی است که رابطه علی (ع) را با جهان هستی توضیح می دهد. مطالب مربوط به این ارتباط چنین است که امیرالمومنین علیه السلام همه اجزاء و روابط موجوده در جهان هستی را آیات الهی تلقی می کند و مطابق دستورات اکید قرآن، به شناخت جهان توصیه می نماید. در بعضی از نیایشهای نهج البلاغه اشاره به حقایق و پدیده‌های عالم طبیعت می نماید مانند اللهم رب السقف المرفوع و الجو المكفوف (پروردگارا، ای خدای آسمان برافراشته، و فضای محدود و جمع آوری شده) ... مسلم است که انسان حقایقی را که در حال نیایش با اسناد بخدا متذکر می شود، عظمت آنها را گوشزد می نماید که بدون درک هویت و خواص آنها قابل درک نمی باشد و از نظر تکلیف انسانی و امکان گردیدنهای تکاملی، این دنیا را بهترین محل برای آدمی معرفی می نماید. در سخنانی که در پاسخ سرزنش کننده دنیا فرموده است، این جملات وجود دارد: ان الدنيا دار صدق لمن صدقها و دار عافیه لمن عرف عنها و دار غنی لمن تزود منها و دار موعظه لمن اتعظ بها، مسجد احباء الله و مصلی ملائکه الله و مهبط وحی الله و متجر اولیاء

الله (دنیا جایگاه صدق و حقیقت است برای کسی که آنرا بجای آورده است و جایگاه وصول به آرمانها است برای کسی که آنرا بشناسد و جایگاه بی نیازی است برای کسی که زاد و توشه از آن برداشته است و جایگاه پندگیری است برای کسی که اندرز از آن بگیرد. این دنیا مسجد دوستان خداوندی است و نمازگاه فرشتگان الهی و جایگاه فرود آمدن وحی خداوندی و تجارتخانه اولیاءالله.) ملاحظه می شود که امیرالمومنین (ع) رابطه یک انسان کامل را با این دنیا رابطه وسیله کمال با کسی که درصدد وصول به رشد و کمال است معرفی می نماید. و در حقیقت دنیا که عبارت است از سطوح جهان طبیعت در حال ارتباط با انسانی که دارای نیروها و ابعاد بسیار سازنده و عامل تکامل است، واقعیتی است که ارزش و عظمت آن وابسته به برداشتی است که انسان از زندگی خود در این دنیا دارد. مولوی می گوید: تو درون چاه رفتستی ز کاخ چه گنه دارد جهانهای فراخ مر رسن را نیست جرمی ای عنود چون ترا سودای سربالا نبود امیرالمومنین علیه السلام جمله‌ای دیگر در نهج البلاغه ج ۲ شماره ۱۳۳ دارد که هیچ یک از فلاسفه و حکماء جمله‌ای به این محتوای با عظمت درباره رابطه انسان با دنیا نگفته است. این جمله مختصر چنین است:

الناس فیها رجلا ن: رجل باع نفسه فیها فابوقها و رجل ابتاع نفسه فاعتقها (مردم در این دنیا بد دو صنفند: صنف یکم- کسانی هستند که خود را در این دنیا فروختند و آنرا هلاک ساختند. صنف دوم- کسانی هستند که خود را مالک شدند و آنرا آزاد ساختند.) تفسیر این جمله مختصر به یک مجلد کتاب مستقل نیاز دارد که بخوبی توضیح داده شود. می گوید: اگر حیات آدمی انسان محوری

بوده باشد، یعنی انسان یک جزء ناآگاه از طبیعت نباشد که هستی و نیستی او در بازیگاه طبیعت بی‌اصل و بی‌هدف باشد، باید شخصیت انسانی خود را از عوامل جبرنما و نابود کننده بگیرد و آنرا در مسیر رشد و مکمال آزاد بسازد که با تکاپوی انقطاع ناپذیر راه هدف اعلامی زندگی خود را طی کند. و در آنجملات از نهج البلاغه که پستیها و ناهنجاریهای دنیا به میان آمده است، در حقیقت، مقصود پستیها و ناهنجاریهای ارتباط مردم با دنیا است که آنرا جایگاه وصول به هدف مطلق زندگی تلقی می‌کنند و آنرا مورد پرستش قرار می‌دهند و خود را در زر و زیور و مزایای نسبی دنیا چنان غوطه‌ور می‌سازند که گوئی این دنیا مقدمه یک حیات جاودانی نیست. گروه سوم - مطالبی است که رابطه امیرالمومنین (ع) را با انسانها بیان می‌نماید. رابطه

امیرالمومنین (ع) با انسانها، با در نظر گرفتن هویت و مختصات انسانها قابل درک و توضیح است. امیرالمومنین (ع) این موجود را یک جاندار دارای ابعاد و استعدادهای متنوع می‌بیند که اگر بوسیله تعلیم و تربیت و ارشاد، آن ابعاد و استعدادها را در راه هدفهای انسانی - الهی به فعلیت نرساند، پست ترین و ضعیف ترین موجوداتست و اگر آن نیروها را در تقویت خود طبیعی به کار بیندازد درنده ترین و مضرترین جانوران است. این است هویت انسانی با مختصاتی که دارد و اما از دیدگاه الهی، انسان موجودی است که در هدف اعلامی آفرینش منظور خداوندی بوده و مادامیکه او خود را با اختیار خود از مجرای حیات که چشمه سار جاری به اقیانوس ابدیت است، بیرون نیاورد، از همه جهات باید مورد محبت و نوازش و احترام قرار بگیرد. در یکی از جملات چنین فرموده است: انا اریدکم و اتم تریدونی لانفسکم (من شما را برای خدا می‌خواهم، شما مرا برای خودتان می‌خواهید). یعنی من شما را از دیدگاهی خیلی بالاتر از آنچه که تصور می‌کنید، می‌نگرم، من شما را جلوه گاه مشیت الهی می‌دانم، محبت بشما را محبت بخدا تلقی می‌کنم، ظلم بشما را ظلم بخدا می‌بینم، شما مرا وسیله‌ای برای خود کامگیها و هوی پرستیهای خو

د تلقی می‌کنید. می‌دانیم که: سخنان نهج البلاغه جلوه‌هایی از ابعاد گوناگون یک انسان پوینده در مسیر کمال برین است. طبیعی است که این سخنان توهمات بی‌پایه و جزئیات زودگذر و ذوق‌پردازهای شاعرانه و افسانه‌گوئیهای تخدیر کننده نیست. محتویات این سخنان به همان اندازه واقعیت دارد، که انسان در طبیعت وابسته به آفریننده طبیعت می‌تواند راه هدف اعلامی زندگی خود را در پیش گیرد. سخنان امیرالمومنین (ع) در نهج البلاغه با چهار طریق محتویات خود را اثبات می‌کند، به این معنی که واقعیت محتویات سخنان امیرالمومنین (ع) در نهج البلاغه با چهار طریق اثبات می‌شود: ۱- بیان اصول بنیادین. ۲- توصیف واقعیات. ۳- استدلال. ۴- ارشاد. فرق میان تعریف و استدلال منطقی، و توصیف و استدلال و ارشاد حکمی (حکیمانه) منطقی رسمی راهی را که برای وصول به شناخت حقایق و استدلال به اثبات و نفی قضایا تعیین می‌نماید، راهی است محدود به ابعادی معین از واحدها و قضایا که اگر چه سیر در آن راه بر فرض امکان، در شناخت و استدلال لازم است، ولی کافی نیست. توضیح اینکه منطقی رسمی چهار نوع راه را برای شناخت مطرح می‌کند: ۱- حد تام. ۲- حد ناقص. ۳- رسم تام. ۴- رسم ناقص. عالی ترین نوع ش

ناخت در منطقی کلاسیک آن است که یک حقیقت با جنس قریب و فصل قریب تعریف شود. مانند تعریف انسان با حیوان ناطق بعقیده گذشتگان. مقصود از ناطق، نفس ناطقه است که جامع تعقل و نطق است. از طرف دیگر اغلب جهان‌بینیهای گذشته اعتراف می‌کنند که فصل حقیقی اشیاء قابل درک و شناخت نیست و آنچه که در تعریفات بکار می‌برند فصل رسمی و صوری (فصل منطقی) است به این معنی آنچه را که بکار می‌برند مربوط به ذات حقیقت و مختص آن است و اما ذات آن فصل چیست؟ و چیست آن ذات حقیقی شیئی که فصل مختص آن است، پاسخ کامل روشن کننده‌ای ندارد. به اضافه اینکه مختصات ذاتی اشیاء ممکن است بیش از یکی باشد، چنانکه در انسان دیده می‌شود که بیش از صدها مختص ذاتی دارد. مانند رقابت، عشق، قرارداد، اکتشافات و اختراع، کمال جوئی و غیره، و اختصاص دادن یکی از آنها برای انسان به عنوان فصل به هیچ دلیلی متکی نیست. به همین جهت است که بعضی از متفکران بزرگ که در فلسفه منطقی بررسیها کرده‌اند، می‌گویند: حد تام حقیقی عبارت است از تعریف یک شیء با همه امور ذاتی آن حقیقت. درجه‌ای پائین تر از حد تام تعریف با حد ناقص است که عبارت است از توضیح

یک شیء با فصل قریب فقط، مانند انسان ناطق است

و یا توضیح شیء با جنس بعید و فصل قریب مانند انسان جسمی است نامی و ناطق. رسم تام عبارت است از تعریف شیء با جنس قریب و عرض خاص مانند انسان حیوانی است که می‌تواند بخندد. رسم ناقص عبارت است از تعریف شیء با عرض خاصش مانند انسان می‌تواند بخندد. یا تعریف شیء با جنس بعید و عرض خاص مانند انسان جسمی است نامی که می‌توان بخندد. دلیل محدودیت این انواع چهارگانه برای شناخت، به اضافه اعتراضی که خود فلاسفه به مجهول بودن ذات اشیاء نموده و گفته‌اند: (ما فصل حقیقی اشیاء را نمی‌دانیم و آنچه را که در تعریف بکار می‌بریم، فصل منطقی است) این مساله است که جنس و فصل و عرض خاص اشیاء اگر بوسیله علوم هم مشخص شوند، شامل تعریف بوسیله معلول و نتیجه که یکی از راههای شناخت است نمی‌گردد. درست است که شناخت بوسیله معلول یا نتیجه، مانند شناخت ماهیت شیء کامل نیست، اما در آن موارد که ماهیت یکی شیء مبهم باشد و یا تنوعی در ابعاد ماهیت وجود داشته باشد که فقط در معلول یا نتیجه بروز می‌کند، اینگونه توصیف و تعریف که ما آنرا حکمی می‌نامیم ضرورت پیدا می‌کند. همچنین گاهی شناخت اشیاء بوسیله تنبیه و توجیه به کیفیت جریان آنها در مجرای قوانین امکان پذیر می‌گردد.

این جریان نه در ماهیت نوعی اشیاء و نه از جمله اعراض خاصه آن است، مانند انسان موجودیست که می‌تواند با بکار انداختن عقل و وجدان و اراده به رشد و کمال معقول برسد. اراده رشد و کمال با اینکه شاید بشماره اشخاص متنوع باشد واقعیتی است که انسان می‌تواند به دست بیاورد، نه اینکه به عنوان جنس و فصل تشکیل دهنده ماهیت او است و نه مانند عرض خاص، بالقوه یا بالفعل در آن ماهیت وجود دارد. اراده رشد و کمال، از اجزاء موجودی انسان چه بالقوه و چه بالفعل سرچشمه نمی‌گوید، زیرا این اراده در صورت بکار افتادن می‌تواند بهمه اجزاء موجودی انسان حاکمیت داشته باشد و همچنین توصیفهای ارزشی که بیان کننده عظمتها و ارزشهای یک شیء است، در تعریف منطقی نادیده گرفته می‌شود، در صورتیکه برای تنظیم و یا بوجود آوردن عظمتها و ارزشها در انسان مجبوریم از واحدهای ارزشی استفاده کنیم، وقتی که می‌گوئیم: انسان حیوانی است که باید عادل باشد، در حقیقت عدالت را به عنوان وصف ارزشی انسان حیوانی است که باید عادل باشد، در حقیقت عدالت را به عنوان وصف ارزشی در نظر گرفته می‌گوئیم: انسان حیوانی است که می‌تواند عادل باشد. منبع عدالت نه جنس انسان است که حیوان نامیده م

ی‌شود و نه فصل انسان که جزئی ممیز از ذات انسان است و نه عرض خاصه او است که مستند به یکی از ابعاد وی می‌باشد. آزادی اراده که برای عدالت ورزیدن ضرورت دارد، در ماهیت طبیعی انسان وجود ندارد و باید آنرا تحصیل کند، به همین جهت است که اکثریت اسفانگیز انسانها از آزادی اراده به معنای اختیار (خیرجویی و اقدام به خیر) محروم بوده و با احساس مجرد اراده آزاد یا با حداقل آن زندگی می‌نمایند، نه با اختیار به معنایی که گفتیم. استدلالهای منطقی و انواعی دیگر از استدلالها در آن کتب منطقی که بوسیله منطقدانان قدیم و جدید نوشته شده است درباره ماهیت و انواع و شرائط استدلالهای منطقی مطالبی فروان مطرح شده است. ما در اینجا برای مبحثی که در پیش داریم، فقط توضیحی در انواع استدلالها بیان خواهیم کرد. ۱- استدلال ریاضی-

ریاضیات جزئی از منطق یا باصطلاح بعضی از صاحب نظران، منطق پدر ریاضیات است. استدلالهایی که در ریاضیات بکار برده می‌شود، هم سنخ استدلالهای منطقی است، با این تفاوت که در قضایای منطقی خود واقعیات عینی و ذهنی مواد خام استدلال محسوب می‌شود، ولی در ریاضیات عدد و علامت است که موضع فعالیتهای تجریدی ذهن و استدلال ریاضی قرار می‌گیرد. و بهرحال، هدف اصلی در استدلال چه در تفکرات منطقی و چه در اندیشه‌های ریاضی اثبات قضیه‌ای است که مطرح شده است، یا رسیدن به نتیجه‌ای است که مقدمات بالضرره آنرا نشان می‌دهند. گفته شده است: استنتاجات ریاضی از یک نظر قابل تحلیل به قیاسات ارسطویی است که با نوعی تقدیر و توسعه در مفاهیم و روابط قضایا انجام می‌گیرد. با این حال امروزه محدودیت قیاسات ارسطویی، با نظر به محدودیت روابط و پدیده تغییر و حرکت و لزوم دخالت دادن آن، در استنتاجات مورد پذیرش قرار گرفته است.

۲- آنچه که ما در توضیح مبحث کنونی به آن نیاز داریم، استدلال ریاضی- عینی است، نه استدلال ریاضی محض که عبارت است از فعالیت تجریدی ذهن در مقوله کمیات و روابط موجوده در میان آنها. منظور از استدلال ریاضی- عینی عبارت است از توجه به مجموعه نظم دقیق موجودات عالم هستی در حال تجدد تعینهایی که هر لحظه در نتیجه حرکت و تحول مستمر بر موجودات عارض می‌گردد. شرح مختصری برای این نوع استدلال (استدلال ریاضی- عینی) که در جدول انواع استدلالها بی سابقه است، در مبحث مبانی استدلال در نهج البلاغه خواهد آمد. ۳- استدلال استقرائی (مشاهده‌ای و تجربی) عبارت است از بررسی و آزمایش و مشاهدات دربار

ه واقعیات برای بدست آوردن نتیجه کلی که در صورت قانون عرضه می‌شود. این نوع استدلال در دوران اخیر ضروری‌ترین و منحصرتری راه برای اثبات واقعیات تلقی شده است، تا آنجا که آنرا در برابر استدلال قیاسی قرار داده و برتری را باستقراء داده‌اند و گفته شده است: استدلال قیاسی دارای اهمیت اثباتی نیست. و این نظریه یک گمان بی‌اساس است که ناشی از نشناختن هویت تجربه و مشاهده و قیاس است. اگر اینان درست دقت کنند، خواهند دید که استقراء پیگردی و تتبع و تجربه ماهیات و مختصات اشیاء نیز به قضایای کلیه‌ای می‌رسد که در استدلالهای قیاسی بعنوان مقدمات بکار می‌رود. حتی اگر کمی دقیق‌تر شویم، خواهیم دید در هنگام استقراء و تجربه نیز از روش قیاسی بهره‌بردارها می‌نمائیم. ۴- استدلال قیاسی- عبارت است از تنظیم مقدمات با شرایط معین برای بدست آوردن نتیجه مطلوب که خود به اقسام مختلفی تقسیم می‌شود. ۵- استدلال تمثیلی- عبارت است از استخراج جامع مشترک از یک واقعیت برای تعمیم حکم درباره همه واقعیتهای مشابه. استدلال حکمی- باضافه اینکه همه انواع استدلالهای منطقی را می‌پذیرد، دو نوع استدلال را برای اثبات واقعیات ارائه می‌دهد: نوع یکم ۶- استدلال با دریافتها

ی انسانهای کمال یافته، باید این اصل بسیار با اهمیت را در نظر بگیریم که ارزش دریافت شخصی، مربوط به کیفیت شخصیت در مسیر تکامل است، لذا هر اندازه شخصیت یک انسان باعظمت تر و از خرد و هوش و کیاست و فهم و وجدان و تهذب، بیشتر برخوردار باشد، قطعی است که دریافتهای او درباره واقعیات اصیل تر و روشن تر خواهد بود. این اصالت و روشنائی گاهی در حدی از عظمت و اقناع‌کنندگی است که دلائل رسمی منطقی و ریاضی از عهده آن بر نمی‌آید. وقتی علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام می‌فرماید: و انی لعالم بما یصلح و یقیم اودکم ولکنی لاری اطلاق حکم بافساد نفسی (و من یقینا آنچه را که شما را راضی می‌کند و انحرافتان را از من منتفی می‌سازد) (که شما آنرا مصلحت خودتان می‌نامید) می‌دانم ولکن با آنگونه اصلاح که فقط خوشایند شما است نه مصلحت واقعی برای شما، خودم را فاسد نمی‌کنم. در این جملات با این کلمه لاری (نمی‌بینم) روبرو هستیم. این کلمه بیان‌کننده دریافت شخصیت بزرگ علی علیه‌السلام است که اگر او را مخیر می‌کردند مابین سلطه و فرماندهی بر همه اهل دنیا از یک طرف و وارد کردن اختلال به شخصیت الهی خویش، قطعی که از سلطه و فرماندهی بر همه دنیا چشم می‌پوشید و شخ

صیت الهی خود را خدشه‌دار نمی‌ساخت. چنین دریافتی مستند به اساسی‌ترین قانون شخصیت آدمیان است که می‌گوید: روح یا شخصیت آدمی بقدری باعظمت است که قرار دادن آن در معرض تباهی با تملک بر همه دنیا، خسارتی است جبران‌ناپذیر. این دریافت شخصی که ممکن است دلائل منطقی رسمی از اثبات آن ناتوان باشد، مانند همان عشق حقیقی است که جز دریافت نمودی از خود نشان نمی‌دهد، ولی خود مبنای همه واقعیات معنادار و دلیل اثبات آن است: - عاشق شوارنه روزی کار جهان سر آید ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی (حافظ) عشق امر کل مارقعه‌ای، او قلمز و ما قطره‌ای او صد دلیل آورده و ما کرده استدلالها (مولوی) اصلا چرا نباید با کمال صراحت بگوئیم: تمامی حرکات و تحولات سازنده فرد و اجتماع بشری ناشی از دریافتهای عظمای تاریخ بشریت است که جلوه‌ای از الهامات خداوندی در درون آن عظمای بوده است. توضیح دیگری درباره منابع این دریافتهای سازنده اینکه انسان آن نیروها و استعدادهای مغزی و روانی که دارد، چنان نیست که همه آنها را در اختیار دانشمندان و محققان رسمی بگذارد، چنانکه بعضی از انسان‌شناسان گفته‌اند: هر انسانی برای خود قره‌ایست که احتیاج به بررسی و اکتشاف

مس

تقل دارد. وجود مشترکاتی که مقداری از آنها با اختیار و مقداری دیگر با جبر طبیعی و محیطی و اجتماعی بروز نموده و در دیدگاه انسان‌شناسان قرار می‌گیرد، نباید ما را درباره انسان‌شناسی بفریبد و مانند سارتر بگوئیم: انسان تاریخ دارد و نهاد ندارد! این سطحی نگران با این جمله می‌خواهند نهادهای بسیار متنوع انسانی را بیوشانند و با اینگونه تلقینات علم نما او را بدست طبیعت و سازندگان قالبهای دلخواه برای انسانها و تاریخ انتزاع شده از این امور، بسپارند و آنقدر انسان را کوچک کنند که بتوانند ادعای انسان‌شناسی خود را بکرسی بنشانند. خلاصه: واقعیات و فعالیت‌های بسیار متنوعی در درون انسانها وجود دارد که هیچ راهی برای استدلال به حقیقت بودن آنها، جز توصیف خود دارندگان آنها، نداریم. امیرالمومنین علیه‌السلام وضع روحی خود را با این جمله بیان می‌کند که: ما شککت فی الحق مذاریته (من هرگز درباره حق از آن هنگام که حق به من نشان داده شده است، شک نکرده‌ام). حالا در برابر این ادعا، منطق رسمی چکار می‌تواند انجام بدهد؟ آیا روش قیاسی را پیش بگیرد یا روش ریاضی را، آیا به استقراء و تجربه پردازد، یا به تمثیل متمسک شود؟ آنچه که مطرح است یک ادعای بسی

ار بسیار با اهمیت است، که اگر با تکیه به محرومیت اکثر انسانها از این دریافت والا- آنرا انکار کنیم، دلیل سطح‌نگری است که واقعیت را قربانی نادانی خود می‌نمائیم. مگر آنانکه برای نخستین بار کشف حقیقی را ادعا می‌کنند، می‌توانند ادعای خود را با استدلالهای منطق رسمی به ثبوت برسانند؟ اگر کسی در این مورد اعتراض کند و بگوید که درست است که جریان کشف تازه حقیقت برای مکتشف امری است شخصی، ولی پس از آنکه آن حقیقت بروز کرد، می‌توان آنرا در مجرای توصیفها و استدلالهای منطق رسمی قرار داد، در پاسخ این اعتراض می‌توان گفت: وقتی که مدعای امیرالمومنین (ع): (از آن هنگام که حق به من نشان داده شده است، هرگز درباره حق شک نکرده‌ام) را بر کردار و گفتار همه وضع روانی وی که بوسیله اعمال و گفتارش بروز می‌کنند، تطبیق می‌کنیم و می‌بینیم: همه این امور با مدعای او سازگار است، آیا در این صورت نمی‌توانیم مدعای مزبور را مستند به دلیل منطقی بدانیم؟ اگر اشخاصی پیدا شوند. که بگویند: اینگونه اثبات مدعا هم مشمول روش استدلال منطقی است که وجود علت را با وجود معلول اثبات می‌کند بسیار خوب، ما هم عشق سوزانی برای ایجاد دگرگونی در منطق نداری، منظور ما این است که استدلال با توصیف جریان ذاتی گوینده صادق که گفتار و کردار و اندیشه‌هایش شهادت به واقعیت مدعایش می‌دهند، استدلالی است کاملاً صحیح و با هر اصطلاحی که این استدلال مطرح شود، مانعی وجود ندارد. اگر ما این نوع ثبوت واقعیتها را که عشاق احساساتی منطق خشک درک نمی‌کنند کنار بگذاریم، هیچ راه دیگری برای پذیرش حقایق والای انسانی که در عظمای تاریخ بطور فراوان سراع داریم وجود ندارد، آن حقایق والا که در برابر تاریخ طبیعی انسانها می‌تواند تاریخ انسانی برای انسانها اثبات کند. آنچه که به نظر می‌رسد، این است که هیچ کس نمی‌تواند برای اثبات مدعای مزبور بوسیله استدلالی که توضیح دادیم منکر شود، بلکه مقصود منکرین این است که ارزشها و بایستگیها را با اصرار شدید از مجرای استدلالهای منطقی خارج می‌سازند! ما این غائله را که دانشها و ارزشها دو قلمرو جداگانه هستند، یا نه؟ در مباحث شناخت بطور جدی و مشروح مورد بررسی قرار خواهیم داد. نوع دوم- ۷- استدلال شهودی با شهود واقعیتها: این شهود ممکن است بوسیله عقل سلیم یا فطرت پاک یا نیروی دیگری از نیروهای مغزی و روانی صورت بگیرد. بعنوان مثال شناخت پدیده حیات با تعریفات و توصیفات منطقی، مساله‌ای است و ش

ناخت شهودی حیات مساله دیگری است. ممکن است شخصی از نظر شناخت منطقی پدیده حیات در حد اعلائی از معلومات باشد، ولی حقیقت آنرا شهود نکند، چنانکه ممکن است شخصی درباره شناخت عسل معلومات لازم و کافی داشته باشد، ولی طعم آنرا نچشیده باشد، یعنی شهود ذائقه‌ای درباره عسل نداشته باشد. آن نوع از شناخت حیات که موجب می‌شود امیرالمومنین (ع) بگوید: و الله لو اعطیت الاقالیم السبعه بما تحت افلاکها علی ان اعصى الله فی نمله اسلبها جلب شعیره ما فعلت (سوگند بخدا اگر همه روی

زمین و آنچه که زیر افلاک زمین است، در برابر معصیت خداوند با کشیدن پوست جوی از دهان مورچه‌ای، به من داده شود، من قبول نخواهم کرد) شناخت شهودی است که حقیقت حیات را از دیدگاهی بسیار والاتر نشان می‌دهد. چنانکه شناخت انسان از دیدگاه منطق دانشهای رسمی چیزی است و شناخت وی از آن دیدگاه که (من قتل نفسا بغیر نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا و من احیایها فکانما احیا الناس جمیعا چیز دیگر است) - (کسی که یک انسان را بدون عنوان قصاص یا فساد در روی زمین بکشد، مانند این است که همه انسانها را کشته است و کسی که یک انسان را احیاء کند، مانند این است که همه انسانها را احیاء نمود

ده است). البته این یک بیان تنزل یافته‌ای از آن حقیقت است که برای کمال یافتگان قابل شهود است. انواع ارشاد - ارشادهائی که در نهج البلاغه آمده است، انواع گوناگونی دارد: ۱- ارجاع به سرگذشت بشری. ۲- نشان دادن نتایج عمل به قوانین انسانی. ۳- تحریک بسوی هدف اعلای زندگی. ۴- ارائه واقعیات. ضرورت ارشاد در سخنان امیرالمومنین (ع) چنان مطرح است که ضرورت اداره سیاسی و حقوقی و اقتصادی جامعه. یکی از تباه کننده‌ترین بدعتی که در جوامع بشر دوران معاصر دیده می‌شود، تفکیک میان ضرورت‌های مزبور و ارشاد به انسان شدن انسانها است که با اصطلاح اخلاق و مذهب بوسیله قدرت پرستان ناتوان، از متن زندگی آدمیان رانده شده و وظیفه وقت گذرانی را در ساعت فراغت مانند روزهای مقدس مذهبی، به آن دو واگذار نموده‌اند! و از این راه بزرگترین خدمت را برای محروم ساختن انسانها از زندگی هدف دار انجام داده و با پوچ نمایاندن حیات آدمیان توانسته‌اند آنانرا قربانی خودمحوریهای چند روزه خود بسازند! ۱- بیان واقعیات با اصول و قوانین بنیادین با نظر دقیق در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج البلاغه، مطالبی که مطرح می‌شود، یا خود به شکل اصول و قوانین بنیادین است که در

باره جهان و انسان و ارتباط آن دو با یکدیگر و رابطه انسانها با همدیگر و رابطه خدا با جهان و انسان مطرح شده است و یا مسائلی مطرح می‌شود که مستند به اصول و قوانین بنیادین است. این استناد گاهی صریح و پیوسته به مساله‌ای است که مطرح شده است و گاهی بیان مساله بطوری است که با شفافیت و صیقلی بودن خود آن اصول و قوانین را نشان می‌دهد. ما نمونه‌هایی از آنها را که صریحا در سخنان امیرالمومنین (ع) آمده است می‌آوریم: یک- جریان قانونی انحراف از حق و خودکامگی: (دانه‌های فسق و فجور در درون کاشتند، با فریبکاری آبیاریش کردند، پشیمانی و نکبت و وای وای گفتن را درو کردند.) (زرعوا الفجور و سقوه الغرور و حصدوا الثبور) دو- قانون حرکت در مسائل اجتماعی: (توفیق یافت کسی که با بال و پر حرکت کرد، یا دست از حرکت برداشت و خود و دیگران را راحت کرد.) (افلح من نهض بجناح او استسلم فاراح) سه- قانون حق و باطل: (آن فرد و جامعه‌ای را که حق سودی نبخشد، باطل تباهاش خواهد ساخت.) (الا- وانه من لا ینفعه الحق یضره الباطل) چهار- (حق فقط با جدیت و تلاش قابل وصول است.) (لا یدرک الحق الا بالجد) پنج- (تخلف و تمرد از ارشاد و رهبری عالم خیرخواه و مهربان م

وجب حسرت و پشیمانی است.) (فان معصیه الناصح الشفیق العالم المجرب تورث الحسره و تعقب الندامه شش- (ماکیاولی گری با تقوی و انسانیت مربوط به خدا متضاد است.) (قدیری الحول القلب وجه الحیله و دونه مانع من امر الله و نهیه) هفت- (آغاز آشوبها معلول هواها و خودکامگیها است) (انما بدء الفتن اهواء تتبع) هشت- (حق محض روشن است و باطل محض نیز واضح است و باعث تشویش مغزهای ضعیف در آمیختن حق با باطل است که بهترین وسیله سلطه گران است.) (فلو ان الباطل خلص من مزاج الحق لم یخف علی المرتادین. و لو ان الحق خلص من لبس الباطل انقطعت عنه السن المعاندین ولكن یوخذ من هذا ضغث، و من هذا ضغث فیمزجان) ... نه- (آن پایان زمانی که گذشت لحظات آنرا کوتاه می‌کند و عبور ساعت آنرا از بین می‌برد، اما امتداد کوتاهی است.) (و ان غایه تنقصها الحظه و تهدمها الساعه لجدیرة بقصر المده) ده- (هیچ اصلاحی درباره دیگران با فاسد ساختن مطلع، شخصیت خود را، منطقی نیست.) (ولکنی لا اری اصلاحکم بافساد نفسی) یازده- (رهبری برای اصلاح جامعه است، نه ستم بر آن، اگر چه خود رهبر در رنج و مشقت بیفتد.) (و الله لاسلمن ما سلمت امور المسلمین و لم یکن فیها جور الا علی خاصه

(... دوازده- ارزش بازی تفکر عقلانی را راکد و یا آوری هدف نهائی زندگی را بفراموشی می‌سپارد، ارزش موجب فریب و آرزو کننده فریب خورده است.) (و اعلموا ان الامل یسهی العقل و ینسی الذکر فاکذبوا الامل فانه غرور و صاحبه مغرور). سیزده- (از محبوب ترین بندگان خداوندی کسی است که خداوند او را در خود شناسی و خودسازی یاری کند.) (ان من احب عباد الله الیه عبدا اعانه الله علی نفسه) چهارده- (سنت خداوند چنین است که قدرتمندان روزگاران را پس از مهلت و رفاه می‌شکند و شکست استخوانهای امتها را پس از مشقتها و آزمایشها جبران می‌نماید.) (فان الله لم یقصر جباری دهر قط الا بعد تمهیل و رخاء و لم یجبر عظم احد من الامم الا بعد ازل و بلاء) پانزده- (محاسبه و توزین نفس آدمی ضرورتی است، اگر خود او هم به این محاسبه نپردازد قانون هستی و مشیت هستی آفرین این محاسبه را درباره او انجام می‌دهد.) (عبادالله، زنا انفسکم من قبل ان توزنوا و حاسبوها من قبل ان تحاسبوا) شانزده- (تحرك و جنبشهای اجتماعی وقتی که روی می‌آورند، ابهام‌انگیز، و هنگامی که پشت می‌گردانند، آگاهی‌بخش می‌شوند و مردم هشیار را متنبه می‌سازند. در موقع روی آوردن ناشناخته هستند و در هنگام

پشت کردن شناخته می‌شوند.) (ان الفتن اذا اقبلت شبهت و اذا ادبرت نبهت، ینکرون مقبلات و یعرفن مدبرات) هفده- (عالم حقیقی کسی است که هویت و ارزش خود را بشناسد و جاهلترین انسانها کسی است که هویت و ارزش خود را درک نکند.) (العالم من عرف قدره و کفی بالمرء جهلا- ان لایعرف قدره) هجده- (هرگز بوسیله ظلم موفق به پیروزی نخواهیم شد.) (اتامرونی ان اطلب النصر بالجور فیمن ولیت علیه! کلا و الله لا اطور به ماسمر سمیر و ما ام نجم فی السماء نجما) ترجمه این قانون چنین است: (آیا به من دستور می‌دهید که بوسیله ظلم پیروزی را به مردمی که زمامداری آنرا بعهدہ گرفته‌ام، طلب کنم؟! سوگند بخدا، من پیرامون ستم نمی‌گردم مادامیکه در این دنیا داستانگونی داغستان بگوید و ستاره‌ای در دنبال ستاره‌ای در آسمان حرکت کند.) نوزده- (وای بر این ساختمانهای آباد و خانه‌های پر زرو زیور که درون آنها حقوق جانهای آدمیان مراعات نمی‌شود.) (ویل لسکککم العامره و الدور المزخرفه التي لها اجنحه کاجنحه النسور و خراطیم کخر اطمیم الفیله من اولئک الذین لایندب قتیلهم و لا یفقد غائبهم). ترجمه این قانون که عبارت است از اصالت انسان محوری نه مصالح ساختمانی فریبنده چنین است:

(وای بر این کوچه‌های آبادتان و خانه‌های پر زر و زیورتان که بالهائی مانند بالهای کرکسها در آورده و خرطومهای مانند خرطومهای فیل! وای بر این ساختمانهای فریبنده‌ای از آن کشته شدگانی که دادخواهی درباره خون آنان نمی‌شود و آوارگان نشان پیگردی نمی‌شوند.) بیست- (یک جامعه رشد یافته جامعه‌ای است که در اطلاع مردم و در ریشه کن کردن ظلم، رهبر و زمامدارش را یاری کند.) (ایها الناس اعینونی علی انفسکم و ایم الله لانصفن المظلوم من ظالمه و لاقدن الظالم بخزامة حتی آورده منهل الحق و ان کان کارها) (مردم، برای اصلاح حالتان مرا یاری کنید، سوگند بخدا داد مظلوم را از ظالم خواهم گرفت و از بینی ظالم گرفته، او را کشان کشان به سرچشمه حق وارد خواهم کرد اگر چه کراهت داشته باشد.) این اصول و قوانین نمونه‌ای از آن کلیات بنیادین است که ما آنها را از برخی خطبه‌ها استخراج کردیم و چنانکه در اول مبحث متذکر شدیم، همه مسائلی که این کلیات بنیادین در آنها مطرح شده‌اند، قابل ترکیب با اشکال منطقی استدلالی می‌باشد. مقدار اصول و قوانین کلی در نهج البلاغه با اضافه ۴۸۰ کلمات قصار که بیان کننده کلیات مربوط به انسان و جهان و خدا و رابطه آنها با یکدیگر می‌باشد

، در حدود ۸۰۰ اصل و قانون است که اگر توفیق الهی نصیب شود، همه آنها را استخراج و مورد تحلیل قرار خواهیم داد. ۲- مبانی توصیف (تعریف) در نهج البلاغه در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام چهار نوع توصیف دیده می‌شود: ۱- توصیف منطقی ۲- توصیف بوسیله معلول یا نتیجه. ۳- توصیف تنبیهی و توجیهی برای شناخت حقایق. ۴- توصیف ارزشی. ۱- توصیف منطقی- منظور از توصیف منطقی، تعریف باصلاح منطقی رسمی نیست که عبارت است از حد تام و حد ناقص و رسم تام و رسم ناقص، بلکه مقصود تذکر به واحدهای روشن و آشنا با ذهن است، برای درک واحدهای مجهول و تاریک. نمونه‌ای از این توصیف بقرار زیر است: یک- (توصیف قلب): از رگهای انسانی قطعه گوستی آویزان است که شگفت‌انگیزترین عضوی است که در کالبد اوست.

این قطعه گوشت قلب است. برای این قلب موادی از حکمت و اضدادی مخالف آن وجود دارد: اگر امید (افراطی) بر آن روی آورد، طمع ذلیلش می‌کند و اگر طمع او را به هیجان آورد، حرص و آز هلاکش می‌نماید. اگر یاس بر او پیروز شود، تاسف او را می‌کشد. اگر غضب بر او عارض شود، بغض و تندی او شدت می‌یابد. اگر خوشنودی او را خوشحالش بسازد، حقایقی را بفراموشی می‌سپارد. اگر ترس او را احاطه کند

، بیم و اجتناب مشغولش می‌نماید. اگر امر برای او گشایش یابد، غرور او را از خود بریابد. اگر مالی را ببندد، بی‌نیازی طغیانگرش می‌سازد. اگر مصیبتی به او برسد، جزع و داد و بیداد رسوایش نماید. اگر فقر و بینوائی او را بگذرد، ناگواریه‌ها او را به خود مشغول می‌سازد. اگر گرسنگی بر زحمتش اندازد، ناتوانی به زمینش می‌نشانند. اگر در سیری افراط کند، پرخوری مبتلا به دردش می‌نماید، هر تقصیری درباره قلب ضرر به آن می‌زند و هر افراطی درباره آن، فاسدش می‌کند. (لقد علق بنیاط هذا النسان بضعه هی اعجب ما فیه: و ذلك القلب. و ذلك ان له مواد من الحکمه و اضدادا من خلافها فان سنج له الرجاء اذله الطمع و ان هاج به الطمع اهلکه الحرص و ان ملکه الیاس قتله الاسف و ان عرض له الغضب اشتد به الغیظ و ان اسعده الرضی نسی التحفظ و ان غاله الخوف شغله الحذر و ان اتسع له الامر استلبته الغره و ان افاد مالا اطغاه الغنی و ان اصابته مصیبه فضحه الجزع و ان عضته الفاقه شغله البلاء و ان جهده الجوع قعدبه الضعف و ان افراط به الشیع کظته البطنه فکل تقصیر به مضر و کل افراط له مفسد.) درست است که این مختصات را که امیرالمومنین (ع) درباره قلب فرموده است، جنس و فصل بمعنای ا

صطلاح منطقی نیست، ولی برای شناخت آن عامل درونی که قلب نامیده شده است، روشنگر و توضیح دهنده می‌باشد. در خطبه اول با چنین توصیفی روبرو هستیم: دو- اول دین معرفت خدا است. (اول الدین معرفته) در این توصیف مقصود از اول، آغاز زمانی نیست. بلکه مقصود پایه و اساس زندگی دینی است که البته بطور طبیعی آغاز زمانی را نیز شامل می‌شود. در این جمله و جملات بعدی کلمه اول معرف (به فتح راء) و کلمه دوم معرف (به کسر راء) یا باصطلاح دیگر کلمه اول توصیف شونده و کلمه دوم توصیف کننده می‌باشد. ۲- و کمال معرفت او تصدیقش (و کمال معرفته التصدیق به) معرفت خداوندی بدون تصدیق بوجودش به مرحله کمال نمی‌رسد. بنابراین تصدیق بوجود خداوندی توضیح دهنده کمال معرفت او است. ۳- و کمال تصدیق او توحیدش (و کمال التصدیق به توحیده) ۴- و کمال توحید او اخلاص بمقام کبریائی‌اش (و کمال توحیده الاخلاص له) ۵- و کمال اخلاص به او نفی صفات ترکیب کننده ذاتش (و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه) سه- (چگونه توصیف کنم این دنیا را که آغازش مشقت و پایانش فنا است، در حلالش حساب و در حرامش کیفر است، کسی که در آن احساس بی‌نیازی کند، شورش و آشوب برپا کند و کسی که دچار فقر و

ضلالت شود، در اندوه غوطه‌ور می‌گردد، هر کس که دنبالش بدود، از او فوت می‌شود و هر کس که به آن بی‌اعتنائی کند تسلیمش می‌شود، کسی که آنرا وسیله بینائی قرار بدهد، بینایش می‌سازد و هر کس که با عشق و علاقه در آن بنگرد، نابینایش می‌نماید.) (ما اصف من دار اولها عناء و آخرها فناء فی حلالها حساب و فی حرامها عقاب. من استغنی فیها فتن و من افتقر فیها حزن و من ساعاها فاتته و من قعد عنها و اتته و من ابصر بها بصرته و من ابصر الیها اعمته) اگر بخواهیم رابطه انسان را با آن همه استعدادها و نیروهایش، با جهان‌گذاران توصیف کنیم، بهتر از این نمی‌توان توصیف نمود، این توصیف جهان هستی نیست که سرتاسر آن آیات الهی و مشمول قوانین است، قوانینی که جلوه‌گاه مشیت خداوندی است، بلکه این توصیف درباره زندگی انسان در این دنیا است و رابطه وی با آن است، لذا از این زندگی، حیاه دنیا تعبیر شده است. چهار- (زهده عبارت است از کوتاه کردن آرزوها و شکر در موقع وصول به نعمت و اجتناب و خویشتن داری از محرمات.) (الزهاده قصر الامل و الشکر عند النعم و التورع عند المحارم) این توصیف را می‌توان با تعریف منطقی نیز تعبیر نمود. چهار- (انسان مسلمان کسی است که مردم مسلمانان ن از زبان و دست او سالم و در امان باشند، مگر بوسیله اجرای حق، و آزار مسلم حرام است مگر آنکه به علتی واجب شود.)

(فالمسلم من سلم المسلمون من لسانه و یده الا- بالحق و لایحل اذی المسلم الا بما یجب) در این توصیف یکی از اساسی‌ترین مختصات اسلام مطرح شده و شخص مسلمان بوسیله آن توصیف شده است. ۲- توصیف بوسیله معلول یا نتیجه. این نوع از توصیف عبارت است از بیان معلول یا نتیجه یک واقعیت که بعد بسیار با اهمیت آن واقعیت را متذکر می‌شود، اگر چه هویت آن را توصیف نمی‌نماید. این قسم از توصیف در نهج البلاغه فراوان است. از آنجمله: یک- (از منفورترین مردم در نزد خدا کسی است که او را به خود وا گذاشته است، این شخص منفور از راه راست منحرف، و حرکت کننده بی‌راهنما است. اگر برای کاشتن در مزرعه این دنیا برای محصول دنیوی دعوت شود، اجبت می‌کند و اگر برای کاشتن به منظور محصول آخرت دعوت شود، بی‌حال و افسرده می‌شود! گوئی عملی که برای دنیا انجام می‌دهد واجب و آنچه را که درباره‌اش سستی می‌ورزد، از او ساقط است!) (و ان من ابغض الرجال الی الله تعالی لعبد و کله الله الی نفسه، جائرا عن قصد السبیل سائدا بغیر دلیل، ان دعی الی حرث الدنیا عمل و ان دعی الی حرث الاخره کسل! کان ما عمل له واجب علیه و کان ماونی فیه ساقط عنه) با نظر به ماهیت انسان منفور باید گفت: این انسان کسی است که پلیدیها و انحرافات در سطوح روانی او جایگیر شده است و اوصاف مزبور معلولها و نتایج آن پلیدیها و انحرافات که از او بروز می‌کند. دو- (تقوای خداوندی دوی بیماریهای قلب شما است و بینائی کوری دلها و شفابخش مرضهای جسمانی شما است. و اصلاح کننده فساد و پاک کننده کثافتهای روانی و روشنائی بخش ناینائیها و باعث آرامش اضطرابهای درونی و روشنائی سیاهی تاریکیهای زندگی شما است.) (فان تقوی الله دواء داء قلوبکم و بصر عمی افئدتکم و شفاء مرض اجسادکم و صلاح فساد صدورکم و ظهور دنس انفسکم و جلاء عشا ابصارکم و امن فزع جاشکم) می‌دانیم که هویت تقوی عبارت است از حفظ شخصیت از آلودگیها و قرار دادن آن در مسیر رشد و تحصیل ارزشهای والای انسانی، بنابراین، امور مزبوره معلول یا نتیجه و فوائد این صفت اساسی انسانیت می‌باشد. سه- (هیچ بی‌نیازی مانند عقل نیست و هیچ فقیری مانند نادانی نیست و هیچ میراثی مانند ادب نیست و هیچ پشتیبانی مانند مشورت نمی‌باشد.) (لاغنی کالعقل و لا فقر کالجهل، و لا میراث کالادب و لا ظهیر کالمشاوره) تعریف هویت عقل عبارت است از اندیشه منتج با استفاده از قوانین، و مسلم است که معلول یا نتیجه چنین اندیشه بی‌نیازی از وابستگی به دیگران است. هویت جهل عبارت است از خالی بودن ذهن از انعکاس واقعیات و دریافت حقایق نتیجه و معلول این خلا-ذهنی احتیاج و وابستگی به دیگران است. هویت ادب عبارت است از اخلاق عالی انسانی، مسلما یکی از نتایج رفتار اخلاقی بی‌نیاز از سایر امتیازاتی است که از دیگران گرفته می‌شود. هویت مشورت عبارت است از تبادل افکار برای انتخاب بهترین رای و تردیدی نیست در اینکه تکیه بر عقول خردمندان نتیجه عملی مشورت می‌باشد. چهار- یکی از روشنترین بیانات امیرالمومنین علیه‌السلام در توصیف بامعلول و نتیجه جملاتی است که در تطبیق رفتار با حق فرموده است: (ای مردم، اگر شما از یاری و دفاع از حق امتناع نوزید و سستی نکنید و در محو ساختن و اهانت به باطل مسامحه ننمایید، کسانی که از نظر انسانیت از شما پائین‌ترند، نمی‌توانند در موجودیت شما طمع نمایند و با قدرت طلبی و سلطه‌گری بر شما اعتلاء بجویند، ولی شما مانند قوم بنی‌اسرائیل به گمراهی در بیابانها افتادید. و قسم به حیاتم، این گمراهی، پس از من برای شما چند برابر خواهد گشت، زیرا حق ر

ا به پشت سر خود انداختید و از آنکه به شما نزدیک بود، خود را گسیخته و به آنکه از شما دور بود، پیوستید.) (ایها الناس لو لم تتخاذلوا عن نصر الحق و لم تهنوا عن توهین الباطل، لم یطمع فیکم من لیس مثلکم و لم یقومن قوی علیکم و لکنکم تهتم متاه بنی‌اسرائیل و لعمری لیضعفن لکم التیه من بعدی اضعافا بما خلفتم الحق وراء ظهورکم و قطعتم الادنی و وصلتم الابد) معلول و نتیجه اعراض از حق: ۱- ناتوانی بیگانگان از تعدی بر کسی که از حق حمایت می‌کند و از آن دفاع می‌نماید. ۲- ناتوانی بیگانگان از سلطه و زورگویی. ۳- گمگشتگی در رویدادهای زندگی. ۴- گسیخته شدن و دوری از واقعیات و کسانی که ارتباط و پیوند به آنها ضروری است و پیوستن به آنچه که دوری و گسیختن از آن حتمی است. ۳- توصیف تنبیهی و توجیهی برای شناخت حقیقت این نوع توصیف هم در نهج البلاغه فراوان است. امتیاز این نوع توصیف در این است که مخاطب را که تا حدودی با واقعیت آشنا

است به درک عظمت هویت آن واقعیت که منظور است، تحریک می‌کند که خود مخاطب با بجریان انداختن عقل و وجدان خود، واقعیت و مختصات آنرا دریابد. بعنوان نمونه: یک- حق در موقع توصیف وسیع‌ترین اشیاء و در عمل عینی تنگ‌ترین اشیاء می‌باشد. حق هرگز به سود کسی بجریان نمی‌افند مگر اینکه روزی هم به ضرر او جریان پیدا می‌کند (احساس ضرر می‌کند، زیرا حق آن واقعیت شایسته است که شایستگی در ذات آنست و ضرری که در موقع تطبیق حق به رفتار کسی بوجود می‌آید، معلول تبهکاری و تقصیر خود او است.) و حق هرگز به ضرر کسی تمام نمی‌شود، مگر اینکه روزی دیگر به سود او تمام خواهد گشت. (فالحق اوسع الاشياء فی التواصف و اضيقتها فی التناصف، لایجری لاحد الاجری علیه و لایجری علیه الا جری له) در این توصیف هویت خود حق مطرح نیست، بلکه دو مختص آنرا می‌بینیم که برای آگاه ساختن مردم و توجیه آنان بسوی شناخت حقیقت تذکر داده است. یکی از آن دو مختص عبارت است از اینکه همگان در توصیف حق و بیان مزایای آن، بطور عموم داد سخن می‌دهند. و آشنائی خود را به آن ابراز می‌دارند، زیرا هرکسی که با اندک شعوری واقعیت هستی و قوانین جاری در آن را درک نماید، مفهومی از حق را درک می‌کند که خود این مفهوم هم یک معنای بسیار وسیع است که هر کسی با موقعیتی که در آن قرار گرفته است، واقعیاتی را به عنوان حق تلقی می‌کند، ولی حق در هنگام عمل عینی و تطبیق رفتار به آن، بدان جهت که خویشاوندی با تمایلات و خواسته‌هایش

خصی و خودخواهیها ندارد، و بدان جهت که تحقق بخشیدن به آن احتیاج دارد به جدیت و تلاش و حذف هر چیزی که مربوط به هویت حق نمی‌باشد، لذا محدودترین و حساس‌ترین اشیاء است که شوخی بردار و متحمل مسامحه نمی‌باشد. مختص دوم عبارت است از بالاتر بودن حق از تمایلات و خواسته‌های شخصی افراد و جوامع. حق کاری با می‌خواهم انسانها ندارد، بلکه کار با بایستگیها و شایستگیهای انسان دارد، چه انسان بخواهد و چه نخواهد. به همین جهت است که حق در آن هنگام که مطابق خواسته یک انسان بوده و او را خوشحال می‌سازد، باید متوجه باشد که حق برای خوشحال ساختن او به سراغش نیامده است، بلکه با موقعیتی که دارد، با حق منطبق است و طرف مخالف او باطل است. و بالعکس، در آن هنگام که حق خلاف خواسته انسان بجریان می‌افند، نه از آن جهت است که خصومتی با او دارد، و می‌خواهد او را ناراحت کند و از ناراحتی او خوشحال شود، (مگر حق خوشحالی و بدحالی دارد؟!؛) بلکه بدان جهت است که شخص مفروض موقعیتی بر خلاف حق بخود گرفته است. حق آن قطب نمای کشتی وجود آدمی در اقیانوس زندگی است که مسیر واقعی مقصد را بدون کمترین انحراف نشان می‌دهد. این قطب نما هرگز با بادهای طوفای تمایلات که کشتی وج

دو آدمی را از مسیر واقعی خود، منحرف می‌سازد، خود را منحرف نمی‌نماید. دو- برای دادرسی میان مردم کسی را انتخاب کن که- ۱- آنرا بهترین مردم جامعه در نظر خود میدانی ۲- امور و رویدادها او را در تنگنا نیندازد. ۳- از رفتار و گفتار متخاصمین یا خصماء که برای احقاق حق به قضاوت او رجوع کرده‌اند، به لجاجت نیفتد. ۴- اگر در لغزش افتاد، فوراً خود را از لغزش باز بدارد و ادامه ندهد. ۵- هنگامیکه حق را تشخیص داد، زبانش از بیان حق ناتوان نباشد. ۶- هرگز نفس خود را به طمع وادار نکند. ۷- در تشخیص حق و احقاق آن، به فهم سطحی که او را از فهم دور و عمیق محروم می‌سازد، کفایت نکند. ۸- در موارد ابهام و تشابه به محتاط‌ترین شخص باشد. ۹- مقیدترین اشخاص در بررسی دلایل. ۱۰- شکیباترین مردم برای مراجعه به خصم ۱۱- بردبارترین مردم برای کشف واقعیات ۱۲- و قاطع‌ترین مردم پس از وضوح حکم. ۱۳- تعریف و تمجید و مداحی او را به کبر و نخوت دچار نسازد. ۱۴- با فریبکاریها میل به اینسو و آنسو ننماید. (ثم اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک فی نفسک ممن لاتضیق به الامور و لا تمحکه الخصوم و لا یتمادی فی الزله و لا یحصر من الفیء الی الحق اذا عرفه و لا تشرف نفسه علی طمع

و لایکتفی بادنئی فهم دون اقصاه و اوقفهم فی الشبهات و اخذهم بالحجج و اقلهم تبرما بمراجعة الخصم و اصبرهم علی تکشف الامور و اصرمهم عند اتضاح الحکم ممن لا یزدهیه اطراء و لا یستمیله اغراء این مختصات چهارگانه اگر چه بطور مستقیم معلول

یک روح قضائی کامل و نتیجه فعالیت راستین ذهن یک قاضی عادل و آگاه است، ولی این توصیف ضمنا می‌تواند مقامات ذیصلاحیت و عموم مردم را با حقیقت یک قاضی شایسته آشنا سازد. ۴- توصیف ارزشی عبارت است از توضیح و تفسیر امتیازات ارزشی یک واقعیت که می‌تواند راه را برای شناخت هویت آن واقعیت هموار نماید. اینگونه توصیف مخصوصا از آن جهت که مردم با مفاهیم ارزشی آشنائی بیشتر از جنس و فصل و دیگر اجزاء تشکیل دهنده نهج البلاغه بطور فراوان دیده می‌شود. از آن جمله: یک (بدانید این قران: ۱- آن کتاب خیرخواه و نصیحت کننده است که هرگز پرده پوشی نمی‌کند. ۲- آن هدایت کننده است که هرگز گمراه نمی‌سازد. ۳- آن داستانگو است که هرگز دروغ نمی‌گوید. ۴- هیچ کس با این کتاب همنشینی نکرد، مگر اینکه موقع برخاستن یا چیزی بر او افزوده شد، یا چیزی از او ناقص گشت: افزایش در هدایت نقصان از نایبائی. ۵- برای هیچ کس پس از آشنائی با قران

احتیاج و بینوائی وجود ندارد و برای هیچ کس پیش از درک قران بی‌نیازی تصور نمی‌شود) (... و اعلموا ان هذا القران هو الناصح الذی لا یغش و الهادی الذی لا یضل و المحدث الذی لا یکذب و ما جالس هذا القران احد الا قام عنه بزیاده او نقصان: زیاده فی هدی او نقصان من عمی و اعلموا انه لیس علی احد بعد القران من فاقه و لا لاحد قبل القران من غنی..). توصیفات فوق بیان کننده هویت مشخص محتویات قران که اصول و عقاید و احکام و داستانها و اخلاقیات و تبشیر و تهدید است، نمی‌باشد، بلکه بازگو کننده ارزشهائی است که مورد عشق و علاقه انسانها می‌باشد. مردم همه جوامع و ملل به ارزش تعلیم و تربیت و محتویات کتابهائی که صلاح آنان را بدون روپوش تاملین می‌کنند و همچنین به ارزش حیاتی رهبران مربی که سعادت واقعی آنان را بدون تعارف و ابهام مطرح می‌کنند، پی برده‌اند. مریبان عالی‌قدر و آثار پرمعنای انسانی که چراغ راه (حیات معقول) انسانها می‌باشند، دارای عالی‌ترین ارزشها می‌باشد. گویندگان راستگو و مخبرانی که خبر راستین از واقعیتها می‌دهند، آن ارزش را در جوامع دارند که وجدان پاک در درون یک انسان. بزرگترین ارزشها از آن واقعیتی است که موجب دگرگونی تکاملی در آدمی

بوده باشد. این دگرگونی دارای دو بعد است: بعد یکم- افزایش امتیازات انسانی. بعد دوم- کاهش پلیدیها و کثافتها. چه ارزشی بالاتر از آن حقیقتی که آدمی را در قلمرو فردی و اجتماعی و مادی و معنوی از احتیاجات و وابستگیها بر کنار نماید. این ارزش در حد اعلا در قران وجود دارد. دو- (توصیف ارزشی درباره نماز): ۱- آرامش خاص در عضلات. ۲- خشوع و فروتنی در چشمان. ۳- پست کردن و مهار نمودن نفس طغیانگر. ۴- آرامش و فرو نشاندن هیجانات غیر منطقی دلها. ۵- منتفی ساختن کبر و نخوت. تواضع و فروتنی با مالیدن به خاک نهادن اعضای شریف بر زمین برای احساس کوچکی در برابر خداوند بزرگ. (تسکینا لاطرافهم و تخشیعا لبصارهم و تدلیلا لنفوسهم و تخفیفا لقلوبهم و اذهابا للخیلاء عنهم و لما فی ذلک من تعفیر عتاق الوجوه بالتراب تواضعا و التصاق کرائم الجوارح بالارض تصاغرا سه- (توصیف ارزش علم): ۱- وسیله محاسبه‌ای است که حیات آدمی با آن محاسبه می‌شود و زندگی با آن توجیه می‌گردد. ۲- بوسیله علم است که انسان در زندگی خود اطاعت خداوندی را بجای می‌آورد. ۳- نتیجه نیکو پس از وفاتش به وجود می‌آورد. ۴- علم حاکم و مال محکوم علیه است. ۵- مال اندوزان هلاک شدند، در حالی که در ظاهر زنده‌اند و صاحبان علم برای همیشه زنده‌اند. ۶- اجسام عینی آنان ناپدید، ولی صورتهای آنان در دلها موجود است. (یا کمیل، معرفه العلم دین یدان به وبه یکسب الانسان الطاعه فی حیاته و جمیل الاحدوثة بعد وفاته و العلم حاکم و المال محکوم علیه. یا کمیل، هلک خزان الاموال و هم احياء و العلماء باقون ما بقی الدهر: اعیانهم مفقوده و امثالهم فی القلوب موجوده) چهار- (توصیف ارزشی انسانهای رشد یافته): ۱- خداوند با اندیشه‌های آنان مناجات دوستانه دارد. ۲- با عقول آنان گفتگو می‌کند. ۳- همواره و بطور مستمر نور بیداری در چشمان و گوشها و دلها را بر تو افکن است. ۴- مردم را به ایام الله روزهای الهی تذکر می‌دهند و آنانرا از مقام شامخ خداوندی بر حذر و به محاسبه و امیدارند. ۵- آنان بمنزله راهنمایان در بیابانهای زندگی انسانها هستند. در بعضی از منابع، حلم (بردباری و ظرفیت) بالاتر از علم قرار داده شده است. این معنا را می‌توان بدین گونه توضیح داد که

مقصود از حلم آن ظرفیت و متانت روحی است که انسان را از اسارت در چارچوبه آن معلوم که بگمانش (جهانی است بنشسته در گوشه‌ای!) نجات می‌بخشد. بنابراین معنی کاری که حلم برای عالم انجام می‌دهد، بسیار مت‌نوع و مفید است از آنجمله: ۱- ظرفیت انسان عالم را زیادتر می‌کند و درک می‌کند که آدمی هر اندازه هم از دانشهای زیاد برخوردار باشد، بقول بعضی از نوابغ بزرگ: مثل ما مثل کودک تازه به راه افتاده‌ای است که در کنار اقیانوسی بی‌پایان از واقعیات مجهول ایستاده و فقط سنگریزه‌ها و شنهای رنگارنگی را در پیش رویش، زیر آب می‌بیند و گمان می‌برد همه چیز را در آن اقیانوس می‌بیند! این ظرفیت موجب اشتیاق او به افزودن علم می‌گردد و به معلومات محدود قناعت نمی‌ورزد. ۲- بدان جهت که علم در همه دورانها و همه جوامع امتیازی تلقی می‌شود که برای عالم نوعی برتری بر دیگران را اثبات می‌کند، لذا مناسب‌ترین وسیله برای خودنمائی و خودخواهی می‌گردد و به عبارت دیگر علم او را در ویتربینی می‌گذارند که تماشاگهی خوشایند برای دیگران بوده باشد، وی از این تماشا بیش از آن لذت می‌برد که از داشتن خود آن معلوم و نتایجش. حلم بهترین دوی این بیماری تباه کننده است که متاسفانه در طبقه‌بندی علم الامراض جائی را تاکنون اشغال ننموده است. مولوی سخنی با این علم فروشان خودنما دارد که در زیر می‌بینید: دم بجنابیم ز استدلال و مکر تا که حیران ماند از مازیدو بکر! (مولوی)

بدین ترتیب هدف حیات این بیماران تباه کننده جامعه، جز این نیست که مردم در تماشای قیافه زیبای! آنان باشند و در موقع شنیدن سخنان و دیدن آثار قلمی‌شان انگشت حیرت به دندان بگردند و با چند عدد به‌به و چه‌چه و احسنت و آفرین زهر مار در جان بیمارش بریزند، آری، آنان جان خود را می‌فروشند تا حیرت و بهت مردم را بخرند: طالب حیرانی خلقان شدیم دست طمع اندر الوهیت زدیم (مولوی) آری اینان عاشق مسموم ساختن جان خویش بوسیله حیرت و سجده و تعظیم مردمند: هر که را مردم سجودی می‌کنند زهرها در جان او می‌آکنند (مولوی) و با کمال حماقت این زهر قاتل روح را شربت گوارای جان می‌پندارند. اگر تو راست می‌گوئی که باغ و بوستان معرفت وارد شده و مشام جانت را با عطرهاى متنوع گلها و ریاحین نوازش داده‌ای، چرا از وجود خودت سدی برای مردم ایجاد کرده از حرکت آنان به سوی همان باغ و بوستان که تو رفته‌ای، جلوگیری می‌نمائی؟! آیا این تویی که می‌خواهی زنجیر گرانبار جهل را از دست و پای روح مردم برداری؟! تو نمی‌توانی این گام برزگ را در راه انسانها برداری، زیرا تو خود در میان حلقه‌های زنجیر خودخواهی و خودنمائی مشغول جان کندن هستی: در هوای آنکه گویندت زه

ی بسته‌ای برگردن جانت زهی (مولوی) یک معنای دیگر حلم که باید علم را آبیاری کند و آنرا از زهر جانگزار بودن به شربت گوارا مبدل بسازد، همین است که دارنده علم را با رسالتی که بوسیله علم می‌توان اجراء کرد، از سد پولادین بودن در مقابل مردم به مسیر و عامل تحریک انسان دگرگون می‌سازد. ۳- علمی که مقرون به حلم باشد، انسان عالم در طوفانهای شک و تردید و گمان و پندار کلافه نمی‌شود و دست و پای خود را گم نمی‌کند و با ظرفیت و بردباری معقول نه تنها هراسی از شک و پندار بخود راه نمی‌دهد بلکه خود سراغ شک و تردید را می‌گیرد و با تحریک و برهم زدن شک و تردید و پندار، واقعیتهای ناب و خالص را از آنها استخراج می‌کند، چنانکه با برهم زدن شیر کره خالص را استخراج می‌کنند. مغز آدمی کارگاهی بس شگفت‌انگیز است که اگر کسی بطور جدی واقعیات را پیگیری کند، باضافه اینکه اگر هم به آن واقعیات نرسد، حقایق مفیدی را در مسیری که پیش گرفته است، برای او قابل درک خواهد ساخت، این کارگاه عاملی خود کار در اختیار دارد که اگر جوینده گمشده خود را رها نکند و از آن چشم‌پوشی نکند، عامل مزبور دست به کار می‌شود و بدون اینکه خود انسان آگاهی و توجه داشته باشد، دنیا

ل آن گمشده را گرفته در شرایطی غیر قابل پیش‌بینی وارد صحنه آگاه ذهن می‌نماید. این یک پدیده مغزی استثنائی نیست، بلکه نوابغ فراوانی پس از خسته شدن در پیگیری آگاهانه گمشده‌ها آنرا بخود کارگاه مغز سپرده بکار دیگر مشغول شده‌اند ناگهان بدون اینکه محقق نابغه آگاهی و پیگیری فعلی درباره آن گمشده داشته باشد عامل مزبور کار خود را کرده و نتیجه مطلوب را در اختیار وی گذاشته است. بعنوان مثال هانری پوانکاره ریاضی‌دان معروف می‌گوید: بارها اتفاق افتاده است که برای حل یک مساله

پیچیده ریاضی ماهها کار می‌کردم، پس از احساس ناتوانی از حل مساله، آنرا مسکوت گذاشته، به مسائل دیگر می‌پرداختم، پس از مدتی ناگهان راه حل مساله به ذهنم خطور می‌کرد و موفق به حل قاطعانه مساله می‌گشتم. حتما بعضی از مسائل را که در خواب برای بعضی از دانشمندان حل شده است اطلاع دارید. البته چنانکه اشاره کردیم، شرط فعالیت عامل مزبور این است که محقق مساله مورد تحقیق خود را از مغز خود نراند و از آن چشم‌پوشی نکند. سه گروه انسانها از دیدگاه علی (ع): گروه یکم - عالم ربانی که توصیفش را شنیدیم گروه دوم - دانش‌پژوهی است که در راه رستگاری می‌کوشد. منظور از رستگاری تحصیل بینائی

و اندوختن دانش نه برای آنکه وسیله قدرت بدست آورد و به تورم خود طبیعی بپردازد و ابزاری برای پیروزی بر ناتوانان در عرصه تنازع در بقاء تحصیل نماید و نه آن علمی که امروزه وقتی صحبت از آن به میان می‌آید، مردم بی‌قدرت همانگونه به وحشت و هراس می‌افتند که از شنیدن بمبهای آتش‌زا و نقشه‌های ماهرانه برای سلطه‌گریهای اقتصادی و سیاسی و حتی اخلاقی و فرهنگی، بلکه تکاپو در راه تحصیل علمی که بتواند طرق گوناگون (حیات معقول) را برای خود و دیگران هموار نماید. مسلم است که برای تعلیم و تربیت چنین دانش‌پژوهانی، همان علمای ربانی مورد نیازند که آنان را در همین تقسیم مطرح نمودیم. و این تعلیم و تربیت در جامعه‌ای امکان‌پذیر است که دارای آرمانها و هدفهای اعلائی (حیات معقول) بوده باشد. نه جامعه‌ای که با قالبهای پیش ساخته پیشروانش، به مراد قدرتمندان و یکه‌تازان آن جامعه توجیه می‌گردد. گروه سوم - مردم عامی ناآگاه و بی‌شخصیت که از زندگی جز حرکت و احساس جبری و تولید مثل چیز دیگری ندارند. آرمانها و هدفهای آنان در زندگی بر دو قسم است: قسم یکم - آنها که می‌تواند در اختیارشان باشد، لذا لذت و آلام محدود و انتخاب انواع تخدیر و اشباع خواسته‌های بی‌اساس

و باز کردن موقعیت در جامعه برای نام و شهرت و برخورداری از قدرتی که بتواند بر آن تکیه نموده و موجودیت خود را اثبات نماید. قسم دوم - از آرمانها و هدفها که عامیان ناآگاه تحت تاثیر آنها قرار می‌گیرند، چیزهایی هستند که قدرتمندان بر آنان تعیین و تحمیل می‌نمایند. این عامیان ناآگاه با خودطبیعی‌های تفسیر نشده همواره در مجرای عوامل قویتر، زندگی خود را می‌گذرانند و میدانی برای آزمایش و جست و خیزهای اقویاء و وسیله‌ای برای سلطه‌گران می‌باشند. اگر وضع زندگی جوامع بطوری بود که عامیان ناآگاه و ناتوان می‌توانستند زندگی مستقلی داشته و اختیار زندگی خود را دارا بوده باشند اگر چه در درجات پایین‌تر از حیات، ولی مستند بخود آنان حرکت می‌کردند و آلت دست نمی‌شدند، آن قدرها جای تاسف نبود که در میان جوامعی زندگی کنند که همه شوون حیات خود را از دیگران بگیرند و آن دیگرانی را که خط مشی زندگی آنانرا تعیین می‌نمایند، از دیدگاه آلت و وسیله و ابزار به آنان بنگرند. و با این همه ناتوان کشتی ادعای قهرمانی و بزرگی هم به راه بیندازند. این مردم الهمج الرعاع (باصطلاح امیرالمومنین (ع)) اگر می‌دانستند که اقویاء با چه نظری به آنان می‌نگرند و اگر این مستضع

فان می‌دانستند که مستکبران درباره آنان شب و روز چه فکر می‌کنند و چه نقشه‌هایی می‌کشند، می‌توانستند بصورت قدرتی برآیند که ریشه اقویاء و مستکبران را از تاریخ برکنند، به شرط اینکه خود آنان پس از پیروزی، عاشق قدرت و استکبار در جامعه نباشند، که خود موجب تولید مستضعف و ناتوان می‌باشد. جریان معمولی تاریخ همین را نشان می‌دهد که مثل مستضعفین و مستکبرین مثل تخم مرغ و مرغ بوده است، یا به اصطلاح بعضی از متفکرین: ضدی بوده است که ضد خود را در درون خود پرورانده است. این جمله که (اکنون نوبت ما است) با نظر به جریان تنازع در بقاء جمله پر محتوا و بسیار ریشه‌دار است که نمی‌توان آنرا شوخی تلقی نمود، این تسلسل طبیعی در تاریخ طبیعی انسانها هرگز انقطاع نخواهد پذیرفت، مگر اینکه تاریخ انسانی شروع شود و مستضعف و بینوا از قاموس بشر حذف گردد و در کتابهای تاریخ فقط برای مطالعه سرگذشت طبیعی بشر ثبت شود. بهر حال این گروه سوم (الهمج الرعاع)، تا آن زمان که قدرت و سلطه‌گری در جوامع بشری وجود دارد، مطرح خواهد بود. در این بیت صائب تبریزی دقت کنید: از مردم افتاده مدد جوی که این قوم با بی‌پرو بالی پر و بال دگراند اگر مقصود از مردم افتاده آ

زاد مردان نباشد. در صورتی که اگر قدرتها در اشکال متنوعی که دارند، از دست قدرت پرستان در آمده و با توزیع عادلانه در

جوامع مورد بهره‌برداری قرار بگیرد، هیچ انسانی بی‌بال و پر در میان انسانها وجود نخواهد داشت تا بال و پری برای پرواز قدرتمندان خودخواه باشد. مساله‌ای که در این صورت مطرح خواهد گشت پروازهای طولانی و نزدیک و کوتاه و مرتفع خواهد بود که این تفاوت کمی در جامعه‌ای که کیفیت انسانی زیربنای (حیات معقول) آنان خاست، نه حقارتی که ایجاد خواهد کرد و نه محرومیتی از حق و عدل. رابطه امیرالمومنین (ع) با این سه گروه نیز کاملاً مشخص است. اما گروه اول و دوم (عالم ربانی و متعلم در راه رستگاری) تجسم یافته‌ای از آرمانهای انسانی - الهی امیرالمومنین (ع) است. اینان همان کاروانیانی هستند که امیرالمومنین (ع) پیشتاز آن کاروان است، اما گروه سوم (الهمج الرعاع) برای این انسان الهی فوق‌العاده مورد اهمیت است، تعلیم و تربیت افراد این گروه برای این معلم و مربی بزرگ اساسی‌ترین تکلیف انسانی - الهی است. گرفتن حقوق این گروه از دست قدرتمندان خود کامه مانند تنفس ضروری برای انسان زنده است، ما در سرتاسر نهج‌البلاغه با این حقیقت صریح روبرو هستیم

که می‌گوید: اینکه زمامداری را پذیرفته‌ام، هدفی جز احقاق حق مردم و جلوگیری از ستم ستمکاران ندارم. این عبارت را دقت فرمائید: اما و الذی فلق الحبه و برا النسمه لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظه ظالم و لاسغب مظلوم لالقیته حبلها علی غاربها و لسقیته آخرها بکاس اولها و لا لفیتم دنیاکم هذه ازهد عندی من عطفه عنز (سوگند به آن خدائی که دانه را شکافت و نفوس انسانها را آفرید، اگر عده‌ای برای یاری به من حاضر نمی‌شدند و با وجود یاور حجت برای من تمام نمی‌شد و اگر چینی نبود که خداوند دانایان را مسوول و متعهد قرار داده است که پرخوری ستمکار و گرسنگی مظلوم را نپذیرند، افسار این خلافت را بگردنش می‌انداختم و با همان بی‌اعتنائی آنرا به پایان می‌رساندم که آغازش را پذیرفته بودم. آنگاه می‌دید که زر و زیور و مزایای فریبنده این دنیای شما در نزد من محقرتر و ناچیزتر از فضولات بینی یک بز است.) عدل و دادگری و احقاق حقوق بینوایان تنفس امیرالمومنین در زندگی زمامداری او است. در فرمان مالک اشتر دستور امیرالمومنین (ع) برای مالک درباره گروه بینوایان فوق‌العاده جالب است. از آن جمله: هنگامی که

سخن از این گروه به میان می‌آورد، دوباره اسم ذات خداوندی را متذکر می‌شود: الله الله در هیچ سخنی تاکیدی بالاتر از این تذکر قابل تصور نیست یعنی ای مالک، خدا را در نظر بگیر، خدا را در نظر بگیر، یاد خدا را در این محاسبه جدی حیاتی بیاد بیاور: الله الله فی الطبقة السفلی من الذین لا حيلة لهم من المساکین و المحتاجین و اهل البوسی و الزمنی ... فلا یشغلنک عنهم بطرفانک لاتعذر بتضییعک التافه لاحکامک الکثیر المهم فلا تشخص همک عنهم و لا تصعر خدک لهم و تفقد امور من لا یصل الیک منهم ممن تقتمحه العیون و تحقره الرجال ففرغ لاولئک ثقتک من اهل الخشیه و التواضع فلیرفع الیک امورهم. ثم اعمل فیهم بالاعذار الی الله یوم تلقاه فان هولاء من بین الرعیه احوج الی الانصاف من غیرهم و کل فاعذر الی الله فی تادید حقه الیه (خدا را در محاسبه جدی حیات زمامداری بیاد بیاور، درباره طبقه پائین، بینوایانی که چاره‌ای ندارند و نیازمند و غوطه‌ور در مشقتها و ناگواریهایی هستند که آنان را از حرکت باز داشته ... هیچ خودکامگی ترا از آنان مشغول نکند، زیرا برای ضایع کردن و پوچ ساختن و ضایف فراوان و مهمی که بر تو متوجه است، هیچ عذری نداری. همت جدی خود را از آنان دریغ

مدار، با نشان دادن نیم‌رخ متکبرانه نخوت بر آنان مفروش و شوون زندگی این مردم را که چشمها از آنان بسرعت تجاوز می‌نماید و مورد تحقیر چشمگیران قرار می‌گیرند، تفقد و تحقیق نما. همواره اشخاص مورد اطمینان را که خدا برای آنان چنان جلوه کرده است که دائماً از او خشیت دارند و مردم فروتن هستند، به تنظیم کارهای آنان منصوب نما تا شوون زندگی آنانرا بدون کم و کاست برای تو بازگو کنند سپس ای مالک، عمل تو درباره آن بینوایان چنان باشد که در روز دیدار خداوندی به توانی نتیجه عمل یا عذرت را به پیشگاه الهی عرضه نمائی، زیرا این مردم به انصاف و عدالت نیازمندتر از دیگران هستند، و ادای حقوق همه مردم جامعه را چنان بجای بیاور که عذرت در نزد خدا مسموع و قابل پذیرش باشد.) در جمله دیگر از همین فرمان درباره همین مردم که متن جامعه را تشکیل می‌دهند، چینی دستور می‌دهد: ولیکن احب الامور الیک اوسطها فی الحق و اعمها فی العدل و اجمعها لررضی

الرعیه، فان سخط العامه یجحف برضی الخاصه و ان سخط الخاصه یغتفر مع رضی العامه (مالکا، محبوبترین امور برای تو معتدلترین آنها در رسیدن به حق و فراگیرترین آنها در دادگری و جامع‌ترین آنها به رضای این مردم باشد که متن ج امعه را تشکیل می‌دهند، زیرا خشم و غضب این مردم، رضا و خشنودی خواص و چشمگیران را از بین می‌برد، ولی خشم و غضب خواص و چشمگیران با خشنودی این مردم بخشوده می‌شود.) با امثال این جملات رابطه امیرالمومنین علیه‌السلام با این گروه سوم به خوبی روشن می‌شود که پرداختن به آن چه از نظر سیاسی و چه از نظر اخلاق الهی در درجه اول از اهمیت تلقی شده است. تقسیم پنجم- این تقسیم که درباره انسانهایی است که وظایفی را بعنوان عبادت خدا انجام می‌دهند، چنین است: ۱- گروهی هستند که خدا را از روی رغبت در نعمتهای دنیوی و اخروی الهی عبادت می‌کنند، اینگونه عبادت مخصوص تجار سوداگر است. ۲- گروهی دیگر خدا را به جهت ترس عبادت می‌کنند، این عبادت هم کار بردگان ناتوان و بی‌اختیار است. ۳- مردمی هستند که خدا را بانگیزی لزوم سپاسگزاری عبادت می‌کنند، این است عبادت آزادگان که از سوداگری و جبر ناتوانی رها و آزادند. ۳- مبانی استدلال در نهج‌البلاغه در مبحث استدلال منطقی و حکمی انواعی از استدلال را متذکر شدیم که در حدود هفت نوع می‌باشد. دو نکته را به عنوان تبصره در این مورد متذکر می‌شویم. نکته یکم- اینکه گفتیم در حدود هفت نوع، برای این است که ممکن است بعضی

از انواع با بعضی دیگر با در نظر گرفتن جهت جامع مشترک بوده باشند. نکته دوم- منظور از استدلال در همه انواع هفتگانه معنای رسمی آن نیست که انسان مقدماتی را با شرائط خاص منطقی رسمیش در نظر گرفته و آنگاه نتیجه را از آن مقدمات استنتاج نماید، بلکه مقصود توجیه انسانها برای دریافت واقعیات است و حتی منظور از آن انواع استدلال که رسماً در منطق مطرح شده است با توجه به عظمت سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام که فوق آن است که فهم آنها نیاز به استدلالهای حرفه‌ای ارسطویی داشته باشد، قابلیت تحلیل و ترکیب با بدیهی‌ترین و ضروری‌ترین شکل آن استدلالها است، که شکل اول قیاسی است. استدلال با دریافتهای شخصی خواه بر مبنای شهود استوار باشد و خواه از تجربه‌های شخصی در مواردی محدود، نتیجه‌ای کلی دریافت شود. بطور کلی می‌گوئیم: منظور از استدلال ارائه واقعیات و توجیه انسانها بسوی آنها است خواه قابل بیان با اشکال قیاسی و استقرائی و تمثیلی بوده باشد و خواه از ارجاع به دریافتهای شخصی حاصل آید. توجیهات یا استدلالهای هفتگانه عبارتند از: ۱- استدلال ریاضی- عینی. ۲- استدلال استقرائی. ۳- استدلال قیاسی. ۴- استدلال تمثیلی. ۵- استدلال حکمی. ۶- استدلال با دریاف

تهای شخصی. ۷- استدلال شهودی. ۱- استدلال ریاضی عینی- خداوند متعال در قرآن مجید پیامبر اکرم را به سه نوع بسیار اساسی از راهنمایی به واقعیات معنی‌دار دستور فرموده است: حکمت و موعظه حسنه و مجادله با بهترین طرق. این راهنماییها در نهج‌البلاغه هم کاملاً- مشهود است، و نیز قرآن مجید سه نوع استدلال را بکار برده است: ۱- آفاقی. ۲- انفسی. ۳- آفاقی- انفسی که عبارت است از دریافت نظم والای هستی بانمودی نگارین و شفاف که معنای پشت پرده خود را نشان می‌دهد و در قرآن کریم این نوع استدلال که از دو قطب درون ذاتی و برون ذاتی استفاده می‌شود نظر (استدلال) ملکوتی گفته می‌شود. قطب درونی ذاتی این استدلال عبارت است از فعالیت تجریدی ذهن در مجموعه نظم دقیق موجودات عالم هستی در حال تجدد تعینهایی که هر لحظه در نتیجه حرکت و تحول مستمر بر موجودات عارض می‌گردد. قطب برون ذاتی عبارت است از درک عین آن موجودات بطور انعکاسی، یعنی ذهن در این موقع حالت آینه‌ای دارد که مجموعه‌ای را که در عالم عینی با آن ارتباط برقرار می‌کند، در خود منعکس می‌سازد. در این حالت درک و انعکاس، جنبه وسیله‌ای محض دارد و گویی انسان بلا واسطه هستی را بطور حضوری در خود درمی‌یابد.

و به عبارت معمولی صورت در آینه را می‌بیند و آینه چنان فانی در صورت است که گوئی موجودی به عنوان آینه در سر راه خود به معلوم، وجود ندارد. ممکن است گفته شود: چطور ممکن است این دو حالت انعکاس و تجرید در ذهن در یک موقعیت

جمع شوند، در صورتی که ذهن در حالت انعکاس صورت در آن، همانگونه که گفتیم بوسیله درک خود معلوم را بطور حضوری در خود می‌بیند و وسیله بکلی فانی در همان معلوم (شیء عینی) یا عالم (آن موجود که درک و علم قائم به آن است) می‌گردد، در صورتی که ذهن در حالت فعالیت تجریدی کاری با موضوعات تجرید شده (معدودها ندارد) چنانکه عدد در همه فعالیت‌های ریاضی از معدود تجرید شده است. برای پاسخ به این سوال می‌گوئیم: یکی از مهمترین مختصات شگفت‌انگیز مغز آدمی همین است که می‌تواند هر دو لحاظ آلی و استقلالی را در یک موقعیت جمع کند. ما دو مثال می‌آوریم که شاید این پدیده بسیار شگفت‌انگیز را توضیح بدهد. فرض کنید شما می‌خواهید این معنی را تصور کنید و آنرا به زبان بیاورید که زندگی این دنیا مانند زندگی شاخه‌های گل در شب تاریک است که اگر هوای مساعد مثلاً نسیم صبا (بطوری که در ادبیات می‌آورند) به غنچه‌های نورس آن شاخه‌ها وزیدن بگیرد با

مدادان آن غنچه‌ها می‌شکفند و گل شکوفا می‌گردند. این مضمون را با بیتی از حافظ که می‌گوید: ای صبا امشبم مدد فرما که سحر گه شکفتنم هوس است به ذهن می‌آورد یا آنرا بیان می‌نمائید. در این جریان در ذهن شما دو فعالیت بوجود می‌آید: فعالیت یکم- توجه به مضمون فوق و فهم کامل آن، دوم- بیان آن در قالب شعری فوق که حافظ آنرا سروده است. ذهن شما با فعالیت یکم از قالب الفاظ انفرادی و ترکیبی شعر حافظ عبور می‌کند و رو به مضمون آن می‌رود، یعنی آن قالب الفاظ مانند آینه محض فقط مضمون را ارائه می‌کند، ولی در فعالیت دوم خود قالب الفاظ مزبور بدان جهت که از حافظ است برای ذهن استقلالاً مطرح است، مثلاً مضمون فوق را خیلی از شعراء و نویسندگان گفته‌اند، ولی هیچ یک به زیبایی شعر حافظ نبوده‌است و لذا شما آن را برگزیده‌اید. مثال دوم- مربوط به زیباییها می‌شود. تماشاگران زیباییها را می‌توان به گروههائی مختلف تقسیم کرد، اختلاف این گروهها به علل گوناگون مستند است، یکی از علل بسیار مهم، درجه شناخت و معرفت اشخاص است درباره واقعیات تشکیل دهنده زیباییها. کسانی هستند که از زیبایی فقط سطح ظاهری خوشایند آن را تماشا می‌کنند و از آن لذت می‌برند، نه درباره ع

ناصر تشکیل دهنده آن مجموعه که زیبایی را بوجود آورده است می‌اندیشند و نه درباره عوامل درونی درک زیبایی. کسانی دیگر هستند که با دیدن یک نمود زیبا با معانی گوناگونی در دو قطب درون ذاتی خویشتن و برون ذاتی که آن موضوع زیبا است، رویاروی می‌شوند، لذا می‌بینید که درباره یک موضوع زیبا تفسیراتی گوناگون ابراز می‌شود دریافتها از زیبایی یک دسته گل زیبا، یک آبشار زیبا، یک مهتاب زیبا، آسمان زیبا، بهیچ وجه یکسان نمی‌باشند. یک انسان معمولی از درک زیبایی آسمان به یک (به‌به زیباست) قناعت می‌کند ولی میرفندرسکی می‌گوید: چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر روی بالا- همان با اصل خود یکتاستی مولوی می‌گوید: آوازه جمالت از جان خود شنیدم چون آب و باد و آتش در عشق تو دویدم اندر جمال یوسف گر دستها بریدند دستی به جان ما بنگر تا چه‌ها بریدیم ناصر خسرو می‌گوید: چیست این خیمه که گوئی پر گهر دریاستی با هزاران شمع در پنگانی از میناستی باغ اگر بر چرخ بودی لاله بودی مشتری چرخ اگر در باغ بودی گلبنش جوزاستی آسیایی راست است این کابش از بیرون اوست من ش

نیدستم بتحقیق این سخن از راستی بنابراین، مغزهای رشد یافته در همان لحظه که آسمان زیبا را تماشا می‌کند، این حقیقت را هم درباره همان آسمان درمی‌یابد که حرکت منظم این آسیاب وابسته به آبی است که از بیرون آن، نیرو برای حرکت وارد می‌نماید. با توجه به این مثالها، قدرت مغز آدمی بر فعالیت دو گانه‌ای (ریاضی- عینی) نیز آشکار می‌گردد. امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه از این نوع توجیها و یا استدلال‌ات بطور فراوان دارد. در بعضی از جملات نهج‌البلاغه چنین آمده است: حد الاشياء عند خلقه لها ابانه له من شبهها (خداوند سبحان همه اشياء را در موقع آفریدن آنها متعین و مشخص ساخته است تا از امثال یکدیگر تفکیک شوند.) در مورد دیگر فرموده است و لا يعزب عنه عدد قطر الماء و لا نجوم السماء و لا سوافی الريح فی الهواء و لا ديب النمل علی الصفا و لا مقيل الذر فی اليله الظلماء يعلم مساقط الاوراق و خفی طرف الاحداق (دور از او نیست عدد قطره‌های آب و

ستارگان آسمان و بادهائی که اشیاء را باین سو و آن سو می برد و حرکت مورچه بر روی سنگ صاف و جایگاه آسایش مورچگان در شب تاریک. او می داند جایگاه سقوط برگها را و حرکت مخفی چشم را.) و در خطبه ۹۱ مع

روف به خطبه الاشباح از صفحه ۱۳۵ و ۱۳۴ واقعیاتی از عالم هستی را در نظم دقیق و تعینهای مستمری که دارند بیان فرموده است: امیرالمومنین علیه السلام با این توجیه و ارائه چهره ریاضی هستی، مردم را به حاکمیت نظم دقیق اشیاء با تجدد تعینهای که هر لحظه در نتیجه حرکت و تحول مستمر بر موجودات عارض می گردد متوجه و آگاه می سازد. در این نگرش ریاضی که ذهن در قله‌ای مرتفع تر از عالم طبیعت ایستاده و یک فعالیت تجریدی انجام می دهد، در احساس عظمت بسیار والا که از پشت پرده طبیعت، بر طبیعت می تابد، فرو می رود که اگر بخواهد آنرا با قالبهای نارسای الفاظ بیان کند، چنین زمزمه می کند که - بهر جزئی ز کل کان نیست گردد کل اندر دم ز امکان نیست گردد جهان کل است و در هر طرفه العین عدم گردد و لایقی زمانین دگر باره شود پیدا جهانی بهر لحظه زمین و آسمانی جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای در خطبه ۹۱ (خطبه الاشباح) جملاتی را بیان فرموده است که قابل تطبیق به توجیه (راهنمایی یا استدلال) با آیات آفاقی - انفسی است که ما در صدد توضیح آن هستیم: و ارانا من ملکوت ق

درته و عجائب ما نطقت به آثار حکمته و اعتراف الحاجه من الخلق الی ان یقیمها بمساک قوته ما دلنا باضطرار قیام الحجه له علی معرفته، فظهرت البدائع التي احداثها آثار صنعته و اعلام حکمته (خداوند سبحان ملکوت قدرتش را و شگفتیهای آنچه را که از آثار حکمتش گویا است بما ارائه فرمود، و نیز اعتراف احتیاج مخلوقات به اینکه خداوند سبحان با قدرت نگهدارنده خود، وجود آنها را بر پا داشته است، برای ما دلیل روشن است که الزاما صحت بر معرفتش را بپذیریم، پس آشکار گشت موجودات بدیع (زیبا و کامل) که آثار صنعتش آنها را ایجاد نموده است.) دریافت ملکوت قدرت، شگفتیهای آثار حکمت، موجودات بدیع (زیبا و کامل) حقائق هستند که محصول دو قطب ذاتی و عینی می باشند زیرا درک ملکوت و حکمت و ابداع بدون فعالیت تجریدی عالی ذهن و دریافت درونی بایستگیها و شایستگیهای نظم حاکم بر اشیاء با تجدد مستمر تعینها از یک طرف و ارتباط آئینه‌ای ذهن با همان موجودات منظم با وضع مزبور، امکان ناپذیر است. این است مقصود ما از توجیه یا استدلال ریاضی - عینی. ۲- استدلال استقرائی - عبارت است از وصول به یک نتیجه کلی از تتبع و تفحص موارد. البته هر اندازه موارد تتبع و تجربه شده بیشتر باشد،

بر اطمینان به نتیجه مطلوب افزوده می شود. در سخنان امیرالمومنین علیه السلام این نوع استدلال هم مشاهده می شود. امیرالمومنین علیه السلام در مواردی از سخنان خود، دستور به گرفتن اعتبار از اقوام و ملل گذشته فرموده است، قطعی است که آن حضرت نفرموده است که آنان به اطلاع چند مورد محدود از سرگذشت مردم که موجب یک آگاهی ناقص می باشد، قناعت بورزند، بلکه باید آنان بقدری در سرگذشت انسانها به تحقیق و بررسی پردازند که قواعد و اصول (حیات معقول) انسانی را بیاموزند و از آنها استفاده کنند. از آنجمله می فرماید: فاعتبروا بما اصاب الامم المستکبرین من قبلکم من باس الله و صولاته و وقاعه و مثلاته (پس عبرت بگیرید با اطلاع به آنچه که بر امتهای مستکبر پیش از شما اصابت نموده است از غضب خداوندی و سطوت و انتقامها و تباهیهای که او بر امم وارد ساخته است.) و در وصیت به فرزند عزیزش امام حسن مجتبی علیه السلام می فرماید: و اعرض علی اخبار الماضین و ذکره بما اصاب من کان قبلک من الاولین (نامه‌ها و وصایا شماره ۳۱ صفحه ۳۹۲) (فرزندم، اخبار گذشتگان را بر نفست عرضه کن و متذکر باش بنفس خود: نتایج کردارهایی را که به پیش از تو از گذشتگان وارد شده است.) با

ز در همین وصیت می فرماید: ای بنی، انی و ان لم اکن عمرت عمر من کان قبلی، فقد نظرت فی اعمالهم و فکرت فی اخبارهم، و سرت فی آثارهم، حتی عدت کاحدهم، بل کانی بما انتهی الی من امورهم قد عمرت مع اولهم الی آخرهم، فعرفت صفو ذلک من کدره و نفعه من ضرره (من اگر عمر مردمی را که پیش از من از این دنیا گذشته‌اند، نکرده‌ام ولی در اعمال آنان نگریسته‌ام و در اخبارشان اندیشیده و در آثارشان سیر کرده‌ام تا اینکه مانند هر یکی از آنها گشته‌ام) آنچه را که هر یک از آنان انجام داده‌اند،

دیده‌ام) بلکه گوئی بجهت وصول کامل سرگذشتشان به من، از افراد اولیه گرفته تا آخرین افرادشان با آنان زندگی کرده‌ام و در نتیجه صافی زندگی آنان را از تیره و نفعش را از ضررش باز شناخته‌ام) ... در این جملات امیرالمومنین علیه‌السلام به استدلال استقرائی (توجیه استقرائی) پرداخته و مردم را با تکیه به آگاهی و اطلاعاتی که درباره مردم اقوام و ملل بدست آورده‌اند، توجیه فرموده‌اند. ۳- استدلال قیاسی- اینگونه استدلال که از تطبیق قضایای کلیه ثابت شده بر موارد بوجود می‌آید، در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام این نوع استدلال به وفور دیده می‌شود. در خطبه اول از نهج البلاغه قضایا

ی زیر با استدلال قیاسی مطرح شده‌است: فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه. و من قرنه فقد ثناه. و من ثناه فقد جزاه. و من جزاه فقد جهله. و من جهله فقد اشار الیه و من اشار الیه فقد حده و من حده فقد عده ... ترجمه این جملات مبارک را در شکل قیاسی آنها طرح می‌نمائیم: اولاً- برای سهولت بیان، قضایای شرطیه را (که مرکب است از مقدم و تالی) به قضایای حملیه (که مرکب است از موضوع و محمول) تبدیل می‌کنیم: ۱- توصیف خداوندی مستلزم مقارن ساختن صفت به ذات خداوندی است. و مقارن ساختن صفت به ذات خداوندی مستلزم دو قرار دادن او است، پس توصیف خداوندی مستلزم دو قرار دادن او است. ۲- توصیف خداوندی مستلزم دو قرار دادن او است و دو قرار دادن او مستلزم تجزیه او است، پس توصیف خداوندی مستلزم تجزیه او است. ۳- توصیف خداوندی مستلزم تجزیه او است و تجزیه او ناشی از جهل است، پس توصیف خداوندی ناشی از جهل است. ۴- توصیف خداوندی ناشی از جهل است و جهل به او مستلزم اشاره به او است، پس توصیف خداوندی مستلزم اشاره به او است. ۵- توصیف خداوندی مستلزم اشاره به او است. و اشاره به او مستلزم محدود ساختن او است، پس توصیف خداوندی مستلزم محدود ساختن او است. ۶- توصیف خداوندی مستلزم محدود ساختن او است، و محدود ساختن او مستلزم شمارش او است، پس توصیف خداوندی مستلزم شمارش او است.

پس از این مقدمات و نتایج که در شکل اول از استدلال قیاسی بیان شده است، نتیجه‌نهایی این است که توصیف خداوندی مستلزم شمارش در آوردن او است، در صورتی که بشمارش در آوردن او (یعنی معدود قرار دادن او برای انتزاع عدد) محال است. این نکته را هم باید یادآوری کنیم: که چنانکه نتایج هر یک از استدلالهای قیاسی فوق را می‌توان منفرداً نتیجه تلقی کرده و به آن اعتقاد نمود، همچنین می‌توان همه مقدمات و نتایج فوق را به ترتیبی که تنظیم کردیم، منظور نموده و از مجموع آنها نتیجه‌نهایی را بدست آورد. ۴- استدلال تمثیلی- چنانکه در تعریف آن آمده است، عبارت است از استخراج جامع مشترک موضوعی که حکمی برای آن ثابت شده (یا علت کلی حکم) و تعمیم آن بر همه موارد و مصادیق آن موضوع یا بر همه مواردی که علت می‌تواند شامل آن بوده باشد. مانند ممنوعیت آشامیدن آبجو به علت سکر (مستی) که علت ممنوعیت آشامیدن انواع شراب مسکر است. اینگونه استدلال هم در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام فراوان است. از آن جمله: و لو ضربت فی مذاهب فکرک لتبلغ غایاته، مادلتک الدلال

ه الا علی ان فاطر النمله هو فاطر النخله لدقیق لدقیق تفصیل کل شیء و غامض اختلاف کل حی. و ما الجلیل و اللطیف، و الثقیل و الخفیف و القوی و الضعیف فی خلقه الاسواء (و اگر در روشهای فکری خود چنان به فعالیت پردازای که به نهایت تفکرات درباره شناخت موجودات بررسی دلیل ترا دلالت نخواهد کرد مگر با اینکه آفریننده مورچه همان آفریننده درخت خرما است، زیرا دقت تفصیل در هر موجود و عمق هویت در اختلاف هر زنده‌ای برای تو اثبات خواهد گشت. و نیست بزرگ و لطیف و سنگین و سبک و قوی و ضعیف در آفرینش او مگر مساوی). یعنی همان علت که در اجزاء و ابعاد و قوانین حاکمه بر آنها در ساختمان یک مورچه، دلیل روشن است به اینکه آفریننده آن، کسی یا چیز دیگری جز خداوند خلاق نمی‌تواند باشد، در نخله و کهکشانهای بزرگ و مگس کوچک نیز وجود دارد. ۵- استدلال حکمی مقصود راهنمائیها و توجیهات عالی‌ای است که مبتنی بر مقدمات (قضایای حکیمانه) است. این نوع استدلال در نهج البلاغه بسیار فراوان است. می‌توان گفت: اغلب آن قضایائی را که امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنان

مبارکشان برای اثبات معنی دار بودن کل هستی و تحریک مردم برای درک آن و اصول اخلاقی تحریک برای عمل به آنها می‌فرماید، از این نوع استدلال است. از آن جمله: و لو فكروا فی عظیم القدره و جسیم النعمه ترجعوا الی الطریق و خافوا عذاب الحریق، ولكن القلوب علیله و البصائر مدخوله (اگر قدرت عظیم الهی و بزرگی نعمتی (که در جهان هستی نمایان است) بنگرند، به راه راست برمی‌گردند و از عذاب آتش می‌ترسند، ولی دلها بیمار و بینایها مختل است.) امیرالمومنین علیه‌السلام در این جملات مردم را به درک معنی دار بودن جهان هستی تحریک می‌نماید و نتیجه درک و اندیشه در حقیقت مزبور را هم که رجوع به صراط مستقیم و ترس از آتش است بیان می‌فرماید. آنگاه مردم را به شناخت علت نیندیشیدن و بی‌اعتنائی به آیات هستی نمایشگاهی از قدرت او است، متوجه می‌سازد و می‌فرماید: علت بی‌خیالی و نیندیشیدن در چنان حقیقت عظمی، بیماری دلها و اختلال بیناینها است. سید رضی از امیرالمومنین علیه‌السلام در حدود ۴۸۰ جمله حکیمانه نقل کرده است، اگر کسی با دقت کامل در این جملات بیندیشد، خواهد دید: آنها بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردند: قسمی از آنها بدیهی و نیاز به اثبات و تحلیل و ترکیب ندارد مانند: قیمة کل امرء ما یحسنه (حکم شماره ۸۱) (ارزش هر مردی بستگی دارد به آنچه که او را نیکویش گرداند.) الاعیاب یمنع الازدیاد (حکم شماره ۱۶۷) (خود پسندی از افزایش رشد مانع می‌شود.) لا تری الجاهل الا مفرطاً او مفرطاً (حکم شماره ۷۰) (نخواهی دید جاهل را مگر افراط‌گر و یا تفریط‌کننده.) و قسم دیگر جملات حکیمانه‌ای است که یا صراحتاً مورد استدلال حکیمانه قرار گرفته است مانند پاسخی که درباره سوال از ترجیح عدل و احسان بر یکدیگر فرمودند: العدل یضع الامور مواضعها، و الجود یخرجها من جهتها، و العدل سائس عام، و الجود عارض خاص، فالعدل اشرفهما و افضلهما (حکم شماره ۴۳۷) (عدالت همه امور را در موضع بایسته خود قرار می‌دهد، و بخشش و احسان آن امور را از جهت خود خارج می‌سازد، عدالت مدیریت عمومی دارد، و احسان حالت عارضی مخصوصی است. پس عدالت شریف‌ترین و برترین آن دو است.) و از کلمات حکیمانه آن حضرت که دلائل حکمی آنها در خودش نهفته است) این است که می‌فرماید: من نصب نفسه للناس اماماً فلیء بتعلیم نفسه قبل تعلیم غیره ولیکن تادیبه بسیرته قبل تادیبه بلسانه، و معلم نفسها و مودبها احق بالجلال من معلم الناس و مودبهم (حکم شماره ۷۳) (هر کس که خود را برای مردم پیشوا قرار بدهد، باید پیش از تعلیم دیگران نخست به تعلیم خویشتن پردازد، و باید تادیب با کردار پ

یش از تادیب با زبانش باشد، و انسانی که به تعلیم و تادیب خویشتن پردازد، به تعظیم شدن شایسته‌تر از معلم و مربی دیگر انسانها است.) این کلمات شریفه دلائل حکیمانه خود را چنان ارائه می‌کند که گوئی آن دلائل صریحاً ذکر شده است. یعنی این دلیل که - ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش و این دلیل که دو صد گفته چون نیم کردار نیست حقایقی است که بمجرد شنیدن کلمات شریفه فوق به ذهن آدم آگاه متبادر می‌گردد. ۶- استدلال با دریافتهای انسانهای کمال یافته - مقصود از دریافتهای شخصی، دریافتهای تخیلی و احساساتی خام نیست، بلکه مقصود دریافت با عظمت ترین اصول است که فقط برای شخصیتهای رشد و کمال یافته دست می‌دهد. این همان دریافتهای است که تکیه‌گاه انسانهایی است که می‌خواهد بدانند، یا تا حدودی می‌دانند که کیستند؟ از کجا آمده‌اند؟ برای چه آمده‌اند؟ بکجا می‌روند؟. به عنوان نمونه امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: و انی لعالم بما یصلح و یقیم اودکم ولکنی لاری اطلاقکم بافساد نفسی (و من به یقین می‌دانم آنچه را که شما را اصلاح می‌کند و انحرافاتان را راست می‌سازد (در نظر خود آنان) ولی من شایسته نمی‌بینم اصلاح شما را که به افسا

د نفس خودم تمام خواهد گشت.) این یک دریافت عمیق درباره شخصیت است که ایجاب می‌کند خود را به رضای مردمی که فقط تابع هوی و هوسند و سود و لذت مادی می‌خواهند نبازد، و به عبارت دیگر شخصیت انسانی بقدری با عظمت است که نباید برای جلب رضای مردم که فقط تابع هوی هستند و آرمانی جز سود و لذت مادی را به رسمیت نمی‌شناسند، آنرا فاسد و مختل ساخت. بدان جهت این کلمات شریفه را به عنوان نمونه برای استدلال با دریافتهای شخصی آوردیم که وصول به چنین دریافت عمیقی که موجب شود انسان سروری و ریاست به جوامعی را بدور بیندازد و آنرا بی‌ارزشترا از بند کفشش معرفی نماید، با دلائل

منطقی رسمی امکان‌پذیر نیست. در این کلمات شریفه بیان‌کننده با عظمت‌ترین اصل کلی است که از مسیر دریافت شخصی یک انسان کامل بنام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام به مزارع مغزهای بشری عرضه شده است. اینکه دریافت‌های این انسان رشید الگوهای (حیات معقول) بشریت است، مورد اذعان همه بزرگان تاریخ است. بشنوید که جلال‌الدین محمد مولوی چه می‌گوید: راز بگشای علی مرتضی‌ای پس از سوءالقضا حسن‌القضا ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای واگوی از آنچه دیده‌ای این یک قانون کلی است که شخصیتها

ی کمال یافته نمی‌توانند همه آن دریافت‌های شخصی عمیق خود را برای مردم معمولی بازگو کنند، زیرا واقعا مردم معمولی از درک آنها عاجزند، اینکه مولوی می‌گوید: بر لبش قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازه‌ها عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند مطلبی است قطعی و چنانکه در عبارات زیر از میخائیل نعیمه نویسنده مشهور مسیحی هم خواهی دید، که امیرالمومنین علیه‌السلام اندکی از آنچه را که دریافت ابراز فرموده است. با این حال همان‌اندک را هم اگر بشریت واقعا درمی‌افتد و به آن عمل می‌کند، مسیر تاریخ طبیعی خود را که دریافت ابراز فرموده است. مسیر تاریخ انسانی می‌گشت، ولی، هیئات که هر چه بشریت پیش می‌رود، برای تاریخ طبیعی خود، مسیرهای متنوع و متعددی باز می‌کند و نام آن را هم جریان تکاملی می‌گذارد؟! عبارات میخائیل نعیمه بقرار زیر است: فالذی فکره و تامله و قاله و عمله ذلک العملاق العربی بینه و بین نفسه و ربه لمالم تسمعه اذن و لم تبصره عین. و هو اکثر بکثیر مما عمله بیده او اذاعه بلسانه و قلمه... (آنچه را که علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام (آن بزرگمرد بسیار با عظمت

(ما بین خود و شخصیت خویشتن و مابین خود و پروردگارش اندیشیده و تامل نموده و گفته و عمل کرده است خیلی بیش از آن است که با دستش انجام داده یا آنرا با زبان و قلمش اشاعه فرموده است.) یک نکته بسیار مهم دیگر که در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در موارد دریافت شده‌های آن بزرگوار بچشم می‌خورد، این است که آن بزرگوار اغلب به بیان مطلب اکتفاء می‌فرمایند، فقط کاری که برای دریافت چنان واقعیت باید صورت بگیرد خم شدن انسان به روی وجدان و فطرت یا دل خویشتن برای دیدن و پذیرش واقعیتی است که در خود دارد. ۷- استدلال شهودی- در توضیح دریافت‌های انسانهای کمال یافته مطالبی گفته شد که می‌تواند روشنگر استدلال و توجیه متکی به شهود نیز بوده باشد. با این حال چون این دو نوع استدلال با یکدیگر متفاوت می‌باشند، لذا می‌پردازیم به بیان مختصری در تفاوت آن دو با یکدیگر. قضایائی که در استدلال با دریافت انسانهای کمال یافته، بکار می‌رود، قابل طرح در فضای معارف عمومی بشر است. از این جهت این گونه دریافتها شباهتی به وحی دارد که با اینکه انبیاء عظام با گیرندگی شخصی درونی و خصوصیات بسیار والای روحی که خداوند به آنان عنایت فرموده است، وحی را از خداوند م

تعال درمی‌یابد، آنچه را که به آنان وحی شده است، با تبعیت از اصل نحن معاشر الانبیاء امرنا ان نکلم الناس علی قدر عقولهم (ما گروه انبیاء ماموریم که با مردم به اندازه عقول آنان سخن بگوئیم). به مردم تبلیغ می‌کنند و ولی دریافت‌های شهودی که مواد تشکیل دهنده استدلال شهودی قرار می‌گیرند دو بعد دارند: بعد یکم، این نوع دریافت قابل طرح برای دیگر انسانها است، چنانکه در دو مثال در مبحث استدلالهای منطقی و انواعی دیگر از استدلالها متذکر شدیم و بعد دیگر شهود بطور مستقیم قابل تعلیم و تفهیم نیستند، بلکه دریافت کنندگان می‌توانند فقط مقدمات و طرق وصول به شهود را بیان نمایند و خود عمل کنندگان به آن مقدمات و سالکان آن طرق هستند که با عمل و سلوک مزبور به شهود توفیق خواهند یافت- من ترا بردم فراز قله‌ها بعد از این تو از درون خود بخوان این مطلب را هم در توضیح دو مثال از نهج‌البلاغه و قرآن در مبحث استدلالهای منطقی و انواعی دیگر از استدلالها بیان نمودیم. در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام دریافت‌های شهودی که با بعد قابل ابراز آنها طرح شده فراوان است. از آن جمله: بصرنیکم صدق النیه (حقیقت شما را با صدق نیتی که دارم شهود می‌نمایم). لم

اعبد ربالم اره (نپرستیده‌ام خدائی را که ندیده‌ام). در همین سخنان طریق توفیق یافتن به چنین شهودی را بیان می‌فرماید: لا تدرکه

العیون بمشاهده العیان، ولكن تدرکه القلوب بحقائق الایمان (درک نمی کند خدا را چشمان ظاهری با مشاهده عینی، ولی دلها او را با حقائق ایمان درمی یابد.) و نومن به ایمان من عاین الغیوب (و ایمان می آوریم بخدا، ایمان کسی که حقائق غیبی را می بیند.) و بدیهی است که دیدن حقائق غیبی جز با شهود راه دیگری ندارد. ۴- ارشاد اگر چه سخنان امیرالمومنین علیه السلام همه و همه برای ارشاد مردم گفته شده است، با این حال کیفیت ارشادی آن سخنان با توجه به اختلاف ابعاد بایستگیها و شایستگیهای انسانی در مسیر رشد و سلوک بسوی خدا مختلف است. توضیح اینکه سه طریق گذشته (بیان واقعیات با اصول و قوانین بنیادین و استدلال یا روش توصیفی، و استدلال) در سخنان امیرالمومنین علیه السلام در حقیقت وسائلی برای ارشاد انسانها است که عبارت است از شناساندن و توجیه آنان به رشد حقیقی خود. آن انسان کامل با همه طرق و وسائل بطور جدی می خواهد مردم را از روی خاک که سخت آنانرا بخود جذب نموده است بلند کرده و از جان پاک خودشان آگاه بسازد و سپس آنانرا

در نتیجه آشنائی که با جان پاک پیدا کرده اند در جاذبه کمال قرار بدهد. بنابراین، بیتی - چیست دین؟ برخاستن از روی خاک تا که آگه گردد از خود جان پاک که از محمد اقبال لاهوری بیادگار مانده (و خودیابی است بسیار پر معنی) بیان کننده عالی ترین مقدمه آن هدف اعلا- است که دین منظور نموده و سرتاسر سخنان امیرالمومنین علیه السلام ارشاد بسوی آن می باشد. اگر چه همانطور که گفتیم همه سخنان امیرالمومنین علیه السلام شناساندن طرق رشد و کمال انسانی و توجیه همه مردم بسوی آن است، با این حال کیفیت طرق رشد همانگونه که در قرآن مجید آمده است- و ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن (دعوت کن براه پروردگارت با حکمت و موعظه نیکو، و با آنان مجادله کن با روشهایی که بهتر است.) مختلف است که ناشی از اختلاف اشخاص و اقوام و ملل و عوامل محیطی و اجتماعی و زمانی است. در سخنان امیرالمومنین علیه السلام جز آنچه مربوط به احکام مولوی الهی است، همه اوامر و نواهی آن حضرت ارشاد به واقعیات و صلاح و فساد انسانها است. حتی همان اوامر مولوی الهی مانند امر به اقامه نماز هم نوعی ارشاد به ضرورت برقرار کردن رابطه میان بنده و خدا است. بعضی از

کلمات در سخنان امیرالمومنین علیه السلام در مواردی متعدد و با بیاناتی متنوع در سخنان خود به عوامل کمال، مانند توصیه مردم به تقوی ارشاد فرموده است مانند: اوصیکم بتقوی الله (شما را به تقوی برای خدا توصیه می کنم.) اینگونه ارشاد در خطبه ۸۳ ص ۱۰۷ و در خطبه ۹۹ ص ۱۴۴ با این جمله: عبادالله، اوصیکم بالرفض لهذه الدنيا التارکه لکم (ای بندگان خدا، شما را توصیه می کنم که این دنیا (دنیاپرستی را) رها کنید- دنیائی که شما را ترک خواهد کرد.) و خطبه ۱۱۴ ص ۱۶۹ و خطبه ۱۶۱ ص ۲۳۰ و خطبه ۱۷۳ ص ۲۴۸ و خطبه ۱۸۲ ص ۲۶۲ و خطبه ۱۸۸ ص ۲۷۸ و در همین خطبه اوصیکم بذکر الموت (شما را به یاد آوردن مرگ توصیه می کنم.) و خطبه ۱۹۱ ص ۲۸۴ و خطبه ۱۹۴ ص ۳۰۷ و خطبه ۱۹۶ ص ۳۱۰ و خطبه ۱۹۸ ص ۳۱۲ و در کلمات قصار شماره ۸۲ ص ۴۸۲ چنین توصیه فرموده است: اوصیکم بخمس لو ضربتم الیها آباط الابل لکانت لذک اهلًا: لا یرجون احد منکم الاربه، و لا یخافن الا ذنبه، و لا یتحین احد منکم اذا سئل عما لا یتعلم، ان یقول لا اعلم، و لا یتحین احد اذا لم یعلم الشیء ان یتعلمه، و علیکم بالصبر، فان الصبر من الایمان کالراس من الجسد، و لا خیر فی جسد لاراس معه، و لا فی ایمان لاصبر معه.

(شما را به پنج چیز توصیه می کنم که اگر راحله سفر بستید و در راندن مرکب برای سفر شدت عمل بخرج دادید، شایسته است: هیچ کس از شما امیدوار نباشد مگر پروردگار خود را و هراسی نداشته باشد مگر از گناه خود، و خجالت نکشد هیچ کس از شما موقعیکه از او درباره چیزی که سوال شود و او آنرا نداند، بگوید: من نمی دانم و خجالت نکشد کسی از یاد گرفتن چیزی که آنرا نمی داند و بر شما باد صبر، زیرا نسبت صبر به ایمان، نسبت سر بر بدن است، و خیری نیست در جسدی که سر نداشته باشد، و نه در ایمانی که صبوری با آن نباشد.) تفسیر عمومی خطبه صد و نهم کل شیء خاشع له و کل شیء قائم به، غنی کل فقیر و عز کل ذلیل و قوه کل ضعیف و مفرع کل ملهوف (همه موجودات بمقام شامخ خداوندی خاشع و قیام وجودی همه اشیاء با او است، بی نیاز کننده هر نیازمندی و عزت بخش هر ذلیلی. او است قوه هر ناتوانی، و پناهگاه هر سوخته دلی. همه اشیاء در برابر او تسلیم و قائم بر او و

نیرو بخش هر ناتوان است. در هنگام نیایشهای روحانی و توجهات ملکوتی و رویارویی با فروغ خداوندی، هم صدا با سرور شهیدان، فرزند نازنین همین علی بن ابی طالب علیه‌السلام که گفتار و کردارش و همه گونه حرکات و سکناش روشن ترین آیات الهی است، نه تنها برای خاک نشینان این دنیا، بلکه حتی برای پرواز کنندگان و ساکنان عالم قدس الهی، بگوئیم: معبودا، چه دریافت کسی که ترا از دست داد، و چه از دست داد کسی که ترا دریافت. (ماذا وجد من فقدک و ما الذی فقد من وجدک) تصور استقلال وجودی برای کائنات به این خیال که کائنات در ادامه وجود خود نیازی به برپادارنده ندارد و می‌تواند با نیروی نهفته در نهادش بقای خود را در گذرگاه زمان تضمین نماید، همان مقدار تصور بی‌اساس است که نسبت دوام جریان برق به سیم و لامپ! اگر این معنی را بپذیریم که همه موجودات درکی درباره دریافت فیض مستمر از خداوند سبحان دارند، قطعا خشوع و خضوع و تسلیم شدن همه موجودات به آن ذات اقدس را نیز پذیرفته‌ایم. با توجه به جریان و بروز حیات و اندیشه درک و اختیاری مناسب ماهیتی که دارند، برخوردار می‌باشد، آیات قرآنی در مواردی متعدد تسبیح و سجده همه کائنات را بمقام ربوبی تصریح نموده است. از آنجمله سبح لله ما فی السماوات و الارض و هو العزیز الحکیم (برای او تسبیح می‌گوید آنچه در آسمانها و زمین است). این مضمون در حدود ۱۰ مورد از آیات قرآنی وارد شده است. و کلمه سجده در ۴ مورد بهمه اشیاء نسبت داده شد ه است مانند و لله یسجد ما فی السماوات و ما فی الارض (و برای او سجده می‌کند آنچه که در آسمانها و زمین است). در سه جمله بعدی کلمه مصدری بکار رفته است - (غنی کل فقیر)، (عز کل ذلیل)، (قوه کل ضعیف) این گونه استعمال مصدر برای بیان وجود غایت کمال معنای آن مصدر در کسی که صفت او است، شایع و رایج است مانند زید عدل یعنی صفت عدالت که در زید وجود دارد در غایت کمال است. البته این صفات جمال و جلال در هیچ موجودی به غایت کمال جز در خداوند سبحان نمی‌رسد. بهر حال، معنای جملات فوق بسیار روشن است و آن این است که خداوند متعال بخشنده بی‌نیازی بهر نیازمندی است، اگر نیازمند تکیه به غنای الهی نماید و ایمان داشته باشد به اینکه همه موجودیت او وابسته به خداوند است که غنی مطلق است، در عین فقر و مسکنت، احساس بی‌نیازی از همه موجودات جز خدا می‌نماید. احتمال دیگر اینکه بدان جهت که همه انسانها فقیرند: (یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید) (ای مردم، شما نیازمندان به خدائید و خداوند است که بی‌نیاز و شایسته پرستش است.) و فقط خداوند است که غنای مطلق صفت او است لذا همه بی‌نیازها و غناهایی که در بشر دیده می‌شود، از آن خدا است و از آن مقام شامخ به انسانها و به هر موجود دیگر عطا شده است. به همین نحو است معنای عز کل ذلیل و قوه کل ضعیف. می‌فرماید: و مفرع کل ملهوف (و پناهگاه یا پناه دهنده هر دلسوخته ایست). کدامین انسان آگاه است که در میان ظلمات متراکم تخیلات و اندیشه‌ها اگر بتواند خود را نبازد اشعه غیر قابل توصیفی را که بطریق مرموز آن ظلمات را می‌شکافد و دیدگان آن متحیر در ظلمات را می‌نوازد، مشاهده نکند. آن کدامین انسان عاقل است که با فرو رفتن در امواج متوالی شک و تردیدها اگر خود را نباخته باشد، تخته پاره‌ای از تعقل ناب، به فریاد او نرسد. آری، نمی‌توان چنین انسانهایی را پیدا کرد، چنانکه نمی‌توان انسانی را پیدا کرد که ناگواریها و مصائب روزگاران او را در چاهی بسیار تاریک و عمیق فرو برد و آن انسان بالای سرش نگاه کند و طنابی نورانی با دستگیره‌ای نوارانی تر که برای درآمدن از چاه آویزان شده است، نبیند - مرسن را نیست جرمی ای عنود چون ترا سودای سر بالا - نبود من تکلم سمع نطقه، و من سکت علم سره، و من عاش فعلیه رزقه، و من مات فالیه منقلبه، کسی که سخنی گوید، سخنش را بشنود و هر کس خاموش باشد راز درونیش را می‌داند، و هر کس که زندگی کند روزیش بر او است و کسی که بمیرد بازگشتش بسوی او است.) اوست شنونده سخن، دانای راز، روزی بخش زندگان، مرجع همه بازگشتها. شوائی آن ذات اقدس نه چنانست که سخنی از راه ارتعاش هوا بوجود بیاید و حرکت کند و به علم خدا راه بیابد که برای فهم انسانها از کلمه شنیدن استفاده می‌شود، علم او به رازهای درونی نه چنانست که نخست قضایا و دریافت شده‌هایی در درون انسانها جمع شود که کسی از آنها اطلاعی نداشته باشد، ولی خداوند بوسیله اسبابی مناسب علم به آن رازها پیدا کند! آن خداوند بزرگ

که بوجود آورنده مقدمات و وسائل صدا و سخن و خالق خود سخن مانند دیگر مخلوقات است، علم به همه آنها دارد نه تنها در هنگام بوجود آوردن سخن و سلسله علل آن، بلکه پیش از ابداع آن، در عرصه هستی معلوم خداوندی است که عالم از لا معلوم (او عالم بهمه اشیاء است پیش از آنکه بوجود بیایند). هم قصه نا نموده دانی هم نامه نا نوشته خوانی آدمی - گر صد لغت از زبان گشاید در هر لغتی ترا ستاید وردم نزند چو تنگ حالان دانی لغت زبان لالان (نظامی گنجوی) یک بحث مختصر درباره علم خداوندی که بی نیاز از وجود معلوم است بنابراین، پیش از آنکه سخن، هویت سخن بودن بخود بگیرد و پیش از آنکه

راز، هویت راز بودن داشته باشد، معلوم خداوندی می باشد، زیرا همه کائنات عالم هستی نه تنها در موقعیت بالقوه و پیش از به فعلیت رسیدن، معلوم خداوندی هستند، اگر بخواهیم بلکه پیش از ابداع اصول و مبادی همه کائنات نیز معلوم آن ذات اقدسند. اگر بخواهیم یک مثال ساده برای توضیح این مساله بزنیم (اگر چه از همه جهات قابل تطبیق به علم و معلوم خداوندی نیست) می توانیم اعداد را چه در حال انفراد و چه در حال پیوستگی بیکدیگر با ارتباطات گوناگون ریاضی منظور بداریم، در نظر بگیریم. یک انسان پس از رسیدن به مرحله‌ای از رشد مغزی می تواند این اعداد را مثلاً ۲- ۱- ۵- ۴- ۳- در ذهن خود دریابد و همچنین می تواند مثلاً رابطه ۲ را با ۴ که اولی نصف دومی و دومی دو برابر اولی است دریافت نماید. ما می توانیم بگوئیم: انسان پس از ورود به مرحله رشد مغزی که قدرت تجرید پیدا می کند، نوعی علم به همه ۲ها که قابل دریافت است دارا می باشد، دلیل این نوع علم امکان ایجاد عدد ۲ در ذهن است و تردیدی نیست در اینکه ایجاد بدون سابقه علم به آنچه که ایجاد می شود، امکان ناپذیر است. پس ما پیش از ایجاد ۲ علم به عدد ۲ داریم و حتی علم به مقدمات و شرائط و عوامل بوجود آمدن ۲ را هم

می دانیم. ممکن است گفته شود: علم ما به ۲ در موقع تجرید و دریافت آن در ذهن مسبوق است به یادگیری قبلی چه در صورت کتابتی آن، و چه در تجریدهای تدریجی که در آغاز کار عددسازی صورت می گیرد. پاسخ این سوال این است که ایجاد ۲ و هر عدد دیگر در هر لحظه‌ای از زندگی چه در حالت انفرادی و چه در رشته عملیات ریاضی مستند به آن علم به ۲های مشخص نیست، بلکه مستند به استعداد تجرید آنها در هر لحظه است، زیرا ما عددسازی را یا بوسیله تعلیم آموزگار و کتاب با کشیدن نقشه آن (۲) می آموزیم، یا بوسیله تجرید تدریجی در دوران کودکی و بهر حال، عددسازی به تجرید نیازمند است و هر انسانی بطور خودآگاه می داند که اعداد تجرید شده پس از ورود به مرحله‌ی رشد تجرید، همان اعداد نیست که در آغاز فهم عدد، یا عددسازی به حافظه خود سپرده باشد، زیرا ما با کمال وضوح می بینیم که در هر بار که عدد را منفرداً یا در جریان ارتباط با اعداد دیگر و علامات دریافت می نمائیم، بهیچ وجه رجوع به حافظه (ولو در کمترین زمان هم) نمی نمائیم. این معنی را می توان درباره همه مفاهیم تجرید شده مانند انسان کلی، کتاب کلی و غیرذکک تصور نمود یعنی پس از ورود به مرحله رشد مغزی هر لحظه انسان می ت

واند مفهوم کلی را تجرید و در ذهن ایجاد آگاهانه شی بدون علم به آن، ممکن نیست. اگر ما بخواهیم محتویات حافظه انسانها را مورد بررسی قرار بدهیم، هزاران عدد ۲ را که در طول زندگی در ذهن تجرید کرده‌ایم، نخواهیم دید. و اگر هم کسی اصرار بورزد که همه آنها در حافظه ثبت شده است، بهیچ وجه نمی تواند اثبات کند که در موقع یک جریان بسیار تند ذهن در فعالیت ریاضی همان هزاران ۲های ثبت شده در حافظه است که ریاضی دان آنها را از آنجا بیرون می کشد یا همین که ریاضی دان اراده کرد، همه آن ۲ها را از حافظه خارج و وارد جریان می نماید! سپس می فرماید: (هر کس که زندگی کند روزیش بر خدا است) این مطلب و مسائل مربوط به آن در مجلد چهارم ص ۶۸ تا ۷۳ و از صفحه ۸۰ تا ۸۲ و مجلد هشتم از صفحه ۲۵۷ تا ۲۶۱ و مجلد نهم صفحه ۳۵ و مجلد دهم از صفحه ۲۴ تا صفحه ۲۷ بررسی شده است. (و هر کس که بمیرد بازگشتش بسوی او است) برآستی آن کس که گفت داستان شگفت‌انگیز انسان در این کره خاکی آغاز می شود و در همین خاکدان پایان می پذیرد، بزرگترین ظلم را به این انسان فوق آب و خاک روا داشت. من نمی دانم این تناقض بسیار آشکار را که از یک طرف بگوئیم: (انسان از خاک آغاز می گردد و در خاک پ

ایان می‌پذیرد) و از طرف دیگر برای همین انسان بگوئیم: (تو باید به ارزشهای انسانی عمل کنی، مبدا خودخواه باشی، در رسانیدن دیگر انسانها به سعادت از فداکاریها مضایقه مکن، تکلیف را فقط مستند به سوداگری انجام مده!) چه کسی و کدامین متفکر و چگونه حل خواهد کرد! ظلمی دیگر درباره این انسان روا داشته شده است که عده‌ای با کمال مهارت، مغزهای جمعی کثیر از مردم را چنان توجیه کرده‌اند که اصلاً متوجه نباشد که زندگیش برپایه چه تناقضی مستهلک می‌گردد! جالب تر اینکه بعضیها می‌خواهند، بدون توجه به تناقض مزبور، تاریخ را تحلیل نمایند و فلسفه آنرا مطرح نمایند! بهرحال، هیچ طرز تفکری و هیچ مکتب و متفکری نمی‌تواند بدون پذیرفتن آغاز و انجامی فوق طبیعت برای انسان، حیات او را در این دنیا تفسیر و توجیه نماید. یعنی بدون پذیرش جمله نهائی انا لله و انا الیه راجعون (ما از آن خدائیم و بسوی او برمی‌گردیم). هر چه گفته شود، توانائی پاسخ سوالهای بسیار جدی بشری را ندارد و لذا جز صرف بیهوده انرژیهای مغزی و راکد ساختن حرکت تکاملی انسانها نتیجه‌ای نخواهد داد. لم ترک العیون فتخب عنک، بل کنت قبل الوا صفین من خلقک. (چشمان ظاهری ترا ندیده است تا خبری از تو ب

دهد، بلکه وجود اقدست پیش از توصیف کنندگان از خلانقت بوده است.) او قابل دیدن با چشمان ظاهری نیست، زیرا او مافوق محسوساتست. در این جملات امیرالمومنین علیه‌السلام از توصیفات باضمایر غائب به مخاطب عدول نموده، با خداوند سبحان چنان صحبت می‌دارد که گوئی رویاروی او ایستاده است این روش در سخن بسیار شایع است. در سوره مبارکه فاتحه الکتاب هم این عدول وجود دارد یعنی آن سوره مبارکه با حمد و توصیف خداوندی آغاز می‌گردد و از جمله ایاک نعبد جملات خطاییه آورده می‌شود، یا این عدول است که انسان می‌فهمد که همواره می‌تواند خود را در حضور الهی دریابد، و در حقیقت بنده خداوندی در آن حال که با جملات غائبانه یا با ضمایر غائبه درباره خدا سخن می‌گوید، می‌تواند خود را حاضر در بارگاه خداوندی ببیند. و همانگونه که اگر او را مشاهده می‌کرد سخن می‌گفت، با او بمناجات می‌پردازد. اما تفسیر اصل مطلب چنین است که بدان جهت که خداوند متعال فوق جسم و جسمانیات و اشکال و دیگر کیفیات دارای نمود می‌باشد، لذا قابل دیدن با چشمان ظاهری نیست، بلکه همانطور که در پاسخ ذعلب یمانی که پرسیده بود: هل رایت ربک (آیا پروردگارت را دیده‌ای؟) فرموده است: افاعبد مالا اری؟

فقال: و کیف تراه یا امیرالمومنین؟ فقال: لا تدرکه العیون بمشاهده العیان، ولكن تدرکه القلوب بحقائق الایمان (آیا می‌پرستم چیزی را که ندیده باشم؟ ذعلب یمانی پرسید: چگونه می‌بینی او را؟ آن حضرت فرمود: چشمها با مشاهده عینی او را نمی‌بیند، بلکه این دلها است که با حقائق او را می‌بیند.) ممکن است این سوال مطرح شود که چگونه دلها او را می‌بیند؟ پاسخ این است که رویت و شهود دل فوق ارتباط یکی از حواس طبیعی با محسوس خویش است، این رویت گوئی چنانست که دل موجی می‌زند و همان موج خود را (مانند معلوم حضوری) درمی‌یابد. به عنوان مثال وقتی که دل مفهوم کلی زیبایی را درمی‌یابد (خواه مفهوم کلی زیباییهای محسوس و خواه مفهوم کلی زیباییهای معقول) نه چنان است که شکلی یا نمود دیگری از جهان عینی در آن منعکس می‌گردد، بلکه حقیقتی را در دل درمی‌یابد که حالتی از حالات یا موجی از امواج خود تلقی می‌نماید، همچنانکه قوه عاقله ما هنگامیکه فعالیتی نموده و معقولی را درک می‌کند یا به چیزی حکم می‌نماید، در حقیقت وجود یا هویت معقولی آن معقول را، حالتی یا موجی از امواج خود می‌داند. و بدیهی است که نه خود دل و عقل قابل مشاهده عینی است و نه فعالیت و محصول فعالیت

آن دو. مخفی نیست که منظور ما فقط اثبات این معنی است که رویت و شهود و فعالیتی در درون وجود دارد که دل و عقل بترتیب آنها را دارا می‌باشد ولی بهیچ وجه قابل مشاهده عینی نیستند، نه اینکه خدا حالت یا موجی از دل ما است، بلی دریافت خداوند ذوالجلال مانند یکی از حالات و امواج قلبی ما است که خداوند بر بندگانش عطا می‌فرماید. امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: (خداوند، چشمان انسانها ترا ندیده است که از تو خبر بدهد.) معنای این جمله آن نیست که هیچ خبری از خداوند عزوجل نمی‌توان داد، زیرت کتب آسمانی و انبیاء و اوصیاء علیهم‌السلام و حکماء و اولیاء حتی اکثریت قریب باتفاق مردمی که ارتباطی با

خدا دارند، با اشکالی گوناگون از او خبر می‌دهند، بلکه مقصود آن حضرت خبر مستند به دیدن بوسیله چشم ظاهری است. جمله بعدی که جنبه استدلالی برای اثبات عدم ارتباط چشم با آن موجود اقدس و اکمل است، این است که می‌فرماید: بلکه خداوند سبحان پیش از مخلوقاتی که او را توصیف می‌نماید، وجود داشته است. ممکن است این سوال مطرح شود که چگونه می‌توان با سابق تر بودن وجود خداوندی بر توصیف کنندگان، عدم مشاهده چشمان ظاهری، باری تعالی را استدلال نمود؟ پاسخ این است که خداوند سبحان قدیم و فوق درک و فهم و تعقل است، نمی‌تواند آن موجود قدیم و فوق محسوسات و معقولات را درک کند. موج از حقیقت گهر بحر غافل است حادث چگونه درک نماید قدیم را (منسوب به صائب تبریزی) لم تخلق الخلق لوحشه و لا استعملتهم لمنفعه و لا یسبقک من طلبت، و لا یفلتک من اخذت، و لا ینقص سلطانک من عصاک، و لا یزید فی ملک من اطاعک، و لا یرد امرک من سخط قضائک، و لا یستغنی عنک من تولى عن امرک (مخلوقات را برای دفع وحشت نیافریدی، و آنها را برای سود بردن بکار نینداختی، هر کس را که طلب کنی، برای گریز از تو، توانائی سبقت ندارد، و هر کس را که گرفتی قدرت فرار از ترا دارا نیست، کسی که از قضای تو به غضب درآید، نتواند امر ترا برگرداند، و کسی که از امر تو رویگردان شود، بی‌نیاز از تو نخواهد گشت). او است غنی مطلق جل جلاله امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات فوق با بلیغ‌ترین بیان، بی‌نیازی مطلق خداوندی و ناتوانی بندگان را گوشزد می‌فرماید: ۱- مخلوقات را برای دفع وحشت از خود نیافریده است- در خطبه اول فرموده است: متوحد از لاسکن یستانس به و لا یستوحش لفقده (یگانه خداوندی که نیاز به وسیله آرامشی ندارد که با او انس بگیرد و از فقدا

نش به وحشت بیفتند). این یکی از مختصات جان است که اگر همدمی پیدا نکرد افسرده می‌شود و احساس غربت شدید دمار از روزگارش برمی‌آورد. اگر با هم‌نوع خود انسی نگیرد، خودخوری تباهش می‌سازد. علت وحشت از تنهایی، وابستگی است، لذا هر اندوه وابستگی بیشتر و شدیدتر باشد، احساس وحشت و غربت و گسیختگی از ریشه (که موجب نوعی اختلال در جان است) در موقع فقدان آنچه که جان به آن وابسته است، بیشتر و شدیدتر است. لازمه این قانون این است که هر اندازه وابستگی کمتر و ضعیف تر باشد، قطعی است که احساس وحشت و غربت و گسیختگی کمتر و ضعیف تر می‌گردد. بنابراین دو قانون (یا یک قانون متعکس) هر اندازه استغناء و غنا و بی‌نیازی بیشتر و شدیدتر باشد، احساس وحشت ناشی از احساس غربت و گسیختگی بیشتر و شدیدتر خواهد بود. و بدان جهت که بی‌نیازی خداوند غنی و قدیر و قاهر، مطلق و در نهایت کمال است، لذا بهیچ موجود و هیچ کسی وابسته نیست تا از فقدان آن احساس غربت و گسیختگی نموده و در نتیجه به وحشت بیفتد. ۲- خداوند سبحان مخلوقات را برای سود بردن نیافریده است. در این مورد هم که خداوند مخلوقات را برای چه آفریده است؟ بشر با عینکی که ساخته شده از معلومات محدود و خواسته

ها و آرمانهای خود او می‌باشد، به پاسخگوئی می‌پردازد و گمان می‌برد که خداوند ذوالجلال مخلوقات را برای بدست آوردن منفعت آفریده است! بینوا انسان است که با اینکه قدرت بر طرف کردن بینوائی خود را دارد، باز به ادامه بینوائی خود تن می‌دهد. انسانی که می‌خواهد همه واقعیات را با مغز محدود و وابسته به محسوسات و خواسته‌های مربوط به غرایزش تفسیر و توجیه نماید، بینوا است زیرا که اینقدر تجربه نکرده است که بداند هر وقت در هر موضوعی که خواسته‌است با الگوی خویشتن (قیاس به نفس) واقعیتها را دریابد، بالاخره تجارب و مشاهدات برونی و گاهی هم رویتها و شهودهای درونی، این خواسته او را برهم زده و خطای او را اثبات نموده است. آدمی بر مبنای طبیعت نیازمندی که دارد، برای رفع نیاز خود می‌کوشد و بر مبنای خود خواهی تباہ‌کننده‌ای که دارد، منفعت طلب است. لذا او با کمال بی‌اعتنائی و بی‌توجهی به غنای مطلق خداوندی و منزّه بودن او از خودخواهی که از احساس لزوم جبران یا زیاده‌طلبی برای لذت یابی، ناشی می‌گردد، نسبت منفعت طلبی را به خدا می‌دهد. البته تاکنون دیده نشده است که اشخاص رشد یافته و دارای مغز ورزیده و متفکر چنین نسبت ناروائی را به خدا بدهند، ولی

گاهی از طرز گفتار و کردار برخی مردم ساده لوح یا اشخاص جاهل درباره غنای مطلق خداوندی، اینگونه گمانهای نابجا دیده

می‌شود. امام حسین علیه‌السلام، آن سرور شهیدان، در مناجاتش با خدا چنین عرض می‌کند: الهی انت الغنی بذاتک ان یصل الیک النفع منک فکیف لا تکون غنیا عنی (خدای من، تو در ذات خود چنان بی‌نیازتر از آن هستی که برای تو منفعتی از خود تو برسد، پس چگونه بی‌نیاز از من نباشی؟) ۳- کسی را بخواهی، سبقت از تو نگیرد و هر کس را گرفتی از دست تو فرار نتواند کرد. باد ما و بود ما داد تست هستی ما جمله از ایجاد تست لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را لذت انعام خود را و ما مگیر نقل و باده جام خود را و امگیر و برگیری کیت جست و جو کند نقش با نقاش کی نیرو کند و لایمکن الفرار من حکومتک (خداوندا، فرار از عرصه حاکمیت تو امکان ندارد). اگر فرار از خویشتن برای کسی در این دنیا قابل تصور باشد، و اگر برای کسی فرار از هستی که جلوه‌ای از مشیت هستی آفرین است، امکان‌پذیر باشد، و اگر برای نقش، فرار از نقاش قابل تعقل باشد، فرار از اراده و طلب و حاکمیت خداوندی نیز قابل تصور و تعقل و امکان‌پذیر خواهد بود! کیست که ا

ین یاوه‌گوئی را از موج دریا بشنود که من از دریا فرار می‌کنم و در خشکی که بیرون از عرصه حاکمیت دریا است، بوجود خود ادامه می‌دهم! مگر وجود انسانی با احساس هر گونه قدرت در خویشتن موجی از دریای مشیت و فیض خداوندی نیست؟! مگر اراده فرار برای بهره‌برداری از آزادی نیست؟ بیایید فرار کنیم نه از خویشتن و نه از هستی و نه از زیر دست نقاش چیره‌دست ازل و ابد، بلکه از هوی و هوسها و تمایل به متورم ساختن خودطبیعی، تا ببینیم آنچه که می‌بایست از آن فرار کنیم خدا و حاکمیت و اراده او بود یا زنجیرهای گرانبار نفسانیات که اساسی‌ترین مانع ما از آزادی معقول است. ۴- کسی که ترا معصیت کند، از سلطه تو نکاهد، و کسی که اطاعت کند بر ملک تو نیفزاید کمال و غنای مطلق ذات پروردگار بالاتر از آن است که مخالفت با دستورات او، ضرری به بی‌نیازی و کمال مطلق او برساند. انسان بوسیله معصیتی که مرتکب می‌شود، هر گونه حرکت و تحولی که در درون او بوجود می‌آید و هر اثری که در بیرون از درون او- چه در موجودیت جسمانی و چه در عالم طبیعت- ظهور کند، واقعیت و نیرو و وسائل آن حرکت و تحول و قوانین حاکم بر اثر و موثر و همچنین هر آنچه که آن اثر در آن بوجود می‌آید، عرصه س

لطفه مطلقه الهی است و همه آن امور از آثار خالقیت خداوندی است. حتی آن نیروی اختیار که موجب نظاره و سلطه شخصیت انسانی بر دو قطب مثبت و منفی کار می‌باشد نیز از مخلوقات خداوندی می‌باشد، مگر خود آن اختیار از آنها و عواملی که شخصیت در طول زندگانی برای خود بوجود آورده و در هنگام اختیار از آنها بهره‌برداری می‌کند، حتی عرصه کار آن عوامل و قوانین حاکمه بر آنها نیز از مخلوقات خداوندی است، آنچه که مربوط به انسان است همان عمل شخصیت او است که با آگاهی (نظاره) و سلطه آن بر دو قطب مثبت و منفی کار انجام می‌گیرد. و چون سلطه خداوندی و قدرت و بی‌نیازی او از امور مادی نیست که با کمترین کار و تجزئه، تغییر یابد، لذا نه معصیت مردم در آن صفات کمالی و ذاتی خداوندی نقصانی پدید می‌آورد و نه اطاعت مردم بر سلطه و قدرت او می‌افزاید. ۵- کسی که از قضای تو به غضب درآید، نتواند امر ترا بر گرداند و کسی که از امر تو روی گردان شود، بی‌نیاز از تو نخواهد گشت. بار پروردگارا، چه تواند کرد در برابر قضای تو موجودی که ذرات وجودش چه بداند و چه نداند، بشنود یا نشنود، همگی این زمزمه را دارند که- پر کاهم در مصاف تند باد خود ندانم در کجا خواهم فتاد پی

ش چو گانه‌های حکم کن فکان می‌دویم اندر مکان و لامکان مخالفت و غضب موجودی که خود اثری از قضای ربانی تست، در برابر مشیت قضائی تو، چه اثری دارد، مگر نقش می‌تواند با قلم که او را مطابق خواسته خود ترسیم می‌نماید، از در ستیزه برآید؟- کجا خواهی ز چنگک ما بریدن که داند دام قدرت را دریدن چو پایت نیست تا از ما گریزی بنه گردن رها کن سر کشیدن دوان شو سوی شیرینی زغوره بیاطن گر نمی‌دانی دویدن رسن را می‌گری ای صید بسته نبرد این رسن هیچ از گزیدن چه جفته می‌زنی کز بار رستم یکی دم هشتمت بهر چریدن دل دریا ز بیم و هیبت ما همی جوشد ز موج و از طپیدن که سنگین اگر آن زخم یابد ز بند ما نیارد بر جهیدن فلک را تا نگوید امر ما بس بگرد خاک ما باید تیندن دهان خاک خشک از حسرت ما است نیارد جرعه‌ای بی ما چشیدن برای تغییر جهت قضا یا منتفی ساختن آن در آن موارد که امکان دارد (یعنی قضای خداوندی چنین باشد که قضای او قابل

نفی یا تغییر جهت باشد) بازی با طناب بسیار محکم قضا نیست که او را به ته چاه کشیده است، بلکه تسلیم و رضا و یا احسانهای مخلصانه است که جان دیگر انسانها را نجات بدهد تا جانش از طوفات قانونی که پیش آمده است نجات یابد. رضی بقضائك و تسلیم لا مرک لا معبود سواک یا غیث المستغیثین (ای خدای من، به قضایت راضی و به امرت تسلیمم، معبودی جز تو نیست، ای پناه‌دهنده پناه‌جویان). با این جملات بود که سرور شهیدان راه حق و حقیقت حسین بن علی علیه‌السلام در آخرین لحظات زندگی مبارکش که شهادت مبارکی را بیار آورده بود با خدایش به نیایش پرداخت. این رضا و تسلیم در برابر قضای الهی که سرور سروان بشریت ابراز می‌نماید. موجی از دریای شکیبائی و گلی از باغ بیکران خدایابی او است، او می‌داند وقتی که در مسیر امر خدایش قدم برمی‌دارد که در حقیقت در حضور او و برای او حرکت می‌کند، دیگر هراسی از علل و نتایج و لوازم آن حرکت کمال‌ساز که جریان یک رشته قضای الهی است. بدل راه نخواهد داد. کل سر عندک علانیه و کل غیب عندک شهاده (همه رازهای نهانی در نزد تو آشکار و هر غیبی در پیشگاه تو مشهود است). برای خداوندی که محیط مطلق و عالم مطلق است نه رازی وجود دارد و نه غیبی معنای احاطه مطلق و علم مطلق که از صفات ذاتی خداوند سبحان می‌باشند، همین است که همه چیز برای آن ذات اقدس آشکار و مشهود باشد، توضیح اینکه آنچه که موجب می‌شود یک شی جنبه راز بودن بخود بگیرد

و یا امری غیبی باشد، همانست ادراک کننده و ادراک شونده اشکال گوناگونی دارد، مانند دوری بیش از اندازه شیء درک شده از درک کننده. در این موقع گفته می‌شود: فاصله زیاد مانع درک شیء شده است. گاهی حجاب عبارت است از عوامل محیط بر شیء، مانند تاریکی فضا و قرار گرفتن پشت جسمی که مانع از مشاهده شیء می‌گردد. گاهی دیگر مربوط به خود درک کننده است، مانند ضعف بینائی یا شنوائی و گاهی مربوط به خود شیء است مانند بیش از اندازه تاریک یا روشن بودن یعنی همانگونه که یک جسم ظلمانی را نمی‌توان دید و تشخیص داد، همانطور قرص خورشید را هم از نزدیکی نمی‌توان دید زیرا روشنائی آن بقدری است که ساختمان چشم انسانی را مختل می‌سازد. همانطور که ناتوانی و سائل طبیعی درک، حجاب ما بین درک کننده و درک شونده است، همچنان ناتوانی قوای مغزی و ضعف روانی نیز حجابی می‌شود که درک کننده را از درک شیء محروم می‌سازد. بدیهی است که هیچ یک از حجابهای مزبور و نه غیر از آنها نمی‌تواند خللی به احاطه مطلق خداوندی و علم مطلق او وارد آورد. آیا ممکن است فاصله واقعیات برای علم خدا متفاوت، یعنی یکی دور و یکی نزدیک باشد؟! کدامین عوامل محیط بر اشیاء است که آنها را از احاطه

و علم خداوندی جدا بسازد؟ آیا مگر دیدن و شنیدن خدا نیازی به وسائل عضوی (چشم و گوش) دارد که با شرائط معینی که هر دو عضو در فعالیت خود دارند، کار انجام بدهند؟! خلاصه اینکه فرض احاطه و علم مطلق خدا بر همه اشیاء منافات کامل دارد با انقسام اشیاء به پایین و بالا و پیش و پس و روی پرده و پشت پرده و قبل و بعد زمانی و آغاز و انجام و ظاهر و باطن برای خدا. انت الابد فلا امد لك، و انت المنتهی فلا محیص عنك، و انت الموعده فلا منجی منك الا الیک (خداوند، توئی آن حقیقت ابدی که مدتی برای تو نیست، و توئی نهایت همه هستی که هیچ گریزی از تو نیست. وعده‌گاه نهائی مخلوقات بارگاه تست، پس رهائی از سیطره تو نیست مگر بسوی تو). بار الها، توئی که ابدیت از آن تست و توئی پایان همه امور که هیچ گریزی از تو نیست. اگر سر به پایین بیندازی و یک مورچه ناچیز را در حرکت ببینی، و یا جوانه گیاه بسیار کوچکی را در حال سر بر آوردن تماشا کنی. اگر بر بال نورنشینی و با سرعتی فوق تصور از فضاها بسیار دور بگذری و آنگاه دورترین نقاط این کیهان بزرگ را زیر پا گذاری، در همه جا مرگ را حکمفرما خواهی یافت. اگر ساعتها در چشمان پر فروغ جوانی که در بهار زندگی، سر تا پ

ایش نشاط و طراوت است خیره شوی و هیچ اثر و نشانی از فرسودگی در آن بدن رعنا و هیچ خاموشی در آن چشمان پر فروغ مشاهده نکنی، باز صدای آهسته پای مرگ را خواهی شنید که به دیدار ناخواسته آن تازه نهال باغ وجود در حرکت است، که وی

روزگاری محدود بنام زندگی را سپری نماید تا فروغ را از چشمانش و طراوت را از درخت پر شاخ و برگ وجودش بگیرد و به سینه امواج دریای فنایش بسپارد. آن همه پایداری و مقاومت که کوه‌های سر به فلک کشیده در برابر عوامل دگرگون‌کننده از خود نشان می‌دهند و آن همه بیکرانگی که کهکشانشها و کازارها در برابر زمان از خود ابراز می‌دارند، باز همه آنها در مسیری کم و بیش طولانی که رو به زوال کشیده شده است، در گذرند. اگر زمانی فرا رسد که گام از روز و شب و بامداد و غروب فراتر نهد و هر آنچه که به عنوان مقدار یا چگونگی از زمان برای تو مطرح بود از دیدگاه تو ناپدید گردد و حتی در لوحه درون چیزی برای شهود تو نماند مگر یک احساس بسیار ظریفی که ترا با جریانی در ارتباط قرار بدهد که تعیین و انقطاعی برای آن دیده نشود، باز یک درک والا از گوشه‌ای ناشناخته از اعماق درونت، تعینهای جدا کننده لحظات و انقطاع آن جریان را اعلان خواهد نمود و خوا

هی فهمید که همان جریان دائم نما نیز رو به پایان مقرر خود سیر می‌نماید. زیرا- بقا ندارد عالم و گر بقا دارد فناش گیر که همچون بقای ذات تو نیست آری، در نهاد ذات تو ای انسان، ای بزرگ کوچک نما، گوهریست بس شگفت‌انگیز که همانگونه که از گوشه‌ای از کره خاکی در قفسی از کالبد جسمانی، بر همه عالم هستی اشراف و احاطه پیدا می‌کند (و لذا درباره آن نظر می‌دهد و حکم صادر می‌کند) همانطور با قرار گرفتن در لحظاتی از زمان، گام فراسوی زمان می‌گذارد و همانگونه که ریسمان از تسبیح بیرون کشند و دانه‌های تسبیح در کف دست در یکجا مشاهده شود، زمان را از کائنات بیرون می‌کشد و مجموع همه آنها را حتی با مفهومی از حرکت در دیدگاهی محدود قرار می‌دهد متفکران بزرگ جهان‌شناسی بدون چنین دریافت نمی‌توانستند سخنی درباره دهر و سرمد به زبان بیاورند. بهوش باشیم که اگر بر فرض ناصحیح در تصور یا دریافت مفهوم دهر و سرمد، امتدادی در ذهن منعکس شود، حتی خود آن امتداد هم در معرض زوال و فنا خواهد بود. حال که تا اینجا توانستیم محدودیت زمان و زمانی و هر واقعیت دارای امتداد را بپذیریم، از این بعد می‌توانیم این حقیقت را دریابیم که نه تنها خدا فوق جریان و حرکت و

امتداد زمانی و مکانی است، بلکه باید این حقیقت را بپذیریم که خدا فوق همان ابد و سرمد است، در صورتیکه برای آن دو، کشش و تعیین خاصی را تصور نمائیم که نسبت آنها با خدا نسبت دربرگیرنده و دربرگرفته شده منظور شود! سپس امیرالمومنین علیه‌السلام عرض می‌کند: و توئی نهایت همه هستی که هیچ گریزی از تو نیست... اگر کسی بتواند ز خود بگریزد و خود را از نورافکن دوار خود آگاهی خویشتن (علم حضوری) مخفی بدارد، چنین کسی در عالم تخیل هم می‌تواند از خدا بگریزد و از دیدگاه او که همه هستی با همه سطوح و ابعاد و ذراتش است، خود را بپوشاند! نکته‌ای که در این مبحث برای صاحب نظران مخفی نیست، این است که مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام از نسبت دادن منتهی به خدا پایان امتداد هستی نیست، زیرا چنین نیست که موجودات عالم هستی در خطی امتداد یافته است که پایان آنها خدا است، زیرا احاطه و قیومیت خداوندی بر همه کائنات عموماً فراگیر تمام اجزاء و سطوح و ابعاد آنها است، لذا وقتی که گفته می‌شود: او است اول و او است آخر، او است ظاهر، او است باطن، معانی متداول هیچ یک از الفاظ چهارگانه (اول، آخر، ظاهر و باطن) که هر یک دارای لازمه اختصاصی است، نمی‌باشد، زیرا در معنای

دو لفظ (اول و آخر) نوعی امتداد طولی تضمین شده است که درباره خداوند متعال امکان ناپذیر است، زیرا باضافه منافات امتداد با احاطه و قیومیت خداوندی، مستلزم محدودیت آن ذات اقدس است که از قرار دادن آن در اول و آخر امتداد ناشی می‌گردد. اما دو لفظ (ظاهر و باطن) بدیهی است که برای خدا نه ظاهری به معنای متداول آن مطرح است و نه باطنی بلکه از یک جهت چنانکه همه اشیاء برای او ظاهر است، همچنان او ظاهر در همه اشیاء است و نسبت دادن صفت باطن بودن به آن ذات اقدس به معنای اشیاء است، همچنان او ظاهر در همه اشیاء است و نسبت دادن صفت باطن بودن به آن ذات اقدس به معنای رابح آن صحیح نیست، زیرا لازمه‌اش این است که خداوند از یک جهت در باطن اشیاء است. مگر اینکه بگوئیم: مقصود از اول و آخر و ظاهر و باطن، مانند دیگر مفاهیم متقابل (مانند می‌راندن و زنده کردن)، (انشاء کننده و اعاده کننده) و غیر ذلک همان احاطه و قیومیت مطلقه خداوندی

بر همه اشیاء است از همه سطوح و ابعاد، یعنی وقتی که می‌گوئیم خدا است اول، خدا است آخر، در حقیقت می‌خواهیم بگوئیم: همه امتداد کائنات مشمول احاطه و قیومیت خداوندی است. و هنگامی که می‌گوئیم: خدا ظاهر و باطن، یعنی احاطه و قیومیت خداوندی بر همه کائنات، فراگیر ظاهر و باطن آنها است. سپس امیرالمومنین علیه‌السلام عرض می‌کند: خداوند، وعده‌گاه نهائی، حضور و بارگاه کبریائی تست، از این حضور و بارگاه نجاتی نیست مگر بسوی تو. این است مقتضای این حقیقت که ملک بسیار پهناور هستی بهر کجا که گسترده شود، و بهر عمقی که کشیده شود، حضور خداوندی و بارگاه کبریائی او است. بینوا انسان غافل! که در درون خود گوشه‌ها و فضاهائی را می‌سازد که آنها را خالی از خدا تلقی کند و درهائی هم برای آن نصب کند که در آنجاها مخفی شود و از دسترس خدا خارج گردد! درباره این اشخاص من سخنی برای گفتن ندارم، ولی مولوی می‌گوید: چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم بندی خدا! بیا خدا را محدود مکن، برای او حضور و بارگاهی با عینک تصنعی خود معین نمما، حکیم باش، فلسفه مباف، زیرا که بمقتضای حکمت، اعتراف به تقصیر و قصور در عرصه تکاپو برای (حیات معقول) بغایت مستحسن است ولی با فلسفه‌بافی حضور و بارگاه الهی را محدود کردن بی‌نهایت مستهجن. بیدک ناصیه کل دابه و الیک مصیر کل نسمة (اختیار هر جنبنده‌ای بدست تست و سرنوشت همه نفوس بسوی تو). نیازمند مطلق در اختیار غنی مطلق تصور نیاز در یک موجود مساوی وابستگی آن موجود بغیر خویشتن است. این اصل که تعبیر دیگری از کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات (هر آنچه که وجود عارضی است، به چیزی منتهی می‌شود که وجودش بالذات است). بدیهی‌تر از آن است که احتیاج به اثبات داشته باشد. و می‌توان گفت: چنانکه تصور خورشید برای کسی که معنای آنرا می‌داند ملازم تصور روشنائی است، مفهوم نیاز برای کسی که اطلاع از آن دارد ملازم وابستگی به غیر خویشتن است و بعبارت دیگر تکیه بر غیر خویشتن برای شخص نیازمند بدیهی‌تر از انقسام هر عدد زوج به عدد مساوی است، زیرا انقسام مزبور اگر چه یک امر ضروری است، ولی تلازم بدهی در تصور ندارد، یعنی چنان نیست که هر کس هر عدد زوجی را در هر حال تصور کرد، بالبداهه انقسام به دو عدد مساوی را باید تصور نماید، در صورتی که بمجرد تصور نیاز و نیازمند، بالبداهه تصور تکیه و متکی بدنبال آن بوجود می‌آید. کسانی که گمان می‌کنند هر جاننداری ذاتا خود را اداره می‌کند و علت ابقای هر جاننداری خود آن است، در حقیقت از درک معنای تحول مستمر حیات در جاندار ناتوانند و نمی‌فهمند که - هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بیخبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد اگر چنین است، پس چرا ما این تحول نو بنو را نمی‌بینیم و همه اشیاء جز متحرکهای محسوس را، ثابت می‌بینیم؟ پاسخ شما اینست که - شاخ آتش را بجنابانی بساز در نظر آتش نماید بس دراز این درازی مدت از تیزی صنع می‌نماید سرعت انگیزی صنع پس ترا هم لحظه مرگ و رجعتیست مصطفی فرمود دنیا ساعتیست اگر بخواهیم برای هر یک از جانداران، یک عامل مستقل از طبیعت خود جاندار که حافظ بقای آن باشد، فرض کنیم، در اینصورت باضافه بازگشت به این سوال که حفظ کننده بقای آن باشد، فرض کنیم، در این صورت باضافه بازگشت به این سوال که حفظ کننده بقای آن جاندار، که یک حقیقت طبیعی و قطعا در حرکت است، چیست؟ این اعتراض لاینحل پیش می‌آید که این چگونه تفکر علمی است که یک عامل فوق طبیعی را از بیم پذیرش فوق طبیعی بودنش حذف کنیم و بجای آن، برای هر یک از جانداران یک خدا اثبات کنیم! این همان خطای فکری است که ارتور کومپتون که در علم فیزیک مرد مشهوری است، به جای آنکه تاثیر و تصرف خدا را در فنونهای آتمیک معتقد شود، برای هر الکترون یک خدا اثبات می‌کند! وانگهی آیا نباید دخالت عامل فوق طبیعی را در بقای جانداران که در عرصه طبیعت و قوانین آن در حال کون

و فساد و تشکل و تجزئه است بپذیریم، در صورتی که این تحول بوسیله مواد بی‌جان مانند غذاهائی که جاندار از آنها استفاده می‌کند، انجام می‌گیرد و به عبارت مختصرتر نمی‌توان از نظر علمی، بقاء و استمرار حیات جاندار را به مواد بیجان مستند دانست چنانکه بوجود آمدن جاندار از بیجان بدون دخالت عامل ماورای طبیعی قابل تصور نیست. بنابراین، همانطور که خداوند خالق

حیات و موت درباره بوجود آمدن و رفتن حیات فرموده است. لا اله الا هو یحیی و یمیت (نیست خدائی جز او، زنده می گرداند و می میراند). همچنین در ابقای حیات می فرماید: ما من دابه الا هو اخذ بناصیتها (هیچ جنبنده‌ای نیست مگر اینکه خداوند از پیشانی او گرفته است). گرفتن از پیشانی، کنایه از حفظ و سلطه مطلقه خداوندی درباره همه جانداران است. و فی خلقکم و ما یبث من دابه آیات لقوم یوقنون (و در آفرینش شما و در منتشر ساختن جنبندگان، آیاتی است برای مردمی که به یقین رسیده‌اند). سپس امیرالمومنین علیه‌السلام می فرماید: (و سرنوشت همه نفوس بسوی تست). این مضمون در آیات فراوانی از قرآن مجید و اغلب با مشقات دو کلمه رجوع و صیوره وارد شده است. مانند- و الی الله ترجع الامور (و بسوی خدا برمی گ

ردد همه امور). این مضمون در شش مورد از قرآن مجید با کلمه ترجع آمده است: البقره ۲۱۰ آل عمران ۱۰۹، الانفال ۴۴، الحج ۷۶، فاطر ۴، الحديد ۵، و با کلمه ترجعون در نوزده مورد- البقره ۲۸ و ۴۵ و ۲۸۱، یونس ۵۶، هود ۳۴، الانبیاء ۳۵، المومنون ۱۱۵، القصص ۷۰ و ۸۸، العنکبوت ۱۷ و ۵۷، الروم ۱۱، السجده ۱۱، یس ۳۲ و ۸۳، الزمر ۴۴، فصلت ۲۱، الزخرف ۸۵، الجاثیه ۱۵، و با کلمه یرجع یک مورد- هود ۱۲۳ و با کلمه یرجعون در شش مورد- آل عمران ۸۳، الانعام ۳۶، مریم ۴۰، النور ۶۴، القصص ۳۹، غافر ۷۷ و با کلمه رجعی یک مورد- العلق ۸ و با کلمه راجعون چهار مورد- البقره ۴۶ و ۱۵۶، الانعام ۶۰ و ۱۶۴، یونس ۴ و ۲۳، هود ۴، العنکبوت، لقمان ۱۵، الزمر ۷، الانعام ۱۰۸، یونس ۴۶ و ۷۰، لقمان ۲۳. با کلمه تصیر یک مورد- الا الی الله تصیر الامر (آگاه باشید که پایان سرنوشت همه امور بسوی خدا است). الشوری ۵۳ و با کلمه مصیر دوازده مورد- البقره ۲۸۵، ال عمران ۲۸، المائده ۱۸، الانفال ۱۶، الحج ۴۸، النور ۴۲، لقمان ۱۴، فاطر ۱۸، غافر ۳۰، الشوری ۱۵، ق ۴۳، و با در نظر گرفتن اینکه پایان یافتن زندگی تبهکاران با ورود به آتش دوزخ نیز پس از عبور از عرصه قیامت و حضور در پیشگاه خداوندی است، مصیر

آنان نیز بسوی خدا است مجموع آیاتی که با کلمه مصیر در چهارده مورد پیشگاه خداوندی را پایان سرنوشت و مشاهده آن بیان نموده است به بیست و شش مورد می رسد- آل عمران ۱۶۲، التوبه ۷۳، الحج ۷۲، النور ۵۷، الحديد ۱۵، المجادله ۸، التغابن ۱۰، التحريم ۹، الملک ۶، النساء ۹۷ و ۱۱۵، الفرقان ۱۵، الفتح ۶، ابراهیم ۳۰. کلمات دیگری در قرآن مجید مانند مشتقات لقاء (دیدار) آمده که بخدا نسبت داده شده است مانند یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه (ای انسان، تو در حال تلاش به دیدار پروردگارت می رسی). از تاکید شدید آیات قرآنی و ادیان حقه گذشته و دلالت عقل به اینکه- تا مایه طبعها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند زیرا- کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی (نظامی گنجوی) باید گفت: محال است که حیات که با عظمت ترین پدیده در عالم طبیعت و نمودی از ماورای طبیعت است، غذائی برای خاک مرده باشد! چه تعبیر عقلانی و دلپسند است که آن مرد بزرگ می گوید: حقیقتی که بالا شروع می شود در پایین ختم نمی گردد. این چه دور و گردش ضد عقل و وجدان است که موجود از حال بساطت و جمادی شروع به تحول کند و بقدری عظمت پیدا کند که با دو بال معرفت و عمل ه

مه فضاهاهی هستی را در هم نوردد و واقعا موجودی باعظمت تر از جهان هستی شود، سپس برگردد و همان خاک که از آنجا حرکت صعودی را آغاز کرده بود محو گردد. آیا این باور کردنی است که موج اندیشه بسیار با ارزش آدمی که از غذاهای مادی انرژی گرفته و به فعلیت رسیده و جهانی را درک و آنرا ساخته بود، برگردد. آیا این باور کردنی است که موج اندیشه بسیار با ارزش آدمی که از غذاهای مادی انرژی گرفته و به فعلیت رسیده و جهانی را درک و آنرا ساخته بود، برگردد و در ماده ناچیزی غذائی نابود گردد! مثلا- فرض کنیم آنچه موجب تقویت مغز برای اندیشه و موج آن بوده شیره انگور و ماده نشاسته‌ای نان بوده است، آیا این جریان را عقل و وجدان برین می پذیرد که آن اندیشه و امواجش برگردد به حالت ما قبل غوره و ۱۱۵، الفرقان ۱۵، الفتح ۶، ابراهیم ۳۰. کلمات دیگری در قرآن مجید مانند مشتقات لقاء (دیدار) آمده که بخدا نسبت داده شده است مانند یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه (ای انسان، تو در حال تلاش به دیدار پروردگارت می رسی). از تاکید شدید آیات قرآنی و ادیان حقه گذشته و دلالت عقل به اینکه- تا مایه طبعها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند زیرا- کار من و تو بد

این درازی کوتاه کنم که نیست بازی (نظامی گنجوی) باید گفت: محال است که حیات که با عظمت ترین پدیده در عالم طبیعت و نمودی از ماورای طبیعت است، غذایی برای خاک مرده باشد! چه تعبیر عقلانی و دلپسند است که آن مرد بزرگ می‌گوید: حقیقتی که از بالا- شروع می‌شود در پایین ختم نمی‌گردد. این چه دور و گردش ضد عقل و وجدان است که موجود از حال بساطت و جمادی شروع به تحول کند و بقدری عظمت پیدا کند که با دو بال معرفت و عمل همه فضاها را در هم نوردد و واقعا موجودی با عظمت تر از جهان هستی شود، سپس برگردد و در همان خاک که از آنجا حرکت صعودی را آغاز کرده بود محو گردد. آیا این باور کردنی است که موج اندیشه بسیار با ارزش آدمی که از غذاهای مادی انرژی گرفته و به فعلیت رسیده و جهانی را درک و آنرا ساخته بود، برگردد و در ماده ناچیزی غذایی نابود گردد! مثلا فرض کنیم آنچه موجب تقویت مغز برای اندیشه و موج آن بوده شیره انگور و ماده نشاسته‌ای نان بوده است، آیا این جریان را عقل و وجدان برین می‌پذیرد که آن اندیشه و امواجش برگردد بحالت ما قبل غوره و مواد تقویت کننده گندم، یعنی حتی در انگور و غوره و گندم و حالت سنبلی گندم هم توقف ننماید، بلکه برگردد

ردد بحالتی پست تر از آنها؟! در صورتی که قانون فعلیت و کمال می‌گوید: هیچ فعلیت و کمالی به حالت بالقوه و نقص قبلی که از آن عبور کرده است بر نمی‌گردد. اگر کسی بگوید: اندیشه یک فعالیت مغزی است و تجسم مادی ندارد تا در یک جریان مادی بالا و پایین برود. پاسخ این اعتراض چنین است که اگر مساله مزبور را بپذیریم، باز این مطلب وجود دارد که خود آن قانون مغزی که قدرت بوجود آوردن چنان اندیشه‌ای را داشته باشد، چگونه برمی‌گردد و در خاک متلاشی می‌شود و پایان می‌پذیرد؟ اگر این مطلب هم مورد اعتراض قرار بگیرد به اینکه مغز و قدرت و قانون آن هم اموری مادی می‌باشند و لذا اگر برگردند و خاک شوند که جلوه‌ای از ماده است، اشکالی بوجود نمی‌آید، می‌گوئیم بلی فرق است میان خاک که پست ترین جلوه ماده است و اندیشه که یکی از عالی ترین جلوه‌های آن فرض شده است. با قطع نظر از همه اینها، هیچ تردیدی در این نیست که من یا شخصیت کامل تر و عالی تر از وجود طبیعی آدمی است و این من واقعیت دارد که توانسته است موضوع علوم روانشناس و روانپزشکی و اخلاق و روانکاوی باشد. آیا امکان دارد که حیات پس حرکت تکاملی و وصول به من که حقیقتی است بالاتر از ماده و مادیات، برگردد و دوباره در خاک متلاشی و محو شود! اگر چنین احتمالی صحیح است، پس چرا این همه بوق و کرنا براه انداخته‌اند که جهان جهان تکامل است و از آنتوان کرنو (که می‌گویند: هیچ جریانی قابل بازگشت نیست) گرفته تا دیگر فلاسفه و حکماء و عرفاء که می‌گویند- لا تکرار فی التجلی (در تجلی تکراری نیست) هیچ انگوری دگر غوره نشد هیچ میوه پخته با کوره نشد فریاد برمی‌آورند که حرکت از نقص به کمال قانونی است نه از کمال به نقص. سبحانک ما اعظم شانک، سبحانک ما اعظم ما نری من خلقک! و ما اصغر کل عظیمه فی جنب قدرتک! و ما اهل مانری من ملکوتک! و ما احقر ذلک فیما غاب عنان سلطانک! و ما اسبغ نعمک فی الدنيا و ما اصغرها فی نعم الاخره! (پاکیزه پروردگارا، چه با عظمت است شان تو، پاک خداوند، چه بزرگ است آنچه که از مخلوقات تو می‌بینیم و چه کوچک است هر بزرگی در جنب قدرت تو، و چه دهشتناک است آنچه که از ملکوت تو می‌بینیم، و چه محقر است این ملکوت در برابر آن عظمت‌های قدرت تو که از ما پوشیده است، چه فراوان است نعمت‌های تو در این دنیا، و چه کوچک است این نعمت‌های دنیوی در مقابل نعمت‌های اخروی!) هر مفهومی را به عنوان خدا فکر کنید، خدا بزرگتر از آن است. مساله

ای است بس شگفت‌انگیز که آدمی هر اندازه از رشد و کمال بیشتری برخوردار باشد، خود را کوچکتر و خدا را بزرگتر از آن درمی‌یابد که در مراحل قبلی درک کرده بود. این مطلب است که قرآن مجید در این آیه به آن اشاره می‌نماید: انما یخشی الله من عباده العلماء (جز این نیست که دانایان هستند که از خدا می‌ترسند.) مفهوم حصری این آیه مبارکه دلالت باینکه نادانان از خدا نمی‌ترسند، و اهمیتی به شان و مقام الوهیت نمی‌دهند. قطعا چنین است، همانگونه که طفل شیرخوار از مقام و شخصیت پدر حکیم

و عارف خود آگاهی ندارد و در محضر او هرگونه گستاخی می‌نماید و هر نوع حرکت بی‌معنی را انجام می‌دهد و با آن پدر عالی مقام به همان نحو رفتار می‌کند که روستائی با آن شیر که در طویله گاو او را خورده و بجای او ایستاده بود- روستائی گاو در آخور بیست شیر گاوش خورد و بر جایش نشست روستائی شد به آخور سوی گاو گاو را می‌جست شب آن کنجکاو دست می‌مالید بر اعضای شیر پشت و پهلو گاه بالا گاه زیر گفت شیر از روشنی افزون بدی زهره‌اش بدریدی و دل خون شدی اینچنین گستاخ زان می‌خاردم کاو در این شب گاو می‌پنداردم اینکه گاهی می‌بینید اشخاصی (که خود را به متفکر بود

ن معروف نموده‌اند) و مفاهیم الهی را حتی آن مفاهیم را که مستقیماً معنای خدا را در بردارد به استهزاء می‌گیرند و خدا را مورد انکار قرار می‌دهند، ناشی از جهل بمقام ربوبی است. بدان جهت که امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه و دیگر سخنان مبارکش واقعیات و حقائق بسیار با اهمیتی را درباره سه موضوع خدا و جهان و انسان بیان فرموده است. توضیح و تفسیر مطالبی را بطور اجمال متذکر می‌شویم و مطالعه کنندگان ارجمنند می‌توانند برای تحقیق مشروح درباره سه موضوع مزبور از دیدگاه امیرالمومنین علیه‌السلام دیگر مجلدات این ترجمه و تفسیر را بررسی فرمایند. خدا و جهان و انسان از دیدگاه علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام توصیف و استدلالهایی که درباره سه موضوع مزبور در نهج‌البلاغه صورت گرفته است، عقل سلیم و وجدان و فطرت پاک مجموعاً دست بکار شده، مطالعه و بررسی کننده را با طرقتی بالاتر و محکم‌تر از راههای منطقی معمولی با حقایق و واقعیات مربوط به سه موضوع مزبور در تماس می‌گذارند. بطور کلی سخنان نهج‌البلاغه درباره خدا بر چهار قسم اساسی تقسیم می‌گردند: قسم یکم- بیان مختصات مقام شامخ خداوندی است که در حقیقت بازگوکننده اوصاف جمال و جلال آن ذات اقدس است ک

ه بدون آنها خدائی مطرح نیست و راه شناخت این مختصات، توجه همه جانبه به مفهوم کامل مطلق است که ضروری‌ترین صفت اوست مانند الحمد لله الذی علا بحوله و دنا بطوله، مانع کل غنیمه و فضل و کاشف کل عظیمه و ازل (سپاس مر خدای راست که به قدرت و سلطه ربوبیش بالاتر از همه جهان هستی و با احسان و عنایت پروردگارش به همه موجودات نزدیک است، او است بخشنده هر سود و فضل و برطرف کننده هر حادثه بزرگ و تنگنای سخت). الاول الذی لم یکن له قبل فیکون شیء قبله و الاخر الذی لیس له بعد فیکون شیء بعده (خدا آن ذات اول است که برای او هیچ قبلی نبوده است تا پیش از ذات اقدس او چیزی وجود داشته باشد، و آن آخر است که برای او بعدی وجود ندارد، تا چیزی بعد از او وجود داشته باشد). یعنی آن ذات واجب مافوق هر ابتداء و انتهاء است که تصور شود. الحمد لله المتجلی لخلقه بخلق و الظاهر لقلوبهم بحجته (سپاس مر خدای را که بوسیله خلقتی که فرموده است، بمخلوقاتش تجلی نموده و با حجت درونی در دل‌های آنان آشکار است.) همچنین در جملات دیگر از نهج‌البلاغه که علم مطلق و قدرت مطلقه خداوندی را با بیانات روشن توصیف می‌نماید. و چنانکه می‌دانیم این توصیفات از قبیل تعریفات منطقی معمولی

لی نیست که منظور از آنها توضیحی درباره ذات خداوندی باشد، زیرا هم از نظر عقلی و هم با نظر به جملات نهج‌البلاغه که در موارد متعدد آمده است، ذات اقدس الهی قابل شناخت نیست بلکه چنانکه در مبحث بعدی بیان خواهیم کرد، رابطه انسان‌های رشد یافته با خدا همانطور که امیرالمومنین (ع) فرموده است، تجلی او است در دل‌های شایسته با نیروی ایمان. از آنجمله: و لا تقدر عظمه الله سبحانه علی قدر عقلک فتکون من الهالکین. هو القادر الذی اذا رتمت الاوهام لتدرک منقطع قدرته و حاول الفكر المبرأ من خطرات الوسوس ان یقع علیه فی عمیقات غیوب ملکوتیه و تولهت القلوب الیه لتجری فی کیفیه صفاته و غمضت مداخل العقول فی حیث لا تبلغه الصفات لتناول علم ذاته ردعها و هی تجوب مهاوی سدف الغیوب متخلصه الیه سبحانه فرجعت اذ جبهت معترفه بانه لا ینال بجور الاعتساف کنه معرفته (عظمت خداوندی را باندازه عقل خود، اندازه‌گیری مکن، زیرا از هلاک شوندگان خواهی گشت. خداوند، آن توانای مطلق است که هرگاه اوهام انسانی بخواهد نهایت قدرت او را درک کند و فکر تجرید شده و خالص از جریانات و سوسه‌ها بخواهد در اعماق غیوب ملکوت الهی ذات او را دریابد و دلها با اشتیاق برای دریافت کیفیت صفات ا

و به فعالیت بیفتند و عقل انسانی با دقیق‌ترین راهها با نفوذ بسیار ظریف و دقیق بخواهد برای شناخت ذات او به مقامی که اوصاف توانائی رسیدن به آن را ندارد، وارد شوند، آن عقول را برمی‌گراند در حالیکه در مهلکه‌های تاریکیهای غیوب سرگردانند. این عقول که برای شناخت ذات خداوندی حرکت کرده بودند، در حالی که دست رد بر پیشانی آنها زده شده است برمی‌گردند و اعتراف می‌کنند که با تعدی تکلف آمیز نمی‌توان به کنه معرفت او نائل گشت (... قسم دوم - بیان مختصاتی است که راه شناخت آنها آماده کردن درون برای پذیرش تجلی اوصاف آن ذات اقدس است. هیچ راهی برای تحصیل شایستگی درون جز تصفیه آن از آلودگیها و کثافات حیوانی وجود ندارد. بهمین جهت است که امیرالمومنین (ع) در هر موردی از سخنانش که درباره خدا مطلبی را بیان می‌کند، کاملا روشن است که او درباره موجودی سخن می‌گوید که از تجلی عالی او در درونش بخوبی برخوردار است، زیرا در درون این انسان چنان تصفیه‌ای صورت گرفته است که حتی خیال ناچیزی از آلودگیهای حیوانی و مادی راهی به آن ندارد، مانند آن جمله‌ای که می‌گوید: این العقول المستصبحة بمصایح الهدی و الابصار اللامحه الی منار التقوی، این القلوب التی وهبت

لله و عوقدت علی طاعه الله (کجاست آن عقولی که با چراغهای هدایت روشن شده‌اند و کجاست آن چشمانی که به کانون نور تقوی می‌نگرند و کجاست آن دلهایی که خود را به خدا بخشیده‌اند و به اطاعت خداوندی بسته شده‌اند؟) قسم سوم - سلب اوصاف مادی و جسمانی و هرگونه وابستگیها و احتیاجات و محدودیتها، از ذات اقدس ربوبی است. در کتاب نهج البلاغه اینگونه توصیفات سلبی فراوان است. اهمیتی که امیرالمومنین علیه‌السلام به اوصاف سلبی می‌دهد، ناشی از یک مساله ضروری است که عبارت است از متوجه ساختن افکار مردم به این حقیقت که برای دریافت صحیحی از خدا باید همه مفاهیم و اندازه‌گیریها و الگوهای را که آدمی بوسیله ارتباط با طبیعت عینی در ذهن خود منعکس می‌نماید، کنار گذاشت و از صورتگری با نمودهای گوناگون جهان طبیعی برای تصویری بعنوان خدا اجتناب کرد، زیرا - مور ضعیف و ناتوان چون شکل یزدانی کشد بیشک به شکل مورچه با شاخ حیوانی کشد معز شبان هم نقشه موسی بن عمران کشد در ذهن مانی گرفتند او صورت مانی کشد ادراک هر جنبنده نقش خویش را داراستی گفته شده است که توصیفات سلبی مانند اینکه حقیقتی وجود دارد، نه شکلی دارد و نه وزنی، نه رنگی دارد و نه هیچ کیفیت

ی، نه محسوس است نه قابل تصورات معمولی ... برای شناخت آن حقیقت هیچ فایده‌ای ندارد و اینگونه حقیقت مانند وجود مطلق در فلسفه هگل و امثال او است که با سلب هرگونه خصوصیات و تعینات از آن وجود، یک مفهوم تجریدی محض را مطرح می‌کند. پاسخ این اعتراض روشن است، زیرا اولاً دلایل روشنی واقعیت وجود خدا را اثبات می‌کند که با قطع نظر از مناقشات لفظی و حرفه‌ای همواره عقول سلیم را قانع ساخته است. به وسیله آن دلایل، واقعیتی به عنوان خدا برای عقول انسانها مطرح شده است، ولی از آن جهت که این واقعیت مافوق مختصات جسمانی آن دریافت شده نموده با نفی اوصاف جسمانی و سایر محدودیتها، افکار را برای دریافت منطقی آن موجود راهنمایی کرد. این روش ایجاب و سلب یا اثبات و نفی در واقعیاتی مانند عدالت نیز جریان دارد. بدین ترتیب که نخست یک تعریف و توصیف اجمالی از عدالت مطرح می‌گردد، (عدالت عبارت است از جریان مطابق قانون) سپس برای راهنمایی افکار از توصیفات سلبی استفاده می‌شود، مثلاً می‌گوئیم: عدالت روش خوش آیند محض نیست، عدالت از سنخ احساسات نمی‌باشد، عدالت وزن و شکل و رنگ نداد ...، قسم چهارم - بیان روابطی که انسانها می‌توانند میان خود و خدا برقرار بسازند. به

اتفاق همه صاحب نظران علوم اسلامی، امیرالمومنین علیه‌السلام تجسم یافته‌ای از قرآن بود. و شناخت او درباره قرآن و ایمان او به تمام محتویات آن در حد اعلا بوده و این تجسم در سخنان آن بزرگوار بخوبی روشن می‌شود، لذا بطور قطع او نزدیکی خدا را به خود مطابق آیه و نحن اقرب الیه من جبل الوریث (و ما از رگ گردن به او نزدیکتریم.) و هو معکم اینما کنتم (و او با شما است هر

کجا که باشید.) اعتقاد داشته و با یقین شهودی آنرا دریافته است. در مواردی متعدد از نهج البلاغه هم ارتباط مستقیم خود را با خدا توضیح داده است. از آنجمله در آن هنگام که ذعلب یمانی از او می‌پرسد که هل رایت ربک (آیا پروردگارت را دیده‌ای؟) چنین پاسخ می‌دهد: افا عبد مالا اری؟ فقال: و کیف تراه؟ فقال: لا تدرکه العیون بمشاهده العیان، ولكن تدرکه القلوب بحقائق الايمان (آیا عبادت کنم چیزی را که نمی‌بینم! ذعلب پرسید: چگونه خدا را می‌بینی؟ فرمود: خدا را چشمها با مشاهده عینی نمی‌بیند، ولی با حقایق ایمان آنرا درمی‌یابد.) اللهم انک انس الانسین لاولئائک و احضرهم بالكفایه للمتوکلین علیک تشاهدہم فی سرائرہم و تطلع علیہم فی ضمائرہم و تعلم مبلغ بصائرہم فاسرارہم لک مکشوفہ و

قلوبہم الیک ملہوفہ. ان او حشتمہم الغربہ انسہم ذکرک و ان صبت علیہم المصائب لجاوا الی الاستجارہ بک علما بان ازہ الامور بیدک و مصادرہا عن قضائک. (خداوند، تویی مانوس‌ترین مانوسها با اولیائت، و تویی حاضرترین آنان برای کفایت به امور توکل‌کنندگان بر تو. تویی که نهائیهای درون آنان را می‌بینی و به حال آنان در درونشان آگاهی. اندازه بینائیهای آنان را می‌دانی. اسرار پوشیده آنان برای تو آشکار و دل‌هایشان شیفته و بی‌قرار تو است. اگر تنهائی در این دنیا بوحشتشان بیندازد، بیاد تو انس می‌گیرند و اگر مصائب روزگار بر سر آنان فرو ریزد، پناه بسوی تو می‌برند، زیرا آنان می‌دانند که زمام همه امور بدست تست و مبانی آنها مستند به قضای تست.) در این جملات رابطه خداوندی با انسانها بقرار زیر مطرح شده است: یک رابطه انس - هر اندازه که بر رشد شخصیت آدمی بیفزاید، انس وی با خدا بیشتر و سازنده‌تر می‌گردد، زیرا این یک قاعده کلی است که: عقل باشی عقل را دانی کمال عشق گردی عشق را یابی جمال انس با عقل و عظمت و شکوه آن، بدون به فعلیت آوردن تعقل امکان‌پذیر نیست، و درک زیبایی و لذت عشق بدون ورود به جاذبه معشوق محال است. هیچ رابطه‌ای برای انس با خداوند

متعال جز برخورداری از اوصاف عالیہ انسانی که نمونه‌هایی از اوصاف خداوندی می‌باشند، وجود ندارد، در حقیقت وقتی که می‌گوئیم: انسان باید با خدا انس بگیرد، یعنی انسان باید عادل باشد، صادق و راستگو و درستکار باشد، بردبار و حق بین و ناظر بر اعمال خویشتن و ایفاءکننده به تعهدها باشد، علم و جهان بینی را جزء (حیات معقول) برای تلاش تا آخرین لحظات زندگی بداند. با توجه کافی به این مبنای رابطه انس است که پوچ بودن پندار بعضی از متفکران مغرب زمینی که می‌گویند: (تکیه بر خدا دلیل ناتوانی است، بخوبی آشکار می‌گردد. اینان نه خدا را بطور صحیح دریافته‌اند و نه عظمت انسانی را می‌شناسند. اینان نمی‌فهمند یا نمی‌خواهند بفهمند که خدا مانند آن کانون نور و جاذبه است که اشعه‌های آن، نیروها و ابعاد والای انسانی را روشن می‌سازد و با به فعلیت رسیدن آنها در منطقه جاذبیت الهی پیش می‌رود و با او انس و الفت می‌گیرد. پس انس با خدا یعنی به فعلیت رسیدن امتیازات عالی انسانی، مانند علم و قدرت و عدل و صدق و احساس تعهد که همه آنها عامل جذب شدن به کمال می‌باشند. آنانکه در این دنیا در جستجوی انس و الفت با خدا نیستند، همان کسانی هستند که اگر از آنان پرسید آ

یا شما با (حیات معقول) که زندگی شما و هدف آنرا از روی منطقی واقعی می‌تواند تفسیر کند، انس و الفت دارید؟ پاسخی برای شما جز این نخواهند داد که کجا است آن بیمارستانی که بدون معالجه کامل ترا رها کرده است که امروز بیائی و سوالی از ما کنی که زندگی انتخاب شده ما را مشکوک جلوه بدهی! اینان هرگز نمی‌توانند بفکر امکان انس با موجودی برتر از جماد و نبات و حیوان و انسانهایی مانند خودشان بیفتند، زیرا هرگز درباره خودشان نیندیشیده‌اند، تا بفهمند که آشنای قابل انس و الفت آن خود کیست و بیگانه از آن خود کدام است. این یک قاعده کلی است که هر اندازه شخصیت (خود) رشد پیدا می‌کند، قوه دافعه پستیها و رذالتها و مردم پست و رذل او را از خود دفع نموده و بیگانگی خود را برای شخصیت رشد یافته بیشتر اثبات می‌کنند، چنانکه جاذبه عظمتها و کمالات و انسانهای با عظمت و کمال او را بیشتر بخود جذب می‌نمایند. یک قاعده کلی دیگر این است که انسان موجودی است که نمی‌تواند از پستیها و رذالتها بریده و عمری را از عظمتها و کمالات انسانی مهجور و دور زندگی کند. زیرا اگر این بریدن از پستیها روی آگاهی و نفرت از آنها بوده باشد، خود کاشف از آن است که جاذبیت عظمتها و کما

لات او را بسوی خود تحریک می‌کند و می‌کشاند. حافظ که می‌گوید: سینه مالامال درد است ای دریغا مرهمی جان ز تنهائی به لب آمد خدایا همدمی بریدگی او را از پستیها و رذالتهها و مردم پست و رذل بخوبی نشان می‌دهد، لذا درصدد قرار گرفتن در جاذبه عظمتها و کمالات و انسانهای رشد یافته برآمده و می‌گوید: آدمی در عالم خاکی نمی‌آید بدست عالمی دیگر بیاید ساخت و زنو آدمی این آدمی که باید از نو در این جهان نو حرکت کند و انسانهای دیگر بتوانند در جاذبه او و صفات او به حرکت بیفتند، کیست؟ اهل کام و ناز را در کوی رندی راه نیست رهروی باید جهانسوزی نه خامی بیغمی حافظ تا اینجا در خط صعودی سیر می‌کند، سپس بجای آنکه مانند مولانا این صعود را ادامه بدهد و بگوید: با این رهروی مدام: حمله دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم در ملانک بال و پر از ملک هم بایدم جستن زجو کل شیء هالک الا وجهه بار دیگر از ملک پران شوم آنچه آن دروهم ناید آن شوم پس عدم کردم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون گویا حافظ برمی‌گردد و سراغ آن عواملی را می‌گیرد که از آنها بریده و بسراغ جاذبیت آدم نو رفته بود! و می‌گوید: خیز تا خاطر بدان ترک سمرقندی دهیم کر

نسیمش بوی جوی مولیان آید همی البته اگر مقصودش از ترک سمرقندی معشوقهای مجازی بوده باشد پس معنای انس با خدا، انس با یک موجود توانا فقط برای ترس از نکبت و بدبختی. دو- رابطه توکل منطقی- این رابطه عبارت است از همراه ساختن نهایت تلاش و کوشش برای رسیدن به هدفهای معقول زندگی، با اعتقاد به باز بودن سیستم هر دو قلمرو انسان و جهان در برابر رویدادهای جاری- هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد (مولوی) هیچ نادانی ضررربرتر از نادانی به باز بودن سیستم جریان انسان و جهان سراغ نداریم که آن دو را مانند دو صندوق بسته در توی یکدیگر تلقی می‌کند! و اگر حقیقتی تازه و رویدادی جدید به سراغ شکستن قفل آن دو صندوق برآید، آنرا بازی روزگار تلقی می‌نماید و می‌گوید: (چرخ از این بازیچه‌ها بسیار دارد). نداند بجز ذات پروردگار که فردا چه بازی کند روزگار یا با تمام بی‌اعتنائی بهمه قوانین علمی و جهان‌بینی، به تصادف و شانس و بخت و اتفاق که جز مفاهیم کودکانه چیزی نیستند، پناهنده می‌شوند. این تصورات بی‌پایه که ضد علم بودن آنها برای عقلای ژرف نگر روشن است، فقط برای آن اس

ت که از دخالت مستمر مشیت الهی در دو قلمرو جهان و انسان به جهت آلرژیک (حساسیتی) که به آن دارد، بگریزد. معنای رابطه توکل منطقی با خدا مرکب از دو عنصر است: ۱- عنصر توانائی آدمی بر کار و اندیشه در زندگانی که از مجرای اجزاء و قوانین طبیعت که جلوه‌گاه مشیت خداوندی هستند، در موجودیت آدمی بوجود می‌آید. این عنصر توکل تکوینی و طبیعی است که با نظر به حرکت و تجدد دائمی و مستمر همه عوامل توانائی آدمی بر کار و اندیشه، او را با خدا مربوط می‌سازد. ۲- عنصر اختیاری توکل که عبارت است از احساس بوجود آمدن کار و اندیشه در قلمرو انسان و جهان با سیستم باز که خود همین موجب افزودن بر کار و اندیشه‌های آگاهانه و همه جانبه بوده، و انسان با اعتقاد به اینکه فیض و خلاقیت خداوندی در این سیستم باز از روی حکمت و عدالت محض است، در رویارو شدن با خلاف خواسته‌ها و خطای اندیشه‌ها و خنثی گشتن فعالیتها هیچ یاس و نومییدی به خود راه نمی‌دهد. سه- رابطه عالم با معلوم- اگر کسی ادعا کند که با قطع نظر از همه عواملی که برای انسان شدن وجود دارد، فقط و فقط، درک این حقیقت که خداوند، آن موجود اعلی همه حرکات و سکنتات و پدیده‌ها و فعالیتهای درونی و برونی او را می‌بیند

، کافی است که انسان همه شوون زندگی خود را در مسیر (حیات معقول) تنظیم نماید، مطلبی به گزاف نگفته است. این حقیقتی است که بعضی از متفکران جهان‌بین به آن اذعان کرده‌اند و می‌گویند: (درک عظمت آن سطحی که بشر می‌تواند به آن برسد، آن موقع امکان‌پذیر است که بشر بداند که موجودی برین بر همه موجودیت و کار و اندیشه او آگاه است و می‌خواهد او را به بالاترین کمال ممکن برساند. چهار- در خطبه‌ای دیگر رابطه انسان را با خداوند از نظر معرفت به مقام کبریائی او، چنین بیان می‌کند: (اذهان بشری او را درمی‌یابد، ولی نه با مشاعر معمولی که فعالیتهايش مستند به حواس است. همه دیدنیها شهادت به وجود او می‌دهند، نه با حضور جسمانی. او هام بشری نمی‌تواند بر او احاطه نماید، بلکه او بوسیله درک عالی به درون آدمی تجلی می‌نماید و از کمیت و

کیفیت جوئی توهمات امتناع می‌ورزد.) تتلقاه الذهان لا بمشاعره و تشهد له المرانی لا بمحاضره، لم تحط به الاوهام، بل تجلی لها بها و بها امتنع منها درباره خدانشناسی، سخنی بالاتر از این جمله گفته نشده است. این رابطه شناخت همه توهمات و خیالات پوچ را کنار می‌زند و خامی آن متفکران را درباره دریافت خداوندی در صحنه ذهن اثبات و ن

فی می‌کنند بخوبی اثبات می‌نماید. رابطه خدا با انسان در قلمرو شناخت را نمی‌توان رابطه انعکاس و تصور و دیگر نمودها و فعالیت‌های طبیعی ذهن تلقی نمود، بلکه رابطه شناخت تجلی خداوندی در دل‌های انسانها است که مانند دریافت (من) دارای نمود و صورت نیست. گروه دوم رابطه علی (ع) با جهان هستی مطالب مربوط به این ارتباط چنین است که امیرالمومنین (ع) همه اجزاء و روابط موجود در جهان هستی را آیات الهی تلقی می‌کند و مطابق دستورات اکید قرآن، به شناخت جهان توصیه می‌نماید. در بعضی از نیایش‌های نهج البلاغه اشاره به حقایق و پدیده‌های عالم طبیعت می‌نماید، مانند اللهم رب السقف المرفوع و الجو المكفوف (...پروردگارا، ای خدای آسمان برافراشته، و فضای محدود و جمع‌آوری شده) ... مسلم است که انسان حقایقی را که در حال نیایش با اسناد بخدا متذکر می‌شود، عظمت آنها را گوشزد می‌نماید که بدون درک هویت و خواص آنها، قابل درک نمی‌باشد و از نظر تکلیف انسانی و امکان گردیدن‌های تکاملی، این دنیا را بهترین محل برای آدمی معرفی می‌نماید. در سخنانی که در پاسخ سرزنش کننده دنیا فرموده است، این جملات وجود دارد: ان الدنيا دار صدق لمن صدقها و دار عافیه لمن عرف عنها و دار

غنی لمن تزود منها و دار موعظه لمن اتعظ بها، مسجد احباء الله و مصلی ملائکه الله و مهبط وحی الله و متجر اولیاء الله (دنیا جایگاه صدق و حقیقت است برای کسی که آنرا بجای آورده است و جایگاه وصول به آرمانها است برای کسی که آنرا بشناسد و جایگاه بی‌نیازی است برای کسی که زاد و توشه از آن برداشته است و جایگاه پندگیری است برای کسی که اندرز از آن بگیرد. این دنیا مسجد دوستان خداوندی است و نمازگاه فرشتگان الهی و جایگاه فرود آمدن وحی خداوندی و تجارتخانه اولیاء الله.) ملاحظه می‌شود که امیرالمومنین (ع) رابطه یک انسان کامل را با این دنیا رابطه وسیله کمال با کسی که درصدد وصول به رشد و کمال است معرفی می‌نماید. و در حقیقت دنیا که عبارت است از سطوح جهان طبیعت در حال ارتباط با انسانی که دارای نیروها و ابعاد بسیار سازنده و عامل تکامل، واقعیتی است که ارزش و عظمت آن وابسته به برداشتی است که انسان از زندگی خود در این دنیا دارد. مولوی می‌گوید: تو درون چاه رفتستی ز کاخ چه گنه دارد جهانهای فراخ من رسن را نیست جرمی ای عنود چون ترا سودای سربالا نبود امیرالمومنین (ع) جمله‌ای دیگر در نهج البلاغه ج ۳ شماره ۱۳۳ دارد که هیچ یک از فلاسفه و

حکماء جمله‌ای به این محتوای با عظمت درباره رابطه انسان با دنیا نگفته است الناس فیها رجالان: رجل باع نفسه فیها فاو بقها و رجل ابتاع نفسه فاعتقها (مردم در این دنیا بر دو صنفند: صنف یکم کسانی هستند که خود را در این دنیا فروختند و آنرا هلاک ساختند صنف دوم- کسانی هستند که خود را مالک شدند و آنرا آزاد ساختند.) تفسیر این جمله مختصر به یک مجلد کتاب مستقل نیاز دارد که بخوبی توضیح داده شود. می‌گوید: اگر حیات آدمی یک جزء ناآگاه از طبعت نباشد یعنی هستی و نیستی او در بازیگاه طبیعت بی‌اصل و بی‌هدف نباشد، باید شخصیت انسانی خود را از جبر نابود کننده بگیرد و آن را در مسیر رشد و کمال آزاد بسازد که با تکاپوی انقطاع ناپذیر، راه هدف اعلائی زندگی خود را طی کند. و در آن جملات از نهج البلاغه که پستیها و ناهنجاریهای دنیا به میان آمده است، در حقیقت، مقصود پستیها و ناهنجاریهای ارتباط مردم با دنیا است که آنرا جایگاه وصول به هدف مطلق زندگی تلقی می‌کنند و آنرا مورد پرستش قرار می‌دهند و خود را در زر و زیور و مزایای نسبی دنیا چنان غوطه‌ور می‌سازند که گوئی این دنیا مقدمه یک حیات جاودانی نیست. گروه سوم مطالبی است که رابطه امیرالمومنین را با ان

سانها بیان می‌نماید. نخست لازم است که انسان را بطور طبیعی از دیدگاه امیرالمومنین (ع) مورد بررسی قرار بدهیم. چند تقسیم مهم درباره انسان در نهج البلاغه دیده می‌شود: تقسیم یکم- در یکی از خطبه‌ها انسان را چنین تقسیم بندی فرموده است: (مردم بر چهار قسمند: قسم یکم- کسانی هستند که هیچ علتی برای کنار رفتن و دوری گزیدن از افساد بر روی زمین ندارند، مگر حقارت و

ناتوانی و کندی شمشیر برای ورود در میدان تنازع در بقا و نداشتن امکانات مالی. قسم دوم- کسانی هستند که شمشیر کشیده و پلیدی و شر درونی خود را اشکار ساخته و سواره و پیاده خود را بسیج نموده، خود را آماده کارزار برای بدست آوردن سلطه‌گری نموده و دین خود را نابود ساخته‌اند، برای چه؟ برای اینکه مالو منالی از دنیا بربایند، اسپهائی (برای ابراز حشمت و جلال) به دنبال خود بکشند، و در راه اعتلاء برای مردم در گف‌تار منبری را زیر پا گذارده عربده بکشند. چه کالای بدیست چنین دنیائی که به قیمت جانت خریداری می‌کنی و بعنوان عوض از آن نعمت والائی که خداوند برای تو آماده کرده است، دست برمی‌داری! قسم سوم از مردم کسانی هستند که عمل اخروی و معنوی را وسیله رسیدن به منافع دنیوی قرار داده و عم

ل دنیوی را وسیله وصول به آخرت تلقی نمی‌کنند. شخص خود را متواضع نشان می‌دهند و قدمهایشان را کوتاه برمی‌دارند و قیافه خود را جدی نمایش می‌دهند و نفس خود را برای نشان دادن اینکه اهل وفا و امانت هستند می‌آریند. این مردم پرده پوشی خداوندی را وسیله معصیت قرار داده‌اند. قسم چهارم- کسانی هستند که ضعف و ناتوانی شخصیتشان و نداشتن وسیله باعث برکنار شدن آنان از سلطه‌جوئی گشته و این ناتوانی و محرومیت از اسباب و طائل در همان حالت ناچیزی که دارند، می‌خکوبشان نموده است. اینان ظاهر خود را با زیور قناعت آراسته و لباس پارسایان بر تن نموده‌اند در صورتی که در هیچ یک از صبحگاه و شامگاه زندگیشان اثری از آنچه که می‌خواهند به مردم نشان بدهند وجود ندارد. قسم دیگری از انسانها وجود دارد که بیاد بودن سرنوشت نهائی که در انتظارشان بوده و لحظه به لحظه به آن نزدیک می‌شوند، دیدگان آنان را از زرو زیور و سلطه‌گری پوشانده و اشکها آنان را به سبب ترس از روز باز شدن همه سطوح روان برای محاسبه حیات دنیوی بر رخسارشان فرو ریخته است ... اینان در اقلیتند.) (و الناس علی اربعة اصناف: منهم من لا یمنعه الفساد الا مهانه نفسه و کلاله حده و نضیض وفره و منهم ا

لمصلت لسیفه و المعلن بشره و المعجل بخیله و رجله قد اشرط نفسه و اوبق دینه لحطام ینتهزه او مقنب یقوده او منبر یفرعه و لبس المتجران تری الدنیا لنفسک ثمننا و مما لک عند الله عوضا و منهم من یطلب الدنیا بعمل الاخره و لا یطلب الخره بعمل الدنیا. قد طامن من شخصه و قارب من خطوه و شمر من ثوبه و زخرف من نفسه للامانه و اتخذ ستر الله ذریعه الی المعصیه و منهم من ابعده عن طلب الملک ضووله نفسه و انقطاع سببه فقصرته الحال علی حاله فتحلی باسم القناعه و تزین بلباس اهل الزهاده و لیس من ذلک فی مراح و لا- مغدی و بقی رجال غض ابصارهم ذکر المرجع و اراق دموعهم خوف المحشر) ... این توصیف که امیرامومنین علیه‌السلام درباره انسانها بیان فرموده است، با اشکال مختلف و مفاهیم گوناگون، جریان داشته و روشنگر این حقیقت است که در همه دورانها و جوامع، اکثریت انسانها از بهره‌برداری منطقی از حیات و نیروهای آن، برکنارند و رشدیافتگان در اقلیت اسف انگیزی هستند. رابطه امیرالمومنین علیه‌السلام با اقسام چهارگانه، رابطه یک انسان کمال یافته با انسانهایی است که از کاروان منزلگه کمال عقب مانده و مشغول چریدن در چراگاه خودخواهیها و شهوات و سلطه‌گریها تباه هستند.

مقتضای این رابطه تعلیم و ارشاد آنان به راهی است که کاروان منزلگه هدف اعلائی زندگی در پیش گرفته‌اند. و در صورتی که آنان از حرکت در این راه قصور بورزند، اگر مزاحم حیات انسانها نباشند، باز انسان کامل با همه ابعاد وجودش در اصلاح و به حرکت در آوردن آنان در مسیر کاروان منزلگه هدف اعلائی زندگی می‌کوشد و خواب راحت را به چشمش راه نمی‌دهد، تازیانه تادیب بدست و سخنان الهی بر زبان، اندیشه اصلاح در مغز، دنبال آنان به راه می‌فتد، مگر نه چنان است که رابطه آنان را با خود، رابطه اعضای هیکلش با حیاتش می‌بیند و اگر بیماری شهوت پرستی و خودکامگی و سلطه‌گری آنان را چنان از پای بیندازد که نتوانند با هیکل اجتماعی علی بن ابی‌طالب هماهنگی در حیات نمایند و قیافه تراحم و تصادم با انسانهای جامعه بخود بگیرند که بمنزله تراحم عضوی فاسد از بدن با دیگر اعضایش می‌باشد، در این هنگام ارزش حیات دیگر اعضای جامعه حکم نابودی آنان را صادر می‌کند و شمشیر علی (ع) را بالا می‌برد، نه برای آدمکشی، زیرا هیچ عاقل جاندار عضو خود را قطع نمی‌کند و هیچ انسانی الهی حق حیات و موت را که مخصوص خالق زندگی و مرگ است، در خود نمی‌بیند و هیچ انسان آگاه که ممنوعیت منطقه ح

یات انسانها را می‌داند، به آن منطقه نزدیک نمی‌شود، بلکه شمشیر برافراشته شده در دست علی خود اثبات کننده ممنوعیت منطقه حیات انسانها است که و لکم فی القصاص حیات یا اولی الالباب: گفت من تیغ از پی حق می‌زنم مالک روحم نه مملوک تنم خون نپوشد جوهر تیغ مرا بادکی از جا برد می‌گرا تو نگاریده کف مولیستی آن حقی کرده من نیستی تقسیم دوم درباره انسانها در نهج‌البلاغه دیده می‌شود که باز می‌تواند رابطه امیرالمومنین علیه‌السلام را با انسانها توضیح بدهد. در این تقسیم آدمیان را از نظر تلاش در هدفهای عالی حیات مطرح می‌کند: قسم یکم - کسانی هستند که بمقتضای متن حقیقی حیات و مبانی طبیعی و روحی آن، در تکاپو تلاش بسر می‌برند. اینان دیدار خداوندی (لقاء الله) و ورود در جاذبیت خداوندی را فقط در تکاپو و تلاش در مسیر (حیات معقول) می‌بینند: یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه (ای انسان، بطور قطع تو تنها در تکاپو و تلاش بسوی پروردگارت به دیدار از او نائل خواهی گشت). دوست دارد یار این آشفستگی کوشش بی‌هوده به از خفتگی اندرین ره می‌تراش و می‌خراش تا دم آخر دمی فارغ مباش گر چه رخنه نیست در عالم پدید خیره یوسف وار م

ی‌باید دوید (مولوی) قسم دوم - جویندگانی هستند کنده که همواره نسیمی از امید در دل‌های آنان می‌وزد. نیتی پاک و علاقه به حرکت در مسیر (حیات معقول) دارند، ولی به آن اندازه به جدیت و سرعت در حرکت که هدف (حیات معقول) نیاز به آن دارد، توجهی ندارند، اینان مردمی متوسط الحالند که نه در میان کاروان تکاپوگر (حیات معقول) در حرکت‌اند و نه چنان از آن کاروان دورند که حتی گردی هم از آنرا نبینند. امیدی بر نجات اینان از گرداب هولناک زندگی وجود دارد. قسم سوم - کسانی هستند که نیروهای فضیلت و ارزشهای انسانی را می‌دهند و وقاحت و پلیدی می‌خرند، جان می‌دهند و جانی می‌گردند، عقل را با پندارهای بی‌اساس، و وجدان را با تمایلات حیوانی مبادله می‌کنند! اینان در آتشی که با دست خود آن را شعله‌ور ساخته‌اند، تباہ خواهند گشت: (ساع سریع نجا و طالب بطیء رجا و مقصر فی النار هوی) تقسیم سوم درباره انسانها - (ای مالک، مردم بر دو قسمند: یا برادر دینی تو هستند و یا همنوع تو در خلقت). (اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق) این تقسیم یکی از آن حقایق است که جاودانی بودن شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام را که تجسمی از اسلام است، تأمین نموده است. می‌دانیم که

ه مبنای ۳۰ ماده اعلامیه جهانی حقوق بشر همان ماده اول است که می‌گوید: انسانها برابر و برادر هم و آزاد هستند. اگر درست دقت شود روشن می‌گردد که امیرالمومنین علیه‌السلام در فرمان مالک اشتر، مخصوصا در جمله فوق که انسانها را تقسیم می‌کند، با اینکه تساوی افراد نوع انسانی را در ارزش حیات و حقوق آن تصریح می‌نماید، ضمنا گوشزد می‌کند که نوع انسانی دارای یک تقسیم آرمانی است و آن این است که افرادی از این نوع معتقد به عقاید و احکامی هستند که در حرکت به سوی هدف اعلای زندگی با آگاهی و احساس تعهد گام برمی‌دارند. اینان باضافه اینکه انسانند، از جان خود آگاهی نیز دارند - چیست دین؟ برخاستن از روی خاک تا که آگه گردد از خود جان پاک (اقبال لاهوری) این نکته یکی از امتیازات بسیار با اهمیت فرمان مالک اشتر بر اعلامیه جهانی حقوق بشر است که متاسفانه طبیعت محض انسانها را در نظر گرفته، فرقی میان سقراط و قضاوت نابکار آن که حکم به اعدامش دادند، نمی‌گذارد! نرون در این اعلامیه حقوق همان اندازه انسان است که مارک اورل زمامدار حکیم رم! موسی بن عمران و فرعون طاغوت از این اعلامیه به یکسان برخوردارند و ماکس پلانک انسان و هیتلر ضد انسان، بطور مسا

وی مشمول مواد این اعلامیه می‌باشند! ویکتور هوگو همان قیافه و شخصیت را در این اعلامیه دارد که نویسندگان تباہ کننده ارواح بشری! علی بن ابی‌طالب (ع) و معاویه، مالک اشتر و عمر بن العاص شخصیت فروش، ابوذر غفاری و ابوجهل، حسین (ع) و یزید، همه این اضداد غیر قابل اجتماع بدون تفاوت مشمول اعلامیه جهانی حقوق بشرند! ما می‌دانیم که حقوقدانان حرفه‌ای همان مقدار از این سخنی که می‌گوئیم، به خنده خواهند افتاد که متدینان حرفه‌ای از ماده اول اعلامیه، ولی هر دو خنده بی‌مورد و ناشی از جهل به طبیعت محض انسان و انسان به اضافه فضیلت و شرافت و تقوی است. همانگونه که یک متدین حرفه‌ای به متدین واقعی که (عبارت است از انسان شکفته شده با عالی‌ترین اصول انسانی - الهی) نمی‌فهمد که ارزش حیات که جلوه گاه مشیت خداوندی

است، مطلق است و بدون دلیل نباید ارزش حیات و حقوق آنرا از نوع انسانی سلب کرد، یک حقوقدان حرفه‌ای که مبنای حقوق را روی نمودهای فیزیکی محض انسان استوار می‌سازد، نمی‌فهمد که حکم به تساوی مطلق از همه جهات درباره انسان، تاریخ انسانی را به تاریخ طبیعی مبدل می‌سازد. این یک کار شایان تمجید نیست که مدتی است حقوقدانان حرفه‌ای پیش گرفته، ارزش و حقوق جسمانی انسانها را از ارزش و حقوق ارواح آدمیان تفکیک نموده، به عنوان قویترین عامل تبدیل انسان به ماشین، انقلابی در زندگی بشری بوجود بیاورند، انقلاب از کدام موقعیت بکدامین موقعیت؟ انقلاب از تاریخ انسانی به تاریخ طبیعی! انقلاب از آگاهی و آزادی و اختیار به ماشین ناخودآگاه و وسیله جبری محض! تاکنون هیچ دلیل منطقی بر این دو قطعه کردن انسان: قطعه حقوقی و قطعه اخلاقی دیده نشده است، مگر ترجیح جانب آن انسان‌نماها که هدفی والا برای زندگی سراغ نداشته‌اند. جز حداکثر بهره‌برداری از لذت و غوطه‌خوردن در لجن خودخواهی که در فرمول معروف توماس هابس خلاصه می‌شود. این فرمول انسان کش چنین است: (انسان گرگ انسان است) یا (انسان صیاد انسان است) ما نمی‌گوئیم: هویت اخلاقی آرمانی انسانها عین هویت حقوقی او است، زیرا ما کاملاً می‌دانیم که حقوق بر مبنای زندگی جبری اجتماعی استوار است و هدف حقوق امکان پذیر ساختن جو اجتماع برای زندگی متشکل و دسته جمعی است، در صورتی که اخلاق و بعد روحانی مذهب، به اضافه تحریک مردم جامعه به تحصیل آزادی روانی و سیاسی سازنده فضیلت و ارزشهای والای انسانی و عشق به زندگی و تقویت عقل و وجدان را در آن انسانها که آماده ا

نسان شدن هستند، به فعلیت می‌رسانند و امید تکامل را در نوع انسانی تحقق می‌بخشند. این نکته را هم فراموش نمی‌کنیم که توصیه و پیشنهاد اضافه کردن (ترجیح با فضیلت و شرافت) بر نخستین ماده اعلامیه جهانی حقوق بشر، مفهوم مخالفش نادیده گرفتن حقوق طبیعی انسانها نیست که ۲۹ ماده دیگر را تباه کند، بلکه منظور ترجیح مردم با ایمان و با فضیلت و با وجدان از نظر رشد روانی و شخصیتی است که موجب تحریک انسانها به رشد و تکاپو و مجاهده در راه نجات دادن انسانها از پوچی زندگی است که مقداری حماسه‌های بی محتوا و مواد مخدر و فرمول بنیان کن (باری بهر جهت) و بی بند و باریهای نفس پسند، پرده ضخیمی روی آن پوچی کشیده و نمی‌گذارد انسانها با سوال (سپس چه؟! دربارہ حیات خود و دیگران بیندیشند. تقسیم چهارم - (مردم بر سه گونه‌اند: عالم ربانی و متعلم در راه رستگاری و مردمی که مانند مگسهای ناچیز نه تعقلی دارند و نه وجدان آگاه، دنباله‌رو هر عریده‌ای هستند که آنان را بخود جلب نماید، با هر بادی که می‌وزد حرکت می‌کنند، دلهای آنان با نور علم روشن نگشته است و تکیه بر رکن محکم و مورد اعتماد ندارند.) (الناس ثلاثة: عالم ربانی و متعلم علی سبیل النجاه، و همج راع ا

تباع کل ناعق یمیلون مع کل ریح، لم یستضیئوا بنور العلم و لم یلجئوا الی رکن وثیق) توضیحی درباره سه صنف انسانها: صنف یکم - عالم ربانی - منظور امیرالمومنین علیه السلام از عالم ربانی هر انسانی است که معرفتی را که درباره طبیعت و انسان و مجموع جهان هستی و الهیات اندوخته است، در راه (حیات معقول) خود و دیگران بکار ببندد. این توصیف در چند مورد از خطبه همام چنین آمده است: (آن انسانهای با تقوی گوشهای خود را به علومی فرا می‌دهند که برای آنان سودی داشته باشد). وقفوا اسماعهم علی العلم النافع لهم (اما در روز، آنان انسانهایی حلیم و عالم و نیکوکار و اهل تقوی هستند.) و اما النهار فحلما علماء، ابرار، اتقیاء (از علامات هر یک از آنان این است که در دین نیرومند و در عین احتیاط دارای نرمش، و ایمان در یقین و اشتیاق شدید به علم و علم در حلم و اقتصاد در بی‌نیازی و خشوع در عبادت) (... فمن علامه احدهم انک تری له قوه فی دین و حزمه فی لین و ایمان فی یقین و حرص فی علم و علما فی حلم و قصدا فی غنی و خشوعا فی عباده (علم را با حلم و گفتار را با عمل در می‌آمیزد.) (بمزج اللحم بالعلم و القول بالعمل) امیرالمومنین علیه السلام اوصاف عالم ربانی را ب

دین ترتیب مطرح می‌کند: ۱- روشنائی درونی که غیر از انعکاس نمودهای عینی در آئینه ذهن است. ما در تاریخ معرفت بشر افراد فراوانی از متفکران را سراغ داریم که مطالب زیادی را از علم در ذهن خود اندوخته‌اند، ولی دارای آن روشنائی درونی نبوده‌اند که

زندگی آنان را روشن بسازد که اگر عمل عینی آنان را در شکل قضیه کلی در آورند، قانونی قابل پیروی بوده باشد. روشنائی علم برای اینان نه تنها اثری مثبت ندارد، بلکه گاهی مزاحم زندگی خود آنان و عامل اختلال زندگی دیگران نیز می‌باشد. آیا این علم است که روزگار دیگران را سیاه کند و روزگار خود صاحب علم را تباه بسازد؟! ماهیت علم سه روشنائی دارد: یکی روشنائی موضوعی که عبارت است از آگاه شدن به یک موضوع که معلوم نامیده می‌شود، مانند روشن شدن ذهن به اینکه (خردمند برای جامعه خود مفید است) مفید بودن خردمند برای جامعه خود معلومی است که ذهن کسی را آنرا بدست آورده است، روشن ساخته و می‌تواند بوسیله آن روشنائی واقعیتها و مختصات آن معلوم را درک نموده و در مسیر زندگی در موقع ارتباط با آنها، بچاه نیفتد، زیرا این معلوم چراغی در دست کسی است که آن را بدست آورده است. روشنائی دوم عبارت است از قابل مشاهده بو

دن موجودیت درونی عالم بوسیله آن روشنائی. در همان مثالی که متذکر شدیم، وقتی که این علم (خردمند برای جامعه خود مفید است) در ذهن بوجود می‌آید، وادار می‌کند که عالم به این قضیه معنای خرد و جامعه و مفید بودن را درک نماید، با درک این حقایق می‌خواهد درباره نیروی عقل و تلاشی که آن را بصورت خود در می‌آورد و هم چنین درباره جامعه و عناصر تشکیل دهنده و احتیاج آن را به راهنمایی خردمندان، همچنین ارزش مفید بودن برای جامعه را هم به خوبی درک کند. درک این حقایق روشنائیهای فراوانی را در درون انسان بوجود می‌آورد که از نظر ارزش علمی و امکانات تطبیق عمل به آنها در جامعه قابل مقایسه با روشنائی ناچیز و بسیار محدود خود قضیه مزبور (خردمند برای جامعه مفید است) نمی‌باشد. روشنائی سوم که از نظر اهمیت و ارزش فوق‌العاده مهم است، عبارت است از احساس و پذیرش واقعیات ناب که از پالایشگاه ذهن عبور کرده و به صحنه روح وارد شده است. گوئی روح انسانی با بدست آوردن معلوم، نه تنها نقصی را از خود برطرف کرده، که در انتظار آن بوده است، بلکه آن واقعیات ناب، فضای روح را روشن ساخته، خود را مانند بعدی از انسان نشان می‌دهد که بایستی او با همان بعد به انسان و جه

ان بنگرد. ممکن است گفته شود: این روشنائی درونی چگونه در علوم طبیعی که منعکس ساختن اجزاء طبیعت و روابط موجود در میان آنها تصور می‌شود، یعنی علم به اینکه گیاه مخصوص در فلان شرایط می‌آورد؟ پاسخ این اعتراض با نظر به اینکه آشنائی انسان با هر جزئی از طبیعت مانند آشنائی او با جزئی از کالبد جسمانی خویش است، دشوار نیست. چنانکه آدمی با شناخت جزئی از کالبد جسمانی خود، جزئی از میدان و وسیله فعالیت روح خود را درک می‌کند. با این درک ضروری و مفید به انواع روابطی که می‌تواند ما بین روح و نمودهای جهان طبیعت برقرار بسازد روشن می‌شود که از این روابط بسود فعالیتهای مثبت روح بهره‌برداری نماید. همچنین هر شناختی از اجزاء و روابط طبیعت، مساوی شناختی از میدان بسیار وسیع برای فعالیت روح می‌باشد. اگر با یک دید عالی و عمیق و در روشنائی عمومی که جهان هستی را فرا گرفته است، وارد فعالیتهای معرفتی بشویم، علم ما به یک سنگ خارا و مختصاتش علم به آیتی از آیات الهی خواهد بود، در صورتی که با قطع نظر از این دید عالی و عمیق، هر معلومی از جهان طبیعت، ذهن با روح ما را هم سنخ خود ساخته و ما را در خود فرو خواهد برد. ای برادر تو همین اندیشه‌ای ما بق

ی خود استخوان و ریشه‌ای گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی و بود خاری تو هیمة گلخنی (مولوی) این شناخت بجهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست (سعدی) یا چه عروسی است در جان که جهان زعکس رویش چو دو دست نوعروسان تر و پر نگار بادا (مولوی) شعر پردازی خیالی نیست، بلکه حقیقتی است درونی که ناشی از روشنائی حاصل از واقعیات ناب در صحنه روح می‌باشد. درک تفاوت مابین شناختی که روح را پائین آورده و جزئی از عالم طبیعت ناآگاه می‌کند و شناختی که طبیعت را بالا برده و بوسیله روح صیقلی و شفاف نموده و به عنوان بعدی از ابعاد روح در آورد، چندان دشوار نیست که عشاق احساساتی طبیعت شناسی محض می‌پندارند. ۲- سودمند بودن علم - یکی از اوصاف عالی علم واقعی عبارت از سودمند بودن آن است. منظور از سودمند بودن، تحصیل وسایل رفع ضرورتهای مادی و معنوی انسانهاست. این علمی که نتواند از عهده این وظیفه حیاتی برآید، جز ساییدن آسیاب ذهن و بیهوده تلف کردن نیروهای کارگاه مغز و سپری کردن نابکارانه، عمر گرانبها و

افزودن به دردهای بشری، هیچ نتیجه‌ای را بار نمی‌آورد. علم با نظر به این مختص وسیله‌ای بیش نیست، وسیله‌های برای تماس با واقعیات در برآوردن احتیاجات انسانی در مسیر (حیات معقول) اشتغال ذهن به معماهای ناگشودنی بوسیله آن قسمت از معلومات که ناتوانی خود را از حل آن معماهای ناگشودنی نشان داده است، جز آتش زدن به همه نیروهای جسمی و روانی چیز دیگری نیست. علمی که نه در قلمرو ماده و نه در عالم معنی اثری نداشته باشد، مانند آن بندبازی یا شطرنج‌بازی است که هرگز بازی کننده موفق به برد نخواهد بود. ماهیت این شطرنج باختن است و بس - برد نقد عمر نراد سپهرت پاک تو هی بگردان طاس تا دادت ز ششدر بگذرد (حجه‌الاسلام نیر) ۳- سوم از اوصاف علم واقعی از دیدگاه امیرالمومنین علیه‌السلام حلم است. آیا مقصود از حلم همان معنای معمولی اخلاق رسمی است که عبارت است از جلوگیری از هیجان و مهار کردن خشم و شتاب در وصول به خواسته‌ها؟ البته نه، اگر چه حلم به همین معنای اخلاقی رسمی یکی از صفات خوب انسانی و عامل استحکام شخصیت و پیروزی در میدان زندگی است، ولی بنظر می‌رسد که معنای حلم که امیرالمومنین (ع) بارها در نهج‌البلاغه آنرا ضمیمه علم ساخته یا آنرا شرط برخورداری از علم قرار داده است، بالاتر از آن معنای رسمی است. این معنا را می‌توان بدین گونه توضیح داد که مقصود از حلم آن ظرفیت و متانت روحی است که انسان را از اسارت در چارچوبه آن معلوم که بگمانش (جهانی است بنشسته در گوشه‌ای!) نجات می‌بخشد. بنابراین معنی، کاری که حلم برای عالم انجام می‌دهد، بسیار متنوع و مفید است. از آن جمله: ۱- ظرفیت انسان عالم را زیادتر می‌کند و درک می‌کند که آدمی هر اندازه هم از دانشهای زیاد برخوردار باشد، بقول بعضی از نوابغ بزرگ: مثل ما مثل کودک تازه به راه افتاده‌ای است که در کنار اقیانوسی بی‌پایان از واقعیات مجهول ایستاده و فقط سنگریزه‌ها و شنهای رنگارنگی را در پیش رویش، زیر آب می‌بیند و گمان می‌برد همه چیز را در آن اقیانوس می‌بیند! این ظرفیت موجب اشتیاق او به افزودن علم می‌گردد و به معلومات محدود قناعت نمی‌ورزد. ۲- بدان جهت که علم در همه دورانها و همه جوامع امتیازی تلقی می‌شود که برای عالم نوعی برتری بر دیگران را اثبات می‌کند، لذا مناسب‌ترین وسیله برای خودنمائی و خودخواهی می‌گردد و به عبارت دیگر علم او را در ویتیرینی می‌گذارند که تماشاگهی خوشایند برای دیگران بوده باشد، وی از این تماشا بیش از آن لذت می‌برد که از داشتن خود آن معلوم و نتایجش. حلم بهترین دوی این بیماری تباه کننده است که متأسفانه در طبقه‌بندی علم الامراض جائی را تاکنون اشغال نموده است. مولوی سخنی با این علم فروشان خودنما دارد که در زیر می‌بینید: دم بجنبانیم ز استدلال و مکر تا که حیران ماند از مازید و بکر (مولوی) بدین ترتیب هدف حیات این بیماران تباه کننده جامعه، جز این نیست که مردم در تماشای قیافه زیبای آنان باشند و در موقع شنیدن سخنان و دیدن آثار قلمیشان انگشت حیرت به دندان بگردند و با چند عدد به به و چه چه و احسنت و آفرین زهر مار در جان بیمارش بریزند، آری، آنان جان خود را می‌فروشند تا حیرت و بهت مردم را بخرند: طالب حیرانی خلقان شدیم دست طمع اندر الوهیت زدیم (مولوی) آری اینان عاشق مسموم ساختن جان خویش بوسیله حیرت و سجده و تعظیم مردمند: هر که را مردم سجودی می‌کنند زهرها در جان او می‌آکنند (مولوی) و با کمال حماقت این زهر قاتل روح را شربت گوارای جان می‌پندارند. اگر تو راست می‌گویی که باغ و بوستان معرفت وارد شده و مشام جانت را با عطرهاى متنوع گلها و ریاحین نوازش داده‌ای، چرا از وجود خودت سدی برای مردم ایجاد کرده از حرکت آنان بسوی همان باغ و بوستان که تو رفته‌ای، جلوگیری می‌نمائی؟! آیا این تویی که می‌خواهی زنجیر گرانبار جهل را از دست و پای روح مردم برداری؟! تو نمی‌توانی این گام بزرگ را در راه انسانها برداری، زیرا تو خود در میان حلقه‌های زنجیر خودخواهی و خودنمائی مشغول جان‌کندن هستی: در هوای آنکه گویندت زهی بسته‌ای برگردن جانت زهی (مولوی) یک معنای دیگر حلم که باید علم را آبیاری کند و آنرا از زهر جانگزار بودن به شربت گوارا مبدل بسازد، همین است که دارنده علم را با رسالتی که بوسیله علم می‌توان اجراء کرد، از سد پولادین بودن در مقابل مردم به مسیر و عامل تحریک انسان دگرگون می‌سازد. ۳- علمی که مقرون به حلم باشد، انسان عالم در طوفانهای شک و تردید و گمان و پندار کلافه نمی‌شود و

دست و پای خود را گم نمی‌کند و با ظرفیت و بردباری معقول نه تنها هراسی از شک و پندار به خود راه نمی‌دهد بلکه خود سراغ شک و تردید را می‌گیرد و با تحریک و برهم زدن شک و تردید و پندار، واقعتهای ناب و خالص را از آنها استخراج می‌کند، چنانکه با برهم زدن شیر کره خالص را استخراج می‌کنند. مغز آدمی کارگاهی بس شگفت‌انگیز است که اگر کسی بطور جدی واقعیات را پیگیری کند، باضافه اینکه اگر هم به آن واقعیات نرسد، حقایق مفیدی را در مسیری که پیش گرفته است، برای او ق

ابل درک خواهد ساخت، این کارگاه عاملی خود کار در اختیار دارد که اگر جوینده گم‌شده خود را رها نکند و از آن چشم‌پوشی نکند، عامل مزبور رستگاری می‌کوشد. منظور از رستگاری تحصیل بینائی و اندوختن دانش نه برای آنکه وسیله قدرت بدست آورد و به تورم خودطبیعی پردازد و ابزاری برای پیروزی بر ناتوانان در عرصه تنازع در بقاء تحصیل نماید و نه آن علمی که امروزه وقتی صحبت از آن به میان می‌آید، مردم بی‌قدرت همانگونه به وحشت و هراس می‌افتند که از شنیدن بمبهای آتش‌زا و نقشه‌های ماهرانه برای سلطه‌گریهای اقتصادی و سیاسی و حتی اخلاقی و فرهنگی، بلکه تکاپو در راه تحصیل علمی که بتواند طرق گوناگون (حیات معقول) را برای خود و دیگران هموار نماید. مسلم است که برای تعلیم و تربیت چنین دانش‌پژوهانی، همان علمای ربانی مورد نیازند که آنان را در همین تقسیم مطرح نمودیم. و این تعلیم و تربیت در جامعه‌ای امکان‌پذیر است که دارای آرمانها و هدفهای اعلامی (حیات معقول) بوده باشد. نه جامعه‌ای که با قالبهای پیش ساخته پیشروانش، به مراد قدرتمندان و یکه‌تازان آن جامعه توجیه می‌گردد. گروه سوم - مردم عامی ناآگاه و بی‌شخصیت که از زندگی جز حرکت و احساس جبری و تولید مثل

چیز دیگری ندارند. آرمانها و هدفهای آنان در زندگی بر دو قسم است: قسم یکم - آنها که می‌تواند در اختیارشان باشد، لذا یزد و آلام محدود و انتخاب انواع تخدیر و اشباع خواسته‌های بی‌اساس و باز کردن موقعیت در جامعه برای نام و شهرت و برخورداری از قدرتی که بتواند بر آن تکیه نموده و موجودیت خود را اثبات نماید. قسم دوم - از آرمانها و هدفها که عامیان ناآگاه تحت تاثیر آنها قرار می‌گیرند، چیزهائی هستند که قدرتمندان بر آنان تعیین و تحمیل می‌نمایند. این عامیان ناآگاه با خودطبیعیهای تفسیر نشده همواره در مجرای عوامل قوی‌تر، زندگی خود را می‌گذرانند و میدانی برای آزمایش و جست و خیزهای اقویاء و وسیله‌ای برای سلطه‌گران می‌باشند. اگر وضع زندگی جوامع بطوری بود که عامیان ناآگاه و ناتوان می‌توانستند زندگی مستقلی داشته و اختیار زندگی خود را دارا بوده باشند اگر چه در درجات پایین‌تر از حیات، ولی مستند به خود آنان حرکت می‌کردند و آلت دست نمی‌شدند، آن قدرها جای تاسف نبود که در میان جوامعی زندگی کنند که همه شوون حیات خود را از دیگران بگیرند و آن دیگرانی را که خط مشی زندگی آنان را تعیین می‌نمایند، از دیدگاه آلت و وسیله و ابزار به آنان بنگرند. و ب

این همه ناتوان کشتی ادعای قهرمانی و بزرگی هم به راه بیندازند. این مردم الهمج الرعاع (باصطلاح امیرالمومنین (ع)) اگر می‌دانستند که اقویاء با چه نظری به آنان می‌نگرند و اگر این مستضعفان می‌دانستند که مستکبران درباره آنان شب و روز چه فکر می‌کنند و چه نقشه‌هایی می‌کشند، می‌توانستند بصورت قدرتی برآیند که ریشه اقویاء و مستکبران را از تاریخ برکنند، به شرط اینکه خود آنان پس از پیروزی، عاشق قدرت و استکبار در جامعه نباشند، که خود موجب تولید مستضعف و ناتوان می‌باشد. جریان معمولی تاریخ همین را نشان می‌دهد که مثل مستضعفین و مستکبرین مثل تخم مرغ و مرغ بوده است، یا به اصطلاح بعضی از متفکرین: ضدی بوده است که ضد خود را در درون خود پروراند است. این جمله که (اکنون نوبت ما است) با نظر به جریان تنازع در بقاء جمله پر محتوا و بسیار ریشه‌دار است که نمی‌توان آن را شوخی تلقی نمود، این تسلسل طبیعی در تاریخ طبیعی انسانها هرگز انقطاع نخواهد پذیرفت، مگر اینکه تاریخ انسانی شروع شود و مشتضعف و بینوا از قاموس بشر حذف گردد و در کتابهای تاریخ فقط برای مطالعه سرگذشت طبیعی بشر ثبت شود. بهر حال این گروه سوم (الهمج الرعاع)، تا آن زمان که قدرت و س

لطف‌گری در جوامع بشری وجود دارد، مطرح خواهد بود. در این بیت صائب تبریزی دقت کنید: از مردم افتاده مدد جوی که این قوم با بی پرو بالی پر و بال دگرانند اگر مقصود از مردم افتاده آزاد مردان نباشد. در صورتی که اگر قدرتها در اشکال متنوعی که

دارند، از دست قدرت پرستان درآمده و با توزیع عادلانه در جوامع مورد بهره‌برداری قرار بگیرد، هیچ انسانی بی‌بال و پر در میان انسانها وجود نخواهد داشت تا بال و پری برای پرواز قدرتمندان خودخواه باشد. مساله‌ای که در این صورت مطرح خواهد گشت پروازهای طولانی و نزدیک و کوتاه و مرتفع خواهد بود که این تفاوت کمی در جامعه‌ای که کیفیت انسانی زیر بنای (حیات معقول) آنان خاست، نه حقارتی که ایجاد خواهد کرد و نه محرومیتی از حق و عدل. رابطه امیرالمومنین (ع) با این سه گروه نیز کاملاً مشخص است. اما گروه اول و دوم (عالم ربانی و متعلم در راه رستگاری) تجسم یافته‌ای از آرمانهای انسانی - الهی امیرالمومنین (ع) است. اینان همان کاروانی هستند که امیرالمومنین (ع) پیش‌تاز آن کاروان است، اما گروه سوم (الهمج الرعاع) برای این انسان الهی فوق العاده مورد اهمیت است، تعلیم و تربیت افراد این گروه برای این معلم و مربی

بزرگ اساسی‌ترین تکلیف انسانی - الهی است. گرفتن حقوق این گروه از دست قدرتمندان خودکامه مانند تنفس ضروری برای انسان زنده است، ما در سرتاسر نهج البلاغه با این حقیقت صریح روبرو هستیم که می‌گوید: اینکه زمامداری را پذیرفته‌ام، هدفی جز احقاق حق مردم و جلوگیری از ستم ستمکاران ندارم. این عبارت را دقت فرمائید: اما و الذی فلق الحبه و برا النسمه لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظه ظالم و لا سغب مظلوم لالقیة حبلها علی غاربها و لسقیة آخرها بکاس اولها و لالفیتم دنیاکم هذه اهد عندی من عطفه عنز (سوگند به آن خدائی که دانه را شکافت و نفوس انسانها را آفرید، اگر عده‌ای برای یاری به من حاضر نمی‌شدند و با وجود یاور حجت برای من تمام نمی‌شد و اگر چینی نبود که خداوند دانایان را مسوول و متعهد قرار داده است که پرخوری ستمکار و گرسنگی مظلوم را نپذیرند، افسار این خلافت را بگردنش می‌انداختم و با همان بی‌اعتنائی آن را به پایان می‌رساندم که آغازش را پذیرفته بودم. آنگاه می‌دید که زر و زیور و مزایای فریبنده این دنیای شما در نزد من محقرتر و ناچیزتر از فضولات بینی یک بز است.) عدل و دادگری و ا

حقوق بینویان تنفس امیرالمومنین در زندگی زمامداری او است. در فرمان مالک اشتر دستور امیرالمومنین (ع) برای مالک درباره گروه بینویان فوق العاده جالب است. از آن جمله: هنگامی که سخن از این گروه به میان می‌آورد، دوباره اسم ذات خداوندی را متذکر می‌شود: الله الله در هیچ سخنی تأکیدی بالاتر از این تذکر قابل تصور نیست یعنی ای مالک، خدا را در نظر بگیر، یاد خدا را در این محاسبه جدی حیاتی بیاد بیاور: الله الله فی الطبقة السفلی من الذین لا حيلة لهم من المساکین و المحتاجین و اهل البوسی و الزمنی ... فلا یسغلنک عنهم بطرفانک لاتعذر بتضییعک التافه لاحکامک الکثیر المهم فلا تشخص همک عنهم و لا تصعر خدک لهم و تفقد امور من لا- یصل الیک منهم ممن تفتحهم العیون و تحقره الرجال ففرغ لاولئک ثقتک من اهل الخشیة و التواضع فلیرفع الیک امورهم. ثم اعمل فیهم بالاعذار الی الله یوم تلقاه فان هولاء من بین الرعیة احوج الی الانصاف من غیرهم و کل فاعذر الی الله فی تادیة حقه الیه (خدا را در محاسبه جدی حیات زمامداری بیاد بیاور، درباره طبقه پائین، بینویانی که چاره‌ای ندارند و نیازمند و غوطه‌ور در مشقتها و ناگواریهایی هستند که آنان را از حرکت باز داش

ته ... هیچ خودکامگی ترا از آنان مشغول نکند، زیرا برای ضایع کردن و پوچ ساختن وظایف فراوان و مهمی که بر تو متوجه است، هیچ عذری نداری. همت جدی خود را از آنان دریغ مدار، با نشان دادن نیمرخ متکبرانه نخوت بر آنان مفروش و شوون زندگی این مردم را که چشمها از آنان بسرعت تجاوز می‌نماید و مورد تحقیر چشمگیران قرار می‌گیرند، تفقد نما. همواره اشخاص مورد اطمینان را که خدا برای آنان چنان جلوه کرده است که دائماً از او خشیت دارند و مردم فروتن هستند، به تنظیم کارهای آنان منصوب نما تا شوون زندگی آنان را بدون کم و کاست برای تو بازگو کنند سپس ای مالک، عمل تو درباره آن بینویان چنان باشد که در روز دیدار خداوندی بتوانی نتیجه عمل یا عذرت را به پیشگاه الهی عرضه نمایی، زیرا این مردم به انصاف و عدالت نیازمندتر از دیگران هستند، و ادای حقوق همه مردم جامعه را چنان بجای بیاور که عذرت در نزد خدا مسموع و قابل پذیرش باشد.) در جمله دیگر از همین فرمان درباره همین مردم که متن جامعه را تشکیل می‌دهند، چینی دستور می‌دهد: ولیکن احب

الامور اليك اوسطها في الحق و اعمها في العدل و اجمعها لرضي الرعيه، فان سخط العامه يجحف برضي الخاصه و ان سخط الخاصه يغتفر م

ع رضی العامه (مالک، محبوب ترین امور برای تو معتدل ترین آنها در رسیدن به حق و فراگیرترین آنها در دادگری و جامع ترین آنها به رضای این مردم باشد که متن جامعه را تشکیل می دهند، زیرا خشم و غضب این مردم، رضا و خشنودی خواص و چشمگیران را از بین می برد، ولی خشم و غضب خواص و چشمگیران با خشنودی این مردم بخشوده می شود.) با امثال این جملات رابطه امیرالمومنین علیه السلام با این گروه سوم به خوبی روشن می شود که پرداختن به آن چه از نظر سیاسی و چه از نظر اخلاق الهی در درجه اول از اهمیت تلقی شده است. تقسیم پنجم - این تقسیم که درباره انسانهایی است که وظایفی را به عنوان عبادت خدا انجام می دهند، چنین است: ۱- گروهی هستند که خدا را از روی رغبت در نعمتهای دنیوی و اخروی الهی عبادت می کنند، اینگونه عبادت مخصوص تجار سوداگر است. ۲- گروهی دیگر خدا را به جهت ترس عبادت می کنند، این عبادت هم کار بردگان ناتوان و بی اختیار است. ۳- مردمی هستند که خدا را بانگیزی لزوم سپاسگزاری عبادت می کنند، این است عبادت آزادگان که از سوداگری و جبر ناتوانی رها و آزادند. (ان قوما عبدوا الله رغبه فتلك عباده التجار و ان قوما عبدوا الله رهبه فتلك عباده العبيد

و ان قوما عبدوا الله شكرا فتلك عباده الاحرار) در بعضی از روایات دیگر چنین آمده است که امیرالمومنین علیه السلام فرموده است: ما عبدتك خوفا من نارک و لا طمعا فی جنتک بل وجدتك اهلا للعباده فعبدتک (پروردگارا، من ترا نه برای ترس از آتش عبادت می کنم و نه از روی طمع برای بهشت تو بلکه من ترا شایسته عبادت یافته و عبادت نمودم.) تفاوت میان دو روایت در گروه سوم این است که روایت اول می گوید: عبادت انسانهای آزاد از بیم و امید به انگیزی شکر و سپاسگزاری است و روایت دوم می گوید: انگیزه عبادت علی بن ابی طالب (ع) که سردسته آزادگان بشری است، احساس شایستگی خداوند برای عبادت است. اگر معنای شکر را یک مفهوم وسیع در نظر بگیریم که شامل احساس عالی درباره قیومیت و فیاضیت الهی است که جهان هستی نشانی از آن است، با همان معنای شایستگی خداوند برای عبادت مساوی می باشد. شکر به این معنی که عبارت است از توجه به شایستگی مطلق خداوندی برای عبادت است. اما دو گروه اول و دوم که عبادت را فقط بر مبنای بیم و امید بجای می آورند، در حقیقت سود و زیان خود را در نظر دارند، نه رشد و تکامل خود را که تنها راهش عبادت است. آیا نتیجه عبادت به خود انسان مربوط می

شود یا به خدا؟ در افکار عامیانه، حتی در ذهن بعضی از متفکران، در معنای عبادت و نتیجه آن، یک اشتباه بزرگی وجود دارد که موجب محرومیت خود و دیگران از عبادت می شود. این اشتباه مرکب از دو عنصر است: عنصر یکم - معنای عبادت. عنصر دوم - نتیجه عبادت. اشتباه در معنای عبادت چنین است که گمان می برند عبادت عبارت است از مقداری الفاظ و حرکاتی معین که با شرایطی خاص و در اوقات مشخصی باید انجام بگیرد. اینان فکر نمی کنند که آیا این کارهای ناچیز مخصوصا در آن مواقع که جنبه حرفه‌ای یا اعتیادی، یا ریائی به خود می گیرند، می توانند هدف خلقت جهان هستی و انسان با آن همه اسرار و عظمتها بوده باشند؟! چگونه می توان تصور کرد که بکار افتادن گردونه هستی و میلیونها کهکشانشها و کازارها و بوجود آمدن میلیاردها میلیارد حقایق و واقعیات با یک نظم بهت انگیز و ظهور انسان بر روی زمین با آن همه ابعاد و استعدادها و تکاپوها و جریان لذائذ و آلام و ستم و جورهای رقت انگیز و دانش و بینش و خوشیها و عدالتها و آرمانها و هدف گیریهای والا فقط و فقط برای این بوده است که عده‌ای معدود، الفاظ و حرکات و سکانات ناچیزی را انجام بدهند که یکصدم انگیزه‌های آنان، الهی واقعی نمی باش

د! عبادت که در آیه و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون (من جن و انس را نیافریدم، مگر اینکه مرا عبادت کنند) بطور صریح هدف آفرینش جن و انس معرفی شده است، آگاهی و گرایش به کمال مطلق است که صفت خداوندی است. این آگاهی و گرایش می تواند همه روابط انسان را با هموعان خود و با جهان و همه گفتار و کردار و فعالیتها مغزی و روانی آدمی را معنای عبادت ببخشد. این بیت زیر را دقت فرمائید: چیست دین؟ برخاستن از روی خاک تا که آگه گردد از خود جان پاک آغاز عبادت

آگاهی از جان پاک است که شعاعی از اشعه خداوندی است و پایان آن رسانیدن این جان به جاذبه ربوبی. دوام این آگاهی اساسی‌ترین عامل کمال آدمی است، خواه در محراب عبادت باشد، خواه در میدان جنگ با تبهکاران ضد انسان، چه در تفریح و خوشیهای معقول باشد و چه در ناگواریها و تلاش برای نجات زندگی، خواه در خنده‌ها و خواه در گریه‌ها. آگاهی از جان پاک مغز عبادت است. این آگاهی چه بطور آگاهانه و چه بطور ناآگاه و ارتکازی، همه لحظات عمر آدمی را که در جریان قانون معقول حیات سپری می‌شود، عبادت می‌نماید. بنابراین از ناچیزترین حرکت علمی تا فوق دانشگاه‌ها عبادت و جاهائی که تکاپوی علمی در آنها صورت

می‌گیرد خود معبدی است. از ناچیزترین کاری که برای آسایش مادی و معنوی انسانی صورت می‌گیرد، تا معظم‌ترین کارهای عضلانی و فکری عبادت و کارگاهی که کار در آن بوجود می‌آید، خود معبدی است. همچنین جایگاههایی که برای رابطه مستقیم با خدا ساخته شده است، و مساجد نامیده می‌شوند، همه اینها معابدی هستند که کره خاکی ما را بصورت معبد کل یعنی رصدگاهی که برای نظاره و انجذاب به بینهایت نصب شده است، در آورده‌اند. یک دانش آموز ابتدایی همان مقدار بفهمد که برای آگاهی از واقعیت در کلاس درس حاضر شده است، مانند آن محقق بزرگ که مشغول خواندن کتاب هستی برای شناخت راه (حیات معقول) است، دو رکوع انجام می‌دهد: رکوع یکم - خم شدن در حال نماز است. رکوع دوم - خم شدن به روی کتاب است. چه شبیه است خیره شدن یک دانش پژوه به دهان استاد چه خبری از واقعیت برای او می‌دهد، به خیره شدن یک نمازگزار راستین در نماز گاهش به عالم ملکوت. بنابراین، معنای عبادت خیلی والاتر از آن است که عامیان گمان می‌برند و خیلی با معنا تر از آن است که متفکران سطح‌نگر و بی‌خبر از آب حیات جان آدمی می‌پندارند. عنصر دوم - اشتباه در نتیجه عبادت است. واقعا گروه زیادی از مردم معمولی و حتی آنان

که تا حدودی علم و فضلی تحصیل کرده‌اند، گمان می‌کنند که عبادتی که مردم انجام می‌دهند، منفعتش به خدا می‌رسد و خدا هم مانند انسانها سود می‌خواهد و این سود پاداشی است که مردم در برابر کار خدا درباره خلقت به او می‌پردازد! مسلم است که اینان کلمه خدا را شنیده‌اند و رابطه نامعقول اکثریت مردم را در گفتار و طرز تفکرات و اعمال با خدا، ملاک قرار داده، از عظمت و بی‌نیازی مطلق او اطلاعی ندارند. اینان نمی‌دانند که آن موجودی که نیاز به سود دارد، قطعاً ناقص است و نقص در هر شکل که باشد با ذات خداوندی سازگار نیست، زیرا معنای کامل مطلق این است که هیچگونه نیازی نداشته باشد. حضرت سیدالشهداء علیه‌السلام در دعای عرفه جمله‌ای دارد که عرض می‌کند: (خداوندا، تو بی‌نیازتر از آن هستی که به خودت سودی برسانی چگونه من می‌توانم سودی به تو برسانم! ولی چه می‌توان گفت که خدای ساخته مغزهای بشری مورد بحث بعضی از متفکران قرار می‌گیرد و درباره چنین خدای موهومی به نفی و اثبات و تردید می‌پردازند! (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۲۰ می‌باشد) چنانچه اعضای جسمانی انسان با فعالیت‌های غیر طبیعی خود تدریجاً مختل می‌گردد، همچنین عقل آدمی اگر

به فعالیت‌های غیرقانونی ادامه بدهد، قطعی است که تدریجاً دچار اختلال می‌گردد. و کدامین فعالیت عقلانی غیرقانونی تر از بازی با مفاهیم الهی و سبک شمردن شوون خداوندی و تردید در او و یا نفی وجود او می‌باشد. بنابراین، می‌توان گفت: آن اشخاصی که اصول و مبادی عالی هستی را مورد بی‌اعتنائی قرار می‌دهند، با هستی خود در مبارزه بسر می‌برند، و کسانی که الهیات و شوون خداوندی را سبک می‌شمارند و بطور قانونی درباره آنها نمی‌اندیشند، منکر خویشتن می‌باشند. کسی که با خود مبارزه کند و یا منکر خویشتن باشد، چگونه می‌تواند با عقل سلیم در این دنیا حرکت کند؟ آیا اینکه بعضی از متفکران مشهور مانند برتراند راسل می‌گویند: تقریباً همه مردم در مغز خود زاویه‌ای برای جنون دارند معلول بی‌اعتنائی و سبک شمردن شوون الهی و بخصوص نظاره خدا بر جهان هستی و اعمال آدمی، و عدل مطلق او نیست! سپس امیرالمومنین علیه‌السلام درباره عظمت خلقت و قدرت و ملکوت خدا (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۲۰ می‌باشد) و سیطره خداوندی چنین می‌فرماید: پاک خداوندا، چه

بزرگست آنچه که از مخلوقات تو می‌بینیم، و چه کوچک است هر بزرگی در جنب قدرت تو و چه دهشتناک است آنچه که از ملکوت تو می‌بینیم و چه محقر است ملکوت حیرت‌انگیز تو در برابر عظمت‌های قدرت تو که از ما پوشیده است، خداوند، چه باعظمت و فراوانست نعمتهای تو در این دنیا و چه ناچیز است در برابر نعمتهای اخروی. حقیقت اینست که مثل ما انسانها در ارتباط با مخلوقات و قدرت و ملکوت و سلطه الهی، مثل همان قورباغه‌ها است که در سیر و سیاحت خود شبانگاه به برکه‌ای (آبگیر کوچکی) رسیدند و عکسی از دانه‌های زرین در سطح آب آن برکه دیدند و آنها را یک موجوداتی مثلاً مانند مورچه‌هایی زرد و محقر دیدند که سطح آب را پوشانیده بودند. قورباغه‌ها در کنار برکه برای دفع و بیرون کردن آن دانه‌های زرین از سطح آب به تفکرات و مشورت‌ها پرداختند، و بالاخره با اتفاق نظر حمله بر سطح آب بردند و با دست و پاهای کوچکشان سطح آب را به نوسان درآوردند که این نوسان، عکس آن دانه‌های زرین را هم بحرکت درآورد. قورباغه‌ها از این حمله که به نتیجه رسیده و آن دانه‌های زرین را بهم زده بودند، شادیهایی نمودند و جست و خیزها می‌کردند. این قورباغه‌های نازنین و قهرمان با چه موجوداتی رویاروی شده و آنها را برهم زدند؟ این موجودات عکس‌هایی بسیار بسیار ناچیز از کهکشانهایی بوده‌اند که

قورباغه‌ها در پیکار با آن عکسها خود را پیروز می‌دیدند!!! آیا کهکشانهایی همانها بودند که قورباغه‌ها تصور می‌کردند؟! کیهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، حتی با عظمت تر از آن است که با میلیاردها سال نوری درباره بزرگی آن، حدس زد ارقام نجومی که دانشمندان متخصص ستاره و فضاشناسی بما ارائه می‌دهند، حدس تخمینی است که شاید کمیت ناچیزی از کرات فضائی را برای ما مطرح می‌نماید، این مطلب با نظر به آیه شریفه‌ای که در قرآن مشاهده می‌کنیم: (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۲۰ می‌باشد) انا زینا السماء الدنيا بزینة الكواكب (ما آسمان دنیا را (که مقصود آسمان اول است) با زینت ستارگان آراستیم). بوضوح اثبات می‌شود، زیرا با توجه باینکه آسمانها از دیدگاه قرآن هفت تا است، معلوم می‌شود که کرات بسیار فراوانی در آسمانهای دیگر وجود دارد. این عظمت از نظر ابعاد کمی است که بطور مختصر اشاره نمودیم و اما از نظر کیفی، قضیه بسیار مهمتر است که برای مردم آگاه بسیار شگفت‌انگیز و سازنده است. امروز برای دریافت این عظمت شگفت‌انگیز و سازنده، عرصه‌های گوناگون علوم مخصوصاً فیزیک با رشته‌های متنوعش، علم هیئت و کیهان‌شناسی و جنین‌شناسی و زمین

شناسی و انسان‌شناسی بطور عموم کافیست، بشرط اینکه به مشاهدات سطحی و پدیده‌نگری موضوعات آن علوم قناعت نکنند، بلکه باضافه ورود به اعماق آنها که بهت‌انگیز است و با بررسی حقائق بوسیله چون و چراها، با کمال دقت شکوه قوانین حاکمه در آنها را درک کنند که چگونه همه آنها وابستگی به واقعیات عالیترا از خود را اثبات می‌نمایند. اگر یک متفکر مطلع با عقل سلیم و بدون تکیه بر اصول پیش ساخته در پدیده حیات و صدها، بلکه هزارها مسائلی که درباره هویت و قوانین و مختصات آن مطرح است، بیندیشد، محال است که اعتراف به تابش فروغ عظمت ماورای طبیعی بر جریانات و قوانین و مختصات حیات نماید. همچنین است ملکوت الهی که ما فقط می‌توانیم باندازه حواس و معلومات محدودی که از دو جهان درونی و برونی اندوخته‌ایم، دریافته‌ایم درباره آن داشته باشیم، در صورتیکه ملکوت مورد شهود ما در این جهان هستی در مقابل عظمت‌های قدرت ربوبی بسی ناچیز است. برای توضیح ناچیزی مشهودات ما درباره عظمت و ملکوت و سلطه و نعمت‌های خداوندی، مثالی از مغز و روان انسانی بیاوریم. مغز و روان انسانی دارای شگفتی‌ها و نیروها و فعالیت‌های بسیار بسیار مهم و باعظمت است مانند اینکه یک حافظه معمولی بق

ول هولگر هیدن می‌تواند در طول عمر یک میلیون میلیارد اطلاع ثبت کند. قوه تعقل می‌تواند در صورت (شرح این قسمت طولانی است، صفحه مقابل مربوط به جلد ۲۰ می‌باشد) بدست آوردن قوانین جاریه در عالم هستی، همه آنها را بر آنچه که در هستی می‌گذرد تطبیق و مسائل مربوط به آن را از همان قوانین استنتاج نماید. قدرت تجرید مغز آدمی در عملیات ریاضی بمرحله‌ای فوق‌العاده شگفت‌انگیز می‌رسد. قدرت اکتشاف و اختراع او فوق توصیف است. شجاعت و قهرمانی‌های مثبت آدمی بیش از حد

تصور معمولی است، هنر او با اشکال گوناگون و خویشتن‌داری‌ها و مقاومتهای او طبیعت قوانین را به شگفتی درمی‌آورد. اختیار و برخورداری او از آزادی استخدام شده در مسیر کمال و صعود اخلاقی و عرفانی به درجه فوق فرشتگان و انواعی بسیار فراوان از این نیروها و فعالیتها و استعدادها که در انسان وجود دارد، ولی آنچه که معمولا از وی به فعلیت می‌رسد یا مشاهده می‌شود اموریست بسیار ناچیز و محدود. حتی در آن موارد هم، استعدادها و نیروها و فعالیتهای مغزی و روانی بعضی افراد شکوفا می‌گردد، اکثر مردم معمولی از آنهمه عظمتها نمی‌فهمند جز اموری محدود را که درک می‌کنند و یا مطابق خواسته‌های آنان می‌باشند.

[صفحه ۶]

الملائكة من ملائكة اسكتهم سماواتك، و رفعتهم عن ارضك، هم اعلم خلقك بك و اخوفهم لك، و اقربهم منك، لم يسكنوا الاصلاب، و لم يضموا الارحام و لم يخلقوا من ماء مهين، و لم يتشعبهم ريب المنون. (فرشتگانی که در آسمانهای خود اسکان فرمودی، و آنان را از زمین بالا بردی، آن فرشتگان داناترین مخلوقات بمقام ربوبی تواند، و بیمناکترین موجودات از تو، و نزدیکترین مخلوقات ببارگاه قدس و کبریایت. فرشتگان در مجاری تناسل مردان سکونت نموده، و در ارحام زنان قرار نگرفته، و از قطره‌های آبی پست (نطفه) آفریده نشده‌اند و حوادث و گرفتاریهای عالم طبیعت خللی بر آنها وارد نساخته و آنها را پراکنده نموده است.) فرشتگان، موجوداتی مقدس که فوق طبیعتند مباحثی تا حدودی مشروح درباره فرشتگان در مجلدات گذشته مطرح شده است. می‌توانید مراجعه فرمائید به مجلد دوم از ص ۱۱۶ تا ص ۱۲۴ و از ص ۱۶۰ تا ص ۱۶۴ و مجلد شانزدهم ص ۳۹ و ۴۰ و از ص ۴۷ تا ۵۶ و مجلد هجدهم ص ۱۶۳ و ۱۶۴. در بعضی از آن مباحث به عظمت بسیار والای فرشتگان اشاره شده است. از جملات مورد تفسیر در این مبحث چنین برمی‌آید که فرشتگان از انسانها برترند، زیرا در جملات فوق چنین آمده است: آن فرشتگان

داناترند بخداوند سبحان از انسانها و خائف ترند از انسانها به خدا و مقربتر از انسانها به خدا می‌باشند. از طرف دیگر با نظر به بعضی منابع معتبر اسلامی، برتری و فضیلت بیشتر به بعضی از آدمیان مانند انبیا و ائمه علیهم‌السلام نسبت داده شده است. بعنوان نمونه می‌توان از آیات شریفه قرآن: ۱- دستور خداوندی را به فرشتگان که به آدم علیه‌السلام سجده کنند منظور نمود. ۲- اعتراف فرشتگان به قصور فهمشان از آنچه خداوند متعال به حضرت آدم علیه‌السلام از اسماء مقدسه تعلیم فرموده بود. قالو سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا (آن فرشتگان گفتند: پاک پروردگارا، ما نمی‌دانیم جز آنچه را که تو بما تعلیم دادی.) چون ملائک گوی لا علم لنا یا الهی غیر ما علمتنا استدلال دیگری که برای اثبات افضلیت انسانهای رشدیافته و برتری آنان بر ملائکه، اقامه شده است، اینست که عظمت و فضیلت فرشتگان معلول چگونگی ذات و صفای جوهری آنان می‌باشد، در صورتیکه افراد نوع انسان هر کس که باشد همواره از ناحیه‌ی غرایز حیوانی و شیطان، بلکه از ناحیه‌ی شیاطین در معرض افتادن در خطا و آلودگی‌ها است. روایتی از صدوق رحمه‌الله نقل شده است که پیامبر عظیم‌الشان اسلام و ائمه معصومین عل

یهم‌السلام افضل از فرشتگان می‌باشند. روایت اینست: حسن بن محمد بن سعید هاشمی از فرات بن ابراهیم از محمد همدانی از ابوالفضیل العباس از محمد بن قاسم از عبدالسلام بن صالح هروی از حضرت امام علی بن موسی‌الرضا از پدرش حضرت امام موسی بن جعفر از پدرش جعفر بن محمد بن علی از پدرش علی بن حسین از پدرش حسین بن علی از علی بن ابیطالب علیهم‌السلام جمیعا قال قال رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم: ما خلق الله خلقا افضل منی و لا اکرم علیه منی. قال علی علیه‌السلام: فقلت یا رسول الله فانت افضل ام جبرئیل؟ فقال: ان الله تبارک و تعالی فضل انبیائه المرسلین علی ملائکته المقربین و فضلنی علی جمیع النیین و المرسلین و الفضل بعدی لک یا علی و الائمة من بعدک (... امیرالمومنین علیه‌السلام فرمود که رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم فرمودند: خداوند مخلوقی برتر از من نیافریده است و نیافریده است مخلوقی را با کرامت تر از من برای او. آنحضرت فرمود: عرض کردم یا رسول الله، پس تو با فضیلت تری یا جبرئیل؟ فرمود: خداوند تبارک و تعالی پیامبران مرسل خود را بر ملائکه

مقرینش برتری داده و مرا بر همه پیامبران و مرسلین برتری عنایت فرموده است و پس از من، ای علی

، فضل از آن تو و ائمه بعد از تست (... با نظر به دلائل مزبور می توان گفت: بجز انبیای مرسل مخصوصا پیامبر عظیم‌الشان اسلام محمد بن عبدالله صلی الله علیه و اله و سلم که بر فرشتگان الهی برتری دارند، فرشتگان الهی از همه مردم شریفتر و با کرامتر بوده و بر همه آنان برتری دارند. ولی با نظر به آیهی و علم آدم السماء و سجدهی فرشتگان بر آدم علیه‌السلام بنابر اینکه فرزندان آدم علیه‌السلام هم از تعلیم اسماء برخوردارند، و هم سجدهی فرشتگان گویای عظمت آنان می‌باشد، و هم با توجه به استدلالی که در موقع بیان ندانستن فرشتگان آن اسماء تعلیم شده را متذکر شدیم، می توان گفت: اگر انسانها بجهت تہذب با صفات عالیہ و تخلق به اخلاق الله مسیر کمال ممکن را درنوردند و شایستگی خطاب یا ایتها النفس المطمئنه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی (ای نفس رسیده بمقام اطمینان داخل شو در میان بندگان من و داخل شو به بهشت من) را پیدا کنند، بدانجهت که از میان خارستانها و سنگلاخها و باتلاقیهای مهلک غرایز حیوانی عبور کرده‌اند و بدانجهت که در باز کردن زنجیرهای بسیار گرانبار و خودخواهی‌ها از جان خود متحمل مشقت‌ها و رنجهای بسیار سخت گشته‌اند. از گل آدم شنیدم بوی تو

راه‌ها پیموده‌ام تا کوی تو و بدانجهت که از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردم کم شوم حمله دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملائک بال و پر بار دیگر از ملک پران شوم آنچه آن در وهم ناید آن شوم پس عدم کردم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون لذا می توان گفت: از این جهت بر فرشتگان برتری پیدا می‌کنند، زیرا در فرشتگان حرکت تحولی از نقص به کمال و از نزول به صعود وجود ندارد. ملا- علی قوشچی این نظریه را به اشاعره نسبت داده است. در مقابل اشاعره حکما و معتزله و قاضی ابوبکر و ابو عبدالله الحکیمی را قرار داده است که ملائک که افضل می‌دانند. و اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: فرشتگان داناترین و مقربترین مخلوقات بخدا هستند، از آنچه است که علم و صفات عالیہ آن فرشتگان هیچگونه آلودگی ندارد و هویت پاک آنان با جمال و جلال ربوبی در ارتباط مستقیم‌تر از ارتباط بشر با خدا است، و این معنی منافاتی با این مساله ندارد که ارزش معرفت و تہذب و کمال بشری بیش از ارزش علم و تہذیب و کمال فرشتگان باشد. در اینجا احتمال دیگری هم وجود دارد و آن اینست که مقص

ود امیرالمومنین علیه‌السلام از داناتر و مقربتر بودن فرشتگان از دیگر مخلوقات به بارگاه خداوندی همه مخلوقات و انسانهای معمولی باشد نه رشدیافتگانی که با تحمل رنجها و مشقتهای بیشمار و رنگارنگ، خود را به بارگاه و حضور الهی رسانیده‌اند. و انهم علی مکانهم منک و منزلتہم عندک، و استجماع احوالهم فیک، و کثره طاعتهم لک و قله غفلتہم عن امرک، لو عاینوا کنه ما خفی علیہم منک لحقروا اعمالہم، و لزروا علی انفسہم، و لعرفوا انہم لم یعبدوک حق عبادتک و لم یطیعوک حق طاعتک. (و آن موجودات شریف با آن مقام و منزلتی که در نزد تو دارند، و با آنکه همه‌ی خواسته‌های آنان متوجه و متمرکز مقام تو بوده، و آنهمه اطاعت‌های فراوانی که برای تو انجام می‌دهند، و با اینکه کم است غفلت آنان از امر تو (با همه این اوصاف) اگر حقیقت نهائی عظمت‌های ترا که از آنان پوشیده است ببینند، اعمال خود را کوچک می‌شمارند و به خودشان خرده‌گیری می‌نمایند و می‌فهمند که مطابق آنچه شایسته‌ی مقام ربوبی تست، ترا نپرسیده‌اند و بنحوی که حق اطاعت تست ترا اطاعت ننموده‌اند.) باهمه آن علم و تقریبی که فرشتگان بخداوند سبحان دارند، باز پایین‌تر از آن هستند که حق معرفت و عبادت و اطاعت ترا

ایفاء نمایند. این روایت به پیامبر عظیم‌الشان اسلام نسبت داده شده است که به بارگاه ربوبی عرض می‌کند: ما عبدناک حق عبادتک و ما عرفناک حق معرفتک (خداوندا، ما ترا آنچنانکه شایسته مقام ربوبی تست ترا عبادت نکردیم و آنچنانکه که شایسته‌ی مقام خداوندی تست، ترا نشناختیم.) - البته- آنجا که عقاب پر بریزد از پشه‌ی لاغری چه خیزد وقتی که اشرف موجودات خاتم‌الانبیاء و المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم بدینگونه اعتراف به قصور نماید، وضع فرشتگان و دیگر انسانها روشن است. این مساله جای تردید نیست، زیرا همه می‌دانیم که- از ممکن ای یاران به ذات حق مسافتهاستی ممکن چو گاهی مضطرب در موج آن

دریاستی ممکن زمانی بوده و او از زمان اعلاستی ممکن مکانی بوده و او از مکان بالاستی افهام را کی درک آن انیت علیاستی مطلبی که در اینمورد باید متذکر شویم، اینست که با نظر به مجموع دلائل عقلی و احساسهای برین و دلائل نقلی قطعی، هر اندازه رشد علمی و روحانی بشر بیشتر باشد، معرفتش بخدا بیشتر و تقربش بان مقام اعلا افزونتر بوده، در نتیجه آشنایی او با عظمتهای صفات و افعال خداوندی و دیگر امور ربانی عالی‌تر و عبادات و اطلاعاتش در بارگاه الهی پر معنی‌تر خواهد بود. با اینحال، هیچ یک از انسانها و فرشتگان هر قدر هم درجات رشد و کمال را پیموده باشند، نخواهند توانست معرفت و عبادت را بانچه که شایسته خداوندیست بجای بیاورند.

[صفحه ۱۲]

عصیان الخلق (نافرمانی مردم) سبحانه خالقا و معبودا بحسن بلائکک عند خلقک. خلقت دارا و جعلت فیها ماده: مشربا و مطعما، و ازواج و خدما و قصورا و انها را و زروعا و ثمارا. (خداوندا، ای منزله از همه نقائص در خالقیت و معبودیت که مخلوقات را برای آزمایش نیکو آفریدی. خانه‌ای بس باعظمت ساختی (خانه‌ی آخرت) و خوانی بیدریغ در آن بگستریدی و در آن خوان بیدریغ انواع آشامیدنی و خوردنی، و همسران و خدمتکاران و کاخهای مجلل و چشمه‌سارها و مزارع و میوه‌ها قرار دادی.) خدا در سرای باقی، عوامل عالیترین لذائد مادی و روحی را برای بندگانش آماده فرموده است: مباحث مربوط به بهشت برین در مجلد چهارم از ص ۸ تا ۱۳ و مجلد یازدهم از ص ۱۴ تا ص ۱۶ و مجلد چهاردهم از ص ۲۵۳ تا ۲۶۳ بررسی شده است، مراجعه فرمایید. ثم ارسلت داعیا یدعوا الیها، فلا الداعی اجابوا، و لا فیما رغبت رغبوا و لا الی ما شوقت الیه اشتاقوا. (خداوندا، سپس دعوت کننده‌ای فرستادی که مردم را بسوی آن سرای جاودانی دعوت نماید، مردم نه آن دعوت کننده را اجابت کردند و نه به آنچه که ترغیب فرمودی رغبت نمودند و نه به آنچه که تشویقشان کردی مشتاق شدند.) فریاد رسای دعوت کنندگان بسوی حق، ب

گوش چنگ زدگان به خوشیهای زودگذر دنیا فرو نمی‌رود. بهمین جهت است که گفته شده است: اگر کسی در طول هر قرنیه بشمارش انسانهای رشدیافته پردازد و اگر دیدید پس از تمام شدن شمارهی انگشتانش باز دارد انسان می‌شمارد، یقین کنید که ضعف باصره دارد و چشمان او مختل است. گمان نمی‌رود حافظ با این شعر که می‌گوید: آدمی در عالم خاکی نمی‌آید بدست عالمی دیگر بیاید ساخت وز نو آدمی شوخی کرده باشد، مخصوصا اگر منظورش این باشد که تعلق به عالم خاک مانع قطعی آدم شدن است و برای آدم شدن، برخاستن از خاک ضرورت دارد و این برخاستن فقط بوسیله‌ی دین امکان‌پذیر می‌باشد. چیست دین؟ برخاستن از روی خاک تا که آگه گردد از خود جان پاک (محمد اقبال لاهوری) بنابراین، معنای مصرع دوم چنین می‌شود- برای اینکه انسان در این دنیا به هدف اعلائی زندگی خود برسد، باید این دنیا را از دیدگاه وسیله‌ای برای به فعلیت رسیدن ابعاد باعظمت شخصیت بنگرد. از این دیدگاه، این دنیا رصدگاهی برای نظاره بر بینهایت و انجذاب بسوی آن می‌باشد. در این هنگام از این دنیا عالمی دیگر ساخته می‌شود و انسان به تولد دوم خود می‌رسد که آدمی جدیدتر می‌باشد و انگیزگی علل و عوامل در اختیار او قرار

می‌گیرد. چون دوم بار آدمیزاده بزاد پای خود بر فرق علتها نهاد چیست علل و عوامل عدم اجابت فریادهای حیاتبخش داعیان حق و حقیقت؟ این سوال که علت چیست که آن همه دعوتها و فریادهای حیات بخش و سازنده از طرف انبیا و مرسلین و اولیاءالله، به نتیجه‌ی مطلوب نرسیده و همانطور است که خداوند سبحان خبر داده است: و قلیل من عبادی الشکور (و اندک است شکرگزاران از بندگان من) پیش از طرح برخی از علل و عوامل بی‌اعتنائی اکثریت مردم به دعوت داعیان حق و حقیقت، مقدمه‌ای مختصر را متذکر می‌شویم- همواره در میان مردم انسانهایی وارسته و بافضیلت اگر چه در اقلیت اسف‌انگیز وجود داشته‌اند که برپا دارنده‌ی اصول ارزشهای انسانی و برقرارکننده‌ی ارتباط با خداوند متعال بوده‌اند. لذا مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام از اینکه دعوت داعیان حق و حقیقت اجابت نشده است، بی‌اعتنائی اکثریت به دعوت است، نه همه‌ی انسانها بطور عموم. اکنون می‌پردازیم به بیان بعضی

از علل و عوامل مزبور. ۱- قصور اسف‌انگیز متصدیان تعلیم و تربیت که واقعیات مربوط به جانهای آدمیان را جدی نگرفته و حقوقی بعنوان حقوق جانهای آدمیان به اضافه‌ی حقوق زندگی طبیعی آنان، نمی‌پذیرند. ۲- گرایش افراطی اکثر مردم به لذائذ طبیعی که آنانرا از چشیدن طعم لذائذ فوق طبیعی و گام گذاشتن به فوق همی لذائذ محروم می‌سازد. ۳- خودخواهی در اشکال گوناگونش. ۴- حس گرائی افراطی که آنانرا از درک معقول و فوق معقول محروم می‌نماید. ۵- نداشتن ظرفیت برای تحمل سختی‌ها و گذشت از هوی و هوسهای نفسانی. ۶- بجا نیاوردن مقام ربوبی، اگر چه الفاظ مربوطه به آن مقام اعلا را بسیار بدهان بیاورد و آنها را مضمضه کند. ۷- قدرت پرستی قدرتمندان که برای رسیدن به هدفهای خودخواهانه‌ای که در این دنیا برای خود انتخاب می‌کنند، مردم را در ناآگاهی و جهالت غوطه‌ور می‌سازند، به این معنی که برای سوارشدن به دوش مردم، گوشهای آنان را مسدود می‌کنند که فریاد داعیان حق را نشنوند، چشمان آن مردم را می‌بندند که آیات و ملکوت الهی را در عرصه‌ی هستی نبینند، وجدان و عقل را چنان از اصالت و اهمیت ساقط می‌کنند که هر گاه آن مردم بیچاره از درون خود نغمه پرمعنای وجدان را بشنوند، به آنان تلقین می‌کنند (مانند فروید) که این سر و صداهای درونی، صداها و اضطرابهای ناشی از سرکوفتگی غرائز و تهدید آنها است. هفتصد سال پیش از این، جلال الدین محمد مولوی نابخردی این گونه اشخاص را با کم‌ال صراحت گوشزد کرده می‌گوید: ای مردم قرون و اعصار آینده مواظب باشید فریب دجالان روزگارتان را نخورید- حافظان را گر نبینی ای عیار اختیار خود بین بی‌اختیار روی در انکار حافظ برده‌ای نام تهدیدات نفسش کرده‌ای اقبلا علی جیفه قد افتضحوا باکلهما، و اصطلحوا علی حبهما، و من عشق شیئا اعشی بصره و امرض قلبه، فهو ینظر بعین غیر صحیحه؟ و یسمع باذن غیر سمیع. قد خرق الشهوات عقله و امانت الدنیا قلبه، و ولهت علیها نفسه، فهو عبد لها، و لمن فی یدد شی منها، حیثما زالت زال الیهما، و حیثما اقبلت اقبل علیها، لا- یتزجر من الله بزاجر و لا- یتعظ منه بواعظ. (آن مردم دنیاپرست و ناآگاه، رو به خوردن لاشه‌ای بردند که با خوردنش رسوا گشتند و به محبت آن لاشه اتفاق نمودند، (آنان عاشق جیفه‌ی دنیا شدند) و هر کس که به چیزی عشق بورزد، بینایش را مختل و قلبش را بیمار نماید. (این عاشق که بینائی دل را از دست داده است) می‌نگرد ولی با چشمی مختل، می‌شنود ولی با گوش‌ی ناشنوا. شهوات عقل این عاشق خودباخته را تباه، و دنیا قلبش را میرانده است، نفسش واله آن جیفه (یا دنیا) گشته و به بردگی آن جیفه درآمده و غلام حلقه‌بگوش کسی است که چیزی از آن دنیا در اختیاری دارد. او می‌گردد بهر طرفی که آن جیفه بگردد و روی آورد بهر سوئی که آن موجود محقر روی آورد. آن لاشه‌خوار با هیچ عامل بازدارنده‌ای از معصیت خدا باز نمی‌ایستد و برای ایمان بخدا و مشیت او از هیچ واعظی پند نمی‌گیرد.) عاشق دل‌باخته‌ی جیفه‌ی دنیا، نمی‌بیند و نمی‌شنود، شهوات عقلش را تباه و دنیا قلبش را میرانده است. چه رقابتهای کشنده و چه حسادتها که بر سر لاشه‌ی دنیا براه انداختند و با خوردنش رسوا گشتند. آری، همین مواد طیب و طاهر دنیا که خدا برای برخورداری بندگان آفریده است، همینکه هدف نهائی تلقی شود و همه‌ی نیروها و فعالیتهای آدمی را بسوی خود جلب نماید، تدریجا حالت معبودی بخود می‌گیرد و با جلب پرستش آدمی بخود، او را رسوا می‌سازد، همانند پول در عین حال که ضروری‌ترین وسیله‌ی ارتباطات اقتصادی مردم با یکدیگر است (بطوریکه با فرض حذف آن، از زندگی بشری، نابودی اقتصادی که به تباهی زندگی منتهی می‌شود قطعی است) هنگامیکه حالت پرستش یا سلطه بر همه‌ی امور زندگی بشر بخود می‌گیرد، چنان فضیحت و رسوائی بار می‌آورد که واقعا نمی‌توان آنرا توصیف نمود. مگر وسیله‌ی اکثر جنایتها و خیانتها و حق‌کشی‌ها و بی‌ارزش کردن همه‌ی ارزشها و باارزش کردن همه‌ی بی‌ارزشها جز پرستش پول چیز دیگری بوده است؟! هرگز نباید فراموش کنیم هر آنگاه که زیباترین و باعظمت‌ترین چیز مورد پرستش قرار بگیرد، بدانجهت که نخست عقل و قلب و سپس روح آدمی با پرستش آن شیء تباه می‌شود، لذا آن زیبایی و عظمت مبدل به زشتی و حقارت می‌گردد. چه رسوائی وقیح‌تر از این که انسان همه‌ی موجودیت خود را با آنهمه سرمایه‌ها و عظمتها که خدا به او عنایت فرموده است، پیش پای امتیازات دنیوی که جز وسایلی برای هدفهای اعلا‌ی زندگی ارزش

دیگری ندارد قربانی نماید! فضیحت موقعی شدیدتر می‌شود که با فدا کردن آن همه سرمایه‌ها و عظمتها برای وصول به آن وسائل، احساس خجالت و ممنوعیت از آن وسائل هم می‌نماید!! بیقدری‌ام نگر که بهیچم خرید و من شرمندهم هنوز خریدار خویشتن را! آه خدایا، چیست علت اینهمه تحقیری که انسان درباره‌ی شخصیت خود روا می‌دارد؟! بشر این تحقیر نابودکننده را در راه عشق به وسیله‌ای که هیچگونه ارزش ذاتی و هدفی ندارد، با جان و دل می‌خرد! البته بدیهی است وقتی که بیماری عشق مجازی به جیفه دنیا، بینائی و شنوائی را از کار انداخت و قلب را بیمار نمود و هنگامیکه شهوات عقل او را و دنیاپرستی قلبش را تباه ساخت، هیچ پدیده دیگری جز حقارت و رذالت و پستی قابل توقع نخواهد بود، به یک معنی باید بگوئیم: در این موقع جان آگاه، من، شخصیت و روحی نمانده است که چگونگی خاصی بنام حقارت داشته باشد و این از دست رفتن شخصیت در حقیقت ناشی از انداختن خویشتن به چاه تاریک دنیاپرستی است که درآمدن از آن چاه امکان‌پذیر نیست- در چهی افتاده کانرا غور نیست آن گناه او است جبر و جور نیست در چهی افکنده او خود را که من در خور قعرش نمی‌یابم رسن می‌فرماید عقل این لاشه‌خواران را شهوات و قلبشان را دنیاگرایی تباه ساخته است. بی علت نبوده است که خود کامگان قدرتمند همواره برای به اسارت در آوردن انسانها از شهوات مردم استفاده می‌کنند. داستان اسارت مردم اندلس بدست قدرت پرستان از روشترین شواهد تاریخی بهره‌برداری از شهوات مردم می‌باشند.- انبیاء طاعات عرضه می‌کنند دشمنان شهوات عرضه می‌کنند زیرا برای اسارت، جانی بی‌نور، مغزی بی‌عقل و گوش‌ی ناشنوا و چشمی نابینا می‌خواهد- نفس شهوانی ندارد نور جان من به دل کوریت می‌دیدم عیان نفس شهوانی ز حق کر است و کور من به دل کوریت می‌دیدم ز دور تضاد جوشش شهوت با تعقل و راکد شدن عقل در موقع تحرك شهوت، چیزی نیس

ت که نیاز به توضیح و اثبات داشته باشد. نفس آدمی در موقع هیجان شهوت، در حرکتی تند و ناآگاه و دور از چون و چرا و پاسخ و اقیان، قرار می‌گیرد این مختص برای شهوت از توجه به معنای آن که عبارتست از بگریان افتادن خواستن ناآگاه، بخوبی روشن می‌شود، لذا در درون مجالی برای عقل و تعقل نمی‌ماند، مانند اینکه انسان در مجاورت هوایی داغ قرار گرفته و بدن او از حرارت شدید متأثر باشد بطوریکه تمامی سطوح درون و اعصاب و قوای دراکه‌ی او تحت تاثیر آن حرارت شدید قرار بگیرد، در این حالت، انسان نمی‌تواند بالاتر از حرارت رفته و اشراف به آن پیدا کرده و تعقل خود را بگریان بیندازد. در این جملات، مختص اساسی عشق مجازی که از بین رفتن بینائی و بیماری دل است صریحا گوشزد شده است. مسائل مربوط به عشق و مختصات آنرا در مجلد یکم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی بقرار زیر مطرح نموده‌ایم، مطالعه‌کننده‌ی محترم می‌تواند به آن مجلد مراجعه فرماید: ۱- پدیده‌ی عشق. ۲- عشق یک پدیده‌ی روانی است. ۳- عشق مانند سایر نمودهای روانی قابل مشاهده نیست. ۴- خصوصیتی که عشق در میان سایر پدیده‌های روانی دارد. ۵- عشق همه‌ی تناقضات را حل می‌کند یا در خود هضم می‌نماید. ۶- عشق و زیبائی جهان ۷- حساسیت روح انسان عاشق. ۸- آیا عشق دو شخصیت را یکی می‌کند؟ ۹- عشق یک موجود محدود را تا بینهایت بزرگ می‌کند. ۱۰- عشق و مسائل اجتماعی. بانظر به مسائل فوق و دقت در واقعیات مربوط به عشق، می‌توان مطالب زیر را ارائه نمود: ۱- مفهوم لغوی عشق و آن مختصاتی که درباره‌ی آن دیده می‌شود مانند اختلالات قوای مغزی و روانی در منابع اسلامی نه تنها ستوده نشده است بلکه همانگونه که در جملات مورد تفسیر ملاحظه می‌کنیم مورد انتقاد و طرد هم قرار گرفته است. البته کلماتی مانند متیم حب شدید، واله در منابع معتبر (دعای کمیل و آیه‌ی مبارکه قرآن و دعای امین‌الله) آمده است، که بمعنای شیفتگی و بیقراری است. لذا منظور ما از عشق مطلوب در این مباحث مفهوم اسلامی آنست. ۲- محبت بدرجه‌ای از شدت می‌رسد که محبوب را جزئی از خود ایده‌آل قرار می‌دهد (اگر محبوب در عظمت و ارزش از او پائین‌تر و یا با او مساوی باشد) و یا خود ایده‌آل را جزئی از محبوب تلقی می‌کند (اگر محبوب در عظمت بالاتر از او بوده باشد) در این موقع محبت عشق نامیده می‌شود لذا باید گفت: عشق آن کیفیت روانی است که همه‌ی استعدادها و نیروهای درونی آدمی را برای بشمر رسانیدن گرایش و محبتش

دید به آنچه که خیر و کمال تلقی شده است آماده می‌نماید. ۳- تا آنجا که مطالعات و تفکرات بشری رسیده است، می‌توان گفت: مفهوم جامع عشق عبارتست از نهایت خواستن حقیقتی (معشوق) که از نظر جمال و جلال برای خود ایده‌آل آدمی، عالی‌ترین آرمان تلقی شده است. عشق باین معنی به جلال و کمال هم متعلق می‌شود که شایستگی حقیقی نهایت محبت و اشتیاق را دارا می‌باشد. ۴- ارزش عشق را با تمامی ابعاد حیات باید سنجد باین معنی که چون انسان در پدیده‌ی عشق همه ابعاد حیات خود را به معشوق خود پیوند می‌زند، لذا عشق یک انسان می‌تواند بیان‌کننده‌ی ارزش همه‌ی ابعاد حیات وی بوده باشد. اگر ما درست بیندیشیم، قبول خواهیم کرد که تفسیر هویت شخصیت آدمی با عشقی است که در وی برای یک موجود تحقق یافته است و بعید نیست که تفسیر هویت شخصیت، اندیشه که در دو بیت زیر آمده است، اندیشه‌ی همراه با محبت شدید که عشق نامیده شده است، بوده باشد- ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی ور بود خاری تو هیمه‌ی گلخنی خلاصه، آدمی در حالت عشق همه‌ی موجودیت و سرگذشت و سرنوشت خود را با عشق و مختصات آن رقم می‌زند، لذا برای اینکه ارزش

موجودیت و سرگذشت و سرنوشت یک انسان را بدانید باید ببینید که معشوق و محبوبش کیست. و آن روایتی که از پیامبر عظیم‌الشان نقل شده است، ناظر بهمین معنی است که می‌فرماید: و لو ان رجلا احب حجر الحشره الله معه (و اگر مردی سنگی را دوست بدارد، خداوند او را با همان سنگ محشور خواهد فرمود). ۵- تقسیم عشق به مجازی و حقیقی، در آثار بعضی از فلاسفه و عرفاء شیوع دارد. آیا واقعیت چنین است، یعنی واقعا ما یک عشق مجازی داریم و یک عشق حقیقی؟ بنظر می‌رسد ما می‌توانیم عشق را به سه قسم اساسی تقسیم کنیم: الف- قسم مجازی نامعقول که منشا آن شهوات انسانی است که مستند به خودخواهی‌های متنوعی است که مورد ابتلای اکثریت مردم است. این قسم عشق همانگونه که امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است بینائی آدمی را که عبارتست از اندیشه و تعقل و درک احساسات برین و کمال‌جویی، از بین می‌برد و او را به بیماری دل که همان اختلالات روانی است مبتلا می‌سازد. در این قسم است که آدمی تعقل خود را در باره‌ی واقعیات مختل می‌سازد و هیچ چیز را همه چیز و همه چیز را هیچ چیز می‌نماید، محدود را نامحدود، زشت را زیبا و زیبا را زشت و صحیح را باطل و باطل را صحیح تلقی می‌نماید. ب- قسم مع قول- این قسم از عشق، عبارتست از محبت شدید و گرایش حیاتی به کمالات و خیرات عالی، مانند معرفت، نوع‌دوستی که بدرجه‌ی محبت شدید و گرایش حیاتی برسد. اخلاق فاضله که جلوه‌هایی از کمال می‌باشد. ج- قسم فوق معقول- این همان است که در اصطلاح فلسفه و عرفان عشق حقیقی نامیده می‌شود. معشوق در این عشق فقط خداوند جل جلاله و حسن جماله است. وصول انسانی باین درجه از محبت شدید بخدا که گرایش حیاتی با تمام ابعاد حیاتش بخدا پیدا می‌کند، از عالی‌ترین درجات کمال است که بیک انسان نصیب می‌گردد. مختصات این عشق است که فلاسفه و عرفا و ادبای عالیمقام توانسته‌اند مقداری از مختصات آنرا بقدر فهم بشری ارائه کنند. این همان مرحله‌ی اعلائی از کمال است که حافظ می‌گوید: عاشق شو ار نه روزی کار جهان سرآید ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی و مولوی می‌گوید: عشق امر کل ما رقع‌ای، او قلم و ما قطره‌ای او صد دلیل آورده و ما کرده استدلالها هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل گردم از آن عشق کار نازکان نرم نیست عشق کار پهلوان است ای پسر عشق را از کس مپرس از عشق پرس عشق خود خورشید جانست ای پسر این عشق است که جهان تیره‌ی ماده

و مادیات را چنان روشن و زیبا می‌سازد که انسان آگاه می‌گردد: بجهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست (سعدی) این عشق است که عروس سیه‌پستان را چونان عروس آراسته می‌نماید- چه عروسی است در جان که جهان ز عکس رویش چو دو دست نوعروسان تر و پرنگار بادا (مولوی) این عشق است که معنای نهائی انسان و جهان را برای آدمی توضیح می‌دهد. در این عشق همه‌ی قوای مغزی و روانی آدمی شکوفا می‌شود و به فعلیت می‌رسد و به ثمر می‌نشیند، در صورتیکه در عشق مجازی همانطور که امیرالمومنین علیه‌السلام فرمود: بینائی نابود و دل بیمار می‌گردد. ۶- آیا عشق مجازی

می‌تواند قطره‌ای (پلی) برای عشق حقیقی باشد؟ عده‌ی فراوانی از فلاسفه و عرفاء به این سوال پاسخ مثبت داده‌اند. آنان معتقدند که چون انسان بمقتضای طبیعتش پیش از معقولات و ماورای محسوسات، با محسوسات و اشیاء دارای نمود، ارتباط برقرار می‌کند، لذا در مراحل اولیه‌ی حرکت تکاملی نخست عشق مجازی سر راه او قرار می‌گیرد و باید کوشش و تلاش جدی نماید و از این مرحله به مرحله‌ی والاتر که عشق حقیقی است وارد شود. در این مورد مسائلی بنظر می‌رسد که متذکر می‌شویم: مسئله یکم- باید تفاوت بسیار مهم گذاشت مابین درک و دریافت جمال که پرده‌ایست شفاف و نگارین که بر روی کمال کشیده شده است و فرورفتن در این پرده و باختن شخصیت بان، برای اشباع حس خودخواهی- لذا باید گفت: درک و دریافت جمال ظاهری برای درک و دریافت جمال حقیقی الهی، بلی، ولی فرورفتن در آن و باختن حیات و شخصیت به آن جمال ظاهری، نه هرگز. مسئله دوم- عشق مجازی با وصول به معشوق فروکش می‌کند و از بین می‌رود، بلکه چه بسا مبدل به کینه می‌شود، تا کیفر فروختن جان و شخصیت را به ظواهر زیبا و خسارت قربانی کردن جان و شخصیت را به نوعی از کیفیت در اشباع غریزه‌ی طبیعی بچشد. مسئله سوم- حتی در زمان جریان عشق، انواعی از گریه‌ها و ناله‌ها و شب بیداریها و دیگر اختلالات طبیعی و روانی که بوجود می‌آید، خود نوعی از کفربابی است که آدمی باید در برابر فدا کردن باارزشتین موجودیت خود ببیند، این مطلب در ابیات مولوی که خود معتقد به مطلوبیت عشق مجازی بعنوان پل بسوی عشق حقیقی است، چنین آمده است: - عاشقان از درد زان نالیده‌اند که نظر ناجایگه مالیده‌اند مسئله چهارم- عشق مجازی موجودیت عاشق را در صندوق کوچکی از زیبایی صوری و محسوس زندانی می‌کند و همانطور که ا

میرالمومنین علیه‌السلام فرموده است: فقط همان صورت محسوس را می‌بیند و حیات خود را در آن خلاصه می‌کند- عاشقی کاو در پی معشوق رفت گر چه بیرون است در صندوق رفت عمر در صندوق برد از اندهان جز که صندوقی نبیند از جهان دریغا و صد دریغا که- آن سری که نیست فوق آسمان از هوس او را در آن صندوق دان چون ز صندوق بدن بیرون شود او ز گوری سوی گوری می‌رود مسئله پنجم- اگر عشق مجازی روشنائی ایجاد کند، مانند همان برق حاصل از ابرها است که لحظه‌ای بیش ادامه نخواهد داشت اگر انسان عاشق آگاهی و عقل خود را بکلی از دست نداده باشد، شاید که از آن روشنائی لحظه‌ای برای بیداری از خواب گران عشق مجازی استفاده کند، و در آن روشنائی کلیدی برای باز کردن صندوقی دریابد که خود را در توی آن محبوس نموده است. مسئله ششم- عشق حقیقی نه تنها آدمی را از فرورفتن در گل و لای زیبایی صوری، در امان می‌دارد، بلکه او را با شناساندن حقیقت و ارزش همان زیبایی آماده عروج بر بارگاه جمال الهی می‌نماید، زیرا عاشق حقیقی بخوبی می‌داند که عشق‌هائی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود و می‌داند که در رخ لیلی نمودم خویشتن را سوختم مجنون خام‌اندیش را مسئله هفتم- عشق حقیقی بدان جهت که متعلق به بینهایت است، در هر درجه‌ای عالی از احساس جمال و جلال الهی که نائل آید، نه تنها مشعل‌های عشق فروکش نمی‌کند، بلکه اشتیاق او به صعود به درجه‌ای عالی‌تر از احساس مزبور شدت بیشتری پیدا می‌کند. مسئله هشتم- بدان جهت که سرور و انبساط حقیقی فوق لذت طبیعی است، لذا کاملاً از خودخواهی دور شده و با هویت خداخواهی که دارد، با هیچ اندوه و انقباض طبیعی آلوده نمی‌شود، این سرور و انبساط رو به ابتهاج است، و لذت در برابر آن پدیده‌ایست بس ناچیز. مسئله نهم- عشق حقیقی زمان و مکان را در اختیار دارد، نه از گذشت زمان اندوهی بخود راه می‌دهد و نه به انتظار تلخ آینده می‌نشیند، گوئی عاشق حقیقی فوق زمان قرار گرفته است که گذشته و حال و آینده واقعیتها را برای او قطعه قطعه نمی‌کند. و هو یری الماخوذین علی الغره حیث لا- اقاله و لا رجعه، کیف نزل بهم ما کانو یجهلون و جاءهم من فراق الدنیا ما کانو یامنون، و قدموا من الاخره علی ما کانو یوعدون. (او می‌بیند که چگونه آنچه که آن سرمایه‌باختگان نمی‌دانستند بر سرشان فرود آمد، و آن جدائی از دنیا بسراغشان آمد که در فکرش نبود، و قدم بسوی آخرت بر وعده‌ایکه داده شده بودن د نهادند.) سرمست غرور بودند که ناگهان خطر ناآشنا بر سرشان تاختن گرفت و آنانرا در مسیری قرار داد که بازگشتی ندارد. زرق

و برق دنیا، جوشش غرایز حیوانی، سوار شدن بر دوش انسانها، دویدن بدنبال لذائذ و غوطه خوردن در آنها، احساس پیروزی و سلطه بر ناتوانان، آنانرا چنان سرمست و غافل ساخت که یقین به زوال عمر و پایان حرکت و جنب و جوش را از مغزشان بیرون کرد که خود را در دنیایی ابدی می‌دیدند و زندگانی را فاناپذیر تلقی می‌نمودند. آنچه که به مغز آنان خطور نمی‌کرد، شروع سردی شدیدی که جای حرارت وجود آنان را می‌گرفت و روییدن موهای سفید بر سر و صورت و ابروها که فرارسیدن خزان عمر را چونان برف خزانی که بر روی زمین می‌بارد اعلان می‌نماید- خیز وداعی بکن ایام را از پس دامن فکن این دام را ... چونکه هوا سرد شود یک دو ماه برف سفید آورد ابر سیاه (نظامی گنجوی) نه مواد رنگی عطاران می‌تواند آثار فرسودگی چهره را حتی یک روز متوقف سازد و نه ابزار آرایشگران و فعالیت‌های آنان توانائی صاف کردن چروک‌هائی را که گذشت سالیان عمر در صورت او بوجود آورده است، دارا می‌باشد. کسی که روزگاری بس دراز دنبال آئینه می‌گشت که لحظاتی با چهره‌ی باط

راوت خود به تماشا و راز و نیاز بنشیند، امروز با پهلو از جلو آئینه باسرعت عبور می‌کند که مبادا نقش گذشت زندگی و برنامه‌ی آینده در دل خاک سرد را که در صورتش پدیدار گشته است ببیند. او این سرنوشت تازه را برای اولین بار است که می‌بیند، هر قدمی که او را به این سرنوشت نزدیک نموده و رسانیده است، یکبار بیشتر صورت پذیر نبوده حتی در این گذرگاه جای پائی هم از او نمانده است، چه درد آور است شکنجه‌ی کندن یکایک چنگالهائی که زرق و برق و دیگر خواستنی‌های دنیا فروبرده بود، او در آنموقع که چنگالهای خود را در علائق دنیوی فرومی‌برد، نمی‌داندست که برای کندن هر یک از آن چنگالها یک یا چند بار باید تلخی جان کندن را بچشد. او که هرگز نظری به شکوه و جلال صفات الهی در طبیعت و مخصوصا به ملکوت ربانی در آسمان نیلگون، نینداخته بود، با چند لحظه نگاه حسرت‌آمیز آنها را وداع می‌نماید. در آن روزها و در آن ساعات که از یکایک تعلقات دنیا چشم می‌پوشد، اگر آگاهی به او دست بدهد، روزگار گذشته خود را دو روز پیش نمی‌بیند- بدنامی حیات دو روزی نبود بیش آن هم کلیم با تو بگویم چسان گذشت یک روز صرف بستن دل شد به این و آن روز دگر به کندن دل زین و آن گذشت (کلیم همدانی و یا کاشانی) اگر قدرت همه‌ی انسانهای تاریخ را به تو ارزانی بدارند و اگر نیروئی به تو بدهند که از وضع کنونی این کیهان، با سرعتی فوق سرعت نور برگردی و همه‌ی سرگذشت کیهان را تا لحظه‌ی حاضر مشاهده کنی و آنرا کاملا بشناسی و آنگاه بخواهی کوچکترین جزء از این کیهان را متوقف کنی تا گذشته‌ات را جبران کنی، امکان‌پذیر نخواهد بود. اگر بر فراز مرتفع‌ترین کوهکشان این سپهر نیلگون گام بگذاری و ناله و فریاد برآوری که رب ارجعون لعلی اعلم صالحا فیما ترکت (پروردگارا، مرا برگردانید باشد که در آنچه از خود گذشته‌ام عمل صالح انجام بدهم). بخواسته‌ات نخواهی رسید. وعده‌هائی که پیامبران الهی و نزدیکتر از آنان، خرد و وجدان صاف درباره‌ی منزلگه‌هائی منتهی به پشت پرده‌ی این دنیا (آخرت) به آنان داده بودند، عملی می‌شود، در آنهنگام می‌فهمند که اینکه گاهی در روزگار زندگی در مغزشان خطور می‌کرد که (بازی به این درازی نمی‌شود) (شاید که پشت پرده خبری و خبرهائی باشد) و این جریان مغزی بیدارکننده را که خیال می‌پنداشتند، ای کاش، لختی در آن می‌اندیشیدند و جدی بودن آن اخطار را می‌پذیرفتند. حال دیگر وقت دیر شده است-

[صفحه ۲۶]

فغیر موصوف ما نزل بهم، اجتمعت علیهم سکره الموت و حسره الفوت، ففترت لها اطرافهم، و تغیرت لها الوانهم (آنچه بر سرشان فرود آمد، برای آنان توصیف نشده بود، سکرات موت و حسرت فوت بر وجود آنان تاختن آورد و اعضای آنان را سست و رنگهایشان را تغییر داد). بالاخره مرگ با سکراتش و دل گسیختن از دنیا با حسراتش تاختن آورد و آن قدرتمند را که زمین در زیر پایش می‌لرزد! و آسمان به احترامش قامت خم می‌کرد! تسلیم خویش نمود و سرخی رویش به زردی مبدل گشت. در مجلد هشتم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی از صفحه ۳۶۶ تا صفحه‌ی ۴۲۲ مطالبی درباره‌ی مرگ و مقدمات آن مطرح نموده و جملاتی بسیار جالب از دیگر متفکران دنیا نقل کرده‌ایم، مطالعه‌کننده‌ی محترم می‌تواند به آن مجلد مراجعه فرماید. مطالب مزبور بدینقرار است:

۱- مقدمه ای بر مرگ و غائله‌ی آن. ۲- جملاتی از شعرای فرانسه: لامارتین، آلفرد دووینی، ویکتور هوگو، الفرد دوموسه، تیوفیل گوتیه، بودلر، کلودل. ۳- جملاتی از شعرای ایتالیا: مانتسونی. ۴- جملاتی از شعرای اسپانیا: پاسکولی، کنگورا، کالدرون. ۵- جملاتی از شاعر مجارستان: ساندور الکسندر پتوفی، جملاتی از شاعر لوئیس: هانری اسپیس. ۶- جملاتی از شع رای روسیه: الکسندر سرگیویچ پوشگین، پاولووا، لرماتوف، الکسی تولستوی، آتانازی فت، مایاکوفسکی، اسلوچفسکی. ۷- جملاتی از شعرای امریکا: فیلیپ فرنو، لانگ فلو، ولت ویتمن، راف والدو امرسون، جیمز راسل لاول، ویلیام بریانت. ۸- مرگ از دیدگاه جلال‌الدین محمد مولوی. ۹- مقدار رسمیت بحث از مرگ در علوم و فلسفه. ۱۰- نظری به حقیقت و پدیده‌ی زندگی در مقابل مرگ. ۱۱- نظری به مرگ از جنبه‌ی ادراکات عمومی (مرگ مجمع نظریات متناقضه). ۱۲- پیش از مرگ و پس از مرگ. ۱۳- تسلیتی که اپیکور درباره‌ی غوغای سرانجام به پیروانش می‌داد. ۱۴- غوغای مرگ و غائله‌ی پس از مرگ. ۱۵- عوامل نگرانی و اندوه در هنگام تجسم هیولای مرگ. ۱۶- مرگ از دیدگاه قرآن. ۱۷- چرا مرگ را آرزو نمی‌کنند؟ ۱۸- برای شناخت مرگ از دیدگاه اسلام، مرگ از دیدگاه علی علیه‌السلام را مطالعه کنیم. ۱۹- آری، علی علیه‌السلام از غوغای مرگ و غائله پس از مرگ نگرانی ندارد. یکی از نکات لطیف ادبی که درباره‌ی سكرات موت دیده‌ایم همانست که مولوی می‌گوید: می‌دهند افیون به مرد زخم‌مند تا که پیکان از تنش بیرون کنند چون بهر میلی که دل خواهی سپرد از تو چیزی در نهان خواهند برد وقت مرگ از رنج او را می

درند او بدان مشغول شد جان می‌رند ثم ازداد الموت فیهم ولوجا، فحیل بین احدهم و بین منطقه، و انه لبین اهله ینظر ببصره و یسمع باذنه علی صحه من عقله و بقاء من لبه، یفکر فیم افنی عمره و فیم اذهب دهره، و یتذکر اموالا جمعها، اغمض فی مطالبها و اخذها من مصرحاتها و متشابهاها، قد لزمته تبعات جمعها، و اشرف علی فراقها، تبقى لمن ورائه ینعمون فیها، و یتمتعون بها، فیکون المهنه لغیره، و العب علی ظهره و المرء قد غلقت رهونه بها. (سپس مرگ بر فرورفتن در وجود آنان بیفزود و میان هر یک از آنان و سخنش فاصله انداخت. این عابر پل مرگ در میان خانواده‌اش با چشمش می‌نگرد و با گوشش می‌شنود، هنوز عقلش کار خود را انجام می‌دهد و مغزش بحال خود باقی است، او می‌اندیشد که عمر خود را در کجا سپری کرد و روزگارش را در چه چیزی به پایان رسانید. بیاد می‌آورد اموالی را که جمع کرده و از چگونگی موارد طلب آن اموال چشم پوشیده- از موارد حلال روشن و از موارد مشتبه. او نتایج جمع‌آوری آن اموال را می‌بیند که گریبانگیرش شده و هم‌اکنون در صدد مفارقت از آنها است که آن اموال به بازماندگان پس از او متعلق می‌شود و از آنها بهره‌مند می‌گردند و برخوردار می‌شوند، و گوار

ائی آن اندوخته‌ها نصیب دیگران گشته و بار سنگینش بدوش او خواهد ماند در حالیکه گروه‌های آن مرد به آن اموال بسته است.) در حال تسلیم به نفوذ تدریجی چنگالهای مرگ، در این اندیشه فرورفته است که روزگار عمر گرانبها را در کجا سپری کرده است؟ تدریجا یکایک اعضاء و قوای درونی از کار می‌افتند، طراوتها مبدل به پژمردگیها و حرکتها با هجوم سکون‌های پی‌درپی جای خود را به رکود خالی می‌کنند. رفته رفته سرعت دگرگونیها بحدی می‌رسد که اعضاء درونی و برونی مجال برای وداع یکدیگر را از دست می‌دهند. زبان از کار افتاده است، حرف اول سخن را به زبان می‌آورد، از آوردن حرف دوم ناتوان است سخنان پیرامون خود را می‌شنود، که در فضای خوابگاهش طنین می‌اندازد، ولی نه قدرتی بر تائید دارد و نه توانائی رد و پاسخگوئی. چشمهای این مسافر تازه سفر حرکات لبهای اشخاص پیرامون خود را می‌بیند و گوشش سخنان و صداهای آنان رامی‌شنود، ولی دیگر یارای همزبانی و دمسازی با آنها را از دست داده است. شاید هم افرادی از انسانها از شدت جهالت و غوطه‌وری در خودکامگی که در دوران زندگی داشته‌اند، در آن لحظات ب فکر گذشت سالیان عمر و ورق خوردن کتاب زندگیشان نیفتند و یا اگر هم جریان و عبو

ر روزان و شبان حیات را در آن لحظات احساس کنند، اهمیتی برای آن نمی‌دهند، چنانکه به اصل خود حیات اهمیتی قائل نبوده‌اند.

اگر انسان حیات و اندیشه و کمال جوئی و دیگر استعدادها و نیروهای باعظمتش را با تلاش و کوشش بدست می‌آورد، در آنموقع حداکثر استفاده را از آنها می‌نمود، ولی چه باید کرد که آنهمه استعدادها و نیروها و حیات و اندیشه و کمال جوئی را بدون تلاش و کوشش دارا شده است، لذا طبیعی است که هیچ گونه اهمیتی به تلف شدن بیهوده‌ی آن سرمایه‌های فوق ارزش ندهد. ای گرانجان خوار دیدستی مرا چونکه بس ارزان خریدستی مرا هر که او ارزان خرد ارزان دهد گوهری طفلی به قرص نان دهد در حالت عبور از پل کشیده شده میان زندگی و مرگ، در این اندیشه است که اموالی را که جمع کرده از چه طرق و اسبابی بوده است؟ او با هل من مزید (افزون طلبی)ها و تکاثر بازی و انباشتن اموال رویهم چقدر انسانها را گرسنه و برهنه و بی دوا و درمان از زندگی محروم ساخته است. اینک با سرعتی شگفت‌انگیز همه‌ی آن قیافه‌های پژمرده که از تابوت بدن سر بیرون آورده و حتی از نشان دادن ادای زندگان هم ناتوانند، از جلو چشم این مسافر سرمایه‌باخته شده می‌روند، شاید رژه‌ی هزاران ان

سان محروم از حیات و طراوت آن، در یک هزارم لحظه انجام بگیرد، زیرا زمان برای عابر پل مرگ کشش معمولی خود را از دست می‌دهد، وی در دقایقی چند که در حال احتضار بسر می‌برد، بجهت دگرگونی زمان سنج مغز می‌تواند عبور همه‌ی مناظر عمر خود را تماشا کند. پس از گذشتن صفوف گرسنگان و برهنگان نوبت رژه‌ی افراد گروهی می‌رسد که حقوق کار آنانرا نپرداخته است و یا عبارت صحیح‌تر ارزش واقعی کار آنان را غصب کرده و با تکاثری که از این راه بدست آورده است، بر قدرت و زورگوئی خود افزوده و بر سر آن ناتوانان تاختن آورده است. آنگاه نوبت رژه‌ی کسانی می‌رسد که بطور مستقیم مورد خیانتها و جنایت‌های وی بوده‌اند. با بکار افتادن تدریجی مغز، قیافه‌های رژه‌روندگان و حوادث تلخ و شیرین عمر با سایه‌ای از نتایج آنها نیز حالت دورنمایی و ازهم گسیخته بخود می‌گیرد، تا آنگاه که آن زنده‌ی باطراوت و شاداب لاشه‌ای می‌شود و بر زمین می‌افتد. از اموالی که با کمال تلاش فکری و عضلانی جمع کرده خواه بطور مشروع بوده یا هیچ حق و قانونی را در جمع آن اموال مراعات نکرده باشد، مسوول قرار می‌گیرد و باید حساب همه‌ی آنها را بپردازد. او بار سنگین این مسئولیت را بدوش خواهد داشت در ص

ورتیکه بازماندگانش یا قدرتمندی که توانائی گرفتن و برخورداری از آن اموال را دارد، با آن اموال در عیش و خوشگذرانی و کامکاری غوطه‌ور خواهند گشت. شاید رژه‌ی دیگری از جلو چشمان عابر پل مرگ صورت خواهد گرفت که احتمالاً تلخ‌تر از رژه‌ی گرسنگان و برهنگان خواهد بود: این رژه مربوط به دانشها و معارفی خواهد بود که آدمی آنها را می‌اندوزد ولی به آنها عمل نمی‌کند و آنها را در راه تورم خود طبیعی استخدام می‌کند، همچنین دیگر امتیازات مانند قدرت در اشکال متنوعش برای آن مضطرب در احتضار، خود را نشان خواهند داد. فهو یعض یده ندامه علی ما اصحر له عند الموت من امره، و یزهد فیما کان یرغب فیه ایام عمره و یتمنی ان الذی کان یغبطه بها و یحسده علیها قد حازها دونه. (ظهور واقعیات و نتایج کردار و گفتار و اندیشه‌هایش در موقع مرگ او را وادار می‌کند که از شدت پشیمانی دست خود را با دندانش بگزد و اعراض می‌کند از آنچه که در روزگار عمرش رغبت به آن داشت. آرزو می‌کند کسی که دربارهی اندوخته‌های او رشک می‌برد آن اندوخته‌ها از آن او بود. این مسافری که با شستن دست از جان دست از همه چیز می‌شوید.) در حال مرگ پرده از جلو چشمان مسافر دیار ابدیت برداشته می‌شو

د و واقعیات آنچنانکه هستند مورد مشاهده قرار می‌گیرد. ای خدا بنمای تو هر چیز را آنچنانکه هست در خدعه‌سرا طعمه بنموده بما و آن بوده شست و انما هر چیز را انسان که هست چقدر زیبایی و ضرورت املاک و پول و اجناس قیمتی، دنیاپرستان را بخود مشغول می‌دارد!! این نابخردان اولین قربانی را که در بدست آوردن اشیا فوق می‌دهند، جان آگاه و عزیز خویش است که تقدیم همان اشیا دنیا می‌نمایند و با وجودی بیجان و جامد به املاک و پول و اجناس قیمتی جاندار ارتباط برقرار می‌کنند و بعبارت و توضیح دیگر: آن دنیاپرستان تمایلات و عشق بان اشیا را به درجه‌ای می‌رسانند که گوئی دارای جان و آگاهی بوده و می‌تواند همه‌ی ابعاد موجودیت آن نابخردان را اشباع و بفعلیت برساند!! بی‌خبر از اینکه تلقین آنان دربارهی آن اشیا جامد و ناآگاه است که آنها را مانند جان، محبوب و معشوق ساخته و با این تلقین، موجودیت خود را تا حد یک موجود بیجان که تسلیم جاننداری

نیرومند باشد، تنزل می‌دهند! حال که پرده برداشته شده است، آرزویش اینست که ایکاش، آن اموال که مغز و جان و روان و خود و شخصیت و روح خود را برده‌ی آنها ساخته بود، از آن کسانی بود که آرزوی آن اموال را داشتند.

ولی دریغا که این بیداری دیر شده است. این بیداری نه تنها برای او سودی نخواهد داشت، بلکه آغاز کیفهائی است که برای او مقرر شده است و او باید طعم آنها را بچشد. برآستی کیفریست بسیار تلخ که آدمی در موقعی بیدار شود و بفهمد که با عظمت‌ترین و پرارزترین سرمایه‌ی خود را که شخصیت او است (که شایستگی قرار گرفتن در شعاع جاذبه‌ی ربوبی را دارد)، قربانی اموال دنیوی کرده است که علاقه به بیش از مقدار ضروری آنها، علامت پست‌تر بودن از حیوانات است، زیرا هیچ حیوانی علاقه به بیش از حد ضروری از خوردنی و آشامیدنی و مسکن ندارد که در نتیجه مزاحم زندگی دیگر حیوانات بوده باشد. فلم یزل الموت یبالغ فی جسده حتی خالط لسانه سمعه، فصار بین اهله لا- یطق بلسانه و لا یسمع بسمعه، یردد طرفه بالنظر فی وجوههم، یری حرکات السننهم و لا- یسمع رجع کلامهم. (او در این تفکرات و تخیلات مشغول است که) (مرگ نفوذ شدید خود را در بدن او ادامه می‌دهد تا اینکه زبانش در گراییدن به خاموشی ملحق به گوش از کار افتاده‌اش می‌گردد. اکنون در میان خاندانش افتاده نه با زبانش سخنی می‌گوید و نه با گوشش صدائی می‌شنود. چشم برای نگاه بر روی اعضای خاندانش می‌گرداند، حرکات زبان آنان را

می‌بیند و موج سخنانشان را نمی‌شنود.) دو نگاه در آن موقعیت وجود دارد که یکی آموزنده است و دیگری موجب دریغ و حسرت. در آن حال که بازماندگان مسافر بقاء در او می‌نگرد که چونان چراغی که نیرویش پایان می‌رسد و روشنایش تدریجا ضعیفتر می‌گردد، لحظه به لحظه طراوت حیات از بدنش و فروغ آن از چشمانش، ناپدید می‌شود و توانائی حرکت را از دست می‌دهد این همان چشمانی است که روزگاری با کمترین حرکت، بزرگترین حرکات را مبدل به سکون می‌ساخت، یک نگاه خمارش هزاران انسان را در اضطراب فرومی‌برد، برای اینکه به فضای بیکران با آنهمه کرات بیکرانش نگاهی بیندازد، باج مطالبه می‌کرد و منتها بر آن تحمیل می‌نمود. حال اگر همه‌ی دنیا و عوامل و نیروهای محرک آن، یکجا جمع شوند و بخواهند یک لحظه‌ی حرکت آزاد در آن چشمان بوجود بیاورند، نخواهند توانست همانگونه که خورشید را پس از غروب نتوان بار دیگر رویاروی کره‌ی خاکی قرار داد. این نگاههای بی‌اختیار رو به غروب که لحظه به لحظه فروغ خود را از دست می‌دهد بسیار آموزنده است برای کسی که از حرکت و تحول و رویدادهائی که در نتیجه‌ی آن بوجود می‌آید، اطلاعی داشته باشد و لذت و مطلوبیت فوق ارزش طراوت و شادابی حیات را

واقعا درک کرده باشد. چنین اشخاصی می‌توانند در حیرت بسیار پرمعنائی از دیدن خاموشی پس از فروغ حیات فروروند. اینگونه اشخاص خوابگاه کسی را که در حال عبور از پل زندگی و مرگ است، آموزشگاهی می‌بینند که پایان کتاب عمر یک انسان را که خاموشی‌ها و سکون‌های متوالی است و پشت سر هم فرامی‌رسند بازنموده است و آخرین سطرهای آخرین صفحات عمر یک انسان قرار گرفته در لبه‌ی گور را نشان می‌دهد. آموزشگاهی می‌بینند که آخرین صفحه‌ی کتاب عمر یک انسان را برای دانش پژوهان حیات و موت باز کرده است، در این صفحه‌ی آخرین که خاموشی‌ها و سکون‌های متوالی که پشت سر هم فرامی‌رسند (گوش شنیدن را از دست می‌دهد، بدنالش زبان سخن گفتن را) چونان سطرهای آخرین صفحه کتاب است که با آن سطرها صفحات آن پایان می‌رسد. اما آن نگاه که موجب دریغ و حسرت است، همانست که مسافر نوسفر که قدم به قدم به زیر خاک نزدیکتر می‌شود، دارا است. اگر چشمان این مسافر در دوران زندگی آیات و ملکوت الهی را می‌نگریست و اگر این چشمان دنبال پیدا کردن عوامل معرفت و کوخهای بینویان برای برطرف کردن نیازهای آنان می‌گشت، در این لحظات نه دریغی ببار می‌آورد و نه حسرتی، این دریغ و حسرت ناشی از اینست که

ه جهانی پرمعنی از جلو چشمانش عبور می‌کند که دیگر حتی اختیار بدست گرفتن یک برگ از آن را نخواهد داشت. او سکون

اعضاء بدن را با همان نگاه و خاموشی نیروهای درونی خود را با شهود درونی می‌بیند که هرگز به حرکت و فعالیت مبدل نخواهد گشت. آرزوئی که این چشمان در این لحظات دارند اینست که ایکاش دو حباب بودند که برای دیدن حق و حقیقت بازمی‌شدند و می‌دیدند و سپس بسته می‌شدند- ایکاش- حباب‌وار برای زیارت رخ یار سری کشیم و نگاهی کنیم و به آب شویم ثم ازداد الموت التیاطا به فقبض بصره کما قبض سمعه، و خرجت الروح من جسده، فصار جیفه بین اهله، قد اوحشوا من جانبه، و تباعدوا من قربه، لا یسعد باکیا و لا- یجیب داعیا. ثم حملوه الی مخط فی الارض فاسلموه فیه الی عمله و انقطعوا عن زورته. (سپس مرگ در فراگیری همه‌ی وجود او می‌افزاید و بینائی وی گرفته می‌شود چنانچه شنوایش گرفته شده بود. در این حال است که روح از بدن خارج گشته و لاشه‌ای در میان خانواده‌اش می‌افتد، اعضای خانواده از نزدیک شدن به او وحشت نموده از او دوری می‌جویند. او نه پاسخی به گریه‌کننده‌ای دارد و نه جوابی به کسی که او را بخواند. سپس او را برداشته به آخرین منزلگهش در زمین برده و

به عملش می‌سپارند و از دیدارش منقطع می‌گردند.) آن زیبای زیبایان با رفتن روح از بدن، لاشه‌ای است که نزدیکترین اشخاص از آن می‌گریزند. (ای رهگذر... ای زندگان، بدیدن آرامگاه پرشکوه کلثو پاترا روید، زیرا زنی که در اینجا خفته الهه‌ای بود که روزی چند از سر ناز پا بر زمین گذاشته و نام ملکه بر خود گرفته بود. روزگاری لب خندان این زن، کمانی بود که ربه‌النوع عشق برای تیر انداختن برگزیده بود. زمانی زیبائی او که از قدرت شیران غران فزوتتر بود دل و عقل همه را سیر می‌کرد. اما امروز اگر بخواهید به دیدار گور او بروید، نخست انگشت بر بینی بگذارید. این همه قدرت و جلال به چه کار آید؟ وقتی که اول و آخر همه چیز مرگ و فنا است. آقائی روی زمین چه سود دارد که خلیفه باشند یا مغ، اردشیر یا داریوش، ارمامیتراس یا سیاسگزار، خشایارشا یا بخت‌النصر یا اسرعدون. افسوس، خداوندان جهان چون آنتیوخوس و خسرو و اردشیر درازدست و سزوستریس و آنیبال، سیل و اشیل و عمر و سزار همه سپاهیان گران داشتند تا بدست آنان جنگاوری کنند، اما همه مردند و هیچ چیز از ایشان باقی نماند) (ویکتور هوگو) در مجلد هشتم از کتاب تفسیر و نقد و تحلیل مطالبی را درباره‌ی جدائی روح از بد

ن که مرگ نامیده می‌شود متذکر شده‌ایم. در اینجا جملاتی را بیان می‌کنیم که مقداری از آنها را در همان مجلد آورده‌ایم: مرگ با اینکه پدیده‌ایست کاملاً طبیعی، با اینحال بقدری شگفت‌انگیز است که اگر چه انسان صد بار آنرا مشاهده کند، باز در مشاهده صد و یکمین بار آنرا چنان با خیرگی و حیرت تلقی می‌کند که گوئی اولین بار است که با چنان پدیده‌ای مواجه شده است. با اینکه با فرا رسیدن اجل و چشم پوشیدن از این دنیا، خاموشی بینهایت در کار نیست، با اینحال، چه منظره‌ای شاعرانه و بهت‌آوری دارد. آری، خاکدان سیاه تماشاگهی است بس شگفت‌انگیز. تشخصات بطوری محو و نابود می‌گردد که فرق میان قلب عدالت پرور سقراط و مخ بیباک چنگیز و نرون خونخوار، و استخوان جمجمه‌ی جمشید و اسکندر و کیکاوس و دنده‌های پهلوی یک خارکن زحمتکش در یک مشت خاک از بین می‌رود. انسان زنده با چشمان مخمور و عارض گلگون و اعضای لطیف در حالیکه از همه‌ی لذائذ دنیا برخوردار است، حتی میلیونها نفر را هم در زیر فرمان خود دارد، چگونه تصور می‌کند که ممکن است روزی فرارسد و همین خورشید و ماه و ستارگان بدون کوچکترین اعتنا و مانند همیشه بحرکت و نورافشانی خود مشغول باشند و چشمان خمار و عارض

گلگون و اعضای لطیفش به یک مشت خاک تیره مبدل گشته یا بصورت صخره‌ای استوار در آید؟ و خار مغیلانی ریشه‌های خود را در درونش بگستراند و در کالبدش فروبرد، سپس با گاو آهن روستا بچه‌ای زحمتکش درهم نوردد. گیاهان و خارهای زهر آگین آن جمجمه‌ی پرباد را که با خاک تیره آکنده شده است برای خود محل رویدن فرض نموده و منظره‌ای رقت بار برای تماشاکنندگان و در عین حال برای کژدم و مار و مور دخمه‌های زیر خاک، سایبان و تفریحگاهی ایجاد کند. شبانگاه ابری از اقیانوس فضای لاجوردین با دلسوزی مخصوصی چند قطره اشک نثار آن جمجمه نماید که شاید بتواند شعله‌های چند سال زندگی محدود آنرا خاموش کند. یقینی است که سرنوشت آن عاشق دل‌باخته‌ی زندگی در همینجا خاتمه نمی‌یابد زیرا آن روستا بچه‌ی

زحمتکش برای مزرعه‌ی محقر خود بیک نفر پاسبان مجانی که کار سگ یا مترسک را انجام بدهد نیازمند است، برای وصول به آن مقصد جمجمه‌ی پردردسر را با کمال بیرحمی خالی می‌کند و چوب خشکی از سوراخ دماغ و یا چشم و یا گوش آن فروبرده نخست برای بازی مانند آتش گردان آن را با دستش دور سر خود می‌گرداند و آنگاه چوبی در یکی از سوراخهای آن جمجمه فرومی‌برد و آنرا در مزرعه‌ی محقر خود به عنوان پ

اسبان نصب می‌کند، آنگاه فاخته‌ای بی‌اعتنا به سرگذشت پر از افسانه‌ی آن جمجمه بر بالای آن می‌نشیند و پس از خواندن ترانه‌ی کوکو کو؟! خود را سبک کرده، راه فضا را پیش می‌گیرد. اکنون موقع آن فرارسیده است که آن کاسه‌ی سر پر حوادث دو کار اساسی خود را انجام بدهد: یکی اینکه وظیفه‌ی پاسبانی مزرعه‌ی محقر آن روستا بچه را ادا کند، دوم اینکه تماشائی خیره به آن فضای پهناور نماید که روزگار ستارگان و ماه و خورشیدش با حرکات قانونی و چهره‌ی مشعشع ملکوتی خود او را پندها داده بودند که شاید روزهایی چند بخود برسد و پاسخی برای من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ بکجا می‌روم؟ تهیه نماید. اینست مسافرت پرمعنائی که همه‌ی افراد انسانی با قطار سوت‌زنان زمان آنرا طی خواهند کرد. مرکب بادپای زمان در خلال تمامی قرون و اعصار فرزندان آدم را از جوانان سبزخط تا آنانکه زیر بار سنگین سالها پشت خم کرده‌اند، از ساده‌لوحان ساده‌نگر تا متفکران صاحب‌نظر، از بینوایان تا نیرومندان، از عامی‌ترین مردم تا بزرگترین فلاسفه و حکماء حتی انبیای عظام، یکایک حمل نموده و در زیر خاک تیره بمنزلگهی بین راه، ممتد که از آغاز حیات دنیوی تا ابدیت کشیده شده است، بسپارد،

تا در دنبال آنان نوبت کسانی برسد که حتی دیده به روی این جهان نگشوده‌اند. اگر فرزندان آدم علیه‌السلام یقین داشتند که داستان سرنوشت زندگی آنان در همین منزلگه تیره و تار به پایان می‌رسد، چندان نگرانی و اضطراب نداشتند، زیرا بشر با مشاهده‌ی اینکه- یدفن بعضنا بعضا فیمشی او اخرنا علی هام الاول (بعضی از ما بعض دیگر را به خاک می‌سپارند و آیندگان ما روی جمجمه‌ی گذشتگان حرکت می‌کنند.) و با دیدن اینکه- از تن چو برفت جان پاک من و تو خشتی دو نهند بر مغاک من و تو وانگاه برای خشت گور دگران در کالبدی کشند خاک من و تو در مقابل دو سوال زانوی تسلیم بر زمین می‌زند و اظهار ناتوانی می‌کند. یکی اینکه- چرا با وجود مغلظه‌ها و تسلیت گوئی‌های فراوان منکرین ماورای طبیعت، از خاموشی شعله‌ی حیات بیمناک و در شگفتی فرومی‌رود؟ دوم اینکه- کدامین دلیل قطعی شما را به محاصره شدن در همین کاشانه‌ی طبیعت از ابتدای حالت جنینی تا گردنه‌ی هراس‌انگیز مرگ قانع ساخته است که حیات ابدی پس از مرگ را منتفی می‌نماید؟ اگر چنین دلیلی دارید، چرا به همه‌ی افراد انسانی تسلیم نکردید تا همگان مانند شما از آرامش برخوردار گشته! و هیچگونه نگرانی درباره

ی حیات اصلی پس از این حیات گذران نداشته باشند؟ چه اندازه بجا بود که روزی بعضی از متفکران که با تسلیت موقت آن هم محدود به هنگام بحث و مذاکره فلسفی (بگمان خود) مردم را از اندیشه‌ی عظمت و ابهت غوغای مرگ و غائله‌ی ماورای مرگ باز می‌دارند، بخود می‌آمدند و دقیق‌تر و مفیدتر می‌اندیشیدند و راه تأمین عاقلانه را که همان اعتقاد به- تا مایه‌ی طبعها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند (نظامی) است این پیش پای فرزندان آدم علیه‌السلام هموار می‌نمودند.

[صفحه ۳۸]

قیامت حتی اذا بلغ الكتاب اجله، و الامر مقادیره، و الحق آخر الخلق باوله و جاء من امر الله ما یریده من تجدید خلقه، اماد السماء و فطرها، و ارج الارض و ارجفها، و قلع جبالها و نسفها و دك بعضها بعضا من هیبه جلاله و مخوف سطوته ۰ (تا آنگاه که حکم مقرر درباره بندگان به پایان برسد، و امور خلقت به تقدیر نهائی و آخر مخلوقات به اول آنها ملحق گردد و امر خداوندی طبق اراده‌ی او برای تجدید مخلوقاتش صادر شود آسمان را به اهتزاز درآورد و آنرا بشکافد و زمین را بحرکت درآورده و آنرا بلرزاند و کوهها را از جا کنده و متلاشی سازد و بعضی از آن کوهها بعضی دیگر را از هیبت جلال و وحشت از سطوت او بکوبد.) بعضی از مسائل مربوط به روز قیامت امیرالمومنین علیه‌السلام درباره برخی از مسائل مربوط به روز قیامت در سخنان خود مطالبی را فرموده‌اند که ما

در اینجا آن مطالب را در پرتو آیات قرآن مجید مطرح می‌نمائیم: ۱- ناگهانی بودن آغاز قیامت، آیات قرآنی با صراحت کامل می‌گوید: آغاز قیامت ناگهانی است. از آن جمله: هل ينظرون الا الساعة ان تاتيهم بغته و هم لا يشعرون (آیا خواهند نگرست جز به اینکه قیامت ناگهان بر آنان فرارسد در حالیکه آنان نمی‌دانند؟)

فهل ينظرون الا- الساعة ان تاتيهم بغته فقد جاء اشراطها فاني لهم اذا جائتهم ذكريهم (آیا آنان می‌نگرند مگر به قیامت که ناگهان بر آنان فرارسد؟ تحقیقا علامات قیامت آمده است، دیگر در آنموقع که قیامت آغاز شد متذکر شدن آنان نفعی ندارد). قد خسر الذين كذبوا بقاء الله حتى اذا جاءتهم الساعة بغته قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها و هم يحملون اوزارهم على ظهورهم الا ساعة ما يوزون (قطعا به خسارت افتادند کسانی که دیدار خدا را تکذیب کردند تا آنگاه که قیامت ناگهان به آنان فرارسید، آنان گفتند: چه بزرگست حسرت ما بجهت آنچه که درباره‌ی این روز هولناک مسامحه کردیم و دچار تباهی درباره‌ی آن گشتیم و آنان در این موقع گناهان خود را بر پشتشان حمل می‌کنند، آگاه باش که حمل آن گناهان بسیار بد و ناگوار است). این مطلب در آیه‌ی ۱۸۷ از سوره‌ی الاعراف و آیه ۴۰ از الانبیاء و آیه‌ی ۵۵ از الحج نیز وارد شده است. از این آیات شریفه روشن می‌شود که مردم بدون اینکه اطلاعی قبلی داشته و خود را آماده نمایند، قیامت را مشاهده خواهند کرد. بهمین جهت است که نمی‌توان زمان آغاز قیامت را با استهلاک تدریجی ماده و انرژی و لو بطور اجمال تعیین نمود. مقصود از ناگهانی بودن، فقط آن نیست که بروز قیامت مستند بجرایات قوانین عالم طبیعت یا طریق دیگر که جبر علی تدریجی در هستی آنرا بوجود بیاورد نمی‌باشد، بلکه حتی علم به تاریخ آن نیز در انحصار خدا است، چنانچه در آیات زیر مشاهده می‌کنیم- یستلونك عن الساعة ايان مرساها. قل انما علمها عند ربی (از تو می‌پرسند درباره‌ی قیامت که کی واقع می‌شود؟ بگو جز این نیست که علم زمان قیامت نزد خدای من است). این مطلب در آیه‌ی ۱۵ از سوره‌ی طه و در آیه‌ی ۳۴ لقمان و در آیه‌ی ۶۳ الاحزاب و آیه‌ی ۸۵ الزخرف نیز آمده است. ۲- نزدیک بودن- در مواردی از آیات قرآنی آمده است که روز قیامت نزدیک است، مانند: انهم یرونه بعیدا و نراه قریبا (آنان روز قیامت را دور می‌بینند و ما آنرا نزدیک می‌بینیم) اقرب الساعة و انشق القمر (زمان قیامت نزدیک شده و ماه از هم شکافت) این مطلب در آیه‌ی ۱۷ از الشوری و آیه‌ی ۵۱ از الاسراء و آیه‌ی ۶۳ از الاحزاب نیز آمده است. ممکن است مقصود از نزدیک بودن قیامت، نزدیک زمانی با نظر به همه‌ی طول زمانی که از آغاز خلقت تا زمان نزول قرآن مجید گذشته بوده باشد. و احتمال می‌رود مقصود آن نزدیکی باشد که ناشی از فرارسیدن تدریجی است که به جهت حتمی بودن

آن، گوئی به زودی تحقق می‌یابد. این نکته در خطبه ۱۰۳ ص ۱۴۹ چنین آمده است: و کل آت قریب دان (و هر آینده‌ای نزدیک است و فرارسنده). ۳- نفع صور- آیاتی متعدد در قرآن مجید این حادثه را با کمال صراحت بیان نموده است. از آنجمله: و یوم ینفخ فی صور ففرع من فی السماوات و من فی الارض (قیامت) (روزیست که در صور دمیده می‌شود و هر چه و هر که در آسمانها و زمین است، از روی وحشت فریاد می‌کشد). وقوع نفع صور در آیه‌ی ۷۳ الانعام و ۹۹ الکهف و ۱۰۲ طه و ۱۰۱ المومنون و ۵۱ یس و ۶۸ الزمر و ۲۰ ق و ۱۳ الحاقه و ۱۸ النبا و عبس آیه‌ی ۳۳ نیز آمده است. در سوره یس آیه‌ی ۴۹ چنین است: ما ينظرون الا صیحه واحده تاخذهم و هم یخصمون (انتظار نمی‌کنند مرگ یک صدای بسیار شدیدی را که آنان را بگیرد در حالیکه با یکدیگر در مخاصمه هستند). اذا الشمس كورت. و اذا انجوم انكدرت. و اذا الجبال سیرت. و اذا العشار عطلت. و اذا الوحوش حشرت. و اذا البحار سجرت. (در آنهنگام که آفتاب درهم پیچیده و تاریک شد و ستارگان تیره گشتند و کوهها به حرکت افتادند و شتران بحال خود رها شدند و حیوانات وحشی محشور و دریاها از حرارت داغ گشتند). و اذا السماء كسشت. (و هنگامی که آسمان کنده شد). اذا السماء انفطرت و اذا الكواكب انتشرت. و اذا البحار فجرت. و اذا القبور بعثرت. (هنگامی که آسمان شکافت و ستارگان پراکنده شدند و دریاها در همدیگر راه یافتند و مخلوط شدند و قبرها زیر و رو گشتند). هل اتيك الحدیث الغاشیه (آیا داستان روز احاطه کننده بتو رسیده است؟) و یستلونك عن الجبال فقل ینسفها ربی نفسا. فیذرها قاعا صفصفا. و از تو درباره‌ی کوهها می‌پرسند،

بگو پروردگار من آنها را از جا برمی‌کند و آنها را از زمین و هموار و صاف رها می‌کند که در آن پستی و بلندی نخواهی دید.) یا ایها الناس اتقنا ربکم ان زلزله الساعه شیء عظیم. (ای مردم، تقوا بورزید به پروردگارتان، زیرا زلزله‌ی قیامت حادثه‌ی بزرگیست.) فارتقب یوم تاتی السماء بدخان مبین یغشی الناس هذا عذاب الیم (در انتظار روزی باش که آسمان دودی آشکار برآورد و مردم را احاطه کند، اینست عذاب دردناک.) هل اتیک الحدیث الغاشیه (آیا داستانتان روز احاطه‌کننده‌ی قیامت به تو رسیده است؟) و تسیر الجبال سیرا (در آنروز کوهها بحرکت می‌افتند.) یا معشر الجن و الانس ان استطعتم ان تنفدوا من اقطار السماوات و الارض فانفدوا لا تنفدون الا بسطان. (ای گروه جن و انس اگر توانستید از پهنه‌های

آسمانها و زمین نفوذ کنید و شما نمی‌توانید مگر با قدرت (خداوندی).) اذا وقعت الواقعة. لیس لوقعتها کاذبه. خافضه رافعه. اذا رجت الارض رجاء. و بست الجبال بسا. فکانت هباء منبثا. (هنگامی که حادثه‌ی قیامت واقع شد. برای واقعه‌ی قیامت دروغی نیست. پایین آورنده و بلندکننده است (نهانی‌ها آشکار می‌شود و نتایج اعمال زشت کسانی را که در دنیا بزرگ‌نما بودند، پست می‌سازد و بلعکس.) هنگامی که زمین حرکت شدید کرد و کوهها متلاشی و ذره ذره مانند غبار پراکنده در فضا گشت.) الحاقه. ما الحاقه. و ما ادراک ما الحاقه. (حادثه‌ایست حق. چه حق و ثابت و قطعی. و تو نمی‌دانی آن حادثه‌ی حق چیست.) یسئل الایان یوم القیامه فاذا برق البصر. و خسف القمر. و جمع الشمس و القمر. یقول الانسان یومئذ این المفتر. (انسان می‌پرسد روز قیامت کی بوقوع خواهد پیوست. هنگامیکه چشم خیره گشت. و ماه گرفت. و خورشید و ماه جمع شدند. انسان در آن روز می‌گوید: کجا است پناهگاه؟) یوم ترجف الراجفه. تتبعها الرادفه. (روزی که صدای عظیم و باهتر از وجود می‌آید و صدای عظیم دیگری بدنبال آن). فاذا جائت الطامه الکبری. یوم یتذکر الانسان ما سعی. (هنگامیکه دایه‌ی بزرگ و غالب قیامت فرارسید

در آن روز انسان کوشش خود را بیاد می‌آورد.) القارعه. ما القارعه. و ما ادراک ما القارعه. یوم یکون الناس کالفراس المبتوث و تکون الجبال کالعهن المنفوش. (حادثه‌ی کوبنده. چه حادثه‌ای کوبنده و تو آن حادثه‌ی کوبنده را نمی‌دانی. روزی که مردم مانند ملخ متراکم پراکنده می‌شوند و کوهها مانند پشم حلاجی شده می‌گردند.) برای بررسی تکمیلی این مبحث مراجعه فرمائید به مجلد هجدهم از صفحه‌ی ۱۰۸ تا ۱۲۰. (در آیه‌ی ۸ از سوره‌ی المدثر آمده است: فاذا نقر فی الناقور (و هنگامیکه (برای ایجاد صدا مانند دمیدن در صور) در ناقور (چیزی که برای درآوردن صدا در آن می‌کوبند) کوبیده شد.) و در آیه‌ی ۱۹ از سوره‌ی الصافات چنین آمده است: فانما هی جزره واحده. (جز این نیست که در آنروز یک تکان دادن هولناکیست.) در آیه‌ی ۶۸ از سوره‌ی الزمر تکرار نفخ صور بیان شده است- و نفخ فی الصور فصعق من فی السماوات و من فی الارض الا- من شاء الله ثم نفخ فیهِ اخری فاذا هم قیام ینظرون. (و دمیده شد در صور پس همه‌ی کسانی که در آسمانها و زمین است فریاد کشیدند مگر کسی که خدا بخواهد، سپس بار دیگر در صور دمیده شد، در آنموقع مردم ایستاده خیره می‌نگرند.) در سوره‌ی النازعات آیه‌ی ۶ و

۷ نیز تکرار نفخ صور را بیان نموده است: یوم ترجف الراجفه تتبعها الرادفه. (روزی که صدای عظیم و باهتر از وجود می‌آید و صدای دوم به دنبال آن.) تغییراتی که برای آماده کردن عرصه‌ی قیامت در زمین و آسمان صورت می‌گیرد. وضع زمین و آسمانها دگرگون می‌گردد- یوم تبدل الارض غیر الارض و السماوات و برزو و الله الواحد القهار. (خداوند سبحان عزیز است و کشنده‌ی انتقام از تبهاران) (در روزی که زمین و آسمانها دگرگون می‌گردند و بغیر از این وضعی که دارند در می‌آیند و آشکار در مقابل خداوند قهار قرار می‌گیرند.) و ما قدروا الله حق قدره و الارض جمیعا قبضته یوم القیامه و السوات مطویات بیمینه سبحانه و تعالی عما یشرکون. (و آنان خدا را آنگونه که شایسته‌ی عظمت اوست بجای نیاوردند و همه‌ی زمین در روز قیامت در قبضه‌ی او است و آسمانها در دست او پیچیده است خداوند پاکیزه‌تر و باعظمت‌تر از آن است که بخدا شرک می‌ورزند.) و یوم نسیر الجبال و تری الارض بارزه. (و آن روز که ما کوهها را از جاههای خود به حرکت درمی‌آوریم و زمین را می‌بینی که آشکار شده است.) یوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلک حشر علینا یشیر (روزی که زمین که آنها را در بردارد بسرعت شکافته می‌شو

د و آن شکافتن زمین برای محشور کردن مردم برای ما آسان است.) اذ رجت الارض رجا. (زمانیکه زمین حرکتی شدید کرد.) و حملت الارض و الجبال قد کتا دکه واحده (زمین و کوهها با احاطه‌ی قدرت بر آنها با یک بار کوبیده شدند.) و انشقت السماء فهی یومئذ واهیه. الملک علی ارجائها و یحمل العرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیه (و آسمان شکافته شد و در چنین روزی سست و بی مقاومت گشت، و فرشتگان بر اطراف آسمان موکل. و عرش پروردگار ترا هشت فرشته بالای سر آنان حمل می کنند.) یوم ترجف الارض و الجبال و کانت الجبال کثیبا مهیلا. (روزیکه زمین و کوهها به اضطراب شدید افتادند و کوهها توده‌ای از ریگ و با لرزش شدید بنیان آن کوهها، قله‌ها و همه‌ی ارتفاعات آنها فروریخت.) اذ السماء انشقت. و اذنت لربها و حقت. و اذ الارض مدت. و القت ما فیها و تخلت. (در آن هنگام که آسمان شکافت و بدستور خدایش گوش فراداد و شایسته بود که دستور خدایش را بشنود و اطاعت نماید. و زمانیکه زمین گسترده و هموار گشت. و انداخت آنچه را که در توی آن بود و خالی گشت.) کلا اذ دکت الارض دکا دکا. (نه چنان است (که انسان می گوید) در آنهنگام که زمین سخت درهم کوبیده شد.) اذ زلزلت الارض زلزالها

. و اخرجت الارض اثقالها. (در آنهنگام که زمین زلزله‌ی خود را انجام داد و بارهای خود را که در درون داشت از خود بیرون کرد.) یوم نظوی السماء کطی السجل للکتب کما بدانا اول خلق نعیده وعدا علینا انا کنا فاعلین. (روز قیامت روزیست که آسمان را مانند ورقه‌ای که نوشته در آن ثبت می شود می پیچانیم و همانگونه که خلقت همه‌ی مخلوقات را آغاز کردیم آن را برمی گردانیم، این وعده‌ایست که داده‌ایم و ما قطعا این وعده را انجام خواهیم داد.) و یوم تشق السماء بالغمام و نزل الملائکه تنزیلا (و روزی که آسمان در حالیکه دارای ابر است شکافته می شود و فرشتگان نازل می گردند.) فارتقب یوم تاتی السماء مورا. (در انتظار باش روزی را که آسمان دودی آشکار می آورد.) یوم تمور السماء مورا. (روزی که آسمان به حرکت مضطربانه می افتد.) فاذا انشقت السماء فکانت ورده کالدهان. (هنگامیکه آسمان از هم شکافت و مانند پوست دباغی شده سرخگون گشت.) یوم تکون السماء کالمهل. و تکون الجبال کالعهن. (روزی که آسمان مانند فلز ذوب شده و کوهها مانند پشم می گردد.) فاذا النجوم طمست. و اذ السماء فرجت. و اذ الجبال فکانت سرابا. (در آنهنگام که ستارگان تیره و تار گشتند و آسمان

از هم شکافت و کوهها از جای خود کنده شدند.) و فتحت السماء فکانت ابوابا. و سیرت الجبال فکانت سرابا. و اخرج من فیها، فجددهم بعد اخلاقهم، و جمعهم بعد تفرقهم، ثم میزهم لما یریده من مسالتهم عن خفایا الاعمال و خبایا الافعال، و جعلهم فریقین: انعم علی هولاء و انتقم من هولاء. (و هر کسی را که در زیر زمین است بیرون بیاورد، و پس از پوساندن آنان تجدیدشان نماید و پس از پراکندگی آنان جمعشان کند. سپس آنان را از یکدیگر جدا کند برای سوال از اعمال مخفی و کردارهای پنهانی که انجام داده‌اند و آنان را دو گروه می نماید به گروهی از آنان انعام فرماید و از گروه دیگر انتقام بکشد.) معاد جسمانی است. معاد جسمانی یعنی محشور شدن بدن که کالبد روح است با رجوع روح به بدن خود. اینکه معاد از دیدگاه اسلام با نظر به آیات قرآن مجید و منابع معتبر حدیثی عبارتست از محشور شدن انسان با روح و بدن خود، جای تردید نیست. البته یک عده مسائل خصوصی درباره‌ی معاد جسمانی وجود دارد مانند اینکه انسان با بدن و وضع روانی کدامین موقعیت از عمرش محشور می شود (جوانی، میانسالی یا پیری)؟ صاحب نظران در تفسیر و توجیه و اثبات و نفی آن مسائل مطالب گوناگونی عرضه کرده‌اند، صحت و

بطلان آن مسائل را باید بر مبنای عقل و وجدان و منابع معتبر اسلامی تعیین نمود. اساسی ترین شبه‌ای که درباره‌ی معاد جسمانی مطرح می شود، همان امکان ناپذیر بودن اعاده‌ی معدوم یا بطور کلی برگشت موجودی که در مجرای زمان قرار گرفته و به گذشته خزیده است. پاسخ از اینکه اعاده‌ی معدوم محال است، اولاً، همانگونه که عده‌ای از صاحب نظران گفته‌اند: ممنوعیت قضیه‌ی اول (صغری) در دلیل مذکور است. یعنی دلیل انکار معاد جسمانی که در قیاس بشکل اول چنین است - معاد جسمانی مستلزم اعاده‌ی معدوم است. و هر چیزی مستلزم اعاده‌ی معدوم است، محال است. پس معاد جسمانی که مستلزم اعاده‌ی معدوم است، محال است.

بطلان استدلال باین قیاس بجهت بطلان صغری آن است که معاد جسمانی مستلزم اعاده‌ی معدوم است، زیرا لازمه‌ی معاد جسمانی اعاده‌ی معدوم نیست، زیرا بدل جسمانی آدمی اگر چه ترکیب و صورت و هیئت خود را در سطح مشهودات ما از دست می‌دهد، ولی مواد تشکیل دهنده و ترکیب‌کننده‌ی جسم از بین نمی‌رود و بلکه در صور و اشکال دیگر مانند ذرات خاک و عناصر طبیعی بوجود خود ادامه می‌دهد، و برای معاد همان ترکیب و صورت و هیئت در پشت پرده‌ی مشهودات ما وجود دارد، همانگونه که صورت و هیئت د

ر عکس و فیلم بدون نیاز به مواد اصلی خود در مواردی دیگر بوجود خود ادامه می‌دهد. اما موضوع زمان که گفته می‌شود: این امر ممتد که حرکت ذات آن است هرگز قابل برگشتن نیست، محکوم به بطلان است، زیرا زمان جز انعکاسی از امتداد حرکات موجودات جهان عینی و یا امتدادی از استمرار محسوس در درون چیزی دیگر نیست و بعبارت دیگر زمان چیزی نیست که دارای واقعیتی عینی در جهان هستی باشد، بلکه امتدادیست از اتصال نقاط حرکت که در ذهن احساس می‌شود، لذا با ورود تغییرات در ذهن، درک ما درباره‌ی زمان هم دگرگون می‌شود. لذا اگر ما بتوانیم طناب زمان را که در ذهن ما دانه‌های حوادث را بوسیله‌ی آن بهم پیوسته و یک امر ممتد بوجود آورده است، از آن دانه‌ها بیرون بکشیم، همه‌ی دانه‌های حوادث در یک مجموعه که اجزای آن یکی در کنار دیگری است، قرار خواهند گرفت، آن حقیقتی که دانه‌های حوادث در آن در یک مجموعه می‌تواند قرار بگیرد، دهر نامیده می‌شود که حکیم بزرگ مرحوم میرمحمد باقر داماد قدس‌الله اسراره آن را در مباحث حدودی دهری مشروحا، طرح و اثبات نموده است. این بیت که منسوب به ابن سینا است، ناظر به همین معنی است که استمرار زمان که اجزای جسم را معدوم نمی‌سازد، هیئ

ت و شکل (صورت) را هم معدوم نمی‌کند- هر هیئت و هر نقش که شد محو کنون در مخزن روزگار ماند مخزون چون وضع فلک باذن او برگردد از مخزن غیبش آورد حق بیرون اگر برای بعضی اشخاص پذیرش مطالب فوق دشوار باشد، می‌توان با اصلی که حکیم و دانشمند بزرگ خواجه نصیر طوسی بیان نموده است: حکم المتماثلین واحد (حکم دو مثل یکی است). یعنی بوجود آمدن جهانی با همین روابط و اشکال و صور ممکن بوده است، زیرا اگر ممکن نبود بوجود نمی‌آمد (بهترین دلیل بر امکان یک شیء وقوع و تحقق آن است) بنابراین، تحقق جهانی مثل همین جهان ممکن است، زیرا اصل این است که حکم دو مثل یکی است. سپس برای اثبات امکان تماثل به آیه‌ی شریفه‌ی قرآنی استدلال نموده است: او لیس الذی خلق السماوات و الارض بقادر علی ان یخلق مثلهم بلی و هو الخلاق العلیم. (یس ۸۳) (آیا خداوندی که آسمانها و زمین را آفریده است قادر نیست بر اینکه مثل آنرا بیافریند آری، (قادر است) و او است خداوند خلاق و علیم). برای تکمیل این مبحث مراجعه فرمایید به مجلد چهارم از صفحه‌ی ۲۹۸ تا ۳۰۴ و مجلد پنجم از صفحه‌ی ۸ تا ۱۱ و مجلد نهم از صفحه‌ی ۲۱ تا ۲۲ و از صفحه‌ی ۲۸۰ تا ۲۹۱ و مجلد دهم از صفحه‌ی ۱۱۸ تا

۱۲۰ و از صفحه‌ی ۱۳۷ تا ۱۴۹ و از صفحه‌ی ۲۷۰ تا ۲۷۲ و مجلد یازدهم صفحه‌ی ۷ و ۸ و مجلد سیزدهم از صفحه‌ی ۱۸ تا ۲۳ و از صفحه‌ی ۳۹ تا ۴۱ و از صفحه‌ی ۴۶ تا ۵۱ و از صفحه‌ی ۸۵ تا ۸۷ و از صفحه‌ی ۹۱ تا ۹۳ و از صفحه‌ی ۱۲۲ تا ۱۲۶ و از صفحه‌ی ۲۰۸ تا ۲۱۱ و از صفحه‌ی ۲۲۵ تا ۲۳۰. آیاتی فراوان در قرآن مجید بعید دانستن اعاده‌ی بدن جسمانی را برای معاد، مردود می‌کند و با بیانات مختلف اعاده‌ی مجدد بدن جسمانی را اثبات می‌کند. نمونه‌ای از این آیات ذیلا متذکر خواهیم گشت. و اگر معاد روحانی بود، هیچ نیازی به بیان حتمیت اعاده‌ی ابدان جسمانی انسانها نبود، حداقل خداوند در یکی از آیات می‌فرمود: آنچه که محشور خواهد گشت ارواح شما انسانها است که پوسیدن و متلاشی شدن راهی به آنها ندارد، در صورتیکه می‌بینیم خداوند سبحان با استدلال و تمثیل‌های عالی اعاده‌ی آنچه را که در ظاهر متلاشی شده و پوسیده و از بین رفته است بیان می‌فرماید. نمونه‌ای از آیات عبارتست از: ۱- و ضرب لنا مثلا و نسئ خلقه قال من یحی العظام و هی رمیم. قل یحییها انشاها اول مره و هو بکل خلق علیم.

(یس ۸۳ و ۸۴) (این انسان نادان را بنگرید) (بما مثل می‌زند و خلقت اولیه‌ی خود را فراموش می‌کند)

ند و می‌گوید کیست که این استخوانها را در حالیکه پوسیده است زنده کند. بگو به آنان زنده خواهد کرد آنها را کسی که برای اولین بار آنها را بوجود آورده است و او بهمه‌ی مخلوقات دانا است. ۲- و قالوا انذا کنا عظاما و رفاتا اثنا لمبعوثون خلقا جدیدا. (و آنان گفتند آیا ما پس از آنکه به شکل استخوانهایی در آمدیم و پوسیدیم با خلقت جدید مبعوث خواهیم گشت). این مضمون در سوره‌ی المومنون آیه‌ی ۳۵ و ۸۲ و الصافات ۱۶ و ۵۳ و الواقعة ۴۷ و النازعات ۱۱ و القیامه ۳ نیز آمده است. ۳- و ان الله یبعث من فی القبور. (حج) (و خداوند برمی‌انگیزد همه‌ی مردم را که در قبرها مدفون شده‌اند). و مسلم است که ارواح در قبرها مدفون نمی‌شوند. این مضمون در مواردی از آیات شریفه آمده است، مانند آیه‌ی ۷ از سوره‌ی الحج. همه‌ی مردم در موضع مسئولیت در روز قیامت امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: (سپس آنرا از یکدیگر جدا کند برای سوال از اعمال مخفی و کردارهای پنهانی که انجام داده‌اند). اگر کسی ادعا کند مسئولیت نهائی از قضایای اولیه‌ی فطرت است، قطعاً، حقیقتی صحیح را ادعا کرده است. توضیح اینکه هر انسانی که آلوده به کثافات و صفات زشت نباشد، با کمال وضوح این فریاد

یا زمزمه‌ی ملکوتی را از درون خود می‌شنود که تو مسئول هستی. اشخاصی که می‌گویند: ما چنین صدائی را از درون خود نمی‌شنویم، اگر در وضع مغزی و روانی آنان بطور کامل تحلیل و بررسی انجام بدهیم، خواهیم دید که آنان حتی آشکار و بامعنی‌ترین صدا را که به خویشان می‌گوید: تو موجود هستی نیز نمی‌شنوند، یعنی واقعا، کاری با این ندارد که موجود هستند و هر موجودی برای خود قانونی دارد، همانگونه که آدمی با بی‌اعتنائی به موجودیت خویش نمی‌تواند واقعیت وجودی خود را از صفحه‌ی هستی نفی کند، همچنین نمی‌تواند با به گوش گذاشتن انگشتان، فریاد یا زمزمه‌ی ملکوتی تو مسوول هستی را نشنیده تلقی کند. البته قدرت پرستان ماکیاولی صفت برای اینکه انسان را از درجه‌ی والای انسانیت به مرحله‌ی پست حیوانات تنزل بدهند تا افسار بگردنش بیندازند و در میدان تنازع در بقاء جولان کنند، می‌توانند اصطلاح بافی‌های علمی و فلسفی را در رسیدن به مقاصد خود استخدام کنند، ولی باید بدانند که از الطاف خداوندی بر بندگانش بوده است که همه‌ی انسانها را برای همیشه نمی‌توان فریب داد. به همین جهت است که مغزهای متفکر و مصلح و انسانهای وارسته در هر دوره و هر جامعه‌ای پیدا می‌شوند و با

طر

ق مختلف فرهنگ بشری یا بعضی از عناصر آنرا با آب حیات احساس مسولیت سیراب می‌نماید و اثبات می‌کنند که آدمی بدون احساس مسولیت خواه خود را به قعر اقیانوسها بزند و خواه پای بر روی فرقدان بنهد و یا همه‌ی کیهان را در یک لحظه در نوردد و دانش عالم هستی را با یک چشم بهم زدن فرا بگیرد، چیزی جز حیوانی با گستردگی زیاد من نخواهد بود. عدم احساس مسولیت اولین نشانه‌ی نداشتن هویت و شخصیت است، زیرا فقط شخصیت است که به بایستگی‌ها و شایستگی‌ها اهمیت می‌دهد و فقط شخصیت است که می‌تواند بفهمد هر کاری را که انجام می‌دهد و هر سخنی را که می‌گوید و حتی هر اندیشه و تخیل و تجسمی که در مغزش بوجود می‌آید، بلکه هر کمترین حرکت و موجی که در مغز و روان آدمی سر می‌کشد بی‌ارتباط به شخصیت آدمی نخواهد بود که اگر آن حرکت و موج مغزی و روانی و آن کار عضلانی و سخنی که از او صادر شده است، مستند به اختیار بوده باشد، بدان جهت که کار اختیاری با نظاره و سلطه‌ی شخصیت انجام می‌گیرد، لذا مستند به شخصیت است و شخصیت آدمی فناپذیر است، پس مسئولتهای آن نیز فناپذیر است. انسانی که مسولیت احساس نمی‌کند، ماشینی است که بدون راننده حرکت می‌کند، لذا سقوط و تلاشی و حدا

قل توقف و از کار افتادن در انتظار آن است. با جمله‌ی فریبای (ما فقط درباره‌ی انسانها مسولیت داریم، مسولیت درباره‌ی خودمان را زیر پا نیندازیم. اومانیسیم ضد اومانیسیم. این هم یک افراط شرم‌آور که می‌گوید: (همه‌ی اصالتها و ارزشها با انسان است) همه‌ی ابعاد وجودی خود را از نیروی عضلانی گرفته تا قوای مغزی و عوامل بسیار بااهمیت روانی، در راه خدمت بانسانها و

اصالتهای آنان صرف کنید و با قالب شعری- می بخور، منبر بسوزان، مردم آزاری مکن! و عبادت بجز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلق نیست! و انبیاء حرف حکیمانه زدند از پی نظم جهان چانه زدند!! این مضمون که با مقداری از مباحث گسترده و اصطلاحات جالبتر اومانیسیم دو قرن اخیر را بازگو می کند، از مهمترین عوامل زدودن احساس بسیار شریف مسوولیت انسانها درباره‌ی خویشتن بوده است. یکباش پرچمداران اینگونه تفکرات اینقدر می فهمیدند که احساس مسوولیت درباره‌ی انسانها از نتایج بسیار عالی احساس مسوولیت انسان درباره‌ی خویشتن است. چنانکه بارها گفته‌ایم توقع محبت برای انسانها از کسانی که هنوز طعم محبت درباره‌ی خویشتن را نچشیده‌اند، مانند توقع باران از فضای بی ابر است! آن مکتب اومانیسیم (اصا

لت انسان) که می گوید: عالی ترین هدف حیات و اساسی ترین فعالیت عقل و نابترین دریافت وجدان عبارتست از آرمان مطلق تلقی کردن انسان، پاسخی به این سوال حیاتی نمی دهد که (پس خود من چه؟! یعنی این دستور را که بمن می دهی که تو فقط درباره‌ی انسانها احساس مسوولیت کن، تکلیف خود من که یک فرد از انسانها هستم چه می شود، آیا من درباره‌ی تکمیل قوای مغزی و اصلاح ابعاد روانی و تهذیب اخلاق والای انسانی، مسوولیتی ندارم؟! اگر پاسخ این سؤال منفی باشد، چنانکه پرچمداران مکتبهای سرخوشی (هدونیسیم) و اصالت اجتماعی افراطی و ماکیاولیسم و هابزیسیم و غیرهم می پندارند، انتظار اعتقاد به اصالت انسان و گذشت و فداکاری در راه او، که ضد لذت پرستی و خودخواهی است، همان انتظار مبارزه‌ی اومانیسیم بر ضد اومانیسیم می باشد. گمان نمی رود اعتقاد همه‌ی متفکرانی که مسوولیت درباره‌ی انسانها را بی نیازکننده‌ی از مسوولیت انسان درباره‌ی خویشتن، معرفی می کنند، مستند بر یک یا چند دلیل صریح و مورد اتفاق نظر بوده باشد، حتی می توان گفت: ممکن است که هر یک از آنان دلیل یا دلائل دیگری را مورد انتقاد قرار بدهد. ولی با نظر به مجموع مسائل مربوط به انسان و موجودیت او در جهان هست

ی معنی دار که مسوولیت او را درباره‌ی تامین مسائل چهارگانه‌ی من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ بکجا می روم؟ حتمی و ضروری می سازد، نمی توان با جملات فریبنده‌ای که انسان را تا مرتبه‌ی خدائی بالا- می برد و آنگاه گرایش و عشق و پرستش او را آرمان و هدف غائی زندگی قرار می دهد، خود را گول زد و سوالات مزبور و تامین پاسخهای اعتقادی و عملی آنها را بفراموشی سپرد و آنگاه با مطلق ساختن انسانی که پر از ابن ملجم‌ها و ابوجهل‌ها و تیمورلنگ‌ها و آتیلاهای درجه‌ی یک و درجه‌ی دو ... است، بخود تسلیت داد که آری، من حس کمال جوئی و مسوولیتهای خویشتن را در قرار گرفتن در این مسیر اشیاع نمودم و من مسئله‌ای درباره‌ی خویشتن ندارم!!! خلاصه- چگونه می توان باور کرد که آدمی بدون حل مسائل مربوط به خویشتن، به مسائل دیگران پردازد در صورتیکه اساسی ترین مسائل انسانها با دریافت از درون خویشتن، برای انسان قابل درک می شود. مثلا اگر شما لذت کرامت و شرف و حیثیت ذاتی انسان را در درون خود دریافت نکنید، محال است آنرا در باره‌ی دیگران سراغ بگیرید. اگر شما عاطفه‌ی پدری یا فرزندی را از درون خود حس نکنید، محال است که طعم واقعی (نه مفهومی ذهنی) آنرا از د

یگران بچشید. فاما اهل الطاعه فانا بهم بجواره، و خلد هم فی داره، حیث لا یظعن النزال، و لا یتغیر بهم الحال، و لا تنوبهم الافراع، و لا تنالهم الاسقام، و لا تعرض لهم الاخطار و لا تشخصهم الاسفار. (اما مردم مطیع، پس آنان را به مجاورت خود پاداششان می دهد و برای آنان در سرای ابدیش جاودانگی می بخشد، جایگاهی که وارد شوندگان از آنجا کوچ نکنند و حالاتشان دگرگون نگردد و خوف و هراسها به آنان هجوم نیابد و بیماریها بسراغشان نیاید و مخاطرات بر آنان عارض نگردد، و سفرها برای حرکت آماده‌شان ننماید.) چه باعظمت و بهجت آور است اطاعتی که پاداشش نیل به جوار رحمت و رضوان الهی است. آن درجه‌ی رفیعه و مقام شامخ که جوار الهی نامیده می شود، فقط از یک راه می توان بان رسید و آن اطاعت خداوندی است، اطاعت خداوندی چه معنی دارد؟ آیا در عرصه‌ی هستی حقیقی بنام کمال که هم مطلوب جدی و هم قابل وصول باشد وجود دارد؟ آری، زیرا علم و معرفت وجود دارد، احساس تعهد برین وجود دارد، انجام تکالیف فوق معامله‌گریها وجود دارد، گذشت و فداکاریها راه احیای انسانها وجود دارد، تحول از مراحل پست سودجوئی و لذت پرستی به درجات عالی ابتهاج در مسیر حقیقت گرائی و حقیقت یاب

ی وجود دارد، احساس زیبایی در اخلاق والای انسانی و گرایش به عقل برین وجود دارد. آری، همه‌ی این حقائق کمالی وجود دارند که هم مطلوب و هم قابل وصول می‌باشند. آیا این حقائق کمالی بعنوان مقاصد نهائی می‌توانند حرکت و تکاپوی ما را متوقف بسازند؟ نه هرگز، زیرا این حقائق نه تنها مقاصد نهائی حرکت و تکاپوی ما نیستند، بلکه هر انسانی که با اخلاص و فهم برین این حقائق را درمی‌یابد، متکی بودن آنها را به جلال و جمال خداوندی که مجموعاً کمال مطلق نامیده می‌شود، می‌فهمد و می‌پذیرد، زیرا کدامین مغز مقتدر و سالم قبول می‌کند که احساس بسیار شریف تعهد برین محصول یک مشت عناصر طبیعی تفاعل یافته، می‌باشد؟! آیا هیچ عاقلی آگاه تصدیق می‌کند که انجام تکلیف فوق معامله‌گریها غیر از برخورداری از شعاع عنایت الهی، عاملی دیگر می‌تواند داشته باشد؟! حرکت و تکاپو در جاذبه‌ی کمال، اطاعت خداوندی نامیده می‌شود. حرکت و دگرگونی‌ها در جوار رحمت خداوندی منتفی می‌گردد زیرا هر حرکت رو به مقصدی در جریان است، چه مقصدی بالاتر و نهائی‌تر از جوار رحمت الهی. دگرگونی‌ها موجب بروز ابعاد و استعدادهای نهانی اشیاء که یا مستقیماً در مسیر تکامل است که نهایت کمال جوار رحمت

خداوندیست و یا عرصه را برای حرکات تکاملی اشیاء آماده می‌سازد، فرض اینست که بساط هر گونه جریان برچیده شده است. دیگر خبری از آن ناگواریه‌ها و مشقتها که در دار دنیا گریبانگیر انسانهای مطیع بود و آن بیماریها که آنان را در درد و شکنجه غوطه‌ور می‌ساخت نمانده است. مخاطرات و تغییر مکان برای جلب سود یا نفع ضرر نیز وجود ندارد، زیرا در آن جایگاه ابدیت نیاز بهیچ شکل وجود نخواهد داشت. خداوند، ما را از نعمت باعظمت اطاعت برخوردار بفرما، برای اعطای افتخار جوار رحمت و رضوانت بر ما بندگان محروم از قابلیت، با فضل الهی و احسان ربوبیت محبت فرما و- منگر اندر ما مکن در ما نظر اندر اکرام و سخای خود نگر ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شنود ای مبدل کرده خاکی را به زر خاک دیگر را نموده بوالبشر کار تو تبدیل اعیان و عطا کار ما سهو است و نسیان و خطا سهو نسیان را مبدل کن به علم من هم خلمم مرا ده صبر و حلم ای که خاک شوره را تو نان کنی وی که نان مرده را تو جان کنی ای که خاک تیره را تو جان دهی عقل و حس و روزی و ایمان دهی شکر از نی میوه از چوب آوری از منی مردم بت خوب آوری گل ز گل صفوت ز دل پیدا

کنی پیه را بخشی ضیا و روشنی می‌کنی جزو زمین را آسمان می‌فزائی در زمین از اختران و اما اهل المعصیه، فانزلهم شر دار، و غل الایدی الی الاعناق، و قرن النواصی بالاقدام، و البسهم سراویل القطران و مقطعات النیران فی عذاب قد اشد حره و باب قد اطبق علی اهل، فی نار لها کلب و لجب و لهب ساطع، و قصیف هائل، لا یظعن مقیمها و لا یفادی اسیرها و لا تفصم کبولها. لا مده للدار فتنی و لا اجل للقوم فیقضی. (و اما معصیت کاران، پس خداوند آنان را به بدترین جایگاه فرود بیاورد و دستهای آنانرا بگردنشان بسته و پیشانی آنانرا به پاهایشان نزدیک سازد، و پیراهنهای قطران و لباسهایی از آتش به آنان ببوشاند- در عذابی که حرارتش بسیار سخت و در جایگاهی که در آن بر ساکنانش بسته و در آتشی با هجوم شدید و با صدا و در شعله‌ای مرتفع و صدائی بس هولناک، آنکس که در چنان عذابی گرفتار شود کوچ نتواند کرد و اگر اسیرش گردد با دادن فدیه آزاد نتواند گشت و بند و زنجیرهایی که به آن تبهکاران بسته شده گسیخته نشود. مدتی معین برای اقامت در آن جایگاه عذاب نیست که بسر آید، و برای آن مردم اجلی مشخص نیست که فرارسد و زندگی زجرآورشان پایان پذیرد.) آیا انسان این همه عذاب

و شکنجه را که در دوزخ وجود دارد می‌تواند تحمل کند؟ این سؤال، درست مانند این سؤال است که آیا انسان آن همه نعمتها و شکوفائی‌ها و عظمتها و لذائذ فوق مادی را که در بهشت وجود دارد، می‌تواند تحمل کند؟ پاسخ هر دو سؤال مثبت است و برای توضیح این پاسخ، مطلب زیر را باید در نظر بگیریم- اگر منظور از انسان که در هر دو سؤال مطرح است، فقط موجودیت مادی او بوده باشد، و ماهیت و مختصات موجودیت مادی او، همین ماهیت و مختصات باشد که در این دنیا دارا است، که یکی از آنها، نابود شدن جسم مادی است با ورود عوامل متضاد به آن، مانند سوختن، مسلماً جواب منفی است، زیرا یک موجود مادی با این

ماهیت و مختصات دنیوی، بیش از یکبار نمی‌سوزد، همچنین بجهت محدودیت ظرفیت موجودیت مادی انسان در تاثرات و احساسات و نشاطهای وارده بر آن، بدیهی است که موجودیت مادی دنیوی نمی‌تواند آن همه نعمتها و شکوفائیها و عظمتها و لذائد فوق مادی را هضم کند. بنابراین، یا باید بگوئیم: همین موجودیت مادی ما در پشت پرده‌ی طبیعت دارای استعدادها و ابعادی است که می‌تواند هر دو جریان عذاب دوزخ یا تنعم بهشتی را تحمل کند، چنانکه عصای چوبین حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام در

پشت پرده‌ی طبیعت آن استعداد را داشت که مبدل به اژدها شود و روزگار فرعون و فرعونیان را به پایان برساند. و یا باید بگوئیم: تحمل‌کننده‌ی آنهمه عذاب و شکنجه‌های دوزخ و آنهمه نعمتهای بهشتی، روح آدمی است که استعداد بی‌نهایت معذب شدن با انواع عذابها را دارا است، چنانکه استعداد بی‌نهایت تنعم و تلذذ فوق مادی بهشتی را دارد و ضمناً هر دو نوع جریان برای روح بوسیله همین بدن مادی خواهد بود، نهایت امر اینست که ظرفیت و تحمل این بدن مادی، معلولی از فعالیت‌های روح آدمی خواهد بود- (قالب از ما هست شدنی ما از او). مباحث مربوط به بهشت و دوزخ در مجلد چهارم از صفحه‌ی ۸ تا صفحه‌ی ۱۳، و در مجلد یازدهم از صفحه‌ی ۱۴ تا صفحه‌ی ۱۶ و در مجلد چهاردهم از صفحه‌ی ۲۵۳ تا صفحه‌ی ۲۶۵ مطرح شده است، مراجعه فرمائید.

[صفحه ۶۱]

زه‌د النبی صلی الله علیه و آله و سلم و منها فی ذکر النبی صلی الله علیه و آله و سلم: قد حقر الدنیا و صغرها، و اهون بها و هونها، و علم ان الله زواها عنه اختیارا و بسطها لغيره احتقارا، فاعرض عن الدنیا بقلبه، و امات ذکرها عن نفسه، و احب ان تغیب زینتها عن عینه، لکیلا یتخذ منها ریاشا، او یرجو فیها مقاما. بلغ عن ربه معذرا و نصح لامته منذرا و دعا الی الجنه مبشرا و خوف من النار محذرا. (و از جمله‌ی آن خطبه است در ذکر زهد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم- آن رسول گرامی دنیا را محقر و ناچیز نمود (آنها حقیر و ناچیز دید) و بی‌اعتنائی و اهانت به آن کرد و دانست که خداوند به علت برگزیدگی او، دنیا را از او دور نموده و آنها را به علت تحقیر به دیگران گسترده است. لذا آن حضرت از ته دل از دنیا اعراض فرمود و یاد آنها از نفس خود محو کرد و دوست می‌داشت که زینت آن از چشمش غایب شود تا از آن زینت دنیوی پوشاک فخر و مباهات برای خود اتخاذ نکند یا مبادا امید اقامت همیشگی در دنیا (یا در آن زینتها) داشته باشد. آن بزرگوار مردم را از طرف پروردگارش تبلیغ و عذرخواهی آنها را زائل ساخت و امت خود را در حالیکه از عواقب معصیت کاری تهدید می‌کرد،

نصیحت می‌فرمود و در حالیکه آنها را به پاداش اطاعت خداوندی بشارت می‌داد، دعوت به بهشت می‌نمود و در حال برحذر داشتن مردم از نتایج کارهای زشت، آنها را از آتش دوزخ می‌ترساند. معنای اعراض پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از دنیا گمان نرود که اعراض پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از دنیا، نادیده گرفتن قانون هستی که واضعش خدا است، بوده است زیرا نادیده گرفتن قانون هستی نوعی مبارزه با مشیت خداوندی است. مگر امام معصوم علیه‌السلام نفرموده است: اعمل لدنیاک کانک تعیش ابدا و اعمل لآخرتک کانک تموت غدا. (برای دنیایت آنچه‌ای عمل کن که گوئی در این دنیا برای ابد زندگی خواهی کرد و برای آخرت آنچه‌ای عمل کن که گوئی فردا خواهی مرد.) مگر خداوند سبحان نفرموده است: و ابتغ فیما آتاک الله الدار الاخره و لا تنس نصیبک من الدنیا. (و در آنچه که خداوند به تو داده است خانه‌ی آخرت را طلب کن و سهم خود را از دنیا بفراموشی مسپار.) این دنیا همانگونه که در سخنان بعدی امیرالمومنین علیه‌السلام خواهیم دید، بهترین جگایگاه است برای کسی که آنها را بجای بیاورد. اینجا است که گذرگاه تکامل و رشد روحی. چگونه می‌توان اعراض کرد که از دنیائی که به فعلیت رسانند

هی استعدادهای انبیاء و مرسلین و اوصیاء و اولیاء و کاملین و سالکین صراط الله المستقیم است؟! خدا در آیه‌ی مبارکه می‌فرماید: من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخره اعمی و اضل سبیلا. (الاسراء آیه‌ی ۷۲) (و هر کس که در این دنیا نابینا باشد در سرای آخرت نابیناتر و گمراه‌تر است.) باضافه‌ی اینکه یکی از اساسی‌ترین برنامه‌ی پیامبران الهی مخصوصا پیامبر عظیم‌الشان اسلام، تأیید و حکم

قطعی به اجرای قانون حیات طبیعی در این دنیا برای تصعید آن به (حیات معقول) می‌باشد. و عبارت روشتر بدانجهت که هدف از بعثت پیامبران این بوده است که مردم را با آشنائی و عمل به اخلاق فاضله و گردیدن بوسیله‌ی حکمت و ایمان به درجه‌ی عالی‌ی (حیات معقول) برسانند و بدیهی است که هنگامیکه توجهی به قانون حیات طبیعی، در راه تصعید آن (حیات معقول) نشود، عوامل مزاحم طبیعت و اقیویای انسان‌نماها که بمراتب مهلکتر از عوامل مزاحم طبیعت می‌باشند وجود انسانها را در راه وصول به هدفهای ددمنشانه‌ی خود از عرصه‌ی هستی محو خواهند کرد، و دیگر موضوعی برای صعود به قله‌های مرتفع (حیات معقول) نخواهد ماند. لذا با کمال صراحت می‌گوئیم کار و کوشش و تلاش و فداکاری برای آماده کردن دنیا

ئی که گذرگاهی برای ابدیت است، کوشش برای دنیا بمعنای اصطلاحی آن نیست، بلکه تلاش برای آخرتست چنانکه در بعضی از روایات به آن اشاره شده است. مضمون روایت چنین است که راوی از امام معصوم علیه‌السلام می‌پرسد که من یا ما اشخاصی هستیم که برای اداره معاش خانواده و تامین نیازهای ضروری، کار و کوشش می‌کنیم، آیا این دنیاپرستی است؟ امام علیه‌السلام فرمود: این عین آخرت جوئی است یعنی کوشش شما برای آخرت است نه دنیا. بنابراین، چنانکه در مباحث گذشته گفته‌ایم و در آینده نیز انشاءالله مشروحا مطرح خواهیم کرد، منظور از اعراض از دنیا، اعراض از دنیا را هدف تلقی کردن است که تاریکترین حجاب مابین انسان و خویشتن و مابین انسان و خدا و مابین انسان و جهان و مابین انسان و انسان دیگر است. مطالعه کنندگان ارجمند برای تکمیل این مبحث (صفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) می‌توانند مراجعه فرمایند به مجلد دوم صفحه ۱۷ و از صفحه‌ی ۱۷۶ تا ۱۹۲ و از صفحه‌ی ۱۹۵ تا ۲۰۳ و از صفحه‌ی ۲۵۳ تا ۲۶۴ و مجلد چهارم صفحه‌ی ۲۵۹ و ۲۶۰ و از صفحه‌ی ۳۰۷ تا ۳۱۳ و مجلد پنجم از صفحه‌ی ۱۴۷ تا ۱۵۷ و مجلد هشتم از صفحه‌ی ۵۸ تا ۶۷ و از صفحه‌ی ۲۸۴ تا ۲۹۳ و مجلد یازدهم از صفحه‌ی ۱۵۳ ت

۱۶۷۱ و مجلد دوازدهم صفحه‌ی ۱۳ و ۱۴. و مجلد سیزدهم صفحه‌ی ۲۷۶ و ۲۷۷ و مجلد پانزدهم از صفحه‌ی ۱۹ تا ۲۱ و مجلد هفدهم صفحه‌ی ۹ و از صفحه‌ی ۷۵ تا ۸۰ و از صفحه‌ی ۹۶ تا ۹۹ و صفحه‌ی ۱۰۲ و مجلد ۱۹ از صفحه‌ی ۱ تا ۵۷.

[صفحه ۶۴]

اهل بیت علیهم‌السلام نحن شجره النبوه، و محط الرساله، و مختلف الملائکه، و معادن العلم و ینابیع الحکم، ناصرنا و محبنا ینتظر الرحمه و عدونا و مبغضنا ینتظر السطوه. (مائیم درخت (پربار) نبوت و محل فرود رسالت و جایگاه فرود فرشتگان و معادن علم و منابع جوشان حکم. یار و دوستدار ما در انتظار رحمت از خدا است و دشمن و کسی که با ما کینه‌توزی دارد در انتظار غضب الهی است.) اهل بیت عصمت و طهارت وابسته‌ی نبوت، مورد مراجعه و رفت و آمد فرشتگان و معادن علم و حکمتند. در اینکه ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام باعظمت ترین پیروان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بوده‌اند، هیچ تردیدی نیست. این انوار مقدس بجهت وصول به درجه‌ی نهائی پیروی بسیار پرمعنی از رسول‌الله اعظم، اشعه‌ای از خورشید روح او گشته و در همان مسیر عبودیت قرار گرفته بودند که آن برگزیده‌ی خدا قرار گرفته بود، لذا هیچ گونه مانع عقلانی از مورد مراجعه بودن آن عظمای نوع بشر برای فرشتگان وجود ندارد. ابن ابی‌الحدید می‌گوید: (و بدان که اگر مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام از اینکه (ما مورد رفت و آمد مراجعه‌ی فرشتگان هستیم) جمعی باشد که رسول خدا صلی الله علیه و آله و

سلم از جمله‌ی آن جمع است، شکی در صحت این قضیه نیست و اگر منظور آن حضرت، خود او و دو فرزندش (امام حسن و امام حسین علیهما‌السلام) بوده باشد، باز صحیح است و لکن مدلول این مقصود از دلالتی استنباط شده است. در اخبار صحیح آمده است که پیامبر اکرم به جبرئیل علیه‌السلام فرمود: او (علی علیه‌السلام) از من است و من از اویم و جبرئیل عرض کرد و من از شما دو نفر. و ابویوب انصاری از پیامبر اکرم روایت کرده است که: لقد صلت الملائکه علی و علی سب سنین لم تصل علی ثالث لنا و ذلک قبل ان یظهر امر الاسلام و یتسامع الناس به. (ملائکه بر من و علی هفت سال درود فرستادند و بر کس دیگر که نفر سوم برای

ما باشد درود نفرستاده‌اند پیش از آنکه امر اسلام آشکار شود و مردم آنرا بشنوند. و در خطبه‌ی امام حسن بن علی علیه‌السلام در هنگام رحلت پدرش چنین آمده است: لقد فارقکم فی هذه اللیله رجل لم یسبقه الاولون و لا یدرکه الاخرون، کان یبعثه رسول الله صلی الله علیه و آله للحرب و جبریل عن یمینه و میکائیل عن یساره. (در این شب مردی از شما مفارقت کرد که گذشتگان از او سبقت نگرفته‌اند و آیندگان به او نخواهند رسید. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله او را به جنگ م

ی فرستاد جبرئیل در طرف راست او بود و میکائیل در طرف چپ او.) و در حدیث آمده است در جنگ احد صدائی از هوا شنیده شد که می‌گفت: لا- سیف الا- ذوالفقار و لا فتی الا علی (شمشیری نیست جز ذوالفقار و جوانمردی نیست جز علی.) و رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: این صدای جبرئیل است) و درباره‌ی این جمله امیرالمومنین علیه‌السلام (و معادن العلم و ینایع الحکمه) چنین می‌گوید: مقصود آن حضرت حکمت یا حکم شرعی است، اگر آن حضرت خود را و اولاد خود را در نظر گرفته است صحیح است، زیرا امر در این قضیه جدا واضح است. رسول خدا صلی الله علیه فرموده است: انا مدینه العلم و علی بابها فمن اراد المدینه فلیات الباب. (که من شهر علمم علیم در است، و هرکس بخواهد به شهر وارد شود از آن باید وارد شود.) و قال اقضاکم علی (و فرمود قاضی‌ترین شما علی است.) و قضاوت امری است که مستلزم فراگرفتن علوم فراوانی است و در تفسیر قول خداوندی که فرموده است: و تعیها اذن و اعیه. (و حفظ می‌کند آنرا گوش شنوا.) چنین آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: یا علی، از خدا خواستم آنرا (گوش شنوا را) گوش تو قرار بدهد و خداوند این کار را کرد.) و در تفسیر قول خداوند

د متعال- ام یحسدون الناس علی ما آتاهم الله من فضله. (یا آنان حسادت می‌ورزند مردمی را بر فضیلتی که خداوند به آنان عطا فرموده است.) درباره‌ی علی و علمی که اختصاص به او دارد نازل شده است. و در تفسیر افمن کان علی بینه من ربه و یتلوه شاهد منه (آیا کسی که بر مبنای برهانی روشن از پروردگارش (حرکت می‌کند) و شاهدهی بدنبال او است) (... گفته شده است که شاهد علی علیه‌السلام است). شیخ ابوعلی فضل بن حسن طبرسی در تفسیر خود می‌گوید: (و گفته شده است شاهد علی بن ابیطالب علیه‌السلام است) که به پیامبر شهادت می‌دهد و این روایت شده است از ابوجعفر محمد بن علی و علی بن موسی الرضا علیهما‌السلام. ابوجعفر محمد بن جریر طبرسی می‌گوید: عده‌ای دیگر گفته‌اند: شاهد علی بن ابیطالب علیه‌السلام است- محمد بن عماره الاسدی حدیث کرده است از رزق بن مرزوق از صباح الفرائی، از جابر (ابن عبدالله الانصاری) از عبدالله بن یحیی که گفته است: علی علیه‌السلام فرموده است: هیچ مردی از قریش نیست مگر اینکه یک یا دو آیه در باره‌ی او نازل شده است. مردی به آنحضرت گفت: در باره‌ی تو چه نازل شده است؟ امیرالمومنین علیه‌السلام فرمود: آیه‌ای را که در سوره‌ی هود نازل شده است

نمی‌خوانی- و یتلوه شاهد منه. ابن ابی‌الحدید می‌گوید: (راویان روایت کردند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به فاطمه سلام‌الله علیها فرمود: زوجتک اقدمهم سلما و اعظمهم حلما و اعلمهم علما. (ترا به ازدواج کسی در آوردم که اسلامش از همه قدیم‌تر و حلم (شکیبائی) اش از همه باعظمت‌تر و در علم از همه عالمتر است.) و نیز راویان روایت کرده‌اند که پیامبر فرمود: من راد ان ینظر الی نوح فی عزمه و موسی فی علمه و عیسی فی ورعه فلینظر الی علی بن ابیطالب. (اگر کسی بخواهد به نوح در تصمیمی (شکست ناپذیر) که داشت و به موسی در علمش و به عیسی در ورعش بنگرد، علی بن ابیطالب علیه‌السلام را ببیند.) این روایت را ملا- علی قوشچی در شرح تجرید الاعتقاد در مبحث امامت در شرح کلام خواجه نصیرالدین طوسی (و مساواه الانبیاء) (مساوی بودن شان امیرالمومنین علیه‌السلام با انبیای عظام که دلیل برتری آن حضرت بر دیگران است) چنین می‌گوید: یدل علی ذلک قوله صلی الله علیه و آله و سلم من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه و الی نوح فی تقواه و الی ابراهیم فی حلمه و الی موسی فی هیئته و الی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابیطالب علیه‌السلام. (اگر کسی بخواهد به آدم بن

گرد در علمش و به نوح در تقوایش و به ابراهیم در حلمش و به موسی در هیئتش و به عیسی در عبادتش، بنگرد به علی بن ابیطالب علیه‌السلام.) ابن ابی‌الحدید از مسائلی که در علم امیرالمومنین علیه‌السلام مطرح کرده است چنین نتیجه می‌گیرد: (خلاصه، حال

امیرالمومنین علیه‌السلام در علم جدا با عظمت است و کسی به او نرسیده و حتی کسی نزدیک به آن هم نیست و برای علی علیه‌السلام شایسته است که خود را معادن علم و چشمه‌سارهای جوشان حکمت (یا حکم) توصیف نماید. در اینجا این نکته را باید در نظر بگیریم که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر همه‌ی خاندان عصمت و طهارت را توصیف فرموده است نه فقط خویشتن را. مباحثی درباره‌ی عظمت و ربانی بودن آل محمد خاندان عصمت و طهارت صلوات الله علیهم اجمعین را در مجلدات زیر مطرح نموده‌ایم، مطالعه‌کنندگان ارجمند می‌توانند مراجعه فرمایند- مجلد دوم از صفحه‌ی ۲۷۲ تا صفحه‌ی ۲۸۱ و مجلد پنجم صفحه‌ی ۲۵۰ و ۲۵۱ و مجلد چهارم از صفحه‌ی ۱۲۳ تا صفحه‌ی ۱۲۶ و همین مجلد از صفحه‌ی ۱۲۹ تا صفحه‌ی ۱۳۲.

خطبه ۱۰۹- اندرز به یاران

[صفحه ۷۳]

تفسیر عمومی خطبه صد و دهم ان افضل ما توسل به المتوسلین الی الله سبحانه و تعالی الایمان به و برسوله و الجهاد فی سبيله فانها ذروه الاسلام. (بهترین وسیله‌ای که توسل کنندگان بخداوند سبحانه و تعالی انتخاب نموده‌اند، ایمان به او و به فرستاده‌ی او و جهاد در راه او است که درجه و مقام اعلای اسلام است). بهترین وسیله‌ها برای وصول به مقام قرب الهی و تعریف ایمان و مباحثی درباره‌ی آن ۱- ایمان به خدا و رسول او- بجهت اهمیتی خاص که ایمان در میان پدیده‌ها و صفات و فعالیت‌های روانی و روحی انسان دارد، همواره مورد توجه جدی متفکران و مردم معمولی که از مقداری آگاهی برخوردارند بوده است. طبیعی است که تفکر و کنجکاوی درباره‌ی چنین موضوع بااهمیت، موجب بروز تعریفات و مسائلی گوناگون درباره‌ی آن بوده باشد. در این مبحث ما نخست تعریف اجمالی ایمان را بیان نموده سپس چند مسئله‌ی بااهمیت را درباره‌ی ایمان مطرح می‌نماییم. تعریف ایمان- مناسبترین تعریفی که برای ایمان می‌توان در نظر گرفت عبارتست از تصدیق وجدانی فعال و اینکه بعضی از دانشمندان ایمان را فقط با تصدیق معرفی می‌کنند چنانکه در بعضی از منابع حدیثی نیز آمده است، منظور بیان رکن

بارز و قابل درک عموم مردم است و با نظر به لوازم و مختصات ایمان، می‌توان گفت که مقصود اصلی عبارتست از همان تصدیق وجدانی فعال، زیرا مجرد تصدیق در عالم ذهن ممکن است موجب ترتیب اثر نباشد و این تفکیک میان تصدیق و ترتیب اثر را درباره‌ی حقائق بسیار فراوانی مشاهده می‌کنیم. از آنجمله- همه می‌دانند و تصدیق می‌کنند که خودخواهی بمعنای (خود را هدف دیدن و همه‌ی اشیاء و مردم را وسیله تلقی کردن) قبیح است، یعنی قبح این خودخواهی مورد تصدیق همه‌ی مردم در همه‌ی دورانها بوده است، با اینحال، چه اندک‌کسانی که این تصدیق را از روی وجدان پذیرفته (به اصطلاح از اعماق قلب وجدان نموده) و آن را بعنوان جزئی یا عنصری فعال از شخصیت خود تلقی نمایند، بطوریکه برای تصدیق مزبور آن ارزش و عظمت را قائل باشند که برای خود شخصیتشان. آیا کسی سراغ دارید که آگاه باشد ولی ضرورت عدالت را برای حیات فرد و اجتماع تصدیق نکند؟ قطعی است که چنین شخصی را نمی‌توان پیدا کرد، با اینحال، مسلم است که عمل‌کنندگان به عدالت همواره در اقلیت بوده‌اند. آیا چنین نیست که اکثریت قریب به اتفاق انسانهایی که درباره‌ی معنی و هدف عالی زندگی اندیشیده‌اند، تصدیق می‌کنند که مرگ نمی‌تواند پایان کار آدمی باشد، و بقول نظامی گنجوی- کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی و حتما برای تفسیر معقول این زندگی باید به معاد معتقد شد، با اینحال، شماره‌ی انسانهایی که این اصل را جدی می‌گیرند و در این زندگی دنیوی آن را

مبنای اساسی قرار می‌دهند در برابر مردم بیخیال و طرفداران (باری بهر جهت) بسیار بسیار در اقلیتند. از امثال موارد فراوان این تفکیک میان تصدیق و پذیرش وجدانی فعال بخوبی اثبات می‌شود که ایمان فقط تصدیق مجرد نیست، بلکه همانگونه که اشاره کردیم، ایمان عبارتست از تصدیق وجدانی که مانند عنصر یا جزئی فعال از شخصیت آدمی درآید و در حرکات شخصیت دخالت بورزد. حال می‌پردازیم به برخی از مسائل بااهمیت درباره‌ی ایمان. یک- آیا انسان می‌تواند بدون ایمان زندگی کند؟ برای پاسخ به

این سؤال، باید دید مقصود از زندگی چیست؟ اگر مقصود از زندگی فقط حرکت و احساس طبیعی بوسیله‌ی اعضای حاسه، و خواستن‌های ناشی برای اشباع غرایز طبیعی حیوانی است و بس، نه تنها ایمان برای چنین زندگی مورد نیاز نیست، بلکه مزاحم و محل آن نیز محسوب می‌شود. از اینجا است که اشخاصی که می‌گویند: انسانها می‌توانند بدون ایمان زندگی کنند! انسا ن و زندگی او را در مرتبه‌ای از حیوانیت پست در نظر می‌گیرند که شایستگی درک و پذیرش ایمان را ندارد. پیشنهاد ایمان به چنین اشخاصی، مانند پیشنهاد اندیشه نیرومند برای یک بیمار روانی است که اندیشه برای او سبب زحمت و رسیدن فوری به پوچی است. و اگر مقصود از زندگی، عبارتست از زندگی با همه‌ی ابعاد و استعدادهای انسانی، محال است که بدون ایمان از چنین زندگی برخوردار گشت. برای انسانی که ایمان به موضوعی ندارد، توقع اندیشه و عمل بر مبنای قانون درباره‌ی آن موضوع، همان مقدار منطقی است که توقع حرکات منظم و منطقی مبتنی بر وجدان آگاه برای یک حیوان بی‌اندیشه و بی‌ذهن!! دیگر از مختصات بی‌ایمانی درباره‌ی یک موضوع، احساس اکراه برای کار (اعم از فکری و عضلانی) درباره‌ی آن موضوع است و این احساس همواره رنج و ملالت ناگوار درباره‌ی آن کار بیار می‌آورد، همچنین نمی‌توان در کارهای صادره غیر مستند به ایمان، به شناخته‌های جدید و ابتکاری نائل آمد. به همین جهت است که می‌توان گفت اساسی‌ترین عامل اخلاص کار چه فکری و چه عضلی، نبودن ایمان به کار است که مانع به فعلیت رسیدن و یا مانع بیداری وجدان کار می‌گردد. دو- اختلاف در موضوع، غیر از بی‌ایمانی است.

وقتی که می‌گوئیم یا می‌شنویم که کسی یا قومی (بی‌ایمان است) باید دقت کنیم که آیا عدم ایمان به موضوع یا موضوعاتی معین (مثلاً حقایقی که مورد ایمان ما است) منظور شده است، یا اینکه اصلاً ایمانی به هیچ چیز ندارد؟ یعنی اختلاف در موضوع ایمان غیر از بی‌ایمانی مطلق است. و باید بدانیم که بی‌ایمانی مطلق که ناشی از عدم پذیرش قانون ثابت و حقیقت شایسته‌ی گرایش در این دنیا است یا اصلاً وجود ندارد و یا بقدری کمیاب است که می‌توان گفت در حکم نایاب می‌باشد. برای اثبات این مسأله، باید به این مطلب توجه کنیم که بعضی از کلمات بجهت دگرگونی افکار درباره‌ی موضوعاتی که به آنها مربوط است، دستخوش تغییراتی می‌گردد که ارتباطی با معنای حقیقی آنها ندارد. اینگونه تغییرات در جوامع و در طول تاریخ به فراوانی دیده می‌شود. بعنوان مثال در دوران ما این کلمات را در نظر بگیرید- سیاست، علم، آزادی، عشق... اکثر افراد جوامع با شنیدن این کلمات یا در نوعی ابهام و تاریکی فرومی‌روند و یا حالت تنفر در درون خود احساس می‌کند. علت این جریان ناروا روشن است، زیرا سیاست که عبارتست از توجیه انسانها به بهترین هدفهای زندگی برای حرکت در مسیر (حیات معقول) بقدری در روشهای ماکیاو

لی که ضد انسان و انسانیت است، بکار رفته است که به مجرد شنیدن کلمه‌ی سیاست، جز استخدام همه‌ی اشیاء و همه‌ی مردم در هدف گیریهای سیاستمداران قدرت پرست و خودمحور چیزی دیگر به ذهن تبادر نمی‌کند. علم که در حقیقت واسطه‌ی منحصر در ارتباط انسان با واقعیات است و به همین جهت دارای عالیترین ارزش وسیله‌ای برای حیات و کمال مادی و معنوی است، بدانجهت که در دست قدرتمندان زرپرست و زورگو و خودمحور، وسیله‌ای برای تورم خود طبیعی‌شان اتخاذ می‌شود خونبارترین سلاح را به ذهن مردم متبادر می‌کند و با کمال تاسف شدید، شنیدن این کلمه همان، و تجسم در غلطیدن میلیونها انسان در خاک و خون و شهرها و آبادیهای ویران و پایمال شدن میلیاردها حقوق انسانها و گرسنگی و برهنگی و بیماریهای بیشماری که در نتیجه‌ی استخدام علم به وسیله قدرت پرستان خودمحور بروز می‌کند همان. آزادی را در نظر بگیرید، آیا پدیده‌ای برای حیات انسانها سراغ دارید که بهتر از آزادی باشد که مورد بهره‌برداری در خیر و کمال انسانی باشد؟ با اینحال، بدانجهت که شهوترانان خودکامه و قدرت پرستان لذت پرست و خودمحور، این پدیده‌ی باعظمت و باارزش را در رهائی از قیود و ضوابط انسانیت بکار برده‌اند تا ج

ائیکه- جز ذکر نی دین او نی ذکر او سوی اسفل برد او را فکر او با این وصف، آیا می‌توان با شنیدن این کلمه‌ی مسخ‌شده، آن معنای باارزش را که عبارتست از نظاره و سلطه‌ی شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار در مسیر حیات معقول در ذهن تصور

نمود؟! اما عشق که در عظمت آن می‌توان گفت: عشق امر کل ما رقعهای، او قلزم و ما قطره‌ای او صد دلیل آورده و ما کرده استدلالها و می‌توان گفت: عاشق شو ار نه روزی کار جهان سرآید ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی همه می‌دانیم که این کلمه‌ی بسیار عالی امروزه چه مفاهیمی را بخاطر می‌آورد که انسان از گفتن آنها سرافکننده می‌شود و فقط همان جمله‌ی معروف بالزاک را بیاد بیاورید که می‌گوید: (امروزه عشق یعنی درشکه‌ی کرایه‌ای!!) کلمه‌ی ایمان از سه جهت در معرض سوء تفاهم قرار گرفته است: جهت یکم - تظاهر اشخاص کثیف و خبیث، به ایمان! این تظاهر در هر جامعه‌ای که ایمان مذهبی یا مکتبی در آن حاکم است یا محبوبیتی در فضای آن جامعه دارد، مورد دستور اکید ماکیاولی‌های روزگاران می‌باشد. برای فساد انسانها، نیرومندتر از این، عاملی وجود ندارد که ایمان به موضوعی نداشته باشد و خود را مومن به آن نشان بدهد. جهت دوم - خط

ای فکری کوتاه‌نظرانی است که گمان می‌کنند هر ایمانی بر مبنای تعبد محض استوار است که شخص مومن باید حرکات و سکنات خود را بر آن مبنی قرار بدهد! این خطای فکری هم خود صاحب فکر را از امتیازات بسیار بااهمیت ایمان محروم می‌سازد و هم دیگران را در شناخت و برخورداری از ایمان دور می‌دارد. جهت سوم - بازیگری با الفاظ است، به عنوان مثال فرد یا گروهی از انسانها بجای ایمان به خدا و رسولان خدا و هدف اعلای هستی و تکالیف الهی، بیک عده مفاهیمی ایمان می‌آورد و با شدیدترین حماسه‌ها از آن مفاهیم بدون اینکه نام ایمان را بر زبان بیاورد، دفاع می‌کند، چنانکه در دورانه‌های متاخر با شیوع فراوانی که پیدا کرده است، مشاهده می‌کنیم، مانند انسان‌گرایی، نژادخواهی، تمدن‌خواهی، علم‌گرایی، آزادیخواهی و غیرذالک!! واقعا انسان وقتی فکر می‌کند که قدرت پرستهای خود کامه با چه وسائلی انسانها را از حقائق مهجور و محروم می‌سازند در شگفتی عمیق فرومی‌رود. اولاً با تبدیل کلمه‌ی ایمان به گرایش، و خواستن و کلماتی مشابه آنها و بازی با چنین الفاظ، معنای ایمان از بین نمی‌رود، زیرا اگر محبوبیت موضوعهای مزبور بحدی نرسد که مردم حتی به از دست دادن زندگی در راه آنها حاضر شوند،

حتما آن محبوبیت به درجه‌ی ایمان نرسیده است زیرا ایمان بدانجهت که مانند عنصری فعال در حیات آدمی دخالت می‌ورزد، در موقع ورود اخلال به آن، جان شخص مومن از ارزش می‌افتد. و اگر به آن حد نرسد که متذکر شدیم، یقیناً بدرجه‌ی ایمان نمی‌رسد و کلمات گرایش و خواستن و مشابه آنها، بطور جالب برای محروم ساختن فرد یا جامعه از ایمان استخدام می‌گردد. به هر حال، این جهات سه‌گانه بهیچ وجه نمی‌تواند ضرورت ایمان را برای انسانی که می‌خواهد با حیات قابل تفسیر در این دنیا زندگی کند، منتفی بسازد. سه - عظمت ارزشی ایمان به خدا و معنادار بودن هستی نخست باید بدانیم که بی‌ایمانی بخدا آنقدرها هم آسان نیست، برای این حالت روانی باید هرگز سر بالا بلند نکنیم سپس این چند جمله را مورد دقت قرار بدهیم. ۱- کسی که ایمان ندارد، حیا ندارد. ۲- کسی که ایمان ندارد. بهیچ وجه قابل اطمینان نیست. ۳- کسی که ایمان ندارد تفکرات او به مبانی صحیح استوار نیست. ۴- شخص بی‌ایمان توانائی تفسیر و توجیه زندگی خود را ندارد که نتیجتاً قدرت تفسیر و توجیه زندگی دیگران را هم ندارد. ۵- بی‌ایمان نمی‌تواند در یک جهان که دارای هماهنگی و وحدت معنادار است زندگی کند. ۶- برای شخص بی‌ا

یمان مسخره‌ترین سخن آنست که به او بگوئی: برای وصول به یک هدف والا در مسیر وارستگی اخلاقی و خدمات اجتماعی، دست از لذت شخصی خود بردار، چه رسد به اینکه به او بگوئی برای رسیدن به آن آرمان اعلای انسانی دست از جان خود بردار. شخص بی‌ایمان انجام تکلیف برای عظمت و ارزش خود تکلیف را درک نمی‌کند، زیرا او با کمال آگاهی و اختیار، خود را تحت تاثیر غرائز طبیعی حیوانی قرار داده یا خود را به مهره‌ای ماشینی تبدیل کرده است که نه تکلیف می‌فهمد و نه ارزش آنرا می‌داند. بنابر مطالب مزبوره، بی‌ایمانی بخدا، یعنی استعفاء دادن از انسانیت در عین محروم شدن از پذیرش در لیست حیوانات. حال جملات بعدی رامورد توجه قرار بدهیم - ۱- برای صعود به درجه‌ی ایمان صحیح به خدا و معنادار بودن هستی: الف- باید از نظم و قانون و عضویت هستی اطلاع حاصل نمود، ب- باید فهم برین را برای دریافت آیات خداوندی در هستی بکار انداخت. ج- باید با تکاپوی مخلصانه درون را تصفیه و تهذیب نمود. باید از طواف به دور خود و از مقاومت در برابر حقائق دست برداشت. فراهم شدن این سه

امتیاز برای یک انسان (که قطعا با کمیتها و کیفیتهای مختلف برای همه‌ی انسانهای معتدل قابل وصول است) که موجب صعود به درجه‌ی ایمان صحیح به خدا و معنادار بودن هستی می‌گردد، انسان را به آن درجه از شایستگی و کمال می‌رساند که می‌تواند مدعی حرکت در مسیر حیات معقول بوده باشد. تکلف گر نباشد خوش توان زیست تعلق گر نباشد خوش توان مرد ۳- نشاط دائمی و سرور درونی از مختصات طبیعی ایمان به خدا و معنادار بودن هستی است. بجهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست (سعدی) چه عروسی است در جان که جهان ز عکس رویش چو دو دست نوعروسان تر و پرنگار بادا (مولوی) تردیدی نیست در اینکه خرمی درونی درباره‌ی عالم که ناشی از استناد عالم به خدا است و آن شادی و نشاط شدید درونی که مولوی آنرا با دو کلمه‌ی (عروسی در جان) تعبیر نموده است، بدون ایمان به خداوند که کمال مطلق و مفیض همه‌ی خیرات و کمالات است (که هستی را در مجرای خیر و کمال قرار داده است) آن نشاط و سرور درونی امکان ناپذیر است. البته مقصود این نیست که برای اشخاصی که دارای ایمان به خدا و معنادار بودن هستی می‌باشند، هیچ غصه و اندوه و ناگواری پیش نمی‌آید، زیرا آنان نیز در همین دنیای تصادم‌ها و تزامم‌ها زندگی می‌نمایند، ولی این ناگواریها قدرت تسخیر منطقه‌ی درون

ی اشخاص باایمان را ندارد، چنانکه خوشی‌ها و شادیهای محسوس و طبیعی و زودگذر نمی‌تواند اخلاقی به جریان حیاتی خود روح که فوق این خوشیها و شادیها است وارد بسازد. ۴- ایمان به خدا و معنی دار بودن هستی، مانع از آن است که انسان بار سنگین زندگی را که خود باید آنرا به دوش بکشد بر دوش دیگران تحمیل کند. ایمان به خدا نمی‌گذارد ضرری را که از طریق طبیعی یا قانونی به او متوجه گشته به سوی دیگران دفع نماید. ۵- فقط ایمان به خدا و معنی دار بودن جهان هستی است که می‌تواند برای شخصیت انسان حیثیت و شرف ذاتی اثبات نماید، زیرا فقط معادلات زیر است که مدعای مزبور را تنظیم و به نتیجه می‌رساند- خلق همه یکسره نهال خدایند هیچ نه بشکن ازین نهال و نه برکن دست خداوند باغ خلق دراز است بر خشک و خار همچو بر گل و سوسن خون بناحق نهال کندن اویست دل ز نهال خدای کندن برکن ۶- شما هر کار بزرگ و با ارزشی را که در تاریخ مشاهده می‌کنید هر قدمی موثر که در مسیر خدمت صحیح به انسانیت برداشته شده است مخصوصا در آن موارد که مسیر بسیار سنگلاخ بوده و هر حرکتی در آن، نیازمند گذشت از لذایذ و چشم پوشیدن از زندگی بوده است، معلول ایمان به مطلق بوده است که قط

عا یا بطور مستقیم و یا غیر مستقیم جنبه‌ی الهی داشته است، زیرا به اضافه‌ی اینکه هیچ حقیقتی بدون داشتن عظمت مطلق، توانائی گرفتن جان آدمی را که در متن طبیعت نشانی از مطلق در آن است، ندارد. ۷- ممکن است انسانها برای اشباع حس بسیار نیرومند خداخواهی خود (که تا به سقوط نهائی نرسد، از فعالیت نمی‌افتد) دست به کارهای سطحی و زودگذر بزنند، مانند به زحمت انداختن ابعاد جسمانی که ریاضت نامیده می‌شود (نه ریاضت و تصفیه‌ی شایسته) و در نتیجه نوع یا انواعی از روشنائی‌ها و بارقه‌ها در درون خود احساس نمایند، همانگونه که در فعالیت‌های مرتاضان هندی و ذن و غیرهما دیده می‌شود. ولی این روشنائی‌ها که از مختصات طبیعی آنگونه ریاضتها است، هرگز کوچکترین کار ایمان به خدا و معنی دار بودن عالم هستی را انجام نمی‌دهد. اینان حال می‌خواهند، لذت می‌طلبند، شادی می‌جویند و از میان این حالها و لذائذ و شادیهای روانی، بی‌اعتنائی به انسان و نیازهای او و بی‌توجهی به شکوه هستی و آهنگ کلی آن را که دائما یا احد، یا صمد می‌نوازد، بیرون می‌آورند!! ایمان آن نورانیت را در درون بوجود می‌آورد که همه‌ی عالم هستی و گوشه‌های آنرا منور می‌سازد، به ناگواریها و سختی‌های ز

ندگی معنی می‌دهد، و از کوچکترین حرکت در طبیعت گرفته مانند حرکت پای مورچه تا حرکت مجموع این کیهان بزرگ را قابل فهم و تفسیر می‌نماید. برای تکمیل این مبحث مراجعه فرمائید به مجلد دوم ص ۳۶ و ۳۷ و از ص ۴۰ تا ۵۶ و مجلد دهم از ص ۱۰ تا ص ۱۷ و مجلد چهارم از ص ۳۱ تا ۳۹ و مجلد هشتم از ص ۵۰ تا ۵۳ و از ص ۱۱۴ تا ص ۲۰۱۱- ایمان به رسول خدا و دلایل وجوب آن- پس از ثبوت عقلی ضرورت واسطه مابین خدا و انسانها برای ابلاغ اراده‌های خداوندی برای آشنائی آنان با

واقعیات و حقائق مربوط به انسان و جهان و پذیرش آنچه که در مسیر رشد و کمال لازم است، ضرورت ایمان به پیامبران، که اشرف و خاتم همه‌ی آنان محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله است، ثابت می‌گردد. خداوند سبحان معجزاتی را که به وسیله‌ی رسولان خود به مردم ارائه می‌دهد، حکم عقل را با آن معجزات تایید می‌فرماید، ضمناً اشخاص رسولان را برای مردم معین می‌فرماید. بعنوان مثال مرده زنده کردن حضرت عیسی و اژدها شدن عصا بدست حضرت موسی علیهما السلام و تسبیح سنگریزه‌ها در دست پیامبر اسلام و حرکت کردن درخت و آمدن آن به نزد آن بزرگوار و کتاب مقدس قرآن مجید و غیرذلک، به اضافه‌ی اینکه ضرورت وساطت مابین خدا

و انسانها را بنام نبوت عامه اثبات می‌کند، شخص پیامبر را نیز معرفی می‌نماید. البته دلیل عقلی اثبات نبوت مستند است به ناتوانی قطعی بشر از شناخت کامل خود (آنچنانکه هست) و مصالح و مفاسد خود برای تشخیص (آنچنانکه باید و شاید) و اما در تعیین رسولان الهی که معجزه‌ها اثر قطعی دارد، باید این حقیقت را در نظر بگیریم که کار اصلی معجزه الزام مردم به فوق طبیعی بودن پیامبری است که ادعای نبوت می‌کند و ممکن است معجزه همه مردم را قانع کند، ولی ایمان حقیقی و محبت اصیل و قرار گرفتن در جاذبه پیامبر به صفا و نورانیت نیازمند است که موجب شناخت رسول و رسالت او می‌گردد- بوی پیغمبر برد آن شیر نر همچنانکه بوی یوسف را پدر موجب ایمان نباشد معجزات بوی جنسیت کند جذب صفات معجزات از بهر قهر دشمن است بوی جنسیت پی دل بردن است قهر گردد دشمن نی دوست کی گردد بیسته گردنی ایمان آوردن حضرت خدیجه و حضرت امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مستند به دریافت قلبی و نورانیت درونی آن دو بزرگوار در باره رسول گرامی بوده است نه معجزات، و اگر هم آن دو بزرگوار معجزات خصوصی از رسول الله دیده بودند،

آن دریافت قلبی را تاکید کرده است. چند مطلب را باید در این مبحث یادآور شویم. مصلب یکم- اینکه سنخ ایمان به خدا و رسول خدا یکی نیست، ایمان به خدا عبارتست از پذیرش خدا با همه ابعاد وجودی و گرایش به او، بعنوان پذیرش حقیقتی که بخشنده نعمت وجود به انسان و مالک مطلق همه موجودیت و ابعاد و مختصات انسان است، و او است که رازق و ناظر به همه اعمال درونی و برونی انسان و همه سرگذشت و سرنوشت او در اختیار آن خداوند سبحان است. در صورتیکه ایمان به رسول خدا بعنوان واسطه تبلیغ اراده‌های تشریحی خداوندی به انسان است، امین وحی، معصوم از خطا و واجد همه صفات حمیده انسانی و دارای عالی‌ترین و عظیم‌ترین اخلاق، بنابراین ایمان به رسول خدا نتیجه ایمان به خدا است و اینکه او است وسیله درک و شناخت اراده‌های تشریحی خداوندی درباره بندگانش. مطلب دوم- امر به اطاعت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم همانگونه که در قرآن مجید آمده است مطلق است، یعنی بایستی از همه دستورات پیامبر اعظم پیروی نمود- و ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا (و آنچه را که پیامبر برای شما آورده است بگیرید و از آنچه که شما را نهی کرده است، خودداری نمایید). اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم (اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید رسول و صاحبان امر از شما را). و ما یطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی (و پیامبر از روی هوی سخن نمی‌گوید، آنچه را که می‌گوید نیست مگر وحی که به او میرسد). البته با نظر به دلائل دیگر سه نوع اطاعت (اطاعت خداوندی و اطاعت از پیامبر اکرم و اطاعت از اولی الامر) با یکدیگر متفاوت میباشند- اطاعت برای خداوند سبحان که آفریننده هستی است، اطاعت بنده برای خدای خویش است که عبارتست از انجام دادن اعمالی مستند به تکالیف الهی که بوسیله پیامبران عظام و عقول سلیمه و فطرت‌های پاک برای بشر ارائه میشود. این دستورات بازگو کننده اراده‌های تشریحی خداوندی است که عالم مطلق به همه کائنات و اسرار و روابط آنها و دانای مطلق به همه مصالح و مفاسد مادی و معنوی انسانهاست، در صورتیکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و عقول سلیمه و فطرت‌های پاک که در منابع اسلامی حجت درونی نامیده شده‌اند، پیکهای امین خداوندی هستند و از ذات خود بدان جهت که مخلوقات او میباشند، چیزی ندارد مگر با تعلیم و تربیت خداوندی که درباره پیامبر و ائمه معصومین انجام گرفته است. این تعلیم و تربیت خاص بجهت تادب آداب ال

له و تخلق به اخلاق الله بوده است که پیامبر و ائمه معصومین علیهم السلام داشته‌اند. یعنی آن بزرگواران بجهت زهد حقیقی در مال و منال و مقام و جاه این دنیای فانی، آن صفا و نورانیت را پیدا کرده‌اند که به اذن خداوند متعال می‌توانند با واقعیات و حقائق ارتباط معرفتی برقرار نمایند و اینگونه ارتباط در شهود واقعیات اگر چه مانند ارتباط به وسیله وحی است ولی وحی بمعنای اصطلاحی آن نیست، به همین جهت است که اطاعت از سنت پیامبر اکرم و ائمه معصومین علیهم السلام واجب است. در این مورد یک مسئله بااهمیت وجود دارد که بطور اختصار آن را مطرح مینمائیم و آن اینست که: آیا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مجتهد بوده است؟ بعضی از فقهاء و متکلمین اهل سنت معتقد به اجتهاد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله میباشند، مانند سعد تفتازانی در کتاب شرح مقاصد، فخر رازی در تفسیر خود در آیه عفا الله عنک لم اذنت لهم او چنین می‌گوید: من الناس من قال ان الرسول صلی الله علیه و آله و سلم کان یحکم بمقتضی الاجتهاد فی بعض الوقایع (بعضی از مردم می‌گویند رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در بعضی وقایع بمقتضای اجتهاد حکم می‌کرد.) و خود فخر رازی پس از پاسخ به

اشکالات همین نظر را انتخاب کرده است. احمد مصطفی المراغی در تفسیر همین آیه می‌گوید: (ای عفا عنک ما ادی الیه اجتهادک من الاذن لهم حین استاذنوک و کذبوا علیک فی الاعتذار) (یعنی خداوند عفو کرد از تو آنچه را که اجتهاد تو تقاضا کرد که موقعی که آنان از تو اذن خواستند و در عذرخواهی به تو دروغ گفتند، به آنان اجازه دادی.) سید محمد رشید رضا در تفسیر آیه مزبور می‌گوید: (و قد کان الاذن المعاتب علیه اجتهادا منه فیما لا نص فیه من الوحی و هو جائز) (اذن پیامبر اکرم که علت عتاب او قرار گرفت، اجتهادی بود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در موردی که نصی از وحی در آن نبوده است و این اجتهاد جائز است و از پیامبران صلوات الله علیهم واقع شده است و آنان معصوم از خطا نیستند... و عصمت در تبلیغ وحی است.) و عده ای دیگر از علمای اهل سنت اجتهاد را که حتی قابل خطا بوده باشد به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نسبت داده‌اند. ملا علی قوشچی در مقابل مطالب خواجه نصیر طوسی درباره عمر بن الخطاب (که در تقسیم مهاجرین را بر انصار و انصار را بر غیر انصار و عرب را بر عجم ترجیح داد و متعه زن و متعه حج و وحی علی خیر العمل در اذان را ممنوع نمود) می‌گوید

: و از این اعتراضات چنین پاسخ داده شده است که این احکام موجب انتقاد نمی‌شود، زیرا مخالفت مجتهد با مجتهد دیگر در مسائل اجتهادی بدعت نیست. عین عبارات خواجه نصیر و قوشچی چنین است: و منها انه فضل فی القسمه و العطا المهاجرین علی الانصار و الانصار علی غیرهم و العرب علی العجم و لم یکن ذلک فی زمن النبی صلی الله علیه و آله و منها انه منع المتعتین فانه صعد المنبر و قال ایها الناس ثلاث کن علی عهد رسول الله (ص) انا انهی عنهن و اعاقب علیهن و هی متعه النسا و متعه الحج و وحی علی خیر العمل: و اجیب عن الوجوه الاربعه بان ذلک لیس مما یوجب قدحا فیه فان مخالفه المجتهد لغيره من المسائل الاجتهادیه لیس ببدع. (و از آنجمله اعتراضات اینکه او در تقسیم و عطا مهاجرین را بر انصار و انصار را بر غیر انصار و عرب را بر عجم ترجیح داد در صورتیکه در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در تقسیم و عطا، هیچ کسی بر دیگری برتری نداشت و از آن جمله اینکه او دو متعه (متعه زنان و متعه حج) را ممنوع ساخت، زیرا او به بالای منبر رفت و گفت: ای مردم، سه چیز در زمان رسول الله (ص) بود، من از آنها نهی میکنم و مرتکب آنها را کیفر میدهم. متعه زنها و متعه حج و وحی علی خی

رالعمل است (قوشچی چنین پاسخ میدهد: از امور چهارگانه چنین پاسخ داده شده است. که تحریم مزبور موجب اعتراض بر او نمی‌شود، زیرا مخالفت مجتهد با دیگری در مسائل اجتهادی بدعت نیست.) تحقیق لازم و کافی در این مبحث که آیا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اجتهاد به معنای اصطلاحی آن میفرمود یا نه، نیاز به تالیف کتابی مستقل دارد، آنچه که بطور اجمال به نظر میرسد اینست که با توجه به حکم صریح عقل و آیات قرآن مجید مانند ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی. (و پیامبر از روی هوی سخنی نمی‌گوید، و نیست سخن او مگر وحی که به او وحی میشود.) هر کلامی که درباره عقائد اسلامی و معارف مربوط به جهان و انسان که تاثیری در سعادت دنیوی و ابدی انسان داشته و هر سخنی که محتوای آن حکم به بایستگی و نبایستگی

و شایستگی و نشایستگی و اباجه بوده باشد، بدون استثنا مستند به وحی است حتی موضوعهائی که دارای اثر شرعی بوده باشد مانند مقدار کر و مقدار کیفیت رضاع و غیرهما و همچنین احکامی که آن حضرت بعنوان حاکمیت به معنای زمامداری صادر فرموده است مانند اجازه مزبور در آیه فوق (چنانکه بعد از این توضیح خواهیم داد) همه و همه این امور مستقیم یا غیر مستقیم مستند به وحی است. و اما آن دستورات و تشخیص موضوعهائی که آن حضرت در امور جزئی زندگی خود و یا دیگران صادر فرموده است و آن حضرت در آن دستورات و موضوعها مانند یک فرد از انسانها بوده است اعتقاد به جواز اجتهاد مشکلی را پیش نمی‌آورد، با اینحال دلائلی نقل شده و از یک جهت عقل نیز حکم میکند که آن حضرت به جهت تادب به آداب الله و تخلق به اخلاق الله حتی در همین امور نیز خطای شرعی و عرفی نامقبول مرتکب نشده است، (حتی خطائی که به جهت اجتهاد قابل بخشش بوده است) اما آیه شریفه عفا الله عنک لم اذنت لهم که مورد استشهاد بعضی از علمای اهل سنت برای اجتهاد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم قرار گرفته است، معنایش تقریباً همان است که مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر خود آورده است که مقصود از آیه شریفه بقرینه آیه‌ای که پس از سه آیه آمده است (لو خرجوا فیکم ما زادوکم الا خبالا و لا وضعوا خلالکم بیغونکم الفتنة و فیکم سماعون لهم) (... اگر به همراه شما خارج میشدند، جز فساد و اضطراب رای برای شما نمی‌افزودند و قطعاً در میان شما برای ایجاد شر و فساد می‌شافتند و در میان شما به وسیله اختلاف انداختن آشوب به راه می‌انداختند و در میان شما کسانی وجود دارند (که از روی ساده‌لوحی) به آنان گوش فرا میدهند.) اینست که اگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به آنان اجازه نمیداد که بنشینند و دستور میداد مانند مسلمین حرکت کنند، با کمترین امتحان و در اندک زمانی به جهت بروز انحرافشان رسوا میشدند. و اگر حرکت نمیکردند، باز آنها فساد به راه می‌انداختند. بنابراین معنای خطاب خداوندی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این مورد اینست که چرا شایسته‌تر را گذاشتی و شایسته را انتخاب نمودی. یعنی در هر دو صورت (چه حرکت به همراه مسلمین و چه تخلف از آنان) آن تبهکاران رسوا میگشتند، نهایت امر در صورت حرکت نفاق و تبهکاری آنان زودتر آشکار می‌گشت. بنابراین تفسیر، مقصود از عفا الله دعا در حق پیامبر است نه معنای خبری که لازمه‌اش تقصیر باشد، نظیر همان که در هنگام مطلوبیت مساوی در ملاقات و عدم ملاقات می‌گوئیم: خدا گرفتارت نکند، چرا آن شخص را ملاقات نکردی، اینگونه دعا که از روی محبت و علاقه ابراز میشود، معنایش آن نیست که چون با آن شخص ملاقات نکردی پس خدا گرفتارت کند یا خدا گرفتارت خواهد کرد، بلکه مقصود اینست که با فرض شایسته‌تر بودن ملاقات از عدم ملاقات، چرا عدم ملاقات را (که خود نیز امری شایسته بود) انتخاب کردی؟ و یکی از دلائل اینکه عفا الله جمله انشائی دعا است اینست که اگر عفو معنای خبری داشته باشد، لازمه‌اش اینست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تقصیر کرده بود، در صورتیکه خطا در اجتهاد به اتفاق همه فقهای شیعه و سنی قطعاً تقصیر نیست. در بعضی از کتب کلامیه اهل سنت نقل شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کسی را برای مجازات به قتل محکوم فرمود. پس از جریان حکم، خواهر شخص مجازات شده ابیاتی گفت که از آن جمله این بود: ما کان ضرک لو عفوت و ربما من الفتی و هو المغیظ المحق (ای پیغمبر، چه ضرری برای تو داشت اگر عفو میکردی و چه بسا رادمرد در حالیکه غضبناک و عصبانی بوده باشد، احسان میکند و می‌بخشد.) آن حضرت با شنیدن ابیات آن زن فرمود: (اگر اشعار او را پیش از اینکه آن مرد را بکشیم، می‌شنیدم، او را نمی‌کشتم.) (چنین گفته شده است که اگر پیامبر اکرم (ص) آن شخص را با استناد به وحی کشته بود، پشیمانی معنی نداشت.) این داستان با اینکه با توجه به مفاد و لوازم آن، نادرست است، فاقد سند معتبر است. و اما مفاد و لوازم این داستان- اولاً- از حقائق مسلمه است که پیامبر اسلام (ص) با داشتن آن اخلاق باعظمت که خدا توصیفش فرموده است: و انک لعلی خلق عظیم (و قطعاً تو دارای اخلاق بزرگ هستی.) به درجه‌ای از عصبانیت و تندخوئی نمیرسید که آن زن بیان کرده است. و لو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک. (اگر تو خشن و تند و سخت دل بودی از پیرامون تو پراکنده میشدند.) ثانیاً- با آنهمه شدت تاکید به پرهیز از حکم در حال غضب مخصوصاً در مورد جانهای آدمیان، چگونه امکان داشت که

پیامبر اکرم (ص) در حال غضب و هیجان غیر عادی حکم به کشتن یک انسان صادر فرماید! ثالثاً- حکمی که با استناد به اجتهاد صادر شده باشد، اگر بعداً خطایش هم آشکار شود، موجب پشیمانی نمیگردد، زیرا مجتهدی که با کمال اخلاص و تلاش نهائی در ادله فقاهی، فتوی یا حکمی صادر مینماید، نه تنها در صورت بروز خطا گنهکار محسوب نمیگردد، بلکه چه خطائی بروز نماید و چه بروز ننماید، مجتهد در نزد خدا مستحق پاداش نیکو است. رابعاً- آیا شایسته است که پیامبر اکرم با آن آگاهی به عظمت حکم الهی، با شنیدن یک یا چند بیت شعر، عاطفه‌اش به جریان بیفتد و از حکم الهی که صادر فرموده است پشیمان گردد؟! ۳- جهاد در راه خدا- امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنان مبارکش درباره جهاد در راه خدا و ارزش والای آن، دستورات و توصیه‌ها فرموده‌اند. مباحث مربوط به جهاد در مجلدات زیر آمده است: مجلد سوم ص ۳۲۵ و ۳۲۶ و مجلد پنجم ص ۳۱ تا ۴۰ و ص ۹۲ و ۹۳ و ۲۶۱ تا ۲۶۹ و ص ۲۷۶ تا ۲۸۸ و مجلد ششم از ص ۲۷ تا ۳۷ و از ۹۶ تا ۱۰۱ و از ص ۱۳۷ تا ۱۴۱ و ص ۲۰۷ و ۲۰۸ و مجلد نهم از ص ۸ تا ۱۰ و از ص ۱۵ تا ۱۹ و ص ۲۹۹ و ۳۰۰ و مجلد دهم از ص ۴۵ تا ۴۷ و از ص ۱۶۱ تا ۱۶۴ و از صفحه ۱۷۴ تا ۱۷۶ و ص ۱۸۲ و ۱۸۳ و مجلد یازدهم از ص ۸۰ تا ۹۶ و درباره شهادت و احدی‌الحسنین که شعار سازنده زندگی باکرامت است مجلد پنجم از ص ۵۴ تا ۶۰ و از ص ۷۳ تا ۸۰ و مجلد ششم از ص ۳ تا ۲۷. احدی‌الحسنین (یا حیات باکرامت انسانی و یا شهادت در راه سعادت و فضیلت انسانی- الهی) و پاسخ به مساوی قلمداد کردن شهادت و خودکشی. یک مطلب بسیار بااهمیتی را در این مورد باید متذکر شویم که ضمناً پاسخی هم به سخن معروف که شهادت را با خودکشی مساوی میدانند، نیز بوده باشد اگر چنین مطلبی از متفکری صادر شده باشد (که ایکاش چنین مباد) نه بر شهیدان راه حق و کرامت انسانی که بر اینگونه متفکران باید گریست، شهیدان با وداع آگاهانه و آزادانه خورشید و ماه و ستارگان و مقداری مواد غذایی و پوشاکی و دیگر مختصات حیات طبیعی خنده و انبساط روحی خود و دیگر

پاکان اولاد آدم را که میخواهند با کرامت زندگی کنند باعث میشوند، در صورتیکه اینگونه متفکران در درد بیدرمان بیخبری از انسان و ارزشهای او میسوزند و آگاهی به آن ندارند. اگر چنین مطلبی واقعا از متفکری صادر شده باشد باید از پیروان او پرسید آیا شما هیچ در این باره فکر کرده‌اید که شهادت و علل حرکت حس شهادت طلبی چیست؟ و چه شده است که اسلام با کمال جدیت که به حفظ جان دستور میدهد و حتی کسی را که ولو یک لحظه از زندگی خود را خاموش کند آنهمه تویخ می‌کند و او را معصیت کار می‌داند، احدی‌الحسنین را شایسته یک انسان تکاپوگر در مسابقه خیرات و کمالات معرفی می‌نماید؟ پاسخ این سؤال را میتوان با توجه به مطالب زیر دریافت نمود- مطلب یکم- معنای شهادت چیست؟ معنای شهادت عبارتست از به پرواز درآوردن روح از کالبد جسمانی با دست شستن از موجودیت در این دنیای فانی در راه‌ایده‌ال و هدفی که همان جاذبه ملکوتی تقرب به خدا است. با این تعریف که برای شهادت متذکر شدیم، عظمت الهی هدف باید در درجه‌ای باشد که انسان شهید شایسته دیدن فروغ ربانی و فرشتگان مقدس در حال پرواز روح از بدن بوده باشد. مطلب دوم- انسانی که در چنین مسیری از حیات خود دست برمی‌دارد

به اضافه اینکه با چشم‌پوشی از لذائذ متنوع زندگی و ثروت و مقام و دیگر مختصات خوشایند زندگی طبیعی روح خود را در جاذبه کمال قرار میدهد، سرمشقی برای دیگر انسانهایی نیز میباشد که جوای کمالات روحی هستند، به این معنی که این برندگان مسابقه در حیات معقول میتوانند اراده‌های انسانها را در گذشت هوی و هوس و نفسانیت حیوانی بخوبی تقویت نمایند- که آری، میتوان در راه عمل به اصول ارزشی از همه لذائذ و خواسته‌های حیات طبیعی محض چشم‌پوشی نمود. مطلب سوم- انسانی که با دریافت عظمت احدی‌الحسنین در طلب شهادت، که از مختصات حیات طیبه است، تلاش مینماید، در حقیقت اثبات می‌کند که جان، شخصیت یا روح آدمی بسیار بسیار با ارزشتر از آن است که در مجرای مقداری خوراک و پوشاک و لذائذ طبیعی و ناهشیاری مستهلک گردد، زیرا این گوهر فوق همه قیمتها گرانتر از آن است که در تردد میان آخور و جایگاه دفع محتوای متعفن شکم، از

دست داده شود. اینچنین انسانی میگوید: جان، شخصیت یا آن روح را که میتواند هم صحبت مقام شامخ ربوبی شود نباید با گلاویزی با عده‌ای سگ صفتان در خوردن لاشه‌ای از بین برد- اگر بخواهی هدف از عالم هستی و زندگی را همان تردد میان آخور و جایگاه دفع فض

ولات خود تلقی کنی، چنین هستی و زندگی ارزشی ندارد- زیرا حاصل کار که کون و مکان اینهمه نیست باده پیش آر که اسباب جهان اینهمه نیست از دل و جان شرف صحبت جانان غرض است غرض اینست و گرنه دل و جان اینهمه نیست مطلب چهارم- باید از امثال این متفکر پرسید که آیا تجویز می‌کنید که انسان زندگی در ذلت و خواری و نوکری محض و اهانت جانکاه را به شهادت با عزت و سربلندی و کرامت و حیثیت انسانی مقدم بدارد و حیات در ملکوت الهی را به زندگی در لجزار خوک صفتان قربانی کند؟! آیا تجویز می‌کنید که آدمی گوهر الهی جان را فدای قدرت پرستان خود کامه نماید؟! چرا؟! برای اینکه میخواهد زمان تردد میان آخور و جایگاه دفع فضولاتش با زنجیر بردگی ذلت بار مقداری طولانی شود؟! مطلب پنجم- گویا نمیدانند که بشر در طول تاریخ با دادن آنهمه قربانی‌ها و شهداء هنوز نتوانسته است آنچنانکه باید دندانها و چنگالهای قدرت پرستان ددصفت را از گلوی مردم بینوا و مستضعف دور کند، اگر آن مقاومتها و قربانی‌ها و شهادتها و دفاع از جان و ناموس و حیثیت و مکتب و وطن نبود، حال بشر چه می‌شد و بشر در کدامین گودال تاریخ دفن شده بود. مطلب ششم- این احتمال در مغز بعضی از متفکران آگاه جو امع نسبتا ضعیف (یا به ظاهر ناتوان) بوجود آمده است که سخن مزبور باید بدینگونه تفسیر شود- بدانجهت که گویندگان اینگونه سخنان در کشوری نسبتا نیرومند زندگی میکردند و طعم زندگی وابسته و ذلت و اهانت را نچشیده بودند تا بدانند که معنای ضرورت دفاع از حیات و آزادی و شخصیت یعنی چه؟! اگر این اشخاص طعم بسیار تلخ زندگی مشروط به اراده قدرت پرستان خود کامه را چشیده بودند یک مجلد کتاب هم درباره احدی الحسینین (یا شهادت و یا زندگی با کرامت) می‌نوشتند و در پیشبرد تکامل حقیقی نوع بشر قدمی شایسته برمی‌داشتند و ارزش حقیقی حیات را برای همگان قابل فهم می‌ساختند. مطلب هفتم- بعید به نظر میرسد اینگونه اشخاص که فقط تاریخ طبیعی انسانها را می‌نویسند، با شنیدن نام امثال سقراط و ژاندارک و صدها هزار سرباز گمنام که در راه دفاع از جان و شرافت و کرامت و وطن و آزادی و شخصیت، دست از زندگی ننگ آور شسته و با کمال شهامت و حریت و مردانگی راهی ابدیت شده‌اند، لذتی ببرند، زیرا چنانکه گفتیم مزه زهر آگین ذلت و اهانت و زندگی مشروط به اراده دیگران را نچشیده‌اند. آری، اینان درد دل انسانهای بزرگی را که نخواستند زندگی پست و موهون و ذلت بار را برای چند روز (خو

ر و خواب و خشم و شهوت حیوانی) بپذیرند درک نکرده‌اند. ما کنت احسب ان یتمد بی زمنی حتی اری دوله الاوغاد و السفل (من گمان نمی‌کردم که زمان عمرم بقدری طول بکشد که سلطه و دولت مردم احمق و پست طغرائی را ببینم.) و کلمه الاخلاص فانها الفطره. و اقام الصلوه فانها المله. و ایتاء الزکاه فانها فریضه واجبه. و صوم شهر رمضان فانه جنه من العقاب (و کلمه‌ی اخلاص که مبنای فطرت اصلی انسان بر آن است. و برپا داشتن نماز که اصل دین است. و پرداخت زکات که فریضه‌ی واجب است و روزه‌ی ماه رمضان که سپری در مقابل عذاب است.) ۴- کلمه‌ی اخلاص (لا اله الا الله) این همان کلمه است که در روایت بسیار مشهور از امام هشتم علی بن موسی الرضا علیه السلام با معتبرترین اسناد حصن (حدود نگهدارنده) از تباهی‌ها به معنای عالی‌ترین پناهگاه معرفی شده است در این روایت امام هشتم علیه السلام پس از بیان سلسله‌ی سند، از جد بزرگوار خود (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) از خداوند متعال نقل می‌نماید: کلمه لا اله الا الله حصنی و من دخل حصنی امن من عذابی (کلمه لا اله الا الله حصن من است و هر کس به حصن من داخل شود از عذاب من در امن است.) روایت چنین است: هنگامیکه علی ابن م

وسی الرضا علیه السلام در آن سفری که به شهادت رسید وارد نیشابور شد سوار استری بود، در موقع عبور از بازار نیشابور ابوزرعه و محمد بن اسلم طوسی با آن حضرت روبرو شدند و گفتند: ای سرور فرزند سروران، ای امام فرزند امامان، ای نسل پاک پسندیده،

ای عصاره‌ی پاک نسل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ترا به حق پدران طاهر و گذشتگان کریمت سوگند می‌دهم که روی مبارک و شریفیت را به ما نشان بده و روایتی از پدرانیت از جدت برای ما نقل فرما تا با آن روایت همواره به یاد تو باشیم. استر متوقف شد و آن حضرت پرده را برداشتند و چشمان مسلمانان را با جمال مبارکش روشن فرمودند، و بافته‌های موی سر مبارکش شبیه به بافته‌های موی سر رسول خدا صلی الله علیه و آله بود، و در این حال همه‌ی مردم ایستاده بودند، بعضی از آنان فریاد میزد، بعضی دیگر می‌گریست، گروهی لباس خود را پاره می‌کرد و دسته‌ای در خاک می‌غلطید، بعضی تنگ استر را می‌بوسید و بعضی دیگر به چتر یا سایه‌بان محل گردن کشیده بود، تا اینکه روز به نصف رسید و اشکها مانند نهرها جاری گشت و صداها خاموش شد و رهبران و قضات فریاد زدند: ای مردم، بشنوید و بپذیرید و رسول خدا را با اذیت کردن عترتش اذیت نمائی

د و ساکت شوید، در آن موقع حضرت رضا علیه السلام حدیث کلمه‌ی اخلاص را فرمودند. قلمدانهایی که آن روز برای نوشتن آن حدیث شمرده شده، غیر از دواتهایی که آورده بودند، بیست و چهار هزار قلمدان بوده است، و کسانی که تقاضای املا کرده بودند، ابوزرع‌ی رازی و محمد بن اسلم طوسی بودند. حضرت حدیث را بدینگونه فرمودند: حدثنی ابی موسی بن جعفر الکاظم، قال حدثنی ابی جعفر بن محمد الصادق، قال حدثنی ابی محمد بن علی الباقر، قال حدثنی ابی علی بن الحسین زین العابدین، قال حدثنی ابی الحسین بن علی شهید ارض کربلا، قال حدثنی امیر المومنین علی ابن ابیطالب شهید ارض الکوفه، قال حدثنی اخی و ابن عمی محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، قال حدثنی جبرئیل علیه السلام، قال سمعت ربی العزه سبحانه و تعالی یقول کلمه لا اله الا الله حصنی فمن دخل حصنی امن من عذابی. صدق الله سبحانه و صدق جبرئیل و صدق الائمہ علیهم السلام. استاد ابوالقاسم قشیری گفته است: حدیث فوق با همین سند به بعضی از امرای سامانی رسید، آن را با طلا نوشت و وصیت نمود آنرا با او دفن کنند. هنگامیکه آن امیر از دنیا رفت، او را در خواب دیدند و از وی پرسیدند: خدا با تو چه کرد؟ در پاسخ گفت: خدا و

ند بدان جهت که کلمه‌ی لا اله الا الله و تصدیق محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را از روی اخلاص گفتم، بخشید، و من این حدیث را برای تعظیم و احترام آن نوشتم. عظمت کلمه‌ی اخلاص و آثار روحی آن در اینجا رشد و کمال به اندازه است که نمیتوان توصیف نمود. بطور خلاصه میتوان گفت: نفی هر گونه معبود جز الله جل و آله و نفی شایستگی همه‌ی موجودات برای معبودیت جز الله سبحانه و تعالی هم آغاز حرکت بسوی کمال است و هم وسط و هم غایت آن. توضیح آنکه مادامیکه روح آدمی شایستگی معبودیت هر آنچه را که مطلوب او است نفی نکند، حرکات و تکاپوهای جان و روان و شخصیت و روح او در مسیر کمال به جریان نمی‌افتد، زیرا هر یک از آن موجوداتی که به جهت مطلوبیت مورد علاقه و گرایش انسان قرار گرفت به اندازه آن علاقه و گرایش، بعدی از جان و روان و شخصیت و روح را اشغال و راکد می‌نماید. حال اگر شماره‌ی آن موجودات که چنگال به ابعاد درونی آدمی می‌زنند، به اندازه‌ی خواسته‌های او باشد، نتیجتاً، معبودهای آدمی به اندازه‌ی آن خواسته‌ها خواهند بود که می‌توانند همه ابعاد درونی را اشغال و راکد نمایند. آیا با این حال در درون آدمی، جان و روان و شخصیت و روحی باقی می‌ماند

د که متوجه کامل مطلق شود و وصول به کمال مناسب خود را هدفگیری نماید؟! اما اینکه اعتقاد به محتوای کلمه‌ی اخلاص هم آغاز حرکت به کمال است، بدانجهت است که نفی شایستگی معبودیت از همه‌ی موجودات جز خدا، و اثبات آن به طور مطلق برای آن ذات اقدس، از یک نفی و اثبات ساده و ابتدائی گرفته تا درجه‌ی ما رایت شیئا الا و رایت الله قبلا (ونقل شده است: و بعهده و معه) که به امیرالمومنین علیه السلام نسبت داده شده است. (من ندیدم چیزی را مگر اینکه خدا پیش از آن (وبعد از آن و با او) دیدم) - قابل تطبیق می‌باشد. رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت (سعدی) این دریافت والای وحدانیت خدا باعظمت ترین دریافتی است که پس از درک شکوه و جلال ملکوتی عالم هستی به انسان جوای کمال دست می‌دهد و این دریافت والا نیز به نوبت خود قابل رشد و کمال نامحدود است تا اینکه به مرحله نهائی یقین برسد. حقیقت اینست که حتی کیفیت این مرحله برای کسانی که از کلمه‌ی اخلاص واقعا، برخوردار نیستند، قابل درک نیست. در حقیقت آغاز فعالیت

فطرت اصیل انسانی که خداوند به انسانها عنایت فرموده است، از کلمه اخلاص شروع و به ثمر رسیدن آن فطرت نیز با در یافت والا- و یقین اعلا به همان کلمه تحقیق می‌یابد. (اینست معنای کلام امیرالمومنین علیه‌السلام که کلمه‌ی اخلاص فطرت است برای تکمیل این مبحث مراجعه فرمایید به مجلد دوم از ص ۲۴۹ تا ص ۲۵۸ و مجلد نهم ص ۵۴ و ۵۵. و اقام الصلوه فانها المله (و برپا داشتن نماز که اصل دین است). تاکید می‌کند که در دین مقدس اسلام درباره‌ی نماز شده است، به قدری شدید است که گوئی با اینکه یکی از فروع دین بشمار می‌رود، از اصول اولیه‌ی دین است. در قرآن مجید در بیش از ۶۰ مورد اهمیت نماز و دستورات اکید و لوازم اعراض از آن تذکر داده شده است، در روایتهائی که از پیامبر اکرم و ائمه‌ی معصومین علیهم الصلوه و السلام با اسناد معتبر رسیده است، عظمت و ضرورت و نتایج آن بیش از دیگر موضوعات اسلامی بیان شده است. در یکی از آیات شریفه چنین آمده است. و اقم الصلوه ان الصلاه تنهین الفحشاء والمنکر (العنکبوت آیه ۴۵) (و نماز را برپا دار، زیرا نماز از زشتی و پلیدی جلوگیری مینماید. و اقم الصلوه لذکری مضامین اذکار و اشارت افعالی که در نماز انجام می‌گیرد، نه تنها ما را در عالم معنی و ملکوت به سیر و حرکت وامی‌دارد، بلکه با متوجه ساختن ما به ربوبیت و رحمانیت و رحیمیت خداوند سبحان

و مالکیت مطلق، (مخصوصاً سرنوشت نهائی در یوم‌الدین) و معبودت و مستعان بودن و هادی و منعم و عظیم و اعلا بودن آن ذات اقدس را و هم جهان هستی را برای ما تفسیر مینماید و هم خود را و آنگاه ما انسانها و جهان هستی را برای ما تفسیر مینماید و هم خود و ما را و آنگاه ما انسانها و جهان هستی را به جهت وابستگی به خدا موجودی معنی‌دار می‌شویم، متوجه به خدا می‌سازد. این دریافته‌های والا و امواجی متنوع است که از جان الهی ما سر می‌کشند و راهی بارگاه خداوندی می‌گردند. آری نماز است که ما را با درک الهی بودن ارتباطات چهارگانه (ارتباط ما با خدا، ارتباط با خویشتن، ارتباط ما با جهان هستی و ارتباط ما با انسانها) در جریان ذکر الهی قرار می‌دهد. انسانی که چنین نمازی را انجام بدهد، هرگز پیرامون فحشاء و منکر نمی‌گردد. آیا میتوان تصور نمود که انسان پس از پیدا کردن نشانی روح و دیدن عظمتها و زیبایی‌های آن، از اقلیم جان منحرف گردد؟ این سوال مانند اینست که آیا انسان تشنه که در بیابان سوزان از تشنگی رو به هلاکت است، می‌تواند آب زلال و بسیار گوارا پیدا کرده و از آن اعراض نماید؟! دروغا، که بشر با کمال بی‌اعتنائی به افتخار درک حضور ربوبی که خدا به او عنای

ت فرموده است، آن افتخار را از خود سلب مینماید و آنقدر شیفته‌ی لذات و هوی و هوسهای خود میگردد که فراموش میکند که او معراجی هم بنام نماز دارد که الصلوه معراج المومن و اگر او به چنین معراجی توفیق نیابد، هیچ حرکت معنی‌دار دیگری در این زندگانی از وی صادر نخواهد گشت. مباحثی درباره‌ی عبادت بطور کلی در مجلد دهم از صفحه‌ی ۳۲۳ تا صفحه‌ی ۳۲۸ مطرح شده است. و ایتاء الزکوه فانها فریضه واجبه (و پرداخت زکات که فریضه‌ی واجب است.) از وجوب پرداخت زکات معلوم می‌شود که ریشه کن کردن فقر از جامعه واجب است اگر کسی پیدا شود و بگوید: وجوب زکات یک حکم مولودی و تعبدی محض است و هیچ نظری به حیات انسانها و نیازهای مادی آن ندارد، حق اظهار نظر در فقه اسلامی که پاسخگوی همه‌ی ابعاد مادی و معنوی انسانی است ندارد. چند مطلب بسیار مهم را درباره‌ی زکات مطرح می‌کنیم- مطلب یکم- در ۳۲ مورد از قرآن مجید دستور به زکات داده شده و در اغلب موارد که دستور به نماز داده شده است، امر به زکات نیز وجود دارد و این غایب اهمیت تکلیف زکات را میرساند. و در حدود ۵۰ مورد با کلمه‌ی انفاق اشاره به زکات و یا مطلق صرف مال برای برطرف کردن نیاز مادی مردم، وارد شده است.

مطلب دوم- با نظر به علت تشریح زکات و سایر مالیاتهای که با عناوین دیگر در منابع اسلامی وارد شده است این مطلب روشن می‌شود که اسلام مبارزه‌ی جدی با فقر و هر گونه محرومیت‌های مادی را مورد دستور قرار داده است! نمونه‌ای از روایتی که علت تشریح زکات را متذکر شده است از این قرار است: ۱- زراره و محمد بن مسلم نقل می‌کنند که امام صادق علیه‌السلام فرمود: (خداوند در اموال اغنیاء برای فقراء حقی معین فرموده است که برای آنان کافی است. اگر کافی نبود، خداوند بر آن حق می‌افزود،

پس بینوایی فقیران مربوط به حکم خدائی نیست، بلکه از آن جهت است که اغنیاء آنان را از حق خود محروم کرده‌اند. اگر مردم حقوق واجب را ادا می‌کردند، فقرا به زندگانی شایسته‌ای میرسیدند) ۲- مبارک عقروقی از امام موسی بن جعفر علیه‌السلام روایت کرده است که فرمود: زکات برای زندگی فقرا و برکت یافتن اموال اغنیا است. ۳- معتب از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که آنحضرت فرمود: زکات برای آن واجب شده است که توانگران آزمایش شوند و بینویان زندگی داشته باشند. اگر مردم زکات مال خود را می‌پرداختند، یک مسلمان بینوا باقی نمی‌ماند و همه‌ی بینویان با همین حقی که خداوند واجب

کرده است بی‌نیاز می‌گشتند. مردم بینوا نمیشوند و نیازمند و گرسنه نمیگردند مگر به جهت تقصیر اغنیاء. ۴- ابن مسکان و جمعی دیگر از راویان از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کنند که آنحضرت فرمود: خداوند در ثروت اغنیاء برای فقیران و مستمندان به اندازه کافی حق قرار داده است، اگر می‌دانست آن حق برای زندگی آن مستمندان کفایت نمیکند، بیشتر وضع میکرد. اینکه خداوند سبحان معیشت همه‌ی را از همین مواد مستخرجه از طبیعت، مقرر فرموده است، جای هیچ تردید نیست و هر کس گمان کند خداوند متعال تجویز فرموده است که با امکان تهیه‌ی ماده‌ی معیشت چه به وسیله‌ی کوشش خود انسان و چه به وسیله کوشش دیگر هموعانش، حتی یک نفر از گرسنگی بمیرد، چنین شخصی کمترین اطلاعی از دین اسلام ندارد. در اینجا ممکن است این مبحث پیش بیاید که همه‌ی ما میدانیم آن مواد نه‌گانه که برای زکات مخرج قرار داده شده است (شتر و گاو و گوسفند و طلا و نقره و غلات چهارگانه که عبارتند از گندم و جو و خرما و مویز) امروزه مخصوصاً با دگرگونی در برخورداری از مواد و سلطه‌ی بسیار شگفت‌انگیز صنعت بر همه‌ی مواد زندگی و غبطه‌ی شهر نشینی‌ها به روستا نشینی‌ها، نه ماده‌ی مزبور نمیتواند نیازمندی

های معیشت مردم را مرتفع بسازد، بعنوان مثال نسل شتر رو به انقراض است یا به قدری تقلیل یافته است که او را به عنوان معیشت مردم نمیتوان به حساب درآورد. همچنین خرما و مویز نیز به اضافه‌ی اینکه از ماده‌ی معیشت ضروری به تجمل دگرگون شده است، بسیار کمتر آن تهیه می‌شود که بتواند پاسخگوی احتیاجات مادی و معیشت مردم بوده باشد. با نظر به این مشکل اساسی بود که در سالیان گذشته، اینجانب بحث مشروحه‌ی از دیدگاه فقاهی را در جمعی از فضلاء مطرح نمودم و نتیجه‌ای که از بحث مشروح درباره‌ی مساله‌ی فوق گرفته شد این است که انحصار مخرج زکات به ۹ ماده حکم بمقتضای مصالح معیشتی آن زمان بوده است، یعنی آن ۹ ماده با مقدارهای معین برای تامین معاش نیازمندان کفایت میکرد. دلالتی که برای اثبات این مدعا به نظر رسید و با مرحوم آیه‌الله العظمی آقای میر سید علی بهبهانی نیز در شهر اصفهان مورد تحقیق قرار دادیم و آن مغفورله نیز تصدیق فرمودند، بقرار زیر است: دلیل یکم- علت وضع تکلیف زکات مرتفع ساختن احتیاجات معیشتی نیازمندان بوده است. دلیل دوم- در ۱۳ روایت در کتاب وسائل‌الشیعه- کتاب زکات پس از بیان ۹ ماده‌ی زکوی عبارت زیر دیده میشود: و عفی الله عما سوی ذلک)

و پیامبر خدا غیر از مواد ۹ گانه را عفو فرموده است. و همه‌ی آن روایات به این معنی اشعار دارد که تعیین عدد ۹ برای مواد زکوی، بستگی به نظر مبارک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم داشته است که با توجه به کمیت و کیفیت احتیاجات معیشتی مردم آن دوران اعلان فرموده‌اند و از کلمه‌ی عفو می‌توان چنین استنباط کرد که امکان داشت آن حضرت بیش از ۹ ماده را برای زکات مخرج تعیین فرمایند و به عبارت دیگر: فقط به عنوان صلاحدید و اعمال رویه‌ی حکومت وقت بوده است و با شرایط اقلیمی و زمانی سنجیده شده است، نه اینکه حکم ابدی خدا باشد. موضوع عفو که بدان اشاره کردیم، درباره‌ی بعضی از مواد در کتاب (الخراج) تالیف ابویوسف یعقوب بن ابراهیم نیز آمده است. نتیجه‌ی بسیار بااهمیتی که از این دو موضوع به دست می‌آید این است که: علتی که در وجوب زکات ذکر شده (اداره زندگانی فقرا و بینویان، بلکه ریشه کن ساختن فقر از سطح اجتماع) تصریح می‌کند که زکات یک قانون صرفاً، آمرانه‌ی مولوی و آزمایش روانی خالص در مقابل دستور خداوندی نیست، بلکه تنظیم و تامین امور معاش آن دسته از افراد جامعه است که نمی‌توانند کار کنند، یا کارشان برای اداره‌ی زندگیشان کافی نیست و ه

مچنین دیگر مصارف اجتماعی از قبیل انتظامات و غیره باید از این مالیات تامین گردد. اکنون در این روزگار، ما می‌بینیم که مواد

نه گانه‌ی مذکور و مقداری که به عنوان زکات از آنها اخراج میشود، برای تنظیم و تامین معاش مستمندان و سامان دادن دیگر امور اجتماعی کافی نیست. علت حکم که بدان تصریح شده که زکات برای همین تامین است می گوید نمی توان دست روی دست گذاشت و منتظر آن بود که اعجازی شود تا امور زندگانی آنان را تامین سازد. برای اینکه کاملاً، روشن کنیم که پرداخت مالی باید به اندازه‌ای باشد و به مقداری مصرف شود و هزینه گذاشته شود تا ریشه‌ی فقر کنده شود و دیگر اثری از مستمندی و بی‌نوايي و تنگدستی نماند، جریان مشاجره‌ی اباذر و عثمان است. روشن است که اباذر از بزرگترین و مهمترین علما و فقها و صلحای امت است و قول او از نظر اسلامی و فقهی و بیان مقاصد دین مخصوصاً، با نظر به روایت (راستگوترین مرد) که پیامبر درباره‌ی وی فرموده است حجت و سند است. برای تفصیل این سند رجوع شود به (الغدیر- ج- ۸ ص ۳۳۵-۳۵۶ تالیف علامه‌ی امینی آقا شیخ

عبدالحسین) و از جمله در صفحه‌ی ۳۵۱ چنین آمده است: (روزی اباذر به مجلس عثمان آمد. عثمان گفت: آیا کسی که زکات مالش را پرداخته است باز هم حقی برای دیگران در آن هست؟ کعب الاحبار گفت: نه... اباذر مشتبی به سینه‌ی کعب کوفت و گفت ای یهودی زاده دروغ می گویی! آنگاه این آیه را خواند: لیس البر ان تولو وجوهکم قبل المشرق و المغرب ولكن البر من آمن بالله و الیوم الاخر و الملائکه و الكتاب و النبیین و آتی المال علی حبه ذوی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل.) دلیل سوم- دلیل بسیار روشنی بر این مطلب، کاری است که خود امیر المومنین علی علیه‌السلام در دوران زمامداری خود انجام داده‌اند: محمد بن مسلم و زراره از هر دو امام (امام باقر و امام صادق (ع)) نقل میکنند که امیرالمومنین علیه‌السلام برای اسبهایی که به چراگاه میرفتند در هر سال دو دینار زکات وضع کرد. در این باره روایات متعددی وارد شده است. با اندک توجهی به فقه اسلامی و قوانین آن، این مطلب روشن است که اگر مقدار مقرر، حتمی و ابدی و غیر قابل تغییر بود مانند عدد رکعات در نمازها، افزودن ماده‌ی دیگری به مواد زکوی به وسیله‌ی امیر المومنین علی علیه‌السلام بر خلاف قانون اسلامی بود. دلیل چهارم- یونس بن عبدالرحمن بنا به نقل کلینی صاحب کتاب کافی، انحصار مواد زکوی را در ۹ ماده، مخصوص صدر اول دا

نسته است و مواد دیگری را که در روایت ضمیمه مواد مقرر شده است، به مراحل بعد از صدر اول اسلام حمل نموده است. یونس میگوید: چنانکه نماز هم در اول بعثت دو رکعت بود سپس پیغمبر رکعات بعدی را اضافه کرد. دلیل پنجم- روایتی است از ابوبصیر میگوید: به حضرت امام صادق (ع) عرض کردم: آیا برای برنج زکات مقرر شده است؟ فرمود: بلی، سپس فرمود: در آن زمان در مدینه برنج نبود، لذا درباره برنج چیزی گفته نشده است ولی فعلاً در مدینه برنج کاشته میشود، چگونه برنج زکات ندارد، در صورتیکه عموم مالیات عراق از برنج است) نتیجه کلی بررسی دو موضوع مزبور اینست که اگر زکات مواد مزبوره نتوانست احتیاجات جامعه را مرتفع بسازد، حاکم که بمنزله نایب پیشوای اسلامی است، میتواند موادی دیگر را مشمول مالیات خواه بعنوان زکات و خواه بعنوان غیر زکات قرار بدهد و تعیین مواد و شرایط مربوط به نظر حاکم میباشد. دلایل پنجگانه فوق با این مطلب تایید میشود که همانگونه که فقیه بزرگ مرحوم آقا سید محمد کاظم یزدی اعلی الله مقامه استنباط نموده است، چهار نوع از مواد مخرج زکات مستحبی قرار گرفته است: نوع یکم- حبوباتی که با پیمانانه یا وزن معامله میشود مانند گندم و نخود و ماش و عدس

و مانند اینها و همچنین میوه‌ها مانند سیب و زردآلو و مانند اینها (نه سبزیها مانند خیار و خربزه و بادمجان و مشابه اینها). نوع دوم- مال التجاره بنا بر نظر صحیحتر. نوع سوم- اسبهای ماده نه اسبهای نر و استر و الاغ و غیرذلک. نوع چهارم- املاک و زمینهایی که در معرض تولید است مانند بستان (باغ) و کاروانسرا و دکان و مانند اینها. توضیح اینکه اگر مفهوم عدد نفی اقل و اکثر است (چنانکه در همه موارد احکام شرعی است) مانند نفی اقل و اکثر از رکعات معینه در نمازهای واجب و مستحب و طواف و سعی و غیرذلک، در این صورت تجویز اکثر اگر چه بعنوان مستحبی هم باشد، خلاف اصول محاورات در شرع مقدس است. حق معلوم در دو مورد در قرآن مجید این آیه وارد شده است: (وفی اموالهم حق معلوم للسائل و المحروم) (و در دارائیهایی حقی مشخص برای سائل و محروم وجود دارد). مشهور در نزد فقهای گذشته اینست که این حق مستحب است، عمده استدلال آنان، بطوری که در کتاب

جواهرالکلام در کتاب زکات دیده میشود، به چهار مطلب است: ۱- اصل- زیرا تکلیف به اضافه زکات مشکوک است. اصل عدم وجوب یا اصل عدم اشتغال ذمه، وجوب چنین حق را نفی میکند. پاسخ این توهم روشن است، زیرا دو آیه و اخباری که درباره این حق وارد شده است حاکم یا وارد به اصل است. ۲- عموم- شاید مقصود از عموم ادله زکات بوده باشد که بمقتضای عموم دلالت بر اکتفاء به زکات میکنند. این مطلب هم صحیح نیست، زیرا ادله‌ای که حقی را با یک عنوان مخصوص مقرر میدارد نمیتواند نافی حقی با عنوان دیگر بوده باشد. ۳- میگویند سیره قطعیه مسلمانان بر عدم ایفاء بدین حق بوده است. اینگونه استدلال میتواند فقه اسلامی را دگرگون کند زیرا مثلاً قنوت در نماز بدون کوچکترین خلافی مستحب است ولی هیچ یک از افراد تشیع نماز بدون قنوت نمی‌خوانند از آنطرف ملاکین پس از برداشته شدن ضمانت اجرائی به صورت نادر زکات پرداخته‌اند و عده‌ای از محرّمات و مکروهات را مرتکب می‌شوند. خلاصه سیره قطعیه مادامی که مستند به حجتی نباشد نمی‌تواند مدرک فقهی بوده باشد. مخصوصاً در امثال موارد مالی که کمتر کسی از عهده این آزمایش برمی‌آید. ۴- مهمترین دلیل که مخالفین وجوب این حق بیان می‌کنند اینست که بعضی از روایات می‌گویند: در مال انسان غیر از زکات بدهی دیگری وجود ندارد. این روایت بایستی درست تفسیر شود، زیرا زکات فطره، خمس، به عنوان اولی، از بدهی‌های مالی می‌باشند. شاید امثال این روایات در مقابل حکام ستمکار گفته شده است که در آن دوران با عناوین مختلف بطور غیر قانونی از مردم می‌گرفتند و در مصارف غیر قانونی هم مصرف می‌کردند. - امثال همین روایات مواد زکوی را در نه قسم منحصر کرده بودند با اینکه ما دیدیم انحصار مزبور مدرک قطعی ندارد. در صورتیکه در حدود ۱۰ روایت با اشکال مختلف (حق معلوم) را اثبات می‌کند از آن جمله: ۱- سماعه بن مهران: حضرت صادق (ع) فرمود: خداوند در اموال اغنیاء غیر از زکات حقوقی مقرر فرمود: زیرا می‌گوید: والذین فی اموالهم حق معلوم للسائل و المحروم حق معلوم غیر از زکات است، و آن چیزی است که انسان برای خود در مالش مقرر می‌دارد و واجب است که به مقدار طاقت گنجایش مالش فرض کند اگر بخواهد هر روز و اگر بخواهد هر جمعه و یا در هر ماه بپردازد. وسائل، زکات ص ۲۵-۲ ابوبصیر می‌گوید: در خدمت حضرت صادق بودیم و جمعی از ثروتمندان نیز حضور داشتند ... گفتیم: آیا برای ما در اموالمان حق دیگری غیر از زکات وجود دارد؟ فرمود: سبحان الله مگر فرموده خدا را نمی‌شنوی: والذین فی اموالهم حق معلوم للسائل و المحروم. خلاصه با در نظر گرفتن آیه مزبور و روایاتی که بیان شد استبعاد فقهاء و استناد آنها به چهار دلیل برای نفی وجوب حق معلوم ص حیح بنظر نمی‌رسد. زکات فطر این مالیات برای هر کسی که توانائی داشتن معاش یک سال را دارد و همچنین کسیکه قدرت ادامه معاش بطور کار تدریجی داشته باشد واجب است، این عنوان شامل تمام افراد خانواده از کوچک و بزرگ است. مقدار این زکات برای هر فرد ۶۱۵ مثقال، که نصف یک من شاهی منهای ۲۵ مثقال می‌باشد. برای تکمیل تحقیق و بررسی اصول حقوقی اقتصاد اسلام بطور کلی مراجعه فرمائید به مجلد دوم از ص ۲۳ تا ص ۲۷ و مجلد چهارم از ص ۶۸ تا ص ۷۳ و از ص ۸۰ تا ص ۸۲ و مجلد پنجم از ص ۴۵ تا ص ۴۸ و مجلد یازدهم ص ۳۹ و ۴۰ و مجلد سوم ص ۲۹۷ و ۲۹۸ و مجلد چهارم از ص ۱۳ تا ص ۳۱ و از ص ۴۶ تا ص ۶۲ و از ص ۸۶ تا ص ۱۴۳ و مجلد سیزدهم از ص ۲۴۶ تا ص ۲۵۰ و مجلد پانزدهم ص ۱۰۹ و مجلد هفدهم ص ۱۱۴ و ۱۱۵ و مجلد هشتم از ص ۲۵۷ تا ۲۶۱ و مجلد نهم ص ۳۵ و مجلد دهم از ص ۲۴ تا ص ۲۷. و صوم شهر رمضان فانه جنه من العقال (و روزه ماه رمضان که سپری در برابر عذاب است) روزه سپری است در برابر عذاب، زیرا روزه است که آدمی را به درجه تقوی میرساند. در قرآن مجید چنین آمده است: یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون. (ای کسانی که ایمان آورده‌اید بر

ای شما روزه مقرر شده است، چنانکه بر ملل پیش از شما مقرر شده بود، باشد که تقوی بورزید). همانگونه که برای نماز و حج و دیگر عبادات، حکمت بسیار والائی است که عبارتست از برخاستن از روی خاک و آگاه‌شدن از جان پاک و قرار دادن آن در جاذبه کمال همچنان برای روزه هم که یکی از مهمترین عبادتهاست همین حکمت که عرض کردیم وجود دارد. مختصاتی دیگر

برای روزه میتوان در نظر گرفت که اهمیت این عبادت را اثبات مینماید: ۱- اخلاص در ذات این عبادت است، کمترین ریا و حتی نیت غیر الهی مانند تحصیل تندرستی و غیرذلک، هیچ راهی به آن ندارد. و این اخلاص محض است که- الف- نورانیتی بسیار عالی در درون شخص روزه‌دار به وجود می‌آورد. ب- این اخلاص نشاط فوق وصف مخصوصا در موقع افطار در درون آدمی ایجاد می‌کند که با هیچ نشاطی قابل مقایسه نمی‌باشد. چنانکه در روایتی از امام معصوم نقل شده است که: للصائم فرحان: فرحه عند الافطار و فرحه يوم القيامة. (برای آدم روزه‌دار دو شادی وجود دارد: یکی در هنگام افطار و دوم در روز قیامت). ۲- اغنیاء هم با روزه طعم گرسنگی و درد را می‌چشند در روایتی از محمد بن علی بن الحسین با اسناد خود از هشام بن الحکم چنین نقل می‌کند که:

(انه سال ابا عبدالله عليه السلام عن عله الصيام؟ فقال: انما فرض الله الصيام ليستوى به الغنى و الفقير و ذلك ان الغنى لم يكن ليجد مس الجوع فيرحم الفقير لان الغنى كما اراد شيئا قدر عليه فاراد الله تعالى ان يسوى بين خلقه و ان يذيق الغنى مس الجوع و الالم ليرق على الضعيف و يرحم الجائع). هشام بن الحکم از امام صادق عليه السلام در باره علت روزه پرسید، آنحضرت در پاسخ فرمود: بدانجهت خداوند متعال روزه را واجب کرده است که غنی و فقیر در احساس تلخی با هم شریک باشند، زیرا غنی بطور طبیعی طعم گرسنگی را نمی‌چشد تا به فقیر رحم نماید، زیرا آدم غنی هر موقع چیزی را بخواهد، توانائی بدست آوردن آن را دارا است، لذا خداوند متعال با واجب نمودن روزه خواسته است که در میان مخلوقاتش تساوی برقرار نماید و آدم غنی طعم گرسنگی و درد را بچشد، تا بر ناتوان رقت آورد و بر گرسنه رحم نماید). ۳- روزه زکات بدنها است محمد بن علی بن الحسین، از صفوان بن یحیی از موسی بن بکر (یابکیر) از زراره از امام صادق عليه السلام نقل کرده است که: لكل شى زكاه و زكاه الاجساد الصيام (برای هر چیزی زکاتی است و زکات بدنها روزه است). ۴- از محمد بن سنان در پاسخ نامه‌ای که حضرت

ابوالحسن علی بن موسی الرضا عليه السلام به سوالات محمد بن سنان فرموده، چنین آمده است: عله الصوم لعرفان مس الجوع و العطش ليكون العبد ذليلا- مستكينا ماجورا محتسبا صابرا او يكون ذلك دليلا- له على شذائد الاخره مع ما فيه من الانكسار له عن الشهوات واعظا له في العاجل دليلا على الاجل ليعلم شده مبلغ ذلك من اهل الفقر و المسكنه في الدنيا و الاخره). بعضی از مضامین فوق در روایاتی دیگر نیز آمده است، مانند روایت حمزه بن محمد. و علی بن محمد و محمد بن ابی‌عبدالله از اسحاق بن محمد. و در کتاب مجالس از محمد بن موسی بن متوکل از محمد بن ابی‌عبدالله. و فضل بن شاذان از علی بن موسی الرضا عليه السلام. ۵- در مضامین همین روایات و روایات دیگر موضوع صبر نیز یکی از نتایج روزه گوشزد شده است، چنانکه در تفسیر آیه و استعینوا بالصبر و الصلوه (و یاری بطلبید بوسیله صبر و صلوه) آمده است. و این تحمل به اضافه نورانیت درون، اراده آدمی را برای انجام تکالیف تقویت می‌نماید و توقعات غرایز حیوانی را که اشباع مطلق در همه زمانها و مکانها و در هر موقعیتی بدون کمترین قید و اصل را می‌خواهد، پائین می‌آورد و امکان سلطه شخصیت انسانی را به هوی‌ها و تمایلات به خوب

ی اثبات می‌کند. اسرار باعظمتی که خداوند در پدیده صبر به ودیعت نهاده است، خیلی بالاتر از درکها و دریافتهای ما است. از چند آیه زیر معلوم می‌شود که این حالت روحی والا- (صبر) فوق العاده سازنده و حیات بخش است: ۱- و الذين صبروا ابتغاء وجه ربهم و اقاموا الصلوه و انفقوا مما رزقناهم سرا و علانیه و يدرون بالحسنه السيئه اولئك لهم عقبى الدار. جنات عدن یدخلونها و من صلح من آبائهم و ازواجهم و ذریاتهم و الملائکه یدخلون علیهم من کل باب. سلام علیکم بما صبرتم فنعمة عقبی الدار. (آنان که با طلب تقرب به خدایشان صبر کردند و نماز را برپا داشتند و از آنچه که برای آنان روزی دادیم، پنهان و آشکار انفاق نمودند و با نیکی بدی را ساقط می‌کنند، سرای آخرت از آن این انسانها است در آن سرای باغهای عدن است که آنان و کسانی از پدران و همسران و اولادشان که صالحند داخل می‌شوند، و فرشتگان از هر دری وارد می‌شوند (و به آن نجات یافتگان می‌گویند): درود بر شما باد در برابر صبر و تحملی که کردید و چه نیکو است سرای آخرت). درود فرشتگان مقدس برای شکیبایان و کسانی که در این

دنیا در مقابل شدائد و ناگواریها صبر کردند و در برابر لذائذ خود را نباختند و تحمل نمودند و

شخصیتهای خود را به ثمر رسانیدند. بالاتر از این، درود خداوندی است بر شکیبایان -۲- و لنبلونکم بشی من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابرين. الذین اذا اصابتهم مصیبه قالوا انا لله و انا الیه راجعون. اولئک علیهم صلوات من ربهم و رحمہ و اولئک هم المہتدون (و البته ما شما را با چیزی از ترس و گرسنگی و کاهشی در اموال و نفوس و میوه‌ها آزمایش می‌کنیم (ای پیامبر ما) به بردباران مژده بده آنان کسانی هستند که وقتی مصیبتی به آنان اصابت کرد می‌گویند: ما از آن خدائیم و ما بسوی او بر می‌گردیم. آنان کسانی هستند که درودهایی از پروردگارشان و رحمتی به آنان باد و آنان هستند هدایت یافتگان.) -۳- خداوند در بعضی از آیات شریفه فهم و دریافت آیتی از آیات خداوندی را مخصوص شکیبایان بیان فرموده است. و لقد ارسلنا موسی بایاتنا ان اخرج قومک من الظلمات الی النور و ذکرهم بایام الله ان فی ذلک لایات لکل صبار شکور. (تحقیقا موسی علیه‌السلام را با آیات خود فرستادیم (و به او دستور دادیم که قوم خود را از تاریکی‌ها بسوی نور بیرون بیاور و آنان را به ایام‌الله متذکر باش) در این جریان ارسال موسی (ع) و اثبات رسالتش با آیات الهی و قان

ونی که برای حیات معقول قوم او به او سپردیم آیتی است برای هر انسان صبرکننده و شکرگزار) فقالوا ربنا باعد بین اسفارنا و ظلموا انفسهم فجعلناهم احادیث و مزقناهم کل ممزق ان فی ذلک لایات لکل صابر شکور. (اهل سبا (که خداوند سبحان نعمتهای فراوانی به آنان داده بود طغیانها کردند و خودکامگی‌ها راه انداختند و آن نعمتها برای آنان ناگوار جلوه کرد) گفتند: ای پروردگار ما، مسافتهای میان مقصدهای ما را دور بساز و آنان ستم به خود کردند و ما آنها را در داستانها قرار دادیم و آنان را بشدت متلاشی ساختیم، در جریان سبثیون (و اعتلاء و سقوطشان) آیتی است برای هر انسان صبرکننده و شکرگزار.) ان یشا یسکن الریح فیظللن رواکد علی ظهره ان فی ذلک لایات لکل صبار شکور (اگر خداوند بخواهد آن باد را (که بوسیله آن، کشتی‌ها را به حرکت در می‌آورد) ساکن می‌سازد، پس کشتی‌ها بر سطح دریا متوقف می‌گردند و در این نمایش قدرت خداوندی آیتی است برای هر صبرکننده و شکرگزار.) الم تر ان الفلک تجری فی البحر بنعمه الله لیریکم من آیاته ان فی ذلک لایات لکل صبار شکور. (آیا ندیده‌ای که کشتی به نعمت خداوندی در دریا به جریان می‌افتد تا خداوند آیتی از خود را برای شما نشان بد

هد. در این جریان آیتی است برای هر انسان صبرکننده و شکرگزار.) صبر و شکیبائی یکی از عوامل درک و دریافت واقعیات است، چه معنا دارد؟ چهار آیه فوق با صراحت کامل این حقیقت را گوشزد می‌کند که برای شکیبایان و بردباران نورانی‌تی بوجود می‌آید که واقعیاتی را دریافت می‌کنند که (بنابر مفهوم آیه‌ها) جز آنان و شکرگزاران از آن نورانیت محرومند. حال باید دید چگونه می‌شود که صبر و تحمل عامل معرفت گردد؟ جای تردید نیست که مقصود از آن صبر که موجب بوجود آمدن نورانیت و معرفت می‌گردد، سکون و رکود مغزی و روانی نیست که خود عامل سقوط بشری بجهت فرار از واقعیات و جامد ساختن چشمه‌سار حیات است، بلکه مقصود تحمل جلوگیری از ورود تخیلات و توهمات و اندیشه‌های بی‌اساس به مغز و هجوم تمایلات و سرکشیدن امواج متنوع هوا و هوس در درون است که موجب می‌شود برای فعالیتهای پشت سطح ظاهری مغز و روان، میدان باز شود و آن فعالیتهای ناب بجریان بیفتد و معمولا این حالت والای درونی همراه با کم یا بیش از ذکر خداوندی است. مولوی می‌گوید: اینقدر گفتیم باقی فکر کن چون جامد شود رو ذکر کن ذکر آرد فکر را در اهتزاز ذکر را خورشید این افسرده ساز علت دیگر برای بروز

عامل معرفت از پدیده صبر و تحمل، عنایت خداوندیست که قانون کوشش و نتیجه را در ردیف بااهمیت قوانین قرار داده است که- صبر و ظفر هر دو دوستان قدیمند بر اثر صبر نوبت ظفر آید ظفر اعم است از پیروزی طبیعی و پیروزی علمی که انسان بوسیله آن بر خصم بنیان‌کن جهل چیره می‌گردد. مولوی می‌گوید: جمله عالم را نشان داده به صبر زانکه صبر آمد چراغ و نور صدر و در صبر حضرت لقمان که نرم شدن آهن را در دست حضرت داود علی نبینا و آله و علیه‌السلام دید و در سوال کردن از علت و

چگونگی آن شتاب به خرج نداد تا خود آن پیامبر بازگو فرمود، چنین میگوید: رفت لقمان سوی داود از صفا دید کاو میکرد ز آهن حلقه‌ها جمله را با همدگر درمی‌فکند ز آهن و پولاد آن شاه بلند صنعت زراد او کم دیده بود در عجب میماند و وسواسش فزود کاین چه شاید بود و پرسم از او که چه میسازی ز حلقه تو بتو؟ باز با خود گفت صبر اولی‌تر است صبر با مقصود زوتر رهبر است چون نپرسی زودتر کشف شود مرغ صبر از جمله پران‌تر بود با سیاستهای جاهل صبر کن خوش مدارا کن به عقل من لدن صبر با نااهل اهلان را جلیست صبر صافی میکند هر جا دلیست آتش نمرود ابراهیم را صفوت آ

بینه آمد در جلا صبر با نامرد بدهد مرد حق تا چو نیکان بر همه یابد سبق جور و کفر نوحیان و صبر نوح نوح را شد صیقل مرآت روح و حج البیت و اعتماره فانهما ینفیان الفقر و یرحضان الذنب (و حج بیت الله و عمره در آن فقر را منتفی و گناه می‌شوید). عبادت بزرگ حج به فعلیت رساننده احساس انواعی از تکالیف در دین مقدس اسلام هیچ عبادتی مانند حج، دارای آن همه ابعاد متنوعی که هر یک احساس نوعی از تکلیف را اشباع مینماید، نمیباشد. از آن جمله: ۱- تکلیف مالی است که مسلما برای عمل حج وجود دارد. انسان با ادای این تکلیف است که بمرحله آزادی ارتباط با مال و منال دنیا میرسد و در راه انجام تکلیف دست از آن بر میدارد. ۲- احرام دو پوشاک بسیار ساده بنام لباس احرام. میتوان گفت: اگر اعمال حج فقط منحصر به این بود که مسلمانان بروند در مکه و چند روز در مکه با آن لباس ساده زندگی کنند، خود یک حرکت بسیار آموزنده بود چه رسد به اینکه هر یک از اعمال حج خود عامل تربیتی است جداگانه. توضیح اینکه دو نتیجه خیلی بااهمیت در پوشیدن آن لباس ساده بسیار پرمعنی وجود دارد: نتیجه یکم- الغای تشخصات ساختگی که انسان را از برادرش انسان جدا میکند و این پوشاک ساده پ

رمعنی چنان حشمت و جلالی در نتیجه بوجود آمدن وحدت در کثرت صدها هزار جمعیت بوجود می‌آورد که در هیچگونه حرکت دسته‌جمعی دیده نمی‌شود. در این موقع که این کلمات را می‌نویسم، آن حالت روحی را که در زیارت بیت‌الله از آن حشمت و جلال دریافت کرده بودم، در خود شهود میکنم و همان ابیات را که از حکیم صفای اصفهانی رحمه‌الله علیه در آن زمان خوانده بودم، در اینجا می‌آورم: سر خوان وحدت آن دم که دم از صفا زدم من بسر تمام ملک و ملکوت پا زدم من در دید غیر بستم بت خویشتن شکستم ز سبوی یار مستم که می‌ولا زدم من در دیر بود جایم به حرم رسید پام به هزار در زدم تا در کبریا زدم من پی حک نقش کثرت ز جریده هیولی نتوان نمود باور که چه نقشها زدم من قدم وجود در بارگه قدم نهادم علم شهود در پیشگه خدا زدم من پی فرشهای استبرق جنت حقائق ز بساط سلطنت رسته به بوریا زدم من نتیجه دوم- جوشیدن احساس بسیار شریف درون‌نگری و قطع نظر از علائق عاریتی است که چند روزی از طرف قرارداد و اعتبارات و لذائذ محدود و نسبی و تخیلات به موجودیت آدمی می‌چسبد و پس از آنکه سرمایه‌های بسیار عظیم مغز و روان و روح آدمی را مستهلک ساخت، راه فنا را پیش می‌گ

برد و بدون اینکه به پشت سرش بنگرد که از یک موجود بسیار عالی بنام انسانی چه تفاله‌ای را برجای گذاشت، ناپدید میگردد. آدمی در حالیکه احرام را می‌بندد، بخوبی به یاد تنها به این دنیا آمدن و تنها از این دنیا رفتن را متذکر میشود و در آن موقع است که انسان تا حدودی به طعم تصنعی بودن فلسفه‌هایی پی می‌برد که میگوید: (فرد مطلقا ساخته شده اجتماع است) ما بدون اینکه دخالت و تاثیر اجتماع و اصالت آن را در بعد اجتماعی فرد مورد تردید قرار بدیم، بر اصالت هویت فرد نیز تاکید می‌کنیم و میگوئیم: آنانکه در اصالت مطلق اجتماع راه افراط می‌پیمایند، باید متوجه شوند که به اضافه صدها حالات حقیقی که انسان اصالت هویت فردی خود را در آنها درمی‌یابد، مانند لذائذ و آلام، هر انسانی تنها وارد این دنیا میشود و تنها از این دنیا بیرون می‌رود تاکنون هم مشاهده نشده است که حتی یکی از مردم اجتماع برود به بیمارستان و به بیماری بگوید که یک دقیقه درد را بمن بده تا من که یک جزئی از اجتماع هستم که ترا ساختم، درد ترا بکشم!!! خلاصه، لباس احرام کار بسیار شگفت‌انگیزی مینماید که در عین حال که انسان را به روی جویبار خویشتن خم میکند که لحظاتی با خویشتن خلوت کند

و معنای آن صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین (تحقیقا نماز و عبادت من و زندگی و مرگ من از آن خدا پرورنده عالمیان است). را واقعا دریابد، در همین حال همین لباس احرام روح جمعی را در انسانها بیدار مینماید تا همگی بفهند که- بر مثال موجها اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان نه تنها در صدها هزار که اگر همه مردمی که در این خاکدان دنیا آمده‌اند و پس از این هم خواهند آمد، در آن رصدگاه نظاره و انجذاب به بینهایت، یعنی در آن مکان مقدس (بیت‌الله) جمع شوند باز بیش از همان پوشاک ساده را نمیتوانند بیوشند. ۳- لیک- یعنی اجابت میکنم دعوت ترا ای خدای من، که اگر این کلمه واقعا از دل برآید، قطعی است که دعوت از خدا هم واقعا متوجه آن بنده گشته است. آیا کسانی که مورد دعوت خداوندی قرار گرفته‌اند، شرفی بالاتر از این سراغ دارند که خدا آنان را خواسته است که در پیشگاه او حاضر شوند و به شهود عظمت و فروغ او نائل آیند؟! هرگز گمان مبرید که شما بدون دعوت خداوند سبحان لیک را از اعماق دل برآورید- اگر احساس کردید که نوعی لرزش پرمعنی در دل شما بوجود آمد. ۴- اخلاص در نیت از آغاز این عمل بسیار بزرگ تا پایان آن، زیرا همه اجزاء آن ا

عم از عمل و ذکر، در حضور در بارگاه الهی بوقوع می‌پیوندد و حکمت اعلائی آنها تقرب و توجه به خدا است. درباره اخلاص در عمل در قرآن و در سرتاسر سخنان امیرالمومنین و دیگر ائمه معصومین علیهم‌السلام عالی‌ترین مطالب مطرح شده است که میتوان گفت: همه آنها بنحوی خاص اخلاص را روح عمل معرفی مینماید. ۵- خودداری از ارتکاب اموری متعدد- اموری که پس از بستن احرام باید مورد خودداری قرار بگیرد در نزد فقهاء مورد اختلاف است. محقق حلی در کتاب شرایع‌الاسلام تروک احرام را ۲۰ می‌شمارد. بعضی از فقهاء ۱۸ و در کتاب النافع و التبصره ۱۴ تا شمرده شده است. بهرحال، آن محرمات که در حال احرام باید ترک شود هر یک بنحوی، انسان را بعالم ماده و مادیات می‌پیوندد و با ترک آنها مقداری او را از علائق طبیعی و لذائذ مادی رها می‌نماید و به احساس تجرد و عظمت روح و نورانیت آن موفق می‌سازد. ۶- آیا وقتی که از در مسجدالحرام وارد میشوید و خود را رویاروی خانه‌ای می‌بینید که با دستور الهی بنا شده و تاکنون هزاران انبیاء و اوصیاء و اولیاء و دلسوختگان پرواز در فضای ملکوت، ذکر یا رب در دهان دور آن گشته‌اند و به بارگاه خداوندی عروج نموده و با خدای خود به راز و نیاز پرداخت

هاند میدانید که در چه موقعیتی هستید؟ ۷- آیا در مواقع تشرف به بیت‌الله الحرام، عظمت احساس تکلیف و انجام متعهدانه آن را در موقع طواف به دور چند سنگ رویهم چیده شده، درک نموده‌اید؟ آیا هیچ میدانید که آن محیط محدود که بیت را در بر گرفته تاکنون چه درسهائی به اولاد آدم داده است و آنها را تا مرتفع‌ترین قله مرتفع بالا برده است و آنگاه به چشمه‌سار درون خویشتن شان خم کرده است- این زمزمه دائمی بیت‌الله الحرام است که فقط حجاج حقیقی آنرا میشنوند که- من ترا بردم فراز قله هان بعد از آن تو از درون خود بخوان ۸- حرکت و تکاپو در مابین صفا و مروه بدون توجه به چیزی حتی با فراموش کردن خویشتن، حرکت در عرصات قیامت را که هیچ کسی متوجه هیچ کس و هیچ چیزی نیست مجسم می‌کند. ۹- وقوف در صحرای عرفات و نیایش در آن، از اعماق قلب توام با خلوص و صفا. مضامین دعای عرفه‌ای که سرور شهیدان امام حسین بن علی علیهما‌السلام در آن مکان مقدس الهی خوانده است، می‌فهماند که بنده مشتاق انجذاب به بارگاه ربوبی، چگونه میتواند با پروردگارش ارتباط برقرار کرده و در جذبات آن فیاض مطلق فرورود. ۱۰- وقوف شبانگاهی در مشعرالحرام، عظمت و ملکوتی بودن فضای مشعرالحرام

را فقط (خدا میداند و آنکس که دیده) برای شب بیداران مشعرالحرام، این نتیجه کافی است که بقیه عمر را همیشه بیدار بوده و خواب غفلت سراغ آنانرا نخواهد گرفت. آنجا برای آگاهان افقی پدیدار میگردد که عالی‌ترین نمایشی از بیکرانگی دارد. دیدار آن افق ملکوتی چنان حلقه‌های آهنین عالم ماده و مادیات را از خشونت می‌اندازد و نرم می‌سازد که آنها را مبدل، به اشباح و سایه‌هایی از حلقه‌های زنجیری مینماید که گوئی هر یک از آنها پله‌ای برای صعود اختیار به قله‌های اعلائی ملکوت الهی است. نیایش‌های شبانگاهی مشعرالحرام، زمزمه‌های ابدی روح است که در این سرای خاکی میتواند سر بدهد و قرار گرفتن در مسیر انا لله و انا الیه راجعون درک و دریافت نماید. ۱۱- وارد منی میشوید، به پیروی از ابوالانبیا ابراهیم خلیل الرحمن علیه‌السلام عمل قربانی را انجام

بدهید نام خدا را در موقع قربانی میبرید که ای خداوند خالق زندگی و مرگ، بدستور تست که من این جاندار را از پای درمی آورم و اگر دستور تو نبود، من جرات ریختن قطره‌ای از خون هیچ جاندار را نداشتم. این قربانی میتواند تعلیم کند که حیوان جان خود را در راه اعتلاء و کمال روحی انسانی از دست میدهد. ۱۲- با رمی جمرا

ت، شیطان مطرود از درگاه الهی را از خود دور مینماید. یقینی است که اگر نفس اماره درونی را بجای خود نشانید و بت نفس را سنگسار نکنید، از دست شیطان بیرونی نجات پیدا نخواهید کرد و به قول آن شاعر- عدوی خانه خنجر تیز کرده تو از خصم برون پرهیز کرده این بت نفس است که درون را برای ورود شیطان و بتهای بیرونی آماده میسازد، بالشی برای آنها تهیه میکند که بیایند و به آن بالش تکیه کنند و فرمانروائی درون را بدست بگیرند. این بود نمونه‌ای از حکمتهای اعمال حج که اگر هر سال تعدادی از مردم مسلمان واقعا از آن حکمتها برخوردار شوند و برگردند، جوامع خود را میتوانند اصلاح نمایند، ولی دریغا که جز افراد استثنائی از این کاروان بسیار بزرگ، نه تنها از آن حکمتها استفاده نمیکنند، بلکه این سفر روحانی و تکاملی را وسیله‌ای برای اشباع خودخواهی‌های وقیحانه خود اتخاذ میکنند. این روایت از امام معصوم است که وقتی در مکه یکی از حجاج به او میگوید: یا بن رسول الله ما اکثر الحجج؟ (ای فرزند پیامبر، چه قدر فراوان است حج؟) حضرت در پاسخ فرمود: ما اکثر الحجج و اقل الحجج؟! (چقدر فراوان است فریادزننده و اندک است حج کننده!) ۱۳- یکی از اساسی‌ترین فلسفه

ا و اهداف عمل بسیار باعظمت حج عبارتست از اطلاع مسلمانان از اوضاع و حالات همدیگر: و مدتهای بسیار طولانی است که این هدف و حکمت عظمی از یادها رفته و متروک شده است. و گوئی عوامل بسیار نیرومند وجود دارد که از برقراری ارتباط مابین دو انسان مسلم ممانعت جدی بعمل می آورد که مبدا بحث و گفتگوهای اجتماعی و سیاسی برقرار شود و اینکار موجب روشنی و آگاهی آنان گردد!!! اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام درباره حکمت حج و عمره میفرماید: فانهما ینفیان الفقر و یرحضان الذنب (زیرا حج و عمره فقر و تنگدستی را منتفی و گناه را می‌شوید) مربوط به جنبه اجتماعی حج است که مسلمانان در آن سرزمین مقدس از اوضاع و حالات همدیگر مطلع میگردند و با اطلاع از دردهای اقتصادی و ناگواریهای سیاسی همدیگر است که موجب میشود در صدد رفع آن دردها و ناگواریها و نابسامانی‌ها برآیند، زیرا این روایت مبارک از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مورد قبول همه فرق مسلمین است که من اصبح و لم یهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم (هر کس که بامدادی سر از خواب برآورد و اهمیتی به امور مسلمانان ندهد مسلمان نیست) و صله الرحم فانه مثره فی المال و منسأه فی الاجل (و صله رحم مال را

امی افزایش و اجل را به تاخیر می‌اندازد.) برای دفع بیماری از خودبیگانگی از صله ارحام شروع کنید. حتما شنیده‌اید که یکی از نامه‌های بسیار مناسب این قرن که ما در آن زندگی میکنیم، نام شوم (از خودبیگانگی) است. از خودبیگانگی چه معنی دارد؟ همانگونه که از ظاهر دو کلمه مزبور برمی آید، بیگانه شدن انسان از خویشتن میباشد. مگر انسان از خویشتن هم بیگانه میگردد؟! آری، هر موقع که دیدید زندگی برای شما طعم بسیار لذیذ حیات را نمیدهد بدانید که از خویشتن بیگانه شده‌اید. وقتی که دیدید عواطف انسانی و احساسات انسانی شما درباره دیگران خشکیده است و نگاهتان به انسانها فرقی با نگاهتان به دیوارها و درختان ندارد، بدانید که بیماری از خودبیگانگی در شما شروع شده است. و در آن هنگام که دیدید از اندیشه و تعقل در حقائق ضروری و مفید حیات طبیعی و حیات معنوی احساس لذت و بایستگی ندارید، یقین داشته باشید که بیماری از خودبیگانگی هستی شما را به بازی گرفته است. اگر دیدید که شعله‌های احساس تکلیف در درون شما خاموش گشته است، فوراً به بررسی خویشتن پردازید

خواهید دید که بیماری از خود بیگانگی مغز و روان شما را به رکود کشانده است. همچنین وقتی که دیدید بدون علت، ارت باطات شما با خویشاوندان نزدیک و دور رو به سردی گراییده است، بدانید که بیماری از خود بیگانگی کار خود را کرده و بیماری دیگری بنام بیگانگی از حوزه شخصیت (خود) را که همان قطع صله ارحام است، برای شما به ارمغان آورده است و سپس این دو بیگانگی، بیماری سومی را که نامش بیگانگی از انسان است بدنال می آورد و نتایج ناگووار مانند نیازمندی و مرگ زودرس را

بدنبال می آورد. آیا اسلام با تأکیدی شدید که درباره صله ارحام دارد، و با تأکیدی شدید که درباره انسان دوستی بعمل آورده است، منظورش ریشه کن کردن غربت و بیگانگی انسان از دنیا و انسانها و بیگانگی از خویشتن نیست؟ قطعاً چنین است. با کمال صراحت و قاطعیت میتوان گفت: هر متفکر و هر مکتبی که بخواهد درباره چاره دردها و ناگواریهای انواع بیگانگیها بیندیشد، هیچ راهی جز این ندارد که نخست خود انسان را پیدا کند و انسان را با خود خویشتن آشنا سازند، و مابین انسان و خویشتنش صلحی برقرار نماید، در آنموقع خواهند دید که از آن همه انواع بیگانگیها کمترین اثری نمانده است. و صدقه السر فانها تکفر الخطيئه و صدقه العلانيه فانها تدفع ميتة السوء، و صنایع المعروف فانها تقی مصارع الهوان. (و صدقه پنهانی که ک

فاره گناه است و صدقه آشکار که مرگ زشت و سخت را دفع مینماید و انجام کارهای نیکو که از سقوط در پستیها جلوگیری میکند.) با دریافت یک خود عالی فراگیر خود عالی همه خودهائی که شایسته اجتماع در یک نفس کلی هستند، همواره به فکر خود و دیگران خواهی بود. یکی از مهمترین دلایل پیوستگی جانهای آدمیان به همدیگر همین قانون سازنده حیات است که در آیاتی از قرآن مجید و در منابعی معتبر از احادیث مشاهده میشود. این قاعده که عبارتست از لزوم دریافت یک خود عالی فراگیر همه خودهائی که شایسته اجتماع در یک نفس کلی هستند مدلول صریح همه آن آیاتی است که میفرماید: هر انفاق و احسان و بخشش و نیکوئی که به انسانها نمائی، نتیجه آن به خود تو برمیگردد. بقدری آیات قرآنی در این مورد فراوان است که نیازی به ذکر یکایک آنها نیست. فقط بعنوان نمونه آیات زیر را متذکر میشویم- ان الذين يتلون كتاب الله و اقاموا الصلوة مما رزقناهم سرا و علانية يرجون تجارة لن تبور (حقاً کسانی که کتاب الهی را تلاوت میکنند و نماز را برپا داشته و از آنچه که به آنها روزی کرده ایم پنهان و آشکار انفاق می کنند آنان امید تجارتی دارند که (سود آن) از بین نمی رود.) و ما تنفقوا من خیر فلانفس

کم (هر چیزی مفید را که انفاق کنید، خیر آن برای خود شما است.) و ما تنفقوا من خیر یوف الیکم (و هر چیزی را که در راه خدا انفاق کنید، به خود شما خواهد رسید.) و بطور کلی ان احسنتم احسنتم لانفسکم (اگر احسان کنید (نیکوئی کنید) برای خودتان احسان نموده اید (نیکوئی نموده اید).) در جملاتی از امیرالمومنین علیه السلام که تفسیر مینمائیم، می فرماید: اگر صله ارحام بجای بیاوری، عمر تو طولانی و بر امکانات تو افزوده میشود. اگر مخفیانه احسان نمائی کفاره گناهان تو است و اگر آشکارا احسان کنی از مرگ زشت و سخت در امان خواهی بود. این مضمون و اینکه نتیجه هر احسان و نیکوئی به دیگر انسانها بخود احسان کننده و انجام دهنده نیکوئی برمی گردد بسیار فراوان است بطوریکه می توان گفت: بیش از حد تواتر می باشد. و با اندک دقتی میتوان به واقعیت قاعده ای که در عنوان این مبحث آوردیم اعتقاد نمود. باضافه آیات و روایات بسیار فراوان که در اثبات قاعده مزبور آوردیم، مشاهدات و تجارب مستمر در امتداد تاریخ، شاهد گویای ثبوت همین قاعده است که در همه ادبیات جوامع بشری مورد استناد است. مشاهدات و تجارب مستمر و چنین میرساند که- این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی م

ا آید نداها را صدا (مولوی) از تیر آه مظلوم ظالم امان نیابد پیش از نشانه خیزد از دل فغان کمان را (صائب تبریزی) آه دل مظلوم به سوهان ماند گر خود نبرد برنده را تیز کند (صائب تبریزی) سیل بر خانه من روی چرا می آرد! من که بیوقت در خانه کس را نزد (صائب تبریزی) سنگ بر شیشه دلهای پریشان نردم ایمن از سنگ مکافات بود شیشه ما (صائب تبریزی) درخت دوستی بنشان که کام دل ببار آرد نهال دشمنی بر کن که رنج بشمار آرد (حافظ) عیسی برهی دید یکی کشته فتاده حیران شد و بگرفت بدنجان سر انگشت گفتا تو که را کشتی تا کشته شدی زار تا باز کجا کشته شود آنکه ترا کشت انگشت مکن رنجه به در کوفتن کس تا کس نکند رنجه به در کوفتن مشت (منسوب به ناصر خسرو) نباشد همی نیک و بد پایدار همان به که نیکی بود یادگار دراز است دست فلک بر بدی همه نیکوئی کن اگر بخردی چو نیکی کنی نیکی آید برت بدی را بدی باشد اندر خورت چو نیکی نمایدت کیهان خدای تو با هر کسی نیز نیکی نمای مکن بد که بینی به فرجام بد ز بد گردد اندر جهان نام بد به نیکی بیاید تن آراستن که نیکی نشاید ز کس خواستن و گر بد کنی جز بدی ندر

وی شبی در جهان شادمان نغوی (فردوسی) برای تکمیل این مبحث مراجعه فرمائید به مجلد ۱۷ از صفحه ۲۵۱ تا صفحه ۲۹۶.

[صفحه ۱۲۷]

افیسوا فی ذکر الله فانه احسن الذکر. (در ذکر خداوندی حرکت کنید که بهترین ذکر است.) چه عظمتی برای روح آدمی بالاتر از بیاد خدا بودن ای بلبل جان مست ز یاد تو مرا وی مایه غم پست زیاد تو مرا لذات جهان را هم یکسو فکند حالی که دهد دست ز یاد تو مرا برای ذکر خداوندی و بیاد او بودن، انگیزه‌ها و هدفهای مختلف و عواملی گوناگون وجود دارد. از آنجمله -۱- اعتقاد و ایمان صحیح به خدا مستلزم ذکر دائمی آن ذات اقدس است. اگر کسی واقعا به خدا ایمان آورده باشد، هیچ چیز دیگر را قابل ذکر جز خداوند متعال نخواهد یافت. زیرا هر صورت دلکش که ترا روی نمود خواهد فلکش ز دور چشم تو ربود رو دل به کسی نه که در اطوار وجود بوده است همیشه با تو و خواهد بود بدیهی است وقتی که خدا در دل کسی تجلی نمود، آن دل جایی برای جلوه هیچ چیزی نخواهد داشت. و اگر خیال کنید که آنهمه امتیازات دنیوی در درون انسان جایگیر میشود و گاه و بیگاه انسان را متوجه خود میسازد و او بیاد آنها می‌افتد با اینکه بیاد خدا نیز میباشد، پاسخش اینست که آنچه در درون انسان خدایاب جایگیر میشود هرگز بعنوان معبودهائی که ایمان او را بخود جلب کنند نیست، بلکه صورتها

و عکسها و مفاهیمی از وسائل و ابزار است که در تنظیم ابعاد مختلف حیات مورد نیاز میباشد، همانگونه که قواعد علمی در مغز یک دانشمند و محقق وسائلی است برای دریافت واقعیات و بس، در صورتیکه تجلی خدا در دل که موجب ذکر دائمی آن ذات اقدس میگردد، معبود یگانه انسان است و همه اجزا و ابعاد وجود او وابسته به فیض رحمانی آن معبود است. این بهترین انگیزه برای ذکر خدا است که با بوجود آمدن آن در درون آدمی، هیچ چیزی دیگر شایستگی ذکر را نخواهد داشت. اینهمه گفتیم لیک اندر بسیج بی عنایات خدا هیچیم، هیچ بی عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد سیاهستش ورق ای خدا، ای فضل تو حاجت روا با تو یاد هیچ کس نبود روا ۲- تحصیل حالت روحانی که از مختصات ذکر الهی است. اگر ذکر حالت حرفه‌ای نداشته باشد (فقط جنبانیدن زبان و تکرار کلمات بدون معنی نباشد) و حقائق روحانی که در ذکر وجود دارد، برای شخص ذاکر قابل دریافت شود، قطعی است که موجب بوجود آمدن حالت روحانی فوق حالات جسمانی خواهد بود. انسان فقط با داشتن آن حالت والا است که میتواند از پیچیدن در خطوط پیچاپیچ و آهنین مادیات و نتایج آن، رهائی پیدا کند و بس. این حالت روحانی حیات آدمی را معنی‌دار و آن

را از (حیات طبیعی محض) به (حیات معقول) مینماید. ۳- ذکر الهی درون آدمی را همواره بانشاط میسازد و نمی‌گذارد اندوه‌های ناشی از اختلالات و نواقص حیات طبیعی محض، دود از دودمان موجودیت وی درآورد، همانگونه که نمی‌گذارد شادیهای نسبی ناشی از نوازشهای حیات طبیعی محض راز نهائی شخصیت را از بین ببرد. ۴- ذکر الهی وسوسه‌ها و تخیلات و توهمات و دیگر عوامل اختلالات مغزی و روانی را از بین میبرد و نمیکندارد نیروهای ثمربخش مغز و روان بیهوده مستهلک گردد. ۵- ذکر الهی این عالی‌ترین وسیله ارتباط با خدا همانگونه می‌تواند فعالیت‌های مغزی و روانی انسان را تنظیم و فروغی بسیار درخشنده به درون آدمی بتاباند که به وسیله آن، مجهولاتی برای او کشف شود. این نتیجه بسیار عالی ذکر را ابن‌سینا بدین ترتیب نقل کرده است. او میگوید وقتی یک مساله برای من مشکل می‌شد و از حل آن ناتوان می‌ماندم وضو می‌گرفتم و دو رکعت نماز می‌خواندم، مشکل من حل می‌گشت. مولوی همین مطلب را با جریان علمی آن چنین می‌گوید: اینقدر گفتیم، باقی فکر کن فکر گر را کد بود رو ذکر کن ذکر آرد فکر را در اهتزاز ذکر را خورشید این افسرده ساز توضیح این جریان علمی این مطلب را که ذکر الهی

فکر را به کار می‌اندازد و آنرا از رکود نجات می‌دهد در دو بیت فوق از شگفتیهای فهم جلال‌الدین مولوی است که واقعا، جای تحسین و تمجید است. او میگوید: رکود فکر لابد مستند به موانعی است که موجب از جریان افتادن حرکت عادی مغز و ساختمان آن میباشد. ذکر خداوندی آرامشی در درون انسان به وجود می‌آورد که در نتیجه مغز آدمی از آن آرامش برخوردار میگردد و در

این آرامش است که مغز آن روشنائی را که در هنگام حرکت‌های فکری در خود درمی‌یابد شهود می‌نماید و حرکت در می‌افتد. ۶- ذکر الهی به طور مستمر، انسان را از تجزئه شدن در اجزاء گسیخته‌ی جهان طبیعت و متلاشی شدن در میان متغیرات و پاره پاره شدن در قطعات زمان (در گذشته‌ها، در حالا، در آینده‌ها) بازمی‌دارد و با دریافت ثابت‌های حاکم بر اصول بنیادین متغیرات با اشراف به حیاط و به آنچه که در جهان هستی میگذرد در آرامشی بسیار متین زندگی می‌کند و وحدت حیات، جان، خود، من، شخصیت و روح او مختل نمیگردد. به اصطلاح معمولی میتوان گفت: این یک زندگی در همسایگی خدا است. و ارغبو فیما وعد المتقین فان وعده اصدق الوعد (و علاقه پیدا کنید به آنچه که خداوند متعال به متقیان وعده فرموده است). بکشیم تا خود را م شمول وعده‌ی خداوند به انسانهای باتقوی نمائیم و شرحی مبسوط درباره‌ی تقوی دو مطلب در جمله‌ی فوق وجود دارد که باید در هر دوی آنها دقت کامل نمود. مطلب یکم- خداوند سبحان مردمان متقی را وعده‌ی پاداش داده است و ما باید برای وصول به آن پاداش، هم کاروان متقیان باشیم. مطلب دوم- خداوند سبحان عمل کننده‌ترین موجودات (صادق الوعدترین) به وعده‌های خویش است. مطلب یکم- خداوند مردمان متقی را وعده‌ی پاداش داده است. میتوان پاداش الهی و چگونگی آن را که خداوند متعال به مردمان متقی وعده فرموده است، از دو حجت بزرگ درک نمود: حجت یکم- عقل و وجدان پاک انسان است که عاملی از فطرت رسیده به فعلیت می‌باشد. هر انسان متقی به خوبی می‌داند که خداوند جل شانته چه روشنائی و لطافت و احساسهای برین در درون او به وجود آورده است. اگر آدم باتقوی را مخیر بسازند که در برابر تقوی و عرفانی که بدست آورده‌ای همه‌ی نعمتهای دنیوی را به تو بدهیم، یا این روشنائی و لطافت و احساسهای برین را که خداوند در نتیجه‌ی تقوی و عرفان به تو عنایت فرموده است، قطعی است که انسان با تقوی و عارف هرگز راضی نمیشود که لحظه‌ای آن پاداش روحی را که به او عنایت شده است، با همه‌ی نعمتهای دنیوی معامله کند- زیرا- لذات جهان را همه یکسو فکند حالی که دهد دست ز یاد تو مرا هیچ فکر می‌کنید که عظمت و اصالت و زیبائی یک شاخه‌ی ناچیز از درختی ناچیز در درون انسانی که از تقوی و عرفان پاداش یافته است یعنی درونش روشن و لطیف و دارای احساسهای برین شده است پر معنی تر و باعظمت تر و اصیلتر و زیباتر است از همه‌ی موجودیت جهان با مناظر زیبایش و با سپهر لا-جوردینش که نمودی از بیکرانگی را نشان می‌دهد در آن درونی که هوی و هوسها و خودخواهیها و خودکامگیها آنرا به تاریکخانه‌ای مبدل کرده است که خود صاحب آن درون، خود را ناتوانتر از آن می‌بیند که لحظاتی به درون خود تماشا کند. حجت دوم- قرآن مجید و منابع حدیثی معتبر است که پاداش عظیمی را در سرای ابدیت برای مردم باتقوی اثبات می‌کند. آیات و احادیث مربوط به این پاداش فراوانتر از آن است که در این مبحث گنجانده شود، فقط به عنوان نمونه به چند آیه از قرآن مجید اشاره میکنیم- ۱- باعظمت ترین پاداش نیست که خداوند مردم باتقوا را دوست می‌دارد. فان الله یحب المتقین (قطعی است که خداوند مردم باتقوا را دوست می‌دارد). ان اولیاه الا المتقون و لکن اکثرهم لا یعلمون (نیست دوستان خدا مگر مردم با تقوی ولی اکثر آنان نمی‌دانند). اگر ما انسانها طعم محبت خدا را می‌چشیدیم و عظمت محبت او را در می‌یافتیم، یعنی اگر درک میکردیم که خداوند ما را دوست می‌دارد و بالعکس اگر درک می‌کردیم که طعم عظمت اینکه ما خدا را دوست بداریم یعنی چه، آن موقع می‌فهمیدیم درجه‌ی رشد و کمال انسانی چیست و به کجا می‌رسد و قطعاً، در صدد تحصیل عوامل به وجود آمدن محبت به خدا و جلب محبت خدا که همان تقوی است برمی‌آمدیم. تحصیل تقوی با توجه به ماهیت و مختصات و مطلوبیت آن، بامعنی‌ترین کار است که در این زندگانی می‌توان از آن نام برد. گفتیم: قرار گرفتن در جاذبه‌ی محبت خدا که در نتیجه‌ی تقوی به وجود می‌آید بالاترین مرحله‌ی تکامل یک انسان است زیرا تا آدمی از زرق و برق دنیوی حیات نگذرد و زنجیری را که با دست خود بجهت علاقه به مال و منال و مقام و شهرت، به روح خود بسته است، از روح خود باز نکند، موفق به قرار گرفتن در جاذبه‌ی محبت خداوندی نمی‌گردد. ۲- خدا با مردم باتقوی است. و اتقوا الله و اعلموا ان الله مع المتقین (و برای خدا تقوی بورزید و بدانید که خدا با مردم متقی است). همین معنی در سوره‌ی توبه آیه ۳۶ و آیه ۴۴ و ۱۲۳ و النحل آیه ۱۲۸ نیز وارد شده

است. البته خدا با همه چیز و با همه کس است همانگونه که امیر المومنین علیه‌السلام فرموده است مع کل شیء لا بمقارنه (او با همه چیز است نه با نزدیکی با آنها). یعنی معیت و نزدیکی خداوند با همه اشیاء، معیت و نزدیکی فیزیکی نیست- بلکه (اتصال بی تکلیف بی قیاس) است که فقط در رابطه‌ی مابین خدا و مخلوقات است. اگر بخواهیم تشبیهی ناقص درباره‌ی این ارتباط بیاوریم، میتوانیم بگوئیم: مانند جسم و حیاتی که در آن وجود دارد، یا انسانی که با روح است (روح با انسان) یا مانند عقل و عدد ۲ تجرید شده که بدون عقل نه به وجود می‌آید و نه بقائی دارد. بار دیگر تاکید می‌کنیم که هر دو تشبیه فوق برای آماده کردن ذهن است برای پرواز و صعود به فوق معیتها و تقارن‌ها و اتصالهای فوق جسمانی را درک و دریافت نماید. و الا (خاک بر فرق من و تمثیل من) بهر حال، معنای اینکه خدا با مردم باتقوی است با اینکه خدا با همه‌ی مردم است، لطف و عنایت ربانی است که استعداد پذیرش آن فقط تقوی می‌تواند در درون انسان بوجود بیاورد. و به عبارت دیگر مردم با تقوی با تلاش و تکاپو در مسابقه در خیرات و کمالات، درون خود را آماده‌ی پذیرش فروغ الهی همواره آنان را در بارگاه الهی قرار می

دهد. ۳- باکرامت ترین و شریفترین انسانها نزد خدا باتقوی ترین آنها است. یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عندالله اتقاکم (ای مردم، ما شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را ملل و قبیله‌هایی قرار دادیم تا بیکدیگر معرفت پیدا کنید (و برای زندگی هماهنگی کنید) باکرامت ترین شما نزد خدا باتقوی ترین شماها است). همانگونه که در رساله‌ای به عنوان مقدمه‌ای بر اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و تطبیق آن بر اعلامیه جهانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام، به طور مشروح مطرح کرده‌ایم، کرامت طبیعی که خداوند به عموم انسانها عنایت فرموده است. و لقد کرنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا (ما فرزندان آدم را تکریم کردیم و آنان را در خشکی و دریا به جریان انداختیم و از مواد پاکیزه به آنان روزی نمودیم و به مقداری فراوان از آنچه که آفریدیم برتری دادیم). از نظر عظمت و ارزش قابل مقایسه با کرامت ناشی از تقوی نیست. کرامت طبیعی برای همه‌ی انسانها عنایت شده است (مگر آن کسانی که بجهت انحراف از اخلاق و ارزشهای انسانی قابلیت پذیرش کرامت را از دست داده‌اند) د

ر نتیجه تلاش و تکاپوی اختیاری بدست نیامده است و به همین جهت اغلب مردم آنرا نمی‌شناسند و از آن بهره‌برداری نمی‌کنند- ای گران جان خوار دیدستی مرا زانکه بس ارزان خریدستی مرا هر که او ارزان خرد ارزان دهد گوهری طفلی به قرص نان دهد در صورتیکه کرامتی که در نتیجه‌ی کوششها و تلاشها و ریاضتها به دست می‌آید، دارای عظمت و ارزش فوق‌العاده‌ای است. این کرامت است که انسان را برانزده تقرب به بارگاه الهی مینماید، چنانچه خود آیه‌ی شریفه با جمله ان اکرکم عندالله اتقاکم اشاره می‌نماید، ولی آن کرامت طبیعی خود بخود موجب تقرب به بارگاه خداوندی نمی‌باشد. ۴- بهترین توشه‌ها و اجرها در دنیا و آخرت تقوی است. آیاتی متعدد و همچنین جملاتی فراوان در نهج‌البلاغه و دیگر منابع حدیثی با کمال صراحت بیان می‌کند که- تقوی بهترین توشه‌ها در همه‌ی عوالم هستی (دنیوی و اخروی ابدی) است- و تزودوا فان خیر الزاد التقوی (توشه برگیرید زیرا بهترین توشه تقوی است). و لو انهم آمنوا و اتقوا المثوبه من عندالله خیر (و اگر ایمان بیاورند و تقوی بورزند و قطعاً، پاداش خداوندی (برای آنان) بهتر است). این مضمون در سوره‌ی آل عمران آیه‌ی ۱۷۲ و آیه‌ی ۱۷۹ و محمد (ص)

آیه ۳۶ و الطلاق آیه ۵ و یوسف آیه ۵۷ و الاعراف آیه ۹۶ نیز آمده است. ۵- عاقبت نیکو از آن متقین است. قل متاع الدنیا قلیل و الاخره خیر لمن التقی (به آنان بگو: متاع دنیا اندک است و آخرت برای کسی که تقوی بورزد بهتر است). للذین اتقوا عند ربهم جنات تجری من تحتها الانهار (برای کسانی که تقوی ورزیده‌اند در نزد پروردگارشان باغهای بهشتی است که از زیر آنها نهرها جاری میشود). و لدار الاخره خیر للذین اتقوا فلا تعقلون (و البته سرای آخرت بهتر است برای کسانی که تقوی ورزیده‌اند آیا تعقل نمی‌کنید؟) این مضمون در آیات فراوانی از قرآن مجید آمده است، مانند ان للمتقین لحسن ماب (و قطعاً، برای مردم باتقوی پایان نیکوئی است). بدیهی است کسی که نعمت عظمای تقوی موفق گشته است، از درجات پست حیوان عبور نموده و جان، روان، من،

شخصیت، و نفس خود را از آلودگیها و کثافات و تمایلات و هوی و هوسها و ظلم بر خویشان و دیگران نجات داده و نفس خود را از منجلا ب بسیار مخرب نجات داده و آنرا رهسپار کوی الهی نموده است، چنین شخصی با تصفیه و تهذیب درون خود و با مهار کردن امیال و تمیلات حیوانی خویشان، توشه و اجری را که ضرورت حیات معقول ایجاب می کند بدست آورده هم

انگونه که آن توشه و اجر این زندگی طبیعی محض را در همین دنیا به حیات معقول مبدل میسازد، در آن دنیا نیز که سرای جاودانی است حیات ملکوتی الهی را نصیب انسان متقی مینماید. ۶- تقوی عامل جدائی حق از باطل را بوجود می آورد. یا ایها الذین امنوا ان تتقوا الله يجعل لکم فرقانا (ای مردمی که ایمان آورده‌اید اگر برای خدا تقوی بورزید، خداوند برای شما عامل تفکیک حق از باطل را عنایت می فرماید). برآستی اگر در درون یک انسان عامل مزبور به وجود نیاید، آیا میتوان مابین آن درون و صندوق پر از مارهای مهلک فرق گذاشت؟! چه تاریک است درونی که از نور روشنگر خالی باشد و برای صاحب آن درون هیچ چیزی به عنوان حق و باطل مطرح نباشد. من لم يجعل الله له نورا فما له نور (و هر کسی که خداوند برای او نوری عنایت نفرماید، نوری ندارد). مضمون این آیه شریفه در مواردی از قرآن کریم آمده است. این قاعده یعنی تقوی که اخلاص رکن اساسی آن است، موجب به وجود آمدن نور و عامل جدائی حق از باطل می گردد، از مهمترین دلایل آن مساله است که میگوید: بذره‌های معرفت و حق و باطل و استعداد تفکیک آن دو از یکدیگر در درون آدمیان کاشته شده است. ۷- حيله مکرپردازان راهی به جانهای مرد

م با تقوی ندارد. و ان تصبروا او تتقوا لا یضرکم کیدهم شیئا (و اگر شما صبر کنید و تقوی بورزید، حيله آنان ضرری به شما نمیزند). همانگونه که گفتیم تقوی راستین نورانی را در درون انسان ایجاد میکند که حق و باطل را تشخیص میدهد و انسان با تقوی نوعی هشیاری و فراستی پیدامی کند که واقعیات را در آن حدود که امکان پذیر است، درک و دریافت مینماید. اینکه در بعضی از روایات آمده است: لا یلدغ المؤمن من حجر مرتین (مومن از یک لانه دو بار گزیده نمیشود). و اینکه اتقوا فراسه المومن فانه یبصر بنور الله (بپرهیزید از فراست مومن زیرا او با نور خداوندی می نگرد). دلایلی بر این مدعی هستند که جان شخص با تقوی از حيله گریها و مکرپردازها در امان است زیرا او با آن فرقان و فراست و محاسبه و حذر دقیق در برابر دشمنان و دیگر مزاحمان حیات مادی و معنوی که دارد، منطقه جان و شخصیت و روح با نیروی باطل شکافته شود و مرغ باغ ملکوتی او خارج از نوبت به پرواز در آید. ۸- اگر واقعا، وجود خداوند سبحان مورد اعتقاد قرار بگیرد، تقوی ضروری تلقی خواهد گشت. قل من یرزقکم من السماء و الارض امن یملک السمع و الابصار و من یرزقکم من السماء و الارض امن یخرج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی و

من یدبر الامر فسیقولون الله فقل افلا تتقون فذلکم الله ربکم الحق فماذا بعد الحق الا الضلال فانی تصرفون (بگو کیست که آسمان و زمین به شما روزی میدهد، یا کیست که مالک گوش و دیدگان است و کیست که زنده را از مرده بیرون می آورد و مرده را از زنده بیرون می آورد و کیست که امر (هستی) را تدبیر می کند (آنان در پاسخ شما خواهند گفت: الله، به آنان بگو: حال که چنین است چرا) تقوی نمی ورزید). عقل سلیم انسانی هم تلازم قطعی (لازم و ملزوم بودن قطعی) این دو حکم بدیهی را درک و به آن اصرار می ورزد: الف- نظر و تامل و تعقل در نظم و قانون و شکوه ملکوت هستی در دو قلمرو انسان و جهان، منتهی به خداشناسی و اعتقاد به وجود خدا میگردد یعنی اعتقاد به وجود خدا نتیجهی ضروری نظر و تامل و تعقل در نظم و قانون و شکوه ملکوتی هستی است. ب- و اعتقاد به وجود خدا منتهی بحرکت و تکاپو در مسیر انجام تکالیف الهی و تقوی می گردد یعنی انجام تکالیف الهی و تقوی نتیجهی ضروری اعتقاد به وجود خدا است. بنابراین در هر موردی که دید تلازم میان دو قضیهی فوق وجود ندارد، یعنی مثلا خداشناسی و اعتقاد به خدا ادعا می شود ولی عمل به تکالیف و تقوی وجود ندارد بدانید که قضیهی ا

ول که جنبه‌ی علیت دارد مختل است، یعنی ادعای مزبور اساس ندارد. ۹- اگر یک انسان تقوی بورزد، قطعی است که خداشناس و خداپرست خواهد بود. و لقد ارسلنا نوحا الی قومه فقال یا قوم اعبدوا الله مالکم من اله غیره افلا تتقون (ما نوح (علیه السلام)) را به

قومش فرستادیم به آنان گفت: ای قوم من عبادت کنید خدا را، نیست برای شما خدائی جز او آیا تقوی نمی‌ورزید. این هم یک قاعده‌ی ثابت است که اگر انسان تقوی بورزد، یعنی در زندگی شخصی و اجتماعی خود در اشکال و ارتباطات متنوعی که دارد، از خرد و وجدانش پیروی نماید و از لجن سودجویی‌ها و خودکامگی‌ها و خودپرستی‌ها نجات پیدا کند نورانی‌تری در درون او بوجود می‌آید که بطور قطع فروغ آن نور تا بارگاه خدا گسترده شده و حرکت به آن بارگاه ربوبی را ایجاب می‌کند. این قاعده را از آیه‌ی ۲۹ سوره الانفال نیز میتوان استفاده کرد. یاایها الذین امنوا ان تقوا الله يجعل لکم فرقانا (ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر تقوی برای خدا بورزید، خدا به شما عامل جدائی (حق از باطل) را عنایت می‌فرماید.) رجوع فرمائید به شماره‌ی (۶) از این مباحث.

۱۰- تقوی ظرفیت برای تحمل ناگواریها را بیشتر و اراده را برای مقاومت در برابر شدائد

تقویت مینماید. لتبلون فی اموالکم و انفسکم و لتسمعن من الذین اتوا الكتاب من قبلکم و من الذین اشرکوا اذی کثیرا و ان تصبروا و تتقوا فان ذلک من عزم الامور. (البته شما درباره اموال و نفسهایتان آزمایش خواهید گشت و از کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده شده است و از کسانی که شرک ورزیده‌اند، مطالب آزاردهنده فراوانی را خواهید شنید و اگر تحمل کنید و تقوی بورزید، (این استقامت از تجلیات) تصمیم و اراده قوی در امور است.) (این استقامت از تجلیات) تصمیم و اراده قوی در امور است.) اگر در ماده‌ی اصلی صبر و وقایه خوب دقت کنیم، خواهیم دید: تحمل و افزایش ظرفیت و خویشتن‌داری در مقابل عوامل متزلزل‌کننده‌ی دنیا اگر عین ماهیت صبر و تقوی نباشد، قطعاً از مختصات ذاتی آن دو است. صبر و خویشتن‌داری همانگونه که در مباحث مربوط به صبر و شکیمیائی مطرح نموده‌ایم، موجب شکوفائی و به فعلیت رسیدن استعدادهای عالی انسانی می‌باشد، حتی چنانکه در مباحث گذشته دیدیم صبر، خود به تنهایی یا به اضافه‌ی شکرگزاری یکی از عوامل بسیار مهم شناخت آیات خداوندی است و چه معرفتی با ارزش‌تر از معرفت آیات الهی. این معنی در سوره‌ی ابراهیم آیه ۵ و لقمان آیه ۳۱ و سبا آیه ۱۹

و الشوری آیه ۳۳ با این جمله آمده است. ان فی ذلک لایات لکل صبار شکور (در آن حقیقت (یا حقائق) قطعاً آیاتی است برای هر صبرکننده‌ی شکرگزار.) به همین علت بوده است که همه‌ی پیروزمندان حیات معقول در تاریخ، مردمی شکیبیا و متحمل در برابر شدائد بوده‌اند. ۱۱- وعده‌ای که خداوند سبحان به مردم با تقوی داده است، چیست؟ امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر می‌فرماید: (و علاقه پیدا کنید به آنچه که خداوند متقیان را وعده فرموده است، زیرا وعده‌ی خداوندی راست‌ترین وعده است.) وعده‌هایی که خداوند سبحان به مردم با تقوی داده است، فراوان و متنوع است که جامع‌ترین همه‌ی آنها سعادت واقعی دنیا و آخرت است. اینکه گفتیم وعده‌های خداوند سبحان به مردم با تقوی فراوان و متنوع است، به این جهت است که به اضافه‌ی وعده‌های صریح در قرآن، انجام هر یک از تکالیف چه به صورت بجا آوردن بایستگی‌ها و شایستگی‌ها و چه به صورت اجتناب از معاصی و ناشایستگی‌ها، نتیجه‌ای را دربردارد که تحقق آن نتیجه به دنبال انجام آن تکالیف بطور مشخص و یا بطور کلی مورد وعده‌ی خداوندی است. به عنوان مثال: خداوند متعال برای کسانی که قدم در برآوردن نیازهای مستمندان بر میدارند، وعده‌ی ط

ول عمر داده است، این طول عمر نتیجه‌ی همان انجام تکلیف است که مورد وعده‌ی خداوندیست به اضافه‌ی این وعده‌ی مشخص، همین انجام تکلیف مورد وعده‌ی کلی خداوندی است که درباره‌ی انسانهای با تقوی داده است. اکنون به بیان نمونه‌ای از وعده‌های کلی که خداوند عزوجل به متقیان داده است، می‌پردازیم - ۱- و لو انهم آمنوا و اتقوا لمتوبه من عند الله خیر لو کانوا یعلمون (و اگر آنان ایمان بیاورند و تقوی بورزند، (برای آنان) پاداشی است که نزد خدا که بهتر است اگر بدانند.) (پاداشی بهتر برای آنان در نزد خدا است) ۲- للذین اتقوا عند ربهم جنات تجری من تحتها الانهار. و الرعد آیه ۳۵ و الفرقان آیه ۱۵ و محمد (ص) آیه ۱۵ و آل عمران آیه ۱۳۴ و الدخان آیه ۵۱ و الذاریات آیه ۱۵ و الطور آیه ۱۷ و القمر آیه ۵۴ و القلم آیه ۳۴ و المرسلات آیه ۴۱ و النبا آیه ۳۱. (برای کسانی که تقوی ورزیده‌اند در نزد پروردگارشان باغهایی است که از زیر آنها نهرها جاری میشود.) ۳- للذین احسنوا منهم و اتقوا اجر عظیم (برای کسانی از آنان که احسان نموده‌اند و تقوی ورزیده‌اند پاداشی است بزرگ.) ۴- عاقبت از آن متقین است.

معنای این وعده چنین است که خداوند عاقبت سعادتمندان و شایسته‌ی وج

ود انسانی را به مردم باتقوی وعده فرموده است و کسانی که از چنین عاقبت محرومند در حقیقت عاقبتی ندارند، یعنی دارای عاقبتی که سعادتمندان و شایسته‌ی وجود انسانی باشد، نیستند. فاصبر ان العاقبه للمتقين (بردار باش زیرا عاقبت از آن مردم باتقوی است). برای آشنائی با دیگر مباحث تقوی مراجعه فرمایید به مجلد سوم از ص ۳۳۸ تا ص ۳۴۲ و مجلد پنجم از ص ۶۳ تا ص ۶۷ و مجلد ششم از ص ۲۷ تا ص ۳۱ و مجلد یازدهم از ص ۷ تا ۸ و از ص ۱۹ تا ص ۲۷ و مجلد سیزدهم از ص ۶۸ تا ص ۷۴ و از ص ۱۴۴ تا ص ۱۴۷. و اقتدوا بهدی نبیکم فانه افضل الهدی و استنوا بسنته فانها الهدی السنن (و اقتداء کنید به هدایت پیامبران زیرا برترین هدایتها است، و بپذیرید سنت پیامبران را زیرا هدایت کننده‌ترین سنتها است). ارشاد پیامبر بهترین ارشادها و سنت او هدایت کننده‌ترین سنتها است. امیرالمومنین علیه‌السلام در جمله‌ی به این حقیقت اشاره می‌فرماید که اسلام شایسته‌ترین و فراگیرترین مکتب سازنده و عامل رشد انسانها در همه‌ی ابعاد و در همه‌ی زمانها و مکانها است. اینست محتوای هدایت و ارشاد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اما طرقي که محتوای مزبور را اثبات و واقعیت آنرا روشن می‌کند- عب

ارت است از: ۱- عقل سلیم با هماهنگی وجدان که کارگردانان فطرت خالصند و آن دو هماهنگ با یکدیگر آن محتوا را درک نموده و به آن حکم مینمایند. ۲- قرآن، کتاب الله اعظم که لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید (باطل به آن قرآن راه ندارد نه از پیش رویش و نه از پشتش (این قرآن) فرستاده شده‌ایست از خداوند حکیم و حمید). ۳- سنت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود: ما من شیء یقربکم الی الجنه و یبعدکم عن النار الا فقد امرتکم به و ما من شیء یبعدکم عن الجنه و یقربکم الی النار الا فقد نهیتکم عنه (هیچ چیزی نیست که شما را به بهشت نزدیک و از آتش دور کند مگر اینکه شما را به آن امر کردم و هیچ چیزی نیست که شما را از بهشت دور و به دوزخ نزدیک کند مگر اینکه شما را از آن نهی نمودم). و بدیهی است که بهشت شایسته‌ی کسانی است که در این دنیا برای خود حیات معقول تحصیل نمودند و با تادب به آداب الله و تخلق به اخلاق الله در مسیر کمال قرار گرفته و رهسپار بهشت که بارگاه الهی است، گشتند و دوزخ سزاوار کسانی است که در این دنیا خود را از حیات معقول محروم ساختند و با غوطه‌ور شدن در شهوات و هوی و هوسهای و خودپرستی‌ها

لغزشگاههای سقوط را پیش گرفته و خود را از بارگاه خداوندی مهجور ساختند. و اما بیان و اظهار آن محتویات (شایسته‌ترین و فراگیرترین مکتب سازنده و عامل رشد انسانها..). به قدری شیوا و گیرنده و قرین اخلاص بود که خود میتوانست عظمت و برحق بودن محتوای هدایت و ارشاد پیامبر صلی الله علیه و آله را اثبات نماید. آن حقائق که به عنوان عقائد و معارف و احکام اسلامی از دهان مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله برمی‌آمد، بدانجهت که از پاکترین قلب که کمترین آلودگی راهی به آن نداشت، موج میزد، خود با روشنترین وجه دلالت بر حقیقت بودن آنها مینمود. در بیان آن حضرت نه خشونت دیده میشد و نه کلماتی رکیک و زشت و مستهجن، نه اختصاری که اخلاص به مقصود آن حضرت برساند در بیانش وجود داشت و نه آن طول دادن بی‌معنی که برای شنونده ملامت‌انگیز باشد. در بیان آن حضرت کوچکترین ابهامی که شنونده را به دردمر بیندازد و او را گیج کند دیده نشده است. با اینحال، سخنان حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بهیچ‌وجه با قرآن مجید قابل مقایسه نمیباشد. و تعلموا القرآن فانه احسن الحدیث، و تفقهوا فیه فانه ربیع القلوب، و استشفوا بنوره فانه شفاء الصدور و احسنوا تلاوته فانه

انفع القصص. (و قرآن را بیاموزید، زیرا بهترین گفتار است، در آن قرآن تدبر و تفقه نمایید، زیرا بهار دلها است، و از نور قرآن شفا بطلبید که قرآن شفای سینه‌ها است). با قرآن آشنا شویم و عالی‌ترین فهم خود را در شناخت آن بکار بیندازیم و با نور قرآن بیماریهای فکری و روانی خود را شفا بدهیم و با این آشنائی و شناخت و استشفاء در دلهای خود بهار همیشگی به وجود بیاوریم. آشنائی با قرآن و آموزش آن، یعنی آشنائی و آموزش انسان درباره‌ی جان شیفته‌ی کمال خود. (در منطقه‌ی آنچنانکه هست و آنچنانکه باید) قرآن یک کتاب علمی معمولی نیست که انسان را از دیدگاهی محدود مطرح نماید، یا با دانش‌های قرار گرفته در

معرض دگرگونی. و یا معلول حواس طبیعی هستند که به اضافی وساطت نسبی که در حصول معرفت دارند، مختصات خود را هم با واقعیت مورد بررسی درهم می‌آمیزند و به مغز ما تحویل می‌دهند، با هدف گیریهای معین. قرآن کتابی است که اگر تدبر و فهم عالی خود را با درونی پاک در تعلم و دریافت آن به کار ببندیم، بطور قطع همه‌ی واقعیات مربوط به انسان را (چه در منطقه‌ی آنچنانکه هست چه در منطقه‌ی آنچنانکه باید) از آن قرآن دریافت نموده و خواهیم پذیرفت به این شرط که معرفت

های مربوطه به هر حقیقتی که مورد تدبیر است قبلاً دریافته باشیم یا حداقل درباره‌ی آنها مقداری مطالعه نموده و اندیشیده باشیم و آنگاه در آیه یا آیات مربوطه به تامل و تفقه پردازیم. به عنوان مثال- می‌خواهیم درباره‌ی عامل محرک تاریخ از دیدگاه قرآن تحقیقی نمائیم و معرفتی حاصل کنیم. برای بدست آوردن چنین معرفتی نباید بدون مطالعات قبل و بدون اندیشه در موضوع مزبور مستقیماً به سراغ آیات قرآنی برویم زیرا در این صورت معرفتی که می‌توانیم بدست بیاوریم، ساده و ابتدائی بوده و اغلب با تکیه به اصل کلی (قرآن حجت است زیرا کلام خدا است) مفاهیم ذهنی خود را به جریان انداخته است و معرفتی از آن مفاهیم حاصل نموده را حجت الهی خواهیم پنداشت. آنچه که برای تحصیل معرفت درباره‌ی موضوع مزبور از قرآن لازم است: یک- اندیشه‌های ناب و تدبیرهای متکی بر واقعیات. دو- برحذر بودن از اختلاط آن اندیشه‌ها با مفاهیم و دریافتهای فرهنگهای رسوبی که (اگر هم زمانی صحیح بوده‌اند امروز صحت خود را از دست داده‌اند) که تجرید ذهن از آنها نیازمند اراده‌های قوی است. سه- مطالعات پیگیر در حداکثر ممکن پیرامون آن موضوع که مورد تحقیق است. این شرط سوم از آنجهت حائز اهمیت است که

انسان پیش از اطلاع از تفکرات و اندیشه‌های دیگران که حداکثر تلاش را برای شناخت موضوعی به عمل آورده‌اند، درباره‌ی آن موضوع یک دریافت دارد و پس از اطلاع از تفکرات و اندیشه‌های دیگران دریافتی دیگر. چهار- شرط دیگر، اطلاع از سخنان ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام درباره‌ی آیاتی است که موضوع مورد تحقیق را بیان نموده است، زیرا علوم و معارف ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام مستند به خاتم الانبیاء محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم است که قرآن به قلب مبارک او نازل شده و او است که دارای معرفتی بالاتر از همه درباره‌ی معانی قرآن میباشد. با اجتماع این شرایط چهارگانه می‌رویم به سراغ پیدا کردن عامل محرک تاریخ از دیدگاه قرآن. در مرحله‌ی نخستین باید بیندیشیم در اینکه تاریخ یعنی چه؟ ابعاد متنوع تاریخ چیست؟ در همین مرحله بایستی توجه داشته باشیم به اینکه به جریان انداختن صحیح این اندیشه (همانند دیگر موارد بااهمیت) بدون برحذر بودن از اختلاط آن با مفاهیم و دریافتهای فرهنگی رسوبی (که اگر هم زمانی صحیح بوده‌اند امروزه صحت خود را از دست داده‌اند) تقریباً امکان‌ناپذیر میباشد. در مرحله‌ی سوم کار مطالعاتی ما شروع میشود، یعنی بررسی آراء و عقائد کسان

ی که درباره‌ی عامل محرک تاریخ اظهار نظر نموده‌اند، پس از این مرحله می‌رویم به سراغ شرط چهارم که بدست آوردن اطلاع از سخنان ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام درباره‌ی آیات مربوطه به عامل محرک تاریخ است. وقتی که این مرحله هم با تتبع و تحقیق صحیح سپری میشود، می‌بینیم ما در برابر دو گروه از آیات قرآنی قرار گرفته‌ایم که حقیقت اصلی را درباره‌ی عامل محرک تاریخ بیان نموده‌اند: گروه یکم- آیاتی به این مضمون- انزل من السماء ماء فسال اودیه بقدرها فاحتمل السیل زبدا رایبا و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه او متاع زبد مثله كذلك یضرب الله الحق و الباطل فاما الزید فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض كذلك یضرب الله الامثال (الرعد آیه ۱۷) (خداوند سبحان آبی از آسمان فرستاده دره‌ها به اندازه‌ی خود، آن آب را بر خود حمل کردند آب از دره‌ها به اندازه‌ی آنها به جریان افتاد پس، سیل کف برآمده بر خود حمل کرد، و از آنچه که حرارت به آن می‌دهند در آتش برای طلب زینت یا متاع (دیگر) مانند آن (کف برآمده از سیل) کفی است، بدینسان خداوند حق و باطل را میزند (معین میفرماید) اما کف پوچ میشود و می‌رود و اما آنچه که به مردم سود میدهد در روی زم

ین میماند بدینسان خداوند مثل‌ها را میزند). معنای این آیه‌ی شریفه اینست که هر نمود و امری که در روی زمین به وجود می‌آید خواه کوشش و اراده و اختیار بشر در آن دخالت داشته باشد و خواه دخالت نداشته باشد، بر دو نوع عمده تقسیم میگردد: نوع

یکم- امور و پدیده‌های صوری و وابسته و موقت که در بقاء و تقویت و به فعلیت رساندن استعدادهای بشری تاثیری چندان ندارد، این نمودها و امور همانند کفهای ناپایدار روی سیل است که با فاصله‌های کمی از زمان مابین بروز و سقوط از بین میروند. نوع دوم- حقائقی هستند اصیل و مایه‌دار و مفید که به نحوی از انحاء در بقاء و تقویت و به فعلیت رساندن استعدادهای بشری تاثیری اساسی دارند، این نوع حقائق در روی زمین پایدار میمانند، زیرا که مفید به حال بشریت‌اند. این نکته را هم باید در نظر داشت که آنچه در آیه‌ی شریفه به کار رفته است کلمه‌ی انسان است نه قوم و گروهی خاص، و فراوانی اینگونه نکات (اصول) در قرآن مجید از بهترین دلایل این حقیقت است که قرآن کتاب همه‌ی انسانها است و شایستگی توجیه همه‌ی انسانها در همه‌ی جوامع و قرون و اعصار را دارا می‌باشد. گروه دوم- آیاتی است به این مضمون- ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا

اما بانفسهم (الرعد آیه‌ی ۱۱) (خداوند تغییر نمیدهد آنچه را که موقعیت (مادی و معنوی) قومی بر آن است، مگر اینکه آنان آنچه را که نفوسشان بر آن است دگرگون نمایند). این مضمون در آیه ۵۳ از سوره الانفال نیز آمده است. همانگونه که در کتاب آفرینش و انسان مطرح نموده‌ایم- عوامل مفید مادی ناآگاه، عامل مادی و موتور محرک تاریخ، و انسان و اراده‌ی او عامل مدیریت آن عوامل است. از طرف دیگر عامل اراده‌ی خداوندی فوق این دو نوع عامل است که حافظ و محاسبه‌کننده‌ی هر دو نوع مزبور می‌باشد. بحث مشروح و مستند این نظر در کتاب آفرینش و انسان نوشته‌ی اینجانب از ص ۲۰۹ تا ص ۲۴۳ آمده است. مقصود کلی ما در این بحث اینست که موقعی میتوان به عظمت آیات قرآنی آگاه گشت که شرایط چهارگانه دقیقاً مراعات شود. البته بعضی از آن شرایط (غیر از شرط چهارم) در مواردی دارای اهمیتی بیش از شرایط دیگر می‌باشد مانند بررسی آراء و عقائد صاحب‌نظران در مواردی که موضوع برای آنان بااهمیت تلقی شده و کوششهای فکری فراوانی در آن موضوع به کار برده‌اند مانند، موضوع عامل محرک تاریخ. امیرالمومنین علیه‌السلام میفرماید: و در آن قرآن تدبر و تفقه نمایید، زیرا بهار دلها است. جای تردید نیست

ت هر کس که در درون خود طراوت و شادابی بهار و نسیم‌های روح‌افزای آن را دریابد محال است که آرزوی دوام و بقای آنرا ننماید. این چند بیت زیر از زبانحال همه‌ی انسانها سروده شده است- ای خدا این وصل را هجران مکن سرخوشان عشق را نالان مکن باغ جان را تازه و سرسبز دار قصد این بستان و این مستان مکن کعبه‌ی آمال ما این درگه است کعبه‌ی آمال را ویران مکن این بهار موقعی در درون آدمی به وجود می‌آید که به مرحله‌ی لا خوف علیهم و لا هم یحزنون (البقره آیه ۳۸) برسد که (برای آنان نه خوفی است و نه اندوهی) این مطلب در سوره‌ی البقره آیه ۶۲ و ۱۱۲ و ۲۶۲ و ۲۷۴ و ۲۷۷ و در سوره آل عمران آیه ۱۷۰ و المائده آیه ۶۹ و الانعام آیه ۴۸ و الاعراف آیه ۳۵ و یونس آیه ۶۲ و الاحقاف آیه ۱۳ نیز آمده است و از دیدگاه عرفان همانگونه که ابن سینا میگوید: العارفون المتزهون اذا وضع عنهم دنس (درن) مقارنه البدن و انفکوا عن الشواغل خلصوا الی عالم القدس و السعاده و انتعشوا بالکمال الاعلی و حصلت لهم اللذه العلیا و قد عرفتها (عارفانی که از آلودگی‌ها تنزه یافته‌اند، هنگامیکه آلودگی‌های ناشی از اتصال به بدن از آنان مرتفع گشت و از اشتغالات مادی جدا شدند، به عا

لم قدس و سعادت رها میشوند و به وسیله‌ی دریافت کمال اعلا نعشه میگردند و لذت اعلی برای آنان حاصل میشود). اینگونه بهار بدون شک محصول صفا و تنزه و درخشش نور الهی است که بذرها و علم آدم‌الاسماء را میرویانند و با آب حیات بخش ذکر خداوندی آنرا آبیاری مینماید و طراوت بهشتی در دل آدمی به وجود می‌آورد و همه‌ی این عوامل و مقدمات و شرائط در آیات قرآن مجید مطرح شده است. این حقیقت را باید اعتقاد کنیم که اگر درون یک آدم با بذرها و نهالها و اشعه‌ی خورشید ربانی و چشمه‌سار و هوای حیات بخش حقائقی که در قرآن آمده است نتواند درون خود را همیشه بهار بسازد، درون چنین انسانی با هیچ تصور و تخیل و آرمان و علم و فلسفه‌بافی و جست و خیز و چشیدن لذائذ شهوات و خوراکیها و مقام و شهرت و مال دنیا بهاری نخواهد یافت. پیش از بیان مقداری از آیات شریفه که هر انسانی معانی آنها را واقعا بفهمد و آنها را از اعماق جاننش بپذیرد، منطقه‌ی قلب او همیشه بهار خواهد بود، به این نکته اشاره میکنیم که انتخاب این مقدار از آیات به عنوان کلیدهایست که هر

انسانی در هر حال و موقعیتی که باشد فقط بشرط اینکه دارای مغز و روانی معتدل باشد، میتواند بفهمد که مغز و دل و جان و روان و روح انسانی برای تکامل هیچ عاملی ضروری تر و باعظمت تر و شایسته تر از آنچه که قرآن تعلیم مینماید ندارد. والا همه‌ی آیات قرآنی کلام خداوندی و آب حیات مغز و دل و جان و روان و روح انسانی است. بعبارت روشتر معانی آیاتی را که می‌آوریم در حقیقت مانند فهرست و کلید اصول اساسی برای مبنای شناخت انسان آنچنانکه هست و حرکت در مسیر انسان آنچنانکه باید میباشد که تخلف از آنها، کنار گذاشتن انسان از قابلیت معرفت و حرکت مزبور است، اصول بدیهی و اساسی که همه کس میتواند بطور مستقیم آنها را دریابد. و این نکته را هم در نظر باید گرفت که ما فقط به ذکر آیات و ترجمه‌ی مستقیم آنها قناعت کردیم، زیرا اولاً تفسیر مشروح آنها به تفصیل بسیار طولانی نیازمند است. و ثانیاً- همانگونه که اشاره کردیم این آیات مانند اصول بدیهی کلی درباره‌ی جهان و انسانها است که مردم آگاه با توجه به معلومات و نتایج عالی تفکراتی که دارند آنها را بی‌نیاز از استدلال خواهد یافت، زیرا آنان میتوانند با بکار بردن احساس برین خود حقائق بنیادین بودن آنها را دریابند. ۱- ایاک نعبد و ایاک نستعین (خداوندا)، (ترا می‌پرستیم و از تو یاری میجوئیم). ۲- و من الناس من یقول آمنا بالله

و بالیوم الاخر و ما هم بمومنین. یخادعون الله و الذین آمنوا و ما یخدعون الا انفسهم و ما یشعرون (و بعضی از مردم هستند که میگویند: ما به خدا و به روز واپسین ایمان آورده‌ایم و آنان از ایمان آورندگان نیستند. آنان درصدد فریب دادن خدا و کسانی که ایمان آورده‌اند، بر آمده‌اند و آنان فریب نمیدهد مگر خودشان را و نمی‌فهمند). ۳- و اذا قیل لهم لا تفسدوا فی الارض قالوا انما نحن مصلحون، الا انهم هم المفسدون و لکن لا یشعرون (و هنگامیکه به آنان گفته میشود در روی زمین فساد نکنید میگویند جز این نیست که مائیم اصلاح کنندگان. آگاه باشید خود آنان هستند فساد کنندگان و لکن نمی‌فهمند). ۴- و اذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنا و اذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انما معکم انما نحن مستهزون، الله یستهزی بهم و یمدهم فی طغیانهم یعمهون (و هنگامیکه آن تبهکاران مردمی را که ایمان آورده‌اند ملاقات میکنند میگویند ما ایمان آورده‌ایم و موقعی که با شیاطین خودشان خلوت کردند میگویند ما با شمائیم جز این نیست که ما استهزاء کنندگانیم. خدا به آنان استهزاء میکند و (چون تصمیم به طغیانگری گرفته‌اند) آنان را در طغیانگری که پیش گرفته‌اند کمک می‌کند که متحیر و گیج در آن

غوطه‌ور گردند). ۵- یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم و الذین من قبلکم لعلکم تتقون. الذی جعل لکم الارض فراشا و السماء بناء و انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لکم فلا تعجلوا لله اندادا و انتم تعلمون (ای مردم پرستید پروردگارتان را که شما و انسانهای پیش از شما را آفریده است باشد که تقوی بورزید. خداوندی که زمین را برای شما فرش و آسمان را بنا قرار داد و از آسمان آب فرستاد و به وسیله‌ی آن از ثمرات برای شما روزی بیرون آورد، پس برای خدا شرکاء قرار ندهید در حالیکه میدانید کسانی که عهد خداوندی را می‌شکنند پس از بستن آن و آنچه را که خدا دستور داده است وصل شود قطع می‌کنند و در روی زمین فساد به راه می‌اندازند آنان هستند که زیانکارانند). ۶- و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک قال انی اعلم ما لا تعلمون. و علم آدم الاسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکه فقال انبئونی باسماء هولاء ان کنتم صادقین. قالوا سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم. قال یا آدم انبئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم قال الم اقل لکم انی اعلم غیب الس

ماوات و الارض و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتمون. و اذ قلنا للملائکه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس ابی و استکبر و کان من الکافرین. و قلنا یا آدم اسکن انت و زوجک الجنه و کلا منها رغدا حیث شئتما و لا تقربا هذه الشجره فتکونا من الظالمین فازلهما الشیطان عنها فاخرجهما مما کانا فیها و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین. فتلقى آدم من ربه کلمات فتاب علیه انه هو التواب الرحیم (و در آن هنگام که پروردگار تو به فرشتگان گفت: من در روی زمین خلیفه‌ای قرار میدهم، فرشتگان گفتند آیا در روی زمین قرار میدهی کسی را که در آن فساد کند و خونها بریزد و ما برای ادای حمد تو تسبیح میگوئیم و

تقدیست مینمائیم خدا گفت من چیزی را میدانم که شما نمیدانید. و خداوند همه‌ی اسماء را به آدم تعلیم کرد و سپس آنها را به ملائکه عرضه نمود و گفت اگر راست میگوئید، اسماء آن حقائق را به من خبر بدهید. فرشتگان گفتند پاک پروردگار که توئی برای ما علمی جر آنکه تو تعلیم کرده‌ای نیست، قطعاً توئی دانا و حکیم. خدا گفت: ای آدم اسماء آنان را به فرشتگان خبر بده وقتی که آدم اسماء آنان را به فرشتگان خبر داد، خدا گفت من به شما نگفتم من غیب آسمانها

و زمین را میدانم و میدانم آنچه را که آشکار میکنید و آنچه را که مخفی میدارید. و هنگامیکه به فرشتگان گفتیم به آدم سجده کنید، همه‌ی آنان سجده کردند مگر شیطان که امتناع کرد و تکبر ورزید و او از جمله‌ی کافران بود و گفتیم ای آدم تو و همسرت در بهشت ساکن باشید و به خوشی و به فراوانی هر چه بخواهید از بهشت بخورید و به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران میگردید. شیطان آن دو را از بهشت لغزاید و از آن موقعیت نیکو که بودند بیرون کرد و ما به آنان گفتیم فرود آید بعضی از شما دشمن بعض دیگرید و برای شما است در روی زمین قرارگاه و متاعی تا وقت معین. آدم از پروردگارش کلماتی دریافت و با آن توبه نمود قطعاً خدا است که پذیرنده‌ی توبه و مهربان است. (۷- ان الذین آمنوا و الذین هادوا و النصاری و الصابئین من امن بالله و الیوم الاخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم و لا- خوف علیهم و لا- هم یحزنون (کسانی که ایمان آورده‌اند و (کسانی که به یهودیت گرویده‌اند و نصاری و صابئین کسی است که به خدا و روز معاد ایمان آورده و عمل صالح انجام داده است، برای آنان است پاداششان در نزد پروردگارش و برای آنان نه خوفی است، و نه اندوه برای آنان راه دارد.) در ت

فسیر آیه‌ی فوق مطالبی گفته شده است، بنظر میرسد که خداوند در آیه‌ی فوق همه‌ی مردم را مخاطب قرار داده میفرماید: هرگز به فکر گروه‌بازی و عنوان‌پردازی نیفتید، اگر شما میخواهید نجات یابندگان را بشناسید، کسانی هستند که ایمان به خدا و روز معاد بیاورند و عمل صالح (که بدون ارشاد پیامبر امکان‌پذیر نیست) انجام بدهند، برای آنان است پاداششان در نزد پروردگارش و برای آنان خوف و اندوهی نیست. و مسلم است که اعتقاد به توحید و نبوت و معاد و صفات کمالیه خداوندی و تکالیف الهی که در متن دین ابراهیم خلیل علیه‌السلام است، همان است که هر امت صالح و پیرو ابراهیم (ع) در امتداد تاریخ آن را دارا بوده است و این همان متن دین است که امروزه اسلام آنرا برای بشریت مطرح مینماید و پیروان دیگر ادیان را به تفاهم درباره‌ی آن دعوت جدی مینماید: ۸- قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون (بگو ای اهل کتاب بیابید به یک کلمه‌ی مشترک میان ما و شما و آن اینکه نپرستیم جز خدا را و هیچ چیزی را به او شریک قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی د

یگر را در مقابل خدا ارباب اتخاذ نکنند پس از این دعوت اگر آنان رویگردان شدند به آنان بگویید: شاهد باشید به اینکه ما مسلمان هستیم.) ۹- قل اتحاجوننا فی الله و هو ربنا و ربکم و لنا اعمالنا و لکم اعمالکم و نحن له مخلصون (به آنان بگو آیا با ما درباره‌ی خدا احتجاج میکنید در صورتیکه خدا پروردگار ما و پروردگار شما است و برای ما است اعمال ما و برای شما است اعمال شما و ما به آن خدا اخلاص میورزیم.) ۱۰- و لكل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات این ما تکونوا یات بکم الله جمیعا ان الله علی کل شیء قدیر (و برای هر کسی طریقه و هدفی است که رو به آن میگرداند، پس شما در خیرات مسابقه نمایید هر کجا باشید خدا همه‌ی شما را می‌آورد، قطعاً خداوند بر همه چیز توانا است.) ۱۱- و لا- تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء و لكن لا تشعرون (و نگوئید درباره‌ی کسانی که در راه خدا شهید شده‌اند، آنان مردگانند، بلکه آنان زنده‌اند و شما نمی‌فهمید.) ۱۲- لیس البر ان تولوا و جوهکم قبل المشرق و المغرب و لكن البر من آمن بالله و الیوم الاخر و الملائکه و الکتاب و النبیین و آتی المال علی حبه ذوی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل و السائلین و فی

الرقاب و اقام الصلوه و آتی الزکات و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا و الصابرین فی البساء و الضراء و حین الباس اولئک الذین صدقوا و اولئک هم المتقون (نیکوکاری آن نیست که صورتهایتان را به طرف مشرق و مغرب بگردانید، بلکه نیکوکاری (از آن) کسی

است که ایمان به خدا و روز واپسین و فرشتگان و کتاب و پیامبران بیاورد و در راه محبت خدا (و یا از روی محبت) مال (در راه برطرف کردن نیازمندی) خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان و نیازمندان و (آزاد کردن) بندگان بدهد و نماز برپا دارد و زکات بدهد (آنان کسانی هستند که) وقتی پیمان ببندند به پیمانشان وفا میکنند و شکیبایان در سختی‌ها و ناگواریها و در هنگام هراس، آنان کسانی هستند که (در ادعای نیکوکاری راستگویند و آنان هستند مردم باتقوی). ۱۳- و اذا سالک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوه الداع اذا دعان فلیستجیوا لی و لیومنوا بی لعلم یرشدون (و هنگامیکه بندگان من از تو درباره‌ی من پرسند من (به آنان) نزدیکم دعوت دعوت کننده را اجابت میکنم موقعیکه مرا بخواند پس از من اجابت را مسالت نمایند و به من ایمان بیاورند باشد که آنان نائل به رشد گردند). ۱۴- و من الناس من یعجبک قوله فی الحیاه الدنی

ا و یشهد الله علی ما فی قلبه و هو الد الخصام. و اذا تولى سعی فی الارض لیفسد فیها و یهلك الحرث و النسل و الله لا یحب الفساد. (بعضی از مردم هست که سخن او در زندگانی دنیا برای تو بسیار جالب است و خدا را به آنچه که در قلبش است گواه میگیرد و او شدیدترین خصم‌ها است. وقتی که به راه خود افتاد می‌کوشد در روی زمین افساد کند و کشت و نسل (اولاد آدم) را نابود بسازد و خداوند فساد را دوست نمیدارد. ۱۵- من ذا الذی یقرض الله قرضا حسنا فیضاعفه له اضعافا کثیره و الله یقبض و یبسط و الیه ترجعون) کیست که به خدا قرض حسنه‌ای بدهد که خداوند چند برابر زیاد آن قرض را برای او برمیگرداند و خدا (امور را) می‌بندد و میگشاید و به سوی او برمیگردید). ۱۶- یوتی الحکمه من یشاء و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا و ما یدکر الا اولو الالباب (خداوند حکمت را به هر کسی که میخواهد میدهد و هر کس که حکمت به او داده شد، خیر فراوانی به او اعطا شده است و (از این لطف الهی) کسی متذکر نمیشود مگر صاحبان عقول). ۱۷- آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المؤمنون کل آمن با الله و ملائکته و کتبه و رسله لا نفرق بین احد من رسله و قالوا سمعنا و اطعنا غفرانک ربنا و الیک

المصیر. لا یکلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت ربنا لا توأخذنا ان نسینا او اخطانا ربنا و لا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا ربنا و لا- تحملنا ما لا- طاقه لنا به و اعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا انت مولانا فانصرنا علی القوم الکافرین (پیامبر به آنچه که از پروردگارش به او نازل شده ایمان آورده است و همه‌ی مردم باایمان به خدا و فرشتگان او و کتب او و رسولان او ایمان آورده‌اند (آنان میگویند): ما فرقی میان رسولان خدا نمیگذاریم و گفتند ما شنیدیم و اطاعت نمودیم مغفرت ترا میجوئیم ای پروردگار ما و بازگشت به سوی تست. خداوند هیچ کسی را به غیر طاقتش مکلف نمیسازد به سود هر نفس است آنچه را که (از نیکوئی‌ها) اندوخته است و به ضرر هر نفس است آنچه را که (از بدیها) اندوخته است. ای پروردگار ما، اگر فراموش کردیم یا مرتکب خطا شدیم ما را مواخذه مفرما، ای پروردگار ما، بر ما بار سنگینی را حمل مفرما آنگونه که به مردمی پیش از ما حمل فرموده بودی ای پروردگار ما، آنچه را که ما را طاقتی به آن نیست بر ما حمل مفرما و ما را عفو نموده و مغفرت و رحمت را نصیب ما فرما تویی مولای ما، ما را بر قوم کفار یاری فرما). ۱۸- و ا

عتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا و اذکروا نعمت الله علیکم اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخوانا و کنتم علی شفا حفره من النار فانقذکم منها کذلک یتبین الله لکم آیاته لعلکم تهتدون (و همگی به طناب خداوندی چنگ بزنید و متفرق نشوید و به یاد بیاورید نعمت خدا را بر شما که دشمنانی بودید، پس میان دل‌های شما الفت انداخت و با نعمت خداوندی برادرانی گشتید و شما بر لبه‌ی گودالی از آتش بودید خداوند شما را از آن نجات داد، خداوند آیات خود را بدینسان برای شما آشکار مینماید باشد که هدایت شوید). ۱۹- و سارعوا الی مغفره من ربکم و جنه عرضها السماوات و الارض اعدت للمتقین. الذین ینفقون فی السراء و الضراء و الکاظمین الغیظ و العافین عن الناس و الله یحب المحسنین (و بشتابید به مغفرتی از پروردگارتان و به بهشتی که پهنای آن آسمانها و زمین است که برای مردم باتقوی آماده شده است. (مردم باتقوی) کسانی هستند که در فراوانی و سختی انفاق میکنند و آنان غضب خود را فرو می‌نشانند و مردم را عفو می‌کنند و خداوند نیکوکاران را دوست میدارد). ۲۰- ان یمسسکم قرح

فقد مس القوم قرح مثله و تلك الايام نداولها بين الناس (اگر زخمی (آسیبی) به شما میرسد ق

وم (مقابل یعنی دشمن) را هم مانند همان زخم اصابت کرده است و ما آن روزگاران را میان مردم به جریان می‌اندازیم). ۲۱- فبما رحمه من الله لنت لهم و لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم في الامر فاذا عزم فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين (به وسیله‌ی رحمتی از خدا بود که برای مردم نرم شدی و اگر درشتخو و سخت دل بودی از پیرامون تو پراکنده میشدند پس آنها را عفو کن و برای آنان طلب مغفرت نما و در امر با آنان مشورت کن، پس هنگامیکه عزم به اقدام کردی به خدا توکل کن زیرا خدا توکل کنندگان را دوست میدارد). ۲۲- و ما كان لنبی ان يغفل و من يغفل يات بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت و هم لا يظلمون (و برای هیچ پیامبری شایسته نیست که زنجیری (برای مردم) بزند و هر کس زنجیری بزند روز قیامت با همان زنجیر می‌آید (همان زنجیر را می‌آورد) سپس هر کسی آنچه را که اندوخته است درمی‌یابد و به آنان ظلم نخواهد شد). ۲۳- ان في خلق السماوات و الارض و اختلاف الليل و النهار لآيات لاولى الالباب. الذين يذكرون الله قياما و قعودا و على جنوبهم و يتفكرون في خلق السماوات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقتنا عذا

ب النار: ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته و ما للظالمين من انصار. ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان آمنوا بربكم فامنا ربنا فاعفر لنا ذنوبنا و كفر عنا سيئاتنا و توفنا مع الابرار. ربنا و آتنا ما وعدتنا على رسلك و لا تخزنا يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد (قطعا در آفرینش آسمانها و زمین و توالی شب و روز آیتی است برای صاحبان عقول. آنان کسانی هستند که خدا را ذکر می‌کنند در حال ایستادن و نشستن و در حال خوابیدن به پهلو و می‌اندیشند در آفرینش آسمانها و زمین (و آنگاه از اعماق دل می‌گویند): ای پروردگار ما، این (دستگاه سترگ را) بیهوده نیافریده‌ای، پاکیزه‌ای (ای خدای هستی) ما را از عذاب آتش حفظ فرما. ای پروردگار ما، تو اگر کسی را به آتش داخل کنی قطعا او را رسوا ساخته‌ای و برای ستمکاران یارانی نیست. ای پروردگار ما، ما ندا دهنده‌ای را شنیدیم که (مردم را) به ایمان دعوت میکرد (و میگفت): ایمان به پروردگارتان بیاورید، پس ای پروردگار ما، ما ایمان آوردیم، (تو هم) گناهان ما را ببخشا و گناهان ما را از ما ساقط فرما و ما را با نیکوکاران از دنیا ببر. ای پروردگار ما، و آنچه را که به پیامبرانت درباره‌ی ما وعده داده‌ای بما عطا فرما

و روز قیامت ما را رسوا مفرما قطعا تو از وعده تخلف نمی‌نمائی). ۲۴- ان الله يامرکم ان تودوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بين الناس ان تحکموا بالعدل ان الله نعماء يعظکم به ان الله کان سمیعا بصیرا (قطعی است که خداوند شما را دستور میدهد که امانتها را به صاحبان آنها برگردانید و هنگامیکه میان مردم حکم می‌کنید با عدالت حکم کنید، چه نیکو و عظم می‌کند خدا شما را خداوند شنوا و بینا است). ۲۵- و ما لکم لا تقاتلون فی سبیل الله و المستضعفین من الرجال و النساء و الوالدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها و اجعل لنا من لدنک ولیا و اجعل لنا من لدنک نصیرا (چه شده است شما را که نمی‌جنگید در راه خدا و بینوایان از مردان و زنان و فرزندان که می‌گویند: ای پروردگار ما، ما را از این آبادی که مردمش ستمکارند بیرون ببر و از نزد خود برای ما ولی قرار بده و از نزد خود برای ما یار و یآوری عنایت فرما). ۲۶- و اذا حیتم بتحیه فحیوا باحسن منها او ردوها ان الله کان علی کل شیء حسیبا (و هنگامیکه شما با تحیتی تحیت داده شدید، با بهتر از آن پاسخ تحیت را بدهید یا مثل آن را برگردانید خداوند بر همه چیز محاسبه دارد (ناظر است)). ۲۷- لا

یستوی القاعدون من المومنین غیر اولی الضرر و المجاهدون فی سبیل الله باموالهم و انفسهم فضل الله المجاهدین باموالهم و انفسهم علی القاعدین درجه و کلا وعد الله الحسنی و فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیما. درجات منه و مغفره و رحمه و کان الله غفورا رحیما (مساوی نیستند آن گروه از مومنان که بدون داشتن ضرر از جهاد نشسته‌اند با آن مومنانی که در راه خدا با اموال و نفوسشان جهاد می‌کنند، خداوند مجاهدانی را که با اموال و نفوسشان جهاد می‌کنند درجه‌ای بر نشستگان برتری داده است و خدا بر همه وعده‌ی خوب داده است و مجاهدین را بر نشستگان به وسیله پاداشی عظیم برتری داده است درجاتی از خداوند و بخشایشی

و رحمتی، و خداوند بسیار بخشاینده و مهربان است.) ۲۸- ان الذین توفاهم الملائکه ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض قالوا الم تکن ارض الله واسعه فتهاجروا فیها فاولئک ماواهم جهنم و ساءت مصیرا الا المستضعفین من الرجال و النساء و الوالدان لا يستطيعون حيله و لا يهتدون سبيلا کسانیکه فرشتگان آنانرا در حالیکه ستم بر خود روا داشته‌اند میگیرند (وقت مرگ یا پس از آن از آنان میپرسند) در چه موقعیتی بودید؟ پاسخ میدهند ما ب

ینوایانی در روی زمین بودیم. فرشتگان میگویند: آیا زمین خدا پهناور نبود که در آن هجرت کنید، آنان جایگاهشان دوزخ است و دوزخ سرنوشت نهائی بدی است، مگر آن بینوایان از مردان و زنان و فرزندان که چاره‌ای نمیتوانند و راهی را نمیتوانند پیش بگیرند.) ۲۹- و من احسن دینا ممن اسلم وجهه الله و هو محسن و اتبع مله ابراهیم حنیفا و اتخذ الله ابراهیم خلیلا (و کیست دارای دینی بهتر از کسیکه روی خود را به خدا تسلیم نموده در حالیکه نیکوکار است و از ملت حنیف ابراهیم پیروی نموده است و خداوند ابراهیم (علیه السلام) را دوست اتخاذ کرده است.) ۳۰- یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء الله و لو علی انفسکم اوالو الدین و الاقربین ان یکن غنیا او فقیرا فالله اولی بهما فلا- تتبعوا الهوی ان تعدلوا و ان تلوو او تعرضوا فان الله کان بما تعملون خیرا (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، (به تمام معنی) قیام به عدالت کنید، شهادت برای خدا بدهید اگر چه بر ضرر خودتان و یا پدر و مادر و خویشاوندانتان باشد، (عدالت و شهادت برای خدا را رها نکنید) خواه غنی باشد یا فقیر (نه غنای کسی موجب شود که از حق منحرف شوید و نه فقر کسی که با مراعات حال او از حق تعدی کنید)

زیرا خدا به آن دو شایسته‌تر است. پس پیروی از هوی نکنید که مبدا از حق عدول کنید و اگر از حق منحرف شوید و یا اعراض کنید خداوند به آنچه که عمل می کنید آگاه است.) ۳۱- لا- یحب الله الجهر بالسوء من القول الا- من ظلم و کان الله سمیعا علیما (خداوند آشکار کردن سخن زشت را دوست نمیدارد مگر از کسیکه به او ظلم شده است و خداوند شنوا و دانا است.) ۳۲- و تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان و اتقوا الله ان الله شدید العقاب (و برای نیکوئی و تقوی هماهنگ کمک کنید و به گناه و خصومت تعاون ننمایید و به خدا تقوی بورزید خداوند کیفر سختی میدهد.) ۳۳- من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا و من احیاهما فکانما احیا الناس جمیعا (از این جهت بود که مقرر داشتیم بر بنی اسرائیل اینکه هر کس نفسی را بدون عنوان قصاص یا فساد در روی زمین بکشد مانند اینست که همه‌ی مردم را کشته است و هر کس نفسی را احیا کند مانند اینست که همه‌ی انسانها را احیاء نموده است.) ۳۴- یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم الی الله مرجعکم جمیعا فینبئکم بما کنتم تعملون (ای

کسانی که ایمان آورده‌اید بر شما باد (شخصیت) خودتان، (خود را در منجلا ب هوسها و خودخواهی‌ها تباه مسازید) کسی که گمراه شده است ضرر به شما نرساند اگر شما هدایت یافته‌اید، برگشت همه‌ی شما به سوی خدا است و خیر خواهد داد به شما آنچه را که عمل میکردید.) ۳۵- فلما نسوا ما ذکرنا به فتحنا علیهم ابواب کل شیء حتی اذا فرحوا بما اوتوا اخذنا هم بغته فاذا هم مبلسون. فقطع دابر القوم الذین ظلموا و الحمد لله رب العالمین (هنگامیکه آن تبهکاران فراموش کردند آنچه را که به آنان تذکر داده بودند درهای همه چیز را برای آنان باز کردیم تا آنگاه که به آنچه که داده شده بودند شاد گشتند ناگهان آنان را گرفتیم و در خمودی فرو رفتند. پس دنباله‌ی مردمی که ظلم کرده بودند قطع شد و حمد خدای را که پروردگار عالمیان است.) ۳۶- و لا تطرد الذین یدعون ربهم بالغداه و العشی یریدون وجهه ما علیک من حسابهم من شیء و ما من حسابک علیهم من شیء فتطردهم فتکون من الظالمین (و طرد مکن کسانی را که صبحگاهان و شامگاهان پروردگارشان را میخوانند و تقرب به او را میخواهند نه از حساب آنان به تو چیزی است و نه از حساب تو برای آنان چیزی، اگر طردشان کنی از ستمکاران خواهی گشت.)

۳۷- و اذا جائک الذین یومنون بایاتنا فقل سلام علیکم کتب ربکم علی نفسہ الرحمه انه من عمل منکم سوءا بجهاله ثم تاب من بعده و اصلح فانه غفور رحیم (و هنگامیکه مردم باایمان به آیات ما نزد تو آمدند، به آنان بگو: درود بر شما پروردگار شما رحمت

به شما را بر خود مقرر داشته است که اگر کسی از شما از روی نادانی مرتکب عمل بدی شد و سپس توبه کرد و اصلاح نمود خداوند بخشاینده و مهربان است.) ۳۸- و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو و يعلم ما في البر و البحر و ما تسقط من ورقه الا يعلمها و لا حبه في ظلمات الارض و لا رطب و لا يابس الا في كتاب مبين (و در نزد او است کلیدهای عالم غیب و نمیداند آنها را مگر او و میداند آنچه را که در خشکی و در دریا است و هیچ برگی بر زمین نمی‌افتد مگر آنکه آنرا میداند و هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتاب مبین ثبت است.) ۳۹- قد جائكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه و من عمى فعليها و ما انا عليكم بحفيظ (برای شما وسائل بینش از پروردگارتان آمده است پس هر کس که بینا گشت به سود خود او است و هر کس که نابینا گشت به ضرر خود او است و من نگهبان (جبری) شما نیستم.) ۴۰- و لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبون الله ع

دوا بغير علم (... و دشنام ندهید کسانی را که غیر از خدا را میخوانند تا آنان خدا را ناسزا بگویند از روی عداوت و نادانی.) ۴۰/۲- و تمت كلمه ربك صدقا و عدلا لا تبدل لكلماته (الانعام آیه ۱۱۵) (و مشیت پروردگار تو بر مبنای صدق و عدل تمام شده است و هیچ چیزی تبدیل کننده مشیتهای او نیست.) ۴۱- و ان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن و ان هم الا يخرصون (و اگر اکثر کسانی را که در روی زمین اطاعت کنی ترا از راه خدا گمراه خواهند کرد، آنان پیروی نمیکنند مگر از ظن و آنان کاری جز دست‌اندازی به غیب انجام نمیدهند.) ۴۲- او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون (آیا کسی که مرده‌ای بود و ما آنرا احیا کردیم و برای او نوری قرار دادیم که با آن نور در میان مردم راه میروند، مانند کسی است که مثل او (زندگی) در ظلمات است و از آن بیرون نمی‌رود، بدینسان اعمال کافران به خودشان آراسته مینماید.) ۴۳- قل ان صلوتي و نسكي و محيى و مماتى لله رب العالمين. لا شريك له و بذلك امرت و انا اول المسلمين. قل اغير الله ابغى ربا و هو رب كل شىء و ل

ا تكسب كل نفس الا عليها و لا تزر وازره وزر اخرى ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون (بگو قطعا نمازم و عبادتم و حیات و مماتم از آن خدا پروردگار عالمیان است. شریکی برای او نیست و این دستوریست که به من داده شده است و من اولین مسلمانم. بگو آیا جز خدا را طلب کنم در حالیکه او است خدای همه چیز و هیچ نفسی چیزی جز برای خود نمی‌اندازد و گناه و وبال هیچ کس به عهده‌ی کسی دیگر نیست، سپس برگشت شما به سوی پروردگارتان بوده و شما را درباره‌ی آنچه اختلاف می‌ورزیدید خبر خواهد داد.) ۴۴- يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوء اتهمنا انه يراكم هو و قبيله من حيث لا ترونهم انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون. و اذا فعلوا فاحشه قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون (ای فرزندان آدم، شما را شیطان دچار فتنه نسازد چنانکه پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد، پوشاک آن دو را می‌کند (خروج از بهشت به سبب اغوای شیطان) تا اعضاء پوشیدنی‌شان را به آنان نشان بدهد. شیطان و گروهش شما را می‌بینند از آنجا که شما آنها را نمی‌ب

بینید، ما شیاطین را اولیاء کسانی قرار دادیم که ایمان نمی‌آورند. و موقعی که کار زشتی را انجام بدهند میگویند ما پدرانمان را دیدیم که کار زشت را مرتکب میشدند و خداوند ما را به این کار ناشایست دستور داده است، به آنان بگو قطعا خداوند امر به فحشاء نمی‌کند آیا درباره‌ی خدا میگوئید چیزی را که نمیدانید.) ۴۵- قل من حرم زينه الله التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا فى الحياه الدنيا خالصه يوم القيامه كذلك نفصل الايات لقوم يعلمون. قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغى بغير الحق و ان تشرکوا با الله ما لم ينزل به سلطانا و ان تقولوا على الله ما لا- تعلمون (بگو چه کسی زینت خداوندی را که برای بندگانش بیرون آورده و پاکیزه‌ها از روزی را تحریم نموده است، بگو این زینت (امور مطلوب) و روزی پاکیزه در قیامت در اختصاص کسانی است که در این زندگی دنیوی ایمان آورده‌اند، بدینسان آیات را برای کسانی که میدانند تفصیل میدهیم. بگو جز این نیست که تحریم نموده است پروردگار من امور فحشاء را چه آشکار و چه مخفی و گناه و ظلم بدون

حق را و شرک به خدا را که اختیار و سلطه‌ای برای آن نازل نکرده است و اینکه درباره‌ی خ
 دا چیزی را بگویند که نمیدانید. (۴۶- و لکل امه اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعه و لا يستقدمون (و برای هر امتی مدتی
 است، وقتی که آن مدت به پایان رسید نه ساعتی تاخیر خواهند کرد و نه پیش خواهند افتاد.) ۴۷- و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا
 لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض و لکن کذبوا فاخذناهم بما کانوا یکسبون (و اگر اهل آبادیها ایمان می‌آوردند و تقوی
 می‌ورزیدند برای آنان برکاتی از آسمان و زمین باز میکردیم ولی آنان تکذیب کردند پس ما آنان را در نتیجه‌ی کارهایی که کردند
 گرفتیم.) ۴۸- ساصرف عن آیاتی الذین یتکبرون فی الارض بغير الحق و ان یروا کل آیه لا- یؤمنوا بها و ان یروا سبیل الرشد لا
 یتخذوه سبیل- و ان یروا سبیل الغی یتخذوه سبیل- ذلک بانهم کذبوا بایاتنا و کانوا عنها غافلین (من بزودی کسانی را که در روی
 زمین بدون حق تکبر می‌ورزند از آیات خود محروم خواهیم کرد. آنان کسانی هستند که هر آیه‌ای را ببینند ایمان به آن نمی‌آورند و
 اگر راه رشد را ببینند آنرا برای خود راه اتخاذ نمی‌کنند و اگر راه گمراهی را ببینند آنرا برای خود راه اتخاذ میکنند، این برای آن
 است که آنان آیات ما را تکذیب نمودند و از آن آیات غفلت ورزیدند.) ۴۹-

و الذین عملوا السیئات ثم تابوا من بعدها و آمنوا ان ربک من بعدها لغفور رحیم (و کسانی که مرتکب گناهان شده و پس از آن
 گناهان توبه نمایند و ایمان بیاورند قطعا پروردگار تو بعد از آن توبه بخشاینده و مهربان است.) ۵۰- اولم ینظروا فی ملکوت
 السماوات و الارض و ما خلق الله من شیء (... آیا ننگریسته‌اند در ملکوت آسمانها و زمین و در آنچه که خداوند آفریده است.)
 ۵۱- و اذکر ربک فی نفسک تضرعا و خیفه و دون الجهر من القول بالعدو و الاصال و لا تکن من الغافلین (و ذکر کن پروردگارت
 را در نفس خود با ناله‌ی مشتاقانه و بیمناک و با صدای ملایم از سخن، صبحگاهان و مواقع تاریکی و مباش از مردم غفلت زده.)
 ۵۲... و یرید الله ان یحق الحق بکلماته و یقطع دابر الکافرین. لیحق الحق و یبطل الباطل و لو کره المجرمون (و خداوند اراده کرده
 است که با کلمات (یا مشیتهای) خود حق را تثبیت نماید و دنباله‌ی کافران را قطع کند. تا حق را احقاق و باطل را ابطال نماید اگر
 چه گناهکاران کراحت داشته باشند.) ۵۳- ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون (بدترین چارپایان نزد خدا، مردم کر و
 لالی هستند که تعقل نمی‌کنند.) ۵۴- یا ایها الذین آمنوا استجبوا لله و للرس

ول اذا دعاکم لما یحییکم (... ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا و رسول او را اجابت کنید هنگامیکه شما را برای چیزی میخوانند
 که شما را احیا میکند.) ۵۵- یا ایها الذین آمنوا ان تتقوا الله یجعل لکم فرقانا و یکفر عنکم سیئاتکم و یغفر لکم و الله ذوالفضل
 العظیم (ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر برای خدا تقوی بورزید برای شما عامل جدائی حق از باطل را قرار میدهد و گناهان شما را
 محو مینماید و بر شما می‌بخشاید و خداوند دارای فضل بزرگی است.) ۵۶... و یمکرون و یمکر الله و الله خیر الماکرین (و آن
 تبهکاران مکرپردازی می‌کنند و خداوند (هم) چاره‌سازی مینماید و خداوند بهترین چاره‌کنندگان است.) ۵۷- و قاتلوهم حتی لا
 تکن فتنه و یكون الدین کله لله فان انتهوا فان الله بما یعملون بصیر. (و با آنان بجنگید تا فتنه منتفی شود و دین کلا از آن خدا باشد،
 پس اگر خودداری کردند قطعا خداوند به آنچه که عمل می‌کنند بینا است.) ۵۸- لیهلک من هلک عن بینه و یحیی من حی عن بینه
 (تا کسی که هلاک میشود از روی دلیل روشن هلاک گردد و هر کس زندگی میکند از روی دلیل روشن زندگی نماید.) ۵۹-

ذلک بان الله لم ینعمنا نعمه انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم و ان الله س
 میع علیم (انتقام خداوندی از روی ظلم نیست، بلکه برای اینست که اراده‌ی خداوندی این نبوده است که نعمتی را که به قومی
 عنایت فرموده آنرا تغییر بدهد مگر اینکه آن قوم آنچه را که در خود دارند دگرگون بسازند.) ۶۰- و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه
 و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم و آخرین من دونهم لا تعلمونهم الله یعلمهم و ما تنفقوا من شیء فی سبیل الله یوف
 الیکم و انتم لا تظلمون (و برای آنان هر چه که بتوانید از نیرو و جمع‌آوری و تنظیم اسبها مهیا کنید تا بوسیله‌ی آن آمادگی دشمن
 خدا و دشمن خود را وعده دیگری را که شما نمیدانید و خدا میداند به هراس و وحشت بیندازید و هر چه که در راه خدا اتفاق

کنید به شما خواهد رسید و بر شما ستمی نخواهد رفت.) ۶۱- و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله انه هو السميع العليم. و ان یریدوا ان یردوكم فان حسبک الله هو الذی ایدک بنصره و بالمومنین. و الف بین قلوبهم لو انفقت ما فی الارض جمیعا ما الفت بین قلوبهم و لكن الله الف بینهم انه عزیز حکیم (و اگر آن دشمنان میل به صلح داشته باشند تو (هم) به آن میل نما و به خدا توکل کن، او است شنوا و دانا و اگر چه بخواهند ترا فریب بدهند، زیرا کفایت کن

ندهی تو خدا است، همان خدائیکه ترا با یاری خود و مردم باایمان تایید کرد و میان دلهای آنان الفت انداخت. اگر تو همی آنچه را که در روی زمین است خرج می‌کردی نمیتوانستی دلهای آنان را بهم نزدیک کنی ولی خداوند میان دلهای آنان الفت برقرار نمود، او است عزیز و حکیم. تبصره- بعضی از اشخاص گمان کرده‌اند که مقصود از آیه فوق اینست که اگر چه مسلمانان بدانند که دشمن با تظاهر به میل به صلح، می‌خواهد حیل‌گری راه بیندازد و به اصطلاح دست و پای خود را جمع کند و تجدید قوا و تحصیل آگاهی‌های لازم برای بدست آوردن وسائل از بین بردن مسلمانان نماید!! باید به این اشخاص گفت آیه نمیگوید: حتی اگر شما مسلمانان بدانید که دشمن با تظاهر به میل به صلح حیل‌بازی راه انداخته و کوشش دارد که خود را از مهلکه‌ای که مسلمانان برای آنان ایجاد کرده‌اند، نجات بدهد و سپس با قوای بیشتر و بران‌تر بر سر مسلمانان تاختن بیاورد. زیرا نامعقول بودن و ناسازگاری چنین تجویز با تمام منابع اسلامی و حکم عقل که میگوید دفع ضرر محتمل واجب است چه برسد به ضرر قطعی، روشنتر از آن

است که نیازی به اثبات داشته باشد. آیا این تجویز برخلاف عمل مولی الموحدین امیرالمومنین علیه‌السلام ن

یست که در جنگهای صفین حیل‌گری معاویه را آشکار کرد و فرمود: اینکه قرآن‌ها را بر سر نیزه‌ها بلند کرده‌اند فریبی بیش نیست چون حالا- اینان طعم شکست را می‌چشند و دست به چنین کار به ظاهر حق به جانب زده‌اند که شما را بفریبند دست از جنگ و پیکار برندارید. آیا این تجویز برخلاف جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه نیست که میفرماید: و لا نتخوف قارعه حتی تحل بنا (خطبه ۳۲) و از هیچ حادثه‌ی کوبنده‌ای نمی‌ترسیم تا اینکه بر ما وارد شود به طور کلی با نظر به حکم عقل و مجموع آیات و احادیث مربوطه، معنای آیه‌ی شریفه اینست که اگر دشمن میل به صلح کرد شما هم میل به صلح کنید، اگر چه میل به صلح دشمن برای فریب دادن باشد، یعنی تظاهر به میل به صلح نمایند ولی میل درونی آنان به شکست دادن شما باشد و شما آن نفاق و حیل‌گری را ندانید. و اما اگر بدانید یا احتمال عقلایی بدهید که آنان می‌خواهند شما را بفریبند، قطعاً نباید به تظاهر به میل آنان به صلح ترتیب اثری بدهید. جای تاسف است که بعضی اشخاص با نگرش محدودی در آیات قرآنی می‌نگرند و گاهی به نتایج نامعقولی میرسند. ۶۲- و ان احد من المشرکین استجارک فاجره حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه مامنه ذ

لک بانهم قوم لا یعلمون (و اگر کسی از مشرکین از تو پناه خواست پس به او پناه بده تا سخن خدا را بشنود سپس او را به جایگاه امن خود برسان این بدانجهت است که آنان قومی هستند که نمیدانند.) ۶۳- ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجد الله شاهدین علی انفسهم بالكفر اولئک حبطت اعمالهم و فی النار هم خالدون، انما یعمر مساجد الله من آمن بالله و الیوم الاخر و اقام الصلوه و آتی الزکاه و لم یخس الا الله فعسی اولئک ان یکونوا من المهدیین (جائز نیست برای مشرکین که مساجد خدا را آباد کنند در حالیکه به کفر خودشان شهادت میدهند، اعمال آنان پوچ گشته و در آتش جاودان خواهند ماند. جز این نیست که مساجد خدا را کسی آباد میکند که به خدا و روز واپسین ایمان بیاورد و نماز را اقامه کند و زکات بدهد و جز خدا از کسی نترسد، شاید که آنان از هدایت یافتگان باشند.) ۶۴- الذین آمنوا و هاجروا و جاهدوا فی سبیل الله باموالهم و انفسهم اعظم درجه عند الله و اولئک هم الفائزون. بيشرهم ربهم برحمه منه و رضوان و جنات لهم فیها نعیم مقیم. خالدین فیها ابدان الله عنده اجر عظیم (کسانی که ایمان آورده و هجرت نموده و در راه خدا با اموال و نفوس خود مجاهدت کرده‌اند در نزد خدا دا

رای درجه‌ای عظیم‌ترند و آنان هستند نائل شدگان (به لطف و عنایت ربانی) آنان را پروردگارشان بشارت میدهد به رحمت و به رضوانی از خود و به باغهایی که برای آنان نعمتهائی پایدار در آن وجود دارد. آنان در آن باغهای بهشتی جاودان خواهند بود. قطعاً

در نزد خداوند پاداشی بزرگ است. ۶۵- و الذین یکنزون الذهب و الفضه و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم. یوم یحیی علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم هداما کترتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکتزون (و آنانکه طلا و نقره را متراکم (و راکد) میسازند و آنها را در راه خدا انفاق نمیکنند، آنانرا به عذابی دردناک بشارت بده. روزی که طلا و نقره‌ها (ی متراکم و راکد) با آتش جهنم برافروخته میشود و با آن طلاها و نقره‌های تفتیده پیشانی‌ها و پهلوها و پشت‌های آنان داغ میشود (به آنان گفته خواهد شد): اینست آنچه که برای خودتان اندوختید و متراکم و راکد نمودید، حال بچشید آنچه را که برای خود اندوخته‌اید.) ۶۶- ان تصبک حسنه تسوهم و ان تصبک مصیبه یقولوا قد اخذنا امرنا من قبل و یتولوا و هم فرحون. قل لن یصینا الا ما کتب الله لنا هو مولینا و علی الله فلیتوکل المومنون. قل هل تربصون بنا الا ا

حدی الحسین و نحن نربص بکم ان یصیبکم الله بعذاب من عنده او بایدینا فتربصوا انا معکم متربصون (اگر خیری به تو برسد آنان (منافقین) را ناراحت میکند و اگر مصیبتی به تو برسد خواهند گفت ما پیش از این فکر خود را کرده (و برای این پیشامد حسابمان را نموده بودیم) آنان در حالیکه شادمانند روی میگردانند. به آنان بگو چیزی به ما نخواهد رسید جز آنکه خدا برای ما مقرر داشته او است مولای ما و مردم باایمان تنها بر او توکل می‌کنند. به آنان بگو آیا جز یکی از دو سرنوشت نیکو را برای ما انتظار می‌کشید (یا پیروزی و اقامه‌ی حق یا شهادت و نیل به رحمت الهی) و ما هم در انتظار رسیدن عذاب خدائی به شما هستیم یا از نزد خدا و یا با دست ما. شما دربارهی ما انتظار بکشید و ما هم با شما دربارهی شما در انتظار بسر میبریم.) ۶۷- وقل اعملو فسیری الله عملکم و رسوله و المومنون و ستردون الی عالم الغیب و الشهاده فینبئکم بما کنتم تعملون (و به آنان بگو (هر کاری را که می‌خواهید) انجام بدهید خدا و رسول او و مومنان عمل شما را خواهند دید و به زودی به سوی (خداوند) دانای غیب و شهود برمیگردید و او شما را به آنچه که انجام داده‌اید خبر خواهد داد.) ۶۸- و الذین اتخذ

وا مسجدا ضرارا و کفرا و تفریقا بین المومنین و ارسادا لمن حارب الله و رسوله من قبل و لیحلفن ان اردنا الا الحسنی و الله یشهد انهم لکاذبون. لا- تقم فیه ابدا لمسجد اسس علی التقوی من اول یوم احق ان تقوم فیه فیه رجال یحبون ان یتطهروا و الله یحب المطهرین. افمن اسس بنیانه علی تقوی من الله و رضوان خیر ام من اسس بنیانه علی شفا جرف هار فانهار به فی نار جهنم و الله لا یهدی القوم الظالمین. لا- یزال بنیانهم الذی بناوا ریه فی قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم و الله علیم حکیم (و کسانیکه مسجدی را اتخاذ کردند برای وارد کردن ضرر و اشاعه‌ی کفر و جدائی انداختن میان مومنان و کمینگاهی برای کسانیکه قبلا با خدا و رسولش به محاربه برخاسته بودند و سوگند می‌خورند که ما (از ساختن این مسجد) قصدی جز خیر نداریم و خداوند گواهی میدهد که آنان قطعا دروغ می‌گویند. هرگز در آن مسجد ضرار اقامه مکن شایسته است در آن مسجد اقامه کنی که از نخستین روز بر اساس تقوی بنیانگزاری شده است. در آن مسجد مردانی هستند که میخواهند پاک شوند و خداوند پاک شوندگان را دوست میدارد. آیا کسی که بنیانش را بر تقوی برای خدا و رضای الهی (یا به هدف گیری رضوان خداوندی) پایه‌ریزی نموده است، ب

هتر است یا کسیکه بنیان خود را بر لبه‌ی پرتگاه سقوط کننده تاسیس نموده است که بنیانش او را به جهنم ساقط کرده است و خداوند گروه ستمکار را هدایت نمی‌کند. آن بنیانی که ساخته‌اند همیشه در دل‌های آنان موجب تردید (و اضطراب) مینماید مگر اینکه دل‌های آنان بریده شود (و پوسیده گردد) و خداوند دانا و حکیم است.) ۶۹- ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات یهدیهم ربهم بایمانهم تجری من تحتهم الانهار فی جنات النعیم. دعواهم فیها سبحانک اللهم و تحیتهم فیها سلام و آخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمین. (قطعا کسانی که ایمان آورده‌اند و اعمال صالحه انجام داده‌اند پروردگارشان آنان را به وسیله‌ی ایمانی که داشته‌اند هدایت میکند (به بهشتی که) از زیر آنان در باغهای نعمتها نهرها جاری میشود، سخن آنان در آن باغهای بهشتی (چنین است): پاکیزه پروردگار، خداوند، و درود آنان در آن باغها سلام، و پایان سخنشان اینست که حمد از آن خداوند رب‌العالمین است.) ۷۰- و اذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما فلما کشفنا عنه ضره مر کان لم یدعنا الی ضره مسه کذلک زین للمسرفین ما

کانوا یعملون (و هنگامیکه ضرری به انسان رسید ما را میخواند- به پهلو- یا نشسته یا ایستا

ده و موقعی که ضرر را از او مرتفع ساختیم به راه خود می‌رود چنانکه گوئی ما را برای ضرری که به او وارد شده بود نخوانده است، بدینسان آراسته شده برای مردم اسرافگر اعمالیکه انجام میدادند.) ۷۱- و ما یتبع اکثرهم الا ظنا ان الظن لا یغنی من الحق شیئا ان الله علیم بما یفعلون (و تبعیت نمیکنند اکثر آنان مگر از ظنی (گمانی و پنداری). قطعی است که ظن (آدمی را) از چیزی از حق بی‌نیاز نمیکنند، قطعا خداوند به آنچه که انجام میدهند دانا است.) ۷۲- ان الله لا یظلم الناس شیئا و لکن الناس انفسهم یظلمون (قطعی است که خداوند هیچگونه ظلمی به مردم نمیکنند و لکن مردمند که به خودشان ظلم می‌کنند.) ۷۳- و یوم یحشرهم کان لم یلبثوا الا ساعه من النهار یتعارفون بینهم قد خسر الذین کذبوا بقاء الله و ما کانوا مهتدین. (و روزی که آنان را محشور میکنیم (آنان چنین درمی‌یابند) که (در زندگی دنیوی) جز ساعتی از روز درنگ نکرده‌اند، آنان میان خود آشنائی نشان میدهند، قطعا کسانی که دیدار خدا را تکذیب کردند به خسارت افتادند و هدایت یافتگان نبودند.) ۷۴- و ما من دابه فی الارض الا- علی الله رزقها و یعلم مستقرها و مستودعها کل فی کتاب مبین (و هیچ جنبنده‌ای (جاندار) نی

ست مگر اینکه روزی آن با خدا است و خداوند میداند موقعیتهای استقراری و موقت آنها را، همه‌ی اینها در کتاب مبین ثبت است.) ۷۵- و نادى نوح ربه فقال رب ابني من اهلي و ان وعدك الحق و انت احکم الحاکمین. قال یا نوح انه لیس من اهلک انه عمل غیر صالح فلا تسئلن ما لیس لک به علم انی اعظک ان تکون من الجاهلین قال رب انی اعوذ بک ان اسئلک ما لیس لی به علم و الا تغفر لی و ترحمنی اکن من الخاسرین (و نوح پروردگارش را خواند و عرض کرد ای پروردگار من، پسر من از خاندان من است و قطعا وعده‌ی تو حق است و تو والاترین حاکم هائی. خدا گفت ای نوح او از خاندان تو نیست او (تجسمی از) عمل ناصالح است، چیزی را از من پرس که علم به آن نداری. من ترا پند میدهم مبادا از جاهلان باشی. نوح گفت ای پروردگار من، من به تو پناه میبرم از اینکه چیزی را از تو پرسم که به آن علم ندارم و اگر مرا نبخشائی و ترحم نکنی من از زیانکاران خواهم بود.) ۷۶- قالوا یا هود ما جئنا بینه و ما نحن بتارکی آلهتنا عن قولک و ما نحن لک بمومنین. ان نقول الا اعتراک بعض آلهتنا بسوء قال انی اشهد الله و اشهدوا انی بریء مما تشرکون. من دونه فکیدونی جمیعا ثم لا تنظرون. انی توکلت علی الله ربی

و ربکم ما من دابه الا هو آخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم (آن تبهکاران) (گفتند: ای هود دلیل روشنی برای ما نیوردی و ما خدایان خود را از گفتار تو (با پذیرش گفتار تو) رها نخواهیم ساخت و ما ایمان به تو نخواهیم آورد. ما (درباره‌ی تو) نمیگوئیم مگر اینکه بعضی از خدایان ما ترا با بدی اصابت نموده. (هود) گفت من به خدا شهادت میدهم و شاهد باشید که من از آنچه جز خدا است، شما به آن شرک میورزید بیزارم. همگی درباره‌ی من حيله براه بیندازید و سپس مهلتم ندهید. من به خدا (که) پروردگار من و شما است توکل کرده‌ام هیچ جنبنده‌ای نیست مگر اینکه او موی بالای پیشانی آن را گرفته است، قطعا (مشیت پروردگار من) بر صراط مستقیم است.) ۷۷- و یا قوم اوفوا المیکال و المیزان بالقسط و لا تبخسوا الناس اشیائهم و لا تعثوا فی الارض مفسدین (حضرت شعیب علیه‌السلام به قوم خود گفت: (ای قوم من، وفا کنید (کامل کنید) پیمانها و ترازو را با عدالت، و اشیاء مردم را از ارزش نیندازید و در روی زمین برای فساد تلاش نکنید.) ۷۸- فاستقم کما امرت و من تاب معک و لا تطغوا انه بما تعملون بصیر. و لا ترکوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار و ما لکم من دون الله من اولیاء ثم لا

تنصرون (استقامت بورز همانگونه که به تو دستور داده شده است و (استقامت بورزند) کسانی که با تو به سوی خدا باز گشته‌اند و طغیان نکنید خداوند به عمل شما بینا است. و به کسانی که ستم کرده‌اند تکیه نکنید که آتش به شما اصابت میکند و برای شما جز خدا اولیائی نیست (اولیائی جز خدا و آنانکه اولیای خدایند وجود ندارد) سپس یاری نخواهید گشت.) ۷۹- ان الله لا یتغیر ما بقوم حتی یتغیروا ما بانفسهم (قطعا خداوند تغییری در هیچ قومی ایجاد نمیکنند مگر اینکه آنان آنچه را که در خود دارند تغییر بدهند.) ۸۰- و لله یسجد من فی السماوات و الارض طوعا و کرها و ظلالمهم بالغدو و الاصال (و به خدا سجده میکنند هر کس (و هر چیزی)

که در آسمانها و زمین است با اختیار و با اکراه و سایه‌های آنان (نیز به خدا سجده میکند) صبحگاهان و شامگاهان. ۸۱- انزل من السماء ماء فسالت اودیه بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه او متاع زبد مثله كذلك یضرب الله الحق و الباطل فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فی الارض كذلك یضرب الله الامثال ((خداوند) آبی از آسمان فرستاد و در آن دره‌ها به اندازه‌ی خود به جریان افتاد پس سیل کف برآمده

ی بر خود حمل کرد و از آنچه که در آتش برای بدست آوردن زینت یا متاعی حرارت می‌دهید کفی است مثل آن (برآمده) بدینسان خداوند حق و باطل را بیان میدارد اما کف بفاء می‌رود و اما آنچه که برای مردم سودمند است در روی زمین میماند بدینگونه خداوند مثل‌ها را می‌آورد. ۸۲- و الذین صبروا ابتغاء وجه ربهم و اقاموا الصلوه و انفقوا مما رزقناهم سرا و علانیه و یدرءون بالحسنه السیئه اولئک لهم عقبی الدار. جنات عدن یدخلونها و من صلح من آبائهم و ازواجهم و ذریاتهم و الملائکه یدخلون علیهم من کل باب. سلام علیکم بما صبرتم فنعیم عقبی الدار (و آنانکه در طلب وجه (یا خواست) پروردگارشان صبر کردند و نماز را برپا داشتند و از آنچه که به آنان روزی کردیم نهانی و آشکارا انفاق نمودند و با کار نیکو بدی را ساقط کردند برای آنان سرای آخرت. (مقرر است) باغهای بهشتی که آنان و مردمی صالح از پدرانشان و همسرانشان و اولادشان، و فرشتگان از هر دری بر آنان وارد میشوند. (و میگویند) سلام بر شما باد در برابر صبری که (در زندگی دنیوی) نمودید، چه نیکو است سرای آخرت. ۸۳- الا بذکر الله تطمئن القلوب (آگاه باشید دلها با ذکر خداوندی آرامش پیدا می‌کنند). ۸۴- یمحوا الله ما ی

شاء و یثبت و عنده ام الكتاب (خداوند آنچه را که بخواهد محو می‌کند و آنچه را که بخواهد) اثبات می‌کند و در نزد او است کتاب اصیل. ۸۵- قالت رسلهم افی الله شک فاطر السماوات و الارض یدعوکم لیغفر لکم (... پیامبران آنان گفتند آیا درباره‌ی خدا شکی وجود دارد (خداوندیکه آسمانها و زمین را آفریده و شما را میخواند تا شما را ببخشد). ۸۶- و قال الشیطان لما قضی الامر ان الله وعدکم وعد الحق و وعدتکم فاخلفتکم و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی و لوموا انفسکم ما انا بمصرخکم و ما انتم بمصرخی انی کفرت بما اشرکتون من قبل ان الظالمین لهم عذاب الیم (و در آن هنگام که امر زندگی دنیوی به پایان رسید شیطان (به مردم تبهکار) گفت خداوند به شما وعده‌ی حق داد و من (هم) به شما وعده دادم و تخلف کردم و من سلطه‌ای بر شما نداشتم مگر اینکه شما را خواندم شما مرا اجابت کردید پس مرا ملامت نکنید و خودتان را ملامت کنید، (امروز) من پناه‌دهنده‌ی شما نیستم و شما (هم) پناه‌دهنده‌ی من نیستید، من کفر ورزیدم به آن شرکی که شما پیش از این در اطاعت من در برابر خدا ورزید، قطعا برای ستمکاران عذابی است دردناک. ۸۷- الم ترکیف ضرب الله

مثلا- کلمه طیبه کشجره طیبه اصلها ثابت و فرعها فی السماء. توتی اکلها کل حین باذن ربها و یضرب الله الامثال للناس لعلهم یتذکرون. و مثل کلمه خبیثه کشجره خبیثه اجثت من فوق الارض ما لها من قرار. (آیا ندیده‌ای خداوند چگونه مثلی زده است (که) کلمه‌ی پاکیزه مانند درختی پاکیزه است که ریشه‌ی آن ثابت و شاخه‌اش در آسمان است. با اذن خداوندی در هر وقتی میوه‌های خود را میدهد و خداوند مثل‌ها را برای مردم میزند باشد که آنان متذکر شوند. و مثل کلمه‌ی خبیثه مانند کلمه‌ی خبیث است که از زمین کنده شده است و قراری برای آن نیست. ۸۸- یتبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیاه الدنیا و فی الآخره و یضل الله الظالمین و یفعل الله ما یشاء (خداوند کسانی را که ایمان آورده‌اند با قول ثابت در زندگی دنیا و آخرت تثبیت می‌کند و خداوند ستمکاران را گمراه مینماید و آنچه را که بخواهد انجام میدهد. ۸۹- و آتاکم من کل ما سألتموه و ان تعدوا نعمه الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم کفار (و خدا از هر چه که شما از او خواسته‌اید به شما داده است و اگر نعمت خداوندی را بشمارید نمیتوانید، قطعا انسان ظلم‌کننده و پوشاننده‌ی (حق) است. ۹۰- و ان من شیء الا عندنا

خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم (و هیچ چیزی نیست مگر اینکه منابع آن نزد ما است و ما نمی‌فرستیم آنرا مگر به اندازه‌ی معلوم). ۹۱- نبیء عبادی انی انا الغفور الرحیم (خبر بده به بندگان من (که) قطعا منم (خداوند) بخشنده و مهربان. ۹۲- من عمل صالحا من

ذکر او اثنی و هو مومن فلنحینه حياه طيبه و لنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون (و هر کس عمل صالح انجام بدهد از مرد یا زن در حالیکه باایمان باشد ما او را با حیات پاکیزه احیاء میکنیم و پاداش آنانرا به بهترین وجهی درباره‌ی آنچه عمل میکردند میدهیم). ۹۳- ادع الی سبیل بالحکمه و الموظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن ان ربک هو اعلم بمن ضل عن سبيله و هو اعلم بالمهتدين. (دعوت کن به سوی پروردگارت به وسیله‌ی حکمت و پند نیکو و با آنان با بهترین راه مجادله (بحث) کن قطعا پروردگار تو به کسی که از راه او گمراه شده است داناتر است و او به هدایت یافتگان داناتر است). ۹۴- و ان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به و لئن صبرتم لهو خیر للصابرين (و اگر کیفر دادید به همانگونه که عذاب شده‌اید، کیفر بدهید و اگر صبر کنید البته برای بردباران بهتر است). ۹۵- و کل انسان الزمانه طائره فی عنقه و نخرج

له یوم القیامه کتابا یلقیه منشورا. اقرء کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیا (و عمل هر انسانی را بگردنش الزام کردیم و آنرا روز قیامت برای او کتابی باز بیرون می‌آوریم. بخوان کتابت را برای حسابگری نفس تو برای تو کفایت می‌کند). ۹۶- من کان یرید العاجله عجلنا له فیها ما نشاء لمن نرید ثم جعلنا له جهنم یصلاها مذموما مدحورا. و من اراد الاخره و سعی لها سعیها و هو مومن فاولئک کان سعیهم مشکورا. کلا نمد هولاء و هولاء من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظورا (هر کس این دنیای زودگذر را بخواهد ما برای او در همین دنیا آنچه را که مشیت ما برای کسی که تعلق بگیرد، خواهیم داد، سپس دوزخ را برای او مقرر خواهیم داشت که توییح شده و مطرود در آن خواهد افتاد. و هر کس آخرت را بخواهد و برای آن بکوشد در حالیکه مومن است کوشش آنان مورد سپاس خواهد بود. همه‌ی آنان (دنیاطلبان) و آنان (آخرت طلبان) را از عطاء پروردگارت امداد خواهیم کرد و عطای پروردگار تو ممنوع نبوده است). ۹۷- و قضی ربک الّا تعبدوا الا ایاه و بالوالدین احسانا اما یبلغن عندک الکبر احدهما او کلاهما فلا تقل لهما اف و لا تنهرهما و قل لهما قولاً کریماً. و اخفض لهما جناح الذل من الرحمه و قل رب

ارحمهما کما ربیانی صغیراً (و پروردگار تو حکم کرده است که نپرستید مگر او را و (حکم نموده) احسان به پدر و مادر را هنگامیکه در نزد تو یکی یا هر دوی آنها به سن زیاد رسیدند برای آنان اف مگو و آنان را طرد مساز و به آنان سخن کریمانه بگو. و بال رحمت را بر آنان فرود آور و بگو ای پروردگار من به آنان ترحم فرما همانگونه که در کوچکی به من رحم کردند). ۹۸- و لا تجعل یدک مغلوله الی عنقک و لا تبسطها کل البسط فتقعد ملوما محسورا (دستت را بگردنت بسته قرار مده و به کلی (هم) باز مکن که ملامت شده و درمانده بنشین). ۹۹- و لا تفق ما لیس لک به علم ان السمع و البصر و الفواد کل اولئک کان عنه مسوولا (و تبعیت مکن از آنچه که علم به آن نداری، قطعا گوش و چشم و قلب همه‌ی آنها از آنچه که به آن علم نداری مسوول است). ۱۰۰- و قل لعبادی یقولوا الّتی هی احسن ان الشیطان ینزغ بینهم ان الشیطان کان للانسان عدوا مبینا (و بگو به بندگانم آن (سخن‌ها و عقائد) را بگویند که بهتر است، زیرا شیطان میان آنان القاء عداوت میکند قطعا شیطان برای انسان دشمنی است آشکار). ۱۰۱- و لقد کرمننا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خل

قنا تفضیلا (ما فرزندان آدم را اکرام نموده و آنانرا در خشکی و دریا به حرکت درآوردیم و آنانرا از پاکیزه‌ها روزی دادیم و آنانرا به مقداری فراوان از آنچه که آفریدیم برتری دادیم). ۱۰۲- و من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخره اعمی و اضل سبیلا (و هر کس که در این دنیا کور باشد او در آخرت کورتر و گمراه‌تر است). ۱۰۳- و ان کادوا لیفتنونک عن الذی اوحینا الیک لتفتری علینا غیره و اذا لا تخذوک خلیلا. و لو لا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهیم شیئا قلیلا. اذا لاذقناک ضعف الحیات و ضعف الممات ثم لا تجد لک علینا نصیرا (و آنان درصدد برآمدند که ترا از آنچه که ما به تو وحی کرده‌ایم به اضطراب بیندازند تا غیر از آنچه را که به تو وحی کرده‌ایم به ما افتراء بزنند و در این صورت ترا دوست خود اتخاذ میکردند. و اگر ما ترا تثبیت نمی‌کردیم نزدیک بود که چیز اندکی به آنان تکیه کنی). (اگر چنین کاری صورت می‌گرفت) دو برابر عذاب زندگی و دو برابر عذاب مرگ (گنهکاران) را به تو می‌چشانیم سپس از ما برای خود یاری نمی‌یافتی). ۱۰۴- و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل کان زهوقا (و به آنان بگو حق

آمد و باطل محو شد و قطعا باطل محو شدنی است. (۱۰۵- و یسلونک عن الروح م

ن امر ربی و ما اوتیم من العلم الا قليلا (و از تو درباره‌ی روح می‌پرسند بگو روح از (عالم) امر پروردگار من است و از علم به شما داده نشده است مگر اندکی.) (۱۰۶- انا جعلنا ما علی الارض زینه لها لنبلوهم ایهم احسن عملا (ما آنچه را که روی زمین است زینتی برای زمین قرار دادیم تا مردم را آزمایش کنیم تا (برگزیده شوند) آنانکه عمل نیکوتر انجام میدهند.) (۱۰۷- اذ اوی الفتیبه الی الکهف فقالوا ربنا آتنا من لدنک رحمه و هیئ لنا من امر نار شدا (در آن هنگام که آن جوانمردان به غار پناه بردند، گفتند: ای پروردگار ما، برای ما از نزد خود رحمتی عنایت فرما و از امر ما رشدی برای ما آماده فرما.) (۱۰۸- و لا تقولن لشیء انی فاعل ذلک غدا الا ان یشاء الله و اذکر ربک اذا نسیت و قل عسی ان یهدین ربی لاقرب من هذا رشدا (و هرگز مگو من فردا آن کار را انجام خواهم داد مگر اینکه (بگوئی) مگر مشیت خداوندی برخلاف باشد و پروردگارت را به یاد بیاور هنگامیکه فراموش کردی و بگو باشد که پروردگار من مرا به نزدیکتر از این درجه به رشد و (کمال) هدایت کند.) (۱۰۹- و اصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغداوه و العشی یریدون وجهه و لا تعد عیناک عنهم ترید زینه الحیاه الدنیا

و لا- تطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا و اتبع هواه و کان امره فرطا (و خود را بردبار ساز در هماهنگی (در راه عبودیت) با کسانی که پروردگارش را صبحگاهان و شامگاهان میخوانند و تقرب بر او را می‌خواهند و چشمانت را از آنان تجاوز مده در حالیکه زینت زندگی دنیوی را بخواهی و اطاعت مکن کسی را که قلبش را از ذکر ما (به جهت معصیت برگرداندیم) و غافل ساختیم و او از هوای خود پیروی میکند و کارش افراطگریست. (۱۱۰- المال و البنون زینه الحیاه و الدنیا و الباقیات الصالحات خیر عند ربک ثوبا و خیر املا- (مال و فرزندان زینت زندگانی دنیوی هستند و باقیات صالحات (است که) در نزد پروردگار تو از جهت پاداش و شایستگی برای آرزو کردن بهتر است.) (۱۱۱- قل هل ننبکم بالاخسرین اعمالا. الذین ضل سعیم فی الحیاه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا (به آنان بگو آیا به شما خبر بدهم که زیانکارترین مردمان کیست. (آنان) کسانی هستند که کوشش و تلاششان در این دنیا تباه شده است در حالیکه گمان می‌کنند که کار خوبی انجام میدهند.) (۱۱۲- قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی و لو جئنا بمثله مددا (بگو به آنان اگر دریا مرکبی برای نوشتن مشیتهای پر

وردگارم باشد دریا تمام میشود پیش از آنکه کلمات پروردگارم به پایان برسد اگر چه مثل آن دریا را کمک بیاوریم.) (۱۱۳- ان کل من فی السماوات و الارض الا- آتی الرحمن عبدا. لقد احصاهم و عداهم عدا. و کلهم آتیه یوم القیامه فردا (هیچ چیزی در آسمانها و زمین نیست مگر اینکه در جریان عبودیت خداوند رحمان است. خداوند آنها را احصاء نموده و شمارش کرده است. و همه‌ی آنان روز قیامت منفردا در بارگاه خدا حاضر میشوند.) (۱۱۴- ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات سیجعل لهم الرحمان ودا (قطعا آنانکه ایمان آورده و اعمال نیکو انجام داده‌اند، خداوند رحمان برای آنان محبتی قرار خواهد داد.) (۱۱۵- و من اعرض عن ذکری فان له معیسه ضنکا و نحشره یوم القیامه اعمی. قال رب لم حشرتی اعمی و قد کنت بصیرا. قال کذلک اتک آیتنا فنسیتها و کذلک الیوم تنسی (و هر کس از ذکر من اعراض کند قطعا برای او است معیشتی تنگ (اضطراب‌انگیز) و ما او را روز قیامت نابینا محسور میکنیم. او میگوید ای پروردگار من، چرا مرا کور محسور کردی. خداوند پاسخ میدهد بدانسان که آیات ما به تو رسید و تو آنها را فراموش نمودی و همچنین در این روز تو فراموش میشوی.) (۱۱۶- و لا تمدن عینک الی ما متعنا به ا

زواجا منهم زهره الحیاه الدنیا لفتنهم فیه و رزق ربک خیر و ابقی (و چشمانت (نگاههایت را) به آن گروه‌ها درباره‌ی امتیازات مضاعف که به آنان دادیم خیره مکن که برای شکوفائی زندگی دنیوی به آن تبهکاران داده‌ایم تا آنان را درباره‌ی آنچه که دادیم در آزمایش قرار بدهیم و روزی پروردگارت بهتر و پایدارتر است.) (۱۱۷- و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما لاعین. لو اردنا ان نتخذ لهما لا تخذناه من لدنا ان کنا فاعلین. بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق و لکم الویل مما تصفون (و ما آسمان و زمین و آنچه را که در میان آن دو است در حال بازیگری نیافریدیم. اگر میخواستیم آنها را برای لهو (بازی) اتخاذ کنیم، (عامل لهو را)

از نزد خود اتخاذ می‌کردیم اگر میخواستیم چنین کاری را انجام بدهیم. ۱۱۸- لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون (او (خدا) از آنچه که میکند مسوول نیست و آنان (مردم) مسوولند). ۱۱۹- اولم یر الذین کفروا ان السماوات و الارض کانتا رتقا ففتقناهما و جعلنا من الماء کل شیء حی افلا یؤمنون (آیا آنانکه کفر ورزیده‌اند، ندیده‌اند که آسمانها و زمین بسته (متراکم) بود ما آن دو را باز کردیم و هر موجود زنده را از آب به وجود آوردیم آیا ایما

نخواهند آورد). ۱۲۰- و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثها عبادی الصالحون (قطعا ما در زبور بعد از ذکر نوشتیم که زمین را بندگان صالح من به ارث خواهند برد). ۱۲۱- افلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او آذان یسمعون بها فانها لا- تعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التی فی الصدور (آیا در روی زمین سیر نکرده‌اند تا برای آنان دل‌هایی باشد که به وسیله‌ی آنها تعقل کنند یا برای آنان گوش‌هایی باشد که به وسیله‌ی آنها بشنوند، (حقیقت اینست که) چشمها نابینا نمیشوند ولی دل‌هایی که در سینه‌ها است کور میگردند). ۱۲۲- و لا نکلف نفسا الا وسعها (و ما هیچ نفسی را مکلف نمیکنیم مگر به مقدار قدرت او). ۱۲۳- و لو اتبع الحق اهلهم لفسدت السماوات و الارض و من فیهن (... و اگر حق از هوی‌های آنان پیروی کند قطعا آسمانها و زمین و هر که در آنست فاسد میگردد). ۱۲۴- و هو الذی انشالکم السمیع و الابصار و الافئده قلیلا- ما تشکرون (و او است خداوندی که برای شما گوش و چشمان و دلها را ایجاد کرده است اندکی از شما شکر می‌گزارند). ۱۲۵- حتی اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلی اعمل صالحا فیما ترکت کلا انها کلمه هو قائلها و من ورائهم برز

خ الی یوم یبعثون (تا آنگاه که یکی از آنان مرگ فرا رسد میگوید: ای خدای من، مرا برگردانید، باشد که در آنچه از خود باقی میگذارم عمل صالح انجام بدهم (به او گفته میشود): هرگز، این سخنی است که میگوید و از دنبال (زندگی) آنان عالم برزخ است، تا روزی که مبعوث میشوند). ۱۲۶- ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب الیم فی الدنیا و الاخره و الله یعلم و انتم لا تعلمون (قطعا برای آن کسانی که میخواهند پدیده‌های زشت را در میان کسانی که ایمان آورده‌اند اشاعه بدهند عذابی است دردناک در دنیا و آخرت و خداوند میداند و شما نمیدانید). ۱۲۷- الله نور السماوات و الارض مثل نوره کمشکاه فیها مصباح المصباح فی زجاجه الزجاجه کانه کوکب دری یوقد من شجره مبارکه زیتونه لا شرقیه و لا غربیه یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء و یضرب الله الامثال للناس و الله بکل شیء علیم (خداوند نور آسمانها و زمین است، مثل نور او مانند جایگاه چراغی است که چراغ در آن نهاده شده و آن چراغ در شیشه‌ای شفاف قرار گرفته و آن شیشه گوئی ستاره‌ی دری است که از درخت مبارک زیتون که نه شرقی است و نه غربی روشن میشود، روغن زیتون

آن روشنائی میدهد اگر چه آتشی با آن تماس نگرفته باشد، نوری بر نور، خداوند هر کس را بخواهد به نور خود هدایت میکند و خداوند برای مردم مثل‌ها میزند و خداوند به همه چیز دانا است). ۱۲۸- رجال لا تلهیهم تجاره و لا بیع عن ذکر الله و اقام الصلوه و ایتاء الزکاه یخافون یوما تتقلب فیہ القلوب و الابصار. لیجزیهم الله احسن و ما عملوا و یزیدهم من فضله و الله یرزق من یشاء بغیر حساب. و الذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعه یحسبه الظمان ماء حتی اذا جاءهم لم یجدوه شیئا و وجد الله عنده فوفاه حساب و الله سریع الحساب. او کظلمات فی بحر لجی یغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلما بعضها فوق بعض اذا اخرج یده لم یکد یراها و من لم یجعل الله له نورا فما له من نور (مردانی که نه تجارت آنانرا از ذکر خدا و برپا داشتن نماز و دادن زکات مشغول میسازد و نه خرید و فروش، (آنان) از روزی میترسند که دلها و چشمان دگرگون میشوند تا خداوند بهترین پاداش به عمل آنان عنایت کند و از فضل خود به آنان بیفزاید و خداوند به هر کس مشیتش تعلق یابد بدون محاسبه روزی میدهد. و آنانکه کفر ورزیده‌اند اعمالشان مانند شوره‌زاری در دشت هموار است که آدم تشنه گمان میکند آب است تا آنگاه

که به آن شوره‌زار میرسد چیزی نمی‌یابد (زمینی بی‌آب می‌بیند) و خدا را در آنجا (در پایان اعمال تباهش) می‌بیند و حساب او را به او میدهد و خداوند حسابگر سریع است. یا (اعمال آنان) مانند ظلماتی است در دریائی ژرف که ساحلی برای آن دیده نمیشود،

موجی بر آن دریا سر میکشد، موجی دیگر بالای آن برمی آید، ابری بالای آن موج، ظلماتی بالای بعضی دیگر، اگر دستش را بیرون بیاورد (از شدت تاریکی) آنرا نخواهد دید و هر کس که خدا نوری برای او قرار نداد، برای او نوری نیست.) ۱۲۹- ارایت من اتخذ الهه هواه افانت تكون عليه وكيلا (آیا می بینی کسی را که هوای (هوس) خود را خدای خود قرار داده است، آیا تو وکیل او می باشی.) ۱۳۰- و عباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما. و الذين يبيتون لرهبم سجدا و قياما. و الذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم ان عذابها كان غراما. انها ساءت مستقرا و مقاما. و الذين اذا انفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواما. و الذين لا يدعون مع الله الها آخر و لا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق و لا يزنون و من يفعل ذلك يلق اثاما. يضاعف له العذاب يوم القيامة و يخلد فيه مهانا الا من تاب

و آمن و عمل عملا- صالحا فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات و كان الله عفورا رحیما. و من تاب و عمل صالحا فانه يتوب الى الله متابا. و الذين لا يشهدون الزور و اذا مروا باللغو مروا كراما. و الذين اذا ذكروا بايات ربهم لم يخروا عليها صما و عميانا. و الذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا و ذرياتنا قره اعین و اجعلنا للمتقين اماما. اولئك يجزون الغرفة بما صبروا و يلقون فيها تحیه و سلاما. خالدین فیها حسنت مستقرا و مقاما. قل ما یعبوا بكم ربی لو لا دعائکم فقد کذبتم فسوف یكون لزاما. (و بندگان خدا کسانی هستند که بر زمین با فروتنی راه میروند و هنگامیکه نادانان آنان را مخاطب قرار دادند درود میگویند. و کسانی که برای پروردگارشان شب را در سجده و قیام به بامداد میروانند. و آنان هستند که میگویند: ای پروردگار ما، عذاب دوزخ قرارگاه و جایگاه بدیست. و آنان هستند که هنگامیکه انفاق کنند اسراف نمایند و بخل نورزند و حد معتدل میان آنرا انتخاب میکنند. و آنانند که خدای دیگری را با خدای یگانه نمی خوانند و نفسی را که خدا تعدی به آنرا تحریم کرده است نمیکشند مگر از روی حق و آنان مرتکب زنا نمیشوند و هر کس که آن کار زشت را مرتکب شود گرفتار مجازات میگردد

. روز قیامت عذاب او چند برابر میشود و با پستی در آن عذاب جاودان می ماند. مگر کسی که توبه کند و ایمان بیاورد و عمل صالح انجام بدهد، پس آنان هستند که خداوند گناهانشان را به حسنات تبدیل مینماید و خداوند بخشاینده و مهربان است. و هر کس که از گناهان بازگشت کند بازگشتی به سوی خدا مینماید. و آنان کسانی هستند که در مجالس باطل و ناشایست حاضر نمیشوند و هنگامیکه از جایگاه ارتکاب گناه بگذرند مانند اشخاص کریم (که از زشت رویگردانند) میگذرند. و آنان کسانی هستند که اگر به آیات پروردگارشان تذکر داده شوند در برابر آنها کر و کور نمی افتند. و آنان کسانی هستند که میگویند ای پروردگار ما، از همسران و فرزندانمان برای ما روشنائی دیدگان عنایت فرما و ما را برای مردم باتقوی (که پس از این می آیند) طلا-یه دار و قابل اقتدا بفرما. آنان هستند که در برابر صبری که کرده اند غرغه پاداش داده میشوند و تحیت و درود در آنجا درمی یابند. در آن جایگاه مبارک جاودانند که قرارگاه و اقامتگاه نیکوئی است. بگو به آنان پروردگار من چه اعتنائی به شما دارد جز اینکه شما را (به دین کمال بخش) دعوت کند، شما دین و رسول خدا را تکذیب کرده اید که به زودی مجازات تکذیب کردن شما را خواهد گرفت.) ۱۳۱- و لا تخزنی یوم یبعثون. یوم لا ینفع مال و لا بنون. الا من اتی الله بقلب سلیم (پروردگارا، و مرا روزی که مردم مبعوث خواهند شد رسوا مفرما. روزی که نه مال سودی خواهد داد و نه فرزندان مگر کسی که به بارگاه خداوندی با قلبی سلیم وارد شود.) ۱۳۲- و الشعراء یتبعهم الغاوون. الم تر انهم فی کل واد یهیمون. و انهم یقولون ما لا یفعلون الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و ذکروا الله کثیرا و انتصروا من بعد ما ظلموا و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون (و شعراء کسانی هستند که گمراهان از آنان تبعیت می کنند. آیا ندیده ای که آنان در هر وادی کلافه میگردند. و آنان میگویند چیزی را که آنرا انجام نمیدهند. مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالحه انجام بدهند و ذکر خداوندی را فراوان به جای آورند و طلب یاری نمایند (به وسیله شعر برای رسول خدا (ص)) پس از آنکه مظلوم شده اند و بزودی ستمکاران خواهند دانست که رو به چه سرنوشتی میگردند.) ۱۳۳- و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلما و علوا فانظر کیف کان عاقبه المفسدین (و آن تبهکاران آیات خداوندی را (با زبان) منکر شدند

در حالیکه نفس‌های آنان به آن آیات یقین داشت (این نابکاری آن

ان) از روی ظلم و اعتلاطلبی بود، پس بنگر که چگونه بود عاقبت مفسدین. (۱۳۴- فانظر کیف کان عاقبه مکرهم انا دمرناهم و قومهم اجمعین. فتلك بيوتهم حاويه بما ظلموا ان في ذلك لايه لقوم يعلمون (بنگر که عاقبت حيله گری آنان چگونه بود ما همگی آنان را و قومشان نابود کردیم. (اکنون خانه‌های آنان به سبب ستمی که کردند خالی است). قطعا در این جریان (کنش واکنش، عمل و نتیجه) آیاتی است برای کسانی که میدانند. (۱۳۵- و نريد ان نم ن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین (و ما می‌خواهیم به کسانی که در روی زمین مستضعف شده‌اند احسان نمائیم و آنان را پیشوایانی قرار بدهیم و آنان را وارثان زمین بنمائیم. (۱۳۶- و ما کان ربک مهلك القرى حتى یبعث فی امها رسولا یتلوا علیهم آیاتنا و ما کنا مهلكی القرى الا و اهلها ظالمون (پروردگار تو هلاک کننده‌ی آبادیها نبوده است مگر اینکه در مرکز آنها رسولی را مبعوث میکرد که بمردم آن آبادیها آیات ما را تلاوت مینمود و ما آبادیها را هلاک نمیکردیم مگر اینکه مردم آنها ستمکار بودند. (۱۳۷- و ابتغ فیما آتاک الله الدار الاخره و لا تنس نصیبک من الدنیا و احسن کما احسن الله الیک و لا تبغ الفساد فی الارض

ض ان الله لا یحب المفسدین (و در آنچه که خداوند به تو داده است سرای آخرت را طلب کن و نصیب خود را از دنیا فراموش مکن و نیکی (یا احسان) کن چنانکه خداوند به تو نیکی (یا احسان) نموده است و خواهان فساد در روی زمین مباش قطعا خداوند فسادکنندگان را دوست نمیدارد. (۱۳۸- تلك الدار الاخره نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الارض و لا فسادا و العاقبه للمتقین (و آن سرای آخرت را از آن کسانی قرار میدهم که در روی زمین نه اعتلائی می‌خواهند و نه فسادی و عاقبت از آن مردم باتقوی است. (۱۳۹- احسب الناس ان یرکوا ان یقولوا آمنا و هم لا یفتنون (آیا مردم گمان کرده‌اند که رها شده‌اند که بگویند ما ایمان آورده‌ایم و آنان در آزمایش قرار نگیرد. (۱۴۰- و ما هذه الحیاة الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الاخره لهی الحیوان لو کانوا یعلمون (و نیست این زندگانی دنیوی مگر اشتغال به پدیده‌های بی‌اساس و بازیگری و فقط سرای آخرت است که حیات حقیقی است اگر میدانستند. (۱۴۱- ثم کان عاقبه الذین اساءوا السواى ان کذبوا بایات الله و کانوا بها یرتجون (سپس پایان کار کسانی که مرتکب بدی شدند این بود که آیات خداوندی را تکذیب نموده و به آن آیات استهزاء کردند. (۱۴۳- و

من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیها و جعل بینکم موده و رحمه ان فی ذلك لایات لقوم یتفکرون (و از آیات خداوندی اینکه برای شما از خودتان همسرانی آفرید تا با آنها آرامش بگیرد و میان شما وداد و مهربانی قرار داد در این خلقت آیاتی است برای قومی که به تفکر می‌پردازند. (۱۴۴- فاقم وجهک للذین حنیفا فطره الله الثی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الذین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون. منبیین الیه و اتقوه و اقیموا الصلوه و لا تکنوا من المشرکین. من الذین فرقوا دینهم و کانوا شیعا کل حزب بما لدیهم فرحون (روی خود را برای دین الهی متوجه و برپا ساز دینی که مطابق فطرتی است که خداوند مردم را بر مبنای آن آفریده است، خلقت خداوندی را تبدیلی نیست، اینست دین قوام بخش (و برپا دارنده‌ی روح آدمی) و لکن اکثر مردم نمیدانند. (رو به دین الهی باشید) در حالیکه به خدا بازگشت می‌کنید و نماز را اقامه کنید و از مشرکین مباشید. از آن کسانی که دین خود را متفرق ساختند و به صورت گروه‌هائی درآمدند و هر دسته‌ای به آنچه در نزد خود دارند شادمانند. (۱۴۵- ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس لیذیقهم بعض الذی عملوا لعلهم یرج

عون (فساد در خشکی و دریا پدیدار گشت به جهت آنچه که دستهای مردم (از فسق و تباهی) اندوخته بودند تا خداوند برخی از اعمال آنانرا به آنان بچشاند باشد که به سوی خدا برگردند. (۱۴۶- فانظر الی آثار رحمہ الله کیف یحیی الارض بعد موتها ان ذلك لمحیی الموتی و هو علی کل شیء قدير (بنگر به آثار رحمت خداوندی که چگونه زمین را پس از مرگش احیاء می‌کند و خداوند است که زنده کننده‌ی مرده‌ها است و او است بر هر چیز توانا. (۱۴۷- و لقد آتینا لقمان الحکمه ان اشکر لله و من یشکر فانما یشکر لنفسه و من کفر فان الله غنی حمید (و ما به لقمان حکمت دادیم اینکه سپاس بگزار خدا را و هر کس خدا را سپاسگزار باشد،

سپاس برای خویشتن می‌گزارد و هر کس که کفر بورزد قطعا خداوند بی‌نیاز و شایسته‌ی حمد است. (۱۴۸- و اذ قال لقمان لابنه و هو يعظه يا بني لا تسرك بالله ان الشرك لظلم عظيم (و لقمان در هنگام پند به فرزندش، گفت ای فرزند من، به خدا شرک موز، زیرا شرک ظلمی است بزرگ). یا بنی آنها ان تک مثقال حبه من خردل فتکن فی صخره او فی السماوات او فی الارض یات بها الله ان الله لطیف خبیر (ای فرزند من: اگر اعمال انسانی به مقدار دانه‌ای از خردل (هم) باشد خواه در میان ص

خره‌ای قرار بگیری، یا در آسمانها یا در زمین باشد، خدا آنرا خواهد آورد قطعا خداوند لطیف و آگاه است.) یا بنی اقم الصلوه و امر بالمعروف و انه عن المنکر و اصبر علی ما اصابک ان ذلک من عزم الامور (ای فرزند من، نماز را برپا دار و امر به معروف و از منکر نهی کن و به آنچه بر تو اصابت کند شکیبا باش، قطعا شکیبایی از تصمیم صحیح در امور است.) و لا تصعر خدک للناس و لا تمش فی الارض مرحا ان الله لا یحب کل مختال فخور (از روی تکبر) رویت را از مردم مگردان و بر روی زمین با کبر حرکت مکن قطعا خداوند هیچ متکبر و صاحب نخوت را دوست نمی‌دارد.) و اقصد فی مشیک و اغضض من صوتک ان انکر الاصوات لصوت الحمیر (در راه رفتن معتدل باش و از صدایت بکاه، زیرا زشت ترین صداها، صدای خران است.) (۱۴۹- و من یسلم وجهه الی الله و هو محسن فقد استمسک بالعروه الوثقی و الی الله عاقبه الامور (و هر کس با دین خالص روی خود را به خدا تسلیم کند در حالیکه نیکوکار است به طناب محکم خداوندی چنگ زده و عاقبت امور به سوی خدا است.) (۱۵۰- ما خلقکم و لا بعثکم الا کنفس واحده ان الله سمیع بصیر (نیست آفرینش و محشور شدن شما مگر مانند نفس واحده قطعا خداوند شنوا و بینا است.) (۱۵۱- ال

ذی احسن کل شیء خلقه و بدا خلق الانسان من طین. ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین. ثم سواه و نفخ فیہ من روحه و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده قلیلا ما تشکرون (خداوندیکه آفرینش هر چیزی را نیکو ساخت و خلقت انسان را از گل شروع کرد و سپس نسل او را از برگزیده‌ای از آب ضعیف قرار داد. سپس او را ساخت و از روح خود در او دمید و برای شما گوش و چشمان و دل‌هائی قرار داد، اندکی از شما شکر می‌گزارید. (۱۵۲- فلا- تعلم نفس ما اخفی لهم من قره اعین جزاء بما کانوا یعملون (و هیچ نفسی نمی‌داند آن پاداش روشنائی بخش چشمها را که در برابر آنچه عمل می‌کردند برای آنان مخفی (نگاهداشته شده) است.) (۱۵۳- ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه (خداوند برای هیچ مردی دو قلب در درونش قرار نداده است. (۱۵۴- لقد کان لکم فی رسول الله اسوه حسنه لمن کان یرجوا الله و الیوم الاخر و ذکر الله کثیرا (قطعا برای شما در رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پیروی نیکویی است- برای کسی که امید به خدا و روز واپسین دارد و خدا را بسیار ذکر کند.) (۱۵۵- من المومنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه فمنهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر و ما بدلوا تبدیلا (از مردم باایمان مردانی هست

ند که به آنچه با خدا پیمان بستند وفا کردند کسانی از آنان کار خود را به پایان رساندند (چشم از این دنیا بستند) و برخی از آنان در انتظارند و عهدی را که با خدا بسته بودند دگرگون نساختند.) (۱۵۶- انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا (جز این نیست که خداوند می‌خواهد پلیدی را از شما اهل بیت ببرد و شما را پاکیزه گرداند.) (۱۵۷- یا ایها الذین آمنوا اذکروا الله ذکرا کثیرا. و سبحوه بکره و اصیلا. هو الذی یصلی علیکم و ملائکته لیخرجکم من الظلمات الی النور و کان بالمومنین رحیما. تحیتهم یوم یلقونه سلام و اعد لهم اجرا کریما (ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا را بسیار ذکر کنید، و او را صبحگاه و شامگاه تسبیح بگوئید. او است که بر شما درود و مغفرت می‌فرستد و فرشتگانش نیز تا شما را از ظلمات بیرون آورده و به نور داخل کند و خداوند بر مردم باایمان رحیم است. تحیت آنان روزیکه او را دیدار می‌کنند سلام است و خداوند پاداش نیکویی برای آنان آماده فرموده است.) (۱۵۸- یا ایها النبی انا ارسلناک شاهدا و مبشرا و نذیرا. و داعیا الی الله باذنه و سراجا منیرا (ای پیامبر، ما ترا شاهد و بشارت دهنده و تهدیدکننده فرستادیم. و ترا دعوت کنن

ده به سوی خدا با اذن خداوندی و چراغی روشنگر به رسالت برانگیختیم.) (۱۵۹- و ما ارسلناک الا کافه للناس بشیرا و نذیرا و لکن اکثر الناس لا یعلمون (و ما ترا نفرستادیم مگر برای همه‌ی مردم بشارت دهنده و تهدیدکننده و لکن اکثر مردم نمی‌دانند.) (۱۶۰- انا

عرضنا الامانه على السماوات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا (ما امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم آنها از حمل آن امانت امتناع نموده و ترسیدند و انسان آنرا حمل کرد، او ستمکار و نادان بود). ۱۶۱- قل انما اعظلكم بواحدہ ان تقوموا لله مثنی و فرادی ثم تتفکروا ما بصاحبکم من جنه ان هو الا نذیر لکم بین یدی عذاب شدید. قل ما سالتکم من اجر فهو لکم ان اجرى الا على الله و هو على كل شیء شهید (بگو به آنان جز این نیست که من شما را به یک کلمه پند میدهم- اینکه قیام کنید برای خدا دو به دو و یک به یک، سپس به تفکر پردازید که رفیق شما (رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم) جنونی ندارد، من نیستم مگر تهدیدکننده‌ی شما در برابر عذابی سخت. بگو به آنان هر پاداشی که از شما بخواهم برای خود شما است (محبت و اعتقاد به ذوی القربی اهل بیت عصمت

موجب تقرب انسان به خدا است) پاداش من نیست مگر بر خدا و او است شاهد همه چیز). ۱۶۲- الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه و الذین یمکرون السیئات لهم عذاب شدید و مکر اولئک هو بیور (به سوی خداوندی صعود میکند کلمه‌های پاکیزه، و عمل صالح است که آنها را به سوی خدا بالا-میرد (یا و عمل صالح را خداوند بالا میبرد) و کسانی که مکرپردازی در عمل به گناهان میکنند برای آنان عذابی است سخت و حيله گری آنان از بین می‌رود). ۱۶۳- یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید (ای مردم شمائید که نیازمند بارگاه خداوندی هستید و خدا است که بی‌نیاز و شایسته‌ی حمد است). ۱۶۴- ثم اورثنا الكتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات باذن الله ذلک هو الفضل الکبیر (سپس ما کتاب را برای برگزیدگانی از بندگانمان واگذار کردیم، جمعی از آنان ستمکار خویش بودند و گروهی دیگر میانه‌رو و دسته‌ای از آنان سبقت‌کننده در خیرات با اذن خداوندی و این سبقت است که فضیلت بزرگی است). ۱۶۵- الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین. وان اعبدونى هذا صراط مستقیم (ای بنی آدم آیا از شما پیمان

نگرفتیم به اینکه شیطان را پرستش نکنید، زیرا شیطان برای شما دشمنی است آشکار. و به اینکه مرا پرستید اینست صراط مستقیم). ۱۶۶- و ضرب لنا مثلا و نسی خلقه قال من یحیی العظام و هی رمیم. قل یحییها الذی انشاها اول مره و هو بکل خلق علیم. الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون. او لیس الذی خلق السماوات و الارض بقادر علی ان یخلق مثلهم بلی و هو الخلاق العلیم. انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون. فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون ((این انسان ناآگاه) برای ما مثل زده اصل خلقش را فراموش نموده میگوید کیست که استخوانهای را که پوسیده است زنده خواهد کرد. بگو (به آنان) آن کسی آنها را زنده خواهد کرد که برای اولین بار آنها را به وجود آورده است و او به همه چیز دانا است و خداوندی که از درخت سبز برای شما آتشی قرار داد که شما آنرا شعله‌ور میسازید. آیا آن خداوندی که آسمانها و زمین را آفریده است قدرت ندارد که مثل آنها را بیافریند آری و او است خلاق دانا. امر او جز این نیست که اگر چیزی را بخواهد، به آن میگوید: باش و آن چیز به وجود می‌آید. پس پاکیزه خداوندی که ملکوت همه‌ی اشیاء در دست او است و به سوی او

برمیگردید). ۱۶۷- و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین. انهم لهم المنصورون. و ان جندنا لهم الغالبون (و مشیت ما به بندگان مرسل ما سبقت کرده است. فقط آنان هستند یاری شدگان. و فقط لشکر ما هستند که پیروزند). ۱۶۸- و ما خلقنا السماوات و الارض و ما بینهما الا- بالحق (و ما نیافریدیم آسمانها و زمین و آنچه را که در میان آنها است مگر بر حق). ۱۶۹- قل الله اعبد مخلصا له دینی. فاعبدوا ما شئتم من دونه قل ان الخاسرون الذین خسروا انفسهم و اهلیم یوم القیامه الا ذلک هو الخسران المبین (بگو من خدایم را می‌پرستم در حالیکه دینم را با اخلاص به او عمل می‌کنم. شما (هم) هر چیز جز خدا را که بخواهید عبادت کنید، بگو زیانکاران کسانی هستند که نفس‌های خود و دودمان‌شان را در روز قیامت در خسارت فرو برده‌اند آگه باشید همانست خسارت آشکار. ۱۷۰- فبشر عباد. الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هداهم الله و اولئک هم اولوا الالباب (بشارت بده به بندگانم- کسانی که سخن را می‌شنوید و بهترین آن را تبعیت می‌کنند آنان هستند که خدا هدایتشان کرده است و آنان هستند که

خرمندانند). ۱۷۱- ایس الله بكاف عبده (آیا خداوند بنده‌ی خود را کفایت نمی‌کند). ۱۷۲

- و لو ان للذین ظلموا ما فی الارض جمیعا و مثله معه لافتدوا به من شیء العذاب یوم القیامه و بدالهم من الله ما لم یكونوا یحتسبون (و اگر کسانی که ظلم کرده‌اند همه‌ی آنچه را که در زمین است به اضافه مثل آن در اختیار داشتند، فدیة میدادند (فدا می‌کردند) که از عذاب سخت در روز قیامت نجات پیدا کنند و آشکار شد (در آنروز) برای آنان چیزی که حساب نمی‌کردند). ۱۷۳- قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا- تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم (بگو ای بندگان من که بخوشتن اسراف کرده‌اید از رحمت خداوندی ناامید مباشید، زیرا خداوند همه‌ی گناهان را می‌بخشد قطعا او است بخشاینده و مهربان). ۱۷۴- و قال ربکم ادعونی استجب لکم (... و پروردگار شما گفت بخوانید مرا استجابت کنم شما را). ۱۷۵- ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تنزل علیهم الملائکه الا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنة التی کنتم توعدون (کسانی که گفتید پروردگار ما الله است سپس بر همین قول استقامت ورزیدند فرشتگان بر آنان نازل میشوند (و به آنان می‌گویند) ترسید و اندوهگین مباشید و بشارت باد بر شما بهشتی که به شما وعده داده میشد). ۱۷۶- سنریهم آیاتنا

فی الافاق و فی انفسکم حتی یتبین لکم انه الحق اولم یکف بربکم انه علی کل شیء شهید (ما برای آنان بزودی آیات خود را در جهان عینی و در نفوس آنان نشان خواهیم داد تا آشکار شود که او است حق. آیا برای (روشن ساختن وجود) پروردگارت کافی نیست که او بر همه چیز شاهد است). ۱۷۷- شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی ان اقموا الدین و لا تفرقوا فیه کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه یجتبی الیه من یشاء و یرحم الیه من ینیب. و ما تفرقوا الا من بعد ما جائهم العلم بغیا بینهم ... فلذلک فادع و استقم کما امرت و لا تتبع اهوائهم و قل آمنت بما انزل الله من کتاب و امرت لاعدل بینکم، الله ربنا و ربکم لنا اعمالنا و لکم اعمالکم لا حجه بیننا و بینکم الله یجمع بیننا و الیه المصیر (برای شما از دین همان را تشریح نموده است که به نوح و آنچه که بر تو وحی کردیم و آنچه که به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه نمودیم اینست که دین را برپا دارید و در دین پراکنده نشوید، آنچه که شما به آن دعوت می‌کنید بر مشرکان سنگین است، خداوند هر کس را که بخواهد برای خود برمی‌گزیند و هدایت میکند به سوی خود کسی را که بازگشت به سوی او نماید

د. و متفرق نشدند مگر پس از آنکه برای آنان علم رسیده بود. این پراکندگی از روی تجاوز میان آنان به وجود آمد. و به همین جهت دعوت (به سوی خدا) کن و استقامت بورز همانگونه که به تو امر شده است و از هواهای آنان تبعیت مکن. و به آنان بگو من ایمان آورده‌ام به کتابی که خدا فرستاده است و من مامور شده‌ام که میان شما عدالت برقرار کنم، خدا است پروردگار ما و پروردگار شما، از آن ما است اعمال ما و از آن شما است اعمال شما میان ما و شما حجتی نمانده است، خدا ما را با هم جمع خواهد کرد و حرکت و سرنوشت به سوی او است). ۱۷۸- و کذلک ما ارسلنا من قبلک فی قریه من نذیر الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا علی امه و انا علی آثارهم مقتدون. قال او لو جئتکم باهدی مما وجدتم علیه آباءکم قالوا انا بما ارسلتم به کافرون. فانقمنا منکم فانظر کیف کان عاقبه المکذبین (و همچنان ما هیچ تبلیغ کننده‌ای را پیش از تو در یک آبادی نمی‌فرستادیم مگر اینکه خود کامگان آنها می‌گفتند ما پدرانمان را بر عقیده‌ای یافتیم و ما از آثار آنان پیروی می‌کنیم. (آن پیامبر) گفت آیا اگر چه من هدایت کننده‌تر از آنچه را که پدرانمان را معتقد به آن یافتید آورده باشم، (آن تبه‌کاران) گفتند

ما به آنچه که شما برای آن فرستاده شدید کافریم. پس ما از آنان انتقام گرفتیم، پس بنگر که چه شد عاقبت تکذیب کنندگان). ۱۷۹- کم ترکوا من جنات و عیون. و زروع و مقام کریم. و نعمه کانوا فیها فاکهین. کذلک و اورثناها قوما آخرین. فما بکت علیهم السماء و الارض و ما کانوا منظرین (چقدر باغها و چشمه‌سارهایی را که رها کردند (و رفتند) و زراعتها و مقام عزیز و نعمتی که در آن که در آن برخوردار بودند (از خود گذاشتند و رفتند)، همچنان ما آنها را به قومی دیگر واگذار نمودیم آسمان و زمین برای آنان نگریستند و کسی هم انتظار آنان را نکشید). ۱۸۰- افرايت من اتخذ الهه هواه و اضله الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه و

جعل علی بصره غشاوه فمن یهدیه من بعد الله افلا تذکرون. و قالوا ما هی الا حیاتنا الدینا نموت و نحیا و ما یهلکنا الا الدهر و ما لهم بذلك من علم ان هم الا یظنون (آیا دیده‌ای کسی را که هوایش را خدای خود قرار داده و او را بر مبنای علمش گمراه نموده و مهر به گوشش و قلبش زده و بر دیده‌اش پرده‌ای قرار داده است، کیست که پس از خدا او را هدایت کند آیا متذکر نمی‌شوید. (و آن تبهکاران) گفتند نیست مگر همین حیات دنیوی که می‌میریم و زنده می‌شویم و

هلاک نمیکنند ما را مگر دهر و آنان به این ادعا علمی ندارند، آنان فقط گمانی می‌کنند.) ۱۸۱- و وصینا الانسان بوالدیه احسانا حملته امه کرها و وضعته کرها و حمله و فصاله ثلثون شهرا حتی اذا بلغ اشد و بلغ اربعین سنه قال رب اوزعنی ان اشکر نعمتک التی انعمت علی و علی والدی و ان اعلم صالحا ترضا و اصلح لی فی ذریتی انی تبت الیک و انی من المسلمین (و ما وصیت کردیم انسان را که درباره پدر و مادرش احسان کند مادرش او را با ناگواری حمل و با ناگواری وضع نمود و مدت حمل و بازگرفتن او از شیر سی ماه است تا آنگاه که به رشد خود رسید و به چهل سالگی که بالغ شد، گفت پروردگارا، الهام کن که نعمتی را که به من و به والدینم عنایت فرموده‌ای سپاس بگزارم و عملی صالح انجام دهم که تو از آن راضی باشی و (خداوند)، اولاد مرا اصلاح کن من بازگشت به تو نموده و من یکی از مسلمانان هستم.) ۱۸۲- و یوم یعرض الذین کفروا علی النار اذہبتم طیباتکم فی حیاتکم الدینا و استمتعتم بها فالیوم تجزون عذاب الهون بما کنتم تستکبرون فی الارض بغير الحق و بما کنتم تفسقون (و روزی که کافران بر آتش عرضه میشوند (به آنان گفته میشود) شما (سرمایه‌های پاکتان را در زندگی دنیوی خود از ب

ین بردید و از آنها برخوردار گشتید، در نتیجه امروز با عذاب پست کننده‌ای مجازات خواهید شد به سبب استکباری که به ناحق در زمین به راه انداختید و بدانجهت که مرتکب فسق می‌گشتید.) ۱۸۳- یا ایها الذین آمنوا ان تنصروا الله ینصرکم و یتب اقدامکم (ای مردمی که ایمان آورده‌اید اگر خدا را یاری کنید او شما را یاری خواهد کرد و قدمهای شما را ثابت خواهد داشت.) ۱۸۴- افمن کان علی بینة من ربه کمن زین له سوء عمله و اتبعوا هواهم (آیا مساوی است) کسی که بر دلیلی روشن از پروردگارش (زندگی می‌کند) با کسی که عمل زشتش برای او آراسته و از هواهای خود تبعیت میکند) با کسی که عمل زشتش برای او آراسته و از هواهای خود تبعیت مینماید.) ۱۸۵- مثل الجنة التی وعد المتقون فیها انهار من ماء غیر آسن و انهار من لبن لم یتغیر طعمه و انهار من خمر لذه للشاربین و انهار من عسل مصفی و لهم فیها من کل الثمرات و مغفرة من ربهم کمن هو خالد فی النار و سقوا ماء حمیما فقطع امعائهم (مثل بهشتی که به مردم با تقوی وعده داده شده است (چنین است): در آن بهشت چشمه‌سارهایی است از آب بی‌تغیر و چشمه‌سارهایی از شیری که طعمش دگرگون نشده است و چشمه‌سارهایی از شراب که لذتی است برای

آنانکه می‌آشامند و چشمه‌سارهایی از عسل شهد و برای آنان در آن بهشت از هرگونه میوه‌ها است و مغفرتی از پروردگارش (آیا وضع این سعادت‌مندان) مانند کسی است که در آتش جاودان بوده و از آب بسیار داغ سیراب شده و اجزاء درونی او را پاره پاره کرده است.) ۱۸۶- ان الذین یتابعونک انما یتابعون الله ید الله فوق ایدیهم فمن نکث فانما ینکث علی نفسه و من اوفی بما عاهد علیه الله فسیؤتیه اجرا عظیما (کسانیکه با تو بیعت می‌کنند جز این نیست که آنان با خدا بیعت می‌کنند دست خداوندی بالای دست آنان است و هر کس بعد از بیعت با تو آنرا نقض کند، در حقیقت به ضرر خودش نقض مینماید و هر کس که وفا کند به پیمانی که با خدا بسته است خداوند پاداشی بزرگ به او میدهد.) ۱۸۷- محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم تراهم رکعا سجدا یتغون فضلا من الله و رضوانا سیماهم فی وجوههم من اثر السجود ذلک مثلهم فی التورات و مثلهم فی الانجیل کزرع اخرج شطاه فآزره فاستغلظ فاستوی علی سوقه یعجب الزراع لیغیظ بهم الکفار وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات منهم مغفرة و اجرا عظیما. (محمد (ص) فرستاده خدا و کسانی که با او هستند در برابر کفار سخت و میان خودشان

به همدیگر مهربانانند می‌بینی آنانرا در حال رکوع و سجود که از خداوند فضل و رضوان می‌طلبند علامت آنان اثر سجده‌ها در رویشان است، و آنست مثل آنان در تورات و مثل آنان در انجیل مانند زرعی است که جوجه‌ها (شاخه‌های پیرامون ریشه و برگها)

ی خود را بیرون آورد و آنرا تقویت نمود پس آن زرع قدرت یافت و بر ساقه‌های خود ایستاد (بطوریکه) کشاورزان را به شکفتی وامی‌دارد، تا کفار از روییدن و نیرومند شدن یاران پیامبر به خشم آیند، خداوند کسانی از آنان را که ایمان آورده و اعمال صالحه انجام داده‌اند بخشایش و پاداشی بزرگ وعده داده است.) و ان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفی الی امر الله فان فائت فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا ان الله یحب المقسطین. انما المومنون اخوه فاصلحوا بین اخویکم و اتقو الله لعلکم ترحمون ۱۸۸- و اگر دو گروه از مومنان به کشتار یکدیگر برخاستند ما بین آن دو را اصلاح کنید، پس اگر یکی از آن دو تعدی بر دیگری کرد با آن گروه که تعدی می‌کند بجنگید تا به امر خدا برگردد پس اگر به امر خدا برگشت میان آن دو را با عدالت اصلاح کنید و دادگری کنید زیرا خداوند دادگران

را دوست می‌دارد. جز این نیست که مومنان برادرانی هستند پس میان برادرانان را اصلاح کنید و به خدا تقوی بورزید باشد که مورد رحمت قرار بگیرید.) ۱۸۹- یا ایها الذین آمنوا اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن اثم و لا تجسسوا و لا یغتب بعضکم بعضا ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیه میتا فکرمتموه و اتقو الله ان الله تواب رحیم. (ای کسانی که ایمان آورده‌اید از بسیاری از گمانها اجتناب کنید، زیرا بعضی از گمانها گناه است و از همدیگر تجسس (تفتیش و ماجراجویی) نکنید و بعضی از شما بعضی دیگر را غیبت نکنند آیا هیچ کسی از شما دوست دارد که گوشت مرده برادرش را بخورد، شما کراهت از آن دارید و برای خدا تقوی بورزید قطعا خداوند پذیرنده توبه و مهربان است.) ۱۹۰- یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقاکم (ای مردم ما شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را دسته‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا با یکدیگر آشنا و هماهنگ شوید، باکرامت ترین شما نزد خدا قطعا با تقوی ترین شما است.) ۱۹۱- افلم ینظروا الی السماء فوفهم کیف بنیناها و زیناها و مالها من فروج. و الارض مددناها و القینا فیها رواسی و انبتنا فیها من کل ز

وج بهیج (آیا به آسمان در بالای خود ننگریسته‌اند که چگونه آنرا بنا کردیم و آنرا آراستیم و برای آن شکافها (ی مختل کننده قانون) وجود ندارد. و زمین را گسترانیدیم و کوههایی را در آن انداختیم و در آن زمین از هر جفتی بهجت انگیز رویانیدیم.) ۱۹۲- و لقد خلقنا الانسان و نعلم و ما توسوس به نفسه و نحن اقرب الیه من حبل الوریث (ما انسان را آفریدیم و میدانیم آنچه را که نفسش به آن وسوسه مینماید و ما به او از رگ گردنش نزدیکتریم.) ۱۹۳- ما یلفظ من قول الا لدیه رقیب عتید. (انسان هیچ سخنی را تلفظ نمیکند مگر اینکه نزد آن رقیبی است آماده برای نگهداری آن.) ۱۹۴- و فی السماء رزقکم و ما توعدون. فو رب السماء و الارض انه لحق مثل ما انکم تنطقون (و در آسمان است روزی شما و آنچه که به شما وعده داده میشود. پس سوگند به خدای آسمان و زمین قطعا آن روزی حق است همانگونه که شما سخن میگوئید.) ۱۹۵- و السماء بنیناها باید و انا لموسعون. و الارض فرشناها فنعم الماهدون. و من کل شی خلقنا زوجین لعلکم تذکرون. ففروا الی الله انی لکم منه نذیر مبین (و ما آسمان را با قدرت آفریدیم و قطعا آنرا گسترش میدهیم. و زمین را گستریدیم و ما بهترین گسترنده‌ایم و از هر چیزی

جفت (یا دو صنف) آفریدیم باشد که شما متذکر شوید. پس بگریزید به طرف خدا من شما را برحذر دارنده آشکار درباره خدا هستم.) ۱۹۶- ام خلقوا من غیر شیء ام هم الخالقون (یا (آیا) از هیچ آفریده شده‌اند یا آنان هستند آفرینندگان.) ۱۹۷- و ما ینطق عن الهوی. ان هو الا وحی یوحی. علمه شدید القوی (و او (پیامبر اکرم (ص) سخن از هوی نمیگوید. آنچه که میگوید نیست جز وحی که به او می‌رسد. فرشته‌ای (جبرئیل) دارای قوای شدید به او تعلیم کرده است.) ۱۹۸- ام للانسان ما تمنی. فله الاخره و الاولی (یا (آیا) برای انسان است آنچه که میخواهد (آیا انسان میتواند به هر چیز که بخواهد برسد) آخرت و دنیا تنها از خداست.) ۱۹۹- و ان لیس للانسان الا ما سعی. و ان سعیه سوف یری (و اینکه نیست برای انسان مگر کوشش او. و قطعا کوشش او به زودی دیده خواهد شد.) ۲۰۰- و ان الی ربک المنتهی. و انه هو اضحک و ابکی. و انه هو امات و احیی (و قطعی است که پایان همه امور رو به پروردگار تست و او است که خندانید و گریانید و او است که میرانید و زنده کرد.) انا کل شی خلقناه بقدر. و ما امرنا الا

واحد کلمح بالبصر (ما همه چیز را به اندازه آفریدیم. و نیست امر ما مگر یک لحظه مانند یک

چشم به هم زدند). ۲۰۲- کل من علیها فان. و بقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام. (هر کس (و هر چیز) که در روی زمین است فانی خواهد گشت و تنها مقام شامخ پروردگار تست که باقی خواهد ماند- وجه پروردگار دارای جلال و اکرام). ۲۰۳- یسئله من فی السماوات و الارض کل یوم هو فی شان (از او میخواهد (فیض و جودی خود را) هر کس (و هر چیز) که در آسمانها و زمین است. خداوند در هر زمانی در کاریست). ۲۰۴- هل جزاء الاحسان الا الاحسان (آیا پاداش احسان چیزی جز احسان است). ۲۰۵- افرايتم ما تحرثون. انتم تزرعونه ام نحن الزارعون (آیا می بینید آنچه را که زراعت می کنید. آیا شما می بینید که آنرا زراعت می کنید یا ما مییم زراعت کننده). ۲۰۶- فلولا اذا بلغت الحلقوم. و انتم حينئذ تنظرون. و نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون. (مگر نه اینست که هنگامیکه روح به گلو میرسد. و شما در آنموقع می نگرید. و ما به او نزدیکتر از شما هستیم و لکن شما نمی بینید). ۲۰۷- و هو معکم اینما کنتم و الله بما تعلمون بصیر (و او (خدا) با شما است هر جا که باشید و خدا به عمل شما بینا است). ۲۰۸- من ذا الذی یقرض الله قرضا حسنا فیضاعفه له و له اجر کریم (کیست که به خدا قرض نیکوئی بدهد و خداوند

برای او چند برابر عطا کند و برای قرض دهنده پاداشی است کریم). ۲۰۹- الم یان للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله (آیا برای کسانی که ایمان آورده اند وقت آن نرسیده است که دل‌های آنان با ذکر خداوندی خشوع نماید). ۲۱۰- اعلموا انما الحیاه الدنیا لعب و لهو و زینه و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال و الاولاد کمثل غیث اعجب الکفار نباته ثم یهیج فتراه مصفرا ثم یکون حطاما و فی الاخره عذاب شدید و مغفره من الله و رضوان و ما الحیاه الدنیا الا متاع الغرور. (بدانید که حیات دنیا چیزی نیست جز بازی و مشغولیت بی اساس و آرایش و فخر فروشی میان خودتان و افزون طلبی در اموال و اولاد، (مثل جالب بودن حیات دنیوی با زرق و برقش) مانند بارانی است که رویانیدنش کافران را به شگفتی وامی دارد سپس خس و خاشاکی میشود و در آخرت عذابی است شدید (و برای مردم باتقوی) مغفرتی است از خدا و رضوانی و نیست حیات دنیوی مگر متاعی فریبا). ۲۱۱- ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرها ذلك علی الله یسیر. لکیلا تاسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتاکم و الله لا یحب کل مختال فخور (هیچ مصیبتی در روی زمین یا در نفوس شما به وجود نمی آید مگر

اینکه در کتابی (ثبت شده است) پیش از آنکه نفوس را بیافرینیم، این جریان برای خدا آسان است. تا به آنچه از شما فوت شده است اندوهگین نباشید و به آنچه خداوند به شما داده است دل خوش نکنید که خداوند هیچ متکبر فخر فروش را دوست نمیدارد). ۲۱۱- کتب الله لاغلبن انا و رسلی ان الله قوی عزیز (خداوند مقرر داشته است که قطعاً من و رسولانم غلبه خواهیم کرد خداوند قوی و عزیز است). ۲۱۳- والذین جاو من بعدهم یقولون ربنا اغفر لنا و لاخواننا الذین سبقونا بالايمان و لا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ربنا انک رؤوف رحیم (و کسانی که بعد از آنان (مهاجرین و انصار) آمدند میگویند ای پروردگار ما، برای ما و برادرانی که در ایمان از ما سابق تر بودند مغفرت نصیب فرما و در دل‌های ما برای آنان که ایمان آورده اند کینه و عداوتی قرار مده، ای پروردگار ما، قطعاً تو مهربان و رحیمی). ۲۱۴- و لا تکنوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم اولئک هم الفاسقون (و مباشید مانند کسانی که خدا را فراموش کردند پس خداوند واداشت که آنان خود را فراموش کنند آنان هستند مردم فاسق). ۲۱۵- هو الله الذی لا اله الا هو عالم الغیب و الشهاده هو الرحمن الرحیم. هو الله الذی لا اله الا هو الم

لک القدوس السلام المومن المهیمن العزیز الجبار المتکبر سبحان الله عما یشرکون. هو الله الخالق الباری المصور له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السماوات و الارض و هو العزیز الحکیم. (او است خدائی که نیست جز او خدائی، که نیست جز او خدائی، دانای غیب و شهود و او است رحمان و رحیم. او است خدائی که نیست جز او خدائی، مالک مطلق همه اشیاء، پاک از همه نقائص، سلامتبخش همه موجودات و امن دهنده انسانها (یا همه موجودات) و امین و شاهد و عزیز و دارای شان بزرگ و بزرگتر از همه چیز، پاکیزه است خداوند از شرکی که به او قرار میدهند. او است خداوند آفریننده و به وجود آوردنده و صورتگر برای او است

نیکوترین اسماء به او تسبیح میکند هر چه که در آسمانها و زمین است و او است عزیز و حکیم. (۲۱۶- لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین. انما ینهاکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من دیارکم و ظاهروا علی اخراجکم ان تولوهم و من تولهم فاولئک هم الظالمون. (خداوند شما را از نیکوکاری و عدالت درباره کسانی که در دین با شما نجنگیده‌اند و شما را از وطن‌هایتان بیرون نکرده‌اند نهی

نموده است، قطعاً خداوند دادگران را دوست میدارد. جز این نیست که خداوند شما را از ارتباط نیکو با کسانی که با شما درباره دین جنگیده و از وطنتان بیرون رانده‌اند و در اخراج شما از وطن یاری یکدیگر نموده‌اند نهی مینماید (و خداوند شما را) از دوست داشتن آنان نهی میکند و هر کس که آنان را دوست بدارد آنان ستمکارانند. (۲۱۷- یا ایها الذین آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون. کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون (ای مردمی که ایمان آورده‌اید چرا میگوئید چیزی را که انجام نمیدهید. قبح بزرگی دارد در نزد خدا اینکه بگوئید آنچه را که نمیکنید. (۲۱۸- ان الله یحب الذین یقاتلون فی سبیله صفا کانهم بنیان مرصوص (خداوند دوست میدارد کسانی را که در راه خدا مانند یک مجموعه متشکل سرب می‌جنگند. (۲۱۹- یریدون لیطفئوا نور الله بافواهم و الله متم نوره و لو کره الکافرون (آنان میخواهند نور خداوندی را با دهانشان خاموش کنند و خداوند تتمیم‌کننده نور خویش است اگر چه کافران نخواهند. (۲۲۰- هو الذی بعث فی الامم رسولاً- منهم یتلوا علیهم آیاته و یریکهم و ینزلهم من السماء کتاباً و الحکمه و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین (او خداوندی است که در میان مردم عامی (یا منسوب ب

ه ام‌القری) رسولی از خود آنان مبعوث کرد که آیات او را بر آنان میخواند و آنانرا تزکیه میکرد و کتاب و حکمت به آنان تعلیم مینمود و آنان پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند. (۲۲۱- اتخذوا ایمانهم جنه فصدوا عن سبیل الله انهم ساء ما کانوا یعملون. ذلک بانهم آمنوا ثم کفروا فطبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون. و اذا رایتهم تعجبک اجسامهم و ان یقولوا تسمع لقولهم کانهم خشب مسنده یحسبون کل صیحه علیهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انی یوفکون (آنان (منافقین) سوگندهای خود را سپری برای کفرشان قرار داده و از راه اسلام منحرف گشتند (و دیگران را از حرکت در راه اسلام جلوگیری نمودند) قطعاً آنان مرتکب عمل بد می‌گشتند. این برای آنست که آنان ایمان آوردند و سپس کفر ورزیدند و خداوند دلهای آنان را مهر کرد پس آنان نمی‌فهمند. و هنگامیکه آنان را می‌بینی اجسام آنان ترا به شگفتی وامی‌دارد و اگر سخنی بگویند به سخنشان گوش فرامی‌دهی آنان مانند چوبهائی خشکند (اجسام بی‌روح) هر صدائی را بر ضرر خود حساب می‌کنند گمان می‌برند که دشمنند، از آنان برحذر باش خداوند آنان را محو کند (از حق و حقیقت) به کدام جهت روی میگردانند. (۲۲۲- یا ایها الذین آمنوا توبوا الی الله تو

به نصوحا عسی ربکم ان یکفر عنکم سیئاتکم و یدخلکم جنات تجری من تحتها الانهار یوم لا یخزی الله النبی و الذین آمنوا معه نورهم یرسع بین ایدیهم و بایمانهم یقولون ربنا اتمم لنا نورنا و اغفر لنا انک علی کل شیء قدير (ای مردمی که ایمان آورده‌اید توبه نصوح به سوی خداوندی کنید باشد که پروردگار شما گناهان شما را پاک کند و به باغهای بهشتی که از زیر آن چشمه‌سارها در جریان است داخل نماید روزی که خداوند پیامبر و کسانی را که به او ایمان آورده‌اند عذاب نمی‌کند، انوار آنان از پیش رو و طرف راستشان حرکت میکند، میگویند ای پروردگار ما، نور ما را متمم فرما و بر ما ببخشا تو بر همه چیز توانائی. (۲۲۳- و انک لعلی خلق عظیم (و قطعاً تو دارای اخلاق عظیم هستی. (۲۲۴- تنزیل من رب العالمین. و لو تقول علینا بعض الاقاول. لاخذنا منه بالیمین. ثم لقطعنا منه الوتین. فما منکم من احد عنه حاجزین. این قرآن فرستاده‌ایست از پروردگار عالمیان. و اگر (پیامبر) سخنانی بی‌اساس را (که ما نگفته‌ایم) به ما نسبت بدهد از دست راستش میگیریم و سپس رگ قلبش را قطع میکنیم، و هیچ کسی نمی‌تواند مانع این عذاب ما درباره او باشد. (۲۲۵- ان الانسان خلق هلوعا. اذا مسه الشر ج

زوعا. و اذا مسه الخیر منوعا. الا المصلین. الذین هم علی صلواتهم دائمون (انسان ضعیف آفریده شده است (طبیعت مادی او موجب ناتوانی او در برابر خیر و شر است نه همه طبیعت او، بقرینه الا المصلین ... هنگامیکه شری به او برسد ناله و فریاد میکند و موقعی

که خیر به او برسد دیگران را از آن منع می‌کند). مگر نماز گزاران. کسانی که نمازشان را دائما برپا می‌دارند. (۲۲۶- فمن اسلم فاولئك تحروا رشدا) (و هر کس که اسلام را بپذیرد پس آنان برای رشد کوشیدند). (۲۲۷- عالم الغیب فلا ینظر علی غیبه احد. الا من ارتضى من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصدا. (خدا است دانای غیب و هیچ کسی را بر غیب خود مطلع نمی‌سازد مگر از رسولانش که رضایت داشته باشد (که غیب را به آن آشکار نماید) پس از پیش رو و پس سر، برای مطلع ساختن او راهی بازمی‌کند). (۲۲۸- ان ناشئه الیل هی اشد وطا و اقوم قیلا. (اواخر شب (موقع تهجد برای نماز شب) سختتر و برای ذکر مناسبتر است). (۲۲۹- بل الانسان علی نفسه بصیره. و لو القی معاذیره. (بلکه انسان به خویشتن بینا است. و اگر چه برای خود عذرها بتراشد). (۲۳۰- انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا (ما انسان را به راه راست هدایت نمودیم)

(با اختیار خود) یا شکر گزار می‌شود و یا کفران می‌ورزد). (۲۳۱- یوفون بالنذر و یخافون یوما کان شره مستطیرا. و یطعمون الطعام علی حبه مسکینا و یتیمنا و اسیرا انما نطعمکم لوجه الله لانزید منکم جزاء و لا شکورا (آنان) آل عبا که عبارتند از محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین صلوات الله علیهم اجمعین) وفا به نذر می‌کنند و از روزی می‌ترسند که ناگواری آن فراگیر است و بر محبت خداوندی اطعام می‌کنند مسکین و یتیم و اسیر را (می‌گویند): ما شما را فقط برای خدا اطعام می‌کنیم و از شما پاداش و سپاس نمی‌خواهیم). (۲۳۲- و جعلنا اللیل لباسا. و جعلنا النهار معاشا (و شب را برای شما پوشاننده و روز را برای معاش قرار دادیم). (۲۳۳- کانهم یوم یرونها لم یلبثوا الا- عشیه او ضحاها (گوئی آنان در آن روز که قیامت را خواهند دید (در این زندگی دنیوی توقف نکردند) مگر مقداری از روز (آخر روز یا اول روز) را). (۲۳۴- یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه. (ای انسان تا به عمل و تکاپو به سوی پروردگارت حرکت میکنی و به لقای او خواهی رسید). (۲۳۵- و فرعون ذی الاوتاد. الذین طغوا فی البلاد. فاکثروا فیها الفساد. فصب علیهم ربک سوط عذاب. ان ربک لبا المرصاد. (و فرعون

صاحب لشکرها. کسانی که در شهرها طغیان نمودند. فساد بسیار در آنها به راه انداختند پس پروردگارت تو تازیانه عذاب بر آنان ریخت. قطعا همه مردم و همه اشیاء) در دیدگاه خداوندی هستند (یا راه همه آنها رو به خدا است). (۲۳۶- یا ایتهای النفس المطمئنه. ارجعی الی ربک راضیه مرضیه. فادخلی فی عبادی. و ادخلی جنتی (ای نفس نائل شده به مقام آرامش، برگرد به سوی پروردگارت، تو از او خشنود او از تو راضی. پس داخل در جمع بندگانم باش و به بهشت من وارد شو). (۲۳۷- و نفس و ما سواها. فالهمها فجورها و تقواها. قد افلح من زکاهها. و قد خاب من دسها. (و سوگند به نفس و ساخته شدن آن. خداوند فجور و تقوای نفس را به آن الهام نمود. هر کس که نفسش را تزکیه (تهذیب و تطهیر) نمود. قطعا رستگار گشت و محروم (از سعادت ابدی) گشت، هر کس که آنرا پست و گمراه ساخت). (۲۳۸- فان مع العسر یسرا. ان مع العسر یسرا. قطعا با هر مشکلی، سهولت و گشایشی است. البته با هر مشکلی سهولت و گشایشی است). (۲۳۹- اقرا و ربک الا- کرم. الذی علم بالقلم. علم الانسان ما لم یعلم (بخوان و پروردگارتست باکرامتترین موجودات. خداوندیکه نوشتن با قلم را تعلیم نمود. تعلیم کرد به انسان آنچه را که نمیدانست).

(۲۴۰- کلا- ان الانسان لیطغی. ان ره استغنی. ان الی ربک الرجعی (حق است و قطعی است که انسان بنای طغیانگری می‌گزارد، اگر خود را بی‌نیاز ببیند. حتمی است که برگشت به سوی پروردگارتست). (۲۴۱- فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره. و من یعمل مثقال ذره شرا یره. (پس هر کس که به وزن ذره‌ای عمل خیر انجام بدهد آنرا خواهد دید. و هر کس که به وزن ذره‌ای عمل شر انجام بدهد آنرا خواهد دید). (۲۴۲- بسم الله الرحمن الرحیم و العصر. ان الانسان لفی خسر. الا- الذین آمنوا و عملوا الصالحات. و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر. (سوگند به عصر. قطعا انسان در خسارت است. مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالحه انجام داده‌اند. و همدیگر را به حق توصیه کنید و همدیگر را به صبر توصیه نمائید). (۲۴۳- بسم الله الرحمن الرحیم. ویل لکل همزه لمزه. الذی جمع مالا و عدده. یحسب ان ماله اخلده. کلا- لیبذن فی الحطمه و ما ادراک ما الحطمه. نار الله الموقده. التي تطلع علی الافئده. انها علیهم موصده. فی عمد ممدده. (وای بر هر سخن چین (نفاق‌افکن) و موذی با زبان و چشمش و کسی که مال جمع کرد و آنرا شمرد.

گمان می‌کند مال او برایش جاوانی خواهد ماند. قطعا در حطمه انداخته خواهد شد. و چه می‌دانی که حطمه چیست. آتش شعله‌ور خدا. که موج به دلها میکشد. آتش بر آنها طبقه بسته است با میخ‌هایی بلند. (۲۴۴- بسم الله الرحمن الرحیم. قل هو الله احد. الله الصمد. لم یلد و لم یولد. و لم یکن له کفوا احد. (بگو آن خدا یگانه است خداوند بی‌نیاز مطلق. نزاییده و زاییده نشده است. و برای او هیچ احدی همتا نیست.) و ان العالم العامل بغیر علمه کالجاهل الحائر الذی لا یستفیک من جهله، بل الحجه علیه اعظم. و الحسر له الزم. و هو عند الله الوم (و قطعی است آن عالم که به غیر علمش عمل میکند مانند جاهلی است متحیر که از جهلش رها نمی‌شود و بیدار نمی‌گردد، بلکه حجت علیه او از جاهل بزرگتر است و حسرت و تاسف از او جدائی ناپذیرتر. و در نزد خدا برای ملالت شایسته‌تر.) مصیبتها و ناگواریهایی که از عالم غیر عامل به خود و دیگران وارد میشود شدیدتر از نتایج ناگوار جهل جاهلان میباشد. تصور کنید کسی را که هر لحظه نیش زهر آگین خود را در خویشتن فرومی‌برد و هنگامیکه همه موجودیتش با آن زهر مسموم گشت در میان انسانها به مسموم کردن دیگران می‌پردازد. این کس همان عالم است که به غیر علم خود عمل می‌کند. اینکه او میداند، یعنی ارتباط علمی با واقعیت دارد، و چون هر واقعیت

ی معلوم نوعی پیوستگی به وجود معنوی آدمی دارد، پس مانند جزئیست از اجزاء و، لذا وقتی که من خود را بخواهد کامل- و با آنچه دارد برای خود مطرح کند همان واقعیت معلوم را هم به عنوان جزئی یا صفتی یا مختصی از من مطرح می‌نماید و لذا باید پذیرفت که من به اضافه علم به ضرورت عدالت غیر از آن من است که چنین علمی را ندارد. و به همین جهت است که اگر انسان با عاملی مزاحم معلوم خود رویاروی شود (اگر آن معلوم واقعا به طور حق‌القیین دریافت شده باشد) حالت تراحم با همه من خود را احساس نموده و در صدد دفع آن عامل برمی‌آید، زیرا حذف و نابود تلقی کردن معلوم مانند منفی تلفی نمودن جزئی از من است، بنابراین کسیکه عمل به علم نمی‌کند در حقیقت به یک مبارزه دائمی با من خویش گرفتار است دائما به خود نیش میزند و مسموم مینماید. امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: عالمی که به غیر علمش عمل میکند مانند جاهل متحیری است که از جهل خود رها نمی‌گردد. وقتی که علم نتواند کسی را وادار به تطبیق عمل بر معلوم نماید، باضافه از دست رفتن امتیاز واقع‌گرائی و واقع‌یابی، ارزش و عظمت و ضرورت پیروی از علم نیز از بین می‌رود که این معنی خود باعث سلب روشنگری از علم نیز میگردد.

در نتیجه چنین شخصی از جمله جاهلانی است که اعتناء و توجهی به علم و روشنگری و مربوط ساختن انسان با واقعیت ندارد، اینست علت فرار این جاهل از بیداری. و می‌فرماید: حجت علیه اینگونه عالمان بزرگتر از حجت علیه جاهلان میباشد. و این قاعده روشتر از آنست که نیازی به استدلال و تفصیل بیشتری داشته باشد. در جمله بعدی می‌فرماید: حسرت عالمی که به غیر علم خود عمل می‌کند دائمی‌تر و جدائی ناپذیرتر است از حسرت جاهلی که به جهت ندانستن عمل نکرده است. دریغ و اسف و حسرت و ندامت آن پدیده‌های روانی هستند که با برداشته شدن پرده از روی حقایق، سوختن و خاکستر شدن خرمن عمر کسانی را بازگو می‌کنند که به علم خود عمل نمودند. و هر اندازه ضرورت و شایستگی عملهای بدون علم و علمهای بدون عمل عالی‌تر باشد، دریغ و اسف و حسرت و ندامت شدیدتر خواهد بود و استحقاق توبیخ بیشتری از خدا را خواهند داشت.

خطبه ۱۱۰- در نکوش دنیا

[صفحه ۲۴۸]

تفسیر عمومی خطبه صد و یازدهم اما بعد فانی احذرکم الدنیا، فانها حلوه خضره حفت بالشهوات، و تحببت بالعاجله و راقه بالقلیل و تحلت بالامال، و تزینت بالغرور. (پس از حمد و سپاس خداوندی، من شما را از دنیا برحذر میدارم، زیرا این دنیا شیرین و سبز و خرم است که با شهوات پیچیده شده و به جویندگانش با لذائذ گذران خود محبوب جلوه کرده است و با اندک آراستگی شگفتی مردم را به خود جلب کرده و خود را با آرزوها زیور و با فریبائی زینت نموده است.) انسان در مقابل آرایشها و نمایشهای جالب دنیا

امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنان مبارکشان درباره زینت دنیا و آرایشهای متنوع آن مطالبی جالب فرموده‌اند در بعضی موارد مردم را از پرداختن بان برحذر داشته‌اند، بعضی موارد زیبایی آسمان را به وسیله ستارگان مورد توجه قرار داده است. برای توضیح و تفسیر مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام در موضوع زیبایی به طور عموم چند مطلب را میتوان گفت: مطلب یکم- اگر چه زینت در لغت اعم از جمال است که در فارسی اولی به معنای مطلوب است و عموم اشیاء جالب را میگویند اگر چه زیبا نباشد و دومی به معنای زیبایی است اعم از محسوس و معقول و به معنی اولی است. المال و الب

نون زینه الحیاه الدنیا (الکھف آیه ۴۶) (مال و فرزندان زینت زندگانی دنیوی هستند.) و همچنین زینت به مطلوبیت عملی نیز هم در قرآن و هم در نهج‌البلاغه وارد شده است مانند: فرین لهم الشیطان اعمالهم (النحل آیه ۶۳) و زینت به معنای زیبایی محسوس هم در این آیه مبارکه آمده است: انا زینا السماء الدنیا بزینة الکواکب (الصفات آیه ۶) (ما آسمان دنیا را با زینت ستارگان آراستیم.) این معنی در سوره فصلت آیه ۱۲ و والملك آیه ۵ و الحجر آیه ۱۶ و ق آیه ۶ نیز آمده است و جمال به معنای زیبایی است که هم به زیبایی محسوس گفته میشود و هم به زیبایی معقول مانند فصر جمیل و هم به جمال ربوبی گفته می‌شود که در روایات و دعاها به طور فراوان آمده است. مطلب دوم- نه تنها در هیچ یک از منابع اسلامی شناخت و دریافت زیبایی و ساختن زیبایی منع نشده است، بلکه چنانکه از منابع قرآنی و حدیثی برمی‌آید زیبایی یکی از طرق حرکت به فوق طبیعت و انس با جمال الهی است که هیچ چیزی جای آن را برای مقصد نمیگیرد. مطلب سوم- بدان جهت که اکثریت قریب به اتفاق اولاد آدم چنانکه دو برابر امتیازات دنیوی مانند مال و فرزندان و مقام و محبوبیت و شهرت و غیرذلک خود را می‌بازد و نمی‌تواند شخ

صیت خود را داشته باشد و از آن امور به عنوان وسائل مناسب بهره‌برداری نماید، همچنان در برابر نمود زیباییها با سرعت و عمیقا از خود بیخود می‌گردد و این ضعف شخصیت از یک طرف و محدودیت دانش و اطلاعات از طرف دیگر، مانع از آن میشود که انسان به اعماق ماهیت و علل و معلولات و لوازم و نتایج آنها نفوذ کند و به قول آن شاعر که می‌گوید: (تو مو می‌بینی و من پیچش مو) هم مو را ببیند و هم پیچش مو را، لذا تاکید می‌شود که از دل بستن و خود باختن در برابر آن عوامل لذت و زیباییها برحذر باشند، زیرا زیباییهای محسوس (چنانکه در کتابی مخصوص به این موضوع مشروحا طرح کرده‌ایم) پرده‌ایست نگارین و شفاف که بر روی کمال کشیده شده است. بنابراین، خودنمودهای زیبایی اگر هم منزلگه نهائی لذت طبیعی باشد، ولی مقصد نهائی سیر و سیاحت و انبساط درونی نیست مگر نشنیده‌اید- مرغ بر بالا- پران و سایه‌اش میدود بر خاک و پران مرغ وش ابلهی صیاد آن سایه شود می‌دود چندانکه بی‌مایه شود بیخبر کان عکس آن مرغ هواست بیخبر که اصل آن سایه کجاست تیر اندازد به سوی سایه او ترکش خالی شود در جست و جو ترکش عمرش تهی شد عمر رفت از دویدن در شکار سایه تفت مگر نشن

یده‌اید- در رخ لیلی نمودم خویش را سوختم مجنون خام‌اندیش را امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنی که به اصحابش توصیه می‌کند میفرماید: سخت پای بند نماز باشید... و قد عرف حقها رجال من المومنین الذین لا تشغلهم زینة متاع و لا قره عین من ولد و لا مال. (حق واقعی نماز را مردمانی از مردم باایمان شناخته‌اند آنان کسانی هستند که زینت هیچ متاعی و چشم‌روشنی هیچ فرزندی و مالی آنانرا به خود مشغول نمیدارد.) و میتوان گفت: مرغ بلندپرواز روح آدمی برای پرواز به قله‌های کمال دو بال دارد: یکی- زیباییهای هستی است که بال احساسات عالی او را به حرکت در می‌آورند. دوم- نظم بسیار شگفت‌انگیز هستی است که بال تعقل و نیروی قانون‌یابی و قانون‌گرایی او را تحریک می‌کند. این دو بال بوده است که انسان‌های رشدیافته تاریخ بشری را به قله‌های عالی کمال به پرواز در آورده و معنا و تفسیری برای حیات انسانها بوجود آورده است. لا تدوم جبرتها، و لا تومن فجعتها (نه برای شادیهایش دوامی است و نه از مصیبتش کسی را امنی.) شادیهای دنیا محدود است و امن و امانش در برهه‌هایی محدود ابوالحسین تهامی در اوائل ابیات جاودانی‌اش که در رثای فرزندش گفته است، چنین می‌گوید: ۱- حک

م المنيه فی البريه جار ما هذه الدنيا بدار قرار ۲- بینا تری الانسان فیها مخبرا حتی یری خبرا من الاخبار ۳- طبع علی کدر و انت

ترومها صفوا من الاقدار و الاكدار ۴- و اذا رجوت المستحيل فانما تبني الرجاء على شفير هار ۵- و مكلف الايام ضد طباعها متطلب في الماء جذوه نار ۶- و العيش نوم و المنيه يقظه و المرء بينهما خيال سار ۷- فاقضوا ما ربكم عجالا انما اعماركم سفر من الاسفار ۸- و النفس ان رضيت بذالك او ابت متقاده بازمه المقدار (۱- قانون فراگیر مرگ برای همه مردم در جریان است و این دنیا برای هیچ کس قرارگاهی پایدار نیست. ۲- در آن هنگام که می‌بینی انسانی خبر از گذشتگان میدهد، ناگهان خود خبری از اخبار می‌گردد. ۳- طبیعت این دنیا بر تیرگی سرشته است و تو آن را صاف و پاک از آلودگیها و کدورتها میخواهی!! ۴- و هنگامیکه تو بر امری محال امید می‌بندی، در حقیقت امید به پرتگاه پوچ و متزلزل می‌بندی! ۵- و کسی که روزگاران را بر ضد طبیعتش تکلیف می‌کند، در حقیقت پاره آتش را در آب میجوید! ۶- و زندگانی این دنیا خوابی است و مرگ بیداری، و انسان میان این خواب و بیداری خیالی است در جریان. ۷- ای مردم، نیازها (ی مادی و معنوی‌تان) را در

این دنیا با سرعت برطرف بسازید، زیرا جز این نیست که عمرهای شما سفری است از سفرها (که قطعا سپری میشود و به پایان می‌رسد). ۸- نفس آدمی چه به این سفر و جریان رو به مرگ رضایت بدهد یا امتناع بورزد، گردن به قوانین قدر گذاشته است.) نه دستور پیامبران و اولیاء و اولیاء الله چنین است که شاد نشوید و نه عقل و قلب آدمی چنین حکمی کرده است. آنچه که با نظر به منابع وحیی و عقلی و قلبی استنباط میشود اینست که همانگونه که جزئیات محسوس و نمودهای مشخص از جهان طبیعت وارد مغز می‌شود و در آن کارگاه باعظمت به قوانین و اصول کلی عرضه میشود و به وسیله آنها تفسیر و توجیه می‌گردد و سپس مغز آن جزئیات و نمودها را یا از صفحه‌ی خود دور می‌سازد و یا خود آنها در لابلای حافظه بایگانی می‌شود، همانگونه باید تاثرات درونی خود را مخصوصا شادیهها و اندوههای ناشی از مثبت و منفی‌های بعد طبیعی مان را با عرضه به پالایشگاه بسیار حساس دل و وجدان، از ورود به منطقه‌ی سطوح عمیق شخصیت و روح جلوگیری کنیم، زیرا در این دنیا هیچ موضوع شادی‌انگیز یا نشاط‌آور یا اندوهبار از متن عالم طبیعت و بعد طبیعی انسانی وجود ندارد که توانائی احاطه و سلطه مطلقه بر همه ابعاد و نیروهای م

غزی و شخصیتی و روحی ما داشته باشد. ناتوانترین موجود کسی است که همه ابعاد و نیروهای خود را قربانی عامل شادی یا اندوه نماید. اینکه با کمال صراحت و صداقت فریاد زده می‌گوئیم: ناتوانترین حیوان کسی است که در هنگام بدست آوردن قدرت، با زیر پا گذاشتن اصول و قوانین انسانی و احساس ناتوانی از زندگی با دیگر انسانها که مالک حیات خود باشند، نتواند آن قدرت را در مسیر خیرات و کمالات مدیریت نماید. بنابراین در موقع رویارویی با عوامل شادیهها، در صورتی که ضرری به دیگر ابعاد شخصیت و روحی آدمی وارد نیاورد و به آلام دیگران تمام نشود شاد شویم ولی شخصیت و روح را هم مجبور باین شادی ننمائیم، زیرا شادی آن دو به جهت بهجت و انبساطی است مافوق این شادیههای طبیعی. آن دو حقیقت بزرگ (شخصیت و روح) آن خنده‌ی طبیعی را که شکوفائی طبیعت است ندارد. خنده‌ی آن دو، به جهتی است که از حق و عدل و اختیار و انجام تکلیف به انگیزی درونی نه با هدفگیری جلب سود و دفع زیان ناشی می‌شود. آیا احتمال نمی‌دهد که فلسفه‌ی احساس عدم امن در زندگانی این است که تکیه‌ی مطلق به زندگانی طبیعی و خوشی‌های آن موجب جهل به حقیقت و هدف عالی حیات است، چه حکمت بالغه‌ای - مرا در منزل جانان

چه امن عیش چون هر دم جرس فریاد میدارد که بر بندید محملها غراره ضراره، حائله زائله، نافده بائده، اکاله غواله. (این دنیا سخت فریبنده است و ضرر بار، دگرگون شونده است و رو به زوال، رو به فنا است و نابودی، خورنده‌ایست مهلک.) این دنیا می‌فریبد و ضرر خود را وارد می‌سازد و دگرگون می‌شود و می‌خورد و نابود می‌کند و می‌رود. یکی از مختصات حیات معمولی آن است که در لحظاتی که سطوح روانی آدمی در حال تاثر به سر می‌برد اعم از اینکه تاثرش از مقوله‌ی شادیهها باشد یا اندوهها همان تاثر کیفیتی را که در سطوح روانی به وجود آورده است فوق زمان احساس کرده آنرا شبیه به یک حالت جاودانی برای روان تلقی می‌کند، لذا در خلاف آن تاثر و مختصات آن نمی‌تواند بیندیشد و به همین جهت است که اکثر مردم از سلطه و نظاره عالی بر آن

تاثیر ناتوانند و در نتیجه چه خطاها و اشتباهاتی که در مواقع تاثرات مورد ارتکاب قرار می‌گیرد که اگر پس از آن حالت تاثر، بار دیگر هشیاری و اعتدال روانی به درون آن شخص بازگشت کند ندامت و تاسف به او هجوم می‌آورد. یکی دیگر از مختصات تاثرات مخصوصا در آن نوع تاثرات که عمیقتر باشند، تصرف ذهنی شگفت‌انگیز در گذشت زمان است. اغلب چنین است که در تاثرات شادی‌انگیز، زمان امتداد خود را از دست می‌دهد و به اصطلاح معمولی کوتاه می‌شود به قدری که انسان در شگفتی فرومی‌رود و از خود میپرسد: واقعا، پنج ساعت گذشت؟! در صورتیکه برای این شخص که در خوشی غوطه‌ور بود، دقایقی چند تلقی می‌گردد، آنهم به جهت اندک آگاهی‌هایی که در طول خوشی مانند بارقه‌های بسیار ناچیز در مغزش به وجود آمده است. خلاف این احساس درباره‌ی زمان، در تاثرات اندوهی است، یعنی برای کسی که در ناگواری بسر می‌برد، بدانجهت که من آدمی (یا هر عامل مغزی دیگر) تلاش شدیدی برای گذشتن زمان می‌نماید، یا رنج و زجر مفروض برای من از درک معتدل حرکت خود و جهان خارج از خود جلوگیری می‌کند، لذا گوئی به قول: بعضی از شعراء زمان زمین گیر شده است. اگر صبح قیامت را شبی هست آن شبست امشب طیب از من ملول و جان ز حسرت در لب است امشب (حجه‌الاسلام نیر) ۱- یمشی الزمان بمن ترقب حاجه متاقلا، کالخائف المتردد ۲- و یخال حاجته التي یصبوا لها فی داره الجوزء او فی الفرقد ۳- و اذا الفتی لبس الابی و مشی به فکانما قد قال للزمن اقع ۴- فاذا الثوانی اشهر و اذا الدقائق اعصروا الحزن شیء سرمد (ایلیا ابوماضی) ۱- زمان برای کسی که در انتظار برآ

ورده شدن نیازی بسر میبرد، به قدری سنگین حرکت می‌کند که گوئی یک آدم در حال ترس و تردد حرکت مینماید. ۲- آن نیازی را که او علاقه‌ی شدید به برآورده شدن آنرا دارد در منطقه‌ی ستاره‌ی جوزایا در فرقدان می‌بیند. ۳- و هنگامیکه یک انسان لباس اندوه پوشید و با آن حرکت کرد، مانند اینست که به زمان گفته است بنشین و حرکت مکن. ۴- در این موقع است که ثانیه‌ها برای او ماهها است و دقیقه‌ها اعصاریست و اندوه حالتی ابری). پس از این مقدمه درک سخن امیرالمومنین علیه‌السلام که (این دنیا سخت فریبنده است) روشن میشود و اما اینکه این دنیا بسیار ضرر بار است، بدانجهت است که اقبال به این دنیا نخستین ضرری که به انسان میزند اینست که با فریبندگی‌هایش نمیگذارد آدمی به حقائق و واقعیات مربوط به پدیده فریبنده بیندیشد و مصالح و مفاسد آنها را خوب درک کند. از طرف دیگر خود گذشت زمان برای اشخاص معمولی (نه رشدیافتگان آگاه به معنای گذشته و حال و آینده) موجب کاهش سالیان عمر و از دست رفتن قدرتها و امتیازات می‌باشد بدون اینکه در برابر آنچه از دست داده است چیزی به دست بیاورد. شگفتی دنیا در همین نکته است که وقتیکه چیزی از مردم معمولی میگیرد آنچه را که به عنوان عو

ض میدهد کم ارزشتر از آنست که از آن مردم گرفته است. به قول نظامی گنجوی: بگفت آنجا به صنعت در چه کوشند بگفت انده خرنند و جان فروشند اینکه گفتیم (چیزی را که از مردم معمولی میگیرد) برای اینست که مثل مردم رشد یافته در این دنیا بی‌شبهت به زنبوران عسل نیست که از گیاهان و گل‌های باغها و بیابانها و کوهها عسل تولید میکند. اینان از حوادث و مواد این دنیا هر چه استهلاک کند و یا با آنها هر گونه ارتباط برقرار کنند، مبدل به نور مینمایند. همین نان حاصل از گندم را گاو و گوسفند هم می‌خورد که جز مدفوع و مقداری گوشت و پوست و استخوان و خون و شیر نتیجه‌ای به وجود نمی‌آورد، در صورتیکه همان نان را اگر انسان عاقل و صاحب اندیشه بخورد مبدل به نیروی اندیشه‌ای می‌کند که چه بسا دنیائی را مبدل به گلزار بهشتی نماید- هر دو گون زنبور خوردند از محل لیک شد ز آن نیش و زین دیگر عسل هر دو گون آهو گیا خوردند و آب زین یکی سرگین شد و زان مشگ ناب هر دو نی خوردند از یک آب خور این یکی خالی و آن پر از شکر صد هزاران اینچنین اشباه بین فرقاشان هفتاد ساله راه بین این خورد گردد پلیدی زو جدا و آن خورد گردد همه نور خدا این خورد زاید همه بخ

ل و حسد و آن خورد زاید همه نور احد هر دو صورت گر به هم ماند روا است آب تلخ و آب شیرین را صفا است آنگاه می‌فرماید: (این دنیا دگرگون شونده است و رو به زوال) آری، همین است قانون جوهر و عرض (و به اصطلاح دیگر): حال و محل،

ماده و صورت، و بود و نبود، باطن و ظاهر، معنی و شکل و محتوی و قالب و غیرذکرک (این اصطلاحات از دیدگاه‌هایی متنوع قابل استفاده در زیربنا و روبنای دنیا است. بهر حال وقتی که جوهر یا محل، ماده، بود، باطن، معنی و محتوی در دگرگونی قرار گرفته باشد قطعی است که عرض حال، صورت، نمود، ظاهر، شکل و قالب نیز در دگرگونی خواهد بود. این تحول و دگرگونی زیربنائی جهان و علت آن مورد بحث و تأمل همه‌ی علما و فلاسفه و حکما و عرفاء گشته است و هر یک از آنان برای نظر خود دلائل و بیاناتی دارند، یکی از جالبترین آن بیانات و دلائل همانست که در دیباچه دفتر ششم از مثنوی جلال‌الدین محمد مولوی آمده است: این جهان جنگ است چون کل بنگری ذره ذره همچو دین با کافری آن یکی ذره همی پرده به چپ و آن دگر سوی یمین اندر طلب ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون جنگ فعلیشان بین اندر رکون جنگ فعلی هست از جنگ نهان زین تخالف، آن تخالف را ب دان ذره‌ای کاو محو شد در آفتاب جنگ او بیرون شد از وصف حساب چون ز ذره محو شد نفس و نفس جنگش اکنون جنگ خورشید است و بس رفت از وی جنبش طبع و سکون از چه؟ از انا الیه راجعون ... جنگ فعلی جنگ طبعی جنگ قول در میان جزء هاجر بیست هول این جهان زین جنگ قائم می‌بود در عناصر درنگر تا حل شود ... پس بنای خلق بر اضداد بود لاجرم جنگی شدند از ضرر و سود هست احوالت خلاف یکدگر هر یکی با هم مخاف در اثر چونکه هر دم راه خود را میزنی با دگر کس سازگاری چون کنی موج لشکرهای احوالت بین هر یکی با دیگری در جنگ و کین ... آن جهان جز باقی و آباد نیست زانکه ترکیب وی از اضداد نیست این تخالف از چه زاید وز کجا وز چه زاید وحدت این اضداد را زانکه ما فرعیم و چار اضداد اصل خوی خود در فرع کرد ایجاد اصل گوهر جان چون ورای فصلهاست خوی او این نیست خوی کبریاست اگرچه مولوی علت طبیعی حرکت و تحول را تضاد حاکم در طبیعت معرفی می‌کند ولی روشن است که اگر بخواهیم از دیدگاه علمی و فلسفی به تحلیل بیشتری در این مورد پردازیم قطعی است که موضوع تضاد هم نخواهد توانست از عهده‌ی پاسخ همه‌ی سوالات برآید، اگر چه موضوع تضاد، توجیه و تفسیر قابل توجهی را درباره‌ی تحول دگرگونی بیان مینماید. اگر هم فرض کنیم که نتوانستیم علت حقیقی تحول و دگرگونی اجزاء و نمودهای جهان را بفهمیم و حتی فرض کنیم که (بر فرض محال) نظر ادعائی زینو را که منکر حرکت بود پذیرفتیم اینکه انسان از نظر جسمانی و آن سطوح روانی که مجاور طبیعت است در ارتباط با طبیعت و دیگر انسانها و حوادث ناشی از دو منطقه‌ی انسان و جهان در تغییر و دگرگون است، جای کوچکترین تردید نیست حالت جنینی، کودکی، آغاز جوانی، میانه‌ی جوانی، پایان جوانی، آغاز میانسالی، میانه‌ی میانسالی، پایان میانسالی، آغاز پیری، میانه‌ی پیری، پایان پیری و آغاز و پایان کهولت و فرتوتی و غیرذکرک که تغییرات وجود آدمی بحسب سالیان عمر و مختصات هر یک از آن دورانها موجب دگرگونی ارتباطات انسان با طبیعت و انسانها و مختصات هر یک از آن دو میباشد. از طرف دیگر خود جهانی که محیط بر انسانها است و هموعان او که با آنها در حال ارتباطات گوناگون می‌باشد در تحول و تغییر دائمی است، (خواه نام این تحولات را حرکت و تحول بنامیم و خواه سکونهای متوالی) به اضافه‌ی عوامل فوق هزار نقش برآرد زمانه و نبود یکی چنانچه در آئینه تصور ما است (انوری) اگر مقداری مطالعه لازم در سرگذشت بشری داشته باشیم به این نتیجه خواهیم رسید که هیچ جامعه‌ای هر چند که از عالی‌ترین متفکران هم برخوردار بوده است، نتوانسته است حتی پیش‌بینی دقیق حوادث یکسال را برای آن جامعه داشته باشد، مگر در صورتیکه گردانندگان جامعه به قدری در محدود ساختن اراده‌ها و معلومات و تعلقات افراد جامعه سلطه داشته باشند که حقیقتی به عنوان هویت انسان دارای اراده و معلومات افزاینده و تعلقات بازکننده دیدگاه در دو منطقه‌ی انسان و جهان، وجود نداشته باشد. امیرالمومنین علیه‌السلام میفرماید (این دنیا خورنده‌ایست مهلک). مقصود آن بزرگوار از خورنده، برقرار بودن رابطه گیرندگی و استهلاک کردن است که در میان اجزاء و پدیده‌های جهان وجود دارد. مولوی در توضیح این رابطه و جریان عالی آن ایاتی دارد که در آنها میگوید: لقمه بخشی آید از هر کس به کس حلق بخشی کار یزدانست و بس حلق بخشد جسم را و روح را حلق بخشد بهر هر عضوی جدا این گهی بخشد که اجلامی شوی از دغا و از دغل خالی شوی تا نگوئی سر سلطان را به کس تا

نریزد قند را پیش مگس گوش آنکس نوشد اسرار جلال کاو چو سوسن صد زبان افتاد و لال حلق بخشد

خاک را لطف خدا تا خورد آب و بروید صد گیا باز خاکی را ببخشید حلق و لب تا گیاهش را خورد اندر طلب چون گیاهش خورد حیوان گشت زفت گشت حیوان لقمه انسان و رفت باز خاک آمد شد اکال بشر چون جدا شد از بشر روح و بصر ذرها دیدم دهانشان جمله باز گر بگویم خوردشان گردد دراز برگها را برگ از انعام او دایگان را دایه لطف عام او رزقها را رزقها او میدهد زانکه گندم بی غذایی کی زهد نیست شرح این سخن را منتهی پاره‌ای گفتم بدان زان پاره‌ها جمله عالم آکل و ماکول دان باقیان را مقبل و مقبول دان اینجهان و ساکنانش منتشر وان جهان و ساکنانش مستمر اینجهان و عاشقانش منقطع اهل آن عالم مخلد مجتمع پس کریم آنست کاو خود را دهد آب حیوانی که ماند تا ابد باقیات الصالحات آمد کریم رسته از صد آفت و اخطار و بیم گر هزاراند یک تن بیش نیست چون خیالات عدد اندیش نیست آکل و ماکول را حلق است و نای غالب و مغلوب را عقل است و رای حلق بخشد او عصای عدل را خورد او چندان عصا و حبل را و اندر او افزون نشد زان جمله اکل زانکه حیوانی نبودش اکل و شکل مریقین را چون عصا هم حلق داد تا بخورد او هر خیالاتی که

زاد پس معانی را چون اعیان حلق‌هاست رازق حلق معانی هم خداست پس ز ماهی تا به ماه از خلق نیست که بجذب مایه او را حلق نیست حلق نفس از سوسه خالی شود میهمان وحی اجلالی شود حلق جان از فکر تن خالی شود وانگهان روزیش اجلالی شود حلق عقل و دل چو خالی شد ز فکر یافت او بی هضم معده رزق بکر شرط تبدیل مزاج آمد بدن کز مزاج بد بود مرگ بدن چون مزاج آدمی گلخوار شد زرد و بد رنگ و سقیم و خوار شد چون مزاج زشت او تبدیل یافت رفت زشتی و رخس چون شمع تافت دایه‌ای کاو طفل شیرآموز را تا بنعمت خوش کند بتفوز را زانکه پستان شد حجاب آن ضعیف از هزاران نعمت و خوان و رغیف پس حیات ما است موقوف فطام اندک اندک جهد کن تم الکلام چون جنین بد آدمی خون بد غذا از نجس پاکی برد مومن کذا چون جنین بد آدمی خونخوار بود او را بود از خون تار و پود از فطام خون غذایش شیر شد و از فطام شیر لقمه گیر شد وز فطام لقمه لقمانی شود طالب مطلوب پنهانی شود لا تعدو اذا تناهت الی امنیه اهل الرغبه فیها و الرضاء بها ان تکون کما قال الله تعالی سبحانه: (کماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض فاصبح هشیما تذروه

الریاح و کان الله علی کل شیء مقتدرا) حال این دنیا چنین است هنگامیکه علاقمندان به آن و طالب خوشنودی به آن به انتهای خود رسید تجاوز از فرموده‌ی خداوندی نمیکند که (مثل زندگانی دنیا مانند آبی است که از آسمان فرستادیم و پس رویدنی زمین با آن آب درآمیخت و سپس آن رویدنی متلاشی و خرد شد که باها آنرا پراکنده میکند و خداوند بر همه چیز توانا است). دنیا برای کسی که مطلوب ذاتی است بطور محدود می‌شکفتد و سپس پژمرده میشود و از بین میرود اگر دنیا برای کسی اقبال کند و رام شود و به مرام او بگردد و اگر همه مقتضیات برای زندگی با رفاه و آسایش آماده و موانع برداشته شود، و اگر وجود انسان چه از بعد طبیعی محض و چه از بعد روانی او سالم و تندرست و برای برخورداری از دنیا و عوامل جالب آن مهیا باشد پس از این دو (اگر) و مقداری (اگر) های دیگر که دنیا را تسلیم انسان نماید، همین که در مقدمات چشیدن طعم لذائذ آن قرار گرفت و همین که گوشه‌ی نقاب از چهره‌ی خواستنی‌های دنیا بالا رفت، ناگهان پژمردگی و افسردگی ناشی از فرورفتن خارهای زهرآگین حوادث و استرداد طبیعت آنچه را که از وسائل و عوامل لذت داده بود، آغاز میگردد، تا آدمی بخواهد گوشه‌ای از آن را

اصلاح کند، سطوح دیگری از آن لذائذ و خواستنی‌ها از هم می‌پاشد، چنانکه گوئی همه قوانین جاریه در طبیعت و موجودیت خود انسان با او به لجاجت و دهن کجی پرداخته است. همانگونه که امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: برای کسانی که دنیا مورد رغبت و خشنودی ذاتی است، فاصله‌ی مابین شکوفائی و پژمردگی آن، یک به‌به است و یک آه. در بیان این معنی در همه ادبیات اقوام و ملل شرق و غرب و قدیم و جدید مطالب بسیار جالبی گفته شده است. در ادبیات فارسی که از فرهنگ اسلام اشباع شده است. در این معنی ابیات بسیار جالب آمده است که ما برای نمونه چند بیت در اینجا می‌آوریم. افسوس که نامه‌ی جوانی طی شد و آن

تازه بهار زندگانی طی شد حالی که ورا نام جوانی گفتند معلوم نشد که او کی آمد کی شد یک چند به کودکی به استاد شدید یک چند به استادی خود شاد شدید پایان سخن شنو که ما را چه رسید از خاک بر آمدیم و بر باد شدید یک چند پی زینت و زیور گشتیم یک چند پی دفتر و دانش گشتیم در عهد شباب کردیم حساب چون واقف ازین جهان ابتر گشتیم دست از همه شستیم و سمندر گشتیم نقشی است بر آب یا رب دریاب لم یکن امر و منها فی حبره الا اعقبته بعدها عبره، و لم

یلق فی سرائها بطنا الا- منحته من ضرائها ظهرا. و لم تطله فیها دیمه رخاء الا- هنتت علیه مزنه بلاء (هیچ انسانی از این دنیا شادمان نگشت، مگر اینکه اشکی بدنبالش فرارسید. و به هیچ احدی با سود و خیرات و شادیهای خود روی نشان نداد مگر اینکه با ضررهائی که به او وارد کرد پشت به او گردانید این دنیا بارانی اندک بر کسی نیارید مگر اینکه رگباری از ابر و ناگواریها بر او فروریخت.) خنده بامدادی دنیا را که شخصیت را دستخوش تزلزل نماید گریه شامگاهی آن، و شادی روی آوردن آنرا اندوه پشت کردنش از شایستگی اعتماد و تکیه بر آن ساقط مینماید. این ممکن است که انواعی از تخدیرها نگذارد که انسان گریه شامگاهی بعد از خنده بامدادی را بفهمد، و این نیز ممکن است که آدمی به جهت فرورفتن در شادیهای و خوشیهای جالب دنیا در موقع روی آوردن، ناگواریها و دردهای پشت کردن آن را درک نکند، ولی این نفهمیدن و درک نکردن را نباید به حساب واقعیات درآورده و چنین گمان کرد که گریه‌ای در دنبال خنده نیامد و شادی روی آوردن دنیا با اندوه پشت گرداندنش پایان نپذیرفت بلکه باید متوجه شد که نفس آدمی به جهت اشتغال به مدیریت دستگاه درونی و برونی وجود آدمی، نمیتواند دست از کار خود بر

دارد و به تحصیل آگاهی و تاثر درباره آنچه که در اعماق شخصیت وی میگردد پردازد، لذا خواه او بداند یا نداند هیجانها و تاثرات شادی‌انگیزی که شخصیت را دستخوش تزلزل نماید، اثر منفی خود را که اندوه تزلزل شخصیت است به دنبال خواهد آورد. نهایت امر- آتشش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار داستان آدمی در این جریان شبیه به داستان آن مرد ساده لوح است که درباره مهارت دزدان با او گفتگو میکردند که- گفت ای قصاص در شهر شما کیست چابکتر در این فن دغا؟ گفت خیاطیست نامش پورشش اندرین دزدی و چستی خلق کش مرد ساده لوح: گفت من ضامن که با صد اضطرار او نیارد برد از من رشته تار پس بگفتندش که از تو چیست تر مات او گشتد در دعوی مپر تو به عقل خود چنین غره مباح که شوی یاوه تو در تزویرهایش پس از بحث و گفتگوی بسیار، مرد ساده لوح گفت: من حاضر م اسب تازی خود را گرو بگذارم که اگر آن خیاط توانست از قماش من چیزی بدزدد، اسب من از آن شما باشد و اگر نتوانست از قماش من بدزدد، من اسبی از شما بگیرم. مرد ساده لوح آن شب از بسیاری فکر و خیال به خواب نرفت شب گذشت و- بامدادان اطلسی زد در بغل شد بی بازار و دکان آن دغل پس سلا

مش کرد گرم آن اوستاد جست از جالب به ترحیش گشاد آن خیاط استاد- گرم پرسیدش ز حد ترک بیش تا فکند اندر دل او مهر خویش مرد ساده لوح- چون شنید از وی نوای بلبلی پیشش افکند اطلس استنبلی که بیر این را قبای روز جنگ زیر دامن واسع و بالاش تنگ تنگ بالا بهر جسم آرای را زیر واسع تا نگیرد پای را خیاط استاد گفت صد خدمت کنم ای ذو و داد دست بر دو چشم و بر سینه نهاد پس به پیمود و بدید او روی کار بعد از آن بگشاد لب را در فشار از حکایت‌های میران در سمر و از کرمها و عطای آن نفر وز بخیلان وز تخسیراتشان از برای خنده هم داد او نشان همچو آتش کرد مقراضی برون میبیرید و لب پرافسانه و فسون یک مضاحک گفت آن چیست اوستاد ترک مست از خنده شد سست و فتاد مرد ساده لوح- چونکه خندیدن گرفت از داستان چشم تنگش گشت بسته آن زمان خیاط استاد- پاره‌ای دزدید و کرد او زیر ران غیر چشم حق ز جمله آن نهران حق همی دید آن ولی ستار خوست لیک چون از حد بری غماز اوست ترک را از لذت افسانه‌اش رفت از دل دعوی پیشانه‌اش اطلس چه، دعوی چه، رهن چه ترک سرمستیت در لاغ ای اچه لابه کردش ترک کز بهر خدا لاغ نیک

و کان مرا شد مغتدا گفت لاغ خنده‌انگیز آن دغا که فتاد از قهقهه او بر قفا پاره اطلس سبک در نیفه زد ترک غافل خوش

مضاحک میمزد همچنین بار سوم ترک خطا گفت لاغی گوی از بهر خدا گفت لاغی خندمین تر از دوبار کرد او آن ترک را کلی شکار چشم بسته عقل جسته موله مست ترک مدعی از قهقهه خیاط استاد- پس سوم بار از قبا ز دید شاخ که ز خنده اش یافت میدان فراخ چون چهارم بار آن ترک خطا لاغ از استاد میکرد اقتضاء رحم آمد بروی آن استاد را کرد در باقی فن و بیداد را گفت مولع گشته این مفتون بر این بیخبر کاین چه خسار است و غبین بوسه افشان کرد بر استاد او که مرا بهر خدا افسانه گوی افسانه گشته و محو از وجود چند چند افسانه خواهی آزمود ... گفت در زی ترک را زین در گذر وای بر تو گر کنم لاغی دگر بس قبایت تنگ آید باز بس این کند با خویشتن خود هیچکس! خنده چه؟! رمز اگر دانستی آن ز صد گریه بتر دانستی ترک خنده کن ایای ترک مست ز انکه عمرت رفت و خواهی گشت پست چونکه بنهاد آن قبا درزی ز دست اسب را بر باد داد آن ترک مست و حری اذا اصبح له منتصره ان تمسی له متنکره، و ان جانب منها اعذوب

و احوالی امر منها جانب فاوی (شایسته دنیا است) (وضع آن چنین است) که اگر بامدادان برای کسی یاری کند، شامگاهان قیافه زشت و خصومت به او خواهد نمود، و اگر طرفی از دنیا گوارا و شیرین شود، طرف دیگر آن تلخ و ناگوار خواهد بود. از این دنیای شگفت‌انگیز در انتظار دو چهره متضاد باشید تا فریبش را نخورید. این تاریخی که من و شما در نقطه‌ای ناچیز و گذرا از آن زندگی میکنیم، هزاران نیرومند کامور را به خود دیده است که صبحگاه در شادیها غوطه‌ور بودند و شامگاه در امواج طوفانی اندوهها مضطرب و سرگشته بوده‌اند. صدای دلنواز کوس و درای سلطه و اقتدار بامدادی را طنین شوم حرکت زنجیر اسارتش در شامگاه آروز خاموش ساخته است. صبحگاه آروز که ناپلئون بناپارت در واترلو طعم شکست فزاینده را برای اولین بار چشید، بسیار شادمان و خندان بود، زمین زیر پایش، آسمان بالای سرش درختها، تپه‌ها، ماهورها، حتی خود دره واترلو هم به چهره خندان ناپلئون می‌خندید گویی اصلا این دنیا همه قوانین و اصول و حرکاتش فقط برای خندیدن و خنداندن ناپلئون افتاده است. بینوا ناپلئون که اطلاعی از حرکت ابری سیاه و پر باران که فضای دره واترلو را پیش گرفته بود نداشت- آن ابر سیاه ک

ه با فروریختن بارانش اشکهای موزون آن مستکبر قرون را از چشمان بسیار جذابش بر رخسارش جاری ساخت که فکر سروری بر اروپا و سیادت بر آسیا را از مغز خامش بیرون ساخت. برآستی دنیا در آن روز که چشمان جذاب ناپلئون را پس از خنده بسیار عمیق و طولانی صبحگاهی گریانید، منظره‌های بس جالب که ضمنا بوجود آورده بود برای آموزش درس عبرت از این دنیا کتابی گشوده نبود؟ میگویند: ناصرالدین شاه قاجار هم در صبحگاه آروز که در حضرت عبدالعظیم علیه السلام بدست میرزا رضای کرمانی کشته شد بسیار خوشحال و شادمان بود و نمیدانست که لبهائی که بامداد برای خنده گشوده شده است، چند ساعت دیگر پس از نیم‌گریه نهائی برای ابد بسته خواهد شد. این است طبیعت دنیا- خنده‌ای و گریه‌ای، نشاطی و اندوهی و بالعکس سلطه‌ای و شکستی، فرازی و نشیبی و بالعکس، دشواری و آسانی و بالعکس و زحمتی و راحتی و بالعکس. تا آنگاه که خاموشی ابدی فرارسد. اگر کسی بخواهد شخصیت او در این نوسانات متضاد متلاشی نشود و از این مثبت و منفی‌ها برای (حیات معقول) خود برخوردار گردد، این است که منطقه روح را بر این نوسانات مثبت و منفی‌ها ببندد و نگذارد منطقه روح دستخوش این امور قرار بگیرد. برای حفظ منطقه روح از این امور، هیچ راهی جز تحصیل قدرت و آگاهی برای شخصیت دیده نمیشود. زیرا شخصیت آدمی فقط به برکت قدرت و آگاهی و استقلال است که میتواند امور متضاده فوق را با ارزیابی خردمندانه آنها، دریافت و با آنها ارتباط معقول برقرار کند. اگر شخصیت آدمی آن نیرو را بدست بیاورد که امور متضاده فوق نتوانند در سطوح عمیق منطقه روح او نفوذ کنند و مانند اجزاء متنوع از سپاه از جلو آن منطقه رژه بروند، همان امور اصول ثابت خود را تحویل پالایشگاه منطقه مزبور میدهند و به راه خود میروند. لایزال امر و غضارتها رغبا الا ارهفته من نوائبها تعبا، و لایمی منی منها فی جناح امن الا اصبح علی قوادم خوف (هیچ کسی از طراوت و عیش و عشرت دنیا برخوردار نگردد مگر اینکه از مصیبت‌هایش خستگی و مشقت بر او حمل کند و هیچ انسانی را بر بال امن خود به شامگاه نرساند مگر اینکه بامدادان بر پرهای ضعیف و وحشت‌آور خود سوار کند). اگر دنیا کسی را از طراوت خود نشاط

بخشید از ناگواریهایش خسته و درمانده مینماید. این دنیا جایگاهی است که اگر طراوت دوران جوانی را به انسانها می‌بخشد، در مقابل آن خستگی و فرسودگی روزگار پیری را هم نصیبش می‌سازد، اگر چشم‌های تیزبین و گوشه‌های کامل اشنوا در اختیار کسی گذاشت، دیری نخواهد گذاشت که بینائی از آن چشمان و شنوائی از آن گوشها را خواهد گرفت. مبدل ساختن صورتهای گلگون به چهره‌های زرد و پایهای دوان به پاهای لنگ و بازوان نیرومند به بازوان ناتوان و مغزهای مقتدر و دل‌های حساس به مغزهایی ضعیف و دل‌هایی پژمرده و مبدل ساختن بهار به خزان کار دیرینه این دنیا است بنابراین، مقتضای حقیقت بینی و حکم عقل و خرد و توجیه احساس برین اینست که به هیچ یک از آن داده شده‌ها دل نبندیم که موقع تبدیل به اضرار خود، شکستی و شکافی در کاخ شخصیت و منطقه روح احساس نکنیم - لکیلا تاسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتاکم (حدید آیه ۲۳) (تا به آنچه که از دست شما رفته است اندوهگین مباشید و به آنچه که خداوند به شما داده است شادمان نشوید.) ارتباط آزاد با همه آنچه که دنیا برای انسان عرضه میکند: اینست قانون رشد شخصیت آدمی هر متفکر و هر مکتبی که به شما بگوید نباید شما با هیچ یک از اموال و امتیازات و زیباییها و مقامات دنیا هیچگونه ارتباطی داشته باشید! همانقدر به هويت شما و دنیا نادان است که بگوید: شما باید بکوشید با هرگونه اموال و امتیازات و زیباییها و مقامات دنیا رابطه اختصاصی عمیق و پستش برقرار کنید!! دریغا که این افراط و تفریط همواره سطرهای کتاب وجود آدمی را مشوش و ناخوانا نموده است! کسانی که فکر می‌کنند انسان میتواند بدون ارتباط شخصی با امور دنیوی که در بالا متذکر شدیم، از حیات معقول برخوردار باشد مانند اینست که بگوید: انسان در این دنیا می‌تواند و باید بدون ارتباط با بدن و حتی بدون ارتباط با نیروها و استعدادهای درونی خود زندگی کند و به حیات معقول برسد!! پس بیائید نخست هويت و ارزیابی ارتباط روح و شخصیت مان را با بدن مادی خود بررسی کنیم، آیا ارتباط اعضای مادی ما با شخصیت روح ما چنانست که ما احساس لزوم پرستش درباره آنها می‌نمائیم؟! یعنی آیا ما باید انگشت و دست و پا و گوش و دیگر اعضا را پرستیم؟! نه هرگز، زیرا هنگامی که پای جان شخصیت و روح در کار باشد ما از وجود آن اعضاء چشم میپوشیم مثلا اگر دست به یک بیماری مبتلا شد که اگر قطع نشود جان را در خطر مرگ قرار میدهد، قطعی است که چشم از دست میپوشیم و آن را قطع می‌کنیم. آیا وقتی که شخصیت شما درباره یک مساله مهمی به اندیشه پرداخته است، تصویر دست و پایتان را بدانجهت که اعضائی از بدن شما میباشند در آن اندیشه دخالت میدهید!!! آیا برای شما مطلبی خنده‌آورتر از این، پیدا میشود که به شما بگویند: بدانجهت که شما چشم دارید، بنابراین، هنگامیکه درباره شخصیت و روح و جان به تفکر پرداخته‌اید، به طور حتم آینه را جلوی روی خود گذارده و با تماشا به چشم و تحصیل رضایت آن، به فهم و درک مسائل مربوط به شخصیت و روح و جان پردازید!! مسلم است که پاسخ اینگونه سوالهای مسخره منفی است. منطلق خردمندان‌ای که شما در این مساله خواهید گفت اینست که با کمال اهمیتی که اعضای بدن من برای من دارد، با اینحال، من نه میتوانم به آن اعضاء عشق بورزم و نمی‌توانم به آنها بی‌اعتناء باشم، زیرا عالی‌ترین و اختصاصی‌ترین مرکبی است که جان و شخصیت و روح مرا به سر منزل مقصودم در این زندگانی خواهد رساند. بنابراین، میتوانیم بگوئیم: همانگونه که اعضای کالبد مادی من با داشتن شدیدترین اهمیت نمیتوانند هدف و حقیقت حیات مرا تعیین کنند و نمیتوانند در ارزش و شرف و حیثیت بر جان و شخصیت و روح من تقدم بجویند، همچنان اموال و امتیازات و زیباییها و مقامات دنیا با داشتن کمال اهمیت یا نظر به ایفای مختصات حیاتی که دارند، نباید در ارزش و شرف و حیثیت بر حقائق روحی آدمی مقدم باشند. با این فرض است که میتوانیم به حقیقت و عظمت این جمله که از پیشوایان معصوم آمده است پی ببریم که فرموده است: *اعمل لدنیاک کانک تعیش ابدا و اعمل لآخرتک کانک تموت غدا* (برای دنیایت آنچه‌کار کن که گوئی تا ابد زنده خواهی ماند و برای آخرت آنچه‌کار کن که گوئی فردا خواهی مرد.) رابطه آزاد از بکار بستن این اصل به وجود می‌آید، یعنی بدست آوردن اموال و امتیازات و مقامات دنیوی به عنوان وسائل ضروری که کمترین مسامحه نباید در آنها صورت بگیرد و عالی‌تر و باعظمت‌تر تلقی کردن جان و شخصیت و روح که هدف حیات معقول

هر چه تلقی شود، باارزش و ترقی این حقائق قابل وصول خواهد بود. غرور، غرور ما فیها، فانیه، فان من علیها، لا خیر فی شیء من ازوادها الا التقوی. (این دنیائی است بسیار فرینده و هر چه در آنست فریب. این دنیایی است فانی و هر چه که روی آن است بر فنا.) درباره فریندگی دنیا و فنای آن، مباحثی در گذشته طرح شده است و همچنین درباره تقوی در مجلد سوم از صفحه ۳۳۸ تا ۳۴۲ و مجلد پنجم از صفحه ۶۳ تا صفحه ۶۷ و مجلد ششم از صفحه ۲۷ تا صفحه ۳۱ و مجلد یازدهم صفحه ۷ و ۸ و از صفحه ۱۹ تا صفحه ۲۷ و مجلد سیزدهم از صفحه ۵۸ تا صفحه ۷۴ و از صفحه ۱۴۴ تا صفحه ۱۴۷ بررسی‌هایی شده است مراجعه فرمایید. من اقل منه

استکثر مما یومنه، و من استکثر منها استکثر مما یوبقه و زال عما قلیل عنه (و هر کس که از این دنیا (لذائذ و مطالب دنیا) اندکی گرفت بسیاری از عوامل امن و اطمینان (از نتایج ناگوار) را بدست آورد، و هر کس که به تکاثر از امتیازات این دنیا مبتلا گشت بر عوامل هلاکت خویشتن افزود و در اندک زمانی از وی جدا گشت.) ارتباط آزاد با اموال و امتیازات و مقامات این دنیا، خود مانع گسترش (من) به بیش از منطقه ضرورتها از امور مزبوره می‌باشد. مگر نه چنین است که من یا شخصیت آدمی در مسیر حیات معقول در طلب شایستگیهای وجود خود، و کمالاتی است که اشتیاق به آنها در درون او وجود دارد؟ مگر نه اینست که ظرافت و لطافت و استعداد تجرد آن شخصیت، بالا-تر از همه اموری دنیوی است؟ مگر نه اینست که قرار دادن شخصیت در اسارت میان حلقه‌های زنجیر امور دنیوی، آن را تا حد همان امور پایین می‌آورد؟ آری، قطعاً آری- زیرا ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی ور بود خاری تو همیشه گلخنی حال که چنین است، این چه خصومت نابکارانه ایست که انسان با خویشتن به راه انداخته است که یوسف خود را به چند درهم می‌فروشد و شخصیت خود را

تبدیل میکند به آهن و سیمان و فرش و اشیاء عتیقه مانند کاسه سفالین ۹۱۷ سال مثلاً که لب آن شکسته و از چند جا هم شکاف برداشته است و چه شبها که ساعاتی از آنها را که میتوانست با خدای آفریننده سپهر لاجوردین به مناجات بپردازد و با رازهای نهانی هستی آشنائی پیدا کند و به دردها و درمانهای بنی نوع خود بیندیشد و جان خود را جلائی بخشد، با آن کاسه سفالین به رازها و نیازها پرداخته است. که ای کاسه سفالین عزیز، من فدای دستهای آن کوزه‌گری شوم که ترا ساخته و خود نیز جزء یک کاسه سفالین یا دسته کوزه‌ای سفالین شده است که فعلاً دل یک انسانی مثل مرا ربوده است! من قربان ماده خاکی و شکل کاسه‌ای تو گردم که قوانین خشن و بیرحم طبیعت لبه ترا شکسته و شکافهایی در تو ایجاد کرده است! من هرگز نه طبیعت را خواهم بخشید و نه قوانین آنرا که چنین ظلمی را بر تو روا داشته است!! شاید هم این راز و نیاز بقدری اوج بگیرد که سیل اشک را از دیدگان آن احمق از مجرای رخسارش به همان کاسه سفالین سرازیر کند که اگر قطره‌ای از آن را در راه شناخت دردهای خود و انسانهای

جامعه‌اش می‌ریخت و با اخلاص و کوشش جدی به جستجوی درمان آنها می‌پرداخت، به تقلیل دردها و پیدا کردن درمان‌ها موفق می‌گشت. خلاصه بحث و گفتگو در اینکه ما با امور دنیوی چه مقدار و چگونه ارتباط برقرار کنیم؟ در این کره خاکی و با تفکر و تعقل این انسانها به جایی نخواهد رسید، مگر اینکه مبنا و بنیاد یا علل اولیه ارتباط‌هایی را که با امور دنیوی برقرار میکنیم، بدست بیاوریم، اگر در این مساله درست بیندیشیم و بخیالات و وساوس ذهنی تکیه نکنیم به این نتیجه خواهیم رسید که مبنا و بنیاد یا علل اولیه این ارتباطها یا ضرورت‌های مادی و معنوی است و یا می‌خواهم‌ها بطور عموم. اگر ضرورتها را اصل قرار بدهیم، بدانجهت که ملاک ضرورتها بدست آوردن امکانات حرکت شخصیت آدمی در مسیر حیات معقول در طلب شایستگیها و کمال می‌باشد، لذا بوجود آوردن ارتباط آزاد با امور دنیوی لزوم پیدا می‌کند و در نتیجه گسترش ارتباط شخصیت با امور دنیوی محدودتر میگردد و همانطور که در منابع معتبر اسلامی آمده است، با کفایت کردن یک فرش برای زندگی، شخصیت را برای بدست آوردن فرش دوم، تنزل نمیدهد، زیرا میدانند همانگونه که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر می‌فرماید (هر کس که به تکاثر امتیازات این دنیا مبتلا گشت، بر عوامل هلاک خویشتن افزود و سپس در اندک زمانی هم از وی جدا گشت.)

و اگر میخواهم‌ها را مبنا و بنیاد و علت قرار بدهیم، به این معنی که بگوییم: (هر چه را خواستم اگر قدرت داشته باشم باید با آن شیء ارتباط (از آن من) برقرار کنم! در این صورت است که هویت شخصیت مانند ماده مایع خواهد گشت که تعیین آن وابسته به ظرف است و اگر در سطح زمین باشد هر طرف که نشیب است به آنطرف سرازیر میگردد. اگر بخواهیم تشبیه ما در این مورد تا حدودی کاملتر باشد باید مقداری آب را تصور کنیم که در سطح زمین به جریان می‌افتد و به طرف نشیب سرازیر میگردد و آن نشیب دارای موادی مانند خاک و آرد و انواعی از پودرها است که آب را به خود جذب می‌کنند و به صورت گل و خمیرهایی متنوع درمی‌آیند و بدین ترتیب آب تعیین مشخص خود را از دست میدهد. کم من واثق بها قد فجعته و ذی طمانینه الیها قد صرعته و ذی ابهه قد جعلته حقیرا و ذی نخوه قد رده ذلیلا (چه بسا کسی که وثوق به این دنیا داشت دردهایش او را فراگرفت و کسی را که اصمینیان به آن نموده بود به خاک هلاک انداخت و بسا چشمگیران باحشمت را که پست گردانید و دارای کبر و نخوتی را که به ذلت و خواری برگرداند!) در حال تکیه بر ثبات آفتاب و ماه و ستارگان بودند که ناگهان زمین آنها را بدرون خود کشید تک

یه بر اختر شبگرد مکن کاین ایام تاج کاووس ربود و کمر کیخسرو مضطرب آرام‌نما، متحرک ساکن‌نما، رو به زوال همیشگی‌نما، ناپایدار پایدارنما، موقت دائمی‌نما، متحول ثابت‌نما، بالاخره فانی باقی‌نما اینست توصیف عمومی دنیا. با اینکه کمتر کسی است که صفات فوق را درباره دنیا درک نکرده باشد، با اینحال چه اندکند کسانی که با تامل در آن صفات زندگی خود را به طوری تنظیم نمایند که مورد پسند خرد و وجدان بوده باشد. امیرالمومنین علیه‌السلام در یکی از جملات مبارکش درباره یقین به پدیده مرگ میفرماید: ما شبهه الیقین بالشک (چه شبیه است یقین به مرگ، به شک و تردید درباره مرگ). یعنی اولاد آدم چنان در غفلت و بی‌اعتنائی به مرگ زندگی می‌کنند و چنان بی‌توجهی به حیات پس از مرگ دارند که گوئی اصلا نخواهند مرد: این مطلب درباره دنیا هم واقعا صدق می‌کند، یعنی با اینکه همگان اضطراب و تحریک و زوال و ناپایداری و موقت بودن و تحول و فنای دنیا را می‌بینند و یقین دارند که آنان چه با تفرعن و تکبر در باشکوه‌ترین کاخهای مجلل دنیا زندگی کنند، و در پرآرامش‌ترین بستر قصور سر به فلک کشیده و خیره‌کننده بیارامند، و چه با کمال ذلت و خواری در محقرترین کوخها در پست

ترین نقاط زمین به جای زندگی فقط نفس بکشند، بالاخره روزی فراخواهد رسید که قانون (بس است، برخیز و بار سفرت را ببرند) و یا قانون (این نیز بگذرد) به سراغشان آمده و آنان را از موقعیتی که بدست آورده‌اند برکنده و به موقعیتی دیگر که چه بسا اصلا پیش‌بینی نکرده بودند پرتاب خواهد کرد و اگر آنچه که بر سرشان تاختن آورده است قانون فراگیر (بس است روی خاک) بوده باشد، با کمال بی‌اعتنائی به امیدها و آرزوها و خواسته‌ها و فرورفتن چنگالهایشان به اعماق ماده و مادیات، راهی زیر خاکشان خواهد کرد. تو ای انسان، برای گفتگو و راز و نیاز با خویشان سخنانی بسیار داشتی و فرصتی کافی، و بارها از نغمه‌های درونی و از پیشتازان کاروان معرفت از جهان برونی شنیده بودی که - بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی فرصتی دان که ز لب تا بدهان اینهمه نیست و بارها از عالم بیرونی که گویندگانی به نام پیامبران و اولیاءالله دارد و از عالم درونی که دو گوینده به نام دل و جان دارد شنیده بودی که از دل و جان شرف صحبت جانان غرض است غرض اینست و گرنه دل و جان اینهمه نیست و با تو گفته بودند که:

- نخست - جستجو کن جستجو کن گفتگو کن گفتگو کن گفتگو آنگاه برای خویشان - شرح

ح سر آن شکنج زلف یار موبمو کن، موبمو کن، موبمو به جای صحبت با جان به وسیله‌ی دل و جان، سخنانی با دیگران گفتی، آری آنقدر با دیگران سخن گفتی که فرصتی برای گفتگو با دل و جان خود که شرف صحبت جانان، را نصیب می‌کرد و شرحی درباره سر شکنج زلف هستی به تو میگفت نماند و اکنون که قانون (بس است زندگی بر روی خاک که حشرات زیر خاک چشم به انتظار تو با کمال بی‌تابی به اینسو و آنسو می‌لولند، دهان باز کرده و به گفتگو نشسته‌ای! با که یا چه؟ با روح؟ با شخصیت با دل و جان؟ نه، با هیچ یک از اینها، بلکه با چشمان و تارک سر و دستان و بازوان و مغز و دیگر اعضای مرکبی که سوار بر آن همه‌جا دوییدی و رفتی، جز برای هایه در بزم کوی یار، گفتگو چیست؟ بشنو - کوس رحلت بکوفت دست اجل ای دو چشمم وداع سر

بکنید ای دو دست و دو ساعد و بازو همه تودیع یکدیگر بکنید (سعدی) آری نمایش ثبات و دوام و بقائی که دنیا از خود نشان میدهد، مجالی برای گفتگو با دل و جان و شخصیت و روح نمیگذارد تا آنگاه که کوس رحلت از این دنیا نواخته شود و سلامی بر دل و جان نگفته، وداعی با مرکب و با همه‌ی ابعاد من که دل و جان از جمله‌ی آنهاست که بر زبان آید. سلطانه‌ها دول و عیش‌ها رتق، و عذبه‌ها اجاج و حلوها صبر و غذاوها سمم و اسبابها رمام، حیها بعرض موت، و صحیحها بعرض سقم، ملکها مسلوب، و عزیزها مغلوب، و موفورها منکوت و جارها محروب. (سلطه و اقتدار این دنیا در گردش (تناوبی) و عیش آن تیره و گوارایش ناگوار و شیرینش تلخ و طعام آن زهر آگین و طنابها و علل (هم سنخ آن) پوسیده، زنده‌اش در معرض مرگ و تندرستش در معرض بیماری، ملک آن ربوده شده، و عزیزش مغلوب و مالدارش مبتلای نکبت و اموال همسایه‌اش غارت شده.) در این دنیا قدرتها جابجا، شیرینی‌ها تلخ و گواراها ناگوار و طعامها زهر آگین و اسباب از هر نوع دنیوی که باشد سست و ناپایدار است. آری این است شناسنامه دنیا (گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را) ده‌ها تمدن در طول تاریخ بروز کردند و سرکشیدند و سپس چنان رو به زوال رفتند که گوئی نه تمدنی وجود داشت و نه تمدن‌سازی، هزاران جامعه در بستر پهن گیتی بروز کردند و سرکشیدند و چنان بخود بالیدند که گوئی نه تنها به مردم حکومت می‌کردند، بلکه دامنه‌ی سلطه و اقتدار آنان حتی بر قوانین جاریه در عالم هستی حاکمیت داشته است!! ضرر بارترین صدمه‌ای که این بخود بالیدنها بر مغز و روان آن مستان خودباخته وارد می‌آورد، همانا کوری مهلک بود که حتی دگرگونی و تحولات روزگاران را که روشن‌ترین پدیده این دنیا است نمی‌دیدند و نمی‌دیدند که اگر سلطه‌ها دائمی بود، نوبت به خود آنان نمی‌رسید. نکته‌ای که باید در جملات مورد تفسیر مورد دقت شود، اینست که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرمایند: (عیش این دنیا تیره و گوارایش ناگوار و شیرینش تلخ... است و ظاهرا این جملات خلاف واقع به نظر می‌رسد، زیرا شیرینی اگر چه موقت هم باشد تلخ، گوارا هر اندازه هم که محدود باشد ناگوار نیست، بنابراین، منظور امیرالمومنین علیه‌السلام از جملات فوق چیست؟ چند مطلب را در تفسیر این جملات می‌توان در نظر گرفت. مطلب یکم- این است که منظور از تلخی شیرینیها و ناگواری گواراها، تلخی و ناگواری طبیعی نیست، زیرا امیرالمومنین علیه‌السلام هرگز واقعیات را آنچنانکه در مجرای نموده‌ها بروز می‌کند منکر نمی‌شود، یعنی شکر یا فلاں میوه همانگونه که برای عموم مردم شیرین است، در ذائقه امیرالمومنین علیه‌السلام نیز شیرین است، بلکه منظور بیان اموری است که ما بعضی از آنها را متذکر می‌شویم. مطلب دوم- آن مردمی که در چشیدن شیرینیها و گواراهای دنیا، همه ابعاد شخصیت خود را برای درک و پذیرش شیرینی و گوارایی دنیا وارد عمل می‌نمایند، قطعی است که این عمل نابجا ذائقه همه‌ی سطوح روانی آن مردم را که فوق سطح طبیعی ذائقه است، تلخ و آزرده خواهد ساخت، مانند این که برای انجام عمل جنسی، همه‌ی ابعاد شخصیت و نیروهای مغزی را قربانی و صدقه طرف عمل خود بنماید. همین که لحظات ناهشیاری گذشت، او می‌ماند و شخصیت ملامتگرش که ای خام ساده‌اندیش برای چنین کار کوچکی سرمایه‌ای به آن عظمت را به میدان نمی‌آورند. مطلب سوم- این یک قاعده مسلم است که اگر آدمی بهر یک از عوامل لذائذ دنیوی و امتیازات، بعنوان استقلال و هدف نهائی بنگرد، قطعی است که آن عامل و امتیاز به سرعت به سایه‌ای مبدل می‌شود و آدمی را (اگر هشیار باشد) در حیرت و ندامت فرومی‌برد و لحظات صرف شده در آن عوامل و امتیاز را خوابی و خیالی تلقی می‌نماید. خفته آن باشد که او از هر خیال دارد امید و کند با او مقال او چنانکه از خیال آید بحال آن خیالش گردد او را صد وبال دیو را چون حور ببیند او به خواب پس ز شهوت ریزد او با دیو آب چونکه تخم نسل را در شوره ریخت او به خویش آمد خیال از وی گریخت ضعف سر بیند از آن و تن پلید آه از آن نقش پلید ناپدید مطلب چهارم- توجه به محرومیت‌های متنوعی که دامان اکثریت مردم دنیا را گرفته است از یکطرف و آگاهی از اینکه ده تن از تو زرد روی و بینوا خسبد همی تا به گلگونی تو روی خویش را گلگون کنی مانع از این است که نه تنها انسان بیدار بتواند از شیرینیها و گواراهای دنیا احساس لذت مطلق بنماید، بلکه آنها را در ذائقه دل و جان تلخ و ناگوار هم می‌نماید.

[صفحه ۲۷۸]

الستم فی مساکن من کان قبلکم اطول اعمارا، و ابقی آثارا، و ابعث آمالا، و اعد عیداء، و اکثف جنودا، تعبدوا للدنیا ای تعبد، و اثروها ای ایثار، ثم ظعنوا عنها بغیر زاد مبلغ و لا- ظهر قاطع (آیا شما در خانه‌های کسانی پیش از خود قرار نگرفته‌اید که عمرهای آنان از شما طولانی‌تر بوده و آثارشان پایدارتر و آرزوهایشان دور و درازتر و عددهشان از شما بیشتر و سپاهیان‌شان از شما انبوهتر بوده است. آنان دنیا را در حدی شگفت‌آور پیرستیدند (یا تسلیم محض شدند) و آن را به طور عجیب بر همه چیز مقدم داشتند و سپس از این دنیا کوچ کردند بدون زاد و توشه‌ای که آنان را به مقصد برساند و بدون مرکبی که سفری را سپری نماید.) آن قصر که بهرام در او جای گرفت روبه بچه کرد و شیر آرام گرفت بهرام که گور میگرفتی همه عمر این دفعه نگر که گور بهرام گرفت به چه چیزی می‌خواهید تکیه کنید که شما را از فنا و نابودی نجات بدهد؟! به طول زندگانی؟! مگر پیش از شما اشخاصی نبودند که دارای عمرهای طولانی بودند به دوام و استحکام آثار؟! مگر نه چنین است که وقتی از جلو طاق کسری در تیسفون (مدائن) میگذرید به اثری خیره می‌شوید که قرن‌ها پیش سر به فلک کشیده و با مستحکم‌ترین بنیانش هنوز بر قصرها و کاخهای سست بنیان ما میخندد آیا شما نیستید که در تماشای این اثر قدیم می‌گوئید: هان ای دل عبرت بین وز دیده نظر کن هان ایوان مدائن را آینه‌ی عبرت دان یک ره ز ره دجله منزل به مدائن کن وز دیده دوم دجله بر خاک مدائن را دندانان هر قصری پندی دهدت نو نو پند سر دندانان بشنو ز بن دندان گوید که تو از خاکی، ما خاک توایم اکنون گامی دو سه بر ما نه اشکی دو سه هم بفشان ... اینست همان درگه کان راز شهان بودی دیلم ملک بابل هند و شد ترکستان ... پرویز به هر بزمی زرین تره گستردی کردی ز بساط زر زرین تره را بستان پرویز و به زرین، کسری و ترنج زر بر باد شده یکسر با خاک شده یکسان پرویز کنون گم شد ز آن گم شده کمتر گو زرین تره کو برخوان رو کم ترکوا برخوان گوئی که کجا رفتند آن تاجوران اینک ز ایشان شکم خاک است آبستن جاویدان مست است زمین زیراک خورده‌ست بجای می‌در کاس سر هر مز خون دل نوشروان بس پند که بود آنگه بر تاج سرش پیدا صد پند نو است اکنون در مغز سرش پنهان (از ابیات معروف خاقانی شیروانی) آیا گذرتان به دیوار چین افتاده است؟ آیا از بلبک عبود کرده‌اید؟ از تخت

جمشید چطور؟ آیا به آرزوهای دور و دراز می‌خواهید تکیه کنید؟! مگر نبودند پیش از شما اشخاصی که آرزوهای طولانی‌تر از آرزوهای شما در سر می‌پروراندند؟! آیا می‌خواهید به کثرت نفوسان ببالید؟! مگر در میان اقوام گذشته جمعیهایی با شماره‌ای بیش از شماها وجود نداشت؟! به لشگریان خود می‌نازید؟! قطعاً، نیرومندی در این کره خاکی زندگی کرده‌اند که سپاهیان انبوهتر و باوفا تر از سپاهیان شما داشتند. آن نادانان فریب خورده سخت تسلیم دنیا شدند و پرستش آن را برگزیدند و چیزی جز دنیا هدفگیری نمودند و آنگاه رخت بر بسته و سفری را پیش گرفتند که نه توشه‌ای برای آنان اندوخته بودند و نه مرکبی داشتند که سوار بر آن شوند و آن سفر طولانی را سپری کنند. فهل بلغکم ان الدنیا سخت لهم نفسا بفدیة، او اعانتم بمعونه، او احسنت لهم صحبه؟! بل ارفقتهم بالقوادح، و اوهقتهم بالقوارع و وضععتهم بالنوائب و عفرتهم للمناخر، و وطئتهم بالمناسم، و اعانت علیهم ریب المنون. (آیا تاکنون این خبر به شما رسیده است که دنیا با پذیرش فدیة‌ای سخاوت از خود نشان داده و نفسی را از کاروانیان منزله‌مرگ آزاد کرده باشد، یا کمکی به آنان نموده یا صحبت نیکویی با آنان داشته باشد، بلکه

این دنیا حوادثی سنگین بر دوششان نهاد و با مصائب کوبنده ناتوانشان ساخت و با گرفتاریهای شدید متزلزلشان نمود و صورتهای آنان بر روی بینی‌هایشان به خاک مالید و با سمهای کوبنده خود آنان را لگدمال نمود.) اگر دارای قدرتی باشید که جهان هستی را زیر و رو کنید و همه آنرا در اختیار فرمان قضا و قدر بگذارید و بخواهید که یک فرد از انسان را از قانون (مرگ به دنبال زندگی) مستثنی نماید، امکان‌پذیر نخواهد بود. مغز انسانی تواناییها شگفت‌انگیز دارد که هنوز که در بوته مجهولات مانده است، یکی از آنان همین عمل شگفت‌انگیز (فرض محال) است به عنوان مثال، می‌گوییم: با اینکه فرض کنیم اجتماع نقیضین ممکن است و جزء

این دنیا حوادثی سنگین بر دوششان نهاد و با مصائب کوبنده ناتوانشان ساخت و با گرفتاریهای شدید متزلزلشان نمود و صورتهای آنان بر روی بینی‌هایشان به خاک مالید و با سمهای کوبنده خود آنان را لگدمال نمود.) اگر دارای قدرتی باشید که جهان هستی را زیر و رو کنید و همه آنرا در اختیار فرمان قضا و قدر بگذارید و بخواهید که یک فرد از انسان را از قانون (مرگ به دنبال زندگی) مستثنی نماید، امکان‌پذیر نخواهد بود. مغز انسانی تواناییها شگفت‌انگیز دارد که هنوز که در بوته مجهولات مانده است، یکی از آنان همین عمل شگفت‌انگیز (فرض محال) است به عنوان مثال، می‌گوییم: با اینکه فرض کنیم اجتماع نقیضین ممکن است و جزء

بزرگتر از کل است و باز مطلبی که شما مطرح می‌کنید امکان‌ناپذیر است. مغز آدمی در چنین مواقعی چه می‌کند؟ هنوز روانشناسان درباره این پدیده شگفت‌انگیز مغزی چیز قابل توجه نگفته‌اند ولی در مواردی بسیار فراوان از تحقیقات علمی و فلسفی و هنری و غیرذلک اینگونه فرضها رایج است. و به هر حال، بر فرض محال- قدرتی داشته باشید که جهان هستی در کف شما مانند موم شود و چنان تسلیم شما گردد که در یک دقیقه و در یک چشم به هم زدن هر کاری که بخواهید انجام بدهید

، با این حال نخواهید توانست هیچ فردی را از چنگال مرگ نجات بدهید. روی زمین را تماشا کنید. صاح هذی قبورنا تملأ الرحب فاین القبور من عهد عاد (ای دوست من، این گورهای از دوران ما است که عرصه زمین را پر کرده است، و کجا است گورهای دوران عاد) و ثمود و قدیمر از آنان. آنگاه آیاتی از قرآن را با دقت و تدبیر مطالعه و تلاوت کنید که خالق حیات چه می‌گوید: کل نفس ذائقه الموت ثم الینا ترجعون (هر نفسی مرگ را خواهد چشید و سپس به طرف ما خواهید برگشت). چیست علت این همه تذکر دادن به مرگ و دل نبستن به دنیا و خود نباختن در برابر خواستنی‌های دنیا؟ همگان می‌بینند و می‌شنوند و درک می‌کنند که چگونه شعله درخشان حیات همه انسانها و عموم جانداران خاموش می‌گردد. همگان می‌بینند و می‌شنوند و درک می‌کنند که دنیا چگونه انسانها را به خود جلب می‌کند و می‌فریبد و سپس از خود دور می‌نماید و به قول خاقانی شیروانی خون دل همه این اطفال نابالغ دنیا را می‌مکد و کالبد جانیشان را راهی زیر خاک می‌نماید- آری، از خون دل طفلان سرخاب رخ آمیزد این زال سپیدابرو وین مام سیه‌پستان (خاقانی) پس به چه علت از پیشوایان الهی و از خود خداوند سبحان این همه تو

صیه و سفارش و تذکر به حتمی بودن مرگ و ضرورت دل نبستن به این دنیا و خود نباختن در برابر خواستنی‌های آن، انجام نگرفته است؟ پاسخ این سوال را با نظر به صفت بسیار شگفت‌انگیز حیات می‌توان فهمید. حیات حقیقتی است که اگر اختلالی در مدیریت آن صورت نگرفته باشد و اگر با مدیریت عالی به وسیله مغز رشدیافته و روان کمال‌طلب اداره نشود به قدری مشغول‌کننده است و به قدری خود را در عرصه وجود می‌گستراند و به اعماق موجودات نفوذ می‌کند که مرگ از افق دیدگاه آن ناپدید می‌گردد. و به عبارت دیگر انسان زنده با عینکی که حیات به چشمان او می‌زند، فنا و مرگی را برای خود درک نمی‌کند و نقطه‌های منفی حرکت را نمی‌بیند و حرکت برای او طنابی در حال کشیده شدن از ازل تا ابد احساس می‌شود (نه به این معنی که ازل و ابد مورد توجه او قرار می‌گیرد)، بلکه آمیزش عدم‌ها را با وجودها در امتداد حرکت نمی‌بیند و آغاز و انجام و فنا و زوال را مشاهده نمی‌کند، گویی انسان زنده موقعی که حیات سرتاسر وجود او را فراگرفته است و هیچ خلل و شکافی در آن نمی‌بیند و هیچگونه عامل مرگ مانند بیماری و نومیدی از حیات آنرا مختل نمیسازد، همه چیز را ابدی و خود را غوطه‌ور در ابدیت احساس می‌

کند. اینکه در بعضی منابع اسلامی و ان الموت حق (و قطعاً، مرگ حق است) و مخصوصاً، در همین نهج‌البلاغه در موارد متعدد تاکید می‌شود به اینکه مرگ حتمی است. برای برداشتن پرده‌ی غفلتی است که خاصیت مزبور حیات بچشمان انسانی زده می‌شود، نه برای مرتفع ساختن جهل، زیرا مرگ چیزی نیست که پس از عبور از نخستین مراحل کودکی برای کسی ناشناخته باشد. امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات بعدی هجوم بی‌امان حوادث کوبنده و مصائب متلاشی‌کننده‌ی حیات انسان را گوشزد می‌فرماید که گاهی یکی پس از دیگری و گاهی چند ناگواری به دنبال یک یا چند ناگواری دیگر بر اقلیم وجود آدمی تاختن می‌آورد. اگر هم گاهی فضائی روشن از آسمان آبی رنگ میان ابرهای متراکم حوادث دیده می‌شود، تا انسان آماده‌ی لحظاتی انبساط میگردد، ابری سیاه یا تیره‌ی دیگر از گوشه‌ای از فضای درون آدمی خرامان خرامان با کمال بی‌خیالی و بی‌اعتنائی به اینکه این فضای درون هنوز از تاثرات ابرهای قلبی فراغتی پیدا نکرده است، فرامی‌رسد. کاملاً، (آری چنین باید) قدم به عرصه‌ی درون آدمی می‌گذارد که گویی: این انسان بینوا با هزاران خواهش و تمنا و آرزو آن مهمان را دعوت نموده و سالها به انتظارش چشم به در دوخته

بوده است. حال که چنین است، یعنی همانگونه است که صائب تبریزی می‌گوید یا ز سیلاب حوادث رو نباید تافتن یا نباید خانه در صحرای امکان ساختن آنهم چه حادثی و چه سیلابی! پس بیائید به متخصصان علوم انسانی پیشنهاد کنیم که انسان را با فرض

اینکه حوادث و رویدادهای مزاحم (چه مورد تمایل آنان باشد و چه مورد کراهت آنان)، از لوازم ذاتی حیات او می‌باشد مورد شناخت و تحلیل و تفسیر قرار بدهند. و اگر این علوم از چنین فرضی امتناع ورزیدند، یعنی مشاهدات و تجربیات و اندیشه‌های متخصصان، فرض مزبور را نپذیرفتند، می‌توانند انسانها را به استفاده از این قاعده توصیه کنند: برای اینکه حیات مورد خواست، روپوش حیات واقعی نشود، باید بپذیریم که تکاپو برای زیستن باید به قدری بااهمیت تلقی شود که گوئی: این انسان است که آب زلال حیات را از منبع آن استخراج می‌کند، نیز همین انسان است که باید آن را بدون آلوده شدن به مواد مختل کننده عبور بدهد. حیات انسانی؛ آری. این همان خورشید است که از دل تاریکی سر بر می‌آورد و راه خود را در ظلمات ماده و مادیات پیش می‌گیرد، اگر این خورشید حیات در سر راه خود به ابدیت با ابرهای خواسته‌های حیوانی پوشیده نشود از هر آنچه که

می‌گذرد آن را روشن می‌سازد و هر اندازه که این خورشید از منبع اصلی خود (مقام ربوبی) بیشتر فرض بگیرد از هر چه که بگذرد و هر چه که با آن ارتباط برقرار نماید. خاصیت حیات را بیشتر کسب می‌کند. فقد رایتم تنکرها لمن دان لها، و آثارها و اخلد الیها، حین ظعنوا عنها لفراق الابد و هل زودتهم الا السغب، او احلتهم الا الضنک، او نورت لهم الا الظلمه، او اعقبتم الا الندامه (و شما ناسازگاری این دنیا را با کسی که به آن نزدیک شود و آنرا مقدم بدارد و تکیه جاودانی بر آن نماید دیده‌اید در آنهنگام که آنان از این دنیا برای جدائی ابدی کوچ کردند، آیا این دنیا توشه‌ای جز گرسنگی به آنان داد، یا آنان را جز در تنگی در موقعیتی دیگر قرار داد، یا برای آنان جز تاریکی و روشنائی بوجود آورد، یا جز پشیمانی در عاقبت امرشان نتیجه‌ای داد.) چگونه این دنیا با آنهمه زیباییها و امتیازات مطلوبش چهره‌ای زشت و ناسازگار به انسان نشان می‌دهد. معنای جملات مورد تفسیر آن نیست که دنیا زشت است و وحشتناک و ناسازگار، زیرا اگر چنین بود، بطور طبیعی مردم از آن رویگردان میشدند و شاید هم بساط پهناور زندگی از روی زمین برچیده میشد، بلکه همانگونه که می‌بینیم دنیا برای خود

خواستنی‌های فراوانی دارد و زندگی در این دنیا اگر از نظر اقتصادی و امنیت و فرهنگ مختل نباشد، مطلوبی است جدی. ولی قضیه انسان و ارتباطش با این دنیا به این سادگیها نیست، بلکه با توجه به عظمت فوق طبیعی ابعاد و استعدادهایی که انسانها در مغز و روان و روح دارند، اشباع نمودن و به فعلیت رساندن آنها به وسیله‌ی زیباییها و خواستنی‌ها و امتیازات دنیوی، پست کردن و محدود ساختن آن عظمت است که در انسانها وجود دارد. برای توضیح این مطلب حتما این اصل را باید در نظر بگیریم که (اینکه جهان چنین می‌نماید برای اینست که انسان چنین است) این ساختمان مغزی و سازمان روانی و هویت روحی آدمی است که زیباییها و امتیازات مطلوب دنیا را برای وی مطرح مینماید، و به قول مولوی: لطف شیر و انگبین عکس دل است هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است چنانچه طعم و خواص معین شیر و عسل در وجود آدمی به جهت خصوصیت ذائقه و دستگاه گوارش و دیگر اجزاء و روابط جسمانی او است، همچنین جلوه‌های خاص زیباییها و امتیازات مطلوب دنیا و همچنین زشتیها و امور نامطلوب دنیا، معلول چگونگی حیات و مغز و روان و روح انسانی است، به طوریکه با کمترین دگرگونی در آنها، همه آن جلوه‌ها و امتیاز

ات و زشتیها و نامطلوبها تغییر می‌پذیرد. دقت فرمایید- آوازه‌ی جمالت از جان خود شنیدیم چون آب و باد و آتش در عشق تو دیدیم اندر جمال یوسف گر دستها بریدند دستی بجان ما بر بنگر چه‌ها بریدیم (مولوی) و نیز توجه فرمائید که- چه عروسی است در جهان که جهان ز عکس رویش چو دو دست نو عروسان تر و پرنگار بادا (مولوی) و این معنی که (چون انسان چنین است، جهان چنین میماند) واقعیت زیباییها و امتیازات دنیا را انکار نمیکند و آنرا منتفی نمی‌سازد، چنانکه واقعیت هستی و قوانین جاریه در آن را نه تنها منکر نمیشود و منتفی نمی‌سازد، بلکه آنرا با کمال واقع‌گرایی تثبیت مینماید. بلکه آنچه را که این اصل مطرح می‌کند، اینست که همه‌ی زیباییها و امتیازات مطلوب و زشتیها و امور نامطلوب دنیا تعیین و چگونگی خاص خود را از حواس و استعدادها و تاثیر و تاثیرهای انسانی درمی‌یابد و همانگونه که پیش از این متذکر شدیم کوچکترین تغییر در این نیروها و استعدادها، موجب دگرگونی تعیین و چگونگی خاص امور دنیا در ارتباط با انسان میگردد. و به همین جهت است که مولوی پس از بیتی که

در گذشته گفتیم، می‌گوید: لطف شیر و انگبین عکس دل است هر خوشی را آن خوش از

دل حاصل است یعنی این وضع دستگاه درونی آدمی است که خاصیتی معین از شیر و عسل را درمی‌یابد. می‌گوید: پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه‌ی دل کی بود دل را غرض و مسلم است که غرض و هدف با عظمت تر از موقعیت آن موجود است که حقیقتی را برای خود غرض و هدف تلقی نموده است. و چون دنیا با آنهمه زیبایی و امتیازاتش در برابر انسان محقر و حالت سایه‌ای دارد لذا نمی‌تواند هدف انسان که خیلی با عظمت تر از آنها است قرار بگیرد. با نظر به این اصل که توضیح دادیم، معنای جملات مورد تفسیر اینست که هر کس که به این دنیا با حالت عشق و محبت بنگرد و آن را هدف اعلا- برای زندگی خود تلقی نماید، قطعی است که انسان با آنهمه عظمتها که دارد وقتی که خود را در برابر دنیا بیازد، و آگاهی به کلی نابود نشده باشد، دنیا پست ترین و زشت ترین چهره را به او نشان خواهد داد، درست مانند اینکه گرانبها ترین گوهر دنیا را با هزاران تلاش و کوشش بدست بیاورید و سپس آن را در برابر یک لیوان از دست بدهید! اگرچه لیوان آب ذاتا، چیز بدی نیست، ولی در آن هنگام که یک انسان مست هوی و هوس آنرا با گرانبها ترین گوهر دنیا مورد معامله قرار بدهد، وقتی که از مستی به خود آمد آن لیوان برای او ف

وق العاده پست و زشت خواهد بود. افهذه تو ثرون ام الیها تطمئنون، ام علیها تحرصون؟! فبئست الدار لمن یتهمها و لم یکن فیها علی وجل منها. (آیا این دنیا را مقدم میدارید (بر کمال و رشد معنوی) یا به این دنیا اطمینان می‌نمایید، آیا به این دنیا حرص می‌ورزید، این دنیا سرای بدیست برای کسیکه آنرا متهم نسازد و از آن برحذر نباشد.) حال که چنین است دنیا تکیه نکنید و آنرا متهم بسازید و همواره از حوادث کوبنده آن برحذر باشید و حسن ظنک بالایام معجزه و ظن شرا، و کن منها علی وجل (خوشبینی و خوش گمانی تو درباره‌ی روزگار از ناتوانی تست، و (همواره درباره‌ی روزگار) بدبین و بدگمان باش و بر مبنای حذر و احتیاط حرکت کن.) اگر شخصیت آدمی توانائی حقیقی خود را بدست بیاورد و از واقعیات و جریانات روزگار اطلاع لازم را داشته باشد و همه آنها را در ارتباط با شخصیت خویش ارزیابی نماید، نه تنها آنرا به هدفهای والای شخصیت مقدم نمی‌دارد و نه تنها حرص و طمع به دنیا را ترک می‌کند بلکه همواره با حالت احتیاط و حذر از روزگار زندگی می‌کند. آیا چنین نیست که بیش از نصف حوادث کوبنده‌ی دنیا برای انسان بدون محاسبه‌ای که در باره‌ی آنها داشته باشد فرود می‌آید؟ بل

که بعضی از متفکران را با توجه به ابعاد متنوع زندگی فردی و اجتماعی بشری، عقیده بر آن است که اصلا هیچ یک از حوادث عمر آدمی و شوون زندگی دسته‌جمعی در آینده از همه جهات قابل پیش‌بینی نیست، زیرا- هزار نقش برآرد زمانه و نبود یکی چنانکه در آینه تصور ما است گاهی غرور به وضع موجود که مخصوصا در موقعی که آدمی مست قدرت است، محاسبه و احتیاط برحذر بودن را چنان از دست او می‌گیرد که طفلک شصت و هفتاد ساله! را وادار به هذیان گوئی میکند. در کتاب الاسلام یتحدی ص ۱۲۸ از آدولف هیتلر چنین نقل کرده است که او در یکی از سخنرانی‌هایش گفته است: (من راهی را که در پیش گرفته‌ام می‌روم و مطمئنم که غلبه و پیروزی از پیش برای من مقدر شده است) و این هم یک اصل مسلم است که همواره حوادث محاسبه نشده آن گروه از مردم را پایمال می‌کند که در زندگانی سر از بالش غفلت بر نمی‌دارد. البته نمی‌خواهیم بگوئیم: کسانی که با آگاهی زندگی می‌کنند حوادث کوبنده سراغشان را نمی‌گیرد، زیرا به قول صائب تبریزی: یا ز سیلاب حوادث رو نباید تافتن یا نباید خانه در صحرای امکان ساختن بلکه می‌خواهیم بگوئیم: حوادث محاسبه نشده فقط مردم فرورفته در غفلت و مستی را پایمال می‌کنن

د و حیات آنانرا را مختل می‌سازند، و اما مردم آگاه و بیدار وضعی غیر از وضع آنگونه مردم دارند. و می‌توان حوادث محاسبه نشده و کوبنده را در رابطه با اینگونه مردم به گروههایی مختلف تقسیم نمود، از آن جمله: ۱- به جهت دارا بودن علم و قدرت شخصیت و عظمت روحی، تا حدود زیادی از شکنندگی و تاثیر ضربه‌ها جلوگیری می‌نمایند. ۲- در صورت ناتوانی از مبارزه و پیروزی بر آن حوادث، بدان جهت که تا حدودی از آنها اطلاع دارند، در آن شگفتی که موجب اضطراب و تشویش روانی و مغزی

باشد فرو نمی‌رود، زیرا بنا بر قانون: عند العلم بالاسباب يرتفع الاعجاب. (در موقع حصول علم به علل و عوامل، تعجب مرتفع می‌گردد.) ۳- هر حادثه‌ای برای انسان آگاه و بیدار پیامی از واقعیات می‌آورد که در تفسیر و توجیه رویدادهای آینده و تنظیم رابطه آنها با خویشتن، درسی آموزنده با خود دارد. فاعلموا- و انتم تعلمون- بانکم تاركوها و طاعنون عنها، و اتعظوا فیها بالذین قالوا: (من اشد مناقوه) حملوا الی قبورهم فلا يدعون ركبانا، و انزلوا الاجداث فلا يدعون ضيفانا، و جعل لهم من الصفيح اجنان، و من التراب اكفان و من الرفات جيران، فهم جیره لا يجيبون داعيا، و لا يمنعون ضيما، و لا يباليون مند

به. (پس بدانید- و شما می‌دانید- که این دنیا را رها خواهید کرد و از آن کوچ خواهید نمود و پند بگیرید از (عاقبت زندگی) آنان که گفتند: (کیست نیرومندتر از ما) آنان به گورهای خود برده شدند بدون اینکه در حالت سواری دعوت شوند و به قبرها فرو آمدند بدون اینکه مهمان خوانده شوند و برای آنان، از زمین قبرها و از خاک کفن‌ها و از جسد‌های پوسیده، همسایگان ساخته شد، همسایگانی که هیچ دعوت‌کننده‌ای را پاسخ نگویند و هیچ تجاوز و تعدی را از خود دور ننمایند و توجهی به ناله‌کننده‌ای ندارند.) دریغ که مردم معمولی، سفر مرگ را بدون دعوت و به اجبار قوانین طبیعت ناآگاه تلقی می‌کنند همانگونه که مردم معمولی ورود به اولین جایگاه بذر آدمی و گشودن چشم به این دنیا را مستند به اجبار قوانین طبیعت می‌انگارند، همینطور خروج از دروازه زندگی و ورود به آستانه ابدیت را نیز یک جریان ناآگاه که معمولی از عوامل طبیعت است تلقی می‌کند! البته چنان نیست که همان مردم معمولی هم به هیچ صورتی به یاد مرگ نباشند و در همه‌ی احوال آن را یک جریان طبیعی بدانند که هیچ معنائی ندارد، زیرا محال است مغز معتدل پدیده‌ای باین اهمیت و شگفت‌انگیزی (فروغ حیات و خاموشی مرگ که بدنبال

آن می‌رسد) را که خود موجب جهت‌گیریهای بسیار اساسی در زندگی می‌گردد، در همه احوال و شرائطی که دارد بی‌معنی تلقی کند. در مباحث مربوط به مرگ در شرح و تفسیر خطبه‌های گذشته مشاهده کردیم که درون انسانها، مخصوصا مغزهای متفکر در برابر قیافه‌ی اسرارآمیز مرگ، چه شورش و طوفان از خود نشان داده است. و می‌توان به جرات گفت: اگر متفکران با احساس بشری در پنج مورد جذابترین سخنان را در نتیجه‌ی شورش و طوفان درونی خود گفته‌اند، قطعا یکی از آن پنج مورد جریان خیره‌کننده حیات و خاموشی بهت‌انگیز مرگ است. با اینحال این منطق که مرگ یعنی دعوت حق را لیک گفتن که اعتراف به معنی دار بودن سفر مرگ و اجابت دعوت مالک حیات و موت است، فقط مخصوص انسانهای آگاه و بیدار است که میدانند- روزگار و چرخ و انجم سربسر بازیستی گرنه این روز دراز دهر را فرداستی (ناصر خسرو قبادیانی) این آیه شریفه که کل نفس ذائقة الموت ثم الینا ترجعوا (همه‌ی نفوس شربت مرگ را خواهند چشید و سپس بسوی ما بازگشت خواهید کرد.) رسمی‌ترین و حتمی‌ترین و قانونی‌ترین دعوتی است که در عرصه‌ی هستی به عمل آمده است. ان جیدوا لم یفرحوا و ان قحطوا لم یقنطوا (اگر بارانی (روی قبرشان و جسد

شان) بیارد، شاد نگردند و اگر خشکسالی به آنان روی بیاورد نومیدی ندارند.) آن درخاک آرمیدگان هرگز از آنچه که در عرصه‌ی طبیعت می‌گذرد متاثر نمی‌گردند. نه زیبایی و طراوت و نسیم‌های بهاری آنان را خوش و خرم و شاداب می‌نماید و نه خزان برگریز که زمین را افسرده می‌سازد، آنان را در اندوه فرومی‌برد. روزگاری بود که در انتظار سرکشیدن سنبلها و ریاحین و بارور شدن درختان ثانیه‌شماری می‌کردند و برای سیراب شدن مزارعشان، چشمان خود را در آفاق فضا می‌گرداندند، و با دیدن قطعه‌ی ابری در دورترین افق اگر چه در فضائی غیر از فضائی غیر از فضای آنان حرکت می‌کرد شاد و خندان بودند که ابری می‌آید و بارانی می‌آورد. اکنون اگر روی زمین از باران سیراب شود تاثیری در حال آنان ندارد، همانگونه که اگر خشکسالی دمار از روزگار زمین و زمین‌نشینان درآورد کمترین تاثیری در حال آنان نخواهد داشت. خوش هوای سالمی دارد دیار نیستی ساکنانش جمله یکتا پیرهن خوابیده‌اند دانه‌های سفید برف آرام آرام بر روی گورهای همه آن خاک رفتگان می‌نشینند و تدریجا آب میشود، و آنان اطلاعی از آن ندارند، همانگونه که از پوسیدن تدریجی گوشت و استخوان و رگ و پیه کالبد مادیشان خبری ندارند

. جمع و هم آحاد، و جبیره و هم ابعاد، متدانون لا- يتزاورون، و قریبون لا يتقاربون، حلماء قد ذهب اضغانهم و جهلاء قد ماتت احقادهم، لا- یخشی فجعهم و لا- یرجی دفعهم (با همنند ولی تنها، همسایگانی دور از هم، نزدیک به هم‌اند ولی دیداری با هم نمیکنند، پهلوی هم خوابیده‌اند، انسی با هم ندارند، بردبارانی هستند که کینه‌هایشان زائل و نادانهای که عداوت‌هایشان مرده است، ترسی از مصیبتشان نیست و امیدی به دفاعشان). دریغا، چند وجب پائین آمدن لازم است که بشر با داشتن همه تنوعها و تضادها با همدیگر بدون سر و صدا جمع شوند. ایکاش، ایکاش، افراد بشر با بالا رفتن و اعتلای شخصیت و تکامل روحی به مقام والای وحدت و آرامش و انس و الفت با یکدیگر می‌رسیدند، نه با پائین آمدن و سرازیر شدن به خاک تیره که مخالفتشان با یکدیگر منتفی می‌گردد نه بدانجهت که همدیگر را درک کردند بلکه بدانجهت که نیرو و وسیله و انگیزه‌ای برای اختلاف نمانده است. دشنام به یکدیگر نمی‌دهند نه بدانجهت که حیا و شرم مانع از آنست، بلکه چون حشرات زیر زمین زبان و لب و حنجره‌ای برای آنان باقی نگذاشته است. شمشیر بر وی هم نمی‌کشند، نه از آنجهت که ایمان به حیات انسانی آورده‌اند، بلکه برای

آنکه دست و بازویی نمانده است. با عبارتی دیگر: زمانی که کنار گذاشتن تضادهای مخرب و دور هم جمع شدن و گام به مقام والای وحدت نهادن برای افراد بشر ضرورت داشت به بهانه من هستم، آرمانی جز پس تو نیستی! نداشت، اکنون که در زیر خاک دعوی من هستم پس تو نیستی را نتیجه نمیدهد، از آن من هستم‌ها جز چند استخوان آمیخته به هم از اجساد پوسیده آنان چیزی نمانده است. استبدلوا بظهر الارض بطناً و بالسعه ضیقاً، و بالاهل غربه، و بالنور ظلمه، فجاووها کما فارقوها حفاه عراه، قد ظعنوا عنها باعمالهم الی الحیاه الدائمه و الدار الباقیه کما قال سبحانه و تعالی: (کما بدانا اول خلق نعیده وعدا علینا انا کنا فاعلین) پشت زمین را به شکم زمین، و تنگی را به جای وسعت، و غربت را به جای انس با خویشان، و ظلمت را به جای نور گرفتند، همانگونه که از این دنیا مفارقت کردند به این دنیا آمده بودند، پابرهنگانی و عریانهای. به همراه اعمال خود از این دنیا به حیات ابدی و سرای پایدار کوچ کردند، چنانکه خداوند سبحانه و تعالی فرموده است: (همانگونه که خلقت را آغاز کردیم آنرا برمی‌گردانیم، وعده‌ایست که ما داده‌ایم و ما قطعاً این کار را خواهیم کرد.) همانگونه از دنیا رفتند که

به دنیا آمده بودند، فقط با این تفاوت که وقت رفتن اعمالی را در این دنیای فانی اندوختند و با خود به سرای ابدیت بردند. آری، این آدمیزدگان اگر وقت رفتن کفشها را از پای درنیاورند، یا خود پاها آنها را به دور خواهد انداخت و یا خود کفشها بدون اجازه گرفتن از پاهائی که مدتی با کمال ناز و غمزه در توی آنها می‌آرامید و به هر جا که میخواست آنها را می‌کشید، متلاشی میشود و پاها را برهنه میکند. بدینسان، لباسهائی را که گاهی از عنوان وسیله‌ای برای حفظ بدن ترقی داده!! برای نشان دادن شخصیت می‌پوشیدند، یکایک از بدن آنان کنده می‌شود و ساعت ورود آنان را باین دنیا که برهنه و عور بوده است بیاد می‌آورد. در این مورد لختی بیندیشید که چگونه مردمانی بعنوان هیئت اجتماع این مسافر تنها را چند روزی احاطه کردند و هویت فردی و شخصیت اختصاصی وی را از دستش گرفتند و با افسانه‌هایی بنام علم که می‌گوید: اصالت با اجتماع است گرد (من) او را به روی افراد اجتماع پاشیدند و رنگ و بویی از اجتماع به موجودیت بی‌هویت او مالیدند و سپس فریاد زدند که اینست معنای اصالت اجتماع که امثال دورکایم می‌گویند: افراط گری در تقدیم اجتماع و اصالت آن، فرد را با هویت و شخصیتی که خ

دا در عرصه هستی باو عنایت فرموده بود، تا حد صفر پایین آوردند و با کمال اطمینان خاطر از میله‌ها صفر، عددها درآوردند و نام آن را اجتماع نهادند!! هر چه متفکران آزاداندیش و خردمندان آگاه فریاد زدند که ای مردم اجتماع، بیایید بخاطر دل بدست آوردن امثال دورکایم هم که شده لحظاتی تشریف ببرید به بیمارستانها. و در آنجا از درد آن بیماران ولو مقدار کمی هم که باشد بکاهید، زیرا این شما مردم اجتماع بودید که آنان را ساخته‌اید!! یعنی چون شما فرد فرد آن بیماران را ساخته‌اید لطف بفرمائید و نگذارید آنان به پیروی از اندیوید آلیسم تنها راهی زیر خاک تیره شوند و حداقل چند نفر از مردم اجتماع را مامور فرمائید که با آن فرد، زیر خاک تشریف ببرند و در آنجا ساخته شده خود را تنها رها نکنند و در حال جمعی بیارامند!!

خطبه ۱۱۱- درباره ملک الموت

[صفحه ۲۹۷]

بحثی درباره‌ی ملک الموت (عزرائیل علیه السلام) ابن میثم بحرانی در شرح این خطبه میگوید: این خطبه مقداری از خطبه ایست طولانی که امیرالمومنین علیه السلام آنرا پیرامون توحید و تنزیه خداوند متعال از اینکه بشر بتواند به حقیقت توصیف او برسد، فرموده است، در روایتی از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: قيل لملك الموت عليه السلام: كيف تقبض الارواح و بعضها في المغرب و بعضها في المشرق في ساعه واحده؟ فقال: ادعوها فتجيبني؟ قال: و قال ملك الموت عليه السلام: كيف يقبض الارواح و بعضها في كالفصه بين يدي احدكم فيتناول منها ما شاء، و الدنيا عندي كالدرهم في كف احدكم يقبله كيف يشاء. (به ملک الموت علیه السلام گفته شد: چگونه ارواح انسانها را در یک ساعت (زمان) می‌گیری در حالیکه بعضی از آنان در مغرب است و بعضی در مشرق؟ ملک الموت پاسخ داد: من ارواح را می‌خوانم آنها مرا اجابت میکند. امام علیه السلام فرمود: و ملک الموت علیه السلام گفت: دنیا در برابر من مانند کاسه‌ایست در برابر یکی از شماها که هرگونه بخواهد از آن (محتویات آن) بر میدارد، و دنیا در نزد من مانند درهمی در دست یکی از شما است که هرگونه بخواهد آنرا میگرداند.) دو مطلب مهم در

این مساله وجود دارد که به طور مختصر به آن دو اشاره میکنیم: مطلب یکم- آیات قرآنی قبض روح را به سه عامل مستند نموده است: ۱- خداوند متعال- الله يتوفى الانفس حين موتها (... خداوند نفسها را در هنگام مرگ می‌گیرد.) ۲- ملک الموت (عزرائیل علیه السلام)- قل يتوفاكم ملك الموت الذي و كل بكم (بگو به آنان ملک الموت که بر شما موکل شده است شما را (جانها یا نفسها، ارواح شما را) می‌گیرد.) ۳- فرشتگان که در بعضی از آیات از آنها به رسولان نیز تعبیر شده است- تتوفاهم الملائكة (ملائکه آنان را می‌گیرند.) ۴- رسولان الهی- توفته رسلنا (رسولان ما او را می‌گیرند.) بدیهی است که این آیات با نظر به فاعل حقیقی که خدا است و وسائلی که ملک الموت (عزرائیل علیه السلام) و دیگر فرشتگان میباشد، مخالفتی با یکدیگر ندارند و منظور از ملائکه‌ی دیگر، همانگونه که از امیرالمومنین علیه السلام آمده است یاران ملک الموت در امر قبض ارواح میباشد. روایت از امیرالمومنین علیه السلام چنین آمده است: انه سئل عن قول الله تعالى: الله يتوفى الانفس حين موتها و قوله: قل يتوفاكم ملك الموت و قوله عز و جل: توفته رسلنا و قوله تعالى: تتوفاهم الملائكة فمره يجعل الفعل لنفسه و م

ره لملك الموت و مره للرسول، و مره للملائكة؟ فقال عليه السلام: ان الله تبارك و تعالی اجل و اعظم من ان يتولى ذلك بنفسه، و فعل رسله و ملائكة فعله لانهم بامره يعلمون. فاصطفى من الملائكة رسلا و سفره بينه و بين خلقه، و هم الذين قال الله فيهم: الله يصطفى من الملائكة رسلا و من الناس فمن كان من اهل الطاعة تولت قبض روحه ملائكة الرحمة، و من كان من اهل المعصية تولت قبض روحه ملائكة النقمه، و لملك الموت اعوان من ملائكة الرحمة و النقمه يصدرون عن امره و فعلهم فعله، و كل ما ياتونه منسوب اليه، و اذا كان فعلهم فعل ملك الموت ففعل ملك الموت فعل الله لانه يتوفى الانفس على يد من يشاء و يعطى و يمنع و يثيب و يعاقب على يد من يشاء و ان فعل امثاله فعله كما قال: و ما تشاءون الا ان يشاء الله (و نمیخواهید شما چیزی را مگر اینکه خدا بخواهد.) (از امیرالمومنین علیه السلام از کلام خداوندی سوال شد که میفرماید: خدا است که نفسها را (جانها یا ارواح را) در موقع فرا رسیدن مرگ می‌گیرد و بگو: آن ملک الموت (جانهای) شما را می‌گیرد که بر شما موکل شده است و رسولان ما او را می‌گیرند و فرشتگان آنان را می‌گیرند؟ (این اختلاف در عامل قبض روح چیست؟) آن حضرت پاسخ د

اد: خداوند تبارک و تعالی بزرگتر و باعظمت تر از آن است که قبض روح انسان را خود به طور مستقیم انجام بدهد و کار رسولان و فرشتگانش، کار خود خدا است، زیرا آنان به دستور خدا عمل می‌کنند، پس خداوند متعال از فرشتگان، رسولان و از انسانها سفرائی را بین خود و مخلوقاتش برگزید و درباره‌ی آنان است، که خداوند می‌فرماید: (خدا از فرشتگان و از مردم رسولانی را

برمی‌گزیند). پس هر کسی که از اهل طاعت باشد، قبض روح او را فرشتگان رحمت به عهده می‌گیرند، و هر کسی که از اهل معصیت باشد، قبض روح او را فرشتگان عذاب انجام میدهند و برای ملک‌الموت یارانی از فرشتگان رحمت و عذاب است که از امر او پیروی می‌کنند و کار آن فرشتگان کار ملک‌الموت است و هر چه انجام بدهند منسوب به ملک‌الموت است و حال که کار آن فرشتگان کار ملک‌الموت است، پس کار ملک‌الموت هم کار خدا است، زیرا خدا است که نفس‌ها را با دست هر که می‌خواهد می‌گیرد و او است که به وسیله‌ی هر کس که بخواهد عطا می‌فرماید و جلوگیری می‌کند و پاداش می‌دهد و عقاب مینماید و کار امنای خداوندی کار خدا است، چنانکه فرموده است: و شما نمی‌خواهید مگر آنچه را که خدا می‌خواهد. (امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات م

ورد تفسیر، پس از غیر قابل درک بودن قبض روح انسانها بوسیله‌ی ملک‌الموت که مخلوقی است و مخلوقی را قبض روح مینماید، نتیجه‌ی بسیار مهمی را متذکر میشوند. و آن اینست: حال که شما نمیتوانید جریان قبض روح را بفهمید چگونه می‌خواهید خدا را توصیف کنید؟ با اینکه- مور ضعیف و ناتوان چون شکل یزدانی کشد بی شک بشکل مورچه با شاخ حیوانی کشد مغز شبان هم نقشه‌ی موسی بن عمرانی کشد در فکر مانی گرفتند او صورت مانی کشد ادراک هر جنبه‌ی نفش خویش را داراستی از ممکن ای یاران بذات حق مسافته‌استی ممکن چون گاهی مضطرب در موج آن دریاستی ممکن زمانی بوده و او از زمان بالاستی ممکن مکانی بوده و او از مکان اعلاستی افهام را کی درک آن انیت علیاستی

خطبه ۱۱۲- در نکوهش دنیا

[صفحه ۵]

تفسیر عمومی خطبه صد و سیزدهم و احذر کم الدنيا فانها منزل قلعه، و لیست بدار نجعه، قد تزینت بغرورها، و غرت بزینتها. (و من شما را از دنیا بر حذر میدارم، زیرا این دنیا شایسته استقرار برای سکونت نیست و خانه‌ای نیست که بتوان امید عامل حیات (دائمی) به آن بست. آراسته با نمودهای فریایش، و فریبنده با آرایش بی‌اساسش) مباحث مربوط به تفسیر این جملات در تفسیر دو خطبه‌ی ۱۱۱ و ۱۰۹ مطرح شده است، مراجعه فرمایید. دار هانت علی ربه‌ها فخلط حلالها بحرامها، و خیرها بشرها، و حیاتها بموتها، و حلوها بمرها لم یصفها الله تعالی لاولیائه، و لم یضن بها علی اعدائه (سرایبی است که موهون و محقر در نزد پروردگارش که حلالش را با حرامش و خیرش را با شر و زندگیش با مرگ و شیرینش را با تلخ درآمیخته است. خداوند متعال این دنیا را برای اولیایش صاف (و بدون مشکلات) مقرر فرموده و برای دشمنانش امساک از آن ننموده است) دنیا آن جایگاه شگفت‌انگیز است که هیچ پدیده‌ای و حقیقتی در آن، خالص و ناب بجریان نیفتاده است. آیا در این دنیا بدنبال صحت و سلامت مطلق می‌گردید؟ قطعاً در اشتباهید، زیرا آن کدامین آدم است که هیچگونه نقص و اختلال مزاجی و جسمانی نداشته

باشد؟ از ناآگاهی از وضع و جریان مزاج و جسم است که اغلب بیماریها و اختلالات ناگهان آغاز می‌گردد و بقول پزشکان: غالباً در پدیده‌ی بیماریها و اختلالات، معلولها هستند که نمودار می‌گردند و سپس پزشکان اقدام به علت یابی می‌نمایند که گاهی موفق به یافتن آن می‌شوند و گاهی تا مدتی و احیاناً برای همیشه از پیدا کردن علت ناتوان می‌گردند. نگرانی‌های گوناگون درباره‌ی جریانات آینده برای جسم و روان، عامل دیگری است که آدمی را از نشاط صحت و سلامت مطلق محروم می‌سازد. آیا استثنائی بودن مغز و روان معتدل و فعالیت‌های کاملاً طبیعی آن دو، در افراد بنی نوع بشر، خود دلیل روشنی برای کمیاب بودن صحت و سلامتی و مخلوط بودن آن با انواعی از نقص‌ها و اختلالات نیست؟ آیا هیچ در این حقیقت جاریه اندیشیده‌اید که هیچ لذت محسوس و طبیعی اگر هم مخلوط بر درد و یا نسبی جلوه نکند، بدون اینکه بیک حالت سستی و رکود منتهی شود، در زندگانی بشری وجود ندارد؟ اگر کسی ادعا کرد که من یک روز تمام، با کمال آگاهی و هشیاری از گذشته و حال و آینده و حوادث

جاریه و عوامل آنها را در آن سه نقطه از زمان، شاد و مسرور بودم، هرگز باور نکنید، زیرا دروغ می‌گوید، یا معنای شادی و سرور را نم

ی‌فهمد و یا درکی درباره‌ی آگاهی و هشیاری ندارد. بر فرض بسیار بعید (که تقریباً فرض یک امر امکان‌پذیر است) شخص یا اشخاصی را فرض کنید که درباره‌ی موجودیت خود با ابعاد بسیار متعدد و متنوعش هیچگونه نگرانی و اضطراب ندارند، و باصطلاح معمولی جهان به مراد ایشان می‌گردد و با اسب تیزرو بعد جسمانش، بسوی هر مقصدی که بخواهد میتواند تاختن بگیرد اگر آگاه باشد از اینکه دیگر افراد بشر چگونه در فقر مادی و علمی و تندرستی و انواعی از بینوایی‌ها روزگار خود را سپری می‌کنند و متاثر نشود، این شخص انسان نیست و تطبیق مفهوم انسانیت بر چنین شخصی، خیانت بهمهی ارزشهاست و اگر متاثر شود، چگونه میتوان گفت: اینان همان اشخاصی هستند که جهان بمراد آنان می‌گردد و همه خیرات و خوشی‌ها بطور ناب دست بسینه تسلیم خواسته‌های آنان می‌باشد؟! در کدامین نقطه از زندگی میتوان با موضوعی مباح ارتباط پیدا کرد، که در پیرامون آن موضوع، هیچ ممنوعیتی سر راه آدمی را نگیرد؟ خیری بشما روی می‌آورد، تا میخواهید ذایقه را با آن خیر خوش کنید و حتی تا بخواهید درباره‌ی آن خیر سخنی با خویشان یا با دیگران بگویید، حادثی از درون یا بیرون در برابر چشمان شما، شروع به رژه رفتن مینما

یند. در گذشته یک بیت از بعضی شعرای آگاه دیدم که مضمونش اینست: (برای تماشای گلهای باغ نمی‌توانم تا باز شدن در باغ صبر کنم، زیرا ممکن است حوادث تا باز شدن در امان ندهد، لذا از شکاف دیوار باغ گلها را تماشا می‌کنم. این بیت حافظ شیرازی را افراد فراوانی حفظ کرده‌اند: بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی فرصتی دان که ز لب تا بدهان این همه نیست برویم سراغ زندگی و مرگ، هر اندازه که بخواهیم همه قوای درک کننده‌ی خود را در واقعیات ثابت نمای جهان متمرکز کنیم، باز نخواهیم توانست گوش از صدای آبشار حیات که از قله بلند ماورای طبیعت، به رودخانه وجود ما میریزد، ببندیم و دیده از جریان چشمه‌سار حیات در درون خود بیوشیم و بگوییم: افسانه است اینکه می‌گویند: هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد!! راثبات و بی‌حرکت و تحول می‌بینیم خواهی گفت: ما اکثر اشیاء را ثابت و بی‌حرکت و تحول می‌بینیم. می‌گوییم: بلی شما: شاخ آتش را بجنابانی به ساز در نظر آتش نماید بس دراز این درازی مدت از تیزی صنع مینماید سرعت‌انگیزی صنع پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست مصطفی (ص) فرمود دنیا

ساعتیست پس حیات و موت هم با یکدیگر مخلوطند. آنگاه سراغ علم را بگیریم، آیا تاکنون معلومی را دیده‌اید که پیرامون آن مجهولاتی وجود نداشته باشد؟! سپس سری هم به سلطه‌گران خودکامه میزنیم، البته آنان خشنود نخواهند بود از اینکه شما آنچه را که در درون آنان میگذرد بازگو کنید، ولی اصالت و جدی بودن و مطلوبیت ارائه واقعیات، هرگز خشنودی و ناخشنودی، شوخی‌کنندگان با واقعیات و خویشان را در نظر نمی‌گیرد. اگر تخدیره‌های متنوع و تسلیتهای گوناگون به داد آن سلطه‌گران خودکامه نرسد، احساس متزلزل بودن پایه‌های قدرت بجهت عوامل درونی یا کلنگهای بیرونی، دل آنانرا در اضطراب فرو میرد؟ پس نتیجه این مشاهدات همان اصل است که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر می‌فرماید: در این دنیا هیچ چیز ناب و خالص پیدا نمیشود. آیا دلیلی بهتر از این برای اثبات ناچیز بودن زندگی این دنیا در نزد خدا میتوان سراغ گرفت که به قول ملك الشعراء بهار: عاقل بری دو پول در دیکن معطله احمق نشسته مین او تل شایه پندری (عاقل برای دو پول در دکان معطل است ولی احمق در میان هتل با کمال آسودگی و خوشی نشسته و می‌پندارد که شاه است) آیا عسل بدهان نرون و چنگیز و تیمور لنگ

خونخوار شیرینی نمی‌دهد و می‌گوید: چون این درندگان ضد بشریت هیچ ارزشی به جانهای آدمیان قایل نیستند، لذا من هم در ذائقه اینان دست از خاصیت طبیعی خود برمیدارم؟! آیا میتوان تصور کرد که اگر در دنیا حجاج بن یوسف ثقفی و یزید بن معاویه و سنان بن انس آن ضد انسانها و دشمنان کرامتها و ارزشها درخت سیب می‌کاشتند، چون بیشترین و وقیح‌ترین مردمان بودند،

بجای سبب خار مغیلان میروید و بچشمان پلید و دل‌های ناپاک آنان فرو میرفت؟! نه هرگز، زیرا این دنیا وسایلی را که در اختیار انسانها می‌گذارد، کاری با نیک و بد و زشت و زیبا ندارد. موجودات طبیعی این دنیا وسایلی هستند برای براه انداختن حیات و کارگاه و مرکب آن، لذا آب انسان تشنه را سیراب میکند، خواه پس از سیراب شدن سلاحی بدست بگیرد و همه‌ی مردم بیگناه روی زمین را بکشد و یا دوایی را کشف کند و همه‌ی دردهای بشری را منتفی بسازد با نظر باین توضیح است که باید گفت: منظور امیرالمومنین علیه‌السلام از موهون بودن دنیا در نزد خدا، آن نیست که هم میتوان وسیله برای کسب خیرات باشد و هم وسیله‌ای برای معصیتها، بلکه مقصود برقرار کردن رابطه‌ی هدفی با این دنیا است که با ارزشترین حقایق هستی را که جان و رو

ان و روح انسانی است، قربانی امور مادی ناچیز دنیا مینماید نقل شده است که: سرور شهیدان امام حسین علیه‌السلام در روز عاشورا موقعی که همه‌ی یاران خود را از دست داد، رو بطرف آسمان نموده چنین زمزمه نمود: ان من هوان الدنيا علی الله ان راس یحیی بن زکریا اهدی الی بغی من بغیا بنی اسرائیل و ان راسی هذا یهدی الی بغی من بغیا بنی امیه. ان بنی اسرائیل کانوا یقتلون سبعین نبیا بین طلوع الشمس و غروبها ثم یجلسون فی الاسواق کانهم لم یصنعوا شیئا فامهلهم الله فاخذهم بعد ذلك اخذ عزیز ذی انتقام. از موهون بودن دنیا در نزد خداست که سر حضرت یحیی بن زکریا بیکی از زناکاران بنی اسرائیل هدیه فرستاده شده و این سر من (هم) بیکی از زناکاران بنی امیه هدیه فرستاده خواهد شد. بنی اسرائیل (گاهی) هفتاد پیغمبر را میان طلوع آفتاب و غروب آن می‌کشتند و سپس (با آسودگی خاطر) در بازار برای سوداگری می‌نشستند، گویی آنان هیچ کاری نکرده‌اند، خداوند به آنان مهلت داد و سپس همه‌ی آنان را با قدرت مطلقه و اراده‌ی (خداوند) عزیز منتقم گرفت (و نابود ساخت) حال که دنیا چنین است و زندگی مادی با ارزشترین و باعظمت‌ترین انسانها را دستخوش بازیهای بازیگران خود کامه مینماید (۱)

گر چه قدرت نفوذ به منطقه ماورای طبیعی ارواح انسانها را ندارد) پس نمی‌توان باین دنیا از دیدگاه ارزشی ذاتی نگریست. خیرها زهید و شرها عتید، و جمعها ینفد و ملکها یسلب، و عامرها یخرب (خیر این دنیا ناچیز است و شر آن همیشه حاضر، جمع شده‌اش رو به فناست. ملکش ربوده شدنی و آبادش رو به ویرانی) توضیح این جملات در همین خطبه و خطبه‌ی ۱۱۱ و ۱۰۹ مطرح شده است. مراجعه فرمائید. فما خیر دار تنقض نقص البناء و عمر یفنی فیها فناء الزاد، و مده تنقطع انقطاع السیر. اجعلوا ما افترض الله علیکم من طلبکم، و اسالوه من اداء حقه ما سالکم (پس چیست نفع آن خانه‌ای که از بنیادش شکسته میشود و چه منفعتی است در عمری که در این دنیا مانند فنای زاد و توشه‌اش رو به زوال است و چه سودیست در امتداد آن مدت که مانند قطع شدن حرکت پایان میرسد. ای مردم، آنچه را که خداوند برای شما مقرر فرموده است مطلب و مطلوب خود تلقی کنید، و از ادای حق خداوندی آنچه را که از شما خواسته است مسئلت نمایید.) حال که این کاخ سترگ نمای دنیا در حال فرو ریختن و عمر پایدارنما رو بفناء است بیاید عمل به مقررات الهی را بجوید و بس منظور امیرالمومنین علیه‌السلام از سوال انکاری در هر سه

موضوع: ۱ خانه در حال فرو ریختن، عمری در حال فنا، زمانی در معرض انقطاع، نه اینست که این موضوعات سودی ندارند و بیهوده و زاید می‌باشند. زیرا زندگی در این دنیا با عمری محدود و زمانی در معرض انقطاع، مطابق مشیت خداوندی است و همین موضوعات است که وسیله‌ی به ثمر رسیدن انسانها در گذرگاه رو به ابدیت است. آنچه که مورد سوال انکاری امیرالمومنین علیه‌السلام است، خیر و نفعی است که از ذات این دنیا و عمر در حال فنا و زمان در معرض انقطاع بعنوان هدف نهایی تلقی شود و به عبارت دیگر این دنیا با همه امور چشمگیرش، آن خیر و سود را ندارد که بتواند شخصیت آدمی را به هدف اعلایش برساند در حالی که فقط با خیرات و کمالات الهی به ثمر خواهد رسید و عظمت به ثمر رسیده‌ی آن، فرا سوی عمر و زمان محدود است. حال که این دنیا چنین است و حال که عمر رو به فنا و زمان در معرض انقطاع است، چیزی جز آنچه را که خداوند متعال آنرا از ما خواسته است، مطلوب خود قرار ندهیم و از خدا، جز ادای حق او چیزی را مسئلت ننماییم. و اسمعوا دعوه الموت آذانکم قبل ان یدعی بکم (و دعوت مرگ را پیش از آنکه شما (برای عبور از پل مرگ) خوانده شوید بگوشهای خود بشنوانید) گوشهای خود را

با

طنین مرگ آشنا بسازید پیش از آنکه فریاد مرگ گوشه‌های شما را بکوبد فرق بسیار است بین اینکه شما گوشه‌های خود را با طنین مرگ آشنا بسازید و اینکه فریاد جانکاه مرگ سراغ گوش شما را بگیرد و آن را چنان بکوبد که دیگر هیچ کاری از دستتان بر نیاید و هیچ صدایی را نشنوید. از آنجمله: ۱ کسی که می‌خواهد گوشه‌های خود را با طنین مرگ آشنا بسازد، بدون تردید دربارهی زندگی و اصول و مبادی آن اندیشیده و صلاح و فساد آنرا نیز تشخیص میدهد، در نتیجه مرگ و معنای بااهمیت آنرا نیز درک میکند. ۲ شنیدن اختیاری طنین مرگ موجب آمادگی ورود به آن می‌گردد، زیرا می‌فهمد که مرگ یعنی پل عبور به سرای ابدیتی که ترس و اندوه در آن راهی ندارد. چون مرگ رسد چرا هراسم کان راه به تست میشناسم از خوردگهی به خوابگاهی وز خوابگاهی به بزم شاهی چون شوق تو هست خانه خیزم خوش خسیم و شادمانه خیزم نظامی گنجوی در صورتی که وصول اجباری فریاد مرگ آدمی، جز به وحشت انداختن و رویاروی کردن او با مهیب‌ترین و جانکاه‌ترین حادثه، نتیجه‌ای دربر ندارد. ۳ آن انسان که مرگ را درک کرد و خود با استقبال شنیدن طنین پرمعنای آن رفت بخوبی خواهد فهمید که: مرگ هر یک ای پسر هم‌رنگ او است

پیش دشمن، دشمن و بر دوست، دوست آنکه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار آن ز خود ترسانی ای جان هوشدار روی زشت تست نی رخسار مرگ جان تو همچون درخت و مرگ برگ گر به خاری خسته‌ای خود کشته‌ای ور حریر و قزدری خود رشته‌ای نیز می‌فهمد که: این جهان همچون درختست ای کرام ما بر او چون میوه‌های نیم خام سخت گیرد خامها مر شاخ را ز آنکه در خامی نشاید کاخ را چون پخت و گشت شیرین لب گزان سست گیرد شاخه‌ها را بعد از آن چون از آن اقبال شیرین شد دهان سست شد بر آدمی ملک جهان

[صفحه ۱۳]

ان الزاهدین فی الدنیا تبکی تقلوبهم و ان ضحکوا، و یشتد حزنهم و ان فرحو و یكثر مقتهم انفسهم و ان اغتبطوا بما رزقوا (در این دنیا دل‌های پارسایان می‌گردد اگر چه بخندد و اندوه آنان سخت میشود اگر چه شادمان باشند و خصومت آنان با نفسهای اماره‌شان فراوان است اگر چه به آنچه به آنان روزی شده است مورد غبطه باشند). غم و اندوهی مقدس در دل، با شادی و خنده‌ای در ظاهر ندهی اگر به او دل به چه آرمیده باشی نگزینی ار غم او چه غمی گزیده باشی فیض کاشانی آب حیات من است خاک سر کوی دوست گر دو جهان خرمیست ما و غم روی دوست سعدی در خلال تفسیر خطبه‌های گذشته، دو نوع مشخص برای غم و اندوه مطرح نموده و مسائلی را در پیرامون آنها متذکر شدیم. یکی از این دو نوع، همان غم و اندوه ناشی از درک ضرر در مال و جان و موقعیت و مقام و خواسته است که هیچ کس در این دنیا نمی‌تواند گریبان خود را از چنگال آنها رها نماید. این همان غم و اندوهی است که همگان می‌خواهند از آن فرار کنند و برای دفع کلی یا تقلیل آن، از همه‌ی توانائی‌های خود بهره می‌جویند. از مختصات این نوع غم و اندوه کاهش فعالیت‌های مغزی و روانی و حتی جسمانی است، که خود موجب ضرر

های دیگر می‌گردد. اشخاصی که به این نوع از غم و اندوه مبتلا می‌شوند، در صورت استمرار آن به نوعی از بدبینی دچار می‌گردند که حیات را با آنهمه درخشندگی و اهمیتی که دارد تیره و بی‌اهمیت مینماید. نوع دوم از غم و اندوهی، است که درون هیچ انسان رشد یافته‌ای خالی از آن نیست. زیرا یکی از مختصات رشد همین است که انسان همواره همزمان با احساس انبساط روانی و بهجت روحی، نوعی سوزش اشتیاق به کمال بالاتر را با انقباضی ناشی از اینکه، مبادا در گذرگاه عمر در آنچه که می‌تواند از خیرات انجام دهد تقصیر یا قصور ورزیده است، در درون خویش درمی‌یابد. این تقصیر یا قصور یقینی یا احتمالی هر اندازه هم که ناچیز باشد، بخاطر حساسیت شدیدی که در سیر تکاملی وجود دارد، دارای اهمیت می‌باشد. و بهمین خاطر است که مهتابی ظریف از یک غم مقدس مستمر در فضای درون سالکان، وجود دارد که موجب می‌شود، دایما در حال استغفار و توبه باشند. آیا

تکرار آیهی مبارکه اهدنا الصراط المستقیم پروردگارا، (ما را به راه راست هدایت فرما) در شبانه‌روز و در عالیترین حالات ارتباط با خدا که نماز است، خود آشکارترین دلیل برای حساسیت مزبور نیست. با این حال پارسایان بدانجهت که رضا به قضای الهی و حالت ابتهاج ناشی از شکوفایی در عالم هستی دارند و بدانجهت که چهره آنان چه بخواهند و چه نخواهند تماشاگاه انسانهاست، بطور دایم در تبسم و انبساط است من همان جامم که گفت آن غمگسار با دل خونین لب خندان بیار از مختصات این غم مقدس آن است، که دارندهی آن از نشاطی بسیار جدی برای کار و تکاپو در مسیر تکلیف بایستگی‌ها و شایستگیها برخوردار هست. برخلاف آنانکه در غم و اندوهی طبیعی معمولی فرو می‌روند و همواره دچار اختلالات فعالیت‌های مغزی و روانی و حتی جسمانی می‌باشند. و دیگر از مختصات احساس فوق اینست که هر شادمانی به آن پارسایان رو بیاورد، نه تنها از آن احساس نمی‌کاهد، بلکه با نظر به لزوم افزایش محاسبات دقیق در علل و نتایج آن شادمانی، بر اندوه آنان افزوده می‌شود. پارسایان حقیقی دایما در افزودن بدینی و خصومت به خودطبیعی‌شان بسر می‌برند اگر چه به آن امتیازاتی که نصیبشان گشته است مورد رشک و غبطه قرار بگیرند. اگر چه ظاهر عبارت امیرالمومنین علیه‌السلام همانست که در عنوان مبحث طرح کردیم، ولی با توجه به علت اساسی خصومت و بدینی دربارهی خودطبیعی (مدیر غرایز طبیعی که نفس اماره نامیده می‌شود) می‌توان گفت: هر اندازه که انسان در این دنیا از امتیازات بیشتری برخوردار شود و هر اندازه که بیشتر مورد غبطه بوده باشد، می‌باید بر بدینی و خصومت با خودطبیعی‌اش بیفزاید. زیرا با افزایش امتیازات و غبطه مردم است که خودطبیعی قدرت انگیزه‌های طغیانگری بیشتری را در خود احساس مینماید و این مطب که مولای متقیان می‌فرماید، در حقیقت مهمترین عامل تعدیل خودطبیعی و قرار دادن آن در مسیر من‌اعلا را بیان می‌دارد. بطور کلی انسانها را در ارتباط با افزایش امتیازات و توجه مردم، می‌توان به سه قسم عمده تقسیم نمود. قسم اول انسانهایی هستند که خودطبیعی خویشتن را تعدیل و آنرا تحت فرمان من‌اعلا (نه من برتر باصطلاح فروید) که با اصول عالی انسانی و پرورش یافته است، درآورده‌اند بدیهی است که افزایش امتیازات و غبطه‌های مردم، اگر چه معمولاً نمی‌تواند عامل انحراف و طغیان من‌اعلائی اینان باشد، با این حال، بدانجهت که حیات همه‌ی انسانها، خواه رشد یافته‌ترین آنان باشد یا معمولی‌ترین آنان، در میان عوامل استقامت و انحراف و تسلیم به اصول انسانی و طغیان در مقابل آنها بجریان می‌افتد. لذا طبیعی است که حتی رشد یافته‌ترین انسانها باید مراقب حرکات و فعالیت‌های خودطبیعی‌اش باشد و همواره با سوءظن به آن بنگرد. قسم دوم- انسانهایی هستند که خودطبیعی، حاکم مطلق در اقلیم وجود آنان می‌باشد. مسلم است که اینان اگر کمترین مواظبت دربارهی خودطبیعی‌شان داشتند، هرگز این خود حاکمیت مطلق در اقلیم وجود را به دست نمی‌آوردند. اینان آن گروه از انسانهایی هستند که بخاطر خوش بینی و علاقه شدیدی که به خودطبیعی خویشتن دارند چیزی را در دنیا جز سرخوشی و لذت و خودکامگی، به رسمیت نمی‌شناسند. اینها هستند که تاریخ بشری را به خاک و خون کشیده‌اند. نه حتی برای آنان مطرح است و نه باطلی. اینان هستند که هرگاه بشر وسیله اشباع لذایذ و خودخواهی آنان قرار بگیرد، قابل توجه می‌باشد و اگر بخواهد بگوید: من هم هستم یا بگوید: اصل و قانونی وجود دارد که باید همه‌ی ما از آن تبعیت کنیم، در این صورت، دو جمله مزبور را مساوی نفی خویش تلقی می‌کنند!! و بهمین جهت است که با هر کسی که در مقابل آنان بگوید: من هستم، یا اصل و قانونی وجود دارد که همه‌ی ما باید از آن تبعیت کنیم، مبارزه‌ی بی‌امان دارند و تنفری بی‌پایان!!! دلیل این تلقی جنون‌آمیز بسیار روشن است. و آن اینست که خاصیت اساسی خودطبیعی که تورم تا بینهایت است، این تورم را بزرگی واقعی گمان کرده و ای ن‌باور را در مغز پوکش مستحکم می‌سازد- که جهان یعنی من!!! یا وسیله‌ی بقای من!!! و انسانها یعنی من!!! یا وسیله‌ی بقای مطلوب من!!! قسم سوم انسانهایی هستند که با مقداری آگاهی و پذیرش اصول اخلاقی، حاکمیت مطلق را از خودطبیعی سلب کرده و علاقه به مدیریت من‌اعلائی انسانی دارند و شایستگی این مدیریت را می‌پذیرند. ولی توانایی سپردن حاکمیت مطلق بدست من‌اعلائی انسانی را در خود احساس نمی‌کنند. این گروه دارای اکثریت بسیار چشمگیر هستند و می‌توان گفت: اکثریت قریب باتفاق

جوامعی که در معرض آگاهی از اصول و مبانی تعلیم و تربیت تمدنی قرار می‌گیرند را تشکیل می‌دهند. مباحث مربوط به اینکه چه باید کرد تا مردم بتوانند از طغیان و انحراف خودطبیعی کاسته و به قدرت و فعالیت و مدیریت من‌اعلای انسای خویشتن بیفزایند؟ در مسائل گوناگون تعلیم و تربیت و کمال و تقوی و ایمان، که در این مجلدات آمده است را متذکر شده‌ایم. قد قاب عن قلوبکم ذکر الاجال، و حضرتکم کواذب الامال، فصارت الدنيا مملککم بکم من الاخره و العاجله اذهب بکم من الاجله (ذکر فرا رسیدن پایان زندگی‌ها از دل‌هایتان ناپدید، و آرزوهای بی‌اساس و دروغین در قلب‌هایتان حاضراست. در نتیجه دنیا شما را پیش

از آخرت مالک شده و همین دنیای زودگذر، شما را بسوی خود برنده‌تر از آخرت گشته است) بیاد مرگ نیستید، آرزوهای دروغین فضای درون شما را اشغال، در نتیجه مملوک بی‌اختیار دنیا گشته‌اید پرده‌های رنگارنگ حیات طبیعی، عقل از سر و شرم از دل‌هایتان ربوده، نه گذشت زمان را احساس می‌کنید و نه متلاشی شدن در چنگال تیز قوانین جاری در طبیعت را، که بدون ترحم عاطفی، خزانه‌ها بدنبال بهارها می‌فرستد و ناتوانایی‌ها پس از توانایی‌ها زشتی‌ها پس از زیبایی‌ها و پیری‌ها بعد از جوانی‌ها. و تو ای فرو رفته در امواج بی‌اساس آرزوها همچنان براه خود میروی و از دگرگونی‌های صفحات کتاب زندگی خود عبرتی نمیگیری! گویی انگشتان بر روی چشمان خود نهاده‌ای تا حرکت انگشتانی را که پیوسته مشغول برگرداندن اوراق عمر گرنامه می‌باشد، نبینی! بسیار خوب، بکوش تا حرکت انگشتان برگرداننده اوراق عمر را نبینی و بکوش تا صدای جرس را که هر دم فریاد میدارد محملها را بر بندید، نشنوی، آیا این قدرتها را هم داری که سنگینی سالهای سپری شده عمر را بر دوش خود درک نکنی؟! آیا میتوانی از رویاروی شدن با آینه که بدون روپوش، چروکهای صورتت را با موهای سپید و پیچیده سر و ابرو نشان میدهد، ا

جنتاب ورزی و هر آینه را که با کمال صدق و صفا نزدیک شدن ترا به مغاک تیره اعلان نموده بشکنی؟! آیا چنین نیست که اگر آینه را بشکنی و شیشه‌های شکسته‌ی آن، بوسعت یک وجب پیرامون پاهای تو ریخته شد. بعلت ناتوانی پیری که ارمغان گذشت سالیان عمرتست، به کمکی نیاز خواهی داشت که ترا از آن یک وجب عبور بدهد؟! ای نابخردان غفلت زده، هیچ میدانید که غفلت از مرگ و بی‌اعتنایی تصنعی درباره‌ی آن، باعث می‌شود که در همین زندگی معنای حقیقی حیات بر شما پوشیده بماند و با پوشیده شدن حیات از استعدادها و قدرتهای بسیار بااهمیت خود که میتوانست شما را مالک دنیا بنماید، غافل می‌گردید و این غفلت است که شما را مملوک بی‌اختیار دنیا نموده و همه‌ی موجودیت خود را بدون دریافت قیمت مناسب به این دنیا ارزانی بدارید و به این مغبون شدن و باختن نابخردانه هم قناعت ننموده زبان به تحسین و تمجید این دنیا باز کنید و بگویید: راضیم کز من بماند نیم جان تا ز ... استری بینم جهان!! و در این حال نمیدانید که این رضایت و خشنودی در حالی صورت می‌گیرد که با معده و روده و فضولات استر در هم آمیخته به این دنیا می‌نگرید. ای کاش، میدانستید که این دنیا شما را به هیچ خریده است

و شما از این دنیا ممنون و شرمنده هم هستید!! بیقدریم نگر که بهیچم خرید و من شرمنده‌ام هنوز خریدار خویش را و انما انتم اخوان علی دین الله، ما فرق بینکم الا خبث السراير و سوء الضمائر، فلا توازرون، و لا تناصحون، و لا تباذلون و لا توادون (و جز این نیست که شما بر مبنای دین خداوندی برادران یکدیگرید. میان شما جدایی نینداخته است مگر پلیدی درونها و بدبینی‌هایتان بدین جهت است که به کمک هم نمی‌شتابید و خیرخواه یکدیگر نیستید و به همدیگر نمی‌بخشید و مهر نمی‌ورزید) ای مردم شما بر مبنای دین خداوندی برادران یکدیگرید. آنچه که شما را از یکدیگر جدا کرده است پلیدی درونها و بدبینی‌هاست که درباره‌ی همدیگر دارید. تاریخ فرهنگ بشری و قلمرو قوانین و حقوق، حماسه‌ها و رجزخوانی‌های فراوانی در لزوم پیوستن انسانها به یکدیگر بیاد دارد، بدون مبالغه اگر شما بخواهید آن حماسه‌ها و رجزخوانی‌ها را جمع‌آوری نمایید، میتوانید مجلداتی را در این موضوع تألیف نمایید. در این میدان تکاپو دو نظریه مهم دیده می‌شود که پایه‌ی دیگر نظریات در این موضوع است: نظریه یکم اینکه افراد انسانی را با عواملی که در موجودیت خود دارند، می‌توان بهم پیوست، بدون نیاز به

قبولاندن اینکه همه‌ی آنان وابسته‌ی به خدا هستند. نظریه دوم اینست که افراد بشر را حتی دو برادر از یک پدر و مادر را (اگر چه

دو قلو زاییده شده باشند) نمی‌توان از ابعاد اساسی بیکدیگر پیوست مگر اینکه وابستگی آنان را به خدا اثبات نمود. جمله‌ی مورد تفسیر از امیرالمومنین علیه‌السلام و همچنین مضامین آیات قرآنی و منابع حدیثی و محصول تفکرات مقتدر و ژرفنگر، نظریه‌ی دوم را برمی‌گزینند. امیرالمومنین علیه‌السلام در جمله‌ی مورد تفسیر گوشزد می‌فرماید که شما بر مبنای دین خداوندی برادران یکدیگرید و علت این برادری که مقتضی پیوستگی و اتحاد است، احساس و پذیرش وابستگی همه‌ی شما به خداوند است. بنابراین، حال که می‌بینید از هم جدا، و متفرق شده و حتی چهره‌ی خصومت به یکدیگر نشان می‌دهید، بدانید که انحراف از دین خدا پیدا کرده‌اید. زیرا اگر زندگی شما بر مبنای دین خداوندی بود، به یاری همدیگر می‌شتافتید و خیرخواه یکدیگر بودید و بهمدیگر می‌بخشیدید و از محبت یکدیگر دریغ نمی‌داشتید. درباره‌ی اثبات و تقویت نظریه یکم مطالب بسیار فراوانی گفته شده است. مخصوصاً مکتب‌های شرقی و غربی در دو قرن نوزدهم و بیستم برای پایین آوردن سر انسانها که مبدا با بالا

نگری‌های خود، ملکوت الهی را شهود نمایند و خوکامگان ضد مذهب را نیز در برابر سوال جدی قرار بدهند، کوششهای فراوانی نموده‌اند تا بتوانند اثبات کنند که افراد انسانی با عواملی که در موجودیت خود دارند، بدون نیاز به پذیرش وابستگی به خدا، می‌توانند بهمدیگر ببینند و به مرحله احساس وحدت در آرمانها و اشتراک در لذایذ و آلام قدم بگذارند. ساختگی این نظریه و خلاف واقع بودن آنرا، پدیده‌های فراوانی باکمال وضوح اثبات نموده‌اند از آنجمله صدها جنگ محدود و دو جنگ جهانی که خون میلیونها نفر را بر زمین ریخت و میلیونها حق‌کشی، و افزایش ناتوانان و بروز انواعی بیشمار از حيله‌گریهای و ماکیاوولی بازیها و سقوط عواطف بسیار باارزش انسانی و ویرانی کاخهای مجلل آرمانها و شیوع لذت پرستی (هدونیسیم) و نفع پرستی (یتیلتاریانیسیم) که قاطع‌ترین شمشیر را بر پیکر متحد سازنده‌ی افراد و اقوام انسانی فرود آورد و انقسام دنیا به دنیای مستکبران و دنیای مستضعفان و احساس نیاز شدید به ناهشیاری به وسیله‌ی عوامل فراوان تخدیر و غیرذلک. اینهمه جدایی انسان از انسان، معلول شیوع و رواج همان نظریه‌ی یکم بود که سودپرستان خودکامه و خودمحدودان لذت پرست کوشش بسیار فراوان در

گسترش و مقبول ساختن آن، برای عموم مردم صورت داده و می‌دهند. این نظریه چه مستقیم و چه غیر مستقیم ضرورت و عظمت اخلاق را بی‌اساس قلمداد کرده و اخلاق را تا حد یک یدکی برای اجرای قوانین و حقوق تنزل داد و بدین ترتیب اخلاق آدمیان را چنان به لجن کشید که قابل توصیف نیست. آری ضربه نهایی را بر انسانیت انسان وارد آورد اینکه فساد اخلاق موجب گسستن علایق برادری و تعاون و هماهنگی و اتحاد انسانها در مسیر حیات معقول می‌گردد، امریست کاملاً طبیعی و جای شگفتی نیست. شگفت‌انگیز آنست که احتیاج به قوانین و حقوق فراوان و پیچیده‌ای را که معلول مستقیم فساد اخلاق است و گسیختن علایق فوق را نتیجه می‌دهد، ترقی و تکامل حقوقی بنامیم!! بحث مشروحو در این مسئله با یکی از حقوقدانان برجسته داشتیم. او بطور مطلق از تحول تکاملی قوانین حقوقی دفاع می‌نمود، با اینکه آن حقوقدان از شخصیت علمی، حقوقی قابل توجهی برخوردار بود، در ادعای مزبور راه مبالغه پیش گرفته بود. آنچه که در تحقیق این مسئله عرض شد. به شرح ذیل بود: ما باید از سطح ظاهری افزایش رشته‌ها و انواع و ابعاد حقوقی گذشته و در علل و نتایج آن، به دقت و تأمل پردازیم. آیا چنین نیست که مقدار مهمی از افز

ایش مزبور نشان‌دهنده‌ی عقب ماندگی و رکود اسف‌انگیز انسان از حرکت تکاملی و مقداری دیگر کاشف از انحطاط و سقوط انسانی در قلمرو فردی و روابط اجتماعی می‌باشد و برخی دیگر معلول جبری گسترش و دگرگونی روابط انسان با انسان و طبیعت بوده است؟ بنابراین، ما باید درصدد کشف این مسئله برآیم که آیا واقعا این شخص که نامش زلفعلی گذاشته شده است، دارای گیسوی انبوه و زیباست یا از آن کچل‌هاست که بعنوان نمونه حتی یک تار مو بر سرش نیست و یا سری دارد مانند نقشه جغرافیا که موهایش مانند خطوط و نقطه‌هایی با فاصله‌های غیر منظم در روی نقشه منعکس و هر یک از آنها نشان‌دهنده‌ی یک موضوع جغرافیایی است مانند کوه، رودخانه و غیرذلک بهرحال، ما در گذرگاه زندگی اجتماعی انسانها در تاریخ با دو نوع عامل تحولات در قوانین حقوقی سروکار داریم: نوع یکم- تحول در قوانینی است که ناشی از افزایش پدیده‌ها و ارتباطات مثبت میان انسانهای

یک جامعه و یا میان مردم جوامع متعدد می‌باشد. اینگونه تحولات نه تنها از علایم گسیخته شدن علایق برادری و تعاون و هماهنگی و اتحاد در مسیر حیات معقول انسان‌ها نیست، بلکه دلیل فعالیت مثبت مغزی انسانها درباره‌ی تنظیم حیات فردی و دسته‌جمعی م

طابق بروز ارتباطات مثبت جدید در میان آنان می‌باشد، که ضرورتی غیرقابل انکار است. ارزش تکاملی این دگرگونی در قوانین بستگی به این دارد که روابط و علایق جدید چه مقدار و با چه کیفیت در پیشبرد اختیاری اهداف و آرمانهای عالی حیات انسانها دخالت می‌ورزد. اگر روابط و علایق حادثه ناشی از گسترش جبری عوامل آنها باشد، بدیهی است که قوانین مستحدثه (جدید) که معلول جبری دگرگونی روابط و علایق است، در حقیقت از یک توسعه و تعمیق زندگی کندوی عسلی و ارتباطات متنوع زنبورها با کندو و هموعان خود در نظام کندویی تجاوز نمی‌نماید. مگر اینکه کوشش شود که قوانین مستحدثه بر تکامل آگاهانه و آزادانه مغزی و روانی انسانها بیفزاید. بعنوان مثال قوانین طی مسافت با ماشین را در خیابانها و بیابانها را در نظر بگیریم، بدیهی است که تاریخ این قوانین از موقع استفاده از ماشین در سپری کردن مسافتها شروع شده است و در اینکه وضع چنین قوانینی برای دفع مزاحمتها و آسیبهای حرکات ماشینی ضرورت جبری داشته است، هیچ جای تردید نیست آنچه که باید مورد دقت قرار بگیرد اینست که آیا خود وضع قوانین مزبور دلیل بر تکامل پدیده‌ی قانونگزاری است یا باید دید آن عواملی که موجب وضع قوانین جدی

دگشته است، چیست؟ اگر جستجوی عوامل اکتشاف ماشین و سیر پیشرفتی در گسترش و تعمق پدیده‌ی ماشین به این نتیجه رسیدیم که بشر در هیچ موردی از عوامل اکتشاف گرفته، تا سیر پیشرفتی و مدیریت آن، جز حرکات و فعالیتهای جبری مغزی و عضلانی و سودجویی محض چیز دیگری نداشته است و حرکات و فعالیتهای مزبور کمترین تعدیلی در خودخواهی‌ها و خودکامگی‌ها و لذت پرستی‌ها بوجود آورنده ماشین وادارکننده‌ی آن صورت نداده است و همچنین کمترین پیشرفتی در صفات عالی انسانی و اخلاق حمیده‌ی او بوجود نیاورده است. بلکه بالعکس وسیله جدیدتری برای اشباع خودخواهی‌ها و خودکامگی‌ها و حفظ لذت پرستی‌های او گشته است. باید بپذیریم که بوجود آمدن قوانین موضوعه برای و ادامه‌ی حیات ماشینی به هیچ‌وجه دلیل برای تحول تکاملی آن قوانین موضوعه نمی‌باشد. نوع دوم- بروز قوانینی است که ناشی از ضرورت جلوگیری از رخنه تمایلات بی‌حساب و ویرانگر بشری در زندگی اجتماعی است که موجب اختلال بر حیات دیگر انسانهاست. آیا می‌توان گفت: وضع صدها ماده قانونی برای کشف واقعیات در روابط و حوادث و نمودهای جاریه در میان مردم که میتواند فساد اخلاقی آنها را مخفی بدارد و برای پیشگیریها، یا کیفر خلاف و

اوقع‌هایی که از یک کارشناس گرفته تا متهم یا متهم‌ها، و از یک بازپرس ابتدائی گرفته تا عالی رتبه‌ترین مقام قضایی، ممکن است بروز نماید، دلیل تکامل قوانین حقوقی است؟! البته هیچ کس نمی‌تواند این حقیقت را انکار کند که کشف طرق و وضع قوانین دقیق و فراگیرتر برای کشف واقعیات پیچیده و پیشگیری یا کیفر انواعی فراوان از خلاف واقع‌ها، خود دلیل اقتدار مغزی و عملی انسانهای متفکر است. ولی آیا میتوان بروز بیماریهای بسیار سخت را که ناشی از تنوع فساد اخلاق است و موجب میشود که داروها یا اعمال جراحی جدیدتر و در عین حال غیر کافی (بلکه مضر از جهات دیگر را) دلیل تکامل ارزشی بشر قلمداد کنیم؟! اگر چه چنانکه گفتیم کشف داروهای جدید و توفیق راهیابی به اعمال جراحی بی‌سابقه کشف از توانایی مغز متفکران مربوطه را مینماید. و بطور کلی باید بگوییم: کسانی که می‌گویند: بگذارید بشر با فساد اخلاقی و احساس بی‌بندوباری از هیچ اصل و قانونی تبعیت نکند، زیرا ما با وضع قوانین جدیدتر از تعدی فساد او جلوگیری مینماییم، در حقیقت می‌گویند: بگذارید بشر در حال عبور از یک پرتگاه مهلک میگساری نماید، اگر از آن پرتگاه سقوط کرد و آسیبی بر وارد گشت برای او دارو و درمان آما

ده کرده‌ایم!!! همانگونه که در گذشته بارها گفته‌ایم، هم اکنون هم چاره‌ای در مقابل این عربده‌کشان میخانه‌های پوچ‌گرایی، مطلبی جز این نداریم که بگوییم: چشم باز و گوش باز این عما حیرتم از چشم‌بندی خدا با نظر به مطالب فوق است که جمله

معروف افلاطون را بار دیگر مورد دقت قرار می‌دهیم که می‌گوید: (وقتی ملتی خوش اخلاق باشد احتیاجی به قوانین پیچ در پیچ ندارد و قوانین ساده برای او کافی است) ممکن است گفته شود عبارت مزبور از یک متفکر قدیمی است و او اطلاعی از تحولات تکاملی قوانین نداشته است، زیرا این تحولات از دوران نهضت (رنسانس) باینطرف صورت گرفته است. پاسخ این سخن مطلبی است که آلفرد نورث وایتهد در کتاب بسیار مهم خود (ماجرای ایده‌ها) متذکر شده است. او می‌گوید: (طبیعت بشری آنقدر گره خورده است که برنامه‌ها که برای اصلاح بشری روی کاغذ می‌آید، در نزد مردان حاکم بی‌ارزش‌تر از آن کاغذیست که با نوشتن آن برنامه‌ها باطل میشود) اگر چه در عبارت فوق میتوان گفت واقعیت بشری پیچیده نیست بلکه سیاست گذاران خودکامه و خودخواه منفعت پرستند که طبیعت انسانی را می‌پیچانند تا آنرا در استخدام خود قرار بدهند. اگر قوانین حقوقی و فرهنگها با حرکت تک

املی پیش می‌روند پس کو نظم خردپسند زندگی و کو حیات مطلوب؟ کو حق و عدالت؟ بیایید ساده‌لوحی ما را ببینید که نظم جالب اقتصادی و حقوق و علمی و رفاه زندگی قدرتمندهای خودکامه در جامعه خود را، که برای حفظ سلطه و اقتدار بر دیگران بوجود آورده‌اند، بحساب ترقی تکامل قوانین حقوقی آورده و جریانهای زندگی آنان را با آب و تاب فریبنده بازگو می‌کنیم و می‌نویسیم! و حتی در دانشگاه‌ها به دانشجویان ساده‌لوح‌تر از خودمان تدریس می‌کنیم! ولی فراموش می‌کنیم که آن نظم جالب اقتصادی و حقوقی و رفاه زندگی قدرتمندان بر ویرانه‌های اقتصاد و حقوق و علم و فرهنگ جوامع ضعیف که آن قدرتمندان بوجود آورده‌اند، استوار شده است. ما از زمان طولانی، شاهد این جریان شرم‌آور و پر وقاحت هستیم که قدرتمندان خودکامه برای بسط دادن به قدرت و خودکامگی‌های خود و برای کشیدن دیگر جوامع به زنجیر بردگی، در آن صورت که پایمال کردن و از بین بردن مستقیم حیات انسانها، خللی به اعتبارشان وارد بسازد و یا مخالف معامله‌های نابکارانه با رقیبهای خودشان باشد موجبات پستی را پیدا می‌کنند و با دست آنان با پلیدترین وضعی مشغول کشتار ناتوانان و آزادیخواهان می‌گردند. و این جریان بقدری شایع ا

ست که اگر کسی منکر آن باشد معلوم میشود که یا همه‌ی لحظات عمرش را در خواب و مستی گذرانیده است و یا خود به بیماری انسان‌خواری همان قدرتمندان خودکامه مبتلاست. آیا فساد اخلاقی بسیار شرم‌آور، آیا بی‌اعتنایی شدید قدرتمندان درباره‌ی قوانین و مقررات، آیا افزایش استمراری وضع قوانین پیچیده برای کشف فریبکاریها و لجاجتها و مهارتهایی که در طریق کشف واقعیات مخفی شده بدست بشر اخلاق سوخته و آیا ادامه‌ی جنگ و کشتارهای مستقیم و غیر مستقیم که شامل انواع فراوانی از آنها که هر لحظه هزاران نفر را از حیات خود محروم می‌سازد، روشنترین دلیل آن نیست که قوانین حقوقی تاکنون کاری در پیشرفت تکاملی بشر انجام نداده است؟ بلکه باید گفت: همین قوانین حقوقی از آن جهت که بعنوان عالی‌ترین نظم‌دهنده‌ی حیات دسته جمعی بشر قلمداد می‌گردد، در واقع تنها کاری که انجام می‌دهد بستن دست و پای ضعیفان و بینوایان و تسلیم کردن آنان به قدرتمندان می‌باشد لذا امید انسانها را به شناخت و کار بستن قوانینی دیگر بنام اخلاق سازنده بر باد فنا می‌دهد، ممکن است گفته شود:

امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر می‌فرماید: شما که بر مبنای دین خداوندی، برادران یکدیگر هستی

د، هیچ می‌دانید که به کدامین علت، از یکدیگر جدا و پراکنده شده‌اید، و چرا توانایی وصول و برخورداری از علایق برادری و تعاون و هماهنگی و اتحاد در مسیر حیات معقول محروم شده‌اید؟ این محرومیت بدون تردید ناشی از نداشتن قانون شایسته برای حیات معقول در دو بعد ماده و معنی نیست، زیرا قرآن و سنت پیامبر و راهنمای ائمه علیهم‌السلام که متکفل بیان سعادت مادی و معنوی است در دسترس شماست. بلکه ناشی از پلیدی درونها و بدبینی‌های شماست که پیوستگی‌ها را مبدل به گسیختگی‌ها و مبحثها را مبدل به کینه و خصومتها می‌نماید. بنابراین، اعتراضی به خود قوانین و مقررات بشری که اعتباریاتی بیش نیست وارد نیست. بلکه اعتراض به متصدیان امور سیاسی و مدیران اجتماعی مقامات فرهنگی و تعلیم و تربیت است که بشر را آماده استفاده از قوانین و مقررات مفید نمی‌نمایند. پاسخ این اشکال باین ترتیب است که قوانین الهی که بوسیله‌ی پیامبر ابلاغ شده است، همانگونه

که تنظیم زندگی اجتماعی انسانها را بعهدہ گرفته است تعلیم و تربیتهای اخلاقی و عرفانی مثبت را هم هدف گیری نموده است. و این یک اصل کاملاً مسلم مکتب اسلام است که حقوق و اقتصاد و اخلاق و فرهنگ در تمامی مظاهر و نمودهایش هماهنگ و در وحدتی بسیار والا با یکدیگر منسجم می‌باشد، در صورتی که قوانین و مقررات ساخته اطلاعات و تمایلات بشری جز امکان‌پذیر ساختن زندگی دسته‌جمعی هدفی دیگر منظور نکرده است و از آنجهت که با همین هدف گیری که دارد، دیگر ابعاد انسانی را از قلم می‌اندازد، بلکه در مواردی فراوان چهره مخالف با آن ابعاد (مانند مذهب) بخود می‌گیرد. لذا در خود همان هدف گیری هم موفقیت بسیار ناچیزی بدست می‌آورد و ناچیزی موفقیت آن هم ناشی از اینست که عناصر نژاد و قومیت چنان در آن قوانین ریشه‌دار است که انسان بعنوان یک هویت عام نمی‌تواند به دیگر افراد نوع بشری تطبیق گردد. و بعبارت کاملاً ساده، محصول ضمنی قوانین بشری- انسان یعنی همین نژاد و قوم و بس!! ما بالکم تفرحون بالیسیر من الدنیا تدر کونه، و لا یحزنکم الکتیر من الاخره تحرمونه و یقلقکم الیسیر من الدنیا یفوتکم، حتی یتبین ذلک فی وجوهکم و قله صبرکم عما زوی منها عنکم! کانه‌ها دار مقامکم و کان متاعها باق علیکم (چه شده به شما که از اندکی از دنیا که بیاید شادمان میشوید، ولی بسیاری از آخرت که از آن محروم می‌گردید شما را اندوهگین نمی‌سازد و چه شده است به شما که اگر اندکی از دنیا از شما فوت شود پری شان می‌گردید تا آنجا که در صورتهایتان نمودار می‌شود و تحمل شما درباره‌ی چیزی از دنیا که از شما دور شده است کم می‌گردد، گویی این دنیا اقامتگاه ابدی و متاع آن برای شما پایدار خواهد ماند.) جای بسی شگفتی است شادیهای شما باندکی از دنیا که می‌یابید و بی‌خیالی شما از آخرت بزرگی که از دست میدهید!! چه بی‌ارزش است شادیها و اندوههای شما در این زندگانی! که گویی کودکانید با باری از سالیان متمادی، بر دوستان. آیا هیچ میدانید که در هر لحظه‌ای از شادیها، نقدینه‌ای از عمر گرانبها در این بازار پر هیاهو از دست میرود؟ میدهند افیون به مرد زخم‌مند تا که پیکان از تنش بیرون کنند پس بهر میلی که دل خواهی سپرد از تو چیزی در نهاد خواهند برد وانگهی در آنموقع که دنیای بدست آمده را ارزیابی دقیق می‌نمایند و می‌بینند که آن دنیا بسیار ناچیزتر از آن شادی بوده است که در درون شما بوجود آمده است، به آن تموج و شورش درون خود بنام شادی تاسف می‌خورید که آیا همین؟ و اگر هرگز به ارزیابی دنیای بدست آمده موفق نشوید، معلوم خواهد شد که وضع مغزی و روانی شما اندوه‌بارتر از آن بوده است که بتوان توصیف نموده، و اگر باین ناتوانی مغزی و روانی این جریان ر

اهم اضافه کنید که مقاماتی مهم از آخرت را از دست می‌دهید ولی ناراحتی احساس نمی‌کنید (که ناشی از شکست قطعی در ارزیابی آخرت می‌باشد) یقین بدانید که بدن و لباس زیبایی که پوشیده‌اید، تابوتی است آراسته و متحرک که عامل حرکت آن، احساس و اراده و نیروی کورانه زندگی شماست نه مرکبی برای یک روح زنده. و ما یمنع احدکم ان یتقبل اخاه بما یخاف من عیبه الا- مخافه ان یتقبله بمثله (و هیچ یک از شما را از رویارویی با برادرش برای اظهار عیب او جلوگیری نمی‌کند مگر ترس از آنکه او هم با اظهار عیبی مانند عیب او رودررو شود.) پوشیدن عیب دیگران برای پوشاندیدن عیب خویشتن این همان سوداگری است که بر مبنای خودخواهی، افراد انسانی را برای ابد از یکدیگر جدا نموده و رو درروی هم قرار خواهد داد. احترام میکنیم تا احترام شویم، محبت می‌کنیم تا بما محبت کنند، ضرری را دفع میکنیم تا ضرری از ما دفع شود. می‌بخشیم تا بخشیده شویم. عیبی را می‌پوشانیم تا عیب ما پوشیده شود! غافل از اینکه ما اگر احترام دیگران را فقط بدان جهت ادا کنیم که انسان موجودیست که به مفاد آیه شریفه‌ی: و لقد کرما بنی آدم و (... بتحقیق ما فرزندان آدم (ع) را اکرام کردیم و) ... شایسته

احترام و تکریم است دو نتیجه بسیار مهم خواهد داشت. نتیجه یکم- حصول یک رضایت بسیار پر معنا در درون که نظیر آن را فقط در حالات جبران یک نقص مخل حیات می‌توان مشاهده نمود، گویی در آنموقع که به یک انسان از ته دل احترام می‌کنیم (نه به انگیزه گرفتن پاداش که برگرداندن احترام به خود ما، یا اموری دیگر که برای نفعی داشته باشد) نقصی مخل حیات را از خویشتن برطرف می‌سازیم، یا کمالی را که شخصیت ما در انتظار آن بوده است بدست می‌آوریم. نتیجه دوم- عکس‌العملی است که احترام

به دیگر انسانها در ما بوجود خواهد آورد. این نتیجه محصولی از جریان مستمر قانون عمل و عکس‌العمل است که میتواند انسان آگاه را به آنچه که در حلقه‌های زنجیره‌ای حوادث هستی میگذرد، هشیار بسازد. کسی که به دو نتیجه‌ی مزبور توجه داشته باشد، پای بر روی سوداگریها میگذارد و میگذرد. قد تصافیتیم علی رفض الاجل و حب العاجل و صار دین احدکم لعقه علی لسانه صنیع من قد فرغ من عمله و احرز رضی سیده (ای نابخردان) (دست اتحاد به هم داده‌اید که آخرت را رها و به دنیای زودگذر محبت بورزید و دین هر یک از شما برای لیسیدن، آن هم یکبار، با زبان پذیرفته شده است!) (این کارهای شما) مانند کارهای کسی

است که از عمل خود آسوده و رضایت مولایش را بدست آورده است). علاوه بر تمایلات طبیعی انفرادی که دارید، بی‌اعتنایی به آخرت و محبت به دنیا را بطور هماهنگی دسته‌جمعی کار خود ساخته‌اید! در جمله‌ی مورد تفسیر دو احتمال می‌رود: احتمال یکم- اینکه مردم معمولی عموماً بدون تعمد خاص، به پیروی از تمایلات طبیعی حیوانی خود به دنیا محبت می‌ورزند و به آخرت بی‌اعتنایی می‌نمایند. احتمال دوم- اینکه اشتغالات عاشقانه مردم به دنیا آگاه یا ناآگاهانه بطوری است که همدیگر را وادار می‌کنند که آخرت را بفراموشی بسپارند. مثلاً- به قدری امور دنیوی را مورد علاقه و محبت نشان میدهند و بطوری این امور را بیکدیگر، مطلق تلقین مینمایند که دنیا را در حد معبود و مورد گرایش و پرستش قرار می‌دهند و آخرت را که بالاخره گذرشان به آن خواهند افتاد و سعادت و یا شقاوت ابدی آنان در آنجا بجریان خواهد افتاد، ناچیز می‌انگارند. این نابکاری نابخردانه است که موجب می‌شود دین بمقدار یک چشیدنی بر دهانشان جاری شود و هیچ بهره‌ای از آن برداشت نمایند. این تشبیه در جمله‌ای از سرور

سروران و پیشتاز شهیدان راه حق و عدالت، محبوب خدا، امام حسین بن علی علیه‌السلام، چنین آمده است: الن

اس عبید الدنیا و الدین لعق علی السنتهم یحوظونه ما درت به معائشهم و اذا محصوا بالبلاء قل الدیانون. (مردم بردگان دنیا هستند و دین به مقدار یک چشیدنی بر زبانهایشان جاری می‌شود و هنگامیکه با آزمایش خالص شوند مردمی اندکند که از دین برخوردارند.) آیا دین یک حالت روانی شخصی است و ارتباطی با هیچیک از عناصر و ارکان اصلی و فرعی زندگی انسانها ندارد؟ مدتی است طولانی که پاسخ این سوال در مغرب زمین هم در قلمرو و نظریات، و هم در میدان عمل مثبت تلقی داده میشود. مردم مغرب زمین مساله مزبور را بقدری شایع کرده‌اند که آن را بدین شکل بعنوان یک اصل مسلم در همه ابعاد زندگی تصور کرده‌اند. اینکه چه عاملی موجب شده است که مردم مغرب زمین باین نتیجه برسند که دین یک حالت روانی شخصی است و ارتباطی با هیچیک از عناصر و ارکان اصلی و فرعی زندگی انسانها ندارند، به تحقیق و کاوشهای متعددی نیازمند است. آیا مدیریت غیر منطقی ارباب کلیسا و دیگر معابد روی زمین درباره‌ی دین باعث شده است که پندار مزبور بصورت یک اصل کلی در آمده و مردم را از دین محروم بسازد؟ آن دین که در تعریفش گفته شده است: چیست دین؟ برخاستن از روی خاک تا که آنگه گردد از خود جان پاک م

حمد اقبال لاهوری و از این آگاهی بس شریف آگاهی به هستی را بدست آوردن و این دو آگاهی را با خدا یابی منور ساختن و آنگاه در مسیر حیات معقول فردی و اجتماعی رو به کمال قدم برداشتن توانایی تنظیم حیات معقول را ندارد؟ کوتاهی تعلیم و تربیت از سازندگی شخصیت آدمیان بوسیله دین که هم اکنون آنرا اجمالاً تعریف نمودیم و همچنین عوامل دیگر که هر یک بنوبه خود انسانها را برخوردار از دین محروم ساخته‌اند، تبعیت از اصل ساختگی مزبور دین یک حالت روانی شخصی است و ارتباطی با هیچیک از عناصر و ارکان اصلی و فرعی زندگی انسانها ندارد بروز نتایجی را باعث شده است که در مقدمات مباحث حیات معقول متذکر شدیم آن روز که امیرالمومنین و امام حسین علیهماالسلام بی‌اعتنایی مردم را به دین با آنکه تشبیه که در سخنانشان بیان فرموده‌اند گوشزد نمودند، در حقیقت همان اصل ساختگی را که بنیاد حیات معقول انسانها را متلاشی می‌سازد، تذکر داده‌اند که مردم دور از تعلیم و تربیت، دین را که گواراترین آب حیات زندگیشان می‌باشد فقط بمقدار یک چشیدن می‌لیسند!! شگفتا با اینکه انسانها مخصوصاً آنانکه دارای مغزهای متفکر هستند، می‌دانند که محروم ساختن مردم از یافتن پاسخ عقیدتی و عملی

به چهار سوال اساسی - من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ بکجامی‌روم؟ (که فقط دین توانایی پاسخ به آنرا دارد) زندگی آنانرا بی‌مبدا و مقصد و مسیر می‌نماید و آنانرا در پدیده‌هایی گسیخته از یکدیگر بنام ابعاد زندگی گیج و بدون توجیه رها می‌سازد. و برای اینکه مردم عذاب سخت و شکنجه‌ی و تلاشی شدن و از هم گسیختن ابعاد زندگیشان را احساس نمایند، انواعی بشمار از عوامل تخدیر عصبی و روانی و روحی را در میان آنان اشاعه می‌دهند و نمی‌گذارند مردم به این سوال خود که چگونه می‌شود انسانی که همه ابعاد زندگیش در همه شرایط و حالات مستند به حکمت و مشیت متعالیه خداوندیست، فقط لحظاتی در روز یکشنبه یا جمعه یا شنبه فقط با خدا ارتباط روحی برقرار نماید!! و همه‌ی امور و شئون زندگی خود را برکنار از علم محاسبه الهی تلقی کند و از یک انسان قابل ساخته شدن در شخصیت سقراطی، نرون بسازد و از انسانیکه ممکن است سباباکون مصر شود، فرعون الفراعنه استخراج کند و از ابوذر غفاری تیمور لنگک به عرصه‌ی زندگانی وارد کند! شگفت‌انگیزتر از همه‌ی عجایب دنیا اینکه نابکارانی نابخرد نخست تمایلات و تجاوزات خودخواهانه خود را وسیله‌ی تسلط بر مردم به نام سیاست اجرا مینم

ایند و آنگاه برای اینکه از طرف مردم با عوامل وجدانی و دینی مورد بازخواست و تقبیح قرار نگیرند، یک اصل ساختگی و بشرسوز را در جمله‌ی معروف دین از سیاست جداست به زور و دغل کاری به انسانها تلقین مینمایند و سپس دیگر شئون بااهمیت انسانی را مانند فرهنگ، اقتصاد، حقوق، نظامیگری، مدیریت، هنرمندی، و غیرذلک را از یکدیگر تفکیک مینمایند. و بدین ترتیب انسان منهای انسان را مانند توپ فوتبال بازیچه‌ی خود قرار میدهند!! حتی گاهی این تجاوزگری را به جایی میرسانند که میگویند: خود بانیان دین گفته‌اند، ملکوت را به ما و دنیا را به قیصر (قدرتمندان طبیعی) بسپارید. و این افترا بی‌اساس است که برای تیره خود به پیشوایان الهی نسبت میدهند! خداوند، عذاب شخصیت سوز ناآگاهی را که برای خود نابخردان به جهت مستی‌های متنوع قابل درک نیست، تقلیل فرما که این همه به، سوزاندن خود و دیگران خوشحال نباشند. برای تکمیل این مبحث، بعد تطبیقی آنرا با گفته‌هایی از منتسکیو در نظر میگیریم. این شخصیت پس از ترجیح معتقدات مذهبی مسیح میگوید: (لیکن این مذهب که برای

نزدیک کردن مردم به یکدیگر و تولید محبت در دلها از آسمان نازل شده، مایل است مردم بعد از معتقدات مذهبی، بهترین اص ول و قوانین سیاسی را داشته باشند که در سایه‌ی آن بتوانند به راحتی زندگی کنند) فرق بین گفته منتسکیو و مکتب اسلام در اینست که منتسکیو بهترین اصول و قوانین سیاسی را عین مذهب نمیداند، بلکه آنها را مورد میل مذهب معرفی مینماید، یعنی منتسکیو میگوید: مذهب بدانجهت که محبت انسانها را به یکدیگر، اصل اساسی میداند، میل دارد که مردم بعد از معتقدات مذهبی، بهترین اصول و قوانین سیاسی را داشته باشند. از اینجا معلوم میشود که باورهای ساختگی بعضی از پیروان مسیحیت، حتی در منتسکیو که مرد علم و به اصطلاح بعضی‌ها آزادمنش است، تاثیر خود را کرده است. در صورتیکه مکتب اسلام هیچ یک از پدیده‌های زندگی آدمی را در ابعاد مختلفی که دارد، جدا از مذهب نمیداند. یعنی اسلام در هر یک از آنها حکمی مناسب دارد که با عمل به آن حرکت در میان حیات معقول رو به کمال امکان‌پذیر میگردد. سوءاستفاده از مذهب، مربوط به خود مذهب نیست بارها این حقیقت را که، بشر از عالی‌ترین وسیله بدترین هدف را میتواند در نظر بگیرد، مطرح نموده‌ایم. ما در سرتاسر تاریخ این حقیقت را شاهد بوده‌ایم و هم اکنون نیز شاهدیم که پول، علم، ادبیات، هنر (با انواعش)، سیاست، مدیریت، زیبایی و هرگون

ه قدرتی که با نظر به ذات آن، باید گفت، از نعمتهای خدادادی است، در پلیدتریم و وقیح‌ترین مقاصد و بیشرمانه‌ترین اهداف به کار گرفته شده است آیا با این نابکاریهای شایع و سوءاستفاده‌های وقیحانه میتوانیم آن امتیازات سازنده را از بین ببریم و هر کس را که سخنی از آنها به میان آورد، متهم به جهل و بدبختی و سقوط نماییم!! منتسکیو در این مساله چنین میگوید: اگر شما بگوئید، اعتقاد به خدا یا داشتن مذهب وسیله‌ی جلوگیری از خودسری نیست، بدلیل اینکه همواره و همه جا از خودسری افراد بشری جلوگیری مینماید، به این مینماید که گوئیم، وضع قوانین کشوری وسیله جلوگیری از خودسری اشخاص نیست. زیرا گاه میشود که با وجود این قوانین، باز اشخاص خودسری مینمایند. منتسکیو سپس تاکید میکند (آقای بایل تمام معایبی را که از مذاهب باطله (یا

واقعا و اساسا باطل بوده و یا در اجرای آن، خطا صورت گرفته است) ناشی شده است در کتاب خود جمع آوری کرده در صورتیکه از محاسن آنها هیچ ذکری نکرده است. من اگر بخواهم تمام معایب ناشی از رژیمهای مختلف استبدادی و جمهوری و سلطنتی و دموکراسی و غیره را ذکر نمایم و از محاسن آنها هیچ اسمی نبرم چنین به نظر می آید که هیچ یک از این رژیمها به درد اداره زندگی مردم نمیخورند) او در امتیاز قوانین مذهبی چنین میگوید: (هر کس از این اصل استحضار دارد که قانون زمینی غیر از قانون آسمانی است. ولی این اصل مطیع و مربوط به اصول دیگری است که ذیلا- شرح میشود: اول- ماهیت قوانین بشری اینست که مطیع حوادث و وقایع مختلف میشود، یعنی حوادث در آن تاثیر مینماید و حال آنکه قوانین آسمانی بر طبق حوادث و تغییر اراده‌ی انسان تغییر نمی یابد.) متاسفانه منتسکیو اطلاعی از سیستم قوانین اسلامی نداشته است. در این سیستم تشخیص موضوعات و مصالح برای احکام ثانویه به عهده اطلاعات و اراده‌ی خود انسانهای مورد اطمینان میباشد. قوانین بشری همواره راه حل خوب را مدنظر دارد ولی قوانین ملکوتی بهترین راه حلها را پیدا میکند. راه حل خوب ممکن است متعدد باشد. زیرا خوبیها جنبه‌های مختلف و انواع مختلفی دارند ولی بهترین راه حل منحصر به فرد میباشد. بنابراین ممکن است قانونی در یک موقع خوب و در موقع دیگر خوب نباشد، اما موسسات مذهبی همواره بهترین قوانین را مدنظر میگیرند و چون نمیتوان بهتر از آن پیدا کرد، لذا غیر قابل تغییر است. دوم- کشورهایی وجود دارند که در آنها قانون دارای ارزش نیست. یعنی قانون جز بوالهوس زمامداران چیز دیگری نمیشد. حال اگر در آنها قوانین مذهبی مثل قوانین کشوری باشد، در آن صورت، آن هم بدون ارزش و متزلزل میشود. در صورتیکه در هر جامعه باید قوانین و مقررات ثابتی وجود داشته باشد که دستخوش هوس و هوس زمامداران نشود. این مقررات ثابت همانا قوانین مذهبی است. سوم- نیروی واقعی قوانین مذهبی در اینست که مردم به آنها ایمان و اعتقاد دارند و حال آنکه نیروی قوانین کشوری در ترس و وحشتی است که مردم از آن قوانین دارند. از طرف دیگر قوانین مذهبی هر قدر قدیمی تر باشند تاثیر آنها زیادتر است زیرا تصورات و افکار جدید در آنها رسوخ پیدا نمیکند و برعکس نیروی قوانین کشوری در تازه بودن آنهاست، زیرا قانونگذاران با رعایت مقتضیات کنونی و اوضاع فعلی جامعه آنها را وضع مینمایند و هر قدر مقتضیات فعلی بیشتر باشد نیروی کشوری زیادتر میباشد) در اهمیت پاداش و مجازات اخروی مطلبی قابل توجه نقل میکنند: در مذهب ژاپنیها جهنم و بهشت وجود ندارد و به همین جهت مذاهب خارجی که به ژاپن میروند، به سهولت از طرف ژاپنیها پذیرفته میشود و با حرارت بسیار آن مذهب را قبول نموده و به آن ایمان می آورند. زیرا آن مذهب دارای پاداش و مجازات است.

خطبه ۱۱۳- در اندرز به مردم

[صفحه ۴۱]

تفسیر عمومی خطبه صد و چهاردهم الحمد لله الواصل الحمد بالنعم، و النعم بالشکر. نعمده علی آلائه کما نعمده علی بلائه (حمد مر خدای راست که حمد را به نعمتها و نعمتها را به شکرش پیوسته است. ما به نعمتهای خداوندی همانگونه حمد می نمایم که به بلایش) خداوند سبحان همانگونه شایسته حمد در مقابل بلاهاست که شایسته حمد در مقابل نعمتهاست امیرالمومنین علیه السلام در این جملات دو مطلب را مطرح فرموده است: مطلب یکم اینکه خداوند سبحان در این جملات از آنجهت که حمد را به نعمتهایش و نعمتهایش را به شکر پیوسته است شایسته حمد است. (خواه مقصود از جمله‌ی و النعم بالشکر تاکید همان جمله الواصل الحمد بانعم بوده باشد که معنایش لزوم حمد و شکر خداوندی در برابر نعمتهاست و خواه مقصود این باشد که اصل نعمت مقتضی حمد خداوندیست و شکر مقتضی افزایش آن نعمت است) این که فرموده است: لئن شکرتم لا زیدنکم و لئن کفرتم ان عذابی لشدید (اگر شکر گزار باشید، بر نعمتهایم به شما خواهم افزود و اگر کفران بورزید قطعی است که عذاب من شدید است). ناشی از حکمت عالی خداوند کریم است. توضیح اینکه نعمتهایی که خداوند متعال به بندگانش عنایت می فرماید، مستند

به هیچ ضرورتی نیست، یعنی چنان نیست که بندگان خداوندی طلبکار آن نعمتها باشند، بلکه هر چیزی را که عنایت می‌فرماید از فضل و احسان و کرم اوست. چنانکه اصل خلقت و پوشاندن لباس هستی بر مخلوقات و ادامه‌ی آن مستند به فضل و احسان و کرم آن ذات اقدس می‌باشد. اگر درست دقت کنیم، خواهیم دید که حمد و شکر نعمتهای خداوندی، بدان جهت که آن نعمتها عوامل و وسایل ادامه‌ی هستی مخلوقات است، در حقیقت حمد و شکر به فیض الهی است که موجب ادامه هستی ماست. اگر خداوند متعال حمد و شکر به نعمتهایش را به انسانها تعلیم نمی‌فرمود، مخلوقات او نمی‌فهمیدند که در برابر نعمتهای هستی و عوامل و وسایل ادامه‌ی، آن چه باید انجام بدهند. پس خود همین تعلیم و ارشاد که باید خدا را در برابر نعمتهایش حمد و سپاس و شکر بجای بیاورند، نعمتی است بسیار بااهمیت که شایسته حمد و سپاس است. این قضیه را هم باید بخاطر بسپاریم که نتیجه‌ی حمد و سپاس خداوندی که دارای اشکال متنوعی است به خود حمدکننده و سپاسگزار برمی‌گردد، زیرا بدیهی است که آن مقام شامخ ربوبی کمترین نیازی به عبادات و تکاپوهای تکلیفی ما ندارد و هر حرکت تکاملی که ما انجام بدهیم، سود آن به خود ما خواهد رسید.

مطلب دوم

بدانجهت که ابتلای انسانها به بلاها در این زندگانی برای آزمایشها و تقویتهای روحی و بوجود آوردن استعداد رشد و به فعلیت رسانیدن امکانات مسابقه در میدان تکامل است، لذا بلاها نعمتهایی است از طرف خداوندی که شایسته‌ی حمد است. البته روشن است که بلاهایی که شایسته‌ی حمد است آن گرفتاریها نیست که در نتیجه‌ی ارتکاب زشتی‌ها دامنگیر انسان میگردد. این نوع بلاها نتایج کردارهای ناشایست است که نه تنها دارای مزیتی نیست بلکه عذابهایی است که جنبه‌ی کیفری هم دارد. و نستعینه علی هذه النفوس البطاء عما امرت به، السراع الی ما نهیت عنه (کمک از او میخواهم برای (اصطلاح) این نفسها کندرو در جایی که دستور به سرعت داده شده است و شتابنده بسوی آنچه که از آن نهی شده است.) از مختصات ضروری انسانی که خود را از اصل و قانون توجیه‌کننده بسوی خیرات رها می‌بیند اینست که، از بیم حرکت به سوی کمال زمین گیر میشود و برای حرکت بسوی شر و تبهکاری شتاب برق‌آسا مینماید! کلمات و سطور صفحات تاریخ بشری تعریفی بسیار بااهمیت درباره‌ی انسان را در مقابل سایر تعریفاتی که فلاسفه و دانشمندان علوم انسانی آورده‌اند، بدین قرار بیان میکنند: انسان، حیوانیست که اگر بحال خود

گذاشته شود، نه تنها بسوی شایستگی‌های کمالی حرکت نمی‌کند، بلکه عوامل حرکت مزبور را که در درون او بودیعت نهاده شده است مانند خرد و وجدان و مخصوصا عامل اشتیاق بکمال را از فعالیت باز میدارد و همه‌ی نیروهای خود را در محور (خودهدفی) به فعالیت درمی‌آورد و آرمانی جز سرعت بخشیدن به استهلاک نیروهای خود در همان محور نمیشناسد. ما در طول دو قرن نوزدهم و بیستم شاهد کوشش‌های بسیار فروان و جدی مغزی و عضلانی انسانهایی بوده‌ایم که یا از روی هواپرستی و یا سودجویی و یا بی‌اطلاعی و یا به جهت تاثر از قدرتمندان خودمحمور برای رها ساختن انسان از هرگونه اصول عالیله مذهبی و اخلاقی در شئون زندگی صرف نموده‌اند، صورت گرفته است و بدانجهت که احساس رهایی از هرگونه اصل و عامل بازدارنده از زشتی‌ها و وقاحتها، میدان را برای دو انگیزه حیوانی محض (لذت پرستی و نفع‌گرایی) آماده میسازد (و بدانجهت که هر دو انگیزه، قدرت را مینا و ملاک حیات قرار میدهد) لذا خود کامگان قدرتمند و همیشه مستان خرد و وجدان سوخته، از هر وسیله‌ای که امکان داشت از کلاسهای دانشگاهها و استنتاجات تصنعی آزمایشگاهها گرفته تا کتابها و فیلمها و دیگر ابزارانتقال مطالب، برای تلقین ضرورت و شایستگی مذهب و اخلاق بهره‌ها گرفتند که اگر یک هزارم آن تکاپوها را در راه تلقین برادری و تعاون و هماهنگی و اتحاد انسانها با یکدیگر در سایه‌ی اصول عالیله مشترک مذهب و اخلاق بکار می‌انداختند، امروز، نه یک گرسنه‌ای داشتیم و نه یک برهنه‌ای، و نه یک بیماری روانی و بیماریهای خطرناک نوظهور. و نه یک روح گرسنه معرفت. اگر بجای تلقین اینکه تو ای حیوان، در هر فکر و بیان و کاری که میکنی و عقیده‌ای که انتخاب میکنی آزادی! این اصل را تلقین و موضوع تعلیم و تربیت قرار میدادند که ای انسان، همانگونه که بعد جسمانی تو پرورده قوانینی مخصوص در عرصه طبیعت است و کمترین تخلف از آنها بعد جسمانی

ترا مختل میسازد بعد روانی و روحانی تو نیز باید از اصول و قوانینی مخصوص که بالا-تراز جبر ناآگاه فعالیت‌های عرصه‌ی طبیعت محض است، تبعیت نماید، و چنانکه نمیتوانی بگویی: تقلید به قوانین مخصوص در عرصه‌ی طبیعت برای نظم منطقی بعد جسمانی، مخالف رهایی و آزادی من است، همچنان نمیتوانی اصول و قوانین بعد روانی و روحانی را بدان دلیل که مخالف رهایی و آزادی بمعنای بی‌بند و باریست، زیر پا بگذاری. ولی متأسفانه بجای ترویج و اشاعه‌ی جدی تلقین و تعلیم و تربیت مزبور، هم

هی رسانه‌ها و وسایل انتقال فرهنگها و خبرها و همه‌ی اعمال سیاسی و اقتصادی و حقوقی جامد (که فقط میگویند کلاه دیگری را غارت مکن که یا کلاهت به غارت خواهد رفت و یا کیفی دیگر در انتظار تو است و بس) داد و فریادهایی در دفاع از آزادی و حریت را با الفاظ زیبا و اصطلاحات فریبنده‌ی ساده‌لوحان براه انداختند تا آنجا که گفتند: هر کس که مخالف این رهایی و آزادی و حریت است، او مخالف تمدن و مبارز با پیشرفت انسانها است. در صورتیکه نه علم و نه تمدن و نه هیچ وسیله‌ی تکاملی چنان وضعی را که متذکر شدیم توصیه نمی‌کنند. بلکه واقعیت کاملاً آشکار است که در نتیجه‌ی واگذار شدن انسان بحال خود و قطع رابطه و تاثر از هرگونه اصول عالیله مذهبی و اخلاقی که از وی بوجود آمده است، انحراف و تیره‌روزی‌ها و نکبتهای خانمانسوزیست که امروزه دامنگیر بشریت گشته‌است. بعنوان نمونه از آن حمایتگران رهایی و بی‌بندوباری و واگذارکنندگان انسان بحال خود پرسید: آیا این کره‌ی زمین که روزگاری جایگاه گلها و ریاحین و چشمه‌سارهای روح‌افزا بود و این کره‌ی زمین را که

روزگاری آشیانه‌ی بسیار زیبایی انسانهای پرعاطفه و احساسات زیبای انسانی و عقول هماهنگ با فطرتهای پاک بود، آیا پیامبران در باب مذاهب حقه و اخلاقیون وارسته، مبدل به زرادخانه‌ی اسلحه‌سوزان کرده‌اند. یا منادیان رهایی از اصول عالیله مذهب و اخلاق؟ از آن حمایتگران رهایی و بی‌بندوباری و واگذارکنندگان انسان بحال خود پرسید آیا پوچ‌گرایی و احیای بی‌اساسی حیات از هر معنا و هدف معقول مستند به پیامبران عظام و ارباب مذاهب حقه و اخلاقیون است و یا نتیجه لذت پرستی (هدونیسیم) و نفع‌گرایی (یتلیتاریانیسیم) است که حمایتگران بی‌بندوباری و رهایی از مذهب و اخلاق و واگذارکنندگان انسان بحال خود، برای محو و نابودی انسانیت اولاً سپس زوال قطعی خود انسان ثانیاً به بشریت، ارمغان آورده‌اند؟ در حدود سال ۱۳۳۹ در نامه‌ای که ضمن مراسلات علمی و فلسفی که با متفکرانگلیسی برتراندراسل داشتم، نوشته بودم، مضمونی از این حقیقت را متذکر شده بودم که: (چون انسان به خود واگذاشته شده نمی‌تواند کمترین اعتراضی براه بیندازد که: ای اداره‌کنندگان اقتصادی و سیاسی و حقوقی آن جوامع انسانی که به خود رها شده‌اید، بخود بیایید و بوی خون را که امروزه فضای نقطه‌هایی وسیع از کره‌ی زمین را فرا گرفته است استشمام فرمایید و درصدد چاره‌جویی باشید، پیش از آنکه قانون عمل و عکس‌العمل فضای همه

ی کره زمین را از بوی خون متعفن بسازد، بیایید دست از نفع‌پرستی موهوم بردارید، مگر شما نمی‌دانید (تاکنون نمی‌دانستید، از امروز بدانید) که استدلال به ضرورت جبری لذت پرستی و نفع‌گرایی برای توجیه زرادخانه ساختن کره‌ی زمین برای جاری ساختن نهرهایی از خون انسانها پاسخی به استحکام قانون عمل و عکس‌العمل دارد که سرتاسر تاریخ را فرا گرفته است و هیچ عملی را بدون عکس‌العمل رها نساخته است. باید از آن حمایتگران رهایی و بی‌بندوباری و واگذارکنندگان انسان بحال خود پرسید: آیا سقوط تعهدها و پیمانها از اعتبار و ارزش به اصول عالیله مذهب و اخلاق والای انسانی مستند است یا به آن بیماری مغزی و روانی که ضرورت تقید به اصول انسانی را از بین برده است؟! شما هر چیزی را که فراموش کنید و حتی اگر شخصیت خودتان را زیر پا بگذارید نمیتوانید ضرورت مفید بودن عمل به تعهدها و پیمانها را (خواه تعهد و پیمان میان افراد و خواه میان فرد و گروه و میان فرد و جامعه و میان جوامع با یکدیگر را) فراموش نمایید و به زیر پا بیندازید. با اینحال انسانها رها شده از اصول عالیله مذهب و اخلاق، امروز کمترین ارزشی به تعهدها و پیمانها نمیدهند. همین ساعت که این جملات را می‌نوی

سم در همین روز (۴/۱/۱۳۷۶ هجری شمسی) برخلاف تمامی مقررات و قوانین بین‌المللی، موشکهای وحشتناک و مرگبار یکی پس از دیگری مناطق مسکونی یعنی خانه‌ها و کسانه‌های مردم را که برای زندگی ساخته و آباد کرده‌اند به تلی از ویرانه‌ها مبدل

میسازد و چراغهای زندگی پیر و جوان و کودک و زن و مرد و بیمار و تندرست در مدارس، مساجد، بیمارستانها، با شکستن آنها خاموش می‌سازد. در همین روزها چند نفر در اتاق نشسته و درباره‌ی پدیده‌ی قدرت و ناتوانی شرم‌آور بشر از استفاده‌ی صحیح و منطقی از آن بحث میکردیم که ناگهان صدای بسیار مهیب انفجار یک موشک برای لحظاتی گفتگوی ما را قطع نمود و همگی به روی هم خیره می‌نگریستیم که هم اکنون عده‌ای بی‌گناه به خاک خون درغلطیدند. در همین حال یکی از دوستان که اهل فضل و دانش است وارد شد و گفت: دیشب حادثه‌ای را دیدم که هم تفسیرکننده‌ی دموکراسی که ترقی و تمدن بشری را اثبات می‌کند، بود و هم تفسیرکننده‌ی سوسیالیسم که با جبر تاریخ وارد عرصه‌ی زندگی انسانها گشته است. این حادثه انفجار یک موشک ویرانگر در نزدیکی خانه‌ی ما بود که پس از آرام کردن خانواده‌ی خودم، بسرعت بطرف جایگاه اصابت موشک رفتم منظره‌ی بسیار هولناکی را دید

م که توانایی توصیف آنرا ندارم و گمان نمی‌کنم ضربه روانی آن حادثه در درونم تا نفسهای واپسینم زایل شود تلی از خاک را دیدم که همه‌ی افراد یک خانواده را در خود دفن کرده بود تنها سر کودکی شیرخوار با انگشتان کوچک یک دستش بیرون مانده بود. آهسته و بسیار ملایم خاکها را از پیرامون آن سر کنار زدم صورت کودک پیدا شد. دهان او باز و پستانکش در فاصله‌ی کمی دیده می‌شد با خود چنین گفتم که ایکاش صدایم بلند بود و به گوش قانون‌نویس‌ها و سازمانهای بین‌المللی حمایت از انسانها میرسید که آقایان، تشریف بیاورید! و پاسخ این کودک را که دهان برای سوال از شما باز کرده بدهید. ولی هیئات یکی از حاضران جلسه گفت: شما کجایید؟ اصلا معلوم است چه می‌گویید؟ مگر آنان نمیدانند در اینجا چه میگذرد؟ شما فقط یک شب و روز آنچه را که رسانه‌های دنیا می‌گویند گوش بدهید خواهید دید که همانها که با فروش اسلحه برای خونریزی کاخ آمال زندگی خود را بنا می‌گذارند، خبر میدهند و خط می‌دهند. خوب، حالا من مانع بحث شما نشوم، ادامه بدهید که آیا میتوان راهی پیدا کرد که با آنهمه ادعاهایش که به تکامل رسیده است، و تمدن بوجود آورده است، در موقع رسیدن به قدرت مبدل به حیوانی ناتوان نگردد و آن قدرت را در مسیر سازندگی بکار بیندازد؟ و نستغفره مباحظ به علمه و احصاه کتابه: علم غیر قاصر و کتاب غیر مغادر (و طلب مغفرت می‌نماییم از آن ذات اقدس درباره‌ی آنچه علمش احاطه نموده و در کتابش ثبت کرده است - علمی کامل و کتابی که چیزی را رها نکرده است) خداوندا، از همه‌ی اعمال ناشایست که انجام داده‌ایم و علم فراگیر تو آنها را حفظ و نامه‌ی اعمال آن را ثبت و ضبط نموده است استغفار می‌نماییم، ای خداوند بخشایشگر، ای پروردگار کریم و رحیم و ودود و ای غنی مطلق و صمد سرمدی، در این زندگانی دنیوی خطاها مرتکب شده‌ایم و معاصی نمودیم، ولی هرگز از کرم و رحمت و وداد تو ناامید نگشتیم، همانگونه که خود فرموده‌ای و انبیاء و اوصیاء سلام الله علیهم بما خبر داده‌اند: اقیانوس بخشش و عنایات تو وسیعتر و عمیق‌تر از همه چیز است. مسلم است که بخشش و عنایات تو فوق قابلیت‌های ماست همانگونه که استعدادها و قابلیت‌های ما را از عدم به وجود آوردی، همانگونه می‌توان خطاها و انحرافات را که در بکار انداختن آنها مرتکب شده‌ایم و همه‌ی آنها را با علم ربوبی خود می‌دانی و در نامه‌ی اعمال زندگی ما هم ثبت شده است، تغییر بدهی و اصلاح فرمایی. ای خدای

پاک و بی‌انباز و یار دست گیر و جرم ما را در گذار یاد ده ما را سخنهای رقیق که ترا رحم آورد آن ای رفیق هم دعا از تو اجابت هم ز تو ایمنی از تو مهابت هم ز تو گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن مصلحی تو ای تو سلطان سخن کیمیا داری که تبدیلتش کنی گر چه جوی خون بود نیلتش کنی اینچنین مینیاگریها کار تست وین چنین اکسیرها ز اسرار تست و نومن به ایمان من عاین الغیوب، و وقف علی الموعود ایمانا نفی اخلاصه الشرك و یقینه الشک (و ایمانی به او می‌آوریم ایمان کسی که غیبها را دیده، و به آنچه وعده شده آگاه گشته است، ایمانی که اخلاصش شرک را نفی و یقینش شک را) ایمانی به خدا بیاوریم که مانند ایمان غیب دیدگان باشد و پاک از شرک و شک. عظمت و ارزش ایمان بستگی به آن حقیقتی دارد که منشاء بوجود آمدن ایمان است. خداوند درباره‌ی آن اعراب که می‌گفتند ما ایمان آوردیم، به پیامبرش فرمود: به آنان بگو، شما اسلام آورده‌اید و هنوز ایمان در

دل‌های شما نفوذ نکرده است - قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا و لكن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم (اعراب گفتند، ما ایمان آوردیم به آنان بگو شما ایمان نیاورده‌اید، بلکه شما بگویید، ما اسلام آوردی

م و هنوز ایمان در دل‌های شما داخل نشده است) این ابتدایی‌ترین مرحله ایمان است که انسان شهادتین (شهادت بوحدانیت خدا و رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) بدهد و معاد را بپذیرد و اعمالی را به عنوان تکالیف دینی بطرز ساده انجام بدهد. و همین مقدار از ایمان ابتدایی که اسلام نامیده میشود، انسان را از کفر و شرک نجات می‌دهد. مسلم است که درجات ایمان پس از این مرحله ابتدایی بسیار متفاوت است. درجه‌ی اعلا‌ی ایمان همان است که امیرالمومنین علیه‌السلام در این سخن مبارکشان بیان فرموده‌اند که عبارتست از ایمان مستند به شهود غیبی‌هایی که پشت پرده‌ی هستی قرار گرفته است. برای توضیح درجات ایمان، سه موضوع باید در نظر گرفته شود: موضوع یکم - کیفیت درکی که درباره موضوع مورد ایمان بوجود می‌آید. این درک از یک احتمال ضعیف گرفته تا درجه‌ی حقایق را شامل می‌گردد: به این معنی که انسان به عنوان مثال از احتمال وجود معاد تا حقایقین به معاد که گویی معاد را در درون خود شهود می‌کند می‌توان ایمان داشته باشد. یعنی ایمان مستند به احتمال وجود معاد و ایمان مستند به حقایقین به وجود معاد. در این جا یک نکته را متذکر میشویم که دارای اهمیت است

و آن این است که، چنان نیست که عظمت ایمان با چگونگی درک، رابطه‌ی مستقیم داشته باشد. زیرا ممکن است یک شخصیت رشد یافته به احتمال معاد بیشتر اهمیت بدهد تا یک انسان معمولی که دارای عمل به معاد است. چون ملاک ترتیب اثر در عقیده‌ی رشد یافتگان موضوعی است که احتمال یا علم و یقین به آن متعلق می‌گردد. اهمیت آن احتمال که موضوعش (محتملش) مبدء و معاد است، فوق‌العاده جدی تر و بالاتر از یقین به اینست که من فردا صد تومان (مثلا) از دست خواهم داد زیرا مبدء و معاد دو موضوعی هستند که اگر واقعیت داشته باشند با اهمیت ترین موضوعات قابل تصور می‌باشند. موضوع دوم - اثر و نتیجه‌ی هر یک از مراحل درک ایمانی بستگی دارد باینکه شخصیت به ایمان و موضوع آن چه مقدار ارزش قایل است. روی همین اصل است که دین اسلام و حکمای اسلامی نخست بیشترین اهمیت را به درک و معرفت میدهند، تا بوسیله‌ی آن هويت و اهمیت موضوع مورد ایمان روشن و دقیقاً مشخص گردد. در مرحله‌ی بعدی حرکت اراده برای تحقق بخشیدن به ایمان روشن و دقیقاً مشخص گردد. در مرحله‌ی بعدی حرکت اراده برای تحقق بخشیدن به ایمان در شخصیت می‌باشد. یعنی انسان در این مرحله که از شناخت و تشخیص هويت و اهمیت موضوع ف

ارغ شده است، باید اراده‌ی جدی را برای آماده کردن شخصیت به پذیرش ایمانی آن موضوع به حرکت درآورد. حرکت اراده یا تقویت و تشدید آن برای وارد کردن ایمان به یک موضوع بر اعماق شخصیت، با اهمیت ترین کار در مرحله دوم است که کاستن از آن، یا ایمان را نابود می‌کند و یا آنرا مختل و متزلزل می‌سازد و فعالیت اراده‌ی جدی برای نفوذ ایمان در شخصیت معلول پذیرش حیاتی بودن موضوعی است که ایمان متعلق به آن است. موضوع سوم - اینکه آن نوع ایمان را باید در دل به وجود آورد که گویی ناشی از مشاهده‌ی خود غیب است، همانگونه که در ایمان انبیاء و اوصیاء و اولیاء علیهم‌السلام می‌بینیم امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است: لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً (اگر پرده برداشته شود بر یقین من نیافزاید) و نیز فرموده است: لم اعبد ربا لم اره (من نپرستیده‌ام خدایی را که ندیده‌ام) این معنی را که امیرالمومنین علیه‌السلام همه‌ی حقایق پشت پرده را می‌دیده (نه تنها می‌دانست) مورد اتفاق نظر همه‌ی آن حکمای اسلامی است که اطلاعی از شخصیت ربانی این مرد الهی دارند، مانند ابن‌سینا و مولوی و دیگران و ما در مواردی از این تفسیر اشاره به آن نموده‌ایم. ابن‌سینا در جملات

معروفش می‌گوید: (و این چنین خطاب را جز چنو بزرگی (علی بن ابیطالب علیه‌السلام) راست نیامدی که او در میان خلق چنان بود که معقول در میان محسوس، لاجرم چون با دیده‌ی بصیرت عقل مدرک اسرار گشت، همه‌ی حقایق را دریافت و دیدن حکم داد و برای این بود که گفت: لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً، اگر پرده برداشته شود بر یقین من افزوده نگردد ... جلال‌الدین محمد

مولوی میگوید: (اما حق تعالی بندگان دارد که همه چیز را از اسرار غیب می‌دانند علی‌علیه‌السلام می‌فرماید. لو كشف الغطاء ما ازدتد یقینا، یعنی چون حجاب قالب برگیرند قیامت ظاهر شود یقین من زیادت نشود، آیا راهی برای وصول به ایمانی که از مشاهده‌ی غیب ناشی شود، وجود دارد؟ آنهمه منابع اسلامی که انسانها را برای بدست آوردن عین‌الیقین تشویق می‌کند، و آن وجدان و عقل سلیم که حکم اکید به امکان وصول به عین‌الیقین می‌دهد، روشنترین دلیل برای وصول به آن ایمانی است که از مشاهده‌ی غیب ناشی میشود. نهایت این است که بایستی چگونگی علم و ایمان به غیب را از دیدگاه عقل سلیم و وجدان مورد بررسی قرار بدهیم و هم آیات مربوط به غیب و اقسام آن را که دارای محتویات است بررسی نماییم: اما علم و ایمان به غیب ر

ا که بدون علم به غیب امکان‌پذیر نیست، میتوان از این طریق اثبات نمود که انسان همانگونه که به فعلیت آوردن و تقویت تعقل میتواند از گوشه‌ای از کره‌ی زمین بوسیله تفکر عقلی درباره‌ی مجموع هستی حکم کلی صادر کند، مثلا- بگوید: (جهان هستی تبلورگاه قانون است) یا (جهان هستی رو بکمال می‌رود) و امثال این احکام، همچنین با بفعلیت رساندن احساس برین (که فقط ناشی از فروغ معرفت و تهذیب روح و تخلق به اخلاق است) واقعیاتی از عالم غیب را بداند، به عنوان نمونه همه‌ی ما چه در گذشته و چه در دوران معاصر با اشخاصی فراوان روبرو گشته‌ایم که بجهت ریاضتهای مناسب، از درون مردم و آینده‌ی آنان و حوادثی که بعدها به وقوع خواهد پیوست، اخبار کاملا مطابق واقع می‌دهند. باضافه‌ی اینکه افرادی که بوسیله مجاهدتهای صادقانه و تفکرات ناب و دور از خودپرستی و با بیدار نگهداشتن وجدان تکلیف، از نوعی یا انواعی اشراقات و شهودهای ملکوتی برخوردارند، اندک نیستند و بلکه فراوان یافت می‌شوند. اگر چنین احساس‌های برین امکان‌پذیر نبود خداوند متعال کسانی را که خود را از مشاهده‌ی ملکوت هستی محروم می‌نمایند توبیخ نمی‌فرمود: اولم ینظروا فی ملکوت السماوات و الارض (آیا ننگریس

ته‌اند در ملکوت آسمانها و زمین) همچنین لزوم تحصیل ایمان به غیب که در قرآن به عنوان صفت مشخصه‌ی انسانهای باتقوی آمده است یکی از روشن‌ترین دلایل لزوم برقرار کردن ارتباط علمی با غیب بشمار میرود. برای تکمیل این مبحث مراجعه فرمایید به مجلد هشتم از همین تفسیر از صفحه‌ی ۵۰ تا ۵۶ و مجلد دهم از صفحه‌ی ۳۳ تا ۳۴ و از ص ۲۴۲ تا ص ۲۶۱ و مجلد شانزدهم از ص ۲۹۶ در این مجلد اخبار غیبی امام امیرالمومنین علیه‌السلام در ۳۲ مورد بنابر تحقیق ابن ابی‌الحدید مطرح شده است. و با نظر بمنابع دیگر قطعا اخبار آن حضرت از غیب خیلی بیش از آنهاست که ابن ابی‌الحدید جمع‌آوری نموده است. همانگونه که در صفحات قبلی گفتم هم ابن‌سینا و هم مولوی اطلاع امیرالمومنین علیه‌السلام از غیب متذکر شده‌اند، مولوی باضافه‌ی عبارتی که در کتاب فیه‌ما فیه صفحه‌ی ۵۰ از او نقل شده است در کتاب مثنوی چه صراحتا و چه با اشاره در مواردی این اطلاع را بیان نموده است. از آن جمله: باز گو ای باز عرش خوش شکار تا چه دیدی این زمان از کردگار چشم تو ادراک غیب آموخته چشمهای حاضران را بردوخته بدانجهت که در بعضی از مجلدات این تفسیر، مطالبی از جلال‌الدین محمد مولوی درباره‌ی امیرالم

ومنین علیه‌السلام نقل کرده‌ایم، لذا بسیار مناسب بنظر می‌رسد که در این مبحث، بحثی مستقل در طرز تفکرات مولوی درباره‌ی آن حضرت مطرح نماییم: علی بن ابیطالب علیه‌السلام در تفکرات جلال‌الدین محمد مولوی مقدمه‌ای در توضیح قرار دادن یک شخصیت در دیدگاه در دوران ما این یک تعبیر بسیار شایع است که گفته می‌شود: این موضوع یا این شخصیت از دیدگاه فلان متفکر. ما در این مبحث چنین تعبیر نکردیم، زیرا با نظر به این جمله‌ی کاملا صحیح که (آنچه عقل و وجدان علی (ع) مابین علی علیه‌السلام و خود او، و علی و خدای او، و جهان هستی و علی همنوعش انسان گذشته است، حتی یک هزارم آن، در جهان عینی نمود پیدا نکرده و در سخنانش منعکس نگشته است، چگونه می‌توان در دیدگاه انسانهایی که در سطحی پایین‌تر از او قرار گرفته‌اند، نمودار گردد؟ پیش از ورود به بیان نظرات جلال‌الدین مولوی درباره‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام، یک مقدمه‌ی ضروری را درباره‌ی علت محدودیت علی شناسان و کسانی که واقعا برای درک و دریافت او تلاش کرده‌اند، متذکر می‌شویم: یک قاعده ثابت بما می‌گوید: الناس الی اشباههم امیل (مردم به امثال خود مایل ترند) این قاعده نتیجه‌ای از قاعده‌ی اساسی دیگ

ریست که می‌گوید: السنخیه عله الانضمام هم سنخ بودن علت نزدیکی شدید به همدیگر است) این دو قاعده در ابیات زیر چنین منعکس شده است: طبیات از بهر که؟ للطیین خوب خوبی را کند جذب از یقین در هر آنچه‌ی که تو ناظر شوی میکند با جنس سیر ای معنوی در جهان هر چیز چیزی جذب کرد گرم گرمی را کشد و سرد سرد قسم باطل باطلان را میکشد باقیان را میکشد اهل رشد ناریان مر ناریان را جاذبند نوریان مر نوریان را طالبند صاف را هم صافیان طالب شوند درد را هم تیرگان طالب بوند و با زبان شعر ساده‌تر: کند همجنس با همجنس پرواز کبوتر با کبوتر باز با باز بر مبنای این قاعده است که شخصیت‌های بسیار بزرگ تاریخ فقط مورد شناخت معدودی از انسانها بوده‌اند. اینگونه شخصیت‌های با صعود به هر قله‌ای بالاتر، عده‌ای از مردم را از دست می‌دهند و تدریجاً به تنهایی و غربت مطلق در این دنیا می‌رسند و با کمال تنهایی و غربت عضوی او جمع روحانیان و نورانیان می‌گردند که خورشید عنایت خداوندی بر آنان تأیید می‌گیرد. اگر این غریبان آشنا با دیار ماده و مادیات در آن جمع به انبساط شدید روحی نرسیده باشند، نمی‌گویند: اللهم انک آنس الانسین (پرورگا

را تویی مانوس‌ترین مانوس‌ها) بنابراین اگر شخصیت یک انسان از نظر رشد و کمال به مرحله‌ای برسد که گام از عالم طبیعت فراتر نهد و روح او قدرت پرواز از سنگلاخ و خارستان طبیعت را بدست آورد، با اینکه در این عالم ماده است در فضای ملکوت پرواز نماید درک و دریافت چنین شخصی به سرحد امتناع می‌رسد. زیرا بدیهی است که فهم و درک حقایق فوق طبیعت برای غوطه‌وران در سلسله حوادث علل و معلولات طبیعت که متاسفانه اکثریت قریب به اتفاق همه‌ی مردم همه‌ی دوران را تشکیل می‌دهد، امکان‌ناپذیر است. لذا همانگونه که جبران خلیل جبران گفته است: (علی ابن ابیطالب علیه‌السلام از این دنیا چشم فروبست مانند آن پیامبران که به قومی مبعوث میشدند که شایستگی آن پیامبران را نداشتند و در جوامعی زندگی می‌نمودند که جوامع آنان نبوده است). و بهر حال عده‌ای بسیار اندک بودند که در طول تاریخ مقداری از ابعاد با عظمت شخصیت این بزرگان را شناختند. چند نفر معدود در دوران زندگی با امیرالمومنین علیه‌السلام بوده‌اند که تا حدودی او را بجا آوردند، مانند سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مالک بن الحارث الاشر، مقداد بن اسود کندی، عمار بن یاسر و اویس قرنی. عظمت‌هایی از این مردان اندک در تا

ریخ سرگذشتشان مشاهده شده است که نزدیکی واقعی و تاثیر تعلیم و تربیتی علی (علیه‌السلام) را در گردیدن‌های تکاملی خود اثبات نموده‌اند. فقط به عنوان نمونه مالک اشتر را بیاد می‌آوریم که به اتفاق همه‌ی تواریخ، در آن هنگام که پیروزی نهایی را در جنگ صفین به دست می‌آورد و غائله‌ی ماکیاولی قاسطین را پایان می‌دهد، به ضرورتی که حیل‌ی (مظلوم کش ظالم پرست) برای امیرالمومنین علیه‌السلام پیش آورده بود، آن حضرت دستور برگشت را داد و مالک به جهت دریافت عظمت فوق توصیف امیرالمومنین علیه‌السلام چنانچه در جهاد اصغر پیروز شده بود با پیروزی در جهاد اکبر برگشت در صورتیکه موقعیت پیروزمندانه مالک در آن غایله حتمی بنظر می‌رسید. یکی دیگر سلمان فارسی است. دیگری ابوذر غفاری است و عمار بن یاسر و مقداد و اویس قرنی که شخصیت هر یک به تنهایی می‌تواند فلسفه‌ی رشد و کمال در این زندگانی را برای ما تعلیم داده و گوش ما را با آهنگ بسیار معنادار و حیات بخش زندگی آشنا بسازد. پس از آنکه فرزند ابی طالب چشم از این دنیا فرو می‌بندد و سجاده‌ی عبادت خود را از این معبد بزرگ که در همه صحنه‌های زندگی گسترده بود از محراب مسجد گرفته تا میدان کارزار که با اهریمنان

از خدا و از انسان بی‌خبر مبارزه می‌کرد، و از سر کوی یتیمان و بینوایان گرفته تا روی کرسی زمامداری، و از مزرعه‌ای که در آن بیل می‌زد و آبیاری می‌نمود تا گلزار پر از گل و ریاحین درون خویش - برمی‌چیند، پاکانی از اولاد آدم و سالکانی از عشاق حقیقت و آگاهانی در میان غفلت زدگان و هشیارانی در میان مستان و بیدارانی در جمع بخواب رفتگان در هر دوره‌ای سراغ شخصیت او را می‌گیرند، نه برای اشباع عاطفه‌ی خام شخصی، نه برای شناخت یک قهرمان تاریخی، حتی، نه برای توصیف فهم و درک و مدح خود که آری، مرا هم بشناسید، زیرا خورشید را می‌بینیم و آن را مدح می‌گوییم: مادح خورشید مداح خود است که

دو چشم روشن و نامرمد است شخصیت‌هایی که برای شناخت و معرفی علی بن ابیطالب علیه‌السلام به تکاپو افتاده‌اند، هر یک از آنان با نظر به اطلاعات و آرمانها و موقعیتی که در زندگی داشته‌اند، فعالیت نموده‌اند. فلاسفه و حکماء و دانشمندان و عرفا از دیدگاه فلسفه و حکمت و دانش و عرفان عدالتخواهان دنیا مانند شبلی شمل در قرن ما از دیدگاه عدالت. دلاوران و سلحشوران و یا متفکرانی که در طرز تفکر خود اهمیت نهایی را به این گروه از مردم داده‌اند، از دیدگاه دلاوری و سلحشور

ی. سیاست شناسان سیاستهای واقعی بشر از دیدگاه سیاسی که در فرمان مالک اشتر و دیگر دستورات امیرالمومنین آمده است. فقهاء و حقوقدانان و قضاة از دیدگاه فقه و حقوق و علوم قضایی. اخلاقیون از دیدگاه اخلاق. و فصحاء و بلغای تاریخ از دیدگاه فصاحت و بلاغت و غیرذلک. ضرورت بازشناسی علی بن ابیطالب علیه‌السلام در هر زمان بنظر می‌رسد تحقیق و بررسی مجدد و مشروح درباره‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام در هر دوره یک امر ضروری و لازم است. ضرورت و لزوم این امر مستند به چند دلیل است: دلیل یکم- شناخته شدن مقام والای انسانی، تا روشن شود که انسان می‌تواند در نتیجه‌ی معرفت و تکاپو در مسیر گردیدن تکاملی به چه درجه‌ای از عظمت برسد که از مالکیت به خویشتن شروع می‌شود در جذبه‌ی کمال الهی به حریت نهایی خود می‌رسد. دلیل دوم- اثبات اینکه یکی از عنایات خداوندی بر بندگانش همین است که در دوره و جامعه‌ای بیدارانی در میان بخواب رفتگان، و هشیارانی در میان مستان و پاکانی در جمع آلودگان وجود دارند که با احساس نوعی رسالت انسانی خود را وادار به تفکیک سنگریزه از گوهر و ظلمت از نور میدانند که خود ناشی از حکمت اعلائی خداوندی از انی جاعل فی الارض خلیفه می‌باشد.

دلیل سوم- بوجود آوردن آرامش و امید برای انسانهایی که از انبوه دیو و دد ملول گشته و چراغ به دست دور شهرها را گشته و انسان را جستجو می‌کنند و بالاخره افسانه می‌گویند و افسانه می‌شنوند و در خواب فرو می‌روند. این تلاشگران از امثال عالم بزرگ الهی محمد عبده گرفته تا امثال شبلی شمل ماتریالیست فریاد می‌زنند که ای چراغ بدستها بیاید، آن گمشده را که میجوید ما پیدا کرده‌ایم. این گمشده فرزند نازنین ابیطالب است که از مالکیت به خویشتن اشراف بر هستی و تسخیر قلوب همه‌ی پاکان اولاد آدم (ع) را نتیجه گرفته است. دلیل چهارم- که شاید از یک جهت بااهمیت ترین دلایل ضرورت و بررسی مجدد و شرح درباره‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام در هر دوره‌ای می‌باشد. اثبات معنادار بودن جهان هستی و آهنگی عظیم که در این عالم نواخته می‌شود و میگوید: ای انسان همانگونه که نمیتوانی بگویی: من نیستم، نمیتوانی بگویی: من بیهوده هستم. آری، بدون مبالغه و تاثرات از احساسات لذت بار ولی بی‌اساس و زودگذر، و با کمال صراحت و جدیت می‌گوییم طرز تفکرات و رفتار امیرالمومنین علیه‌السلام در ارتباطات چهارگانه- ۱- ارتباط انسان با خویشتن. ۲- ارتباط انسان با خدا. ۳- ارتباط انس

ان با جهان هستی. ۴- ارتباط انسان با هم‌نوع خود. بهترین دلیل اثبات هدفدار بودن هستی و انسان است هدفی که بالاتر از لذایذ و امتیازات زندگی مادی آدمی است. جلال‌الدین مولوی از کدامین ابعاد شخصیت انسان کامل امیرالمومنین علیه‌السلام را درک نموده و مطرح کرده است؟ شاید بتوان گفت: در میان نوابغ و بزرگانی که چه در گذشته و چه در دوران معاصر برای علی علیه‌السلام و طرح شخصیت او در میان جوامع، به فعالیت فکری پرداخته‌اند، کمتر کسی مانند مولوی دیده می‌شود که ابعاد متنوع و سطوحی بسیار باعظمت امیرالمومنین علیه‌السلام را ولو اجمالا درک و مطرح نموده باشد. البته این مطلب منافاتی با آن قضیه ندارد که: العلم بلشیء ما هو علیه علم بلوازمه (علم به یک چیز آنچنانکه هست علم به لوازم آن چیز است) زیرا اولاً- ما گفتیم: مولوی ابعاد متنوع و سطوحی بسیار باعظمت از امیرالمومنین علیه‌السلام را اجمالا درک و مطرح کرده است، نه علی بن ابیطالب علیه‌السلام را آنچنان که بود و از همه‌ی ابعاد و سطوح شخصیت ظاهری و باطنی آن بزرگوار. بنابراین، می‌توان گفت: شعاعی یا اشعه‌ای از خورشید شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام بر درون مولوی‌ها و ابن ابی‌الحدیده‌ها و شبلی شمل‌ها و میخیل نعیمه‌ها تافته نه خورشید آن شخصیت بزرگ الهی او که پیامبر اعظم ما محمد مصطفی صلی الله علیه و آله

و سلم توصیف فرموده است که: من اراد ان ينظر الی وجه آدم فی عمله، و الی نوح فی تقواه، و الی ابراهیم فی حمله، و الی موسی فی هیبه، و الی عیسی فی عبادته فلینظر الی وجه علی بن ابیطالب علیه‌السلام (اگر کسی بخواهد بنگرد به صورت آدم در عملش و به نوح در تقوایش، و به ابراهیم در حلمش و به موسی در هیبتش و به عیسی (علیهم‌السلام جمیعا) در عبادتش بنگرد به صورت علی بن ابیطالب علیه‌السلام) و یا در روایت معروف که پیامبر وقتی شنید بعضی از نابخردان روی جهل و هواپرستی به امیرالمومنین علیه‌السلام سخن ناشایسته‌ای گفته‌اند، فرمود: لا- تسبوا علیا فانه ممسوس فی ذات الله علی را ناسزا مگویید زیرا او بیقرار و واله و شیفته ذات خداوندیست، تابش کل خورشید شخصیتی را که خود مولوی درباره‌ی او می‌گوید: ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای درون مولوی‌ها و ابن ابی‌الحدیدها توانایی تحمل آن را ندارد. حال می‌پردازیم به مقداری قابل توجه از سخنان جلال‌الدین محمد مولوی که برای عشاق اصول و ارزشهای انسانی ح

د اعلائی آنها را در علی علیه‌السلام مشاهده می‌کنند، بسیار مفید است. مشروح‌ترین بیاناتی را که مولوی درباره‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام آورده است در چند مورد از کتاب مثنوی است. مورد یکم- داستان خدو انداختن خصم بر روی امیرالمومنین علیه‌السلام و انداختن آن حضرت شمشیر را از دست نخست باید در نظر بگیریم که داستانهایی را که مولوی در مثنوی آورده است، برای نقل وقایع و حوادث تاریخی که واقعا تحقق یافته باشند نیست، بلکه منظور وی بیان حقایق آموزنده و توضیح عناصر شخصیت‌های پیشتازان بشری است که برای تفهیم به مردم و تحریک آنان به رشد و کمال احتیاج به تمثیل و تشبیه دارند. یعنی مطالبی که مولوی در این داستان درباره‌ی امیرالمومنین می‌گوید، حقایقی است که قابل تحقیق واقعی از عناصر شخصیتی آن حضرت می‌باشد و او می‌خواهد با ارایه این حقایق از آن شخصیت بزرگ، مقام والای انسانی را که در نتیجه‌ی تادب به آداب الله و تخلق به اخلاق الله به آن، نایل می‌گردد، توضیح دهد. مولوی در این مورد چنین شروع می‌کند: از علی آموز اخلاص عمل شیر حق را دان منزله از دغل در غزا بر پهلوانی دست یافت زود شمشیری بر آورد و شتافت او خدو انداخت بر روی علی افتخار

هر نبی و هر ولی او خدو انداخت بر رویی که ماه سجده آرد پیش او در سجده گاه در سرتاسر زندگی امیرالمومنین علیه‌السلام که دربار گاه الهی سپری شده است نمی‌توان لحظه‌ای را پیدا کرد که از اخلاص بی‌بهره بوده باشد، چون کسی که اخلاص ندارد، راهی بارگاه الهی ندارد. زیرا دوری از این گرایش محض روح به خدا، ناشی از غوطه‌ور شدن در خودطبیعی و هوی و هوس‌های آن است. این شیر حق و این منبع خلوص و صفا در یکی از کارزارها بر پهلوانی پیروز می‌شود و آن پهلوان مانند گنجشکی ناتوان در پنجه‌ی آهنین آن بزرگ دلاور تاریخ زبون می‌گردد. یاس و نومیدی مطلق بر وجود آن پهلوان چیره میشود و چیزی برای مقابله با آن سرآمد یلان قرون و اعصار در خود نمی‌بیند، با تلاشی سخت، عصاره‌ی بقایای نیروی خود را که قطراتی از آب دهانش بود، بر روی علی علیه‌السلام می‌اندازد قطراتی از آب دهان یک شکست خورده در راه دفاع از باطل. این روی چه کسی بود؟ ۱- روی مردی بود که همه‌ی انبیاء علیهم‌السلام به او افتخار نموده‌اند. زیرا همانگونه که روایت تساوی امیرالمومنین علیه‌السلام با پیامبر عظیم‌الشان (آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم‌السلام) می‌گوید آنچه را که همه‌ی خوبان د

ارند او به تنهایی دارد. ۲- ماه در سجده گاه سجده بر روی او می‌آورد. منظور مولوی از سجده نهایت تعظیم است که کائنات عالم هستی درباره‌ی هدف اعلائی خود که انسان کامل است دارند. وقتی که آن اهانت از آن نابکار شکست خورده سر می‌زند در زمان انداختن شمشیر آن علی کرد او اندر غزایش کاهلی امری که انتظار آن نمی‌رفت، بلکه چنان اهانتی مقتضی بود که امیرالمومنین شدت عمل بیشتری بخرج بدهد و با شتاب و کیفیت سخت تر جان آن پهلوان را بگیرد. ولی برخاست و او را بحال خود رها کرد، که اگر بر فرض محال موج خشم آن بزرگوار نمی‌نشست، دیگر برای کشتن او بر نمی‌گشت. با مشاهده‌ی این پدیده‌ی شگفت‌انگیز گشت حیران آن مبارز زین عمل وز نمودن عفو و رحم بی‌محل این پدیده انسانی- الهی چنان تحت تاثیرش قرار داده بود که نتوانست خودداری نماید و بی‌اختیار دهان به سخن باز کرد گفت بر من تیغ تیز فراشتی از چه افکندی مرا بگذاشتی ای سلحشور

ناآشنا، پیکار و تکاپو برای کشتن همچون من پهلووانی حادثه‌ای است بسیار بزرگ وسیله‌ی افتخاریست بس والا و آرمانی است که هیچ کس را یارای صرف نظر آن نیست پس- آن چه دیدی بهتر از پیکار من تا شدی تو سست در اشکار من آن چه دیدی که چنین خشم نشست تا چنین برقی نمود و باز جست آن چه دیدی که مرا زان عکس دید در دل و جان شعله‌ای آمد پدید ۳- ای شهودکننده‌ی حقیقی مافوق کون و مکان، حال بفرما ای دلاور دوران که علت دست کشیدن از شکار من چیست؟ چه حقیقی را دیدی که چنین خشم را فرو نشاند و آرامت ساخت؟ چه دیدی که حتی انعکاسی از آن در درون من بوجود آمد و دل جانم را که در ظلمت و جهل و هوی بود برافروخت؟ آن چه دیدی برتر از کون و مکان که به از جان بود بخشیدیم جان بگو ای قدرتمند عادل، آن حقیقی که برتر از کون و مکان در دیدگاه تو پدیدار گشت که پیروزی و لذت بالاتر از مالکیت کون و مکان را از دیدگاه تو ناپدید نمود چیست؟ و چه حقیقی بالاتر و بهتر از جان بود که جان از دست رفته‌ام را به من بخشیدی؟ این همان حقیقت است که می‌تواند عامل همه‌گونه گذشت از لذایذ و فداکاریها در این زندگانی بوده باشد. آری فقط این حقیقت است که می‌تواند هدف و غرض اقصای دل و جان آدمی بوده باشد. حاصل کار که کون و مکان اینهمه نیست باده پیش آر که اسباب جهان اینهمه نیست از دل و جان شرف صحبت جانان غرض است غرض این نیست و گرنه دل و جان اینهمه نیست ای علی که جمله عقل و دیده‌ای

شماه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای گوینده این سخنان و درخواست کننده‌ی پاسخ به این سوالات خود مولوی است که در حقیقت برای کسانی که درصدد علی شناسی برآیند مطرح می‌نماید. اکنون مولوی با آن علی ابن ابیطالب علیه‌السلام رویاروست که گفته است: لم اعبدو ربا لم اره (خدایی را که ندیده باشم نپرستیده‌ام) و گفته است: لو كشف الغطاء ما ازددت یقینا (اگر پرده از روی واقعیات برداشته شود بر یقین من افزوده نگردد) و گفته است: ما شککت فی حق مذاریته (از موقعی که حق به من ارائه شده است در هیچ حقی شکمی نکرده‌ام) اگر چه خود مولوی گاهی ادعای رویت و شهود کرده است مانند: ذرها دیدم دهانش جمله باز گر بگویم خردشان گردد دراز با این حال خود بهتر از همه میدانید که نتوانسته است بکلی پرده را از روی واقعیات هستی بردارد و به قله‌ی مرتفع (شهود کلی) برآید. لذا هم اوست که می‌گوید: کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی هر چه گویی ای دم هستی از آن پرده‌ی دیگر بر او بستی بدان آفت ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن محال است و محال اینک مولوی با کمال صدق و خلوص از علی علیه‌السلام می‌خواهد و التماس می‌کند که مقدم

اری از آنچه را که دیده است باز گو کند، منظورش این است که آنچه ما از علوم و معارف و عرفان اندوخته‌ایم، شبیه به آب کدر و آلوده‌ی آن مشک است که عرب از بیابان برداشته و به عنوان هدیه سراغ دربار خلیفه را می‌گرفت که دجله به آن عظمت در مسیر دربارش موج می‌زد. چیست این کوزه تن محصور ما و اندر آن آب حواس شور ما ای خداوند این خم و کوزه‌ی مرا در پذیراز فضل‌الله اشتری کوزه‌ای با پنج لوله پنج حس پاک دار این آب را از هر نجس تا شود زین کوزه منفذ سوی بحر تا بگیرد کوزه‌ی ما خوی بحر ۴- حلم و بردباری علی علیه‌السلام آن دلاور عرصه‌ی هستی در حدی است که جان آدمی با آن عظمت با درک و دریافت آن قدرت مقاومت را از دست می‌دهد و از هم می‌شکافد. ۵- شمه‌ای از آب حیات علم فراگیر او، که هستی را در آینه درونش چونان شعاعی از اشعه‌ی الهی منعکس می‌نماید، موجودیت خاک آلود ما را پاک و آماده‌ی ورود در مسیر حیات و ممت از آن خدا و برای خدا می‌نماید. آری ای دانای توانا و بردبار- تیغ حلمت جان ما را چاک کرد آب علمت خاک ما را پاک کرد ای علی (ع) ای مالک خویشتن که مالکیت مستند بخداست- باز گو، دانم که این اسرار هوست ز آنکه بی‌شمشیر

کشتن کار اوست اینگونه کشتن بی‌سلاح از اسرار خداوندیست که اگر با ما در میان بگذاری جان از دست رفته را با حقیقی بالاتر و با درکی عالی‌تر در خواهیم یافت. ۶- ای آشنای اسرار الهی، شمه‌ای از آنچه دیده‌ای با ما در میان بگذار این حلم فوق تصور بدون علم اعلی که اسراری از مقام ربوبی را برای تو روشن ساخته است امکان ندارد. باز گو ای عرش خوش شکار تا چه دیدی این

زمان از کردگار چشم تو ادراک غیب آموخته چشمهای حاضران بردوخته ۷- تو آن عقاب تیز پرواز عرش خدایی که جانهای آگاهان و بیداران قافله بشری شکار تو و مجذوب عظمت تو هستند. ۸- تادب تو به آداب الله و تخلق تو به اخلاق الله دیدگان تو را بر عالم غیب پشت پرده باز کرده و ارتباط ترا با حقایق غیبی مستقیم نموده است. اما دیگران، دیگران که قدرت شکافتن حجاب خود و خودپرستی را از دست داده‌اند، خفاش وار از دیدن خورشید، که آن حقایق را نشان بدهد خود را محروم ساخته‌اند. ۹- ای ولی رازداران، ای علی مرتضی- بیا راز بگشا، روا مدار که پرده‌های جهل و خودبینی پرده‌های ما را بدرد. بیا رازی بگشای ای علی مرتضی ای پس از سوءالقضاء حسن‌القضاء راز بس بزرگ است که از مهلکه سوءالقضاء به وادی ایم

ن حسن‌القضاء رهسپارم کردی و رازی بس فوق تصور است عبور آدمی به کمالات فردی و اجتماعی که از خارستانها بگذرد. خودطبیعی (رو به من اعلائی انسانی)، از نقصی به کمالی از توحشی رو به تمدنی، از جاهلیتی رو به اسلامی و از جنگی رو به صلحی. ۱۰- ای بزرگی که وجود نازنیت عقل و عقلت حقایق برین را دریافته است. با تو واگو آنچه عقلت یافته است یا بگو آنچه بر من تافته است از تو بر من تافت چون داری نهان می‌فشانم نور چون مه بی‌زبان از تو بر من تافت پنهان چون کنی بی‌زبان چون ماه پرتو میزنی این یک حالت روحانی بسیار بااهمیت است که مولوی احساس می‌کند که شعاعی از اشعه‌ی خورشید درون امیرالمومنین علیه‌السلام بر او تافته است و این تابش پیش از آنکه آن حضرت به سخن درآید انجام گرفته است. ۱۱- یعنی وجود علی علیه‌السلام تجسمی از آن حقیقت درخشان شده است که همه‌ی جویندگان انوار الهی از وجود آن ولی‌الله اعظم نور می‌گیرند. چون تو بایی آن مدینه‌ی علم را چون شعاعی آفتاب حلم را باز باش ای باب بر جویای باب تا رسند از تو قشور اندر لباب باز باش ای باب رحمت تا ابد بارگاه ما له کفوا احد ۱۲- تو بگویی ای در شهر علم که درون پیامبر مصطفی

صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بود انا مدینه‌العلم و علی بابها که من شهر علمم علیم در است درست این سخن گفت پیغمبر است که در آن شهر چیست و چه رازها و حقایق در آن بوده است؟ ای که عقل برینت هر آنچه را که معقول است با علم الهی دریافته است. تو آن در علمی که انسانها با قرار گرفتن در جاذبه‌ی کمال تو، از مرحله‌ی پوست بودن به مغز می‌رسند. ۱۳- تو آن در رحمت خداوندی هستی که هر سالکی برای ورود به بارگاه الهی از تو باید برخوردار باشد. ۱۴- تویی بارگاه آن خداوندی که برای او همانندی نیست. پس به گفت آن نو مسلمان ولی از سرمستی و لذت یا علی که بفرما یا امیرالمومنین تا بجنبد جان به تن در چون چنین چگونه جان آدمی با یک حرکت و تکاپو در مسیر کمال می‌افتد؟ آری نفوذ سخن در جان مانند نفوذ حقایق زیر در یکدیگر است: هفت اختر هر جنین را مدتی میکند ای جان به نوبت خدمتی چون که وقت آید که جان گیرد جنین آفتابش آنزمان گردد معین چون جنین را نوبت تدبیر رو از ستاره سوی خورشید آید او این جنین در جنبش آید ز آفتاب کافتابش جان همی بخشد شتاب از دگر انجم بجز نقشی نیافت این جنین تا آفتابش بر نتافت از کدامین ره تعلق یافت

او در رحم با آفتاب خوب رو از ره پنهان که دور از حس ماست آفتاب چرخ را بس راه‌هاست آن رهی که زر بیابد قوت ازو وان رهی که سنگ شد یاقوت ازو آن رهی که سرخ سازد لعل را وان رهی که برق بخشد نعل را آن رهی که پخته سازد میوه را وان رهی که دل دهد کالیوه را اگر سخنی از دل برآید و آن از معرفت ناب و دریافته‌ی محصول گردیدن‌های تکاملی به درجه‌ی نفس مطمئنه رسیده باشد، محال است آن سخن در به حرکت آوردن جان آدمی در مسیر تکامل تاثیر نداشته باشد. این معنی (ز آنکه از دل جانب دل روز نه است) پندار و خیال نیست، زیرا اتحاد جانهای آدمیان در برخورداری از فیض ربوبی پندار و خیال نمی‌باشد. بازگو ای باز پر افروخته باشه و با ساعدش آموخته بازگو ای باز عنقاگیر شاه ای سپاه اشکن بخود نی با سپاه امت و حدی یکی و صد هزار بازگو ای بنده بازت را شکار در محل قهر این رحمت ز چیست اژدها را دست دادن راه کیست اکنون ای باز سبکبال و پر افروخته، درباره‌ی جمع شدن این دو حقیقت تضادنا (قهر و رحمت) با ما سخنی بفرما- آن قدرت و هیجان و صولت کوه‌افکن چه بود و این لطف و رحمت چیست؟ آن غذاهای خشن و بی‌لذت چیست و این دلاوری و شجاعت کدام

است؟! گریه بر سر کوی یتیمان و بینوایان را چگونه میتوان با از پای در آوردن سلحشوران و جنگاوران روزگار یکجا جمع کرد؟ بما بگو: آن زهد و تقوی و حکمت و عرفان در حد اعلی کجا و زمامداری جوامعی پهناور از دنیا کجا؟ و بالاخره، ای حلال مشکلات، پرده از معمای دیرینه، جمع بین قدرت و عدالت را بردار- ای بزرگ بزرگان، ای- علی عالی اعلا که ز بیم سخطش روح از کالبد عالم امکان خیزد گر بخاری نگرد یک نظر از رحمت خویش از بن خار دو صد روضه، رضوان خیزد یا علی، جمعت فی صفاتک الاضداد و لهذا عزت لک الانداد عالم فاتک حلیم شجاع قاهر راحم رداک الوداد براستی، چه راز بزرگی در نهاد این انسان کامل نهفته است که میتواند از طرق متضاد رهسپار یک هدف گردد، بطوری که در حال رکوع اگر تیر از پایش درمی آورند متوجه نمی شود ولی ناله‌ی مستمندی را می شنود و با عطایش او را مستغنی مینماید؟! یسقی و یسرب لا تلهیه سکرته عن الندیم و لا یلهو عن الکاس اطاعه سکره حتی تمکن من فعل الضحاه و هذا واحد الناس (او همان مرد بزرگی است که در همان حال که می آشامد، ساقی می شود و مستی او، را از زندگیش غافل نمی سازد و از پیاله غفلت نمی ورزد. این است آن بزر

گ مرد تاریخ که مستی مطیعش می شود تا نماز صبحی را بجا می آورد و این مرد یگانه‌ی مردم است) آری، کارهای این وارستگان از آب و گل- گه چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین نه چنان حیران که پشتش سوی اوست بل چنین حیرت که محو و مست دوست پاسخ امیرالمومنین علیه السلام: من تیغ از پی حق میزنم زیرا مالک خویشتم گفت من تیغ از پی حق میزنم بنده‌ی حقم نه مامور تنم شیر حقم نیستم شیر هوا فعل من بر دین من باشد گوا من چو تیغم وان زنده آفتاب مارمیت در حراب رخت خود را من زره برداشتم غیر حق را من عدم انگاشتم من چو تیغم پر گهرهای وصال زنده گردانم نه کشته در قتال سایه‌ام من کدخدایم آفتاب حاجبم من نیستم او را حجاب این فرو رفتن در ابهام و دست و پا زدن در طوفان نادانی‌ها همه ناشی از آن است که بشر دور از حق و حقیقت، نمیداند که اگر یک انسان از اعماق دل بگوید: ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین (قطعا نماز من و عبادات و اعمال من و زندگی و مرگ من همه از آن خداست که پرورنده‌ی عالمیان است) ارتباط واقعی با حق، اولین نتیجه‌ای را که نصیب آدمی می نماید، عاملی در درون او شروع ب

ه فعالیت می کند که مالکیت بر خود بزرگترین مختص اوست و همانگونه که علتها انگیزگی خود را برای او از دست می دهند. پدیده‌های متضادنا نیز در مقام والای آن عامل درونی هماهنگ می گردند و وحدتی نشان می دهند. بنابراین کسی که تیغ از پی حق می زند و بنده‌ی حق است نه مامور بدن مادی و مختصات آن مالک غضب و رحمت و ماده و معنای خویش است، زیرا مالک شخصیت خویش است. ای سالک راه حق و حقیقت، من شیر هوا نیستم که چنان شیر علم، حمله‌ی او مستند به باد باشد که او را گاهی براست ببرد و گاهی به چپ، گاهی او را در هم پیچد و گاه دیگر بازش کند رفتار و سلوک من می تواند شاهد دینی که به آن معتقد و درونم را با آن آکنده و ساخته‌ام، بوده باشد وقتی که می گویم: انا لله و انا الیه راجعون وابستگی و بندگی حقیقی خود را به مولای عزیزم واقعا اعتراف می نمایم. حال که چنین است، آیا امکان دارد که جاندار را که خدا آورده است، من از پای در آورم؟ آیا امکان دارد که پایان دادن حیات یک انسان که جهل و زبونی در برابر خودطبیعی‌اش او را به میدان رزم کشانده و رویاروی حق و حقیقت قرار داده است، به خود نسبت بدهم؟ اصلا آیا من که معنای حیات را فهمیده‌ام می توانم قاتل باشم

و حیاتی را از بین ببرم؟ من همانند تیغ از شعاع خورشید الهی هستم که فرستنده‌اش همان خورشید است. همانگونه که انداختن آن مثنی خاک بر روی کفار به وسیله‌ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با اشاره به تایید خداوندی بود و در حقیقت آن خاک را خدا بر روی کفار پاشید و مغلوبشان ساخت، من هم هر شمشیری که بکشم و بر سر هر کافر تبهکار که فرود آورم مربوط به مشیت و تایید خداوندیست. من در مسیر انا لله و انا الیه راجعون بدن و مختصات مادی آن را از سر راه طبیعت برداشته‌ام و هرگز در اسارت و تعلق به آن خود را نباخته و نخواهم باخت زیرا من غیر از حق همه را نیستم و هیچ می دانم. معنای شمشیری که در دست من قرار دارد شمشیری را که خدا در دست من نهاده و روانه‌ی کارزارم کرده است، برای کشتن انسانها نیست، من با این شمشیر هم

مردم جوامع را از سقوط در لجنهای حیوانی و هلاک به دست این یکه‌تازان میدان تنازع در بقا، نجات می‌دهم که در حقیقت با این شمشیر آنان را احیاء می‌کنم و هم جلوی زندگی مرگ آسا و مرگ بار این نابکاران خون آشام را می‌گیرم که بیش از آن خونهایی که ریخته‌اند مرتکب خون‌آشامی نگردند. من آن سایه‌ام که گسترش و پیچیدنم و همه‌ی نمودها و

حرکاتم از خورشیدی است که همه‌ی هستی را روشن ساخته است. من دربان بارگاه خداوندی هستم که همه‌ی کوشش و تلاشم برای وارد کردن انسانها به بارگاه خداوندی است. من حجاب بازدارنده‌ی مردم از لقاءالله نیستم که سر راه کاروانیان بارگاه الهی را بگیرم و آنان را فدای خود محوری‌هایم نمایم. خون نپوشد گوهر تیغ مرا باد از جا کی برد میغ مرا که نی‌ام کوهم ز صبر و حلم و داد کوه را کی در رباید تندباد آنکه از بادی رود از جا خسی است ز آنکه باد ناموافق خود بسی است باد خشم و باد شهوت، باد آز برد او را که نبود اهل نیاز باد کبر و باد عجب و باد خلم برد او را که نبود از اهل علم کوهم و هستی من بنیاد اوست و ر شوم چون کاه بادم باد اوست جز به یاد او نجنبید میل من نیست جز عشق سرخیل من خشم بر شاهان شه و ما را غلام خشم را من بستم زیر لگام تیغ حلمم گردن خشمم زده است خشم حق بر من چو رحمت آمده است غرق نورم گر چه سقلم شد خراب روضه گشتم گر چه هستم بوتراب شمشیری که خدا در دست من نهاده است، برای رنگین کردن آن با خون، سرخ انسانها، و گرداندن آن دور سر برای خودنمایی و تحریک خودطبیعی‌ام نیست. این شمشیر را برای شکستن قا

مت انسانها و پاره پاره کردن گوشت و متلاشی ساختن استخوانهای آنان به دست نگرفته‌ام. پیروزی با ظلم و جاری کردن نهرهای خون، نمیتواند حکمت این شمشیر الهی را بپوشاند. شمشیر ناتوان‌تر از آن است که برای ریختن خون ناحق انسانها، نخست روح و روان مرا از پای در آورد و از من که یک انسان خلق شده‌ام، یک درنده‌ی خون‌آشام بسازد و آنگاه روانه‌ی میدان کارزار نماید. تندبادهای امیال و هوی و هوسها و خودپرستی را یارای آن نیست که بتواند شخصیت علی را متزلزل کند و ابر رحمت بار او را از فضای درونش ناپدید بسازد. مگر من آن کاه بی‌وزن و مقدارم که تندبادی از خشم و خروش خودطبیعی در فضای بی‌سروته حیات سرگردانم کند؟! کوه سر به فلک کشیده را که بنیاد محکم و سنگین آن تا اعماق زمین نفوذ کرده است، کدامین تندباد می‌تواند در رباید و به هوا بدهد؟! آن خس و خاشاک است که از بادهای مخالف به این سو و آنسو پرتاب می‌شود و بی‌اختیار در بادپای هر نسیمی و تندبادی خود را از دست می‌دهد و باسارت آن باد درمی‌آید. اینکه می‌بینید اکثریت قریب باتفاق انسانها همانند خس و خاشاکهای بی‌وزن و بی‌مقدار هر لحظه به این سو و آنسو می‌افتند و هرگز پبای خود نمی‌ایستند برای اینست که

در مجرای باد خشم و خودبینی و غضب و شهوت و کبر، استقامتی ندارند و اهل راز و نیاز و وابستگی به خدا و دانای رازهای درونی و برونی و قدرت خویش نیستند. آری، من کاهم، حتی ناچیزتر از کاهم اما در برابر تندباد مشیت خدایم، کوهم، حتی پابرجاتر و سر برافراشته‌تر از کوهم در برابر امیال هوی‌هایی که در درون هر کسی وزیدن بگیرد او را به سیه‌چال بردگی ساقط نمایند. امیال و آرزوها و امیدها و اراده‌ها و تصمیم‌ها دارم، اما هیچ یک از آنها جز بیاد او سر نمی‌کشد و بحرکت در نمی‌آیند. من جزء آن کاروانیان کوی حق و حقیقتم که سرخیلی جز عشق خداوند یکتا ندارم. خشم و سلطه‌طلبی و قدرت پرستی مالک شاهان و قدرت پرستان خود کامه‌ی دنیا و آنان برده ناآگاه و بی‌اختیار آن صفات رذل و پلیدند. حلم و شکیبایی دارم که با تیغ ربانی خود گردن خشمم را زده است. خشم و هیجان حیوانی راهی در درون من ندارند. اگر خشمی کنم، بدانجهت که از حق و بر حق است، همانند خشم که خود حق که هماهنگ حکمت اوست، خود رحمتی است از حق بر خلق. من آن فرزند ایطالب هستم که خدای من در دریای نورش غوطه‌ور ساخته است. اگر چه سقف کالبد مادی‌ام ویران شود. من با اینکه از خاک و فرزند و پدر خاکم، درون من

باغ و گلستان همیشه بهار است. زیرا خزان درون آدمی معلول بادهای مرگبار هوی و خشم و سلطه‌طلبی و خود کامگی‌ها است که توانایی وزیدن بر باغ درونم را ندارد. همه‌ی هستی و حرکت و سکونم از آن خدا و برای خداست چون درآمد علتی اندر غزا تیغ را

دیدم نهادن کردن سزا تا احب لله آید نام من تا که ابغض لله آید کام من تا که اعطا لله آید جود من تا که امسک لله آید بود من بخل من لله، عطا لله و بس جمله لله ام نیم من آن کس و آنچه لله می کنم تقلید نیست نیست تخیل و گمان جز دید نیست ز اجتهاد و از تحری رسته ام آستین بر دامن حق بسته ام من در حال جهاد بودم، جهاد یعنی در زدن برای ورود به بارگاه حضور ربوبی. اهانتی که تو بمن کردی میتوانست دست مرا از حلقه‌ی در بارگاه ربوبی که برای حضور در آن میزدم جدا کند، در این موقع شایسته دیدم که دست از قبضه‌ی شمشیر بردارم- تا وارد مسیر الحب لله و البغض لله و العطاء لله و الامساک لله و در یک کلمه در مسیر جمله ام لله شوم که روی اعتقاد و اخلاص نهایی گفته ام: انا لله و انا الیه راجعون (ما از آن خدایم و ما به سوی او برمی گردیم اگر تا اینجا که شمردیم درک کرده باشی، پس از این، گوش دل ف

را داده تا بگویم که چه می کنم و انگیزه‌ای که دارم چیست؟ کاری که برای خدا انجام می‌دهم انعکاس و واکنش تقلیدی از دیگران نیست، من از دیگران نگرفته‌ام، و از عنایات خداوندی در مرحله‌ای از خودیابی پیوسته به خدایابی سیر می‌کنم که دیگران از من میگیرند. در همین سخن که گفتم، درباره‌ی کلمه‌ی (من) براه خطا نروید، این آن خودطبیعی نیست که جز خور و خواب و خشم و شهوت چیزی به برسمیت نمی‌شناسد، این همان (من اعلای انسانی) است همانند شیشه‌ی برافروخته از نور ربانی است. نیز اعمال من ناشی از تخیلات و گمانهای بی‌اساس و تموجات بی‌پایه‌ی مغزی نیست که با انگیزه‌های مربوط به ساختمان محدود و مغز و سازمان وابسته‌ی روانی به همان مغز سر برمی‌کشند و پس از زمانی کم یا بیش فرو می‌نشینند حتی خاکستری هم از خود باقی نمی‌گذارند. این اعمال و بطور عام همه‌ی حرکات حیات من منتهی به شهود است. من حقیقت را می‌بینم. من واقعیات را رویاروی خودم دارم تا حدی که: لو کشف الغطاء ما از ددت یقینا (اگر پرده برداشته شود بر یقین من افزوده نگردد) همانگونه که از تقلید و بازگویی و واکنش عاریتی از دیگران رها شده‌ام، همچنان از اجتهاد و کوشش‌های رسمی بوسیله‌ی حواس و تعق

ل و دیگر وسایل علم فراتر رفته‌ام. مگر بعد از رویت خورشید شمعی ناچیز برای پیدا کردن آن مورد نیاز است؟! شهود واقعیات، آنها را مانند اجزایی از خود آدمی می‌نماید. آدمی خود و اجزاء و شئون خود را با خود آگاهی (علم حضوری) و خودیابی شهود می‌نماید دیگر چه جای تحری و اجتهاد، اگر این امور برای ایصال انسان به بارگاه حق است من که- (آستین بر دامن حق بسته‌ام). گر همی پرم همی بینم مطار ور همی گردم همی بینم مدار ور کشم باری بدانم تا کجا ماهم و خورشید پیشم پیشوا الغرض حرم گواهی حرشنو که گواهی بندگان نرزد دو جو اگر در یکایک اجزای هستی با دیده‌ای بینا بنگری همه‌ی آنها را در پرواز و تکاپو خواهی دید- آن یکی ذره همی پرد به چپ و آندگر سوی یمین اندر طلب ذره‌ای بالا و آندیگر نگون می‌پرنند و جاهلند از چند و چون قبله‌ی جان را چو پنهان کرده‌اند هر کسی رو جانبی آورده‌اند و چون من می‌دانم: جان نهان در جسم و او در جان نهان ای نهان اندر نهان ای جان جان لذا می‌دانم پرواز را از کجا آغاز کرده‌ام و مقصد این پرواز از کجا است. مبداء پروازم انا لله و مقصد پروازم الیه راجعون است. این معراج با پرواز فضایی به آخرین نقاط فض

ایی این کیهان بزرگ نیست. این معراج همان است که اجزاء درونی نیشکر از موجودیت اولیه‌ی خود که جلوه‌گاه قانون خداوند هستی بخش است به مقام شکر شدن است که در درون نیشکر انجام می‌گیرد- آری، برای معراج، پروازی باید ولی- نه چو پرواز زمینی تا قمر بلکه چون پرواز کلکی تا شکر و اگر باری از تکلیف و امانت که پذیرفته‌ام، بر دوش بکشم، می‌دانم این بار را تا کجا بکشم، اینهمه فروغ و درخشش عبودیت از آنجا نصیب گشته است که می‌دانم از من نبوده و از خورشید عنایات و الطاف خداوندی بر جانم تاییده است. ای انسان که تاکنون به سخنانم گوش فرا داده‌ای هیچ می‌دانی چرا نیازی به دلیل و شاهی برای اثبات صدق آنها احساس نمی‌کنی؟ گمان می‌کنم میدانی، با این حال، برای تو خواهم گفت که چرا همه‌ی آن سخنان در اعماق جانت نشسته است، برای این است که بخوبی می‌دانی که، من با گذشت از هوی و هوس‌ها و دوری از زنجیرهای گرانبار خودخواهی‌ها به مرحله‌ای از حریت رسیده‌ام که جز با رهایی مطلق از بردگی امکان‌پذیر نیست. من برای چه خلاف واقع بگویم؟! برای منافع

خودطبیعی؟! من از بردگی به خودطبیعی رها شده‌ام چه رسد به منافع آن. آری، در تکاپوی عبودیت راهی مستقیم به کوی حریّت است که تا کسی گام در آن نگذارد توانایی فهم آن را ندارد. خرد مومین قدم وین راه تفته خدا می‌داند و آن کس که رفته بنابراین اگر درباره‌ی موضوعی شهادت بدهیم راهی جز قبول آن وجود ندارد. من شهادت میدهم باینکه محبت و بغض و عطا و امساک من همه و همه برای خداست. شهادت میدهم باینکه انا لله و انا الیه راجعون شهادت می‌دهم به اینکه همه‌ی کوششها و تلاش‌های من از تقلید و اجتهاد گذشته و در عالم شهود به سر می‌برم. بشنو تا شمه‌ای از وقاحت بنده‌ی شهوت بودن را با تو بگویم بنده‌ی شهوت بتر نزدیک حق از غلام و بندگان مسترق کان بیک لفظی شود از خواجه حر وان زید شیرین و میرد سخت مر بنده‌ی شهوت ندارد خود خلاص جز به فضل ایزد و انعام خاص در چهی افتاده کانرا غور نیست وان گناه اوست جبر و جور نیست در چهی انداخت از خود را که من در خور قعرش نمی‌یابم رسن آن کس که به بندگی شهوت برآمد، آزادی او بسیار دشوارتر از آزادی بنده‌های قراردادی اجتماعی است. زیرا اولاً آن بندگی که معلول شهوت است، همه‌ی استعدادها و عناصر شخصیت را با اختیار و آگاهی ربوده است. یعنی این خود انسان است که با احساس لذت و اراده و آگاهی، عنان شخصیتش را بدست شهوت سپرده است، در صورتیکه بنده‌ی قراردادی اجتماعی، معلول یک عده عوامل جبریت که بنده با توجه به آنها و عظمت آزادی در دریایی از غم و اندوه فرو می‌رود. ثانیاً- بنده را می‌توان با گفتن چند کلمه‌ی انت حر لوجه الله (تو آزادی در راه خدا) آزاد کرد در صورتیکه آزادی بنده‌ی شهوت یا با دگرگونی و بازسازی شخصیت به وسیله‌ی توبه و دیگر انقلابات روحی است و یا با مردنی که بسیار تلخ است. زیرا شهوت چیز است که- آتش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار جاذبه‌ی شهوت چنان قویست که اگر کسی را در میدان خود قرار دهد، نه تنها غریزه‌ی مربوط را در اختیار خود می‌گیرد، بلکه شخصیت را با ابعاد متنوعی که دارد تسلیم خود می‌نماید. این جاذبه بقدری قدرتمند است که جبراً در اسارت شهوت قرار گرفته است و دیگر توانایی خروج از میدان جاذبه‌ی شهوت را ندارد و هر چه (هست) و (باید و شاید) موقعی معنا پیدا می‌کند که در آماده ساختن وسایل اشباع شهوت کمک کند و موانعی را از سر راه بردارد! اگر چه مولوی در ابیات بالا می‌گوید: (وان گناه اوست جبر و جور نیست) ولی با در نظر گرفتن قدرت شگفت‌انگیز شهوت، میتوان گفت: اگر بر فرض، مردم غوطه‌ور در شهوت، احساس ک

نند که در مسیر شهوترانی با عامل جبر حرکت می‌کنند این احساس متکی بر یک اساس واقعی نیست، زیرا آن جریان جبری که مستند به اختیار است، منافاتی با اختیار و مسئولیت ندارد، زیرا با اختیار شروع شده است و فاعل می‌توانست آن کار را انجام ندهد که اختیار را از خود سلب نماید. غوطه‌ور در شهوت، خود را در چاهی انداخته است که قعری برای آن چاه وجود ندارد زیرا شخصیت آدم شهوتران همه‌ی قوا و فعالیت‌های آن را در استخدام شهوت و اشباع آن قرار داده است و مادامیکه توانایی شهوت رانی وجود دارد و هرگونه کیفیتی که در اشباع آن امکان‌پذیر باشد، شخصیت شهوتران کار خود را بدون احساس محدودیت انجام خواهد داد تا آتش شهوت وجودش را خاکستر بسازد و بر باد فنا بدهد. گفت ارسلناک شاهد در نذر ز آنکه شد از کون او حر بن حر خداوند سبحان در قرآن مجید خطاب به رسول گرامی می‌فرماید: یا ایها النبی انا ارسلناک شاهدا و مبشرا و نذیرا (ای پیامبر ما ترا شاهد و بشارت دهنده و تهدیدکننده فرستادیم) آن پیامبران عظیم‌الشان را خداوند متعال شاهد بر همه‌ی امت (بلکه بر همه‌ی انسانها) قرار داده است، و وصول به چنین مقام عظیمی بدون نیل به آزادی از همه‌ی تعلقات عالم هستی امک

ان‌پذیر نیست. و به همین جهت است که خداوند آن وجود مقدس را به مقام اولویت به نفوس مردم نایل ساخته است- النبی اولی بالمومنین من انفسهم (پیامبر از خود مومنین به آنان شایسته‌تر است) معنای ولایت در این آیه‌ی مبارکه ولایت و اشراف و اختیار است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بر مردم باایمان داشت. و چنانکه در مبحث ابیات مربوط به ولایت و غدیر خم، خواهیم گفت، اولویت مزبور بدون آزادی مطلق از هرگونه تعلقات و تمایلات نفسانی و خطاهای مربوط به درک و فهم امکان‌پذیر نمی‌باشد. بدان جهت که امیرالمومنین علی ابن ابیطالب علیه‌السلام از خشم و شهوت و هرگونه تاثر از انگیزه‌های غیر حق آزاد

است، لذا هیچ حرکتی بدون رضای حق از او صادر نمی‌گردد. آری تا روح انسانی به مقام مطلق‌یابی واقعی نرسد، برای او ارتباط با مطلق ممتنع است. چونکه حرم خشم کی بندد مرا نیست آنجا جز صفات حق در اندرا کازاد کردت لطف حق ز آنکه رحمت داشت بر خشمش سبق این قائدهی کلی را باید در نظر بگیریم که برای برقرار ساختن ارتباط با خداوند سبحان که مطلق از همه‌ی قیود امکانی و عیوب و صفات نقص است، روح انسانی باید به مرحله‌ی والای مطلق‌یابی برسد تا آزادی معقول

و اختیار واقعی را نصیب او نماید و در نتیجه بتواند با آن خداوند رحمان که مطلق از همه‌ی قیود و عیوب و نقایص است مانوس شود و در شعاع جاذبیت او قرار بگیرد و ترازوی احد خود گردد- ای علی، تو ترازوی احد خو بوده‌ای بل زبانه‌ی هر ترازو بوده‌ای اینکه زندگی امیرالمومنین علیه‌السلام از هرگونه تضاد و تناقض و پراکندگی بدور است و همه‌ی شئون زندگی او چنان است که گویی یک واحد حقیقی روحی همه‌ی آنها را اداره مینماید، ناشی از بوجود آمدن همان مطلق‌یابی است که عبادت او را در محراب همانگونه اداره میکند که فعالیت‌های جنگی او را در کارزار. اقسام معرفت او را همانگونه تنظیم مینماید که اعمال متنوع او را. شادیه‌ها و اندوه‌ها، آرزوها و امیدها، و لذایذ و آلام همگی با مدیریت آن مطلق طلوع و اعتلاء و غروب میکنند. این مطلق-یابی با ادامه‌ی هر چه بیشتر حیات پویا و هدفدار، رو به کمال بیشتر می‌رود. از آثار بارز این حالت عظیم روحی است که امیرالمومنین علیه‌السلام تا حد شهود حق و حقیقت پیش رفته بود و کسی که موفق به صعود بر قله‌ی مرتفع شهود گردد قطعی است که عوامل و کارگردانان و فعالیت‌های خودطبیعی او نیز مبدل به عوامل حرکت در مسیر مطلق‌یابی او میگردد

. در نتیجه خشم و شهوت و شادیه‌ها و اندوه‌ها و دیگر عوامل محرک نمیتوانند حوزه‌ی شخصیت او را مختل بسازند. حال تو ای مغلوب قدرت الهی من، باید با مشاهده چنین حالت ربانی که از آثار لطف حیات بخش حق است، وارد حیات معقول شوی و اگر حکم الهی اجازه‌ی بقای تو را بدهد و تا پایان دنیا زندگی کنی آن حیات معقول را ترک نمیکنی. زیرا قرار گرفتن در جاذبه‌ی حق و حقیقت در همین حیات برای تو امکان‌پذیر گشته است. ای مغلوب حق و حقیقت، تو با چشم خود دیدی که چگونه رحمت خداوندی بر غضبش سبقت دارد. تو دیدی که شمشیر حق در جدی‌ترین حالت هجوم خشمناک، در برابر رحمت خداوندی سر پایین می‌آورد و تسلیم میگردد. آن خداوندی که کاینات را برای لطف و رحمت از نگاه‌نهیستی به عرصه‌ی هستی وارد کرده است نه از روی جبر و نیاز، او هیچ انگیزه‌ای برای غضب درباره‌ی مخلوقات خود ندارد. بلکه این خود مخلوق است که نتیجه‌ی کار زشت خود را در خواهد یافت. زندگی تو بدست من نبوده است تا مرگ تو بدست من باشد گفت امیرالمومنین با آن جوان که به هنگام نبرد ای پهلوان چون خدو انداختی بر روی من نفس جیبید و تبه شد خوی من نیم بهر حق شد و نیمی هوا شرکت اندر کار حق نبود روا

تو نگاریده کف مولیستی آن حقی کرده‌ی من نیستی نقش حق را هم بامر حق شکن بر زجاجه‌ی دوست سنگ دوست زن چنانکه دراول این مبحث متذکر شدیم، این داستانی را که مولوی مطرح کرده است از نظر تاریخی واقعیت ندارد. و هیچ یک از اجزاء این داستان هم در تاریخ، وقوع پیدا نکرده است. لذا محتوای سه بیت فوق را که از امیرالمومنین علیه‌السلام نقل می‌کند صحت تاریخی ندارد ولی همانگونه که میدانیم مطالب مطروحه در داستان حقایقی است در تفسیر و توضیح انسان و کمال و چگونگی وصول به آن کمال. مطالبی که در ابیات فوق طرح شده است اینست: ۱- تو ای جوان موقعی که در حالت نبرد بر روی من خدو انداختی، وضع روانی من عوض شد. ۲- نفس اماره‌ی من به هیجان درآمد و خوی انسانی من تباه گشت. ۳- در نتیجه این هیجان نفسانی، نبرد با تو و کشتن تو دو عامل پیدا کرد: عامل حق که تکلیف الهی به جهاد مقدس با کفار است. عامل هوی که هیجان نفس ماره برای انتقام شخصی از تو. ۴- جهاد مقدس باید فقط بانگیزی حق و حقیقت باشد نه هوای نفسانی. ۵- وجود تو ای جوان در نقشه‌ی نظام خلقت حقیقتی است که با دست مولی (خداوند ذوالجلال) نگارش یافته است. خلقت تو بالاتر از آن است که غیر از خداوند

لم یزل و لایزال کسی را توانایی شرکت در آن بوده باشد. ۶- حال که چنین است و تو نقشی ترسیم شده با دست نقاش مطلق و خالق علی‌الطلاق می‌باشی، تنها امر حق است که می‌تواند ترا بشکند نه هوای نفسانی من. مطلب یکم و دوم و سوم درباره‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام صحت تاریخی ندارد. یعنی امیرالمومنین در هیچ یک از کارزارهای مقدس که جهاد نامیده می‌شوند، شخصیت خود را که متخلق به اخلاق الله بوده، نباخته است. این حقیقتی است که همه‌ی مورخان و آنانکه کیفیت زندگی آن حضرت را نقل می‌کنند، به آن اعتراف دارند. خود او نیز با اینگونه جملات توضیح داده است: و انی لعلی بینه من ربی (و قطعاً حیات من، نیت من، تفکرات و هدف گیری‌های من و کردار عضلانی من و گرایشهای من همه و همه بر مبنای دلیل روشنی از پروردگار من می‌باشد.) و بدیهی است که بر مبنای دلیلی روشن از خدا زندگی می‌کند، هرگز تحت تاثیر هیجانانگیز نفسانی قرار نمی‌گیرد. بلی، همانطوری که اشارتاً متذکر شدیم. اهانت بر یک انسان آنهم بوسیله‌ی خدو انداختن بر روی او، آنهم در حالت مغلوبیت قطعی که اهانت کننده داشته باشد، هیجان شدید نفس برای انتقام امری است کاملاً طبیعی. اما سه مطلب بعدی نه تنها اموری صحیح م

ی‌باشند، بلکه از اساسی‌ترین قواعد اخلاقی عرفان اسلامی هستند که نادیده گرفتن آنها مساوی با حذف مبنای اخلاق و عرفان اسلامی است. در خاتمه این مبحث خاطر نشان می‌سازیم که اگر بشر در تاریخ طولانی خود مضمون این دو بیت را می‌فهمید و به آن عمل می‌کرد- تو نگاریده‌ی کف مولیستی آن حق کرده‌ی من نیستی نقش حق را هم با امر حق شکن بر زجاجه‌ی دوست سنگ دوست زن بدون کمترین تردید، تاریخ خونباری که در پشت سر گذاشته است، مبدل به تاریخی شکوفا و بهجت‌انگیز می‌گشت و مردم لذت آن تمدنی را که در کتابها می‌خوانند و متفکران به آنان وعده می‌دهند می‌چشیدند. ولی هیئات لذت پرستی و خودمحوری و منفعت گرایی چنان درون قدرتمندان و قدرت پرستان ناهشیار را تباه ساخته و چنان تخدیر روانگردان در آنان بوجود آورده است که با شنیدن مضمون دو بیت گیج و کلافه می‌شوند و پا به فرار می‌گذارند تا گونه‌های خود را با آشامیدن خونهای ناتوانان سرخ کنند تا نوبت متلاشی شدن خودشان فرا رسد. گبر این بشنید و نوری شد پدید در دل او تا که ز نارش برید گفت من تخم جفا می‌کاشتم من ترا نوعی دگر پنداشتم تو ترازوی احد خو بوده‌ای بل زبانه‌ی هر ترازو بوده‌ای شایسته بود که با دیدن چنان عظمت روحانی و مطلق گرایی والا، در درون آن جوان سلحشور که مغلوب قدرت ربانی امیرالمومنین علیه‌السلام گشته بود، نوری در درونش تابیدن بگیرد و ساختمان شخصیتش که در ظلمت کفر ناپدید بود بکلی فرو بریزد و کاخی باشکوه و مجلل از شخصیت نو در درونش ساخته شود و سر به ملکوت بکشد. یا امیرالمومنین، مرا عفو فرما و از من در گذر، من ترا نمی‌شناختم، من ترا مانند دیگر مردم معمولی می‌پنداشتم که در همه‌ی موجودیتشان از هوی حرکت می‌کنند و در هوی منزل می‌کنند و هیچ حق و قانونی جز مبنای امیال خود طبیعی‌شان سراغ ندارد. ای انسان بر حق، ای انسانی که در همه‌ی علوم و دریافتهایی، ای بزرگی که کوچکی محیط و پستی و رذالت مردمان خود محور و خود کامه‌ی زمان نتوانست تو را پایین بیاورد و در قالب خود جای دهد. من امروز با پایین آوردن شمشیر و غلاف کردن آن که از تو دیدم عظمت نخستین پرواز در فضای انسانیت را درک نمودم. ای آیت اثبات کننده‌ی وجود خدا و صفات جمال و جلال او، ای روشترین مشعل راه کاروانیان کمال، تنها من نبودم که ترا با خود و دیگر مردم معمولی قیاس نابخردانه کردم، روزگار عمر تو در میان مردمی سپری گشت که ترا به جهت تشابه صوری مادی با خویشان

مقایسه کردند و در مسیر زندگی تو تخمهای جور و جفا کاشتند. این هم حماقتی نفرت‌انگیز تر که نفهمیدند از آن تخمهای جور و جفا خارهای زهر آگین سر بر خواهد آورد و در جان و روان خود آنان خواهد خلید. آری بالاخره فهمیدم که: تو ترازوی احد خو بوده‌ای بل زبانه‌ی هر ترازو بوده‌ای ولی این فهم در واپسین ساعات عمر، جز برای تاسف و دریغ به چه کار آید! حال که برای سفر ابدی پا در رکاب کرده‌ام، درک این حقیقت که (تو ترازوی احد خو بوده‌ای)، (تو یک مطلق گرای حقیقی بودی که هیچ گونه

هوی راه به درون تو نداشت) (تو خورشید روح افروز فضای ارواح انسانها بودی) (تو آن کیمیاگر بودی که با قرار گرفتن یک لحظه در ارتباط با تو، مس وجود مبدل به طلا می گشت) چه نتیجه‌ای جز نگاه‌های حسرت و ندامت بار به زندگی گذشته در این دنیا به دست می‌دهد؟! مورد دوم - گفتن پیغمبر بگوش رکابدار امیرالمومنین علیه‌السلام که هر آینه کشتن علی بدست تو خواهد بود گفت پیغمبر به گوش چاکرم که برد روزی ز گردن این سرم کرد آگه آن رسول از وحی دوست که هلا-کم عاقبت بر دست اوست او همی گوید بکش پیشین مرا تا نیاید از من این منکر خطا من همی گویم چو مرگ من ز تست با قضا من چون

توانم حيله جست او همی افتد به پیشم کای کریم مر مرا کن از برای حق دو نیم تا نیاید بر من این انجام بد تا نسوزد جان من بر جان خود من همی گویم برو جف القلم ز آن قلم بس سرنگون گردد علم هیچ بغضی نیست در جانم ز تو ز آنکه این را من نمی‌دانم ز تو آلت حقی و فاعل دست حق کی ز من بر آلت حق طعن و دق آنچه که در روایات آمده است، اینست که امیرالمومنین علیه‌السلام میدانسته است که ابن ملجم مرادی او را به قتل خواهد رساند. اینکه منبع این علم غیب چه بوده و خود چگونه علمی است و عکس‌العمل آن حضرت در نتیجه‌ی آن علم و در برابر نیت فاسد ابن ملجم چه بوده است؟ مسایل متعددی وجود دارد که ما به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: منابع این روایت که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌دانست که کشته خواهد شد و می‌دانست که قاتل او ابن ملجم مرادی است، فراوان است. از آنجمله: ۱- مرحوم محدث قمی رحمه‌الله علیه می‌گوید: امیرالمومنین علیه‌السلام یک روز از بالای منبر به جانب فرزندش امام حسن (ع) نظری افکند و فرمود: ای ابامحمد، از این ماه رمضان چند روز گذشته است؟ عرض کرد: سیزده روز. پس به جانب امام حسین (ع) نظری افکند و فرمود: ای اباعبدالله، از این

ماه رمضان چند روز باقی مانده است؟ عرض کرد: هفده روز. پس حضرت دست بر محاسن شریف خود زد، (در آن روز لحيه‌ی آن جناب سفید بود) و فرمود: و الله لیخضبها بدمها اذا انبعث اشقاها (سوگند بخدا، که شقی‌ترین امت این موی سفید را با خون سر من خضاب خواهد کرد). پس این شعر را فرمود: ارید حیا ته و یرید قتلی عذیرک من خلیلک من مراد (من زندگی او (مرادی) را می‌خواهم، او کشتن مرا. عذرت را از این یار مرادیت بیاور) ۲- مولف دلایل النبوه می‌گوید: قال عمار بن یاسر: کنت انا و علی بن ابیطالب رفیقین فی غزوه الشعیر، فنزلنا منزلا فعمدنا الی صور من النخل فنمنا تحته فی دقاء من التراب، فما ایقظنا الا رسول الله علیه و آله و سلم فاتی علینا فغمز رجلیه و قد تربتا بالتراب، فقال: قم، الا خبرک باشقی الناس احیمر ثمود عاقر الناقه، و الذی یضربک علی هذا و اشار الی قرنه و تبتل هذه منها و اخذ بلحیته. (عمار بن یاسر گفته است: من و علی بن ابیطالب علیه‌السلام در جنگ عشیر همراه بودیم. در منزلی فرود آمدیم و در میان نخل‌هایی کوچک جای گرفتیم پس زیر آن نخلها در روی خاکی بی‌سبزی خوابیدیم و ما را از خواب بیدار نکرد مگر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، آن

حضرت به طرف علی علیه‌السلام آمد و پاهای او را کمی فشار داد در حالیکه آلوده به خاک گشته بودند، سپس فرمود: برخیز، آیا ترا از شقی‌ترین مردم خبر ندهم: - شقی‌ترین مردم احمیر پی‌کننده‌ی ناقه‌ی صالح و آن کسی که به این عضو تو می‌زند (و اشاره فرمود: به پیشانی آن حضرت) و ریش را با خون سرت تر میسازد) ۳- جلال‌الدین سیوطی روایتی با همان مضمون نقل نموده است. ۴- حافظ ابونعیم: ثعلبه بن یزید العمانی نقل می‌کند که: سمعت علیا رضی الله عنه یقول: قال رسول الله (ص) من کذب علی متعمدا فلیتبوء مقعده من النار و اشهد انه کان مما یشیر الی رسول الله (ص) لتخضبن هذه، من هذه یعنی لحيته من راسه. شنیدم از علی (ع) می‌گفت که رسول خدا (ص) فرمود: هر کس دروغی بر من بگوید نشیمن او در آتش جایگیر شود و من شهادت میدهم به اینکه از آن اموری که رسول خدا (ص) بمن اشاره فرمود، این بود که (این از این) ریش من از خون سر من رنگین خواهد گشت. ۵- عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم معروف به ابن‌اثیر مورخ مشهور می‌گوید: به طور متعدد نقل شده است که علی ابن ابیطالب علیه‌السلام (بارها) می‌گفت: (چه چیزی جلوگیری می‌کند شقی‌ترین شما را که این را از این یعنی، ریشش را از خون سرش رنگین نماید) و عثمان بن مغیره می‌گوید: وقتی که ماه رمضان وارد شد، امیرالمومنین علیه‌السلام شبی در نزد امام حسن و

شبی در نزد امام حسین علیهما السلام و شبی در نزد جعفر شام می خورد و از سه لقمه تجاوز نمی کرد و می گفت: دوست دارم امر خداوندی (مرگ) بسوی من بیاید و من گرسنه باشم و جز این نیست که یک یا دو شب مانده است و شبی نگذشت حتی کشته شد.

۶- حسن بن کثیر از پدرش نقل می کند: علی (ع) در بامداد بیرون آمد، مرغابی ها به روی او فریاد می زدند، آنها را کنار زدند، آن حضرت فرمود: آنها را به حال خود رها کنید، زیرا آنها نوحه گراند و در همان شب ابن ملجم او را زد. ۷- و حسن بن علی (ع) می گوید روزی که علی (ع) شهید شد، شب پیش از آن بیرون آمدم، پدرم در مسجدخانه اش نماز می خواند. بمن فرمود: فرزندم، من امشب خاندانم را (برای عبادت) بیدار می کردم، زیرا شب جمعه و بامداد بدر است، چشمم اختیار از دستم ربود و خوابیدم و رسول الله را دیدم و به او عرض کردم: ای پیامبر خدا، چه انحراف و خصومتها از امت تو دیدم، فرمود: نفرین کن بر آنان، پس گفتم: خداوندا، بهتر از آنان بمن عنایت فرما و زمامدار بدی بجای من به آنان نصیب فرما. ابن النباه آمد و اذان

نماز را گفت. پدرم بیرون رفت و پشت سر او بیرون رفتم، پس ابن ملجم او را به قتل رسانید، و آن حضرت هر وقت ابن ملجم را می دید، می فرمود: ارید حیا ته و یرید قتلی عذیرک من خلیک من مراد (من زندگی او (ابن ملجم) را می خواهم، او کشتن مرا! عذرت را از این یار مرادیت بیاور) ۸- محمد ابن سعد صاحب طبقات نیز داستان فوق را نقل کرده است قضیه ی اطلاع امیرالمومنین علیه السلام از شهادت خود و حتی زمان وقوع شهادت را ابوبکر ابن ابی الدنیا قتل امیرالمومنین علیه السلام را از طرق متعدد نقل کرده است. اکنون می پردازیم به نقد و تفسیر ابیات مربوط به داستان فوق. همانگونه که در آغاز مباحث مورد یکم از ابیات مولوی متذکر شدیم- داستانهایی را که مولوی در مثنوی آورده و حقایق و واقعیات بسیار مفید و آموزنده را از آنها استنباط کرده است، نباید به عنوان واقعیاتی تلقی کرد که در تاریخ تحقق پیدا کرده اند. این متفکر بزرگ گاهی داستانهایی را که بطور اجمال واقعیت داشته است گسترش میدهد و مطالبی را بر آنها اضافه یا کم می کند و گاهی اصل خود داستان را وضع می کند و حقایق و واقعیاتی بسیار مفید و آموزنده را از آن داستان استنباط می نماید. خلاصه روشنی را در مثنوی

پیش گرفته است که با روش رمانتیک امروزی بی شباهت نیست. در ابیات مورد دوم حقایقی است که باید مورد بحث و تحقیق قرار بگیرد از آن جمله: حقایقی بسیار با اهمیت در ابیات مولوی ۱- آنچه گفتیم: امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه السلام می دانست که او با اجل طبیعی از دنیا نخواهد رفت، بلکه او با ضربه ی شمشیر دیده از جهان فرو خواهد بست و نیز قاتل خود را می شناخت که ابن ملجم مرادی لعنه الله علیه بود. ۲- این علم برای امیرالمومنین علیه السلام از کجا حاصل شده بود؟ علم آن حضرت مستند به یکی از دو دلیل یا هر دو بوده است: دلیل یکم- خبری که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم درباره ی شهادت آن حضرت داده بود، مانند اخبار غیبی فراوانی که امیرالمومنین علیه السلام آنها را به پیامبر اکرم (ص) نسبت داده است. دلیل دوم- الهامی که مستقیماً به جهت تقرب آن حضرت به خدا و صفای قلبی که از تخلق با خلاق الله از خدا دریافته بود. ۳- مولوی می گوید: این خبر را پیامبر اکرم (ص) به ابن ملجم داده بود. در صورتی که چنین روایتی دیده نشده است. دیگر اینکه رکابدار بودن ابن ملجم ملعون به امیرالمومنین (ع) نیز مستند به منبع صحیح نیست. ۴- این مطلب که ابن ملجم به ام

یرالمومنین علیه السلام گفته است: (مرا بکش تا مرتکب چنان جنایت هولناکی نشوم) ثابت نشده است، ولی بعضی گفته اند: که وقتی امیرالمومنین اظهار می کرد ابن ملجم قاتل اوست و آن شعر را که نقل کردیم می خواند، به آن حضرت گفته شد: (چرا او را نمی کشی؟) در پاسخ فرمود: آیا قبل از جنایت قصاص کنم؟! بعضی دیگر گفته اند: در پاسخ می فرمود: (آیا قاتل خود را بکشم؟!)

البته علت عدم تعرض امیرالمومنین علیه السلام به ابن ملجم، با اینکه میتوانست او را تبعید یا بازداشت فرماید، فوق ملاک فقهی رسمی است. مانند کارهایی که حضرت خضر علیه السلام انجام داد. نقل شده است که پس از آنکه ابن ملجم ملعون مرتکب آن جنایت شد، به او گفتند: چرا به چنین جنایتی مرتکب شدی؟ پاسخ داد: افانت تنقذ من فی النار (آیا تو می خواهی کسی را نجات بدهی که در آتش است)؟! این خبیث شقی برای توجیه جنایت خود، افتراء به خدا می بندد و می خواهد با سلب اختیار از خویشتن بگوید: (من

اهل آتشم! من باید به آتش بروم! شما نمی‌توانید مرا از آتشی که انتخاب کرده‌ام نجات بدهید!) قطعی است که اینگونه تلقینها برای تسلیت و روپوشی جنایت، نمی‌تواند پرده بر روی آن نابکاری شقاوت بار بکشد. استشهاد ابن م

لجم به آیه‌ی مبارکه دلیلی بر تمایل وی به جبر نیست. زیرا او با استشهاد به آیه حتمی بودن ورود خود را به آتش بازگو می‌کند، و این استشهاد شقاوت و جنایتکار بودن خود را مورد اعتراف قرار می‌دهد ولی نمی‌گوید که جنایت و شقاوتش مستند به اراده‌ی خداوندی است. ۵- مولوی در ابیات مورد بحث، پدیده‌ی جنایت را یک امر جبری که در قضای الهی ثبت شده بود، معرفی می‌کند. و در برابر التماس ابن ملجم (که البته از نظر تاریخی ثابت نشده است) از امیرالمومنین علیه‌السلام که او را پیش از آنکه مرتکب آن جنایت هولناک شود، بکشد از طرف امیرالمومنین علیه‌السلام چنین پاسخ می‌دهد که- من همی گویم: برو جف القلم زان قلم بس سرنگون گردد علم هیچ بغضی نیست در جانم ز تو! ز آنکه این را من نمیدانم ز تو! آلت حقی و فاعل دست حق! کی ز منم بر آلت حق طعن و دق! استناد جنایتی که ابن ملجم مرتکب شده بود، به خداوند سبحان در ابیات مزبور کاملاً روشن و این استناد صحیح نیست. اولاً چنین چیزی در هیچ روایت و تاریخی از امیرالمومنین علیه‌السلام نقل نشده است. و در ضمن مستلزم آن جبر افراطی است که مسئله اطاعت و معصیت و حسن و قبح و مسولیت و بلکه همه‌ی ارزش‌ها و ضدارزش‌ها را ب

ه کلی منتفی می‌سازد و چه بسا منتهی به لازمه‌ای شود که مورد قبول خود مولوی نیست و آن عبارتست از بیهوده بودن بعثت انبیا و انزال کتب آسمانی و تعلیم و تربیتها و برحذر داشتن از کثافتها و تحریک به رشد و کمال و غیرذلک. ثانیاً مولوی در موارد فراوان از مثنوی، مخصوصاً در دفتر پنجم جبر را مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد، به طوری که تمایل به جبر را مخالف درک وجدانی می‌داند درک وجدانی بجای حس بود هر دو یک جدول ای عم می‌رود نغم می‌آید بر او کن یا مکن امر و نهی و ماجراها و سخن اینکه فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم خود مولوی از اینکه روایت جف القلم بما هو کائن الی یوم القیامه (قلم آنچه را که تا روز قیامت واقع خواهد شد نوشته و خشکیده است) که جبریون به آن استناد می‌کنند مورد تفسیر قرار داده و از اینکه روایت مزبور منکر اختیار شود، انتقاد می‌کند. مولوی در دفتر پنجم در بیان معنی جف القلم چنین می‌گوید: هم چنین تاویل قد جف القلم بهر تحریض است بر شغل اهم پس قلم بنوشت که هر کار را لایق آن هست تاثیر و جزا کژروی جف القلم کژ آیدت راستی آری سعادت ز ایدت چون بدزد دست شد جف القلم خورد باده مست

شد جف القلم ظلم آری مدبری جف القلم عدل آری بر خوری جف القلم تو روا داری روا باشد که حق همچو معزول آید از حکم سبق که ز دست من برون رفتست کار پیش من چندین میا چندین مزار بلکه آن معنی بود جف القلم نیست یکسان نزد او عدل و ستم بد همی گویند شه را پیش ما که بر وجف القلم کم کن وفا معنی جف القلم کی این بود که جفاها با وفا یکسان شود بل جفا را هم جفا جف القلم وان وفا را هموفا جف القلم با نظر دقیق به ابیات فوق، می‌توان به این حقیقت رسید که روایت مزبور بر فرض صحت سند آن، هیچ دلالتی بر سلب اختیار انسانها ندارد. بهمین جهت دو بیت زیر بهیچ وجه قابل تصحیح نیست: هیچ بغضی نیست ار جانم ز تو ز آنکه این را من نمی‌دانم ز تو آلت حقی و فاعل دست حق! کی ز منم بر آلت حق طعن و دق! آنگاه خود مولوی متوجه مسئله قصاص شده و ناسازگاری آن را با پاسخی که مورد انتقاد قرار خواهد داد، چنین می‌آورد: گفت او پس این قصاص از بهر چیست گفت هم از حق و آن سر خفییست گه کند بر فعل خود او اعتراض خود برویاند ریاض اعتراض او را رسد بر فعل خود ز آنکه در قهر است و در لطف او احد اندر این شهر حوادث میر اوست در

ممالک مالک تدبیر اوست آلت خود را اگر او بشکند آن شکسته گشته را نیکو کند مولوی در ابیات فوق آن سر خفی را که موجب وضع قانون قصاص است، ولو بطور اشاره بیان نموده است. سپس در بیت دوم قصاص را اعتراض خدا بر کار خود معرفی می‌نماید که آن اعتراض باغ‌هایی از حقیقت را می‌رویاند! تصور این مساله که قصاص جنبه‌ی اعتراض به کار خداوندی دارد با نظر به مفهوم اعتراض که ناشی از عدم پذیرش حادثه‌ای است که واقع شده است، صحیح نیست. و این یک نوع تناقض است که

بگوییم: قتل نفسی که واقع شده است در حقیقت کاری بوده که خدا آنرا پذیرفته و قاتل را آلت قتل قرار داده است. از آن طرف اگر قصاص اعتراض بر کار خود خداوندی باشد، معنایش این است که خداوند آن کار را نپذیرفته است و نمی‌تواند به او مستند باشد. یک مطلب را می‌توان در اینجا متذکر شد و آن این است که قصاص در حقیقت موجب تخفیف سنگینی بار جنایتی است که قاتل مرتکب شده است و اگر از ته دل توبه کرده باشد، حق الهی آن جنایت پرداخته شده است. بنابراین، می‌توان قصاص را لطفی از خداوند تلقی نمود، چنانکه توبه و پذیرش آن از طرف خداوندی لطفی از اوست. و اما مسأله‌ای را که در بیت پنجم مطرح کرده است - آلت خود

را اگر او بشکند آن شکسته گشته را نیکو کند اگر منظور مولوی همان تخفیف گناه قاتل است که متذکر شدیم، می‌تواند قابل قبول بوده باشد و اگر منظور این است که قصاص شخصیت تباه شده‌ی قاتل عمدی، آنهم ابن ملجم را اصلاح می‌کند، نمی‌توان این را قبول کرد و چگونه قابل قبول است نظریه‌ای که بر ضد فرموده‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام است که درباره‌ی ابن ملجم تعبیر اشقی (شقی‌ترین مردم) فرموده است؟! البته یک مسأله‌ی بسیار بااهمیت وجود دارد که بهیچ وجه قابل تردید نیست و آن عبارت است از سلطه‌ی مطلق و مالکیت علی‌الاطلاق خداوندی بر همه‌ی عالم هستی بدون کوچکترین استثناء و بهمین جهت است که می‌گوییم: هر چه که در عرصه‌ی هستی بروز می‌کند چه به عنوان معلول اراده‌ی تکوینی خداوندی و چه به عنوان نمودی از اراده‌ی تشریحی مانند قصاص و غیرذلک مستند به خداوند سبحان است ولی لازمه‌ی این سلطه و مالکیت مطلق و این احاطه‌ی قیومی خداوند متعال بر تمامی هستی، آن نیست که اعمال زشت بشر که از روی اختیار صادر می‌شود، مستند به خدا بوده باشد. همه‌ی اجزا و تشکیلات وجودی قاتل به عنوان مخلوقات عالم هستی ساخته‌ی خداوند هستی‌آفرین است. حتی نیروی که قاتل بوسیله آن مر

تکب جنایت قتل عمدی گشته است، با نظر به لا-حول و لا-قوه الا بالله از آن خداوندی است، ولی انتخاب مورد به کار بردن آن اجزاء و تشکیلات وجودی و آن نیرو که در مبحث ما قتل نفس است، عمل خود قاتل است و منزه است پروردگار عالمیان از اینکه تمام علت یک عمل زشت را در یک انسان بوجود بیاورد به طوری که صدور معلول با وجود آمدن آن علت ضروری جبری باشد. با این حال، بنده را ملامت و تفسیق و مستحق کیفر جانی یا مالی فرماید. الطاف و مراحم انسانی امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی ابن ملجم که قاتل او بود گفت دشمن را همی بینم به چشم روز و شب بر وی ندارم هیچ خشم ز آنکه مرگم همچو جان خوش آمده است مرگ من در بعث چنگ اندر زده است در مبحث گذشته از طریق روایات فراوان اثبات کردیم که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌دانست که ابن ملجم خبیث و شقی‌ترین مردم، سوءقصد بجان مبارک او دارد. با این حال برای دفع خطر مرگ از خویشان هیچ اقدامی نفرموده، بلکه همانگونه که از تواریخ برمی‌آید، حقوق و احسان به ابن ملجم را ترک نفرموده است، و در کتاب مقتل

امیرالمومنین علیه‌السلام تالیف ابن ابی‌الدنیا چنین آمده است: (پس از آن که ابن ملجم پلید آن ضربت را بر سر ما رک آن حضرت وارد آورد، فرمود: علی بالرجل، فاتی به، فقال: ای عدو الله الم احسن الیک و اصنع و اصنع؟ قال: بلی) (... آنمرد را بیاورید (ابن ملجم را) سپس فرمود: ای دشمن خدا مگر من به تو احسان نکرده‌ام؟ مگر من در حق تو مکر را نیکی نکرده‌ام؟ و در همین ماخذ ص ۹۶ از ابن عباس نقل کرده است که وقتی ابن ملجم را آوردند از امیرالمومنین علیه‌السلام پرسیدند درباره‌ی این اسیر چه می‌فرمایی؟ فرمود، نظر من این است که پذیرایی مهمانگونه‌ای او را نیکو کنید تا ببینید حال من چه می‌شود. اگر از دنیا رفتم، پس از من ساعتی در قصاص او تاخیر نکنید.) احتمال بسیار قوی این است که آن حضرت با توجه به ناراحتی شدید مردم درباره‌ی ابن ملجم که ایجاب می‌کرد آن خبیث و شقی را بسیار شکنجه کنند دستور به تعجیل در قصاص او فرمود. در همین صفحه از عامر نقل کرده است که: لما ضرب علی تلک الضربه قال: ما فعل ضاربی؟ قالوا قد اخذناه، قال: اطعموه من طعامی و اسقوه من شرابی، فان انا عشت رایت فیه رای، و ان انا مت فاضربوه ضربه لا تزیدوه علیها (هنگامی که آن ضربت (شدید) به امیرالمومنین علیه‌السلام زده شد، فرمود: زنده‌ی من چه کرد؟ گفتند: او را گرفتیم، فرمود او را از طعامی که م

ن می‌خورم اطعام کنید و از آن آشامیدنی که من می‌نوشم به او بدهید، پس اگر من زنده ماندم با نظر خود درباره‌ی ابن‌ملجم عمل خواهم کرد و اگر از دنیا رفتم بیش از یک ضربه به او نزنید. در همین مآخذ آمده است که به امیرالمومنین علیه‌السلام گفتند: اگر ابن‌ملجم را بگیریم، دودمانش را از بین خواهیم برد. آن حضرت فرمود: به‌به همین است! عین ظلم، نفسی در مقابل قصاص شود فقط، نه بیش از یک نفس دودمان ابن‌ملجم مسئول جنایتی که او مرتکب شده است، نیست. (لطفی فوق لطف انسانی: علی (ع) می‌گوید: ابن‌ملجم را که با ضربه‌ی شمشیر مرا تا سرحد شهادت رسانیده است مضطرب نکنید!! ابن‌ابی‌الدنیا می‌گوید: فلما كانت اللیله التي اصیب فیها، خرج یرید صلوه العشاء تصایحت الوز حوله، فقال تشهد صوائحا و نساء نوائحا قال و تجننه الفاسق، حتی اذا كانت الساعه التي یخرج فیها اقبل حتی قام فی جنح الباب و خرج امیرالمومنین فضربه ضربه و كان محمد بن الحنفیه قریبا منه فاخذہ و وثب الناس الی ابن‌ملجم لیقتلوه، فقال لهم علی: مهلا! لا- یهاجن ما بقیت، فان عشت اقتصصت من الرجل او وهبت لله و ان مت فالنفس بالنفس. در همان شب که امیرالمومنین علیه‌السلام مورد اصابت ضربه ابن‌ملجم قرار

گرفت برای نماز عشا بیرون آمد، مرغابی‌ها در پیرامون او به فریاد درآمدند، فرمود: این مرغابی‌ها فریادزنده‌ها و زنده‌های نوحه‌گر را می‌بینند. راوی گفت: ابن‌ملجم فاسق خود را از امیرالمومنین علیه‌السلام مخفی کرد، تا آن موقع فرارسد که آن حضرت در آن موقع (برای نماز) بیرون آمد. ابن‌ملجم در طرفی از در ایستاد و آن حضرت رسید. ابن‌ملجم ضربه‌ای به او زد. محمد بن الحنفیه نزدیک بود، و او را گرفت و مردم به ابن‌ملجم هجوم آوردند که او را بکشند. علی (علیه‌السلام) به آنان فرمود: آرام باشید. مادامی که من زنده هستم ابن‌ملجم را به اضطراب نیندازید. پس اگر من زنده ماندم یا او را قصاص می‌کنم و یا برای خدا او را می‌بخشم و اگر از دنیا رفتم، نفسی در مقابل نفسی است (یعنی فقط می‌توانید او را بکشید) ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای ای بزرگ بزرگان، چه دریافت شگفت‌انگیزی درباره‌ی ارزش انسانها داری، و چه دریافت شگفت‌انگیزتری درباره‌ی خداوند بزرگ که انسان را آفریده است! چگونه ما این منطق ناآشنا را با گوش انسان‌نماها در صفحه‌ی روزگاران که جز قدرت متورم‌کننده‌ی خودطبیعی حیوانی هیچ منطقی را نمی‌شناسد، مطرح کنیم و با گوش

این ناتوانان و بیماران قدرت آشنا بسازیم؟! بشنویم این جمله را (مضطرب نکنید) چه کسی را؟ ابن‌ملجم مرادی را! ابن‌ملجم کیست؟ شقی‌ترین اشقیاء (مضطرب نکنید ابن‌ملجم مرادی را) چه معنی می‌دهد؟ معنای این جمله چنین است: انسان هر اندازه هم که از ارزش‌ها ساقط شود و هر اندازه هم که شقی‌ترین اشقیاء باشد و اصول انسانیت را از خود دور کند، مادامی که قطره‌ای از آب حیات او باقی است، نباید آن قطره را با زجر و شکنجه آلوده کرد. مگر این که خود او با دست خویش آلوده‌اش کند و مگر در آنحدود که حق حیات و کرامت حق آزادی معقول انسانها را ضایع نماید. ابن‌ملجم را که هم اکنون اسیر دست شماسست و برای قدم گذاشتن به مرز زندگی و مرگ از روزشماری گذشته و از شمار ساعتها عبور می‌کند و به همین زودی در طوفان غیرقابل توصیف لحظه‌شماری‌ها در اضطراب طبیعی خود فرو خواهد رفت، دیگر شما مضطربش نکنید. شما با ایجاد ترس و وحشت در آن شقی نابکار طعم تلخ مرگ را (مخصوصا برای او که خود می‌داند پس از مرگ چه پیش‌آمدی در انتظار اوست) برای او تکرار نکنید. زیرا که او طعم مرگ را یک بار برای من چشانیده است. شاید این گونه عظمت‌های انسانی امیرالمومنین علیه‌السلام است که مولوی را و

ادار کرده است تا بگوید، علی (ع) ابن‌ملجم را خواهد بخشید و او اختیار نداشت! ولی این مطلب قابل تصحیح نیست. در اینجا لحظاتی چند به سراغ خود امیرالمومنین علیه‌السلام می‌رویم. جبران خلیل جبران می‌گوید: مات علی و الصلوه بین شفتیه (علی علیه‌السلام از این دنیا رفت و نماز میان لبانش) آری، این دنیای بزرگ برای آن مرد سترگ، معبدی بود که هرگز سجاده نمازش را از آنجا برنچید چه در میان جنگ و کارزار و چه در اریکه‌ی زمامداری یا روی دکه‌ی داوری، خواه سر کوی یتیمان و بینویان، خواه قلم بر دست برای نوشتن فرمان اداره‌ی جامعه مصر به مالک اشتر و خواه در کارگاه محراب عبادت و چه در محراب کارگاه مزارع

و دشتهای سوزان حجاز که بیل به دست راز اصلی زمین را بجای می آورد که تهیه مواد معشیت برای اولاد آدم (ع) است. آری، این سجاده‌ایست که هر کس آن را در ورود به عرصه‌ی زندگی در این معبد بگستراند، تا لحظه‌ی خروج از آن، آن سجاده را بر نخواهد چید. لیکن از آن ساعات که زنگ وداع با معبد بگوش آدمی نواخته شود او را در صف کاروانیان دیار ابدیت قرار بدهد، او را و دیدگان او را از همه‌ی آفاق و انفس که جلوه‌گاه فاینما تولوا فثم وجه الله (بهر حال که روی بگرد

انید، وجه الله را در آن طرف خواهید یافت) است، منصرف نموده، بطور مستقیم متوجه به خود بارگاه خداوند می‌نماید. امیرالمومنین علیه‌السلام آن شخصیت الهی که همه‌ی لحظات عمر مبارکش را هم در رویایی با وجه الله سیری کرده بود و هم در بارگاه اقدس ربوبی حضور داشت پس از آن ضربت که آهنگ حرکت او را برای وداع با معبد جهان هستی نواخت، از جلوه‌گاه‌های وجه الله برتر رفته و در آن بارگاه حضور یافت و از آن به بعد در بستر شهادت هیچ حرکتی و سخنی از وی سر نمی‌زد مگر اینکه با جمله‌ی اخلاص لا اله الا الله پایان می‌یافت: در مقتل ابن ابی‌الدنیا از عمران ابن میثم از پدرش چنین نقل کرده است: ان علیا خرج فکبر فی الصلوه ثم قرا من سوره الانبیاء احدی عشر آیه ثم ضربه ابن ملجم من الصف علی قرنه. فشد علیه الناس و اخذوه و انتزعوا السیف من یده و هم قیام فی الصلوه، و رکع علی ثم سجد فنظرت الیه ینقل راسه من الدم اذا سجد من مکان الی مکان ثم قام فی الثانیه فخفض القرائه، ثم جلس فتشهد ثم سلم و اسند ظهره الی حائط المسجد (علی بن ابیطالب علیه‌السلام بیرون آمد و در نماز (برای نماز) تکبیر گفت. سپس یازده آیه از سوره‌ی انبیاء را قرائت کرد، آنگاه ابن ملجم از میان ص

ف به پیشانی او زد. مردم به ابن ملجم سخت هجوم آوردند و او را گرفتند و شمشیر را از دستش در آوردند در حالی که مردم در قیام نماز بودند. امیرالمومنین علیه‌السلام به رکوع رفت و سپس سجده کرد من به او نگرستم، او سر خود را در حال سجده به جهت جریان خون از نقطه که خونین می‌شد به نقطه‌ی دیگر حرکت می‌داد. سپس برای رکعت دوم برخاست و قرائت کرد و بعد نشست و تشهد را خواند و سپس سلام گفت و به دیوار مسجد تکیه داد) شگفتا، پس از ورود ضربتی که آن انسان الهی را تا سرحد شهادت رسانید، نماز را قطع نمی‌کند! از طرفی دیگر جریان خون مهلتی نمی‌دهد که ذکر سجده (سبحان ربی الاعلی و بحمده) تمام شود، محل سجده غرق در خون می‌گردد و آن دل‌باخته‌ی رب اعلی سر در خون فرو رفته را آهسته به نقطه‌ای دیگر منتقل می‌کند و لب از ذکر فرو نمی‌بندد، تا خود لب و دهان و زبان آن فخر نمازگذاران را وداع گویند. روشن باد دیدگانتان ای نمازگذاران، روشن باد. دلیل امتناع امیرالمومنین علیه‌السلام از کیفر دادن ابن ملجم مساله‌ای که در این مبحث می‌توان مطرح کرد، این است که قصاص پیش از جنایت، خلاف فقه اسلامی است که مستند به وحی و عقل سلیم است، اگر گفته شود: که آن حضرت می‌تو

انست برای جلوگیری از وقوع جنایت، او را تبعید یا بازداشت فرماید، در پاسخ این مساله، مطالبی قابل طرح است که ما به بیان مهمترین آنها می‌پردازیم: یکی اینکه اگر چه علم انبیاء و ائمه علیهم‌السلام به واقعیات پشت پرده‌ی طبیعت و آینده، به جهت تادب به آداب الله و تخلق به اخلاق الله، واقعیت دارد، ولی مشیت بدایی خداوندی که مربوط به علم مکفوف اوست، بر هیچ احدی معلوم نیست و بدا که مذهب شیعه امری است مسلم مربوط بهمین علم مکفوف است. بنابراین، علم امیرالمومنین علیه‌السلام مانند دیگر رائمه عظام علیهم‌السلام آن علم مطلق نبود که حتی احاطه بر مشیت بدایی مربوط به آن علم خاص ربوبی داشته باشد. دوم اینکه ما در مقابل فقه معمولی رسمی، فقهی بنام فقه برین داریم که مستند به ادله‌ی رسمی نیست، و یا مستند به باطن آن ادله است. در قرآن مجید در داستان حضرت خضر علیهماالسلام سه حادثه بوسیله‌ی حضرت خضر انجام گرفت که با فقه رسمی تورات سازگار نبود. لذا هر سه حادثه مورد اعتراض حضرت موسی علیه‌السلام قرار گرفت. بعضی از قضاوت‌های حضرت داود علیه‌السلام نیز مستند به فقه برین بوده است، همچنین مقداری از قضاوت‌های امیرالمومنین علیه‌السلام. و آنچه که در زمان ظه

ور حضرت ولی عصر بقیه‌الله عجل‌الله تعالی فرجه مورد عمل خواهد بود همان فقه برین است. مولوی در ابیات زیر امتناع آن حضرت را از جلوگیری جنایت ابن ملجم بر مبنای جبر قضاوی قرار می‌دهد. باز آمد ای علی زودم بکش تا نبینم آن دم و وقت ترش

من حلالیت می‌کنم خونم بریز تا نبیند چشم من آن رستخیز آنچه که در تواریخ دیده می‌شود این است که وقتی امیرالمومنین علیه‌السلام از جنایتی که ابن ملجم در آینده مرتکب خواهد گشت خبر داد، قیل یا امیرالمومنین لم لا تقتله؟ (به آن حضرت گفته شده چرا او را نمی‌کشی؟) فرمود: اما مرونی ان اقتل قاتلی؟ (آیا به من دستور می‌دهید که قاتلم را بکشم؟) گوینده‌ی جمله‌ی چرا ابن ملجم را نمی‌کشی؟ خود ابن ملجم نبوده است و کسی دیگر جمله‌ی فوق را گفته است. حالا- بقیه‌ی آیات را مورد دقت قرار بدهیم: گفتم ار هر ذره‌ای خونی شود خنجر اندر کف به قصد تو بود یک سر مو از تو نتوان برید چون قلم بر تو چنین خطی کشید ملاحظه می‌شود که مولوی امتناع امیرالمومنین علیه‌السلام را از کشتن یا هرگونه باز داشتن ابن ملجم از ارتکاب آن جنایت بزرگ به قلمی که کاتب قضا بر لوح قدر حرکت داده است، نسبت می‌دهد و ما پاسخ این م

طلب را مشروحا بیان نمودیم. لیک بی‌غم شو شفیع تو منم خواجه‌ی روحم نه مملوک تنم مضمون مصرع اول این بیت نیز نه تنها از نظر استناد به امیرالمومنین علیه‌السلام صحت ندارد (زیرا امیرالمومنین علیه‌السلام هرگز چنین سخنی را به ابن ملجم نفرموده است) بلکه مخالف منابع رسمی اسلامی است. بلی، نکته‌ای در اینجا وجود دارد که می‌تواند مضمون فوق را توجیه کند و آن نکته عبارتست از اینکه روح بزرگ امیرالمومنین علیه‌السلام از یک طرف و رحمت واسعه‌ی الهی که بر همه چیز گسترده است، از طرفی دیگر امتناعی از آرمزیدن ابن ملجم ندارد چنانکه در بعضی از وصایای آن حضرت به فرزندانش آمده است که، اگر بخواهید او را عفو کنید، آیا نمی‌خواهید مغفرت خدا شامل حال شما باشد. مولوی در حقیقت با توجه به این نکته است که از زبان حال امیرالمومنین علیه‌السلام به ابن ملجم می‌گوید: (لیک بیغم شو شفیع تو منم) و اگر امیرالمومنین علیه‌السلام بخواهد از ابن ملجم انتقام بگیرد اگر چه حق مسلم اوست، ولی این انتقام‌گیری مستند به بعد طبیعی و قانونی وجود آن بزرگوار است نه روح بسیار بزرگ او. لذا مولوی از زبان حال او می‌گوید: (خواجه‌ی روحم نه مملوک تنم) این مطلب فی‌نفسه صحیح اس

ت و هیچ کس پس از وجود نازنین پیامبر اکرم مانند امیرالمومنین علیه‌السلام فراتر از بعد طبیعی وجود خویشتن نرفته است. ولی ممکن است گفته شود: جنایتی که ابن ملجم مرتکب شده بود، چنان تباه‌کننده‌ی وجود او بوده است که از قابلیت شمول رحمت واسعه‌ی الهی و لطف و روح امیرالمومنین ساقط گشته بود. مولوی پس از این، در عظمت شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام اوج می‌گیرد و می‌گوید: پیش من این تن ندارد قیمتی بی‌تن خویشم فتی بن الفتی خنجر و شمشیر شد ریحان من مرگ من شد بزم و نرگسدان من واقعا چنین بود امیرالمومنین علیه‌السلام و در مواردی متعدد در سخنان آن بزرگوار این حقیقت را متذکر شده است که بعد مادی وجود ارزشی جز ارزش وسیله‌ای برای او نداشته است. بهمین جهت بود که از وسایل معیشت دنیا به مقدار ضروری قناعت می‌کرد و خوراک و پوشاک و مسکن او از حدود معمولی مردم سطح پایین تجاوز نمی‌کرد. همچنین چند بار صراحتا فرموده است که مرگ مطلوب من است. از آن جمله- و الله ان ابن ابیطالب لانس بالموت من الطفل بشدی امه، (سوگند به خدا قطعا فرزند ابیطالب به مرگ مانوس تر است از طفل شیرخوار به پستان مادرش) آیات قرآنی و دریافت پاک وجدان نیز اثبات کرده

است که مرگ جز عبور از یک عالم محدود شبیه به زندان و خاستگاه آلام و ناگواریهای مخلوط با مقداری لذایت نسبی و تخیلات فریبا چیزی دیگر نیست و از آن جهت که مرگ نشان‌دهنده‌ی میوه‌ی درخت حیات آدمی است قطعا مرگ و زمین نهادن قفس مادی برای امیرالمومنین علیه‌السلام شدیدا مطلوب بوده است. زیرا درخت حیات او باعظمت ترین و حیات بخش‌ترین میوه‌ها را به وجود آورده بود مرگ هر یک ای پسر هم‌رنگ اوست پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست آنکه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار آن ز خود ترسانه از آن هوش دار روی زشت تست نی رخسار مرگ جان تو همچون درخت. مرگ برگ گر بخاری خسته‌ای خود کشته‌ای ور حریر و قزدری خود رشته‌ای اگر میوه‌ی وجود نازنین امیرالمومنین علیه‌السلام در درخت بزرگ دنیا نرسیده بود و بحد نصاب پختگی و کمال خود نائل نشده بود، پس میوه‌ی وجود چه کسی می‌تواند به چنین درجه‌ی عظیمی توفیق یابد- این جهان همچو درخت است ای کرام ما بر او چون میوه‌های نیم خام سخت گیرد خامها مر شاخ را ز انکه در خامی نشاید کاخ را چون

پخت و گشت شیرین لب گزان سست گیرد شاخه‌ها را بعد از آن چون از آن اقبال شیرین شد دهان سست شد بر آدمی ملک جهان یکی

از نتایج بسیار باعظمت وسیله تلقی کردن امیرالمومنین علیه‌السلام ابعاد مادی وجود مبارک خود را، نظر او درباره‌ی زمامداری بود آنکه او تن را بدینسان پی کند حرص میری و خلافت کی کند ز آن بظاهر کوشد اندر جاه و حکم تا امیران را نماید راه حکم تا امیری را دهد جان دگر تا دهد نخل خلافت را ثمر تا بیاراید بهر تن جامه‌ای تا نویسد او بهر کس نامه‌ای میری او بینی اندر آن جهان فکرت پنهانیت گردد عیان نابخردان جامعه‌ای که امیرالمومنین علیه‌السلام در آن زندگی می‌کرد به جای نظاره‌ی عمیق و همه جانبه بر ابعاد متنوع وجود امیرالمومنین علیه‌السلام که او را بشناسند و خود و جامعه‌ی خود را در مسیر حیات معقول قرار بدهند، آینه‌ای به دست گرفته، موجودیت حیوانی خود را تماشا می‌کردند و مختصات حیوانی خود را به آن انسان‌ترین انسانها نسبت می‌دادند!! آنان در آینه‌ای که مقابل چهره‌ی وجود خود گرفته بودند، می‌دیدند که: حیوانی است که فقط امروز را می‌بیند! حیوانی است که لذایذ آخوری را قابل پرستش می‌بیند! مقام برای او آرمان زندگی است! او به پولی برسد، دیگر بس است! سلطه بر دیگران و وسیله دیدن همه‌ی جهان و انسان، و هدف تلقی کردن خود ا

نیست هدف نهایی زندگی!! آن نابکاران نابخرد با این چهره‌ی پست که در آینه‌ی مقابل روی خود می‌دیدند، می‌خواستند چهره‌ی الهی علی ابن ابیطالب را تفسیر و توجیه نمایند!! و می‌گفتند: علی بن ابیطالب (علیه‌السلام) هم به خلافت حریص است!! در خطبه‌ی پنجم از نهج‌البلاغه چنین آمده است: فان اقل یقولوا: حرص علی الملک، و ان اسکت یقولوا: جزع من الموت (اگر حقایق را آشکار کنم خواهند گفت: علی به ملک و ریاست حریص شده است و اگر سکوت کنم خواهند گفت: علی از مرگ ترسید) و در خطبه‌ی ۱۷۲ از نسخه صبحی صالح می‌فرماید: و قد قال قائل: انک علی هذا الامر یا ابن ابیطالب لحریص! فقلت: بل انتم و الله لا حرص و ابعده، و انا اخص و اقرب، و انما طلبت حقالی و انتم تحولون بینی و بینه و تضربون وجهی دونه. (گوینده‌ای گفت: تو ای فرزند ابیطالب به این امر (زمامداری) حریص هستی! در پاسخش گفتم: نه هرگز، سوگند به خدا، شما حریص‌تر و دورتر از من به این امرید و من مخصوص‌تر و نزدیک‌ترم. و جز این نیست که حق خودم را مطالبه کردم و شما مابین من و حقم مانع می‌شوید و صورتم را از آن امر برمی‌گردانید) با نظر به این جملات است که می‌توان فهمید، مولوی همانگونه که تا حدودی از شخ

صیت بزرگ امیرالمومنین علیه‌السلام اطلاعاتی داشته می‌توان تصدیق نمود که از ماجرای شگفت‌انگیز خلافت نیز آگاه بوده است. بهر حال، امیرالمومنین در جملات مورد بحث می‌فرماید: اگر شما مطالبه‌ی حق را که از ضروری‌ترین اصول و مبانی اسلام است، حرص می‌نمایید. آری من حریص و مشتاق مطالبه و گرفتن حق خود میباشم، از هر جهت که در نظر بگیرید، خواهید پذیرفت که خلافت الهی به من اختصاص دارد و من نزدیک‌تر از هر کس است. آیا شما دفاع از حق خویش را حرص می‌نمایید؟! پس همه‌ی انسانهای رشد یافته و به کمال نایل شده‌ی تاریخ حریصند، زیرا همه‌ی آنان بدون استثناء در صورت تمکن و اجتماع شرایط برای دفاع از حق خویشتن و گرفتن آن از دست دون‌صفتان خود کامه تلاش و مجاهدتها کرده و خواهند کرد. وانگهی باید از این نابخردان خودبین و خودمحور پرسید که آیا فرزند ابیطالب علیه‌السلام زمامداری را بر مبنای خودپرستی و کامیابی می‌خواست؟ در صورتی که او است گوینده‌ی امثال جملات زیر: ۱- ابن عباس رضی الله عنه می‌گوید: در ذی قار به امیرالمومنین علیه‌السلام وارد شدم در حالیکه او کفش خود را وصله می‌زد. به من فرمود: قیمت این کفش چند است؟ عرض کردم: قیمتی ندارد. فرمود: و الله لهی

احب الی من امرتکم الا- ان اقیم حقا او ادفع باطلا- (سوگند به خدا این کفش وصله خورده در نزد من از زمامداری شما محبوب‌تر است مگر این که حقی را بر پای بدارم یا باطلی را دفع نمایم) ۲- اما و الذی فلق الحبه و برا النسمه، لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظه ظالم و لا سغب مظلوم لالقیتم حبلها علی غاربها و لسقیتم

آخرها بکاس اولها و لالفتیم دنیا کم هذه ازهد عندی من عطفه عنز (آگاه باشید سوگند بخدایی که دانه را شکافت و نفوس را آفرید، اگر نبود حضور جمعی برای تکاپو در مطالبه‌ی حق و قیام حجت با وجود یاور، و اگر مواخذه خداوندی بر علما نبود که نباید بر پرخوری ستمکار و گرسنگی ستمدیده آرام بگیرند، طناب مرکب این خلافت را به گردنش می‌انداختم و پایان آن را با همان کاسه سیراب می‌کردم که آغازش را سیراب نمودم. و در آن موقع این دنیائیان را در نزد من محقرتر از آب دماغ یک بز می‌یافتید) ۳- اللهم انک تعلم انه لم یکن الذی کان منا منافسه فی سلطان و لا التماس شیء من فضول الحطام و لکن لئرد المعالم من دینک، و نظهر الاصلاح فی بلادک، فیامن المظلومون من عبادک، و تقام المعطله من حدودک. اللهم انی ا

ول من اناب و سمع و اجاب، لم یسبقنی الا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم بالصلوه. خداوندا، تو می‌دانی که آن مطالبه‌ی حق و تلاشی که در راه بدست آوردن آن از ما به عمل آمد، نه رقابت در مسیر به دست آوردن سلطه بود و نه از علاقه و خواستن متاع ناچیز دنیا نشئت می‌گرفت. بلکه هدف ما ورود به متن و اصول و آثار دین تو بود و اظهار اصلاح در شهرهای تو. تا بندگان ستمدیده‌ی تو در امن و امان زندگی کنند. و آن حدود و قوانین تو که را که به دست فراموشی سپرده شده است، اجرا گردد. خداوندا (تو میدانی که من اولین بازگشت کننده بسوی تو و اولین کسی هستم که دعوت پیامبرت را شنیدم و آن را اجابت نمودم، و جز رسول تو هیچ احدی در ادای نماز بر من سبقت نگرفته است.) مولوی با آیات مورد تفسیر اولاً یک استدلال بسیار متین برای اثبات این مدعا می‌آورد که امیرالمومنین هرگز و به هیچ وجه طمعی در خلافت نداشته است. استدلال بطور مختصر این است که این شخصیت الهی که هیچ گونه اعتنایی به امور مادی و امتیازات و لذات حیات دنیوی، نداشته است چگونه امکان دارد علاقه و اشتیاق به بعد دنیوی خلافت و زمامداری داشته باشد؟! سپس مولوی می‌گوید: آنهمه نارضایتی که امیرالمومنین عل

یه السلام از تصدی بعضی از امراء به منصب امارات ابراز میکرد و آنهمه تلاش در راه اثبات حقانیت و شایستگی خود به مقام زمامداری می‌فرمود، نه برای بدست آوردن مقام بوده است، زیرا مقام پرستی از بارزترین نموده‌های ماده- پرستی است که بعد طبیعی محض آدمی به آن می‌گراید، بلکه- ز آن به ظاهر کوشد اندر جاه و حکم تا امیران را نماید راه حکم و چه استدلال خوب و متینی یعنی امیرالمومنین علیه السلام باضافه‌ی انجام وظیفه‌ی احقاق حق و ابطال باطل و قرار دادن مردم در مسیر حیات معقول، کار بسیار بااهمیتی که انجام داد، این بود که وظایف امارت و زعامت و پیشتازی و زمامداری و خلافت و حکومت را به کسانی که درصدد اشغال این مقام برمی‌آیند، روشن ساخت. به عنوان مثال- ۱- متصدی زمامداری باید عالم به (انسان آنچنانکه هست) و (انسان آنچنانکه باید) بوده باشد، حکومت جاهلان نه تنها جامعه را در ظلمات مهلک جهل فرو می‌برد، بلکه همه‌ی ابعاد حیات فردی و اجتماعی مردم را مختل می‌سازد. ۲- باید عاقل باشد، حکومت احمقان جز تباهی انسانهای جامعه هیچ نتیجه‌ای دربر ندارد. ۳- باید

از فضیلت عالی عدالت برخوردار باشد، حاکم ظالم و منحرف از اصول صراط مستقیم همواره در حال سقوط به مراحل پست و پست تراست، چگونه می‌تواند عدالت را که اساسی‌ترین عنصر بقای حیات اجتماعی است، در عرصه‌ی اجتماع برقرار بسازد. ۴- شجاعت، زیرا حاکم زبون قدرت تحریک مردم جامعه را به بهترین اهداف فرد و اجتماع ندارد. یک نکته اساسی را باید درباره‌ی این چهار شرط در نظر بگیریم و آن این است که این چهار شرط و دیگر صفات والا که شرط حاکمیت اصلی و مخصوص انبیاء و ائمه معصومین علیهم السلام است باید در حد اعلا باشد یعنی حاکم اصلی باید اعلم و اعقل و اعدل و اشجع همه‌ی مردم باشد و به عبارت کلی‌تر این فضایل اخلاقی در درجه‌ی عصمت برای حکام اصلی شرط است. که البته این درجه برای هیچ کس جز انبیاء و ائمه معصومین علیهم السلام امکان‌پذیر نمی‌باشد. بنابراین شرایطی که برای حاکم در اینجا می‌آوریم، درباره‌ی پیشوایان الهی در حد اعلا، و در حکام غیر معصوم در حد مطلوب رسمی می‌باشد. ۵- حاکم باید آلوده به لذایذ مادی نباشد، زیرا کسی که آلوده به لذایذ مادی است، نمی‌تواند قوانین تعدیل لذایذ و قرار دادن آنها در مجرای اعتدال مشروع را وضع و اجرا نماید. ۶- از هرگونه انحراف که موجب بوجود آمدن خلل در شخصیت باشد، خودداری کند. ۷- در احساس تکلیف و انجام آن

فوق معامله‌گری قرار بگیرد. ۸- هیچ تعهد مشروعی را که ولو با دشمنان منعقد ساخته است، نقض نکند. ۹- ارزش کارها و کالاهای مردم را به جای بیاورد. ۱۰- کارها را به کاردان بسپارد. ۱۱- هر وسیله‌ای را قربانی هر هدفی ننماید، و به عبارت صحیح‌تر هر چیزی را بعنوان وسیله قربانی هدف مطلوب خود ننماید. ۱۲- هرگز در آن صدد نباشد که توجه مردم را به خود جلب کند و محبوبیت در میان مردم را هدف تلقی نکند. آنچه که هدف حقیقی است قرار دادن مردم در مسیر حیات معقول است، اگر چه اینکار نه باعث محبت مردم باشد و نه توجه آنان را به زمامداران جلب نماید، اگر چه انسانهای بزرگ به جهت علم به عظمت و ارزش چنین کاری (قرار دادن مردم در مسیر حیات معقول) نه تنها به حاکم محبت می‌ورزند، بلکه حقیقتاً به او عاشق می‌گردند. و این صفات فاضله که فقط نمونه‌ای از شرایط حاکمیت است، باید در زمامداری جامعه تحقق داشته باشد و می‌دانیم که همه‌ی صفات فاضله در وجود امیرالمومنین علیه‌السلام جمع بوده است و مولوی در ادبیات فوق‌بهترین نکات را در بیان علت و انگیزه‌ی تصدی آن حضرت به زمامداری متذکر شده است این که مولوی می‌گوید: تا بیاراید بهر تن جامه‌ای تا نویسد او به هر ک

س نامه‌ای برای اثبات این حقیقت است که هر لباسی زیننده هر تنی نیست و به قول حافظ: نه هر که سر نترشد قلندری داند نه هر که آینه دارد سکندری داند امیرالمومنین علیه‌السلام زمامداری را می‌پذیرد و تکلیف بسیار سنگین حکومت را تحمل و انجام می‌دهد. یعنی امیرالمومنین با تصدی به زمامداری خواستند اثبات کنند که این جامعه‌ی با عظمت را کسی باید پیوشد که شایسته‌ی آن است. با توجه به این نکته است که می‌بینیم سرتاسر تاریخ بشر با این که در هر دوره‌ای و هر نقطه‌ای از یک یا چند حاکم از بشر تبعیت نموده و آن حکام هم با کمال جدیت لباس حاکمیت را شایسته‌ی قامت خود می‌دیدند. با این حال، حتی یک جامعه را نمی‌توان سراغ گرفت که همه‌ی انسانهای آن در هر دو قلمرو (آنچنانکه هست) و (آنچنانکه باید و شاید باشند) از حکام خود به سعادت مطلوب برسند. دلیل این رکود و عقب‌افتادگی را در جهل و خودخواهی حکام معمولی باید جستجو کرد. با این حال نه تنها مقام حاکمیت را بر خود بسته‌اند بلکه هیچ تنی را برای پوشیدن این جامه، الهی مناسب تراز خود ندیده‌اند!! یکی دیگر از علل این که امیرالمومنین علیه‌السلام زمامداری را پذیرفت در بیت زیر منعکس شده است: تا امیری را ده

د جان دگر تا دهد نخل خلافت را ثمر روح خلافت و حکومت بر انسان همانگونه که از بیت فوق برمی‌آید، غیر از نمود و کالبد فیزیکی آنست که متأسفانه گذرگاه تاریخ بشری جز آن چیز دیگری سراغ ندارد. به عبارت دیگر حکومتهایی که به عنوان مدیریتهای جوامع بشری در تاریخ ظهور کرده‌اند سلطه و امارتهایی بیجان بوده‌اند که اگر به وظیفه‌ی رسمی خود عمل نموده باشند فقط به جلوگیری از تصادم افراد جامعه با همدیگر، کفایت کرده‌اند! از نتایج حکومتهای بیجان بوده است که تاکنون هر حرکت و تحولی که به عنوان اقدامات اصلاحی انجام گرفته است، با آوردن مقداری محدود از روشنایی‌ها، تاریکی‌های عمیق‌تر و نامحدودتری را به ارمغان آورده‌اند. اگر درمانی برای بعضی از دردها تهیه کرده‌اند، دردهای زیادتری را هم با خود آورده‌اند. آری این قانون حکومتهای بی‌جان است که کاری با حقوق جانهای آدمیان ندارد، زیرا اصلاً این حکومتها جان در انسانها سراغ ندارند تا حقوق آن را درک و اجرا کنند اینان با این که با انسانهای جاندار روبرو بوده‌اند، جز بعد جمادی آنان را نمی‌دیدند چون شما سوی جمادی می‌روید آگه از جان جمادی کی شوید؟ وقتی که شما با متصدیان حکومتهای بیجان دربارهی جان

انسانها و حقوق آن، صحبت می‌دارید، اگر گفتار شما را درک کنند، شما را به اخلاقیون حواله می‌کنند و اگر ضد مذهب نباشد، شما را به دست روحانیون می‌سپارند و یک شرط ضمنی هم با شما در میان می‌گذارند که نتایج والای مذهبی و اخلاق نظری و عملی انسانی را در کتابها و دروس تاریخی دانشکده‌ها مطرح نمایید و بس!! اگر از این حکومتهای بیجان پرسید که آیا می‌توانید در کارنامه‌ی بسیار طولانی خود در گذرگاه تاریخ حتی یک مورد را نشان بدهید که توانسته باشید قدرت را به سود حیات انسانها بکار ببندید!! آیا امید دارید که روزی فرا رسد که شما با بدست آوردن قدرت، بطور نفرت‌انگیز ناتوان نباشید؟ ما از گذشته صرف‌نظر می‌کنیم (چون به یاد آوردن سرگذشت بشر دربارهی قدرت که بوسیله‌ی شما حکام چه آتشی در دودمان بشری شعله‌ور

ساخته است جز غم و غصه و آه و دریغ نتیجه‌ای ندارد) و به آینده می‌پردازیم که آیا واقعا در این مساله می‌اندیشید که روزی فرا رسد که، قدرت در هر شکلی که تصور شود، به عنوان یک نعمت خدای در مسیر حیات معقول انسانها به کار گرفته شود؟ مولوی یک انگیزه‌ای دیگر برای پذیرش خلافت توسط امیرالمومنین علیه‌السلام را متذکر می‌شود که بسیار پر معنی است.

او می‌گوید: (تا دهد نخل خلافت را ثمر) معروف است که یکی از خردمندان در آن دوران که امیرالمومنین علیه‌السلام خلافت را قبول فرمود، خدمت آن حضرت رسید و عرض کرد: (و الله یا امیرالمومنین ما تزینت بالخلافه و لکن الخلافه تزینت بک) (یا امیرالمومنین خلافت ترا نیاراست، بلکه خلافت بوسیله‌ی تو آراسته گشت) آری، با نظر به ماهیت زمامداران این دنیا که پدیده‌ی اعتباری چند روزه است و با نظر باینکه تنظیم زندگانی اجتماعی مردم یک مجتمع بدون شناخت و اجرای حقوق پایه‌ای جانهای آدمیان (حق حیات، حق کرامت، حق آزادی معقول) کمترین تفاوتی با مدیریت و تنظیم زندگانی دستجمعی زنبوران عسل و موریه‌ها و مورچگان ندارد، (بلکه چون مدیریت زندگانی اجتماعی انسانها بدون مراعات حقوق پایه‌ای جانهای آنان موجب سلب عظمت‌های انسانی از انسانها می‌باشد) لذا چه امتیاز و زیبایی و عظمت در چنین خلافت و مدیریت وجود دارد که امیرالمومنین علیه‌السلام را بیاراید و برای آن حضرت امتیازی شمرده شود؟! بلی، همانگونه که فرمود: زمامداری برای او هیچ ارزشی ندارد مگر اینکه حقی را از احقاق و باطلی را محو و نابود بسازد و بدان جهت که تا آن دوران در زمامداری چنین حالتی پیش نیامده بود.

د، پس بنا به عقیده‌ی مولوی و دیگر هشیاران می‌بایست نخل زمامداری به ثمر بنشیند و امارت جانی به خود بگیرد. سپس مولوی به یک مطلب بسیار عالی اشاره می‌کند و می‌گوید: زمامداری همه‌ی این دنیا نمی‌توانست کوچکترین پاداشی برای کمترین کارهای باعظمتی باشد که امیرالمومنین علیه‌السلام در این زندگانی مابین (خود و شخصیت خود)، (مابین خود او و خدایش) (مابین خود او و جهان هستی)، (مابین خود و نوع انسانی) انجام داده بود. آیا می‌توان به مقام اعلای خلوص رسید بدون اینکه همه‌ی تعلقات دنیا و امتیازات آنرا از هدف بودن ساقط نمود؟ یعنی علی بن ابیطالب علیه‌السلام که برای وصول به مقام والای اخلاص، از همه‌ی مال و منال و مقامهای دنیوی گذشته بود، امکان داشت که مقام اعتباری و بی‌جان را هدف خود قرار بدهد و از آن مقام اخلاص تنزل کند؟! آری، امیری و خلافت و زمامداری نمی‌تواند سد راه امیرالمومنین علیه‌السلام در جاذبه‌ی کمال الهی بوده باش. لذا امیری او بینی اندر آن جهان فکرت پنهانیت گردد عیان مورد سوم- دفتر ششم صفحه ۴۱۹. مولوی داستان غدیرخم را که اسناد نقل آن از حد تواتر گذشته است، در مثنوی و اینچنین توضیح می‌دهد: زین سبب پیغمبر با اجتهاد ن

ام خود و آن علی مولا- نهاد گفت هر کما را منم مولا- و دوست ابن عم من علی مولای اوست کیست مولی آنکه آزادت کند بند رقیب ز پایت بر کند چون به آزادی نبوت هادی است مومنان را ز انبیا آزادی است ای گروه مومنان شادی کنید همچون سرو و سوسن آزادی کنید لیک میگوید هر دم شکر آب بی زبان چون گلستان خوشخضاب بی زبان گویند سرو و سبزه‌زار شکر آب و شکر عدل نوبهار حله‌ها پوشیده و دامن کشان مست و رقاص و خوش و عنبرفشان جزو جزو آبستن از شاه بهار جسمشان چون درج پر در ثمار مریمان بی شوی آبست از مسیح خامشان بی لاف و گفتاری فصیح مطالبی چند در این ابیات وجود دارد که بطور مختصر آنها را مطرح می‌کنیم: مطلب یکم- می‌گوید: (زین سبب پیغمبر با اجتهاد) منظور مولوی از اجتهاد در اینجا، نباید به معنای اصطلاحی آن در فقه و اصول باشد که عبارتست از: (استفراغ الفقیه الواسع لتحصیل الحجج للحکم الشرعی) (به نهایت رساندن فقیه کوشش و طاق خود را برای تحصیل حجت برای حکم شرعی) چون آنچه که در محل خود ثابت شده است، اینست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هیچ حکمی را بدون استناد به وحی نفرموده است و این حقیقت را آیاتی از ق

رآن مجید اثبات می‌کند که یکی از صریح‌ترین آنها آیه‌ی مبارکه: و ما ینطق عن الهوی. ان هو الا- وحی یوحی (و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) سخنی از هوی نمی‌گوید. نیست آنچه که او می‌گوید مگر از وحی که به او می‌رسد است) مطلب دوم- آنچه که از منابع حدیثی و تاریخی برمی‌آید در روایت غدیر این جمله را پیامبر اکرم از آن مردم (که ده‌ها هزار نفر بودند)

پرسید: الست اولی بکم من انفسکم؟ آیا من بر شما سزاوارتر از خود شما نیستم؟ گفتند: بلی. فرمود: من کنت مولاه فهذا علی مولاه (هر کس که من مولای او هستم علی مولای اوست) مطلب سوم- تفسیری که مولوی درباره‌ی مولا گفته است، یکی از مناسبترین معانی است که در داستان غدیر می‌توان مطرح نمود. در بیست سوم از ابیات مورد بحث چنین آمده است که- کیست مولا؟ آنکه آزادت کند بند رقیت ز پایت بر کند آزاد شدن بوسیله‌ی مولا یعنی چه؟- همانگونه که در مجلد ۱۴ از تفسیر این ابیات گفته‌ایم- ۱- باز کردن چشم و گوش انسانها، و بینا و شنوا ساختن آنان در عرصه‌ی زندگی و گستردن شخصیت تکاپوگر انسانها در عرصه‌ی زندگی برای تاثیر و تاثر تکاملی ۲- آشنا نمودن آدمیان با جان و روان خود و بیرون کردن آنان از

لجزار حیطه‌ی خودمحوری. منتقل ساختن مرده‌های متحرک از محیط و اجتماع مرگبار به قلمرو حیات معقول و زنده کردن آنان. ۳- پیوستن زندگانی طبیعی به حیات طیبه‌ی الهی، سپس آزاد کردن آنان در حوزه‌ی جاذبیت ربوبی. این است موضوع رسالت انبیاء علیهم‌السلام و معنای مولا- بودن آنان. این آزاد شدن بوسیله‌ی پیامبر در آیه‌ی ۱۵۷ از سوره‌ی الاعراف چنین آمده است: الذین يتبعون الرسول النبي الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوراه و الانجیل یامرهم بالمعروف و ینهاهم عن المنکر و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث و یضع عنهم اصرهم و الاغلال الی کانت علیهم (... آن مردم باایمان کسانی هستند که از رسول و پیامبر امی پیروی می‌کنند که او را در نزد خود در تورات و انجیل می‌یابند آنان را به معروف (نیکی) امر، و از منکر (زشتی) نهی می‌نماید و طیبات (پاکیزه‌ها) را برای آنان حلال و پلیدیها را حرام و بار سنگین و زنجیرهایی را که بر آنان بود برمی‌دارد) ... برای بررسی مشروح داستان غدیرخیم و حقایقی که در این داستان وجود دارد مراجعه بفرمایید به مجلد ۱۴ از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی تالیف اینجانب از صفحه ۵۱۹ تا صفحه ۵۳۷. در آن صفحات این مباحث مطرح شده است:

۱- علی مولای انسانها است، و تفسیری مشروح درباره‌ی مولا. ۲- هر موجودی که خود بسته‌ی زنجیر بردگی است، نمی‌تواند موجود دیگری را آزاد کند. ۳- مولای حقیقی خداست که توانسته است پیامبران را از زنجیر گرانبار خودطبیعی رها کند و آنان را به منصب مولایی برساند. ۴- بایستی مقام والای پیشوایی آزادی بخش از پیامبر به وصی او عطا شود. ۵- نامهای صحابه‌ای که داستان غدیرخیم را نقل کرده‌اند (بر مبنای تحقیق علامه‌ی فقید آقا شیخ عبدالحسین امینی که صد و ده نفر است). ۶- نامهای تابعین که داستان غدیرخیم را نقل کرده‌اند (بر مبنای تحقیق علامه امینی ۸۴ نفر است) بحثی لغوی در معنای مولا و این که مقصود از مولا در داستان غدیر چیست؟ مورد چهارم وصیت کردن رسول خدا صلی الله و آله و سلم مر علی را که چون هر کسی بنوع طاعتی تقریب به حق جویند تو تقرب جوی به صحبت عاقل و بنده‌ی خاص ... گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حقی پهلوانی پر دلی لیک بر شیری مکن هم اعتماد اندر آ در سایه‌ی نخل امید هر کسی گر طاعتی پیش آورند بهر قرب حضرت بیچون و چند تو تقرب جو به عقل و سر خویش نه چو ایشان بر کمال و بر خویش اندر آ در سایه‌ی آن عاقلی کش نتاند برد ا

ز ره ناقلی پس تقرب جو بدو سوی آله سر مپیچ از طاعت او هیچگاه ز آنکه او هر خار را گلشن کند دیده‌ی هر کور را روشن کند ظل او اندر زمین چون کوه قاف روی او سیمرغ بس عالی طواف دستگیر و بنده‌ی خاص آله طالبان را می‌برد تا پیشگاه گر بگویم تا قیامت نعمت او هیچ آن را غایب و مقطع مجو آفتاب روح نی آن فلک که ز نورش زنده‌اند انس و ملک در بشر روپوش گشتست آفتاب فهم کن و الله اعلم بالصواب یا علی از جمله‌ی طاعات راه برگزین تو سایه‌ی خاص آله هر کسی در طاعتی بگریختند خویشتن را مخلصی انگیختند تو برو در سایه‌ی عاقل گریز تا رهی ز آن دشمن پنهان ستیز از همه طاعات اینت لایق است سبق یابی بر هر آن کاو سابق است همانگونه که در مباحث گذشته گفتیم: مولوی در نقل داستانها نظری به وقوع و عدم وقوع آنها ندارد، مولوی چو بسا داستانهایی را می‌آورد که اصلا ثابت نشده است و گاهی داستانهایی را نقل می‌کند که مقداری از آن از نظر تاریخی نقل شده است و گاهی هم داستان کاملاً واقعی را مطرح می‌کند. ولی مطلب بسیار بااهمیتی که نباید آن را از نظر دور داشت، اینست که هدف مولوی از این کارها تحقیق و طرح واقعیات و حقایق بسیار

مفید است که باید گفت در اکثر موارد هم موفق بوده است. آنچه که باید در این طرز تفکرات مورد دقت قرار بگیرد اینست که نباید درباره‌ی روایتی که مستقیماً بیانگر واقعیات و حقایق دینی است مسامحه و سهل‌انگاری‌هایی که در داستان‌پردازیه‌ها ممکن است قابل اغماض باشد، تجویز شود. بعنوان مثال: داستان آن پهلوانی که پس از شکست خوردن و زیر دست امیرالمومنین علیه‌السلام قرار گرفته و آب دهان بر روی علی (ع) می‌اندازد و امیرالمومنین علیه‌السلام برمی‌خیزد و شمشیر را از دستش می‌اندازد... قابل تاویل است که بگوییم: اگر چنان اهانتی به علی بن ابیطالب علیه‌السلام میشد، آن حضرت همان کار را می‌کرد که مولوی بیان نموده است. ولی اینگونه وضع و تاویل در روایتی که بسیار حساس است و دومین مبنا پس از کتاب الله برای دین اسلام است جایز نیست. مانند آن بیت که از امیرالمومنین علیه‌السلام نقل می‌کند که به ابن ملجم چنین فرموده است: گفت بیغم شو شفیع تو منم خواهی روحم نه مملوک تنم آلت حقی و فاعل دست حق کی زخم بر آلت حق طعن و دق مگر اینکه مولوی قرینه‌ای در کلام بیاورد که مقصودش را توضیح دهد که بیان حال روحی امیرالمومنین علیه‌السلام که کریم و جواد و عطف

است. حال به توضیح سند داستان یا روایتی که مولوی در ابیات مورد چهارم آورده است می‌پردازیم: متن روایت مختلف نقل شده است. ابوحامد غزالی اینگونه نقل می‌کند: هو المراد بقوله صلی الله علیه و آله و سلم: (إذا تقرب الناس بانواع البر و الامال الصالحه فتقرب انت بعقلک) (آن است مقصود از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله: (هنگامی که مردم با انواع نیکوکاری و اعمال صالح به خدا تقرب بجویند تو با عقل خود به خدا نزدیک باش) در پاورقی این روایت را از ابونعیم نقل کرده است ملامحسن فیض رحمه‌الله علیه این روایت را از محقق بزرگ میرداماد چنین نقل کرده است که: یا علی هنگامی که مردم خود را به تکثیر عبادات و خیرات مشغول بدارند تو خود را در ادراک معقولات مشغول بدار تا از آنان سبقت بگیری) مرحوم ملامحسن در سند این حدیث خدشه‌ای نکرده است. حسین بن عبدالله بن سینا در کتاب الرساله المعراجیه (معراج نامه) در ضمن عباراتی بسیار بااهمیت، روایت فوق را نقل کرده است. ما همه‌ی عبارات ابن سینا را در اینجا می‌آوریم: (و برای این بود که شریف ترین انسان و عزیزترین انبیا و خاتم رسولان صلی الله علیه و آله و سلم چنین گفت: با مرکز حکمت و فلک حقیقت و خزانه عقل

امیرالمومنین علیه‌السلام که: یا علی اذا رایت الناس یتقربون الی خالقهم بانواع البر تقرب انت الیه بانواع العقل تسبقهم گفت ای علی، چون مردمان در تکثیر عبادت رنج برند تو در ادراک معقول رنج بر، تا بر همه سبقت گیری و این چنین خطاب را جز چون او بزرگی راست نیامدی که او در میان خلق چنان بود که معقول در میان محسوس، لا-جرم چون با دیده‌ی بصیرت عقل مدرک اسرار گشت، همه‌ی حقایق را دریافت و دیدن حکم داد و برای این بود که گفت: لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً (اگر پرده برداشته شود بر یقین من افزوده نگردد) هیچ دولت آدمی را زیادت از ادراک معقول نیست، بهشتی که به حقیقت آراسته باشد به انواع نعیم و زنجیل و سلسیل ادراک معقول است و دوزخ با عقاب و اغلال متابعت اشغال جسمانی است که مردم در حجیم هو- افتند و در بند خیال بمانند. در هیچ یک از متنهایی که در ماخذ مربوطه مراجعه شد مضمون بیت اول و دوم مولوی- گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حقی پهلوانی پر دلی لیک بر شیری مکن هم اعتماد اندر آ در سایه نخل امید دیده نشد. همچنین مضمون بیت پنجم- اندر آ در سایه‌ی آن عاقلی کش نتاند برد از ره ناقلی که شبیه بمضمون بیت دوم است در جایی دیده نشده

است و بطور کلی در روایاتی که نقل شده است دستوری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به علی علیه‌السلام درباره‌ی تبعیت از کسی ثابت نشده است. و بدیهی‌ترین دلیل صادر نشدن چنین دستور این است که علی علیه‌السلام به جهت قرار گرفتن شدید و از همه جهات در جاذبه‌ی کمالات محمد مصطفی صلی الله علیه و آله که خود در جاذبه‌ی کمال مطلق الهی بود، هیچ نیازی به تبعیت از هیچ کس نداشت. مگر قرآن مجید آن حضرت را نفس پیامبر معرفی نفرموده است. جمله‌ای از خلیل ابن احمد که گفته شده است: غیر از مهارت خیلی بالای او در ادبیات عرب و اختراع علم عروض حکیم نیز بوده است، چنین معروف است افتقار الكل الیه و استغناؤه عن الكل یثبت انه امام الكل فی الكل (احتیاج همه به او (علی علیه‌السلام) و بی‌نیازی او از همه، اثبات می‌کند که او امام

کل در کل است) حتی مطلب فوق با عقیده‌ی خود مولوی درباره‌ی علی بن ابیطالب علیه‌السلام نیز سازگار نیست، زیرا کسی که درباره‌ی علی علیه‌السلام می‌گوید: تو ترازوی احد خو بوده‌ای بل زبانه‌ی هر ترازو بوده‌ای باید پرسید ترازوی احد خو که زبانه‌ی، هر ترازوست، خود را به کدامین ترازو عرضه کند؟ و می‌گوید: چون تو بابی مر مدینه‌ی

علم را چون شعاعی آفتاب حلم را باز باش ای باب بر جویای باب تا رسند از تو قشور اندر لباب باز باش ای باب رحمت تا ابد بارگاه ماله کفوا احد آیا در شهر علم را (که آن شهر، پیامبر بود) به چه کسی ارجاع کنیم؟! در میان صحابه و غیر صحابه چه کسی بود که بالاتر از در شهر علم بود و می‌بایست علی علیه‌السلام به او مراجعه کند؟ آیا می‌توان بارگاه خداوندی را به شخصی جز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که بزرگترین و مقرب‌ترین حاضران در بارگاه خدا بود؟ ارجاع نمود فقط یک تاویل در سخنان مولوی راه دارد که بگوییم: سخن مولوی از باب ایاک اغنی و اسمعی یا جاره (ترا قصد کرده‌ام ولی ای جاره بشنو) و باصطلاح جامعه‌ی ما به در می‌گوییم تا دیوار بشنود. یا دخترم به تو می‌گویم و قصدم فهماندن عروس است. در حقیقت مولوی انسانهای معمولی را که باید عوامل رشد و کمال را از راهنمایان و مربیان فرا بگیرند، قصد کرده است. و این البته یک معنای صحیح است. مطلبی بسیار بااهمیت که در این مبحث باید مورد توجه قرار بگیرد، شناخت عقل است یعنی چیست آن عقلی که دارای این مختصات است: ۱- اگر عقل در کسی به فعلیت برسد و به فعالیت بپردازد، هیچ نقل و تقلیدی نمی‌توان

د او را از راه منحرف نماید. ۲- عقل خارها را گلشن می‌کند. یعنی هر مشکلی را آسان می‌کند و سختی‌ها را ملایم می‌سازد، ناگواری‌ها را گورا و زشتها را زیبا می‌نماید. ۳- درد ناینایی را از بین می‌برد، و کور را دیده‌ی روشن می‌بخشد. ۴- آن انسانی که از عقل برخوردار باشد، دستگیر مردم و بنده‌ی خاص خداست که جویندگان را تا پیشگاه ربوبی بالا می‌برد. ۵- انسانی که از نعمت عقل برخوردار است، سایه‌ی لطف و کمال بر زمین و زمین‌نشینان می‌گستراند. همانگونه که هر یک از انبیاء مانند ابراهیم خلیل الرحمن و موسی و عیسی و محمد علیهم‌السلام به تنهایی سایه‌ی لطف و کمال انسانی را بر زمین و زمینیان گسترده بود. ۶- عاقل خورشید درخشان ارواح آدمیان می‌باشد. این خورشید غیر از آفتاب طبیعی است که فضای زمین و کرات دیگر را روشن می‌سازد، ولی همین روشنایی برای کسانی که از خورشید روحانی عقل برخوردار نیستند خود حجابی است که می‌تواند واقعیات را بپوشاند. مضمون ابیات بعدی در آغاز این مبحث مورد بررسی قرار گرفت. اگر عقل دارای اینهمه امتیازات است، پس به چه دلیل آنهمه مورد انتقاد قرار گرفته است؟ پاسخ این سوال به طور مختصر اینست که انتقاد از طرز کاربرد عقل

است نه خود عقل اگر کسی چشم خود را مورد انتقاد قرار بدهد که چرا اجسام و اشکال و رنگهای آنها را از صد کیلومتری دقیقاً نمی‌بیند! این شخص در حقیقت چشم خود را مورد انتقاد قرار نداده، بلکه چشم و کاربرد آن را نشناخته است. اگر چنین شخصی درست دقت کند در حقیقت خود را مورد انتقاد قرار داده است که تاکنون نفهمیده است که قدرت دید چشم هم از نظر کمیت و هم از نظر کیفیت محدود و معین است بلکه با نظر به خلاف منطبق بودن توقع از عقل (که باید همه چیز را درک کند و در همه چیز خود را حاکم مطلق تلقی نماید) گفت مانند توقع شنیدن از چشم و دیدن از گوش است!! والا- گمان شخصیت‌هایی بزرگ مانند مولوی و شبستری و غیرهما مخالف حقیقی باشند که در سرتاسر زندگی و دریافتهای فعالیت ضروری و مفید آن را می‌بینند و شهود می‌کنند. گمان نمی‌رود آن مردان ورزیده در علم و معرفت بگویند: چون فرمول هشت بعلاوه هشت مساوی است با شانزده محصولی از عقل است، غلط است و باید طرد شود و مثلاً مانعی وجود نداشته باشد که هفت بعلاوه هشت مساوی است با هفتصد و دوازده و نیم بوده باشد! بنابراین، ما باید انتقاد از طرز کاربرد عقل نظری جزئی را با انتقاد و طرد این قوه‌ی بسیار بااهمیت اشتباه نکن

یم و باید آن دور را از یکدیگر جدا کنیم. حال دقت بفرمایید، مولوی در مثنوی مطلب زیر را درباره‌ی عقل و انواع آن بیان کرده است: ۱- عقل کل زیربنای هستی است و معرفت مطلق مختص این عقل است در ۲۴ بیت، به عنوان نمونه‌ای از بیان ابیات- تا چه

عالم‌هاست در سودای عقل تا چه با پنهانست این دریای عقل عقل بی‌پایان بود عقل بشر بحر را غواص باید ای پسر عقل پنهان است و ظاهر عالمی صورت ما موج یا از وی نمی‌این جهان یک فکرتست از عقل کل عقل کل شاه است و صورتها رسل کل عالم صورت عقل کل است اوست بابای هر آنکه اهل قل است در این دسته از ابیات مباحث زیر وجود دارد: یک- ارتباط با عقل کل باعث خوش بینی به جهان هستی است. دو وصول به مقام شامخ عقل کل موجودات را تحت فرمان درمی آورد. سه- وصول به مقام شامخ عقل کل سخنها آدمی را تغییر می‌دهد. ۲- عقل کل غیر از عقل جزئی معمولی است. ۳- مراتب یا تعدد و تنوع عقل. ۴- عقل اولین مخلوق خداست. ۵- اگر عقل جزئی خود را تحت تاثیر عقل کل قرار دهد به کمال خواهد رسید. ۶- زمینه‌ی نیستی و بوجود آمدن عقل. ۷- اگر چه عقل جزئی از وصول به واقعیات ناتوان است با این حال وظیفه‌ی آن حرکت و فعالیت است. ۸-

عقل جزئی به جهت محدود بودن وسایل و تحت تاثیر قرار گرفتن به خطا می‌افتد. ۹- عقل جزئی تجربی خط خوان است و بس. ۱۰- عقل در قفس صورتها مدهوش اشکال هستی است. ۱۱- عقل جزئی محصول ماده و موجی از امواج آن است. ۱۲- خواب و رویای هر کس مطابق عقل و اندیشه‌ی او در حال بیداری است. ۱۳- بازی‌های کودک عقل او را به فعلیت می‌آورد و ورزیده می‌کند. ۱۴- اگر عقل را به فعالیت وادار نکنیم، رفته رفته از کار می‌افتد. ۱۵- کار عقل جزئی سودجویی و تقویت خودطبیعی و پیروزی در میدان تنازع در بقاست. ۱۶- هوا و هوس و حرص چشم عقل را کور می‌کند، مگر این که رهبر الهی به فریادش برسد. ۱۷- در پیکار آشتی‌ناپذیر عقل و هوا و هوس، پیروزی نهایی با انسانهای تهذیب یافته بوده و اپیکوریستها و فرویدیستها به زانو در خواهند آمد. ۱۸- در مقابل اتحاد و دمسازی دو نفس عقل بکلی از کار می‌افتد. ۱۹- عقل آدمی که با ایمان اشباع شده است، می‌تواند غرایز و هوا و هوس را مهار کند. ۲۰- هر اندازه که خودطبیعی تقویت پیدا کند، عقل ضعیف تر می‌گردد. ۲۱- عقل جزئی را به بازار سوداگری عرضه نکنید زیرا عقل جزئی قابل فروش است. ۲۲- فراوانی خطاهای عقل جزئی است که انسان را به آرزوی جنون وادار می‌سازد. ۲۳- در آن هنگام که عقل جزئی در مافوق قلمرو مخصوص به خود حرکت می‌کند در گمان و وهم و وسواس گرفتار و کارش جز افزودن چون و چرا چیز دیگری نیست. ۲۴- محکی برای تفکیک تعقل از اوهام و خرافات به دست بیاورید. ۲۵- عقل جزئی در قلمرو عشق و ماورای طبیعت و پیشگاه حق مبهوت است. ۲۶- عقل جزئی با قوانین و روابط طبیعت سروکار دارد بس. ۲۷- عقل که در اصول مقلد است در فروع به طریق اولی مقلد است. ۲۸- عقل را قربانی عشق الهی نمایید. ۲۹- عقل پیامبر الهی است. ۳۰- چشم عقل در موقع فرود آمدن قضا بسته میشود. ۳۱- برای هر عقلی حاکمی است که می‌تواند در آن تصرف کند. ۳۲- عقل خدادادی و عقل اکتسابی. ۳۳- اختلاف عقول چه معنا دارد؟ ۳۴- تعاون عقول و پذیرش آنها از یکدیگر. ۳۵- آیا بخت و شانس موجب افزایش عقل، و بالعکس، عقل موجب افزایش بخت و شانس می‌گردد؟ ۳۶- پس از آنکه روح قدم به قلمرو کمال گذاشت، عقل معمولی مانند سایه‌ای به پای روح می‌افتد. ۳۷- عقل و قلب آدمی در تصرف خداست، اوست که هر دو نیرو را تکامل می‌بخشد. ۳۸- عقل یک حقیقت الهی است و بهره‌برداری از آن تابع نورانیتی است که از هماهنگی عقل با دل که جلوه‌گا

ه الهی است به دست آمده است. ۳۹- آیا عقل قابل تجزیه است! ۴۰- گذشت سالیان عمر عقل را ورزیده تر می‌کند، و بالعکس، با شروع دوران پیری بناتوانی می‌گراید. ۴۱- تفاهم معمولی همواره بوسیله‌ی عقل جزئی است. ۴۲- مغرور عقل جزئی نباشید. ۴۳- ای عقل بینوا، با احساس وظیفه مخالفت مکن. ۴۴- به مقام والای حیرت گام بگذارید، در آنموقع اگر به خود بیایید خواهید دید عقول ورزیده به شما رشک می‌برند. ۴۵- حس اسیر عقل و عقل اسیر روح و تاثیر متقابل آن سه در یکدیگر. ۴۶- یک ترتیب دیگر درباره‌ی حیات و عقل و روح. ۴۷- توضیح درباره‌ی تاثیر متقابل حس و عقل و روح. ۴۸- عقل به روح رشک می‌برد. ۴۹- لطف الهی به جماد عقل می‌بخشد و قهر او عقل را از عاقل می‌گیرد. ۵۰- کجاست آن عقل که بارقه‌هایی را که در روح فرزندان می‌گردد، ببیند؟ ۵۱- آری عقل عدالت جوست اما کو عقل؟ ۵۲- تمجید از نیروی عقل و شخص عاقل بطور عموم. ۵۳- ارتفاعات

عقل را با بلندی مکانی (هندسی) اشتباه نکنید. ۵۴- در فراز و نشیب زندگی به درک و دریافتهای ابتدایی ارزش مطلق ندهید، بلکه گوش به عقل فرا دهید و ببینید چه می‌گوید؟ ۵۵- صداها را تحریک کننده زیاد است، متوجه باشید که عقل را با این صداها مضطرب نسازید. ۵۶- تا نیروی تعقل در انسان به فعالیت نیفتد، حقایق قیافه اصلی خود را نشان نخواهد داد. ۵۷- گاهی با حجت و برهان ساختگی خود را فریب می‌دهیم و عقل در گوشه‌ای از کار افتاده ناظر حرکات تبهکارانه ماست. ۵۸- اگر عقل حقیقا عقل است، همراز خداست. ۵۹- عقل و فرشته‌ی ملکوتی دو صورت از یک حقیقتند. ۶۰- از در یوزگی برای بدست آوردن عقل از عاقلان امتناع نکنید. ۶۱- ریشه‌ی اصلی تمامی دانش‌ها وحی بوده است نه عقل. ۶۲- وقتی که سلاح را در دست انسان بی‌عقل دیدید فوراً یا سلاح را از دستش بگیرید یا دستهایش را ببندید. ۶۳- آیا عقل و فعالیت آن را می‌توان یکی از زیبایی‌ها محسوب کرد؟ ۶۴- انسان عاقل واقعا خودش است. انسان نیمه عاقل از عقل دیگران برخوردار می‌گردد. ۶۵- عقل را داشته باشید تا هم از سایر نیروهای روانی بهره‌مند شوید و هم به درد پشیمانی مبتلا نگردید. ۶۶- رابطه‌ی عقل با موجودیت انسان و رابطه‌ی خدا با جهان هستی. ۶۷- عقل به رشد نهایی خود می‌رسد و گام به ابدیت می‌گذارد. ۶۸- عقل می‌تواند خیرخواهی و بدخواهی را از یکدیگر تشخیص بدهد. ۶۹- آیا عقل حکم می‌کند که انسان در جستجوی نیستی است؟ مورد پنجم

- گفتن جهودی علی علیه‌السلام را که اگر اعتماد داری بر حافظی خدا از سر این کوشک خود را در انداز، و جواب آن حضرت او را مرتضی را گفت روزی یک عنود کاو ز تعظیم خدا آگه نبود بر سر قصری و بامی بس بلند حفظ حق را واقعی ای هوشمند گفت آری او حفیظ است و غنی هستی ما را ز طفلی و منی گفت خود را اندر افکن هین ز بام اعتمادی کن به حفظ حق تمام تا یقین گردد مرا ایقان تو و اعتقاد خوب با برهان تو پس امیرش گفت خامش کن برو تا نگردد جانت از جرئت گرو کی رسد مر بنده را کاو با خدا آزمایش پیش آرد ز ابتلا بنده را کی زهره باشد کز فضول امتحان حق کند ای گیج گول آن خدا را می‌رسد کاو امتحان پتش آرد هر دمی با بندگان تا بما ما را نماید آشکار گرچه داریم از عقیده در سرار هیچ آدم گفت حق را که ترا امتحان کردم در این جرم و خطا تا بینم غایت حلمت شهاه که را باشد مجال این که را؟! عقل تو از بس که آمد خیره سر هست عذرت از گناه تو بتر آنکه او افراشت سقف آسمان تو چه دانی کردن او را امتحان! حاصل این داستان چنین است که یک جهود عنود به امیرالمومنین علیه‌السلام که با هم در پشت بامی بودند، گفت: مگر شما به

حافظ بودن خدا معتقد نیستید؟ آن حضرت پاسخ فرمود آری، او خداوندیست حفیظ و غنی که ما را از آغاز وجودمان تا آن روز که آخرین روز عمر ماست حفظ می‌فرماید. آن جهود گفت: حال که چنین است، به خدا اعتماد کن و خود را از پشت بام بینداز زمین تا یقین و اعتماد با برهان تو به حافظ بودن خدا بر من ثابت شود! امیرالمومنین علیه‌السلام فرمود: پیش از آن که جانت به انتقام این جرئت گرفتار شود، خاموش باش و راهت را بگیر و برو ای نابخرد، کی رسد مر بنده را کاو با خدا آزمایش پیش آرد ز ابتلا؟ پاسخی که امیرالمومنین علیه‌السلام به آن مرد احمق داد، مشکل مهمی را می‌توان حل و فصل نماید. این مشکل که شاید عده‌ای فراوان از مردم به آن مبتلایند، همین است که در این داستان آمده است. توضیح این که بعضی از مردم با خدا ارتباط برقرار می‌کنند که ببینند خدا چه می‌کند! مثلاً او را اطاعت می‌کنند و خدمات اجتماعی به جای می‌آورند، یا وارد خطر می‌شوند، با این نیت که ببینند آیا خداوند به آنان توجه می‌کند و یا آنان را از خطر دور می‌دارد؟ این نیت و اقدام در حقیقت همانگونه که در آیات مورد تفسیر می‌بینیم: امری است شبیه امتحان کردن خدا!!! این کاریست نامعقول اگر چه آن کس که

ه چنین کاری را انجام می‌دهد مقصودش امتحان نباشد، بلکه با این نیت باشد که خداوند متعال در برابر کار او چه فعلی را انجام می‌دهد. لازمه‌ی چنین قصد و اقدامی (خواه قصد امتحان و خواه بدست آوردن علم به کاری که خداوند در برابر کار او انجام خواهد داد) تابع ساختن اراده و فعل خداوندی است به اراده و فعل خود، یعنی خداوند اراده و فعلی را به وجود بیاورد نه برای ایجاد واقعیات و اجرای نظم هستی بلکه از آن جهت که یک انسان خواسته است که اراده و فعل او را بوجود بیاورد! و این خواستن غیر از

دعا و نیایش و خواستن مطلوب از خدا است، زیرا انسان در موقع دعا و نیایش بر آورده شدن نیاز خود را از بارگاه باری تعالی مسئلت می‌نماید در صورتی که در دو فرض فوق انسان باضافه‌ی اینکه حالت حاکمیت از خود بر خدا نشان می‌دهد، در حقیقت می‌خواهد خدا بعدی از توانایی یا صفتی از صفات خود را برای او آشکار سازد!! مورد ششم - فهم کردن حاذقان نصاری مکر و زیر را نکته‌ها می‌گفت او آمیخته در جلاب قند زهری ریخته‌ها نشو مغرور ز آن گفت نکوز آنکه دارد صد بدی در زیر او او چو باشد زشت گفتش زشت دان هر چه گوید مرده آن را نیست جان گفت انسان پاره‌ای از انسان نود

پاره‌ای از نان یقین که نان بود ز آن علی فرمود: نقل جاهلان بر مزابل همچو سبزه است ایفلان بر چنان سبزه هر آن کاو بر نشست بر نجاست بیشکی بنشسته است مولوی در سراسر آثار خود نکوهشهایی شدید از ظاهرسازی‌ها و سالوس بازیها نموده و درباره‌ی وضع روانی اینگونه نابخردان و نتایج آن، مطالب بسیار ارزنده‌ای را بیان نموده است. در این مورد آمیختن گلاب و قند را با زهر به وسیله‌ی منافقان مکار مطرح نموده است و از فریب خوردن به آن ظواهر فریبا بر حذر میدارد و از باور کردن یک سخن نیکو که در زیر آن بدیهای فراوان نهفته است جلوگیری می‌نماید. و بدان جهت که سخن انسان پاره‌ای از خود انسان است، اگر سخن از انسان زشت صادر شود حتما امید نیکی و زیبایی از آن نباید داشت. امیرالمومنین علیه‌السلام فرمود: مثل مردمان نادان (با ظاهر زیبا و آراسته) مانند سبزی باطراوت بر روی مزبله است که پیوسته به ریشه‌ای کثیف و پلید است. البته کتاب مثنوی کتاب حدیث نیست که سند روایات را نقل کند، و همه‌ی روایاتی که در مثنوی آمده است در اصطلاح علم در آیه (مرسل) گفته می‌شود یعنی که روایان ذکر نشده است و به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا ائمه علیهم‌السلام نسبت

داده شده است نظیر این روایت منسوبه به امیرالمومنین علیه‌السلام روایتی از صدوق، علی بن ابراهیم و محمد بن یعقوب کلینی و مفید و سیدرضی به این مضمون نقل شده است که پرهیزید از ازدواج با زنی که مانند سبزی باطراوت (در مزبله رویده شده باشد) امیرالمومنین علیه‌السلام در جهاد اکبر پیروز بود مورد هفتم - حکایت عیاضی رحمه‌الله تعالی که هفتاد بار بغزو رفته بود و غزاهای کرده به امید شهید شدن. و چون از جهاد اصغر به جهاد اکبر شتافت و خلوت گزید، آواز طبل غاریان شنید، نفس او را رنجه داشتی جهت غزا کردن و او نفس را در این دعوت متهم می‌نمود. گفتم ای نفسک منافق زیستی هم منافق می‌میری، تو چیستی خوار و خود روی و مرایی بوده‌ای در دو عالم این چنین بیهوده‌ای نذر کردم که ز خلوت هیچ من سر برون نارم چو زنده است این بدن ز آنکه در خلوت هر آنچه تن کند نر برای روی مرد و زن کند جنبش و آرامش اندر خلوتش جز برای روی حق نباشد نیتش این جهاد اکبر است آن اصغر است هر دو کار رستمست و حیدر است کار آنکس نیست کاو را عقل و هوش پرد از تن چون کند موشی خروش عیاضی با شنیدن صدای طبل و پای اسبان مردمی که به جهاد می‌رفتند از درون خود

صدایی می‌شنود که چه نشسته‌ای برخیز و با مسلمانان راهی میدان جهاد شو. عیاضی لختی در اندیشه فرو می‌رود که ببیند صاحب این صدا کیست؟ یا چیست؟ درک می‌کند که این صدا از نفس است (نفس اماره) شگفتا! نفس اماره امر به جهاد می‌فرماید!! خطاب به نفس می‌گوید: ای منافق، ای ریاکار، ای خوار، ای خودو، ای حرکت و سکونت بیهوده، تو و جهاد در راه خدا؟! اگر من آگاه باشم و واقعا دل به خویشتم بسوزانم، نخست باید با تو به مجاهده برخیزم و ترا از پای در آورم که بزرگترین جهاد همین است. این جهاد، کار مردان وارسته از آب و گل و صاحب عقل و اهل دل است، نه تو. این جهاد کار حیدر کرار است که حتی یک لحظه در دست تو زبون نگشت و در جاذبه‌ی کمال حرکت کرد و هرگز بوسوسه‌های تو از پای ننشست. مورد هشتم - قصه‌ی آن زن که طفل آن بر سر ناودان غزید و خطر افتادن بود و از علی مرتضی علیه‌السلام چاره جست یک زنی آمد به پیش مرتضی گفت شد بر ناودان طفلی مرا گرش میخوانم نمی‌آید بدست ورهلم ترسم که افتد او به پست نیست عاقل تا که دریابم چو ما گر بگویم کز خطر سوی من آهم اشارت را نمی‌داند به دست ور بداند نشود این هم بدست پس نمودم شیر و پستان به او او همی گرداند از من چشم و رو از برای حق شما میاید ای مهان دستگیر این جهان و آن جهان زود درمان کن که می‌لرزد دلم که به درد از

میوهی دل بگسلم گفت طفلی را برآور هم به بام تا ببیند جنس خود را آن غلام سوی جنس آید سبک ز آن ناودان جاذب هر جنس را هم جنس دان منظور مولوی از این داستان کوتاه و بسیار مفید بیان قانون فراگیر (السنخیه علیه الانضمام) (هم سنخ بودن علت برقراری ارتباط و پیوستگی است.) میباشند. مولوی این قانون را بارها در اشکال گوناگون و مثالهای متعدد در مثنوی و دیوان شمس مطرح کرده است. مولوی در این ابیات به نکته بسیار بااهمیت درباره‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام اشاره می‌کند که عبارت است از عدم انحصار ولایت و خلافت در امور اخروی چنانکه بعضی گمان کرده‌اند او می‌گوید: دستگیر این جهان و آن جهان یعنی امیرالمومنین علیه‌السلام همانگونه که مربی و راهنمای عالیقدر مردم برای نیل به سعادت ابدیست همچنان مربی و راهنما و زمامدار انسانها در این دنیا و تنظیم‌کننده‌ی حیات معقول آنان در گذرگاه رو به ابدیت است. مورد نهم- امیرالمومنین علیه‌السلام دارای قوه‌ی ربانی است و با همین قوه در خیر را از جای بر کند الف- گر ز صورت بگ

ذریم ای دوستان جنت است و گلستان در گلستان صورت خود چون شکستی سوختی صورت کل را شکست آموختی بعد از آن هر صورتی را بشکنی همچو حیدر باب خیر بر کنی ب- دریغ پرده‌ی هستی خدای بر کنی چنانکه آن در خیر علی حیدر کند ج- با تبر بردار مردانه بزنی تو علی وار این در خیر بکن و نه چون صدیق و فاروق مهین هین طریق دیگران را برگزین مولوی در سه جا که داستان خیر کردن امیرالمومنین علیه‌السلام را آورده است به این علت است که کنند و صرف نظر کردن از آنچه باید از بین برود، با قوای طبیعی امکان‌پذیر نیست. در جای اول کنند و صرف نظر کردن از صورت را مطرح نموده و می‌گوید اگر آن توانایی و همت را پیدا کنی که از صورت و ظاهر خود را که بعد مادی تست بگذری و آن را بسوزانی، و مانند این است که همه‌ی صورتها را به دست آوردی و بدان جهت که کنند و شکستن صورت فقط با قوه‌ی ربانی است، لذا با انجام چنین کاری مانند امیرالمومنین می‌توانی در خیر را بر کنی، (در حد خود) در جای دوم می‌گوید: برداشتن پرده از روی هستی برای دریافت واقعیات آنچنانچه هستند، یعنی نفوذ به ماروای ظواهر و نمودها یک نیروی ربانی می‌خواهد همانگونه که کنند در خیر با دست م

ارک امیرالمومنین علیه‌السلام با قوه‌ی ربانی بود. در جای سوم می‌گوید: برای کنند عاداتهای پلید در دوران کهنسالی که سخت در اعماق روان نفوذ کرده است، باید مانند امیرالمومنین در کنند در خیر از خدا نیروی ربانی گرفت. داستان کنند در خیر با قوه‌ی ربانی بوسیله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام به قدری معروف و متواتر نقل شده است که هیچ نیازی به ذکر ماخذ و مدرک دیده نمی‌شود. مورد دهم- امیرالمومنین برای ابراز ناگواریهایی که شدیداً به او حمله‌ور میشد سر به دهنه‌ی چاه فرو می‌برد. نیست وقت مشورت هین راه کن چون علی تو آه اندر چاه کن چون بخوام کز سرت آهی کنم چون علی سر را فرو چاهی کنم این قضیه را شیخ فریدالدین عطار در منطق‌الطیر نیز آورده است: مصطفی (ص) جایی فرود آمد براه گفت آب آرید لشگر را ز چاه رفت مردی زود باز آمد به تاب گفتن پر خون است چاه و نیست آب گفت پنداری ز درد کار خویش مرتضی در چاه گفت اسرار خویش چاه چون بشنید آن تابش نماند لاجرم پر خون شد و آبش نماند امیرالمومنین علیه‌السلام در چند مورد از سخنان مبارکش در نهج‌البلاغه رنج و ناگواریهای شدیدی را که در جامعه‌ی آن دوران، وجود او را زجر میداد، ابراز

فرموده است. به عنوان نمونه: و طفقت ارتئی بین آن اصول بید جذاء او اصبر علی طخیه عمیاء یهرم فیها الکبیر، و یشیب فیها الصغیر و یکدح فیها مومن حتی یلقى ربه. فرایت ان الصبر علی هاتا احجی، فصبرت و فی العین قدی و فی الحق شجا در انتخاب یکی از دو راه اندیشیدم، یا می‌بایست با دست خالی بر مخالفانم حمله کنم و یا شکیبایی در برابر حادثه‌ای ظلمانی و پرابهام پیشه گیرم (چه حادثه‌ای) حادثه‌ای بس کوبنده که بزرگسالان را فرتوت و کم‌سال را پیر، و انسان باایمان را تا دیدار پروردگارش در رنج مشقت فرو می‌برد. (به حکم عقل سلیم) بر آن شدم که صبر و تحمل را با دست خالی ترجیح بدهم. راه بردباری را پیش گرفتیم. چونان بردباری کسی که در چشمش خس و خاشاکی فرو رود و مجرای گلویش را استخوانی بگیرد. ۲- اللهم انی قد مللتهم و ملونی، و سئمتهم و سئمتونی فابدلنی بهم خیرا منهم، و ابدلهم بی شرا منی اللهم مٹ قلوبهم کما یمات الملح فی الماء (بار خدایا این مردم از

من در ملامت خاطرند و مرا هم در ملامت فرو برده‌اند. من آنان را افسرده ساخته‌ام، آنان نیز مرا افسرده نموده‌اند. بهتر از آنان را به جای آنان بر من عنایت فرما، و بدتر از من را بجای من نصیب آنان فرما. با

رخدایا، دل‌های آنان را بگذار و آب کن، چنانچه نمک در آب منحل می‌شود) ۳- یا اشباه الرجال و لا رجال، حلوم الاطفال، عقول ربات الحجال، لوددت انی لم ادرکم و لم اعرفکم، معرفه و الله جرت ندما و اعقتب سدما. قاتلکم الله لقد ملاتم قلبی قیحا و شحتم صدری غیظا، و جرعتمونی نغب التهمام انفاسا. (ای نامردان مردنما، رویاهای کودکانه (در دلتان)، عقول زنهای حجله‌نشین (در مغزتان) ای کاش شما را ندیده و نشناخته بودم، سوگند به خدا، این شناخت پشیمانی به من آورد و اندوه‌ها به دنبال داشت. خدا نابودتان کند، قلبم را با خونابه پر کردید و سینه‌ام را از خشم مالا مال نموده و غمهای متوالی جرعه پس از جرعه به من خوراندید.) ملکتنی عینی و انا جالس، فسبح لی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، فقلت یا رسول الله، ماذا لقیتم من امتک من الاود و اللدد، فقال (ادع علیهم) فقلت: ابدلنی الله بهم خیرا منهم، و ابدلهم بی شرا لهم منی (نشسته بودم که چشمم اختیار از دستم ربود و در رویا فرو رفتم، رسول خدا بر من ظاهر گشت، عرض کردم: ای پیامبر خدا از امت تو چه کجی‌ها و خصومتها و لجاجتها که دیده‌ام. پیامبر فرمود: بر آنان نفرین کن. گفتم: خداوندا، بهتر آنان را به جای آن

ان به من عنایت فرما و به آنان به جای من شری را جانشین بساز) تضاد و ناسازگاری شدید مردم نادان و هوی پرستی آن دوران با امیرالمومنین علیه‌السلام این تضاد ناسازگاری بحدی شدید بود که ایجاب می‌کرد امیرالمومنین علیه‌السلام زجر و شکنجه‌هایی را از محیط و مردم آن دوران می‌دید، با مثال عبارات فوق بیان فرماید. لذا بجا بود اگر شدت دردهای درونی باعث می‌شد که آن حضرت با خویشتن به خلوت نشسته و درد دل ابراز کند، یا برای خالی کردن فضای درون مبارکش به صحرا و بیابانها روی آورد و از دست انسان‌نماهای روزگار خود گله و شکایت به صخره‌ها و رودخانه‌ها و کوه‌ها و دشتهای ببرد و با آنها به گفتگو بنشیند و با آنان بگوید: خوشا به حالتان ای موجودات بیجان که در مجرای قوانین خود، نه تمرد می‌کنید و نه لجاجت، نه با تعهد و آگاهی یگدیگر را از پای درمی‌آورید و نه پس از نابودی هموعتان به شادی و هلهله می‌پردازید. ای صخره‌ها و سنگهای سخت، من در میان انسان‌نماهایی که دلشان از شما سخت تر و با قساوت تر است، زندگی می‌کنم و همواره خیر و رفاه مادی و کمال و رشد معنوی آنان را می‌خواهم، بساط دادگری را میان همه‌ی آنان بی‌استثناء می‌گسترانم، گویی عدالت با مزاج

آنان سارگازی ندارد! لذا لحظاتی از آنان بریده سراغ شما را می‌گیرم. چنانکه اشاره کردیم آن همه درد و رنج که فضای طبیعی روان امیرالمومنین علیه‌السلام را فرا می‌گرفت (بدون این که به منطقه‌ی روحانی وجود آن حضرت که همواره در انبساط و ابتهاج ملکوتی به سر می‌برد، نفوذ کند) او را آزار می‌داد. لذا اگر هم آن حضرت واقعا درد دل‌های خود را که از دست هموعان خود می‌کشید، به کوه‌ها و صخره‌ها و دشتهای و چاه‌ها ابراز می‌کرد، یک امر طبیعی بود. به اضافه‌ی آن سکوت بسیار معنی‌دار که پس از آگاهی بسیار والا- درباره‌ی واقعیات، امیرالمومنین را در میان مردم آن جامعه‌ی ناشایست خاموش می‌ساخت. مولوی مانند همان مضامین را که در نهج‌البلاغه آمده است چنین می‌گوید: بر لبش قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازه‌ها عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند مورد یازدهم-

(امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام شیر حق است الف- چون ز رویش مرتضی شد در فشان گشت او شیر خدا در مرج جان ب- مر علی را بر مثال شیر خواند شیر مثل او نباشد گرچه راند ج عاقبت بینی مکن تا عاقبت بینی شوی تا چو شیر حق شوی اندر شجاعت لافتی د گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حقی پهلوانی پر دلی ه- وقت آن آمد که حیدر وار من ملک گیرم یا پردازم بدن و بعد از آن هر صورتی را بشکنی همچو حیدر باب خیر برکنی و دریغ پرده هستی خدای برکندی چنانکه آن در خیر علی حیدر کند ز اکنون بزند گردن غمهای جهان را کاقبال تو چون حیدر کرار برآمد ح گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حقی پهلوانی پر دلی رستم و حمزه فکنده تیغ و اسپر پیش او او چو حیدر گردن هشام و اروق می‌زند از علی

میراث دار ذوالفقار بازی شیر خدا هست؟ بیار گر فسونی یاد داری از مسیح کو لب و دندان عیسی ای قبیح کشتی سازی ز توزیع و فتوح کو یکی ملاح کشتی همچو نوح بت شکستی گیرم ابراهیم وار کو بت تن را فدا کردن بنار جلال‌الدین مولوی در ایات فوق لقب اسدالله (شیر خدا) را که فراوان نقل شده است برای امیرالمومنین علیه‌السلام مطرح نموده است این لقب که هم به حمزه بن عبدالمطلب عموی رسول خدا و هم درباره‌ی امیرالمومنین علیهم‌السلام جمیعا آمده است. بدانجهت است که شیر در میان همهی جانداران به شجاعت و همت بلند و شکست ناپذیری در برابر هر دشمن حم

له‌کننده، معروف است، و این صفت در همهی ادبیات دنیا اعم از شرق و غرب و قدیم و جدید به شیر نسبت داده شده است و درباره‌ی هر کس که کلمه‌ی شیر را درباره‌ی او به کار می‌برند، مفهوم درندگی حیوانی را از او حذف، و آن صفات را منظور می‌دارند که کشف از قدرت آمیخته با عظمت می‌نماید. همهی ما می‌دانیم که شجاعت و سلحشوری علی ابن ابیطالب علیه‌السلام سرآمد همهی شجاعتها و سلحشوری‌ها بوده است که تاریخ بشری به خود دیده است. از طرف دیگر کلمه‌ی اسد برای امیرالمومنین علیه‌السلام همواره با مضاف‌الیه که لفظ جلاله الله است به کار رفته است (اسدالله) و گاهی هم لفظ رسوله (اسد رسوله) مضاف‌الیه اسد به کار می‌رود اسدالله و اسد رسوله این دو اضافه اثبات می‌کنند که شجاعت امیرالمومنین علیه‌السلام فقط یک قدرت طبیعی محض نیست که بر سر ضعف فرود می‌آید و آنان را از میدان زندگی بیرون می‌کند و عرصه را برای تاخت و تاز قوی آماده می‌سازد. و یقینی است که امیرالمومنین علیه‌السلام نه درصدد تحصیل چنان قدرتی بود و نه اجرای چنان قدرتی را به صلاح بشر می‌دانست. قدرت و شجاعت و همت امیرالمومنین علیه‌السلام همان گونه که از گفتارش و کردارش برمی‌آید، وابسته به قدرت

و اداره‌ی خداوندی بود- شیر خدا، (شیر ربانی) و بهمین جهت است که هیچ‌گونه تراحم و تضادی با لطف و رحمت و محبت و داد علی در عالی‌ترین درجه نداشت- علی عالی‌اعلی که ز بیم سخطش روح از کالبد عالم امکان خیزد گر به خاری نگرد یک نظر از رحمت خویش از بن خار دو صد روضه‌ی رضوان خیزد جدا قمی در بیت سوم می‌گوید: عاقبت بینی مکن تا عاقبت بینی شوی تا چو شیر حق شوی اندر شجاعت لافتی منظورش از نهی از عاقبت بینی، آینده‌نگری معقول نیست، زیرا آینده‌نگری با این هدف که انسان مقدمات حرکت در مسیر خیرات و اجتناب از ورود به پرتگاه شرور را که نهال‌های آنها امروز کاشته می‌شود و در آینده به بار می‌نشیند، بدانند تا برای تنظیم موقعیت خود با آنچه که پیش خواهد آمد، آماده شود. و این معنی غیر از ادعای علم و قدرت است درباره‌ی هر آنچه که پیش خواهد آمد، زیرا چنین علم و قدرتی در اختیار هیچ کس جز خداوند سبحان و کسانی که خدا درهای آینده را بر روی آنان بگشاید نیست. بنابراین، آدمی برای اینکه با نور الهی آینده بین باشد، ضروری است که از تکیه به خود و معلومات و حدس و استنباطهای ناقص خویش خودداری نماید. این همان عاقبت بینی است که شیر حق و شایسته‌ی بر

حق لافتی الا علی از آن برخوردار بود. به این معنی: تنظیم موقعیت با آن آینده‌هایی که با دانش‌ها و اراده‌های محدود حیات طبیعی اداره خواهد شد، همان است که دیروزها را اداره کرده و امروزها را تفسیر و توجیه نموده است. در صورتی که این گونه تنظیم موقعیتها، نتیجه‌ای جز برخورداری از یک زندگی طبیعی ندارد که اغلب با حالت تراحم با دیگر هم‌نوعان و زدو خورد با آنان سپری می‌شود. با توجه به این حقیقت است که می‌گوید: اگر عاقبت بین حقیقی شدی یعنی اگر با نور الهی دریافتی که مسیر حیات تو رو به کدامین مقصد باید باشد، ترس و هراس از شکست ظاهری و مرگ از وجود تو رخت برمی‌بندد و در شجاعت نمونه‌ای از عاقبت بینی شیر خدا در تو ظاهر می‌شود این مطلب نظیر آن است که مولوی می‌گوید: جمله‌ی بی‌قراریت از طلب قرار تست طالب بی‌قرار شو تا که قرار آیدت مولوی در اینجا به یک مطلب بسیار بااهمیت اشاره می‌کند و می‌گوید: گیرم که ذوالفقاری آهنین به دست آوردی، کو بازوی شیر خدا در تو که بتوانی از آن ذوالفقار برخوردار شوی؟! همان گونه که لب و دندان و دم حضرت عیسی علیه‌السلام بود که مرده را زنده می‌کرد و بیماری مردنی را شفا می‌داد و گل پاره را به شکل پرنده درمی

آورد و از خدا برای آن جان می‌طلبید و آن گل پاره می‌پرید، نه هر لفظ و جمله‌ای. و آن کشتی که از طوفان عالمگیر نجات پیدا

کرد نه بدان جهت که متشکل از اجزاء معمولی کشتی بود، بلکه برای آنکه ملاح آن کشتی حضرت نوح علیه‌السلام بود. تو هر چه بتوانی تیر پیدا کن و آنرا در دست بگیر و بتهای جامد را بشکن، کو آن آتش الهی در درون تو که بت نفست را با آن بشکنی؟! چوب و عصا در جنگل‌ها خیلی فراوان یافت می‌شود، کهنسالان بسیار فراوانند که عصا بدست می‌روند ولی کو دست موسی علیه‌السلام که آن را به صورت اژدها در آورد و بساط طاعوت زمان، فرعون جبار کامکار از روی زمین برچیند؟! بااهمیت ترین مطلبی که باید در این مبحث مورد دقت قرار بگیرد، این است که منظور از شیر خدا نامیده شدن امیرالمومنین علیه‌السلام نه برای شجاعت جسمانی آن حضرت است، بلکه مقصود عظمت و صلابت و مقاومت بسیار شدید امیرالمومنین علیه‌السلام در برابر عوامل انحراف از جاده‌ی حق و حقیقت است. در یکی از جملات فاطمه‌ی زهراء سلام‌الله علیها خطاب به منحرفین آمده است که (شما را از علی بن ابیطالب روی گردان نکرد مگر تنمر (پلنگ صفتی) او در راه خدا که اشاره به عدم انعطاف او از جاده حق است.) م

ورد دوازدهم - فقط امیرالمومنین علیه‌السلام است که شایسته لا - فتی الا - علی لا - سیف الا ذوالفقار است الف - عاقبت بینی مکن تا عاقبت بینی شوی تا چو شیر حق شوی اندر شجاعت لافتی ب - ز انتظار رسول تیغ علی در غزا خویش ذوالفقار کند این جمله: (لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار) (رادمردی جز علی علیه‌السلام نیست و شمشیری جز ذوالفقار) معنایی مهم در بردارد که اجمالش این است: هیچ رادمرد و جوانمردی در اصول انسانی با شخصیت تر از علی بن ابیطالب علیه‌السلام نیست، نه اینکه آن حضرت یک جوانمرد به معنای معمولی آن در فرهنگ متداول جامعه می‌باشد. در بعضی از روایات آمده است که ذوالفقار شمشیر شخصی بود به نام منبه بن الحجاج یا عاص بن منبه که پس از کشته شدنش در جنگ بدر به دست پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم افتاد و آن حضرت در جنگ احد آن را به امیرالمومنین علیه‌السلام داد آن حضرت با ذوالفقار حملات شدیدی می‌کرد و دلاوریهای شگفت‌انگیزی انجام می‌داد. در این موقع بود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار بعضی از راویان روایت کرده و می‌گویند: ذوالفقار شمشیریست که از آسمان آمده است. فرخی

در شعرش به این معنی اشاره کرده است: افسر زرین فرستد آفتاب از بهر تو همچنان کز آسمان آمد علی را ذوالفقار یک روایت مرسل به این مضمون نیز شنیده شده است که: لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار ابوجعفر محمد بن جریر طبری در تاریخ خود از ابوکریب، از عثمان بن سعید، از حبان بن علی، از محمد بن عبیدالله بن ابی رافع از پدرش، از جدش نقل می‌کند: لما قتل علی ابن ابیطالب اصحاب الالویه، ابصر رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم جماعه من مشرکی قریش، فقال لعلی: احمل علیهم، فحمل علیهم، ففرق جمعهم و قتل عمرو بن عبدالله الجمحی. قال ثم ابصر رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) جماعه من مشرکی قریش، فقال لعلی احمل علیهم، فحمل علیهم ففرق جمعهم. و قتل شیبه بن مالک احد بنی عامر بن لوی، فقال جبریل: یا رسول الله، (صلی الله علیه و آله و سلم): انه منی و انا منه، فقال جبریل: هذه المواساه، فقال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: هو منی و قال جبریل و انا منکما: قال فسمعوا صوتا: لا سیف الا ذوالفقار و لا فتی الا علی (وقتی که علی ابن ابیطالب علیه‌السلام پرچمداران را در جنگ احد کشت، رسول خدا (ص) نگاه کرد و جمعی از مشرکین قریش را دید، خطاب

به علی (ع) فرمود به آنان حمله کن و او حمله کرد و جمع آنان را پراکنده ساخت و عمرو بن عبدالله الجمحی را کشت. راوی گفت: سپس رسول خدا (ص) نگاه کرد و جمعی از مشرکین قریش را دید، و به علی (ع) فرمود حمله کن به آنان و او حمله کرد و جمعیت آنان را متفرق ساخت و شیبه بن مالک که یکی از افراد بنی عامر بن لوی بود، کشت. جبرئیل عرض کرد: ای رسول خدا، اینست مواسات حقیقی. رسول خدا (ص) فرمود: (او علی (ع) از من است و من از علی). جبرئیل عرض کرد: من از شما هستم. راوی گفت: مردم صدایی شنیدند که گفت: شمشیری نیست مگر ذوالفقار و رادمردی و جوانمردی نیست مگر علی علیه‌السلام.) مورد سیزدهم - علی ابن ابیطالب علیه‌السلام شهسوار هل اتی تا ببینی هستی ات چون از عدم سر برزند روح مطلق کامکار و شهسوار هل اتی اگرچه این بیت صراحت قاطعانه در این معنی ندارد که علی بن ابیطالب علیه‌السلام مورد نزول آیاتی از سوره‌ی مبارکه هل

اتی است، ولی بر همگان ثابت است که آیاتی از آن که ذیلا مطرح خواهد گشت درباره‌ی هیچکس جز امیرالمومنین علیه‌السلام نازل نشده است. امثال این گونه جملات تشریفی (شهبوسوار هل اتی) را فقط درباره‌ی امیرالمومنین و فاطمه زهرا و امام حسن و امام حسین علیه‌السلام جمیعا بیان می‌کنند. شیخ ابوعلی فضل بن الحسن طبرسی می‌گوید: خاص و عام (شیعه و سنی) روایت کرده‌اند که آیاتی از سوره هل اتی: (ان الابرار بشر بون ... تا و کان سعیکم مشکورا) درباره‌ی علی و فاطمه و حسن و حسین علیه‌السلام کنیزی که به نام فضا در نزد آنان بود نازل شده است. این روایت از ابن عباس و مجاهد و ابوصالح نقل شده و داستان طولانی است، مختصرش اینست که امام حسن و امام حسین علیهماالسلام بیمار شدند. جد بزرگوارشان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و بزرگانی از عرب از آن دو عیادت کردند و گفتند: ای ابالحسن، اگر برای دو فرزندتان نذری می‌کردید (بهرتر بود) امیرالمومنین علیهماالسلام نذر کردند که اگر خداوند آن دو را شفا داد، سه روز را روزه بگیرد و فاطمه علیهاالسلام و فضا نیز چنین نذر کردند. دو بزرگوار شفا یافتند، ولی چیزی از مواد معیشت نداشتند، علی علیه‌السلام سه صاع جو (صاع برابر است با سه کیلو تقریبا) از یک یهودی قرض کرد و روایت شده است که آن حضرت آن سه صاع جو را از یهودی گرفت تا پشمی را برای وی برسد. علی علیه‌السلام آن جو را به فاطمه علیهاالسلام داد و او یک صاعش را آرد کرد و نانی از آن پخت. امیرالمومنین علیه‌السلام نماز مغرب را خواندند، سپس فاطمه علیهاالسلام نان را به نزد آنان (علی و حسن و حسین علیه‌السلام) آورد. در اینحال فقیری آمد و آنان را دعا کرد و طعامی خواست. آنان نان را به آن فقیر دادند و آن روز چیزی نچشیدند مگر مقداری آب. فاطمه علیهاالسلام در روز دوم یک صاع دیگر را آرد کرد و پخت و آنرا نزد علی علیه‌السلام آورد، ناگهان یتیمی به در خانه آمد و طعامی از آنان خواست و آنان همان نان را دادند و نچشیدند مگر مقداری آب. روز سوم فرا رسید، فاطمه علیهاالسلام باقی جو را آرد کرد و پخت و نزد علی علیه‌السلام آورد. در این موقع اسیری به در خانه رسید و از آنان طعامی خواست و آنان نان را باو دادند و نچشیدند مگر مقداری آب. و چون روز چهارم شد و آنان بر نذرهای خود وفا نمودند علی علیه‌السلام بهمراه حسن و حسین علیهماالسلام در حال گرسنه بخدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله آمدند. رسول خدا بحال آنان گریه کرد و جبرئیل سوره هل اتی را آورد. همین مضمون را فخررازی و طنطاوی جوهری و زمخشری (محمود بن عمر) نیز نقل نموده‌اند. و نشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له، و ان محمدا صلی الله علیه و آله و سلم عبده و رسوله شهادتین تصعدان

القول و ترفعان العمل. لا- یخف میزان تواضعان فیه و لا- یثقل میزان ترفعان عنه (و شهادت میدهم باینکه معبودی جز خدا وجود ندارد، یگانه‌ای که شریکی برای او نیست و شهادت میدهم باینکه محمد صلی الله علیه و آله و سلم بنده و رسول او است. دو شهادتی که بلند میکند سخن (پاکیزه) را و بالا میبرد عمل را. سبک نشود آن ترازو که شهادتین در آن نهاده شود و سنگین نشود آن ترازویی که شهادتین از آن برداشته شود) مباحث مربوط به شهادتین را که در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در موارد فراوان آمده است در مجلد دوم از صفحه ۲۴۹ تا صفحه ۲۵۸ و مجلد نهم صفحه ۵۵ و مجلد هجدهم صفحه ۵۱ و ۵۲ و ۹۳ و ۴۴ مطرح نموده‌ایم مراجعه شود.

[صفحه ۱۴۱]

اوصیکم عباد الله، بتقوی الله الی هی الزاد و بها المعاذ: زاد مبلغ و معاذ منجح. دعا الیها اسمع داع، و وعایها خیر واع. فاسمع داعیها، و فاز واعیها (ای بندگان خدا، شما را به تقوای الهی توصیه میکنم که تنها توشه‌ی معاد است و تنها وسیله‌ی پناهندگی بخدا. توشه‌ایست رساننده به مقصد و وسیله‌ی پناهی است واصل کننده به هدف مطلوب. دعوت نموده است بسوی آن تقوی شنونده‌ترین دعوت کنندگان و پذیرفته است آنرا بهترین پذیرندگان. پس دعوت کننده‌اش آنرا شنواید و پذیرنده‌اش به هدف نائل گشت.) فقط تقوی به معنای صیانت تکاملی ذات است که شایسته توشه بودن برای حیات معقول است که آغازش بیداری از خواب در گهواره‌ی طبیعت است و نهایتش ورود به عرصه‌ی سعادت ابدی در مجلدات گذشته‌ی این تفسیر مباحثی را پیرامون توصیف ماهیت

و لوازم تقوی متذکر شده‌ایم و همانگونه که آیات شریفه‌ی قرآن مجید با کمال صراحت تذکر می‌دهد برای حرکت در مسیر حیات معقول، تقوی که تنها ملاک کرامت انسانی در پیشگاه خدا است - ان اکرمکم عند الله اتقاکم وسیله‌ی منحصری است که هیچ حقیقتی دیگر نمیتواند نتیجه‌ی آنرا بوجود بیاورد. لذا نفس آدمی با صیانت تکاملی ذات که تقوی نامیده میشود،

میتواند مقصد جاودانی خود را پیش بگیرد و مخاطب به یا ايتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی بوده باشد. (ای نفس نائل بمقام اطمینان، برگرد بسوی پروردگارت در حالیکه تو از او خشنود و او از تو راضی است) بحثی در اقسام سه گانه صیانت: صیانت حیات، صیانت ذات مطلوب و صیانت تکاملی ذات اگر چه در مباحث گذشته مسائل متعددی را پیرامون تقوی مطرح نموده‌ایم و حتی تفسیری اجمالی درباره‌ی همین مفهوم (صیانت تکاملی ذات) که همان تقوی است، متذکر شده‌ایم. با اینحال بدانجهت که این اصلاح را بعنوان تعریف یا توصیفی جدید درباره‌ی تقوی می‌آوریم، لذا نیازی به توضیح آن احساس میشود که در مباحث گذشته و آینده مورد بهره‌برداری قرار بگیرد. در این مبحث برای توضیح صیانت تکاملی ذات، اقسام سه گانه را از نظر می‌گذاریم: ۱- صیانت حیات همانگونه که میدانیم هر جاننداری از ساده‌ترین جانداران گرفته تا پیچیده‌ترین و کاملترین آنها که عبارتست از انسان، میخواهد حیات خود را با هر وسیله‌ای که ممکن است از تباهی و نیستی و حتی کوچکترین اختلال حفظ نماید. این فعالیت (صیانت حیات) در حیوانات غیر انسان بجهت محدودیت هويت و عوامل و وسایل ا

دامه‌ی حیات، ساده‌تر و محدودتر میباشد، در صورتیکه انسان بجهت داشتن ابعاد و نیروهای فراوان و استعدادها و هويت بسیار گسترده و عمیق حیات، میتواند فعالیت‌های متنوعی برای صیانت آن داشته باشد. بدیهی است انسان باضافه‌ی صیانت حیات دو نوع فعالیت برای صیانت ذات خود دارد که میتوان آنها را با دو اصطلاح صیانت ذات مطلوب و صیانت تکامل ذات مطرح نمود. ۲- صیانت ذات مطلوب این نوع صیانت را با اصطلاحات دیگری نیز میتوان مورد تحقیق قرار داد مانند صیانت ذات ایده‌آل یا صیانت خود ایده‌آل، صیانت من ایده‌آل. توضیح این نوع صیانت بدین قرار است که هر انسانی با داشتن مغز سالم و روان معتدل، کوشش جدی در راه صیانت ذات یا عبارات اصطلاحی (صیانت خود ایده‌آل)، (صیانت من ایده‌آل) مبذول میدارد. معنای ذات مطلوب همانگونه که از لفظ آن برمی‌آید، شخصیتی است که انسان می‌خواهد دارای آن بوده باشد، مانند شخصیت ادبی (ذات ادبی)، شخصیت هنری (ذات هنری)، شخصیت علمی (ذات علمی)، نظامی، قضائی، مدیری، سیاسی و غیرذلک. و چنانکه روشن است صفات مزبور پس از رسوخ در ذات (شخصیت یا خود، یا من) حالت منش بخود می‌گیرند. این دو نوع صیانت: (صیانت حیات) و (صیانت ذات مطلوب) وارد م

نطقه‌ی ارزشها نبوده و دو امر کاملاً طبیعی میباشند. درباره‌ی هر دو نوع صیانت، مباحثی فراوان بوسیله‌ی صاحب‌نظران صورت گرفته است که در اینجا مورد بحث ما نیست. اینک می‌پردازیم به نوع سوم که عبارتست از صیانت تکاملی ذات. ۳- صیانت تکاملی ذات در آغاز این مبحث گفتیم که تقوی عبارتست از صیانت تکاملی ذات. این اصطلاح که اینجانب بتازگی آنرا به عنوان معرف اجمالی تقوی بکار می‌برم، احتیاج به توضیحی دارد که بقرار زیر است: این مطلب برای همه ثابت شده است که بعد یا ابعاد شخصیت درونی انسان در مجرای تحول و دگرگونی قرار می‌گیرد. چند دلیل علمی میتواند این تحول در شخصیت یا (من یا خود) را اثبات نماید. که روشنترین آنها اینست: هر کسی میتواند در دورانهای مختلف تبدل و تحولاتی را شاهد باشد که در درون او انجام می‌گیرد. این یک احساس مستقیم درونی است که همگان میتوانند از آن برخوردار باشند. انسان زمانی حالت بدبینی دارد و زمان دیگر حالت خوش بینی به روحیه‌ی او غلبه مینماید. روزی هست که انسان سخت به مال دنیا می‌چسبد روزی دیگر شهوترانی سر راه او را می‌گیرد روزی دیگر فرا می‌رسد که شهرت پرستی تمام سطوح درون او را اشغال مینماید. گاهی می‌شود که اصول عال

ی ارزشهای انسانی بهیچ وجه برای او نیست، گاهی دیگر آماده است که در راه یکی از آن اصول از جان خود بگذرد. عروض این

دگرگونی‌ها برای انسان قابل تردید نیست و این خود دلیل روشنی برای اثبات استعداد انعطاف شدید انسان در طول عمری که سپری می‌کند به کیفیت گوناگون ذهنی و روانی و رفتاری می‌باشد. و با نظر دقیق در استعداد انعطاف پذیری انسان معلوم می‌شود همانگونه که انعطاف می‌تواند آدمی را از امتیازات والای روحی ملکوتی به مراحل پست حیوانی تنزل بدهد، همین استعداد می‌تواند وی را به عالی‌ترین مراحل ممکن از رشد و کمال نائل بسازد. تقوی که عبارتست از صیانت تکاملی ذات، جلوگیری شدید از برخورداری از استعداد انعطاف بطرف پلیدی‌ها و خودکامگی‌ها، و به فعلیت رساندن استعداد اعتلاء ذات در مسیر حیات معقول رو به جاذبه کمال مطلق. اگر کسی به این نوع صیانت ذات توفیق نیابد، اولین چیزی را که از دست خواهد داد هویت شخصیتی خویش است. این از دست دادن به آن معنی نیست که وجود او به عدم مبدل گردد، بلکه هویت شخصیت کسی که خود را از تقوی (صیانت تکاملی ذات) محروم نموده است، مانند ماده‌ی قابل انحلال در مایع (مانند شکر و نمک و غیرذلک) در وسائل زندگی محلول می‌شود و

از فعالیت می‌افتد. این شخصیت که همان نفس فطری اولی است که در گذرگاه ابدیت به ثمر رسیده و بوسیله‌ی تقوی ذات خود را با صیانت تکاملی برای ورود به لقاءالله در ابدیت آماده کرده است، همان شخصیت است که بقول امیرالمومنین علیه‌السلام در ارتباط با خدا بوسیله‌ی تقوی (صیانت تکاملی ذات) خود را در جاذبه‌ی پناهندگی بخدا قرار داده است. سپس می‌فرماید: میدانید چه کسی انسانها را به تقوی دعوت نموده است و چه کسی شایسته دعوت کردن به تقوی است؟ کسی که خود او شنونده‌ترین انسانها است از منادی اصلی تقوی، که خدا است و سپس شنونده‌ترین انسانها است از منادی درون خویشتن که عقل سلیم و وجدان پاک او است. پذیرنده‌ی تقوی کیست؟ کسی است که بهترین پذیرندگان است، زیرا هیچ حقیقتی مانند تقوی برای پذیرفتن شایسته نیست، چنانچه ذات پاک آدمی (نفس فطری اولی او) بهیچ چیزی نیازمندتر از صیانت تکاملی ذات نمی‌باشد. بهمین علت است که دعوت کننده بسوی تقوی که دو حجت ظاهری و باطنی (پیامبران و اوصیاء در ظاهر و عقل سلیم و وجدان پاک در باطن) است، این عامل سازنده را برای همه ابلاغ نموده‌اند و از طرف دیگر، شنونده و پذیرنده‌ی این عامل سازنده بحد کمال خود رسیده و رستگار شده

است. عبادالله، ان تقوی الله حمت اولیاء الله محارمه، و الزمت قلوبهم مخافته، حتی اسهرت لیالیهم، و اظلمات هواجرهم، فاخذوا الراحة بالنصب، و الری بالظماء. و استقربوا الاجل، فبادروا العمل، و کذبوا الامل فلا حظو الاجل ای بندگان خدا، قطعی است که تقوای الهی اولیای خدا را از ارتکاب محرماتش باز میدارد و خوف الهی را به دل‌های آنان ملازم می‌نماید تا آنانرا به بیداری در شب و به تحمل تشنگی در روزهای گرم وادار کرد. آنان آسایش در آخرت را با قبول مشقت در دنیا بدست آوردند. و سزایی (از چشمه‌سارهای ابدیت را) با قبول تشنگی در این دنیای گذران دریافتند هم آنان پایان عمر را نزدیک تلقی نمودند و در نتیجه به عمل پیشدستی کردند و آرزو را تکذیب و پایان روزگار را که مرگ است، دیدند) مختصات صیانت تکاملی ذات امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنان مبارکشان بطور فراوان به تقوی و مختصات آن اشاره فرموده است. ما در تفسیر جملات فوق، نخست یک مقدمه مختصر در توضیح اصرار بسیار فراوان آن حضرت به تحصیل تقوی بیان مینمائیم و سپس مختصاتی را که در این خطبه برای تقوی فرموده‌اند متذکر می‌شویم. مقدمه اینست که در طول تاریخ و در جوامع بشری شماره‌ی آنان که به عظمت نفس

(ذات) آدمی پی برده باشند بسیار اندک است. جریان امر چنین است که اکثریت قریب به اتفاق مردم بدون اطلاع حقیقی از عظمت نفس و استعدادها و سرمایه‌های فوق ارزش آن، زندگی را بسر می‌برند. اداره‌ی شئون زندگی طبیعی آنهم در قالبی که فرهنگ تقلیدی و عوامل جبری محیط و اجتماع و سیطره‌ی خشن و انعطاف ناپذیر سیاستهای ماکیاولی، مجالی نمیدهد که یک انسان معمولی بتواند به تحصیل اطلاع از نفس و استعدادها و سرمایه‌ها و طرق به فعلیت رساننده‌ی آنها پردازد. حتی میتوان گفت: اجزاء تشکیل دهنده‌ی قالب پیش ساخته، گاهی بقدری درخشندگی یا قدرت جبری دارد که اصلا انسان، اطلاعی از این ندارد که دارای

(من)، (خود)، (شخصیت)، (نفس)، (روح) حتی تعقل و اندیشه و احساسات برین نیز می‌باشد. وقتی که اکثریت قریب به اتفاق این نوع بزرگ از جانداران که انسان نامیده شده و فریاد ترقی و تعالی و تکاملش باصطلاح معمولی گوش فلک را کر کرده است باین اندازه از ذات خویشتن در غفلت بسر ببرد، آیا تکلیف ضروری الهی انسانها این نیست که به هر شکلی و وسیله‌ای که ممکن باشد این غفلت زدگان را بخود باز گردانند، باشد که لحظاتی هم برای تحصیل آشنائی با خویشتن بنشینند. البته طبیعی است که قدرت پرستان خود کامه‌ی جوامع به هر وسیله‌ای که در اختیار داشته باشند، نگذارند حتی یک انسان ولو برای یک دقیقه با خویشتن خلوت کند، زیرا اولین ثمره‌ی این خلوت کردن و آشنائی با نفس خویشتن او را با اشخاص و مقامات و سیاستهای ماکیاولی که او را از نفس خویشتن گریزانده و از خود بیگانه‌اش کرده‌اند، آشنا خواهد ساخت، یعنی انسان خواهد فهمید که چه کسانی و کدامین مقامات و جریان‌ات است که او را از خویشتن جدا کرده و بیگانه ساخته است. و به هر حال علت اصرار و تاکید امیرالمومنین علیه‌السلام و همه‌ی انبیای عظام الهی بر تحصیل تقوی، معلول همین ضرورت شناخت انسان درباره‌ی خویشتن و رساندن آن به هدف اعلای زندگی می‌باشد. اما برخی از مختصات تقوی که در جملات مورد تفسیر آمده است عبارت است از: ۱- منع مردمان وارسته الهی از ارتکاب محرمات. یعنی یکی از مختصات تقوی اینست که مردمان وارسته الهی را از ارتکاب محرمات جلوگیری می‌کند زیرا برخلاف بعضی از متفکرانها که از تکلیف می‌گیرند و برای توجیه حالت روانی خود فلسفه می‌بافند هر چیزی که در شریعت اسلامی حرام گشته است، قطعاً یا موجب ضرر جسمانی است مانند خوردن و آشامیدن مواد مضر و یا موجب ضرر روحی است مانند ارتکاب

اب شهوات بدون انطباق با قانون و همچنین قمار و دروغ و قتل نفس و غیرذلک. انسان وارسته‌ی الهی برای صیانت تکاملی ذات از این عوامل تباہ کننده که در شرع مقدس از ارتکاب آنها جلوگیری شده است، اجتناب می‌ورزد. ۲- خوف خداوندی در دلهای آنان جایگزین شده است. منظور از خوف خداوندی در هر جا که از آیات قرآنی یا سخنان امیرالمومنین و دیگر ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام آمده باشد، ترس به آن معنای متداول نیست که عبارتست از نوعی انقباض روانی که از قرار گرفتن در سلطه‌ی شکننده‌ی یک موجود نیرومند بدون اینکه قدرتمند شایستگی و صلاحیت آن شخص را که می‌ترسد برای ترساندن در نظر بگیرد و بدون آگاهی به معنای سلطه و ارزیابی آن، و اینکه قدرتمند ذاتا باید ناتوان را از بین ببرد! مانند ترس خرگوش از شیر، ترس آهواز پلنگ و ترس انسانهای ضعیف از قدرتمندان که بدون توجه بمعنای ضعف و قدرت، و بدون توجه به مسئولیت در برابر انسانها و غیرذلک. خداوند آن موجود قوی و دارای سلطه‌ی مطلقه است که موجودات توانا و ناتوان را خود او آفریده است و حکمت بالغه خداوندی همان فیض را که به موجودات نیرومند افزوده است، به موجودات ناتوان نیز عنایت فرموده است. همچنین آفرینش مخل

وقات چه توانا و چه ناتوان بر مبنای حکمت عالیه و مشیت بالغه‌ی ربوبی است که به جز خیر و صلاح مخلوقات بجزایان نیفتاده است. بنابراین ترس بشر از خداوند سبحان بمعنای آن نیست که خود قدرت و سلطه ذاتا مقتضی پامال کردن ناتوان است، و نه از برای آنست که اگر بشر ناتوان را از بین ببرد و یا حیات او را مختل بسازد و دچار نقص کند نفعی بخدا میرسد و یا ضرری از او دفع میشود!! نتیجه‌ی این تحقیق چنین است که ترس و خوفی که انسان از خدا باید داشته باشد به دو موضوع مستند است. الف علم و قدرت مطلقه‌ی الهی بطوری که هیچ چیزی از علم او مخفی نیست و هیچ چیزی هم نمیتواند از حیظه‌ی حکومت او فرار کند و لا یمكن الفرار من حکومت (و فرار از حکومت خداوندی امکان پذیر نیست) ب- پیروی تمامی حرکات درونی و عضوی بشری از قاعده‌ی (علیت) و (عمل و عکس‌العمل) این دو قاعده به اضافه‌ی اینکه مورد مشاهده تجربی همگان است مورد تاکید قرآن مجید و دیگر منابع اصلی اسلام نیز می‌باشد مانند: فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره. و من يعمل مثقال ذره شرا یره (پس هر کس بمقدار وزن یک ذره خیر بجای بیاورد خواهد دید. و هر کس بمقدار وزن یک ذره شر انجام بدهد خواهد دید) پس اگر انسان بت

رسد فقط باید از نتایج اعمال خود بترسد نه از خدا، زیرا او بهیچ وجه بر بندگانش ستم روا نمیدارد. دو موضوع فوق سبب میشود که انسان از خدایش بترسد- ترس با آن تفسیری که متذکر شدیم. برخی از مختصات ترس از خدا بقراریست که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر بیان می‌فرماید. ۱- شبهای مردمی که از خدا می‌ترسند به بیداری می‌گذرد، این بیداری در فکرت و عبادت صورت می‌گیرد و عامل لطافت و تقویت روحی میگردد. ۲- امساک و خودداری در گرمای روز از آشامیدن آب سرد و گوارا (مانند ایام ماه مبارک رمضان) و از دیگر لذائذی که بر قوای حیوانی می‌افزاید و از حرکت روحانی و فعالیت‌های مغزی سازنده جلوگیری مینماید. ۳- آنان که خوف خدا در دل‌هایشان راه یافته است پایان زندگی را نزدیک تلقی مینمایند و گذشت زمان را با سرخوشی‌ها و آرزوها و آمال بی‌اساس کند نمیکنند، سرعت حرکت زمان مفهوم حقیقی خود را برای آنان آشکار ساخته است و می‌فهمند که اگر به سازندگی صحیح خوشتن نپردازند روزی سرعت گذشت زمان را خواهند فهمید که آب از سر و کار از کار احساس سرعت زمان گذشته است گذشت در این موقع با احساس خسارت روبرو خواهد بود بدنامی حیات دو روزی نبود بیش آن هم کلیم

با تو بگویم چسان گذشت یک روز صرف بستن دل شد باین و آن روز دگر به کندن دل زین و آن گذشت ۴- احساس سرعت گذشت زمان بجای اینکه آنان را به افسردگی و نومیدی یا سرخوشی و دم غنیمت شمردن وادار کند، به مسابقه و تکامل برای اعمال صالحه تحریک نموده و در مسیر گردیدن تکاملی قرار داد. ۵- آنان به سبب آن نعمت بزرگ الهی یعنی خوف و خشیت از خداوند، حقیقت آرزوهای بی‌اساس را که خود را به شکل واقعیات برای انسانها نمایش می‌دهند، دریافتند و آنها را از درون خود راندند و پایان حیات را درک و برای ایصال حیات به هدف خود برخاستند. ثم ان الدنيا دار فناء و عناء، و غیر و عبر، فمن الفناء ان الدهر موتر قوسه، لا تخطيء سهامه، و لا توسی جراحه، یرمی الحی بالموت، و الصحیح بالسقم، و الناجی بالعطب، آکل لا یشبع و شارب لا ینقع. (پس ای بندگان خدا، این دنیا خانه‌ی فنا و رحمت است، و جایگاه دگرگونی‌ها و عبرت‌گیریها، و از جریان دنیا در مسیر فنا کردن است که تیر در کمان کرده است و تیرهایش به خطا نمی‌رود و جراحتهایش مرهم نمی‌پذیرد. زنده را با تیر مرگ می‌زند و تندرست را با بیماری و نجات یافته (از سختی را) با هلاکت و مشقت شدید). طرح دنیا و مختصات آن در سخنان

ن امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه در موارد متعدد آمده است. توصیف آن حضرت درباره‌ی دنیا و مختصات آن بقدری دقیق و فراگیر است که گوئی عمر مبارک آن حضرت از آغاز تاریخ دنیا تا آخر آن امتداد داشته و در همه‌ی امواج و فراز و نشیب و سرد و گرم دنیا با کمال دقت شرکت فرموده از کوچکترین حادثه‌ی آن تا بزرگترین رویدادهایش تحت مشاهده و تجربه‌ی آن جهان‌شناس حقیقی قرار گرفته است. و این مطلبی است که آن حضرت در وصیتی که به فرزند گرامی خود امام حسن بن علی علیه‌السلام فرموده، تذکر داده است: ای بنی، ای و ان لم اکن عمرت عمر من کان قلبی، فقد نظرت فی اعمالهم، و فکرت فی اخبارهم، و سرت فی آثارهم، حتی، عدت کاحدهم، بل کانی بما انتهی الی من امورهم قد عمرت مع اولهم الی آخرهم، فعرفت صفو ذلک من کدره، و نفعه من ضرره، فاستخلصت لک من کل امر نخيله، و توخیت لک و صرفت عنک مجهوله. (شماره ۳۱ از نامه‌ها وصیت آنحضرت به فرزندش امام حسن مجتبی علیه‌السلام ص ۳۹۳ و ۳۹۴) (ای فرزندم. اگر چه من بامتداد عمر گذشتگان عمر نکرده‌ام، ولی در اعمال آنان نگریسته و در اخبارشان اندیشیده و در آثاری که از آنان بجای مانده به سیر و تفکر پرداخته‌ام بطوریکه یکی از ا

نسانهایی گشته‌ام که در هر زمانی زندگی کرده‌اند، بلکه بدانجهت که از همه‌ی امور آنان اطلاع پیدا کرده‌ام گوئی از اولین انسانها که در این زمین زندگی کرده‌اند، هم کاروان بوده‌ام تا آخرین آنان، در نتیجه امور صاف زندگی آن انسانها را از امور تیره و سودمندش را از ضرر‌بارش باز شناخته و تمیز داده و از هر امری برای تو برگزیده و زیبای آن را انتخاب نمودم و آنچه که ابهام‌انگیز بود از تو دور ساختم) اینک می‌پردازیم به برخی از مختصات این زندگی دنیوی که امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه آورده‌اند.

۱- دنیا رو به زوال و فناء است. ممکن است این توهم پیش بیاید که مگر کسی در فناء و زوال تردید دارد که امیرالمومنین علیه‌السلام اینهمه به آن اصرار می‌ورزند! پاسخ این توهم روشن است. آری انسان بجهت تخدیرپذیری از عوامل لذت در این دنیا، مخصوصاً تخدیرپذیری از نفس حیوانی و خودبزرگ بینی، اصلاً توجهی به دنیا و قوانین جاوید در آن نمیکند تا زوال و فناء آن را در نظر بگیرد و در صیانت ذات خود قدم بردارد. حتی گاهی کار این (خودستیز) به جایی می‌رسد که از احساس زوال و فناء دنیا بجای اندیشه در مابعد آن، حماقت و جنون خانمانسوزتری بخود می‌گیرد و می‌گوید

: حال که چنین است، پس دم را غنیمت بشمار و سرخوش باش!! بدین علت است که مولای متقیان اینهمه اصرار به معرفی دنیا و مختصات آن می‌فرماید. ۲- دنیا جایگاه مشقت و رنج است. و باید بدانیم که دست به ناهشیاری زدن و احساس و تعقل را از کار انداختن هرگز پاسخگویی ناگوارها و رنجهای زندگی نیست. شما یک نفر در این دنیا پیدا کنید که دچار بیماری بی‌احساسی و بی‌فکری نباشد و با مغز و روان کاملاً معتدل زندگی کند، و یک روز تمام از آغاز بامداد تا ورود شبانگاه با کمال بیداری و هشیاری، مبتلاء به مشقت و رنجی نشود، اگر برای آدمی هیچ زحمت و ناگواری وجود نداشته باشد جز رنج اینکه قوای او تدریجاً به سقوط میرود، دشمنانی در صدد وارد کردن آسیب بر او کمین گرفته‌اند. تندرستی از هیچ عاملی نه تنها برای ابد، بلکه برای سالیانی نسبتاً طولانی تضمین نشده است... و احتمال ده‌ها بلکه صدها امثال این عوامل، کافی است که مانع احساس خوشی وی باشد. ۳- دنیا جایگاه دگرگونی‌ها است. حوادثی که در دنیا رخ میدهد، از دو منطقه‌ای سرازیر می‌گردد که عوامل بوجود آورنده‌ی حوادث در آن دو، به حرکت دائمی و نامحدود و غیر قابل پیش بینی پیوسته است. این سه جهت (نامحدودیت و غیر قابل پیش

بینی بودن و دوام حرکت در آن عوامل) ارتباط انسان را با دنیا در نظام (سیستم) باز قرار میدهد و موجب میشود که آدمی یقین کند: نداند بجز ذات پروردگار که فردا چه بازی کند روزگار ۴- دنیا جایگاه عبرت گیری‌ها است. خداوند سبحان با سه عامل بسیار مهم انسان را از نعمت عظمای عبرت گیری برخوردار فرموده است: الف حافظه یا قدرت کتابت و ثبت رویدادها و قوانین. ب جریان نظم در عالم هستی که منشاء انتزاع قوانین در ذهن بشری میباشد. ج تعقل که انسان بوسیله‌ی آن قوانین تثبیت شده را میتواند بر رویدادها تطبیق نموده و نتیجه بگیرد. عبرت عبارتست از آموزش و پذیرش اصول و قوانین جاریه در هستی و در انسان، و بکار بستن صحیح آنها. سپس امیرالمومنین علیه‌السلام نمودهای فنای دنیا را تذکر داده و می‌فرماید: دنیا با جریان قوانین حاکمه در آن، همواره تیرهایی در کمان و مشغول انداختن آنها است. این تیرها از دست یک انسان انداخته نمیشود که اشتباه کند و خطائی بورزد و در نتیجه انسانهایی از آن تیرها در امان بمانند، زیرا همانگونه که اشاره کردیم این تیر و کمان همان قوانین هستند که در مقابل آن قوانین که از انحلال به کون می‌کشاند و از کون به انحلال و متلاشی شدن م

ی‌کشاند. اگر این تیرها جراحت وارد کند، چون مقدمه برای انحلال و متلاشی شدن است، لذا التیام‌پذیر نخواهد بود، دنیا زنده را با تیر مرگ نشانه میرود و تندرست را با تیر بیماری و نجات یافته از سختی‌ها را با هلاکت و مشقت. این دنیا خورنده‌ایست که هرگز سیر نمی‌شود و تشنه‌ایست که هیچ وقت سیراب نیم‌گردد. البته با توجه به اینکه خوردن و خورده شدن در این دنیا وابسته به حکمت الهی است، کسانی در این جریان می‌بازند که نخواهند نفس خود را تصفیه و آنرا از جریان مزبور بالاتر ببرند و اگر نفس انسانی از این حقیقت آگاه گردد که خوردن و خورده شدن مانند غربالی است که برای گذراندن دانه‌های گندم خود همان نفس، ارتباط خود را با همین جریان به بهترین وجهی برقرار می‌سازد. و از طرز جملات مورد تفسیر چنین برمی‌آید که منظور امیرالمومنین علیه‌السلام ماکول قرار گرفتن مردمانی است که هیچ توجهی به عالم نفس و جان ندارند و لذا خورده شدن آنان پایمال شدن تمام موجودیتشان را بدنبال دارد. والا اصل جریان خوردن و خورده شدن پیرو قانون حکیمانه‌ی الهی است. مولوی می‌گوید: حلق بخشد جسم را و روح را حلق بخشد بهر هر عضوی جدا این گهی بخشد که اجلالی شوی از دغا و از دغ

ل خالی شوی تا نگویی سر سلطان را به کس تا نریزی قند را پیش مگس باز خاکی را ببخشد حلق و لب تا گیاهش را خورد اندر طلب چون گیاهش خورد حیوان گشت رفت گشت حیوان لقمه‌ی انسان و رفت باز خاک آمد شد اکال بشر چون جدا شد از بشر روح و بصر ذره‌ها دیدم دهانش جمله باز گر بگویم خوردشان گردد دراز بر گها را برگ از انعام او دایگان را دایه لطف عام او رزقها را رزقها او میدهد ز آنکه گندم بی‌غذائی کی زهد نیست شرح این سخن را منتهی پاره‌ای گفتم بدان ز آن پاره‌ها جمله عالم آکل و ماکول دان باقیان را مقبل و مقبول دان این جهان و ساکنانش منتشر و آن جهان ساکنانش مستمر این جهان و عاشقانش منقطع اهل آن عالم مخلد مجتمع پس کریم آنست کاو خود را دهد آب حیوانی که ماند تا ابد باقیات الصالحات آمد کریم رسته از صد آفت و اخطار و بیم گر هزارانند یک تن بیش نیست چون خیالات عدد اندیش نیست آکل و ماکول را حلق است و نای غالب و مغلوب را عقل است و رای حلق بخشید او عصای عدل را خورد او چندان عصا و جبل را و اندر و افزون نشد ز آن جمله اکل ز آنکه حیوانی نبودش اکل و شکل خلاصه با نظر به مطالب فوق معلوم

میشود که منظور امیرالمومنین علیه‌السلام از خوردنده که دنیا است و خورده شده که انسانها است، دنیا بمعنای متداول آن است و انسانها همان کسانی که مانند حیوانات در این دنیا جز (خور و خواب خشم و شهوت) چیزی را هدف گیری نکرده‌اند. همچنین جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام شامل ابعاد مادی همه‌ی انسانها می‌باشد که در مجرای خورده شدن بر مبنای زوال و فنا قرار گرفته است. و من العناء ان المرء یجمع ما لا یاکل و ینی ما لا یسکن، ثم یرج الی الله تعالی لا مالا حمل و لا بناء نقل (و از مشقتها این دنیا است که انسان می‌اندوزد آنچه را که نمی‌خورد و بنا می‌کند چیزی را که در آن سکونت نمی‌کند، سپس از این دنیا بسوی خدا حرکت می‌کند بدون اینکه مالی با خود حمل کند یا بنائی را منتقل بسازد) مشقتها بی‌نتیجه‌ی دنیا در اندوختن‌های بیش از ضرورت باچه مشقتها می‌اندوزد و نمی‌خورد و با چه زحماتی بنا می‌کند و در آن مسکن نمی‌نشینند و سپس رو به سوی خدا می‌روند، نه مالی را با خود حمل می‌کنند و نه بنایی را با خود منتقل می‌سازند. منظور امیرالمومنین علیه‌السلام توبیخ شدید همان اصحاب تکاثر است که مال دنیا را برای خود همان مال می‌خواهند، و نظری به این ند

ارند که مال دنیا موقعی برای انسان معنی دارد و دارای ارزش است که برای رفع نیازمندها باشد نه وابسته کردن مال و پول و دیگر عوامل امتیازات دنیوی به خوشتن و درآویختن آنها از گردن جای کمال جوی خود. برآستی چه سنگین است آن عوامل امتیازات دنیوی که با مستهلک ساختن نقدینه بسیار گرانبهای عمر و با تحمل مشقتها و رنج‌ها تحصیل شود و از گردن جان سبکبال و تیز پرواز بسوی بارگاه خداوندی آویخته شود و آنرا از حرکت باز بدارد. و اما اگر همین مال دنیا در هر شکلی که باشد بعنوان وسیله‌ای برای رفاه و آسایش ضروری خود و دیگر همنوعان باشد، تکاثر پلید نبوده، بلکه تنظیم وسائل زندگی برای بندگان خدا میباشد که خود نوعی عبادت و مشقت در راه آن، جلب‌کننده‌ی پاداش در سرای ابدیت خواهد بود. و من غیرها انک تری المرحوم مغبوطا، و المغبوط مرحوما، لیس ذلک الا نعیمما زل و بوسا نزل (و از دگرگونیهای این دنیا است) - انسانی را می‌بینی که روزی مورد ترحم بود، روز دیگر مورد غبطه و آرزو قرار می‌گیرد و آنکه مورد غبطه و آرزو بود روز دیگر مورد ترحم قرار می‌گیرد و این دگرگونی نیست مگر معلول نعمتهائی که از دست رفته یا ناگواری که نازل شده است) نمودهائی از دگرگونی‌های دن

یا چه انسانهایی که روزی از بینوایی مورد دلسوزی بودند، روز دیگر مورد غبطه و آرزو قرار گرفتند و بالعکس انسانهایی که بامدادان مورد غبطه بودند بدانجهت که از امتیازات بزرگ دنیوی برخوردار بودند، شامگاهان مورد دلسوزی گشتند. این دگرگونی‌ها بوجود نمی‌آید مگر بجهت از دست رفتن نعمتها و نزول ناگواری‌ها. یا روی نمودن امکانات با نظر به قرار گرفتن انسان در محاصره‌ی حوادث کوچک و بزرگی که خواه قابل محاسبه باشند و یا بیرون از محاسبه، او را در زیر رگبار خود قرار می‌دهند، عنان اختیار را از دست وی می‌گیرند و بقول مولوی: پر کاهم در مصاف تندباد خود ندانم در کجا خواهم فتاد امروزه با پیشرفت فراوان در شناخت مسائل زندگی فردی و اجتماعی، و با ترقی شگفت‌انگیز در آینده‌نگری‌ها و حدس‌های نافذ در سرنوشت

جوامع، و با صرف هزینه‌های مادی بسیار کلان و مستهلک ساختن انرژی‌های مغزی بسیار بااهمیت، با همه‌ی این‌ها هیچ تضمین قطعی در هیچ یک از مسائل زندگی که وابسته‌ی نظام (سیستم) باز حیات انسانها است وجود ندارد که برای یکسال جریان چنین چنان است، حتی برای یک ماه، حتی برای یک روز. کاری که میتوان کرد اینست که قدرتمندان انسانها را مانند ماشین‌ها یا حاکم‌ها مانند حیوانات سیرک چنان قالب ریزی کنند که یک سال سهل است تا آخر عمرشان را تحت نظر بگیرند! آری چنین هم میشود، همانگونه که انسانها را میتوان از بین برد و مسائل و مشکلات مربوط باو را بشکل سالبه به انتفاء موضوع درآورد!! و بهر حال، دنیا در ارتباط با انسان دارای دو نوع دگرگونی است. ۱ دگرگونی با سابقه‌ی علم. مانند اینکه می‌دانیم این دانشجو روزی استاد می‌شود. انسانها با گذشت زمان پیر می‌گردند. ۲ دگرگونی در ارتباط با رویدادهای محاسبه نشده یا غیر قابل محاسبه. و من عبرها ان المرء یشرف علی امله فیقتطعه حضور اجله، فلا امل یدرک و لامومل یترک (و از موارد عبرت گیری از این دنیا است اینکه آدمی به وصول به آرزویش نزدیک می‌گردد، در آن حال حضور مرگش آرزو را از او قطع می‌کند پس نه آرزویی دریافت شده و نه آنچه آرزو شده او را رها می‌سازد) آن امور دنیوی که موجب عبرت می‌باشد از آن اموری که عامل عبرت می‌باشد، یکی اینست که انسان نزدیک به آرزویش می‌گردد، یعنی مدتها زحمت و مشقت را متحمل می‌شود و تلخی انتظار وصول را می‌چشد و همینکه به آرزویش نزدیک شد، ناگهان پیک اجل بر سر او تاختن می‌آورد و بساط آمادگی‌ها و دلخوشی‌ها او را برای برخورداری از آرزوئی که سالیانی متمادی در انتظار عملی شدن آن چشم براه دوخته بود، برمی‌چیند و بدون اینکه خیال و آرزو او را رها کند، او از تحقق یافتن آرزو محروم می‌گردد. چه عبرتی بالاتر و چه درسی آموزنده‌تر از این میتوان پیدا کرد که ما کل ما یمتنی المرء یدرک تجری الریاح بما لا تشتهی السفن (نیست چنانچه انسان هر آنچه را که آرزو کند به آن برسد. بادهای برخلاف سمت حرکت کشتی‌ها بگریان می‌افتد) خداوند سبحان بندگان خود را هشدار داده و آگاهشان فرموده است که: ام للانسان ما تمنی (آیا برای انسان است هر آنچه را که میخواهد به آن برسد) فسبحان الله ما اعز سرورها و اظمارها، و اضحی فیئها! لا جاء یرد و لا ماض یرتد (پس پاک است پروردگار، چه اندک است شادی دنیا و چه تشنگی آور است سیراب شدن از این دنیا و چه گرم است سایه‌ی آن، نه آینده‌ای باین دنیا برمی‌گردد و نه گذشته‌ای از این دنیا رجوع مینماید.) شادیهای این دنیا اندک و سیراب شدنش تشنه‌کننده است شاید کم کسی باشد در این دنیا که با اندک توجه نفهمد که شادیهای این دنیا نه تنها عمیق نیست، بلکه از نظر مدت هم کمتر از غم و غصه‌هایی است که در این دنیا انسان را احاطه می‌نماید. این نه برای آ

ن است که خداوند بندگان خود را بدون علت از سرور و نشاط محروم فرموده است، بلکه به این جهت است که مردم با غرق شدن در شادیها و لذائد از هدف بسیار بااهمیتی که در پیش دارند غافل نگردند و با غوطه‌ور گشتن در شادیها احساس مسئولیتهایی که در این زندگی متوجه آنان می‌باشد در درونشان فروکش کند و نابود گردد. بالاتر از همه‌ی اینها وقتی که سطوح روانی آدمی را شادیها و خوشی‌های دنیوی فرا گرفت، از وابستگی خود به کمال اعلا غافل میشود و فراموش می‌کند که خداوند کریم و رحیم می‌خواهد او را بارگاه و حضور خود بپذیرد. موضوع دیگر که از مختصات این دنیا است اینست که هر اندازه انسان به طرف آن میرود، میخواهد بیشتر از پیش برخوردار گردد. حریص‌تر و تشنه‌تر می‌گردد. افزایش تشنگی آدمی به فرو رفتن در خواسته‌های دنیوی، معلول گسترش و به فعلیت رسیدن استعدادهای او است که اگر در مسیر کمال و اعتلای شخصیت انجام می‌گرفت توفیق حیات معقول نصیبش می‌گشت، ولی دریغاً که آن همه عظمت و استعدادها در موردی مستهلک می‌گردد که جز سرابی آب نما چیز دیگری نیست آری برای کسی که دنیا را از دیدگاه هدف بودن مورد توجه قرار بدهد در پایان کار جز این نخواهد دید که دنیا چو حبابست

ولکن چه حباب نه بر سراب بلکه بر روی سراب آن هم چه سرابی که؟ ببینند به خواب آن خواب چه خواب؟ خواب بدست خراب کاروان این دنیا نه از آن دری که وارد شده است میتواند برگردد و نه از آن در دیگری که بیرون رفته است میتواند مراجعت نماید.

این آمدن و رفتن معنائی بسیار بااهمیت را دربردارد که هر کسی میتواند اجمالا آنرا در درون خود دریابد. یعنی اگر انسان هشیاری طبیعی خود را از دست نداده باشد و اگر با آن هشیاری طبیعی بتواند سرش را از (خور و خواب و خشم و شهوت) بردارد و مقداری با جان پاک خود آشنائی پیدا کند، بدون تردید می‌فهمد که در عالم عالم آفریدن به زین نتوان رقم کشیدن تا مایه‌ی طبعها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی نظامی گنجوی نیز می‌فهمد که: روزگار و چرخ و انجم سر بسر بازیستی گر نه این روز دراز دهر را فرداستی ناصر خسرو آن شکاکین کوردل که پدیده‌ی طبیعی آمدن و رفتن را می‌بینند ولی حکمت عالی که این پدیده را بجزریان انداخته است نمی‌بینند و می‌گویند: این آمدن و رفتن برای چه بوده است؟ اگر یکبار با دقت لازم به شکوه و نظم هستی می‌نگریستند، سپس وارد درون خود گشت

ه، نغمه‌های فطرت اصلی روح خود را می‌شنیدند هرگز چنین تردیدی را در این جریان پرمعنی به مغز خویشتن راه نمیدادند، ولی چه باید کرد که قهر از خویشتن و از خودبیگانگی از آن دردها است که خود انسان را چنان تخدیر می‌کند که گمان میبرد هیچ کسی در روی زمین مانند او با خویشتن در صلح و صفا و آشنائی بسر نمیبرد!! فسبحان الله ما اقرب الحی من المیت للحاقه به و ابعده المیت من الحی لانقطاعه عنه (پاک است پروردگار ما، چه نزدیک است زنده به مرده که به او ملحق خواهد گشت و چه دور است مرده از زنده که از او منقطع شده است!) یکی از ابیات ابوالحسن تهامی که در رثاء فرزندش گفته است، چنین است. الشرق نحو الغرب اقرب شقه من بعد تلک الخمسه الاشبار (ای فرزندانم، فاصله شرق تا غرب کمتر است از فاصله‌ی آن پنج وجب خاک که تو در آن آرمیده‌ای) یعنی ای فرزند، اگر تو در غرب بودی من در شرق یا بالعکس، بالاخره من به تو می‌رسیدم ولی فاصله‌ای که این چند وجب زیر خاک به وسیله‌ی مرگ مابین من و تو انداخته است، خیلی بیش از فاصله‌ی شرق تا غرب است. آری، هر نفسی که زنده برمی‌آورد او را به دیار خاموشی نزدیکتر می‌کند، ولی آن کس که چشم از این دنیا پوشیده و رفته است، هیچ احتمالی برای برگشتن او وجود ندارد، آن خاک رفتگان از این دنیا و زندگانش منقطع گشته‌اند و از آن راه که عبور نموده‌اند قابل برگشت نیست.

[صفحه ۱۶۰]

انه لیس شیء بشر من الشر الا عقابه، و لیس شیء بخیر من الخیر الا ثوابه (قطعی است که هیچ چیزی بدتر از شر نیست مگر کیفر آن، و هیچ چیز بهتر از جبر نیست مگر پاداش آن) هیچ چیزی بدتر از شر نیست مگر کیفرش، و هیچ چیزی بهتر از خیر نیست مگر پاداشش هر شری بد است، زیرا از هر خلاف نظم مقرر و شایسته که از طرف یک انسان در یکی از ارتباطات چهارگانه صورت بگیرد، یک شری به وجود آمده است. ارتباطات چهارگانه عبارتند از: ۱ ارتباط انسان با خدا ۲ ارتباط انسان با خویشتن ۳ ارتباط انسان با جهان هستی ۴ ارتباط انسان با بنی نوع خود معنای این جمله چنین است که هر شری امریست ذاتا ناشایست و قبیح، و این ناشایستی و قبح چه در درون انسانی که مرتکب عمل شری شده است اثری ایجاد نکند، یا فقط اثرش بعنوان یک حادثه و حلقه‌ای در زنجیر هستی قرار بگیرد، بالاخره شر است و قبیح، بدتر از این عمل شر و قبیح آن، با نظر به خود عمل و موقعیت مخصوص به آن کیفر آنست که سراغ مرتکبش را خواهد گرفت، چه در دنیا و چه در آخرت. و همچنین عمل خیر ذاتا شایسته و نیکو است و این شایستگی و نیکویی چه در درون انسانی که عمل خیر را انجام داده است، اثری ایجاد کند، یا

فقط به عنوان حادثه و حلقه‌ای از زنجیر هستی ثبت شود، بالاخره شایسته و نیکو است و ملائیم طبع روحانی آدمی است. شایسته‌تر و نیکوتر از عمل خیر و با نظر به خود عمل در موقعیت مخصوص به خود، پاداش آن است. این امری است بدیهی که نتیجه‌ی عمل نیکو که خداوند با عنایت و لطف ربانی خود برای بندگانش عطا خواهد فرمود، یا نتیجه عمل نیکویی که در این دنیا نصیب انسان می‌گردد، خوشایندتر و گواراتر از عمل خواهد بود، زیرا عمل خیر موقعی به نتیجه می‌رسد که از آلودگی‌ها مانند ریا و عجب و غیرذلک پاک بوده باشد و یقین به آلوده نبودن عمل خیر با امور مزبور موقعی حاصل میشود که نتیجه عمل به سراغ انسان بیاید.

البته در تفسیر جمله‌ی فوق احتمالات دیگری نیز داده شده است. پس از توضیح این معنی، اشاره‌ای به بیان یک مسئله‌ی فوق‌العاده بااهمیت مینمائیم که در مباحث فلسفی و کلامی و حتی در مضامین عالی ادبی مطرح و مورد تحقیق قرار می‌گیرد. این مسئله عبارتست از اینکه: آیا اسناد شر به خدا صحیح است؟ اگر منظور از شر پدیده است که باردار مفهومی از ناشایستگی و خلاف قانونی است، بهیچ وجه اسناد چنین چیزی به خدا صحیح نیست، زیرا ارتکاب امری ناشایست و مخالف قانونی یا ناشی ا

ز احتیاج و ناتوانی از رفع آن از راههای شایسته است و یا ناشی از تعدی و جور. و میدانیم که هیچ یک از این دو موضوع درباره‌ی خدا صحیح نیست، زیرا خداوند چنان بی‌نیاز مطلق است که بی‌نیاز از آن است که نفعی از طرف خویشتن به خویشتن برساند، چه رسد به اینکه نیازمند مخلوقاتش باشد! و اما اسناد ظلم و جور به خدا آن نیز بهمان علت که در بی‌نیازی مطلق خداوندی گفته شد برای خدا محال است و اگر ارتکاب ظلم مستند به جهل باشد این علت هم درباره‌ی خداوند سبحان صدق نمیکند زیرا خداوند عالم به علم مطلق است و همه‌ی هستی از ناچیزترین رویداد تا مجموعه‌ی عالم هستی معلوم خداوندی میباشد. و اگر منظور وجود ناملازمات و ناگواریها در زندگی است. البته زندگانی بشر مالا مال از ناملازمات و ناگواریها است ولی با نظر به اینکه قانون حاکم بر هستی و شایستگی جهان هستی برای تحقق فوق‌خواسته‌ها و خوشی‌های ما است لذا وجود امور ناملازم و ناگوار نمیتواند خلاف شایستگی و خلاف قانونی بودن هستی را اثبات نماید. و بطوری کلی استدلال به وجود شر و اسناد آن به خدا فقط ناشی از بینش

بوسیله‌ی عینک حیات طبیعی است که ما داریم. ما با نظر به حیات طبیعی شایستگی و قانونی بودن هستی و زن دگی را چنین تفسیر می‌کنیم که اولاً حیات ما ابدی باشد و اصلاً مرگی بسراغ ما نیاید!! همه مردان زیباتر از حضرت یوسف! و همه‌ی زنانها هم زیباتر از کلتوپاترا باشند. ضمناً هر کس از ما که به این دنیا می‌آید، علوم همه‌ی سطوح و ابعاد هستی را آنچنانکه هستند در مغز خود بیاوریم و هیچ زحمتی در راه تحصیل آن علوم متحمل نشویم!! هرگونه اراده و تصمیم که داشته باشیم، همان لحظه برای ما قابل تحقق باشد!! بیمار نشویم!! هرگز در برابر ما علامت سؤال (؟) سبز نشود!! البته این شایستگی و قانونی بودن جهان هستی موقعی به حد نصاب میرسد و از شر خالی می‌گردد که اگر اینجانب در گوشه‌ی اتاقم اشاره کنم (حتی بدون احتیاج به امر و دستور لفظی و کتبی) که کهکشانشا یکی پس از دیگری با کمال خضوع بیایند در همین اتاق دست بر سینه به اینجانب احترام نمایند، و تا اجازه ندهم برنگردند!!!! کهکشانشا اطاعت کنند و تخلف از اشاره‌ی اینجانب نمایند، والا جهان هستی تبلوری از شر می‌گردد! همه میدانیم که اینگونه حرکات مغزی در لیست اقسام بیماری مالخولیا ثبت شده است نه در صفحات حیات شناسی و جهان‌شناسی. خلاصه، فرق است مابین آنچه من نمیخواهم و برای من ناگوار است، و آنچه که خلاف شای

ستگی و مخالف قانون است. از روشنترین دلایل این مدعا که از (حکمت و مشیت بالغه‌ی خداوندی هیچ شری در جهان به وجود نیامده است، اینست که شما به هر نقطه‌ای و به هر جریانی از هستی که بنگرید، در صورت تحقیق و بررسی لازم و کافی درباره‌ی آن، میتوانید قوانین حاکم به آن مورد را بدست آورده و آن را تفسیر نمائید. در جمله‌ی مورد تفسیر، نکته‌ای وجود دارد که میتوان با استناد به آن نیز، بطلان اسناد شر به خدا را اثبات نمود. و آن عبارت از اینست که هر شری قابل کیفر دادن مرتکب آنست. و این تلازم از حکم بدیهی عقل نیز استفاده میشود (اگر یک عمل ناشایست از انسان که خلاف اصل و قانون باشد، با علم به ناشایست بودن آن عمل و ارتکاب آن بدون اضطرار و با اختیار کامل سربرزند، مرتکب شونده مستحق کیفر است، زیرا کیفر در حقیقت نتیجه طبیعی - قراردادی عمل ناشایست است.) و بدیهی است که عمومیت این قانون (هر شری مستحق کیفر است) قابل تخصیص و استثناء نیست تا گفته شود: هر شری بد است و مستحق کیفر است مگر شری که از خدا صادر شود، زیرا شر پدیده‌ایست باردار مفهومی از

ناشایستگی البته ممکن است گفته شود آنچه که صدورش از انسان شر است، ممکن است اسناد آن به خدا شر نباشد، ما نند میراندن، زیرا اگر کسی، بدون علت مجوز کسی را بکشد قطعاً مرتکب شری شده است در صورتی که خداوند است که همه‌ی جانداران و انسانها را زنده می‌کند و می‌میراند و این فعل بهیچ وجه شر نیست. و چون او مالک حیات و موت است، لذا میراندن او

مشمول قانون (قتل نفس قبیح و شر است) نمیباشد. ولی در آن موارد که با نظر به صفات خداوندی و وعده‌های او ضرورت دارد، خود نیز مرتکب خلاف آنها باشد شر صدق خواهد کرد، مانند اینکه خدا مرتکب ظلم شود! یا دروغی بگوید! یا وعده‌ای بدهد و تخلف نماید! و این امور درباره‌ی خدا محال است. و کل شیء من الدنیا سماعه اعظم من عیانه. و کل شیء من الاخره عیانه اعظم من سماعه، فلیکفکم من العیان السماع، و من الغیب الخبر (و هر چیزی از دنیا شنیدنش با عظمت تر از دیدن آن است، و هر چیزی از آخرت دیدنش با عظمت تر از شنیدن آن است. پس کفایت کنید با شنیدن امور دنیوی از دیدن عینی آنها، و بسنده کنید به اطلاع یافتن از امور غیبی، به خبری). شنیدن امتیازات دنیا بهتر و با عظمت تر از دیدن آنها است و دیدن امتیازات آخرت بهتر و با عظمت تر از شنیدن آنها است. درک این اصلی که امیرالمومنین علیه‌السلام بیان فرموده است، یک شرط دارد و آن ای

نست که انسان همانگونه که در هنگام شنیدن امتیازات دنیا از آگاهی‌های لازم بهره‌مند بوده و دارای خواسته‌های بسیار بزرگ و بیحد بوده است، در موقع دیدن عینی آنها نیز دارای همان آگاهی‌ها و خواسته‌ها بوده باشد. و اگر در موقع دیدن و برخوردار شدن عینی محدودیت‌هایی بوجود بیاید که آگاهی‌ها و خواسته‌های او را محدود نماید، ممکن است حتی به کمتر از آنچه که در عرصه عینیت آن امتیازات نائل شده است قناعت بورزد. این اصل همانگونه که می‌بینیم از دو قسمت تشکیل یافته است قسمت اول- اصل چنین است که توانایی مغز و روان آدمی در فعالیتهای آرزو و امید و تجسمات و تمنیات بقدری وسیع است که عینیت جهان هستی در برابر آن ناچیز مینماید، وقتی که میشنوید کمال جویی آدمی نهایت ندارد، قدرت خواهی و لذت طلبی وی پایان نمیشناسد، شما یک جمله‌ی مبالغه‌انگیز نمیشنوید بلکه حقیقت است. این کمال جویی و قدرت خواهی و لذت طلبی بی‌پایان، همواره خود را در عرصه‌ی تخیلات و توهمات بنمایش درمی‌آورند و انسان را قانع میسازد که آری، وقتی که من به آن آرمان برسم (مثلا فلان مقام را در اختیار خود بگیرم) بر همه‌ی آنچه که بعنوان امتیاز آگاهم و همچنین بر همه‌ی خواسته‌های خود حداقل در موضو

ع مزبور خواهم رسید. او شب و روز خود را با این تجسم تخیلی و توهمی می‌گذرانند و در راه بدست آوردن مقدمات و وسائل آرمان مزبور نهایت کوشش را انجام می‌دهد، ولی وقتی که به خود آرمان عینی توفیق یافت، اگر آگاهی‌هایش و کمال جوئی و قدرت خواهی و لذت طلبی بی‌نهایتش، دگرگون نشود مثلا- تخدیر نگردد، یا بجهت بروز معلوماتی عالی‌تری به تخیلی بودن آرمانش نبرد، خواهد دید: شگفتا، این آرمانی که در عرصه‌ی عینی به آن رسیده است، حتی یک هزارم آن نیست که در ذهن خود آنرا پرورانده و به خویشتن تلقین کرده است. اگر علت اساسی این مطلب را بخواهیم بیان کنیم، همانست که بطور مختصر به آن اشاره کردیم که روح آدمی که مغز و روان وی دو عامل فعالیت آن است، بقدری با عظمت است که محال است با وصول به کمالات و قدرتها و لذات دنیوی اشباع شود و فعالیتها و استعدادهای خود را تمام شده تلقی کند. بنابراین، حتی اگر فرض کنیم انسان یک آرمان را همانگونه که تخیل و تجسیم نموده بوده بدست بیاورد و موفق شود که همه‌ی آنرا در اختیار خود درآورد، بدانجهت که هیچ یک از امتیازات دنیوی هر قدر هم که بزرگ باشد بلکه حتی بر فرض بسیار بعید همه‌ی امتیازات دنیوی را هم بدست بیاورد، نمیتوا

ند در برابر کمال بی‌نهایت جوی روح بحساب بیاید، لذا اشباع نخواهد گشت مگر اینکه تخدیر شود و اقتضای طبیعی روح را از دست بدهد. بی‌علت نیست که شما وقتی که زیباترین نمونها را مکررا می‌بینید، اشباع میشوید و تدریجا از دیدن مجدد آن احساس ملامت می‌کنید و تدریجا همان زیبایی در حد اعلا برای شما مانند سایر امتیازات پس از دست یافتن به آن، نمایش سایه‌ای نشان می‌دهد و بی‌علت نیست که گفته‌اند: در عشق‌های معمولی فراق بهتر از وصول به معشوق است، زیرا زیبایی و عظمت معشوق پس از وصول به آن حالت جاذبیت خود را از دست می‌دهد مگر آنکه شما بتوانید از آن نمود زیبا راهی به سوی بی‌نهایت باز کنید، مانند آسمان پرستاره که حدودی برای آن مشاهده نمی‌کنید، یا یک انسان زیبا که از روحی زیبا برخوردار باشد. اما توضیح قسمت دوم اصل مورد تحقیق که عبارتست از (مشاهده‌ی واقعیت عینی امور اخروی با عظمت تر است از شنیدن و درک ذهنی آن) بدینقرار

است- امور اخروی مثلا لذا باید آن دنیا بدانجهت که روح انسانی بدون وساطت مغز و روان طبیعی و ابزار کالبد مادی با آنها ارتباط برقرار خواهد کرد، بدون تردید باید از نظر کیفیت و اصالت و حتی از نظر ماهیت غیر از این لذائذ محسوس دنیوی و فوق آنها باشد، زیرا چنانکه دیدیم روح مخصوصا ارواح رشد یافته امتیازات این دنیا را پس از بدست آوردن آنها مانند سایه‌هایی می‌بینند که بدون تاثیر مثبت در آنها، از راه می‌رسند و سپس به راه خود ادامه می‌دهند. و میتوان گفت: تفاوت مابین امور دنیوی و اخروی مانند تفاوت مابین امور طبیعی و روحی میباشد که اصلا با یکدیگر قابل مقایسه نیستند. اولاً آنچه را که انسان در این دنیا درک می‌کند همانگونه که خواهیم گفت از چهار طرف محدود است و یا پرده روی آن کشیده شده است: ۱- پرده‌ای از محدودیت حواس و ابزار درک. ۲- پرده‌ای از کیفیت خاص اندیشه و تعقل و دیگر نیروهای مغزی که اغلب بر حواس تکیه می‌کنند ۳- پرده‌ای از محدودیت هدفی که با نظر به انگیزگی آنها درک و دریافت تحصیل میشود. ۴- پرده‌ای از آرمانها و موضع‌گیریهای خاص درک کننده از نظر اصول پیش ساخته و پذیرفته شده قبلی. آیا اینگونه درک میتواند قابل مقایسه با درکی باشد که همه‌ی پرده‌ها برداشته شده است. فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید (ما پرده مقابل درک تو را برداشتیم، پس امروز دید تو تیزبین است). یعنی تو امروز واقعیتها را با تیزبینی خواهی دید. همچنین آیا میتوان خواسته‌های وا

لای روح را که دارای لذائذ معقول و حتی مافوق آنها است، با لذائذ جسمانی محدود و زودگذر و آمیخته با آلام مقایسه نمود؟! اما این جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام که می‌فرماید: (پس کفایت کند شما را دیدن امور دنیوی، شنیدن آنها، و کفایت کند از امور غیبی اخباری که درباره‌ی آنها میشنوید) منظور آن نیست که دست از دنیا و زندگی در آن، بکلی بردارید و از امور اخروی هم فقط بشنیدن کلماتی قناعت بورزید. بلکه با نظر به مجموع رهنمائی عقل و وجدان و دیگر منابع اسلامی، شایسته‌ی یک انسان جویای رشد و کمال اینست که اعتنائی به آرزوهای دور و دراز و بدست آوردن امتیازات دنیوی فقط برای در اختیار داشتن آنها ننماید و به آنچه که ضرورت حیات معقول فردی و اجتماعی انسان مربوط است، اهمیت بدهد و آنرا بدست بیاورد. و بطور کلی بر همه‌ی آن قسمت از امور دنیوی که ناگوار و نامطلوبند زودگذر و محدود تلقی نماید. همچنین درباره‌ی امور اخروی بداند که هر آنچه میشنود با آن پرده‌های چهارگانه میشنود که گفتیم لذا شنیدنی‌هایش درباره‌ی امور اخروی وافی و کافی به واقعیت آن نخواهد بود. و این به آن معنی نیست که انسان نباید چیزی برای درک امور اخروی بشنود، بلکه مقصود آن است که

باید شنونده بداند همانگونه که هر چه درباره‌ی روح و مختصات آن با مفاهیم معمولی بشنود، واقعیت روح بالاتر از آنها است، امور اخروی هم بالاتر از آن است که با مفاهیم معمولی بتوان آنها را دریافت نمود، ولی انسان با تصفیه‌ی درون و تخلق به اخلاق‌الله همچنانکه از درک بیشتری درباره‌ی روح و مختصات و حتی از درک بیشتری درباره‌ی صفات خداوندی بهره‌مند، می‌گردد، از درک امور اخروی نیز بوسیله‌ی تصفیه‌ی درون و تخلق به اخلاق‌الله میتوان برخوردار گشت. و اعلموا ان ما نقص من الدنيا و زاد فی الاخره خیر مما نقص من الاخره و زاد فی الدنيا: فکم من منقوص رابح، و مزید خاسر (و بدانید قطعاً آنچه که از دنیا بکاهد و بر آخرت بیفزاید بهتر از آن است که از آخرت بکاهد و بر دنیا بیفزاید، پس چه بسا کاسته شده‌ای که سودمند است و چه بسا افزوده‌ای که زیانبار است). اگر در این زندگانی دنیوی دست انسان از مقداری امتیازات و لذائذ دنیا کوتاه شود تا بر تامین حیات اخروی خود بیفزاید، بهتر از آن است که از کیفیت حیات اخروی خود بکاهد و بر مزایای زندگی دنیوی خود بیفزاید. در سراسر

مجلدات ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه تاکنون مطالبی را چه صریحا و چه اشارتا درباره‌ی اصلی که ا
میرالمومنین علیه‌السلام در جملات فوق مطرح فرموده است، بیان نموده‌ایم. این یک اصل فوق‌العاده بااهمیتی است که تا مورد فهم و عمل قرار نگیرد، گلوی بشر از چنگالهای خونین خودطبیعی درنده‌ی خویشستن و خودهای طبیعی درنده‌ی هموعان خود نجات پیدا نخواهد کرد. توضیح اینکه آنچه بشر را وارد عرصه‌ی حیات معقول می‌نماید شناخت واقعی و ارزیابی موجودیت خویشستن و خواسته‌ها و عمل مطابق آن دو است و مادامی که این شناخت و ارزیابی و عمل انجام نگرفته است، هویتی مستقل و قابل محاسبه

روی شخصیت بشر قابل تصور نخواهد بود و نتیجه‌ای که از چنین جریانی پیش خواهد آمد، غوطه‌ور شدن همه‌ی ابعاد فرهنگ بشری است در تناقض غیرقابل حل و فصل!! از آنجمله ۱ قوانین و حقوقی لازم است که اجرای آن، عدالت را در میان افراد بشر برقرار نماید. اگر فرض شود که بشر دارای هویتی مستقل و قابل محاسبه روی شخصیتش نیست، عدالت نامفهوم و بیش از خیال بی‌اساس چیزی نخواهد بود! ۲ همه‌ی مکاتب اخلاق و ادیان به ضرورت برقراری عدالت تاکید می‌کنند، یک موج فکری با آرایش ظاهری فریبا می‌گوید: اصل بر تنازع در بقاء است! بنابراین عدالت نامفهوم و بیش از خیال بی‌اساس چیزی نخواهد بود! ۳ حق آزادی ب

یان، این حق مانند یک رکن اساسی برای زندگی جمعی بشر مطرح است. ولی از طرف دیگر حق کرامت و حیثیت و شرف انسانی هم از آن اهمیت برخوردار است که پایمال شدن آن تقریباً مساوی پایمال شدن حق حیات انسانی است. حال تناقض را توجه فرمایید: حق آزادی بیان می‌گوید: تو می‌توانی آنچه را که بخواهی بیان کنی، این تعمیم تا آنجا گسترده می‌شود که اهانت بر معتقدات یک ملت و پیشوای آن را نیز شامل می‌شود چنانکه مکرراً در تاریخ و مخصوصاً در دوران خودمان (که دوران تکامل آزادیها است!!) مشاهده می‌نماییم. و می‌دانیم که اهانت بر معتقدات و پیشوایان مقدس یک ملت پایمال نمودن حق کرامت آن است. این هم یک تناقض! اگر بخواهیم از این تناقضها بشماریم، فرهنگ مشترک بشری به شکل یک چهره‌ی مسخره‌ای درمی‌آید که قابل هیچ تفسیر و تاویلی نیست. شما لابد فکر می‌کنید که چرا این تناقضها فرهنگ بشری را منفجر نکرده و آنرا تباہ نموده است؟ می‌گوییم: اگر خود شما مقداری تامل کنید پاسخ این توهم خودتان را دریافت خواهید کرد. خلاصه‌ی پاسخ توهم شما با کمترین توجه به انواع تخدیرها روشن می‌شود که گردانندگان انسانها و تبدیل‌کنندگان آنان به ابزار ماشینی، همه‌ی عوامل درک تناقض را با آن

تخدیرها منحرف نموده‌اند. یکی از آن عوامل تخدیر این است که شما را قانع ساخته‌اند با اینکه: (آری، ما امروز پاسخ این تناقضها را نمی‌فهمیم. ولی آیندگان آنرا فهمیده و شما را قانع خواهند کرد!! یکی دیگر اینکه (تناقض گویی اشکال ندارد، شما بهتر می‌فهمید یا پیشتازان فکری دوران ما!! و بهر حال وقتی که حدودی برای غوطه‌ور شدن در مزایا و لذائذ دنیا معین نشود، بدون تردید ما هویتی مستقل برای انسان نمی‌توانیم اثبات کنیم و در نتیجه چیزی به عنوان واقعیتی دارای هویت برای وی مطرح نخواهد گشت، تا فرض عدم آن با شرایط مذکوره در منطق، تناقضی را حاصل آورد یا تناقضی حاصل شود ولی با این سؤال که تناقض چه اشکالی دارد!! به راه خود ادامه بدهد. از یکی از اشخاص که در دوران معاصر ما متفکر تلقی شده بود نقل شده است: که او گفته است: من می‌دانم گاهی تناقض می‌گویم ولی تناقض بگویم، بهتر از اینست که دچار خرافات شوم! واقعا جای شگفتی است که این متفکر متوجه نشده است که گریز از ابتلا به خرافات گوئی یکی از موارد گریز از تناقض است، زیرا اینکه خرافات مردود است و نباید به خرافات نزدیک شد، برای آن است هیچ خرافه‌ای نیست مگر اینکه قانون یا قوانین مسلمی را نقض می

کند، و در موردی که قانون نقض شود، ضد یا نقیض آن قانون در آن مورد پذیرفته شده است، در صورتی که فرض این است که آن مورد مشمول قانون مفروض بوده است بهر حال فرهنگهای بشری اگر بخواهند برای تفسیر و توجیه حیات انسانها و تعیین هویت معقول برای آن، سخنی داشته باشند، باید برای انسان هویتی را معتقد باشند. هویت برای انسان موقعی قابل اثبات است که تمامی خواسته‌ها و لذائذ او قانونی باشد که از آن قانون تجاوز نکند. اینست آن حیات معقول که قابل ادامه در ابدیت است، لذا باید غیر از خواسته‌ها و لذائذ طبیعی معقول و محدود شده با قوانین الهی را که به وسیله‌ی انبیای عظام علیهم‌السلام برای بشر ابلاغ شده است، به نفع تقویت و فعلیت رساندن آن حیات معقول که شایسته‌ی ابدیت است کنار گذاشت. ان الذی امرتم به اوسع من الذی نهیتم عنه. و ما احل لکم اکثر مما حرم علیکم، فذروا ما قل لما کثر. و ما ضاق لما اتسع (آنچه به آن مامور شده‌اید وسیعتر از آن است که از آن جلوگیری شده‌اید، و آنچه که برای شما حلال شده است بیشتر از آن است که برای شما حرام شده است. پس رها کنید

اندک را برای وصول به بسیار، و ترک کنید آنچه را که تنگ است برای به دست آوردن آنچه که وسیع است)

دین اسلام با اینکه همه‌ی پدیده‌ها و فعالیت‌های انسان را در زندگی مشمول قانون قرار داده است، با اینحال، چون این قانون زندگی برای تنظیم حیات معقول انسانها است، لذا حیات انسانی، خود را در سختی و فشار احساس نمی‌کند. مردمی به انگیزگی نمایش اندیشه یا اغراض خودخواهانه‌ی دیگر و یا از روی کمال بی‌اطلاعی، چنین گمان می‌کنند که اسلام با قوانینی که برای همه پدیده‌ها فعل و ترکها در امور زندگی انسانها مقرر نموده است، مردم را در فشار قرار داده و زندگی را برای آنان سخت گرفته است! این گمان قطعاً خلاف واقع است که عده‌ای به آن مرتکب شده‌اند. ما برای رد این گمان مطالبی را ذیلاً مطرح می‌کنیم: انسان در ارتباط چهارگانه (ارتباط با خویشتن، ارتباط با خدا، ارتباط با جهان هستی، ارتباط با بنی نوع خود) هرگز بیرون از قانون، کاری انجام نمی‌تواند بدهد. ۱- نخستین قانون ارتباط صحیح با خویشتن چه از نظر مادی و چه از نظر معنوی، شناخت خویشتن و ارزیابی همین شناخت است. قوانین بعدی در حالات متنوع ارتباطی است که پیش می‌آید، مانند مراعات بهداشت جسمانی که بدون مراعات قوانین مخصوص به خود امکان‌ناپذیر است و مانند مراعات بهداشت روانی که بدون شناخت و اجر

ای صحیح آنها، از داشتن روان سالم محروم خواهد بود و بدیهی است که برای نیل به هر دو بهداشت، هر لحظه و در هر موقعیتی قانونی وجود دارد. آیا مراعات قوانین دو نوع بهداشت فوق، زندگی آدمی را در تنگنای قرار می‌دهد؟! قطعاً نه، بلکه موجب گشایش و ايساط و آسایش معقول جسمانی و روانی انسان می‌گردد. ۲ می‌دانیم که آدمی در ارتباط با خدا که حیات بخش و افاضه‌کننده‌ی رشد و کمال او است، بدون قانون نمی‌تواند حرکتی انجام بدهد و موقعیتهای مختلفی را که در طول زندگی برای او پیش می‌آید، برای تنظیم آن ارتباط بسیار بااهمیت نمی‌تواند بدون قانون رها بسازد. اگر کسی بخواهد ارتباط معقول با خدا داشته باشد، محال است با شهوترانی، دروغ، فریبکاری، اضرار به مردم به آن ارتباط موفق شود. ۳ در دو ارتباط فوق دیدیم که انسان بدون تبعیت از قوانین مخصوص، به هر یک از موقعیتهایی که پیش می‌آید، نمی‌تواند به وضع جبری یا مطلوب خود ادامه بدهد. در ارتباط سوم نیز که عبارت از رابطه‌ی انسان با جهان هستی به طور عام و با عالم طبیعت به طور خاص است، بدون تنظیم قانونی امکان‌پذیر نیست. همانگونه که در حوزه‌ی ارتباط مادی انسان با بعد مادی جهان هستی و طبیعت بالخصوص قانونی وج

ود دارد که وی باید با آن قانون خود را وفق بدهد مانند تنفس از هوا، برخورداری از اشعه‌ی خورشید و غیرذلک، همچنان در حوزه‌ی ارتباط معنوی و روحی نیز بایستی با قوانین جاریه در این حوزه خود را تنظیم نماید. ۴ به ترتیبی که در بالا گفتیم ارتباط با بنی نوع بشر نیز بدون اصول و قوانین تنظیم‌کننده‌ی زندگی جمعی از بدیهی‌ترین محالات است. بعنوان مثال با در نظر گرفتن اینکه هر یک از افراد انسانی در حال طبیعی دارای تمایلات نامحدود است و این تمایلات نامحدود عامل نیرومند و جبری برای تراحم و تضاد در زندگی بوده و با آزاد گذاردن آنها، بدون تردید زندگی اجتماعی امکان‌ناپذیر می‌گردد. لذا باید بشر بوسیله‌ی یک عده قوانین دینی یا وضعی دست از تمایلات نامحدود که زندگی جمعی را غیر قابل تحقق می‌سازد، بردارد و به محدودیت تمایلات و اراده‌های خود که زندگی جمعی امکان‌پذیر می‌سازد گردن بنهد. خلاصه، اگر بخواهیم علت کلی تبلور قانون، را در همه‌ی سطوح و ابعاد هستی و در هر موقعیتی که برای انسان پیش می‌آید، بیان کنیم، می‌توانیم بگوییم: (هیچ موضوع و رویدادی در سلسله‌ی واقعیات جهان هستی نمی‌تواند در خلا محض تحقق پیدا کند.) انسان هم مانند جهان هستی تبلورگ

اه قوانین است، حرکات و فعالیتها و گزینشهای خود را آزادانه انجام می‌دهد و حیات خود را با استمداد از شناخت آن قوانین و تنظیم صحیح آنها با موقعیتهای زندگی خود پیش می‌برد. بدینسان عقاید و احکام دینی همانطور که گفتیم نه تنها آدمی را در فشار و تنگنا قرار نمی‌دهد، بلکه طرق پیش‌برد حیات و برخورداری از عالم هستی را که او را دربر گرفته است، برای او تعلیم می‌دهد. اصل بنیادین در حیات دینی انسان، امکان‌پذیر ساختن زندگی با حیات معقول برای انسان است. و بدیهی است که عقائد اولیه و ضروری اسلام که عبارت است از اصول دین (توحید، نبوت، معاد، سپس عدل و امامت) و از دیگر عقائد کلیه‌ای که در اسلام باید

پذیرفته شوند، مانند کلیات احکام که کلیات فروع دین نامیده می‌شود، نه تنها به دست و پای آدمی نمی‌پیچد، بلکه اصول و فروع دین با اثبات اینکه انسان در این دنیا موجودی است هدفدار، و جهان هستی نیز حقیقتی است هدفدار، و برای وصول به این هدف، سعی و کوشش و تلاش جدی و گزینش موضوعات و انتخاب طرق مناسب ضرورت دارد، او را در دگرگون ساختن موقعیت‌ها و تطبیق زندگی بر قوانین به تکاپو وامی‌دارد. برای توضیح یک مثال بسیار ساده‌ای را می‌آوریم. در اوائل طلوع اس

لام وسیله‌ی انتقال از یک نقطه به نقطه دیگر (طی مسافتها) با حیوانات و یا ابزار ابتدائی دیگر مانند کشتی‌های ساده‌ی بادی انجام می‌گرفت. اگر در آن دوران حرکت و سفر از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر از این دنیا واجب می‌گشت مانند سفر حج یا انواع بازرگانیها، بدون تردید با همان وسائل و ابزار ساده بود. در دورانهای بعدی پدیده‌ی ماشین تقریباً متن زندگی بشر را دربر گرفت. حال اگر در این دوران‌ها طی مسافتی لزوم شرعی یا ضرورت عرفی پیدا کرد، آیا اسلام می‌گوید: شما باید با همان وسائل و ابزار ساده و ابتدائی حرکت کنید؟! مسلماً چنین چیزی را نمی‌گوید و انسان را در تنگنای زندگی قرار نمی‌دهد. بالاتر از این، اسلام هرگز عمل بسیار مهم حج را واجب مطلق نکرده است بلکه وجوب این عمل مشروط به استطاعت است. و خود تحصیل استطاعت اختیاری است، مانند به دست آوردن اموال متعلق زکات در حد نصاب اختیاری است. ما در اسلام اگر بطور دقیق محاسبه کنیم خواهیم دید: اوامر مطلق و نواهی مطلق در برابر موضوعات که انسان در برابر آنها آزاد است بسیار اندک است. و آن اوامر مطلق و نواهی مطلق هم چنانکه در مطلب بعدی خواهیم دید، همگی مشروط به قدرت است که از شرایط عقلی همه‌ی تکالیف م

حسوب می‌گردد. نمونه‌ای از آیات قرآنی که سختی و مشقت را از دین نفی می‌کند آیاتی فراوان در قرآن مجید، استدلال عقلی در مبحث گذشته را صریحاً تأیید نموده و هرگونه سختی و مشقت را از دین نفی می‌کند. ما نمونه‌ای از آنها را در این مبحث می‌آوریم - ۱ الذین يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدهم مكتوبا عندهم في التورات والانجيل يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر و يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث و يضع عنهم اصرهم و الاغلال التي كانت عليهم (... آنانکه به آیات خداوندی ایمان آورده‌اند کسانی که رسول پیامبر امی را تبعیت مینمایند پیامبر را که در کتاب تورات و انجیل که در نزد خود دارند، درمی‌یابند پیامبری که آنان را امر به نیکوکاری و نهی از بدکاری می‌کند و پاکیزها را برای آنان حلال و پلیدی‌ها را برای آنان تحریم نموده و سنگینی و زنجیرهای گرانباری را که بر گردن آنان بود از آنان برمی‌دارد). ۲- و ما كان لنبی ان يغفل و من يغفل يات بما غل يوم القيامة (... و بر هیچ پیغمبری نیست که بار تکلیف سنگینی بر گردن مردم بگذارد و هر کس که بار سنگین بر کسی تحمیل کند، روز قیامت با همان بار می‌آید) ۳ ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج (خداوند ن

میخواهد برای شما مشقتی قرار بدهد) ۴- و ما جعل عليكم في الدين من حرج (و خداوند برای شما در دین مشقتی قرار نداده است) در بعضی از آیات شریفه دین مقدس را وسیله‌ی انبساط روحی معرفی می‌کند- و اعراض از دین را تنگنای روحی و انقباض شدید آن معرفی می‌فرماید: ۵ فمن يرد الله يهديه يشرح صدره للاسلام و من يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس للدين لا يومنون (پس هر کسی را که خدا بخواهد هدایت کند سینه‌ی او را برای اسلام انبساط می‌بخشد و هر کس را که بخواهد گمراه کند سینه‌ی او را چنان تنگ می‌کند (در سینه‌ی او انقباض بوجود می‌آورد) که گویی (بدون وسیله) به آسمان بالا- می‌رود بدینسان خداوند پلیدی را برای کسانی که ایمان نمی‌آورند قرار می‌دهد تبصره- مقصود از اینکه (اگر خداوند کسی را هدایت کند، یا گمراه کند، آن نیست که خداوند بدون علت مستند به اختیار خود انسانها، آنها را هدایت می‌کند و یا گمراه مینماید، بلکه با نظر به دلائل عقلی و آیات فراوانی که در قرآن وجود دارد و همچنان با نظر به احادیث معتبر، منظور اینست که کسانی که با مقدمات اختیاری آماده‌ی پذیرش هدایت شده‌اند، خداوند آنانرا هدایت مینم

اید و کسانی که با مقدمات اختیاری آماده‌ی پذیرش ضلالت و انحراف شده‌اند خداوند آنانرا گمراه میسازد و بطور کلی خدا وسائل آنچه را که آنان می‌خواهند، در اختیارشان می‌گذارد. از ذیل همین آیه‌ی شریفه هم میتوان همین معنی را استفاده نمود:

كذلك يجعل الله الرجس للدين لا يومنون (بدینسان خدا پلیدی را برای کسانی قرار می‌دهد که ایمان نمی‌آورند) یعنی انسانهایی که ایمان نمی‌آورند محکوم به غوطه‌ور شدن در پلیدی‌ها و تنگنا و انقباض روحی می‌باشند. ۶- ثم السبيل يسره پس از آنکه انسان را آفرید (راه حکمت بسوی کمال را برای او آسان فرمود) ۷ یريد الله بكم اليسر و لا یريد بكم العسر خداوند آسانی را برای شما می‌خواهد و دشواری را برای شما نمی‌خواهد) ۸ من يتق الله يجعل له من امره يسرا (و هر کس به خدا تقوی بورزد خداوند از امر خود (از فرمان خود یا از عالم امر) برای او آسانی قرار می‌دهد) عدم تکلیف به بیش از طاقت. مانند ۹ لا يكلف الله نفسا الا وسعها (خداوند هیچ نفسی را به بیش از امکانات و طاقت او مکلف نمی‌سازد.) این مضمون در آیاتی متعدد آمده است. از آنجمله الانعام آیه ۱۵۲ و الاعراف آیه ۴۲ و المومنون آیه ۶۲ و الطلاق آیه ۷ نمونه‌ای از

احادیث که سختی و مشقت را از دین نفی می‌کند ۱ عن ابی الجارود عن ابیجعفر علیه‌السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ان هذا الدين متين فاو غلوفيه برفق و لا تکرهوا عباده الله الی عباد الله (و لا تکرهوا عباد الله الی عباده الله) فتکونوا کالراکب المنبت الذی لا سفرا قطع و لا ظهرا ابقی ابوالجارود از امام محمد باقر علیه‌السلام نقل کرده است که فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است که (این دین متین است، لذا با رفق و مدارا در این دین وارد شوید و عبادت خدا را برای بندگان خدا اکراه آور نکنید (یا بندگان خدا را به عبادت خداوندی اکراه نکنید) که عبادت با اکراه مانند سوار به مرکبی است که می‌خواهد شتابزده و با تحمل مشقت، سفر را طی کند، در صورتیکه او با این افراط‌گری نه پشت سالمی برای مرکب باقی می‌گذارد و نه سفری پیموده است) ۲ نظیر این روایت از حفص بن البحتری از امام جعفر بن محمد الصادق علیه‌السلام نیز نقل شده است. ۳ عن ابی بصیر عن ابی‌عبدالله علیه‌السلام قال: مربی ابی و انا بالطواف و انا حدث و قد اجتهدت فی العباده فرآنی و انا اتصاب عرقا، فقال لی: یا جعفر، یا بنی، ان الله اذا احب عبدا ادخله الجنة و

رضی عنه بالیسیر (ابوبصیر می‌گوید امام صادق علیه‌السلام فرمود: من در طواف بیت بودم که پدرم از نزد من عبور می‌کرد و من در آغاز جوانی بودم و در عبادت بسیار کوشیده بودم، پدرم مرا دید در حالی که عرق می‌ریختم. بمن فرمود ای جعفر، ای فرزندم، قطعی است که خداوند وقتی که بنده‌ی خود را دوست بدارد او را به بهشت داخل می‌کند و با عبادتی اندک و آسان از او راضی می‌گردد.) مقصود از جمله‌ی اخیر واضح است، و آن اینست که اصل کیفیت عبادتست که با اخلاص و صفای قلب انجام بگیرد و کمیت مخصوصا در صورت افراط، ملاک تقرب به خدا نیست. ۴ تقسیم ساعتهای عمر در زندگی بر چهار قسمت در بعضی از روایات و بر سه قسمت در برخی دیگر از آنها است که یک قسمت برای آسایش و تفریح و برخوردار شدن از لذات مشروع یکی از بهترین دلائل اثبات‌کننده‌ی همین معنی است که دین اسلام دین مشقت و سختی نیست. ما بعنوان نمونه یکی از آن روایات را در اینجا می‌آوریم و ماخذ بقیه روایات مربوطه را متذکر می‌گردیم و اجتهدوا ان یکون زمانکم اربع ساعات: ساعه الله لمناجاته و ساعه لامر المعاش و ساعه لمعاشره الاخوان الثقات الذین یعرفونکم عیوبکم و یخلصون لکم فی الباطن، و ساعه تخلون فیها للذاتکم و بهذه الساعه تقدرون علی الثلاث الساعات (امام رضا علیه‌السلام فرموده است ...: و کوشش کنید زمانی که بر شما می‌گذرد چهار قسمت باشد: قسمت یکم برای مناجات (و عبادت) خداوندی. قسمت دوم برای تحصیل معاش. و قسمت سوم برای انس و الفت با برادران مورد وثوق که عیوب شما را برای شما بشناسانند و در درونشان برای شما اخلاص بورزند (این قسمت شامل تعلیم و تربیت و ارشاد به معارف دینی و اعمال صالحه نیز می‌باشد) و قسمت چهارم برای برخوردار شدن از لذات دنی که برای شما مباح شده و با این قسمت است که برای عمل در سه قسمت قبلی تقویت می‌گردید.) ۵ عن ابی‌عبدالله علیه‌السلام قال ان الله تعالی اعطی محمدا صلی الله علیه و آله شرایع نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم‌السلام- التوحید و الاخلاص و خلع الانداد و الفطره و الحنفیه السمحه لا رهبانیه و لا سیاحه (از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که فرمود: خداوند متعال شریعه‌های نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم‌السلام را به محمد صلی الله علیه و آله عطا فرمود- توحید و اخلاص و برکنار شدن از قرار دادن شرکاء بخدا و اعتقاد و رفتار

بر مبنای فطرت و شریعت حنیف آسان، نه ترک دنیا و نه سیاحت در کوهها و بیابانها) به اضاف

هی این دلایل یک اصل یا قاعده‌ی اساسی که در تمامی ابواب فقه مورد استناد قرار میگیرد و آن عبارت است از عدم جعل عسر و حرج در دین، یعنی در هر موردیکه حکمی مستلزم مشقت بر مکلف شود، در نفی آن حکم گفته میشود: لنفی العسر و الحرج فی الدین (برای منتفی بودن عسر و حرج در دین) قد تکفل لکم بالرزق، و امرتم بالعمل، فلا- یكون المضمون لکم طلبه اولی من المفروض علیکم عمله، مع انه و الله لقد اعترض الشک و دخل الیقین، حتی کان الذی ضمن لکم قد فرض علیکم، و کان الذی قد فرض علیکم وضع عنکم (خداوند متعال روزی شما را تعهد فرموده است، و شما به عمل کردن مامورید، پس نباشد طلب کردن چیزی که برای شما تضمین شده است شایسته‌تر از (کوشش) درباره‌ی عملی که برای شما مقرر گشته است. با اینحال سوگند به خدا، شک بر شما عارض گشته و یقین شما مختل شده است، تا آنجا که گوئی آنچه که برای شما تضمین شده است، برای شما مقرر گشته است (که آنرا بجای بیاورید) و آنچه که برای شما مقرر گشته است از شما ساقط است.) میان آنچه که برای شما تضمین شده است با آنچه که مقرر شده است و باید درباره‌ی آن بکوشید فرقی بگذارید. بحثی مشروح در مجلد چهارم از این ترجمه و تفسیر از صفحه‌ی

۶۸ تا ۸۲ و مجلد هشتم از ص ۲۵۷ تا ۲۶۱ و مجلد نهم صفحه ۳۵ و مجلد دهم از صفحه ۲۴ تا صفحه ۲۷ پیرامون معیشت و اقتصاد و بطور خاص درباره‌ی رزق (روزی) مطرح شده است و مطالعه کنندگان محترم میتوانند به آن مجلدات مراجعه فرمایند، مضمون جمله‌ی مورد تفسیر درباره‌ی رزق همان است که در قرآن مجید در چند مورد آمده است. از آن جمله- نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیاه الدنیا (ما معاش آنان را در این زندگانی دنیا در میانشان تقسیم نمودیم) و در آیات فراوانی عطای رزق مستقیماً بخدا نسبت داده شده است، مانند زنده کردن و میراندن الله الذی خلقکم ثم رزقکم ثم یمیتکم ثم یحییکم (خداوند است که شما را آفریده سپس بشما روزی داده، سپس شما را می میراند و سپس زنده میگرداند) و همانگونه که در آن مباحث متذکر شدیم اینگونه آیات شریفه منافاتی با لزوم فعالیت برای بدست آوردن معاش و روزی ندارد، چنانکه می فرماید: و جعلنا النهار معاشاً (و ما روزی را برای کسب معاش قرار دادیم) فاذا قضیت الصلوه فانتشروا فی الارض و ابتغوا من فضل الله (و هنگامی که نماز پایان رسید در روی زمین منتشر شوید و از فضل خداوندی (در مواد معیشت) جستجو کنید) مقصود از اینگونه آیات شر

یفه توجه دادن مردم به این حقیقت است که چون بخشنده‌ی حیات خداوند متعال است و این حیات حقیقتی است که دائماً به مستهلک کردن مقداری مواد غذایی نیاز دارد، لذا خداوند سبحان در امتداد روزگار عمر آدمی که در علم خداوندی مقدر است (خواه به اجل تعلیقی پایان یابد و خواه به اجل ممی) معیشت و روزی اداره کننده‌ی حیات را عطا خواهد فرمود، لذا وظیفه‌ی انسان کار و کوشش برای تامین معیشت است، و نباید دائماً در اضطراب و دلهره‌ی روزی عمر را تباه کند، و همچنین نباید برای افزایش مواد معیشت بیش از اندازه و یا تلاش برای کیفیت تجملی بالخصوص، زندگی را تباه ساخت. آنچه که باید از همه جهات مورد توجه و اهمیت قرار بگیرد، بهره‌برداری از استعداد کار و فعالیت برای تنظیم حیات معقول است که برآورنده‌ی سعادت زندگی مادی و معنوی میباشد. و اگر کسی بخواهد منابع قرآنی و حدیثی و سخنان حکماء و عرفاء و ادبای عالیقدر را درباره‌ی قداست و لزوم کار و کوشش برای زندگی انسانی در این دنیا و حیات ابدی برای آخرت جمع آوری نماید، قطعاً مجلداتی را باید باین موضوع اختصاص بدهد و ما در مجلدات زیر مطالبی را درباره‌ی این موضوع متذکر شده‌ایم. امیرالمومنین علیه‌السلام در آخر جملات

مورد تفسیر می فرماید: (سوگند بخدا، شک بر شما عارض گشته و یقین شما مختل شده است) که حقیقت را معکوس فهمیده‌اید و گمان می کنید آنچه برای شما تضمین شده است بر شما مقرر گشته است که مطلق کوشش‌هایتان را صرف آن نمایید. و بالعکس. متأسفانه این اختلال در یقین دامنگیر اکثریت مردم است، و چه نتایج ناروایی که از این اختلال بر حیات معقول آنان وارد می آید

بنظر می‌رسد خداوند متعال با نظر به همین عروض شک و اختلال یقین است که در یکی از آیات قرآنی سوگند می‌خورد که روزی شما وابسته به منبعی فوق آنست که شما تصور مینمائید و فی السماء رزقکم و ما توعدون. فو رب السماء و الارض انه لحق مثل ما انکم تنطقون (و در آسمان است روزی شما و آنچه که به آن وعده داده شده‌اید، پس سوگند بخدا، قطعا مقرر بودن روزی شما و آنچه که برای شما وعده داده شده‌اید، حق است همانگونه که شما سخن می‌گوئید) (یقین به گفتن و شنیده شدن سخن دارید) فبادروا العمل، و خافوا بخته الاجل، فانه لا- یرجى من رجعه العمر ما یرجى من رجعه الرزق. مافات الیوم الرزق رجى غدا زیادته، و مافات امس من العمر لم یرج الیوم رجعه. الرجاء مع الجائی، و الیاس مع الماضی. فاتقوا الله حق تقاته، و لا تمنوتن ا لا- و انتم مسلمون (حال که چنین است به عمل پیشدستی کنید، و از فرا رسیدن ناگهانی مرگ بر حذر باشید، زیرا امیدی که به برگشت روزی وجود دارد. آن قسمت از روزی که امروز از دست رفته است، امیدی هست که بر روزی فردا افزوده شود، ولی آن مدت از عمر که دیروز سپری شده است امیدی به برگشت آن در امروز نیست، امید بچیزی شایسته است که می‌آید و یاس دربارهی چیزی که درست است که گذشته است. (ای بندگان خدا)، برای خدا تقوی بورزید، تقوایی که شایسته اوست و نروید از این دنیا مگر در حالیکه مسلمانید) گذشت روزگار عمر قابل برگشت و جبران نیست، ولی ممکن است روزی فوت شده‌ی امروز فردا جبران شود. همواره امید به آینده است و یاس از گذشته‌ی فوت شده امیرالمومنین علیه‌السلام در این جملات غیر قابل بازگشت بودن عمر را تذکر داده و مردم را به قدردانی از ساعات عمر که پی‌درپی می‌گذارند متوجه می‌سازد. شناخت و قدردانی سرمایه عمر بدون آگاهی از مختص اساسی زمان که عبور غیر قابل بازگشت است، و بدون اطلاع از امکاناتی که انسان میتواند در این زمان گذران مورد بهره‌برداری قرار بدهد و بدون توجه به ضرورت و عظمت کاری که برای وصول به هدف اعلائی زندگانی باید انجام داد، امکان‌پذیری

ر نیست. و چون بدست آوردن این شناختها و اطلاعات از همه کس ساخته نیست، بلکه همانگونه که سرگذشت زندگی بشر تاکنون نشان می‌دهد، اکثریت مردم از این شناخت و اطلاعات بی‌بهره هستند، لذا میتوان گفت: عمر اکثریت مردم بدون وصول به ارزش واقعی آن جز زنجیره‌ای از امواجی نا آگاه که در سطح دریا پشت سر هم بالا- می‌رود و پائین می‌آید چیزی دیگر نیست بر صفحه‌ی هستی چو قلم می‌گذریم حرف غم خود کرده رقم می‌گذریم زین بحر پر آشوب که بی‌پایانست پیوسته چو موج از پی هم می‌گذریم در این گذشت سالیان عمر نه چنان است که همه‌ی اوقات عمر به نشاط و شادی بگذرد تا حداقل بتوان گفت: اگر چه زمان عمر می‌گذرد، ولی چه باک از این گذشتن وقتی که دنیا به کام من بگردد! خود این تخیل در برابر واقعیات زندگی که از مقداری از شادی‌ها و بیشتر از آن غم‌هائی تشکیل یافته است که هر یک از آنها کافی است که همه‌ی شادیهای عمر را نه تنها از یاد ببرد، بلکه آنها را چنان تیر و تار برای انسان مجسم نماید که او آرزو کند ای کاش آن شادیها را نچشیده بود که امروز بوسیله‌ی غوطه‌ور شدن در غم‌ها، کابوسی از آنها درونش را در اضطراب فرو ببرد. این بیت از ابوالعلائی معری یادآور همین حقیق

ت است که بیان نمودیم ان حزننا فی ساعه الموت اضعا ف سرور فی ساعه المیلاد (یک اندوه در ساعت مرگ، چند برابر شادی است که در ساعت تولد بوجود آمده بود) مدتی که از عمر گذشته است حتی برگشتن یک لحظه از آن، بدان جهت که مستلزم به هم خوردن آن قانون جهانی حرکت است که منشا انتزاع زمان است، امکان‌ناپذیر میباشد. بلی، در اینجا یک مطلب بسیار مهمی که وجود دارد و میتواند آرامش بخش درون آدمی، باشد اینست که اگر با یک انقلاب درونی و هجرت روحی، بیداری واقعی بوجود بیاید و آن بیداری موجب تکاپو و تلاش در میدان تکلیف گردد و باعث سلوک در مسیر حیات معقول شود، بدون تردید، عقب ماندگی از رشد و کمال جبران میشود اگر چه حتی لحظه‌ای از عمر گذشته بار دیگر برنگردد. این مطلب در آیات و روایات مربوط به توبه صریحا و اشارتا بیان شده است. بنابراین، حکم صریح عقل و دریافت ناب وجدان پاک اینست که حتی یک لحظه عمر را مادامی که قدرت و علم یاری می‌کند نباید بدون اندوختن کمال از دست داد. چند نکته را در این مورد باید در نظر گرفت نکته

یکم یکی از خصائص زمان اینست که تا نیامده است، بنظر انسان بسیار طولانی جلوه می‌کند و هر اندازه که به نقطه‌ی حال (موقعیتی است که

انسان از نظر زمان مابین گذشته و آینده قرار گرفته است) نزدیکتر می‌شود، به سرعت عبور زمان افزوده می‌گردد. نکته‌ی دیگر اینکه ذهن آدمی در حالات زندگی عادی و اشتغالات ذهنی متداول معمولاً - گذشت زمان حال را درک نمی‌کند تا آنگاه که حوادثی چشمگیر پیش بیاید و او را متوجه بسازد که مثلاً حالا موقع نهار است و از زمان حال شش ساعت پیش شش ساعت گذشته است. و میتوان گفت: علت اینکه در حالات معمولی گذشت زمان حال درک نمی‌شود، نه اینست که درک می‌کند و آنرا متوقف و پایدار احساس می‌نماید. بلکه بدانجهت است که اصلاً توجهی به کشش سیال زمان ندارد و فقط حوادث است که مغز را به خود جلب کرده است. و این اصل را هم باید توجه کرد که هر اندازه انسان به خود حوادث بیشتر جلب شود از درک زمان دورتر می‌گردد. شما اگر بیک مذاکره‌ی فوق‌العاده مشغول باشید، یا یک منظره زیبا شدیداً شما را بخود جلب کرده باشد بکلی از زمان و گذشت آن، غافل میشوید. اگر فرض کنیم مدت مذاکره یا تماشای شما شش ساعت بطول انجامیده و در این مدت ساعت دیواری شش بار زنگ پایان یک ساعت را با صدای بلند اعلان کرده است در آنموقع که شما از مذاکره و تماشای مزبور فارغ میشوید، چنین احساس می‌کنید که زنگ س

اعت شش بار پشت سر هم و بدون فاصله زمانی زده شده است. از این مسائل، بار دیگر به حساس بودن و اهمیت فوق‌العاده‌ی گذشت عمر می‌رسیم و می‌بینیم اغلب اوقات عمر ما بدون توجه به اصیل‌ترین مختص آن، که گذشت و انقراض زمان عمر است می‌گذرد. بنابراین، تلاش ما برای این باید باشد که در زمان این عمر گذران چه می‌کنیم؟ اگر حرکت ما در مسیر رشد و به ثمر رساندن شخصیت انجام می‌گیرد، زمان چه هزار سال. و چه یک لحظه به سرعت بگذرد یا به آرامی، چه باک از گذشته زمان زیرا ما کار خود را انجام می‌دهیم. امیرالمومنین می‌فرماید: (ولی ممکن است روزی فوت شده در دیروز، فردا جبران شود) این مطلب کاملاً - بدیهی است و نیازی بتوضیح ندارد. و اگر گفته شود: روزی هر روز مخصوص به همان روز است و آنچه که فردا به انسان میرسد مربوط به فردا است. پاسخ اینست که اگر چنین چیزی اثبات شده باشد (که نشده است) کلام امیرالمومنین علیه‌السلام اینست که (اگر روزی امروز فوت شود، فردا ممکن است روزی بیشتر نصیب انسان شود که روزی فوت شده‌ی دیروز جبران گردد) نه اینکه روزی دیروز، فردا می‌رسد.

خطبه ۱۱۴ - در طلب باران

[صفحه ۱۹۱]

تفسیر عمومی خطبه‌ی صد و پانزدهم نماز استسقاء بدانجهت که معانی جملات خطبه‌ی مبارکه کاملاً روشن است، نیازی به تفسیر دیده نشد. لذا به بیان خود نماز استسقاء پرداختیم - مسائلی را درباره‌ی این نماز متذکر می‌شویم: مسئله‌ی یکم - نماز استسقاء در موقع خشکسالی مستحب است. صاحب مدارک گفته است: این فتوای همه‌ی علماء شیعه است. علامه‌ی حلی نیز در تذکره چنین گفته است. در منتهی گفته است: استحباب نماز استسقاء فتوای هر عالمی است که علم از او فرا گرفته می‌شود، مگر ابوحنیفه که گفته است: نمازی برای استسقاء مقرر نشده است، بلکه آنچه که هست دعا است برای طلب باران. این فتوای ابوحنیفه مردود است به آنچه شیعه و سنی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند که آن حضرت دو رکعت نماز برای استسقاء خوانده‌اند. در خبر طلحه بن زید از امام صادق علیه‌السلام و او از پدرش (امام محمد باقر علیه‌السلام) نقل فرموده است که: رسول خدا صلی الله علیه و آله دو رکعت برای نماز استسقاء خواند و نماز را پیش از خطبه خواند و در رکعت اول هفت تکبیر و در رکعت دوم پنج تکبیر گفته و نماز را با صدای بلند (آشکار) خواند اخبار فراوانی که به حد استفاضه می‌رسد

در استحباب این نماز وارد شده است از آن جمله: صحیحی هشام بن الحکم یا حسنه‌ی هشام از امام صادق علیه‌السلام. خبر مره منسوب به محمد بن خالد از امام صادق علیه‌السلام. روایت ابن‌المغیره. مرسله‌ی صدوق ابن بابویه. موثقه‌ی عبدالله بن بکیر... مسئله‌ی دوم- کیفیت نماز استسقاء است. عدد رکعات این نماز و تکبیراتی که در آن باید گفته شود، مانند نماز عید فطر است، با این تفاوت که در قنوت این نماز دعاهائی خوانده می‌شود که موجب جلب لطف و عنایت خداوندی بوده باشد. مسئله‌ی سوم- صاحب جواهر قدس سره می‌گوید: وقت معینی برای نماز استسقاء معین نشده است، البته بهتر است که وقت شریفی برای این نماز انتخاب شود، مانند پس از عبور آفتاب از نصف النهار (پس از ظهر). مسئله‌ی چهارم- مستحب است که مردم پیش از استسقاء سه روز روزه بگیرند. و مستحب است که این نماز در بیابان خوانده شود نه در مساجد و خانه‌ها. در روایت ابوالبختری از امام صادق علیه‌السلام آمده است که فرمود: سنت بر این استقرار یافته است که نماز استسقاء خوانده نمی‌شود مگر در بیابانها که مردم به آسمان نگاه کنند، مگر مکه (مسجدالحرام در مکه). مسئله‌ی پنجم- مستحب است که انسانهای باتقوی و باصلاحیت را برای این نماز حرکت بدهند، همچنین مستحب است که نسالان و کودکان و پیرزنان را که دعاهای آنان به استجابت نزدیک است، به نماز استسقاء ببرند. مسئله‌ی ششم- مشهور در میان فقهاء این است که کودکان را از مادرانشان جدا کنند که موجب بلند شدن ناله‌ها و فریادهای طرفین شود. مسئله‌ی هفتم- وقتی که امام از نماز فارغ شد عبا‌ی خود را دگرگون می‌پوشد یعنی طرف راست آن را به چپ و طرف چپ آن را به راست برمی‌گرداند. بعضی از فقهاء گفته‌اند: اگر با اینحال بالای عبا را به پائین و پائین آن را به بالا ببرد و بپوشد بهتر است. مسئله‌ی هشتم- پس از دگرگون پوشیدن عبا بالای منبر می‌رود و رو به قبله با صدای بلند صد بار تکبیر می‌گوید. سپس از طرف راست رو به مردم نموده و صد بار با صدای بلند سبحان الله می‌گوید. و سپس از طرف چپ رو به مردم می‌کند و صد بار با صدای بلند لا اله الا الله می‌گوید و سپس رو به مردم ایستاده و صد بار با صدای بلند الحمدلله می‌گوید. عده‌ای از فقهاء گفته‌اند: مامومین هم با صدای بلند در اذکار مزبوره از امام پیروی می‌کنند مانند کیدری و قاضی و غیرهما. مسئله‌ی نهم- سپس امام خطبه را می‌خواند و التماس و مسئلت بسیار از درگاه الهی می‌نماید، همانطور که در این نیایش که مورد تفسیر ما است، ملاحظه کردیم.

خطبه ۱۱۵- در اندرز به یاران

[صفحه ۱۹۶]

تفسیر عمومی خطبه‌ی صد و شانزدهم ارسله داعیا الی الحق و شاهدا علی الخلق (خداوند سبحان پیامبر را برای دعوت بسوی حق و شاهد بر خلق فرستاد) رسالت پیامبر دعوت بر حق بود نه دعوت به امور باطل و نه دعوت به امور مشتبه و ابهام‌انگیز. پیامبر مردم را به آن اموری که خود بالضروره برای تحصیل آنها نهایت کوشش را داشتند و زندگی طبیعی آنان بدون آن امور امکان‌پذیر نبود، دعوت نمی‌کرد. پیامبر مردم را به سوی خود نیز دعوت نمی‌فرمود که آنان را دور خود جمع کند و برای تاختن در میدان مراد این دنیای زودگذر مرکبی بدست بیاورد. اگر مقصود آن برگزیده‌ی خدا اینگونه مسائل بود، بزرگان عرب در آن زمان عموماً و بزرگان قریش خصوصاً این مرکب و میدان را برای او آماده می‌کردند مشروط به اینکه کاری با عقائد و فرهنگ جامد و تقلیدی و اموال و اعتبارات دنیوی آنان نداشته باشد و میدانیم که این مقصود بدون در حدود ۸۰ جنگ و دفاع و سختی‌های مهلک و گرفتاریهای شعب ایطالب و از دست دادن محبوبترین یاران حاصل می‌گشت، ولی ما دیدیم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با توجه به تکلیف فاستقم کما امرت (همانگونه که مامور شده‌ای استقامت نما) فاصدع بما تومر (آنچه را که مامور به ابلاغش شده‌ای با صراحت کامل اعلان کن) بدون کمترین پروا از هرگونه محرومیتها و تهمت‌ها و توهین‌ها و حتی بدون کمترین هراس از مرگ خود و نزدیکترین پیوستگان و یاران حرکت کن. آن پیامبر بزرگوار مطابق آیات قرآنی و منابع

حدیثی و تاریخی کمترین سستی و قصور در ابلاغ رسالت نموده و تا آخرین لحظات زندگی مبارکش تکلیف ابلاغ رسالت را با کمال جدیت امتثال نمود. این مطلب را هم در اینجا یادآور می‌شویم که آن حالات روحانی بی‌نظیر و آن اخلاق عظیم که قرآن وجود آنرا در پیامبر اکرم بما خبر می‌دهد: و انک لعلی خلق عظیم (و قطعاً تو دارای اخلاق با عظمت هستی) و آن اراده و تصمیم و جدیت که در همه‌ی لحظات زندگی - در گفتار و کردار آن بزرگوار دیده شده است. و آن عبادات شبانگاهی بدون اعتقاد و ایمان باین که دعوت او از حق و بر حق و به سوی حق است، امکان‌پذیر می‌باشد. مباحث مربوط به شاهد بودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در مجلد ۱۱ از صفحه‌ی ۱۶۳ تا صفحه‌ی ۱۶۵ مطرح شده است، مراجعه فرمایید. فبلغ رسالات ربه غیر و ان و لا مقصر، و جاهد فی الله اعدائه غیر واهن و لا معذر. امام من اتقی و بصر من اهتدی (آن برگزیده محبوب رسالت‌های

ی را که از پروردگارش گرفته بود بدون ضعف و تقصیر به مردم تبلیغ فرموده و در راه خدا با دشمنان خدا بدون سستی و عذرخواهی غیر موجه جهاد نمود. تلاش و تکاپوی شدید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در تعلیم و تربیت انسانها و به فعلیت رساندن استعدادهای تکاملی خویشتن باضافه‌ی کوششهایی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پیش از دوران بعثت با کمال خلوص در تکالیف الهی خود انجام داده است که در تحصیل آمادگی برای حمل بار سنگین رسالت موثر بوده است، پس از رسیدن به آن مقام والا لحظه‌ای از تلاش و تکاپو فروگذاری نفرموده است. این کوششها و تلاشها بطور کلی در دو قسمت انجام گرفته است: قسمت یکم در راه به فعلیت رساندن استعدادهای تکاملی خود بوده است. اگر چه این قسمت شامل انجام دادن هرگونه تکلیف فردی و اجتماعی می‌گردد، ولی آنچه بطور مستقیم موجب ارتباط او با معبود یگانه‌اش بوده است، عبادات شخصی بود که با یک صفا و خلوص و جدیت فوق‌العاده بجای می‌آورده است. دلایل این قسمت از انجام تکالیف، باضافه‌ی منابع حدیثی در آیات قرآنی فراوان آمده است. از آنجمله ۱- طه. ما انزلنا علیک القرآن لتشقی (طه و ما قرآن را برای تو نازل نکردیم که خود ر

ا به مشقت بیندازی) تفاسیر معروف شیعه و سنی اتفاق نظر دارند که این آیه برای جلوگیری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از عبادتهای مشقت بار نازل شده است ۲- یا ایها المزمّل. قم اللیل الاقلیلا. نصفه او انقص منه قلیلا. او زد علیه و رتل القرآن ترتیلا. انا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً. ان ناشئه اللیل هی اشد و طا و اقوم قیلا. ان لک فی النهار سبحاً طویلاً (ای پیچیده در لباسش، شب را (برای عبادت) برخیز مگر اندکی - نیمی از شب با کمی از نیم شب را. یا مقداری به نیمی از شب بیفزای قرآن را خوب تلاوت کن. ما بزودی سخنی سنگین برای تو القاء خواهیم کرد. (قرآن را که سخنی است الهی و بسیار سنگین و با عظمت که قطعاً به صفای درونی بسیار عالی نیازمند است و این صفای درونی بدون شب بیداری‌ها و عبادتهای شبانگاهی حاصل نخواهد گشت) قطعی است حادثه‌ی (معنوی و روحانی) شبانگاهی بیشتر عامل ثبات قدم و بیان صحیح‌تر می‌باشد، (باز) برای تست در هنگام روز تسبیح طولانی) ۳- و من اللیل فتهجد به نافله لک عسی ان یبعثک ربک مقاماً محموداً (و مقداری از شب را برای عبادت بیدار باش، این عبادت شبانگاهی برای تو تکلیف مخصوصی است (غیر از دیگر مسلمین) باشد که پروردگار تو ترا بم

قامی پسندیده و والا برانگیزد.) قسمت دوم - کوشش و تلاش و تحمل در راه ابلاغ رسالت الهی که به او واگذار شده بود. مقداری منابع قرآنی این قسمت بقرار زیر است: یک - صبر و تحمل شدائد در راه ابلاغ رسالت فاصبر کما صبر اولوالعزم من الرسل ... (صبر کن برای ابلاغ رسالت همانگونه که رسولان اولوالعزم صبر کردند) تبصره در تفسیر کلمه اولوالعزم اختلاف نظری میان مفسران وجود دارد. سه احتمال در معنای عزم داده شده است: احتمال یکم بمعنای صبر و شکیبایی است. احتمال دوم بمعنای وفاء به عهدی است که خداوند از انبیاء علیهم السلام گرفته است. احتمال سوم حکم و شریعت کلی است. این معنی در روایاتی که از ائمه‌ی معصومین علیهم السلام وارد شده است، متعین است. این رسولان اولوالعزم در روایات مزبور پنج نفرند که عبارتند از حضرت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین. دلیلی که بر انحصار اولوالعزم در پنج بزرگوار فوق آورده شده است، آیه‌ایست که می‌فرماید: شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذین اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی

و عیسی (... خداوند متعال برای (شما تشریح فرموده است از دین آنچه را که به نوح توصیه نموده و آنچه که به تو وحی کردیم و آنچه که به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه کردیم) ... ۲- و اتباع ما یوحی الیک و اصبر حتی یحکم الله و هو خیر الحاکمین (و پیروی کن از آنچه بتو وحی میشود و صبر کن تا آنگاه که خدا حکم کند و او است بهترین حکم کنندگان) ۳ و اصبر و ما صبرک الا- بالله و لا تحزن علیهم (و صبر کن و نیست صبر تو مگر بیاری خدا (در راه خدا) و برای وضع آنان اندوه مخور) ۴- و اصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغدواء و العشی (... به صبر وادار کن نفس خود را با مردمی که پروردگارشان را در صبحگاه و شامگاه می خوانند) دو اندوه و حسرت خوردن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم درباره‌ی جهل و دوری مردم زمان خود از رشد و کمال انسانی و بی‌اعتنایی آنان به رسالت انسان‌ساز آن بزرگواران و علاقه‌ی شدیدی که به ادامه‌ی جاهلیت نشان میدادند. و از آنجمله ۱- افمن زین له سوء عمله فرآه حسنا فان الله یضل من یشاء و یشاء فلا تذهب نفسک علیهم حسرات ان الله علیم بما یصنعون (آیا کسی که عمل (ناشایستش) برای او آراسته و آنرا زیبا می‌بیند (بهرتر است یا کسی که اعمال صالحه انجام می‌دهد) خداوند متعال گمراه می‌کند کسی را که مشیتش به آن متعلق شود و به

همین ترتیب هدایت می‌کند کسی را که بخواهد، پس جان تو حسرتها درباره‌ی گمراهی آنان از کالبد بدن بدر نرود (خود را برای تبه‌کاریهای آنان مکش) خداوند متعال می‌داند آنچه را که عمل می‌کنند. تبصره در بعضی از مباحث این مجلدات اشاره‌ای به تفسیر تعلق مشیت خداوندی بر هدایت و ضلالت مردم نموده‌ایم مناسب می‌بینیم که در این مبحث نیز بطور مختصر مطلبی را بیان نماییم. تفاوت مابین اراده و مشیت خداوند در این است که منشاء و یا انگیزه‌ی اراده‌ی خداوندی، حکمت بالغه‌ی آن مقام شامخ است که عالم هستی و جریانات موجود در آنرا بوجود آورده است. ولی مشیت خداوندی چه در صیغه‌ی شاء و چه در صیغه‌ی یشاء عبارتست از اراده‌ای که ناشی از بوجود آمدن مقدمه یا مقدمات اختیاری بوسیله خود انسانها. بعنوان مثال در مثلی که خداوند متعال در قرآن درباره‌ی دو نفر صاحب باغ آورده که یکی از آن‌دو کافر و دیگر مومن است، آن صاحب باغ که کافر است وارد باغ خود می‌شود و دخل جنته و هو ظالم لنفسه قال ما اظن ان تبید هذه ابدا. و ما اظن الساعه قائمه و لئن رددت الی ربی لاجدن خیرا منها منقلبا آن کافر داخل در باغ خود شد در حالیکه (به جهت تکبر) بخود ظلم کرده بود، گفت: گمان نمی‌برم ه

رگر این باغ من از بین برود و من گمان نمی‌کنم قیامتی برپا شود (که این باغ من رو به فنا برود و اگر چنین شد و قیامتی قائم شد) و من بسوی پروردگارم برگشتم، بهتر از آن را در موقعیت وصول به سرنوشت نهائی دریافت خواهم کرد) قال له صالحه و هو یحاوره اکفرت بالذی خلقک من تراب ثم من نطفه ثم سواک رجلا. لکننا هو الله ربی و لا اشرک بربی احدا. و لولاذ دخلت جنتک قلت ما شاء الله لا- قوه الا- بالله (... رفیقش در حالیکه با او گفتگو می‌کرد به او گفت: آیا به آن خدائی کفر می‌ورزی که ترا از خاک و سپس از نطفه آفرید و سپس ترا به خلقت مردی رسانده است. اما ما (اعتقاد ما چنین است) آن خداوند است که پروردگار من است و من هیچ احدی را به پروردگار خود شریک قرار نمی‌دهم. آیا بهتر نبود که وقتی که داخل باغ شدی بگویی: اینست آنچه خدا خواسته است (مشیت او بوجود آورده است (مشیت او بوجود آورده است) و هیچ قوه‌ای نیست مگر به سببیت خدا.) در این آیه‌ی شریفه می‌بینیم که خداوند بوجود آمدن باغ بوسیله‌ی درختان و زراعت را به مشیت خداوندی نسبت می‌دهد با اینکه قطعاً صاحب باغ زحمتها کشیده و کوششها نموده و آن محل را بصورت باغ درآورده یا باغ بودن آن را ادامه داده است. پ

س می‌بینیم مشیت خداوندی بر اجرای قوانین هستی بر طبق اعمال اختیاری انسانها بجزریان افتاده است. ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلا ما بعوضه فما فوقها فاما الذین آمنوا فیعلمون انه الحق من ربهم و اما الذین کفروا فیقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا یضل به کثیرا و یشاء به کثیرا و ما یضل به الا- الفاسقین. (خداوند از اینکه مثلی از مگس و بالا-تر از آن (را برای هدایت مردم) بیآورد، شرم نمی‌کند. پس کسانی که ایمان آورده‌اند میدانند که این مثل حق از طرف پروردگار آنان می‌باشد و اما کسانی که کفر ورزیده‌اند می‌گویند مقصود خدا از این مثل چیست که اشخاص فراوانی را گمراه و عده‌ی فراوانی را هدایت مینماید (و خداوند متعال) گمراه

نمی‌کند مگر کسانی را که (باختیار خود) منحرف می‌شوند) سه غصه و اندوه فراوانی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بجهت مقاومت تبهکاران در برابر رسالت آن بزرگوار و عدم پذیرش عوامل رشد و کمال تحمل می‌فرمودند. آیات مربوط به این مسئله فراوان است. از آن جمله ۱- و قال الذین کفروا اءذا کنا ترابا و آباوانا انا لمخرجون. لقد وعدنا هذا نحن و آباونا من قبل ان هذا الا اساطیر الاولین. قل سیروا فی الارض فانظروا کیف کان عقبه الم

جرمین. و لا- تحزن علیهم و لا- تکن فی ضیق مما تمکرون (و آنانکه کفر ورزیدند، گفتند آیا پس از آنکه ما و پدران ما خاک شدیم از آن خاک بیرون خواهیم آمد. برای ما و پدران ما پیش از این، همین وعده داده شده بود، نیست این مدعا مگر افسانه‌های گذشتگان به آنان بگو در روی زمین به سیر و تحقیق بپردازید و بنگرید که عاقبت کار گنهکاران بکجا رسید. و برای آنان اندوهگین مباش و از مکرهای آنان خود را در تنگنای قرار مده) ۲ و لا یحزنک الذین یسارعون فی الکفر (... و اندوهگین نسازد ترا کسانی که برای کفر ورزیدن شتاب می‌کنند) نتیجه این تلاش‌ها و تکاپوها بود که به مقام بسیار والائی از پیشوایان مطلق برای مردمی که تقوی می‌ورزند نائل آمد و وسیله‌ی بینائی برای انسانهایی گشت که راه هدایت را پیش گرفته‌اند، همانگونه که خداوند سبحان مقام امامت را به حضرت ابراهیم خلیل پس از آنکه با تلاش و تحمل سخت‌ترین شدائد در برآمدن از عهده‌ی آزمایشات سخت عنایت فرمود.

[صفحه ۲۰۴]

و منها و لو تعلمون ما اعلم مما طوی عنکم غیبه. اذا لخرجتم الی الصعدات تبکون علی اعمالکم و تلتدمون علی انفسکم و لترکتُم اموالکم لا- حارس لها و لا- خالف علیها و لهمت کل امری منکم نفسہ لا- یلتفت الی غیرها، و لکنکم نسیتم ما ذکرتم و امنتم ما حذرتم فته عنکم رایکم، و تشتت علیکم امرکم (اگر می‌دانستید آنچه را که من می‌دانم و غیب آن از شما پوشیده است در آن هنگام از آسایشگاههای خود بیرون می‌رفتید و در این راه و در آن راه بهت زده می‌گشتید، گریه بر اعمال خود می‌کردید. و هر کسی از شما را نفس خود مشغول می‌نمود و به کسی دیگر توجه نداشت. ولی آنچه را که برای شما تذکر داده شده بود فراموش کردید و از آنچه که شما را از آن بیمناک کرده بودند خاطر جمع گشتید. در نتیجه رای شما از مغزتان گم شد و امور زندگی (مادی و معنوی) شما پراکنده گشت) اگر حقایق پشت پرده را میدانستید و آنچه را که بشما تذکر داده‌اند جدی می‌گرفتید، ارتباط شما با امور دنیوی دگرگون می‌گشت و به کردارهای ناشایست خود می‌گریستید و بر اصلاح خویشتن می‌پرداختید در طول عمر هر سال انسانی آگاه، لحظاتی بسیار پر معنی وجود دارد که اگر آگاهی او از پدیده‌ها و ارتباطات معمولی ف

راتر برود، از وجود خویشتن و جهان هستی که در آن زندگی می‌کند، حقیقتی را احساس می‌نماید که با درک آن حقیقت می‌تواند صدای یک آهنگ بسیار معنادار را از این جهان بشنود. این آهنگ با اینکه به یک مفهوم کلی نزدیکتر است، ولی دریافت انسانی درباره‌ی او، بسیار مشخص و روشن است که می‌گوید: تو ای انسان نمیتوانی بگویی: (من نیستم) زیرا خود با روشنترین درک، وجود خود را درمییابی، و چون هستی، نمیتوانی بگویی (من بیهوده‌ام) زیرا ذات هستی یعنی قانون یا تبلورگاه قانون. اکنون بینیم آدمی در برابر این آهنگی که می‌شنود، در چه موقعیتی زندگی می‌کند؟ میداند که اکثر اوقات عمر آدمی با ناآگاهی، با احساس آزادی نامعقول، با احساس اینکه بایستگی‌ها و شایستگی‌های من، در همین مسیری است که برای زندگی خودم انتخاب کرده‌ام! سپری می‌گردد و با این حال توجهی باین ندارد که این ناآگاهی و احساس آزادی نامعقول و اینکه بایستگی‌ها و شایستگی‌های من در همین مسیر است!! چه بدبختی‌ها و چه نتایج مهلک را بیار می‌آورد. این تلازم را میتوان در مشاهده‌ی نتایجی وخیم که در بی‌اعتنایی به حقائق و امور دنیوی بوجود می‌آید، بخوبی فهمید. شما می‌بینید یک مسامحه‌ی ناچیز در مجرای قوانین

حاکم در ارتباطات دنیوی چه بیار می‌آورد. شما کودکی در نزدیکی ظرف بتزین که در آن باز است رها کنید تا بازی کند، آنگاه یک قوطی کبریت هم در اختیار او بگذارید و با خاطری آسوده بروید که کودک شما در خانه مشغول بازی است بدون اینکه بداند

اگر شعله‌ای به بنزین برسد چه نیجه‌ای خواهد داد. ممکن است شما پس از یکساعت برگردید، از همه‌ی موجودیت خانه و حتی اعضای خانواده جز تلی از خاکستر چیزی دیگر را مشاهده نکنید. در این موقع تصدیق خواهید کرد که یک بی‌توجهی ناچیز بیک پدیده‌ی ناچیز (بازی کوک با کبریت) همه‌ی هستی خانه و اعضای آنرا به دست آتش سپرده و آنها را به خاکستر مبدل ساخته است. ما انسانها غالبا از این قضیه غفلت می‌ورزیم که یک نمود محدود و متعین در دیدگاه ما ممکن است سرنوشت هزاران واقعیت را در هم بیچد. همه‌ی ما میدانیم که چگونه از یک سخن ناشایست ممکن است خون هزاران انسان بر زمین بریزد و ثروت‌ها و موادی با ارزش کلان و کلان محو و نابود گردد. ظالم آن قومی که چشمان دوختند و ز سخنها عالمی را سوختند زانکه تاریکست و هر سو پنبه‌زار در میان پنبه چون باشد شرار عالمی را یک سخن ویران کند روبهان مرده را شیران کند ما رمیت اذ

میت فتنه‌ای صد هزاران خرمن اندر خفته‌ای آفتابی در یکی ذره نهران ناگهان آن ذره بگشاید دهان ذره ذره گردد افلاک و زمین پیش آن خورشید چون جست از کمین واحد الف است آن نیکو ولی بلکه صد قرن است آن عبدالعلی از تعبیراتی که در ایات فوق دیده می‌شود و خود شما هم میتوانید صدها مثال مانند آنها را بیاورید تصدیق خواهید کرد که هر قطره‌ای در این ره صد بحر آتشین است دردا که این معما شرح و بیان ندارد حال که چنین است پس باید پذیرفت که ممکن است یک سیلی بناحق بر رخسار مظلومی سرنوشت حیات ابدی شما را دگرگون بسازد، چنانکه ممکن است در وضع زندگی یک جامعه تغییراتی به وجود بیاورد. تاریخ هرگز فراموش نخواهد کرد که در دهه‌ی دوم همین قرن بیستم یک فرد از همین مردم که تاکنون شما شاید میلیونها مانند او را دیده‌اید، یکی از بزرگترین جوامع دنیای امروزی را بجهت کشتن برادرش بوسیله زمامدار آن جامعه، چنان زیرورو کرد و چنان حوادثی در آن جامعه بوجود آورد که نظیرش در تاریخ یا وجود ندارد یا قطعاً کم‌نظیر است. بنابراین، ما باید در موارد تعلیم و تربیتهای خود این قضیه را بگنجانیم که ناچیزی نمود نباید تعیین‌کننده‌ی همه‌ی واقعیتهای و ارزشهای آ

نها باشد. لذا اگر منابع دینی ما بگویند: که اگر بدانید در پشت پرده‌ی این نمودهای ناچیزنا چه می‌گذرد، و اگر بدانید نتایج اعمال ناشایست شما که اهمیتی به آنها نمی‌دهید چه قدر خطرناک است، باید راهنمایی عقل و وجدان را بپذیرید. و لوددت ان الله فرق بینی و بینکم و الحقنی بمن هوا حق بی منکم (بسیار دوست می‌دارم خداوند مابین من و شما جدایی بیندازد و مرا به مردمی ملحق بسازد که برای من شایسته‌تر از شما باشند). رهبر جامعه آرزوی جدائی از مردم نابکاران جامعه مینماید اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام از ناهنجاری و ناشایستی مردم جامعه‌ی خود زجرها کشیده و شکنجه‌ها دیده است، بر هیچ کسی پوشیده نیست. و این جریان دارای علت طبیعی بود که عبارت بود از بزرگی فوق‌العاده‌ی آن مرد و حقارت و پستی مردم آن جامعه به استثنای افرادی بسیار معدود. برای توضیح این جریان مراجعه فرمایید به مجلد پنجم خطبه‌ی ۲۵ از ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۸ و همین مجلد خطبه ۲۷ از ص ۳۶ تا ص ۴۰ و از ص ۱۱۵ تا ۱۳۷. قوم و الله میامین الرای، مراجیح الحلم، مقاوایل بالحق، متاریک للبعی، مضوا قدما علی الطریقه، و اوجفوا علی المحجه، فظفروا بالعقبی الدائم و الکرامه البارده (آزوی دمسازی با

مردمی دارم که دارای بردباری متین، گویندگان برحق، دوری گزیدگان از ستم، برای حرکت در راه خدا سبقت بگیرند و در صراط مستقیم حرکت سریع نمایند مردمانی هستند که در کسب توشه برای آخرت ابدی خود و کرامت گوارای آن حیات فناپذیر گشتند) آرزویم اینست که با انسانهایی دمساز میشدم که می‌فهمیدند و عمل می‌کردند و اخلاص می‌ورزیدند. بال لب دمساز خود گر جفتمی همچو نی من گفتنی‌ها گفتمی چه باید کرد؟ هر چه پیرامون خود می‌نگرم، جز مردمانی که رای و نظرشان بر هیچ مبنائی عاقلانه استوار نیست کسی نمی‌بینم! هر کجا می‌نگرم چهره‌های رویاروی خود می‌بینم مضطرب و آشفته و دور از تحمل و شکیبایی، نه متانتی در خواسته‌ها و کردارهایشان و نه وقار و حلمی در روانشان. گوئی هیچ‌گونه آشنائی با حق و حقیقت ندارند که جان خود را با هماهنگی با آن شکوفا بسازند و در بهجت و سرور روحانی غوطه‌ور شوند. خداوندا، اگر حکمت بالغه‌ی تو اقتضاء کند علی را در این جهان بسیار پرمعنی و در این زندگانی هدفدار با انسانهایی در ارتباط قرار بده که دارای رای و نظری مبارک

باشند و اندیشه‌های آنان از اصالت و قداست والا برخوردار باشد. از حلم و وقار و متانت روحی بهره‌ور و هیچ سخنی جز حق نگویند. و هیچ راهی برای ستم نپویند، حق و عدالت با جانیشان درآمیزد و تکاپو در طریق حق و مسابقه در خیرات، همه‌ی لحظات زندگی آنان را فرا بگیرد. ممکن است این اعتراض بنظر برسد که رسالت تعلیم و تربیتی و سیاستی و اخلاقی و دینی امیرالمومنین علیه‌السلام در آن دوران، اصلاح حال همان مردمی بود که در میان آنان زندگی می‌فرمود، و مردمی که دارای امتیازات مزبور در فوق باشند، در حقیقت شخصیت آنان در مسیر رشد و کمال بحرکت درآمده است و نیازی به توجیه تعلیم و تربیتی ندارند. این اعتراض صحیح نیست، زیرا هیچ انسان رشد یافته‌ای در این دنیا وجود ندارد که به کمال مطلق نائل گردد و از هرگونه توجیه معلم و مربی بی‌نیاز شود. من غلام آنکه او در هر رباط خویش را واصل نداند بر سماط و آدمی مادامیکه در این دنیا است نمیتواند خود را از کشش به سوی کمال که اساسی‌ترین عامل آن، عمل صالح است قطع نماید. در حقیقت آرزوی امیرالمومنین علیه‌السلام اینست که در میان انسانهایی زندگی کند و تربیت و توجیه کسانی را بعهده بگیرد که شخصیت آنان در سیه‌چالهای جهل و حماقت و شهوت پرستی و نیرنگ و خودکامگی سقوط نکرده و آماده‌ی پذیرش حقائق سازنده میباشد. و کیست که معنای ک

مال و انسانیت را بفهمد و چنین آرزویی در سر نداشته باشد؟! کیست که درونش خالی از آرزوی پرواز با هم جنس خود بوده باشد؟! اما و الله لیسطن علیکم غلام ثقیف الذیال المیال، یا کل خضرتکم و یذیب شحمتکم، ایه ابا و ذحه (آگاه باشید، بخدا سوگند، آن فرزند ثقیف متکبر و رویگردان از حق و عدالت بر شما مسلط می‌گردد، محصولات شما را میخورد و پیه شما را آب میکند. بیار آنچه را که داری ای پدر جعل) اگر جامعه‌ای از حکومت حق و عدالت سرپیچی کند، حکومت جور و ستم سر او را به طرف پستی‌های سقوط خواهد پیچید امتداد تاریخ بشری همین اصل را نشان می‌دهد که هر که گریزد ز خرابات شهر بارکش غول بیابان شود از علی می‌گریزند، به سوی که؟ بسوی معاویه! از عدالت فرار می‌کنند، به کجا؟ به ستم! از حق وحشت دارند، با چه چیزی انس می‌گیرند؟ با باطل! حال بینیم مردم آن دوران پس از علی (علیه‌السلام) که تبلور گاه عدالت و حق بود، با چه و با که روبرو شده‌اند؟ با قتل و غارت و پایمال شدن حقوق و با تبهکارانی مانند حجاج بن یوسف ثقفی مرحوم محقق حاج میرزا حبیب خوبی در مجلد سوم از شرح نهج البلاغه می‌گوید: (روایت شده است که در آن روزی که امیرالمومنین علیه‌السلام مردم تبه کار آن جامعه را نفرین فرمود، حجاج بن یوسف متولد شده است. ظلم و جوری که او به اهل کوفه وارد کرده است، در تواریخ مشهور است، حتی گفته شده است: اگر هر امتی خبیث‌ترین و فاسق و فاجرترین فرد خود را بیاورد، و ما (اهل کوفه) فقط حجاج را بیاوریم، خیانت و فسق و فجور همین یک فرد بیش از همه‌ی آنها خواهد بود. مسعودی می‌گوید: مادر حجاج وی را زایید در حالی که سوراخ نشیمن او بسته بود و آنرا سوراخ کردند. کسانی که به دستور حجاج کشته شده‌اند، غیر از کسانی که در جنگها به وسیله‌ی لشکریان حجاج از بین رفته‌اند صد و بیست هزار نفر بوده و در زندان حجاج پنجاه هزار مرد و سی هزار زن وجود داشته است در حالی که هیچ یک از آنها مستحق کیفر کشتن یا قطع عضو نبوده است. حجاج زنها و مردها را در یک جا زندانی می‌کرد! و زندان حجاج سقف نداشته است. و اگر از زندانیان کسی به سایه دیواری پناه می‌برد، نگهبانان آنان را می‌زدند و از استفاده از سایه‌ی دیوار آنرا منع می‌کردند) صفات زشت حجاج را ابن ابی‌الحدید نقل نموده است مراجعه فرمایید.

خطبه ۱۱۶- موعظه یاران

[صفحه ۲۱۳]

تفسیر عمومی خطبه صد و هفدهم به ادعای محض قناعت نکنید به ادعا قناعت کرده‌اید! و فقط تظاهر می‌کنید! شگفت آورتر اینکه به آگاهی‌های خود از واقعیت بسنده نموده و به لذت آن آگاهی‌ها کفایت کرده و عمل نمی‌کنید. یقیناً همه‌ی شما می‌دانید که

صرف مال در راه خدا چه عظمتی دارد. آیات قرآن مجید را درباره‌ی انفاق و احسان و دستگیری از مستمندان را بارها خوانده‌اید. و همچنین لزوم این صفات انسانی را با تجاربی که در عمر خود کرده‌اید نیز می‌دانید و لزوم کوشش و فداکاری در مسیر احقاق حق و ابطال باطل و دفاع از حوزه‌ی اسلام و ریشه‌کن کردن فساد را هم بهتر از همه می‌دانید. پس کو اراده و تصمیم؟ و کو عمل؟ شما اگر در راه خدا بذل مال کنید در حقیقت امانت خداوندی را به بارگاه او برمی‌گردانید و اگر در همین راه جانبازی نمائید، معامله با خدائی می‌نمایید که کالایش همان جان است که خدا به شما داده است. آیاتی که در قرآن مجید به این دو معنی (مال از آن خدا و جان مخلوق خدا است) دلالت کند، بسیار فراوان است. ولی دریغ که خواندن آن آیات برای احساس لذت ارمغانی بهجت‌آور آنها شما را از عمل به آنها که موجب فوق لذتها است، باز داشته است! شگفتا، خد

ا و نعمتهای او را وسیله‌ی کرامت و شرف خود میان مردم قرار می‌دهید ولی عظمت و مقام ربوبی خداوندی را در میان بندگانش به جای نمی‌آورید! ما لکم لا ترجون الله وقارا (چه شده است بر شما که توجه و امید و تذکری به عظمت و وقار خداوندی ندارید.) اگر بشر خدا را بشناسد و دریابد عنوان بحث ما این است که (اگر بشر خدا را بشناسد و دریابد) نه اینکه خدا را از روی تقلید بخواند و توجهی مبهم به او داشته باشد. برای اینکه مقصود ما روشن شود این سه بیت زیر را می‌آوریم: خداخوان تا خدادان فرق دارد که حیوان تا به انسان فرق دارد بدینسان از خدادان تا خدایاب ز انسان تا به سبحان فرق دارد محقق را مقلد کی توان گفت که دانا تا به نادان فرق دارد آیا این آرزو برای ابد در دل خداشناسان و خدایافتگان واقعی خواهد ماند؟ آیا روزی فرا نخواهد رسید که انسانهای آگاه و خردمند چونان حکیم و عارف حقیقی روی زمین راه مانند رصدگاهی ببینند که به سوی بی‌نهایت نصب شده و انسانها از نقطه‌های مختلف این رصدگاه عظمت و فروغ ربوبی را درمی‌یابند؟! این که چنین روزی فرا خواهد رسید پیش از بوجود آمدن یک دولت جهانی الهی که انسانهای الهی در راس آن قرار بگیرند و به اضاف

هی تنظیم زندگانی اجتماعی آنان، حیات معقول و طیبه و مستند به برهان روشن ربوبی آنان را نیز فراهم بیاورند، بسیار بعید به نظر برسد (اگر امکان‌پذیر نباشد) بنابراین، با شرایط و عواملی که در بشر امروزی حاکم است، چنین انتظاری نمی‌رود که کمال بشری به حدی برسد که خدا را بشناسد و دریابد و مطابق این شناخت و دریافت هم حرکت کند. اما آنچه که مورد توقع و انتظار است، این است که حداقل مردم روی زمین به آن حد از سقوط نرسند که خدا برای آنان یا اصلا مطرح نباشد و یا به عنوان زینت زندگانی طبیعی مطلوب واقع گردد و یا مستند به تقلید از فرهنگ رسوبی نیاکان بوده و این مردم به کلی از شناخت و دریافت حقیقی خدا دور و محروم باشند. حال این سؤال پیش می‌آید که آیا بشر را می‌توان به نعمت عظمای شناخت و دریافت حقیقی خداوندی نائل ساخت؟ پاسخ این سوال قاطعاً منفی نیست اگر چه وقتی که پاسخ مثبت بدهیم حتماً باید توضیحی در کمیت و کیفیت این پاسخ مثبت داشته باشیم. اگر زمامداران و سیاستمداران دنیا موافقت کنند که خداشناسی به طور جدی در مسائل تعلیم و تربیتی گنجانده شود و به اضافه‌ی تعلیمات و تربیتهای مفید درباره‌ی موضوع مزبور، اصول اخلاق والای انسانی که مورد قبول

همه‌ی ادیان الهی و انسان‌شناسان است در عمل وارد میدان زندگی بشر گردد نه تنها مشکلات و دردهای بی‌درمان بشر حل و چاره‌جویی می‌شود، بلکه آن اندازه از مردم موفق به خداشناسی و خدایابی می‌گردند که تاریخ بسیار پر سر و صدا و بی‌اساس انسانی را از ورشکست شدن نجات بدهد. این است نتیجه‌ی قضیه مشروطی که عنوان بحث ما در این مورد است. بنابراین، قضیه به این صورت درمی‌آید که اگر بشر خدا را بشناسد و دریابد با تغییری که در زندگانی او به وجود می‌آید، خود را و تاریخش را از شکست نجات می‌دهد. البته همه‌ی ما می‌دانیم که شکست تاریخ بشری را از دیدگاه آرمانهای والای انسانی، هرگز برای هابس‌ها و چنگیزها و ماکیاولی‌ها نمی‌توان قابل درک ساخت، زیرا برای اینگونه اشخاص، تاریخ یعنی خودطبیعی حیوانی آنان! آرمانهای والای انسانی یعنی خواسته‌های آنان! کمال و رشد، یعنی پیروزی مطلق آنان در میدان تنازع در بقاء. سپس امیرالمومنین علیه‌السلام دستور به عبرت‌گیری از جانشین شدن مردم زنده بجای گذشتگان و از بریده شدن از نزدیکترین برادران می‌فرماید. و این اصل در

مواردی از مجلدات پیشین بحث شده است.

خطبه ۱۱۷-ستودن یاران خود

[صفحه ۲۱۸]

تفسیر عمومی خطبه صد و هیجدهم انتم الانصار علی الحق. و الاخوان فی الدین و الجنین یوم الباس و البطانه دون الناس ترجمه‌ی این جملات را در ترجمه ملاحظه فرمایید. یاوران امیرالمومنین علیه‌السلام امیرالمومنین علیه‌السلام در مواردی از نهج‌البلاغه به وجود یاورانی صدیق و انسانهایی مخلص که تا سرحد فداکاری در محضر آن بزرگوار گوش به تکلیف داشتند، اشاره فرموده است. این یاوران و دوستان حقیقی اگر چه در برابر انبوه مردمی که بجهت نداشتن سنخیت با امیرالمومنین علیه‌السلام و غوطه‌ور شدن در هوی و هوسها و خودخواهی‌ها، بسیار اندک بودند، ولی هر یک از این انسانهای اندک بجهت اعتلای فکری و روحی و تکاپوئی که در میدان مسابقه در خیرات داشتند، مساوی جامعه‌ای بودند واحد الف است آن نیکو ولی بلکه صد قرن است آن عبدالعلی در راس این یاوران مخلص سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مالک بن الحارث الاشری، عمار بن یاسر، میثم تمار، حجر بن عدی، جندب بن زهیره، عبدالله بن بدیل، سعید بن قیس، رفاعه بن شداد، عبدالله بن یحیی الحضرمی رشید الهجری، اصبع بن نباته، کمیل بن زیاد، ابوار که البجلی، عمرو بن الحمق، قنبر، محمد بن ابی‌بکر، حیب بن مظاهر الاسدی،

الحرث بن عبدالله الاعمور الهمدانی، ابو عبدالله الجدلی، جویریة بن مسهر العبدی، ارقم بن عبدالله الکندی، شریک بن شداد الحضرمی، صیفی بن فسیل الشیبانی، قیصه بن العبسی، کریم بن عقیف الخثعمی، عاصم بن عوف البجلی، ورقاء بن سمی الجبلی، کدام بن حیان، عبدالرحمن بن حسان العززی، محرز بن شهاب التیمی، عبدالله بن حو به السعدی التیمی، اوفی بن حصن، عبدالله بن هاشم المرقال، عدی بن حاتم، صعصعه بن صوحان و عبدالله بن خلیفه الطائی (مراجعه شود به نفس المهموم مرحوم قمی و صلح الحسن علیه‌السلام سماحه الامام الشیخ راضی آل یاسین) مقداد بن الاسود الکندی، ابن التیهان، ذوالشهادتین، اویس بن انیس قرنی، ضرار بن ضمیره صدائی، قیس بن سعد بن عباده ... معروف است که از خلیل بن احمد پرسیدند: علت چیست که مردم دور زمامداران دیگر را گرفتند ولی امیرالمومنین علی علیه‌السلام از آغاز خلافت با آشوبها و فتنه‌ها روبرو شد و جز اشخاص معدود با او تفاهم نداشتند؟ پاسخی که خلیل داده است، بسیار جالب است. او گفته است: مردم معمولاً با دو گروه از انسانها نمیتوانند تفاهم کنند و با آنان هماهنگ باشند. یکی از این دو گروه، انسانهایی هستند که در رده‌ی خیلی پائین از اندیشه و تعقل

و وضع روحی قرار دارند. گروه دوم کسانی هستند که در درجه‌ای خیلی بالا از اندیشه و تعقل و وضع روحی قرار دارند، علی ابن ابی‌طالب علیه‌السلام در درجه‌ای خیلی بالاتر از مردم دوران خود قرار داشت، لذا او را درک نمی‌کردند و نمیتوانستند او را آنگونه که هست بجای بیاورند. خلیل سپس این اصل را گوشزد کرد که: الناس الی اشباههم امیل (مردم به آن کسانی که شبیه خودشان هستند مایل‌ترند) مضمون این اصل در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام آمده است. اما آن انسانهای اندک که شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام را بجا آورده و تا حدودی او را شناخته بودند، اینقدر میتوانیم بگوئیم: که آنان همان مردانی بودند که شایستگی درک بزرگ بزرگان را داشتند و توانسته بودند با این درک و شناخت، همه‌ی لذائذ و خواسته‌های خود را قربانی درک شده‌ی خود نمایند. اینان اگر صدها بار در این دنیا با شکنجه و زجر می‌مردند و دوباره زنده میگشتند دست از دامان امیرالمومنین بر نمی‌داشتند، زیرا حقیقت را در شخصیت این مرد دیده بوده بودند، فقط این مرد بود که توانسته بود نشانی جان آنان را در گذرگاه ابدیت ارائه کند. کسی که نشانی جان خود را دریافت، اگر مابین مالکیت دنیا با تمام مزایایش

از یکطرف و حرکت بسوی پیدا کردن جان و به فعلیت رساندن عظمت آن از طرف دیگر مخیر شود، بدون هیچ توقفی، موضوع دوم را انتخاب خواهد کرد. تاریخ هرگز پاسخ‌هایی را که یاران امام حسین علیه‌السلام در شب عاشورا به آن حضرت دادند،

فراموش نخواهد کرد. داستان بنا به نقل تواریخ چنین بوده است که حضرت امام حسین در غروب روز تاسوعا همه‌ی یاران خود را جمع کرد و حمد و ثنای خداوندی را بجای آورد و سپس فرمود: سپاه دشمن غیر از من، با کسی کاری ندارد. هم‌اکنون هوا تاریک می‌شود، هر کسی که دست دیگری را بگیرد و به شهرهای خود برود. برادران و فرزندان و فرزندان برادرش و دو فرزند عبدالله بن جعفر همگی با اتفاق کلمه گفتند: چنین چیزی امکان‌پذیر نیست و خداوند هرگز این جدائی از ترا بما نشان ندهد، پیش از همه سخن را عباس بن علی علیهما السلام آغاز کرد و سپس همه‌ی آنان گفتار حضرت عباس علیه السلام را بیان کردند. سپس فرزندان حضرت مسلم بن عقیل علیهما السلام نیز تصمیم به فداکاری خود را ابراز نمودند. سپس مسلم بن عوسجه رضوان الله علیه برخاست و پس از ادای جملاتی چنین گفت: سوگند به خدا، اگر بدانم که من کشته می‌شوم و سپس زنده می‌شوم و پس از آن که کشته می‌شوم و سوزان

ده می‌شوم و خاکستر من پراکنده می‌گردد و این جریان تا هفتاد بار برای من پیش می‌آید، از تو جدا نمی‌گردم، چه رسد به اینکه بیش از یکبار کشته نخواهم گشت که پس از آن کرامت عظمای خداوندی است که پایان‌ناپذیر است. زهیر ابن القین گفت: سوگند به خدا، دوست دارم کشته شوم، و سپس زنده شوم بار دیگر کشته شوم تا هزار بار خداوند متعال کشته شدن را از تو و جوانان دودمان تو دفع کند. جمعی دیگر گفتند: سوگند به خدا، هرگز از تو جدا نخواهیم گشت، بلکه جانهای خود را فدای تو خواهیم کرد، ای پسر پیغمبر، ما با گلوها و پشانی‌ها و دستهایمان از تو دفاع خواهیم نمود. وقتی که کشته شدیم تکلیف خود را انجام دادیم و به عهد خود وفا کردیم. در آن موقع به یکی از یاران امام حسین علیه السلام که نامش محمد بن بشیر حضرمی بود، گفته شد که فرزند تو در سرحدات ری اسیر شده است، گفت: جان خود و فرزندم را در راه خدا قرار داده‌ام، دوست نداشتم که او اسیر شود و من پس از او زنده بمانم. وقتی که امام حسین علیه السلام سخن محمد بن بشیر را شنید فرمود: خدا رحمت کند، من بیعتم را از تو برداشتم، برو برای کوشش در راه آزاد کردن فرزندت. محمد بن بشیر گفت: درندگان مرا در حال زنده بودن

متلاشی کنند و بخورند اگر از تو جدا شوم. آنگاه امام حسین علیه السلام پنج عدد لباس به او داد و فرمود: این لباسها را به فرزند دیگر بفرست که برای آزادی برادرش از اینها کمک بگیرد، قیمت این لباسها هزار دینار بود. در کتب مقتل نوشته شده است که: یکی از آن یاران باوفا گفت: یا حسین، اگر همین زندگی دنیوی ابدی بود (و من در لذائذ آن غوطه‌ور بودم) باز تو را رها نمی‌کردم و در دفاع از تو کشته می‌شدم، چه رسد به که این زندگی فناپذیر و دیر یا زود مرگ بر سر همه‌ی فرزندان آدم علیه السلام تاختن می‌آورد. باید دید اینگونه فداکاریها چه معنائی دارد؟ البته بدیهی است که طعم ملکوتی اینگونه فداکایهای با عظمت را، مردمی که مانند حیوانات حرکتی جز مابین اخور و جایگاه دفع مدفوعات نمی‌شناسند، نخواهند فهمید. نیز مردمی که منطقی جز (من هدف و دیگران وسیله!)، (من فوق همه!) (مانند مغز من خدا مغزی نیافریده است!)، (انبیاء و مرسلین هم طلایه‌داران تفکرات من بوده‌اند!!!)، (هیچ کس حق فهمیدن حقایق هستی را جز من ندارد!) در توی جمجمه‌شان سراغ ندارند، عظمت آن فداکاریهای انسانی را نخواهند فهمید. لذا بی‌علت نبوده است که هر اندازه منطق احمقانه فوق مغز آدمی را بیشتر

را اشغال می‌کند، بیماری (بیگانگی از انسان) در او افزایش می‌یابد و این همان بیماری است که تدریجا به یک مرض دیگر می‌انجامد که نامش (از خودبیگانگی) است. خلاصه یاران امیرالمومنین و یاران امام حسین علیهما السلام و همچنین یاران پیامبران و مرسلین و ائمه معصومین علیهم السلام و رشد یافتگان بشری، در حقیقت عاشق کمال و عظمت روحانی آن انسانهای بزرگ بوده‌اند نه عوارض و پدیده‌های شخصی و جسمانی آنان فاعینونی بمناصحه خلیه من الغش، سلیمه من الریب (پس مرا در خیرخواهی خالی از خیانت و پرده‌پوشی کمک کنید) دربارهی من خیرخواه و خیراندیش باشید امیرالمومنین علیه السلام در جملات مورد تفسیر می‌فرماید: (مرا در خیرخواهی خالی از خیانت و پرده‌پوشی و پاک از شک و شبهه کمک کنید) این مطلب که امیرالمومنین علیه السلام از مردم برای اصلاح و توجیه زندگی مادی و معنوی آنان، کمک خواسته و خیراندیشی و خیرخواهی آنان را مطالبه

فرموده است، در مواردی از نهج البلاغه آمده است. از آن جمله در خطبه‌ی ۱۳۶ فرموده است: «عینونی علی انفسکم (مرا در اصلاح و توجیه خودتان کمک کنید) و این خود به تنهایی دلیلی روشن برای اثبات این حقیقت است که امیرالمومنین علیه‌السلام حکومت را برای تنظیم حیات معقول انسانها قبول فرموده بود نه به جهت علاقه به جاه و مقام که عاشق آن جز خود هیچ کس را نمی‌خواهد، آری، قطعی است که طلب یاری و استمداد آن حضرت از مردم به سود اصلاح حال خود مردم بوده است. فوالله انی لاولی الناس بالناس (پس سوگند به خدا، من شایسته‌ترین مردم بر مردمم). شایستگی امیرالمومنین علیه‌السلام برای مردم از دیگران این شایستگی بر مبنای دو علت مهم است: علت یکم تخلق آن حضرت به اخلاق الله که به اتفاق همه‌ی رومیان و مورخان در آن حضرت در حد اعلا بوده است. ما درباره‌ی این صفت انسانی الهی آن حضرت در مجلدات این ترجمه و تفسیر مطالبی گفته‌ایم که مطالعه کنندگان ارجمنند میتوانند با مراجعه به فهرست هر یک از مجلدات، مطالب مربوطه را مورد مطالعه و بررسی قرار بدهند. نکته‌ای که در این مورد باید تذکر داده شود این است که با توجه دقیق به این علت اثبات می‌شود که امیرالمومنین علیه‌السلام نه تنها شایسته‌ترین مردم برای اصلاح و تنظیم زندگی مادی و معنوی آنان بوده است، بلکه حتی شایسته‌تر از خود مردم به خودشان بوده است، همانگونه که خداوند سبحان درباره‌ی اولویت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در قرآن

ن مجید فرموده است: النبی اولی بالمومنین من انفسهم (... پیامبر بر مومنان شایسته‌تر است از نفس خودشان) یعنی پیامبر اولویت بر آنان را دارد و بالاتر از این اولویت، او بر نفس خود آنان بالاتر از خود آنان می‌باشد. و بدینجهت است که امیرالمومنین علیه‌السلام مطابق آیه مباهله نفس پیامبر معرفی شده است. همچنان که این آیه برتری او را بر تمام انبیاء و مرسلین و ملائکه اثبات می‌کند، اولویت او را بر نفسهای مردم از خودشان نیز اثبات می‌نماید. این مسئله یک مطلب تبعیدی محض نیست، بلکه عقل سلیمی که آلوده به زشتیها و کثافات نفس حیوانی نشده است، با کمال روشنی حکم می‌کند که شخصیتی که از همه جهات حقیقت و مختصات انسانها را می‌شناسد و همه‌ی مصالح و مفاسد آنان را بهتر از خودشان می‌داند قطعاً موضوعات و مسائل حیات مادی و معنوی آن انسانها را بهتر و عالی‌تر درک می‌کند، در نتیجه چنین شخصیتی که قطعاً از یک جنبه‌ی الهی برخوردار است به حاکمیت درباره‌ی حیات مادی و معنوی آنان اولویت دارد. علت دوم شایستگی اداره شئون اجتماعی مردم است، زیرا امیرالمومنین علیه‌السلام به اضافی نصوص قطعی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در برتری امیرالمومنین

و شایستگی او برای زمامداری بر جوامع انسانی، ثابت شده است، از عالی‌ترین و شایستگی او برای زمامداری از طرف عموم مردم باستثنای بعضی از ناآشنایان با اصول و ارزشهای انسان الهی برخوردار گشته است. حتی بعضی از تحلیل‌گران تاریخ سیاسی صدر اسلام را عقیده بر آنست که در تاریخ بشری از نظر اشتیاق شدید و خلوص و آگاهی انتخاب کنندگان، هیچ انتخابی به پایه‌ی انتخابی نمی‌رسد که برای زمامداری امیرالمومنین علیه‌السلام صورت گرفته است. بنابراین، امیرالمومنین علیه‌السلام شایسته‌ترین انسانها برای اصلاح حال و توجیه حیات آنان بوده است.

خطبه ۱۱۸- تحریض مردم به جهاد

[صفحه ۲۲۷]

تفسیر عمومی خطبه صد و نوزدهم ما بالکم امخرسون انتم؟! ما بالکم! لا سددم لرشد و لا هدیتم لقصده (چيست حال شما و در چه وضعی قرار گرفته‌اید! مگر لال شده‌اید! ای مردمی که هرگز موفق به رشد و صلاح نشوید و به حیات معتدل نائل نگردید) بحثی در اقسام بازتاب مردم در مقابل سخن حق در مقابل سخن حق چه بگویند؟ سخنی در مقابل هشدار برای اهمیت دفاع از جان و حیثیت و ارزشهای اصیل وجود ندارد که بگویند. مردم در برابر سخن حق بازتابهای گوناگونی از خود نشان میدهند. ۱- گروهی چنان اشتیاق به شنیدن سخن حق دارند که تشنه‌ی دلسوخته در یک بیابان سوزان بیک کاسه آب زلال و خنک. این مشتاقان به دو دسته

تقسیم میشوند: الف دسته‌ای که سخن حق را میشوند و تصمیم به عمل می‌گیرند و تا آنجا که شرایط اجازه می‌دهد عمل می‌نمایند. اینان هستند همان کسانی که هم اطلاعی از شخصیت انسانی و عظمت و ارزشهای آن دارند، و هم در صدد تحریک اراده برای عمل به حق برمی‌آیند که سخنش را شنیده‌اند. ب گروهی دیگر هستند که شنیدن سخن حق نشاط و سروری در درون خود احساس میکنند. واقعا آرزو می‌کنند که عمل به حق نمایند ولی در برابر تحریکات غرایز حیات طبیعی محض ناتوانند و لذا

نمیتوانند اشتیاقی که به عمل بر حق دارند، عملی بسازند. ج گروهی دیگر هستند که اشتیاق به شنیدن سخنان حق برای آنان یک حالت روانی مستمر شده و بهمان لذت و انبساط روانی اکتفا می‌کنند که انسانها در مقابل زیباییهای محسوس از خود نشان می‌دهند که فقط لذت و انبساط روانی است. باید گفت: این گروه از مردم لذت پرستانی هستند که عامل لذت آنان، معقول‌تر و عالی‌تر از عوامل لذت طبیعی دیگران میباشد، ولی از آنجهت که بهمان لذت روانی کفایت می‌کنند، خود را از گردیدن در مسیر رشد محروم نموده‌اند. این لذت پرستی موقعی به ضرر آدمی تمام می‌شود که آن اندازه درون آدمی را اشغال نماید که اهمیت عمل به سخن زیبای حق را از دیدگاه او ناپدید بسازد. ۲- گروهی هستند که آنان در مقابل سخنان حق بازتابی ندارند، یعنی آنان نه اشتیاقی به شنیدن سخن حق دارند و نه اراده و تصمیمی برای عمل به آن. مقصود از بازتاب منفی، در این قسم از مردم، داشتن حالت روانی متضاد با سخنان حق نیست، بلکه مقصود اینست که این قسم مردم اهمیت حیاتی حق را هضم نکرده‌اند و برای آنان شنیدن سخنان حق درست مانند شنیدن سخنانی است که نه سودی در عمل به آنها می‌بیند و نه ضرری در عمل نکردن به آنها. این گروه از اشخاص هم با نظر به علل بی‌اعتنایی و بی‌خیالی که برای آنان روی داده است، تقسیم به دسته‌های گوناگون می‌شوند. ۳- گروهی دیگر از مردم وجود دارد که خود را صاحب نظر تلقی نموده و آنچه را که گوینده حق می‌داند، آنرا باطل تلقی مینماید یا بی‌اهمیت می‌داند. این گروه هم بر دو قسم است: الف دسته‌ای از این گروه واقعا صاحب نظرند، ولی در مورد خاص، تحت تاثیر یک عده شرایط ذهنی قرار گرفته نمیتوانند حق بودن سخن حق را بپذیرند و در به وجود آمدن آن شرط یا شرایط ذهنی مقصر نیستند. بدیهی است که این دسته را نمیتوان به غرض ورزی متهم نمود. ب صاحب نظرانی هستند که بجهت یک یا چند اصل پیش ساخته و بنوعی از حساسیت در موردی خاص مبتلا شده‌اند که حاضر نیستند هیچ سخنی در آن مورد از کسی بشنوند، خواه حق و خواه باطل. افراد این دسته در تاریخ معارف و فعالیتهای حیاتی بسیار فراوانند. ضرر اینگونه اشخاص برای معرفت و آرمانهای بشری فراوان بوده است، مخصوصا اشخاصی که معروف به علم و رای نظر بوده باشند. ۴- یک گروه دیگر کسانی هستند که تحت تاثیر قدرت پرستان خود کامه قرار گرفته، و در مقابل سخن حق قیافه‌پذیرش ندارند. این گروه هم بر دو دسته تقسیم می‌گردند: الف

جمعی از مردم واقعا خود را برابر قدرت پرستان خود کامه باخته‌اند بطوریکه هیچ‌گونه قدرتی در خود نمی‌بینند که با شخصیتی مستقل درباره‌ی سخنانی که می‌شنوند داوری کنند و باطل را از حق تشخیص داده و حق را بپذیرند و آنرا مورد عمل قرار بدهند، این خودباختگان اگر هم قدرتی برای شخصی مستقل خود داشتند، ولی بجهت تحت تاثیر هوا و هوس قرار گرفتن خود را باخته باشند، بدون تردید هم در جامعه از دیدگاه عقل سلیم و وجدان پاک مسئولند و هم در سرای ابدیت در بارگاه خدا. ب دسته دیگر از این گروه هستند که بدون تقصیر در تضعیف شخصیت خود، در اسارت جباران خود کامه زندگی می‌کنند و نمیتوانند حق و باطل را تشخیص داده و در برابر سخن حق حالت پذیرائی داشته باشند. این دسته از مردم همان مستضعفین‌اند که هر اندازه بتوانند باید تحصیل قدرت نموده و حیات و شخصیت و مغز خود را از اسارت آن جباران نجات بدهند. ۵- گروه پنجم کسانی هستند که وضع روانی آنان قدرت اراده و تصمیم به عمل به حق را از دست داده و نه فقط نمیتوانند سخن حق را با آغوش باز و انبساط روانی بپذیرند، بلکه نوعی تحیر و اضطراب دچار هستند که بازتاب روانی آنان در موقع شنیدن سخن حق فقط خاموشی و خیره نگریستن است.

این گروه به اقسامی مختلف تقسیم می‌شوند: الف جمعی هستند که ابتلای آنان به تحیر و اضطراب روانی در مقابل شنیدن سخن

حق همراه است با آرزو و تمایل قلبی باینکه ایکاش تحیر و اضطراب درونی آنان را رها می‌کرد و میتوانستند آن سخن حق را با خوشی و انبساط و ابتهاج بپذیرند و بر زندگی خود تطبیق نمایند. اینان مردمانی پاک سیرت و پاک نهاد هستند که بمجرد مرتفع شدن عوامل تحیر و اضطراب، سخن حق را می‌پذیرند و به آن عمل می‌کنند، بلکه گاهی آرزو و تمایل قلبی آنان به حدی است که با عوامل تحیر و اضطراب بمبارزه برمی‌خیزند تا هر چه بتوانند خود را در جاذبه و تاثیر حق قرار بدهند. ب دستهای دیگر از این گروه کسانی هستند که خاموشی و خیره‌نگری آنان در موقع شنیدن سخن حق، معلول آن تردید دودلی است که خودشان عوامل آنرا در درون خود بوجود آورده‌اند، مانند کسانی که در برابر مزایای دنیوی و تحرکات خودمحوری بر جهل و سستی اراده‌ی خود پافشاری می‌کنند و غالباً در آن موقع خود را توجیه می‌کنند که ما جاهلیم، ما نمیدانیم پشت پرده چه می‌گذرد! ما اشتیاق و اراده‌ی درونی درباره‌ی این سخن حق در درون خود احساس نمی‌کنیم! ج یکدسته دیگر این گروه بجهت قرار گرفتن تحت تاثیر

جوی که اکثریت بوجود می‌آورند درباره‌ی سخن حق لال می‌شوند و خیره تماشا می‌کنند و از ورود بر گروه اقلیت که حق با آن است می‌ترسند یا چشم می‌پوشند. د یکدسته‌ی دیگر از این گروه کسانی هستند که دلهای آنان بجهت تبلیغات حاکم بر خود از طرف سلطه‌گران و چپاولگران و مقام پرستان بکلی تیره و تاریک شده و هوی و هوس و منطق پوچ (باری بهر جهت) روشنائی درونی را از آنان سلب کرده است. و هر تبلیغ سوء فقط مشروط بر اینکه ماهرانه انجام بگیرد، میتواند سرنوشت زندگی آنان را توجیه نماید. اکثریت جوامع ماشینی امروزی (اوائل قرن پانزدهم هجری و اواخر قرن بیستم میلادی) در این وضع بیمارگونه بسر می‌برد. امروزه قویترین مغزهای بشری بوسیله‌ی قدرتمندان سلطه‌گر برای اجرای تبلیغاتی که مغزها را با کمال دقت و مهارت شستشو می‌دهد، استخدام میشوند و هم با کمال دقت و از طرق علمی حق را با باطل مخلوط می‌کنند و رنگ حق و باطل را با این اختلاط در هم می‌آمیزند، و هم مغزها را چنان توجیه می‌کنند که اصلاً ملاک حق و باطل را خود آنان معین می‌کنند و مردم دنیا با اکثریت بسیار چشمگیر فریب این تبلیغات را می‌خورند و اگر اندک قدرتی از تشخیص حق و باطل و تفکرات مستقل در آنان باقی

مانده باشد، به خیره نگریستن و خاموشی می‌پردازند. خداوندا، بشریت را از این وضع مهلک نجات بده. بنا بنوشته تواریخ در داستان خونین نینوا این منظره که گوینده‌اش امام حسین علیه‌السلام سرور شهیدان را حق و حقیقت و شنوندگانش سپاهیان عمر بن سعد بود ثبت شده است. این منظره‌ی شگفت‌انگیز و دلخراش که از یک جهت هم عظمت فوق‌العاده‌ی شخصیت انسان الهی (حسین بن علی علیهاالسلام) را نشان میداد، بدینگونه بود: پس از آنکه آن حضرت با فصیح‌ترین و رساترین سخنان، حقیقت را با سپاهیان عمر بن سعد در میان گذاشت و با دلائلی بسیار متقن انحراف و خودباختگی آنان را اثبات کرد و جای کمترین تردیدی در بطلان مسیری که انتخاب کرده بودند (کشتن حسین علیه‌السلام با فجیع‌ترین وضع) نگذاشت، آنان سپاهیان خودباخته و آن کوردلان جنایتکار در برابر آنهمه سخنان حق، لال و خاموش گشتند و به خیره نگریستن شوم قناعت کردند. فاخذوا لا یکمونه (آن سپاهیان (همچنان ایستاده خیره می‌نگریستند) پاسخ او را نگفتند). آخر چه بگویند؟! افی مثل هذا ینبغی لی ان اخرج؟ و انما یخرج فی مثل هذا رجل ممن ارضاه من شجعانکم و ذوی باسکم، و لا ینبغی لی ان ادع الجند و المصر و بیت‌المال و جبايه ال

ارض، و القضاء بین المسلمین، و النظر فی حقوق المطالبین، ثم اخرج فی کتبه اتبع اخری، اتقلقل تقلقل القدرح فی الجفیر الفارغ و انما انا قطب الرحا تدور علی و انا بمکانی، فاذا فارقته استحار مدارها و اضطرب ثفالها. هذا العمر الله الراى السوء (آیا در مثل چنین موقعیتی سزاوار است که من بیرون بروم! جز این نیست که در این موقعیت مردی از دلاوران و سلحشوران شما که من به او رضایت بدهم باید (با سپاه) بیرون برود و شایسته نیست که من ارتش و شهر و بیت‌المال و وصول مالیات زمین و امور قضائی مسلمانان و نظر در حقوق کسانی که حقوق خود را می‌طلبند رها کنم و سپس در گروهی از لشکریان بدنبال گروهی دیگر راه بیفتم، در نتیجه مانند تیری بی‌پر در تیردان خالی بجنبم. جز این نیست که من قطب آسیابم که آسیاب دور من می‌گردد و من باید بجای خود باشم. پس اگر من از آسیاب کنار بروم، حرکت دورانی آن متحیر گردد و سنگ زیرین آن (یا آن پوستی که بر زیر آسیاب پهن می‌کنند

تا ریزه‌های آرد بر زمین نریزد،) به اضطراب بیفتد. سوگند بخدا، اینست رای ناشایست.) اکثریت مردم آن دوران هنوز معنای زمامداری و خواص آنرا درک نمی‌کردند این ادعا فقط مستند به مطلبی نیست که در جملات مورد تفسیر مشاهده می‌کنیم. بلکه سرتاسر حوادث شگفت‌انگیز صدر اسلام این مدعا را بخوبی اثبات می‌کند که اکثریت مردم آن دوران نه تنها آنچنانکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمومنین علیه‌السلام و مردانی رشد یافته از یاران پیامبر اکرم می‌خواستند ارزش حقوق انسانی و اخلاق والا و مدیریت سیاسی جامعه را درک نکرده بودند، بلکه در برابر امور مزبور مقاومت هم می‌نمودند. شما میتوانید از تقاضای مردم از امیرالمومنین علیه‌السلام که او هم باید با سپاه بسوی میدان جنگ حرکت کند، یعنی حرکت خود را به سوی جبهه جنگ مشروط به حرکت رهبر و پیشوای منحصر به فرد خود نمودند!! حقیقت را دریابید. البته بدیهی است که گاهی حساسیت موقعیت اقتضاء می‌کرد خود آن پیشوا با سپاهی که برای میدان کارزار بسیج کرده بود شرکت فرماید چنانکه در جنگ جمل شرکت فرمود، ولی نباید از این اقدام مستقیم چنین برداشت کرد که باید همواره آن پیشوای بزرگ با سپاهیان در میدان کارزار فعالیت نماید. بسیار بعید بنظر میرسد که مقصود آن پیشنهادکنندگان این بوده است که امیرالمومنین علیه‌السلام از مرکز مدیریت جامعه که شهر کوفه بود بیرون برود و آنان برای برانداختن حکومت آن حضرت توطئه بچینند، بلکه قصور فهم آنان بود که وارد می‌کرد چنین پیشنهادی احمقانه به امیرالمومنین علیه‌السلام ارائه بدهند. بار دیگر این سوال پیش می‌آید که حکمت خداوندی در قرار دادن شخصیتی مثل امیرالمومنین علیه‌السلام در آن دوران برای چنان مردمی که قوه‌ی تمیز مابین امور و تشخیص عظمت آن بزرگوار را نداشتند چه بوده است؟ پاسخ این سوال با نظر به دورانها و جوامعی که پیامبران الهی در آنها مبعوث میشدند و مردم آن دورانها و جوامع هیچ درکی صحیح درباره‌ی آن پیشوایان نداشتند، روشن می‌گردد. حتی خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به مردم آن زمان بجز اقلیت محدود از آنان شناخته نشده بود. سئوالات و طرز رفتار آن مردم چه در زمان حیات آن حضرت و چه پس از پایان زندگی دنیوی وی، بخوبی اثبات می‌کند که آنان از شخصیت پیامبر اکرم جز یک مفاهیم مبهم چیزی دیگر دریافت نکرده بودند. این پاسخ نقضی است برای سوال مزبور. و اما پاسخ حلی چنین است که حکمت خداوندی در بعثت انبیای عظام علیهم‌السلام و قرار دادن امیرالمومنین و دیگر ائمه معصومین علیهم‌السلام در برهه‌هایی از زمان و در دورانهائی غیر مناسب با شخصیت آنان، این نبوده است که مردم با اجبار آن بزرگواران و ب اراده‌ی حتمی خداوندی راه رشد و کمال را پیش بگیرد و همه‌ی آنان مانند سلمان و ابوذر و مالک‌اشتر و عمار و اویس قرنی گردند. بلکه با توجه به درک عقلی و مجموع منابع اولیه اسلامی باین نتیجه می‌رسد که حکمت خداوندی بیان و ارائه طرق هدایت به رشد و کمال انسانی و نصب مشعل در کنار جاده‌ی بس طولانی که کاروان بشریت از آنجا عبور می‌کنند، بوده است. اما کیفیت و کمیت برخورداری انسانها از این ارائه طرق و مشعل‌های فروزان بایستی با درک و تعقل و اختیار خود آنان بوده باشد. و الله لولا رجائی الشهاده عند لقائی العدو- و لو قد حم لی لقاوه لقربت رکابی ثم شخصت عنکم فلاطلبکم ما اختلف جنوب و شمال (و سوگند بخدا، اگر در موقع رویارویی با دشمن امید شهادت نداشتم (که در آن رویائی مرگ برای من مقدر باشد) مرکبم را حاضر می‌کردم، سپس از شما مردم جدا می‌گشتم و دیگر بجستجوی شما نبودم مادامی که بادهای جنوبی و شمالی به ورزیدن خود ادامه می‌دهند) همواره امید شهادت در میدان کارزار مسروم میدارد هرگز گمان نکنید من که در این موقعیت کنونی از حرکت به عرصه‌ی پیکار امتناع می‌ورزم، بجهت هراس از مرگ است. من نه تنها تاکنون بیمی از مرگ بخود راه نداده‌ام، نه تنها به تماشای گلها و ریاحین و مناظر زیبای طبیعت و آسمان پر ستاره‌ی بسیار زیبا، بدون انجام تکلیف مربوط به تعهد برین، عاشق و دلباخته نبوده‌ام، من نه تنها به تحرک ذاتی حیات در این دنیا که با دو پای لرزان لذت و الم حرکت می‌کند اشتیاق نداشته‌ام، بلکه امید و آرزویم اینست که اگر لحظاتی در این دنیا بر من خواهد گذشت که من نتوانم به انجام تکالیف الهی‌ام که ناشی از تعهد برین با خدا است، توفیق پیدا کنم، رخت از این دنیا برنندم و راهی کوی ربوبی شوم من چگونه درباره‌ی نعمت عظمای شهادت با

شما سخنی بگویم در حالیکه مغزهای شما آکنده از خواسته‌های حیات طبیعی محض است و محال است که چنین مغزهایی بتوانند طعم عروج اختیاری به بارگاه خداوندی را بچشند. طعنانین، عیابین، حیادین، رواغین (شما مردمی هستید طعنه‌زننده، عیجوجو، کناره‌گیرنده از حق و ترسو) با اصرار به این صفات رذل امید سعادت دنیوی و اخروی برای شما بیهوده است بیائید دست از طعنه زدن بردارید. آیا احتمال می‌دهید که آتش را بتوانید با آتش خاموش بسازید؟ بجای طعنه زدن بیکدیگر بنشینید به دردهای خود رسیدگی کنید، مشکلات خود را تحلیل نمایید برای دردها و مشکلات خود درمان و راه‌حل پیدا کنید. اگر

طعنه زدن و عیجوجویی بتواند جامعه را اصلاح کند، هم اکنون برخیزید و کار و کوشش و تلاش خود را رها کنید و جامعه را به عرصه‌ی پیکار تبدیل کنید و یکدیگر را از پای در آورید!! آنگاه دیگر موضوعی برای طعنه زدن و عیجوجویی نخواهد ماند. مثل شما همان مثل کشتی‌های بی‌کشتیمان است که در سطح اقیانوس در هوای طوفانی و دهانه‌ی گردابها بهم می‌خورند و یکدیگر را می‌شکنند تا آنگاه که گردابهای مهلک به وجود و حرکت آنها پایان دهد. گاهی علت طعنه زدن و عیجوجویی برای اینست که خرمن هستی خود را سوزانده‌اید و روی حسد نمیتوانید دیگران را که شمع‌ی برای زندگی خود روشن نموده‌اید و حرکت می‌کنند، ببینید: کمترین خوشان بدستی این حسد آن حسد که گردن ابلیس زد زان سگان آموخته حقد و حسد که نخواهد خلق را ملک ابد هر که را دید او کمال از چپ و راست از حسد قولنخش آمد درد خاست ز آنکه هر بدبخت خرمن سوخته می‌نخواهد شمع کس فروخته همین کمالی دست آور تا تو هم از کمال دیگران نفتی به غم از خدا میخواه دفع این حسد تا خدایت وارهاند زین مسد گاهی هم علت طعنه زدن و عیجوجویی، عدم درک و فهم واقعیات است که انسان را از شناخت فضائل و علل آنها محروم میسازد. چاره

ی بیماری روانی، ادامه‌ی درد یا متنوع ساختن آن نیست، بلکه مبارزه با جهل و حماقت است که بیماری مزبور را ریشه‌کن نماید. معالجه‌ی اینگونه بیمارهای روانی با تعلیم و تربیتهای اخلاقی کم اثر بوده و توانایی ریشه‌کن کردن آنها ندارد، یا حداقل در افراد محدودی میتواند اثر ایجاد کند، لذا اصول سیاسی و مقررات الزامی جامعه باید برای این بیماریها چاره‌ای بیندیشد، زیرا مشکل فقط این نیست که این اشخاص از رشد اخلاقی و کمالی شخصیتی محروم شده‌اند و گردانندگان جامعه باید وضع روانی آنان را اصلاح کنند (اگر چه خود مشکلی است مهم که وظیفه‌ی اداره‌کنندگان جامعه اقتضاء می‌کند راه حل برای آن پیدا کنند) بلکه مشکل خطرناکتر اینست که این بیماران مانند سگهای مبتلا به مرض هاری دنبال انسانهای جامعه می‌دوند که آنها را به هلاکت بکشانند. شما دو صفت خبیثه‌ی دیگر هم دارید که بمنزله‌ی عوامل آن دو صفت رذل اولی و دومی (طعنه‌زننده و عیجوجو) میباشد. این دو صفت عبارتست از: ۱- کناره‌گیری از حق. ۲- ترسو بودن. اگر کسی حق را بشناسد، نه تنها از آن کناره‌گیری نمی‌کند، بلکه بدون

دمسازی با آن و بدون تطبیق همه‌ی شئون زندگی بر آن خود را زنده تلقی نمی‌کند. بلکه از یک ج هت باید گفت: زندگی بر مبنای حق را از دست داده است، مرگ برای او بهتر از چنان زندگی است، زیرا زندگی در فرض مزبور هویت قانونی خود را دارا نیست، و موقعی که زندگی فاقد هویت قانونی خود باشد، هیچ نتیجه‌ای جز تزلزل و اضطراب و غوطه‌ور شدن در خیالات و خودکامگی و مزاحمت دیگران دربر نخواهد داشت. انه لا غناء فی کثره عدد کم مع قله اجتماع قلوبکم (شما تکیه به کثرتی که در عدد دارید، نکنید مادامی که هماهنگی دل‌هایتان بسیار اندک است) تکیه بر اکثریت دلها را از هم جدا و اراده‌ها را سست می‌کند افراد آن جامعه که بر اکثریت و رسمیت خود تکیه می‌کنند، معمولاً دل‌های آنان از یکدیگر جدا تفکراتشان ناهماهنگ و اداره‌ی آنها سست می‌گردد. برای روشن شدن این اصل نخست وضع اقلیتها را در جوامع بیگانه مورد دقت قرار بدهید. اقلیتها در جوامع بیگانه اگر در مردم و آداب و رسوم آنان هضم نشوند، دارای اتحادی محکم و اراده‌های نیرومند می‌باشند. و این یک امر کاملاً طبیعی است، که انسان در زندگی اجتماعی میخواهد از تنهایی و احساس ضعف در برابر انبوهی از مردم که با نظر بیگانه بر او می‌نگرند درآید و موجودیت خود را به رخ دیگران بکشد. قضیه‌ی معکوس همین اصل تکیه بر اکثریت

و رسمیت در وطن یا جامعه‌ایست که در آنجا به رسمیت شناخته شده و عضوی رسمی از اعضای آن جامعه گشته است. هر دو اصل

(یا اصل تکیه با دو جهت) مبتنی بر ضعف شخصیت است که متأسفانه اکثریت مردم به آن مبتلا می‌باشند. آنچه که منطق واقعی حیات اقتضاء می‌کند، کوشش دائمی برای ادامه‌ی حیات با صیانت تکاملی ذات است که نام دیگرش حیات معقول است، خواه در جائی باشیم که رسمیت قانونی در آنجا داریم و اکثریت مردم با ما هماهنگ‌اند، و خواه در جائی بیگانه باشیم که در برابر اکثریتی قرار گرفته‌ایم. درست است که تکیه بر اکثریت و رسمیت قانونی، ایجاد نوعی نیرومندی در انسان مینماید، ولی اگر انسان از آگاهی و تعقل برخوردار باشد. می‌داند که اگر یک عده آرمانهای اساسی و معتقدات اصیل روحی والا، نتواند اعضای اکثریت را با هم متحد بسازد، بقول مولوی همانند هزاران موش می‌باشد که برای متلاشی شدن آنها از همدیگر پیدا شدن یک گربه‌ی لاغر کفایت می‌کند. شگفت‌آور اینست که تشکل اکثریتهای معمولی همواره بوسیله‌ی افرادیست که هر یک از آنها با تکیه به دیگر افرادی که اکثریت را تشکیل داده‌اند صورت می‌گیرد. و اصطلاح منطقی افراد این اکثریتها با یک دور (معنی) مانند تکیه دو آجر بیکدیگر در حالت عمودی) زندگی می‌کنند. در صورتیکه اگر خوب بیندیشند. خواهند دید که بجهت تکیه بر اکثریت، شخصیت آنان در میان افراد اکثریت گم شده است. باضافه‌ی اینکه هرگز در طول تاریخ مابین اکثریت و حقیقت تلازمی وجود نداشته است. یعنی چنان نبوده است که هر جا که اکثریتی بوجود آمده است، حقیقت با آن بوده است. البته اگر اکثریت در یک جامعه از افراد تشکیل شده باشد که به حد لازم و کافی تعلیم و تربیت دیده باشند و بتواند حق را از باطل تفکیک نمایند، بدون تردید قابل تکیه بوده و انسان میتواند واقعیات زندگی خود را با طرز تفکرات و رفتار آن اکثریت تنظیم نماید. و بدیهی است که این یک امتیاز اختصاصی برای اکثریت نیست، زیرا ممکن است در اقلیت هم چنین امتیازی وجود داشته باشد که در اینصورت قابل تبعیت خواهد بود. مطلبی دیگر که در این مورد از اهمیت قابل توجه برخوردار است، اینست که اکثریتها بوسیله‌ی عوامل نیرومند قدرت پرستان و دیگر عوارض زندگی اجتماعی، همواره در معرض دگرگونی است لذا اگر افرادی که اکثریت را تشکیل می‌دهند در برپا داشتن آرمانها و اهداف آن، کوتاهی کنند، محال است که اقویاء در فرصتهای مناسب آنانرا بردگان خود نسازند، زیرا از آغاز تاریخ زندگی اجتماعی، همواره جوامع در حال رویارویی با یکدیگر بسر می‌برند و به اصطلاح مردم معمولی که می‌گویند، گرگها وقتیکه دور هم می‌نشینند، با کمال حساسیت یکدیگر را زیر نظر دارند که بمجرد عروض سستی و یا روی آوردن خواب بر دیگری بسوی او حمله ببرند. این هم اصل اساسی است هر اندازه رشد تعقل و احساس برین انسانها بالاتر باشد، قطعی است که هماهنگی و اتحاد آنان نیز عالی تر خواهد بود و با تعبیری که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: دلهای آنان بیکدیگر نزدیکتر خواهد بود. مبنای این اصل کاملاً روشن است و آن اینست که هر چه رشد مختصات عالی انسانی افزایش یابد، بهمان اندازه از من و مائی و گردیدن او به دور خودش کاسته می‌شود و بعبارت دیگر هر اندازه که آدمی از خود محوری و پرستش خودطبیعی بیشتر آزاد شود، بر پیشرفت او در تکامل صیات ذات افزوده میشود. بر مبنای این اصل است که می‌گوییم: اگر نظم ماشینی جبری که در جوامع صنعتی امروزی دنیا، افراد انسانی را در زندگی طبیعی محض هماهنگ ساخته است، از بین برود، بدون تردید افراد بشر نخواهند توانست، با یکدیگر زندگی هماهنگ داشته باشند، حتی دو نفر، آری، حتی دو نفر. زیرا همه میدانیم که افراد بشر سخت در ماده و مادیات غوطه‌ور گشته است به حدی که گفتگو از معنی و معنویات برای او آن اندازه شگفت‌انگیز است که صحبت از دیو و غول و یک آدمی که پانصد سر داشته باشد! لقد حملتکم علی الطريق الواضح التي لا یهلك علیها الا هالك، من استقام فالی الجنة، و من زل فالی النار (و من شما را به حرکت در راهی روشن وادار کردم که در آن راه به هلاکت نیفتد مگر کسی که خود را به هلاکت بیندازد. هر کس در جاده‌ی الهی حرکت کرد مسیرش رو به بهشت است و هر کس از آن جاده بلغزد مسیرش رو به آتش است.) راهی که من بشما ارائه نموده و شما را به حرکت در آن توجیه نموده‌ام راهی است روشن این راهی که من پیش پای شما هموار کردم، راه فطرت سلیم است که عقل و وجدان و انبیای عظام مشعل‌هایی فروزان در کنار آن نصب نموده‌اند، هر کسی که خود را نابینا نسازد، حرکت در این راه حتماً او را به مقصد خواهند رساند. مسلم است که وصول به مقصد و هدف اعلای زندگی،

توجه به سه موضوع اساسی و پذیرش آنها را ضروری میسازد: موضوع یکم هدف و مقصد. برای کسانی که در این دنیا هیچ هدفی جز (خور و خواب و خشم و شهوت) مطرح نیست، هیچ باید و شاییدی برای آنان جز همان امور که عوامل مزبور (خور و خواب و خشم و شهوت)

(ت) اقتضاء می‌کند، مطرح نخواهد بود تا دربارهی آن هدف به اندیشه و تحقیق و گفتگو پردازند. هدف زندگی آنان با انجام گرفتن هر خواسته‌ای که زندگی حیوانی و گاهی بدتر از حیوانی آنان را تامین مینماید، حاصل می‌گردد. روی سخن انبیای عظام و دیگر پیشوایان الهی و حکماء و دیگر صاحب نظران بااخلاص انسانی با اینگونه مردم نیست. همانگونه که در مجلدات گذشته دربارهی هدف اعلاهی زندگی گفته‌ایم: عبارتست از ورود به حوزه‌ی جاذبه‌ی کمال ربوبی که فقط با معرفت و عمل امکان‌پذیر خواهد بود. موضوع دوم بدان جهت که مابین موقعیتی که یک انسان در آن قرار می‌گیرد و هدفی که باید به او برسد، فاصله‌ای با کمیتها و کیفیتهای مختلف وجود دارد، لذا هیچ کس نمیتواند بدون طی آن فاصله موفق به هدف شود. این فاصله راه نامیده میشود که باید برای وصول به هدف حتما سپری شود اگر چه آن فاصله یک (آه) باشد که از اعماق قلب آدمی برآید. یا همان قصد و نیت باشد که خدا در پاسخ حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه‌السلام فرموده است. نقل شده است: روزی حضرت موسی از خدا پرسید: خداوندا، کیف اصل الیک (چگونه بتو برسم؟) خداوند فرمود: قصدک لی و صلک الی (همین که مرا قصد کردی به من رسیدی.) موضو

ع سوم حرکت است. نشستن در جائیکه قوانین ضروری برای انسان تعیین نموده و دلخوش داشتن به تصور هدف و راه و تخیلات و گفتگوهای شیرین و دلچسب دربارهی آنها بدون کمترین حرکت، اگر چه تغییر از حالی بحالی را دربر دارد، ولی آن سفر نیست که رو به هدف باشد بلکه سفر حقیقی در راه هدف اعلا از موقعی شروع میشود که آمی از انا لله واقعا آگاه شود. دگر گفتی مسافر کیست در راه کسی کاو شد ز اصل خویش آگاه شیخ محمود شبستری

خطبه ۱۱۹- بیان فضیلتهای خود

[صفحه ۲۴۳]

تفسیر عمومی خطبه صد و بیستم تا الله علمت تبلیغ الرسالات، و اتمام العادات، و تمام الکلمات، و عندنا اهل البیت ابواب الحکم و ضیاء الامر (سوگند بخدا من برای تبلیغ رسالتهای خداوندی و اتمام وعده‌ها و کلمات تعلیم شده‌ام و در نزد ما اهل بیت است ابواب حکم) توضیحی دربارهی رسالات و وعده‌ها و کلمات سه موضوع مهم در جملات مورد تفسیر آمده است که باید دربارهی آنها توضیحی ولو مختصر داده شود. این سه موضوع عبارتند از: ۱- رسالت، منظور از رسالتها که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: من تبلیغ آنها را تعلیم شده‌ام. رسالت‌هایی است که به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از طرف خدا نازل شده و او تبلیغ آنها را به امیرالمومنین علیه‌السلام تعلیم فرموده بود، نه اینکه آن حضرت مستقیما دارای رسالت بمعنای اصطلاحی رسمی آن بوده است. صدوق با اسناد خود از یزید (برید) بن معاویه از معاویه العجلی نقل می‌کند که به ابوجعفر امام محمد باقر علیه‌السلام عرض کردم: معنای این آیه چیست انما انت منذر و لكل قوم هاد (جز این نیست که تو انداز (تهدید) کننده‌ای، و برای هر قومی هدایت کننده‌ایست؟ امام علیه‌السلام فرمود: منذر، رسول خدا صلی الله

علیه و آله و هادی امیرالمومنین علیه‌السلام است، و در هر وقت و زمانی از ما امامی وجود دارد که مردم را با آنچه که رسول خدا صلی الله علیه و آله آورده است، هدایت می‌کند. اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام هادی بوده است به نقل صدوق، از ابوهریره نیز روایت شده است مجلسی از بصائر الدرجات با اسناد خود از انس بن مالک از خادم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده است که آن حضرت خطاب به امیرالمومنین علیه‌السلام فرمود: یا علی انت تعلم الناس تاویل القرآن بما لا يعلمون فقال

علیه‌السلام ما ابلاغ رسالتک بعدک یا رسول الله؟ قال: تخبر الناس بما اشکل علیهم من تاویل القرآن (ای علی، توئی که آن قسمت تاویل قرآن را که مردم نمیدانند به آنان تعلیم خواهی کرد. امیرالمومنین علیه‌السلام عرض کرد. ای رسول خدا، چه رسالتی را پس از تو تبلیغ نمایم؟ پیامبر فرمود: آنچه را که از تاویل قرآن برای مردم مشکل است خبر خواهی داد.) روایت در این مورد فراوان است که مقداری از آنها را محقق مرحوم حاج میرزا حبیب هاشمی خوئی در شرح نهج‌البلاغه در شرح این خطبه آورده است. ۲ وعده‌ها، در مفهوم وعده‌ها احتمالاتی ذکر شده است که یکی از آنها همان است که محقق فوق‌الذکر انت

خاب کرده است، و آن وعده‌ها و عهدهایی است که خداوند متعال با انسان‌های کامل دارد. من المومنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه (... و از مومنان، مردانی هستند که آنچه را که با خدا مورد معاهده قرار دادند، وفا نمودند) ... این محقق می‌گوید: شیعه و سنی روایت کرده‌اند که این آیه درباره‌ی امیرالمومنین و حضرت جعفر طیار و حضرت حمزه بن عبدالمطلب علیه‌السلام جمیعا نازل شده است البته ظاهر این آیه شریفه اینست که عده‌ای از مردم با ایمان عهدهای را که خداوند مستقیما با آنان بسته بود به جای آوردند، نه اینکه وعده‌هایی را که خداوند به پیامبرش فرموده بود، امیرالمومنین علیه‌السلام و مردانی دیگر از مومنین آنها را به جای آوردند. قویترین احتمالات اینست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تبلیغ همه‌ی رسالتها و به جا آوردن همه‌ی وعده‌هایی را که خداوند به وسیله پیامبرش به انسانها داده بود و همچنین وعده‌های مربوط بامور شخصی را ۳- کلمات و همچنین کلماتی را که همه‌ی واقعیات مربوط به امت اسلامی و دیگر اقوام و ملل و سایر حقائق مربوط به ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با جهان هستی و ارتباط انسان با نوع

بشر) را دربر داشته است به امیرالمومنین علیه‌السلام تعلیم فرموده است. برای توضیح بیشتر درباره‌ی سه موضوع (رسالت و وعده‌ها و کلمات) از دیدگاه روایت رجوع شود به منهاج البراعه ج ۸ از ص ۱۱۱ تا ص ۱۲۱. و عندنا اهل البيت ابواب الحکم و ضیاء الامر الاوان شرایع الدین واحده و سبله قاصده من اخذ بها لحق و غم، و من وقف عنها ضل و ندم (و در نزد ما اهل بیت عصمت است ابواب حکم و روشنائی همه امور. بدانید که طرق دین یکی و راههای آن در مجرای اعتدال است. هر کس راههای دین را پیش بگیرد و در آن مسیر گام بردارد، به حقیقت و حمایتگران آن لاحق گردد و به غنیمت برسد و هر کس که توقف و از حرکت در آن راهها امتناع بورزد گمراه گردد و عاقبت کار پشیمان شود.) خاندان عصمت ابواب حکم و روشنگران واقعیاتند همانگونه که تاکنون مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است و برای هر محقق بی‌غرض و حقیقت جو اثبات شده است خاندان عصمت درهای حکم و معرفت و حکمت الهی هستند. آنان امور مزبور را سینه به سینه با کمال خلوص و تادب به آداب الله و تخلق به اخلاق الله، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم گرفته‌اند. و خود پیامبر اکرم یا بوسیله‌ی وحی آنها را بطور مستقیم از خدا در

یافته است و یا بجهت تهذب نهائی که برای او ممکن بود، انعکاس آن امور را در درون مبارک خود دریافته بود. احکام و معارف و حکمی که مغزهای معمولی بشری بدست می‌آورند هر اندازه هم که عالی و عمیق باشند، از جهاتی محدود و وابسته به تقلید و اصول پیش ساخته می‌باشد که توانائی روشنگری مغزها و ارواح بشری را ندارند بلکه اگر خود آنان هم بتوانند از جاذبیت محصولات مغزی خودشان رها شوند و آن احکام و معارف و حکم را که با دو عامل (بازیگری و تماشاگری) اندوخته‌اند، مورد بررسی و تحقیق قرار بدهند، تاریکی‌های درون خود را در آن امور می‌بینند و اگر درونشان از یک روشنائی ناشی از خلوص و صفا بهره‌ای داشته باشد، توجه به محدودیت و وابستگی معلومات به تقلید و اصول پیش ساخته، آن روشنائی را از تاثیر می‌اندازد و آن آرامش نهائی که مطلوب هر صاحب نظر عمیق است حاصل نمی‌گردد. شاید بدین جهت است که گفته شده است: فلاسفه و حکماء و دیگر متفکران در واقعیات عالم هستی مانند آن بنایان هستند که همه‌ی مردم را به ورود به ساختمانی که با تفکرات خود ساخته‌اند دعوت و تحریک می‌کنند، ولی خود از ورود به آن ساختمان امتناع می‌ورزند! یکی از فضلاء در تایید این مطلب به اینجانب گف

ت که: در یکی از نوشته‌های یکی از متفکران دیده بود که نوشته است: یک چیز حقیقت دارد و آن این است که من منسوب به مکتبی که خود بنیانگذار آن هستم نمی‌باشم! یعنی مثلاً یکی از پیروان سرسخت هگل نوشته است چیزی که حقیقت دارد این است که (من هگلیانیست نیستم)! مثلاً- اینکه مارکس بگوید: (چیزی که حقیقت دارد این است که من مارکسیست نیستم)! اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: (ابواب حکم در نزد ما اهل بیت است و مائیم که روشنگر واقعیات هستیم) برای کسی که از مکتبها و سیستمهای فکری بشری اطلاع عمیق ندارد، نمی‌تواند عظمت این مطلب را درک نماید که چگونه و از چه راهی ابواب واقعیات، از جهانشناسی و انسان‌شناسی و خودشناسی گرفته تا خداشناسی و از مدیریت یک خانواده محدود تا حاکمیت بر جوامع بشری در اختیار خاندان عصمت و طهارت قرار گرفته است؟ ولی در طول تاریخ پرمعنای بشری بارها اشخاصی دیده شده‌اند که با اینکه نه دارای مقام نبوت و امامت بودند و نه حتی از تادب به آداب الله و تخلق به اخلاق الله به طور کامل برخوردار بودند، با این حال به جهت انواعی از انقلابات و جهش‌های روحی، ابوابی فراوان از واقعیات به رویشان باز شده است که قطعاً با تحصیل و اکتساب معمولی امکان‌ناپذیر بوده است. بعنوان مثال جلال‌الدین محمد مولوی را در نظر می‌گیریم که از نظر مقام علمی و معرفت و تقوی بهیچ وجه با انبیاء و ائمه علیهم‌السلام قابل مقایسه نمی‌باشد، و اگر شمعی در درون مولوی بجهت انقلاب و جهش روانی برافروخته شده بود، خورشیدهایی در درون انبیاء و ائمه معصومین علیه‌السلام می‌درخشید، با این حال، می‌بینیم بجهت گذشتی که مولوی درباره‌ی امتیازات دنیوی مانند مقام و شهرت اجتماعی داشت، چه معارف و حکمی در درون این مرد موج زده است که قطعاً با تفکرات رسمی و در سالیانی محدود از عمر قابل تحصیل نبوده است، مخصوصاً با نظر به اینگونه جملات که در مواردی متعدد از مثنوی بی‌نهایت بودن مطلبی را که در ذهنش خطور می‌کند و نمی‌تواند آنرا ابراز کند و به بیان بیاورد گوشزد می‌نماید، و با تراوش آن همه مطالب مثنوی و دیوان شمس و فیه‌ما فیه و مجالس سبعة از مغز مقتدرش باز می‌گوید: با لب دمساز خود گر جفتنی همچو نی من گفتنی‌ها گفتمی به طور مکرر می‌بینیم که می‌گوید: این سخن پایان ندارد... احتمال می‌رود که در یکی از درسهایی که مولوی می‌گفته است، بعضی از حضار درس حالت خستگی پیدا می‌کند و مولوی متوجه وضع روانی

او می‌گردد، چنین می‌گوید: چونکه جمع مستمع را خواب برد سنگهای آسیا را آب برد رفتن این آب فوق آسیاست رفتنش در آسیا بهر شماسست چون شما را حاجت طاحون نماند آب را در جوی اصلی باز راند ناطقه سوی زبان را تعلیم راست و نه خود این آبرای جویی جداست می‌رود بی‌بانگ و بی‌تکرارها تحتها الانهار تا گلزارها برای تکمیل این مبحث مراجعه فرمایید به مجلد دوم از صفحه‌ی ۲۷۲ تا صفحه‌ی ۲۸۱ و مجلد پنجم صفحه ۲۵۰ و ۲۵۱ و مجلد چهاردهم از صفحه‌ی ۱۲۳ تا صفحه‌ی ۱۲۶ و از صفحه‌ی ۱۲۹ تا صفحه‌ی ۱۳۲ و مجلد هیجدهم از صفحه ۸۵ تا صفحه ۸۸ و از صفحه ۲۶۰ تا صفحه ۲۶۵ سپس امیرالمومنین علیه‌السلام دو مطلب را می‌فرماید: مطلب یکم طرق دین الهی یکی است و راههای آن مجرای اعتدال است قطعی است که مقصود از اینکه طرق دین یکی است، این نیست که دین یک طریق عددی دارد، مثلاً فقط نماز خواندن یا روزه گرفتن است، بلکه مقصود یکی از چند وحدت است که در اینجا متذکر می‌شویم: ۱ وحدت در هدف و مقصد. با این معنی که همه‌ی طرق دین از عبادات و اخلاقیات و سیاسات و غیرذلک به یک هدف و مقصد منتهی می‌گردد و آن عبارت است از تقرب الی الله و قرار گرفتن در جاذبه‌ی شعاع نور الهی. ۲ وحدت در مبدئی که دین مستند به او است این مبدء خداوند لم یزل و لایزال است الا الله الدین الخالص (آگاه باشید، از آن اوست دین خالص) ان الدین عند الله الاسلام (قطعی است که دین در نزد خدا اسلام است) ۳ وحدت به معنای هماهنگی همه‌ی طرق دین در ایصال رهروان به مقصد. یعنی طرق دین تناقضی با یکدیگر ندارند و هر یک از آنها مانند جزئی از اجزاء متشکل یک کل مجموعی می‌باشد. برای توضیح نماز را در نظر بگیریم، این عبادت که متمرکز ساختن همه‌ی قوای مغزی و روحی برای قرار دادن روح در حال ارتباط با خدا با اذکار و افعال و شرایط بخصوص، یکی از طرق دینی برای وصول به بارگاه الهی است. روزه که عبارت است از نوعی ریاضت جسمانی بوسیله‌ی ترک خوردن و آشامیدن و ترک اشباع شهوت که لذیذترین اشیاء برای انسانها در

عرصه‌ی طبیعت است، طرق دیگر برای وصول به بارگاه الهی است که با نظر به هویت و نتیجه هر یک از آن دو (نماز و روزه) می‌فهمیم که آن دو در حقیقت دو جزء از یک مجموعه‌ی متشکل می‌باشد، دلیل این وحدت را برخی از آیات شریفه قرآنی با نظر به ملاک وحدت که همه آیات دارند بیان می‌دارد افتونون ببعض الكتاب و تکفرون ببعض (آیا به بعضی از قسمتهای کتاب ایمان می‌آورید و به بعضی دیگر کفر می‌ورزید). ۴ همه‌ی طرق دین در ایجاد نورانیت روحی و آماده ساختن بشر برای صعود به درجات تکامل، با یکدیگر مشترکند. مطلب دوم راه‌هایی که دین الهی برای انسانها هموار می‌کند، مجری اعتدال است هدف اصلی دین الهی عبارت است از به وجود آوردن اعتدال حقیقی در همه‌ی ابعاد موجودیت انسانی، چه ابعاد جسمانی و چه ابعاد روحانی و معنوی او در مسیر زندگی قابل تفسیر و توجیه. بنابراین، بدیهی است دینی که هدفش به وجود آوردن اعتدال حقیقی برای یک زندگی قابل تفسیر و توجیه است، نمی‌تواند با طرق غیر معتدل دست به فعالیت بزند این که گفتیم یک حکم بدیهی عقلی است زیرا که ذات نیافته از هستی بخش نتواند که شود هستی بخش باضافه‌ی حکم بدیهی عقل مزبور، آیاتی از قرآن مجید مبتنی بودن راههای دین را به اعتدال با اشکال مختلف بیان می‌نماید از آن جمله: و علی الله قصد السبیل (و بر (عدل یا لطف و احسان) خداوند است که راه معتدل را برای بندگانش هموار فرماید) مانند آن آیه‌ی شریفه که می‌فرماید: ان علینا للهدی (قطعی است که هدایت بندگان بر عهده (عدل یا لطف و احسان) ما است)

[صفحه ۲۵۰]

اعملوا یوم تذخر له الذخائر (و تبلی فیه السرائر) (ای مردم، برای روزی عمل کنید که ذخیره‌ها برای آنروز انداخته می‌شود و درونها در آن روز آشکار می‌گردد). روزی بنام معاد در انتظار شما است که هیچ روزی برای ذخیره اعمال صالحه شایسته‌تر از آن نیست و ما ادراک ما یوم الدین. ثم ما ادراک ما یوم الدین (نمی‌دانی روز قیامت چیست؟ و نمی‌دانی) ... آیا همه‌ی این قوانین بسیار دقیق حاکم بر هستی از ناچیزترین ذره گرفته تا مجموعه‌ی کیهان بزرگ، از یک تصادف کور سر در آورده و رو به یک تصادف کورتر پیش می‌رود؟ آیا این همه نغمه‌های درونی که با رساترین کلمات به بنی‌نوع انسانی معنا دار بودن جهان و انسان را گوشزد می‌کند، برای اثبات یک روز بزرگ به عنوان روز قیامت کافی نیست؟ آیا یک عاقل می‌تواند باور کند که این همه خونها که در روی زمین به وسیله‌ی ستمگران می‌ریزد و این همه تعدیها و تجاوزهایی که بر حق حیات و حق کرامت و حق آزادی معقول انسانها صورت می‌گیرد، در همین دنیا محو و نابود می‌گردد و هیچ عکس‌العمل و نتیجه‌ای بر ماوراء این جهان که ثبوتش قطعی است، به وجود نخواهد آورد؟ برای کسانی که درباره‌ی معاد با نظر انکار یا تردید می‌نگرند،

بسیار مناسب است که اشخاص پاکی را در موقع ارتکاب زشتیها مورد مطالعه قرار بدهند. این اشخاص در موقع ارتکاب یک زشتی نوع عکس‌العمل ندامت و شکنجه‌ی وجدانی در خود درمی‌یابند که اگر این تاثر وجدانی مقدس را از تمامی کتابهای تالیف شده در اصول و ارزشهای انسانی چه در قلمرو اخلاق و چه در کتابهای ادبی بسیار عالی در شرق و غرب حذف کنید، دیگر چیزی برای خواندن در آن کتب نخواهیم یافت. آیا این تاثر مقدس که برای درون آدمیان حقیقتی بالاتر از مستی گوشت و استخوان و خون را (که در پست‌ترین حیوانات نیز وجود دارد) اثبات نمی‌کند؟ این حقیقت همان شخصیت انسانی که جاودانگی بالاترین مختص یا ثمر آن است. ممکن است شما بگویید: اگر از بعضی افراد استثنائی که ندامت و شکنجه وجدانی در موقع ارتکاب زشتیها در درون آنها به وجود می‌آید، بگذریم، اکثریت چشمگیر مردم دارای این حالت تاثری نیستند. پاسخ این اعتراض بسیار روشن است نخست دو مثال ساده را در نظر بگیرید: مثال یکم وقتی که شما برای اولین بار سیگار می‌کشید، ریه‌ی شما عکس‌العمل شدیدی به وسیله‌ی سرفه یا سرفه‌ها از خود نشان می‌دهد، وقتی که عمل مزبور تکرار شد تدریجا سرفه‌ها تقلیل می‌یابد تا حدی که حتی کشید

ن چند سیگار پشت سر هم نیز موجب عکس‌العمل تاثری ریه بوسیله‌ی سرفه نمی‌شود، ولی این قضیه را که بر ریه‌ی شما کشیدن

سیگارها چه می‌گذرد، از پزشک متخصص ریه و قلب بپرسید تا بفهمید که حتی کمترین دود سیگار در آن دو عضو مهم حیاتی چه تاثیر می‌گذارد. مثال دوم- وقتی که قصاب برای اولین بار گوسفند یا گاوی را می‌کشد تا مدتی تحت تاثیر کار حیوان‌کشی خود احساس ناراحتی می‌کند ولی این کار هر چه بیشتر تکرار شود بدون تردید از تاثیر قصاب کاسته می‌شود تا آنجا که از کشتن صدها جاندار احساس کمترین ناراحتی نمی‌کند، با این حال، باز عظمت وجدان و مقاومت آن در برابر ضربه‌ها و استمرار حالت تاثیری آن، از زشتیها به قدری است که حتی پس از هزاران ضربه‌ها و تاثرات، باز می‌خواهد انعکاسی اگر چه ضعیف تا مرحله‌ی ختم الله علی قلوبهم از خود نشان بدهد به قول بعضی از نویسندگان مشهور (برای ما امکان آن نیست که نه از نیکی متاثر شویم و نه از بدی، ولی گاهی در درون ما یک ارگ گویا و مستعد حرکت است که به هیجان درمی‌آید و در فضای روح خاموش می‌گردد. اینجا تناقضی هولناک در درون احساس می‌شود. امواج آن ارگ بر ضد بیهودگی و نیستی سر به طغیان برمی‌دارد.) به نظر می‌رسد هر شیخ

صی که درباره‌ی واقعیات و مختصات شخصیت خود دقیقا به تفکر و شهود پردازد، محال است که در آن شخصیت دریچه‌ای که ابدیت را نشان می‌دهد، شهود نکند. آری، معاد همیشه با ما است. و برای این روز هیچ اندوخته‌ای شایسته تراز عمل صالح نیست. هر انسان عاقلی در طول زندگانی خود بارها این مشاهده‌ی درونی را داشته است که در موقع انجام دادن عمل نیکو و نیت شایسته و هدف‌گیریهای عالی، در شخصیت او نوعی انبساط به وجود می‌آید که گویی شخصیت انسانی آن عمل نیکو و نیت صالح و هدف‌گیریها به مقتضای طبیعت خود می‌خواسته است. با این معنی که طبیعت آن اقتضاء می‌کند که روی به امور مزبور بیاورد. این حالت روحی در هر انسانی که گناهان و زشتیها درون او را آلوده نکرده باشد و کاملا- قابل شهود است. همچنین شخصیت در هنگام ارتکاب گناهان و زشتیها تنفر و حتی شکنجه‌ای خاص که ناشی از آثار گناه باشد، در درون خود درمی‌یابد، و در هر دو حال احساس می‌کند که آنچه را برای خود می‌اندوزد در ذات او متمرکز و پایدار می‌ماند. این دریافت و احساس که در هر دو حال نیک و بد برای شخصیت آدمی بوجود می‌آید، بهترین دلیل آن است که یا سبو یا خم یا قدح باده کنند یک کف خاک در این میکده ضای

ع نشود و هر چیزی که وارد شخصیت آدمی شد مخصوصا، آن اموری که نفوذ بیشتر در اعماق شخصیت داشته باشد، فناپذیر نخواهد بود مگر اینکه انسان پس از ارتکاب کار زشت توبه و استغفار نماید و یا چنان کارهای نیکو از وی صادر شود که اثر آن کار زشت را محو سازد، و بالعکس یعنی انسان پس از انجام اعمال نیکو، چنان کار زشتی را انجام بدهد که اعمال نیکوی او را محو نماید. اگر در اینمورد اعتراض شود باینکه اعمال و نیت‌ها و سخنان که از ما صادر میشوند، پدیده‌هایی هستند که حادث میشوند و از بین می‌روند، لذا نمیتوان گفت که این پدیده‌ها در درون ما پایدار می‌مانند. پاسخ این اعتراض با نظر به ثبات و پایداری خود شخصیت در امتداد عمر بسیار روشن است. و این شخصیت ثابت و پایدار است که توانایی ثابت نگاهداشتن آن پدیده‌ها را دارد. اگر شما حتی در آغاز دوران رشد مرتکب جنایتی بشوید، پس از گذشت نود سال و صد سال، همانگونه که خود شما درک می‌کنید که شما هستید که مرتکب جنایت شده‌اید، همه‌ی انسانها و مقامات مانند قضائی نیز شخص شما را مرتکب جنایت می‌دانند. و بالعکس اگر شما در همان دوران کاری حیات بخش انجام داده باشید، مثلا- یک بیمار مشرف به مرگ را معالجه کرده‌اید یا

یک انسانی را که غرق می‌شد، از مرگ نجات داده‌اید، پس از گذشت سالیانی فراوان از عمر همانگونه که خود شما میدانید که شخصیت فعلی شما است که دارای صفت حیات بخشی است، دیگر انسانها و مقامات نیز شخصیت فعلی شما را دارای صفت حیات بخش تلقی می‌کنند. شخصیت آدمی همه‌ی اندوخته‌های خود را در روز قیامت ابراز مینماید، بطوری که هر کس حساب خود را بررسی می‌کند هر هیئت و هر نقش که شد محو کنون در مخزن روزگار ماند مخزون روزی که سرائر جهان فاش شود از پرده‌ی

غیث آورده حق بیرون اگر یازده‌الله نتیجه محاسبات انسان درباره‌ی محصول عمری که در این دنیا سپری کرده بود منفی بود، در حالیکه رباعی ذیل را زمزمه میکند از شرمندگی سر بزیر خواهد افکند آتش به دو دست خویش در خرمن خویش من خود زده‌ام که را کنم دشمن خویش امروز که فاش گشته اسرار همه‌ای وای من و دست من و دامن خویش پس تسلیت باین وسیله که پدیده‌ها (اعراض) از بین می‌رود و قابل بقاء نیستند، یک تسلیت بیهوده است که در برابر اصل بدیهی بقای شخصیت کارساز نیست، مولوی درباره‌ی بقای اعراض و تجسم اعمال اندوخته در شخصیت مطالبی دارد که بسیار جالب است او می‌گوید: گفت شاه‌ها بی‌قنوط عقل نیست

گر تو فرمائی عرض را نقل نیست پادشاه‌ها جز که یاس بنده نیست هر عرض کان رفت باز آینده نیست گر نبودی مر عرض را نقل و حشر فعل بودی باطل و اقوال قشر این عرضها نقل شد لون دگر حشر هر فانی بود کون دگر نقل هر چیزی بود هم لایقش لایق گله بود هم سایقش روز محشر هر عوض را صورتیست صورت هر یک عرض را نوبتیست بنگر اندر خود نه تو بودی عرض جنبش جفتی و جفتی با غرض بنگر اندر خانه و کاشانه‌ها در مهندس بود چون افسانه‌ها کان فلان خانه که ما دیدیم خوش بود موزون صغه و سقف درش از مهندس آن عرض و اندیشه‌ها آلت آورد و درخت از بیشه‌ها چیست اصل و مایه‌ی هر بیشه‌ای جز خیال و جز عرض و اندیشه‌ای جمله اجرای جهان را بی‌غرض درنگر حاصل نشد جز از عرض اول فکر آخر آمد در عمل بنیت عالم چنان دان از ازل و من لا- ینفعه حاضر لبه، فعازبه عنه اعجز، و غائبه اعوز (و هر کسی که عقل فعلی و حاضر او نتواند سودی بحال او داشته باشد، عقلی که از او دور و غائب است از سودبخشی برای او ناتوان‌تر خواهد بود) تعقل فعلی را از کار انداختن و به امید تعقل فردا نشستن، بزرگترین فرصت را از دست دادن است امروز نشستن و اندیشه و تعقل را

راکد گذاشتن و در نتیجه در جنگلی از ارتباطات مشوش زندگی گیج شدن، بامید آنکه فردائی از راه میرسد که من درست خواهم اندیشید و تعقل صحیحی انجام خواهد داد، جز این نیست که شما با فریب خوردن به دورنمائی از حقیقت نما حقیقت اصیل امروز را از دست می‌دهید. عمر من شد برخی فردای من وای از این فردای ناپیدای من مرحوم ناظرزاده کرمانی تنظیم واقعیات و حقائق امروزی با مختصات و مشخصاتی که دارند با موقعیتی خاص که امروز در آن قرار گرفته‌ایم، نیازمند اندیشه‌ها و تعقل‌هایی است که کمترین کوتاهی در آنها موجب اختلال در نظم آن واقعیات و حقائق است که شخصیت ما در موقعیت خاصی که دارد، باید از آن نظم برخوردار گردد. این یک قانون علمی است و نمیتوان آنرا با شوخی برگزار کرد که شخصیت آدمی نه در هر سال، نه در هر ماه، نه در هر روز، نه در هر ساعت، بلکه در هر لحظه‌ای باید از عهده‌ی محاسبه‌ی دقیق ارتباطات چهارگانه‌ی خود در هر دو قلمرو (آنچنانکه هست) و (آنچنانکه باید باشد) برآید. این ارتباطات چهارگانه چنانکه بارها اشاره کرده‌ایم عبارتند از: ۱- ارتباط انسان با خدا ۲- ارتباط انسان با خویش ۳- ارتباط انسان با جهان هستی ۴- ارتباط انسان با هم‌نوع

ان خود ممکن است این اعتراض گفته شود که در حالیکه انسان در هر یک از لحظات عمرش در ارتباطات چهارگانه‌ی فوق، در حوادث و پدیده‌ها و روابط بسیار متنوع غوطه‌ور است، چگونه میتواند درباره‌ی آنها محاسبات عقلی و دقیق و اندیشه‌های متمر داشته باشد. در صورتیکه برخی از آنها گاهی به تفکر و تعقل مدتهای طولانی نیازمند است؟ پاسخ این اعتراض چنین است: اگر ما درست دقت کنیم، خواهیم دید مطلب این نیست که ما باید بنشینیم و برای هر یک از حوادث و پدیده‌ها و روابط بسیار متنوع زندگی خود در ارتباطات چهارگانه، بطور مستقل بیندیشیم و اصول اولیه و ثانویه‌ای جداگانه استنباط و تصفیه کنیم و آنها را فقط برای موقعیت معین بکار ببریم، بلکه مطلب اینست که ما باید همواره با یک آگاهی و هشیاری ارتکازی درباره‌ی اصول اولیه و ثانویه‌ی حوادث و پدیده‌ها ... کوشش جدی در تطبیق و تحقیق آنها بر یکدیگر بنمائیم، و در هر موقعیت با آگاهی و هشیاری تازه‌تر که چه بسا موجب تجدید نظر در اصول حیاتی ما در ارتباطات چهارگانه باشد، زندگی کنیم. تا اینجا مطالبی که متذکر شدیم میتوانند در فهم کلام امیرالمومنین علیه‌السلام مفید باشند. و اتقوا نارا حرها شدید، و قعرها بعید، و حلیتها

حدید، و شرابها صدید (و پرهیز از آتشی که حرارتش سخت است و ژرفای آن دور، و زینتش آهن، و آشامیدنی آن زردابی است (بس ناگوار) همانگونه که مقامات عالی‌ی بهشت برای مغزهای معمولی بشر قابل درک نیست، همچنان درک انواع عذابها و سختی‌های دوزخ نیز برای آنها امکان پذیر نمیباشد در روایتی معتبر در توصیف نعمتها و مقامات بهشتی چنین آمده است: فیها ما لا عین رات و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر (در آن بهشت نعمتها و مقاماتی وجود دارد که نه چشمی آنرا دیده نه گوشی آن را شنیده و نه بر قلب بشری خطور کرده است) استدلالی یا توضیحی که باین قضیه میتوان بیان کرد، اینست که هرگونه عوامل لذت و انبساط و ابتهاجی که در این دنیا نصیب بشریت می‌گردد، اگر از مقوله‌ی ماده و مادیات باشد، روشن است که با آن نعمتها و مقامات بهشتی قابل مقایسه نمیباشد، زیرا عوامل لذت و انبساط و ابتهاج بهشتی دور از نواقص و عیوب و محدودیتهای عوامل لذت این دنیای مادی است که موجب آمیخته شدن لذائد این دنیا با آلام است. بهمین جهت است که لذت بودن لذائد دنیا از دیدگاه اشخاصی بزرگ از صاحب نظران مورد تردید قرار گرفته شده است که: اگر چه لذائد این دنیا تا حدودی موجب احساس خوشی و

انبساط است، ولی با یک توجه دقیق معلوم میشود که این لذائد فقط دفع آلام است. بهر حال، خواه این نظریه را بپذیریم تا آنرا مردود بشماریم، نواقص و عیوب محدودیتهای عوامل لذائد این دنیا بقدری آنها را زودگذر و سطحی نموده است که بقول انسان‌شناسان بزرگ: یک لحظه درد عمیق میتواند لذائد سالیان طولانی را از بین ببرد. ابوالعلاء معمری می‌گوید: ان حزن فی ساعه الموت اضعاف سرور فی ساعه المیلاد (یک اندوه در هنگام مرگ چند برابر آن شادی است که در موقع بدنی آمدن انسانها بوجود می‌آید) یک مطلب دیگر در این مبحث وجود دارد که میتواند در حل مسئله نعمتها و مقامات بهشتی و نکبتها و عذابهای دوزخی مفید باشد و آن اینست که استعداد نفس آدمی بقدری نامحدود است که اگر شرایط و مقتضیات اجازه بدهد، میتواند به دریافت علوم و معارف بیکران توفیق پیدا کند و همچنین میتواند با اجازه‌ی مقتضیات و شرایط، خواسته‌هایی بیکران داشته و آنها را اشباع کند، با اینکه نفس آدمی در این دنیای مادی زندگی می‌کند و عللی که در این دنیا استعداد او را محدود میسازد، فراوان است و خود او هم می‌داند، با این حال هر موضوعی را که برای نفس خود ایده‌آل و هدف مطلوب تلقی کند، آنرا تاب

ی‌نهایت تعقیب میکند و آنرا بی‌نهایت تلقی می‌کند. با این وصف، بدیهی است که نفس آدمی از علل و عوامل محدودکننده‌ی استعدادهای او رها گردد، خاصیت بی‌نهایت بینی و بی‌نهایت گرایشی و بی‌نهایت یابی و ظرفیت برخورداری از لذائد بی‌نهایت و آلام بی‌نهایت به فعلیت میرسد. این بی‌نهایت فقط از جنبه‌ی کمیت نیست، بلکه از جنبه‌ی کیفیت نیز میباشد، بنابراین همانگونه که نفس آدمی استعداد نیل به لذائذی فوق لذائذ دنیوی و انبساط و ابتهاجی فوق انبساط و ابتهاج دنیوی دارد، همچنان استعداد کشیدن عذابهای بسیار سخت متنوع را نیز دارا میباشد. اعاذنا الله و ایاکم (خداوند همگان را از آن عذابها نجات بدهد) بمنه و جوده و کرمه بمحمد و آل‌الطییین الطاهرین المعصومین ال- و ان اللسان الصالح یجعله الله تعالی للمرء فی الناس، خیر له من المال یورثه من لا یحمده (آگاه باشید ای مردم، زبان صالحی را که خداوند برای یک انسان عنایت فرماید که انسان آن زبان صالح را در ایجاد سعادت برای مردم بکار ببرد، برای او بهتر است از مالی که آنرا بکسی ارث بگذارد که سپاسش را بجای نیورد). بیان و قلم نیکو و سازنده از موثرترین عوامل اصلاح و ارشاد جامعه است نه بی‌بندوباری در بیان

و قلم که حقوق اساسی سه‌گانه‌ی انسانها (حق حیات و حق کرامت و حق آزادی معقول) را پایمال بسازد. در این جمله‌ی مورد تفسیر، امیرالمومنین علیه‌السلام گفتار و بیانی را که مورد تمجید قرار داده و آنرا بر مالی که فقط در راه رفاه مادی و تورم خودطبیعی مردم مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد، برتری می‌دهد مشروط به صلاح فرموده است. یعنی بیانی که صالح است دارای خاصیت مزبور است. بداهت این اصل بیش از آن است که نیازی به تفصیل داشته باشد. مطلبی را که میتوان در این جا مورد بررسی قرار داد، اینست که در دورانه‌ی اخیر، یکی از ادعاهائی را که تمدن صنعتی (نه انسانی حقیقی) با آب و تاب زیاد و با ادعای لزوم مراعات حیثیت و شخصیت افراد انسانی، براه انداخت، آزادی بیان و قلم بود. ما درباره‌ی این آزادی در مجلد سیزدهم از صفحه‌ی

۲۶۲ تا صفحه ۲۷۵ مطالبی را پیرامون ضرورتها و محسنات و خطرهای آن مورد بررسی قرار داده‌ایم، مطالعه کنندگان و محققان ارجمنند میتوانند مراجعه فرمایند. مطلبی که در اینجا ضروری بنظر میرسد و باید مطرح گردد اینست که هنگامی که نویسندگان تمدن صنعتی دورانهای اخیر برای آزادی مطلق قلم و بیان براه انداختند علتی که برای این آزادی مطلق (که

اصطلاح دیگرش بی‌بندوباری است) در نظر داشتند، دو موضوع بود: موضوع یکم لزوم مراعات احترام و کرامت و حیثیت انسانی که مطالبی را بیان کرده یا به وسیله قلم آنها را ابراز نموده است. موضوع دوم برخورداری جامعه از حقایق و واقعیاتی جدید که بوسیله قلم و بیان از آنها آگاه می‌گردد. علتی که برای آزادی مزبور در دو موضوع فوق بیان شده است، از یک جهت متین و قابل توجه است یعنی نمیتوان در صحت و لزوم و مطلوبی مراعات احترام و کرامت و حیثیت انسانی کمترین تردیدی نمود و همچنین تردیدی در این نیست که حقایق و واقعیاتی که در گذرگاه تاریخ بوسیله قلم و بیان و برای مغزهای بشری مکشوف می‌گردد، از عوامل پیشبرد (حیات معقول) او محسوب می‌گردد. اما باید دید آیا فقط حق حیثیت و شرف و کرامت و احترام یک انسان که سخنی را بیان می‌کند و آنرا می‌نویسد، باید مراعات شود، یا همه‌ی انسانها باید از حقوق اساسی سه‌گانه (حق حیات، حق کرامت، حق آزادی معقول) برخوردار شوند؟ بدیهی است که پاسخ این سؤال آری قطعی است. بسیار خوب، اگر چنین است، موقعی که یک فرد بر مبنای آزادی بیان و قلم یا سخنانی می‌گوید که موجب اهانت و تحقیر میلیونها انسان می‌گردد، آیا آن میلیونها ان

سان دارای حقوق اساسی سه‌گانه (حق حیات و حق کرامت و حق آزادی معقول) نیستند؟ موضوع دوم یا به عبارت دیگر علت دوم برای آزادی مطلق بیان و قلم که لزوم استفاده‌ی انسانها از واقعیات و حقایق جدید میباشد، با کمال متانت و مطلوبی که دارد، باید این شرط عقلی را در نظر گرفت که سخنی که بیان میشود یا نوشته و منتشر میگردد دارای محتوای مفید باشد نه محتوای توهین و تحقیر و دشنام و ناسزا برای میلیونها بشر حتی مجموع انسانها. بلکه باید چنین گفت: اگر چه گوینده یا نویسنده حقیقی را از روی علم و مستند به دلائل قطعی ابراز کرده است اگر چه موجب اهانت بر مردم باشد، قابل اعتراض نیست، زیرا حقیقتی که آرزوی علم و مستند به دلائل قطعی در عرصه‌ی معرفت بشری نمودار می‌گردد، بااهمیت ترین ارزش را به ارمغان می‌آورد و آن انسانهایی که بجهت جهل و حماقت یا سودجوئی. از بروز آن حقیقت احساس ناراحتی می‌کنند باید خود را اصلاح نموده و حقیقتی را که مکشوف شده است بپذیرند. اما اگر فرض کردیم که شخصی یا اشخاصی با تکیه به عنوان جالب (آزادی بیان و قلم) مطالبی بی‌اساس و حتی ضد واقعیات را برای سود مادی یا تحصیل شهرت در میان جوامع یا بعنوان انجام وظیفه‌ی کمک به مقاصد سیاس

ی ماکیاولیستها بیان می‌کند و آنها را روی کاغذ می‌آورد و منتشر میسازد و حیثیت و کرامت و شرف و احترام انسانها را پایمال هوی و هوس خود مینمایند، این انسانها برای احقاق حق کرامت خود به کدامین مقام مراجعه کنند. در اینجا بسیار مناسب است اشاره به انتشار کتابی بنام آیات شیطانی نوشته سلمان رشدی مزدور جاهل داشته باشیم که بدون اندک تحقیق و روش علمی بخيال خود با یک سبک رمانتیک ولی غیراصیل و تقلیدی، پیامبر اسلام بلکه همه صاحبان ادیان الهی را مورد مسخره قرار داد و بدین ترتیب نه تنها حق حیثیت و کرامت و شرف و احترام یک میلیارد مسلمان جهان را از دیدگاه مردم ناآگاه پایمال نمود، بلکه در حقیقت همه‌ی انسانهای تکامل یافته‌ی الهی (پیامبران) و متدینان را اعم از یهود و مسیحیت و مسلمانان مورد اهانت و تحقیر سخت قرار داد و متأسفانه مورد حمایت هم قرار گرفت. خدایا، این سیاست ماکیاولی چیست که هیچ اصلی ولو بدیهی ترین اصول که محال بودن تناقض است برای آن مطرح نیست؟ تناقض را ببینید: پایمال شدن حق آزادی بیان بی‌محتوا و اختلاف برانگیز یک فرد هوسباز ممنوع است!! ولی پایمال شدن حق احترام و کرامت یک میلیارد بلکه همه‌ی بشریت جائز بلکه مطلوب است!!! م

باحثی را که مابین اینجانب و بعضی از شخصیتهای علمی مغرب زمین درباره‌ی کتاب مزبور صورت گرفته است، در آینده مطرح خواهیم کرد.

خطبه ۱۲۰-در حکمیت

[صفحه ۲۶۵]

تفسیر عمومی خطبه‌ی صد و بیست و یکم هذا جزء من ترك العقده. اما و الله لو انی حین امرتکم به حملتکم علی المکروه الذی يجعل الله فيه خيرا، فان استقمتم هديتکم و ان اعوججتم فومتکم، و ان ایتیم تدارکتکم لکانت الوثقی (اینست مجازات کسی که رای محکم را رها کند. آگاه باشید سوگند بخدا، اگر در آنهنگام که شما را تکلیف به کاری کردم، شما را به پذیرش و عمل به آنچه که ناگوار بود و خدا در آن امر ناگوار خیری قرار داده بود و وادار می کرد اگر در راهی که من ارائه مینمودم، استقامت می ورزیدید، شما را ارشاد مینمودم و اگر از آن راه منحرف میشدید، شما را به راه راست برمیگردانم و پابرجا مینودم، و اگر امتناع می کردید وضع شما را تدارک می کردم، این کاری بود محکم.) دیروز از دستور قاطعانه‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام سر پیچیدند و نتیجه‌ی سرپیچی خود را دیدند و امروز در نهایت جهل و حماقت به آن زمامداران الهی اعتراض می کنند!! همه‌ی تواریخ و روایات شیعه و سنی، در این قضیه اتفاق نظر دارند وقتی که معاویه‌ی ماکیاولی منش با اشاره‌ی عمرو بن عاص برای جلوگیری از شکست قطعی که از سپاهیان امیرالمومنین علیه‌السلام بر آنها وارد می گشت، قرآن‌ها را

ا بر سر نیزه‌ها کرد و فریاد زدند ما باید باین قرآن عمل کنیم، و قرآن را حاکم خود قرار بدهیم. آن حضرت با تاکید صریح فرمودند: کلمه حق یراد بها الباطل اینکه آن مردم جاهل به سرکردگی معاویه و عمرو عاص براه انداخته‌اند، جز مکر و حيله پردازی چیزی نیست، آنان کلمه‌ی حق را وسیله‌ی اجرای باطل خود نموده‌اند. مردم، مبادا فریب این دو شخصیت خودکامه و دنیاپرست را بخورید. اینان نه به قرآن ایمان دارند و نه به احکام آن پایبند هستند. به جهاد خود با آنان ادامه بدهید و سست نشوید و پیروزی با شما است. سخنان آن حضرت درباره‌ی منصرف ساختن سپاهیان خود از پذیرش حکمیت، بقدری صریح و محکم است که جای هیچ تردیدی برای شخص آگاه نمیگذارد، که آن حضرت بطور کامل فریبکاری دار و دسته‌ی معاویه را می دانست و عواقب ناشایست آن را پیش بینی فرموده بود. ولی همانطور که مورخان نقل کرده‌اند، منافقانی بی شرم و مقام پرست و فریب خوردگان ساده لوح از سپاهیان امیرالمومنین علیه‌السلام از یکطرف و دسیسه‌بازهای آن دو ماکیاولی منش (معاویه و عمرو عاص) در اطرافیان آن حضرت از طرف دیگر، چنان آشوب و فتنه‌ای در سپاهیان آن حضرت براه انداخت که نزدیک بود شیرازه امر بکلی گسیخته شود.

شما میتوانید شدت آشوب را از بروز امثال این داد و فریادها که: یا علی، اجب القوم الی کتاب الله و الا قتلناک کما قتلنا عثمان بن عفان (ای علی، دعوت آن مردم (شامیان) را به قرآن پذیر والا ترا مانند عثمان بن عفان می کشیم) بفهمید در نتیجه آن آشوبها و فتنه امیرالمومنین علیه‌السلام در نهایت ناراحتی و اراده‌ی امتناع و از روی جبر مسئله حکمیت را پذیرفتند و حتی پیش بینی فرمودند که روزی خواهد رسید که سخت پشیمان خواهید گشت. امرتکم امری بمنعرج اللوی و لم تستینوا النصح الا ضحی الغد (من در منعرج اللوی دستورم را بشما دادم و شما آن دستور و نصیحت مرا درک نکردید مگر در روشنائی فردا که کار از کار گذشته بود) در خطبه ۳۵ پس از جریان حکمیت و شنیدن کار احمقانه دو حکم ابوموسی اشعری و عمرو بن عاص، و ذکر شهادتین چنین فرمودند: (پس از حمد و ثنای خداوندی و شهادتین، بدانید که نافرمانی و سرپیچی از نصیحت ناصح مهربان و عالم تجربه دیده موجب حسرت می گردد و پشیمانی به دنبال می آورد. من دستور خود را درباره‌ی حکمیت بشما داده و نظریه‌ی خود را صاف و روشن برای شما گفته بودم. (اگر بنا بود امری از قصیر اطاعت شود) شما در برابر دستور من امتناع ورزی

دید مانند امتناع مخالفان ستمکار و طردکنندگان حقیقت و گنهکاران، تا جائیکه انسان خیرخواه درباره‌ی خیرخواهی خود به تردید افتاده و آتش زنه از بیرون آوردن شراره امتناع ورزید. آنگاه فرمود: مثل من و شما همان شد که برادر هوازنی (درید بن صمه)

گفته است. سپس شعر فوق را بیان فرمودند. امیرالمومنین علیه‌السلام همین قضیه را بار دیگر در خطبه‌ی بعدی (شماره ۱۲۲ برای رد گفتار خوارج) متذکر خواهند گشت. این خوارج در آن روز کجا بودند که امیرالمومنین علیه‌السلام با شدت هر چه تمام‌تر در برابر آنانکه از حکمیت دفاع می‌کردند، مقاومت ورزیده و می‌فرمود: شما نمیدانید این مقام پرستان نه دین میشناسند و نه قرآن، جنگ را ادامه بدهید و فریب این مکاران از اسلام بیخبر را نخورید؟! احتمال می‌رود که خود همین خوارج همان روز تحت تاثیر تبلیغات سوء معاویه پرستان یا با ارتباط سیاسی مستقیم از آن کسانی بودند که در برابر حيله‌گری معاویه، سکوت کرده و یا حتی از آن کسانی بودند که منکر ادامه‌ی جنگ بوده‌اند و پس از آنکه داستان حکمیت تحمیلی برخلاف رضای امیرالمومنین علیه‌السلام انجام گرفت، همان عامل سیاست بازی معاویه موجب شد که موضع‌گیری خود را تغییر داده و این بار

از این در وارد مخالفت با آن حضرت شوند که تو چرا حکمیت را پذیرفتی؟ این احتمال یک تصور ذهنی بی‌اساس نیست، زیرا انکار جدی موضع‌گیری دیروز که امیرالمومنین علیه‌السلام را در انکار حکمیت تنها گذاشتند و در جلوگیری از قضیه‌ی مزبور کمترین کمکی به آن حضرت نکردند، یا ناشی از نوعی اختلال روانی است که موضع‌گیری چند روز پیش را از حافظه‌ی آنان محو نموده است و یا ناشی از همان حماقت و جهالتی است که آنان را در هر دو موضع‌گیری (زمان حکمیت و پس از آن، که رویاروی امیرالمومنین علیه‌السلام ایستاده و بمخالفت پرداختند) توجیه نموده است. بعضی از اشخاص اولین جمله از جملات مورد تفسیر را دلیل آن گرفته‌اند که آن حضرت در داستان حکمیت مبیایست نظر خود را که امتناع از قبول آن بود جدی‌تر اجرا می‌فرمود. زیرا جمله‌ی فوق شبیه به اظهار ندامت از نرزش نشان دادن در آن داستان بوده است. بدیهی است، که با نظر به مطالب فوق و خطبه‌ی بعدی و همچنین در خطبه‌ی ۳۵ که در بالا متذکر شدیم، هیچ کاری از آن حضرت صادر نشده است که موجب ندامت او باشد. بنابراین، منظور از (کس) در جمله‌ی اول (اینست جزای کسی که رای محکم را رها کند) خود آن حضرت نیست، زیرا جزاء ناشی از تقصیر د

ر مسئولیت و تکلیف، موقعی صحیح است که شخص با اختیار و آزادی از احساس مسئولیت و انجام تکلیف تقصیر نماید، در صورتیکه با نظر به مسائل فوق این مردم فریب خورده و مقام پرست و مزدور بودند که آن حضرت را به اجبار به پذیرش حکمیت وادار کردند. آشوب و فتنه در سپاهیان آن حضرت بقدری بالا گرفته بود که اگر قبول نمی‌فرمودند. آن تهکاران می‌گفتند: ای داد، وا اسلاما، پس چه شد قرآن! مگر قرآن نمی‌گوید: و امرهم شوری بینهم (و امر آنان در میان آنان بر مبنای مشورت است) و شاور هم فی الامر (در امر با آنان مشورت کند) حال که سپاهیان حکمیت را می‌پذیرند و جنگ نمی‌خواهند، چرا تو ما را به جنگ وادار می‌کنی و به امر قرآن درباره‌ی مشورت عمل نمی‌کنی؟ و لکن بمن؟ و الی من؟ ارید ان اداوی بکم و اتمم دائی کناقش الشوکه بالشوکه و هو یعلم آن ضلعها معها (ولی این اقدامات بوسیله‌ی چه کسی؟ و برای چه کسی؟ می‌خواهم بیماریهای جامعه را بوسیله‌ی شما مداوا کنم، در حالیکه درد من شماست. کار من و شما مانند کسی است که خاری را که در عضوی فرو رفته است بوسیله‌ی خاری دیگر درآورد در صورتیکه می‌داند میل خار به خار است) اصلاح جامعه و ریشه‌کن کردن فساد داخلی و خارجی

ه جامعه را بیمار می‌سازد، اصیل‌ترین هدف و مقصد من است، اما بوسیله‌ی چه کسی و برای چه کسی؟ مگر دردی را با درد دیگر میتوان درمان نمود؟ این شکوه و ناله و فریاد از شخصیتی مثل امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی سست عنصری و هواپرستی مردم سر می‌دهد، با اینکه نه تنها عموم مردم آن جامعه، بلکه همه‌ی مردم دورانها شایستگی فوق‌العاده او را برای راهنمایی و رهبری پذیرفته‌اند، از یک مسئله‌ی بسیار نگران‌کننده‌ای کشف می‌کند که باید برای هر صاحب نظری در علوم انسانی مورد دقت قرار بگیرد. این مسئله عبارت است از تناقض صریح مابین علم و عمل عینی انسانها است. باین معنی که انسانها میتوانند درست برخلاف آنچه که میدانند عمل کنند. به عنوان نمونه: آیا مردم نمی‌دانند که اگر به دشمن خود میدان بدهند و برای دفاع از حق حیات و

کرامت و آزادی معقول، اقدام و حرکت جدی نکنند، قطعاً در معرض نابودی به وسیله‌ی دشمن قرار خواهند گرفت؟ یقیناً می‌دانند و یا می‌توانند درباره‌ی این قضیه‌ی حیاتی آگاهی بدست بیاورند. با این حال چرا کوتاهی می‌ورزند و چرا تکلیف حیاتی اقدام و حرکت را به گردن دیگران می‌اندازند؟ ۲ آیا واقعا مردم نمی‌دانند بطور کلی حیات انسانی همواره

نیازمند به دفاع است؟ یقیناً می‌دانند. پس چرا در تهیه‌ی مقدمات و اقدام عملی به دفاع با اشکال گوناگونش کوتاهی می‌ورزند؟ مگر مردم نمی‌دانند دروغ یک امر ضد شخصیت است و امری است که شخصیت آدمی را مختل می‌سازد، مگر در حد ضرورتی شدید مانند جواز عمل جراحی؟! یقیناً می‌دانند. پس چرا بی‌پروا دروغ می‌گویند و از دروغ گفتن حیا و شرمی ندارند؟! ۳ آیا مردم نمی‌دانند: ده تن از تو زرد روی و بینوا خسبد همی تا به گلگون می‌تو روی خویش را گلگون کنی ناصر خسرو پس چرا ثروت‌های کلان را تصاحب می‌کنند و آن را از جریان می‌اندازند و با مالکیت نامحدود که ناشی از بیماری محلک تکاثر است، جامعه را در فقر و فلاکت غوطه‌ور می‌سازند؟ ۴ آیا سیاستمداران ماکیاولی منش نمی‌دانند که انسانهایی که مورد سیاست و توجیه زندگی اجتماعی بوسیله‌ی آنان هستند، (چیز) نیستند، بلکه (کس) هستند؟! پس چرا رفتار آنان با انسانها شبیه به رفتار با چیزها می‌باشد نه رفتار با کس‌ها؟! ۵ آیا مردم مخصوصاً کسانی که امتیازی در یک جامعه بدست می‌آورند، مانند علم، هنر، مقام، مدیریت، سیاست و غیرذلک، نمی‌دانند که این امتیازات بایستی در راه صلاح جامعه و مرتفع ساختن تباهی‌ها از جامعه میب

اشد؟! یقیناً می‌دانند، پس چرا اکثریت قریب به اتفاق دارندگان امتیازات، آنها را وسیله‌ی خودمحموری قرار می‌دهند، و فراموش می‌کنند که آنان امانتداران مردم جامعه هستند؟! ۶ همه‌ی ما می‌دانیم که تاکنون هیچ فردی عاقل دیده نشده است که خودخواهی را نوعی بیماری تلقی نکند. با این حال چه شده است که جز اقلیتی اسف‌انگیز از انسانها نتوانستند این بیماری را معالجه کنند؟! ۷ آیا مردم نمی‌دانند که هیچ عملی در این دنیا چه نیک و چه بد عکس‌العملی مناسب خود دارد؟ یقیناً می‌دانند پس چرا در انجام کارهای زشت هیچ پروائی ندارند؟! ۸ آیا قدرت پرستان نابکار نمی‌دانند که هیچ قطره‌ای از خون به ناحق روی زمین نمی‌ریزد، مگر اینکه انتقامی سخت برای موجودیت او ثبت شده است خواه در این دنیا و خواه در سرای ابدیت؟! ممکن است بگویید: این نابکاران چنان مست و خرابند که نه دنیا می‌شناسند و نه ابدیت. پاسخ این اعتراض روشن است و آن این است که سخن ما درباره‌ی تخدیرشدگان و مستان نابخرد نیست، بلکه روی سخن ما با کسانی است که از حداقل آگاهی و هشیاری برخوردارند، اگر چه آگاهی و هشیاری آنان در برابر تخدیر و مستیشان بسیار اندک بوده باشد. و بدیهی است که انسان در این حال آنگ

ر چه بیش از لحظاتی محدود نباشد، از درون خود درمی‌یابد که انگشت مکن رنجه به در کوفتن کس تا کس نکند رنجه به در کوفتن مشت با این حال، اعتنایی به دریافت مزبور ننموده حاضر می‌شود برای مقام چند روزه‌ی این دنیا، میلیونها انسان را به خاک و خون بیندازد؟ و می‌توان صدها از این قبیل تضاد یا تناقض مابین علم و عمل را در نظر گرفت که هر یک از آنها می‌توانند به تنهایی تحیر انسان عاقل را برانگیزد. گفتیم: بدون کمترین تردید، همه‌ی مردم دوران حکومت امیرالمومنین علیه‌السلام که سروکاری با انسانها داشتند، ولو به طور اجمال این شخصیت را به خوبی می‌شناختند و در شایستگی و برازندگی فوق‌العاده او هیچ کسی تردیدی به خود راه نمی‌داد. با این حال، ناله و شکوه و فریاد آن حضرت در مواردی فراوان از سخنان مبارکشان به خوبی اثبات می‌کند که آن مردم جز عده‌ای قلیل به این علم و عقیده خود عمل نمی‌کردند. حال باید دید: علت عدم تاثیر و عقیده در اراده و عمل چیست؟ عامل عدم تاثیر علم عقیده در تحریک و عمل عینی ممکن است مستند به عللی باشد که با مقداری از آنها را در این مبحث می‌آوریم: علت یکم عدم وصول علم و عقیده به مقام والای حق‌الیقین است، زیرا تا علم و عق

یده به مقام مزبور نرسد نمی‌تواند اراده را تحریک نموده و مقدمه‌ی تصمیم را فراهم بیاورد و با عدم تحرک اراده، اگر هم عمل مطابق علم و عقیده صادر شود، جدی نبوده و انسان در صدور آن یا متزلزل است، یا مانند آن انسانی که عمل را صادر می‌کند که به آن عمل عادت کرده است و ممکن است عمل مانند یک عمل تقلیدی بی‌ارزش بروز نماید. علت دوم حقیقت علم و عقیده بطور

مستقیم دخالت در صدور کار نمی‌کند، بلکه مفهومی از موضوعات معلوم و موضوع مورد اعتقاد در صفحه‌ی خود آگاه ذهن دست به فعالیت می‌زند. و بدیهی است که هیچ مفهومی توانایی بسیج کردن همه‌ی قوای مغزی را از درک محض گرفته تا اراده و تصمیم قطعی ندارد. یک بیان تشبیهی می‌تواند این مسئله را توضیح بدهد: برای به وجود آمدن تاثر در روان (یا مغز) آدمی، حضور فعال عامل آن تاثر شرط اساسی است. مثلاً اگر در مورد تاثر از زیبایی دقت کنیم، خواهیم دید: اگر مجموع عوامل تاثر از زیبایی مانند پدیده‌ی زیبایی محسوس در جهان عینی، و استعداد درک زیبایی آن در انسان وجود داشته باشد، ولی عامل درک زیبایی به جهت انصراف قوای مغزی و روانی به چیزی دیگر مانند بعد ریاضی آن پدیده زیبا، یا بعد اقتصادی و یا خواص طبیعی آن، نتواند

ند فعالیت کند، قطعی است که انسان از آن پدیده زیبا متاثر نخواهد گشت. حال مسئله علم و عقیده هم همینطور است، یعنی اگر حقیقتی به وسیله‌ی علم برای ما معلوم باشد و یا به وسیله پذیرش نهایی برای ما مورد اعتقاد باشد، ولی موانعی در درون وجود داشته باشد که از فعالیت آن علم و اعتقاد جلوگیری نماید، در این صورت اراده‌ی جدی و تصمیم قاطع برای عمل به وجود نخواهد آمد، مانند اینکه موضوع معلوم یا مورد اعتقاد ما، اقتضا می‌کند که از شهوترانی، مقام پرستی و خودخواهی نامعقول چشم پوشیم، در حالی که امور مزبور ما را به خود جلب کرده است، قطعی است که در این فرض علم و عقیده در تحریک اراده‌ی جدی و تصمیم قاطع برای عمل کارساز نخواهد بود. علت سوم - حیاتی تلقی نکردن موضوع معلوم و موضوع مورد اعتقاد. می‌توان گفت: این یکی اساسی‌ترین علت تضاد یا تناقض مابین علم و عمل است که باید به طور جدی مورد دقت قرار بگیرد. برای اهمیت اساسی این علت، باید این اصل ضروری را در نظر بگیریم که می‌گوید: هر موضوعی که برای انسان حیاتی تر تلقی شود، اراده و تصمیم و حرکت در اختیار آن قرار می‌گیرد، اگر چه آن موضوع مورد علم و یقین و مورد اعتقاد نباشد، بلکه حتی اگر آن موضوع ک

ه حیاتی تلقی شده است، فقط محتمل (مورد احتمال) باشد. به عنوان مثال - اگر شما یقین داشته باشید اگر از راه الف بروید، دستمالی ناچیز از شما گرفته خواهد شد، یا آنرا گم خواهید کرد، چون فرض این است که آن دستمال برای شما اهمیتی ندارد، لذا بدون اضطراب و تشویش از همان راه الف بروید. در صورتی که اگر احتمال یک در هزار بدهید که اگر از همان راه الف بروید، اهانتی ناگوار به شخصیت شما خواهند کرد، یا اگر از آن راه بروید احتمالاً با خطر جانی روبرو خواهید گشت، اگر شما دارای مغز و روان معتدل باشید بدون تردید از راه الف نمی‌روید و راهی دیگر برای خود انتخاب می‌کنید. با اینکه شما در هیچ یک از دو احساس خطر (شخصیتی یا جانی) حتی پایین‌ترین مراتب یقین (علم‌الیقین) را هم نداشتید و فقط احتمالی در مغز شما به وجود آمده بود، ولی این احتمال برای شما کار حق‌الیقین نموده و اراده‌ی جدی و تصمیم را برای اجتناب از راه الف و انتخاب را دیگر در شما به وجود می‌آورد. بنابراین، تخلف عمل از علم و عقیده مربوط به این است که شما موضوع معلوم و موضوع اعتقاد را با اهمیت حیاتی تلقی ننموده‌اید. از اینجاست که وظیفه‌ی الهی همه‌ی انبیاء و مرسلین علیهم‌السلام و تکلیف همه

ی حکمای راستین و صاحب نظران تلاشگر در پیشبرد رشد و کمال حقیقی انسانی این بوده است که حیاتی بودن عقاید به بایستگی‌ها و شایستگی‌های تکالیف آدمیان را برای آنان واقعا اثبات کنند و اراده‌ی جدی تصمیم قطعی آنان را از درون و وجدان آزاد آنان برانگیزانند. علت چهارم ضرورت عمل بر معلومات و معتقداتی که نتایج بایستگی‌ها و شایستگی‌های آنها، معقول است و قابل لمس، به درجه‌ی احساس ضرورت عمل به معلومات و معتقداتی نمی‌رسد که نتایج آنها در زندگانی محض محسوس و قابل لمس است مخصوصاً در صورتیکه نتایج محسوس زودتر قابل وصول باشد و به اصطلاح معمولی (نقد) باشد. این همان قاعده‌ی فراگیر است که انسانها را از شناخت و دریافت خدا، به بت‌های محسوس و صورتهای تخیلی در ذهن تنزل می‌دهد. باین معنی که اکثریت اسف‌انگیز مردم تابع محسوسات و به انگیزگی آنها حرکت می‌کنند، و آنانکه حیات خود را بر حقایق اصیل و معقول و والا تطبیق می‌کنند، در اقلیت اسف‌انگیز می‌باشند. در آخر جملات مورد تفسیر، این جمله وجود دارد که و هو یعلم ان ضلعها معها (و او میداند که میل خار با خار است) احتمال قوی می‌رود که مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام اینست که ذات یا صفت اختصاصی خار ف

رو رفتن در پوست و گوشت آدمی است، و این خصوصیت در همه‌ی خارها وجود دارد، لذا خار که خاصیتش فرو رفتن است نمیتواند خار فرو رفته را بیرون بیاورد. اللهم قد ملت اطباء هذا الداء الدوی، و کلت النزعه باشطان الرکی (خداوند، طیبان این درد، سخت به ملال افتاده و کشندگان آب با طنابهای چاهها خسته و درمانده گشته‌اند) خداوند، این بیماران جهل و خودخواهی همه‌ی اطبا را به ملالت انداختند آری، چه سختی‌ها که طیبان الهی (انبیاء و مرسلین و ائمه معصومین علیهم السلام و حکماء و عرفای راستین) در معالجه‌ی بیماری‌های روانی انسانها متحمل شده‌اند. کوشش و تلاش آن صاحبان رسالت جز این نبود که انسانها را هم از تندرستی جسمانی و هم از صحت و سلامت روانی برخوردار بسازند و سپس آنان را در مسیر حیات معقول قرار بدهند. آیا با وجود آن طیبان الهی و طبیی مانند امیرالمومنین علیه السلام برای تبهکاران و منحرفان از جاده حق و حقیقت عذری برای ادامه‌ی بیماری جهل و حماقت و زندگی مختل باقی مانده است؟ آن بیماران خودآزار چه می‌گویند؟ آیا بیماری خود را نمیدانند؟ یا بیماری خود را می‌دانند، ولی چگونگی آنرا نمی‌شناسند؟ آیا آنان هم بیماری خود را می‌دانند و هم چگونه

گی آنرا، ولی نمیدانند که باید به طیب مراجعه کنند؟ آیا همه‌ی اینها را میدانند. ولی طبیی یا اطبائی برای دردهای خود پیدا نکرده‌اند؟ بسیار بعید بنظر می‌رسد که همه‌ی آن مردم پست و سست عنصر سئوالات فوق را پاسخ منفی بگویند، زیرا آنان (قسمت آگاه و صاحبان عقل و درایت آن مردم) میدانستند، چنانکه مردم آگاه امروز هم می‌دانند که بیمارند و چگونگی آنرا هم می‌شناسند و همه‌ی آنان میدانند که برای بیماری آنان، طیب بلکه اطبائی وجود دارد و می‌دانند که همواره طبیی در دسترس دارند که میتواند به آن مراجعه نمایند. آیا آدمی با برخورداری از طیب درونی که حد معتدل عقل و وجدان است، میتواند به بیماری خود ادامه بدهد؟! ممکن است این سؤال مهم بنظر برسد که چگونه ممکن است آدمی با علم به بیماری خود، در صدد معالجه آن برنیاید؟ پاسخ این سؤال چنین است که: هر اندازه آزادی اراده‌ی انسان در بوجود آمدن بیماری روانی یا ادامه‌ی آن بیشتر دخالت داشته باشد، کمتر احساس بیماری میکند و اگر هم احساس بیماری داشته باشد، خود را نیازمند طیب نمیداند. زیرا لازمی دخالت اراده‌ی آزاد انسان در پذیرش یک بیماری روانی یا ادامه‌ی آن، تصدیق شایستگی آن بیماری (یا بلا مانع

بودن آن) است برای روان. بعنوان مثال: دروغ‌گویی با نظر به حقیقت آن، که عبارتست از منعکس کردن خلاف آنچه در مغز ثبت شده است، قطعاً نوعی بیماری است که مخفی بودن اثر ناهنجار آن، موجب بی‌اعتنائی به آن حرکت ضد واقعیت میشود که مغز در حال دروغ‌گویی انجام میدهد، (یا عوامل مغزی بفرماندهی من آنرا انجام میدهند) این بی‌اعتنائی نمایانگر آن است که سخن دروغ با آگاهی و سلطه انسان به دو قطب مثبت و منفی (گفتن و نگفتن) آن سخن صادر می‌گردد و اینست معنای آزادی. در نتیجه خود شخصیت تحت تاثیر بیماری قرار گرفته رفتارهای بیمارگونه را توجیه مینماید. این القوم الذین دعوا الی السلام فقبلوه، و قرووا القرآن فاحكموه، و هیجوا الی الجهاد فولهوا و له اللقاح الی اولادها، و سلبوا السیوف اغمادها، و اخذوا باطراف الارض زحفا زحفا، و صفا صفا. بعض هلك و بعض نجا. لا ییشرون بالاحیاء و لا یعزون عن الموتی (کجا رفتند آن قومی که دعوت به اسلام شدند، آنرا پذیرفتند. قرآن را خواندند و با کمال قدرت و استقامت به آن عمل کردند. به جهاد با دشمنان تحریک شدند، همانند شتران شیرده به فرزندانیشان به هیجان درآمدند. شمشیرها از نیامها کشیدند و در اشاعه‌ی اسلام دور زمین را دست

ه دسته و صف صف بر مردم احاطه نمودند. بعضی از آنان رفتند و برخی دیگر زنده ماندند. آنان نه از زندگانی بشارتی درمی‌یابند و نه درباره‌ی مردگان تسلیتی داده میشوند). زمان را غنیمت شمارید، زیرا تا چشم بر هم زنید (زین دایره خورشید سواران همه رفتند) امیرالمومنین علیه السلام آن انسان‌شناس بزرگ قرون اعصار، همانگونه که انسان‌های رشد یافته را از دیدگاه خود دور نمیداشت، گاهی دست کمیل بن زیاد نخعی را می‌گرفت، و رو به بیابان می‌گذاشت تا لحظاتی چند با او دمسازی کند و به گفتگو پردازد، گاهی با سلمان، دیگر اوقات با ابوذر مخصوصاً در هنگامی که به ریزه تبعید می‌شد و زمانی با مالک بن الحارث الاشر و محمد بن ابی‌بکر و غیرهم سخن‌ها می‌گفت و شکوه‌ها از مردم و ناشایستگی آنرا با آن رادمردان بزرگ در میان می‌نهاد همواره

چشمان انسان شناس امیرالمومنین علیه‌السلام بدنال مردانی بزرگ که تربیت شده‌ی او بودند، و نگران بود، گوئی: در آن راهی که میرفتند و فاصله‌ی زمانی مابین آنان که رهسپار عالم ملکوت شده بودند و علی علیه‌السلام، آنان را از آن بزرگوار جدا نکرده بود. در خطبه‌ی ۱۸۲ امیرالمومنین علیه‌السلام آن عظمای تاریخ بشریت را که در راه اعتلای

کلمه اسلام از هیچ‌گونه گذشت و فداکاری دریغ ننموده از دلی سوزناک چنین بیاد می‌آورد: ایها الناس، انی قد بشت لکم المواعظ التی وعظ الانبیاء بها اممهم، و ادیت الیکم و ادت الاوصیاء الی من بعدهم، و ادبتکم بسوطی فلم تستقیموا، و حدودکم بالزواجر فلم تستوسقوا. الله انتم! اتوقعون اماما غیری یطابکم الطریق، و یرشدکم السبیل؟ الا انه قد ادبر من الدنیا ما کان مقبلا، و اقبل منها ما کان مدبرا، و ازمع الترحال عباد الله الاخیار، و باعوا قلیلا من الدنیا لا یبقی، بکثیر من الاخره لا یفنی ما ضر اخواننا الذین سفکت دماءهم و هم بصفین الا یكونوا الیوم احیاء؟ یریبون الغصص و یشربون الرنق! قد و الله لقوا الله فوفاهم اجورهم، و احلهم دار الامن بعد خوفهم. این اخوانی الذین رکبوا الطریق، و مضوا علی الحق؟ این عمار؟ و این ابن‌التهیهان؟ و این ذوالشهادتین؟ و این نظراءهم من اخوانهم الذین تعاهدوا علی المنیه، و ابرد برووسهم الی الفجره! قال: ثم ضرب بیده علی لचितه الشریفه الکریمه، فاطال البکاء، ثم قال علیه‌السلام: اوه علی اخوانی الذین تلو القرآن فاحکموه و تدبروا الفرض فاقاموه، احیوا السنه و اماتوا البدعه دعوا للجهاد فاجابوا و وثقوا بالقائد فاتبعوه ثم ن

ادی باعلی صوته: الجهاد الجهاد عباد الله! الا و انی معسکر فی یومی هذا، فمن اراد الرواح الی الله فلیخرج! قال نوف: و عقد للحسین علیه‌السلام- فی عشره آلاف، و لقیس بن سعد رحمه الله فی عشره آلاف و لابی ایوب انصاری فی عشره آلاف، و لغیرهم علی اعداد اخر، و هو یرید الرجعه الی صفین، فما دارت الجمعه حتی ضربه الملعون ابن ملجم لعنه الله، فتراجعت العساکر، فکنا کاغانم فقدت راعیها، تختطفها الذئاب من کل مکان! (ای مردم من همه‌ی آن نصایح را که پیامبران الهی امتهای خود را با آنها موعظه کردند، برای شما ابلاغ نمودم و ادا کردم برای شما آنچه را که اوصیای انبیاء به مردم بعد از رحلت پیامبران ادا نمودند و شما را با تازیانه‌ام تادیب کردم، استقامت در دین نورزیدید و شما را بوسیله‌ی تهدیدات خداوندی براه انداختم، نظم در مسیر هدایت را نپذیرفتید، خدا را در نظر بگیریید، آیا پیشوایی غیر از من را انتظار می‌کشید که طریق را بر شما هموار سازد و شما را به راه هدایت نماید؟! آگاه باشید آنچه که از دنیا روی آورده بود، پشت گردانده و آنچه که پشت گردانده بود، روی آورده است بندگان صالح خداوندی عزم کوچ کردند و اندکی از دنیای فانی را در برابر بسیاری از آخرت فن

اناپذیر فروختند چه ضرری کردند آن برادران ما که خونشان در صفین ریخته شد که امروز زنده نباشند تا غصه‌ها بخورند و کدورتها بیاشامند سوگند بخدا، که قطعا خداوند را ملاقات کردند و خداوند پادشاهایشان را ایفاء فرمود و آنان را پس از زندگی در ترس و وحشت به خانه‌ی امن وارد فرمود. کجاست آن برادرانم که سوار راه شدند و رو به حق حرکت کردند؟! کجا است عمار؟ و کجاست ابن‌تهیهان (ابوالهیشم مالک) و کجاست ذوالشهادتین (خزیمه بن ثابت الانصاری) و کجا رفتند امثال آنان از برادرانشان که تعهد مرگ در مسیر رضای خدا بسته بودند و سرهای آنان به تبهکاران فاجر فرستاده شد (نوف بکالی) می‌گوید: سپس دست به محاسن شریف و کریم خود برده و گریه طولانی نموده سپس فرمود آه. ناله بر آن برادرانم دارم که قرآن را تلاوت نموده، با کمال قدرت و استقامت به آن عمل کردند و در دستورات الهی اندیشیدند و آنها را برپا داشتند سنت را احیاء و بدعت را محو ساختند به جهاد دعوت شدند، دعوت را اجابت کردند و به رهبر اطمینان پیدا کردند و از وی پیروی نمودند (سپس با بلندترین صدا فرمود): آماده‌ی جهاد، آماده‌ی جهاد شوید بندگان خدا آگاه باشید من امروز سپاه را آماده می‌سازم هر کس حرکت بسوی خد را می‌خواهد، بیرون بیاید و آماده شود. (نوف بکالی) می‌گوید: سپس ده هزار نفر به فرماندهی امام حسین علیه‌السلام و ده هزار نفر را به فرماندهی قیس بن سعد عباده رحمه الله و ده هزار نفر را به فرماندهی ابویوب انصاری و برای فرماندهان دیگر عده‌ای از سپاهیان را تنظیم و آماده حرکت فرمود و قصد مراجعت به صفین داشت. جمعه نگذشته بود که ابن ملجم ملعون او را زد، در نتیجه

سپاهیان همه برگشتند و ما مانند گوسفندانی بودیم که چوپانش را گم کرده و گرگها از هر طرف آنها را برابند در سخنانی که کمیل بن زیاد النخعی فرموده است، درباره‌ی اشتیاق به کمال یافتگان این جملات را می‌بینیم: *هجم بهم العلم علی حقیقه البصیر، و باشروا روح یقین، و استلانوا ما استعوره المترفون، و انسوا بما استوحش منه الجاهلون، و صحبوا الدنیا بآبدان ارواحها معلقه بالمحل الاعلی.* اولئك خلفاء الله فی ارضه، و الدعاه الی دینه. آه آه شوقا الی رویتهم علم آن انسانهای رشد یافته را به حقیقت بینائی حرکت داد و با روح یقین ارتباط پیدا کردند و آنچه را که خود کامگان تبهکار سخت گرفتند، آنان نرم تلقی نمودند و از آنچه که نادانان وحشت کردند، با آن انس گرفتند. آنان با بدنهایی با دنیا ارت

باط برقرار نمودند که ارواح آنها به مقام اعلائی ملکوتی متعلق گشته است. آنان هستند خلفای خداوندی در زمینش و دعوت کنندگان به دینش. آه آه اشتیاق به رویت آنان دارم). حضرت سیدالشهدا امام حسین بن علی علیهما السلام در سخنانی که در موقع خروج از مکه بطرف عراق فرمود، جملات زیر وجود دارد: *بسم الله الرحمن الرحیم ما شاء الله لا قوه الا بالله، خط الموت علی ولد آدم مخط القلاذه علی جید الفتاه و ما اولهنی الی اسلافی اشتیاق یعقوب الی یوسف و خیر لی مصرع انا لاقیه (... بنام خداوند بخشنده و مهربان، آنچه که خدا بخواهد، همان به وقوع خواهد پیوست و هیچ قدرتی نیست مگر با مشیت خداوندی. مرگ بر فرزندان آدم همانند گردن‌بند به گردن زن جوان پیچیده است و اشتیاق فراوانی به گذشتگانم دارم همچون اشتیاق یعقوب به فرزندش یوسف علیهما السلام. برای قتل من جایگاهی انتخاب شده است که من آنرا دیدار خواهم کرد.)* اینگونه آرزوی روحانی برای دیدار ارواح آن انسانهایی که رخت از این جهان بریسته و به ملکوت اعلا پرواز نموده‌اند از انبیاء و ائمه معصومین علیهم السلام و دیگر رشد یافتگان کاروان انسانیت معنایی بسیار مهمی در بردارد. این معنای مهم عبارتست از جاذبه‌ی والای ملکوتی

که میان ارواح کمال یافته وجود دارد. این جاذبه که در هر دو جهان طبیعت و ماورای طبیعت میان آن ارواح وجود دارد، معلول قرار گرفتن همه‌ی آنها در جاذبه‌ی روح کلی الهی است، چنانکه در روایتی از ابوبصیر از امام صادق علیه السلام آمده است: *المومن اخوا المومن کالجسد الواحد اذا اشتکی شیئا منه وجد الم ذلک فی سائر جسده و ارواحهما من روح واحد و ان روح المومن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها مومن برادر مومن است مانند یک پیکر که اگر از یک عضو ناله‌ای داشته باشد درد آن را در دیگر اعضای جسد درمی یابد و ارواح آنان از یک روح است. و قطعی است که روح مومن به روح الهی متصل تر است از شعاع خورشید به خورشید) مره العیون من البکاء، خمص البطون من الصیام، ذبل الشفاه من الدعاء، صفر الالوان من السهر، علی وجوههم غبره الخاشعین. اولئك اخوانی الذاهبون. فحق لنا ان نظما الیهم، و نعص الایدی علی فراقهم (آنان مردمانی بودند که از گریه از خوف خدا اثری در چشمانشان بود و از زیادی روزه لاغری در شکم‌هایشان. و از اشغال دائمی به دعا دارای لبانی خشک. و از شب بیداریهای طولانی صورتی با رنگ زرد بر صورتهای آن مردان بزرگ غبار خضوع کنندگان. آنان بودند بر*

ادراک من که دیده از این جهان بریستند. پس برای ما حق است که تشنه‌ی دیدار آنان باشیم و از حسرت دمسازی با آنان دستها با دندان بگزیم). کالبد مادی در خدمت روح نه روح در خدمت کالبد مادی در این مسئله بسیار حساس باید با دقت بیشتری به بررسی و تحقیق پرداخت که موجب بدآموزی و سوء تفاهم نشود. ممکن است این اعتراض چشمگیر مخصوصا از دیدگاه شکم‌پرستان لذت جو مطرح شود که مگر اصل در دین اسلام چنین نیست که *العقل السالم فی البدن السالم (عقل سالم در بدن سالم است)* بنابراین نباید کمیت و کیفیت عبادات که پرداختن به تکامل روحی است، بطوری باشد که بدن به زحمت بیفتد و صدمه ببیند. منابعی که مسلمین را با اشکال مختلف به کوشش برای تحصیل تندرستی و بهداشت مینماید، فراوان است. در روایات مربوط به اقتصاد در عبادت چنانکه نقل کردیم، چنین آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به امیرالمومنین علی السلام فرمود: *یا علی، ان هذا الدین متین فاوغلوا فیه برفق و لاتکرها عباد الله الی عباد الله فتکونوا کالراکب المنبت لا سفرا قطع و لا ظهرا ابقی (یا علی، این دین ما دینی است متین، پس با مدارا در آن وارد شوید و عبادت خداوندی را بر بندگان خدا مور*

د کراهت قرار ندهید و نباشید مانند آن سوار شتابزده و سخت گیر که با مهیمز زندهای فراوان و داشتن مرکب به تلاش و تقلائی افراطی نه سفری می‌پیماید و نه پشت سالمی برای مرکب باقی می‌گذارد) با توجه به مجموع مسائل و اصول مربوط به هدف اعلائی زندگی و طرق وصول به آن قطعی است که بدن مادی انسان وسیله‌ی حرکت و تحول نفس فطری اولی او از پائین به درجات عالی کمال در مسیر هدف اعلائی زندگی می‌باشد. و بدانجهت که تاثیر و تاثیر بدن و نفس انسانی که در مسیر کمال قرار می‌گیرد، مخصوصا برای مبتدیان حرکت تکاملی شدید است، پرداختن به قوانین بهداشت و تندرستی بدن بعنوان مرکب لازم و ضروری است. این اصل جای تردید نیست. برای اثبات این اصل کمترین توجه به مسائلی فقهی مربوط به احکامی که موجب ضرر یا عسر و حرج می‌گردد کافی است. حتی اگر احتمال عقلائی برای ضرر وجود داشته باشد بدون اینکه لازم باشد به مرحله‌ی یقین برسد، برای عدم توجه تکلیف کافی است. احتمال عقلائی ضرر برای نگرفتن روزه و نرفتن به حج و تیمم برای وضو، و دیگر احکام و تکالیف اسلامی قطعا کافی است و شاید هیچ فقهی وجود نداشته باشد که با این اصل مخالفت بورزد. برای بیان راه سازش جملات مورد تفسیر امیرالم

ومنین علیه‌السلام با روایت فوق و اصل عدم ضرر که بطور مختصر توضیح دادیم میتوانیم مطالب زیر را در نظر بگیریم: ۱- آثاری را که امیرالمومنین علیه‌السلام از شدت عبادت در چشمان و شکم‌ها و صورتهای آن مردان بزرگ توصیف فرمودند، ناشی از ضرر عمیق جسمانی که صحت و تندرستی بدن را مختل می‌سازد نمی‌باشد. بهترین دلیل این معنی شجاعت و سلحشوری و نیرومندی آن مردان راه حق بوده است که در میدانهای جهاد از آنان بروز می‌کرده است. آنان همانگونه که توصیف شده‌اند، زهاد بالبلبل و آساده بالنهار (زاهدان شبانگاهی و شیران روز) بوده‌اند و بدیهی است که در صورت اختلال بدن بجهت بیماری و ناتندرستی، آن شجاعت و دلاوریها و سلحشوریها که تاریخ جهادهای اسلامی از آن مردان ثبت کرده است امکان‌پذیر نمی‌گشت. ۲- از نظر فقهی اگر اشخاصی بجهت ناتوانی‌های جسمانی نتوانند متحمل آن ریاضتها و تلاشها بشوند، هیچگونه الزامی برای آنان وجود ندارد که خود را با محرومیت‌هایی که مردان بزرگ در مسیر تکامل می‌گردند، به مشقت بیندازند. ۳- یک مسئله دیگر وجود دارد که برای تکمیل این مبحث باید مطرح شود. مسئله اینست که اگر انسانهایی بجهت گرایش‌های روحانی شدید دست از لذائذ و آسایشهای جسمانی خود بردارند و حتی بمقدار معتدل هم به بدن مادی رسیدگی نکنند و در این زندگانی به مقداری از ماده و مادیات قناعت کنند که فقط نفس به کار روحانی خود در این دنیا پردازد، (بشرط آنکه از تکالیف فردی و اجتماعی خود باز نمانند) اشکال و اعتراضی برای آنان وجود ندارد. ۴- موضوع دیگری وجود دارد که میتواند در مسئله مورد بحث ما راهگشائی داشته باشد و آن عبارتست از آن قدرت روحی که میتواند در خود کالبد مادی تاثیر ببخشد. باده از ما مست شدنی ما از او قالب از ما هست شدنی ما از او این قدرت که از صاحب نظران بزرگ تایید شده است، و همه‌ی ما خود در اشکال گوناگون آنرا مشاهده نموده‌ایم، در مقاومت بدن در برابر عوامل ضعف که به آن وارد میشود، نقش شگفت‌انگیزی دارد. بعنوان توضیح فقط یک مثال مختصری می‌آورد که نظایر آن فوق‌العاده فراوان است: شخصی که در یکی از بیمارستانهای آلمان عمل جراحی نموده و برگشته بود به اینجانب نقل کرد که پس از آنکه دو روز از عمل جراحی من گذشت احساس کردم که میتوانم با حرکت دادن سر و دست نماز را در حدود ممکن بیاورم. در حال نماز بودم که پزشک معالج من وارد شد و از فرزند من که در آلمان زندگی می‌کرد و با زبان آلمانی آشنایی کامل داشت پرسید پدر شما با این حرکات چه کار می‌کند؟ فرزندم گفت: عبادت واجب خود را بجای می‌آورد. چیزی نگفت و روی یک صندلی که در اتاق بود نشست تا من از نماز فارغ شدم. رو کرد به فرزندم گفت: من خودم به تکالیف مذهبی عمل نمی‌کنم، ولی اینگونه عبادت برای ما کاملا مورد احترام و تقدیس است، زیرا من در جنگ جهانی دوم در بیمارستانهای سیار در جبهه مشغول طبابت بودم. مجروحین جنگی بطور کلی بر دو قسمت تقسیم میشدند: قسمتی از آنان با اصابت یک یا دو زخم با اینکه در مواضع حساس آنان نبود خود را می‌باختند، می‌مردند. قسمتی دیگر کسانی بودند که چند برابر آنان زخم کاری (البته نه به

مواضع خیلی حساس مانند مغز و قلب) برداشته بودند، با اینحال با کمال شادابی در حرکت بودند و فراوان می‌دیدم که آنان سرود هم می‌خوانند. بدانجهت که این تقسیم‌بندی استثنائی نبود و خیلی فراوان بود بر آن شدم که علت آنرا بفهمم، موقعی که به تحقیق روانی درباره‌ی آنان پرداختم، با کمال شگفتی دیدم کسانی که با جراحتهای کوچک خود را باخته و مرده بودند آن قسمت از سربازان یا افسران بودند که روح آنان بجهت نداشتن آرمان معنوی و بی‌اعتنائی به ماوراء طبیعت ضعیف بوده و نتوانسته‌اند

د قدرتی برای مقاومت بدن ببخشند. و آن عده از سربازان و افسران که با اصابت زخمهای متعدد و کاری (حتی با بدنهای نسبتاً لاغری که داشتند) با کمال شادابی حرکت می‌کردند و در معالجه‌ی زخمهای خود و دیگران حتی به ما کمک هم می‌کردند. آیا در تاثیر قطعی دعاها در بیماریها و دیگر گرفتاریها میتوان تردید کرد؟ آیا هر یک از ما در طول عمر خود بارها این پدیده را مشاهده نکرده‌ایم. برای کسانی که از این پدیده‌ها مشاهده نکرده‌اند و خیلی میل دارند که از پرچمداران علم برای امکان اینگونه توانائی‌های فوق مادی و تاییدی ببینند، رجوع کنند به کتاب (انسان موجود ناشناخته) تالیف الکسیس کارل ترجمه آقای پروز دبیری مبحث نیایش و تاثیر آن. جلال‌الدین محمد مولوی برای این مبحث ما مطلبی دارد که طرح آن در اینجا بی‌فایده نیست. او می‌گوید: زاهدی را گفت یاری در عمل کم گری تا چشم را ناید خلل گفت زاهد از دو بیرون نیست حال چشم بیند یا نبیند آن جمال گر ببیند نور حق خود چه غمست در وصال حق دو دیده چه کمست و نخواهد دید حق را گو برو این چنین چشم شقی گو کور شو

غم مخور از دیدگان عیسی تراست چپ مرو تا بخشدت دو چشم راست عیسی روح تو با تو حاضر است

نصرت از وی خواه کاو خوش ناصر است این ابیات ممکن است با یکی دو مسئله (۲ و ۳) قابل تفسیر باشد. ان الشیطان یسنى لکم طرقة و یرید ان یحل دینکم عقده عقده، و یعطیکم بالجماعه الفرقة، و بالفرقة الفتنة، فاصدقوا عن نزغاته و نفتاته، و اقبلوا- النصیحه ممن اهداها الیکم و اعقلوها علی انفسکم (قطعی است که شیطان راههای خود را برای شما هموار می‌سازد و می‌خواهد عقائد پذیرفته‌ی شما را یکی پس از دیگری باز کند، و پراکندگی را برای شما جانشین جمعیت و الفت بسازد و از پراکندگی شما آشوب و فتنه حاصل بدارد. پس ای مردم، از وسوسه‌ها و تبهکاریهای شیطان رویگردان شوید و بپذیرید نصیحت را از کسانی که نصیحت را به شما اهداء می‌کنند و آن پند را برای خود با تعقل و اندیشه دریابید) شیطان بخوبی میدانند که برای اغوای شما فرزندان آدم از چه راهی وارد شود و چگونه عقاید دینی شما را از درون شما بزداید این دشمن بسیار نیرومند را نباید دست کم گرفت و نباید از وی غفلت کرد. این همان دشمن غدار نابکار است که میدانند که برای اغوای فرزندان آدم علیه‌السلام چه دامی بگسترانند و چگونه حملات خود را بر عقاید انسانی ماهرانه انجام بدهد. امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد

تفسیر دو مسئله را درباره‌ی اغوای شیطان متذکر شده است: یکی اینکه- شیطان طرق مختلف فریفتن مردم را می‌داند و می‌فهمد که از چه راهی به گمراه کردن انسان وارد شود. دوم اینکه شیطان برای سلب عقاید اولاد آدم دست به حمله‌ی آشکار و ناگهانی بیکبار نمیزد، بلکه با نیرنگهای بسیار پنهانی و تدریجی دست به کار میشود و از اعمال کینه‌توزی خود درباره‌ی فرزندان آدم خوشحال می‌گردد. این روایت از پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله و سلم نقل شده است که: ان الشیطان یجری من ابن آدم مجری الدم (شیطان در وجود اولاد آدم علیه‌السلام مانند خون در رگهایش در جریان است) بدانجهت که قدرت اغواگیری شیطان در حد علت تامه نیست و انسان میتواند با قدرت شخصیت خود، شیطان را از خود دور نماید، لذا این موجود خبیث دفعتاً و با یک حمله وارد عرصه‌ی پیکار با عقاید انسان نمیگردد، بلکه همچنان که با مهارت در کیفیت اغواء دست به کار می‌شود حمله‌ی خود را به تدریج از نقاط ضعف آدمی شروع می‌کند و همانگونه که امیرالمومنین علیه‌السلام فرمود: به تباہ ساختن یکایک عقائد و باورهای آدمی می‌پردازد. شیطان نخست معاصی را در نظر انسان سبک جلوه می‌دهد و با تاریک ساختن تدریجی درون آدم ب

ه دستبرد به عقائد او می‌پردازد. خداوند متعال می‌فرماید: ثم کان عاقبه الذین اسوا السواى ان کذبوا بایات الله و کانوا بها یستهزؤون (پس عاقبت امر کسانی که مرتکب بدیها شدند آیات خداوندی را تکذیب نمودند و آن آیات را مورد استهزاء قرار دادند)

خطبه ۱۲۱- خطاب به خوارج

[صفحه ۵]

تفسیر عمومی خطبه صد و بیست و دوم اکلکم شهد معنا صفین (... آیا همه شما در صفین با ما بودید) ...؟ تا سطر ششم متن این خطبه نیازی به تفسیر ندارد لذا می‌پردازیم به جملات بعدی. الم تقولوا عند رفعهم المصاحف حيله و غيله و مکررا و خدیعه،: اخوانا و اهل دعوتنا، استقالوا و استراحوا الی کتاب الله، فالرای القبول منهم و التنفیس عنهم؟ (آیا وقتی که سپاهیان معاویه قرآن‌ها را از روی مکربازی و غافلگیر کردن و حيله گری و نیرنگ بازی بلند کردند، شما نبودید که گفتید: آنان (معاویه و عمروعاص و فریب خوردگان آنان) برادران ما هستند و دعوت ما را به اسلام پذیرفته‌اند آنان از ما قطع نظر کردند از گذشته را می‌خواهند و آنان به کتاب خداوند پناه برده‌اند پس رای صحیح این است که از آنان بپذیریم و از تنگنایی که در آن قرار گرفته‌اند نجاتشان بدهیم). درست بشناسید بعدی از طبیعت را که از عظمت ترین و مقدس ترین حقیقت پلیدترین استفاده را می‌نماید! قرآن چیست قرآن یعنی کلام خدا. قرآن یعنی نور و شفاء و هدایت و رحمت و نامه سازنده خداوند کائنات به بندگان خود. قرآن یعنی کتاب برای انسان شدن و برای ترقی و صعود به بارگاه خداوندی. بلند کردن قرآن بر سر نیزه

ها معاویه و اغوای عمروعاص چه معنی می‌دهد؟ و مقصد از این کار چه بوده است؟ پاسخ این سوال کاملا روشن است آنان با این نابکاری می‌خواستند امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را از حکومت ساقط و همه می‌دانیم اسقاط آن بزرگوار از حکومت یعنی محو ساختن نور و شفا و هدایت و رحمت الهی از دلها و عقول مردم جامعه و غوطه‌ور ساختن آنان در ظلمتهای جهل و فقر و بیماریهای روحی و ضلالت و نکبتهایی که بعدها همه آنها به فعلیت رسید. بنابراین، آن روز بلند کردن قرآن بعنوان حجت و تکیه گاه برای مسلمین هیچ معنایی جز زیر انداختن و محوساختن خود آن قرآن (به معنای محروم کردن جوامع بشری از آن) نداشته است. نتیجه چنین می‌شود که بشر یک بعدی از طبیعت دارد که حقیقتی را برای ارتکاب نقیض آن به نمایش در می‌آورد آیا این پلیدی را در هیچ حیوانی می‌توانید سراغ بگیرید که مقدس ترین حقیقت را دستاویز نابود ساختن آن قرار درست این رفتار پلید است که در برهه‌هایی فراوان از تاریخ، وقیح ترین انسانها را با قیافه مدافع مقدسات بر مردم ساده لوح مسلط ساخته و با کاری وقیح تر از آن که عبارت است از بهتره برداری از کلمه سازنده سیاست پوششی روی ان گذاشته است! فقلت لکم هذا ا

مر ظاهره ایمان و باطنه عدوان، و اوله رحمه، و اخره ندامه. فاقیمو اعلی شانکم الزموا طریقکتکم، و عضو اعلی الجهاد بنواجدکم، و لا تلتفتوا الی ناعق نعق، ان اجیب اضل، و ان ترک ذل. و قد کانت هذه الفعله و قدر ایتکم اعطیتموها من در آن موقع در پاسخ شما گفتم: این نیرنگ بازی که براه انداخته‌اند ظاهرش ایمان است و باطنش عداوت. اولش رحمت است و آخرش ندامت. بر موقعیت و وضع خودتان پابرجای باشید، و راهی را که پیش گرفته‌اید ادامه بدهید و برای جهاد با آن نابکاران، دندان روی دندان بفشارید و هیچ التفاتی به نعره زنی نمایید که اگر اجابت شود گمراه خواهد کرد و اگر بحال خود رها شود ذلیل و پست خواهد گشت. (با همه این اصرار که من بر رد مسئله حکمیت داشتم) کاری که آن نابکاران هوی پرست می‌خواستند انجام شد و من دیدم شما بودید که این کار حيله گرانه و فسادانگیز را در اختیار آنان گذاشتید. آیا کیفر حماقتی را که آنروز شما از خود بروز دادید من امروز باید بچشم؟! مگر شما آن روز داد و فریاد مرا نشنیدید یا شنیدید و معنای سخن مرا نفهمیدید؟ من آن روز به شما گفتم: سردمداران آنان که قرآن را بر سر نیزه‌ها بلند کرده‌اند، نه قرآن را می‌شناسید و نه به

محتوای آن ایمان دارند. آنان با اسلام انس و آشنایی ندارند آنان از جاه و مقام چند روزه خود دفاع می‌کنند. آنان نه مقام نبوت را به جای می‌آورند و نه اعتقادی به زمامداران گذشته دارند. آنان فقط خود را می‌شناسند آن هم خود طبیعی حیوانی خودشان را. این سخنان امیرالمومنین (ع) اگر آنروز مورد فهم و درک و عمل قرار می‌گرفت، معاویه و عمروعاص در صحنه تاریخ نمی‌ماندند تا

یزید به زمامداری مسلمین برسد. مدینه را قتل عام کند و مکه را تخریب و امام حسین فرزند نازنین محمد مصطفی صلی الله علیه و اله را با آن وضع فجیع به قتل برساند. بنظر می‌رسد به این سادگیها نباشد که سردسته قاسطین (معاویه بن ابی سفیان) با مکرپردازی عمروعاص دستور بدهد سپاهیان شام قرآنها را بر سر نیزه‌ها بلند کنند و یک عده مردم ساده لوح هم واقراآنا، و الاسلام، گفتن آن قاسطین را باور کنند و بگویند: ما با قرآن جنگ نداریم. باید بر طبق قرآن عمل کنیم و بر این رفع خصومت از هر یک از طرفین حکمی تعیین شود و آن دو هر چه حکم کردند، طرفین آنرا بپذیرند، آنگاه امیرالمومنین علیه‌السلام پرده از روی حیلہ گریها و ماکیاولی بازی آنان بردارد و اصرار کند که ای سپاهیان من، این نابکاری مکرپردازانه

را نپذیرید آنان دروغ می‌گویند و در این حال ساده لوحان سپاهیان امیرالمومنین علیه‌السلام ایستادگی کنند و حکمیت را بپذیرند و پس از آنکه فساد حکمیت روشن شد آن ساده‌لوحان بار دیگر رویاروی امیرالمومنین علیه‌السلام بایستند که چرا حکمیت را پذیرفتی؟ اینگونه تصورات در چنین مسئله سرنوشت ساز برای بخواب بردن کودکان شایسته است نه برای استدلال برای اثبات واقعیتها و بلکه می‌توان گفت: سردسته در آنروز با روش امروزی جاسوس بازی توانسته بود که در سپاهیان امیرالمومنین نفوذ کند و آن جاسوسان مردم ساده لوح را برای پذیرش حکمیت تحریک نمایند و آنانرا در مقابل امیرالمومنین علیه‌السلام قرار بدهند. یکی از دلائل مهم این نظریه اصرار همان مردم به حکمیت ابوموسی اشعری از طرف آن حضرت است که کج فکری و انحراف وی از آن حضرت روشن تر از آن است که نیازی به اثبات داشته باشد با اینکه آن حضرت اصرار به حکمیت عبدالله ابن عباس می‌فرمود، زیرا بدیهی بود که ابن عباس هم از نظر علمی و هم از جنبه سوابق در اسلام (و همچنین شناخت امیرالمومنین علیه‌السلام و یاران پاک و رشد یافته او را، و معاویه و عمروعاص و پیروان خود باخته و دنیاپرست آنان را) با ابوموسی به هیچ وجه قابل

مقایسه نبود. بنابراین اصرار ساده‌لوحان و خودباختگان سپاهیان امیرالمومنین علیه‌السلام بوسیله جاسوسان نابکار معاویه درباره حکم بودن ابوموسی، بی‌شبهت نبود به اصرار بعضی از شخصیت‌های صدراسلام به حکمیت عبدالرحمان بن عوف در انتخاب زمامدار از اعضای شورای ششگانه که تعیین شده بودند. و الله لئن ابیها ما وجیت علی فریضتها و لا حملنی الله ذنبها. و و الله ان جئتھانی للمحق الذی یتبع، و ان الکتاب لمعی. ما فارقتہ مذححبته (و سوگند بخدا، پذیرش حکمیت در حالی که اگر من از آن خودداری می‌کردم برای من واجب نبود تا احکام الزامی آن مرا ملزم نماید، و در صورت مخالفت خداوند گناه ترک واجب را بر عهده من بگذار. سوگند بخدا، اگر حکمیت رامی‌پذیرفتم، باز بر حق بودم و لازم بود که از من پیروی شود و قطعا کتاب خداوندی با من است، از موقعی که با آن دمساز شده‌ام از آن جدا نگشته‌ام). امیرالمومنین علیه‌السلام به جهت معرفت والایی که به واقعیات داشت و به جهت وارستگی از هوی و هوس و خودخواهیها هر یک از دو طرف (پذیرش و عدم پذیرش حکمیت) را می‌توانست انتخاب فرماید. در این مورد سئوالی مطرح است که عده‌ای از شارحان نهج‌البلاغه به آن متوجه شده‌اند. از آن جمله محق

ق مرحوم هاشمی خویی است. سئوال این است که در بروز غوغای حکمیت امیرالمومنین علیه‌السلام با کمال تاکید و اصرار از پذیرش حکمیت امتناع می‌فرمودند و سپس با اصرار ناگاهانه ساده لوح و با تحریکات پشت پرده‌ای سرسفره معاویه حکمیت را پذیرفتند و در هر دو حال امیرالمومنین علیه‌السلام با علم و آگاهی و عمد اقدام فرموده است. بنابراین سبب چیست که در جملات مورد تفسیر جمله شرطیه بکار برده‌اند که دلیل عدم علم به واقعیت می‌باشد؟ پاسخ این سوال همانگونه که از جملات برمی‌آید بسیار روشن است و آن این است که امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: کتاب خدا با من است. یعنی من به دستورات قرآن که دستورات الهی است از همه شما آشناترم و همه محتویات قرآن در درون من است و من امام واجب‌الاطاعه هستم و من همان علی بن ابی‌طالبم که پیامبر فرمود: الحق مع علی و علی مع الحق (حق با علی است و علی با حق است) و من همان شخصم که هیچ گفتار و کرداری بر خلاف دستور خداوندی از من صادر نمی‌شود. بنابراین اگر مصالح واقعی اقتضاء می‌کرد که من حکمیت را نپذیرم (چنانکه در آغاز ظهور غوغای بلند کردن قرآنها بر سر نیزه‌ها انجام دادم. یعنی اصرار و تاکید به عدم پذیرش حکمیت نمودم) بر

حق ب

و دم و برای شما لازم بود که از من تبعیت کنید و حکمیت را نپذیرید. و اگر مصالح واقعی اقتضا می‌کرد که من حکمیت را بپذیرم (چنانکه بیم از متلاشی شدن سپاه و ترس از بروز سلطه معاویه بر شما حکمیت را پذیرفتم) باز برای شما لازم بود که آن را بپذیرید شما بهتر از همه می‌دانید که من هیچ رای و نظری را بر مبنای هوی و هوس ابراز نمی‌کنم و هر چه بیندیشم و بگویم و کاری را انجام بدهم مقصدی جز عمل به دستور خداوندی ندارم. بنابراین در آنروز کسانی که از نظر من که عدم پذیرش حکمیت بود منحرف شدند و با من مخالفت کردند در نزد خدا مسئول و گنهکارند و امروز که مرا مورد اعتراض قرار می‌دهند (خوارج) که چرا حکمیت را تایید نماید: فلقد کنا مع رسول الله علیه و اله. و ان القتل لیدور علی الالباء و الالباء و الاخوان و القرابات فما نزداد علی کل مصیبه و شده الا ایمانا و مضیا علی الحق و تسلیم الامر و صبرا علی مفضض الجراح ما در گذشته با رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم بودیم و کشتار بر پدران و فرزندان و برادران و خویشاوندان دور می‌زد و ما در برابر هر مصیبت و شدتی جز افزایش ایمان و ادامه حرکت در مسیر حق و تسلیم به امر خداوندی و شکیبائی بر سوزش زخمها چیزی ندا

شتم. آنچه تحمل مصیبت و ناگواریها در میدین کارزار در خدمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم برای این بود که ما آن بزرگوار را حجت خدا می‌دانستیم و هر مصیبت و شکنجه‌ای که در راه عمل به دستور او پیش می‌آمد موجب افزایش ایمان و مقاومت ما در راه حق می‌گشت. همه اشتباهات شما معلول یک خطای فاحش است که از شما سرزده است شما مرا نمی‌شناسید و نمی‌دانید که من حجت خدا بر شما هستم اگر این حقیقت را پذیرفته بودید همان روز با پیروی از من حکمیت را مردود می‌شناختید اگر چه حکمت آنرا نمی‌دانستید ولی آنروز شما با کمال ساده لوحی و تحت تاثیر سفسطه‌بازی معاویه و معاویه‌صفتان و با تحریکات سرسفره نشینان او گمان می‌کردید من العیاذ بالله به قرآن بی‌اعتنایی می‌کنم در صورتی که محتویات قرآن در میان رگهای خون من در جریان است و قرآن آب حیات و قلب من می‌باشد. در آنروز که با یاران پیامبر در رکاب او بدون کمترین مسامحه و گفتگو شمشیر بر پدران و برادران و فرزندان می‌کشیدیم هرگز در برابر پیامبر نمی‌ایستادیم و نمی‌گفتیم که ما نمی‌توانیم عزیزان خود را بکشیم اجازه بدهید که ما آنها را از قانون اسلام مستثنی نماییم! این تسلیم و اطاعت از پیامبر اسلام صل

ی الله علیه و اله برای آن بود که ما او را حجت خدا می‌دانستیم ولی شما با نظر به جریانات پس از رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله از این دنیا از کسانی تبعیت کردید که مانند وی حجت نبودند و می‌توانستید در مقابل آنان اظهار نظر حتی مخالفت کنید در صورتی که من به جهت ولایت کبری که خداوند متعال بوسیله پیامبر اکرم به من عنایت فرموده است حجت خدا بر شما هستم و نه تنها نمی‌بایست در آنروز که من مسئله حکمیت را رد کردم شما مخالفت کنید بلکه در هیچ امری نمی‌باید شما از من منحرف شوید و این تبعیت از من دستوری است که نفع آن بخود شما برمی‌گردد و ضرر تخلف از آنرا هم خود شما باید تحمل کنید مگر آنروز نگفتم: امرتکم امری بمنعرج اللوی و لم تستینوا النصح الاضحی العذ (من در منعرج اللوی دستورم را بشما داده بودم و شما آنروز نفهمیدید و آن دستور و اندرز من برای شما روشن نشد مگر در روشنایی فردا.) و امروز هم که من دارای همان ماموریت الهی (زمامداری بر شما) هستم، شما نمی‌توانید کمترین اعتراضی داشته باشید. زیرا همانگونه که عدم پذیرش حکمیت از طرف من با ارشاد الهی درباره من بود پذیرش حکمیت نیز به علت لزوم حفظ سپاهیان و مسلمانان از پراکندگی که م

وقعیت را تغییر داده بود با ارشاد الهی می‌باشد. و لکننا انما اصبحنا نقاتل اخواننا فی السلام علی ما دخل فیه من الزیغ و الاعوجاج و الشبهه و التاویل. فاذا طمعنا فی خصله یلم الله به شعثنا و نددانی بها الی التقیه بیننا رغبتنا فیها و امسکنا عما سواها (ولی ما امروز با برادران اسلامی خود جنگیدیم به جهت لغزش و انحراف و شبه و تاویلی که برای آنان روی داده است و اگر ما در خصلتی امید داشته باشیم که خداوند بوسیله آن پراکندگی ما را جمع کند و ما به وسیله آن خصلت به مهر و محبت میان خود نزدیک شویم ما به آن میل می‌کنیم و از غیر آن خصلت خودداری می‌نمائیم.) ای خوارج ما مسئله‌ای بنام من و ما و مقام من و قبیله من و خواسته من

و جنگ و صلح بی‌اساس و لجاجت نداریم ما یک مسئله داریم و بس و آن این است که همه ما در سایه حیات بخش اسلام زندگی کنیم. حوادث اجتماعی عارضی همانند حوادث فردی عارضی نمی‌توانند و نباید اصول بنیادین حیات معقول ما را که در اسلام پی‌ریزی شده است مختل نماید و از اصالت ساقط کند ما در هر حال در جستجوی اسباب و موقعیتها و شرایطی هستیم که از پراکندگی و تصادم کشنده که هرگز دردی را دوا نخواهد کرد جلوگیری کنیم و عوامل الفت و هماهنگی

ی را بوجود بیاوریم تا بندگان خدا در حالت آرامش و اطمینان خاطر بر ادامه زندگانی معنی‌دار خود موفق شوند. وقتی که خداوند سبحان پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم را مبعوث فرمود و جوامع ما را از ظلمات کفر و بت پرستی نجات داده و دلها پراکنده مردم جوامع ما را بهم ساخت تا حدی که آنان طعم برادری واقعی را چشیدند و وحدت روحی خود را دریافتند. امروز که لغزشها و کج‌اندیشیها برای بعضی از مردم پیش آمده که باعث اشتباه و کج‌فهمی و تاویل خود سرانه در قرآن و احکام الهی گشته است ما برادری را رویاروی هم قرار داده است بطوری که شمشیر بر روی هم کشیده‌ایم. و چون همه آن عوامل و اسباب که باعث این رویارویی گشته است حوادثی است عرضی و ما می‌توانیم با توجه به اصول بنیادین اسلام در مسیر اسلام حرکت کنیم و دست از پراکندگیها برداریم. لذا تمام کوشش ما در این است که راهی برای مرتفع ساختن موانع الفت و هماهنگی و اتحاد در حیات معقول اسلامی پیدا کنیم و تردیدی نیست در اینکه برای دست یافتن به چنین الفت و هماهنگی و اتحاد همانگونه که صلح بی‌اساس فایده‌ای ندارد از جنگ بی‌اساس هم کاری ساخته نیست. ملاحظه می‌شود که امیرالمومنین علیه‌السلام چقدر به ایجاد

اتحاد و هماهنگی میان مسلمانان اهمیت حیاتی می‌دهد و دست از پیروی ظاهری خود برمی‌دارد. در خاتمه این مبحث بسیار مناسب است که مقاله‌ای را در وحدت امت اسلامی که این جانب آنرا در کنفرانس وحدت اسلامی در سال ۱۳۶۷ در تهران سخنرانی نموده‌ام در اینجا بیاورم. برای ورود به بحث و تحقیق پیرامون وحدت امت اسلامی نخست باید دو مسئله را در نظر بگیریم: یکم- بدان جهت که امت اسلامی دارای هویت دینی است. لذا باید تعریف روشنی درباره مفهوم کلی دین بدست دهیم. دوم- ریشه اصلی امت اسلامی را بررسی نمائیم. تعریف معنای کلی دین در تعریف دین مانند سایر حقایق مربوط به ارزشهای حیات معقول انسانی اختلاف نظرهایی وجود دارد که معمولاً ناشی از شرایط ذهنی و اطلاعاتی است که تعریف کنندگان درباره دین و مختصات آن دارند. بحث و تحقیق در آن اختلاف نظرها و علل و نتایج آنها در این مقاله ضرورتی ندارد لذا می‌پردازیم به بیان جامع مشترکی که در تعریفهای صاحب نظران درباره دین وجود دارد: دین عبارت است از اعتقاد به وجود خداوند یگانه و عالم وقادر و غنی و عادل مطلق و جامع همه صفات کمالیه که جهان هستی را بر مبنای حکمت و عدل آفریده و انسان را در میدان مسابقه برای وصول به کم

ال به حرکت درآورده است مبدا و مقصد این حرکت همانگونه که فطرت سلیم انسانها دریافته است در آیه‌ای از قرآن مجید چنین آمده است: انا لله و انا الیه راجعون (ما از خدائیم و به سوی او باز می‌گردیم). راهنمایان و تنظیم کنندگان این حرکت عقل و وجدان انسانی و پیامبران الهی هستند که خداوند اینان را در میان مردم مبعوث فرموده و جانشینان آن پیامبران علما ربانی هستند که ادامه دهنده راه آنان می‌باشند. اولین پیامبر حضرت آدم ابوالبشر و آخرین پیامبران حضرت محمد بن عبدالله صلوات الله علیهم اجمعین هستند. کتاب آسمانی حضرت محمد (ص) قرآن مجید است که بدون کم و زیاد، اینک باقی است. آنچه می‌تواند حیات انسان را در این جهان هستی دارای فلسفه و هدف قابل قبول نماید، دین به همین معنی است. یعنی با توجه به همه ابعاد مربوط به موجودیت انسانی و تفکراتی که تاکنون درباره فلسفه و هدف زندگی او ثبت شده هیچ متفکر و مکتبی بدون پیدا کردن پاسخ معقول و قانع‌کننده‌ای برای چهار مسئله زیر توانایی یقین و شناخت هدف و فلسفه معقول و قانع‌کننده برای زندگی نخواهد داشت:

- ارتباط انسان با خویشتن. - ارتباط انسان با خدا. - ارتباط انسان با جهان هستی. - ارتباط انسان با

همنوع خود. در تعریف مورد قبول ما از دین، پاسخ معقول به چگونگی این چهار ارتباط. ملحوظ شده و هدف و فلسفه زندگی

انسانها بطور قانع کننده‌ای تعیین گشته است. ریشه امت اسلامی منظور از امت اسلامی، مردم جوامعی هستند که دین اسلام را بعنوان آئین و دین سعادت بخش در دو قلمرو مادی و معنوی پذیرفته‌اند. بنابراین به بررسی عوامل اساسی گرایش به دین اسلام و نیز ریشه اصلی دین اسلام می‌پردازیم. الف: عوامل اساسی گرایش به دین اسلام عوامل متعدد در گرویدن مردم جوامعی از جهان به دین اسلام موثر بوده‌اند. این عوامل را می‌توان به دو قسم عمده برشمرد: ۱- انگیزه‌های گریز از عوامل اختلال در زندگی مطلوب: مانند فساد اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، ستم فرمان‌روایان، ظلم اقتصادی و دینی و غیره. این عوامل گریبانگیر جوامع بسیار بوده و در گریز بسوی اسلام تاثیر مهمی داشته‌اند. بعنوان نمونه، اختلافات و کینه توزیهای خونبار مرسوم در جوامع پیش از اسلام بخصوص در بین اعراب و ساکنان شبه جزیره عربستان و جنگهای طولانی و تحمیلی فرساینده باعث جذب مردم بسوی اسلام گشت. این خشونت‌های غیر انسانی و مستمر نه تنها مردم آن دوران را از حیاتی هدف دار محروم ساخته بود، بلکه رن

گ خون رنگ حیات را در چشمان آنان چنان مات کرده بود که گوئی نوعی ضدیت با حیات طبیعی هر فرد در درون مردم پدیدار گشته بود. بدیهی است که تعدد جنگها، فرصتی برای شکوفائی فرهنگی، حقوقی دینی اقتصادی و ... جامعه باقی نمی‌گذارد زیرا همه این امور بر مبنای احترام به حیات کرامت و آزادی معقول انسان استوار است. مفاسدی مثل اسیر گرفتن زنان طایفه یا ملت مغلوب، زنده به گور کردن دختران، غارت گریها و برده‌گیریها همه از انواع اختلال در زندگی مطلوب محسوس می‌شود، بدین جهت بود که پیش از ظهور اسلام، وقتی مردم با حقوق پایه‌ای حیات و کرامت و آزادی معقول موجود در عقائد اسلامی آشنا شدند، در واقع طعم حیات را چشیدند و تردید نیست که در این صورت: از خصومت و جنگ و کشتار بیزار می‌گردند و آن وحدت آرمانی که ناشی از محبت انسانها به یکدیگر است، امکان تحقق می‌یابد. آیه ۱۰۳ از سوره آل عمران این حقیقت را چنین بیان نموده است: و اعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا و اذکروا نعمه الله علیکم اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخوانا و کنتم علی شفا حفرة من النار فانقذکم منها (و همگی به طناب خداوندی چنگ زبید و پراکنده نشوید و نعمت خدا بر شما را بیاد ب

یاورید که شما دشمنان یکدیگر برادر شدید و شما بر لبه پرتگاه سقوط بودید و خداوند شما را از آن نجات داد). ۲- انگیزه‌های محرک در خود مکتب اسلام بوده است که حقوق پایه‌ای سه‌گانه (حق حیات، حق کرامت و حق آزادی معقول) را بطور جدی مطرح کرد و این حقوق جزء متن اسلام مقرر شده است. هم چنین تشویق و دستور بسیار جدی به تحصیل علم و معرفت به طور عام از خصوصیات ویژه اسلام است. این تشویقها به حدی در پیشبرد آرمانهای علمی و صنعتی موثر بوده که به شهادت همه مورخان که در تاریخ تحولات علم و صنعت تحقیق کرده‌اند، نه تنها دانشمندان اسلامی علم را از دیدگاهها فلسفی محض و تجرید گرائی به صحنه مشاهده‌ها و تجربه‌ها در آوردند، بلکه علم را از سقوط حتمی نجات دادند. از طرف دیگر، عقایدی که اسلام برای بشریت عرضه کرد، فطری، ساده، منطقی و خردپسند بود. مغز بشری برای درک این عقائد نه تنها به اضطراب و تلاطم نمی‌افتاد بلکه بدان جهت که بازگوکننده فطرت انسانی بود، برای آگاهان انبساط و ابتهاجی نیز با خود می‌آورد. بدیهی است برای اینکه در جامعه‌ای شخصیت‌هایی نظیر نظامی و ناصر خسرو و مولوی و سنائی و عطار و سعدی و حافظ و فارابی و امثال اینان ظهور کنند، فرهنگی بسی

ار غنی و جاودانی لازم است که اسلام در اختیار آنان گذارده بود. احکام و تکالیفی که اسلام برای انسانها مقرر کرد بر مبنای حیات معقول است که به مقتضای اصل وحدت و برابری انسانها در پیشگاه خداوندی بدون تاثیر نژاد و رنگ و محیط و به مقتضای اصل مشروط بودن تکلیف به حد قدرت امکان پذیرش خود را برای همه جوامع و در همه زمانها فراهم ساخت. ب: ریشه اصلی دین اسلام اگر تعریف دین را همانگونه که در آغاز مقاله آمده است بپذیریم،- و با نظریه مجموع معلوماتی که بشر تاکنون در باده نیازهای اساسی خود بدست آورده (و باید بپذیریم)-، ریشه اصلی دین اسلام را هم بدست خواهیم آورد ریشه اصلی اسلام از دو رکن تشکیل می‌شود که عبارت‌اند از رکن درون ذاتی و رکن برون ذاتی. ۱- رکن درون ذاتی: عبارت است از (اندیشه و تعقل

سالم) و (وجدان) که دو عامل اساسی از فطرت انسانی می‌باشند. با توجه به عقائد و احکام اسلامی، هیچ یک از این احکام نه تنها مورد اعتراض عقل سلیم و وجدان پاک نیست، بلکه مورد تایید آن دو عامل اساسی معرفت و عمل نیز می‌باشد. اثبات این مدعا مستند به سه دلیل است: دلیل اول اینکه عقائد اسلامی و علل احکام آن- اگر بطور روشن بیان شوند- خود همان اصول کلیه

هستند که در امتداد قرون و اعصار و در همه جوامع به شکل‌های مختلف به عنوان زیربنای عقیدتی مورد قبول بوده است. از طرف دیگر، اگر عقاید جوامع گوناگون در طول تاریخ بطور کامل تحلیل شود، می‌توان اصول کلی اسلامی را بطور ظریف در آنها مشاهده نمود. دلیل دوم، دستورات شدید و توصیه‌های بسیار اکید منابع اصلی اسلام (قرآن و سنت پیامبر و ائمه معصومین و عقل و اجماع) درباره تقویت و شکوفا ساختن عقل و اندیشه و قلب و وجدان و پیروی از اینهاست. در آیات قرآنی تعداد آیات مربوط به لزوم فعالیت‌های عقلی و حکمی بسیار زیاد است. شمه‌ای از این آیات را بر حسب موضوع، و با ذکر تعداد آنها در قرآن، در زیر می‌آوریم: شماره آیات مربوط به لزوم فعالیت‌های عقلی و حکمی ۱- تقویت عقل و پیروی از آن: ۴۰ آیه ۲- تفقه (فهم دقیق): ۱۵ آیه ۳- تفکر: ۱۷ آیه ۴- تدبیر: ۴ آیه ۵- لزوم قرار گرفتن در شمار خردمندان و عقلاء: ۱۵ آیه ۶- تحصیل شعور و آگاهی و هشیاری: ۲۱ آیه ۷- تحصیل و پیروی از علم و فرار از جهل: ۱۰۰ آیه ۸- لزوم فراگیری حکمت و اینکه تعلیم حکمت از اهداف عالیه بعثت پیامبران است: ۲۰ آیه ۹- نظر در جهان هستی برای درک آن: ۲۰ آیه ۱۰- دستور به دین و شنیدن و پذیرش واقعیات

صحی

ح: ۱۸ آیه ۱۱- قلب: ۳۵ آیه با در نظر گرفتن این همه دستور و تشویق به برقرار ساختن ارتباط با واقعیات از طریق عوامل گوناگون درک و دریافت و تعقل می‌توان تصدیق کرد که چیزی خلاف عقل و وجدان در عقائد و احکام اسلامی وجود ندارد و دلیل سوم، همانا قرار دادن عقل به عنوان اثبات‌کننده عقائد و یکی از منابع اثبات احکام اسلامی است. مسلماً اگر از بعضی مناقشات لفظی و موردی صرف نظر کنیم خواهیم دید که هم چنانکه مکتب شیعه اصول عقائد را مستند به عقل می‌داند و عقل را یکی از منابع چهارگانه اصلی (کتاب سنت و اجماع و عقل) محسوب می‌دارد سنت نیز با در نظر گرفتن مقداری تاویل و انعطاف معقول عقل را از منابع قرار داد است. ۲- رکن برون ذاتی: عبارتند از پیامبران الهی که از طرف خدا برای ارشاد و توجیه مردم به هدف اعلای حیات به وسیله عقائد و احکام دینی مبعوث شده‌اند. و همچنین اوصیای پیامبران و آن گروه علمای ربانی که معرفت و عمل آنان به حقایق دینی به درجه‌ای از عظمت رسیده است که شایسته هدایت و ارشاد مردم می‌باشند. در اینجا، برای اثبات ضرورت وجود هر دو رکن در ریشه اصلی دین اسلام- یعنی ضرورت فعالیت عقل سلیم و وجدان و ضرورت ارشاد مردم از طرف پیامبران-

می‌افزاییم که باید در نظر گرفت میدان فعالیت عقل سلیم و وجدان در دو حوزه بسیار با اهمیت است: حوزه یکم، اثبات اصول کلی حیات معقول مطرح در دین اسلام است که عقل و وجدان عامل اصلی این اثبات بشمار می‌آیند. مثلاً حکم به اینکه جهان و انسان تبلورگاه قانون است جهان و انسان دارای معنی هستند و این معنی همان هدف والائی است که خداوند برای خلقت انسان و جهان تعیین فرموده است، حکم به اینکه انسان با داشتن آن همه عظمتها و استعدادها نمی‌تواند موجودی بی‌هوده و رها به حال خود مانند حیوانی که فقط با فعالیت غریز حیوانی خود را اداره می‌کنند باشد. یعنی انسان به فوق خور و خواب و شهوت و اجرای غضب و دیگر پدیده‌های حیوانی مکلف به تکالیف است که عمل به این تکالیف موجب تکامل او می‌گردد. حکم به اینکه تنظیم ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویش، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی و ارتباط انسان با هم‌نوع خود) از تکالیف انسان است، حکم بر لزوم خودشناسی و هماهنگی و اتحاد در اصول روش زندگی معقول همه افراد جامعه بشری و عدم تعدی به آنان همه این احکام، در حوزه یکم فعالیت عقل سلیم و وجدان قرار می‌گیرند. و اما حوزه دوم عبارت است از حدود اح

کام کلی در شئون و کیفیت زندگی فردی و اجتماعی مانند حکم به ضرورت عدالت اجتناب از دروغ و ترور و خیانت و فحشاء و منکرات و هرگونه زشتیهای منافی با شخصیت سالم انسانی حدود چنین احکامی از فعالیت‌های عقل سلیم و وجدان است که دین

اسلام نیز بر آنها تاکید می‌ورزد و لذا اصلاح فقهی، چنین احکامی را امضائی می‌خوانند و نه تاسیسی اما دلیل ضرورت بعثت و رسالت و راهبری راهنمایان فوق الطبیعه (پیامبران الهی و اوصیاء آنان را حکماء و علمائی که در علم و عمل، شایستگی وساطت بین ماورای طبیعت و طبیعت را تحصیل کرده‌اند، اینست که به شهادت همه تاریخ بشر، سرگذشت انسان سرشار از خون و انحراف و خودمحوری و جهل درباره مصالح و مفسدات واقعی بشر است. انسان در جریان یک زندگی طبیعی قرار گرفته که از عدم آگاهی او نسبت به حقیقت زندگی و آن حیات معقول که می‌تواند موجودیت او را از همه جهات تفسیر و توجیه نماید گواهی می‌دهد. قوانین و مقرراتی را که وضع کرده در واقع فقط برای تنظیم همان زندگی طبیعی است که ناآگاهانه و بی‌اختیار در مقابل آن قرار گرفته است. به همین علت است که روسو می‌گوید: (برای کشف بهترین قوانین که به درد ملل بخورد، یک عقل کل لازم است که تمام شهوات ا

نسانی را ببیند اما خود هیچ حس نکند با طبیعت هیچ رابطه‌ای نداشته باشد اما آن را کاملاً بشناسد سعادت او وابسته به ما نباشد و به سعادت ما کمک نماید و بالاخره به افتخاراتی اکتفا نماید که به مرور زمان علنی گردد، یعنی در یک قرن خدمت کند و در قرن دیگر نتیجه بگیرد). مبنای وحدت اسلامی منشاء حقیقی وحدت امت اسلامی همانا دین اسلام است. این منشاء ریشه اصلی خود را از فطرت سلیم انسان می‌گیرد که خداوند متعال در نهاد مردم همه جوامع به ودیعت نهاده است. تحولاتی که این دین فطرت در طول تاریخ داشته فقط مربوط به فروع جزئی احکام بوده است که از تنوع موقعیتهای حیات انسانی در جوامع مختلف سرچشمه گرفته است. و اصول و مبادی کلی که متن دین الهی را تشکیل می‌دهند همواره در طول تاریخ متحد بوده‌اند. بنابراین از نظر ما مبنای وحدت امت اسلامی مستند به همان دین فطری انسانی است که همه پیامبران الهی آن را به بشریت تبلیغ نموده و متن کامل آن پس از حضرت نوح و پیامبران پیشین بوسیله حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام ابلاغ شده و یهود و مسیحیت نیز خود را وابسته به آن می‌دانند. ارکان و اجزاء اصلی دین فطرت که ملت اسلامی باید آنها را دارا باشد از دو طریق اثبات م

ی‌شود: الف: ۱- قرآن مجید که حاوی اثبات توحید خالص (اعتقاد به یگانگی خداوند و شریک نداشتن او به طور مطلق و لزوم اعتقاد به صفات کمالی خداوند و سلب صفات نقص و وابستگی از خداوند) می‌باشند. ۲- معاد و ابدیت که بدون آن دو حیات انسانها در این دنیا قابل تفسیر و توجیه قانع کننده نمی‌باشد. ۳- نیاز بشر به پیامبران که حقائق فوق حواس و عقل او را در وصول به کمال واقعی - که هدف زندگی او در این دنیا است به او آموزش دهند. این نیاز فقط با بعثت پیامبران و اوصیائی که بعد از پیامبران کار تبلیغ را ادامه می‌دهند، مرتفع خواهد شد. ۴- عبادتها و تکالیفی که برای برقراری رابطه به بارگاه خداوندی ضرورت دارند، مانند نماز و حج. ۵- انجام دادن کارهای نیک بطور عام که ضروری‌ترین آنها همانا کوشش برای بر آوردن نیازهای مادی و معنوی معقول مردم می‌باشد. ب: این اصول و ارکان و اجزاء اصلی دین فطرت از راه عقل سلیم نیز به خوبی اثبات شده و در کتب فلسفی و کلامی مشروحا مورد تحقیق قرار گرفته‌اند. این اصول و ارکان و اجزاء از یک وحدت عالی در به فعلیت رسانیدن استعدادهای آدمی برخوردارند که همان دین فطرت است که خداوند بر حضرت ابراهیم خلیل الله علیه‌السلام وحی فرموده است.

و جاهدوا فی الله حق جهاده هو اجتباکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج مله ابیکم ابراهیم هو سماکم المسلمین من قبل (و جهاد کنید در راه خدا آن چنانکه شایسته جهاد برای اوست او شما را برگزیده است و خداوند برای شما مشقتی در دین قرار نداده است. این همان دین پدرتان ابراهیم است او شما را پیش از این مسلمان نامیده است.) ج: آیات دیگری در قرآن ثابت می‌کنند که دین ابراهیم همان دین فطرت است که بر همه پیامبران نازل شده است: شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقموا الدین و لا تتفرقوا فیه (برای شما از دین همان را تشریح کرده است که به نوح توصیه فرموده و آنچه را که به تو وحی کردیم و آنچه را که به ابراهیم و موسی و عیسی (علیهم‌السلام) توصیه نمودیم اینکه دین را برپای دارید و در آن پراکنده نشوید) شوری آیه ۱۳). و قطعی است که فطرت آدمی همانگونه که در منطقه (آنچنانکه هست) یک

حقیقت است، در منطقه آنچنانکه باید و شاید) که به موقعیت شخصیت ایده‌ال (النفس المطمئنه) می‌رسد نیز یک حقیقت می‌باشد زیرا تجزیه و تلاشی فطرت و شخصیت دلیل آن است که نتوانسته است از عرصه‌ی قوانین جبری و ناآگاهانه مادیات که مجرای تجزیه و ترکیب است بالاتر برود. و هراندازه که شخصیت متعالی شود به وحدت عالی ترنائل می‌گردد. طریق رسانیدن فطرت انسانی با دین فطری به کمال خود توجه دقیق و جدی به وحدت یافتن آن حقائق والای انسانی است که در شخصیت حضرت ابراهیم علیه‌السلام با عمل به علل و اسباب آنها شاسیتگی موصوف شدن به صفات عالی انسانی را یافته است. صفاتی که خداوند متعال قرآن مجید به حضرت ابراهیم نسبت داده دلالت قاطع دارند بر اینکه آن حضرت بجهت اعتقاد به عالیترین اصول و حقایق دین الهی و عمل به همه تکالیف دینی که متوجه او بوده شایسته امامت کلی الهی گشته است که دین او متن اصلی همه ادیان آسمانی می‌باشد. و چون امامت کلی الهی گشته است که دین او متن اصلی همه ادیان آسمانی می‌باشد. و چون امامت درجه متعالی تری از درجات کمال است لذا وحدت شخصیت را در عالی‌ترین انسجام صفات فاضله آن نشان می‌دهد. به عنوان نمونه (صدیق) و اذکر فی الکتاب ابراهیم انه کان صدیقاً نبیا (بیاد آورید در کتاب ابراهیم را که او صدیق بسیار راستگو و راست کردار بود) (دارنده‌ی اراده جدی برای تامین معاش مردم): و اذا قال ابراهیم رب اجعل هذا بلداً امناً و ارزق اهله من الثمرات من امن من

هم بالله و الیوم الاخره (... در آن هنگام که ابراهیم عرض کرد: ای پروردگار من اینجا را شهری امن قرار بده و از ثمرات آن کسانی را که ایمان به خدا و روز قیامت آورده‌اند روزی فرما). این آیه از آن جهت بازگوکننده اراده جدی حضرت ابراهیم علیه‌السلام بر تامین معاش مردم بالطاف خداوندی است که در حال نیایش گفته است و آنچه که در حال نیایش گفته شود و آنچه که خواسته شود جدی و با اهمیت است زیرا نیایش آنهم از حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام با عظمت ترین حال ما بین بنده نیایشگر و خداست. و منظور از ثمرات شامل همه محصولات است که مفید حیات طبیعی انسانها است. آخر آیه ۱۲۶ از سوره البقره چنین است: و من کفر فامتعه قليلاً ثم اضطره الی عذاب النار و بس المصیر (و هر کس کفر بورزد او را در این دنیا از مزایای اندکی بهره‌ور می‌سازم و سپس او را به عذاب آتش مجبور می‌نمایم و این عذاب پایان بس بدی است). توضیح اینکه حضرت خلیل علیه‌السلام به جهت اجتناب شدیدی که از کفار داشت فقط مردم با ایمان را مورد دعا برای تامین معاش قرار داد ولی خداوند متعال قانون عمومی زندگی در این دنیا را به آن حضرت گوشزد فرمود که من حتی کسانی را که کفر می‌ورزند روزی می‌دهم ولی س

رانجام به جهت اعمال زشت و عقائده باطل و تبهکاریها که مرتکب شده‌اند به عذاب دوزخ مبتلایشان می‌نمایم. نیز ابراهیم توبه کننده است: (البقره آیه ۱۲۸) قرار گرفته در مجرای رشد: (البقره آیه ۱۲۹) مبارز با بت پرستی: (الانعام آیه ۷۴ و الانبیاء آیه ۵۷) سالک و ارائه کننده راه امن: (الانعام آیات ۸۰ تا ۸۳) عمل کننده به پیمان (التوبه آیه ۱۱۴) بردبار و نیایشگر: (هود آیه ۷۵) ترحم کننده به بندگان خدا: (ابراهیم آیه ۳۶) عبادت کننده: (النحل آیه ۱۲۰) گویای حق: (الشعرا آیه ۸۵) توکل کننده بر خدا: (الممتحنه آیه ۴) بینا بر ملکوت آسمانها و زمین: (الانعام آیه ۷۵) دستور دهنده بر اتحاد: (الشوری آیه ۱۳) دوری از کفار و تبهکاران: (الممتحنه آیه ۴). هر یک از صفاتی که در قرآن مجید به حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام نسبت داده شده است کمالی است محصول کار و کوشش آن حضرت در راه تحصیل فضائل عالی انسانی که در دینی که خدا به او وحی کرده است مورد دستور قرار گرفته است و یا فعالیت وجدانی او است که با بدست آوردن طهارت معنوی پاک و منزه می‌باشد و عمل به فعالیت وجدان منزه است. و همانگونه که گفتیم: همه این صفات فاضله که حضرت ابراهیم علیه‌السلام با آنها متصف بوده است ا

جزء یا ابعاد تشکیل دهنده شخصیت واحده ابراهیم علیها‌السلام است که از مجرای مادیات متلاشی کننده فراتر رفته و به وحدت تجردی نائل آمده است و آنچه که پیروی از دین ابراهیم علیه‌السلام برای مسلمین نتیجه خواهد داد لزوم ساختن چنین شخصیت است به مقدار توانائی و امکانات که لا-یکلف الله نفساً الا-وسعها (خداوند هیچ انسانی را به بیش از طاقت و قدرت او مکلف

نمی‌سازد... وحدت امت اسلامی و طرق وصول به آن با توجه به ریشه اصلی امت اسلامی. متن مشترکی که عامل وحدت همه مذاهب و فرقه‌های اسلامی است بلکه عامل هماهنگی همه ادیان توحید ابراهیمی می‌باشد نمی‌بایست اختلاف مغل بر هم زیستی معقول و هماهنگ ادیان توحیدی بوجود آمده باشد. چه آن متن مشترک می‌تواند زندگی اسلامی معقول را تامین نماید. در قرآن مجید گذشته از آیاتی که به پیروی از دین حضرت ابراهیم علیه‌السلام دعوت می‌نماید آیاتی وجود دارد که زمینه‌های مشترک همه ارباب ادیان حقه در آنها بیان شده است: قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعید الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضنا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون (بگو ای اهل کتاب، بیائید به

یک کلمه مشترک میان ما و شما اتفاق داشته باشیم و آن اینست که نپرسیم جز خدا را و چیزی را به او شرک قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را خدایانی جز خدا اتخاذ نکنند و اگر (از این دعوت تو) روی گردان شدند بگو شاهد باشید به اینکه ما مسلمانان هستیم) اما ملاحظه می‌شود که علی رغم متن و مشترک و ریشه‌های ادیان توحیدی مواردی از اختلاف بین ادیان به ظهور رسیده است. البته اختلاف نظر یک پدیده ضروری در مسائل نظری است، چه اختلاف نظر در بین صاحب نظران یکی از بدیهی‌ترین پدیده‌ها است معرفت پویا است که انکار یا تردید در آن یا ناشی از بی‌اطلاعی است و یا از ناتوانی در رویایی فکری با مسائل نظری سرچشمه می‌گیرد. این پدیده به قدری شایع است که نمی‌توان حتی دو متفکر صاحب نظر در یک رشته واحد را پیدا کنید که آن دو در همه تعاریفات و مواد استدلال و روش در همان رشته اتفاق نظر داشته باشند باین حال همواره تعدادی از اصول کلی در مسائل نظری- چه در قلمرو علوم چه در فلسفه و اخلاقیات و حقوق و اقتصاد و سیاست و چه در هنر و ادبیات و غیر اینها- مورد اتفاق همه صاحب نظران قرار می‌گیرد. و اگر اختلاف نظرها در تفسیر و تطبیق آن اصول کلی دور از غرض ورزیها و بازیگری

های تصنعی باشد نه تنها هیچگونه ضرری براتفاق نظر در آن اصول کلی مشترک وارد نمی‌آورد بلکه موجب دقت و گسترش بیشتر در معارف مربوط و برخورداری بهتر از آن اصول کلی می‌گردد. تاریخ اسلام در همه مسائل نظری شاهد اختلاف اراء و عقائد بوده است و این اختلاف تا آنجا که به اصول کلی مشترک اخلاقی وارد نیاورده رایج و مورد استقبال بوده است و حتی به عنوان یک امر ضروری تلقی شده است حتی در اصول کلی مشترک مثل توحید، نبوت، رهبری بعد از پیامبر معاد، صفات خداوندی و قرآن نیز مباحث نظری فراوان مطرح شده و این نه تنها موجب آن نشده که متفکران اسلامی یکدیگر را تکفیر کنند بلکه عامل گسترش و تعمق معارف حکمی و کلامی نیز گشته است اما اختلاف نظر در فروع مورد اتفاق مانند نماز، روزه، حج و جهاد ابواب گوناگون اقتصادی و کیفر (حدود و دیات) و غیره آن که بسیار فراوان و رایج است، بدیهی‌تر از آنست که نیازی به بحث و تحقیق باشد. اما در هر حال می‌توان اختلاف را به دو نوع تقسیم کرد: الف: اختلاف معقول اختلاف معقول عبارتست از اختلافی که ناشی از چگونگی اطلاعات مربوط به مسئله و استعدادهای مخصوصا نبوغ و عموم موضع‌گیریهای طبیعی و قانونی است که اشخاص در ارتباط با حق

اتق دارند، مانند اختلاف نظر در دریافت واقعیات عالم هستی از دیدگاه علوم نظری و فلسفه‌ها. این همان اختلاف معقول است که نه تنها نباید مورد تردید و انکار قرار بگیرد بلکه موجب گسترش و عمق بیشتر در معارف نیز می‌گردد. روایت معروف اختلاف امتی رحمه (اختلاف امت من رحمت است) اشاره به همین اختلاف معقول می‌نماید بر اساس همین نگرش بوده است که اکثریت قریب به اتفاق دانشمندان اسلامی چه در فقه و اصول و فهم احادیث چه در فلسفه و کلام و ادبیات و غیر ذلک با کمال رضایت به بحث و کاوش و اظهار نظرهای مختلف می‌پرداختند و هیچ یک دیگری را خارج از اسلام تلقی نمی‌کرد. اگر به تاریخ اسلام بنگریم خواهیم دید که علمای فراوانی در حضور علمائی که در مسائل نظری هم رای آنان نبوده‌اند شاگردی کرده‌اند و کتابهای یکدیگر را مورد شرح و تحقیق قرار می‌دادند. مثلا کتاب تجرید الاعتقاد تالیف خواجه نصیرالدین طوسی از بزرگترین علمای شیعه- مورد شرح ملاعلی قوشجی- از علمای اهل سنت- قرار گرفته است و کتاب المحججه البیضاء ملامحسن فیض، از مشاهیر علمای شیعه در

شرح و تحقیق احیاء العلوم غزالی - که از معروف ترین علمای اهل سنت است - تألیف شده است یا خود اینجانب عمری را در شرح افکا

ر جلال الدین محمد مولوی گذرانده‌ام. ب: اختلاف نامعقول عبارتست از اختلافی که ناشی از عوامل غیرقانونی و انحراف می‌باشد، مانند پیروی از هوی و هوس که از مهمترین نمودهای آن، خودنمایی و شهرت پرستی است. در طول تاریخ کسانی بوده‌اند که خواسته‌اند خود را مطرح کنند و با تظاهراتی مثل آزاد فکری آزادی اراده و آزادی بیان اما در حقیقت با عشق به قدرت مشهور شوند. عشقی که نهایت ناتوانی انسانی را اثبات می‌کند همانگونه که در سازندگان و ترویج کنندگان مذاهب دروغین می‌بینیم. یکی از اساسی‌ترین عوامل بدست آوردن قدرت در طول تاریخ ایجاد اختلاف در عقیده یا عقائد مردم یک جامعه بوده است. این جریان نه تنها موجب پراکندگی افکار و عقائد و ایده‌های متحدکننده یک جامعه می‌گردد بلکه گاهی عامل شدیدترین خصومتها و تضادها در میان مردم یک یا چند جامعه می‌شود که در سطح عمیق روحیاتشان افکار و عقائد مشترک بسیاری با یکدیگر داشته‌اند و چون عقائد و آرمانها تفسیرکننده هدف و فلسفه حیات انسانهاست لذا بازی با آنها یا به وجود آوردن اختلافهای نامعقول میان انسانها برای نیل به قدرت یکی از ضدانسانی‌ترین روشهای قدرت طلبان محسوب می‌شود. از زمره دیگر انواع اختلاف نامعقول آن است که ناشی از شطرنج‌بازیهای ذهنی در علوم نظری است که فقط برای ارضای حین تخیل و اعتلاء طلبی در امور فکری محض برمی‌خیزد. و بالعکس با کمال صراحت می‌توان گفت که اختلاف معقول یعنی اختلافی که در مسیر رقابتهای سازنده بوجود می‌آید مطلوب ترین عامل پیشرفت معرفت و عمل است و بدون آن هیچ گونه حرکت تکاملی در حوزه دو حقیقت مذکور (معرفت و عمل) امکان پذیر نخواهد بود. در دین اسلام هرگز چنین دستوری وجود ندارد که همه مغزهای مسلمین فعالیت یکنواخت داشته باشد و همه به نتایج واحد برسند. از طرف دیگر اصرار شدید اسلام بر این است که بحث و کاوش و اجتهاد باید دائمی و مستمر باشد. بدیهی است که این قضیه دوم بدون بروز اختلاف امکان پذیر نخواهد بود. بنابراین اختلاف نظرها به عنوان یک پدیده طبیعی که معلول پویایی معارف اسلامی است پذیرفته شده اما این اختلاف در مسیر رقابتهای سازنده قرار بگیرد نه تضادهای ویران کننده البته گاه این تکاپوها و رقابتهای مثبت از طرف قدرت پرستان مبدل به تضادهایی می‌گردد که عامل پیشرفت تکاملی را به عامل رکود و سقوط نابودکننده مبدل می‌سازد. اما اختلافهای نامعقول که برای بدست آوردن سلطه و قدرت بوجود می‌آیند سطحی و زودگذر

و غالباً تکراری است مانند کتابهایی که برای اختلاف افکندن بین شیعه و سنی در دوران ما نوشته می‌شود معمولاً این گونه آثار برای صاحب نظران و متفکران فقط اسباب تمسخر خواهد بود و برای افکار ساده و بی‌اطلاع نیز اثری زودگذر و فراموش شدنی بجا خواهند گذارد. از طرف دیگر هر جا که اتشی از اختلاف بر افروخته شده هر چند نهالهایی چند از باغ خداوندی را سوزانده است اما روشنائی برای متفکران نیز بوجود آورده که در نوران هم ابعاد مخفی و مزایای مکتب را روشن ساخته و هم نیات تفرقه افکن را واضح ساخته است چه اگر یک قضیه از واقعیت صحیح برخوردار باشد هر حمله‌ای که از طرف غرض ورزان به آن قضیه صورت بگیرد سطوح و ابعاد و توانائی مقابله آن واقعیت را بالاتر می‌برد و روشن تر می‌سازد و این عکس آن هدفی است که غرض ورزان تصور کرده‌اند. متأسفانه در این تاریخ که امثال اینجانب و مخصوصاً رهبران عالی‌قدر تشیع و تسنن فریاد وحدت امت اسلامی فریاد وحدت امت اسلامی برآورده‌اند یکی از ثروتمندترین کشورهای عربی با هرگونه وسیله مشغول پراکنده کردن جوامع اسلامی است به آنان بگوئید: ان ربك لبالمصادح: انواع وحدت گفتیم که متن مشترک ادیان توحیدی ابراهیمی بر مبنای اعتقاد

به وجود خداوند یگانه مبدا و مقصد حرکت انسان در وصول به کمال قرار دهنده عقل و وجدان در ذات انسانها و فرستنده پیامبران الهی برای ارشاد مردم ایجاد شده است. عناصر شخصیت واحد جوامع اسلامی با اجزای هویت واحد امت اسلامی در همین اعتقادات خلاصه می‌شود و با ورود اختلال در هر یک از این عناصر یا اجزاء شخصیت یا هویت واحد به همان نسبت مختل

می‌گردد. اما انواع وحدتی را که برای امت اسلامی متصور است، می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱- وحدت مطلق وحدت مطلق عبارتست از اتفاق نظر در همه عقائد و معارف و احکام اسلامی با همه اصول و فروع آنها. اینگونه وحدت با نظر به آزادی اندیشه و تعقل در خصوصیات و کیفیات و انتخاب دلایل در عناصر و اجزا اصلی عقائد و احکام دین اسلام به قدری بعید است که می‌توان گفت امری امکان پذیر است. مخصوصاً با در نظر گرفتن اختلاف متفکران در ذوق و اندیشه و کمی و بسیار اطلاعات درباره منابع همچنین با نظر به اختلاف آنان در نبوغ و هوش و حافظه که بدون تردید در انتخاب و فهم قضایا و تنظیم استدلالها و غیر ذلک موثر می‌باشند و وحدت مطلق و اتفاق آراء بین متفکران غیر ممکن خواهد بود تا مدتی که این اختلاف همراه با اخلاص و با هدف حقیقت یاب

ی و با اطلاع کافی و لازم از منابع و اصول مربوطه باشد نه تنها ضروری بر وحدت امت اسلامی وارد نمی‌آورد، بلکه پدیده‌ای است مطلوب که برای پیشرفت معارف اسلامی ضروری است. ۲- وحدت مصلحتی عارضی آن نوع اتفاق نظر را وحدت مصلحتی عارضی می‌نامیم که از جبر عوامل خارج از حقیقت و متن دین پیش می‌آید و در مواقعی لازم می‌آید که آن عوامل جوامع اسلامی را در خطر اختلال قرار داده‌اند. معمولاً در هنگام بروز عوامل نابودکننده و مخاطره‌آمیز تضادها و اختلافات در میان فرقه‌ها و مذاهب مختلف نادیده گرفته می‌شوند و نوعی اتحاد و هماهنگی میان آنان برقرار می‌شود. چون این اتحاد و هماهنگی معلول عوامل جبری خارج از متن دین است با از بین رفتن آن عوامل این اتحاد نیز منتفی می‌گردد و به تناسب کاهش یا افزایش نیروی آن عوامل میزان اتحاد موقت و مصلحتی نیز کاهش یا افزایش می‌یابد. همانگونه که توقع وحدت مطلق میان متفکران و مردم جوامع اسلامی- با وجود آن همه عوامل اختلاف معقول- غیر منطقی است. توقع اینکه وحدت مصلحتی عارضی بتواند فرقه‌ها و مذاهب اسلامی را از هماهنگی و اتحاد دائمی و معقول برخوردار سازد انتظاری است نابجا. ۳- وحدت معقول با توجه به متن کلی دین- که

قبلاً ذکر شد- و با توجه به آزادی اندیشه و تعقل در خصوصیات و کیفیات و انتخاب دلایل در عناصر (اجزاء) اصلی عقائد و احکام دین اسلام وحدت مطلوب در بین امت اسلامی نوع وحدت معقول خواهد بود. وحدت معقول را می‌توان چنین تعریف کرد: قرار دادن متن کلی دین اسلام برای اعتقاد همه جوامع مسلمان و بر کنار نمودن عقائد شخصی نظری و فرهنگ محلی و خصوصیات آراء و نظریات مربوط به هر یک از اجزاء متن کلی دین که مربوط به تعقل و اجتهاد گروهی یا شخصی است. تحقق این نوع وحدت هیچ مانع شرعی و عقلی ندارد و هر متفکر آگاه منابع اولیه اسلام و طرز تفکر ائمه معصومین علیهم‌السلام و صحابه عادل و متقی و تابعین حقیقی آنان می‌داند که پیروی از متن کلی دین با تکاپو و اجتهاد برای فهم خصوصیات و کیفیت انتخاب دلایل امری است ضروری. بدیهی است آن هماهنگی اتحاد که منابع اولیه اسلام (قرآن و سنت و عقل سلیم و اجماع) و شخصیت‌های پیشتاز اسلامی- مثل آیت ا... العظمی حاج سیدحسین طباطبائی بروجردی مرجع شیعیان جهان و رهبر عالی مقام اهل سنت- شیخ محمود شلتوت- در گذشته و حال به آن دعوت نموده‌اند نه وحدت مصلحتی عارضی است که این نوع وحدت را هیچ یک از فرقه‌ها و مذاهب اسلامی به عنوان

آرمان اعلای جوامع اسلامی نمی‌پذیرند- و نه وحدت مطلق است که عملی نیست- بلکه اینان و امثال اینان بر اساس آنچه که مطلوب جدی منابع اولیه اسلامی بوده و هست خواستار انطباق حیات اجتماعی و دینی مردم همه جوامع اسلامی بر متن کلی و مشترک دین اسلام هستند که می‌تواند فراگیرنده همه فرقه‌ها و مذاهب معتقد به آن متن کلی باشد و این همانا وحدت معقول است. در طریق وصول به وحدت معقول نخستین گام همانا وسعت یافتن دیدگاه متفکران و شخصیت‌های بزرگ اسلامی است و عامل اساسی این توسعه دیدگاهها رهائی از چارچوب تنگ و تاریک تعصب غیرمنطقی می‌باشد. اسلام به جهت عظمت و تنوع ابعاد نامحدود خود توانسته است همانگونه که محمد بن طرخان فارابی را در دامن خود بیوراند، ابن سینا و ابن رشد و ابن مسکویه و ابوریحان بیرونی و حسن بن هیثم و محمد بن زکریا و جلال الدین محمد مولوی و میرداماد و صدرالمتهلین و صداهامثال اینان را با

آراء و عقاید مختلف در جهان‌شناسی و الهیات و حقائق مذهبی پرورش بدهد. از طرف دیگر صدها فقیه و اصولی درد و فرقه بزرگ اسلامی تشیع و تسنن در هزاران مسئله شرعی بحث و اجتهاد داشته‌اند گاه با یکدیگر موافق و گاه مخالف یکدیگر بوده‌اند اما هیچگونه تز

احم و تضاد ویران‌گر در میان نبوده است. همانگونه که در کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین تالیف شیخ اهل السنه. الجماعه ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری - متوفی سال ۳۳۰ ه. ق - آمده مذاهب گوناگون شیعه معتزله اشاعره و غیر ذلک که شاید از صد روش مذهبی تجاوز نماید وجود داشته‌اند اما این اختلافات بجز در مواردی اندک که اصل ضروری اسلامی را منکر شده‌اند خللی بر اسلامی بودن آنان وارد نکرده است. نکته مهمی که در این مسئله باید در نظر گرفت این است که قسمت شدن دو مذهب شیعه و سنی به دهها مذهب تقسیم شده است زیرا اگر بنا شود که عقیده هر صاحب نظری را در تاریخ معارف اسلامی به معنای یک مذهب مخصوص تعبیر کنیم باید بپذیریم که اسلام به هزاران مذهب تقسیم شده است از طرف دیگر هیچ متفکر اسلامی تاکنون هیچیک از دانشمندان و صاحب نظران دیگر را تکفیر نکرده است البته همواره بحث و مناقشه و نقد و بررسی بین آنان رواج داشته است و هم اکنون نیز تکاپوهای علمی و فلسفی و فقهی و اصولی و ادبی و غیره در حوزه‌های کشورهای اسلامی با کمال جدیت در جریان است و اگر قدم مثبتی در راه پیش رفت معرفت اسلامی در یکی از کشورهای اسلامی بر داشته شود دیگران نیز از آن سود می‌ج

ویند. (تفسیرالمیزان) مرحوم علامه طباطبائی در کشورهای مصر و سوریه و لبنان و ... مورد استفاده قرار می‌گیرد و تفسیر سید قطب، در ایران به فارسی ترجمه می‌شود. حواشی ۱- البقره- آیه ۱۵۶. ۲- تاثیر معنای دین در موجودیت انسان و نتیجه آن در بیتی از محمد اقبال لاهوری چنین آمده است: چیست دین؟ بر خاستن از روی خاک تا که آگه گردد از خود جان پاک ۳- در تاریخ سیاسی اسلام تالیف دکتر حسن ابراهیم حسن، جلد اول صفحه ۱۸ از موارد فساد اجتماعی اخلاقی، فرهنگی و اقتصادی، شواهدی ذکر شده که بخشی از علل روی آوردن عرب دوران جاهلی به اسلام را مشخص می‌سازند. (از جمله عادات زشت عرب در دوران جاهلیت این بود که وقتی مردی به مرد دیگری برمی‌خورد که از قبیله او نبود و در میان آنها پیمانی وجود نداشت چنانچه یکی از مردان زنی همراه داشت بر سران زن جنگ و نزاع رخ می‌داد و اگر کسی که زن به همراه داشت مغلوب می‌شد زنش به اسیری می‌رفت و مرد پیروز زن اسیر را بر خود حلال می‌دانست). - زنده به گور کردن دختران. (یکی از عادات زشت عرب این بود که دختران خود را زنده به گور می‌کردند زیرا زن را موجودی بی‌فایده می‌دانستند و معتقد بودند که از تربیت او سودی نمی‌برند).

و عبدالرحمن بن خلدون در مقدمه خود (چاپ انتشارات المکتبه التجاریه الکبری مصطفی محمد، صفحات ۱۵۰-۱۴۹) می‌گوید: (زمانیکه عرب بر جوامع پیروز می‌شدند خرابی بر آنها به سرعت وارد می‌شد و سبب این امر اینست که.. توحش در آنان به صورت اخلاق و طبیعت آنان درآمده بود و برایشان لذتبخش بوده است زیرا بخاطر توحش از نظام خارج می‌شدند و از سیاست اطاعت نمی‌کردند. این گونه طبیعت با آبادی و مدنیت ناسازگار و سبب خرابی آن می‌شد ... طبیعت عرب، غارتگری اموال مردم بوده و روزی خود را در سایه شمشیرها می‌یافتند، حدی در غارت اموال مردم نمی‌شناختند ... مردمی را که می‌توانستند کاری از صنعتها و حرفه‌ها انجام دهند مجبور به کار می‌کردند بدون آنکه دستمزدی به آنان بدهند. وقتی که کارها تباہ و مجانی شد امیدها در کسب و کار ضعیف می‌شود و دستها از کار کردن باز می‌ایستند و جامعه فاسد می‌گردد ... اعراب توجه به قوانین و جلوگیری از فساد نداشتند) ... البته این عوامل مختل کننده زندگی مطلوب اعراب از امتیازات اخلاقی نیز برخوردار بوده‌اند اما نظر ما در این مبحث به

رشته تحریر درآوردن موارد ضعف و سستی بوده است آن هم در خاستگاه اولیه اسلام. (عربستان) ۴- دریدین صمه از مشهورترین شعرای دوران جاهلیت- که دوران اسلام را نیز درک کرده است- چنین می‌سراید: و انا للحم السیف غیر نکیر و نلحمه حینا و لیس بذی نکر یغار علینا و اترین فیشتفی بنا ان اصبنا او نغیر علی و تر قسمنا بذاک اللدھر شطرن بیننا فما ینفضی الا و نحن علی

شطر (و قطعی است که ما گوشت شمشیر هستیم و این قابل انکار و جدل نیست و ما جنگ را هرگاه و گاهی به راه می‌اندازیم و این جنگ مورد تعجب و انکار نیست گاهی دشمنان ما برای خونخواهی بر ما هجوم می‌آورند که اگر ما مغلوب شویم برای آنان وسیله تسلی خاطر می‌شود و گاهی ما برای خونخواهی هجوم بر دشمن می‌بریم بدین ترتیب ما روزگار عمر خود را میان خود و دشمن دو قسمت کرده‌ایم و عمر ما سپری نمی‌شود مگر اینکه عمر ما در یکی از دو قسم یعنی بهر حال با کشتار می‌گذرد.) به نقل از کتاب تاریخ الادب العربی - العصر جاهلی) تالیف دکتر شوقی ضیف صفحه ۶۴. در همین کتاب در صفحه ۶۲ تحت عنوان (جنگها و کارزارها دائمی) آمده است: (شاید با اهمیت ترین عامل مشخص کننده زندگانی عرب در دوران جاهلیت جنگی بودن زندگی است که بر مبنای خونریزی استوار است و این حالت گوئی به شکلی از سنت اجتماعی درآمده بوده است. آنان دائما

می‌کشتند یا کشته می‌شدند. ابو عبیده متوفی به سال ۲۱۱ ه. ق، در کتاب خود از ۱۲۰۰ جنگ بین قبائل عرب جاهلی ذکر کرده است (۵... - ممکن است در این مورد این سوال مطرح شود که جنگهایی که در زمان پیامبر اسلام بطور مکرر واقع شده چگونه توجیه می‌شوند؟ ابتدا باید قبل از هر چیز به این اصل فراگیر و اساسی اسلام توجه شود که قتل نفس در اسلام قاطعانه حرام اعلام شده و آیه زیر موید این امر است: (و من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفا بغیر نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعا و من احياها فکانما احيا الناس جميعا). و از این جهت بود که ما بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس یک نفس را بدون عنوان قصاص یا فساد در روی زمین بکشد مانند اینست که همه انسانها را کشته است و هر کس که یک نفر را احیا کند مانند اینست که همه انسانها را احیا کرده است - مائده آیه ۳۲). همچنین با توجه به آیه‌هایی نظیر آیه ۷ از سوره ممتحنه: لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم. (خداوند شما را از نیکوکاری و عدالت درباره کسانی که با شما در دین نمی‌جنگند و شما را از وطنتان آواره نمی‌کنند نهی نمی‌کند) و نی

ز با در نظر گرفتن دستوراتی مثل جمله بسیار معروف حضرت علی (ع) در سفارش به عدالت و محبت و لطف نسبت به همه افراد و گروههای جامعه - در فرمان مالک اشتر که می‌فرماید: فانهم صنفان: اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق (زیرا مردم جامعه بر دو گونه‌اند یا برادر دینی تو هستند و یا هم‌نوع تو) ثابت می‌شود که اسلام حق حیات و کرامت و آزادی معقول انسانی را اساسی‌ترین اصل می‌داند بنابراین پدیده جنگ در اسلام مربوط می‌شود به مبارزه با آن عوامل و انگیزه‌هایی که این اصول اساسی را مورد تهدید قرار می‌دهند. هنگامی که اسلام ابتدا پیام هدایت را ابلاغ کرد و زمینه فهم و پذیرش دین هدایت ابراهیمی را فراهم ساخت مستکبران که به جهت احساس خطر از جانب اسلام آتش مبارزه و اخلاص گری را بر می‌افروختند اسلام و پیامبران اسلام به ناچار یا به دفاع برمی‌خاستند و یا برای ابلاغ رسالت الهی به توده مردم با جباران و مانعان راه هدایت خلق به جهاد می‌پرداختند. و بنابراین کار پیامبر همواره اول پیام و دعوت بوده است و سپس در صورت اخلاص شمشیر به کار آمده است به همین جهت ادعای کسانی که گمان می‌کنند اسلام به زور شمشیر پیش رفته است باطل است زیرا از طرفی پیام اسلام قبل

از شمشیر بر دلها نشسته بود و مردم قبل از جباران و مستکبران به این پیام گرویده بودند و شمشیر هادر واقع برای برداشتن مانع فرمانروایان و سیاستمداران از حرکت اسلام و مردم بکار افتاده است. از طرف دیگر آیا حتی سرباز اسلامی به اندونزی و شرق آسیا و آفریقا و هند قدم نهاده است؟ مگر شمشیر در دست مغول نبود - وقتی به کشورهای اسلامی تاخت - اما خود مغول جذب اسلام شد؟ وانگهی چگونه می‌توان باور کرد که فقط به زور چند قبضه شمشیر زنگ زده اعراب پابرهنه دو امپراطوری بزرگ و تا بن دندان مسلح و جنگ آزموده آن دوران (ایران و روم) فتح می‌شوند؟ مگر اینکه تاثیر پیام را بر دلها قبل از فرود آمدن شمشیرها بر سرها در نظر داشته باشیم. ۶- برای اطلاع بیشتر از زمینه‌های مطرح شدن حقوق سه گانه انسانی در اسلام رجوع شود به تحقیق اینجانب تحت عنوان (مقدمه بر اعلامیه جهانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام) که در ششمین کنفرانس اسلامی تهران ۱۳۶۰ سخنرانی شده است. ۷- ممکن است این سوال مطرح شود که مردمی که بدون اعتقاد به معاد و ابدیت زندگی می‌کنند مثل مادیون و

و چارواکها و دیگران چگونه حیات خود را توجیه می‌کنند در پاسخ باید گفت اولاً نمی‌توان طرز تفکر مردم معمولی را بطور عام در همه احوال و خصوصیات تصدیق کرد و ما هنوز شاهد نظریات ویرانگر خودمحوریه‌ها در همه صحنه‌های بشری هستیم و فساد فراگیر اغلب جوامع را مشاهده می‌کنیم همچنانکه بردگی را در اعصار گذشته بعنوان یک پدیده اصیل و پذیرفته شده اجتماعی می‌دیدیم که امروز بطلان آن ثابت شده است به همین نحو ممکن است بسیاری توجیه‌ها در آینده باطل شوند ثانیاً هیچ یک از اصول و قوانین اخلاق و فضیلت بر مبنای مقررات اجتماعی قابل دفاع همیشگی نیستند. چون نمی‌توان تنها هدف اخلاق و فضیلت از اصلاح نظام زندگی دنیوی تعیین کرد زیرا در برابر اصالت قوه و منفعت گرایی و تکاپو برای بقا که زندگی منهای ابدیت بران استوار شده اگر اخلاق و فضیلت نتیجه خود را در ابدیت مطرح نکند و فقط به عنوان وسیله‌ای برای نظم دنیوی تلقی گردد امری اعتباری و نسبی و متغیر خواهد بود و نمی‌تواند آن همه انسانهای شریف و با عظمت تاریخ را جلب نماید که به قول (کانت) تکلیف را فقط به خاطر انسان دارای وجدان است انجام بدهند. ثالثاً مکتبهائی که ابدیت را بطور صریح و مستقیم مطرح نمی‌کنند اگر مفاهیمی را عرضه می‌دارند که از نظر مطلق بودن حس مطلق گرایی وجود را اشباع می‌کنند در واقع از همان ابدیت سخن می‌گویند که به شکلی دیگر مطرح شده است مثلاً مفهوم نیروانا در مکتب بودائی که انسان پس از زندگی دنیوی به آن می‌رسد و دارای تجرد از ماده و فراسوی محدودیتهای زمان و مکان و حرکت مادی است در واقع این همان مفهوم ابدیت است حتی مفاهیم مثل انسان کمال ترقی در افکار اندیشمندان گاه به قدری از مطلق بودن اشاع می‌شود که نه تنها حس ابدیت گرایی انسان را ارضاء می‌کند بلکه آن مطلق را تا حد خدائی نیز می‌رساند. رابعاً مشاهده وابستگیهای قانونی که در همه اجزاء و روابط اجزاء و روابط جهان و انسان وجود دارد می‌تواند به این نتیجه منجر شود که اگر یک ابدیت واقعی برای این هستی وجود نداشته باشد وابستگیها قابل فهم نهائی نخواهند بود. این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که هر انسانی که معتقد به وجود خدا باشد قطعاً معاد و ابدیت را می‌پذیرد زیرا خداوند حکیم و غنی مطلق جهانی را بدون حکمت عالی که مافوق خور و خواب و شهوات و غضبها است بوجود نمی‌آورد نمی‌تواند بیهوده و هدر و خطا یا تصادف طبیعت محسوب شود زیرا هیچ یک از آن استعدادها و به فعلیت رسیدن آنها بدون قانون و هدف قابل تصور نیست. بنابراین بدان جهت که در این زندگی دنیوی مقدار بسیار ناچیزی از آن استعدادها شکوفا می‌شود لذا باید ابدیتی وجود داشته باشد که آن همه استعدادها شکوفا شوند و مطابق قانون به فعلیت برسند. ۸- برای اطلاع از نظر قرآن در این موارد پنج گانه نگاه کنید به ترتیب به آیه ۷۹ سوره الاسراء، آیه ۲۶ سوره بقره، آیه ۴۷ سوره یونس، آیه ۳۶ سوره النحل، آیه ۱۵ سوره الاسراء، آیه ۲۶ سوره الحديد، آیه ۴۰ سوره ابراهیم آیه ۲۶، آیه ۲۶ سوره الحج، و آیه ۷۳ سوره الانبیا ۹- درباره طریق دوم و سوم اثبات وحدت ارکان و اجزاء اصلی دین فطرت رجوع کنید به البقره، آیه ۱۳۰- البقره، آیه ۱۳۶ آل عمران، آیه ۶۸ النساء، آیه ۱۲۵ الانعام، آیه ۱۶۱ الحديد، آیه ۲۵ الروم آیه ۱۰.۳۰- خداوند رحمان نه تنها دین ابراهیم را دین فطرت همه انسانها قرار داده، بلکه پیروان این دین را نیز به وحدت و رافت می‌خواند: و لا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتی هی احسن الا الذین ظلموا و قولوا امنا بالذی انزل الیکم و الهنا و الهکم واحد و نحن له مسلمون (و به اهل کتاب جز به بهترین طریق مجادله نکنید مگر کسانی از آنانکه ظلم ورزیده‌اند و بگوئید ما ایمان آوردیم به چیزی که بر ما و بر شما نازل شده است و خدای ما و خدای شما یکی است و ما به او اسلام آوردیم.. (العنکبوت، آیه ۶۴). ۱۱-

و نیز: آیه ۶۲، و آیه ۱۷۷ سوره البقره. ۱۲- پیرامون هر قضیه بدیهی قضایائی نظری وجود دارد و پیرامون هر قضیه نظری قضایائی بدیهی. و این دو قضیه متعکس، مورد پذیرش هر متفکری است مثلاً- پیرامون این قضیه بدیهی که (کل بزرگ تر از جزء است) قضایائی وجود دارد: - آیا یک سلسله بی نهایت را می‌توان (کل) تلقی نمود؟- اگر بتوان آن را کل تلقی کرد آیا این مفهوم ذهنی است یا حقیقتی عینی است آیا با رفتن هر جزء کل نیز از بین می‌رود؟ این سه قضیه که به عنوان نمونه ذکر شد قضایائی نظری است که پیرامون قضیه بدیهی (کل بزرگتر از جزء است) وجود دارد و بالعکس این یک قضیه نظری است که (آیا انسانها همه دارای

استعداد هنری هستند) با اینحال پیرامون همین قضیه نظری قضایائی بدیهی وجود دارد مانند: - انسان دارای استعدادهایی است - انسان از هنر لذت می‌برد - بعضی از انسانها هنرمندند. ۱۳- البته بدان جهت که اصول کلی دین و فروع اصلی به اصطلاح فقهی احکام ضروری مستند به فطرت و عقل سلیم و وحی الهی است و تردید و انکار نمی‌تواند راهی به آنها داشته باشد لذا می‌توان آنها را جزء اصلی متن دین اسلام معرفی نمود که مورد اعتقاد و پذیرش همه مسلمین است و انکار آنها حتی انکار یکی از آنها مشروط به اینکه مستند به شبهه و اعتراض بی‌غرضانه نباشد موجب خروج از اسلام خواهد بود. ۱۴- از دیدگاه علمی و فلسفی این اصل مسلم است که واقعیات جهان هستی از هر مقوله که باشند بدون دخالت عوامل و شرایط درونی و برونی درک‌کننده قابل دریافت نمی‌باشد به همین علت است که متفکران از یک واقعیت برداشتهای گوناگون می‌نمایند و به هیچ‌گونه تضاد و تراحم ویرانگری منجر نمی‌گردند، مگر در بازیگریهای تصنعی. ۱۵- شرح مثنوی: ۱۵ مجلد از سال ۴۴ تا ۵۲ و فعلا تا چاپ شانزدهم.

خطبه ۱۲۲- هنگام نبرد صفین

[صفحه ۳۹]

تفسیر عمومی خطبه صد و بیست و سوم و ای امریء منکم احسن من نفسه رابطه جاش عند اللقاء و رای من احد اخوانه فشلا. فلیذب عن اخیه بفضل نجدته التي فضل بها علیه كما یذب عن نفسه، فلو شاء الله لجمله مثله (هر کسی از شما در خود قوت قلب و قدرت سلحشوری در میدان جنگ در موقع رویارویی با دشمن احساس کرد و از یکی از برادرانش ترس و زبونی مشاهده نمود با آن دلیری و شجاعت که به وسیله آن بر برادرانش ترجیح یافته است از وی دفاع کند همانگونه که از خود دفاع می‌نماید. اگر خداوند می‌خواست آن ناتوان را همانند آن شجاع قرار می‌داد). دفاع از یک ناتوان مخصوصا در موقع جهاد که انسانها در آن، در مرز زندگی و مرگ قرار گرفته‌اند، باید مانند دفاع از جان خویشتن باشد. چنانکه دفاع از جان خود بالاتر و با اهمیت‌ترین و جدی‌ترین دفاع است دفاع از جان ناتوانان نیز باید به همین کیفیت باشد. شخص ناتوان در حال اعتدال مغزی و روانی نگاهش به مردم توانا نگاه پناهنده بر شخص ناتوان در حال اعتدال مغزی و روانی نگاهش به مردم توانا نگاه پناهنده بر شخص ناتوان است که جان او را می‌تواند از مهلکه نجات بدهد. این نگاه اگر کسی را که از قدرت برخوردار است نتواند تحت تاثیر قرا

ر بدهد، قطعی است که نگاههای جلب ترحم همان قدرتمند نیز روزی در کسی دیگر تاثیر نخواهد کرد. عیسی به رهی دید یکی کشته فتاده حیران شد و بگرفت به دندان سرانگشت گفتا که که راکشتی تا کشته شدی زار تا باز کجا کشته شود آنکه تو را کشت انگشت مکن رنجه به در کوفتن کس تا کس نکند رنجه بدر کوفتنت مشت و اگر عدم دفاع قدرتمند از جان یک ناتوان سبب از بین رفتن او باشد، در اینصورت آن قدرتمند اعانت به مرگ ناتوان نموده و مشمول این روایت می‌شود که: من اعان علی قتل امریء مسلم جاء یوم القیامه مکتوبا بین عینیه ایس من رحمه الله (هر کسی به کشتن یک مرد مسلمان کمک کند وارد روز قیامت می‌شود در حالی که به پیشانی او نوشته شده است: این شخص از رحمت خداوندی محروم است). امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: دفاع انسان قدرتمند از جان انسان ناتوان چه در حال جنگ و چه در غیر این حال، مانند دفاع وی از جان خود باید باشد. یعنی همانگونه که جان آدمی در موقع احساس خطر همه قوای مغزی و عضلانی خود را به کمک می‌طلبد و همه آن قوا بدون معطلی و بدون تلف کردن کمترین وقت و بدون اندک مضایقه برای نجات دادن جان از خطر، حرکت می‌کنند و به فعالیت می‌افتند، همانط

ور باید اشخاصی که دارای قدرت هستند در موقع استمداد یک ناتوان از آنان برای نجات دادن جان خود بلکه حتی بدون ابراز استمداد به همان حرکت و فعالیت جدی بپردازند که قوای مغزی و عضلانی خود آنان برای نجات دادن جانشان با توجه به این اصل بار دیگر عظمت و جدی بودن یگانگی روحانی میان مردم با ایمان اثبات می‌شود که از کتاب کافی نقل شده است: المومن

اخو المومن کجسد واحد اذا اشتکی شیئا منه وجد الم ذلك فی سائر جسدو ان روحهما من روح واحد و ان روح المومن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها م. (مومن برادر مومن مانند اعضای یک پیکرند اگر عضوی دردی داشته باشد دیگر اعضاء آن همان درد را احساس می‌کند و ارواح مردم با ایمان از یک روح است و اتصال روح به روح خداوند شدیدتر است از اتصال خورشید به خورشید). امیرالمومنین علیه‌السلام در آخر جملات مورد تفسیر می‌فرماید: (اگر خدا می‌خواست آن ناتوان را همانند آن شجاع قرار می‌داد) منظور آن حضرت از این جمله متوجه ساختن مردم به یک نکته بسیار با اهمیت است که مربوط به حکمت بالغه خداوندی درباره مخلوقات او است. توضیح اینکه اختلاف انسانها در خلقت ناشی از تصادف و یا بی‌اعتنایی خداوندی به بعضی مخلوقات

خود نیست بلکه مستند به حکمت بالغه خداوندی در جریان خلقت است که حقایق پشت پرده آنرا اقتضاء می‌کند. این مسئله را تحت عنوان (برای فهم معنای نظم عالم هستی و جریان حکمت خداوندی در آن، اولین شرط برداشتن عینک حیات محوری و علم محدود از دیدگان است). یکی از قدیمی‌ترین و شایع‌ترین سئوالات که با اشکال مختلف برای افراد فراوانی از بشر مطرح است سؤال از نقص عضوی با فقدان یک یا چند نیرو و استعداد است که در خیلی از انسانها مشاهده می‌شود مانند ناقص الخلقه‌ها که از مادر متولد می‌شوند. عده‌ای از صاحب نظران درصدد پاسخ از این سؤال برآمده‌اند که می‌توان گفت: اغلب آنان از آن بعد که برای آنان اهمیت دارد وارد تحقیق و پاسخ می‌گردند. ما در این مبحث به بررسی آن پاسخها نمی‌پردازیم و فقط پاسخی را مطرح می‌نمائیم که روشن‌تر و مختصرتر از آنها به نظر می‌رسد. پیش از بیان این پاسخ مقدمه‌ای را یادآور می‌شویم: اینجانب سالیانی ممتد برای حل مشکل الام و ناگواریها و آنچه که در دستگاه خلقت ناقص به نظر می‌رسد تلاش می‌کردم و نظریاتی گوناگون در حل مشکل مزبور را که از صاحب‌نظرانی مانند ابن سینا، عمر بن ابراهیم خیامی و متاخرین از حکما نقل شده است مورد مطالعه

و دقت قرار دادم بالاخره احساس می‌کردم که آن نظریات قانع‌کننده نیستند. تا از عنایات خداوندی این نظریه برای اینجانب مطرح و قانع‌کننده گشت که اصل منشاء احساس شر و نقض و اختلال در خلقت که مخالف عدل و حکمت بالغه خداوندی بنماید مستند به عینکی است که از حیات محوری و علوم محدود خود تعبیه نموده و می‌خواهیم با همان عینک خود خدا و جهان هستی را حقیقتا درک کنیم و هرگز متوجه این سه حقیقت نمی‌شویم که: ۱- جهان با شناسائی جهان فرق دارد. ۲- نظم عالی هستی بر مبنای خواسته‌های ما پی ریزی نشده است. ۳- مقام ربوبی خداوندی بالاتر از آن است که ما بتوانیم احاطه بر آنها داشته باشیم. اگر یک انسان آگاه به منانی و اصول اولیه علوم و معارف خود متوجه باشد قطعا با درک محدودیت آنها علوم و معارف خود را هم محدود خواهد دید بنابراین آنچه که فطرت و عقل سلیم حکم می‌کند اینست که صاحب‌نظران فلسفی و علمی باید بجای غوطه خوردن در اصلاحات فلسفی طرق برخورد با انسانهایی را که فاقد عضوی یا استعدادی از آنچه که مردم معمولی دارند به مردم تعلیم بدهند و نهایت کوشش را در اصلاح و جبران آنچه که این افراد فاقد آن می‌باشند به عمل بیاورند. به عبارت دیگر به جای بازی یا اصطلاحات و تطبیق واقعیات جاریه بر اصول و قوانین تخیلی که با علوم محدود و آرمانهای مشخص برای خود ساخته و پرداخته‌اند به مرتفع ساختن آن پدیده‌ها که در برابر حد معمولی نقص تلقی می‌شوند و معالجات مناسب پردازند در چند سال پیش در شهر اصفهان از یکی از آن موسسات که کودکان و مقداری از جوانان ما بعد دوران کودکی که کرولالها را نگهداری و آنها را تحت رسیدگی معالجه قرار داده بودند باز دید کردیم. در موقع بازدید با متصدیان آنجا که از دوستان عزیز ما بودند قرار گذاشتیم که اینجانب مقداری بطور تنها و بدون اینکه آن کودکان و جوانان متوجه شوند آنان را مورد بازدید و مطالعه قرار بدهم و هدفم این بود که تا بتوانم از وضع روانی آنان با نظر به کیفیت عضوی که داشتند اطلاعاتی بدست بیاورم. نتیجه این مطالعه تقریبا همان بود که من حدس می‌زدم یعنی دیدم آنان از وضعی که دارند (کرولال بودن) هیچ احساس زجر و نقص نمی‌کردند و حرکات و سکناشان به خوبی نشان می‌داد که آنان از وضع خود ناراضی‌تی ندارند. و طرز بازی و برخورد آنان با یکدیگر و حتی چگونگی

برخوردشان با مردم عادی نشانی از احساس نقص و احساس حقارت نداشت. باز در موردی دیگر از کودکان و جوانان که او ل جوانی آنان بود و مبتلا به انواع فلج بودند بازدید و مطالعاتی داشتیم. برای ما بسیار شگفت آور بود که می‌دیدیم آنان وقتی که به خود مشغول بودند مثلاً- در حال بازی یا انجام کارهایی بودند که متصدیان برای آنان تعیین کرده بودند ملالت روحی و انقباض خاص روانی نداشتند و از نظر روانی مانند کودکان و جوانان معمولی بازی می‌کردند و کار انجام می‌دادند. از امثال این موارد به خوبی روشن می‌شود که حیات آن حقیقت شگفت‌انگیز است که تا ضربه‌ای از طرف روان خود انسان به آن وارد نشود به ادامه و ابقای خود تلاش می‌کند و هر چند که فقط آن مقدار از موجودیت را داشته باشد که بتواند خود را حفظ نماید. اما اینکه باید برای فهم معنای نظم عالم هستی و جریان حکمت خداوندی در آن عینک حیات محوری را از چشمان خود برداریم با این بیان که عرض می‌کنیم به خوبی اثبات می‌شود. ما با نظر به خواسته‌ها و آرمانهایی که داریم قانونی برای شایستگی عالم هستی و جریان آن در ارتباط با ما در مغز خود به وجود آورده‌ایم خواه آگاهی مشروح به آن هم داشته باشیم یا نه. اگر این قانون مبتنی بر خواسته‌ها و آمانهارا مورد دقت و بررسی قرار بدهیم به این صورت درمی‌آید: ۱- چون زیبایی خواسته و آر

مان ما انسانها است پس باید هر مردی به زیبایی حضرت یوسف علیه‌السلام باشد و هر زنی به زیبایی کلئوپاترا!! ۲- چون تحصیل علم و کوشش برای بدست آوردن واقعیات جهان هستی سخت است و به مشقت و ریاضت نیاز دارد پس باید هر انسانی که از مادر متولد می‌شود به همه واقعیات جهان هستی و ماوراء آن عالم باشد ۳- بدان جهت که زندگی بدون تلخیهای اضطراب و بیماریها و انواع شکستها و با داشتن همه عوامل لذائذ طبیعی بسیار شیرین است پس باید زندگی ما انسانها به همین کیفیت باشد که آنرا می‌خواهیم ۴- اصلاً به پایان رسیدن چنین زندگی غلط است پس باید زندگی مردم ابدی باشد و مرگ بر سر هیچ کس تاختن نیاورد! ۵- بدان جهت که قدرت در هر شکلی که باشد موجب تاثیر و تاثر اختیاری بیشتر در عرصه‌ی جهان هستی می‌گردد و هر تاثیر اختیاری آرمان ماست پس ما باید از همه اشکال قدرت برخوردار باشیم بطوری که اگر خواستیم در این کیهان بزرگ یکی از کهکشانها با داشتن میلیونها خورشید با کمال تواضع بیاید و در گوشه‌ای از جیب راست اینجانب (و جیب چپ هم نمی‌شود) سکونت نماید فوراً این خواسته ما را اطاعت نماید اکنون به یک اصل مهم دیگر متوجه می‌شویم و آن اینست که هر اندازه ما خواسته‌ها و آرما

نها را نزدیک به خود احساس کردیم و حق و قدرتی برای بدست آوردن آنها در خود دریافتیم در صورت دست نیافتن به آن خواسته‌ها و آرمانها و احساس تلخی و درد خواهیم کرد و چنین خواهیم پنداشت که جهان خلقت ناقص و مختل است! زیرا قانونی که ما در مغز خود برای شایستگی عالم هستی و جریان آن در ارتباط با ما تصور کرده بودیم در این مورد جریان ندارد مثلاً به زیبایی حضرت یوسف متولد نشده‌ام پس کارگاه خلقت از این جهت مختل است ملاحظه می‌شود که ما در تعیین قانون هستی فقط خواسته‌ها و آرمانهای خود را محور و ملاک قرار می‌دهیم اکنون می‌توانیم یک قدم جلوتر برویم و این مسئله را توجه کنیم بدان جهت که اغلب انسانهای معتدل می‌دانند که آن خواسته‌ها و آرمانها که در بالا مقداری از آنها را متذکر شدیم آرزوهای هستند که هرگز عملی نخواهند شد لذا آنها را به عنوان آرمان در درون خود نمی‌پرورانند ولی آنچه که مردم را رنج می‌دهد و باعث می‌شود که عده‌ای از مردم ناگاه حکم به نقص و اختلال در کارگاه خلقت نمایند آن قسم از نقصها و اختلالات است که انسان را از حد معمولی خلقت و شئون آن پائین تر می‌آورد مانند نقص یکی از اعضای بدن چه داخلی و چه خارجی و خواه فقدان یکی از استعدادها و خواه فقدان یکی از قوا. باید در توضیح و تفسیر این پدیده‌ها بگوییم که تعبیر نقص در این موارد بار کشف از فرض و اعتماد به قانون در طبیعت می‌نماید که ما انسانها با نظر به کمیت و کیفیت اعضاء و استعدادها و قوای انسانها آنها را پذیرفته‌ایم و هر آنچه را که در پایین تر از آن باشد ناقص و هر آنچه که دارای همان کیفیت و کمیت در بهترین وجه باشد کامل می‌نامیم در اینجا نیز می‌بینیم که متدرد و پدیده نقص و کمال قانون و ملاکی را در نظر گرفته‌ایم که مربوط به مشاهدات و خواسته‌های خود ماست و

دلیل علمی محضی (با قطع نظر از معرفت حاصل از مشاهدات و خواسته‌های محدود ما) آن قانون و ملاک خیالی را تایید نمی‌کند. ان الموت طالب حثیت لایغوته المقیم و لا- یعجزه الهارب (قطعی است که مرگ آن جوینده سریع و جدی است که هیچ اقامت کننده‌ای در محلی از آن فوت نمی‌شود و نه فرارکننده‌ای آن را ناتوان می‌سازد). هیچ چاره‌ای برای مرگ کس از مرگ وجود ندارد یقینی است که گذر همه انسانها زنده از پل انتقال به ابدیت که مرگ نامیده می‌شود به وقوع خواهد پیوست. این چراغ فروزان که نامش زندگی است با صرصر حوادثی که طلایه‌دار مرگ است خاموش خواهد گشت. روزی این چشمان

تیزبین و این گوشهای تیز شنو ذائقه‌هایی که با چشیدن طعمهای لذیذ هیجانی به زندگی می‌بخشید و دیگر حواس و عوامل درک به خاموشی می‌گیرند. مغز این کارگاه شگفت‌انگیز هم کارهای بسیار متنوع و عظیم خود را رهانموده و تدریجا رو به پوسیدن خواهد رفت که جایگاهی برای بازی حشرات زیرزمینی گردد. همه اینها جریاناتی است که بالا-خره دیر یا زود سر راه همه زندگان را خواهد گرفت. پایان زندگی که خاموشی همه کالبد مادی باعوامل فعالیتش می‌باشد همزمان با به خود آمدن نفس و آگاهی آن از موجودیت و سرنوشتی است که برای خود اندوخته و رهسپار ابدیت می‌گردد. این جریان که تعلق نفس بر بدن ابدی نیست و بالا-خره جدائی آن دو از یکدیگر تا روز قیامت قطعی است باردیگر این حقیقت یکدیگر را دریافته و آماده پاسخ از مسئولیتهای خود خواهند گشت. ان اکرم الموت القتل و الذی نفس ابن ابی طالب بیده لالف ضربه بالسیف اهون علی من میته علی الفراش فی غیر طاعه الله (باکرامت ترین مرگ کشته شدن در راه خداست. سوگند به آن خدایی که جان فرزند ابی طالب بدست اوست هزار ضربه شمشیر برای من آسانتر است از آن مرگ در رختخواب که در اطاعت خداوندی نباشم). شریفترین مرگ شهادت است و پست ترین مرگ آن اس

ت که انسان در مسیر عدم اطاعت خداوند بمیرد. مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام از قتل در جملات مورد تفسیر کشته شدن در راه خدا است که شهادت نامیده می‌شود نه محض کشته شدن زیرا کشته شدن بدون هدف اعلاء که عبارتست از دست از جان شستن در راه خدا (جهاد) هیچ ترجیحی بر مردن معمولی در رختخواب ندارد برای مطالعه و دقت در مسئله شهادت و شهیدان مراجعه شود به مجلد پنجم از ص ۵۴ تا ص ۶۰ و از ص ۷۳ تا ص ۸۰ و مجلد ششم از ص ۳ تا ص ۲۷. مطلبی دیگر که در آخر جملات وجود دارد اینست که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: (هزار ضربه شمشیر برای من آسانتر از آن است از آن مرگ در رختخواب که در اطاعت خداوندی نباشم). معنای این جمله چنین است که اگر با سخت ترین شکنجه‌ها از این دنیا بروم یا اینکه هزار بار کشته شوم و زنده گردم و در اطاعت خداوندی باشم بهتر از اینست که در رختخواب ملایم و بدون کمترین زجر از این دنیا رخت بر بندم ولی در معصیت خداوند روزگار خود را سپری نمایم. از امثال این سخن که از آشنای زندگی و مرگ امیرالمومنین علیه‌السلام بطور فراوان می‌بینیم به خوبی روشن می‌شود که عظمت و سعادت می‌شود که از اطاعت خداوندی نتیجه می‌شود و نهایت سقوطی که از معصیت ناشی م

ی گردد خیلی بااهمیت تر از آن است که ما انسانها درباره آن دو می‌اندیشیم با دقت در جمله امیرالمومنین که می‌فرماید: مرگ با هزار ضربه شمشیر یا هزار بار کشته شدن با شمشیر و زنده شدن برای من آسانتر و قابل تحمل تر است از اینکه در غیر اطاعت خداوندی در رختخواب ملایم بمیرم یعنی در دو شکنجه محصول زندگی در غیر اطاعت خداوندی در برابر زجر هزار بار قطعه قطعه شدن با شمشیر شدیدتر و غیر قابل تحمل تر است که عبارتست از آتش سوزان دوزخ که با غضب خداوند قهار بوجود آمده و بالاتر از آن آتش فراق از رحمت و لقا مقام شامخ ربوبی است همانگونه که در دعای کمیل زیاد النخعی آمده است: فهی یا الهی و سیدی و مولای صبرت علی عذابک فکیف اصبر علی فراقک. و هبنی یا الهی صبرت نعلی حر نارک فکیف اصبر عن النظر الی کرامتک. (خداوندا ای معبود من ای بزرگ و مولا- و پروردگار من گیرم که بر عذابت تحمل نمایم چگونه بر جدایی از تو صبر کنم خدای من گیرم به حرارت آتش دوزخ صبر کردم چگونه به محرومیت از نظر به کرامت ربوبی تو شککیا باشم.

خطبه ۱۲۳- در سرزنش اصحاب خود

[صفحه ۴۷]

و کانی انظر الیکم تکشون کشیش الضباب لا تاخذون حقا و لا تمنعون ضیما. قد خلیتم و الطریق فالنجاه للمقتحم، و الهلکه للمتوم (گویی به شما می‌نگرم مانند سوسمارها که در حرکت سریع بهم می‌خورند از دحام و غوغا می‌کنید و نه یک حق الهی را می‌گیرید و نه ذلتی را از خود دور می‌نمایید. شما در انتخاب راه آخرت رها و آزادید پس نجات از آن کسی است که دل به دریا زد و در جهاد غوطه‌ور شد و هلاکت از آن کسی است که توقف نمود و از حرکت در راه آخرت بازماند). و شما در انتخاب یکی از دو یا چند راه آزادید مگر جمله‌ای در قاموس بشری به این عظمت و حساسیت وجود دارد که به انسان گفته شود: (و شما در انتخاب یکی از دو یا چند راه آزادید؟) مردم در برابر چنین جمله‌ای بانظر به پستی و عظمت شخصیتشان عکس العملهای متنوعی از خود نشان می‌دهند. اگر شخصیت کسی که مخاطب به این جمله است، اندیشه‌ای جز تقویت خود طبیعی و گسترش و تنفیذ هر چه عمیق‌تر آن را ندارد هر یک از آن راه‌ها که در برابر او قرار دارد به هدفهای حیوانی او منتهی می‌گردد انتخاب خواهد کرد زیرا شخصیت هر کس همان راه انتخاب می‌کند که اندیشه و آرمانهایش تعقیب می‌کند و اگر شخصیت مخاطب با جمله مز

بور فکر و هدف گیریهایش در مسیر تحقق بخشیدن به رشد و تقویت خود انسانی کمال جو بوده باشد قطعی است که راهی را انتخاب خواهد کرد که به مقصد مزبور منتهی می‌گردد. این دو انتخاب و دیگر انتخابهایی که به سبب طرز تفکرات و هدف گیری شخصیتها صورت می‌گیرد یک جریان کاملاً معمولی و قانونی است. آنچه که در این مورد باید مورد بررسی و دقت قرار بگیرد اینست که اگر این جمله (و شما در انتخاب یکی از دو یا چند راه آزادید) به یک انسان آگاه و حساس که ذهن او بطور کامل آماده گیرندگی حقیقت است و درون ناخود آگاهش به حد سقوط کثیف و آلوده نشده باشد گفته شود ممکن است در همان لحظه به فوق اندیشه‌ها و هدف گیریها و معمولی‌اش جهیده و کلمه (شما آزادید) او را با یک افق از زندگی آشنا بسازد. خوب من آزادم معنای من آزادم چیست؟ آیا امکان دارد که تولد و نشو و نمایش در میان حلقه‌های جبر قوانین گوناگون انجام می‌گیرد و با همه ابعاد وجودش که حتی با خویشتن ارتباط برقرار می‌سازد باز در تبلورگاه قوانین صورت می‌گیرد آزاد باشد؟ آیا چنین جمله‌ای می‌تواند از یک انسان آگاه به چنین وضعی که انسان در میان آن حرکت می‌کند صادر شود؟ پاسخ این سوال آری است. اگر این قدرت فوق‌ال

عاده نوع انسانی را در نظر بگیریم که او می‌تواند به وسیله آن قدرت نخست حلقه‌های قوانین جبری را که او را از همه جهات احاطه کرده است چنان شفاف و صیقلی نماید که ماورای آنها را شهود نماید و همین شهود او را با واقعیات عالی‌تری که در پشت پرده همین طرز تفکرات و هدف گیریها وجود دارد آشنا ساخته و از آنها بهره‌برداریها نماید می‌پذیرد که آری من آزادم یعنی دارای آن قدرت هستم که به وسیله آن می‌توانم پای بر روی انگیزه‌ها و عوامل زندگی معمولی خود که ضعف شخصیت من آنها را دارای نقش اساسی در زندگی من نموده است بگذارم و راه‌هایی را که در برابر من گرفته است از افقی بالاتر ببینم و با قدرت عالی شخصیت که عامل جهشهای تکاملی است در گزینش آن راه‌ها اقدام نمایم. به خاطر دارم در سال (۱۳۵۶) شخصی به همراه یکی از دوستان برای پرسش درباره مسئله‌ای نزد اینجانب آمدند و آن مسئله را که جنبه اقتصادی داشت مطرح کردند. مسئله چنین بود که آن شخص در شرکتی کار می‌کرد که نفع مادی کلانی برای او داشت ولی او از نظر شرعی در مباح بودن کار در آن شرکت تردید داشت. اینجانب پس از تحلیل مسئله صور مختلف را متذکر شدم و گفتم: با نظر به این صورت کار شما در آن شرکت جایز است

و با نظر به آن صورت جایز نیست. پس از آنکه اقسام صور را با احکام فقهی هر یک بیان نمودم در پایان پاسخ این جمله را گفتم: (و شما آزادید) همین جمله موجب شد آن شخص آگاه نه تنها از آن شرکت بیرون آید بلکه از آن موقع تاکنون در کارهای عام

المنفعه اجتماعی تلاش می‌نماید و به معیشتی محدود که خود و عائله‌اش را بدون تجمل اداره کند قناعت می‌ورزد. امیرالمومنین علیه‌السلام در اولین جملات مورد تفسیر چنین فرمود که: گویی شما را می‌بینیم سروصدایی مانند سروصدا سوسمار که در حرکت سریع بهم می‌خورند ازدحام و غوغا می‌کنید) یعنی هر کسی فقط در فکر نجات خویشتن است. زندگی شما در اندیشه خویشتن و فربه ساختن خود طبیعتان می‌گذرد. طبیعت زندگی بر مبنای خود محوری همین است که نه حقی را از غارتگران حقوق مردم می‌گیرد و نه از ذلتی که شما را در خود فرو می‌برد جلوگیری می‌نماید. ای انسانها حقوق خود را از غارتگران بگیریید آن فرد و جامعه‌ای که حقوق دیگران را پایمال می‌کنند و از بین می‌برند حیواناتی هستند مزاحم انسانها. آنها همان درنده‌ترین جانوران بسیار قدیمی هستند که دایناسورها نامیده شده‌اند. و آن فرد و جامعه‌ای که با داشتن توانائی حقوق خود را از آن ح

یوانات انسان نما نمی‌گیرند همان برده‌های دلیل هستند که کارد را با دست خود تیز می‌کنند و با کمال ذلت برای کشتن خود به دست همان حیوانات تقدیم می‌دارند با جرئت می‌توان گفت: اگر مردم در هنگام بودن حق‌شان به نشستن و تماشا کردن و تاسف خوردن قناعت نمی‌کردند و با شناخت معنای حق و عظمت آن از جای خود برخاسته و برای گرفتن حق خود تلاش می‌کردند نه تنها حق ربایان تاریخ آن همه جسارت به یغماگری و ربودن حقوق مردم ناتوان نمی‌کردند بلکه وضع تاریخی که بشر با خون و خونابه سپری می‌کند تغییر می‌یافت و از دوران دایناسورها و غارنشینی به تاریخ انسانی گام می‌گذاشت. همانگونه که ترس و زبونی صاحبان حق از قدرت آنان کاسته و بر جرئت حق و پایان می‌افزاید شجاعت و شهامت صاحبان حق از قدرت حق و ربایان کاسته و بر قدرت صاحبان حق می‌افزاید. از دو اصل فوق نتایج فوق‌العاده انسانی- الهی می‌توان گرفت از آن جمله: ۱- حق در ذات خود قدرتی دارد که فقط کسانی می‌توانند از آن برخوردار شوند که حقیقت حق و عظمت آنرا به خوبی درک کرده باشند. به همین جهت است که ما در طول تاریخ عده‌ای فراوان از انسانهای شجاع و دلاور و با شهامتی را می‌بینیم (نه بی‌پرواهای بی فکر) که

انگیزه قدرت اراده و تصمیم و اقدام آنان در شئون زندگی به جهت آن بوده است که خود را ذیحق تلقی کرده‌اند. و بالعکس عده‌ای فراوان زبون و ناتوان می‌بینیم که چون خود را دور از حق می‌دیدند در بیم و هراس بودند. شاید این جمله را همه شنیده باشند که الخائن خائف (خیانتکار ترسو است) همچنین اگر دقت کرده باشید سخنان آن انسانهایی که خود را بر حق می‌دیدند و خود رای بر حق دیدن با عقل و وجدانشان همکاری داشتند سرتاسر تجسمی از حماسه جاودانی حق است در صورتی که سخنان کسانی که برحق نیستند و مخصوصا در آن موقع که به جهت درک بر حق نبودن به نوعی اضطراب درونی هم دچار هستند متزلزل جمله‌ها است و طرز بیان مشوش بوده است و می‌توان گفت: سخنان اینان آینه‌ای روشن برای نشان دادن درون زبون و مضطربشان می‌باشد. ۲- یکی از مختصات بسیار با ارزش درک عظمت و جلالت حق این است که کسی که واقعا حق را درک کرده و خود به جهت حرکت بر مبنای حق طعم واقعی آن را چشیده است محال است حق دیگران را پایمال نماید همانگونه که اگر یک انسان آگاه جان خود را بشناسد و تلخی دردهای آنرا بچشد بسیار بعید است که صدمه‌ای به جان دیگران وارد بسازد.

خطبه ۱۲۴-تعلیم یاران در کار جنگ

[صفحه ۵۵]

تفسیر عمومی خطبه صد و بیست و چهارم فقدمو الدارع و اخروا الحاسر غضوا علی الاضراس فانه انبی للسیوف عن الهام و التووا فی اطراف الرماح فانه امور للاسنه و غضوا الابصار فانه اربط للجاش و اسکن للقلوب و امیتوا الاصوات فانه اطرده للفشل (در صف آرای و حمله بر دشمن) (زره‌پوش را بر بی‌زره مقدم بدارید و دندانها و بر هم بفشارید زیرا این حالت بهتر می‌تواند شمشیر را از فرق سر برگرداند و در موقع وارد کردن نیزه‌ها بر بدن دشمن به پیچید زیرا این حرکت و پیچیدن زخم را کاری تر و شکاف را عمیق تر می‌سازد. و پلک چشمها را روی هم بگذارید (بهم نزدیک کنید) زیرا این حالت دلها را محکمتر و آرامتر می‌نماید صداها را

بخوابانید زیرا بهترین عامل برای برطرف ساختن زبونی و شکست بی سروصدا بودن در میدان کارزار است. موقعی که عضوی از پیکر انسانی چنان فاسد شد که نه تنها موجب افساد دیگر اعضای آن پیکر گشت بلکه تباهی خود آن عضو با مجموع اعضای دیگرش را نیز نتیجه داد نباید در ریشه کن کردن آن هیچگونه مسامحه‌ای روا داشت. این مبحث را برای آن مطرح کردیم که ممکن بعضی اشخاص چنین تصور کنند که این توصیه بر خشونت در میدان کارزار و این دستور بر صلابت و بیر

حمی در کشتار با آن دل پر عاطفه و مهر امیرالمومنین علیه‌السلام چگونه سازگار می‌باشد؟ پاسخ این سؤال با نظر دقیق به علت بوجود آمدن جنگ و قرار گرفتن دو گروه متخاصم در مرز زندگی و مرگ در رویارویی یکدیگر و فساد و افساد عضو تباه شده در پیکر کاملاً روشن است. ۱- اینکه دو گروه از انسانها شمشیر بدست به میدان کارزار کشیده شده و هر یک از آن دو نابودی دیگری را می‌خواهد لازمه‌اش اینست که هر یک از آن دو گروه با اندک مسامحه‌ای خود را محکوم نابودی می‌نماید. پس آنچه که ضروری و اولی است آن تفاهم و تعاون میان افراد انسانی است که از کشیده شدن آنان به میدان جنگ و کشتار جلوگیری کند و در آن صورت که آن تفاهم و تعاون نتوانست کاری انجام بدهد و تمایلات هوسبازانه و خودپرستی و خود کامگیها آنها را شمشیر بدست رویاروی هم قرار داد و هیچگونه راهی برای صلح و سازش و متارکه جنگ باقی نماند بدیهی است که چاره‌ای جز گلاویز شدن جدی دو طرف باقی نخواهد ماند. و در آن صورت که جنگ یکی از دو طرف با دیگری بر مبنای حق باشد نه بر مبنای هوی و هوس و خودپرستی و خود کامگی قطعی است که از نظر او وارد کردن زخم بر بدن دشمن یا کشتن وی درست مانند عمل جراحی است که در آن ب

ه حداقل قناعت می‌شود. ۲- باید دید علت اساسی کشتن یک یا چند نفر انسان چه به عنوان محارب در جامعه اسلامی یا در میدانهای جنگ چیست علت حقیقی همان است که در عنوان مبحث گفتیم: موقعی که عضوی از پیکر انسانی چنان فاسد شود که نه تنها موجب افساد دیگر اعضای آن پیکر گردد بلکه تباهی خود آن عضو با مجموع اعضای دیگرش را نیز داد نباید در ریشه کن کردن آن هیچگونه مسامحه‌ای روا داشت زیرا این مسامحه چه ناشی از ترحم و مهر و محبت باشد و چه معلول بی‌توجهی به اهمیت حیاتی قضیه موجب از ارزش افتادن و تباهی دیگر اعضای پیکر جامعه خواهد گشت. و رایتکم فلا تمیلوها و لاتخلوها و لا تجعلوها الا بایدی شجعانکم و المانعین الذمار منکم فان الصابرين علی نزول الحقایق هم الذین یحفون برایاتهم و یکتفونها حفافیها و ورائها و امامها لا یتاخرون عنها فیسلموها و لا یتقدمون علیها فیفر دوها (و بیرق را به این سو و آن سو نکشاند و پیرامون آنرا خلوت نکنند بیرق را فقط بدست دلاوران و مردانی غیور و رزم‌آورانی بسپارید که دارای حمیت و غیرت برای حفاظت و ابستگان نیازمند به حفظ و نگهبانی باشند زیرا کسانی که تحمل فرود آمدن حوادث سخت و کوبنده را دارند کسانی هستند که دور بیر

قهای خود می‌گردند و به محافظت راست و چپ و پس و پیش آنها با جدیت کامل می‌پردازند آنان از بیرقها عقب تر نمی‌افتند تا آنها را تسلیم دشمن نمایند و از آنها پیش نمی‌افتند تا آنها را تنها بگذارند.) در میدان جهاد نیروهای اساسی را خواه قراردادی و اعتباری باشد و خواه واقعی عینی به انسانهایی بسپارید که هم از قدرت عضلانی برخوردار باشند و هم از عظمت شخصیت و هم از تخصص در فنون جنگ. در مقابله با دشمن که به جنگ و کشتار منتهی می‌شود چند قسم نیرو وجود دارد که عمده آنها چند قسم است: قسم یکم- نیروی مادی عینی است مانند اسلحه و آذوقه و قدرت عضلانی و تندرستی سلحشوران. قسم دوم- نیروی فکری و دیگر قوای مغزی مانند هشیاریهای گوناگون و قدرت حدس و غیرذلک. قسم سوم- نیروی روانی مانند شجاعت و استقامت و شهامت و دلاوری. قسم چهارم- عظمت و شخصیت که عدالت و عفت و تقوی اساسی‌ترین عناصر آن است. قسم پنجم- نیروهای اعتباری و قراردادی است مانند علامات مقامات لشکری و بیرق و علم و پرچم و غیرذلک. اهمیت هر یک از این اقسام بستگی به چگونگی موقعیتی دارد که جهاد آنرا اقتضاء می‌کند. در جنگهای تن به تن و در هر موردی که طرفین کارزار رویاروی هم قرار بگیرند موضوع ب

بیرق که یک علامت قراردادی کاملاً رسمی و به دریافتهای مشترک فرهنگی اقوام و ملل منتهی می‌گردد اهمیت فوق‌العاده دارد در زمانهای گذشته برافراشته بودن و اهتراز بیرق و علم علامت استمرار نیروی جنگ یکسانی بود که بیرق و علم را در دست داشتند و اضطراب و سرنگونی آن از شکست صاحبان آن از شکست صاحبان آن خبر می‌داد. در دورانها بعدی اگر چه بیرق آن موقعیت فوق‌العاده با اهمیت را در جنگها ندارد ولی هنوز به عنوان یک علامت هویت جامعه و سپاهی که رویاروی دشمن قرار گرفته است کاملاً مطرح است. امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه حساسیت موضوع بیرق را بطور بسیار جالب بیان فرموده است و در موارد دیگر از سخنان مبارکشان درباره اقسام دیگر از نیروهای مادی و معنوی و قراردادی مطالب با اهمیت تذکر داده‌اند. اگر بخواهیم بااهمیت ترین نیروها را در اینجا متذکر شویم همان نیروی ایمان به خدا خالق کائنات و رب اعلائی انسانها است. این همان نیروی شکست ناپذیر است که اگر شخص یا سپاهی که برخوردار از آن است اگر هزار بار کشته شود و بدنش متلاشی گردد و باردیگر زنده شود نه احساس شکست می‌کند و نه واقعا شکستی بر او راه یافته است زیرا صاحب این ایمان همواره پیروز است. به

همین جهت است که آن را در شمار نیروهای فوق‌نیارودیم زیرا بجز قسم چهارم (عظمت شخصیت که عدالت و عفت و تقوی اساسی ترین عناصر آن است) که مانند همین نیروی ایمان از دستبرد اسلحه در امان است بقیه آنها در معرض فنا و زوال می‌باشند. همانگونه که در دو بیت از دو شاعر بسیار با ذوق و متعهد آمده است: ۱- قد غیر الطعن منهم کل جارحه الا المکارم فی امن من الغیر ۲- و مجرح ما غیرت منه القنا حسنا و لا اخلقن منه جدیدا ۱- ضربه نیزه‌ها و شمشیرها همه اعضای آن شهدای راه کرامت و شرف انسانی و آن رهروان کوی ربوبی را تغییر دادند. مگر اخلاق عالی و شریف ارواح آنان را که از هرگونه تغییر در امانند. ۲- حسین (ع) سرور همه شهدای راه حق آن زخم خورده‌ای که زخم نیزه نیکوییها و زیباییها او را دگرگون ننموده و هیچ تازه‌ای را از کهنه نساخت. اجزاء امر و قرنه و اسی اخاه بنفسه و لم یکل قرنه الی اخیه فیجتمع علیه قرنه و قرن اخیه هر مردی باید همتای خود را در رزمگاه کفایت کند و برادر خود را با جان خود مواسات نماید و همتای رزمی خود را به برادرش نسپارد، تا تکلیف تحمل همتای برادرش هم به عهده او باشد. نظم دقیق لشکریان در همه موقعیتهای باید مراعات گردد. و بخشی در ضرورت

نظم در زندگی فردی و اجتماعی اگر در سخنان مبارک امیرالمومنین علیه‌السلام درباره جهاد که در نهج‌البلاغه و جاهای دیگر آمده است دقت نمائیم خواهیم دید که آن حضرت با کمال آشنائی به اصول و قوانین جهاد همواره به لشکریان خود اهمیت پیروی از قوانین و اصول جهاد را گوشزد می‌فرمودند. از آنجمله تقسیم بندی گروه‌ها و افراد است که هر یک باید در مقام خاص خود قرار بگیرند. این قانون امروزه از نظر ضرورت تقسیم بندی دسته گروهان گردان تپ لشکر و سپاه و از نظر تقسیم بندی به انواع مختلف کارها و مقام خیلی جدی مراعات می‌گردد و اخلاص به آن ممکن است به ضررهای بزرگی منتهی گردد. مخصوصاً در دورانها معاصر که به جهت پیچیدگی بسیار شدید موضوعات نظامگری و ابزار و وسائل زمینی و هوایی و دریایی و اطلاعات و مسائل مستمر سیاسی و غیرذلک مراعات نظم و قانون اهمیت حیاتی اساسی تر و حساس تر بوده باشد قطعی است که به همان اندازه مراعات نظم و قانون آن مسائل اساسی تر و حساس تر خواهد بود. با توجه به حساسیت فوق‌العاده‌ای که در پدیده جهاد وجود دارد مراعات نظم و قانون اساسی تر از سایر امور می‌باشد. زیرا مسئله زندگی و مرگ در کار است و ممکن است کوچکترین مسامحه و ارتکاب

خلاف نظم مربوط به جهاد موجب شکست و زیانهای جبران‌ناپذیر گردد. به اضافه اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام در چند مورد از سخنان مبارک خود دستور به مراعات نظم و توجه به آن داده از آنجمله: ۱- در توصیف قرآن مجید می‌فرماید: الا ان فیه علم ما یاتی و الحدیث عن الماضی و دواء دیکم و نظم ما بینکم (آگاه باشید که در قرآن است علم آنچه که خواهد آمد و در قرآن است گفتار از گذشته و دوا درد شما و قانون ما بین شما). ۲- و اعظم ما افترض سبحانه من تلک الحقوق حق الوالی علی الرعیه و حق الرعیه علی الوالی فریضه فرضها الله سبحانه لکل علی کلا فجعلها نظاما لالفهم و عزا الدینهم (و با عظمت ترین دستوری که خداوند درباره آن حقوق مردم در ارتباط با همدیگر فرموده است حق زمامدار بر افراد مجتمع و حق مجتمع بر زمامدار است این همان

دستور لازم است که خداوند سبحان برای هر یک از آنان در مقابل طرف قرار داده است و این حقوق برای نظم و هماهنگی آنان و ابزار عزت و عظمت دین ضرورت دارد. ۳- و الامانه (و لامامه) نظاما للامه و خداوند امانت را برای نظم زندگی امت قرار داده است) امانت به معنای عموم آن شامل هر چیزی است که باید به کسی که صاحب آن است ادا گردد اعم از

امانات مادی و غیر مادی. ۴- فانهم ان تمموا علی فیاله هذا الراى انقطع نظام المسلمین (اگر آنان (اصحاب جمل) که به جنگ با امیرالمومنین برخاسته بودند اگر در رسیدن به انجام دادن آن رای و تفکر ضعیفی که دارند موفق شوند نظم زندگی مسلمانان از هم گسیخته می‌شود). ۵- اوصیکما و جمیع ولدی و اهلی و من بلغه کتابی بتقوی الله و نظم امرکم (ای دو فرزند عزیزم (امام حسن و امام حسین علیهما السلام) شما را و همه فرزندان و دودمان و هر کس را که این وصیت من به او برسد به تقوای الهی و نظم امورتان وصیت می‌نمایم). ضرورت نظم در زندگی فردی و اجتماعی با جرئت می‌توان گفت آن اندازه که اسلام به نظم زندگی اهمیت داده است در هیچ مکتب و ملتی مشاهده نمی‌شود به اضافه آیات کریمه قرآنی و احادیث معتبر که به حد لازم و کافی با اشکال گوناگون دستور به مراعات نظم و قانون زندگی داده‌اند عقل سلیم و وجدان آگاه همه انسانها ضرورت نظم در زندگی انسانی را چه در حد قلمرو فردی و چه در صحنه‌های اجتماعی در تمام موقعیتها درک نموده و تحریک و تشویق به مراعات آن می‌نمایند.

اگر از همه آن آیات کریمه و احادیث و عقل سلیم و وجدان آگاه هم قطع نظر کنیم مشاهدات و تجربیات همه سالیان ع مر ما به خوبی اثبات می‌کند که زندگی از نظم قانونی خود پیروی می‌کند خواه انسانها آنرا بدانند و خواه ندانند خواه آنرا بپذیرند و مراعات کنند و خواه نپذیرند و مراعات نکنند چه کسی می‌تواند تردید کند در اینکه خشکیدن درختان و زراعتها به جهت بی آبی یا آفات مهلک گیاهی هیچ نیازی به دانستن و پذیرفتن و مراعات ما ندارد و آن درختهای خشک و زراعتها پژمرده گوش نباله‌های من و شما به جهت نرسیدن مواد غذایی از درخت و کشتگاهها ندارد. اگر یک حقیقتی صدها سال پیش در یک جامعه بوجود آمده و با گذشت زمان دارای مختصات علت گشته است در موقع مناسب معلول خود را بروز خواهد داد چه من و شما به آن علت آگاهی داشته باشیم یا نه و چه آنرا بپذیریم. و ارتباط خود را با آن تنظیم نمائیم یا نه. از طرف دیگر همه اقوام و ملل در طول تاریخ هر یک به فراخور درک و فرهنگ خاص خود برای نظم ارتباطات چهارگانه: ۱- ارتباط انسان با خویشتن ۲- ارتباط انسان با خدا ۳- ارتباط انسان با جهان هستی ۴- ارتباط با هم‌نوع خود اصول و کلیاتی را استنباط و مورد عمل و اجرا قرار می‌دهند. این استنباط و عمل و اجراء یک پدیده آرایشی و عامل لذت محض نیست بلکه همه انسانها از قوم و ملتی هم که باشن

د این اصل را آگاهانه پذیرفته‌اند که در این جهان هستی چنان نیست که هر کسی هر چه را که بخواهد بداند و هر چه را که بخواهد به نحوی از انحاء بدست بیاورد بدون مراعات نظم علل و مقدمات و دیگر امور مربوط به آنها برای او قابل دستیابی باشد. تمامی دانشها و معارف بشری و همچنین همه مراحل زندگی و هر قدمی که در آن مراحل برداشته می‌شود اگر برای زندگی و ابعاد آن هدفی منظور شود باید آن هدف را از میان نظمهایی معین که منشاء اصول و قوانین است بدست آورد. هم اکنون که اینجانب این جملات را می‌نویسم شاهد جوامع مختلفی در دنیا هستم که آن جوامعی که نظم اصول و قواعد زندگی را چه در امور اقتصادی و چه در پدیده‌های فرهنگی و امور سیاسی و حقوقی و روابط فرد و اجتماع و دولت با یکدیگر. غیرذکر مراعات می‌کنند از رفاه و آسایش و پیشرفتهای قابل ملاحظه‌ای در مسائل اجتماعی خود برخوردارند اگر چه از یک فرهنگ اصیل و حقوقی دارای بنیادهای عالی قابل استدلال عقلی و اقتصاد انسانی برخوردار نیستند. و در مقابل این جوامع که از نظم مناسب زندگی پذیرفته شده خود بهره‌ورند جامعه‌هایی را می‌بینم که با داشتن عالی ترین اصول و قوانین اقتصادی و فرهنگی و سیاسی و حقوقی و روابط

فرد و اجتماع و دولت و بطور کلی با داشتن همه گونه مبانی و قوانین برای یک زندگی سعادت آمیز که ما آنرا حیات معقول می‌نامیم نه تنها از چنین زندگی برخوردار نیستند بلکه حتی از یک زندگی طبیعی معتدل نیز محرومند. درست است که هنگامی که وضع و موقعیت اینگونه جوامع را تحقیق و مورد تحلیل و تفسیر قرار می‌دهیم به عوامل بیرون از اختیار مردم اینگونه جوامع

می‌رسیم مانند حساسیت موقعیت جغرافیایی و سیاسی و زورگویی و دخالت قدرت پرستان روزگار می‌رسیم ولی با اینحال نباید غفلت کنیم که بی‌ایمانی به نظم یا مسامحه در اجرای نظم خود یکی از نیرومندترین عوامل تضعیف شخصیت و هویت مردم جامعه است که یکی از اساسی‌ترین عوامل زمینه‌ساز مطامع قدرت پرستان جهان‌خوار در جامعه می‌باشد. جای بسی تاسف است که بعضی از این جوامع با داشتن یک ایدئولوژی فراگیر و عقلانی به جهت بی‌توجهی به مسئله نظم بر هیچ مبنای صحیحی زندگی نمی‌کنند. از مختصات اینگونه جوامع می‌توان امور زیر را در نظر گرفت: ۱- مشخص نبودن موقعیت اجتماعی هیچ فردی و گروهی و نهادی در آن جامعه زیرا این اراده شخصی هر یک از افراد و گروهها است که موقعیت او را بوده باشد!! ۲- نتیجه امر اول انعطاف شدید افراد و

گروهها است که به موقعیتی که دلخواه خود آنان می‌باشد نه مصالح اجتماع. ۳- همه چیز هم ممکن است و هم ممکن نیست!! ۴- همه چیز زشت است و هم زیباست!! ۵- همه افراد و گروهها از هر جهتی که امکان داشته باشد برای همدیگر هم وسیله‌اند و هم هدف!! ۶- منافعی که افراد و گروهها بدست می‌آورند مانند ربودن اموال یکدیگر می‌باشد نه سود قانونی!! ۷- ضررهایی که بطور قانونی وارد یکی از افراد و گروهها می‌شود با کمال بی‌اعتنایی بلکه با کمال بی‌شرمی می‌خواهد آنها را متوجه فرد یا گروه دیگر نماید گویی خداوند و قوانین طبیعت او را از ورود ضرر مستثنی ساخته و فقط جز او را مستحق و محکوم به ضرر نموده است!! ۸- منفعت من، همه اصول و قوانین را زیر پا می‌گذارد و هر کس که در برابر آن با کمال حق بودن مقاومت نماید جز زوال و نابودی هیچ چاره‌ای ندارد ۹- در چنین جامعه‌ای نخستین عامل انسانی که نابود می‌شود وجدان بطور عام است خواه وجدان کار باشد و خواه وجدان علمی، وجدان اقتصادی، وجدان مدیریت، وجدان قضائی، وجدان سیاسی، وجدان هنری، وجدان روحانی، وجدان نظامی، و وجدان فرهنگی، و به عبارت مختصرتر: به تمام مفاهیم. فعالیتهايش از درون مردم آن جامعه نابود می‌گردد. بینوا

ایدئولوژی انسانی- الهی بینوا ادبیات و فرهنگ بسیار سازنده پویا و هدفدار بینوا آن حقوق و اقتصاد ایده‌ال بهشتی که در چنین جامعه‌ای نه فقط در حال احتضار در سخنان فریبنده مردم آن جامعه بسر می‌برد بلکه لاشه‌های متلاشی شده آنها و استخوانهای از هم گسیخته آنها وسیله آرایش کتابخانه‌ها و سخنان و ادعاهای بی‌پایه آن مردم قرار می‌گیرد همه این تیره روزیها و سقوطهای مرگ‌زا و ادعای بی‌پایه آن مردم قرار می‌گیرد. همه آنها یک علت دارد و آن عبارتست از جهل و عدم ایمان به اینکه زندگی نظم و قانونی دارد. برای آماده کردن جامعه برای تحقق بخشیدن به مشارکت و هماهنگی لازم برای تحقق بخشیدن به مشارکت و هماهنگی همه مردم اجتماع در کارهای اجتماعی مطرح نمائیم: مبانی فرهنگی لازم برای تحقق بخشیدن به مشارکت و هماهنگی همه مردم مجتمع در کارهای اجتماعی پیش از همه چیز باید بدانیم مقصود از مبانی فرهنگی لازم برای مشارکت چیست؟ اگر بخواهیم این مبانی را بطور خلاصه در نظر بگیریم باید بگوئیم: مجموع مبانی مذهبی، اخلاقی، سیاسی، حقوقی و روحیه جمعی و خوشبختانه از دیدگاه اسلام همه مبانی مزبور که ما آنها را در این مبحث تحت اصطلاح بسیار متداول فرهنگ جمع آوری نمودی م می‌تواند انگیزه و عامل محرک مشارکت همه مردم در کارهای اجتماعی بوده باشند. اگر بخواهیم مختصات بایسته‌ی زندگی اجتماعی انسانها را طبقه بندی نماییم قطعی است که مشارکت و هماهنگی همه افراد و گروههای مجتمع در کارهای اجتماعی در طبقه و درجه اول قرار می‌گیرد. این قضیه که مشارکت و هماهنگی مردم یک جامعه اسلامی در تحقق بخشیدن به رفع نیازهای زندگی اجتماعی تکلیفی است قطعی جای هیچ گونه تردید نیست. ما برای اثبات این تکلیف با اهمیت دلائلی قاطع در منابع اسلامی می‌بینیم: یکم- دلائل مستقیم که مردم را به مشارکت دسته جمعی برای بوجود آوردن مصالح زندگی اجتماعی دستور می‌دهد مانند: و تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان (مائده آیه ۲) (همیاری و مشارکت برای بوجود آوردن نیکی و تقوی نمایند و همیاری و مشارکت نکنید در راه بوجود آوردن گناه و عداوت). دوم- دلائلی است که ضرورت اهمی دادن به مجمع اسلامی و مصالح آن را بازگو می‌کند مانند: من اصبح و لم یهتّم بامور المسلمین فلیس بمسلم (کسی که صبح کند و

اهتمامی به امور مسلمانان نداشته باشد مسلمان نیست). این تکلیف ضروری اجتماعی به جهت بزرگی و پیچیدگی و دارای ابعاد متنوع امور مسلمین

از قدرت یک فرد بر نمی آید لذا بدیهی است که کارها و خدمات اجتماعی با مشارکت و هماهنگی مردم باید انجام بگیرد. بنابراین اصل ضرورت مشارکت و هماهنگی همه مردم جامعه اسلامی در کارهای اجتماعی باید به عنوان یک اصل تلقی گردد. آنچه که در این مبحث باید مورد دقت و تحقیق قرار بگیرد، مبانی فرهنگی لازم برای تحقق بخشیدن به مشارکت و هماهنگی همه افراد و گروههای مجتمع در کارهای اجتماعی است. سوم- در این آیه شریفه دقت شود که می فرماید: محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم (... الفتح آیه ۲۹) (محمد صلی الله علیه و آله و سلم رسول خدا و کسانی که با او هستند به کفار شدید و مقاوم و میان خود مهربان می باشند). و در آیه دیگر که می فرماید: ان الله یحب الذین یقاتلون فی سبیل الله کانهم بنیان مرصوص (الصف آیه ۴) خدا دوست دارد کسانی را که در راه خدا می جنگند در حالیکه مانند بنیان بسیار محکمی هستند). علت مطلوبیت تشکل و تجمع شدید مردم جامعه مسلمین در موارد مزبور در آیه شریفه جز این نیست که دفع تراحم از زندگی اجتماعی نیازمند قدرت متشکل است که بدون مشارکت جدی مردم حاصل نمی شود. چنانکه در بعضی احادیث آمده است: چهارم- ضرورت قاطعانه نظ

می است که زندگی اجتماعی مردم را امکان پذیر می سازد. فقها عالی قدر اسلامی در همه مواردی که پای مصالح زندگی اجتماعی مردم و دفع شرور و ناگواریها از زندگی اجتماعی مردم در میان بوده باشد. اقدام به برآوردن و تحقق بخشیدن به آن مصالح و دفع شرور و ناگواریها را واجب کفائی برای هر کسی که مقدور باشد می دانند. فقها در بیان وجوب اقدامات اجتماعی برای دو امر مزبور (تحقق بخشیدن به مصالح و دفع شرور و ناگواریها و اختلالات زندگی اجتماعی بطور فردی و مشارکتهای دسته جمعی) می گویند: این وجوب بدیهی تر از آن است که نیازی به دلیل داشته باشد. پنجم- منابع معتبر حدیثی است که فوق تواتر وارد شده و همه مردم را برای مشارکت و هماهنگی در بوجود آوردن نظم صحیح زندگی دستور می دهد. به عنوان نمونه: راوی می گوید: سمعت ابا عبدالله علیه السلام یقول لاصحابه اتقوا الله و کونوا اخوه برره متحابین فی الله متواصلین متراحمین (... شنیدم امام صادق علیه السلام را که به یارانش می فرمود: به خدا تقوی بورزید برادرانی نیکوکار به یکدیگر باشید (برای جلب مصالح و خیرات و دفع مضار) با یکدیگر ببینید و دلسوز برای یکدیگر باشید). همین مضمون را کلیب صیداوی نیز از امام صادق علی

ه السلام نقل کرده است. در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: یحق علی المسلمین الاجتهاد فی التواصل و التعاون علی التعاطف و المواساه لاهل الحاجه و تعاطف بهضهم علی بعض حتی تکنوا کما امر الله عزوجل: (رحماء بینهم) (حق است بر مسلمانان که در پیوستن و مشارکت و تعاون برای بوجود آوردن عواطف انسانی و مواسا برای نیازمندان تا همانگونه باشد که خداوند فرموده است: (مهربانانی در میان خودشان). همچنین روایات وارد شده در ضرورت و مطلوبیت مشارکت و تشکل جمعی برای رفع نیازمندیهای جامعه در اشکال گوناگون در ابواب مختلف احادیث و فقه اسلامی فراوان است مانند: (یدالله مع الجماعه) و (الجماعه رحمه) (دست خدا با مردمی است که مجتمع و متشکل شده اند) و (اجتماع و تشکل رحمت است). ششم- مقداری از آیات و روایات در مبعوضیت و گناه بودن تفرق و پراکندگی آمده است که با کمال وضوح دلالت بر لزوم مشارکت و همکاری و همیاری در زندگی می نمایند. نمونه ای از آیات مبارک چنین است: و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا و اذکروا نعمه الله علیکم اذا کتتم اعداء فالق بین قلوبکم. (آل عمران آیه ۳۰) (چنگ بزنید همگی به طناب خداوندی و پراکنده نشوید و نعمت خداوندی

را که به شما عنایت فرموده است بیاد بیاورید که شما دشمنانی بودید میان دلهای شما الفت بوجود آورد) ... و بدیهی است که هیچ تفرقه و پراکندگی مضرتر و زیانبارتر از تشتت و اختلاف و تفرقه در هموار ساختن مسیر زندگی تصور نمی شود. و لا تنازعوا فتشلاوا و تذهب ریحکم (الانفال آیه ۴۶) (و با همدیگر به نزاع و خصومت نپردازید که دچار شکست می شوید و عظمت و قدرتان

نابود می گردد.) از جمله منابعی که می توان برای اثبات اهمیت تشکل و اجتماع و مشارکت در نظر گرفت مطوبیت عبادات دسته جمعی است مانند خواندن نماز با جماعت و نماز جمعه و اجتماع بسیار با عظمت در اعمال حج. در کتاب الاصول من الکافی ج ۲ ص ۴۸۷ چهار روایت درباره مطلوبیت نیایش جمعی آمده است: از آنجمله ابو خالد می گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: هرگز گروهی به تعداد چهل نفر برای نیایش درباره موضوعی جمع نشد مگر اینکه خداوند دعای آنان را مستجاب فرمود و اگر تعداد آنان به چهل نفر نرسد اگر چهار نفر ده بار خدا را بخوانند خداوند قطعاً دعای آنان را مستجاب خواهد فرمود و اگر تعداد آنان به چهل نفر نرسد اگر چهار نفر ده بار خدا را بخوانند خداوند قطعاً دعای آنان را مستجاب می فرماید. و اگر تعداد دعا کنندگان به چهار نفر نرسد و فقط یک نفر دعا کند خداوند عزیز و جبار دعای آن یک نفر را مستجاب می فرماید. با نظر به دلالتی که تاکنون مطرح نمودیم هیچ تردیدی در این قضیه نمی ماند که مبنای مذهبی فرهنگ اسلامی مشارکت و هماهنگی جدی مردم در کارهای اجتماعی است. مخصوصاً با توجه به چنین دلیل (اول و دوم و سوم و چهارم و پنجم) تخلف از این مشارکت و هماهنگی قطعاً مانند تخلف از حتمی ترین فرایض الهی است. مبانی اخلاقی مشارکت و هماهنگی مردم مجتمع در کارهای اجتماعی رفتار اخلاقی عبارتست از بجا آوردن اعمال پسندیده و اجتناب از کردارهای زشت با تحریک وجدان کمال جو فقط بدان جهت که اعمال پسندیده را باید انجام داد و از اعمال زشت باید اجتناب نمود نه به انگیزگی سود و زیان شخصی. تعریف مزبور شامل طرز تفکرات و اراده ها و نیتها و گفتارها نیز می باشد، یعنی اگر بایسته و شایسته های امور مزبور با تکیه به وجدان کمال جو و اجتناب از ناشایسته های امور مزبور با تکیه به همان وجدان انجام بگیرد کاشف از اخلاق رشد یافته انسان خواهد بود. حال بینیم مبانی اخلاقی مشارکت و هماهنگی مردم مجتمع در کارهای اجتماعی چه معنی دارد؟ کسی که ضرورت مشارکت و هماهنگی مزبور را ناش

ی از این علت بداند که زندگی اجتماعی بدون مشارکت و هماهنگی امکان پذیر نیست و به حکم ضرورت مزبور شرکت در همیاری و هماهنگی در کارهای اجتماعی نماید چنین کسی در کارهای خود بطور مجبور عمل می کند و او از بدست آوردن ارزشهای اخلاقی محروم است چنانکه تنفس برای ضرورت زندگی امری است جبری و دارای هیچ ارزشی نیست. بنابراین برای اینکه یک حرکت دسته جمعی برای مصالح اجتماع انگیزه اخلاقی داشته باشد و از ارزش برخوردار باشد باید به وجدان کمال جو که متفکران بعضی از جوامع آن را وجدان اخلاقی می نامند مستند بوده باشد و ما می دانیم که وجدان اخلاقی همواره در پرتو معرفت به اصل و قانون حرکت می کند چنانکه قطب نما با قانون مربوط به صفحه خود حرکت می کند و قطب را نشان می دهد لذا هر فرد و جمعی که بخواهد با مبنای اخلاقی در مشارکت و هماهنگی در کارهای اجتماعی حرکت کند باید دو موضوع را مانند دو رکن اساسی حرکت اخلاقی در مشارکت و هماهنگی داشته باشد: موضوع یکم- درک و معرفت عظمت نوع انسانی و اینکه قدم برداشتن و کار برای برطرف کردن نیازهای این نوع محبوبیت خود را از ذات وجدان که عاملی برای فطرت است کسب می کند. موضوع دوم- اراده و تصمیم جدی برای حرکت در مس

یری است که وجدان آگاه آنرا برای پیمودن به سوی خدمت شایسته به انسانها همواره و روشن ساخته است البته عامل اعتباری این وجدان اخلاق و مذهب است چنانکه در مبحث آینده اثبات خواهد گشت. اگر مشارکت و هماهنگی مردم برای تحقق بخشیدن به مصالح اجتماع و برطرف کردن عوامل مزاحم از زندگی اجتماعی مستند به مذهب و وجدان الهی نباشد همان مشارکت زنبوران عسل و موریانه ها برای زندگی جمعی خود می باشد. اگر بذل مساعی و صرف انرژیهای فکری و عضلانی برای تنضیم زندگی اجتماعی مستند به مذهب و وجدان الهی نباشد اگر چه ممکن است در تحقق بخشیدن به وسائل و زمینه های زندگی اجتماعی بزرگترین تاثیر را ایجاد نماید ولی داخل منطقه ارزشهائی باشد چنانکه تلاش و فعالیت های جمعی زنبوران عسل و موریانه ها برای زندگی دسته جمعی خود مربوط به قوانین جبری غریزه حیوانی خاص بوده و در منطقه ارزشها قرار نمی گیرد. بلی نباید اشتباه کرد

که بر کنار بودن این گونه بذل و صرف نیروها و بهره‌برداری از استعدادها و تلاشهای متنوع از منطقه ارزشهای منافاتی یا حیات بودن آن امور برای زندگی اجتماعی ندارد چنانکه در بالا اشاره کردیم زندگی برای انسان بدون تنفس از هوای مناسب امکان‌پذیر نیست و چ

ون عامل جبری زندگی است که پیدا کردن هوای سالم و تنفس از آن هوا را اقتضا می‌کند لذا دارای ارزش انسانی و موجب عظمت شخصیت وی محسوب نمی‌گردد. ممکن است گفته شود: بهر تقدیر مشارکت و هماهنگی در راه تحقق بخشیدن به مصالح زندگی اجتماعی و رفع تراحمها و اختلالات از این زندگی لازم و حتمی است بنابراین نیازی به مستند ساختن آن به مذهب و اخلاق ارزشی دیده نمی‌شود. پاسخ این اعتراض بسیار روشن است با توجه به تفاوت بسیار مهم میان اشتراک و هماهنگی زنبوران عسل و موریانه‌ها در بنای ساختمان زندگی اجتماعی‌شان با اشتراک و هماهنگی انسانهایی در زندگی اجتماعی‌شان با اشتراک و هماهنگی انسانهایی در زندگی اجتماعی که از لذائذ و منافع شخصی خود دست برداشته و حتی گاهی تا سر حد فداکاری و جانبازی پیش می‌روند. تفاوت بسیار مهم دیگر میان دو نوع تلاش و تکاپو در این است که اگر تلاش و تکاپو در مشارکت و هماهنگی برای رفع نیازهای اجتماعی مستند به جبر ماشینی زندگی دسته جمعی بوده باشد بدان جهت که این جبر ماشینی معلول صیانت ذات است که در اکثر قریب به اتفاق مردم به سرعت مبدل به خود خواهی گسترده (به نام جامعه خواهی) است گرفتار تعصبات اقلیمی و نژادی و فرهنگی راکد خ

ود گشته و انسانهای دیگر جوامع مستمند را نه تنها به فراموشی بسپارند بلکه مواد معیشت آنها را برابیند و فدای خواسته‌های جامعه خود نمایند. اگر کسی بخواهد شواهدی برای این مدعا پیدا کند کافی است که به جوامع امروزی بنگرد که چگونه بعضی از آنها همه گونه مواد اقتصاد و عوامل تجملات و رفاه و عیش و نوش را بدست آورده و از شدت برخورداری از رفاه و لذت به تنگ آمده و گاهی دست به عوامل مخزل زندگی می‌بندد. در همان حال جوامعی در دیدگاه گردانندگان و مردم آن جوامع (پیشرفته در ایجاد عوامل عیش و نوش و عقب مانده از عواطف و احساسات عالی انسانی) قرار دارند که در فقر و تنگدستی مطلق در مرزهای بسیار تلخ زندگی و مرگ افتان و خیزان حرکت می‌کنند در صورتی که گروه اول از جوامع می‌توانند با بذل موادی ناچیز از وسائل عیش و نوش و تجملات خود مردم آن جوامع را از مرز وحشتناک زندگی و مرگ برداشته به قلمرو زندگی منتقلشان نمایند. مبانی روحیه جمعی مشارکت و هماهنگی مردم در کارهای اجتماعی اگر در یک جامعه روحیه زندگی جمعی میان مردم آن از هر صف و گروه که باشند بوجود نیاید زندگی اجتماعی آن جامعه خواهد بود. عامل بوجود آمدن روحیه زندگی جمعی یک عامل نیست چنانکه عل

ت بیماری تشمت و پراکندگی مردم یک جامعه یک علت نمی‌باشد. ما به بعضی از عوامل بوجود آورنده روحیه زندگی جمعی در مباحث گذشته اشاره کردیم در این مبحث کوشش می‌کنیم عوامل مهم آن را مورد بررسی قرار بدهیم و همچنین علل مهم بروز بیماری تشمت و پراکندگی را هم از نظر می‌گذرانیم. عوامل مهم بوجود آورنده مشارکت زندگی جمعی: ۱- عامل اضطراب گذرا- گاهی گرفتاریها و مصائب دشوار مردم، یک جامعه (کوچک یا بزرگ) را به اجتماع و تشکل و مشارکت و هماهنگی وادار می‌کند بطوری که اگر آن مردم با یکدیگر متشکل نشوند و در کارهای اجتماعی برای دفع گرفتاری مشارکت نمایند همه آنان از پای درخواهد آمد. می‌توان گفت: همه جوامع بشری در طول تاریخ تاکنون با بوجود آمدن عامل مزبور اتحادها و تشکلهای را بوجود آورده‌اند زیرا آنان در صورت عدم تشکل و عدم مشارکت مرگ و نابودی خود را کاملاً احساس می‌کردند. در حقیقت باید گفت: این عامل از همان اصل الاصول صیانت ذات ناشی می‌گردد که اگر خردمندانه مهار و مورد بهره‌برداری قرار نگیرد به خود خواهی مبدل می‌شود که در هدف دیدن خود و وسیله دیدن دیگران نهایی را نمی‌شناسد. در نتیجه باید بگوییم: در این اتحاد و تشکل و مشارکت اصل اساس

ی همان خودخواهی شخصی است و تن دادن به اتحاد و تشکل و مشارکت فرعی و جنبه وسیله‌ای برای دست یافتن به آن اصل اساسی دارد. ۲- عامل اضطرار گذرا که موجب بوجود آمدن روحیه جمعی نسبتاً پایدار می‌گردد- گاهی شدت حوادث کوبنده جامعه بحدیست که مردم آن جمع را تا زمانی نسبتاً طولانی بیدار می‌سازد و در روحیه آنان چنان تاثیر می‌گذارد که تشکل و مشارکت برای آنان بعنوان قانون زندگی جلوه می‌کند- ولی برای ترس و هراس از آمدن عوامل کوبنده نه اینکه طعم انسانی اتحاد و تشکل و مشارکت در کارهای زندگی اجتماعی را واقعا چشیده باشند. حال آدمیان در تحرك متشکل از این عامل مانند حرکت متشکل حیوانات قوی و ضعیف و درنده و آرام است در برابر یک حادثه نابودکننده مانند اینکه سیلی خروشان از یک رودخانه در جریان است و حیواناتی گوناگون مانند شیر و آهو و گربه و موش و ببر و پنگ و خرگوش و بزکوهی برای اینکه از آن سیل خروشان عبور کنند دست بهم بدهند و با کمال مشارکت و هماهنگی از آن رودخانه عبور کنند قضیه روشن است که پس از عبور از آن رودخانه چه اتفاق خواهد افتاد. ۳- عامل جبری زندگی پایدار- این همان عامل متداول زندگی در جوامع بشری است که از آغاز زندگی اجتماعی تاکنون

در جریان بوده است. این عامل جبری دارای نیرومندی خاصی است که حتی می‌تواند افرادی از جامعه را بدون اینکه به علت تشکل و مشارکت خود با دیگران آگاهی داشته باشند در جمع متشکل و مشترک و حتی در جمع متحد بکار جمعی بیندازد. این عامل در حقیقت همان عامل اساسی در حیات اجتماعی است که همانگونه که گفتیم مانند تنفس برای انسان زنده می‌باشد. حقیقت این است که اگر جریان تاریخ بشری را بطور صحیح مورد دقت قرار بدهیم تاثیر از همین سه عامل برای همه انسانهایی که در این دنیا می‌خواهند زندگی کنند ضروری است زیرا گلاویزی با طبیعت برای بر خورداری از مواد مفید آن برای زندگی هم انسانهای ناتوان را مجبور به مشارکت و هماهنگی در کارهای دسته جمعی می‌نماید و هم اقویای قدرت پرست را که دائما با دندان و چنگال نیز به انسانها می‌نگرد و فقط در کمین نبود کردن انسانها برای تحصیل قدرت خود نشسته‌اند. ۴- عامل اخلاقی و مذهبی- که در گذشته مشروحا مطرح نمودیم این دو عامل اگر بطور صحیح در جوامع انسانی مورد عمل قرار بگیرند یعنی مردم به انگیزگی وجدان پاک که پیک الهی در درون انسانهاست احساس لزوم اتحاد و مشارکت در بر آوردن مصالح زندگی اجتماعی نمایند و هم با کمال اعتقاد بپذیرد که دستور دهنده حقیقی به اتحاد و مشارکت در کارهای اجتماعی خداوند سبحان است قطعی است که چنین مردمی در تاریخ انسانی زندگی می‌کنند نه طبیعی حیوانی. عامل مشارکت و هماهنگی در یک جامعه برای تنظی زندگی اجتماعی مذهب و اخلاق الهی است که موجب می‌شود مردم آن جامعه پس از تنظیم ضروریات زندگی خود به جوامع دیگر انسانها نه به تجملات و سگها و گربه‌های خود وجود بینوایانی که گرسنگیها و بیماریها آنان را دسته دسته از عرصه زندگی به پرتگاه نابودی می‌کشاند. مبانی سیاسی مشارکت و هماهنگی مردم در کارهای اجتماعی هیچ کلمه‌ای در قاموس بشر مانند سیاست با دو مفهوم متناقض که هر یک از آن دو دیگری را سخت طرد می‌کند ندارد. یکی از آن دو مفهوم معنای ماکیاولی کلمه سیاست است که می‌گوید: شخص سیاسی هر کسی که باشد و هدف او در وصول به قدرت و نگهداری آن هر چه باشد باید برای رسیدن به مقصود خود از هر وسیله‌ای که بتواند استفاده کند این تعریف با توصیف برای سیاست و سیاستمدار از روش فکری ماکیاولی با کمال وضوح بر می‌آید و نیازی به مایه گذاری ندارد. مفهوم دوم سیاست عبارتست از مدیریت و توجیه علمی و عملی مردم جامعه به بهترین هدفهای مادی و معنوی زندگی.

سیاست بمعنای اولی آن راهی است که چنگیزها و نرونها و تیمورلنگها و اتیلاها رفته‌اند و آنچه که در آن راه مطرح بوده است قدرت و حفظ آن و سیاست به معنی دوم اساسی‌ترین عامل رشد مادی و معنوی بنی نوع انسانی است. و جامعه بشری بدون چنین مدیریت و توجیه خالی از سه حال نیست: یا هرج و مرج در آن جامعه حکمفرما می‌شود یا در زندگی زنبور عسلی و موریه‌ای ناآگاه غوطه‌ور می‌گردد و یا فقط قدرت حاکمیت را در آن جامعه بدست می‌گیرد و مردم فاقد قدرت هم مانند بردگان بی‌اختیار

تسلیم محض قدرت می‌باشند. سیاست بمعنای دوم راهی است که پیامبران عظام و اوصیا آنان و اولیاءالله و حکما و مصلحین راستین پیش گرفته و رفته‌اند و آنچه که برای آنان مطرح بوده است انسان در مسیر رشد و کمال بوده است که آنان آماده کردن آن مسیر را بعهده گرفته بودند. قطعی است که انسان در این مسیر که با توجیه و مدیریت انبیاء و اوصیاء آنان و حکما و مصلحین راستین حرکت می‌کند مشارکت و همکاری با مردم جامعه‌اش بعنوان فعالیت در امکان پذیر ساختن وصول آن مردم به بهترین هدفهای مادی و معنوی آنان (که فعالیت تکاملی حیات کمالی حیات معقول می‌باشد) انجام می‌گیرد. در نتیجه اجرای سیاست اسلامی فعالیت مزبور به عنوان یک تکلیف واجب برای همه مسلمین مقرر شده است. مبانی حقوقی مشارکت. هماهنگی مردم در کارهای اجتماعی این مبانی را که در آغاز مبحث در فرهنگ اسلام با پنج دلیل قاطع برای لزوم مشارکت و هماهنگی مردم در راه تحقق بخشیدن به مصالح مسلمین و رفع موانع و تراحمهای زندگی اجتماعی اقامه نمودیم. با نظر به آن دلایل با کمال وضوح اثبات می‌شود که هر فرد و گروهی که در یک جامعه اسلامی زندگی می‌کنند حق آماده کردن زمینه و وسائل حیات خود را بر ذمه دیگر افراد و گروههای جامعه دارند که باید آنها استیفاء نماید و افراد و گروههای جامعه هم مکلف به ادای آن هستند که باید آنها ایفا نمایند. کسانی که در ادای این حق تقصیر می‌ورزند یا مسامحه می‌کنند مطابق دلایل پنجگانه‌ای که مطرح نموده‌ایم مجرم می‌باشند و در بعضی از موارد که تقصیر یا مسامحه صورت بگیرد، با علم به اینکه چنین تکلیفی (لزوم مشارکت و هماهنگی مردم در تنظیم زندگی اجتماعی) از خدا است قطعی است که چنین اشخاصی از اسلام منحرفند. این حکم را می‌توان از روایت بسیار معروف من اصبح و لم یهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم (و هر کس که صبح کند و اهمیتی به امور مسلمانان ندهد مسلمان نیست). نیز اس تفاده نمود. و ایم الله لئن فررت من سیف العاجله لا تسلما من سیف الاخره و انتم لهامیم العرب و السام الاعظم. ان الفرار موجه الله و الذل اللزام و العار الباقی. و ان الفار لغیر مزید فی عمره و لامحجوز بینه و بین یومه. (و سوگند بخدا اگر شما از شمشیر این دنیا فرار کنید توانائی سالم ماندن از شمشیر آخرت را ندارید. و شما سروران عرب و بزرگترین برجستگان قومید (کجا فرار می‌کنید) قطعی است که در فرار از دشمن غضب خداوندیست و ذلت و پستی پایدار و ننگ و عار جاویدان. آن کس که از جهاد می‌گریزد بر عمر خود نمی‌افزاید و ما بین خود و آن روزی که مرگش فرا خواهد رسید مانع ایجاد نمی‌نماید.) آن کس که برخلاف تکلیف قطعی از میدان جهاد و مبارزه با تبهکاران می‌گریزد در همان نخستین قدم که برای فرار برمی‌دارد شخصیت حقیقی خود را در همان میدان تباه ساخته است و آنچه را که از آن میدان بیرون کرده است لاشه کالبد مادی او است که با یک من مجازی حرکت خواهد کرد. فرار از میدان مبارزه و جهاد برای ریشه کن کردن فساد و طواغیت و تبهکاران نوعی احیای آنها است و چنان نیست که انسان وقتی از میدان مبارزه و جهاد می‌گریزد زندگی خود را نجات می‌دهد و می‌رود. بلکه اگر درست تامل شود و با تعقل ناب و دریافت دفاع از حق و حقوق جانهای آدمیان می‌گریزد سه نتیجه تباه‌کننده برهستی او تاختن می‌آورند: نتیجه یکم - نخست به خلاف تکلیف الهی مرتکب می‌شود و از این راه خسارتی برای خود وارد می‌آورد که در صورت عدم جبران آن ندامتی بسیار تلخ نصیبش خواهد کرد. نتیجه دوم - که دامنگیر این فراریان از عرصه احیای انسانها می‌گردد احساس بسیار تلخ و جانگزای بی‌شخصیتی است که اگر با گریز از میدان حیات بخش‌ترین تکلیف (جهاد) بیماری ناهشیاری گریبان او را بگیرد دمار از روزگار او برمی‌آورد. نتیجه سوم - ناپدید شدن خطوط باید و نباید از افق درون چنین اشخاصی است که از نظر سقوط و تباهی با هیچ خسارتی قابل مقایسه نمی‌باشد زیرا برای کسی که باید و نباید در دفاع از جانها و حقوق انسانها تاثیری نداشته باشد هیچ موردی برای آن دو تکلیف نخواهد داشت و بدیهی است که منتفی شدن آن دو تکلیف از مغز و روان هر کسی چنان نیست که آنها را خالی از احساس تکلیف نماید بلکه آن مغز و روان را پر از عامل ضد ارزشها خواهد نمود. آیا اینکه آن حضرت سپاهیان خود را با متوجه ساختن به نژاد و موقعیت چشمگیر آنان در جامعه به جهاد تحریک می‌کند منافاتی با اصل عدم امتیاز انسانها بوسیله نژاد و موقعیتهای چشمگیر ندارد؟ ممکن است این سوال پیش بیاید که بر مبنای دو اصل (امتیاز فقط با تقوی

اثبات می‌شود) (هیچ یک از نژاد و نسب و موقعیتهای چشمگیر که معلول فضیلت و تقوی نیست ملاک امتیاز نمی‌باشد) چگونه امیرالمومنین علیه‌السلام سپاهیان را با متوجه ساختن آنان به نژاد (عرب بودن) و به موقعیت چشمگیری که داشتند آنان به صلابت و مقاومت در مقابل دشمن تحریک می‌نماید پاسخ این سوال روشن است زیرا آنچه که از تواریخ عرب که از نژاد سام است برمی‌آید این است که گروه‌هایی از این نژاد مقداری صفات مردانگی و آزادگی داشته‌اند که کاملاً مقید به مراعات آنها بوده‌اند. امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه قاصعه این مطلب را چنین بیان می‌فرماید: فانکان لابد من العصبیه فلیکن تعصبکم لمکارم الخصال. و محامد الافعال و محاسن الامور التي تفاضلت فیها المجداء و النجداء من بیوتات العرب و یعاسب القبائل، بالاخلاق الرغیبه و الاحلام العظیمه و الاخطار الجلیله و الاثار المحموده. فتعصبوا لخلال الحمد من الحفظ للجوار و الوفاء بالذمام و الطاعه للبر و المعصیه للکبر و الاخذ بالفضل و الکف عن البغی و العظام للقتل و الانصاف للخلق و الکظم

للغیظ. اجتناب الفساد فی الارض (... تعصب شیطانی نورزید) و اگر هم خود را ناچار از تعصب می‌بینید بیایید بر تخلق و حمایت از اخلاق فاضله و اعمال پسندیده و امور نیکوئی تعصب بورزید که بزرگان و شخصیت‌هایی از خاندانهای عرب که دارای شهامت و مشرف بر حوادث و زندگی مردم جامعه خود بودند درباره آنها بر یکدیگر مباحثات می‌نمودند. (آن راد مردان در امور انسانی والا مانند) اخلاق پسندیده و عقول و آرمانهای با عظمت و کارهای بزرگ و ارزشمند و آثار مفید با یکدیگر مباحثات می‌نمودند. پس شما هم تعصب و مباحثات بورزید به خصصتهای انسانی قابل ستایش از تقید به حمایت از پناهنده و وفا به عهد و اطاعت از نیکوئی و مخالفت با کبر و همواره گرفتن جانب فضل و فضیلت و احسان و خودداری از ظلم و خطر و بزرگ شمردن قتل نفس و انصاف بر مردم و فروبردن غضب و اجتناب فساد در روی زمین. با نظر به این توصیف نیکو که امیرالمومنین علیه‌السلام درباره بعضی از مردن نژاد عرب فرمودند معلوم می‌شود که محکوم ساختن نژاد عرب بطور کلی در همه ادوار تاریخ و در همه موقعیتهای قطعاً یک خطای نابخشودنی است. در قرآن مجید همانگونه که اعراب با کفر و نفاق و جهل به حدود آنچه که خدا به پیامبرش فرستاده

است توصیف شده‌اند همانگونه با صفات بسیار عالی انسانی نیز تعریف شده‌اند. آیات مربوط چنین است: الاعراب اشد کفرا و نفاقا و اجد ران لا یلموا حدود ما انزل الله علی رسوله و الله علیم حکیم و من الاعراب من یتخذ ما ینفق مغرما و یتربص بکم الدوائر علیهم دائره قربات عند الله و صلوات الرسول الا انها قربه لهم سید خلهم الله فی رحمه ان الله غفور رحیم. (اعراب) آن قسمت از عرب که خارج از شهرها زندگی می‌کردند. دارای کفر و نفاق شدیدتری هستند و آنان به جهل به حدود آنچه که خداوند به رسولش نازل کرده است شایسته‌ترند و خداوند دانا و حکیم است. و گروهی از اعراب وجود دارد که آنچه را انفاق کرده است ضرر تلقی می‌کند و برای شما (مسلمانان) در انتظار حوادث ناگوار است حوادث ناگوار شایسته آنان است و خداوند شنوا و دانا است. و از اعراب گروهی است که ایمان به خدا و روز قیامت می‌آورد و آنچه را که انفاق کرده است اطاعتها و تقریبا بخدا و موجب دعاهای پیامبر در حق خود اتخاذ می‌نمایند آگاه باش که دعاها پیامبر وسیله تقرب آنان بخدا است. خداوند آنان را به زودی در رحمت خود داخل می‌کند و قطعاً خداوند بخشاینده و مهربان است.) بنابراین امیرالمومنین علیه‌السلام د

ر آن موقع سران سپاه خود را با توجه دادن به عظمتها و شهامتها و رادمردیهایی که در سرگذشت بعضی از دودمانهای عرب دیده شده بود برای دفاع از جانها و حقوق جانها آدیان می‌فرماید. و می‌توان گفت: منظور امیرالمومنین علیه‌السلام اینست که حال که اندیشه و دریافت شما از عظمت دین و رسالت رسول او و شناخت ارزش جانهای مردم کوتاه است حداقل به تاریخ و سرگذشت دودمانهایی از عرب که از صفات عالی انسانی برخوردار بوده‌اند مراجعه کنید و راه آنان را پیش بگیرید. این نوع احتیاج و استدلال را در روز عاشورا از فرزند نازنین امیرالمومنین علیه‌السلام سر سلسله شهدای راه حق و حقیقت امام حسین علیه‌السلام می‌بینیم - وقتی که عمر بن سعد - آن شقی ضد انسان و انسانیت فرمانده فریب خوردگان دون صفت فرمان هجوم به خیمه‌های بی‌پناه امام حسین علیه‌السلام می‌دهد و آن موقعی بود که هنوز سرور شهدای ابدیت زنده بود یا بدنی که بجهت ورود زخمهای شدید سخت ناتوان

شده بود حرکتی بخود می‌دهد و فریاد می‌زند: ان لم یکن لکم دین و کنتم لا تخافون المعاد فکونوا احرارا فی دنیاکم اگر برای شما دینی نیست و از قیامت نمی‌ترسید (اقلا) آزاد مردانی در این دنیا باشید). از بعضی تواریخ نقل می‌شود که آن بزرگوار مضمون این جمله را هم فرموده است که: و ارجعوا الی انسابکم ان تحسبون انفسکم عربا (و بر گردید به نسبهای گذشته خود و از اخلاق آنان پیروی کنید اگر خود را عرب می‌شمارید). من الراضح الی الله کالظمان یرد الماء. الجنه تحت اطراف العوالی. الیوم تبلی الاخبار، و الله لانا اشوق الی لقائهم منهم الی دیارهم (کیست که رهسپار کوی لقا الله شود چونان تشنه‌ای که به آب برسد. بهشت زیر اطراف نیزه‌ها است. امروز نیتها و اعمال مورد آزمایش قرار می‌گیرد و سوگند بخدا من به رویارویی با دشمنانم مشتاق‌ترم از اشتیاق آنان به وطنهای خود). آیا در میان شما کسی هست که تشنه بی‌قرار دیدار خداوندی باشد؟ این همان فریاد مقدسی است که همواره از نای رشد یافته‌ترین انسانها (انبیای عظام و حکمای انسانی) در جوامع بشری طنین انداز بوده است. معنای این فریاد چنین است: آیا در میان شما کسی هست که بیدار را بر خواب و هشیاری را بر تخدیر و آگاهی را بر غفلت ترجیح بدهد؟ آیا در میان شما کسی هست که با شناخت حقیقی معنای حیات از صورت بی‌محتوای زندگی طبیعی حیوانی دست بردارد و ذائقه جان خود را با آب حیات (حیات معقول) آشنا بسازد؟ آیا می‌توان در می

ان شما کسی را پیدا کرد که از بیماری کبر و خود پسندی و خودنمائی خود را نجات داده با عقل سلیم و وجدان پاک وجود دیگر انسانها را هم مانند وجود خود به رسمیت بشناسد؟ آیا در میان شماها کسانی پیدا می‌شوند که دیده هدف شناس داشته باشند و یقین پیدا کنند که در درون آنان نوعی تشنگی مقدس وجود دارد که هیچ آب و شربت گوارا و شراب طهوری جز ورود به چشمه سار لقاء الله و آشامیدن از آن توانایی برطرف کردن آنرا ندارد؟ برخیزد از این سراب آب نمای خواسته‌های غریز حیوانی دور شوید برخیزید از لجنزار خود خواهیهای تبه‌کننده خود را دور کنید برخیزید از این زندگی ذلت بار که (باید نفسهای خود را با اجازه دشمن از سینه بیاورید (دست بشوید این زندگی نیست این و بال گردن جان شما است که محصول ادعای زنده بوده است که سر داده‌اید و بدانید آن انسان می‌تواند از دمه‌های خود دمی را به غنیمت ببرد که بپذیرد این دمه‌ها برمی‌آورد بفرمان او نیست. و آن انسان می‌تواند ادعای جان داشتن کند که بداند جان او جلوه‌ای از حسات ربوبی است. بگذرد جهان که این جهان آن تو نیست وین دم که همی زنی بفرمان تو نیست گر ملک جهان جمع کنی شاد مشو و تکیه بجان کنی مکن جان تو نیست آ

ن بهشت برین و فردوس اعلی که جایگاه شکوفائی حیات ابدی شما است با آن بالهای فرشته‌ای بسوی آن پرواز خواهید کرد که در میدان مبارزه و دفاع از جانها آدمیان و حقوق آنها امروز بشکل نیزه و شمشیرها جلوه می‌کند آری امروز که روز تکاپو در میدان مسابقه در خیرات. کمالات است نیزه‌ها و شمشیرهایی که وسائل و ابزار حمایت از ارواح انسانی و برپا داشتن ارزشهای والا است فردا بالهای ملکوتی شما است برای پرواز بیارگاه ربوبی. سپاهیان من ای لشکریان الهی از هیچ تلاشی برای از بین بردن دشمنان خونخوار جامعه مضایقه نکنید زیرا همین تلاشها و تکاپوها با نیتهای صادقانه است که علامت از عهده برآمدن شما در امتحان بسیار با اهمیتی است که جهاد در راه خدا نامیده شده است. اما، من که فرمانده شما در این کارزار حق با باطل هستم من که هیچ گامی جز بارضایت خداوندی برداشته‌ام من که هرگز در این دنیا خود را از آگاهی و هشیاری محروم ننموده‌ام. من که به تنها خود را جزئی از مجموع انسانها و انسانها را اجزائی از شخصیت خود می‌دانم بلکه مالکیت همه دنیا را در برابر رنجاندن مورچه‌ای با کشیدن پوست جوی از دهان آن جاندار نمی‌پذیرم. من که بخوبی تشنگی روحم را برای ورود به چشمه سار

خداوندی بخوبی درک می‌کنم و می‌دانم که: ظماء بقلبی لا یکاد یسیغه رشف الزلال و لو شربت بحورا (یک تشنگی در قلب من وجود دارد که آشامیدن آبهای زلال آنرا برطرف نخواهد کرد اگر چه دریاهائی از آب بیاشامم) و فی ظما قلبی دلیل علی وجود السلسبیل فی جره الموت الرحوم (و در تشنگی دلم دلیلی است بر وجود آب ملکوتی سلسبیل در کوزه‌ای که مرگ مهربان برای من یعنی همه انسانها آماده کرده است) (جبران خلیل جبران) و این آب ملکوتی همان برطرف شدن پرده‌ها از جلو بینایی حقیقی انسان

است که موجب یقین شهودی او به لقاءالله می‌گردد اللهم فان رد و الحق فافضض جماعتهم و شتت کلمتهم و ابسلهم بخطا یاهم (پروردگارا اگر آن تبهکاران (سپاه معاویه) حق را رد کردند جمعشان را پراکنده ساز و کلمه (نظر و عقیده و سخن باطل) آنان را متفرق و تباه بفرما آنان را به نتیجه خطاهایشان که هلاکت ابدیست بسپار). فقط حق است که می‌تواند جامع حقیقی انسانها در یک وحدت عالی بوده باشد. شما اگر همه مردم روی زمین را که بنا به آمارهای تخمینی شماره نفوس آنها به پنج میلیارد و نیم می‌رسد با کمال دقت مورد تحقیق و بررسی قرار بدهید و با تحلیل مغز و روانی همه آنان طرز تفکرات و دریاف

تها و آرمانهای آنان را مورد تحلیل قرار بدهید به دو نفر، آری حتی به دو نفر انسان نخواهد رسید که هر یک از آن دو اتحاد حقیقی ما بین خود و نفر دوم احساس کند مگر اینکه هر دو یا هر چند نفر از نظر تکامل روحی بجائی رسیده باشد که درک و اعتقاد و عمل به حق، آنان را بهم بیوندد. برای توضیح این مسئله، نخست انواع اتحادهای متنوع را که در ذیل می‌آوریم (و آنها را در تحقیق مباحث (اعلامیه حقوق بشر از دیدگاه اسلام) نیز مطرح نموده‌ایم) مورد توجه قرار بدهیم. البته همانگونه که خواهیم دید اتحادها متنوعند: طبیعی، ماورای طبیعی، مربوط به ماهیت اختیاری، ارزش، مکتبی قراردادی، و ۱- اتحاد در خالق (خلق همه آنان خداست) ما (ماورای طبیعی) ۲- اتحاد در حکمت بالغه خداوند که آنان را بوجود آورده است و در سرنوشت و هدف اعلائی که همه انسانها توانائی وصول به آنرا دارند، (ماورای طبیعی است) از آن جهت که حکمت الهی و سرنوشت نهائی دو حقیقت فوق طبیعی می‌باشد، و (طبیعی است) زیرا تکاپو برای وصول به آن سرنوشت و هدف به اختیار انسان و در عرصه طبیعت انجام می‌گیرد. ۳- اتحاد در آغاز خلقت در عرصه طبیعت از یک پدر و مادر (طبیعی) ۴- اتحاد در ماده خلقت (خاک) (طبیعی) ۵-

اتحاد در ماهیت و اصول مختصات جسمانی و مغزی و روانی (طبیعی و ماورای طبیعی) ۶- اتحاد در کرامت طبعی اولی (ذاتی) که خداوند بر همه انسانها عنایت فرموده است. (طبیعی و ماورای طبیعی) ۷- اتحاد در داشتن استعداد تحصیل کرامت ارزشی در به ثمر رساندن شخصیت انسانی (طبیعی و ماورای طبیعی) ۸- اتحاد ناشی از جاذبه کرانت ارزش میان انسانهای رشد یافته (طبیعی و ماورای طبیعی) ۹- اتحاد فوق وحدتها و کثرتهای طبیعی. انسانها با این اتحاد شگفت‌انگیز است که در این فرمول $1 = همه$ و $1 = همه$ به وحدت می‌رسند (ماورای طبیعی) ۱۰- اتحاد در وحدت اصول ادیان الهی (فطری) ۱۱- اتحاد در هدف گیریها (طبیعی) ۱۲- اتحاد در برابر حقوق طبیعی و حقوق طبیعی و وضعی و هر قانونی که برای زندگی طبیعی و حیات معقول انسانها ضرورت دارد. (قراردادی- طبیعی) در میان همه این اتحادها فقط شماره ۸ و ۹ (اتحاد ناشی از جاذبه کرامت ارزشی میان انسانهای رشد یافته) و (اتحاد فوق وحدتها و کثرتهای طبیعی است) که به وحدت کلمه حقیقی و حذف هدفهای اختیاری و وحدت در (حیات معقول) تائل می‌گردند. بنابراین این اعتراض برطرف می‌شود که اثر نفرین امیرالمومنین علیه‌السلام درباره سپاهیان معاویه مشاهده نمی

شود (زیرا آنان با صنف بهم پیوسته در میدان در مقابل امیرالمومنین و سپاهیان وی مقاومت نموده و پس از پایان جنگهای صفین همانگونه که ملاحظه شد معاویه بر اریکه تنازع در بقاء تکیه زد و مردم جوامع اسلامی آن دوران را هم در زندگی اجتماعی بهم پیوست). اولاً- پیوستن اجباری مردم از روی ترس و وحشت و یا از روی نفع پرستی به همدیگر غیر از آن اتحاد ارزشی است که میان انسانهای رشد یافته با کمال اختیار تحقق می‌یابد. ثانیاً- اگر هم فرض کنیم مردم اجتماعات آن دورانها مانند مردم اجتماعات روزگار ما بدون وحشت و ترس و یا نفع پرستی محض با همدیگر متصل و پیوسته بوده‌اند آیا چنین نیست که این بهم پیوستگیها ناشی از احساس ضرورت ادامه زندگی دسته جمعی است که یک عده سیاستمداران یا سیاست باز آن مقدمات آنرا فراهم می‌آورند؟ قطعاً چنین است. مگر امروزه این قضیه که اتصال انسانها بیکدیگر از روی نیاز است و انفصال آنان از یکدیگر برمبنای سود است بعنوان یک اصل کلی پذیرفته نشده است؟ انهم لن یزولوا عن مواقفهم دون طعن دراک یخرج منهم النسیم و ضرب یفلق الهام و یطیح العظام و یندر السواعد و الاقدام و حتی یرموا بالمناسر تتبعها المناسر و یرجموا بالکتائب تقفوها الحلاب و حتی یجر بلادهم الخمیس یتلوه الخمیس و حتی تدعق الخیول فی نواحرا رضهم و باعنان مساربهم و مسارحم (آنان مواضع خود

را از دست نخواهند داد مگر با ضربه‌های پی در پی نیزه‌ها که ضربه خورده را به نفس‌های آخرین بکشاند (و یا از شکاف جراحت آنان نسیم عبور کند) و مگر با ضربتی که تارک دنیا آنان را بشکافد استخوانهای آنانرا ببندد از دو بازوها و قدمهای آنان را از تن جدا کند و بر خاک بیفکند. (آنان جای خود را تغییر نخواهند داد) مگر با هجوم سپاهیان پس از سپاهیان و مگر با کوبیدن آنان با لشگری پس از لشگری که از همه سو جمع شده و انبوه گشته‌اند و مگر اینکه لشگریان پی در پی به شهرهای آنان کشیده شوند تا آنکه اسبهای سواران سمهای خود را بر آخرین خطوط سرزمینشان بکوبند و همه اطراف مراتع و چراگاههایشان را زیر لگدهای خود بگیرند). شدت مقاومت و نهایت پافشاری مردم درباره یک موضوع دلیل حق بودن آن نیست چنین نیست که هر جا که عده‌ای از مردم درباره یک موضوعی مقاومت و پافشاری شدید داشته باشند دلیل حق بودن آن موضوع محسوب گردد در طول تاریخ و در همه جوامع فراوان دیده شده است که مردمی زیاد درباره موضوع باطل به شدت ایستادگی کرده و تا پای جان از آن دفاع نم

وده‌اند با اینکه نه تنها پس از گذشتن مدتی بلکه در همان زمان انسانهایی آگاه و پاکدل وجود داشتند که باطل بودن آن موضوع را که قربانیهای بی‌شماری به خاک و خون انداخته بود بخوبی می‌فهمیدند ولی آنان به جهت عللی از ابراز بطلان و یامبارزه علیه حمایتگران آن امتناع می‌ورزند. در این بحث این سوال پیش می‌آید که بنابراین یعنی بنابراین که در حمایت از باطل هم جدیت و صمیمیت و مقاومت شدید امکان داشته باشد چه فرقی با حق پیدا می‌کند؟ پاسخ این اعتراض چنین است که اولاً از مختصات هر حقی جدیت و صمیمیت و مقاومت شدید در دفاع از آن و اجرای آن است یعنی هر حقی در صورتی که حامیان آن حقی ضرورت و ارزش آنرا بدانند تا آخرین نفس در اجرا و دفاع از آن تلاش جدی می‌نمایند. نه اینکه در هر موردی که این امور وجود داشته باشد دلیل حق بودن آن است. این معنی در آیه ۱۰۳ از سوره الکهف چنین آمده است: قل هل ننبئکم بالآخسرین اعمالاً. الذین ضل سعیم فی الحیاه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسبون صنعا. (بگو با آنان آیا از وضع کسانی که اعمال آنان زیانکارترین اعمال است بشما خیر بدهم آنان کسانی هستند که کار و کوشش آنان در این زندگی دنیوی گمراه و پوچ شده است در حالی که آنان

کمال می‌کنند که کار نیکو انجام می‌دهند). یعنی امکان آن هست که عده‌ای از مردم بدترین کارها را مرتکب شوند و آنها را بحساب بهترین اعمال بیاورند و بدیهی است که کسی که معتقد است که کار صحیح و شایسته و ضروری را انجام می‌دهد در راه اجرا و دفاع از آن از هیچ گونه تلاش و جدیت و مقاومت مضایقه نخواهد کرد. تحلیل اصلی این پدیده که چگونه می‌شود که گاهی باطل هم مورد جدی‌ترین دفاع و شدیدترین مقاومت برای اجرای آن قرار می‌گیرد؟ در این تحلیل ما به چند گروه از انسانها می‌رسیم که باید وضع هر یک از آنها را در پدیده فوق جداگانه تفسیر و توضیح بدهیم: گروه یکم- انسانهایی هستند که وضع روانی آنان در اینگونه موارد یک حالت بازتابی محض دارد اینان بدون تفکر و تدبیر در حقیقت حوادث همین که دیدند عده‌ای از مردم بطور جدی تصمیم گرفته و اقدام بکاری کرده‌اند آنان نیز با کمال جدیت به راه می‌افتند و چه بسا که وضع روانی این مقلدان بینوا خیلی جدی‌تر از صاحبان اصل موضوع باطل باشد. در اینجا جریان آن درویش بسیار جالب است که وارد خانقاهی می‌شود و درویشان بدون اطلاع او خری را که به آن سوار شده و به آن جایگاه آمده بود می‌فروشد و عیش و عشرت را براه می‌اندازند

و در پایان کار این جمله را هم بعنوان ورد دسته جمعی می‌خوانند که (خر برفت و خر برفت و خر برفت) و خود همین درویش از روی تقلید با آنان همکار و همصدا می‌شود. بشنو این قصه پی تهدید را تا بدانی افت تقلید را صوفی در خانقاه از ره رسید مرکب خود برد و در آخر کشید آبکش داد و علف از دست خویش نی چو آن صوفی که ما گفتیم پیش احتیاطش کرد از سهو و خباط چون قضا آید چه سود از احتیاط صوفیان درویش بودند و فقیر کاد فقران یکن کفرا بییر ای توانگر تو که سیری هین مخند بر کژی آن فقیر دردمند از سر تقصیر آن صوفی رمه خر فروشی در گرفتند آن همه کز ضرورت هست مرداری مباح بس فسادی کز ضرورت شد صلاح هم در آن دم آن خرک بفروختند لوت آوردند و شمع افروختند و لوله افتاد اندر خانقه کان لوت و سماع است

و وله چند از این صبر و از این سه روزه چند چند ازین زنبیل و این در یوزه چند ماهم از خلقیم جان داریم ما دولت امشب میهمان داریم ما تخم باطل را از آن می کاشتند کانکه آن جان نیست جان پنداشتند وان مسافر نیز از راه دراز خسته بود و دید آن اقبال و ناز صوفیانش یک بیک بنواختند نرد خدمتهاش خوش می باختند آن

یکی پایش همی مالید و دست وان یکی پرسیدش از جای نشست وان یکی افشاند گرد از رخت او وان یکی بوسید دست را و رو گفت چون می دید میلانشان به وی گر طرب امشب نخواهم کرد کی؟ لوت خوردند و سماع آغاز کرد خانقه تا سقف شد دود و گرد دود مطبخ گرد ان پا کوفتن ز اشتیاق و وجد جان آشوفتن گاه دست افشان قدم می کوفتن گه بسجده صفه را می روفتن دیر یابد صوفی آز از روزگار زآن سبب صوفی بود بسیار خوار جز مگر آن صوفی کز نور حق سیر خورد او فارغ است از ننگ دق از هزاران اندکی زین صوفیند باقیان در دولت او می زیند چون سماع آمد ز اول تا کران مطرب آغازید یک ضرب گران خر برفت و خر برفت آغاز کرد زین حراره جمله را انباز کرد زین حراره پای کوبان تا سحر کف زنان خر رفت و خر رفت ای پسر از ره تقلید آن صوفی همین خر برفت آغاز کرد اندر حنین چون گذشت آن جوش و آن نوش و سماع روز گشت و جمله گفتند الوادع خانقه خالی شد و صوفی بماند گرد از رخت آن مسافر می فشاند رخت از حجره برون آورد او تا به خر بر بندد آن همراه جو تا رسد در همراهم او می شتافت رفت در آخر خر خود را نیافت گفت آن خادم به آبش برده است

زآنکه خردوش آب کمتر خورده است خادم آمد گفت صوفی خر کجاست گفت خادم ریش بین جنگی بخواست گفت من خر را به تو بسپردم من تو را بر خر موکل کرده ام بحث با توجیه کن حجت میار آنچه من بسپردم و ا پس سپار از تو خواهم آنچه من دادم به تو باز ده آنچه فرستادم به تو گفت پیغمبر که دستت هر چه برد بایدت در عاقبت واپس سپرد و نه ای از سرکشی راضی به این نک من و تو خانه قاضی دین گفت من مغلوب بودم صوفیان حمله آوردند و بودم بیم جان تو جگر بندی میان گربکان اندر اندازی و چوبی زان نشان در میان صد گرسنه گرده ای پیش صد سگ گربه پزمرده ای گفت گیرم کز تو ظلما بستند قاصد جان من مسکین شدند تو نیائی و نگویی مرا که خرت را می برند ای بینوا تا خر از هر که برد من و ا خرم و نه تو زبیدی کنند ایشان زرم صد تدارک بود چون حاضر بودند این زمان هر یک به اقلیمی شدند من که را گیرم؟ که را قاضی برم این قضا خود از تو آمد بر سرم چون نیایی و نگویی ای غریب پیش آمد این چنین ظلمی مهیب؟! گفت و الله آمدم من بارها تا تو را واقف کنم زین کارها تو همی گفتی که: خر رفت ای پسر از همه گویندگان با ذوق تر

باز می گشتم که او خود واقف است زین قضا راضی است مرد عارف است گفت آن را جمله می گفتند خوش مرا هم ذوق آمد گفتنش مرا تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر این تقلید باد خاصه تقلید چنین بی حاصلان کابرو را ریختند از بهر نان عکس ذوق آن جماعت می زدی وین دلم زآن عکس ذوقین می شدی گروه دوم- با اینکه می دانند آنچه که برای دفاع از آن تلاش می کنند باطل است قدرت اراده برکنار رفتند از آن دفاع را در خود نمی بینند حتی ممکن است نوعی اکراه بی اثر درباره تلاشی که در درون خود داشته باشند. گروه سوم- اسارت سخت و بردگی مطلق هوی و هوسهای نفسانی شاید بتوان گفت این یکی از اساسی ترین علل تلاش و مقاومت جدی در حمایت از باطل و باطل گرایان می باشد. وقتی که انسان هوی و هوس خود را تا سرحد الوهیت به بالا- برد قطعی است که ملا-ک حرکت و تلاش و جدیت وی همین هوی و هوس خواهد بود اعم از اینکه حق باشد یا باطل زیر املاک حیات و کوشش برای آن چیزی جز هوی و هوس در نزد او نیست. ممکن است گفته شود آیا امکان آن هست که واقعا مطلوبیت هوی و هوس تا درجه الوهیت بالا- برود؟ پاسخ اینست که آری مگر سخن خداوندی را نشنیده اید که می فرماید:

افرایت من

اتخذ الله هواه و اضله الله علی علم (آیا دیده ای کسی که هوای خود را برای خود معبود اتخاذ کرده است و خداوند او را بر مبنای علم گمراهش کرده است.) وقتی که ما در وضع روانی اینگونه اشخاص دقت می کنیم می بینیم: اساسی ترین مختص معبود قرار

گرفتن، توجه انسان با همه ابعادش و عناصر فعال شخصیتش به موضوعی است که آنرا مورد گرایش قرار داده است و ما می‌توانیم از کلمه گرایش و پستش درباره چنین وضع روانی استفاده کنیم بدون کمترین مسامحه. وقتی می‌گوئیم آن شخص هوی پرست است و آن شخص لذت پرست است سخنی مجازی نگفته‌ایم زیرا پرستش و گرایش همانگونه که بوسیله عوامل و استعدادهای خیلی والای شخصیت تحقق پیدا می‌کند مانند خداپرستی و خداگرایی انبیای عظام و اوصیای کرام و دیگر اولیاءالله همچنین پرستش و گرایش یک موضوع بی‌اساس مانند مقام، ثروت، هوس، و لذت و شهرت نیز با بکار گرفتن عوامل و استعدادهای خیلی والای شخصیت صورت می‌پذیرد. گروه چهارم - کسانی هستند که نخست با تکیه به نیروی حقیقت خواهی خود و با استناد به معلوماتی محدود که دارند وارد جریانات زندگی که پر از حق و باطل است می‌گردند ناگهان با بروز استعدادهای جالب توجه از وی و استقبال و توجه مردم به و

ی نیروی حقیقت خواهی او مستهلک می‌گردد یا در صورت خود باختگی شدید در برابر مقام و شهرت و ثروت و خودنمایی همان نیرو را در استخدام باطل خواهی در می‌آورد و تدریجا با تفسیرات و توجیهاات نابکارانه از معادن باطلها گهرهای حق را استخراج می‌کنند و واقعا آنها را حق می‌بینند. در این موقعیت است که او در برابر حق کر و کور و لال شده است: صم بکم عمی فهم لا یرجعون (آنان کر و لال و کورند و آنان بر نمی‌گردند) صم بکم عمی فهم لا یعقلون (آنان کر و لال و کورند و آنان تعقل نمی‌کنند). گروه پنجم - جهل به قانونی بودن و عظمت حق و خلافت قانونی بودن و پستی باطل است که درد بی‌درمان بشریت است. اگر در دورانهای گذشته اکثریت جهل به حق و باطل بر مبنای عوامل مستقیم مربوط به خود انسانها بود، امروزه به استثنای جوامعی که از فرهنگها و علوم و معتقدات صحیح بطور طبیعی بدورن، اکثریت انسانهای جاهل به حق و باطل تحت تاثیر تبلیغات مغرضانه و کثیف قدرت پرستان خود کامه دنیا در جهل و بی‌خبری غوطه‌ورند. اگر افراد این گروه بقدری تحت فشار تبلیغات قرار بگیرند که به هیچ وجه قدرت تشخیص حق و باطل را نداشته باشند، خود گمان ندارند و از آزادی در تشخیص و انتخاب که دو اس

اس حیات انسانی می‌باشند، محرومند و بعبارت دیگر اینان مستضعفانی هستند که اگر کمکی به استضعاف خود ننمایند، سرنوشت ابدیشان مربوط به لطف و عنایت خاص ربوبی خواهد بود. و اگر کمترین قدرت رهائی از چنگال خود کامگان را داشته باشند و بتوانند از آزادی در تشخیص حق و باطل و انتخاب حق برخوردار شوند و معدلک کوتاهی کنند و تن به استضعاف بدهند به همان مقدار از قدرت که دارا می‌باشند، مسئول خواهند بود، این مسئولیت هم در پیشگاه خداوندی قانونی است و هم عرصه تاریخ. گروه ششم - دارندگان تعصبهای احمقانه به آن چیزها است که مورد تمایل قرار گرفته و سپس به وسیله تلقینات و تجسمات بی‌اساس همان تمایلات مبدل به گرایشهای تعصبی گشته است مخصوصا اگر عوامل رقابتهای احمقانه نیز موجب تشدید دفاع از موضوع مورد تمایل قرار بگیرد مانند نژاد، اقلیم و سوابق انتقام جوئی و تحریکات ایدئولوژیک و غیره. افراد این گروه در حالت جنینی در شکم تمایلات خود همان تعصبا جز خون خوردن چیزی دیگر ندارند - آری ای انسان - سخت گیری و تعصب خامی است تا جنینی، کار خون آشامی است چه باید کرد که افراد بسیار فراوانی از اولاد آدم به سن هشتاد سالگی پا می‌گذارند ولی از حالت جنینی کمترین

فاصله را می‌گیرند آری افرادی بسیار فراوان با داشتن استعداد حرکت به فراسوی زمان و کیهان بزرگ خود را در صندوقی کوچک از یک زیبایی محسوس زودگذر و یا چند کلمه و مفاهیمی که با کمال پر روئی اسم آنها را علم و فلسفه و ادب و عرفان نامیده‌اند زندانی می‌کنند و در توی همان صندوق سربسته سرود اعتلا به فراسوی زمان و احاطه معرفتی به کیهان بزرگ سر می‌دهند بگو ای مولوی که یادت بخیر - چشم باز و گوش بازو این عما حیرتم از چشم بندی خدا

[صفحه ۹۳]

تفسیر عمومی خطبه صد و بیست و پنجم انا لم نحکم الرجال، و انما حکمنا القرآن هذا القرآن انما هو خط مستور بین الدفتین لا ینطق بلسان و لابد له من ترجمان (ما هرگز اشخاص را (برای قضیه مورد نزاع) حکم قرار ندادیم و جز این نیست که ما قرآن را حکم نمودیم. این قرآن (که به صورت کتاب مدون در پیش روی ماست) خطی است نوشته شده که در میان دو طرف جلد قرار گرفته است و این خطوط نوشته شده زبانی ندارد که سخنی بگوید چاره‌ای جز این نیست که باید مفسر ترجمانی وجود داشته باشد که قرآن را تفسیر و توضیح بدهد.) حکم قرآن است نه اشخاص جاهل و غرض ورز امیرالمومنین علیه‌السلام همانگونه که بارها در سخنانش فرموده است بجهت اضطرار بود که حکمیت را قبول فرمود و همچنین بارها حیلہ بازیهای معاویه و عمرو بن عاص را نه تنها در این مورد بلکه بطور کلی گوشزد فرموده است. با این حال گروهی غوطه‌ور در جهل و خود خواهی بنام خوارج در این جریان رویاروی حجت عظمای خداوندی مقاومت نموده و با یک تعصب و قیح امیرالمومنین علیه‌السلام را مورد خطاب و عتاب قرار می‌دادند پاسخ بسیار روشن آن حضرت به خوارج در این خطبه آمده است. در توضیح پاسخ بطور مختصر مطالبی را در ضمن

همه جملات خطبه متذکر می‌شویم: ۱- ما اشخاص را نه بدان جهت که مردانی هستند که ما رضایت بدانها داده‌ایم حکم قرار دادیم بلکه ما خود قرآن را که کتاب هدایت و تفکیک کننده حق از باطل است حکم نمودیم. به این شرط که کاملاً مطابق قرآن حکم کنند نه بر مبنای هوی و هوس و مسخره بازیهای عوام‌فریبانه. بنابراین ما که حکم بودن مردان را پذیرفتیم بدان جهت بود که قرآن که بظاهر کتابی است مدون نمی‌تواند خود مفسر و توضیح و توجیه کننده خود باشد و لازم است مردانی عالم و با تقوی و با خلوص آن را تفسیر نمایند و توضیح بدهند. در نتیجه وقتی که دیدیم آن دو مرد سرنوشت حیاتی همه جوامع اسلامی را با هوی و هوس و مسخره بازیهای عوام‌فریبانه تعیین کردند برای همگان اثبات شد که آن او نفر کاری با قرآن نداشتند یعنی اصلاً چیزی که در دیدگاه آنان نبود فقط قرآن بود که می‌بایست مطابق آن حکم کنند و مسئله را حل و فصل نمایند. اگر یک انسان عامی هم به داستان حکمیت ابوموسی اشعری و عمرو بن عاص و مقدمات و چگونگی خود حکمیت توجه کند می‌فهمد که در آن داستان نه منطق دین به کار رفته است و نه منطق اصول سیاسی و اجتماعی و اخلاقی و غیر ذلک و به همین جهت است که گفته شده است: (بااطمین)

ان می‌توان گفت که: آن دو مرد با نوعی بند و بست و تصنع کار حکمیت را به پایان رسانده‌اند) زیرا جریانی که در آن اتفاق افتاده است، شبیه به برد و باخت قمار بوده است نه کشف واقعیات و حکم بر طبق آنها. ۲- آیا عمرو بن عاص و ابوموسی اینقدر از قرآن و بیعت عمومی مردم با امیرالمومنین علیه‌السلام بی‌خبر بودند و نمی‌دانستند که خلاف امیرالمومنین علیه‌السلام یک حق و حقیقت کاملاً واضح است آیا عمرو بن عاص و ابوموسی واقعا نمی‌دانستند که اگر نوبت ادعای خونخواهی در مقابل وراثت عثمان به معاویه می‌رسید تازه این یک ادعای حقوقی بود که اگر بر فرض محال امیرالمومنین علیه‌السلام دخالتی در قتل عثمان داشت معاویه می‌توانست آن ادعا را به راه بیندازد نه ادعای خلافت و زمامداری که به هیچ وجه شایستگی آن را نداشت. و لما دعانا القوم الی ان نحکم بیننا القرآن لم نکن الفریق المتولی عن کتاب الله سبحانه و تعالی و قد قال الله سبحانه: (فان تنازعتم فی شیء فردوده الی الله و الرسول) فرده الی الله ان نحکم بکتابه و رده الی الرسول ان ناخذ بسنته فاذا حکم بالصدق فی کتاب الله فنحن احق الناس به و ان حکم بسنه رسول الله صلی الله علیه و اله فنحن احق الناس و اولاهم ب

ه. (در آن هنگام که مردم ما را برای حکم قراردادن قرآن در میان ما دعوت کردند ما آن گروهی نبودیم که از قرآن (کتاب خداوند سبحان) رویگردان شویم در حالی که خداوند سبحان فرموده است: (اگر در چیزی با یکدیگر تنازع داشتید آنرا به خدا و رسولش ارجاع نمایید.) ارجاع مورد نزاع بخدا این است که مطابق کتاب خدا حکم کنیم. و ارجاع آن به رسول خدا این است که به

سنت او تمسک کنیم. پس اگر حکم صادقانه با تمسک به کتاب الله شود شایسته‌ترین مردم به درک و پذیرش و عمل به آن حکم صادق ما هستیم. و اگر مطابق سنت رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم حکم شود باز ما شایسته‌ترین و سزاوارترین مردم به درک و پذیرش و عمل به آن هستیم.) اگر آن حکمین واقعا مطابق کتاب الله و سنت و رسول خدا حکم می‌کردند چه کسی شایسته‌تر از امیرالمومنین علیه‌السلام و پیروان حقیقی او به پذیرش و عمل به آن حکم بود؟ ۳- تردیدی نیست در اینکه اگر آن دو حکم (با اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام به جهت اضطرار حکمیت آن دو را پذیرفته بود) واقعا مطابق کتاب الله و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم حکم می‌کردند امیرالمومنین علیه‌السلام که همه ابعاد شخصیتی او تجسمی از قرآن و سنت بود و ه

مچنین پیروان او آن را می‌پذیرفتند و مورد عمل قرار می‌دادند. این همان علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام است که ارزش زمامداری معمولی را با ارزش کفشی که وصله به آن می‌زد مقایسه فرموده و ارزش کفش را به آن زمامداری ترجیح داده است- در مقدمه خطبه ۳۳ که در موقع حرکت برای جنگ با اهل بصره (که طلحه و زبیر و عایشه به راه انداخته بودند) چنین آمده است: (عبدالله بن عباس- رضی الله عنه- می‌گوید: (در ذی قار به خدمت امیرالمومنین علیه‌السلام رسیدم و او کفش خود را وصله می‌زد به من فرمود: ارزش این کفش چیست؟ عرض کردم: قیمتی ندارد آن حضرت فرمود: سوگند بخدا همین کفش بی‌ارزش برای من محبوبتر است از زمامداری بر شما مگر اینکه حقی را برپا بدارم یا باطلی را از بین ببرم) ... آیا چنین شخصیتی برای آن زمامداری که در جملات بالا- ارزیابی او را درباره آن دیدیم حق را نادیده می‌گیرد؟ اما قولکم لم جعلت بینک و بینهم اجلا فی التحکیم؟ فانما فعلت ذلک لیتین الجاهل و یتثبت العالم و لعل الله ان یصلح فی هذه الهدنه امر هذه الامه و التوخذ باکظامها فتعجل عن تبین الحق و تنقاد لاول الغی. (و ما اینکه می‌گویند: چرا ما بین خود و آنان مدتی را برای حکمیت قرار دادی؟ جز این

نیست که من این تاخیر را بدان جهت روا دیدم که کسی که بحقیقت او نادان است آگاه شود و اطلاع حاصل کند و کسی که عالم به حقیقت امر است در دفاع از حق و اجرای آن مستحکم‌تر گردد. و باشد که خداوند در این آرامش امر این امت را اصلاح نماید و گلوی آن گرفته نشود تا در نتیجه پیش از آشکار شدن حق با شتابزدگی منحرف شود و از آغاز گمراهی مطیع ضلالت گردد. پیشنهاد اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام می‌بایست در پذیرش حکمیت بسرعت عمل کند یا ناشی از حماقت بوده است یا غرض ورزی ۴- آیا شتابزدگی در مسئله‌ای که تعیین‌کننده سرنوشت جوامع اسلامی آن دوران بود عاقلانه و مورد رضای خداوندی بود اگر هیچ دلیلی بر غرض ورزی یا حماقت خوارج جز همین پیشنهاد تعجیل در چنان امر حساس و سرنوشت ساز نبود کافی بود اثبات کند که آن گروه یا عقل نداشتند و یا اخلاص زیرا دلائلی که امیرالمومنین علیه‌السلام برای اثبات لزوم عدم تعیین وقت مشخص برای حکمیت اقامه فرموده است پوشیده نبود مگر بر کسی که یا واقعا اندیشه و تعقلی نداشت و یا اینکه تعصب و خود کامگی بکلی صفا و خلوص انسانی را از وی سلب کرده بود. دلائل آن بزرگوار بدین قرار است: یک- مردم نادان بتوانند در آن مهلتی که داشتند

به تحقیق و بررسی پردازند و تا آنجا که بتوانند از حقیقت امر اطلاعی بدست بیاورند و بفهمند که خود کامگان غدار روزگار می‌خواهند با چه وسیله‌ای بکدامین هدف برسند؟ بدیهی است که فقط با فرصت کافی بود که آنان می‌توانستند به مقدار فهم و شعوری که داشتند تا حدودی اطلاع حاصل کنند که آن قوم مقام پرست که نادانان بینوا را از انسانیت مسخ نموده و بصورت خفاشهایی ضد خورشید در آورده‌اند، مقصدی جز این ندارند که قرآن را در میان بیاورند و آنرا بطور ساختگی شفیع و حکم قرار بدهند و سپس برخلاف محتویات قرآن عمل کنند. آیا نصب کردن یزید تبهکار برای زمامداری مطابق قرآنی بود که آن قرآن شناسان در ضمن آن را علم کرده و حکم قرار داده بودند و یا کشتن حجر بن عدیها که از شخصیت‌های بسیار با عظمت اسلام و مسلمین بودند یا زیر پا گذاشتن همه معاهداتی که سردهسته آنان معاویه با امام حسن مجتبی علیه‌السلام بسته بود! دو- و همچنین کسانی که از حقایق امور در غائله صفین و پدیده حکمیت اطلاعی داشتند بر دانایی و ایمان و اخلاصشان درباره آن دو بیفزایند.

بدیهی است که مراحل علم با نظم به آثار آنها بسیار مختلف است که در سه مرحله کلی خلاصه می‌شوند: علم یقین، عین یقین، حق یقین. آنچه که مطلوب است، ترقی درک و علم از مراحل پایین به مرحله حق یقین و وصول به مرحله‌ای است که معلوم نوعی اتحاد با عالم پیدا می‌کند. سه- علت دیگر که فقط برای انسانهای با تقوی مطرح است امید بروز حوادث روشنگر است که در صورت فرصت امکان‌پذیر بود. در این فرصت احتمال افزایش تحقیقات و قانع ساختن افراد ناآگاه بوسیله خردمندان آگاه از حيله گری شامیان و عواقب ناگوار (حکمت) بسیار قوی بود. خوارچ آنقدر تحت تاثیر تبلیغات پوچ مزدوران خود کامگان قرار گرفته بودند که حتی از درک روشنترین حقیقت نیز بدور بودند زیرا آنان نمی‌فهمیدند که هر چه زمان می‌گذشت و حکمت به تاخیر می‌افتاد واقعیت روشنتر می‌گشت و پرده از روی حيله گریها و مکرپردازیهای معاویه و عمروعاص مقام پرستش برداشته می‌شد لذا عجله در امر حکمت خواسته بسیار جدی آن دو دنیاپرست بود نه امیرالمومنین علیه‌السلام که از هر لحظه‌ای از زمان با ارزشترین استفاده را برای انجام تکالیف خود می‌نمود. و تردیدی نیست در اینکه در آن موقعیت پذیرش سرعت در حکمت که مطلوب جدی معاویه و پیروان او بود، اجابت کردن تردستی دشمنان در این مسئله سرنوشت ساز بوده و بوجد آوردن مانع از استفاده امیرالمومنین از لحظات زمان فرصت. چهار- خود آرامش که موجب اعتدال اعصاب و وضع مغزی و روانی طرفین خصومت می‌باشد می‌توانست کمک بزرگی برای کشف واقعیاتی نماید که به اصلاح امر طرفین منتهی گردد. پنج- در موضوعی به اهمیت حکمت که قطعا در سرنوشت جوامع اسلامی تاثیر بسزایی داشت و دارای ابعاد و جهات گوناگونی بود تصمیم‌گیری سریع در حقیقت فشردن گلوی فرماندهان و صاحب نظران در غائله صفین بود که بدست خودمحرورانی کامجو بوجود آمده بود. مهلت برای تفکر رده بالا از مردم در یک حادثه بسیار مهم و خطرناک بقدری حیاتی و روشن است که محال است که از مغز یک انسان عاقل خلاف آن خطور نماید.

[صفحه ۹۸]

ان افضل الناس عند الله من كان العمل بالحق احب اليه- و ان نقصه و کرهه- من الباطل و ان جر اليه فائده و زاده (قطعی است که با فضیلت ترین مردم نزد خداوند کسی است که برای او عمل به حق (اگر چه موجب کاهش ظاهری و سختی برای او است) محبوبتر از باطل بوده باشد اگر چه آن باطل برای او فائده جلب کند و موجب افزایش وی گردد). برای تکامل انسانی هم عمل به حق ضرورت دارد (اگر چه از امتیازات دنیوی او بکاهد و او را در سختیها فرو برد) و هم اجتناب از باطل اگر چه برای او نفعی داشته باشد و بر امتیازات او بیفزاید. با تفسیری که انسانهای معمولی درباره حق و باطل در ذهن خود دارند و با معنایی که برای افزایش و کاهش و فائده و ضرر برای خود تصور می‌نمایند حیات خود را آگاهانه یا ناآگاهانه در اختیار عوامل پست ماده و مادیات می‌گذارند بدین ترتیب این خطا در تفسیر و تصور حیات آنان را تا پوچی به سقوط می‌کشاند. نباید چنین گمان کرد که همه مردم در این تفسیر و تصور خطا کارانه از هرگونه تعمد و علم بدورند تا گفته: آنان معذورند و به اصطلاح فقهی جاهل قاصرند. زیرا انسانها بحد لازم و کافی آن اندازه اصول و قواعد فطری در ذهن خود دارند که بتوانند با توجه

به آنها خود را از این تفسیر و تصور خطا کارانه بر حذر بدارند. بنظر می‌رسد علت اساسی این ذلت گرایی هوی پرستی و خود خواهی است نه جهل و تاریکی قابل پوزش و چشم‌پوشی. بسیار فراوان است عده افرادی که با داشتن اطلاعات لازم درباره حق و باطل و اینکه این دو مفهوم اساسی‌ترین نقش را در حیات انسانی در اختیار دارند با خود خواهیهای بسیار عمیق و بظاهر آراسته با علم و فلسفه و هنر و فلسفه علمی و علم فلسفی و حتی ادبیات و متاسفانه با مفاهیم عرفانی چنان رنگ حق و باطل را بر خود و بر دیگران مات می‌کنند که قابل توصیف نیست. شگفت این ساربانان که بر پشت شترهای خود تعدادی جوان ناآگاه و مردم غافل را سوار نموده و آن شترها را به بیابان پوچی که سرابش را با نمودهای معرفتی آب نما نمایش می‌دهند می‌رانند و سودی که از این ساربانی بدست می‌آورند یک خود طبیعی تورم یافته است که اگر مبدل به مغز آدمی شود مغز صدها چنگیر بمب اتمی بدست

می‌گردد که می‌تواند با فریبکاری علم و فلسفه (که آیا این بمب را ذرات تشکیل می‌دهد یا امواج) همه تمدنها و جانهای آدمیان را در چند لحظه نابود بسازد. این سخن باطل را کنار بگذارید که اگر انسان حق و باطل را واقعا بشناسد با بی‌اعتنایی از آن دو نمی‌گذرد. اینکه می‌گویند: آدمی اگر حق و باطل را بشناسد محال است ترتیب اثر ندهد یعنی اگر حق را بشناسد حیات خود را با آن وفق می‌دهد و اگر باطل را درک کند قطعا از آن اجتناب می‌کند سخن صحیح نیست. روشنترین و محکمترین دلیل این مسئله اینست که از آغاز تاریخ بشری تاکنون هر انسانی که از مغز و روان معتدل برخوردار بوده است پلیدی و رذالت خودخواهی را پذیرفته است شاید کسی پیدا نشود که از عقل سلیم و درک طبیعی برخوردار باشد و کلمه (ای خود خواه) را دشنام تلقی نکند. با این حال یعنی با یقین همه انسانها به پلیدی و رذالت خودخواهی آیا شایع‌تر از بیماری روانی (خودخواهی) چیزی می‌توان سراغ گرفت؟ نه هرگز آیا شما یک انسانی را که از درک و فهم معمولی بهره‌مند باشند و قبح دروغ و نیرنگ بازی را نداند سراغ دارید؟ قطعی است که پاسخ منفی است. حال باید دید: علت یا علل حقیقی بی‌اعتنایی مردم معمولی به تاثیر جدی حق و باطل در زندگی چیست؟ ۱- اینکه درک و علم انسانی درباره مورد حق و باطل به درجه‌ای نرسد که بتواند انسان را به پذیرش و عمل به آن تحریک جدی کند ولی از نظر روانی آن آمادگی را دارد که اگر هر یک از آن دو را واقعا درک کند و یقین نماید آنرا جدی تلقی نموده و آن را در زندگی خود بطور کامل به محاسبه درمی‌آورد. ۲- کسانی هستند که حکم ذاتی حق و باطل را نمی‌دانند به این معنی که نمی‌دانند همانگونه که عالم هستی نظمی و قانونی دارد که تخلف را از آن نتیجه‌ای جز تباهی ندارد حق و باطل هم در صورت نادیده گرفتن آن دو حیات آنان را به تباهی خواهد کشاند. مثلا می‌دانند که اگر سقف اتاقشان پایین بیاید مطابق قانون غلبه نیرومند بر ناتوان و عدم مقاومت ضعیف در مقابل قوی همه شکستیهای آن اتاق خواهد شکست از آنجمله استخوان جمجمه‌ها و دستها و پاها و دنده‌های کسانی که در آن اتاق نشسته یا ایستاده یا خوابیده بودند ولی این حقیقت را نمی‌دانند که حیات انسانی هم همانگونه که از نظر جسمانی قوانین دارد و با تخلف از آن به انواع ناگواریها و حتی بیماریهای مرگ‌زای دچار خواهد گشت همین حیات از نظر شئون اجتماعی و حقوقی و اقتصادی و سیاسی و علمی نیز قوانینی دارد که عمل و مراعات آنها حق و رها کردن و بی‌اعتنایی به آنها باطل است. اساسی‌ترین عامل این نادانی مهلک احساس آزادی و قابلیت انعطافی است که انسانها در موارد رویارویی با قوانین شئون حیات فردی و اجتماعی در خود می‌بینند متأسفانه انسانها معمولاً نمی‌دانند که آنان با احساس آزادی در اشباع امیال حیوانی طبیعی و قابلیت انعطاف و انحراف از حق و یا ارتکاب باطل به مرحله پست‌تر از ماده بی‌شعور و ناآزاد سقوط می‌کنند. زیرا ماده چه در صورت جمادات و چه نباتات و حیوانات هرگز در حرکات و جریانات خود از روی علم و عمد با دیگر موجودات حالت تراحم و تضاد ندارد ولی آدمی با داشتن آگاهی و اطلاع از قوانین روح که یکی از آنها وقاحت تراحم و آسیب رساندن به دیگران است چنین کاری را انجام می‌دهد. ۳- عده‌ای از متفکرانها در تاریخ مخصوصاً در دوران معاصر ما پیدا شده و با قیافه‌ای علم‌نما احساس آزادی و قابلیت انعطاف بشر را از جهت تمایلات و تحریکات غریز درک کرده ولی قوانین حاکم بر روح و روان و جان بشری را درک نکرده‌اند و از این طرز تفکر اعتباری بودن حق و باطل را نتیجه گرفته‌اند این طرز تفکر رگهای در فلسفه‌های گذشتگان داشته است ولی گذشتگان نمی‌خواستند انسانها را از شناخت و پذیرش حق و شناخت باطل و اجتناب از آن محروم بدارند. از طرف دیگر تکالیف امتحانی در عبادات چیزی نیستند که قابل انکار باشند ولی این گونه تکالیف مخصوص عبادات است. آنان می‌گفتند یا می‌توان گفتارشان را چنین توجیه نمود

: که ملاک حق و باطل فقط در تحرک و تصمیم و اقدام مزبور و عمل به آن تکلیف و باطل عبارت است از بی‌اعتنایی و عدم تحرک برای انجام تکلیف مانند تکالیف امتحانی. چنانکه در تکلیف حضرت ابراهیم خلیف الرحمن علیه‌السلام برای قربانی کردن فرزندش دیدیم. آن مصلحت که موجب جعل تکلیف برای آن حضرت بود حرکت و تصمیم و اقدام به ذبح فرزند بود و با تحقق جدی این امور از آن حضرت تکلیف بجا آورده شد و خداوند فرمود فلما اسلما و تله للجبین. و نادیناه ان یا ابراهیم. قد صدقت

الرویا انا كذلك نجری المحسنین. ان هذا لها البلاء المبین (و هنگامی که آن پدر و فرزند (ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام) تسلیم تکلیف الهی شدند و ابراهیم، اسماعیل را روی خوابانید، و ما ندا کردیم ای ابراهیم تو تکلیفی را که رویا برای تو متوجه ساخته بودیم، امثال نمودی و ما بدینسان پاداش نیکوکاران را خواهیم داد. و اینست آزمایش آشکار). امیرالمومنین علیه السلام در خطبه قاصعه در توصیف کعبه مقدسه چنین می‌فرماید: الا ترون ان الله سبحانه اختبر الاولین من لدن آدم صلوات الله علیه الی علیه الی الاخرین من هذا العالم باحجار لا تضر و لا تنفع و لا تصبر و لا تسمع فجعلها بیته الحرام (الذی جعل

ه للناس قیامتم و ضعه با وعر بقاع الارض حجرا و اقل نتائق الدنيا مدررا و اضیق یطون الاودیه قطرا ... ابتلاء عظیما و امتحانا شدیدا و اختیارا مبینا و تمحیصا بلیغا جعله الله سببا لرحمته و وصله الی جنته) (... مگر نمی‌بینید خداوند سبحان گذشتگان را از زمان حضرت آدم صلوات الله علیه تا آخرین آیندگان از این دنیا با مقداری از سنگهای (روبهم چیده شده) که نه ضرری می‌رسانند و نه نفعی آزمایش کرده آن سنگها را بیت الحرام خود قرار داده (که برای مردم وسیله قیام برای خدا بوده باشد) سپس خداوند آن بیت را در شدیدترین سنگلاخهای روی زمین بنا نهاد که از جهت ارتفاع و مواد سنگی و کلوخی پایین‌ترین نقاط دنیا و دارای دره‌های با کوتاهترین قطر میان کوههای خشن و ریگهای نرمی که حرکت در آن بسار سخت است ... در این عبادت ابتلای بزرگ و امتحان شدید و آزمایشی است آشکار و تصفیه‌ای است کامل که خداوند این عبادت سخت را سبب رحمت و موجب وصول به بهشت خود قرار داده است.) بدیهی است همانگونه که متذکر شدیم اینگونه تکالیف مخصوص به عبادت است. و در غیر عبادات همه تکالیف یا به علت مصالح و مفاسد بعد جسمانی انسانها است و یا به علت مصالح و مفاسد بعد روحی آنان می‌باشد، آی

ا هیج عاقلی احتمال می‌دهد که وجود اجتناب از پلیدی از اموری است اعتباری؟ اینکه خود جعل و وضع تکلیف امری است اعتباری غیر از متعلق تکلیف است که واقعیات عینی و دارای آثار و نتایج عینی می‌باشد. و چنانکه در گذشته اشاره کردیم همانگونه که عالم ماده و مادیات قانون دارد و هر کسی که در ارتباط با آنها قرار بگیرد قطعاً با واقعیاتی ارتباط برقرار می‌کند که مقداری از آنها با وجود او سازگار است و مقداری دیگر ناسازگار. این سازگاری و ناسازگاری از اعتباریاتی نیستند بلکه واقعیاتی عینی و دارای اصالت می‌باشند هر انسانی که بخواهد در ارتباط با ماده و مادیات حرکت کند و حیات خود را ادامه بدهد بدون تردید قوانین حاکم بر وجود خود را و همچنین قوانین حاکم بر ماده و مادیات را آگاهانه یا ناآگاه آزادانه یا نازاد مراعات می‌کند. حال می‌گوییم ضرورت سازگار نمودن وجود انسانی با عالم ماده و مادیات که در ارتباط با آنهاست حق و بی‌اعتنایی به آن باطل است مگر اینکه به آن گونه اختلال مغزی و یا روانی دچار شود که خود حیات و قانون آنرا زیر پا بگذارد. ۴- یکی دیگر از علل بی‌اعتنایی به حق و باطل و اهمیت مثبت و منفی آن دو عبارت است از سستی از اراده در تعیین وضع

مناسب خود در برابر حق و باطل. باید بدانیم که سستی اراده در تعیین وضع مناسب خود در برابر حق و باطل ناشی است از حیاتی تلقی نکردن دو موضوع حق و باطل می‌باشد. همه ما می‌دانیم که: اندازه قدرت و تحرک جدی اراده درباره یک موضوع با مقدار حیاتی تلقی شدن آن موضوع رابطه مستقیم دارد. باین معنی که هر اندازه یک موضوع برای انسان حیات تر تلقی شود به همان اندازه بر قدرت و تحرک و جوشش اراده او افزوده می‌شود. مگر اینکه نیروی اراده و عامل تحرک جدی اراده از بین رفته یا کاهش رفته باشد مانند دورانهای بیماری یا انواع ناتوانیهای عملی و کهنسالی و غیرذلک. و بلعکس یعنی هر اندازه موضوع بیشتر فاقد اهمیت حیاتی باشد به همان اندازه از قدرت و تحرک و جوشش اراده درباره آن موضوع کاسته می‌شود. بنابراین اصل اساسی برای اینکه مردم جامعه در برابر حق و باطل وضع روانی جدی داشته باشند ضروریست که حیات مخصوصاً حیات معقول برای آنان بخوبی تفسیر شود و سپس بایستگیها و شایستگیهای حیات برای مردم به بهترین وجه و با دلایل قانع کننده ارائه شود. در نتیجه به حیاتی بودن آن بایستگیها و شایستگیها اراده را نیرومند و محرک جدی نموده و با نظم و قانون عالی وجود زندگی می‌کنند در

این موقع است که حق و باطل قیافه جدی خود را به مردم نشان داده است. فاین یتاه و من این ایتیم استعدوا للمسیر الی قوم حیاری

عن الحق لا یبصرونه و موزعین بالجور لا یعدلون به. جفاه عن الكتاب نكب عن الطريق. (و پس از کدامین جهت و کدامین علت به حیرت و سرگردانی افتاده‌اید و از کدامین سمت بر شما چیره شده‌اند آماده شوید برای حرکت مبارزه و جهاد با مردمی که از راه حق سرگردانند و حق را نمی‌بینند و تحت تاثیر شدید ستم قرار گرفته‌اند که از آن بر نمی‌گردند.) این گمراهی و حیرت از کجا برسر شما تاختن گرفته است؟ برخیزید و برای دفع مفسدان حرکت کنید. من بشما سست عنصران چه می‌گویم؟ من از شما چه می‌خواهم آیا بشما می‌گویم: بروید و تلاش کنید و از لذائذ خود بگذرید و حتی زندگی خود را وداع بگویید و دست از مال و منال. مقام زن و فرزند خود بردارید که من از این دنیای آلوده به ناگواریها و آلام شما لذت ببرم و یا من از این دنیای شما که آنرا سه بار طلاق داده‌ام و پنج تکبیر بهر چه که در این دنیا ممکن است سد راه حرکت بسوی معبودم شود زده‌ام بهره‌مند گردم؟ واقعا چه فکری می‌کنید؟ چرا نمی‌دانید که من از شما چه می‌خواهم آیا من از شما می‌خواهم که بروید ز

ندگی خود را وداع بگویید و جای مرا در این دنیا تنگ نکنید آیا من از شما می‌خواهم شمشیرها بر دوش گرفته و راهی میدان خونبار جنگ شوید و پیروز شوید در نتیجه من زمامداری شما را بدست گرفته چند روزی بر شما امر و نهی کنم من بهیچ وجه گمان نمی‌برم که شما درباره من این احتمالات ضد عقل و وجدان را بدهید آنچه که من بشما می‌گویم گوش شما می‌تواند با آن آشنا شود نه گوش سرتان که پر از امواج من و ما و لذت من و مقام من و تعصب من و بطور کلی زندگی طبیعی حیوانی می‌باشد. آنچه که من می‌گویم و آنچه که من از شما می‌خواهم همان است که شخصیت انسانی- الهی شما بشما می‌گوید و از شما می‌خواهد و در حقیقت این من نیستم که با شما سخن می‌گوید و این من نیستم که از شما می‌خواهم نقش من در این خطاب و عتاب چیزی جز شنواندن و آشنا ساختن گوش نفس و جان شما و با ناله‌های سوزناک شخصیت کمال طلب شما نیست. این شخصیت کمال طلب شما است که با شما سخن می‌گوید نه من این شخصیت کمال طلب شما است که از شما می‌خواهد نه من. دلیل روشن این مدعا آن آرامش بسیار شگفت‌انگیز است که شما پس از انجام تکلیف در این دنیا می‌نمایید. این آرامش از حیث عظمت و ارزش قابل مقایسه با احساس رض

ایتی که از مالکیت بر همه جهان در درون شما بوجود می‌آید نیست این آرامش از خودیابی و بثمر رسیدن شخصیت ناشی می‌شود در صورتیکه احساس رضایت از مالکیت بر جهان هستی ناشی از تورم خود طبیعی حیوانی می‌گردد که در مقابل شخصیت کمال طلب شما یک من مجازی است که تباه‌کننده جان و شخصیت الهی شما است. شما دیدید که آن قوم دور از کتاب الهی و منحرف از طریق حق و حقیقت چه اهانتی بر قرآن و اصول عالی انسانی نمودند. شما دیدید که آنان چگونه کلمه حق را وسیله رسیدن به باطل نمودند. آیا دیدید چگونه انسانهای رشد یافته را از دم شمشیرهای استخدام شده برای کفر و نفاق گذرانند. آیا این نابکاریها را دیدید یا ندیدید؟ اگر دیده‌اید چرا نشسته‌اید باز می‌خواهید به سرگشتگی و حیرت و گمراهی خود ادامه بدهید؟ آیا این جان و شخصیت کمال طلب شما در برابر این همه ظلم و جور باز در درون شما آرام نشسته و نابودی وی را امضا می‌نماید ما انتم بوثیقه یعلق بها و لا- زوا فر عز یعتصم الیها. لبئس حشاش نار الحرب انتم اف لكم لقد لقیتم منکم برحا یوما انا دیکم و یوما انا جیکم فلا الاحرار صدق عند النداء و لاخوان ثقه عند النجا. (شما دارای آن استحکام و مقاومت (در راه حق و دفاع از باط

ل) نیستید که بتوان بشما تکیه کرد و شما آن یاران عزت بخش نیستید که بتوان بشما چنگی زد. شما شعله‌ورکننده پستی برای جنگید. اف باد بر شما من از شما سختی و اذیت دیده‌ام. روزی با صدای بلند شما را می‌خوانم و روزی دیگر آهسته و بطور نجوی با شما سخن می‌گویم شما نه آزادمردانی صادقید- در موقعی که شما را ندا می‌کنم- و نه برادران رازدار و قابل اطمینانید- در موقع نجوی-) شما که خود را چنان ناتوان ساخته‌اید که نمی‌توانند بر پای خود بایستند من چگونه می‌توانم بر شما تکیه کنم؟ شما ناتوان نیستید و شما نیرومندید ناتوانی شما معلول تلقین ناتوانی بر خویشان است که بدترین ضعف و زبونی را بار می‌آورد. مناسب است در اینجا مطلبی بسیار سازنده و بدیع را از یکی از نویسندگان بسیار زبر دست از نظر بگذرانم این نویسنده داستایوسکی است. او

می‌گوید: بشر خیلی بدبخت است زیرا نمی‌داند که خیلی خوشبخت است. بشر خیلی بی‌ایمان است زیرا نمی‌داند ایمان در درون جان او دارای عمیق‌ترین ریشه‌ها است. آری می‌توان گفت: همه انسانها در این زندگانی می‌توانند با توجه به امکانات و قانون زندگی خود را خوشبخت احساس کنند چون با این شرایط که گفتیم واقعا انسانها در زندگی خوشبخت

ت می‌باشند. بدبختی آنان از هنگامی آغاز می‌گردد که برای خود یک عده آرزوها و آرمانها می‌سازند که با قوانین محیط و هستی سازگار نیست و یا موجودیت خود انسانها امکان عملی شدن آن آرزوها و وصول به آن آرمانها را دارا نمی‌باشد. در اینجا یک نکته ضروری را باید مورد توجه قرار بدهیم که نباید آنرا از نظر دور بداریم. آن نکته که متاسفانه عده‌ای بسیار فراوان از مردم معنی خوشبختی و بدبختی را با مقایسات کامکاری در خور و خواب و خشم و شهوت و دیگر خواسته‌های طبیعی خود می‌سنجند به این معنی که هر کس دارای آن امور باشد خوشبخت و کسی که فاقد آنها باشد بدبخت است در صورتیکه خوشبختی بمعنای سعادت حقیقی که برآورنده همه مقتضیات و امیال مادی انسان باضافه اشباع‌کننده همه خواسته‌ها و تقاضاهای والای روحی باشد در این دنیا به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست آنچه را که ما با نظر به همه وجوه و دلایل مربوط به حیات می‌توانیم سعادت حقیقی بنامیم آگاهی و روشنایی به موجودیت خود در قلمرو (آنچنانکه هست) و عمل مخلصانه برای وصول به قلمرو (آنچنانکه باید و شاید) در حدود امکان می‌باشد. و بدبختی دارای معنایی ضد این معنا است که گفتیم. بنابراین بدبخت حقیقی آن کسی است که با

امکان وصول به این روشنایی و ورود به قلمرو مزبور خود را محروم بسازد. آری بشر بی‌ایمان نیست بلکه بی‌ایمان وی از موقعی شروع می‌شود که تلقین بی‌ایمانی بخود می‌نماید. اولاد آدم علیه‌السلام از هنگامیکه حالت جنینی را پشت سر می‌گذارد و خود در جریان است و خود نیز موجودیست بس عظیم و معنی‌دار از این موقع ریشه‌های ایمان او به خدا و ابدیت در اعماق درونش شروع به رویدن نموده است هر اندازه که او بمقتضای همین بیداری حیات خود را تنظیم می‌نماید ایمان او بهتر می‌روید تا به ثمر بنشیند که همان به ثمر نشستن شخصیت او است. حال برگردیم به شکوه‌های امیرالمومنین علیه‌السلام از آن قوم سست و عنصر و بی‌اراده. می‌فرماید: عللی باعث شده است که شما خود را باخته‌اید و مقاومت و استحکام و نیروی بسیار کلان شخصیت خود را از دست داده‌اید. بدین جهت من چگونه بشما دل ببندم و چگونه بر شما تکیه کنم؟ اگر من چنین فکر کنم که جنگی را که شما شعله‌ور ساخته‌اید حتما آنرا با کمال تصمیم و دلاوری و مقاومت مردانه اداره نموده و آنرا به نتیجه مطلوب خواهید رسانید در این صورت شما را نشناختم لذا من یاری از خدا می‌خواهم و گوش به لیک کسان هستم که بدون خودباختگی و با احساس تشنگی سوزان به لقاءالله با من همراه شوند و در انجام تکلیف رهسپار پیشگاه آن تکلیف‌کننده بزرگ شویم که خدا است.

خطبه ۱۲۶- درباره تقسیم بیت‌المال

[صفحه ۱۱۱]

تفسیر عمومی خطبه صد و بیست و ششم امامرونی ان اطلب النصر بالجور فیمن و لیت علیه و الله لا اطور به ما سمر سمیر و ما ام نجم فی السماء نجما (آیا شما به من امر می‌کنید که در قلمرو زمامداری خود با ستمکاری پیروز شوم سوگند بخدا هرگز چنین کاری نمی‌کنم مادامی که شب و روز پشت سرهم می‌آیند و می‌روند. و مادامی که ستاره‌های بدنبال ستاره‌ای حرکت می‌کند). نابکاران ناخبرد به علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام که عدالت محض است دستور می‌فرمایند که با اشباع خواسته‌های خود کامانه آنان و ظلم بر بینویان به پیروزی برسد داستان از این قرار است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم بیت‌المال را ما بین عرب و عجم. مهاجرین و انصار و دیگر مسلمانان بطور مساوی تقسیم می‌فرمود. و گفته شده است که ابوبکر نیز بیت‌المال را مساوی تقسیم می‌کرده است. عبارت بیهقی در این موضوع چنین است: جاء عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فی الغنائم: لله خمس و اربعه اخماس للجیش و ما احد اولی به من احد و لا السهم تستخرجه من جنبک. لست انت احق به من اخیک المسلم (از رسول خدا صلی

الله علیه و آله درباره غنایم چنین آمده است که: یک پنجم آن از آن خداست و چها

ر پنجم آن برای سپاه و هیچ کس در بیت المال شایسته‌تر از دیگری نیست و هر سهمی که از جنب خود استخراج کنی تو از برادر مسلمانان به آن سهم شایسته‌تر نیستی) محقق مرحوم هاشمی خویی با نظر به ماخذ مربوط می‌گوید: بدان که سنت رسول خدا در تقسیم بیت المال و فی در روایتی دیگر آمده است: صلی الله علیه و اله و سلم اذا جائه فبی قسمه من یومه فاعطی ذا الاهل خطین و اعطى العزب خطا (هر موقعی که برای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم فبی می‌آمد در همان روز تقسیم می‌کرد برای کسی که متاهل بود دو سهم و برای شخص مجرد یک سهم) و صدقات بر مبنای عدالت و تساوی بود و بدون ترجیح و برتری دادن به کسانی که حیثیتی در جامعه داشتند و یا دارای سوابقی بودند و هنگامی که ابوبکر خلافت را به دست گرفت مطابق سنت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم رفتار کرد و هنگامی که عمر به زمامداری رسید در عطاء (تقسیم بیت المال) بنا را بر ترجیح و برتری دادن بعضی بر بعضی دیگر نهاد. و هنگامی که عثمان به زعامت مسلمانان نائل گشت در ترجیح بعضی بر بعضی دیگر افراط کرد و عطا و تقسیم را مبنای رای خود قرار داد و مطابق خواسته خود عمل نمود همانگونه که در شرح خطبه سوم معروف به ششقیه بی

ان شد) ابن ابی‌الحدید در شرح خود چنین می‌گوید: (و بدان که این مسئله (تساوی همه مردم در برخورداری از بیت‌المال و با عدم تساوی آنان) یک قضیه فقهی است و رای علی و ابوبکر در این قضیه یکی است و آن تساوی مسلمانان در تقسیم فبی و صدقات است و شافعی هم همین رای را انتخاب کرده است. و اما عمر هنگامی که وی به خلافت رسید بعضی از مردم را بر بعض دیگر ترجیح و آنان را که دارای سابقه بودند بر آنان که این امتیاز را نداشتند ترجیح داد. و همچنین مهاجرین و قریش را بر دیگر مهاجرین و همه مهاجرین را بر انصار برتری داد و عرب را بر عجم و صریح را بر کسی که نسبش خالص نباشد عمر قضیه را به ابوبکر در ایام خلافتش پیشنهاد کرد و ابوبکر قبول ننموده و گفت: خداوند هیچ کس را بر کس دیگری ترجیح نداده است بلکه فرموده است: انما للفقراء و المساکین جز این نیست که صدقات از آن فقراء و مساکین است) و هیچ قومی را بر دیگری برتری نداده است. و هنگامی که خلافت به او رسید به همان مطلبی که گفته بود عمل کرد. و عده زیادی از فقها مسلمین گفتار عمر را انتخاب کرده‌اند و مسئله محل اجتهاد است و بر زماندار است به آنچه اجتهادش مقتضی است عمل نماید. اگر چه پیروی از علی علیه‌ال

سلام در نزد ما شایسته‌تر است مخصوصا موقعی که موافقت ابوبکر او را تایید نماید و اگر این خبر صحیح باشد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله همه مسلمانان را در بیت المال مساوی قرار می‌داد در اینصورت مسئله مورد نقص است زیرا عمل آن بزرگوار مانند گفتار او است) اگر استدلال عمر در ترجیح و برتری دادن بعضی از مردم بر بعضی دیگر احتیاج ضروری به مال به شتر بود قابل قبول بود (اگر مقصود از احتیاج حتی شامل آسایش فکری ۱۲۵ کارگزاران دولت باشد که باید بیاد مادی آنان تامین گرد چنانکه در فرمان مبارک امام علیه‌السلام به مالک اشتر درباره قضات و سران لشکر مطرح است). ولی همانگونه که در عبارت ابن ابی‌الحدید ملاحظه کردیم ملاک را احتیاج قرار نداده است. بلکه سابقه و هجرت و شگفت‌آورتر از آن دو عرب بودن و خالص بودن نسب را هم سبب ترجیح و برتری در استفاده از بیت المال قرار داده است تعجب در این است که ابن ابی‌الحدید تقسیم مساوی از رسول خدا صلی الله علیه و اله همه مسلمانان را در استفاده از بیت المال مساوی قرار می‌داد) در صورتیکه اگر رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم بیت المال را با ترجیح بعضی دیگر تقسیم می‌فرمود عمر می‌توانست

همین عمل را به ابوبکر تذکر دهد ولی در روایات و تواریخ از این تذکر و استدلال هیچ خبری نیست. و همچنین اگر پیامبر اکرم عمل به ترجیح می‌فرموده همه مهاجران و انصار مخصوصا طلحه و زبیر امیرالمومنین علیه‌السلام را با عمل پیامبر محکوم می‌کردند زیرا آنان اصرار داشتند که در تقسیم بیت المال بر همه برتری داشته باشند از طرف دیگر با توجه به شدت تبعیت امیرالمومنین از رسول خدا صلی الله علیه و اله مخالفت امیرالمومنین با آن حضرت نه تنها در مسئله تقسیم بیت المال بلکه در هیچ موردی قابل تصور نیست اگر چه از بعضی از صحابه مخالفت‌هایی به عنوان اجتهاد صورت گرفته است ابوعبید قاسم بن سلام می‌گوید: رای اولی

عمر برتری دادن کسانی در تقسیم بیت المال بر دیگران بود که دارای سابقه بیشتر و تلاش زیادتر بودند با اینحال از عبدالرحمن بن محمد ... از زید بن اسلم نقل می‌کند که شنیدم عمر گفت: (اگر تا سال آینده زنده ماندم آخر مردم را به اولشان ملحق می‌سازم تا همه یکی باشند.) یکی دیگر از روشترین دلایل اینکه اگر امیرالمومنین علیه‌السلام در مساوی قرار دادن همه مردم در برخورداری از بیت المال تکیه بر قوی‌ترین حجت نداشت آنهمه ناگواریها و فتنه‌هایی را که ناشی

از تقسیم مساوی بیت المال میان مردم بروز می‌کرد تحمل نمی‌فرمود. مرحوم محقق هاشمی خوبی از محمد باقر مجلسی از ابراهیم بن محمد ثقفی چنین نقل می‌کند: (گروهی از اصحاب امیرالمومنین علیه‌السلام بخدمت آن حضرت رسیدند و عرض کردند: یا امیرالمومنین در تقسیم بیت المال اشاف عرب و قریش را بر موالی و عجم و همچنین کسانی را از مردم که از مخالفت و فرار کردن آنان بیم داری بر دیگران ترجیح بده و این مطلب را با نظر به کارهای معاویه که هر کس می‌آمد بی‌دریغ بیت المال را به او می‌داد پیشنهاد کردند. امیرالمومنین علیه‌السلام در پاسخ این گروه فرمود: آیا می‌خواهید بوسیله ظلم بر مردم به پیروزی برسیم؟ اکنون برگردیم به تفسیر و توضیح این جمله که می‌فرماید: (آیا شما به من امر می‌کنید که در قلمرو زمامداری خود با ستمکاری پیروز شوم) این پیشنهاد این توصیه یا این امر و دستور بر همان مبنای جاری در صنف زمامداران معمولی است که منطقی غیر از این نمی‌شناسد که (من باید پیروز شوم بهر قیمتی که تمام شود)! این همان منطق ماکیاولیهای تاریخ بشر است که تاکنون نگذاشته و نخواهد گذاشت کاروان بشری مسیر حقیقی را که تاریخ انسانی است، (نه تاریخ طبیعی حیوانی)، پیش بگیرد و حر

کت کند. کسانی که ارتکاب ظلم را برای علی علیه‌السلام به جهت وصول به پیروزی ظاهری که شرم آورترین شکست شخصیت را در بر دارد پیشنهاد می‌کردند همان مردمی بودند که از دیگر زمامداران دیده یا شنیده بودند که آری باید عرب را بر عجم ترجیح داد آیا بدترین ظلم نیست که یزید و ابن‌زیاد و حجاج بن یوسف عرب را بر سلمان فارسی و میثم تمار آذربایجانی ترجیح داده شود به همین جهت است که بعدها عرب بازی در دوران معاویه و تحقیر و اهانت بر غیر عرب رواج پیدا کرد. آیا هیچ وقت شده است که تحلیل‌گران تاریخ اسلام در این باره بیندیشند که چرا امیرالمومنین علیه‌السلام با آن همه پیوندی که با دو شهر مقدس مکه و مدینه داشت مرکز زمامداری را به کوفه منتقل فرمود؟ اگر بطور صحیح در این مسئله بیندیشید به آن نتیجه خواهید رسید که هیچ علتی جز این نداشته است که تا زمان خلافت آن حضرت پدیده نژادگرایی (ترجیح شدید نژاد عرب بر غیر عرب) بطور بسیار اسف‌انگیزی اوج گرفته بود. بدیهی است که چنین وضع نادرستی که با روح اسلام سازگار نبود جان علی علیه‌السلام را آزار می‌داد و تدریجا باعث سقوط اسلام می‌گشت. آن دین اسلام که نزدیکترین خویشان پیامبر و امیرالمومنین علیها‌السلام را ا

ز ارزش انسانی ساقط نموده و آنان را بر لبه شمشیر بر آن حضرت عرضه نمود چگونه ممکن بود عرب را بر غیر عرب ترجیح بدهد و از این راه کرامت انسانی را مختل بسازد- همان انسانی که مورد توصیه امیرالمومنین علیه‌السلام به همه کارگذاران مخصوصا به مالک اشتر در فرمان معروف بوده است. در آن فرمان مبارک به مالک اشتر دستور می‌دهد که (لطف و رحمت و عدل درباره همه انسانها را به قلبت قابل دریافت بساز زیرا مردم بر دو قسمند: یا در دین با تو برادرند و یا در خلقت با تو برابرند). آری آن نابکاران نابخرد به علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام که عدالت محض بود دستور می‌فرمودند که با اشباع خواسته‌های خود کامانه آنان و ظلم بر بینویان به پیروزی برسد آن علی که می‌فرمود: و الله لو عطیت الاقالیم السبعه بما تحت افلاکها علی ان اعصی الله فی نمل اسلبها جلب شعیره ما فعلت سوگند به خدا اگر تمام روی زمین را با آنچه زیر آسمان آن است به من بدهند که خداوند را درباره مورچه‌ای معصیت کنم که پوست جوی را از دهان آن بکشم نمی‌کنم. همان علی که موقعی برادرش عقیل مقداری گندم بیش از دیگران از بیت المال می‌خواهد آهنی تفتیده به جسم وی نزدیک می‌کند و حرارت تلخ آن را به وی می‌چشا

ند و می‌گوید: ای عقیل تو از این آتشی که یک انسان با کار سطحی خود آن را روشن نموده است فریاد بر می‌آوری و تاب تحمل آن نداری پس چگونه می‌خواهی من با ظلم به مردم آتش خدا را تحمل کنم عقیل با مشاهده اینگونه عدالت الهی از علی دور

می‌شود مانعی جلو پای عقیل نیست بگذار عقیل برود تا علی علیه‌السلام در عرصه تاریخ همانند مشعل فروزان در گذرگاه انسانهای کمال طلب بدرخشد و نور افشانیها کند. لو كان المال لی لسویت بینهم فكیف و انما المال مال الله الا و ان اعطا المال فی غیر حقه تذبیر و اسراف و هو یرفع صاحبه فی الدنيا و یضعه فی الاخره و یکرمه فی الناس و یهینه عندالله و لم یضع امر و ماله فی غیر حقه و لا عند غیر اهله الا حرمه الله شکرهم و کان لغیر و دهم. فان زلت به النعل یوما فاحتاج الی معونتهم فشر خلیل و الام خدین (اگر مال از آن من بود همه مردم را در تقسیم آن مساوی در نظر می‌گرفتم چه رسد به اینکه مال قطعا مال خدا است آگاه باشید که عطای مال در غیر موردش افراط در خرج و اسراف است و این افراط گری و اسراف صاحبش را در دنیا بالا می‌برد و در آخرت ساقتش می‌نماید. در میان مردم عزیزش می‌دارد و در نزد خدا پست و خوارش می‌سازد. و هیچ کس مال خو

د را در مصرف ناحق برای کسانی که شایستگی آن مال را ندارند صرف نمی‌کند مگر اینکه خداوند او را از سپاسگذاری همان مردم محروم می‌نماید و محبت آنان برای کس دیگر برقرار می‌گردد. و اگر روزی پایش در حوادث روزگار بلغزد و به کمک آنان نیازمند شود بدترین دوست و لئیم‌ترین رفیق محسوب می‌گردد. اگر مال، مال خودم بود و از دسترنج خویشتن تهیه کرده بودم، و می‌خواستم آن را به مردم بدهم فرقی میان آنان نمی‌گذاشتم حال اگر مال، مال خداوندی باشد، بدیهی است که همه مردم مستضعف درباره آن مساویند. وقتی که مال از آن خود انسان باشد، اختیار او در صرف و مستهلک ساختن آن در دست خود انسان است، در صورتی که اگر مال، از آن خدا باشد قطعا باید به دستور خداوندی صرف شود. در منابع فقهی آنچه که درباره مصارف بیت المال آمده است، عناوین فقرا و درماندگان و دیگر مواردی است که ترجیهی درباره بعضی از آنها بر بعضی دیگر به جهت آن امتیازاتی که بعضی از زمامداران در نظر می‌گرفتند وجود ندارد. حالا باید به این قضیه بسیار با اهمیت توجه کرد که امیر المومنین علیه‌السلام می‌فرماید: حتی اگر مال از آن خودم بود، آن را میان مردم مساوی تقسیم می‌کردم. این اصل را باید در نظر بگی

ریم: عمده امتیازات بر دو قسم مهم تقسیم می‌گردد: قسم یکم- امتیازات عالی و معنوی که ناشی از رشد و کمال شخصیت است. مانند سابقه نیکو و خدمات در راه اعتلای اصول و والای انسانی و غیره. قسم دوم- امتیازات جبری (تخیلی محض). اگر زمامدار یا هر مقام و شخصیتی بخواهد ارزش امتیازات عالی و معنوی انسانها را با مال دنیا تعیین کند، تدریجا همه امتیازات عالی و معنوی تا حد کالایی قابل خرید و فروش تنزل می‌کند. همانگونه که در طول تاریخ به طور فراوان مشاهده کردیم. بعلاوه اینکه قرار دادن امتیازات والای انسانی در مجرای معاملات و سوداگریها خود انسان صاحب امتیاز را چنان تنزل می‌دهد که اگر تخدیر نشود از شخصیت خود بیزار می‌گردد. و اگر امتیازات قسم دوم باشد که یک عده پدیده‌های جبری است مانند نژاد و زیبایی و محیط خاص و غیرذلک در اینصورت برخورداری بیشتر از مال مستند بچیزی می‌شود که بهیچ وجه در اختیار انسان نیست و در این صورت باضافه متورم ساختن آن شخص صاحب امتیاز جبری وادار کردن اوست به خودمحوری و خودستایی بوسیله چیزی که به هیچ وجه در اختیار او نبوده و کمترین تلاش درباره آن ننموده است. می‌گویند: روزی شمس تبریزی در سن ۵ یا ۶ سالگی با پدر و مادر خ

ود نشسته بود شمس در برابر گفته پدر سخنی پر معنی گفت پدر وی بر آشفته و گفت: بس کن من که پدر تو هستم و ترا بوجود آورده‌ام نمی‌فهمم تو می‌فهمی؟ شمس فوراً چنین پاسخ داد: ای پدر اجازه می‌دهی من حرفی بزنم؟ گفت: بگو، شمس گفت: پدر مردم گوناگونی که از کوچه‌ها می‌گذرند آیا دیوارهای آن کوچه‌ها آن مردم را می‌شناسند که کدام شریف است و کدام پست چه کسی نادان است و چه کسی دانا؟ پدر گفت: معلوم است که دیوارها مردم را که از میان آنها می‌گذرند نمی‌شناسند. شمس گفت: پدر عزیز من هم از میان همان دیوارهای تو و مادرم عبور کردم و شما نمی‌دانستید من کیستم. حال آیا پدر شمس نبوغ فرزندش را می‌تواند بحساب امتیاز خود درآورد و به آن مباحث نماید و از بیت المال بیشتری هم برخوردار گردد نه هرگز. بنابراین هیچ یک از دو قسم امتیاز (اختیاری و اجباری) نمی‌تواند پیش از استحقاق واقعی خود از بیت المال بهره‌ور شود. حالا توجه کنیم به منشاء حکمی تساوی مردم در برخورداری از بیت المال که عبارتست از اتحادهای دوازده گانه که انسانها را از ابعاد گوناگونی با یکدیگر

مساوی نموده است: ۱- تساوی در خالق (خالق همه آنان خدا است) (ماورای طبیعی) ۲- تساوی در حکمت بالغه خداوندی که آنانرا بوجود آورده است و در سرنوشت نهائی و هدف اعلائی که همه انسانها توانائی وصول به آن را دارند. (ماورای طبیعی است زیرا تکاپو برای وصول به آن سرنوشت و هدف به اختیار انسان و در عرصه طبیعت انجام می‌گیرد.) ۳- تساوی در آغاز خلقت در طبیعت. از یک پدر و مادر (طبیعی) ۴- تساوی در ماده خلقت. (خاک) (طبیعی) ۵- اتحاد در ماهیت و اصول مختصات جسمانی و مغزی و روانی (طبیعی و ماورای طبیعی) ۶- تساوی در کرامت طبعی اولی که خداوند بر همه انسانها عنایت فرموده است. (طبیعی و ماورای طبیعی) ۷- تساوی در داشتن استعداد تحصیل کرامت ارزشی در بشر رساندن شخصیت انسانی (طبیعی و ماورای طبیعی) ۸- تساوی ناشی از جاذبه کرامت ارزشی میان انسانهای رشد یافته (طبیعی و ماورای طبیعی) ۹- تساوی فوق وحدت و کثرتها طبیعی - ۱ = همه و همه = ۱ (ماورای طبیعی) ۱۰- تساوی در وحدت اصول ادیان الهی (فطری) ۱۱- تساوی در هدف گیریها (طبیعی) ۱۲- تساوی در برابر حقوق طبیعی و وضعی و هر قانونی که برای زندگی طبیعی و حیات معقول انسانها ضرورت دارد. (قراردادی - طبیعی) سپس امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: عطای مال در غیر موردش اسراف است. از این جمله روشن می‌شود که فرق گذاشتن می

ان مردم در تقسیم بیت المال و در هر گونه عطا خلاف اصل و قانون است که اسراف محسوب می‌شود و آیات و روایات فراوانی در ممنوعیت اسراف وارد شده است که دلالت بر معصیت بودن اسراف می‌نماید. سپس می‌فرماید: فرق گذاشتن میان مردم به جهت امتیازات اگر چه در این دنیا موجب سربلندی میان مردم می‌باشد ولی بدان جهت که خلاف قانون است بار جرم آنرا در روز قیامت باید بدوش خود بکشد. از طرف دیگر همان مردمی که بدون استحقاق واقعی مالی را دریافت کرده‌اند سپاسگزاری و قدردانی و وفا به بخشنده مال نخواهد نمود. این حقیقتی است که تجربه آنرا بخوبی نشان داده است. البته در این مورد دو مسئله مهم وجود دارد که یکی از آن دو کاملا روشن است و دومی احتیاج به توضیحی دارد که مطرح خواهیم کرد. اما مسئله یکم - تساوی در صورتی است که بعضی از افراد نیازی بیشتر از دیگران نداشته باشند که در صورت بر طرف نشدن آن حیات آن افراد با خطر مواجه می‌گردد. مسئله دوم - آیا انسانهایی که دارای امتیازات اختیاری هستند با احساس تساوی با دیگران در برخورداری از مزایای زندگی مایوس و دلسرد نمی‌شوند؟ و بدیهی است که این یاس و دلسردی موجب ورود ضرر بر اجتماع می‌گردد. این سوال بسیار با

مورد ۱

ست و حاصل آن اینست که اگر انسانهایی که از امتیازات اختیاری برخوردارند مانند تلاش و تکاپو در راه مصالح جامعه و دفع ضرر و آسیب از آن و همچنین مانند بکار بردن نبوغ و هشیاریها و انرژیهای مغزی و عضلانی در بوجود آوردن ساختار تکاملی برای جامعه اگر در بهره‌برداری از وسائل معیشت با دیگران مساوی باشند طبیعی است که دلسرد می‌شود و یاس و نومیدی جوشش و اشتیاق آنان را به کارهای مفید فرو می‌نشانند و از بین می‌برد. حل این مشکل را می‌توان به ترتیب زیر مطرح نمود: اینکه اکثریت قریب به اتفاق مردم سودجو و تمایلات آنان به نفع بمعنای عام بسیار فراوان است هیچ مورد تردید نیست. بنابراین ما چند راه در پیش داریم که می‌توانیم آنها را مورد توجه قرار بدهیم: ۱- کوشش جدی برای تعلیم و تربیتی که بتوان عظمت ارزش ذاتی امتیازات اختیاری را به مردم قابل پذیرش واقعی بسازد و با این شناخت و پذیرش حقارت و ناچیزی سودهای دنیوی را در هر شکلی که باشند بفهمند و از ته دل آن را نپذیرند. البته - تردیدی نیست که این تعلیم و تربیت هر اندازه هم که در حد بالا باشد فقط در مردم کمی تاثیر می‌نماید. حضرت سید الشهداء امام حسین بن علی علیهما در حرکت به مقصد نینوا هنگامی ک

ه متفرق شدن مردم و دور شدن آنان را از حق و حقیقت مشاهده کرد چنین فرمود: الناس عبید الدنیا و الدین لعق علی السنتهم، یحوظونه مادارت به معائشهم فاذا محصوا بالبلای قل الدیانون مردم بردگان دنیا هستند و دین (که کمال انسانی است) برای چشیدن با سرزبانشان می‌باشد آنان مادامی که معاششان با آن دین جریان دارد دور آن می‌گردند و هنگامی که بوسیله آزمایش تصفیه

شوند انسانهای متدین اند کند) در روایتی دیگر نقل شده است: الناس ابناء الدنيا و لا یلام المرء لحب امه مردم فرزندان دنیا هستند و هیچ انسانی به جهت محبت به مادر خویش توبیخ نمی‌شود منظور از عدم ملامت آن است که این یک امر طبیعی است که انسان مادامی که در آغوش مادر است و دوران طفولیت می‌گذراند او را دوست دارد و جای توبیخ هم نیست. و منافاتی با آن ندارد که محرک تکامل انسانی باید او را از آغوش مادر بگیرد و در فضای کمال او را به پرواز درآورد. گفت دنیا لهو و لعب است و شما کودکید و راست فرماید خدا گر تو بر تمیز طفلت مولعی این زمان یا ام موسی ارضعی می‌گوید: تو اگر می‌خواهی طفل روح (یا شخصیت تو) به درجه تمیز و رشد برسد، او را بطور طبیعی از شیر مادر سیراب کن و سپس آنرا به در یای کمال بینداز. همانگونه که مادر حضرت موسی علیه السلام او را شیر داد و در صندوقی گذاشت و به رود نیل رها کرد و موسی علیه‌السلام پس از گذشت سالیان دراز و تکاپو و تلاش جدی در مسیر کمال به مقاومت رسالت رسید و فرعون و فرعونیان را نابود کرد و دنیایی را از گمراهی نجات داد. ۲- در صورتیکه تفکرات و خدمات یک انسانی مورد نیاز جامعه باشد و آن شخص بدون دریافت امتیازات مالی یا دیگر امتیازات دنیوی اقدام به کار نکند تردیدی نیست در اینکه برای رفع نیاز جامعه و ارضای آن به اندازه عادلانه باید اقدام و خواسته آن شخص را بطور قانونی برآورد.

خطبه ۱۲۷- در خطاب به خوارج

[صفحه ۱۲۷]

تفسیر عمومی خطبه صد و بیست و هفتم فان ایتم الا ان تزعمو انی اخطات و ضللت فلم تضللون عامه امه محمد صلی الله علیه و آله بضلالی و تاخذونهم بخطائی و تکفرونهم بذنوبی! سیوفکم علی عواتقکم تضعونها مواضع البرء و القسم و تخطون من اذنب بمن لم یذنب. اگر شما از پذیرش حق امتناع می‌ورزید و قبول نمی‌کنید جز این را که من مرتکب خطا و گمراه گشته‌ام پس چرا امت محمد صلی الله علیه و آله را به حساب گمراهی من تلقی می‌کنید و با خطای من آنرا مواخذه و با گناهان من آنرا تکفیر می‌نمایید شمشیرها بر گردنهایتان بسته (در هر جا که دلتان بخواهد) موارد صحیح و ناصحیح آنها را بکار می‌برید و گناهکار را با بی‌گناه مخلوط می‌نمایید.) گیرم که من مرتکب خطا شده‌ام آیا عموم امت پیامبر اکرم هم خطا کار و گمراه گشته‌اند؟ نوعی بیماری روانی وجود دارد که نامش پارانوئید (بد بینی و سوء ظن به دیگران) است و نوعی دیگر نیز وجود دارد بنام نارسیسم که در فارسی خودمداری نامیده می‌شود. اگر دارنده این دو نوع بیماری تکیه گاه مذهبی پیدا کند همان گروه خواهد بود که رویاروی علی علیه السلام ایستاده و او را تکفیر نمودند. این نامگذاری با نظر به مجموع تاریخ این

گروه و کارنامه فکری و علمی آنان کاملاً صحیح است و دریغاً چگونه گاهی انسانهایی بدرجه‌ای از سقوط می‌رسند که یک انسان کامل را به عمل قانون رسمی مناظره و مجادله وادار می‌کنند آری نابینایی و تعصب و لجاجت ناشی از بدبینی و خودمداری نه حدی می‌شناسد و نه مرزی. با تصور آن مسائل و اصولی که ما درباره عظمت‌های انسانی سراغ داریم حقیقتاً از تصور اینگونه پستیها و رذالتها ناتوانیم که مردمی بظاهر انسان که می‌گویند: ما درک داریم و فهم داریم و می‌اندیشیم و تعقل می‌کنیم و از وجدان برخورداریم با همه اینها خطایی را که خودشان مرتکب آن شده‌اند و ضلالتی که آنانرا در خور فرو برده است به مردی نسبت می‌دهند که بنی نوع انسانی شخصیتی را بعد از پیامبر عظیم‌الشان به عظمت او ندیده‌اند. حال شما بیابید و اخلاق بسیار والای آن امید انسان و انسانیت را مورد توجه قرار بدهید می‌فرماید: - خوب بنظر شما من گنهکارم من گمراه شده‌ام؟ آیا همه امت پیامبر با آن همه مهاجرین و انصار و با آن همه مردم رشد یافته هم گنهکار و گمراه شده‌اند؟ بیابید امت پیامبر را تکفیر نکنید و با آنها به بحث و گفتگو و کشف حقیقت امر بنشینید. با این خودمداری و بدبینی بیمارگونه شمشیرها آویخته

به گردن بهر مورد که می‌رسند خواه بجا و خواه نابجا می‌برید و می‌درید و می‌کشید و سپس می‌نشینید مشغول ذکر و تسبیح هم

می‌شوید محقق محروم هاشمی خوبی نقل می‌کند: (وقتی که خوارج امیرالمومنین علیه‌السلام را تکفیر کردند کسانی را که در جامعه اسلامی بودند نیز تکفیر نموده می‌گفتند: این جامعه کفر است و نباید هیچ کس از مردم آنها را کرد و هر کس را که می‌دیدند حتی اطفال و چهارپایان را نیز می‌کشند) این بیماران عقیدتی که با پارانوئید و نارسیسم (بدبینی درباره دیگران و خودمداری) می‌خواستند حکومت اسلامی را بدست بیاورند و بر مهاجرین و انصار که از آنان رشد یافته‌ترین مردم تاریخ بودند مانند عمار بن یاسر، اویس قرنی، ابن‌التهبان امر و نهی فرمایند! گاهی انسان در نتیجه تجارب فراوان و دقیق اعجاز قرآن را در بعضی از آیات زودتر و صریح‌تر شهود می‌نماید. (البته همه آیات قرآنی چنین است که انسان موقعی که موارد و محتویات آنها را بوسیله تجارب فراوان و دقیق درمی‌یابد اعجاز آنها را سریع‌تر و با صراحت بیشتر درک و دریافت می‌کند. این آیه شریفه: قل هل ننبئکم بالآخسرین اعمالا. الذین ضل سعیمهم فی الحیاه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا بگو به آنان: آ

یا زیانکارترین مردم را از جهت اعمال بشما خبر بدهم. آنان کسانی هستند که کوشش‌شان در زندگی دنیا به تباهی رفته و گمان می‌برند که کار نیکویی انجام می‌دهند. اگر بخواهید به مجموع صفحات کارنامه این گروه را که تاریخ با کمال صراحت در دسترس ما گذاشته است در یک جمله خلاصه کنید آن جمله چنین است: کسانی که به تو هم نزدیکی به خدا با خدا به مبارزه و ستیزه برخاسته بودند. و قد علمتم ان رسول الله علیه و آله رجم الزانی المحصن ثم صلی علیه ثم ورثه اهله و قتل القاتل و ورث میراثه اهله. و قطع السارق و جلد الزانی غیر المحصن ثم قسم علیها من القبی و لم یمنعهم سهمهم من الاسلام و لم یخرج اسمائهم من بین اهله و شما می‌دانید که رسول خدا صلی الله علیه و آله زانی محصن را کشت و سپس بر او نماز گزارد سپس خاندانش را وارث او قرار داد و قاتل را کشت و میراث او را به خاندانش به ارث گذاشت. و دست دزد را قطع کرد و زانی محصن را تازیانه زد و سپس از فئی به آن دو تقسیم نمود، و آن دو با زنهایی که مسلمان بودند ازدواج کردند. رسول خدا حق خداوندی را در آنان اقامه فرمود و اقامه حق الهی مانع از برخورداری آنان از سهمی که از اسلام داشتند نگشت و نامهای آنان را از میا

ن اهل اسلام خارج نفرمود.) جهل مرکب با تعصب و قیح جمع می‌شود و داناترین و آزاده‌ترین و پاکترین انسانها را تکفیر می‌کند می‌گویند یکی از ابلهان خود مدار شیخ‌الرئیس حسین بن عبدالله بن سینا را تکفیر کرده بود ابن‌سینا دو بیت زیر را به آن ابله ارمغان فرستاد: کفر و چو منی گزاف و آسان نبود محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود در دهر چو من یکی و آن هم کافر پس در همه دهر یک مسلمان نبود آیا این همان منطق ضد بشر نیست که برای کشتن حسین بن علی علیه‌السلام با آن وضع فجیع بکار بردند؟ و گفتند: (حسین علیه‌السلام) بحکم شرع جدش (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) کشته شد) ابن‌خلدون در رد این رای سخیف و سخن کثیف چنین می‌گوید: (و این غلطی است که از غفلتی قاضی ابوبکر ابن‌العربی از مشروط بودن امامت به عدالت ناشی شده است و کیست عادل‌تر از حسین (ع) در زمانش در امامتش در جهاد یا اهل آراء) با اینحال ابن‌خلدون کسانی را که از یاری امام حسین علیه‌السلام (با داشتن توانایی) تخلف کرده‌اند تبرئه می‌نماید. این نظریه ابن‌خلدون واقعا باعث شگفتی است زیرا اگر قیام امام حسین علیه‌السلام در مقابل یزید نابکار قیام در مقابل فاسق و اهل آرا باطله بو

ده است به چه دلیل ابن‌خلدون تخلف کنندگان از یاری آن حضرت را با امکان یاری و کمک تبرئه می‌نماید به هر حال امیرالمومنین علیه‌السلام با استدلال بسیار متین و روشن به موارد بسیار با اهمیت از فقه اسلامی به آن مبتلایان به جهل مرکب و تعصب و قیح اثبات می‌کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کسانی را که مرتکب گناهان کبیره شدند از احکام اسلام خارج ندانست و این خوارج که خود را پیامبرتر از پیامبر تلقی کرده بودند مرتکب گناه کبیره را آنهم در مغز بیمار خود را تکفیر نمودند! ثم انتم شرار الناس و من رمی به الشیطان مرامیه و ضرب به تیهه و سیهلک فی صنفان: محب مفرط یدهب به الحب الی غیر الحق و مبغض مفرط یدهب البغض الی غیر الحق و خیر الناس فی حالا المنط الاوسط فالزموه و الزموا السواد الاعظم فان یدالله مع الجماعه و ایاکم و التفرقه فان الشاذ من الناس للشیطان کما ان الشاذ مهن الغنم للذئب سپس شما بدترین مردمید و شما کسانی هستید که

شیطان بوسیله شما به هدفهایش می‌زند و فریب خوردگان را به وادی گمراهی می‌کشاند. و درباره من دو گروه به هلاکت می‌افتند: دوست افراط گر که محبت او را بسوی غیر حق (باطل) می‌کشاند و دشمن افراط گر که عداوت او را (هم) بسوی غیر حق می‌کشاند و بهترین مردم از نظر تشخیص حقیقت و وضع روحی درباره من صنف متوسط و معتدل است که افراط و تفریط نمی‌کند. شما طرف اینگونه مردم را بگیرید و همواره با سواد اعظم (متن جمعیت) باشید زیرا خدا با جمعیت است. و جدایی و پراکندگی پرهیزید زیرا کسی که از مردم کنار گرفت و تنها گشت او از آن شیطان خواهد بود چنانکه گوسفندی که از گله کنار گرفت و تنها شد نصیب گرگ می‌گردد.) درباره ارزشیابی من نه افراط کنید و نه تفریط این جریان طبیعی است که شخصیت‌هایی که بالاتر از حد معمولی باشند مردم معمولی که اطلاعی از انسان‌شناسی ندارند نظریات بسیار گوناگون درباره آنان ابراز می‌دارد. اینکه شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام خیلی بالاتر از حدود انسانهای معمولی بود جای هیچ گونه تردید نیست. به همین جهت بوده است که بعضی از صاحب نظران گفته‌اند: شخصیت والای امیرالمومنین علیه‌السلام برای ابد بعنوان یک موضوع شعری پایدار ماند. عبارت نظام سیار فرهنگی فراموش نخواهد شد که می‌گفت: سخن گفتن درباره علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام کاری است بسیار مشکل زیرا اگر کسی بخواهد بطور معمولی درباره او سخن بگوید به او ظلم کرده است و اگر بخواهد حقیقت امر را

بیان نماید خواهد گفت: غلو و افراط می‌کند اینگونه مضامین درباره این شخصیت بی‌نظیر بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از صاحب نظران شیعه و سنی فراوان گفته شده است: فواد کرمانی می‌گوید: چو عقول و افئده را نشد ملکوت سر تو منکشف ز بیان فضل تو هر کسی رقم گمان زده مختلف همه گفته‌اند و نگفته شد ز کتاب فضل تو یک الف فصحای عصر به وصف خود زادای فضل تو معترف بلغای دهر ز عجز خود شده‌اند لائل یا علی آری بسیار حیرت آور است: اجتماع عدل محض با قدرت فوق‌العاده عواطف انسانی در عالی‌ترین حد و تعقل در بالاترین درجه آنها عواطف و احساسات در بالاترین درجه ممکن شجاعت و سلحشوری و دلاوری بی‌نظیر جان شناس و دریافت کننده عظمت و ارزش حیات در نابود ساختن انسانها ضد بشر اگر چه دارای میلیونها جان باشند بسیار جدی با هویت شخصیتی مشرف به عالم هستی و همه انسانها و تاریخ بشری دمسازی با گمنام‌ترین اشخاص و طواف دور خانه‌های بیوه زنان و یتیمان صبور و شکیبا و دارای تحمل بیمانند جسور و اقدام کننده و برپاکننده طوفانهای سهمگین در راه حق این مضمون را که اضداد متقابل در شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام جمع شده بود در آثار ادبی و حکمی فراوان

می‌بینیم. از آن جمله: جمعت فی صفاتک الاضداد و لهذا عزت لک الانداد در صفات تو یا علی اضداد با همدیگر جمع شده‌اند و به همین جهت است که امثال برای تو وجود ندارد. بدان جهت که تعلیم و تربیت جوامع انسانی بحدی نرسیده است که سطوح و ابعاد و استعداد عالی انسانی را به مردم قابل درک و فهم بسازد. لذا طبیعی است که اکثریت مردم در شناخت شخصیت‌های دچار اشتباه و خطا شوند و بدیهی است که این اشتباه و خطا برای فرهنگ بشری چقدر گران تمام می‌شود و باعث تلفات چه ارزشهای والا- می‌باشد استفا که کوتاهی تعلیم و تربیتها باعث می‌شود که داوری در شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام از یک طرف تا حد خدایی دچار افراط کفر آمیز می‌گردد و از طرف دیگر تفریط گری می‌شود و او را تا درجه مقایسه با خالد ولیدها و معاویه و عمر و بن عاصها پایین می‌آورد بلکه بیمارانی پیدا می‌شوند که همچنان حکم ظالمان و کفر آمیز را درباره علی علیه‌السلام صادر می‌کنند که (علی با قبول حکمیت.. شده است!) بگذریم و شرح این هجران و این خون جگر را به وقت دیگر موعول کنیم سپس امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: (و بهترین مردم از نظر تشخیص و وضع روحی درباره من صنف متوسط و معتدل است که افراط و تفریط نمی‌کنند.) مسلم است که منظور امیرالمومنین علیه‌السلام ابطال افراط و تفریط درباره شخصیت آن بزرگوار است. حال باید دید داوری حد معتدل درباره آن حضرت چیست و آیا مردم متوسط از عهده آن برمی‌آیند یا نه؟ آنچه را که می‌توان

بعنوان حد معتدل درباره آن حضرت گفت: اینست: (آن بزرگوار یک شخصیت الهی بود که نزدیکترین ارتباط ممکن را با خدای خود داشته و جان مبارکش در برخورداری از فروغ ربانی تا حد آهن تفتیده پیش رفته بود او خدایی را که شهود کرده بود می‌پرستید نه خدای مفهومی را او کسی بود که همه سخنان پر فروغ الهی که همه عقول و دل‌های پاک اولاد آدم را به هیجان در آورده است امواجی ناچیز از آنچه در درون مبارکش بوده است می‌باشد. اکنون این مسئله مطرح می‌شود که آیا مردم معمولی (سواد اعظم) که دارای درک و دریافتهای متوسط هستند می‌توانند شخصیت امیرالمومنین علیه السلام را با آن مختصاتی که بیان شد بفهمند؟ در پاسخ این مسئله می‌توان گفت: امیرالمومنین علیه السلام کسانی را دستور به پیروی از مردم متوسطی که سواد اعظم را تشکیل دادند می‌فرمود که مختصات والای شخصیتی آن حضرت را نمی‌توانستند درک کنند و احتمال اینکه اگر آنان می‌خواستند به آن

مختصات والا پی ببرند گمراه می‌شدند در حق آنان می‌خواست به آن مختصات والا پی ببرند گمراه می‌شدند در حق آنان قوی است زیرا بدیهی است که آن عظمتی که سلمان فارسی و ابوذر، مالک اشتر و عمار بن یاسر و اویس قرنی از آن بزرگوار دریافته بودند مردم معمولی که متاسفانه اکثریت را تشکیل می‌دهند درک نکرده بودند مردم والا هرگز پیرامون غیر از او را نمی‌گرفتند. داستانی از خلیل بن احمد ادیب و حکیم بزرگ نقل شده است که می‌گویند: روزی یکی از فضلا که در حوزه درس او حاضر می‌شد از وی پرسید: ای استاد عزیز چه علت دارد که اکثریت مردم گرایش به بعضی از زمامداران داشتند به دور علی بن ابی طالب علیه السلام جمع نشدند؟ خلیل پاسخ می‌دهد که اکثریت مردم با علی ابی طالب علیه السلام سنخیت نداشتند و وضع روحی او خیلی بالاتر از عقول و تفکرات اکثریت مردم دورانش بود. لذا او را درک نمی‌کردند سپس می‌فرماید: همواره با متن انبوه مردم باشید که جمعیت اصلی را تشکیل می‌دهند. ممکن است این سوال پیش بیاید که امیرالمومنین چگونه مردم را به پیروی از جمعیت تشکیل دهنده دستور می‌دهند در صورتی که همین جمعیت بوده‌اند که با تحریکات اشخاص حيله گر و خونخوار از جاده حق و حقیقت منحرف و می‌گشتند انسانهای شایسته را مورد اعتناء قرار نمی‌دادند و موجب کنار گذاشته شدن آن انسانهای بزرگ می‌گشتند؟ پاسخ این سوال اینست که مقصود حضرت از سواد اعظم، جماعت آن متن و جمعیت اصلی جامعه هستند که در مسیر حق حرکت می‌کنند اگر چه حرکت آنان کاملاً از روی آگاهی نبوده باشد. یعنی مقصود حضرت آن سواد اعظم و جماعت است که دست خدا با آن است و بدیهی است که چنین جماعتی حتماً بجهت تعلیم و تربیتهای سازنده در مسیر خیر و کمال قرار گرفته باشد چنان نیروی الهی در آن دمیده می‌شود که هر یک از افراد آن احساس می‌کند که واقعا یک جزء حقیقی از آن جماعت است و افراد آن جماعت اعضای واقعی پیکر او می‌باشند. الا من دعا الی هذا الشعار فاقتلوه و لو کان تحت عمامتی هذه آگاه باشید هر کس که مردم را به شعار خوارج دعوت کند او را بکشید اگر چه زیر عمامه من باشد.) اگر من هم که پیشوای شما هستم ادعای خوارج را براه بیندازم مرا بکشید. با نظر به مجموع گفتارها و کردارها و مخصوصاً ادعای کفر آمیز خوارج درباره امیرالمومنین علیه السلام می‌توان گفت: سخنان امیرالمومنین علیه السلام درباره خوارج و حکمی که درباره آنان در جملات مورد تفسیر فرمودند و سپس اقدامی که برا

ی ناپود کردن آنان در نهروان فرمودند همه این امور دلالت صریح بر ضلالت قطعی این گروه دارد که دوری آنان را از حق و حقیقت اثبات می‌کند این داستان شرم آور خوارج هر چه بود در بیراهه‌ای از زمان واقع شد و گذشت و پلیدی و خصومت آنان با حق و حقیقت در صحنه‌ای از نمایشگاه تاریخ و طهارت و عظمت مجسمه حق و حقیقت علی بن ابی طالب علیه السلام در صحنه مقابل این نمایشگاه ثبت شد و مانند کتابی با خطی کاملاً خوانا در برابر دیدگان بینایان بنی نوع بشر همچنان گشاده ماند تا چه کسانی از این دو کتاب بسیار آموزنده با حق محض و باطل آشنایی پیدا کند و در جاده حیات معقول حرکت کند. اگر بگویند بیایید در این موضوع مهم بیندیشیم که علت اصلی بروز اینگونه مردم رذل در تاریخ چیست؟ یعنی چگونه می‌شود که عده‌ای از

مردم با داشتن عقل و وجدان و دیگر وسائل درک و دریافت اینگونه دور از حق و حقیقت باشند؟ پاسخ بدهید: بیایید در این موضوع مهم بیندیشیم که علت اصلی بروز جاندارانی در روی زمین که خفاش نامیده می‌شوند چیست که می‌گوید: همه موجودات منظومه شمسی مخصوصا جانداران کره زمین و مخصوصا در حدود شش میلیارد انسان دروغ می‌گویند که: آفتابی چنین و چنان وجود دارد و همه جا

را روشن می‌کنید فضا، معدن، گیاهان و جانوران همه و همه استفاده حیاتی از آن می‌برند پس از آن درباره اهانتی که به خفاش بیگانه روا داشته‌اید خوب بیندیشید که آیا این یک جنایت نیست که نسبت ناینایی و تضاد با خورشید را بجا نداری بینوایی می‌دهید که به هیچ وجه استعداد و اختیاری برای بینایی و برخورداری از خورشید را ندارد؟ در صورتی که این موجود انسان نما با دست پلیدش چشمان خود را درمی‌آورد و نمی‌گوید: من خود را کور ساختم بلکه می‌گوید: از همین حالا من بیناترین موجودم حتی از فرشتگان الهی نیز بهتر می‌بینم همانطور که در گذشته اشاره کردیم اینگونه مردم که مبتلا به دو نوع بیماری پارانوئید، (بدبینی به همه مخلوقات خدا یا بعضی از آنها) و نارسیسیم (خودمدار جنون آمیز) می‌باشند موقعی خطرناک می‌شوند که مغز تباه شده آنان را جهل مرکب عقیدتی نیز مختل بسازد به این معنی که فعالیت‌های ناشی از دو بیماری مزبور را عقیده مذهبی نیز تلقی کنند فانما حکم الحکما لیحییها ما احیی القرآن و یمیتا ما امات القرآن و احیاه الاجتماع علیه و اماتته الافتراق عنه. فان جرنا القرآن الیهم اتبعناهم و ان جرهم الینا اتبعونا جز این نیست که آن دو مرد حکم شدند برای آنکه

احیا کنند آنچه را قرآن احیا کرده و بمی‌رانند آنچه را که قرآن می‌رانده است و احیای آنچه که قرآن احیاء کرده است عبارتست از اجتماع و اتفاق کلمه همه مسلمانان درباره آن و می‌رانند آن عبارتست از جدایی و پراکندگی از آن. پس اگر قرآن ما را بسوی آنان بکشد ما از آنان تبعیت خواهیم کرد و اگر آنان را بطرف ما بکشد آنان از ما تبعیت خواهند کرد.) هیچ یک از عمرو بن عاص و ابوموسی اشعری آن ارزش را نداشتند که حکمیت که تعیین کننده سرنوشت جوامع اسلامی بود بعهده خود آنان گذاشته شود بلکه آن دو بعنوان بازگو کننده حقیقت قرآنی انتخاب شده بودند با قطع نظر از شخصیت و سوابق آن دو مرد که به حکمیت گزیده شده بودند عدم لیاقت آن دو برای همه روشن بود ولی چه باید کرد در برابر مکرپردازیها و حيله گریهای خود کامگان دنیا که همواره بر عقول ناتوان چیره می‌شوند و آنان را بر بزرگترین رادمردان دنیا می‌شوراند و آن رادمردان را مجبور به پذیرش انواع ناگواریها و خلاف واقعهها با ظاهر سازیها و فریبکاریها می‌نمایند. امیرالمومنین علیه السلام بارها به آن مردم سطح نگر بی‌اعتنایی عمرو عاص به دین را مانند همکارش معاویه گوشزد فرموده بود و همچنین سوابق ناسازگاری ابوموسی اشعری

ی با حکومت عادل امیرالمومنین در تحریک و شورانیدن بعضی مردم علیه علی علیه السلام برای عده‌ای فراوان از مردم ثابت شده بود. بنابراین اگر آن دو مرد با آن شخصیت و سوابق که داشتند اگر می‌نشستند و با یکدیگر قرار می‌گذاشتند و همچنین از مقامات زمامداری هر دو طرف خصومت (امیرالمومنین علیه السلام معاویه) دستور صریح می‌گرفتند که با کمال بی‌اعتنایی حق را پایمال و باطل را بر کرسی بنشانند بهتر از آن نمی‌کردند که در مسئله حکمیت انجام دادند. ان ربک لبالمرصاد باش تا خورشید حشر آید عیان فلم ات لا ابا لکم بجراء ولا ختلتکم عن امرکم ولا لبسته علیکم انما اجتماع رای ملثکم علی اختیار رجلین اخذنا علیهما الا یتعد یا القرآن فتاها عنه و ترکا الحق و هم بیصرانه و کان الجور هوا هما فمضیا علیه و قد سبق استثنائونا علیهما- فی الحکومه بالعدل و الصمد للحق- سوء رایهما و جور حکمهما ای مردم که پدر مباد شما را من برای شما شری نیاوردم و شما را در کارتان فریب ندادم امر را برای شما مشتبه نکردم جز این که رای اکثریت (یا چشمگیران) شما بر این قضیه قرار گرفت که دو مرد را انتخاب کنیم. ما از آن دو پیمان گرفتیم که از قرآن تجاوز نکنند آن دو مرد از قرآن تجاوز ن

موده گمراه شدند و حق را رها کردند با اینکه آنرا می‌دیدند هوای آنان با ظلم بود و با هوا حرکت کردند و ما پیش از آنکه آن دو حکم اقدام به کار حکمیت نمایند استثنا کرده و گفته بودیم در حکمیت به مقتضای عدالت و نیت حق رفتار نمایند و در صورتی

که رای باطل و حکم ظالمانه صادر کنند رای و حکم آن دو پذیرفته نخواهد شد.) من نه برای شما شری آوردم و نه شما را فریب دادم و نه امر را بر شما مشتبه ساختم امیرالمومنین علیه‌السلام در این جملات پر معنی و روشن کننده کامل جریان خوارج و حکمیت به شش مطلب بسیار با اهمیت اشاره می‌فرماید: ۱- من عاشق ریاست و مقام و زمامداری نیستم که در راه این عشق خبیث و کثیف بهر خیانت و جنایت و شر دست بیالایم. شما شنیده‌اید که زمامداران عاشق مقام و جاه برای بدست آوردن و ابقای حکومت بیمارگونه چند روزه خود بهر نابکاری و نابخردی خود را آلوده می‌کنند ولی من از آنان نیستم اگر این حالت بیمارگونه خود را کنار بگذارید همه شما اعتراف خواهید کرد که من از آنها نیستم. من حيله گر و مکر پرداز و حق پوش هم نیستم که شخصیت را وابسته به خداوند عدل محض و صدق کامل نموده‌ام چگونه امکان دارد برای چند روز عمر رو به زوال حيله گری

راه بیندازم و روی حق و حقیقت را بپوشانم؟ ۲- من از وجدان شما می‌خواهم برای یک لحظه هم که شده شما را رویاروی خود قرار بدهد و از شما پرسد ای نابکاران پست آیا این علی بود که مسئله حکمیت را پیش کشید یا انبوه مردم خود شما و چشمگیران شما بود که فریب غداران خود کامه دنیا را خوردید و گفتید: سپاهیان شام ما را به عمل به قرآن دعوت می‌کنند و ما باید دعوت آنانرا بپذیریم آیا علی آن موقع فریاد نزد: کلمه حق یراد بها الباطل (سخنی که معاویه و عمر و عاص) درباره رجوع قرآن به راه انداخته‌اند سخنی بر حق است ولی مقصود آنان از این سخن عملی است باطل شما گوش ندادید. ضعف شخصیت شما از یکطرف و نیروی شدید حيله گری دشمنان شما از طرف دیگر کار را به جایی رساند که من (علی) با کمال اضطراب حکمیت را پذیرفتم و همان روزها بود که به شما گفتم: امرتکم امری بمنعرج اللوی فلم تستینوا النصح الا ضحی الغد من آنروز دستور واقع بینانه خود را بشما دادم و شما آنرا نادیده گرفتید وقتی که روشنایی فردا رسید حقیقت نصیحت من بر شما واضح گشت). ۳- شما می‌دانید و اگر نمی‌دانید اصرار به نادانی نکنید بروید از کسانی که در متن جریان بودند پرسید که از آن دو نفر (ابوموسی

اشعری و عمر و عاص) سخت پیمان گرفته بودیم که از قرآن تعدی نکنند. حال که می‌بینید کار جامعه اسلامی در نتیجه حکمیت آن دو نفر به پراکندگی می‌کشد نه اتحاد و جمعیت پس یقین بدانید که آنان مطابق قرآن حکم نکرده‌اند زیرا قرآن دستور به اتفاق و اتحاد می‌دهد نه پراکندگی و تفرق. ۴- اگر بخود بیایید درباره این جریان حساس حکمیت بطور دقیق بیندیشید خواهید دید هر کس که بگوید: آن دو نفر با کمال اخلاص و حق‌طلبی و پاکی نیت نشستید و با وجدان ناب خود و با شهود کردن خداوند آن قاضی مطلق و آن شاهد بینا به بحث و گفتگو و استدلال و استشهاد و نقض و ابرام پرداختند و با کمال تقوی و خلوص به این نتیجه رسیدند که باید علی بن ابی‌طالب آن داد‌گرتین و داناترین و با تقوی‌ترین و حکیم‌ترین و شجاع‌ترین مرد تاریخ که نصوص اثبات کننده برتری او از قرآن و حدیث بر همه مهاجرین و انصار بلکه بر همه مردم (پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) از حد تواتر گذشته است کنار برود و کسرای عرب (معاویه) زمامدار مسلمانان گردد آری اگر کسی چنین توهمی بکند یا اطلاعی از وقایع ندارد یا اختلالی در مغز دارد و یا غوطه‌ور در آن غرض ورزیست که قابل عفو و اغماض نیست. ۵- از این جمل

ات مورد تفسیر به خوبی درمی‌آید که آن دو حکم با علم به این که حق در آن مورد خصومت چیست و حق با کیست حق را زیر پا گذاشتند. از نظیر اینگونه جملات برمی‌آید که حکمی که آن دو نفر کردند مسبوق به تدبیر و پیمان بود که حق را از علی علیه‌السلام سلب کنند و قضیه به آن حساسیت را که سرنوشت جوامع اسلامی بستگی به آن داشت (و از آن روز تاکنون عمیق‌ترین شکاف را میان مسلمانان بوجود آورده و آنان را اسیر اقویای روزگار نموده است) با یک عده جملات و بازیهای کودکانه ختم کنند ۶- به آن دو نفر شرط شده بود که با عدالت و قصد صالح حکم کنند. این جمله امیرالمومنین علیه‌السلام با جملات دیگر آن حضرت اثبات می‌کند که آن دو نفر از روی اجتهاد و نظر واقعی که بعضی از ساده‌لوحان یا غرض ورزان به آن دو بازیگر نسبت می‌دهند حکم نکرده‌اند بلکه فقط بر مبنای هوی و هوس و خودمداری و طرح خویشتن برای جاه و مقام حکم کرده‌اند. اما آنچه که آرامش بخش است همانست که امیرالمومنین در یکی از خطبه‌ها فرمود: (خدا می‌بیند و می‌داند). و روزی و رای این روزها و ابدیت

پشت سر این دنیای گذران وجود دارد.

خطبه ۱۲۸- فتنه‌های بصره

[صفحه ۱۴۴]

تفسیر عمومی خطبه صد و بیست و هشتم یا احنف کانی و قد سار بالجیش الذی لا یكون له غبار و لا لجب و لا قعقه لجم و لا حممه خیر یثرون الارض باقدامهم کانهما اقدام النعام ای احنف، گوئی آن مرد را می‌بینم با لشگری در حرکت است که برای آن نه غباریست و نه بانگی نه آوازی از جویدن لگامهای اسبانش برمی‌آید و نه صدائی از هیجان آنها. زمینها را با قدمهای خود زیر و رو می‌کنند که گویی قدمهای شترمرغانست. امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه پیشگویی فرموده و وقایع صاحب زنج و ویرانگریهای او را به جهت جنگ و کشتار بیاد می‌آورد و توصیفاتى درباره اتراک که همه آنها بعدا اتفاق افتاده بیان می‌فرماید. تذکر به این مسئله لازم است که امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنانشان چه در نهج البلاغه و چه در جاهای دیگر پیشگوییهای فراوانی را فرموده که همه آنها بشهادت تاریخ بوقوع پیوسته است. ما این پیشگوییها را در مباحث ذیل بیان نموده‌ایم: مجلد دهم از همین دوره ترجمه و تفسیر ص ۳۳ و ۳۴ و از ص ۲۴۲ تا ص ۲۶۱ و مجلد شانزدهم ص ۲۹۴ تا ص ۳۰۱. همانگونه که استعدادهاى خیر انسانی حد و حصری ندارد همچنان استعدادهاى شر انسانی نیز قابل شمارش نیست این اصل را

می‌توان به این ترتیب نیز بیان نمود که آدمی دارای استعداد بسیار نیرومندیست که در هر دو طرف خیر و شر می‌تواند به نهایت اوج برسد یعنی چنانکه کمالات او در هر دو طرف خیر بسیار گسترده و عمیق متنوع می‌گردد همچنین در طرف شر نیز می‌تواند بسیار گسترش و عمیق و تنوع شگفت‌انگیز پیدا کند. بطوریکه از تواریخ بر می‌آید این صاحب زنج که حتی از تصریح به شخصیت واقعی خود نیز در راه اشباع خواسته‌های خود کامانه‌اش امتناع نموده است قتل و غارتهاى با بدترین وضع و ظالمانه‌ترین شکل انجام داده است که در تاریخ قطعا کم نظیر بوده است. ابن ابی‌الحدید در مجلد هشتم از شرح نهج البلاغه ص ۱۲۸ می‌گوید: (کارهایی که علی بن محمد (صاحب زنج) مرتکب شد خود دلیل آنست که وی از آل ابی‌طالب نبوده است. کارهای وی اتهامی را که به نسبش زده شده است تصدیق می‌کند زیرا ظاهر احوالش اینست که او بر مذهب ازارقه بوده است- در کشتن زنان و کودکان و کهنسالان و بیماران-) برای تکمیل اطلاع از وضع این موجود پلید رجوع فرمایید به شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید مجلد هشتم از صفحه ۱۲۶ تا صفحه ۲۱۴. مراجعه به تواریخ برای آگاهی از سرگذشت اینگونه موجودات پلید و همچنین برای اطلاع از احوال

انسانهای وارسته از بزرگترین تکالیف ارشادی و تعلیم و تربیتی جوامع انسانی است زیرا اغلب مردم به جهت بی‌اطلاعی از وقایع این گروه از افراد بشری درباره استعدادهاى خویشان نیز ناآگاه می‌مانند چنانکه معرفت بحال پیشینیان و غور در سرگذشت این نابکاران و آن شایستگان برای عمیق ساختن علوم انسانی مخصوصا از نظر روانشناسی موجب پیشرفتهای بسیار مفید درباره شناخت انسان در هر قلمرو (آنچنانکه هست) و (انسان آنچنانکه باید و شاید) می‌گردد. آنچه که جای بسی تاسف است اینست که مراکز تعلیم و تربیتها و جایگاههای تحصیل علوم انسانی غالبا در ارائه سرگذشت تاریخی بشر وقایعی را طرح می‌کنند که تواریخ بشری مبنای کار خود قرار می‌دهند که غالبا وقایع تعجب‌آور را متذکر می‌شوند و یا بر آنها تکیه می‌کنند و کاری با بیان وقایعی ندارند که کشف از نیروی انسانها برای پذیرش خیر و کمال و منصرف ساختن آنان از پلیدیها و زشتیها می‌نمایند و نمی‌دانند یا نمی‌خواهند ابراز کنند که برای آموزش بدیها و خوبیها و اصول انسانی و قوانین زندگی فردی و اجتماعی مطالعات و آموزشهای تاریخی درجه اول از اهمیت را دارا می‌باشد. در قرآن مجید آیات فراوانی دستور به این آموزشها و بهره‌بردا

ریها از وقایع تاریخ را در هر دو قلمرو خیر و شر می‌دهد. حتی در یکی از آیات تصریح می‌فرماید به اینکه مطالعه و بررسی و استنباط صحیح از سرگذشت انسانها موجب به فعلیت رسیدن تعقل و یا افزایش آن می‌باشد. این آیه چنین است: افلم یسیروا فی

الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها آیا در روی زمین به سیر و بررسی نپرداخته‌اند تا در نتیجه دل‌هایی داشته باشند که بوسیله آنها تعقل نمایند.) این دستور که انسان باید در زمین و در آنچه که بر انسانها در روی آن گذشته و در درس‌هایی آموختنی که از خود بیادگار گذاشته‌اند بیندیشند در موارد زیر از قرآن مجید نیز آمده است سوره یوسف آیه ۱۰۹ و الروم آیه ۹ و ۲۰ و فاطر آیه ۴۴ و غافر آیه ۲۱ و ۸۲ و محمد (ص) آیه ۱۰ و آل عمران آیه ۱۳۷ و الانعام آیه ۱۱ و النحل آیه ۳۶ و النمل آیه ۶۹ و العنکبوت آیه ۲۰. یک نکته بسیار مهم در داستان صاحب زنج اینست که اشخاصی مانند این مرد که هوای بدست آوردن سلطه و قدرت و خود کامگی در مغر می‌پروراند از مهارت خاصی در گرفتن نیروی اندیشه و تعقل از مردم بینوا و ناآگاه برخوردارند. و برای آنان ناآگاهی. ناتوانی اراده مردم آرمان بسیار بزرگی است که با تسلیم نمودن آنان و سلب اراده از شخصیت

ناتوانشان می‌توانند آنانرا بصورت وسیله در آورده و خواسته‌های خود را انجام بدهند. یک شاعر زبر دست چنین می‌گوید: از مردم افتاده مدد جوی که این قوم با بی پرو و بالی پرو بال دگراند بعضی از صاحب نظران در تفسیر این بیت گفته‌اند: مقصود شاعر اینست که از مردم متواضع و صالح که حالت افتادگی دارند باید استمداد کرد زیرا این مردم با اینکه در ظاهر پروبالی ندارند ولی می‌توانند با پرو بال معنویتی که دارند دیگران را به پرواز در آورند. حال خواه مقصود از بیت فوق همین معنی باشد و خواه آنچه که ما گفتیم همه صحنه‌های گوناگون تاریخ نشان داده است که تراکم صف‌های مقاومت و کارزار و اکثریت را انسانهای ضعیف و بینوا تشکیل داده‌اند. و این یک قاعده عمومی بوده است که در تحولات تاریخی و حرکت‌های دسته جمعی و دگرگونی‌های جوامع چنان بوده است که جز عده‌ای انگشت شمار از آن مردم که توانسته بودند اطمینان مردم را به خود جلب کرده و آنانرا براه بیندارند اکثر قریب به اتفاق مردمی که آن تحولات و حرکات و دگرگونیها را به جریان انداخته بودند نه معنای آنها را می‌فهمیدند و نه نتایج و انگیره‌ها و منافع و مضار آنها را. یک شاعر عربی می‌گوید: و من يحلم و ليس له سف

یه یلاقى المعضلات من الرجال (و هر کس رویایی در سر داشته باشد و بخواهد سلطه و قدرتی بدست بیاورد و احمقی برای تقویت و اجرای خواسته‌های خود نداشته باشد از مردانی که رویاروی او خواهند ایستاد به مشکلاتی دچار خواهد گشت.) ثم قال ویل لسککم العامره و الدور المزخرفه التی لها اجنحه کاجنحه النسور و خراطیم کخراطیم الفیله من اولئک الذین لا ینتدب قتیلهم و لا یفتقد غائبهم. انا کاب الدنیا لوجهها و قادرها بقدرها و ناظرها بعینها سپس فرمود: وای بر کوچه‌های آبادتان. و خانه‌های نگارینتان که بالهایی مانند بالهای کرکسان و ناودانهایی مانند خرطوم‌های فیل دارند. از آن لشکریان کسانی هستند که به کشته شدگان آنان ناله‌ای سر داده نمی‌شود و از آنکه ناپدید گشته است جستجویی صورت نمی‌گیرد. من دنیا را بر رویش انداختم و حقیقت آنرا شناختم و بر مبنای آنچه که با آن ارتباط برقرار نمودم و با چشمی که در آن باید نگریست در او نظاره کردم.) دل‌هایی خراب در شهرهایی آباد! قرن‌ها است که در روی زمین ساختمانها و کاخ‌های مجلل و قصرهای باشکوه با استحکام و زیباییهای خیره‌کننده بعنوان مسکنهایی برای انسانها بوجود آمده است ساده‌لوحان فراوانی را هم به اشتباه انداخته

و آنان را وادار کرده است که گمان کنند استحکام و زیباییهای آن کاخها و قصرها نشان دهنده استحکام شخصیت و زیباییهای اخلاق ساکنان آنها هم باشند این ساده‌لوحان وقتی که می‌خواهند درباره تمدن و فرهنگ تصویری داشته باشند در ذهن آنان جز همین امور فریبنده و سنگهای صیقلی و مجسمه‌هایی بی‌جان از کسانی که روزی چند مشغول حق کشیها بوده و قهرمان نامیده شده‌اند آهن پاره‌هایی که فقط با ابعاد مادی آدمیان سر کار دارد و پارکها و باغهای زیبا و وسایل زندگی تجملی و غیرذلک چیزی نقش نمی‌بندد. جای شگفتی است که وقتی عده‌ای از تمدن شناسان و صاحب نظران فرهنگ‌های باستانی دو عدد کاسه سفالین یا سکه‌های رایج دوران باستان و یا یک وسیله آدم‌کشی را از زیرزمینها در می‌آورند آنقدر خوشحال و به هیجان می‌افتند که گویی جهان هستی در اختیار آنان قرار گرفته و برای بشریت چنان گام بزرگی برداشته‌اند که دیگر در روی زمین ظلمی بوقوع نخواهد پیوست و کسی حق کسی را ضایع نخواهد کرد. در صورتیکه یقینی است که اگر یک انسان صاحب نظر پس از کوشش و تلاش

فراوان به حل یک مسئله حقوقی و یا اخلاقی و یا سیاسی سازنده برآید که به سود بشر باشد و دردی از دردهای او را دوا کند کمترین توجه

جامعه را به خود جلب نمی‌کند بهر حال از برکت تمدن و تکامل هنوز بشر در قربانگاه هواهای خود سرگرم قربانی کردن عالی‌ترین ارزشها بعنوان وسیله در راه بدست آوردن بی‌ارزش‌ترین خواسته‌های خود بعنوان ترقی می‌باشد، زیرا متأسفانه از دیدگاه عده فراوانی از تمدن شناسان و صاحب نظران فرهنگها صرف انرژیهای مغزی و صرف اوقات گرانبهای نوابغ در راه آباد کردن و زیبا ساختن قصور و کاخها و دیگر تجملات مادی انسانها و حتی وسایل نابودی آنان مقدم بر صرف آن انرژیها و وقتها و نبوغها برای وصول به شناخت طرق تکامل شخصیتی انسانها و تقلید جهلهای پشت پرده علمای صوری و گریه‌های زیر پرده‌های خنده می‌باشد. بهر حال امروزه بعضی از کشورها بجهت زیباییهای ساختمانها و پارکها و نظم امور زندگی و عدم تراحم افراد آنان با یکدیگر و پیشرفت تمام وسایل زندگی در حد خیره‌کننده (ارواحی خشک و نومید و زندگی جامد که نه برای لذایذش اصالتی وجود دارد و نه دردهایش از روی انگیزه‌های منطقی است) از اینکه در ارواح مردم جامعه آنان چه می‌گذرد و یا چه می‌تواند بگذرد چنان در غفلتند که گویی اصلاً موضوعی به عنوان روح و روان برای آدمیان مطرح نمی‌باشد. هرگز نباید چنین تصور کرد آنچه بعنوان

آرمانهای زندگی برای انسانها مطرح است در آن کشورها برای شهروندان تامین شده است پس دیگر جایی برای نگرانی درباره زندگی مطلوب بشری وجود ندارد. برای اثبات اشتباه این گونه تفکر می‌توانیم اشاره کنیم به شماره خودکشیهای نگران‌کننده مخصوصاً در میان جوانانی که بهار زندگی خود را سپری می‌نمایند و تنهایی و گسیختگی سالخوردگان که گویی از جامعه بشری طرد شده‌اند نه فرزندان به سراغ آنان می‌روند و نه دیگر خویشاوندان. به اضافه این امور برای انسان محقق لازم است که وارد درون آن کاخهای مجلل شود تا ببیند مردم برای رهایی از افسردگی و یکنواختی حیات چه موسیقیهای دلخراش و ضربه‌ای را گوش می‌دهند با نظر به این نابسامانها نباید در محاسبه تمدنها و فرهنگها بیماریهای جدید جسمانی و روانی را به حساب آورد. بنابراین بیاید نخست درباره آبادیهای دلها و سلامت عقول انسانها ببینیم سپس در پیشبرد استحکامات و زیباییهای قالبهای مادی مانند قصرها و کاخها و دیگر وسایل زندگی گام برداریم. این همان دستور بود که در اهداف فرمان مبارک امیرالمومنین علیه‌السلام به مالک اشتر گوشزد شده است: هذا ما امر به عبدالله علی امیرالمومنین مالک بن الحارث الاشر فی عهده الیه ح

ین و لاه مصر: جبایه خراجها و جهاد عدوها و استصلاح اهلها و عماره بلادها. اینست فرمانی که بنده خدا علی زمامدار مومنان به مالک بن حارث اشتر صادر نمود موقعی که او را برای سرزمین مصر والی گردانید- برای گرفتن و تنظیم مالیات مصر و جهاد با دشمنانش و اصلاح مردمش و آباد کردن شهرهایش. ملاحظه می‌شود که امیرالمومنین علیه‌السلام پس از دستور به تامین حیات مردم جامعه مصر بوسیله تنظیم مسائل اقتصادی و دفع دشمن آنان دستور به اصلاح مردم آن جامعه می‌دهد سپس لزوم آبادی شهرهای مصر را مورد تذکر قرار می‌دهد. چرا من از دنیا اعراض کرده‌ام؟ زیرا آنرا ارزیابی نموده و با چشمی که باید در آن نگریست نظر کرده‌ام و در نتیجه اصالت را به شخصیت خود داده‌ام. در حقیقت امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات فوق علت اعراض از دنیا را هم بیان فرموده است که عبارتست از ارزیابی حقیقی دنیا و مشاهده آن با چشمی که شایسته است. از اینجا معلوم می‌شود که اکثریت قریب به اتفاق مردم واقعا دنیا را نشناخته‌اند و یا بصیرتی که باید در آن بنگرند آنرا مورد توجه قرار نداده‌اند. و الا می‌فهمیدند که اگر بخواهند به این دنیا بعنوان آخرین منزل بنگرند و آنرا هدف تلقی کنند در آخر کا

رها یا در موقع وصول به آگاهی لازم خواهند فهمید که: دنیا چو حباب است و لکن چه حباب نه بر سر آب بلکه بر روی سراب آن هم چه سرابی که ببینند به خواب آن خواب چه خواب؟ خواب بدمست خراب اگر انسانها درک می‌کردند که در ارتباط با دنیا (که عبارتست از تعیین موقعیت حیات در جهان هستی و برآوردن خواسته‌های بعد طبیعی) اصالت با انسان است نه موجودات و وسائل که حیات طبیعی را تامین می‌نمایند آنان نیز مانند علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام اصالت را به شخصیت انسانی خود می‌دادند نه به

زرق و برق و تجملات زندگی دنیوی که بدون از کار انداختن شخصیت کمال جو امکان پذیر نمی‌باشد. بنابراین ما می‌توانیم یک اشتباه بسیار بزرگ را مرتفع بسازیم که دامنگیر عده‌ای فراوان از مردم گشته و بلکه متأسفانه گاهی عده‌ای از صاحب نظران را هم به انحراف فکری می‌اندازد (که اعراض از دنیا یعنی چه مگر می‌توان در این دنیا بدون اهتمام در امور حیات طبیعی زندگی صحیح و سالم و مستقل را بدست آورد؟ طریق رفع اشتباه همانست که امیرالمومنین علیه‌السلام بارها در سخنان مبارکشان فرموده است که دنیا وسیله است نه هدف یعنی اگر کسی بخوبی از ارزش و عظمت شخصیت خود اطلاعی داشته باشد و ماهیت و ارزش حیات دنیوی را بجای آورد هرگز شخصیت خود را که طبیعتش جاودانگی اوست قربانی وسائل حیات دنیوی رو به زوال نمی‌کند. نه اینکه حیات دنیوی را پشت سر بیندازد و اعتنایی به حیات طبیعی ننماید زیرا این گونه تفکر و رفتار ضد مشیت بالغه خداوندیست که این دنیا را گذرگاه بسیار با عظمت و پر معنی برای عبور به سرای ابدیت تعبیه فرموده است.

[صفحه ۱۵۱]

یا اِخا کلب لیس هو بعلم غیب و انما هو تعلم من ذی علم و انما علم الغیب الساعه و ما عدده الله سبحانه بقوله: (ان الله عنده علم الساعه و ينزل الغیث و يعلم ما فی الارحام و ما تدری نفس بای ارض تموت ... فیعلم الله سبحانه ما فی الارحام من ذکر او انثی و قبیح او جمیل و سخی او بخیل و شقی او سعید و من یکون فی النار خطبا او فی الجنان للنین مرافقا فهذا علم الغیب الذی لا یعلمه احد الا- الله و ما سوی ذلکک فعلم علمه الله نبیه فعلمیته و دعالی بان یعیه صدری و تضطم علیه جوانحی. بعضی از یاران حضرت عرض کردند: آیا به شما علم داده شده است؟ آن حضرت خندید و به آن مرد که از قبیله کلب بود فرمود: (یا کلبی اینکه گفتم علم غیب نیست بلکه علمی است که از صاحب علم (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) گرفته‌ام و جز این نیست که علم غیب علم به قیامت است و علم به آن امور که خداوند سبحان در فرموده خود شمرده است. (خدا است که علم قیامت نزد او است که باران را می‌فرستد و می‌داند آنچه را که در ارحام است و هیچ کسی نمی‌داند آنچه را که فردا خواهد اندوخت و کسی نمی‌داند که در کدامین زمین خواهد مرد. پس خداوند سبحان است که آنچه را که در ارحام است

می‌داند- مرد یا زن زشت یا زیبا سخی یا بخیل شقی یا سعید و همچنین خدا می‌داند، کسی را که هیزم آتش دوزخ خواهد شد یا در بهشت با پیامبران همدم خواهد گشت. اینست آن علم غیب که کسی جز خدا آنرا نمی‌داند و جز اینها علمی است که خداوند آنرا به پیامبرش تعلیم فرموده است و آن بزرگوار هم به من تعلیم نموده و در حق من دعا کرده است که سینه من پذیرای آن شود و دلم آنرا دریابد.) درباره توضیح علم غیب در موضوعهای فوق در مجلد هشتم از صفحه هشتم به بعد مطالبی را بیان نموده‌ایم و در اینجا به بعضی از آنها متذکر می‌شویم. اینکه علم به روز قیامت علم غیب است کاملاً روشن است و اما پدیده باران که در آیه شریفه آمده است ممکن است گفته شود: امروز با وسایلی که در مسائل هواشناسی بدست آمده است و ابزاری که در رساندن اطلاعات از نقطه‌ای به نقطه‌هایی دورتر به وجود آمده است می‌توان از موقع آمدن باران مطلع گشت. بنابراین چگونه می‌توان گفت که علم این پدیده فقط در نزد خدا است؟ این سؤال درباره محتوای ارحام نیز قابل طرح است که امروزه با وسایلی ممکن است از آنچه که در ارحام است مطلع گشت. پاسخ این سوالات و امثال آنها را می‌توان چنین مطرح نمود: همه اموری که در فوق

گفته شده است بشر می‌تواند با دانشها و اطلاعات عمومی آنها را بداند موقعیکه آن امور به وسیله مقدمات یا نزدیک شدن بروز آنها در عرصه طبیعت قابل آگاهی بوده باشند. به این معنی پس از آنکه عوامل جوی برای باریدن باران فراهم و انسان توانست از ناحیه آن عوامل و مقدمات به ظهور و تراکم ابر در فضا علم پیدا کند و سمت حرکت آنرا تشخیص بدهد می‌تواند بگوید موقع باریدن باران مورد آگاهی ما قرار گرفته است ولی این علم غیر از علم به موقع و علل اصلی بروز ابر بخارهای دریایی و حرکت ابرها و غیرذلک می‌باشد. و با نظر ما در هر سال بارها خطاهایی را در اطلاعاتی که درباره وضع عمومی هوا می‌دهند مشاهده می‌کنیم می‌توانیم پاسخ مزبور را قبول کنیم و به این نتیجه برسیم که علم به این نتیجه که علم به این گونه پدیده‌ها نسبی و به اضافه

علل و مقدمات تحقق می‌باشد. همچنین می‌توان گفت: منظور از علم غیب که در انحصار خدا است عبارتست از علمهای بدون واسطه. لذا اگر به وسیله اشعه‌ای یا وسایلی دیگر فهمیده شود که جنین پسر است یا دختر این علم را نمی‌توان گفت که علم غیب است چنانکه اگر رحم ماد را بشکافند و از محتوای رحم اطلاع بدست آورند علم غیب نمی‌باشد. البته علم به اینکه جنین در رحم زیبا است یا نازیبا وقایعی که در زندگی در این دنیا در پیش دارد چه خواهد بود قطعا از مقوله علم غیب است که هیچ کس جز خدا آنها را نمی‌داند. در مجلد هشتم از صفحه ۱۸ به بعد درباره آیه شریفه (و ينزل الغیب) این احتمال قوی وجود دارد که مقصود از آن عبارتست از ذکر فاعل حقیقی باران باشد که خداوند است نه انحصار علم آن برای خداوند سبحان. و این مسئله که سایر جملات آیه مبارکه درباره علم غیب خداوندیست و قرار گرفتن این آیه که بیان‌کننده فاعلیت مطلقه خداوندیست در میان آنها خلاف وحدت سیاق است مردود است به اینکه در آیات قرآن مجید آن ترتیب خاصی که در کتابهای علمی معمولی متداول است در قرآن ملاحظه نمی‌گردد. زیرا آن ترتیبهای علمی که در آثار قلمی مولفان مراعات می‌شود بر مبنای ارتباطات مفاهیم و قضایا از دیدگاه بشری است که وسایل محدود درک و با هدف گیریهای مشخص بوجود می‌آورد و این محدودیت در اظهار واقعات از خالق آنها قابل تصور نیست. به عنوان مثال در سوره قیامت از آیه ۱ تا ۱۵ مربوط به روز قیامت است و پس از آیه ۱۵ خطاب به پیامبر اکرم می‌فرماید: لا تحرك به لسانك لتعجل به زیانت را برای خواندن قرآن شتابزده تحریک مکن. از آیه ۲۰ خطاب به مردم نموده دنیاپرستی آنان را گوشزد می‌فرماید. همچنین در سوره البقره از آیه ۲۲۱ تا ۲۴۱ احکام مربوط به ازدواج و طلاق و مسائل مربوطه آمده است در صورتیکه دو آیه ۲۳۷ و ۲۳۸ مربوط به نماز می‌باشند.

خطبه ۱۲۹- درباره پیمانها

[صفحه ۱۵۷]

تفسیر عمومی خطبه صد و بیست و نهم عباد الله انکم و ما تاملون من هذا الدنيا- اثویا موجلون و مدینون مقتضون اجل منقوص و عمل محفوظ فرب دائب مضیع و رب کادح خاسر. ای بندگان خدا در این دنیا شما و آنچه که از این دنیا آرزو می‌کنید اقامتی موقت دارید و شما وام دارید مورد مطالبه. دارای مدت عمری رو به کاهش و عملی که از شما ضبط می‌شود بسا تلاشگری که تباه گردید و تکاپوگری که در خسارت افتاد. قوانین هستی آنچه را که به انسانها داده است باز پس خواهد گرفت آن حکمت بالغه‌ای که قوانینی را بوجود آورده است که تار و پود حیات ما را بافته و عواملی بی‌شمار از طبیعت و ماورای طبیعت را در تحقق بخشیدن به وجود ما در این عرصه هستی به جریان انداخته است قوانین دیگری را هم براه انداخته است که آنچه را که ما از هستی گرفته‌ایم باز پس بدهیم. آری شما انسانها غیر از این امانتها که باید برگردانید مدیون شخصیت کمال طلب خود نیز می‌باشید. شما چه آگاه باشید و چه ناآگاه و خواه بخواهید یا نخواهید آن حقیقتی که در درون شما مدیریت حیات طبیعی و معنوی را بعهده گرفته است (که نام معروفش شخصیت است) همواره از شما دینی را که به آن دارید مطالبه می‌کند. این

دین همانست که همه صاحب نظران انسانشناس آنرا به رسمیت می‌شناسند و هیچ کسی از آنانکه اطلاعی از آن حقیقت دارند منکر آن دین نیستند زیرا امضای بسیار خوانا و معتبر وجدان و عقل سلیم زیر سند آن دین است. این دین عبارتست از احساس تکلیف و انجام آن در فوق سوداگریهای پست و رذل که خود ضد خواسته‌های اصیل شخصیت آدمی می‌باشند. آری شما مدیون هستید و بی‌اعتنایی و نادیده گرفتن آن به هیچ وجه از عظمت و جدی بودن آن نمی‌کاهد همانگونه که بی‌اعتنایی و نادیده گرفتن کودکان پدیده حیاتی نفس را از عظمت و اهمیت حیاتی تنفس نمی‌کاهد. بیایید در اهمیت این دیون که بر عهده داریم مسامحه ننماییم بگذار نام بلند انسان بر فراز و اعصار بدرخشد. ما در این مبحث دو نوع دین برای انسانها مطرح نمودیم: نوع یکم- دینی است که از مواد و حقایق طبیعت گرفته و موجودیت طبیعی خود را با آنها اداره می‌کند. این همان دین بسیار ساده و همه فهم است که هیچ

کسی در لزوم ادای آن تردیدی نکرده است. اعضای مادی کالبد ما و اجزای ساختار مغز و سازمان روانی ما که همه و همه در همین جایگاه تلاقی مواد و صور و تلاقی خطوط و امواج تفکرات و توهمات و اندیشه‌ها از طبیعت و مجاری آن گرفته شده است اس

ترداد می‌گردد تا آنگاه که برای روز بازخواست از اعمال و اقوال و نیتها که همان قیامت است بار دیگر متشکل شوند و مرکبهای ارواح را بصورت قفسهای کالبد مادی متشکل بسازند و از عهده مسئولیتها برآیند. نوع دوم- آن دین اصلی است که می‌بایست برای به ثمر رساندن شخصیت در این دنیا ادا شود. این دین را فقط ادیان الهی توانسته‌اند تعیین کنند که شخصیت آدمی از کدامین طرق و با چه وسائلی باید رهسپار کمال خود شود و به ثمر برسد. و قد اصبحتم فی زمن لا یزداد الخیر فیه الا ادبارا و لا الشر فیه الا اقبالا و لا الشیطان فی هلاک الناس الا طمعا. فهذا اوان قویت عدته و عمت مکیدنه و امکنت فریسته (شما در زمانی قرار گرفته‌اید که بر اعراض مردم از خیر و روی آوردن آنان به شر می‌افزاید (همچنان) طمع شیطان برای گمراه ساختن مردم رو به زیارت است. هم اکنون روزگار تقویت شدن وسائل آن خبیث نابکار است برای تباه ساختن فرزندان آدم (ع) و فراگیر شدن نیرنگ او و سلطه بر شکارش) در هر گاهی از برهه‌های تاریخ روگرداندن خیر و کمال از انسانها شایع می‌گردد و روی آوردن شر به آنان افزایش می‌یابد. رگ رگ است این آب شیرین و آب شور در خلایق می‌رود تا نفخ صور گاهی می‌شود که تاریخ

حداقل در گوشه‌ای از صحنه زندگی بشری شاهد انسانهایی می‌باشد که خیر و کمال در دلها و پیشانیهای مردم آن صحنه‌ها درخشیدن می‌گیرد و گویی دنیا در صدد ادای دینی که به فرزندان خود دارد برمی‌آید این دین عبارتست از ارائه اصول انسانی برای آنان باشد که یاس و نومیدی مطلق دمار از روزگارشان برنیآورد و حداقل در برهه‌ای از تاریخ و گوشه‌ای از صحنه‌های زندگی ناله همیشگی: سینه مالا مال درد است ای دریغا مرهمی جان ز تنهایی به لب آمد خدایا همدمی را کنار گذاشته ترانه: بگذر از باغ جهان یک سحر ای رشک بهار تاز گلزار جهان رسم خزان برخیزد را سر بدهند. این حقیقت غیر قابل انکار است که اگر شکوفایی انسانیت انسانها در هر گاهی از برهه‌های تاریخ در گوشه‌یی از عرصه زندگی آدمیان در عده‌ای از اشخاص مشاهده نمی‌شد دنیا به صورت ظلمتکده‌ای برمی‌آمد که زندگی در آن ناگوارتر از آن می‌شد که بتوان تصور نمود. این شخصیت‌های به ثمر رسیده چه خدمت بزرگی به حیات انسانها و استمرار آن انجام می‌دهند و بهر حال متاسفانه اکثریت زمانها و صحنه‌ها و عرصه‌های زندگی بشری با اختلافاتی در کمیت و کیفیت میدان تاخت و تاز شر و شرپرستان می‌باشد علل و انگیزه‌های این تیره ر

وزیها را در کوتاهی تعلیم و تربیت و ارشادهای حقیقی و تباهی مبانی طبیعی و فرهنگی زندگی انسانها باید جستجو کرد. با این تاریخی که ما در پشت سر گذاشته‌ایم و با رواج اینگونه سودپرستیها و لذت‌گرایها و گسیختن هویت زندگی آدمیان از اصول ماورای طبیعی که یگانه عامل تفسیر و توجیه حیات انسانها در این دنیا می‌باشد. همواره شناسنامه انسانها را به ترتیب زیر خواهیم نوشت: این مردمان که بینی یک مشت زر پرستند بیرون زر پرستان یک مشت خر پرستند بیرون زر پرستان یک مشت شر پرستند بیرون زر پرستان جمعی هنر پرستند ما را به کیسه زر نیست اندر طویله خر نیست بر سر هوای شر نیست سرمایه جز هنر نیست سرمایه از کساد پوسیده و مندرس شد در خریده شد سنگ زر در خزینه مس شد برهان نقیض مطلوب دعوی خلاف حس شد ظاهر ز ما نهفته طاهر ز ما نجس شد در کیسه زر ندارم تا اهل جاه باشم در گله خر ندارم تا قبله گاه باشم شیوع و رواج زرپرستی و خرپرستی و شرپرستی در اغلب دورانهای تاریخ و در اغلب نقاط روی زمین مسئله‌ایست و اثبات کردن صحت و حقیقت بودن آنها با فلسفه‌های جادوگرانه‌ای که با اصطلاحات فریبنده و پر زرق و برق تحویل ساده‌لوحان که اکثریت

مردم را تشکیل می‌دهند مسئله‌ای است دیگر. همانگونه که چنگیز و تیمور و نرون و گالیگولا و ایتلا شدن چیز است و فلسفه برای تصحیح و توجیه و جلادی و خون آشامی آنان چیز دیگر. بدان جهت که پرستشهای سه گانه (زرپرستی و خرپرستی و شرپرستی) واقعا با هویت اصلی و خدادادی انسانی در تضاد دائمی است لذا گاهی هم همان هویت اصلی انسانی در برهه‌هایی از تاریخ غلبه

می‌کند به این معنا که حامیان آن هویت باضافه غلبه باطنی در ظاهر هم پیروز می‌گردند و بار دیگر جامعه یا جوامعی از انسانها از فروغ الهی آن هویت درخشیدن می‌گیرد. چه قدر خوب فهمیده است الفرد نورث وایتهد که در کتاب خود (ماجرای ایده‌ها) می‌گوید: (زمانی در اسکندریه عده‌ای از حکما یک نظام فلسفی الهی بوجود آوردند و پس از زمانی عمل‌گرایی افراطی مغزها را تحت سیطره خود قرار داد و بدین ترتیب بار دیگر دنیا روشنایی و وضوح خود را از دست داد زیرا پروفیسورها خواستند بر پیامبران پیش بگیرند.) بسیار ضروری بنظر می‌رسد که ما در این مورد بحثی تا حدی مشروح درباره اینکه بشر امروزی چگونه به بن بست خطرناکی رسیده است و اینکه هیچ راه نجاتی از این بن بست وجود ندارد مگر ضروری تلقی نمودن وارد کردن ارزش و معنویات در زندگی خود. این بحث را در پیرامون بیانیه کنفرانس وانک آور- کانادا و بررسی آن که در ۱۰-۱۵ سپتامبر ۱۹۸۹ تشکیل شده و در حدود دو ماه پس از آن بوسیله کمیسیون ملی یونسکو در ایران به اینجانب رسیده است انجام می‌دهیم این بحث در سه قسمت مطرح می‌گردد: قسمت یکم- بیانیه کنفرانس وانک آور- کانادا درباره بقا در قرن بیست و یکم و بررسی تحلیلی آن. قسمت دوم- علوم محصول ارتباط عوامل درک با (واقعیت برای خود) قسمت سوم- علوم و ارزشها و اشتراک آنها در مجرای قوانین توجه به این نکته ضروری است که اینجانب مقداری از مباحث قسمت دوم و سوم را در بعضی از تالیفات خود بطور مختصر آورده‌ام مانند مجلد ششم و هفتم از همین تفسیر که در یک مجلد مستقل نیز بچاپ رسیده شده است. و در این مجلد هر دو قسمت مخصوصا با نظر به چاره‌جویی ناگواری سختی که در بیانیه کنفرانس مطرح شده است بطور مبسوط مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد. بیانیه کنفرانس وانک آور- کانادا درباره بقا بشر در قرن بیستم پیش از طرح این بیانیه و بررسیها درباره آن یک مقدمه را مورد تذکر قرار می‌دهیم: مقدمه: این روزها قانون رازدار حیات انسانها بار دیگر بوسیله بیدار کردن وجدان انسانی بعضی از دانش‌مندان عالی مقام دوران معاصر آنان را به تباه شدن هویت انسانها بجهت پرستش بتهای ثروت و قدرت و لذت و خود کامگیها متوجه ساخته است تا و خامت اوضاعی را که ممکن است در قرن بیست و یکم دامنگیر همه بشریت گردد گوشزد نمایند. می‌توان گفت: حاصل این کنفرانس هشدار جدی برای همه انسانها است که با کمال صراحت می‌گوید: ای انسانها بپاخیزید و با ارزیابی صحیح علم، معنویات و ارزشها و با تعدیل گرایش به مادیات و قدرت و لذت نگذارید قرن بیستم آخرین قرن زندگی بشر در این کره زمین بوده باشد داستان چنین است که چند ماه پیش کنفرانسی در وانک آور- کانادا تشکیل می‌شود و عده‌ای از دانشمندان بزرگ در آن شرکت می‌کنند و همه آنان به اتفاق آراء این بیانیه را صادر می‌کنند که ما آنرا مورد بررسی قرار می‌دهیم. بیانیه این کنفرانس را مدیر محترم کمیسیون ملی یونسکو فاضل محترم جناب آقای امیر پروین به اینجانب فرستادند که آنرا بررسی نموده و اگر چیزی بنظر اینجانب برسد آنرا مطرح نمایم. اینجانب نخست مطالب بیانیه را با دقت لازم مطالبه نمودم سپس مطالبی را که درباره محتویات بیانیه بنظر می‌رسید متذکر شدم. همه ما می‌دانیم: یکی از اساسی‌ترین علل اضطراب (ملموس یا ناملموس) فرهنگی و حقایق سیاسی و حقوقی و اخلاقی و مذهبی از آن هنگام شروع شد که بعضی از نویسندگان تفکیک جدی علوم را از معنویات و ارزشها و فرهنگ والای آنها مطرح نمودند. این علت را شما در همین بیانیه با کمال وضوح ملاحظه می‌کنید. به همین جهت ضروری است که ما تا بتوانیم در تحقیق ساختگی بودن تفکیک مزبور بطور جدی بکوشیم در این کوشش بلیغ اکثر متفکران و فیلسوفان انسان‌شناس دوران ما چه در غرب و چه در شرق با ما همگان می‌باشند زیرا همه آنان این حقیقت را پذیرفته‌اند که وضع بسیار وخیمی که برای کره زمین ما پیش آمده است اگر معلول چند علت باشد قطعاً یکی از اساسی‌ترین آنها همین تفکیک میان علوم و معنویات و ارزشها است که از روزگاری نه چندان دور بوسیله بعضی سطحی‌نگران با وجد و شعف فراوان که آری ما هم نظریه تازه‌ای را به میدان معرفت بشری آورده‌ایم برای جوامع بشری مطرح نمودند که نخست راه را برای لذت پرستان و خود کامگان و قدرت طلبان هموار نمودند و سپس با کمک خود آنان ساده‌لوحان دانشگاهی را هم تا مرحله باور قطعی پیش برد. و روشترین دلیل برای ساختگی بودن و یا کوتاه‌نظری صاحبان نظریه تفکیک اینست که اگر بخواهیم اساسی‌ترین عامل احساس

پوچی زندگی را در

میان عوامل احتمالی آن تشخیص بدهیم بدون تردید جز همین عامل تفکیک علوم و ارزشها و معنویات نخواهیم یافت. آری این یک حقیقت است که از قانون استلزام قطعی سرچشمه می‌گیرد که در آن همگام که ارزشها و معنویات همانند (اخلاقیات تابو) بدون دلیل محکم و استوار بر واقعیات تلقی شود خود زندگی هم بدنبال آن جز یک تابوی پر از شکنجه و زحمت چیزی نخواهد بود. نباید کوچکترین تردیدی کرد در اینکه آن تحقیق و اهانتها که درباره معنویات و ارزشها از طرف خود کامگان و وسائل آنان صورت گرفت تبدیل شدن کره زمین به موتوری سوزان نه تنها نباید جای شگفتی باشد بلکه اگر چنین نمی‌شد جای حیرت و شگفتی شدید بود که زیرا تمام قوانین علمی که از نظم واقعی عالم هستی کشف می‌کند مختل می‌گشت. ما نمی‌دانیم آیا واقعا این متفکر نماها روزی فرصت یافتند از خود بپرسند: چه دلیلی برای علمی بودن معنویات و ارزشها بالاتر و روشنتر از این می‌توان تصور نمود که عدم مراعات آن امور (ارزشها و معنویات) است که حیات بشری را با جدی‌ترین خطری که در تاریخ بشری سابقه نداشته و او را هم اکنون با نابودی کلی تهدید می‌کند مواجه ساخته است. حقیقت اینست که غفلت و تخدیر فوق‌العاده‌ای لازم است که

انسا

ن متوجه نباشد که آری آتش خود انسان را هم می‌سوزاند و قانون علیت که میان آتش و سوزاندن وجود دارد ما بین پنبه و انسان تفاوتی نمی‌گذارد. این نکته را هم ناگفته نگذاریم که استدلال به قرار گرفتن بشر در معرض نابودی برای اثبات علمی بودن تلازم ما بین عدم مراعات ارزشها و معنویات (که یکی از اساسی‌ترین آنها مراعات کرامت و شرف و حیثیت انسانی است) و نابودی انسانها بعنوان مثال زدن یک مورد چشمگیر است والا- اگر بخواهیم این قانون تلازم را از آغاز حیات دسته جمعی انسانها در این کره خاکی منظور نماییم قطعی است که تاکنون میلیونها انسان و تمدنهایی با اهمیت و فراوان و حقوق بی‌شماری از انسانها پایمال همین قانون عدم مراعات ارزشها و معنویات انسانها گشته است که قدرت پرستان و خود کامگان از پدیده فراموشی جریاتات و ناآگاهی اکثریت مردم از سرگذشت سنتها و قوانین جاریه بر زندگی گذشتگان نوع بشر بهره‌برداری نموده و روزه می‌توانند از اینکه باید و شایدها کاری با زندگی عینی ندارد برای هدف بودن خود و وسیله تلقی کردن دیگر انسانها استفاده کنند. اگر کسی بگوید: چه اشکالی دارد که زمین به موتور سوزانی تبدیل گردد؟ اگر منظور گوینده چنین باشد حالا که روزی بهتر

ین آشیانه انسانها بود و امروزه به میدان یکه تازان منازع در بقاء مبدل گشته و توانایان با تخدیر و خودفریبی زندگی پوچ را می‌گذرانند و ناتوانایان در زیر بار سنگین زندگی طبیعی فقط متحمل زجری و شکنجه می‌شوند و حق و باطل و نیک و بد مفاهیم خود را از دست داده‌اند بگذارید چنین زمینی هر چه زودتر زیر و رو شود و اثری از حیات که وبال گردن انسانها گشته است نماید. اگر چه این نظریه مستند به یک استدلال قابل توجه است ولی این حقیقت که از بین بردن موضوع اشکال غیر از رفع اشکال است دلیلی قوی‌تر و انسانی‌تر و فطری‌تر از آنست که کره خاکی را بحال خود رها کنند که هر چه از طرف خود کامگان ممکن است در آن صورت بگیرد تحقق بیابد و حق برگرداندن آخرین ورق تاریخ بشر را بدست آن خود کامگان بسپارد فراموش نمی‌کنیم: این سخن که بگذار همه انسانها نابود شوند همان پاسخ آن شخصیت چشمگیر مورد اطمینان اینیشتین بود که در برابر مسئله مطرح کرد. هنگامیکه این متفکر به آن شخصیت گفت: اگر این بار جنگ در گیرد به نابودی بشر منتهی خواهد گشت آن شخصیت گفت بود:

شما از نابود شدن بشر چرانگران هستید؟ انیشتین می‌گوید: (آن شخصیت در درون خود خیلی رنجها کشیده و محاسبه‌ها نموده و به نتیجه‌ای نرسیده بود که چنین پاسخی را به من داد و اگر منظور گوینده رضایت به نابود انسانها از روی ناتوانی در زندگی طبیعی است با امکان به راه انداختن تلاش و کوشش برای تعدیل خودخواهیها و خود کامگیهای اقویا رضایت به اینکه بگذارد کره زمین نابود شود بزرگترین خود کسی است که نه وجدان خود آدمی به آن رضایت می‌دهد و نه خدای انسانها و نه وجدان حساس تاریخ و غیر ذلک. اکنون می‌پردازیم به ذکر بیانیه کنفرانس وانک آور- کانادا و بررسی آن متن بیانیه بقرار زیر است: آقای محترم

سمپوزیوم بین‌المللی تعیین دستور جلسه (منشور) فرهنگ و علوم در قرن بیست و یکم: بقاء از تاریخ دهم تا پانزدهم سپتامبر ۱۹۸۹ در وانکور کانادا توسط یونسکو با همکاری نزدیک کمیسیون ملی یونسکو در کانادا و با حضور جامعه سلطنتی کانادا و دانشگاه بریتیش کلمبیا برگزار گردید. بیست و یک تن از فزلائی برجسته از پانزده کشور جهان با نظم کامل در سمپوزیوم شرکت نموده و به اتفاق اعلامیه مهم وانکور کانادا- بیانیه بقاء- در قرن بیستم را تصویب نمودند. بدین وسیله با کمال خوشوقتی متن این اعلامیه را که منعکس‌کننده توجه عمیق روسای هیاتهای نمایندگی در بیست و پنجمین اجلاس کنفرانس عمومی یونسکو

است برای شما ارسال می‌دارم. اعلامیه وانکوور با ایجاد یک راه حل جامع علمی برای مسئله بقای بشر گام مهمی به جلو برمی‌دارد. این اعلامیه ضمن تکمیل اعلامیه و نیز بر پایه دیدگاه جدیدی که علوم معاصر از جهان اساساً بهم وابسته در پیش روی ما قرار می‌دهد چارچوبی برای حفظ بقای بشر بدست می‌دهد امیدوارم که مقامات کشور شما ترتیب توزیع این اعلامیه را در میان اعضای جامعه علمی و همچنین تصمیم‌گیرندگان و رهبران افکار عمومی جامعه بدهند. یونسکو به سهم خود تصمیم دارد برای پیگیری سمپوزیوم گروه کاری تشکیل دهد. با احترامات فائده‌فد ریکو مایور سازمان تربیتی، علمی، فرهنگی ملل متحد کمیسیون ملی یونسکو در کانادا سمپوزیوم فرهنگ و علوم در قرن بیست یکم دستور جلسه برای بقاء وانکوور کانادا ۱۰-۱۵ سپتامبر ۱۹۸۹ بیانیه وانکوور در مورد بقاء در قرن بیست یکم بقای سیاره زمین به صورت نگرانی جدی و فوری درآمده است شرایط کنونی ایجاب می‌نماید که در تمام بخشها- علمی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی اقدامات فوری صورت می‌دهد این شرایط همچنین توجه بیشتری را از جانب تمام افراد بشر اقتضاء می‌نماید. ما باید همراه تمامی مردم روی کره زمین انگیزه مشترکی بر علیه دشمن مشترک بیابیم

: هر اقدامی که تعادل محیط ما را تهدید کند را از میراث ما برای نسلهای آینده بکاهد دشمن مشترک ما است. امروز این انگیزه به هدف اعلامیه وانکوور در مورد بقاء تبدیل شده است. ۱. بشر در مقابل مسئله بقاء سیاره ما بی‌ثبات است- موتور سوزانی است پیوسته در حال دگرگونی. در حدود چهار میلیارد سال پیش زندگی بر سطح کره زمین آغاز گردیده و در محیط آن که در معرض دگرگونیهای ناگهانی و غیر قابل پیش‌بینی قرار دارد رشد یافت کشف انرژی رایگان موجود در زغال سنگ و نفت (سخت سنگواره‌ای) در بیش از ۲۰۰ سال پیش انسان را قادر نمود که بر کل سطح سیاره سیطره یابد. در مدت زمانی چنان کوتاه که در باور نمی‌گنجد نوع بشر تقریباً مهمترین عامل ایجاد دگرگونیهای بدون برنامه‌ریزی و بیفکرانه در سطح قاره بوده است: سلطه بشر بر طبیعت در طول تاریخ عواقبی سخت و بی‌مانند برای نوع بشر به ارمغان آورده است: افزایش سریع رشد جمعیت در ۱۵۰ سال اخیر از یک میلیارد تا ۵ میلیارد که این رشد در دوره ۴۰-۳۰ ساله اخیر دو برابر بوده است به همین نسبت افزایش استفاده از زغال سنگ و نفت موجب آلودگی سیاره آلودگی هوا و تغییر سطح دریا شده است. نابودی سریع محیط طبیعی زیست که در ضمن موجب لیه‌ی عظیم و جبران‌ناپذیر نابودی کامل کره مسکون- یعنی سیستم حیاتی طبیعت خواهد شد. هدر دادن بی‌رویه منابع مادی و نبوغ بشر- در راه جنگ و تهیه و تدارکات برای جنگ. و نظامهای سیاسی و اقتصادی که تنها به منابع کوتاه مدت می‌اندیشند و هزینه واقعی تولید محصول را در نظر نمی‌گیرند به خیال آنکه منابع سیاره پایان‌ناپذیرند به خود اجازه می‌دهند این چنین در طبیعت دخل تصرف نمایند. وضعیتی که انسان درگیر آنست از بین رفتن تعادل میان نوع بشر و حیات دیگر موجودات زنده ساکن کره زمین می‌باشد. بعکس درست در این زمان که ما در آستانه نابودی اکوسیستم و تنزل کیفیت زندگی بشر قرار داریم دانش و علوم در موقعیتی هستند که قادرند خلاقیت انسانی و نیز تکنولوژی مورد نیاز برای جبران این وضعیت را فراهم آورند و هماهنگی میان انسان و طبیعت را بازیابند. تنها چیزی که فقدان آن محسوس است اراده اجتماعی و سیاسی می‌باشد. ۲. ریشه‌های مسئله منشاء وضع ناگوار کنونی ما اساساً پیشرفت برخی از زمینه‌های علوم است که عمدتاً در شروع این قرن به طور کامل رشد یافته بودند. این پیشرفتهای که به شکل ریاضی در نقشه صنعتی قدیمی جهان نشان داده شده‌اند به انسان نیروی غلبه بر طبیعت را اعطا کردند تا همین اواخر رفاه مادی روز افزون و ظاهراً بی‌پایانی را به بشر ارزانی می‌داشت. انسان با سوء استفاده از این نیرو

خواست تا ارزشهایش را در جهت تحقق کامل امکانات مادی حاصل از پیشرفتهای علمی به کار گیرد. متقابلاً ارزشهای مربوط به ابعاد انسانی که اساس فرهنگهای پیشین بودند سرکوب شدند. سلب مفهوم انسانیت که حذف و نادیده گرفتن سایر ابعاد انسان است دقیقاً در راستای دید علمی‌ای است که نسبت به جهان و انسان وجود دارد. از این دیدگاه جهان به صورت ماشین و انسان تنها به صورت چرخ دندانه آن نگریسته می‌شود. شناخت انسان (نسبت به خود) عامل تعیین‌کننده اساسی ارزشهای اوست این ادراک مفهوم خود را در ارزیابی منافع شخص تعیین می‌کند. بنابراین فقر ایدئولوژیکی همراه با نگرش انسان به خود به عنوان چرخ دندانه ماشین موجب کاهش ارزشها می‌گردد. معهداً پیشرفتهای علمی قرن حاضر نشان داند که این دیدگاه ماشینی (مکانیکی) نسبت به جهان را نمی‌توان تنها در زمینه علمی محض نگاه داشت. بنابراین مبنای عقلانی در مورد شناخت ماشینی بشر ارزش خود را از دست داده است. ۳. دیدگاهی دیگر در علوم معاصر تصویر صنعتی خشک و بی‌انعطاف از جهان جای خود را به مفاهیمی داده

است که جهانی را می‌سازند شکل گرفته از دادههای خلاق دائمی که هیچ قانون مکانیکی قادر نیست آن را به زور متوقف نماید. انسان خود به صورت وجهی از این انگیزش خلاق در آمده چنان به کمال با کل جهان در ارتباط است که در چهارچوب صنعتی پیشین قابل بیان نمی‌بود. در نتیجه (خود) آدمی از حالت چرخ دندانه بی‌اراده‌ای که محکوم به حرکت تحت فرمان یک ماشین عظیم می‌باشد فراتر رفته به وجهی از انگیزه خلاقه آزاد بدل می‌شود که بی‌واسطه و اساساً به جهان صورت یک کل واحد پیوند می‌خورد. بر همین اساس ارزشهای انسانی در این دیدگاه جدید علمی به ارزشهایی بسط می‌یابد که با ارزشهای پذیرفته شده در فرهنگهای پیشین سازگاری دارند. ما در چهارچوب پنداری مشترک انسانها که سایه پیشرفتهای علمی و فرهنگی اخیر حاصل شده است می‌توانیم آینده‌ای را تصور کنیم که در آن انسان خواهد توانست زندگی‌ای با عظمت و هماهنگی با محیط زیست خود داشته باشد نوع بشر حداقل بهره‌گیری را از جهان خارج می‌نماید و از ظرفیت زندگی در محیط متحول فرهنگی - اجتماعی نیز به حد اعلی استفاده می‌برند. بینش رو به رشد بشر در زمینه علوم دلالت بر این امر دارد که انسان می‌تواند ایمان گمشده و تجربیات معنوی و روحانی خود را دوباره بدست آورد. بحران کنونی که در نتیجه تصرف سیاره از سوی بشر بوجود آمده است برای تدارک فردا و فرداهای دیگر به دیدگاههای جدیدی که ریشه در فرهنگهای مختلف دارند نیاز دارد: درک عالم لا-یتناهی بهم پیوسته‌ای که آهنگ حیات را تکرار می‌کند به بشر اجازه خواهد داد که دوباره با طبیعت یکی شود و ارتباط خود را در فضا و زمان با کل حیات و جهان ماده درک کند. تشخیص اینکه یک موجود انسانی وجهی از پروسه سازنده‌ای که به جهان شکل می‌دهد دید بشر را نسبت به خود بسط می‌دهد و او را قادر می‌سازد که خودخواهی را که سبب اصلی ناهماهنگی (ناسازگاری) میان افراد بشر و میان انسان و طبیعت است کنار بگذارد. پراکندگی و تجزیه وحدت میان جسم - ذهن - روح ناشی از تاکید زیاد و بیش از حد بر یکی از این سه عنصر است از میان برداشتن این پراکندگی به بشر امکان می‌دهد که بازتاب منظومه کیهانی و قانونی علی وحدت بخش آنرا در درون خود بیابد. چنین دیدگاهی بشر را در مورد طبیعت تغییر می‌دهند و او را به دگرگون سازی ریشه‌ای مدلهائی توسعه یعنی ریشه کن کردن بیسوادی جهل و بدبختی پایان مسابقه تسلیحاتی ارائه پروسه‌های یادگیری سیستمهای آموزشی و طرز تفکرهای جدید ا

جرای شیوه‌های توزیع مناسب تر جهت تامین برابری اجتماعی طرح نوینی برای زندگی بر پایه کاهش ضایعات و هدر دادن منابع توجه به حفظ تنوع زنده اختلافات اقتصادی - اجتماعی و بعد فرهنگی که و رای مفاهیم کهنه و پوسیده قدرت است فرا می‌خوانند. برای نیل به این اهداف، استفاده از علوم و تکنولوژی واجب است، ولی این دو تنها در شرایطی در نیل به اهداف فوق موفق خواهند شد که علم و فرهنگ دست بدست هم داده، به درک هر چه بهتر این اهداف، و طرح ریزی روش واحدی برای فائق آمدن بر چند پارچگی - که به نابودی ارتباط فرهنگی انجامیده است - کمک نمایند اگر ما نتوانیم علم و تکنولوژی را دوباره به سمت نیازهای اساسی سوق دهیم، پیشرفتهای کنونی در زمینه انفورماتیک (اندرخته دانش)، تکنولوژی زیست (حق بهرمندی از اشکال زندگی) و

مهندسی ژنتیک (طراحی ژن انسانی) به نتایج زیانبار و غیر قابل جبرانی برای آینده بشر منتهی خواهند شد. مهلت کم است - هرگونه تعلل و تاخیر در برقراری صلح اقتصادی - فرهنگی در جهان ما را ناگزیر می‌سازد که بهای سنگین تری برای بقاء پردازیم ما باید چند مذهبی بودن جهان را به عنوان یک واقعیت بپذیریم همچنین باید نیاز به نوعی آزادی بیان را - که مذاهب را قادر می‌سازد که علیرغم اختلافاتشان با یکدیگر همکاری داشته باشند، قبول کنیم این امر به ما کمک می‌کند تا شرایط بقای بشر را فراهم آوریم و ارزشهای مشترک مسئولیت بشر، حقوق بشر و شاء انسان را بالنده سازیم این است میراث مشترک بشریت که از درک ما نسبت به اهمیت فوق‌العاده وجود انسان بیدار نو یافته جهان سرچشمه می‌گیرد. رل دانشمندانی که در این سمپوزیوم شرکت کرده بودند عبارتند از: ۱- پروفیسور دانیل اگیدزی اکیم پونگ از کانادا. رئیس انجمن ریاضی دانان کانادا. ۲- پروفیسور ریتان دامبرشو از برزیل استاد ریاضیات و رئیس پیشین دانشگاه توسعه دانشگاهی کامپاس. ۳- آقای اندره چورکی مولف مطالعات مذهبی. ۴- آقای پی.یر دانسه‌رو از کانادا استاد محیط زیست دانشگاه کانادا (کبک مونترال). ۵- پرفیسور نیکلا دالپرتا استاد دانشکده‌ی مطالعات پیشرفته. ۶- دکتر مهدی از مراکش معاون مدیر کل یونسکو. ۷- دکتر سانتیاگو جنوه از مکزیکو استاد پژوهش دانشگاه مکزیکو. ۸- پرفیسور کارل گوران هدن از کشور سوئد رئیس آکادمی جهانی هنر و دانش. ۹- دکتر الکسندر کبیگ از انگلستان رئیس کلوپ رم. ۱۰- خانم الورا بارییری ماسیتی از ایتالیا استاد مطالعات آینده جهانی. ۱۱- دکتر دیگیی ماک لارن از کانادا. ۱۲- پرفیسور یوجیز و ناکامورا از ژاپن، فیلسوف، مولف و استاد دانشگاه. ۱۳- آقای لیساندر و اوتیرو مولف از کوبا. ۱۴- آقای میشل راندوم از فرانسه نویسنده و ناشر. ۱۵- پرفیسور سوجاتموکر از اندونزی رئیس اندونزی رئیس قبلی دانشگاه ملل متحد. ۱۶- پرفور هنری استاپ از ایالات متحده امریکا استاد فیزیک در دانشگاه برکلی و دانشگاه کالیفورنیا. آیا راه بشر در زندگی منحصر به پرستشهای سه گانه بود (پرستش زر و پرستش قدرت و پرستش شر) که امروزه چنین گرفتار شود؟! اگر همه متفکران جهان را چه از گذشتگان و چه در حال حاضر و چه در شرقی و چه غربی و دارای هر عقیده و مکتبی که بوده باشند در یکجا جمع کنید و از آنان پرسید: آقایان هیچ راهی برای زندگی بشر جز از جاده‌های سنگلاخ پرستشهای سه گانه وجود نداشته است که تاریخ این همه در خون و خونابه و نیرینگ بازیهای و حق کشیها و خودمحوریها فرو رفته است آیا واقعا هیچ راهی برای زندگی بشر جز همین راهی که به بی‌ثباتی سیاره ما منجر شده و این کره خاکی بسیار زیبا را به موتور سوزانی مبدل نموده است وجود نداشته است چه پاسخی به شما خواهد داد؟ آیا بشر راهی نداشت که هموار با افراد بنی نوع خود با صدق و صفا رفتار کند ؟ آیا بشر نمی‌توانست برای زندگی خود کیفیتی را تعیین کند که بدون کار و تلاش امتیازی بدست نیآورد؟ آیا بشر نمی‌توانست واقعا (به خود بیسندد آنچه را که بر دیگران می‌پسندد و بر دیگران نپسندد آنچه را که بر خود نمی‌پسندد) آیا بشر نمی‌توانست روی زمین را که زیباترین آشیانه برای انسانها بود مبدل به زرادخانه نکند؟ آیا واقعا سیاستمداران نمی‌توانستند با خود واقعیات مردم جوامع خود را اداره کنند و به هیچ گونه دروغ و نیرنگ و حقه بازی آلوده نگردند؟ اگر بشر نمی‌توانسته است هیچ یک از این راهها را برای حیات معقول خود بگیرد پس جای شگفتی نیست که آشیانه بسیار زیبای خود را که در گذشته‌ها زمین نامیده می‌شد و امروزه نام زرادخانه و میدان تنازع در بقا به خود گرفته است به موتور سوزانی تبدیل شود. اینکه ما باید به تفسیر و بررسی یکایک جملات بیانیه وانک آور کانادا پردازیم و ببینیم که وضع بشر در روی زمین به کجا رسیده است و علت اینکه به وضع فعلی دچار شده است چیست؟ و چگونه می‌توان نجات پیدا کرد؟ و یا خدای نخواستہ باید زمین را بحال خود وا گذاشت تا بقایایی از گوشت و استخوان افراد بشر پس از سوختن به وسیله اسلحه فوق تصورات عادی نصیب لاشخورانی باقی بماند. در این بیانیه آمده است: ۱- (سیاره ما بی‌ثبات است - موتور سوزانی است که پیوسته در حال دگرگونی است. در حدود چهار میلیارد سال پیش زندگی بر سطح کره زمین آغاز گردید و در محیط آن که در معرض دگرگونیهای ناگهانی و غیر قابل پیش بینی قرار دارد رشد یافت. کشف انرژی رایگان موجود در زغال سنگ و نفت (سوخت سمگواره‌ای) از ۲۰۰ سال پیش انسان

را قادر نمود که بر کل سطح سیاره سیطره یابد در مدت زمانی چنان کوتاه که در باور نمی‌گنجد نوع بشر تقریباً مهمترین عامل ایجاد دگرگونی بدون برنامه‌ریزی و بی‌فکرانه در سطح قاره بوده است: سلطه بشر بر طبیعت در طول تاریخ عواقبی سخت و بی‌مانند برای نوع بشر ارمغان آورده است. دو مسئله مربوط به این جملات را به طور مختصر ذکر می‌کنیم: مسئله یکم - آنچه که در این جملات باید مورد دقت قرار بگیرد: اینست که دانشمندان گردهم آمده در این سمپوزیوم نخست این تشخیص را داده‌اند: هر چه که بشر در این کره زمین از نظر تکنولوژی پیشرفت می‌کند در حقیقت با توجه به خود پدیده حیات تا سر حد خودکشی دسته جمعی به عقب برمی‌گردد زیرا اصل معنای تشکیل سمپوزیوم برای اندیشیدن در بقا حیات در قرن بیست و یکم همین است. مسئله دوم - در جملات

فوق اینست که: آیا بشر نمی‌فهمید که ایجاد دگرگونی‌هایی با اهمیت حیاتی نباید بدون برنامه‌ریزی صحیح انجام بگیرد؟ اگر احتمال بدهید که بشر نمی‌فهمید معنایش اینست که بشر در امتداد تاریخ حرکت می‌کند و نمی‌فهمد چه می‌کند آیا رو به حیات معقول می‌رود و یا رو به خودکشی؟ او اگر می‌فهمیده است که ایجاد دگرگونی‌های بدون برنامه‌های منطقی نتایج زیانبار و غیر قابل جبران به دنبال می‌آورد او چگونه برخلاف این علم خود گام برداشته است؟ در اینجا هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای دیده نمی‌شود مگر اینکه بگوییم: بشر در مقابل سودپرستی و لذت‌گرایی و خودکامگی و خودمحوری بر همه چیز دست می‌برد حتی به خودکشی. ۲- (سلطه بشر بر طبیعت در طول تاریخ عواقبی سخت و بی‌مانند برای نوع بشر به ارمغان آورده است.) این مسئله را باید درباره مطلب فوق مورد توجه قرار داد که - آیا سلطه بشر بر طبیعت در طول تاریخ بوده است که عواقبی سخت و بی‌مانند به ارمغان آورده است یا خود باختگی بشر در مقابل سودجوییها و لذت‌گرایها و خودکامگیها و خودمحوریها؟ مسلم است که - علت حقیقی بروز عواقب و خیم و هلاکت بار در این برهه از تاریخ سلطه بشر بر طبیعت نیست بلکه عدم سلطه بشر بر خوشتن است. همین انس

ان که گمان می‌کند به جهت سلطه بر طبیعت در معرض سقوط قطعی قرار گرفته است با توجه به اینکه اعضای بدن او مربوط به خود او است و یک شخصیت همه آن اعضا را اداره می‌کند با مبتلا شدن یکی از آن اعضاء به درد همه اجزاء دیگر مانند شریک در آن درد احساس ناراحتی می‌نمایند... آیا آن اقویایی که تدریجاً بر طبیعت مسلط می‌شدند اینقدر نمی‌فهمیدند که چه آنان بخواهند و چه نخواهند با سلطه بر طبیعت در حقیقت امتیازی را بدست آورده‌اند که بایستی همه اعضای پیکر بشری از آن بهره‌مند گردند هم اکنون که مشغول نوشتن این دردها و درمانها هستم کاملاً احساس می‌کنم که اکثریت کسانی که به نوعی تخدیر گرفتارند این مطالب را بخوانند خواهند گفت: این نویسنده بیچاره هم در عالم رویا زندگی می‌کرده است که این مطالب او پیامی را بر روی صفحه کاغذ آورده است. من پاسخی برای این اشخاص ندارم. زیرا تشکیل همین گونه سمپوزیومها که با کمال وضوح اعلان نابودی بشری را امضا می‌کنند زحمت پاسخ این اتهام را از این جانب و امثال این جانب برطرف می‌سازند. ما باید یقین بدانیم که در برخورداری از مزایای زمین و مغزهای بشری و حتی از دیگر کرات فضایی (با علم به اینکه همه افراد بشر در برابر آن

ها از نوعی تساوی حقوق و وحدت عالی انسانی برخوردارند) محال است بعضی از افراد کلاه بر سر نداشته باشند و این بی‌کلاه ماندن اثر شوم خود را در حیات آنانکه دو کلاه برای خود دست و پا کرده‌اند ایجاد نکند اگر چه با مست‌کننده‌ترین شراب خود را تخدیر نماید، اگر ما بپذیریم: ده تن از تو زرد روی و بینوا خسبند همی تا به گلگون می‌تو روی خویش را گلگون کنی و هیچ کس هم نمی‌تواند تردیدی داشته باشد در اینکه همه انسانها مانند ابدی در زرد رویی را در مقابل سرخ رویی خود کامگان تحمل نخواهند کرد. و اگر هم چنین بی‌حسی و افسردگی برای بشریت پیش بیاید خود ناموس زیر بنایی حیات نخواهد گذاشت. به قول ویلی برانت: محال است قدرتمندان توجه به اینکه به ناتوانان دنیا چه می‌گذرد و چگونه شخصیت انسانی آنان متلاشی می‌شود بتوانند به زندگی آرمانی خود موفق شوند. ۳- (نابودی سریع محیط طبیعی زیست که در ضمن موجد بلیه عظیم و جبران‌ناپذیر نابودی کامل کره مسکون - یعنی سیستم حیاتی طبیعت خواهد شد.) هیچ می‌دانید که چه کسانی از این اعلان مرگ متاثر

می‌گردد؟ کسانی که از نعمت عظمای حیات برخوردار بوده باشند نه کسانی که مست شراب قدرتمند و یا فقط به جهت نظم و زیبایی قانون

گرایی در زندگی طبیعی زندگی می‌کند نه به انگیزگی ضرورت و عظمت خود حیات. برای تصدیق این مطلب داستان بسیار کوچک ولی بسیار پر معنای ذیل را که در اول بحث به آن اشاره کردیم توجه فرمایید: در سال ۱۹۴۹ اینشتین درباره ملاقات خود با یکی سران آمریکایی چنین نوشت (اخیرا با یکی از شخصیت‌های با هوش آمریکایی که به صورت ظاهر مردی صاحب حسن نیت بود مذاکره و به او تذکره دادم که خطر جنگ جدیدی بشریت را تهدید می‌کند و اگر چنین جنگی در گیرد احتمالا نوع بشر منهدم خواهد گشت و فقط تشکیلاتی که ما فوق ملتها باشد می‌تواند از چنین خطری جلوگیری کند اما با نهایت تعجب مشاهده کردم که مخاطب من چنین جواب داد: (به چه دلیل شما تا این اندازه مخالف با انهدام نوع بشر می‌باشید؟) اگر عبارت بعدی متفکر مزبور را در تفسیر مخاطبش مورد دقت قرار بدهیم خواهیم دید که حتی ممکن است یکی از بزرگترین عللی که مخاطب او را وادار کرده است چنان پاسخ حیرت‌انگیزی را بدهد همان فسرده‌گی حیات بشری و فعالیت‌های مغزی انسانها است که ناشی از سوء استفاده از امتیازاتی است که خدا در این دنیا به بندگان خود (فرزندان آدم علیه‌السلام) عنایت فرموده است. یعنی آن گونه‌های زرد است که در باطن امور

همه حیات بشری را از نشاط انداخته و فقط بر مبنای جبر حیات طبیعی و یا بر اساس هوای بی‌بند و باری به نام آزادی زندگی می‌نماید. سپس متفکر مزبور در همین مآخذ می‌گوید: (چنین جواب تند و صریحی از رنج درونی و بدبختی آشکاری حکایت می‌کند که مولود جهان امروز است. این جواب به نظر من جواب کسی است که کوشش بسیار کرده است تا تعادلی در وجود خویش ایجاد کند ولی توفیق نیافته است و حتی امید توفیق را نیز از دست داده است. این جواب بیان انزوایی دردناک است که همه افراد بشر امروزه از آن رنج می‌برند). همه پیامبران الهی در گذرگاه قرون و اعصار فریاد زده‌اند: سودجویی و لذت خواهی باید به پیروی از (صیانت تکاملی ذات باشد) نه بر مبنای (می‌خواهم مطلق) که به تنهایی تیر خلاص بر همه قوانین انسانی است. آیا هنگامی که پیامبران الهی می‌گفتند (بر خود بیسند آنچه را که بر دیگران می‌پسندی و بر دیگران می‌پسند آنچه را که بر خود نمی‌پسندی) با ما انسانها شوخی می‌کردند آیا آن رسولان الهی خیال پردازی می‌نمودند یا حقایقی را از طرف خداوندی خالق انسانها برای ما بیان می‌کردند؟ هیچ تردیدی نیست که آن رسولان الهی اصیل‌ترین حقایق را از طرف خدا برای ما آورده بودند. هم‌اکن

ون هیچ راهی برای ادامه حیات مطلوب در عرصه زیبای طبیعت دید نمی‌شود مگر با اجتناب از خودپرستی که سودجویی و لذت پرستی مطلق و بی‌محاسبه از ذاتی آنست و روی آوردن به انگیزه‌های الهی در زندگی که هیچ حقیقتی را از زندگی انسانها حذف نمی‌نماید. ۴- هدر دادن بی‌رویه منابع مادی و نبوغ بشر در راه جنگ و تهیه تدارکات برای جنگ گویا این محدودنگری و نابینایی درباره فردا و فرادها سنت دیرینه همه مردمانی بوده است که در این دنیا هیچ آرمانی (جز غنیمت شمردن دم برای خوشگذرانی) نداشته‌اند. بدبختانه همین نابینایی را درباره زندگی خود و آیندگان که کاروان در کاروان نسلی پس از نسل دیگر از راه فرا می‌رسند بنام مکتب به مغز ساده‌لوحان هم با تمام بی‌خیالی و ابراز دانایی (در عین جهل) تحویل داده بلکه به مغزهای آنان تحمیل نموده است سعدی با دو بیت زیر با قیافه اعتراض در برابر آن سنت خبیثه ایستاده و می‌گوید: حریف سفله در پایان مستی نبندیشد ز روز تنگدستی سفله‌ای کاو و روز روشن شمع کافوری نهد زود بینی کش شب روغن ندارد در چراغ سفلگان برای سلطه بر بینوایان و ناتوانان زمین را زیر و رو کردند و هر چه داشت در اختیار خود گرفتند و همه منابع و فواید ط

بیعی را تصاحب نمودند تا متمدن نامیده شوند و در گروه قهرمانان تاریخ بشری نام‌نویسی نمایند اگر آنچه را که از منابع و فواید زمین به دست آورده و در اختیار خود گرفتند در مسیر صلاح انسانها بکار می‌انداختن فقط خود را صاحب اختیار و مدیر تلقی می‌کردند. باز چندان خطای غیر قابل جبران بوجود نمی‌آمد ولی اینان چنین نکردند بلکه عمده آن منابع و منافع و انرژیهای بسیار با

ارزش مغزی و روانی و تلاشهای توابع را یا در ساختن و اکتشاف اسلحه کشنده صرف و از بین بردند و یا در تولید وسائل لذائذ زودگذر و ضد حیات مستهلک ساختند. برای توضیح کامل درباره این (قدرت نمایی در آدم کشی) بفرمایید به کتاب (انسان مسلح و انسان گرسنه) تالیف آقای ویلی برانت در آن کتاب شما با ارقام دقیق و آمار مستند به واقعیات درباره مسئله‌ای که مطرح کرده‌ایم روبرو خواهید گشت. شما گمان نکنید که در آن هنگام که قدرت پرستان مشغول مستهلک ساختن آن همه منافع و متبع روی زمین بودند از نظر روانی کمترین نگرانی درباره کاری که می‌کردند در درون خود احساس می‌نمودند بلکه آنان با توجه به سخنانی که گفته‌اند و می‌گویند و به کارهایی که انجام داده و انجام می‌دهند خود را پیشتاز تمدن و تکامل

تلقی نموده و معتقدند که بشریت را از مس بودن بسوی طلا گشتن در حرکت آورده‌اند اینان آنقدر از خود راضی و گوششان از فریاد (احسنت احسن) هوی پرستان و خودخواهان و خودکامگان پر است که فریاد انسانهایی را که اطلاعی از تیره‌روزی و بدبختی مردم جوامع امروز و فردا داشتند نمی‌شنیدند که می‌گفتند: از طلا- گشتن پشمیمان گشته‌ایم مرحمت فرموده ما را مس کنید ۵- نظامهای سیاسی و اقتصادی که تنها به منافع کوتاه مدت می‌اندیشند و هزینه واقعی تولید محصول را در نظر نمی‌گیرند به خیال آنکه منابع سیاره پایان‌ناپذیر است به خود اجازه می‌دهند این چنین در طبیعت دخل و تصرف نمایند. این یک حقیقت است که امروزه حتی از دهان کسانی می‌شویم که خود کشورهای آنان زمانی تحت عنوان (تلاش برای ترقی) همه تصرفات را در همه اشیاء بدون قید و شرط تجویز می‌کردند. آری خداوند چنین خواسته است که حقیقت را از زبان کسانی بر عرصه زندگی انسانها جاری کند که خود آنان یا شخصیتها از جامعه آنان زمانی برخلاف همان حقیقت اندیشیده و بر مبنای آن همه کارهای خویشتن را توجیه نموده‌اند. آری مردم قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم که روزی همه کارهای نوابع و اندیشمندان و اداره کنندگان سیاس

تها و اقتصادی بشری را به حساب تمدن و تکامل می‌آوردند و هر کس که زبان به اعتراض باز کرده و می‌گفت (آقایان بیدار باشید امروز فردایی را هم در پی) جز این پاسخی نمی‌شنیدند که: که برو آقا دنبال کار خود و برای پیشرفت بشریت سدی ایجاد مکن (برو گذشت آن زمانی که نادانی بر بشریت حکمفرما بود و امروز جز با زبان علم نمی‌توان سخنی گفت) در مقابل اینان آگاهان می‌گفتند: شما را به وجدان انسانی و شما را سوگند به حقیقت علم جهت دار در میسر انسان سازی و ایجاد تمدن واقعی ما را با این کلمات تو خالی فریب ندهید زیرا ما از زمان بسیار قدیم این حقیقت را درک کرده‌ایم: راه هموار است و زیرش دامها قحطی معنا میان نامها لفظها و نامها چون دامهاست لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست در جملات فوق یک مسئله با اهمیت مورد توجه قرار گرفته است که ما آن را بطور مختصر متذکر می‌شویم: (نظامهای سیاسی و اقتصادی تنها به منافع کوتاه مدت می‌اندیشند) جای شگفتی آن است که اداره کنندگان عملی سیاستها و اقتصادها تنها به منافع کوتاه مدت می‌اندیشند جای شگفتی آنجا است که دانشگاهها و مراکز علمی همان اندیشه را با صورت علمی به عنوان واقعیات تحویل مغزهای ساده‌لوحان و دانش‌پژوه

ان و یا یک صاحب نظری آینده‌نگر چه از خود دانشگاهیان و چه خارج از محدوده دانشگاهی اعتراض می‌کرد که: ای اساتید و دانشمندان ارجمند حواستان را جمع کنید زیرا این سیاره از نظر منابع و منافع پاسخگوی خواسته‌های بینهایت سودجویی و لذت پرستی شما نیست قطعی است که انسان آگاه و آینده‌نگر را به جهل و نادانی متهم ساخته و می‌گفتند: تو و امثال تو نادان‌تر از آن هستی که این مطالب را بفهمید. برو گوش خر بفروش دیگر گوش خر کاین مطالب را نیابد گوش خر ۶- وضعیتی که انسان در گیر آنست از بین رفتن تعادل میان نوع بشر و حیات دیگر موجودات زنده ساکن کره زمین می‌باشد. بعکس درست در این زمان که ما در آستانه نابودی اکوسیستم و تنزل کیفیت زندگی بشر قرار داریم دانش و علوم در موقعیتی هستند که قادرند خلافت انسانی و نیز تکنولوژی مورد نیاز را برای جبران این وضعیت فراهم آورند و هماهنگی میان انسان و طبیعت را باز یابند. تنها چیزی که فقدان آن محسوس است اراده اجتماعی و سیاسی می‌باشد. این مطلب که در بالا آمده است بهترین داوری درباره وضع بسیار ناگواری است که فعلا برای بشریت روی آورده و همه آن جامعه‌شناسیها و روانشناسیها و ادعاهای تمدن شناسی را (که این

وضع خطرناک را در موقع خود توجیه می‌کرده است.) نه تنها قابل تجدید نظر ساخته بلکه با وضوح کامل اثبات می‌کند که در دوران معاصر مطالب فراوانی در علوم مطالب فراوانی در علوم انسانی را بطور عموم به عنوان علم و معرفت وارد بازار سوداگران کرده‌اند که برای فریفتن ساده لوحان بهترین مواد بوده است. بهر حال پس از آن همه بدبختیها و انحرافات که در جوامع بشر با ادعای علم بوجود آورده‌اند. اکنون می‌بینند نوبت آن فرا رسیده است که بگویند: ما اشتباه کرده‌ایم. این مطلب در همین مباحث ملاحظه می‌شود. در اینجا صاحب نظران این نکته را مطرح می‌کنند که (تنها چیزی که فقدان آن محسوب است اراده اجتماعی و سیاسی می‌باشند.) گمان نمی‌رود گردانندگان جوامع و سیاستهای دوران ما این قضاوت را از نویسندگان صاحب نظران این بیانیه بپذیرند زیرا آنان خواهند گفت: ما برای اداره جوامع و سیاستهای مربوط به آن از نیرومندترین اراده و تصمیم برخورداریم و الا بدون اراده و تصمیم کاری را نمی‌توان انجام داد و همه شما می‌بینید که ما داریم کار انجام می‌دهیم آنان نه تنها معتقدند که برای جوامع خود کار انجام می‌دهند بلکه خود را پیشتازان تمدن هم می‌دانند آنچه که ما باید مورد دقت

و بررسی قرار بدهیم انگیزه‌های اراده و تصمیم این سیاستمداران در اداره جوامع و سیاستها می‌باشد یعنی این مسئله حائز اهمیت است که کارهای اجتماعی و سیاسی بر مبنای چه اندیشه و کدامین انگیزه‌ها به جریان می‌افتد؟ و معلوم است که امروز اکثریت قریب به اتفاق اندیشه‌ها و انگیزه‌های گردانندگان جوامع منفعت پرستی و لذت‌گرایی در همه کارهای اجتماعی و سیاسی می‌باشد که از مبنای سنت ویرانگر اقویا (من هدف و دیگران وسیله) سرچشمه می‌گیرد و جای تردید نیست اینکه مادامیکه جریان اندیشه‌ها و انگیزه‌ها بر مبنای دو موضوع فوق در جریان می‌افتد نه تنها اینگونه سمپوزیمها و کنفرانسها بجای نخواهد رسید بلکه ممکن است بعضی از منفعت‌گرایان و لذت‌پرستان و خودمخوران را به فکر چاره‌جویی در برابر نتایج مثبت سمپوزیوم و کنفرانسهایی از همین قبیل بیندازد که امید داریم چنین مباد. ۷- ریشه‌های مسئله: - منشا وضع ناگوار کنونی ما اساسا پیشرفت برخی از زمینه‌های علوم است که عمدتا در شرو این قرن بطور کامل رشد یافته بودند. این پیشرفت که به شکل ریاضی در نقشه صنعتی قدیمی جهان نشام داده شده‌اند به انسان نیروی غلبه بر طبیعت را اعطاء کردند که تا همین اواخر رفاه مادی روزافز

ون و ظاهرا بی‌پایانی را به بشر ارزانی می‌داشت. انسان با سوء استفاده از این نیرو خواست تا ارزشهایش را در جهت تحقق کامل امکانات مادی حاصل از پیشرفتهای علمی بکار گیرد. متقابلا ارزشهای مربوط به ابعاد انسانی که اساس فرهنگهای پیشین بودند سرکوب شدند.) در جملات فوق مطالبی دیده می‌شود که باید مورد بررسی قرار بگیرند از آنجمله: الف- (منشا وضع ناگوار کنونی ما اساسا پیشرفت برخی از زمینه‌های علوم است.) به نظر می‌رسد اسناد وضع ناگوار دوران ما مانند ناگواریها و بدبختیهای دورانهای گذشته به علم معرفت کار صحیحی نیست زیرا همانگونه که در جای خود اثبات شده است علم روشنائی است و هرگز بشر از روشنائیها صدمه نمی‌بیند و دچار ناگواریها نمی‌شود آنچه که موجب ناگواریها و بدبختیها است تقصیر نابخشدنی مقامان مدیریت اجتماعی و تعلیم و تربیت و کسانی است که مدیریت اخلاقی و روانی مردم را به عهده می‌گیرند و کاری در این باره انجام نمی‌دهند. و به عبارت دیگر آنچه باعث ناهنجاریهای زندگی فردی و اجتماعی است علم نیست بلکه منهای تربیت نیافته است که چنانکه در بالا اشاره کردیم هیچ اصلی را جز من هدف و دیگران وسیله به رسمیت نمی‌شناسد. ب- انسان با سوء استفاده

از این نیرو خواست تا ارزشهایش را در جهت تحقق کامل امکانات مادی حاصل از پیشرفتهای علمی بکار گیرد متقابلا ارزشهای مربوط به ابعاد انسانی که اساس فرهنگهای پیشین بودن سرکوب شدند.) این مطلب بسیار منطقی و عین جریانی است که امروزه میوه‌های تلخ خود را به بشریت عرضه می‌نماید. در طول مدتی که صنعت از علم زاییده شده و توسعه و تنوع بسیار پیدا کرد حتی آنانکه می‌بایست از افراط‌گری در ماده‌گرایی و سودجویی و لذت‌پرستی جلوگیری کنند و ضرورت اعتدال و هماهنگ ساختن ماده و معنی را در یک فرهنگ فراگیر برای مردم اثبات کنند خود نیز بدنبال همان ماده‌گرایان براه افتاده و خود نیز از مبلغان آن طرز اندیشه شدند که می‌گفت: بروز این وضع در تاریخ بشریت نتیجه حتمی و غیر قابل تخلف قوانین اجتماعی است که ما باید آنرا

پذیریم. ج- این یک نتیجه کاملاً ضروری بود که با انحصار ارزشها در ارزشهای مادی هر چیزی که بیرون از قلمرو آنها بوده باشد بکلی حذف گردد حتی جانهای همه مردم روی زمین د- این نکته را هم نباید فراموش کنیم که ماده‌گرایی و منفعت پرستی افراطی نه تنها موجب انهدام و نابودی فرهنگهای پیشین گشته است بلکه مجالی برای مردم و حتی متفکران و صاحب نظران نگذاشته است که فرهنگ و تمدن حقیقی و معرفتی را که بتواند فلسفه و هدف زندگی انسانها را قابل فهم و پذیرش بسازد درک نمایند. محققان و صاحب نظران باید این قضیه را به عنوان یک اصل تلقی نمایند که: آن مردمی که از شراب منفعت و لذت و خودخواهی سرمست می‌شوند بطور ضروری فرهنگ و معنویت و اخلاق و حتی مذهب و انسانست و همه این عناصر سازنده انسان را بیش از یک خواب و خیال غیر قابل تعبیر و تفسیر تلقی نمی‌کنند لذا این یک قضیه شگفت انگیز نیست که ارسطو در تمثیل قدرت (در همه اشکال آن) چنین می‌گوید: که شیری نشسته بود و یک خرگوش درباره عدالت با او سخن می‌گفت این خرگوش درباره عدالت داد سخن داد و بهترین حقایق را به شیر عرضه کرد آنگاه از شیر پرسید شیر محترم بفرمایید که سخنان این بنده حقیر درباره عدالت چگونه بود شیر با کمال متانت و اطمینان خاطر چنین پاسخ داد که خرگوش عزیز سخنان تو درباره عدالت بسیار خوب و با ارزش بود تنها نقصی که داشت این بود که تو درباره چنگالها و دندانهای تیز و نیرومند من هیچ سخنی به میان نیاورد که من اینها را چکار کنم و الا همه سخنان شما بسیار جالب بود ۸- سلب مفهوم انسانیت که حذف و نادیده گرفتن سایر ابعاد انسان است دقیقاً

در راستای دید علمی‌ای است که نسبت به جهان و انسان وجود دارد. از این دیدگاه جهان بصورت ماشین و انسان تنها بصورت چرخ دندانه‌ای آن نگریسته می‌شود در تفسیر این جمله که حذف و نادیده گرفتن سایر ابعاد انسانی (غیر از جنبه‌های مادی و ماشینی او) در راستای علمی است که امروزه نسبت به جهان و انسان وجود دارد باید دید این حالت مستند به خود ماهیت علم است یا اینکه علم را به این حالت توجیه نموده‌اند؟ قطعی است که همانگونه که در بالا اشاره کردیم علم روشنایی است و این روشنایی با نظر به ذات و ماهیتی که دارد هیچ بعدی از ابعاد انسان و جهان را حذف نمی‌کند زیرا علم آنچه را که واقعیت دارد نمی‌تواند انکار کند این انسان که همانگونه که خود را می‌تواند در مقابل واقعیت قرار داده و با کمال خصومت با آن دروغ بگوید همچنان می‌تواند با تکیه بر نیرومندی و هوس و هوسهای شیطانی خود مفهوم انسانیت را از دیدگاه علمی خود حذف نماید بلکه برای تضادورزی با انسانیت قیام نماید ... ۹- شناخت انسان (نسب به خود) عامل تعیین کننده اساسی ارزشهای او است این ادراک مفهوم خود را در ارزیابی منافع شخص تعیین می‌کند. بنابراین فقر ایدئولوژیکی همواره با نگرش انسان به خود به عن

وان چرخ دندانه ماشین موجب کاهش ارزشها می‌گردد. در این مورد نیز باید گفت: نمی‌توان کاهش ارزشهای والای انسانی را نتیجه عدم شناخت انسان درباره خود انسان دانست زیرا در دورانهای معاصر علوم انسانی (اگر چه نه بطوری که قابل مقایسه با سایر علوم مادی و تکنولوژی بوده باشد) گسترش و عمق نسبی خود را دریافت کرده است اگر چه این گسترش و عمق در خور آنچه که می‌بایست در معارف مربوط به انسان انجام بگیرد صورت نگرفته است ولی همین مقدار علم و معرفت درباره انسان می‌توانست ارزشهای او را تثبیت نموده و او را از پذیرش آن ارزشها برخوردار کند. وانگهی مگر معارف تثبیت شده ما درباره انسان و ابعاد و ارزشهای او که در گذرگاه قرون و اعصار نصیب او گشته و همین امروز در گنجینه کتابخانه‌های بسیار معظم و حتی کتابخانه‌های محقر هر جامعه و شهر وجود دارد برای اثبات و تطبیقات انسان کافی نیست؟ قطعاً کافی است اگر ما بتوانیم یک کتاب اخلاقی و سازنده انسانی را بطور دقیق بررسی و آن را مورد تحقیق و تطبیق بر زندگی طبیعی و حیات معقول خود قرار بدهیم بدون تردید می‌توانیم با همان مصالح زیر بنای عالی کاخ انسان با ارزش را استوار بسازیم اگر چه ساختن دیوارها و دیگر اجزا

این کاخ با شکوه نیاز به معلومات و معارف گسترده‌تری داشته باشیم که بدون کمترین نوامیدی کاذب در همین دوران نیز می‌توانیم آنها را تهیه و بکار ببندیم. اینکه باید شخصیت انسانی را طوری تربیت کرد که حیات و شخصیت دیگر انسانها را مورد احترام قرار

داده و حقوق آنان را اداء نماید حتی در کتابهای به ظاهر ناچیز و در روستاهای دور از شهرهای کشورهایی که از حداقل تمدن برخوردار می‌باشند می‌توان پیدا کرد چه رسد اصول دیگری را که مقداری فراوان از آنها در فطرت پاک آدمیان وجود دارد و فقط کوشش برای به فعلیت رساندن آنها لازم است با توجه به این مطلب نمی‌توان گفت ما بطور جبر روزگار در فقر ایدئولوژیکی به سر می‌بریم زیرا همانگونه که اشاره کردیم آن مقدار از ایدئولوژی را که همه انسانها را درباره ارزشها قانع بسازد در دسترس انسانها وجود دارد و با این همه رسانه‌های گروهی مانند رادیو و تلویزیون و روزنامه و انواع گوناگون از وسایل تبلیغ و با بروز کارهای هنری بسیار شگفت‌انگیز مانند فیلمها و نمایشنامه‌ها و غیرذلک به آسانی می‌توان بار دیگر ارزشها که بسیار با دقت و خلوص باید انجام بگیرد بطور قطع انسان را می‌تواند از دندانهای چرخ ماشین ناآگاه تغییر دا

ده و به انسانی که می‌تواند بفهمد و درک کند و از آزادی واقعی در تعیین سرنوشت خود بهره‌مند باشد و بالاخره در مسیر حیات معقول به حرکت درآید مبدل نماید. ۱۰- معهدا پیشرفتهای علمی قرن حاضر نشان دادند که این دیدگاه ماشینی (مکانیکی) نسبت به جهان را نمی‌توان تنها در زمینه علم محض نگه داشت بنابراین مبنای عقلانی در مورد شناخت ماشینی بشر ارزش خود را از دست داده است.) باید بگوییم شناخت ماشینی بشر از دیدگاه ماشینی که او را به دندانهای چرخ ماشینی درآورده است هرگز و در هیچ یک از نقاط تاریخ مبنای عقلانی نداشته است تا در دوران ما ارزش خود را از دست بدهد. انسان حتی در طول تمامی قرون و اعصار از آغاز تاریخ معرفت بشری در ما قبل دوران نگرشهای علمی و فلسفی رسمی درباره وضع روانی و معنوی خود اطلاع داشته و از داشتن بعد خود آگاهی و آزادی و اختیار و احساس تکلیف و وظیفه در فوق انگیزه‌های مادی آگاهی‌هایی را از خود نشان داده است. متاسفانه معمولاً- هنگامی که بشر در یک موضوع ختود را خیره می‌کند و در آن فرو می‌رود مانند مادیات همه موضوعات دیگر را نادیده می‌گیرد و گویی اصلاً چنان موضوعاتی وجود ندارند این اسارت و به دام افتادن که اغلب برای آزادی

از آن هیچ اختصاصی به دیروز و امروز و فردا ندارد و بقول مولوی: رگ رگ است این آب شیرین و آب شور در خلایق می‌رود تا نفخ صور لذا بهتر این است که بجای این جمله (بنابراین بهتر است بجای مبنای عقلانی در مورد شناخت ماشینی بشر ارزش خود را از دست داده است) اینطور نوشته شود که: (امروزه بار دیگر متوجه شده است که عقلانی تلقی کردن شناخت ماشینی بشر از طرف سودجویان و سلطه‌طلبان بر بشریت تحمیل شده و حتی متاسفانه متفکران را نیز به انحراف کشانده بود و این یک تلقی و تلقین غلط بوده و مستند به حقایق و واقعیات نبوده است.) ۱۱- بر همین اساس ارزشهای انسانی در این دیدگاه جدید علمی به ارزشهایی بسط می‌یابد که با ارزشهای پذیرفته شده در فرهنگهای پیشین سازگاری دارند. ما در چهارچوب پندارهای مشترک انسانها که در سایه پیشرفتهای علمی و فرهنگی اخیر حاصل شده است می‌توانیم آینده‌ای را تصور کنیم که در آن انسان خواهد توانست زندگی با عظمت و هماهنگ با محیط زیست خود داشته باشد.) اگر صاحب نظرانی که این بیانیه را در وانک آور کانادا صادر نمودند بجای این جمله (که با ارزشهای پذیرفته شده در فرهنگ پیشین سازگاری ندارند) چنین می‌گفتند که: (که با ارزشهای فر

هنگ روحی معنوی انسانها سازگاری دارند منطقی تر بود. توضیح اینکه کلمه (گذشته) و (گذشتگان) و (قدیم) و (قدما) و (قرون و اعصاری که در پشت سر گذاشته شده است) و غیرذلک نوعی کهنه‌گی و فرسودگی را در بر دارد که با حس نوگرایی انسانها که می‌توان گفت از اصیل ترین احساسات انسانی است سازگار نمی‌باشد. به همین جهت است که شما اگر بخواهید یک موضوعی را از ارزش بیندازید کافی است که درباره آن جمله را بکار ببرید که آن موضوع قدیمی شده است در صورتی که قوانین بعد مادی انسانی و پدیده‌های طبیعی او هرگز کهنه نمی‌شوند زیرا هر یک از افراد بشر که به این دنیا قدم می‌گذارد با اعضا و نیروها و استعدادهای تازه‌ای به این دنیا وارد می‌شود و گذشت میلیونها سال بر زندگانی پدران و مادران او در روی زمین در تازگی آنها اثری نمی‌گذارد یعنی هر کودکی که متولد می‌شود همه اجزا بدن او و همه نیروهای او در تازگی غیر از آن انسانی است که دهها سال پیش از او بدنیا آمده است. همین طور است نیروی تعقل و اندیشه و تجسم و اراده و تصمیم و اکتشاف و وجدان با دهها

فعالیتی که می‌تواند انجام بدهد و نیز نیروی شهود و پذیرش تعلیم و تربیت و آمادگی برای تجلی فروغ ملکوتی و اتصاف به صفات عالی انسانی و تخلق به اخلاق الله و تادب به آداب الله و غیرذلک از نیروها عناصر و ارکان و ابعاد معنوی آدمی یا حقایق بدون قرار گرفتن تحت تاثیر گذشت میلیونها سال بر زندگانی بنی نوع بشر در کره خاکی تازه قدم به این دنیا می‌گذارد لذا هیچ احتیاجی به این نیست که امروزه برای اصلاح حال انسانها و تبدیل آنان از دندانه‌های چرخ ماشینی به انسانی آزاد و دارای محبت و احساس‌کننده تکلیف در بالاتر از سوداگریها و انگیزه‌های مادی محض به عقب برگردیم و از فرهنگ پیشین انسانها که در پشت سر خود گذاشته‌اند استمداد نماییم. و این یک اشتباه بسیار بزرگی است که حتی بنا به گفته یکی از شاگردان هایدگر که به اینجانب نقل کرده است او گفته بود: ما باید برگردیم و آن اصول عالی انسانی را که در ۲۰۰ سال گذشته از آنها اعراض نموده‌ایم مورد تفکر مجدد و عمل قرار بدهیم همانطور که مطرح نمودیم فرهنگ سازنده ابعاد معنوی و روحانی انسانی همواره با موجودیت او وارد عرصه هستی می‌گردند. برای اثبات این حقیقت از دو راه می‌توان وارد بحث و بررسی گشت یکی اینکه- از نظر روانی هر انسانی که دارای مغز و روان معتدل بوده باشد دارای بذره‌های روینده‌ای از ابعاد فرهنگ معنوی و

روحانی و اخلاق والای انسانی است که در هنگام تحلیل دقیق و صحیح روانی وی کاملاً آشکار می‌گردد اگر چه باید مقداری وقت برای زدودن گرد و غبار غلیظ جنبه ماشینی افراطی انسان صرف شود تا آن بذره‌های کاشته شده در نهاد انسانی با چهره واقعی خود نمودار گردد. دوم- مطالعات دقیق و بی‌غرضانه در فراوانی پدیده پوچ‌گرایی و انگیزه‌های خودکشی (که با تمام شگفتی در مترقی‌ترین (باصطلاح) کشورها و پرفراه‌ترین سرزمینهای دنیا بیشتر از سایر جاها در جریان است) به خوبی اثبات می‌کند که از اساسی‌ترین عوامل و انگیزه‌های این نابسامانیها و ناهنجاریهای روانی اعراض مردم از مذهب و معنویات است. و اگر ما چنین فرض کنیم که برای اصلاح حال روانی انسانها باید به عقب برگشته و فرهنگهای پیشین را از دورانهای گذشته برداشته و به عرصه جوامع امروزی دنیا بکشانیم معنایش اینست که در مردم امروز دنیا بذره‌های فرهنگ تعالی معنوی و روحی و اخلاق والای انسانی خشکیده است و این نظریه با توجه به دو مطلب فوق و جملات قبلی نیز کاملاً تایید می‌شود در جملات قبلی چنین آمده است: (دیدگاهی دیگر در علوم معاصر تصویر صنعتی خشک و بی‌انعطاف از جهان جای خود را به مفاهیمی داده‌اند که جهانی را می

سازد شکل گرفته از داده‌های خلاق دائمی که هیچ قانون مکانیکی قادر نیست آنرا بزور متوقف نماید. انسان خود بصورت وجهی از انگیزش خلاق در آمده چنان به کمال با کل جهان در ارتباط است که در چهارچوب صنعتی قابل بیان نبود.) ۱۲- (در نتیجه خود آدمی از حالت چرخ دندانه‌ای بی‌اراده‌ای که محکوم به حرکت تحت فرمان یک ماشین عظیم می‌باشد فراتر رفته بوجهی از انگیزه خلاق آزاد مبدل می‌شود که بی‌واسطه و اساساً به جهان بصورت یک کل واحد پیوند می‌خورد.) در جملات فوق با سه بیان رویاروی می‌شویم که به خوبی تازگی و تجدد دائمی بعد معنوی انسان را می‌توانند اثبات نمایند: بیان یکم- داده‌های خلاق دائمی که هیچ قانون مکانیکی قادر نیست آنرا بزور متوقف نماید. بیان دوم- انسان خود به صورت وجهی از این انگیزش خلاق در آمده چنان به کمال با جهان در ارتباط است که در چهارچوب صنعتی پیشین قابل بیان نمی‌بود. بیان سوم- آدمی از حالت چرخ دندانه‌ای بی‌اراده‌ای که محکوم به حرکت تحت فرمان یک ماشین عظیم می‌باشد فراتر رفته به وجهی از انگیزه خلاق آزاد بدل می‌شود که بی‌واسطه و اساساً به جهان بصورت یک کل واحد پیوند می‌خورد. تفاوتی که نظریه ما با این نظری دارد این است که صادر

کنندگان بیانیه این حالت تجدد و خلاقیت دائمی موجودیت آدمی را یک پدیده نوحاسته می‌پندارند و چنین قلمداد می‌کنند که این حالت برای انسان در دورانهای اخیر و پس از خسته شدن او از حالت دندانه ماشینی بروز نموده است در صورتیکه در نظر ما این حالت یک پدیده حادث و جدید نیست بلکه یکی از مختصات بسیار اساسی آدمی است که همواره با نیروی خلاقه و آزاد از رسوبهای فرهنگهای عارضی تاریخی به دنیا قدم می‌گذارد. صریح‌تر از مفاهیم سه گانه درباره تجدد خلقت آدمی با نیروی و استعدادهای جسمانی و روحانی عبارتی است که در این بیانیه آمده است. عبارت چنین است: (درک عالم لا یتناهی بهم پیوسته‌ای

که آهنگ حیات را تکرار می‌کند به بشر اجازه خواهد داد که دوباره با طبیعت یکی شود و ارتباط خود را در فضا و زمان با کل حیات و جهان ماده درک کند). ۱۳- نوع بشر حداکثر بهره‌گیری را از جهان خارج می‌نماید و از ظرفیت زندگی در محیط متحول فرهنگی- اجتماعی نیز به حد اعلی استفاده می‌برد. بینش رو به رشد بشر در زمینه علوم دلالت بر این امر دارد که انسان می‌تواند ایمان گمشده و تجربیات معنوی و روحانی خود را بدست بیاورد بحران کنونی که در نتیجه تصرف سیاره از سوی بشر بوجود آمده است برای تدارک فردا و فرداهای دیگر به دیدگاه‌های جدید که ریشه در فرهنگ‌های مختلف دارند نیاز دارد. ما در این جملات به چند مسئله بسیار اساسی باید توجه نماییم: مسئله یکم- اینکه گفته شده است: نوع بشر حداکثر بهره‌گیری را از جهان خارج می‌نماید. بهتر این بود که بجای نوع بشر از این جمله استفاده می‌شد که قدرتمندان و آنانکه دارای مهارت‌های متنوع بهره‌برداری از مواد مفید زمین در خشکی و دریاها و فضاها هستند از جهان خارجی حداکثر بهره‌برداری را می‌نمایند. مسئله دوم- این جمله که (بشر از ظرفیت زندگی در محیط متحول فرهنگی- اجتماعی نیز به حد اعلی استفاده می‌برد) ... باید مورد تجدید نظر قرار بگیرد زیرا اولاً اگر بشریت واقعا به این امر با اهمیت نائل آمده بود یعنی در محیط متحول فرهنگی اجتماعی به استفاده در حد اعلی توفیق یافته بود هرگز این همه از فرهنگ معنویت و اخلاق والا- و روحیات عالی انسانی بی‌بهره نبود تا حدی که به دندان‌های ناآگاه و بی‌اختیار ماشین عظیم زندگی اجتماعی امروزه درآید. ثانیاً- این جمله (بشر از ظرفیت زندگی در محیط متحول فرهنگی- اجتماعی

نیز به حد اعلی استفاده می‌برد) با محتوای جملات پاراگراف (۶) تضاد دارد زیرا آن پاراگراف

ف چنین آمده است: تنها چیزی که فقدان آن محسوس است اراده اجتماعی و سیاسی می‌باشد. مسئله سوم- آیا کشف این حقیقت که انسان می‌تواند ایمان گمشده و تجربیات معنوی و روحانی خود را بدست بیاورد ناشی از (بینش رو به رشد بشر در زمینه علوم بوده است یا اینکه هنگامی که علوم باصطلاح امروزه (نه به معنای حقیقی آن که همواره می‌تواند با فرهنگ معنوی و روحانی انسانها هماهنگ به حرکت درآمده هم خود را بارور بسازد و هم علوم را از فعالیت در سطوح ظاهری هستی نجات بدهد). درباره انسان و زندگی با آسایش و آرمان او (باصطلاح) با شکست موجه گشت عده‌ای از صاحب نظران را مانند دانشمندانی که در وانک آور جمع شده و این بیانیه را صادر نمودند وادار نمود که فریاد انسانی برآوردند و بگویند که (ای مردم روی زمین تاخیر نکنید زیرا همان تفسیری که به علم نموده و با همان علم همه جا و همه موضوعات را مورد شناسایی و تصرف در جهان خارجی می‌نمودید اکنون می‌خواهد شما را از روی زمین مرخص فرماید و دیر نکنید که بقای بشر در خطر جدی افتاده است با توجه به مسائلی که در شماره ۱۱ مطرح نمودیم باید این حقیقت را بپذیریم که به بن بست رسیدن علوم اصطلاحی درباره انسان و زندگی طبیعی و حی

ات معقول او بوده است که صاحب نظران آگاه را متوجه این حقیقت کرده است که انسان به اضافه داشتن بعد مادی و روحی بسیار مهم می‌باشد که بدون مراعات آنها بقای او در سیاره مسکونی که آنرا زمین نامیده است در خطر جدی قرار می‌گیرد. آیا همین جریان اثبات نمی‌کند که صاحب نظران خود باخته در مورد تفسیر علم بطور ضروری و لازم باید از هم اکنون درباره تعریف علم تجدید نظر کنند و آنرا بطوری تعریف نمایند که به نابودی خود آنان منتهی نگردد و باعث نشود که امروز با نوشتن کتابهایی مانند (انسان موجود ناشناخته-آ- الکسیس کارل و انسان مسلح و انسان گرسنه- ویلی برانت و هشت گناه بزرگ انسان متمدن کنرا دلرانتس و امثال این بیانیه) نهایت ضعف خود را در برابر زندگی به اثبات برسانند. ما این مسئله را به عنوان یکی از راه‌حلهایی که برای رهایی بشر از کابوس نابودی لازم پس از بررسی و تحقیق در جملات بیانی مشروحا مطرح خواهیم نمود. ۱۴- تشخیص اینکه یک موجود انسانی وجهی از پروسه سازنده‌ای است که به جهان شکل می‌دهد دید بشر را نسبت به خود می‌دهد و او را قادر می‌سازد که خودخواهی را که سبب اصلی ناهماهنگی (ناسازگاری) میان افراد بشر و میان انسان و طبیعت است کنار بگذارد

ید). به عقیده ما در این بیانیه عواملی قابل توجه درباره رسیدن انسان به مرز تباهی تذکر داده شده است یکی از اساسی‌ترین آن

عوامل همین است که در جمله مورد بررسی می‌بینیم این عامل عبارتست از بیماری خطرناک خودخواهی که گمان نمی‌رود کسی در قبح و وقاحت آن کوچکترین تردیدی به خود راه بدهد. همه کتب روانی و اخلاقی و همه منابع مذهبی و بطور کلی هر اثری که درباره انسان و انسانیت مسئله سازنده‌ای را مطرح کرده است درباره زشتی این بیماری خانمانسوز صحبت به میان آورده است و هر فیلسوف و دانشمند و صاحب نظری که با انسان سر و کار داشته است درصدد تشخیص اقسام و هویت و نتایج این مرض تباه کنند برآمده است. با این حال بدان جهت که تعلیم و تربیتهای صحیح بطور جدی برای تعدیل خودخواهی بکار گرفته نشده است لذا در تمامی ادوار تاریخ این بیماری بسیار سهمگین و در عین حال خوشایند همه را مبتلا ساخته و کمتر کسانی بوده‌اند که توانسته‌اند از عهده آن برآیند. ممکن است گفته شود: حال که شما در توصیف این بیماری و گسترش آن برای همه انسانها در همه ادوار تاریخ چنین نظر می‌دهید پس چگونه خواهید توانست بشر را از این بیماری فراگیر و بنیانکن نجات بدهید؟ پاسخ این مسئله

خیلی دشوار به نظر نمی‌آید زیرا ما باید توجه کنیم به این حقیقت که بنی نوع بشر وقتی که قدم به این دنیا می‌گذارد یک درون صاف و فطرت پاک با خود می‌آورد که قابل هرگونه تربیت انسانی عالی است و واقعیت آن نیست که هر انسانی با عناصر همه سرنوشتش با دست بسته وارد این دنیا می‌گردد زیرا اگر چنین بود می‌بایست بشر در همان آغاز زندگی در این سیاره با اهمیت از بین برود زیرا هیچ یک از زندگانی شئون بشر در امتداد بقا بدون تعلیم و تربیت با اشکال گوناگونی که دارد امکان‌پذیر نیست. و بدیهی است که موادی را که تعلیم و تربیتهای معولی به عهده می‌گیرند مربوط به آن زندگی است که در این دنیا می‌خواهد صورت تحقق به خود بگیرد نه آن پدیده‌های مبهم (عوامل وراثت) که در درون انسانها به عنوان مبانی تعیین‌کننده سرنوشت معرفی می‌شوند. همه ما وجود این عوامل را در درون انسانها قبول می‌کنیم ولی مسلم است که آنها بعنوان علل تامه در زندگی بشر دست بکار نمی‌شوند. دلیل قاطع این مدعا تاثیر شدید تعلیم و تربیتهای انعطاف‌های است که بشر در موقع تغییر محیط زیست و یا بروز هرگونه عوامل جدید از خودشان نشان می‌دهد. حال که تجدد استمراری حیات بشری مورد اعتراف همه انسا

ن شناسان و دلائل علمی قابل تجربه است پس هیچ معنا ندارد که ما بگوییم: انسان در زنجیره خودپرستی و لذت‌گرایی و نفع‌جویی چنان گرفتار و بسته به زنجیر جبر است که راهی برای نجات از آن ندارد با نظر به این دلیل روشن فقط کاری که باید انجام بگیرد تقویت تعلیم و تربیت در قرار دادن خودخواهی و خودپرستی در مسیر صیانت ذات تکاملی است و بس. یعنی ما باید بکوشیم و به بشر بفهمانیم که تو می‌توانی برای وصول به یک حیات معقول در هر دو قلمرو زندگی فردی و اجتماعی خود طبیعی را که ذاتا خود را می‌خواهد و همواره طالب تورم خویشتن است به نجات خود انسانی عالی ذات در مسیر تکامل تبدیل نمایی. و هیچ راه دیگری برای نجات پیدا کردن از این همه مصیبتها و ناگواریهای خانمانسوز جز این درمان وجود ندارد و باید همه ما در این مسیر و آماده کردن طرق این معالجه دست بدست یکدیگر داده و با مرض‌کشنده خودخواهی مبارزه بی‌امان را شروع کنیم - ممکن است شما بگویید: تعدیل خودخواهی در سرزمینهای متعدد از مغرب زمین و برخی از نقاط مشرق زمین تحقق یافته و تعدی و ظلم افراد به یکدیگر تقریباً از آن جوامع رخت بر بسته است این سرزمینها در وجود به آوردن تعدیل مزبور هیچ نیازی به تحقیقات د

ر علوم اخلاقی و پیاده کردن مسائل آن در مردم جوامع خود ندارند. پاسخ این گفتار شما چنین است که قطع کردن شاخه‌های یک گیاه زهرآگین غیر از خشکاندن ریشه آنست وقتی ریشه آن گیاه زهرآگین وجود دارد ممکن است با بریدن شاخه‌های آن نه تنها آن گیاه معدوم نشود، بلکه ممکن است بریدن شاخه‌ها به نیرومندتر و بهتر رویدن ریشه آن گیاه کمک هم بکند. مثال دیگری هم داریم که می‌تواند موضوع ما را کاملاً روشن نماید و آن اینست آیا شما می‌توانید با کشتن پشه‌های مالاریا آنها را ریشه کن کنید؟ یا باید بطور حتم با تلاقی را که مولد پشه‌های مالاریا است از بین ببرید پاسخ این سوال به قدری روشن است که نیازی به تذکر آن وجود ندارد. حال اگر شما در سرزمینهایی از روی زمین می‌بینید که تراحم ظاهری میان (من)ها از بین رفته است، ساده لوحانه خیال نکنید که باتلاق بسیار عمیق و گسترده خودخواهیها از بین رفته است، بلکه این شمشیر بران قوانین و کیفرهای کوبنده و نظم‌ماشینی

و اعتبارات زندگی اجتماعی است که پدیده‌های معلول اصل ریشه‌دار خودخواهی را از بین برده است، نه ریشه اصلی آن را به قول بعضی از ادبا (باش تا دستش بر آرد روزگار) آن وقت خواهید دید که آیا عدم بروز پدیده‌های خودخواهی مربوط است به اصلاح ریشه‌های اصلی آن که مستند به (صیانت ذات تکاملی) است یا مربوط به مکانیزم جبری و شبه جبری زندگی اجتماعی؟ تاکنون چند نفر از مردم آن کشور که در جنگ جهانی دوم شرکت کرده و با شکست روبرو شده بودند، به اینجانب نقل کردند که وقتی ما شکست می‌خوردیم، پیش از آنکه دشمن ما را در معرض قتل و غارت قرار بدهد، هر شخصی از ما خودمان برای حفظ خویشتن و با اصطلاح در مجرای صیانت ذات طبیعی و خودخواهی، هموطنان خود را در معرض آزار و غارت اموال قرار می‌دادیم. هم اکنون آن انسانهایی را که به علت جبر ماشینی زندگی خود را فراموش نموده‌اند به یک نوع محیطی انتقال بدهید که جبر ماشینی قوانین زندگی در آنجا حکمفرما نیست. و مردم در آن محیطها با اراده‌های شخصی و آزاد زندگی می‌کنند (البته با قطع نظر از صحیح یا باطل بودن آن) قطعی است که همان انسانها نیز با پیروی از محیطهای مزبور با خواسته‌های شخصی خود زندگی خواهند کرد اگر چه در آغاز زندگی به جهت مخالفت با عادت جبر قوانین و کیفرها تا مدتی کم یا بیش متحیر و مضطرب خواهند بود. همه این امور اثبات می‌کند که جبر قوانین قراردادی و وحشت از کیفر موجب تعدیل واقعی خودخواهی نمی‌باشد. پ

س ثابت شد که تعدیل جبر خودخواهیها برای ضرورت تنظیم زندگی اجتماعی غیر از تعدیل خودخواهی (صیانت ذات) و تبدیل آن به داشتن (صیانت تکاملی ذات) می‌باشد که مذاهب حقه الهی و اخلاق رسالت آنرا به عهده گرفته‌اند. ۱۵- پراکندگی و تجربه وحدت میان جسم- ذهن- روح ناشی از تاکید زیاد و بیش از حد بر یکی از این سه عنصر است. از میان برداشتن این پراکندگی به بشر امکان می‌دهد که بازتاب منظومه کیهانی و قانون عالی وحدت بخش آنرا در درون خود بیابد. باید گفت پراکندگی و تجربه میان موضوعات سه گانه بر دو نوع قابل تصور است: نوع یکم- ناشی از تفاوت و مغایرت آنها از یکدیگر به مقتضای هویت آنها است. نوع دوم- ایجاد پراکندگی به معنای تضادی که آنها را در اشتراک در یک وحدت عالی ممنوع می‌سازد. آن پراکندگی و تجربه میان موضوعات سه گانه بر خلاف منطق اساسی انسانی و بر خلاف حکمت هستی است که موجب تجربه تضادانگیز میان آنها بوده باشد نه آنکه مقتضای هویت هر یک از آنها است. توضیح اینکه از دیدگاه علمی و فلسفی جسم دارای هویت و لوازم مختصاتی است که در فعالیتهای مغزی که فوق کمیتها و کیفیتهای دارای نمود فیزیکی است قابل تحقق نیست. بعنوان مثال تجرید عدد فعالیت است

در مغز که به هیچ وجه در جسم و جسمانیات امکان پذیر نمی‌باشد چنانکه اشغال فضا و غیرذکک از امور مربوط به عالم ماده در تصورات و تصدیقات و تجسمات و اراده و تصمیم و تداعی معانی و تخیلات که در مغز بوجود می‌آیند قابل تحقق نمی‌باشد. همچنین روح آدمی دارای هویت مجرد و خواص و مختصاتی است که به هیچ وجه نه قابل تطبیق بر فعالیتهای مغزی است و نه در عالم اجسام بوجود می‌آیند. روح آدمی پذیرای سعادت و احساس کننده تکلیف در فوق عوامل جبری طبیعی و شبه جبری انگیزه‌های سودجویی و لذت‌گرایها است. روح آدمی است که وجدان انسانی را مانند قطب نمای کاملاً حساس در کشتی وجود خود در اقیانوس هستی مأمور فعالیت می‌نماید. هم روح آدمی است که حکم قاطع به پیروی از ارزشهای والای اخلاقی و بدیهی است که این مختصات در هیچ یک از اجسام و مغزهای بشری امکان پذیر نیست. بنابراین آن پراکندگی و تجزیه میان موضوعات سه گانه (جسم و مغز و روح) بر معرفت و حیات معقول بشری آسیب وارد می‌سازد که تفاوت و تغایر میان آنها در حد تضاد آشتی‌ناپذیر بوده باشد و این یک غلط فاحش است که همواره در طول تاریخ عده‌ای مرتکب آن شده‌اند. و ما باید با هر وسیله‌ای که ممکن است انحراف این طرزت

فکر را اثبات نماییم بهترین راه اثبات انحراف مزبور این است که اگر این موضوعات سه گانه با یکدیگر تضاد داشتند و پراکندگی

آنها در حد تباین بود نمی‌توانستند هرگز با هماهنگی کامل حیات انسانی را در ابعاد و سطوح مختل اداره کنند. و هماهنگی بالاتر از اینکه جسم با تمامی شئون و قوانینی که دارد تسلیم فرمانرواییهای مغز و حکومت عالیه روح می‌شود و مغز با آن کارگاه شگفت‌انگیز تسلیم خواسته‌های روح می‌گردد. هر یک از سه موضوع مزبور در بوجود آوردن یک نتیجه که عبارتست از تکامل من انسانی چنان شرکت دارند که گویی یک حقیقت دارای چند بعد می‌باشد نهایت امر علوم انسانی ما از یک طرف و تعلیم و تربیتهای معقول از طرف دیگر باید دست به دست هم داده با کاملترین همیاری و هماهنگی راه را برای ایجاد انسجام و اتحاد سه موضوع مزبور (در مسیر به نتیجه رساندن فعالیت‌های آنها) همواره نمایند و همانگونه که علوم و تعلیم و تربیتهای لزوم حذف این قضیه ساختگی از فرهنگ بشری موظف هستند که: (هر چه هست جسم است و ماده) همچنین موظف‌اند این قضیه را اثبات کنند که روح آدمی بدون مرکبی که آنرا بدون مرکبی که آنرا کالبد بدن نامیده است و بدون بدنی بزرگ که این جهان هستی

است نمی‌تواند بوجود خود ادامه بدهد. و به عبارت دیگر حذف روح و روحيات از دستگاه هستی و علوم انسانی همان مقدار مضر بر معارف بشری است که حذف جسم و جسمانیات. ۱۶- چنین دیدگاههایی پندار بشر را در مورد طبیعت تغییر می‌دهند و او را به دگرگون ساختن ریشه‌های مدل‌های توسعه یعنی ریشه کن کردن بیسوادی جهل و بدبختی پایان مسابقه تسلیحاتی ارائه پروسه‌های یادگیری سیستمهای آموزشی و طرز تفکرهای جدید اجرای شیوه‌های توزیع مناسبتر جهت تامین برابری اجتماعی طرح نوینی برای زندگی بر پایه کاهش ضایعات و هدر دادن منابع توجه به حفظ تنوع موجودات زنده اختلافات اقتصادی- اجتماعی و بعد فرهنگی که ورای مفاهیم کهنه و پوسیده قدرت است فرا می‌خوانند. به نظر می‌رسد اساسی‌ترین مسئله‌ای که دنیای امروز با آن روبرو است یک مسئله بسیار مهم است که می‌توان گفت: اکثر صاحب نظران آگاه که واقعا به آزادی فکر نائل گشته‌اند و توانسته‌اند به تفکر خالص و ناب درباره انسان و مزایا و دردها و درمانهای او توجه کامل داشته باشند مسئله قدرت است یعنی اگر بشر امروز بتواند گامی قهرمانانه برداشته و اثبات کند که: قدرت یعنی عدالت! قدرتمند یعنی عادل! و از پرتگاه نابودکننده آن منطق

تباه‌کننده که می‌گوید: عدالت یعنی قدرت و عادل یعنی قدرتمند خود را نجات بدهد هیچ مانعی در برابر او برای وصول به کمال مطلوب اگر چه بطور نسبی نخواهد ماند ولی متاسفانه بنا بر مثلی که در میان مردم مشهور است (افسوس که کور وقتی که چیزی را گرفت آنرا رها نمی‌سازد) بسیار بعید به نظر می‌رسد که بشر با این وضع خیره‌کننده‌ای که مدار همه چیز را قدرت قرار می‌دهد (و در نظر او زیبا یعنی قدرت تکلیف یعنی قدرت نیکو یعنی قدرت عدالت یعنی قدرت قانون یعنی قدرت پایداری یعنی قدرت فرهنگ یعنی قدرت و تلاش در حیات برای قدرت و خواب و رویا درباره قدرت املاک همه ارزشها یعنی قدرت) بتواند درباره ریشه کن کردن جهل واقعی و فقر فراگیر و پایان مسابقه تسلیحاتی و ارائه طرق مناسب برای پیشبرد سیستمهای آموزشی و طرز تفکرات جدید و اجرای شیوه‌های اجرای توزیع مناسب تر جهت تامین برابری اجتماعی و غیرذلک از آرمانهای حیات طبیعی و حیات معقول گامی بردارد. ۱۷- برای نیل به این اهداف استفاده از علوم و تکنولوژی واجب است ولی این دو تنها به شرطی در نیل به اهداف فوق موفق خواهند شد که علم و فرهنگ دست بدست هم داده به درک هر چه بهتر این اهداف و طرح ریزی روش واحدی برای

فایق آمدن بر چند پارچگی- که به نابودی ارتباطات فرهنگی انجامیده است کمک نمایند. اگر ما نتوانیم علم و تکنولوژی را دوباره به سمت نیازهای اساسی سوق دهیم پیشرفتهای کنونی در زمینه انفورماتیک (انداخته دانش) تکنولوژی زیست (حق بهره‌مندی از اشکال زندگی) و مهندسی ژنتیک (طراحی ژن انسانی) به نتایج زیانبار و غیر قابل جبرانی برای آینده بشر منتهی خواهد گشت. این فریاد بسیار عالی که علم و تکنولوژی به شرطی در نیل به اهداف حیات مطلوب انسانها در دو منطقه فردی و اجتماعی موفق خواهند شد که علم و فرهنگ دست به دست هم داده و به درک هر چه بهتر این اهداف و طرح ریزی روش واحدی برای فایق آمدن بر چند پارچگیها به نابودی ارتباطات فرهنگی انجامیده این کمک نمایند از مدتهای طولانی پیش در جوامع روی زمین طنین انداز

بوده و در کتب متنی و مطالعاتی در دانشگاهها و تحقیقات صاحب نظران انسان‌شناس شرق و غرب مشروحا و با استدلالات قانع‌کننده مطرح بوده است و این یک فریاد نا ماموس در گوش انسانهای آگاه دوران متاخر نبوده است ولی مسئله اینجا است که آیا راهی وجود دارد که ما بتوانیم این فریاد را با محتوای عالی که دارد با گوش خود کامگان و سوداگران و منفعت‌گرایان و لذت‌پرستان جوامع واقعا آشنا بسازیم و آنان طعم انسانی آنرا درک کنند و دست از این گونه جملات مخرب منافع ما خواسته‌های ما بردارند و با درک عالی تساویها و اتحادهای پانزده گانه بشری که ما در تحقیقات بنیادین حقوق جهانی بشر از دو دیدگاه غرب و اسلام آورده‌ایم برای همیشه بردارند. همه ما شاهد این بانگ شوم بوده‌ایم که می‌گوید: آینده بشر در دست ماشین ناآگاه و کامپیوترهای لا شعور قرار خواهد گرفت آیا هیچ عاقلی می‌تواند این بانگ شوم را تفسیر و توجیه نماید. مسئله ما آن نیست که ماشین و کامپیوترهای غول آسا زندگی ما را فرا خواهد گرفت یا نه مسئله ما انسانها اینست که آیا بشر می‌تواند این ناتوانی را از دور نماید که چیزی را که خود او ساخته است و چیزی که کلید همه فعالیت‌های آن در دست او است بر خود مسلط نسازد را نمی‌تواند قدرتهای متنوع و شگفت‌انگیزی که ما از انسانها سراغ داریم آنان می‌توانند به وسیله بعضی از آن قدرتها میلیونها بلکه میلیاردها موجودات زنده و آزاده (انسانها) را اداره کنند چگونه نمی‌توانند از عهده مهار ماشینها و کامپیوترها برآیند آری چیزی که برای بشر رهایی از آن دشوار است خودخواهی و منفعت‌گرایی و لذت‌پرستی اپیکوری است که گری

بان او را سخت می‌فشارد در صورتی که هر اندازه هم فشار امور مزبور بر گریبان آدمی قوی‌تر باشد از اراده خلاقه او قوی‌تر نیست. انسان با اراده نیرومندی که خدا به او داده است امواج بسیار نیرومند موانع تاریخ را شکافته و خود را به این مرحله رسانیده است. این موجود مقتدر همان است که از هر گونه موانع مادی و اعتباری و خیالی نفوذ کرده و راه خود را به سوی اعماق اقیانوسها و اوج کرات فضایی پیش گرفته است. هم اکنون مسائلی در میان جوامع قدرتمند مطرح است که به خوبی اثبات می‌کند که همین بشر که در برابر ماشین و پدیده‌های جبر نمای طبیعت و اجتماع خود را در یک نومییدی و یاس کاذب می‌بیند می‌تواند به خوبی اگر چه تدریجا آن پلهایی را که در موقع عبور از گذرگاه تاریخ ناآگاهانه و نابخردانه پشت سر خود خراب کرده است برگردد و آنها را آباد کند یا حداقل بگوید: من در تخریب آن پلها که همواره به عنوان اصول ثابت حیات معقول بشری می‌توانستند انجام وظیفه و فعالیت کنند به خطا رفته‌ام. اکنون می‌فهمم که قانون واقعی زندگانی با شوخیهای منفعت‌گرایی و سودپرستی و لذت‌خواهی اهمیت خود را از دست نمی‌دهد. به نظر می‌رسد خود همین درک بهترین مقدمه برای جبران تباهیهای ب

اشد که چه در گذشته و چه در آینده گریبانگیر بشر بوده و خواهد بود. ۱۸- مهلت کم است- هر گونه تعلل و تاخیری در برقراری صلح اقتصادی- فرهنگی در جهان ما را ناگزیر می‌سازد که بهای سنگین‌تری برای بقا پردازیم ما باید چند مذهبی بودن جهان را به عنوان یک واقعیت بپذیریم همچنین باید نوعی آزادی بیان را- که مذاهب را قادر می‌سازد که علیرغم اختلافاتشان با یکدیگر همکاری داشته باشند قبول کنیم. این امر به ما کمک می‌کند تا شرایط بقای بشر را فراهم آوریم و ارزشهای مشترک مسئولیت بشر حقوق بشر و شان انسان را بالنده سازیم. اینست میراث مشترک بشریت که از درک ما نسبت به اهمیت فوق‌العاده وجود انسان نو یافته جهان سرچشمه می‌گیرد. ما باید به این نکته اصلی توجه کنیم که نتایج ناشایست و ناگوار خودخواهیها و سودجویی و خودکامگان نه تنها در دوران ما بروز کرده است (یعنی چنین نیست که ناگوارها و بدبختیهای امور مزبور فقط در دوران ما بوجود آمده است) بلکه این شجره خبیثه همواره میوه‌های زهر آگین خود را بر کام بشر فرو برده است. نهایت امر اینست که در دوران ما پدیده‌ای که به عنوان نتیجه خودخواهیها و سلطه‌گریها و خودکامگیها بروز خواهد کرد بسیار بزرگ و غیر قاب

ل جبران خواهد بود مانند از بین رفتن طبیعت زندگی و چه بسا در صورت هیجان قدرت طلبی در حد شدیدش به نابودی کره زمین خواهد انجامید. به یاد دارم این مسئله را با بعضی انسانهای دلسوز مطرح کرده بودیم که از عواطف انسانی برخوردار بود و عمری واقعا در فکر دفاع از آزادیهای معقول و حقوق انسانها سپری کرده بود با استناد به از دست رفتن هویت انسانی و ارزشهای والای او

گفت: (بگذار روی زمین که فقط به صورت زرادخانه و قهوه‌خانه عیش و عشرتی پوچ گراییی و مبارزه با هرگونه عظمت‌های انسانی درآمده است هر چه زودتر از بین برود. این همان جمله بود که وقتی اینیشتین به یکی از شخصیت‌های بزرگ گفته بود که اگر جنگ جهانی سوم شروع شود ممکن است همه زمین از بین برود او در پاسخ اینیشتین گفته بود: شما برای از بین رفتن بشر چرا این همه اهمیت می‌دهید مضمون مطلب اینیشتین چنین است که: من احساس کردم آن شخصیت نه از روی ضد انسانی و بد بینی این سخن را می‌گوید بلکه بدان جهت می‌گوید که حیات انسانها هويت اصلی خود را از دست داده و از ارزشهای والای انسانی جز اسمی تو خالی نمانده است. بنابراین که این بیانیه می‌گوید: مهلت کم است باید بدانیم که برای نجات حیات طبیعی و معنوی ا

نسانها همیشه مهلت کم بوده است و چون تلفات بی هویتی که پوچی نتیجه مستقیم آن است بسیار ناگوار است همیشه و در هر برهه از تاریخ باید اصل مهلت کم است را همه انسانها بپذیرند ممکن است این احتمال در ذهن بعضی از صاحب نظران خطور کند که با وجود اینکه همواره برای نجات دادن زندگی بشری در تمامی ابعادش مهلت کم بوده و تاخیر امری ناشایسته بوده است به چه دلیل در دوران ما به این شدت به یاد این اصل حیاتی افتاده‌اند پاسخ این است بدان جهت که در این دوران گرفتاری انسان و نابودی او از روی زمین مخصوص ناتوانان بوده و این دفعه ناتوان و توانا و قدرتمند و کوچک و بزرگ و کاخ نشینان و کوخ نشینان و فرمانفرمایان و فرمانبران همه و همه راهی زیر خاک تیره خواهند گشت لذا داد و فریاد و سمینارها و سمپوزیومها و کنگره‌ها و تالیف و سایر تلاشها همه و همه آنها مستند به محرومیت همه صفای کارزار تنازع در بقا از زندگی است نه تنها ضعفا و بینوایان. در میان جملات مورد بررسی این جمله را می‌بینیم که می‌گوید هرگونه تعلل و تاخیری در برقراری صلح اقتصادی فرهنگی در جهان ما را ناگزیر می‌سازد که بهای سنگین تری برای بقا پردازیم باید گفت: اگر در گذشته اصالت هويت انسانی

و ارزشهای آن مورد توجه قرار می‌گرفت و داد و فریادهای صاحب نظران خیراندیش و با تقوی و با فضیلت که واقعا به انسان و انسانیت علاقه داشته و مهر راستین به او می‌ورزیدند در گوش سلطه جویان خود کامه فرو می‌رفت (و برای جلوگیری از پرداختن بهای سنگین به جهت نادیده انگاشتن هويت و ارزشهای اصیل انسانی اقدام جدی می‌نمودند) امروزه وحشت از پرداختن بهای سنگین تر برای بقاء نسل بشر به این درجه نمی‌رسید. با این حال ما امیدواریم که این دفعه داد و فریادها برای بقاء بشریت و تحریک انسانها بسوی حیات معقول و مراعات حقوق و آزادیهای مسئولانه آنان با تصمیم و اقدامهای جدی توأم بوده باشد اگر چه برخی از آگاهان را عقیده بر آن است که این یک امیدواری ساده لوحانه‌ای است که در گذشته هم وجود داشته است و نمی‌توان یقین کرد که خود کامگان سلطه جو و قدرت پرستان منفعت گرا از این داد و فریادها هدفگیری همیشگی خود را ترک نمود و یا به اصطلاح از طبیعت ثانویه خود که عبارت است از من هدف و دیگران وسیله دست بردارند در جملات مورد بررسی این جمله وجود دارد که ما باید چند مذهبی بودن جهان را بعنوان یک واقعیت بپذیریم همچنین باید نوعی آزادی بیان را که مذاهب را قادر می‌س

ازد که علیرغم اختلافاتشان با یکدیگر همکاری داشته باشند قبول کنیم از یک پیشنهاد که برای تفاهم بیشتر میان انسانها بیان شده است بسیار خوب است ولی اگر فرض کردیم که مذاهب موجود در روی زمین به اضافه مشترکاتی که دارند تضادهای غیر قابل حل و فصل با یکدیگر هم داشته باشند (که یقینا چنین است) در این موارد چه باید کرد؟ آیا می‌توان بدون دلیل با وجود تضاد میان آنها یکی را بر دیگری ترجیح داد و یا می‌توان گفت: همه مسائلی که مورد تضاد و نزاع ارباب مذاهب است کنار گذاشته شود تنها مشترکات آنها مورد عمل و عقیده قرار بگیرند؟ و راه بدست آوردن این مشترکات چیست؟ ما نمی‌دانیم آیا چنین بیانیه‌های واقعا تاثیری در جوامع بشری مخصوصا در آن جوامع که از قدرتهای بسیار بالا- برخوردارند خواهد گذاشت یا نه؟ ولی همه ما این حقیقت را می‌دانیم که اگر این بیانیه‌ها تاثیر بگذارد تاریخ بشری به یک تحول عظیم نائل خواهد آمد. اکنون راهی را که باید در پیش بگیریم چیست؟ پس از مطالعه و بررسی محتویات بیانیه سمپوزیوم وانک آور- کانادا درباره بقاء بشر در قرن بیست و یکم و با در نظر گرفتن افق بسیار وسیع علوم و ارزشها و معنویات از یک طرف و قدرت و اراده سازنده انسانی

از طرف دیگر به این نتیجه می‌رسیم که اساسی‌ترین یا یکی از اساسی‌ترین راهها برای نجات بشر که امروز بقا و طبق همین اعلامیه و اعلامیه‌های دیگر به خطر افتاده است کشف و اثبات مجدد هماهنگی و پیوستگی علوم و معنویات و ارزشها را با بذل مساعی مشترک صاحب نظران علمی و فلسفی و ارزشی به طور عموم (اخلاق و زیباییها و مذهب و هرگونه معنویات) مطرح و قابل درک و پذیرش همگانی نماییم. و ما امیدواریم صاحب نظران ارجمند پس از مطالعه و بررسی این کتاب در راه خدمت به مسئله اساسی حیات انسانها و وفا به دین بزرگی که درباره بنی نوع خود به عهده دارند به اضافه بیان نظرات خود درباره مطالب این کتاب آرا و عقاید خود را تا بتوانند با ذکر دلایل مناسب برای ما ارائه فرمایند، باشد که با الطاف و عنایات الهی گامی در حد مقدور در این مسئله حیاتی برای انسانها برداریم. در مقدمه بررسیهای لازم می‌دانیم آن دسته جملات بیانیه سمپوزیوم وانک آور- کانادا را که صراحت در خطا رفتن اشخاصی که علوم را از فرهنگ معنوی و ارزشهای انسانی تفکیک کرده‌اند متذکر شویم سپس آن قسمت از جملات بیانیه را بیاوریم که صراحتاً راه و چاره نابسامانی و قرار گرفتن بشریت در معرض نابودی را در هماهنگی

اختن و پیوند دادن دو مقوله مذکور معرفی می‌نماید: ۱- آن قسمت از جملات بیانیه که علت خطر نابودی بشر را تفکیک فرهنگ معنوی و ارزشهای انسانی از علوم معرفی می‌نماید یک- این جمله که فعلاً متذکر می‌گردیم صراحتاً می‌گوید: در شروع این قرن با پیشرفتی که در علوم حاصل شد جوامع پیشرفته در صدد بر آمدند که ارزشها را در راه امکانات مادی خود استخدام نمایند در نتیجه ارزشها سرکوب شدند. عبارت چنین است (منشا وضع ناگوار کنونی ما اساساً پیشرفت برخی از زمینه‌های علوم است که عمدتاً در شروع این قرن به طور کامل رشد یافته بودند این پیشرفتها که به شکل ریاضی در نقشه صنعتی قدیمی جهان نشان داده شده به انسان نیروی غلبه بر طبیعت را عطا کردند که تا همین اواخر رفاه ماده‌ای روز افزون و ظاهراً بی‌پایانی را به بشر ارزانی می‌داشت انسان با سود استفاده از این نیرو خواست تا ارزشهایش را در جهت تحقیق کامل امکانات مادی حاصل از پیشرفتهای علمی به کار گیرد، متقابلاً ارزشهای مربوط به ابعاد انسانی که اساساً فرهنگهای پیشین بودند سرکوب شدند). دو- سلب مفهوم انسانیت که حذف و نادیده گرفتند سایر ابعاد انسان است دقیقاً در راستای دید علمی‌ای است که سبب به جهان و انسان وجود د

ارد. از این دیدگاه جهان به صورت ماشین، و انسان تنها به صورت چرخ دنده‌ای آن نگریسته می‌شود. سه- (اگر ما نتوانیم علم و تکنولوژی را دوباره به سمت نیازهای اساسی سوق دهیم پیشرفتهای کنونی در زمینه انفورماتیک (اندوخته دانش): تکنولوژی زیست (حق بهر مندی از اشکال زندگی) و مهندسی ژنتیک (طراحی ژن انسانی) به نتایج زیانبار و غیر قابل جبرانی برای آینده بشر منتهی خواهد شد). چهار- (شناخت انسان (نسبت به خود) عامل تعیین کننده اساسی ارزشهای اوست این ادراک مفهوم (خود) را در ارزیابی منافع مشخص تعیین می‌کند. بنابراین فقر ایدئولوژی یکی همراه با نگرش انسان به خود به عنوان چرخ دنده ماشین موجب کاهش ارزشها می‌گردد). احتیاجی برای توجیح جملات فوق وجود ندارد، زیرا این جملات با کمال وضوح اثبات می‌کنند که وضع خطرناک امروزی بشر معلول تفکیک دو مقوله علوم و فرهنگ معنوی و ارزشهای انسانی می‌باشد. ۲- آن مقسمت از جملات بیانیه که راه و چاره بر طرف ساختن خطر جدی امروزی را در پیوند دادن علوم و ارزشهای منحصر می‌داند. یک- (درست در این زمان که ما در آستانه نابودی اکوسیستم و تنزل کیفیت زندگی بشر قرار داریم دانش و علوم در موقعیتی هستند که قادرند خلافت

انسانی و نیز تکنولوژی مورد نیاز برای جبران این وضعیت را فراهم آورند و هماهنگی میان انسان و طبیعت را بازیابند. تنها چیزی که فقدان آن محسوس است اراده اجتماعی و سیاسی می‌باشد). دو- (معهداً پیشرفتهای علمی قرن حاضر نشان دادند که این دیدگاه ماشینی (مکانیکی) نسبت به جهان را نمی‌توان در زمینه علمی محض نگاه داشت. بنابراین مبنای عقلانی در مورد شناخت ماشینی انسان ارزش خود را از دست داده است). سه- (در علوم معاصر، تصویر صنعتی خشک و بی‌انعطاف از جهان جای خود را به مفاهیمی داده است که جهانی را می‌سازند شکل گرفته از داده‌های خلاق دائمی که هیچ قانونی مکانیکی قادر نیست آنرا به زور متوقف نماید. بر همین اساس ارزشهای انسانی در این دیدگاه جدید علمی به ارزشهای انسانی در این دیدگاه جدید علمی به

ارزشهایی بسط می‌یابد که با ارزشهای پذیرفته شده در فرهنگهای پیشین سازگاری دارند. چهار- (نوع بشر حداکثر بهره‌گیری را از جهان خارج می‌نماید و از ظرفیت زندگی در محیط متحول فرهنگی- اجتماعی نیز به حد اعلی استفاده می‌برد. بینش روبه رشد بشر در زمینه علوم دلالت بر این امر دارد که انسان می‌تواند ایمان گمشده و تجربیات معنوی و روحانی خود را دوباره بدست بیاورد.) پنج- (بحران کنونی که در نتیجه تصرف سیاره از سوی بشر بوجود آمده است، برای تدارک فردا و فرداهای دیگر به دیدگاههای جدیدی که ریشه در فرهنگهای مختلف دارند نیاز دارد.) (در اینجا بیانیه، یک مطلب دیگر را هم مطرح نموده است که توجه دقیق به آن بسیار مفید می‌باشد، مطلب چنین است: درک عالم لا- یتناهی به هم پیوسته‌ای که آهنگ حیات را تکرار می‌کند به بشر اجازه خواهد داد که دوباره با طبیعت یکی شود ارتباط یکی شود و ارتباط خود را در فضا و زمان با کل حیات و جهان ماده درک کند) برای توضیح و بررسی بیشتر این جملات مراجعه فرمایید به نقد و تحلیل متن خود بیانیه. دانشهای بشری محصول ارتباط عوامل درک کننده با واقعیات درک شده در جهان هستی است ما در نمایشنامه بزرگ وجود هم بازیگریم، هم تماشاگر اینست بزرگترین مسئله در ارزیابی ارتباط با واقعیت به وسیله علم و فلسفه در عرصه معرفت بشری. بشر بدون اینکه مرز حقیقی میان (من) (مجموع عوامل درک کننده) و (جز من) (مجموع عوامل درک شونده) را در علم می‌آورد مشخص نماید و حتی غالباً بدون اینکه توجهی به این حقیقت داشته باشد که دانش وی محصول ارتباط دو عامل فوق است خود را عالم به واقعیات برای خو

د می‌داند و دانش خود را بدون دخالت چیزی از طرف عوامل درک کننده تاب و نمایشگر دقیق واقعیات تلقی می‌نماید! اینکه ارتباط علمی با واقعیات یکی از ضرورت‌های حیاتی ما است برای هیچ کسی جای تردید نیست. و نیز اینکه پاسخگوی چنین ارتباط تفکرات و تجارب روشهای علمی رسمی است به قدری بدیهی است که نیازی به اثبات ندارد بلکه چنین به نظر می‌رسد اصرار و ابراز احساسات بیشتر درباره این حقیقت ضروری نه تنها به روشنایی کامل آن نخواهد افزود بلکه مانند موارد دیگر خود واقعیت با کمال وضوح روشن است اصرار شدید و استناد به احساسات موجب بروز ابهام بیشتر در درک و پذیرش واقعیت می‌گردد. از طرف دیگر همه ما می‌دانیم که ارتباط علمی ما با جهان هستی از راه عوامل و وسایل و کانالهایی صورت می‌گیرد که کم و بیش در علم به واقعیاتی که علم درصدد درک و دریافت آنهاست دخالت می‌ورزند و در هر نوع علمی که درباره آن واقعیتهای بدست می‌آوریم اثر می‌گذارند. این دخالت در دریافتهای فلسفی و هستی‌شناسی هم آنجا که متکی به دانشهای رسمی معمول است یک امر طبیعی است. برای توضیح به آن گروه از دانش پژوهان عزیز که برای نخستین بار با این مسئله با اهمیت روبرو می‌شوند یک مثال کاملاً ساده و قابل فهم عمومی را متذکر می‌گردیم: همه ما می‌دانیم که پنبه برقی در حال حرکت سریع با اینکه اصل آن سه شاخه است یک دایره حقیقی در جهان خارج دیده می‌شود در صورتیکه آنچه که در جهان عینی خارجی وجود دارد یک دیدگاه با سه شاخه است که حرکت به آن اضافه شده است. و آن جهت که ذهن انسانی از تفکیک نقاط عبور شاخه‌های متحرک به دور خود را دایره حقیقی نشان می‌دهد. و این حقیقت هم نیازی به اثبات ندارد که منحصر بودن راههای علم در وسائل محدود نمی‌تواند واقعیت برای خود را محدود بسازد و یا به عبارت دیگر واقعیت را پیرو خود بسازد همانگونه که در طرز تفکرات اشخاص ایده‌آلیست مشاهده می‌شود، مخصوصاً با در نظر گرفتن این حقیقت که موجوداتی که برای ما در حال ارتباط علمی و هرگونه معرفتی مطرح می‌شوند در عرصه‌ای در جریانند که نظام قانونی (سیستم) آنها باز است نه بسته از آنچه که گفتیم به خوبی اثبات می‌شود که دانشهای رسمی و معمولی ما در این دنیا محصول ارتباط من (عوامل درک کننده) و جز من (واقعیات درک شده در برون ذات) می‌باشد. اینست معنای آن جمله بسیار متین علمی و فلسفی و زیبا که از لائوتسه تا امروز به یادگار مانده است: او گفته است: (ما در نمایشنامه

بزرگ وجود هم بازیگریم، هم تماشاگر) ممکن است برخی از صاحب‌نظران گمان کنند که محتوای این جمله تنها از شخصیت

فلسفی معروف چین (لائوتسه) ابتکار شده است در صورتیکه با توجه به اصالت و وضوح بازیگری و تماشاگری در ارتباط با موجودات جهان هستی نمی‌توانیم بگوییم: درک این حقیقت تا زمان لائوتسه برای دانشمندان و صاحب‌نظران معروف دست نداده بوده است. ما همین اصل بازیگری و تماشاگری در ارتباط علمی با واقعیات را چند مورد از آثار محمد بن طرخان فارابی مشاهده می‌کنیم که در مباحث آینده با منابع آنها مطرح خواهیم نمود. بعضی از متفکران گفته‌اند: درست است که وسایل درک در میان دو قطب (درک کننده و درک شونده) ارتباط پیچیده‌ای بوجود می‌آورد ولی ما می‌توانیم برای حل این پیچیدگیها به معرفتهای دیگر فیزیکی متوسل شویم. در عبارت پروفیسور سرگی ویلوف چنین آمده است: (اصولا معرفت از چه راهی حاصل می‌شود پاسخ به آن از نظر علمی آشکار و آسان است. حس انسانی را اسبابهای وی یعنی میکروسکوپ، تلسکوپ، الکترومتر، اطاق ویلسون و غیره که برای کمک به محدودیتهای حاصله از اعضای حواس درست شده تکمیل می‌کند. طبیعی است که هر اسبابی بین بیننده و نمود یک ارتباط پیچیده‌ای ایجا

د می‌کند. در این ارتباط شخص به علت معرفتهای دیگر فیزیکی مجبور است تصحیحات و تعبیراتی وارد سازد. ولی این موضوع مانع از آن نیست که ما به کمک اسبابها ساختمان اتم را بشناسیم و هسته اتم را بشکافیم طبیعت نور را بشناسیم و غیره البته جای تردید نیست اینکه امروزه برای گسترش و عمیق‌تر ساختن معلومات بشری دستگاهها و آزمایشگاههای بسیار دقیق و با اهمیتی وجود دارد که در افزایش جوانب معلومات بسیار موثر می‌باشند ولی با این حال نمی‌توانند دخالت و تصرف منطقه عوامل درک کننده را تا حد صفر تقلیل بدهند و عبارت زیبایی که در آن جمله لائوتسه دیدیم: بازیگری ما را بکلی از بین ببرند و ما در ارتباط با واقعیتها برای خود تماشاگر محض باشیم یعنی واقعیات را آنچنان که هستند بدون کمترین دخل و تصرفی از طرف عوامل درک به ذهن خود منتقل نماییم. تنها در موردی می‌توان با خود واقعیت ارتباط برقرار نمود که ما بوسیله علم حضوری با آن واقعیت ارتباط برقرار می‌نماییم. علم حضوری عبارت است از دریافت ذات یا (من) خویشتن و بدیهی است که ما در این دریافت به هیچ وسیله و کانالی نیازمند نیستیم تا معلوم ما از ناحیه آن وسائل و کانالها با کیفیت خاصی به درون ما منتقل شود. م

ورد دیگری که (من) انسانی در دریافت آن، نیازی به وسائل و کانالهای عامل درک ندارد، خدا است که دریافت ما درباره آن وجود اقدس نیز مانند علم حضوری می‌باشد. از این مباحث معلوم می‌شود اینکه بعضی از بزرگترین فیزیک دانان قرن ما گفته‌اند که: هر کس بتواند علم فیزیک را دقیقا تعریف کند قطعا او در علم فیزیک صاحب نظر می‌باشد، ناشی از همین اصل (بازیگری و تماشاگری در معلومات) است، زیرا وقتی که ما توانیم مرز حقیقی میان منطقه (عوامل درک کننده) و منطقه (واقعیتهای درک شده) را مشخص نماییم، به هیچ وجه نمی‌توانیم بگوییم: منطقه واقعیات، و به عبارات دیگر قطب برون ذاتی که همان موجودات عالم هستی می‌باشند، از این خط شروع می‌شود و منطقه عوامل درک کننده (عوامل درون ذاتی) از این خط بنا براین، تعریف علم فیزیک که موضوع اشیا موجود در جهان برونی و عینی است، بطور کاملا مشخص در دسترس ما قرار نخواهد گرفت. با توجه به مطالبی که بیان نمودیم، در ارزشیابی و تحقیق درباره علم و معرفت، درک این اصل اساسی که (علم و معرفت) محصولی از ارتباط و منطقه (من) و (جز من) است کاری دشوار نیست و هر کس می‌تواند با کمترین توجه بفهمد که چنانکه وجود (جز من) یعنی موجودات

عالم هستی به تنهایی نمی‌تواند پدیده‌ای به نام معرفت انسانی به وجود بیاورد، همچنان اگر (جز من) وجود نداشته باشیم که بذرها یا اصلا معرفتی به وجود نخواهد آمد و یا اگر معتقد به این نظریه باشیم که بذرها و استعدادها که به فعلیت می‌رسند (چون فرض اینست که (جز من) وجود ندارد)، لذا معرفت هرگز به فعلیت نخواهد رسید، بنابراین، معرفت، یا حداقل بروز آن در انسانها مبتنی بر دو رکن اساسی است که (من) و (جز من) نامیده می‌شود معمولا اشتیاق و هدف گیریهای اصلی انسانها در جریان به دست آوردن معرفت و علم، (درک واقعیتها) است آنچنانکه هستند، بدون دخالت هیچ چیز دیگر در آنچه که به دست آورده‌اند، یعنی انسانها

بطور جدی می‌خواهند خود واقعیات را بدون بازیگری و دخالت از طرف عوامل و وسائل و کانالهایی که در اختیار منطقه (من) می‌باشند درک و دریافت نمایند. با نظر به تلاشها و هدف گیریهای اصلی انسانها در ارتباط با جهان هستی برای تحصیل علم و معرفت درباره آن، کاملاً واضح است که همه آنان می‌خواهند با کمال آگاهی و بطور همه جانبه با خود واقعیات (چنانکه هستند) ارتباط برقرار نمایند. می‌توان گفت نه تنها متفکران و صاحب نظران در علوم و فلسفه‌ها بطور جدی می‌خ

اهند که از اختلاط واقعیتهای با اموری که از منطقه عوامل درک وارد صحنه می‌شوند جلوگیری نموده واقعیت را به دور از هر ناخالصی درک و دریافت نمایند، بلکه حتی مردم معمولی نیز با شعور فطری ناب که دارند، می‌خواهند آنچه را که مورد ارتباط علمی و معرفتی آنان قرار می‌گیرد. از همه امور خارج از خود واقعیت بر کنار باشد. روایتی که به حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله نسبت داده شده است در اشتیاق به وصول علمی خالص بر همه واقعیتهای چنین است: اللهم ارنی الاشیاء كما هی خداوند اشیاء را آنچنانکه هستند برای من ارائه فرما. آیاتی را که شما ذیلاً می‌خوانید با اینکه در قالب و شکل شعری گفته شده است ولی با توجه به هدف گیری آرمان اصلی همه متفکران و صاحب نظران قرون و اعصار اساسی‌ترین مسئله را درباره علم و معرفت توجه قرار داده و در حال نیایش که از جدی‌ترین حالات یک انسان آگاه است اشتیاق خود را به تماشایی خالص (دریافت واقعیات آنچنانکه هستند) ابراز داشته و از خدا می‌خواهد که در مسیر تلاش و تکاپو در این دنیا توفیقی برای وی عنایت شود که همه واقعیتهای آنچنانکه هستند ببیند این یک اشتیاق بسیار با ارزش است. کاروان انبوه و ممتد علم و معرفت که می‌خ

اهند صحنه ذهن و کارگاه مغز خود را مانند آینه در برابر واقعیات برنهند و همه‌ی واقعیات با همه‌ی ابعاد خود (آنچنانکه هستند) برای آنان روشن شوند. ای خدا بنمای تو هر چیز را آنچنانکه هست در خدعه سرا طعنه بنموده بما وان بوده شصت وانما هر چیز را انسان که هست ما در آغاز بحث برای تحقق و ارزشیابی علم و معرفت در ارتباط با واقعیتهای دو منطقه اساسی را به طور مختصر متذکر به شرح مبسوط آن دو می‌پردازیم: منطقه یکم - من و عوامل و وسایل و کانالهایی که در حصول علم دخالت می‌ورزند من یا قطب ذاتی که در پدیده علم به عنوان رکن اول محسوب می‌گردد همان مدیر دورنی است که حیات و شئون حیاتی انسان را در ارتباط چهارگانه (ارتباط با خویشتن با خدا با جهان هستی با هموعان خود) تنظیم نموده و او را در وصول به اهدافی که در دو قلمرو ماده و معنی انتخاب می‌نماید اداره می‌کند. این مقدار معرفی درباره من برای ورود به مبحث ما کافی است. البته مباحث بسیار فراوانی درباره من از دیدگاه علوم انسانی و فلسفه و مذهب وجود دارد که فعلاً از دیدگاه مباحث ما بیرون است و تنها به مقداری بسیار مختصر به آن مباحث در پاورقی اشاره می‌کنیم: منطقه دوم - واقعیتهای جهان هس

تی برای خود (جز من درک کننده) است خواه درک کننده‌ای درباره آنها وجود داشته باشد یا نه. برای اثبات واقعیت اشیاء در کارگاه هستی و اینکه آنها ساخته ذهن بشری نیستند استناد به شعور طبیعی و احساس اصیل صیانت ذات در برابر هر آنچه که در کمین نابود ساختن هستی آدمی قرار بگیرد روشنترین دلیل است ما می‌دانیم که در چنین موردی انسان نمی‌نشیند در این موضوع بیاندیشد که مرگ چیست و زندگی کدام است و آیا مرگ و زندگی حقیقت متقابل هستند که برای خود واقعیتهای دارند؟ آیا این عامل مرگ و نابودی که من با آن روبرو هستم از قبیل جواهر است یا اعراض؟ اصلاً وجود دارد یا ساخت اندیشه و ذهن من است؟ قطعی است که چنین انسانی که عامل مرگ کام خود را برای بلعیدن او باز کرده است بدون اندیشه و بدون حتی فوت کردن کمترین فرصت با تحریک بازتابی (رفلکس) (نه حرکت مسبوق به اندیشه و تصمیم و اختیار و غیرذلک) با آن عامل مرگ گلاویز می‌شود و تا آخرین حد نیرو و زمان زندگی برای نابودی عامل مزبور شدیدترین تلاش را انجام می‌دهد و هرگز به مغزش خطوط نمی‌کند که او تابع سופسطائیهای پیش از میلاد یونان است، یا از پیروان مخلص عالی جناب برکلی. این پدیده با کمال وضوح اثبات می‌کند که

واقعیت برای خود دارد خواه انسان آنرا درک کند یا درک نکند، و خواه آنرا بخواهد یا نخواهد. و همچنین انسان با نظر به تعدد

انواع درکی که درباره انواع گوناگون موجودات در عالم خارج دارد یقین دارد که واقعیهایی که ارتباط با آنها موجب تنوع درکها (یا درک شده‌هایش) گشته است برای خود وجود دارند و وجود و واقعیت آنها هیچ نیازی به درک و خواستن وی ندارد. پس از تعریف و توصیف مختصر درباره دو رکن اساسی علم و معرفت می‌پردازیم به چگونگی ارتباط این دو (من و عوامل و وسائل و کانالهایی که من برای ارتباط با واقعیتها در اختیار دارد و جز من واقعیتهای جهان هستی برای خود) یعنی اکنون می‌خواهیم بدانیم آیا ارتباط این دو رکن یا منشاء اساسی علم و معرفت بدون تاثر از یکدیگر و بدون دخالت هر یک از آن دو در کار دیگری در حصول علم و معرفت هماهنگ می‌گردند؟ پاسخ این مسئله با توجه بر همه مشاهدات و تجارب و اندیشه‌های علمی و معرفت ما قطعاً منفی است برای اثبات این حقیقت باید یکایک عوامل و وسایل و کانالهایی که در بدست آوردن علم و معرفت کم و بیش دخالت دارند مورد بررسی قرار بگیرد. منطقه یکم- (من) و عوامل و وسایل و کانالهایی که در حصول علم دخالت می‌ورزند. ع امل یکم- (من) یا شخصیت این همان عامل اساسی درونی است که مدیریت حیات و جان و روان انسانی را به عهده گرفته است. اهمیت این عامل از آن جهت است که اگر سالم باشد همه عوامل درک از حواس گرفته تا هدف گیریها در علم و معرفت را به خوبی اداره می‌نماید و اگر کمترین اختلالی در یکی از ابعاد آن بوجود بیاید قطعاً در مدیریت آن درباره کاربرد عوامل درک تاثر می‌گذارد. علوم مختلف روانپزشکی و روانکاو و بطور کلی علم النفس که عرصه فعالیتش بسیار گسترده‌تر از دیگر دانشهای حرفه‌ای و رفتارشناسی است (که کاری با واقعیت خود روان و من ندارد) بر مبنای اینکه من موضوع دانشهای آنان را تشکیل می‌دهد می‌تواند دو کار بسیار با اهمیت را انجام بدهد: کار یکم- مدیریت عوامل درک و توجه آنها در هدف گیریهایی که از بدست آوردن علم و معرفت منظور نموده است. کار دوم- کار پالایش دریافت شده‌هایی که از راه عوامل و وسائل و کانالهای علم و معرفت به درون انسان منتقل می‌گردند. عناصر فعال من که مانند اجزا تشکیل دهنده پالایشگاه من است در حوزه فعالیتها من در علم و معرفت حاصل از راه عوامل فوق دخالت می‌نمایند. مانند خوش‌بینیها بدبینیها عقل‌گرایی یا قرار گرفتن تحت تاثیر احساسات و عواطف شتابزدگی و کم‌ظرفیتی یا شکیبایی و دارای ظرفیت بزرگ آگاهی طلب یا علاقمند به مستی و تخدیر مسلم است که این عناصر در حوزه من می‌توانند به بفعالت پرداخته و علم و معرفت را مخصوصاً در قلمرو واقعیات نظری و دریافتی که در علوم انسانی بسیار فراوان است رنگ آمیزی نمایند. عامل دوم- منشهایی که برای اغلب شخصیتهای انسانی به وجود می‌آیند. منش عبارتست از نوعی عنصر فعال در حوزه من که می‌تواند فعالیتها من را توجه و سمت حرکت آنها را تعیین نماید. مانند منش هنری، منش قضایی، منش سیاسی، منش روحانی، منش نظامی، منش مدیریت و غیرذلک. گاهی رسوخ منش در درون آدمی به حدیست که گویی مالک خود من است و لذا تاثر آن در کمیت و کیفیت معرفت قابل توجه می‌باشد. کسی که دارای منش هنری است و در تفسیر و توجه معرفتی که بدست می‌آورد احساس هنری خود را در مقدمات یا مختصات یا نتایج و گاهی در همه آنها دخالت می‌دهد. آن کسی که دارای منش قضائی است فضای درونش پر از احساس باید و نباید و حق و حکم و قانون و اتهام و براءت و غیرذلک است که باردار حقوقی می‌باشد و همچنین سایر منشها. تفاوت میان عامل اول که پالایشگاه من است و عامل دوم که عبارت از منشها است در

این است که منشها در معرفت هستند به یک عامل است که منش شخص است و لذا با شناخت منش یک انسان می‌توان طرز برداشت معرفتی او را درباره واقعیات حدس زد در صورتیکه عناصر فعال در سطوح من ممکن است متنوع بوده باشد در اینصورت عاملی که در معرفت تاثر می‌گذارد حقیقتی است محصول تالیف و تفاعل فعال فرض کنیم عناصری که در سطوح من یک انسان مشغول فعالیت‌اند و مانند اجزا یک پالایشگاه معرفت درباره واقعیات را تصفیه نموده و هویت خاصی به آن می‌بخشد عبارتند از عشق به آگاهی و تحرک احساساتی در اینصورت هر معرفتی که در درون چنین انسانی بروز نماید، آن معرفت در معرض افزایش آگاهی و روشنایی به آن بوده و اجزا تشکیل دهنده و مجموع آن معرفت به اضافه داشتن موضوع خود محرک احساسات یا بوجود

آورنده شرائط یا آگاهیهای شخص روشن می‌شوند، ممکن است نتایج دیگری بیارند. حال اگر عنصری به دو عنصر مزبور اضافه شود مثلاً عنصر شتابزدگی قطعی است که آن سه عنصر فعال در معرفت تأثیری دیگر خواهد گذاشت مثالی که می‌توان برای توضیح این فرض در نظر گرفت اینست که: شخصی که عشق به آگاهی و احساسات و شتابزدگی در درون او فعالیت دارند در مطالعه خود در پیرامون مختصات و پدیده‌های

بشری این نتیجه را بدست آورده است که انسان طبیعتاً سودجو است عنصر عشق به افزایش آگاهی چنین شخصی را بر تحصیل اطلاع از حقیقت این نتیجه و عوامل اولیه و ثانویه آن تحریک می‌نماید و نیز می‌خواهد بداند که سودجویی در انسان واقعاً یک حقیقت ذاتی است که قابل دگرگونی نیست یا امری است عارضی و ثانوی و می‌توان با تعلیم و تربیت صحیح این امر را در او تعدیل نمود از طرف دیگر این شخص در درون خود عنصر فعالی دیگر دارد که احساساتی بودن او است این احساسات همه آن آگاهیها را که بدست می‌آورد فوراً وارد منطقه خوب و بد زشت و زیبا می‌نماید و نمی‌گذارد تعقل سلیم آن آگاهی را آنچنان که هستند تنظیم نماید و نتایج آنها را نشان بدهد و مسلم است که ورود یک موضوع به شایستگی نمود طبیعی است که این خوبی و شایستگی موجب شد که سودجویی برای شخص مفروض مطلوب جدی تلقی گردد. در این هنگام معرفت حاصله وی درباره انسان با مختص سودجویی که از نظر وی شایسته و مطلوب خود او است مانند عینکی خواهد گشت که همه حقایق انسانی با رنگ آمیزی خواهد گشت ولی علاقه شدید به افزایش آگاهی همواره نوعی عدم قناعت به طور ناآگاه در درون او به وجود خواهد آورد و در نتیجه معرفت حاصله درباره سودجو

بی انسان در درون حالت تزلزل خواهد داشت که این تزلزل را با احساسات باید آرامش ببخشد. اگر عنصر شتابزدگی در نتیجه گیری را به دو عنصر مزبور اضافه کنیم خواهیم دید معرفت چنین شخصی لحظه‌ای و گسیخته و پر از احتمالات و قطعهای متضاد می‌باشد. عامل سوم - عوامل گوناگون کارگاه مغز این عوامل بسیار متعدد و متنوع می‌باشند، مانند عوامل درک و معلومات و تصور و تصدیق و تجرید اعداد و وضع اعتباریات و انتزاع مفاهیم کلی و علامتها صحنه آگاه ذهن و نیمه آگاه و ناخود آگاه آن و همچنین حافظه و اندیشه و تعقل و تخیل و شهود و حدس و بینش و انتقالات اکتشافی و تجسیم و الهامات و خلاقیت‌های هنری بطور عموم و عواملی که در مغز یا من انسانی جایگز می‌شود و سپس در شکل عنصر فعال در درون انسان به فعالیت می‌پردازند و غیرذلک که بهر حال به جهت تبعیت از قوانینی که برای خود دارند بدون اعتناء به خواسته او درباره تصفیه علم در معلومات انسانی دخالت می‌نمایند. روشنترین دلیل دخالت فوق در جریان دانشها و بینشهای ما رابطه مستقیم تغییرات در آن عوامل با دانشها و بینشها می‌باشد می‌دانیم که کمترین تغییر در عامل تجرید با انتزاع که از عوامل بسیار مهم مغز انسانی در بدن آوردن

علم و معرفت می‌باشند نوعی دگرگونی در آنها ایجاد می‌کنند که مناسب با همان تغییر می‌باشد. اگر اختلالی در یکی از سه صحنه‌ی آگاه و نیمه آگاه و ناآگاه) ذهن بوجود بیاید بدون کمترین تردید در محصول علمی ما اثر خواهد گذاشت ناتوانی ذهن از تفکیک نقاط عبور سه شاخه‌های پنکه برقی آن سه شاخه در حال حرکت سریع را دایره نشان می‌دهد. عامل این نمود خلاف واقعیت برای خود همان ناتوانی ذهن است که بیان نمودیم. محتویات ذهن نیمه آگاه و ناآگاه در فعالیت‌های ذهنی نیز بسیار موثر است. اگر در جایگاه یک منظره طبیعی بسیار زیبا که برای همه انسانها معمولی جالب و موجب انبساط روانی است یکی از عزیزان ما با یک جنایت تلخی کشته شود و تاثر از آن جنایت تا سطوح عمیق من یا به اصطلاح معمولی امروز در ضمیر ناخودآگاه نفوذ کرده باشد بدیهی است که هر موقع به تماشای آن منظره بپردازیم آن تاثر روانی از ضمیر ناآگاه ما سر کشیده و به فعالیت پرداخته در تصور و تصدیق درباره آن منظره معلومات ما در آثار علمی و حکمی و عرفانی مغزهای مقتدر روزگار گذشته و دورانهای

متاخر به فراوانی گوشزد شده است. از آنجمله: در تفکرات مولوی در مواردی فراوان این اصل قابل مشاهده است. چون تو با پ رهوی بر می‌پری لا- جرم بر من گمان بد بری هر که را افعال دام و دد بود بر کریمانش گمان بد بود چون تو جزو عالمی پس ای

مهین کل آنرا همچو خود دانی یقین چون تو بر گردی و بر گردد سرت خانه را گردنده بیند منظرت ورتو در کشتی روی بریم روان ساحل یم را همی بینی دوان گر تو باشی تنگدل از ملحمه تنگ بینی جو دنیا را همه ور تو خوش باشی به کام دوستان این جهان بنمایدت چون بوستان وی بسا کس رفته تر کستان و چین او ندیده هیچ جز مکر و کین وی بسا کس رفته تا هند و هری او ندیده جز مگر بیع و شری طالب هر چیز ای یار رشید جز همان چیزی که می جوید ندید چون ندارد مدرکی جز رنگ و بو جمله اقلیمها را گو بجو گاو در بغداد آید ناگهان بگذرد از این سران تا آن سران از همه عیش و خوشیها و مزه او نبیند غیر قشر خربزه که بود افتاده در ره یا حشیش لایق سیران گاوی یا خریش خشک بر میخ طبیعت چون قدید بسته اسباب و جانس لا یزید وان فضای خرق اسباب و علل هست ارض الله ای صدر اجل هر زمان مبدل شود چون نقش جان نو بنو بیند جهانی در عیان گر بود فردوس و انهار بهشت چون فسرده یک صفت شد گشت زشت مثال قضاوت مورچه

ها درباره قلمی که روی کاغذ حرکت می کرد و نقاشی می کرد مورکی بر کاغذی دید او قلم گفت با مور دگر این راز هم که عجائب نقشها آن کلک کرد همچو ریحان و چو سوسن زار و ورد گفت آن مور اصبع آن پیشه‌ور وین قلم در فعل فرعست و اثر گفت آن مور سوم کز بازو است کاصبع لاغر ز زورش نقش بست همچنین می رفت بالا تا یکی مهتر موران فطن بود اندکی گفت کز صورت نبیند این هنر کان بخواب و مرگ گردد بی خبر صورت آمد چون لباس و چون عصا جز به عقل و جان نجنبید نقشها بی خبر بود او که ان عقل و نژاد بی ز تقلیب خدا باشد جماد و این یک حقیقت است که محدودیت بینش و دیدگاه و معلومات تاثیر و تصرف کاملاً آشکار در معرفت حاصله می نماید آن مورچه ضعیف که فقط قلم را روی کاغذ می بیند همه نوشته‌ها و نقشهایی را که روی کاغذ ترسیم شده بود مستند به قلم می بیند. مورچه دیگر که بینش و دیدگاهی فراختر و بالاتر دارد نوشته و نقشه‌ها را به انگشتان نویسنده نسبت می دهد زیرا این قدر می داند که قلم وسیله‌ای بیش نیست و انگشتانی که حرکت می کند قلم را به حرکتی منظم در می آورد، مانند علتی است که معلول خود را (نوشته‌ها یا نقشه‌ها را) به وجود می آورد. م

ورچه دیگر به جهت داشتن معلومات و بینش عالی تر و دیدگاهی وسیع تر حرکت قلم را روی کاغذ که موجب ترسیم نقش می گردد مستند به بازو می داند. بدین ترتیب هر مورچه‌ای به اندازه بینش و دیدگاهها و معلوماتی که دارد در دریافت علت اصلی ترسیم و نقش روی کاغذ بیشتر گام برمی دارد، تا نوبت به اظهار نظر موری بزرگ و آگاه می رسد که می گوید علت را از موجودی مثل قلم و اعضای مانند انگشتان و دست و بازو و شانه و سرمجوید زیرا حرکت و فعالیتها همه این موجودات وابسته به جان و عقل است این مور بزرگ و آگاه هم اگر چه از دیگر مورچه‌ها داناتر و دارای دیدگاهی عالی تر بود با اینحال بی خبر بود او که آن عقل و فواد بی ز تقلیب خدا باشد جماد عالمش چندان بود کش بینش است چشم چندین بحر هم چندینش است عامل چهارم- حواس طبیعی عامل چهارم- حواس طبیعی ما است. این حواس عبارتند: از بینائی و شنوائی و بویائی و پشائی و چشائی. جای هیچ تردید نیست که این حواس با کمیتها و کیفیتها معینی عمل می کنند و چنین نیست که هر یک از این عوامل با کانال درک فعالیت خود را بدون هیچ قید و شرطی و بطور مطلق با کمال خالص بودن از دخالت انجام بدهد یعنی چنین نیست هر آنچه را در این جه

ان هستی بودی و نمودی دارد و از شکل کیفیت معینی برخوردار است. چشم آنرا می بیند یا هر صدائی را در هر حال و با هر موج و فرکانسی که در هر گونه شرایطی قرار بگیرد آنرا خواهد شنید بلکه همانگونه که از نظر علمی و تجربی و مشاهده همگانی اثبات شده است همه حواس طبیعی ما با نمودهایی خاص و در موضع گیریهای معین با ساختمان طبیعی خود ارتباط برقرار می نمایند و کمترین دگرگونی از وضعی که دارند اثر خود را در علم و معرفت حاصله از آنها به وجود می آورند. در عمل لامسه هم ما تاثر قابل توجه عضوی را که کیفیت خاصی را می پذیرد و با آن کیفیت خاص برای ما از واقعیت برای خود اطلاعی می دهد مشاهده می کنیم به عنوان مثال اگر سه استکان آب را با درجه‌های مختلف گرما در کنار هم به ترتیب ذیل قرار بدهیم (استکان آب گرم در طرف راست و استکان آب نیم گرم در وسط و استکان آب سرد در کنار آن) در این حال اگر نخست انگشت را در استکان آب

گرم فرو برده سپس به آب نیم گرم فرو ببریم انگشت ما سردی احساس خواهد کرد. و اگر نخست انگشت را در آب سرد فرو ببریم و سپس آنرا در آب نیم گرم فرو ببریم انگشت ما گرمی احساس خواهد نمود. همچنین در آن هنگام که ذهن آگاه ما با انعکاس نمودی خاص

اشغال خواهد نمود. همچنین در آن هنگام که ذهن آگاه ما با هیچگونه انعکاسی مشغول نیست متفاوت می‌باشد. فراوش نشده است موقعی که فضانوردان در ماه فرود آمدند و عکس برداریها نمودند هنگامیکه به زمین برگشتند و آن عکسها را به مردم نشان دادند که هیچگونه زیبایی نداشت. گروهی از ساده‌لوحان گفتند که برای سمبل زیبایی دست از ماه بردارید و بروید یک نمونه دیگری را پیدا کنید زیرا که آن گونه که ماه را در ایات خود زیبا تجسیم می‌نمودید از همین موادی که کم و بیش با آنها آشنایی داریم ترکیب شده است آن ماه بسیار زیبا دشتها و دره‌ها و تپه‌هایی است و بس. این ساده لوحان درک نکرده بودند که زیبایی نموده‌ها همواره با چشمان معمولی و با مراعات فاصله معینی مابین بیننده و نمود مورد تماشا مفهوم پیدا می‌کند. به همین جهت است که ماه اکنون هم زیبا است و برای همیشه تا آنگاه که چشمان ما همین ترکیب و خاصیت را دارا است و ماه را از همین فاصله می‌بینیم زیبا خواهد ماند. عامل پنجم- عوارض ثانویه حواس طبیعی مانند بیماریها و دگرگونیها دیگری که بر حواس انسانی عارض می‌گردند، و این نوع عوامل نیز متعدد و متنوع می‌باشند، اگر کسی به نوعی بیماری یک رنگ بینی مبتلا شود

قطعی است که همه رنگها اشیاء را که چشم در حال طبیعی با دخالت نور دریافت می‌نماید بیش از یک رنگ نخواهد دید. عامل ششم- فعالیت حواس که موجب تاثر سطح آگاه ذهن می‌باشد در حالات ارتباط مستمر حواس با اشیاء عینی یک حالت دیگری به وجود می‌آید که تماشاگر را از ارتباط مستقیم با آنچه که مورد درک او قرار گرفته است محروم می‌سازد. ذهن انسانی نخست با ارتباط با یک نمودی مانند آفتاب تاثری از آن نمود را در خود منعکس می‌نماید در لحظات بعدی با همین حالتی که از شیء عینی پیدا کرده است ارتباط خود را با همان شیئی یا با یک نمود دیگر ادامه می‌دهد. بدیهی است که تا آن انعکاس از ذهن آگاه انسانی محو شود مدتی کم و بیش احتیاج خواهد داشت. در آن موقع که ذهن با حالت انعکاسی از یک نمود به ارتباط خود ادامه می‌دهد قطعی است که درک نمود در حالات بعدی دخالتی خواهد کرد. این دخالت را محمد بن طرخان فارابی و حکیم مشهور اسلامی چنین تذکر می‌دهد (هر یک از حواس ظاهری ما از محسوس تاثر می‌پذیرد و آن تاثر شبیه به کیفیت خود محسوس است و اگر محسوس قوی باشد پس از گسیخته شدن تماس حس با محسوس آن کیفیت تا مدتی به بقای خود ادامه می‌دهد مانند صورت آفتاب که چشم به آن نگریست

ه باشد پس از گسیخته شدن تماس چشم با آفتاب صورت آن تا زمانی کم و بیش در حس باقی می‌ماند و همچنین پس از انقطاع رابطه گوش با صدای ممتد و قوی طنین خسته‌کننده‌ای در گوش می‌ماند.) بدیهی است که بقای صورت آفتاب در ذهن که قطعا در احساس بعدی دخالت خواهد کرد از دخالت حواس متأثر در علم و حاصل از ارتباط مفروض می‌باشد همچنین فارابی در جای دیگر می‌گوید: (چشم آدمی روشنایی آفتاب را می‌گیرد و با همان روشنایی آفتاب را می‌بیند.) هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نوشدن اندر بقا عمر همچون جوی نونو می‌رسد مسمری می‌نماید در جسد شاخ آتش را بجنابانی بساز در نظر آتش نماید بس دراز این درازی مدت از تیزی صنع می‌نماید سرعت انگیزی صنع از سر امرودبن بینی چنان زان فرودا تا نماند این گمان چون که برگردی و سرگشته شوی خانه را گردنده بینی آن تویی چیست این کوزه تن محصور ما و اندر آن آب حواس شور ما ای خداوند این خم و کوزه مرا در پذیر از فضل الله اشتری کوزه‌ای با پنج لوله پنج حس پاک دار آب را از هر نجس تا شود زین کوزه منفذ سوی بحر تا نگردد کوزه ما خوی بحر بی‌نهایت گردد آبش بعد از آن پر شود از کوزه ما صد جه

ان پیل اندر خانه تاریک بود عرضه را آورده بودندش هنود از برای دیدنش مردم بسی اندران ظلمت همی شد هر کسی دیدنش با چشم چون ممکن نبود اندر آن تاریکیش کف می‌سود آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد گفت همچون ناودانستش نهاد آن یکی

را دست بر گوشش رسید آن بر او چون بادبزن شد پدید آن یکی بر پشت او بنهاد بسود گفت شکل پیل دیدم چون عمود آن یکی بر پشت او بنهاد دست گفت خود این پیل چون تختی بدست همچنین هر یک به جزئی کاو رسید فهم آن می کرد بر آن می تنید از نظر که گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب و داد آن الف در کف هر کس اگر شمعی بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی این یک مثال بسیار ساده و رسا است و اثبات می کند که اولاً محدودیت و تعیین خاص کانال ارتباط و موضع گیری و ثانیاً به جهت نبودن روشنایی چه اختلافاتی در دریافت واقعیتها بروز می کند و هر یک از ناظران نظری مخالف دیگری ابراز می نماید در نتیجه مکتبها و عقاید بسیار متفاوت و متضاد در قلمرو معرفت بشری ظهور می کند که هیچ مبنائی جز محدودیت وسائل درک و فقدان یک وسیله عمومی درک از منطقه (برون ذاتی) که همان نور است ندارد. این یک عامل اختلاف. عامل دیگر مربوط ط به بازتاب خاص ذهنی هر یک از آنان در نتیجه تماس دست (حس) او با یکی از اعضای فیل است که موجب شده است همان عضو را با آن شی که در زندگی با آن در تماس است مانند ناودان یا تخته تفسیر نموده و در نتیجه فیل را با آن ساخته ذهنی خود تعبیر و تفسیر نماید. یک عامل مهم دیگر درباره بازیگری مغز آنان در تحصیل علم و معرفت درباره فیل همان عامل قناعت به تصور نخستین و ارتباط اولی و محدود با منطقه برون ذاتی است یعنی فقط مثلاً با خرطوم تماس پیدا کرده است و در نتیجه فیل تنها ناودان تعبیر نموده است. و آن دیگری هم که با دست خود گوش فیل را لمس نموده است این نتیجه را گرفته است که فیل بادبزن است. اگر شرایط مغزی آنان اجازه می داد که اعضای دیگر فیل را هم لمس نمایند قطعی است که علم آنان درباره آنچه که از راه لمس درک کرده بودند تغییر می یافت. یک مثال هم که بسیار پر معنی است و می تواند در تفهم مطلب ما بسیار مفید بوده باشد داستان مختصری است که مولوی برای بهره برداری در تاثیر و دخالت کانالهای دریافت انسانی مانند نور و تشابه در نمودی که لمس آنرا اثبات می نماید آورده است. او می گوید: روستایی گاو در آخور بست شیر گاوش خورد و برجایش نشست روستایی شد به آخر سوی گاو را می جست شب آن کنجکاو دست می مالید بر اعضای شیر گاه پشت و گاه پهلو گاه زیر گاه گفت شیر از روشنی افزون بدی زهره اش بدریدی و دل خون شدی اینچنین گستاخ زان می خاردم کاو در این شب گاو می پنداردم از یک نظر می توان نتیجه این مثال را با مثال فیل یکی دانست. عامل هفتم - آزمایشگاهها و هرگونه ابزار و کانالهایی که برای گسترش عمیق ساختن معلومات مورد استفاده قرار می گیرند. تاثیر آزمایشگاهها و هرگونه ابزار و کانالهایی که برای گسترش و عمیق ساختن معلومات و معارف بشری ساخته شده است در معلومات و معارف ما به هیچ وجه قابل انکار نیست زیرا این دستگاهها هر اندازه هم دقیق تعبیه شده باشند باز بدون استثناء کیفیت ناشی از دگرگونیهای خود را که از ناحیه واقعیت درک شده بوجود آمده است ابراز می نماید. به عنوان یک مثال کاملاً روشن تلسکوپ را در نظر بگیرید این دستگاه در بزرگتر نشان دادن کرات آسمانی و ارائه خصوصیات بیشتر در آنها قطعاً با آنچه که بوسیله حواس معمولی می بینیم قابل مقایسه نیست ولی تردیدی نیست در اینکه این دستگاه هر اندازه هم ستارگان را بزرگتر و نزدیکتر به واقعیت آنها نشان بدهد با اینحال با کوچکترین تغییر در ما ده و کیفیتی که در ساختمان آن دستگاه بکار رفته است مشاهده ما درباره آن کرات دگرگون خواهد گشت. همچنین است میکروسکوپها و دیگر وسایل و کانالهای معرفتی که برای دقت در نزدیکتر ساختن علم و معرفت ما درباره آنچه که آنها نشان می دهند خاصیت و کیفیت مادی و ترکیبی تکنیکی خود را در آن موضوع دخالت می دهند. و با توجه به همین عامل هفتم است که دخالت و سائط درک را که ذیلاً بیان می نمایم با وضوح کامل می بینیم. موجودات بسیاری در پیرامون ما با کیفیتهایی مخصوص به خود که این موجودات دارا می باشند در ارتباط قرار می دهند: به عنوان مثال در اتاقی که نشسته‌اید مسلماً درجه‌ای معین از حرارت وجود دارد که اگر گرماسنج در آن اتاق داشته باشید درجه ۲۷ بالای صفر را نشان خواهد داد که اگر شما در این اتاق انواعی از موجودات داشته باشید مانند فرش پشمی، گلیم نخی انواعی از شیشه و ظروف سفالین و چینی و فلزی، سنگ آجر، سیمان، موجودات چوبی، شما هر یک از این موجودات را لمس کنید احساس خواهید کرد که هر یک از آنها درجه‌ای خاص از حرارت را

نشان می‌دهد. از این جریان تجربی به خوبی اثبات می‌شود که هر موجودی اگر در جریان وسیله علم و معرفت قرار بگیرد کیفیت و خاصیت خود را

به آنچه که ارائه می‌دهد کم و بیش مخلوط می‌سازد. و شما از نظر علمی نمی‌توانید در ارائه واقعیات هیچ یک از آن موجودات را که به عنوان وسیله اطلاع یافتن از حرارت مورد بهره‌برداری قرار داده‌اید بر دیگری ترجیح بدهید. در اینجا باید برای بیدار ساختن بعضی از تازه‌کاران میدان علم نو معرفت که گمان می‌کنند به وسیله همین علوم معمولی با آن محدودیت‌هایی که دارد و ما به مقداری از آنها در این مبحث اشاره نمودیم می‌توانند همه واقعیتهای را از همه سطوح و ابعاد بدون کمترین محدودیت بشناسند عباراتی از یکی از بزرگترین پیشتازان فیزیک دوران معاصر ارائه می‌دهیم. این پیشتاز بزرگ فیزیک در دوران معاصر همان ماکس پلانک است که علم را در وجود خود به انسانیت در آمیخته بود که با کمال تواضع واقع بینانه چنین می‌گوید: (کمال مطلوب فیزیکدانان شناسائی جهان خارج حقیقی است با این همه یگانه و سائل کاوش او اندازه گیریهایش هرگز درباره خود جهان حقیقی چیزی به او نمی‌آموزند. اندازه‌ها برای او چیزی جز پیامهایی کم و بیش تا مطمئن نیستند یا به تعبیر هلمهولتز جز علاماتی نیستند که به جهان حقیقی مخابره می‌کنند و سپس او به همان طریقی که زبانشناسان می‌کوشند تا سندی را

که از بقایای تمدنی ناشناخته است بخواند درصدد نتیجه گیری از آنها برمی‌آید. اگر زبانشناس بخواهد به نتیجه‌ای برسد باید این را چون اصلی بپذیرد که سند مورد مطالعه معنایی در بردارد. همین طور فیزیکدانان باید این فکر را مبدا بگیرد که جهان حقیقی از قوانینی پیروی می‌کند که به فهم ما در نمی‌آیند حتی اگر برای او لازم باشد از این امید دست بشوید که آن قوانین را بوجه تام دریابد حتی ماهیت آن قوانین را با یقینی مطلق از اول معین کند.) برای تکمیل این موضوع بسیار مناسب به نظر می‌رسد اگر بتوانیم درباره زمان سنج مغز بشر یا هر عاملی که در بوجود آوردن امتداد ذهنی به نام زمان دگرگونی ایجاد کنیم دریافت تماشایی ما به جهان واقعیتهای بسیار دگرگون خواهد گشت. ما این مسئله را در دوران خودمان از شخصیتی معروف به شکاکیت و شکستن اصول معروف بود هم می‌توانیم مورد مطالعه قرار بدهیم. این شخصیت برتر اندر اسل متفکر مشهور انگلیسی این که با کمال صراحت می‌گوید: (در تفکر فلسفی نوعی رهایی از اسارت زمان ضرورت دارد. اهمیت زمان بیشتر عملی است تا نظری بیشتر به امیال ما مربوط است تا به حقیقت امور. اگر امور جهان را چنان تصور کنیم که از یک عالم ابدی خارجی وارد جهان

ما می‌شوند و نه از این نظرگاه که زمان همچون خورنده هر چه که هست می‌نگرد در چنین صورتی من گمان می‌کنم تصویر درست تری از جهان خواهیم داشت. اگر هم زمان واقعیتهای داشته باشد توجه کردن به اینکه این واقعیت اهمیتی ندارد نخستین منزل در راه حکمت است.) در معلوماتی که از دستگاهها و کانالهای ساخته شده برای گسترش و دقت بیشتر علوم تعبیه شده‌اند بازیگری دوباره صورت می‌گیرد. این مسئله که در معلومات حاصله از دستگاهها، معلومات ما از دو نوع بازیگری عبور می‌نماید شاید مورد توجه اغلب دانشمندان که حواس و دستگاه مورد استفاده آنان فقط جنبه واقعیت برای خود را دارد نبوده باشد یعنی او از آن دستگاه و حواس هیچ چیزی جز ارتباط مستقیم با واقعیت را نبیند و خود را تماشاگر محض بداند ولی چه باید کرد که ذات حقیقت و عظمت آن در همین است که با توجه و عدم توجه ما انسانها واقعیت خود را از دست نمی‌دهد. در آن هنگام که یک انسان محقق به وسیله دستگاهی مانند میکروسکوپ به ذرات بسیار کوچک می‌نگرد آن ذرات را خواه بداند یا نداند بعد از عبور از دو کانال که هر یک تاثیر خود را در آن گذاشته‌اند می‌بند و به عبارت دیگر از کانال عبور نموده است که از کیفیت مخصو

ص آن دو برای خود اثر مخصوصی پذیرفته‌اند. این دو کانال عبارتند از: ۱- دستگاه ۲- حواس و دیگر عوامل درک. اینکه اناتول فرانس: (چشمی که با میکروسکپ مسلح است باز همان چشم آدمی است منتها بهتر از چشمهای معمولی می‌بیند و به غیر از این چیز دیگری را نمی‌بیند) باید مورد دقت بشری تعبیه شده است در ارائه واقعیتهای که با آن در ارتباط است غیر از ساختمان و خصوصیات حواس انسانی است به همین جهت است که نمی‌توان گفت (چشمی که با میکروسکپ مسلح است باز همان چشم آدمی است) ...

عامل هشتم - طرز روشن و هدف گیری از بدست آوردن علم درباره (واقعیت برای خود) بدیهی است هرگونه تکاپو و کوشش برای بدست آوردن علم درباره واقعیتها بانگیزی با روش مخصوص و هدفی است که وصول به آن هر انسان جوینده را به کوشش و تلاش و امیدوار می‌دارد. هیچ اندیشه و تجربه و تحقیق و پیگیری درباره واقعیات بدون روش خاص و هدف صورت نمی‌گیرد اگر چه آن هدف بدست آوردن راههای صحیح اندیشه و تحقیق و پیگیری بوده باشد حتی اگر چه برای تقویت خود اندیشه و اراده بوده باشد. جای تردید نیست که تمرکز همه قوای حسی و مغزی برای وصول به یک هدف در جریان تحقیق و پیگیری درباره شناخت یک واقعیت علم حاصل از آنرا محدود

به امور مربوط به آن هدف خواهد نمود. شخصی را تصور کنید که برای پیدا کردن وسایل سوخت مانند هیزم خار راهی کوه شده است. این شخص دنبال پیدا کردن وسایل سوخت به حرکت و تلاش افتاده است بنابراین شما نمی‌توانید از این شخص درباره کوه همه اطلاعاتی را که در سطوح و ابعاد گوناگون کوه است بدست بیاورید. به همین جهت است که اگر فرض کنیم شما برای پیدا کردن منبع آب که زراعت شما را آبیاری نماید رهسپار این کوه می‌شوید راه آن شخص را می‌بینید که برای پیدا کردن وسایل سوخت همه جاهای کوه را گشته ولی نتوانسته است به هدف خود که وصول به وسایل سوخت است موفق شود حال اگر از چنین شخصی پرسید که آیا در کوه چیزی بود یا نه بدیهی است که او خواه گفت: نه هرگز در کوه چیزی نبود. در این مورد شما که برای پیدا کردن منبع آب به کوه رفته‌اید آیا می‌توانید به این پاسخ قناعت کنید و برگردید به این دلیل که آن شخص به شما گفته است: در کوه چیزی نبود؟ البته اگر شما هدف خود را فراموش نکرده باشید که عبارت بود از جستجوی منبع آب در کوه با پاسخ آن شخص از کوه بر نمی‌گردید زیرا آن شخص که به گفته بود در کوه چیزی نیست مقصودش وسایل سوخت بوده است که هرف او از گشتن در کوه بوده

است آنچه عقل و منطق ناب انسان و تجارب دائمی و مستمر انسانها در پیگیری اهداف اثبات می‌کند اینست که شما باید از آن شخص پرسید اینکه شما می‌گویید: در کوه هیچ چیزی نبود مقصودتان از این هیچ چیز چیست؟ بدیهی است که او خواهد گفت من دنبال وسایل سوخت رفته بوده‌ام و همچنین اگر شما بروید و برای هدف خود که عبارتست از پیدا کردن منبع آب و همه کوه را تا آنجا که احتمال وجود منبع آب می‌دید بگردید و تحقیق کنید و به منبعی نرسیده در موقع بازگشت از کوه اگر کسی که برای پیدا کردن معدن راه کوه را پیش گرفته است از شما پرسد که آیا در کوه خبری بود و چیزی پیدا می‌شود؟ شما در پاسخ او بگویید نه در کوه چیزی پیدا نمی‌شود اگر آن کسی که برای پیدا کردن معدن راهی آن کوه شده است به همین پاسخ شما قناعت کند ممکن است با شکست قطعی در هدف گیری خود دچار شود یعنی ممکن است آن معدنی را که او دنبال پیدا کردن او براه افتاده است و به وفور در همان کوه وجود داشته باشد. از این مبحث بسیار روشن به یک نتیجه بسیار با اهمیت می‌رسیم، و آن اینست که اگر کسانی که برای هدفی مخصوص واقعیات را در مورد کاوش قرار داده و به آن هدفی که می‌خواسته‌اند نرسیده‌اند، از یک وجدان عل

می‌و انسانی برخوردار بوده باشند، نباید بگویند: ما کشتیم و تحقیق و تجربه کردیم چیزی نبود، تصریح می‌کردند که مقصود ما از اینکه می‌گویند چیزی نبود این موضوع مخصوص است که با این طریق و وسایل گشتیم و تحقیق نمودیم، پیدا نکردیم وضع فرهنگ و مخصوصا فلسفه و علوم انسانی ما مسیر عالی تری را در پیش می‌گرفت فارابی به دخالت و تصرف هدف گیرها در معلومات و معارف بشری جملات ذیل را بیان نموده است: (آن موضوعها که راه شناسایی آنها اندیشه آدمی است موقعی به عنوان موضوع شناخت قرار می‌گیرد که برای بدست آوردن منفعت برای تحصیل اشیاء مطلوب و آن مطلوب خیر بوده باشد و بدیهی است که در تشخیص آنچه که به نفع آدمی است خصوصیات جسمانی و روانی و خواسته‌ها و آرمانهای شخصی بطور قطع دخالت می‌کنند، حتی یک انسان در تشخیص منافع خویش در موقعیتهای گوناگون در گذرگاه عمر یا در موقع تغییر عوامل محیطی و

غیرذلك که موجب بروز اندیشه‌ها و هدف‌گیریهای گوناگون می‌گردد یکسان نمی‌باشد. مولوی با صراحت و قاطعیت بدون ابهام می‌گوید: طالب هر چیز ای یار رشید جز همان چیزی که می‌خواهد ندید اگر این یک بیت شعر از یک متفکر شرقی معنوی است و برای شنیدن سختی از بزرگترین فیزی

کدان غربی در این باره اشتیاق دارید، جمله ذیل را از آلبرت اینشتین مطالعه کنید: (جای بسی شگفتی است که علم فیزیک تا این اندازه کم و جزئی از جهان واقعی برای ما افشاء کرده است، دانش ما نه تنها به وسیله عوامل قرار دادی مصلحتی، بلکه به وسیله خاصیت انتخاب‌کنندگی الات ادراکی ما نیز محدود است.) حال با یک مثال ساده این مطلب را توضیح می‌دهیم: (یک عدد میز را که روی آن کار می‌کنیم بررسی می‌نماییم، خواهیم دید همین موجود مشخص واحد، چگونه با هر یک از انواع هدف‌گیریها محدود و کوچک می‌شود: ۱- فیزیکدان: - من این موجود را حقیقتی می‌شناسم که دارای ماده و صورت و نمود است که قابل تحلیل و ترکیب می‌باشد. ۲- شیمی‌دان: - برای من این موجودیست که از عناصر تفاعل یافته با نسبت معین تشکیل یافته است. ۳- جنگلبان: - این موجود از فلان درخت جنگلی است که دوام زیادی دارد و در فضای خشک و یا تر تغییر پیدا می‌کند. ۴- نجار: - این موجودیست که با بکار بردن وسائل نجاری برای استفاده در گذاشتن اجسام و یا دیگر بهره‌برداریهای مناسب، ساخته شده است. این شکل که در این میز من می‌بینم شکل زیبایی نیست یا برای میز بسیار شکل مناسبی است. ۵- ریاضی‌دان: - این موجودیست مه می

توان در آن نقطه‌ها و خطوط بی‌نهایت را تجرید و تصور نمود. ۶- دانشمندان اقتصاددان: - این موجودیست که اگر در جامعه‌ای که از اقتصاد سالم برخوردار است در جریان باشد، قطعا در مجرای عرضه و تقاضا ارزش آن مشخص می‌گردد. ۷- اقتصاددان فیلسوف: - این موجود مرکب است از ماده خام که همان چوب و غیرذالك است و از کار در آن تبلور یافته و آنرا به این شکل در آورده است و اگر بخواهیم این موضوع را مورد تحقیق نهایی قرار بدهیم بدان جهت که پای جان و روان و (من) انسانی در کار است، نه مقاله ابن‌خلدون در مقدمه برای تعیین دقیق ریاضی ارزش این کار که روی این میز تبلور یافته است کفایت می‌کند، و نه نوشته‌های ریکاردو مارکس و غیر هم، زیرا در آنجا که پای جان و روان و (من) در کار است الگوهای کمیته و نمودهای فیزیکی و تفاعلات شیمیائی قدرت ورود به آن عرصه را ندارند. ۸- حقوق‌دان: - این یک موجودیست که در معرض مالکیت و در جریان عوامل گوناگون انتقال و حقوق قرار دارد. ۹- پزشک این موجود هر چه باشد برای خواباندن بیمار جهت معاینه خیلی مناسب است. ۱۰- هنرمند: - این موجود که می‌بایست تبلوری از زیبایی هنری داشته باشد، ندارد. لذا هیچ مناسبتی با مطالعات من ندارد. ملاحظه می‌شود که هر یک از اصناف صاحب نظران که در بالا متذکر شدیم موجود واحد و مشخص میز را با دیدگاه و هدف‌گیریهای خود مورد توجه قرار داده و اگر مقداری هم ساده لوح باشد، اصلا توجهی به دیدگاه‌ها و هدف‌گیریهای دیگران ندارد و اگر خیلی دور از دیدگاه‌های متنوع علمی آن شخص بوده باشد آنها را مورد انکار قرار می‌دهد و مانند مجنون عاشق معرف، به دنبال لیلی خود می‌رود. عامل نهم- موقعیتهای متنوعی که خود واقعیتها در عرصه هستی به سبب جریانات قانونی خود دارا می‌باشند، مانند خسوف ماه و کسوف آفتاب و بخار شدن آب در حرارت و غیرذلك جای بسیار تحسن است که محمد بن طرخان فارابی فیلسوف بزرگ اسلامی به این مسئله مهم هم توجه نموده و می‌گوید: - (هر چیزی که وجودش کامل تر بوده باشد، وقتی که برای ما معلوم و معقول می‌شود بطور تمام و کمال صورت می‌گیرد، زیرا میان علم و معلوم تطابقی وجود دارد، و اگر معلوم از جهتی ناقص باشد بدون تردید ما هم مطابق ناقص خواهد بود. حرکت و رمان و بی‌نهایت و عدم و امثال این امور بدان جهت که فی نفسه ناقص هستند، لذا معرفتی که از این موضوعات برای ما حاصل می‌گردد، ناقص خواهد بود) این نکته را باید مورد توجه قرار بدهیم که مقصود از ن

قص امور مزبور که فارابی آورده است آن نیست که آن امور (حرکت و زمان و عدم و بی‌نهایت) هر یک می‌توانستند در وضعی

باشند که کامل باشند زیرا وضع طبیعی هر یک از آنها همان است که با آنها ارتباط برقرار می‌کنیم، یعنی وضع طبیعی حرکات همان است که تدریجا از قوه به فعل برسد و هر لحظه‌ای از آن اثبات و نفی را با در نظر گرفتن دو جهت در برداشته باشد. آنچه که موجب نقص آنست وابستگی آن، به موضوع متحرک و ارتباط آن به علت می‌باشد، لذا اگر ما می‌توانستیم در علم به هر حرکتی از موضوع متحرک و علت آن نیز اطلاع داشته باشیم مسلما علم ما کاملترین می‌گشت. همچنین زمان، آن امتداد ذهنی است که ارتباط عامل درک ما با حرکت در ذهن حاصل می‌گردد و زمان از هرگونه واقعیت برون ذاتی مستقل بی‌بهره می‌باشد، کوتاهی و بلندی زمان با قطع نظر از کمیت قراردادی تابع وضع ذهنی و روانی ما در برابر حوادث و ارتباط با آنها است. بنابراین، اگر بخواهیم در موقع تصور زمان از یک علم کامل به زمان، برخوردار شویم، بایستی از شناسائی منشاء انتزاع آن، و ارزیابی وضع ذهنی و حوادثی که با آنها در ارتباط قرار می‌گیریم بهرمنند بوده باشیم. اما نقص علم ما درباره بی‌نهایت بدان جهت است که

ما هرگز نمی‌توانیم خود بی‌نهایت و وجود واقعی آنرا در ذهن خود دریافت نماییم، زیرا به مجرد آنکه خواستیم یک امتداد بی‌نهایت را چه در کمیتها و چه در کیفیتها در ذهن خود منعکس نماییم، تردید متناهی و محدود خواهد گشت. به اضافه اینکه خود فی نفسه مفهومی است تجریدی و واقعیت عینی ندارد البته بسیار بجا بود که فارابی در دریافت بی‌نهایت میان دو قسم از بی‌نهایت را تفکیک و مجزا می‌کرد، زیرا ما با رشد مغزی و کمال روحی می‌توانیم از بی‌نهایت حقیقی که فقط منحصر در وجود خداوندیست دریافتی به اندازه تهذب و قدرت روحی داشته باشیم. ما می‌توانیم بگوییم: بی‌نهایتی که خداست علم به آن علم کامل است زیرا ما با علم به این بی‌نهایت علم به کامل پیدا می‌کنیم. اما ناقص بودن علم ما در مورد دریافت علم اینست که عدم مفهومی از نفی وجود و اشراف ذهنی به ساحل وجود است و این یک مفهوم تحصیلی نیست که ماهیتی داشته باشد و وجودی درون ذات. و می‌توان گفت عدم هم مانند بی‌نهایت مفهومی است که دارای تحقق نمی‌باشند نه در برون ذات. در صورتی که هر یک از امور فوق حرکت زمان عدم و بی‌نهایت) می‌توانند با ارتباط به علل و منشاء انتزاع و واقعیتی که بدان وابسته می‌باشند و دی

گر امور مکمل آنها کامل گشته و علم ما به آنها نیز علم کامل بوده باشد. این اصل تبعیت از وضع و چگونگی معلوم را مولوی در ابیات ذیل بدین گونه بیان می‌نماید: ای خدا جان را تو بنما آن مقام کاندر آن بی‌حرف می‌روید کلام تا که سازد جان پاک از سر قدم سوی عرصه دور پهنای عدم عرصه ای بس باگشاد و بافضا کاین خیال و هست زویابد نوا تنگتر آمد خیالات از عدم زآن سبب باشد خیال اسباب غم باز هستی تنگتر بود از خیال زآن شود روی قمر در وی هلال باز هستی جهان حس و رنگ تنگتر آمد که زندانیست تنگ علت تنگت ترکیب و عدد جانب ترکیب حسها می‌کشد زآن سوی حس عالم توحید دان گر یکی خواهی بدان جانب بران تا اینجا مباحث ما درباره من با همه عوامل و وسایل و کانالهای درک و دریافت و جز من یعنی واقعیتها برای خود بود. البته این را هم می‌دانیم که منظور از دخالت و تاثیر عوامل مورد بحث در علوم و معارف ما درباره واقعیتها برای خود آن نیست که همه عوامل مزبور در هر مورد از علم و معرفتی که بدست می‌آوریم دخالت می‌ورزند بلکه مقصود آنست که در هر موردی که یک یا چند عامل و یا وسیله و کانال در ارتباط انسان با واقعیتها مورد بهره‌برداری قر

ار بگیرد آن عامل و یا وسیله و کانال مطابق مختصات خود در علم و معرفت ما تاثیر خواهد گذاشت. اکنون می‌پردازیم به بحث و بررسی منطقه دوم که عبارتست از جز من که شامل همه واقعیتهای عینی در جهان برون ذاتی است که با قطع نظر از درک کننده وجود دارند. منطقه دوم- واقعیتهای جهان هستی برای خود (جز من) درک کننده است خواه درک کننده‌ای درباره آنها وجود داشته باشد یا نه. این منطقه عبارتست از همه واقعیتهای جهان هستی (جز من درک کننده) که عبارتست از همه موجودات و پدیده‌هایی که در برابر منطقه یکم (من و عوامل و وسایل و کانالهای درک) قرار می‌گیرد اگر چه منهای دیگر انسانها بوده باشد حتی اگر چه من خود انسان بررسی کننده بوده باشد که آنرا برای بدست آوردن علم درباره آن برای خویشتن مطرح نموده باشد. قطعی است که در این هنگام من درک کننده مانند جز من است که در جهان برونی بعنوان واقعیتی برای خود برنهاد می‌شود.

همچنین آن عوامل و وسایل و کانالهای معرفتی که جزئی از موجودیت خود انسان است بروی ذاتی تلقی می‌شوند. در اینجا دو مسئله مهم را که تذکر آنها ضروری به نظر می‌رسد مطرح می‌نماییم: مسئله یکم - هر اندازه بررسی‌کننده من خویشتن از رشد مغزی بیشتری ب

رخوردار بوده باشد در بررسی من از توسل به عوامل و وسایل و کانالها و تصورات خارج از ذات من بی‌نیازتر می‌گردد اگر چه آن امور مربوط به اصول و نیروها و فعالیتهای درونی خود بررسی‌کننده هم بوده باشد. آنها در صورت علم حضوری (خود هشیاری) است که من هم درک کننده است و درک شونده و این پدیده خود هشیاری در هیچ یک از ارتباطات آدمی با برون ذات و درون ذات خود به وجود نمی‌آید. و همانگونه که اشاره نمودیم مختص علم حضوری است که انسان در این حال من خود را هم درک شونده می‌بیند و هم درک کننده. علم ما در هنگام علم حضوری شبیه به اینست که چشم انسان بدون اینکه از اجسام صیقلی و یا هر وسیله دیگر استفاده کند بتواند خود چشم را ببیند. در یکی از ابیات شیخ محمود شبستری دریافت خدا را هم چنانکه بعدا خواهیم دید از قبیل علم حضوری می‌داند می‌گوید: تو چشم عکسی و او نور دیده است به دیده دیده را دیده که دیده است مسئله دوم - معنای علم حضوری درباره من یا ذات آن نیست که هر کسی که توانست بطور حضوری من یا ذات خود را دریابد حتما می‌تواند همه حقایق و واقعیات و مختصات من را هم درک نمود و علم درباره آن بدست بیاورد. توفیق یافتن به چنین علمی بستگی دارد به کم

یت و کیفیت معلومات و مقدار شهودی که درباره من خود دارد. همه موجودات کیهان بزرگ داخل در قلمرو و منطقه جز من است حتی من خود انسانی و دیگر عوامل و وسایل و کانالهای درک که برای بررسی و تحقیق بر نهاده می‌شوند. بطور کلی منطقه (جز من) (برون ذاتی) بر سه قسم عمده تقسیم می‌گردد: قسم یکم - اشیاء فی نفسه (واقعیات برای خود) که شامل همه موجودات عالم خلقت می‌گردد. قسم دوم - اشیایی که برای تحصیل علم و معرفت درباره آنها مطرح می‌شوند. قسم سوم - اشنایی که در حال تحصیل علم و معرفت (در حال ارتباط معرفتی من با واقعیات جز من وساطت می‌نماید) مانند نور برای دیدن اشیاء فیزیکی و مانند فاصله معین که شرط تمیز و تشخیص اشیاء می‌باشد. (البته خداوند که موجود برین و کاملترین واقعیات هستی است بیک اعتبار جز من محسوب می‌شود زیرا وجود خداوندی واقعی است که برای وجود خود هیچ نیازی به درک و علم درک کنندگان ندارد. ولی به یک اعتبار آن وجود کامل بر همه اشیاء و قیومیت او در همه آنها نفوذ دارد نمی‌توان گفت مانند دیگر واقعیات برون ذاتی خارج از ذات درک کنندگان می‌باشد). گمان نمی‌رود با مباحثی که تاکنون برای تعریف و تفسیر دو منطقه من و عوامل و وسایل و کانالهای درک جز من که شامل همه واقعیتهای جهان هستی برای خود می‌باشند احتیاجی برای اثبات واقعیت این دو منطقه وجود داشته باشد با اینحال چند جمله مختصر برای تکمیل موضوع بحث متذکر می‌شویم: تاکنون هیچ متفکر و مکتبی در واقعیت داشت منطقه من (جز سفسطائیهای یونان و پیروان ساده لوح یا بیمار گونه آنان که همه چیز برای آنان حتی وجود خودشان پوچ و بی‌اساس است) تردید یا قیافه انکار به خود نگرفته است. و اگر کسی به خود اجازه بدهد که روش فکری که همان سفسطائیها را در پیش بگیرد اقدام به نابود کردن همه ابعاد و سطوح و نیروهای خود می‌نماید که بی‌شبهت به خودکشی عمدی نیست لذا هیچ عاقل و شخص آگاهی نباید برای انتقاد و رد پوچ گراییهای آنان صرف وقت نماید تا موجب تجدید خاطرات بیماریهای جنون آمیز بشری نگردد که خود تکرار اینگونه بیماریهای روانی می‌تواند در منحرف ساختن اندیشه‌های انسانی مخصوصا ساده لوحان تاثیر نماید آری یک فایده ثانوی از طرح تخیلات بیمار گونه سفسطه بازان می‌توان گرفت و آن عبارت است از روشن تر ساختن درست اندیشیدن و ارزش آن. اما درباره اثبات واقعیت جهان هستی و موجودات برون ذاتی جز من یعنی واقعیت موجودات خارجی را مربوط به درک آنها

یا قابل تعقل بودن آنها دانسته‌اند مانند بر کلی و امثال او برای انتقاد از این گونه تفکرات و مردود شناختن آنها و اثبات اینکه واقعیت

برای خود با قطع نظر از درک ما وجود دارد سه دلیل مهم را در پاورقی مطالعه فرمایید. با پذیرش اینکه هم من با منطقه خود (عوامل و وسایل و کانالهای درک) و هم جز من با منطقه خود (جهان عینی) واقعیت دارد این مسئله بوجود می‌آید که با فرض اینکه ما با واقعیات برای خود در منطقه جز من (جهان عینی برون ذاتی) بدون عوامل و وسایل و کانالهائی معین نمی‌توانیم ارتباط برقرار نماییم پس دنبال چه می‌گردیم؟ زیرا معلومات ما هرگز خالص و ناب و بدون آلودگی از طرف منطقه من به وجود نخواهد آمد؟ این همان مسئله است که فیزیکدان بسیار مشهور ماکس پلانک نیز به تریب ذیل بیان می‌کند: در این مقام یک اشکال معرفت شناختی پیش می‌آید اصل اساسی نظریه تحقیقی اینست که سرچشمه معرفت دیگری جز در دایره محدود ادراکات حسی وجود ندارد ولی دو قضیه است که روی هم پاشنه‌ای را می‌سازند که تمام ساختمان علم فیزیک بر گرد آن می‌چرخد. این دو قضیه عبارت است از: ۱- جهان واقعی خارجی وجود دارد که وجود آن مستقل از عمل معرفت ما است. ۲- جهان واقعی خارجی

مستقیماً قابل شناخت نیست. این دو قضیه تا حدی با یکدیگر تناقض دارند. و این امر نماینده حضور عنصری غیر عقلانی یا اسراری است که هبه علم فیزیک می‌چسبد همانگونه که بر شاخه‌های دیگر معرفت بشری می‌چسبد. واقعیتهای قابل شناخت طبیعت ممکن نیست به صورت مستوفایا توسط هیچ شاخه‌ای از علم اکتشاف شود. و این بدان معنی است که علم هرگز در وضعی نیست که بتواند کاملاً و تماماً همه مسائل و دشواریهایی را که با آن روبرو است توضیح دهد. در همه پیشرفتهای جدید علمی دیده می‌شود که حل یک مسئله از اسرار مسئله‌ای دیگر نقاب برمی‌دارد. به هر قله‌ای که می‌رسد قله دیگری پس از آن در مقابل چشم ما قرار می‌گیرد. این خود حقیقی است استوار که نمی‌توان با آن مبارزه کرد. و ما نمی‌توانیم این حقیقت و واقعیت را با تکیه کردن به پایه‌ای که چشم‌انداز فیزیک را از آغاز کار منحصر به توصیف آزموده‌های حسی می‌کند براندازیم. هدف علم چیزی بیش از اینست. تلاش دائمی برای نزدیکتر شدن به هدفی که هرگز رسیدن به آن ممکن نیست. ماهیت این هدف چنان است که قابل وصول نیست. چیزی است ماورای فیزیکی و چون چنین است هر پیشرفتی هم که حاصل شود باز دور از دسترس است. ولی اگر علم فیزیک هرگز به یک مع

رفت تمام و مستوفای از موضوع خود نمی‌رسد آیا چنین نخواهد بود که هر فعالیت علمی کار بی‌معنی و بی‌حاصلی است هرگز چنین نیست چه همین تلاش به جانب پیش است که میوه‌هایی را در دسترس ما می‌گذارد که پیوسته به دست ما می‌رسد و این خود علامت قطعی آنست که ما بر راه راست پیش می‌رویم و پیوسته بیشتر به منزل نزدیک می‌شویم ولی هرگز به آن نخواهیم رسید زیرا منزل نهایی همچون نور ضعیفی است که پیوسته از دور چشمک می‌زند و غیر قابل وصول است. تملک حقیقت نیست که برای جوینده خوشبختی و غنا می‌آورد بلکه کامیابی در وصول (در مسیر وصول) به حقیقت مایه خوشبختی و غنا است. و این گفته حکیمانه را متفکران دور بین مدتها پیش از آنکه لسینگ با جمله مشهور خود مهر رسمیت بر آن بزند گفته بودند. معنای پاسخ ماکس پلانک از سؤال فوق اینست که ما با همین روش علمی رسمی که از طرق حواس و آزمایشگاه‌ها و عوامل ذهنی پیش گرفته‌ایم در ارتباط واقعیات حقایق بسیار فراوانی را بدست آورده و در شئون زندگی خود از آنها بهره‌مند گشته‌ایم. کشف حقایق با همین روش در حال دوام و استمرار است. و این یک حقیقت است که هر دم از این باغ بری می‌رسد تازه‌تر از تازه‌تری می‌رسد ولی هرگز به م

نزلگه نهائی که آنرا با کمال جدیت در هر امری می‌جوئیم نخواهیم رسید. به نظر می‌رسد اگر دو اصل دیگر را هم به نظریه ماکس پلانک اضافه کنیم به پاسخی قانع‌کننده‌تر از پاسخ فوق خواهیم رسید: اصل یکم- قانونمند بودن هر دو منطقه (من) و (جز من) (جهان عینی که منطقه برون ذاتی است) و جهان درونی که منطقه درون ذاتی است. یعنی همانگونه که قانون معروف انبساط اجسام به وسیله حرارت در جهان عینی در جریان است همچنین احساس حرارت مستند به حس لامسه با وسائل گوناگون مختلف می‌باشد یعنی انسانها در احساس حرارت که از تاثیرات درون ذاتی است از واسطه‌ها و عوامل مختلف تاثرات گوناگون خواهد داشت.

درجه‌ای معین از حرارت در یک فضا مثلا فضای اتاق به وسیله موجودات مختلف که در آن اتاق است یکسان نمی‌باشد حرارتی را که لامسه انسانی از شیشه احساس خواهد کرد غیر از احساس همان درجه از حرارت است که در فضای اتاق به وسیله پشم یا چوب یا گچ و سنگ خواهد نمود. این قانونمندی در هر منطقه واقعی است برای خود که به هیچ وجه قابل انکار و تردید نیست و هر فیزیکدان و هر دانشمند دیگر ما با همان قوانین حاکم بر منطقه دون ذات من و عوامل و وسایل و کانالهایی که در اختیار دارد به سر اغ شناختن قوانین و مختصات منطقه برون ذات (جهان عینی خارج) خواهد رفت. اصل دوم- تفاعل هماهنگ دو منطقه عوامل درک و واقعیات درک شده در بدست آوردن علم و معرفت به واقعیات. به این معنی که منطقه عوامل درک با آن قوانین و مختصاتی که دارد در ارتباط با واقعیات برای خود به یک سنخ عمل می‌کند. به عنوان مثال چشم انسانی اجسام بزرگ را همواره و بدون استثناء در فاصله‌های دور کوچک میبیند. همه ما از روی کره زمین به خورشید را در برخی از مواقع تغییرات در منظومه شمسی در حال کسوف می‌بینیم بدون کمترین استثناء همه ما پنکه برقی در حال حرکت سریع را یک دایره حقیقی می‌بینیم. این حقیقت را هم همه انسانها پذیرفته‌اند که از آغاز شروع حرکت‌های علمی با همین روش رسمی سطوح و ابعاد و مختصاتی از دو منطقه من و جز من برای جوامع بشری کشف و مورد بهره‌برداریهای بسیار با اهمیت قرار گرفته‌اند و این حقیقت را هیچ کس نمی‌تواند مورد تردید قرار بدهد مگر اینکه با خویشتن به مبارزه برخیزد همانگونه که سوفسطائیان برخاستند و زمانی بس طولانی هم افکار عده‌ای ساده‌لوحان را با بیماریهای مغزی خود مشغول نمودند. ولی با نظر به همه معلوماتی که در دو منطقه من و جز من در دسترس بش

قرار گرفته است منطق علمی اقتضاء می‌کند که بگوییم: راه و رسم علمی محض در ارتباط با واقعیات یکی از طرق بسیار با اهمیت و حیاتی در رسیدن به واقعیات برای خود می‌باشد نه همه آنها. اگر این حقیقت مورد قبول قرار بگیرد به اضافه اینکه خود را از حقیقت منحرف نساخته‌ایم ممکن است مغزهایی مقتدر برای پیدا کردن راههای دیگری برای ارتباط با واقعیات به راه بیفتند و به نتایج عالی‌تری برسند. آیا پدیده اکتشاف و به ظهور رسیدن هزاران حقایق پشت پرده معلومات از راه شهود اکتشافی به تنهایی اثبات نمی‌کند که ما به اضافه راه رسمی و معمولی علم راه‌هایی دیگر برای ارتباط و کشف واقعیات داریم؟ قطعاً چنین است این مطلب را که کلودبرنار در مقدمه طب آزمایشی می‌گوید مورد قبول همه صاحب نظرانی است که در عوامل و انگیزه‌های بروز حقایق جدید به وسیله مکتشفان تحقیق و بررسی نموده‌اند. و او می‌گوید: (هیچ قاعده و دستوری نمی‌توان به دست داد که هنگام مشاهده امری معین در سر محقق فکری درست و مثمر که یک نوع راهیابی قبلی به تحقیق صحیح باشد ایجاد شود تنها پس از آنکه فکر بوجود و ظهور آمد می‌توان گفت چگونه باید آنرا تابع قواعد منطقی مصرح که برای هیچ محقق انحراف از آن ج

ایز نیست قرار داد ولکن نعلت ظهور آن نامعلوم و طبیعت آن کاملاً- شخصی چیزیست مخصوص که منشاء ابتکار و اختراع و نبوغ هر کس شمرده می‌شود.) این سخن کلودبرنار از یک جهت قابل تأمل است زیرا هر فکر تازه‌ای برای هر کس بوجود نمی‌آید مثلاً محال است کشف یک مسئله جدید فیزیکی به ذهن یک فرد حقوقدان که هرگز با علم فیزیک خطور نماید. و بطور کلی این قضیه قطعی است که نبوغها و خلاقیتها در انتقال به حقایق مجهول با اهمیت ترین عامل بشمار می‌رود و همچنین برای بروز فکر جدید در مغز یک نابغه متفکر کار و تلاش درباره موضوع و مسائل و مقدمات مربوط به آن فکر مورد نیاز شدید است ولی هیچ یک از اطلاعات و تلاش و کوششها نمی‌تواند علت تامه بروز فکر جدید باشد والا می‌بایست همه کسانی که اطلاعات و معلومات فراوان در فیزیک دارند به وسیله کار و کوشش بتوانند مکتشف باشند. به همین جهت است که تقریباً همه صاحب نظرانی که در مباحث معرفت شناسی و نبوغ و خلاقیت و اکتشافات نوظهور تحقیق کرده‌اند تصریحاً یا تلویحاً اعتراف می‌کنند که طریق نهایی فعالیت نبوغ و خلاقیتها برای علم و عاملان و حتی برای خود نوابغ و مکتشفین روشن نیست و این طریق نهایی به شهود نزدیکتر است تا اندیشه

علمی. هنگامی که اشخاصی مانند الیورلدژ که از بزرگترین پرچمداران علم دوران معاصر می‌باشند می‌گویند: (اگر علم ما نقطه‌ای است جهل ما دریایی است بی‌پایان فقط چیزی که می‌توان گفت این است که معارف ما محاط به یک عالمی وسیع از نوع دیگری است که تا امروز از خواص آن چیزی نفهمیده‌ایم). آیا می‌توان مرزی مابین من و جز من در علم تعیین نمود؟ به نظر می‌رسد این مرز تنها با علم حضوری درباره ذات من مشخص می‌گردد. یعنی انسان تنها در هنگام بر نهادن من برای خویشتن است که می‌تواند جز من را تعیین خاص خود مطرح نماید. توضیح اینکه اگر ما بخواهیم خود ذات من را برای خود برنهمیم و با علم حضوری آن را دریابیم بدون تردید اینکه با جز من (با واقعیات عالم هستی در برون ذات) مخلوط و غیر قابل تفکیک شود می‌توانیم از عهده چنین کاری برآییم یعنی ما می‌توانیم من را بطور خالص و ناب در مقابل جز من دریافت نماییم. ولی قضیه در این مورد تمام نمی‌گردد بلکه در هنگام بدست آوردن علم به جهان خارج از من درک کننده که واقعیات جهان هستی برای خود است عوامل و وسائل و کانالهائی از برون ذات و درون ذات در ارتباط مزبور دخالت و تاثیر می‌نمایند مانند حواس و ذهن و مبانی اندیشه و

هدف گیریها و آرمانها و غیرذلك از امور که در مبحث گذشته آنها را تا حدودی توضیح دادیم. بدین جهت است که ما مجبور می‌شویم منطقه من را بر دو قسمت عمده تقسیم نماییم: قسم یکم - شئون مربوط به ذات من مانند لذائد و الام و نقص و کمال و آن رویه علم و معرفت که بسوی من است. می‌توانیم این قسم را صفات ذاتی من بدانیم یعنی این امور عارض بر ذات من می‌باشند قطعی است که همانگونه که در علم حضوری اولی (موقعی که ذات من خود را درک می‌نماییم) من را از جز من مجزا و مستقل درمی‌یابیم همچنین این قسم از شئون من یا ذات را نیز می‌توانیم مانند خود من مجزا و مستقل از جز من دریافت کنیم. قسم دوم - شئون مربوط به فعالیت‌های (من) است مانند اندیشه و تعقل و آگاهیهای تصویری و تصدیقی و تجسمات و آن رویه علم و معرفت که رو بسوی منطقه برون ذاتی (جز من) است که شامل همه واقعیات جهان هستی برای خود می‌باشد. تشخیص مرز مابین این فعالیتها و صفات منتزع از آنها یک طرف و واقعیات جهان هستی برای خود (جز من) از طرف دیگر امکان‌ناپذیر به نظر می‌رسد. و به عبارت دیگر در عرصه‌ای که نمایشنامه بزرگ وجود در جریان است تشخیص مرز مابین بازیگری و تماشاگری در میان (من) در حال فعال

یت برای ادراک با عوامل و وسایل و کانالهائی که در اختیار دارد از یک طرف و جهان (جز من) از طرف دیگر امکان‌ناپذیر می‌باشد. در آن هنگام که موضوع علم مربوط به خود انسان بوده باشد دخالت منطقه (من) و عوامل و وسایل و کانالهائی درک که در اختیار دارد، در علم و معرفت به واقعیات برای خود (جز من) شدیدتر می‌گردد. عبارت زیبای (ما در نمایشنامه بزرگ وجود هم بازیگریم و هم تماشاگر) را یکبار دیگر به یاد بیاوریم. این اصل را که درباره انسان‌شناسی نیز حتی با شدت بیشتری می‌بینیم مورد دقت قرار بدهیم: باید گفت: در آن هنگام که یک انسان درباره ماهیت و مختصات اولی و ثانوی و همه ابعاد انسان می‌اندیشد و می‌خواهد اظهار نظر نماید، در حقیقت عمده‌ترین اطلاعات را در این نگرش و تحقیق از موجودات و ابعاد و مختصات و ماهیت خود می‌گیرد. به عبارت ادبی: انسانی که می‌خواهد درباره ممنوع خود علم و معرفتی را بدست بیاورد موجودیت خود را در آئینه‌ای که در برابر خود نهاده است به شماره آن انسانها که می‌خواهند در مورد آنان علم و معرفت بدست بیاورد و درباره آنان قضاوت نماید، عکسهای خود را می‌بیند او در حقیقت به وسیله مغزی می‌اندیشد که همه پدیده‌ها و فعالیتها و نی

روهای مغزی و روانی دیگر انسانها را با مقایسه با خویشتن دریافته است. مثلا هنگامیکه پیرامون اراده فکر می‌کند اراده‌هایی را که در درون او به جریان افتاده است و معلوماتی را که درباره آن اراده‌ها اندوخته است، منظور نموده درباره آنها می‌اندیشد و آنها را بر همه انسانها قابل تطبیق می‌داند. به عنوان مثال اگر اراده خود را مانند یک جریان الکتریکی در درون خویشتن درک نموده است این پدیده را در درون دیگران نیز مانند یک جریان الکتریکی تلقی خواهد نمود. و اگر اراده خود را یک نیروی محرک ولی کور تصور نموده باشد قطعاً اراده دیگران را هم به همین نحو تصور خواهد نمود. متفکری که لذت پرستی عنصر اساسی شخصیت او

است، حتما لذت پرستی را در تفسیر شخصیت دیگر انسانها به عنوان عنصر اساسی شخصیت پذیرفته و آنرا به عنوان یک حقیقت نه تنها برای خود، بلکه برای انسانها هم به عنوان یک اکتشاف جدید علمی تحویل خواهد داد و از این راه (من) خود را آنجا که سخن او نفوذ کند گسترش خیالی خواهد داد. وقتی که ماکیاولی درباره انسان و شئون اجتماعی و سیاسی و اخلاقی او می‌اندیشد، قطعاً درباره هویت و آمال و برداشتهای خویشتن می‌اندیشد و در این راه همه نمودها و پدیده‌ها و ف

عالیتها و روابط و همه گونه شئون انسانها را به همان طرز اندیشه‌ای که دارد توجیه می‌نماید. اگر ماکیاولی یک انسان عادل را ببیند که عمل او حقیقتاً بر مبنای احساس بسیار شریف تکلیف که فوق سوداگریها است نمی‌تواند، آنرا همانگونه دریافت نماید که حقیقت روانی آن عادل اقتضاء می‌کند، بلکه تفسیر نهایی او درباره کار آن عادل و انسان شریف بر مبنای خودخواهی و لذت‌گرایی خواهد بود. با این بیان که متذکر شدیم، حساسیت و اهمیت شدید آن دیدگاه و (من) که درباره انسان می‌خواهد نظر بدهد روشن می‌گردد. ما نه تنها در انسان‌شناسی به وسیله عوامل و وسائل و کانالهای دورن‌ذاتی و رسمی بازیگریها برآه می‌اندازیم، بلکه عوامل محیطی و جغرافیایی و فرهنگ و اجتماع و حقوق و سیاستی که بر ما حاکم است نیز در علوم و معارف ما درباره انسان‌شناسی دخالت و تاثیر می‌گذارد. از جملات بسیار جالب آلفرد نورث وایتهد آنست که درباره تاریخ گیون گفته است او می‌گوید: گیون تاریخ جالبی درباره بروز و اعتلاء و سقوط امپراطوری رم به رشته تالیف درآورده است ولی عینک قرن نوزدهم به چشمانش. به همین جهت است که اگر شما نظریات متفکران درباره انسانها را به خوبی تحلیل نمایید، به قدری دریافت

های شخصی آن متفکران درباره خویشتن را خواهید دید که موجب شود خود شما با کوشش بسیار زیاد درباره منتفی ساختن بازیگری و دخالت درونی خویشتن دست به کار شوید، ولی چه باید کرد که خود شما هم مانند همان شخص هستید که به جهت دخالت دادن عناصر شخصیتی خود در علم و معرفتی که بدست آورده بود از او برکنار شده بودید. از اینجا است که با کمال صراحت می‌گوییم: آن شخص عالم می‌تواند (انسان آنچنانکه هست) را برای ما بیان کند که احاطه و اشراف به انسان داشته باشد، و همانگونه که در هنگام علم حضوری ذات (من) خود را می‌تواند از (جز من) یعنی از همه واقعیات هستی در برون ذات جدا و مستقل دریابد با عامل درک کننده مستقل دیگر انسانها را برای شناسایی مطرح نماید، نه اینکه خود جزئی از انسانها و در ارتباط با آنها تاثیر و تاثر قرار بگیرد و با این وصف بخواهد علم و معرفتی درباره انسانها بدست بیاورد و دیگران را از آن برخوردار بسازد و مسلم است که چنین اشراف و استقلال با دانشها و بینشهای معمولی رسمی امکان‌پذیر نیست، و هیچ راهی جز تصفیه و تهذیب درون که آدمی را موفق به شهود می‌نماید، وجود ندارد. دخالت و تصرف هدف‌گیریهای منطقه یکم (من با عوامل و وسایل و کانالها

یی که در اختیار دارد) در منطقه دوم (واقعیات برای خود که قلمرو (جز من) است) بر سه قسم عمده تقسیم می‌گردد قسم یکم - از هدف‌گیریها و توجیها درباره علم و معرفتی که بدست می‌آوریم. امری طبیعی و قانونی بوده هیچ‌گونه اشکالی در زندگی علمی و عملی ما بوجود نمی‌آورند مانند شناختن مقاومت مصالح که درباره عده‌ای از مواد که در ساختمانها بکار می‌بریم. بدیهی است که ممکن است درباره همان مواد ابعاد و سطوح فراوانی برای شناختن داشته باشیم، ولی هنگامیکه هدف ما شناختن مقدار و کیفیت مقاومت آن مصالح است اگر ابعاد و سطوح دیگری از همان مواد را مورد توجه قرار ندهیم، خیانت و جنایتی را در عالم بشریت نه به ارزشهای انسانی و نه به موجودیت طبیعی انسانها وارد نساخته‌ایم. اگر انسانی را که از فاصله دور می‌بینیم کوچکتر از آن بینیم که واقعاً دارد باز هیچگونه اعتراضی بر این مشاهده ما وارد نمی‌آید زیرا مقتضای دوری فاصله میان ما و جسمی که مورد دیدن ما قرار گرفته است، یک امری طبیعی است که مربوط به ساختمان چشم ما و فاصله‌ای که مابین ما و آن جسم وجود دارد و همچنین سایر عواملی که ممکن است در مشاهده دخالت بورزند. بنابراین ما با آن هدف‌گیری معقول که درباره شناخت یک عده مواد از دیدگاه مقاومت مصالح و همچنین مشاهده انسان از فاصله دور وارد قلمرو شناخت شده‌ایم هیچگونه امری

خارج از قانون طبیعی و ارزشها را مرتکب نگشته‌ایم. قسم دوم- از هدف گیریها و توجیها ناشی از خواسته‌های درونی و آرمانهایی است که در مغز انسان جوینده علم و معرفت می‌باشد. این خواسته‌ها و آرمانها ممکن است در یکی از دو صورت عمل نمایند: صورت یکم- بطور مستقیم در هدف گیریهای بازیگرانه انسان دخالت می‌نمایند. می‌توان گفت اینگونه دخالت و تصرف اگر با علم و آگاهی انجام بگیرد یعنی جوینده علم و معرفت بداند که در درون او عواملی وجود دارد که در ارتباط او با واقعیات برای خود تاثیر خواهد داشت، ولی او آن عوامل را نه تنها مضر به علم و معرفت واقع بینانه خود نمی‌داند بلکه آنها را موجب صحت و استحکام معلومات خود نیز تلقی می‌نماید چنین جویندگانی اگر مقدار ارزش دلایل خود را با مدعایی که به راه می‌اندازند مراعات نمایند، اگر چه بعدها خلاف واقع بودن آنها کشف شود انسانهای پلید و بازیگران غرض ورز تلقی نمی‌شوند. صورت دوم- مواردیست که آن عوامل در درون انسان جوینده علم و معرفت بدون اینکه مورد آگاهی قرار بگیرند (یعنی بطور ناخود آگاه) فعالیت می‌نمایند، اگر این ناآگاهی به قدری شدید باشد که آن بررسی کننده به هیچ وجه نتواند آن را برطرف بسازد در این صورت دخالت و تصرف آن عوامل، حالتی جبری پیدا کرده و برای جستجوگریهایی از تاثیرات آنها بسیار دشوار خواهد بود، در این صورت هم اگر بعدها خلاف اندیشه‌های چنین شخصی ثابت شود، باید وجدان علمی او را مورد بررسی قرار داد که آیا وجدان او هیچگونه تقصیری در بروز آن عوامل در درون شخص متفکر سراغ ندارد؟ قسم سوم- دخالت دادن اندیشه‌ها و خواسته‌های غرض ورزانه در معرفی و توصیف واقعیات و پیگیری از ابعاد منفی واقعیات (با داشتن ابعاد مثبت) در شئون انسانی. به عنوان مثال انسانها هر دو بعد تنازع و تعاون در بقاء را از خود نشان می‌دهند، یعنی در انسانها هر دو بعد: منفی (تنازع در بقاء) و مثبت (تعاون در بقاء) و نوع دوستی خارج از مجرای خودپرستیها و سوداگریها وجود دارد، با اینحال، یک انسان متفکر تنها آن بعد منفی او را که عبارتست از تنازع در بقاء به عنوان تمام ماهیت انسان برای افکار مردم عرضه می‌کند و با کمال بی‌خیالی درباره اینکه او تنها یک جهت از انسان را مطرح نموده است خود را انسان‌شناس تلقی می‌نماید و به اصطلاح برای خود مکتبی

هم بوجود می‌آورد که ساده لوحان بینوا را از راه مستقیم حقیقت شناسی منحرف می‌نماید. این بازیگری غرض ورزانه را نه وجدان خود بازیگر می‌بخشد و نه وجدان تاریخی و نه انسانهای آگاه جامعه، و بالاتر از همه اینها و نه خداوند آگاه از اسرار درونی انسانها. متأسفانه در علوم انسانی مخصوصاً در دوران ما این بازیگری نابکارانه فراوان دیده شده است: تا آنجا که مغزهای بشری را از داشتن یک انسان‌شناسی و جهان‌شناسی که بتواند وجود آدمی را تفسیر نماید محروم ساخته است. ولی همانگونه که در طول تاریخ دیده‌ایم، اگر چه این بازیگریهای مغرضانه تا حدودی و برای مدتی می‌تواند در فرهنگهای بشری تاثیر و تغییر ایجاد نماید ولی بدانجهت که وجدان تاریخ قانون جاودانی خود را که عبارتست از تمیز حق از باطل، اگر چه امتداد زمانی نسبتاً طولانی هم باشد از دست نمی‌دهد، و به هر نحو است ارزش واقعی آن بازیگریها را برای مردم روشن می‌سازد. این همان قانون است که همواره مجسمه‌هایی دروغین را که سودجویان و چاپلوسان و نادانان، از شخصیتهایی بی‌اصل و اساس می‌سازند و در سایه آنها سفره‌های رنگارنگ برای خود پهن می‌کنند و به خود کامگیهای خویشتن می‌پردازند، با شمشیری مقدس که از نهان

گاه وجدان حساس تاریخ کشیده می‌شود و آن مجسمه دروغین را متلاشی می‌کند و به خاک می‌اندازد و سپس مجسمه حقیقی او را در تاریخ بشری بر پا می‌دارد: و می‌گوید: (این است، نه آن). یک مثال بسیار ساده و مقبول همه صاحب نظران تاریخ، شخصیت بسیار با عظمت علی بن ابی طالب علیه السلام است که خود کامگان خود محور دوراننش برای نجات دادن خود از عدالت حیات بخش آن بزرگ بزرگان، و همچنین سالهای بسیار طولانی بعد از رحلت آن انسان کامل، مجسمه‌های دروغین و بی‌اساس از او ساختند و چند صباحی هم ساده لوحان و ماکیاولی صفتان را با آن مجسمه دروغین فریب داند، ولی بی‌خبر از آنکه در همان موقع که آنان مشغول ساختن آن مجسمه دروغین بودند، صنعتگر و هنرمند بسیار ماهر روزگار با استمداد از وجدان تاریخ مشغول ساختن و نقاشی کاملاً واقعی مجسمه آن بزرگوار بود که دیر یا زود آنرا در میدان بزرگ فرهنگ بشری یا سر راه کاروانیان انسانی نصب

نماید. آری ناگهان مجسمه واقعی علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام با دست کسانی مانند شبلی شمیل، (ها در میدان فرهنگ بشری یا سر راه کاروانیان انسانی نصب می‌شود که هیچ‌گونه تعصبی و طرفداری خاصی از آنان درباره علی علیه‌السلام معقول نبوده است جز حقیق

ت و آن واقعیت خیره‌کننده که در ذات مبارک آن حضرت بود. او شبلی شمیل مردی مادی بود و نمی‌توانست با امور معنوی و ذوقی ادبی واقعیات را مورد مطالعه و بررسی قرار بدهد او می‌گوید: (امام علی بن ابی‌طالب بزرگ بزرگان نسخه‌ای است یگانه نه شرق و نه غرب صورتی مطابق اصل این نسخه ندیده است نه دیروز و نه امروز). یک مثال دیگر برای توضیح مقصود خود در این مورد می‌آوریم: و آن اینست: آنچه که همه مطالعات و تجارب علمی و دریافتهای فلسفی و سرگذشت بشری در امتداد تاریخشان داده است اینست که انسان موجودیست دارای دو رکن اساسی یا او بعد یا دو حقیقت اصیل: یکی از این دو رکن عبارتست از جنبه مادی او که تسلیم مجرای قوانین طبیعی بوده و نمی‌توان آنرا در خارج از قلمرو ماده و مادیات مورد مطالعه و بررسی قرار داد. دومین رکن این انسان عبارتست از جنبه معنوی و روحانی او که هر اندازه هم بخواهیم آنرا با اصطلاح بافیها و چشم‌بندیها نادیده بگیریم نتیجه‌ای جز اینکه خود و مردم دیگر را فریب بدهیم بدست ما نخواهد آمد. حال در سرگذشت علمی و فلسفی این دو بعد می‌نگریم می‌بینیم اشخاصی پیدا شده‌اند که یکی از آن دو رکن را اصیل تلقی نموده و در نتیجه رکن دیگر را نه تنها

از اصالت انداخته‌اند بلکه با قیافه انکاری جدی رکن دیگر را منفی قلمداد نموده‌ایم همانگونه که در اوایل همین بحث بیان نمودیم اگر اینان به جهت محدودیت اطلاعات و موضع‌گیریهای جبری و سایر عوامل خارج از اختیار خود مرتکب افراط و تفریط در تعیین اصالت هر یک از دو رکن مزبور بوده باشند اشکالی در فرهنگ بشری ایجاد نمی‌گیرد زیرا صداقت و بی‌غرضی آنان بالاخره برای آگاهان روشن می‌گردد و این آگاهان می‌توانند تاریخ را درباره صداقت و بی‌غرضی آنان از اشتباه برکنار بسازند. و اما اگر قضیه از این قرار باشد که افراط یا تفریط مستند به غرض‌ورزی و خودنمایی و سودجویی و غیرذکر از خودمحمورها باشد همانگونه که گفتیم نه تاریخ آن را می‌بخشد و نه وجدان خود او و نه وجدان انسانهای آگاه و نه خداوند متعال که ناظر همه درون و بیرون ما است. ما در این دوران طعم تلخ و مهلک بازیگری غرض‌ورزانه خودکامگان سودجو را چشیدیم و نتیجه حذف بعد معنوی و روحانی انسان را با چشم خود دیدیم. داستان چنین است که: صاحب‌نظران و محققان در مقدمات تمدن اخیر مغرب زمین و ظهور طلایه‌های آن در قرن ۱۹ رویاهائی درباره انسان و انسانیت دیدند و انسان را با وعده یک تمدن اصیل انسانی به ر

اه انداختند که راه بروید عجله کنید به همین زودیا به عظمتی از انسانیت خواهد رسید که تاریخ انگشت بدهان در حیرت فرو خواهد رفت. آنچه که به وقوع پیوست چه بود؟ اگر همه آن نکبتها را که پس از آن حماسه‌ها و وعده‌ها بوقوع پیوست کنار بگذاریم و فقط یک پدیده را در نظر بگیریم که عبارتست از تشویق و تقویت (ضرورت تنازع برای بقاء و انتخاب و شایستگی قدرتمندان برای زندگی کافی است که بفهمیم بر انسان و انسانیت چه گذشته و محققان با هدف‌گیریها و توجیهاتی که بر مبنای خواسته‌ها و آرمانها مادی خود اهداف و امالی برای انسان تعیین نمودند و به وسیله فریود مغز او را به اسافل اعضایش متوجه ساختند و به وسیله اصل انتخاب طبیعی ثابت نشده یکه تازانی را در میدان زندگی بوجود آوردند که نطفه‌های فریودی را در بیابانها و شهرها و مزارع کارگاهها در خون غوطه ور ساختند و آنگاه چنین گفتند: که مگر ما نگفتیم: تمدن فداکاری می‌خواهد به نظر می‌رسد هرگز بشر هرگز در مسیر اهداف عالی خود از فداکاریها مضایقه نکرده و نخواهد کرد. آنچه که مطرح است اینست که آیا بشر فداکاریها و گذشتها را برای بدست آوردن ماده و مادیات و بی‌بند و باری در اشباع شهوات انجام داده است یا برای

موفق ساختن انسان به قله‌های اعلائی آزادی و استقلال روحی و معرفت سازنده و بدست آوردن احساسات عالی انسانی و برخورداری از قوانین و حقوق شایسته ذات با حیثیت و ارزش انسانی؟ این سؤال را از ماکیاولی و توماس هابز پیروان کوچک و بزرگ آن دو در این روزگار بنمائید و ضمناً این مطلب را هم به یادشان بیاورید که شما که می‌گفتید: فقط قدرت و اجرای ماهرانه

آن است که نظم را در اجتماع برقرار می‌سازد از قضا این سرکنگین شما صفرا فرود و روغن بادامی که برای بشر تهیه کرده بودید خشکی مزاج او را صد چندان نمود که برای بکار انداختن آن مزاج، خود را به ساختن موشک‌هایی نیازمند دید که بجای بکار انداختن مزاج خشک انسانها ذرات خاکستر آنان را به هوا فرستاد. این بود اثر ویرانگر و مهلک بازیگری مغز انسانها در شناخت تمدن و انسانشناسی! خلاصه دخالت هیچ یک از عوامل درک در علم و معرفت خطرناکتر و مهلکتر از این قسم هدفگیریها و توجیهاات مغزی به وسیله اصول پیش ساخته و خواسته‌ها و آرمانهای ثابت شده در مغز آدمی نیست. مخصوصا با نظر به مقتضای عشق به یک موضوع که برای انسان عاشق دیگر موجودات و حقائق عالم هستی را بی‌اساس و یا پیرو موضوعی می‌نماید که معشوق او است! آیا

پیشرفت معلومات بشری می‌تواند بجائی برسد که بازیگری منطقه من درک کننده را در بدست آوردن معلومات از منطقه جز من یعنی واقعیات برای خود بکلی منتفی بسازد؟ ما در مباحث گذشته اشاره مختصری به این مسئله و پاسخ آن نمودیم در این مبحث می‌خواهیم این مسئله را تا حدودی مشروح تر مطرح نماییم. عده‌ای هستند که با کمال ساده‌لوحی توجه به این حقیقت ندارند که علم و معرفت آنان محصول بازیگری و تماشاگری آنان در نمایشنامه بزرگ وجود می‌باشد مانند عامیان که شاید هرگز به ذهنشان خطور نکند که آنچه از علم و معرفت بدست می‌آورند محصولی از ارتباط دو قطب ادراک شونده می‌باشد مگر در موارد بسیار اندک که خیلی روشن بوده باشد مانند: آب دیدن سراب از مقداری فاصله و کوچک دیدن اجسام از فاصله‌های دور و غیرذلک. گروهی دیگر را می‌توان سراغ گرفت که می‌گویند: آری هر اندازه که بر معلومات و معارف ما درباره واقعیات افزوده شود به همان مقدار و با همان کیفیت از بازیگری ما درباره واقعیات کاسته و به تماشاگری ما خواهد افزود و بدیهی است که با گذشت قرون و اعصار و مخصوصا در دورانهای اخیر با گذشت حتی زمانهایی کوتاه پرده از روی ابعاد و سطوح و مختصات واقعیات به تدریج برداشته

می‌شود و ما می‌توانیم تماشاگر امین و ناب درباره واقعیات برای خود بوده باشیم. این نظریه هم تا آنجا که مربوط است به افزایش یا دگرگونی تماشاگری ما یعنی دریافت واقعات با قطع نظر از دخالتها و تاثیرات من و عوامل و روشها و وسایل و کانالهایی که در اختیار دارد کاملا صحیح است ولی باید بدانیم که این افزایش هرگز بازیگری ما را تا حد صفر تقلیل نمی‌دهد. زیرا اولاً باید توجه داشته باشیم که آن علوم و معارف تازه‌ای که درباره واقعیات برای خود بدست می‌آوریم نه به وسیله وحی الهی است و نه از راه علم حضوری برای ما دست می‌دهد که هیچ واسطه و عاملی دیگر در آنها دخالت و تاثیری نداشته باشد. و بدیهی است که هر آنچه را که از عوامل دخالت کننده در درک و علم بدست می‌آوریم در حال عبور از آنها متاثر شده یا عامل درک و علم از آن عوامل حقیقتی تاثیر یافته را برای خود بر نهاده است. چنانکه در انواع نه گانه بازیگری در مباحث قبلی ملاحظه کردیم. ثانیاً- در مواردی بسیار فراوان از علوم و معارف با اینکه حقیقت نمود مربوط به تصرف و دخالت منطقه عوامل درک را مانند: نمایش دایره در پنکه متحرک را می‌دانیم با اینحال در حال برقرار کردن ارتباط با پنکه متحرک آنرا دایره حقی

قی می‌بینیم و نمی‌توانیم دایره بودن آن نمود را با اینکه علم برخلاف آن داریم از پنکه جدا کنیم زیرا ساختمان صحنه آگاه ذهن ما یا به قول بعضی از صاحبانظران حس مشترک ما از تفکیک نقاط عبور شاخه‌های پنکه ناتوان است و علم ما به واقعیت خود پنکه بدون حرکت که عبارتست از شاخه با دستگامی که آنرا به حرکت در می‌آورد هیچ اثری در این بازیگری ما بوجود نمی‌آورد. و به طور خلاصه- قطعی است که رابطه افزایش معلومات و معارف ما درباره منطقه واقعیات برای خود یا با تقلیل دادن یا دگرگون کردن بازیگریها ما در آن واقعیات برای یک رابطه مستقیم است. با اینحال بدان جهت که در غیر علم حضوری (خود هشیاری) و دریافت خدا که نیازی به وساطت عوامل منطقه من درک کننده ندارند نیاز ما به آن منطقه من بکلی قطع نمی‌شود لذا نمی‌توانیم بازیگری خود را در نمایشنامه بزرگ وجود به صفر تقلیل بدهیم. در اینجا تذکر به یک نکته غلفت نکنیم که طرق دیگری از انواع

شهود وجود دارد که می‌تواند تاثیر و دخالت منطقه من را یا بکلی منفی بسازد و یا اینکه آنرا به حداقل که به وسیله علوم و معارف رسمی معمولی امکان ندارد برساند. این مطلب را در مباحث آینده مطرح خواهیم نمود. دخالت عوامل منطقه من در علم و معرفت به واقعیات از دیدگاه قرآن آیات قرآنی در موارد متعدد دخالت و تاثیر عوامل درک را در معرفت واقعیات تذکر داده است که توجه به آنها در این مبحث ضروری است از آنجمله: ۱- فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید (ما امروز پرده‌ای را که بر روی بینایی تو کشیده شده بود برداشتیم امروز بینایی تو تند و نافذ است). اگر چه آیه به قرینه آیات بعدی مردم تبه‌کار را منظور نموده است ولی از آن جهت که پرده ظلمانی مانع از ارتباط انسان با واقعیات برای خود می‌باشد فرقی ندارد که از روی تقصیر و تعدد باشد یا از روی ناتوانیهای طبیعی و چگونگی ساختمان عوامل و ابراز درک. ۲- قیل لها ادخلی الصرح فلما راته حسبه لجه و کشف عن ساقیها قال انه صرح ممرد قواریر به آن زن (بلیس ملکه سباء) گفته شد: به آن زمین پهن که از سنگ صیقلی و یا شیشه فرش شده بود داخل شو وقتی که بلیس آن زمین صیقلی را دید گمان کرد که دریایی (آب) است لذا لباسش را از ساق پاهایش بالا کشیده. حضرت سلیمان فرمود: این زمین صاف و از شیشه است) در این حادثه زمین صیقلی و شفاف برای بلیس نمایش آب داشته است و آب بودن آن زمین صیقلی برای آن زن به قدری یقینی بود که وقتی خواست قدم به آنجا بگردد لباسش را از ساقهایش بالا کشید تا تر نشود. ۳- و الذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعه یحسبه الظمان ماء حتی اذا جائه لم یجده شیئا و آنانکه کفر ورزیدند اعمالشان مانند سرابی در بیابانی هموار است که تشنه آن را آب می‌پندارد و هنگامیکه بسوی آن آمد (به آن نزدیک شدم چیزی (آبی) در آنجا نیافت). ۴- و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب و تو کوهها را می‌بینی و گمان می‌بری که آنها ساکنند در حالیکه مانند ابر در حرکتند. ۵- و تحسبهم ایقاظا و هم رقاد (و اگر آن اصحاب کهف را می‌دید) گمان می‌کردی آنان بیدار هستند در حالیکه آنان در خواب رفته بودند. ۶- قل هل نبئکم بالا خسرین اعمالا الذین ضل سعیم فی الحیاه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا بگو به آنان آیا خبر بدهیم به شما درباره کسانی که اعمال آنان به خسارت رفته است آنان کسانی هستند که کوششهایشان در زندگی دنیوی تباه شده است در حالی که گمان می‌کردند کار نیکو انجام می‌دهند. در این آیه و آیه بعدی دخالت عوامل روانی را مانند هدف گیریها و تمایل به هوسرانیها و امور باطنی که آنها را پذیرفته و در معرفتی که بدست آورده بودند و به آن تکیه می‌کردند متذکر می‌شوید. و ما در مبحث پ

یشین دخالت این امور را در معرفت و علم مورد بررسی قرار داده‌ایم. ۷- افمن زین له سوء عمله فراه حسنا ... آیا کسی که عمل ناشایست او برای خود آراسته شده و آنرا نیکو دیده است ... و می‌توان گفت: اغلب آیاتی که جمله (زین) (آراسته شده است) در آنها و اعمال تبه‌کارانه‌ی انسانهای پلید متعلق آن جمله (زین) قرار گرفته است معنایش دخالت و تصرف انحرافات مغزی و روانی آنان در آن اعمال تبه‌کارانه است نه آنها را زیبا می‌نماید. مانند: ۸- بل زین للذین کفروا مکرهم و صدوا عن السبیل بلکه مکر و حيله پردازیهای کسانی که کفر ورزیده‌اند و از راه خداوندی جلوگیری کرده‌اند برای آنان آراسته شده است. مانند: زین للذین کفروا الحیاه الدنیا و آراسته شده است حیات دنیوی برای کسانی که کفر ورزیده‌اند. این آیه تذکر می‌دهد عموم پدیده‌های حیات دنیوی چه زشت و چه زیبا و چه نیک و چه بد برای کسانی که از طریق ایمان منحرف شده‌اند خلاف واقع نمودار می‌گردد. این گروه از آیات شریفه هم با صراحت کامل دخالت عوامل درونی را در طرز درک و شناخت بیان می‌دارد. ۹- یحسبون کل صیحه علیهم هم العدو ... آن منافق هر صدای خطرناک را بشنوند آنرا بر ضرر خود می‌پندارند ... ۱۰- و تری الناس سکاری و ما هم بسکاری ولكن عذاب الله شدید و تو در آن روز مردم را مست خواهی دید در حالیکه آنان مست نیستند بلکه عذاب خداوندی در آنروز سخت است. ۱۱- خلق السماوات بغير عمد ترونها (خداوند آسمانها را بدون ستونی که آنها ببینید آفریده است) البته این آیه به شرطی می‌تواند مربوط به بحث ما باشد که جمله ترونها صفت عمد بوده باشد که در این صورت معنای آیه چنین می‌شود که خداوند آسمان را بدون ستون قابل دیدن مردم آفریده است که منافاتی با وجود ستونهای غیر قابل دیدن ندارد.

۱۲- قد كان لكم آية في فتيين التقتا فئه تقاتل في سبيل الله و اخرى كافره يرونهم مثليهم راي العين ... برای شما درباره دو گروهی که رویاروی یکدیگر قرار گرفتند علامت الهی وجود دارد گروهی در راه خدا می‌جنگند گروه دیگر کافر است و سپاه مومنان را با رویت چشمی دو برابر می‌بینند ... مفسران در این مسئله که کدامین گروه برای گروه دیگر دو برابر دیده شده است اختلاف نظر دارند. نظریه یکم اینست که خداوند متعال مسلمانان را به کفار دو برابر نشان داد که آنان به وحشت افتادند. نظریه دوم اینست که خداوند کفار را که سه برابر مسلمانان بودند برای مسلمانان دو برابر نشان داد. ۱۳- و اذ یریکموه

م اذا التقیتم فی اعینکم قلیلا- و یقللکم فی اعینهم لیقضی الله امرا کان مفعولا- و هنگامی که خداوند آن کفار را در موقعی که رویاروی آنان قرار گرفتید در چشمان شما اندک نشان می‌دهد تا خداوند انجام بدهد کاری را که باید انجام بگیرد. ۱۴- فانزل الله سکیته علیه و ایده بجنود لم تروها پس خداوند آرامش خود را به او (پیامبر) فرستاد و او را با لشکریانی تایید کرد که شما آنها را نمی‌دیدید. ۱۵- انه یراکم هو و قبیله من حیث لا- ترونهم (قطعا) او (شیطان) و گروهش شما را می‌بینند در حالیکه شما آنها را نمی‌بینید. ۱۶- حتی اذا بلغ المغرب وجدھا تغرب فی عین حمبه (تا آنگاه که ذوالقرنین به نقطه پایانی زمین از نقطه مغرب زمین رسید چنین دریافت که خورشید در چشمه‌ای از گل سیاه غروب می‌کند). ۱۷- او کالذی مر علی قریه و هی خاویه علی عروشها قال انی یحیی هذه الله بعد موتها فاماته الله مائه عام ثم بعثه قال لبثت یوما او بعض یوم قال بل لبثت مائه عام ... یا مانند کسی (حضرت عزیز علیه السلام) که از یک آبادی عبور می‌کرد که آن آبادی بر روی بناهایش ویران شده و از سکنه خالی گشته بود گفت: کی (یا چگونه) خداوند این مردگان را پس مرگشان زنده خواهد کرد پس خداوند او

را صد سال می‌راند (عزیز مرد و صد سال از مرگش گذشت) پس خداوند او را زنده کرد و فرمود چقدر درنگ کردی (چه مدتی از توقف تو در عالم پس از مرگ گذشته) عزیز گفت: یک روز یا مقداری از یک روز خداوند فرمود: بلکه تو صد سال در عالم پس از مرگ توقف نمودی ... ۱۸- یوم یدعوکم فتستجیبون بحمده و تظنون ان لبثتم الا- قیلا روزی که خداوند شما را خواهد خواند و شما با سپاسگزاری به او پاسخ خواهید داد و گمان خواهید کرد که در این دنیا توقیفی نکرده‌اید مگر اندکی. ۱۹- و کذلک بعناهم لیتسائلوا بینهم قال قائل منهم کم لبثتم قالوا لبثنا یوما او بعض یوم قالوا ربکم اعلم بما لبثتم ... و لبثوا فی کهفهم ثلاث مائه سنین و ازدادوا و اتسعا (و بدینسان آنان (اصحاب کهف) را برانگیختیم (احیاء کردیم) تا میان خود از یکدیگر سؤال کنند. گوینده‌ای از آنان گفت: پروردگار شما داناتر است به مقدار زمانی که در غار توقف نموده‌اید) (... و آنان سیصد سال در غارشان توقف نموده بودند) ۲۰- یوم ینفخ فی الصور و نحشر المجرمین زرقا یتخافتون بیهم ان لبثتم الا عشرنا نحن اعلم بما یقولون اذا یقول امثلهم طریقه ان لبثتم الا یوما روز قیامت روزی است که در صور دمیده می‌شود و ما گناهکاران را ب

ا چشمانی که سیاههای آنها با سبز مخلوط (مختل) شده است محشور می‌نماییم گناهکاران آهسته با یکدیگر صحبت می‌کنند و می‌گویند: مابین اولین دمیدن صور و دومین دمیدن آن (که چهل سال طول داشته است) توقف نکرده‌اید، مگر ده شب یا ده روز یا در زندگی دنیوی توقف نکرده‌اید مگر ده شب یا ده روز. ما به آنچه که می‌گویند داناتریم هنگامیکه با صلاحیت ترین آنان در پیمودن راه حق می‌گوید: توقف نکردید در زندگی دنیوی یا در قبرها یا مابین دو صور مگر یا روز. این مضمون در آیات متعددی در قرآن آمده و با کمال وضوح اثبات کرده است که عوامل درک زمان تصرف و دخالت شدیدی در جریان حرکت و انتزاع زمان از آن می‌نمایند. ۲۱- یعلمون ظاهرا من الحیاه الدنیا و هم عن الاخره هم غافلون (آنان نمودی از زندگی دنیا را می‌دانند و از حیات اخروی غافلند). انواع دخالتهای منطقه عوامل درک در معرفت درباره واقعیتها برای خود از دیدگاه قرآن ۱- دخالت و تصرف حواس: - آیات شماره ۲، ۳، ۴، ۵، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰. - شماره ۳، ۲۱، ۱، حواس و اعمال: - شماره ۳، ۴، ۶، ۷، ۸، ۴- اشتغال درون: - شماره ۵، ۹- عوامل مغزی: - ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰. این

مباحث با اهمیت ترین نتیجه را که ارائه می‌دهد اینست که: هر کسی که علم را با این همه محدودیتها که ۹ عامل و وسیله و کانال

آنها احاطه کرده است در برابر ارزشها قرار بدهد بطوریکه ارزشها را در مقابل علم تحقیر نماید و علم را طریق منحصر برای درک واقعیتها مطرح نماید یا اطلاع لازم و کافی از این دو حقیقت (علم و ارزش) ندارد یا برمبنای اصول پیش ساخته‌ای می‌اندیشد و سخن می‌گوید که هیچ تضمینی برای صحت آنها وجود ندارد و یا بر نوعی عنصر فعال ضد ارزشی در مغز خود تکیه می‌کند که نوعی حساسیت برای ارزشها از نتایج فعالیت آن عنصر می‌باشد. با نظر به هویت علم و به محدودیتهایی که در این مباحث برای علم مورد بررسی قرار دادیم با کمال وضوح ثابت شد که هر دو نظر افراطی و تفریطی در ارزیابی علم باطن است یعنی هم آن نظر که می‌گوید: همه طرق وصول به فعالیت منحصر در علم است باطل است و هم آن نظر که می‌گوید: علم در واقع یابی و رشکست است و کاری از دست علم جز یک عده روشناییهای بسیار محدود و گاهی هم مزاحم بر نمی‌آید. توضیح اینکه عده‌ای از ساده‌لوحان در قرن نوزدهم (نه خود دانشمندان بزرگ که دست اندر کار واقعی علم بودند) با توجه به پیشرفتی که تدریجا نصیب علو

م گشته بود و از زیر تهمت‌های قرون وسطائی مغرب زمین پیروزمندان برجسته بود بدون توجه به واقعیات و سطوح و ابعاد بسیار گسترده و عمیق آنها در قلمرو جهان طبیعت و انسانها چنان خیره و بهت زده گشته بودند که همه چیز را فراموش کردند مخصوصا این حقیقت را که روش علمی نوعی راهیابی برای شناخت ابعادی معین و محدود از واقعیات برای خود می‌باشد نه برای همه سطوح و ابعاد واقعیات هستی. به همین جهت حماسه سراییهایی که در قرن هیجدهم و نوزدهم و مقداری از اوایل قرن بیستم نصیب علم (تعریف و تفسیر نشده) گشته بود درباره هیچ موجودی مقدس و هیچ شعار دینی و ارزشی صورت نگرفته بود. فقط این صدا در همه جا پیچیده بود که دوران خرافات پرستی گذشت و اکنون دوران علم است دوران جهل و بدبختیها سپری گشته است و از هم اکنون وارد بهشت برین زندگی مستند به علم شده‌ایم برای حل هر مشکلی که با آن روبرو می‌شوید سراغ هیچ چیزی جز علم را نگیرید علم یعنی سعادت مطلق و غیرذلک از افراط گریهایی که کار همیشگی ما انسانهای کم ظرفیت و کوتاه نظر است. اگر شما در آن دورانها برخی از رجزخوانیها و حماسه‌سراییهای مربوط به علم را می‌دیدید و آنها را به خوبی تحلیل و تفسیر می‌نمودید بدون زح

مت زیاد به این نتیجه می‌رسیدید که علم یعنی خدا علم یعنی کمال مطلق و غیرذلک از خرافات ناشی از کوتاه فکریهای متنوع. بدیهی است که این همه حواله‌های بی‌محل که صادر می‌گشت طرف حواله (یعنی چیزی که می‌بایست این حواله‌ها را پردازد) طرق وصول به واقعیات بطور عام نبود بلکه همه این حواله‌ها به سوی علمی رهسپار می‌گشت که نه تعریف صحیحی برای خود دیده بود و نه ارزیابی صحیحی درباره آن انجام گرفته بود. این رجزخوانیها و حماسه‌سراییها به قدری جدی بود که کمتر می‌توانست احتمال بدهد که این همه حساسیت درباره چیزی که هنوز هویت و تکلیف آن در ارائه واقعیات برای خود کاملا روشن نیست بی‌اساس بوده باشد. بدانجهت که موضوع علم پرستی به اوج نهایی خود رسیده بود هیچ کس نتوانست بگوید: آقایان شما که می‌گفتید: ما به وسیله علم همه بتها را می‌شکنیم چه شد که خود علم تفسیر و تعریف نشده را با آن همه محدودیتهایش برای ما بت ساخته و ما را به سجده در مقابل آن تحریک نموده بلکه با اجباری شدیدتر از اجبار بت پرستان ما را در برابر این بت به زانو درآوردید در نتیجه آن همه داد و فریادها کار علم را از اینکه یکی از وسائل لازم برای وصول به واقعیات است بالاتر برده و به

جای احترام در مقابل علم از مردم طلب پرستش علم نمودید. شاید هم این یک منطق جدید بود که بتی را با بت دیگر با قداست بیشتر می‌شکست. این یک قانون پایدار تاریخ است که هر افراط گری که به وسیله انسانها صورت بگیرد حتما یک تفریط گری را به دنبال خود خواهد آورد. در برابر آن داد و فریادها و رجزخوانیهای افراطی درباره علم مخصوصا این ادعای شکفت انگیز که تنها علم است که ما را به کمال و سعادت و مراعات اصول انسانی و حفظ کرامت و شرف و حیثیت بنی نوع خود موفق خواهد ساخت دو جریان ضد علم که بسیار تکان دهنده و برای هشدار ساده‌لوحان در تاریخ بهترین عامل بود وارد عرصه زندگی انسانها گشت و با کمال صراحت یاوه سراییهای افراط گرانه کوتاه نظران و خود کامگان درباره علم به معنای معمولی آنها مردود ساخت.

جریان یکم- این بود که علم نتوانست خود را از شرکت در نابودی انسانها و از بوجود آوردن کشنده‌ترین سلاحها دور پاک نگاهدارد این پدر با شمشیر فرزندش که تکنولوژی بود عظمت و قداست خود را از دست داد و شدیداً در استخدام خود کامگان قدرت پرست قرار گرفت و از این راه نه تنها قدرتهای طغیانگرانه را تقویت نموده بلکه با منحصر ساختن هدف از تحقیق و بررسیهای علمی را

در بدست آوردن وسائل قدرت بهر طریق و شکل ممکن از ضربه‌ای که بر ارزشها و معنویات و اصول عالی انسانی وارد ساخته بود خود نیز سخت مجروح و ناتوان گشت. جریان دوم- فرورفتن علم در تاریکی و ابهام شدید بود تا آنجا که بنا به نقل پی‌یروسو: فردینان (ورشکستگی علم را اعلام نمود) ما پیش از آنکه به بیان صحت و بطلان این مدعا (علم ورشکست شده است) پردازیم ضروری می‌بینیم که یک اشاره کوتاه به نوسانی که علم در گذرگاه تاریخ به خود دیده است داشته باشیم البته بدیهی است آنچه را که در این مبحث متذکر می‌شویم تاریخ مشروح و مبسوط علم نیست زیرا این کار بزرگ تاکنون چند بار انجام شده است. از طرف دیگر می‌دانیم آغاز حقیقی علم و معرفت با قطع نظر از بروز آن به وسیله پیشوایان ماوراءالطبیعه تاریک است و ما نمی‌توانیم در این مورد یک نظر قطعی بدهیم با اینکه بطلان نسبت دادن آغاز علم و معرفت و فلسفه به یونان باستان در زمان ما به خوبی اثبات شده است- و هیچ نیازی به تفصیل دیگر نداریم. با اینحال- به جملا-تی از ویل دورانت مولف کتاب تاریخ تمدن توجه کنیم که می‌گوید: (سهم خاور نزدیک در تمدن باختری از آن زمان که تاریخ نوشته در دست است تاکنون لااقل شش هزار سال می

گذرد. در نیمی از این مدت تا آنجا که بر ما معلوم است خاور نزدیک یک مرکز امور و مسائل بشری بوده است. از این اصطلاح سهم خاور نزدیک منظور ما تمام جنوب باختری آسیا است که در جنوب روسیه و دریای سیاه و مغرب هندوستان و افغانستان قرار دارد با مسامحه بیشتری این نام شامل مصر نیز می‌دانیم چه این سرزمین از زمانهای بسیار دور با خاور پیوستگی داشته است و با یکدیگر شبکه پیچ در پیچ فرهنگ و تمدن خاوری را ساخته‌اند. بر این صحنه که تجدید حدود دقیق آن مقدور نیست و بر روی آن مردم و فرهنگهای مختلف وجود داشته کشاورزی و بازرگانی اهلی کردن حیوانات و ساختن ارابه سکه زدن و سند نوشتن پیشه‌ها و صنایع قانونگذاری و حکمرانی، ریاضیات و پزشکی، استعمال مسهل و زهکشی زمین، هندسه، نجوم، تقویم، و ساعت و منطقه البروج، الفباء و خط نویسی کاغذ، مرکب، کتاب و کتابخانه و مدرسه و ادبیات ... و چیزهای دیگری برای نخستین بار پیدا شده و رشد کرده و فرهنگ اروپایی آمریکایی ما در طی قرون از راه جزیره‌ی کرت و یوتان و روم از فرهنگ همین خاور نزدیک گرفته شده است) ... بنابراین، ۱- نخستین جایگاه بروز علوم و معارف مشرق زمین مخصوصاً خاور نزدیک بوده است. ما توانائی تشخیص دقیق ن

وسانی علمی این دوران را نداریم مخصوصاً با نظر به اینکه شرایط و انگیزه‌های ارتباط علمی انسانها با واقعیتها برای خود گوناگون می‌باشد. ۲- به استثنای بعضی از دانشمندان یونان که می‌کوشیدند ارتباط خود را با واقعیات از کانال علم برقرار نمایند فلاسفه و حکمای آن سرزمین مانند ارسطو بیشتر تفکرات تجریدی داشتند نه تفکرات تجربی و علمی محض. این بدان معنا نیست که خدمات ارسطو و دیگر شخصیتهای فلسفی یونان برای پیشبرد معارف بشری نادیده گرفته شود زیرا این حقیقت نیازی به اثبات ندارد که آنان در پیشرفت فرهنگ معرفتی بشری مخصوصاً ارسطو کمک بسیار زیاد و با اهمیت نموده‌اند با اینحال ارسطو با آن همه اقتدار مغزی فوق‌العاده که با جرئت می‌توان گفت: از شخصیتهای علمی و فلسفی کم نظیر تاریخ است با برتری دادن به روش تجریدی کلی‌گرایی همزمان با خدمات علمی و فلسفی بدان جهت که شهرت جهانی او سد بزرگی در برابر اندیشمندان شده بود جریان علم را از اینکه مستند به تجربه باشد تا حدودی راکد ساخت یا لااقل پیشرفت دانش را به وسیله تجربه و مشاهدات متوقف نمود. اما

اینکه اگر خدمات ارسطو به علم و معرفت بشری بطور کلی در برابر تقید فکری او به تجرید بگذاریم کدام یک از ا

ین او پدیده بیشتر موثر بوده است؟ مسئله‌ای است علی‌حده. یعنی آیا خدمات آن شخصیت برای معرفت بشری آن قدر سودمند بوده

است که ضرر تقید او به تجربه‌گرایی در مسیر علم و معرفت را جبران نماید؟ به نظر می‌رسد این دو موضوع قابل مقایسه دقیق با یکدیگر نیست زیرا سودمند بودن خدمات علمی و معرفتی ارسطو با تقید او به تجرید‌گرایی مختل نمی‌گردد او با روش تجرید خود که هیچ مغز بشری را مجبور به روش غیر تجربی نکرده است. و اگر عظمت و جاذبه شخصیت علمی ارسطو موجب جبر دانشمندان و فلاسفه برای تبعیت از ارسطو بود امکان نداشت که دانشمندان اسلامی آن همه مسیر تجربه و مشاهده را در علوم پیش بگیرند و تا آنجا که توانایی بررسی و تحقیق تجربی در مسائل علمی داشتند به تجرید و اصل‌گرایی بی‌اساس اعتنائی نکنند و راه تجربه را پیش بگیرند. و همچنین امکان نداشت پس از رنسانس خود مغرب زمینها از روش تجربه تبعیت کنند نه از تجرید‌گرایی ارسطو. ۳- پس از مدتی رواج علم در اسکندریه در قرن پنجم میلادی بار دیگر رو به ضعف نهاد و به قول پی‌یر روسو رو به کساد نهاد. ۴- بطور عموم قرون وسطای مغرب (نه مشرق زمین اسلامی که به اعتراف همه مورخان علم یک دوران بسیار درخشان علمی برا

ی همه بشریت بوده است) و ما در همین مبحث به اشاره‌ای مختصر به درخشش خیره‌کننده علم در این دوران در جوامع اسلامی خواهیم داشت. درباره تاریکی این قرون و سقوط وحشت‌انگیز علم در این زمان به نقل عبارات پی‌یر روسو اکتفاء می‌کنیم: قرون وسطی از قرن پنجم تا قرن دوازدهم یکی از دردناکترین ادوار تاریخ است. عامه مردم در منتهای فلاکت و بدبختی زندگی می‌کردند. سنیورهای ملوک الطوائفی همگی پادشاه کوچکی بودند و حکومت مطلقه داشتند. آنقدر جنگهای متوالی و قتل و غارت‌های پی در پی فکر مردم را به خود مشغول کرده بود که هیچ کس نمی‌توانست در فکر علم باشد. غالب آثار قدما به کلی معدوم شد و فقط بندیکتینها بودند که در اعمال صومعه‌ها و عبادتگاههای خود گاه با بی‌قیدی آثار ناچیز کسانی از قبیل کالیسیدیوس (قرن سوم) و ماکروب (قرن پنجم). مارتیانوس کاپلا و کاسیودور و بونس و غیره را استنساخ می‌کردند. شارلمانی که خود به زحمت می‌توانست بنویسد کوشش کرد که با کمک آلکن زندگانی فکری و فرهنگی را دوباره معمول و متداول سازد اما موفق نشد که در جامعه خشن نادان و خونخوار حتی جرعه‌ای نیز ایجاد کند و به آلکن چنین اعتراف کرد که ایجاد یک آتن مسیحی در جهان نه کار من است

و نه کار شما ... ۵- با ظهور اسلام بنا به تحقیق اکثریت قریب به اتفاق مورخین علم با نظر به تشویق و تحریک بسیار شدیدی که بنیان‌گذار اسلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره فراگیری علم و معرفت و به کار بستن آن در همه ابعاد زندگی فرموده بودند و حتی با نظر به احادیث معتبری که امیرالمومنین علیه‌السلام مرد شماره ۲ اسلام درباره ضرورت بکار بستن تجربه در علم و معرفت بیان نموده بود از اواخر قرن دوم میلادی انواعی از علوم با کمال دقت و تجربه و با روش عالمانه به جریان افتاد و کاروان علم را به قول زیگرید هونکه از کرانه‌های خزر تا سواحل آتلانتیک به تکاپو و تلاش وادار ساخت. در این مورد ضروری است ما به جملاتی از معتبرترین مورخان علم در دوران معاصر اشاره کنیم: یک- جان برنال چنین می‌گوید: (اسلام از همان آغاز دین دانش و سواد شمرده می‌شد. دو- همین مورخ محقق می‌گوید: (به علاوه شهرهای اسلامی برخلاف شهرهای امپراطوری رم خود را از مابقی جهان شرق منزوی نکرده بود. اسلام محل التقای دانش آسیائی و اروپایی بود. بالتیجه اختراعات کاملاً جدیدی صورت گرفت که برای تکنولوژی یونانی و رومی ناشناخته و یا دسترس ناپذیر بود- از جمله می‌توان مصنوعات فو

لادی، کاغذ سازی ابریشمی و ظروف چینی لعابی را نام برد. این اختراعات به نوبت خود مبنای ترقیات را تشکیل دادند که موجبات تحرک غرب و تحقق انقلاب قرن ۱۷ و ۱۸ را در این دیار فراهم آورد. سه- زیگرید هونکه در فرهنگ اسلام در اروپا تصریح می‌کند: (ما تنها وارث یونان و روم نیستیم بلکه وارث جهان فکری اسلام نیز می‌باشیم که بی‌شک مغرب زمین مدیون آنست) فیلیپ حتی می‌گوید: (در قرون وسطی هیچ قومی به اندازه مسلمانان در ترقی و پیشرفت خدمت نکرده‌اند). چهار- در تاریخ علم چنین می‌خوانیم: (مسلمانان به میزان زیادی به فرهنگ خود متکی بودند و بر تمدن مدیترانه‌ای با رضای ساکنان این اقلیم تسلط پیدا کردند. پنج- همین محقق می‌گوید: در واقع اگر بنا می‌بود فقط به تاریخ علم پردازیم بسیار منطقی‌تر بود که سراسر دورانی را که از

قرن هفتم (قرن اول هجری) آغاز و به قرن چهاردهم ختم می‌شود منظور نماییم. شش- باز همین محقق می‌گوید: (جالب است که موضوعات مقدماتی (در فرهنگ اسلامی) نه تنها مادی و خاکی بلکه علمی نیز بودند از این لحاظ دانشگاه‌های مسیحی از الگوی اسلامی دنباله روی می‌کردند.) هفت- باز در ماخذ مزبور چنین می‌خوانیم: (مسلمانان در قرن دوازدهم تهیه و استفا

ده از کاغذ را به اروپاییان آموختند.) هشت- الفرد نورث وایتهد می‌گوید: (تمدن اسلام اصیل بوده است زیرا مسلمانان در جریان ریاضیات و نجوم و علوم طبیعی و اقتصاد و تجارب تحولاتی بوجود آوردند و تمدن آنان از خود آنان می‌جوشید.) نه- زیگرید هونکه با صراحتی جالب درباره‌ی اینکه مسلمانان بودند که روش تجربی در علم را ابتکار کردند چنین می‌نویسد: (عرب (مسلمان) به وسیله تجربه‌ها و کاوشهای علمی خود آن مواد خام را که از یونان گرفته بودن دگرگون ساخته و وضع جدیدی در علوم ایجاد کردند. در واقع عرب (مسلمانان) هستند که راه تجربه را در کاوشهای علمی ابتکار کردند ... مسلمانان نه تنها تمدن یونان را از نابودی نجات دادند بلکه آنان پایه گذاران روش تجربی در شیمی و علوم طبیعی و حساب و جبر و حیوان شناسی و حساب و مثلثات و علوم اجتماعی بوده‌اند به اضافه اکتشافات و اختراعات به دیگران نسبت داده شد.) ده- جان برنال در تاریخ خود سه دوره‌ی عظیم فعالیت‌های علمی را بدین ترتیب می‌آورد: سه دوره عظیم فعالیت‌های علمی به ترتیب در آسیای اسلامی قرن نهم (قرن سوم هجری) اسپانیای اسلامی قرن یازدهم (قرن پنجم) و فرانسه سیزدهم پدیدار شد. ۶- از قرن هفتم هجری به تعد بلای

خانمانسوز مغول کشورهای اسلامی را با تمدنی که بوجود آورده بودند و با علم و فلسفه و هنر و عرفان که شایع نموده و براه انداخته بودند تار و مار کرد به اضافه حکام خود کامه جوامع اسلامی که نگذاشتند مسلمانان آن شکست همه جانبه را با جوشش درونی و عقیدتی که موجب بروز تمدنی به آن عظمت گشته بود جبران نموده و با دیگر تمدن انسانی خود را به عالم بشریت عرضه کنند. البته این نکته را نباید فراموش کنیم که با آن همه خرابیها که جوامع اسلامی از مغول و دیگران تحمل کرده بود بطور گسیخته و به مقتضای عقاید خود درباره وجوب تعلیم و تربیت و پیشبرد علم و معرفت درخشنده گیهای علمی و معرفتی خود را ارائه می‌کردند. ما در دورانهای بعد از حمله بنیان کن مغول صدر المتالیهینها و میردامادها و شیخ بهائیهها و میرفندرسکی و ده امثال آنان را می‌بینیم که برای تجدید بنای علم و معرفت و هنر و جهان بینیها ارکان شایسته و بسیار لایقی بوده‌اند. ۷- در دورانهای بعدی که می‌توان آغاز آنرا به یک اعتبار از قرن شانزدهم و به اعتبار دیگر از قرن هفدهم منظور نمود با اکتشافاتی که اغلب بطور محاسبه نشده بروز می‌کردند، تکاپوها و تلاشهای قابل توجه در علم و فلسفه و هنر در مغرب زمین به

راه می‌افتد و ویژگی این نهضت در این بود که همزمان با پیدا شدن طلایه‌های علم و فلسفه در این زمینه مغزهایی مقتدر متوجه اهمیت صنعت شده و با یک کوشش فوق‌العاده رو به صنعت و اکتشافات مفید در آن برند و بدان جهت که علوم مربوط به صنعت در مسیر به وجود آوردن تغییرات محسوس در زندگی جوامع بود و این تغییرات خواه بر معنای حقیقت و خواه بر معنای عرضه‌ها تصنعی، تنها با صنعت امکان پذیر بود، لذا پدیده‌های بسیار متنوع کارخانه‌ها و ماشینها و دیگر وسائل تکنولوژی سخت به کار افتادند و صاحبان صنایع طعم سود و اداره کنندگان جوامع صنعتی مزه قدرت را چشیدند و با اشتیاق و عشق غیر قابل توصیف، علم را در خدمت تقویت و تنوع بخشیدن به تکنولوژی درآوردند این توسعه در تمدن صنعتی، در عین حال که مزایایی غیر قابل انکار در اختیار بشریت گذاشت، ولی از آن جهت که صنعت برای صاحبان صنایع سودهای کلان و قدرت طبیعی و اعتباری (اوتوریته) به ارمغان می‌آورد، تمدن به کلی در اختیار صنعت و سود و قدرت درآمد. و از این مسیر صنعت و مختصات آن (سودجویی و قدرت طلبی و تبدیل زندگی طبیعی انسانها به زندگی ماشینی) علم و معرفت را از مختص بسیار انسانی آنکه عبارت است از شناخت انسان و

جهان به کار انداختن آن در ایجاد (حیات معقول) برای انسانها با کمال مهارت از بین برد غروب خورشید علم و معرفت در این تمدن غیر از دورانهای جاهلیت شرق و غرب و دیگر نقاط جوامع بشری در گذشته بوده است زیرا علم و معرفت در این دوران

تمدن غربی بیش از همه دورانهای گذشته مورد توجه و دفاع قرار گرفته بود و می‌توان گفت در هیچ یک از دورانهای گذشته این همه حماسه‌ها که در تمجید علم در دوران معاصر به راه افتاده است دیده نشده است با این حال می‌توان گفت علم و معرفت به معنای حقیقتی آن نه به عنوان وسیله پیشبرد تکنولوژی در مسیر کسب ثروت و قدرت تحت الشعاع و قدرت و سودجویها قرار گرفت و از انقلاب تاریخ طبیعی بشر به تاریخ انسانی او جلوگیری نمود و اگر کسی پیدا شود که بگوید صحت و منطقی بودند ارزشهای واقعی علم و معرفت در دوران معاصر بود که این همه نظم قانونگرایی و برخورداری از حقایق کشف شده را در جوامع بشری مخصوصا در غرب زمین پدید آورده پاسخ این سخن بسیار روشن است که اما نظم و قانونگرایی در زندگی اجتماعی یک پدیده جزئی برای زندگی دندانه‌های چرخ ماشینی است که صنعت امروزی برای بشر به امغان آورده است و مربوط به علم و معرفتی که (حیات معقول) ا

نسانها را تضمین می‌نماید نمی‌باشد. مگر نه چنین است که (حیات معقول) با قدرت طلبی و منفعت پرستی سازگار نیست این یک علت بود که علم و معرفت عالی بشری را می‌توانست انسان را به (حیات معقول) موفق نماید چنان در ابهام و تاریکی فرو برد که گوئی اصلا نباید علم و معرفت در راه انسانسازی به کار رود! علل دیگری به وجود آمد و موجبات ابهام و پژمردگی علم و معرفت در مغزهای بشری را فراهم آورد و اهمیت واقعی آن را برای اکثریت مردم ناآگاه از بین برد حال که بحث ما به حساسترین نقطه بررسی تمدن مردم امروزی رسیده است با یکدیگر توافق کنیم که علل دیگری را هم که در از کار انداختن عظمت علم و معرفت انسانی که تنه‌ایک وسیله برای ایجاد حیات معقول انسانها می‌باشد موثر بوده است مورد توجه قرار بدهیم علل اصلی این ورشکستگی در تمدن متعدد و متنوع است و ما در این مورد عمده آنها را تحقیق و بررسی می‌نماییم: یک- استخدام همه انواع علوم و معرفت برای اشباع حس قدرت پرستی و سودجویی این همان علت است که هم اکنون توضیحی مختصر درباره آن نمودیم. دو- قضیه‌ی (انتخاب طبیعی در عالم جانداران و انتخاب اصلح) که بعضی از اشخاص مانند داروین و پیش از او عده‌ای از مدعیان انسان شنا

سی پیش کشیدند که (قدرت) عامل اصیل بقای جانداران در عرصه زندگی است و به اصطلاح آن شاعر (هر قوی اول ضعیف گشت و سپس مرد) این علت که در برابر مشاهدات بسیار فراوان ما در جریان تعاون طبیعی در زندگی و هماهنگی برای بقاء مخصوصا در بنی نوع انسان، غیر منطقی است هیچگونه ارزش علمی و فلسفی ندارد و برای تنازع در بقاء با تحلیل دقیق در استعدادها و ابعاد معنوی انسانی که یکی از عمده‌ترین و محسوس‌ترین آنها احساس اتحاد و تساوی در میان افراد انسانی است بدون دخالت نژاد در محیطها و رنگها و دیگر امور اعتباری به شکست نهایی خود می‌رسد برای پاسخ بسیار روشن و قابل قبول هر انسانی آگاه شما می‌توانید قضایای اخلاقی و حقوقی جهان شمول که امروزه از نظر علمی به خوبی قابل اثبات است و مخصوصا نظام حقوق بشر از دیدگاه غرب و از دیدگاه اسلام که هر دو آنها همه بشریت را مورد حقوق و اخلاق جهانی می‌تواند روشن‌ترین دلایل اثبات تساویها و اتحادها میان جامعه گوناگون بشری می‌باشد اگر گفته شود که ادعای جهان‌بودن اخلاق و فرهنگ و حقوق بشر خیالی بیش نیست زیرا ما همواره شاهد زور گوئی و غلبه قدرتها و سوداگران می‌باشیم پاسخ این گفتار هم کاملا روشن است زیرا تدوین و ت

نظیم فرهنگ و قضایای اخلاقی و حقوقی عام و توجه همه انسانها به آنها به عنوان عالی‌ترین ایده‌های بشری بهترین دلیل آن است که انسانها در اعماق فطرت و شخصیت خود آن تساویها و اتحادهایی را که اخلاق و فرهنگ و حقوقهای جهانی مطرح می‌کند در می‌آیند و آنها را عالی‌ترین آرمانهای زندگی فردی و اجتماعی خود می‌دانند نهایت امر از بیم آنکه از خواسته‌های طبیعی خود به وسیله قدرتمندان و مال پرستان زراندوز و زورگویی محروم بمانند دست اتحاد برای علمی ساختن آن تساوی و اتحادها به هم نمی‌دهند. اگر شما امروزه هزاران مورچه را زیر پای خود محو و نابود بسازید معنایش آن نیست که آن نیست که آن مورچگان

جان نداشتند و برای بقای حیات خود تلاش نمی‌کرده‌اند و زندگی دست جمعی در نهادشان نبوده است. سه- نظریه اصالت غریزه جنسی که آن را با اشکال مختلف بر مغزهای بشر ساده لوح داخل کردند و چنان با قیافه علمی از این قضیه دفاع نمودند که اگر یک صدم آن تکاپو و تلاش را در راه اثبات اصول انسانی نموده بودند قطعاً تاریخ انسانی مسیر تکامل را پیش می‌گرفت و امروز می‌توانستیم ادعا کنیم که ما در تاریخ انسانی زندگی می‌کنیم نه اینکه در تاریخ طبیعی بر مبنای قدرت و سود دست و پا

می‌زنیم. شگفت‌آورتر از هم اینها دفاع جدی از صحت این نظریه بعد از ثابت شدن بطلان آنست که متاسفانه در مشرق زمینی که مهد علوم و معارف عالیه انسانی بود از طرف ساده‌لوحان خود باخته یا شهوت پرستان بینوا صورت می‌گرفت و بدان جهت که بطلان نظریه مزبور از جهات مختلف در کتب روانشناسی روشن گشته است ما به بیان آنها نمی‌پردازیم. چهار- نظریه‌ی افزایش جمعیت و نفوس روی زمین که مالتوس می‌گفت: اولی با تصاعد هندسی انجام می‌گیرد و دومی با تصاعد حسابی که نتیجه آن انفجار کره زمینی به علت نارسایی وسایل زندگی برای مردم می‌باشد. این نظریه که به وسیله مالتوس ابراز شد در بی‌پایه بودن آن کافی است که به پیشرفت شگفت‌انگیز علمی توجه کنیم که امروزه از طرق و با وسایل غیر قابل پیش بینی پاسخگوی معیشت مردم می‌باشد. و با توجه به حقایق مربوط به این مسئله می‌بینیم که اگر بازیگری سودپرستان و قدرت پرستان نباشد هرگز کره‌ی زمین ما دچار آن مصائبی نمی‌گردد که مالتوس بی‌اطلاع و شتابزده بیان نموده بود. پنج- همان قضیه جدایی علوم از ارزشها است

که به جهت مقبولیت عامله علم به معنای رسمی و معمولی آن آگاهانه یا ناآگاهانه ارزشها را از مقام شایسته خود پایین آورد و آنها را مانند یک عده پدیده‌های تجملی برای زندگی انسانها که غالباً جنبه فردی هم دارند قلمداد نمود. این عامل که منظور اصلی ما در این کتاب است در قسمت دوم مشروحا مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد. برگردیم به دو حادثه بسیار عظیم که در همین دوران معاصر (دوران پنجم) اتفاق افتاد و توانست تا حدی بازیگریهای بزرگ ما با را درباره علوم و برداشت از آنها را به ما ارائه بدهد و ضمناً انسانهای آگاه و خردمند را به راه معتدلی که در ارزیابی علوم پیش گرفته بودند به روش خود مطمئن بسازد. دو حادثه بسیار عظیم این بود: ۱- در همان هنگام که علم پرستان با کمال بی‌اعتنایی به همه چیز جز مشاهدات (به اصطلاح) در محراب علوم نشسته و یا پیشانی برای سجده بر آزمایشگاهها در حال عبادت بودند ناگهان با دیدن اعلامیه زیر که از طرف هواداران علم پرستان صادر شده بود در حیرت و بهت فوق‌العاده‌ای فرو رفتند. چه می‌دانیم؟ شاید هم آنروز کسانی بودند که صدای فروریختن کاخ آمال و آرزوهای و بالا-تر از اینها محراب عبادت خود را که کاربرد آزمایشگاهها بودند به جهت دخالت دادن کیفیت مخصوص خود در موضوعات درک شده با گوش خود شنیدند و علم را با کمال تفریط گری از محل حقیقی خود سا

قط نمودند. بهر حال این اعلامیه خواه ناخواه در سال ۱۸۵۹ میلادی به وسیله فردینان برونٹی یر صادر گشت. ورشکستگی علم اعلام شد! بی‌یر روسو پس از نقل این اعلامیه از فردینان برونٹی یر چنین می‌گوید: (آورده‌اند که وقتی در یکی از شهرهای آلمان حاکمی می‌زیست که از لحاظ درستی و جدیت ضرب المثل بود دزدان و راهزنان از او ترس و وحشت بسیار داشتند و مردان شرافتمند او را صمیمانه احترام می‌کردند. اما روزی اهالی شهر به رازی صاعقه‌آسا پی بردند، از این قرار: - حاکم هر شب لباسی مبدل می‌پوشیده و طپانچه‌ای در جیب می‌گذاشت و آهسته و بی‌سر و صدا از خانه خارج می‌شد و مردم را لخت می‌کرد و یا از ایشان به زور چیزی می‌گرفت ... لابد می‌پرسید که آیا این داستان، همان حکایت هالرز حاکم نیست؟ شاید چنین باشد، ولی در عین حال داستان عوم ریاضی در اواخر قرن نوزدهم نیز می‌باشد. از بیست قرن تاکنون مردم در مقابل آن ضعف و غش می‌کردند. هر کس می‌خواست در کوچکترین مورد اصلاحی به عمل بیاورد یا دخالتی کند عمل او را مانند توهین به مقدسات تلقی می‌کردند اما ناگهان اصل اقلیدسی ضعف‌گریه‌آوری از خود نشان داد و مفهوم قدیمی اتصال با سرو صدای بسیار فرو ریخت و نابود شد و ق

لمرو اشنای اعداد معمولی به وسیله بهمنی از اعداد اصم و اندازه نگرفتنی خورد شد و بنائی که اینقدر مورد احترام و پرستش بود که ترکها و شکافهای بزرگ برداشت ... اما فقط بنای معظم ریاضیات نبود که گرفتار خرابی و ویرانی می‌گردید: تمام قصر بزرگ

علوم به این حال دچار بود... خود پی‌یر روسو در آخر کتاب خود این جملات را بیان می‌دارد: درست است که امروزه مردانی وجود دارند که منکر این آزادی فکری هستند و می‌خواهند از حالت تردید و عدم قطعیتی که در دانش فعلی وجود دارد ورشکستگی آنرا نتیجه بگیرند و به نفع روح عرفانی و ماوراءالطبیعه جدیدی وعظ و تبلیغ کنند بلی ما نیز تصدیق داریم که علم امروزه یکی از مراحل بحرانی خود را طی می‌کند و این موضوع را پوشیده نداشتیم و طی صفحات گذشته با وضوح کامل بیان نمودیم. اما این بحران فقط بحران رشد است.) به نظر می‌رسد اگر ما بتوانیم محدودیتهایی را که از جوانب مختلف علوم را احاطه نموده مورد دقت و تحقیق لازم و کافی قرار بدهیم نه تنها همین بحران امروزه علم را می‌توانیم حل نماییم بلکه با یک وسعت نظر و آمادگی کامل به استقبال آینده علمی هم برویم و از گردبادهای طوفانی که سر راه ما پیش خواهند آمد عبور کنیم. اگر ما

بتوانیم به خود اجازه بدهیم که هرگز علم به معنای رسمی آنرا که در هر دورانی می‌تواند با روشها و وسایل گوناگون ما را با واقعیات در ارتباط بگذارد مطلق تلقی نکنیم و آنرا به عنوان یکی از اساسی‌ترین طرق ارتباط با واقعیات منظور نماییم هرگز علم را متهم به ورشکستگی نخواهیم کرد. اگر درست دقت کنیم خواهیم دید این ما هستیم که به جهت ناآشنایی با معنای علم و کاربرد و نسبت و محدودیتهایی که آنرا همواره احاطه می‌کند ورشکست می‌شویم. علمی است پیروز بوده و هرگز در مقابل واقعیاتی که تازه به ظهور می‌رسند از خود شکستی نشان نمی‌دهد. از اینجا است که مجبوریم به سخنان پی‌یر روسو که در پایان کتاب خود می‌آورد نظری منتقدانه بیندازیم: اینکه می‌گوید: (درست است که امروزه مردانی وجود دارند که منکر این آزادی فکری هستند و می‌خواهند از حالت تردید و عدم قطعیتی که در دانش فعلی وجود دارد ورشکستگی آنرا نتیجه بگیرند و به نفع روح عرفانی و ماوراءالطبیعه جدیدی وعظ و تبلیغ کنند) همانطور که خود پی‌یر روسو نیز متوجه شده است که بعضی از مردم هستند که چنین نتیجه‌گیری می‌کنند نه همه انسانهایی که معتقدند به عرفان و ماوراءالطبیعه می‌باشد بلکه می‌توان گفت قضیه بال

عکس است یعنی اگر درست دقت کنیم برای اثبات صحت عرفان و ماوراءالطبیعه کشف قانونمندی جهان هستی که بوسیله علوم انجام می‌گیرد یکی از طرق واضح برای اثبات دو حقیقت مزبور می‌باشد نه بحران علم و برهم ریخته شدن قوانین و اصول آن. البته یک مسئله وجود دارد و آن این است که بدان جهت که محدودیتهای علم که با نظر به تحقیقی که در این کتاب ملاحظه کردیم که از جوانب گوناگون آنرا احاطه کرده است (و هیچ راهی هم برای گریز از آن محدودیتها وجود ندارد) می‌توان گفت: اگر نتوانست از عظمت قوانین علمی که با روشنترین وجه قانونمندی و نظم شگفت‌انگیز جهان هستی را اثبات می‌کند به ماوراءالطبیعه برسد حداقل باید بداند که با این علوم که ما به وسیله آنها با دو بال (تماشاگری و بازیگری) با واقعیات ارتباط برقرار می‌نماییم دست از تکبر و نخوت و خودخواهیهای نابکارانه برداریم و با کمال فروتنی کارهای خود را با همین علوم و معارف که محصول تماشاگری و بازیگری ما در جهان هستی است ادامه بدهیم و آنچه را که نمی‌بینیم انکار نکنیم و آنچه را که از حیطه دانشهای محدود ما بیرون است مورد اهانت و سخریه قرار ندهیم که این کار بهترین دلیل حقارت ما و ناآگاهی ما از عظمت جهان هستی

است. حادثه دوم- کنفرانس وانک آور کانادا است که در همین سال تشکیل شد و ما مباحث مربوط به این کنفرانس را مشروحاً در قسمت اول مورد بررسی قرار دادیم، مراجعه فرمایید. دانشها و ارزشها و اشتراک آنها در مجرای قوانین علمی تعریف موضوع و مسئله و دیدگاه و قانون علمی می‌بست نخست ما تعریفی درباره موضوع علمی پردازیم. بدان جهت که هدف اصلی ما از این مباحث تعمیم موضوع علمی بر همه موضوعات قابل درک برای ذهن و نفس آدمی به عنوان واقعیات معلوم می‌باشد لذا تعریف و مباحث مربوط به موضوع علمی را پس از تعریف و مباحث مربوط به مسئله و دیدگاه و قانون علمی مطرح می‌کنیم. مقصود ما در این مبحث از تعریف به آن معنای حقیقی نیست که در منطق کلاسیک حد تام نامیده می‌شود. بلکه نوعی توضیح و تفسیر است برای فهم و درک مباحث علوم و ارزشها که متأسفانه مدتی است که بعضی از مغرب‌زمینها آن دو را از یکدیگر جدا کرده و عده‌ای از مشرق‌زمینها را بدنبال خود براه انداخته‌اند. پیش از ورود به بررسی مباحث مربوط به تفسیر و توضیح مزبور دو مقدمه را

متذکر می‌شویم: مقدمه یکم- برای آشنایی با معنای علم قبلا باید متوجه شویم که در میان انواع فعالیتها پدیده‌های مغزی دو پدیده بیش از همه آنها به یکدیگر نزدیکترند. این دو پدیده عبارتند از: ۱- درک. ۲- علم. درک به معنای مطلق دریافت است اعم از درکهای ابتدائی و استمراری. چنانکه اعم است از دریافت علمی (که حتما معلوم از طرف نفس با من در این نوع دریافت مورد اشراف قرار می‌گیرد) و از دریافتهای محض که حالت انعکاسی محض دارند. در توضیح و تفسیر علم تا آنجا که به مباحث ما مربوط است می‌توانیم بگوییم: علت عبارتست از درک یک پدیده نمودی مانند (پدیده انسان، درخت، میز، قلم، کتاب، و غیرذلک) و یا درک یک حقیقت غیر نمودی مانند عدالت و زیبایی و ارزشهای گوناگون و غیرذلک. و یا درک نسبت میان موضوعها و محمولهای قضایا (جزئی یا کلی) ولی همانگونه که گفتیم: نه مطلق درک و دریافت بلکه توام با نوعی اشراف و توجه درباره موضوع درک شده از طرف نفس یا من (و یا به وسیله هر نیرویی خاص از مغزها که تاکنون شناخته نشده است). با این شرط است که علم از انعکاس آینه‌ای اشیاء در ذهن تفکیک می‌گردد و همچنین از دریافتهای غیر نمودی محض نیز مانند تاثرات و عواطف و دریافتها زیبایی و ارزش بدون اشراف و توجه (که در بالا بدان اشاره کردیم) نیز از علم مجزا می‌شود. یک نتیجه مهم که از این مقدمه برای

ما حاصل می‌گردد: این است که هر تصور و دریافتی علم نیست بلکه مشروط است به اشراف و توجه از طرف نفس یا من. لذا تصدیق از آن جهت علم محسوب می‌شود که نسبت میان موضوع با اشراف و توجه مزبور دریافت شده باشد و حکم یا اذعانی که در هر تصدیقی وجود دارد از مقوله علم نمی‌باشد بلکه از عملیات نفس یا من است که کشف از علم تصدیف کننده به وقوع یا عدم وقوع نسبت میان موضوعها و محمولها می‌نماید. در همه موارد دریافتهای علمی که دریافت شده مفهومی است مفرد بدان جهت که اشراف و نفس برای علمی بدون آن مفهوم شرط است لذا هرگز مفهوم مفرد به عنوان انعکاس محض در ذهن بوجود نخواهد آمد و هر مفهوم تصویری شبیه به قضیه تصدیقی است به این معنی که هر تصور علمی قابل تحلیل است به ماهیت آن مفهوم و اینکه در جهان عینی (خارج از عامل درک) تحقق عینی دارد. اکنون می‌پردازیم به تعریف مسئله و دیدگاه و قانون علمی: - مقصود از مسئله علمی قضیه‌ای است که از یک واقعیت در جهان خبر می‌دهد که قابل درک به وسیله حواس طبیعی و دیگر وسائل شناخت است که با دست بشری برای گسترش و عمق شناختها بوجود آمده‌اند و همچنین قابل درک به وسیله سایر نیروهای دراکه‌ی مغز بشری است. (با اشراف و از ط

رف نفس یا من یا هر نیروی مغزی دیگری که قابل اثبات است). با توجه به این تعریف درباره قضیه علمی است که ما می‌توانیم قضایای تخیلی و توهمی را از قضیه علمی تفکیک نماییم. این تعریف را می‌توان جامع‌ترین توصیف و تفسیر درباره یک مسئله از دیدگاه گذشتگان و دورانهای معاصر تلقی نمود. اگر یک قضیه علمی یک جریان جزئی (جریان شخصی محقق در جهان عینی را که قابل دریافت با حواس و دیگر ابزار شناخت) را ارائه بدهد مسئله یا قضیه خارجی. جزئی و شخصی نامیده می‌شود مانند این قضیه (این آب در ۱۰۰ درجه از حرارت می‌جوشد). از اینجا روشن می‌شود که هر علمی که در مغز بشری بوجود می‌آید یک جریانی است معین نه یک انعکاس و دریافت محض. لذا می‌توان گفت: علم یکی از فعالیتهای اکتشافی نفس یا من است. در فلسفه کلاسیک مباحث بسیار متنوع درباره شناخت وجود ذهنی بطور کلی و حقیقت علم بالخصوص و همچنین شرایط و خواص بروز علم در مغز آدمی انجام گرفته است که در این مبحث مجالی برای بررسی آنها وجود ندارد. مقدمه دوم- رابطه علم و عالم و معلوم هر یک از این سه حقیقت وابسته به دو حقیقت دیگر است بطوری که هیچ یک از آنها بدون دو حقیقت دیگر قابل تصور نیست زیرا این سه حقیقت به ا

صطلاح از مقوله اضافی می‌باشد یعنی علم بدون علم و معلوم و معلوم بدون علم و عالم قابل تصور نمی‌باشند. بدیهی است که این سه حقیقت در درون آدمی بصورت سه شیئی جدا از یکدیگر و دارای مرزهای مشخص نمی‌باشند. اینکه علم و عالم از یکدیگر

جدا و مجزا نیستند کاملاً روشن است زیرا علم همانگونه که در بحث گذشته مطرح شد یکی از فعالیت‌های کشف و اکتشافی نفس یا من در مغز آدمی است در حقیقت نسبت علم به ذات عالم (آن حقیقتی که علم با او قائم است خواه نفس یا من باشد یا نیروی مخصوص مغز) نسبت موج به دریا است. و بدیهی است که موج به دریا است. بدیهی است که موج وجودی مجزا از دریا ندارد. و احتمال می‌رود همان تشبیهی را که جلال‌الدین مولوی درباره دانش و اندیشه بکار می‌برد (اندیشه را موجی از دانش می‌داند) و همچنین تشبیهی را که درباره سخن و صورت حاصله از آن خواه در عالم فیزیکی و خواه در درون شنونده و غیرذلک می‌آورد (صورت را موجی از سخن بیان می‌دارد). چون ز دانش موج اندیشه بتاخت وز سخن واو از او صورت بساخت از سخن صورت بزاد و باز مرد موج خود را باز اندر بحر برد صورت از بی صورتی آمد برون باز شد کانا الیه راجعون همان تشبیه را بتوان برای علم و

عالم نیز در نظر گرفت زیرا آنها با نظر به تحلیل علمی در هر سه مورد با یکدیگر متماثل می‌باشند. همچنین معلوم بالذات که عبارتست از پدیده نمودی یا حقیقت غیر نمودی دریافت شده در درون که نسبتش با علم نسبت کیفیت موج با خود موج است اتحادی با خود علم دارد. اما معلوم بالعرض (آن واقعیت موجود برای خود در خارج از ذهن که ذهن آدمی از صورت آن به وسیله نفس یا من یا نیروی خاصی از مغز، علمی را درباره آن دارا شده است) مانند درخت، انسان، سنگ، دسته گل، ساختمان و غیرذلک رابطه هویتی با علم و عالم ندارد زیرا در خارج از ذهن دارای ماده و صورت و مختصاتی است که فقط مترتب بر وجود خارجی آن می‌باشد و در وجود ذهنی آن حقایق هیچ یک از آنها پیدا نمی‌شود مانند سوزاندن آتش و طعمها و بوها و غیرذلک از امور که از مختصات وجود عینی می‌باشند بعد از این دو مقدمه می‌پردازیم به بیان تفسیر و توضیح مسئله دیدگاه و قانون علمی. تعریف مختص یک مسئله علمی اساسی‌ترین مختص یک مسئله علمی اینست که جریان نظم کلی بتواند آنرا در بر بگیرد یا آن مسئله بتواند مورد یا مصداق یا فردی از آن قانون بوده باشد. مسئله‌ای را که به عنوان مثال ساده می‌آوریم مورد تطبیق قانون (هر آب

در ۱۰۰ درجه از حرارت می‌جوشد) است که کاملاً واضح است. البته معنای این تطبیق آن نیست که هر جریان و پدیده‌ای که در جهان عینی دیده می‌شود می‌توان آنرا بالفعل مشمول یک قانون شناخته دانست زیرا ممکن است قانون آن جریان و پدیده تا آن موقع شناخته نشده باشد ولی این حقیقت کلیت دارد که هر آنچه که در جهان عینی تحقق پیدا کند در صورت امکان تکرار و همچنین قابل برقرار کردن رابطه دریافتی با ذهن باشد بدون تردید از یک قانون کلی پیروی می‌نماید. توضیح این مطلب در مباحث بعدی تدریجاً مطرح خواهد گشت. مختص دیدگاه علمی مقصود از دیدگاه علمی طرح یک قضیه خواه جزئی و خواه کلی در موضع خاص و موقعیتی است که قابل بررسی تجزیه‌ای یا ترکیبی علمی بوده باشد وقتی که قضیه زیر مطرح می‌گردد: این زمان فصل بهار است و درختان و مزارع و گلها می‌رویند و سبز و با طراوت می‌شوند قضیه‌ای را طرح کرده‌ایم که قابل بررسی تجزیه‌ای و ترکیبی علمی می‌باشد. و همین است اگر یک قضیه کلی را از همین وضع خاص و موقعیت مورد بررسی قرار بدهیم. این نکته نیازی به تذکر ندارد که قرار دادن هر قضیه‌ای در دیدگاه علمی لازم‌ه‌اش آن نیست که آن قضیه قابل طرح از دیدگاه علمی می‌باشد زیرا همه ما

می‌دانیم که در دوران معاصر ما صدقه قضیه نظری و فرضی و تئوری را با ادعای اینکه آنها قابل طرح از دیدگاه علمی می‌باشند (آن قضایا مسائل علمی هستند) در مراکز و جوامع علمی مطرح نموده‌اند نه تنها همه آنها از جنبه علمی محض قابل بررسی نبودند بلکه حتی خلاف علمی مطرح بودن مقداری فراوان از آنها نیز به ثبوت رسیده است. تعریف و مختصات قانون علمی منظور از قانون علمی چیست؟ برای توضیح قانون علمی نظریات مختلفی تاکنون در عرصه افکار بروز نموده است و هر یک یا چند صاحب نظری یکی را آن نظریات را مورد پذیرش قرار می‌دهد به نظر می‌رسد که اغلب آن نظریات یک یا چند بعد از تعریف قانون علمی را عرضه می‌کنند نه اینکه همه آنها در صفوف متضاد و مخالف با یکدیگر قرار گرفته باشند. به عنوان مثال آن صاحب نظری که می‌گوید: قانون علمی آن قضیه‌ای است که قابل تکرار در جهان عینی است مخالفتی با آن متفکر ندارد که می‌گوید: قانون علمی

آن قضیه است که قابل تطبیق به موارد متعدد بوده و از کلیتی برخوردار است که فراگیر بیش از یک فرد و مصداق می‌باشد. بنابراین منظور هر دو متفکر این است که اگر یک پدیده و جریان نتواند بیش از یک مورد و مصداق داشته باشد آن پدیده یا جریان جنبه علمی نخواهد داشت. و از این جهت است که همه متفکران و صاحب نظران در این قضیه اتفاق نظر دارند که قضایای جزئی و مشخص که حکایت از واقعیات در جریان جزئی و مشخص می‌نمایند هرگز از بعد قانون علمی برخوردار نمی‌باشند اگر چه می‌توان آنها را از دیدگاه علمی و به عنوان مسائل علمی مورد بررسی قرار داد. همچنین آن متفکری که می‌گوید: (هر قانون علمی اثبات می‌کند که بروز هر پدیده‌ای در جهان عینی مشروط به بروز شرایط و مقتضیات و نبودن موانعی است که با اختلال در هر یک از آنها در پدیده مزبور خللی وارد خواهد آمد همان بعد قانون علمی را طرح می‌نماید که آن دیگری آنرا چنین وصف می‌کند که اگر در جهان هستی نظمی برقرار نبود هیچ قانونی در معرفت بشری تحقق نمی‌یافت. این گونه نظریات نه تنها مخالف یکدیگر در معرفی قانون علمی نمی‌باشند بلکه از یک جهت همدیگر را تایید نموده و یک حقیقت را از دیدگاه‌های گوناگون (که بسیار مفید است) مورد بررسی قرار می‌دهند. حال می‌پردازیم به تعریف لازم درباره قانون علمی که از اهمیت فوق‌العاده برخوردار می‌باشد: قانون علمی آن قضیه کلیه‌ای است که بیان‌کننده یک جریان منظم در عالم هستی است که برای بوجود آمدنش شرایطی و مق

تضیاتی لازم است بطوری که در صورت تخلف یکی از آن شرایط و مقتضیات جریان مربوط بوجود نمی‌آید در حقیقت استمرار آن شرایط و مقتضیات موجب استمرار جریات می‌باشد کلیت قانون هم از اینجا ناشی می‌گردد که آن امور (شرایط و مقتضیات) در حال بوجود آمدن استمراری است. قرار گرفتن سیاره زمین رویاروی خورشید که موجب روشنایی فضای زمین می‌گردد به جهت استمرار شرایط و مقتضیات و به عبارت دیگر به جهت تجدد مستمر علل و عوامل رویارویی کلیت پیدا می‌کند در این صورت می‌گوییم: وجود استمراری علل و عوامل رویارویی زمین و خورشید بطور کلی موجب روشنایی زمین می‌گردد و اکنون چهار مطلب را که ما با آنها روبرو هستیم مورد تذکر قرار می‌دهیم: مطلب یکم- عامل واقعیت یک قانون علمی. مطلب دوم- عامل و طرق کشف قانون علمی. مطلب سوم- کلیت قانون علمی و منشاء آن. مطلب یکم- عامل واقعیت یک قانون علمی همان نظم جاری در عالم هستی است که بوجود آورنده و نگاهدارنده آن خدا است و اگر ما وجود خدا را نپذیریم هیچ تفسیر معقولی برای نظم و استمرار نظم در جهان هستی که یگانه منشاء قوانین علمی می‌باشد نخواهیم داشت زیرا بدیهی است که هیچ پدیده و جریانی مشخص بازگوکننده آن نظم کلی که گذ

شته و آینده آنرا در بر گرفته است نمی‌باشد به عنوان مثال: اگر شما هیچگونه سابقه‌ی علمی و هیچ گونه مشاهده‌ای درباره سببی که بر سر درخت رسیده است از نظر سرگذشت قانونی آن سبب و تحولات قانونی که در آینده خواهد داشت نداشته باشید محال است که تنها با مشاهده و تحلیل خود آن سبب بفهمید که چه بوده است؟ و چه خواهد گشت؟ اگر چه تحلیل و مشاهدات شما در نهایت دقت صورت بگیرد. اگر شما در این دنیا تنها یک جاندار را ببینید و حتی آنچه را که شبیه به آنست هم در دنیا ندیده باشید هیچ راهی برای شناخت آن سرگذشتی که جانداران به آن وضع رسانیده و همچنین آن آینده‌ای را که با جریان قانونی خود به آن خواهد رسید نخواهید شناخت. مطلب دوم- عامل و طرق متنوع کشف قوانین علم: نخستین عامل کشف قوانین علمی آن دریافت بسیار اصیل فطری یا درک یقینی عقلی است که برای همه انسانها اثبات نموده است که هیچ حقیقت و جریانی در عالم هستی بدون قانون نمی‌باشد. ممکن است کسی چنین توهم کند که بشر اولی در آغاز تاریخ زندگی خود در این سیاره تنها جزئیات محسوس را می‌دید و هیچ قضیه کلیه‌ای را درک نمی‌کرد تا نامش بگذارد و درک قضایای کلی بطور تدریجی صورت گرفته و مانند یک دریافت

اصیل فطری یا درک یقینی عقلی گشته است. پاسخی که به این توهم داد این است که اگر واقعیت چنین جریانی را هم تصدیق

نماییم لازمه‌اش آن نیست که دریافت قانونمندی تمام اجزاء و روابط هستی یک پدیده تازه و فرعی بوده است زیرا انسان با آن سازمان روانی و مختصات مغزی که در تاریخ ظهور کرده است اگر هم نتوانسته باشد در هر زمان و از آغاز زندگی‌اش در روی زمین آن دریافت اصیل قانونمندی هستی را بطور روشن و مفصل دریافت نماید ولی با گذشت زمان و با برقرار ساختن تدریجی ارتباطات با ابعاد و سطوحی از موجودات استعداد دریافت قانونمندی موجودات عالم هستی را به فعلیت رسانیده است. و بهر حال از آن دوران که بشر با دیدگاه علمی با موجودات ارتباط برقرار نموده است نخستین و اساسی‌ترین انگیزه او برای پیگیری از قوانین هستی همان دریافت اصیل بوده است که امروزه سؤال از علت آن شاید خنده‌دار بوده باشد. برای کشف قوانین علمی طرق متنوع وجود دارد که بعضی از آنها دارای مراحل است که ذهن آدمی برای رسیدن به علم درباره آن قانون باید از آنها عبور نماید.

ترتیب مراحلی که باید ذهن از آنها عبور نماید به قرار زیر است: مرحله یکم- ارتباط پیدا کردن حواس یا هر دستگاه و ابزاری که برای گسترش و دقیق‌تر ساختن دریافت موضوع تعبیه شده‌اند. و همچنین برقرار شدن ارتباط میان وسایل و عوامل دریافت درونی که حواس درونی نامیده شوند. و به قول مولوی: درک وجدانی بجای حس بود هر دو در یک جدول ای عم می‌رود مرحله دوم- عمل تجربه و تکمیل مشاهده بوسیله حواس و یا دستگاههای تعبیه شده برای گسترده‌تر و دقیق‌تر شدن ارتباط درباره موضوعات. در این مرحله است که استقراء و پیگیریهای ضرورت صورت می‌گیرد و کلیت قضیه پس از سپری شدن مراحل لازم برای دریافت علمی پی‌ریزی می‌گردد. مرحله سوم- تصفیه‌ی موارد ابهام انگیز و موارد استثنائی و تحقیق در این باره که آیا این موارد قابل تطبیق با قانون مورد تحقیق خواهند بود یا نه و در صورت عدم امکان انطباق آن موارد ضروری به کلیت قانون خواهد زد یا دایره قانون تنگتر می‌گردد؟ مرحله چهارم- بوجود آمدن یک قضیه کلی به عنوان قانون در ذهن شخص محقق که آن قانون را از عرصه موجودات مشخص و جزئی انتزاع نموده است. پس از این مرحله قانون کلی هم برای کشف‌کننده آن و هم برای کسانی که علم به آن پیدا خواهند کرد (از راه درس و آزمایش و تحقیق و مطالعه و غیرذلک) یک قضیه کلی است که در ذهن همه آگاهان به آن قانون م

ورد اشراف و توجه نفس یا من و یا هر نیروی مغزی بوده باشد که مورد قبول شخص عالم. البته بدیهی است که شخص عالم در مسیر وصول به این مرحله فعالیتهای تطبیقی و قیاسی و غیرذلک نیز انجام می‌دهد که در این مبحث مجالی برای توضیح و تحلیل آنها نیست. مطلب سوم- کلیت قانون علمی و منشاء آن. هیچ قضیه‌ای بدون کلیت نمی‌تواند جنبه قانونی پیدا کند و معنای کلیت قضیه‌ی آن است که موضوع قضیه بطور کلی ورود محمول به تمامی افراد و موارد خود بپذیرد. وقتی که می‌گوییم: هر انسانی آزادی را دوست می‌دارد موضوع که عبارت است از انسان با تمامی افراد و مصادیقش محل حمل دوست داشتن آزادی می‌باشد. منشاء کلیت قانون عبارت است از نظم جاری در عرصه واقعیات عالم هستی مادامی که شرایط و مقتضیات را تکرار نموده و استمرار جریان منظم را برای بوجود آمدن معلولات و نتایج متشابه و هم‌نوع اجاره می‌دهد کلیت بوجود خود ادامه خواهد داد. منشاء کلیت قوانین بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردد: قسم یکم- عمومیت و شمول نظم جاری در موجوداتی است که در جهان عینی وجود دارد مانند قانون صیانت ذات که در همه جانداران وجود دارد و هیچ جاندار در حال صحت اعتدال نیروهای حیاتی از این قانون منحرف نمی

شود. همانگونه که در بالا- اشاره نمودیم تشابه و تکرار شرایط و مقتضیات جاری در عرصه هستی که معلولات و نتایج مشابه و هم‌نوع را نتیجه می‌دهد. منشاء کلیت قوانین است که علوم را بوجود می‌آورد. قسم دوم- کلیتی است که از درک ذات قضیه و اجزاء آن که مفاهیمی تجریدی هستند ناشی می‌گردد. مانند قضایای کلی (قوانین ریاضی) برای احزار کلیت این نوع قضایا (که قضایای انشائی نیز نامیده می‌شوند) هیچ نیازی به استقرار و تتبع و پیگردی موارد و مصادیق وجود ندارد بلکه کافی است که مغز قدرت تجرید عدد و علامت و درک و نسبت روابط میان آنها را دریافت کرده باشد. وقتی که این قضیه مطرح می‌شود که $2-2=4$

قطعا یک قضیه کلی (قانون) مطرح شده است بدون اینکه نیازی به آن داشته باشیم که همه موارد این قضیه را استقراء نموده باشیم. کلیت و صدق این قضایا معلول تجرید است که مشخصات و جزئیات عینی را از عدد القاء نموده و مانند این است که ماهیت یک حقیقت را حمل ذاتی برای خود آن ماهیت نموده باشیم (آی‌اندیتی) مانند مثلث، مثلث است و یا مثلث سه ضلع دارد. مطلب چهارم- تعیین ابعاد و ملاک موضوع علمی. مقصود از این مطلب این است که ما با نظر به مباحث گذشته به کدامین موضوع می‌توانیم

بگوییم: این یک موضوع علمی است و آن یک موضوع علمی نیست؟ می‌توانیم با کمال صراحت بگوییم: این مطلب اساسی‌ترین چیزی است که سرنوشت ارزشها و علوم را تعیین می‌نماید در این مبحث می‌خواهیم بدانیم کدامین موضوع را علمی باید نامید؟ با نظر به مباحث فوق هر واقعیت برای خود هر گاه با نظریه ابعاد ذیل قابل شناخت بوده باشد آن واقعیت را می‌توان به عنوان یک موضوع علمی مطرح نمود: ۱- تعیین ماهیت و مختصات آن واقعیت. ۲- عوامل و شرایط و مقتضیات بوجود آورنده آن و موانعی که می‌توانند از بوجود آمدن آن واقعیت جلوگیری نمایند قابل شناخت و محاسبه باشند. ۳- معلولات و نتایجی که از آن واقعیت صادر می‌شوند و بروز می‌نمایند قابل شناخت و محاسبه قانونی باشند. ۴- تفکیک پدیده‌هایی که بطور تعاقبی مانند فصول چهارگانه که در کره زمین پشت سر همدیگر بروز می‌نمایند بدنال آن واقعیت به جریانی می‌افتند از پدیده‌هایی که با یکدیگر رابطه علیت دارند. ۵- همچنین آن واقعیت بتواند در مجرای مقایسات با مواد مشابه و مخالف و تشخیص پدیده‌های همزمان و غیرذکر بگیرد. ۶- نیز بتواند مشمول اصول و قوانین حاکم بر مسائل علمی باشد مانند محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین و نسبیتهای

وابستگی امور نسبی به حقایق مستقل و غیرذکر. زیرا قطعی است که خط مستقیم با خط غیرمستقیم در یک جد و زمان با دیگر حدودی که برای حکم (محال بودن اجتماع) نقیضین شرط شده است جمع نمی‌شوند همچنین عدالت با نظم، نیک با بد، عظمت ارزشی و پستی و اخلاق عالی انسانی با کثافتها و تبهکاریهای و بدان جهت که حقایق ارزشی مستند به واقعیات نیز قابل بررسی از دیدگاه ابعاد فوق می‌باشند لذا باید پذیرفت که ارزشهای مزبور نیز با ملاکهای فوق می‌توانند مانند دیگر موضوعهای علمی در عرصه علم مورد بررسی و تحقیق قرار بگیرند. به عبارت دیگر هر حقیقتی که از واقعیت برای خود برخوردار باشد و بتواند با کلیت فراگیر در ملاکهای فوق شرکت داشته باشد آن حقیقت یک موضوع علمی می‌باشد بنابراین همانگونه که آب با نظر به ملاک فوق می‌تواند موضوع علمی و بررسیهای متنوع علمی قرار بگیرد همچنین معادن و درختان و مزارع و موجودات دریایی و نور و صوت و فلزات و غیرذکر و همانگونه موضوعات اجتماعی و اقتصادی و حقوقی و سیاسی و روانی و غیرذکر بدان جهت که هر یک از آنها واقعیتهایی برای خود دارند که در مجاری فوق الذکر می‌توانند قرار بگیرند دارای بعد علمی می‌باشند همچنین همه حقایق ارزشی

مانند عدالت و شرف و تکلیف فوق‌انگیزه‌های جبری نفع و ضرر نیز می‌توانند به عنوان موضوعهای علمی مورد بررسیهای دقیق علمی قرار بگیرند. توضیح این مسئله و تساوی موضوعهای علمی و ارزشی در بررسیهای علمی و قرار گرفتن آنها به عنوان موضوعهای علمی به این قرار است: عدالت را در نظر می‌گیریم و می‌بینیم این یک موضع ارزشی است که مورد توجه همه مذاهب راستین و اخلاقیون تاریخ است. ۱- نخست ببینیم آیا موضوع (عدالت) ماهیتی معین ندارد که قابل تعریف و توصیف بوده باشد؟ قطعی است که عدالت حقیقی است دارای ماهیت قابل تعریف و توصیف که عبارت است از سلوک مطابق قانون یا عبارت است از آن خاصیت ممتاز روانی که باعث می‌شود انسان عادل از هیچ قانونی انحراف ننماید اگر چه دارای آن توانایی باشد که برای نفع شخصی خود قانون را نادیده بگیرد و از آن منحرف گردد. ۲- آیا ببینیم عدالت چیزی است که قانون علیت که از عمومی‌ترین قوانین حاکم در هستی است سرپیچی می‌کند؟ یعنی با اینکه عدالت برای به وجود آمدن در درون هستی است سرپیچی می‌کند؟

یعنی با اینکه عدالت برای به وجود آمدن در درون یک انسان علتی دارد با این حال بوجود نمی‌آید و اگر علت نداشته باشد یا مانعی از بوجود آمدن

دن آن جلوگیری نماید باز بوجود می‌آید و اگر علت نداشته باشد یا مانعی از بوجود آمدن آن جلوگیری نماید باز بوجود می‌آید قطعی است که چنین چیزی یعنی تخلف عدالت از قانون علتی که از فراگیرترین قوانین هستی است امکان‌ناپذیر است اگر چه با نظر به لطافت روح و مجرد نفس آدمی قانون علتی جاری در موضوع عدالت و دیگر پدیده‌ها و فعالیت‌های روانی لطیف تر و تجردی تر بوده باشد. رشد شخصیت آدمی مقتضی عدالت او است همانگونه که عدالت کشف از رشد شخصیت می‌نماید. ۳- آیا با اینکه عدالت فی نفسه انسان را از ارتکاب بدیها و انحرافات روانی بطور کلی باز می‌دارد و اختیار انسانی را در انتخاب نیکبها و انجام تکالیف و ایفای حقوق انسانها شکوفا می‌سازد می‌توان تصور نمود که روزی فرا رسد همین عدالت آدمی را به بدیها تحریک کند و اختیار وی را در تمرد از تکالیف و پایمال ساختن حقوق انسانها مستهلک بسازد؟ هرگز چنین تصویری نمی‌رود مگر موضوعات خوب و بد و تکلیف و حق دگرگون شوند. ۴- آیا امکان دارد که عدالت به معنای حقیقی آن بوجود بیاید ولی از بوجود آمدن معلومات طبیعی خود یا شناخت آنها جلوگیری نماید؟ نه هرگز زیرا عدالت حقیقی که اگر بوجود نیاید معلومات و لوازم و نتایج خود را نیز بوجود خواهد آورد و همانگونه که خود عدالت به عنوان واقعیتی برای خود قابل شناسایی می‌باشد معلومات و لوازم و

نتایج آن نیز قابل درک و شناخت خواهد بود. به عنوان مثال: انسان عادل از آرامش روحی برخوردار است. انسان عادل مورد اطمینان و احترام جامعه است. انسان عادل اشتیاق وافر دارد به پیشرفت حیات معقول خویش و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند. ۵- اگر فرض کنیم پدیده‌های متعاقبی برای عدالت وجود دارند در صورت بوجود آمدن آن، آن پدیده‌هایی متعاقب نیز تحقق پیدا خواهند کرد مانند تعاقب فصول چهارگانه. بدان جهت که تعاقب یک عده در صورت تکرار استمراری دلیل آن است که علت یا عللی در فوق آن پدیده‌ها وجود دارد که موجب می‌شود آن پدیده‌ها دائما متعاقب همدیگر بوجود بیایند لذا می‌توان گفت: اگر برای عدالت هم پدیده‌هایی متعاقب وجود داشته و آن تعاقب دائمی و مستمر باشد در این صورت مشمول قانون علتی می‌گردد که در شماره دوم بیان نمودیم. ۶- عدالت مانند دیگر موضوعهای علمی قابل مقایسه متنوع با حقایقی است که از نظر کمیت و کیفیت در معرض مقایسه و تطبیقات قرار می‌گیرند. ۷- و بطور کلی برای تحقق عدالت مانند بوجود آمدن سایر واقعیات قابل بررسی

های علمی عوامل و شرایط و مقتضیاتی خاص وجود دارد و هر چیزی نمی‌تواند عامل یا شرط و یا مقتضی وجود عدالت بوده باشد همانگونه که هر چیزی نمی‌تواند باری بوجود آمدن سایر موضوعهای علمی دخالت بورزد. و نیز همانگونه که واقعیاتی مخصوص هستند که می‌تواند مانعی از بوجود آمدن واقعیات برای خود که موضوعهایی علمی می‌باشند بوجود بیآورند همان طور برای جلوگیری و یا معدوم ساختن عدالت از وضع روانی یک انسان موانع خاصی وجود دارد و هر چیزی نمی‌تواند به عنوان مانع از تحقق عدالت جلوگیری نماید. مثلا برای زوال عدالت از درون انسان بخار شدن فلان آب به وسیله حرارت نمی‌تواند علت باشد بلکه علت محو شدن عدالت از درون انسان بروز تمایلات لذت‌گرایی و هوسبازی و خودکامگیها و خودخواهیها می‌باشد. لذا اگر ما کسی را زیر نظر بگیریم و ببینیم آن شخص در صدد شناخت و درک معنای عدالت برآمدن و خود را برای عادل شدن آماده می‌کند یعنی واقعا می‌خواهد با شناخت کامل عدالت و دور ساختن خویشتن از پلیدیها و هرگونه انحرافات، عدالت را در درون خود تحقق ببخشد ما می‌توانیم حتی لحظه به لحظه پیشرفت چنین شخصی را در مراحل طی کردن آنها است درک نماییم درست مانند پیگیری از

جریان تدریجی رویدن یک گل و بارور گشتن یک درخت. همانگونه که می‌توانیم پس از وصول به مقام با ارزش عدالت در صورت تخلف و کوتاهی نمودن او درباره حفظ عدالت عوامل سقوط او را مورد بررسی قرار بدهیم. می‌دانیم که سودپرستی افراطی و لذت‌گراییهای فوق‌عادی اخلاق عالی و عشق به فضیلت را از درون انسانها می‌زداید و در نتیجه عدالت از جان آدمی زدوده

می‌شود: اینکه مولوی این سقوط قهقرائی را بیان می‌کند یک بررسی کاملاً علمی است که با قالب ادبی بیان شده است: اندک اندک راه زد سیم و زرش مرگ و جسگ نو فتاد اندر سرش عشق گردانید با او پوستین می‌گریزد خواجه از شور و شرش عارف ما گشته اکنون خرقة دوز رفت از سر حالت خرقة درش عشق داد و دل بر این عالم نهاد در برش دیگر نیاید دلبرش مولوی نخست جریان تدریجی عامل سقوط فضیلت را در انسان مورد نظرش بیان می‌کند و تصریح می‌نماید که این سقوط ناگهانی و به یکباره نبوده است و این یک جریان قانونی روانی است که صفات جاگرفته در روان آدمی مانند عدالت و شرافت و یا بلعکس صفات زشت و عادات بد به تدریج رو به زوال می‌روند. آنگاه منتفی شدن محبت بسیار عالی برای کمال را که عشق حقیقی نامیده می‌شود گوشزد می‌کند

ند و می‌گوید: آن محبت عالی و هیجاناتی که داشت همانند ریشه‌ای که ندریجا خشک می‌شود رو به زوال می‌رود و در نتیجه آن فضیلت عالی انسانی نیز به جهت زوال علتش رو به زوال می‌رود. و اگر آن محبت عالی معلول آن فضیلت انسانی والا بدانیم طبیعی است که با از بین رفتن آن فضیلت که علت آن محبت است محبت مزبور نیز از بین خواهد رفت. و بدین ترتیب می‌توان مسائل بعدی را که در آیات مطرح گشته است تفسیر نمود. با تفسیر علمی عدالت که یکی از اساسی‌ترین حقایق ارزشی است می‌توان همه حقایق اخلاقی را نیز مورد توضیح علمی قرار داد. برای تبیین به دو مثال دیگر از حقایق ارزشی می‌پردازیم: مثال یکم - احساس مسئولیت و تکلیف در فوق علل جبری و انگیزه‌های مربوط به سود و زیان و احساس لزوم انجام آن بدون تحت تاثیر امور مزبور قرار گرفتن. بدیهی است که اینگونه احساس تکلیف و انجام آن که فقط مستند به تحریک وجدان عالی انسانی است با عظمت ترین ارزش را دارا می‌باشد. با این حال همانگونه که در موضوع ارزشی عدالت گفتیم: می‌توانیم درباره ماهیت احساس تکلیف و انجام آن بررسی کاملاً علمی داشته باشیم. ماهیت تکلیف عبارت است از تحریک جدی انسان به انجام یا ترک کاری که مصلحت الزام

ی آن را ایجاب نموده است همین گونه می‌توانیم معنای مکلف شدن را نیز با یک علمی توضیح بدهیم که عبارتست از طرف توجه قرار گرفتن تکلیفی که برای یک شخص مقرر شده است. همین تکلیف عبارتست از جبری طبیعی و انگیزه‌های سود و زیان شخصی عبارت است از استناد احساس و درک تکلیفی که به یک شخص متوجه گشته است و معنای انجام تکلیف در فوق عوامل انجام مزبور به وجدان یا عقل عملی که احکام و تحریکات خود را در فوق عوامل طبیعی و سود زیانهای شخصی صادر می‌نماید. به همین ترتیب می‌توانیم در علل بوجود آمدن چنین احساس و اقدام به انجام تکلیف به انگیزگی وجدان را نیز مانند بررسی در علل دیگر حقایق عرصه هستی مورد تحقیق و بررسی علمی قرار بدهیم. یعنی ما می‌توانیم با علم به اینکه احساس شریف مسئولیت و تکلیف و انجام آن در فوق عوامل و انگیزه‌های جبری و شبه جبری نمی‌تواند بدون علت و انگیزه بوجود بیاید در پیگردی علل بوجود آورنده احساس و انجام مزبور با بررسیهای علمی به استنتاج و مقایسه کاملاً علمی پردازیم. به عنوان مثال ما می‌توانیم به وسیله تحقیق به این نتیجه علمی برسیم که انسانی که اشتیاق به کمال دارد بهر نحو باشد به این نتیجه خواهد رسید که احساس مسئولیت و

تکلیف و لزوم انجام آن در مجرای عوامل طبیعی و انگیزه‌های سود و زیان و شخصی با آن کمال که یکی از مختصاتش دور شدن از خودخواهیها است منافات دارد لذا خود تکلیف برای او مطلوب بالذات جلوه نموده و با ندای وجدان و خرد سالم اقدام به انجام آن می‌نماید. بدین ترتیب می‌توانیم درباره دیگر مجاری علمی این موضوع نیز بررسیهای علمی داشته باشیم مانند بررسی در معلومات و لوازم و نتایج و پدیده‌های متعاقب و همزمان و غیرذکر که مربوط به موضوع احساس و انجام تکلیف مستند به وجدان می‌باشد. با اینگونه تحقیقات علمی است که می‌توانیم یکی از با اهمیت ترین معلول احساس مسئولیت و تکلیف را که عبارتست از به فعالیت افتادن قوای سازنده مغزهای مقتدر بشری برای تحصیل تکامل مادی و معنوی در امتداد تاریخ درک و دریافت نماییم.

متأسفانه هر اثر تحقیقی را که در شناخت عوامل پیشرفت بررسی می‌کنیم این جمله را می‌بینیم که مغزهای قدرتمند بشری است که این همه پیشرفت در علوم و صنایع را نصیب او ساخته است ولی متأسفانه کمتر کسی به این حقیقت اشاره می‌کند که: چه با عظمت است آن احساس شریف مسئولیت و تکلیف که موجب فعالیت و تلاش مغزهای بزرگ بشری در راه پیشرفت گشته است. مثال دوم-

ایثار یکی از اصیل‌ترین ارزشهای اخلاقی است. شناخت علمی ماهیت این موضوع ارزشی روشن‌تر از آن است که نیاز به تفضیل داشته باشد. هر کسی که در مصالح زندگی دیگری یا دیگران را بر خویشتن مقدم بدارد چنین شخصی ایثار نموده است که برای شناسایی علمی ایثار لازم و کافی است. و یا حداقل چنین تعریفی کمتر از آن تعریفات که درباره همه موضوعهای علمی بیان می‌شود نمی‌باشد. حال می‌توانیم علل وجود آمدن این حالت را از دیدگاه علمی بررسی نماییم اگر کسی به ارزش واقعی جان انسانها آگاه گشت و عظمت نوع دوستی و احیای یک انسان را به خوبی درک و از طرف دیگر انبساط فوق‌لذایند معمولی را در ایثار دریافت نمود این عوامل مانند یک علت طبیعی موجب وجود آمدن صفت ایثار در انسان می‌گردد و اگر این عوامل نباشد محال است آن صفت شریف در انسان تحقق پیدا کند همانگونه که اگر عوامل وجود آورنده یک موجود جمع نشود تحقق یافتن آن محال است. و بدین ترتیب همه آن مجاری علمی که موضوعات علمی دیگر در آن قرار می‌گیرند همه حقایق ارزشی نیز در همان مجاری قرار گرفته و قابل بررسی و تحقیقات علمی می‌باشند. این تحلیل و ترکیب علمی در امور ضد ارزشی مانند دروغ و خیانت و جنایت و بد

خواهی و ماکیاولی‌گری و خودخواهی و لذت‌گرایی و سودپرستی نیز قابل عمل می‌باشند. به این معنی که ما می‌توانیم دروغ و خیانت و جنایت و دیگر امور ضد ارزشی را کاملاً تعریف نماییم و همچنین می‌توانیم درباره عوامل و شرایط و مقتضیات وجود آمدن این امور و همچنین موانع وجود آمدن آنها بررسیهای کاملاً علمی داشته باشیم. بهترین دلیل امکان بررسیهای علمی درباره این امور و امثال آنها عبارت از تحقیقات کاملاً علمی درباره جرم‌شناسی با نظر به علل و شرایط و مقتضیات و موانع آنها که امروزه تقریباً در همه جوانع دنیا معمول است. تعریف ارزش و تقسیم آن بر ارزشهای قرار دادی و ارزشهای مستند به واقعیات به نظر می‌رسد ارزش با نظر به انواع مفید بودن که در ماهیت آن وجود دارد قابل تقسیم به انواع مختلف بوده باشد. توضیح اینکه ارزش یک معنای انتزاعی از مفید بودن یک حقیقت است. چیزی که مفید نیست دارای ارزش نیست بنابراین مطلوبیت ارزش برای انسانها از آن جهت است که به نحوی مفید برای زندگی مادی یا معنوی آنان می‌باشد. در دوران اخیر تعریفات مختلفی برای ارزش گفته شده است که شاید جامع‌ترین آنها همین جمله باشد که مطرح نمودیم. گاهی دیده شده است که بعضی از صاحب‌نظران ا

رزش را در عموم آنچه که از امور کیفی بوده و قابل سنجشهای کمی و مقیاسی نیست مانند زیباییها بکار می‌برند. اگر این بکار بردن در حقیقت یک نوع قرار داد اصطلاحی باشد مشکلی بوجود نمی‌آید زیرا عوامل مجوز اصطلاحهای قرار دادی از نظر آسان کردن تفاهمها همواره وجود داشته است. ولی نباید مفاهیمی که در اصطلاحات عمومی به جهت مصلحت تفاهم منظور می‌گردند با یکدیگر مخلوط شوند. در همین مورد بحث اگر کلمه ارزش را به کار ببریم و توضیح ندهیم که منظور ما از این کلمه کدام یک از دو مفهوم است- مفهوم مفید یا امور کیفی؟ بدون تردید موجب خلط و مرتکب خطا خواهیم گشت. نوع یکم- ارزشهای مستند به قرار دادها: ارزشهای قرار دادی آن نوع هستند که منشاء آنها اعتباراتی است که اقوام و ملل دنیا برای خود مقرر می‌دارند. این نوع ارزشها بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردند: قسم یکم- همان است که (اخلاق تابو) نامیده می‌شود. و گفتار و کردار و هدف گیریهایی که بر مبنای اینگونه اخلاق و ارزشها بروز می‌کند هیچ منشاءئی جز برداشت غیر عقلانی از برخی حوادث ندارد. به عنوان مثال گفته شده است: در بعضی از سرزمینهایی که به پیشرفتهای علمی و فرهنگی نائل نگشته‌اند در سفره غذا به آن طرفی ک

ه رئیس قبیله از آن غذا می‌خورد نباید هیچ کس دست دراز کند. منشاء این اخلاق تابو این است که در آن سرزمین روزی بعضی

از افراد قبیله در سر سفره‌ای که رئیس قبیله مشغول غذا خوردن بود دست به همان ظرف می‌برد که رئیس از آن غذا می‌خورد در همین موقع سیلی تند سرازیر می‌گردد و موجب ضرر فراوان بر آن قبیله می‌شود. از آن زمان اخلاق تابوی مزبور (ممنوع بودن خوردن غذا از آن ظرفی که رئیس قبیله از آن غذا می‌خورد) رایج شد و به صورت قانون ضروری تلقی گشت. در صورتی که در این مورد دو حادثه همزمان واقع شده است (غذا خوردن یک فرد عادی از ظرف مخصوص رئیس قبیله و جاری شدن سیل تند) بدون اینکه ما بین آن دو حادثه رابطه علیت وجود داشته باشد. از این قبیل است همه آنگونه ارزشها که به هیچ منشاء و ملاک واقعی در دو قلمرو ماده و معنی متکی نباشد. و موارد اینگونه ارزشها با اقسام و اشکال مختلف و با علل و کمتهای گوناگون در میان اقوام و ملل جریان دارد اگر چه ممکن است صاحبظران هر سرزمینی در صدد آن برآیند که برای آن قضایای مقبوله به علل و ملاکهایی معقول بتراشند. البته می‌توان گفت اینگونه ارزشها از نوع قرار دادهای جمعی چنان نیست که جمعی از مردم یک سرزمین

دور هم جمع شوند و با در نظر گرفتن مصالحی اگر چه موقت و محدود باشد برای همیشه چنین قضیه‌ای (ممنوعیت غذا خوردن یک فرد عادی از ظرف غذا خوری رئیس قبیله) را به عنوان یک قضیه اخلاقی تثبیت نمایند و آنرا یکی از ارزشها محسوب نمایند. قسم دوم- ارزشهای فرهنگی اقوام و ملل است که کم و بیش از دانشها و بینشها و عناصر هنری و امور طبیعی و سیاسی و حقوقی و صنعتی و غیره بهره‌ور می‌باشد. بدان جهت که فرهنگهایی که در جوامع اقوام و ملل مزبور بروز می‌کنند از عوامل دانشها و بینشها... برخوردارند لذا بیش از فرهنگهای اقوام ابتدائی از اخلاقیات و ارزشهای تابویی برکنار و از اخلاقیات و ارزشهای مستند به واقعیات اصیل بهره‌مند می‌باشند مانند عید نوروز در سرزمین ایران که چند روز مردم ایران در نیمه اول ماه فروردین به دید و بازدید یکدیگر می‌روند و شادی و خوشحالی براه می‌اندازند و سفره هفت سین باز می‌کنند. این عید و رسومی که در آن روزها مراعات می‌شود مانند اخلاق تابو بی‌اساس نیست زیرا با آمدن ماه فروردین فصل بهار این سرزمین آغاز می‌گردد و مزارع و درختان و چمنها حیات و طراوت و شکوفایی بسیار لذت بخش و مفید خود را باز می‌یابند. با نظر به این علت که بر

ای مردم این جامعه جنبه حیاتی دارد قرار دادن چند روز در نیمه اول فروردین به عنوان عید مستند به یک واقعیت است. البته ممکن است کمیت و کیفیت برقرار ساختن عید و مراسم آن با خود واقعیت تطابق صد درصد نداشته باشد ولی اصل ارزش روزهای عید فروردین مانند اخلاق تابو بی‌علت نمی‌باشد. علت این برخورداری از اخلاقیات و ارزشهای مستند به واقعیات بروز و شیوع انواعی از عناصر فرهنگی است که بطور خودکار با تفاعلات مناسب با یکدیگر اخلاقیات و ارزشهای بی‌اساس را طرد می‌کنند و به جای آن زمینه را برای آنچه که اصیل است آماده می‌نمایند مگر اینکه با طرد اخلاقیات بی‌اساس عرصه را به دست بی‌اصلی و لذت‌گرایی و خودکامگیهای خالی کنند. نوع دوم- ارزشهای مستند به واقعیات و بیان ملاک این استناد ملاک استناد ارزشها به واقعیات ارتباط آنها با ذات (جان روان و شخصیت) انسانها می‌باشد به این معنی هر اندازه که یک حقیقت ارزشی دارای ارتباطی نزدیکتر با ذات آدمی باشد وجود آن ضروری‌تر و برای بررسی علمی شایسته‌تر می‌باشد و آن ارزش می‌تواند به عنوان یک موضوع مطرح گردد و مسئله علمی تشکیل دهد و مشمول یک قانون کلی علمی بده باشد. به عنوان مثال این قضیه که نباید مزاحم زندگ

ی انسانها بود یک قضیه ارزشی است اگر چه ضرورت آن مانند یک ضرورت جبری بطور مستقیم (که در قوانین جبری طبیعت موجود است) نمی‌باشد ولی بدان جهت که وجود و عدم این حقیقت ارزشی ارتباط با ذات انسانی دارد لذا می‌توان آنرا در قلمرو علم مطرح نمود. ارتباط قضیه مزبور (حقیقت ارزشی نباید مزاحم زندگی انسانها بود) با ذات انسانی از دو علت یا از یکی از آنها ناشی می‌گردد: علت یکم- تزامم با زندگی انسانها موجب انتقام شخصی و یا کیفر قانونی می‌گردد. علت دوم- احساس عمیق ناراحتی و شکنجه که البته این علت مخصوص انسانهای رشد یافته‌ای است که دارای وجدان تکامل یافته می‌باشند. ممکن است در این مورد گفته شود: این دو علت نمی‌توانند ضرورت لزوم مراعات حق کرامت و عظمت و شرف و حیثیت انسانها را به حد یک

ضرورت علمی محض برساند زیرا ما بطور فراوان می‌بینیم که دو علت مزبور در برابر اراده انسانی که نمی‌خواهد حق مزبور را مراعات نماید خنثی و بی‌اثر می‌گردد. این سؤال دارای پاسخ روشنی است و آن اینست که لازمه بی‌اعتنایی به دو علت مزبور اثر هستی و نیستی تراحم با زندگی انسانها را یکی نمی‌کند یعنی چنان نیست کسی که مزاحم زندگی انسانها گشته است انتقام شخصی کسی که

مورد مزاحمت او قرار گرفته است یا کیفر مقرر و قانونی صدمه و ضرری بر جان یا روان یا شخصیت او وارد نماید زیرا انتقام یا کیفر قانونی یک خصومت به هر شکل هم که باشد ناگوار و ناراحت کننده خواهد بود. نهایت این است که شخص مزاحم با مقاومت در برابر انتقام یا مقرر قانونی آن دو را تحمل می‌نماید. اگر هم فرض کنیم که شخص مزاحم به آن اندازه بی‌خیال و بی‌اعتنا به آنچه که درباره وی انجام می‌گیرد بوده باشد که گویی: اصلاً هیچ صدمه و ضرری برای او چه به عنوان انتقام شخصی و چه از راه کیفر قانونی بر او وارد نشده است باز موجب تساوی هستی و نیستی آن انتقام و کیفر نخواهد بود زیرا تحمل درد و بوجود آوردن مقاومت در اعصاب تا سر حد لجاجت (که می‌تواند از نیروهای روانی استفاده کرده و در برابر سخت‌ترین شکنجه‌ها تاثیری از خود نشان ندهد) غیر از آنست که انتقام و کیفر تاثیری در چنان شخص مقاوم نکرده است. حتی ما می‌توانیم از دیدگاه علمی کمیت انرژی‌هایی را که برای بوجود آوردن و ادامه لجاجت و مقاومت مستهلک ساخته است یا مقیاسات مناسب محاسبه نماییم. از طرف دیگر می‌توانیم این آزمایش علمی را هم درباره او بوجود بیاوریم که در موقع مقاومت و پافشاریهای روانی که آ

ن شخص انجام می‌دهد عواملی را بوجود بیاوریم و از تمرکز قوای دماغی او برای ایجاد مقاومت در مقابل دردهای جسمانی و روانی او بکاهیم خواهیم دید به اندازه آن کاهش از مقاومت شخص مفروض کاسته خواهد گشت. با توجه به این بررسی علمی باید بگوییم: قضیه ارزشی ممنوعیت مزاحمت با زندگی انسانها معمولی ایجاد می‌کند که بر ضرر جان یا روان یا شخصیت شخص مزاحم تمام می‌شود اگر چه شخص به وسیله نیروهای روانی دیگر مانند مقاومتها و لجاجتها می‌تواند تلخی و درد آن معلول (انتقام شخصی یا کیفری قانونی) را از نظر تاثیر و احساس خنثی نماید. یکی از دلائل این مدعا که انتقام شخصی یا کیفر قانونی اثر خود را در جسم یا روان و یا شخصیت آدمی بوجود می‌آورد اینست که در صورت افزایش یا کیفر قانونی توانایی مقاومت و لجاجت از بین می‌رود و تلخی شدید ورود به ضرر و صدمه بر جان و روان و یا شخصیت خود را می‌چشد و تحمل خود را از دست می‌دهد و این خود دلیل آنست که مقاومت هر اندازه هم نیرومند باشد بالاخره اندازه و کمیت معینی دارد و اگر شخصی تا پای مرگ مقاومت بورزد معنایش آن نیست که آن شخص از نیروی مقاومت بی‌نهایت برخوردار بوده است زیرا هنگامیکه مقاومت از حد گذشت ایستادگی شخ

ص مقاوم ناشی از فقدان حس طبیعی بوده و مستند به دفاع ناخودآگاه می‌گردد که از هیچ گونه بینشی برخوردار نمی‌باشد. این بحث درباره علت دوم (احساس عمیق ناراحتی شکنجه وجدانی) نیز جریان دارد با این تفاوت که ناراحتی و شکنجه وجدانی مخصوص کسانی است که به جهت ناپاکیها کثافت کاریهای ضد وجدان به اندازه‌ای سقوط نکرده باشد که خوب و بد و زشت و زیبا و حتی هست و نیست برای وی مطرح نباشد. و به عبارت دیگر درد و شکنجه روانی از آن کسی است که دارای وجدان حساس باشد چنانکه درد چشم از آن کسی است که نابینا نباشد. ممکن است این توهم پیش بیاید که احساس عمیق ناراحتی و شکنجه وجدانی و همچنین ناگوار بودن انتقام و کیفر قانونی که برای جنایتکار روی خواهد داد نمی‌تواند تاثیر قضیه ارزشی جنایت به انسانها ممنوع است را به درجه تاثیر جبری یک قانون طبیعی برساند و دلیل این مدعا بی‌اعتنایی بسیار فراوان جنایتکاران درباره هر دو عامل مزبور (شکنجه انتقام شخصی و کیفر قانونی) و اگر چه آن اثر در برابر علل و معلولات جسمانی نمایشی نداشته باشد. آیا شما می‌توانید بدان جهت که بیماریهای روانی در برابر علل و معلولات جسمانی و مانند آنها بروز فیزیکی ندارند این بیماریها و

و انپزشکیها و دانشکده‌های مربوط و کتب مربوط به این بیماریها را فقط بدان جهت که موضوع کار آنها (بیماریهای روانی) نمود فیزیکی ندارند و از مجاری کمیته‌ها و مقایسات رسمی فیزیکی تبعیت نمی‌کنند مورد انکار و طرد قرار بدهید و سپس با فکری آسوده که یک مسئله غیر علمی را از میدان علوم خارج کرداید خوشحال شوید و با خاطری آسوده سر ببالش بگذارید و از تاریخی که در آن زندگی می‌کنید و از فرهنگی که شما را توجیه کرده است بخواهید که نام شما را به عنوان یکی از شخصیت‌های بزرگ فلسفه و علم ثبت نماید! هر نوع مخالف با ارزشهای مستند به واقعیات نوعی اثر در واقعیات مربوط به می‌گذارد. بار دیگر این نکته را یادآور می‌شویم که قدرت انسان در بوجود آوردن مقاومت و اراده در برابر واقعیات و آثار عینی مربوط به آنها دلیل علمی نبودن آن واقعیات و آثار نمی‌باشد. آنان که دست به انتحار می‌زنند و زندگی خود را از پای درمی‌آورند با یک پدیده واقعی به جنگ یک واقعیت دیگر می‌روند. در پدیده انتحار چنان نیست که با یک امر اعتباری یک امر اعتباری دیگر را از بین می‌برند بلکه با یک اختلال روانی و اراده بیمار اصیل‌ترین واقعیت را که عبارتست از حیات از پای درمی‌آورند. حال بد

ان جهت که انسان می‌تواند اصیل‌ترین واقعیت را از بین ببرد و اراده خود را در این راه بکار بیندازد نمی‌توان گفت معلوم می‌شود که حیات امری است اعتباری و قرار دادی یا حفظ حیات یک ارزش قراردادی و اعتباری است. ممکن است علاقه بعضی از نویسندگان به احیای سوفسطاییهای پیش از میلاد با کمال بی‌پروایی به واقعیات به حدی شدت پیدا کند که بگوید: صیانت ذات (علاقه به بقاء و استمرار حیات) نیز یک پدیده ارزشی است زیرا این پدیده فاقد آن جبر و ضرورت است که در قوانین طبیعی وجود دارد پاسخ این سفسطه‌گرایان همین است که در بالا- متذکر شدیم و اضافه می‌کنیم هر انسانی که از حیات طبیعی سالم (نه بیمار گونه) برخوردار باشد در احساس ناراحتی شدید وجدان) می‌باشد که همه ما مشاهده نموده‌ایم. برای رد این توهم مبحث ذیل را مطرح می‌نماییم: تحمل نتایج مخالف با ارزشها دلیل آن نیست که ارزشها دارای واقعیت علمی نیستند و در نتیجه نمی‌توانند به عنوان مسئله علمی تلقی شوند! این یک تفکر بسیار ساده‌لوحانه‌ای است که عده‌ای را به خود مشغول داشته است که آنان گمان می‌کنند چون انسان می‌تواند نتایج هر گونه خلاف ارزشها را تحمل کند و به اصطلاح هزار بار جنایت مرتکب شود ولی

حتی یک آجر کوچک هم از سقف خانه‌اش بر سرش نیفتد بلکه بالاتر از این، آن قدرت را بدست بیاورد که تمامی قوانین حقوقی و دیگر مقررات اجتماعی با اینکه پیروی از آنها حالت شبه جبری دارد برای او از تار عنکبوت هم ناتوان‌تر باشد. اینان باید متوجه این نکته بوده باشد که ایستادگی در برابر مخالفت با ارزشها و قوانین و حقوق جامعه که در حقیقت مانند دگرگون کردن مغز و وجدان از دو عامل درک و پذیرش و احساسهای عمیق و در آوردن آنها به شکل پولاد و آهن و چدن (و غیر ذلک از اجسام تاثر ناپذیر می‌باشد) منتفی کردن موضوع است که عبارت بود از انسان نه پولاد و آهن چدن. اگر کسی پیدا شود که هم شکل بودن انسانها را دلیل تساوی آنان در حیات و جان و روان و شخصیت تلقی نماید با هیچ منطقی نمی‌توان با او به تفاهم رسید. کسی که می‌گوید: اشخاصی که از نظر عظمت و شخصیت و قدرت اراده و تصمیم توانسته‌اند در جامعه خود دگرگونیهای تکاملی ایجاد کنند و در راه پیشبرد امل و اهداف والای جامعه بهر گونه گذشت و ایثار و فداکاری تن دهند مانند: آن انسان‌نماها هستند که جز

اصل بنیان کن من هدف و دیگران وسیله من لذت خود را می‌خواهم اگر چه میلیونها انسان به نابودی کشیده شوند این هر دو صنف یکی هستند و هر دو آنها از جان و روان و شخصیت و وجدان یکسان برخوردار می‌باشند سخنی می‌گوید که هیچ عاقل و هیچ کسی که حتی حداقل شناسایی درباره انسانها را داشته باشد نمی‌تواند آنرا بپذیرد و چنین شخصی خیانتی که بر جانها و روانها و شخصیت‌های انسانی می‌نماید شدیدتر است از چنگیزهایی که در گذرگاه تاریخ تنها قفسهای کالبد آدمیان را از هم شکافته‌اند. هر جنایتی اثر خاص خود را در روان و شخصیت انسانی بجا می‌گذارد رویارویی ناگهانی با یکی از عوامل مرگ برای گریز از آن و یا بدست آوردن عامل دفع آن بدون نیاز به اندیشه و تصورات و تشکیل قضایای منطقی و میل و اراده و تصمیم و انتخاب جهش بازتابی (رفلکس) از خود ابراز می‌نمایند. می‌توان گفت: همین بازتاب در برابر هجوم عامل مرگ بطور ناگهانی بهترین دلیل برای

اثبات علمی بودن ارزش صیانت ذات و حفظ حیات می‌باشد. بنابراین انسان با بی‌اعتنایی به حقیقت ارزشی که مستند به اصیل‌ترین واقعیت وجود او است (جان و روان و شخصیت) به همان اندازه اخلاق به واقعیت وجود خود وارد آورده است. کسی که عدالت را نادیده می‌گیرد و مرتکب ظلم می‌گردد در حقیقت بر مبنای کمیت و کیفیت همان ارزش از بین رفته به واقعیت اصیل وجود خود ضرر وارد نموده است. یک دروغ خواه دروغگو بداند یا نداند یک خلل قطعی در جان و یا روان یا شخصیت دروغگو بوجود آورده است. اگر کسی به بهانه علم‌گرایی و دفاع از اصطلاحات قراردادی درباره بررسیهای علمی بگوید: من تاکنون صدها بار دروغ گفته‌ام و حتی یک آجر ناچیز هم از دیوار خانه‌ام پایین نیفتاده است و هیچ معلولی بدون علت بوجود نیامده است و به همین دروغهایی که من گفته‌ام هرگز در موردی دیده نشده است که ۲-۲= با ۱۳/۱۷۵ بوده باشد. این گونه نگرش در قلمرو علم و ارزش یک نگرش بسیار ساده‌لوحانه‌ای است که نباید کسی که خود را سالک راه علم و ارزش می‌داند از آن حمایت کند. ما همین دروغ را که متأسفانه برخی از ساده‌لوحان (با اینکه در عرصه علوم رسمی از مشاهیر فیزیک قرن ما نیز بود) چنان گمان کرده بود که موضوع اخلاقی است و نمی‌توان با قوانین علمی آنرا مورد بررسی قرار داد مورد تحلیل علمی قرار می‌دهیم تا ببینیم این موضوع امثال آن چگونه از بررسیهای علمی می‌گریزد؟ ۱- معنای دروغ عبارت است از اینکه گوینده دروغ واقعیتی را در ویرای سخن دروغی که به زبان آورده است می‌دانسته است به عنوان مثال می‌دانسته است که عامل جنایت دوست او بوده است ولی آن جنایت را به کس دیگری نسبت داده است. ۲- آنچه که در ذهن او از واقعیت جهان عینی منعکس شده یا دریافت گشته است ارتکاب جنایت بوده است که عامل آن، دوست این شخص بوده است. این انعکاس و دریافت در صحنه ذهن و کارگاه مغز این شخص تحقق یافته است بطوری که اگر بنا شود که امروز همه پدیده‌ها و فعالیتها و تاثیر و تاثرهایی که این شخص دروغگو در ارتباط با خویشتن و جهان عینی و هموعان خود داشته است را مورد بررسی قرار بدهند و آنها را دقیقاً شمارش و تحقیق علمی نمایند یکی از آنها این است که در ذهن شخص مفروض یا در هر بعدی از کارگاه مغز او این قضیه دریافت شده بود که دوست او مرتکب جنایت شده است. حتی اگر امکان داشت امروز که شخص مفروض دروغ مزبور را گفته است می‌توانستیم همه حوادث و جریاناتی را که در کیهان بزرگ عالم طبیعت بوقوع پیوسته است مورد مطالعه و بررسی قرار بدهیم یقیناً یکی از آن حوادث و جریانات همین قضیه است که دوست شخص دروغگو مرتکب جنایت شده و این شخص در ذهن خود آنرا دریافت و منعکس نموده است. ۳- اگر فرضاً برای منعکس ساختن قضیه مزبور مقداری معین انرژی لازم بوده است قطعاً آن انرژی هم بدون کم و زیاد صرف شده است. ۴- دروغگو برای ابراز خلا

ف آنچه که مورد اعتقادش بود (یعنی مرتکب جنایت دوست او بوده است نه کس دیگر) مقداری با وجدان خود گلاویز گشته تا آنچه را که در درون داشته است سرکوب نموده و توانسته است خلاف آن واقعیت را ابراز نماید. البته جریان برای اشخاصی مانند سیاستمداران ماکیاولی وجود ندارد زیرا آنان برای ابراز خلاف واقع دچار کشمکشهای دورنی نمی‌گردند آنان واقعیتها را به حسب موقعیتها و اهدافی که در نظر می‌گیرند متغیر می‌بینند و هیچ ثابتی برای آن جز لزوم وصول به هدفی که می‌خواهند قابل طرح نمی‌باشد. ۵- اینکه یک موجود به وسیله موجودی قوی‌تر از پای درمی‌آید و از بین می‌رود دلیل آن نیست که موجود ضعیف وجود نداشته و وجود او قراردادی و اعتباری بوده است. همانگونه که عامل نابودکننده موجود ضعیف (نیرو و اراده و تصمیم تو برای نابود کردن موجود ضعیف) (مانند یک مورچه) واقعیت داشته و اعتباری و قراردادی نبوده است همچنان واقعیت وجودی آن موجود ضعیف. شما موقعی که یک مورچه را زیر پا گذاشته و او را با خاک یکسان می‌کنید. بطوریکه حتی نمی‌توانید ناچیزترین

جزئی از وجود آن حیوان ناتوان را ببینید دلیل آن نیست که مورچه وجود نداشته یا وجودش امر اعتباری بوده است و پس از آن که آن موجود ناچیز از پا درآمد نمی‌توان درباره آن مسئله‌ای را از دیدگاه علمی مطرح نمود شما که می‌توانید خلاف آنچه را که در ذهن خود دارید ابراز کنید و دروغ بگویید مانند همان کسی که می‌تواند مورچه را در زیر پای خود از بین ببرد همانگونه که

نابودی مورچه در زیر پای شما نمی‌تواند دلیل معدوم یا اعتباری بودن آن جندار محقر باشد همانگونه نیز آن قضیه ارزشی که می‌گوید: (جنایت تقبیح است) با ارتکاب هزاران جنایت واقعیت خود را از دست نمی‌دهد و اثبات نمی‌شود که قبح جنایت اعتباری بوده است. وقتی که اخلاق و دین دستور می‌دهند که باید خود خواهی را ترک کنید بدون تردید تاثیر خودخواهی را در اخلاق به واقعیات و تاثیر تعدیل آنها در تنظیم قانونی واقعیات در نظر دارند. خودخواهی انسان را در جهل غوطه‌ور می‌سازد خودخواهی شخصیت کمال جوی انسان را از صحنه درون بر کنار زده و میدان را برای فعالیت‌های بی‌مهار غرایز خالی می‌کند. و چه اثری واقعی تر از تباهی شخصیت انسانی و یا ارتقاء و اعتلای آن می‌توان تصور نمود؟ آیا حسادت اعصاب مغزی و روان آدمی را به تباهی نمی‌کشد؟ بنابراین همه قضایای ارزشی اخلاقی که برای تنظیم قانونی خودخواهی و تعدیل غرایز مطرح گشته‌ا

ند از واقعیات برخاسته و به وسیله واقعیات برای واقعیات مطرح شده‌اند. با یک نظر عالی می‌توان حقایق ارزشی را هم از دیدگاه علمی مورد بررسی قرار داد و هم از دیدگاه فلسفی. اما از دیدگاه علمی: هر چیزی که بتواند در مجرای چیست و چون و چرا قرار بگیرد آن چیز می‌تواند از دیدگاه توصیف و استدلال علمی بررسی شود و جای تردید نیست که ما می‌توانیم هم ماهیت ارزشها بطور عام را و هم ماهیت معنویت عدالت و ایثار و گذشت و احساس تکلیف فوق‌انگیزه‌های نفع و ضرر چیست؟ پاسخهایی را که درباره سؤال از ماهیت اشیاء فوق دریافت می‌کنیم حقایقی را برای ما بیان می‌نماید که بطور کلی در همه موارد آن ارزشها صدق می‌کند. همچنین همین روش را در سؤال از علل بوجود آورنده آن ارزشها و معلولات آنها نیز می‌توانیم مطرح نموده و به پاسخهای کلی برسیم. این مطلب را در مباحث گذشته تا حدودی مشروح مورد بررسی قرار داده‌ایم مراجعه فرمایید. در این مبحث می‌خواهیم ببینیم آیا ارزشها را می‌توانیم از دیدگاه فلسفی نیز مورد مطالعه و تفسیر و تحلیل قرار بدهیم یا نه؟ پاسخ این سؤال روشن است زیرا با نظر به تعریف دید فلسفی درباره حقایق عالم هستی که از یک جهت عبارت است از رساندن چی

ست و چون و چراها به پاسخهای نهائی ممکن بدون کمترین تردید همه ارزشها و معنویات نیز می‌توانند با همین دید مورد تحلیل و ترکیب معرفتی قرار بگیرند. مگر نه این است که: فلسفه آن ذره‌بینی است که همه چیز می‌خواهد از آن بگریزد ولی این ذره‌بین که دائره به وسعت جهان هستی یا ارائه دهنده همه جهان هستی است هیچ چیزی را رها نمی‌کند. مجموع نگرشهای علمی و فلسفی درباره ارزشها بدین قرار انجام می‌گیرد: برای مثال اخلاق عالی را در نظر می‌گیریم: ۱- نگرش علمی در اخلاق عالی انسانی بطوری که در مباحث گذشته بیان نمودیم عبارت است از قرار گرفتن آن در مجرای سؤالات درباره ماهیت و علل بوجود آورنده و موانع و کمیت و کیفیت و خواص آن و همچنین قرار گرفتن آن در مجرای مقایسه‌ها و تطبیقات و غیرذلک. توضیح اینکه اخلاق عالی انسانی عبارت است از دارا بودن به صفات و ملکات پسندیده انسانی که از قرار گرفتن شخصیت انسانی در مسیر صیانت تکاملی ذات ناشی می‌گردد. هر اندازه که شخصیت آدمی در این مسیر به رشد بیشتری توفیق یابد اخلاق عالی انسانی او بالاتر می‌گردد. انسانهایی که از این اخلاق برخوردار می‌باشند از اطمینان روانی و آرامش روحی بیشتری برخوردار می‌باشند. کسانی

که از این اخلاق والا برخوردارند برای مردم جامعه مفیدتر از همه هستند. برای این اخلاق مراحل است و برای هر یک از مراحل آن مقتضیات و موانعی وجود دارد که هر یک از آنها در فعالیت خود درباره‌ی اخلاق اثر مخصوص خود را دارند. ۲- نگرش فلسفی- عبارتست از آن جریان فکری عمیق و گسترده که پاسخهای نگرش علمی به چون و چراها درباره‌ی واقعیات را مورد چون و چراهای بالاتر قرار داده و آنها را به پاسخهای نهایی خود تا حد ممکن برساند. در همین مثال اخلاق عالی انسانی پس از آنکه با تحلیلها و ترکیبهای علمی به این نتیجه رسیدیم که (اخلاق عالی انسانی) عبارتست از دارا بودن به صفات و ملکات پسندیده انسانی که از قرار گرفتن او در مسیر (صیانت تکاملی ذات) ناشی می‌گردد این سؤال مطرح می‌شود که: آیا (قرار گرفتن انسان در مسیر (صیانت تکاملی ذات) از مقتضیات ذاتی جان و شخصیت آدمی است و یا از امور عارضی است؟) پس از آنکه این سؤال به پاسخ خود رسید و مثلاً پاسخ چنین بود که: آری (صیانت تکاملی ذات) از مقتضیات ذاتی جان و شخصیت آدمی است این سؤال می‌تواند

مطرح گردد که آیا برای منتفی شدن این مقتضی کدامین عوامل تاثیر شدیدتر دارد؟ و اگر پاسخ چنین بود که (صیانت تکاملی ذات) از مقتضیات ذاتی انسان نیست این سوال مطرح می‌گردد که علت بروز این پدیده بسیار بااهمیت در درون انسانی چیست که عده‌ای فراوان از پاکان بنی نوع انسانی آنرا به دست می‌آورند؟ قطعی است که همانگونه که اینگونه سوالات ناشی از توجه علمی و فلسفی به موضوع است پاسخهایی که برای آنها در نظر گرفته می‌شود نیز جنبه علمی یا فلسفی خواهد داشت. با یک عبارت کلی‌تر می‌توانیم بگوییم: هر حقیقت معقولی که به نحوی از واقعیت برخوردار یا با واقعیت در ارتباط باشد می‌تواند از دیدگاه قانونی که آنرا دربردارد مطرح گردد. و بدیهی است که چنین حقیقت معقولی هم می‌تواند در مجرای بررسی علمی قرار بگیرد و هم فلسفی. اگر چه با توجه به مباحثی که تا کنون مطرح نمودیم اصالت از دیدگاه علمی و فلسفی به اثبات رسید با این حال لازم است دین را بالخصوص که عالی‌ترین ارزشها بلکه مبنای اصلی آنها است مورد بررسی قرار بدهیم و ببینیم آیا تفکیک دین از علم بر کدامین مبنای علمی یا فلسفی استوار است؟ آیا دین از علم و فلسفه جدا است؟ در این مورد مقصود از علم و فلسفه معنای جامع آن دو است که عبارت است از معرفت مستند به توصیفها و استدلالات مستند به واقعیات عینی و قابل لمس و تعقل

محض. این مسئله که دین از علم جدا است در دورانهای مربوط به قرن نوزده و اوایل قرن بیست تا حد بسیار در میان ساده‌اندیشان شایع گشت تا آنجا که برخی از ساده‌لوحان گمان کردند که دین و علم دو مقوله متضادند و هرگز با یکدیگر سازگاری نمی‌توانند داشته باشند از طرف دیگر مدتی بود که جدایی دین از سیاست و از فرهنگ و اقتصاد و حقوق و هنر و دیگر حقایق مربوط به انسان حتی از اخلاق که نزدیکترین حقایق به دین است (چنانکه در روایت بسیار مشهور از پیامبر عظیم‌الشان اسلام آمده است که من برای تکمیل اخلاق والای انسانها مبعوث شده‌ام) مطرح می‌گشت. می‌توانیم بگوییم: این تکلیفها از وضع علمی صحیحی برخوردار نبوده است بلکه به عنوان یک (مد) روز محافل و مراکز و نوشته‌های برخی نویسندگان را آرایش می‌نمود. چنانکه امروزه پس از بروز نتایج فاسد آن نوپردازی بی‌اساس دفاع از معنویات مخصوصا دفاع از دین از رواج قابل توجه برخوردار گشته است. البته معلوم است که برای انسانهای واقعا صاحب‌نظر و مطلع از مبانی اصیل علوم انسانی نه (مد) آن روز تاثیر داشت و نه (مد) امروز. به هر حال می‌توان گفت اساسی‌ترین عامل قرار دادن مردم ساده‌اندیش تحت تاثیر تفکیکهای مزبور در فوق عبا

رت بود از دو عامل بسیار مهم عامل یکم پوشاندن ماهرانه‌ی چهره‌ی اصلی دین که باعث می‌شد مردم کم‌اطلاع با یک چند جمله‌ی ساده تکلیف دین و علم و دیگر امور را که از دین جدا می‌کردند یکسره تلقی می‌کردند و گمان می‌کردند که دین هرگز با آن حقایق فوق نمی‌تواند سازگاری داشته باشد. حقیقت اینست که آن چهره ساختگی از دین که در آن روزگار و حتی در امروز مطرح می‌شود نه تنها جدا از علم و سیاست و اقتصاد و حقوق و فرهنگ و هنر است بلکه اصلا به قدری فاصله میان آنها وجود دارد که مقایسه آنها با یکدیگر به هیچ منطقی متکی نمی‌باشد. مطالبی را که تاکنون درباره علوم و ارزشها مطرح نمودیم تحلیل و بررسی‌ها و استدلالهایی بود که در عرصه علم و معرفت ضرورت اساسی دارد. حال چند جمله از شخصیهایی را می‌آوریم که علوم امروزه پایه‌های اساسی خود را از آنان دریافته است انگیزه ما در نقل این جملات عمده برای آگاه ساختن بعضی از نویسندگان است که مطالبی را از شخصیهایی در جامعه میسر می‌سازند که در متن حقیقی کارگاه علم نیستند اگر چه به جهت طرح مسائلی خود را مشهور ساخته‌اند. در صورتی که شخصیهایی که جملات ذیل را از آنان می‌آوریم در ردیف اول کسانی هستند که در متن

ک

ارگاه علم با کمال جدیت در تکاپو بوده‌اند. بگذارید نخست ما نظریه یکی از بزرگترین دانشمندان دوران جدید را که بدون تردید یکی از چند فیزیکدان معدود است که علم فیزیک را در قرن ما به تکامل رسانده‌اند مورد بررسی قرار بدهیم ببینیم سخن آن مردی که در متن کارگاه طبیعت و در عرصه علم محض صاحب‌نظر در ردیف اول می‌باشد چیست؟ این شخصیت همان ماکس پلانک است که علم را با ارزشهای انسانی در حد بسیار بااهمیت در شخصیت خود جمع نموده است چنین می‌گوید: (هر انکاری از ارزش

زندگی انکاری از اندیشه بشریست و بنابراین (هر انکار ارزش زندگی) نه تنها انکار شالوده حقیقی علم است بلکه انکار دین نیز هست. گمان من اینست که بیشتر دانشمندان با نظر من موافقند و دست خود را به عنوان موافقت با این امر که انکاریگری (نیپیلیسم) دینی مخرب علم نیز هست بلند خواهند کرد. هرگز تضاد واقعی میان علم و دین پیدا نخواهد شد چه یکی از آن دو مکمل دیگری است. هر شخص جدی و متفکر به عقیده من به این امر متوجه می‌شود که اگر بنا باشد تمام نیروهای نفوس بشری در حال تعادل و هماهنگی با یکدیگر کار کنند لازم است به عنصر دینی در طبیعت خویش معترف باشد و در پرورش آن بکوشد. و این تصادفی نیست

که متفکران بزرگ همه اعصار چنان نفوس دینی ژرف داشته‌اند ولو اینکه چندان تظاهری به دینداری خود نکرده‌اند. از همکاری فهم با اراده است که لطیفترین میوه فلسفه پیدا شده که همان میوه علم اخلاق است. علم بر ارزشهای اخلاقی زندگی می‌افزاید از آن جهت که عشق به حقیقت و قدسیت را با خود می‌آورد - عشق به حقیقتی که در تلاش دائم برای رسیدن به معرفت صحیحتری از جهان مادی و معنوی پیرامون ما متجلی می‌شود و قدسیت از آن جهت که هر پیشرفت در معرفت ما را با سر وجودمان روبروی یکدیگر قرار میدهد. برای اثبات این حقیقت علمی نیازی به کاربرد اصطلاحات فنی و غیر ذلک نیست هر کسی در درون خود این نیرو را با کمال روشنی می‌بیند و می‌بیند که: هر نفس نو میشود دنیا و ما بی‌خبر از نوشدن اندر بقا عمر همچون جوی نو نو میرسد مستمری مینماید در جسد شاخ آتش را بجنابانی بساز در نظر آتش نماید بس دراز این درازی مدت از تیزی صنع می‌نماید سرعت انگیزی صنع پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتیست مصطفی فرموده دنیا ساعتیست و نیز می‌بیند: چیست نشانی آنک هست جهانی دگر نوشدن حالها رفتن این کهنه‌هاست روز نو و شام نو باغ نو دام نو هر نفس اندیشه نو نوخوشی

و نوعناست عالم چون آب جوست بسته نمایند ولیک می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود گرنه و رای نظر عالم بی‌منتهاست همین نیروی تجدد و دگرگونی در صورتیکه انسان نخواهد با تبعیت از هواهای پوچ‌کننده‌ی خود آنرا از کار بیندازد همواره میتواند بهترین وسیله برخورداری از آزادی اراده (اختیار) شخصیت را در نظاره و سلطه به دو قطب مثبت و منفی کار یاری نماید. این هم یک اصل علمی است که برای صاحب‌نظران در علوم مربوط به شخصیت انسانی و نیروهای آن بدیهی آن بدیهی و غیر قابل تردید است. با نظر به این اصول علمی می‌توانیم کارهای اختیاری را که ملاک ارزشها است در مجرای علمی قرار بدهیم تنها چیزی که می‌ماند اینست که ما نمی‌توانیم در همه موارد با به دست آوردن وضع شخصیتی یک انسان بطور یقین بدانیم که این شخصیت در مقابل عوامل و انگیزه‌های معین چه مقدار تحت تاثیر قرار خواهد گرفت تا کار را با آن مقدار تعیین نماییم. ولی همانگونه که در مثال یک جریان طبیعی (ذوب شدن یک فلز یا درجه‌ای معین از حرارت) ملاحظه کردیم جهل ما به اینکه آیا ما میتوانیم آن مقدار از درجه حرارت را که باید برای ذوب کردن فلز مفروض لازم است ایجاد ک

نیم جریان مزبور را از دیدگاه علمی برکنار نمی‌سازد همچنین جهل ما که فلان شخصیت یا حتی شخصیت خودمان که بیش از همه بر ما نزدیک است در مقابل فلان عامل و انگیزه چه عکس‌العملی نشان خواهد داد هیچ آسیبی بر علمی بودن فعالیت شخصیت ما وارد نمیسازد. توضیح و تفسیر کار اختیاری بعد از وقوع آن از دیدگاه کاملاً علمی خود دلیل علمی بودن جریان کار اختیاری است. پیش از توضیح و اثبات این حقیقت که اگر کار اختیاری از عهده بررسی علمی خارج بود می‌بایست پس از بوجود آمدن نیز خارج از جریان بررسی و تحقیق علمی بوده باشد مثالی بسیار روشن از یک مسئله علمی میاوریم. مسئله اینست که در قلمرو فیزیک نظری جدید این مطلب روشن شده است که با اطلاع از وضع فعلی ذرات بنیادین جهان طبیعت نمی‌توان موقعیت آن را بطور دقیق علمی تعیین نمود گفته شده است: این ناتوانی ناشی از رابطه (عدم حتمیت) است که در دوران متاخر در فیزیک نو مورد پذیرش قرار گرفته است این جریان باعث شده که عده‌ای از فیزیکدانان و آن دسته از صاحب‌نظران بینشهای فلسفی بگویند که قانون بسیار معروف علیت در قلمرو ذرات بنیادین جهان طبیعت شکست خورده و هرگز کمر خود را از این شکستی که بر آن وارد آمده است

راست ن

خواهد کرد و این موضوع جالب بود که فیزیکدانان از مشاهده این جریان (ناتوانی از تعیین موقعیت آینده ذرات) به یاد آزادی اراده (اختیار انسانها) افتادند. و امثال این عبارت بطور فراوان مشاهده شد: (می‌خواهند باتکاء (رابطه عدم حتمیت) یک اصل بدون خطا و غیر مردود ابدی خلق کنند که این اصل مدافع اصل اختیار باشد.) و نیز گفته شد: (یوردان کوشش کرد تا به اتکاء رابطه عدم حتمیت) اختیار فردی را به ثبوت برساند.) بنابراین میبایست فیزیکدانان بگویند: حال که چنین است پس نباید تحقیق در ذرات بنیادین را یک تحقیق علمی قلمداد نمود زیرا در جایی که رابطه علیت از حوادث متشکل از علت و معلول قطع شود نمی‌توان در آن مورد سخنی علمی به زبان آورد. البته میدانیم که در مقابل کسانی که این سخن را سردادند متفکرانی بزرگ مقاومت نموده با این عبارت عالمانه اشتباه آنان را گوشزد کردند که (جهان با شناسایی جهان فرق دارد.) پاسخی که ما می‌توانیم در هر دو مورد (مورد کارهای اختیاری انسان و ذرات بنیادین طبیعت) مطرح نماییم با نظر به پیش از به وقوع پیوستن کار اختیاری و بعد از به وجود آمدن آن بدین قرار است. ۱- تحقیق علمی درباره‌ی حوادث و عوامل کار اختیاری پیش از صدور

آن: (هر اندازه که فاصله مابین انسان و کار اختیاری که در آینده بوجود خواهد آمد زیادتر باشد احتمال حوادث و عواملی که در بوجود آمدن یا بوجود نیامدن آن کار اختیاری دخالت خواهد داشت زیادتر می‌باشد. طبیعی است که در این هنگام روش علمی ما محاسبه احتمالات را برای ما ضروری مینماید یعنی ما تنها بوسیله محاسبه احتمالات در حوادث و عواملی که تا موقع صدور کار اختیاری ممکن است داشته باشیم به فعالیت شناختی خود می‌پردازیم و هر اندازه که به زمان صدور کار نزدیکتر می‌شویم به جهت روشتر شدن سرنوشت تاثیر حوادث و عوامل در کار اختیاری مفروض سرنوشت خود کار نیز برای ما واضعتر می‌گردد البته منظور از ما نه تنها خود ماییم که صادرکننده کار اختیاری هستیم بلکه حتی برای کسانی که وضع ما را در ارتباط با کار اختیاری که از ما صادر شد زیر نظر گرفته‌اند. بدین ترتیب ما میتوانیم توفیق تحقیق و بررسی علمی کار اختیاری را به دست بیاوریم. بدیهی است که علمی که ما در این مسیر (قبل از صدور کار اختیاری) بدست خواهیم آورد معمولاً کم یا بیش به اندازه جهل ما درباره ارتباط شخصیت با حوادث و عوامل تا صدور کار نارسا خواهد بود به این معنی که ما نخواهیم توانست درباره‌ی به

وجود آمدن یا نیامدن کار اختیاری علم صد در صد بدست بیاوریم ولی همانگونه که در مثال (تردید در داشتن توانایی ایجاد حرارتی که فلان فلز را ذوب خواهد کرد) ملاحظه کردیم تردید مزبور مانع از علمی بودن آن اصول و قوانینی که در پیرامون ذوب فلز مزبور وجود دارد نمی‌گشت در مورد کار اختیاری نیز جهل به عامل شخصی که موجب بوجود آمدن یا بوجود نیامدن کار می‌باشد مانع علمی بودن شناخت کار اختیاری نمیشد. همچنانکه بروز پدیده عدم حتمیت در جریان ذرات بنیادین مانع از تحقیق و بررسی علمی درباره آن ذرات نمی‌گردد. ۲- تحقیق علمی درباره حوادث و عوامل کار اختیاری بعد از صدور آن: اگر همانگونه که گفتیم راه علمی ما برای کشف کار اختیاری پیش از وقوع آن راهی کامل نباشد این نارسایی دلیل علمی نبودن کار اختیاری نیست زیرا ما پس از صدور کار اختیاری میتوانیم درباره همه حوادث و عوامل و انگیزه‌هایی که تا صدور کار اختیاری بوجود آمده و در صدور کار دخالت ورزیده است تحقیق و محاسبات علمی کامل داشته باشیم همانگونه که پس از آنکه یک ذره بنیادین در موقعیت بعدی قرار گرفت میتوانیم سرگذشت آنرا با نظر به حوادث و عواملی که از آنها عبور نموده یا موقعیت فعلی خود را از

آنها دریافته است مورد تحقیق و محاسبات علمی قرار بدهیم. این حقیقت بهترین دلیل آنست که هیچ پدیده‌ای در این عالم وجود بدون جریان قانونی در موقعیتهای وجودی خود قرار نمی‌گیرد و آن اصل که گفتیم (جهان با شناسایی جهان فرق دارد) هیچ فرقی ما بین واقعیات طبیعی و کارهای آزادانه انسانی ندارد. یک راه علمی دیگر برای کشف عوامل و ارزش کار اختیاری که عبارتست از شناخت هدفگیریها و انگیزگی عواملی که برای یک انسان می‌تواند در صادر کردن کار اختیاری تاثیر نماید. اگر چه ممکن است با نظر به مباحث گذشته این حقیقت هم روشن شده باشد که هر اندازه شناخت کیفیت فعالیت یک شخصیت و هدفگیریها و قرار

گرفتن آن تحت تاثیر انگیزی عوامل و ادارکننده به انجام کار از نظر ماهیت و کیفیت و کمیت و ارتباط شخصیت آدمی با آن کار و همچنان مقدار تاثیر منش مخصوصی که انسان دارای آنست توفیق یافت. و بر مبنای همین اصل و علمی است که کارشناسان جرم و جنایت و بازپرسان و قضات در کشف کیفیت کارهای صادره از متهمان (از نظر عادی بودن یا اضطراری یا اکراهی یا اجباری یا اختیاری موفق میشوند، اگر وضع کار اختیاری به آن ابهام بود که امکان نزدیک شدن به عوامل و مقدماتی را که آن را به وجود می‌آورد سلب می‌کرد و همچنین اگر شخصیت انسانی به قدری اسرارآمیز در کارهای اختیاری کار می‌کرد که کشف اختیاری یا اجباری یا اضطراری یا اکراهی و یا عادی بودن آن امکان‌پذیر نبود این همه محاکمه‌ها و فعالیت‌های علمی و عمیق در راه روشن ساختن وضع متهمان به جایی نمی‌رسید با اینکه می‌بینیم کارشناسان جرم و جنایت بازپرسان و قضات اغلب با اطمینان نزدیک به یقین واقعیت را روشن می‌سازند و کار قضایی خود را انجام می‌دهند برای کشف علمی کارهای اختیاری از این راه که ما در این مبحث مطرح می‌نماییم بهره‌برداریهایی بسیار فراوان شده و هم اکنون هم رایج است و تا شخصیت انسانی و منشها و هدفگیرها و انگیزی عواملی که شخصیتها را تحت تاثیر قرار می‌دهند به همین منوال باشد که در انسانها می‌بینیم همین جریان اکتشافی ادامه خواهد یافت. این اصل چنین است که اگر یک انسان در حال اعتدال مغزی و روانی باشد و نخواهد با مقاومت شدید و توسل به لجاجتهای تند و غیر عمومی مسیر شخصیت خود را در هدفگیرها و تاثیرپذیری آن را در مقابل انگیزه‌ها مخفی بدارد هم خود در کارهای اختیاری که انجام می‌دهد با اطلاع از گذرگاهی که به سوی کار اختیاری انتخاب عبور می‌کند و هم کسانی که بخواهند موقعیت روانی او را برای شناخت کاری که با اختیار انجام خواهد داد به خوبی میتوانند به دست بیاورند. با این مباحث که تا کنون مطرح نمودیم تفکیک حقایق ارزشی از علوم تضعیف علوم و اهانت نابخشودنی به آنهاست نه جدا کردن ارزشها از علوم و تحقیر آنها. چند جمله مختصری هم از آلبرت اینشتین هم کاروان ماکس پلانک که بی‌شک در علم امروز دنیا اثر گذاشته است نقل میکنیم شریفترین و نجیبترین انفعالی که بشر قادر به درک آن است انفعال عرفانی است هسته و جوانه‌ی همه‌ی هنرها و هر دانش واقعی در چنین انفعالی نهفته است کسی که از این احساس عاری باشد و قابلیت آن را نداشته باشد که محو حیرت و شگفتی (با مشاهده‌ی عظمت و شکوه هستی) گردد و زندگی را با بیم و وحشت (دهشت) بگذراند چنین شخصی مرده‌ای بیش نیست وقوف به این نکته که آنچه در قدرت ادراک ما نیست به موقع موجود است و گاهگاه فقط جلوه‌هایی از این دانش عظیم و زیبایی درخشان آشکار می‌گردد (گاهگاهی جلوه‌هایی از آنچه که در قدرت ادراک ما نیست به وسیله دانشهای ما آشکار میگردد) و حال آنکه ادراک حقیر ما فقط قادر به فهم خشنترین صور آن میباشد چنین وقوفی و چنین احساسی به نظر من مرکز احساسات مذهبی واقعی م

ی‌باشد اگر مفهوم مذهب را از این لحاظ در نظر گیریم و منحصر از این لحاظ من در شمار کسانی هستم که صاحب عمیق‌ترین احساسات مذهبی میباشند) به نظر اینشتین، بیش از همه دانشمندانی که با علوم طبیعت سر و کار دارند خاصه آنهایی که به فیزیک ریاضی میپردازند می‌توانند این انفعالات عرفانی را درک کنند. ریشه آنچه اینشتین (مذهب جهانی) نامید به نظر وی در چنین مطالعاتی وجود دارد) ... باز می‌گوید (این اعتقاد که موازین صاحب (دارای) ارزش برای جهان هستی همگی منطقی میباشند، یعنی عقل قادر به ادراک آنها است به واقع جزو حیطه مذهب است. امروزه برای من قابل تصور نیست که دانشمندی واقعی وجود داشته باشد که از چنین ایمانی برخوردار نباشد. شاید تمثیل مختصر زیر این موضوع را روشنتر سازد: (علم بدون مذهب لنگ است، مذهب بدون علم کور است.) باز در همین ماخذ ذیل صفحه ۵۳۴ چنین گفته است: (تجربه مذهبی جهانی شریفترین و قویترین تجربه و احساسی است که ممکن است از تجسس علمی عمیق هویدا گردد). برای توضیح این عبارت شرح مفصلی لازم نیست زیرا عبارات با بهترین وجه مقاصد دانش و دانشمندان را آشکار میسازد. البته باید در این مسئله دقیق شد که عده‌ای از اشخاص هستند که بر مبنای

ی علل و انگیزه‌هایی نمی‌خواهند این دو حقیقت (علم مذهب و یا علم و عموم ارزشها) را از یک افق بالاتر نگریده و هماهنگی بسیار با اهمیت آنها را بپذیرند از آن جمله در کلمات مولف همین کتاب که ما جملات را از آن نقل نمودیم (زندگینامه اینشتین) آقای فیلیپ فرانک کوشش زیادی دیده می‌شود که می‌خواهد به هر شکلی است عبارات اینشتین را که با کمال صراحت اهمیت حیاتی مذهب و هماهنگی شدید آن را با علوم بیان نماید تاویل و توجیه نماید. یک روح و وجدان ناب علمی انتقاد از آنچه را که نمی‌پسندد به تاویل و توجیه سخنان صریح درباره آن ترجیح می‌دهد. اگر هم بر فرض خلاف واقع چنین فرض کنیم که ارزشها را نتوانستیم در مجرای علم به معنای معمولی آن در دوران ما مورد بررسی قرار بدهیم لازمه چنین فرضی آن نیست که ارزشها و معنویات مستند به اساس محکمی نیستند. تفکیک علم از ارزشها و (باید و شاید)ها از واقعیات آنچنان که هستند به هیچ وجه اثبات کننده این مدعا نیستند که ارزشها و معنویات و بطور کلی همه باید‌ها و شاید‌ها امور اعتباری و بی‌اساس میباشند. برای توضیح و اثبات این معنا مواردی را متذکر می‌شویم که واقعیت آنها با کمال وضوح بدون نیاز به قرار گرفتن در مجرای علمی

اثبات شده و هیچ کس نمیتواند درباره آنها کمترین تردیدی به خود راه بدهد. ۱- همه‌ی قوانین عالم هستی بر مبنای رابطه ضروری فعالیت می‌کنند یعنی واقعیت چنین است که آتش حتما باید بسوزاند مگر اینکه یکی از شرایط حصول احتراق موجود نباشد مانند دوری آتش از جسمی که میتواند آنرا بسوزاند یا مانعی از تاثیر آتش وجود داشته باشد مانند اینکه جسم قابل احتراق مرطوب باشد. اگر درست دقت کنیم خواهیم دید که ضرورت‌های موجود در میان آن حقایق را نمی‌توان با روش علمی اثبات نمود. البته ممکن است سؤال نخستین ما از اینکه چرا مابین آتش و احتراق ضرورت وجود دارد؟ چنین پاسخ داده شود که ماهیت آتش به آن شرایطی که برای سوزاندنش مقرر است هنگامی که به محل مناسب و قابل احتراق اصابت نماید اثر احتراق را با نظر به همان شرایط بوجود می‌آورد. فرض کنیم این سوال با پاسخی که بیان شد حل و فصل شود قطعی است که سؤال دیگری به همان اهمیت مطرح خواهد گشت و آن اینکه چرا باید پدیده آتش با آن شرایط چنان اثری را (مثلا انبساط اجزاء و سوختن آنها را) ایجاد نماید؟ یعنی رابطه ضروری مابین آنها چگونه باید اثبات شود؟ مثال دیگر: نوع جانداران توالد می‌کنند چرا؟ شهوت آنها را برای اعما

ل غریزه‌ی جنسی تحریک می‌کند. به چه علت شهوت چنین تحریکی را انجام دهد؟ یعنی علت تحریک شهوت برای عمل جنسی چیست؟ بعبارت دیگر ضرورت مابین شهوت و عمل جنسی معلول کدامین علت است؟ آخرین پاسخ این است که عمل جنسی معلول جوشش غریزه مربوط است. این پاسخ با سؤال بعدی دنبال میشود که عامل ضرورت جوشش غریزه جنسی چیست؟ قطعی است که این پاسخ (غریزه جنسی باید بجوشد و جوشش در ذات آن است) همان تکرار ادعا است که در منطق مصادره به مطلوب نامیده میشود و به هیچ وجه نمی‌تواند مدعا را به طور علمی اثبات نماید. همین سؤال است که بحث ثابتها و متغیرها را از قدیمترین دورانهای علم و فلسفه به وجود آورده و تاکنون هیچگونه جواب قانع‌کننده‌ای برای آن عرضه نشده است مگر با پذیرش (قانون جریان فیض وجود از ماورای طبیعت) مولوی در این مورد میگوید: قرن‌ها بگذشت و این قرن نویست ماه آن ماه است و آب آن آب نیست عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم لیک مستبدل شد این قرن و امم قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی بر قرار و بر دوام شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار پس بنایش نیست بر آب روان بلکه بر اقطار اوج آسمان عده‌ای فراوان از دا

نشمندان و فلاسفه قانون زیربنایی هستی را با همین معنا که گفتیم (قانون جریان فیض وجود از ماورای طبیعت) پذیرفته‌اند. به یک معنا باید گفت: اکثریت صاحب‌نظران در علم و فلسفه با دقت و تحلیل کامل به همین نظریه میرسند مشروط بر اینکه بتوانند از محدودیتهای فکری و هدفگیریهای غیر معرفتی خود و مطلق سازی در عرضه نسبتها بر کنار شوند. ۲- یکی از مسائل ضروری در علم و فلسفه اینست که اثبات همه امور نظری متکی بر بدیهیات است زیرا اگر بدیهی وجود نداشته باشد مانند اینست که برای دیدن اشیا که در پیرامون ما در تاریکی فرو رفته‌اند روشناسی لازم را نداشته باشیم. این اصول بدیهی بر دو نوع نسبی و مطلق تقسیم

می‌گردند اصول بدیهی نسبی مانند اصول موضوعه هر یک از علوم و هنرها که حتما باید در علوم دیگر یا فلسفه اثبات شود مانند (مغز انسانی میتواند عدد را با قدرت تجریدی که دارد بسازد) که در علوم ریاضی به عنوان اصل موضوعی مورد پذیرش قرار می‌گیرد ولی حقیقت عدد و اثبات آن در علمی دیگر مانند شناخت شناسی یا علوم مربوط به وجود ذهنی که صورت می‌گیرد در فلسفه و حکمت اسلامی مورد اهمیت بسیار بوده و حتی درباره آنها کتابهای متعدد نوشته‌اند. ولی اصول بدیهی مطلق یا

بی‌نیاز از اثبات میباشند و یا غیر اثبات مانند اصل این همانی (آیدنتیتی) از دیدگاه منطوق. ۳- ضرورت استناد به حواس و عقل و وجدان- این قضیه مسلم است که هیچ یک از وسائل سه گانه مزبور برای ایجاد ارتباط علمی با واقعیات جهان هستی توانایی اثبات علمی ندارند. به این معنا که اگر از حواس پرسید که به کدامین دلیل علمی آنچه را که شما (حواس) دریافت می‌کنید عین همان واقعیت است که ما آنرا جستجو میکنیم؟ اگر حواس بگوید که ما خودمان این اعتبار را به خود میدهیم که آنچه را که ما درک می‌کنیم یا آنچه را که ذهن بشر بوسیله ما درک میکند عین واقعیات است این پاسخ به حواس داده میشود که مگر حواس نیستید که با موضع گیریهای مختلف بشری درباره یک واقعیت تصویرهای گوناگونی را به ذهن آدمی تحویل میدهید؟ به عنوان مثال اجسام را از فاصله‌های دور کوچک می‌بینید و از فاصله نزدیک بزرگ می‌بینید بلکه بطور کلی هر واقعیتی که بوسیله شما حواس درک میشود از ناحیه شما تصرفی در معرفت حاصله از آن درک بوجود می‌آید. وانگهی اگر فرض کنیم که این اعتراض وارد نباشد و ما

در همه موقعیتهای و موضع گیریها محسوسات را به یکنواخت بینیم باز نمیتوان حجت بودن درک شده‌های حواس را پذیرفت زیرا همانگونه که ثابت شده است هیچ موضوعی نمی‌تواند با تکرار مدعا (من هستم) یا (من قابل اعتبارم) یا (من حجت هستم) آنرا اثبات کند. همین اشکال غیر قابل حل درباره عقل انسانی هم وجود دارد. شما اگر برای یک لحظه هم که شده عقل انسانی را پای میز محاکمه بکشید و از آن پرسید: تو که نام بسیار باعظمت عقل را به خود اختصاص داده‌ای بفرما بینیم به کدامین دلیل هر چه که تو می‌گویی عین واقعیت است؟ مخصوصا با توجه به خطاهایی که بشر بوسیله تو در شناخت (واقعیات برای خود) (واقعیات آنچنانکه هستند) مرتکب شده است؟ و هم بوسیله تو بوده است که مکتبهای فراوان که متضاد یا متناقض با یکدیگرند بوجود آمده و انسانها را در گذرگاه تاریخ به جان یکدیگر انداخته‌ای بدین ترتیب از وجدان انسانی که روشنایی و جنبه قطبنمایی آن بهتر و اصیلتر از دو همکارش (حواس و عقل) میباشد همین سوال را نیز میتوان نمود که دلیل اعتبار احکام تو چیست؟ با اینکه انسانهای پاک و صمیمی فوق‌العاده به تو عشق می‌ورزیدند و از تو راهنماییها می‌گیرند و هرگز اتفاق نیافتاده است که یک انسان با کمال اخلاص روی به تو آورد و تو او را منحرف سازی با اینحال ای وجدان عزیز بگو بینیم دلیل اعتبارت

و را کدامین دلیل یا اصل علمی و در کدامین دیدگاه علمی اثبات نموده است بطور کلی در هیچ یک از وسائل سه گانه مزبور نمیتوان گفت که دلیل اعتبار خود را با مجرای علمی اثبات کرده است با اینکه هر سه وسیله درک و دریافت برای کاروان انسانی از آغاز تاریخ تا کنون در شناخت ارتباطات چهارگانه او (ارتباط انسان با خویشتن با خدا با جهان هستی با هموعان خویشتن) مشغول فعالیت بوده و سند اعتباری جز این نداشته‌اند که ما (حواس و عقل و وجدان) برای انسان بدون دخالت عمدی و انحراف آگاهانه روشنایی بخشنده‌ایم تا بتواند راه خود را به سوی واقعیات پیش بگیرد. این حقیقت که انسانها استعداد زندگی با ارزشها و معنویات را در خود دارند یکی از بهترین دلائل هماهنگی هستها با بایدها و شایدها و استنتاج بایدها و شایدها از دست هستها میباشد. کسانی که در مسئله هستها و بایدها می‌اندیشند باید به این نکته بااهمیت توجه کنند که آدمی با داشتن استعدادهای گوناگون برای زندگی با ارزشهای معنوی و اخلاقی والا عظمتهای بسیار فراوانی از خود نشان داده است. همین انسانها با اینکه متاسفانه اکثریت چشمگیر آنان با یک حیات طبیعی محض زندگی میکند اقلیت بسیار پرمعنایی از آنان که در حقیق

ت پایه‌های اصیل کاخ آرمانها و کمالات انسانی میباشند استعدادهای زندگی با ارزشها و معنویات و اخلاق والای خود را به فعلیت میرسانند اینان با اینکه از خودنمایی شدیداً می‌پرهیزند ولی فرهنگ بشری در همه گذرگاههای تاریخ روشنایی خود را از اینان

دریافت می‌کند. این یک لطف عظیم الهی است که همواره نغمه‌های سازنده اینگونه رشدیافتگان را در گوشه‌های انسانهای تاریخ طنین‌انداز می‌کند همه ما میدانیم که برای خاموش کردن چراغی که پیامبران عظام (برای راهنمایی انسانها فروخته و مشعلهایی که اوصیا آنها و اولیا و حکمای راستین در اشکال مختلف در طول قرون و اعصار بر سر راه کاروانیان کمال‌طلب انسانها نصب مینمایند) کوشش و تلاش فراوانی شده است با همه این کارشکنی‌ها نتوانسته است حضرت ابراهیم و حضرت موسی و حضرت عیسی و حضرت محمد بن عبدالله و علی بن ابیطالب علیهم‌السلام و دیگر پیشوایان عظیم‌الشان را از صفحات تاریخ محو نمایند و بجای آنان نرونها و گالیگولاها و چنگیرها و تیمورلنگها را بنشانند. در ردیف بعد از آن مشعلداران رشد و کمال وارستگی را سر راه انسانها می‌بینیم که چگونه مجسمه‌های آنان در دل‌های شرق و غرب نصب شده و بعنوان الگوهای واقعی برای (حیات

معقول) انسانها به بقای خود ادامه میدهند. به راستی چه کسی در این حقیقت تردید دارد که اگر علی بن ابیطالب و نظایر این شخصیت الهی در عرصه تاریخ نبودند کدامین انسان میتوانست از پوچی زندگی که با همه خنده‌های دروغینش کشنده‌ترین بیمار روانی بنی نوع بشر میباشد جان سالم ببرد. بهر حال هیچ‌گونه دلیلی برای اثبات آن بدینی که همه بشریت را محروم از استعداد ارزشها میداند و آنان را یک حیوان پیچیده‌تر از دیگر حیوانات تلقی میکند و همه افراد آنرا گرگ یکدیگر معرفی می‌کنند مورد نیاز نیست اگر کسی چنین ادعایی راه بیندازد او همان سوفسطایی نابینا است که حتی از بدست گرفتن عصا نیز امتناع می‌ورزد او وجود خود را نیز منکر است چگونه میتواند با آن جود خیالی‌اش حقیقتی اصیل را اثبات یا نفی کند. تا کنون دیده نشده است که یک انسان به خاک یا سنگ یا درخت یا حیوانی بگوید: (که ای موجود عادل باش ای موجود از زیباییها لذت ببر) (ای موجود در راه خدمت هموعان خود فداکاری کن و گذشت داشته باش) (ای موجود حقوق دیگران را پایمال مکن) (ای موجود به این سه سؤال بسیار ریشه‌دار (از کجا آمده‌ای؟ و به کجا می‌روی؟ و برای چه آمده‌ای؟) پاسخ قانع‌کننده‌ای تهیه کن) (ای موج

ود هر چه هستی بیا از خودخواهی و خودمحوری و خودکامگی دست بردار) آری هرگز به موجود غیر انسانی از اینگونه دستورات و توصیه‌ها و بایدها و شایدها گفته نشده است ولی ای انسان فقط برای تو این دستورات و توصیه‌ها و تکالیف متوجه شده است و خود تو هم بهتر از همه می‌دانی که این امور و تکالیف برای غیر نوع انسانی با هیچ منطق و علمی صحیح نیست آیا تا کنون شنیده‌ای که یک انسان خطاب به گربه خود بگوید تو باید و شاید هگل باشی؟ تو باید و شاید جلال‌الدین مولوی باشی. آیا تا کنون شنیده‌ای که یک نفر برود در بیابان و به کوهها و صخره‌ها و عقربها و مارها بگوید: که باید و شاید که همه شماها یک مدینه فاضله‌ای که امسال افلاطون آن را آرزو می‌کردند به وجود بیاورید؟ بس است گمان می‌رود که هر آگاهی این حقیقت را بپذیرد که تنها و تنها انسان است که طرف توجه آن دستورات و آن بایدها و آن شایدها می‌باشد زیرا او در ذات خود استعداد آن را دارد که از آنها بهرمنند گردد فرهنگها بوجود بیاورد و با علوم و جهان‌بینی‌ها مغز خود را در مسیر تکامل قرار بدهد و با عمل به اخلاق شریف انسانی و با پذیرش مذهبی که بر مبانی فطرت سلیم انسانها پایه‌گذاری شده است (حیات معقول) خود در

مسیر انا لله و انا الیه راجعون توفیق پیدا کند. با قبول این مسئله است که ما میتوانیم این اصل را که هر باید و شاید را ریشه در ذات انسانها دارد و ما میتوانیم بلکه ما باید در به ثمر رساندن آن ریشه‌ها به وسیله آشنا ساختن آنها با ضرورت و عظمت آن بایدها و شایدها نهایت کوشش را به عمل بیاوریم تا بتوانیم انسان را از یک حیات طبیعی محض که با مقدمات اختیاری خود را در جبر یا شبه جبر موجودیت حیوانی غوطه‌ور می‌سازد نجات بدهیم. با توجه به مجموع این مطالب که طرح شد به این نتیجه میرسیم که با در نظر گرفتن ذات انسانی که پر از استعدادهای بااهمیت برای یک زندگی باارزش و بامعنی است دو قلمرو (آنچنان که هست و آنچنانکه باید) با کمال هماهنگی به هم پیوسته است. و از این که شرایط سیاسی و فرهنگهای ساختگی و سودپرستی سودجویان و خودکامگیهای قدرتمندان قدرت پرست میتوانند از انسان چنان موجود ماشینی ناآگاه بسازند که به قول دانشمندان آگاه و صاحب‌نظران باوجدان زندگی دوران ما را به دندانهای ماشین ناآگاه تبدیل نمایند نمی‌توان چنین بهره‌برداری نمود که انسان

آنچنان که هست غیر از انسان آنچنانکه باید و شاید میباشد و از هست انسان نمیتوان باید و شاید برآورد. مگر شما نمیدانید که تلقینات و تبدیل ماهرانه شرایط و شستشویهای مغزی عمیق در کمترین مدت می‌تواند از یک انسان عادل یک جلاد خون‌آشام بسازد و بالعکس از یک انسان کثیف و خون‌آشام یک انسان عادل تحویل جامعه بدهد؟ این نظریه که بایدها و شایدها از هستها به وجود نمی‌آید آن نظریه است که واقعیات عالم هستی را یک عده موجودات بی‌معنا و بدون حکمت میدانند. اگر در مسئله‌ی هستها و باید و شایدها دقت نظر بیشتری داشته باشیم به این نتیجه میرسیم که ما نمی‌توانیم درباره اینکه آیا بایدها و شایدها از هستها به وجود می‌آیند یا نه؟ چنین حکم کنیم که (هستها نمی‌توانند منشا بایدها و شایدها بوده باشند) آن عده از اشخاص نویسندگان می‌توانند چنین نظری را بدهند که موجودات عالم هستی را واقعیاتی بدانند که هیچگونه حقیقتی و رازی و عظمتی محرک و هشداردهنده در آنها وجود ندارد و به عبارت دیگر آنچه را که ارباب ادیان و حکما و صاحب‌نظران ژرفنگر آن را می‌پذیرند قبول ننمایند و بگویند: (هیچ گونه آیتی که پیوسته واقعیات عالم هستی را به فوق طبیعت اثبات کند در آن واقعیات وجود ندارد.) البته منظور ما از اینکه آن عده از اشخاص و نویسندگان میتوانند چنین نظری را بدهند آن نیست

که واقعا اینگونه اشخاص از منطقی برخوردار هستند که میتوانند به وسیله آن چنین نظری را بدهند بلکه مقصود آن است که کسانی از دقت و عمق بیشتری در شناخت موجودات عالم هستی برخوردار نبوده و خود را از آن تفکر عمیق محروم کرده‌اند و نمی‌توانند درک کنند که در موجودات عالم وجود حقیقت و راز و عظمتی وجود دارد که آیت بودن آنها را اثبات میکند. میتوانند به خود اجازه بدهند که بگویند از هستها، بایدها در نمی‌آید. به هر حال برای فهم نظم و قانون شگفت‌انگیز هستی و با آن فروغی که به قول دانشمندان بزرگ همه قرون و اعصار از پشت پرده این کیهان بزرگ در این عرصه قانونمند و زیبای هستی می‌درخشد نیاز زیاد به تفکرات عمیق در سالیان دراز ندارد و همچنین احتیاجی به خواندن همه صفحات کتاب هستی نیز مشاهده نمیشود. اگر این مبحث بطول نمی‌انجامید صدها جملات از بزرگترین جهان‌شناسان شرق و غرب درباره اثبات راز باعظمتی که این جهان را در بر گرفته است نقل و مورد بررسی قرار میدادیم. اینجانب از مطالعه‌کنندگان صاحب‌نظر تقاضا می‌کنم تنها برای نمونه به مبحث (آیا دین از علم و فلسفه جدا است؟) که در همین کتاب دو بحث پیش از این مطرح شده است مراجعه فرمایند. هیچ متفکر اسل

امی نمیتواند مطابق پندار بعضی از سطح‌نگران واقعیات عالم هستی را بعنوان یک عده موجوداتی که همه حقایق و ابعاد و سطوح آنها را در همان پدیده‌ها و اشیاء منحصر میدانند (که در ارتباطات حسی آنها را درک می‌کنند و ماورای آنچه را که با حواس در می‌یابند منکر و یا نادیده می‌گیرند) تلقی نماید. با قطع نظر از اینکه دقت لازم در کائنات عالم هستی بعد آیات بودن آنها را به خوبی اثبات می‌کند و انسان آگاه را از احساس رازدار بودن همین عالم برخوردار می‌سازد از نظر منابع اصیل اسلامی اینکه موجودات عالم هستی دارای آیاتی نمایانگر مشیت الهی و حکمت ربوبی میباشند یک اصل قطعی است. و بدیهی است که بعد آیات بودن موجودات عالم هستی مستلزم اینست که انسانهای عاقل و دارای احساس را به باید و شایدهای تکلیفی تحریک نماید. زیرا وقتی که انسان پذیرفت که واقعیات عالم هستی جلوه‌گاه حکمت و مشیت بالغه خداوندیست اعتراف خواهد کرد که وجود او نیز یکی از همان موجودات است که جلوه‌گاه حکمت و مشیت الهی است. و هیچ تردیدی نیست در اینکه این حکمت و مشیت الهی که در وجود انسانی است خود آن اعضا مادی و نیروها و استعدادهای موجودیت طبیعی نیست که به جهت عدم توجه به باید و شایدها

ی تکاملی چند روزی در این دنیا نشو و نما کند و سپس غذای مار و موران و یا لاشخوران بیابانها گردد. آیا این حکمت است که در وجود انسانی آنهمه وسائل و عوامل تکامل انسانی محو و نابود گردد و یا به وسائل خودخواهی و خودکامگی‌های تبهکارانه تبدیل شود؟ پس معنای حکمت الهی که وجود آدمی را با آیات خداوندی موصوف نموده است آن کارگاه شگفت‌انگیز مغزی و استعدادها و نیروهای روانی است که آدمی را به تحصیل علم و عمل تکالیف به همه تکالیف و دستورات سازنده توانا می‌سازد که

بوسیله پیامبران الهی و وجدانها و عقول سلیم بشری برای انسانها ابلاغ شده است. به همین جهت است که اگر هم در آیات قرآنی تصریحی به این حقیقت نشده باشد که آیه بودن وجود انسانی مستلزم عمل به باید و شایدهای موجب رشد و تکامل وی می‌باشد باز با توجه به معنای وجود حکمت و مشیت ربوبی در وجود انسانها این حقیقت اثبات می‌گردد که همانگونه که آیات بودن واقعیات عالم هستی مکلف بودن انسان را در این زندگانی در برابر خوبیها و بدیها اثبات می‌نماید همین گونه آیات بودن وجود انسانی نیز مکلف بودن او را در این زندگانی به تحصیل حیات معقول بخوبی ثابت می‌کند. یکی از جامع‌ترین آیات قرآن مجید برای اثبات

بعد آیه‌ای جهان و انسان و اینکه او با شناخت همین بعد است که حق را خواهد فهمید آیه ۵۳ از سوره فصلت می‌باشد. این آیه چنین است: سنرېهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق او لم یکف برېک انه علی کل شیئ شهید (ما بطور حتم آیات خود را در جهان برون‌ذاتی به آنان نشان میدهم تا برای آنان آشکار شود که او است حق آیا برای ضرورت و عظمت خدای تو کافی نیست که او بر همه چیز شاهد است) آیه مزبور تصریح می‌کند که انسانها با توجه به آیات الهی و درک صحیح آنها در هر دو جهان درونی و برونی به حق بودن خداوندی پی خواهند برد. و بدیهی است که نتیجه عقلی و وجدانی شناخت آیات الهی در هر دو جهان آفاقی و انفسی احساس لزوم تطبیق حیات با دستورات و خواسته‌های حق بطور اجمال و کلی است که برای هیچ فردی از انسان وصول به کمال (که هدف زندگی او است) بدون آن امکان‌پذیر نیست زیرا جای هیچ تردید نیست که شناخت حق بدون حیات با خواسته‌ها و حکمت و مشیت او هیچ ارزشی نمیتواند داشته باشد و اینکه در آیهی شریفه اشاره‌ای به این معنی نشده است که شناخت حق بدون عمل به مقتضای آن شناخت اگر موجب وبال نباشد حداقل هیچ سودی ندارد نمیتواند بعنوان هدف خداوندی از ا

رائه آیات جهان برونی و درونی برای انسانها بوده باشد به جهت بدیهی بودن نتیجه‌ایست که از دریافت حق از آیات برای انسانهای عاقل و با عبارت قرآنی (اولوالالباب) دست خواهد داد و این نتیجه همان درک یقینی این حقیقت است که خداوند متعال که حق مطلق است و عالم جماد و نبات و حیوان را بیهوده و برای بازی نیافریده است انسان را هم با آن عظمت و استعدادهایی که برای گردیدن تکاملی تعبیه شده‌اند لغو و بیهوده نیافریده است. عده‌ای از نویسندگان که شکوه آیات خداوندی را در جهان هستی می‌پذیرند ولی نمیتوانند یا نمیخواهند از آن شکوه ملکوتی و آیات تحریک‌کننده احساس تکلیف نمایند از ما انسانها میخواهند که ما با کمال فراغت از چهره ملکوتی و آیاتی هر دو جهان درونی و برونی تنها به تماشای درخت برومند و پرشاخ و برگ خلقت بپردازیم و به نوعی لذت ظریف اپیکوری از زندگی قناعت بورزیم. نه هرگز به نشستن در زیر درخت پرشاخ و برگ زیبای دستگاه خلقت و تماشای رویانگیز در منظره این درخت برومند قناعت نکنیم ما انسانیم و ما وظیفه داریم. همین دیدگاه بسیار باشکوه و باعظمت هستی است که اگر برای انسان آگاه دقیقاً مورد تماشا قرار بگیرد این حقیقت را درک می‌کند که: در عالم

عالم آفریدن به زین نتوان رقم کشیدن کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی تا مایه طبعها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند ملاحظه میشود که این حکیم بزرگ (نظامی گنجوی) چگونه از شناخت هستی پرمعنای عالم وجود و عظمت هستی خود انسان این نتیجه قطعی را گرفته است که: کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی و از نظاره‌ی دقیق در همین عالم که (به زین نتوان رقم کشیدن) است که به این نتیجه منطقی و وجدانی والا میرسیم که: تا مایه طبعها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند باید متوجه باشیم که هیچ عاقلی تا کنون نگفته است که از نظاره به قانونمندی و شکوه هیجان‌انگیز عالم هستی تکالیف مذهبی و بایدهای حقوقی و اخلاقی خصوصی نتیجه‌گیری میشود یعنی هیچ کس نگفته است که از حکمت و شکوهی که در عالم هستی مشاهده میشود ما باید بفهمیم که (باید نماز صبح را دو رکعت خواند). این یک مسئله بدیهی‌تر از آنست که به ذهن یک انسان عاقل خطور کند که میتوان از آیات الهی در عرصه هستی تکالیف مشخص حقوقی و اخلاقی و مذهبی را استخراج نمود. زیرا همه

میدانند که هر یک از اقوام و ملل دنیا در هر دوره‌ای از ادوار تاریخ برای خود قضایای تکلیفی حقوقی و اخلاقی مشخصی داشته و هیچ یک از آنها هم برای اثبات مدعای خود درباره آن قضایای باید و شاید به قانونمندی و آیات بودن عالم هستی استدلال نمود است. آنچه که مطرح است اینست که نظم شگفت‌انگیز و شکوه خیره‌کننده‌ی هستی برای انسانهای آگاه به خوبی اثبات می‌کند که اگر - چنین است: قطره‌ای کز جویباری می‌رود از پی انجام کاری می‌رود یعنی وقتی یک انسان عاقل و هوشیار می‌بیند که از ناچیزترین موجودات گرفته تا کیهان بزرگ با یک نظم و حکمت خیره‌کننده مشغول کار و تکاپو است قطعاً می‌فهمد که او نیز باید کارهایی را بدانجهت که در این کارگاه آهنگدار و پرمعنی زندگی می‌کند انجام بدهد نه تنها از آن جهت که بدون آن کارها نمیتواند تنفسی داشته باشد و حیاتش با مخاطره روبرو خواهد گشت بلکه از آنجهت که وجود خود را که بالاتر و با عظمت تر از قطره‌ای می‌بیند که برای گردیدن تکاملی در جویبار در حرکت است این استدلال و احتیاج را با خویشتن می‌کند که آیا این حکمت سترگ که همه هستی را فرا گرفته است وجود مرا استثنا نموده است این احساس شریف ناشی از توجه دقیق (نه لمس سطحی کورانه) بر عالم هستی است. و بالاتر از این اگر بخواهیم موجودیت خود را مورد بررسی قرار بدهیم و ی‌ک تماشای هشیارانه و کنجکاوانه در اعماق درون خود داشته باشیم یقیناً به این نتیجه خواهیم رسید که (اگر چه برای ما امکان آن هست که نه از نیکی متأثر شویم و نه از ابدی ولی خود ما به خوبی گاهی احساس می‌کنیم که در درون ما یک ارگ گویا و آماده نواخته شدن است که در فضای ناب روح به هیجان در می‌آید و نغمه سر میدهد و بر ضد بیهودگی و نیستی سر به طغیان بر میدارد) مقداری از مضمون این جمله از اونوره بالزاک نقل شده است. اگر بنا بود این عبارت را از جنبه علمی و فلسفی نیز اشباع کنیم چنین می‌گفتیم: (نغمه بسیار واضح این ارگ درونی بر ضد نیستی سر به طغیان بر میدارد و با کمال صراحت می‌گوید: تو ای انسان نمیتوانی بگویی (من نیستم) و با این اعتراف است که اعتراف دوم را نیز بجای آورده و خواهی گفت که: (حال که نمیتوانم بگویم من نیستم) نمیتوانم بگویم (من بیهوده هستم) پس من مکلفم یعنی در این زندگانی هستی درون من با کمال صراحت می‌گوید: تو موجود هستی و نمیتوانی بایک نوع بیماری روانی بگویی من نیستم همچنین درون تو با کمال وضوح می‌گوید: چون تو هستی پس تو مکلف هستی. بعضی از نویسندگان سطح‌نگر مغرب زمین برای اثبات اینکه از هستها بایدها در نمی‌آید استدلالی را که ما هم اکنون بیان نمودیم به این گونه مورد تردید و یا انکار قرار میدهند که اگر این نغمه درونی و این حکم وجدان عام بشری اصالت داشت نمیبایست در افراد بسیار فراوانی از انسانها منتفی باشد زیرا ما با کمال بداهت می‌بینیم اکثر قریب به اتفاق مردم معمولی حتی عده‌ای از آن مردمی که از مراحل دانش نیز برخوردارند این مطلب را انکار می‌کنند که درون آدمی با صدایی رسا او را به بایدها و شایدها هشدار بدهد و دلیلی که می‌آورند اینست که اگر چنین چیزی از واقعیت برخوردار بود میبایست همه انسانها از این حالت ملکوتی درونی بهره‌مند باشند در صورتی که عملاً می‌بینیم چنین نیست. پاسخ این اعتراض بسیار روشن است همه ما میدانیم که همه انسانها برای تعدیل پدیده خودخواهی که تا کنون در امتداد تاریخ دود از دومانس در آمده است نیرویی فعال در درون دارد که میتواند با به کار انداختن آن این پدیده تباه‌کننده را مبدل به (صیانت تکاملی ذات) نموده و موفق به یک زندگانی معقول با بنی نوع بشر خود بوده باشد. حال سؤال اینست که آیا غفلت از داشتن این نیروی مقدس (تعدیل‌کننده خودخواهی) و ساقط نمودن آن از فعالیت دلیل آن است که انسانها چنان نیرویی را ندارند؟ مسلم است که پاسخ چنین سئوالی منفی است. همچنین ما میدانیم که مردم معمولاً - همه ابعاد زندگی خود را با فعالیت عقلی صحیح تطبیق نمیکنند و همگان اعتنایی به امتیازات فوق‌العاده زندگی معقول و با وجدان ناب را ندارند چنین بی‌اعتنایی‌ها و غفلتها که تاریخ بشری را در همان تاریخ طبیعی نگاهداشته و نمی‌گذارد گام به تاریخ انسانی بگذارد دلیل نفی توانایی عقل و وجدان و آن نیروی مقدس تعدیل‌کننده‌ی خودخواهی نمیباشد. همچنین اگر انسانهای فراوانی که با کمال بی‌خیالی درباره آن صدای درونی (که در صورت بی‌اعتنایی درباره آن هیچ صدایی نمیتواند برای انسانها قابل تقدیس و تعظیم بوده باشد) زندگی می‌کنند دلیل آن نیست که

آن صدای درونی اصالتی ندارد و یا مولود خیال و توهم است هنگامی که مولوی میگوید: ای صدا در کوه دلها بانگ کیست که پراست زین بانگ این که گه تهیست هر کجا هست آن حکیم اوستاد بانگ او از کوه دل خالی مباد اینک حافظ می گوید: در اندرون من خسته دل ندانم چیست که من خموشم و او در فغان و در غوغاست یک مضمون شاعرانه نیست اینگونه مطالب همانگونه که از تحلیلهای شخصیت علمی و حکمی و عرفانی اینگونه اشخاص برمی آید مستند به جوشش احساسات تصعید شده آنان

است نه (احساسات خام) که اگر آنها را رها نمی کردند قطعاً نمیتوانستند به داشتن احساسات تصید شده و والا- توفیق بیابند. همانگونه که شاعری که میگوید: دو سر هر دو حلقه هستی به حقیقت بهم تو پیوستی فوق آن تخیلات بی اساس که ذهن انسانهای غوطه‌ور در اوهام بی پایه را به خود مشغول میدارد و با کمال جرات میتوان گفت مضمون این بیت که صورت هنری شعری دارد پاسخگوی عده فراوانی از مشکلات علمی و حکمی و عرفانی و اخلاقی ما میباشد. حقیقت اینست که اگر کسی در علت یابی گامهای بسیار بزرگ و با ارزشی که تا کنون برای عالم بشریت برداشته شده است نتواند استناد آنها را به ندای درونی و آن نغمه مقدس که میگوید: (در این دنیا حتما باید کاری کرد) درک کند نمیتواند تحلیل قابل قبولی برای برداشته شدن آن گامهای بزرگ و پرارزش عرضه کند. آیا برای بایدها و شایدهایی که پیشتازان معرفتی و گردیدنهای تکاملی انسان و انسانیت بالاتر از عشق به برداشتن گام برای ممنوعان و تقلیل مشکلات و دردهای بشری و ایجاد اسباب زندگی با رفاه و آسایش علتی میتوانید سراغ بدهد؟ بگذریم از کاروان سودجویان و لذت پرستان و خود کامگان دورانهای معاصر که همه چیز را با مقیاس نفع شخصی و لذت و تورم خود طبیعی خویشتن مقایسه نموده و بشریت را تا حد دندانهای ماشین ناآگاه تنزل داده‌اند. زیرا همه میدانیم که تاریخ بشری و عرصه امتیازات و ارزشهای بزرگ انسانی محدود به این دورانهای پر از تضاد و تناقض نبوده است که با کمال صراحت نام آنرا دوران بیگانگی انسانها از خویشتن و از دیگر انسانها گذاشته‌اند همه آن قضایای تکلیفی که مربوط به صیانت ذات انسانی است از آن بایدها سرچشمه میگردد که از اعماق ذات انسانی برمیاید مانند ممنوعیت قتل نفس و نقض حقوقی که حق بودن آنها اثبات شده است اگر کسی ادعا کند که من در درون خود ممنوعیت قتل نفس را نمی بینم همانگونه که حق اظهار نظر در علوم انسانی را ندارد شایستگی گفتگو در اینگونه حقایق را نیز ندارد زیرا او که منکر خویشتن است عاملی برای درک حقیقت در ذات خود ندارد یعنی او خود را موجود نمیداند چگونه میتواند وجود دیگران و ارزش آنها به رسمیت بشناسد!! یک بررسی اجمالی در آیاتی از قرآن مجید که موجودات عالم هستی را در جریان قانونی خود آیات و علائم معرفی مینماید. آیاتی از قرآن مجید که آیات بودن موجودات عالم هستی را بیان مینماید گروههای مختلفی را تشکیل میدهند: گروه یکم- آیاتی هستند که به طور مستقیم و

اقعیات عالم هستی را عامل ایمان توحید، تقوی و نهی از کفر ورزیدن و اعتقاد به معاد و موجب خشیت از مقام ربوبی معرفی می فرماید. نمونه‌ای گروه یکم- یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم و الذین من قبلکم لعلکم تتقون الذی جعل لکم الارض فراشا و السماء بناء و انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لکم فلا- تجعلوا الله اندادا و انتم تعلمون ای مردم بپرستید پروردگارتان را که شما را و کسانی را که پیش از شما بودند آفریده است باشد که شما تقوی بورزید. آن خداوندی که زمین را برای شما فرش و آسمان را بنا قرار داده و از آسمان برای شما آب فرستاد و به وسیله آن آب برای روزی شما میوه‌ها بوجود آورد پس برای خدا شرکائی قرار ندهید با اینکه میدانید (که او شریک ندارد) در دو آیه فوق خداوند مردم را به این عبادت خداوندی و تقوی و پرهیز از شرک دستور میدهد و برای لزوم عمل به این دستور مهم آنان را به آیات جاری در عرصه هستی (خلقت خود انسانها و قرار گرفتن زمین مانند فرشی که برای زندگی آدمیان گسترده و آسمانها با آن عظمت ساختمانی که دارند و باریدن بارانها از فضا برای رویاندن مواد غذایی) ارجاع مینماید. کیف تکفرون بالله و کنتم امواتا فاحیاکم ثم یمی

تکم ثم یحییکم ثم الیه ترجعون (چگونه شما کفر به خدا میورزید در حالیکه شما مردگانی بودید که خدا شما را احیا کرد و سپس شما را می میراند و سپس شما را زنده می کند و سپس به سوی او برمیگردید) در این آیه شریفه نیز خداوند متعال از کفر ورزیدن

نهی میفرماید و سئوال توییخی می‌کند که شما چگونه کفر می‌ورزید با اینکه جریان زندگی و مرگ (جریان این دو پدیده را در عرصه هستی مشاهده می‌کنید) هدف از این آیه شریفه اینست که شما با مشاهده پدیده‌ای از جریان واقعیات آنچنانکه هستند بایستی به پرهیز از کفر و پذیرش ایمان روی بیاورید. قل من یرزقکم من السماء و الارض امن یملک السمع و الابصار و من یخرج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی و من یدبر الامر فسیقولون الله فقل افلا تتقون (بگو به آنان کسیت که شما را از آسمان و زمین روزی میدهد و کسیت که شنوایی و چشمان را در اختیار دارد و کسیت که زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می‌آورد و کسیت که امر (هستی) را تدبیر می‌نماید. آنان خواهند گفت: خدا. به آنان بگو با این حال آیا تقوی نمی‌ورزید) این آیه شریفه نیز از نظاره بر جریان هستی و درک آن، لزوم تقوی را که عبارت است از صیانت تکاملی ذات به وسیله ع

مل به بایدها و شایدها اثبات می‌فرماید. آیه ۳۰ از سوره الانبیا درک و شناخت توسعه کیهان بزرگ از یک ماده بسته و بیان اینکه منشا همه جانداران آب است. به لزوم ایمان تذکر می‌دهد: از آیه ۴۵ تا آیه ۵۰ از سوره الفرقان مقداری از نظم و آیات الهی را در عرصه هستی بیان نموده سپس می‌فرماید تبهکاران که اکثریت مردم را تشکیل می‌دهند با اینکه میبایست با مشاهده این نظم و آیات شکرگذار باشند کفران ورزیدند در آیه ۷ و ۸ از سوره شعرا نظم و آیه بودن آنچه را که در روی زمین می‌رویند متذکر میشود که میبایست مردم با توجه به آن ایمان بیاورند ولی با نظر به هواپرستیها و استکباری که دارند خود را از ایمان آوردن محروم می‌سازند. در سوره النمل در آیه ۲۵ توییخ می‌فرماید کسانی را که آفتاب را سجده میکنند (زیرا در آفتاب نور و عظمتی می‌بینند) و می‌فرماید: چرا این مردم آن خدا را سجده نمی‌کنند که همه حقایق را در مجرای حرکت از عدم به وجود می‌آورد که یکی از آنها آفتاب است و بدیهی است که اگر به جریان انداختن واقعیات در مجرای حرکت توانایی اثبات عظمت و خالقیت خداوندی را نداشت خداوند متعال استدلال به آن نمی‌فرمود این جریان را مولوی در موردی از مثنوی در ضمن م

ناجات چنین گفته است: این همه گفتیم لیک اندر بسیج بی عنایات خدا هیچیم و هیچ بی عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد سیا هستش ورق ای خدا ای فضل تو حاجت روا با تو یاد هیچ کس نبود روا اینقدر احسان تو بخشیده‌ای تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای ای خدا ای خالق بی چند و چون آگهی از حال بیرون و درون ای خدا ای خالق بی چون و چند از تو پیدا گشته این کاخ بلند قطره دانش که بخشیدی ز پیش متصل گردان به دریاهاى خویش قطره علم است اندر جان من و ارهانش از هوا وز خاک تن بیش از آن کاین خاکها خسفش کند بیش از آن کاین بادها نشفش کند گر چه چون خسفش کند تو قادری کش از ایشان واستانی و آخری گر در آید در عدم یا صد عدم چون بخوانیش او کند از سر قدم صد هزاران ضد ضد را میکشد بازشان حکم تو بیرون میکشد از عدمها سوی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان باز از هستی روان سوی عدم میروند این کاروانها دم به دم در سوره النمل از آیه ۶۰ تا ۶۳ نظم و آیات جهان هستی را بیان می‌فرماید و هشدار می‌دهد که تبهکاران با دیدن این آیات می‌بایست اعتقاد به توحید داشته باشند با این حال شرک به خدا می‌ورزند در سوره فاطر در

آیه ۲۷ و ۲۸ به وجود آمدن خشیت و تعظیم مقام ربوبی را در نتیجه شناخت و تحصیل علم به آیات خداوندی تذکر میدهد. در چند مورد از آیات قرآنی نتیجه نظر در جریان نظمی که عدم‌نماها را وارد وجود مینماید لزوم اعتقاد به معاد معرفی می‌فرماید از آن جمله و الذی نزل من السماء ماء بقدر فانشرنا به بلده میتا کذلک تخرجون گروه دوم- آیاتی هستند که دستور و تحریک به نظاره و بررسی و دقت و نظر دقیق به آیات متجلی در جهان هستی را برای لزوم تعقل بیان می‌فرماید. و در بعضی از آن آیات میفرماید کسانی از این آیات و نظم باشکوه هستی برخوردار می‌شوند که دارای عقول سلیم (الباب) می‌باشند. این آیه در قرآن مجید فراوان آمده است. به عنوان نمونه ان فی خلق السماوات و الارض و اختلاف الیل و النهار و الفلک التی تجری فی البحر بما ینفع الناس و ما انزل الله من السماء من ماء فاحیا به الارض بعد موتها و بث فیها من کل دابه و تصریف الریاح و السحاب المسخر بین السماء و الارض لایات لقوم یعقلون (قطعا در آفرینش آسمانها و زمین و تعاقب شب و روز و کشتی که در دریا به سود مردم در جریان است

و در آن آبی که خداوند از آسمان میفرستد و زمین را بعد از مرگش احیاء می‌کند و از هر جنبین

دهای که خداوند در روی زمین منتشر نموده است و گردانیدن بادهای و ابری که میان آسمان و زمین مسخر امر خداوندیست آیات است برای مردمی که تعقل می‌کنند. ان فی خلق السماوات و الارض و اختلاف الیل و النهار لایات لاولی الالباب. الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السماوات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار (در آفرینش آسمانها و زمین و تعاقب شب و روز آیاتی است برای کسانی که دارای عقول هستند). (آنان کسانی هستند که خدا را در حال ایستادن و نشستن و هنگامی که بر پهلو قرار گرفته‌اند ذکر می‌گویند و در آفرینش آسمانها و زمین می‌اندیشند (و می‌گویند): خداوند این جهان با عظمت را باطل نیافریده‌ای. پاک پروردگارا ما را از عذاب آتش مصون بدار). از این گروه آیات به خوبی استفاده میشود که نظر دقیق و واقع‌جویانه در این کیهان بزرگ انسان را به اندیشه و تعقل و ذکر وادار می‌نماید و این یک حقیقت مسلم است که اندیشه و تعقل مجرد را نمی‌توان به عنوان نتیجه نظر دقیق و واقع‌جویانه از آیات الهی در این جهان بزرگ منظور نمود بلکه نتیجه‌ای بسیار بااهمیت از نظر و اندیشه و تعقل باید به دست آورد که عبارت است از درک

بیهوده نبودن این جهان و انجام تکالیفی که ضرورت آن از مشاهده حکمت در وجود انسان و جهان اثبات می‌گردد که آدمی را از عذاب آتشی که نتیجه غفلت و بی‌اعتنایی به آیات خداوندی و احساس عمیق حکمت جاریه در آن است انجام بدهد. گروه سوم- آیاتی از قرآن مجید با کمال صراحت در مواردی فراوان برحق بودن خلقت آسمانها و زمین را گوشزد مینماید و این یک مطلب روشن است که کلمه حق با اینکه دارای مفاهیم متعددی است ولی با توجه به مضمون و اهدافی که آیات قرآنی از این کلمه در مورد خلقت آسمانها و زمین دارا میباشد به معنای واقعی است که شایسته تحقق و وجود است به این معنا که کلمه حق در این آیه اثبات میکند که دستگاه باعظمت خلقت واقعی است که شایسته به وجود آمدن و تحقق در عرصه هستی میباشد همانگونه که در آیات مربوط خواهیم دید خداوند متعال اصرار میفرماید که حق بودن دستگاه خلقت را برای بندگان خود قابل فهم بسازد و مسلم است که اگر از درک و فهم و برحق بودن آسمانها و زمین تکلیفی برای انسانها وجود نداشته باشد علتی برای آن همه تاکید و اصرار دیده نمیشود. به اضافه اینکه در یکی از آیات تصریح شده است که از توجه به آیات بودن دستگاه آفرینش حق بودن خداوند متعال ا

ثبات میگردد. سنریم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق (ما آیات خود را در جهان برونی و درونی به آنان ارائه خواهیم داد تا برای آنان آشکار شود که او است حق) لذا میتوان گفت این آیه شریفه هدف نهایی اثبات برحق بودن دستگاه خلقت را آشکار شدن و اثبات شدن برحق بودن خدا و سلطه او بر هستی است خود مقتضی تکلیف انسانها است در برابر خداوند متعال. آیات مربوط به حق بودن جهان هستی همانگونه که گفتیم در موارد متعدد از قرآن مجید آمده است از آن جمله و هو الذی خلق السماوات و الارض بالحق (و او است خداوندی که آسمانها و زمین را برحق آفریده است). خلق السماوات و الارض بالحق تعالی عما یشرکون گروه چهارم- آیاتی از قرآن مجید شناخت آیات الهی را انگیزه شکرگذاری و برگشت به سوی خداوندی بیان می‌دارد. نمونه‌ای از این گروه چنین است: تبارک الذی جعل فی السماء بروجا و جعل فیها سراجا و قمرا منیرا. و هو الذی جعل اللیل و النهار خلفه لمن اراد آن یذکر او اراد شکورا (مبارک است مشیت آن خداوندی که در آسمانها برجها و آفتاب و ماه نورانی قرار داد. و او خداوندیست که شب و روز را پشت سر هم برای کسی که بخواهد بیاد خدا باشد و بخواهد شکر خداوندی

را بجای بیاورد). هو الذی یریکم آیاته و ینزل لکم من السماء رزقا و ما یتذکر الا من ینیب (او است خداوندی که آیات خود را به شما نشان میدهد و برای شما از آسمان روزی میفرستد و از این آیات متذکر نمی‌گردد مگر کسی که به سوی خدا بازگشت نماید) یعنی کسی که بخواهد در این دنیا راه به سوی حق و حقیقت را پیش بگیرد آیات فوق بهترین عامل و ارائه‌دهنده آن راه است. گروه پنجم- آیاتی است که مشاهده معجزات را که بیان‌کننده هستهای ماورای همین هستهای معمولی است انگیزه اعتقاد به اصول

اولیه و ایمان و عمل به باید و شایدهای سازنده انسانی معرفی مینماید این حقیقت در بیان انگیزه‌های بروز معجزه‌ها بدست حضرت موسی علیه‌السلام و نتایجی که از مشاهده آنها بوجود آمده است به خوبی دیده میشود ما داستان معجزه حضرت موسی علیه‌السلام را از دو مورد از قرآن مجید می‌آوریم تا بخوبی روشن شود که از دیدن هستهای ماورای همین هستها که ما با آنها در ارتباط مستقیم میباشیم سرچشمه همه بایدها و شایدها (ایمان) و همچنین لزوم عبادت و سجده به بارگاه خداوندی بوجود می‌آید. مورد یکم- و جاء السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين قال نعم و انکم لمن المقربین. قالوا ی

ا موسی اما ان تلقی و اما ان نکون نحن الملقین. قال القوا فلما القوا سحرروا اعین الناس و استرهبوهم و جاو بسحر عظیم. و اوحینا الی موسی ان الق عصاک فاذا هی تلقف ما یاءفکون. فوقع الحق و بطل ما کانوا یعلمون. فغلبوا هنا لک فانقلبوا صاغرین. و القی السحرة ساجدین. قالوا آمنا برب العالمین. رب موسی و هارون. (ساحران فرعونی آمدند و فرعون گفتند اگر ما غلبه کنیم برای ما پاداشی خواهی داد. گفت آری و شما از مقربان دستگاه من خواهید بود. ساحران فرعونی گفتند: ای موسی یا تو (عصایت را) بینداز یا ما وسایل سحر خود را بیندازیم (موسی) گفت شما بیندازید. هنگامی که ساحران وسایل سحر خود را انداختند چشمهای مردم را سحر کردند و آنانرا ترساندند و آنان سحر بزرگی آوردند. و ما به موسی وحی کردیم عصای خود را بیندازید (موسی عصای خود را انداخت) عصای موسی همه آنها را بلعید پس حق بر جای خود مستقر شد و آنچه ساحران کرده بودند باطل گشت. همه آنان مغلوب شده و در حال حقارت برگشتند. ساحران برای سجده بر زمین افتادند. گفتند ما به پروردگار عالمیان ایمان آوردیم- خدای موسی و هارون) در این آیات با کمال وضوح میشود که مشاهده معجزه حضرت موسی علیه‌السلام هم موجب ایمان س

احران گشت و هم آنان را به سجده وادار نمود که علامت انقیاد به باید و شایدها است. مورد دوم- قالوا یا موسی اما ان تلقی و اما ان نکون اول من القی. قال بل القوا فاذا حبالهم و عصیتهم یخیل الیه من سحرهم انها تسعی. فواجس فی نفسه خیفه موسی. قلنا لا تخف انک انت الاعلی فالق ما فی یمینک تلقف ما صنعوا انما صنعوا کید ساحر و لا یفلح الساحره حیث اتی. فالقی السحرة سجدا قالوا آمنا برب هارون و موسی قال آمتم له قبل ان آذن لکم انه لکبیر کم الذی عملکم السحر فلا قطعن ایدیکم و ارجلکم من خلاف و لاصلبنکم فی جذوغ النخل و لتعلمن اینا اشد عذابا و ابقی. قالوا لن نوثرک علی ما جائنا من البینات و الذی فطرنا فاقض ما انت قاض انما هذه الحیاه الدنیا انا آمنا لیغفر لنا خطایانا و ما اکرهتنا علیه من السحرة و الله خیر و ابقی (ساحران فرعون گفتند: ای موسی یا تو عصای خود را بینداز یا ما نخست وسایل سحر خود را بیندازیم (حضرت موسی) گفت نه شما بیندازید. (آنان اقدام به سحر بازی نمودند) در این هنگام طنابها و عصاهای آنان برای موسی این تخیل را بوجود آورد که در حرکت و جنبش هستند. حضرت موسی در درون خود احساس ترس کرد. ما به او گفتیم بیمناک مباش قطعا تو بالاتر

قرار خواهی گرفت. و آنچه را که در دست داری بینداز. همه آن مواد و نموده‌های سحری را خواهد بلعید. جز این نیست آنچه را که ساحران کرده‌اند حیلہ گری ساحران‌ایست و ساحر از هر دری هم که وارد شود رستگار نخواهد گشت. ساحران فرعونی برای سجده بر زمین افتادند و گفتند ما به خدای هارون و موسی ایمان آوردیم. (فرعون) گفت پیش از آنکه من به شما اجازه بدهم به او ایمان آرودید قطعا او (موسی) بزرگ شما است که برای شما سحر تعلیم نموده است من دستها و پاهای شما را بطور خلاف (دست راست با پای چپ و دست چپ با پای راست) خواهیم برید و شما را از شاخه‌های درخت خرما به دار خواهیم کشید و خواهید فهمید که کدام یک از ما از جهت عذاب دادن شدیدتر و پایدارتر هستیم. ساحران گفتند تو را و خواست تو را بر آن براهین روشن که (بوسیله معجزه موسی) برای ما آمده است و بر آن خداوندی که ما را آفریده است مقدم نخواهیم داشت (حال) هر حکمی که درباره ما می‌خواهی صادر کن جز این نسیت که تو تنها در این زندگانی دنیوی حکم خواهی کرد. ما به پروردگار خود ایمان آوردیم تا خطایا و عمل سحری را که با اکراه از طرف تو مرتکب شدیم ببخشد و خداوند بهتر و ابدیتر است) در این آیات مشاهده معجزات هم

موجب ایمان معرفی شده و هم موجب سجده باضافه‌ی این دو باید عقیدتی و عملی آماده شدن ساحران برای کشته شدن با فجع‌ترین وجه و به دار آویخته شدن است که آنان با کمال صراحت و آرامش روانی حاصل از حد اعلا‌ی یقین پذیرفتند. در اینجا به یک نکته اشاره می‌کنیم که برای تکمیل این مبحث بسیار اهمیت دارد و آن اینست که آن آگاهی و پذیرش ایمان و لزوم عمل به تکالیف الهی که برای انسانها از مشاهده معجزات (که سطح فوق طبیعی همین هستها است) بوجود می‌آید برای انسانهای آگاهتر و حساستر و عاقلتر از دیدن همین هستها که آیات الهی را متجلی میسازد بوجود می‌آید. مولوی درباره اینکه معجزات میتوانند دشمن را در مقابل پیامبران مقهور و منکوب بسازد و اما عشق و علاقه و انجذاب به حقیقت نیاز به یک شهود و استشمام دارد باید مورد دقت قرار بگیرد زیرا همانگونه که از آیات مربوط به معجزات حضرت موسی علیه‌السلام مشاهده کردیم آنان با دیدن معجزه هم ایمان آوردند و هم به سجده افتادند و هم تا شهادت در راه ایمانی که دریافته بودند آماده گشتند و هر چه انجذابی باعظمت تر از اینکه انسان جذب شده تا از دست دادن این زندگی آماده شود. ولی از طرف دیگر میتوان از نظریه مولوی یک موضوع

را استفاده کرد و آن عبارتست از اینکه خود انجذاب و ایمان و عشق ناشی از مشاهده حقیقت در آن هست با دیده شهودی و حقیقت بین است که در اصطلاح قرآن مجید تعبیر (لب) در آن بکار رفته است مولوی در ابیات مورد استشهاد میگوید: هلال با همین دیده شهودی بود که در پیامبر نشانه حق را دید و در جاذبه او قرار گرفت و به او ایمان آورد. بهمین جهت ممکن است که مولوی بگوید: ساحران فرعونی با دیدن معجزات به چهره و وضع خود حضرت موسی دقیق شدند و بزرگترین آیات الهی را در آن انسان کامل مشاهده نمودند و ایمان آوردند. دخالت اختیار در حقایق ارزشی منافاتی با عملی بودن آنها ندارد کسانی که از علمی نبودن ارزشها حمایت می‌کنند به این مسئله اشاره می‌نمایند که بدون دخالت اختیار در انجام تکلیف و اتصاف اعمال انسانی با این پدیده بااهمیت این امور وارد حوزه ارزشها نخواهد گشت. زیرا هیچ کار و پدیده اجباری بجهت عدم دخالت شخصیت انسانی با نظاره و سلطه‌ای که در کارهای اختیاری دارد نمیتواند داخل در حوزه ارزشها بوده باشد. اگر چه منکران علمی بودن حقایق ارزشی توضیح کافی در این مسئله نداده‌اند بدانجهت که وجدان علمی اقتضاء می‌کند ما حقیقت این مسئله را آنچنانکه هست مورد ت

حلیل قرار بدهیم توضیحی در این باره می‌آوریم. در تعریف کار اختیاری تا کنون مطالب فراوانی گفته شده است. بنظر میرسد جامع‌ترین و قابل توجه‌ترین همه آنها این تعریف در کار اختیاریست که بگوییم: هر کاری که با نظاره و سلطه شخصیت آدمی بر دو قطب مثبت و منفی کار صادر شود آن کار با اراده آزاد انجام گرفته است. و اگر سلطه و نظاره شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار با هدفگیری خیر و نیکی صورت بگیرد آن کار با اختیار بوجود آمده است که به اضافه مسئولیت از ارزش نیز برخوردار میباشد بنابراین هر اندازه که نظاره و سلطه بر دو قطب مثبت و منفی کار عالی تر انجام بگیرد آن کار از آزادی بیشتری برخوردار میباشد. همچنانکه اگر هدفگیری خیر و نیکی در کار مزبور عالی تر باشد اختیار در چنین کاری عالی تر خواهد بود. حال می‌پردازیم به استدلال کسانی که میگویند: بدانجهت که در کارهای آزادانه پای شخصیت در کار است و ما نمی‌توانیم از عوامل و انگیزه‌هایی که موجب کیفیت مدیریت شخصیت درباره کار در دو قطب مثبت و منفی آن است اطلاعی بدست بیاوریم لذا نمیتوانیم با محاسبه قانونی مانند قانون علت کار آزادانه را پیش بینی نماییم و هر پدیده‌ای که قابل پیش بینی با شرایط و لوا

زم وجودی آن نبوده باشد نمیتوان آنرا در مجرای علمی بررسی نمود. پاسخ این استدلال را با بیان چند مطلب مطرح مینمایم مطلب یکم- این یک اصل علمی است در مواردی که عامل بوجود آورنده یک شی معلول در میان چند علت مردد باشد از راه احتمالات به دریافت علت می‌پردازیم و با قوت و ضعف احتمال معرفت ما درباره علت ارزیابی می‌گردد. فرض کنیم در پهنه یک دشت درختی را می‌بینیم که سر از خاک برآورده و دارای ساقه و شاخه‌های انبوه گشته است با مشاهده این درخت ذهن ما چه آگاهانه و چه ناآگاهانه با انتقال بسیار سریع به ضرورت قانون علت برای پیدا کردن علت رویدن آن درخت به فعالیت می‌افتد. نخست این احتمال را که یک نهال یا یک هسته در آن محل بدون ماده مناسب از زمین به حرکت در آمده یا از آسمان بر زمین افتاده و

موجب روییدن آن درخت گشته است به حکم بدیهی عقل منتفی میسازد. و پس از فعالیت فکری این حقیقت که یک انسان نهال یا هسته‌ی آن درخت را در آن دشت کاشته است برای وی تثبیت می‌گردد. آنگاه نوبت پیدا کردن هدف کاشتن آن درخت می‌رسد آیا این درخت برای میوه‌اش کاشته شده است؟ محتمل است. آیا برای اینکه بعنوان سایبانی در این دشت مورد بهره‌برداری قرار بگیرد؟ محتمل

است. آیا برای استفاده از چوبش کاشته شده است؟ محتمل است. فرض کنیم چند احتمال دیگر برای هدف از کاشتن آن درخت وجود داشته باشد که مجموعاً به ده احتمال بالغ گردد. در پیرامون احتمال یا احتمالاتی که معرفت ما را در اینگونه موارد تشکیل می‌دهد. سه علم داریم. علم یکم- اینست که وضع ذهنی ما درباره هر یک از احتمالات در حد احتمال است نه شک و ظن و اطمینان و یقین. و هر حکم و خاصیتی که برای احتمال وجود داشته باشد بطور حتم در هر یک از احتمالات در مسئله ما نیز وجود دارد بعنوان مثال اگر هر احتمالی درباره هر چیزی این حکم یا خاصیت را داشته باشد که باندازه خود ذهن ما را مشغول میدارد و باندازه اهمیتی که موضوع آن احتمال در حیات مادی و یا معنوی ما دارد به همان اندازه اهتمام ما را به خود جلب می‌نماید قطعی است که چنین حکم یا خاصیتی درباره هر یک از احتمالاتی که درباره هدف از کاشتن درخت در آن دشت وجود دارد برای ما معلوم است یعنی جنبه علمی دارد. علم دوم- هدف واقعی از کاشتن درخت در آن دشت یک یا چند موضوع محتمل در میان احتمالات ده گانه می‌باشد. این نوع علم را علم اجمالی می‌نامیم. علم سوم- هر یک از احتمالات که قویتر باشد بیشتر ذهن ما را به خود

مشغول میدارد و بیشتر مورد توجه ترتیب اثر قرار میگیرد بنابراین در صورت احتمال ذهن انسانی در ابهام و تاریکی مطلق غوطه‌ور نمی‌گردد. احتمال- این احتمال متعلق به هر یک از احتمالات است که ما درباره هدف از کاشتن درخت در آن دشت را در ذهن خود داریم. اگر ما علم را اکتشاف تام صد در صد واقعیت در ذهن بدانیم انکشاف از ۱ تا ۴۹ احتمال نامیده میشود و مقابل این درجه از انکشاف (از ۵۱ تا ۹۹ درصد را ظن و از حدود ۷۰ تا ۹۹ درصد را اطمینان و بهمین ترتیب اکتشاف ۵۰ درصد را شک می‌نامیم. آنچه بنظر می‌رسد که موجب علمی نبودن کارهای اختیاری باشد نقص در اکتشاف است که در همه موارد احتمالات وجود دارد. یعنی بدانجهت که در کارهای اختیاری برای هیچ کس روشن نیست که شخصیت انجام دهنده کار کدامین موضوع را یا یک موضوع را از کدامین راه میخواهد انتخاب می‌نماید لذا قابل پیش بینی علمی نمی‌باشد. همچنین عامل دیگر برای مجهول بودن انتخاب انجام دهنده کار عبارت است از مجهول بودن کمیت و کیفیت انگیزگی عواملی که انسان را برای کار تحریک می‌کند. اولاً باید بدانیم که اگر ما با چنین وضعی در جریانات طبیعی رویارو شویم هرگز بررسی این وضع احتمالی را از مجرای علمی بر کنار نم

ی‌کند بعنوان مثال اگر ما ندانیم که مقدار حرارتی که برای ذوب کردن فلان فلز لازم است میتوانیم ایجاد کنیم یا نه؟ هیچ آسیبی به این قانون علمی که این فلز مخصوص در مقداری معین از حرارت ذوب میشود نمی‌رساند. و اگر بخواهیم وضع نبودن اصل حرارت و یا مقدار لازم از حرارت را که برای ذوب شدن آن فلز باید داشته باشیم در مجرای علمی قرار بدهیم باز هیچ مانعی از نگرش علمی درباره وضع مزبور نداریم. فرض کنیم ما اصلاً نمیتوانیم حرارتی بوجود بیاوریم در این صورت میدانیم که ما توانایی وارد کردن حتی اولین درجات حرارت را بر آن فلز نداریم و فلز مفروض به حال طبیعی خود از نظر حرارت و برودت قرار خواهیم گرفت. و اگر بتوانیم مقداری از حرارت را به آن فلز وارد کنیم اگر تاثیر هر درجه از حرارت را بدست بیاوریم میتوانیم با کمال صراحت و با نگرش علمی بگوییم: فلزی که ما آنرا برای وارد کردن حرارت در نظر گرفته‌ایم مقدار از حرارت را بخود گرفته و در نتیجه این مقدار تاثیر پیدا کرده است. حال در کارهای اختیاری که از انسانها صادر میشود دقت کنیم خواهیم دید اینگونه ملاحظات علمی در کارهای اختیاری نیز وجود دارد. این ملاحظات علمی در دو قلمرو صورت می‌گیرد: یک- در قلمرو

عوامل و انگیزه‌ها ۱- هیچ کار اختیاری بدون عامل و انگیزه از انسان صادر نمیگردد. ۲- هر مقدار انگیزگی اختیار قویتر باشد صدور آن کار محتمل تر است. ۳- همچنین هر اندازه دامنه‌ی انگیزه‌ها وسیعتر باشد یعنی موجبات صدور کار بیشتر باشد باز احتمال صدور کار بیشتر و گسترده‌تر خواهد بود. ۴- هر اندازه اطلاعات انسان درباره موضوعات مربوط به آزادی کمتر باشد همانگونه که دائره اختیار آن شخص تنگتر خواهد بود شناخت کاری که انسان میخواید آنرا صادر نماید بیشتر و ممکن است گاهی تا حد یقین پیش برود. این ملاحظات علمی درباره کارهای اختیاری مربوط به عوامل و انگیزه‌های صدور کار اختیاریست. دو- در قلمرو شخصیت انسانی باید گفت متأسفانه در دورانهای متاخر نه تنها کارهای اختیاری و آزادی اراده از بذل توجه لازم و کافی صاحب‌نظران علوم روانی و دیگر علوم انسانی برخوردار نبوده است بلکه از پیگیری و تلاش شایسته درباره ارتباط مستقیم قدرت و آگاهی شخصیت و آزادی نیز محروم است. بدانجهت که مباحث ما در این مورد درباره کارهای اختیاری با نظر به ماهیت و عوامل و نتایج آن نیست لذا وارد این مباحث نمیشویم آنچه که در این مورد مربوط به تحقیق ما میباشد ۱- رابطه مستقیم قدر

ت و ضعف شخصیت انسانی با کارهای اختیاری میباشد به این معنی هر اندازه که شخصیت آدمی قویتر و آگاهتر بر مقدمات و اهداف و مصالح و مفساد زندگی بوده باشد صدور اختیاری از چنین شخصیتی بیشتر خواهد بود. توضیح اینکه هر اندازه شخصیت انسانی خود را در برابر انگیزه‌ها از قرار گرفتن در تحت تاثیر آنها بیشتر حفظ نماید و خود را نبازد سلطه او بر خواسته‌ها و تمایلات انگیزگی انگیزه‌ها قویتر بوده و صدور کار را مربوط به خود خواهد ساخت این یک قانون علمی است که مورد تردید نباید قرار بگیرد. و بهمین جهت است که همه ادیان الهی و مکتبهای اخلاقی انسانی و پیش‌تازان تکامل انسانی به مسائل شخصیت اهمیت فوق‌العاده قائلند و لذا میتوان گفت آن متفکران و نویسندگان که اهمیتی به شخصیت انسانی نمی‌دهند و در تفکرات خود آن را مانند یک موضوع ساده تلقی می‌کنند و آنرا با مدیریت زندگی هر حیوانی قابل مقایسه میدانند باضافه اینکه از دیدگاه علمی کاری برای بشریت در علوم انسانی انجام نمیدهند انسانها را از امتیاز والای آزادی اراده در کارها نیز محروم میسازند و آنان را دست بسته به اسارت عوامل طبیعت و اقویای خود محوری که همواره به انسانها با نظر وسیله نگریسته‌اند در می‌آورد

رند. ۲- هر اندازه مایه‌گیری شخصیت انسانی از اصول و قواعد اخلاقی والای انسانی که ادیان الهی هم مامور تبلیغ و ترویج آنها بوده‌اند سرچشمه بگیرد به همان اندازه شخصیت آدمی اراده و موازنه دو قطب مثبت و منفی کار را در مسیر همان اصول و قواعد توجیه خواهد کرد و بالعکس هر اندازه که شخصیت انسانی مایه‌گیری خود را از عوامل و مبانی زشتی‌ها و پلیدیها و خودمحوریها بگیرد آزادی اراده و توجیه دو قطب مثبت و منفی کار را در مسیر همان عوامل و مبانی به راه خواهد انداخت. ۳- همواره در شخصیت انسانی نوعی نیروی تجدد و دگرگونی وجود دارد که با بروز عواملی مناسب میتواند به فعالیت افتاده با عواملی جدید و بی‌سابقه به فعالیت بیافتد. این پدیده را در علم‌النفس انقلاب روانی می‌نامیم که یک پدیده استثنایی نیست و تاریخ بشری از شخصیتهایی که بجهت انقلاب روانی کارهای بسیار بزرگی را انجام داده و حتی موجب دگرگونی جامعه خود گشته‌اند خاطرات فراوانی ثبت کرده است. همین نیروی تجدد و دگرگونی در صورتیکه انسان نخواهد با تبعیت از هواهای پوچ‌کننده‌ی خود آنرا از کار بیندازد همواره میتواند بهترین وسیله برخوردار از آزادی اراده (اختیار) شخصیت را در نظاره و سلطه به د

و قطب مثبت و منفی کار یاری نماید. این هم یک اصل علمی است که برای صاحب‌نظران در علوم مربوط به شخصیت انسانی و نیروهای آن بدیهی آن بدیهی و غیر قابل تردید است. با نظر به این اصول علمی می‌توانیم کارهای اختیاری را که ملاک ارزشها است در مجرای علمی قرار بدهیم تنها چیزی که می‌ماند اینست که ما نمی‌توانیم در همه موارد با به دست آوردن وضع شخصیتی یک انسان بطور یقین بدانیم که این شخصیت در مقابل عوامل و انگیزه‌های معین چه مقدار تحت تاثیر قرار خواهد گرفت تا کار را با آن مقدار تعیین نماییم. ولی همانگونه که در مثال یک جریان طبیعی (ذوب شدن یک فلز یا درجه‌ای معین از حرارت) ملاحظه کردیم جهل ما به اینکه آیا ما میتوانیم آن مقدار از درجه حرارت را که باید برای ذوب کردن فلز مفروض لازم است ایجاد کنیم

جریان مزبور را از دیدگاه علمی برکنار نمی‌سازد همچنین جهل ما که فلان شخصیت یا حتی شخصیت خودمان که بیش از همه بر ما نزدیک است در مقابل فلان عامل و انگیزه چه عکس‌العملی نشان خواهد داد هیچ آسیبی بر علمی بودن فعالیت شخصیت ما وارد نمی‌سازد. توضیح و تفسیر کار اختیاری بعد از وقوع آن از دیدگاه کاملاً علمی خود دلیل علمی بودن جریان کار اختیاری است. پیش

از توضیح و اثبات این حقیقت که اگر کار اختیاری از عهده بررسی علمی خارج بود می‌بایست پس از بوجود آمدن نیز خارج از جریان بررسی و تحقیق علمی بوده باشد مثالی بسیار روشن از یک مسئله علمی می‌آوریم. مسئله اینست که در قلمرو فیزیک نظری جدید این مطلب روشن شده است که با اطلاع از وضع فعلی ذرات بنیادین جهان طبیعت نمی‌توان موقعیت آن را بطور دقیق علمی تعیین نمود گفته شده است: این ناتوانی ناشی از رابطه (عدم حتمیت) است که در دوران متاخر در فیزیک نو مورد پذیرش قرار گرفته است این جریان باعث شده که عده‌ای از فیزیکدانان و آن دسته از صاحب‌نظران بینش‌های فلسفی بگویند که قانون بسیار معروف علیت در قلمرو ذرات بنیادین جهان طبیعت شکست خورده و هرگز کمر خود را از این شکستی که بر آن وارد آمده است راست نخواهد کرد و این موضوع جالب بود که فیزیکدانان از مشاهده این جریان (ناتوانی از تعیین موقعیت آینده ذرات) به یاد آزادی اراده (اختیار انسانها) افتادند. و امثال این عبارت بطور فراوان مشاهده شد: (می‌خواهند باتکاء (رابطه عدم حتمیت) یک اصل بدون خطا و غیر مردود ابدی خلق کنند که این اصل مدافع اصل اختیار باشد). و نیز گفته شد: (یوردان کوشش کرد تا به اتکاء را بطله (عدم حتمیت) اختیار فردی را به ثبوت برساند). بنابراین می‌بایست فیزیکدانان بگویند: حال که چنین است پس نباید تحقیق در ذرات بنیادین را یک تحقیق علمی قلمداد نمود زیرا در جایی که رابطه علیت از حوادث متشکل از علت و معلول قطع شود نمی‌توان در آن مورد سخنی علمی به زبان آورد. البته میدانیم که در مقابل کسانی که این سخن را سر دادند متفکرانی بزرگ مقاومت نموده با این عبارت عالمانه اشتباه آنان را گوشزد کردند که (جهان با شناسایی جهان فرق دارد). پاسخی که ما می‌توانیم در هر دو مورد (مورد کارهای اختیاری انسان و ذرات بنیادین طبیعت) مطرح نماییم با نظر به پیش از به وقوع پیوستن کار اختیاری و بعد از به وجود آمدن آن بدین قرار است. ۱- تحقیق علمی درباره‌ی حوادث و عوامل کار اختیاری پیش از صدور آن: (هر اندازه که فاصله مابین انسان و کار اختیاری که در آینده بوجود خواهد آمد زیادتر باشد احتمال حوادث و عواملی که در بوجود آمدن یا بوجون نیامدن آن کار اختیاری دخالت خواهد داشت زیادتر می‌باشد. طبیعی است که در این هنگام روش علمی ما محاسبه احتمالات را برای ما ضروری مینماید یعنی ما تنها بوسیله محاسبه احتمالات در حوادث و عواملی که تا موقع صدور کار

اختیاری ممکن است داشته باشیم به فعالیت شناختی خود می‌پردازیم و هر اندازه که به زمان صدور کار نزدیکتر می‌شویم به جهت روش‌تر شدن سرنوشت تاثیر حوادث و عوامل در کار اختیاری مفروض سرنوشت خود کار نیز برای ما واضحت‌تر می‌گردد البته منظور از ما نه تنها خود ماییم که صادرکننده کار اختیاری هستیم بلکه حتی برای کسانی که وضع ما را در ارتباط با کار اختیاری که از ما صادر شد زیر نظر گرفته‌اند. بدین ترتیب ما میتوانیم توفیق تحقیق و بررسی علمی کار اختیاری را به دست بیاوریم. بدیهی است که علمی که ما در این مسیر (قبل از صدور کار اختیاری) بدست خواهیم آورد معمولاً کم یا بیش به اندازه جهل ما درباره ارتباط شخصیت با حوادث و عوامل تا صدور کار نارسا خواهد بود به این معنی که ما نخواهیم توانست درباره‌ی به وجود آمدن یا نیامدن کار اختیاری علم صد در صد بدست بیاوریم ولی همانگونه که در مثال (تردید در داشتن توانایی ایجاد حرارتی که فلان فلز را ذوب خواهد کرد) ملاحظه کردیم تردید مزبور مانع از علمی بودن آن اصول و قوانینی که در پیرامون ذوب فلز مزبور وجود دارد نمی‌گشت در مورد کار اختیاری نیز جهل به عامل شخصی که موجب بوجود آمدن یا بوجود نیامدن کار می‌باشد م

انع علمی بودن شناخت کار اختیاری نمی‌باشد. همچنانکه بروز پدیده عدم حتمیت در جریان ذرات بنیادین مانع از تحقیق و بررسی علمی درباره آن ذرات نمی‌گردد. ۲- تحقیق علمی درباره حوادث و عوامل کار اختیاری بعد از صدور آن: اگر همانگونه که گفتیم

راه علمی ما برای کشف کار اختیاری پیش از وقوع آن راهی کامل نباشد این نارسایی دلیل علمی نبودن کار اختیاری نیست زیرا ما پس از صدور کار اختیاری میتوانیم درباره همه حوادث و عوامل و انگیزه‌هایی که تا صدور کار اختیاری بوجود آمده و در صدور کار دخالت ورزیده است تحقیق و محاسبات علمی کامل داشته باشیم همانگونه که پس از آنکه یک ذره بنیادین در موقعیت بعدی قرار گرفت میتوانیم سرگذشت آنرا با نظر به حوادث و عواملی که از آنها عبور نموده یا موقعیت فعلی خود را از آنها دریافته است مورد تحقیق و محاسبات علمی قرار بدهیم. این حقیقت بهترین دلیل آنست که هیچ پدیده‌ای در این عالم وجود بدون جریان قانونی در موقعیتهای وجودی خود قرار نمی‌گیرد و آن اصل که گفتیم (جهان با شناسایی جهان فرق دارد) هیچ فرقی ما بین واقعیات طبیعی و کارهای آزادانه انسانی ندارد. یک راه علمی دیگر برای کشف عوامل و ارزش کار اختیاری که عبارتست از

شناخت هدفگیریه‌ها و انگیزگی عواملی که برای یک انسان می‌تواند در صادر کردن کار اختیاری تاثیر نماید. اگر چه ممکن است با نظر به مباحث گذشته این حقیقت هم روشن شده باشد که هر اندازه شناخت کیفیت فعالیت یک شخصیت و هدفگیریه‌ها و قرار گرفتن آن تحت تاثیر انگیزگی عوامل و اداکننده به انجام کار از نظر ماهیت و کیفیت و کمیت و ارتباط شخصیت آدمی با آن کار و همچنان مقدار تاثیر منش مخصوصی که انسان دارای آنست توفیق یافت. و بر مبنای همین اصل و علمی است که کارشناسان جرم و جنایت و بازپرسان و قضات در کشف کیفیت کارهای صادره از متهمان (از نظر عادی بودن یا اضطراری یا اکراهی یا اجباری یا اختیاری موفق میشوند، اگر وضع کار اختیاری به آن ابهام بود که امکان نزدیک شدن به عوامل و مقدماتی را که آن را به وجود می‌آورد سلب می‌کرد و همچنین اگر شخصیت انسانی به قدری اسرارآمیز در کارهای اختیاری کار می‌کرد که کشف اختیاری یا اجباری یا اضطراری یا اکراهی و یا عادی بودن آن امکان‌پذیر نبود اینهمه محاکمه‌ها و فعالیت‌های علمی و عمیق در راه روشن ساختن وضع متهمان به جایی نمی‌رسید با اینکه می‌بینیم کارشناسان جرم و جنایت بازپرسان و قضات اغلب با اطمینان نزدیک به یقین واقعیت را روشن می‌سازند و کار قضایی خود را انجام می‌دهند برای کشف علمی کارهای اختیاری از این راه که ما در این مبحث مطرح می‌نماییم بهره‌برداریه‌های بسیار فراوان شده و هم اکنون هم رایج است و تا شخصیت انسانی و منشها و هدفگیریه‌ها و انگیزگی عواملی که شخصیتها را تحت تاثیر قرار می‌دهند به همین منوال باشد که در انسانها می‌بینیم همین جریان اکتشافی ادامه خواهد یافت. این اصل چنین است که اگر یک انسان در حال اعتدال مغزی و روانی باشد و نخواهد با مقاومت شدید و توسل به لجاجتهای تند و غیر عمومی مسیر شخصیت خود را در هدف گیریه‌ها و تاثیرپذیری آن را در مقابل انگیزه‌ها مخفی بدارد هم خود در کارهای اختیاری که انجام می‌دهد با اطلاع از گذرگاهی که به سوی کار اختیاری انتخاب عبور می‌کند و هم کسانی که بخواهند موقعیت روانی او را برای شناخت کاری که با اختیار انجام خواهد داد به خوبی میتوانند به دست بیاورند. با این مباحث که تاکنون مطرح کردیم ثابت شد که تفکیک حقایق ارزشی از علوم تضعیف علوم و اهانت نابخشودنی به آنها است نه جدا کردن ارزشها از علوم و تحقیر آنها.

خطبه ۱۳۰- سخنی با ابوذر

[صفحه ۲]

تفسیر عمومی خطبه‌ی صد و سی ام ابوذر غفاری که بود و چه کرد و چه شد؟ پاسخ اجمالی این سه سؤال چنین است: او انسانی بود، دفاع از حیات معقول انسانها کرد، گردانندگان جامعه‌ی روزگارش او را تحمل نکردند و او را از آن جامعه اخراج و تبعید نمودند. تاکنون درباره‌ی زندگی و زهد و تقوی و عظمت انسانی و اخلاقی والای این انسان وارسته تحقیقات فراوان و با اهمیتی صورت گرفته است. حقیقت اینست که این شخصیت که به تنهایی می‌تواند معرف عظمت رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و جاودانگی دین مقدس اسلام باشد، در ردیف اول پیشتازان انسانیت است که با تحمل مشقتها و رنجهای فراوان، زندگی را به

دروود گفت و به پیشگاه خداوند سبحان رهسپار گشت. این مرد از نظر وارستگی در کمالات روحی و شناخت ارزش حیات و قانون جانهای مردم ضرب‌المثل است. برآستی، چه زیبا گفته است مولوی درباره‌ی مردانی بزرگ که در جوامعی کوتاه بین زندگی می‌کنند و گردانندگان مناسب مردم همان جوامع تحمل مردان را ندارند، همانگونه که نتوانستند وجود رهبر و مربی ابوذر امیرالمومنین علیه‌السلام را تحمل کنند باز در ویرانه بر جغدان فتاد راه را گم کرد و در ویران فتاد بر سری جغ

دانش بر سر می‌زنند پر و بال نازینش می‌کنند و لوله افتاد در جغدان که‌ها باز آمد تا بگیرد جای ما چون سگان کوی پر خشم و مهیب اندر افتادند در دلق غریب باز گوید: من چه در خوردم به جغد صد چنین ویران رها کردم به جغد من نخود اینجا می‌روم سوی شاهنشاه راجع می‌شوم خویشتن مکشید ای جغدان که من نی مقیمم می‌روم سوی وطن این خراب آباد در چشم شماست و نه ما را ساعد شه باز جاست جغد گفتا باز حیلت می‌کند تا زخان و مان شما را بر کند خانه‌های ما بگیرد او به مکر بر کند ما را به سالوسی زوکر می‌نماید سیری این حیلت پرست و الله از جمله حریصان بدتر است او خورد از حرص طین را همچو دبس دنبه مسپارید ای یاران به خرس لاف از شه می‌زند و ز دست شاه تا برد او ما سلیمان را ز راه خود چه جنس شاه باشد مرغکی مشنوش گر عقل داری اندکی جنس شاهست او و یا جنس وزیر هیچ باشد لایق لوزینه سیر آنچه می‌گوید ز مکر و فعل و فن هست سلطان با حشم جویای من اینست مالیخولیای ناپذیر اینست لاف خام و دام گول گیر هر که این باور کند از ابله‌یست مرغک لاغر چه در خورد شهیست کمترین جغد ارزند بر مغز او مرو را یار

ی‌گری از شاه کو گفت باز اریک پرن بشکند بیخ جغدستان شه‌نسه بر کند جغد چه بود خود اگر بازی مرا دل برنجانند کند با من جفا شه کند توده بهر شیب و فراز صد هزاران خرمن از سرهای باز پاسبان من عنایات وی است هر کجا که من روم شه در پی است تلفات تاریخ بسیار طولانی ما انسانها، خیلی بیش از آن دردناک تر از آنست که با شمردن ابوذرها و مالک اشترها و عمار یاسرها تمام شود. و همچنین شرم‌آورتر از همه آنها شکستی است که بره‌ای از تاریخ از عدم تحمل مردی مانند علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام به خود دیده است. اما بیایید تاریخ را محکوم مطلق ننماییم. زیرا درست است که طغیانگران خودکامه هزاران مردان انسان‌شناس و انسان‌ساز را از جوامع انسانی گرفتند. ولی آن کشاکشها و گلاویزیها با همه‌ی آن تلفات، چهره‌های ملکوتی انسانهایی را برای ما ارائه دادند که مردم پاکدل با دیدن آنها، هرگز تسلیم یاس و بدبینی و بی‌هدفی در زندگی نگشته و نخواهند گشت. درست است که پس از رفتن آل‌امیه و آل‌ابی‌العاص و آل‌مروان به زیر خاک تیره، همان جریان طبیعت بر آنان گذشت که بر اجسام ابوذرها و مالک اشترها و عمار یاسرها پس از ورود به مغاکهای خود و همان بادها که بر

روی گورهای تیره‌ی آنان وزیدن گرفته و گذشت، بر فرازهای این همیشه زنده‌ها نیز وزید و رفت. قطرات باران و دیگر حوادث جوی و خاکی بر همه‌ی آنان و اینان بیکسان سرازیر شد و کار خود را کرد، ولی فرق بی‌نهایت است ما بین آن مردمی که ارواح آنان بجهت پرستش ثروت و مقام و جاه مبدل به همان امور جامد گشتند و در همان تاجر یافت و آن ارواح بزرگ که عشق به حق و حقیقت جاودانگی آنان را چنان تضمین نمود که مبدل به جلوه‌ای از حق و حقیقت گشتند. هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق ثبت است در جریده‌ی عالم دوام ما اینجانب در سالیان گذشته یک رساله‌ی مفصلی درباره‌ی شخصیت این انسان ساخته شده مکتب علی علیه‌السلام با تکیه بر منابع معتبر نوشته بودم، متأسفانه در انتقالهای مکرر کتابخانه مفقود شد. در این هنگام که مشغول ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه هستم و در این تاریخ (۹ آبان‌ماه ۱۳۷۰) به تفسیر کلام امیرالمومنین علیه‌السلام به ابوذر غفاری که در موقع تبعید این صحابی بسیار جلیل‌القدر فرموده است، مشغول بودم، به تفاسیر نهج‌البلاغه مراجعه نمودم دیدم تقریباً مناسب ترین همه‌ی آنها درباره‌ی آن قسمت از تاریخ ابوذر که به تفسیر ما مربوط است، شرح نهج‌البلاغه‌ی ابن

ابی‌الحدید معتزلی است که از مشاهیر علماء و فضیلاهی اهل سنت است، مطالبی را که در اینجا می‌آوریم از شرح مزبور است که ملاحظه خواهید فرمود: (و بدانکه اکثر صاحب‌نظران و مولفان تاریخ حیات شخصیتها و دانشمندان اخبار و روایت بر آنند که عثمان

است که ابوذر را اولاً به شام تبعید کرد، سپس بنابر شکایتی که معاویه از داد و فریاد ابوذر در شام، به عثمان نمود، او را از شام به مدینه آورد و سپس او را بجهت همان کاری که در شام می‌کرد به ریزه تبعید نمود. اصل جریان ابوذر از اینطرف است: هنگامی که عثمان از اموال بیت‌المال به مروان بن الحکم و زید بن ثابت داد ابوذر در میان مردم و در میان راه‌ها و جاده‌ها (باصطلاح امروز خیابانها) این آیه را با صدای بلند می‌خواند: و بشر الکافرین بعذاب الیم (و بشارت بده کافران را به عذابی دردناک) و دنبال این آیه مبارکه، آیه کنز رامی‌خواند: و الذین یکنزون الذهب و الفضة و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم (و کسانی که طلا و نقره را جمع و انباشته می‌کنند و آنها را در راه خدا انفاق نمی‌نمایند، آنان را به عذابی دردناک بشارت بده) این جریان ابوذر را چند بار به عثمان گرازش دادند و او سکوت کرده بود. سپس عثمان

یکی از غلامان خود را فرستاد که به او بگوید: از آن سخنانی که بگوش عثمان رسیده است، خودداری کند. ابوذر به آن غلام گفت: آیا عثمان مرا از خواندن کتاب خدا و عیب‌گیری از کسی که امر خدا را ترک می‌کند نهی می‌کند؟! پس سوگند بخدا، رضایت خدا را با غضب عثمان جلب کنم، برای من محبوبتر و بهتر است از اینکه خدا را با راضی ساختن عثمان به غضب درآورم. این پاسخ ابوذر عثمان را غضبناک نموده و آن را در دل گرفت و صبر کرد و از اظهار آن یا ترتیب اثر به آن خودداری نمود. تا اینکه عثمان روزی در حالی که جمعی از مردم دور او نشسته بودند. گفت: آیا جایز- است که امام از مال (بیت‌المال) قرضی بردارد، و الاحبار گفت: مانعی ندارد. ابوذر در پاسخ او گفت: ای پسر دو یهودی، دین ما را تو به ما تعلیم می‌دهی! عثمان به ابوذر گفت: مرا زیاد اذیت می‌کنی و عیب‌جویی تو درباره‌ی یاران من بسیار است، برو به شام. و او را به شام تبعید کرد. ابوذر در شام کارهای زیادی از معاویه را منکر می‌گشت. روزی معاویه سیصد دینار به وی فرستاده، ابوذر به فرستاده‌ی معاویه گفت: اگر این وجه از سهم اختصاصی خودم باشد که امسال مرا از آن محروم ساخته‌اید، می‌گیرم، و اگر هدیه‌ای (الخاصی) باشد،

من نیازی به آن ندارم. در آن دوران بود که معاویه کاخ سبز (مشهور) خود را در شام بنا کرد، ابوذر به معاویه گفت: اگر این کاخ را از مال خدا ساخته‌ای، خیانت است، اگر از مال خودت بنا کرده‌ای اسراف است. ابوذر در شام می‌گفت: سوگند به خدا، کارهایی دارد صورت می‌گیرد که من آنها را نمی‌شناسم (از دیدگاه اسلام صحیح نیست) سوگند به خدا، آن کارها نه در کتاب خداست و نه در سنت پیامبر او صلی الله علیه آله و سلم. و سوگند به خدا، من می‌بینم که حق خاموش می‌گردد و باطل احیا، و راستگو تکذیب می‌شود. تقدیم می‌کنند کسانی را که تقوی ندارند، و اشخاص صالح را می‌بینم که مورد بی‌اعتنایی و تحقیر قرار می‌گیرد. حبیب بن مسلمة الفهری به معاویه گفت: (ابوذر شام را علیه تو خواهد شوراند مردم شام را در یاب اگر نیازی به آنها داری. ابوذر عثمان جاحظ در کتاب (السفیانیه) از جلام بن جندل غفاری نقل کرده است: که من در قنسرین و عواصم مزدور معاویه بودم. روزی نزد معاویه آمده و از وضع کار خود می‌پرسیدم ناگهان فریادی را از در خانه معاویه شنیدم که می‌گفت: قطار (شترها) آمد و بازی از آتش برای شما آورده است. خدواندا، لعنت کن کسانی را که منکر نهی می‌کنند و خود مرتکب آن می

شوند، معاویه از این فریاد مضطرب گشته و رنگش تغییر کرد و به من گفت: ای جلام آیا این فریادکننده را می‌شناسی؟ گفتم: نه، نمی‌شناسم. معاویه گفت: کیست آنکه عذر جندب بن جناده (ابوذر) را در کاری که پیش گرفته است، برای من بیاورد؟ او هر روز می‌آید و نزدیک در کاخ ما آنچه را که شنیدی فریاد می‌زند. سپس معاویه گفت: ابوذر را پیش من بیاورید، عده‌ای ابوذر را (در حالی که او را می‌راندند) وارد جایگاه معاویه نمودند، ابوذر در مقابل معاویه ایستاد معاویه به او گفت: از دشمن خدا او رسول خدا، هر روز بسوی ما می‌آیی و می‌گویی آنچه که می‌خواهی بدان. اگر من می‌خواستم کسی را از یاران محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بدون اجازه امیرالمومنین عثمان بکشم، ترا می‌کشتم. ولی من درباره‌ی تو از وی اجازه خواهم گرفت. جلام می‌گوید دوست داشتم که ابوذر را که مردی از قوم من (قبیله‌ی غفار) بود ببینم. بطرف او متوجه شدم و او را دیدم مردی بود گندمگون و کم گوشت (لاغر) و گونه‌هایش تو رفته و خمیدگی در پشت داشت، پس رو به معاویه کرد و گفت: دشمن خدا و رسول خدا من

نیستم بلکه تو و پدر تو دشمنان خدا و رسول خدا هستی، اسلام را اظهار کردید و در درونتان کفر را پنهان س اختیید. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چند بار ترا نفرین فرمود که: از غذا سیر نشوی و از پیامبر شنیدم که فرمود: (در آن هنگام که زمامداری امت من به دست کسی بیفتد که سیاهی چشمش بزرگ و گلویش گشاد باشد- کسی که هر چه بخورد سیر نمی شود) باید امت من از او برحذر باشد. معاویه گفت: من آن مرد که تو می گویی نیستم. ابوذر گفت: تویی همان مرد، رسول خدا صلی الله علیه و آله ابن خبر را به من داده است. و من از آن حضرت شنیده‌ام که می فرمود: (خداوند، لعنت کن او را و او را اسیر مکن مگر با خاک) و از آن حضرت شنیدم فرمود: اسافل اعضای معاویه در آتش است. معاویه خندید و دستور داد ابوذر را زندانی کردند، و گزارشی درباره‌ی ابوذر به عثمان نوشت. عثمان در پاسخ وی چنین نوشت: جناب (ابوذر) را سوار بر مرکبی کن و به نزد من بفرست. معاویه او را بوسیله‌ی کسی فرستاد که شب و روز او را در راه حرکت می داد و او را بر شتری پیر و لاغر که جز سوار کرده بود. بطوری که وقتی ابوذر به مدینه رسید گوشت رانهایش از بین رفته بود. وقتی که به مدینه رسید، عثمان به او پیام فرستاد به هر سرزمینی که می خواهی برو. ابوذر گفت: به مکه می روم. عثمان گفت: نه؟ گفت به بیت المقدس؟

عثمان گفت: نه! گفت به یکی از دو کشور (مصر و عراق) عثمان گفت: نه! بلکه ترا به ربه می فرستم. و او را به ربه تبعید نمود و در آن محل بود تا از این دنیا رخت بر بست. آری، چنین است داستان هر انسانی که خبر از جان آدمی و شرف و کرامت آن داشته و بخواهد آن ارزش را بجای بیاورد. در روزگار گذشته در یکی از تواریخ چنین خوانده‌ام که در آن هنگام که آخرین روز از زندگانی ابوذر به آخرین ساعات خود نزدیک می گشت، دگرگونی حال او که خبر از رهسپار شدن به بارگاه الهی می داد، زن یا دخترش که در آن بیابان یگانه دمسازش بود، بنای ناله و زاری گذاشت و اضطراب به وی مسلط گشت. ابوذر پرسید: وحشت و اضطراب برای چیست؟ پاسخ داد: تو در این بیابان و در این موقع از دنیا می روی. من تنها چه کنم! ابوذر گفت: هیچ ترس و واهمه‌ای به خود راه مده، سپس اشاره کرد به جاده‌ای که تا حدودی دور از جایگاه آنها بود و گفت برو بر سر آن جاده، به همین زودی کاروانی از آنجا بطرف مدینه عبور خواهند کرد. به آنها بگو: یکی از یاران پیامبر (یا یکی از مسلمانان) در اینجا از دنیا رفته است. آنان می آیند و مرا غسل می دهند و کفن می کنند و بر من نماز می خوانند و دفن می کنند و ترا نیز به مدی

نه و به دودمانت می رسانند. (ابوذر در آخر سخنانش مطلبی گفته است که می تواند زیر بنای زندگی اجتماعی جامع اسلامی را از نظر اقتصادی بیان نماید). ابوذر چنین گفت: من در این لحظات آخرین که آنها را سپری می کنم، از مال دنیا یک گوسفند دارم، وقتی که آن کاروان به بالین من آمدند. پیش از آنکه دست به انجام تکالیف خود درباره‌ی من بزنند، بگو: این گوسفند را ذبح نموده و از گوشت او استفاده کنند و برای من مجانی کار نکنند. اگر این جمله‌ی ابوذر نتواند اهمیت کار انسانی و ارزش آن را در جامعه‌ی اسلامی بیان نماید، چه جمله‌ای و کدام دستوری این حقیقت با اهمیت را می تواند مطرح نماید؟ خورشید جان ابوذر درست در همان لحظاتی که آفتاب در حال غروب و وداع با ابوذر بود، بامداد ابدیت او را اعلان می نمود. برخیز، شب تاریک زندگی با خفاشان ضد نور به پایان رسیده است، تو که همیشه می گفتی: نور به پایان رسیده است، تو که همیشه می گفتی: نه شبم، نه شب پرستم که حدیث خواب بگویم چو غلام آفتابم همه ز آفتاب گویم بعد از این دیگر جانهای تیره و تار انسان نماها مزاحم تو نخواهند بود، دیگر این ماده زدگان دنیاپرست سراغ ترا نخواهند گرفت. دیگر ای انسان راستین و راستگ

و دلت از تماشای انسانهای دروغین و دروغگو مجروح نخواهد گشت، و بار سنگین کاخهای سر به فلک کشیده با آن انسانهای بی وجدان که در درون خود جای داده است از پایت در نخواهد آورد. صدای دلخراش مگسهای دور شیرینی خود کامگان دورانت، گوشه‌های را نخواهد آزد، چند صباحی دیگر نمی گذرد ای عاشق کمال و کمال یافتگان، که فرشتگان الهی به سراغت آیند و جان زجر دیده‌ی ترا از این تیره خاکدان برداشته و رهسپار محفل روحانیان عالم ملکوت خواهند گشت. ای انسان بزرگ چرا انسانیت در مرگ تو ننشیند و در اندوه تو ناله‌ها سر نهد، در حالی که پیش از آنکه گذشت زمان روزگار عمر ترا بگذراند و ترا

به زیر خاک تحویل دهد- تا در آنجا طبیعت گوشت و پوست و خون و هر آنچه را که به تو داده بود باز پس بگیرد- خود کامگان گوشت و پوست ترا در پشت مرکبهای عمر بی‌جهاز از این دیار به آن دیار و از این شهر به آن شهر از بین بردند و برای ابد آبروی خود را ریختند. کیفیت تبعید ابوذر عفری بر ربنده ابن ابی‌الحدید معتزلی شارح معروف نهج‌البلاغه، چگونگی تبعید ابوذر را به ربنده چنین نقل نموده است: (ابوبکر احمد بن عبد‌العز الجوهری در کتاب (السقیفه) از عبدالرزاق و او از پدرش و او از عکرمه و

او از ابن‌عباس چنین نقل نموده است که: وقتی که ابوذر به ربنده تبعید می‌شد، عثمان دستور داد: در میان مردم صدا کردند که هیچ کس با ابوذر سخنی نگوید و هیچ کس او را بدرقه نکند. و عثمان دستور داد مروان بن‌الحکم او را از مدینه بیرون کند تا ابوذر تبعید شود و هم‌همی مردم از دستور عثمان تبعیت نمودند، جز علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام و برادرش عقیل بن ابی‌طالب و امام حسن و امام حسین علیهما‌السلام و عمار بن یاسر. امام حسن علیه‌السلام با ابوذر صحبت می‌کرد، مروان گفت ای حسن، خودداری کن، مگر نمی‌دانی که امیرالمومنین عثمان از صحبت با این مرد نهی کرده است؟! و اگر نمی‌دانی هم اکنون بدان، در این موقع علی علیه‌السلام به مروان حمله کرد و با تازیانه میان دو گوش مرکب مروان زد و فرمود: دور شو خدا ترا به آتش بکشد. مروان در حال خشم به نزد عثمان برگشت و جریان واقعه را به او اطلاع داد. آتش غضب سر تا پای عثمان یا مروان را شعله‌ور ساخت. ابوذر ایستاد و آن عده که برای بدرقه‌ی او آمده بودند، وداعش نمودند، در این هنگام فقط ذکوان غلام ام‌هانی دختر ابوطالب (ع) با او بود. ذکوان می‌گوید: من سخنان آن عده را حفظ کردم- او مردی با حافظه بود- پس علی علیه‌

لسلام فرمود: (ای اباذر، تو برای خدا خشمگین شدی ... سپس به عقیل فرمود: برادرت را وداع کن. عقیل شروع به سخن کرد و گفت: ای اباذر، چه داریم برای شما بگوییم؟ و تو می‌دانی که ما شما را دوست می‌داریم و تو هم ما را دوست می‌داری. پس بخدا تقوی بورز، زیرا تقوی است وسیله‌ی نجات، و شکیبایی پیشه کن، زیرا صبر و بردباری کرامت انسانی است. و بدان که احساس سنگینی از تحمل صبر، خود نوعی از جزع و فریاد در برابر ناگواریهاست و گمان کردن اینکه از عافیت دور و بر کنار هستی، خود نوعی از نومیدی است، پس رها کن یاس و جرع و فزع را. سپس امام حسن علیه‌السلام به سخن گفتن پرداخت و گفت: ای عمو، اگر چنین نبود که وداع‌کننده نباید ساکت شود و تشییع‌کننده نباید برگردد، سخن کوتاه می‌شد (این قدر با شما صحبت نمی‌کردیم) اگر چه تاسف طولانی می‌گشت، این قوم (خود کامگان جامعه) چنان کردند با تو که می‌بینی، دنیا را از نظر دور مدار و آنرا رها کن آن را با در نظر گرفتن جدائی از آن و شدت حوادثی که این دنیا در بردارد، به امید عظمت ماورای آن ای عمو، صابر و بردبار باش تا پیامبرت را ملاقات کنی در حالی که او از تو راضی است. سپس امام حسین علیه‌السلام چنین فرمود: ای عمو،

خداوند متعال تواناست که آنچه را که ترا گرفتار ساخته است، تغییر بدهد زیرا خداوند در هر حال در کار است (دست او باز است و هر کاری را که بخواهد انجام می‌دهد) این قوم دنیای خود را از تو ممنوع ساختند و تو دین خود را از دستبرد و تطاول هوی و هوس آنان محفوظ نگاه داشتی، و تو کاملاً از آنچه که ممنوع ساختند (از دنیا) بی‌نیازی، و آنان از آنچه که تو از آنان ممنوع نمودی بسیار نیازمندند. پس از خدا صبر و پیروزی مسئلت نما و از حرص و جزع و فرع به او پناهنده باش، زیرا صبر جزئی از دین و کرامت انسانی است و قطعی است که حرص و طمع روزی را به جلو نمی‌اندازد و جزع، اجل آدمی را به تاخیر نمی‌افکند، سپس عمار در حالی که غضبناک بود، شروع به صحبت کرد و گفت: خدا انس ندهد کسی را که ترا به وحشت انداخته است و امنیت ندهد کسی را که ترا ترسانده است، سوگند به خدا، اگر دنیای آنان را می‌خواستی، ترا تامین می‌کردند (یواتبر) در امن و امان قرار می‌دادند، و اگر از اعمال آنان خشنود می‌گشتی، ترا دوست می‌داشتند و هیچ چیزی آن مردم را از موافقت با نظر و گفتار تو جلوگیری نکرده است، مگر رضایت و تکیه بر دنیا و ترس از مرگ. آنان به آن سلطه‌ای که جماعتشان پذیرفته‌ان

د گرویده‌اند. و ملک این دنیا از آن کسی است که غلبه کند. این قوم دین خود را در مقابل دنیایی که گرفتند به آنان دادند. و در نتیجه به خسارت در دنیا و آخرت گرفتار شدند. ابوذر رحمه الله گریه کرد و گفت: خدا بشما اهل بیت رحمت، لطف و عنایت

نماید، هنگامی که شما را می‌بینم، رسول الله صلی الله علیه و آله را بیاد می‌آورم. برای من در مدینه غیر از شما نه کسی است و نه چیزی که مورد میل من باشد، وجود من در حجاز برای عثمان سنگین بود و برای معاویه در شام و ناراحت بود از اینکه من با برادر و پسر دایی او در دو شهر مجاورت داشته باشم و مردم را از آن دو منحرف بسازم، در نتیجه مرا به شهری تبعید که جز خدا در آنجا یاور و دفاع کننده‌ای ندارم و سوگند بخدا برای خود جز خدا یاری نمی‌خواهم و با تکیه به خدا از هیچ چیزی وحشت ندارم و آن عده که به تشییع ابوذر رفته بودند به مدینه برگشتند. امیرالمومنین علیه‌السلام به نزد عثمان رفت. عثمان به آن حضرت گفت شما را چه وادار کرد که مامور مرا برگرداندی و کار مرا تحقیر نمودی؟ علی علیه‌السلام فرمود: اما مامور تو، چون خواست روی مرا برگرداند، من روی او را برگرداندم و اما امر ترا کوچک نشمردم. عثمان گفت: مگر مطلع

نبودی که من دستور داده بودم هیچ کس با ابوذر صحبت نکند؟ علی علیه‌السلام فرمود: مگر هر امری که صادر کنی ما باید آنرا اطاعت کنیم؟! عثمان گفت: از اینکه او را ناسزا گفتمی و مرکبش را زدی آن حضرت فرمود: اما مرکبش، مرکب را بگیر و انتقام بکش، و اما اگر بخواهد ناسزا بگوید، مثل همان ناسزا را به تو خواهم گفت و دروغ نخواهم گفت. عثمان خشمگین شد و گفت: چرا مروان به تو دشنام ندهد مگر تو بهتر از او هستی! علی علیه‌السلام فرمود: آری، سوگند بخدا و از تو، سپس بر خاست و از نزد عثمان بیرون رفت) یا اباذر انک غضبت لله فارح من غضبت له (ای اباذر، تو برای خدا خشمگین گشتی، پس به آن خداوند امیدوار باش که برای او غضب کردی). بحثی در انواع حب و بغض و رضایت و غضب چهار حالت روانی متقابل در انسان وجود دارد که در سرنوشت او تاثیر بسزایی دارد. این چهار حالت عبارت است از رضایت و غضب و حب و بغض. معنای رضایت عبارتست از آن حالت پذیرش که از پسندیدن و قانع شدن به یک موضوع بوجود می‌آید، اگر این پسندیدن و اقیاع به حد خواستن هم برسد، حب (محبت و علاقه) نامیده می‌شود که خودداری مراتبی ضعیف و شدید می‌باشد. بغض که گاهی آن را خصومت و عداوت و کینه‌توزی هم می‌گویند، عبارت است از حالت تنفر که موجب بروز دشمنی می‌باشد. غضب معمولی همان حالت هیجان منفی ناشی از احساس

حقارت و جوشش حس انتقامجویی است که در انسان بوجود می‌آید. ارزش این چهار پدیده‌ی روانی (حب و بغض و رضایت و غضب) مربوطه به عوامل و انگیزه‌هایی است که پدیده‌های مزبور را به وجود می‌آورند. ملاک ارزش آنها عبارتست از کمیت و کیفیت وابستگی آنها به کمال وجودی انسانی. بدیهی است که ارزش چهار پدیده‌ی روانی بر کنار از وجود ضروری آنها در مجرای حیات طبیعی است، زیرا در آنها گام که عوامل ضروری حیات طبیعی آدمی موجب بروز آن حالات بوده باشد، داخل در منطقه‌ی ارزشها نیست. بعنوان مثال: پدر و مادر فرزند خود را دوست می‌دارند، تا آن حدودی که این محبت از طبیعت پدری و مادری برمی‌آید و اشباع می‌گردد، ضرورتی است ناشی از ساختمان فیزیولوژیک و اصول روانی آن دو، لذا نمی‌تواند منشائی برای حکم و تکلیف بوده باشد، زیرا جایی که اختیاری در کار نیست چه ارزشی را می‌توان در آنجا محاسبه نمود؟! بنابراین، هر اندازه که چهار پدیده‌ی مزبور در مجرای اختیار بوده باشد، در معرض اتصاف به ارزش با ضد ارزشها قرار می‌گیرند، به این معنی که انسان از روی اختیار به فر

اکاری در راه خیرات و کمالات تن می‌دهد و راضی می‌باشد، در این صورت قطعی است که این فداکاری دارای ارزش است. چنانکه اگر برای بدست آوردن عوامل اشباع شهوات و حیوانی به فداکاری رضایت بدهد، چنین شخصی رضایت مستند به انگیزه‌ی شر و وقیح دارد. همچنین است محبت و بغض و غضب. از این اصل روشن می‌شود معنای آن قاعده‌ی سازنده که می‌گوید: الحب و البغض فی الله، الرضا و الغضب فی الله (محبت و عداوت در راه خدا، رضایت و خشم در راه خدا) یعنی هر اندازه که محبت و عداوت از خواسته‌های شخصی و حیوانی بالاتر برود، و مربوط به حقائق عالی‌ه‌ی (حیات معقول) باشد. ارزش آن بیشتر خواهد بود. دلیل این مطلب روشن است و آن اینست که هر چه رضا غضب و محبت و کینه از خواسته‌های مزبور بالاتر برود، معلوم می‌گردد

که خود طبیعی (مدیر حیات طبیعی انسان که با بقیه‌ی حیوانات شریک و هم‌سرخ است) میدان را به (من عالی انسانی) بیشتر خالی کرده است و این من با غضب حاکمیت وجود آدمی را بیشتر در اختیار خود گرفته است. بهترین مثال برای توضیح این مطلب همان است که جلال‌الدین مولوی در داستان (خداوند انداختن خصم بر روی امیرالمومنین علیه‌السلام و انداختن آن حضرت شمشیر را از دست) بیان نمود

ه است: نخست آن پهلوان که مغلوب امیرالمومنین علیه‌السلام گشته و آنحضرت از کشتن سریع او خودداری فرموده است. چنین می‌گوید: که بفرما یا امیرالمومنین تا بجنبد جان به تن در چون چنین باز گوای باز پر افروخته باشه و با ساعدش آموخته باز گوای باز عنقاگیر شاه ای سپاه اشکن به خود نی با سپاه امت و حدی یکی و صد هزار بازگوای بنده بازت را شکار در محل قهر این رحمت زچیت؟ ازدها را دست دادن راه کیست؟ امیرالمومنین علیه‌السلام: گفت من تیغ از پی حق می‌زنم بنده‌ی حقم نه مامور تنم شیر حقم نیستم شیر هوا فعل من بر دین من باشد گوا من چو تیغم وان زننده آفتاب مار میت اذر میت در حراب رخت خود را من زره برداشتم غیر حق را من عدم انگاشتم من چو تیغم پر گهرهای وصال زنده گردانم نه کشته در قتال سایه‌ام من که خدایم آفتاب حاجیم من نیستم او را حجاب خون نپوشد گوهر تیغ مرا باد از چاکی کند کیغ مرا که نیم کو هم ز صبر و حلم و داد کوه را کی در رباید تند باد آنکه از بادی رود از جاخسی است زانکه باد ناموافق خود بسی است باد خشم و باد شهوت باد آرز برد او را که نبود اهل نیاز باد کبر و باد عجب و باد

خلم برد او را که نبود از اهل علم کوهم و هستی من بنیاد اوست و شوم چون کاه کاهم باد اوست جز بیاد او نجنبد میل من نیست جز عشق سر خیل من خشم بر شاهان شه و ما را غلام خشم را من بسته‌ام زیر لگام تیغ حلمم گردن خشمم زده است خشم حق بر من چو رحمت آمده است غرق نورم گرچه شد سقلم خراب روضه گشتم گرچه هستم بوتراب چون در آمد علتی اندر غزا تیغ را دیدم نهان کردن سزا تا احب لله آید نام من تا که ابغض لله آید کام من بخل من الله عطالله و بس جمله لله ام نیم من آن کس و آنچه لله می‌کنم تقلید نیست نیست تخیل و گمان جز دید نیست زاجتهاد و از تحری رسته‌ام آستین بر دامن حق بسته‌ام گر همی پرم همی بینم مطار و همی گردم همی بینم مدار و همی کشم باری بدانم تا کجا ماهم و خورشید پیشم پیشوا ان القوم خافوک علی دنیا هم و خفتهم علی دینک. فاترک فی ایدیهما ما خافوک علیه و اهرب منهم بما خفتهم علیه (این مردم برای دنیای خود از تو بیمناک گشتند و تو برای دین خود از آنها به ترس افتادی، پس ای اباذر، رها کن برای آنان آنچه را که برای داشتن آن از تو بیمناک شدند و بگریز از آنان بجهت آن دین که از آنان دربارهی آن به

ترس و وحشت افتادی). آنان ترا سد راه خود کامگیهای خود دیدند و از رسالت تو برای ایجاد جامعه‌ی سالم وحشت زده شدند! چه نیروی بزرگی در نفس حیوانی مردم نهفته است که می‌تواند در برابر هرگونه سازندگیهای هویت با عظمت انسانی جلوگیری نماید! این چه بیماری صحت نماست که نه تنها سالم سازی فرد و جامعه را نمی‌خواهد بلکه آنرا نوعی ضرر و درد هم تلقی می‌کند. با دقت در سرگذشت تکاپوهای سازنده انبیاء و اوصیاء و اولیاء و حکمای راستین تاریخ، در آن هنگام که منطق تبه‌کاران خودکامه را در برابر آن پیشوایان انسان‌شناس و انسان‌ساز مطالعه می‌کنیم، می‌بینیم که آنان نه تنها تبلیغ حقائق و اصول و مبانی انسانیت را از طرف آن پیشوایان بی‌معنی تلقی می‌کردند، بلکه آن حقائق را عوامل ضرر و بدبختی و رکورد خود نیز تلقی می‌کردند. آیات شریفه‌ی ذیل را مورد دقت قرار بدهیم: و اضرب اهم مثلا اصحاب القریه اذ جاءها المرسلون. اذا ارسلنا الیهم اثنین فکذبوهما فغزنا بثالت فقالوا انا الیکم مرسلون. قالوا ما ائتم الا- بشر مثلنا و ما انزل الرحمن من شیء ان ائتم الا تکذبون. قالوا ربنا یعلم انا الیکم لمرسلون. و ما علینا الا البلاغ المبین. قالوا انا تطیرنا بکم لئن لم تنته

و النر جمنکم و لیمسنکم منا عذاب الیم. قالوا طائرکم معکم ائن ذکرتم بل ائتم قوم مسرفون (مثل اهل آن آبادی را برای آنان بیاور که رسولانی نزد آنان آمدند. هنگامی که ما دو رسول برای آنان فرستادیم، آن دو را تکذیب کردند و ما آن دو رسول را با سومین

رسول تایید و تقویت نمودیم این رسولان سه گانه به مردم آن آبادی گفتند: ما برای شما فرستاده شده‌ایم. آنان گفتند شما نیستید مگر بشری مانند ما و خداوند چیزی را نفرستاده است و شما قطعاً دروغ می‌گویید. آن رسولان گفتند: پروردگار ما می‌داند که ما قطعاً برای شما فرستاده شده‌ایم، و نیست برای تکلیفی جز ابلاغ آشکار. (مردم تبهکار آن آبادی) گفتند: ما به آمدن شما فال بد زده‌ایم، اگر دست از تبلیغ برندارید، قطعاً شما را سنگسار می‌کنیم و برای شما عذابی دردناک از ما اصابت خواهد کرد. (آن رسولان گفتند:) فال بدی که شما زده‌اید با خود شما (ساخته‌ی تخیلات شما) است اگر حق را متذکر شوید، بلکه شما مردمی، هستید اسرافگر) بعضی از گردانندگان جامعه‌ی اسلامی در آن زمان هم به ابوذر (که پیامبر اسلام او را مسیح بن مریم (ع) این است خوانده بود) چنین گفت که: اگر دست از تبلیغ حقائق اسلام برداری، ترا تبعید می‌کنیم و

از مزایای حقوق حیات محروم می‌سازیم، پاسخی که در حقیقت ابوذر به آنها داد، همان بود که ساحران فرعونی پس از ایمان آوردن به خدای موسی و هارون علیهما السلام (که تهدید به قتل را از فرعون شنیدند) به فرعون دادند که هر حکمی که درباره‌ی ما صادر کنی و هر شکنجه و نوع قتلی که درباره‌ی ما روا بداری، مربوط به زندگی دنیوی است و می‌گذرد، ولی از همین مسیر به لقاء الله و ایام الله و رضوان الله می‌شتابیم. این یک حقیقت است که همانگونه که یک انسان رشد یافته از شنیدن سخنان پلید و کثیف و آلوده به خرافات احساس زجر می‌کند، یک انسان نمای دور از کمال نیز از شنیدن سخن حق و عدالت و آزادی و علم و معرفت و هر حقیقتی که مربوط به کمالات انسانی است، احساس شکنجه می‌کند. داستان زیر را که احتمالاً در مباحث گذشته هم مورد استشهاد قرار داده‌ایم، با تحریک ذوق و بینائی درونی مطالعه فرمایید: قصه‌ی آن دباغ که در بازار عطر فروشان از بوی عطر و مشک بیهوش و رنجور شد آن یکی دباغ در بازار شد تا خرد آنچه و را در کار بد ناگهان افتاد بیهوش و خمید چونکه در بازار عطاران رسید بوی عطرش زد ز عطاران راد تا بگردیدش سر و بر جا فتاد همچو مردار او فتاد او بی‌خ

بر نیم روز اندر میان رهگذر جمع آمد خلق بروی آن زمان جملگی لا حول گو درمان کنان آن یکی کف بر دل او می‌براند وز گلاب آن دیگری بروی فشاند او نمی‌دانست کاندر مرتعه از گلاب آمد و را این واقعه آن یکی دستش همی مالید و سر و اندگر که گل همی آورد تر آن بخور عود و شکر زد بهم و اندگر از پوششش می‌کرد کم وان شده خم تا نفس چون می‌کشد و اندگر بو از دهانش می‌شمد و اندگر نبضش گرفته از خرد منتظر تا نبض او چون می‌جهد تا که می‌خورده است یا بنگ و حشیش خلق در ماندند اندر بی‌هشیش پس خبر بردند خویشان را شتاب که فلان افتاده است اینجا خراب کس نمی‌داند که چون مصروع گشت یا چه شد کاور افتاد از بام طشت یک برادر داشت آن دباغ زفت گر بزود دانا بر آمد زود تفت اندگی سرگین سگ در آستین خلق را بشکافت و آمد با حنین گفت من رنجش همیدانم ز چیست چون سبب دانی دوا کردن جلیست چون سبب معلوم نبود مشکل است داروی رنج و در آن صد محمل است چون بدانستی سبب را سهل شد دانش اسباب رفع جهل شد گفت با خود هستش اندر مغز و رگ توی بر تو بوی آن سرگین سگ تا میان اندر حدث او تا به شب غرق دباغی است او روزی ط

لب با حدث کرده است عادت سال و ماه بوی عطرش لا جرم دارد تبه پس چنین گفته است جالینوس مه آنچه عادت داشت بیمار آتش ده کز خلاف عادتست آن رنج او پس دوی رنجش از معتاد جو چون جعل گشته است از سرگین کشی از گلاب آید جعل را بیهشی هم از این سرگین سگ داروی اوست که بدان او را همی معتاد و خوست الخبیثات للخبیثین را بخوان رو و پشت این سخن را باز دان ناصحان او را به غیر یا گلاب می‌دوا سازند بهر فتح باب مرخیثان را نسا زد طیبات در خور و لایق نباشد ای ثقات آن مردم الضاکیه (اهل آبادی که خداوند رسولانی برای آنان فرستاد، و آن مردم) آنان را طرد و تهدید کردند که اگر از تبلیغ دین دست بردارید شما را سنگسار نموده و عذاب دردناکی را از ما خواهید چشید- چون ز عطر وحی کز گشتند و گم بد فغانشان که تطیر نا بکم ما به لغو لهو فربه گشته‌ایم در نصیحت خویش را نسر شته‌ایم هست قوت ما دروغ و لهو و لاغ شورش معده است ما را این بلاغ رنج را صد تو و افزون می‌کند عقل را دارو به افیون می‌کند گند شرک و کفر ایشان بیحد است هین که دباغ او فتاده

بیخود است معالجه کردن برادر دباغ دباغ را بخفیه به بوی سرگین

خلق را می‌راند از وی آن جوان تا علاجش را نبیند آن کسان سر به گوشش برد همچون راز گو پس نهاد آن چیز بر بینی او کاو به کف سرگین سگ ساییده بود داروی مغز پلید آن دیده بود چونکه بوی آن حدث را وا کشید مغز زشتش بوی ناخوش را شنید ساعتی شد مرده جنیدن گرفت خلق گفتند این فسونی بد شگفت کاین بخواند افسون به گوش او دمید مرده بود افسون به فریادش رسید جنبش اهل فساد آن سو بود که ز ناز و غمزه و ابرو بود هر که را شک نصیحت بود نیست جز بدین بوی بدش بهبود نیست اگر ابوذر غفاری بجای آیهی شریفه‌ی و الذین یکتزون الذهب و الفضة و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم (و کسانی که طلا و نقره را متراکم و آن دو را راکد ساخته و در راه خدا آنها را انفاق نمی‌کنند، بشارت بده آنان را به عذابی دردناک) اینگونه جملات را می‌گفت: که این یک اصل است که چون من امیرم، من دارای ثروتم هر چه را بخواهم انجام می‌دهم! نه تنها تبعد نمی‌شد، بلکه در مدینه بعنوان یک مقام عالی در جامعه‌ی اسلامی دست به کار می‌شد، ولی با این فرض دیگر ابوذر غفاری در تاریخ ثبت نمی‌گشت و منشاء امید برای انسانها نبود. ای اباذر، آنچه را که آنان می

خواهند و زندگی خود را بر سر آن می‌بازند، بر خود آنان بگذار و بگذر و شخصیت کمال جوی خود را هر چه سریع‌تر و جدی‌تر نجات بده. آنان چه می‌خواهند؟ آنان نخست آزادی خود طبیعی را می‌خواهند که قانونی جز اشباع خویشتن و اعضای زیر دست خود که غرایز آنان می‌باشد، نمی‌شناسد. این آزادی که خود طبیعی آنرا می‌خواهد تا سرحد تملک همه‌ی منافع و امتیازات این زندگی دنیوی کشیده می‌شود، اگر چه این تملک به بردگی همه‌ی افراد جامعه منتهی گردد. این مضمون همان حدیثی است که ابوذر صددرصد راستگو از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده است: اذا بلغ بنو ابی العاص ثلاثین رجلا اتخذوا مال الله دولا و عباد الله خولا و دینه دخلا. فقال: ویکک یا اباذر اتکذب علی رسول الله! فقال ابوذر لمن حضر: اما تدرن انی صدقت؟ قالو الا، و الله ما ندری، فقال ادعو الی علیا فلما جاء قال لابی ذر: اقصص علی حدیثک فی بنی ابی العاص، فاعاده، فقال لعلی علیه السلام: سمعت هذا من رسول الله صلی الله علیه (و آله)؟ قال: لا، و صدق ابوذر. فقال کیف عرف صدقه؟ قال: لانی سمعت رسول الله صلی الله علیه (و آله) یقول: ما اضلت الخضرء و لا اقلت الغبراء علی ذی لهجه اصدق من ابی ذر. فق

ال من حضر: اما هذا، فسمعناه کلنا من رسول الله. فقال ابوذر: احدتکم انی سمعت هذا من رسول الله صلی الله علیه (و آله) فتهمونی! ما کنت اظن انی اعیش حتی اسمع هذا من اصحاب محمد صلی الله علیه (و آله) (وقتی که فرزندان ابوالعاص به ۳۰ نفر برسند مال خدا را برای خود دولت و بندگان خدا را برده‌ها و دین او را مورد دخالت قرار می‌دهند، عثمان گفت: وای بر تو ای اباذر، آیا بر پیامبر دروغ می‌بندی! ابوذر به حضار مجلس چنین گفت: آیا نمی‌دانید من راست می‌گویم؟ گفتند نه، سوگند بخدا نمی‌دانیم. عثمان گفت: علی را بخوانید بیاید، هنگامیکه علی علیه السلام آمد، به ابوذر گفت: حدیثی را که درباره‌ی فرزندان ابی العاص از پیامبر نقل کردی بازگو کن. ابوذر حدیث را تکرار کرد. عثمان به علی علیه السلام گفت: آیا این حدیث را از پیامبر شنیده‌ای؟ آن حضرت فرمود: نشنیده‌ام، ولی ابوذر راست می‌گوید، عثمان گفت: چگونه فهمیدی که ابوذر راست می‌گوید؟ علی علیه السلام فرمود: زیرا من از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم فرمود: آسمان سایه نینداخته و زمین بر خود حمل نکرده راستگوتر از ابوذر. همه‌ی حضار گفتند: اما این کلام را همه‌ی ما از رسول خدا شنیده‌ایم. ابوذر گفت: (ش

گفتا!) من به شما حدیث می‌گویم و می‌گویم: من این حدیث را از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیده‌ام شما مرا متهم می‌کنید! من هرگز گمان نمی‌کردم زنده بمانم و چنین تهمتی را از اصحاب محمد صلی الله علیه و آله بشنوم! آری، تاکنون رسم روزگار بر این بوده است که اگر انسانهای بیدار و بیدارگر خود را به بالین خواب رفتگان مال و مقام دنیا رسانده‌اند که با دستهای نوازشگر خود، آنان را برای بیدار کردن بنوازند، آن نابخردان به گمان اینکه بیدارگران فرشته خو چشم طمع بر خواسته‌های آنان دوخته یا با مغز و روانی مختل به ایجاد آشوب و فتنه در جامعه برخاسته‌اند وجود آنان را مضر بر زندگی خود تلقی نموده به رد و طرد آنان

پرداخته‌اند! آری، بنای روزگار بر این بوده است که هر وقت بیدارگران شبگرد قرون به سراغ آن خواب رفتگان ظلمت کده‌ی هوسبازیها و خود کامگیها رفتند تا آنان را برای مشاهده‌ی بامداد وجودشان بیدار کنند با پراندن دست و پای خواب آلوده‌شان، پاسخ ضد انسانی داده و به خواب مرگبار خود ادامه داده‌اند. حال که چنین است، برو، برو به راه خود ای بیدارگر قرون، بگذار این خفاشان شب پرست از تماشای روح افزای خورشید جمال خود محروم بمانند. آیا مخالفت با

رسولان عقل افزای بشر کفران بزرگترین نعمت خدادادی نیست که نابکاران روا می‌دارند و خود را از فیض الهی که بوسیله‌ی آن رسولان به جانهایشان سرازیر می‌گردد محروم می‌سازند- باشد آن کفران نعمت در شال که کنی با محسن خود تو جدال که نمی‌باید مرا این نیکویی! من برنجم زین، چه رنجه می‌شوی لطف کن این نیکویی را دور کن! من نخواهم چشم زودم کور کن...! چون زحد بردند اصحاب سبا که به پیش ما و بابد از صبا ناصحانشان در نصیحت آمدند از فسوق و کفر مانع می‌شدند چند چوپانشان بخواند و نامدند خاک غم در چشم چوپان می‌زدند که برو ما خود ز تو چوپان تریم چون تبع گردیم؟! هر یک سروریم فما احوجهم الی ما منعهم، و ما اغناک عما منعوک و ستعلم من الرابح غدا و الاکثر حسدا (چه بسیار است نیاز آن قوم به جلوگیری تو از ناشایسته‌های آنان. و چه بسیار است بی‌نیازی تو از آنچه ترا از آن منع نموده‌اند). بگذار پرده از روی واقعیات کنار برود تا معلوم شود که این مردم به چه چیزهایی نیازمند بودند و از چه چیزهایی بی‌نیاز آنان چه بدانند و چه ندانند، بخواهند یا نخواهند نیازمند جلوگیری تو از نابکاریها و ناشایستگیهایی هستند که با ارتکاب

آنها از خط نورانی پیشوای الهی خود محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله منحرف گشته و بار دیگر با چهره‌ی زشت جاهلیت رویاروی می‌شوند و اگر ملاک احتیاج را آگاهی به آن بدانیم، و بگوییم: آن قسم از احتیاجات باید مورد اهمیت قرار بگیرد، که خود انسان آن را بعنوان احتیاج بپذیرد. پاسخ این مسئله روشن تر از آن است که نیازی به بسط و تفصیل داشته باشد. همین مقدار توجه کافی است که اگر اکثریت انسانها از احتیاجات واقعی خود اطلاع داشتند و آنها را نمی‌شناختند و درصدد رفع آنها برمی‌آمدند، نه تنها دردهای جانگزای بشری بطور بسیار چشمگیر تقلیل می‌یافت، بلکه تاریخ طبیعی ما انسانها مبدل به تاریخ انسانی می‌گشت. هیچ تردیدی نمی‌توان داشت در اینکه اطلاع حقیقی از موارد نیازمندی و بی‌نیازی یکی از اساسی‌ترین علامات موفقیت در زندگی است. اگر بشر دیروزی و گردانندگان جوامع می‌دانستند که احتیاج انسانها به دین و اخلاق و بطور کلی به معنویات، یک تخیل بی‌اساس نبوده و بلکه برای یک (حیات معقول) ضروری می‌باشد، گرفتار آنهمه نابسامانیهایی که (فقط تخدیر آنها را می‌تواند بپوشاند) نمی‌گشتند. همواره جامعه‌شناسان بی‌غرض و پاکدل بدون مسامحه در کشف علل آن نابسامانی

تلاش می‌کنند، ولی نمی‌توانند از عهده‌ی شناخت آن علل برآیند، معلول همین مسئله است که ما مطرح کرده‌ایم، یعنی آنان آن اهمیت شایسته را که برای کشف نیازهای اولی و ثانوی بشر لازم است از خود نشان نمی‌دهند. در صورتی که این کشف برای تنظیم و اصلاح حیات ما از حیاتی‌ترین اهمیت برخوردار است. وانگهی این نکته را نباید فراموش کنیم که تنها کشف و دانستن نیازمندیها و بی‌نیازیهای هم کفایت نمی‌کند، بلکه بهر وسیله‌ای است باید به آن مردمی که از دو پدیده‌ی مزبور (نیازمندیها و بی‌نیازیهای خود) اطلاعی دارند و اهمیت آن را نمی‌دانند، حیاتی بودن تطبیق زندگی با آن دو پدیده گوشزد شود و مقامات مدیریت تا آنجا که می‌توانند وسائل تنظیم حیات مردم جامعه را با توجه به آن دو پدیده آماده بسازند. ناملائمات و ناگواریهایی که بشر از بی‌توجهی به مسئله نیازمندیها و بی‌نیازیهای خود متحمل می‌شود و نمی‌داند که ریشه‌های آنها از کجا سرچشمه می‌گیرد، فراوان تر از آن است که قابل شمارش باشد. چون کسی را خار در پایش خلد پای خود را بر سر زانو نهد با سر سوزن همی جوید سرش ور نیاید می‌کند با لب ترش خار در باشد چنین دشوار یاب خار در دل چون بود واده جواب خا

ر دل را گر پدید می‌هر خسی کی غمان را راه بودی بر کسی کس به زیر خر خاری نهد خر نداند دفع آن بر می‌جهد خر ز بهر دفع خار از سوز و درد جفته می‌انداخت صد جا زخم کرد بر جهد آن خار محکم تر کند عاقلی باید که بر مرکز کند و لو ان السماوات

و الارضین کانتار تقا علی عبد ثم اتقی الله لجعل الله له منهما فحرجا (و اگر آسمانها و زمین بر روی بنده بسته شود، پس آن بنده بخداوند سبحان تقوی بورزد، خداوند برای او از آسمانها و زمینهای بسته شده گریز گاهی باز می‌کند) در آن هنگام که همه‌ی کیهان بزرگ مانند دیواری آهنین یک انسان را در خود بفشارد، تقوای الهی انسان، آن دیوار را می‌شکافد و او را از آن محاصره‌ی مرگبار نجات می‌دهد. در امتداد عمر آدمی، لحظات و گاهی ساعات و دیگر گاه روزها یا ماه‌هایی می‌رسد که زمان گذرا برای او از حرکت می‌ایستد، بلکه دقائق و ساعات و روزها و شبهای آن مانند یک زنجیر گرانبار به دست و پای وی می‌پیچد، گویی: این خود زمان سیال است که او را از حرکت باز داشته است. و گویی: اصلا فضائی گسترده وجود ندارد تا برای آن انسان دید گاهی داشته باشد. همه جا بسته و همه‌ی بالها شکسته و هیچ منفذ و گریز گاهی دیده نمی‌شود. در

چنین موقعیتی فقط تقوی که روشنترین و محکمترین رابطه‌ی بنده با خداست می‌تواند دیواره‌های آهنین کشیده شده و در پیرامون آدمی را بشکافد. تقوی است که موجب نفوذ بینائی انسان از صحنه‌ی طبیعت به ماورای طبیعت گشته و دنیای بسته را باز کند. ابوذر عفراری که بنا به فرموده‌ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مانند مسیح بن مریم علیهما السلام در میان این است بوده است، از تقوایی بسیار والا- برخوردار بود که آسمانها و زمینها توانائی بسته شدن در برابر دیدگان خدا بین او نداشتند. معنای کلام امیرالمومنین علیه السلام چنین است که: ای اباذر عزیز، تو که از تقوای الهی برخوردار هستی، آسمانها و زمینها توانایی بسته شدن در برابر ترا ندارند. و بقول آن شاعر دانا: روز و شب با دیدن صیاد مستی در قفس بس که مستی نیست معلومت که هستی در قفس روشنایی آن گریزگاه یا بعبارت دیگر نور آن روزنه‌ای که با دهنه‌ای به وسعت، همین دنیا، انسان با تقوی را از زندان آهنین دنیا رهائی می‌بخشد، از درون آن انسان برمی‌آید و بر کیهان بزرگ تابیدن می‌گیرد. اگر بخواهید صدق این مدعا را دریابید رجوع کنید به گذرگاه تاریخ بشری خواهید دید چه انسانهای رشد یافته‌ای که عالی‌ترین

پیامهای انسانی را چه در شکل ادبیات و چه در صورت جهان بینیها و چه بعنوان جامعه‌شناسی و شناخت انسانها به مردمی که در بیرون از زندانها در کمال رهائی زندگی می‌کردند، فرستاده‌اند. اگر با دیده‌ی تحقیق در بعضی از زندانیان جوامع بشری بنگریم، و در آثار علمی یا وضع روانی آنان قدری دقیق‌تر بیندیشیم، خواهیم دید که دریافتهای بعضی از آن زندانیان در حقیقت آزادی، بسیار روشنتر و اصیل‌تر از تفکرات امثال جان استوارت میلها بوده است که بدون درک و دریافت حقیقت زندانی و مجبور بودن، درباره‌ی آزادی مفاهیمی را مطرح کرده‌اند، که پر از گره‌ها و مشکلات می‌باشند. آن انسان که از آزادی فقط رهایی از قیود و اصول رسوب شده‌ی زندگی را می‌فهمد و هیچ مفهومی را جز رفع موانع از سر راه خواسته‌های مادی و قلمی و فکری (هر چه باشند) درک نمی‌کند، او حق اظهار درباره‌ی آزادی را ندارد، زیرا چنین شخصی اصیل‌ترین و پرارزش‌ترین آزادیها را که عبارتست از آزادی شخصیت (که ناشی از رشد و استقلال آن است) نفهمیده است، بنابراین، اگر هم یک روشنی محدودی به معارف انسانی بخشیده است، در مقابل آن به تاریکیهای حیات بشری افزوده است، زیرا در آن آزادیها که روشنایی و توجیه از طرف

شخصیت وجود ندارد، فقط حق گزینش زنجیر جبر با شبه جبر به او واگذار شده است. لا یونسنک الا الحق، و لا یوحشکنک الا الباطل (ای اباذر، با هیچ چیزی و هیچ کسی جز حق انس مگیر، و هیچ چیزی و هیچ کسی ترا جز باطل به وحشت نیندازد.) با حق و حقیقت انس بگیر و از باطل بهراس اینست علامت روشنگر زندگی حقیقی که (حیات معقول) نامیده می‌شود. هر صورت دلکش که ترا روی نمود خواهد فلکش ز دور چشم تور بود رو دل به کسی نه که در اطوار وجود بوده است همیشه با تو و خواهد بود وجود آدمی با نظر به حکم عقل سلیم و دریافت وجدان ناب، از حق شروع شده، در میان واقعیات که حقائق الهی را مانند رگه‌های الماس در میان انبوه زغال سنگ ارائه می‌کند و به حق منتهی می‌گردد، اینست مفاد آیه‌ی شریفه‌ی انا لله و انا الیه راجعون (همه‌ی ما از آن خدائیم و همه‌ی ما به سوی او بر می‌گردیم) حال که چنین است، چگونه می‌توان با باطل مانوس شد و حق را رها کرد. قضیه چنان نیست که هستی آدمی از حق شروع شود و تا آنگاه که چشم از این دنیا بر بندد، در طول زندگانی ارتباطی با حق نداشته باشد،

و پس از مرگ در اختیار حق جلت عظمته قرار بگیرد. و بطور کلی آنچه از هستی و شئون آن مربوط به خداست، حق است. پس انسان کامل کسی است که در عرصه‌ی واقعیات، تنها مقصدش حق باشد. و چون هدف چنین انسانی حق است، هرگز ملالت خاطر و اضطراب راهی به درون او ندارد. بروای ابازر، اگر چه مقصد ظاهری تو بیابان ریزه است. اما کسی که چون تو انس با حق گرفته باشد، آتش برای او گلستان است و بیابان برای او گلزار و تنهایی برای او جمعی است که همه‌ی هستی را فرا گرفته است. کسی که به مجاورت خدا توفیق یافته است هیچ باطلی در دیدگاه او قرار نمی‌گیرد، زیرا حق و حقیقت ذاتا طردکننده باطل است. درست است تنهایی جان را به لب می‌رساند ولی نه برای رشد یافته‌گانی چون ابوذر غفاری که با قدرت ورود به عرصه بیکران درون با همه هستی و هستی آفرین دمساز و مانوس می‌باشند. در آن هنگام که انسان کمال جو را از ارتباط با آیات آفاقی محروم کنند، رابطه او با آیات درونی (انفسی) شدیدتر می‌گردد این حقیقت در ابیاتی از مولوی چنین آمده است: عارفی در باغ از بهر گشاد عارفانه روی بر زانو نهاد پس فرو رفت او به خود اندر نغول شد ملول از صورت خوابش فضول که چه خسبی آخر اندر رز نگر این درختان بین و آثار خضر امر حق بشنو که گفته است انظروا سوی این آثار رحمت آرو گفت

آثارش دلست ای بوالهوس آن برن آثار آثار است و بس باغها و سبزه‌ها در عین جان بر برون عکسش چو در آب روان آن خیال باغ باشد اندر آب که کند از لطف آب آن اضطراب باغها و میوه‌ها اندر دل است عکس لطف آن بر این آب و گل است گر نبودی عکس آن سر و سرور پس نخواندی ایزدش دارالغرور این غرور آن است یعنی این خیال هست از عکس دل و جان رجال جمله مغرور ران بر این عکس آمده بر گمانی کاین بود جنت کده می‌گریزند از اصول باغها بر خیالی می‌کنند آن لاغها در جای دیگر چنین می‌گوید: شد ز جیب آن کف موسی ضو فشان کان فزون آمد زماه آسمان کانچه می‌جستی ز چرخ با نهیب سر برآورده است ای موسی ز جیب تا بدانی کاسمانهای سمی هست عکس مدرکات آدمی فلو قلبت دنیا هم لا جوک، و لو قرضت منها لا منوک (اگر دنیای آنان را می‌پذیرفتی دوستت می‌داشتند و اگر مقداری از دنیایشان را به خود اختصاص می‌دادی ترا امین می‌پنداشتند). اگر در چسبیدن به دنیا و آرمانهای آن، با دنیاپرستان خود کامه شرکت کنید، محبوب و امین آنان خواهید بود سه علت اساسی وجود دارد که موجب دو خاصیت مزبور (محبوبیت و امین تلقی شدن وارسته‌ای که داخل در گروه می‌شود)

می‌گردد: علت یکم: برداشته شدن مزاحم از سر راه خود کامگیها و هوسرانیها و تمتع از لذائد دنیا. گاهی شدت مزاحم بحدیست که تفاهم در میان طرفین بکلی امکان ناپذیر می‌گردد، و رفع مزاحمت با خشونت، مانند تبعید و غیرذکک صورت می‌گیرد. علت دوم: بدست آوردن تصدیق و پذیرش آنچه که دنیاپرستان در آن غوطه‌ورند. این علت بسیار حساس‌تر و با عظمت‌تر از علت یکم است، زیرا مجرد داخل شدن عملی در یک گروه و شرکت در آرمانها و اعمال آن گویای وضع ذهنی و روانی کسی که داخل در گروه شده است نمی‌نماید، بلکه همین مقدار مشاهده می‌شود که شخصی مفروض از نظر عینی خارجی با گروه خاصی ارتباط عملی برقرار نموده است. اما اینکه حقیقت این ارتباط چیست؟ و انگیزه‌های آن کدام است، از آن ارتباط مفهوم نمی‌شود در صورتی که تصدیق و پذیرش یک عقیده یا رفتار، مبانی آن را تحکیم نموده و برای آن منطقی هم می‌سازد. علت سوم: احساس هم جنسی است که بمقتضای السنخیه عله الانضمام (هم سنخ بودن موجب اتصال به هم می‌باشد. محبوبیت را به وجود می‌آورد- نوریان مر نوریان را جاذبند ناریان مر ناریان را طالبند کند همجنس با همجنس پرواز کبوتر با کبوتر باز با باز

خطبه ۱۳۱- فلسفه قبول حکومت

[صفحه ۳۸]

تفسیر عمومی خطبه‌ی صد و سی و یکم ایتها النفوس المختلفه، و القلوب المتشتته، الشاهده ابدانهم و الغانبه عنهم عقولهم (ای مردم غوطه‌ور در اختلاف، و ای دل‌های پراکنده از هم، ای مردمی که بدنهایشان حاضر و آشکار و عقولشان غائب) آنجا که شخصیت

انسانهای یک جامعه استقلال و مدیریت خود را از دست داد، زندگی آنان در تاریکی اختلاف، با دل‌هایی پراکنده و مغزهایی خالی از عقل تباه خواهد گشت اینکه جوامع بشری ممکن است دچار چنین بیماری شود، جای تردید نیست و با توجه به سرگذشت تاریخی بعضی از مجتمعات انسانی در گذشته و حال، وجود این بیماری قابل مشاهده می‌باشد. بنظر می‌رسد اگر یک جامعه‌شناسی واقعی در تاریخ گذشته و حاضر بشری صورت بگیرد (نه ملاحظیات نمودهای فیزیکی زندگی اجتماعی بشر) آنوقت بخوبی خواهیم فهمید که کارنامه‌ی حیات بشری در امتداد قرون و اعصار چه بوده است، و چه امکانایی را برای حرکت در مسیر حیات معقول از دست داده است. اینکه گفتیم: (یک جامعه‌شناسی واقعی نه ملاحظیات نمودهای فیزیکی زندگی اجتماعی بشر) برای آن است که ما تاکنون با همه‌ی پیشرفت در وسائل و ابزار شناخت شئون زندگی بشری در دو قلمرو فردی و اجتماعی، نتوانسته‌ایم به

یک جامعه‌شناسی منقح و مبتنی بر اصول علمی قطعی دست یافته و با توجه به علل اصلی انواع زندگی اجتماعی و بیماریها و سلامتهای آنها، از یک جامعه‌شناسی صحیح برخوردار شویم. شاید اگر ادعاهای پرطمطراق درباره‌ی دست یافتن به این علم بسیار با اهمیت (جامعه‌شناسی) نبود، مغزهای متفکری پیدا می‌شدند و این علم را بر مبنای تحقیق در علل و معلولات و اصول و مبانی یقینی به وضعیتی قابل قبول می‌رساندند، ولی چه باید کرد حماسه‌سراییها و ادعاهای بی‌اساس فراوان که درباره‌ی دست یافتن به این علم براه انداخته‌اند، انسانهای متفکر و با خلوص را (که اگر برای تحقیق در این علم وارد می‌شدند، حقائق و واقعیات فراوانی را برای عرصه‌ی معارف بشری عرضه می‌کردند) از ورود به تحقیقات عالمانه به این علم جلوگیری کرده‌اند! آری، در طول تاریخ ما گفته‌های بسیار فراوانی وجود دارد که موجب پوشیده شدن حقائق شده است: حرف گفتن بستن آن روزن است عین اظهار سخن پوشیدن است ای عاشق شهرت، و ای خودپرست خودنما، چرا معطلی! چرا ایستاده‌ای. بلبلا نه نعره زن بر روی گل تا کنی مشغولشان از بوی گل! تا به قل مشغول گردد گذشتشان سوی روی گل نپرد هوششان! معطل مباش. برای عالم بشری

ت مرحمت فرما: با ادعاها و اصطلاحات فریبا، ولی بی‌اصل بسراغ خود جوامع و شناخت آنها بروند. ای خدای هستی آفرین، داد مردم ساده‌لوح را از آن شطرنج بازان کلمات بگیر که با کمال مهارت تاکنون توانسته‌اند مغزهای آن ساده‌لوحان را مات کنند و نام خود را چند صباحی بر جراید و نوشته‌های جوامع ثبت کنند. ما برای بدست آوردن امکان تحلیل و تفسیر جامعه‌هایی که از نظر حیات مادی و معنوی زیر امواج ضد و نقیض پوشیده شده‌اند، مانند جامعه‌ای که امیرالمومنین علیه‌السلام در دوران خود در آن حکومت می‌کردند، مطالبی را (بودن تعارف معمول) بعنوان مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی مطرح می‌نماییم، و با کمال خلوص از متفکران مخلص التماس می‌کنیم که با دوری از هر گونه انگیزه‌های خودخواهانه دنبال قضیه را گرفته و ما را و جامعه‌ی ما را از محصولات عالی مغزشان برخوردار بسازند. پس از تمام شدن مباحث مربوط به مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی، جامعه‌ی دوران امیرالمومنین علیه‌السلام را نسبتاً مبسوط مورد بررسی قرار خواهیم داد. موضوع جامعه‌شناسی این یک روش ضروری علمی است که دانشمندان و محققان، هر یک از موضوعات جهان عینی را، با نظر به تنوع چهره‌های گوناگون آن موضوع، یا به جهت هدفها

ی گوناگونی که از بررسی آن موضوع منظور می‌دارند، تجربه نموده و برای هر چهره‌ی خاص، یا هدف معین، علم خاصی را با قوانین و اصول مربوط تعیین می‌نمایند. مثلاً علم فیزیک که دارای موضوع کلی است (مانند نمود اجسام یا هر پدیده‌ای که در جهان طبیعت نمودی داشته باشد) با نظر به انواع فراوان چهره‌های آن موضوع کلی، رشته‌های گوناگونی از شناسایی فیزیکی دست بکار می‌شود، همچنین کلمه و کلام در علوم ادبی ... انسان هم که یک موضوع کلی و بسیار دامنه‌دار است، دارای تعیینها و نمودها و خواص گوناگونی می‌باشد که بررسی همه‌ی آنها در یک علم امکان ناپذیر است. لذا ضرورت علمی مجبور کرده است که موضوع کلی مزبور به موضوعات جزئی و معین تقسیم شده، برای هر یک از آنها علم معینی به فعالیت پردازد، مانند: روانشناسی، اقتصاد، اخلاق، مذهب، حقوق، تاریخ، نژادشناسی، جغرافیای انسانی، ادبیات، هنر، زبانشناسی، تشریح، پزشکی، روانکاوی، روانپزشکی، علم جمعیت ... که هر یک از این موضوعات نیز به جهت تنوع چهره‌هایی که دارد، موجب بوجود آمدن رشته‌های

متعددی از علم درباره‌ی همان موضوع گشته است. پس از این مقدمه ما می‌توانیم تا حد زیادی به موضوع و تعریف جامعه‌شناسی نزدیک شویم. م

ی‌گوئیم: یکی از چهره‌های مخصوص و در عین حال بسیار با اهمیت موضوع کلی انسان، عبارت است از بوجود آوردن نمودها و پدیده‌های گوناگون در حالت ارتباط جمعی. چنانکه تحرک و تفاعل اجزاء و عناصر جهان طبیعت نمودهایی را بوجود می‌آورد که نمود فیزیکی گفته می‌شود. تفاوتی که علم فیزیک با جامعه‌شناسی دارد در اینست که چون در جامعه‌شناسی پدیده‌ها و اشکال و تنوعات حیات انسانها مطرح است و خطا در شناخت علل و عوامل آنها موجب ضررهای جبران ناپذیر و از دست رفتن امتیازات حیات می‌گردد، لذا جامعه‌شناسی بدون شناخت علل و عوامل امور مربوطه ناقص است، در صورتی که تفکیک میان شناخت نمودهای فیزیکی و علل آنها اگر هم علم مزبور را محدود و ناقص نماید فی‌ذاته موجب از دست رفتن امتیازات و ورود ضرر بر حیات انسانها نمی‌باشد. پس موضوع جامعه‌شناسی عبارت است از آن نمودها و پدیده‌های گوناگون که افراد گروه‌های انسانی به سبب ارتباطات مختلف جمعی بوجود می‌آورند با شناخت علل و عوامل آنها البته مسلم است که همین موضوع هم که کلی است بموضوعات متنوعی تقسیم می‌گردد. مانند جامعه‌شناسی حقوقی، مذهبی، اقتصادی ... چگونه جامعه‌شناسی بصورت علم درمی‌آید؟ جای تردید نیست که هیچ

نوعی از شناسائیها بدون داشتن یک عده قوانین و اصول کلی نمی‌تواند بعنوان یک علم مطرح و به فعالیت پردازد. اگر کسی تمام شهرها و شهرکها و دهات ایران را گردش کند و تمام نمودهای ارتباطات متنوع افراد آن شهرها و شهرکها و دهات را به بیند، نمی‌تواند این مشاهدات محض را بعنوان جامعه‌شناسی علمی ایران تلقی نماید. این گونه شناسائی مانند اینست که یک فرد بتواند آینه‌ای بسازد که تمام نمودهای کیهان بزرگ در آن منعکس شود، این فرد با داشتن چنین آینه‌ی نه فیزیکدان است و نه کیهان‌شناس. به همین جهت است که اگر کسی تنها به داشتن آمار در نمودهای روابط جمعی در جامعه‌شناسی قناعت کند او را نمی‌توان جامعه‌شناس تلقی کرد، بلکه بدست آوردن آمار، مانند بدست آوردن ماده‌ی خام است که با بررسیهای قانونی و کشف علل و عوامل و نتایج آنها مفید خواهد بود. بنابراین شناسائی نمودهای جامعه‌موقعی می‌تواند جنبه‌ی علمی به خود بگیرد که همراه با شناخت علل و قوانین و اصولی بوده باشد که نمودهای مزبور را توجیه و تفسیر می‌نماید. این مبحث تحت عنوان (آیا برای جامعه‌شناسی قوانینی وجود دارد؟) مشروحا بررسی خواهد شد. جامعه‌شناسی تحقیقی و جامعه‌شناسی نظری مقصود ما از جامعه

شناسی تحقیقی، آن جامعه‌شناسی علمی است که مسائل استنباط شده‌ی آن به علل و قوانین روشن و مستقیم مستند بوده باشد، بطوری که هر محقق آگاه با علم به وجود رابطه‌ی علیت میان یک عامل و نمود اجتماعی‌اش بتواند مسئله‌ی مفروض را استنباط کند. مانند شیوع چند شخصیتی در افراد یک جامعه، این نمود مسلما مانند سایر نمودها نتیجه‌ی علتی است که بوجود آمده است، این پدیده در جامعه‌ای که امیرالمومنین علیه‌السلام حکومت می‌کرده شیوع داشته است هر محقق آگاهی که با مشاهده‌ی چنین نمودی بسراغ پیدا کردن علت آن می‌رود ممکن است با یک یا چند علتی که متذکر می‌شویم رویاروی شود: ۱- نفوذ ایده‌های متضاد در آن جامعه، زیرا نفوذ ایده‌های متضاد در یک جامعه یکی از قطعی‌ترین و روشن‌ترین عوامل چند شخصیتی انسانهاست. ۲- می‌تواند با مشاهده‌ی نقص و اختلال در شخصیت فعالیت‌های سودمند یک جامعه مانند عامل اقتصاد را پی بگیرد، زیرا عامل اقتصاد، نمود مزبور را بعنوان یک معلول جبری در دنبال خود می‌آورد. ۳- علت چند شخصیتی بودن را می‌توان در ضعف شخصیت نیز جستجو کرد و این در موقعی است که ناتوانی شخصیت موجب سرعت انعطاف آن در مقابل انگیزه‌ها می‌گردد. ۴- هوس و لذت‌گرا

یی. جامعه‌شناسی نظری عبارت است از دو قسم شناسائی که بطور مختصر متذکر می‌شویم: ۱- بحث و کاوش درباره‌ی عوامل غیر مستقیم و یا دقیق و پوشیده از نگرشهای سطحی نمودهای اجتماعی. مانند بحث و بررسی درباره‌ی یک هماهنگی مبهم میان افراد و

گروه‌های یک جامعه که نه علت ایدئولوژیکی مکتبی دارد و نه حقوقی و نه نژادی و هم میهنی. آیا این هماهنگی بعلت یک موضوع دفاعی بوجود آمده است؟ آیا عامل زیاجویی باعث چنین هماهنگی گشته است؟ آیا عشق به خود نظم و انضباط چنین هماهنگی را نتیجه داده است؟ پیدا کردن یک نظریه برای نمود مزبور کار جامعه‌شناسی نظری است. ۲- جستجوی قوانین یا پیدا کردن کمیت و کیفیت یک قانون جامعه‌شناسی که بتواند برای حل و فصل مسائل مربوط به جامعه‌شناسی سودمند بوده باشد. دخالت موضع‌گیریهای خاص در جامعه‌شناسی دو نوع دخالت در جامعه‌شناسی دیده می‌شود که بدون توجه به آنها، استنتاج و بهره‌برداری از این علم در نهایت دشواری خواهد بود. نوع یکم- دخالت موقعیت طبیعی شخص محقق در کاوشها و نتیجه‌گیریهای خود. عناصری که شخصیت بررسی‌کننده را توجیه می‌نماید و عینک مخصوصی بدیدگانش می‌زند. مانند عینک عقاید معین، نژاد مخصوص، یا عناصر دیگر که

در شخصیت محقق نفوذ می‌کند، مانند کیفیت خاصی از جهان‌بینی و غیره. دخالت اینگونه موقعیتهای طبیعی در جامعه‌شناسی، اگر چه واقعیتها را رنگ‌آمیزی نموده سپس در معرض افکار می‌گذارد، ولی اجتناب از آثار و نتایج آن، با یک دقت نظر از طرف مطالعه‌کننده‌ی آن جامعه‌شناسی رنگ‌آمیزی شده، امکان پذیر و شاید به سهولت انجام بگیرد، به این معنی وقتی که مطالعه‌کننده و یا هرگونه فراگیرنده احساس کرد که فلاں محقق با پای بند بودن به فلاں عقیده و ایده‌ی مخصوص است که چنین نتیجه‌گیری می‌کند، یا علل آن نموده‌ها را به این ترتیب بیان می‌کند، می‌تواند قضایا و نمودهای مورد بررسی را منهای آن عقیده و ایده مورد مطالعه قرار بدهد. این نوع دخالت در شناخت نمودهای یک جامعه بی‌شبهات به دخالت خصوصیت‌های موضع‌گیری فیزیکدان در شناخت‌های فیزیکی نیست. همه می‌دانند که اگر فیزیکدان یک حکم کلی در زمین ما درباره‌ی سقوط اجسام نماید، با موضع‌گیری خاص، یعنی او در زمین است و عامل سقوط اجسام در زمین یکی از عناصر موضع‌گیری او را تشکیل داده و به نتیجه‌ی مزبور رسیده است. مانند کسی که می‌گوید: فلاں کوه را که من دیدم بسیار مرتفع است، می‌دانیم که نزدیکی به آن کوه است که این تم اشاگر را به آن نتیجه رسانیده است که کوه را بسیار مرتفع بداند. و مانند تماشاگر ابتدایی به پنکه‌ی برقی در حالت سرعت حرکت که خواهد گفت: من در بالای سرم یا در مقابلم یک دایره می‌بینم. برای رفع خطر این نوع دخالت کافی است که بررسی‌کننده از یک جمله‌ی کوتاه (برای من چنین می‌نماید) استفاده نموده و سیستم شناسائی را برای دیگران باز بگذارد. بنابراین، مطلبی را که دورکیم بعنوان نخستین و اساسی‌ترین قاعده‌ی جامعه‌شناسی معرفی می‌کند: (بایستی وقایع اجتماعی را، شیء یا امری جدا از متفکر بشماریم) وایتهد در توصیف تاریخ گیون جمله‌ی بسیار قابل توجه دارد، او می‌گوید (گیون درباره‌ی بروز و اعتلاء و سقوط امپراطوری رم، تاریخی خوب نوشته است، ولی عینک قرن ۱۹ به چشمانش). یا این عبارت که (با وقایع اجتماعی مانند شیء باید رفتار کرد) آرزو و توصیه‌ای است که هرگز قابل تحقق نیست. نوع دوم- دخالت ثانوی و آگاهانه در شناخت یک جامعه و تجزیه و تحلیل آن است. شناسائیهای ما درباره‌ی نموده‌ها و فعالیت‌های عالم طبیعت یا بکلی دور از دسترس این نوع دخالت است و یا اگر هم چنین بازیگری بتواند وارد میدان علوم طبیعی شود، دیر یا زود پرده از رویش برداشته می‌شود و

واقعیت نمود خود را نشان می‌دهد، زیرا خواسته‌های انسانی اگر چه خاک را بصورت آجر درمی‌آورد و آن را در ساختمان بکار می‌گذارد و یا از فلاں معدن فلزی را تصفیه نموده و آن را ذوب کرده و بشکل ماشین درمی‌آورد، ولی بهر حال آن موضوع طبیعی که ده‌ها یا صدها بار در دست انسانی تغییر وضع داده و دگرگون می‌شود، در هر حال نشان دخالت و کار بشری را در پیشانی خود دارد. و می‌تواند عبور خود را از مسیر خواسته‌های بشری برای هر انسان آگاهی آشکار بسازد. در صورتی که دخالت ثانوی و عمدی در شناسائیهای انسانی، خود می‌تواند بصورت تلقینات بسیار موثر درآمده و جامعه‌شناسی را به جامعه‌سازی مبدل نماید. ما منکر لزوم و ضرورت جامعه‌سازی نیستیم، بلکه هر خردمند هشیاری که به امکانات با ارزش بشری اطلاعاتی حاصل نماید، جامعه‌سازی را ضروری‌ترین علم و عمل تلقی خواهد کرد، ولی آنچه که اهمیت دارد اینست که دو قلمرو جامعه‌شناسی و

جامعه‌سازی نبایستی به هم مخلوط شود. شناخت نور و طبیعت جاری آن، غیر از ساختن و دگرگون کردن آن است، ما برای توضیح بیشتر در این مبحث، مسئله زیر را مطرح می‌کنیم: جامعه‌شناسی و جامعه‌سازی چنانکه موضوعات و روابط جهان طبیعت، از علل و عوامل معینی

بروز می‌کند و در مسیر طبیعی خود بجریان می‌افتد، پدیده‌ی زندگی دسته جمعی انسانها هم، ناشی از علل و عواملی است که آن را به وجود آورده و در گذرگاه تاریخ با اشکال گوناگون در جوامع مختلف و دورانهای متفاوت تحقق یافته است. شناسایی این پدیده در هر دوره یا در هر جامعه از نظر منطبق علمی، با تجزیه به عوامل اولی و ثانوی و رویدادهای همزمان و عوامل جغرافیایی و رقابت و ایده‌ولوژیها امکان‌پذیر می‌شود. گروه زیادی از تاریخ نویسان محقق و جامعه‌شناسان این گونه بررسیها را بعهد می‌گیرند. اگر این محققان بتوانند دست از موضع‌گیریهای خاص خود برداشته و خود نمودهای جوامع را با تجزیه و تحلیل به علل و عوامل منطقی آنها بررسی نمایند، بدون تردید به نتایج متحد یا مشابه خواهند رسید، مانند چند فیزیکدان که درباره‌ی یک نمود فیزیکی اظهار نظر کنند. اگر بتوانند یکدیگر را به موضع‌گیریهای خاصی که دارند آشنا بسازند، اختلاف نظر اساسی با یکدیگر نخواهند داشت. ولی ما می‌دانیم که عده‌ای از مغزهای متفکر درباره‌ی جوامع انسانی، وظیفه‌ی خود را منحصر در شناخت انسان جامعه‌هایی که بوجود آمده است، نمی‌دانند و بلکه بایستگیها و شایستگیهایی را که برای انسان و جامعه

اش در نظر گرفته‌اند، در شناخت جامعه دخالت می‌دهند. به همین جهت است که اختلاف نظر فراوانی میان جامعه‌شناسان بوجود می‌آید و بصورت مکتبهای متنوع در فضای فرهنگ بشری منتشر می‌گردد، بلکه این اختلاف گاهی بقدری تند و تیز است که بعضیها جامعه‌شناسی را دور از شایستگی علمی محض تلقی می‌کنند. و می‌گویند: توصیه‌ی اخلاقی یا بایستگی اجباری واقعیت را نشان نمی‌دهد، بلکه واقعیتی را مطابق هدف گیر خاص می‌سازد، در حالی که ما گفتیم: اختلاف عقاید در جامعه‌شناسی نظری کاملاً بجا و معقول است و کسی هم نمی‌تواند اختلاف نظر در جامعه‌شناسی نظری را دلیل علم نبودن جامعه‌شناسی بداند، چنانکه اختلاف آراء در حقوق نظری و فیزیک نظری و روانشناسی نظری نمی‌تواند آن علوم را از قلمرو علم برکنار نماید. ما برای روشن شدن این مسئله که شناسایی یک موضوع اعم از ساختن یا معدوم نمودن، یا تصرفهای دگرگون در آن است. انواع شناسائی را بطور مختصر مطرح می‌نمائیم: ۱. عنصری نخستین داریم که اصطلاح مرحله‌ی ما قبل شناسایی برای آن عنصر بسیار مناسب است. این مرحله‌ی ما قبل شناسائی عبارت است از (وجود موضوع در خارج از ذات) که درک انسانی بتواند با آن تماس بگیرد به همین جهت ا

ست تجسیمات و مفاهیم پنداری ناشی از بازیگرهای ذهن را شناسائی نمی‌دانیم. ۲. تصدیق و پذیرش وجود آن موضوع در جهان عینی (خارج از ذات). لذا هویت یک مفهوم مشکوک الوجود، جز در عالم ذهن ساخته و پرداخته نمی‌شود، لذا شناسائی آن موضوع مرکب از واحدهایی می‌شود که با وصله‌های ساختگی مربوط به معلومات پیشین بهم پیوسته‌اند. ۳. توجه اجمالی به نمودهای مستقیم و نخستین یک موضوع، مانند، رنگ، شکل، حرکت، سکون. (پرمیر کاراکریستیک). ۴. توجه تفصیلی به نمودها در حل ارتباط با مجموع اجزاء و خواص موضوع، معرفت تفصیلی که شناخت امثال و اضداد و هر گونه هویت موضوع را در برمی‌گیرد، آغاز توجه به قوانین علمی درباره آن موضوع می‌باشد. ۵. شناختهای مربوط به استعدادها و ابعاد و خواص موضوع به جهت وارد کردن دگرگونی در آن (کوزال کاراکریستیک)، خاصیت محلول شدن قند موقعی شناخته می‌شود که در مایعی انداخته شود. هسته‌ی یک درخت یا گل موقعی استعداد و ابعاد مختلف خود را نشان می‌دهند که در مجرای عوامل دگرگون‌کننده‌ی خاک و آب و اشعه‌ی خورشید و غیره قرار بگیرند. انواع پنجگانه شناسائی که بطور اختصار متذکر شدیم، با اختلاف موضع‌گیریهای درک‌کننده، محکوم به نسبیّت می

باشد. عمده عامل نسبیّت در قلمرو معرفت دو موضوع بسیار اساسی است: موضوع یکم - محدودیت و نسبیّت است که از محدودیت

وسایل درک ناشی می‌گردد، مانند محدودیت حواس طبیعی و وسایل ساخته شده با فکر و دست بشری. مسلم است که گوش اصوات را در درجه‌ی معینی از امواج می‌شنود و کمتر از آن درجه برای انسان قابل شنیدن نیست. همچنین سایر حواس طبیعی اما وسایل ساخته شده با فکر و دست بشری، موضوعات عینی را مطابق خاصیت علت پذیری (کوزال کاراکتریستیک) که دارند، نشان می‌دهند. یعنی نشان‌دهنده از مجرای اثر نشان داده شده و سایر عوامل هم موقعیت با آن دو (نشان‌دهنده و نشان داده شده) بر کنار نمی‌باشد. حقایقی که برای دریافت شدن و مورد معرفت قرار گرفتن منظور می‌شوند، باید فاصله‌ای منطقی با ادراک کننده داشته باشند. یعنی نه آنقدر دور باشد که از دیدگاه خارج شوند و نه آنقدر نزدیک که جزئی از (من) محسوب شوند. همچنین باید برای تحصیل شناخت درباره‌ی یک موضوع از خیره شدن به آن و مطالبه‌ی روشنائی بیش از حد درباره‌ی آن پرهیز شود زیرا این دو امر موجب تاریکی موضوع می‌گردد. موضوع دوم- هدف گیری انسانها از تحصیل شناساییهاست. این هدف گیری نیز بر دو نوع عمده تقسیم می‌گردد

دو: نوع یکم- هدف گیری طبیعی، عبارت است از تکاپویی که خود حیات آدمی و خواسته‌های معین او بوجود می‌آورد. شناسایی چهره‌ی اقتصادی موضوع مفروض مطرح است. جنبه‌های دیگر آن، اگر چه ده‌ها مرتبه با اهمیت تر از آن یا مساوی آن باشد، مطرح نمی‌گردد. اصل کلی قضیه چنین است که درک و حس کنجکاو و تمایل به دریافت یک موضوع ناشی از جوشش حیات آدمی است که عواملی بعنوان درک و کنجکاو و امیال دارا می‌باشد. این عوامل به پیروی از محدودیتهای موقعیت حیات محدود می‌گردد و در نتیجه عبور به ماورای آن نمی‌کند. این اصل طبیعی است که چهره‌ها و نمودهای جهان هستی و موجودیت انسانی را تقسیم و تجزیه می‌نماید. از آنجاست که محدودیت خاصی همواره معلومات بشری را احاطه می‌کند و هدف گیریهای او را بطور طبیعی محدود می‌سازد. نوع دوم- هدف گیریهای ثانوی است، یعنی آن هدف گیریهایی است که به خصوصیت طبیعت حیات آدمی مربوط نیست، بلکه ناشی از گرایشها و انتخابهایی است که بعقل ایده‌ئولوژیکی و سازندگیهای تکاملی یا تجملی انجام می‌دهد. مثلا انسان را با هدف گیری اجتماع ماشینی مورد شناسائی قرار می‌دهد معلوماتی که از این هدف گیری درباره‌ی انسان بدست خواهد آورد، درست است که با

نظر بچهره‌ی هدف گیری شده، شناسائیهای اولی و مستقیم می‌باشد، ولی با نظر به اینکه هدف گیری مزبور در مقابل هویت خود انسان در مجرای طبیعی اش ثانوی است، لذا می‌توان گفت: معلومات بدست آمده از هدف گیری مزبور ثانوی و محدود می‌باشد. موضوع دوم- شناساییهای بدست آمده از تغییرات و دگرگونیهایی که در یک حقیقت عینی صورت می‌گیرد، خواه این تغییرات و دگرگونیها در مجرای طبیعت انجام بگیرد، مانند انسان در امتداد، حالات جنینی و نوزادی و کودکی و جوانی و میانسالی و کهنسالی و غیره. خواه این دگرگونیها با اندیشه و فکر بشری بوجود بیاید، مانند معرفتی که درباره‌ی محصول وارد کردن چند عنصر در میدان تفاعل که کار بشری است، می‌باشد. اکنون می‌توانیم به پاسخ سؤال پیشین (آیا جامعه‌شناسی و جامعه‌سازی یکی است؟) برسیم. پاسخ چنین است که چون انسان از نظر هویت ارگانسیم و روانی فردی و اجتماعی دارای چهره‌های گوناگونی است و هر یک از این چهره‌ها موقعیت مخصوصی از انسان را بازگو می‌کند، لذا هر یک از آن چهره معلومات مخصوصی را درباره‌ی انسان برای ما آشکار می‌سازد. مسلم است که با وارد کردن دگرگونی در روابط ایشان با طبیعت و در روابط انسانها با یکدیگر، قیافه‌های دیگری از او شناخته خواهد شد. ولی نباید آن اصل طبیعی و ثانوی را که پیش از این تحت عنوان (نوع یکم و نوع دوم) مطرح کردیم، فراموش کنیم و از نظر منطق مزبور مجبوریم بپذیریم که وارد کردن دگرگونیها در انسان هم از ناحیه‌ی موقعیتهایی خاص حیاتی و هم از نظر هدف گیریهای ثانوی نسبی و محدود می‌گردد، مثلا وارد کردن دگرگونی در یک جامعه‌ی انسانی بصورت فتودالگیری، قیافه‌ی خاصی از انسانها را نشان می‌دهد و وارد کردن دگرگونی بردگی در یک جامعه معلومات دیگری را درباره‌ی انسان به ما توضیح می‌دهد، ولی هیچ یک از این دگرگونیها که ما درباره‌ی انسان وارد کردیم، نمی‌تواند همه‌ی چهره‌های انسانی

را که دلایلی برای انعطافهای نامحدودش نشان می‌دهد، توضیح بدهد. شاید این مطلب را بتوانیم در همه‌ی اجزای هستی بپذیریم، به این معنی که دگرگونیهای طبیعی یا اختیاری که درباره‌ی موضوعات جهان عینی صورت می‌گیرد، نمی‌تواند همه‌ی خاصیت‌های علت پذیری (کوزال کاراکتریستیک) آنها را توضیح بدهد، بلکه می‌توان در هر جزئی از طبیعت با فرض رابطه با سایر اجزاء هستی چهره‌ی مخصوصی را سراغ گرفت. ارزش شناسائی محض بدون عمل مساوی است با ارزش عمل محض بودن علم با اینکه افراد بشر

ی مخصوصا هشیاران همه جانبه نگر، با نظر به همه گونه تجربیات و مشاهدات و قوانین می‌دانند که شناسایی محض و بی‌عمل از نظر ارزش و تاثیر در متن حیات انسانی، درست مانند عمل بی‌شناسایی است، با این حال باز بندرت اتفاق می‌افتد که این تساوی مورد اعتقاد در همه‌ی قلمروهای معرفتی و گردیدنها بوده باشد، غالباً چنین است که یا معرفت محض افکار را به خود جلب می‌کند، یا عمل و گردیدن محض. اگر ما این سؤال را به همه‌ی آن افکار بشری که در متن انسان‌شناسی قدم برمی‌دارند مطرح کنیم و بگوییم: آیا برای معرفت و عمل و گردیدن، هدفی بالاتر از آن دو وجود دارد، یا آنچه که واقعیت منحصر دارد این است که انسان بداند و بس، یا به گردد و عمل کند و بس؟ بدون تردید پاسخ این سؤال را به اتفاق نظر چنین خواهند گفت که: این ماهیت حیات کمال جوی آدمی است که می‌خواهد معرفتی بدست بیاورد و هم آن است که می‌بیند باید عمل کند و در مجرای گردیدن قرار بگیرد. مقصود ما از (حیات کمال جوی) کمال بمعنای ایده آل اعلا و یا فضیلت‌های معنوی خالص نیست، بلکه منظور ما جوشش حیات برای گستردن ابعاد و رفع احتیاجات در مجرای گسترش ابعاد است که احساس می‌کند. بنابراین پاسخ قانع کننده، ما نم

ی‌توانیم بگوییم: هرگونه تصرف و دگرگون نمودن انسان لازم است تا انسان را بشناسیم و بس، چنانکه این عقیده ضد منطقی است که بگوییم: ما کاری با شناسایی چهره‌های گوناگون انسانی نداریم، ما عمل می‌کنیم و درباره‌ی انسان در هر موقعیتی که در تاریخ و در جهان هستی قرار می‌گیرد، حکم صادر می‌کنیم. آیا کسی می‌تواند این جرئت را بخود بدهد که بگوید: ما عاشق گردیدن انسان هستیم تا قیافه‌ی پس از گردیدن او را بشناسیم، اگر چه حیات و کیفیات آن پست تر از ما قبل گردیدن بوده باشد. مانند اینکه بشر در حال آزادی را به گردیدن بردگی وارد کنیم، نه برای آنکه بردگی جوابگوی جوشش حیات اوست بلکه تنها برای آنکه می‌خواهیم چهره‌ی بردگی او را هم بشناسیم!! یا بکشیم و فلسفه‌ای بوجود بیاوریم که جامعه‌ای که در بهترین فضای آزادیهای قانونی و گسترش ابعاد سودمند فردی و اجتماعی زندگی می‌کند، به مجرای گردیدن وارد کنیم و از همه‌ی قوانین و اصول عالی منطقی ره‌ایش بسازیم، به این دلیل که می‌خواهیم قیافه‌ی بی بند و باری و بی‌اصل بودن انسان را بشناسیم!! چاقوئی بدستش بدهیم تا انسانی را بکشد و تا معرفتی درباره‌ی چهره قاتل بودن انسان بدست بیاوریم!! آنجا که رابطه‌ی معرفت و

عمل شکل معمائی بخود می‌گیرد بشر چه باید بکند؟ شناسد تا در گردیدن بهتر قرار بگیرد، یا در گردیدن قرار بگیرد که قیافه‌ی در حال گردیدن ولی از گردیدن خود را شناسد؟ بنظر می‌رسد که ما بایستی برای حل این معما دو نوع عمده‌ی شناساییها را منظور بداریم. نوع یکم- شناساییهای حیاتی- که بدون بدست آوردن آنها، حیات با احتیاجات منطقی که دارد و یا با کیفیتهای مطلوبش، چه در قلمرو فردی و چه در صحنه‌های اجتماعی دچار رکود و اختلالات می‌گردد. سرگذشت بشری با نوسانهای گوناگون و جزر و مدهای پر معنایش بخوبی نشان می‌دهد که برای بدست آوردن این نوع معرفت، بهر وسیله‌ای دست برده است. ما حتی شاهد گذشته‌های حیاتی که نوابغ انسان دوست در گذرگاه تاریخ صورت داده‌اند، می‌باشیم. چه رسد به تمسک به وارد کردن تغییرات منطقی در انسانهای دیگر. نوع دوم- شناسایی برای تجملها و رقابت بازیهایی که با حیات انسانهای دیگر بازی می‌کند، این نوع از معرفت، همان چراغی است که بدست دزد می‌افتد تا کالای برگزیده تری را برود. شرط اساسی معرفت که از گردیدنها نصیب بشریت می‌گردد اگر بخواهیم پدیده‌ی معرفت را از نظر ارزشها مطرح کنیم، بدون تردید به این نتیجه می‌رسیم که معرفت ح

اصل از گردیدن نمی‌تواند بی‌شرط و بی‌قید بوده باشد، زیرا موضوعی جاندار است و در مجرای قوانین هستی در نقطه‌ی مثبتی قرار

گرفته است، وارد کردن تغییر در آن موضوع برای هر منظوری که باشد (اعم از معرفت و غیر معرفت) بایستی مشروط به ارتقای آن موضوع از موقعیت خود بوسیله‌ی وارد کردن دگرگونی در آن موضوع به موقعیت بالاتر بوده باشد این شرط اساسی را که برای معرفت‌های حاصل از دگرگونیها متذکر شدیم، مسلماً جنبه‌ی آرمانی برای انسانهایی دارد که توانسته‌اند (که) را از (چه) تفکیک کنند. اعتقاد به ایده‌آلهای اعلای انسانی مانند حق حیات برای همه، حق شخصیت برای همه، حق، حرکت رو به تکامل برای همه را پذیرفته باشند. و برای غیر این گروه از انسانهای با فضیلت، این شرط و قید که گفتیم مانند موعظه، بقول ارسطو خرگوش به شیر می‌گوید: این سخنان مرا درباره‌ی عدالت و جان‌شناسی پذیرفتی؟ شیر می‌گوید: سخنان بسیار خوبی گفتی، ولی یک نقص داشت، و آن این است که درباره‌ی قدرت و پنجه‌های من سخن نگفتی. چگونه می‌توان قوانین ثابت را با دگرگون ساختن آنها شناخت؟ قوانین ثابت در عرصه‌ی طبیعت و قلمرو درونی، قابل تغییر دگرگونی نیستند، آیا برای تکمیل شناسائی درباره‌ی این

قوانین می‌توان از ایجاد دگرگونی در آنها استفاده کرد؟ این مسئله بایستی از نظر موضوع تحلیل شود: اگر مقصود از قانون نظم واقعی عالم هستی است، ایجاد دگرگونی در نظم امکان پذیر نیست، زیرا هر تصرف و دگرگونی که در جهان درونی و برونی به وجود بیاوریم، همراه با وضع دیگری خواهد بود که خود مطابق نوع دیگری از نظم است و اگر منظور از قانون قضیه‌ی کلی است که ما از نظم جاری در جهان هستی انتزاع کرده‌ایم، می‌توانیم فرض خلاف آن قضیه‌ی کلی را در ذهن تصور کنیم، ولی اینگونه فرض ذهنی غیر از گردیدن واقعی عینی است، و اگر درباره‌ی آن قضیه‌ی کلی حذف و انتخابی صورت بدهیم و تضییق و توسعه در آن وارد کنیم، این کار به خودی خود یک فعالیت ذهنی است که اگر مطابق نظم عینی باشد، مفید بوده و مفیدیت آن مستند به گردیدن واقعیت نیست، بلکه مستند به فعالیت ذهنی است. و اگر مطابق نظم عینی نباشد، یک فعالیت ذهنی غیر قابل تطبیق با واقعیت خواهد بود. آیا شناخت شیء پس از گردیدن می‌تواند شناختن آن شیء بطور مطلق باشد؟ این سؤال ممکن است از نظر سطحی با پاسخ منفی روبرو شود، زیرا مسلم است که شیء پس از تحول غیر از شیء پیش از تحول است، چنانکه شناخت با نوعی از تحول

غیر از شناخت با نوعی دیگر از تحول است. می‌گوئیم: شناخت بوسیله‌ی گردیدن یک یا چند فرد از یک موضوع، می‌تواند سایر افراد طولی و عرضی آن موضوع را از جهت همان گردیدن بشناساند. یعنی ما با گردیدن یک یا چند فرد می‌توانیم با چهره‌ی موضوع کلی آن افراد بجهت گردیدن مفروض آشنا شویم، اگر سیبی را جویدیم و خاصیت خرد شدن و طعم آن را شناختیم، می‌توانیم خاصیت و طعم مزبور را به موضوع کلی (سیب) نسبت بدهیم. و اگر حقیقتی که در مجرای گردیدن قرار می‌گیرد، منحصر در همان حقیقت تحول یافته باشد، نمی‌توان شناخت آن حقیقت را بعنوان شناخت نوع تلقی نمود. آیا برای جامعه‌شناسی قوانینی وجود دارد؟ از نظر فلسفی درباره‌ی جامعه‌شناسی، این مسئله با اهمیت مطرح شده است که (آیا برای جامعه‌شناسی قوانینی وجود دارد؟) که با کشف و درک آن قوانین می‌توان معرفتی درباره‌ی این جامعه یا آن جامعه بدست آورد؟ بعضی از متفکران مانند ژاک لکلرک و نویسندگان دیگر گمان کرده‌اند: این مسئله مبتنی بر یک مسئله مشهور دیگر بنام (جبر و اختیار) می‌باشد. یعنی اگر اعتقاد کنیم که انسانها در کارهای خود اختیار دارند، نمی‌توانیم برای جامعه‌شناسی قوانینی را در نظر بگیریم و اگر بگوئیم

انسانها در کارها مجبورند، در حقیقت استناد کار انسانی را به قانون پذیرفته‌ایم. برای توضیح بیشتر عباراتی را از آقای دکتر جمشید مرتضوی در اینجا نقل می‌کنیم و ضمناً در پاورقی همین عبارات، نویسنده‌ی محترم تذکر داده است که در مبانی و اصولی که در این فصل، بحث بر اساس آنها جریان دارد، مقتبس است از عقاید ژاک لکلرک در تالیف ارزنده‌اش (مقدمه‌ای بر سوسیولوژی): (در سر آغاز این مبحث، مسئله‌ای که بنظر می‌رسد و اکثریت قاطعی از صاحب نظران نیز چنان اندیشیده‌اند اینست که اگر ما معتقد باشیم که اعمال و رفتار انسانی دارای جنبه‌ی اختیاری است، مطلقاً باید وجود قوانینی به نام قوانین اجتماعی را نفی کنیم. به عبارت

دیگر اگر مختار بودن انسان را در اعمال و رفتار خود قبول کنیم تلویحا پذیرفته‌ایم که در مورد اعمال و رفتار انسان هیچگونه قانونی وجود ندارد و هیچ نظم ضروری بر آنها حکومت نمی‌کند، زیرا در غیر این صورت پذیرفتن اختیار انسانی در اعمال و رفتار خود ممکن نخواهد بود. اعتقاد بدین مطلب که بر امور اجتماعی نیز نظیر امور و مسائل طبیعی، قوانینی جاری و حاکم بوده و اصولا قوانینی تحت عنوان (قوانین اجتماعی) موجود است، در واقع قبول این مطلب می‌باشد که

حیات اجتماعی نیز تحت سلطه‌ی همان قانون مشهور (علیت) و (جبر علی یا علمی) است که بر امور طبیعت و مسائل طبیعی حاکم و جاری است. بنابراین بدیهی است که اصل (اختیار) و اعتقاد به آن در مورد رفتار انسان، مغایر و مخالف اصلی خواهد بود که ما آن را برای وجود قانون و جاری و حاکم بودن (قوانین ثابت) در مورد پدیده‌ها و امور اجتماعی لازم دانستیم. در حقیقت مسئله‌ای بدیهی است که اگر انسانها در اعمال و رفتار خود بطور کلی آزاد و مختار هستند، هرگز نمی‌توان دانست و نمی‌توان محاسبه کرد و پیش بینی نمود که پدیده‌های اجتماعی در زمانهای آینده، چگونه و به چه نحو تغییر و تحول خواهند یافت و یا اینکه در گذشته‌ها به چه نحو و بر اساس چه عللی بوجود آمده‌اند. گذشته از آن، حتی در مورد پدیده‌های آبی و موجود نیز نمی‌توان حکمی صادر کرد و آنها را بر اساس نظریات یا قوانینی طبقه‌بندی و منظم ساخت، زیرا معلوم نخواهد بود که آیا همین پدیده و یا امر مورد نظر فردا نیز بر همین حال و بر همین منوال باشد. و اگر هم در این موارد مطالبی ذکر گردد، جز حدس و گمان و خیال و توهم چیز دیگری نخواهند بود و کوچکترین ارزش علمی نخواهند داشت. نویسنده‌ی محترم در صفحه‌ی ۲۶ ادامه

می‌دهد که: (در اوایل دوره‌ی ظهور و گسترش جامعه‌شناسی جدید، اکثریت مطلق از دانشمندان صاحب نظر این عقیده را اظهار داشته‌اند که برای بنیانگذاری علمی جدید بنام جامعه‌شناسی، اولین قدم باید سعی در اثبات جاری بودن (قانون) بر رفتار و اعمال انسانی و به عبارت دیگر وجود اصل (جبر علمی و علی) در اجتماعات باشد. یا بالعکس اثبات اینکه اصل (اختیار) مسئله‌ای نظری و ذهنی بوده و هیچگونه تاثیر و اصلاتی از لحاظ امور و پدیده‌های اجتماعی ندارد.) مطالعه‌کننده‌ی محترم، نخست می‌تواند به مبحث (چگونه جامعه‌ی شناسی بصورت علم درمی‌آید)، بیان کرده‌ایم بررسی نمایند. مسلم است که هیچ دسته‌ای از مسائل نمی‌تواند بصورت علم درآید، مگر اینکه از عده‌ای کلیات که بصورت قانون آن مسائل مطرح می‌شود، برخوردار بوده باشد. منشا انتزاع کلیات در یک علم عبارت است از خواص و پدیده‌های مکرر و مستمر که از روابط موجودات با یکدیگر بروز می‌کنند. هنگامی که جوشیدن آب در صد درجه از حرارت مستمر و دائمی می‌باشد، یعنی در همه‌ی موارد به بینیم که آب با مشخصات معین در صد درجه از حرارت می‌جوشد، یک قانون کلی برای ما مطرح می‌شود و آن عبارت است از جوشش آب در صد درجه از حرارت و

چون در نمودهای اجتماعی هم خواص و پدیده‌های ناشی از عوامل معین بطور مستمر و دائمی دیده می‌شود، لذا جامعه‌شناسی هم دارای قوانین کلی بوده در نتیجه یکی از علوم تحقیقی خواهد بود. این مسئله جای اشکال و تردید نیست. آنچه که مهم است این است که: آیا وجود قوانین در جامعه‌شناسی دلیل مجبور بودن انسانهاست؟ در عباراتی که از روشهای جامعه‌شناسی نقل کردیم، این مطلب دیده می‌شود که اگر جامعه‌شناسی را بر روی قوانین علمی مبتنی بسازیم، بایستی به (جبر علیت و یا جبر علمی) در رفتار و شئون انسانی معتقد باشیم تا پدیده‌های اجتماعی را هم بتوانیم به قوانین علمی که قانون علیت جامع همه‌ی آنهاست مستند نماییم. بنظر می‌رسد نوعی از سطحی‌نگری در این مسئله با اهمیت پیش آمده و دقت کاری لازم در آن صورت نگرفته است. ما تحلیل لازم را در این مسئله بوسیله‌ی توضیح چند مطلب متذکر می‌شویم: ۱- معنای اینکه انسان اختیار دارد با اینکه در بعضی از مباحث گذشته این بحث را مطرح نموده‌ایم، به جهت اهمیتی که دارد و به جهت بعضی تفاوتها در اینجا بار دیگر مطرح می‌نماییم با یک تتبع مختصر می‌توان به بیش از ده تعریف درباره‌ی پدیده‌ی اختیار از فلاسفه و روانشناسان دسترس

ی پیدا کرد، ما بنقل آن تعاریفات در این مبحث نمی‌پردازیم، تنها تعریفی را متذکر می‌شویم که اگر فلاسفه و روانشناسان موضع گیریهای مخصوص بخود را کنار بگذارند، می‌توانند اتفاق نظری در شناخت پدیده‌ی اختیار با ما داشته باشند. تعریف اختیار

چنین است: (سلطه و نظارت شخصیت مزبور کاملتر و همه جانبه تر بوده باشد، کار مفروض از اختیار آدمی بیشتر برخوردار است و از همین تعریف ما می‌توانیم با تعریف جبر نیز آشنایی داشته باشیم، به این معنی هر اندازه که در کار صادر شده از سلطه و نظارت شخصیت کاسته شود، به همان اندازه کار دارای انگیزه‌ی جبری می‌باشد. این کاهش در آن هنگام که به حد اکثر می‌رسد و سلطه و نظارت شخصیت به حد صفر تقلیل می‌یابد کار صادر شده جبری خالص می‌باشد. از این دو تعریف ضمناً به یک مسئله بسیار مهم دیگر می‌رسیم که غالباً مورد غفلت بررسی کنندگان می‌باشد. و آن مسئله امکان ترکیب کار از دو پدیده‌ی جبر و اختیار می‌باشد. به این معنی که شما ممکن است کاری را با جبر خالص شروع کنید، ولی در امتداد آن کار، بجهت آگاه شدن به مصلحت کار و احساس توانایی، شخصیت شما دست به کار شود و ادامه‌ی همان کار که با جبر شروع شده بود، با سلطه و نظارت شخصی

ت صادر شود. و بالعکس هم صحیح است. بعنوان مثال: سیل خروشان در بیابان شما را تعقیب می‌کند و راه گریز شما منحصر به بالا رفتن از یک تپه ایست، مسلم است که شما بنا به قانون دفاع از حیات یا گریز از مرگ بطور اجبار محض شروع به رفتن بالای تپه می‌نماید. مقداری که سر بالا می‌روید، متوجه می‌شوید که در ارتفاعات همان تپه اشیاء سودمندی وجود دارد که از نظر قانونی مانعی از تملک آنها وجود ندارد، برای بدست آوردن آن اشیاء سودمند در عین حال غیر حیاتی ارتفاعات آن تپه را پیش می‌گیرد و بالا می‌روید، نه از جهت جبر سیل خروشان زیرا شما بالاتر از سیل رس رسیده‌اید و نه با اجبار اشیاء سودمند در آن ارتفاعات، زیرا فرض اینست که آن اشیاء اگر چه سودمند می‌باشند، ولی آن اندازه حیاتی نیستند که شما را به صعود به آن ارتفاعات مجبور نمایند. و بالعکس هم ممکن است، یعنی ممکن است کار با اختیار شروع و با جبر ختم شود بلکه ممکن است یک کار چند بار موصوف به اختیارها و جبرهای متناوب بوده باشد. اکنون ضروری ترین سؤال پیش می‌آید که شخصیت چیست که سلطه و نظارت آن، کار را اختیاری می‌سازد؟ درباره‌ی این سؤال که: ۲- توجه به شخصیتی که سلطه و نظارتش کار را اختیاری می

نماید، چیست؟ ممکن است از طرف هواداران اختیار پاسخهای گوناگونی بشنویم، آنچه که در موضوع بحث ما لازم و کافی است، اینست که شخصیت عبارت است از آن عامل مدیریت درونی که همواره با آگاهی به اصول و قوانین و صلاح و فسادهای طبیعی و عقلانی، دست به فعالیت می‌زند و راه منطقی تر را برای حیات آدمی انتخاب می‌کند. در مقابل این شخصیت، یک عامل دیگر در درون وجود دارد که اصطلاح خود طبیعی درباره‌ی آن بسیار مناسب است. معنای خود طبیعی همان عامل فعال است که خمیر مایه‌ی خود را از حیات طبیعی گرفته و فعالیتی جز در راه ادامه و تورم خود، دارا نمی‌باشد. این خود طبیعی نه تنها قانون و اصلی را نمی‌شناسد و نه تنها صلاح و فساد را سراغ ندارد، بلکه اصلاً قضیه‌ای را نمی‌بیند و نمی‌سازد تا میان خوب و بد و زشت و زیبا و صحیح و باطل را تفکیک نماید. خود طبیعی تنها خود را می‌خواهد و بس به همین جهت است که هر اقدام و گرایشی از انسان که در جاذبه‌ی خود طبیعی قرار بگیرد، نمایش جبری داشته و هیچ موقع راه دوم را جز همان مسیری که در وی قرار دارد، نمی‌بیند. در این مود می‌توانیم از قرآن مجید به یک روشنایی کامل برسیم که فعالیت هر دو عامل (شخصیت و خود طبیعی) را در

درون انسانها توضیح می‌دهد: (و نفس و ما سواها، فالهمها فجورها، و تقواها، قد افلح من زکاهها و قد خاب من دساها) و سوگند به نفس و آن حقیقی که آنرا ساخته و دو پدیده‌ی فسق و تقوا را برای آن روشن نموده است. قطعاً هر کسی که آن نفس را تزکیه و تصفیه نمود، رستگار و هر کس که آن را آلوده کرد، شکست خورد) این که در آیات فوق یک خود بیان نموده و دو فعالیت برای آن اثبات فرموده است. مانعی از فرض دو عامل نمی‌باشد، چنانکه در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: (و لا اقسام بالنفس اللوامه) و (یا ایتهما النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه) و اگر از نظر دیگر نتوانستیم دو عامل مستقل در درون را بپذیریم، می‌توانیم بگوئیم: اگر چه در درون آدمی یک عامل مدیریت وجود دارد، ولی این عامل دو گونه فعالیت انجام می‌دهد (مانند یکی بودن شخصیت در روانکاوای دوران معاصر که مرکب است از سه عامل غرایز و (من اجتماعی) و (من برتر) یا یک شخصیت است و سه نوع فعالیت دارد) یکی از دو فعالیت که عامل درونی انجام می‌دهد، با استخدام آگاهی به قوانین و اصول عقلانی است. دومی تنها

جوشش و ادامه و تورم خود را می‌خواهد. اولی شخصیت و دومی خود طبیعی است. درباره‌ی کارهای اختیاری که بیش از یک راه برای انسان وجود دارد، شخصیت و خود طبیعی دست به فعالیت می‌زنند. در این فعالیتها هر اندازه که شخصیت بر خود طبیعی پیروز می‌گردد به همان اندازه دست شخصیت در سلطه و نظارت برد و قطب مثبت و منفی کار بازتر و در نتیجه کار صادر از پدیده‌ی اختیار، بیشتر برخوردار می‌گردد. اگر این سؤال مطرح شود که دخالت شخصیت در کار جزء تکمیل‌کننده‌ی علت صدور کار می‌باشد، بنابراین باز کار مفروض در مجرای قانون علیت قرار می‌گیرد. پاسخ این سؤال این است که دخالت شخصیت در کار، مانند دخالت جزئی از علت در مجموع اجزای آن نیست بلکه شخصیت عمل سازندگی را در اجزای سایر اجزاء علت صدور کار انجام می‌دهد. بعنوان مثال، موقعی که یک انسان برای بدست آوردن مقام دست بکار می‌شود، در میان کارهایی که بایستی انجام بدهد، با نادیده گرفتن یک حق مسلم روبرو می‌گردد، مثلاً دست می‌برد و نام یک فرد را برای آن مقام شایسته‌تر از اوست، حذف می‌کند و تهمت‌ها و نارواها به آن شخص می‌بندد. در این کاری که انجام می‌دهد: حذف نام یک فرد از ستون شایستگی. از دیدگاه عینی چیزی است مانند پاره کردن کاغذی که نام شخص در آن نوشته شده است، یا کشیدن قلم روی انام، این دو پدیده‌ی عینی دو روید

اد است که نمودار می‌شود، این تنها شخصیت است که نشان حق‌کشی روی این دو پدیده می‌زند و آن دو را از عنوان بی‌طرفی به قلمرو و زشتی و پلیدی می‌کشانند. عبارت اصطلاحی: علیت آن دو را برای پلیدی اثبات می‌کند. این است معنای اینکه (شخصیت علت ساز است) و چون سازندگی شخصیت در عوامل بنیادین کار، همواره بر مبنای خیر و رشد و کمال است، لذا هر اندازه که به جهت دوری از آلودگیهای خود طبیعی و تکاپو در راه بدست آوردن رفتار عقلانی صحیح تقویت شود، قدرت بیشتری در نظارت و سلطه بر دو قطب مثبت و منفی کار اعمال می‌کند. پس در حقیقت ریشه‌ی کار اختیاری مانند یک نیروی مخفی در شخصیت تامین شده است، هر اندازه که شخصیت بوسیله‌ی رفتار عقلانی و تمایل بدنیکی تغذیه شود، آن نیرو بیشتر به فعلیت می‌رسد. ۳- سه مفهوم: رهایی، آزادی و اختیار، را با یکدیگر مخلوط نکنیم ما در مقابل مفهوم جبر، با سه مفهوم مختلف روبرو هستیم که نبایستی آنها را با یکدیگر مخلوط نماییم. مفهوم یکم- رهایی (انطلاق): این پدیده باز شدن از زنجیر و قیودی را بازگو می‌کند که تا پیش از ظهور آن، بر دست و پای روان آدمی بسته بوده است، ولی رویداد روانی دیگری را بطور مثبت در بر نمی‌گیرد. مانند

زنجیر منت و تحقیر که از پذیرش امتیازی از یک شخص، بدست و پای آدمی پیچیده می‌شود، موقعی که عوض آن امتیاز را به آن شخص می‌دهد، رها می‌شود، یعنی خود را در گرو منت و تحقیر آن شخص نمی‌بیند. پس از برداشته شدن زنجیر مفروض، خودش است و محتویات روانی و مغزی و حیاتی‌اش. مفهوم دوم- آزادی (حریت) آزاد کردن (تحریر): این مفهوم باضافه‌ی رهایی از زنجیر، احساسی از داشتن امتیاز (هر کار می‌توانم بکنم و می‌توانم نکنم) را نیز در بردارد. در مسائل حقوقی و اجتماعی و سیاسی، این مفهوم شایع می‌باشد. وقتی که می‌گوییم: فلان شخص در انتخاب کار آزاد است، یعنی از نظر حقوقی از امتیاز انتخاب کار برخوردار است. وقتی گفته می‌شود، فرد، در اجتماع خود مادامیکه ضرری به اجتماع نمی‌زند آزاد است) یعنی می‌تواند در غیر صورت مزاحمت دیگران، از هر گونه (می‌خواهم) استفاده کند. همین مفهوم در فعالیت غرایز مهار نشده نیز بکار می‌رود، یعنی مقصود از آزادی غرایز این است که این پدیده‌ها می‌توانند بدون قید و شرط به فعالیت بیافتند. مفهوم سوم- اختیار: عبارت است از آن آزادی که در سر چند راهی آنچه را که اصول عقلانی و وجدانی خیر بیند، انتخاب می‌کند. پس در حقیقت کلمه‌ی اختیار

مفهومی والاتر از رهایی و آزادی را نشان می‌دهد. با نظر به دستور زبان عربی کلمه‌ی اختیار باب افتعال از خیر است این باب گاهی برای پذیرش ماده‌ی کلمه است مانند اختتام که بمعنای پذیرش پایان است، گاهی بمعنای جویندگی است مانند اختیار که بمعنای خیرجویی و آزمایش (طلب واقعیت) است. گاه دیگر بمعنای گزینش است مانند احترام، وقتی که می‌گوییم: به فلان شخصیت احترام می‌گذاریم، معنایش این است که بمقام شخصیت آن فرد حرمت را برگزیده‌ایم. در مفهوم اختیار هر دو معنی (جویندگی و

گزینه‌ش) امکان پذیر است. بنابراین معنای اختیار عبارت است از طلب خیر یا برگزیدن خیر در کاری که صادر می‌شود. با نظر به این تحقیق است که پدیده‌ی اختیار با وضوح کامل در مقابل جبر حل می‌شود. با این بیان که شخصیت انسانی (نه خود طبیعی) آن عامل مدیریت است که بوسیله‌ی بهره‌برداری از قوانین عقلانی و وجدانی همواره راه خیر را انتخاب می‌کند. و این عمل مستند به ذات شخصیت است که شعاعی از خورشید عظمت خداوندی است. آنچه که انسان انجام می‌دهد، بهره‌برداری صحیح از این شعاع ربانی است، ما این بهره‌برداری را اختیار می‌نامیم. در نتیجه کار اختیاری بالاتر از مراحل زیر قرار می‌گیرد: ۱- مرح

له‌ی توجه به عوامل ناشایست یا خلاف واقع. ۲- مرحله‌ی رهایی از آن عوامل. ۳- مرحله‌ی دریافت امکان انتخاب یکی از راه‌ها یا یکی از کارها. ۴- مرحله‌ی آزادی در انتخاب مزبور. ۵- مرحله‌ی درک اصول و قوانین و وجدانی و موازنه میان مصالح و مفاسد. ۶- مرحله‌ی اختیار که عبارت است از انتخاب راه یا کار خیر و اقدام به آن. این همان مرحله‌ی نظارت و سلطه‌ی شخصیت است به دو قطب مثبت و منفی کار. در هیچ یک از مراحل ششگانه، خود طبیعی بیکار ننشسته، حد اکثر نیروی خود را برای فلج کردن مدیریت شخصیت بکار می‌برد، پدیده‌ی اختیار از پیروز شدن شخصیت در این پیکارها بوجود می‌آید. توضیحی درباره دخالت شخصیت در کار اختیاری دخالت شخصیت در بوجود آمدن کار اختیاری مانند دخالت مغز ناب در چند عامل است که مانند پوست پیاز بهم پیچیده است. هر چه کار به عامل عمیق‌تر مستند باشد به منطقه‌ی فرماندهی شخصیت نزدیکتر می‌گردد و دست شخصیت برای نظارت و سلطه بازتر می‌شود. به همین جهت است که هر چه کار با اندیشه‌ی بیشتر همراه گردد، منطقی‌تر و خردمندانه‌تر تلقی می‌شود، زیرا اندیشه مانند عامل کاوش از حقایق و رویدادهایی است که انسان را از عوامل سطحی عبور داده و با بدست آور

دن بینش بیشتر بمنطقه‌ی عامل اصلی کار که خود شخصیت است، نزدیکتر می‌سازد. فرض عوامل پوست پیازی را به این نحو می‌توان توضیح داد که سطح ابتدایی شخصیت که همان ذهن در حال عکس برداری است، مانند پوست ابتدایی پیاز است که مجاور با جهان برونی مانند سایر موجودات طبیعی و مواد غیر ذلک می‌باشد. سطح بعد از سطح ابتدایی شخصیت مانند پوست دوم پیاز است. این سطح با عوامل عادی که فضای ذهن را اشغال کرده، احاطه شده است، چنانکه پوست دوم پیاز با پوست اولی پوشیده شده است عبور از سطح ابتدایی شخصیت به سطح دوم، گاهی در راه رهایی از جبر عامل برونی و عوامل اشغال‌کننده فضای ذهن را اشغال کرده، احاطه شده است، چنانکه پوست دوم پیاز با پوست اولی پوشیده شده است عبور از سطح ابتدایی شخصیت به سطح دوم، گاهی در راه رهایی از جبر عامل برونی و عوامل اشغال‌کننده فضای ذهن است، به همین ترتیب هر چه عمیق‌تر برویم به منطقه‌ی شخصیت نزدیکتر می‌شویم و جنبه‌ی اختیاری کار افزایش می‌یابد. هنگام عبور از هر یک از این سطوح نوعی او عوامل جبر را پشت سر می‌گذاریم مثلاً در سطح دوم عوامل رسوب یافته‌ی موقت درمی‌گذریم، در سطح سوم از عوامل رسوب یافته‌ی کهن را زیر پا می‌گذاریم در س

طح چهارم عوامل ارثی را خنثی می‌کنیم، یا آنها را در مسیر خواسته‌ی شخصیت توجیه می‌نماییم. تبصره- این نکته را نباید نادیده گرفت که مقصود از سطوح تو در تو واقعاً بمعنای تو در تو هندسی نیست که هر یک برای خود مرزی و بعد معینی داشته باشند، بلکه مقصود ما: مانند اصطلاح خودآگاه و نیمه‌آگاه و ناخودآگاه می‌باشد که به سطوح ابتدایی و عمیق تشبیه می‌شود. عمیق‌ترین سطح شخصیت یا ناب‌ترین مغز شخصیت خیر جویی می‌باشد. هر اندازه شخصیت قوی‌تر باشد وصول به اختیار آسان‌تر خواهد بود این مسئله‌ایست که متاسفانه با کمال بی‌اعتنایی از قلمرو و علوم پرکنار رفته است! جبری بودن قوانینی که در علوم طبیعی مورد بررسی قرار می‌گیرد، آنقدر جلو چشم دانشمندان را گرفته است که بجای آنکه بگویند: همه‌ی اجزا و روابط طبیعت مشمول قوانین جبری است، می‌گویند: هر کجا اسم قانون شنیدید، فوراً متوجه شوید که کلمه‌ای را بر زبان آورده‌اید، که بجایش کلمه‌ی جبر را هم می‌تواند بکار ببرید. اینان ندانسته آن همه شواهد محسوس و قاطعانه‌ای را که بشر در احساس تکلیف و تعهد و اتصاف به

فضیلتها و گذشت از خودخواهیها و لذا بد طبیعی دارد با دو کلمه‌ی جبر و قانون می‌خواهند نادیده بگیرند!

و از این راه یک انقلاب سر به سقوط جبر را بوجود بیاورند. اینان خواه بدانند و خواه ندانند، بخواهند یا نخواهند. تا انسانی در این کره‌ی خاکی وجود داشته باشد، اختیاری هم وجود خواهد داشت که کشف از وجود شخصیت در روی کره‌ی خاکی نماید. هر چه که اوراق تاریخ را برمی‌گردانیم، شخصیت‌هایی می‌بینیم که با بهره‌برداری از اختیار با اینکه در اقلیت اسفناکی هم بوده‌اند آبرویی تباریخ داده و تاریخ بشری را قابل تنفس اعلام نموده‌اند. بهر حال هر اندازه که قدرت شخصیت بیشتر باشد، از نیروی سطوح ابتدایی روان کاسته می‌شود، نه تنها کاسته می‌شود، بلکه در حوزه‌ی فرماندهی شخصیت قرار می‌گیرد. لذا ممکن است قدرت و گسترش نفوذ شخصیت به درجه‌ای برسد که بر تمامی رویدادهای برونی و درونی حاکمیت مطلق داشته باشد. در این هنگام است که ما با یک انسان الهی روبرو می‌شویم. قانون علیت و کار اختیاری و تشکیکات هفتگانه ما پیش از آنکه رابطه یا تکلیف کار اختیاری را با قانون علیت روشن بسازیم، لازم می‌دانیم که یک دگرگونی در بکار بردن یا تفسیر قانون علیت را پیشنهاد کنیم. نخست یادآور می‌شویم که از قدیمترین دورانهای شناساییها مربوط، تاکنون قانون علیت از ساده‌ترین شکل آن

گرفته تا ظریف‌ترین و دقیق‌ترین مفاهیمی که در این قانون بروز کرده است. اساسی‌ترین پایه‌های ساختمان با شکوه علوم و جهان‌بینیها و صنایع و هنرها را تشکیل داده است. و با تشبیه دیگر: نفوذ قانون علیت در همه‌ی صحنه‌های معرفت، مانند نفوذ آب در تمام اجزای درخت از ریشه گرفته تا آخرین برگش می‌باشد. این قانون عمومی یا بعبارت دیگر این قانون قانونها با آن همه گسترش و نفوذی که به همه‌ی مغزها داشته است، با اینحال دو متفکر را نمی‌توان پیدا کرد که در همه‌ی مسائل مربوط به این قانون اتحاد نظر کامل داشته باشند. کتب و آثار گذشتگان و معاصرین پر از کشاکشها و مشاجرات نرم و تند درباره‌ی این قانون است. باضافه‌ی آن همه ناآرامیها و مناقشات هفت نوع تشکیک اساسی هم به این بحران معرفتی دامن زده، طوفان آرامش‌ناپذیری را بوجود آورده است. این هفت نوع تشکیک بقرار زیر است: تشکیک یکم - بعضی از متفکران قرون گذشته گفته‌اند: جریان رویدادهای معین، در دنبال رویدادهای معین دیگر، مربوط به یک قانون جبری که سلطه و اختیار خدا را بگیرد، نمی‌باشد. بلکه این تعاقب حوادثی است که سنت خداوندی در عالم هستی بجریان انداخته و با عینکهای مختلفی مورد شناخت و بهره‌برداری ا

نسانها قرار می‌گیرد. چشم‌انداز این تشکیک وسیع‌تر از تشکیک دوم است که از دوید هیوم بیادگار مانده است. تشکیک دوم - از دوید هیوم متفکر انگلیسی است که می‌گوید: (هیچ رابطه‌ی ضروری میان علت و معلول تحقق عینی ندارد، بلکه آنچه که برای ما علل و معلولات دیده می‌شوند، جز تعاقب و توالی رویدادها چیز دیگری نیستند.) وقتی که هیوم با این اعتراض روبرو می‌شود که: پس چرا هر رویداد معینی دنبال رویداد معینی براه می‌افتد؟ پاسخ می‌دهد که (من نمی‌دانم) تشکیک سوم - از فیزیکدانان جدید نقل می‌شود که می‌گویند: (رابطه عدم حتمیت میان رویدادهای اتمی) قانون علیت را با شکست قطعی مواجه می‌سازد. موقعی که به اینان می‌گویند: نشناختن دقیق معلول پس از علت، یا عدم معرفت کامل درباره‌ی علت، اخلاقی به واقعیت قانون نمی‌زند (جهان با شناسائی جهان فرق دارد) پاسخ قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌دهند. تشکیک چهارم - معماری دیگری هم اضافه شده است که عبارت است از موضوع سنخیت (هم سنخ بودن) علت با معلول. با مشاهده اینکه از حقایق معین، حقایق شبیه به آنها بوجود می‌آید، از تخم گل، گل می‌روید و از نطفه‌ی هر یک از جانداران فرزند هم نوع آن گفته شده است، همواره میان علت و معلول هم

سنخ بودن شرط اساسی می‌باشد. دلیل این شرط چنین بیان شده است که: (اگر هم سنخ بودن شرط نباشد، همه چیز می‌تواند از همه چیز صادر شود!) و این اتفاق امکان‌پذیر نیست. بنظر می‌رسد که دلیل مزبور ادعای فوق را نمی‌تواند ثابت کند، زیرا در کارهایی که از انسان صادر می‌شود، اشتیاق به هدف و اراده و تصمیم با خود کار صادر شده برای بدست آوردن آن هدف و وصول به آن، هیچ سنخیتی ندارد، زیرا هیچ یک از اجزاء علت، که پدیده‌های درونی است با هیچ یک از اجزاء معلول که پدیده‌های برونی است، سنخیت ندارد. تشکیک پنجم - پدیده‌هایی که نمی‌توان با جریانات قوانین طبیعت تفسیر کرد، مانند استجابات نیایشها، تجسیمهای

روانی که هست را نیست و نیست را هست مجسم می‌کند و خواص و آثار واقعی را در آن تجسیم شده واقعا می‌پذیرد مانند اشخاص و قهرمانانی که در نمایشنامه‌ها مجسم می‌شوند. همچنین معجزه‌ها و کرامات و غیر ذلک. چنانکه ماکس پلانک نتیجه می‌گیرد: (این خود دلیل آن است که قبول اصل علیت از لوازم ضروری فکر انسان بشمار نمی‌رود). تشکیک ششم - این تشکیک تنها درباره‌ی اندازه‌ی ضرورت قانون علیت است، و آن اینست که تصور اینکه ناگهان جهان طبیعت زیر و رو شده و به یک شکل دیگری

جز آنکه تاکنون دیده می‌شود در آمده است، تصور سهل و ساده‌ای است. و بقول ماکس پلانک (این تصور ساده ایست که آبشار نیگارا از پایین به بالا - بجریان بیافتد و در آن اطاقی که نشسته‌ام و مشغول نوشتن چیزی هستم، در اطاق به میل خود باز شود و ناگهان تمام شخصیت‌های تاریخی وارد اطاق شده در برابر میز من بایستند) اما درباره‌ی مربع حتی در عالم تصور هم نمی‌توانم، یک مربع را دایره تصور کنم. ماکس پلانک در کتاب علم بکجا می‌رود که این مطلب را ابراز داشته است، توضیح لازم و کافی نمی‌دهد. بنظر می‌رسد تفاوت دو تصور فوق از آن جهت است که تصور ما درباره‌ی جهان طبیعت، تصور درباره‌ی موضوعی خارج از خویشتن است که بی‌نیاز از آگاهی و اراده‌ی ما جریانات معینی را دنبال می‌کند، و روابط ضروری میان آن جریانات را ما بوجود نیاورده‌ایم، این روابط در یک سیستم باز در جریان قرار گرفته است، لذا امکان ذاتی و تصور خلاف آنچه که با آن روبرو هستیم، مانع منطقی ندارد، در صورتی که مربع تصور شده در ذهن ما، معلولی از خلاقیت ذهنی ماست که ضرورت مربع بودن در ذات آن است، لذا تصور دایره بودن آن مربع ضد صریح آن مربع است که خلق شده‌ی ذهن ما می‌باشد. تشکیک هفتم - از لایب نیتز

بیادگار مانده است. ماکس پلانک از این فیلسوف چنین نقل می‌کند: (این جهان بر طبق نقشه‌ی حکیمانه خالقی ساخته شده و این خدا در هر آفریده‌ای قانون خصوصی و فردی وجود او را قرار داده، بدان سان که هر موجودی در این جهان مستقل است و بدون تاثیر موجودات دیگر تکامل پیدا می‌کند و تنها تابع سرنوشت فردی خویش می‌باشد. بنابراین مطابق عقیده‌ی لایب نیتز ارتباط علیتی میان یک شیء و شیء دیگر امری ظاهری بیش نیست و به این ترتیب در این فلسفه اصل علیت از میان می‌رود) این نظریه از یک جهت در آیه‌ای از قرآن (طه آیه ۵۰) در گفتگوی حضرت موسی (ع) با فرعون چنین آمده است: (قال ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی) (موسی گفت: خدای ما کسی است که آفرینش هر چیزی را عطا فرموده، سپس آن را هدایت فرمود) توضیحی درباره‌ی روابط کلی سه گانه: (طبیعی، روانی و قراردادی) دو مفهوم جبری و آزادی در روابط سه گانه‌ی طبیعی و روانی و قراردادی، با نظر به موقعیت خاصی است که هر یک از اجزاء تشکیل دهنده‌ی جامعه، اشغال می‌کند، و اگر بخواهیم مسیر علل و معلولات همان موقعیت را در نظر بگیریم، خواهیم دید دو مفهوم مزبور تغییر پیدا می‌کنند و جابجا می‌گردند. مثلا: در رابطه‌ی

طبیعی جبری درون ذاتی که رابطه‌ی اشباع‌گریزی جنسی را متذکر شده‌ایم، این جبر با نظر به ساختمان فیزیولوژی انسانی است که غریزه‌ای بنام جنسی را در برداشته، و هیجان و اشباع طلبی آن، یک پدیده‌ی کاملاً جبری است، ولی در مرحله‌ی اجرا و عمل، هر یک از نر و ماده برای انتخاب طرف، می‌تواند با آزادی اراده عمل کنند. همچنین رابطه‌ی دفاعی که انسان‌های یک جامعه را در مقابل آفات طبیعت یا در برابر جامعه‌ی مهاجم به هم می‌پیوندد، با نظر به اصل دفاع از حیات که اساسی‌ترین اصول انسانی است، کاملاً جبری، ولی با نظر به امکان آزادی در انتخاب موقعیت خاص در گروه‌های متنوع مدافعان. اختیار انتخاب محفوظ می‌باشد. از طرف دیگر، همین که طرف اشباع‌گریزه با یک آزادی انتخاب شد یا شخص دفاع‌کننده موقعیت خود را در نوعی از گروه مدافعان برگزید، ممکن است مشمول جبری قوانین مرحله جدید که خود انتخاب کرده است، بوده باشد. بدین ترتیب می‌بینیم: در هیچ رابطه‌ی میان انسانها در مسیری که از مرحله‌ی علتها شروع و رو به معلولات خاص خود حرکت می‌کند. نه جبر مطلق وجود دارد و نه آزادی مستمر. همچنین است در روابط روانی، مثلا خود رابطه‌ی احساس هموعی و خواص آن، ناشی از عام جبری

است که هر انسانی را وادار می‌کند که انسان دیگر را هموع خود بداند، سپس مرحله‌ی احساس خواص هموعی فرا می‌رسد که با

کمیت و کیفیتها و شرایط مختلف، بطور اجبار در انسانها بوجود می‌آید و آنگاه از نظر حرکت مطابق احساس مزبور از نظر تطبیق و برگزیدن راه عمل ممکن است آزادیهایی برای رنگ‌آمیزی و یا اجرای مزبور وجود داشته باشد، به همین ترتیب است روابط هم وطنی، هم نژادی، هم عقیدتی، هم فرهنگی ... عامل جبری این روابط از برون ذات چشمه می‌گیرد، به این معنی که جایگاهی بعنوان وطن و انسانهایی بعنوان مشترک در نیاکان، بیرون از ذات یک فرد یا گروهی از انسانها وجود دارد. پس از رسیدن انسان به دوره‌ی رشد و بلوغ، این رابطه از خارج از ذات بر او تحمیل می‌شود. او احساس می‌کند که وطن دارد و هموطنانی، نژادی دارد و هم نژادهایی. همچنین عقاید و ایده‌ها که پیش از آنکه او وارد صحنه‌ی گیتی شود، یا در زمان زندگی او، ولی بودن دخالت اختیار او در جامعه حکمفرما می‌باشد. او یا بطور آگاه یا ناخودآگاهانه در آن عقاید و ایده‌ها غوطه‌ور می‌شود، حتی گاهی با احساس مقاومت درونی در برابر آن عقاید مجبور می‌شود که مسیر حیات خود را در مسیر همان عقاید قرار بدهد. از همی

ن نوع است فرهنگ یک جامعه که خواه ناخواه جزء تشکیل یافته‌ی جامعه را متاثر می‌سازد و محکوم خود می‌نماید. ولی با این حال این روابط هم مانند روابط طبیعی ممکن است میدانی به آزادی اراده‌ی جزء متشکل کننده‌ی جامعه باز کند. هر یک از روابط سه گانه‌ی کلی (طبیعی، روانی، قراردادی) با نظر به انواع حرکت و تحول بر سه قسم عمده تقسیم می‌گردند: روابط سه گانه با نظریه حرکت و تحول: ۱- حرکت رو به پیشرفت و سازندگی؛ مانند حرکت رو به تولید مثل در رابطه‌ی جنسی و حرکت در رابطه‌ی دفاعی برای تحصیل قدرت و حرکت به سوی پیشرفت تمدنی و فرهنگی. ۲- حرکت رو به تخریب و انهدام: مانند حرکت سرازیری تمدنها و فرهنگ جوامع. ۳- حرکت در مسیر نسبتا ثابت: مانند تغییرات جزئی در روابط فرد با فرد و با جامعه. این اقسام با نظر به جبر و آزادی در حرکات و تحولات به شش نوع عمده تقسیم می‌گردند: جبر و آزادی در حرکات سه گانه ۱- حرکت جبری رو به پیشرفت: با دو علت ممکن است حرکت به سوی پیشرفت جبری بوده باشد: یک- طبیعت انسانی با داشتن نیروی مهم بنام احساس احتیاج بیشتر و نیروی دیگر بنام کنجکاوی و جوشش محسوس برای گستردن ابعاد خود به عالم هستی، علاقه‌ی خاصی به پیشرفت

نشان می‌دهد. دو- رقابتهایی که انسانها در عرصه‌ی زندگی چه در قلمرو جامعه خویشان میان افراد و گروه‌ها و چه در مقابل جوامع دیگر، دارند، یکی از دو عامل اساسی برای پیشرفت جبری می‌باشد. وجود این دو علت یا یکی از آن دو، بایستی بعنوان دو عامل جبری روانی تلقی گردد، زیرا عامل یکم از درون ذات، دومی از ارتباط انسانها با یکدیگر وصف آری در مقابل منافع و مضار ناشی می‌گردد. البته این نکته هم پوشیده نیست که اگر چه عامل رقابت جنبه‌ی ثانوی دارد، ولی از نظر اهمیت اگر بیش از عامل یکم نبوده باشد، قطعا کمتر از آن نخواهند بود. ۲- حرکت آزادانه رو به پیشرفت: مسلم است که حرکت آزادانه رو به پیشرفت آگاهانه مخصوصا در آن هنگام که پیشرفت به برداشتن موانع قوی نیازمند بوده باشد، تنها از اوصاف افراد رشد یافته و فقط از قدرت فکری و عظمت وجدانی آنها برمی‌آید. اما اکثریت جامعه هر حرکتی که داشته باشد، چه رو به پیشرفت و چه رو به تخریب و انهدام، همواره ناخودآگاه و همراه با کششهای جبری می‌باشد. لذا اتفاقی نبوده است که ما تاکنون در شمارش پرچمداران آزاد تمدنها و عوامل آنها در هیچ دوره‌ی نمی‌توانیم از شماره انگشتان تجاوز کنیم، زیرا احتیاجی به بحث و

استدلال برای اثبات این حقیقت نداریم که بارور ساختن نهال درونی آزادی در امتداد زندگی پرفراز و نشیب و غوطه‌ور در صدها عوامل تمایلات منحرف کننده کاریست بس دشوار. ۳- حرکت جبری رو به تخریب و انهدام: این حرکت بر دو نوع است: نوع یکم- اگر قدرت مادی و نفوذ ایدئولوژیکی جامعه‌ای که آن جامعه را در موقعیت معینی از تمدن و فرهنگ قرار داده است، مورد هجوم و دستخوش قدرت مادی و نفوذ ایدئولوژیکی جامعه‌ی دیگری قرار بگیرد، قاعده‌ی عمومی اینست که حرکت جامعه‌ی مورد هجوم رو به تخریب و انهدام خواهد رفت. بعضی از جامعه‌شناسان گمان می‌کنند: قاعده‌ی مزبور مخصوص به دورانهای پیش از تحولات سه قرن اخیر بوده است، زیرا در سه قرن اخیر ملل و جوامع مغلوب با قطع نظر از عوامل جبری که موجب پیروزی جوامع

غالب شده است، خود جوامع مغلوب از قدرتها و مشخصات فرهنگی مخصوص به خود برخوردار مانده‌اند، لذا نمی‌توان گفت که قرار گرفتن یک جامعه تحت تاثیر قدرت مادی و نفوذ ایدئولوژیکی جامعهی دیگر جامعهی ضعیف را رو به تخریب و انهدام خواهد داد. اشتباه این جامعه‌شناسان در اینست که از خواص اصل تنازع در بقاء که دامنگیر طبیعت معمولی بشر است، غفلت ورزیده‌اند، زیرا تفاوتی م

یان فرد غالب و فرد مغلوب، و جامعهی پیروز و جامعه‌ای که احساس ضعف و شکست می‌کند، وجود ندارد. معنای حرکت رو به تخریب آن نیست که جامعه همه چیز خود را از دست می‌دهد و آگاهانه راه زوال و فنا را پیش می‌گیرد، بلکه مقصود از حرکت رو به تخریب، از دست دادن حس استقلال و امتیاز وجودی است که حتی در عالی‌ترین امکان بهره‌برداری از امتیازات زندگی موجب احساس شکست و حقارت است. این قاعده تنها در یک مورد نمی‌تواند جریان داشته باشد و آن مورد عبارت است از اینکه قدرت مادی و اعتلا و امتیاز جامعهی خویشتن تلقی کند، اگر چه در نژاد و رنگ و ملیت و ایده‌ی مخصوص در عرصه‌ی حیات متفاوت بوده باشند. مسلم است که چنین حالت انسانی بر آن پایه‌های اخلاقی شالوده‌ریزی خواهد شد که تنها به یک موجود برین (خدا) که همگان در وابستگی به او مشترکند، متکی می‌باشد. نوع دوم از حرکت جبری رو به تخریب: همان حرکت محسوس رو به تخریب محسوس است که در گذرگاه تاریخ برای تمدنها و فرهنگها پیش آمده است، مانند حرکت رو به تخریب تمدن یونان و رم و بیزانس و مصر و بین‌النهرین... اینگونه حرکت‌های رو به تخریب ناشی از فساد گردانندگان تمدن و فرهنگ می‌باشد، یعنی بدون آنکه جوامع دیگری

با عامل قدرت آنها را به سرآوری سقوط بکشاند، از درون خود آن تمدن یا فرهنگ سستیها و شکستگیها بوجود می‌آید. خطر این حرکت تخریبی شدیدتر از نوع یکم می‌باشد، زیرا عامل حرکت تخریبی نوع یکم خارجی بوده و تا مدت نامحدودی با عامل مقاومت درونی گردانندگان تمدن و فرهنگ ضعیف رویاروی قرار می‌گیرد و چه بسا که همان عامل مقاومت تدریجا تشدید شده و به کمک حوادث تاریخی خود را از انهدام و شکست قطعی نجات بدهد. ۴- حرکت آزادانه رو به تخریب و انهدام: در حرکت آزادانه رو به پیشرفت، گفتیم که اکثریت جامعه در هر گونه حرکت و تحولی که قرار بگیرد، چه رو به پیشرفت و چه رو به تخریب، همواره محروم از آگاهی و اختیار می‌باشد و افرادی که از آزادی در حرکت و تحول برخوردار می‌شوند، در اقلیتی هستند که حتی می‌توان گفت: در هیچ دوره‌ای از شماره‌ی انگشتان تجاوز نمی‌کند. در حرکت تخریبی هم افرادی که با احساس آزادی و هشیارانه تن به حرکت تخریبی بدهند، کاملاً در اقلیت خواهند بود. تفاوتی که میان دو اقلیت (اقلیت آزاد در حرکت پیشرفتی و اقلیت آزاد در حرکت تخریبی) وجود دارد، اینست که اقلیت آزاد در حرکت پیشرفتی. خردمندترین و با فضیلت‌ترین افراد جامعه‌ی خود می‌باشند و

اقلیت آزاد در حرکت تخریبی مضر، نادان‌ترین و بی‌شرافت‌ترین افراد جامعه را تشکیل می‌دهند. ۵- حرکت جبری در مسیر نسبتاً ثابت: مقصود ما از این حرکت، عبارت است از جریان عادی روابط سه‌گانه‌ی کلی (طبیعی، روانی، قراردادی) که تحت تاثیر عوامل دگرگون‌کننده‌ی بیرونی و درونی قرار نگرفته باشد ولی مسلم است که هیچ جامعه‌ای مخصوصاً در حال ارتباط با جوامع دیگر نمی‌تواند از نوعی دگرگونی تکاملی یا سقوطی یا دگرگونی تغییرات کیفی بر کنار بماند، به همین جهت است که کلمه‌ی نسبتاً را اضافه نموده و گفتیم: در (مسیر نسبتاً ثابت) دگرگونیهایی که در مجرای مسیر نسبتاً ثابت به جریان می‌افتد، ممکن است در سطح محسوس جامعه چشمگیر نباشد، ولی بدون تردید خاصیت و اثر خود را تدریجا و با پیش آمدن عوامل مناسب وارد سطح محسوس جامعه خواهد گشت. این حرکت را بدان جهت جبری نامیدیم که عوامل ثابت و استقرار دارای ریشه‌های محکم در جامعه بوده و عوامل بیرونی در سطح محسوس یا بعبارت دیگر در متن جامعه تاثیری ندارد. این نکته را هم می‌دانیم که افراد یا گروه‌های محکوم به جبر در حرکت‌های نسبتاً ثابت، اکثریت را تشکیل می‌دهند، نه عموم و مطلق افراد و گروه‌های جامعه را، زیرا هیچ جامعه

ای در هیچ دورانی بدون انسانهای آزاد دیده نشده است و پس از این هم وجود نخواهد آمد. ۶- حرکت آزادانه در مسیر نسبتاً ثابت: آن قسم از روابط متحرک در مسیر نسبتاً ثابت که از آزادی برخوردارند، بر سه نوع تقسیم می‌شوند: نوع الف- آزادگان تکامل یافته که در آخر مبحث (حرکت جبری در مسیر نسبتاً ثابت) متذکر شدیم. آنان همواره در اقلیت اسف انگیزی هستند. نوع ب- افراد و گروه‌هایی هستند که رضایت و خشنودی آنان به وضع نسبتاً ثابت موجب احساس آزادی شده است. در حقیقت آنان از آن آزادی محدود و با کیفیت معین برخوردارند که خودشان آن را تصور نموده و برای خود ساخته‌اند. روابط موجود در یک جامعه‌ی باز، با روابط موجود در سایر جوامع مجموع روابط طبیعی و قراردادی و روانی یک جامعه‌ی به جهت باز بودن سیستم آن، در مقابل مجموع روابط جامعه‌های دیگر مانند رابطه‌ی یک فرد با موجودیت باز در مقابل سایر افراد و گروه‌های جامعه خویش می‌باشد. تاثیر حرکت در چنین جوامع باز دارای اقسام زیر خواهد بود: ارتباط با سایر جوامع: ۱- ارتباط با یک جامعه‌ی دیگر ۲-

ارتباط با جوامع یک قاره ۳- ارتباط با همه‌ی جوامع هر یک از ارتباط‌های سه گانه با نظر به نوع حرکت و تاثیر و تاثیر بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردد: یک- حرکت و تاثیر و تاثیر و تاثیر و تاثیر کمی در نتیجه ارتباط مورد بحث به شش قسم زیر در می‌آید: ۱- ارتباط یک جامعه با جامعه‌ی دیگر که موجب حرکت و تاثیر و تاثیر کمی می‌باشد مانند دگرگونی در تمدن و فرهنگ و اقتصاد. ۲- ارتباط یک جامعه با جامعه‌ی دیگر که موجب حرکت و تاثیر و تاثیر کمی می‌گردد، روابط در این قسم نتیجه‌ای جز گسترش ابعاد طرفین نخواهد داشت، چنین ارتباطی بی‌شبهت به افزایش جمعیت یک جامعه نیست. البته با در نظر داشتن ابعاد و غیره، این حقیقت که هرگز دو جامعه‌ای نمی‌توانند از همه‌ی جهات و به همه‌ی خصوصیات که دارند، آن اندازه مساوی باشند که ارتباط یکی با دیگری از حد افزایش جمعیت یک جامعه تجاوز نکند، این قسم از ارتباط حالت استثنایی خواهد داشت. ۳- ارتباط قاره‌ای که موجب حرکت و تاثیر و تاثیر کمی می‌باشد. این ارتباط زمینه با وحدت جغرافیایی منظور می‌شود که به تنهایی نمی‌تواند سرنوشت تفاعلات و حرکات دگرگون‌کننده‌ی ارتباطات را مشخص نماید. هم سطحی قاره‌ای بی‌شبهت به هم سطحی میهنی یک جامعه نیست. هیچ یک از این هم سطحی‌ها نمی‌تواند معرف ماهیت هر یک از افراد و گروه‌های جامع

ه و یا قاره بوده باشد. ما در طول تاریخ شاهد اساسی‌ترین اختلافات میان جوامع یک قاره بوده‌ایم. همچنانکه اختلاف اساسی افراد و گروه‌های یک جامعه را بطور واضح می‌بینیم. به همین جهت است که تحول و تاثیر و تاثیر کمی در روابط قاره‌ای نه تنها امکان پذیر است بلکه واقعیت عینی آن را اثبات می‌کند. ۴- ارتباط قاره‌ای که موجب حرکت و تاثیر و تاثیر کمی می‌باشد. چنانکه در قسم دوم متذکر شدیم، هیچ دو یا چند جامعه‌ی تعیین یافته‌ای دیده نشده است که برقراری روابط میان آنها شبیه به افزایش جمعیت در یک جامعه بوده و تنها موجب گسترش کمی روابط بوده باشد، اکنون این نکته را اضافه می‌کنیم که حتی دگرگونیها و تاثیر و تاثیرهای ناشی از افزایش جمعیت در یک جامعه معین هم نمی‌تواند منحصر به کمیت بوده، بطور قطع موجب دگرگونیهای کیفی خواهد بود. روابط مردم با افزایش و کاهش جمعیت از نظر مسائل اقتصادی و فضای فرهنگی و غیره تغییر می‌پذیرد، چه رسد به پیوستگی میان جوامع گوناگون که بهرحال اختلافات فراوانی از ناحیه‌ی عوامل جغرافیایی، تاریخی، اقتصادی آداب و رسوم دارا می‌باشد. ۵- ارتباط با همه‌ی جوامع که موجب حرکت و تاثیر و تاثیر کمی می‌باشد، این ارتباط هم چنانکه در ا

قسام بالا متذکر شدیم، تنها در تصورات ذهنی می‌باشد، نمی‌تواند تحقق عینی داشته باشد. ۶- ارتباط با همه‌ی جوامع که موجب حرکت و تاثیر و تاثیر کمی می‌باشد. این گونه ارتباط که در دورانهای اخیر در حال پیشرفت دائمی و تدریجی است، معلول عوامل وسایل ارتباطی بسیار با اهمیت است که کم کم جوامع را بصورت یک جامعه درمی‌آورد که دارای هزاران شهرهای متنوع و جدا از هم می‌باشد. مسائل چهارگانه‌ای که از ابراز حکم قاطع درباره مبانی حیا جوامع جلوگیری می‌نماید ۱- ارتباط هر جامعه با جوامع دیگر که امروزه با اشکال متنوع حکمفرماست امروزه هیچ یک از جوامع دنیا را به تنهایی و با قطع نظر از سایر جامعه‌ها نمی‌توان بررسی کرد. هر یک از ملل با کمیتها و کیفیتهای مختلفی با سایر ملل در حال پیوستگی است. لذا بطور قطع می‌توان

گفت: که فرانسه چنین است، چون آلمان چنان است، انگلستان چنین است، چون فرانسه و آلمان چنان‌اند و همین ملاک می‌توان حکم مزبور را تعمیم داده و گفت که غرب چنین است، چون شرق چنان بوده و یا هست و بالعکس. این وابستگی از جنبه‌های گوناگون مانند فرهنگ و مسائل اقتصادی و ایدئولوژیکی برقرار شده است. به همین جهت است که شناسایی جامعه‌ای بعنوان فرانسه، اتریش، آلمان شبیه به شناسایی یکی از عناصر شیمیایی است که با عناصر دیگر تفاعل یافته و در عین حال یک یا چند خاصیت شخصی خود را از قرار گرفتن در مجرای تفاعل باز داشته است، ولی این خواص شخصی در مقابل جنبه‌های تفاعل یافته‌ی آن عنصر ناچیز است، اگر چه در ظاهر با اهمیت تلقی می‌شود، مانند پای بند بودن به سنتهای دیرینه در انگلستان. این پای بند بودن در مجرای بایستگیهای حیات جهانی در حال ارتباط با سایر جوامع، بعنوان یک عنصر فعال و جداکننده‌ی انگلستان از سایر جوامع اروپایی و جهانی مطرح نمی‌گردد. ۲- انسانها گام بزندگی می‌گذارند و از صفر شروع می‌کنند این مسئله‌ایست که بقدر یکصدم سایر مسائل انسانی جلب توجه نمی‌کند، ولی از یک نظر با اهمیت ترین همه‌ی آن مسائل است. نخست باید بدانیم که معنای (انسان از صفر شروع می‌کند) چیست؟ ما نمی‌خواهیم بگوییم: هر انسانی که از مادر متولد می‌شود، مانند یک آئینه‌ی بی‌رنگ و بی‌نقش و نگار است که جز یک قطعه شیشه‌ی صیقلی چیزی نیست، یا مانند یک استکان آب است که جز دو عنصر تفاعل یافته چیز دیگری نیست. بلکه می‌گوییم: هر انسان در هر نژاد و جامعه و با هر عامل وراثتی که زندگی خود را در این دنیا

آغاز می‌کند، در مقابل عوامل محیطی و تعلیم و تربیتی که گریبانش را خواه‌ناخواه و آگاه و ناآگاه خواهد گرفت، نقطه‌ی شروع پذیرشهاست که مانند زمین نا کشته برای کشتکارهای گوناگون آماده می‌باشد. دلیل یکم انعطاف پذیری افراد انسانی به مقتضیات محیطهایی که مخصوصا در دوران کودکی و جوانی که از زادگاه خود جدا شده و به آن محیطها وارد می‌شود و زندگی می‌کند، از روشن‌ترین دلایل مدعایی است که متذکر شدیم. بنابراین اگر هم تولد انسانها از پدر و مادر معین که حامل خصوصیات عضوی و روانی مشخص می‌باشد، تعیین خاصی به آنها می‌بخشد. با اینحال آن خصوصیات منتقل شده می‌تواند با محیط و تعلیم و تربیتهای موافق یا مخالف توجیه شده و در صورت مخالفت عوامل محیطی و تعلیم و تربیتی فلش و شخصیت دیگری بخود بگیرد. در نتیجه اگر شخص جامعه‌شناس از روی آمار و قراین صددرصد بتواند پدیده‌ی معینی را در یک جامعه مانند ایران، ترکیه، اتریش مثلا بدست بیاورد، باز نمی‌تواند بیش از این معنی را ادعا کند که پدیده‌ی مفروض در فلان جامعه که با فلان شرایط و اوضاع در جریان است قابل مشاهده است. اما اگر بخواهد همان پدیده را به طبیعت انسانهای جامعه‌ی مورد بررسی یا به اعماق تاریخ و خ

صوصیتهای نژادی و ایده‌ئولوژیکی آن جامعه مستند بسازد، بدون تردید راه خطا و غلط را در پیش گرفته است، زیرا طبیعت انسانی و نژاد و محیط و ایده‌ئولوژی آن جوامع قرنهای بسیار طولانی متحد بوده در صورتیکه تحولات فراوانی به آن جوامع عارض شده است. دلیل دوم- اگر چنین بود که هر جامعه و ملتی مانند مجموعه‌ای از آجرهایی که همه‌ی آنها از یک نوع ماده‌ی خاکی ساخته شده و در یک نوع کوره‌ی آجرپزی پخته شده باشند، می‌بایست هیچ گونه اختلاف در فعالیتهای روانی نداشته باشند، در صورتیکه اگر عوامل جبری ثانوی، افراد انسانی را بحال خود رها کند، خواهیم دید در هر جامعه‌ای نمونه‌هایی از هر گونه وضع روانی که در جوامع دیگر وجود دارد، دیده می‌شود. این موضوع در افرادی از جوامع که بیطرفانه به اندیشه‌ها و تعقلهای انسانی می‌پردازند بطور فراوان قابل مشاهده می‌باشد. باین معنی که ما شاهد هر گونه فالت روانی در جوامعی که از نظر عقب ماندگی و پیشرفت نزدیک به همدیگر هستند، می‌باشیم. آیا فعالیت روانی متفکران ایرانی درباره‌ی اهمیت قدرت و زیبایی و احتیاج، با فعالیت روانی متفکران مصری، تفاوتی دارد؟ آیا کدام یک از متفکران این دو جامعه در اصول بنیادین مفاهیم مزبور

با یکدیگر اختلاف دارند؟ آیا ممکن است متفکران دو جامعه‌ی انگلستان و آلمان مثلا در لزوم فرهنگ فعال و اقتصاد بارور، با یکدیگر اختلاف داشته باشند؟ آنچه که عامل دوگانگی و اختلاف دو جامعه با یکدیگر می‌باشد، زمینه‌های ثانوی محیط خاص و نژاد معین و سرگذشتهای تاریخی است که آن دو را از نظر شکل و کیفیت از یکدیگر تفکیک می‌نماید. دلیل سوم- قرنهای

می‌گذرد که کتابهایی در جهان بینی و علوم انسانی مانند بیولوژی و فیزیولوژی و پسیکولوژی در شرق نوشته می‌شود و به غرب منتقل می‌گردد و بالعکس در غرب نوشته می‌شود و به شرق منتقل می‌گردد، و محتویات این کتابها و آثار با قطع نظر از خصوصیات ثانوی شرق و غرب مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. من که یک فرد شرقی هستم محتویات بینوایان و ویکتور هوگو و جنگ و صلح تولستوی و دریاچه‌ی لامارتین را آنچنان تلقی می‌کنم که گویی در جامعه‌ی شرقی نوشته شده و بازگوکننده‌ی اصول و رویدادهای انسان شرقی می‌باشد، از طرف دیگر نیکلسون غربی مثنوی جلال الدین مولوی و گوته دیوان حافظ را چنان عاشقانه شرح و توضیح می‌دهند که گویی همه‌ی محتویات مثنوی و دیوان حافظ مربوط به جامعه‌ی غربی می‌باشد. موریس باریس مولوی شرقی را چنین تلقی م

ی‌کند: (مولوی شاعر نیست، روح است، نور است، موسیقی است، عشق است، عطر است. کتاب او یک کتاب ساده نیست، اصلاً کتاب نیست، سحر و جادوی مجسم است، درس عشق، شادی، روشنایی است که بصورت اوراق مدون در آمده است. برای من که شاعران را پیامبران دنیای فروغ و اشتیاق می‌دانم، شرح حال هیچ یک از این پیامبران آسمانی با شرح حال مولوی برابری نمی‌کند. از وقتی که من به زندگی مولوی آشنا شده‌ام، بزرگترین پایه‌های ادبی دنیای غرب از دانتی تا شکسپیر، گوته- هوگو، به نظرم طفلان مکتبی می‌آیند) از این پدیده‌ی معرفتی والا، بایستی جامعه‌شناس بدانند که احساس امتیازات غربی در این دوران، مانند احساس امتیازات شرقی در دورانهای گذشته و آینده، احساسی درباره‌ی امتیازات انسانی است، نه یک نژاد معین، و درباره‌ی تولد یافته در کره‌ی خاکی است نه نیمکره‌ی شمالی و جنوبی و شرقی و غربی. پس اینکه با اصرار تمام می‌گوییم: هر انسانی آغاز زندگی خود را از صفر شروع می‌کند، مبالغه نمی‌کنیم، زیرا از هر طرف که می‌نگریم، می‌بینیم: انسانها تنها با هویت انسانی بدنیا می‌آید، و اختلاف طبیعی آنان در آن حد نیست که آنان را موجودات متنوع و متباین بسازد، بلکه بایستی آن اختلافات ممتاز

رین عامل اختلاط و تفاعل و تکامل تلقی شود. بنابراین آن جامعه‌شناسانی که می‌خواهند جوامع انسانی را قطعه قطعه کرده و برای هر یک جامعه‌شناسی معینی را به راه بیاندازند، باضافه اینکه روح عمومی و وابسته‌ی آن جامعه را با سایر جوامع نادیده می‌گیرند، بررسی خود را در موضوعی که با دست خویشتن ساخته و پرداخته‌اند، انجام می‌دهند و چون عناوین علمی آنان یک امضای تصدیق شده به صحت گفته‌هایشان می‌باشد، لذا تشخیص تنوع و تباین جامعه‌ها که بوسیله‌ی آنان صورت می‌گیرد، از درک و تشخیص تجاوز کرده جنبه‌ی تلقین تنوع و تباین به جوامع را به خود می‌گیرد و بعبارت روشنتر می‌گویند: جوامع انسانی متباین باشند. اساسی‌ترین و مفیدترین کاری را که اینان می‌توانند انجام بدهند، اینست که شرایط و عوامل ثانوی هر جامعه‌ای را اگر چه از باستانی‌ترین دورانهای تاریخی آن جامعه بوده باشد، بدست بیاورند و آنگاه پدیده‌ها و روابط اجتماعی و اشکال فعالیت‌های روانی و نظم زندگی آن جامعه را مورد بررسی قرار دهند. ۳- وجود عنصر مخصوصی بنام می‌خواهم در محور اساسی هر جامعه‌ای که از انسانها تشکیل یافته است. هر اندازه که تشکل جمعی انسانها قوی‌تر و همه‌جانبه‌تر بوده باشد، تمایلا

ت شخصی اجزاء تشکل یافته لزوماً به تقلیل می‌رود، زیرا ماهیت تشکل جمعی چنین خاصیت را در درون خود می‌پروراند که فردیت افراد تحت‌الشعاع هدفها و عوامل و مسیر تشکل جمعی قرار بگیرد. و اگر اندیشه و یا تمایلی در یک یا چند جزء از اجزاء متشکل بوجود بیاید، اگر در مسیر همان تشکل نمودار گردد، موجب تقویت سیستم ترکیب یافته شده، به همان اندازه خنثی بودن سایر پدیده‌های فردیت را که موافق مسیر مزبور نبوده باشد، ایجاب خواهد کرد. و اگر در مسیر آن تشکل قرار نگیرد، اگر عوامل مافوق آن سیستم حمایتی از آن اندیشه و تمایل نکند یا راهی برای آن باز ننماید، کوشش خواهد شد از فعالیت آن تمایل و اندیشه جلوگیری شود، یا حداقل جنبه‌ی مخالفت آن اندیشه و تمایل با سیستم مفروض حالت تصادم به خود نگیرد. اینست قاعده‌ی تشکل جمعی انسانها. ولی با اینحال آنجا که صحبت از انسان است، بایستی هوای قوانین جبری فیزیکی و ریاضی را از مغز بیرون کرد، ما در طول تاریخ شاهد برهم خوردن قانون مزبور تشکل بوده‌ایم، یعنی هیچ سیستمی حتی آن سیستم که در نهایت ترکیب و اتحاد

بوده باشد، از دستبرد سه عامل مهم که ذیلاً بطور اختصار گفته می‌شود، در امان نخواهد بود: ۱- عامل قدرت اندیشه و یا تمایل جزئی که در خود سیستم جایگیر است، زیرا هیچ تشکلی نمی‌تواند همه موجودیت انسانی را به آن اندازه در خود هضم نماید که به شکل یک جزء فیزیکی ناخودآگاه و بی‌اختیار محض درآید. اگر چنین چیزی در تشکلهای جمعی انسان امکان پذیر بود، تاریخ بشری هیچگونه تحولی را جز در قلمرو سیستم تشکل یافته بخود نمی‌دید. حتی امروزه که، نیمه‌ی دوم قرن بیستم است، هیچ جامعه‌ای سراغ نداریم که بتواند انسانها را در سیستمهای متشکل خود آنچنان هضم نماید که برای هیچ فردی تمایل و اندیشه‌ای در خلاف مسیر و هدف و عوامل تشکل وجود نداشته باشد. ۲- ارتباطات جوامع و ملل با یکدیگر که بدون تردید سیستمهای عالی هر جامعه‌ای را در معرض ورود اندیشه و تمایل از جوامع دیگر قرار می‌دهد، وسایل ارتباطات ملل روز بروز دقیقتر و وسیع‌تر می‌گردد، و یا همین وسایل است که هیچ تشکلی نمی‌تواند از ورود اطلاعات کم و بیش از دیگر جوامع جلوگیری مطلق بعمل می‌آورد. بلی چگونگی زندگی اجتماعی را می‌توان بصورتی مطلوب و منطقی قرارداد که اطلاعات وارده از جوامع دیگر نتواند در اذهان اکثریت مردم اندیشه و تمایل خاصی بوجود بیاورد. امروزه در مغرب زمین ساختمانهای با شکوه و مجلل، نظم و انضبا

ط در شئون زندگی، امتیازات علمی و هنری تجسم یافته بر در و دیوار جوامع غربی و سایه‌ای از پیروزیهای گوناگون، نه تنها می‌تواند از بارور شدن اندیشه‌ها و تمایلات شخصی و مخالف جلوگیری کند، بلکه آن قدرت شگفت‌انگیز را هم بوجود آورده است که انسانها را از بررسی خویشتن و خودشناسی و خودیابی جلوگیری نماید، و بعلاوه این دو، کار دیگری را هم انجام بدهد که عبارت است از تنها زیستن هر یک از افراد جوامع مغرب زمین در تشکلهای گوناگون. ۳- عوامل و رویدادهای محاسبه نشده که به محاسبات منطقی مدیریتهای اجتماعی و متفکران عالی مقام وارد نمی‌شود، مانند اکتشافات جدید در قلمرو تکنیک و علوم و جهان بینهای تحقیقی که مولود بارقه‌های فکری نوابغ می‌باشد. در نتیجه این عامل سوم هم که با اصطلاح می‌خواهم (شامل اندیشه و تمایلات همیت انسانی) تعبیر کردیم، هشدار دهنده‌ی مهمی برای جامعه‌شناسان است که اعتبار و ارزش معلومات آنان را در نمودهای عینی و چشمگیر منحصر می‌سازد و در حقیقت جز توصیف و تعریف از قلمرو و معلومات و استنتاجات محدود مشاهده معلول و حداکثر بضمیمه‌ی عوامل نزدیک و محسوس چیز دیگری نخواهد بود. ۴- عامل بازیگری و تماشاگری جامعه‌شناس در قلمرو جو

امع اساسی‌ترین آفت جامعه‌شناسی واقعی، این عامل چهارم است که اگر از دخالت آن، کاملاً- جلوگیری نشود، برای شمردن جامعه‌شناس حقیقی، پنج انگشت یکدست، اگر زیاد نباشد، کم نخواهد بود. نخست توضیح مختصری درباره‌ی این عامل بیان می‌کنیم و سپس به اصل مسئله می‌پردازیم. مقصود از تماشاگری در ارتباط معرفتی با یک موضوع، عبارت است از درک و دریافت آن موضوع بدون دخالت وسایط دیگر معمولاً وقتی که کتاب یا میز یا قلم را بوسیله‌ی حس بینایی می‌نگریم، می‌گوئیم: کتاب یا ... را می‌بینیم و آن را درک می‌کنم. این بینایی ابتدایی را با اصطلاح تماشاگری بیان می‌کنیم، به این معنا که من درک کننده موضوعی را بدون کمترین تصرف در آن موضوع مورد تماشا و درک قرار داده‌ام. برای درک و دریافت جهان عینی و جهان درونی این گونه بینایی محض منتهای ایده آل معرفتی می‌باشد، یعنی نهایت مطلوب ما اینست که اشیاء برونی و درونی را آنچنانکه هستند مورد تماشا و درک قرار داده و یقین داشته باشیم که آنچه را که درک کرده‌ایم، خود آن است، نه اینکه درک شده چیزی است مخلوط با خواص وسایل درک و تماشای ما. ولی ما در جهان معرفت هرگز به چنین درک و تماشای محض موفق نمی‌شویم، اگر چه ضروری‌ترین

و ایده‌آل‌ترین آرمان ما می‌باشد، زیرا عامل درکی که ما در اختیار داریم، چه عوامل طبیعی مانند حواس طبیعی ما، و چه عوامل ساخته شده با دست ما برای شناساییهای دقیقتر و اطمینان بخش‌تر مانند میکروسکپ و تلسکپ و سایر وسایل عالی، هر چه باشد

مانند دالانی برای عبور آن موضوع درک شده به ذهن ما می‌باشد، موضوع در حال عبور این دالانها با وضع معینی از نظر کمیت و کیفیت، تعیین پیدا می‌کند. اگر پنکه‌ی برقی در حال سرعت حرکت از دالان چشم به ذهن ما عبور کند، قطعا به شکل دایره عبور خواهد کرد و یا اگر هم خاصیت چشم تاثیری در نمایش دایره‌ای پنکه نداشته باشد، ذهن منعکس کننده‌ی ما، آن را دایره منعکس خواهد کرد. دستگاه‌هایی که برای بدست آوردن شناسایی‌هایی دقیق‌تر و عالی‌تر انتخاب می‌شوند، گرماسنجهای معمولی برای نشان دادن درجه‌ی حرارت تاثر معینی از خود نمودار می‌سازد، ولی آهن یا خاک یا آب آن تاثر را نمودار نمی‌سازند. اینست معنای بازیگری ما در شناخت موضوعات درونی و برونی. پس از ملاحظه موضوع بازیگری و تماشاگری در قلمرو معرفت، می‌توانیم به اصل مسئله پردازیم. چنانکه در درک موضوعات طبیعی جهان هستی، با اینکه با تصمیم به تماشاگری وارد میدان شناسایی

می‌شویم، ولی به هیچ وجه گریبان خود را از پنجه‌ی بازیگریهای متنوع نمی‌توانیم نجات بدهیم، در درک موضوعات انسانی هم همین بازیگری گریبانگیر ما خواهد بود، یعنی برای درک موضوعی بعنوان انسان عینی، دو جنبه داشتن معرفتهای ما (بازیگری و تماشاگری) دست بکار خواهد گشت. باضافه‌ی نوعی از بازیگری بسیار مهمی که در جهان‌شناسایی محض خطر جدی بشمار می‌رود. این نوع بازیگری عبارت است از عینک دوم که ما برای شناساییهای خود درباره‌ی انسان بدیدگان خود می‌زنیم. عینک دوم در شناساییهای مربوط به انسان چیست؟ معنای عینک نخستین که عبارت است از بازیگری طبیعی ما روشن شد. اکنون می‌پردازیم بر توضیح عینک دوم که همه انسان‌شناسان مخصوصا جامعه‌شناسان دوران ما بطور جدی خود را از داشتن این عینک تبرئه می‌کنند و می‌گویند: ما بدون دخالت دادن کمترین عاملی خارج از عامل درک و شناخت محض دست بکار می‌شویم! شیشه‌های این عینک از یکی از دو عامل یا از هر دو عامل که ذیلا بیان می‌کنیم، ساخته می‌شود و قاب آن را انگیزه‌های محیطی و هدفهای منظور صحیح یا غلط تعبیر می‌نماید: چنانکه در آغاز این مبحث گفتیم ایده‌ها و عقاید پذیرفته شده‌ی پیشین در توجیه معرفت و طرق بدست آوردن

آن، نقش با اهمیتی را بعهد می‌گیرد. ایده‌ها و عقاید ممکن است در فعالیت فکری محقق با نمود مشخص و مستقیم، دست بکار نشود، ولی با فرض اشغال فضای درون ناخودآگاه بوسیله‌ی ایده‌ها و عقاید امکان تجرید اندیشه برای بدست آوردن معرفت خالص، همان اندازه امکان پذیر است که تجرید جسم شفاف که در مقابل نور خورشید بدون حجاب قرار گرفته است، از نفوذ روشنایی خورشید! ایده‌های مورد گرایش شخص محقق، کار اصل موضوعی را می‌کند که ذهن محقق را ولو بطور ناخودآگاه تحت تاثیر قرار می‌دهد. اگر محقق جامعه‌شناسی که به جهت پیروزی جامعه‌ی خود در میدان تکاپو برای پیشرفت، این ایده را پذیرفته است که نژاد جامعه‌ی او است که شایستگی چنان پیروزی را داشته است و پس بدون تردید در موقع تحقیق در مسائل مربوط به جوامع دیگر، مطابق همان ایده‌ی توجیه شده هر امتیازی را هم که در آن جوامع به بیند، یا وابسته‌ی جامعه‌ی خود تلقی خواهد کرد و یا به آن امتیازات مانند باستان‌شناسی خواهد نگریست که موضوع باستانی را تجزیه و تحلیل می‌نماید و طبقه‌بندی مناسب در جای معینی از موزه‌ی باستانی قرار می‌دهد. برای مردی محقق که از امتیازات تکنیک کنونی، این ایده پذیرفته شده است که عالی‌تر

این امتیاز یک جامعه بدست آوردن امتیازات تکنیکی و بکار بستن صحیح آن است، همه‌ی ارزشها و امتیازات دیگر جوامع که از تکنیک برخوردار نیستند، اگر خرافات و پدیده‌های بیهوده جلوه نکنند، حداقل از نظر اهمیت در درجه پست تر از شئون جامعه خود تلقی خواهد کرد. و اگر محققان همان جامعه یا جوامع دیگر که تسلط افراطی تکنیک را می‌بینند و ایده مزبور را که کاهش آگاهیها و خواسته‌های انسانی را نتیجه داده است، به باد انتقاد می‌گیرند، پاسخ آنان از این حد تجاوز نمی‌کند که این اعتراضات معلول حقارت است که خود احساس می‌کنید، یا شما معنای تکنیک و عظمت آن را درک نکرده‌اید، یا شما می‌خواهید ما به دوران الاغ سواری برگردیم. رابطه‌ی هم عقیدتی آزادانه جامعه‌شناسان حرفه‌ای به مجرد اینکه شیوع یافتن عقیده‌ای را در یک

جامعه مشاهده کنند، مخصوصاً اگر از دفاع مقامات مدیریت جامعه هم برخوردار بوده باشد، ممکن است فوراً این حکم را صادر کنند: که فلاں عقیده و ایده‌ئولوژی در جامعه‌ی مورد بررسی‌شان دارای نفوذ و مقبول همگانی است. و روی این استنباطی که کرده‌اند، معرفت‌های جامعه‌شناسیشان را استوار بسازند، در صورتی که اگر دست به تحلیل و ریشه‌گیری لازم و کافی بزنند، ممکن است به این نتیجه برسند که شیوع عقیده‌ی مفروض در آن جامعه مانند ما است که فضای جامعه را مه‌آلود نموده است نه مانند آبی که در تمام شاخه‌ها و برگ و شکوفه‌های درخت نفوذ داشته باشد. بعنوان مثال: از دو سه قرن پیش به این طرف ایده‌های بنام انسانیت (اومانیزم) در کشورهای پیشرفته رواج کامل پیدا کرده است. رواج این ایده بطوری است که شما می‌توانید از یک رهگذر عادی در خیابانها و کوچه‌ها و کارگر و کارفرما، قهوه‌خانه نشین و آکادمیسین، عالی‌ترین مقام مدیریت در اجتماعات، تا یک جاروب بدست معمولی و از روزنامه‌ها و مجلات حرفه‌ای تا با ارزش‌ترین کتابی که درباره‌ی علوم انسانی نوشته می‌شود از همه و همه این افراد و گروه‌ها بشنوید که می‌گویند: انسان و انسانیت. و چون موضوع کلی انسان و انسانیت یک مفهوم بسیار والایی است که بدون تکامل شایسته، نمی‌تواند به یک مغز وارد شود، لذا می‌توان گفت: این عقیده مقدس بدون وصول به مقام شایسته‌ی آزادی در درون هیچ انسانی جایگیر نمی‌گردد، با اینحال آیا نمی‌توان گفت که این عقیده همان تند است که فضای جوامع را اشغال کرده است، و جامعه‌شناسانی که واقعا می‌خواهند علل پشت پرده‌ای پدیده‌های اجتماعی را درک کنند،

بایستی مانند اتومبیلی که در هوای مه‌آلود مجبور است چراغهای خود را روشن نماید، این جامعه‌شناسان هم مجبورند برای پیدا کردن راه اصلی خود هر اندازه که می‌توانند چراغ روشن کنند. بیایید این عقیده را که بنظر همه آزادانه‌ترین ایدئولوژی می‌نماید، مورد تحلیل و ریشه‌گیری قرار بدهیم تا به بینیم، آیا برآستی عقیده‌ی انسانیت، در اعماق درونی افراد و جوامع مانند آب در همه اجزاء درخت و حیات در همه‌ی اعضای جاندار نفوذ کرده است؟ ۱- من به انسان و انسانیت معتقدم، چرا؟ زیرا من در میان افراد این نوع بوجود آمده و عوامل زندگی‌ام را در میان این نوع و بوسیله افراد و قوانین آن بدست آورده‌ام. این معتقد به انسان و انسانیت، نه انسان را می‌شناسد، نه انسانیت را، بلکه این شخص جز خود کسی را سراغ ندارد. او پرستش خود را از ریشه‌های بوجود آورنده‌ی آن گرفته تا عوامل بارورکننده‌ی آن خود بیان می‌دارد. ۲- من به انسان و انسانیت معتقدم، چرا؟ زیرا من با هر کسی که می‌نشینم و هر روزنامه و مجله‌ای که می‌خوانم و از هر کتابی که مطالعه می‌کنم، من از در و دیوار همه جوامع انسان و انسانیت را می‌بینم و می‌شنوم این آقای اومانیزم (معتقد به ارزش انسانیت) هم خود

مستقلی ندارد که فلسفه‌ای به ادعایش بگوید، بلکه خود او جز هر کس و هر روزنامه و هر کتاب و در و دیوار چیزی نیست که جامعه‌شناس بتواند عقیده او را بحساب، وضع روانی جامعه مورد شناخت خود بیاورد. ۳- چرا؟ زیرا خیلی روشن است که دفاع کنندگان از مکتب انسانیت، متفکران والا مقامی هستند که به خطا نمی‌روند! بایستی به این گروه از دفاع کنندگان هم بگوییم: این همه تناقضات مکتبی، این همه پیکارهای عقیدتی که سرتاسر تاریخ را فرا گرفته است، از تصادم دو گاری دستی گاریچی و بهم خوردن دو جاروب جاروبکشها بوجود نیامده است، بلکه همان متفکران چشمگیر هستند که این همه تناقضات و تصادمهای روانی را بوجود آورده‌اند. شما این مقام مصونیت از خطا را به آن متفکران از کیسه‌ی کدامین خاتم بخشیدید؟ وانگهی مگر نمی‌بینید خود آن متفکران حتی در صورت اتحاد درباره‌ی یک عقیده به دلایل متناقض ندارد، ولی دلایل روشنی به اختلاف بسیار سخت درباره‌ی انسان‌شناسی و جهان‌بینی آنان است که اثبات می‌کند که حتی همان عقیده مورد اتفاق نظر مانند اتفاق شیر درنده و آهوی ناتوان است که برای عبور از سیل خروشان مجبور شده‌اند دست یکدیگر را بگیرند. ۴- چرا؟ برای آنکه انسان بهترین

موضوع دوست داشتنی است که جهان در اختیار من گذاشته است. اگر بگویید: برای این ادعا که (انسان بهترین موضوع دوست داشتنی است) چه دلیلی را در نظر گرفته‌اید؟ این دوستدار انسان که سرتاسر وجودش از انسان دوستی احساسی ابتدایی لبریز شده است، با چشمان خشمناک به شما نگریسته، خواهد گفت: این سؤال شما برای درندگان جنگلی خوب است، نه برای ما متمدنهای

قرن بیستم. اگر شما مقداری در مقابل این حماسه مقاومت کنید و بگویید: با اینحال منتظر دلیل منطقی هستم که برای من اثبات کند که با مشاهده‌ی تاریخ خونین انسانی و با دیدن سودجویی و درنده‌خویی عالمانه‌ی انسان در سرتاسر قرون و اعصار، باز باید به خود انسان از آن جهت که انسان است عشق بورزم؟! ۵... چرا؟ زیرا هر روز گاری برای خود تازه‌ای را بوجود می‌آورد، تازه‌ی روزگار ما هم دم از انسان زدن است و فریاد برای انسانیت برآوردن. ما در مقابل این استدلال، از اینکه هر تازه‌ای بدون امضای مدیران دسته جمعی انسانها نمی‌تواند از نهانگاه ذهن و اعماق روانی آنان بیرون بیاید، می‌گذریم، و مطالعه‌کنندگان را که در جامعه‌شناسی، آگاه می‌دانیم، به مراجعه به صدها تازه‌ای که در امتداد چند قرن اخیر بروز کرده و موجبا

ت پوچی خود و اصول تثبیت شده را نتیجه داده است، توصیه می‌کنیم. تازه‌های علم نما و تازه‌های مکتبی و تازه‌های هنری فراوانی را سراغ داریم که در همین قرن بیستم، حیات آدمیان را تا سر حد پوچ‌گرایی و نهیلیسم کشانیده و همه اصول حیاتی را که حتی یکی از آنها اصل تازه‌گرایی بود، متلاشی نمود. واقعا انسان نمی‌داند به حرکت عقربک ساعت بنگرد که در روی صفحه‌ی ساعت از روی شماره ۸ به ۹ حرکت کرده است، یا به ثبات و واقعیت قوانین هستی که صدها میلیارد بار عقربکها شماره‌های صفحه‌ی ساعت را در پشت سر گذاشته‌اند و با این حال آن واقعیتها و قوانین به ثبات خود ادامه می‌دهند؟! ۶... چرا؟ برای آنکه وجدان چنین حکم می‌کند که (اصالت با انسان است و انسان را باید دوست داشت) بسیار خوب، ای کاش چنین باشد. این دلیل شما را موقعی می‌پذیریم که در مسائل مربوط به روانشناسی و در مباحث مربوط به علوم اجتماعی، وجدان را بی‌اساس و مولود زندگی اجتماعی خالص معرفی نکنید. چقدر شگفت‌انگیز است که گروه فراوانی از اندیشمندان ما همواره در بامی زندگی می‌کنند که دارای ده‌ها هوای متناقض است! وقتی که درباره‌ی انسان از نظر موجودیت روانی او از دیدگاه علم باصطلاح صحبت می‌کنند

، وجدان را با آن همه فعالیتها با عظمتش، یک پدیده‌ی طبیعی که زاییده شده‌ی امر و نهی و بایستگی و نبایستگی دوران کودکی است معرفی می‌کنند، که این پدیده بعدها در قلمرو زندگی اجتماعی تقویت می‌شود و بصورت وجدان اخلاقی دست به فعالیت می‌زند. ولی هنگامی که نوبت باز کردن موقعیت در اجتماع و شهرتهای قاره‌ای و جهانی پیش می‌آید، یا شاید هم وقتی که از دیدگاه دیگر به مسئله‌ی انسان می‌نگرند، وجدان را بعنوان اصیل‌ترین عامل درونی انسانی معرفی می‌کنند که می‌تواند مستقلا (اصالت انسان و انسانیت را) اثبات کند. این تناقض‌گویی همان مثل عامیانه تطبیق می‌شود که (یک بام و دو هوا) طرق شناسائی جامعه‌ای که امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام در آن حکومت کرده است ما برای دست یابی به طرق جامعه‌شناسی دوران امیرالمومنین علیه‌السلام، نخست باید واقعیتها و نمودهایی که در آن جامعه وجود داشته است مطرح نموده، آنگاه علل و عوامل قطعی و یا احتمالی بروز آنها را جستجو کنیم. در این مباحث، ما توجه مشروح و مبسوطی به دوران پیش از اسلام که جاهلیت نامیده می‌شود، نخواهیم داشت، زیرا به اضافه‌ی اینکه خود امیرالمومنین علیه‌السلام کلیات زندگی آن دوران را بیان

فرموده‌اند، در تالیف مبسوطی که در پاورقی ذکر می‌کنیم می‌توانید آنها را مفصل مطالعه فرمایید. حقیقت اینست که اگر کسی بگوید: جامعه‌ای که امیرالمومنین علیه‌السلام در آن حکومت کرده است، از نظر طوفانهای فتنه و آشوبها و تضاد و تناقضها و ابهامات بسیار شدیدی که در آن جامعه حکمفرما بوده، بی‌نظیر بوده است، هیچگونه مبالغه نکرده است. تفسیر و توضیح چنین جامعه‌ای از سخت‌ترین مشکلات است که شاید برای همیشه، صاحب‌نظران از بیان آن ناتوان بمانند مخصوصا با نظر به اینکه مقداری اصول موضوعه درباره‌ی شخصیت‌های آن زمان مطرح است که ممکن است از دست یافتن به تحقیقات نهایی در جامعه‌شناسی آن دوران ناتوان بمانیم. بهر حال، یکی از بهترین طرق جامعه‌شناسی دورانی که امیرالمومنین علیه‌السلام در آن حکومت کرده است، سخنان خود آن بزرگوار است که مصدق محض بودن آنها مورد قبول همه‌ی کسانی است که آن بزرگوار را می‌شناسند. به همین جهت است که برای شناخت اصول کلی آن جامعه از نهج‌البلاغه استمداد می‌کنیم و مطالعه‌کنندگان ارجمند را برای شناسائی جزئیات مبسوط درباره‌ی آن جامعه، به منبعی که ذیلا-متذکر شدیم، ارجاع می‌نماییم. اصول کلی شناخت آن جامعه بقرار زیر

است. ۱-

دوران پیش از ظهور اسلام- دو نظریه در کیفیت زندگی عرب قبل از طلوع اسلام میان مورخان وجود دارد: نظریه یکم- اینکه عرب پیش از اسلام در یک زندگی بی‌فرهنگ و حقوق و اقتصاد و سیاست و دین معقول غوطه‌ور بوده است، مگر یک مقدار اصول فطری اولی که در نژاد عرب رسوخ کرده و همواره به او افتخار ورزیده است، مانند حمایت از پناهنده مهمان نوازی و غیرذلک. نظریه دوم- عکس نظریه اول است که برای عرب یک زندگی شایسته‌ای ترسیم می‌کند و خشونت‌ها و نکات منفی را به عوامل جبری محیط و سلطه‌گری قدرتمندها مستند می‌داند. مسلم است که با نظر به انسان‌شناسی همه جانبه نمی‌توان گفت: ماهیت انسان از هر نژاد و محیط که بوده باشد شر محض یا خیر محض است، بلکه همانگونه که تجارب فراگیر همه قرون و اعصار و منابع معتبر اسلامی می‌گویند: استعداد هر دو پدیده‌ی خیر و شر را دارا است و تا عوامل خارج از ذات او چگونه باشد و چه تاثیرات در وی بوجود بیاورند. اینطور هم می‌توان گفت: که برای بروز فعلیت استعداد خیر و شر آدمی، دخالت عوامل خارج از ذات او در جریان تاثیر و تاثر بسیار اساسی و اصیل است. لذا این دو نظریه نمی‌توانند بیان‌کننده‌ی ذات نژاد عرب یا نژاد سام بطور کلی بوده باشد، بلکه باید گفت: خشونت و زندگی بی‌فرهنگ و حقوق و اقتصاد و دین و اخلاق و سیاست، همانگونه معلول عوامل محیطی و اجتماعی و تربیتی است که رفتار اخلاقی عالی و برخوردار از فرهنگ و حقوق ... شایسته. آنچه که در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه می‌بینیم و منابع تاریخی نیز آن را تایید می‌کنند، همان خشونت و بی‌بهره بودن از عظمتها و زیباییهایی حیات فردی و اجتماعی بوده که نژاد عرب را در بر می‌گرفته بوده است. البته این نکته را هم باید در نظر بگیریم، با در نظر گرفتن علل شیوع فساد و نبودن عوامل صلاح، هر جامعه و نژادی که باشد مبتلا به محرومیت از (حیات معقول) می‌باشد، خواه عرب باشد و خواه غیر عرب. یک- (خداوند محمد صلی الله علیه و آله را با دینی مشهور فرستاد، این رسالت عظیمی در دورانی و برای جامعه‌ای درخشیدن گرفت که طناب وحدت آفرین دین از هم گسیخته، پایه‌ها و ستونهای یقین به لرزه در آمده، اصول بنیادین حقائق متلاشی، و واقعیت امور پراکنده بود. جامعه‌ای که راه‌هایش برای حرکت‌های رهائی بخش تنگ و تاریک بود و منابع عقول و اندیشه‌های افرادش در مسیر حیات نابینا. اثری از رشد و هدایت وجود نداشت و کوری و ظلمت همه و همه‌ی شئون ب شری را فرا گرفته، نافرمانی به خدا شایع و یاری شیطان رایج) ... دو- (در آن حال که خداوند متعال محمد صلی الله علیه و آله را فرستاد ... شما گروه عرب دارای بدترین دین و در بدترین جامعه زندگی می‌کردید. در میان سنگهای سخت و مارهای ناشنوا سکنی داشتید. آبهای تیره می‌آشامیدید و غذای خشن می‌خوردید و خونهای یکدیگر را می‌ریختید. و از خویشان خود قطع رابطه می‌نمودید. بتها در میان شما (برای پرستش) نصب شده و گناهان و انحرافات سخت به شما بسته بود.) سه- (درودهای شریف و برکات فزاینده‌ی خود را بر بنده و رسولت محمد بفرست که پایان‌دهنده‌ی گذشته است و گشاینده‌ی گره‌های پیچیده. پیامبری که حق را بر مبنای حق اعلان نمود و جوشش و غلیان باطلها را دفع و خاموش و هیبت شدید و حملات گمراهیها را محو و نابود ساخت. چهار- (خداوند سبحان او (پیامبر اسلام) را جداکننده‌ی حق از باطل قرار داد و حکم او را عدل محض. خداوند سبحان او را در فاصله‌ای از پیامبران و در دوران لغزش جوامع از عمل (نیکو) و جهل و کودنی امتهای فرستاد.) پنج- (خداوند متعال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را در دوران فترت دوران انقطاع رسالت و وحی فرستاد- دورانی که خواب امتهای طولانی شد و فتنه‌ها قصد جدی (برای به راه انداختن هرج و مرج و فساد) داشتند. در دورانی که امور پراکنده و از هم گسیخته و آتش جنگ‌ها شعله‌ور بود. نور از دنیا گرفته شده و تاریکی همه جا را احاطه نموده و دنیا چهره‌ی فریبای خود را آشکار ساخته بود. برگهای (درخت حیات در دنیا) زرد و نومیدی از بارور شدن آن بر دلها مسلط و آب رحمت دنیا در آن فروکش نموده بود. علمها و مشعلهای روشنگر هدایت از کار افتاده و علامات هلاک بروز کرده بود. دنیای آن روز چهره‌ی خشن و موذی به اهلش نشان می‌داد و به روی جوینده‌اش با قیافه‌ی عبوس (متنفر) می‌نگریست میوه‌ی دنیای آن روز فتنه و طعامش لاشه و پوشاکش ترس و هراس و

آنچه روی لباس بر خود می‌بستند، شمشیر بود. شش - (خدواند سبحان پیامبر اکرم را در حالی فرستاد که مردم در وادی حیرت گمراه و در آشوب مشوش و منحرف بودند. هوای نفسانی آنان را در خود غوطه‌ور ساخته و کبر و نخوت در لغزشگاهشان انداخته و جاهلیت تاریک آنان را سبکسر و سبک روح (بی‌شخصیت) نموده بود. آنان در تزلزل و اضطراب (در واقعیات حیات) عمر در حیرت می‌گذراندند، و در گرفتاری ناشی از جهل غوطه‌ور. هفت - (خدواند سبحان محمد صلی الله علیه و آله و سلم را بر مبنای ح ق مبعوث فرمود تا بندگان او را از عبادت بتها بر کنار فرموده و آنان را به عبادت خدواندی نائل بسازد و از اطاعت شیطان دور نمود و به اطاعت خدواندی موفقشان نماید. (این هدایت سازنده) بوسیله قرآن (آن کتاب الهی) بود که آن را آشکار و محکم فرموده است، تا بندگان خدا او را بشناسند پس از آنکه به او جاهل بودند و به وجود و یگانگی او اقرار کنند، پس از آنکه او را منکر شده بودند) ... هشت - (خدواند عزیز پیامبر اکرم را فرستاد در دوران انقطاع از پیامبران و در امتداد خواب غفلت که همه امم را فرا گرفته بود و در زمانی که حدود و قوانین الهی شکسته و از هم گسیخته بود. نه - (خدواند به وسیله بعثت پیامبر اعظم، شرایع مجهول را آشکار فرمود و بدعت‌هایی را که در دین الهی داخل شده بود بر کند و احکامی را که خدواند برای بندگان مقرر فرموده بود، تبیین نمود. ده - (و شهادت می‌دهم با اینکه محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بنده و فرستاده‌ی او است. خدواند او را مبعوث فرمود در حالی که مردم در دریای حیرت فرو می‌رفتند و مضطرب بودند. عوامل هلاکت آنان را به سقوط می‌راند و قفل‌های ضلالت بر دل‌های آنان بسته شده بود. یازده - (سپس خدواند سبحان محمد صلی الله علیه و آله

و سلم را بر مبنای حق برانگیخت، در آن هنگام که دنیای مردمی که در جاهلیت می‌زیستند به پایان رسیده و انقراض دوران آنان روی آورد. و شکوفائی حیاتشان پس از روشنایی (دوران ادیان حق‌ی الهی) به خمودی و تیرگی گراییده بود. اهل آن جوامع بر پایه‌ای سخت از ناگواریها ایستاده و عرصه‌ی زندگی آنان خشن و ناهموار گشته بود) ... دوازده - (خدواند پیامبر عظیم‌الشان خود را با روشنایی رسالت فرستاد و او را در گزینش برای پیشوایی بر همه مقدم داشت. و امور مختل شده‌ی زندگی آنان را اصلاح فرمود و بوسیله رسول خدا آن مردم را که همواره غالب بودند در هم شکست و سختی را بوسیله آن بزرگوار رام نمود تا آنگاه که گمراهی را از راست و چپ جاده‌ی حق دور ساخت. این بود خلاصه‌ی کلی از دوران جاهلیت که با ظهور خورشید رسالت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم به پایان رسید و زمینه برای بروز یک جامعه فاضله که همه انبیاء و حکمای بزرگ قرون و اعصار آن را مدینه فاضله می‌نامیدند آماده شد، یعنی با نظر به محتوای رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که تامین سعادت مادی و معنوی جامعه بشری بود، زمینه برای تحقق جامعه مزبور به وجود آمده بود. تاریخ صدر اسلام نشان می‌دهد

د که چه انسان‌های با عظمتی که از این زمینه نورانی استفاده کرده و بوسیله اسلام به رشد و کمال انسانی نائل گشتند که هر یک از آنها به تنهایی می‌توانستند نمونه‌ای بارز از خلیفه‌الله در روی زمین بوده باشند، و چنان مردانی که اگر در هر برهه‌ای از تاریخ بشری قرار می‌گرفتند، می‌توانستند بعنوان عالی‌ترین انسان آن برهه از تاریخ محسوب شوند. مانند سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مالک بن الحارث الاشری، عمار بن یاسر، اویس القرنی، بلال الحبشی، میثم‌التمار، مقداد بن اسود، صعصعه، حجر بن عدی، قیس بن سعد بن عباد، ابولہیثم مالک ابن التیهان، خزیمه بن ثابت ذوالشهادتین و ابویوب انصاری و غیرهم. اینکه می‌گوییم: زمینه برای بروز یک جامعه فاضله (که همه انبیاء و حکمای بزرگ قرون و اعصار آن را مدینه فاضله نامیده و آن را با عظمت‌ترین آرمان حیات انسانها در روی کره‌ی خاکی می‌دانستند) برای اینست که مدینه فاضله آنگاه واقعا تحقق پیدا می‌کند که همه مردم یا اکثریت قریب به اتفاق آنان به رشد و کمال انسانی نائل شده باشند و چنین رشد فراگیر در جامعه انسان‌هایی که اکثریت آنان را هوی پرستان و لذت گرایان و شهوترانان تشکل می‌دهند، اگر محال نباشد، بسیار بعید می‌نماید

د. از طرف دیگر رشد و کمال حقیقتی است که باید با اختیار و انتخاب آزاد خود مردم باشد. و هیچ رشد و کمالی با اجبار امکان پذیر نمی‌باشد. و بدیهی است که وصول شخصیت آدمیان به آن حد از توانایی که قدرت (نظاره و سلطه بر دو قطب مثبت و منفی

کار را در مسیر خیر) بدست بیاورند و کار را بی اختیار کامل انجام بدهند، جریانی است بس دشوار، به همین جهت است که گفته می‌شود: اگر دیدید در هر قرنی برای شمردن انسانهای کامل، انگشتان دست شما (۱۰ انگشت) تمام شده و شما هنوز مشغول شمردن هستید، بدانید که شما به ضعف باصره مبتلا هستید، یعنی شماره‌ی انسانهای کمال یافته در هر قرنی از شماره‌ی انگشتان دست یک انسان تجاوز نمی‌کند. این سخن ویکتور هوگو مقداری مبالغه دارد، و مبالغه‌تر از آن سخن کسی است که می‌گوید: (شماره انسانهای کمال یافته بقدری اندک است که اگر خیلی دقت کاری کنیم باید بگوییم: عده‌ی این انسانها از اقلیت هم پایین‌تر رفته و از استثنایها محسوب می‌گردد. با اینحال ما این نویدی را بخود راه نمی‌دهیم، بلکه می‌گوییم: ما نباید برای درجات کمال انسانها حداقل و حداکثر نمره را منظور نماییم و نباید چنین بیندیشیم که کمال انسان از همان حد اعلی شروع می

شود، مثلا- اگر عالی‌ترین درجه کمال آدمی را (۱۰۰) فرض کنیم، و پایین‌ترین آن را (۱) تلقی نماییم، قطعی است همین که آدمی در مسیر رشد از (۱) به بالا حرکت کرد، درجه‌ای از رشد را بدست آورده است و نباید بگوییم: درجه‌ی کمال آدمی یا (۱۰۰) یا هیچ، بلکه همانگونه که گفتیم: هر اندازه حرکت از (۱) به بالا شروع به فعلیت می‌نماید. با توجه به این مطلب جای تردید نیست که عده‌ی بسیار قابل توجه از مردم صدر اسلام به درجات مختلفی از کمال نائل گشتند. و این یک زمینه بسیار عالی برای به وجود آمدن مدینه‌ی فاضله در تاریخ بشری بوده است. از طرف دیگر، یکی از بهترین دلایل ماوراء طبعی برای بوجود آمدن زمینه برای پیشبرد تکاملی جامعه، بود مشاهده‌ی عینی انسانی کامل (وجود نازنین محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم) بود با آن اخلاق بسیار عالی و قاطعیت و صمیمیت و استقلال شخصیت و تحمل ناگواریها و سختیهای بیشمار و عالی‌ترین عواطف انسانی توأم با نیرومندترین ذاتی که هول و هراس کمترین راهی به او نمی‌یافت. عبادتها و گرایشها و نیایشهای دائمی و مستمری آن بزرگوار و تواضع فوق‌العاده‌ای که در همه‌ی رفتار و گفتار آن حضرت دیده می‌شد. مشاهده عینی تجلی‌گاه عا

لی‌ترین اصول و اخلاق انسانیت و مخصوصا ایمان و صمیمیت در آن وجود مقدس و اینکه همه اصول و فروع دینی که آورده بود مطابق خرد و وجدان بود، نیازی برای معجزه نمی‌گذاشت. با اینحال، چون همانگونه که گفتیم: اکثریت مردم از دریافت آن اصول و اخلاق والای انسانیت ناتوانند، لذا برای برداشتن سد مقاومت درونی آنان در برابر رسالت پیامبران، نیاز به معجزه قطعی می‌باشد. ۲- با بعثت پیامبر اکرم، زمینه برای به وجود آمدن مدینه فاضله فراهم گشت. اما آماده شدن زمینه برای بوجود آمدن مدینه فاضله در دنیا را با نظر به سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام، جملات زیر را باید در نظر گرفت: یک- (خداوند سبحان محمد صلی الله علیه و آله و سلم را به جامعه‌ی انسانی فرستاد- برای ابلاغ دینی مشهور در عقول و افکار، با علائمی معروف در قرون و اعصار، با کتابی نوشته با قلم ربانی و نوری فروزان و پرتوی فراگیر جهان، و امری روشن و جداکننده‌ی صحیح و باطل تا با آن رسالت الهی تاریکی اشتباهات و ابهام را از مغز و دل مردمان بزدايد و با دلایل روشن حجتها بر آنان تمام کند و با آیات ربانی از سقوط در پرتگاهها برحذرشان بدارد و با اخطار به کیفرهایی که دامنگیر تبهکاران می‌گردد تهدیدش

ان نماید) دو- (خداوند متعال محمد صلی الله علیه و آله و سلم را فرستاد- تبلیغ‌کننده بر عالمیان و امین برای فرستادن قرآن و اجرای رسالت). سه- (خداوند سبحان محمد صلی الله علیه و آله و سلم را بر مبنای حق (یا برای اظهار حق) مبعوث فرمود تا بندگان او را از عبادت بتها برکنار فرموده و آنانرا به عبادت خداوندی نائل سازد و از اطاعت شیطان دور نموده به اطاعت خداوندی موفقشان فرماید) ... چهار- (و شهادت می‌دهم به اینکه محمد صلی الله علیه و آله و سلم بنده و رسول برگزیده و امین مورد رضایت او است. خداوند او را فرستاد برای دلایل ثابت (یا با دلایل ثابت) و ظهور پیروزی با توضیح روش و مسیر، پس آن بزرگوار رسالت الهی را با وضوح کامل ابلاغ فرمود و انسانها را به اصل جاده حق وارد نموده و راهنمایی آن مسیر را به عهده گرفت و نشانه‌های هدایت و منار پرتو (ربانی) و طنابهای اسلام راستین و وسائل تمسک به آن را محکم فرمود). پنج- (قرون و اعصار به دنبال هم فرا رسیدند و به گذشته در خزیدند، نیاکان جای خود را به فرزندان گذاشتند. تا آنگاه که خداوند سبحان محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و

سلم را که پیمان پذیرش پیامبری او را از همه پیامبران گذشته گرفته بو

د برای انجام وعده‌ی خویش و اتمام اصل نبوت مبعوث نمود- پیامبری با علامات مشهور و ولادت شریف. در آن روزگار که خداوند ذوالجلال خاتم الانبیاء را برانگیخت، مردم روی زمین مللی پراکنده و اقوامی با تمایلات متفرق، در پیچاپیچ طرق در هم و بر هم سرگردان و حیرت زده بودند، گروهی از آنان خدا را به مخلوقاتش تشبیه می کردند و گروهی دیگر در اسماء مقدسش الحاد می ورزیدند، جمعی دیگر با نامهای الهی اشاره به موهومات و موجودات پست می نمودند، خداوند سبحان آنان را بوسیله‌ی پیامبر اکرم از گمراهی نجات داد و با موقعیتی والا- که به او عنایت فرموده بود، آن گمشدگان را از سقوط به سیه چال جهالت رها ساخت. ۳- شناخت عامل الهی بروز زمینه‌ی سعادت در مسیر حیات معقول که پیامبر اعظم اسلام بود و آشنائی با این رسول ربانی با توصیفات امیرالمومنین علی علیه السلام یکی دیگر از طرق شناسائی جامعه‌ای که امیرالمومنین علیه السلام در آن حکومت کرده است، آشنائی با آن نور اعظم الهی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است که رسالت خود را در ابلاغ همه مصالح و مفاسد حیات بشری در هر دو قلمرو و فردی و اجتماعی و طرق سعادت انسانها را به تمام و کمال رسانیده است. بدیهی است

که شناخت چنین جامعه‌ای که سابقه‌ی با عظمت ترین سازنده در تاریخ بشری را داشته است و غیر از جامعه شناسی آن اقوام و مللی است که از چنین نعمت عظمایی برخوردار نبوده است، زیرا جامعه ای که از دیدگاه تعلیم و تربیت بزرگترین معلم و مربی را دیده باشد و با اینحال به فاصله‌ی نسبتا کمی پس از رحلت آن سازنده بزرگ، گرفتار همه گونه تباهیها و تضاد و تناقضها در شئون زندگی باشد، غیر از جامعه‌ایست که روزگار خود را بدون تکاپو و تلاش سازنده یا سازندگان (چه از گروه پیشوایان الهی و چه از دیگر مصلحان اجتماعی) می گذرانند، چون بدیهی است که قواعد انسان شناسی و تعلیم و تربیت اقتضاء می کند که جامعه‌ی نوع اول (آن جامعه که از دیدگاه تعلیم و تربیت بزرگترین معلم و مربی (یا نوعی دیگر از معلمان و مربیان) را دیده باشند، و آن معلمان و مربیان با کمال خلوص و صمیمیت هر گونه تلاش و فداکاری را در تفهیم و گسترش عوامل سعادت و حیات معقول انجام بدهند) غیر از جامعه‌ایست که بدون تعلیم و تربیت و تفهیم و گسترش عوامل مزبور به زندگی خود ادامه بدهد. ما نخست توضیحات امیرالمومنین علیه السلام، آن را راستگو و راستگار مرد شماره‌ی ۲ اسلام را درباره‌ی رسول خدا صلی الله

علیه و آله و سلم که پر محتواترین و عالی ترین تعلیم و تربیت الهی را در جامعه آن روز بشری انجام داده است، مطرح می نمایم، سپس مطالب مربوطه را مطرح می کنیم. یک- (پس پیروی کن از پیامبرت که پاک و پاکیزه ترین مخلوقات است (درود خدا بر او و اولاد او باد)، زیرا تنها او است شایسته‌ی پیروی برای کسی که در این دنیا بخواهد از کسی یا مقامی تبعیت نماید، و او است بهترین منسوب اگر کسی بخواهد که خود را به کسی نسبت بدهد. محبوب ترین بندگان در نزد خداوند سبحان کسی است که از پیامبر تبعیت نماید و دنبال او را بگیرد. آن رسول گرامی که از خوردنیها دنیا مقداری برخوردار شد که اشباع کننده نبود، و هرگز با دیده‌ی علاقه و التفات در آن ننگریست. آن حضرت از حیث پهلوها لاغرترین مردم دنیا و شکم تهی ترین آنان بود. همه دنیا به او عرضه شد، او از قبول آن امتناع ورزید و چون دانست آنچه را که خدا آن را دشمن می دارد، او نیز از آن مبعوض خدا اجتناب کرد و همین که دانست خداوند چیزی را تحقیر فرموده آن حضرت نیز آن را حقیر شمرد. و اگر نبود در ما مگر آن که دوست بداریم آنچه را که خدا و رسولش آن را دشمن می دارد و اگر نبود در ما مگر آنکه بزرگ بشماریم چیزی را که خداو

ند آنرا کوچک شمرده است، قطعا برای اظهار مخالفت با خدا و خصومت با او کفایت می کرد. آن برگزیده‌ی محبوب خداوندی روی زمین غذا می خورد و مانند بندگان خاضعانه می نشست و کفش خود را با دست خویش پینه و لباسش را با دست خود وصله می زد و گاهی بر خر بی پالان سوار می گشت و بر ترک خود دیگری را نیز سوار می کرد. گاهی که پرده‌ای که صورتها را بر آن منقوش بود، بر در خانه اش می دید، نام یکی از زنهایش را می برد و می فرمود: این پرده را از نظر دور کن، زیرا وقتی که در آن می نگرم، زر و زیور دنیا را بخاطرم می آورد. پس پیامبر اکرم با قلب خود از این دنیا اعراض فرمود و یاد آن را از نفس خود محو و

نابود ساخت، و دوست می‌داشت که زینت دنیا را از چشمانش ناپدید بسازد، تا وسیله مباهات و افتخاری از دنیا را برای خود اتخاذ نکند و دنیا را برای خویشتن جایگاه قرار تلقی نکند و برای اقامت در آن امیدی نبندد. پس دنیا را از نفس خود خارج ساخت و آن را از قلبش برون نمود و از دیدگاهش ناپدید فرمود. بدینسان هر کسی چیزی را دشمن بدارد، نگرستن به او و بیاد آوردن آنرا هم دشمن می‌دارد،) این بود رابطه‌ی آن برگزیده و محبوب خداوند سبحان با دنیا و مزایا و لذائد آن. آیاب

این وضع هیچ انسانی خردمند در الهی بودن این یگانه فرزند کامل آدم ابوالبشر علیه‌السلام تردید می‌نماید. اگر یک فرد یا جامعه‌ای را چنین انسان ربانی نسازد، چه چیزی و چه کسی می‌تواند آن را اصلاح نماید و انسانهای آن جامعه را موفق به (حیات معقول) نماید! برای شناخت آن جامعه‌ی پر از آشوب و طوفان و ضد و نقیض، که در دوران علی علیه‌السلام مشاهده می‌نماییم، توجه جدی به چنین رسالتی ضرورت قطعی دارد. دو- (خداوند متعال رسول خود را مبعوث فرمود با نور روشن و برهان آشکار و جاده‌ی واضح و کتاب هدایت کننده. دودمان او بهترین دودمانها بود و سلسله انساب او بهترین سلسله‌ها، دارای شاخه‌هایی معتدل و میوه‌هایی دسترس. زادگاهش مکه و هجرتش به مدینه- جایگاهی که ذکرش در آنجا اوج گرفت و صدایش گسترش یافت. خداوند او را فرستاد با حجتی کافی و موعظتی شفافبخش و دعوتی که جبران‌کننده‌ی آسیبها است. شرایع مجهول را بوسیله‌ی او آشکار و بدعتهایی را که داخل در ادیان الهی بود ریشه کن و احکام مشروحه را (که خداوند برای بندگانش فرستاده بود،) تبیین فرمود) ... سه- (خداوند سبحان رسولی هدایت کننده با کتابی گویا و دینی قائم به حق فرستاد، هیچ کسی از آن دین گمراه نمی‌ش

ود مگر اینکه هلاک گردد.) چهار- (آن برگزیده‌ی الهی، رسالتهایی را که از پروردگارش گرفته بود، بدون ضعف و تقصیر به مردم تبلیغ فرمود و در راه خدا با دشمنان خدا بدون سستی و عذرخواهی غیرموجه جهاد نمود) این بود مقداری از صفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که برای تامین سعادت مادی و معنوی نبی نوع بشر در آن جامعه مبعوث شد که امیرالمومنین علیه‌السلام سالیانی بعد از او در آنجا حکومت کرده است. ۴- رسالت عظمای پیامبر اسلام شخصیتهایی را در مسیر وصول به عظمت کمال قرار داد اگر کسی به این حقیقت توجه داشته باشد که پیامبر اکرم در امتداد رسالت الهی که داشت شخصیتهایی را تعلیم و تربیت فرمود، که با داشتن درجات مختلف نمونه‌هایی از انسان کامل بوده‌اند، بدون نیاز به دلیل دیگر، واقعیت رسالت الهی آن بزرگوار را می‌پذیرد. در یکی از زیارات چنین آمده است که علی بن ابی‌طالب (ع) دلیل و شاهد رسالت رسول الله (ص) می‌باشد. کمال یافته‌ترین افرادی که رسالت پیامبر اکرم آنان را به مراحل عالی رشد نائل ساخت، خاندان خود آن بزرگوار بود. این حقیقت در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در مواردی متعدد با کمال صراحت منعکس شده است. از آنجمله: یک- (آنان

(دودمان شریف پیامبر) هستند که رازدار پیامبر و پشتیبان رسالت وی و ظرف علم و مرجع قوانین و دارنده‌ی کتب رسالت و کوههای پا بر جای دین او. بوسیله‌ی آنان بود که پیامبر اکرم خمیدگی پشت دین را راست و لرزش پهلوهای آن را مبدل به سکون و آرامش ساخت) ... دو- (شما ای مردم به وسیله‌ی دودمان محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) پیامبر از تاریکیهای جهل و فساد رها گشتید و راه هدایت را در پیش گرفتید و گام بر فراز اعتلا و کمال نهادید. شبهای تیره و تاریکیت را به وسیله تکاپوها و ارشاد ما پشت سر گذاشتید تا فروغ بامداد اسلام بر عقول و دل‌های شما درخشیدن گرفت.) سه- فتنه‌ی بنی‌امیه بطور قبیح و وحشتناک و دسته دسته با وضع جاهلیت بر شما وارد می‌گردد، نه مناره‌ی هدایتی در آن وجود دارد و نه نشانه‌ی روشنی که در آن دیده شود. ما خاندان پیامبر از آن فتنه برکنار هستیم و ما در آن فتنه دعوت کننده نیستیم) ... چهار- (دودمان پیامبر اکرم بهترین دودمانها و خاندانش بهترین خاندانها است) و قطعی است که در هر مورد از سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام که در توصیف خاندان پیامبر کلماتی مانند (بهترین، شریفترین) و غیرذلک آمده است، عواطف و احساسات خام کمترین دخالتی د

ر آنها ندارد، زیرا امیرالمومنین به شهادت همه‌ی منابع اسلامی و تواریخ معتبر در بیان واقعیت از تاثرات عاطفی و احساس شخصی

خود بهره‌برداری نفرموده است. پنج- (بنگرید به دودمان پیامبرتان و به آن جهت و سمت حرکت که برای حیات خود انتخاب کرده‌اند، ملزم باشید و از اثر آنان پیروی کنید. آنان هرگز شما را از هدایت برکنار نخواهند کرد و هرگز شما را به ضلالت و هلاکت برنخواهند گرداند. اگر اهل بیت پیامبرتان از طلب چیزی باز ایستادند. شما هم بایستید و اگر حرکت کردند شما هم حرکت کنید، از آنان سبقت مگیرید که گمراه می‌شوید و از آنان عقب نمانید که به هلاکت می‌افتید.) به خطبه‌ی ۱۰۰ ص ۱۴۷ از نسخه صبحی صالح ص ۱۴۶ و خ ۱۰۹ ص ۱۶۲ و ۱۶۳ و خ ۱۲۰ ص ۱۷۶ و خ ۱۴۴ ص ۲۰۱ و خ ۱۵۴ ص ۲۱۵ و خ ۲۳۳ ص ۳۵۴ و خ ۲۳۹ ص ۳۵۷. ۵- ردیف دوم از انسانهایی که با پذیرش رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نمونه‌هایی از انسان کامل گشته بودند بدیهی است که شماره این افراد خیلی بیش از شماره افراد انسانهای تکامل یافته از گروه ردیف اول بوده است که گروه افراد خاندان پیامبر عظیم‌الشان اسلام می‌باشد. اینان عده‌ای قابل توجه از صحابه پیامبر اکرم بوده‌اند که هم آیات قرآ

نی آنان را چه با کلمات (مومنین)، و (عبادالرحمن) (الذین آمنوا) و چه با کلماتی مانند مهاجرین و انصار و تابعین و غیرذلک مطرح نموده و هم در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام آمده است. نمونه‌ای از آیات شریفه قرآنی بقرار زیر است: و السابقون الاولون من المهاجرین و الانصار و الذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم. امیرالمومنین (ع) فرموده است: (من اصحاب محمد (ص) را دیده‌ام. کسی از شما را نمی‌بینم که شبیه به آنان بوده باشد. اصحاب پیامبر ژولیده مو و غبارآلود، شب را در حال سجده و قیام به صبح می‌رساندند. پیشانیها و صورتهای خود را متناوبا بر زمین می‌نهادند. آن رشد یافتگان در حال یادآوری معادشان مانند اخگر شعله‌ور می‌گشتند و از طول سجودیکه انجام می‌دادند، میان دو چشمشان بر آمدگی مانند زانوی بز نمودار می‌شد. در آن هنگام که خدا بیادشان آورده می‌شد، چشمان برآمدگی مانند زانوی بز نمودار می‌شد. در آن هنگام که خدا بیادشان آورده می‌شد، چشمان آنان چنان اشک می‌بارید که گریبانشان تر می‌گشت و خود به اضطراب می‌افتادند همانگونه که درخت در روزی که باد تند بوزد، به اضطراب می‌افتد، این همه بی‌قراری آنان به جهت ترس از کیفر بود و امید پاداش.) بیاد ب

یاوریم انسانهای رشد یافته را- که در نوسانات و طوفانهای اجتماعی با کمال صفا و خلوص انسانی (اگر چه با مقداری اختلاف درجات با یکدیگر) زندگی کردند و همواره جانب حق و حقیقت را گرفته و از تباهی خود کامگان خود خواه و دنیاپرستان عاشق جاه برکنار بودند. نمونه‌ای از این شخصیتهای ساخته و سازنده را در مباحث قبلی و در مجلد ۲۱ متذکر شده‌ایم و در این مورد مقداری بیشتر را برای اطلاع محققان ارجمند می‌آوریم: سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مالک بن الحارث الاشتر، عمار بن یاسر، میثم تمار، حجر بن عدی، جندب بن زهیره، عبدالله بن بدیل، سعید بن قیس، رفاعه بن شداد، عبدالله بن یحیی الحضرمی، رشید الهجری، اصیغ بن نباته، کمیل بن زیاد، ابواراکه البجلی، عمرو بن الحمق قنبر، محمد بن ابی‌بکر، حیب بن مظاهر الاسدی، بریر بن الخضیر، الحرث بن عبدالله الاعورالهمدانی، ابو عبدالله الجدلی، جویریة بن مسهر العبیدی، ارقم بن عبدالله الکندی، شریک بن شداد الحضرمی، صیفی بن فسیل الشیبانی، قبیصه بن العبسی، کریم بن عقیف الختعمی، عاصم بن عوف البجلی، و رقاء بن سمی البجلی، کدام بن حیان، عبدالرحمن بن حسان الغنری، محرز بن شهاب التیمی، عبدالله حوبه السعدی القیمی، اوفی بن حص

ن، عبدالله بن هاشم المرقال، عدی بن حاتم، صعصعه بن صوحان، عبدالله بن خلیفه الطانی مقداد بن الاسود الکندی، ابوالهشیم مالک بن التیهان، خزیمه بن ثابت (ذوالشهادتین) اویس بن انیس قرنی، ضرار بن ضمهری صدائی، قیس بن سعد بن عباده... و غیره هم. محاسبه‌ی این شخصیتهای بزرگ به معنای آن نیست که ساخته شدگان رسالت الهی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم منحصر به این مردان بزرگ بوده‌اند، و اینکه نام این اشخاص را بردیم، برای آنست که اینان از شهرت بیشتری در جامعه‌ی آن دوران برخوردار بود، و تاریخ اسلام هم با نظر به همان شهرت اجتماعی بوده است که نام آنان را محفوظ داشته است. آیا بشریت از رسالت الهی آنچنانکه می‌بایست بهره‌برداری کرد؟ این یک سؤال بسیار با اهمیت است که چه بسا عده‌ای پاسخ منفی به آن می‌دهند که: متأسفانه نه! یعنی بشر از این نعمت عظمای خداوندی آنچنانکه می‌توانست بهره‌مند نگشته است. این مسئله را باید

مورد بررسی و تحقیق بهتری قرار داد. اگر بگوییم: هر آنچه را که رسالت پیامبر اسلام اقتضاء می‌کرد، جوامع بشری از آن حضرت گرفت و پذیرفت و به آن عمل کرد، قطعی است که این یک سخن گراف است، زیرا حتی خود جامعه اسلامی آن روز نتوانست ریشه‌های تبهکاری جاهلیت را در درون خود بکلی بخشکاند. مردمان چند شخصیتی و گروه‌هایی هواپرست و خودکامه مانند آل امیه و منافقانی که خداوند در قرآن مجید از وجود این گونه مردم با اشکال مختلف در قرآن مجید خبر می‌دهد. و اگر بگوییم: رسالت و تکاپوهای جهادگرانه‌ی آن رسول الهی به نتایج قابل توجهی نرسید، این هم یک نظر کاملاً تفریطی است که در مباحث مطرح شده بطلان آن را ملاحظه می‌نماییم. جوامع بشری از طلوع اسلام تاکنون در ابعادی مختلف از رسالت اسلام برخوردار شده است بار دیگر این حقیقت تردید ناپذیر را بیاد می‌آوریم که با بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، ۱- زمینه برای به وجود آمدن مدینه فاضله از هر دو بعد (معرفت و عمل) کاملاً آماده گشت. بعنوان نمونه: یک- انسان برای خود معنایی واقعی پیدا کرد، یعنی هر محقق صاحب‌نظری اگر بخواهد بدون غرض ورزی واقعیت انسان را بشناسد، می‌تواند با نظر و بررسی لازم و کافی در منابع اولیه‌ی اسلامی به این مقصود بزرگ برسد. دو- عالی‌ترین طرق برقرار کردن ارتباطات چهارگانه: ارتباط انسان با خویش، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی و ارتباط انسان با هموعان خود. سه- اساس حقوق

پنجگانه‌ی انسانها (حق حیات، حق کرامت، حق آزادی مسئولانه، حق تعلیم و تربیت و حق مساواه در برابر قوانین و مقررات) با کمال وضوح به رسمیت شناخته شد. چهار- اصول عقائد دینی با کمال وضوح و قابل تصور و پذیرش برای همه انسانها. پنج- اقتصاد بر پایه‌ی زندگی فردی و اجتماعی. شش- ارتباط فطری با خدا. هفت- اثبات ابدیت با روشن‌ترین دلائل. هشت- تشویق و تحریک جدی برای علم و معرفت در همه ابعاد هستی. نه- بنیان‌گذاری سیاست معقول (مدیریت فرد و گروه و جامعه) و تنظیم ارتباط جوامع اسلامی با دیگر جوامع دنیا بر مبنای همزیستی عادلانه و رفع ظلم در هر جا که باشد. ده- کاشتن تخم محبت حقیقی میان همه انسانها. یازده- تشویق و تحریک جدی به ایجاد تمدن انسانی بر مبنای پیشرفت بشریت. دوازده- تفهیم طعم حیات بخش احساس تکلیف و انجام آن. سیزده- اخلاق عالی انسانی بر مبنای حاکمیت وجدان ناب الهی. چهارده- ایجاد آشنایی مستمر میان انسانهای جوامع که به تفاهم واقعی منتهی گردد. پانزده- آشنا ساختن انسانها با فلسفه و هدف زندگی. ۲- پرورش یافتن انسانهایی نائل به رشد و کمال عالی انسانی با درجاتی مختلف (رجوع فرماید به شماره (۴) و (۵) مبحث پیشین.) منفی ساختن پدیده کورک و روانه‌ی تعصب تباه‌کننده. ۳- گسترش عدالت در هر جامعه‌ای که مسلمین بر آنها سیطره پیدا می‌کردند، خواه آن جامعه اسلام را می‌پذیرفت و یا اسلام را نمی‌پذیرفت، ولی تعهد همزیستی با یکدیگر پیدا می‌کرده‌اند. ۴- کوشش و تکاپوی بسیار شدید برای ترویج علوم تحقیقی (مانند فیزیک، پزشکی، داروسازی، شیمی و میکانیک) و علوم انسانی (مانند حقوق، اقتصاد و اخلاق و غیرذلک) و علوم تجربه (مانند فیزیک) این کوشش و تکاپو بقدری جدی و فراگیر بود که به اعترافات همه‌ی صاحب‌نظران مطلع از تاریخ علم، موجب نجات علم از نابودی و ترویج شدید تجربه و مشاهده در معارف علمی گشت. ۵- زمینه نظام روابط اقتصادی انسانها با عوامل تولید و توزیع به عالی‌ترین درجه خود رسید. این نظام همه عوامل اقتصادی را در رابطه با عوامل مولد و مردم میان یکدیگر به مرحله‌ای رساند که عملاً در روزگار زمامداری عمر بن عبدالعزیز، همه جوامع اسلام در یک اقتصاد بسپاش نظم، و منتفی شدن هر گونه نیازهای مادی زندگی می‌کردند. (یحیی بن سعید می‌گوید: عمر بن عبدالعزیز مرا مامور رسیدگی مالیات افریقا نمود. من مالیات آنجا را وصول کردم و فقراء و مستمندان آن دیار را جستجو کردم و در آنجا فقیری ندیدم و کسی

را پیدا نکردم که آن مالیات را بعنوان مستحق از من بگیرد، زیرا عمر بن عبدالعزیز همه مردم را بی‌نیاز کرده بود و به همین جهت بنده‌ها را خریدم و آنها را آزاد کردم و ولای آنان را برای مسلمانان قرار دادم) و بدیهی است که اگر همان جامعه و جوامع دیگر اسلامی نیازمند مواد ضروری معیشت بودند، نوبت به آزاد کردن بندگان نمی‌رسید. (شخصی از فرزندان زید بن الخطاب می‌گوید: جز این نیست که عمر بن عبدالعزیز دو سال و نیم خلافت کرد و این سی ماه است. پسر عبدالعزیز از دنیا نرفت مگر اینکه (چنین

وضعی در جوامع مسلمین برقرار شده بود که): گاهی یک نفر مال فراوانی را می آورد و می گفت: این مال را به هر نحو که صلاح بدانید در رفع نیاز فقراء به کار ببندید. او بدون معطلی با مالی که آورده بود برمی گشت، زیرا کسی پیدا نمی شد که نیازی به آن مال داشته باشد تا برای رفع احتیاج او، آن مال را بگیرند لذا با همان مال خود برمی گشت، زیرا خداوند مردم را بوسیله عمر بن عبدالعزیز بی نیاز ساخته بود) از اساسی ترین عوامل این بی نیازی در اقتصاد، این بوده است که عمر بن العزیز با شدت هر چه تمام از اسرافگری و کامکاری و مال اندوزی قبیله خود و دیگر تبهکاران جلوگیری نمود. د

استان ذیل را با دقت مطالعه فرمایید: (هنگامی که عمر بن عبدالعزیز اقدام به برگرداندن اموالی نمود که از روی ظلم گرفته شده بود و اقدام به برگرداندن جوائزی کرد که به بنی امیه داده شده بود و همچنین آن مستغلاتی را که آنان از گذشته به چنگ آورده بودند، به بیت المال رد کرد و آنان (بنی امیه) را به فقر و فلاکت نشانید، آنان از این کار عمر بن عبدالعزیز (گرفتن اموال بنی امیه را که از دورانهای گذشته انباشته بودند) داد و فریاد کردند، سپس نزد عمر بن عبدالعزیز رفتند و گفتند: تو بیت مال مسلمانان را خالی کردی و فرزندان پدرت را (با مظالمی که به بیت المال برگرداندی) فقیر ساختی! و این امر (اموالی که در دست بنی امیه بود) مربوط به زمامداران گذشته است (آنان این اموال کلان را به بنی امیه داده بودند. تو رها کن آنان (بنی امیه) را بحال خود و به کار خویشان بپرداز. ابن عبدالعزیز گفت: اینست نظر شما؟ گفتند: آری. او گفت: ولی من این نظر را ندارم، سوگند بخدا، دوست می دارم مظلومه ای در روی زمین باقی نماند مگر اینکه من آن را به بیت المال برگردانده باشم به شرط آنکه مظلومه دیگری را مرتکب نشوم مگر اینکه عضوی از اعضای بدنم ساقط شود و من درد آن را دریابم،

سپس آن عضو مرده ام به همان حال حیات خود برگردد، پس هنگامی که مظلومه ای نمانده باشد مگر اینکه آن را به بیت المال رد نمایم، روحم از بدنم بیرون برود. پس از این سخنان، بنی امیه از نزد ابن عبدالعزیز برخاستند به عمر بنویسد و او را توبیخ کند، باشد که او را از سختگیری درباره ی بنی امیه جلوگیری نماید. فرزند ولید چنین نوشت به ابن عبدالعزیز: (پس از حمد و ثنا، تو خلفای پیش از خود را تقبیح نمودی، و مخالف رفتار آنان حرکت کردی و آنچه را که از بنی امیه گرفته و به بیت المال ارجاع نمودی مظالم نامیدی و با این نامگذاری آنانرا محکوم به نقص و عیب کردی و به فرزندان آینده ی آنان دشنام به یادگار گذاشتید (یا عداوت میان آنان ایجاد کردی)، و چنین کاری در شان تو نبود و تو آنچه را که خدا دستور داده بود پیوند بدهی (صله ی ارحام نمایی) و درباره ی خویشاوندان خود عمل به غیر حق نمودی) ... در همین ماخذ پاسخ ابن عبدالعزیز را با محتوای بسیار جدی و تند به فرزند ولید را نقل می کند. در آن هنگام که تحلیل گران تاریخ در سرعت پیشرفت اسلام و پیدا کردن علل آن می اندیشند، بر سه گروه قسمت می شوند: گروهی از آنان یا صراحتا و یا تلویحا می گویند: ما نمی توانیم علل

حقیقی انقلاب اسلامی و سرعت گسترش آنرا بفهمیم. گروه دوم می خواهند این پدیده را با اصطلاحاتی چشمگیر مانند مقتضیات کلی تاریخ و محیط و غیر ذلک ببوشانند. گروه سوم می گویند: علت اساسی پیشرفت مزبور همانا عدالت گردانندگان امور اجتماعی و سیاسی مسلمین بوده است. از جمله ی این صاحب نظران گوستاولوبون است که می گویند: فصل دوم- خصوصیات فتوحات مسلمین (حسن تدبیر خلفای راشدین در امور کشوری فوق سپاهیگری و فنون نظامی و جنگی بود که در مدت کمی آن را آموخته بودند. آنها در شروع امر با اقوامی سر و کار پیدا نمودند که سالیان دراز تحت فشار مظالم حکام ستم پیشه واقع شده به آنها انواع و اقسام ظلم و ستم را روا می داشتند. این رعایای ستم دیده حکومت این حکام جدید را با کمال رغبت تمکین می نمودند، زیرا که می دیدند نسبت به سابق کمال امنیت و آزادی را دارند. طرز رفتار با این اقوام مغلوبه باید چه باشد. بطور خیلی واضح و روشنی معین شده بود و خلفای اسلام مخصوصا از نظر حسن سیاست، هیچ وقت در این صدد بر نیامدند که مذهب را با سر نیزه اشاعت دهند، بلکه به عوض آنکه در انتشار دیانت اعمال نفوذ کنند، چنانکه ورد زبانهاست، صریحا اظهار می کردند که تمام رسوم و عادات و

مذهب اقوام مغلوبه را کاملا محترم خواهند شمرد و بعد در مقابل این آزادی که به آنها می دادند، خراج خیلی کمی به عنوان جزیه

از آنها می‌گرفتند که مقدار آن نسبت به اجحافات حکام سابق خیلی کم بوده است. این مجاهدین قبل از اینکه قشون خود را بجایی سوق دهند، بوسیله‌ی سفراء، و نمایندگان مخصوص شرایط صلح را پیشنهاد می‌کردند و این شروط چنانکه ابوالمحاسن نقل نموده، اساساً همانهایی است که در سال هفده هجری عمر و عاص به اهالی غزه که در محاصره بودند پیشنهاد کرد و با ایران و مصر هم نظیر آنرا معمول داشتند ... در فتح بیت‌المقدس رفتار خلیفه‌ی دوم طرز سلوک فاتحین اسلام را با اقوام مغلوبه معلوم می‌دارد چه بوده است، ولی در مقابل این حسن رفتار، پیروان صلیب بعد از چند قرن، رفتاری که با اهل این شهر نمودند نهایت حیرت‌انگیز بوده است. عمر خلیفه‌ی دوم با معدودی وارد شهر شده و از سوfer و نیوس (بطریق) در خواست کرد که با هم رفته مقامات مقدسه را زیارت کنند، و همان وقت امر کرد منادی ندا کند که حفظ اموال و معابد این شهر را ما خود ذمه‌دار هستیم، حتی مسلمین مجاز نیستند که در کلیساها نماز کنند رفتاری هم که فاتح مصر با اهل منعه نمود کمتر از این رفتار نبود.

او با آنها قراد داد که که از حیث مذهب و رسوم مذهبی کاملاً آزاد باشند، قانون عدل و داد را یکسان در میان آنها مجری دارد. در خصوص اراضی و مستغلات مطابق اصول مالکیت با آنها عمل شود و در عوض مبالغ گزافی که از طرف سلاطین قسطنطنیه به زور از آنها می‌گرفتند، قرارداد که از هر نفری سالانه مبلغی بعنوان جزیه که مقدار آن قریب پانزده فرانک می‌شد بگیرند. رعایای نواحی و اطراف این قرارداد را بقدری مغتم شمردند که فوراً آن را قبول و مبلغی مال الصلح را جمع کرده پیشکشی تسلیم نمودند. عمال دولت اسلام تا این حد به عهد خود محکم و ثابت و نسبت به آن مردمی که آنی از تحمیلات و مظالم مامورین مرکزی آسوده نبودند، بقدری خوب رفتار کردند که مردم به رضا و رغبت دین اسلام و زبان عرب را اختیار نمودند و من باز می‌نویسم که امثال اینگونه نتایج را هیچ وقت نمی‌توان به زور شمشیر حاصل نمود و فاتحینی که پیش از عرب به مصر رفته‌اند هرگز نتوانستند چنین موفقیتی حاصل کنند. در فتوحات عرب یک نکته است که در کشور ستانان بعد آن نکته یافت نمی‌شود. ملاحظه کنید اقوام دیگری هم مثل برابره (که روم را فتح نمودند) یا ترک و غیره به قصد جهانگیری قیام نموده فتوحات نمایانی هم کردند، لیکن نتوانستند تمدنی تاسیس کنند، بلکه بیشتر همشان این بود که از اموال قوم مغلوب هر قدر بتوانند بهره برند، بر خلاف فاتحین اسلام که در قلیل مدتی شالوده‌ی تمدن جدیدی ریخته و قسمت اعظم اقوام ممالک مفتوحه را مهیا و آماده کردند که تمام اجزاء این تمدن جدید حتی مذهب و زبان آنان را اختیار کنند. اقوام قدیمه‌ی مصر و هند زبان، لباس، طرز معاشرت این فاتحین را بر اثر همان مصاحبت و معاشرت پذیرفته، حتی معماری آنان را نیز سرمشق اقتباس خود قرار دادند. البته اقوام دیگری هم این ممالک را فتح نموده و تا مدتی هم سیادت و حکومت داشته‌اند، لکن اثر تعلیمات پیغمبر اسلام در این کشورها هنوز لا یتغیر مانده است. در تمام سرزمینهای آفریقا و آسیا و از مراکش تا هندوستان در هر جا که از این مجاهدین اسلام اثری مانده است، همچو معلوم می‌شود که آن اثر برای همیشه و غیر قابل زوال می‌باشد، حتی فاتحین هم که بدین ممالک وارد شده‌اند، نتوانسته‌اند اثر مذهب و زبان آنها را از میان بردارند، و در میان تمام اقوام فقط اندلس است که خود را از قید تمدن اسلامی عربی خلاص نمود، لیکن ما در آتیه این مطلب را ثابت خواهیم کرد که کشور مزبور در مقابل این آزادی یک انحطاط س

ریع غیر قابل تدارکی برای خود فراهم نمود. برای تکمیل این مبحث و اثبات مدعای گوستاولوبون که اسلام با کمال عدالت با جوامع مفتوح رفتار می‌کرد، داستان بسیار پر اهمیتی را که ابوالعباس بلاذری در کتاب خود آورده است، مطرح می‌نمایم: (ابوحفص دمشقی از سعید بن عبدالعزیز نقل می‌کند که او می‌گوید: این قضیه از راه اخبار به من رسیده است که هنگامی که هراکلیوس سپاهیان خود را برای جنگ با مسلمانان جمع کرد و مسلمانان از این جریان اطلاع پیدا کردند که سپاهیان هراکلیوس برای جنگ یرموک آماده شده‌اند، همه آن مالیاتی را که از اهالی حمص گرفته بودند، به خود آنان برگرداندند و گفتند: ما اکنون یاری و دفاع از شما را به عهده نمی‌گیریم، و شما به حال خود باشید و از خویشتن دفاع کنید، زیرا ما به وضع اضطراری خود مشغول هستیم. مردم حمص گفتند: زمامداری و عدالت شما برای ما بهتر از آن وضع سابق است که ما در زیر ظلم و شکنجه ظالمان

بسر می‌بردیم. و ما سپاهیان هراکلیوس را به کمک فرمانده شما از شهر بیرون می‌رانیم. و یهود برخاست و گفت: سوگند به تورات فرمانده سپاهیان هراکلیوس نمی‌تواند وارد شهر بشود مگر اینکه ما نهایت تلاش خود را انجام بدهیم و مغلوب شویم. مردم حمص دروازه‌های شهر را بستند و همچنین اهالی سایر شهرها چه نصاری و چه یهود که با مسلمین مصالحه کرده بودند، همین کار را کردند که اهل حمص کرده بودند و آنان گفتند: اگر روم و پیروان آنان بر مسلمانان پیروز شود ما به همان وضع سابق خود برمی‌گردیم و اگر آنان پیروز نشوند، ما تا آخرین نفرمان با وضعی که با مسلمانان داریم ثابت نگاه خواهیم داشت. هنگامی که خداوند کفار را شکست داد و مسلمین را پیروز ساخت، یهود و نصاری دروازه‌های خود را به روی سپاهیان مسلمین گشودند و در حال خوشحالی پایکوبان و دست افشان به پیشواز مسلمانان رفتند و مالیات را پرداختند) ۶- جریان نظم زندگی اجتماعی مسلمانان به درجه‌ای از عظمت رسید که پیامبر اسلام هر فردی از مسلمین را مانند نماینده همه آنان قرار داد. این حدیث معتبر را در نظر بگیریم: المسلمون یسعی بدمتهم ادناهم (عادی‌ترین مردم مسلمان می‌تواند تعهد برای همه مسلمانان برقرار نماید. این بود با عظمت ترین عوامل تمدن واقعی انسانی که اسلام برای بشریت عرضه کرد. مجاهدتها و تلاشهای فوق تصور که در اجرای این رسالت بزرگ انجام گرفته است، برای هیچ محقق صاحب نظر مخفی نیست. امیرالمومنین علیه‌السلام در مواردی متعدد از سخنان خود به این مجاهدتها اشاره و تصریح فرموده است: از آن جمله می‌فرماید: (ما با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (برای اعتلای اسلام و نجات دادن مردم از جاهلیت و تثبیت اصول و ارزشهای الای انسانی از هیچ گونه مجاهدت و تلاش و فداکاری مضایقه نمی‌کردیم) حتی کار به آنجا می‌رسید که با پدران و فرزندان و برادران و عموهایمان (که مانع پیشرفت اسلام بودند) به مبارزه و کشتار برمی‌خاستیم، و این تلاش و کشتار برای ما تاثیری جز افزایش ایمان و تسلیم به حکمت و مثبت خداوندی نداشت و همچنین جز جدی‌تر بودن در حرکت در جاده‌ی حق و حقیقت و تحمل گزندگیهای درد و کوشش بیشتر در جهاد با دشمن برای ما نتیجه‌ای نمی‌داد. (بعنوان نمونه): در میادین جهاد مردی از ما با مردی از دشمنان ما مانند دو گاو نر جنگلی با یکدیگر سخت گلاویز می‌گشتند و هر یک از طرفین تصمیم گرفته بود آن دیگری را از پای درآورد، این گلاویزی گاهی به سود ما تمام می‌شد و دشمن از بین می‌رفت و گاهی بالعکس جهاد گرما شربت شهادت می‌نوشید. هنگامی که خداوند صدق و صمیمیت ما را دید دشمن ما را به ذلت و خواری می‌نشانده و پیروزی را نصیب ما می‌نمود تا آنگاه که اسلام مانند شتری که گردن بر زمین بنهد و حالت تسلیم به خود بگیرد، استقرار یافت و در جایگاه خود (عقول و دل‌های مسلمانان) جایگیر شد.) اما وضع اسلام و مسلمین پس از رحلت پیامبر اکرم بسیار پر پیچ و خم و پر از تضاد و تناقض و نوسانات شدید. برای آشنایی با چنین وضعی مراجعه فرمایید به کتاب (امام علی علیه‌السلام) تالیف عبدالفتاح عبدالمقصود. با این حال شناخت مردم جامعه درباره شخصیت الهی پیامبر اکرم و عظمت اسلام مختلف بود با نظر به مضامین آیات شریف قرآنی و منابع معتبر تاریخی، چنین نبود که همه‌ی آنانکه ادعای پذیرش رسالت پیامبر و اسلام را ابراز می‌کردند، در یک درجه از معرفت و ایمان و عمل بوده‌اند، زیرا عظمت شخصیت الهی پیامبر و خرد پذیر بودن مکتبی که آورده بود و همچنین نجات یافتن آنان از سقوط در سیه چالهای جاهلیت و بربریت، شخصیت‌های شکل یافته‌ی آن مردم را تغییر اساسی نمی‌داد بلکه بهترین عوامل رشد و هدایت برای پذیرش رسالت و اسلام را به وجود می‌آورد. آیه شریفه ۱۴ از سوره الحجرات چنین است: قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم (اعراب گفتند که ما ایمان آوردیم (با آنان) بگو شما ایمان نیاورده‌اید، ولی بگویید ما اسلام آوردیم (زیرا

(ایمان هنوز در دل‌های شما داخل نشده است.) لذا می‌توان گفت: در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم همه آنان که دین اسلام را پذیرفته بودند، در یک درجه نبودند، به عنوان مثال علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، سلمان فارسی، ابوذر غفاری و اویس قرنی و مالک اشتر ایمان آورده بودند، و یک عرب دور از هرگونه تمدن و ناآشنا با اصول و مبانی عالی اسلام نیز به این دین مقدس گرویده بود و بدیهی است که تفاوت میان این عرب و آن شخصیت‌های کمال یافته فوق تصور می‌باشد. بدیهی است که پس

از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بقا و استمرار وضع معرفتی و ایمانی مردم نیازمند معلمان و مربیان بسیار نیرومندی بود که بتوانند آنان را با تفهیم جدی و مستمر رسالت آن و محتوای در مسیر تکامل قرار بدهند. ولی همانگونه که از منابع معتبر تاریخی برمی آید، چنین حرکتی مشاهده نمی شود. اصول عقیدتی و اخلاقی و فقهی اسلام که هر روز به تفسیر و تحلیل بیشتری نیازمند بود، به همان وضع اولی برقرار بود. بلکه با توجه به علاقه‌ی شدیدی که بعدها به کشور گشایی (بجای انسان سازی) مشاهده شد، عدم پیشرفت در گسترش رسالت و محتوای آن موجب برگشت به مراحل قبلی نیز شد. مگر شیوخ بنی

امیه نمی دانستند که قوم و خویش بازی و از بین بردن بیت المال مسلمین در راه خود کامگیها و نژادپرستی و غیر ذلک را اسلام محو و نابودی ساخته است؟! آری، کاملاً می دانستند! آن شخصی که می گوید: من وحیی را که پیامبر اکرم را نازل می شد، می نوشتم، او آن تباهیها را نمی دانست؟! قطعاً می دانست، اما چه باید کرد که و تنبیه لاتی هی اشقی و الهوی للقلوب اقصی شقاها (و من به آن وضع روحی انسان که موجب شقاوت نهائی او می گردد؛ آگاه شده‌ام، این هوی و هوس است که تنهایی ترین شقاوت برای دلها است) یکی دیگر از عوامل انحراف در فهم محتوای رسالت عظمای پیامبر اکرم صل الله علیه و آله و سلم، تفسیرها و بهره برداریهای گونه گون از سنت پیامبر اکرم بود که امیرالمومنین علیه السلام در خطبه‌ی ۲۱۰ بیان فرموده است: این سخنان را موقعی فرمودند که کسی از آن حضرت درباره روایات بدعت و اختلاف مردم در نقل خبر از پیامبر خدا از آن حضرت سؤال کرد. در دست مردم (انواعی) از حق و باطل و راست و دروغ و ناسخ و منسوخ و عام و خاص و محکم و متاشبه و محفوظات (حقیقی) و توهمات وجود دارد. در دوران حیات پیامبر اکرم آنقدر به آن حضرت دروغ بستند که روزی برخاست و در حالی که خطبه‌ای می خ

واند، فرمود: (من کذب علی متعمدا فلیتبوء مقعده من النار) (هر کس از روی عمد به من دروغی ببندد نشیمن او در آتش خواهد بود) سپس امیرالمومنین علیه السلام فرمود: کسی که حدیثی برای تو می آورد (نقل می کند) خالی از چهار قسم راوی نیست و برای آنان قسم پنجم وجود ندارد. ۱- منافقان- مردی است منافق اظهار ایمان می کند و ظاهر خود را با اسلام ساختگی آراسته است، نه از ارتکاب گناه می ترسد و نه خود را برای مراعات صدق و خلوص در تنگنای می بیند، به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از روی تعمد دروغ می بندد، اگر مردم بدانند که او منافق است، خبری که آورده است نمی پذیرند و سخن او را تصدیق نمی کنند، ولی مردم می گویند: او (آن منافق) از اصحاب رسول الله (ص) است، او را دیده و خبر را از او شنیده و از وی اخذ کرده و پذیرفته است و بر این مبنا سخن او را قبول می کنند، در حالی که خداوند سبحان درباره‌ی واقعیت منافقان تو را آگاه ساخته و با آنچه که لازم بود آنان را برای تو توصیف فرموده است. سپس این نابکاران پس از پیامبر ماندند و خود را به سردمداران ضلالت و دعوت کنندگان به آتش، بوسیله زور و بهتان گفتن نزدیک ساختند. آن پیشتازان ضلالت به آن منافقان منصبها

دادند و آنان را برگردانهای مردم حاکم و مسلط نمودند و بوسیله‌ی آنان به خوردن دنیا پرداختند. و جز این نیست، مردم همواره با سلاطین و دنیا (دنیا داران) دمسازند. مگر کسی را که خدا او را حفظ کند. این است یکی از اقسام چهارگانه. ۲- خطاکاران غیر عمدی- و مردی است که چیزی از پیامبر شنیده و آن را بطور صحیح حفظ نکرده، پس از روی توهم، در آن مسموع تغییری وارد کرده است، ولی از روی تعمد دروغی را بر پیامبر نبسته است. آن حدیث در دست او است، آن را روایت نموده و به آن عمل می کند و می گوید: من از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چنین شنیده‌ام. پس اگر مسلمانان بدانند که او خطا کرده و تغییری در آن داده است، از او نمی پذیرفتند، و خود او هم اگر می دانست که در حدیث خطا کرده است، آن را مردود می ساخت. ۳- اهل شبهه- و قسم سوم مردی است که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چیزی را شنیده است که به آن امر فرموده، سپس از همان چیز نهی فرموده است، ولی این شخص نمی داند که آن حضرت از آن چیز نهی فرموده است. (بالعکس) یا شنیده است که آن حضرت از یک شیی نهی فرموده، سپس به همان چیز امر فرموده است، ولی این شخص نمی داند، پس منسوخ را حفظ نموده و

خ را حفظ نکرده است و اگر مسلمانان می‌دانستند که آن نهی منسوخ شده است، آن را رد می‌نمودند. ۴- راستگویان و حافظان- قسم چهارم- کسی است که نه به خدا دروغ بسته است و نه به رسول خدا. دشمن دروغ است به جهت ترس از خدا و تعظیم رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم. خطا نرفته، بلکه آنچه را که شنیده است، کاملاً حفظ نموده و همانگونه که شنیده نقل نموده، نه در آن اضافه کرده و نه از آن کم نموده است. او ناسخ را شنیده و به آن عمل کرده و منسوخ را حفظ کرده و از او دور شده است. او خاص و عام و محکم و متشابه را شناخته و هر یک از آنها را در وضع مخصوص به خود قرار داده است. گاهی می‌شد که سخنی از پیامبر اکرم صادر می‌شد که دارای دو وجه بود: کلامی خاص و کلامی عام. گاهی این گونه سخن را کسی می‌شنید که مقصود خدا و رسول خدا را از آن سخن نمی‌فهمید. لذا آن شنونده بدون شناخت مقصود و هدف معنای کلام پیامبر، آنرا تفسیر و توجیه می‌نمود. و همه اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم کسانی نبودند که از او می‌پرسیدند و می‌فهمیدند، حتی گاهی از آنان کسانی بودند که دوست داشتند یک عرب و یا یک فرد دیگر از راه برسد و از آن حضرت سؤال کند تا آنان پاسخ آن حضرت را بشنوند. و هر چه از این جریانات اتفاق می‌افتاد، از آن حضرت می‌پرسیدم و پاسخ آن را حفظ می‌کردم. با نظر به اختلاف برداشت از شخصیت و سخنان پیامبر اکرم لازم بود که گردانندگان جامعه اسلامی، داناترین و با تقوی‌ترین اشخاص را برای تفسیر شخصیت و سخنان آنحضرت تعیین می‌نمودند قطعی است که همه شخصیت‌های بزرگ مسلمانان چه در زمان حیات خود پیامبر اعظم و چه پس از وفات آن بزرگوار مسئله اختلاف برداشت از شخصیت رسول خدا و دستورات و کلمات او را درک کرده بودند. لذا برای آنان لازم بود که برای حفظ وحدت و انسجام مکتب عده‌ای را برای تفسیر و توجیه امور مزبور مشخص می‌نمودند تا بقدر ممکن اختلافات مخل بر نظام جامعه بر طرف گردد. آنچه که از روایات معتبر و فراوان برمی‌آید، اینست که این عمل حیاتی در آن زمان می‌توانست بوسیله‌ی امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام و بعضی از یاران رشید و کمال یافته‌ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تامین گردد. درباره‌ی علم و معرفت علی علیه‌السلام که شایستگی او را برای تفسیر و توجیه شئون حیات پیامبر و سخنان آن برگزیده‌ی محبوب خدا را اثبات می‌کند، منابع معتبر فراوانی وجود دارد که صاحب‌نظران علوم اسلامی باید آنها را مورد توجه دقیق قرار بدهند. طریق دیگری هم امکان داشت که علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را به جهت شایستگی مسلم در راس جمعی از سران مسلمین برای تفسیر و توجیه مزبور قرار می‌دادند. و این سؤال بالاخره باید پاسخ داده شود که چرا چنین مسئله حیاتی مورد توجه در آن دوران قرار نگرفت؟ اما اینکه امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام شایستگی مدیریت چنین مجمعی را داشت، مبتنی بر دلایل روشنی است. از آنجمله: یک- نزدیکی کامل آن حضرت به رسول خدا علیهماالسلام با شدت علاقه و ایمانی که به پیامبر عظیم‌الشان اسلام داشته است. دو- مراتب بسیاری عالی که امیرالمومنین علیه‌السلام در معرفت و تقوا حیازت کرده بود، مانع از خلاف گویی و مبالغه و خطاکاری او در معرفی شخصیت پیامبر اکرم و توجیه و تفسیر سخنان آن حضرت بوده است. سه- توضیحی که خود پیامبر اکرم درباره‌ی کمال والای شخصیت علی علیه‌السلام فرمود. از آنجمله حدیث بسیار معروف (مساواه) است. این حدیث تساوی امتیازات علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را با دیگر پیامبران مطرح می‌کند. متن حدیث مختلف نقل شده است. ۱- آنچه در شرح تجرید علامه حسن بن یوسف بن مطهر حلی و شرح تجرید ملاعلی قوشچی آمد ه است، چنین است: من اراد ان ينظر الی وجه آدم فی علمه و الی نوح فی تقواه و الی ابراهیم فی حکمه و الی موسو فی هیبته و الی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی‌طالب (اگر کسی بخواهد به حضرت آدم علیه‌السلام بنگرد و در علمش، و به نوح در تقوایش و به ابراهیم در حلمش و به موسی در هیبتش و به عیسی در عبادتش، پس بنگرد به علی بن ابی‌طالب) روایان دیگر این روایت را به ترتیب زیر نقل کرده‌اند: ۲- راشد الحمیرانی از ابی‌الحمراء: (پیامبر فرمود: هر کس بخواهد به آدم بنگرد در علمش و به نوح در فهمش و به ابراهیم در حلمش و به یحیی بن زکریا در زهدش و به موسی بن عمران علیهم‌السلام در شجاعت و هیبتش، پس بنگرد به علی بن ابی‌طالب ۳- عبید الله بن موسی از ابی‌عثمان ازدی از ابواحمراء می‌گوید: (ما نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و

سلم نشسته بودیم، علی علیه‌السلام وارد شد. رسول خدا فرمود: هر کسی که دوست دارد به آدم نگاه کند در علمش و به نوح در فهمش و به ابراهیم در دوستی با خدایش، پس نگاه کند به علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام) ۴- ابوصالح حنفی از ابن‌عباس: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: (هر کس بخواهد به حضرت ابراهیم بنگرد در حلمش و

به نوح در حکمتش و به یوسف در احتمایش (پرهیز سخت) پس بنگرد به علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام) ۵- این متن را به شکل زیر ابن‌المغازلی در کتاب مناقب حدیث ۲۵۶ ص ۲۱۲ نقل نموده است: (از انس بن مالک: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: اگر کسی بخواهد به علم آدم و فقه نوح بنگرد، نگاه کند به علی بن ابی‌طالب). ۶- ابن ابی‌الحدید در شرح مختار (۱۴۷) از شرح نهج‌البلاغه ج ۲ ص ۴۴۹ او می‌گوید: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: (هر کس بخواهد به نوح بنگرد در عزمش، و به آدم در علمش و به ابراهیم در حلمش و به موسی در ذکاوتش و به عیسی در زهدش پس بنگرد به علی بن ابی‌طالب) چهار- برتری حکمت امیرالمومنین علیه‌السلام بر حکمت همه صحابه: ۱- سلمه بن کهیل از صنابجی از علی علیه‌السلام: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: انا دار الحکمه و علی بابها (من خانه حکمتم و علی در این خانه است) ابوالحسن علی بن عمر الحریری در کتاب الامالی می‌گوید: اسحاق بن مروان از پدر من ... از اصبع بن نباته از علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام نقل کرده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: انا مدینه العلم و انت بابها، یا علی کذب من

زعم انه یدخلها من غیر بابها. این روایت را در کتاب فتح الملک العلی ص ۲۲ نیز آورده است. مراجعه شود به کتاب ترجمه‌ی الامام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام من تاریخ مدینه دمشق تالیف ابن‌عسا کرج ۲ ص ۴۵۹ تحقیق آقای شیخ محمد باقر محمودی. در همین کتاب از ص ۴۶۰ تا ص ۴۶۳ با اسناد و ماخذی متعدد همین حدیث را نقل کرده است. پنج- برتری علم امیرالمومنین علیه‌السلام بر علم همه صحابه- قاطعانه‌ترین و روشن‌ترین دلیل این امتیاز حدیث بسیار متواتر و معروف انا مدینه العلم و علی بابها است: که من شهر علمم دراست درست این سخن گفت پیغمبر است (فردوسی) چون تو بابی آن مدینه‌ی علم را چون شعاعی آفتاب حلم را باز باش ای باب بر جویای باب تا رسد از تو قشور اندر لباب باز باش ای باب رحمت تا ابد بارگاه ماله کفوا احد (مولوی) راویان این حدیث بیش از ۴۰ نفر است. رجوع فرمایید به کتاب ترجمه‌ی الامام علی بن ابی‌طالب من تاریخ مدینه دمشق تالیف الحافظ ابن‌عسا کرج ۲ از ص ۴۶۴ تا ص ۴۸۰ روایتی دیگر با اسناد و متعدد چنین است: قسمت الحکمه عشره اجزاء و اعطی علی تسعه منها و الناس جزء واحدا (همین ماخذ از ص ۴۸۱ تا ص ۴۸۲) (حکمت به ده جزء تقسیم شده ا

ست. نه جزء آن به علی داده شده و یک جزء از آن به بقیه‌ی مردم) عبایه از ابن‌عباس نقل کرده است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: (علی ظرف علم من است) قیس بن حازم از معاویه بن ابی‌سفیان نقل کرده است که (رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم علی را با علم پر می‌کرد. عبدالله بن عمرو می‌گوید: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در حال بیماری فرمودند: برادرم را بگویند بیاید پیش من، عثمان را خواستند، پیامبر اکرم از وی روی گردانید و سپس فرمود: برادرم را بخوانید بیاید پس علی بن ابی‌طالب را خواستند، علی علیه‌السلام پارچه‌ای روی پیامبر کشید و خم شد به روی او، وقتی که از نزد پیامبر بیرون رفت، به او گفتند پیامبر به تو چه گفت؟ آن حضرت فرمود: پیامبر ۱۰۰۰ باب از علم برای من آموخت که از هر باب آنها ۱۰۰۰ باب گشوده می‌شود) ابوالفرج غیث بن علی به اسناد خود از محمد بن الحسین از علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمود: (هر وقت چیزی از پیامبر سؤال می‌کردم به من پاسخ می‌داد و هر وقت ساکت می‌شدم خود آن حضرت به سخن گفتن می‌پرداخت و هیچ آیه‌ای بر او نازل نشد مگر اینکه آنرا خواندم و تفسیر و تاویل آن را دانستم و پیامبر

از خدا مسئلت کرد که هیچ چیزی از آنچه را که به من تعلیم فرمود، فراموش نکنم. پس من، هیچ حلال و حرام و امر و نهی و اطاعت و معصیتی را فراموش نمودم. و پیامبر اکرم دست خود را روی سینه‌ی من گذاشت و گفت: خدایا، قلب علی را با علم و فهم و حکم و نور پر کن، سپس به من فرمود: پروردگار من عز و جل به من خبر داد که دعایم را در حق تو مستجاب فرمود.) ابوعلی

المقری با اسناد خود از انس نقل کرده است که او می‌گوید: (رسول خدا صلی الله علیه و آله) و سلم به او فرمود: برای من آب وضو تهیه کن (حضرت وضو گرفت) و سپس دو رکعت نماز خواند و پس فرمود: (اولین کسی که از این در بر تو وارد می‌شود امیرالمومنین و سید المسلمین و پیشوای کمال یافتگان رو سفید و خاتم اوصیا است. انس می‌گوید: گفتم: خدایا این شخص یکی از انصار باشد، و این نیت را در دلم مخفی کردم، ناگهان علی (ع) وارد شد. پیامبر فرمود: ای انس این شخص کیست؟ عرض کردم: علی (ع) است. پس پیامبر در حال انبساط برخاست و دست به گردن علی انداخت و او را به آغوش گرفت و صورتش را به صورت علی می‌کشید و عرق علی (ع) را با صورتش خشک می‌کرد. علی (ع) عرض کرد: ای رسول خدا، امروز می‌بینم عنایتی با من فرمودی که تاکنون

نون سابقه نداشت؟ پیامبر فرمود: چه مانعی است از این عواطف شدید که امروز درباره‌ی تو ابراز کردم در حالی که: تو هستی که پیام رسالت مرا بعد از من به مردم ابلاغ خواهی کرد، و توئی که صدای مرا به آنان خواهی رساند و توئی که بعد از من اختلافات آنان را توضیح و تبیین خواهی نمود اکنون این سؤال را باید پاسخ داد که آیا با وجود چنین شخصیتی (علی بن ابی طالب علیه‌السلام) در میان مسلمانان پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، می‌توان تصور کرد که اختلاف مردم آن دوران در شناخت شخصیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سخنان او، علت قابل قبول داشته است؟! آن جامعه چگونه جامعه‌ای بود که چنین شخصیت با عظمتی را در مورد شناخت فوق نادیده گرفته و سالیان متمادی او را در سکوت نگاه داشتند؟! آیا این همه روایات که در علم و شایستگی علی علیه‌السلام برای تبیین مکتب اسلام و شخصیت آورنده‌ی آن، نقل کردیم، می‌تواند مورد اعتراض قرار بگیرد؟! بدیهی است که اگر آن همه روایات نتواند حقیقت مزبور را اثبات کند، ما دیگر نمی‌توانیم به هیچ روایت و گروه‌هایی از روایات که حقیقت معینی را اثبات می‌کند اعتماد کنیم. معلم البشر، العقل الحادی عشر خواجه نص

یر طوسی در تجرید اعتقاد می‌گوید. (از آن جمله دلائلی که شایستگی علی علیه‌السلام را برای زمامداری پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، اینست که علی بن ابی طالب داناتر از همه بوده است، زیرا او دارای فهم و حدس نیرومند و همراهی دائمی با رسول خدا (ص) و کثرت استفاده‌ای که از آن حضرت نموده بود، صحابه‌ی پیامبر در اکثر وقایع پس از ارتکاب خطا و غلطی به او مراجعه می‌کردند. پیامبر فرمود: قاضی‌ترین شما علی است. و فضلاء در همه‌ی علوم به علی مراجعه می‌کردند.) ملا علی قوشچی در شرح جملات فوق چنین می‌گوید: (زیرا علی بن ابی طالب (ع) در دوران کوچکی در دامان پیامبر تربیت یافت و در بزرگی داماد آن حضرت گشت و هر وقت می‌توانست به خدمت پیامبر برسد و استفاده‌ی فراوان از وی برد، زیرا پیامبر نهایت اشتیاق را به ارشاد او داشت. در آن هنگام که این آیه: و تعتها اذن واعیه نازل شد (و بشنود آنرا گوش شنوا) پیامبر عرض کرد: خداواندا، این گوش شنوا را گوش علی قرار بده، علی علیه‌السلام فرمود: بعد از آن هیچ چیزی را فراموش نکردم و فرموده است: رسول خدا (ص) هزار باب از علم را به من تعلیم فرمود و از هر بابی هزار باب گشوده شد ... صحابه‌ی پیامبر د

را اکثر وقایع پس از ارتکاب خطا به علی (ع) مراجعه می‌کردند، مانند اصول کلامی و فروع فقهی و تفسیر و عرفان و علم نحو و صرف ... و ابن عباس رئیس مفسرین شاگرد او است و ابوالاسود دثلی علم نحو را با تعلیم و ارشاد آن حضرت تدوین کرد و خود به علمی که فوق همه دارا بود چنین خبر داد: لو کسرت لی الوساده لحکمت بین اهل التواره بتوراتهم و بین اهل الزبور بزبورهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم، و الله ما نزلت من آیه فی برا و بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او لیل او نهار الا- انا اعلم فیمن نزلت و فی ای شیء نزلت) (اگر روزی فرا رسد که بالش حکومت برای تکیه، برای من آماده شود، میان اهل تورات با توراتشان و میان اهل زبور با زبورشان و میان اهل انجیل با انجیلشان و میان اهل قرآن با قرآنشان، حکم می‌کنم، سوگند به خدا آیه‌ای نازل درباره‌ی بیابان یا در دریا یا زمین هموار یا کوه یا آسمان یا زمین یا شب یا روز نازل نشده است مگر اینکه من می‌دانم درباره‌ی چه کسی و چه چیزی نازل شده است) حقیقت اینست که مسامحه‌ی سران مسلمین در تعیین شخص یا اشخاص

شایسته برای توضیح و تفسیر شخصیت پیامبر اسلام و کتاب و سنت، پس از رحلت آن بزرگو

ار، معمایی است که حل آن بدون تجدید نظر دقیق در شناخت و باورهای پیشتازان جامعه‌ی آن دوران امکان پذیر نخواهد بود. بدان جهت که شخصیت پیامبر اسلام و مکتبی که او آورده بود، برای همه‌ی طبقات و گروه‌های آن دوران کاملاً روشن نشده بود، لذا وقوع آشوبها و بحرانهای غیر قابل توضیح و ظالمانه، در دوران خلافت امیرالمومنین علیه‌السلام امری طبیعی بوده است. دلائل فراوانی برای اثبات مدعای فوق می‌توان اقامه کرد از آن جمله عدم معرفت کامل همه مردم صدر اسلام درباره شخصیت پیامبر اسلام (ص) از یک طرف و اقبال عده‌ای فراوان از چشمگیران مردم به مال و منال و جاه و مقام دنیا از طرف دیگر جامعه اسلامی را در چنان ابهامی فرو برد که شناخت آن را واقعا به یکی از مشکلات سخت جامعه‌شناسی تاریخ اسلام تبدیل نمود. آن مردم چشمگیر که امیرالمومنین علیه‌السلام مردم را از پیروی آنان نهی می‌فرمود، اندک نبودند و عده‌ای مهم از آنان صحابی و از تابعین بوده‌اند امیرالمومنین می‌فرماید: الا فالحذر الحذر من طاعة ساداتکم و کبرائکم الذین تکبروا عن حسبهم و ترفعوا فوق نسبهم، و القوا الهجینه علی ربهم و جاهدو الله علی ما صنع بهم، مکابره لقضائه، و فعالبه لالائه، فانهم قواع

د اساس العصبیه، و دعائم ارکان الفتنه و سیوف اعتراء الجاهلیه (خطبه‌ی ۱۹۸ (قاصعه) - التخذیر من طاعة الکبراء ص ۲۸۹ و ۲۹۰) (آگاه و برحذر باشید از اطاعت آن سروران و بزرگانان که خود را از حد ارزش و امتیاز خود بالاتر دیدند و تکبر ورزیدند و از سلسله‌ی نسب خود سر بالاتر بردند و با پدیده‌های زشت و ناشایست با پروردگارش ارتباط برقرار کردند و درباره‌ی آنچه خداوند به آنان روا داشته با خدا از روی تحکم و غلبه بر نعمتهای او به ستیزه‌گری برخاستند. این چشمگیران نابکار پایه‌های اساس تعصب و ستونهای ارکان فتنه و شمشیرهای افتخار بر جاهلیتند.) با نظر به مجموع جریانات مکتبی و اجتماعی و سایر عوامل، پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، اجتناب از آن طوفانها و بحرانها و آشوب و فتنه‌ها که در دوران امیرالمومنین به اوج رسید، کاملاً امکان‌پذیر بوده است و از نظر تاریخ و جامعه‌شناسی و شناخت همه جانبه‌ی مکتب، نمی‌بایست آن اختلافات تباه‌کننده اتفاق بیفتد. سالها پشت سر رسیدند و برگزیده‌ی خزیدند و در امتداد آنها ناگواریها و ناملائمات فراوان بر اسلام و مسلمین رفت. عمومی‌ترین و جدی‌ترین انتخاب زمامداری که در تاریخ به وقوع پیوسته است، انت

خاب امیرالمومنین (ع) برای خلافت بوده است. آنگاه که سومین زمامدار چشم از این دنیا بر بست. مسلمانان با کمال جدیت و با تلاش فوق تصور برای تعیین زمامدار سراغ علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را گرفتند و آن بزرگوار را آماده‌ی پذیرش خلافت نمودند در حالی که آن حضرت تمایل و رغبتی نشان نمی‌داد. این معنی در چند مورد از سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه آمده است. از آنجمله: ۱- (آگاه باشید، سوگند به آن خدایی که دانه را شکافت و نفوس انسانی را آفرید، اگر یاورانی برای تقویت من حاضر نبودند و اگر با وجود اشخاص نصرت دهنده، حجت برای من تمام نمی‌گشت و اگر تعهد خداوندی بر علماء نبود که با پرخوری ستمکاران و گرسنگی ستمدیدگان موافقت نکنند، طناب این مرکب (خلافت) را به گردنش می‌انداختم (رهایش می‌کردم) و آخر آنرا با همان کاسه‌ای که اولش را سیراب کرده بودم، سیراب می‌نمودم و این دنیایی را (که محکم به آن چسبیده‌اید) در نزد من پست تر از آب بینی بز می‌یافتید. اگر امیرالمومنین علیه‌السلام بطور معمولی، جامعه را آماده‌ی پذیرش زمامداری خود می‌دید، محال بود که خود را مکلف به آن احساس نکند. (خطبه‌ی ۳ ص ۵۰) ۲- آگاه باشید، ابتلای شما امروز

مانند همان وضع دوران نخستین شده است که خداوند پیامبرش صلی الله علیه و آله) و سلم را مبعوث فرمود. و سوگند به آن خدا که پیامبر را بر حق مبعوث فرموده است: شما در هم و برهم و به همدیگر مخلوط گشته و در غربال آزمایشها تمیز داده می‌شوید و مانند موادی که در دیگ جوشان با هم در آمیخته می‌شوند، مخلوط می‌گردد تا اینکه مردم رده‌ی پایین در بالا قرار بگیرند (و بالعکس) بالا نشینان به پائین سقوط کنند. آنانکه در گذشته پس مانده بودند پیش بیفتند و آنانکه پیش می‌راندند، واپس بمانند. از این سخنان صریح هم نابسامانیها و ناهنجاریهای فوق تصویری که جامعه آن روز را در بر گرفته بود و هم سختی پذیرش خلافت

چنان جامعه طوفانی و پر از تضاد و تناقضها که آن بزرگوار را به آن وادار کرده بودند. بفهمید. ۳- برای بیعت با من هجوم بسیار شدید بطرف من آوردند مانند هجوم تند شتران تشنه در روزی که وارد رودخانه برای آشامیدن آب می‌نمایند، در حالی که ساربان، آنها را رها کرده و بند آنها باز شده باشد، این هجوم بقدری شدید بود که گمان کردم مردم مرا خواهند کشت یا بعضی از آنان بعضی دیگر را در آن هجوم از پای در خواهند آورد (... خطبه‌ی ۵۴ ص ۹۱) ۴- مرا رها کنید، کسی د

یگر را بجای من برای زمامداری برگزیند، زیرا ما بسوی آن وضع و جریان اجتماعی می‌رویم که دارای وجوه و رنگهایی است، دلها برای آن دوام نمی‌آورد و عقول آن را تحمل نمی‌کند، همه‌ی چشم اندازه‌های سرنوشت این جامعه را ابراهای تیره پوشیده و جاده‌ی تنظیم (حیات معقول) مردم جامعه مبهم و گمراه‌کننده گشته است. و بدانید اگر من خواسته‌ی شما (زمامداری) را بپذیرم، مصالح و مفاسد شما را آنچنانکه می‌دانم شما را اداره خواهم کرد و به سخن هیچ گوینده و عتاب هیچ ملامتگری گوش نخواهم داد. و اگر مرا رها کنید، من هم مانند یکی از شما خواهم بود و شاید من به دستورات کسی که انتخاب خواهید کرد شنواترین و مطیع‌ترین شما باشم و من وزارت را در مدیریت جامعه‌ی شما به عهده بگیرم بهتر از آن است که زمامداری شما را بپذیرم. (خطبه ۹۲ ص ۱۳۶) ۵- سوگند بخدا، من نه رغبتی در خلافت داشتم و نه نیازی در زمامداری، ولكن شما مرا به پذیرش آن دعوت کردید و مرا به آن وادار نمودید، و در آن هنگام که خلافت به من منتهی شد، من در کتاب الهی و در آنچه که برای ما در آن کتاب فرموده و به آنچه که دستور داده مطابق آن حکم کنیم نظر کردم و از آن پیروی نمودم و به آن سنتی که پیامبر اکرم صلی ا

الله علیه و آله و سلم وضع کرده است، تبعیت کردم (... خطبه‌ی ۲۰۵ ص ۳۲۲) ۶- (و مردم با من بیعت کردند بدون اکراه و اجبار، بلکه با کمال اختیار و آزادی) (نامه‌ی ۱ ص ۳۶۲) ۷- (اما بعد از حمد و ثنای خداوندی، شما قطعاً می‌دانید (گرچه این علم را مخفی می‌دارید)، من دنبال مردم نرفتم و آنان را برای قبول خلافت خود وادار نکردم و به آنان بیعت ننمودم مگر اینکه آنان با من بیعت نمودند. و شما دو نفر (طلحه و زبیر) از کسانی بودید که مرا خواستید و با من بیعت کردید، و عموم مردم بدان جهت با من بیعت نکردند که من دارای سلطه‌ی پیروزمندانه یا دارای متاع دنیا بودم) (... نامه‌ی ۵۴ ص ۴۴۵ این نامه را امیرالمومنین علیه‌السلام به طلحه و زبیر مرقوم فرموده و بوسیله‌ی عمران بن الحصین الخزاعی به آن دو ارسال فرموده است. این نامه را ابو جعفر الاسکافی در کتاب (مقامات) آورده است.) ۸- (پس از آن نابسامانیها) ناگهان دیدم مردم بسوی من هجوم آوردند و مانند موهای متراکم یال کفتار به من هجوم آوردند و از هر طرف با ازدحام شدید بسوی من حرکت کردند، این ازدحام بقدری تند بود که (دو فرزندم) حسن و حسین (علیهماالسلام) تحت فشار قرار گرفتند و لباسم از دو پهلو شکافته شد و

مردم مانند گله‌ی متراکم گوسفند در جایگاه خود، دور من جمع شدند. هنگامی که متصدی زمامداری شدم، طائفه‌ای بیعت خود را با من نقض کرد (ناکثین که طلحه و زبیر بودند) و گروهی از دین منحرف شدند (مارقین، یعنی خوارج) و جمعی دیگر ستم پیشه کردند (قاسطین، معاویه و یاران او) گویی آنان کلام خداوندی نشنیده بودند که می‌فرماید: (تلک الدار الاخره نجعلها للذین لا یریدون فی الارض علوا و لا فسادا و العاقبه للمتقین) (القصص آیه ۸۳) (آن سرای آخرت را برای کسانی قرار می‌دهیم که در روی زمین اعتلا و فساد نمی‌خواهند و عاقبت از آن مردم با تقوی است) آری، سوگند بخدا، این آیه را شنیده و آن را دریافته‌اند، و دنیا در برابر چشمانشان آراسته شد و زر و زیور این سرای فانی آنان را به خود جلب کرد. (خطبه‌ی ۳ ص ۴۹ و ۵۰) اگر جامعه‌ای را که علی بن ابی‌طالب در آن زمامداری نموده است نماینده‌ی کامل همه‌ی جوامع بشر معرفی کنیم، با کمال تاسف باید گفت: جوامع بشریت از عهده‌ی آزمایش الهی برنیامده است. بدیهی است که این حکم شامل اقلیتهای رشد یافته‌ای که در هر دورانی کم

و یا بیش پیدا می‌شدند، نیست، اقلیتهایی در هر زمان وجود داشته‌اند که واقعا سالکان مسیر اصول ارزشی ان

سانیت بوده و از عهده‌ی هرگونه آزمایش برآمده‌اند. ابوذر غفاری واقعا از عهده‌ی امتحانات سخت برآمد، مالک اشتر از نظر احساس تکلیف برین و انجام آن به بلندترین قله‌ی انسانیت قدم گذاشت. بهر حال، ما باید علت انحراف مردم را از تبعیت از

زاممداری مانند امیرالمومنین علیه‌السلام چه بوده است؟ آیا علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام انسان را نمی‌شناخته است؟ تردیدی در این حقیقت نیست که آن حضرت انسان را در هر دو قلمرو (آنچنانکه هست و آنچنانکه باید) کاملاً می‌شناخت، سخنان و رفتار او با انسانها بهترین دلیل مدعای مزبور می‌باشد. به اعتراف همه‌ی آن صاحب‌نظرانی که حتی امامت آن بزرگوار را (آنچنانکه عالم تشیع قبول دارد) را نپذیرفته‌اند، مانند ابن ابی‌الحدید و حتی صاحب‌نظرانی که از گروه مسلمانان نیستند و ما نظریات مقداری از آنان را در مجلد اول از این ترجمه و تفسیر آورده‌ایم. صریحاً یا تلویحاً انسان‌شناسی علی علیه‌السلام را در حد اعلا قبول کرده‌اند. پس عامل اصلی انحراف جامعه‌ی آن بزرگوار از راهی که برای حرکت مردم تعیین و هموار می‌فرمودند چیست؟ آیا آن بزرگمرد تاریخ عادل نبود؟! آخر چه کسی در عدالت فوق تصور که در آن بزرگوار بود، می‌تواند کمترین تردیدی

بخود راه بدهد؟! مگر این جمله را ما از بعضی متفکران نشنیده‌ایم که: قتل علی (علیه‌السلام) فی محراب عبادت شده عدله (علی بن ابی‌طالب کشته شد در محراب عبادتش به جهت شدت عدالتش) آیا مدیریت نداشت؟! اگر منظور از مدیریت، اداره‌ی جامعه با روش ماکیاولی گری بوده باشد که می‌گوید: (هر هدفی که برای زمامدار مطرح باشد، می‌تواند بهر وسیله‌ای تمسک کند) بدیهی است که چنین مدیریتی به نفی و انکار هرگونه اصل و قانون انسانیت و اخلاق و مذهب و قطع رابطه با خدا و ابدیت منتهی می‌گردد. و قطعی است که چنین عقیده و رفتاری مخالف همه‌ی ادیان الهی و همه مکاتب سیاسی است که انسان را به رسمیت می‌شناسد و اصالت و کرامت و ارزشی برای آنان قائل است. و اگر منظور از مدیریت، توجیه انسانهای جامعه در مسیر (حیات معقول) رو به هدف اعلائی زندگی است، این همان مدیریت بود که همه‌ی تکاپوهای اجتماعی و سیاسی امیرالمومنین علیه‌السلام را تشکیل می‌داد. آیا علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام از نظر علم و معرفت و حکمت در بالاترین قله‌ها قرار نگرفته بود؟! پاسخ این سؤال را در مباحث قبلی بطور مشروح دیدیم که چگونه پیامبر اسلام آن بزرگوار را در عالی‌ترین درجه‌ی علم و حکمت و معرفت

معرفی فرموده است، باضافه‌ی معرفیه‌ی پیامبر اکرم، خود نهج‌البلاغه و دیگر سخنان آن بزرگوار بهترین دلیل حقیقت مزبور است. خلاصه- هیچ انسان آگاه و مطلع از شخصیت امیرالمومنین علیه‌السلام نمی‌تواند کمترین نقصی در آن انسان بزرگ پیدا کند و بگوید: اینست عامل انحرافات مردم جامعه‌ای که آن حضرت زمامداری آن را به عهده داشته‌اند. اکنون برای پیدا کردن ریشه یا ریشه‌های اصلی انحرافات و تبه‌کاریه‌های مردم دوران حکومت امیرالمومنین علیه‌السلام. باید نمونه‌ای از مختصات روانی و فکری و تمایلات آن مردم را مورد مطالعه قرار بدهیم: ۱- (اگر نبودند مردمی که به من بیعت کرده و اعلان یاری می‌نمایند و اگر بوسیله‌ی وجود یاران حجت بر من تمام نمی‌گشت، و اگر دستور خداوندی به علماء نبود که مقرر داشته است بر پرخوری ستمکار و گرسنگی ستمدیده صبر نکنند طناب این مرکب (خلافت) را برگردنش می‌انداختم و آخرش را با همان کاسه سیراب می‌کردم که اولش را سیراب نموده بودم) ... این جملات با کمال وضوح اثبات می‌کند که در آن دوران عده‌ای ظالم و عده‌ای دیگر مظلوم بودند. (خطبه ۳ ص ۵۰) ۲- (ای مردم، امواج فتنه‌ها را با کشتیه‌های نجات بشکافید و مسیر خود را از راه تنفر از یکدیگ

ر (تنفر از حقائق) برگردانید.) (خطبه‌ی ۵ ص ۵۲) ۳- (در خطاب به معاویه: -) (دیروز ما ایمان آوردیم و شما کفر ورزیدید و امروز ما بر مبنای حق پابرجائیم شما در فتنه و فتنه‌انگیزی غوطه‌ورید) (نامه‌ی ۶۴ ص ۴۵۴) ۴- (من هرگز از وضع جامعه و فرصت طلبان غفلت نخواهم ورزید) (و من همواره بوسیله‌ی کسانی که رو به حق آورده‌اند کسانی را که روی از حق گردانیده‌اند، دفع خواهم کرد) (خطبه‌ی ۶ ص ۵۳) ۵- (آگاه باشید که شیطان حزب خود را برانگیخته و گروه خود را جمع‌آوری و آماده نموده است تا ستم جایگاه خود (در جامعه) برگردد و باطل به حد نهائی خود برسد) (خطبه‌ی ۲۲ ص ۶۳) ۶- (من درباره‌ی این امر، همه جانبه و همه گونه اندیشیده‌ام. نتیجه‌ای جز این ندیده‌ام که یا باید با معاویه و سپاهیان‌ش بجنگم و یا به آن شریعتی که محمد صلی الله علیه و آله و سلم آورده است کفر بورزم) (... خطبه‌ی ۴۳ ص ۸۴) ۷- (شگفتا، و چگونه شگفت زده نباشم از خطا و انحرافات این گروه‌ها (در امت پیامبر اکرم (ص) با اختلافاتی که در دلایل دین آنان وجود دارد! نه پیروی از پیامبری می‌کنند و نه به عمل وصیتی

اقتداء می‌نمایند، و نه ایمان به غیبی دارند و نه از عیبجویی خودداری می‌کنند، عمل در

امور مشتبه می‌نمایند و در شهوات غوطه می‌خورند. کار نیکو در نظر آنان چیز است که آنان نیکو بدانند و کار زشت آنست که آنان زشت بدانند. در مشکلات زندگی خود را پناهگاه می‌دانند و در امور با اهمیت به آراء و نظریات خود مراجعه می‌کنند گویی هر یک از آنان، پیشوای خویشتن است (و در آراء و نظرات خودش) به دلایل موثق و اسباب محکم استناد می‌کند. (خطبه‌ی ۸۸ ص ۱۲۱) اگر در جملات فوق بخوبی دقت کنیم، همین جملات برای اثبات نابسامانیهای فکری و ایمانی و عملی آن جامعه که علی بن ابی طالب علیه‌السلام به مدیریت آن وادار شده بود، کفایت می‌کند. امیرالمومنین علیه‌السلام در برابر آن جامعه‌ی طوفانی و پر از ضد و نقیض که اکثریت مردم آنرا غوطه‌وران در جهل و خودکامگی و سست عنصری تشکیل می‌دادند خود را نباخته بود در چنان جامعه‌ای عوامل احساس ناراحتی و ناگواری امیرالمومنین علیه‌السلام از حد گذشته بود. تاسف شدید و آه‌های دردناکش تا اوج عالم هستی سر می‌کشید، اما علی علیه‌السلام با نظر به ارتباط او با خدا و انبساط و ابتهاجی که در موقع حضور در بارگاه الهی داشت، نه تنها خود را نباخت و نه تنها زبان به گله و شکایت از قضا و قدر خداوندی نگشود و نه تنها خود

را از هستی و خداوند هستی آفرین طلبکار ندید، بلکه با کمال آرامش و یقین به مسیری که در آن حرکت می‌کرد، به راه خود ادامه داد، زیرا در آن هنگام که روح انسانی از تطاول شادیها و اندوه‌ها و لذائذ و آلام رها می‌گردد، چنین روحی نائل به جوار و رحمت الهی می‌شود و در عالمی فوق امور مزبور زندگی می‌کند. او همان علی (ع) بود که به جهت نهایت اخلاص به مقام شامخ رازدانی و رازداری توفیق یافته بود، آدمی در آن مقام از دستبرد عوامل دگرگون کننده‌ی شخصیت گام فراتر می‌گذارد و با قول ثابت (یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیاه الدنیا و فی الآخرة) (خداوند کسانی را که ایمان آورده‌اند با قول ثابت در حیات دنیوی و اخروی ثابت و پا بر جا می‌نماید) به همین جهت است که علی (ع) در هر موقعیتی از زندگی که قرار می‌گرفت، با عامل شخصیت ثابت رو به یک مطلق فوق حرکت و سکون و دگرگونیها حرکت می‌کرد، زیرا- گوهر مخزن اسرار همانست که بود حقه مهر بدان مهر و نشانست که بود عاشقان زمره‌ی ارباب امانت باشند لا جرم چشم گهر بار همانست که بود (حافظ) برای آشنایی مطالعه کنندگان، مخصوصا محققان ارجمند با ناهنجاریها و نابسامانیهای شدید دوران زمامداری علی

(ع) که موجب تاسف سخت او بود، طرح مقداری از سخنان آن بزرگوار ضروری است: ۱- (بدانید، سوگند بخدا، پیراهن خلافت را او به تن کرد، در حالی که قطعا می‌دانست که محل من از خلافت همانا محل قطب از سنگ آسیا است که آسیا به دور او می‌گردد و همانند کوهی مرتفعم که سیل از قله‌ی آن سرازیر می‌شود و پرنده‌ی سبکبال و دور پرواز به آن قله نرسد، لباس از آن خلافت رها ساختم و از تصدی به آن اعراض نمودم. بسی اندیشیدم که آیا با دست کوتاه حمله کنم، و یا بر روزگار تیره و تار صبر کنم و شکیبیا باشم- روزگاری که سالخورده در آن فرسوده شود و جوان در آن پیر گردد و انسان با ایمان به مشقت افتد تا خدای خود را ملاقات نماید، پس دیدم تحمل و شکیبایی بر این مشقت سخت، شایسته‌تر است، پس تن به صبر و تحمل دادم در حالی که خس در چشمانم بود و غصه در گلویم) (... خطبه ۳ ص ۴۸) ۲. (خبر به من رسیده است که بسر بن اوطاه مشرف به یمن گشته است، و سوگند به خدا، من اطمینان دارم که آنان به همین زودی دولت را از شما خواهند گرفت. (این تسلط) به جهت اجتماع و تشکل آنان در باطنشان و پراکندگی شما از حقتان می‌باشد. (این تسلط) به جهت نافرمانی است که شما درباره پیشوایتان در حق و اطاع

تی است که آنان از پیشوای خود در باطل دارند و به سبب ادای امانتی که آنان به صاحب خود می‌نمایند و خیانتی که شما به صاحبتان روا می‌دارید، و به جهت اصلاح و تنظیم امور است که آنان در شهرهای خود به وجود می‌آورند و فسادی که شما در شهرهایتان به راه می‌اندازید. اگر من یکی از شما را به یک کاسه‌ی چوبین امین بدانم و آنرا به او بسپارم، بیم آن دارم که آن کاسه‌ی چوبی را با متعلقاتش ببرد. بار خدایا، من این مردم را دچار ملالت کرده‌ام و آنان نیز مرا گرفتار ملالت نموده‌اند، من آنان

را افسرده ساخته‌ام، آنان هم مرا افسرده و ناراحت کرده‌اند، (این ناسازگاری سخت ناشی از آن است که این سست عنصران خود کامه تاب و تحمل عدالت گسترتری مرا ندارند) پروردگارا، بهتر از آنان را بجای آنان برای من عنایت فرما، و بدتر از من را بجای من نصیب آنان نما) (خطبه ۲۵ ص ۱۰۹ و ۱۱۰ از ترجمه و تفسیر) ۳- در مورد حمله سپاهیان معاویه به شهر انبار در عراق و ظلم و بیدادی که در آن حمله به راه انداختند، حتی خلخال از پای یک زن ذمی (زن غیر مسلمانی که معاهده همزیستی با مسلمانان دارد) امیرالمومنین سخت ناراحت شده، پس از جملاتی چند می‌فرماید: (شگفتا، شگفتا، سوگند بخدا، اجتمعا

ع آن قوم (شامیان) به باطلشان و پراکنده شدن شما از حق خود، قلب را افسرده می‌کند و اندوه‌ها را درون متراکم می‌سازد. زشتی و اندوه بر شما باد، زیرا که آماج تیرهای دشمن شده‌اید، غارت می‌شوید، هجوم نمی‌برید، مورد حمله و کشتار قرار می‌گیرید، حمله نمی‌کنید معصیت به خدا می‌شود، شما رضایت می‌دهید... ای نامردان مردنما، رویاهای کودکان (در دلتان)، عقول زنهای حجله نشین (در مغزتان) ای کاش شما را نمی‌دیدم و نمی‌شناختم، سوگند بخدا، این شناخت برای من پشیمانی بار آورد و اندوه‌ها به دنبال داشت. خدا نابودتان کند دلم را با خونابه پر کردید و سینه‌ام را با خشم ملامت نموده و غمهای متوالی را جرعه پس از جرعه به من خوراندید) ... ۴- ای مردمی که بدنهایتان در کنار یکدیگر، ولی هواهایتان پراکنده است، سخنان شما سنگهای سخت را سست و کارتان دشمنان را درباره شما به طمع می‌اندازد، وقتی که در مجالس می‌نشینید از هر دری سخنی می‌رانید، هنگامی که جنگی پیش می‌آید، فریاد دور شو به جنگ سر می‌دهید. دعوت و تحریک کسی که (بسوی حق و دفاع از آن بخواند)، برای شما ارزشی ندارد، و آن کس که زیر شکنجه شما قرار بگیرد هرگز دل راحتی نخواهد داشت (شما کاری جز این ندار

ید که در برابر دعوت من برای دفاع از حق) با سخنان گمراه کننده خود عذری می‌تراشید، از من خواستید جنگ را به تاخیر بیندازم، چونان بدهکاری که از طلبکار خود تمدید بخواید! انسان ذلیل و خوار از ورود ستم بر خود جلوگیری نمی‌کند. حق بدون جدیت قابل وصول نیست. (شگفتا، کدامین خانه و وطن را جز خانه و وطن خود از اشغال بیگانگان ممنوع خواهید ساخت! و با کدامین رهبر پس از من، به میدان نبرد وارد خواهید گشت! سوگند بخدا، فریب تباه کننده خورد کسی که شما او را فریب دادید.) سوگند به خدا کسی که شما را وسیله برد قرار داد (با زنده ترین) نومید کننده ترین سهم را برگزید. و کسی که به وسیله شما تیر بسوی دشمن انداخت، تیری شکسته و بی پیکان رها کرد. سوگند بخدا، اکنون دیگر نه گفتارتان را تصدیق می‌کنم و نه امیدی به یاری شما دارم، و نه دشمن را به وسیله شما تهدید می‌کنم. چه شده بر شما! چیست دوی دردهایتان! و چیست راه معالجه بیماریهای شما! آخر دشمنان هم مانند شما مردانی هستند. آیا سخن بدون علم! آیا غفلت بدون خودداری از آلودگیها! آیا طمع و امید برای رسیدن به حق (پیروزی) بدون شایستگی (یا طمع برای رسیدن به غیر حق)! اضافه کنید به این نابسامانیها: الف- اخ

تلاعات شدیدی که از گذشته در بیت المال بوجود آمده بود و می‌بایست امیرالمومنین علیه السلام آن اختلالات را مرتفع بسازد مراجعه فرماید: به (خطبه ۱۵ ص ۵۷ و (خطبه ۱۲۶ ص ۱۸۳) ب- نابسامانیهای شدید در امور قضایی (خطبه ۱۸ ص ۶۰ و ۶۱) ج- بروز انواع فتنه‌ها که عمده آنها فتنه ناکثین و قاسطین مارقین (فتنه اصحاب جمل و فتنه معاویه صفین و فتنه خوارج) بوده است امیرالمومنین (ع) می‌توانست همه ناگواریها و نابسامانیهای دوران خود را با روش ماکیاولی (هدف وسیله را توجیه می‌کند) مرتفع بسازد، اگر او چنین می‌کرد، دیگر تاریخ بشری علی بن ابی طالب (انسان کمال یافته‌ی الهی) به خود نمی‌دید، بلکه فردی دیگر از همدستان چنگیز و چنگیزیان را می‌دید که به کاروانیان تبهکاران خون آشام افزوده می‌گشت. خود آن بزرگوار به این حقیقت در چند مورد از سخنان مبارکشان تصریح فرموده اند. از آنجمله: ۱- (ای مردم، وفا همراه صدق است، و من هیچ سپری نگهدارنده‌تر از وفاء (صدق) نمی‌بینم، و کسی که بداند سرنوشت نهائی حیات او چیست مکر و حيله نمی‌کند. ما در زمانی بسر می‌بریم که اکثر مردمش مکر را هشیاری تلقی کرده‌اند و مردم نادان این مکرپردازی را به مهارت در چاره‌جویی نسبت

می‌دهند! اینان که چنین می‌گویند، در چه وضعی قرار دارند! خدا آنان را بکشد. انسان آگاه به دگرگونیها و تغییرات امور، راه

حیله‌گری را می‌بیند، ولی در مقابل از امر و نهی خدا برای ارتکاب به حیله‌گری مانعی وجود دارد و در نتیجه آن حیله‌گری را در عین حال که قدرت بر اجرای آن دارد، رها می‌کند و کسی که هیچ تاثیری و اجتناب و بیمی در دین ندارد فرصت را برای حیله‌گری غنیمت می‌شمارد) (خطبه ۴۱ ص ۲۵۸ از ترجمه ۲) - (سوگند بخدا، معاویه هشیارتر و نابغه‌تر از من نیست، ولكن او مرتکب حیله‌گری و فجور می‌شود و اگر زشتی پیمان‌شکنی نبود، من از باهوش‌ترین و نابغه‌ترین مردم بودم. (او هیچ امتناعی از پیمان‌شکنی و ارتکاب معصیت ندارد) و هر چیزی که موجب چنین انحرافی شود، دل را تیره و تاریک گرداند، و برای هر حیله‌گری پیمان‌شکن در روز قیامت پرچی است که با آن شناخته می‌شود، سوگند بخدا نه با مکربازی فریبکاران دچار غفلت می‌شوم و نه با قدرت قدرتمندان و استضعاف کشیده می‌شوم) (خطبه ۲۰ ص ۳۱۸). اگر آن همه مشقتها و ناگواریها و ناملائمات فوق تصور که در دوران زمامداری امیرالمومنین علیه‌السلام، گریبانگیر این بزرگ بزرگان گشت، و اگر آن همه صبر و شکیبایی که ای

ن افتخار انبیاء در طول سالیان متمادی پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) تا آخرین نفسهای زندگی خود تحمل فرمود، نتیجه‌ای جز این نداشت که نه تنها دل آن مرد الهی را تیره و تاریک ساخت، بلکه با پیشرفت روزگار عمرش به روشنایی و فروغ ربانی آن نیز افزود، برای ارائه حکمت بالغه‌ی خداوندی در جریانات محیرالعقول آن دوران (از رحلت پیامبر تا زمان چشم بر بستن امیرالمومنین علیه‌السلام از این دنیا) کفایت می‌کرد بگذر از باغ جهان یک سحر ای رشک بهار تا ز گلزار جهان رسم خزان برخیزد اگر نسبت کمیت همه موجودات کیهان بزرگ را با آن کهکشانها و کازارهای بی‌شمارش با کمیت افراد نوع انسانی مقایسه کنیم، مقدار افراد انسانی در مقابل موجودات کیهانی بقدری ناچیز است که اصلاً نمی‌توان آن دو را با یکدیگر مقایسه نمود. از طرف دیگر بدیهی است که نسبت انسانهای رشد یافته به انسانهای معمولی نیز بقدری ناچیز است که نمی‌توان کرده است که در جهان هستی فروغ ربانی او در مرتفع‌ترین قله کمال بدرخشد، اگر چه بوسیله یک انسان کامل باشد و دامنه‌های آن قله (که رشد یافتگان نسبی هستند) و دشت بیکران هستی که قله کمال در آن قرار گرفته است، از آن فروغ ربانی پ

رتو بگیرد و بدین ترتیب مشیت خداوندی که قرار دادن خلیفه در روی زمین است، تحقق پیدا کند. آیا وقت آن نرسیده است که مدعیان علوم انسانی و مخصوصاً پیشتازان جامعه‌شناسی عینک حقیقت‌یابی به چشم بزنند و با بررسی دقیق روزگار زندگی امیرالمومنین علیه‌السلام (رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تا آخرین لحظات حیات آن بزرگوار) از یک طرف، و استقامت خیره‌کننده امیرالمومنین (ع) در مسیر (حق و عدالت) و تسلیم محض و رضایت مطلق که از مشیت خداوندی در سرنوشت سرتاسر زجر و شکنجه) از طرف دیگر، عظمت مقام انسانی را مطرح نمایند و از این راه برای انسان شناسنامه شایسته خود را صادر نمایند. ولی برای طرح این عظمت و معرفی شایستگیهای بسیار والای انسانی، فهم و دریافت برین درباره انسان لازم است، که متأسفانه در آن کسانی که می‌گویند: (انسان گرگ انسان است)، یا می‌گویند: (انسان همان حیوان پست و بی‌ارزش است که با گذشت زمان، پیچیده‌تر شده و دارای هوش و زکاوت و حافظه و اندیشه گشته و در حدود تسخیر کیهان برآمده است) وجود ندارد تا معنای ارزش و شایستگی و عظمت، این موجود را درک کند چه رسد به اینکه بتواند شخصیتی مانند علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را درک

کند، مگر اصل اساسی در گرویدنهای تکاملی این نیست که: عقل باشی عقل را دانی کمال عشق گردی عشق را یابی جمال آری، چنین است. از آن جانی که در زوایای مثلث آخور (خوردن) و پالان (پوشیدن و خود آراستن) و انزال (اشباع تحرکات جنسی) گرفتار است و غیر از (حلق و دلغ و جلق) هیچ چیز دیگر نمی‌فهمد، چه انتظاری می‌رود! آیا انتظار دارید که او انسان‌شناس باشد و از انسان‌شناسی هم ترقی کرده موفق به شناخت انسان کاملی مانند علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام باشد - جهل را خود با چنین سودا چه کار! کر مادرزاد را سرنا چه کار! تو چه دانی ذوق صبر ای شیشه دل خاصه صبر از بهر آن شمع چگل! مرد را ذوق از غذا و کر و فر ما بود ذوق از ذکر (مولوی) این مدعیان علم هر اندازه هم اصطلاح‌بافی و حماسه‌سرایی راه بیاندازد و هر اندازه هم

چشمان مردم را خیره کنند، توانایی آشنایی با حق و حقیقت در انسان‌شناسی را ندارند. بهر حال، اینجانب با کمال صمیمیت و جدیت به محققان در علوم انسانی و مخصوصاً به جامعه‌شناسان ارجمند پیشنهاد می‌کنم که برای شناسایی استعداد جامعه‌ی بشری (برای انعطاف‌های بسیار شگفت‌انگیز و برای پذیرش تضادها و تناقضهای حیرت‌انگیز و در هم پیچی

دن زیباها و زشتها و نیکها و بدها، عظمتها و حقارتها و پراکندگی دلها در عین اجتماع اجساد، نمایش انسانی ضد انسانها) با تحقیقات بیشتری وارد جامعه‌شناسی جامعه‌ای شوند که امیرالمومنین علیه‌السلام در آن حکومت فرموده است. نتایج مهم که از شناسایی چنان جامعه‌ای بدست خواهد آمد، به فرار زیر خواهد بود: نتیجه‌ی یکم- ایمان واقعی در اقلیتی از انسانها به وجود می‌آید. خداوند ذوالجلال فرموده است: و قلیل من عبادی الشکور (سبا آیه‌ی ۱۳) (و بندگان شکرگزار من اندکند)- آری بسوزد شمع دنیا خویشتن را ز بهر خاطر پروانه‌ای چند نتیجه‌ی دوم- انعطاف یعنی دگرگون شدن طرز تفکر و وضع روانی در انسانها، پدیده‌ایست بسیار شایع و در عین حال کاملاً حساس. طلحه و زبیر با کمال اختیار و همچنین شخصیهایی که بعدها از گروه خوارج گشتند، به امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام بیعت کرده و زمامداری او را می‌پذیرند و پس از گذشتن مدتی نه زیاد با استشمام بوی جاه و مقام، بیعت را می‌شکنند و با امیرالمومنین علیه‌السلام در جنگ جمل رویاروی می‌ایستند! در آن موقع که امیرالمومنین علیه‌السلام ابن عباس را برای ملاقات با طلحه و زبیر فرستاد که بدانند: این (جنگ جمل) چه

غائله‌ای است که به راه انداخته‌اند! لا تلقین طلحه فانک ان تلقه تجده کالثور... و لکن الق الزبیر فانه الین عریکه فعل له: بقول لک ابن خالک عرفنتی بالحجاز و انکرتنی بالعراق فما عدا مما بدا (از سخنان علی علیه‌السلام ۳۱ ص ۷۴) طلحه را مکن ملاقات زیرا او مانند گاو است... با زبیر دیدار کن و به او بگو: پسر دایی‌ات به تو می‌گوید: (مرا در حجاز شناختی و در عراق انکار کردی چه عاملی موجب شد از آنچه که از تو آشکار شده بود، منصرف گشتی!) نتیجه‌ی سوم- سوءاستفاده‌ی مردم جامعه‌ای که از رشد و کمال بهره‌ای ندارند، از نعمت عظمای (آزادی) و دچار شدن آنان به چند شخصیتی. البته اگر نوع آزادی که به مردم یک جامعه داده می‌شود مانند آزادی دوران ما باشد که معنایی جز بی‌بندوباری و اسارت در زنجیر خودکامگی‌ها و شهوترانی‌ها ندارد، موجب نابود شدن هویت شخصیت می‌شود، یعنی در مردم جامعه شخصیتی با هویت انسانی باقی نمی‌ماند تا به یک یا چند شخصیتی مبتلا شوند. نتیجه‌ی چهارم- مردم دنیا معمولاً تمایل به زعامت و مدیریت انسانهایی دارند که امثال خودشان باشند، یعنی همانگونه که مردم معمولاً به اشخاص محقر گرایش و علاقه‌ی روحی ندارند، زیرا حتماً باید خود را تنزل بد

هند، همچنان نمی‌توانند عظمت شخصیهایی رشدیافته، آن هم در ردیف انبیای عظام و مشابه آنها (علی بن ابیطالب علیه‌السلام) درک و هضم نمایند و هر کسی با ظن و خیال و توهم خود در آنان می‌نگرند، به همین جهت است که نمی‌دانند از چنان شخصیتی چه بخواهند. اکثریت مردم دوران امیرالمومنین علیه‌السلام واقعا او را نمی‌شناختند که از او مال دنیا مطالبه می‌کردند، مقام و جاه می‌خواستند، پذیرش خواسته‌های زندگی طبیعی خود را از آن انسان کامل التماس می‌کردند، در صورتی که آن حضرت تکامل ذاتی آنان را می‌خواست، او با کمال خلوص و جدیت، با دگرگون کردن هویت خود کامه‌ی آنان به یک هویت کمالجو، بشریت را می‌خواست نجات بدهد، زیرا ولایت و خلافت او نه اختصاصی به محیطهای جغرافیایی بالخصوص داشت و نه به نژاد معینی منحصر بود، رسالت او انسانی بود، آن انسان که هیچ رنگ و نژاد و محیط خاصی را نمی‌شناسد. متأسفانه در دوران پیش از زمامداری او پدیده‌ی نژادگرایی (تقدیم عرب بر غیر عرب) و قبیله‌خواهی سخت به جریان افتاده بود، همان شعار من یعنی قبیله‌ی من در حیات آن مردم با یکدیگر نفوذ کرده بود، در حالی که ندای الهی ان اکرمکم عند الله اتقاکم (الحجرات آیه ۱۳) هنوز از فضای

جامعه‌ی آنان محو نشده بود. این شعار جاهلی- و ما انا الا من غزیه ان غوت غویت و ان ترشد غزیه ارشد بدیهی است که اگر روحیه‌ی مردمی که نتوانسته است نژادپرستی و قبیله‌گرایی جاهلیت را از خود ریشه کن کند، از مال و مقام پرستی هم (که با گسترش فتوحات و جهان‌گشایی نه انسان‌سازی)، اشباع شود، چه محصولی را به وجود می‌آورد. یعنی جای شگفتی نیست که امیرالمومنین را

از عرصه‌ی انسان‌سازی در مسیر (حیات معقول) خارج کرده و او را به زیر خاک بفرستند تا معاویه‌ای بیاید که زمامدار دوم عمر بن الخطاب او را (کسرای عرب) لقب داده بود و هم در دوران او بود که سکه‌ای زده و در آن عکس یک عرب نقش شده بود که شمشیری به کمر بسته بود. جمله‌ی ضحاک بن قیس در این مورد بسیار جالب است. هنگامی که ضحاک می‌خواهد مرگ معاویه را اعلان کند می‌گوید: (معاویه پناهگاه عرب بود) تردیدی نیست که چنین شخصیت‌هایی و چنان مردمی که در نتیجه‌ی تبلیغات مستمر آنان به درد بی درمان نژادپرستی و قبیله‌گرایی و پرستش مال و مقام مبتلا شده بودند، شخصیتی مانند علی بن ابیطالب علیه‌السلام مطرح نبود، (مگر به اقلیتی اسفانگیز) تاریخ هرگز فراموش نخواهد کرد که هدف اعلا‌ی آن حضرت از تصدی زما

مداری چه بوده است و او با چه دیدی به مردم می‌نگریسته است و مردم از وی چه می‌خواسته‌اند. او می‌فرماید: الف- (بیعت شما با من یک پدیده‌ی ناگهانی و محاسبه نشده بود، و امر من با امر شما (هدف من با هدف شما) یکی نیست. من شما را برای خدا می‌خواهم شما مرا برای خودتان می‌خواهید) یعنی شما مرا برای رسیدن به مقام و جاه و ثروت دنیا و اشیاع خواسته‌های طبیعی حیوانی می‌خواهید، من شما را به عنوان موجوداتی تلقی می‌کنم که می‌توانید در جاذبه‌ی کمال مطلق قرار گرفته هم خودتان را و هم بشریت را از تاریخ ناآگاه حیات طبیعی نجات داده در مسیر تاریخ انسانی قرار بدهید. ب- (و من به یقین می‌دانم آنچه را که شما را اصلاح خواهد کرد، ولی من با افساد خود، شما را اصلاح نخواهم کرد) و مسلم است که مقصود از اصلاح در نظر آنها، برآورده شدن خواسته‌های دنیوی محض بوده است که فقط غرایز حیوانی آنها را تحریک می‌نماید و برآورده شدن این خواسته‌ها که به نظر آنان، صلاح، مصلحت و اصلاح جلوه می‌کرد، در حقیقت هم افساد آنان بود و هم افساد خود امیرالمومنین علیه‌السلام که با آماده کردن زمینه برای غوطه‌ور شدن مردم آن جامعه، خود عامل تباهی و فساد آنان می‌گشت. خلاصه مثل ع

لی بن ابیطالب علیه‌السلام در میان آن مردم همانطور که ابن‌سینا گفته است: (و این چنین خطاب را جز چنو بزرگی راست نیامدی که او در میان خلق چنان بود که معقول در میان محسوس) مثل معقول بود میان محسوسات. با یک تمثیل دیگر می‌توان گفت: مثل علی علیه‌السلام با مردم آن دوران شبیه به روح و جسم بوده است که: برگشاده روح بالا بالها تن زده اندر زمین چنگالها (مولوی) خواجه می‌گرید که ماند از قافله خنده‌ها دارد ازین ماندن خرش (مولوی) بر سر عیسی نهاده تنگ بار خر سکیزه می‌زند در مرغزار (مولوی) آری، تفاوت بی نهایت است میان کسانی که ورد زبانشان اینست که عمر گرانیامه در این صرف شد تا چه خورم صیف و چه پوشم شتاء و کسی که می‌گوید: من شما را برای وصول به آن رشد و کمال می‌خواهم که خداوند سبحان اشتیاق سوزان آن را در نهاد شما به ودیعت نهاده است. نتیجه‌ی پنجم- با همه‌ی آن ناگواریها و ناملائمات و آن تضاد و تناقضهای مولود آشوبها و فتنه‌ها و دگرگونیهای عمیق که فاصله از موقعیت قبلی تا موقعیت بعدی خیلی زیاد بود، امیرالمومنین علیه‌السلام از آن (هدف مطلق) که همه‌ی اطوار و شئون و کیفیات زندگی خود را با آن (هدف مطلق) (شخصیت در ت

کاپو برای وصول به جاذبه‌ی اعلا‌ی ربوبی) توجیه می‌فرمود، منحرف نگشت. او همانگونه که در تهیه‌ی عوامل معیشت خود و عائله‌اش. شخصیتی تکاپوگر در مسیر جاذبه‌ی اعلا‌ی ربوبی بود، همین تکاپو و هدف را در روی کرسی زمامداری و سرکوی یتیمان و بیوه‌زنان و ارشاد و اجرای احکام و حدود، دارا بوده است و اگر چنان حقیقت مطلق در درون آن حضرت شکوفا نشده بود، نه آن انبساط و ابتهاج روحی فوق‌العاده را دارا بود، بلکه و نه می‌توانست در برابر آن ضربه‌های حوادث تلخ و ناگوار مقاومت نماید. اظار کم علی الحق و اتم تنفرون عنه نفور المعزی من وعوعه الاسد (هر چه شما را به سوی حق می‌کشانم، شما از آن گریزانید همانند فرار بزغاله‌ها از غرش شیر) آنجا که صدای حق که حیاتبخش است صیحه‌ای مرگ‌آور می‌باشد آری، باید باور کنیم که صدای حق و نغمه‌ی حقیقت برای کسانی که هویتی برای شخصیت آنان نیست، صیحه‌ای مرگ‌آور است، زیرا آنچه که حق را به عنوان عنصر اساسی حیات می‌داند، شخصیت انسانی است، یعنی این شخصیت آدمی است که با حق و حقیقت زنده است، لذا هنگامی که رخت از درون آدمی بریندد، و درون آدمی به مقتضای طبیعت حیوان، لجن‌زار مهلک شود، طبیعی است که ندای

حق برای چنین اشخ

اص کشنده خواهد گشت. دریغا که ندای روح‌افزای تشویق به کمال برای اکثریت مردم غرش شیر درنده تلقی می‌گردد!! به همین جهت بود که نابخردان نابکار از پیرامون علی علیه‌السلام پراکنده می‌شدند. نکته‌ای را که در اینجا نباید فراموش کنیم اینست که چنان نبود که همه‌ی آن مردم، با همه‌ی ابعاد وجودی خود از آن حضرت گریزان بودند، زیرا فراریان حقیقی جمعی بودند که هیچگونه نورانیت و امید در درونشان برای حیات تکاملی نبود، و در مقابل آنان عده‌ی فراوانی بودند که: (شاید بتوان گفت: اکثریت فراریان تشکیل می‌دادند) دل‌های آنان با علی علیه‌السلام بود و هوی و هوس آنان را دنیاپرستان خودکامه همانگونه که آن دو مرد از قبیله‌ی بنی‌اسد مردم کوفه را به سرور شهیدان راه حق و حقیقت امام حسین علیه‌السلام توصیف نموده چنین گفتند: قلوبهم معک و سیوفهم علیک (دل‌های مردم کوفه با تو و شمشیرهای آنان علیه تو کشیده شده است) آنان که از دور امیرالمومنین علیه‌السلام برکنار می‌شدند همواره چشم دل آنان به پشت سر خود یعنی به طرف آن حضرت بود زیرا که می‌دانستند با دوری از وی، چه نعمت بزرگ الهی را از دست داده‌اند، ولی همانگونه که یکی از آن فراریان به این مضمون اعتراف کرده ب

ود: نماز پشت سر علی علیه‌السلام صحیح و کامل و غذاهای سفره‌ی معاویه چربی‌تر و خوشایندتر است! این دو منطق تضاد در همه‌ی دورانها رائج بوده است. به این معنی که دوری اکثر قریب به اتفاق مردم از حق و حقیقت و ناآشنایی آنان با ندای جان‌بخش سعادت تکاملی، نه به جهت نفرت و خصومت خاص با حق و حقیقت است، بلکه شدت تمایل آنان به لذائذ حیات مادی است که درک و مشاعر و اراده‌ی آنان را جلب می‌نماید به طوری که نمی‌گذارد نیازی به حق و سعادت تکاملی احساس نمایند و به همین جهت است که رشدیافتگان در همه‌ی ادوار تاریخ، در اقلیت بوده و صدای آنان به گوش اکثریت ناآشنا بوده است. هیئات ان اطلع بکم سرار العدل او اقیم اعوجاج الحق (هیئات، که به وسیله‌ی شما بتوانم ظلمت از چهره‌ی عدالت را بزدایم، یا کجی (عارض) بر حق را راست کنم.) من چگونه می‌توانم به وسیله‌ی شما ظلمت از چهره‌ی عدل و کجی از حق را برطرف بسازم در صورتی که خود شما ظلمت بر روی عدل انداخته‌اید و حق را منحرف ساخته‌اید!! امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه‌ی ۱۲۱ چنین فرموده است: ارید ان ادای بکم و انتم دائی (می‌خواهم دردهای جامعه را به وسیله‌ی شما مداوا کنم، در صورتی که درد من خود شماست) آ

ری، واقعا ناگوار و تلخ است. چه می‌توان کرد در جامعه‌ای که مدیر و مربی راستین آن جامعه برای ساختن مردم، به هر چه که دست بزند، خود آن چیز خراب و ناسالم است و به هر کسی که امید ببندد، خود او موجب ناامیدی باشد! طغرای می‌گوید: فقلت ادعوك للجلی لتصرنی و انت تخذلنی فی الحادث الجلل! تنام عنی و عین النجم ساهره و تستحیل و سبغ اللیل لم یحل (می‌گفتم تو را در کارهای بزرگ به یاری می‌طلبم (تو به یاری من می‌شتابی) در حالی که تو در هنگام حادثه‌ی بزرگ مرا تنها و ذلیل می‌گذاری! تو از من غافل می‌شوی و به خواب می‌روی در صورتی که هنوز چشم ستاره بیدار است و دگرگون می‌گردد در حالی که رنگ شب هنوز پابرجاست!) وضع امیرالمومنین علیه‌السلام از مضمون دو بیت فوق نیز شدیدتر بود، زیرا معنای دو بیت فوق اینست که آن شخص که مورد امید برای طغرائی بود، عمل به مقتضای یاری و یآوری ننموده و او را تنها گذاشته است، در صورتی که بعضی از مردم آن جامعه که علی علیه‌السلام آنان را وسیله‌ی اصلاح جامعه منظور می‌کرد، خود آنها عامل فساد بودند و به وسیله‌ی کسانی که می‌خواست راه را برای حرکت تکاملی جامعه هموار نماید، در حقیقت راهزنان همان راه بودند.

[صفحه ۱۵۹]

اللهم انک تعلم انه لم یکن الذی کان منا منافسه فی سلطان، و لا التماس شیء من فضول الحطام و لکن لئرد المعالم من دینک و نظهر الاصلاح فی بلادک، فیامن المظلومون من عبادک، و تقام المعطله من حدودک (پروردگارا، تو می‌دانی که مطالبه و اقدام و تکاپوی ما در راه به دست آوردن زمامداری نه برای رقابت به دست آوردن سلطه‌گری بوده است و نه برای خواستن زیادتیی از مال و منال دنیا. بلکه همه‌ی هدف ما ورود به نشانه‌ها و متن دین و اصلاح در شهرهای تو بوده است، باشد که بندگان ستم‌دیده‌ی تو

امن و امان یابند و آن کیفرها و احکام تو که از اجراء باز مانده است به جریان بیفتد. همه‌ی تلاش امیرالمومنین (ع) آن انسان کامل، برای اصلاح انسانها و محو ظلم از میان آنها بود. تلاش و تکاپوهایی که آن نمونه‌ی عدل الهی در سرتاسر زندگی خود داشته است. برای اصلاح مغزی و روحی آدمیان بوده است که همه‌ی آنان را نهالهای باغ خداوندی می‌دانست که خود را مامور الهی پروراندن و دفع آفات از آنها می‌دید. و بدان جهت که مهلکترین آفت مغز و روان انسانی، خودمحوری و ثروت پرستی است، آیا امکان داشت که آن مامور الهی خود با ابتلاء به آن دو آفت تباہ کنند (تباہ کننده)، به

برطرف ساختن آن دو آفت در دیگران پردازد!! و رب شقی یامر الناس بالتقی طیب یدای الناس و هو علیل! (بسا تبهکار شقی که مردم را به تقوی دستور می‌دهد، مانند آن طیب نما است که مردم را مداوا می‌کند در حالی که خود او بیمار است! اعراض از مال و منال دنیا و زیر پا گذاشتن جاه و مقام چیزی نیست که اثبات آنها برای امیرالمومنین نیازی به اثبات داشته باشد. برای تحقیق پیرامون این مسئله، مراجعه فرمایید به مجلد اول از این مجلدات. در این مورد فقط به دو جمله می‌گوئیم جمله‌ی اول از عمر بن عبدالعزیز است: ابوالقاسم هبه الله بن احمد بن عمر ... از حسن بن صالح نقل کرده است که جمعی در نزد عمر بن عبدالعزیز درباره‌ی زهاد (پارسایان) صحبت می‌کردند. هر چند نفر نام شخصی را می‌بردند. عمر بن عبدالعزیز گفت: زاهدترین (پارساترین) مردم در دنیا علی بن ایطالب (علیه‌السلام) است و جمله‌ی دوم از پطروشفسکی است او می‌گوید: علی پرورده‌ی محمد (ص) و عمیقا به وی و امر اسلام وفادار بود. او یکی از شش نفری بود که از میان همه به محمد (ص) نزدیکتر بودند ... علی تا سرحد شور و عشق پایبند دین بود. صادق و راستکار بود. در امور اخلاقی بسیار خرده گیر بود. از نامجویی و

طمع و مال پرستی به دور بود و بی شک مردی دلیر و جنگاوری با شهامت بود، علی در نبرد بدر و احد شرکت جست و در پیکار اخیر ۱۶ زخم برداشت و خلاصه تقریبا در همه‌ی غزوه‌ها رزم کرد و با محمد (ص) بود. دلیریهای وی در جنگ به صورت افسانه در آمد و قصه‌ها درباره‌ی آن پرداختند. علی (ع) هم مردی سلحشور بود و هم شاعر و تمام صفات لازمه‌ی اولیاء الله در وجودش جمع بود (کرامات فراوانی از وی نقل می‌کردند ...) غلو در خرده گیریهای اخلاقی که ناشی از علل دینی بود (ترس از مسئولیت در برابر خداوند، ترس از مسئولیت ریختن خون مسلمانان) وی را از اخذ تصمیم بازمی‌داشت ... ممکن است برای کسانی که اطلاعی صحیح از شخصیت الهی امیرالمومنین علیه‌السلام ندارند، عدم قاطعیت آن حضرت و تاخیر وی در تصمیم گیری، به سستی اراده و تردید در امور حمل شود، و این یک خیال باطل است، و ناشی است از عدم توجه به دلایل خود آن حضرت، در موارد تاخیر در تصمیم گیری. ما در مواردی از سخنان علی علیه‌السلام قاطعانه‌ترین دلایل را برای شکیبائی و تحمل در اقدام به امور، می‌بینیم. از آن جمله: در خطبه‌ی ۴۳ ص ۸۴ می‌فرماید: ان استعدادی ل حرب اهل الشام و جریر عندهم، اغلاق ل اهل الشام و صرف لاهله ع

ن خیر ان ارادوه. و لکن قد وقت لجریر وقتا لا یقیم بعده الا- مخدوعا او عاصیا. و الراى عندی مع الاناه فارود و او لا اکره لکم الاعداد. (این سخن را موقعی فرموده‌اند که جریر بن عبدالله البجلی را به سوی معاویه فرستاده بودند که بلکه بتواند آن طغیانگر به خلافت علی علیه‌السلام را بیدار نماید و او به سوی حق و حقیقت بکشانند) ترجمه‌ی جملات فوق چنین است: (اگر من برای جنگ با شامیان آماده شوم در حالی که جریر (فرستاده‌ی من) نزد آنها است، لازمه‌اش اینست که من راه اصلاح و نجات را بر روی اهل شام ببندم و آن مردم را از گزینش و انتخاب خیر و صلح و صفا محروم بسازم) (اگر آنان در صدد تمایل و انتخاب خیر برآیند) ولی من برای جریر وقتی را معین کردم که اگر از آن وقت معین تاخیر کند یا حيله گری معاویه در او تاثیر کرده است و یا معصیت کار است. نظر من اینست که مقداری صبر کنیم، شما هم مقداری تحمل داشته باشید، و با این حال از آماده شدن برای جنگ اکراه ندارم) بدان جهت که همه‌ی آرمان امیرالمومنین از صلح و جنگ و سرعت و کندی و صبر و شتابزدگی، موفق ساختن مردم به خیر و کمال و نزدیک کردن آنان به صلاح بوده است. لذا او نمی‌توانست از این هدف الهی منحرف شده، منت

ق چنگیز و چنگیزیان را به کار بسته، ملاک دستور به جنگ و صلح را سلطه گری ددمنشانه‌ای قرار بدهد که رسم همیشگی عاشقان

تنازع در بقاء است. به همین جهت است که در شان آن بزرگوار گفته می‌شود: قتل علی فی محرابه لشده عدله (علی بن ابیطالب علیه‌السلام در محراب خود، از شدت عدالتش شهید گشت) در خطبه‌ی ۵۵ ص ۹۱ چنین می‌فرماید: اما قولکم: اکل ذلک کراهیه الموت! فوالله، ما ابالی، دخلت الی الموت او خرج الموت الی. و اما قولکم شکا فی اهل الشام! فوالله ما دفعت الحرب یوما الا و انا اطعم ان تحلق بی طائفه فتهندی بی و تعشو الی ضوئی، و ذلک احب الی من ان اقتلها علی ضلالها و ان کانت تبوء باثامها (اما اینکه می‌گویید: من جنگ را به جهت ترس از مرگ به تاخیر می‌اندازم! (به خطا رفته‌اید) سوگند به خدا، هیچ پروایی از آن ندارم که من به سراغ مرگ بروم، یا مرگ سراغ مرا بگیرد. و اما اینکه می‌گویید: من دربارهی جنگ با شامیان تردید دارم! (این هم خطایی دیگر است که مرتکب می‌شوید) سوگند به خدا، من هیچ روزی جنگ را به تاخیر نینداخته‌ام مگر به امید اینکه طائفه‌ای به من ملحق شوند و به وسیله‌ی روشنایی من قصد بینائی حق را نمایند. و این هدایت و ارشاد برای من بهتر است

ز آن است که من آن طائفه را در حال غوطه خوردن در ظلالت بکشم. اگر چه در این مدت گناهی را مرتکب شود و به عهده‌ی خود داشته باشد) در این جملات هم می‌بینیم که هدف و منطوق امیرالمومنین علیه‌السلام سلطه‌گری مطلق و بدون شرط نیست، بلکه مدیریت و توجیه انسانها به سوی حیات معقول است. خلاصه، کشورگشایی، چیز نیست، انسان‌سازی چیزی دیگر در دوران ما، پیشرفت نفوذ بشری تا ارتفاع کهکشانه رسیده است یعنی از کشورگشایی تا کیهان‌گشایی گام برداشته است، با این حال، اگر تفکرات احمقانه و خودپسندانه را کنار بگذاریم، خواهیم دید همین بشر حتی یک وجب از دوران غارنشینی (به اصطلاح خودش) پیش نرفته است. زیرا او بدون کمترین پرده‌پوشی در لجن خودخواهی غوطه می‌خورد. بگذارید ادعا کند، تا آنجا که خود را تا انتحار پیش ببرد، همانطور که حدس زده شده است که قرن بیست و یکم پایان حیات بشری در روی زمین خواهد بود که از هم اکنون به موتور سوزانی تبدیل شده است. اللهم انی اول من اناب، و سمع و اجاب، لم یسبقنی الا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم بالصلوه (خداوند، من نخستین کسی هستم که به سوی تو برگشتم، و ندای حق را شنیدم و آن را پذیرفتم، هیچ کس جز رسول خدا صلی الل

ه علیه و آله و سلم برای گذاردن نماز از من سبقت نگرفته است.) من نخستین کسی هستم که در پرتو رسالت پیامبر اکرم (ص) ایمان آوردم و به نماز ایستادم اکثریت قریب به اتفاق مورخین و محدثان برآنند که نخستین کسی که ایمان آورده است، علی بن ابیطالب علیه‌السلام بوده است چنانکه بعد از این توضیح خواهیم داد. آنچه که مورد اختلاف است، سن مبارک امیرالمومنین علیه‌السلام است که در موقع قبول اسلام چند سال از عمر مبارک آن حضرت می‌گذشته است. ابوالفداء اسماعیل می‌گوید: مولف سیره و عده‌ی فراوانی از علماء برآنند که اولین کسی که بعد از خدیجه (ع) اسلام آورده است، علی بن ابیطالب (ع) و در آن موقع عمر آن بزرگوار ۹ سال بوده است، و گفته شده است: ۱۰ سال و گفته شده است ۱۱ ساله بوده است و او همواره در مصاحبت پیامبر اکرم بوده است و این شعر از آن حضرت است که می‌فرماید: سبقتکم الی الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمی (من از همه‌ی شما برای پذیرش اسلام سبقت داشتم، من در آن موقع، جوانی بودم که هنوز به اوائل بلوغ نرسیده بودم) در روایت ابوبکر محمد بن عبدالباقی از زید بن الحسن بن علی بن ابیطالب علیه‌السلام آمده است که امیرالمومنین در آن موقع ۹ سال

ه بوده و حسن بن زید گفته است: گفته می‌شود که در آن موقع که کمتر از ۹ سال داشته است و هرگز بتها را نپرستیده است ۲. حاکم نقل کرده است: اول هذه الامه ورودا علی الحوض اولها اسلاما علی بن ابیطالب رضی الله عنه (نخستین کسی که از این است به حوض وارد می‌شود، اولین کسی است که اسلام را پذیرفته است، و او علی بن ابیطالب رضی الله عنه است.) خطیب بغدادی حافظ ابوبکر احمد بن علی و ابن ابی‌الحدید و زینی دحلان اولکم واردا- ورودا علی الحوض اولکم اسلاما علی بن ابیطالب مرحوم علامه‌ی امینی پس از نقل این احادیث از راویان اهل سنت چنین نقل می‌کند: ۱. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به دخترش فاطمه سلام الله علیها چنین فرموده است: من تو را تزویج کردم به بهترین امتم و اعلم آنان و کسی که در حلم برترین آنها است و

پیش از همه‌ی آنان اسلام آورده است. و نیز به فاطمه (ع) فرموده است: همسر تو اولین صحابه‌ی من است که اسلام آورده است. یا قدیمترین امت من است در پذیرش اسلام. از صحابه‌ی پیامبر اکرم (ص)، اشخاص زیر سبقت امیرالمومنین علیه‌السلام را روایت نموده‌اند: انس بن مالک، بریده الاسلمی، زید بن ارقم، سلمان فارسی، ابورافع، ابوذر غفاری، خباب بن الارت، مقداد بن عمرو الکنندی، خدیفه بن الیمان، عمر بن الخطاب، ابویوب انصاری، ابن عباس، معاذ بن جبل، ابوسعید خدری، داود بن ابی هند الشعبی، اسماء بنت عمیس، ام‌ایمن، جابر بن عبدالله و امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام بنا به نقل مرحوم علامه امینی در ۲۵ مورد، این مطلب را که او اولین شخصی است که به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ایمان آورده است، تذکر داده و به آن استناد فرموده است.

[صفحه ۱۶۵]

و قد علمتم انه لا ینبغی ان یکون الوالی علی الفروج و الدماء و المغانم و الاحکام و امامه المسلمین البخیل، فتکون فی اموالهم نهمته، و لا الجاهل فیضلهم بجهلهم، و لا الجافی فیقطعهم بجفائهم، و لا الحائف للذول، فیتخذ قوما دون قوم و لا المرتشی فی الحکم فیذهب بالحقوق و یقف بها دون المقاطع، و لا المعطل للسنه فیهلك الامه (و شما دانسته‌اید که نباید یک انسان بخیل بر نوامیس و نفوس و اموال و احکام و زمامداری مسلمین ولایت داشته باشد که به اموال آنان حریص باشد. و نباید شئون حیاتی مسلمانان به والی جاهل واگذار شود که آنان را با نادانی خود گمراه بسازد. و نباید والی مسلمانان جفاکار باشد که آنان را از روی جفا از حقوق خویش محروم نماید. و نباید ولایت مسلمین به کسی سپرده شود که در ادای حقوق مالی مردم، بعضی را بر بعضی دیگر ترجیح بدهد. و همچنین نباید زمامداری مسلمین را در اختیار کسی گذاشت که در حکم رشوه بگیرد و حقوق مردم را ضایع کند و به وسیله‌ی آن در اجرای حکم خداوندی توقف نماید. و نباید والی مسلمین کسی باشد که سنت را متوقف بسازد و امت اسلامی را از این راه به هلاکت بیندازد.) شرایط ضروری کسی که زمامداری مسلمین را بر عهده می

گیرد این مبحث به طور مبسوط در ترجمه و تفسیر فرمان مبارک امیرالمومنین علیه‌السلام به مالک اشتر در یکی از مجلدات بعدی آمده است لذا در این جا به توضیح و بررسی این شرایط نمی‌پردازیم. در این مورد مناسب است که فهرست مطالبی را که در آن مبحث مطرح نموده‌ایم، متذکر شویم: شرایط ضروری زمامدار از دیدگاه اسلام بر دو نوع عمده تقسیم می‌گردد: نوع یکم - شرایط کمالی. نوع دوم - شرایط فقهی. نوع یکم - یکم - زمامدار اسلامی باید قلباً نسبت به رعیت لطف و محبت داشته باشد. دو - در صورت امکان مردم را از عفو و اغماض برخوردار کند. سه - محبوبترین امور در نزد زمامدار اسلامی باید اجرای حق و عدالت و رضایت افراد جامعه باشد. چهار - مقدمترین مردم در نزد زمامدار اسلامی باید کسانی باشند که حق را حتی در تلخترین حالات، گویاتر از دیگران گوشزد کنند. پنج - زمامدار اسلامی باید عقده‌ی هر گونه کینه را از درون مردم باز کند. شش - زمامدار اسلامی باید عوامل حسن ظن بر رعیت را به وجود آورد. هفت - زمامدار اسلامی نباید از مردم عیجوتی کند، بلکه باید اشخاص عیجو را از خود دور نماید. هشت - سعه‌ی صدر داشته باشد. نه - زمامدار اسلامی هرگز نباید سخن چین را تصدیق کند. ده - زمامدار

اسلامی در عمل به عهد خود با خدا، بدون استعانت از خداوند متعال موفق نخواهد گشت. یازده - زمامدار اسلامی هرگز نباید از عفو و اغماضی که کرده پشیمان شود. دوازده - زمامدار اسلامی هرگز نباید به کیفری که داده شادمان شود. سیزده - زمامدار هرگز نباید شتاب در غضب کند. چهارده - زمامدار نباید اشخاص بخیل و ترسو و طمعکار را در مشورت دخالت دهد. پانزده - هرگز نباید انسانهای نیکوکار و بدکار در نزد زمامدار یکسان باشند. شانزده - زمامدار اسلامی نباید سنتهایی را که موجب اصلاح و هماهنگی معقول مردم جامعه بوده و مردم به آنها عمل نموده‌اند، بشکند. هفده - وظائفی که زمامدار اسلامی باید به طور مستقیم آنها را به جای بیاورد. هیجده - احتیاجات مردم باید در اسرع اوقات برطرف شود. نوزده - کار هر روز باید در همان روز انجام شود. بیست - زمامدار اسلامی باید مقداری از بهترین اوقات شبانه‌روزی خود را برای ارتباط با خدا اختصاص دهد. بیست و یک - وظائفی که

زاممدار برای رسیدن به مقام والای اخلاص باید بدون کمترین نقص انجام بدهد. بیست و دو- زمامدار اسلامی در عبادات دسته‌جمعی باید حد اعتدال را مراعات کند. بیست و سه- زمامدار اسلامی نباید خود را از مردم دور و پوشیده بدارد.

بیست و چهار- زمامدار اسلامی باید از مقدم داشتن اقوام و بستگانش بر دیگران جدا خودداری نماید. بیست و پنج- زمامدار اسلامی باید استیضاح خود را قانونی دانسته و به پاسخ دادن یا قبول خطا حاضر شود. بیست و شش- زمامدار اسلامی به طور حتم باید از خونریزی نامشروع پرهیز کند. بیست و هفت- زمامدار اسلامی برای احسانی که به مردم کرده نباید منت بگذارد. بیست و هشت- تخلف از وعده برای زمامدار اسلامی و سایر متصدیان و کارگزاران شدیداً ممنوع است. بیست و نه- زمامدار اسلامی نباید در امور پیش از رسیدن موقعش شتابزده باشد. سی- زمامدار نباید به جای کشف حقیقت و پذیرش آن در موارد ابهام‌انگیز به لجاجت پردازد. سی و یک- زمامدار نباید موقعی که حقیقت آشکار شد پذیرش و اقدام به آن سستی کند. سی و دو- زمامدار نباید در مواردی که همه‌ی مردم مساویند خود را مقدم بر دیگران بدارد. سی و سه- زمامدار هرگز نباید در اموری که مسئولیت دارد غفلت بورزد، یا خود را به غفلت بزند. سی و چهار- زمامدار باید باد بینی و تندى هیبت و هجوم دست و زبان خود را مهار کند. سی و پنج- زمامدار اسلامی موظف است همواره از حکومت‌های عادلانه که پیش از او بوده‌اند درسها بیاموزد. نوع دوم- شرایط فقهی. تفاوت این نوع با نوع یکم در اینست که این شرایط از دیدگاه اسلام الزامی قطعی است و با فقدان هر یک از این شرایط، زمامدار فاقد لیاقت و شایستگی گشته و نمی‌تواند منصب مزبور را اشغال نماید. این نکته را هم باید در نظر بگیریم که اگر چه نوع یکم از شرایط را، شرایط کمالی اصطلاح نموده‌ایم، با این حال، مقداری قابل توجه از آنها نیز در صورتی که فقدان آنها موجب اخلاص به کار یا هدف زمامداری باشد، (چه مستقیم و چه غیر مستقیم) از نوع دوم (شرایط فقهی) محسوب می‌گردد. حال می‌پردازیم به فهرست اجمالی شرایط فقهی: یک- عقل رشدیافته. دو- اسلام و ایمان. سه- عدالت. چهار- بلوغ. پنج- فقاها. شش- قدرت بر اعمال نظر و اجراء احکام خداوند و تدبیر و مدیریت جامعه در حد اعلا. هفت- عدم بخل و خست و لثامت و بی‌طمعی. هشت- مرد بودن. نه- طهارت مولد (تولد او مستند به ازدواج مشروع باشد). آیا دو نوع شرایط زمامداری، در دوران معاصر نیز، برای زمامداری ضرورت دارد؟ مدتی نسبتاً طولانی است که مدیریت سیاسی انسانها از حوزه‌ی انسانیت بیرون رفته است، به این معنی که سیاستمداران و زمامداران و کارگزاران با موجوداتی جاندار به نام انسان در ارتباط نیستند، بلکه اداره‌کنندگان آن قسمت از جوامع بشری که تکنولوژی و سلطه‌گری و نفع‌گرایی همه‌ی ابعاد و سطوح شخصیت آنها را فرا گرفته است. تنها با بعد ماشینی مردم سر و کار دارند که به وسیله‌ی قوانین حقوقی و مقررات اجتماعی و سیاسی مانند آچار مهره بازکن و مهره‌بند و چکش و دیگر ابزار جامد آن بعد را تحت تصرف و تغییر قرار می‌دهند، حتی متاسفانه فرهنگ و اخلاق والای انسانی هم از دیدگاه زمامداران و سیاستمداران و کارگزاران انواعی از همان کلید و آچار و چکش آهنی هستند که روی اجزاء و بعد ماشینی انسانها تغییر و تصرف مطلوب را ایجاد می‌کنند. مثلاً اگر امروزه یک زمامدار بگوید: همه‌ی مردم باید با یکدیگر مانند برادران مهربان زندگی کنند، منظور آنان این نیست که احساسات و عواطف برادری در حیات اجتماعی دارای ضرورت و ارزش می‌باشد، بلکه می‌خواهند با استخدام اینگونه حقائق، موانع عقیدتی و فرهنگی را از پیش پای حرکت‌های سیاسی خود بردارند و یا به وسیله‌ی اینگونه تبلیغات، هویت سیاسی یا مذهبی یا اخلاقی و فرهنگی جامعه یا جوامعی را مختل بسازند. به هر حال دستوراتی را که امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی اداره و سیاست جوامع بشری صادر فرموده‌اند، فقط و فقط مربوط به حوزه‌ی انسانی و انسانیت است، و نمی‌تواند متوجه دندان‌های ماشین ناآگاه باشد. بنابراین، اگر کسی بگوید: اینکه زمامدار اسلامی باید از اعماق قلبش، لطف و محبت و رحمت به مردم جامعه‌ی خود را دریابد امروز قابل عمل نیست، زیرا گردانندگان جوامع صنعتی و ماشینی، اصلاً هیچ نیازی به شناخت انسان و هویت و استعدادها و فرهنگ و تاریخ و آرمانهای او ندارند. در حقیقت این گونه گردانندگان خود را با میلیونها آجر یا چرخ و دندان‌های ماشینی در ارتباط مدیریت تلقی می‌کنند! به همین جهت است اگر صدها

هزار انسان در جامعه مبتلاء به انواع ناگواریها و زجر و شکنجه‌ها باشند و نتوانند آن را ابراز کنند، یا اگر ابراز کنند، اثری برای گردانندگان نبخشد، آنان (گردانندگان) کمترین احساس ناراحتی نخواهند داشت، همانگونه که با شکستن یکی از دندانه‌های ماشین، هیچیک از سایر دندانه‌های آن متاثر نمی‌گردد. بالاتر از این، امروزه به جهت سقوط مختصات واقعی زیست، خود انسانها نیز در برابر عوامل درد و ناگواریها یک حالت روانی ابهام‌انگیز و بی معنی در خود احساس می‌کنند و دیگر کسی را که درک و دریافتی درباره‌ی درد آنان داشته باشند، سراغ ندارند. شما این عبارات ذیل را که از آناتول فرانس نقل

می‌کنیم، کاملاً مورد دقت قرار بدهید. او می‌گوید: قدرت و نیکوکاری ادیان است که به آدمی علت وجود و عواقب کار را به او تعلیم می‌دهد. وقتی که ما اصول عقاید فلسفه‌ی الهی را طرد نماییم، چنانکه تقریباً ما همه در این عصر علم و آزادی فکر چنین می‌کنیم، وسیله دیگری باقی نمی‌ماند که بدانیم چرا به دنیا آمده‌ایم و به چه کار بدین جهان قدم گذاشته‌ایم. راز سرنوشت ما جملگی را در اسرار نیرومند خود احاطه کرده است و واقعا باید به هیچ چیز نیاندیشیم تا ابهام غم‌انگیز زندگی را احساس نکنیم. و در جهالت مطلق از علت وجودی ما است که ریشه‌ی غم و اندوه و ما وجود دارد. آلام جسمی و روحی، شکنجه‌های روح و احساسات، سعادت و خوشبختی سفالگان، نکبت و ادبار درستکاران، همه‌ی اینها باز قابل تحمل می‌شد، چنانچه به فلسفه‌ی آنها پی می‌بردیم و به یک مشیت الهی معتقد بودیم. شخص مومن از شکنجه‌ها و عذابهای روحی خود لذت می‌برد و بیدادگریها و سختگیریهایی که دشمنانش نسبت به او روا می‌دارند، در نظرش دلچسب و گوارا جلوه می‌کند (اگر قدرت دفع آنها را نداشته باشد) حتی خطاها و گناهانی که از او سر می‌زند، از وی سلب امید نمی‌کند. اما در دنیایی که هر گونه شعله‌ی ایمانی خاموش

شده، درد و مرض حتی معنی خود را از دست می‌دهد و دیگر به جز شوخیهای زشت و مسخرگیهای شومی تلقی نمی‌شود. این بی خبری شوم از جانهای آدمیان، مخصوص گردانندگان و مردم جامعه‌ای که مدیریت آنان را به عهده گرفته‌اند، نمی‌باشد، بلکه همه‌ی انسانها را از یکدیگر جدا نموده‌اند، اگر هم در صدد ارتباط و پیوندی با یکدیگر برآیند، برای رفع احتیاجات طبیعی‌شان می‌باشد، نه برای درک و دریافت عظمت جذابیت جان آدمی. بنابراین، سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام درباره‌ی توضیح و تفسیر انسان آنچنان که هست و درباره‌ی دستورات او برای توجیه و مدیریت انسانها در هر دو قلمرو فردی و اجتماعی، مربوط به انسان است و هر وقتی که جوامع بشری در صدد دریافت انسانیت خود برآیند و بخواهند از عالم جمادی ناآگاه و ناآزاد، گام بر عالم هشیاری و آزادی بگذارند، سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام می‌تواند آنان را احیاء نماید. معنای این جمله آن نیست که احساسات و عواطف انسانی امروزه به کلی معدوم شده است و اگر روی این معدوم برگردد، سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام مصادیق خود را پیدا می‌کند. زیرا همانگونه که در جملات بعدی می‌خوانیم این احساسات و عواطف در نهاد همه‌ی انسانها وجود دارد،

و مقداری هم در مجموعه‌های خانوادگی پدیدار می‌گردد، ولی متأسفانه در جو زندگی اجتماعی ناپدید می‌شود و جای خود را به سیستم ماشینی خالی می‌کند. ۱. با همه‌ی کوششها و تلاشهایی که برای تطبیق جبری حیات انسانها بر اصول و قوانین زندگی ماشینی امروزی صورت می‌گیرد، می‌بینیم که حیات آنان برای اشباع احساسات و عواطف انسانی مخصوصاً در مجموعه‌های خانوادگی می‌جوشد. در مقاله‌ی خانواده در گذشته و حال در اروپا چنین می‌خوانیم: نیاز به شادمانه زیستن درون گروه خانوادگی بر هر چیز غلبه دارد. جوانان بالغ - مادران و نوپدران - از پرورش فرزندان خود بزرگترین رضایتها را کسب می‌کنند. - تداوم همبستگی فرزند و والدین به رغم تغییر الگوها - تنوع شکل‌های خانوادگی که اینچنین به صورت افقی گسترده می‌شوند، به اثبات خویشاوندیها که به شکل عمودی در گروه خانوادگی وجود دارد و نیز با تداوم همبستگی درونی خانواده در تضاد است. همه‌ی بررسیها نشان می‌دهند که نیاز به شادمانه زیستن درون گروه خانوادگی بر هر چیز غلبه دارد. جوانان بالغ - مادران و نوپدران از پرورش فرزندان خود بزرگترین رضایتها را کسب می‌کنند. و در ضیافتهایی که به مناسبت مراسمی چون تولد، بلوغ، ازدواج و مرگ بر

گزار می‌شود، خانواده‌ها به گرد هم می‌آیند تا رابطه‌ی همبستگی اجتماعی خود را تجدید کنند. در این همبستگی هیچکس غایب

نیست. جوانان بالغ در مواقع بسیار- ضمن تحصیلات خود، به هنگام ازدواج و در مراحل آغاز زندگی مشترک به هنگام خرید یا تهیه‌ی منزلی بیرون از شهر- از پشتیبانی پدر و مادرشان بهره‌مندند. همین همبستگی را می‌توان بعدها وقتی که آنان با هزینه‌ی سنگین و پیش بینی نشده‌ای رو به رو می‌شوند- مانند بیماری یا توقف کار به دلیل یک حادثه یا بیکاری- مشاهده کرد. در برابر، فرزندان هم در سالیان پیری پدران و مادران خود به کمک آنها برمی‌خیزند: تقریباً منظم به دیدار آنها می‌روند و حتی ممکن است به آنها کمک مالی کنند... با نظر همه‌جانبه با مثال پدیده‌هایی که در بالا متذکر شدیم. به خوبی روشن می‌شود که ماهیت انسان و مختصات اساسی و ثابت او دگرگون نگشته است، آنچه که در جوامع صنعتی بروز کرده است، افراط در سودجوییها و لذتگرایيها و خودکامگیها است که از به فعلیت رسیدن آن مختصات اساسی و ثابت انسان و از شکوفائی ماهیت جلوگیری می‌نماید. بنابراین، باید بگوییم: انسان، انسان بوده و انسان خواهد بود.

خطبه ۱۳۲- در پارسایی در دنیا

[صفحه ۱۷۸]

تفسیر عمومی خطبه صد و سی و دوم نحمده علی ما اخذ و اعطی و علی ما ابلی و ابتلی (سپاس مر خدای را بر آنچه که از بندگانش می‌گیرد و بر آنچه که بر آنان می‌بخشد. و سپاس مر خدای را به آن خیرات که به بندگانش ارزانی می‌دارد، و بر آن آزمایشها که بندگان خود را به آنها مبتلا- می‌سازد.) مقامی است بس والا که آدمی در همه حالات خوشی و ناخوشی سپاسگزار خدا باشد وصول به مقام والای سپاسگزاری در همه حالات ملایم و ناملایم اگر چه بسی دشوار است، ولی امکان‌ناپذیر نیست. این دشواری ناشی از آن است که هر انسانی بطور طبیعی به شادیها و خوشیها جلب می‌شود و از اندوهها و ناخوشیها می‌گریزد. این یک جریان معمولی طبیعی است. در قلمرو مسائل و امور روانی، یک جریان کلی دیگر وجود دارد که می‌توان آنرا نیز بعنوان یک قانون به حساب آورد و آن عبارت است از اختلاف عوامل شادیها با یکدیگر و اختلاف عوامل اندوهها با یکدیگر. این اختلاف در عوامل موجب تنوع هر یک از آن دو پدیده (شادی و اندوه) از نظر عظمت و ارزش می‌باشد. بعنوان مثال شادی ناشی از علم و معرفت با عظمت تر و با ارزش تر است از شادی ناشی خوردن یک غذای لذیذ، یا پوشیدن یک لباس فاخر، همچنین نشاط

حاصل از رسیدن به مقام (بدون احساس و انجام تکلیف انسانی بوسیله آن مقام) هیچ نسبتی با انبساط خاطر و ابتهاج روحی ناشی از احساس بر این وظیفه و انجام آن نمی‌باشد. همچنین عوامل بعضی از درد و اندوهها فقط آن پدیده‌های طبیعی خالص است که ضرری به نفس حیوانی (خود طبیعی) وارد بسازد، مانند دردهای عضوی، از دست دادن تجملات و غیره و ذالک. قسمتی دیگر از عوامل درد و اندوهها، ناشی (از) از دست دادن حرکت‌های تکاملی و راکد گذاشتن استعداد‌های سازنده شخصیت فردی و اجتماعی. تردیدی نیست که این قسم درد و اندوه با عظمت تر و با ارزش تر و مقدس تر از قسم اول که ناشی از فقدان خواسته‌های نفس حیوانی (خود طبیعی) می‌باشد. با توجه به اصل فوق (اختلاف عوامل شادیها و اندوهها) است که فعالیت‌های تعلیم و تربیت باید به هر نحو است به تفسیر شادیها و اندوهها و توجیح عقلانی مردم درباره این دو پدیده طبیعی، اهمیت حیاتی بدهد. نتیجه بسیار مهمی که از این مبحث می‌گیریم، اینست که شخصیت انسانی با قدرتی که بوسیله رشد و تکامل به دست می‌آورد، ملاک شادیها و اندوههای خود را، انبساط و انقباض کمالی و ارزشی قرار می‌دهد، نه نقص و افزایش. وصول به خواسته‌های نفس حیوانی وقتی

که شخصیت به این مقام نائل گشت، نه تنها اهمیتی به آمدن و رفتن شادیها و اندوههای مربوط به نفس حیوانی نمی‌دهد، زیرا در می‌یابد که- غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد ساقیا باده بده شادی آن کاین غم از اوست به حلاوت بخورم زهر که شاهد ساقی است به ارادت بکشم درد که درمان هم از اوست می‌فهمد که: از مه الامور طرا بیده و الکل مستمده من مدده (عنان و عوامل همه امور به دست خداوندیست و همه موجودات عالم هستی از عنایات او استمداد می‌کنند) بلکه بدان جهت که شخصیت آگاه

می‌فهمد همه فعالیت‌های خداوندی درباره وجود او، چه آنچه که می‌گیرد و چه آنچه که می‌دهد، مستند به حکمت و مشیت بالغه خداوندی است که جز به نفع کمال وجودی او به جریان نمی‌افتد، لذا در هر حال، سپاسگزار خداوندی می‌باشد. برای تکمیل این مبحث مراجعه فرمایید به مجلد ۱۵ از ص ۲۷۳ تا ص ۲۷۵. الباطن لکل خفیه، و الحاضر لکل سریره، العالم بما تکن الصدور و ما تخون العیون (دانا است بهر امر پنهان و حضور و احاطه دارد بر هر راز نهانی. عالم بهر چیزی است که سینه‌ها آن را مخفی می‌دارد و چشمها به آن خائنه (مخفیانه) می‌نگرد) خدا است مطلق بر همه‌ی موجودات وقتی که می‌گوییم:

خدا است آفریننده‌ی همه موجودات با همه اجزاء و سطوح و روابط آنها با هر مقوله و مفهومی که از حرکت و جریان آنها در صفحه هستی انتزاع می‌گردد، مانند زمان و مکان و تعیین هستیها و نیستیهای خاص مانند عدم یک انسان خاص و غیر ذلک. لازمه قطعی چنین قضیه‌ای اینست که خدا است مطلق بر همه موجودات با همه اجزاء سطوح و روابط و انتزاعیات و اعتباریات آنها. ممکن است بعضی تصور کنند که اگر رابطه خداوند ذوالجلال با موجودات، رابطه علت با معلولاتش باشد و منظور از علت و معلول و رابطه علت میان آنها همان مفاهیم باشد که ما در عرصه طبیعت درک می‌کنیم و قضایای علمی را هم بر مبنای آنها استوار می‌کنیم، مستلزم علم مطلق خداوندی بر موجودات نخواهد بود، همانگونه که در علل و معلولات عالم طبیعت می‌بینیم. مخصوصا اگر در قانون علت خداوندی این تصور را داشته باشیم که آنچه در عالم تحقق فقط علت (خدا) است و دیگر موجودات شئون و حیثیات او است. این نظریه را صدرالمتالهین شیرازی از فیلسوفان بزرگ اسلامی در اسفار مطرح نموده است. و همچنین عبدالرحمن جامی از عرفای شعرا، چنین می‌گوید: چون حق به تفصیل و شئون گشت عیان مشهود شد این عالم پر سود و زیان گر باز رو

ند عالم و عالمیان در رتبه اجمال حق آید به میان آن شاهد غیبی ز نهانخانه بود زد جلوه کنان خیمه به صحرای وجود از زلف تعینات بر عارض ذات هر حلقه که بست دل ز صد حلقه ربود هستی که ظهور می‌کند در همه شیء خواهی که بری بحال او از همه پی رو بر سر می‌حباب را بین که چسان وی می‌بود اندر می‌و می‌دروی می‌کسانی که در ظهور موجودات، به این جمله تکیه می‌کنند که خدا فرموده است: کنت کتزا مخفیا فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف و می‌گویند: مقتضای ذات ربوبی موجب گسترش خلقت در پهنه هستی گشته است، همانگونه که مقتضای ذات علت تامه بروز معلول است بدون نیاز به علم و اراده، می‌توانند علم خداوندی را بر موجودات انکارکننده زیرا بنابر قاعده علت، صدور معلول از علت که جلوه ثانوی علت است نیازی به علم ندارد. مولوی می‌گوید: گنج مخفی بد ز پری چاک کرد خاک را تابان‌تر از افلاک کرد گنج مخفی بد ز پری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد اینگونه ابیات هم مانند رباعیات عبدالرحمن جامی بروز و ظهور موجودات در عرصه هستی را مقتضای ذات معرفی می‌نماید که اگر این اقتضاء و علت به همان معانی ماخوذ از جریان مقتضی و مقتضا و علت و معلول د

ر طبیعت باشد، نیازی به علم وجود ندارد، همانگونه که آب در صد درجه حرارت می‌جوشد، بدون اینکه بداند معنای جوشیدن چیست؟ و علت آن کدام است؟ این مطلب صحیح نیست، زیرا علم از صفات ذاتی خداوندیست، لذا همه صفات و ذات و افعال و محصول همه فعالیت‌های آن موجود اقدس برای او معلوم است و بهترین دلیل این مدعا علم او به ذات اقدس خویش است که علم بر ما سوی آن ذات را در بردارد. برای تکمیل این مبحث مراجعه فرمایید به مجلد ۱۶ از ص ۷۷ تا ص ۸۰ و مجلد ۱۹ از ص ۲۱۵ تا ص ۲۱۷ و نشهد ان لا- اله غیره و ان محمدا نجیبه و بعیثه شهاده یوافق فیها السر العلائن و القلب السان (و شهادت می‌دهم باینکه خدایی غیر از او نیست و اینکه محمد صلی الله علیه و آله و سلم برگزیده و فرستاده او است- شهادتی که درون آدمی در آن شهادت موافق آشکارش باشد و قلبش مطابق زبان) تطابق آشکار و نهان و قلب و زبان آدمی در شهادتین مباحث مربوط به شهادتین در مجلدات ۲ از ص ۲۴۹ تا ص ۲۵۸ و ۹ ص ۵۵ و ۱۸ ص ۵۱ و ۵۲ و ۹۳ و ۹۴ اگر انسانی پیدا شود که در این دو شهادت ظاهرش باطنش را تصدیق نکند و قلبش زبانش را، دیگر هیچ موردی نمی‌توان پیدا کرد که چنین انسانی ادعای تطابق و توافق آشکارش با نهانش و ق

لبش با زبانش نماید، و برای هیچ کس مورد تردید نباشد، زیرا کسی که می‌گوید من شهادت می‌دهم به یگانگی خداوندی، سه عقیده را ابراز می‌نماید: ۱- (خدا موجود است)، ۲- (آن خدا یکتا است)، ۳- (من مفهومی را ولو بطور اجمال بعنوان خدا دریافته‌ام که هم وجود او را معتقدم و هم یگانگی او را). ارتباط این سه عقیده با شخصیت یک انسان، ارتباط روح با جسم است. اگر یک انسان در چنین وضع حساس روانی به بیماری دورویی مبتلا باشد، یعنی ظاهرش و سخنانش اعتقادات سه گانه مزبور را نمایان بسازد و باطن و قلبش بر خلاف آن باشد، مخصوصاً اگر این حالت وقیح در او استمرار هم داشته باشد، این شخص نه تنها در هیچ موردی قابل اطمینان نخواهد بود، بلکه شخصیت وی برای خودش نیز تباہ و فساد می‌باشد.

[صفحه ۱۸۳]

و منها: فانه و الله الجدل-اللعب، و الحق لا-الکذب، و ما هو الا الموت اسمع داعیه و اعجل حادیه (و از این خطبه است: به خدا سوگند که حقیقتی است جدی نه بازی، و حق است نه دروغ، و نیست این حقیقت مگر مرگ که نداکننده آن، ندای خود را بر همه شنونده و راننده آن را که سرود حرکت می‌خواند به شتاب انداخته است) ما در مجلدات گذشته در چند مورد مسئله مرگ را مطرح نموده‌ایم. این موارد به قرار زیر است: مجلد چهارم- از ص ۲۸۹ تا ص ۳۰۴: در برابر جهان اسرارآمیز پس از مرگ، پرده از جلو چشمان شما برداشته می‌شود. مجلد چهارم- از ص ۳۰۲ تا ص ۳۰۴: دیری نمی‌رسد که با فرا رسیدن مرگ، پرده از جلو چشمان شما برداشته می‌شود. مجلد پنجم- از ص ۸ تا ص ۱۱: واقعیت روز مشاهده نتایج حیات (مرگ و پس از مرگ) چنان محقق و حتمی است که گویی مانند یک عامل موجود، دنبال شما افتاده و شما را به ورود در آن صحنه می‌راند. مجلد نهم- از ص ۲۱ تا ص ۲۲: هیچ ناتوانی شرم‌آورتر از آن نیست که آدمی با باز کردن منطقه حیات خود به روی دشمن، به متلاشی کردن موجودیت خود کمک کند. مجلد نهم- از ص ۲۸۰ تا ص ۲۸۲: معاد و آخرت در پیش است. مجلد نهم- از ص ۲۸۲ تا ص ۲۸۹: ضرورت معاد و آ

خرت از دیدگاه فلسفی. مجلد نهم- از ص ۲۸۹ تا ص ۲۹۰: امروز روز کشت و کار است و فردا روز درو کردن. مجلد نهم- از ص ۲۹۰ تا ص ۲۹۱: آیا پس از انقراض این زندگی دنیوی، باز حرکت تکاملی امکان پذیر خواهد بود؟ مجلد دهم- از ص ۱۱۸ تا ص ۱۲۰: مرگ در زندگی، زندگی در مرگ. مجلد دهم- از ص ۱۳۷ تا ص ۱۴۵: آنچه که در پشت پرده در انتظار فرزندان آدم (ع) بالاتر از آنست که قابل تصور باشد. مجلد دهم- از ص ۱۴۵ تا ص ۱۴۹: آینده‌ی فوق‌العاده با اهمیت در انتظار انسانها. مجلد دهم- از ص ۲۷۰ تا ص ۲۷۲: زندگی و مرگ پیرو قانون الهی است. مجلد یازدهم- از ص ۷ تا ص ۸: از خورشید زندگی در راه کمال برخوردار شوید که مرگ بر همه اینها افکنده است. مجلد سیزدهم- از ص ۱۸ تا ص ۲۳: اجل مطلق، اجل مسمی، اجل مشروط یا اجل اخترامی مجلد سیزدهم- از ص ۳۹ تا ص ۴۱: افراد و صفوف این کاروان که از آغاز زندگی آدم در این دنیا به راه افتاده‌اند، بدون استثناء بدنال هم راه زوال و فنا را پیش گرفته‌اند. مجلد سیزدهم- از ص ۴۶ تا ص ۴۸: چشمهایی بینا آنان را تحت نظاره قرار داده، بینا و شنوا، او بینوا و ناتوان از مکر پردازیها و آرزوها. دلها از سرور و وجد خالی، اینست وضع انسانها در روز قیامت

. مجلد سیزدهم- از ص ۴۸ تا ص ۵۱: اینست سیر حتمی تو ای انسان، گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را!! مجلد سیزدهم- از ص ۷۸ تا ص ۸۱: در آرزوهای بر باد فنا رفته و مهلهای ضایع گشته، و تاختن مرگ ناخوانده بر سرگذشتگان، درسهایی است آموزنده برای هشیاران. مجلد سیزدهم- از ص ۸۵ تا ص ۸۷: آیا قوانین هستی کار خود را پس از سپردن لاشه انسان به دست حشرات زیر زمینی، درباره انسان به پایان رسانده است؟! مجلد سیزدهم- از ص ۹۱ تا ص ۹۳: هر انسان آگاهی که در این دنیا از (خود طبیعی) عبور کرده است، در آغاز ابدیت از صراط هم عبور خواهد کرد. مجلد سیزدهم- از ص ۱۲۲ تا ص ۱۲۶: خوف و هراس از پایان کار. مجلد سیزدهم- از ص ۲۰۸ تا ص ۲۱۱: اندیشه صحیح درباره مرگ مانع از شوخی و بازیگری در این دنیا است. مجلد سیزدهم- از ص ۲۲۵ تا ص ۲۲۸: بار دیگر به چنگالهای مرگ و بریده شدن تدریجی علائق و شروع رگبار حوادث ناگوار و

سرنوشت نهایی خود بنگرید. مجلد سیزدهم- از ص ۲۲۸ تا ص ۲۳۰: در روز قیامت مامور است موکل به کشاندن انسانها برای حساب، و شاهدیست برای شهادت به هر چه که در زندگی دنیوی انجام داده‌اند. مجلد هیجدهم- از ص ۱۰۷ تا ص ۱۱۹: روز قیامت، روز اجتماع همه انسانها برای بر

رسی حساب است. مجلد هیجدهم- از ص ۱۴۲ تا ص ۱۴۸: اشیائی که انسان با آنها ارتباط مثبت دارند، در موقع خزیدن از هستی به نیستی، خیال برمی‌انگیزد و شگفتی در درون به وجود می‌آورند. مجلد نوزدهم- از ص ۸۷ تا ص ۹۱: رازهای نهانی برای بینادلان آشکار، و جاده حق برای منحرفان واضح، و علامت روز قیامت برای مردم با فراست روشن است. فلا- یعز نک سواد الناس من نفسک، و قد رایت من کان قبلک ممن جمع المال و حذر الاقلال و امن العواقب طول امل و استبعاد اجل- کیف نزل به الموت فازعجه عن وطنه، و اخذه من مامنه، محمولاً- علی المناكب، و امساكا بالانامل (انبوه مردم که پیرامون ترا بگیرند فریبت ندهد. در حالی که مردم پیش از خود را دیده‌ای که مال و منال دنیا اندوخت و از کم شدن آن ترسید و خود را از عواقب امور، در امن دید، چگونه مرگ بر او فرود آمد و او را از وطنش برگرفت و از جایگاه امنش بر کنار نمود، و او را در تابوت مرگ برداشتند و مردها در حالی که جنازه او را بر دوشهای خود حمل می‌نمودند و با انگشتانشان تابوت را می‌گرفتند و به نوبت به همدیگر تحویل می‌دادند.) انسانهای کمال یافته فریب آن مگسهای انسان نما که دور شیرینی. (مال و منال و مقام) او جمع می‌شوند، نمی

خورند. انسانهای رشد یافته تعلیم و تربیت جامعه و هرگونه خدمت به جامعه را تکلیف الهی حتمی خود می‌دانند و به همین جهت استقبال و رویگردان بودن مردم از آنان تاثیری در دل و مغز آنان نمی‌گذارد. ناتوانی انسان موقعی بحد نهائی خود می‌رسد که استقلال و قوام وجود خود را از دیگران در یابد، یا بعبارت دیگر- برای ادامه هستی مطلوبش، تکیه بر دیگران نماید. معنای دریافتن و تکیه مزبور این است که اگر به حال خود گذاشته شوم، می‌افتم و لازمه چنین وابستگی شرم‌آور اینست که (من ذاتا و از خود، وجودی ندارم)! چون به پیوستی به دام ای هوشیار چند نالی در ندامت زار زار نام میری و وزیری و شهی نیست الا درد و مرگ و جان دهی بنده باش و بر زمین رو چون سمنند چون جنازه نه، که بر گردن نهند جمله را حمال خود خواهد کفور بار مردم گشته چون اهل قبور بر جنازه هر که را بینی به خواب فارسی منصب شود عالی رکاب زانکه آن تابوت بر خلقت بار بار بر خلقان نهادند این کبار بار خود بر کس منه بر خویش نه سروری را کم طلب درویش به مرکب اعناق مردم را مپای تا نیاید نفرست اندر دو پای مرکبی را کاخرش تو ده دهی که به شهری مانی و ویران دهی ده ده

ش اکنون که چون شهرت نمود تا نباید رخت در ویران گشود ده دهش اکنون که صد بستانت هست تا نمائی عاجز و ویران پرست گفت پیغمبر که جنت از آله گر همی خواهی زکس چیزی مخواه چون نخواهی من کفیلیم مر ترا جنه الماوی و دیدار خدا آن صحابی زان کفالت شد عیار تا یکی روزی که گشته بد سوار تازیانه از کفش افتاد راست خود فرود آمد زکس چیزی نخواست این قاعده جاریه روزگار است که اذا اقبلت الدنيا علی احد اعارتها محاسن غیره و اذا ادبرت عنه سلبتة محاسن نفسه (امیرالمومنین علی بن ابی طالب علیه السلام) (هنگامی که دنیا به یک نفر روی آورد نیکوئیها و زیباییهای دیگران را به او (عاریت) می‌دهد. و هنگامی که دنیا از کسی رویگردان شود، نیکوئیها و زیباییهای او را از او سلب می‌نماید) با توجه به ملاک اقبال و ادبار مردم معمولی به یک انسان که همان مال و ثروت و مقام و سایر اشکال قدرت است می‌توان نتیجه گرفت که اشخاصی که از اقبال مردم خوشحال و از ادبار آنان ناراحت می‌شوند، (حتی گاهی اتفاق می‌افتد که وابستگی بحدی می‌رسد که اینگونه اشخاص توانایی ابراز هستی و اراده‌ی خود را بطور مستقل در خود مشاهده نمی‌کنند) قطعا به یک ناتوانی پست و رذل دچار ش

ده‌اند که در حقیقت (نیستهای هست نما) هستند! چاره این نابکاری، قرار گرفتن تحت تعلیم و تربیتهای سازنده‌ایست که نخست توانائی انسان را در ذات خود و سپس وابستگی ذات و توانائی آن را به خداوند قادر مطلق اثبات نمایند و آن را به آن وابستگی توجیه نمایند. کسانی که با داشتن چنین استقلالی در راس همه جوامع دنیا قرار بگیرند، و وابستگی همه انسانها را به خود، درک

نمایند، کمترین تورمی در خود طبیعی (نفس حیوانی) آنان به وجود نمی‌آید، و بالعکس، اگر همه مردم دنیا او را تنها بگذارند و او باشد و چهار دیوار حیات محدودش هرگز احساس غربت در این دنیا نمی‌نماید. و به همین جهت است که بعضی از صاحب‌نظران بیت ذیل حافظ را که می‌گوید: سینه مالامال درد است ای دریغا مرهمی جان زتتهایی به لب آمد خدایا همدمی چنین تاویل می‌کنند که منظور حافظ، فقدان انسانهای رشد یافته است که قابل انس و الفت روحانی می‌باشند نه اینکه حافظ از تنهایی به معنای معمولی آن شکایت می‌کند، لذا در بیت بعدی چنین می‌گوید: آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست عالمی دیگر نباید ساخت و زنو آدمی انسانی که اطلاع از عظمت جانهای آدمیان پیدا کرده و بی‌ارزشی اجتماع مگسان دور شیرینی آگاهی به دست آ

ورده‌اند، همانگونه که در عنوان بحث یادآور شده‌ایم: (هرگونه خدمت به جامعه را تکلیف الهی حتمی خود می‌دانند و به همین جهت استقبال و رویگردان بودن مردم از آنان هیچ تاثیری در دل و مغز آنان نمی‌گذارد. امیرالمومنین علیه‌السلام به برادرش عقیل بن ابی‌طالب چنین مرقوم فرموده است: و اما ما سالت عنه من رای فی القتال، فان رای قاتل المحلین حتی القی الله؛ لا یزیدنی کثره الناس حولی عزه، و لا - تقزهم عنی وحشه (نامه شماره ۳۶ ص ۴۰۹) (و اما پاسخ از آن سؤال که در آن نظر مرا درباره جنگ خواستی، رای من، جنگ با این جنگ افروزان است تا آنگاه که خدا را دیدار کنم. تراکم انبوه مردم در دور من بر عزت من نمی‌افزاید، و همچنین پراکنده شدن آنان از دور من، موجب وحشت من نمی‌گردد.) اما رایتم الذین یاملون بعیدا و بینون مشیدا و یجمعون کثیرا! کیف اصحبت بیوتهم قبورا، و ما جمعوا یورا، و صارت اموالهم للوارثین، و ازواجهم لقوم آخرین، لا - فی حسنه یزیدون، و لا من سیئه یستعتبون! (آیا ندید کسانی را که آرزوهای دور و دراز بر سر داشتند و کاخهای محکم می‌ساختند و اموال فراوان جمع می‌کردند، چگونه خانه‌های آنان مبدل به گورها گشت و اندوخته‌هایشان نابود شد، اموالشان

به وارثانشان منتقل و زندهایشان را مردانی دیگر گرفتند. آنان نه بر کارهای (یا پاداش) نیکو افزودند و نه از خطا و معصیت معذرت خواستند.) با سپری شدن سالیان عمر، کاخهای سر به فلک افراشته تبدیل به تل خاک و خانه‌ها مبدل به گور می‌گردد و اموال از آن وارثان و زنها از آن دیگران می‌شود. با اینکه در مجلد دهم ابیات معروف خاقانی را درباره ایوان کسری در مدائن از ص ۳۸ تا ص ۴۲ آورده‌ایم، و کسانی که آن مجلد را داشته باشند، می‌توانند مراجعه کنند و برای کسانی که آن مجلد را ندارند چند بیت ذیل را بعنوان نمونه می‌آوریم. و بنظر می‌رسد این ابیات خاقانی همانگونه که از دل او بر آمده، در طول چند قرن در دل همه هشیاران در میان نشسته است: هان ای دل عبرت از دیده نظر کن هان ایوان مدائن را آینه عبرت دان یک ره زره دجله منزل به مدائن کن و زدیده دوم دجله بر خاک مدائن ران خود دجله چنان گرید صد درجه‌ی خون گویی کز گرمی خونابش آتش چکد از مژگان... تا سلسله ایوان بگسست مدائن را در سلسله شد دجله چون سلسله شد پیچان گه گه بر زبان اشک آوازه ایوان را تابو که بگوش دل پاسخ شنوی زایوان دندانان هر قصری پندی دهدت نونو پند سر دندان

ه بشنو زین دندان گوید که تو از خاکی ما خاک توایم اکنون گامی دو سه برمانه اشکی دو سه هم بفشان از نوحه جغد الحق ماییم به درد سر از دیده گلابی کن درد سر ما بنشان آری چه عجب داری کاندرا چمن گیتی جغد است پی بلبل نوحه است پی الحان ما بارگه دادیم این رفت ستم بر ما بر قصر ستمکاران تا خود چه رسد خذلان گویی که نگون کرده است ایوان فلک وش را حکم فلک گردان یا حکم فلک گردان بردیده من خندی کاینجا ز چه می‌گرید خندند بر آن دیده کاینجا نشود گریان... اینست همان درگه کانراز شهان بودی حاجب ملک بابل هند و شه ترکستان اینست همان صفه کز هیبت او بردی بر شیر فلک حمله شیر تن شادروان... مست است زمین زیراک خورده است بجای می‌در کاس سر هر مز خون دل نوشروان بس پند که بود آنکه بر تاج سرش پیدا صد پند نواست اکنون در مغز سرش پنهان... اینکه قصرها و آلونکها، کاخهای سر به فلک کشیده و کوخهای محقر با دست همین بشر سر برمی‌آورند و سپس فرو می‌ریزند جای تردید نیست، زیرا همگان با این پدیده کم و بیش مانوسند. هیچ کس به دو مفهوم متضاد آباد و ویران جاهل نیست. آنچه که باید بشر به آن توجه داشته باشد و

آن را بدانند، دو چیز است: یکی - اینست که چگونه این انسانها اجتماع کاخهای مجلل و باشکوه را با کوخهای محقر و ناچیز هضم نموده است؟! یعنی آن کاخ‌نشینها با کمال بی‌اعتنایی به کوخ‌نشینها در آن عمارتها نشستند و خوابیدند و مشغول برخورداری از هرگونه عوامل لذت شدند، و می‌شوند و نفهمیدند یا به روی خود نیاوردند که این دو نوع زندگی چگونه قابل تفسیر و توجیه می‌باشد! دوم - هیچ جای شگفتی نبود که بزرگی و شکوه و استحکام و زیبایی کاخها و قصرها چنان عقول و دل‌های ساکنان آنها را خیره ساخت که به خیال خود ناتوانی و حقارت شخصیت و نادانی خود را با تکیه به آن شکوه و استحکام و زیبایی جبران نمودند، و بعبارت دیگر برون ذات خود را که تشکل یافته از سنگ و سیمان و آهن و رنگ و سیم و دیگر مصالح ساختمانی می‌باشد، از آن مصالح که ساختمانها را بالا برده و آن شکوه و زیبایی را به آنها می‌دهد، ساختمان شخصیت کمال گرای خود را می‌سازند. آنان با داشتن شکل و صورت زیبای انسانی سنگ و سیمان و آهن و رنگ و دیگر مصالح جامدند، زیرا ای برادر تو همی اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی و بود خاری تو هیمة گلخنی (مولوی) گاهی خوش بین

یهای افراطی ما افراد نوع انسانی، کار را بجایی می‌رساند که آن مردم را که عقول و وجدانهای خود را از دست داده و شخصیت کمال گرای آنان به سنگ و آهن تبدیل شده است، انسان تلقی می‌کنیم و در تفسیر تاریخ و تمدن و حتی در تحقیقات علوم انسانی خود آنان را بعنوان انسانها مطرح می‌نماییم و از نتایجی که از این تکاپوها و تحقیقات می‌گیریم، کمال رضایت هم برای خود تلقین می‌نماییم! در انتقال اموال که از این دست به آن دست می‌گردد، بنگرید، آن اموال چگونه اندوخته شده بود، و چگونه انرژیهای مغزی و روانی و شخصیت آن مالداران را به خود مصرف نموده و چه آرزوها و امیدها و کمال‌گرایها را که در خود خشکانده بود، با پایان یافتن آخرین نفس در زندگی در اختیار کسانی قرار می‌گیرد که شاید آن مالدار حاضر نبود حتی یک لحظه در روی او بنگرد، حساس‌تر از همه اموال و کاخها، همسری را از دست می‌دهد که شاید برای بدست آوردن رابطه همسری با او، سخت‌ترین ناملائمات را متحمل گشته و پردازش‌ترین اوقات عمر خود را مصرف نموده و با اهمیت‌ترین نیروهای مغزی و روانی و عضلانی مستهلک کرده و با عظمت‌ترین آرمان زندگی خود را در وصال او دریافته بود. تلخ‌تر از همه اینها، آنست که در

لحظات واپسین عمرش احساس کند که چشمانی به دنبال همسر او و منتظر برآوردن آخرین نفسهای اوست. حال که چنین است، انسان عاقل نباید به مال و منال و مقام و شهوات و دیگر عوامل لذائذ آنچنان دل بسپارد که حتی تصور فراق آنها، تلخ‌تر از مرگ برای او بوده باشد. فمن اشعر التقوی قلبه برزمهله، و فاز عمله فاهتبلوا هبلها و اعملوا للجنة عملها فان الدنيا لم تخلق لكم دار مقام، بل خلقت لكم مجازا لتزودوا منها الاعمال الی دار القرار، فكونوا منها علی او فاز، و قربوا الظهور للزیال (پس هر کس تقوی را با قلب خود دریافت سبقت در خیر و کمال گرفت و به نتیجه عملش نائل گشت (حال که چنین کوششی در خور تقوی است و وصول به بهشت نتیجه آن) پس بکوشید و مسامحه روا مدارید و عملی که شایسته ورود به بهشت است انجام بدهید، زیرا دنیا برای شما اقامتگاه آفریده نشده است، بلکه دنیا برای شما گذرگاهی خلق شده است که اعمال نیکو را از این دنیا برای جایگاه اقامت ابدی توشه بردارید. پس در این دنیای گذرگاه با شتابی هر چه بیشتر به عمل و تکاپو پردازید و مرکبها را برای کوچ و گذر از این دنیا آماده بسازید)

خطبه ۱۳۳ - ذکر عظمت پروردگار

[صفحه ۱۹۷]

تفسیر عمومی خطبه صد و سی و سوم و انقادت له الدنيا و الاخره بازمتها، و قذفت الیه السماوات و الارضون مقالیدها، و سجدت له بالغدو و الاصال، الشجاره الناضره، و قدحت له من قضبانها النیران المضیته و ات اکلها بکلماته الثمار الیانه (دنیا و آخرت اطاعت او کردند، و آسمانها و زمینها کلیدهای (وجود و جریان) خود را به او سپردند و درختان سرسبز و با طراوت هر صبحگاه و شامگاه

سجده به او کردند و از شاخه‌های سبز خود آتشهای سرخ بر افروختند و میوه‌های رسیده با مشیتها و اوامر او آماده خورده شدن گشتند) همه هستی با همه ابعاد و سطوح و جریانات خود تسلیم خدا و سجده به او می‌نمایند تصور اینکه خدا است مالک مطلق عالم هستی اعم از طبیعت و ماورای طبیعت و اعم از دنیا و آخرت و همه سطوح و ابعاد و جریانات آن، برای کسی که احاطه و سلطه و قیومیت خداوندی را درک نموده و وابستگی مطلق همه هستی را به آن خداوند یکتا دریافته است، تصویری است آسان و نیازی به غوطه خوردن در اصطلاحات دشوار و مفاهیم پیچیده ندارد، همانگونه که تصور احاطه و سلطه و قیومیت نفس آدمی بر فعالیتهایی که دارد، مانند انشاء (به وجود آوردن) عدد، تجرید، انتزاع، ایجاد صور و تجسس

یمات و درک زمان در درون، یک تصور سهل و ساده‌ایست. تفاوتی که میان نفس آدمی و فعلیتهای آن، با خدا و جریان خلقت موجودات هستی وجود دارد، در این است که همه آنچه که در درون انسانی به وجود می‌آید، مورد آگاهی و مدیریت نفس قرار نمی‌گیرد، بلکه گاهی از حل تضاد و اختلافاتی که از مهمانان وارد از جهان خارجی عینی بوجود می‌آید، ناتوان می‌شود و به اضطراب و حیرت و شک و غیرذکر مبتلا می‌شود- مولوی می‌گوید: تن قفس شکل است زان شد خارجان در فریب داخلان و خارجان اینش گوید من شوم همراز تو وانش گوید نی، منم انباز تو اینش گوید نیست چون تو در وجود در کمال و فضل و در احسان وجود ... موجهای تیز دریاها روح هست صد چندان که بد طوفان روح در صورتی که خداوند متعال محیط و مسلط بر همه اشیاء است و هیچ موجودی توانایی عرض اندام در برابر آن ذات اقدس را ندارد. مطلبی مهم در جملات فوق وجود دارد که تا حدودی مبسوط آنرا مطرح می‌نماییم: آیا همه موجودات عالم هستی از حیات برخوردارند؟ نخست باید این قضیه را بپذیریم که خواه ما بتوانیم جاندار بودن همه کائنات را اثبات کنیم یا نه، اسناد ذکر و قنوت و تسبیح و سجده برای همه کائنات نیازی به اثب

ات زنده بودن آنها ندارد این قضیه را در مباحث بعدی مورد بحث قرار خواهیم داد. با اینحال، دلایل و شواهدی وجود دارد که تا حدودی می‌تواند زنده بودن موجودات را اثبات نماید. اولین استشهاد ما در این باره بوجود آمدن مکتب مهمی است بنام هیلوزوئیسیم (زنده بودن ماده یا هیولی) برای توضیح این مطلب، بسیار مناسب است سخنان اپارین زیست شناس مشهور را در اینجا مطرح نماییم: (طبیعت حیات- وسعت پهنه حیات- حیات کلمه‌ایست که بسیار آسان فهمیده می‌شود، با اینحال، برای هر متفکری بسیار اسرارآمیز است. چنین می‌نماید که معنای این کلمه روشن است و در کلیه اعصار نیز برای همه مردمان همین طور بوده است. با وجود این می‌دانیم که در طی قرون بسیاری که از تاریخ فرهنگی بشر می‌گذرد، بر سر اینکه حیات را چگونه باید کاملاً شناخت، مشاجراتی آشتی ناپذیر در گرفته است. حتی این مسئله که چه چیزی زنده است و چه اشیائی در دنیا در پیرامونمان واجد حیاتند، و وسعت قلمرو حیات یا غایت آن چیست، راههای متعدد و کاملاً متفاوتی توصیف شده باز هم می‌شود. ما گویی طیفی رنگارنگ و جامع از عقائد متفاوت به دست داریم. در یک سر این طیف، نظرات فیلسوفان و دانشمندانی قرار دارد که عقیده دارند که

حیات خاصیت عمومی ماده است و از آن جدایی ناپذیر است. آنان بدین سان قلمرو حیات را بسط می‌دهند و آن را شامل همه اشیاء همه عالم می‌کنند. فیلسوفان سر دیگر طیف، از سوی دیگر، فراخنای حیات را با استبداد رای به دایره وجود بشری محدود می‌کنند یا حتی عقیده دارند که حیات امتیاز ویژه جوهر واحد اندیشمندی است. عقیده گروه نخستین، از هیلوزوئیستهای یونان باستان سرچشمه می‌گیرد. به روایت ارسطو حتی طالس بنیانگذار مکتب فلسفی ملطی (که در حدود ۶۰۰ سال قبل از میلاد می‌زیست) مغناطیسها را به علت قابلیت آهن ربایشان جاندار تلقی می‌کرد.) اوپارین و مترجم کتاب او در ص ۴۱ و صاحب‌نظران ذیل را معتقد به جاندار بودن ماده و ذرات عالم طبیعت معرفی می‌نمایند: امپدوکلس، اناکساگوراس، اپیکوروس، لوکرسوس، جیوردانو برونو، ژان باتیست روبین، اسپینوزا و دیدرو. مونیسم که ماخوذ است از مونادو می‌گوید: همه موجودات عالم هستی مرکب از اجزائی است که همه آنها از حیات برخوردار می‌باشند. با قطع نظر از دیدگاه اسلام که تسبیح و سجده و قنوت را بر همه کائنات نسبت می‌دهد، این مکتب (مونیسم) اولین طرز تفکر در غرب است که معتقد است همه اجزاء جهان هستی زنده هستند. مشهورترین

سران ا

ین مکتب از قرن ۱۶ به اینطرف سه نفرند: ۱- جوردانو برونو ایتالیایی. ۲- کامپانلا ایتالیایی. ۳- لایب نیتز آلمانی. ما در اینجا روش فلسفی شخص سوم را برای طرح و اثبات نظریه مونیسم که مشروح تر از آن دو شخصیت نقل شده است می‌پردازیم: (پس لایب نیتز هم مانند اسپینوزا حقیقت را یکی می‌داند، اما می‌گوید کثرت موجودات هم در جهان امری آشکار است و وجود افراد را نمی‌توان منکر شد، دموکریت و اپیکوریان انفصال و کثرت را دیده و از وحدت غافل شده بودند، حکمای دیگر و اخیرا دکارت اتصال را اصل گرفته و کل موجودات را جمعا وحدت نامیدند و کثرت را از نظر دور داشتند، ولی حق اینست که باید هر دو را منظور داشت. حقیقت را واحد می‌دانیم، اما کثرت را هم باید توجیه کنیم و آن به این وجه می‌شود که بگوییم: حقیقت واحد بصورت آنچه اجزای بسیار در آمده است که سراسر جهان از آن اجزاء ساخته شده است، اما نه اجزائی مانند آنچه دموکریت و اپیکور تصور کرده بودند که صاحب ابعاد باشند، بلکه اجزائی که ابعاد ندارند مانند نقطه‌های هندسی موهوم، جز اینکه نقطه هندسی موهوم است و آن اجزاء معقولند و حقیقت دارند، زیرا که هر یک از آنها نیرویی است و منشا آثار می‌باشد، جان دارد،

و مانند جسمی که دکارت معتقد بود، مرده و بیجان نیست و به این وجه دنیای ماشینی بیجان که دکارت تصور کرده بود، تکمیل و تبدیل می‌شود به جهانی جاندار که نیرومندی و قوه که دکارت تصور کرده بود، تکمیل و تبدیل می‌شود به جهانی جاندار که نیرومندی و قوه فعلش از خودش است. این اجزاء را لاینیتس (جوهر) و (وجود بسیط) می‌داند و آنها را مونا می‌نامد، لفظی است اصلا یونانی بمعنی واحد... فردها از جهت جوهر یعنی نیرو بودن و فعل و تاثیر داشتن حقیقت واحدند، و لیکن بنابر اصلی که پیش از این گفته‌ایم که ممکن است دو چیز یکسره مانند یکدیگر باشند، جوهرها با آنکه بشمارند، همه با هم تفاوت دارند جز اینکه بعضی تفاوتشان نامحسوس است و بعضی چنان متفاوتند که بر حسب ظاهر هیچ مشابهتی ندارند و میان این دو نهایت، درجات بسیار، بلکه بشمار است، چنانکه رشته جوهرها را می‌توان پیوسته دانست در تایید آن اصل که در طبیعت طفره جایز نیست... توضیح این معنی چنین می‌شود که هر جوهر فردی برای خود جهانی است، یعنی آنچه در همه جوهرهای جهان هست، در هر جوهری هست و هر یک از جوهرها آینه تمام نمای کل جهان است، مثل اینکه تمام جهان در او منعکس باشد، جز اینکه هر جوهری یک اندا

زه از حقیقت را بالقوه در بردارد و یک اندازه را بالفعل، آن اندازه که حقیقت در او بالفعل منعکس شده ادراک اوست و آن اندازه در هر فردی متفاوت است به تفاوت‌های نامحسوس که پیش از این اشاره کردیم و گفتیم: رشته جوهرها را به هم پیوسته و متصل می‌دارد. و نیز می‌توان گفت هر جوهر فردی نظر گاهی است که از آن نظر گاه جهان دیده می‌شود جز اینکه وسعت منظره‌ها مختلف است و تنگ و فراخ دارد. اجتماع جوهرهای فرد، حقیقت ذواتی را می‌سازند که موجودات طبیعی نمایش ظاهری آنها هستند و در واقع اعراض آن جواهرند. جوهرهایی که جمادات می‌سازند ادراکشان بسیار ضعیف است، چنانکه گویی هیچ نیست، گیاهها ادراکشان بیشتر است و جانوران از گیاه هم بیشتر، و انسان از همه برتر و بنابر اینکه طفره جایز نیست انتقال از جماد به گیاه و از گیاه به جانور و انسان تدریجی است، گوئی بهم پیوسته‌اند، و کل عالم وجود واحد است. موجوداتی که آنها را جاندار می‌نامند، یعنی گیاه و جانور و انسان در هر شخص آنها از میان مجموع جوهرهای یکی هست که بر همه برتری دارد، چنانکه گوئی بر آنها فرمانروا است و او همانست که روح یا نفس او می‌نامند و فردهای دیگر فرمانبردار و تابع اراده او می‌باشند...

و با در نظر گرفتن نظریه‌ی پاستور درباره عدم امکان تولد ذاتی (تولد حیات خود به خود در صحنه طبیعت) و اینکه ماده فاقد حیات نمی‌تواند حیات را بوجود بیاورد امکان اینکه حیات بطور ناگهانی در جریان طبیعت بوجود می‌آید، شبیه به محال است. بنابراین، علم نباید و نمی‌تواند منکر جاندار بودن کائنات طبیعت بوده باشد، البته حیات یک پدیده نسبی (و باصطلاح منطق و فلسفه کلاسیک مقبول به تشکیک) است. پس اگر بگوییم: هر گیاهی که از زمین روید وحده لا- شریک له گوید و اگر بگوییم همه

موجودات تسبیح می‌گویند و قنوت و سجده به خدا می‌آورند، نباید کسانی با نقاب ساختگی علم در برابر این مطلب ایستاده و بگویند: علمی نیست! تکلیف علم در این مورد چیست؟ آنچه را که علم به معنای معمولی در این مسئله می‌تواند، انجام بدهد، سکوت است، و نمی‌تواند به جهت عدم مشاهده پدیده تسبیح و سجده در موجودات، آن را منکر شود، و اگر علم این اجازه را به خود بدهد که هر چه را که بوسیله حواس و آزمایشگاه‌ها قابل دیدن نباشد، منکر شود، تیشه به اساسی‌ترین مبنای خود (علوم) که قوانین کلی است، زده است، زیرا آنچه که بوسیله حواس و آزمایشگاه‌ها دیده یا شنیده می‌شود، محسوسات جزئی و مشخ

ص است و کلیت که هویت اصلی قوانین بدون آن، قابل تصور نیست در عرصه محسوسات وجود ندارد، زیرا کلیت مفهومی است تجرید شده از جزئیات محسوس و آنچه که قابل دریافت حسی است. اصل قضیه از این قرار است که هر یک از علوم آن قسمت از موضوعات خود را مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهد که مورد هدف گیری عالم به آن علم است. بعنوان مثال علوم ادبی کلمه و کلام را با اهداف ادبی مطرح می‌کند، مانند علم لغت که فقط معانی مورد استعمال واژه‌ها را مطرح می‌نماید. علم نحو اعراب و بنا و دیگر قوانین نحوی را مورد بحث و تحقیق قرار می‌دهد. و همچنین دیگر علوم ادبی ابعاد مربوط به کلمه و کلام را از حیث محاورات و کتابتها و امثال آنها، نه از جهت فیزیکی و نغمه‌ها و آهنگهایی که ممکن است در موقع خواند بکار برده شوند، و نه از جهت کشف پدیده‌های روانی متکلم و غیرذلک. با این وصف، محال است که یک دانشمند خردمند علم به همه ابعاد و سطوح موضوعی را که از دیدگاه علمی معین مورد تحقیق قرار می‌دهد، ادعا کند، مخصوصا با علم به اینکه دانش پژوهان تاکنون بوسیله طرق محدود با واقعیات ارتباط برقرار کرده‌اند، و این خود علم است که حکم قاطعانه می‌کند آنچه را که نمی‌بینی و آنچه را که در دیدگاه مخصوص تو قرار نگرفته است، انکار مکن، زیرا این انکار ناشی از ناتوانی و محدودنگری تو می‌باشد. اگر کسی نصیحت ابن سینا را که ذیلا می‌آوریم، نشنود و یا بشنود و آن را نپذیرد، حق ورود به گروه عالمان را ندارد. این شخصیت بزرگ می‌گوید: ایاك ان یكون تكيسك و تبروك عن العامه، هو ان تنبری منكرًا لكل شیء فذلک طیش و عجز، و لیس الخرق فی تكذیبك ما لم یستبن لك بعد جلیته دون الخرق فی تصدیقك ما لم تقم بین یدیک بینة، بل علیك الاعتصام بحبل التوقف و ان ازعجك استنكار ما یوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك، فالصواب ان تشرح امثال ذلك الی بقعه الامكان ما لم یذدك عنه قائم البرهان. و اعلم ان فی الطبیعه عجائب و للقوی العالیه الفعاله و القوی السافله المنفعلة اجتماعات علی غرائب (بپرهیز از اینکه کیاست (زیرکی و هشیاری) و فوق مردم معمولی قرار گرفتن خود را در آن ببینی که خود را در معرض انکار هر چیزی قرار بدهی، این انکار از اضطراب و سبکسری و ناتوانی است. و احساس خطاکاری در تکذیب چیزی که مجهول است، پس از آشکار شدن آن مجهول کمتر از خطاکاری در تصدیق چیزی که دلیل روشنی برای آن اقامه نشده است، نمی‌باشد. بلکه بر تو لازم است که چنگ به طناب تو

قف بزنی و اگر انکار آنچه که به گوشت خورده است ترا به هیجان درآورد، مادامی که محال بودن آن برای تو با برهان اثبات نشده است، صواب اینست که امثال اینگونه مسائل را به بوته امکان رها کنی مادامی که برهان محکم، ترا از اعتقاد به امکان آن، جلوگیری نکرده است. و بدان که در عالم طبیعت شگفتیها است و برای قوای عالی فعال در عالم هستی و نیروهای مراحل پایین طبیعت که پذیرای فعالیت‌های آن قوا است اجتماع و تفاعلی برای وجود آوردن شگفتیهاست.) آیات شریفه قرآنی در موارد متعدد از تسبیح و سجده همه موجودات خبر می‌دهد. از آن جمله: ۱- عموم کائنات او را تسبیح می‌گوید سبح لله ما فی السماوات و الارض و هو العزیز الحکیم. (الحدید آیه ۱ و الحشر آیه ۱ و الصف آیه ۱) (تسبیح کرده است (تسبیح می‌کند) خدا را هر آنچه که در آسمانها و زمین است و او است عزیز و حکیم) و تسبح له السماوات السبع و الارض و من فیهن (الاسراء آیه ۴۴) (و تسبیح می‌کند خدا را آسمانهای هفتگانه و زمین و هر کس که در آنها است) و لله یسجد من فی السماوات و الارض طوعا و کرها و طلالهم بالغدو و الاصال (الرعد آیه ۱۵) (و خدا را سجده می‌کند هر کس (هر چیزی) که در آسمانها و زمین است، از روی اختی

ار و الزام و سایه‌های آنها صبحگاهان و شامگاهان) و الحشر آیه ۲۴ و الجمعة آیه ۱ و التغابن آیه ۱ و الانبیاء آیه ۱۹ و ۲۰ و النور آیه ۴۱ و همچنین در قرآن مجید آیاتی وجود دارد که دلالت دارد به سجده همه کائنات به خداوند سبحان. از آن جمله: و لله یسجد من فی السماوات و الارض طوعا و کرها و ضللالهم بالغدو و الضال (الرعد آیه ۱۵) (و برای خدا سجده می‌کند هر کس که در آسمانها و زمین است اختیارا یا الزاما و سایه‌های آنها صبحگاهان و شامگاهان) او لم یروا الی ما خلق الله من شیئی ینفیوا ظلالة عن الیمین و الشمال سجدا لله و هم داخرون. و لله یسجد ما فی السماوات و ما فی الارض من دابه و الملائکه و هم لا یتکبرون (النحل آیه ۴۸ و ۴۹) (آیا ندیده‌اند آنچه را که خدا آفریده است، سایه‌های آن مخلوق از راست و اطراف دیگر در حال سجده به خدا جمع می‌شوند و آنها در حال خضوع و تسلیم به خداوند هستند. و به خدا سجده می‌کند هر آنچه که در آسمانها و در زمین است از جنندگان و فرشتگان و آنان تکبر نمی‌ورزند.) در دو مورد از آیات شریفه قنوت را که بمعنای خضوع و عبادت است به همه موجودات نسبت داده است: سبحان بل له ما فی السماوات و الارض کل له قانتون (البقره آیه ۱۱۶)

و الروم آیه ۲۶) (پاک و منزّه است خداوند (از همه نواقص)، بلکه از آن او است هر آنچه که در آسمانها و زمین است، و همه آنها در حال خضوع و عبادت خداوندی هستند.) و در یک آیه شریفه سؤال همه موجودات را از خداوند سبحان بیان فرموده است: یسئله من فی السماوات و الارض (الرحمن آیه ۲۹) (همه آنچه که در آسمانها و زمین است از خداوند مسئلت می‌نمایند.) و در آیه‌ای از آیات شریفه تسلیم محض همه کائنات به خداوند متعال آمد است: و له اسلم فی السماوات و الارض طوعا او کرها (آل عمران آیه ۸۳) (و به او تسلیم شده است هر کس (یا هر چیزی) که در آسمانها و زمین است، اختیارا یا الزاما.) در این آیات شریفه پنج مطلب مهم باید تذکر داده شود: مطلب یکم- در معنای اختیار و الزام (طوعا و کرها) اختلاف نظر میان مفسران و دیگر صاحب نظران وجود دارد، مرحوم علامه طباطبای رحمه الله علیه در تفسیر خود بحث مفیدی دارد که شایسته دقت است. با نظر به مجموع حقائق علمی و حکمی، می‌توان گفت: منظور از (کرها) اکراه بمعنای معمولی آن که عبارتست از احساس کراهت و تنفر از انجام دادن کار، نیست، بلکه مقصود همانگونه که بعضی از مفسران صاحب نظر متوجه شده‌اند، اینست که همه کائنات در تسلیم و

سجده و تسبیح به خداوند سبحان یکی نیستند، بعضی از آنها در تعیین و جریان خلقت خود، بدون گذر از فراز و نشیبها و موانع، موجودیت خود را در می‌یابند و مختصات خود را که تسلیم و سجده و تسبیح از آنها است بروز می‌دهند و بعضی دیگر با عبور از آن امور می‌توانند هستی خود را تحقق ببخشند و خواص خود را به فعلیت برسانند. لذا می‌توان گفت: مقصود از انجام دادن امور مزبور از روی (کره) مشقت و گذر از پیچیدگیها است. معنای دیگر درباره (کره) می‌توان در نظر گرفت، و آن اینست که مقصود از (کره) کراهت و احساس مشقت بعضی از انسانها است که در موقع توجه به ارتباط خود با خدا دارند، با اینکه آنان با علاقه و اختیار، خدا را سجده و تسبیح نمی‌گویند، با اینحال بدان جهت که خدا را با ضرورت فعالیت‌های درونی درمی‌یابند و عظمت او را شهود می‌کنند و لزوم ارتباط عبودیت خود را با آن مقام مقدس درک می‌کنند لذا اینان به حکم ضرورت و الزام درونی تسلیم و خاضع خدا می‌شوند نه با علاقه و اختیار. مطلب دوم- مقصود از ظلالة (سایه‌های آن) در آیه ۴۸ از سوره النحل و ظلالمهم در آیه ۱۵ رعد چیست؟ آیه مزبور چنین است: او لم یروا الی ما خلق الله من شیئی ینفیوا ظلالة عن الیمین و الش

مائل سجدا لله و هم داخرون. (آیا ندیده‌اند آنچه را که خداوند آفریده است سایه‌های آن از راست و از اطراف دیگر برمی‌گردد در حال سجده به خدا و آنها در حال خضوع و تسلیم می‌باشند.) لله یسجد من فی السماوات و الارض طوعا و کرها و ظلالمهم بالغدو و الاصال (و به خدا سجده می‌کند هر کسی که در آسمانها و زمین است- اختیارا یا الزاما- و سایه‌های آنها صبحگاهان و شامگاهان) ظهور سایه که ناشی از قرار گرفتن جسم عائق (مانع از نفوذ) روشنایی در برابر جسم نورانی است از مختصات عالم اجسام است، همانگونه که نمایش هلال و بدر ماه، ناشی از موقعیتهای خاص این جرم با کره زمین می‌باشد. و حدوث شب و روز و فصول چهارگانه نیز معلول قرار گرفتن خورشید و کره زمین در موقعیتهای خاص است. همانطور که می‌توان تسلیم و خضوع و تسبیح و

سجده را به منشا بروز آن موقعیتها و مختصات نسبت داد، مانند حرکت زمین دور خورشید که موجب بروز روز و شب می‌گردد، همچنین می‌توان آنها را به روز و شب (روشنائی و تاریکی) نیز نسبت داد، زیرا این دو پدید مهم در عرصه‌ی ملک و سلطه و حیظه مشیت خداوندی بروز می‌کنند، لذا می‌توان گفت: همه سایه‌ها، روشناییها و سایه روشن بطور مستقل در حال تسلیم و تسبیح

ح و سجده به خدا هستند و هم علل و منشا اصلی آنها. مطلب سوم- معنای تسلیم که همان قرار گرفتن یک موجود در اختیار موجود دیگر است و اسناد آن به همه موجودات عالم هستی در برابر خدا قابل درک همگان و آسان است، زیرا اگر کسی مفهومی از خدا و قدرت واسطه و علم مطلقه او را دریافت نماید و از وابستگی مطلق همه کائنات اطلاعی داشته باشد، معنای تسلیم آنها را در برابر خداوند سبحان درک خواهد کرد. اما معنای تسبیح و سجده و قنوت که موجودات در برابر خدا انجام می‌دهند، مورد اختلاف نظر می‌باشد. بنظر می‌رسد با عوامل درک معمولی طبیعی مانند حواس و دیگر وسائل درک نمی‌توان معنای سه پدیده مزبور را فهمید. و این قضیه در آیه‌ی شریفه ۴۴ از سوره‌ی الاسراء چنین آمده است...: و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم (...و هیچ چیزی وجود ندارد مگر اینکه برای ستایش او تسبیح می‌نماید و لکن شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید) و به همین ملاک معنای سجده را هم نمی‌توان با عوامل و وسائل معمولی درک، فهمید. با این حال، بعضی از صاحبان نظر تفسیر می‌گویند: تسبیح بمعنای اثبات توحید و نفی هرگونه نقص از خداوند متعال است که در همه موجودات قابل مشاهده است. اگر مقصود

از تسبیح و سجده بمعنای تسلیم در مقابل قوانین و جریاناتی باشد که از مشیت خداوندی ناشی شده‌اند، زیرا این معنی هم اگر چه بطور نسبی به وسیله علوم و دیگر معارف قابل فهم است و می‌توان آنها را درک کرد. آنچه که باید مورد دقت بیشتر قرار بگیرد، اینست که مقصود از تسبیح و سجده بمعنای تسلیم در مقابل قوانین و جریاناتی باشد که از مشیت خداوندی ناشی شده‌اند، زیرا این معنی هم اگر چه بطور نسبی بوسیله علوم و دیگر معارف قابل فهم است و می‌توان آنها را درک کرد. آنچه که باید مورد دقت بیشتر قرار بگیرد، اینست که مقصود از تسبیح و سجده و قنوت، مفاهیم معمولی آنها باشد. اگر مقصود این معنا باشد، می‌توان گفت: کسانی آنها را نمی‌فهمند که دور از عالم معنی و ملکوت را مشاهده کنند- او لم یظروا فی ملکوت السماوات و الارض (آیا آنان در ملکوت آسمانها و زمین نگریسته‌اند) هم آنان می‌توانند ذکر تسبیح و تقدیس کائنات را بشنوند و قنوت و سجده آنها را ببینند. مولوی در این مسئله بسیار با اهمیت مطالبی مفید دارد که ذکر آنها را در این مقام لازم می‌دانیم: جمله اجزاء در تحرک در سکون ناطقان کانا الیه راجعون ذکر و تسبیحات اجزای نهان غلغلی افکنده اندر آسمان

شاخ و برگ از جنس خاک آزاد شد سر برآورد و حریف باد شد برگها چون شاخ را بشکافتند تا به بالای درخت اشتافتند با زبان شطاه یشکر خدا تا درخت استغلاظ آمد فاستوی جانهای بسته اندر آب و گل چون رهند از آب و گلها شاد دل در هوای عشق حق رقصان شوند همچو قرص بدر بی نقصان شوند جسمشان در رقص و جانها خود می‌پرس و آنکه گردد جان از آنها خود می‌پرس ... عالم افسرده است و نا او جماد جامد افسرده بود ای اوستاد باش تا خورشید حشر آید عیان تا بینی جنبش جسم جهان چون عصای موسی اینجا مار شد عقل را از ساکنان اخبار شد چون عصا از دست موسی گشت مار جمله عالم را بدینسان می‌شمارد پاره خاک ترا چون زنده ساخت جانها را جملگی باید شناخت مرده زینسویند و زانسو زنده‌اند خامش اینجا و آنطرف گوینده‌اند چون از آن سوشان فرستد سوی ما آن عصا گردد سوی ما ازدها کوهها هم لحن داودی شود آهن اندر کف او مومی بود باد حمال سلیمانی شود بحر با موسی سخندانی بود ماه با احمد (ص) اشارت بین شود نار ابراهیم را نسرین شود خاک قارون را چون ماری در کشد استن خانه آید در رشد سنگ احمد (ص) را سلامی می‌کند کوه ی

حیی را پیامی می‌کند جمله‌ی ذرات عالم در نهان با تو می‌گویند روزان و شبان ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم چون شما سوی جمادی می‌روید آنگه از جان جمادی کی شوید از جمادی در جهان جان روید غلغل اجزای عالم بشنوید فاش تسبیح جمادات آیدت و سوسه تاویلها بر بایدت چون ندارد جان تو قندیلها بهر بینش کرده ای تاویلها دعوی دیدن خیال عار

بود بلکه مر بیننده را دیوار بود که غرض تسبیح ظاهر کی بود دعوی دیدن خیال و غی بود بلکه مر بیننده را دیدار آن وقت عبرت می کند تسبیح خوان پس چو از تسبیح یادت می دهد آن دلالت همچو گفتن می بود این بود تاویل اهل اعتزال وای آنکس کاو ندارد نور حال چون زحس بیرون نیامد آدمی باشد از تصویر عیبی اعجمی ای تقاضاگر درون همچون جنین چون تقاضا می کنی اتمام این سهل گردان، ره نما، توفیق ده یا تقاضا را بهل بر مامنه چون زمفلس زر تقاضا می کنی زر ببخشش در سرای شاه غنی بی تو نظم و قیافه شام و سحر زهره کی دارد که آید در نظر نظم و تجنیس و قوافی ای علیم بنده امر تواند از ترس و بیم چون مسیح کرده‌ای هر چیز را ذات بی تمیز و با تمیز را

هر یکی تسبیح بر نوع دگر گوید و از حال آن، این بی خبر آدمی منکر زتسبیح جماد وان جماد اندر عبادت او ستاد ... صد هزاران بحر و ماهی در وجود سجده آرد پیش آن دریای جود چند باران عطا باران بده تا بدان آن بحر در افشان شده چند خورشید کرم افروخته تا که ابر و بحر جود آموخته چند خورشید کرم تابان بده تا بدان آن ذره سرگردان شده پرتو ذاتش زده و برماء و طین تا شده دانه پذیرنده زمین خاک امین و هرچه در وی کاشتی بی خیانت جنس از او برداشتی این امانت زان عنایت یافته است کافتاب عدل بروی تافته است تا نشان حق نیارد نو بهار خاک سرها را نسازد آشکار آن جواد کی جمادی را بداد این هنرها وین امانت وین سداد آن جماد از لطف چون جان می شود زمهریر از قهر پنهان می شود آن جمادی گشت از لطفش لطیف کل شی من ظریف هو ظریف هر جمادی را کند فضلش خیر غافلان را کرده قهر او ضریر جان و دل را طاق این جوش نیست با که گویم در جهان یک گوش نیست گفت راندم بیشتر من نیکبخت باز شد آن هفت جمله یک درخت هفت می شد فرد می شد هر دمی می چسان می گشتم از حیرت همی بعد از آن دیدم درختان در نماز صف

کشیده چون جماعت کرده ساز یک درخت از پیش مانند امام دیگران اندر پس او در قیام آن قیام و آن رکوع و آن سجود از درختان بس شگفتم می نمود یاد کردم قول حق را آن زمان گفت النجم و شجر را یسجدان این درختان را نه زانو در میان این چه ترتیب نماز است آنچنان آمد الهام خدا کای بافروز این عجب داری زکار ما هنوز! تو برون شو هم زافلاک دوار وانگهی نظاره کن آن کار و بار در میان بیضه‌ای چون فرخها نشنوی تسبیح مرغان هوا یوم دین که زلزلت زلزله‌ها این زمین باشد گواه حالها کاو تحدث جهره اخبارها در سخن آید زمین و خاها فلسفی گوید زمعقولات دون عقل از دهلیز می ماند برون فلسفی منکر شود در فکر و ظن گو برو سر را بر آن دیوار زن نطق آب و نطق خاک و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل فلسفی کاو منکر خانه است از حواس انبیاء بیگانه است مطلب چهارم- بنظر می رسد که احتمال تسبیح و سجده و قنوت بمفهوم خاص آنها که از مقوله ذکر و حرکات خاص است (غیر از تسلیم شدن همه آنها به قوانین حاکمه بر آنها) قوی تر از همه احتمالات است. اما مقوله ذکر، آیه ۲۰ و ۲۱ از سوره فصلت چنین است: حتی اذا جاء وها شهد علیهم سمعهم و ابصار

هم و جلودهم بما كانوا يعملون. و قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذی انطق کل شیء و هو خلقکم اول مره و الیه ترجعون. (هنگامی که (آن تبهکاران) وارد آتش می شوند. گوش و چشمان و پوستهای آنان به آنچه که عمل می کردند، شهادت دادند، آنان به پوستهای خود گفتند: چرا به ضرر ما شهادت دادید، آنها می گویند: آن خداوندی که همه کائنات را به گفتار آورده است، ما را به سخن گفتن وادار فرمود و آن خدا است که شما را در اولین دفعه به وجود آورد و بسوی او برمی گردید.) امیرالمومنین علیه السلام در آخر جملات مورد تفسیر می فرماید: و آت اکلها بکلماته الثمار الیانه (و میوه‌های رسیده با مشیتها و اوامر الهی آماده خورده شدن گشتند.) برای توضیح این مطلب، مجبوریم یک بررسی درباره معنای قانون که عبارتست از یک قضیه کلی که از جریان نظم در کائنات انتزاع می گردد. آیا وجود قوانین کلی در علوم و فلسفه‌ها که از وجود ثابتها کشف می کند، می تواند آنها را از نظاره و سلطه دائمی الهی بی نیاز نماید؟ این یک مسئله بسیار با اهمیتی است که بدین مشکل که برای بررسی مطرح نمودیم، کمتر مورد بحث و تحقیق قرار می گیرد، البته یک عده مسائلی که مسئله مزبور می تواند

به آنها تحلیل و تجزیه شود، کم و بیش مورد توجه فلاسفه و حکماء واقع شده است، ولی همانگونه که گفتیم، خود مسئله فوق بطور دقیق در سخنان فیلسوفان توضیح داده نشده است. بهرحال، ما در این مسئله با چند قضیه اساسی روبرو هستیم: قضیه یکم - قانون بمعنای قضیه کلی که قابل تطبیق بر موارد کثیره باشد، وجود دارد، به این معنی که ذهن انسانی یا بوسیله تتبع و استقراء لازم و کافی و یا بوسیله انشاء تجریدی (مانند قضایای ریاضی) که کلی بودن آنها نیازی به فحص و استقراء ندارد، قوانینی را که قابل تطبیق بر مصادیق متعدد است، انتزاع می‌کند. قضیه دوم - بدون قانون (قضیه کلی قابل تطبیق بر موارد کثیره) هیچ علمی قابل تصور نیست، یعنی هر یک از علوم (اعم از انسانی و غیر انسانی) نمی‌تواند بدون استمداد از قوانینی معین برای توضیح موضوعات و مسائل خود و اثبات آنها، امکان تحقق را ندارد. قانون کلی (هر کلام برای مفید بودن) باید شامل (نسبت تام باشد) در علوم ادبی، برای توضیح مسائل و اثبات آنها ضرورت اساسی دارد. هر یک از قانون انبساط اجسام و سرعت حرکت نور و غیرذلک توضیح مسائل فراوانی را در علم فیزیک بعهد می‌گیرد و همچنین سایر علوم که به یک اعتبار می‌توان گفت: (ه)

ر علمی عبارتست از مجموعه‌ای از قوانین و مسائل و موضوعات مربوطه (قضیه سوم - اینکه هر قانونی وجود یک جریان منظم ثابت را اثبات می‌کند، یکی از قضایای بدیهی است و هرگز امکان ندارد از یک مورد جزئی مشخص که در تحول و تبدل ناشی از حرکت است (و هرگز قابل تکرار حقیقی نیست) قانونی انتزاع شود. قضیه چهارم - هر جریان منظمی که در شرایط معین، پدیده معینی را بوجود می‌آورد، کشف از ثبات در آن جریانات می‌نماید، و گرنه، بروز هر پدیده در هرگونه شرایط باید امکان پذیر باشد، مثلا امکان داشته باشد که بوته گل یک هواپیمای ۷۴۷ بوجود بیاید و با یک مگس به پرواز درآید! قضیه پنجم - بدانجهت که در هر جریانی منظم و مکرر و مستمر، ثابتی باید وجود داشته باشد، ممکن است چنین گمان برود که پس نیازی به نظاره و سلطه و مشیت جاریه خداوندی بر همه آن جریانات وجود ندارد. و این همان پندار بی‌اساس است که مغز برخی از اشخاص را بخود مشغول داشته که خداوند سبحان علت محدثه (بوجود آورنده موجودات) عالم هستی است نه علت مبقیه آنها، یعنی آن موجودات در بقاء و استمرار خود نیازی به خدا ندارند. پاسخ این قضیه پنجم را که منجر به توهم مزبور گشته است، در قضیه ششم که مقصود اصلی ما از

بیان قضایای فوق است در قضیه ششم مطرح می‌نماییم: قضیه ششم - بدانجهت که همه جریانات و موجودات از هر قسم که باشد در جهان عینی حتی برای دو لحظه پایداری ندارد، یعنی - هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد شاخ آتش را بجنابانی به ساز در نظر آتش نماید بس دراز این درازی مدت از تیزی صنع می‌نماید سرعت انگیزی صنع بنا براین، ثابتهایی را که منشا انتزاع قوانین علمی است نمی‌توان از جهان طبیعت که عرصه جزئیات در حال حرکت و تحول و دگرگونی است جستجو کرد، زیرا فرض ثابت در متغیر، فرضی متناقض است که وقوع تناقض را در جهان خبر می‌دهد! بنا براین، هیچ راهی برای توضیح و تفسیر ارتباط ثابت و متغیر نیست، جز این که بگوییم: در عالم عینی هیچ حقیقتی ثابت وجود ندارد و ثابت نحوه اراده و مشیت الهی درباره جریان منظم و مستمر کائنات است که باید برای حصول پدیده‌هایی معین، شرایط معین تحقق پیدا کند. پس در حقیقت ثابتهایی که متغیرات در تکون و حرکت خود تابع آنها است، مشیت بالغه خداوندیست و بس. مولوی در این مورد هم قضیه را با واضح‌ترین بیان و استدلال و روشن مطرح نموده است

: قرن‌ها بگذشت این قرن نویست ماه آن ماه است آب آن آب نیست عدل آن عدل است، فضل آن فضل هم گر چه مستبدل شد این قرن و امم قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی برقرار و بر دوام شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار پس نیایش نیست بر آب روان بلکه بر اقطار اوج آسمان و اگر احتمال بدهیم که آن ثابتهای فوق طبیعی فیض را از خدا می‌گیرند و به جهان هستی سرازیر می‌کنند، باز باید متعقد شویم که خود همان ثابتها نیز فیض دوام و ثبات خود را از خدا می‌گیرند. ولی با نظر به مفاد آیات قرآنی مانند یسئله من فی السماوات و الارض، کل یوم هو فی شان (الرحمن آیه ۲۹) (همه کائنات فیض وجودی خود

را از خدا می‌خواهند) باید گفت: فیض مستمر خداوندی برای بقاء موجودات مستقیماً از طرف خداوندی سرزیر می‌شود.

[صفحه ۲۱۷]

القرآن- منها- و کتاب الله بین اظهرکم، ناطق لا- یعیالسانه، و بیت لا تهدم ارکانه، و عز لا تهزم اعوانه (از جمله این خطبه است: و کتاب خداوندی اینک در میان شما است، گوینده‌ایست که زبانش عاجز نمی‌شود، و خانه‌ایست که ارکانش ویران نمی‌گردد و عزتی است که یارانش شکست نمی‌خورند.) قرآن، آن کتاب الهی که هرگز ناتوان و کهنه نخواهد گشت برای بررسی مباحث مربوط به قرآن مجید مراجعه فرمایید به مجلد ۲ از ص ۲۰۶ تا ص ۲۱۶- قرآن و راه درک اعجاز آن و همین مجلد از ص ۲۱۶ تا ۲۲۱- انواع محتویات قرآن و از ص ۲۲۱ تا ۲۲۲ تقسیم دیگر در محتویات قرآن و مجلد ۳ ص ۶۴- قرآن و دیگر کتابهای آسمانی حق است. و مجلد ۴- ص ۲۳۴ و ۲۳۵ و از ص ۲۵۳ تا ۲۵۵ و از ص ۲۶۱ تا ۲۷۱ و مجلد ۱۳ از ص ۱۳ تا ۱۸ و مجلد ۱۴ از ص ۱۲۹ تا ص ۱۳۲. این کتاب الهی دارای زبانی گویا درباره همه حقائق مربوط به انسان معنی‌دار و جهانی معنادار است. این زبان خاموش نشدنی است، زیرا سئوالات جدی حیات انسانها خاموش نخواهد گشت. این کتاب تراوش مغزهای محدودنگر بشری نیست که اگر یک بعد یا یک جهت از شئون انسانی را در زمانی معین باز گو کند، از بیان ابعاد یا از جهات دیگر در همه زمانها ناتوان گردد

د. محال است که آن زبان گویا که می‌گوید: و العصر ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر (العصر) (سوگند به عصر، قطعاً انسان در خسارت است مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالحه بجای می‌آورند (ای مردم همدیگر را به حق سفارش کنید و همدیگر را به صبر توصیه نمایید) هرگز به خاموشی نخواهد گرایید. آن زبان ناطقی که می‌گوید: كل نفس بما كسبت رهنيه (المدثر آیه ۳۸) (هر نفسی در گرو آن چیز است که برای خود اندوخته است) هرگز از کار نخواهد افتاد. آری، ای انسان، این جمله که و تلک الایام ندا و لها بین الناس (آل عمران آیه ۱۴۰) و این روزگاران (شکستها و پیروزیها، آبادیها و خرابیها و تمدنها در بروز و اعتلا و سقوط و غیرذلک) در جریان قانونی خود، با تناوب سراغ انسانها و جوامع آنان را می‌گیرد، هرگز تازگی خود را از دست نخواهد داد. کتابی که حداقل شش هزار جمله جاودانی مانند مطالب فوق برای بشریت آورده است، همواره گویا خواهد بود.

[صفحه ۲۱۹]

رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم- منها ارسله علی حین فتره من الرسل و تنازع من الالسن فقفی به الرسل و ختم به الوحی، فجاهد فی الله المدبرین عنه، و العادلین به (از جمله این خطبه است: خداوند او را در دورانی خالی از پیامبران و در دوران اختلاف در عقائد و سخنان فرستاد و او را در آخر پیامبران قرار داد و وحی را با نبوت او ختم فرمود و در راه او با کسانی که از خدا رویگردان و از او منحرف بودند، جهاد کرد) پیامبر اسلام، خاتم الانبیاء علیهم السلام، و دین او خاتم الادیان و برای بشریت جاودانی است و بحثی در اختلاف احکام شرایع الهی همانگونه که در مباحث مربوط به رسول خدا و رسالت او بیان نموده‌ایم، متن کلی دین الهی که برای انسانها آمده است همان است که حضرت ابراهیم خلیل الرحمن علیه السلام تبلیغ فرموده است، ادیان بعدی همگی مستند به این دین کلی الهی است و همین دین نیز از حضرت نوح علیه السلام در روی زمین عرضه شده است- شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی او حینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیمو الذین و لا تتفرقوا فیه کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه الله یجتبی الیه من یشاء و یرحم من یشاء و یرحم من یشاء و یرحم من یشاء (ال

شوری آیه ۱۳) (خداوند از دین برای شما تشریع کرده است آنچه را که به نوح توصیه نموده و آنچه را که به تو وحی کردیم و آنچه را که به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه نمودیم که دین را بر پا دارید و در آن پراکنده نشوید آنچه که شما به آن دعوت می‌کنید تحمل آن به مشرکین سخت است خداوند برمی‌گزیند از انسانها هر که را که بخواهد و هدایت می‌کند بسوی خود هر که را بسوی او بازگشت نماید.) مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۲۱۳ از سوره البقره چنین نظر می‌دهد که پیش از حضرت نوح

علیه‌السلام شریعت کلی وجود نداشته است. البته معنای این نظریه آن نیست که بشر در روی زمین بدون تکیه به دین زندگی کرده است، بلکه مقصود اینست که پیش از حضرت نوح علیه‌السلام جمعیت روی زمین اندک و متفرق بوده و در این صورت ادیان وحی یا الهام شده به آنان، محلی و محدود بوده است. و پس از آن دوران دین کلی الهی بوسیله حضرت نوح علیه‌السلام به مردم روی زمین ابلاغ شده است. اما درباره احکام عملی مخصوص که در شریعت هر یک از انبیای سلف بوده و در شریعت دیگر انبیاء وارد نشده است دو نظریه موجود است: نظریه یکم - اینکه احکام خصوصی هر شریعتی که چه در زمان خود صاحب آن شریعت و چه بعد از آن

، از بین رفته است، منسوخ شده است، یعنی مدت و علت بقاء آن احکام محدود به زمان و اقوام معینی بوده است، نه اینکه شریعت بعدی آمده و بی‌علت آن را باطل اعلان نموده است. نظریه دوم - اینست که آنچه مربوط به متن کلی دین الهی است که در حقیقت تفسیرکننده و سازنده فطرت آدمی است در همه شرایع و ادیان الهی وجود دارد، مانند اصول عقائد و معارف مربوط به ارتباطات چهارگانه انسان (ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی و ارتباط انسان با همنوعان خود) از دیدگاه آنچنانکه هست و آنچنانکه باید و شاید و همچنین احکام مربوط به ابعاد ثابت انسان، مانند تبعیت او از حقوق و تکالیف حافظ حیات فردی و اجتماعی او که با اشکال گوناگون در همه دورانها با ثبات خاص خود باید مراعات گردد. و اما احکام خاصی که مربوط به هر یک از شرایع است، بر دو قسم است: قسم یکم - احکامی است که خداوند سبحان به مقتضای شرایط زمانی، محیطی و دیگر عوامل محیط بر حیات انسانها مقرر فرموده و با انتفاء هر یک از آنها احکام منتفی گشته است، یعنی در حقیقت احکام مزبور از بابت سالبه به انتقاء موضوع، منتفی شده‌اند. و این گونه تغییرات شبیه به همان دگرگونیها است که

در هر یک از شرایع بوسیله تغییرات عارض بر موضوعات و هرگونه مقتضیان و شرایط دیگر بوجود می‌آید. قسم دوم - احکامی است که بر دلهای تریکه شده و صفا یافته خود انبیاء منعکس یا الهام می‌شود که بعنوان سنت پیامبر جزء شریعت تلقی می‌گردد و همین قسم دوم از احکام هم مستند به اراده تشریحی خداوند سبحان می‌باشد. از این مبحث روشن می‌شود که اعتراض اشخاصی مانند دنی دیدرو به ادیان، بدان جهت که چرا خداوند یک دین برای همه انسانها و در همه دورانها نفرستاده است، بر طرف می‌گردد، زیرا همانگونه که ملاحظه شد متن کلی دین الهی یک دین است و خصوصیات مربوط به احکام، ناشی از مختصات محدود و قابل زوال مصالح و موضوعات خود می‌باشد. و همچنین با این مبحث بی‌پایه بودن آن سخن که برخی از فرقه‌های بی‌اساسی در آورده و بطلان دعاوی خود را پشت آن مخفی کرده‌اند، نیز اثبات می‌شود آن سخن بی‌پایه اینست که چون دین به تبع زندگی انسانها رو به تکامل می‌رود، و چون از زمان پیامبر اسلام قرنهای گذشته و همه چیز تکامل یافته است، پس مقوله دین هم تکامل یافته و دین ما همان دین تکامل یافته این دوران است! مبحثی که مطرح نمودیم بی‌اساس بودن این سخن را هم با کمال وضوح اثبات نمود که

دین الهی متکی به اصول ثابت در حیات بشری است و آن اصول ثابت قابل تغییر و دگرگونی نمی‌باشد. با نظر به منابع اولیه دین اسلام که جامع همه ادیان الهی است (قرآن، سنت، اجماع و احکام بدیهی و ثابت عقل) و با نظر به آن اصول کلی این دین جاودانی که محور اساسی خود را حیات شایسته در دو قلمرو ماده و معنی و دنیا و آخرت قرار داده است، ابدیت و شمول عام اسلام برای همه اقوام و ملل آشکار می‌گردد. درباره نبوت و انبیاء و نبوت و رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مباحثی متعدد و متنوع در این مجلدات آمده است که مطالعه کنندگان ارجمنند می‌توانند به آنها مراجعه فرمایند. از آنجمله: مجلد ۲ ص ۱۷۱ - فلسفه اختصاص بعضی از انسانها برای پیامبری از ص ۱۷۶ تا ۱۷۹ وحی و الهام از ص ۱۷۹ تا ۱۸۱ وحی در قرآن. از ص ۱۸۱ تا ۱۸۳ پیمان ابلاغ رسالت. از ص ۱۸۳ تا ۱۸۵ فلسفه و هدف رسالتها. از ص ۱۸۵ تا ۱۸۷ انطباق مواد و هدف رسالتها از دیدگاه علی علیه‌السلام بر مواد و هدف رسالتها در قرآن. از ص ۱۸۷ تا ص ۱۹۲ رسالت و انواعی از عوامل ارتباط انسانها با پروردگارش. از

ص ۱۹۵ تا ص ۲۰۲ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مبعوث می شود. از ص ۲۰۲ تا ص ۲۰۳ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می رود و دو وسیله بزرگ حیات را در میان مردم می گذارد ص ۲۵۳ تا ۲۵۸ ایمان و شهادت علی علیه السلام یکی از روشنترین دلایل رسالت محمد صلی الله علیه و آله ۲۵۸ تا ص ۲۶۴- توضیحی درباره محیط و دورانی که پیامبر اسلام در آن مبعوث شد. از ص ۲۵۹ تا ۲۶۰ هیچ انسانی مانند پیامبر اکرم (ص) عظمت و جدی بودن لزوم ادای امانت رسالت را درک نکرده است. از ص ۳۰۷ تا ص ۳۰۹- تبلیغ رسالت الهی تنها شایسته پیامبران است. از ص ۳۰۹ تا ۳۱۳- مختصات رسولان الهی و مجلد ۵ از ص ۱۴۷ تا ۱۴۹- محمد صلی الله علیه و آله و سلم تبلیغ کننده رسالت الهی با کمال امانت. از ص ۱۴۹ تا ص ۱۵۷- آیاتی از قرآن مجید درباره عمومی بودن رسالت پیامبر اسلام بر همه جهانیان و این همان رسالت حضرت ابراهیم علیه السلام است. و مجلد ۸ از ص ۵۸ تا ۶۷- شناخت پیوسته به وحی و از ص ۲۸۴ تا ۳۹۳- سرزمین حجاز پیش از بعثت پیامبر اکرم (ص) و مجلد ۱۱ از ص ۱۵۳ تا ص ۱۶۷- علل شایستگی پیامبر (ص) به درود خداوندی. و مجلد ۱۲ ص ۱۳ و ۱۴- عقل و وجدان و ارسال پیامبران و انزال کتابهای آسمانی، برای کسی جایی برای عذر نگذاشته است. و مجلد ۱۳ ص ۲۷۶ و ۲۷۷- خداوند سبحان پیامبرش را به قدری عمر عطا فرمود

د که دین را برای او و شما تکمیل فرماید. و مجلد ۱۵ از ص ۱۹ تا ۲۱- اگر از روش پیامبر و عمل وصی او پیروی کنند، اختلاف از میان آنان برداشته می شود. و مجلد ۱۷ ص ۹ انتخاب انبیاء مستند به اصول با اهمیتی بوده است. و از ص ۱۱ تا ۷۵- بحثی مشروح درباره شخصیت الهی حضرت ابراهیم خلیل و مقایسه قرآن و تورات و انجیل درباره شخصیت آن بزرگوار و اثبات اینکه دین او متن کلی ادیان الهی است. و از ص ۷۵ تا ۸۰- محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم پیشوای متقیان و بینائی هدایت یافتگان. و از ص ۹۶ تا ص ۹۹ دلهای انسانهای رشد یافته و جویای کمال متمایل به سوی پیامبر اکرم (ص) است. و ص ۱۰۲- پیامبر اکرم (ص) اگر سخنی بگوید، قطعا حق را بیان فرموده است و سکوت او نیز گویای حقایقی است بدون استفاده از الفاظ. و مجلد ۱۸ از ص ۵۲ تا ۵۸- خداوند متعال پیامبر را برای اظهار حق و گویایی ذکر خود فرستاد. و ص ۱۹۷ و ۱۹۸ تلاش شدید پیامبر اسلام (ص) در راه ایصال انسانها به رشد و کمال. از ص ۲۰۷ تا ص ۲۱۱- پیامبر اسلام برای همه انسانها شاهد و بشارت دهنده و تهدید کننده مبعوث شده است. و از ص ۲۹۶ تا ۲۹۸- آن برگزیده خداوندی و مبعوث برای اتمام نعمت، و رحمت عالمیان، فروغ ال هی را برای عاشقان برافروخت. و از ص ۲۹۸ تا ۳۰۷- دعای امیرالمومنین علیه السلام درباره پیامبر (ص) مجلد ۱۹ از ص ۳ تا ۵۷ حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم از دیدگاه امیرالمومنین علیه السلام- نوریان مرنوریان را جاذبند.

[صفحه ۲۲۴]

و انما الدنيا منتهی بصر الاعمی، لا یبصر مما ورائها شیئا، و البصیر ینفذهای بصره، و یعلم ان الدار و رانها فالبصیر منها شاخص، و الاعمی الیها شاخص، و البصیر منها متزود، و الاعمی لها متزود دنیا- از جمله این خطبه است: جز این نیست که دنیا دیدگاه نهائی انسان نابینا است، او بعد از این دنیا و بالاتر از آن را نمی بیند، ولی شخص بینا کسی است که نگاهش از این دنیا به اعماق آن نفوذ نموده و بعد از این دنیا و بالاتر از آن را می بیند و می داند که قرارگاه ابدی در ورای آن است. پس شخص بینا از آن برمی خیزد و حرکت می کند و نابینا به سوی آن حرکت می کند و آن را مقصد نهایی تلقی می کند. آدم بینا از این دنیا توشه برمی گیرد و نابینا توشه را برای همین دنیا می اندوزد. این دنیا مقصد نهایی نابینایان است و گذرگاهی برای بینایان چند جمله فوق در معرفی دنیا و بینایان و نابینایان بقدری دارای اهمیت است که اگر بگوییم: (اگر قدرتمندان و اداره کنندگان جوامع بشری محتوای این چند جمله را برای بشریت تعلیم می نمودند و آنها را برای تطبیق آن در عمل در مسیر زندگی تربیت می نمودند، تاریخ بشر از این سقوط و تباهیها نجات پیدا می کرد و حقیقتا مسیر تک

امل را می پیمود، یک سخن صحیحی را گفته ایم. همچنین اگر بگوییم بشر گرفتار هزاران مشکلات و بدبختیها نیست، بلکه او

گرفتار یک خطای عظیم است، حرفی بگراف نگفته‌ایم. این خطای عظیم عبارتست از همین جهل مهلک درباره‌ی دنیا و ملاک بینائی و نایبائی و استمرار و پافشاری به این جهل که بشر هر چه پیشتر می‌رود، بر مشکلات خود می‌افزاید و دنیای بی‌کرانه را برای خود یک زندان تنگ تر از روز پیشین می‌نماید. نگرانی شدید در آن است که همین بشر به جهت سودپرستی و لذت‌گرایی و خودکامگیهای سخت افراطی سقوط کند، باز نفهمد که این سقوط از کجا سرچشمه می‌گیرد! در جملات مورد تفسیر، بیان (درد و درمان) اساسی بشر چنان صریح و محکم و قابل فهم و استناد آمده است که بعد از کتب آسمانی الهی، در هیچ کتابی نیامده و از مغز هیچ متفکری غیر از انبیای عظام علیهم‌السلام خطور نکرده است، باضافه‌ی اینکه جملات فوق را امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام فرموده است، که همانگونه که سخن را با آگاهی یقینی می‌گوید و همه لحظات عمر بر همان مبنا است که زبان مبارکش آن را ابراز نموده است، و این غیر از ذوق پردازیهای ادبی برخی از اشخاص است که مفاهیم و قضایایی را ناآگاهانه (وی آگاهانه اما برای اشباع حس خودنمائی در جامعه)، در ذهن خود می‌سازد و تحویل مغزهای ساده‌لوحان می‌دهد! بهرحال، باید با کمال صراحت به همه انسانها بگوییم: که این سخن را که از یک فرد بنام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام می‌شنوید، شخصیت و فردیت خاص او نبوده است که او را به چنین گفتاری وادار کرده است. او بعنوان یک واسطه امین و پاک و منزله از هرگونه آلودگیها و موفق به شناخت انسان و دنیا و ارزشهای آن دو، بوده است که چنین گفتار سازنده جاودانی بشریت را ابراز فرموده است. ای فرزند ابی‌طالب، سلام خدا بر تو باد ای انسان بزرگ، که گفتار و زندگی تو فروغ امید بر دلهای آدمیان تابانیده و یاس و بدبینی را از مغز مردم هشیار و پریشان برطرف می‌نمایی. ای بزرگ از بزرگان، سخنان تو خود گویای آنست که صفا و لطافت روحی تو در حدیست که توانسته است مانند یک جویبار و وسیله انتقال آب حیات معارف الهی بر کشتزار مغز و قلب انسانها باشد. این بزرگترین انسانشناس بعد از پیامبر گر نبودی خلق محبوب و کثیف گر نبودی حلقها تنگ و ضعیف در مدیحت داد معنی دادمی غیر این منطق لبی بگشادمی مدح تو حیف است با زندانیان گویم اندر محفل روحانیان مدح و تعریف است تخریق حجاب فارغ است از مدح و تعریف آفتاب مداح خورشید مداح خود است که دو چشم روشن و نامرمد است نه تنها این جملات را که در اینجا درباره امیرالمومنین علیه‌السلام عرض کردم، ناشی از شناخت و آشنایی این جانب با آن آشنای رازهای هستی است، بلکه هر چه درباره او گفته‌ام و بعد از این هم اگر خدا توفیق سخن گفتن درباره آن شاهد رسالت و دلیل خدا را برای من عنایت فرماید. جز این نیست که امواجی است نارسا از هیجان و جوشش دل بی‌قرار که سر می‌کشد و از سر قلم روی کاغذ فرود می‌آید و یا از دهان واقعا ناچیز برمی‌آید، و شنیده می‌شود، زیرا واقعیت شخصیت این بزرگ مرد تاریخ خیلی بالاتر از سطوح فکری و دریافتهای درونی ما است. اینک شروع می‌کنیم به تفسیر جملات آن بزرگوار که برای بررسی و توضیح در این مبحث مطرح نموده‌ایم. اگر دقت کنیم، این قانون را در وجدان صاف خویشتن خواهیم یافت: آنچه که وجودش از بالا شروع می‌شود در پایین پایان نمی‌پذیرد. وجود آدمی با آن همه استعدادها و عظمتها که در امتداد تاریخ از خود نشان داده و ادیان الهی آنها را اثبات و حکماء و دانشمندان آنها را توضیح داده‌اند، نمی‌تواند سر از این خاکدان بیرون بیاورد، مقداری از مواد پاکیزه طبیعت را به مدفوع تبدیل نموده و مقداری البسه بپوشد و معادن و سرمایه‌های زمین را مستهلک بسازد و لحظاتی بخندد و لحظاتی بگرید و ساعتی شادان و ساعتهای دگر اندوهگین گردد. و روزی پیروز و روزی دیگر با شکست مواجه شود و سپس یک یا چند عدد مانند خود، موجوداتی بی‌هدف را روی این کره خاکی برای کشتن و کشته شدن و بردگی به هوی و لذت رها کند و سپس اعضای کالبد بدن خود را با آن همه استعدادها و امکانات بدون بهره‌برداری از آنها به عالم طبیعت که از آن گرفته بود، به خود همین عالم تحویل بدهد و برود. با این تفاوت که موقع سر برآوردن از عالم طبیعت، بوسیله فعالیت‌های مثبت و شکوفائی قوانین هستی وارد عرصه زندگی می‌شود، و موقع رفتن همه اجزاء موجودیت خود را بدون اختیار و دودستی تقدیم مار و مور و سایر حشرات زمینی می‌نماید و در بعضی از جوامع هم، آن اجزاء را طعمه آتش می‌نمایند که به خطای وجود خود پی ببرد بعد از

این هرگز به فکر شکوفائی وجودی نیفتد! نه هرگز، حقیقت چنین نیست که کامل به حرکت بیفتد و در پایان کار در بدترین سرایشب پستیها سقوط کند! هیچ آینه دگر آهن نشد هیچ نانی گندم خرمن نشد هیچ انگوری دگر غوره نشد هیچ میوه پخته با کوره

نشد... خویشتن را نشناخت مسکین آدمی از فزونی آمد و شد در کمی خوشتن را آدمی ارزان فروخت بود اطلس خویش را بر دلق دوخت صد هزاران ما و که حیران اوست او چرا حیران شده است و مار دوست! برای تکمیل این مسئله، باید در نظر بیاوریم که انسان وقتی که وارد عرصه زندگی می‌شود، با انبوهی از استعدادها و عظمتها و امکانات تکاملی، قدم به این دنیا می‌گذارد. دلیل این مدعا وجود نوابغ و انسانهای بسیار پیشرفته از نظر مغز و قلب و تکاپوهای بسیار والای انسانی است که اگر چه بالنسبه به مردم معمولی در اقلیت هستند، ولی استثنائی نمی‌باشند. وجود چنین کاروان بزرگ و با ارزش با کمال روشنی اثبات می‌کند که انسان از کجا و با چه سرمایه‌ی فوق‌العاده‌ای وارد این دنیا می‌گردد حال اگر چنین حکم کنیم که بشر با چنین موجودیت با عظمت و با جریان در یک کارگاه پرمعنی، وارد این دنیا می‌شود و در اینجا کار او ختم می‌گردد، آیا دیگر سخنی برای گفتن درباره‌ی انسان (آنچنانکه هست) و (انسان آنچنانکه باید) خواهیم داشت؟! حتی بر فرض محال، اگر چنین تصور کنیم که انسان موجودیست صددرصد ساخته شده طبیعت و هیچ حکمت و مشیت ماورای طبیعی و الهی درباره او دخالت ندارد!

فرض اینکه این زندگی دنیوی به همین ترتیب و هدف گیریهایی که انسان‌شناسان پیش پای کاروان بشری گسترده‌اند و همین دنیا را آخرین منزلگه برای این کاروان تعیین نموده‌اند، بیش‌رمانه‌ترین خیانت و وقیحانه‌ترین جنایت است که درباره‌ی این کاروان بزرگ (که انبیاء و حکما و وارسته‌گان فوق‌العاده و فداکاران محیرالعقول برای ساختن بشریت، اعضاء آن می‌باشد) روا داشته شده است. خداوند، انتقام این خیانت و جنایت را از مرتکبان آنها (اگر قابل اصلاح نیستند) بگیر. تکمیل این استدلال بدین ترتیب است که آدمی در تکاپوهای زندگی بهر هدفی که برسد، اگر آن هدف او را تخدیر نکند و شخصیت و استعداد کمال طلبی او را تباہ نسازد، خود را از آن هدف بالاتر دیده، چشمش به دنبال اهداف عالی‌تر خواهد بود شما این پدیده را درباره علم و مال دنیا و زیباییهای شما افزوده می‌گردد و هر چه اختیارات و قدرت شما بالاتر می‌رود، اشباع نمی‌شوید، و بیش از آن آمال و اهداف را که می‌خواستید، جستجو می‌کنید. و بدیهی است که چنین تقاضای افزایش و بالاتر رفتن از هر موقعیت ممتاز که بدست می‌آوردید، یک امر خیالی نیست. زیرا واقعا جدی است، و لذا اگر انسان برای بدست آوردن هدف منظور خود با تلاش و

مایه‌گذاری منطقی موفق نشود، خود را متضرر می‌بیند نه اینکه سودی از او سلب شده باشد، یعنی او تصور می‌کند که چیزی از دست داده است، نه اینکه سودی از او سلب شده باشد، یعنی او تصور می‌کند که چیزی از دست داده است، نه اینکه بدست نیآورده است. این احساس ناشی از آن است که شخصیت انسانی با آن ماهیت و هویت و استعدادها و عظمتها و ارزش مافوق همه اهدافی است که برای خود طرح می‌کند و برای رسیدن به آنها تلاش می‌کند- دو بیت زیرا را از مولوی دقت فرمایید: لطف شیر و انگبین عکس دل است هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه دل کی بود دل را غرض! معنای این دو بیت چنین است که هر آن چیزی که در این دنیا دارای لطف و زیبایی و امتیاز است، وابسته به جوهر آدمی است که آنها را دریافت می‌کند، شما شیر و انگبین را که از غذاهای لطیف است بریزید به گلوی گاو و گوسفند و ماهی و شیر و پلنگ، آیا آن لذت و تاثیر را که در شما ایجاد می‌کند در آن جانوران هم ایجاد می‌نماید؟! نه هرگز، زیرا آن لذت و تاثیر مثبت مربوط به ساختمان وجودی شما است که به خود شما مخصوص است. همچنین مقام و زیبایی و سلطه و علم و غیرها. همه این امور با نظر به م اهیت و ساختمان وجودی شما مطلوب و دارای امتیاز می‌باشند بنابراین، نباید جوهر و شخصیت انسانی خود آنها را هدف نهایی حیات خویشتن قرار بدهد، زیرا همواره هدف باید موقعیتی را برای انسان بوجود بیاورد که موجب اعتلای او باشد در حالی که تمامی امتیازات دنیوی مطلوبیت و امتیاز بودن خود را از جوهر و استعدادهای آدمی در می‌یابد. نتیجه نهایی اینست که این دنیا با هر

امتیاز هم که داشته باشد نمی‌تواند مقصد و منزلت نهائی انسان بوده باشد. اینست معنا و دلیل کلام معجزه آسای امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام. ممکن است شما بگویید: اگر ملائک بالاتر بودن عظمت شخصیت آدمی از هر موضوعی که در این دنیا برای او هدف تلقی شود، اینست که مطلوبیت آن موضوع مقتضای استعداد او است، بنابراین مطلوبیت کمال حتی مطلوبیت خداجویی او نیز مقتضای استعداد فطری او است، با اینحال نمی‌توان گفت: شخصیت انسانی بالاتر و با عظمت تر از کمال و خدا می‌باشد. در این گفتار مغالطه‌ایست ناشی از اختلاط بالقوه محض و بالفعل در موضوع مزبور. آنچه که شخصیت انسانی بالاتر است از آن، دریافت مطلوبیت کمال است که خود کمال بالقوه است و همچنین استعداد خداجویی است، نه خود کمال فعلی و خدایابی فعلی. و اما تحقق خود کمال و خدایابی فعلی قطعاً هدف اعلائی شخصیت انسانی هستند که موجب اعتلای موقعیت و درجه‌ی شخصیت آدمی می‌باشند از آنچه که طبیعت فعلی شخصیت اقتضاء می‌کند. حال با توجه به این مطالب روشن می‌شود که چرا کسی که این دنیا را مقصد نهایی تلقی کند کور است؟ کور یعنی کسی که می‌تواند ببیند، ولی نمی‌بیند. کدامین انسان است که با بینائی و مغز و روان معتدل خود، حقارت این دنیا را در برابر شخصیت و جوهر عظیم خود نبیند؟! اما بینایان، این دنیا را با همه جاذبیت‌هایش و با همه امتیازات مطلوبی که دارد، گذرگاهی می‌بینند که با حرکت اختیاری و با هدف‌گیری والا در آن حرکت می‌کنند و هر لحظه به مقصد نهائی خود نزدیکتر می‌گردند این گونه حرکت مستند بر علت است: آن علت اینست: کسی که این دنیا را در ارتباط با خویشتن از نظر هویت و ارزش می‌شناسد، قطعی است که چنین شخصی می‌داند که از کجا می‌آید. یعنی او می‌داند که از حکمت و مشیت خداوندی بوجود آمده است و یقینی است که بوجود آمدن از آن منبع با عظمت برای هدفی بسیار والا تر از خور و خواب و خشم و شهوت و طرب و عیش و عشرت است که نایبانیان را به خود مشغول می‌دارد، زیرا فقط با درک این حقیقت است

ت که می‌فهمد مسافرتی که در عرصه هستی شروع کرده است، هنگامی شایستگی پیدا می‌کند که بداند از کجا آمده است و بقول شیخ محمود شبستری: دگر گفتمی مسافر کیست در راه کسی کاو شد زاصل خویش آگاه این همان حقیقت است که هستی شناس بزرگ امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است: ان لم تعلم من این جئت لا- تعلم الی این تذهب (اگر ندانی که از کجا آمده‌ای، نخواهی فهمید که بکجا می‌روی) و مسلم است که هیچ عاقلی نمی‌پذیرد که جان و من یا حیات و شخصیت و روان و روح از چند عنصر مادی ناآگاه به وجود آمده و سپس در مسیر حرکت تکاملی بجایی می‌رسد که جهان هستی را می‌تواند در گوشه‌ای دریابد و با گسترش آگاهانه (من) به جهان هستی، حیات خود را در فراسوی زمان و مکان که هر لحظه آن، نمونه‌ای از ابدیت را ارائه می‌نماید، احساس کند. این تکامل و گسترش با فرو رفتن در اهداف مادی این دنیا امکان‌ناپذیر است. برآستی، آیا می‌توان ادعا کرد که من با غوطه خوردن در خواسته‌های حیات دنیوی، دنیا را می‌شناسم؟! این ادعا شبیه به این است که ماهی ادعا کند که من دریا را می‌شناسم با اینکه هیچ گونه اشرف و احاطه‌ای بر آن ندارد! اینکه مولوی و امثال او می‌گویند: کاشکی هستی زبانی داشتی تا زهستان پرده‌ها برداشتی هر چه گویی ای دم هستی از آن پرده دیگر بر او بستی بدان آفت ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن محال است و محال یک حقیقت کاملاً روشنی را بیان می‌کنند، و برای همین است که خداوند سبحان می‌فرماید: یعلمون ظاهراً من الحیاه الدنیا و هم عن الاخره هم غافلون (الروم ۷) (آنان ظاهری از زندگی دنیا را می‌دانند و آنان از آخرت در غفلتند) در این آیه مبارکه یک نکته فوق‌العاده مهم وجود دارد و آن اینست که اگر آنان از حقیقت حیات با خبر بودند که از کجا شروع و به کجا کشیده خواهد شد، قطعاً آخرت را درک می‌کردند و از آن غفلت نمی‌ورزیدند. آری، نایبانیان به شناختی ناچیز از ظاهر حیات و شکل آن قناعت ورزیده‌اند که سراغ هر متفکر و مکتبی را می‌گیری که اطلاع صحیحی درباره حقیقت و همه سطوح و ابعاد آن بدهند، سخنی که برای شما می‌گویند، جز این نیست که- الذی حارت البریه فیه حیوان مستحدث من جماد (ابوالعلاء معری) (آنچه که همه مردم در آن حیران مانده‌اند اینست که چگونه حیات از جماد بیرون می‌آید؟) ممکن است کسی بگوید که:

منظور ابوالعلائی معری دوباره زنده شدن مردگان که جامد و پوسیده‌اند، در روز قیامت می‌باشد. پاسخ این اعتراض خیلی روشن است، زیرا اگر حقیقت حیات و ابعاد آن، از جنبه شروع وجود و حرکت آن در عالم هستی برای کسی روشن شود، قطعی است که معاد (دوباره زنده شدن مردگان برای روز محشر) برای همان شخص آشکار و بی‌نیاز از اثبات خواهد بود باز ممکن است گفته شود: بیت فوق از یک شاعر و ادیب نیرومند در ادبیات بیادگان مانده است و برای امروز با این همه پیشرفت در علوم گوناگون فایده‌ای نمی‌بخشد. بسیار خوب، این هم آقای آ. ای. اپارین برجسته‌ترین زیست‌شناس یکی از دو ابر قدرت دنیا، از ایشان پرسید آیا شما واقعا فهمیدید پدیده حیات چیست؟ این مردم هم با کمال صراحت این سخن را با شما در میان خواهند گذاشت: (فقط از راه چنین برداشت تکاملی است که امکان می‌یابیم نه فقط بفهمیم که در بدن موجودات زنده چه رخ می‌دهد و چرا رخ می‌دهد، بلکه همچنین خواهیم توانست به هفت میلیون چرائی پاسخ بدهیم که برای شناخت واقعی جوهر حیات در برابر ما قرار می‌گیرند) شما در این عبارت، با کمال وضوح می‌بینید که این محقق به وجود هفت میلیون چرا (؟) در جوهر حیات اعتراف می‌کند. و این مسئله هم بدیهی است که سؤال از اینکه (چرا حیات این مسیر معین را برای تکامل پیموده است؟) قطعاً بدون پاس‌خ خواهد ماند، بنابراین، سئوالات ما درباره جوهر یا حقیقت حیات هفت میلیون و یک سؤال خواهد بود. بسیار جالب است آقای اپارین در صفحه ۲۹۹ از ماخذ ذیل نقص شدید معلومات را در جریان تکامل مطرح می‌نماید او می‌گوید: (متأسفانه هنوز معلومات ما درباره این تکامل، بسیار ناچیزتر از آن است که بتوانیم مسیر آن را بطور سیستماتیک مشخص کنیم و دیگر گونیهای کیفی سازمان انتقال فعالانه مواد را که در مراحل خاصی از تکامل دنیای زنده رخ داده‌اند، مورد توجه قرار بدهیم). بطور کلی اگر شما فرصتی مناسب پیدا کنید و بتوانید بسراغ جملات نهایی فیلسوفان و صاحب‌نظران شرق و غرب و قدیم و جدید بروید و ببینید آنان درباره انسان و حیات و شئون او در ارتباطات چهارگانه چگونه اظهار ناتوانی کرده‌اند تصدیق خواهید کرد که اکثریت قریب به اتفاق مردم اعم از جاهل و عالم بیجان و جاندار است. این حقیقت که معلومات انسان تاکنون در برابر مجهولات وی بسیار ناچیز است، مورد اعتراف همه صاحب‌نظران دنیا است. فقط به عنوان مثال جملاتی را از یکی از بزرگترین پرچمداران علم و فلسفه قرن حاضر (آلفرد نورث و ایتهد) در اینجا می‌آوریم. او می‌گوید: (قسمت اول- منظور من از عبارت (آینده‌نگری تاریخی) چیزی کاملاً متفاوت، با کاربرد دقیق (استنتاج علمی) است. علم با کلیات سرو کار دارد. کلیات بر مصادیق تطبیق می‌شوند، اما جز در مواردی که بر واقعیت تکیه دارند، تعیین‌کننده جریان تاریخ نیستند. احتمالاً جریانات تاریخی متفاوتی یافت می‌شوند که تابع قانون واحدی هستند. شاید چنانچه شناخت کافی از قوانین داشتیم در آن صورت می‌توانستیم این مطلب را درک کنیم که ظهور آینده از گذشته بطور کامل مبتنی بر جزئیات فراهم آمده از گذشته است و نیز این قوانین علمی است مکه بر همه نسلها تطبیق می‌کند. متأسفانه دانش درباره قوانین علمی بطور اسف باری ناقص و دانشمان در مورد واقعیات مربوط به گذشته و حال نیز به غایت اندک است. بنابراین، با وجود تمامی دانش خویش، هنوز از امور بسیاری بی‌خبریم، از آن زمان دور که بار دیگر تصادمی بین خورشید و سیاره‌ای در حال عبور به وقوع خواهد پیوست، از آینده نزدیکی بر کره خاکی از آینده بشر، از مسیر تاریخ در یک سال آینده، از بسیاری از جزئیات زندگی فردای خود و حتی از سقفی که برای حیات و موجودیت خود، تعیین شده است در مورد دیگر می‌گوید: (ما زندگی خود را به ابهام گذرانیده و شتابزده و کورکورانه سرگرم گروه‌هایی از این تجربیات هس تیم، و همین راه‌های زیستن را به دیگران نیز نسبت می‌دهیم) فالبصیر منها شاخص، و الاعمی الیها شاخص، و البصیر منها متزود و الاعمی لها متزود (پس شخص بینا از آن برمی‌خیزند و حرکت می‌کند و نابینا بسوی آن حرکت می‌کند و آن را مقصد نهایی تلقی می‌کند. آدم بینا از این دنیا توشه برمی‌گیرد و نابینا توشه را برای همین دنیا می‌اندوزد). این دنیا برای انسان بینا پروار گاه است و برای نابینا فرود گاه انسانی که از بینایی و خرد برخوردار است، از واقعیات و امتیازات این دنیا وسائلی برای پرواز به رشد و کمال خود اتخاذ می‌کند و مطلوبترین و محبوبترین واقعیات دنیا را بهترین وسیله برای پرواز تلقی می‌نماید، در حالی که آدم کور حتی

با ارزش‌ترین امور دنیوی را برای خود آرمان و هدف قرار می‌دهد. در اینجا است که انسان طعم ایات ذیل را می‌چشد: گر دو عالم پر بود خورشید و نور چون روی در ظلمتی مانند کور بی‌نصیب آبی از آن نور عظیم بسته روزن باشی از ماه کریم تو درون چاه رفتستی ز کاخ چه گنه دارد جهانهای فراخ جان که اندر وصف گرگی ماند او چون ببیند روی یوسف را بگو لحن داودی به سنگ و که رسید گوش آن سنگین دلانش کم شنید! آنچنانکه گفت جال

ینوس راد از هوای این جهان و از مراد راضیم کز من بماند نیم جان که ز ... استری بینم جهان گربه می‌بند به گرد خود قطار مرغش آیس گشته بوده است از مطار یا عدم دیده است غیر این جهان در عدم نادیده او حشر عیان چون چنین کش می‌کشد بیرون کرم می‌گریزد او به پس سوی شکم لطف، رویش سوی مصدر می‌کند او مفر در پشت ماد می‌کند که اگر بیرون نهم زین شهر گام ای عجب دیگر نینم این مقام یاد دری بودی درین شهر و خم تا نظاره کردمی اندر رحم یا چو چشم سوزنی را هم بدی که ز بیرون آن رحم دیده شدی این چنین هم غافل است از عالمی همچو جالینوس او نامحرمی او نداند کان رطوباتی که هست آن مدد از عالم بیرونی است آنچنانکه چار عنصر در جهان صد مدد دارد ز شهر لا مکان آب و دانه در قفس گر یافته است آن زباغ و عرصه‌ای در تافته است جانهای انبیاء ببند باغ زین قفس در وقت نقلان و فراغ پس ز جالینوس و عالم فارغند همچو ماه اندر فلکها بازغند و ز جالینوس این قول افریست پس جوایم بهر جالینوس نیست این جواب آن کس آمد کاین بگفت که نبو دستش دلی با نور جفت مرغ جانش موش شد سوراخ جو چون شنید از گربکان او عرجو

ازان سبب جاننش وطن دید و قرار اندرین سوراخ دنیا موش وار هم درین سوراخ بنائی گرفت در خور سوراخ دانائی گرفت پیشه‌هایی که مرا او را در مزید اندرین سوراخ کار آید گزید زانکه دل برکند از بیرون شدن بسته شد راه رهیدن از بدن عنکبوت از طبع عنقاد داشتی از لعابی خیمه کی افراشتی

[صفحه ۲۳۶]

و اعلموا انه ليس من شيء الا و يكاد صاحبه يشبع منه و يمله الا الحياه، فانه لا يجد في الموت راحة و انما ذلك بمنزله الحكمة التي هي حياه للقلب الميت و بصر للعين العمياء، و سمع للاذن الصماء و رى للظمان، و فيها الغنى كله و السلامه (و بدانید که هیچ چیزی در ملالت خاطر دچار می‌گردد مگر از زندگی، زیرا آدم زنده راحتی را در مرگ نمی‌بیند. و جز این نیست که (بیم از مرگ) بمنزله حکمت است که حیات قلب مرده است و بینایی برای چشمان نابینا، و شنوائی است برای گوش کر و سیرابی است برای تشنه و در این حکمت است همه بی‌نیازی و سلامت.) حیات، حقیقتی است که هیچ کس از آن سیر نمی‌شود می‌توان گفت: این خاصیت ذاتی خود حیات است که ضروری بودن ادامه خود را از درون خود می‌جوشاند همانگونه که مقاومت در برابر عوامل مرگ و نابودی آن نیز، یک پدیده و عبارات صحیح‌تر یک فعالیت ذاتی است. لذا هیچ انسانی، بلکه هیچ جاننداری نمی‌تواند از حیات خود سیر شود. با اینحال می‌بینیم انسانهایی بطور فراوان‌تر از این گونه مردم، کسانی هستند که اگر چه به فکر خودکشی نیم افتند، ولی از زندگی سیر می‌شوند و آن را ملالت بار تلقی می‌کنند. جمعی دیگر را هم می‌بینیم که

به جهت احساس عظمت حیات حقیقی که پس از این زندگانی دنیوی بوجود خواهد آمد، این حیات دنیوی را محقر می‌شمارند. می‌توان گفت: افرادی که از این حیات دنیوی اعراض می‌کنند و از آن سیر می‌شوند، اقسام مختلفی دارند: قسم یکم - گروهی هستند که به جهت اختلالات مغزی و یا روانی، به ساحل زندگی می‌رسند و به خودکشی رضایت می‌دهند، اینکه آیا رسیدن به چنین مرحله، کلا - اضطراری یا اجباری است و یا اختیار در آن دخالت دارد، نیاز به دقت و تحلیل فراوان دارد. قسم دوم - کسانی هستند که توقع و آرمانهای آنان از زندگی، آمال و تمنیات و خواسته‌های حیوانی محض است، و هنگامی که شرایط تهیه آنها را نمی‌تواند بدست بیاورد، حیات ارزش خود را برای آنان از دست می‌دهد. باید گفت اینگونه مردم به جهت نادانی درباره حیات و ارزشهای آن، خود را از چشیدن طعم حیات محروم می‌نمایند. قسم سوم - کسانی هستند که یکی از مختصات یا یکی از امتیازات

مطلوب حیات که برای آنان، سخت مطلوب و آرمان جلوه نموده است، توانائی وصول به آن را نداشته و نمی‌توانند آن را بدست بیاورند، مانند مال کلان و مقام و جاه و محبوبیت اجتماعی و دیگر معشوقهای مجازی، لذا از حیات دلسرد می‌شوند. اینان نیز مانند گروه ق

سم اول قربانی جهل و غفلت خویش درباره حیات می‌گردند، تفاوت این دو گروه در اینست که گروه اول به جهت محرومیت از ضروریات زندگی، از آن سیر شده و آن را بی‌معنا می‌بیند، گروه دوم را ناتوانی از اضافات و لذائذ فوق ضروری از طعم حیات محروم نموده است. اگر گروه اول که به جهت ناتوانی اجباری از ضروریات زندگی، دچار پژمردگی گشته و از زندگی سیر شده است، از دیدگاه مذهب و اخلاق و مقررات دیگر معذور تلقی شود، گروه دوم به هیچ وجه نمی‌تواند عذری برای اعراض از حیات بیاورند، زیرا فرض اینست که ضروریات حیات برای افراد این گروه دچار اشکال نیست. قسم چهارم - گروهی از مردم هستند که احساس حق‌کشیها و سقوط افراد جامعه در لجن جهل و خودکامگیها و لجاجت و با واقعیات و تباهیهای دیگر، موجب می‌شود که نتوانند حیات را بعنوان یک حقیقت مطلوب تحمل نمایند. اینان در صورت ناتوانی از اصلاح افراد جامعه، از حیات سیر می‌شوند. امیرالمومنین علیه‌السلام با آن همه صبر و تحمل و شکیبائی که بقول بعضی از ادباء حتی خود صبر را به حیرت انداخته بود. در یکی از سخنان مبارکش می‌فرماید: و الله لو لا رجائی الشهاده عند لقائی العدو - لو قد حم لی لقاءه - لقربت رکابی، ثم شخصت عنکم فلا اطلبکم ما اختلف جنوب و شمال (خطبه ۱۱۹) (سوگند بخدا اگر در موقع رویارویی با دشمن امید شهادت نداشتم - و ای کاش برای من مقرر شده بود - سوار مرکبم می‌گشتم و سپس از شما دور می‌گشتم و هرگز سراغتان را مادامی که بادهای جنوبی و شمالی می‌وزد، نمی‌گرفتم). قسم پنجم - کسانی هستند که از حیات دنیوی اعراض ننموده‌اند، بلکه بالعکس این حیات را بزرگترین نعمت خداوندی و عالی‌ترین گذرگاه تکاملی برای ابدیت می‌دانند، ولی بدان جهت که عظمت حیات ابدی را می‌شناسند، ناچیزی این زندگی برای آنان آشکار می‌شود و با اینحال، کمترین اهانتی برای آن نمی‌نمایند، بلکه برای هر لحظه‌ای از این زندگانی که وسیله اندوختن سرمایه برای حیات جاودانی است، سپاس می‌گذارند و مسرور می‌باشند. از این گروهند، آن انسانهای متقی که امیرالمومنین علیه‌السلام درباره آنها فرموده است: و لو لا الاجل الذی کتب لهم لم تستقر ارواحهم فی اجسادهم طرفه عین شوفالی الثواب و خوفاً من العقاب (خطبه همام) (و اگر نبود اجلی برای آنان از طرف خدا مقرر شده است، ارواح آنان (حتی) بمقدار یک چشم بهم زدن در بدنهایشان قرار نمی‌یافت برای اشتیاق به ثواب و ترس از عذاب) آنچه که مشاهدات عمومی نشان می‌دهد،

همان است که در محتوای کلام مبارک امیرالمومنین علیه‌السلام می‌بینیم و آن عبارتست از اصل (صیانت ذات) یعنی جوشش علاقه و اراده بقاء از ذات زندگی. و اقسام پنجگانه‌ای که مورد بررسی قرار دادیم، هیچ منافاتی با اصل مزبور که مربوط به جریان طبیعی زندگی است ندارد. امیرالمومنین علیه‌السلام در بیان اصل (صیانت ذات) که موجب محبوبیت مطلق حیات است، این جمله را می‌فرماید: فانه لا یجد فی الموت راحه (انسان زنده در مرگ راحتی نمی‌یابد) امیرالمومنین علیه‌السلام در این جملات یکی از اساسی‌ترین علل عدم احساس راحت در مرگ را که شیرینی زندگی است، تذکر داده است. البته در خطبه‌ها و سایر سخنان مبارک آنحضرت علل دیگر برای ترس و وحشت از مرگ بیان شده است که تقریباً در رساله‌ای از ابن‌سینا مقداری از آنها مطرح شده است و این رساله را به جهت مفید و مختصر بودن آن، در اینجا ترجمه می‌کنیم: رساله فی دفع الغم من الموت، من کلام الشیخ الفاضل ابی علی حسین بن سینا البخاری بسم الله الرحمن الرحیم سپاس مرخدای را که پرونده عالمیان است و درود خداوندی بر سرور ما محمد پیامبر و اولاد پاک او باد بدان جهت که بزرگترین ترسی که به انسان عارض می‌شود، ترس از مرگ است و با

اینکه این ترس فراگیر عموم انسانها است، شدیدتر و تمام‌تر از همه بیم و هراسها است، لازم است که بگوییم: ترس از مرگ عارض نمی‌شود برای کسی مگر اینکه نداند حقیقت مرگ چیست؟ یا نمی‌داند که نفس او پس از مرگ به کجا می‌رود؟ یا گمان می‌کند که وقتی بدن او تجزیه شد و ترکیش باطل گشت، ذات او منحل و نفس او باطل می‌گردد - بطلان رو به نیستی و نابودی. و اینکه

دنیا بعد از او نخواهد ماند، چه او در این دنیا موجود باشد و چه نباشد. این گمان را کسی می‌کند که بقاء نفس و چگونگی معاد آن را نمی‌داند. یا چنین گمان می‌کند مرگ دردی شدیدتر از درد همه بیماریها را دارد که چه بسا پیش از مرگ به وجود می‌آید و به مرگ منتهی می‌گردد و سبب ورود مرگ می‌شود. یا او اعتقاد می‌کند که پس از مرگ کیفری سراغ او را خواهد گرفت. یا از این جهت است که نمی‌داند به چه وضعی پس از مرگ وارد می‌شود یعنی در حیرت است که موقعیت پس از مرگ چیست؟ یا درباره مال و اندوخته‌هایی که از خود می‌گذارد و می‌رود، تاسف می‌خورد. و همه این عوامل ترس، گمانهایی باطل و بی‌اساس است. اما کسی که نمی‌داند حقیقت مرگ چیست؟ من برای او تبیین می‌کنم که مرگ چیزی جز این نیست که نفس آدمی در موقع مرگ آلات

فعالیت خود را که اعضاء او است و بدن نامیده می‌شود، رها می‌کند، چنانکه یک صنعتگر ابزار خود را رها می‌کند، زیرا نفس جوهریست غیر جسمانی و از مقوله‌ی عرض نیست و نفس قابل فساد و از بین رفتنی نمی‌باشد. و این بیان نیازمند آشنایی با علوم پیشین است (حکمت الهی بمعنای اعم) و این حقیقت در موضع خود تبیین و تشریح شده است. و هنگامی که این جوهر از بدن جدا شد با بقائی که مختص ذاتی او است، باقی می‌ماند و از تیرگی طبیعت تصفیه می‌شود و به سعادت کامل خود نائل می‌گردد و راهی برای فنا و عدم او نیست، زیرا جوهر از آن جهت که جوهر است فانی نمی‌شود و ذات او باطل نمی‌گردد، و جز این نیست که اعراض و خواص و روابط و اضافاتی که ما بین نفس و اجسام با اضداد آنها وجود دارد باطل می‌شود. اما جوهر دارای ضد نیست و هر چیزی فاسد شود از ناحیه ضدهش فاسد می‌گردد. و تو هنگامی که درباره جوهر جسمانی تأمل نمودی که پست تر است از آن جوهر شریف (نفس) خواهی دید که از آن جهت که جوهر است متلاشی نمی‌گردد بلکه بعضی از آن بر بعضی دیگر تحول می‌یابد و در نتیجه خواص و اعراضی از آن جوهر جسمانی باطل می‌گردد. اما خود ذات جوهر، هیچ راهی بر نیستی و بطلان آن وجود ندارد. و اما آ

ن جوهر روحانی که در ذات خود هیچ‌گونه تحول و تغییری را نمی‌پذیرد و بلکه فقط کمالات و تمامیت صورت (فعلیت) خود را می‌پذیرد، نیستی و متلاشی شدن چگونه در آن قابل تصور می‌باشد؟! و اما کسی که از مرگ می‌ترسد بدان جهت که نمی‌داند نفس او رو به چه سرنوشتی می‌رود، یا اینکه گمان می‌کند که وقتی که ترکیب بدن او تجزیه و باطل شد، ذات او نیز تجزیه و باطل می‌گردد و بقاء نفس و چگونگی معاد را نمی‌داند، چنین شخصی در حقیقت از مرگ نمی‌ترسد، بلکه او نادان است درباره چیزی که باید آن را بداند. بنابراین، اصل علت وحشت از مرگ، جهل آن شخص است و این نادانی است که دانشمندان را وادار به طلب علم و تحمل مشقت در راه آن می‌نماید اینان برای تحصیل علم، لذات جسمانی و آسایش بدن را رها می‌کنند و به زحمت و شب بیداری تن می‌دهند. اینان می‌بینند آسایش و راحت حقیقی همان است که با منتفی شدن نادانی بدست می‌آید و مشقت حقیقی مشقت جهل است، زیرا جهل نوعی بیماری روانی است و بهبودی از این بیماری خلاص و آسایش و لذت سرمدی (ابدی) را نتیجه می‌دهد. هنگامی که حکماء به این حقیقت یقین پیدا کردند و به بینائی درباره آن رسیدند و هجوم به راحت ابدی که ناشی از بهبودی از نادانی

است، بردند و به عالم روح و راحت و اصل گشتند، همه امور دنیوی برای آنان پست و محقر گشت، همه آنچه را که عموم مردم معمولی آنها را بزرگ و با ارزش می‌دانند از قبیل مال و ثروت و لذات حسی و آن پدیده‌های مطلوبه‌ای که می‌تواند آنها را آماده نماید، محقر و ناچیز شمردند، زیرا این امور کم دوام و موقت بوده و با سرعت رو به زوال می‌روند، این امور (با داشتن لذات محدود و موقت) موجب اندوه فراوانی هستند اگر بوجود بیایند و موجب غم و غصه بزرگی هستند اگر بدست نیایند. پس از این امور در این زندگی دنیوی بمقدار ضروری کفایت کنید و کناره‌گیری کنید از فوق ضرورت‌های زندگی که مقداری از عیوب آنها را گفتم و مقداری دیگر را متذکر نشدم. باضافه‌ی اینکه انواع و افراد امور خوشایند دنیا نهایتی ندارد. زیرا انسان هنگامی که به غایت یکی از

امور مزبور رسید، بدون توقف در یک حد و زمانی علاقمند به غایت امور دیگر می‌گردد. و اینست آن مردگی که ترسی از او نیست (اگر کسی توانست با توجه به اموری که در این مبحث تا اینجا گفته شد مرگ را بفهمد، خواهد دانست که مرگ پدیده‌ی ترسناک نیست) و حرص و اشتیاق به امور جالب زندگی دنیوی، حرص و علاقه به امور و به زوال است و اشتغال به آنها، اشتغال به باطل است و به همین جهت است که حکم قاطعانه کرده به اینکه: (مرگ بر دو قسم است: مرگ ارادی و مرگ طبیعی. و همچنین زندگی هم بر دو قسم است: زندگی ارادی و زندگی طبیعی. و مقصود آنان از مرگ ارادی، می‌راندن شهوات و ترک اقبال به آنها و منظور آنان از زندگی ارادی آنست که انسان در زندگی دنیوی به دنبال آنها می‌دود، مانند خوردنیها و آشامیدنیها و شهوات. و مقصود آنان از حیات طبیعی بقاء جاودانی نفس است در سعادت ابدی، که ناشی از آنچه که از علوم و معارف استفاده کرده است، می‌باشد. و به همین جهت بود افلاطون که خدا خاکش را پاک بدارد به جوینده‌ی حکمت را چنین توصیه کرده است که مت بالاراده تحیی بالطبیعه (شهوات و هوسهایت را با اراده بمیران تا با حیات طبیعی جاودان بمانی) بعلاوه اینکه هر کسی که از مرگ طبیعی بترسد، در حقیقت از چیزی ترسیده است که می‌بایست به آن امیدوار باشد، زیرا این مرگ تمام تعریف، (حد تام) انسان است که عبارتست از حیوان ناطقی که می‌میرد. پس مرگ تمام تعریف، (حد تام) انسان است که عبارتست از حیوان ناطقی که می‌میرد. پس مرگ تمام و کمال انسان است و بوسیله مرگ است که انسان به افق اعلائی خود نائل می‌گردد. و کسی که بداند

هر چیزی از حد تام خود تشکیل یافته است و حد هر چیزی مرکب است از جنس و فصول آن، و جنس انسان عبارت است از حی (زنده) و فصولش عبارتست از ناطق (نفس مدرک کلیات) و می‌رنده (معلوم نشد که ابن‌سینا چگونه مرگ را از فصول انسان قرار داده است، با اینکه مرگ مختص هر حیوان زنده است!) خواهد دانست که تحول هر مجموعه مرکب بر مبنای آن اجزاء ذاتی است که او را متشکل ساخته است. پس کیست نادان‌تر از آن کسی که از تمامیت ذات خود می‌ترسد! و کیست بدحالت‌تر از کسی که گمان می‌برد فنای او بسبب حیات (مرگ) او و نقص او بسبب تمامیت او است! و قطعی است که اگر ناقص از تمام شدن بترسد، خود را نشناخته است (جهل او درباره خویشتن غایت جهل است) بنابراین، واجب است بر شخص عاقل که از نقصان وحشت کند و با تمامیت و کمال انس بگیرد و هر چیزی را که او را متمیم و تکمیل و شریف کند و منزلت او را اعتلاء ببخشد طلب نماید. و نیز واجب است انسان عاقل علاقه‌ی خود را در وجهی قرار بدهد که بسبب آن از افتادن در لغزشگاه‌های هولناک در امن باشد، نه در مسیری که دست و پای او را ببندد و بر ترکیب و گره خوردگی او بیفزاید و مطمئن باشد که هنگامی که جوهر شریف الهی از جوهر کثیف جسمانی رها شد

– رهائی صاف و پاک کننده، نه رهائی اختلاط و کدورت، در این موقع است که به عالم اعلی صعود می‌نماید و به سعادت خود نائل شده و به ملکوت اعلا برمی‌گردد و به آفریننده‌اش نزدیک می‌شود و به همسایگی پروردگار عالمیان نائل می‌آید و ارواح طیبه با اشکال و همانندهای او با او مختلط می‌گردند و از اضداد و اغیار نجات پیدا می‌کند. و از اینجا می‌دانیم هر کس که نفس او از بدنش مفارقت کرد اگر نفسش به بدنش مشتاق و به آن علاقمند است و از جدائی او بیمناک است، چنین نفسی از ناحیه ذات و جوهر خود در نهایت مشقت و درد بوده به دورترین جهات از قرارگاه خود که بدن است حرکت می‌کند در حالی که در جستجوی استقرار و قرار گرفتن خود بوسیله همان جهات است. (عبارت ابن‌سینا در این مورد خالی از ابهام نیست، زیرا عبارت چنین است: (و من هنا نعلم ان من فارقت نفسه بدنه و هی مشتاقه الیه مشفقه علیه خائفه من فراقه، فهی فی غابه الشقاء و الالم من ذاتها و جوهرها سالکه الی ابعدها من مستقرها طالبه قرارها و الاقرازبها) (همین رساله صفحه ۵) این عبارت را نقل کردیم شاید خود مطالعه‌کننده محترم با دقت بیشتر در عین عبارت، معنای دیگری را استنباط نماید. و اما کسی که گمان می‌کند برای مرگ دردی بزرگ است و غیر از درد بیماریهایی است که پیش از مرگ عارض شده و منجر به مرگ گشته است، این

شخص هم مبتلا به گمان دروغین گشته است، زیرا ادراک است که موجب درد می‌شود و ادراک از مختصات زنده است و این زنده است که قابل اثر نفس (درد) است، و اما جسمی که اثری از نفس در آن نیست، نه دردی احساس می‌کند و نه احساسی دارد، بنابراین، مرگ که عبارتست از جدائی نفس از بدن دردی ندارد، زیرا جز این نیست که بدن بوسیله نفس است که درد می‌گیرد و احساس می‌نماید، پس هنگامی که بدن انسان جسمی بودن نفس (بیجان) شد، تاثیری در آن ندارد، زیرا احساسی ندارد، پس دردی ندارد. پس آشکار شد که مرگ وارد بدن می‌شود و بدن چیزی از آن را درک نمی‌کند. و اما کسی که به جهت کیفر، از مرگ می‌ترسد، چنین کسی از مرگ نمی‌ترسد، بلکه از کیفر (اعمالش) می‌هراسد و کیفر از آن چیزی است که بعد از مرگ می‌ماند، پس چنین شخصی بالضروره اعتراف می‌نماید به گناهان و کردارهای زشتی که شایسته کیفر است. او ضمناً به حکم حاکم عادل که گناهان نه اعمال نیکو را کیفر و مجازات می‌دهد اقرار می‌نماید. پس چنین شخصی در حقیقت از گناهان خود بیمناک است نه از مرگ و کسی که از کیفر گناهان می

ترسد، سزاوار است که از گناه اجتناب کند. و آن کردارهای زشت و پست که گناهان نامیده می‌شوند از پدیده‌ها و فعالیت‌های کثیف و زشت درونی ناشی می‌گردند. و ما فعالیت‌های ناشایست نفس را که همان رذائل است و اضداد آنها را که فضائل است، شمرده‌ایم. بنابراین، کسی که بدین وجه از مرگ می‌ترسد، او آنچه را که باید بترسد نمی‌شناسد و از چیزی می‌ترسد که نه اثری دارد و نه می‌تواند سبب ترس بوده باشد. و دواى جهل، علم است. هر کس که علم پیدا کرد، به اطمینان رسید و هر کس که به مقام اطمینان نائل گشت، راه سعادت را شناخت و آن را در پیش گرفت. و کسی که در راه هدف خود حرکت مستقیم نمود، حتمی است که به آن هدف خواهد رسید و این اطمینان که از علم ناشی می‌گردد همان یقین است و یقین حال کسی است که در دینش بینا شده و به حکمت آن تمسک نموده است. و اما کسی که گمان می‌کند او از مرگ نمی‌ترسد بلکه به آنها که پس از او خواهند ماند، اندوه می‌خورد، مانند خاندان و مال و همچنین تاسف او از اینست که با ورود مرگ، لذائذ دنیا و شهوات را از دست می‌دهد. پس سزاوار است که به چنین شخصی تبیین شود که اندوه برای درد و ناگوار، سودی ندارد. و انسان از جمله موجودات است که در مجرا

ی کون فساد قرار گرفته است و هر موجودی که پا به عرصه هستی بگذارد، حتماً رو به زوال و فنا است، پس کسی که بخواهد فانی نشود، در حقیقت او می‌خواهد که موجود نباشد و هر کس که وجود خود را نخواهد، (خود را در تناقض قرار داده است) زیرا، هم می‌خواهد فانی شود و هم می‌خواهد فانی نشود! و این آن محال است، که به مغز هیچ عاقلی خطور نمی‌کند، و نیز اگر بنا بود انسانی در این دنیا جاویدان بماند، انسان‌های پیش از ما می‌ماندند، و اگر همه مردم با جریان دائمی توالد و تناسل باقی بمانند، زمین توانائی جای دادن آنها را ندارد. برای تو با مثال که می‌زنم، مسئله روشن می‌شود: تصور کن یک مرد از چهار صد سال به این طرف باقی بماند و این مرد از مردم مشهور باشد تا بتوان فرزندان او را شمرد، مانند امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام که برای او فرزندان است و برای آنان فرزندان و به همین ترتیب اولاد آن حضرت توالد و تناسل نمایند و همه آنان زنده بمانند. در زمان ما اولاد آن حضرت بیش از ده هزار است آن عده از فرزندان که مرگ و کشته شدن آنها را از بین برده است، بیش از صد هزار خواهد بود. تو همین حساب را از همان دوران امیرالمومنین علیه‌السلام در روی کره زمین

از شرق و غرب انجام بده، با تصاعد مزبور در بالا، ما نخواهیم توانست عدد آنها را به جهت کثرت فوق تصور بشماریم، تو مساحت زمین را محاسبه کن خواهی دید مساحت زمین محاسبه شده و محدود است و خواهی دید که کثرت نفوس به حدی می‌رسد که اگر ایستاده و کنار هم قرار بگیرند، زمین برای آنها کفایت نخواهد کرد چه رسد به اینکه بنشینند و در آن به تصرف و فعالیت به پردازند و حتی جائی برای ساختمان که آنها را در خود جای بدهد، نخواهد ماند و همچنین مکانی برای زراعت و مسیری برای کسی و حرکتی وجود نخواهد داشت چه رسد به احتیاجات دیگر. این جریان در مدتی کم از زمان بوقوع خواهد پیوست چه رسد با

اینکه زمان طولانی شود و نسل مردم به همان نسبت که گفتیم رو به افزایش بگذارد. اینست حال کسی که زندگی ابدی را در این دنیا می‌خواهد و از مرگ کراهت دارد و از روی نادانی و کند ذهنی گمان می‌کند چنین آرزویی قابل تحقق است. بنابراین، راه صحیح همان حکمت بالغه الهی و عدالت گسترده در هستی با تدبیر محکم است که هیچ مخالفتی منحرف کننده از آن وجود ندارد و این غایه احسان است که بالاتر از آن، احسانی نیست. پس کسی که از مرگ می‌ترسد، در حقیقت از عدالت و حکمت خداوندی می‌ترسد، بلکه

در حقیقت او از احسان و عطای خداوندی وحشت می‌کند. پس مرگ پدیده بدی نیست، پستی و بدی در ترس از آن است، زیرا کسی که از مرگ می‌ترسد هم به حقیقت مرگ و لوازم آن نادان است و هم به ذات خویشتن جاهل است. و حقیقت مرگ جدائی نفس از بدن است و این مفارقت نابودی نفس نمی‌باشد، بلکه از بین رفتن تشکیلاتی ترکیبی بدن است. و اما جوهر نفس که ذات انسان و حقیقت و خلاصه او است، باقی و جاودانی است و این نفس جسم نیست که لوازم جسمانیت آن را در بر بگیرد، بلکه حتی اعراضی که در اجسام است مانند تراحم در مکان و غیرذلک در نفس وجود ندارد، زیرا نفس نیازی به مکان و طمع به بقاء در امتداد زمان نیز ندارد، زیرا نفس از زمان هم بی‌نیاز است. و جز این نیست که این جوهر (نفس) از حواس و اجسام که در اختیار داشت، برای کمال خود بهره‌برداری نموده سپس از آنها خلاص گشته و به عالم شریف و نزدیک به پروردگار و خالق خود (عز و جل) سیر کرده است. و مردی که از طرف برادر مرده‌ی خود تصدق می‌کند یا دین او را ادا می‌نماید، میت از این تصدق و ادای دین برخوردار می‌گردد و سعادت‌مند می‌باشد، زیرا اگر نفس یک حقیقت باشد، یعنی همه نفوس از یک وحدت برخوردار باشند، پس نفس تصدق کننده و

آن نفس دیگر که تصدق برای او انجام گرفته است و دیگر نفوس یک چیزند و اگر متفرق و جداگانه باشند، بدان جهت که احسان تصدق کننده به علت همتا و همسان بودن با کسی است که به تصدیق کرده است، پس آنها شبیه به یک حقیقت‌اند. و انما ذلک بمنزله الحکمه التي للقلب الميت، و بصر للعین العمیاء، و سمع للاذن الصماء وری للظمان، و فیها الغنی کله و السلامه (و آن، بمنزله حکمت است که حیات قلب مرده است و بینائی برای چشم نابینا، و شنوائی است برای گوش کر، و سیرابی است برای تشنه، و در این حکمت است همه بی‌نیازی و سلامت). حکمت، حیات قلبهای مرده و بینائی چشمان کور و شنوائی گوشهای کر و سیراب کننده لب تشنگان کمال است پیش از ورود به تفسیر معنای حکمت، به یک ابهامی که در ارتباط کلام قلبی امیرالمومنین علیه‌السلام و این کلام (و انما ذلک بمنزله الحکمه) است تذکر می‌دهیم. و آن این است که آنچه که مشارالیه (مورد اشاره) کلمه ذلک است چیست؟ شارحان و مفسران نهج البلاغه در توضیح آن، اختلاف نظر دارند، ابن ابی‌الحدید می‌گوید: مقصود از اسم اشاره (ذلک) کلامی است از حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که امیرالمومنین علیه‌السلام در سخن خود آورده است و حکمت

همان کلام رسول خدا (ص) است که از کلام امیرالمومنین قطع شده است. این احتمال بسیار بعید بنظر می‌رسد، زیرا سید رضی رحمه الله آگاه‌تر از آن بوده است که اینگونه اخلاص به وحدت کلام را متوجه نشود و به آن مرتکب گردد. نظریه دوم از ابن میثم بحرانی است که می‌گوید: مقصود اینست که آنچه که بعنوان یک حقیقت غیر قابل ملالت و اشباع ناشدنی است، بمنزله حکمت است ... نظریه دیگری هم مورد احتمال است و آن اینست که گفته شود: منظور امیرالمومنین علیه‌السلام از ذلک اشاره به ترس از مرگ است که حکمت بزرگی برای انسانهای آگاه در بردارد. با اینحال، احتمال دگرگونی در عبارت امیرالمومنین علیه‌السلام از طرف کاتبان اولیه نیز بسیار قوی است. اما معنای جملات مبارک درباره حکمت بدین‌قرار است: که حکمت حیات بخش قلبهای مرده است، واقعا قلبی که از حکمت بمعنای معرفت به انسان در ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوع خود) ولو اجمالا در هر دو قلمرو آنچنانکه هست و آنچنان که باید، محروم است، مرده‌ایست که حرکات عضوی

آن عضو صنوبری شکل، صاحبش را به اشتباه می‌اندازد که آری، من هم قلب دارم و قلب من زنده است! تو همی گوئی مرا دل نیز

۵

ست! دل فراز عرش باشد نی به پشت ما قلب را با هر معنی هم که تفسیر کنیم، بالاخره حقیقتی در درون ما انسانها وجود دارد که هم جنبه قطب نمایی دارد و هم جنبه دادستانی و کیفری و بالاتر از اینها ارائه دهنده جنبه ملکوتی انسانها که اگر از کار بیفتند، انسان جز یک حیوان درنده‌ای که مبنای حیات خود را بر تورم خود طبیعی استوار کرده است، نمی‌باشد. برای تکمیل این مبحث (حکمت) و (قلب) مراجعه فرمایید: به حکمت: مجلد ۱۱ از ص ۱۹۷ تا ص ۱۹۹- رحمت خدا بر آن انسان باد که حکمت را شنید و رهسپار به سوی رشد روحی گشت و آن را پذیرفت و مربی سازنده‌ای پیدا کرد و برای اصلاح خویشتن به تکاپو افتاد. و مجلد ۱۴ ص ۴۱ و ۴۲- شناخت هستی با بعد حکمی. ص ۵۳ و ۵۴- دریافت هستی از بعد حکمی آن. ص ۷۶ و ۷۷- گرداندن با بعد حکمی. و مجلد هفده از ص ۸۵ تا ص ۹۲- حکمت و موعظه حسنه و مجادله با بهترین را. و از ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۲- فرار از حکمت و موعظه سازنده برای چه؟! قلب: مجلد ۶ ص ۱۹۲ و ۱۹۳- نه ارزش دعوت به حق را درک می‌کنید و نه قلبی را که برای شما می‌تپد، تشخیص می‌دهید. و مجلد ۷ ص ۲۸۵ و ۵۸۶- تأثیری فعالیت‌های قلب و رکود آن در شناخت و عمل گردیدن. از ص ۲۸۶ تا ۳۳۱- تفسیری د

رباره دل و ابعاد آن. و مجلد ۱۲ از ص ۲۶۹ تا ص ۲۷۲- از نتایج بسیار ثمربخش علو همت و حریت، افزایش ظرفیت دل برای خیر و کمال است. و مجلد ۱۳ از ص ۵۵ تا ۵۷ آن دل که این امثال و مواعظ را نپذیرد دل نیست، بلکه زباله‌دانی است که لحظه‌ای از کثافات و لجنها خالی نیست. از ص ۸۷ تا ص ۹۱- بجای آنکه از گذشتگان عبرت بگیرید، راه آنها را در می‌نوردید! پس عقول و دل‌های شما کجاست؟! کتاب الله تبصرون به و تنطقون به و تسمعون به، و ينطق بعضه ببعض، و يشهد بعضه على بعض، و لا يختلف في الله، و لا يخالف بصاحبه عن الله (قرآن- کتاب خداوندی است که با آن می‌بینید و با آن سخن می‌گویید، و با آن می‌شنوید و بعضی از آیات قرآنی، بعضی دیگر را توضیح می‌دهد و بعضی از آن به تفسیر و تاویل) بعض دیگر شهادت می‌دهد. در بیان الهیات هیچ اختلافی در میان آیاتش نیست. و کسی را که با قرآن همدم باشد از خدا منحرف نسازد.) (در آن هنگام که بشر بتواند با قرآن ببیند و با قرآن سخن بگوید در آن روز بشر خواهد توانست همه زندگی خود را تجسیم‌کننده قانون بسازد، و عبارت دیگر در آن روز گفتار و نیت و خودداری و اقدامش در هر موقعیتی، همه و همه تجلی‌گاه قوانین خواهد گشت و تدری

جا به آن درجه خواهد رسید که اگر از گفتار و کردار ... او قضیه‌ای بسازد و آن را بشکل کلی در آورند، خود قانون خواهد بود. بعنوان نمونه: ۱- امانتی را که گرفته است، بدون کمترین خیانت به آن، به صاحبش رد خواهد کرد. این همان کردار است که اگر قضیه‌ای آن را بعنوان منشا بازگو کند، همان قانون کلی الهی است که می‌فرماید: ان الله بامرکم ان تودوا الامانات الی اهلها (انساء آیه ۵۸) (خداوند به شما دستور می‌دهد که امانتها را به صاحبان آنها ادا کنید) ۲- کاری را که فردی یا گروهی از جامعه برای او انجام داده‌اند و بطور کلی هر کار کالائی که از فرد یا گروهی از جامعه به دست بیاورد، ارزش آن را پایین نیاورد، در این هنگام چنین عملی تبلوری از قانون و لا تبجسو الناس اشیائهم (هود آیه ۸۵ و الاعراف آیه ۸۵ و الشعرا آیه ۱۸۳) می‌باشد که محتوایش با عظمت ترین قضیه سازنده و اصلاح‌کننده همه شئون جامعه می‌باشد. ۳- خصومت شخصی باعث نمی‌شود که انسان دست از عدالت بردارد. این رفتار مجسم‌کننده این دستور کلی است که: و لا یجر منکم شان قوم علی ان لا تعدلوا اعدلوا (المائده آیه ۸) (و عداوت قومی باعث نباشد که شما به گناه وادار شوید و عدالت نورزیده عدالت بورزید)

بشر در چنان روزی گفتار خود را با آیات قرآنی مستحکم خواهد ساخت را مبنای سخنش قرار خواهد داد، لغو و یاوه نخواهد گفت، دهانش با دروغ و سخنان زشت و فریبکاری آلوده نخواهد گشت ... آیات قرآنی یکدیگر را تفسیر می‌کنند برای اثبات این معنی، دلالتی را می‌توانیم در نظر بگیریم: دلیل یکم- آیات قرآن مجید از مقام شامخ ربوبی نازل شده است، و هر یک از این آیات

درباره هر موضوعی هم که باشد نه تنها با هیچ یک از آیات دیگر اختلاف ندارد بلکه بدان جهت که هر یک از آنها بیان کننده جزئی از اجزاء مجموعه واقعیت مربوط به خدا و جهان هستی در ارتباط با انسان آنچنانکه هستند و انسان (آنچنانکه که باید و شاید) می باشد، لذا هر یک از آنها مکمل بقیه آیات قرآنی است که به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده است. و اگر در آیات قرآنی کمترین اختلاف و تناقضی وجود داشته باشد، وحدت معانی و هدف مختل می گردد. و شایستگی اعجاز را از دست می دهد. وانگهی این قرآن از هنگامی که نازل شده است مورد مطالعه و بررسی و تحقق مخالفانی از ناقدان سخن و متخصصان ماهر در فنون محاورات و حقائق مربوط به خدا جهان هستی و انسان، بوده است، اگر اندک اختلافی یا تناقضی در آیات قرآنی م

ی دیدند، محال بود که آن را اشاعه ندهند، مخصوصا در موقع ظهور اسلام، کفار و مشرکین با تمام قوا برای از بین بردن اسلام صف آرای کرده و در این عرصه مبارزه عقائد و مال و منال و اعتبار و تاریخ و نژاد و فرهنگ خود را از دست می دادند، با اینحال نتوانستند از عهده اثبات اختلاف یا تناقض در آیات قرآن مجید برآیند، در حالی که چنین کاری (اثبات اختلاف و تناقض) آنان را در همه عرصه های رویارویی پیروز می ساخت و نیاز به جنگ و کشتار و از دست دادن همه شئون حیاتی نبود. این وحدت و انسجام قرآن در ارائه واقعیات بسیار فراوان پیرامون الهیات و طبیعیات و موقعیت انسان در جهان هستی و احکام و دستورات و اخلاقیات و قصص (برای اعتبار و آموزش اصول و قوانین حیات در مسیر کمال) ایجاب می کند که هر یک از مجموعه آیات مفسر و شاهد آیات دیگر بوده باشد. بعنوان مثال چهار آیه آخر سوره التکویر چنین است: فاین تذهبون، ان هو الا ذکر للعالمین لمن شاء منکم ان یستقیم. و ما تشاؤون الا ان یشاء الله رب العالمین. (پس بکجا می روید. این قرآن نیست مگر یادآورنده برای عالمیان برای کسی از شما که می خواهد در صراط مستقیم دین حرکت کند. و شما نمی توانید. چیزی را) بخواهید مگر این

که خداوند پرونده عالمیان آن را بخواهد.) اگر ما با قطع نظر از سایر آیات قرآنی مربوط به مشیت خداوندی، آخر این آیه را معنی کنیم، محتوای آن جبر است و محال است خداوند سبحان انسانهای مجبور را مسئول قرار بدهد. اما با نظر به بعضی از آیات دیگر که مورد مشیت خداوندی را بیان می نماید، جبر منتفی می شود و احساس اختلاف یا تناقض آیه مزبور با آیه سوم از سوره الانسان انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا (ما انسان را به راه دین هدایت کردیم یا شکر گزار می باشد (و آن راه را مسیر خود قرار می دهد) و یا کفران می ورزد (و از آن راه منحرف می گردد). که دلالت به اختیار دارد برطرف می گردد، بعضی از آیات مربوط به مورد مشیت الهی که مفسر آیات تعلق مشیت خداوندی به کارهای انسانی، است چنین است: ان تکفروا فان الله غنی عنکم و لا یرضی لعباده الکفر (اگر کفر بورزید (خیانت به خود کرده اید) زیرا خداوند از شما بی نیاز است و خداوند به کفر ورزیدن بندگانش راضی نیست.) بنابراین آیه شریفه و نظائر آن که خداوند در آن آیات از اضلال مردم خود را بری، معرفی می فرماید (مگر اینکه خود آنان ضلالت را انتخاب کنند)، محال است مشیت خداوندی به کفر و ضلالت مردم متعلق شود.

زیرا بدیهی است که مشیت فرع، یا از نتایج رضایت به چیزی است، وقتی که در موردی رضای خداوندی وجود داشته باشد، حتما در آن مورد مشیت او نیز وجود ندارد. آیات متعدد دیگر می فرماید: اگر مشیت خداوندی علاقه می گرفت همه مردم را هدایت می کرد پس مشیت خداوندی به هدایت مردم علاقه نگرفته است، بلکه مقدمات هدایت را مانند ارسال رسل و انزال کتب و تعبیه، عقل و قلب در درون بندگانش بوجود آورده است که مردم با اختیار خود هدایت را انتخاب کنند. حال که خداوند هدایت بندگانش را با مشیت اجبار کننده خود نخواست است، آیا ممکن است که ضلالت آنان را با مشیت اجباری خود بخواهد؟! پس با نظر به مضامین مجموع آیات قرآنی مربوط به مشیت و رضا و اراده خداوندی از یک طرف، و با توجه به آیات بسیار فراوانی که از طرق مختلف مردم را دارای اختیار معرفی می نماید، به این نتیجه می رسیم که منظور از آن مشیت خداوندی که متعلق به کارهای اختیاری انسانها است، مشیت قانونی است، به این معنی که کسی که با مقدمات اختیاری اقدام به یک کاری کند، خداوند متعال همان مقدمات را مشمول قوانینی ساخته است که مطابق مشیت او می باشد. بعنوان مثال: اگر شما با مقدمات اختیاری رفتید و ماده

محترقی را ب

دست آوردید و آن را روی جسمی که قابل احتراق است انداختید، آن جسم قطعا خواهد سوخت، زیرا سوختن جسم قابل احتراق با ماده محترق قانونی است که مشیت خداوندی به آن تعلق گرفته است. با این ملاحظات که از آیات قرآنی استفاده کردیم، آیات آخر سوره تکویر چنین تفسیر می‌شود: (این قرآن مگر وسیله ذکر برای عالمیان، برای کسی از شما که می‌خواهد در راه مستقیم دین حرکت کند. و این خواستن شما بر مبنای مشیت خداوندی است، یعنی مشیت الهی این قانون را مقرر فرموده است که هر کس بخواهد وارد عرضه مسابقه در خیرات شود و بخواهد در راه مستقیم قدم بردارد، قانون الهی چنین است که امور طبیعی و انسانی مربوط به آن شخص و نیتش، مطابق مشیت الهی به نتیجه برسد.

[صفحه ۲۵۵]

قد اصطلاحتم علی الغل فیما بینکم و نبت المرعی علی دمنکم. و تصافیتم علی حب الامال. و تعادیتم فی کسب الاموال. لقد استهام بکم الخبیث، و تاه بکم الغرور، و الله المستعان علی نفسی و انفسکم (کینه‌توزی را مبنای زندگی خود قرار دادید، سبزه بر روی خاکهای آلوده روییده در اظهار دوستی، در مبحث آروزها، به یکدیگر صفا نشان دادید و در کسب اموال با یکدیگر خصومت ورزیدید. شیطان پلید شما را فریب داد و غرور، شما را گمراه ساخت. از خدا درباره نفس خود نفسهای شما یاری می‌طلبم.) امیرالمومنین علیه‌السلام در چند جمله فوق، مطالب مهمی را بعنوان علل فساد مردم آن دوران بیان فرموده است: صورتهای خندان و شکوفا با درونهای عبوس و منقبض به یکدیگر! مطلب یکم - درون آن تبهکاران پر از کینه‌توزی به یکدیگر، ولی ظاهرشان محبت و دوستی و هماهنگی در زندگی! امیرالمومنین علیه‌السلام درباره این ظاهر و باطن متناقض چه تشبیه زیبا و رسا فرموده است: سبزه با طراوت اما روییده بر خاکهای آلوده! زان علی فرمود نقل جاهلان بر مزایل همچو سبزه است ای فلان بر چنان سبزه هر آن کاو بر نشست بر نجاست بیشکی بنشسته است عوامل خودخواهی و خودکامگی و سودپرستی و لذت گرا

یی، درون آنان را با آتش کینه‌توزی شعله‌ور ساخته است. هر یک از آنان فقط خود را می‌خواهند و با این خواستن نابکارانه دیگران را طرد و نفی می‌کنند و این جریان بر مبنای همان قانون کلی خود طبیعی است که می‌گوید: (من هدف و دیگران وسیله) و این یک امر کاملاً طبیعی است که اگر این اشخاص با هر انسان دیگر رویاروی شوند که او نیز مانند آنان معتقد به هدف بودن خویش است و همه چیز را برای خود می‌خواهد، اگر تضاد و پیکار ظاهری هم ما بین آنان به وجود نیاید، کینه‌توزیها به یکدیگر، درون آنان را اشغال خواهد نمود. این جریان وقیح و جداکننده انسان از برادرش انسان، یک امر کاملاً طبیعی و ساده است. زیرا هر آنگاه که دو یا چند من با اعتقاد به هدف بودن خود رویاروی هم قرار گرفتند جز تنفر و انزجار از همدیگر نتیجه‌ای نخواهند گرفت. در اینجا بسیار مناسب است به یک نکته بسیار با اهمیت اشاره کنیم و آن این است که علت خصومت و کینه‌توزی ما بین منهای خود هدفی، تنها تراحم و تضاد بر سر مقام و مال دنیا و مطرح شدن در جامعه نیست، بلکه این علت تندتر و تلخ‌تر نیز وجود دارد که هر یک از آن منها می‌داند که (من مقابل) او دارای چه بیماری کثیف و متعفن و مهلک خود و دیگران

می‌باشد. مطلب دوم - سخنان و دیگر نمودهای ظاهری زندگی شما که در موقع رویارویی، خودتان را با آنها معرفی می‌کنید محبت به آرمانها است ولی درباره کسب مال و ثروت با یکدیگر خصومت می‌ورزید! عبارت کلی این درد زندگی اجتماعی، چنین است: وای بحال - جامعه‌ای که مردم آن با عقائد آرمانی بسیار عالی سخن می‌گویند، ولی کردارشان جز خواسته‌های آنان چیز دیگری نیست حقیقتاً وای بحال جامعه‌ای که اگر مردم آن جامعه بخواهند سخن بگویند و یا چیزی بنویسد، چنان داد سخن در حقائق عالی و اصول انسانی و شایستگیها و بایستگیها حیات فردی و اجتماعی می‌دهند که اگر شنونده یا بیننده اثر قلمی آنان، زبان آنها را بفهمد ولی اطلاعی از کردارهای عینی آنان نداشته باشد، با خود خواهد گفت: این جامعه همان بهشت موعود الهی است که آن مردم برای خود ایجاد کرده‌اند! اینان هنگامی که دهان باز می‌کنند یا قلم روی کاغذ می‌گذارند، شنونده و یا خواننده خود را در

مقابل یک فیلسوف کاملاً مطلع و یک حکیم تمام عیار و یک انسان متقی و عارف کامل مشاهده می‌کند. او گمان می‌کند این اشخاص همان رب النوعهای انسانی هستند که نه تنها به تاریخ انسانی معنی بخشیده‌اند، بلکه درست همینها هستند که حکمت خ لقت جهان هستی را در روی زمین تجسم داده‌اند! گاهی هم رسوایی، سراغ این نابکاران را می‌گیرد: ناصح دین گذشته آن کافر وزیر کرده او از مکر در لوزینه سیر هر که صاحب ذوق بود از گفت او لذتی می‌دیدید و تلخی جفت او نکته‌ها می‌گفت او آمیخته در جلاب قند زهری ریخته هان مشو مغرور زان گفت نکو زانکه دارد صد بدی در زیر او او چو باشد زشت گفتش زشت دان هر چه گوید مرده آنرا نیست جان گفت انسان پاره ای ز انسان بود پاره‌ای از نان یقین که نان بود زان علی فرمود نقل جاهلان بر مزایل همچو سبزه است ای فلان بر چنان سبزه هر آن کاو بر نشست بر نجاست بیشکی بنشسته است بایدش خود را بشستن از حدث تا نماز فرض او نبود عبث ظاهرش می‌گفت در ره چست شو و از اثر می‌گفت جان را سست شو ظاهر نقره گرا سپید است و نو دست و جامه می‌سپه گردد از او آتش ار چه سرخ رویست از شرر تو ز فعل او سیه کاری نگر برق اگر چه نور آید در نظر لیک هست از خاصیت دزد بصر گروهی از این اشخاص هستند که هیچ توجهی بر تناقض در زندگی خود ندارند. آنان به جهت اطلاع از مفاهیم و اصطلاحات زیبا و جالب و وسیع گمان می‌کنند آن مفاهیم وسیع اصطلاحات زیبا

و جالب اطلاع از گردیدن آنها می‌دهند. مفاهیم بسیار عالی درباره آزادی مثلاً می‌گوید و می‌بافد و تدریجاً باور می‌کند که خود او از آزادی برخوردار شده است و آن آزادی حقیقی را دارد که یک لحظه از آن، از نظر ارزش مساوی یا بالاتر از همه لذائذ زندگی است. وقتی که درباره وجود صحبت می‌دارد گوئی وجود و من او بر همه هستی گسترده است! در موقعی که سخن از عدالت و حقائق مربوط به آن می‌راند، گوئی: او عادل نیست، بلکه عین عدل است و او است تنها تحقق دهنده عدل الهی در روی زمین! در آن هنگام که در فلسفه با یکی از مسائل علوم اظهار نظر می‌کند، گمان می‌برد واقعا همه فلسفه‌ها و علوم از درونش می‌ترواد. ما برای توصیف این نادانان که قیافه علم به خود گرفته‌اند، سخنی جز این نداریم که - چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم بندی خدا! بینوا ساده لوحان جوامع، بینوا آن نونهالان باغ معرفت که از رعد و برق دروغین این نابکاران، طمع سیراب شدن و برخورداری از اشعه خورشید برای روییدن دارند! مطلب سوم - امیرالمومنین علیه‌السلام ماده کینه‌توزیها و خصومتها را در این سخنان مبارکشان کسب اموال فرموده‌اند، می‌توان گفت: اختصاص دادن اموال در جمله مورد تفسیر، بمعن

ای ماده انحصاری برای کینه‌توزیها نیست، زیرا مقام و جاه و دیگر عوامل لذت گاهی خیلی شدیدتر از مال و ثروت موجب انزجار و تخاصم و تنفر می‌گردد و لذا باید گفت: ذکر اموال برای مثال بسیار شایع عامل خصومتها و تضادها می‌باشد. و اگر دقتی درباره همه عوامل کینه‌توزیها و تضادها داشته باشیم، خواهیم دید ریشه اصلی همه آنها خودخواهی است که اولین نتیجه آن خود محوری و لازمه آن خود کامگیها است سپس امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: (شیطان پلید شما را فریب داده و غرور شما را گمراه ساخت) آری، اینست حقیقت جاودانی: در آن هنگام که شخصیت کمال جوی آدمی از مسیر اصلی‌اش که جاده تزکیه و تقویت بعد الهی آن است، منحرف گردد، غرایز حیوانی او، دست و پای او را بسته تحویل شیطان که دشمن دیرینه فرزندان آدم علیه‌السلام است، می‌دهد. فریب خوردن از شیطان و غرایز حیوانی، نه تنها انسان را با دیگران به خصومت و می‌دارد، بلکه تا سالیان متممادی به بیماری تضاد درونی مبتلا می‌سازد. مبتلا به این بیماری اگر با تحمل مشقتهای خودسازی توانست آن را معالجه کند، خود را اصلاح نموده است و در حقیقت خود را بازسازی کرده است. و در غیر اینصورت، خصومت با خویشان تا مرحله (از خ ود بیگانگی) او را ساقط خواهد کرد.

خطبه ۱۳۴ - راهنمایی عمر در جنگ

تفسیر عمومی خطبه صد و سی و چهارم و قد توکل الله لاهل هذا الدین باعزاز الحوزه ... همان خدائی که مسلمانان را بدون سپاه فراوان و بدون کمترین تجهیزات پیروز فرمود، زنده و ابدی است، تو مطابق تکلیف خود عمل کن بار دیگر عظمت روحی امیرالمومنین علیه‌السلام در این مشورت آشکار می‌گردد، اگر این وارسته از همه آلودگیها و این آراسته با همه فضائل انسانی، کمترین هوی و هوس و خودخواهی در درون داشت، و اگر این تجلی گاه جمال و جلال الهی، می‌خواست از سیاست ماکیاولی برای بدست آوردن جاه و مقام، استفاده کند، دست به اغوار و فریبکاری می‌زد و عمر بن خطاب را از مرکز ثقل سیاست دور می‌داشت و آنگاه برای پیشبرد امیال سیاسی معمولی خود اقداماتی می‌کرد، ولی حقیقت و تاریخ شهادت می‌دهد که او علی بن ابی‌طالب بود و تا آخرین لحظات زندگی خود در این دنیا هم علی بن ابی‌طالب ماند تا به دیدار خداوندی نائل آمد. دقت کنید، ببینید علی علیه‌السلام با چه استدلال محکمی و با چه اخلاصی عمر را ارشاد فرمود که تو برای جنگ بسوی دشمن حرکت مکن، خداوند متعال با این چاره‌جوییها و با توسل به این گونه فعالیت نبود که مسلمانان را پیروز فرمود، زیرا هنگامی که خدا

وند عز و جل اخلاص و تکاپو و عظمت روحی و گذشت مسلمانان را دید، آنان را با کمی افراد و با ناچیزی وسائل و تجهیزات بر همه دشمنان پیروز ساخت. نکته دیگری که در اینجا باید در نظر گرفت، اینست که نظر امیرالمومنین علیه‌السلام در این مشورت با کمال روشنایی اثبات می‌کند که او مسائل سیاسی جامعه و چگونگی مدیریت آن را در حد اعلا می‌دانست، همانگونه که خود آن بزرگوار هم در مواردی آن را تذکر داده است. و اینکه بعضی از ناآگاهان یا غرض ورزان می‌گفتند: علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام سیاستمدار نبوده است، افتراء به آن حضرت و خیانت بر تاریخ نموده‌اند. آری همانگونه که بارها گفته‌ایم: امیرالمومنین از همه انواع سیاست اطلاع ولی آن نوع روش سیاسی که تجویز می‌کند همه حقائق مذهبی و اخلاقی و اصول انسانی برای وصول به قدرت، زیر پا گذاشته شود، نه تنها آن بزرگوار مرتکب آن سیاست نمی‌گشت، بلکه آن را مفسد بشر و بشریت دانسته و برای ریشه کن کردن آن، مبارزه‌ها فرموده است. در اینجا مطلبی را متذکر می‌شویم که از نظر کلامی با اهمیت می‌باشد: - ابن‌سینا در بحث خلافت می‌گوید: (اصل اساسی در زمامداری برتری در تعقل و حسن مدیریت است. پس هر کس که در دیگر صفات ممتاز متو

سط باشد و در دو صفت مزبور مقدم بر دیگران بوده و از آن صفات ممتاز بکلی بیگانه نباشد و به اضداد آن صفات متصف نباشد او شایسته‌تر است برای خلافت از کسانی که در صفات ممتاز غیر از دو صف فوق (تعقل و حسن مدیریت) بر او مقدم داشته باشند پس لازم است که اعلم آنان با اعقل آنان شرکت نموده و او را یاری نماید و لازم است اعقل آنان کمک و یاری اعلم را بپذیرد و به او رجوع کند. همانگونه که عمر و علی انجام دادند.) مورد مشورت عمر با علی علیه‌السلام یک مسئله سیاسی بود و نظری که آن حضرت اظهار فرمودند، نیز یک نظر سیاسی بود. امثال اینگونه موارد می‌تواند موجب تجدید نظر در سخن ابن‌سینا و امثال وی در اینگونه مسائل بوده باشد. به اضافه اینکه ابن‌سینا در یکی از آثارش در مورد تقدیم معقول بر محسوس چنین گفته است: (و برای این بود که شریف ترین انسان و عزیزترین انبیاء و خاتم رسولان صلی الله علیه و آله و سلم چنین گفت با مرکز حکمت و خزانه عقل امیرالمومنین علیه‌السلام: که یا علی اذا رایت الناس یتقربون الی خالقهم بانواع البر تقرب انت الیه بانواع العقل تسبقهم. و این چنین خطاب را جز چنو بزرگی راست نیامدی که او در میان خلق چنان بود که معقول در میان محسو

س (لا جرم چون با دیده بصیرت عقل مدرک اسرار گشت، همه حقائق را دریافت و دیدن حکم داد و برای این بود که گفت: لو کشف العطاء ما ازددت یقینا) (اگر پرده برداشته شود، بر یقین من افزوده نگردد) هیچ دولت آدمی را زیادت از ادراک معقول نیست، بهشتی که به حقیقت آراسته باشد بر انواع نعیم و زنجبیل و سلسبیل، ادراک معقول نیست، بهشتی که به حقیقت آراسته باشد بر انواع نعیم و زنجبیل و سلسبیل، ادراک معقول است و دوزخ با عقاب و اغلال متالعت اشغال جسمانی است که مردم در بند هوی افتند و در جحیم خیال بمانند.)

[صفحه ۲۶۴]

تفسیر عمومی خطبه صد و سی و پنج مغیره بن الاخنس کیست؟ بنا بگفته ابن ابی الحدید: (نام پدران مغیره بن الاخنس از اینقرار است: شریق بن عمرو بن وهب بن علاج بن ابی سلمه الثقفی هم پیمان بنی زهره. علت اینکه امیرالمومنین علیه السلام به مغیره با کلمه (ای فرزند ملعون) خطاب فرمود، برای اینست که اخنس بن شریق از بزرگان منافقان بود و همه علماء حدیث او را جزء گروه (المولفه قلوبهم) ثبت کرده‌اند (آن عده از منافقان که در روز (فتح) با زبان اعتراف به اسلام نمودند نه با دل‌هایشان) و خداوند در آیه قرآنی آنان را (المولفه قلوبهم) فرموده است. یعنی کسانی که دل‌های آنان با عواطف و مراحم همزیستی در اسلام تالیف شده است. و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از غنائم جنگ حنین صد شتر به او داد تا قلبش را تالیف نماید (زیرا از بین بردن اینگونه اشخاص بصلاح مسلمانان نبود مانند ابوسفیان.) و اخنس را فرزندی بود بنام ابوالحکم بن الاخنس، امیرالمومنین در جنگ احد او را که کافر بود کشته بود و این ابوالحکم برادر همین مغیره بود. کینه‌ای در قلب مغیره درباره امیرالمومنین علیه السلام بود، مربوط به همین قضیه است. و اینکه فرمود: (ای فرزند ابتر) ی

عنی بریده و کسی که نسلش قطع شده باشد، برای اینست که کسی که نسل بعدی او گمراه و خبیث بوده باشد، او مانند ابتر بلکه بدتر از آن است. در بعضی از نسخ نهج البلاغه چنین است: (و لا اقام من انت منهضه) (و بر پا نخواهد ایستاد کسی که تو او را بر پای بداری ...) روایت شده است که آن حضرت فرمود: (اگر عروه بن مسعود ثقفی نبود، لعنت بر خاندان ثقیف می کردم و حسن بصری روایت کرده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم سه خاندان را لعنت فرموده است، دو خاندان از مکه (بنوآمیه و بنوالمغیره) و یک خاندان از طائف (ثقیف) را و در خبری مشهور آمده است که وقتی نام ثقیف برده شد، پیامبر اکرم فرمود: قبیله بدی است، از این قبیله یک کذاب (مختار) (درباره این موضوع باید تحقیق شود) و یک هلاک کننده (جلاد) یعنی حجاج بن یوسف ثقفی بیرون می آید. و بدان که این سخن امیرالمومنین علیه السلام درباره مغیره بن اخنس در نزد عثمان نبوده است، بلکه داستان چنین است که (عوانه از اسمعیل بن ابی خالد از شعبی) روایت می کند: هنگامی که شکایت عثمان از علی علیه السلام زیاد شد تا آنجا که از اصحاب پیامبر اکرم (ص) هر کسی که به او وارد می شد، از علی (علیه السلام) به او شکایت می

کرد. زید بن ثابت انصاری که از پیروان و خاصان عثمان بود به او گفت: برو. زید بن ثابت با مغیره بن الخنیس بن شریق با وابستگان او (مادرش عمه عثمان بود) در قبیله بنی زهره و جمعی نزد علی علیه السلام آمدند. زید خدا را حمد و ثنا گفت، سپس گفت: خداوند برای تو گذشتگان صالح در اسلام قرار داد و موقعیت ترا با رسول خود همانگونه قرار داد که تو دارای آن هستی. تو برای همه خیر شایسته‌ای. و امیرالمومنین عثمان پسر عموی تست و او زمامدار این امت است. او دو حق بر عهده تو دارد: اول- حق زمامداری. دوم- حق خویشاوندی. عثمان درباره تو به ما شکایت کرد که علی (ع) به من اعتراض می کند و موقعیت مرا رد می کند و ما نزد تو آمدیم برای خیرخواهی و به جهت کراهت از اینکه میان تو و پسر عموی تو وقایعی بوجود بیاید که ما آنها را برای تو و او نمی خواهیم. می گوید: علی علیه السلام حمد و ثنای خداوندی را بجای آورد و به رسول خدا صلوات فرستاد، سپس فرمود: اما بعد، سوگند بخدا، من نه اعتراض به او را دوست می دارم و نه وضع او را رد می کنم، مگر اینکه از حق الهی امتناع بورزد و برای من ممکن نیست درباره او بگویم، مگر حقیقت را و سوگند بخدا درباره او خودداری خواهم کرد مادام

ی که خودداری امکان پذیر بوده باشد. مغیره بن اخنس مردی وقیح و از پیروان عثمان و مخلصین او بود، چنین گفت: سوگند بخدا، باید درباره عثمان خودداری کنی، و در غیر این صورت به خودداری و ادار خواهی گشت، زیرا قدرت او بر تو بیش از قدرت تو بر او است و جز این نیست که عثمان این جمع را از روی احترام به تو فرستاده است تا بوسیله آنان دلیل بر علیه تو داشته باشد. پس امیرالمومنین علیه السلام فرمود: یا ابن اللعین ابتر ... زید بن ثابت گفت: (سوگند بخدا، ما نزد تو نیامدیم برای اینکه شهود

علیه تو باشیم و نه برای اینکه آمدن ما حجتی باشد، بلکه کوشش ما در میان شما (تو و عثمان) طلب پاداش از خدا است در نتیجه اصلاح ما بین و ایجاد اتفاق کلمه شما. سپس زید به علی (ع) و عثمان دعا کرد و برخاست و آن جمع نیز با او برخاستند و رفتند)

خطبه ۱۳۶- در مسئله بیعت

[صفحه ۲۶۸]

تفسیر خطبیه صد و سی و ششم لم تکن بیعتکم ایای فلتة (بیعت شما با من یک حادثه ناگهانی نبود) بیعت شما با من یک پدیده ناگهانی نبوده و با کمال اختیار و تدبیر و بدون کوچکترین اجبار بوده است ابن ابی‌الحدید شارح مشهور نهج‌البلاغه می‌گوید: (امیرالمومنین علیه‌السلام در این سخن به بیعت ابوبکر اعتراض می‌نماید و ما در معنای این سخن که (کانت بیعه ابی‌بکر فلتة وقی الله شرها) که عمر آن را گفته است، کلامی داریم که در گذشته مطرح کرده‌ایم) این جمله که عمر درباره داستان بیعت به ابوبکر گفته است، احتیاج به توضیح و تحلیل بیشتری دارد، زیرا از یک طرف بعضی از مدافعین می‌گویند: ابوبکر به جهت شایستگی و علل منطقی مورد بیعت قرار گرفته است، زیرا اگر چنین نبود، مورد اعتراض مهاجرین و انصار و همه مسلمانان قرار می‌گرفت. در مقابل این گروه کسانی هستند که می‌گویند: اصل جریان نه مطابق نظر آن مدافعین بوده است و نه فلتة (حادثه ناگهانی)، بلکه بعضی از صحابه پیش از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم این جریان را تدبیر و تثبیت کرده بودند. و بهر حال، با نظر به اینگونه تناقضات در تفسیر جریان را تدبیر و تثبیت کرده بودند. و بهر حال، ب

انظر به اینگونه تناقضات در تفسیر جریان فوق، لازم است صاحب‌نظران مخلص و متقی و مطلع از قضایای صدر اسلام این جریان را با کمال دقت و تحمل و صرف وقت لازم و کافی مورد تحلیل قرار داده و واقعیت را تبیین نمایند. و لیس امری و امرکم واحدا، انی ارید کم الله و انتم تریدونی لانفسکم (کار و تلاش و هدف من در حیات، غیر از کار و خواسته‌های شما است، زیرا من شما را برای خدا می‌خواهم، شما مرا برای خودتان) من شما را برای قراردادن در جاذبه کمال الهی می‌خواهم، شما مرا برای اشباع هوی و هوسهای خود می‌خواهید عاشق به جهان در طلب جانان است معشوق برون زحیز امکان است نادید به مکان آن نرود این زمکان اینست که درد عشق بی‌درمان است در تفسیر فرمان مبارک امیرالمومنین علیه‌السلام به مالک اشتر برای اداره جامعه مصر، بحثی تحت این عنوان داشتیم که (عالی‌ترین رابطه میان زمامدار و مردم جامعه، رابطه شخصیت رشد یافته یک انسان است با اجزاء و نیروها و فعالیت‌های وجود او) (ص ۳۹۵) با توجه به این رابطه، بدیهی است که شخصیت رشد یافته یک انسان، همواره درصدد صعود تکاملی است و اجزاء و نیروها و فعالیت‌های مادی او بمقتضای طبیعت مادی که دارند، همواره درصدد تنزل

و غلطیدن در علفزار مادیات می‌باشند- خواجه می‌گردید که ماند از قافله خنده‌ها دارد از این ماندن خرس بر گشاده روح بالا بالاها تن زده اندر زمین چنگالها (مولوی) این است قانون شخصیت کمال جوی آدمی که رو به بالا دارد، و قانون اجزاء و شئون طبیعی او که رو به پایین دارد. اینست داستان یک مرد کمال یافته در جامعه‌ای که افراد آن، نمی‌خواهند سر به بالا نموده و رو به گردیدنهای تکاملی حرکت کنند. چنین شخصیتی در حقیقت می‌خواهد دو مجموعه مادی سنگین را تصفیه و تزکیه نموده و آن دو را برای پروازهای تکاملی به حرکت درآورد: مجموعه یکم- اجزاء و نیروهای مادی وجود خود اوست که باید بقدری شفاف و تصفیه شده باشند که مانع پرواز تکاملی شخصیت نباشند. مجموعه دوم- افراد جامعه‌ای هستند که آن شخصیت رشد یافته مدیریت تکاملی آن را به عهده گرفته است. و باید به این نکته هم توجه داشت که چنین نیست که اگر شخصیت بزرگ توانسته باشد اجزاء و نیروهای مادی خود را تسلیم خویشتن نموده و از مزاحمت و مانع بودن آنها جلوگیری به عمل بیاورد، حتما باید افراد جامعه‌ای را که مدیریت آن را به عهده گرفته است، مانند اجزاء و نیروهای شخصی خود تسلیم حرکت تکاملی نماید، زیرا

تاریخ طولانی بشری شواهد بسیار فراوان به ما ارائه می‌کند که انبیاء و اولیاء و حکماء راستین و مصلحان بسیار فراوان بوده‌اند، که از

نظر رشد و اعتلای روحی در حد اعلا بوده‌اند، ولی نتوانسته‌اند آن مردی را که مدیریت (حیات معقول) آنان را بعهدہ گرفته بودند، آماده پروازهای تکاملی نمایند. اما معنای اینکه من شما را برای خدا می‌خواهم، چنین است که همه تفکرات و هدف‌گیریها و تکاپوی دائمی و گذشتهایی که انجام می‌دهم و همه گفتارهای من درباره شما مردم جامعه از روی احساس تکلیف برین است، همانگونه که شخصیت رشد یافته یک انسان همه فعالیت‌های مدیریت خود را برای معتدل ساختن و اصلاح همه اجزاء و قوا و سطوح موجودیت طبیعی خود را برای شرکت در ایجاد و استمرار (حیات معقول) متمرکز می‌سازد. البته ما بین قوا و اجزاء و سطوح موجودیت طبیعی یک انسان در ارتباط با شخصیت سالم و رشد یافته از یک طرف و یک زمامدار دارای کمال شخصیت از طرف دیگر، تفاوت مهمی وجود دارد و آن اینست که اجزاء و قوا و سطوح موجودیت طبیعی یک انسان دارای هویت مستقل و هدف علی حده در برابر شخصیت و اهداف علیه آن در (حیات معقول) نیست، در صورتی که هر یک از افراد و گروه‌های یک جامعه، دارای هو

یت مستقل و علی حده و هدف‌گیری مربوط به وجود خویشتن دارد، نهایت امر، آن شخصیت رشد یافته‌ای که مدیریت آنان را بعهدہ گرفته است، آنان را مانند اجزاء و قوای خویشتن تلقی می‌نماید. اینست خواسته یک زمامدار الهی از مردم قلمرو و حکومتش. اما مردم، مردم با اکثریت قریب به اتفاق، چیز دیگری از زمامدار می‌خواهند. آنان با کمال صراحت می‌خواهند زمامدار همه قدرتهای طبیعی و قراردادی و همه امتیازاتی که دارا است، در راه آمدن ساختن عوامل و وسائل هوی و هوس و شهوات و تمنیات و خواسته‌های حیات طبیعی (نه فقط ضرورت‌های) آنها مستهلک بسازد. هر ثروتی و هر مقامی و هر آنچه را که برای زندگی طبیعی محض و تجملات آنها کمک می‌کند، زمامدار تهیه نماید، اگر چه دیگر افراد و گروه‌های قلمرو زمامداری آن حاکم در نهایت ذلت و بیچارگی زندگی کنند. آنان سرخی گونه‌های خود را می‌خواهند و کاری با زردی روی دیگران که باید برای سرخ کردن گونه‌های آنان تحمل نمایند، ندارند و نمی‌دانند یا اعتنائی به این ندارند که - ده تن از تو زرد روی و بینوا خسته همی تا به گلگون می‌تو روی خویش را گلگون کنی (ناصر خسرو قبادیانی) و همچنین، آن دون صفتان نمی‌دانند یا اعتنائی به آن خسارت ابدی ندارند که لذت پرستیها و خودکامگیها بوجود خواهد آورد. برآستی، این تبهکاران که به فکر خویشتن نیستند چگونه می‌توانند به فکر دیگران باشند؟! ایها الناس، اعینونی علی انفسکم (ای مردم، مرا برای اصلاح خود یاری نمایید) ای مردم، بیاید مرا برای اصلاح خودتان یاری کنید خداوند، پروردگارا، داورا، دادگرا، روزی فرا خواهد رسید که این موجودات که نام خود را انسان نهاده و ادعای ترقی و اعتلایشان، بر فراز کیهان سترگ ظنین انداخته است، و هنوز برای تشخیص دردهای اساسی خود و درمان آنها حتی کوچکترین گام اختیاری برنداشته‌اند بخود بیایند! درست است که همواره قدرتمندان خودکامه نه تنها برای شناخت درد؛ و درمان و علاج دردهای مردم گامی برنداشته‌اند، بلکه نتیجه یکه تازیهای آنان در عرصه حیات انسانها، افزودن به دردها و جلوگیری از معالجات طبیعی انسانی بوده است. با اینحال، در طول گذرگاه تاریخ، انسانهای تکامل یافته‌ای را می‌بینیم که با کمال خلوص و صفا و با کمال اطلاع از دردهای بشری و از درمان آنها، همه موجودیت خود را وقف بهبود و اصلاح حال انسانها نموده و گذشت و فداکاریهای فوق تصور در این عرصه مجاهدت از خود بروز داده‌اند. باتفاق همه تاریخ

نویسان و تحلیل‌گران تاریخ و صاحب‌نظران تشریح و تحقیق واقعیات صدراسلام تا پایان حیات امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، این شخصیت الهی در ردیف اول آن انسانهای کمال یافته بوده است، بلکه با یک دقت نظر لازم و کافی، به این نتیجه می‌رسیم که اولین شخصیت پس از پیامبر عظیم‌الشان اسلام، همین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام بوده است که لحظه‌ای از فداکاری و روشنگری انسانها و بیان دردها و درمان آنها و تکاپوی عملی در مسیر ایجاد (حیات معقول) فروگذاری نکرده است. مخصوصا اگر این حقیقت را در نظر بگیریم که این بزرگمرد تاریخ هیچ‌گونه توقع و طمع مادی و ارزشهای اعتباری از جامعه نداشته است. عبارت دیگر بدون اینکه نیرو و سعادت خود را از جامعه بگیرد، در راه سعادت‌مند ساختن جامعه نهایت تلاش را مبذول نموده است.

حال، دقت کنید که در جملات بالا چگونه از مردم استمداد می‌کند و هدفش از این استمداد چیست؟ آن بزرگ بزرگان با کمال خلوص و صفا و باصطلاح از اعماق قلب با ایمانش، از مردم کمک می‌طلبد، نه با کلمات فریبنده‌ای که برای تثبیت موقعیت خود در جامعه سخن پردازی می‌نماید. حال ببینیم چه چیزی را مورد استمداد نموده است؟ آیا از مردم می‌خواهد او را ب

رای تصدی مقام کمک کنند که چند صباحی در این دنیا از لذت جاه و مقام و قدرتمندی برخوردار گردد؟ نه سوگند بخدا، او همان انسان است که بارها قولاً و عملاً اثبات فرمود که طالب جاه و مقام نیست و تصریح فرمود که ارزش زمامداری برای او از ارزش بند یک کفش وصله خورده بالا-تر نیست، و هم این انسان وارسته از ماده و مقام بود که فرمود: اما و الذی فلق الحبه و برا النسمه لو لا- حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر، و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظه ظالم و لا سغب مظلوم لا لقیتم حبلها علی غاربها و لسقیتم آخرها بکاس اولها و لالفیتهم دنیاکم هذه ازهد عندی من عطفه عنز (خطبه ۳) (سوگند به خدایی که دانه را شکافت و روح را آفرید، اگر گروهی برای یاری من آماده نبودند و حجت خداوندی با وجود یاران برای من تمام نمی‌گشت و نبود پیمان الهی با دانایان درباره عدم تحمل پرخوری ستمکاران و گرسنگی ستمدیدگان، مهار این زمامداری را بدوشش می‌انداختم و انجام آن را مانند آغازش با پیاله بی‌اعتنایی سیراب می‌کردم، در آن هنگام می‌فهمیدید که این دنیای شما در نزد من ناچیز است از اخلاط دماغ یک بز.) و فرمود: و الله لو اعطیت الاقالیم السبعه بما تحت افلاکها علی ان

اعصی الله فی نمله اسلبها جلب شعیره ما فعلت، و ان دنیاکم عندی لاهون من ورقه فی فم جراده تقضمها، ما لعلی و لنعم ینفی و لذه لا تبقی، نعوذ بالله من سبات العقل و قبح الزلل (خطبه ۲۲۴) (سوگند بخدا، اگر همه اقالیم هفتگانه (زمین را) با آنچه در این کیهان بزرگ است به من داده شود که خدا را با کشیدن پوست جوی از دهان مورچه‌ای معصیت نمایم، نخواهم کرد، و این دنیای شما در نزد من ناچیزتر است از آن برگ (ناچیز) که ملخی آن را در دهانش می‌جود و می‌خورد. علی را با نعمتهای دنیا که رو به فنا است و با لذائذی که رو به زوال است، چکار؟! پناه می‌بریم به خدا از خفتن عقل و زشتی لغزشها). بنابراین، همه تلاشها و تکاپوها و مشقتها و شکنجه‌ها که امیرالمومنین علیه‌السلام تحمل فرموده است، برای به فعلیت رساندن استعدادها و سرمایه‌های عالی وجودانسان بود که خداوند در درون آنان به ودیعت نهاده است. او با کمال صراحت از پروردگار خود شنیده که فرموده است: و من احیایا فکانما احیا الناس جمیعا (المائده آیه ۳۲) (و هر کس یک نفس انسانی را احیاء کند، چنان است که همه انسانها را احیاء نموده است.) او از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم شنیده بود که: یا علی لئن

هدی الله بک رجلا- خیر مما طلعت الشمس علیه و غرب (ای علی، اگر خداوند بوسیله تو مردی را هدایت کند بهتر از همه آن چیزها است که خورشید بر آن طلوع و غروب می‌کند) هم او می‌دانست که اگر یک انسان در این زندگانی بتواند استعدادها و سرمایه‌های مثبت الهی خود را به فعلیت برساند، در حقیقت بمقام خلیفه الهی رسیده است که قطعا هم به هدف اعلاهی حیات خود می‌رسید و هم در تحقق هدف جهان هستی شرکت می‌ورزد. در این جا برای توضیح اجمالی این حقیقت که انسان در این زندگی به چه درجه‌ای والا- گام می‌گذرد، دو مطلب را متذکر می‌شویم: مطلب اول- فهم مقام والای انسانی با نظر به آیات قرآنی است. آیات قرآنی در حدود ۲۰ مورد، لقاء الله (دیدار خداوندی) را مطرح نموده است. این آیات با کمال صراحت اثبات می‌کند که خداوند متعال در انسانها آن عظمت را بودیعت نهاده است که با تعلیم و تربیت صحیح و با مدیریت کامل، می‌توانند آن عظمت را فعلیت برسانند و به دیدار خداوند جلت عظمته نائل آیند. من اگر بالا-تر از این، مقامی برای انسانیت سراغ داشتم، در همین جا متذکر می‌گشتم، ولی من سراغ ندارم و هیچ کس هم سراغ ندارد. مطلب دوم- بیاناتی است که صاحب‌نظران بزرگ بشری درباره سرمایه عظم

یم انسانی در طی قرون متمادی مصرح ساخته‌اند. یکی از عالی‌ترین بیانات درباره مقام عظیم انسانی چند بیت از مولوی است که ذیلاً می‌آوریم: هیچ محتاج می‌گلگون نه ای ترک کن گلگونه تو گلگونه ای ای رخ گلگونه‌ات شمس الضحی ای گدای رنگ تو

گلگونه‌ها باده کاندرا خم همی جوشد نهان زاشتیاق روی تو جوشد چنان ای همه دریاچه خواهی کرد نم وی همه هستی چه می‌جویی عدم ای مه تابان چه خواهی کرد گرد ای که خور در پیش رویت روی زرد تو خوشی و خوب و کان هر خوشی تو چرا خود منت باده کشی تاج کرمناست بر فرق سرت طوق اعطیناک آویز برت جوهر است انسان چرخ او را عوض جمله فرع و سایه‌اند تو غرض علم جوئی از کتبه‌های فصوص ذوق جوئی تو ز حلوی فسوس ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش چون چینی خویش را ارزان فروش خدمتت بر جمله هستی مفترض جوهری چون عجز دارد با عرض بحر علمی در نمی‌پنهان شده در سه گز تن عالمی پنهان شده می‌چه باشد یا جماع و یا سماع تا تو جوئی زان نشاط و انتفاع آفتاب از ذره کی شد وام خواه زهره ای از خمره کی شد جام خواه جان بی کیفی شده محبوس کیف آفتابی حبس عقده اینست حیف ایات زیر را هم درباره‌ی عظمت

وجود انسان مورد دقت قرار بدهیم: عارفی در باغ از بهر گشاد عارفانه روی بر زانو نهاد پس فرو رفت او به خود اندر نغول شد ملول از صورت خوابش فضول که چه خسبی آخر اندر زر نگر این درختان بین و آثار خضر امر حق بشنو که گفتست انظروا سوی این آثار رحمت آرو گفت آثارش دلست ای بوالهوس آن برون آثار آثار است و بس باغها و سبزه‌ها در عین جان بر برون عکسش چو در آب روان آن خیال باغ باشد اندر آب که کند از لطف آب آن اضطراب باغها و سبزه‌ها در عین جان بر برون عکسش چو در آب آن اضطراب باغها و میوه‌ها اندر دل است عکس لطف آن برین آب و گل است ... تا بدانی کاسمانهای سمی هست عکس مدرکات آدمی امیرالمومنین علیه‌السلام می‌خواست از این انسان کوچک آن انسان بزرگ را به وجود بیاورد که نام دیگرش (الله اکبر) است، همانگونه که از آن حضرت نقل شده: اترعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر (آیا خیال می‌کنی که تو یک جرم کوچکی هستی در حالی که یک جهان بزرگتر از جهان عینی در تو پیچیده است) دریغ، که خود کامگان جوامع بشری نگذاشته‌اند که مقصد امیرالمومنین علیه‌السلام و هم کاروانیان در تعلیم و تربیت و مدیریت مردم،

آشکار شود که این انسان‌شناسان مردم را با چه عینکی می‌نگریستند و از آنان چه می‌خواستند؟! اگر خود انسانها به معلمان و مربیان و مدیران برازنده جامعه خود را یاری نکنند تلاش آنان بجایی نخواهد رسید. مردم در مقابل تلاش معلمان و مربیان و مدیران بر سه قسم عمده تقسیم می‌شوند: قسم یکم - اشخاص بی طرف. قسم دوم - اشخاص پذیرا و جوینده. قسم سوم - اشخاص مقاوم. قانون تاثیر تعلیم و تربیت و مدیریت درباره قسم اول چنین است که (هر اندازه هدف و انگیزه توجیحات مزبور (تعلیم و تربیت و مدیریت) محکم‌تر و روشن‌تر و روش در آن توجیحات منطقی‌تر و مناسب‌تر باشد، تاثیر توجیحات مزبور در این قسم از اشخاص عالی‌تر و ثمربخش‌تر خواهد بود. می‌توان گفت: این قسم از مردم به جهت حالت بی‌طرفی که دارند، دارای یک نوع آمادگی قبلی برای تاثیر آن توجیحات را دارا می‌باشند، و اینان با آن حالت آمادگی در حقیقت معلمان و مربیان را در فعالیت‌های توجیعی مزبور (تعلیم و تربیت و مدیریت) یاری می‌کنند. و اگر همه افراد و گروه‌های جامعه بشری از این قسم باشند، حرکت‌های آرمانی در جوامع آسان‌تر و ثمربخش‌تر خواهد بود. قسم دوم - کسانی هستند که در برابر تعلیم و تربیت و مدیریت نه تنها حا

لت آمادگی دارند، بلکه از حالت پذیرش نیز برخوردارند. علل و انگیزه‌های این حالت هر چه باشد، در پیشرفت آرمانهای اصلاح بشری در هر دو قلمرو فردی و اجتماعی بسیار موثر است، به همین جهت است که برای گردانندگان جامعه ضروری است با هر دو وسیله ممکن و با هر شکلی که شایسته و مناسب است، مردم را از حالت جویندگی و پذیرش برخوردار بسازند. این قسم از مردم چه آگاه باشند و چه نباشند بهترین یاران معلمان و مربیان و مدیران در سازندگی خویش هستند که امیرالمومنین علیه‌السلام آرزو می‌کند که کاش مردم آن دوران او را در اصلاحات فردی و اجتماعی کمک نمایند. کسانی که اسباب عقب ماندگی قافله بشریت از حرکت‌های تکاملی بوده و موجب سخت‌ترین ناگواریها و شکنجه‌ها برای معلمان و مربیان و مدیران واقعی جوامع بشری می‌باشند، قسم سوم هستند که در برابر هرگونه فعالیت‌های اصلاحی مصلحان اعم از ماورای طبیعی (پیامبران و نمایندگان آنان) و مصلحان بشری مقاومت می‌کنند و نه تنها حرکتی نمی‌کنند، بلکه جلو حرکت کنندگان و عوامل تحریک را هم به شدت می‌گیرند. اینان نه

تنها کمترین اعتنائی، به تعلیم و تربیت و مدیریت پیشتازان حقیقی کاروان انسانیت نمی‌کنند، بلکه از سقوط عقلی و وجدانی خود نیز احساس ناراحتی نمی‌نمایند! باصطلاح مرحوم آیه الله آقای حاج شیخ محمد حسین کاشف الغطاء، اینان پیروان انبیای شر و پلیدی هستند که همواره در برابر انبیای خیر و طهارت و عظمتها ایستادگی می‌کنند. و ایم الله لانصفن المظلوم من ظالمه، و لا قودن الظالم بخرامته حتی آورده منهل الحق و انکان کارها (و سوگند بخدا، داد مظلوم را از ظالمش می‌ستانم، و افسار ستمکارش را می‌گیرم و او را تا چشمه‌سار حق می‌کشانم اگر چه او نخواهد) اگر کسی بخواهد وقاحت و وخامت ظلم را بفهمد به کینه و ستیزه شدید امیرالمومنین علیه‌السلام درباره ظلم بنگرد. همانگونه که برای درک عظمت و زیبایی و ارزش عدالت، باید به عشق و علاقه فوق‌العاده امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام به این حقیقت عظمای الهی (عدالت) توجه کنیم، همچنین، اگر کسی بخواهد وقاحت و وخامت و پلیدی ظلم را بفهمد، باید اول به قرآن مجید (کلام الهی جاویدان) و سپس به سخنان و کردار آن نمونه عدل بی‌پایان الهی بنگرد. ما در قرآن مجید بیش از ۲۵۰ آیه در پلیدی و زشتی و وقاحت و وخامت ظلم می‌بینیم. با اینکه یک آیه در کتاب الهی برای اثبات حسن یا قبح پدیده‌ای کفایت می‌کند، و در سخنان امیرالمومنین ع

لیه‌السلام فقط در نهج‌البلاغه بیش از ۵۰ مورد قبح ظلم را با اشکال مختلف بیان فرموده است. همین حساسیت شدید آن حضرت بود که موجبات زجر و شکنجه‌ها و مشقتها طاق فرسای دوران خلافت را نصیب او ساخت، زیرا همه می‌دانند اگر این شخصیت الهی، مسیر سیاست بازی معمولی را در پیش می‌گرفت و از مسیر مدار با دشمنان ستمگر حرکت می‌کرد، هیچ علتی برای آن همه زجر و فشار و ناراحتی وجود نداشت. باید با کمال صراحت بگوییم: اگر امیرالمومنین علی علیه‌السلام با ستمکاران برای بوجود آوردن زمامداری خود و ادامه آن، مدارا می‌کرد (و نام آن را مصلحت می‌گذاشت) العیاذ بالله نه تنها خود یکی از ستمکاران به انسانها محسوب می‌گشت، بلکه جنایت بر قانون عدالت را نیز مرتکب می‌گشت. زیرا او مانند یک زمامدار معمولی بود که در صورت ارتکاب ظلم، جامعه و تاریخ فقط یک جرم (ظلم بانسانها) را برای او ثبت نماید، بلکه بدانجهت که آن بزرگ بزرگان مجسمه اصل دادگری و تجلی گاه عدل در عالم هستی و انسانها بود، خود اصل و قانون عدل و داد با شکست مواجه می‌گشت.

خطبه ۱۳۷- درباره طلحه و زبیر

[صفحه ۲۸۳]

تفسیر عمومی خطبه صد و سی هفتم و الله ما انکروا علی منکرا و لا جعلوا بینی و بینهم نصفاً، و انهم لیطلبون حقا هم ترکوه، و دما هم سفکوه، فان کنت شریکهم فیه فان لهم نصیبهم منه، و ان کانوا و لوه دونی فما للبله الا قبلهم، و ان اول عدلهم للحکم علی انفسهم (سوگند بخدا، آنا منکری (امر ناشایستی) نتوانسته به من نسبت بدهند، آنان ما بین من و خودشان انصاف نکردند و آنان حقی را طلب می‌کنند که خود آن را رها کرده‌اند و خونی را مطالبه می‌نمایند که خود آن را ریخته‌اند. اگر من در کاری که کرده‌اند، با آنان شریک بوده‌ام، پس آنان نیز در همان کار سهمی دارند. و اگر آنان خود به تنهایی آن کار را مرتکب شده‌اند، قرار گرفتن تحت تعقیب و مطالبه بجز آنان هیچ احدی را نشاید. آن نابکاران هیچ جرمی از من ندیده‌اند، حقی را می‌خواهند که خود آن را رها کرده‌اند این هم یکی از نابخردیهای نوع بشر که همانگونه که با کمال وقاحت مجرم را تبرئه می‌کند و چه بسا جایزه و پاداشی هم به او می‌دهد! انسانهای مبرا و بیگناه را هم مجرم قلمداد می‌کند! و هیچ توجهی به این اصل ضروری انسانی نمی‌کند که مجرم را تبرئه کردن خیانت به قانون و پایمال کردن حقوق دیگران

است، همچنین با کمال وقاحت، انسانی مبرا و دست پاک، و پیشانی سفید و دل صاف و طاهر را مجرم و بدکردار معرفی می‌نماید!-
مخوان آلوده دامن هر کسی را که دامن تا به دامن فرق دارد (منسوب به فروغی بسطامی) چون خدا خواهد که پرده کس درد میلش اندر طعنه پاکان برد (مولوی) چه بگوییم درباره آن نابخردان نابکار! آی واقعا آنان علی (ع) را می‌شناختند و به او تهمت

می‌زدند و او را درباره خون عثمان مجرم قلمداد می‌کردند! اگر این احتمال صحیح باشد، یعنی آنان می‌دانستند که علی (ع) از پای در آوردن حیات محقرترین جاندار را مخالف ناموسی هستی و قانون الهی دانسته و محال بود که چنان امر ناشایستی را مرتکب شود، چگونه بخود اجازه می‌دادند که پاک‌ترین دست چنین جان‌شناس را آلوده به خون عثمان معرفی نمایند! و اگر آنان علی (ع) را واقعا نمی‌شناختند. حداقل می‌بایست یک حادثه کوچک یا یک انسان معمولی را بعنوان شاهد برای شرکت آن بزرگوار در قتل عثمان ارائه بدهند. اگر تاریخ را بطور لازم و کافی مورد بررسی و تحقیق قرار بدهیم، خواهیم دید: همن دو نفر (طلحه و زبیر) از مهمترین عوامل قتل عثمان بوده‌اند. این قضیه را ابن ابی‌الحدید در شرح و دما هم سفکوه چنین

آورده است: (یعنی خون عثمان، و طلحه شدیدترین تحریک را به کشتن عثمان نموده است و زبیر سبک‌تر از او، مردم را تشویق به این کار کرده است. روایت شده است که عثمان گفته است، وای بر فرزند زن حضمیه - یعنی طلحه - من چند بهار طلا به او داده‌ام و او مردم را ریختن خون من تحریک و تشویق می‌کند! خدایا، طلحه را از آن مال بهره‌مند مساز و عواقب ظلم او را به او نصیب فرما. و کسانی که تصنیفی در حادثه یوم‌الدار (روز محاصره و قتل عثمان در خانه‌اش) نموده‌اند، روایت کرده‌اند که در آن روز که عثمان کشته شد، طلحه روی خود را با پارچه‌ای پوشانده بود که از چشمان مردم پوشیده باشد، او به خانه عثمان تیراندازی می‌کرد. و نیز روایت شده است: وقتی که مردم از ورود به خانه عثمان جلوگیری شدند، طلحه آنان را به خانه بعضی از انصار برد و آنان را به پشت بام آن خانه رساند و از آن پشت بام به خانه عثمان سنگر گرفتند و او را کشتند. و نیز روایت کرده‌اند که: زبیر می‌گفت: بکشید عثمان را او دین شما را تغییر داده است. به او گفتند: پسر در خانه عثمان از وی حمایت می‌کند؟ زبیر در پاسخ آنان گفت: از کشته شدن عثمان کراهتی ندارم اگر چه پیش از او پسرم کشته شود، عثمان فردا لا

شه‌ایست بر سر راه. مروان بن الحکم در جنگ جمل گفته است: سوگند بخدا، نخواهم گذاشت: خون وابسته به من هدر برود، و قطعاً طلحه را به خونخواهی عثمان می‌کشم، زیرا او است که عثمان را کشته است، سپس تیری به طرف او انداخت که به طرف ران او اصابت کرد و به جهت خونریزی از آن زخم مرد. ابن ابی‌الحدید می‌گوید: (اما نفرینی که امیرالمومنین علیه‌السلام درباره آن دو نفر فرمود، اجابت شد. یعنی با سوء عاقبت از این دنیا رخت بر بستند) ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری می‌گوید: (روایت کرده‌اند که پس از کشته شدن عثمان بامداد روز بعد مردم در مسجد جمع شدند و پشیمانی و تاسف به عثمان ابراز کردند و مردم به طلحه و زبیر خیلی اعتراض نموده و آن دو نفر را به قتل عثمان متهم کردند و به آن دو نفر گفتند: ای دو مرد، شما بودید که در کشتن عثمان دخالت داشتید، بروید کنار و خود را در معرض انتخاب برای زمامداری می‌آورید. ابن قتیبه در ص ۵۲ از همین مآخذ می‌گوید: (پس از آنکه علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام پس از قبول خلافت خواسته‌های طلحه و زبیر را که ریاست بود، نداد، زبیر در میان جمعی از قریش برخاست و گفت: ما گناه عثمان را ثابت کردیم و ما بودیم که اسباب قتل ا

و را فراهم نمودیم) و ان معی لبصیرتی ما لبست و لالبس علی (من امری را به کسی مشتبه نساختم و هیچ امری هم برای من مشتبه نشده است) نیرومندترین اقویاء کسی است که در دوران زندگی‌اش نه او کسی را بفریبید و نه کسی او را بفریبید یکی از آن کلمات که در قاموس بشر معنای خود را از دست داده و مفهومی ضد معنای حقیقی خود را در بر گرفته است، کلمه قوی است. اگر درست دقت کنیم می‌بینیم: این کلمه درباره کسی بکار می‌رود که برای ادامه زندگی دلخواه خود، به هر وسیله ممکن دست بزند! همه را بفریبید و زندگی خود را با دسیسه و نیرنگ و دغل بازیها، زرق و برق بدهد! در هر موقعیتی از زندگی که قرار بگیرد، تنها سود و لذت آن را ببیند و به سوی خود بکشد و آن ضرر و دردی را که لازمه قانونی آن دو پدیده (سود و لذت) است، به دیگران تحمیل کند! و این نابکاری را قوه و قدرت بنامد. این تبهکاری با نظر به علل و انگیزه‌های آن، خیلی شگفت‌آور نیست، شگفت‌آور آن است که همین تبهکاری را قانون هستی و عدالت بنامند که نهایت ناتوانی بشری را اثبات می‌نماید. بهر حال، با توجه به همه مسائل مربوط به علوم انسانی و قوانین ثابت آن، این نتیجه را می‌گیریم که کسانی که تمسک به تلبیس و نی

رنگ و فریبکاری در زندگی می‌نمایند، کاشف از ناتوانی آنان از زندگی با شخصیت دارای هويت و با شرافت و کرامت ذاتی و ارزشی است که می‌توانند از آنها برخوردار شوند. شخصیت آدمی آن حقیقت عظمائی است که با تعلیم و تربیت صحیح، با واقعیات روبرو می‌شود و انحصار حیات با کرامت و شرافت ذاتی و ارزشی را در ارتباط با واقعیات دیده و آن را تامین می‌کند و نه تنها نیازی به سالوس بازی و دغل کاری نمی‌بیند، بلکه این گونه نیرنگ بازیها را مخالف اصول انسانی تلقی کرده و با آن، به مبارزه برمی‌خیزد. این نکته را که تبلیس و شیطنت و نیرنگ بازی ضد تقوی است، در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام با کمال صراحت مشاهده کرده‌ایم از آنجمله و لا یغدر من علم کیف المرجع. و لقد اصبحنا فی زمان قد اتخذ اکثر اهله الغدر کیسا و نسبهم اهل الجهل فی الی حسن الحیله. ما لهم قاتلهم الله! قد یری الحول القلب وجه الحیله و دونه مانع من امر الله و نهبه فیدعها رای عین بعد القدره علیها و ینتھز فرصتها من لا جریحه له فی الدین (خطبه ۴۱) (و کسی که بداند سرنوشت نهایی زندگی چیست، مکر و حیل نمی‌کند ما در زمانی بسر می‌بریم که اکثر مردمش مکر را هوشیاری تلقی کرده‌اند و نادانان این مکر

پرداز می‌دهند. اینان در چه وضعی هستند! (چه فکر می‌کنند) خدا آنان را بکشد. انسان آگاه به دگرگونیها و ابعاد گوناگون امور، راههای حیل‌گری را می‌بیند، ولی در مقابل او، از امر و نهی خداوندی برای ارتکاب به حیل‌گری و نیرنگ بازی مانعی وجود دارد، و در نتیجه آن حیل‌گری را در عین حال که قدرت بر اعمال آن دارد، رها می‌کند، و کسی که هیچ تاثیر و اجتنابی در دین ندارد فرصت را برای حیل‌گری غنیمت می‌شمارد.) و در خطبه ۲۰۰ می‌فرماید: و الله ما معاویه بادهی منی، و لکنه یغدر و یفجر، و لو لا- کراهیه الغدر لکنت من ادهی الناس، و لکن کل غدره فجره. و لکل غادر لواء یعرف به یوم القیامه، و الله ما استغفل بالمکیده و لا استغمز بالشدیده (سوگند بخدا، معاویه زیرکتر از من نیست، بلکه او نیرنگ بازی می‌کند و تبهکاری می‌نماید (کار او وعده شکنی و معصیت کاری است) و اگر نبود وقاحت و زشتی پیمان شکنی و مکرپردازی از زیرکترین (سیاست بازترین) مردم بودم. ولی هر نیرنگ بازی گناهی است، و برای هر مکر پرداز عهده شکن پرچی است که در روز قیامت با او شناخته می‌شود، و سوگند بخدا، با حیل‌گری غافلگیر نمی‌شوم و با حوادث تند ناتوان نمی‌گردم.

(همانطور که می‌بینیم در این سخنان مبارک هم از حیل‌گری و عهدشکنی و نیرنگ بازی، خود را تبرئه می‌فرماید و هم از تحت تاثیر قرار گرفتن از امور مزبور، آری، علی بن ابی طالب علیه‌السلام انسان است و چند رویی و حیل‌گری و مکرپردازی کاشف از وقیح‌ترین مقاومت در مقابل اصول انسانی است که هر دارای شخصیتی باید آنها را مراعات نماید. همچنانکه شخصیت با هويت نمی‌تواند مردم را بفریبد، و با دغل‌بازی در حیات اجتماعی به رقاصی پردازد نباید، در برابر مکرپردازیها و فریبکاریهای تبهکاران انسان نما بزانو درآید، این اصل که انسان با ایمان که از تجارب و انیسه‌ها استفاده کرده است، گول نمی‌خورد و در برابر سالوس بازان غدار مات نمی‌شود، با اشکالی مختلف در احادیث معصومین آمده است که خود حکم بدیهی عقل را تایید می‌نمایند مانند المومن کیس (مومن زیرک و هشیار است) و اتقوا فراسه المومن فانه ینظر بنور الله (از فراست و زکاوت مومن بر حذر باشید، زیرا او با نور خداوندی می‌نگرد) و لا- یدلغ المومن من جحر مرتین (شخص با ایمان از یک لانه (لانه حشرات گزنده) دوباره گزیده نمی‌شود. اگر با عنایت خداوندی فرصتی پیش آید، دوباره آن قسمت از سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام

م که حوادث گذشته و آینده و حال حاضر را بر مبنای تفکرات و دریافتهای سیاسی داهیانه مطرح فرموده‌اند، تحقیقی خواهیم داشت. تنها در این مورد بعنوان نمونه قضیه‌ای را از ابو محمد عبد بن مسلم ابن قتیبه دینوری نقل می‌کنیم: (امتناع علی از بیعت ... سپس علی را برای اخذ بیعت آوردند، او مقاومت نموده و امتناع کرد ... وقتی که یکی از حامیان خلافت اصرار کرد، علی (ع) فرمود: (شیر را برای او به دوش و امروز موقعیت او را محکم کن، فردا همین امر را به تو برمی‌گرداند) و امثال این تحلیلها و استدلالها درباره قضایا و روشهای سیاسی، بطور فراوان از امیرالمومنین علیه‌السلام چه در نهج البلاغه و چه در دیگر سخنان آن حضرت، مشاهده می‌نماییم. تا اینجا تفسیر جمله مبارک بنا بر مفاد مستقیم خود جمله (امری را به کسی مشتبه نساختم و هیچ امری

هم برای من مشتبه نشده است) بود. ولی با نظر به جمله بعدی: (و انها للفته الباغیه) (... و این همان گروه ستمکار است) معلوم می‌شود که حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم خبر غائله جمل را به امیرالمومنین علیه‌السلام اطلاع داده بود و آن حضرت، کلام رسول الله را بر این غائله تطبیق می‌فرماید یعنی در این تطبیق امر را نه برای مرد

م و نه بخودم مشتبه نساختم روایات از هر دو گروه (شیعه و سنی) آمده است که پیامبر اکرم (ص) روزی به زنه‌های خود فرمود: ایکن صاحبه الجمل الادیب تنبها کلاب الحواب (کدام یک از شما صاحب شتر پرمو هستید (که در موقع حرکت برای جنگ علی (ع) در عراق، سگهای بنی حواب به او عوعو خواهند کرد؟) در حالی که ظالم است. رسول خدا (ص) طبق روایات معتبر این خبر را هم به امیرالمومنین (ع) و هم به زوجه خود فرموده است) و انها للفته الباغیه فیها الحما و الحمه و الشبهه المغدفه، و ان الامر لواضح، و قد زاح الباطل عن نصابه، و انقطع عن شغبه، و ایم الله لافرطن لهم حوضا انا ماتحه، لا یصدرون عنه بری و لا یعبون بعده فی حسی (و این گروهی که (با طلحه و زبیر) برای شعله‌ور ساختن آتش جنگ به راه افتاده‌اند، ستمکارند، در میان این قوم ظالم هم لجن است و هم زهر عقرب و هم شبهه تاریکی که در آن نهفته است. و حقیقت امر آشکار است، و باطل از اصلش بر طرف شده است و زبانش از تحریک برای بر پا کردن شر بریده است و سوگند بخدا، برای آن نابکاران حوضی را بر خواهم ساخت (جنگی را بر پا خواهم کرد) که آب آن را خودم کشیده‌ام. آنان از آن حوض سیراب بر نخواهند گشت، و آب گوارائی بعد از

آن از هیچ برکه و گودال آبی نخواهند آشامید.) این همان گروه ستمکار است که به من خبر داده شده است ستمکار بودن این گروه، سه علت دارد: علت اول اینست که با طغیانگری خود در مقابل امیرالمومنین علیه‌السلام، جامعه‌ای را از برکت وجود آن انسان بزرگ محروم می‌ساختند. و از آن جهت که با حرکت هوسبازانه خود ضرر بر جامعه اسلامی زده و موجب بروز اختلاف شدید میان افراد جامعه گشته‌اند ظلم بر جامعه نموده‌اند- اختلافی که به کشتار هزاران نفر منتهی گشته است. با یک تحلیل دقیق می‌توان گفت: این علت نه تنها موجب بروز اختلاف و خونریزی در جامعه شده است، بلکه به اضافه آن، مردم را از برخورداری از امتیازات تکاملی که با زمامداری امیرالمومنین علیه‌السلام نصیبشان می‌گشت، محروم ساخته‌اند. علت دوم- ظلم به خود علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام بود که آن گروه ناکثین (پیمان شکنان) با آن حرکت نابخردانه خود مرتکب گشته‌اند، زیرا با اتفاق نظر همه صاحب‌نظران تاریخ، امتیازات و عوامل بسیار فراوان که علی (ع) را شایسته زمامداری و مدیریت جامعه اسلامی ساخته بود، برای هیچ کسی در صدر اسلام فراهم نبود. و چه ظلمی بالاتر از اینکه شایستگی‌های بی‌شمار آن انسان الهی را فقط ب

ه جهت آنکه مخالف هوی و هوس و خود خواهیهای عده‌ای از اشخاص جامعه آن دوران حرکت می‌کرد، مورد انکار قرار بدهند؟! علت سوم- ظلم (انحراف) از اصول و قوانین انسانی که موجب سقوط آنها از ضروری بودن می‌گردد، به این معنی که به این گونه طغیانگریها اصول و قوانین انسانی مانند ضرورت قطعی عمل به تعهدها و پیروی از شایستگیها و انسانهای شایسته که حیاتی‌ترین پدیده برای جوامع انسانها است، استحکام و اصالت و ضرورت خود را برای ساده‌لوحان که متاسفانه اکثریت مردم جامعه از آنها تشکیل می‌یابند از دست می‌دهند. در دوران این گروه ستمکار خباثت و فساد موج می‌زند با نظر به علل سه‌گانه که در بحث قبلی گفتیم: نیازی برای اثبات خباثت و فساد آن گروه ستمکار وجود ندارد. بعضی از مفسران و شارحان نهج‌البلاغه مانند ابن ابی‌الحدید، چنین می‌گوید: مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام از (الحما) کنایه از زبیر است و زبیر پسر عمه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود و این گونه وابستگی سببی در لغت عرب الحما گفته می‌شود. و منظور آن حضرت از حمه (زهر عقرب) زوجه پیامبر (ص) است و در نسخه‌های دیگر از سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در (الحم) نقل شده است که به معنای

آلوده و ناصاف است. سپس می‌فرماید: (و شبهه تاریکی در این غائله نهفته است) این شبهه تاریک برای مردم معمولی است، که غالبا ساده‌لوحند، زیرا آگاهان کم و بیش از حقیقت قضایا مطلع بودند و همه آنان می‌دانستند: علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام کیست؟ و چه می‌خواهد. طلحه و زبیر و همراهان آن دو کیستند؟ و چه می‌خواهند. به همین جهت است که فرمود: و ان الامر لواضح و قد

زاح الباطل عن نصابه (و واقعیت، آشکار است و باطل از اصل خود بر طرف شده است.) و احتمال می‌رود منظور آن حضرت وضوح و روشنی برای همه مردم آن غائله و آن دوران باشد، مشروط بر اینکه توجهی کنند و بخواهند حادثه مورد بررسی (حادثه دردناک جمل) را مورد فهم و درک قرار بدهند. و اینکه می‌فرماید: و زاح الباطل عن نصابه (و باطل از اصلش بر طرف شده است) یعنی آنقدر حق و حقیقت امر واضح است که پوشاکهای باطل نمی‌توانند آن را بپوشانند. به همین جهت است که می‌توان گفت: نصاب، به همان معنای معمولی خود می‌باشد که بمعنای اندازه است، یعنی باطل آن اندازه را که برای پوشانیدن حقیقت لازم است، ندارد. علت این امر احتجاجات و استدلالهای امیرالمومنین علیه‌السلام و سرداران او با طرف مقابل در موقعیتهای گوناگون و اطلاعاتی بود که بر پاکندگان غائله جمل و حتی اکثر مردم آن دوران از حقائق پشت پرده داشتند. آخرین جمله این خطبه اشاره به پیروزی آن حضرت است که در جنگ جمل به وقوع پیوست.

[صفحه ۲۹۳]

فاقبلتم الی اقبال العود المطافیل علی اولادها، تقولون البیعه، البیعه، قبضت یدی فبسطتموها، و نازعتکم یدی فجاذبتموها (برای بیعت با من، مانند شتران ماده که به سوی بچه‌های خود رو بیاورند، به من رو آوردید، می‌گفتید: بیعت، بیعت، من دستم را برای امتناع از بیعت می‌بستم، شما باز می‌کردید و دستم را پس می‌کشیدم، شما آن را به سوی خود برای بیعت جذب می‌کردید) شما بودید که با کمال عشق و علاقه برای بیعت با من، به طرف من هجوم آوردید در چند مورد از این ترجمه و تفسیر با توجه به سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام درباره مسائل مربوط به بیعت، مباحثی را مطرح نموده‌ایم. از آنجمله: مجلد سوم از ص ۲۴ تا ص ۴۱ بدینقرار: ۱- بحثی در ماهیت بیعت و لزوم آن برای رشد و اعتلای انسانی ص ۲۴ و ۲۵- آزادی، اساسی‌ترین عنصر پیمان مقدس ص ۲۵ و ۲۶- جوامع امروزی دلیلی برای لزوم بیعت (پیمان مقدس) نمی‌بینند. ص ۲۶ و ۲۷۴- انگیزه و هدف پیمان زمامداری امروزی ص ۲۷۵- تعهدشکنی، عبارت دیگری از خودکشی ص ۲۷ و ۲۸۶- بازیگریهای ماکیاولی گری معاویه در پیمان‌شکنی طلحه و زبیر ص ۲۸ و ۲۹- آگاهی پیشین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام از قرار گرفتن پیمان‌شکنان در م

عرض فریب ص ۲۹ و ۳۰۸- اعتراض پیمان‌شکنان ص ۳۱ و ۳۲۹- پیمان‌شکنان به عمره می‌روند تا انصراف خود را از پیمان با رهبر الهی، با عبادت (پوشالی) بپوشانند ص ۳۳ و ۳۴- پیمان‌شکنان سوگند می‌خورند که پیمان خود را نخواهند شکست. ص ۳۴ و ۳۵- پیمان‌شکنان از پدیده پیمان الهی که مقدس‌ترین پدیده‌ها است، سوء استفاده می‌کنند. ص ۳۵ و ۳۸- پیمان‌شکنان از عدالت رهبران الهی هم سوء استفاده می‌کنند. ص ۳۵ تا ۱۳۳۸- پیمان و پیمان‌شکنی از دیدگاه قرآن ص ۳۹ تا ۴۱ مجلد نهم- ۱- وفاء به بیعت ص ۳۷ تا ۲۳۹- ما به آنچه که تعهد بسته‌ایم ایفاء خواهیم کرد، اینست وظیفه حتمی ما، پس از آن رضا به قضای او داریم و امر او به خود او و او می‌گذاریم و به راه خود ادامه می‌دهیم ص ۱۷۵ و ۱۷۶۳- بحثی در تعهد و مسئولیت از ص ۱۷۸ تا ص ۱۹۸ مجلد دهم- با چنین بیعتی که مردم با من کرده‌اند، چگونه می‌توانم در چنین مسئله حیاتی سستی بورزم! ص ۱۵۷ تا ص ۱۵۹ مجلد یازدهم- خداوندا، این ظلم بزرگ تعهد با خویشتن و شکستن آن را بر من ببخشای ص ۲۲۱ و ۲۲۲ مجلد بیست و سوم- ۱- ترجمه و تفسیر خطبه ۱۳۶- بیعت شما با من یک پدیده ناگهانی نبوده و با کمال اختیار و بدون کوچکترین اجبار بوده

است ۲- ترجمه و تفسیر خطبه ۱۳۷- ۱- شما بودید که با کمال عشق و علاقه برای بیعت با من به طرف من هجوم آوردید این نکته را هم باید توجه کنیم که: علی (ع) در چند مورد، صریحا فرموده‌اند که من زمامداری بر شما را نمی‌پذیرم، و فرموده‌اند: من به جهت تمامیت حجت مجبور شدم زمامداری را قبول کنم. علت این امتناع همانطور که در خود همان موارد می‌بینیم، عدالت محض آن حضرت بود، یعنی آن حضرت به جهت عشق شدیدی که به عدالت داشت و اطلاعی که از ضرورت و عظمت آن داشت، می‌دانست که اگر خلافت را قبول کند با چه مشکلاتی مواجه خواهد گشت، ولی همانگونه که گفتیم: باز همین عدالت بود که موجب شد آن حضرت مطابق قانون پیروی از قیام حجت فرماید، یعنی آن حضرت به جهت قیام حجت احساس قانونی‌ترین قدرت

که بوسیله بیعت و یاران وفادارش برای او آماده شده بود، زمامداری را پذیرفت و چنانکه دیدیم همین خلافت برای او سخت ترین ریاضتی بود که آن را تحمل فرمود. صلوات الله و سلامه علیک یا امیرالمومنین یا ابالحسنین. اللهم انهما قطعانی و ظلمانی و نکثا بیعتی، و الباناس علی، فاحلل ما عقدا، و لا تحکم لهما ما ابرما، و ارهما المساء فیما املا و عملا. و لقد استبتهما قبل القتال، و استانیت بهما امام الوقاع فغمط النعمه و ردا العافیة (خداوندا، آن دو نفر (طلحه و زبیر) رابطه ضروری خود را با من قطع کردند به من ظلم کرده و بیعتی را که با من نموده بودند، شکستند و مردم را علیه من تحریک کرده و شوراندند خداوندا، باز کن آنچه را که آن نابکاران بستند و محکم مفرما آنچه را که برقرار نمودند و آرزوها و کرده‌های آنان را به عاقبت بد و ناگواریها مبتلا بفرما. من پیش از جنگ، از آن دو پیمان شکن خواستم برگردند و حق را بپذیرند، و من پیش از بروز پیکار تحمل نمودم (باشد که از راه منحرف برگردند) ولی آنان قدر این نعمت الهی را ندانستند و عافیت را (که به سراغشان آمده بود) برگرداندند. ظلم و ظالم و مظلوم. عدل و عادل و کسی که درباره او با عدل رفتار شده است نخست یک تعریف اجمالی درباره ظلم و عدل مطرح می‌نمایم و سپس به مسائل مربوطه می‌پردازیم. حکماء و فیلسوفان و متکلمان و دیگر صاحب نظرانی که در صدد تعریف این دو پدیده متقابل (عدل و ظلم) برآمده‌اند، اختلاف نظر دارند. ولی عمده اختلافات مربوط به مصادیق و موارد و مناقشات لفظی و غیر ذلک می‌باشد. و می‌توان برای آن همه تعاریف یک جامع مشترک را در نظر گرفت که هم مورد قبول اکثریت صاحبین

ظران بوده باشد و هم جامع مفاهیم و مصادیق خود و هم آنچه را که داخل در تعریف آن دو نیست، خارج شوند. مقدمتا- این مطلب را باید در نظر بگیریم که ظلم و عدل از حقائق قصدی می‌باشند. به این معنی که تعدی و تجاوز به حق یا حقوق انسانی بدون آگاهی به ماهیت کاری که وسیله تجاوز است، ظلم نیست، همانگونه که اگر ماهیت کار معلوم باشد، ولی تعدی کننده از آن کار قصد ظلم و تجاوز ندارد. برای هر دو صورت مثالی می‌آوریم: ۱- اگر کسی زمینی را در تاریکی زیر و رو می‌کند و سنگها و خاکها را از جایی به جایی دیگر منتقل می‌نماید و نمی‌داند که این فعالیت چیست؟ و چه نتیجه‌ای دارد، فقط این مقدار می‌فهمد که قطعه‌ای از زمین را دگرگون کرده است، و در واقع کار او تغییری در مجرای آب یک جوی بوده است که از این راه تجاوز و تعدی بر حق کسانی صورت می‌گیرد که از آن آب، بهره‌برداری حیاتی می‌نمایند. اگر چنین شخصی توانائی فهم و درک ماهیت کار مزبور را نداشته و فقط به انگیزگی تلاش و کوشش، آن را انجام داده باشد، بدیهی است که موصوف به ظالم نخواهد بود، و اگر توانایی بدست آوردن فهم و درک ماهیت و نتیجه کار را (که موجب ضرر بر انسانها شده است، دارا بوده، و در این مورد تقصیر

یر نموده باشد) قطعی است که هر اندازه آن ضرر با اهمیت تر باشد، به موصوف بودن به ظالم شایسته‌تر خواهد بود. ۲- در کار فوق ماهیت کار را می‌داند، ولی ارزش آن را نمی‌داند، یعنی نمی‌فهمد که این کار را که انجام می‌دهد، ظلم است یا نیست؟ در اینصورت هم اگر بتواند وصف ظلم بودن آن کار را بدست بیاورد و در این مورد تقصیر کند و کار را کورکورانه انجام بدهد، هر اندازه تاثیر زشت آن کار بیشتر باشد، جرم و خطای او بیشتر خواهد بود. ۳- یقین دارد که کاری را که انجام می‌دهد، صحیح و شایسته است، و ظلم نیست، در صورتی که کار ناشایسته است. در این صورت، بدان جهت که عمدا مرتکب ظلم نشده است، موصوف به قبح فاعلی نمی‌باشد، بدین معنی که نمی‌توان گفت: چنین انسانی مجرم و ظالم است، ولی اگر آن کار ناشایست اثر و نتیجه قبیحی داشته باشد (و به اصطلاح فقهایی) اثر وضعی ناشایسته‌ای داشته باشد، آن اثر وضعی دامنگیر او خواهد بود. ۴- می‌داند که کاری که می‌کند ظلم و تجاوز است و با اینحال مرتکب آن کار می‌گردد، اینست ظالم حقیقی که بنا بر حکم بدیهی عقل و وجدان بشر بطور عام و متن همه ادیان الهی و همه مکتبهای اخلاقی و فرهنگهای بوجود آورنده تمدن، یا محصول تمدن، محکو

م و ملعون و مطرود و خبیث است. آیات قرآنی با عبارت مختلف در بیش از ۲۰۰ مورد ظلم و ظالم را محکوم و آن دو را مورد طرد و لعنت خداوندی قرار داده است. بعید بنظر می‌رسد که امثال طلحه و زبیر نمی‌دانستند که آیا کار آن دو مشمول ظلم است یا نه. باید گفت: بطور کلی انسانهای که مقداری آگاهی درباره اصول و قوانین و مقررات بدست آورده‌اند، می‌فهمند که تخلف از آنها

جرم بوده و اگر بوسیله تخلف از آنها، حقوقی چه الهی، چه مردمی و حتی حقوق جان خود را پایمال کرده است، کار او ظلم و خود او ظالم است. گفتیم: همه ادیان الهی و مکتبهای اخلاقی و حکم بدیهی عقل و وجدان بشر بطور عام و فرهنگهای مولد تمدن یا محصول آن، ظلم را محکوم و آن را مردود و مطرود معرفی نموده‌اند. در فرهنگ ادبی مخصوصا در جوامع اسلامی، شدیدترین تقبیح درباره ظلم و تجاوز را مشاهده می‌کنیم. از آنجمله بعنوان نمونه: از تیره آه مظلوم ظالم امان نیاید پیش از نشان خیزد از دل فغان کمان را (صائب تبریزی) آه دل مظلوم به سوهان ماند گر خود بزد برنده را تیز کند (صائب تبریزی) عدل آری، مقبلی جف القلم ظلم آری مدبری جف القلم (مولوی ...) گر کشم کینه از آن میر و حرم

آن تعدی هم بیاید بر سرم همچنان کاین ظلم آمد در جزا آزمودم باز نرمایم ورا درد صاحب موصلم گردن شکست من نیارم این دگر را نیز خست داد حقمان از مکافات آگهی گفت ان عدتم به عدنا به ربنا انا ظلمنا سهو رفت رحمتی کن ای رحیمیهات زفت بازگو کز ظلم آن استم نما صد هزاران زخم دارد جان ما ... از طرف حضرت سلیمان (ع): ای عجب در عهد ما ظالم کجاست؟ کاو نه اندر حبس و در زنجیر ماست چونکه ما زادیم ظلم آن روز مرد پس به عهد ما که ظلمی پیش برد چون برآمد نور ظلمت نیست شد ظلم را ظلمت بود اصل و عضد اصل ظلم ظالمان از دیو بود دیو در بند است استم چون نمود ملک زان داده است ما را کن فکان تا نالد خلق سوی آسمان تا به بالا بر نیاید دودها تا نگرده مضطرب چرخ و سما تا نلرزد عرش از ناله یتیم تا نگرده از ستم جانی سقیم زان نهادیم از ممالک مذهبی تا نیاید بر فلکها یا ربی منگر ای مظلوم سوی آسمان کاسمانی شاه داری در زمان ... عدل قسامست و قسمت کرد نیست ای عجب که جبر نی و ظلم نیست جبر بودی کی پشیمانی بدی ظلم بودی کی نگهبانی بدی ... در فتاد اندر چهی کاو کنده بود زان

که ظلمش بر سرش آینده بود چاه مظلوم گشت ظلم ظالمان این چنین گفتند جمله عالمان هر که ظالم تر چش با هول تر عدل فرموده است بدتر را بتر ای که تو از ظلم چاهی می کنی از برای خویش دامی می تنی بر ضعیفان گر تو ظلمی می کنی دان که اندر قعر چاه بی بنی گرد خود چون کرم پیله بر متن بهر خود چه می کنی اندازه کن مر ضعیفان را تو بی خصمی مدان از نبی اذ جاء نصرالله بخوان گر تو پیلی خصم تو از تو رمید نک جزا طیرا ابایلت رسید گر ضعیفی در زمین خواهد امان غلغل افتد در سپاه آسمان گر بدندانش گزی پر خون شوی درد دندانت بگیر چون کنی شیر خود را دید در چه و زغلو خویش را نشناخت آن دم از عدو عکس خود را او عدوی خویش دید لا جرم بر خویش شمشیری کشید ای بسا ظلمی که بینی در کسان خوی تو باشد در ایشان ای فلان اندر ایشان تافته هستی تو از نفاق و ظلم و بدمستی تو آن توئی وان زخم بر خود می زنی بر خود آن دم تار لعنت می تنی در خود این بد را نمی بینی عیان ورنه دشمن بوده ای خود را به جان حمله بر خود می کنی ای ساده مرد همچو آن شیری که بر خود حمله کرد چون به قعر خوی خود اندر رسی پس بدانی کز تو

بود آن ناکسی شیر را در قعر پیدا شد که بود نقش او آن کش دگر کس می نمود هر که دندان ضعیفی می کند کار آن شیر غلط بین می کند ای بدیده خال بد بر روی عم عکس خال تست آن، از عم مرم چونکه خرگوش از رهائی شاد گشت سوی نخجیران روان شد تا به دشت شیر را چون دید محو ظلم خویش سوی قوم خود دوید او پیش پیش شیر را چون دید کشته ظلم خود می دوید او شادمان و بار شد ... عدل چه بود؟ آب ده اشجار را ظلم چه بود؟ آب دادن خار را عدل وضع نعمتی بر موضعش نی بهر بیخی که باشد آبکش ظلم چه بود؟ وضع در ناموضعی که نباشد جز بلا را منبعی ... کافر و فاسق در این دور گزند پرده خود را به خود برمی درند ظلم مستور است در اسرار جان می نهد ظالم به پیش مردمان که ببینیدم که دارم شاخها گاو دوزخ را ببینید از ملا (مولوی) سنگین نمیشد این همه خواب ستگران گر می شد از شکستن دلها صدا بلند اما عدالت که عبارتست از حرکت مطابق قانون با آگاهی و تعهد به آن. یعنی همانگونه که ظلم عبارت بود از تجاوز و تعدی عمدی از قانون، همچنان عدل عبارتست از تطابق آگاهانه و عمدی حرکات با قانون. به همین جهت است که قبح ظلم و حسن

و ضرورت عدل ذاتی آن دو است و قابل تغییر نمی‌باشند. یعنی اگر یک پدیده، ظلم بود، قطعاً قبیح است، و اگر موضوع یا هدف عوض شد، ظلم نیست نه اینکه ظلم است و قبیح نیست. بعنوان مثال: شما اگر کسی را بعنوان اجرای کیفری که شایسته آن است، به زندان انداختید، نه اینکه این کار ظلم است ولی قبیح نیست، بلکه اصلاً چنین کاری ظلم و تجاوز نمی‌باشد. درجات عظمت عدالت و مراتب قبح و وقاحت ظلم هر دو پدیده متقابل عدل و ظلم دارای درجات گوناگون می‌باشند. یعنی بعضی از عدالتها با ارزش تر و با عظمت تر از بعضی دیگر است، چنانکه بعضی از ظلمها وقیح تر و قبیح تر از دیگر انواع ظلم می‌باشند. حسن و قبح عدالت و ظلم دو منشا دارد: منشا یکم- درونی است و منشا دوم- برونی. ۱- گاهی وضع درونی آدم ستمکار چنان در خباثت و وقاحت غوطه‌ور است، گویی از تعدی و تجاوز به حقوق دیگران مخصوصاً به حقوق ضعفاء و بینوایان لذت می‌برد و هر چه که در تعدی و تجاوز به دیگران بیشتر خشونت انجام می‌دهد، بر لذت و شقاوت او می‌افزاید! تاریخ بشری از این اشقیاء بطور فراوان دیده است. نرون پس از قتل عام وحشتناک که گفته شده است در حدود ۳۰۰۰۰۰ انسان بوده و همچنین کشتن مادرش، روی تپه‌ای در کنا

ر شهر نشسته با نواختن موسیقی خود را هنرمندترین مردم می‌دانست! حجاج بن یوسف ثقفی در همین حدود انسان بیگناه را آغشته به خون نموده، خنده از لبانش قطع نمی‌شده است! چنگیز حداقل در حدود یک میلیون نفر را به خاک و خون انداخته و خود را قهرمان می‌نامد! تیمورلنگ و آتیلها هم با خباثت و شقاوت غیر قابل توصیف، صدهزار مردم بیگناه را از دم شمشیر گذرانده و این ستمهای فوق تصور را برای خود افتخار تلقی نموده‌اند! اینگونه حیوانات مبتلاء به بیماری خطرناک زندگی خود را در مرگ مظلومانه‌ی دیگران می‌بینند، نه مرگ عادی طبیعی، یعنی اگر روزی این حیوانات درنده و بیمار از خواب بیدار شوند و بینند همه مردم مرده‌اند و همه اموال و اشیاء با ارزشها را که داشتند در اختیار این حیوانات گذاشته و رفته‌اند، باز راضی نخواهند شد، زیرا هدف ایده‌آل اینان از پای در آوردن و کشتن انسانها است که موجب لذت بردن آنان می‌باشد، نه مردن آنان. ۲- گاهی منشا ظلم و تعدی سودجویی و خودخواهی و خودکامگی است. اگر چه قباح و وقاحت این نوع ظلم به شدت قسم اول نیست، ولی در عین حال، با نظر به عظمت حقی که پایمال می‌شود، یا بی‌یار و یاور بودن شخصی که قربانی ظلم و تعدی قرار می‌گیرد

د، دارای درجات شدید و ضعیف می‌باشد. در روایتی آمده است پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: یقول الله عز و جل اشد غضبی علی من ظلم من لا یجد ناصر غیری (خداوندی می‌فرماید: غضب من شدید است بر کسی که به انسانی ظلم کند که یآوری جز من نداشته باشد) بسیار مناسب است که برای تکمیل این مبحث بعضی از روایات معتبر مربوط به قبح ظلم و شقاوت ظالم را مطرح نماییم: ۱- امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: فالله الله فی عاجل البغی و آجل و خامه الظلم (... خدا را، خدا را (در نظر بگیرد) بترسید از انتقام تمرد و تعدی در این دنیا و کیفر شدید ظلم در آخرت) ۲- از امام محمد باقر علیه‌السلام نقل شده است که فرمود: الظلم ثلاثه: ظلم یغفره الله و ظلم لا یدعه الله و ظلم لا یموت. یغفره الله فاما الظلم الذی یغفره الله عز و جل فظلم الرجل نفسه فیما بینة و بین الله عز و جل، و اما الظلم الذی لا یدعه الله عز و جل فالمدینه بین العباد فاما الظلم الذی لا یغفره الله عز و جل فاکشرك بالله (ظلم به سه نوع است- ظلمی است که خدا آن را می‌بخشد. ظلمی است که خدا آن را رها نمی‌کند. ظلمی است که خدا آن را نمی‌بخشد.) اما ظلمی که خدا آن را می‌بخشد، ظلمی است که ا

نسان ما بین خود و خدا مرتکب شده است (مثلاً شراب خورده است) و ظلمی که خدا آن را رها نمی‌کند، تجاوز و ظلمی است که مردم میان خود مرتکب می‌شوند، یعنی به یکدیگر ظلم می‌کنند. و اما ظلمی که خدا آن را نمی‌بخشد، شرک به خدا است. ۳- از امام جعفر بن محمد الصادق علیه‌السلام در توضیح آیه ان ربک لبالمرصاد، (خدای تو قطعاً در کمین است) قال: فطره علی الصراط لا یجوزها عبد بمظلمه (فرمود: پلی است بر صراط که هیچ بنده‌ای که مرتکب ظلم شده است، نمی‌تواند از آن عبور کند) ۴- باز آن حضرت نقل شده است: که فرمود: ان الله اوحی الی نبی من انبیائه فی مملکه جبار من الجبارین، ان ائت هذا الجبار فقل له: انی لم استعملک علی سفک الدماء و اتخاذ الاموال و انما استعملتک لتکف عنی اصوات المظلومین فانی لن ادع ظلامتهم و انکانوا

کفار را (خداوند متعال به یکی از پیامبرانش که در مملکت یکی از جباران بود، وحی فرمود: برو نزد آن جبار و به او بگو: خدا می‌فرماید: من ترا نگماشتم برای خونریزی و چپاول اموال مردم، بلکه ترا گماشتم برای اینکه ناله‌های ستم‌دیدگان را خاموش کنی و صداهایشان به من نرسد، زیرا من مظلومیت مردم را رها نخواهم کرد اگر چه کافر باشند) ۵- باز از امام

صادق علیه‌السلام نقل شده است که فرمود: من عذر ظالما بظلمه سلط الله علیه من یظلمه و ان دعالم یتعجب له و لم یاجرہ الله علی ظلامته (هر کس ظلم ظالمی را مورد عذر قرار بدهد، (آن را ببوشاند، یا اهمیت آن را پایین بیاورد، یا مرتکب شونده‌اش را بی‌تقصیر جلوه بدهد) خداوند کسی را بر او مسلط می‌نماید که به او ظلم کند و اگر دعا کند، دعای او مستجاب نمی‌شود و خداوند به مظلومیت او پاداش نمی‌دهد.) ۶- عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم قال: اوحی الله تعالی الی ان یا اخالمرسلین و یا اخالمندرین انذز قومک لاید خلوا بیتا من بیوتی و لاحد من عبادی عند احدہم مظلمه فانی العنه مادام قائما یصلی بین یدی حتی برد تلک المظلمه فاکون سمعه الذی یسمع به) (... از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که فرمود: خداوند به من وحی فرمود که ای برادر رسولان و ای برادر تبلیغ‌کنندگان، ابلاغ کن (تهدید کن) قوم خود را که هیچ احدی با ارتکاب ظلمی به یکی از بندگان وارد هیچ خانه‌ای از خانه‌های من نشود، زیرا من او را لعنت می‌کنم مادامی که در مقابل من به نماز ایستاده تا ظلمی را که مرتکب شده است جبران کند، در آن هنگام بمنزله گوش او خواهم بود که بوسیله آن می‌شنود.) ظلم بر

امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب قبیح‌ترین ظلمها است اما شدت قباح ظلمی که معلول پایمال شدن حق یا حقوق با عظمت می‌باشد، مانند ظلم به آن راهنمایان و پیشتازان که می‌توانند بشریت را از ظلم و جهل نجات بدهند و عدالت و معرفت را در جامعه بگسترانند، ظلم بر این اشخاص، بدان جهت قبیح‌ترین ظلم است که اثر و نتیجه آن، همه مردم جامعه را فرا می‌گیرد و ممکن است اثر و نتیجه آن قرنهاي متمادی دامنگیر مردم جوامع فراوانی بوده باشد. از اینجا روشن می‌شود که ظلم بر انبیاء و اوصیاء و اولیاء و حکمای انسان ساز و قبیح‌ترین و شقاوت‌بارترین ظلم است که می‌توان تصور نمود، زیرا ظلم بر این راهنمایان روشن‌گر و پیشتازان تمدن ساز و بوجود آورندگان فرهنگهای انسانی، محروم ساختن انسانها از نور و معرفت و تمدن و فرهنگ و حقوق و اقتصاد و اخلاق سازنده می‌باشد. اکنون ثابت می‌شود که چرا ظلم به علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام از خبیث‌ترین ظلمها و تجاوزات است، زیرا در اینجا مظلوم به علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام نیست، بلکه همه جوامع بشری تحت تاثیر ظلم به آن حضرت واقع می‌شوند. شما چند ورق از تاریخ را بخوانید و در آنها دقت کنید، خواهید دید اگر خود کامگان مهلت می‌دادند و برا

ی جاه و مقام چند روزه دنیا آن انسان بزرگ و معلم و مربی سترگ را بحال خود می‌گذاشتند، چه ارمغان بزرگی از تمدن و فرهنگ به جوامع بشر تقدیم می‌کرد. شما مقداری در مغز و روحیه آن فخر انسانیت بیندیشید که با وجود آن همه طوفانها و حق‌کشیها و جنگ و جدالها که به راه انداختند، در مدتی که شاید به شش سال نرسد، آن همه سخنان حکمت‌آمیز را در الهیات، در حقوق، در سیاست مجتمع، در اخلاق و در عموم عناصر فرهنگ انسانساز مطرح فرموده است. اگر خود کامگان دنیاپرست امان می‌دادند، این فخر انبیاء و رسل و اوصیاء و اولیاء و حکما، رسالت خود را به جوامع بشری ابلاغ می‌فرمود، آیا امروزه باز بشر در این جاهلیت وحشتناک و در این عرصه تنازع در بقاء غوطه‌ور می‌گشت؟! نه، سوگند به خدا، نه سوگند به جمال و جلال حق و حقیقت. نقل شده است که یکی از متفکران مغرب زمین گفته است که: (متأسفانه مردم مغرب زمین ارزش کار معاویه را در جلوگیری از اشاعه اسلام نمی‌دانند، اگر درست بیندیشند خواهند دید اگر معاویه مانع گسترش اسلام به وسیله علی بن ابی‌طالب (ع) نمی‌شد، علی همه دنیا را تحت سیطره اسلام قرار می‌داد) بدیهی است که این متفکر نمای مغرب زمین، علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام

و اسلام را نمی‌شناخته است، زیرا علی (ع) آن انسان عادل و عدالت‌گستر بود که حتی تعدی به یک مورچه را در برابر مالکیت بر همه دنیا محکوم فرموده بود. این انسان بزرگترین حمایت‌کننده حق حیات شایسته و کرامت انسانی و آزادی مسئولانه و تعلیم و

تربیت و تساوی همگان در برابر قانون بود. این عظمت مربوط به دین اسلام بود که علی بن ابی طالب علیه السلام رسالت ابلاغ آن را به عهده گرفته بود. اگر اسلام دنیا را فرا می‌گرفت بشر این اندازه سقوط نمی‌کرد، زیرا اسلام جامع همه عظمتها و ارزشهای مکتبها و ادیان است بهر حال، ما در این مبحث درباره ماهیت و مختصات اسلام بررسی نمی‌کنیم. آنچه را که در این مبحث، تعقیب می‌نماییم: پدیده ظلم و قباح و وخامت آن است که یکی از شدیدترین درجات آن ظلم به بشریت است بوسیله ظلم به راهنمایان انسانیت. انواع ظلم- مالی، جانی، اعتباری، فکری و روحی مخالفت با قوانین و پایمال کردن حقوق مردم که ظلم نامیده می‌شود، با نظر به موضوع قانون و حق، دارای اقسام گوناگون می‌باشد. عمده آنها عبارتند از ظلم مالی، ظلم جانی، ظلم اعتباری، ظلم فکری و ظلم روانی روحی. در این مبحث به توضیح اختصاری هر یک از این اقسام می‌پردازیم: ۱- ظلم ما

لی- عبارت است از پایمال کردن حق مالی یک انسان یا حق مالی یک جامعه. وارد کردن ضرر مالی مستقیم یا غیر مستقیم، جلوگیری از استفاده مشروع از مال، ایجاد کردن علل تباهی مال و امثال این امور از نوع ظلم مالی است که ممنوع است. از این نوع ظلم است امتناع از دادن ارزش عادلانه کار و کالا. درست است که این نوع تعدی و تجاوز بطور مستقیم مربوط به مال است، ولی بدان جهت که قوام حیات طبیعی انسانها با مال در صورت مواد معیشت است، لذا ممکن است یک ضرر مالی موجب اختلال حیات انسان یا انسانهایی را فراهم بیاورد. بی‌جهت نیست که گاهی مال را با خون مساوی گرفته‌اند- ای خورنده خون خلق از راه برد تا نیارد خون ایشان نبرد مال ایشان خون ایشان دان یقین زنکه مال از روز آید در یمین در بعضی از احادیث آمده است که کسی که در راه دفاع از مالش کشته شود، شهید محسوب می‌گردد. البته نیازی به گفتن ندارد که این قضیه مشروط به اینست که مال از راه قانونی بدست آمده باشد و مربوط به قوام حیات انسانی بوده باشد. در طول تاریخ ما شاهد هزاران جنگ و کشتار جزئی و محلی و کشوری بر سر مسائل مالی می‌باشیم. ۲- ظلم جانی- اینگونه تجاوز و ستمکاری از وارد کردن یک جراحت کوچ

ک بر بدن گرفته، تا کشتن و پایان دادن به زندگی یک یا چند انسان را شامل می‌گردد. قبح و وقاحت این ظلم شدیدتر از ظلم مالی است. اگر بخواهیم شدت و خامت و پلیدی این قسم ظلم را درک کنیم، بهتر است به چند مطلب توجه داشته باشیم: یک- همه انسانها با نظر به مشیت بالغه و فعل خداوندی در ایجاد انسانها، مانند یک حقیقت می‌باشند. آیات قرآنی برای اثبات این معنی صریح و کافی است، از آن جمله: من اجل ذلك كتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا و من احیاه فکانما احیا الناس جمیعا (المائده آیه ۳۲) (به همین جهت مقرر داشتیم به بنی اسرائیل اینکه هر کس یک نفس را بدون عنوان قصاص یا افساد در روی زمین بکشد مانند اینست که همه انسانها را کشته است و هر کس یک انسان را احیاء کند مانند اینست که همه انسانها را احیاء نموده است.) و ما خلقکم و لا بعثکم الا کففس واحده (لقمان آیه ۲۸) (و نیست آفرینش و مبعوث شدن شما مگر مانند یک نفس) دو- با قطع نظر از کوتاه نظریهای بعضی از روانشناسان دوران معاصر که هیچ حقیقی را مافوق ابعاد بیولوژی و فیزیولوژی انسان درک نمی‌کنند، یک ارتباط بسیار لطیف و ظریف میان احساسهای انسانی و

جود دارد که بدون تاثیر دوری فاصله و کشش زمان و دیگر مشخصات فردی، تاثیر و تاثرات را به یکدیگر منتقل می‌سازند. فرزند شما از یک دردی متاثر می‌شود، شما همان درد را احساس می‌کنید. دوست عزیز شما به فکر خدمت به شما می‌افتد شما آنرا حس می‌کنید، البته هر اندازه روابط نزدیکتر باشد احساس قوی‌تر می‌گردد، ولی آنچنانکه مشاهده می‌شود ارتباط احساساتی فراگیر همه انسانها، بلکه همه جانداران است. ای کاش به جای سهل انگاری و افراط گری در محسوس گرایی این مسئله فوق‌العاده با اهمیت توجه صاحب نظران را به خود جلب می‌کرد و می‌فهمیدند که عظمت و اهمیت جان در پشت پرده نمودهای فیزیولوژی و بیولوژیک آن است. و هیچ راهی برای درک و دریافت این اهمیت و عظمت، جز درک و شهود ذاتی که هر یک از جانداران دارا است وجود ندارد و لذا برای فهماندن وقاحت ظلم جانی هیچ وسیله‌ای جز متوجه ساختن مردم به درد و الم جانکاه ظلم جانی از درون خود آنان وجود ندارد، زیرا پدیده‌های انعکاسی و بازتابی و فعالیتهایی که جانداران در موقع احساس درد و یا برای جلوگیری از درد از

خود بروز می‌دهند، خود درد و رنج و زجر و شکنجه را قابل دریافت مستقیم نمی‌سازد. سه - نتایج ظلم جانی که خداوند جان آفرین گاهی برای هشدار بندگانش ارائه می‌دهد، به خوبی می‌تواند پلیدی ظلم جانی و ظالم به جانهای آدمیان را اثبات نماید، ولی چه باید کرد که ستمکاران اولین چیزی را که به جهت ظلم از دست می‌دهند، بینایی و عقل و وجدان حساس است که اگر هزاران بار عکس‌العمل و نتایج سوء تعدی و تجاوز خود را ببینند، باز به خود نمی‌آیند که آن سیلیها را از کجا می‌خورند و آن اضطرابات درونی از کجا سرچشمه می‌گیرد. و به یک اعتبار می‌توان گفت: کشنده‌ترین عکس‌العملی که گریبان ستمکاران را می‌گیرد، همین است که درک و شعور اساسی خود را از دست می‌دهند و نمی‌فهمند که ستمکاری آنان بر جانهای آدمیان چه بر سرشان می‌آورد و عواقب بسیار وخیم ظلم در آینده جاودانی چه خواهد بود. ۳- ظلم اعتباری - مقصود از ظلم اعتباری، تجاوز به حقوق اعتباری انسانها است. کسی که از روی استحقاق بتواند مقامی را حیازت کند، سلب آن مقام از شخص مزبور ظلم محسوب می‌شود. بدیهی است که منظور آن نیست که بعضی از ظلمها اعتباری هستند، زیرا انحراف از قانون و پایمال نمودن حق، یک پدیده واقعی است، همانگونه که عدالت یک پدیده واقعی است. بلکه منظور آن است که متعلق ظلم که موضوع حق است، مانند مقام امری اس

ت اعتباری. از دیدگاه مجموع شئون حیات بشری چه در قلمرو انفرادی و چه در زندگی اجتماعی نمی‌توان انواع این ظلمها را با حدودی معین مرزبندی نموده و برای هر یک اثر و مختص معینی را مشخص نمود. این مطلب دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای است که پس از بیان دیگر انواع ظلم، توضیح مختصری درباره آن خواهیم داد. ۴- ظلم فکری - این نوع ظلم قابل تقسیم به اقسامی گوناگون است. از آن جمله: یک - کسی که اندیشه خود را به طوفان هوی و هوس حیوانی و شیطانی خود می‌سپارد. یعنی با اینکه توانایی اندیشه مفید برای خود و جامعه خود دارد، به جهت لذت‌گرایی و تمایلات خودکامگی، قضایا و واحدهایی را که در جریان اندیشه و استدلال و شناخت قرار می‌دهد، تنها برای اشباع هوی و هوسهای خویشان است. این شخص هم ظلم به خویشان می‌کند و هم به جهت محروم ساختن دیگران از نتایج مثبت اندیشه خویش. و بدیهی است هر اندازه اندیشه‌ای که در مسیر فوق‌مستهلك و تلف می‌شود، قوی‌تر و تابناک‌تر باشد، به همان اندازه، ظلمی که به جهت استهلاک و تلف شدن اندیشه در مسیر مزبور، به خود به جامعه وارد می‌سازد قبیح‌تر و پلیدتر خواهد بود. دو - کسانی که با ایجاد مغالطه‌ها سفسطه‌های بظاهر علمی و فلسفی و حکمی،

مردم را از اندیشیدن صحیح جلوگیری می‌کنند. ظلمی که از این راه بر انسان و انسانیت وارد می‌شود، بقدری وقیح است که می‌تواند با شدیدترین ظلم جانی قابل مقایسه بوده باشد، زیرا با توجه به این حقیقت که انسان یا جامعه بی‌فکر نه تنها از امتیازات زندگی محروم است، بلکه همواره آلت دست اقویاء و نیرومندان بوده، با یک نمایش زندگی طفیلی حرکت می‌کند و نام آن را حیات می‌نامد! در صورتی که نه مالک اراده خود می‌باشد، و نه طعم استقلال و آزادی حیات را می‌تواند بچشد. اشخاصی که راه درست اندیشیدن را برای مردم جامعه می‌بندند، مخصوصاً بوسیله شناخت رنگ اغفال جوانان و تخلیه مغزی آنان، راه را برای تفکر و فعالیتهای منتج مغزی آنان سد می‌کنند، بلکه تاریخ فرهنگ آن جامعه، هشیاران جامعه آنان را مطرود و ظالم تلقی می‌کنند، بلکه تاریخ فرهنگ آن جامعه، سطرهای سیاه خود را اختصاص به آنان می‌دهد و پرده را از روی مغالطه‌ها و سفسطه‌ها و شطرنج بازیها آنان را که روی مهره‌های اصطلاحات فریبا انجام داده‌اند بر کنار نموده بار دیگر حقائق را بوسیله وجدانهای پاک و عقول سلیم انسانهای برانزده نمودار خواهد ساخت. این ظلم از دوران شیوع زندگی ماشینی از چشم ساده‌لوحان ناپدی

د گشته و اشتغالات بی‌امان و تکاپو برای تامین زندگی مصرف‌گرا، مانع از توجه به تجاوزات و ظلمهای متنوع فکری از راه تخلیه مغز و تحریف اصول اساسی اندیشه صحیح گشته است. اگر روزی فرا رسد که صاحب‌نظران دلسوز به انسان و انسانیت، به محاسبه خسارات بی‌نهایتی که از راه ظلم به اندیشه انسانها وارد شده و وارد می‌آید پردازند، در آن روز معلوم خواهد گشت که خسارات مغزی خیلی بیش از خسارات مالی و اعتباری و حتی جانی او بوده و ظلمی را که بشریت از این راه متحمل شده است، بیش از

تجاوز و تعدی بر دیگر شئون حیاتی آن بوده است. ۵- ظلم روانی یا روحی- این سئوالات را با دقت شایسته مورد توجه و بررسی قرار بدهیم: الف- افراد بشر در ایجاد اضطرابات و تشویشهای روانی به هموعان خود، تا چه اندازه موثر است؟ ب- افراد بشر در ایجاد دوروییها و اشاعه آن در میان مردم که موجب اختلال روانی شبیه به خود ستیزی می گردد، تا چه حد دخالت دارد؟ ج- عوامل و انگیزه‌های بیماری چند شخصیتی که از افراد بشری به درون هموعان خود وارد می گردد، آیا قابل شمارش است؟! د- در ایجاد وحشتهای روانی ناشی از نفوذ تخیلات و توهمات در مغز انسانها، خود افراد بشری چقدر تاثیر داشته و دارد؟ ه-

در اشاعه دو نوع بیماری مربوط به شخصیت (خود بزرگ بینی و خود کوچک بینی یعنی احساس حقارت) تا چه اندازه خود انسانها دست به کار هستند؟ و- آیا می‌توانید حدس بزنید که در ایجاد ضعف شخصیت در انسانها، هموعان آنان چه مقدار و با چه کیفیتی سهیم هستند؟! آیا می‌توانید این نوع ظلم را مورد بررسی قرار داده و راه از بین بردن آن را (که قطعا وجود دارد) بوسیله تعلیم و تربیتهای سازنده به جوامع انسانی هموار کنید. اگر همه انواع ظلم را که در این مبحث مطرح نمودیم، مورد دقت و بررسی قرار بدهیم و سپس تاریخ حیات بشری را مطالعه نمائیم، به این نتیجه خواهیم رسید که بشریت در هیچ برهه‌ای از تاریخ نتوانسته است ننگ انواع ستمکاری را در عرصه حیات خود، نابود کند، تا آنجا که شاعری توانا می‌گوید: الظلم من شیم النفوس فان تجد ذاعفه فلعله لا یظلم (ظلم از اخلاق ریشه‌دار نفوس است، پس اگر پاکدامنی پیدا کردی (که ظلم نمی‌کند) حتما علتی موجب شده است که دست از ستمگری برداشته است) انواع ظلمهای پنجگانه حد و مرز معینی ندارد اینکه می‌گوئیم انواع ظلمهای پنجگانه حد و مرزی ندارند، دو معنی دارد: معنای یکم- انواع ظلمهای پنجگانه‌ای که در این مبحث مطرح نمودیم، در حقیقت

اصول اساسی تعدی و ستم است، والا اگر بخواهیم همه اقسام آن را برای بررسی طرح کنیم، فراوان‌تر از این انواع خواهد بود. بطور کلی به شماره هر نوع حقی که پایمال می‌گردد و به شماره هر قانونی که مورد مخالفت واقع می‌شود، نوعی یا قسمی ظلم تحقق می‌یابد. پس ما در هر لحظه‌ای در معرض آلوده شدن به پلیدی ظلم و تجاوز هستیم، آیا با اینحال، بشر به تعلیم و تربیت و ارشاد مستمر و اصیل نیازمند نمی‌باشد! معنای دوم- مخلوط شدن انواع ظلم با همدیگر و امکان نتیجه دادن هر یک از آنها دیگری را. توضیح اینکه ممکن است نوع ظلم بطور مستقیم مالی باشد، ولی همین ظلم مالی موجب بوجود آمدن جنایت باشد که ظلم جانی است. و اینگونه به وجود آمدن نوعی خاص از ظلم از نوعی دیگر، در عرصه زندگی انسانها بسیار فراوان است، و منشا این تولد (به وجود آمدن نوعی از ظلم از نوعی دیگر) مانند بوجود آمدن ظلم جانی از ظلم به اندیشه مردم، ارتباط شدید مبانی و ارکان اساسی با حیات مردم دارد و ظلم و اخلال در آن موجب ظلم و اخلال در حیات مردم می‌باشد، همچنین اندیشه و وضع روانی و پدیده‌های اعتباری هم (که از واقعیتهای اصیل بوده و خود نیز منشا واقعیتهای اصیل دیگر می‌گردند) کاملا با زندگی

مردم در ارتباط جدی می‌باشند. برای پوچ ساختن حیات واقعی مردم جامعه، کافی است که اندیشه‌های پوچ گرایانه و تخیلات بی‌اساس سرازیر شود، چنانکه می‌توان با مختل کردن وضع روانی انسانها حیات آنان را در خطر اضمحلال و نابودی قرار داد. الحمدلله اولاً و آخراً و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین

خطبه ۱۳۸- اشارت به حوادث بزرگ

[صفحه ۴]

تفسیر عمومی خطبه صد و سی و هشتم یعطف الهوی علی الهدی، اذا عطفوا الهدی علی الهوی، و یعطف الرای علی القرآن اذا عطفوا القرآن علی الرای آن پیشتاز الهی مردمی را که از مسیر نورانی (انبیاء علیهم السلام) منحرف شده و از هوی پیروی می‌نمایند، به سوی هدایت که راه پیامبران است، برمی‌گرداند، در آن هنگام که آن مردم هدایت را به هوی و هوس خود ارجاع می‌نمایند. و آراء و نظریات مخالف با قرآن را به سوی قرآن باز می‌گردانند در آن هنگام که آن مردم قرآن را به آراء و نظریات فاسد خود

برمی‌گردانند.) آن پیشتاز الهی همانند وجدان کل و حساس انسانیت، هوی را مغلوب هدایت سازد و آراء و نظریات فاسد را مقهور قرآن. در آن هنگام که ولی اعظم الهی و حاکم عدل و پرچمدار هدایت، قدم به جوامع بشری بگذارد، هوی و هوس و تمایلات حیوانی که ملاک و محور رشد و کمال قرار گرفته بود، بوسیله آن حجت برگزیده ربانی بطلان و سقوط خود را آشکار می‌سازد و قدرت اخلاص‌گری و بی‌رنگ ساختن رشد و کمال را که هدف اعلا‌ی حیات بشری است، از دست می‌دهد. شگفتا، با اینکه اکثریت قریب به اتفاق مردم می‌دانند که هوی و هوس و خودکامگی به اضافه اینکه برای برقراری و فعالیت‌های خود، نیاز

مند صرف انرژی‌های متنوع و اتلاف وقت گرانبها و رسوایی‌های گوناگون می‌باشد، و با اینکه موقت و نسبی و تباه‌کننده اصیل‌ترین اصول اخلاقی انسانی است، با همه اینها، نه تنها نمی‌خواهد دست از هوی و هوس خود بردارد، بلکه می‌کوشد تا رشد و کمال و هدایت و وسایل آنها را که اصول سازنده اخلاق انسانی است، با زنجیر تخیلات و توهمات مغزی خود، به طرف هوی و هوس بکشاند و آن را ملاک تکاپوی خود در این دنیا قرار بدهد! و هدایت را بوسیله هوی و هوس خود تفسیر و توجیه کند. کیست آن کسی که هدایت را مغلوب هوی می‌سازد؟ آن نگویند که نام هوسرانی را آزادی می‌گذارد! شطرنج‌بازی‌های مغزی آلوده با تخیلات و بازیگری‌های ذهنی را اندیشه و تعقل می‌نامد! بازی با الفاظ را نبوغ فکری می‌پندارد! نیرنگ‌بازی‌های ضد واقع و مخالف حق را فهم و شعور و سیاست می‌داند! هر وسیله‌ای را قربانی هر هدفی می‌نماید! خود را با هر وضعی که پیش می‌آید تطبیق می‌دهد و در برابر هیچ اصل و قانونی دست خود را بسته نمی‌بیند! همواره خود را هدف و دیگران را وسیله تلقی می‌کند! همه هستی و عظمت و اصول و امتیازات را در خود طبیعی پست و مست خود می‌نگرد! اینست مختصات آن کسی که هدایت را مغلوب هوی و هوس

خود می‌نماید. اینست صفات آن پست‌تر از حیوانی که حاضر است برای چند لحظه لذت و مستی خود میلیون‌ها انسان را به خاک و خون بکشد. اگر زندگی این دون‌صفتان رذل، مزاحم حیات سایر انسانها نمی‌گشت، و اگر این آفات‌های نابودکننده درخت تنومند جوامع انسانها، تنها به دور خود می‌پیچیدند، و کاری با زندگی دیگر مخلوقات نداشتند، می‌گفتم: بگذارید در دوزخ هوی و شیطنت و کثافت خود بسوزند و تباه شوند، ولی چه باید کرد که ضرر این ضد انسان‌ها در این دشمنان انسانیت، بر جانها و شخصیتها و اصول اخلاقی و حتی بر حیات اقتصادی و سیاسی و حقوقی و فرهنگی جوامع بشری تلخ‌تر و نابودکننده‌تر از آن است که حتی یک لحظه از حیات آنان قابل پذیرش باشد. همه این نابخردانه که تباه‌کننده‌ترین عامل فرهنگ متعالی انسانی است، یکطرف و قابل پذیرش ساختن آنها برای افراد نوع انسانی بعنوان پدیده‌های زندگی آزادانه از طرف دیگر، تیر خلاصی است که همه خردمندان صدای شلیک آن را شنیده‌اند. کیست آن کسی که هوی را مغلوب هدایت می‌سازد؟ آن کمال‌یافته الهی و

تربیت و تعلیم‌یافته باغبان باغ هستی است که همه وجدانهای ناب بشری به انتظار مقدم او لحظه‌شماری می‌کنند، و آن بقیه رسالت و امامت است که برای به ثمر رساندن تلاشهای پیشتازان ربانی، تاریکیهای شدیدتر از ظلمات دوران جاهلیت را از فضای ننگ‌آلود تاریخ زدوده و طعم تاریخ انسانیت را برای مردم جوامع قابل دریافت خواهد فرمود. در این روزگار است که حیات انسانها جوانه می‌زند و برای به ثمر رسانیدن حکمت و جودی خود، شاخه‌ها برگها و میوه خود را که قرار گرفتن در جاذبیت کمال ربوبی است، سرسبز و خرم می‌گرداند برای همین است که ورد زبان همه اقوام و ملل وابسته به ادیان الهی، همواره چنین بوده است: منتظرم تا که فصل دی بسر آید باغ شود سبز و باغبان به در آید بلبل عاشق به پای گلبن توحید اشک فشان باش تا دم سحر آید بگذرد این روزگار تلخ‌تر از زهر بار دگر روزگار چون شکر آید این انسان کامل است که ماهیت هوی و مختصات آن را و همچنین ماهیت هدایت و لوازم و صفات آن را برای همه آدمیان می‌شناساند و طرق تقویت اراده را برای مردم تعلیم می‌نماید تا آنجا که مردم حیات خود را در هدایت و کمال ببینند و مرگ خود را در هوی و هوس. در چنین روزگاری است که احدی از آدمیان به فکر تفسیر و توجیه هواهای نفسانی و شیطانی خود بوسیله کج و منحرف ساختن مفهوم هدایت و مختصات آن نخواهد افتاد

د. دیگر کسی نخواهد گفت: حیات یعنی لذت حیوانی من، (اگر چه به آلام دیگران تمام شود) حیات یعنی بدست آوردن منفعت برای من (اگر چه به ضرر دیگران تمام شود) و بطور کلی هدایت در آن روز چنان تفسیر خواهد شد که هیچ کسی نتواند مفهوم و مختصات آن را به دلخواه خود به این سو و آن سو کشیده و آنها را در خدمت هوای خود قرار بدهد. اینکه می‌گوییم: چنین روزگاری در آینده فرا می‌رسد، معنایش آن نیست که امروز همه نیروها و استعدادهای خود را از کار بیندازم و دست و پای خود را ببندیم و به انتظار آینده بنشینیم. زیرا چنین توهمی برای نابود کردن خویشتن خوب است که نه امروزی برای انسان باقی می‌گذارد و نه فردایی تا نوبت به انتظار برسد. همانگونه که در آن زمان هدایت مغلوب هوی نخواهد شد، قرآن نیز مقهور آراء و نظریات پیش‌ساخته و موافق هوی و خودخواهی نخواهد گشت. در آن روزهای الهی، چهره نورانی آن انسان کامل، قیافه حقیقی قرآن را روشن خواهد ساخت. آراء و نظریات پیش‌ساخته که بر مبنای آلودگی‌های مغزی و تمایلات درونی شکل گرفته‌اند، توانایی رویارویی با آن قیافه نوارنی قرآن را از دست خواهند داد. درون مردم رشدیافته آن دوران، چنان صفاایی خواهد داشت که با رویارویی

با قرآن، خود را با فروغ ربانی مواجه خواهند دید. شنیدن یا دیدن آیه هو الله الخالق الباری المصور له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السماوات و الارض و هو العزیز الحکیم. (او است خداوند خالق و به وجود آورنده و صورتگر انسانها، از آن او است اسماء حسنی، هر چه که در آسمانها و زمین است، تسبیح او را می‌گویند و او است خداوند عزیز و حکیم.) همان و مشاهده جمال و جلال گوینده آن که خدا است جل شانہ همان. بدان جهت که در آن زمان مردم از جمادی بالاتر رفته و به درجه عالی انسانی و روح ملکوتی نائل می‌گردند، لذا با دیدن و یا شنیدن (هر چه که در آسمانها و زمین است، تسبیح او را می‌گویند). تسبیح آنها را می‌شنوند، زیرا همه آنچه که در آسمانها و زمین است با نظم شگفت‌انگیزی که در همه آنها است، می‌گویند: ما سمیعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم چون شما سوی جمادی می‌روید آنگه از جان جمادی کی شوید در آن روزهای الهی، فروغی در دل‌های آدمیان می‌درخشد که با هر کلمه از کلمات الله و هر آیه‌ای از آیات الله که رویاروی می‌شوند گویی خود مخاطب مستقیم آن کلمات و آیات می‌باشند و آنها را از خداوند سبحان می‌شنوند. در این موقع است که تاویلات ناب جا و نظریات بی‌اساس درباره قرآن و تفسیر آن، همه و همه از بین می‌روند، و با ارتباط با کلام الله ناطق انس و الفت حقیقی با قرآن را نائل می‌گردند. مکتبهای ساختگی مخصوصا، آن آراء و تفسیراتی که تحت نفوذ قدرتمندان خود کلامه در زمان آل‌امیه و آل‌عباس به وجود آمده بود، همگی بی‌اساس بودن خود را ظاهر می‌سازند.

[صفحه ۸]

و منها: حتی تقوم الحرب بکم علی ساق، بادیا نواجذها، مملوءه اخلافها، حلو ارضاعها، علقما عاقبتها (و از جمله این خطبه است: تا اینکه جنگ با شما برپا شود، و دندانهای خود را (مانند درندگان) نشان بدهد، با پستانهایی پر از شیر که نوشیدن شیرین و عاقبتش زهر آگین باشد.) اینست قاعده کلی زهرهای عسل‌نما که نخست می‌فریبند و جذب می‌کنند و عاقبت آدمی را به چنگ مرگ و تباهی می‌سپارند لطف و سالوس جهان خوش لقمه‌ایست کمترش خور کان پر آتش لقمه‌ایست آتشش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار تاریخ طولانی بشر قواعد کلی فراوانی را به افراد انسانی نشان داده است و هر کسی در یک عمر معمولی حداقل چند بار آنها را مشاهده می‌کند، ولی متاسفانه کمتر کسی دیده می‌شود که از آن قواعد کلی برای حیات خود بهره‌برداری‌ها نماید. و بطور جدی می‌توان گفت: علوم جامعه‌شناسی و جامعه‌سازی بدون توجه به آن قواعد کلی، بر اساس منطقی استوار نمی‌باشد. از آنجمله: ۱- آنچه برای انسان خیلی شیرین می‌نماید، شیرینی آن چیز را به قدری شدید تلقی کند که شخصیت انسان را از موقعیت و حد طبیعی خود، منحرف بسازد، تلخی ناگواری را باید بعنوان کیفر تجاوز شخصیت از موقعیت و حد طبیعی خود بچشد. ۲- هر عملی، عکس‌العملی دارد که بالضروره آن را به وجود خواهد آورد. نهایت امر این است

که مقداری قابل توجه از عکس‌العملها در این زندگانی مشاهده می‌شود که بهترین هشدار برای انسانها است که بفهمند- این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا و اکثر عکس‌العملها بطور کامل و تمام در سرای ابدیت مشاهده خواهد شد، زیرا مواد و پدیده‌ها و روابط و قوانین حاکم باین دنیا که (عامل طبیعت است) توانایی به وجود آوردن یا نشان دادن عکس‌العملهای بسیار شدید یا بسیار عالی و ممتاز را ندارند. به عنوان مثال- اگر همه دنیا تمامی نیروها و استعدادها و امکانات خود را جمع‌آوری کند که کیفر قتل عمدی یک انسان بی‌گناه را در صورت عکس‌العمل واقعی آن نشان بدهد، نمی‌تواند، و همچنین اگر دنیا با همه موجودیت خود بخواهد پاداش عالی عدالت و حق‌گرایی جدی انبیاء و اولیاء مانند امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام را بدهد، توانایی آن را ندارد. بنابراین باش تا خورشید حشر آید عیان ۳- تکیه بر هر موضوعی و عشق و خیرگی به آن، عامل اختلال خود را در درون خود می‌پروراند. تفسیر این قاعده چنین است- شخصیت (من انسانی) در برابر

حقیقی که به آنها جلب می‌شود، یکی از دو عامل بسیار مهم را (که به نظر می‌رسد آنها را در درون خود دارد) به فعالیت وامی‌دارد: الف- اگر محبت و علاقه شخصیت انسان درباره یک حقیقت در حد معقول و به مقتضای هویت واقعی آن حقیقت باشد، یک عامل مثبت و سازنده (از طرف خود شخصیت) آن محبت و علاقه را به سود آن شخصیت به ثمر می‌رساند و آدمی را از خود بهره‌ور می‌سازد. ب- در صورتی که آدمی آن حقیقت را مانند یک حقیقت مطلق تلقی نموده و در آن خیره شود و بیش از حد معقول که طبیعت آن حقیقت اقتضاء می‌کند، به آن عشق بورزد، عاملی ویرانگر از طرف همان شخصیت سر می‌کشد و نخست ناشایستگی حقیقت مزبور را برای آن خیرگی و عشق‌ورزی اثبات می‌کند و سپس تباهی شخصیت را در رابطه با آن حقیقت تحقق می‌بخشد. ۴- تکیه بر خویشتن، بیش از حد معقول، سقوط دردآوری را بدنبال دارد. البته درک همه آن قواعد کلی که در این مبحث متذکر می‌شویم، نیازمند هشیاری و حساسیت وجدان و ذهن آدمی است، زیرا هنگامی که وجدان و ذهن آدمی هشیار و حساس نباشد، چنین شخصیتی حتی پیوستگی مربوط‌ترین پدیده‌ها را به یکدیگر که در جریان علت و معلول (بطور مستقیم) مشاهده می‌کند، نمی‌فهمد، چه رسد به مشاهده ع

کس‌العملهای معقول که به دنبال عملهای محسوس به وجود می‌آیند. اینگونه اشخاص چه بسا با چشم خود می‌بینند که سوختن یک جسم قابل احتراق، مثلاً فرش، به علت آتشی است که چند لحظه پیش در آن فرش افتاده است، با این حال، همان آتش به سرعت از ذهن او ناپدید می‌شود و معلول که همان سوختن فرش است، در جلو چشمانش نمودار می‌گردد. آری، درک و دریافت آن قواعد کلی نیازمند هشیاری و حساسیت وجدان و ذهن آدمی است. ولی برای درک و دریافت (سقوط دردآور تکیه بر خویشتن بیش از حد معقول) شرط مزبور (هشیاری و حساسیت) در حد بسیار عالی باید باشد تا آدمی بتواند بفهمد که از کدامین موقعیت عالی به کدامین درجه پست سیه‌چال سقوط کرده است. یک مثال بسیار ساده ولی کاملاً قابل تطبیق بر مورد بحث، موضوع سیگار کشیدن است که انسان در آغاز شروع به کشیدن سیگار، به جهت سلامت و حساسیت ریه و دیگر اعضای درونی (که استعداد عکس‌العمل تائری در برابر دود مزاحم را دارند) احساس سوزش و ناراحتی ریوی می‌نماید، کم‌کم با تکرار کشیدن سیگار از تائیر مزبور (سوزش و ناراحتی) کاسته می‌شود، تا جایی که آدم معتاد عمل سیگار کشیدن را یک پدیده طبیعی احساس می‌کند و هنگامی که سیگار را کنار می‌گذارد،

تا مدتی احساس ناراحتی و زجر می‌نماید. یک مثال دیگر هم که در عین سادگی، وضع مورد بحث ما را دقیقاً بیان می‌کند، شغل قصابی است. قطعی است که یک انسان با داشتن مغز و روان معتدل، برای اولین بار که حیوانی می‌کشد، حالت ناراحتی و غیر عادی دارد، و با تکرار این کار، روزی فرا می‌رسد که اگر همه حیوانات روی زمین را از پای درآورد، نه تنها احساس ناراحتی برای او دست نمی‌دهد، بلکه اگر موقعیت از نظر حرفه‌ای مقتضی چنان عملی باشد و او آن را انجام ندهد، خود را ناراحت می‌یابد. آیا با فقدان حساسیتها در موقع اعتیاد، طبیعت انسانی واقعا، دگرگون می‌گردد؟ آری، کسانی پیدا می‌شوند و می‌گویند: هر اندازه که

اعتیاد در یک انسان بیشتر رسوخ پیدا کند، تاثیر آن در دگرگون ساختن طبیعت انسانی شدیدتر می‌گردد. و به عبارت مشهور: (طبیعت ثانوی برای انسان ایجاد می‌نماید) این نظریه از عمق شایسته برخوردار نیست، زیرا اگر چه انواع اعتیادهای مضر تاثیراتی شدید در طبیعت قانونی انسان می‌گذارند، ولی توانایی دگرگون ساختن طبیعت ذاتی انسان را ندارند، بلکه می‌توانند طبیعت قانونی انسان را مختل بسازند. به همین جهت است که قابل انتقال بوسیله عوامل وراثت در مختصات روانی نم

ی‌باشند، یعنی ضروری قانونی نیست که فرزند انسانی که معتاد به مواد مخدر است، به همین مواد معتاد باشد. و ضروری نیست کسی که عادت به قصابی پیدا کرده است، فرزندان او هم گرایش به قصابی داشته باشند، نهایت آنچه که در تجارب مشاهده می‌شود. اینست که ممکن است یک زمینه غیر کامل در فرزندان درباره همان حرفه به وجود بیاید. برای اثبات کلی این قضیه کافی است که ما به نسل امروز نگاه کنیم، حتی نسل امروز در کشورهایی که از نظر صنعتی پیشرفته هستند و تا حدودی به جوجه‌های ماشینی شباهت دارند، نسخه‌های تمام‌نمای نسل گذشته در بی‌بند و باری و لذت‌گرایی و پوچ‌اندیشی به دنیا نیامده‌اند، لذا قابلیت هر گونه تعلیم و تربیت را دارا می‌باشند یعنی چنین نیست که امروزه هر فرزندی که از مادر زاییده می‌شود، نشان دهنده مختصات روانی پدران و مادران خود بوده باشند. بهترین و روشن‌ترین دلیل تجربه علمی این مدعا اینست که اگر ما از معلومات کلی و جزئی خود که تا امروز درباره نوع انسانی بدست آورده‌ایم، صرف نظر کنیم و به شناخت کامل موجودیت فعلی نسل حاضر اکتفاء نماییم نمی‌توانیم نسل آینده را نسخه تمام‌نمای معلوماتی نماییم که امروزه درباره همه ابعاد کلی و جزئی و ثابت

و متغیر موجودیت بشر بدست آورده‌ایم. الا و فی غد- و سیاتی غد بما لا تعرفون- یاخذ الوالی من غیرها عمالها علی مساوی اعمالها و تخرج له الارض افالیذ کبدها و تلقی الیه سلما مقالیدها، فیریکم کیف عدل السیره و یحیی میت الکتاب و السنه (آگاه باشید فردایی (که در پیش دارید) حوادثی را با خود می‌آورد که آنها را نمی‌شناسید. در آن زمان حاکم که جزء این طایفه طغیانگر (از گروه این طایفه طغیانگر) نیست، کارگزاران آنان را بر زشتی کردارهایشان مواخذه کند. زمین قطعات جگرش را برای او بیرون بیندازد و همه کلیدهای خود را با کمال تسلیم در اختیار آن پیشوای الهی قرار دهد. در این موقع است که چگونگی عدالت رفتار با انسانها را برای شما ارائه بدهد و کتاب و سنت از بین رفته را احیاء نماید.) بالا-خره روزگاری فرا می‌رسد که بشر طعم حقیقی عدالت را بچشد بارها گفته‌ایم: اگر بنا شود ما چند جمله کامل و نهایی درباره انسانها از دو جهان شرق و غرب برگزینیم، قطعا، مقداری از آن جملات اینست که گفته شده است: ۱- بشر توانائی آن را نداشت که عدالت را قدرت و انسان عادل را قدرتمند بنامد، قدرت را عدالت و قدرتمند را عادل نامیده است! باید گفت: ۲- نهایت ناتوانی بشر در همی

ن جا ظاهر شده است که نتوانسته است قانون را منطبق واقعی زندگی خود قرار بدهد، قدرت را بر جای قانون نشانده است! بهر حال، بشر ناتوانیهای فراوانی از خود نشان داده است. ۳- بیش از نیمی از عمر و انرژیهای مغزی او برای اثبات (من هستم) صرف می‌شود! ۴- بشر پر ارزش‌ترین انرژیهای خود را برای اثبات اینکه (من نبوغ دارم) و (یک سر و گردن از دیگران بلندترم) مستهلک می‌سازد. ۵- بشر با ناتوانی شدید که در برابر تمایلات و هوی و هوسهای خود دارد، از تعدیل خود داشتن (صیانت تکاملی ذات) ناتوان است. این ناتوانیها که خود به وجود آورنده صدها ناتوانی دیگر است، معلول یک خطای نابخشودنی است که عبارت است از مقدم داشتن (می‌خواهم) بر عدالت. از جریاناتی که بشر پشت سر گذاشته و از تلقیناتی که بعضی از روان‌شناسان و جامعه‌شناسان عالم‌نما بر مردم جوامع امروزی می‌نمایند، به خوبی اثبات می‌شود که اغلب گردانندگان جوامع و قدرتمندهای خودکامه، در تزریق و تلقین (تقدم می‌خواهم بر عدالت) تاثیر بسزائی داشته‌اند، زیرا عدالت آن همای سعادت است که اگر روزی به نفع یک فرد یا گروهی از انسان بال و پر بگشاید، روزی هم به ضرر او به پرواز درمی‌آید. در صورتی که ما می‌دانیم ا

گر قدرتمندان خودکامه احساس کنند که همای سعادت عدالت، آنان را مواخذه نموده و شایستگی آنان را برای کيفر اثبات خواهد کرد، قطعی است که نه تنها عدالت را به سود خود تفسیر و توجیه خواهند کرد، بلکه فشار شدید خودخواهی آنان را وادار خواهد

کرد که اصلاً، به وجود آوردن مکتبی را سفارش بدهند که تنازع در بقاء را به عنوان اصیل‌ترین منطق زندگی بشری مطرح نمایند!!
 آنگاه با کلماتی فریبنده مانند (انتخاب اصلح)، (اصلاح نسل بشر) ساده‌لوحان را به سوی آن مکتب بکشاند و چون آنان توانائی
 شطرنج‌بازی با مهره‌های مفاهیم فلسفی را ندارند، با اشعاری مانند- مرگ برای ضعیف امری طبیعی است هر قوی اول ضعیف
 گشت و سپس مرد قانع بسازند! این جملات فریبنده را بطوری جالب و زیبا مطرح می‌کنند که در مغز آنان مجالی برای اندیشیدن
 درباره این حقیقت نمی‌ماند که (آری، اصل اینست که هر قوی اول ضعیف می‌شود و سپس می‌میرد، اما معنای این اصل آن نیست
 که برای بدست آوردن قدرت و سلطه بر دیگران، آنان را ضعیف کنیم، تا بر مبنای اصل طبیعی فوق، مرگ گریبان آنان را بگیرد!!)
 آیا این بشر مدعی فهم و شعور و تکامل نباید بداند که قدرت در ناتوان ساختن بشر از زندگی نیست، بلکه قدرت در تو
 انا ساختن بشر برای زندگی است. بهرحال، مطابق دریافتهای وجدانی و حکم عقل سلیم و شهادت مکتبهای انسانی- الهی و
 صاحب‌نظران آگاه از ابعاد وجودی بشر در طول تاریخ، روزی در این کره زمین فرا می‌رسد که همای سعادت عدالت بال و پر گشاید
 و فضای این نیرنگ‌سرا و میدان تنازع در بقاء را به آشیانه انسان و انسانیت مبدل بسازد. قطعی است آن روز که عنایت الهی مدد
 کند و عدالت در روی زمین بوسیله دولت جهانی که زمامدارش انسان کامل الهی حضرت حجه بن الحسن علیه‌السلام خواهد بود،
 استعدادهای نهانی انسان که در طول قرون و اعصار متمادی، راکد مانده بوده است، به فعلیت درمی‌آید و انسان تعریف حقیقی خود
 را در می‌یابد و علوم انسانی مشکل واقعی خود را پیدا می‌کند. خداوند سبحان در آن روزگار همه نیروهای روی زمین را در اختیار
 کسی قرار می‌دهد که آنها را در مجرای عدالت به ثمر می‌رساند.

[صفحه ۱۵]

منها: کانی به قد نعق بالشام، و فحص برایاته فی ضواحي کوفان، فعطف علیها عطف الضروس و فرش الارض بالروس. قد فغرت
 فاغرته، و ثقلت فی الارض و طاته، بعید الجوله، عظیم الصوله. و الله لیشردنکم فی اطراف الارض حتی لا- بقی منکم الا- قلیل،
 کالکحل فی العین. طوفانی که بعد از آن آرامشی نسبی به وجود آمد، ولی نه آرامش مطلوب با توجه به همه جملات این قطعه از
 سخنان مبارک امیرالمومنین علیه‌السلام، معلوم می‌شود که همانگونه که اکثر شارحان نهج‌البلاغه گفته‌اند، منظور همان عبدالملک
 بن مروان است که در شام خروج کرد و چنانکه محقق خویی در شرح خود آورده است: (مروان، عبدالملک را در شام به خلافت
 نصب کرد و سپس عبدالملک برای جنگ با مصعب بن الزبیر به کوفه رفت. این حرکت هنگامی بود که مصعب، مختار بن
 ابی‌عبیده ثقفی را کشته بود. عبدالملک در زمین مسکن با مصعب رویاروی و به کارزار پرداختند و مصعب را کشت و به کوفه وارد
 شد، اهل کوفه با عبدالملک بیعت کردند و او حجاج بن یوسف را به جنگ با عبدالله بن الزبیر به مکه فرستاد و عبدالله را کشت و
 مکه را ویران کرد. و این در سال ۷۳ هجری بوده است. عبدالملک (یا حجاج) در وقایع مربوط به عبدالرحمن بن اشعث مرد
 م بسیاری از عرب را کشت. این هم یک برهه از تاریخ صدر اسلام که خود کامگان برای وصول به خود کامگی‌های چند روزه
 زندگی دنیوی، انسانها را از حرکت در مسیر نور که همان (حیات معقول) قابل تقدیم به خدا بود باز داشتند. در این باره بیندیشیم
 که همانگونه که در جملات بعدی این خطبه می‌بینیم، هنوز مدت طولانی از زمان پیامبر و مشاهده و مصاحبت با آن نور الهی
 نگذشته بود! فلا تزالون کذلک حتی توب الی العرب عواذب احلامها. فالزموا السنن القائمه. و الاثار البینه، و العهد القریب الذی علیه
 باقی النبوه (روزگار بر اینسان بر شما بگذرد، تا آنگاه که عقول غائب شده عرب به خود آنان برگردد. ای مردم، سنتهای محکم
 پیامبر و آثار کامل، روشن او را تبعیت کنید و پیمان او را که مدتی زیاد از آن نگذشته است، وفا کنید.) برخورداری انسانها از
 اندیشه و تعقل که بزرگ‌ترین نعمتهای خداوندی هستند. همواره نگهبانان و معلمان و مربیانی لازم است که نعمتها موجب نعمت
 نباشند و مبادا که دزدان سرمایه‌های سازنده بشری، آنها را برابیند. اگر هوی و هوس و تمایلات حیوانی، یا زندگی ناخودآگاه
 ماشینی، خود موجب رکود اندیشه و زوال تعقل از جامعه بشری بود، و تعمدی در کار نبود، جای تاسف و بد

بینی زیادی نبود، ولی تاسف و بدبینی ناشی از اینست که عده‌ای بر مبنای عوامل بسیار اسف‌انگیز عمداً، می‌خواهند چشمه‌سارهای حیات بخش اندیشه و تعقل را بخشکانند! ولی جوانه‌های بسیار نیرومند و ثمربخش که از مغز بشری می‌روید، این خواسته‌های ضد اندیشه و تعقل انسانها را دستخوش فنا و زوال قرار خواهند داد. در سالهای اخیر، تالیفاتی درباره بیهودگی اندیشه و تعقل و به یک معنای عام- از کار انداختن هر گونه فعالیت‌های مغزی و مقالات و کتابهای نوشته شده است، امیدواریم این مقالات و کتابها بدون توجه به نتایج ویرانگر انسان و انسانیت، که از نابود ساختن اندیشه و تعقل ناشی خواهد گشت، نوشته شده باشد. بهر حال، اینجانب مقداری از این کتابها و مقالات را مطالعه و بررسی نموده‌ام و یادداشتهایی را تهیه کرده‌ام، اینک آنها را در اختیار دانش‌پژوهان ارجمند می‌گذارم: پیش از ورود به مباحث مربوطه، لازم است دو نکته را به خاطر بسپاریم: نکته یکم- فرقی که مابین اندیشه و تعقل وجود دارد، متذکر شویم: اندیشه عبارت است از آن فعالیت واقع‌یابی در مغز که مقید به حرکت در مسیر اصول و قواعد پذیرفته شده قبلی نمی‌باشد، در حالی که تعقل عبارتست از فعالیت مغز برای واقع‌یابی

در پرتو اصول و قواعد پذیرفته شده. و چون مقالات و کتابهایی که برای تخلیه مغزها نوشته شده است شامل هر دو نوع فعالیت می‌باشد، لذا بحث و بررسی ما برای هر دو نوع تعمیم دارد. نکته دوم- اهتمام شدید ما برای توضیح و بررسی این مسئله بدان جهت است که اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه مبارکه می‌فرماید: (تا آنگاه که عقول از سر رفته عرب به مغزشان برگردد، در حقیقت خود دلیل آن است که عقول انسانها که ممکن است به جهت هوسبازیهای خودخواهانه از سر آنان برود و بار دیگر با دگرگونیهای مناسب به مغزهای آنان برگردد، همچنین محال نیست که عقول و عواطفی که بوسیله زندگی ماشینی و عوامل دیگر، مغزها را وداع کرده‌اند بار دیگر، جوانه بزنند و انسان را به خود بیاورند. انسان و اندیشه و تعقل حتمی است که مطالعه‌کننده ارجمند این مبحث با تعجب فراوان از خود خواهد پرسید: مگر در ضرورت و عظمت و ارزش اندیشه و اینکه بزرگ‌ترین عامل پیشرفت بشر در طول تاریخ تفکرات او بوده است، کمترین تردیدی وجود دارد که ما امروز با صرف وقت و مستهلک ساختن انرژیهای مغزی اثبات کنیم که اگر اندیشه نبود، به قول باستان‌شناسان: نوع انسانی تاکنون در غارنشینی دورانهای ابتدائی م

شغول خمیازه کشیدن بود. اینهمه علوم و فرهنگها و هنرها و فلسفه‌ها و تکنولوژی‌ها همه و همه از نتایج اندیشه و واقع‌گرایی و علاقه به گسترش من در عرصه وجود بوده است. آیا با این حال کسی می‌تواند بگوید که تفکر یک فعالیت زائد، بلکه مضر است که در مغز بشر به وجود می‌آید و او را از زندگی حقیقی باز می‌دارد؟! کسانی که امروزه می‌گویند اندیشه یک پدیده زایدی است و ما باید تنها با تماس با محسوسات فعلی نیازهای معرفتی و علمی خود را مرتفع بسازیم، باید از اینان پرسید که منظور شما از این سفارش چیست؟ بدان جهت که در نوشته‌های این اشخاص چه در قضایای مربوط به ادعاها و چه در قضایایی که بعنوان دلائل می‌آورند. ابهام و مصادره به مطلوب (تکرار ادعا بجای استدلال) زیاد است، لذا مجبوریم از دیدگاه علمی، منظور آنان را با تحلیل به احتمالات بدست بیاوریم. لذا برای شناخت منظور این مدعیان احتمالاتی را مطرح می‌کنیم و آنها را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم. احتمال یکم این است که آنان می‌گویند: آن فعالیت مغزی که اندیشه نامیده می‌شود، یک فعالیت بیهوده و بلکه مضر است که در طول تاریخ زندگی بشر خود را به مغز انسانها تحمیل نموده است! این احتمال خلاف همه حقایق

روشنی است که ما با آنها در ارتباط هستیم. زیرا ما با کمال وضوح می‌بینیم این اندیشه بوده است که بشریت را از زندگیهای ابتدائی به مراحل پیشرفته فرهنگها و تمدنها و علوم و معارف و صنعت و هنرها رهنمون گشته و (من) او را تا بالاترین کلهکشانها و ریزترین ذرات بنیادین طبیعت گسترده است. اگر ما انسانها در دوران کنونی گرفتار مصائب و ناگواریهای فراوانی هستیم، این ناراحتی و ناگواریها ناشی از فعالیت‌های متنوع اندیشه نیست، بلکه ناشی از یک تبهکاری بسیار ریشه‌دار است که از آغاز تاریخ تاکنون گریبان انسان را می‌فشارد و سطرهای تاریخ او را با خونابه و خون می‌نویسد. این تبهکاری همان (خودخواهی) است که موجب هزاران دردهای بی‌درمان گشته و همه تلاشها و فداکاریها و محصولات عالی اندیشه او را به باد فنا می‌دهد. حتی همین

مدعیان که می‌خواهند با منتفی ساختن اندیشه از قاموس بشری بزرگ‌ترین خدمت را!! به قول خودشان به بشریت انجام بدهند (و در حقیقت انسان را با همین اختراعات و کامپیوترهایش روانه دوران ماقبل غارنشینی بفرمایند!!) و تاکید کنند که مبادا از این بهشت برین گوریل‌های باهوش گام بیرون بگذارید!) خود بوسیله فعالیت‌های فکری فراوان، و مقدمات منطقی اندی

شه، می‌خواهند بشریت را از اندیشه و آزادی و علم و معرفت قطع کنند. آنچه که اصول انسانی مبتنی بر علم و تجربه نشان می‌دهد و صاحب‌نظران بی‌غرض و دانشمندان آگاه از دردهای بشری و درمان‌های آنها، با کمال خلوص به بشریت تقدیم می‌کنند، اینست: آینه چون روی تو بنمود راست خود شکن، آینه شکستن خطاست شما اندیشه را نشکنید، زیرا اندیشه که عبارت است از حرکت عامل واقع‌یابی از یک عده مقدمات روشن برای کشف واقعیات و اثبات آنها، حیاتی‌ترین فعالیت مغز بشریست، آنچه که شما را به اندیشه بدبین ساخته است قضایا و واحدهایی است که فعالیت اندیشه روی آنها به جریان می‌افتد. در یک مثال بسیار ساده: آسیابی که مطابق نظم و قانون خود کار می‌کند، اگر کلوخ در آن بریزید آن را خاک کرده به شما تحویل خواهد داد و توقع آرد گندم اعلا از آن کلوخ ریخته شده در آسیاب، احمقانه‌ترین توقع است. اگر از فعالیت‌های عالی فکری، نابودکننده‌ترین اسلحه را بسازیم و کره زمین را با ساکنانش و هر چه که در آن است، از بین ببریم! تقصیر اندیشه نیست، این تقصیر ما است که از بهترین وسیله بدترین هدف را منظور کرده‌ایم. اولین سخنی که ما با اینگونه نویسندگان داریم، اینست که نخست هر موضوعی

را که می‌خواهند اثبات یا نفی کنند آن را تعریف و تعیین کنند، سپس شروع به کار اثبات یا نفی موضوعی که به عهده گرفته‌اند بنمایند. احتمال دوم- اینست که منظور این اشخاص از اندیشه، فعالیت‌های تجریدی و تخیلی محض باشد که متأسفانه عده‌ای فراوان از مردم را بخود مشغول داشته است، این یک حقیقت است که در میدان معرفت، انسان‌هایی را مشاهده می‌کنیم که از واقعیات و جریان‌های عینی برون ذاتی بریده، گویی در عالم هستی غیر از من و مغز آنان چیزی به عنوان موجودات واقعی (جز من) وجود ندارد! این همان ذهن‌گرایی ایده‌آلیسم مردود است که اگر بشریت از آن پیروی می‌کرد، هیچ گونه علم و معرفت و صنعت و هنری در طول تاریخ نصیبش نمی‌گشت. به راستی کسانی که اندیشه خود را صرف مفاهیم تجریدی و تخیلی محض می‌نمایند و هیچ اعتنائی به واقعیتهای ندارند، همان مقدار مزاحم معارف انسانی هستند که کسانی که می‌گویند: برای ما ارتباط مستقیم با واقعیات محسوس جهان عینی برای فهم همه ابعاد آنها کافی است و هیچ نیاز به استدلال و استنباط و هشیاریها و اکتشافات و خلاقیت‌های ذهنی وجود ندارد!! احتمال سوم- واکنش سخت در مقابل اندیشه‌گرایی است که مردم فراوانی را از تماس با واقعیات جهان عی

نی محروم ساخته است آری، چنین جریانی نیز در عرصه تفکرات بشری دیده می‌شود که گمان می‌کنند: آسیاب از ذات خود گندم می‌رویاند و آن را آرد می‌کند و حتی آن آرد را خمیر نموده و می‌پزد و روی سفره آدم گرسنه می‌گذارد! نویسندگانی که بجای تعدیل نظریات افراطی درباره اندیشه، نظریات تفریطی درباره آن ابراز می‌دارند، منتظر باشند که روزی خود همین نظریات تفریطی نیز واکنش تند به وجود آورد. ما باید بدانیم پاسخ کسانی که اندیشه را حقیقت زاینده همه واقعیات می‌پندارند، آن نیست که اندیشه را بکلی از کار بیندازیم و مغز انسان را آینه‌ای تعریف کنیم که تنها صورتها و اشکال پدیده‌های جهان عینی خارجی را منعکس می‌سازد! احتمال چهارم- این است که تکیه بر مطلق اندیشه که پر از قضایای مردود و خرافی است، انسان را از واقعیات دور می‌سازد. بلی قطعاً، همینطور است که شما می‌گویید: ولی گرفتاری به جهل و حماقت و خرافات مربوط به خود اندیشه که یک فعالیت بسیار عالی برای تشخیص حقائق از خرافات است، نمی‌باشد، بلکه همانطور که گفتیم: مربوط به موادی (قضایا و موضوعات و روابطی) است که ما انسانها به آسیاب اندیشه می‌ریزیم و همانطور که می‌دانیم آسیاب آرد همان مواد تحویل ما

می‌دهد که در آن ریخته‌ایم. به اضافه اینکه ما اگر بخواهیم حقائق را از تخیلات باطل تفکیک کنیم. قطعاً، به اندیشه و حرکت از طرق درست اندیشیدن نیاز داریم تا بتوانیم کار حیاتی مزبور را انجام بدهیم. احتمال پنجم- گفته شده بشر بر همه دانستنیها دست یافته است، دیگر مجهولی برای او باقی نمانده است که نیازی به اندیشه داشته باشد!! من درباره این احتمال که با نظر به وجود

مجهولات بی‌شمار در برابر یک عده معلومات محدود، مساوی هذیان‌گویی است، هیچ سخنی برای گفتن ندارم. تاکنون هیچ دانشمند و فیلسوفی دیده نشده است که واقعا، از جریان علوم و فلسفه اطلاعی بدست بیاورد و چنین ادعایی داشته باشد که ما بر همه مجهولات دست یافته‌ایم و هیچ مجهولی در ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویش، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی و ارتباط انسان با هموعان خود) برای ما وجود ندارد!! اگر هیچ مجهولی وجود ندارد، تقسیم شدند هر یک از علوم به نظری و علمی خود به تنهایی دلیل وجود هزاران مجهول در دانستنیها می‌باشد. البته منظور ما از علمی، مطلق قضایای ثابت شده در علم است اعم از آنکه تطبیقات علمی عینی هم داشته باشند یا نه؟ زیرا اگر همه آنچه که بعنوا

ن مسائل فیزیکی مطرح می‌شود، علمی محض بود تقسیم به علمی و نظری چه معنی دارد مانند فیزیک علمی و نظری، ریاضیات علمی و نظری، حقوق علمی و نظری، اقتصاد علمی و نظری و غیرذالک و بدیهی است که معنای یک قضیه نظری این است که نوعی تاریکی و ابهام در آن قضیه وجود دارد که مانع از ورود آن قضیه در جدول قضایای علمی محض گشته است. بعلاوه اینکه هر یک از علوم ارتباطاتی با بینشهای فلسفی خود دارد و موجب می‌شود که فلسفه‌ای برای آن علم محسوب شود مانند فلسفه حقوق، فلسفه اقتصاد، فلسفه فیزیک، حتی فلسفه فلان عنصر هنری و غیرذالک و بدیهی است که بررسیهای فلسفی درباره یک مسئله خود دلیل آن است که پیرامون آن مسئله، مفاهیم عمومی وجود دارد که تطبیق آنها بر آن مسئله باید بررسی شود. از طرف دیگر این یک اصل بدیهی است که: در پیرامون هر قضیه بدیهی، قضایای نظری فراوانی وجود دارد مانند قضیه کل بزرگتر از جزء است که پیرامون آن این مسائل نظری وجود دارد: - معنای کل چیست؟ آیا کل فقط در کمیتهای محدود قابل تحقق است؟ انواع ارتباطات کل‌ها با اجزاء خود چیست؟ آیا با رفتن جزء از بین کل هم از بین می‌رود؟ همانگونه که پیرامون هر قضیه نظری، قضایای بدیهی وجود دارد. در این

صورت اگر ما در این واکنش افراطی ذهن را مانند آینه محض تصور کنیم، ۱- تکلیف عدد در عملیات ریاضی چه می‌شود؟ ۲- مفاهیم کلی تجریدی یا انتزاعی که موضوعات قوانین علمی از آنها تشکیل می‌شود، بکلی منتفی خواهند گشت. ۳- تجسیم که در موارد بسیار فراوان از هنرها ضرورت دارد، معنای خود را بکلی از دست می‌دهد. معنای تجسیم همانگونه که می‌دانیم عبارتست از تصور یک مفهوم یا یک مصداق بر خلاف آنچه که هست با ترتیب اثر بر طبق همان خلاف. یکی از دوستان شما در صحنه نمایش زندگی امیرکبیر، نقش این شخصیت را بازی می‌کند، شما دوستان را که مثلا، نامش هم مسعود است می‌شناسید و یقین دارید که امیرکبیر نیست، ولی در همه موقعیتهای حیاتی سیاسی و اجتماعی که آن شخص (آقای مسعود) بازی می‌کند، او را امیرکبیر تلقی نموده و همه کارها و گفتارها و همه حرکاتش را به آن شخصیت نسبت داده و بر طبق واقعیت آنها را در وجود امیرکبیر بوده است، بازتاب نشان می‌دهید، خشمگین می‌شوید تعجب می‌کنید و حادثه‌ای که زندگی این شخصیت را پایان داده است شخصیت شما را غمگین می‌سازد، در صورتی که در هر یک از آن حالات بازتابی، اگر از شما بپرسند که واقعیت این شخص کیست که شما را به ایجاد عکس ا

لعمل موجب شده است؟ شما در پاسخ خواهید گفت: این شخص دوست من آقای مسعود است که با او همسایه هستیم. ۴- خودهشیاری که در اصطلاح عربی علم حضوری و در اصطلاح خارجی کنسیانس، کانشنس گفته می‌شود. انسان در چنین حالتی من خود را درک می‌کند، بدون اینکه کمترین مغایرتی میان من درک کننده و من درک شونده باشد. یعنی من انسان در حال علم حضوری هم درک می‌کند و هم درک می‌شود و این درک به هیچ وجه با آینه بودن ذهن سازگار نمی‌باشد. ۵- اکتشافات و اختراعات و همچنین ابداعات هنری برای ابد بی‌تفسیر و توجیه می‌ماند، زیرا موضوعات و قضایایی که بوسیله نوابغ کشف می‌شوند و ابداعاتی که بوسیله هنرمندهای بزرگ به وجود می‌آیند، ناشی از انعکاس پدیده‌های جهان عینی محسوس نمی‌باشند، بلکه معلول انواعی از فعالیت‌های مغزی انسان است که برخی از آنها مانند اندیشه و تصور و حدس شناخته شده و بعضی دیگر مانند ریشه

اصلی اکتشافات مجهول مانده‌اند. و اگر وجود محسوسات عینی برای اکتشاف و اختراع و ابداعات هنری کافی بود و نیازی به فعالیتهای پیچیده مغزی نبود، به چه علت همه مردم که از همان حواس و ذهن آینه‌ای مکتشفین و مخترعین و هنرمندهای بزرگ بر خور دارند، توانائی اکتشافات

و اختراع و ابداع را ندارند؟! ۶- تکیه بر فعالیتهای حواس بطور مطلق در مواقع ارتباط با محسوسات، موجب احکام و قضایای خطا می‌گردد، برای منتفی ساختن این خطا، ضرورت اندیشه و تکیه بر معلومات قبلی و اصول و قوانین تجربه علمی که بیش از ارتباط فعلی با محسوسات در مغز ذخیره شده‌اند، بحدیست که هیچ عاقلی نمی‌تواند آن را منکر شود یا مورد تردید قرار بدهد. بعنوان مثال کاملا روشن: وقتی که شما یک پنکه برقی را به جهت حرکت سریع به شکل یک دایره حقیقی می‌بینید، اگر بر مبنای این مشاهده (یک دایره حقیقی عینی در مقابل شما وجود دارد) صدها هزار قضیه علمی و فلسفی بسازید، همه آنها بر خطا است و حتی یک قضیه از آنها نمی‌تواند صحیح باشد. زیرا اگرچه ساختمان ذهن شما اقتضا می‌کند که به جهت ناتوانی آن را تفکیک نقاط حرکت شاخه‌های پنکه برق از یکدیگر در ذهن، آنرا دایره حقیقی ببینید، (و خود اینگونه مشاهده خطا نیست) ولی بدیهی است که با دیدن آن پنکه در حال سکون (سه شاخه ساکن) خطای حکم شما درباره پنکه متحرک که دایره بودن آن است، آشکار می‌گردد. دیدن حالت سکون سه شاخه پنکه در مغز شما بعنوان یک واقعیت ذخیره می‌شود و در مواقع اندیشه درباره نمایش دایره اجسام مت

حرک دیگر مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. بنابراین در بسیاری از موارد برای منتفی ساختن خطاهای خود، از واقعیات تجربی و قوانین تصفیه شده قبل از ارتباط با محسوسات استفاده می‌کنیم. ۷- آخرین مطلبی که برای ضرورت اندیشه مبتنی بر یک عده اصول و قواعد اثبات شده قبلی است، چنین است: مطالبی را که امثال مورتی در کتابهایشان آورده‌اند، یا مبتنی بر وحی است، یعنی این نویسندگان مطالبی را که مطرح کرده‌اند بوسیله وحی از خدا گرفته‌اند!! و هیچ کس را حق چون و چرا در آنها نیست. این درست همان است که می‌توان گفت: نفی آن، یعنی نفی واقعیت داشتن وحی یکی از عمده‌ترین هدفهای مورتی است. دوم اینکه تمامی مطالبی را که او در کتابهایش آورده است، بدیهیاتی هستند که هیچکس نمی‌تواند آنها را نفی کند! اگر چنین است، پس چرا این بدیهیات را فقط مورتی درک کرده است، در صورتیکه بدیهیات قابل فهم عموم ولو بطور نسبی می‌باشد. و اگر مسائل نظری هستند، بدیهی است که مورتی باید برای آنها دلیل بیاورد و تردیدی نیست در اینکه این دلیل مبتنی بر اصول و قوانینی خواهد بود که برای مغزهای بشری قابل درک و فهم بوده باشد. پس برای اثبات گفته‌های مورتی، اندیشیدن که مبتنی بر اصول و قو

اعد اثبات شده با قطع نظر از دعاوی مورتی است، ضرورت کامل دارد. از این مباحث که مطرح کردیم به این نتیجه می‌رسیم که بشر بدون اندیشه، یعنی بشر بدون فرهنگ، بشر بدون علم، بشر بدون تمدن، بشر بدون تاریخ، بشر بدون پیشرفت و بطور کلی بشر بدون اندیشه یعنی بشر و آغاز دوران غارنشینی او. همانگونه که در مباحث گذشته اشاره کردیم در طول تاریخ اینگونه تخیلات برای انکار بدیهی‌ترین حقایق فراوان بوده است. کیست فراموش کند آن سفسطه معروف که می‌گفت: دنیا با هر آنچه که در آنست، یک دقیقه قبل به وجود آمده است! و هیچ کس نمی‌تواند اثبات کند که دنیا دو دقیقه قبل از این به وجود آمده است، و اگر کسی بگوید پس این همه کوهها و دریاها، ستاره‌ها و میلیاردها موجودات دیگر که با کمال وضوح گذشت میلیونها بلکه میلیاردها سال بر این دنیا را اثبات می‌کند چیست؟ پاسخش روشن است و آن اینست که دنیا با همه این موجودات و با همین حافظه فعلی شما که صدها هزار واحد را در طول سالیان عمر در آن ذخیره کرده‌ای همین دقیقه به وجود آمده است. پاسخ این سفسطه چنین است: اولاً، بر مبنای همان انکار واقعیت، آینده دنیا را پس از یک دقیقه نیز می‌توان مورد انکار قرار داد. با این بیان ک

ه شما با هیچ راهی نمی‌توانید اثبات کنید که دنیا یک دقیقه دیگر باقی خواهد ماند، بنابراین اگر برای یک ساعت دیگر که غذا و آب و پوشاک برای شما ضرورت خواهد داشت، تهیه نکنید، زیرا بهیچ وجه اثبات نمی‌توان کرد که دنیا تا یک دقیقه دیگر وجود خواهد داشت. و اگر در این اتاق شما یک ماده منفجره گذاشته‌اند که چند دقیقه بعد منفجر خواهد شد، شما منطقی نباید فرار کنید،

زیرا هیچ دلیل قاطعی برای بقای دنیا پس از یک دقیقه وجود ندارد بدیهی است که برای گویندگان هر دو مطلب (درباره به وجود آمدن دنیا یک دقیقه پیش، و عدم بقای دنیا پس از یک دقیقه) اتاق مخصوص برای بحث و گفتگو در بیمارستانهای روانی تهیه شده است که می‌توانند در آنجا مشغول تحقیقات شده و انقلابی در تکامل فکری بشر ایجاد فرمایند!! تجدید سفسطه‌بازی‌های یونان باستان برای تخلیه مغز ساده‌لوحان در دوران معاصر بوسیله مورتی چند ماه پیش یکی از دوستان فاضل چند مجلد کتاب برای اینجانب آورده و مواردی از آنها را نشان داد که مورتی در آن موارد، اندیشه و مفاهیم کلی ثابت شده و فلسفه‌ها و ادیان و هر گونه مفاهیم ماوراء الطبیعه را بکلی مورد انکار قرار داده بود! بعنوان نمونه می‌توانید جملات زیر را مل

احظه کنید: (ابتدا درک این مسئله مهم است که متوجه باشید هیچ نوع فلسفه و آلیهات و بحث درباره تصورات و مفاهیم ماوراء الطبیعه را تجویز نمی‌کنیم. به نظر من همه ایدئولوژی‌ها کاملاً، احمقانه است) ... نخستین مسئله‌ای که متوجه نویسنده است، اینست که اگر آثار قلمی شما بر هیچ مبنا و اصل و قانون مستند نیست، چطور واجب می‌دانید که مردم این آثار گسیخته و پاشیده شما را مورد مطالعه قرار بدهند و ابعاد زندگی خود را با آنها پاسخ بدهند. و اگر آثار قلمی شما بر پایه اصول و قوانین استوار است، پس خود یک دستگاه ایدئولوژی است. به جمله (تجویز نمی‌کنیم) بیشتر دقت کنید، گویا نویسنده معتقد بوده که ضرورت و قوانین همه عالم هستی و مخصوصاً معارف و علوم ناشی از ارتباط انسان با خویشتن، خدا، جهان هستی، هموعان خود نیاز به تجویز نویسنده دارد، لذا تاکنون صدها بلکه هزاران دانشمند و متفکر و فلاسفه که فرهنگ و علوم و تمدن بشریت را به اینجا رسانده‌اند و همه آنان یا حداقل اکثریت قریب به اتفاق آنان که در حقائق و واقعیات مزبور اندیشیده‌اند مرتکب جرم و جنایت شده‌اند! در نتیجه این سوال متوجه شما می‌شود که به چه دلیل ایدئولوژی ساخته مغز شما از حکمی که کردید (به ن

ظن من همه ایدئولوژی‌ها کاملاً احمقانه است) مستثنی می‌باشد؟! من مقدار مهمی از مباحث کتابهای مورتی را مطالعه کردم- می‌توانم بگویم: عمده مطالب مورتی در چند جمله خلاصه می‌شود که اکثر آنها در کتاب رهائی از دانستگی آمده است. لذا با بررسی این جملات، می‌توان با طرز تفکر اینگونه اشخاص و نکات ضعف آن آشنا شد. در مقدمه این کتاب آقای عیسی جلالی این جمله را نوشته‌اند...: (به نظر من لااقل نقدی که به هر دوی آنها (کاستاندا و مورتی) وارد است مسلم است که ناتوانی نظریات هر دو نویسنده از حل مشکلات انسان، منظور همه انواع مشکلات است، خواه فکری باشد و خواه علمی، و چه مادی و چه معنوی آشکار است. انتقاداتی که بر طرز تفکر و عقائد مورتی و امثال او وارد است، به قرار زیر است: در صفحه ۱۳ از سطر ۱ سطر ۹ چنین آمده است: (ما نسبت به طبیعت کلی فرآیندهای تفکر خویش جاهل و نادان هستیم یا به عبارت دیگر می‌توان گفت تا زمانی که ما درگیر فعالیت تفکر هستیم، آنچه را که عملاً، در حال وقوع است نمی‌بینیم). این مطلب از جهتی به قدری بدیهی است که نیازی به تذکر ندارد، زیرا اولین نتیجه تمرکز فکر و قوای مربوط، درک و دریافت عمیق موضوع مورد تفکر است که انسان در ای

ن موقع نه تنها (آنچه را که عملاً، در حال وقوع است نمی‌بیند) بلکه حتی از ذات خود و از دیگر فعالیت‌های بیولوژیک و فیزیولوژیک وجود خود نیز غافل است. و از جهتی این مطلب صحیح نیست، زیرا اولاً، انسان متفکر در حال تجربه و مشاهده یک موضوع بوسیله حواس یا آزمایشگاه (که تحقیق آنرا به عهده گرفته است) معمولاً، همه آنچه را که مربوط به مجموعه مورد تحقیق اوست، می‌بیند و آنچه را که نمی‌بیند یا بیرون از منطقه تحقیق اوست یا بالنسبه به او پشت پرده موقعیت مشاهده و تجربه قرار دارد. دیگر اینکه هر انسان هر اندازه هم از توانایی مغزی بالاتری برخوردار باشد، در لحظات زندگی که بر او می‌گذرد، هرگز نمی‌تواند به یک پدیده (و حادثه و بطور کلی به یک حقیقت در جهان برونی و درونی با بیش از دیدگاه یا دیدگاههای محدود خود) ارتباط پیدا کند، یعنی آنرا درک کند و همه جانبه بفهمد. در صورتی که تمامی اشیاء و پدیده‌ها در دو جهان درونی و برونی، با واقعیاتی بسیار فراوان ارتباط و پیوستگی دارند که بدون درک آن واقعیات، قابل فهم و تصدیق نمی‌باشند. این نویسندگان می‌بایست برای اظهار نظر در اینگونه مسائل بسیار بااهمیت، مقداری با مبانی و اصول اساسی علوم و جهان‌بینی‌ها که

یکی از آنها ارتباط اشیاء و واقعیات عالم هستی با یکدیگر است، آشنایی پیدا کنند و بفهمند که: بهر جزوی ز کل کان نیست گردد کل اند دم ز امکان نیست گردد جهان کل است و در هر طرفه العین عدم گردد و لا- ببقی زمانین دگر باره شود پیدا جهانی بهر لحظه زمین و آسمانی اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سرپای البته احتمال می رود که مضامین اینگونه مطالب از ذهن این نویسندگان دور باشد. اشکال دیگر که به سخن مورتی وارد است اینست که اگر ما نسبت به طبیعت کلی فرآیندهای تفکر خویش جاهل و نادان هستیم، پس با کدامین منطق علمی، این نویسندگان در کتابهای خود آن همه ادعا و استدلال و توصیف به راه انداخته است؟ در مقدمه کتاب (رهائی از دانستگی) ص ۱۳ از سطر ۱ تا سطر ۹ این جمله تناقض انگیز هم از سخنان مورتی نقل شده است: (از طریق تمرکز و محدود کردن توجه برای دیدن کار تفکر، معلوم می شود که فکر یک فرآیند مادی است که در درون انسان و بطور کلی در مغز و سیستم عصبی او در جریان است.) شما ابتدا این جمله را که نقل کردیم و سپس جمله اول او را که می گوید: (ما نسبت به طبیعت کلی فرآیندهای تفکر خویش جاهل و نادان هستیم) در نظر بگیرید. اگر این

جمله (فکر یک فرآیند مادی است که در مغز و سیستم عصبی او در جریان است) یک قضیه روشنی را بیان می دارد، نتیجه اش اینست که ما می دانیم که فکر یک فرآیند مادی است، در صورتی که این جمله (ما نسبت به طبیعت کلی فرآیندهای تفکر خویش جاهل و نادان هستیم) لازمه اش اینست که ما حقیقت فکر را نمی دانیم، زیرا اگر حقیقت فکر را می دانستیم، معلومات آن را نیز که فرآیندهای آن می باشند می شناختیم، زیرا این یک قانون ثابت شده است که علم به علت بطور لازم و کافی مستلزم علم به معلول است از آن جهت که معلول آن علت است. ۲- در صفحه ۱۴ از سطر ۱۹ تا سطر ۲۱ چنین می گوید: (به عبارت دیگر انسان توجه خود را معطوف می کند نسبت به همه آن چیزی که در حال رخ دادن و در رابطه با تلاش علمی تفکر که سرچشمه تضمین کننده بی نظمی کلی و عمومی است) پاسخ: یک- شگفت آور است که نویسندگان این کتاب در کتابهای خود، مخصوصاً در کتاب مزبور با اینکه بارها درباره تفکر اظهار نظر کرده است. حتی یکبار هم در صدد تعریف تفکر برنیامده است که مردم بدانند آنچه اظهار نظرها متوجه کدام موضوع است. دو- این مسئله که اگر تفکر از مواد صحیح ماخوذ شود، و از حواس و آزمایشگاهها و تعقل مربوط به اصول بد

یهی یا قضایای بالضروره راست استفاده کند، قطعاً، یکی از منحصرترین وسایل ارتباط با واقعیات بوده و نظم دهنده همه مسائل و معارف بشری است. و شگفت آورتر از همه، اینست که مورتی بجای اینکه حواس و جنبه آینه ای ذهن انسان با محسوسات در حال گذر و تحول را که جزئیات جاری در متن طبیعت می باشند منشاء بی نظمی معرفی کند، اندیشه را منشاء بی نظمی تلقی نموده است. سه- مطالعه کنندگان این کتاب و دیگر آثار قلم این نویسندگان در سرتاسر آنها، می داند که وی در همه مسائلی که مطرح می کند برای اثبات آنها استدلال می نماید، آیا استدلال بدون تنظیم عقلی قضایا بعنوان مقدمات در فعالیت فکری امکان پذیر می باشد؟! بدیهی است که تنظیم مزبور بدون تفکر محال است. از اینجا است که می توان گفت که اینگونه نویسندگان، هیچ سیستمی را برای انسان شناسی و جهان بینی ارائه نمی دهند بطوریکه پاسخگوی چون و چراهای شما بوده باشد، زیرا بیان یک عده قضایای گسیخته (که بطور حتم به تناقض گویی هم منجر می گردد) به طرز جالب، غیر از ارائه یک سیستم معرفتی قابل قبول می باشد. ۳- در صفحه ۳۳ از سطر ۱۰ تا سطر ۱۳ چنین می گوید: (آیا ماورای این زندگی چیزی وجود دارد؟ انسان بدون یافتن این چیز بی

نام با هزاران نام که همیشه در جستجوی آن بوده، ایمان را رواج داد. ایمان به یک ناجی، یا یک ایده آل، اما ایمان همواره و بی هیچ تردید منجر به خشونت شد.) پاسخ: یک- اینکه الفظ موضوعه در لغتهای مختلف دنیا، خیلی محدودتر از واقعیاتی است که بشر با آنها در حال ارتباط است، یا می تواند با آنها در ارتباط باشد، جای هیچ تردیدی نیست. شما یک کلمه محبت را به زبان می آورید، در صورتی که بدون تردید با نظر به مراتب آن از نظر شدت و ضعف (از کمترین درجه میل گرفته تا آخرین درجه عشق سوزان) و همچنین با نظر به حقیقتی که متعلق محبت (محبوب) است، و نیز با توجه به مقتضیات و شرایط و پدیده ها و فعالیت های

درون آن شخص که درای محبت است، هزاران نوع، یا صنف محبت وجود دارد که بیش از چند لفظ محدود، مانند علاقه، محبت، میل، رغبت، و وداد و در فارسی مهر و غیرذالک در برابر آنهمه معانی وجود ندارد. دو- نویسنده می‌بایست بداند که اگر آن حقیقت اعلا (به اصطلاح وی بی‌نام با هزاران نام) واقعیت نداشت، جستجوی او در همه گذرگاه تاریخ و از طرف همه انسانها و در همه شرایط درونی و برونی ادامه نداشت. سه- ضروری بود که نویسنده یک توضیح مختصر درباره آن ناجی و ایده‌آل که ایما به آنها همواره موجب خشونت بوده است، می‌داد، این ضرورت از آن قانون علمی محض سرچشمه می‌گیرد که می‌گوید: برای ساختن هر قضیه‌ای باید موضوع آن، واضح و روشن بوده باشد، و الا قضیه پوچ و بی‌معنی است. حال این قضیه را مورد بررسی قرار می‌دهیم که نویسنده گفته است: (ایمان به یک ناجی، یا یک ایده‌آل و بطور کلی ایمان (به هر چیزی) همواره و بی‌هیچ تردید منجر به خشونت شده است) موضوع این قضیه (ایمان به یک ناجی، یا ایمان به ایده‌آل) در سخنان نویسنده تعریف نشده است، لذا قضیه مزبور نمی‌تواند جنبه علمی داشته باشد. چهار- اگر نویسنده به اطلاع لازم درباره آن ناجی و ایده‌آل که ایمان به آنها را محکوم کرده است، می‌اندیشید، قطعاً، به این حقیقت می‌رسید که خود درک و ایمان به این دو حقیقت، عامل خشونت نیست، بلکه عامل خشونت خودخواهی و خودکامگی‌هایی است که از هر حقیقت و واقعیتی سوء استفاده می‌کند. مگر علم باعث سوء استفاده‌های نابکارانه نشده است؟ مگر آزادی و داد و فریادهای فراوانی که در ترویج این حقیقت صورت گرفته است موجب تخدیر مردم جوامع نگشته است؟ باین حال ایمان به علم و آزادی و دیگر وسایل پیشرفت بشری برای همیشه مطلوب ضروری انسانها بوده و اع راض از آنها هیچ نتیجه‌ای جز سقوط انسان و انسانیت را در بر نخواهد داشت. پنج- جای تعجب است که نویسنده نفهمد که ایمان به اینکه (انسان استعداد وصول به کمال در ابعاد مختلف دارد و باید تا حد مقدور این استعداد را به فعلیت برساند) نه تنها منجر به خشونت نمی‌شود، بلکه بدان جهت که وحدت و هماهنگی انسانها در (حیات معقول) در ماهیت کمال تضمین شده است، حتماً، منجر به تعاون و مهر و محبت و برادری و برابریهای نشاطانگیز خواهد بود. همچنین باور کردنی نیست که شخص خردمند ایمان به خدا را که نه تنها ذاتاً، موجب خشونت نیست، رها کند، بلکه بهترین عامل برای عطف و محبت افراد نوع بشر به یکدیگر است، زیرا که شخص باایمان به خدای حقیقی، نه خدایان ساخته ذهن بشری، همه انسانها را نهالهای باغ خداوندی می‌داند و کمترین تعدی و تجاوز به آنان را جرم بزرگ تلقی می‌نماید. شما همه فرهنگها و مخصوصاً ادبیات اقوام و ملل متمدن را مطالعه کنید و با دقت لازم و کافی در محتویات آنها بیندیشید، خواهید دید همه آنها در این اصل اتفاق نظر دارند که: - این همه عربده و مستی و ناسازی چیست! نه همه هم‌ره و هم‌قافله و هم‌زادند مولوی بنی‌آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار تو کز محنت دیگران بی‌غمی نشاید که نامت نهند آدمی سعدی خلق همه یکسره نهال خدایند هیچ نه بشکن ازین نهال و نه برکن دست خداوند باغ خلق دراز است بر خشک و خار همچو بر گل و سوسن خون بنا حق نهال کردن او است دل ز نهال خدای کردن برکن ناصر خسرو قبادیانی تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود مفترق شد آفتاب جانها در درون روزن ابدانها چون نظر بر قرص داری خود یکیست آنکه شد محبوب ابدان درشکیست روح حیوانی سفال جامده است روح انسانی کنفس واحده است جان گرگان و سگان از هم جداست متحد جانهای شیرین خداست بر مثال موجها اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان چونکه حق رش علیهم نوره مفترق هرگز نگردد نور او آری، ایمان به حقائق سازنده و حمایت‌کننده حقوق اصیل انسانها در برابر خودکامگان، مستلزم خشونت است و چه مقدس است خشونتی که باعث نجات انسانها از چنگال قدرت پرستان خودپرست می‌گردد. مورتی باید بگوید: آنهمه توصیه به عصیان که می‌کند چیست؟ لابد منظورش عصیان در برابر حق و عدل و آزادی نیست، و الا نام کتابش را رهایی از حق و عدل و آزا دی می‌گذاشت، نه (رهایی از دانستگی) بلکه برای مراعات خوانندگان و جلب توجه آنان باید بگوید: عصیان در برابر ظلم و تعدی. شش- باید دید پاسخ امثال مورتی به این سوال چیست که آیا آنچه که در تاریخ باعث خشونت و تعدی و تجاوز گشته

است، ایمان به خدا بوده است یا خودخواهی‌ها و خودکامگی‌ها؟ امروز یک بچه کلاس ابتدائی هم می‌داند که عامل جنگ جهانی اول و دوم هیچگونه ریشه مذهبی و ایمانی نداشته است، بلکه این دو جنگ، مانند هزاران جنگهای خونین دیگر که تاریخ بشریت را در چند صفحه شرم آور خلاصه می‌کنند، معلول بی‌ایمانی به خداوند و ابدیت از یکطرف، و خودپرستی و خودکامگی چنانچه اشاره کردیم از طرف دیگر بوده است. اگر هم در بعضی از برهه‌های تاریخ جنگهایی بنام جنگهای مذهبی به وقوع پیوسته است، باید گفت: شکل و ادعا مذهبی بوده است، نه حقیقت آنها، زیرا چنانکه در اسلام می‌بینیم، محال است دو نفر یا دو گروه با اینکه ایمان به خدا و ابدیت و انجام تکالیف الهی در این دنیا داشته باشند، با یکدیگر به جنگ و ستیزه برخیزند. آیا نویسنده که در همین قرن کنونی که به پایانش نزدیک می‌شویم زندگی می‌کند، شاهد میلیونها کشتار و ظلم و خشونت که هیچ‌گونه ریشه مذهب و ایمان و حقائق غیبی نداشته است، نمی‌باشد؟! امروزه، دنیای پر از تجاوز و تعدی، بر مبنای سودجویی و ضعیف کشی حرکت می‌کند، یا بر مبنای اصول عالی انسانی که ریشه‌های فوق طبیعت دارد؟! پاسخ این سوال را همه می‌دانند که همه تجاوزات و تعدیها بر مبنای سودجویی و ضعیف کشی است. بنابراین، اگر مورتی واقعا، با انسان سر و کار داشت، می‌بایست بگوید: (مگذارید خود کامگان و قدرتمندان ایمان به خدا را وسیله سلطه‌گریها و خودکامگیهای نابکارانه خود قرار بدهند. بسیار احمقانه است اگر کسی خیال کند که مورتی از کاربرد علوم امروزی که منجر به کشتار انسانها بوسیله اسلحه نابودکننده می‌گردد اطلاع نداشته است. اگر مورتی می‌خواهد واقعا، برای انسانها گامی بردارد، می‌بایست به صاحب‌نظران علمی و سیاسی و دینی و اخلاقی و حقوقی توصیه کند که: نگذارید سلطه‌گران خودخواه از بهترین وسیله مانند علم، خدا و آزادی بدترین نتایج را به سود خودکامگیهای خود بگیرند. ۴- ص ۳۴ از سطر ۱۱ تا آخر و ص ۳۵ از سطر ۱۱ چنین است: در طی قرون، ما از کودکی توسط معلمین، شخصیتها، کتابها و قدیسانمان، تغذیه شده‌ایم. ما می‌گوییم: (همه چیز را راجع به زندگی به ما بگویید یعنی چه چیزی آن سوی تپه‌ها و کوه

ستانها، آن سوی زمین وجود دارد؟) و آن وقت از توصیفات که به ما می‌دهند راضی می‌شویم در واقع این بدین معنی است که ما بر اساس (واژه) زندگی می‌کنیم و زندگی ما سطحی، تهی و پوچ است. ما آدمهای دست دومی هستیم و بر اساس آنچه که به ما دیکته شده است زندگی کرده‌ایم. خواه این دیکته از طرف خلق و خواها و تمایلات ما باشد، خواه به وسیله شرایط و محیط و ادار به قبول آن شده باشیم. ما محصول انواع نفوذها و تاثیرات هستیم و هیچ چیز نوئی در ما وجود ندارد، چیزی که خودمان آنرا کشف کرده باشیم، چیزی که بکر و دست نخورده باشد. در طول تاریخ ادیان، راهنمایان مذهبی این اطمینان را به ما داده‌اند که اگر تشریفات مذهبی خاصی را اجرا کنیم و مانتراها و دعاهای معینی را نیز تکرار کنیم و از الگوهای خاصی پیروی نمائیم و تمایلاتمان را سرکوب کرده و افکارمان را کنترل کنیم، یا احساساتمان را منزله نگه‌داشته و خواستها و آرزوهایمان را محدود سازیم و از زیاده‌روی در مسائل جنسی اجتناب بورزیم، پس از تحمل کلیه ریاضتهای ذهنی و بدنی، به چیزی که ماورای این زندگی کوچک دست خواهیم یافت و این کاری است که میلیونها نفر از انسانهای به اصطلاح مذهبی در طی اعصار و قرون انجام داده‌اند

د، یعنی: با توسل به خلوت‌گزینی و تنهایی یا با رفتن به صحرا و کوهستانها و غارها یا سرگردانی کشیدن و رفتن با کاسه‌گدائی از دهکده‌ای به دهکده دیگر یا با پیوستن به گروهی در یک خانقاه یا صومعه و یا با وارد کردن ذهنشان به پیروی از الگوئی (داده شده) در جهت تحقیق آن کوشیده‌اند. اما یک ذهن شکنجه شده، یک ذهن شکسته و تقسیم شده، ذهنی که می‌خواهد از همه آشفستگی‌ها فرار کند، ذهنی که جهان بیرون را انکار کرده و به وسیله اجرای دیسپلین و تطبیق دانهای خود منگ شده است، چنین ذهنی هم که طلب و تلاش کند باز همه چیز را بر طبق تحریفات خود می‌بیند. بنابراین به نظر من برای کشف این مسئله که آیا واقعا، چیزی ماورای این هستی مضطرب، گناه‌آلود، ترسناک و رقابت‌آمیز وجود دارد یا نه، انسان محکوم است بکلی طرز نگرشی متفاوت داشته باشد، غافل از اینکه دنیا اغلب طرز نگرش سنتی را پذیرفته و از آن پیروی می‌کند. پاسخ - یک - اینکه می‌گوید: ما می‌گوییم: همه چیزها را راجع به زندگی به ما بگویید، یعنی چه چیزهایی آن سوی تپه‌ها و کوهستانها، آن سوی زمین وجود دارد؟

(مقصود مورتی از این جملات اینست که ما همه واقعیات و حقائق راجع به زندگی را توسط معلمین، شخصیتها، کتابها و قدیسانمان تغذیه می‌شویم) این سخن قطعا، خلاف واقع است. زیرا انسانها اساسی‌ترین اصول زندگی و شناخت خود را درباره انسان و جهان بوسیله حواس و تعقل با درجات مختلف به دست می‌آورند. البته معلمان و شخصیتها و کتابها و قدیسانمان، قسمتی از وسایل انتقال حقائق به درون هستند. ولی کوشش خود آنان نیز بر مبنای اینست که تعقل و درک و استعدادها و خلاقیت ما را به فعلیت برسانند. از طرف دیگر چگونه امثال این نویسنده توجه ندارند که همانگونه که معلمان و شخصیتها و کتابها و قدیسانمان واقعیات پشت پرده را برای ما می‌فهمانند، حقائق علمی ماخوذ از طبیعت را هم به درون ما منتقل می‌سازند. حال اگر منظور نویسنده اشخاص یا جوامع خاصی است که با حواس بسته و عقول از دست رفته زندگی می‌کنند، باید درباره آن اشخاص و جوامع و رکود حواس و تعقل آنان تحقیقات علمی همه جانبه‌ای را بدست بیاوریم تا ببینیم مفهوم زندگی آنان چیست؟ و علل و انگیزه‌های آن کدام است؟ دو- اگر ما نتوانستیم استناد زندگی همه انسانها را به حواس و اندیشه و تعقل اثبات کنیم، اینکه هر جامعه‌ای برای خود انسانهای آگاه و بافهم و شعور و علاقمند به طرز تفکرات علمی بدون تغذیه و تقلید از دیگران، بطور

بسیار فراوان دارد، بدیهی‌تر از آن است که برای امثال مورتی پوشیده بماند. سه- اگر این اتهام درباره همه انسانها صحیح باشد که (معلمین، شخصیتها، کتابها، قدیسانمان هستند که همه جهات و ابعاد و سطوح زندگی ما را در ارتباطات چهارگانه (ارتباط با خدا، با خویشان، با جهان هستی و با هم‌نوعان خود) به ما تلقین می‌کنند و انسانها هیچ چیزی از خود ندارند. اینهمه ترقیات و پیشرفتهای محیرالعقول در علوم و هنرها و صنایع و امثال این امور از کجا آمده است؟! چهار- می‌گوید: (در واقع این بدین معنی است که ما بر اساس (واژه) زندگی می‌کنیم و زندگی ما سطحی، تهی و پوچ است) مشاهدات تاریخی ما بطور بسیار فراوان از عظمتها و فداکاریها و گذشتها و تفکرات بسیار بسیار فراوان و مستمر خبر می‌دهند که برای پیشرفت حیات مادی و معنوی انسانها صورت گرفته است و اگر کسی چنین سرگذشتی را منکر شود بدون تردید از انسان و تاریخ او بی‌اطلاع است، و روی سخن ما هم با چنین اشخاص بی‌اطلاع نیست. البته این پدیده را هم گاهگاهی در طول تاریخ، چه در شرق و چه در غرب دیده‌ایم که اشخاصی پیدا شده‌اند که در توصیف انسان (آنچنانکه هست) و (انسان آنچنانکه باید) آینه‌ای جلو روی خود گذاشته به خ

یال اینکه درباره انسانها تحقیق می‌کنند، توصیف خود را مطرح کرده‌اند. آیا زندگی آن همه عظمای دین و علم و حکمت و اخلاق بر مبنای واژه بازی بوده است؟ اگر چنین است خواهشمندیم همان واژه‌ها یا واژه‌های جدیدتری را پیدا کنید تا بجای جلادان خون‌آشام و خودخواهان خودکامه، انبیای عظام و حکیمان وارسته و انسانهای برازنده مانند ابوذرها و سلمان‌ها، سقراطها و گاندی‌ها و کانت‌ها را وجود بیاورد، باشد که از دست بشریت اسلحه نابودکننده را گرفته و دسته گل بدست آنها بدهند. پنج- مورتی با این عبارت که (زندگی، سطحی، تهی و پوچ است) خبر از یک واقعیت نمی‌دهد، بلکه به انسانها دستور می‌دهد که: (زندگی را سطحی، تهی و پوچ تلقی کنید) و الا- برای اثبات چنین مسئله بی‌اساس فقط به ادعا قناعت نمی‌کرد، مخصوصا اگر متوجه بود که خود او با تعقل و اندیشه‌ای که در زندگی پوچ بدست آورده است، سخن می‌گوید و زندگی را پوچ قلمداد می‌کند. شش- یقینی است که مورتی نیاز به پزشک برای معاینه داشت و خود از پزشکی بی‌بهره بود از پزشکان التماس می‌کرد که راجع به صحت و بیماری و مداوای من بگویند و حتما، به گفته شما عمل خواهیم کرد. و بطور کلی مورتی در برابر آن علوم و معارف و تکنو

لوژی که سواد و اطلاعاتی نداشت سراغ صاحب‌نظران معارف و تکنولوژی را خواهد گرفت و نخواهد گفت: اگر من برای رفع نیازهای علمی و عملی خود به آنان مراجعه کنم، زندگی من همه تغذیه و تلقین و تقلید از دیگران خواهد بود!! هفت- می‌گوید: (ما محصول انواع نفوذها و تاثیرات هستیم و هیچ چیز نوئی در ما وجود ندارد چیزی که خودمان آن را کشف کرده باشیم؟ چیزی که بکر و دست نخورده باشد). باید ببینیم مقصود مورتی از (ما) چیست و یا کیست؟ آیا مقصود از (ما) پایین‌ترین انسانها از نظر علم و معرفت است که به اصطلاح مناسب‌تری همان کرومائیون و نه آندرتال را به یاد می‌آورند، نیازی به گفتن ندارد که اینان

همگی محصول انواع نفوذها و تاثیرات هستند) ... ولی آیا با در نظر گرفتن امثال این جانداران (انسانهایی ابتدائی) می‌توان درباره انسان آنچنانکه هست و انسان آنچنانکه باید، قضاوت نمود؟! هشت- مورتی اعتراف می‌کند که بعضی از انسانها دارای نفوذ و تاثیر در دیگران هستند که با اندیشه‌ها و نوآوریهای خود دیگران را تحت تاثیر قرار می‌دهند، بسیار خوب، البته چنین است، اگر ما بخواهیم خدمتی به این انسانها نماییم، باید اصول و قواعدی را تحقیق و در دسترس عموم قرار بدهیم که دارای

نفوذ و تاثیر در به وجود آوردن معارف حقیقی داشته باشند نه خیالات بی‌اساس، همانگونه که گذشتگان تا امروز، انگیزه خود را در تحقیق و تعمیم تعلیمات منطق (راه درست اندیشیدن) را همین امر بیان کرده‌اند. نه- مطلبی را که مورتی در این مورد مطرح می‌کند: (در طول تاریخ ادیان، راهنمایان مذهبی این اطمینان را به ما داده‌اند که اگر (چنین و چنان کنیم ...) پس از تحمل کلیه ریاضتهای ذهنی و بدنی به چیزی ماورای این زندگی کوچک دست خواهیم یافت ... خوشبختانه هیچ یک از مطالب مخالف عقلی که مورتی درباره مذهب می‌شمارد، در ادیان توحیدی ابراهیمی که آخرین آنها دین اسلام است وجود ندارد. این نویسنده قطعاً از دین اسلام که مکتب انسانی، اجتماعی، علمی و طرح‌کننده همه عوامل سعادت است، اطلاعی ندارد. زیرا نه تنها اسلام خلوت‌گزینی و تنها رفتن به صحراها و کوهستانها و غارها و سرگردان شدن و رفتن با کاسه گدائی از دهکده‌ای به دهکده دیگر و غیرذالک از امور مختل‌کننده مغز و روان انسانها را تجویز نکرده است، بلکه آنها را غیر مجاز شمرده و با جمله لا سیاحه و لا رهبانیه فی الاسلام (که از پیامبر اسلام (ص) نقل شده است) به ابعاد حیات طبیعی انسانها چه در حالت انفرادی و چه

در قلمرو زندگی اجتماعی اهمیت اساسی را ابراز نموده است. اگر نویسنده کمترین اطلاعی از تکاپو و تلاش حیات‌بخش دانشمندان اسلامی در طول قرون اعصار مخصوصاً، در قرن سوم و چهارم و پنجم هجری داشت، از این گونه کلی‌گویی‌های بی‌ماخذ و بی‌مدرک خودداری می‌کرد، ولی چه باید کرد که هدفی که ایشان منظور کرده است، نگذاشته است که توجهی به واقعیات و حقائق سرگذشت تاریخی بشر داشته باشد. این یک امر بدیهی است که اسلام نه تنها مکتب مرتاضان نیست، بلکه به عنوان یکی از تمدنهای اصیل تاریخ بشری (به قول آلفرد نورث وایتهد در کتاب سرگذشت اندیشه‌ها) محسوب می‌شود. بطور کلی، حال که خود مورتی از دنیا رفته است به مطالعه کنندگان کتابهای وی مخصوصاً همین کتاب که مورد بررسی و نقد ما است، پیشنهاد می‌کنیم، پس از آنکه این کتاب (رهایی از دانستگی) را مطالعه کردند، چند مجلد کتاب درباره سرگذشت علماء و دانشمندان را مطالعه کنند که با کمال مذهبی بودن، بشریت را به تکامل و پیشرفتهای علمی نائل ساخته‌اند. مطالعه کنندگان محترم، مخصوصاً ای جوانان عزیز و نونهالان باغ شکوهمند هستی، اگر هم برای مطالعه درباره سرگذشت علماء و دانشمندان و انسان‌سازان فرصتی ندارید، چند سطر ذیل ر

ا که از ماکس پلانک (یکی از پدران علم معاصر، مخصوصاً یکی از برجسته‌ترین پیشتازان انقلاب فیزیک در عصر ما است) نقل می‌کنیم، با دقت مطالعه نمایید، سپس هر کجا می‌روید بروید و همه نوشته‌های مورتی را بخوانید فقط فراموش نکنید که شما انسانید و وجدان انسانی دارید. چند سطر ماکس پلانک چنین است: (هر انکار ارزش زندگی، انکاری از اندیشه بشری است، و بنابراین در آخرین تحلیل نه تنها انکار شالوده حقیقی علم است بلکه انکار دین نیز هست. گمان من این است که بیشتر دانشمندان با نظر من موافقت و دست خود را به عنوان موافقت با این امر که انکاریگری (نیهلسم) دینی مخرب علم نیز هست بلند خواهند کرد. هرگز تضاد واقعی میان علم و دین پیدا نخواهد شد، چه یکی از آن دو مکمل دیگری است. هر شخص جدی و متفکر، به عقیده من، به این امر متوجه می‌شود که، اگر بنا باشد تمام نیروهای نفوس بشری در حال تعادل و هماهنگی با یکدیگر کار کنند، لازم است که به عنصر دینی در طبیعت خویش معترف باشد و در پرورش آن بکوشد. و این تصادفی نیست که متفکران بزرگ همه اعصار چنان نفوس دینی ژرف داشته‌اند، ولو اینکه چندان تظاهری به دینداری خود نکرده‌اند. از همکاری فهم باراده است که لطیف‌ترین

میوه فلسفه پیدا شده که همان میوه علم اخلاق است. علم بر ارزشهای اخلاقی زندگی می‌افزاید، از آن جهت که عشق به حقیقت و قدسیت را با خود به ارمغان می‌آورد عشق به حقیقتی که در تلاش داریم برای رسیدن به معرفت صحیح‌تری از جهان مادی و معنوی پیرامون ما متجلی می‌شود، و قدسیت از آن جهت که هر پیشرفت در معرفت، ما را با سر وجودمان رو به روی یکدیگر قرار می‌دهد. ۵- صفحه ۳۹ از سطر ۷ تا سطر ۱۰ (به همه این گستره بزرگی که شما آن را زندگی می‌نامید- گستره‌ای که در هر شکل از روابط آن، تضاد وجود دارد و آبتستن دشمنی، تقابل، بی‌رحمی و جنگهای بی‌پایان است. به این گستره خوب نگاه کنید، این گستره، این زندگی همه آن چیزی است که ما می‌شناسیم) پاسخ- یک- منحصر ساختن شناخت ما در زندگی به آن پدیده‌های منفی که ذکر می‌کند دلیلی دیگر برای اثبات ناآشنایی نویسنده با همه ابعاد حیات بشری است. آیا آنهمه تعاونها و هماهنگیها که بشر در عبور از فراز و نشیبها و سنگلاخهای تاریخ از خود نشان داده است که شایسته تحسین و تمجید بینهایت است، برای ما قابل شناخت از زندگی نیست! آیا آنهمه پیشرفتهای علمی که بشریت در طول تاریخ با تکاپوی جدی بدست آورده است، برای ما شناخته شد

ه نیست! آیا بهترین گذشتهها و فداکاریها و حتی قربانیها را در کوتاه کردن چنگالهای ستمگران از گلوی ستمدیدگان از خود ارائه نکرده است! نکند این نویسنده هم مانند بعضی از تیزکنندگان اسلحه قدرت پرستان با تفسیر زندگی به جنگ و خصومت و بی‌رحمی‌ها، می‌خواهد ساده‌لوحان را چنین توصیه کند که: از زندگی جز آنچه را که من به شما می‌گویم، مورد توجه و شناخت قرار ندهید، تا یک‌تازان میدان تنازع در بقاء بدون اضطراب و نگرانی و بدون تحمل مشقت فراوان، اندیشه و اراده و بطور کلی زندگی شما را در راه خود کامگی و سلطه‌جویی‌های خود استخدام کنند. این نویسنده بدون توجه به استعدادهای سازنده صلح و صفا و نوع دوستی بشری، به بعد ستیزه‌جویی انسانها می‌پردازد، بطوریکه ساده‌لوحان بدون زحمت به این نتیجه برسند که در ذات خود چیزی جز تضادی بیرحمانه و اندیشه برای کشت و کشتار ندارد، با این حال این نویسنده بدون توجه به تناقض‌گویی تقصیر را به گردن قدرت پرستان انداخته، چنین می‌گوید... (زیرا می‌بینم جهان اسیر جنگهای بی‌انتهای شده است، جهان توسط سیاستمدارانی که همیشه در حال جستجوی قدرت هستند، هدایت می‌شود، جهان، جهان و کلا، پلیس‌ها، سربازان و زنان و مردان جاه طلب

ی است که همگی خواستار مقام هستند و بر سر کسب آن با یکدیگر به جنگ و دعوا و مجادله می‌پردازند. ۶- صفحه ۳۹ از سطر ۱۰ تا سطر ۱۷ (و به علت عدم توانایی‌مان در درک چگونگی نبرد بی‌اندازه عظیم هستی طبیعتا، از آن وحشت داریم و زیرکانه و بهر نحوی که شده راه فراری از آن می‌جوییم. ما از ناشناخته نیز می‌ترسیم یعنی از مرگ و از هر آنچه که ماورای فردا قرار می‌گیرد دچار وحشت می‌شویم در نتیجه ما هم از شناخته‌ها می‌ترسیم و از ناشناخته‌ها. اینست زندگی روزمره ما که در آن هیچ امیدی وجود ندارد. پس هر نوع فلسفه و دریافت مبنی بر الهیات، تنها فرار از واقعیت فعلی، یعنی هر آنچه که هست می‌باشد.) پاسخ- یک- نگرش به عظمت هستی و درک نبرد آن با ما، یک نگرش ساده و یک بعدی است. این نگرش از آن کسانی است که از هستی توقع دارند همه آنچه را که می‌خواهند و آرزو می‌کنند و هر آنچه را که آرمان تلقی می‌کنند، بدون کمترین حرکت و تلاش در اختیار آنان بگذارند!! و این همان انتظار است که گریه‌ها از ستارگان و کهکشانهای کیهان بزرگ دارند که می‌خواهند همه آنها سوراخهای موش‌های چاق و چربی باشند و آن موشها فقط به خانه‌هایی که آن موشها زندگی می‌کنند، به بارند! دو- اصل ا

ین کلمات (نبرد بی‌اندازه عظیم هستی) در این مورد، از دیدگاه منطق علم و فلسفه، معنایی ندارد، زیرا هرگز عالم هستی با ما انسانها از روی آگاهی و اختیار جنگی ندارد. بلکه آنچه که در عرصه هستی می‌گذرد، حرکات و تفاعلات و تعارض‌هایی است که میان همه موجودات عالم هستی وجود دارد جهان هستی کینه بالخصوص با انسان ندارد که با وی اعلان جنگ کند و موجب وحشت انسان باشد. اینگونه نگرش همانند محتوای آن بیت ساده‌لوحانه است که می‌گوید: کسی چه داند کاین گوزپشت مینا رنگ چگونه مولع آزار مردم دانا است سه- اشخاصی مانند مورتی که از جریانات و نتایج علوم اطلاعی ندارند، نمی‌دانند در برابر نگرش

عامیانه بدبینانه به هستی، اکثریت قریب به اتفاق، بلکه همه آن دانشمندانی که از ابعاد گوناگون با عالم هستی ارتباط برقرار می‌کنند چه شکوه و عظمتی در آن می‌بینند، آنان در حال احساس شکوه و جمال و جلال هستی گام فرا سوی زمان نهاده و عالم مافوق طبیعت را مشاهده می‌نمایند و لذت بیکران و نشاط سرتاسر وجود آنان را فرا می‌گیرد. در این مورد عبارات بزرگترین فیزیکدان قرن ۲۰ را مطالعه کنید: این فیزیکدان، آلبرت اینشتین است. او چنین می‌گوید: (اما یک عقیده و مذهب ثالث بد

ون استثناء در بین همه وجود دارد گرچه با شکل خالص و یکدست در هیچکدام یافت نمی‌شود. من آن را احساس مذهبی آفرینش وجود می‌دانم. بسیار مشکل است که این احساس را برای کسی که کاملاً فاقد آن است، توضیح دهم، بخصوص که در اینجا دیگر بحثی از آن خدا که با اشکال مختلفه تظاهر می‌کند، نیست. در این مذهب فرد، کوچکی آمال و هدفهای بشری و عظمت و جلالی را که در ماورای امور پدیده‌ها در طبیعت و افکار تظاهر می‌نماید حس می‌کند. او وجود خود را یک نوع زندان می‌پندارد چنانکه می‌خواهد از قفس تن پرواز کند و تمام هستی را یکباره به عنوان یک حقیقت واحد دریابد.) امثال این عبارت را از عده فراوانی از صاحب‌نظران شرقی و غرب و قدیم و جدید می‌بینیم. چهار- اگر واقعیت چنان باشد که مورتی می‌گوید: (در نتیجه ما هم از شناخته‌ها می‌ترسیم و هم از ناشناخته‌ها. اینست زندگی روزمره ما که در آن هیچ امید و وجود ندارد) می‌بایست نسل بشر در همان آغاز تاریخ آگاهی‌اش از وحشت‌انگیز بودن دانسته‌ها و ندانسته‌هایش منقرض می‌گشت و راه نابودی را پیش می‌گرفت. زیرا حیات با چنان وحشت فراگیر نمی‌تواند ادامه داشته باشد. یا حداقل می‌بایست مغز و روان او بکلی دگرگون گشته و مشاعر و دری

افت و اندیشه و تعقل او مختل گردد. با اینکه تاریخ بشر شاهد هزاران نوع پیشرفت و تکاپو و به وجود آمدن هزاران رشته علمی و هنری و صدها هزار آثار زیبا به وجود آورده است که همه آنها دلالت قاطع دارد بر اینکه زندگی بشریت برخلاف گفته مورتی امید و نشاط و ابتهاج فراوانی را ارائه می‌کند. البته ناگواریها و بیماریها او را ناراحت می‌نماید. ولی ناراحتی غیر از نومیدی و یاس مهلک است. مورتی در ص ۹۴ می‌گوید: (البته این گفته بدین معنی نیست که می‌خواهم بمیرم، نه من می‌خواهم روی این زمین بی‌ظن و شکفت‌انگیز و این چنین پر نعمت و غنی و زیبا زندگی کنم، من می‌خواهم به درختها و گلها و رودخانه‌ها، مرغزارها، زنان، پسرها، دخترها نگاه کنم و در عین حال نیز با خود و با دنیا صلح و آرامش کامل بسر برم.) آیا این جملات مورتی با گفته‌های وی که مورد بحث و نقد ما است تناقض ندارد! تناقض از آنجا ناشی است که اگر انسان در این زندگانی هم از شناخته شده‌هایش وحشت دارد و هم از ناشناخته شده‌هایش، پس درون او را وحشت اشغال کرده است، چنین انسانی چگونه می‌تواند در این دنیا چیزهای زیبا و عظیم و دوست‌داشتنی را احساس کند و آن را بخواهد! از طرف دیگر همه رشدیافتگان جا

معه بشری چه در شرق و چه در غرب چه دیروز و چه امروز این حقیقت را پذیرفته‌اند که در متن قانون کلی نظام هستی، اصل لذت به عنوان هدف حیات انسانها ثبت نشده است. مورتی در این کتاب قسمت ۴ اعتراف می‌کند لذت نمی‌تواند همه حقیقت و هدف زندگی باشد. اپیکوراپیکوریان برای اثبات اینکه هدف‌گیری در زندگی، باید لذت بوده باشد، کمترین دلیلی نیاورده‌اند، جز اینکه لذت خوشایند انسان است. اینان این واقعیت که هیچ لذت مشروع و قانونی نیست مگر اینکه درد و رنجهایی را یا در مقدمات خود دارد و یا در دنبال خود می‌آورد، هیچ مطلب قابل توجه ندارد. مورتی خودش اگر تحصیلات علمی داشته است، بهتر از همه می‌دانسته است که بدون تحمل رنج، بدست آوردن حقایق علمی امکان‌پذیر نیست. آری، زندگی خوشیها و نشاط‌هایی هم دارد یقینی است که مورتی در زندگی خود از نوشتن این کتابها (اگر آگاهانه و آزادانه نوشته باشد) چقدر لذت برده است، زیرا در مغز خود، تصور می‌کرده است که برای بشریت خدمت انجام می‌دهد! آیا گذار مورتی به زیبا و زیباییها هم افتاده بود یا همواره زشتیها و عوامل وحشت را می‌دیده است!! پنج- می‌گوید: (از ناشناخته نیز می‌ترسیم یعنی از مرگ و از هر آنچه که ماورای فردا

قرار می‌گیرد، دچار وحشت می‌شویم.) یک: - این مطلب همان مقدار ارزش دارد که گفته شود: (ما از داخل شدن به یک باغ که آن را تاکنون ندیده بودیم می‌ترسیم) این یک قضیه علمی نیست، بلکه یک احساس ابتدایی عام است که اگر بشر می‌خواست به

این گونه احساسهای عام اعتنا کند، مبتلا به بیماری ناتوانی و زبونی و به اصطلاح معمولی دچار (بزدلی) گشته، در همان دوران اولیه حیات، در روی زمین به زندگی خود پایان می‌داد، ولی اینکه می‌بینیم بشر با موفقیت‌های روزافزون و با گسترش ابعاد وجودی خود در این کیهان بزرگ دایما، در حال پیشرفت بوده و میلیون‌ها کارهای مثبت از خود بروز داده است، کشف می‌کند که ترس و هراس ابتدایی نمی‌تواند و نباید بتواند از پیشرفت تکاملی بشر جلوگیری به عمل بیاورد. آنچه وحشتناک است، خود طبیعی انسان است که شهرت پرستی و لذت‌جویی و خودکامگی‌هایش حاضر است، همه حقوق انسانها را پایمال کند و برای بدست آوردن شهرت جهانگیر از هر راهی اقدام به کار کند- خواه از راه چنگیز و تیمور لنگ و آتیلا و نرون و خواه از راه قلم بدست گرفتن و تخلیه کردن یا مسموم ساختن مغز انسانها و نوشتن و منتشر ساختن خیالاتی که هیچ ارزش علمی دربر ندارد. دو- اینکه می‌گوید

: ما از مرگ وحشت داریم. تکرار همان جمله کودکانه است که از دهان عامیان برمی‌آید. اگر مورتی می‌خواست واقعا، برای روشننگری مردم جامعه حرفی مفید بزند، می‌بایست به تحلیل علمی این توهم بچه‌گانه پردازد. آیا ما از مرگ می‌ترسیم برای اینکه درد دارد؟ نه، زیرا درد در حال بیماری هم چشیده می‌شود. به اضافه اینکه با از کار افتادن هر یک از اجزاء کارگاه بدن، دردی در آن احساس نمی‌شود. آیا برای آن از مرگ نمی‌ترسیم که نمی‌دانیم پس از مرگ به چه موقعیتی قدم می‌گذاریم؟ پس ما از خود مرگ نمی‌ترسیم، بلکه این جهل است که ما را به وحشت انداخته است. بنابراین، به قول ابن‌سینا: از جهل خود بترسیم، نه از مرگ. به همین جهت است که نه مورتی و نه هیچ کس از فرا رسیدن شب و تاریک شدن هوا نمی‌ترسند، زیرا می‌دانند که چگونگی حرکات کرات منظومه شمسی است که پس از پایان یافتن روز، شب فرا می‌رسد و بالعکس پس از پایان شب هوا روشن می‌گردد. آیا ترس ما از مرگ برای اینست که به عوامل لذت بردن ما خاتمه می‌دهد؟ آری چنین است، ولی معنای وحشت از مرگ نیست، بلکه از انقراض زندگی لذت‌بار است که هدف قرار دادن آن، به قول ویکتور هوگو و همه انسان‌شناسان کار جانوران است. اگر

مسائل

مربوط به وحشت از مرگ و از چیز مجهول را مورد دقت و بررسی قرار بدهیم قطعا به این نتیجه خواهیم رسید که ما باید زندگی خود را به نحوی سپری کنیم که اطمینان پیدا کنیم به اینکه اگر پس از مرگ مورد مسئولیت قرار گرفتیم و روح ما با مشاهده نتایج کارهایش به بقای خود ادامه داد، به عذاب و مشقت و کیفر که همان نتایج مجسم شده از اعمال ما است، دچار نشویم نه اینکه بمردم تلقین کنیم: مترسید، مترسید، پس از مرگ هیچ خبری نیست! زیرا اگر این تلقین اثری داشت و می‌توانست فطرت ابدیت‌گرای آدمی را مختل بسازد، پیش از حرفهای از هم گسیخته امثال نویسنده به سخنان اپیکور و امثال او گوش می‌داد و از تلقینات آنان تاثیر می‌پذیرفت. پس آنچه که حکم عقل درباره وحشت از مرگ و فردای مبهم است، اینست که مولوی انسان‌شناس و جهان‌بین می‌گوید: مرگ هر یک از پس همرنگ اوست پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست ای که می‌ترسی ز مرگ اندر فرار وحشت از جهل باشد هوش‌دار روی زشت تست نی رخسار مرگ جان تو همچون درخت و مرگ برگ گر بخاری خسته‌ای خود کشته‌ای ور حریر و قزدری خود رشته‌ای باز مولوی می‌گوید: این جهان همچون درخت است ای کرام ما بر او چون میوه‌های نیم‌خام

سخت گیرد خامها مر شاخ را زان که در خامی نشاید کاخ را چون پخت و گشت شیرین لب گزان سست گیرد شاخه‌ها را بعد از آن چون از آن اقبال شیرین شد دهان سست شد بر آدمی ملک جهان سه- یک بررسی علمی بااهمیت در مسئله مرگ که باید مورد توجه انسانها قرار بگیرد، اینست که: اساسی‌ترین اصلی که حیات ما را با تمامی ابعاد و پدیده‌ها و فعالیت‌هایی که دارد مدیریت و توجیه می‌نماید، اصل (صیانت ذات) (خود داشتن، ابقاء خویشتن، حب حیات و حب ذات) و غیرذکر از اصطلاحاتی است که در کتب علمی فلسفی مطرح می‌گردد. آنچه که دارای اهمیت درجه یک برای انسان (بلکه برای همه جانداران) است، همین صیانت ذات است. ترس و وحشت درباره هر موضوعی که تصور شود، مربوط به همین است که مبدا اصل مزبور مختل گردد. با نظر به این

قانون کلی، هر تفسیری که ما درباره ذات خود داشته باشیم مطابق همان تفسیر عمل صیانت را انجام می‌دهیم. به عنوان مثال: اگر ما ذات خود را حقیقتی لذت‌جو و لذت‌یاب تفسیر کنیم و چنین گمان کنیم که ماهیت ذات ما چیزی جز گرایش به لذت، و طرد مخالف عوامل لذت نیست، بدیهی است که هر اندازه از لذت‌یابی محروم شویم از عوامل این محرومیت وحشت‌زده خواهیم بود. و همه

تکاپوها و مبارزه‌ها و تفکرات، ما درباره صیانت (ذاتی) خواهد بود که بیشترین لذت را در طول زندگی نصیب انسان نماید و قطعی است چنین انسانی نه تنها نمی‌تواند از بدست آوردن علم و معرفت و خدمت به انسان به انسانیت لذت ببرد، بلکه از اینگونه فعالیت‌های انسانی گریزان هم خواهد بود و به همین علت اگر با عواملی رویاروی شود که فعالیت در بدست آوردن علم و معرفت و خدمت به انسان و انسانیت ایجاب کند، از آن عوامل وحشت‌زده خواهد شد. آقای مورتی، بدانید که این وحشت عاقلانه است؟! چهار- در آخر جملات مورد نقد و بررسی این مطلب را می‌بینیم: (بنابراین، به نظر من برای کشف این مسئله که آیا واقعا، چیزی ماورای این هستی مضطرب، گناه‌آلود، ترسناک و رقابت‌آمیز وجود دارد یا نه، انسان محکوم است بکلی طرز نگرشی متفاوت داشته باشد، غافل از اینکه دنیا اغلب طرز نگرشی سنتی را پذیرفته و از آن پیروی می‌کند). نویسنده اگر درست دقت می‌کرد و سرگذشت معرفتی و علمی و فلسفی و ایدئولوژی بشری را به خوبی مورد تحلیل و تفسیر قرار می‌داد، چاره‌ای جز قبول این مطلب را نداشت که بشر با آنهمه سوابق طولانی در قیام مقابل خرافات و مبارزه با اصول و قضایای بی‌اساس و طرد هر آنچه که بر

ضد حکم صریح عقل بوده است، اگر گرایش‌های معنوی و ماورای طبیعی او بی‌اساس بود، نمی‌بایست این همه مقاومت برای حفظ نگرش سنتی از خود نشان بدهد و از آن پیروی کند. همانگونه که بشر از قدیم‌ترین دورانها به وجدان و محبت به نوع و تعقل و منطق‌گرایی اهمیت حیاتی داده و بر مبنای آنها زندگی را برای خود قابل تحمل ساخته است، همانطور این سوالات اساسی را که در ذیل می‌آوریم برای خود مطرح نموده است: ۱- من کیستم؟ ۲- من از کجا می‌آیم؟ ۳- من برای چه به اینجا آمده‌ام؟ ۴- من به کجا می‌روم؟ و سفسطه‌بازی‌هایی که از نهیلیست‌های یونان گرفته تا نویسندگان مقلد آنان در شرق و غرب امروز بکار برده‌اند. بلکه بتوانند رنگ این سوالات را مات کنند و مردم را از اهمیت آنها منصرف نمایند. نتوانسته‌اند، زیرا سوالات مزبور ریشه‌دارتر از آن هستند که با این سطح‌نگری‌های شبیه به مزاح و شوخی، از دل‌های مردم زدوده شوند. مورتی اگر با تردید علمی این مسائل را می‌نگریست، با کلمه (سنتی) روی حقیقت (ریشه‌دار بودن سوالات مزبور) را نمی‌پوشاند. و به این اصل معروف توجه می‌کرد، بازی به این درازی و استحکام قانونی نمی‌شود. امثال این نویسنده اگر بخواهند سخنی برای گفتن به بشریت داشت

ه باشند، بایستی مردم و مخصوصا، صاحب‌نظران را درباره سوالات چهارگانه روشن بسازند، نه اینکه قلمی به دست بگیرند و روی آن سوالات خط بکشند تا مردم آنها را نبینند! زیرا سوالات مزبور در اعماق مغز و روان انسانها است و قلم امثال مورتی راهی به ابطال آنها ندارد. حتی می‌توان گفت: انسان صاحب‌نظر با دقت کامل در نوشته‌های این نویسنده به یاد آن کودک می‌افتد که در تاریکی شب در کوچه می‌دود و با صدای بلند آواز می‌خواند و خود را با آن آواز مشغول می‌کند که ابهام و تاریکی شب او را زجر ندهد. آقای مورتی به این سوالات پاسخ پیدا کنید، سوال جدی را نادیده گرفتن و فرار از آن شایان یک مغز آگاه نیست. پنج- به این جمله‌ای که می‌آوریم دقت کنید: (اینست زندگی روزمره ما که در آن هیچ‌امیدی وجود ندارد، پس هر نوع فلسفه و دریافت مبنی بر الهیات تنها فرار از واقعیت فعلی، یعنی هر آنچه که هست، می‌باشد). از امثال اینگونه جملات مراتب حساسیت (آلرژیک) مورتی به (فلسفه و دریافت مبنی بر الهیات) با کمال وضوح اثبات می‌شود و به طور قطع می‌توان گفت: همانگونه که زیگموند فروید بنا به اعتراف صریحش درباره مفاهیم و حقایق معنوی حساسیت پیدا کرده بود، مورتی نیز در برابر حقا

یق معنوی مخصوصا الهیات به چنین حساسیتی مبتلا بوده است. فروید می‌گوید: (من در مقابل مسائل توزین‌ناپذیر خود را ناراحت می‌یابم و همواره به این ناراحتی اعتراف می‌کنم) حال مورتی و فروید با کدامین وجدان علمی و صاف (با داشتن چنین حساسیتی)

درباره انسان و حقایق معنوی الهیات اظهار نظر می‌کنند؟ باید انگیزه اینگونه مغالطه را در هوا و هوس و شهرت پرستی و یا از انگیزه‌های سفارشی که آنان را به چنین اظهار نظرهای ویرانگر وارد کرده است، جستجو کرد. در این مورد یک دلیل کاملاً روشن برای اثبات وضع غیر طبیعی روانی (آلرژی و حساسیت) امثال نویسنده درباره الهیات می‌آوریم، و در مباحث آینده این مدعا روشن تر خواهد شد. در جمله مورد بحث می‌گوید: (اینست زندگی روزمره ما که در آن هیچ امیدی وجود ندارد و هر نوع فلسفه و دریافت مبنی بر الهیات، تنها فرار از واقعیت فعلی، یعنی هر آنچه که هست، می‌باشد.) اولاً- از مباحث گذشته اثبات شد که این مطلب کاملاً، بی‌اساس و مبتنی بر بدبینی مطلق است که از حالت خاص مغزی و نویسنده سرچشمه گرفته است. ثانیاً فرض می‌کنیم این نومیادی مطلق در زندگی واقعیت دارد، آیا تنها نتیجه این پدیده خطرناک اینست که (پس هر نوع فلسفه و دریافت

مبنی بر الهیات، تنها فرار از واقعیت فعلی، یعنی هر آنچه که هست، می‌باشد؟! آیا این نومیادی، همه مکتبها و عقایدی را که برای حیات بشری و مبنای آن اصالت و واقعیتی را اثبات می‌کند منتفی نمی‌سازد؟ آیا بنابر استدلال مورتی همه مکتبها و تفکرات و عقاید برای فرار از واقعیت فعلی که وی برای ساده‌لوحان آن را تلقین می‌کند، به وجود نیامده است؟! آری، قطعاً، چنین است، زیرا تلقین او برای مردم ساده‌لوح، نومیادی مطلق در زندگی است و لازمه چنین قضیه‌ای اینست که زندگی یعنی هیچ و پوچ. بنابراین هیچ مکتب و عقیده‌ای چاره‌ساز برای نومیادی مطلق در زندگی نیست و خواه مادی محض باشد و خواه طبیعی و خواه الهی. حال که چنین است، پس اختصاص دادن الهیات به اینکه فرار از واقعیات است، جز خصومت و کینه روانی ناشی از حساسیت درباره الهیات چیزی دیگر نخواهد بود. بلی، نویسنده گاهی هر گونه اندیشه و اصول از پیش ثابت شده را نفی می‌کند، ولی به آن شدت نمی‌تواند آنها را مطرح کند که هر عاقلی با شنیدن آن بگوید: آقای نویسنده، این همه حرفها را که می‌زنی آیا با منطقی تکیه دارد یا هر چه که به زبانت می‌آید بیرون می‌رانی؟! پاسخ- مورتی در این جملات چند مطلب را آورده است: یک-

می‌گوید: هر چاره‌جویی که به وسیله نهضتها، قوانین و ایدئولوژی‌ها برای اصلاح جوامع بشری صورت گرفته است، با شکست روبرو شده است این مطلب بیان یک پدیده سطحی از جامعه بشری است. زیرا اگر ما در تاریخ سرگذشت بشری و کارنامه او را درست دقت کنیم با ۲۱ تمدن به قول توین بی روبرو می‌شویم که اگر از بدبینی‌های بیمارگونه برخی از قلم بدستها صرف نظر کنیم، عظمت فکری و اراده و اقدام و فعالیت‌های بنی نوع انسان را در خودسازی و جامعه‌پردازی به خوبی اثبات می‌کند، به اضافه هزاران اجتماعات متشکل که ابعاد بسیار بااهمیت انسانی در آنها به فعلیت رسیده و شکوفا گردیده است. نادیده گرفتن این همه فرهنگها و ادبیات که بازگوکننده مجرای حیات انسانها در بایستگی‌ها و شایستگی‌ها بوده است، مساوی است با کشیدن خط بطلان بر همه صفحات تاریخ. تفسیر انسان و انسانیت در همه ابعاد آن و در همه گذرگاه تاریخ با مختصات ماشینی دوران ما که انسانها را به صورت دندانه‌های ناآگاه ماشین در آورده است، اگر از روی بی‌اطلاعی باشد، اشتباهی است بزرگ که باید بهر نحوی است پس گرفته شود، و اگر از روی عمد و غرض‌ورزی است، خیانتی است به بنی نوع انسان و تاریخ او که تنها ساده‌لوحان ناآگاه

از آن، غفلت دارند. آری، بشر امروزی از فشار ماشین ناآگاه که کلید آن در دست سوداگران خود کامه دوران ما است، رنج می‌برد و ذهن و روان او منطبق فعالیت شایسته خود را از دست داده است، و با ناآگاهی شرم‌آور در فاجعه بسیار دردناک مصرف‌زدگی، اراده خود را تسلیم سوداگران و مغز خود را تقدیم امثال اینگونه نوشته‌های وارداتی و داخلی می‌نماید! بدیهی است که مصلحان واقعی قطعاً باید در صدد چاره‌جویی برآمده و بشریت را از این گردنه خطرناکی که سوداگران زندگی و مرگ انسانها از آن عبور می‌دهند، نجات داده و به مسیر اصلی خود وارد کنند. نه اینکه برای گسترش شهرت و جمع‌آوری ثروت کلان از انتشار مطالبی که بشر گیج را گیج‌تر و دیوانه را دیوانه‌تر بسازد، قلم بدست بگیرد و به اصطلاحات و جملات فریبنده اصول ثابت و سازنده او را به باد انتقاد بدهند. دو- می‌گویند: بیایید به عنوان موجودات بشری که در این جهان زشت و هولناک زندگی می‌کنیم از خویش پرسیم که آیا این اجتماعی که بر اساس رقابت، بی‌رحمی و ترس پایه‌گذاری شده می‌تواند سرانجامی نیکو داشته باشد مغالطه این

جملات در اینست که نویسنده با دلیلی خاص (اگر کاملاً، صحیح باشد) می‌خواهد نتیجه‌ی عام بگیرد! (و این از نظر منطق بدیهی همه دانشها، غلط است.) زیرا اختلاف ناگواری که زندگی بشر امروزی دچار آن شده است، همانگونه که در بالا متذکر شدیم، معلول سوداگری سلطه‌جویان خودکامه است که حیات ماشین‌گونه انسانها را به اختیار خود گرفته‌اند، و با کمال بی‌رحمی با شعار نابودکننده (منافع من چنین ایجاب می‌کند!!) بشریت را سخت تحت فشار قرار داده‌اند. اما اینکه (ما در این جهان زشت و هولناک زندگی می‌کنیم) یک مفهوم عام است که اثبات آن به دلیلی عام نیازمند است، جهان ما زشت و هولناک نیست، و همانگونه که از کلمه (اجتماع) در جمله بعدی برمی‌آید. این زندگی ضعیف و بینوایان است که با دست خودخواهان سلطه‌گر و قدرت‌پرست، زشت و هولناک شده است. البته آن زندگانی که بسته به اراده بیماران قدرت و لذت‌جویی و سلطه‌گری دارد، بسیار زشت و هولناک است و باید در فکر چاره‌جویی جدی و عملی عینی بود. آقای نویسنده این حقیقتی است که همه ادیان الهی و ایدئولوژی‌های انسانی ضرورت آن را گوشزد می‌کنند. حال توجه فرمایید به جملات بعدی مورتی: سه- (برای اصلاح و نیکو ساختن این اجتماع نه بعنوان یک مفهوم روشنفکرانه و نه بعنوان یک امر واقع، به نحوی که ذهن ما تازه و نو و معصوم شود و بتواند به طور کلی دنیای کاملاً، متفاوتی را به وجود آورد. من فکر می‌کنم این مسئله وقتی اتفاق می‌افتد که هر یک از ما این حقیقت را به رسمیت بشناسیم که همه ما به عنوان افراد موجودات در هر نقطه‌ای از جهان که اتفاقاً زندگی می‌کنیم و با هر فرهنگی که متعلق به آن هستیم، مسئولیت تمامی جهان را به عهده داریم.) تا اینجا مطلب کاملاً، صحیح است بشرط اینکه منظور از (مسئولیت) مسئولیت نسبی باشد که ناشی است از سهم بودن هر یک از افراد بشری در وضعی که در جامعه بشری پیش آمده است. چهار- اکنون باید ببینیم نویسنده چه پیشنهادی می‌کند، یعنی در اصلاح و نیکو ساختن جامعه بشری چه کاری می‌توانیم انجام بدهیم. او می‌گوید: (هر یک از ما مسئول هر جنگی هستیم که اتفاق می‌افتد، به خاطر تمایلات تهاجمی‌ای که در زندگی خود داریم، به خاطر ملی‌گرایی‌هایمان، خودپسندی‌هایمان، خدایانمان، تعصباتمان، و ایده‌آلهایمان و نهایتاً تمامی چیزهایی که بین ما تفرقه می‌اندازد مسئول هستیم.) پاسخ- یک- آنچه که موجب تمایلات تهاجمی افراد بشر به یکدیگر می‌باشد، ریشه اصلی آن در خودخواهیهای حیوانی ما است که هر حقیقت‌سازنده را برای ما وسیله تهاجم و تضادهای کشنده می‌نماید. اگر گردانندگان جوامع بشری اهمیتی به زندگی مردم بدهند و معلمان و مربیان با تعلیم و تربیت انسانها در مسیر (حیات معقول) آنان، تمایلات تهاجمی موجود در درون مردم را به تمایلات تعاونی و هماهنگی مبدل بسازند، قطعی است که حیات انسانها در وضعی که در این دوران ماشینی گرفتار آن شده‌اند، نجات پیدا خواهد کرد. بنابراین، مورتی و امثال وی مقداری دردهای روبنایی را که معلولند، نه علل مانند عده‌ای از انسانهای دیگر مورد توجه قرار داده‌اند، ولی نمی‌دانند یا نمی‌خواهند که به جای شمردن پشه‌های مالاریا، باتلاق تولیدکننده آنها را پیدا کرده و راه نابود کردن آن را به جوامع عرضه کنند. علل اصلی و ریشه اول این نابسامانیها و اختلالات، شکست انسانها و به زانو در آمدن آنان در برابر خودخواهی‌هایشان است که آسانترین و کم‌خرج‌ترین و همه‌جانبه‌ترین وسیله برای ریشه دوم بدبختی و تیره‌روزیها است که عبارتست از مرعوب شدن بینوایان و سلطه طواغیت خودکامه روزگار، نه آرمانها و ایده‌آلهای اعلای انسانی که زیربنای آنها محبت واقعی همه افراد و اقوام و ملل به یکدیگر است. در اینجا یک توضیح مختصر را ضروری می‌بینم و آن اینست که مورتی با کمال زیرکی توام با خاموش کردن وجدان علمی خود که بدون آن، هیچ حقیقت و ارزشی را نمی‌توان به نظریات یک شخصیت درباره مسائل و علوم انسانی نسبت داد (اگر چه آن شخصیت برجسته‌ترین و مشهورترین فیلسوف و دانشمند همه تاریخ بشری بوده باشد) مفاهیمی را پشت سر هم ردیف کرده است که به هیچوجه برای استدلال او هماهنگی ندارند. دقت فرمایید: (هر یک از ما مسئول هر جنگی هستیم که اتفاق می‌افتد، به خاطر تمایلات تهاجمی‌ای که در زندگی خود داریم. به خاطر ملی‌گرایی‌هایمان، خودپسندی‌هایمان، خدایانمان، تعصباتمان، ایده‌آلهایمان و نهایتاً، تمامی چیزهایی که بین ما تفرقه می‌اندازد، مسئول هستیم) حالا توجه فرمایید که نویسنده با ردیف کردن این

مفاهیم ناهماهنگ، چه ارمغانی به بشریت آورده است؟ قبل از همه چیز، نخست این مغالطه را مورد بررسی قرار بدهیم: (هر یک از ما مسئول هر جنگی هستیم که اتفاق می‌افتد. چرا؟ به خاطر تمایلات تهاجمی‌ای که در زندگی خود داریم) ... از نظر منطق علمی و مشاهده واقعیات هیچ فردی هر چند که دارای تمایلات تهاجمی باشد، مادامی که شرکت در تهاجم دسته جمعی نکرده است، نه از نظر حقوقی مسئولیت دارد و نه از نظر اخلاقی و دینی و سایر عناصر فرهنگی. کوهی که در درونش مواد آتشفشان دارد، ولی منف

جر نشده و هیچ آسیبی به مزارع و جانداران و غیرذلک نرسانده است، اگر آن مزارع و جانداران با دست خصومت فردی یا گروهی به آتش کشیده شده باشد، آن سوختن و تباہ شدن به هیچ وجه قابل استناد به کوه آتشفشان نبوده و مسئول و مقصر آن فرد یا گروه است، که مزارع و جانداران را به آتش کشیده است. از طرف دیگر معلوم نشد چرا این نویسنده درون انسانهای باشرف و باوجدان را که با عوامل بسیار والای اخلاقی در پیشبرد انسانیت و تثبیت اصول عالی آن، بزرگترین خدمتها را به بشریت نموده‌اند، نادیده می‌گیرد. اگر او بگوید: چنین انسانهایی وجود نداشته‌اند، ما هیچ سخنی در برابر انکار رگه‌های الماس در میان انبوه زغال‌سنگ تاریخ نداریم. و اگر اعتراف کنند که چنین انسانهایی وجود داشته‌اند، بنابر این اعتراف، چرا قضیه برعکس نباشد؟ یعنی چرا در مقابل مورتی، استدلال به وجود انسانهای پاک و انسان دوست نتواند معنای زیبا و مطلوبی به زندگی بشر مطرح نماید؟! حال می‌پردازیم به مفاهیم که مورتی دنبال هم ردیف کرده نه از نظر واقعیت کلیت دارند و نه برای هدف وی هیچگونه هماهنگی دارند: ۱- تمایلات تهاجمی - چنانکه اشاره کردیم حالت درنده‌خویی و تمایلات تهاجمی اگر هم در بعد طبیعی حی

وانی و انسانی وجود داشته باشد. با تعلیم و تربیتهای صحیح قابل تعدیل و بهره‌برداری در (حیات معقول) می‌باشد، منکران تعدیل می‌توانند با بررسی جامعه و حتی خانواده خود نیز عقیده خود را تصحیح نمایند که بشر به اندازه بسیار قابل اهمیت دارای قابلیت اصلاح بوده و پذیرای اصول اخلاقی است. مگر اینکه جامعه یا خانواده او زندگی جنگی داشته باشند. این مطلب را کاش نویسنده بجای آنهمه صرف وقت برای توضیح و اوضحات که نه تنها هیچ مشکلی را حل نکرده است، بلکه بر پیچیدگی و ابهام مسائل پیچیده و مبهم نیز افزوده است. علت شرارت و درنده‌خویی مردم را در ایجاد بدبختیها، از علت خودکامگان قدرت پرست جدا می‌کرد و بجای تخلیه مغزها از اصول علمی و سازنده برای فعالیت‌های واقع‌جویانه انسانها، راه نشان می‌داد. بهر حال نویسنده نمی‌خواهد یا نمی‌تواند با شجاعت و جرات وجدان علمی وضع منطقه درون انسانها را از جاه‌طلبی‌های قدرت پرستان تفکیک کند، و کار فکری او به تناقض می‌گردد، زیرا جملات او طوری بیان شده است که هر یک را علت کامل بدبختیها و خصومتها معرفی می‌کند و بجای طرح صحیح مسئله و چاره‌جویی آن فقط کاری که می‌کند، می‌گوید: عصیان کنید! بسیار خوب، عصیان به وسیله ک

دامین اصول و ایده‌آل! با اینکه بنابر توصیه‌های نویسنده اصول ایده‌آل همگان تقلیدی و کلیشه‌ای هستند؟ اینک ببینید بدون تحلیل و تفسیر علمی صحیح هر دو عامل کینه‌توزیها و خصومتها را در سخنانش چگونه بیان می‌کند: (در ص ۳۳ از همین کتاب چنین گفته است: (آیا ماورای این زندگی چیزی وجود دارد؟ انسان بدون یافتن این چیز بی‌نام یا هزاران نام همیشه در جستجوی آن بوده است، ایمان را رواج داد، ایمان به یک ناجی، یا یک ایده‌آل اما ایمان همواره و بی‌هیچ تردید منجر به خشونت شد. این است به عقیده مورتی علت تضادها و خصومتها و کینه‌توزیها که هم در این کتاب و هم در کتاب نارضایتی خلاق مطرح ساخته است. حالا توجه کنید که چگونه برای تفسیر تضادها و خصومتها مرتکب تناقض می‌شود. صفحه ۱۲ چنین می‌گوید: زیرا می‌بینم جهان اسیر جنگهای بی‌انتهای شده است. جهان توسط سیاستمدارانی که همیشه در حال جستجوی قدرت هستند، هدایت می‌شود. جهان، جهان و کلاء، پلیسها، سربازان و زنان و مردان جاه‌طلبی است که همگی خواستار مقام هستند و بر سر کسب آن با یکدیگر به جنگ و دعوا و مجادله می‌پردازند. با اینکه عبارت ص ۳۳ کتاب (رهایی از دانستگی) علت خشونت را به طور عام معلول ایمان معرفی کرد. عبارت فوق (ص ۱۲ از کتاب نارضایتی خلاق) علت را جاه‌طلبی و مقام پرستی قدرتمندان قرار داده است. هر یک از دو

عبارت فوق به اصطلاح منطقی علمی علت منحصر بدبختی بشری را مطرح می‌کند. در صورتی که هیچ علت منحصر برای یک معلول، امکان دخالت علت دیگر را در تاثیر در آن معلول نمی‌گذارد. و اگر نویسنده بگوید: من مجموع هر دو را عامل بدبختی‌ها و خصوصتها می‌دانم، نه اینکه هر یک را علت مستقل بدانم. در این صورت او باید با یک تحلیل علمی دقیق سهم هر یک از دو عامل را بیان کند، تا انسانهای مصلح بفهمند که برای برطرف ساختن این همه شر و ناگواریها چه باید کرد؟ زیرا بعید به نظر می‌رسد که او بی‌اساس بودن کلی‌گویی و اینکه کلی‌گویی هیچ دردی را تاکنون دوا نکرده است، درک نکرده باشد و اگر مورتی حداقل از تاریخ سرزمین بزرگ خود اطلاعی داشته باشد، می‌داند که در سرودهای وداها و اوپانیشاد و دیگر آثار فرهنگی آن سرزمین چه کلی‌گویی‌های جالبی وجود دارد. می‌بایست اینگونه نویسندگان بدون درهم آمیختن مسائل و پیچیده‌تر ساختن آنها، به تحلیل دقیق بنشینند و هم علت درونی تخصص‌ها و تضادها را با روش علمی بدست بیاورند و چاره آنها را مطرح کنند و هم علت برونی آنها را که به قول خودشان قدرت پرستان خود کامه و ستمگر می‌باشد. آنان می‌بایست به جای توصیه به تخلیه مغزها به طور مطلق (که به بستن درهای مغز حتی به سخنان مورتی و امثال او منتهی می‌گردد) راه اصلاح درون بشر و محدود کردن قدرت و اراده خود کامگان سلطه‌گر را به مردم، مخصوصا به جوانان یاد بدهند. ۲- به خاطر ملی‌گرایی‌هایمان- ملی‌گرایی به معنای وابستگی به یک قوم و ملتی خاص بر سه گونه است: یکم- وابستگی جبری مانند انتساب نژادی یا جغرافیایی به یک ملت، اگر انسان به برکت تعلیم و تربیت توانسته باشد روحیه انسان جهان وطنی خود را تقویت نماید و گام فراتر از پدیده نژادگرایی و محصور شدن شخصیتش در یک محیط جغرافیایی بگذارد، (حتی اگر قدمی بیرون از آن محیط و جمع نژادی بیرون نگذاشته باشد) هیچگونه اعتراض از نظر مبانی انسانی بر او وجود ندارد. دوم- وابستگی اختیاری، معنای این وابستگی چنین است که انسان همه ارزشهای وجودی خود را به آن نژاد و محیطی مستند بسازد که در آنجا به دنیا آمده نسل او با آن نژاد درآمیخته است. این نوع عقب‌افتادگی روانی و مغزی است که نخست موجب بیگانگی از دیگر انسانها می‌گردد سپس بیماری (از خود بیگانگی) را به دنبال می‌آورد، مانند

همان شاعر کوته‌بین و خودساز که می‌گوید: و ما انا الا من غزیه ان غوت غویت و ان ترشد غزیه ارشد (و من نیستم مگر از قبیله غزیه، اگر غزیه گمراه شود، من هم گمراه می‌شوم و اگر غزیه رستگار شود من هم رستگار می‌شوم). سوم- منظور از ملی‌گرایی وابستگی به یک مکتب و ایدئولوژی و به یک فرهنگ به معنای عمومی آن. ارزش اینگونه ملی‌گرایی بستگی به ارزش آن مکتب و ایدئولوژی و فرهنگ دارد که مورد گرایش قرار گرفته است، لذا هر اندازه محتوای آنها انسانی‌تر و عالی‌تر و سازنده‌تر باشد، ارزش آن ملی‌گرایی والا-تر و باعظمت‌تر خواهد بود. و بالعکس، اگر محتوای آنها انحرافی و پلید و رذالت و خصومت‌آمیز باشد، ساقط‌تر و پوچ‌تر و ضربه‌بارتر می‌باشد. ۳- خود پسندی‌هایمان. این یک عامل از اساسی‌ترین عوامل تمایلات تهاجمی انسانها است. و کاملا- باید به آن به مبارزه پرداخت. این مبارزه با فلسفه‌بافی‌های بی‌اساس، قلم‌پردازیهای شهرت‌طلبانه، شطرنج‌بازی‌های مغزی، فریبکاریهای فضل‌فروشانه، هنر‌نماییهای مبتکرانه، لطیف‌گویی‌های نبوغ‌بازانه و امثال این نابکاریها که خود از مهلک‌ترین بیماریهای خود پسندی و خودنمایی است، نه تنها نمی‌تواند از سقوط در لجن خودخواهی‌ها و خودف

روشیها جلوگیری کند، بلکه چون خود از همان ریشه بیماری سر می‌کشد، لذا می‌تواند طرق متنوع و تازه‌تری برای خودخواهیها و خودفروشیها ارائه بدهد. تا اینجا سخنان نویسنده قابل تفسیر و توجیه بود که متذکر شدیم. حال ببینیم او چه عواملی را به عنوان علل تمایلات تهاجمی پیش می‌کشد؟ شماره بعدی چنین است: ۴- خدایانمان: آیا وقتی که مورتی این کلمه را روی کاغذ می‌آورد، واقعا متوجه بود که چه می‌نویسد! می‌بایست این شخصیت مقداری بیشتر درباره مفهوم خدایان می‌اندیشید- خدا و خدایان کدامین اقوام و ملل؟ من یقین دارم این شخص کمترین مطالعه‌ای در خدای ابراهیمی که ازلی و ابدی و فوق محسوسات و فوق وابستگی‌ها و بی‌نیاز و عالم و قادر مطلق است نداشته است. او درباره خدای واقعی حضرت ابراهیم و موسی و عیسی و محمد و علی بن ابیطالب

علیهم‌السلام که همه انسانها را مانند یک انسان معرفی می‌کند، اطلاعی نداشته است. قطعی است که او از کتاب قرآن که متن کلی دین ابراهیم است حتی یک آیه مانند آنه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعا و من احياها فکانما احيا الناس جميعا را ندیده است (قطعی است که هر کس یکی از انسانها را بدون عنوان قصاص قانونی و

یا فساد در روی زمین بکشد مانند اینست که همه آنانها را کشته است و اگر کسی یک نفس انسانی را احیاء کند مانند اینست که همه انسانها را احیاء نموده است). آیا مورتی بتهای بت پرستان را می‌گوید؟ آیا منظور وی ارباب انواع خیالی گذشتگان است؟ آیا او می‌خواهد خدایانی را که طواغیت خود کامه قرون و اعصار برای تحمیق و تسلط بر بینوایان و ضعفاء ساخته‌اند مورد انتقاد قرار بدهد؟ کاش این نویسنده بجای چند صد جمله در این کتاب یک جمله هم در تفسیر معنای خدایان می‌گفت و مغز جوانان را از این جهت آماده فهم و درک حقایق می‌نمود. اگر مقصود این نویسنده خدایان فوق است، کدامین عاقل آنها را به عنوان الوهیت و خدای واقعی پذیرفته است که او این همه حماسه برای نفی آنها در کتابهایش به راه انداخته و به عنوان یک مطلب جدید به افکار بشری عرضه نموده است؟! کاش در آن موقع انسان یا انسانهایی در نزد نویسنده بودند و می‌گفتند: انرژی مغزی خود را در نفی این خدایان خیالی مستهلک مساز، عقلای جامعه بشری روشن تر از آنند که این را ندانند، جامعه از تو و امثال تو ارائه حل مشکلات و واقعیات را مطالبه می‌کند. شایسته است که اینگونه نویسندگان چند سطر محدود درباره خدا و صفات او

و ارتباط او با هستی و دلایل بسیار متین و محکمی که برای اثبات او اقامه شده است، می‌نوشتند، سپس به عبارات افسونگرانه می‌پرداختند. ۵- تعصباتمان- در این مورد هم نویسنده می‌بایست توضیحی می‌داد که منظور از تعصب چیست؟ اگر منظور مقاومت و لجاجت و عناد در برابر قضایای حق و بااساس و حتی قضایایی که احتمال واقعیت دارد. رهایی از این تعصب نه تنها امریست شایسته، بلکه بدون آن هیچ انسانی به بلوغ عقلی و وجدانی نمی‌رسد. کاش این نویسنده نگاهی به تاریخ معرفتی بشر که پشت سر گذشته می‌انداخت و می‌دید که در این موضوع رشدیافتگان بدون گرفتن قیافه ابتکار چه گفته‌اند؟ سخت‌گیری و تعصب خامی است تا جینی کار خون‌آشامی است مولوی یک تحلیل ضروری درباره تعصب که به معنای مقاومت شدید روانی در پذیرش یا انکار یک قضیه است، به قرار زیر است: قسم یکم- محتوای آن قضیه، حقیقتی است که ضرورت آن کاملاً معقول و مطابق وجدان عام بشری است، مانند (به خود پیسنند آنچه را که بر دیگران می‌پسندی و بر دیگران مپسند آنچه را که بر خود نمی‌پسندی) و مانند (ارزش حقیقتی کار و کالای هر کسی باید به او پرداخته شود) حقوق اساسی پنجگانه انسان (حق حیات شایسته حق آزادی مسئولانه،

حق کرامت، حق تعلیم و تربیت و حق تساوی در برابر قانون) باید به طور حتم مراعات گردد. تعصب درباره این قضایا که مبنای ضروری حیات فردی و اجتماعی همه انسان‌هاست، نه تنها موجب تمایلات تهاجمی انسانها به یکدیگر نیست بلکه تعصب و عمل به آنهاست که بهترین زمینه را برای (حیات معقول) انسانها آماده می‌سازد. قسم دوم- تعصب درباره قضایایی است که محتوای آنها شر و پلیدی و خبثات و جهل است، تعصب درباره این نوع قضایا نه تنها امری ناشایست است، بلکه مبارزه با آنها از اهم تکالیف دینی و سیاستها و اخلاق و فرهنگهای سازنده عام بشری می‌باشد، و هر کس که بتواند کاری در این مبارزه انجام بدهد و با این حال کوتاهی بورزد، او مجرم است، نه جامعه بشری از او می‌گذرد و نه تاریخ او را عفو می‌کند و نه خدا او را خواهد بخشید. قسم سوم- تعصب درباره قضایای است که محتویات آنها نه ذاتا امور خیر و ضرورت‌های الزامی است و نه شر و پلیدی، بلکه امور مباح هستند که با ذوقیات و شرایط ذهنی اشخاص ممکن است تا درجه پذیرش و اعتقادی تعصب پیش برود. اینگونه قضایا نیز به نوبت خود به دو گروه عمده تقسیم می‌گردند: گروه یکم- آن قضایا هستند که لوازم زیانبار مغزی و روانی تعصب درباره

آنها، فقط به خود شخص متعصب بر می‌گردد و هیچ ضرری برای جامعه که در آن زندگی می‌کند، وارد نمی‌سازد باید با این پدیده بیمارگونه برای نجات دادن شخص مبتلا به آن از راه معالجات ارشادی و روانپزشکی اقدام نمود و نگذاشت شخصیت این

بیمارگونه با ابتلاء به پدیده مزبور مختل گردد و این یک وظیفه برای حکومت و جامعه و هر کس که توانایی انجام آن را دارد، مسلم است. گروه دوم- از قضایای مباح بلکه خوب و شایسته که مورد تعصب قرار می‌گیرند، قضایایی هستند که با اینکه آنها ذاتاً قبیح و شر و پلید نیستند، ولی خود پدیده تعصب درباره آنها، موجب سوء تفاهم‌ها و اختلالات فرهنگی می‌باشد. مانند وطن‌دوستی، البته دوست داشتن وطن نه تنها مطلوب و شایسته است، بلکه حتی در موقعیتهایی ممکن است حمایت از آن به حد ضرورت و لزوم برسد، با این حال اگر در موقعیتهای عادی بحد تعصب افراطی برسد، مثلاً انسان همه ارزشها را در محور وطن خود قرار بدهد، قطعی است که نتایج ناشایستی را به بار می‌آورد که شرعا و عرفا و با نظر به همه اصول عالی فرهنگهای مفید جوامع بشری ممنوع و قبیح می‌باشد. آیا مورتی نمی‌بایست به این تحلیل توجه داشته باشد؟! ۶- ایده آلهایمان- این شماره ششم از عوامل

تمایلات تهاجمی است که مورتی رهایی از آن را برای چاره‌جویی خصومتها و کینه‌توزیهای بشری پیشنهاد کرده است! همه می‌دانیم که کلمه ایده‌آل دارای معنای متعددی است که در کتب لغت مطرح می‌شود از آن جمله است: افکار، آرزوی باطنی، فلسفه یا فرضیه‌ای که معتقد است افکار و تصورات صرفاً زاییده حواس و محسوسات است، بحث در تصورات، مبحث فکریات، خیال، طرز تفکر، سنخ فکری، نظر، علم تصورات و اندیشه‌ها، علم خیال، هدف، منظور، هدف آرزوی مطلوب. بدیهی است که منظور نویسنده در این مورد (ایده‌آل به عنوان عوامل تمایلات تهاجمی) آن اصول و آرمانها است که هر انسانی برای زندگی یا در زندگی خود داشته و وصول به آن را مطلوب جدی تلقی می‌نماید. بهر حال می‌خواهیم بدانیم اینکه ایده‌آلهای ما یکی از علل تمایلات تهاجمی ما است یعنی چه؟ آیا بشر هر ایده‌آلی را که برای خود انتخاب می‌کند همه کوششها و تلاشهای خود را صرف وصول به آن می‌نماید، موجب تضاد و تراحم و کینه‌توزی و به اصطلاح مورتی علت به وجود آمدن (تمایلات تهاجمی) می‌گردد؟ نه هرگز، زیرا نادیده گرفتن آن ایده‌آلهایی که باعث پیشرفت بشری در طول تاریخ گشته است غیر از جهل یا غرض‌ورزی علتی ندارد، ندیدن علم دوستی، م

عرفت و حکمت‌گرایی، علاقه بر پیشرفت صنعت، وضع و تدوین قوانین حقوقی، ترویج شدید اخلاقیات والای انسانی از طرف ادیان و حکماء و دیگر رشدیافتگان شریف و باکرامت، و تکاپوی جدی و مخلصانه در مسیر تنظیم و تصفیه فرهنگهای سازنده و غیرذالک در گذرگاه تاریخ، با بستن چشم فقط امکان‌پذیر نیست، بلکه باید سقوط درک بر بینهایت زیر صفر رسیده باشد، تا انسان بتواند تمدنهای دینی و دیگر مدینیت‌هایی را که در طول تاریخ به وجود آمده‌اند منکر شود. البته موجود بشری می‌تواند برای خود هدفهای بسیار کثیف و وقیح و شرم‌آور را ایده‌آل قرار بدهد، ولی هیچ انسان عاقل نمی‌تواند ایده‌آل را در هدفهای ناپاک و تضادانگیز و وقیح منحصر کند. ص ۴۱ از سطر ۳ تا آخر و ص ۴۲ از سطر ۱ تا آخر ۱۸ مورتی می‌گوید: به ما گفته شده است که همه راهها به حقیقت ختم می‌شود یعنی شما راه خود را به عنوان یک هندو می‌روید دیگر به عنوان یک مسیحی یا یک مسلمان، در نهایت هم، تمام راهها به یک در منتهی می‌شود دری که وقتی خوب به آن نگاه کنید، به طرز بسیار واضح به پوچی آن پی می‌برید. حقیقت هیچ جاده‌ای ندارد و همین زیبایی حقیقت است. حقیقت زنده است برای رسیدن به یک چیز مرده جاده وجود دارد زیرا

که ایستا است. اما اگر پی ببرید که حقیقت یک چیز زنده متحرک است که هیچ قرارگاهی ندارد، نه معبدی، نه مسجدی، نه کلیسایی، نه مذهبی و نه معلمی و نه فیلسوفی و در نتیجه هیچ کس نمی‌تواند شما را به سوی آن هدایت کند، در آن صورت درخواهید یافت که این حقیقت زنده همانست که شما واقعا هستید یعنی خشم شما، بی‌رحمیتان، شورشتان حقارتان، اندوه و غم و عذابی که در آن زندگی می‌کنید. درک تمام این چیزها از طریق حقیقت صورت می‌گیرد و شما وقتی می‌توانید آن را بفهمید که بدانید، چگونه به این حقایق در زندگی خود نگاه کنید. شما نمی‌توانید از پشت عینک یعنی ایدئولوژی حجابی از واژه، امیدها و ترسها آن را به روشنی ببینید. حالا درمی‌یابید که قادر نیستید به کس دیگری اتکا داشته باشید. هیچ راهنما، معلم یا مرشدی وجود

ندارد. فقط شما هستید یعنی ارتباط شما با دیگران و جهان، هیچ چیز دیگری وجود ندارد وقتی این را تشخیص دادید، یا دچار احساس حقارت شدید می‌شوید که خود منجر به ناامیدی، بدبینی و تلخیتان می‌شود یا با این حقیقت روبرو می‌شوید که نه شما نه هیچ کس دیگری مسئول جهان یا خودتان و آنچه که فکر می‌کنید، آنچه که احساس می‌کنید یا چگونگی رفتارتان نیست و درنتیجه همه ترحم شما به خود می‌باشد. آیا من و شما قادریم بدون هیچ نفوذ خارجی یا بدون هیچ ترغیب یا تشویق یا ترس از تنبیه و توبیخ انقلاب همه جانبه و کاملی را در جوهر حقیقی وجود خود ایجاد کنیم؟ و به عبارت دیگر تحولی روانی را تحقق بخشیم تا نتیجتاً حالت‌های جانورخویی نظیر عصیان، رقابت، اضطراب، ترس، حرص، حسادت، رشک و بقیه تظاهرات وجودی ما که در واقع بناکننده جامعه فاسدی است که فعلاً در آن بسر می‌بریم، از بین برود؟ ابتدا درک این مسئله مهم است که متوجه باشید، هیچ نوع فلسفه و الهیات و بحث درباره تصورات و مفاهیم ماوراءالطبیعه را تجویز نمی‌کنیم. به نظر من همه ایدئولوژی‌ها کاملاً احمقانه است. آنچه که حائز اهمیت است نوعی فلسفه زندگی نیست، بلکه دیدن آن چیزی است که عملاً در زندگی روزمره، چه بیرونی چه درونی در حال اتفاق افتادن است. اگر واقعا از نزدیک به آنچه که در شما در شرف وقوع است بنگرید و آن را مورد بررسی قرار دهید، می‌بینید که همه آن، بر اساس نوعی مفهوم است و حال آنکه ذهن تمامی گستره هستی نیست، بلکه جزئی از آن است این عبارات را که آوردیم برای ارزیابی محتویات آنها مجبوریم یک تحلیلی اختصاری درباره آنها داشته باشیم. یک- (به ما گفته شده است که همه راهها به حقیقت ختم می‌شود) ... آری، همینطور است، یعنی اگر راهها واقعا راه باشد نه چاه، و از طرف دیگر مشعل عقل و وجدان در آن راهها نصب شده باشد، بالاخره به حقیقت یا حقایقی می‌رسند که مشترکات آنها است. به عنوان مثال، آیا انسانها از آغاز تاریخ اجتماعات بشری، از راههای گوناگون به حقوق طبیعی مشترک خود نرسیده‌اند؟! بلی رسیده‌اند. کاش مورتی فرصتی برای مطالعه داشت و مطالب زیر را مطالعه نموده و ریشه‌های اولیه حقوق طبیعی را بدست می‌آورد: ۱- ادیان حقه الهی ۲- درک و دریافتهای مغزی متفکر بشری که در فرهنگهای سازنده اقوام و ملل منعکس شده است که می‌توان با نظر دقیق درباره آنها، وجود و فعالیت یک وجدان عام بشری را که در اشکال گوناگون تجلی می‌کند، پذیرفت. ۳- قوانین ذوالقرنین (کوروش به نظر مرحوم طباطبایی در تفسیر آیه ۸۳ از سوره الکهف در تفسیر المیزان). ۴- اصول مذهب ملت اسه (قومی از یهود) ۵- رواقیون: الف- مارکوس اورلیوس ب- سیسرون ج- سنکاد- ژوستینین ۶- منشور کبیر انگلیس ۷- توماد آکن ۸- جان لاک ۹- منتسکیو ۱۰- توماس پین ۱۱- حقوق بشر در قوانین فرانسه ۱۲- کاترین حقوقدان آلمانی ۱۳- فرانسواژنی حقوقدان فرانسوی ۱۴- مبانی حقوق

ق بشر از دیدگاه اسلام اگر نویسنده به ریشه‌های حقوق بشر که حقیقت مشترک در روابط انسانها است و از طرق گوناگون و شخصیت‌های مختلف ارائه شده است، توجه پیدا می‌کرد، مسئله بسیار پر اهمیت (حقیقت و طرق مختلف آن) را با آن سادگی ابتدایی برگزار نمی‌کرد. همچنین است حقایق مشترک که در فرهنگ و اخلاقیات مشترک بشری وجود دارد و از قدیم‌ترین تاریخ، تا کنون (حیات معقول) انسانها بر مبنای آنها استوار شده است. به عنوان مثال بشر از هر راهی که در ارتباط با هموعان خود پیش بگیرد، می‌داند و می‌پذیرد که (لزوم پرداخت ارزش کار و کالای مفید حقیقت است). (ممنوعیت تعدی و تجاوز و ظلم در هر موقعیت و با هر استدلال و طریقی که در نظر گرفته شود، حقیقت است). (قباحت و وقاحت حيله گری و فریبکاری برای قرار دادن مردم در جهل، و اغوای آنان، حقیقت است). (ضرورت خیراندیشی و خیرخواهی از هر جهت و با هر راهی که ممکن است، حقیقت است). (تکاپو برای رشد فکری و بهداشت جسمانی و فرهنگ والا، حقیقت است). بشر از هر راه برود، اگر خود کامگان و نادانان و غرض‌ورزان بگذارند، به این حقایق خواهد رسید و اگر به این حقایق رسید و آنها را نادیده گرفت، در حقیقت دست به سقوط مغزی و روانی خ

ود زده است که خودکشی محسوب می‌گردد. گمان نمی‌رود مورتی اینگونه حقایق را هر چند که از راههای مختلف به آنها برسیم

منکر شود، بلکه منظور او همانگونه که از دیگر نوشته‌هایش برمی‌آید و ما آن را (ترجیع‌بند) مورتی اصطلاح کرده‌ایم، تخلیه مغز ساده‌لوحان از اصول و قوانین عالی است که عوامل پیشرفت انسانها می‌باشد مانند دین الهی و دیگر معنویات که با انکار آنها هیچ مکتب و صاحب‌نظری نمی‌تواند به زندگی انسانها فلسفه و هدفی را مطرح کند و این همان مطلوب آگاهانه یا ناآگاهانه تخلیه‌کنندگان مغز بشری می‌باشد. بهر حال او می‌گوید (شما راه خود را به عنوان یک هندو می‌روید و دیگری به عنوان یک مسیحی یا یک مسلمان، در نهایت هم تمام راهها به یک در منتهی می‌شود، در حالی که وقتی خوب به آن نگاه کنید به طرز بسیار واضح به پوچی آن پی می‌برید). همانطور که اشاره کرده‌ایم حدس قوی زده شده است که همه هدف این تلاشگران، تخلیه و شستشوی مغز ساده‌لوحان است از همه حقایق، که با امثال عبارات مزبور وارد میدان می‌شود. اولاً- همانطور که ملاحظه کردید بشر با حقایق زندگی می‌کند که از راههای مختلف به آن می‌رسد ثانیاً- اگر کسی اطلاع لازم و کافی از ادیان بزرگ الهی در رو

ی زمین داشته باشد، خواهد دید که حقیقت مشترک آنها در متن دین حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام است که نخست به وسیله پیامبران عبری و سپس به وسیله پیامبر عظیم‌الشان اسلام بر جامعه بشریت عرضه شده است. همه این ادیان، حتی بعضی از مسلکهای حکیمانه‌ای که با مغز انسانها رشد یافته مانند کنفوسیوس و لائوتسه و بودا و گویندگان وداها حقایق مشترک را مانند پنج قضیه گذشته مطرح نموده‌اند، به اضافه قضایای پر محتوای حقیقتی دیگر که به عنوان حقایق مشترک مورد بهره‌برداری انسانها در همزیستی معقولشان تلقی شده است. هیچ گروه دینی نزاعی با گروه دینی دیگر در خود حقایق نداشته‌اند، مانند اینکه (خدا به وجود آورنده و فیض‌بخش عالم هستی است، و لزوم پیروی از پیشتازان معرفت و صدق و صفا که به خدا وابسته‌اند. ابدیت که بدون آن، زندگی و جهان هستی قابل هیچگونه تفسیر و توجیه معقول نمی‌باشد. آنچه که موجب تخاصم و تضاد بوده است، چگونگی برداشت و فهم خصوصیات از این حقایق بوده است و این اختلاف در برداشتها از کلیات جریانست که در طرز تفکرات همه صاحب‌نظران در قلمرو علوم و معارف و فلسفه‌ها و هنرها نیز جریان دارد یعنی در امور مزبور هم اختلافهای فراوان در برداشت از

اصول و کلیات آنها طرقی را پیشنهاد می‌کند که مردم و متفکران در برداشتهای خود از حقایق، خودپرستی و کجروی را کنار گذاشته با تفاهیم و تحقیق‌های معقول و مخلصانه در آن برداشتها به نتایج مثبت برسند. می‌بایست اینگونه نویسندگان بدانند که اختلافهای بی‌غرضانه از سازنده‌ترین جریانات معارف بشری است. البته نباید مخفی بماند که حقیقت‌نماها غیر از حقایق واقعی هستند و چنین نیست که هر موضوع و هر ایده‌آلی که مورد پذیرش و ایمان جمعی از مردم به عنوان حقیقت، قرار گرفته باشد، حتماً باید دیگران نیز آن را حقیقت تلقی نمایند، زیرا همانطور که گذرگاه تاریخ پر از مسائل علم‌نما بوده و تدریجاً با کوشش انسانهای محقق، پرده از روی آنها برداشته شده و واقعیتها از خلاف واقعیتها تفکیک شده‌اند عقاید مکتبی نیز از همین قرار است، قطعی است که همه آنچه که در روی زمین در امتداد تاریخ به عنوان مکاتب دینی و معتقدات مسلکی به وجود آمده است، با منطق علمی و احکام بدیهی عقل و وجدان سازگار نمی‌باشد، بنابراین، بهترین راهی که باید برای بازشناسی حقایق پیشنهاد کرد، تخلیه مغز انسانها نیست و همچنین کشیدن قلم بطلان روی همه آنها نیست چنانکه در هیچ برهه‌ای از تاریخ دیده نشد

که صاحب‌نظران علوم و معرفت بنشینند و برای تشخیص حقایق علمی از تخیلات بی‌اساس، قلم بطلان بر همه آنچه که به عنوان علم مطرح شده بود، ولی مخلوط با تخیلات بی‌اساس بوده است، بکشند. هم امروزه با توجه به فعالیت‌های بی‌غرضانه عده‌ای از صاحب‌نظران می‌توان مشترکات بسیار بااهمیتی را در قلمرو ادیان و معتقدات مسلکی تصفیه نموده و از این راه مردم را با حقایق اصیل مواجه ساخت. در نتیجه آنچه که منطقی به نظر می‌رسد، تشکیل دانشکده‌ها و آکادمی‌های فعال زیر نظر انسانهای صاحب‌نظر و بااخلاص برای تحقیقات دامنه‌دار درباره حقائق است که در ادیان و معتقدات مسلکی، وجود دارد تا پس از تصفیه و تنظیم آنها، در اختیار افکار بشری قرار داده شود. دو- مورتی می‌گوید: (در حقیقت هیچ جاده‌ای ندارد و همین زیبایی حقیقت است) اگر دو

جمله فوق را مانند مقداری فراوان از جملات کتابهای نویسنده به اشتباه در ترجمه حمل کنیم، بهتر است از اینکه بگوییم: آنها را یک نویسنده اواخر قرن بیستم در جامعه مترقی دنیا به عنوان مسائل علمی بیان نموده است. این نویسنده بدون تردید هر چیز را حقیقت نمی‌داند، و برای حقیقت ثبات و ضرورتی قائل است. بدیهی است که اگر کسی بگوید: آقای نویسنده ای

ن کتابهایی که نوشته‌های هیچ حقیقتی ندارد، وی سخت خشمگین شده خواهد گفت: تو جاهلی، احمقی، تو غرض‌ورزی (و از این گونه کلمات). زیرا من هر چه را که نوشته‌ام عین حقیقت است، یا حداقل هر چه را که نوشته‌ام آن را حقیقت تلقی کرده‌ام. بسیار خوب، اگر گفته شود: آقای مورتی آیا این حقایق را! که تو نوشته‌ای آنقدر بدیهی هستند که همگان آنها را می‌فهمند، و می‌پذیرند یا اینکه احتیاج به بیان و تعریف و استدلال دارند؟ هیچ تردیدی نیست در اینکه او خواهد گفت: همه آنچه را که من نوشته‌ام برای همه انسانها بدیهی نیست، بلکه احتیاج به تبیین و اثبات و استدلال دارند (و گرنه هیچ کس به عقیده مورتی گمراه و احمق نبود، زیرا حقائق را که او در کتابهایش مطرح کرده همه می‌فهمند و همگان آنها را به عنوان حقایق قبول دارند!!!) لازمه اینکه مطالب مورتی هم مانند دیگر حقایق! نیاز به توضیح و تعریف و اثبات و استدلال دارند، اینست که همواره مابین حقایق و مغزهای انسانها فاصله‌هایی وجود دارد که برای رسیدن به آن حقایق حتماً آن فاصله‌ها باید پیموده شود جاده این فاصله‌ها همان توضیحات و تعریفات و براهین و استدلال و استشهداها است که تا طالبان حقیقت از آن جاده‌ها عبور نکنند

آن فاصله را طی نخواهند کرد و تا آن فاصله‌ها طی نشود، هیچ حقیقتی قابل وصول نیست و به عبارت خیلی روشن مطالبی که مورتی در کتابهای خودش گفته است نه وحی منزل است و نه چنان بدیهی است که نیازی به تعریف و اثبات و استدلال نداشته باشد، زیرا اگر مطالب او بدیهی بود نیاز به آن توصیف و تعریف و اثبات و استدلال نداشت، اگر این امور را کسی نفهمد، حتی یک کلمه از سخنان او را هم نخواهد فهمید. این امور (توصیف و تعریف و استدلال و استشهاد) همان فاصله‌ها است که باید برای فهمیدن مطالب نویسنده همه آنها را فهمید، بنابراین، برای رسیدن به حقایقی که مورتی گفته است جاده‌هایی وجود دارد که باید از آنها عبور کرد. سه-می گوید: (همین زیبایی حقیقت است) یعنی اینکه حقیقت جاده ندارد، خود زیبایی حقیقت است، این جمله مانند همان شطحیات متصوفه است یا به اصطلاح خود مورتی مانترا (اوراد و طلسم) و شبیه به این مفاهیم است که برای پوشاندن حقایق یا فرار از آنها گفته می‌شود. آخر کدامین حقیقت است که بدون فعالیت‌های مغزی و شهود و دریافتهای وجدانی که وصول به خود آنها نیز نیازمند تکاپوها و تلاشهای مستمر و عمیق است، در دسترس بشر قرار گیرد؟ اگر حقایق احتیاج به جاده‌ای ن

داشت، صدها هزار مسائل علمی و تکنولوژی که دنیای امروز را اداره می‌کنند؟ چه نیازی به دبستانها و دبیرستانها و دانشگاهها و تحقیقات فوق دانشگاهی و آزمایشگاههای محیرالعقول داشت که بااهمیت‌ترین بودجه‌های جوامع و مغزهای متفکران را بخود اختصاص داده است. باید گفت زیبایی حقیقت در آن نیست که جاده‌ای ندارد، زیبایی حقیقت در آن است که جاده‌ای دارد که بشر باید با تلاش از آن عبور کرده و به حقیقت برسد که انسان با دریافت آن، گویی پس از تلاش جان گمشده خود را دریافته است. بلی حقیقت در دو مورد نیازی به جاده ندارد- یکی عبارتست از وجود اقدس الهی که هر کس توجه خالص به آن مقام شامخ نماید، توجه همان، و دریافت او همان، دومین حقیقت که جاده ندارد عبارتست از دریافت ذات خود (خود هشیاری، علم حضوری کانشنس (کنسیانس)) که هیچ احتیاجی به جاده و دالان و دهلیز ندارد. شگفت‌آورتر از همه اینست که مورتی برای اثبات اینکه (حقیقت جاده ندارد) این دلیل را می‌آورد که (حقیقت زنده است، برای رسیدن به یک چیز مرده جاده وجود دارد) یعنی چه؟ حتماً مقصود او اینست که چیزی که مرده است، ایستاده است (راکد و بی حرکت است) و برای رسیدن به آن، طی مسافت لازم است، ولی چیزی که ا

یستا نیست، یعنی در حرکت است شما هر اندازه هم بدوید و از هر راهی هم که بروید به آن نخواهید رسید این استدلال برای سکونها و حرکتهای فیزیکی آنها در بعضی موارد صحیح است، نه حقایق و واقعیات فوق فیزیکی وقتی که می‌گوییم: شما برای

وصول به این حقیقت که همه اجزاء جهان و پدیده‌ها و روابط آنها در حرکت و تحول است باید بیاندیشید و حتی کارهای آزمایشگاهی فراوان انجام بدهید و از همه طرق علمی استفاده نمایید. تا بفهمید که همه اجزاء جهان و پدیده‌ها و روابط آنها در حرکت‌اند. وقتی که شما به این معلوم می‌رسید به یک حقیقت عالی رسیدید که محتوایش حرکت و تحول هستی است. و به عبارت کلی‌تر وقتی که به فعالیت و تکاپوی علمی می‌پردازید و صدها جاده کوتاه و دراز را می‌پیمایید و به نتایج قاطعانه علمی می‌رسید، شما به اشیاء مرده نمی‌رسید، بلکه به زنده‌ترین حقایق می‌رسید که اگر آنها را ندانید و نپذیرید خودتان مرده‌اید. چهار- می‌گوید: (اما اگر پی ببرید که حقیقت یک چیز زنده و متحرک است که هیچ قرارگاهی ندارد، نه معبدی، نه مسجدی، نه کلیسایی نه مذهبی و نه معلمی و نه فیلسوفی، و در نتیجه هیچکس نمی‌تواند شما را به سوی آن هدایت کند، در آن صورت درخواست کنید یافت این حقیقت زنده همانست که شما واقعا هستید، یعنی خشم شما، بی‌رحمی‌تان، شورش‌تان، حقارت‌تان، اندوه و غم و عذابی که در آن زندگی می‌کنید. درک تمام این چیزها از طریق حقیقت صورت می‌گیرد و شما وقتی می‌توانید آن را بفهمید که بدانید چگونه به این حقایق در زندگی خود نگاه کنید. شما نمی‌توانید از پشت عینک، یعنی ایدئولوژی، حجابی از واژه‌ها، امیدها و ترسها آن را به روشنی ببینید) همانطور که ملاحظه می‌کنید بار دیگر ترجیح‌بند مورتی (نه معبدی، نه مسجدی، نه کلیسایی نه مذهبی و نه خدایی نه مکتبی معلمی و نه فیلسوفی) تکرار می‌شود، یعنی در حقیقت همه تلاش فکری این شخص صرف همین ترجیح‌بند است که باید در کتابهایش آن را تکرار نماید. یک چیز خنده‌آور در این ترجیح‌بند دیده می‌شود که علم و عالم را نمی‌تواند در آن، نفی کند، اگر می‌توانست آن دو را هم ردیف نموده می‌گفت: نه معلمی و نه فیلسوفی و نه عالمی) ... خنده‌آور بودن آن در اینست که یا مورتی علم را قبول می‌کند، یا قبول نمی‌کند. اگر قبول می‌کند بدان جهت که مبنای همه علوم بر قوانین کلی است، و قوانین کلی از واقعیت نظم ثابت خبر می‌دهد. و واقعیت‌های ثابت، همه رشته‌های مورتی را به باد می‌دهد، (زیرا او ث

ابت را مرده قلمداد کرده است) مخصوصا با در نظر داشتن اینکه ثابتها بدون وابستگی به عالم ماورای طبیعت، نمی‌تواند واقعیتی داشته باشند. و اگر مورتی علم را قبول نکند همه مشتریهای خود را از دست خواهد داد، زیرا حتی پوچ‌گراترین مردم دورانها در نتایج و آثار و پدیده‌های علم غوطه می‌خورند و با آنها زندگی می‌کنند. پنج- می‌گوید: حقیقت زنده همان است که شما واقعا هستید، یعنی خشم شما ولی در این عبارت هم یک مغالطه بسیار باریکی وجود دارد که ساده‌لوحان به سختی می‌توانند آن را تشخیص بدهند. نخست ظاهر قضیه مزبور را که از یک جهت صحیح است، دقت کنید: (حقیقت زنده همان است که شما واقعا هستید) البته حقیقت فقط همان نیست که من موجودم، من زنده‌ام، زیرا حقایق موجود و قانونمند در این هستی خیلی فراوانند وجود من هم یکی از آنها است خود این مطلب حقیقتی است که همه فلاسفه و دانشمندان علوم انسانی آن را می‌دانند و می‌پذیرند و ادیان الهی و فلسفه‌های مثبت روی آن، اصرار شدید و تاکید دارند. این همان است که به اضافه متن ادیان الهی که همه را به شناخت و دریافت دقیق خود توصیه و تاکید کرده‌اند. از سقراط به این طرف همه صاحب‌نظران شرقی و غربی آن را پذیرفته و عا

لی‌ترین مطالب را در توضیح و اثبات آن مطرح کرده‌اند. آنچه که منشا مغالطه است، این است که می‌گوید: این (شما واقعا) یعنی نفس، ذات، شخصیت و جوهر واقعی شما، همان خشم شما، بی‌رحمیتان، شورش‌تان، حقارت‌تان، اندوه و غم و عذابی که در آن زندگی می‌کنید، می‌باشد!! باید دقت کرد چه علتی در کار بوده است که نویسنده نمی‌گوید: خشم شما، و مقابل آن تحمل و شکیبایی شما، بی‌رحمی شما و مقابل آن ترحم و مهربانی شما، شورش شما، و در مقابل آن آرامش شما، حقارت شما، و مقابل آن احساس عزت و شرف و حیثیت شما!! چرا نویسنده نمی‌گوید: اکتشافات شما، انواع ذوقیات و مدیریت شما، استعدادهای علمی شما، هنری شما، اخلاقی شما، اصلاح‌طلبی شما! ... معلوم است که اگر مورتی در برابر پدیده‌های شر و منفی انسانی نیروها و پدیده‌ها و فعالیتها و استعدادهای خیر و مثبت انسانها را هم یادآوری می‌کرد، به هدف ترجیح‌بند خود که در کتابهایش تعقیب می‌کند که همان تخلیه مجموعه‌های ساده‌لوحان از همه چیز و سپردن آنها بدست پوچی و اراده قدرت‌پرستان خود کامه است موفق نمی‌گشت.

شش - دستور همیشگی و ترجیح‌بند مورتی باز همین جا گل می‌کند و می‌گوید: (شما نمی‌توانید از پشت عینک، یعنی ایدئولوژی،

حج

ابی از واژه‌ها، امیدها و ترسها آن را به روشنی ببینید) نویسنده اگر کمی دقت می‌کرد می‌توانست حساسیت و آلرژی خود را به حقایق اصیل ولو برای چند لحظه کنار بگذارد، و برای یک بار هم که شده وجدان خود را سرکوب نکند و ببیند - اگر چه همه ایدئولوژی‌ها و واژه‌ها بر حق و مبتنی بر واقعیتها نیستند، ولی انکار هر ایدئولوژی و هر واژه‌ای هم که وجود خود شما و تفکرات شما را توجیه و تفسیر می‌نماید، به هیچ منطق و علمی مستند نیست. آیا ایدئولوژی‌های مثبت نیستند که اصول اساسی حق حیات شایسته را با لوازم آن و حق کرامت و شرف انسانی را با لوازم آن، و حق و آزادی مسئولانه را با لوازم آن، اثبات و پیروی از آنها را برای همگان توصیه می‌کنند؟! چرا خلاف واقع می‌گویید؟! اگر واژه‌ها از اعتبار بیفتند، مردم سخنان شما را با کدامین واژه‌ها بفهمند؟! می‌گوید: (امیدها و ترسها) آقای نویسنده تو اگر بجای شطرنج‌بازی با کلمات و واژه‌ها، در حقیقت حیات انسانی می‌اندیشیدی، آن وقت تردیدی نداشتی که پدیده‌های مزبور روانی، با نظر به اختلاف موقعیتهای انسانها در ارتباطات اساسی (ارتباط انسان با خویش، ارتباط انسان با جهان هستی، ارتباط انسان با هموعان خود ارتباط انسان ب

ا سلسله هستی) نه تنها امیدها و ترسها را ضروری می‌سازد، بلکه محبت و اشتیاق و عشق و انجذاب به کمال و اکتشاف و اختراع و رقابتهای سازنده و احساس برین تکلیف را که باعظمت‌تر از همه عظمتها است، ضروری و حتمی می‌نماید، نهایت امر این است که صاحب‌نظران و محققان انسان‌شناس و انسان‌دوست موظفند در هر جامعه و در هر دورانی با تکاپوهای خستگی‌ناپذیر، آن پدیده‌ها را مورد شناخت کامل قرار داده و بشریت را در ارتباط با آنها، تا آنجا که ممکن است، تامین و تنظیم نمایند. هفت - می‌گوید: (آیا من و شما قادریم بدون هیچ نفوذ خارجی، یا بدون هیچ ترغیب یا تشویق یا ترس از تنبیه و توبیخ، انقلاب همه جانبه و کاملی را در جوهر حقیقی وجود خود ایجاد کنیم و به عبارت دیگر تحولی روانی را تحقیق بخشیم، تا نتیجتاً حالت‌های جانورخویی، نظیر عصیان، رقابت، اضطراب، ترس، حرص، حسادت، رشک و بقیه تظاهرات وجودی ما که در واقع بناکننده جامعه فاسدی است که فعلا در آن بسر می‌بریم، از بین برود؟) می‌دانید معنای این سوال چیست؟ معنای این سوال چیزی شبیه به این است که آیا بشر می‌تواند بذرها را بر زمین بپاشد، نهالها را بکارده، و آن بذرها و نهالها بدون آبیاری و فتونهای خورشیدی و قو

ای زمینی خودبخود برویند و به ثمر بنشینند؟ میدانید معنای این سوال چیست؟ معنای این سوال درست مانند اینست که آیا می‌توان افراد بشر را پس از تولد از مادر در یک کویری رها کنند و فقط نان و آب و لباس او را بدهند و از عوامل مرگ آنان را حراست کنند، بدون نیاز به معلم و حواس و اندیشه و تعقل و تجربه و آزمایش همه آنان فارابی می‌شوند، ابن‌سینا، حسن بن هیثم، ملاصدرا، و از آنان رونتگن درمی‌آید و مندلیف می‌روید؟ به اضافه اینکه همه آنان همه دانشها را فرا می‌گیرند. همه آنان سقراط غرب و گاندی شرق هم می‌شوند!!! هشت - مورتی اولین شرط تحول انقلاب روانی را به قرار زیر که صریح‌ترین شعار و ترجیح‌بند همیشگی او است، چنین بیان می‌دارد: (ابتدا درک این مسئله است که متوجه باشید هیچ نوع فلسفه‌ای و الهیات و بحث درباره تصورات و مفاهیم ماوراءالطبیعه را تجویز نمی‌کنیم. به نظر من همه ایدئولوژی‌ها کاملاً - احمقانه است) اولاً - باید بدانیم: اینکه می‌گوید: (ابتدا درک این مسئله مهم است) ... این هم ابتدای فعالیت مغزی مورتی است و هم هدف اصلی او از نوشتن اینگونه مسائل که خود اعتراف می‌کند نه به تبلیغات و آموزشهای برونی مربوط است و نه به دریافتهای او درک درونی. ا

ین جمله واقعا صحیح است، واقعا مورتی تحقیق را به حد نصاب رسانده! و با پیدا کردن شرط تحول و انقلاب روانی، بزرگ‌ترین انقلاب را در تاریخ بشری به وجود آورده است! نهایت امر این تحول را که مورتی شرط آن را پیدا کرده است، نه برای به وجود آمدن انسانی کامل‌تر است، بلکه برای برگشتن به دوران غارنشینی است که هیچگونه نیاز به دانستن و فلسفه و الهیات! و تصورات و مفاهیم ماوراءالطبیعه و علم و معرفت و هیچگونه ایدئولوژی و اندیشه و غیرذالک ندارد! بدان جهت که تاکنون پاسخ جملات

مورتی در این مقاله، با اشکال گوناگون گفته شده است، تفصیل دیگر در این مورد نمی‌دهیم. فقط باید دانست به کدامین علت، سخنان مورتی که به نظر او و پیروانش قطعاً جنبه فلسفی و ایدئولوژی دارد، از نظریه خود او (احمقانه بودن همه ایدئولوژی‌ها و فلسفه‌ها) استثناء شده است!!! اینکه می‌گوییم: سخنان مورتی هم جنبه فلسفی و ایدئولوژی دارد، برای اینست که سخنان او جنبه علمی ندارد، زیرا اگر علمی بود، می‌بایست مورد پذیرش همه کسانی که آنها را مطالعه کرده‌اند، قرار می‌گرفت. طلسم و جادو و کهانت هم نیست، زیرا مفردات و جملات و همه واژه‌هایی که بکار برده است، هر یک به تنهایی دارای معنایی

روشن و قابل فهم همگان می‌باشند. پس سخنان او هم نوعی فلسفه و ایدئولوژی است، نهایت امر برای ساده‌لوحان و پیروانش. ما جسارت نمی‌کنیم، بلکه عبارت خود مورتی جسارت کرده می‌گوید: آنها همه احمقانه هستند جای نهایت شگفتی است که مورتی با کدامین وجدان علمی به خود اجازه داده است که همه انواع فلسفه‌ها و الهیات و تصورات و مفاهیم ماوراءالطبیعه و ایدئولوژی‌ها را مردود قلمداد می‌کند، در صورتی که اگر او می‌خواست همه عمر خود را در بررسی و تحقیق در همه جوانب یک مکتب فلسفی و یک ایدئولوژی سپری کند، عمر او وفا نمی‌کرد، با این حال می‌گوید: هیچ یک از آنها را تجویز نمی‌کنیم!! و متوجه نباشد که اگر بشریت به تجویز و عدم تجویز من و او گوش فرا می‌داد هنوز از غارنشینی نجات پیدا نمی‌کرد. امیدوارم این جمله: (به نظر من همه ایدئولوژی‌ها کاملاً احمقانه است! اشتباه در ترجمه باشد. زیرا گوینده چنین جمله‌ای یا از ایدئولوژی‌ها و کاربرد بسیار مثبت آنها در ترقی بشری اطلاع نداشته است و یا منظورش از کلمه (احمقانه) آن معنایی نیست که از خود این کلمه بر می‌آید. ما امیدواریم متهم ساختن عظمای بشریت در طول تاریخ (که به وسیله ایدئولوژیهای انسان‌ساز بزرگ‌ترین خدم

تها را به تمدنها و حیات فرهنگی بشریت نموده‌اند) به حماقت، فقط ناشی از بی‌اطلاعی و غفلت نویسنده بوده باشد. ص ۴۸ و ۴۹ مورتی پس از انکار هر گونه تعلیم و فلسفه و ایدئولوژی و مفاهیم و خلاصه پس از انکار هر حقیقتی که از بیرون وارد درون ما می‌شود، می‌گوید: محتویات درونی را هم باید نادیده بگیریم با تشخیص این مسئله که ما می‌توانیم به هیچ اتورتیه (مفاهیم انتزاعی، قراردادی و تحمیلی) در به وجود آوردن انقلابی کلی در ساختار روان خود متکی نباشیم، مشکل بزرگ‌تری پیش می‌آید و آن، نفی اتورتیه درونی خود اوست. اتورتیه تجربیات کوچک و ویژه و عقاید گردآوری شده، دانش، ایده‌ها و آرمانها. شما دیروز تجربه کرده‌اید که به شما درسی داده و آنچه که به شما این درس را داده حالا یک اتورتیه جدیدی شده و آن اتورتیه دیروز به اندازه اتورتیه هزاران سال پیش مخرب است. درک شناخت خود احتیاج به هیچ اتورتیه، چه اتورتیه دیروز و چه اتورتیه صدها سال پیش ندارد. زیرا ما موجودات زنده‌ایم، همیشه در حال حرکت و شکوفا شدن هستیم و هرگز از حرکت باز نمی‌مانیم. وقتی ما به خود به اتورتیه مرده دیروز نگاه می‌کنیم، از درک پویایی و زندگی و زیبایی و کیفیت آن حرکت عاجز هستیم. ر

هایی از دام هر مقامی، چه مقام خود و چه مقام دیگران، مردن از (گذشته) است و نتیجتاً داشتن ذهنی همیشه تازه، بانشاط، جوان معصوم، و مملو از شور و وجد و نیرومندی. تنها در آن ساحت است که انسان می‌آموزد و مشاهده می‌کند و برای این کار هشیاری بسیار زیادی لازم است، هشیاری علمی نسبت به آنچه که در درون ما می‌گذرد، بدون تحریف و یا گفتن اینکه چه چیزی باید باشد و چه چیزی نباید باشد. زیرا از لحظه‌ای که شروع به تصحیح آنچه که در درونتان می‌گذرد، می‌کنید، در واقع شما اتورتیه دیگری را ساخته‌اید یعنی یک سانسورچی. بنابراین حالا ما می‌خواهیم در مورد (خود) با یکدیگر به تفحص و پژوهش پردازیم، نه اینکه در حالی که شما می‌خوانید، یک نفر دیگر توضیح دهد یا همانطور که لغات را دنبال می‌کنید با او موافقت یا مخالفت کنید، بلکه بوسیله سفری با یکدیگر، سفری برای اکتشاف مرموزترین گوشه‌های ذهنمان. برای رفتن به یک چنین سفری باید سبک سفر کنیم، ما می‌توانیم زیر بار عقاید و تعصبات و نتیجه‌گیری‌ها تحت فشار قرار بگیریم، یعنی زیر بار همه آن تجهیزات قدیمی که برای مدت دو هزار سال یا بیشتر جمع‌آوری کرده‌ایم. هر چه راجع به خودتان می‌دانید فراموش کنید هرچه راجع

ع به خودتان تا کنون فکر می‌کرده‌اید فراموش کنید حالا می‌خواهیم با یکدیگر طوری شروع کنیم که انگار هیچ چیز نمی‌دانیم.

دیشب باران سختی می‌بارید و حالا آسمان شروع به صاف شدن کرده، حالا روز جدیدی است، بیاید با این روز تازه تنها روزی که وجود دارد برخورد کنیم، سفر خود را با پشت سر نهادن همه خاطرات گذشته آغاز کرده و برای نخستین مرتبه به درک خود نائل شویم.) پاسخ: یک- می‌گوید: (و آن اتورثیه دیروز به اندازه اتورثیه هزاران سال پیش مخرب است. درک شناخت خود، احتیاج به هیچ اتورثیه، چه اتورثیه دیروز و چه اتورثیه صدها سال پیش ندارد، زیرا موجودات زنده‌ای هستیم، همیشه در حال حرکت و شکوفا شدن هستیم و هرگز از حرکت باز نمی‌مانیم) برای ارزشیابی این جملات، نخست به اصل اساسی حرکت و تحول مستمر همه موجودات عالم هستی توجه کنیم: ۱- من دو بار به یک رودخانه وارد نشده‌ام هر اکلید یونانی ۲- نه تنها همه اعراض و پدیده‌ها در حرکتند، بلکه جوهر اشیاء نیز در حرکت است. صدرالمتهالین شیرازی ۳- موجیم که آسایش ما در عدم ماست ما زنده آنیم که آرام نگیریم محمد اقبال لاهوری ۴- بنشین بر لب جوی و گذر عمر بین کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس حافظ

شیرازی ۵- چیست نشانی آنک هست جهانی دگر نو شدن حالها رفتن این کهنه‌هاست روز نو و شام نو، باغ نو و دام نو هر نفس اندیشه نو، نو خوشی نو عناست عالم چون آب جوست بسته نماید و لیک می‌رود و می‌رسد نونو این از کجاست نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود گرنه و رای نظر عالم بی‌متهاست جلال‌الدین مولوی ۶- هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نونو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد شاخ آتش را بجنابانی بساز در نظر آتش نماید بس دراز این درازی مدت از تیزی صنع می‌نماید سرعت‌انگیزی صنع نیک بنگر ما نشسته می‌رویم می‌نبینی قاصد جای نویم مولوی دو- پس اینکه ما زنده هستیم و همواره در حال حرکت و شکوفائی هستیم نه تنها هیچ تازگی ندارد که آقای مورتی حماسه آن را سر دهد و خیال کند که چیز تازه‌ای را کشف کرده است، نه اختصاص به انسان و نه به دیگر جانداران دارد. آنچه که باید در نظر گرفته و نمی‌شود با طفره رفتن، کار را ختم شده تلقی نمود، اینست که این حرکت و تحول کاملاً بر مبنای قانون انجام می‌گیرد و راهی برای تصادف و شانس و بخت در آن وجود ندارد. اگر علت حرکت رو به نزول است، مانند فرهنگها

و تمدنها در حال تنزل و سقوط (مانند ظلم و اشاعه جهل و فساد در جامعه متمدن) محال است آن حرکت رو به ترقی و اعتلاء باشد و اگر علت حرکت رو به صعود و ترقی باشد، محال است تحول رو به سقوط باشد. و بدیهی است که وجود قانون در هر مورد دلیل وجود ثابتی است که آن مورد و امثال آن را بطور کلی اداره می‌کند. وقتی که ظلم و اشاعه جهل و فساد همواره مستلزم سقوط و اضمحلال فرهنگها و تمدنها باشد، کشف می‌کند از اینکه قانون به وجود آمدن و استمرار فرهنگ تمدن، حقیقتی است ثابت که در نظم هستی موثر است و آن عبارت است از ضرورت علم و معرفت و عدالت و اصلاح در جامعه. همانگونه که در گذشته اشاره کردیم، بدان جهت که هر آنچه که در جهان عینی است در حرکت و تغییر بوده و همه آنها جزئیاتی مشخص است و ثابت و کلی در متن محسوس جهان عینی وجود ندارد و با این حال هیچ حرکت و پدیده مشخص بدون تکیه به قانون (که خود از ثابت انتزاع می‌شود) وجود ندارد. حال سوال اینست که جای این ثابتها کجاست؟ این سوالات است که نه مورتی و نه دیگر نویسندگان منکر متافیزیک نه تنها پاسخ آن را نمی‌دهند، بلکه با کمال زیرکی از آن فرار می‌کنند، ولی فرار به کجا؟ زیرا خود آن فرار هم مستند به قانون

ن ثابت (من هر چه می‌گویم عین حقیقت است و حقیقت تنها در اختیار من است)!! می‌باشد که از تورم خود طبیعی ناشی می‌شود. بهر حال امید می‌رود که خوانندگان نوشته‌های مورتی یک نگاه ولو گذرا به فرهنگ اصیل و باهویت خود نیز بیندازند که می‌گوید: قرن‌ها بگذشت این قرن نویست ماه آن ماه است، آب آن آب نیست عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم لیک مستبدل شد این قرن امم قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی برقرار و بردوام شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار پس بنایش نیست بر آب روان بلکه بر اقطار اوج آسمان حال که چنین است، یعنی حرکت و تحولها بر مبنای قوانین صورت می‌گیرد، ما آن قوانین را باید از کجا بیاموزیم؟ از درون یا از بیرون؟ در حالی که مورتی هم تعلیمات برونی را مورد انکار

قرار داده است و هم دریافتهای درونی را و هر کسی که با کمی دقت نوشته‌های مورتی را بخواند، قطعی است که مقصودی جز رساندن مغزهای بشری (البته ساده‌لوحان ناآگاه) به خلاء محض نخواهد یافت و بدیهی است که چنین مغزهایی برای توپ‌بازی یک‌تازان خود کامه روزگار در میدان تنازع در بقاء مناسب است نه برای درک و فهم و اندیشه. سه - شاید در مغز هیچ بشری تناقضی شگفت‌انگیزتر از این خطور نکند که از طرفی بپذیرد که (انسان هیچ احتیاجی به تعلیم و تربیت و فلسفه و معرفت و ایدئولوژی و مکتب برونی ندارد، یعنی انسان نباید چیزی را از مقامی و از کسی بپذیرد. از طرف دیگر صراحتاً بپذیرد که هیچ دریافت و فهم و شهود درونی خود شخص هم معنائی ندارد!! و بگوید: (رهایی از دام، هر مقامی چه مقام خود و چه مقام دیگران، مردن از (گذشته) است (رها کردن برون و درون به کلی) و نتیجتاً داشتن ذهنی همیشه تازه، بانشاط و جوان، معصوم و مملو از شور و وجد و نیرومندی) آیا باد بدون هوا و موج بدون آب و بطور کلی حرکت و نوسان و اهتزاز بدون محلی که حرکت و نوسان و اهتزاز در آن به وجود بیاید، امکان‌پذیر است!! وقتی که ذهن انسان در خلاء محض قرار گرفته است، چه تازه‌ای! کدامین نشاط! و چگونه جوانی! و شور و وجد و نیرومندی! آیا وقتی که این پدیده‌ها در ذهن انسان به وجود می‌آید، آن انسان در خلاء محض بسر می‌برد، یا در حال ارتباط با خویشان، با جهان هستی، با هموعان خود، که هر یک در معرض بروز صدها پدیده و فعالیت است، بسر می‌برد. صراحت تناقض در اینجا ظاهر می‌شود که پس از توصیه و دستور موکدی که مورتی نه یکبار، بلکه چند بار برای تخلیه درون صادر می‌کند، در اینجا می‌گوید: (تنها در آن ساحت است که انسان می‌آموزد و مشاهده می‌کند و برای این کار هشیاری بسیار لازم است، هشیاری علمی نسبت به آنچه که در درون ما می‌گذرد) مورتی می‌گوید: همه آنچه را که از گذشته در درونتان جای داده‌اید (تصور، تصدیق علوم، معارف، فلسفه‌ها، ایدئولوژی‌ها) ... حذف کنید. و خود را بوسیله آنها سانسور نکنید. در اینجا می‌گوید: انسان می‌آموزد ... یعنی در یک لحظه نیستها هست می‌شوند!! چه چیز را بیاموزد، از درون خالی چه می‌توان گرفت! کدامین هشیاری؟! و هشیاری درباره چه؟! از همه صریح‌تر برای تشکیل تناقض اینکه می‌گوید: (هشیاری علمی نسبت به آنچه که در درون ما می‌گذرد) آقای مورتی مگر شما دستور ندادید که همه آنچه در درون ما در جریان است، اتوریه مقام درونی است و باید آنها را حذف کرد! مگر اینکه بگویید: هنگامی که درون را از عوامل بیرونی و درونی قطع کردید، شما ناگهان همه علوم اولین و آخرین را بدست می‌آورید سهل است که اصلاً شما همه عالم هستی می‌شوید!!! در اینجا مقصد نهایی مورتی را که همان تخلیه مغز است، با عبارت روشنی که آورده است، مطرح نموده و مطالعه‌کننده ارجمند را در متن مقصود مورتی قرار می‌دهیم: ص ۶۸ و ۶۹. آنچه که در ماوراء وجود دارد، نمی‌تواند در قالب واژه‌ها درآید زیرا واژه شیئی نیست. ما قادریم تا اینجا کلام را توصیف کنیم و توضیح دهیم، اما هیچ واژه، یا توضیحی قادر نیست در بصیرت را باز کند. آنچه که در بصیرت و روشن‌بینی را باز خواهد کرد، هشیاری و توجه هر روزه و دائمی است. هشیاری نسبت به اینکه چگونه صحبت می‌کنیم، چه می‌گوئیم، چگونه راه می‌رویم و چه فکر می‌کنیم. این مانند تمیز کردن یک اتاق و مرتب نگهداشتن آن است. پاک نگهداشتن ذهن به یک معنا بسیار مهم است، اما از سوی دیگر اهمیت چندانی ندارد. اتاق باید همواره مرتب و تمیز باشد اما نظم و ترتیب، در یا پنجره را باز نمی‌کند. آنچه که در را باز می‌کند خواسته یا اراده شما هم نیست. نمی‌توانید چیزی را به آن اتاق جذب کنید. همه آنچه که قادرید انجام دهید تمیز و خالی نگهداشتن آن است یعنی منزه و مبری بودن حتی نه منزه نگهداشتن برای هدف یا ثمری. در آن حال اگر سعادتش را داشته باشید پنجره باز می‌شود و نسیم فرحبخش داخل می‌گردد. احتمال دارد که نسیمی نیز داخل نشود. این بستگی به حالت ذهنتان دارد. آن حالت ذهنی را تنها می‌توان تماشا کرد. هرگز سعی نکنید به آن شکل ببخشید یا در رابطه با آن حالت جبهه‌گیری یا مخالفت یا توجیه و ملامت و قضاوت داشته باشید یعنی بدون هیچ تبعیضی آنرا تماشا کنید و در آن هشیاری بدون تبعیض، احتمالاً در باز خواهد شد و ساحتی را که در آن نه تضاد وجود دارد و نه زمان خواهید دید. پاسخ - یک - در این عبارت، مطالبی آمده است با اینکه تکراری از جملات گذشته و آینده است، ما از آنها نمی‌گذریم و مورد نقد قرار

می‌دهیم، می‌گوید: (اما هیچ واژه و یا توضیحی قادر نیست در بصیرت را باز کند) این مطلب در صورت کلی آن درست نیست، زیرا انکار تاثیر تعلیم و تربیتهای صحیح در انسانها، جز انکار تاریخ و پیشرفت معرفت بشری نتیجه‌ای نمی‌دهد. بلکه آنچه که صحیح است اینست که تعلیمات صحیح انسان را می‌تواند وارد آستانه خویشتن نماید، این خود انسان است که باید برای باز شدن در بصیرت به روی خویشتن بکوشد. این همان حقیقت است که قرن‌ها پیش از مورتی در معارف اسلامی مشرق زمین مطرح گشته است: من ترا بر دم فراز قله هان بعد از آن تو از درون خود بخوان مولوی دو- سپس می‌گوید: (آنچه که در بصیرت و روشن بینی را باز خواهد کرد، هشیاری و توجه هر روزه و دائمی است. در اینجا باید از مورتی پرسید هشیاری و توجه به چه؟ آی

ا غیر از واقعیات دو قلمرو انسان و جهان است که مورد هشیاری و توجه قرار خواهد گرفت؟ قطعاً چنین است، در این صورت اگر هشیاری و توجه فقط به جزئیات محسوس و پدیده‌های گذران عالم طبیعت متعلق باشد، ذهن آدمی در این صورت مانند آینه‌ای در کنار جویباری خواهد بود که آب در آن در جریان است و روی خود بر گها و کاغذ پاره‌ها و دیگر اشیاء را می‌برد. بنابراین فرض، تکلیف علم که مبتنی بر درک و شناخت قوانین کلی است چه می‌شود. و اگر متعلق هشیاری و توجه فعالیتها و نیروها و پدیده‌های درونی است که از راه حواس یا آزمایشگاهها و تعقل و اندیشه به وجود آمده‌اند، مورتی همه آن امور درونی را خرافات تلقی کرده و زدودن همه آنها را همانگونه که در همین عبارات مورد بحث می‌بینید، سفارش می‌کند!! مورتی می‌گوید: (هشیاری نسبت به اینکه چگونه صحبت می‌کنیم، چه می‌گوئیم، چگونه راه می‌رویم و چه فکر می‌کنیم) حالا- این سوال پیش می‌آید که انگیزه ما از اینکه به امور مزبور (صحبت، گفتگو، تفکر) هشیار باشیم چیست؟ مسلم است که انگیزه برای این هشیاری جز تشخیص صحیح و غلط امور مزبور نیست، بدیهی است که تشخیص مزبور ناشی از تطبیق قوانین کلی بر آن امور است که اگر امور مزبور قابل

تطبیق بر آن قوانین کلی بود، آنها صحیح خواهند بود و در غیر این صورت باطل، با این تحقیق باید مورتی بپذیرد که مغز ما پیش از ارتباط با محسوسات و واقعیات عینی در دو قلمرو انسان و طبیعت، اصول و قوانینی را دارد که ملاک صحت و بطلان آن واقعیات و فعالیتهای درونی می‌باشد، ولی این درست همان قضیه است که مورتی منکر آن است. سه- می‌گوید: این هشیاری و توجه هم مهم است و هم اهمیتی ندارد. (زیرا این کار مانند تمیز کردن یک اتاق و مرتب نگهداشتن آن است. پاک نگهداشتن ذهن به یک معنا بسیار مهم است، اما از سوی دیگر اهمیت چندانی ندارد. اتاق باید همواره مرتب و تمیز باشد اما نظم و ترتیب، در یا پنجره را باز نمی‌کند.) پس هشیاری و توجه هم کاری نمی‌تواند انجام بدهد، یعنی نمی‌تواند برای شما معرفتی را نصیب کند یا به اصطلاح این نویسنده در بصیرت را باز کند. سپس می‌گوید: (آنچه که در را باز می‌کند خواسته یا اراده شما هم نیست. نمی‌توانید چیزی را به آن اتاق جذب کنید. همه آنچه که قادرید انجام دهید تمیز و خالی نگهداشتن آن است (خلاء محض) یعنی منز و مبری بودن، حتی نه منز نگهداشتن برای هدف یا ثمری!) با این جمله اخیر به روشنی اثبات می‌شود که مقصود مورتی

انکار تمام خویشتن است، نه بای مبدل شدن و تحول یافتن به خود عالی، بلکه به (هیچ محض) آنگاه می‌گوید: (اگر سعادتش را داشته باشید پنجره باز می‌شود و نسیم فرحبخش داخل می‌شود) آقای مورتی، از کجا؟ از بیرون یا از درون؟ شما همه محتویات بیرون و درون را بطور صریح منکر شده‌اید، اگر چه گاهی هم برای رهایی از اتهام، اصالت را به درون داده‌اید، ولی نمی‌گویید این درون واقعیتهای دربر دارد که باید از آن استفاده کرد. این نویسنده بگفته خود هشیار است. و چون بارها صریحا گفته است: درون برون چیزی ندارند که به شما تعلیم کنند، لذا برای اینکه مورد اعتراض به تناقض گوئی واقع نشود، می‌گوید: احتمال دارد که نسیمی نیز داخل نشود بنابراین هیچکس نخواهد توانست گریبان مورتی را بگیرد، زیرا اگر پس از تخلیه محض، یک عده تخیلات به ذهن انسان روی بیاورد، او خواهد گفت: اینست همان نسیم فرحبخش. و اگر خلاء محض ادامه یابد، خواهد گفت: مگر من نگفتم (احتمال دارد که نسیمی نیز داخل نشود) مورتی عمل تخلیه کامل مغز را در عبارات زیر به پایان می‌رساند: (این بستگی به حالات ذهنتان دارد. آن حالت ذهنی را تنها می‌توان تماشا کرد، هرگز سعی نکنید به آن شکل ببخشید، یا در رابطه با

آن حالت جبهه‌گیری یا مخالفت یا توجیه و ملامت و قضاوت داشته باشید، یعنی بدون هیچ تبعیضی آن را تماشا کنید) چه چیز را؟ خلاء محض را؟ و در آن هشیاری بدون تبعیض، احتمالا در باز خواهد شد و ساحتی را که در آن، نه تضاد وجود دارد و نه زمان خواهید دید. بسیار بعید به نظر می‌رسد که منظور مورتی دریافتی شبیه به دریافت انسان معلق در فلسفه ابن سینا باشد (انسان خود را با کمال تجرد پس از انقطاع از همه عوامل برونی و درونی موثر درک کند) و همچنین بسیار بعید به نظر می‌رسد که منظور وی (می‌اندیشم پس هستم) رنه دکارت باشد، زیرا او به اعتراف خودش کاری با این علوم و معارف که دیگران گفته‌اند، ندارد. بدین ترتیب رسالت و ماموریت نویسنده از برون و درون خود، برای مواجه ساختن مغز انسانها با خلاء محض صورت می‌گیرد. چه موقعی عقول ناپدید شده عرب به خود آنان برگشت؟ تاریخ پرتلاطم عرب بعد از صدر اسلام جای بررسی و تحقیق فراوانی دارد. فراز و نشیبی را که عرب پس از ظهور اسلام، مخصوصا پس از سی سال اول پیدا کرد، نمی‌توان به سادگی و با روش تاریخ‌نویسی حرفه‌ای و تحلیل‌گری معمولی مورد تفسیر و توجیه قرار داد. آنچه که درباره سوال مطرح شده در فوق، از دیدگاه مرب

وط به کار ما در این تفسیر مربوط می‌شود، دو جنبه از سرگذشت عرب بعد از اسلام است که به هر ترتیبی باشد، باید با تحقیق مناسب مورد دقت قرار بگیرد. جنبه یکم- سرگذشت نژاد عرب (چه نژاد اصیل آن که عبارتست از عرب قحطان، و چه غیر اصیل آن که شامل اقوام و مللی می‌باشد که عمدتا پس از ظهور و رواج اسلام از نظر زبان و آداب و رسوم فرهنگی و ایدئولوژی که به عرب ملحق شدند و تدریجا در دورانهای بعدی بدون ذکر ریشه‌های نژادی، مجموعه‌ای از جوامع عربی را تشکیل داده‌اند) عرب از این جنبه و از این بعد، مانند دیگر نژادها و اقوام و ملل برای خود تاریخ و سرگذشت داشته و شاهد جریانات فرهنگی و اقتصادی و سیاسی و تحولات گوناگونی بوده است که کم و بیش مورد بحث و بررسی صاحب نظران عرب و غیر عرب قرار گرفته است. جنبه دوم- سرگذشت نژاد عرب، عبارتست از تاریخ این نژاد پس از ظهور و شیوع اسلام که آنان را با عنوان ایدئولوژی اسلام (مسلمانان) متصف و مشهور ساخت. آنچه که در این مبحث مختصر مورد توجه ما است، این جنبه دوم است که از اهمیت بسیار بالایی برخوردار بوده و موجب درخشش چهره جهانی این نژاد گشته است. اساسی‌ترین سوالی که در این جنبه از سرگذشت عرب مطرح است، اینست

که این نژاد مهم در ارتباط با ایدئولوژی اسلامی و اختصاص دادن و به دوش گرفتن پرچم اسلام به خویشتن، چه کارنامه‌ای را برای خود تنظیم نموده است؟ قطعی است که پاسخ به این سوال یکی از مشکلات غیر قابل حل و فصل نهائی است. ما با کمال وضوح می‌بینیم که در آن زمان که عرب با ادعای تمدن دینی در جوامع بشری حرکت می‌کرد و کردارش اگر چه بطور نسبی و محدود گفتارش را تصدیق می‌نمود، دارای استقلال در زندگی اجتماعی و هویت اصیل فرهنگی بوده، روی پای خود حرکت کرده است، متأسفانه از آن هنگام که دین اسلام را از متن زندگی جدی خود کنار گذاشتند، بار دیگر مشمول کلام مبارک امیرالمومنین علیه‌السلام گشتند. برای توضیح و اثبات این حقیقت، مطلبی را از عبدالرحمن بن خلدون نقل می‌کنیم و امیدواریم مورد توجه برادران عرب ما که روزگاری منادیان و پرچمداران تمدن انسانی بودند، قرار بگیرد. ابن خلدون چنین می‌گوید: الفصل السابع والعشرون فی ان العرب لا یحصل لهم الملک الا بصبغه دینیه من نبوه او ولایه او اثر عظیم من الدین علی الجملة و السبب فی ذلک انهم لخلق التوحش الذی فیهم اصعب الامم انقیادا بعضهم لبعض للغلظه و الانفه و بعد الهمه و المنافسه فی الرئاسه فقلما تجتمع احوالهم فاذا کان الدین بالنوه او الولایه کان الوازع لهم من انفسهم و ذهب خلق الکبر و المنافسه منهم فسهل انقیادهم و اجتماعهم و ذلک بما یشملهم من الدین المذهب للغلظه و الانفه الوازع عن التحاسد و التنافس فاذا کان فیهم النبی او اولی الذی یربعثهم علی القيام بامر الله یدهب عنهم مذمومات الاخلاق و یاخذهم بمحمودها و یولف کلماتهم لاطهار الحق تم اجتماعهم و حصل لهم التغلب و الملک و هم معذلک اسرع الناس قبولاً للحق و الهدی لسلامه طباعهم من عوج المکات و برائتھا من ذمیم الاخلاق الا ما کان من خلق التوحش القریب المعاناه المتھبی بقبول الخیر ببقائه علی الفطره الاولی و بعده عما ینطبع فی النفوس من قبیح العوائد و سوء

الملکات فان کل مولود یولد علی الفطره کما ورد فی الحدیث و قد تقدم (فصل بیست و هفتم) - در اینکه برای عرب ملک حاصل نمی‌گردد مگر بوسیله یک روش (شکل و رنگ) دینی از پیامبری یا ولایت یا اثری بزرگ از دین - علت این مسئله اینست که به جهت خوی و خلق توحش که در آنان وجود دارد، آنان سخت‌ترین امته‌ها در اطاعت و تسلیم به یکدیگر هستند و به جهت خشونت و تکبر و بلندی همت و رقابت تضادانگیز در ریاست که در این نژاد وجود دارد. در نتیجه کم اتفاق می‌افتد که میل و رغبت آنان در یک موضوع اتفاق و اتحاد داشته باشد. در آن هنگام که دین بوسیله نبوت و یا ولایت برای آنان مطرح گردد، این پدیده یک عامل درونی برای آنان به وجود می‌آورد که باعث می‌شود تکبر و رقابت تضادانگیز از میان آنان مرتفع گردد. در این صورت هنگام اطاعت و اجتماع آنان به یک شخص (یا یک آرمان) آسان می‌گردد. علت بر طرف گشتن خشونت و تکبر و نخوت از آنان، سلطه دینی است که صفات مزبوره را که معلول حسادت و رقابت تضادانگیز می‌باشند، از بین می‌برد. پس زمانی که میان عرب یک پیامبر یا ولی باشد که آنان را به قیام به امر خداوندی برانگیزد، اخلاق فاسد را از آنان سلب و به پذیرش اخلاق پسندیده وادارشان می‌سازد و سخن همه آنان را برای اظهار حق متحد می‌گردد، و با این حال آنان در پذیرش حق و هدایت، سریع‌ترین مردم هستند، زیرا طبیعت آنان از عادات کج محفوظ و از اخلاق فاسد به دور است مگر خوی توحش که به تحمل مشقت نزدیک و آماده قبول خیر است به جهت استمرار بر فطرت اولیه و دوری از کیفیات قبیح و عادات و ملکات بد می‌باشد. زیرا هر انسانی بر مبنای فطرت زاییده می‌شود، همانگونه که در حدیث وارد شده است و ما آن را بیش از این گفته‌ایم.) و اعلمو

ان الشیطان انما یسنى لکم طرقة لتتبعوا عقبه (و بدانید که شیطان راه خود را سهل و هموار می‌سازد که به دنبال او بروید و از او پیروی کنید.) مبارزه با خود طبیعی (نفس اماره) و شیطان، مقدمه ضروری تکامل این دو عامل تخریب شخصیت آدمی، چنان مورد غفلت ما اولاد آدم علیه‌السلام قرار می‌گیرد که گویی اصلاً ما دشمنانی به نام (خود طبیعی) و شیطان نداریم، یا ما چنان موجودات نیرومندی هستیم که آن دو دشمن نمی‌توانند با ما به مبارزه برخیزند! و به هر تقدیر در خطرناک بودن این دو دشمن همین بس که در قرآن مجید در ۶۹ مورد، شیطان با کلمه مفرد و در ۱۸ مورد، شیطان با کلمه جمع آمده و با اشکال و طرق گوناگون، پلیدها و اغوهای دخالت‌های فریبانه او را بیان فرموده و با بیانات مختلف اجتناب و دوری از او را مورد دستور قرار داده است. همچنین خداوند متعال درباره اجتناب از نفس اماره که به اصطلاح امروزی همان (خود طبیعی) یا (خود حیوانی) است، با اشکال متنوع، دستوراتی صادر فرموده است، احادیث کاملاً معتبره به مضمون اعدی عدوک نفسک التی بین جنییک (دشمن‌ترین دشمنان تو، نفس توست که میان دو پهلویت (درونت) قرار دارد.) بسیار فراوان وارد شده است. ولی متأسفانه، چند جهت

باعث می‌شود که ما در مقابل آن دو، هیچ اهمیتی به دفاع از شخصیت انسانی خود قائل نشویم: ۱- نامحسوس بودن این دو دشمن خطرناک. ۲- انعطاف‌پذیری شگفت‌انگیزی که در نیرنگ‌بازی‌های خود دارند. ۳- لذت‌گرایی افراطی که قوای مقاومت را از ما می‌گیرد و در برابر آن دو، ما را به زانو در می‌آورد. ۴- فوری نبودن نتایج پیروی از آن دو دشمن خطرناک، یعنی اغلب نتایج بنیان‌کن پیروی از نفس اماره و شیطان، چنان فوری و چنان روشن نیست که انسان با چشیدن طعم تلخ آنها، در برابر آن دو دشمن مقاومت بورزد. مباحث مربوط به شیطان و فعالیتها و خصومت‌های آن با انسان در مجلدات زیر مطرح شده است، لطفاً مراجعه فرمایید: مجلد دوم ص ۱۶۰ و ۱۶۱ سجده فرشتگان به آدم (ع) و امتناع ورزیدن شیطان. مجلد دوم از ص ۱۶۵ تا ۱۶۷ شیطان تکبر نموده از سجده به آدم (ع) امتناع می‌ورزد. مجلد دوم از ص ۱۶۷ تا ۱۷۱ آدم (ع) در جایگاه پرفراه و آسایش قرار می‌گیرد و به او توصیه می‌شود که از شیطان و عداوت او برحذر باش. مجلد سوم از ص ۱۵۵ تا ص ۱۵۷ نخست دست بردگی به سوی شیطان دراز کردند، سپس شیطان بردگی آنان را پذیرفت. مجلد سوم از ص ۱۵۷ تا ص ۱۵۹ سینه‌هایی که مبدل به قفسه شیطان می‌گردند. مجلد سوم ص ۱۵۹ دیروز انسانهایی بودند و امروز شیاطین گشته‌اند. مجلد سوم ص ۱۹۳ و ۱۹۴ در برابر حزب شیطان که برای فریب دادن

اولاد آدم (ع) بسیج شده است، بی تفاوت نباشید. مجلد پنجم ص ۱۷ و ۱۸ شیطان و حزب او مجلد پنجم ص ۱۸ آنان که دور این شیاطین جمع می‌شوند. مجلد سیزدهم از ص ۱۴۴ تا ص ۱۴۷ برای تقوی که اصل الاصول در (بایستگی‌ها و شایستگی‌ها) اجتناب از آرایشها و اغوهای شیطان مطرود ضرورت دارد. مجلد سیزدهم از ص ۳۲۷ تا ص ۳۳۰ عامل یکم شیطان.

خطبه ۱۳۹- به هنگام شوری

[صفحه ۹۲]

تفسیر عمومی خطبه صد و سی و نهم در این مورد توضیحی که امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام درباره شخصیت کمال‌جوی خود می‌دهد، مانند موارد فراوان دیگر برای هیچکس پوشیده نبوده، مخصوصا برای کسانی که معاصر آن بزرگ بزرگان بوده‌اند. بنابراین، مسئله‌ای در این مورد مطرح می‌شود که قابل اهمیت است. مسئله اینست که با فرض وضوح صفات کمالی که آن حضرت دارا بوده‌اند، چه نیازی به آنهمه گوشزد و اصرار درباره معرفی خویشتن داشته است؟ پاسخ این مسئله، خیلی دشوار نیست. نخست نظری به آیات شریفه قرآنی بیندازیم، خواهیم دید: خداوند سبحان برای تفهیم و قابل پذیرش ساختن و تطبیق همه شئون زندگی بر مبنای تقوی در حدود ۲۴۲ بار بندگان خود را مخاطب قرار داده آنان را برای فهماندن ضرورتها و عظمت‌های تقوی که عبارت است از (صیانت تکاملی ذات) و تباهیهای مخالفت با تقوی، تشویق و تحریک فرموده است. مگر قاعده عقلی این نیست که: دل گفت مرا علم لدنی هوس است تعلیم کن اگر ترا دسترس است گفتم که: الف، گفت دگر هیچ مگوی در خانه اگر کس است یک حرف بس است با این حال، خداوند متعال نه تنها در ۲۴۲ مورد، مردم را به تقوی توصیه می‌فرماید، بلکه در صدها مورد دیگر، لزوم اتصاف به سایر صفات شایسته انسانی و اخلاق فاضله را اکیدا تذکر می‌دهد، باز می‌بینیم، اکثریت بسیار چشمگیر مردم، از این تشویق و تحریک و دستور و توصیه برخوردار نمی‌شوند، به اضافه اینکه در مقداری فراوان از آیات مربوطه مطالبی آورده شده است که در آنها دلائل و شواهد حسی و عقلی برای اثبات مطلوبیت تقوی و قبح ضد تقوی ارائه شده است، معذکک کمیاب‌ترین مردم، انسانهای باتقوی هستند. از اینجا روشن می‌شود که علت محدودیت افرادی که در دور امیرالمومنین علیه‌السلام جمع شده بودند، چه بوده است و به چه دلیل آن بزرگوار در این دنیا تنها می‌زیست؟ برگردیم به تفسیر سخنان آن حضرت. لن یسرع احد قبلی الی دعوه حق، وصله رحم، و عائده کرم. فاسمعوا قولی، و عوا منطقی، عسی ان تروا هذا الامر من بعد هذا الیوم ینتضی فیه السیوف، و تخان فیه العهود، حتی یکون بعضکم ائمه لاهل الضلاله و شیعه لاهل الجهاله (مراجعه فرمایید به ترجمه همین خطبه) داستان شوری شارح معتزلی (ابن ابی‌الحدید) این داستان را در مورد آورده است: مورد یکم- شرح خطبه شقشقیه- مجلد یکم از ص ۱۸۵ تا ص ۱۹۶ مورد دوم- مجلد نهم از ص ۴۹ تا ص ۵۸ در این دو مجلد مطالب متنوعی آمده است که نیا ز قطعی به بحث و تحلیل مشروح دارد. و هر محقق و صاحب‌نظری که بخواهد مطالب مزبور را مورد بررسی و دقت قرار بدهد، با نوسانات و تناقضات شگفت‌انگیز و مسائل تعجب‌آوری رویاروی خواهد گشت. ما امیدواریم در وقت مناسبی جریان این داستان را با آن مطالب که ابن ابی‌الحدید با آن اطلاعات و وسیعش مطرح نموده است، با دقت کامل رسیدگی کنیم انشاءالله تعالی.

خطبه ۱۴۰- در نهی از غیبت مردم

[صفحه ۹۸]

تفسیر عمومی خطبه صد و چهلم و انما ینبغی لاهل العصمه و المصنوع الیهم فی السلامه ان یرحموا اهل الذنوب و المعصیه و یکون الشکر هو الغالب علیهم و الحاجز لهم عنهم، فکیف بالعائب الذی عاب اخاه و عیره ببلواه (و جز این نیست برای کسانی که از معصیت محفوظ و از ارتکاب خطا محروس و سالم هستند، سزاوار است که کسانی را که مرتکب گناهان و معصیت می‌شوند مورد

ترحم قرار بدهند و شکرگزاری در برابر اینکه توانسته‌اند از آلودگی به گناه در امان باشند بر آنان غالب شود و مانع عیبجویی و عیب‌گویی مبتلایان به گناه گردد. (حال که چنین است، یعنی لازم است که مردم سالم و محفوظ از گناه و خطا، عیبجویی و عیب‌گویی نکنند) پس بطریق اولی نباید کسانی که خود مبتلاء و آلوده به آن عیوب هستند، انحرافات و گناهان دیگران را افشاء کنند) ابراز عیب و خطای دیگران، سلب کرامت و شرف انسانی آنان می‌باشد هر موقعی که گناه و لغزش یک انسان، بدون دلیل مجوز افشاء می‌گردد، در حقیقت حیات با کرامت و شرف و آبرومندانه او با خطر سقوط مواجه می‌شود. این قضیه در تفسیر آیه مربوط (آیه ۱۲ از سوره الحجرات) مطرح خواهد شد. اگر چنین فرض کنیم که شما از گناه و لغزش‌ها محفوظ و م

برا هستید، باز نمی‌توانید گناهان دیگران را بازگو کنید و آنان را مورد مذمت و استهزاء قرار بدهید، چه رسد به اینکه خود به معاصی آلوده باشید. در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه که اینک توفیق تفسیر آن را، عنایات خداوندی نصیب فرموده است، مطالبی آمده است که اگر بشریت به آنها مقید باشد، قطعاً به آن شکوفائی اخلاق می‌رسد که از تاریخی که در پشت سر گذاشته است، پشیمان می‌گردد. ولی متأسفانه بجهت غلبه ماشین ناآگاه بر زندگی انسانها و سلب آزادی آنان از یکطرف، و انواع تخدیرهایی که برای ناهشیار نگاه داشتن بشریت در جریان است، از طرف دیگر، نه تنها اخلاق والای انسانی را از وی سلب نموده بلکه حتی تبلیغات فراگیر برای لذت‌پرستی و مصرف‌گرایی، انسان را از اینکه با خویشتن آشنا شود، جلوگیری نموده چه رسد به اینکه برگردد و تاریخی را که پشت سر خود گذاشته است، بررسی نماید و درس‌هایی آموزنده از آن فرا بگیرد. بهر حال در سخنان مورد تفسیر امیرالمومنین علیه‌السلام مطالبی وجود دارد که آنها را بطور مختصر متذکر می‌شویم: مطلب یکم - لازم است که همه انسانها، آن قسمت از مردمانی را که به لغزش افتاده و مرتکب خطا می‌گردند، مورد ترحم قرار بدهند،

و از اینکه عضوی یا اعضائی از پیکر جامعه مختل و مجروح است، احساس تلخی و ناگواری نماید، زیرا قطعی است که اعضای پیکر جامعه مجموعه واحدی را تشکیل می‌دهند که در همدیگر تاثیر و از یکدیگر متاثر می‌گردند. مطلب دوم - بدانجهت که غیر از معصومین علیهم‌السلام (انبیاء و ائمه) هیچکس فوق خطا و لغزش نیست، لذا آدمی با توجه به نقص و عیب خود، اگر خردمند و هوشیار باشد، هرگز خطا و لغزش دیگران را بهیچ وجه ابراز و مورد سخریه و شماتت قرار نمی‌دهد. مطلب سوم - این قضیه که هر کسی، انسانی را برای لغزش و خطا و نقصی که دارد، مورد استهزاء و شماتت قرار بدهد، بالاخره خود روزی گرفتار همان لغزش خواهد بود، قاعده‌ایست کلی که با تجاربی فراوان اثبات شده است. مطلب چهارم - انسان خردمند و باایمان با مشاهده لغزش و نقص در دیگران، بجای عیبجویی و عیب‌گویی که خود موجب عمیق‌تر بودن جراحت می‌گردد، سپاسگزار عنایات خداوندی باشد که او را از سقوط در معصیت و خطا جلوگیری نموده است. اما ذکر موضع ستر الله علیه من ذنوبه مما هو اعظم من الذنب الذی عابه به! و

کیف یذمه بذنب قد ركب مثله، فان لم یکن ركب ذلك الذنب بعینه فقد عصی الله فیما سواه، مما هو اعظم منه. و ایم الله لئن لم یکن عصاه فی الکبیر، و عصاه فی الصغیر، لجراته علی عیب الناس اکبر (آیا آن عیبجو نمی‌بیند پرده‌پوشی خداوندی را درباره گناهان خود او که بزرگتر است از آن خطایی که آن انسان مرتکب خطا مبتلاء به آن شده است، و اگر هم مانند آن گناه را مرتکب نشده باشد، در غیر از آن مورد، خدا را نافرمانی کرده است که بزرگتر از آن معصیت بوده است. و سوگند بخدا، اگر آن عیبجو خدا را با گناه بزرگ، نافرمانی نکرده و گناه کوچک انجام داده باشد، جرئت او بر ابراز عیب مردم گناهی است بزرگتر). گناه ناشی از جرئت به ابراز عیب دیگران، از گناه آن عیب کمتر نیست در این جملات مورد تفسیر نیز مطالبی بسیار آموزنده وجود دارد که توضیح آنها لازم است: مطلب یکم - مفاد جمله اول چنین است که آدمی باید بشکرانه عنایت خداوندی که عیوب او را (که چه بسا بزرگتر از لغزش دیگران است)، می‌پوشاند، عیب دیگران را مخفی بدارد. در یک مثال ساده چنین آمده است که (بعضی از مردم تیر چوبی بزرگ را در چشمان خود نمی‌بینند ولی کاه را در چشم دیگران می‌بینند!!) باید اینگونه مردم غافل از عیوب و نقائص خویشتن، بجای کشف عیوب دیگران و افشای آنها بر اصلاح خویشتن پردازند. مطلب دوم - جرئت به کشف و

افشای

لغزش‌ها و خطاهای انسانها خود گناهی است بزرگتر دلیل این مطلب روشن است، زیرا گناهی را که یک شخص مرتکب شده است، ظلم بر خویشتن نموده و با توبه و انابه قابل جبران است، در صورتیکه کشف و افشای لغزشها و خطاهای مردم، ظلم بر دیگران است (ناشی از پامال ساختن حق انسانها است) و منابع اسلامی بالصراحه حکم می‌کند که این ظلم بخشودنی نیست، به اضافه ظلم بر انسانها، معصیت خداوندی نیز در این صورت وجود دارد، زیرا غیر از اینکه ظلم به یک انسان، گناهی است ناشی از پامال کردن حق یا حقوق او، همچنین گناهی است که ناشی از رفتار بر خلاف مشیت الهی درباره لزوم مراعات حقوق انسانها می‌شود. مطلب سوم- ذکر و افشای عیوب مردم نه تنها در غیر از موارد استثنائی موجب منتفی شدن آن عیوب نمی‌گردد، بلکه ممکن است باعث لجاجت شخص دارای عیب و لغزش هم بوده و به انجام دادن خطا اصرار بیشتر بورزد. یکی از نویسندگان بسیار معروف در کشور ما نوشته است: روزی از یک روستا عبور می‌کردم، روستائی را دیدم که چند راس الاغ را می‌برد و آن جانداران را زیاد می‌زد! رفتم نزد او و گفتم: این حیوانها که می‌روند چرا اینها را می‌زنی؟ می‌گوید: وقتی من این اعتراض را کردم (نویسنده نمی‌دانست

ه است که می‌بایست آن عیب را با زبان قابل فهم برای روستا تذکر بدهد) چند چوب دیگر حتی به آن الاغی که بهتر از همه آن الاغ‌ها راه می‌رفت، زد، و من از پیشنهاد و یا به اصطلاح عیجوتی خودم پشیمان شدم. یا عبدالله لا تعجل فی عیب احد بذنبه فلعله مغفور له، و لا تامن علی نفسک صغیر معصیه، فلعلک معذب علیه. فلیکف من علم منکم عیب غیره لما یعلم من عیب نفسه ولیکن الشکر شاغلا له علی معافاته مما ابتلی به (ای بنده خدا، در اظهار عیب هیچ کس درباره گناهی که مرتکب شده است شتاب مکن، زیرا شاید که برای او بخشیده شده باشد. و برای خود درباره معصیت کوچک احساس امان مکن، شاید که برای همان معصیت معذب خواهی گشت. پس هر کسی از شما که به عیب دیگری اطلاعی پیدا کرد، بجهت آگاهی که از عیب خود دارد، از ابراز آن خودداری نماید و شکر و سپاسگذاری برای محفوظ ماندن از خطا، او را از توجه به آنچه که دیگری به او مبتلا شده است، منصرف بسازد.) احتمال توبه و بازگشت به سوی خدا، مانع از عیجوتی و عیجوتی است. تو از کجا می‌دانی که شخصی که مرتکب خطائی گشته است، علم به خطا بودن آن داشته و با آن علم دچار لغزش گشته است؟ تو از کجا می‌دانی آن شخص خطاکار در آن لغزشی که

افتاده است، اختیار داشته و کمترین اضطراب و اکراه و اجباری او را به وقوع در آن لغزش وادار نکرده است؟ پس از ارتکاب معصیت در آتش ندامت و پشیمانی شعله‌ور نگشته است؟ تو از کجا می‌دانی آن خطاکار پس از ندامت و چشیدن طعم کیفر وجدانی به سوی خدا بازگشت ننموده است؟ بنابراین، برو، بکار خود مشغول باش، در صدد تطهیر خویشتن برآی و آنگاه با کمال دقت و بررسی‌های لازم و کافی و با داشتن شرائط ارشاد و تعلیم و تربیت، به پاک کردن انسانها از نقائص و عیوب پرداز. آیه مبارکه در قرآن مجید در تحریم غیبت چنین است: یا ایها الذین امنوا اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن اثم و لا تجسسوا و لا یغتب بعضکم بعضا ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیه میتا فکرهتموه و اتقوا الله ان الله تواب رحیم (ای کسانی که ایمان آورده‌اید از گمان‌های فراوانی اجتناب کنید، زیرا بعضی از گمانها معصیت است و تجسس و ماجراجویی مکنید و هیچ یک از شما غیبت دیگری را نکنند. آیا از شما کسی هست که گوشت برادر خود را بخورد (شما از خوردن گوشت برادر خود) کراهت دارید، به خداوند تقوی بورزید و قطعا خداوند پذیرای توبه و مهربان است) در حقیقت کسی که عیب و نقص یک انسان را که کرامت و حیثیت خدادادی خو

د را مختل نساخته است، جستجو و کشف و افشاء می‌کند، حیات باکرامت و حیثیت او را نابود می‌سازد و لذا خداوند متعال تعبیر مرده فرموده است. یعنی انسانی که پرده شرف و کرامت انسانی‌اش دریده می‌شود، در حقیقت مانند مرده‌ایست که کشنده‌اش آن

عیبجوی عیبگو است. نکته دیگری که در تعبیر (میته) ممکن است وجود داشته باشد، بی‌اختیار بودن شخص مورد غیبت است، یعنی همانگونه که مرده اراده و قدرت و اختیار دفاع از خود را ندارد، همچنان شخصی که در غیاب او شرف و آبرویش ریخته می‌شود و او نمی‌تواند از خود دفاع کند. اما احادیث کاملاً صحیح و معتبر در ممنوعیت غیبت و بطور کلی در ممنوعیت مجروح ساختن کرامت و شرف و حیثیت انسانی و ریختن آبروی او، بقدری فراوان است که جایی برای کوچکترین تردید در حرمت شدید این نابخاری نمی‌گذارد. امام صادق علیه‌السلام انگیزه‌های غیبت و بدگوئی را ده نوع فرموده است. روایت چنین است: الغیبه تنوع عشره انواع: شفاء غیظ، و مساعده قوم، و تصدیق خبر بلا کشف، و تهمه و سوء ظن، و حسد، و سخریه، و تعجب و تبرم، و تزیین غیبت (انگیزه آن) به ده نوع تقسیم می‌گردد: ۱- ارضای نفس یا خاموش کردن آتش غضب. ۲- کمک و یاری جمعی که غیبت کننده می‌خواهد

از آن حمایت کند و اهانت بر شخص مورد غیبت، او را موهون می‌سازد و قدرت طبیعی یا اعتباری آن قوم سقوط می‌نماید. ۳- تصدیق خبری بدون تحقیق در راست و دروغ بودن آن ۴- تهمت زدن، (البته خود این انگیزه (تهمت) بطور مستقیم یا غیر مستقیم معلول علیت است که اثر کوبیدن و تحقیر شخصیت مورد تهمت می‌باشد). ۵- بدگمانی، این انگیزه هم ممکن است ناشی از عواملی بوده باشد، مانند صدور سخنان یا بروز رفتار ابهام‌انگیز که می‌تواند دلالت بر خطا و لغزش داشته باشد. ۶- حسد، این پدیده از رایج‌ترین انگیزه‌های غیبت و اهانت بر انسانها است. این پدیده پلید موقعی بوجود می‌آید که شخصی دارای امتیازات جبری باشد مانند زیبایی، قدرت اندیشه، اراده، و دیگر مزایا و یا دارای امتیازات اختیاری، مانند علم و معرفت و مقام و دیگر مزایایی که با کوشش و تلاش بدست می‌آیند. ۷- استهزاء و به مسخره گرفتن که بنوبت خود میتواند معلول عللی باشد. ۸- تعجب یعنی شگفت زده شدن و وادار ساختن به شگفت زدگی این انگیزه هم بسیار رایج است، مخصوصاً در موقعی که اهانت کننده می‌خواهد ابراز اطلاع نماید و خود را شخصی آگاه و هشیار قلمداد کند. بعلاوه اینکه عده‌ای در زندگی خود، وادار کردن مردم به شگفت

تی را هنر بزرگی برای خود می‌دانند تا جائیکه بعضی از صاحب‌نظران دوران معاصر معتقدند که عظمت یک اثر هنری بایست که چه اندازه شگفتی مردم را به خود جلب می‌کند. ۹- دلتنگی یا بدخلقی، عده‌ای هستند که با بروز این حالات روانی، به گمان اینکه درباره مردم بدگویی کنند، وضع روانی‌شان به اعتدال خود برمی‌گردد، باین وسیله پلید دست می‌برند. بدتر از این، حالات کسانی است که اهانت را حتی نه به انگیزگی بدست آوردن اعتدال روانی، بلکه تنها بمقتضای دلتنگی مانند کوه آتش‌فشان، اهانت و تهمت و هر گونه تحقیر درباره اشخاص را به راه می‌اندازند. ۱۰- تزیین، بگمان خودآرایی و نشان دادن وارستگی، اقدام به توهین و تحقیر می‌نمایند. روایت در تقبیح غیبت و تهمت و افتراء و هر گونه تحقیر اشخاص بقدریست که نیازی به نقل و توضیح آنها نمی‌بینیم. هر گونه افشای عیب و کشف آن ممنوع است و موارد استثنای آن از مجموع سخنان مبارک امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه مورد تفسیر چنین برمی‌آید که هر گونه عیبجویی و عیب‌گویی و عیب‌تراشی اکیداً ممنوع است خواه بعنوان غیبت باشد (که عبارتست از ابراز معصیتی که انجام دهنده آن، از اظهار کردنش امتناع ورزیده است که در اصطلاح فقهی (اظهار

ما اخفاه الله) (آشکار کردن چیزی که خداوند آن را پنهان ساخته، است) و یا هر گونه طرح عیوب و لغزش‌ها که موجب اشاعه دادن فساد در جامعه و سبک جلوه دادن آن در نظر مردم و اذیت و آزار نمودن مرتکب گناه بوده باشد. اگر خطا و گناهی که از یک یا چند نفر صادر می‌شود و آن خطا و گناه به ضرر جامعه تمام خواهد گشت، بدون تردید مشمول عفو و اغماض نمی‌گردد، زیرا هر عاملی که جامعه را تهدید کند، بلکه حتی به ضرر یک انسان بیگناه تمام شود، آن عامل به هر شکلی هم که باشد، باید ریشه کن شود. همچنین اگر کسی مظلوم واقع شود، میتواند ظلم وارد بر خود را افشاء نموده، و ظالم را به کیفر خود برساند. همچنانکه اگر یک خطاکار درباره شئون زندگی مادی یا معنوی مورد مشورت قرار بگیرد، و کشف حال آن خطاکار ضروری باشد، تردید نیست که برای منتفی ساختن ضرر، باید وضع او افشاء شود. اگر از خطاکاری یک تبه‌کار جلوگیری نشود، بر تبه‌کاری

خود می‌افزاید و هم باعث سقوط خویشتن و هم باعث ورود ضرر بر دیگران می‌باشد، در این صورت نیز افشای خطای او اگر تذکر دادن برای او نتیجه‌ای نبخشد، بدون اشکال بوده و در صورت انحصار چاره واجب می‌شود. جلال‌الدین مولوی درباره عیجی و افشای عیب د

یگران ابیاتی بسیار جالب دارد که در اینجا متذکر می‌شویم: عیب باشد کاو نبیند جز که عیب عیب کی بیند روان پاک غیب چار هندو در یکی مسجد شدند بهر طاعت راکع و ساجد شدند هر یکی بر نیتی تکبیر کرد در نماز آمد به مسکینی و درد موذن آمد زان یکی لفظی بجست کای موذن بانگ کردی وقت هست؟ گفت آن هندوی دیگر از نیاز هی سخن گفتی و باطل شد نماز آن سوم گفت آن دوم را ای عمومی چه زنی طعنه به او خود را بگوی آن چهارم گفت حمدالله که من در نیفتادم به چو چون این سه تن پس نماز هر چهاران شد تباه عیب گویان بیشتر گم کرده راه ای خنک جانی که عیب خویش دید هر که عیبی گفت، آن بر خود خرید زانکه نیم او ز عیستان بده است وان دگر نیمش ز غیستان بده است چون که بر سر مر ترا ده ریش هست مرهمت بر خویش باید کار بست عیب کردن ریش را داروی اوست چون شکسته گشت جای ارحمو است گر همان عیب نبود ایمن مباش بو که آن عیب از تو گردد نیز فاش لا- تخافو از خدا نشنیده‌ای؟ پس چه خود را ایمن و خوش دیده‌ای! سالها ابلیس نیکونام زیست گشت رسوا، بین که او را نام چیست در جهان معروف بد علیای او گشت معروفی به عکس ای وای او د

ر توضیح پاکیزگی غلام پادشاه که در شکل طنز می‌گوید: عیب دیگر اینکه خودبین نیست او هست او در هستی خود عیجی عیجی و عیجی خود بده است با همه نیکو و با خوب بده است در رخ مه عیب بینی می‌کنی در بهشتی خارجی می‌کنی! کر امل رادان که مرگ ما شنید مرگ خود نشنید و نقل خود ندید حرص نابیناست بیند مو به مو عیب خلقان و بگوید کو به کو عیب خود یک ذره چشم کور او می‌بیند گر چه هست او عیجی شاخ گل هر جا که می‌روید گل است خم مل هر جا که می‌جوشد مل است گر ز مغرب سر زند خورشید سر عین خورشید است نی چیز دگر عیب جویان را ازین دم کور دار هم به ستاری خود ای کردگار گفت حق چشم خفاش بدخصال بسته‌ام من ز آفتاب بیمثال از نظرهای خفاش کم و کاست انجم و آن شمس نیز اندر خفاست یک بیان بسیار زیبایی هم از ویکتور هوگو داریم که بسیار سازنده بنظر می‌رسد، و آن اینست: (آدمی بر بدنش گوشتی دارد که هم در آن حال بار گران و وسوسه او است، این بار را می‌کشد و تسلیمش می‌شود، باید مراقبش باشد، اختیارش را در دست گیرد، مقهورش سازد و تن به اطاعتش ندهد، مگر در آخرین حد، در این اطاعت نیز ممکن است خطائی وجود داشته باشد،

اما خطائی که ارتکابش اینگونه باشد گناه صغیره است. این نیز سقوط است، اما سقوطی بر زانو که ممکن است به سجد پایان یابد.) و اگر درباره چنین انسانی ما هم به خطای دیگری مرتکب شویم و به ملامت و استهزاء و شماتت او بپردازیم و عیب او را فاش کنیم، در حقیقت بجای نجات دادن آن خطاکار، او را به سقوط ابدی که قابل هیچگونه بازگشت نیست، گرفتار خواهیم ساخت. تعبیر بسیار زیبایی است که می‌گوید: (اما سقوطی بر سر زانو که ممکن است به سجد پایان یابد) آری، آنگاه که دل آدمی شکسته شود، دست توانای خداوندی به سوی او دراز می‌شود، بار دیگر آن دل شکسته را جبران نموده و التیام می‌بخشد. باز همان آینه است که فروغ جمال خداوندی را در خود منعکس می‌سازد گفته شده است که خدا فرموده است انا عند المنکسره قلوبهم (من در نزد کسانی هستم که دل‌های آنان شکسته شده است) البته تجارب بسیار فراوان هم موید همین جبران و التیام، بلکه انقلابات سازنده روانی است که در هنگام شکسته شدن یک قلب به وجود می‌آید. این متفکر انسان‌شناس در مورد دیگر می‌گوید: ۱۲۰- (نسبت به عقوبت‌زدگان شفقت داشته باشیم- دریغا! ما خود کیستیم؟ من که با شما سخن می‌گویم کیستم؟ شما که گوش به من می‌دارید

کیستید؟ از کجا می‌آئیم؟ آیا کاملاً اطمینان داریم که پیش از آنکه زائیده شویم کاری نکرده‌ایم؟ زمین خالی از شباهت بیک زندان نیست، از کجا معلوم است که آدمی یک بازداشت شده عدل الهی نیست، از نزدیک به زندگی بنگرید، این زندگی چنان ساخته شده است که در همه جایش عقوبتی احساس می‌شود، آیا شما آن کسید که خوشبخت نام دارد؟ بسیار خوب، با اینهمه همه

روزه غمگین هستید، هر روز اندوه بزرگی یا پروای کوچکی مخصوص به خود دارد. دیروز برای سلامت کسیکه نزد شما عزیز است میلزیدید، امروز بر سلامت خود بیمناکید، فردا اضطرابتان راجع به پول خواهد بود، پس فردا زخم‌زبان یک مفتری اندوهگین‌تان خواهد ساخت، پسین فردا بدبختی یک دوست سبب تاثرتان خواهد شد، سپس بدی یا خوبی هوا، پس از آن شکستن یا گم شدن چیزی نفیس، پس از آن تفریحی که بدلیل آن وجدان و ستون فقرات ملامتتان میکند یک بار دیگر جریان امور عمومی. این در صورتیست که آلام قلبی را بشمار نیاوریم و همچنین امتداد می‌یابد ابری از میان می‌رود، ابر دیگری پدیدار می‌شود، در هر صد روز بزرگت یک روز اتفاق می‌افتد که آفتاب شادمانی برای شما بدرخشد و حال آنکه شما از افراد نادری هستید که سعادت دارند، اما دیگر آدمیان ظ

لمت را کد بر سرشان افتاده است، کسانی که صاحب فکراند این عبارت را کمتر بکار می‌برند: (خوشبختان و بدبختان) در این عالم که مسلماً دهلیز عالم دیگری است خوشبخت وجود ندارد. تقسیم واقعی بشری از این قرار است: روشنان و تاریکان. کاستن از تعداد تاریکان و افزودن بر تعداد روشنان هدف اصلی است. از این جهت است که فریادکنان می‌گوئیم: تعلیم! دانش! خواندن را آموختن روشن کردن آتش است. از هجی کردن هر هجا شراره‌ای بیرون می‌جهد. در واقع کسیکه می‌گوید: روشنائی، واجب نمی‌آید که بگوید شادمانی. آدمی در روشنائی رنج می‌برد، افراط در آن می‌سوزاند، شعله دشمن بال و پر است، سوختن و از پرواز وانماندن خارقه‌ای از نبوغ است، هنگامیکه بشناسید و هنگامیکه دوست بدارید باز هم رنج خواهید برد، روز با چشم اشکبار بوجود می‌آید. روشنان اگر هم هیچ مورد برای گریستن نداشته باشند بر ظلمت‌زدگان می‌گریند. (ماخذ مزبور ص ۳۲۲)

خطبه ۱۴۱- درباره نهی از غیبت

[صفحه ۱۱۲]

تفسیر عمومی خطبه صد و جهل و یکم ایها الناس من عرف من اخیه وثیقه دین و سداد طریق فلا یسمعن فیه اقابیل الرجال. اما انه (...ای مردم، هر کس درباره برادر مومن خود استحکام دینی و درستی راه را احراز کرده باشد، گوش به قال و مقال مردم درباره او ندهد) ... اگر مردم از آگاهی لازم درباره یکدیگر برخوردار باشند، مزدبگیران تبلیغات بی‌اساس و غرض‌ورزان نمی‌توانند شخصیت‌های میرا را لجن مال کنند. یکی از اساسی‌ترین وظائف مقامات تعلیم و تربیت و ارشاد، همین است که مردم جامعه را از نظر اخلاقی چنان آماده کنند که در مقابل امواج غیبت‌ها و تهمت‌ها و افتراها که از اغراض پلید خود کامگان سر می‌کشند، مقاومت بورزند و نگذارند دامان پاک انسانها را لکه‌دار نمایند. و نهیب بر آنان بزنند که مخوان آلوده دامان هر کسی را که دامان تا به دامان فرق دارد با در نظر داشتن وضع ماشینی که مردم را از تحصیل آگاهی‌های لازم و کافی درباره همدیگر مخصوصاً درباره شخصیت‌های بزرگ که منشا اثر در جامعه می‌باشند، مانع می‌شود. و با در نظر داشتن تخصص‌های محیرالعقول در فنون متنوع تبلیغات در دو میدان سمعی و بصری که موجب شده است گردانندگان جوامع دنیا در یک لحظه درباره

ه هر چه که می‌خواهند فضای جوامع را آماده پذیرش نمایند. این اصلی که امیرالمومنین علیه‌السلام در کلام مبارکشان فرموده‌اند، باید بیش از پیش مورد دقت و عمل قرار بگیرد. امروزه اهمیت تاثیر تبلیغات بقدری است که می‌تواند یک جامعه را از این رو به آن رو به گرداند، از کاه‌ها کوه‌ها بسازد و کوه‌ها را تا حد کاه‌ها کوچک کند. شاید بجزئت بتوان گفت که امروزه خطر نابودکننده تبلیغات خیلی بیش از کاربرد اسلحه کشنده می‌باشد. لذا در مقابل چنین عامل خطرناک ساکت نشستن و مردم جامعه را به حال خود رها کردن، بزرگترین خیانت به آن مردم است. در آن موارد که سخن احتمال صدق و کذب را دارد و دیدن، انسان را مستقیماً در ارتباط با واقعیات می‌گذارد قطعی است که دیدن ترجیح دارد منظور امیرالمومنین علیه‌السلام همین است که در آن موارد که سخن توانایی حکایت قطعی از واقعیات را ندارد دیدن با چشم اصلت دارد و مورد اعتماد است نه شنیدن. همه می‌دانیم

که در شناساندن اصیل‌ترین لازمه قضیه گفته شده است که (القضیه تحتل الصدق و الکذب) (قضیه احتمال صدق و کذب را دارد) مگر هنگامی که سند سخن از جهت ناقلان و دلالت آن بر مقصود، بقدری قوی باشد که هیچ احتمال خلاف واقع در آنچه را سخن ارائه می‌دهد، در میان نباشد، بدیهی است که در این صورت سخن قابل استناد بوده و میتوان به آن اعتماد نمود. بهمین جهت بوده است که همواره نقل متواتر یک قضیه هر اندازه بیشتر باشد، اطمینان بخش‌تر و مورد اعتماد عالی‌تر می‌باشد.

خطبه ۱۴۲- درباره نیکی به نااهل

[صفحه ۱۱۶]

تفسیر عمومی خطبه صد و چهل و دوم و لیس لواضع المعروف فی غیر حقه و عند غیر اهله من الحظ فیما اتی الا محمده اللثام و ثناء الاشرار، و مقاله الجهال مادام منعما علیهم: ما اجود یده و هو عن ذات الله بخیل (و برای کسی که نیکوئی را در غیر مورد شایسته و به غیر اهلس انجام بدهد، بهره در آن نیکوکاری نیست مگر سپاسگزاری مردمان پست و شکرگزاری اشرار و سخن نادانان، مادامی که احسان و نیکوکاری او به آنان استمرار دارد) نیکوکاری در غیر موردش نتیجه‌ای جز تباه شدن آن ندارد. از سیاق جملات مبارک امام (ع) چنین برمی‌آید که منظور آن حضرت، توبیخ کسانی است که کرامت و احسان را برای بدست آوردن شکر و سپاسگزاری مردم پست و اشرار و سخنان خوشایند مردم نادان انجام می‌دهند. باید ما این حقیقت را در نظر بگیریم که احسان و کرم و لطف و محبت حتی برای انسانها در موارد شایسته نیز نباید جنبه سوداگری به خود گرفته، و بطور داد و ستد انجام بگیرد، چه رسد باینکه طرف این معامله مردم پست و اشرار و یا مواردی باشد که جز تباهی نیکوکاری نتیجه‌ای در بر نداشته باشد. دو جمله اخیر (ما اجود یده و هو عن ذات الله بخیل) دو احتمال دارد: احتمال یکم- اینست که حرف (

ما) برای تعجب استهزایی باشد، بنابراین احتمال، معنی چنین می‌شود: (چه دست بخشنده‌ای دارد! آن کسی که از انفاق مال در راه خدا استتکاف و بخل می‌ورزد!!) لازمه این معنی چنین است که شخصی که در راه خدا نیکوکاری نمی‌کند و احسان در راه خدا روا نمی‌دارد، در حقیقت نیکوکاری و احسان نمی‌نماید. احتمال دوم- کلمه (ما) نافی باشد، بنابراین احتمال، معنی چنین می‌شود که هر کس که در راه خدا نیکوکاری نکند، دست او دست بخشش نیست. اگر قاعده ادبی مساعد این احتمال بود، تفسیر مزبور صحیح بود، ولی بدانجهت که صیغه (اجود) فعل نیست که بوسیله حرف (ما) منفی شود، بلکه صیغه افعال التفضیل است، در نتیجه حرف (ما) برای تعجب بوده و همان احتمال اول را تقویت می‌نماید. و اگر ما نافی بود، می‌بایست با جمله فعلیه (ما اجاد) طرح شود. حال بر می‌گردیم به شرح فرموده امام علیه‌السلام. از این کلام معلوم می‌شود که در آن دوران هم، انجام دادن نیکوکاری‌ها و کرامت و احسان در راه اغراض فاسد مانند ریاکاری و جلب حمد و ثنای متملق‌ها و چاپلوس‌ها و همچنین برای مطرح ساختن بعنوان نقل مجالس، شیوع داشته است. و بدیهی است که این تبهکاریها که شکل نیکوکاری هم دارد، جز ضایع کردن مال

و آلوده ساختن درون هیچ نتیجه‌ای ندارد، بلکه بدیهی است اینگونه تبهکاریها موجب ورود اختلالات مخرب در زندگی اجتماعی نیز می‌گردد و معنای نیکوکاری و احسان و کرامت و محبت و امثال اینگونه حقائق ارزشی مشوش می‌گردد، انسانهای شریف و فاقد شرافت در جامعه حدود و هویت‌های ارزشی و ضد ارزشی خود را از دست می‌دهند. و بطور کلی، بر سر جامعه همان آید که می‌بینید و می‌بینیم. عالی‌ترین وجه نیکوکاری و کرامت و احسان همان است که خداوند سبحان در قرآن مجید درباره احسان و اطعامی که اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در سه روز متوالی انجام دادند، فرموده است: و یطعمون الطعام علی حبه مسکینا و یتیمان و اسیرا. انما نطعمکم لوجه الله لا نرید منکم جزاء و لا شکورا (و آنان طعام را در راه محبت خداوندی به فقیر و یتیم و اسیر می‌بخشد. و هدفی جز این ندارد که-) جز این نیست که ما برای خدا شما را اطعام می‌کنیم و از شما هیچگونه پاداش و سپاسی را نمی‌خواهیم) و با توجه به محتوای این دو آیه شریفه یک انسان باایمان و باتقوی هرگز برای تحصیل مدح و ثنا و حتی تشویق

مردم اعم از خوب و بد، احسان و کرامت نمی‌کند، زیرا او به خوبی می‌داند که لطف و نیکوکاری و احسان و کرامت با معامله‌بازی‌ها به هر شکل که باشند، سازش ندارند. همانگونه که گل برای عطرافشانی و برخوردار ساختن مردم از زیبایی خود، توقع پاداش و حمد و ثنا ندارد و ماه به آن جمال و آفتاب به نورافشانی خود هیچ مزدی از کسی نمی‌خواهند، گل خندان که نخندد چه کند علم از مشک نبندد چه کند ماه تابان بجز از خوبی و ناز چه نماید چه پسندد چه کند آفتاب ار ندهد تابش و نور پس بدین نادره گنبد چه کند مواضع المعرف: فمن آتاه الله مالا- فليصل به القرابه و ليحسن منه الضيافه، و ليفك به الاسير و العاني، و يعط منه الفقير والغارم، و ليصبر نفسه على الحقوق و النوائب ابتغاء الثواب، فان فوزا بهذه الخصال شرف مكارم الدنيا و درك فضائل الاخره انشاءالله (موارد نیکوکاری: پس هر کسی که خدا به او مالی داد، به نزدیکان خود پردازد و مهمان‌نوازی کند و اسیر آزاد کند و زجر دیده را با آن مال نوازش بدهد، و از آن مال به مستمند بدهد و وام‌مداران را پردازد و برای تحصیل شایستگی پاداش نفس خود را برای ادای حقوق و مقاومت در برابر مصائب بزرگ دنیا به صبر و شکیبایی وادار کند، زیرا موفقیت به وصول به این خصلتها، شرف کرامتهای دنیا است و دریافت فضائل سرای ا

بدی انشاءالله) باید در نیکوکاری اهم و مهم مراعات گردد. کلام مبارک امیرالمومنین علیه‌السلام موارد و مصادیق اکرام و احسان را بیان می‌دارد، و ترتیب آنها در این کلام ترتیب اهم و مهم نیست. بدیهی است که اگر نزدیکان خود انسان نیازمند باشند و نیاز آنان حیاتی باشد بر دیگران مقدم می‌باشند. و همچنین اگر مهمان‌نوازی (مخصوصا با آن شرایط که مردم جامعه در دوران گذشته، مهمان را مانند عضو خانواده خود تلقی می‌کردند.) از اهمیت اساسی برخوردار باشد. بهمین ترتیب تقدم هر موردی را که بر موارد دیگر اهمیت داشته باشد، باید مراعات نمود.

خطبه ۱۴۳- در طلب باران

[صفحه ۱۲۴]

تفسیر عمومی خطبه صد و چهل و سوم الا و ان الارض التي تحملكم و السماء التي تظلكم مطيعتان لربكم، و ما اصبحتا تجودان لكم بركتهما توجعا لكم و لا زلفه اليكم و لا لخير ترجوانه منكم ولكن امرتا بمنافعكم فاطاعتا و اقيمتا على حدود مصالحكم فقامتا (در طلب باران، امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه مبارک بندگان خدا را به وجوب پناه‌جویی به رحمت خداوندی، هنگامی که باران از آنان قطع شده باشد، آگاه می‌سازد. آگاه باشید، زمینی که شما را بر روی خود حمل می‌کند و آسمانی که بر شما سایه می‌اندازد، مطیع پروردگار شما هستند. و آنها در تلاش مستمر خود که برکت خود را به شما می‌رسانند، نه از روی دلسوزی برای شما است، و نه برای توسل و تقرب به شما و نه برای امید خیر از شما، بلکه آسمان و زمین مامور رساندن منفعت برای شما گشته‌اند و اطاعت امر می‌نمایند و آن دو برای برآوردن حدود مصالح شما برپا داشته شده‌اند و به این ماموریت تن در داده‌اند. کیهان بزرگ با دستور خداوندی در مجرای قوانین خود در جریان است و شما از این جریان برخوردار می‌شوید امیرالمومنین علیه‌السلام در این جملات مبارک، اشاره به یک اصل علمی و فلسفی بسیار بااهمیتی می‌فرما

یند که توجه به آن، برای کاروانیان علوم و معارف جهان‌شناسی بسیار ضروری است. این اصل علمی و فلسفی چنین است که واقعیات ثابت و پدیده‌های متغیر و جریانات قانونی که در این کیهان بزرگ وجود دارند، نه چنان است که مستقیما لذائد و آلام ما را در نظر دارند. و نه چنان است که حرکات قانونمند خود را برای توسل و نزدیکی به ما صورت می‌دهند. این معنی با اشکال مختلفی در ادبیات بعد از ظهور اسلام، در جوامع اسلامی مطرح شده است. از آنجمله: یکی مرغ بر کوه بنشست و خاست بر آن که چه افزود و زان که چه کاست تو آن مرغی و این جهان کوه تست چو رفتی جهان را چه اندوه تست اگر ناچیزی بعد مادی انسان را در برابر کیهان بزرگ در نظر بگیریم، (همانگونه که خداوند متعال در قرآن مجید فرموده است: لخلق السماوات و الارض

اکبر من خلق الناس (البته آفرینش آمانها و زمین بزرگتر است از آفرینش مردم) خواهیم دانست که چنان نیست که عالم هستی با آنهمه عظمتی که دارد، بطور مستقیم و با کمال آگاهی و آزادی برای برآوردن خواسته‌های انسان‌ها حرکت می‌کنند و در معرض کون و فساد قرار می‌گیرند، اگر چه خود انسان با بلند پروازیهایی بی‌اساسی که دارد، خیال می‌کند که همه عالم هستی ه

یچ کاری جز برای برآوردن خواسته‌های او ندارد!! آری- دریا که به طبع خویش موجی دارد خس پندارد که این کشاکش با اوست! خداوند سبحان می‌فرماید: کم ترکوا من جنات و عیون. و زروع و مقام کریم. و نعمه کانوا فیها فاکهین. کذلک و اورثانها قوما آخرین. فما بکت علیهم السماء و ما کانوا منظرین (آن تبهکاران) چه باغ‌ها و چشمه‌سارها و زراعتها و موقعیت گوارا و نعمتی که در آن، دارای رفاه و نشاط بودند، از خود گذاشتند (و گذاشتند) بدینسان آن امتیازات را به قومی دیگر واگذاشتیم، پس نه آسمان برای آنان اشکی ریخت و نه به آنان مهلتی داده شده) با نظر به این مطلب، یک مسئله بسیار بااهمیت که از دوران‌های پیشین مطرح شده است، به حل و فصل نهایی خود می‌رسد. مسئله این است: آیا کیهان بزرگ فعالیت می‌کند تا حقایقی بعنوان غایات (هدف‌ها) تحقق پیدا کند، یا کیهان بعنوان علل ماشینی فعالیت می‌کند، و آن حقائق بعنوان معلولات طبیعی از آنها به وجود می‌آیند؟ با یک مثال ساده، مسئله چنین است: آیا آفتاب فعالیت می‌کند، تا آنچه در منظومه شمسی قرار دارند، به وضع و موقعیتهای خود بعنوان غایت و هدف برسند. یا آفتاب کار خود را انجام می‌دهد و معلولات آن بطور جبر به وجود

می‌آیند؟ یعنی آیا خورشید فعالیت می‌کند تا در کره زمین نباتات برویند و معادن به وضع خود برسند یا اینکه خورشید کار خود را بدون آگاهی از آینده و توجه به هدف و غایت و غیرذلک، انجام می‌دهد و آن موجودات (معادن، نباتات جانداران، مخصوصا انسانها) دارای وضع و موقعیتهای خود می‌گردند؟ مطلبی را که امیرالمومنین علیه‌السلام در این مورد فرموده است. پاسخ نهایی است که فوق آن، قابل تصور نمی‌باشد. کلام امیرالمومنین علیه‌السلام چنین است: آنچه که موجودات زمینی و آسمانی انجام میدهند، ذاتا با این هدف گیری نیست که خواسته‌های شما را در دو قلمرو جلب لذت و دفع الم برآورند اصلا هیچ توجه و اراده‌ای به این قضیه ندارند که شما نیازمند تحصیل خیر و منفعت هستید و آنها آگاهانه و آزادانه در مسیر رفع این نیازمندی شما به فعالیت پرداخته‌اند. آن موجودات (زمینی و آسمانی) با دستور خداوندی به فعالیت خود مشغولند، از آیین اشتغال حکمت‌آمیز شما برخوردار می‌شوید و مصالح خود را به دست می‌آورید و مفاصد را از خود دفع می‌نمایید. اما اینکه همه اجزاء و پدیده‌ها و روابط و حرکت و تحول این کیهان بزرگ که ما با نظر به بعد طبیعی، جزئی ناچیز از آن هستیم، پیرو دستور خداوند

دی بوده، و حافظ قوانین جاریه در آنها خداوند سبحان است. با طرق علمی و فلسفی و منابع اسلامی کاملا قابل اثبات می‌باشد. تنها بعنوان نمونه: شما می‌توانید به این حقیقت علمی محض توجه کنید که- آنچه که در جهان عینی می‌گذرد و قابل مشاهدات حسی و علمی است، جریان پدیده‌های بیشمار به ترتیب دو موقعیت (علی و معلولی) است بدون اینکه خود رابطه ضروری (علیت) قابل مشاهده حسی و علمی مستند به حس بوده باشد. حال، این سوال پیش می‌آید که چرا همه چیز از همه چیز صادر نمی‌گردد؟ بلکه همواره واقعیات معینی (علتها) هستند که واقعیات معین دیگری (معلولها) را به وجود می‌آورند. بنا به نقل برتراند راسل از دیوید هیوم، او (هیوم) می‌گوید: (من نمی‌دانم) این پاسخ ناشی از فروتنی نیست، زیرا هر متفکری که نتواند ثابت‌های گرداننده متغیرات عالم هستی را که مستند به خدا است بپذیرد هیچ چاره‌ای جز همین که بگوید: (من نمی‌دانم) ندارد. ولی با نظر به کلام مبارک امیرالمومنین علیه‌السلام پاسخ کامل به مسئله مورد بحث داده می‌شود و جهل ما به علم مبدل می‌گردد. مضمون کلام آن حضرت با قالب ادبی چنین می‌شود: قرن‌ها بگذشت و این قرن نویست ماه آن ماه است آب آن آب نیست عدل آن ع

دل است و فضل آن فضل هم گرچه مستبدل شد این قرن وامم قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی برقرار و بردوام شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار پس بنایش نیست بر آب روان بلکه بر اقطار اوج آسمان مولوی توضیحی درباره اینکه سببیت سبب‌ها (علیت علتها) از ذات خود اشیاء ناشی نمی‌گردد، در ابیات زیر بخوبی منعکس شده است: سنگ بر

آهن زنی آتش جهد هم به امر حق قدم بیرون نهد آهن و سنگ ستم بر هم مزن کاین دو می‌زایند همچون مرد و زن سنگ و آهن خود سبب آمد ولیک تو به بالاتر نگر ای مرد نیک کاین سبب را آن سبب آورد پیش بی سبب هرگز سبب کی شد ز خویش! این سبب را آن سبب عامل کند باز گاهی بی پر و عاقل کند آن سببها کانبیا را رهبر است آن سببها زین سببها برتر است این سبب را محرم آمد عقل ما وان سببها راست محرم انبیاء این سبب چه بود؟ بتازی گورسن اندر این چه این رسن آمد به فن گردش چرخ این رسن را علت است چرخ گردان را ندیدن زلتست این رسنهای سببها در جهان هان و هان زین چرخ سرگردان مدان تا نمائی صفر و سرگردان چو چرخ تا نسوزی تو ز بی مغزی چو مر باد، آتش می‌شود از امر حق

هر دو سرمست آمدند از خمر حق گر نبودی واقف از حق جان باد فرق چون کردی میان قوم عاد حال که چنین است، وقتی که می‌خواهید به نماز استسقاء بروید، نخست قلب خود را بررسی کنید. اگر دیدید سوز و اخلاصی دارید، حتما چتر را فراموش نکنید و نماز استسقاء مرحوم آیه‌الله العظمی آقای آقاسید محمد تقی خوانساری رحمه‌الله علیه هنوز در حوزه علمیه قم و در میان اهالی قم کسانی هستند که نماز استسقاء مرحوم آیه‌الله آقای سید محمد تقی خوانساری را کاملا به یاد دارند. آیه‌الله خوانساری از اعظم مراجع عالم تشیع و از حیث فضل و علم و تقوی در درجه‌ای بسیار ممتاز بودند و اینجانب مانند عده‌ای فراوان از طلاب حوزه علمیه قم در آن زمان محضر مبارک آن شخصیت والا- را تا مدتی درک و در نمازهایی که به امامت آن بزرگوار در مدرسه فیضیه تشکیل می‌شد، شرکت می‌کردیم. در سال ۱۳۶۳ هجری قمری خشکسالی ناگواری، قم و شهرک‌ها و روستاهای پیرامون قم را تهدید می‌کرد، بطوری که نگرانی شدید، همه مردم را ناراحت کرده بود. در این موقع روحانیت و مردم از آیه‌الله خوانساری استدعا کردند که مغفور له نماز استسقاء بجا بیاورند. و ایشان با جمعی زیاد از روحانیون با بجا آوردن شرائط نماز

استسقاء به (خاک فرج) قم حرکت کردند. اینجانب کاملا به یاد دارم پس از سجده طولانی آن بزرگوار ابرهایی پراکنده در فضا نمودار گشته و تدریجا بهم پیوستند و ما هنوز به شهر قم وارد نگشته بودیم که ابرها متراکم گشته و باران شدیدی باریدن گرفت و از الطاف الهی خشکسالی بر طرف شد. این داستان را تا حدودی مشروح‌تر، از مجله حکمت شماره ۱۲ سال اول از صفحات ۲۹ و ۳۰ و ۳۱ در اینجا می‌آوریم: آیت‌الله خوانساری و نماز استسقاء یکی از بزرگان آثار مرحوم آیه‌الله خوانساری قدس‌الله روحه که برای عموم مسلمین موجب افتخار و مباهات گردید نماز استسقائی بود که آن شخص بزرگ بجای آورد. و ملل جهان خواهی نخواهی در برابر عظمت اسلام سر تعظیم و تکریم فرود آورده دنیائی متوجه عالم روحانیت و شخصیت آن پیشوای مقدس شیعه گردید در سال ۱۳۶۲ ه- ق که رحمت الهی از شهرستان قم و حومه آن قطع شده و از آغاز بهار تا اوایل خرداد ماه بهیچوجه بارانی از آسمان رحمت نازل نشده بود دشت و هامون خشک و مزارع در اثر بی‌آبی پژمرده و آخرین مراحل حیات خود را می‌پیمودند منظره غم‌انگیز و وحشت‌آوری در سراسر این منطقه ایجاد و خرمن امید مردم را بر باد میداد، در یک چنین موقعیت خطرناک و ساعا

ت وحشتناکی که امید افراد رفته رفته به ناامیدی مبدل می‌گردید و بیم قحط و غلا این سامان را تیره می‌ساخت نسیم صبح رحمت و اشعه الهیه وزیدن گرفته یگانه مرد ایمان و خداپرستی که در کانون معرفت اسرار حقیقت آموخته و آن گوهر گرانبھائیکه در گنجینه تقوی و فضیلت برای چنین موقعی اندوخته شده بود با عزمی متین و ایمانی راسخ دامان همت بر کمر زده تصمیم گرفت بوسیله نماز استسقاء و دعا طلب باران از منبع رحمت الهیه نموده روی عجز و نیاز به درگاه خداوند رحیم آرد،- اراده خود را بعموم طبقات اعلام- و در روز جمعه یکساعت از طلوع عازم گردید که با رعایت دستور مقدس اسلام مشغول نماز گردد مردمی که بر اثر سستی ایمان بخداوند خوش گمان نبودند بزعم فاسد خود از راه خیرخواهی بحضرتش معروض داشتند ممکن است این نماز بلا اثر مانده و مقام شامخ شما در نظر جمعیت کاسته شود ولی آن رادمرد که هیچکس را جز خدای خود نمی‌دید و جز سخن حق نمی‌شنید بدین سخنان وقتی نگذارده میفرمود من به دستوری که از شارع اسلام رسیده عمل نموده وظیفه خود را انجام میدهم

و بی‌می از گفته این و آن ندارم آنچه صلاح باشد واقع خواهد شد- این بود که طبق مقررات دینی خود و یک‌عده از مردان ایمانی با

د

اشتن روزه چنانچه دستور رسیده رداء مبارک را از راست بچپ و بالعکس انداخته با پای برهنه استغفار گویان و تضرع کنان رهسپار سمت خاک فرج گردید و به امید فتح و فرج رو به بیابان نهادند اتفاقاً این حادثه مصادف با موقعی بود که قسمتی از قوای متفقین متمرکز در ایران شده و یک‌عده از لشکر انگلیسی و آمریکائی در حدود خاک فرج (که در ضلع شمال شرقی نیم کیلومتری شهر قم قرار گرفته) جای داشتند- قبلاً به آنها خبر رسیده بود که عده زیادی از اهالی در نظر دارند به این حدود آمده و چاه آبی را که مورد استفاده آنهاست پر نموده بعلاوه ممکن است خطر بزرگی متوجه آنان شود آنها که از جریان قضایا هیچ اطلاعی نداشتند و نیز هیاهوی مردم تأیید افکارشان را می‌نمود کاملاً- مجهز برای دفاع گردیده حتی رگبارها را بسوی جمعیت قرار دادند، تا هنگام هجوم مردم دفاع نمایند- مرحوم آیت‌الله فقیه که تنها متوجه به خدای خود بود هدف مخصوص داشت با نهایت رشادت و متانت بوضع خود ادامه داده با حضور متجاوز از بیست هزار نفر تقریباً در حال تضرع و خشوع بذات مقدس ربوبی، نماز استسقاء را بجای آورده با خطبه و دعاء پایان یافت دلها می‌طپید و رنگها در پریدن بود هر کس با خود زمزمه و نوائی داشت

که آیا این دعا به هدف اجابت خواهد رسید یا نه متخصصین اروپائی که در لشکر متفقین بودند اوضاع جوی را بدقت مورد بررسی قرار داده ابداء امارات نزول باران را مشاهده نمودند فردای آن روز آثار رحمت الهی ظاهر و ابرهای متراکم آسمان قم را پوشیده بارانی بی‌نظیر در شهر و حومه بارید بطوریکه سیل در رودخانه قم به جریان افتاده روحی تازه در سراسر باغات و مزارع و بیابان طف دیده دمیده، و زمین که بر اثر بی‌آبی خشک و آتشین شده بود خلد برین گردید و مصداق این آیه مبارکه هویدا گردید... (و استغفروا ربکم انه کان غفارا یرسل السماء علیکم مدارا...)

ظهور این کرامت بزرگ و دعاء سریع‌الاجابه در جهان اثر عجیبی بخشیده بطوریکه ژنرال‌ها و فرماندهان لشکر متفقین نیز تسلیم مقام دینی شده از آن بزرگوار خواستار شدند برای رفع غائله جنگ جهانی دعا فرمایند و از مقامات رسمی لندن و آمریکا وقوع حادثه شگفت‌انگیز بوسیله رادیو در تمام دنیا پخش گردید حقانیت دین مبین اسلام عملاً- بر جهانیان آشکار گشت و بر آن مردم مادی و عناصر ناپاکی که به دیانت و اسلامیت بنظر حقارت می‌نگریستند ثابت شد که مردان پاک و بافضیلتی در عالم هستند که بلاواسطه با عالم غیب پیوسته و می‌توانند با

نیروی ایمان جهانی را تکان دهند و طبیعت به اذن خداوند جهان در زیر فرمان آرند درود فراوان به روان پاکت باد- ای رادمرد با حقیقت و ایمانی که اسلام را زنده ساخته قوت اسلام را بمردم جهان نمایش دادی. کافی است برای قبول اینگونه گرفتاریها، به داستان بسیار مختصری از مشهورترین فیزیکدان قرن معاصر توجه شود. (در سال ۱۹۴۹ اینشتین درباره ملاقات خود با یکی از سران آمریکایی چنین نوشت: اخیراً با یکی از شخصیت‌های باهوش آمریکایی که به صورت ظاهر مردی صاحب حسن نیت بود، مذاکره می‌کردم و به او تذکر دادم که خطر جنگ جدیدی بشریت را تهدید می‌کند و اگر چنین جنگی در گیرد، احتمالاً نوع بشر منهدم خواهد گشت. و فقط تشکیلاتی که مافوق ملتها باشد، می‌تواند از چنین خطری جلوگیری کند. اما با نهایت تعجب مشاهده کردم که مخاطب من چنین جواب داد: به چه دلیل شما تا این اندازه مخالف با انهدام نوع بشر می‌باشید؟ (اگر عبارات بعدی متفکر مزبور را در تفسیر پاسخ مخاطبش مورد دقت قرار بدهیم، خواهیم دید که حتی ممکن است یکی از بزرگترین عللی که مخاطب را وادار به چنین پاسخ حیرت‌انگیزی کرده است، همان فرسودگی حیات بشری است که نتیجه و یا عکس‌العمل قطعی جرم‌ها و جنایات و بطور

عام نتیجه یا عکس‌العمل گناهانی است که بشر با کمال بی‌اعتنایی و به انگیزگی لذت پرستی و خودکامگی مرتکب آنها گشته است. متفکر مزبور (اینشتین) می‌گوید: چنین جواب تند و صریحی از رنج درونی و بدبختی آشکاری حکایت می‌کند که مولود جهان امروز است. این جواب بنظر من جواب کسی است که کوشش بسیار کرده است تا تعادلی در وجود خویش ایجاد کند، ولی

توفیق نیافته است، و حتی امید توفیق را هم از دست داده است. این جواب بیان انزوایی دردناک است که همه افراد بشر امروزه از آن رنج می‌برند.) آیا ابتلاء و ناگواری و بسته شدن راه خیرات و نابود شدن امیدها و آرزوها بالاتر از این قابل تصور است که بشر امروزی خود را در یک بن‌بست غیر قابل گشایش ببیند؟ آیا سخت‌تر از این نتایج نابودکننده برای گناهان می‌توان تصور نمود که هستی و نیستی و زندگی و مرگ برای انسان یکسان باشند؟ چه باید کرد که تخدیر و هستی‌های متنوع نمی‌گذارد که انسان بفهمد- نیستی غیر از هستی است) آتشش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار ان الله بیتی عبادہ عند الاعمال السیئہ بنقص الثمرات، و حبس البرکات، و اغلاق خزائن الخیرات. لیتوب تائب، و یقلع مقلع، و یتذکر متذکر، و یزدجر مزدجر (خ

داوند سبحان بندگان خود را در هنگام ارتکاب اعمال زشت مبتلا می‌سازد و به کاهش میوه‌ها و بستن در خزانه‌های خیرات، تا کسی بخواهد بطرف خدا بازگردد و گنهکار دل از گناه برکند و کسی که بخواهد بیاد خدا بیفتد و کسی که می‌خواهد به جهت نهی از لغزش‌ها از آنها امتناع بورزد.) نتایج وخیم گناهان روزی گریبان گنهکاران را می‌گیرد آنچه که تجارب و مشاهدات مستمر نشان می‌دهد، اینست که هیچ عملی بدون عکس‌العمل، یا به اصطلاح دیگر: هیچ علتی بدون معلول و هیچ مقدمه لازم و کافی بدون صدور یک نتیجه نبوده است. نهایت امر این است که حکمت بالغه خداوندی برای هشدار و اخطار مردم، مقداری قابل توجه از عکس‌العمل‌ها را در همین دنیا بوجود می‌آورد، باشد که مردم از آن عبرت بگیرند و بدانند که فتن عملی مثقال ذره خیرا یره. و من یعمل مثقال ذره شرا یره (پس هر کس بر وزن ذره‌ای خیر انجام بدهد آن را خواهد دید و هر کس به وزن ذره‌ای شر انجام بدهد آن را خواهد دید) این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا و بقیه عکس‌العمل‌ها و یا معلولها و نتایج کردارها در ابدیت سراغ آدمی را می‌گیرد. امروز بروز بیماریها و ناگواریها سخت در شرق و غرب دنیا برای هیچکس

پوشیده نیست. چه باید کرد که تخدیر و هستی‌های متنوع نمی‌گذارد که انسان بفهمد- نیستی غیر از هستی است) و قد جعل الله سبحانه الاستغفار سببا لدرور الرزق و رحمه الخلق، فقال سبحانه: استغفروا ربکم انه کان غفارا. یرسل السماء علیکم مدرارا. و یمددکم باموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انهارا. فرحم الله امرا استقبل توبته و استقال خطیئہ و بادر منیتہ (و خداوند سبحان توبه را سبب فراوانی روزی و رحمت بر مخلوقاتش قرار داده و فرموده است: (از پروردگارتان طلب مغفرت کنید، قطعا او بخشاینده است. از آسمان برای شما خیر کثیر می‌فرستد. و شما را با اموال و فرزندان یاری می‌کند و برای شما باغها و چشمه‌سارها قرار می‌دهد.) پس خدا رحمت کند کسی را که روی به توبه آورد و طلب غفو از گناهان خود نماید و (با احساس و انجام تکالیف و ایفای حقوق مقرر) آماده پیشباز مرگ گردد.) توبه و استغفار از گناهان، موجب فراوانی روزی و رحمت خداوندی بر مخلوقات می‌گردد همانگونه که (گناهانی که موجب بروز بیماریها و ناگواریها می‌شود، معلول خشم و پرخاش شخصی خداوندی به بشر نیست همچنان فراوانی روزی و رحمت بر خلق در صورت توبه ناشی از آن نیست که توبه و استغفار برای خدا

نفعی می‌رساند. یعنی چنان نیست که خداوند از گناهان مردم دچار نقص و ضرر و مشقت می‌گردد و برای انتقام‌جویی شخصی عوارض ناگوار گناهان را برای مردم می‌چشاند، و در صورت توبه و استغفار، برای خداوند منفعت شخصی می‌رسد و خوشش می‌آید و روزی مردم را فراوان و آنان را مورد رحمت خود قرار می‌دهد. اگر در نیایش امام حسین علیه‌السلام در عرفات این جمله را که عرض می‌کند: (خداوند، توبی نیازتر از آن هستی که به خودت نفعی برسانی، چه رسد به اینکه من بتوانم سودی برای تو برسانم) با دقت مورد درک قرار بدهیم، خواهیم دید هیچ یک از پاداش‌ها و مجازاتها مربوط به ذات پاک خداوندی نیست، یعنی نه پادشاهی که خداوند به بندگانش عنایت می‌فرماید ناشی از نفعی است که خداوند بوسیله عبادات و اطاعات مردم برده است، و نه مجازاتها و کیفرهایی که خداوند به گناهکاران مقرر فرموده است، ناشی از نقص و ضرری است که به آن ذات اقدس وارد شده است، بلکه همانگونه از حکم بدیهی یا ضروری عقل و منابع اولیه اسلام برمی‌آید، همه پاداشها و کیفرها نتیجه کردارهای خود آدمیان است یکی از شگفتی‌های کارهای بشری در اینست که در همه واقعیات و حوادث دنیا، قانون ضروری (علیت) را می‌پذیرد،

ولی

وقتی که به کارهای زشت و کثیف مرتکب می‌شود، فراموش می‌کند که همان قانون علیت در این موارد نیز جریان دارد. گویی نمی‌داند که نابخردترین انسان کسی است که جو بکارد و توقع گندم داشته باشد! همچنین همین قانون ضروری می‌گوید: توبه و استغفار و تصفیه درون عللی است که معلول خود را که رحمت حق است بوجود خواهد آورد. در مبحث قبلی دیدیم که: - سببها، علیت علتها همه و همه مربوط به مشیت و فیض مستمر خداوندی است که - این سبب را آن سبب آورد پیش بی سبب هرگز سبب کی شد ز خویش! از سبب سازیش من سودائی ام وز سبب سوزیش سو فسطائی ام اللهم انا خرجنا الیک من تحت الاستار و الاکنان و بعد عجیب البهائم و الولدان، راغبین فی رحمتک و راجین فضل نعمتک و خائفین من عذابک و نعمتک. اللهم فاسقنا غیشک و لا- تجعلنا من القانطین، و لا تهلکنا بالسنین. و لا تواخذنا بما فعل السفهاء منا یا ارحم الراحمین (خداوند، از زیر پوششها (مساکن) و آشیانه‌های خود بیرون آمده و در حالیکه چارپایان و فرزندان ما همگی در اضطراب و ناله و فریاد بودند، بسوی تو پناه آوردیم. پروردگارا، در این تلاش و پناهندگی، طمع در رحمت تو داریم و امید در کرامت نعمت تو بسته‌ایم و از نعمت و

عذاب تو ترسانیم. خداوند، ما را از بارانت سیراب فرما و ما را از ناامیدان از لطف و عنایت قرار مده و ما را با خشکسالی هلاک مفرما. و ما را به کردار زشت نابخردان مواخذه مفرما، ای خداوند ارحم الراحمین) خداوند، پروردگارا، از جایگاه‌های معمولی زندگی بدر آمده رو به بارگاره تو آمده‌ایم. ما را مایوس و نومید بر مگردان امیرامومنین علیه‌السلام در خطبه ۱۱۵ نیایش خود را در موقع استسقاء چنین بیان می‌کند: (خداوند، نباتات کوههای ما از خشکسالی افسرده و خشکیده‌اند، و خاک تیره روی زمین ما را از بی‌آبی پوشانده است. حیوانات ما سخت تشنه‌اند و در جایگاه‌های استراحت خود حیرت‌زده همانند مادران بچه مرده می‌نالدند و از رفت و برگشت با لب تشنه در چراگاه‌ها و آبشخورها در ملالند. پروردگارا، به ناله‌های ناله‌کنندگان و سوزش دلسوختگان عنایتی فرما و بر این جانداران در مسیر حرکتها و مدخل آسایشگاههایشان ترحمی فرما. بار خدایا، ما در حالی رو به سوی تو آوردیم که شتران لاغر، از قحطی آب و علف به‌مراه در حرکتند (و هنگامی به رحمت واسعه تو روی آوردیم) که ابرها با علامت بارش باران، نهال امید در درون ما کاشتند، ولی این نهال را به ثمر نرسانده از فضای ما ناپ

دید شدند.) این خطبه را تا آخر بخوانید و معنای رابطه نیایش با خداوند مهربان را درک کنید. در همان لحظات که آه و ناله‌های نیایشگران از اعماق دل‌هایشان سر می‌کشد، دریاها نیز در حال همدردی ابرها را به فضا می‌فرستند تا با همدیگر تجلی گاه قوانین هستی و رحمت الهی را به وجود بیاورند. در این هنگام، همزمان با ریزش قطرات اشک بر رخسار نیایشگران، قطرات باران نیز بر روی زمین باریدن می‌گیرد. اللهم انا خرجنا الیک نشکو الیک ما لا یخفی علیک حین الجاتنا المضایق الوعره، و اجاءتنا المقاحط المجده، و اعیتنا المطالب المتعسره، و تلاحمت علینا الفتن المستصعبه (خداوند، ما به سوی تو آمده‌ایم، از رویدادهایی شکوه داریم که به مقام شامخ تو پوشیده نیست. پروردگارا به تو پناه آورده‌ایم از تنگناهای سخت و دشوار و از بی‌بارانی‌هایی که خشکسالی بوجود آورده است و از حوادث بسیار سخت و ناگوار که ما را ناتوان ساخته است، و از فتنه‌ها و آشوبهای بسیار دشوار که ما را به ستوه آورده است) خداوند، ما چه گوئیم چون تو می‌دانی نهان بارالها، باد ما و بود ما از داد تست هستی ما جمله از ایجاد تست لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را لذت انعام خو

د را وامگیر نقل و باده جام خود را وامگیر و ربگیری کیت جست و جو کند نقش با نقاش کی نیرو کند منگر اندر ما و مکن در ما نظر اندر اکرام و سخای خود نگر ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته ما می‌شنود مولوی پروردگارا، هیچ حادثه و ذره‌ای در دستگاه هستی از علم تو پوشیده نیست، تویی عالم‌السر و الخفیات. اگر دستور تو به دعا و نیایش نبود، ما تنها به اضطراب و تشویش در ناگواریها بسنده می‌کردیم. تویی که در دعا را به روی ما باز نموده فرموده‌ای ادعونی استجب لکم (مرا بخوانید تا دعای شما را مستجاب کنم) تویی که فرموده‌ای و اذا سالک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوه الداع اذا دعانی (و اگر بندگان من از تو پرسند

(به آنان بگو: من به آنان نزدیکم اجابت می‌کنم دعای کسی را زمانی که مرا بخواند) الهی علمک بحالی یغنیک عن مقالی (خداوند، علم تو به حال من، ترا از سخن من بی‌نیاز می‌کند). با این حال، گرایش و نیایش ما هنگامی بحال جدی می‌رسد و موقعی جان ما رهسپار کوی ربوبی می‌کند که همه دستگاه مغز و روان و دل و اعصاب ما به شدت هماهنگ گشته و با تولید یک اراده جدی، حاجت خود را بخواهیم. خداوند، اگر نمی‌دانم چگونه به بارگاه تو دعا ک

نیم. خود با کرم عام و لطف خاص خود دعا را برای ما تعلیم فرما. ای خدای پاک و بی‌انبار و یار دست گیر و جرم ما را در گذر یاد ده ما را سخنهای رقیق که ترا رحم آورد آن ای رفیق ای دعا از تو اجابت هم ز تو ایمنی از تو مهابت هم ز تو گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن مصلحی تو ای تو سلطان سخن کیمیا داری که تبدیلیش کنی گر چه جوی خون بود نیلش کنی این چنین میناگرها کار تست این چنین اکسیرها ز اسرار تست اللهم انا نستلک الا تردنا خائین، و لا تقلبنا و اجمین، و لا تخاطبنا بذنوبنا و لا تقایسنا باعمالنا (خداوند، از تو مسئلت داریم که ما را مایوس برمگردان و ما را در حالیکه از شدت اندوه زبان در دهانمان از حرکت افتاده است نومیدمان مفرما، بارالها، ما را به گناهای که مرتکب شده‌ایم مواخذه مفرما، و ما را با کردارهایمان محاسبه منما) خداوند، ما را از بارگاہت نومید برمگردان پروردگارا، تو می‌دانی که با چه امید و آرزویی رو به درگاه ربوبی‌ات آمده‌ایم، تو خود با الطاف و عنایات ربانی‌ات این امید را در درون ما آفریده‌ای تا یاس و نومیدی ما را از پای در نیورد. بحق آن حکمت و فیض الهی‌ات که بوسیله آنها ما را از نعمت عظمای امید بهره

مند فرموده‌ای، ما را از بارگاه خود نومید برمگردان. خداوند، همانگونه که به مقتضای رحمانیت، روزی را برای همه مردم بدون اختصاص به انسانهای مومن ارزانی فرموده‌ای و خطای خطاکاران و لغزش لغزندگان مانع جریان فیض تو بر همه آنها نیست، ما بندگان ناتوانت را که از نعمت دین برخوردار نموده‌ای بوسیله گناهان و اعمال زشت، از رحمت و لطف خود ناامید برمگردان. اللهم انشر علینا غیثک و برکتک و رزقک و رحمتک، و اسقنا سقیانا قعه مرویه معشبه تنب بها ما قد فات و تحیی بها ما قد مات، نافعہ الحیا کثیره المجتنی، تروی بها القیعان و تسیل البطنان و تستورق الاشجار، و ترخص الاسعار انک علی ما تشاء قدیر (خداوند، باران و برکت و روزی و رحمت را بر ما بگستران و ما را با آب شیرین و گوارا و سیراب کننده و رویاننده سیراب فرما تا آن رویدنی‌ها را که از دست ما رفته است بار دیگر احیاء کند و آنچه را که مرده است زنده نماید- آب گوارایی که سودمند باشد و دارای محصولی فراوان، دشتهای هموار را با آن سیراب فرمایی و در دره‌ها و پستی‌های زمین سیل جاری کنی، و درختان را پر برگ و قیمت‌ها را ارزان فرمایی. قطعا تو بر همه چیز توانایی). پروردگارا، مشیت و قدرت مطلقه تست

که جهان هستی را به جریان انداخته است و هدفی جز رحمت و لطف بر عالم و عالمیان نداری با همین رحمت و لطف بار دیگر وجود ما را با طراوت فرما ساده‌لوحانی پیدا می‌شوند و می‌گویند: قوانین طبیعت که در قلمرو کیهان بزرگ حکمفرما است، چنان مستحکم و پا برجاست که هیچ عاملی نمی‌تواند آنها را متزلزل بسازد، زیرا تزلزل قانون در عرصه هستی بیک معنی، مساوی است با نیست شدن هست، یا هست شدن نیست و این خود تناقضی است آشکار. این مطلب گاهی با این تعبیر ادا شده است که عالم هستی با نظمی کامل در جریان است. و این نظم با هیچ عاملی قابل مختل شدن نیست. پاسخ این اعتراض چنین است: نظم و قانون و سیستم و تشکل و مانند این روابط، تنها با نظر به متن خود دستگاه هستی است و بعبارت دیگر جهان هستی برای ما که در متن آن زندگی می‌کنیم نمایش نظام (سیستم) بسته دارد، نه در عالم واقع و نفس‌الامر همانگونه که یک توپ برای مورچه‌ای که در میان آن در حرکت است دارای سیستم بسته می‌باشد. ولی با نظر به انسانهایی که می‌توانند با دست یا پا یا دیگر وسائل آن توپ را به اوضاع و حرکات و موقعیتهای گوناگون در آورند، دارای نظام (سیستم) باز است. معجزات بوسیله انبیاء علیهم السلام و ه

مچنین کرامات و استجابات دعاها، از خارج از متن خود طبیعت (که نمایش سیستم بسته دارد) وارد این عرصه می‌شوند. اگر بخواهیم با یک تشبیه کاملاً ساده می‌توانیم این قضیه را تصور کنیم: اگر یک مورچه یا هر حیوانی که از فعالیت‌های مغزی و روانی ما

آگاهی ندارد، از همه سطوح و اجزاء بدن ما عبور کند و آنها را در حالات معینی مشاهده کند، محال است به ذهنش خطور کند که ممکن است یکایک این سطوح و اجزاء، بلکه همه آنها بوسیله نیروی اراده، وضع خاص خود را تغییر بدهد. مثلاً- انسانی که نشسته است، اراده کند و برخیزد، کسی که دستش پایین افتاده است، اراده کند و آن را بالا ببرد.

خطبه ۱۴۴- فضیلت خاندان پیامبر

[صفحه ۱۴۷]

تفسیر عمومی صد و چهل و چهارم بعث الله رسله بما خصهم به من وحیه و جعلهم حجه له علی خلقه لثلاثی تجب الحججه لهم بترك الاعذار اليهم، فدعاهم بلسان الصدق الی سبیل الحق. (خداوند سبحان پیامبران خود را با وحیی که در اختصاص آنان قرار داده بود، فرستاد، و آنان را حجت خود برای مردم تعیین نمود، تا مردم بجهت نبودن وسیله‌ای برای عذر، حجت بر خدا نداشته باشند. لذا آنان را با زبانی راستگو به راه حق دعوت فرمود.) خداوند بدون اقامه حجت و ارائه برهان هیچ کسی را مکلف نمی‌سازد حجت خداوندی بر مردم بر دو نوع است: حجت درونی و حجت برونی. ۱- حجت درونی- عبارتست از عقل و قلب و وجدان آدمی که اگر آلوده به کثافات و زشتی‌ها نباشند یا تحت فرمان من طغیانگر قرار نگیرند، واقعیات و حقائق را با کمال صفا و روشنائی ارائه می‌دهند. از یک جهت فعالیت این حجت، مقدم بر حجت برونی است که انبیاء و اوصیاء و اولیاء و حکمای راستین می‌باشد، زیرا تصدیق انبیاء و دیگر ججتهای درجه دوم بوسیله اعجاز و دیگر دلائل، بعهده عقل و قلب و وجدان آدمیان می‌باشد. البته پس از آنکه صدق و واقعیت ججتهای برونی به ثبوت پیوست، همین ججتها (انبیاء و اولیاء و اوصیاء و حکمای ر

استین) می‌توانند عقول و دلها وجدانهای مردم را تکمیل و توجیه نمایند، مانند اینکه شما برای پیدا کردن یک چراغ عالی‌تر و پرنورتر می‌توانید با یک چراغ حتی با یک شمع به جستجو پردازید و آن چراغ عالی‌تر و پرنورتر را بدست بیاورید. ۲- حجت برونی- ما در توضیح و توصیف حجت برونی، همه انبیاء و اوصیاء علیهم‌السلام و اولیاء و حکمای راستین را متذکر شدیم، زیرا آنچه که عقل بالضروره حکم می‌کند و منابع اسلامی نیز آن را تایید می‌نماید، لزوم حجت بطور مطلق است، نه تنها انبیاء علیهم‌السلام. زیرا بدیهی است که همه برهه‌های تاریخ و همه جوامع بشری از انبیای رسمی برخوردار نبوده‌اند. با این حال، خداوند متعال بوسیله یک عده انسانهای رشدیافته، حق و باطل را ولو بطور نسبی برای بندگان خود ارائه می‌نماید. و اینکه از بعضی تواریخ و حتی از بعضی منابع معتبر اسلامی (قرآن و نهج‌البلاغه) چنین برمی‌آید که در طول تاریخ دورانهایی بوده است (فترت) که مردم در تاریکی‌ها غوطه‌ور بوده و هیچ روشنائی برای پیدا کردن حق و باطل نداشتند، اگر درست دقت کنیم، خواهیم دید اغلب آن منابع دلالت باین ندارند که هیچ حجت و دلیلی در روی زمین و در جوامع نبوده است بلکه می‌گویند که

مردم در فساد و تباهی‌ها غوطه‌ور بوده‌اند، و این منی اعم از آن است که حجت برونی بمعنای عام آن وجود نداشته است. البته برخی از آن منابع همانگونه که در بعضی خطبه‌های نهج‌البلاغه آمده است، دلالت بر فساد عموم مردم و فقدان رهنا بطور عام می‌نماید، که در این صورت خداوند سبحان با حجت درونی (عقول و دلها و وجدانهای آدمیان) آنان را از ظلمات نجات می‌دهد. بدانجهت که مباحث مربوط به نبوت و عموم راهنمایی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است، لذا از محققان و مطالعه‌کنندگان ارجمند تقاضا می‌شود به مجلدات زیر از این ترجمه و تفسیر مراجعه فرمایند- مجلد دوم ص ۱۷۱ و ص ۹۴ و از ص ۱۷۶ تا ۱۹۲ و از ص ۱۹۵ تا ص ۲۰۳ و ص ۹۴ از ص ۲۵۸ تا ص ۲۶۴. و مجلد چهارم از ص ۲۵۹ تا ۲۶۰ و از ص ۳۰۷ تا ص ۳۱۳. و مجلد پنجم از ص ۱۴۹ تا ص ۱۵۷. و مجلد هشتم از ص ۵۸ تا ص ۶۷ و از ص ۲۸۴ تا ص ۲۹۳ و مجلد یازدهم از ص ۱۵۳ تا ص ۱۶۷. و مجلد دوازدهم از ص ۱۳ تا ص ۱۴. و مجلد سیزدهم ص ۲۷۶ و ۲۷۷. و مجلد پانزدهم از ص ۱۹ تا ص ۲۱. و مجلد هفدهم ص ۹ و از ص ۱۱ تا ص ۸۰ و از ص ۹۶ تا ص ۹۹ و ص ۱۰۲ و مجلد هیجدهم از ص ۵۲ تا ص ۵۸ و ص ۱۹۷ و ۱۹۸ و از ص ۲۰۷ تا ۲۱۱ و

از ص ۲۹۶ تا ۳۰۷. و مجلد نوزد

هم تا ص ۵۷. و درباره انواع رهبر و راهنمایی‌ها، مراجعه فرمایید به- مجلد دوم ص ۱۹۲ تا ص ۱۹۵ و ص ۲۰۲ تا ۲۰۳ و مجلد پنجم از ص ۲۸ تا ص ۳۰ و از ص ۱۱۹ تا ص ۱۲۸ و مجلد ششم از ص ۱۱۷ تا ص ۱۱۹ و ص ۱۹۵ و ص ۲۰۷ و ۲۰۸ و مجلد نهم از ص ۱۰ تا ص ۱۲ و ص ۱۹ تا ص ۲۰ و ص ۲۰۶ و ۲۰۷ و از ص ۲۱۶ تا ۲۰ و مجلد یازدهم از ص ۱۲۵ تا ص ۱۲۷ و ص ۱۸۰ تا ص ۱۸۱ و از ص ۱۹۰ تا ص ۱۹۳ و مجلد چهاردهم از ص ۱۲۶ تا ص ۱۲۹ و مجلد هفدهم از ص ۲۰۱ تا ص ۲۱۳ و مجلد هیجدهم از ص ۸۴ تا ص ۸۵ و مجلد نوزدهم از ص ۱۲۷ تا ص ۱۲۹. قد کشف الخلق کشفه لانه جهل ما اخفوه من مصون اسرارهم و مکنون ضمائرهم، ولكن لیلوهم ایهم احسن عملا، فیکون الثواب جزاء و العقاب بواء (خداوند متعال (بوسیله آزمایشها) در این دنیا درون مردم را آشکار می‌کند نه از آن جهت که اسرار نهانی آنان را که پوشیده است نمی‌داند و از آنچه که در دل‌های آنان مخفی است آگاهی ندارد، بلکه برای آنست که آنان را در مجرای آزمایش قرار بدهد تا کسی که عمل صالح انجام می‌دهد (در عرصه وجود) بروز کند. و کسی که عمل ناصالح مرتکب می‌گردد، مستحق کیفر شود، و در نتیجه پاداش جزای عمل صالح و کیفر عقاب عمل ناصالح تحقق یابد) آزمایشهای خداو

ندی در این دنیا برای باز کردن سطوح نفوس انسانها است معنای ظاهری آزمایش از یک طرف و مخصوصا اینکه در بعضی از منابع اسلامی آمده است (خداوند آزمایش می‌کند تا بداند) از طرف دیگر، ممکن است این توهم را پیش بیاورد که خداوند سبحان برای بدست آوردن علم جریان آزمایش را به راه می‌اندازد! در صورتیکه علم مطلق خداوندی به همه موجودات عالم هستی ثابت است، اعم از آنکه در رودخانه زمان بروز کنند یا فرا سوی زمان باشند، و اعم از بالقوه و بالفعل و گذشته و حال و آینده و بطور کلی در هر محل و نقطه‌ای از هستی که قرار گرفته و بجریان افتاده باشند. بنابراین، باید مفهوم آزمایش در اسناد به خدا بطور صحیح تفسیر شود. امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر این جمله را فرموده‌اند: (قد کشف الخلق کشفه لانه جهل ما اخفوه) (... خداوند متعال موجودیت مردم را بوسیله آزمایش باز می‌کند نه اینکه آنچه را که آنان مخفی داشته‌اند، خدا آن را نمی‌داند) ... معنای این جمله باز کردن آن چیز است که بسته است و به فعلیت رسیدن آنچه که بالقوه است. همانگونه که زرگر با ذوب کردن طلای مخلوط حقیقت و عیار آن را باز می‌کند و آن را تصفیه می‌نماید و طلای خالص آن را درمی‌آورد

و این عمل دلیل آن نیست که زرگر هویت و عیار و مقدار طلا را در آن مخلوط نمی‌داند. در دو آیه شریفه از قرآن چنین آمده است: ۱- و لیمحص الله الذین آمنوا و یمحق الکافرین (تا خداوند تمحیص (خالص و تصفیه) نماید کسانی را که ایمان آورده‌اند و محو کند آنان را که کفر می‌ورزند) ۲- و لیتلی الله ما فی صدورکم و لیمحص ما فی قلوبکم (و تا خداوند آنچه را که در سینه‌های شما است بیازماید و آنچه را که در دل‌های شما است خالص و تصفیه نماید) بنابر امثال این دو آیه مبارکه در هر مورد که کلمه ابتلاء و در بعضی از موارد کلمه فتنه به کار رفته است، بهمان معنای قرار دادن در مجرای حوادث برای باز شدن سطوح نفس آدمی در این دنیا و تصفیه نمودن آن است. ممکن است گفته شود که در بعضی از آیات قرآنی جمله (لیعلم) (تا خداوند بداند) آمده است آیا اینگونه جملات دلالت به ادعای کسانی که می‌گویند: خداوند به جزئیات علم ندارد، نمی‌نماید؟- مانند این آیه: ان یمسسکم قرح فقد مس القوم قرح مثله و تلک الايام نداولها بین الناس و لیعلم الله الذین آمنوا و یتخذ منکم شهداء و الله لا یحب الظالمین (اگر زخمی برای شما وارد شده است، برای آن قوم (کفار) هم مثل همان زخم وارد شده است و

این روزگاران (حوادث تاریخی) را میان مردم به جریان می‌اندازیم و تا خداوند بداند کسانی را که ایمان آورده‌اند و از شما (مردم) باایمان شهودی اتخاذ کند و خداوند ستمکاران را دوست نمی‌دارد) ظاهر اینگونه آیات اینست که نتیجه حوادث و اصطکاک و ابتلاءها اینست که خداوند از آنچه که تحقق نیافته و مخفی است آگاه گردد! و این مطلب خلاف اصل مسلم عقاید اسلامی است که خداوند بهمه اشیاء در همه عرصه هستی دانای مطلق است. مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر این آیه چنین می‌گوید: مقصود از

این آیه شریفه ظهور ایمان مردم باایمان است پس از مخفی بودن آن، زیرا علم خداوند تعالی به حوادث اشیاء در جهان عینی عین وجود آنها در جهان عینی است، زیرا اشیاء با وجود واقعی خود، معلوم خداوندی هستند نه بوسیله صورتهای منعکس از آنها آنگونه که علوم و ادراکات ما می‌باشد (علوم و ادراکات ما درباره حوادث و اشیاء صورتهای معمولی از آنها در ذهن ما است.) و این آشکار است. و لازمه این مطلب اینست که اینکه خداوند بخواهد به یک چیز علم پیدا کند، در حقیقت تحقق و ظهور آن چیز را می‌خواهد. این نظریه که عده‌ای از متفکران اسلامی بیان کرده‌اند همان اشکال معروف را دارد که گفته شده است: ب

دان جهت که اراده خداوندی از صفات افعال است نه از صفات ذاتی، بنابراین، اگر علم خداوند مربوط به اراده او باشد، چون اراده امری است حادث، پس علم خداوندی هم امری حادث خواهد گشت در صورتیکه علم باریتعالی مساوی و یا عین ذات اقدس او است. آنچه که بنظر می‌رسد اینست که علم خداوندی عین ذات او است مانند قدرت او و این علم با تعدد جلوه‌گاه‌ها نه حادث می‌شود و نه متغیر. لذا اگر فرض شود که اشیاء و حوادث عالم هستی، دارای اطوار و جریاناتی دیگر غیر از این وضع باشد، مثلا حرکت از آنها منتفی گردد، قوانین جاریه در آنها غیر از این قوانین باشد، با این حال، علم خداوندی تغییر پیدا نمی‌کند، بلکه بروز اطوار و جریانات و موقعیتهای دیگر جلوه‌گاههای متنوعی را برای علم خداوندی ارائه می‌دهند. همانگونه که نقشه یک ساختمان در ذهن مهندس یک نقشه است، اگر آن نقشه در ماکت (نمونه بسیار کوچک) پیاده کند، همان علم به نقشه را نشان می‌دهد که در ذهن او است و اگر خود ساختمان بطور کامل ساخته شود باز همان علم به نقشه است در جلوه‌گاه دیگر. فضیلت اهل بیت این الذین زعموا انهم الراسخون فی العلم دوننا کذبا و بغیا علینا ان رفعنا الله و وضعهم و اعطانا و حرمهم، و ادخلنا

و اخرجهم. بنا يستعطي الهدی، و يستجلی العمی (کجا هستند کسانی که گمان می‌کنند که آنان هستند که در علم راسخ‌اند نه ما- گمانی که دروغ و تعدی برحق ما است، خداوند سبحان ما را بلند و آنها را پست قرار داده و برای ما عطا فرموده و آنان را محروم ساخته است و ما را به عالم حق و حقیقت داخل و آنان را خارج نموده است، بوسیله ما هدایت از خدا التماس می‌شود و ظلمت و تاریکی برطرف می‌گردد. راسخون در علم چه کسانی هستند؟ آیه ۷ از سوره آل‌عمران چنین است: هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه و ابتغاء تاویله و ما یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون امنا به کل من عند ربنا و ما یذکر الا اولوا الالباب. (او است خداوندی که کتاب را به تو فرستاد. قسمتی از آن آیات محکمه است که اصل کتاب است و قسمت دیگر متشابهات است. اما کسانی که در دل‌های آنان لغزشی است از متشابهات تبعیت می‌کنند و منظور آنان فتنه برپا کردن و تاویل آن متشابهات (بدلخواه خویش) است و نمی‌داند تاویل آن را مگر خدا و راسخان در علم می‌گویند ما به آن ایمان آوردیم، همه آنها از نزد پرور

دگار ماست و متذکر نمی‌شود مگر خردمندان.) مرحوم علامه طباطبائی و دیگر مفسران در تفسیر این آیه و اینکه (واو) در سر (و الراسخون فی العلم) برای استیناف است یا واو عاطفه است مطالب مفصلی ایراد کرده‌اند که مراجعه به آنها در این مورد بسیار مفید است. چند مسئله را در توضیح این آیه شریفه برای تبیین جمله مورد تفسیر متذکر می‌شویم: مسئله یکم- گفته شده است: اگر علم به تاویل متشابهات قرآن را منحصر به خدا بدانیم بطوریکه هیچ کسی نتواند متشابهات را تاویل کند، نازل کردن آنها برای بشریت بی‌فایده خواهد بود، پس قطعی است که باید اشخاصی وجود داشته باشند که توانایی تاویل متشابه را داشته باشند و سایر مردم از آن اشخاص بیاموزند، بنابراین، (واو) در (و الراسخون فی العلم) واو عاطفه می‌باشد. پاسخ این نظریه با توجه به حصر قطعی در آیه مستفاد از حرف نفی (لا) (و لا یعلم) و حرف استثناء (الا) در (الا الله) روشن می‌شود، با این بیان که این حصر که در آیه (و لا یعلم تاویله الا الله) علم تاویل را منحصر به خدا می‌کند. اولاً اگر و الراسخون فی العلم (راسخان در علم) را به لفظ جلاله (الله) عطف کنیم. با نظر باینکه منظور صاحبان این نظریه، همه علماء صاحب نظر م

ی‌باشد. (نه عده خاصی که پیامبر و ائمه معصومین می‌باشند) از جهت قاعده ادبی صحیح نخواهد بود، زیرا حصر قطعی علم تاویل

به خداوند متعال با شرکت هزاران عالم صاحب نظر در همین علم تاویل بهیچ وجه صحیح نیست. و ثانیاً در امثال این موارد، روش آیات چنین است که خداوند سبحان وقتی که مردم باایمان را که رسول خدا صلی الله علیه و آله هم در میان آنان وجود دارد درباره یک موضوع بیان می‌فرماید، رسول خدا صلی الله علیه و آله را نیز قبلاً متذکر می‌شود و این نکته بسیار عالی است که مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر آیه مورد بحث آن را مطرح نموده است. مانند ۱- آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المومنون (البقره آیه ۲۸۵) (رسول خدا (ص) به آنچه که از پروردگارش به او نازل شده است ایمان آورده است و (همچنین) مردم باایمان) ۲- ثم انزل الله سکینته علی رسوله و علی المومنین (التوبه ۲۶) (سپس خداوند آرامش خود را به پیامبرش و به مردم باایمان نازل فرمود.) ۳- لکن الرسول و الذین آمنوا معه (التوبه آیه ۸۸) (ولکن پیامبر (ص) و کسانی که با او ایمان آورده‌اند.) ۴- و هذا النبی و الذین آمنوا (آل عمران آیه ۶۸) (و این پیامبر و کسانی که ایمان آورده‌اند.) ۵- لا یخزی الله الن

بی و الذین آمنوا (التحریم آیه ۸)، (خداوند پیامبر و کسانی را که ایمان آورده‌اند خوار و پست نمی‌سازد.) بنابراین، همانطور که علامه طباطبائی متوجه شده است می‌بایست آیه مورد تفسیر چنین باشد: و لا- یعلم تاویله الا الله و رسوله و الراسخون فی العلم (و نمی‌داند تاویل آن متشابه را مگر خدا و رسول خدا و راسخان در علم) و اینکه گفته شده است اگر علم تاویل متشابه منحصر به خدا باشد، و هیچ کس نداند چه فائده‌ای بر نزول آیات متشابه می‌توان تصور نمود؟ پاسخ آن با توجه به اینکه خداوند علم تاویل را به اشخاص مخصوصی از بندگان خود که پیامبر و ائمه معصومین می‌باشند تعلیم داده و مردم دیگر باید از آنان فرا بگیرند. همانگونه که خداوند متعال علم غیب را که در انحصار خود او است. مورد استثنا قرار داده و فرموده است: عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا- من ارتضی من رسول (الجن آیه ۲۷) (خداوند عالم غیب است و هیچ کس را به غیب خود مطلع نمی‌سازد مگر به پیامبر و رسولی که مورد رضایت او است) و این نکته را نیز علامه طباطبائی متذکر شده است. مسئله دوم- اینکه خداوند متعال در این آیه شریفه یکی از صفات راسخین در علم را که عبارتست از ایمان به متشابه و اینکه هم

ه قرآن اعم از محکم و متشابه از نزد خدا است. متذکر شده است منافاتی با این حقیقت ندارد که منابع دیگر اثبات کند که همین راسخون در علم، به تاویل متشابهات عالمند و دیگر مردم باید از آنان بیاموزند. مسئله سوم- اگر بر فرض غیر صحیح بگوییم: و او در و الراسخون فی العلم عاطفه است و معنای آیه چنین است که (و نمی‌داند تاویل متشابه را مگر خداوند و راسخون در علم، باز نمی‌توانیم راسخون در علم) را به هر کسی که از طرق معمولی مقداری علم به دست آورده، اطلاق کنیم. همه ما از این جریان اطلاع داریم که هیچ مفسر و فقیه و متکلم و حکیم و فیلسوفی که منابع علم و معرفت آنان همین حواس و اندیشه و تعقل و منقولات است، نمی‌توانند ادعای رسوخ در علم (استحکام غیر قابل تزلزل و قطعی مطلق) داشته باشند و چنین ادعایی هم هیچ کس نکرده است. آیا امثال فخررازی‌ها نگفته‌اند: نه‌ایه اقدام العقول عقلا و اکثر سعی العالمین ضلال و لم نستقدمن علمنا طول بحثنا سوی ان جمعنا فیه قیل و قال (نهایت کوشش عقول بشری بند و زنجیری است که نمی‌تواند از آن رهایی یابد و اکثر تلاش عالمیان گمراهی است و ما از علم خود در طول عمرمان استفاده نکردیم، مگر اینکه مشتاق قیل و قال برای خو

د اندوختیم) از طرف دیگر با توجه به منابع قطعی که رسوخ در علم را برای امیرالمومنین و ائمه علیهم السلام اثبات می‌کند. باید این معنی را برای راسخین در علم قبول کنیم که منظور آن بزرگوار و اولاد معصومین او می‌باشند. از آنجمله: حدیث بسیار معروف از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که شیعه و سنی آنرا به تواتر نقل کرده‌اند: انا مدینه العلم و علی بابها (من شهر علمم و علی در آن شهر است) و در جمله‌ای که آن حضرت فرمود: سلونی قبل ان تفقدونی (پرسید از من پیش از آنکه من از میان شما بروم) و آن حدیث معروف که می‌گوید: افضاکم علی (قاضی‌ترین شما علی) است و در همین خطبه که مورد تفسیر ما است. می‌فرماید: این الذین زعموا انهم الراسخون فی العلم دوننا کذبا و بغیا علینا (کجا هستند کسانی که به دروغ و از روی تعدی بر ما گمان کرده‌اند: آنان هستند راسخان در علم، نه ما.) این تحدی و تهدید روشترین دلیل آن است که مقصود خداوند متعال از راسخان در علم مردم

معمولی نیستند که علوم آنان بجهت ابتناء به اصول و مقدمات غیر یقینی متزلزل است، و کسانی باید باشند که منابع علم آنان وصل به ماورای طبیعی باشد. محمد بن یعقوب کلینی در کتاب کافی چند باب آورده است که

ه دلالت بهمین معنی دارند که راسخون در علم علی (ع) و اولاد معصومین او می‌باشند. از آنجمله: ۱- باب ان الراسخین فی العلم هم الائمه علیهم السلام ۲- باب ان من وصفه الله تعالی فی کتابه بالعلم هم الائمه علیهم السلام (در این که کسانی که خداوند آنان را با علم توصیف فرموده است، ائمه علیهم السلام هستند) ۳- باب ان الائمه اتوا العلم و اثبت فی صدورهم (در اینکه ائمه علیهم السلام کسانی هستند که به آنان علم داده شده و در سینه‌های آنان ثبت و رسوخ پیدا کرده است) ۴- باب ان الائمه معدن العلم و شجره النبوه و مختلف الملائکه (در اینکه ائمه معادن علم و درخت نبوت و مورد تردد فرشتگان هستند) ۵- باب ان الائمه ورثوا علم النبی و جمیع الانبیاء و الاوصیاء الذین من قبلهم (در اینکه ائمه علم پیامبر اسلام و جمیع پیامبران و اوصیاء پیش از خود را به ارث برده‌اند) ۶- باب ان الائمه علیهم السلام عندهم جمیع الکتب التي نزلت من عند الله عز و جل و انهم يعرفونها علی اختلاف السننها ۷- باب انه لم یجمع القرآن کله الا الائمه علیهم السلام و انهم یعلمون علمه کله (در اینکه جز ائمه علیهم السلام کسی همه قرآن را جمع نکرده و آنان هستند که همه علم قرآن را جمع نکرده

و آنان هستند که همه علم قرآن را می‌دانند) ۸- عن سلمه بن كهیل، عن الصنابجی عن علی قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: انا دار الحکمه و علی بابها (من خانه حکمت و علی در آن است) ۹- احمد بن عمران بن سلمه (که مورد وثوق و عادل و مورد رضایت بود) نقل می‌کند از سفیان ثوری از منصور از ابراهیم از علقمه، از عبدالله، او می‌گوید: کنت عند النبی صلی الله علیه و آله و سلم فستل عن علی فقال: قسمت الحکمه عشره اجزاء فاعطی علی تسعه اجزاء و الناس جزء واحدا ۱۰- عبایه از عبدالله بن عباس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: علی عیبه علمی (علی ظرف (یا جایگاه) علم من است) ۱۱- از عبدالله بن عمرو: رسول خدا (ص) در حال مرض فرمود: بگوئید: برادرم بیاید، عثمان را خواستند، پیامبر از وی روگرداند، سپس فرمود: بگوئید برادرم بیاید علی بن ابیطالب را خواستند، پرده‌ای روی او انداخت و با یکدیگر صحبت کردند، وقتی که علی از نزد پیامبر علیهما السلام بیرون آمد. از وی پرسیدند: پیامبر به تو چه گفت؟ علی فرمود: علمنی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم الف باب یفتح من کل باب الف باب پیامبر هزار باب از علم برای من تعلیم فرمود

که از هر باب هزار باب باز می‌شود ان الائمه من قریش غرسوا فی هذا البطن من هاشم لا تصلح علی سواهم و لا تصلح الولاه من غیرهم (قطعی است که امامان از قریشند که در این شعبه از هاشم کاشته شده‌اند، و امامت برای غیر آنان شایسته نیست (و از غیر زمامداران هاشمی لیاقت ندارند). امامت از فرزندان هشام قریش است و غیر قریش صلاحیت این مقام الهی را ندارند. اینکه مقام پیشوایی از نسل شخصی معین (هاشم) تعیین شده است، نباید با این علوم و معارف محدودی که درباره نیروها و استعدادها و اسرار نهفته در انسان داریم، مورد انکار و تردید قرار بگیرد. لذا اگر چنین ادعا کنیم که خداوند سبحان رازی در وجود حضرت هاشم به ودیعت نهاده است که زمامداران برحق اسلامی باید از نسل آن بزرگوار باشند هیچ علمی شایستگی رد و طرد چنین ادعایی را ندارد، همانگونه که پیامبرانی متعدد از نسل حضرت ابراهیم خلیل علی نبینا و علیهم السلام به وجود آمدند البته این معنایش آن نیست که هر کس از نسل حضرت ابراهیم خلیل یا حضرت هاشم باشد، صلاحیت پیشوایی دارد، بلکه قضیه اینست که پیامبران بعد از ابراهیم (ع) از نسل آن حضرت و پیشوایان اسلامی از حضرت هاشم می‌باشند. مرحوم محقق خوئی در شرح نهج

لبلاغه شرط قرشی بودن را برای امامت از هر دو طائفه شیعه و سنی نقل نموده است. ما در اینجا بطور خلاصه آن احادیثی را که محقق مزبور برای شرط مذکور آورده است، متذکر می‌شویم: ۱- محمد بن اسماعیل البخاری در کتاب صحیح خود (صحیح بخاری) از عبدالملک نقل کرده است که جابر بن سمره شنیدم که گفت: از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شنیدم که می‌فرمود؟ (یکون بعدی اثنا عشر امیرا فقال: کلمه لم اسمعها، فسالت ابی ماذا قال؟ قال: انه قال: کلهم من قریش. ۲- بخاری روایت

مزبور را از ابن عیینه چنین نقل فرموده است: قال رسول الله لا- یزال امر الناس ما ضیاما ولیهم اثنا عشر رجلا، ثم تکلم بکلمه خفیف علی، فسالت ابی ماذا قال رسول الله؟ فقال: قال: کلهم من قریش. مضمون روایت فوق را مسلم در صحیح خود بطور مسند از حصین از جابر بن سمره نقل کرده است. ۴- باز مسلم در صحیح خود از عبدالمکک بن عمیر از جابر بن سمره همین مضمون را روایت نموده است ۵- باز همین مضمون را مسلم در صحیح از سماک بن حرب از جابر بن سمره. ۶- باز همین مضمون را مسلم در صحیح خود از احمد بن عون بن عثمان از الشعبی از جابر بن سمره نقل نموده است. ۷- الحمیدی در کتاب الجمع بین الصحیحین گفته است: و در روایت مسلم از حدیث عامر بن ابی وقاص از نامه‌ای که جابر بن سمره برای او نوشته و آن را بوسیله نافع به او فرستاده است، نقل نموده است که در آن نامه چنین آمده است که برای من خبر بده از چیزی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شنیده‌ای، پس برای من چنین نوشت: شنیدم که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روز جمعه‌ای که در شامگاه آن اسلمی سنگسار شده بود، لا- یزال هذا الدین قائما حتی تقوم و یکون علیهم اثنی عشر خلیفه کلهم من قریش (... این دین به بقای خود استمرار پیدا می‌کند تا دوازده خلیفه که همه آنان از قریشند زمامداری آن را بعهدہ داشته باشد. (سید بحرانی پس از وارد کردن این اخبار هفتگانه و ده روایات دیگر از طریق اهل سنت از جابر بن سمره چنین می‌گوید: یحیی بن المحسن البطریق در کتاب المستدرک متذکر شده است که در کتاب العمده ۲۰ سند برای روایت مورد بحث نقل کرده است (ان الخلفاء بعد اثنا عشر خلیفه) یعنی خلفاء بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ۱۲ خلیفه‌اند همه این اسناد از صحاح است. از صحیح بخاری ۳ سند از صحیح مسلم ۹ سند و از صحیح ابوداود ۳ سند و از الجمع بین الصحاح ۲ سند و الجمع بین الصحیحین - حمیدی ۳ سند و همه این روایات دلالت گویا به این دارند که دین اسلام به عزت خود پایدار می‌ماند، مادامی که ۱۲ خلیفه که همه آنان از قریشند، امامت آن را به عهده بگیرند. سپس مرحوم محقق هاشمی خوئی چهارده سند دیگر نقل نموده است.

[صفحه ۱۶۰]

اهل الضلال- منها- آثروا عاجلا و اخروا آجلا، و ترکوا صافیا و شربوا آجنا، کانی انظر الی فاسقهم و قد صحت المنکر فالفه و بسیء به و واقفه، حتی شابت علیه مفارقه و صبغت به خلائقه، ثم اقبل مزیدا کالتیار لا یبالی ما غرق او کوقع النار فی الهسیم لا یحفل ما حرق (دنیای گذران را مقدم داشتند و آخرت باقی را رها کردند. شربت زلال حیات باایمان را کنار گذاشتند و آب ناگوار و مخلوط با کثافت را آشامیدند. گویی به تبهکار آنان می‌نگرم که همدم کار زشت گردیده و با آن، الفتی پیدا کرده است، و با آن کار زشت انس گرفته و با آن هماهنگ گشته است تا موهای سرش با آن ناشایستی‌ها سفید شده و اخلاقش رنگ آن منکرها را گرفته است. این گمراه بی‌پروا با دهان کف برآورده مانند موج انبوه که باکی از آنچه را که غرق می‌کند، ندارد روی می‌آورد یا همانند آتش که در گیاهان خشکیده می‌افتد و بی‌پروا از آنچه که می‌سوزاند، زبانه می‌کشد.) دنیای زودگذر را گرفتند و آخرت جاودانی را رها ساختند!! لذائد و خواستنی‌های دنیا، چنان بینائی شخصیت آنان را سلب کرد که هیچ موقعیتی را نه از گذشته به یاد می‌آورند و نه از آینده! گویی در همان موقعیت از زندگی دلخواه که بسر می

بردند، زاییده شده و در همان موقعیت زندگی خواهند کرد! آری، امروز که جهان را به مراد خود دیدند، همه دیروزها و فرداها از دیدگاه آنان ناپدید گشت. جهل بنیان‌کن از یک طرف و باختن شخصیت به لذائد موقت دنیا، آنان را از دریافت زمان و سپری شدن تدریجی آن و نابود شدن نیروها و استعدادها و سرمایه‌های حیات بخش، چنان ناتوان ساخت که گویی همان لحظات اشتغال به لذائد حیوانی، ابدی و غیر قابل انقراض می‌باشد! این کوتاه‌بینی محقرانه و این اسارت در زنجیر شهوات و خودکامگی‌ها نگذاشت از آب حیات زلال زندگی حتی جرعه‌ای بنوشند، گویی آنان مرده‌گانی بودند که گام به این دنیا نهادند، گرمای خورشید و دیگر عوامل طبیعت چند صباحی آنان را بجنبش درآوردند، چونان مار افسرده از سرما که در گرمای خورشید بجنبش درمی‌آید، ولی بالاخره مار است که به حرکت و تقلا- می‌افتد، تا آنگاه که روزگارش بسر آید و به مستی خاک تیره مبدل گردد. سپس آن

مردگان متحرک با گذشت سالیان عمر از حرکت می‌افتند و بقول آن شاعر: (از خاک برآمدند و بر باد شدند) و مورخان ساده لوح وقتی که کمیت انسان‌هایی را که در فلان جامعه و در فلان برهه از تاریخ برای آیندگان خبر می‌دهند، همان مردگان را از آن کمیت محسوب نموده، مثلاً می‌نویسند: در آن موقع، در آن جامعه صد و پنجاه و پنج هزار انسان زندگی می‌کردند! در آن زمان، در فلان جامعه ده‌ها میلیون انسان زندگی می‌کردند! بدیهی است که منظور آن مورخان جنبش و جست و خیز موجوداتی است که از حقیقت زندگی تنها احساس سطحی، اراده و حرکت را داشتند. شما گمان نکنید که احساس رضایت این زنده‌نماهای دور از حیات، و این آزاده‌نماهای دور از آگاهی و اراده و این نمایشگران وجدان انسانی بیخبر از دل و وجدان، و این سوداگران جانهای آدمیان، مستند به یک پایه و اساس صحیح است، همه پدیده‌های مزبور (احساس رضایت، آزادی، آگاهی، وجدان و غیرذکک) یا مستند به تلقین ماهرانه مدیریتهای جوامع آنان است و یا متکی به تجسیم ذاتی خود آنان می‌باشد که حیات خیالی را حیات حقیقی می‌بینند نسبت می‌دهند، به همین جهت است که شما می‌توانید در آثار علمی و فرهنگی مخصوصاً در آثار ادبی آنان چه صریحا و چه اشارتا و چه ضمنا این مطلب را ببینید: برای آنان- نیست وش باشد خیال اندر جهان تو جهانی بر خیالی بین روان بر خیالی صلحشان و جنگشان بر خیالی نامشان و ننگشان نتیجه قطعی این تبهکاری‌ها است که مرتکب شوندگان آنها از زندگی فقط به ن‌ام آن خوشحالند. با لغزش‌ها و معاصی انس گرفته و موی سر و ریش در مصاحبت آنها سفید کرده، نه بهره‌ای از آگاهی و تعقل دارند و نه نصیبی از آزادی و آزادگی و نه حظی از دل و وجدان که آنان را به حیات حقیقی رهنمون شوند. اینان بقول علی علیه‌السلام همانند درندگان ناآگاهند که با استشمام اندک بویی از لذت و منفعت، شدیدترین حمله را می‌آورند بدون توجه به حق و ناحق، مشروع و نامشروع، صحیح و ناصحیح و زشت و زیبا، هر چیزی را رویاروی خود ببینند، متلاشی و نابود می‌سازند تا به آنچه که آن را منفعت خود می‌بینند نائل گردند!! و بدیهی است که پس از آنکه آگاهی و خرد و آزادگی و دل و وجدان از انسان سلب شد، در هر چیزی که منفعتی دید برای ربودن آن، به هر کاری دست می‌یازد، اگر چه به اصطلاح عامیان: منفعت منظور، دستمالی باشد که برای بدست آوردن آن، حاضر است هزاران قیصریه (بازار یا سرای تجارت و کسب و فروشگاه‌ها) را آتش بزند!! این العقول المستصبحة بمصایح الهدی و الابصار اللامحه الی منار التقوی! این القلوب التی وهبت لله و عوقدت علی طاعه الله! ازحموا علی الحطام و تشاحو علی الحرام، و رفع لهم علم الجنه و النار، فصرفوا عن الجنه و جوههم و اقبلوا الی النار باعمالهم، و دعاهم ربهم فنفرو و ولوا، و دعاهم الشیطان فاستجابوا و اقبلوا (کجا هستند آن عقولی که از انوار هدایت روشنایی‌ها کسب کرده‌اند و کجا هستند آن دیده‌هایی که به نشانه‌های تقوی می‌نگرند، کجا هستند آن دل‌هایی که به خدا بخشیده شده‌اند و پیمان به اطاعت خداوندی بسته‌اند. هجوم به متاع پست دنیا آوردند و برای بدست آوردن حرام با یکدیگر به ستیزه برخاستند. پرچم (یا نشانه‌های بهشت و دوزخ برای آنان برافراشته شد، آنان روی از بهشت برگرداندند و با کردارهای زشتی که انجام داده بودند، به آتش روی آوردند و پروردگارشان دعوت کرد، از آن دعوت رمیده و پشت گرداندند و شیطان آنان را خواند اجابتش کرده و به آن روی آوردند.) کجا رفتند و چه شدند آن بینایان و اطاعت‌کنندگان و دل‌های بخشیده شده به خدا! مگر عقول آنان با انوار هدایت روشن نشده بود، مگر دیدگان آنان به مشعل تقوی نمی‌نگریست، مگر دل‌های آنان در اختیار خدا نگذاشته شده بود، مگر آن دل‌ها خود را وابسته جاذبیت تقوی نکرده بودند؟! آیا انعطاف بشری به این اندازه می‌رسد که پس از روشنایی بار دیگر ظلمت گرا گردد! و پس از قرار گرفتن در جاذبیت حق و حقیقت از آن بگسلد و راهی بیابان گمراهی شود! برای آنها ن، هر گونه حجت و برهان اقامه شده و رشد و گمراهی هر یک چهره خود را به آنان نشان داده بود، متاع دنیا و مقام و جاه، ناچیز بودن خود را به آنان اثبات کرده بود، چه شد، چه عاملی پیش آمد که زیر و رو شدند آنچنانکه گویی اینان همان عقول منور و دیده‌های دیده‌ور و دل‌های بخشیده شده به خدا و وابسته به اطاعت خداوندی نیستند. آری، ای بشر، هشیار باش که زندگانی عزیزت با عامل انعطاف خطرناک از مسیر (حیات معقول) منحرف نگردد. این انعطاف که می‌توان گفت: یکی از عالی‌ترین عوامل گردیدن

به سوی رشد و کمال است، چنان باعث خسارت ما شده است که هر لحظه می‌گوییم: باز پهنا می‌رویم از راه راست! باز گوی خواجه راه ما کجاست! ای همیشه حاجت ما را پناه بار دیگر ما غلط کردیم راه دمبدم وابسته دام نویم هر یکی گر باز و سیمرغی شویم صد هزاران دام و دانه است ای خدا ما چو مرغان حریص و بینوا حال که چنین است: در هر نمازی که حداقل دوبار می‌گوییم: اهدنا الصراط المستقیم از ته دل بگوییم و بر مبنای باور بگوییم، باشد که اصل اولی خودشناسی را درک کنیم و سپس برای تکمیل این اصل با اصول دیگر به تکاپو بیفتیم. این نیایش حیات بخش اللهم لا تكلنا الی انفسنا طر

فه عین ابداء (پروردگارا، ما را (حتی) بمقدار یک چشم بهم زدن نیز بر خودمان وامگذار) تکرار کنیم. و نگذاریم تکیه بر خود گسیخته از خدا، بر سر ما آن بیاورد که بر سر بریده‌شدگان از فیض رحمانیت الهی آورده است. اکثریت قاطع مسلمانان در صدر اسلام با یاد خدا و با تکیه به فیض و رحمت الهی و با توکل و ایمان به مکتب، به آن مقام والای انسانیت و تقوی نائل گشتند، با وجود آوردن یک انقلاب واقعی، روشن‌ترین مشعلها را در جاده‌های تکامل نصب نمودند. متأسفانه مدت طولانی نگذشت که آن اکثریت تدریجاً کاهش یافت هر اندازه که آزمایش‌ها مخصوصاً بوسیله مال و مقام و شهرت شدیدتر می‌گشت، بر شدت کاهش می‌افزود. با اینحال عظمت اسلام و استحکام و جاودانگی این دین مقدس، با گذشت زمان و با کاهش مسلمانان واقعی، هر چه بیشتر از پیش آشکارتر می‌گشت. صحیح است که می‌گویند: اگر حقیقت اسلام خود حافظ و نگهدارنده خود نبود، این دین انسان‌ساز قرن‌ها پیش افول می‌کرد و امروزه اثری و خبری از آن نمانده بود، در صورتیکه اگر در جامعه‌شناسی مذهبی دوران ما بررسی داشته باشیم، خواهیم دید که همه مذاهب (بوسیله بی‌توجهی و خودکامگی‌ها و تشریفات گرائی مردم آنها) رنگ خود را باخته‌اند، ی

اگر مورد بحث و تحقیق قرار بگیرند، رنگ خود را می‌بازند، مگر دین اسلام که هر چه زمان پیش می‌رود اصالت و هویت و حیاتی بودن خود را بیشتر آشکار می‌سازد.

خطبه ۱۴۵- در فنای دنیا

[صفحه ۱۶۹]

تفسیر عمومی خطبه صد و چهل و پنجم ایها الناس، انما انتم فی هذه الدنيا غرض تنتضل فیها المنایا (... ای مردم جز این نیست که شما در این دنیا هدف تیره‌های مرگید) ... تبصره- بدانجهت که قسمت اول این خطبه یک مضمون دارای ابعاد را دربر دارد لذا همه این قسمت و ترجمه آن را دوباره نیاوردیم. رگبار تیره‌های مرگ، زندگی آدمیان را هدف قرار داده است و بالاخره آنان را از پای در خواهد آورد. می‌توان گفت: هر ورقی که از ایام عمر آدمی برگردانده می‌شود، تیری از مرگ است که بسوی آدمی رها شده است، هر اندمی که درون انسان را اشغال می‌کند. هر لقمه ناگواری که فرو می‌رود. هر ورقی که از ایام عمر آدمی برگردانده می‌شود، تیری از مرگ است که بسوی آدمی رها شده است. هر اندوهی که درون انسان را اشغال می‌کند. هر لقمه ناگواری که فرو می‌رود. هر نعمتی که از دست می‌رود. هر اثر تازه‌ای که بروز می‌کند. اثر دیگر رهسپار فنا می‌سازد. و بطور کلی- چون به هر میلی که دل خواهی سپرد از تو چیزی در نهان خواهند برد می‌دهند افیون به مرد زخم شد تا که پیکان از تنش بیرون کنند و می‌توان گفت: این زندگی طبیعی دنیا، همان بازار سوداگرن است که تا نقدی از انسان نگ

یرند کالایی به او ندهند، و تا کالایی از وی نگیرند نقدی به او نرسانند، و اگر انسان در این زندگانی هشیاری خود را از دست نداده و سراسر وجود او تخدیر نشده باشند، از وی بپرسند در این زندگانی طبیعی مردم چه می‌کنند؟ این پاسخ را باید بدهد که: بگفت‌انده خرنده و جان فرزند برای تصور لازم در رگبار تیره‌های مرگ، ملاحظه ایبات زیر از مولوی بسیار مناسب است. مولوی در دفتر دوم در نتیجه‌گیری از ایبات مربوط به کلوخ انداختن تشنه از سر دیوار در جوی آب چنین می‌گوید: هین غنیمت دان جوانی

ای پسر سر فرود آور بکن خشت و مدر پیش از آن کایام پیری در رسد گردنت بندد به حبل من مسد خاک شوره گردد و ریزان و سست هرگز از شوره نبات خوش نرست آب زور و آب شهوت منقطع او ز خویش و دیگران نامنتفع ابروان چون پاردم زیر آمده چشم را نم آمده تاری شده از تشنج رو چو پشت سوسمار رفته نطق و طعم و دندانها ز کار پشت دو تا گشته دل سست و طپان تن ضعیف و دست و پا چون ریسمان بر سر ره زاد کم مرکوب سست غم قوی و دل تنگ تن نادرست خانه ویران کار بی سامان شده دل ز افغان همچو نای انبان شده عمر ضایع سعی باطل راه دور نفس کاهل دل سیه جان ناصبور

موی بر سر همچو برف از بیم مرگ جمله اعضاء لرز لرزان همچو برگ روز بیگه لاشه لنگ و ره دراز کارگر ویران عمل رفته ز ساز و در انتقاد از سخنی که درباره عشق بهمین زندگی طبیعی نسبت داده شده است، می گوید: مرغ جانش موش شد سوراخ جو چون شنید از گربکان او عرجوا زان سبب جانش وطن دید و قرار اندرین سوراخ دنیا موش وار هم در این سوراخ بنائی گرفت در خور سوراخ دانایی گرفت پیشه‌هایی که مر او را در مزید اندرین سوراخ کار آید گزید زانکه دل بر کند از بیرون شدن بسته شد راه رهیدن از بدن عنکبوت از طبع عنقا داشتی از لعابی خیمه کی افراشتی گربه کرده چنگ خود اندر قفس نام چنگش در دو سر سام و مغص حصبه و فولنج و مالیخولیا سکت و سل و جذام و ماشرا گر به مرگ است و مرض چنگال او میزند بر مرغ و پر و بال او گوشه گوشه می دود سوی دوا مرگ چون قاضی و رنجوری گوا چون پیاده قاضی آمد این گواه که همی خواند ترا تا حکم گاه مهلتی خواهی تو از وی درگریز گر پذیرد شد و گرنه گفت خیز جستن مهلت دوا و چاره‌ها که زنی بر خرقة تن پاره‌ها عاقبت آید صباحی خصم وار چند باشد مهلت آخر شرم‌دار البته بدیهی است که

هدف رگبار تیرهای مرگ، حیات طبیعی ما است، نه شخصیت، یا جان و روان و نفس ما که از تیررس رگبار فنا به دور است، زیرا خلقتم للبقاء لا للفناء (شما برای ماندن آفریده شده‌اید نه برای فنا و نابودی) نفس شما مخاطب به خطاب یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه (ای نفس واصل به مقام اطمینان، بسوی پروردگارت برگردد- تو از خشنود و او از تو راضی) کل نفس ذائقه الموت ثم الینا ترجعون (هر نفسی مرگ را خواهد چشید و سپس بسوی ما برمی گردید). بنابراین، در عین تحول و دگرگونی‌هایی که از یک جهت رگبار تیرهای مرگ را نشان می‌دهد- پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست مصطفی فرمود دنیا ساعتیست جان (یا روان، شخصیت، نفس، من) ما در همین جریان رو به انقراض که موجودیت طبیعی ما پیش گرفته است، می‌تواند مسیر رشد و کمال را پیش بگیرد و در میدان مسابقه در خیرات به تکاپو پردازد و شایسته درود خداوندی و بقاء به بقاء الله باشد.

[صفحه ۱۷۲]

و ما احدثت بدعه الا ترک بها سنه. فاتقوا البدع و الزموا المهیج، ان عوازم الامور افضلها، و ان محدثاتها شرارها. (و هیچ بدعتی به وجود نیامده است مگر اینکه با وجود آمدن آن سنتی متروک گشته است، پس پرهیزید از بدعتها و ملتزم حرکت در راه راست باشید، شایسته‌ترین کارها آن است در گذرگاه زمان ثبات و اصالت بیشتری داشته باشد. و ناشایسته‌ترین کارها آن است که در برابر آن حقائق ریشه‌دار و اصیل بروز کند). بدعت و بدعت گزاران اصطلاح بدعت امروزها در دو مورد به کار برده می‌شود: مورد یکم- هر چیز نو و بی سابقه که از یک یا چند نفر بروز می‌کند. بدعت به این معنی بطور عام قبیح و مورد سرزنش نیست، زیرا تردیدی در این نیست که پیرشفت علوم و تحول اجتماعات و گسترش صنایع و معارف همه و همه، ناشی از نوآوری‌های نوابغ و مبتکران و صاحب نظران قرون بوده است. بدعت و ابداع به این معنی نه تنها محکوم و مردود نیست، بلکه همانگونه که در امتداد تاریخ مشاهده می‌کنیم، نویینی و نوگرایی و نوآوری بوده است که باعث شده است بشر در ابعاد بسیار متنوع پیشرفتی داشته باشد- تازه می‌گیر و کهن را می‌سپار که هر امسالت فزون است از سه پار همین بگو تا ناطقه ج

و می‌کند یا به قرنی بعد ما آبی رسد گرچه هر قرنی سخن نو آورد لیک گفت سالفان یاری کند و با کمال قاطعیت باید گفت: هر

انسانی که چه در حال انفراد و چه در حال جمعی، توانایی آزاد ساختن خود را از زنجیرهای کهن و بندهای محکمی (که نه به جهت اصالت و واقعیت آنها، بلکه تنها به جهت گذشت زمان در چشمه‌سار وجود آدمی رسوب و ته‌نشین شده‌اند) نتواند خود را آزاد کند، چنین انسانی توانائی حرکت در این زندگی را ندارد، چه رسد به اینکه به تکاپوی مسابقه در خیرات و کمالات موفق گردد. آیات قرآنی این معنی را در آیات مربوط به توییح اقوام و مللی که تکیه به عقاید گذشتگان خود می‌کردند، در چند مورد بیان کرده است. پس انسان ساخته شده یا انسانی که می‌خواهد در این زندگانی ساخته شود، همواره باید با واقعیات و حقائق در ارتباط باشد، خواه امروز به وجود آمده باشند یا هزاران سال پیش مورد دوم- بدعت به معنای به وجود آوردن قضیه‌ای بی‌سابقه درباره حقیقتی، در صورتی که آنچه درباره آن حقیقت بوسیله عقل سلیم یا دین الهی اثبات شده است، در گذشته بیان شده و گذشت زمان و بروز عوامل گوناگون نتوانسته است حکم عقل سلیم و دین الهی را درباره آن حقیقت اصیل و ریشه‌دار مترزل بسازد، بلکه حتی عوامل مزبور واقعیت و استحکام آن را بیشتر آشکار ساخته است. به عنوان مثال: حقائقی که در اصول و عقائد اسلامی وجود دارد، مانند توحید و صفات خداوندی و نبوت و معاد و مسئله زمامداری و همچنین احکام فقهی و اخلاقی و جهان‌بینی که بطور کلی اثبات شده است، همه آنها با نظر به فطرت اصلی انسانها در ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی و ارتباط انسان با همنوعان خود) ثابت بوده و قابل دگرگونی نیستند، مگر آنچه که راجع به موضوعات و احکام ثانویه می‌باشد. در مقابل این حقائق ثابت و اصیل هر بدعت حادثه خلاف واقع بوده و باید از بروز آنها به شدت جلوگیری کرد و در صورت بروز باید بهر نحوی است استمرار آن را قطع نمود. به عنوان مثال در مقابل لزوم اعتقاد به خدا، انکار یا تردد در وجود خدا و یا عدم اعتقاد به وجود آن ذات اقدس، بدعت‌هایی است که باید بهر نحوی که ممکن است با آنها به مبارزه پرداخت. و همچنین دیگر مسائل اصولی و فقهی و اخلاقی مانند وجوب ارتباط با خدا بوسیله عبادات، تنظیم مسائل اقتصادی جامعه و قواعد اخلاقی مانند (هر کاری باید از دستمزد عادلانه برخوردار باشد). (بر خود بیسند آنچه را که بر دیگران می‌پسندی و بر دیگران می‌پسند آنچه را که به خود نمی‌پسندی) با توجه کافی بمعنای بدعت بنیان‌کن، خواهیم دید آنچه که بشریت را با زشت‌ترین و وقیح‌ترین شکل به حیوانیت درنده می‌کشاند، همین بدعتها است که همه موجودیت مادی و معنوی انسان را متلاشی ساخته و آن را به ورطه نابودی می‌کشاند از همین جا معنای کلام مبارک رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روشن می‌شود که فرمود: کل بدعه ضلاله و کل ضلاله فی النار (هر بدعتی گمراهی است و هر گمراهی در آتش است) زیرا همانگونه که اشاره نمودیم، دین مقدس اسلام برای همه شئون بشری قاعده و حکم و طریق شناخت آنها را (آنچنانکه هستند) و (آنچنانکه باید باشند) تعیین نموده است، تغییر دادن هر یک از آنها بدعتی است که مستلزم ضلالت است و بدین جهت است که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر می‌فرماید: و ما احدثت بدعه الا ترکت بها سنه (و هیچ بدعتی احداث نشده است مگر اینکه سنتی بوسیله آن متروک گشته است). ضمناً این مسئله هم باید روشن شود که چه بدعت‌هایی به وجود آمده بود که امیرالمومنین علیه‌السلام این همه در تقبیح آن تاکید می‌فرماید.

خطبه ۱۴۶-راهنمایی عمر

[صفحه ۱۷۹]

تفسیر عمومی خطبه صد و چهل و ششم ان هذا الامر لم یکن نصره و لا خذلانه بكثره و لا بقله. و هو دین الله الذی اظهره و جنده الله الذی اعده و امده، حتی بلغ ما بلغ و طلع حیث طلع، و نحن علی موعود من الله، و الله منجز وعده و ناصر جنده. (پیروزی و شکست این دین الهی با زیادی و کمی نبوده است، و این همان دین خداوندیست که خود آن را پیروز ساخت و لشکریان او کمک و یاری نمودند، تا رسید به آنجا که رسید، و طلوع کرد همانگونه که طلوع کرد و ما در مسیر وعده خداوندی هستیم و خداوند وعده خود

را بجای می آورد و سپاهش را یاری می نماید.) پیروزی و شکست دین الهی بر مبنای عدد و قدرت و دیگر وسائل مادی نبوده است، به همین جهت است که تحلیل گران معمولی از تفسیر و توجیه صحیح این انقلاب بزرگ ناتوان بوده، مطالب غیر قابل قبولی را مطرح می کنند می توان گفت: ۱- با نظر به گسترش و عمق رسالتی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در مدت کمی از زمان اجرا نمودند، ۲- و با توجه به کثرت و تنوع موانع بسیار شدید که در مسیر اجرای رسالت آن حضرت بوده است، ۳- همچنین از جهت کم بودن عدد سپاهیان و دیگر وسائل جنگ و دفاع، به این نتیجه قطعی می رسیم که پیرو

زی اسلام به هیچ وجه بر مبنای عدد و قدرت طبیعی نبوده است. صاحب نظرانی که تحقیقات مشروح درباره بروز تمدنها و ادیان دارند، به این حقیقت اعتراف صرحی دارند که پیروزی و شیوع اسلام با توجه به سه موضوع فوق (گسترش و عمق رسالت اسلام در مدت اندک از زمان، کثرت و تنوع موانع بسیار شدید و کم بودن عدد سپاهیان و دیگر وسائل جنگ و دفاع) امری است کاملاً غیر عادی، زیرا با فرض سه موضوع مزبور، رسالت اسلام حرکتی بر ضد جریان شدید جامعه آن دوران بوده است. کسانی هستند که پیروزی اسلام را مبتنی بر زور شمشیر قلمداد کرده و در تحلیل بی اساس خود می گویند: اسلام با شمشیر پیشرفت کرده است! این ناآگاهان نمی خواهند زحمت مقداری مطالعه و تحقیق را به خود داده بفهمند که: ۱- هرگز در طول تاریخ شمشیر به دلها راه نداشته است، در صورتیکه اسلام مخاطب خود را از همان آغاز ظهور، دلها و عقول بشری قرار داده است، اسلام ایدئولوژی و مکتب الهی برای بشریت آورده است، این دین هیچ هدفی جز ساختن انسان با اصول والای انسانیت نداشته است. و نظری به کشور گشایی و مادیات دنیوی نداشته و تکیه بر این امور نکرده است، به همین جهت بود که در دورانهای بنی امیه و بنی عباس و امراء و سلاطین

دیگر که با اظهار اسلام و دفاع از آن، سلطه گری و خود کامگی ها به راه انداختند، تنها با قدرت و سپاه حرکت می کردند، نه با حقیقت الهی اسلام، نه با هدف گیری ایجاد تحول تکاملی در جهان بشریت. به همین جهت بود که با اینکه جغرافیای کشورهای اسلامی گسترش یافت، ولی آن تحول تکاملی را که اسلام برای انسانیت، بعهد گرفته بود، با آشکار شدن ماهیت خود اسلام در تاریخ بطور متفرقه (در این جامعه یا در آن جامعه، در یک دوران، یا در دروان دیگر) مشاهده می کنیم- و این تحول نسبی مستند به زمامداران خودسر و جاه طلب و خود کامه نمی باشد. ۲- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و یاران او در آن زمان که اقدام به اشاعه اسلام نمودند نه شمشیری قابل توجه داشتند و نه قدرت و قوه ای که بتواند آن موانع آهنین را برداشته و به حرکت خود ادامه بدهد، همه می دانند که شمشیر و قدرت در آن زمان در دست دو امپراطور بزرگ ایران و رم بوده است. ۳- تاریخ بشری چنگیزها و نرون ها و تیمور لنگ های زیادی دیده است که بیشترین و براترین شمشیرها و بزرگترین قدرتهای دوران خود را در اختیار داشتند، با این حال نتوانستند کمترین اثر عقیدتی در مردم به وجود بیاورند. ۴- شما چند ورقی از تا

ریخ بنزید با این واقعیت روبرو خواهید گشت که مغول با شدیدترین خشونت و وحشی گری به جوامع اسلامی تاخت و تاز کرد و چنان کشتار و ویرانگری در آن جوامع به وجود آورد که تاریخ نظیر آن را سراغ نداشت، و بزرگترین قدرت آن دوران و تیزترین شمشیرها را در اختیار داشت، ولی مدتی طولانی نگذشت که همین مغول مسلط و شمشیر به دست، اسلام را پذیرفت و در اشاعه و پیشبرد فرهنگ و تمدن اسلام، شرکت جدی نمود. بنابراین، ابراز اینکه اسلام به زور شمشیر پیش رفته است، مخصوصاً در زمان ما که تاریخ صدر اسلام همه سطوح و ابعاد خود را آشکار نموده و جای ابهام و تاریکی در آنها نمانده است، اگر مستند به مزدوری و عمل به سفارشات نباشد و اگر مستند به ترس از دست دادن جاه و مقام و شهرت و ثروت نباشد، و اگر مستند به خودنمایی بوسیله رویارویی با حق و حقیقت نباشد و اگر مستند به بی اطلاعی و جهل نباشد قطعی است که ناشی از تعصب کورانه است که خورشید را می تواند منکر شود- بگذارید این نابخردان در لابلای ظلمانی حالت جنینی خون بیاشامند و لذت هم ببرند! اگر احتمال دادید که ممکن است گوش بدهند، برای فهمیدن وضع روحی آنان که در یکی از ابیات ذیل آمده است، این ابیات را برای آنان بخوان

نید: نی نگویم زانکه تو خامی هنوز در بهاری و ندیدیستی تموز این جهان همچون دختست ای کرام ما بر او چون میوه‌های نیم خام سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را زانکه در خامی نشاید کاخ را چون به بخت و گشت شیرین لب گران سست گیرد شاخ‌ها را بعد از آن چون از آن اقبال شیرین شد دهان سست شد بر آدمی ملک جهان سخت گیری و تعصب خامی است تا جینی کار خون آشامی است تو باید نیت الهی خود را در این لشگر کشی تقویت کنی، تو به فکر آن نباش که پیروزی و پیشرفت مسلمانان مربوط به کثرت عدد و قوه زیاد است. این طرز تفکر از آن جهان‌خواران جهانگشای و جهان‌پرست است، نه خداپرستان انسان‌ساز. آنچه که برای یک زمامدار اسلامی ضرورت دارد. آماده کردن سپاه و قوت بعنوان وسیله و سبب است، نه تکیه بر سپاه و قدرت و بریدن از رحمت و فیض ربانی. اینکه خدای ما فرموده است: و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه (... و آماده کنید برای دشمنانتان هر قوه‌ای را که می‌توانید) معنایش آن نیست که شما تنها بوسیله آن قدرت و قوه پیروز خواهید گشت. همین خدای ما است که فرموده است: و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی (و تو نبودی که آن یک مشت ریگ بیابان را بسوی دشمن انداختی (و آنان شکست

خوردند) بلکه خدا بود) و همین خدا فرموده است: ان القوه لله جميعا (قطعا همه قوه‌ها از آن خداست) و لو لا اذ دخلت جنتك قلت ماشاء الله لا قوه الا بالله (آیا می‌بایست هنگامی که وارد باغ خود شدی بگویی: هیچ قوه‌ای نیست مگر مستند به خدا است) لقد نصرکم الله فی مواطن کثیره و یوم حنین اذ اعجبتکم کثرتکم فلم تغن عنکم شیئا و ضاقت علیکم الارض بما رحبت ثم ولیمت مدبرین. ثم انزل الله سکینته علی رسوله و علی المومنین و انزل جنودا لم تروها و عذب الذین کفروا و ذلک جزاء الکافرین (خداوند شما را در موقعیتهای فراوانی کمک کرد و روز (جنگ) حنین، آنگاه که کثرت سپاهیان شما را به اعجاب واداشت و آن کثرت شما را از هیچ چیز بی‌نیاز نکرد و زمین با آن وسعتی که دارد برای شما تنگ گشت، سپس در حال هزیمت پشت به میدان کارزار کردید. سپس خداوند آرامش خود را به رسولش و به مومنان فرستاد و لشکریانی فرستاد که شما آنها را نمی‌دیدید و خداوند کسانی را که کفر ورزیدند عذاب فرمود و اینست مجازات کافران). بنابراین، لزوم و ضرورت آماده کردن سپاه و قدرت و قوه در همه اشکال آنها، تنها برای اطاعت از قانون الهی وسیله و هدف در جهان هستی است، یعنی بدانجهت که ابی‌الله ان یجری

الامور الا باسبابها (خداوند امتناع فرموده است از اینکه امور بدون اسباب و وسائل مخصوص به خود بگریان بیفتد) لذا دستور به تهیه وسائل در نهایت جدی که ممکن است، صادر فرموده است، همانگونه که در صورت نیاز به دیگر امور زندگی مانند تندرستی واجب است که انسان متوسل به طیب و مداوا گردد، اما شفای حقیقی بدست خدا است. نتیجه اینکه جامعه اسلامی با اینکه برای دفاع از خود موظف است که هر گونه وسیله مورد نیاز را تهیه نماید، حتما باید بداند که پیروزی بسته به مشیت او است، و ما همین معنی را در طول تاریخ فراوان مشاهده کرده‌ایم که برد کشتی آنجا که خواهد خدای و گر جامه بر تن درد ناخدای نتیجه حیات بخش این اعتقاد که پیروزی و قدرت از خدا است پذیرش این حقیقت که پیروزی و قدرت از خدا است، ناشی از قبول این اصل بااهمیت است که هر وسیله حرکت و غلبه و نفوذ از آن خدا است و بشر مانند یک امانت‌دار است که باید آن را بر مبنای مشیت خداوندی به کار ببرد. این اصل مورد تایید و دستور همه انبیای الهی علیهم‌السلام و مفاد حکم عقل و وجدان ناب انسان‌ها است. نتیجه اعتقاد به این اصل، برخورداری واقعی بشر از حیات می‌باشد که یکه‌تازان میدان تنازع در بقاء آن ر

ا نمی‌فهمند و نمی‌خواهند، همانند خفاشان که خورشید را نمی‌فهمند و آن را نمی‌خواهند. نفی این اصل است که موجب شده است سرتاسر تاریخ بشر مالا مال از خون بر زمین ریخته و خون دل‌هایی باشد که درون انسانها موج زده است. در طول این تاریخ هر کجا بنگری یا ظلم است یا مظلوم. اما مستی و تخدیر پیروزی و قدرت بقدری شدید است که نمی‌گذارد قدرتمندان حتی یک ورق از تاریخ را بخوانند و بفهمند که قانون اصیل حیات (عمل و عکس‌العمل) فراگیرتر از آن است که از آنان چشم‌پوشی کند. این قانون اصیل همان است که همه مظلومان تاریخ در موقع شمردن آخرین نفسهای خود، یا به زبان آورده‌اند و یا به خطوط از درونشان قناعت ورزیده‌اند: بر من است امروز و فردا بر وی است خون من همچون کسی ضایع کی است نفی این اصل (قدرت از آن خدا

است) مدتی است به این منطق تباه کننده منتهی شده است که اشخاصی که می‌خواهند مقامی را در جامعه خود بدست بیاورند، نخست باید نمایشی درباره برخورداری از قدرت در ستمگری ارائه بدهند، تا اثبات کنند که آری، آنان می‌توانند با نابود کردن ناتوانان، برای جامعه خود افتخاری کسب کنند یا بر برگ و نوای مردم آن جامعه بیفزایند!! و مکان القیم بالامر مکان النظام

من الخرز یجمعه و یضمه فان انقطع النظام تفرق الخرز و ذهب، ثم لم یجتمع بحذا فیره ابداء. و العرب الیوم و ان كانوا قلیلا فهم کثیرون بالاسلام، عزیزون بالاجتماع. فکن قطبا و استدر الرحا بالعرب و اصلهم دونک نار الحرب. فانک ان شخصت من هذه الارض انتقضت علیک العرب من اصرافها و اقطارها، حتی یكون ما تدع و رائک من العورات اهم الیک مما بین یدیک (و موقعیت کسی که زمامداری جامعه‌ای را در دست دارد، موقعیت طناب در دانه‌های (ارزشمند) است که آنها را جمع می‌نماید و پهلوی هم قرار می‌دهد. پس اگر آن طناب بریده شود، دانه‌ها پراکنده شود و از بین برود و سپس همه آنها با یکدیگر جمع نمی‌گردد. اگر چه عدد عرب امروز کم است، ولی به جهت ایمان راستین به اسلام زیادند و با اتحادی که دارند عزیزند. تو قطب و محور باش و آسیاب عرب را بگردان و آتش جنگ را به دور از خود شعله‌ور ساز. تو اگر از این سرزمین حرکت کنی، عرب از اطراف و اکناف این زمین از تو سرپیچی کنند و پیمانها بشکنند، تا آنجا که آن اختلالات مرزی که پشت سر تو به وجود می‌آید، بااهمیت تر و سخت تر از آن پیکار خواهد گشت که در پیش رو داری) آیا با این نظریه عالی درباره بااهمیت ترین مسئله سیاسی که امیرا

لمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام بیان نمودند و جامعه اسلامی را از خطر نجات دادند باز میتوان گفت: علی بن ابیطالب علیه‌السلام مرد سیاست نبوده است!!! عده‌ای از کسانی که خود را تحلیل تاریخ صدر اسلام، صاحب نظر می‌دانند، در عین حال که شخصیت امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام را در اوج اعتلاء و کمال می‌دانند و معرفی می‌کنند، او را به دور از سیاست و سیاستمداری می‌دانند. این طرز تفکر درباره آن بزرگوار ریشه‌هایی از بعضی از نویسندگان مسلمان گرفته و بهانه‌ای به نویسندگان خارج از اسلام داده موجب شده است که آنان صریحا بگویند: علی بن ابیطالب علیه‌السلام سیاستمدار نبوده است. از آنجمله ایلیا پطروشفسکی است که می‌گوید: (علی پرورده محمد (ص) و عمیقا به وی و امر اسلام پایدار بود، علی تا سر حد شور و عشق پایبند دین بود. صادق و راستگار بود، در امور اخلاقی بسیار خرده گیر و از نامجویی و مال پرستی به دور و بی شک هم مردی سلحشور و هم شاعر و تمام صفات لازمه اولیاءالله در وجودش جمع بود ... علی بالکل از صفات ضروری یک رجل دولتی و سیاستمدار عادی عاری بود، غلو در خرده گیریهای اخلاقی که ناشی از علل دینی بود (ترس از مسئولیت در برابر خداوند

، ترس از مسئولیت ریختن خون مسلمانان) وی را از اخذ تصمیم باز می‌داشت و گرایش به مدارا در نهادش ایجاد کرده بود) برای مطالعه توضیح و استدلال برای اثبات خلاف این تهمت (عاری بودن علی علیه‌السلام از صفات ضروری یک رجل دولتی و سیاستمدار عادی) مراجعه فرمایید به مجلد یکم از این مجلدات از صفحه ۲۴۱ تا صفحه ۲۴۹. جالب توجه اینست که بعضی از کسانی که در این مورد رای به خروج عمر بن الخطاب از مدینه برای جنگ با فرس دادند، بعدها یا برای زمامداری نامزد گشتند و بعنوان زمامدار تعیین شدند، در صورتیکه عالی ترین و ضروری ترین نظریه سیاسی از آن امیرالمومنین علیه‌السلام بود که او را بجهت دور بودن از مسائل سیاسی، از زمامداری برکنار می‌دانستند. ابن ابی‌الحدید معتزلی شارح بسیار معروف نهج البلاغه در این مورد چنین می‌گوید: (اینکه این کلام را امیرالمومنین علیه‌السلام در چه موقعیتی به عمر گفته است، مورد اختلاف است. گفته شده است: که درباره جنگ قادسیه بوده و برخی دیگر می‌گویند: در جنگ نهاوند بوده است. محمد بن جریر طبری در تاریخ کبیر می‌گوید: در موقع جنگ نهاوند بوده است. علی بن محمد بن سیف مدائنی در کتاب الفتوح قادسیه را مطرح می‌کند. و به هر حال ا

گر کسی با نظر دقیق در اینگونه نظریات امیرالمومنین علیه‌السلام در مدتی که توانایی ابراز آنها را داشته است، بنگرد، می‌فهمد که آن بزرگوار همه معانی و موقعیتهای مدیریت سیاسی جامعه را (اعم از مدیریت انسانی و یا مدیریت بمعنای معمولی آن که امروزها به سیاست ماکیاولی مشهور است، می‌دانسته است، ولی از آلوده شدن به سیاست معمولی بمعنای ماکیاولی آن سخت اجتناب

می‌ورزیده است. برای اثبات این معنی و علل آن، همانگونه که متذکر شدیم، قطعا مراجعه فرمایید به مجلد یکم از این مجلدات از صفحه ۲۴۱ تا صفحه ۲۴۹. ان الاعاجم ان ينظروا اليك غدا يقولوا: هذا اصل العرب فان اقتطعتموه استرحتم (... اگر عجم‌ها فردا در تو بنگرند، خواهند گفت: اینست اصل (و رئیس) عرب اگر او را ببرید و از بین ببرید، راحت خواهید گشت) ... بدان جهت که بقیه جملات مبارک کاملا بدیهی بود، نیازی به شرح و تفسیر دیده نشد.

خطبه ۱۴۷- در هدف از بعثت

[صفحه ۱۹۳]

تفسیر عمومی خطبه صد و چهل و هفتم فبعث محمدا صلی الله علیه و آله بالحق لیخرج عباده من عیاده الاوثان الی عبادته، و من طاعه الشیطان الی طاعته بقرآن قد بینه و احکمه، لیعلم العباد ربهم اذ جهلوه و ليقروا به بعد اذ حجدوه، و لیثبتوه بعد اذ انکروه (پس خداوند سبحان محمد صلی الله علیه و آله و سلم را بر حق مبعوث فرمود تا بندگان خود را از پرستش بتها نجات داده و به عبادت خود وادار نماید، و از اطاعت شیطان رها نموده و به اطاعت خود نائل بسازد- بوسیله قرآنی که آن را تبیین و استوار فرموده است، تا بندگان با پروردگارش آشنا شوند پس از آنکه او را نمی‌شناختند و از او بیگانه بودند و به وجود او اقرار نمایند بعد از آنکه او را منکر شده بودند، و اثبات کنند او را پس از آنکه انکارش نموده بودند). آیا در دوران جاهلیت، الله مطرح نبوده است یا اینکه بدانگونه که شایسته الوهیت او است، شناخته نشده بود؟ آنچه که از مفاد آیات مبارکه قرآنی برمی‌آید و سرگذشت اقوام و ملل نشان می‌دهد، اینست که چنین نیست که درباره اعتقادات هر قوم و ملتی سخن از بت و بت پرستی بمیان آید، حتما آن قوم و ملت منکر خدا نیز بوده‌اند. آیه‌ای در قرآن مجید صراحتا

این قضیه را مطرح فرموده است: و ما یومن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون (و بخدا ایمان نمی‌آورند و اکثر آنان مگر اینکه آنان شرک ورزیدند) و یعبدون من دون الله ما لا یضرهم و لا ینفعهم و یقولون هولاء شفعاونا عند الله (... آنان در مقابل خدا چیزی را می‌پرستند که نه ضرری برای آنان دارد و نه منفعتی و می‌گویند: این بتها شفاعتگران ما هستند نزد خدا) برای بحث و بررسی کامل در پیرامون این قضیه که در هر جامعه‌ای که بت پرستی و پدیده خدایان مطرح بوده است، دلیل آن نیست که برای مردم آن جامعه حقیقتی به عنوان خدای بزرگ (الله) مورد توجه نبوده است، مراجعه فرمایید به مجلد دهم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی از صفحه ۶۳ تا ص ۷۴ به اضافه دلالت آیات شریفه به قضیه‌ای که بیان می‌کنیم (بت پرستی منافاتی با اعتقاد به خدا نداشته است) دلائلی را که در ماخذ فوق (تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی آورده‌ایم) بطور مختصر متذکر می‌شویم: ۱- قطعا افلاطون از پیشتازان مکتب خدانشناسی است، با اینکه تاکید صریح به وجود خداوندی دارد که ماورای مثل (حقائق معقول) و جهان محسوس است. خداوند آفریننده مطلق است، که نظم و جمال را به وجود می‌آورد با این حال، افلاطون ارواح بشری را از س

اخته‌های خدایان ثانوی معرفی می‌نماید ۲- قبیله نزار از عرب در عین بت پرستی خدای بزرگ را پذیرفته و در موقع بجا آوردن اعمال مکه خدای بزرگ را اولاً و بت خود را ثانیاً بعنوان شریک کوچک خدا متذکر می‌شدند. ۳- اوس بن حجر بدینگونه قسم می‌خورد: و بالللات و العزی و من دان دینها و بالله ان الله منهن اکبر (و سوگند به لات و عزی و به هر کسی که به دین آن گرویده و سوگند به خدا که قطعا خدا از آنها بزرگتر است) ۴- درهم بن زید الاوسی بترتیب زیر قسم می‌خورد: انی و رب العزی السعیده و الله الذی دون بیته سرف (من سوگند می‌خورم به خدای عزی خوشبخت و خداوندی که پیرامون بیتش غوغا و ازدحام است) ۵- قبیله خولان بتی داشته است به نام عمیانس چارپایان و محصولات زراعتی خود را میان خدا و آن بت تقسیم می‌کردند. ۶- ابوسفیان- در نامه تهدیدآمیز که به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نوشته است، جملات زیر آمده است: باسمک اللهم فانی احلف بالللات و العزی و اساف و نائله و هبل، لقد سرت الیک (... بنام تو ای الله، من به لات و عزی و اساف و نائله و هبل سوگند

می‌خورم که بطرف تو (برای جنگ با تو) حرکت کردم) ... ۷- گریگوری ملطی می‌گوید: (موسی به خدا گفت: زبان من لکنت دارد و برای سخن گفتن سنگین است، فرعون چگونه دعوت مرا خواهد پذیرفت، خدا فرمود: من ترا به فرعون (آله قرار دادم) از این مطلب هم اثبات می‌شود که معنای کلمه خدا و آله و آلهه موجود عظیم و مقدس و وابسته به خداوند بزرگ است. ۸- ژان ژاک روسو در کتاب معروف خود پس از ذکر شرایط قانونگذاری می‌گوید: (بنا بر آنچه گفته شد، فقط خدایان می‌توانند چنانکه شاید و باید برای مردم قانون بیاورند) بدانجهت که روسو مردی است مسیحی و یکتاپرست. لذا منظور وی از خدایان انسان‌های مقدس و وابسته به خدا می‌باشند. مانند انبیاء علیهم‌السلام در اصطلاح ما. ۹- در مراتب خدایان مصر باستانی این ترتیب وجود دارد: امون رع بعنوان آفتاب مخفی خدایی است که مرزی برای معبود (خداوند) سیستم‌دهنده هستی است و مرتبه این خدا پس از پتاح است که ایجادکننده کائنات است امیدواریم مطالعه کنندگان ارجمند حتما برای تکمیل این مبحث همانگونه که اشاره کردیم، مراجعه فرمایند به مجلد دهم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی از ص ۶۳ تا ص ۷۴ از مجموع این تحقیقات به یک نتیجه مهم می‌رسیم و آن اینست. اکنون به تفسیر جملات خطبه می‌پردازیم: اینکه امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: (خداوند پی

امیر را مبعوث فرمود تا بندگان خود را از پرستش بتها نجات داده و به عبادت خود وادار نماید) منظور آن نیست که اهل جاهلیت خداوند بزرگ را قبول نداشتند، بلکه مقصود آن حضرت اینست که آنان خداشناس حقیقی نبودند، زیرا اگر معرفت آنان درباره خدا کامل بود، نه بتها و دیگر موضوعات را می‌پرستیدند، و نه با ارتکاب قتل و غارت و انواع زشتی‌ها شیطان را می‌پرستیدند. ممکن است گفته شود: مگر بعد از بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پرستش غیر خدا و پیروی از شیطان از بین رفت، درست است که بتهای جامد شکسته شد و مردم هم با زبانشان لعنت به شیطان می‌فرستادند و می‌فرستند، ولی آیا می‌توان گفت: پس از ظهور اسلام خداشناسی حقیقی رائج گشت و پرستش غیر خدا منسوخ شد و از بین رفت؟ پاسخ این سوال خیلی روشن است، به این بیان که آنچه مقتضای بعثت و انگیزه آن بود، ارائه طرق تحول راستین در حیات مادی و معنوی انسان‌ها بود که در راس آن، خداشناسی حقیقی و دوری از اطاعت شیطان می‌باشد، و بدیهی است که این ارائه طرق در حد اعلا و به گونه‌ای که همه استعدادها و امکانات پیامبر عزیز اقتضاء می‌کرد، انجام گرفت بطوری که هیچ نقضی از این جهت در ابلاغ رسالت مشاهده نشده و هیچ مسئله‌ای برای بشریت در دو قلمرو مادی و معنوی در هر دو منطقه (آنچنانکه هست) و (آنچنانکه باید) بی‌پاسخ نماند. بهترین دلیل برای اثبات این مدعا، به اضافه بررسی و تحقیق در خود مکتب اسلام با همه اجزاء و ابعادی که دارد (از عالی‌ترین عقائد عقلی و والاترین حقائق قابل شهود گرفته تا کوچکترین مسئله فقهی) پرورش‌یافتگان بسیار با عظمت از صدر اسلام تاکنون می‌باشد، یعنی اسلام انسانهایی را در دو میدان معرفت و عمل تربیت کرد که نه پیش از ظهور اسلام امثال آنان دیده می‌شوند و نه در اقوام و ملل غیر اسلامی تاکنون. بطوری که اگر آن تربیت‌شدگان و رشد‌یافتگان اسلامی در هر برهه‌ای از تاریخ در هر جامعه‌ای که اصول انسانی والا در آنجا شناخته شده باشد، زندگی نمایند عالی‌ترین نمونه انسانیت تلقی خواهند گشت. و بعبارت مختصرتر هدف بعثت پیامبر اسلام عبارت بود از طرح یک فرهنگ کلی در همه شئون حیات بشری در همه قلمروهای (آنچنانکه هستند) و (آنچنانکه باید باشند) و تردیدی نیست در اینکه این فرهنگ با ابعاد و اجزاء کامل مطرح شد- خداشناسی، کمال‌گرایی، فلسفه و جهان‌شناسی در حد اعلا، پایه‌ریزی برای نگرش علمی در محکمترین اساس، اقتصاد احیاءکننده، حقوق عادلانه

، هنر در مسیر حیات معقول، سیاست و مدیریت تکاملی، اخلاق سازنده، فقهی که پاسخ‌گوی همه بایدها و شایدهای زندگی بشری، مطرح شد و هر فرد و جامعه‌ای که بخواهد از یک حیات پویا و هدفدار برخوردار شود، با چنین فرهنگی می‌تواند. از طرف دیگر می‌بینیم این فرهنگ در هر دوره‌ای از تاریخ و جوامع اسلامی، در آن هنگام که از سلطه و سیطره طواغیت و قدرت پرستان خود کامه نجات پیدا کرده بمقتضای نیروی ذاتی خود جوشیده و مدینه فاضله نسبی را اگر چه از یک یا چند بعد بوجود آورده است. فتجلی لهم سبحانه فی کتابه من غیر ان یکونو ارواه بما اراهم من قدرته و خوفهم من سطوبته، و کیف محق من محق

بالمثلات، و احتصد من احتصد بالنقمت (پس خداوند سبحان در کتاب خود برای آنان تجلی کرد، بدون اینکه او را ببینند- بوسیله ارائه قدرتش و بیمناک ساختن از قدرت و سطوتش و با نشان دادن اینکه چگونه بوسیله کیفیهای اعمال زشت اقوام گذشته، آنان را نابود ساخت و عذابهای سخت مزارع هستی آنان را درو کرد و از بین برد.) قرآن تجلی گاه خداوندی درست است که مردم با بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خدا را با چشم سر ندیدند و این یک امر محال است، ولی کلمات خداوندی در قرآن مجید، ت

آنجا که مردم بتوانند از استعداد خدایابی خود استفاده کنند. خدا را برای آنان قابل شهود ساخت. کلمات علیای خداوندی علم و قدرت و دیگر صفات جمال و جلال کبریایی را قابل دریافت نمود. این کلمات خبر از هستی و جریان آن را داد که هیچ مخبری جز خالق آن هستی نمی تواند چنین خبری از هستی بدهد. واقعیات را آنچنان روشن ساخت که با هیچ وسیله و ابزاری نمی توان به آنها رسید. انسان را در همه ابعاد و سطوح و استعدادها و سرمایه‌هایی که دارد و به کدامین فعلیها و کمالات می تواند برسد، چنان بیان فرمود که فروغ ربانی حاصل از معرفت انسان بدانگونه که خدا طرح فرموده است، برای هر انسان آگاه قابل شهود می باشد. از طرف دیگر کلمات خداوندی در قرآن، در تفسیر سقوط و نابودی جوامع چنان روشن و چنان ارائه دهنده است که هر آگاه و خردمندی با مطالعه و تفکر در آنها، نظم و قانونمندی هستی را مشاهده می کند و یقین پیدا می کند که (با گردنده گرداننده‌ای هست)

[صفحه ۱۹۹]

وانه سیاتی علیکم من بعدی زمان لیس فیه شیء اخفی من الحق ولا اظهر من الباطل، و لا اکثر من الکذب علی الله و رسوله، و لیس عند اهل ذلک الزمان سلعه ابور من الکتاب اذا تلی حق تلاوته، و لا انفق منه اذا حرف عن مواضعه و لا فی البلاد شی انکر من المعروف، و لا اعرف من المنکر (و قطعی است که پس از من روزگاری برای شما روی خواهد آورد که در آن چیزی پوشیده‌تر از حق و آشکارتر از باطل، و فراوان‌تر از دروغ بستن به خدا و رسولش نخواهد بود. و در نزد اهل آن زمان کالایی کسادتر از قرآن وجود نخواهد داشت- اگر حق خواندن آن ادا شود، و متاعی با رونق‌تر از کتاب الهی نخواهد بود- اگر از معانی و حقائق خود منحرف گردد. در آن روزگار هیچ چیزی ناشناخته‌تر از معروف (یا زشت‌تر از نیکو) و شناخته‌تر از ناشناخته (یا نیکوتر از زشت) وجود نخواهد داشت) آری، چنین است مختصات روزگار بنی امیه و بنی امیه صفتان در هر دوران و جامعه‌ای که منطبق گردانندگان مردمش چنین باشد: ۱- منم (یا ماییم) شایسته‌ترین مردم به ریاست! و زعامت! و خلافت! و زمامداری! و پیشتازی! ۲- منم- که زندگی و اراده و تصمیم مردم را باید امضاء کنم! ۳- منم که هیچ کسی را حق ایستادن در مق

ابل من نیست! منم که باید منافع من به هر نحو و شکلی باشد، باید تامین شود! منم که خداوند هستی آفرین، یا قوانین ماده و طبیعت هیچ ضرری را متوجه وجود من نساخته است و همه ضررها و تلخی‌ها و ناگواریها مربوط به دیگران است! و اینکه بیماری یا مرگ سراغ مرا بگیرد، قطعاً مرتکب اشتباه و خطا بوده و مورد اصلی خود را گم کرده است! منم که اگر نتوانم یا نگذارند همان آرزویم را عملی کنم که هم مکتب من نرون در دل داشت: (کاش همه مردم یک گردن داشتند و من آن را با یک ضربه شمشیر می‌زدم.) گردن همه مردم را یکباره بزنم. حتماً مظلوم واقع شده‌ام، ای مردم، ای ستارگان، ای کهکشانها، و بطور کلی ای کیهان بزرگ، داد مرا از آن موانع بگیرد که مرا مظلوم کردند و نگذاشتند همه مردم را برای لذت احساس سلطه‌گری با یک ضربه بکشم! وقتی که مغز گردانندگان یک جامعه پر از این امواج شعله‌های تباه‌کننده باشد، قطعی است که حق زیر پرده‌هایی ظلمانی تمایلات حیوانی پوشیده خواهد ماند و همه فضای جامعه را باطل تحت پوشش خود قرار خواهد داد. دروغ بستن به خدا و رسول او شایع‌ترین سخنان خواهد بود. قرآن را به دلخواه خود تفسیر و تاویل خواهند کرد ... این یک جریان کاملاً طبیعی است و ناشی

از قانون عام علیت است که فراگیر همه شئون فردی و اجتماعی بشریت است. فقد نبذ الکتاب حملته و تناساه حفظته: فالکتاب

یومئذ و اهله طریدان منفیان، و صاحبان مصطحبان فی طریق واحد لا یوویهما موو. فالکتاب و اهله فی ذلک الزمان فی الناس و لیساً فیهم، و معهم و لیساً معهم لان الضلاله لا توافق الهدی وان اجتماعاً (در آن زمان آنانکه کتاب الهی را با خود داشتند و به آن معتقد بودند آن را دور خواهند انداخت و حافظانش آن را فراموش خواهند کرد (یا خود را به فراموشکاری خواهند زد) در آن موقع، کتاب و مدافعان و معتقدان و عمل کنندگان به آن مطرود و مهجور از جامعه گشته و دو همدم در یک مسیر خواهند بود که هیچ به آن دو پناه نخواهند داد. در آن روزگار کتاب خداوندی و معتقدان و عمل کنندگان به آن، در میان مردم، ولی از آنان نخواهند بود، و با آنان دیده خواهند شد، ولی با آنان نیستند، زیرا گمراهی با هدایت توافق و هماهنگی ندارند اگر چه پهلوی هم قرار گرفته و با همدیگر جمع شده باشند) در آن زمان قرآن و اهل قرآن میان مردمند ولی از آنان نیستند سازمان زندگی دسته جمعی چنین است که تشابه شکلی و استعدادها و خواسته‌ها و فعالیتها و رفتارها بزرگترین و باارزش‌ترین انسان

ها را با پست‌ترین و بی‌ارزش‌ترین آنان مساوی می‌نماید. اگر بخواهند برای کندن چاه آب دست به کار شوند همه باید ابزار معینی را به کار ببرند و وقت صرف کنند تا آن چاه کنده شود و از آب آن استفاده کنند. همانگونه که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در جنگ خندق بهمان ترتیب کار می‌کرد که دیگر مسلمانان. آیات شریفه قرآنی در توضیح استدلال کسانی که ایمان به رسول خدا (ص) نمی‌آوردند، همین تشابه شکلی بوده است که می‌گفتند: ما هذا الا بشر مثکم یا کل مما تاكلون منه (نیست این مرد مگر بشری مانند شما. از آنچه شما می‌خورید. او هم می‌خورد.) و قالوا ما لهذا الرسول یا کل - الطعام و یشی فی الاسواق (و گفتند: چه می‌شود به این رسول غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود) در صورتیکه فرق مابین آن کسی که به قرآن عمل می‌کند، واقعا به مبدا و معاد معتقد است، رسالت رسولان الهی را واقعا پذیرفته است و خود را ملزم به عمل به همه تکالیف و دستورات الهی می‌داند. او انسانها را می‌شناسد، ولی آنانکه هم قافله معنوی او نیستند، او را نمی‌شناسند، حتی بجهت بی‌اعتنائی آن رشدیافتگان به لذائذ و آمال دنیا و گذشت و فداکاری در راه تهذیب خود و خدمت به دیگر انسانها، م

ردمانی بدبخت و احمق نیز تلقی شوند! به هر حال، تشابه در شکل و استعدادها و دیگر امور، همواره این مشکل را در تاریخ داشته است که علی بن ابی طالب علیه‌السلام را با یک عرب معمولی تنها بدانجهت که در یک جامعه زندگی می‌کردند و از یک نژاد و دارای شکل و رفتار مشابهند، نتوانستند تمیز دهند و از وجود او استفاده کنند. از قیاسش خنده آمد خلق را کاو چو خود پنداشت صاحب‌دلق را کار پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه ماند در نوشتن شیر شیر جمله عالم زین سبب گمراه شد کم کسی ز ابدال حق آگاه شد اشقیاء را دیده بینا نبود نیک و بد در دیده‌شان یکسان نمود همسری با انبیاء برداشتند اولیا را همچو خود پنداشتند گفته اینک ما بشر ایشان بشر ما و ایشان بسته خوابیم و خور این ندانستند ایشان از عمی هست فرقی در میان بی‌منتهی هر دو گون زنبور خوردند از محل لیک شد زان نیش و زین دیگر عسل هر دو گون آهو گیا خوردند و آب زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب هر دو نی خوردند از یک آبخور این یکی خالی و آن پر از شکر آن منافق با موافق در نماز از پی استیزه آید نی نیاز در نماز و روزه و حج و زکات با منافق مومنان در برد و مات موم

نان را برد باشد عاقبت بر منافق مات اندر آخرت صد هزاران اینچنین اشباه بین فرقشان هفتاد ساله راه بین این خورد گردد پلیدی زو جدا وان خورد گردد همه نور خدا این خورد زاید همه بخل و حسد وان خورد زاید همه نور احد این زمین پاک و آن شوره است و بد این فرشته پاک و آن دیو است و دد هر دو صورت گر بهم ماند رواست آب تلخ و آب شیرین را صفا است جز که صاحب ذوق که شناسد بیاب او شناسد آب خوش از شوره آب جز که صاحب ذوق که شناسد طعوم شهد را ناخورده کی داند ز موم سحر را با معجزه کرده قیاس هر دو را بر مکر پندارد اساس ساحران با موسی از استیزه را برگرفته چون عصای او عصا زان عصا تا آن عصا فرقیست ژرف زین عمل تا آن عمل راهی شگرف لعنه‌الله این عمل را در قفا رحمه‌الله آن عمل را در وفا کافران اندر مری بوزینه طبع آفتی آمد درون سینه طبع هر چه مردم می‌کند بوزینه هم آن کند کز مرد بیند دمبدم او گمان برده که من کردم چو او

فرق را که داند آن استیزه خو این کند از امر و آن بهر ستیز بر سر استیزه رویان خاک بیز گرچه هر دو بر سر یک بازیند لیک با هم مروزی و رازیند هر یکی سوی مقام خود رود

هر یکی بر وفق نام خود رود مومنش گویند، جانش خوش شود و منافق تند و پر آتش شود نام آن محبوب از ذات ویست نام این مبعوض از آفات ویست میم و واو و میم و نون تشریف نیست لفظ مومن جز پی تعریف نیست گر منافق خوانیش این نام دون همچو کزدم می خلد در اندرون... زر قلب و زر نیکو در عیار بی محک هرگز ندانی از اعتبار فاجتمع القوم علی الفرقة، و افترقوا علی الجماعه، کانهم ائمه الکتاب و لیس الکتاب امامهم (در آن زمان مردم به پراکندگی و جدایی از یکدیگر متفق می شوند. و برای بدست آوردن اتفاق و اجتماع از یکدیگر جدا و پراکنده اند.) عاملی مشترک در درون این تبهکاران بوجود می آید که آنانرا وادار به تفرقه می نماید. مقصود امیرالمومنین علیه السلام آن نیست که روزی فرا می رسد که مردم بجهت انحراف و لغزش از مسیر حق و حقیقت با یکدیگر می نشینند و گفتگوها و تحقیقات براه می اندازند و یکدیگر را قانع می سازند که پس از این تاریخ ما هرگز نباید اتحاد و اتفاق داشته باشیم و همواره باید پراکنده و از یکدیگر جدا زندگی کنیم و آنگاه قرارداد یا قطعنامه‌ای در چند ماده بنویسند و امضاء کنند که ما انسانها، ما مسلمانان که بر خلاف حکم بدیهی عقل و عوام

ل احساسات و عواطف عالی انسانی و بر خلاف همه منابع اسلامی، ملتزم می شویم که هرگز اتحادی نداشته باشیم و همواره با تفرقه و پراکندگی زندگی کنیم!! بدیهی است که چنین نشست و گفتگو و تحقیق و قطعنامه و قراردادی صورت نگرفته و نمی گیرد. آنچه که امکان پذیر است، اینست که مردم بجهت از دست دادن روحیه تعاون و هماهنگی و بجهت از دست دادن اساسی ترین عامل اتحاد و اتفاق که عبارتست از احساس راستین هماهنگی در جاذبه کمال ربوبی و هم قافله بودن در مسیر (حیات معقول) رو به ابدیت که مستلزم درک و دریافت اصل مقدس - ۱ = همه و همه = ۱ است، از یکدیگر پراکنده می شوند و گویی هیچ عامل اشتراکی ندارند، و اصلا اینان افراد و مصادیق یک نوع نیستند! و اصلا اینان در یک مکتب و رو به یک هدف نمی روند! این همه عربده و مستی و ناسازی چیست نه همه همره و هم قافله و همزادند! گویی آن مردم منحرف از حق و حقیقت قرآن را باید به هر چه که تمایلات حیوانی شان اقتضاء می کند بکشانند! آنان هستند که قرآن باید از آنان پیروی نماید! اگر آنان خواستند هوی پرستی را پیشه کنند، نه تنها آیه قرآنی که میگوید: و من اضل ممن اتبع هواه (... و کیست گمراه تر از کسی که از هوای خود پیروی می کند) ند باید جلوگیری کند، بلکه فوراً باید آیه مزبور قیدی و شرطی برای خود ایجاد کند و بگوید: بشرط اینکه فلان احمق یا فلان ابلهان تمایل به هوی پرستی نداشته باشند. و اگر آنان خواستند ظلم و بیدادگری راه بیندازند فوراً آیه شریفه ان الله یامر بالعدل و الاحسان (خداوند شما را به عدالت و احسان دستور می دهد) خود را با خواسته آن نابخردان وفق داده و به این شکل در آید ان الله یامرکم بالظلم و الشح!!! (خداوند شما را به ظلم و لئامت و قیح دستور می دهد!!!) چشم باز و گوش باز و این عمی حیرتم از چشم بندی خدا! فلم یبق عندهم منه الا اسمہ و لا یعرفون الا خطه و زبره (در آن موقع نمانده است از قرآن در میان آنان مگر نامی از قرآن، و نمی شناسد مگر خط و حروف نوشته شده آن را) وقتی که اعتقاد و عمل به قرآن مجید از بین رفت، مجبورند که برای حفظ مقام خود خط و شکل و حتی تجوید و قرائت آن را حفظ کنند! زیرا همان قرآن بوده است که آن جاه پرستان خود کامه را از سقوط نجات داد و دنیا را متوجه آنان ساخت و به ثروت و جاه و مقامی رسیدند که حتی تصورش برای آنان محال بود. حال اگر بخواهند حتی نام و نشان و قرائت و مباحث لفظی محض آن را از دست بدهند، هیچ مبنائی برای سل

طه گری و عیش و خوشگذرانی خود نخواهند داشت. بحث از اینکه قرآن حادث است یا قدیم، تحقیق در اینکه قرآن بر مبانی ادبیات کدامین قبیله نازل شده است، برای اثبات اینکه آنان اهل قرآن هستند و از قرآن حمایت می کنند کافی است! ما چو خود را در سخن آغشته ایم از حکایت ما حکایت گشته ایم و اما اینکه فاستقم کما امرت و من تاب معک (همانگونه در دین خدا استقامت کن که مامور شده ای و کسانی که با تو بسوی خدا بازگشت کرده اند) اتقوا الله (به خدا تقوی بورزید) اعدلوا (عدالت کنید) و لا

ینال عهدی الظالمین (عهد زمامداری و امامت من به ستمکاران نمی‌رسد) و لا تبخسوا الناس اشیاءهم (هیچ چیز مردم را از ارزش نیندازید) نه تنها کاری با آنها ندارند، بلکه باید مطابق خواسته‌های آن خودکامگان تفسیر و تاویل شوند هر چند که محکم‌ترین آیات باشند نه متشابه. و من قبل ما مثلوا بالصالحین کل مثله، و سمو صدقهم علی الله فریه، و جعلوا فی الحسنه عقوبه السیئه (و آنان پیش از آن زمان، عذابهایی را بر مردم آن زمان وارد کردند و سخنان راست آنان را افتراء به خدا تلقی نمودند، و آن نابکاران کیفر گناه را به کار نیک و دارای ثواب قرار دادند.) مبارزه بی‌امان با انسانهای صالح و

رشدیافتگان را مبنای سلطه‌گری خود قرار دادند! سلطه‌گری و استبداد تباه‌کننده آن نابخردان با شکنجه و زجر انسانهای پاک شروع میشود و به نابودی خود آنان پایان می‌یابد. مرحوم محقق هاشمی خوئی از علامه حلی از صاحب کتاب الهاویه نقل می‌کند که (معاویه از مهاجرین و انصار چهل هزار نفر را کشت. و آنچه که پسر ملعون او یزید در کربلا و قتل عام مدینه کرد، بی‌نیاز از بیان است و آنچه که عبدالملک بن مروان و کارگزار او حجاج بن یوسف در عراق و حجاز و غیر آنها انجام داده‌اند، مشهور است.) بدیهی است که آنان برای توجیه شکنجه‌ها و کشتاری که انجام می‌دادند، می‌بایست هر گونه خلاف واقع را مرتکب گردند، آیات و روایات را به سود خود تفسیر کنند. حتی اگر مقتضی باشد روایاتی را جعل کنند و سخنان حق آن ستمدیدگان و آن مردان راه حق را به دروغ و افتراء متهم بسازند. آن شاگردان مکتب ماکیاولی که از یک جهت اساتید این مرد و بنیانگزاران اصلی مکتب او بودند. (می‌گفتند: برای هر هدفی که می‌خواهی بدست بیاوری، هر حقیقتی را می‌توانی بعنوان وسیله، قربانی آن هدف نمایی!!) اف بر تو ای خودکامگی و سلطه‌گری که بی‌شرم‌ترین دروغگویی را برای بقای چند روزه خود مرتکب می‌شوند و د

ر شام شایع می‌سازند که علی بن ابیطالب علیه‌السلام نماز نمی‌خواند!!! وقتی که آن حضرت در محراب عبادت شهید می‌شود و خبر آن در تمامی جوامع اسلامی شایع می‌شود، مردم از یکدیگر می‌پرسند: مگر علی بن ابیطالب نماز می‌خواند!! امام حسین بن علی علیه‌السلام را با فجیع‌ترین وضعی که تاریخ به خود دیده است می‌کشند و تکبیر هم می‌گویند!! جاوا براسک یابن بنت محمد مترملا بدمائنه ترمیلا- و یکبرون بان قتل و انما قتلوا بک التکبیر و التهلیل (سر بریده ترا ای پسر دختر محمد صلی الله علیه و آله و سلم آوردند و در حالیکه آغشته به خون خود بود، آنان تکبیر می‌گفتند که ترا به قتل رساندند! در حالیکه کشتند تکبیر و تهلیل را با کشتن تو.)

[صفحه ۲۰۷]

ایها الناس، انه من استنصح الله وفق و من اتخذ قوله دلیلا- هدی للتی هی اقوم فان جار الله آمن و عدوه خائف، و انه لا ینبغی لمن عرف عظمه الله ان یتعظم، فان رفعه الذین یعلمون ما عظمته ان یتواضعوا له و سلامه الذین یعلمون ما قدرته ان یتسلموا له (ای مردم، کسی که از خدا پند و خیر خویش را مسئلت نماید، موفق گردد، و هر کس که کلام خدا را برای خود راهنما اتخاذ کند به آن طریقه‌ای که محکم‌تر و راست‌تر است هدایت می‌شود، زیرا کسی که به همسایگی خدا نائل گردد، در امن و آسایش غوطه خورد، و کسی که با او از در خصومت در آید ترسان و هراسناک گردد. و قطعی است که شایسته نیست هر کس که عظمت خداوندی را شناخت، به مقام شامخ او تکبر بورزد، زیرا عظمت و بلندی کسانی که عظمت ربوبی را می‌دانند، در آنست که در برابر او تواضع کنند، و سلامت کسانی که می‌دانند قدرت او چیست، در آنست که تسلیم او شوند.) برای همسایگی با خدا، باید نصیحت او پذیرفته شود و کلامش دلیل هدایت باشد نصایح خدای ما همان است که بوسیله وحی به محبوب و برگزیده خدا محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم بعنوان آیات قرآنی نازل شده است. نصایح خدای ما همان است که بوسیله عقل سلیم و وج

دان پاک در درون ما می‌درخشد. تنها بعنوان نمونه: اینکه پروردگار جلت عظمت می‌فرماید: لکیلا تاسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتاکم (باشد که به آنچه از دست شما رفته است اندوهگین مباشید و به آنچه که هم اکنون در اختیار شما قرار داده است شادمان نشوید) نصیحتی است حیات‌بخش. و بدون پذیرش این نصیحت الهی و عمل به آن که از خالق وجود ما به ما عنایت شده

است، محال است که ما راز حقیقتی حیات و جان و روان خود را بفهمیم - السرفی النفس حزن النفس یستره فان تولى فبا الافراح یستتر فان ترفعت عن رغد و عن کدر جاورت ظل الذی حارت له الفکر جبران خلیل جبران (راز نهانی نفس را اندوه نفس می پوشاند، و آنگاه که اندوه زائل شود، با شادی‌ها پوشیده می شود. پس اگر از شادی و کدورت بالاتر رفتی، همسایه خداوندی خواهی گشت که اندیشه‌ها درباره او حیران است.) اگر ارتباط ما با دنیا و شئون و مختصات آن، از نوع ارتباط آزاد نباشد. قطعی است که من یا شخصیت ما زیر چنگالهای درنده آن شئون و مختصات متلاشی خواهد گشت و شخصیتی نخواهد ماند تا بتواند شایستگی قرار گرفتن در جاذبه همسایگی خداوندی را به دست بیاورد. زیبایی صوری یکی از شئون حیات طبیعی است، اگر بدون اینکه منبع اصلی آن را که خداوند جمیل است مورد توجه و گرایش قرار بدهیم و بهمان لذت طبیعی موقت حاصل از درک آن است، خود را وابسته کنیم، بدیهی است که شخصیت یا من ما با زوال همان زیبایی و لذت، متلاشی یا حداقل مجروح خواهد گشت. چه نصیحتی بالاتر از اینکه خداوند خالق هستی برای قرار دادن ما در جاذبه کمال خود، می فرماید که: (به آنچه که از دست شما رفته است اندوهگین باشید و به آنچه که هم اکنون در اختیار شما قرار داده است، شادمان باشید) خداوند ما را چنین نصیحت می فرماید: (و ان لیس للانسان الا ما سعی. و ان سعیه سوف یری (و نیست برای انسان مگر کوششی که کرده است و قطعی است که کوشش او دیده خواهد شد.) هیچ اصلی اصیل تر و هیچ قاعده‌ای ثابت تر از آن نیست که ما در این نصیحت خداوندی می بینیم. این نصیحت ما را در مجرای قانون کلی هستی قرار می دهد که باید بکوشیم و چون نتیجه کوشش خود را مشاهده خواهیم کرد، پس سعی ما بایستی در مسیر خیرات باشد کسی که عظمت خداوندی را می داند، عظمت و کمال خود را در تواضع به مقام شامخ ربوبی می داند ریشه کن شوی ای جهل، نابود شوی ای جهل، تویی که اساس دردهای بی درمانی، تویی که در دوران انسان‌هایی که تحت سلطه خود

طبیعی حیوانی زندگی می کنند، عامل همه نکبتها و بدبختیها هستی. زیرا اگر کسی بداند که خدا کیست، محال است که تسلیم او نشود، کسی که بداند خداوند سبحان چگونه بر همه اجزاء هستی محیط است، و او است که علم او فراگیر همه اشیاء از تاریکترین و ناچیزترین حادثه تا روشنترین و بزرگترین حوادث و جریانات عالم وجود است، به او خضوع می کند سبحانک اللهم و بحمدک من ذا یعلم قدر تک فلا یخافک و من ذا یعلم ما انت فلا یهابک (پاک پروردگارا، حمد ترا گوئیم، کیست که قدرت ترا بداند و از تو ترسد و کیست بداند که تو کیستی و عظمت تو در دلش جایگیر نگردد) ما لکم لا ترجون لله و قارا، و قد خلقکم اطوارا (چه شده است بشما! چه برهانی دارید) که عظمت و سلطه مطلقه را برای خداوند و احاطه و فیض او را برای مخلوقات امید ندارید، در حالیکه شما را در اطوار و اشکال گوناگون آفریده است) حقیقت اینست که اگر بشر به معرفت صحیح اگر چه نسبی درباره خداوند و عظمت و فیض و لطف او نائل گردد، این وضع اسف باری که در این موجود دیده میشود منتفی می گردد و مسیر رشد و کمال را پیش می گیرد. فلا تنفروا من الحق نفار الصحیح من الاجرب، و الباری من ذی السقم (پس هرگز از حق گریزان مباشید آنچه

آنکه انسان دارای مزاج صحیح از مبتلاء به بیماری گرمی گریزد و آدم تندرست از مریض.) چه عامل روانی در درون آدمیزاد ایجاد می گردد که از حق و حقیقت وحشت می کند و می گریزد؟ آیا واقعا چنین است؟ یعنی انسانی پیدا می شود که از حق بگریزد و از حق نفرت و وحشت داشته باشد؟! آری، چنین است. این اشخاص کم نیستند که گفته شود: مردم استثنائی هستند. آیا می توان این پدیده گریز از حق را توضیح داد؟ آری، تصور این پدیده چندان مشکل نیست. همین که شما انسانی را تصور کردید که مبتلا به بیماری خانمانسوز کبر و خودبزرگ بینی و خودپسندی است، می توانید تصور کنید انسانی را که اگر روشنایی خورشید موجب شد که سقوط مرگبار شخصیت او را از حرکات چشم و طرز نگاههای نفرت آور مشاهده کردید و خواستید آن حالت روانی بیمارگونه‌ای او را با روشنایی خورشید توضیح بدهید، قطعاً بدانید که استدلال خواهد که یا خورشید تاریک است و منظومه شمسی و میلیاردها میلیارد موجودات که از روشنایی خورشید استفاده می کنند، دروغ می گویند و شما در عالم خیال بسر می برید که

می‌گویید نور خورشید این همه آثار سازنده و حیات‌بخش دارد و یا خواهد گفت: خورشید، خصومت و عداوت مخصوصی با او دارد که حرکات چشم

و طرز نگاه‌های او را که نشان می‌دهد که از پلیدی درون او که ناشی از کبر و نخوت اوست خبر می‌دهد!! شما می‌توانید به این مطلب اضافه کنید که وقتی که عامل روانی خاصی در درون آدمی ایجاد می‌گردد و وادار می‌کند که او از حق و حقیقت متنفر شود یا وحشت کند و از آن بگریزد، یقیناً وضع چنین انسانی از خفاش هم پست‌تر می‌گردد، زیرا خفاش تنها کاری که می‌کند بازتاب (عکس‌العمل)، (رفلکس) منفی از خود در برابر نور خورشید از خود پدیدار می‌سازد و هیچ کار و فعالیتی عمدی و آگاهانه در برابر نور خورشید انجام نمی‌دهد و بعبارت دیگر مثل خفاش، مثل عضوی از اعضای جاندار است که اگر حرارت غیر عادی به آن برسد، بدون آگاهی و اراده و اختیار و تصمیم و گزینش، از خود بازتاب نشان می‌دهد. در صورتیکه انسان مبتلا به بیماری کبر و خودپرستی بجهت داشتن قدرت بر امور فوق (آگاهی، اراده، اختیار، تصمیم و گزینش) حداقل در بعضی از نقطه‌های مسیر خود، می‌تواند از آنها برخوردار شود، بهمین جهت است که اگر متکبر خودپرست مرتکب زشتی‌ها و پلیدی‌ها و وقاحتها شد، اگر هم بجهت نابودی وجدانش، از درون خود مورد سرزنش و ندامت قرار نگیرد، جامعه و مقررات و قوانین آن، او را مسئول دانسته و در

صورت بوجود آمدن عوامل کيفر، او را کيفر هم می‌دهد، ولی خفاش بینوا چنین نیست. و اعلموا انکم لن تعرفوا الرشده حتی تعرفوا الذی ترکه، و لن تاخذوا بميثاق الكتاب حتى تعرفوا الذی نقضه و لن تمسکوا به حتى تعرفوا الذی نبذه. فالتمسوا ذلک من عند اهله، فانهم عیش العلم، و موت الجهل. هم الذین یخبرکم حکمهم عن علمهم، و صمتهم عن منطقهم، و ظاهرهم عن باطنهم لا یخالفون الدین و لا یختلفون فیه، فهو بینهم شاهد صادق، و صامت ناطق (و بدانید شما حقیقت رشد و کمال را نخواهید شناخت مگر اینکه کسی را که آنرا ترک کرده است بشناسید، و پیمان کتاب را اتخاذ نخواهید کرد مگر اینکه به حال کسی که آن را شکسته است، آگاه شوید. و تمسک به قرآن نخواهید کرد مگر اینکه بشناسید کسی را که آن را پشت سر انداخته است. پس بطلبید آن را (حق، رشد، پیمان کتاب) و برخورداری از آن را از اهل آنها، زیرا آنان هستند باعث حیات علم، و مرگ نادانی. و آنان هستند که حکمشان (درباره واقعیات) خبر از علمشان می‌دهد و سکوتشان از گفتارشان و آشکارشان از نهانشان. آنان نه با دین مخالفت می‌ورزند و نه در دین اختلافی با یکدیگر دارند، پس دین در میان آنان شاهدهی است راستگو و ساکتی است گویا). شناخت ر

شد نخست با تبلور ضد آن در مردم پست و سپس جستجوی آن از خود اهل رشد و کمال. این یک اصل است که تعرف الاشیاء باضدادها (اشیاء با اضداد خود شناخته می‌شوند) شاید بتوان گفت: اولین مرحله شناخت، توجه و رویارویی با اضداد موضوعی است که برای تحصیل شناخت مطرح شده است. البته مقصود از ضد در این مورد، معنای منطقی و فلسفی آن نیست بلکه منظور هر شیئی مغایر با موضوع است که می‌تواند در تعیین مرز و کمیت و کیفیت آن تاثیری داشته باشد. از متفکرانی که در این مرحله از شناخت (شناسایی با ضد) را قابل توجه مطرح نموده است، جلال‌الدین محمد مولوی است. او می‌گوید: در درون خود بیفزای درد را تا بینی سرخ و سبز و زرد را کی بینی سبز و سرخ و بور را تا بینی پیش از این سه نور را لیک چون در رنگ گم شد هوش تو شد ز نور آن رنگها روپوش تو چونکه شب آن رنگها مستور بود پس بدیدی دید رنگ از نور بود نیست دید رنگ بی نور برون همچین رنگ خیال اندرون این برون از آفتاب و از شماسست وان درون از عکس انوار علاست نور نور چشم، خود نور دل است نور چشم از نور دلها حاصل است باز نور نور دل نور خداست کاو ز نور عقل و حس پاک و جداست شب نبد نور و ن

دیدنی رنگ را پس به ضد، آن نور پیدا شد ترا شب ندیدی رنگ کان بی نور بود رنگ چپود مهره کور و کبود که نظر بر نور بود آنکه به رنگ ضد به ضد پیدا شود چون روم و زنگ دیدن نور است آنکه دید رنگ وین به ضد نور دانی بی درنگ پس به ضد نور دانستی تو نور ضد، ضد را می‌نماید در صدور رنج و غم را حق پی آن آفرید تا بدین ضد خوشدلی آید پدید پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود چونکه حق را نیست ضد پنهان بود نور حق را نیست ضدی در وجود تا به ضد او را توان پیدا نمود این مرحله را

امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر با این جمله: و اعلموا انکم لن تعرفوا الرشده حتی تعرفوا الذی ترکہ (... و بدانید شما رشد را نخواهید شناخت مگر اینکه کسی را که او را ترک کرده است بشناسید.) یعنی در حالات کسانی که از رشد رویگردان شده است، دقت کنید و در رفتارها و وضع روانی آنها به بررسی پردازید، در نتیجه خواهید دید که فقدان رشد در آنان چه اثری گذاشته است. وقتی که کسی رشد را رها می‌کند، حق و باطل هیچ معنایی برای او ندارد، زشت و زیبا برای او مفهوم خود را از دست می‌دهند. ارزشها در نزد او هیچ اعتباری ندارند. عهد و پیمان هیچگونه قداستی برای او

و نشان نمی‌دهد. با توجه به این جریانات ضد وجدان و عقل و فطرت اولی، می‌فهمد که رشد یعنی چه؟ کسی که به نعمت عظمای رشد نائل گشته است چه هویتی پیدا کرده است. همچنین برای شناخت عمل به پیمانهای کتاب الهی که خداوند سبحان برای تحریک انسانها در مسیر (حیات معقول) و قرار دادن آنان در میدان مسابقه در خیرات و کمالات، مطرح فرموده است، نخستین قدم شناخت آن انسان‌نماهای ناپاک است که آن پیمانها را شکسته و زیر پا گذاشته‌اند و در نتیجه این پیمان‌شکنی به چه سیه چالهایی سقوط کرده‌اند، دیگر نه چشمی در آنان مانده است که ببینند و نه گوشی که با آن بشنوند و نه عقلی که بوسیله آن درک کنند و نه قلب و وجدانی که به راهنمایی آن، راه رشد و کمال را پیش بگیرند. مرحله بعدی- توجه و تجربه و بررسی و تحقیق درباره خود اشیاء است. یعنی وقتی که از آلودگی‌ها و پلیدیهای مردم فاقد رشد و فاقد علم، نتایج بی‌رشدی و جهل را فهمیدیم، باید برویم بسراغ شناخت حقیقت خود رشد و علم. در این مرحله تکاپوی ما در سطوح و ابعادی مختلف درباره رشد شروع می‌شود، مانند درک عوامل اولیه رشد، موانع به وجود آمدن آن عوامل، مقدمات و شرایط گوناگون رشد، مراتب و درجات آن، نتایج باعظمت آن

که موجب اعتلای ذاتی فرد و ابعاد مختلف وجودی او در ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، با خدا، با جهان هستی، و با هموعان خود) می‌گردد.

خطبه ۱۴۸- درباره اهل بصره

[صفحه ۲۱۷]

تفسیر عمومی خطبه صد و چهل و هشتم کل واحد منهما یرجو الامر له و یعطفه علیه دون صاحبه، لا یمتان الی الله بحبل، و لا یمدان الیه بسبب کل واحد منهما حامل ضنب لصاحبه و عما قلیل یکشف قناعته به، و الله لئن اصابوا الذی بریدون لیتزعن هذا نفس هذا و لیاتین هذا علی هذا (هر یک از آن دو نفر (طلحه و زبیر) امید حیازت خلافت را برای خود دارد و آن را به طرف خود می‌کشاند نه برای رفیقش. آن دو با هیچ طنابی به خدا نمی‌پیوندند، و با هیچ وسیله و سببی به سوی او کشیده نمی‌شوند.) هر یک از آن دو کینه رفیق را در درون دارد و زود باشد که پرده‌ای که روی این کینه کشیده شده است، بر کنار گردد. سوگند بخدا، اگر به آنچه که می‌خواهند، برسند، قطعاً یکی، دیگری را از پای در خواهد آورد و این یکی آن دیگری را ساقط نمود.) آنچه که برای آن دو شیخ، مطرح نیست، خدا است و آنچه که هر یک از آن دو می‌خواهند تورم خود طبیعی او بوسیله ریاست چند روزه دنیا است و بس. اگر آن دو پیمان‌شکن، واقعا خدا را در نظر داشتند زن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خودشان را رویاروی آن مجسمه حق و حقیقت قرار نمی‌دادند، اگر خدا برای آنان مطرح بود، چگونه امکان داشت بجا

ی مذاکره و مشورت با زمامدار قانونی و شخصیت ملکوتی امیرالمومنین علیه‌السلام و دیگر مهاجرین و انصار که شخصیت و موقعیت علی علیه‌السلام را واقعا درک کرده بودند، در جوامع اسلامی آشوب و فتنه برپا کنند و عاقبت کار هم خون ده‌ها هزار نفر مسلمان را بر زمین بریزند و یکی از آن دو (طلحه) کشته شود و زبیر هم که از عمل خود نادم گشته و براه خود رفته بود، طوفان امواج خون مظلومان راه را بر او ببندد و به او بگوید: کجا؟! ناکاران در طول تاریخ ائتلاف می‌کنند و دست اتحاد به هم می‌دهند،

در صورتیکه هدفی ندارند جز بدست آوردن سلطه مطلقه برای خود و محو دیگران از صفحه وجود که در ردیف اول همان ائتلاف و اتحادکنندگان با آنان می‌باشند. از هم اکنون تواریخ بشری را بردارید و مقداری با دقت آنها را مطالعه کنید، از جمله پدیده‌ها و رویدادهایی که شما را (که برای انسان شرف و حیثیتی معتقدید) به شگفتی وادار خواهد کرد، همین است که بزرگترین انسان‌شناس پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، برای ما مطرح فرموده است. چیست آن پدیده نابکارانه که موجب بروز شدیدترین شگفتی می‌گردد؟! جریان از این قرار است که هنگامی که خودکامگان خودخواه برای رسیدن به سلطه و

شیاع حس بیماری خودخواهی‌های خویشتن (که در عین کشنده بودن بسیار خوشایند است!) وارد میدان تنازع در بقاء می‌گردند و به هر وسیله‌ای که ممکن است می‌خواهند به آن مراد پلید خود برسند، اینان موقعی که در برابر انسان‌های باعظمت و محبوب و سازنده قرار می‌گیرند، به هر ترتیبی است می‌خواهند آنان را از سر راه خود بردارند! ولی توانایی آن را در خود نمی‌بینند لذا خود را مجبور می‌بینند که برای خود یار و یآوری پیدا کنند، نه بدانجهت که شایستگی مدیریت و زمامداری را دارند بلکه تنها برای آنکه بتوانند آن انسان شایسته را از سر راه خود بردارند! در چنین وضعی در صدد پیدا کردن یار و یاور برمی‌آیند. اشخاصی را می‌بینند که مانند خود آنان بهمین بیماری خوشایند! گرفتارند و آنان نیز با همان انگیزه وارد عرصه جست و خیز و رقاصی شده‌اند. هنگامی که اینان همدیگر را پیدا کردند و برای رسیدن به هدف منظور خود دمساز شدند، از اینجا شگفت‌انگیزترین صحنه‌های روابط چند انسان با یکدیگر شروع می‌شود. نخست باید در نظر بگیرید که خود طبیعی یا بعبارت دیگر (خود حیوانی) این نابکاران هیچ حقیقت و آرمان و بلکه اصلا هیچ موجودی را در دنیا به رسمیت نمی‌شناسد مگر اینکه وسیله‌

ی باشد برای خواسته‌ها و هدفهای او. اکنون، گوش کنیم به مذاکره‌های این نابکاران که جامع مشترک اهداف آنها در این مرحله از بین بردن یک انسان و یا گروهی کاملا شایسته برای مدیریت حیات اجتماعی یا هر سازندگی دیگر است: اولی: - من از همان آغاز آشنایی با شما، شایستگی و لیاقت کامل شما را برای تصدی به آن مقام را که اکنون در اختیار فلانی (منظور از فلانی شخص قانونی و شایسته مدیریت جامعه است) است، دریافته‌بودم و می‌دانستم که در این جامعه کسی برای حیات آن مقام مانند شما برانگیزی ندارد! دومی: - البته، این فرمایشات را که شما می‌فرمایید، من قابلیت آنها را ندارم، شما درباره این حقیر حسن ظن زیادی دارید. و من خود بارها به این فکر افتاده‌بودم که مردم از مقام والای انسانی و شایستگی مطلق شما برای هر گونه مقام و زعامت اجتماعی، آگاه کنم و در این راه بسیار مقدس گامهایی هم برداشته‌ام. و من از شما تقاضای عاجزانه دارم که این پیشنهاد را که مردم برای شما دارند و اینجانب هم صد در صد با آن موافقم، بپذیرید و ما از هیچ کمکی برای شما در مقابل آن شخص دریغ نخواهیم داشت. اولی: - من مطالعات تاریخی فراوانی دارم، اصلا از آغاز جوانی به این گونه مطالعات عشق

می‌ورزیدم و از آن موقع که با شما ارتباط پیدا کرده‌ام، همه صفات و اخلاق برجسته با عظمت‌ترین شخصیت‌های تاریخ شرق و غرب و قدیم و جدید را در شما می‌بینم و همینکه مبارزه با آن شخص را شروع کردیم، و نمونه‌ای ناچیز از آن صفات و اخلاق فوق انسانی شما برای مردم آشکار گشت، فوراً پیرامون شما را گرفته و آن شخص را از پای درخواهند آورد! دومی، اختیار دارید آقا، من نه تنها از تاریخ گذشته بشری اطلاع دارم و در آن تاریخ کسی را به شایستگی جنابعالی ندیده‌ام، بلکه همانطور که می‌دانید اینجانب (البته قابل نیستیم‌ها) اما بهره‌ای هم از آینده‌نگری دارم و امروز کاملا حدس می‌زنم که در آینده‌های بسیار دور (مثلا حتی میلیون سال بعد هم) شخصیتی مانند شما در جامعه بشری به وجود نخواهد آمد! بدین ترتیب، صدای نحس یکی را سخن شوم دیگری پاسخ می‌دهد! دروغی بزرگ به استقبال دروغی کوچک و دروغی بزرگتر برای مقابله با دروغی بزرگ را، یکی پس از دیگری بطرف یکدیگر منظم (بطور سیستماتیک) پرتاب می‌کنند! اینک آنان با فریب دادن یکدیگر و نیرنگ‌بازیهای وقیحانه، با

کمال اطمینان به نابود ساختن همه اصول و آرمانهای اعلاای انسانی و سوزاندن همه اخلاقیات عالی بشری مشغولند! در آنهم گام که از خر کردن یکدیگر و فریب دادن و نیرنگ‌بازی‌های شرم‌آور خسته می‌شوند، نوبت تحقیر و اهانت به آن شخص یا گروه

می‌رسد که از همه جهات شایستگی اشغال مقام مدیریت یا هر گونه سازندگی درباره جامعه را دارا می‌باشد. اولی - آقاجان، درست گوش کنید به آنچه که می‌گویم، اصلاً آن شخص نه تنها دارای هیچ فضیلت و امتیازی بر دیگران نیست، بلکه خوشبختانه مادرش نامش را طوری انتخاب کرده است که هر کس که آن را می‌شنود، خود بخود از آن شخص بیزار می‌شود!! دومی - آری، امروز دیگر آنگونه شخصیتها مقبولیت عامه ندارند، و تنها ما هستیم که می‌توانیم آرمانهای جامعه را برآوریم!! پس باید دست به کار شد و طرف مقابل را از بین برد. بسیار خوب، برای چنین کاری تبلیغات روی پرده و پشت پرده لازم است که هر چه تاخیر شود، دیر خواهد بود. رقص و جست و خیز شروع می‌شود و ساده‌لوحان ناآگاه با وعده بهشت برین که این نیرنگ‌بازان به آنان داده‌اند، عازم میدان کارزار و مبارزه می‌شوند. کشتارها شروع می‌شود، سیل دروغ‌ها و مکرپردازیها و نیرنگ‌بازیها بجریان می‌افتد و شکست و پیروزی‌های ظاهری غائله را به پایان می‌رساند. حال فرض می‌کنیم که آن شخصیت یا گروه واقعا ایده‌ال، با شکست ظ

اهری مواجه و این نابکاران که برای سلطه چند روزه بر جامعه بهمه زشتی‌ها و وقاحتها تن داده و آن شخصیت یا گروه مورد امید جامعه را از بین برده‌اند خود را پیروز تلقی کرده‌اند، نوبت ایستادن آنان رویاروی یکدیگر فرا می‌رسد. خوب، آقای زیر چکاره‌ای؟ زیر می‌گوید: آقای طلحه، بگو بینم تو چکاره‌ای؟! اگر من نبودم، تو در همان لحظات نخستین نابود شده بودی. طلحه می‌گوید: آقای زیر، اگر شخصیت و چاره‌جویی‌ها و سیاستمداری من نبود اصلاً دو نفر هم پیرامون ترا نمی‌گرفتند. نزاع و مشاجره بالا می‌گیرد و تدریجاً به آرایش صفهای متخاصم می‌انجامد و کشتارها بار دیگر، این قادر بزرگ را که زمین نامیده شده است، به آه و ناله درمی‌آورد. و برای تاریخ‌نویسان و جامعه‌شناسان ماده خام برای کار آماده می‌کند! این جریان را یکی از تحولات بسیار چشمگیر اوائل قرن بیستم بخوبی نشان داد که چگونه یاران مبارز پس از رفتن نظام قبلی به جان هم افتادند و یکدیگر را از پای درآوردند. علت اصلی این جریان، عدم طهارت و نبودن صفای باطن عده‌ای فراوان از مبارزان در طول تاریخ بوده است که از مبارزه هدفی جز تورم یافتن (من) و خودکامگی و سلطه‌گری بر دیگران وجود نداشته است. قد قامت ال

فئه الباغیه، فاین المحتسبون، فقد سنت لهم السنن و قدم لهم الخیر (اینک گروه ستمکار از جا برخاسته است، پس کجا هستند که قیام برای خدا کنند که سنتهای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای آنان بیان شده و خبر (از بایستگیها و شایستگیها) پیشتر برای آنان گفته شده است.) تا به خود بیایید خود کامگان سلطه‌جو وارد میدان شده‌اند، ای انسانهای الهی برخیزید و امان به نابکاران ندهید تصور اینکه روزی فرا رسد که روی زمین از لوٹ خود کامگان سلطه‌جو پاک شود و میدان برای انسانهای الهی و کمال‌یافته آماده مسابقه در خیرات شود، تصوریست آرمانی که تاریخ سرگذشت بشر بی‌پایه بودن آن را اثبات کرده است. انسانهای طالب کمال و جویای (حیات معقول) برای خود و جامعه، نباید کمترین غفلت را بخود راه بدهند و باید بفهمند که هیچ جامعه‌ای خالی از نابکاران خودپرست که هیچ انسانی را بدون قرار دادن در سلطه خود به رسمیت نمی‌شناسد، نبوده و نخواهد بود. اینان همواره در کمین رهروان منزلگه کمال نشسته و همه مردم را در تیررس خود می‌خواهند. امیرالمومنین علیه‌السلام در آن برهه از تاریخ قرار دارد که انواع و گروههایی گوناگون از خود کامگان سلطه‌جو کمین گرفته، می‌خواستند جا

معه آن روزی را از وجود یک انسان کامل خالی کنند. آن انسان کامل که عدالت و محبت را برای همه مردم قلمرو زمامداری خود گسترده بود، آن انسان کامل که هیچکس مانند او انسان و ابعاد او را نشناخته بود، با رفتن این خورشید، فضای جامعه تاریک گردد تا هوسرانان و شهوت‌پرستان و جهانخواران چونان خفاشان که خورشید را یگانه دشمن جانی خود می‌دانند، جامعه را زیر سلطه خود درآوردند و در نتیجه جامعه‌ای را به وجود بیاورند که مطیع خواسته‌های حیوانی آنان باشد و هیچ اصل و مبنائی جز (من و دیگران وسیله) را به رسمیت نشناسند! عدالت نابود، ظلم شایع، عفت و پاکدامنی رفته، و بی‌حیایی و بی‌شرمی جای آن را گرفته، عهد و پیمان‌ها اعتبار خود را از دست داده، فریب و نیرنگ جای منطق احیاء کننده صدق و صفا را بگیرد. در چنین موقعیتی هیچ انسان الهی نمی‌تواند به حفظ و حراست خود اکتفاء کند و بگذارد مردم جامعه دستخوش امیال و هوسبازیهای خود کامگان قرار

گرفته و حیات معقول انسانها با تباهی‌ها رویارویی شود. گلیم خویش را بیرون از آب کشیدن و روی تشک پرنیان آرمیدن و به تماشای ظلم و جور و بدبختی‌ها و پایمال شدن حقوق و سقوط اخلاق در جامعه پرداختن (با داشتن قدرت برای منتفی س اختن آنها)، حکم به تباهی خود دادن است. به یک عده مقامات و ارزش‌های اعتباری تکیه زدن، ادعای روشنایی علم و روشنگری کردن بوسیله یک مشت اصطلاحات خوشایند ولی بی‌اساس، و نظاره‌گری بر آلام مادی و معنوی جامعه بدون احساس همدردی و تلاش برای تقلیل دردها، حکمی دیگر به تباهی خود دادن است. نشستن در یک گوشه و عزلت اختیار کردن و از بامداد تا شامگاه اشتغال ورزیدن به ذکر حرفه‌ای خفی و جلی (با داشتن توانایی بر روشن ساختن مردم جامعه و پاسخ مثبت به نیازهای ضروری آنان) فریب دادن خویشتن است، زیرا با فراموش ساختن انسانها که جلوه‌گاههایی از حکمت و مشیت بالغه خداوندی هستند، نمیتوان به یاد خدا بود، زیرا معنای چنین ذکر و فراموشی به این قضیه برمی‌گردد که من خدا را به یاد دارم و خدا را به یاد ندارم!! و این یک نوع تناقض است که تنها خودفریب‌ها نمیتوانند آن را ببینند. چه خوب گفته است: ویکتورهوگو: - (موجوداتی هستند که بیش از چیزی نمی‌طلبند. جاندارانی هستند که چون آسمان لاجوردی داشته باشند میگویند: همین بس است! متفکرانی وجود دارند که در شگفتی‌ها فرو میروند و در مجذوبیت و در پرستش طبیعت غوطه‌ور میشوند و از میان امواج آن بی‌اعتنائی به بد و خوب را

حاصل میدارند، در کون و مکان سیر و سیاحت می‌کنند، با رخسندگی بسیار از آدمیان فارغانند، نمی‌فهمند که آدمی در همان موقع که میتواند زیر درختان باصفا بنشیند و در تخیل فرو رود، میتواند اندیشه‌اش را به گرسنگی اینان، به تشنگی آنان، به برهنگی فقیران در زمستان، به خمیدگی لثفاوی یک ستون فقرات کوچک، به بستر بیمار، به کلبه تاریک، به زندان سیاه‌چال، به لباسهای پاره دختران جوان لرزان مشغول سازد. اینها ارواحی آرام و مخوفند که رضائی بیرحمانه دارند. امر عجیب اینکه ابدیت کفایتشان میکند، این احتیاج بزرگ آدمی، این وجود فانی که بخوبی قابل دیدن و فرا گرفتن است، چیزی است که آنان هیچ نمیدانند. محدودی که قابل ترقی است، این شاهکار عالی چیزی است که در فکرش نیستند. لایتناها که از ترکیب بشری و لاهوتی محدود و نامحدود بوجود می‌آید از نظرشان ناپدید میشود. هر چند که با عظمت رو در رو باشند لبخند میزنند، هرگز مسرتی ندارند، همیشه در جذبه‌اند، غوطه خوردن حیات آنان است. تاریخ بشریت برای آنان چیزی جز یک نقشه چند پاره نیست. (کل) در آن وجود ندارد، (کل واقعی) در خارج آن است. پس اشتغال به این (جزء) یعنی آدمی برای چه خوب است؟ آدمی رنج میرود؟ ممکن است،

اما کاری به آن نداشته باشید و ستاره (آلده باران) را بنگرید که چگونه اوج میگیرد! مادر دیگر در پستان شیر ندارد، کودک نوزاد از گرسنگی جان میدهد! بسیار خوب، اما من از این مطالب هیچ نمیدانم بیائید و تماشا کنید که این خط مدور که بر کنده درخت کاج است وقتی که زیر (میکروسکوپ) دیده شود بصورت چه گل ستاره زیبا نمایان میشود! زیباترین توری‌ها را بیاورید و با این مقایسه کنید! این متفکران دوست داشتن را از یاد میبرند، منطقه‌البروج چنان در اینان اثر می‌بخشد که از نگرستن بکودکی که اشک می‌ریزد بازشان میدارد. خدا جانشان را در محاق نهاده است، اینان خانواده‌ای از ارواحند که یکباره هم بزرگند و کوچکنند. البته منظور هوگو از این جمله: (امر عجیب اینکه ابدیت کفایتشان می‌کند) احساس و تکیه روانی بر ابدیت است، نه گرایش واقعی به ابدیت، زیرا چنین گرایش محال است با غفلت از واقعیات و حقائق که مقدمات یا رویه این سوی ابدیت است سازگار باشد. برای تکمیل بررسی درباره طلحه و زبیر و جریانات مربوط به آن دو پیمان‌شکن مراجعه فرمایید به: مجلد سوم از صفحه ۲۱ تا ۲۴- داستان ناکثین (پیمان‌شکنان) و تحلیل داستان پیمان‌شکنان. از صفحه ۱۶۹ تا صفحه ۱۷۰- آیا زبیر د

ر مسئله پیمان زمامداری ظاهر سازی کرده بود؟ انکار پس از اقرار شنیده نمیشود. و مجلد پنجم از صفحه ۲۵ تا صفحه ۲۶- آنجا که پیمان‌شکنان، انداختن جرمی را به گردن انسانی میرا وسیله‌ای برای ارتکاب جرمی دیگر قرار می‌دهند. مجلد پنجم، از صفحه ۲۷ تا صفحه ۲۸- داستان پیمان‌شکنان چه ریشه‌هایی داشته است؟ و لکل ضله‌عله، و لکل ناکث شبهه (و برای هر گمراهی علتی و برای هر پیمان شکنی شبهه‌ایست). هیچ گمراهی بی‌علت نیست و برای هر پیمان شکنی شبهه‌ایست آن دو پیمان‌شکن با اعراض از

امیرالمومنین علیه‌السلام گمراه گشتند. این گمراهی مانند دیگر پدیده‌ها معلول علتی است. علت در پدیده‌های انسانی بر دو قسمت عمده تقسیم می‌گردد: علل اختیاری و علل غیر اختیاری ۱- علل اختیاری گمراهی‌ها- اموری هستند که انسان توانایی جلوگیری و امتناع از آنها را دارا است، مانند هوسبازی‌ها، خودکامگی‌ها، کبر و نخوت، سلطه‌جویی و غیرذلک. ریشه اساسی این امور اگر چه غیر اختیاری می‌باشد، با این حال رویانیدن و به فعلیت رسانیدن و بهره‌برداری از آن ریشه‌ها اختیاری است. توضیح اینکه ریشه هوسبازی‌ها و خودکامگی‌ها که عبارتست از تمایل به لذت و نشاط، قطعاً حقیقتی است مربوط به اصل خلقت

آدمی و اختیار در آن راهی ندارد، ولی اگر انسان تعقل و وجدان کمال جوی خود را به کار بیندازد و از تجارب بسیار فراوانی که از مشاهده نتایج هوسبازیها و خودکامگیهای بی‌قید و شرط بدست آمده است می‌تواند تمایل به لذت را در مسیر معتدل مهار کند و مطابق اصول عقلی و وجدانی از آن استفاده کند. حال، اگر یک انسان با داشتن این توانایی، همت به تعدیل و مهار کردن تمایل به لذت نگمارد، قطعی است که بیماری هوسرانی و خودکامگی‌ها به سراغش آمده دود از دودمان شخصیت او برخوهد آورد. ۲- علل غیر اختیاری گمراهی‌ها با نظر به معنای گمراهی که باردار ضد ارزش است، نمی‌تواند علل غیر اختیاری داشته باشد، به این معنی که اگر آن علل و عواملی که موجب انحراف انسان از اصول و مبانی اخلاق والای انسان می‌گردد، خارج از اختیار انسان باشند، بدیهی است که آن انحراف نمی‌توان گمراهی ضد ارزشی قلمداد نمود. مانند غوطه‌خوردن در جهل بجهت دسترس نبودن عوامل و وسائل علم و محرومیت از اخلاق بجهت احاطه عوامل اضطراری و جبری به انسان. بدانجهت که امیرالمومنین علیه‌السلام طلحه و زبیر را بارها توبیخ و نابکاری آنان را گوشزد فرموده و از طرف دیگر آن دو با کمال اختیار رویاروی امیرالم

ومنین علیه‌السلام به مبارزه و پیکار برخاستند، لذا قطعی است که علت گمراهی آن دو نفر اختیاری بوده است. و اما اینکه می‌فرماید: (و برای هر پیمان‌شکنی شبهه‌ایست) با توجه به تقسیم علل گمراهی به اختیاری و غیر اختیاری و اینکه گمراهی طلحه و زبیر مستند به علل اختیاری بوده است، حتمی است که منظور امیرالمومنین علیه‌السلام از (شبهه) آن ابهام و اشتباه است که مستند به مقدمات اختیاری است، یعنی اگر هم آن دو شیخ در قضیه قتل عثمان در ابهام و شبهه بودند، خود آنان از قضایای اصلی که یکی از آنها برائت ذمه امیرالمومنین علیه‌السلام از حادثه عثمان بوده است، مطلع بودند و آن دو چون در متن وقایع بودند می‌دانستند که آن حضرت تا حدود توانایی که داشت از قتل عثمان جلوگیری کرده است، با این حال ممکن است تلقینات و اغواگریهایی که درباره آن حادثه شیوع پیدا کرده بود، تدریجاً در اواخر آن دو را به شبهه و ابهام انداخته بوده است. ولی آن تلقینات و اغواگریها نمی‌بایست اشخاصی مانند آن دو نفر را تحت تاثیر قرار داده و موجب شکاف عمیق در میان جوامع اسلامی شود که در نتیجه غائله نابکارانه صفین و خوارج راه بیفتد. و الله لا اکون کمستمع اللدم، یسمع الناعی و یحضر ال

باکی، ثم لا یعتبر (سوگند بخدا، من از آن اشخاص نخواهم بود که سینه زدن و شیون کنند و گریه گریه کنندگان برای مرگ کسی را بشنود و سپس عبرت و پندی نگیرد.) شگفتا، دیدن و شنیدن معلول‌ها و غفلت از علتها!! نظیر این مثل را امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه ششم چنین فرموده است: و الله لا اکون کالضبع تنام علی اللدم، حتی یصل الیها طالبها و یختلها راصدها (سوگند بخدا، مانند آن کفتار نخواهم بود که با صدای با آهنگ او را به خواب ببرند، تا جوینده‌اش به او برسد و آنکه در کمینش نشسته است او را بفریسد.) و اگر منظور از (لدم) سینه زدن باشد، چنانکه بعضی گفته‌اند، معنای جمله مورد بحث، هشدار است که امیرالمومنین علیه‌السلام به مردم جامعه درباره مشاهده معلولات می‌دهد، که دلیل بوجود آمدن علتی برای آنها می‌باشد. واقعا چه غفلت بزرگی است که در طول تاریخ به فراوانی در همه جوامع دیده میشود، با اینکه ضرورت و بداهت قانون (علیت) در حدیست که بعضی از فیلسوفان معتقدند که این یکی از قوانین فطری است که هر کسی با دیدن معلولی می‌فهمد که علتی در کار است. و هر عاقلی با دیدن علتی می‌فهمد که پشت سر این علت، معلولی به وجود خواهد آمد. سرتاسر تاریخ پر از بی‌توجهی مردم نادان یا هوسبازان و خودکامگان به این قانون بدیهی فطری است.

خطبه ۱۴۹- پیش از وفاتش

[صفحه ۲۳۲]

تفسیر عمومی خطبه صد و چهل و نهم ایها الناس، کل امریء لاق ما یفر منه فی فراده، و الاجل مساق النقس، و الهرب منه موافاته (ای مردم، هر کس از آنچه فرار می‌کند (مرگ) در حال فرار آن را خواهد دید. آدمی به واپسین روز عمر خود رانده میشود که پایان حیات او است). هر حرکت و هر لحظه‌ای فرزندان آدم را به دیدار مرگ نزدیک می‌کند ابهام دیدار مرگ و همچنان قطعیت و سرعت حرکت به سوی آن، چنان است که درک حقیقتی آن، برای ما انسانها که عینک حیات به چشم داریم و با عبارت دیگر برای ما که غوطه‌ور در چشمه‌سار حیات هستیم قابل تصور نیست این یک خاصیت اساسی حیات است که بهیچ وجه نمی‌تواند مرگ را در خود منعکس نماید، زیرا حیات، حیات است و مرگ، اگر نقیض حیات نباشد، حداقل ضد آن است و نقیض نمی‌تواند نقیض خود را در خود منعکس نماید. اینکه مولوی می‌گوید: عمر همچون جوی نونو می‌رسد مستمری مینماید در جسد شاخ آتش را بجنبنای بساز در نظر آتش نماید بس دراز این درازی مدت از تیزی صنع می‌نماید سرعت انگیزی صنع پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست مصطفی فرمود دنیا ساعتیست باید چنین تفسیر شود که جریان فیض حیات از طرف خداوند سبحان به سوی آدم یان، یک جریان استمراریست که اگر از دیدگاه عقل آن را به ذرات یا لحظات حیات تجزیه کنیم، معنای تخمینی آن چنین میشود که هر یک از ذرات یا لحظات حیات که وارد متن طبیعت زندگی آدمی می‌گردد، پس از یک فاصله بسیار بسیار کوچک که هرگز به تصور ما در نمی‌آید ذره یا لحظه بعدی وارد متن طبیعت می‌شود، ولی چنان نیست که خود آن ذره یا لحظه بتواند آن فاصله را که در تعبیر مولوی (رجعت) است در خود داشته باشد. همچنین هیچ احدی تاکنون فاصله (خلا یا نیستی یا مرگ) مابین دو لحظه حیات را نمی‌تواند دریافت کند، بلکه آنچه را که در این پدیده درمی‌یابد، بوسیله تصور ذهنی یا تعقل محض است. با مرور هر لحظه‌ای از زندگی آدمی، که محدود و معین است، بمقدار همان لحظه به پایان زندگی نزدیک میشود، همانگونه که با برگرداندن یک صفحه از کتاب، شما بمقدار یک صفحه به آخر کتاب نزدیک میشوید. این انقراض و سپری شدن لحظات، با هیچ تخیل و بازیگری ذهنی و خودفریبی و غیرذلک، منتفی نمی‌گردد. تنها یک قانون وجود دارد که فوق قانون زندگی و مرگ طبیعی است که عبارتست از تقویت شخصیت که توانایی حرکت به فرا سوی زمان و گذشت آن را بدست بیاورد، تا جائیکه یک لحظه را مثلاً یک سال تلقی نماید. ح

تی شخصیت آدمی آن قدرت را دارد که میتواند با یک سر کشیدن صحیح در این عمر، سرمایه ابدی برای خود بیندوزد- حباب‌وار برای زیارت رخ یار سری کشیم و نگاهی کنیم و آب شویم حال که هر لحظه و حرکتی که انسان در این زندگانی سپری می‌کند، به مرگ نزدیک‌تر میشود، گویی چنان است که مرگ به دنبال او می‌دود، نه اینکه او به طرف مرگ حرکت می‌کند که با اغفال خویشتن از حرکت، گمان کند که مرگ را به تاخیر انداخته است! بنابراین، اگر انسان جدی‌ترین تلاش و چاره‌جویی را برای فرار از مرگ یا برای تاخیر انداختن آن، انجام بدهد، باز لحظاتی را که در آن تلاش و چاره‌جویی صرف می‌کند، خود را به مرگ نزدیک می‌کند، یا مرگ برای او نزدیکتر می‌گردد. کم اطردت الایام ابحتها عن مکنون هذا لمر فابی الله الا اخفائه، هیهات! علم محزون (بسا روزهایی را که در کاوش از راز نهانی این امر، پشت سر گذاشتم ولی خداوند سبحان نخواست مگر پوشیده داشتن آن را، هیهات: علم به حقیقت این امر نهفته و برای هیچکس آشکار نیست.) کوشش و تلاش فراوانی برای حل راز این امر نمودم، ولی خداوند آشکار شدن این راز را نمیخواست در تفسیر این امر (راز نهانی) که امیرالمومنین علیه‌السلام در این سخنان مبارک فرموده است، اختلاف نظر وجود دارد. ابن ابی‌الحدید و ابن میثم بحرانی می‌گویند: منظور آن حضرت از (امر مخفی) چگونگی قتل او و زمان و مکان آن بوده است. این نظریه را محقق مرحوم هاشمی خویی مردود می‌شمارد و می‌گوید: این نظریه با توجه به کثرت

دلایلی که علم امیرالمومنین علیه‌السلام را به همه خصوصیات شهادتش بیان کرده است، قابل قبول نیست. سپس مرحوم هاشمی خویی در توضیح (امر مخفی) چنین می‌گوید: (ممکن است امر مخفی را بدین نحو توجیه نمود که مقصود آن حضرت: مخفی بودن حق بر مردم و مظلومیت اهل حق و غلبه باطل و اصحاب و یاران باطل و کثرت کمک کنندگان آن است، زیرا آن بزرگوار در آغاز امر حکومت برای گرفتن حق خود، نهایت کوشش را انجام داد و با این حال به مقصود خود نرسید. و حوادثی به جریان افتاد که مثل آنها به قلب هیچکس خطور نمی‌کرد، و در آخر کار هم که نوبت خلافت به او رسید و یاران و یاورانی برای او آماده شدند و در راه خدا به بهترین وجه جهاد کرد و بر منافقان پیروز گشت، فتنه حکمیت که از شگفت‌انگیزترین حوادث بود، سر راه او را گرفت. سپس بعد از آنکه لشکریان را جمع‌آوری فرمود و تصمیم به حرکت به طرف دشمنان (معاویه و فریب‌خوردگان) خود گرفت آن حاد

ته بسیار کوبنده و وحشتناک ضربت ابن ملجم پلید و جنایتکارترین فرد تاریخ پیش آمد! پس مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام از (مکنون) (مخفی) راز کل این جریان شگفت‌انگیز و سبب آن است و خداوند نخواست مگر این راز را از شما پوشیده بدارد. زیرا عقول شما از فهم چنین راز بسیار شگفت‌انگیز ناتوان است، زیرا این راز از مشکلات قضا و قدر الهی است) سپس این توجیه را از مرحوم مجلسی نقل کرده است. این توجیه را باید مورد بررسی قرار داد، زیرا اولاً- همانگونه که از گفتارها و کردارهای امیرالمومنین علیه‌السلام برمی‌آید آن حضرت بر همه آن حوادث که در روزگار زمامداری او به وقوع می‌پیوست، عالم بود و در بعضی از موارد صریحاً می‌فرمود که من این جریان را می‌دانستم و بطور فراوان از حوادث آینده خبر می‌داد. ثانیاً- اینکه آن حوادث تاریک‌تر از مسئله مرگ و آن امور غیبی که خبر می‌داد (و باتفاق مفسران نهج البلاغه مانند ابن ابی‌الحدید و دیگران همه آن امور تحقق می‌یافت) نبود. ثالثاً- بسیار بعید بنظر می‌رسد که امیرالمومنین علیه‌السلام رازهای ناگشودنی قضا و قدر را از اسرار قابل گشوده شدن تشخیص نداده و روزهای فراوانی را به بحث و کاوش از رازهای ناگشودنی سپری فرماید.

اما اینکه مرحوم خویی در آخر جملاتش می‌گوید: (و خداوند نخواست مگر این راز را از شما پوشیده بدارد، زیرا عقول شما از فهم چنین راز بسیار شگفت‌انگیز ناتوان است) خلاف ظاهر بسیار روشن کلام آن حضرت است، زیرا ظاهر فرمایش آن بزرگوار اینست که روزهایی را سپری فرموده است که آن راز مخفی برای خود او گشوده شود، نه برای مردم جامعه. یک احتمال دیگر در تفسیر و توجیه جمله آن حضرت بر مبنای همان است که ابن میثم بحرانی و ابن ابی‌الحدید متذکر شده‌اند که منظور آن حضرت موقع قتل او و بقیه خصوصیات آن بوده است، نهایت امر، ضروری بود که این مسئله را در نظر بگیرند که آگاهی و علم امیرالمومنین علیه‌السلام به شهادتش و حتی آگاهی آن بزرگوار به خصوصیات شهادتش، هیچ منافاتی با اعتقاد آن حضرت به استمرار اختیار مطلق خداوندی در محو و اثبات که در معتقدات شیعه با نظر به آیه مبارکه (یَمحو الله ما یشاء و یشاء و عنده ام الکتاب) (خداوند آنچه را بخواهد محو می‌کند و آنچه را بخواهد اثبات می‌کند و ام‌الکتاب در نزد او است). ثابت شده و با نام (بدا)، مصطلح شده است، ندارد. بحثی درباره بدا معنای (بدا) آن نیست که بعضی از عامیان گمان کرده‌اند که: آشکار شدن چیزی که بر

ای خدا مخفی بوده است! بلکه معنای (بدا) عین معنای آیه مبارکه است که در بالا آوردیم. می‌توان گفت: هیچ اصل و قانونی برای اثبات سلطه مطلقه و اختیار مطلق خداوندی مانند (بدا) نیست که اثبات می‌کند که خداوند متعال- کل یوم هو فی شان (خداوند در هر زمانی کاری انجام می‌دهد)- کل یوم هو فی شان بخوان مرو را بیکار و بی‌فعالی مدان کمترین کارش بهر روز آن بود کاو سه لشکر را روانه می‌کند لشکری ز اصلاب سوی امهات بهر آن تا در رحم روید نبات لشکری ز ارحام سوی خاکدان تا ز نر و ماده پر گردد جهان لشکری از خاکدان سوی اجل تا ببیند هر کسی عکس‌العمل باز بی‌شک بیش از آنها می‌رسد آنچه از حق سوی جانها می‌رسد آنچه از جانها به دلها می‌رسد آنچه از دلها به گلهها می‌رسد اینست لشکرهای حق بی‌حد و مر بهر این فرمود، ذکر لبشر

مولوی پیش از توضیح معنای بدا، چند بیت از مولوی برای تصور (بدا) در اینجا نقل می‌کنیم. مولوی این ابیات را در تفسیر آن حدیث منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم سروده است می‌گوید: (جف القلم بما هو کائن) (قلم درباره آنچه که به وقوع خواهد پیوست، خشکیده است، یعنی همه آنچه که در عالم هستی تحقق

پیدا خواهد کرد، قلم قضا آن را نوشته و تمام شده است.) هکذا تاویل قد جف القلم بهر تحریض است بر فعل اهم چون قلم بنوشت که هر کار را لایق آن هست تاثیر و جزا کثر روی جف القلم کثر آیدت راست رو جف القلم بفزایدت کرد دزدی دست شد جف القلم خورده باده مست شد جف القلم عدل آری مقبلی جف القلم ظلم آری مدبری جف القلم تو روا داری روا باشی که حق خود کند معزول از حکم سبق معنای بیت آخر محکم‌ترین و روشنترین دلیل برای اصل (بدا) است که می‌گوید: آیا عقل و وجدان تو تجویز می‌کند که بگویی: خداوند سبحان با ثبت و نوشتن هر آنچه که در جهان هستی به وقوع خواهد پیوست، قدرت تصرف در هستی را از خود سلب نموده است!! چنین تصویری مساوی اینست که بگویی: خداوند با ثبت همه آنچه که تحقق خواهد یافت، (در لوح محفوظ یا در ام‌الکتاب) خدایی را از خود سلب نموده است! زیرا قدرت مطلقه او عین ذات اقدس او است و با سلب قدرت از خویشتن، در حقیقت خدایی را از خود سلب نموده است! بنابراین باید بگوییم: آنچه که در عرصه پنهان هستی به وقوع می‌پیوندد، بمقتضای مشیت و حکمت بالغه الهی است که بر مبنای واقعیات شایسته تحقق، واقع می‌گردد، ولی از آن جهت که نظم عالم

در ارتباط با خداوند ناظم دستگاه آفرینش باز است (این سیستم باز است) و هیچیک از موجودات و قوانین حاکمه در برابر آن قادر مطلق غیر قابل تغییر نیست. همانگونه که (نسخ) یک حکم کشف از محدودیت مقتضی آن حکم و پایان یافتن آن می‌نماید، (بدا) نیز کشف از محدودیت مقتضی آن واقعیت می‌کند که در مجرای هستی قرار گرفته بود. حال می‌توانیم بگوییم: امیرالمومنین علیه‌السلام که پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم عارف‌ترین انسان به مقام شامخ ربوبی بوده است، بهتر از همه می‌دانست که مقرر شدن قتل او در آن زمان مخصوص و با دست آن پلید و اشقی‌الاشقیاء، و در محراب مسجد کوفه بحسب قانون قضا و قدر، نمی‌تواند در برابر مشیت بالغه خداوندی بر (محو و اثبات) مقاومت نموده و از نفوذ اراده خداوندی جلوگیری نماید. و قطعی است که امیرالمومنین علیه‌السلام با اشتیاق شدید که به انکشاف واقعیات داشت، به کشف مشیت نهائی خداوندی درباره خبر قتل خود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به او داده بود، پرداخته و در صدد آگاهی به این که آیا درباره این حادثه (بدا) صورت خواهد گرفت یا نه؟ برآمده بود، ولی خداوند حادثه مزبور را بجهت امکان (بدا) از وی مخفی داشته اس

ت. این توجیه درباره علم ائمه علیهم‌السلام به همه خصوصیات شهادت آنان نیز جریان دارد. و اگر کسی اعتراض کند که همان انتقادی که پیش از این وارد کردیم که (بسیار بعید به نظر می‌رسد که امیرالمومنین علیه‌السلام رازهای ناگشودنی قضا و قدر را با اسرار گشودنی تشخیص نداده و در صدد شناخت رازهای ناگشودنی برآید) به این احتمال نیز وارد است، پاسخ این اعتراض روشن است، زیرا لازمه کوشش برای شناخت اینکه آیا قتل امیرالمومنین علیه‌السلام با همه خصوصیاتش مشمول (بدا) خواهد گشت یا نه؟ آن نیست که آن بزرگوار رازهای ناگشودنی را از اسرار قابل گشودن تشخیص نداده و در صدد شناخت راز ناگشودنی برآمده است. اما وصیتی: فالله لا تشرکوا به شیئا، و محمدا صلی الله علیه و آله فلا تضیعوا سنته. اقیموا هذین العمودین، و او قدوا هذین المصباحین و خلاکم ذم ما لم تشرکوا (اما وصیت من به شما: پس هرگز به خدا شریک قرار ندهید، و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را ضایع نکنید. این دو ستون را برپا دارید. و این دو چراغ را روشن نگهدارید، با عمل به این دو تکلیف اساسی سرزندی برای شما متوجه نیست - مادامی که متفرق نشوید.) به خداوند سبحان شرک نوزید، سنت پیامبر را ضایع نک

نید، رستگار خواهید گشت تمایل شدید آدمی بر هر چیزی در حدی که آن تمایل همه سطوح و ابعاد شخصیت را به خود جذب کند، نوعی شرک است. خداوند بندگان خود را از هر نوع شرک برحذر داشته است. حتی گناه شرک را غیر قابل بخشایش معرفی

فرموده است. از آنجمله: ان الله لا یغفر ان یشرك به و یغفر ما دون ذلک (قطعا خداوند شرک را نخواهد بخشید و کمتر از آن را می‌بخشد) در دیگر آیات فرموده است: ان الشریک لظلم عظیم (قطعا شرک ظلمی است بزرگ) در گروهی از آیات شرک را گناه بزرگ توصیف فرموده است: و من یشرك بالله فقد افتری اثما عظیما (و هر کس به خدا شرک بورزد افترا بی به خدا زده است که گناهی بزرگ است) دلایل برای اثبات توحید خداوندی بسیار قوی و غیر قابل اشکال و کاملا واضح است. از آنجمله است اینکه اگر بیش از یک خدا وجود داشته باشد، قطعی است که اراده هر یک از آن خدایان برای کاری که می‌خواهد انجام بدهد مشروط به این خواهد بود که آن دیگری مخالف آن را اراده نکند. چنین شرطی موجب ناتوانی همه آن خدایان خواهد بود. دلیل دیگر امکان‌ناپذیر بودن اجتماع بی‌نهایت حقیقی با تعدد، زیرا در هر موردی که تعدد فرض شود، لازمه بدیهی آن محدود و متناهی بودن هر یک از آن واقعیات م

تعدد است. دلایل دیگری نیز برای اثبات توحید خداوندی آورده شده است که در کتب کلامی و فلسفی مطرح شده است. اینگونه شرک که واقعات یک انسان با داشتن روان و مغز معتدل برای خدا شریکی قرار بدهد، یا وجود ندارد و یا ادعایش بر هیچ مبنای عقلانی استوار نمی‌باشد. آنچه که فراوان است شرک اخلاقی است که متأسفانه اکثریت چشمگیری از مردم را آلوده کرده است. اگر ما در وضع روانی مردم دقت کنیم به این نتیجه می‌رسیم که اکثر آنان به اشیائی دل سپرده‌اند که تمایل شدید آنان را به نحوی به خود جذب نموده‌اند که دیگر شخصیت آنان مجالی برای توجه به کمال مطلق و خداوند اعلی‌جل شانه ندارند. تمایل به آن خواسته‌ها از حد معتدل تجاوز نموده سر به خیرگی و عشق کشیده است. نمونه این خیرگی و عشق را در یک مصرع از یک بیت عربی در مباحث گذشته آوردیم که درباره پول گفته بود: لو لا التقی لقلت جلت قدرته اگر ترس از خدا نبود می‌گفتم: (قدرت پول مطلق است). هیچ چیزی برای شخصیت بشری، سازنده‌تر یا مخرب‌تر از عامل گرایش نیست اگر چه بعضی از صاحب‌نظران بسیار مشهور عامل سازنده شخصیت انسانی را تفکر معرفی کرده‌اند از آن جمله جلال‌الدین محمد مولوی که می‌گوید: ای برادر تو همان ان

دیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی ور بود خاری تو همیشه گلخنی این رباعی هم به عبدالرحمن جامی نسبت داده شده است: گر در دل تو گل گذرد گل باشی ور بلبل بی‌قرار بلبل باشی تو جزئی و حق کل است اگر روزی چند اندیشه کل پیشه کنی کل باشی ولی اگر درست دقت کنیم، خواهیم دید اندیشه بمعنای اصطلاح معمولی آن نیست که عامل سازنده شخصیت انسانی باشد، بلکه اشتیاق در حد گرایش و ستایش است که می‌تواند شکل‌دهنده، بلکه سازنده شخصیت باشد. البته ممکن است اندیشه و تفکر را در اصطلاح اشخاصی مانند صاحب‌نظران فوق به نحوی تفسیر کنیم که مساوی حقیقت عشق و ایمان و گرایش بحد اعلی‌بوده باشد. هنگامی که تمایل بحد گرایش می‌رسد، در حقیقت شخصیت آدمی طالب گردیدن و تبدیل به آن حقیقت می‌باشد که مورد گرایش او قرار گرفته است. و بدانجهت که هیچ حقیقتی شایستگی آن را ندارد که شخصیت او به تمام معنی‌الکلمه و بطور کامل در جاذبیت او قرار بگیرد و تجلی‌گاه آن حقیقت باشد و مانند آهن تفتیده از آن حقیقت (رنگ و حرارت) پذیرد، جز خداوند کامل مطلق، لذا شریک قرار دادن به خدا در گرایش و عشق و ایمان به هر چیزی جز خدا بزرگترین ظلم و خیانت،

بلکه جنایت غیر قابل جبران بر شخصیت کمال‌گرا می‌باشد. و اینکه خدا می‌فرماید: شرک ظلمی بزرگ است، واقعا چه ظلمی وقیح‌تر از آنکه انسان شخصیت خود را با گرایش‌ها و عشق‌های بی‌اساس تباه بسازد. یک نکته را در این مبحث در نظر می‌گیریم و آن اینست که اگر چه ممکن است شرک، ظلم درباره خدا هم بوده باشد، زیرا شرک کاری است بر خلاف مقام شامخ ربوبی، ولی از آن جهت که خداوند سبحان فوق آنست که از طرف مخلوقاتش ظلمی به او وارد گردد همانطور که خود فرموده است: و ما ظلمونا ولکن كانوا انفسهم یظلمون (و آنان به ما ظلم نکردند، بلکه آنان به خویشتن ظلم روا می‌داشتند). لذا بنظر می‌رسد مقصود از

ظلم در آیه شرک، ظلم به خویشتن است. ثبات و دوام سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم امروزها برای پوچ کردن هویت انسانی و بریدن او از هر گونه اصل و مبنا و ارزشی، دستهایی در کار است که گویی سوگند الزام آوری یاد کرده‌اند که تا انسان و انسانیت را از پای درنیاورند، آرام نشوند! اینان به چند گروه تقسیم می‌گردند که ما بعضی از آنها را متذکر می‌شویم. گروه یکم - سلطه‌گران خودکامه جوامع هستند که معمولاً برای ادامه سلطه‌گریها و زورگویی‌های خود، همه چیز را وسیله ت

لقی نموده و بخود اجازه می‌دهند همانگونه که با شمشیر بران میلیونها انسانها را به خاک و خون بکشند، با سلاح فریبکاری و زرنمایی و مس‌فروشی درون انسانها را از هر گونه اندیشه و ایدئولوژی که مخالف آنان می‌باشد، تهی کنند و با این کار ویرانگرانه بساط انسانیت و انسان را از روی زمین برچینند. در این دورانها گروه اصلی همین دنیاپرستان خودکامه می‌باشند. گروه دوم - خودخواهان متفکرنا که برای به نمایش گذاشتن خود در صحنه جوامع، بازی با هر اصل و قانون ثابت را برای اثبات آزادی‌گرایی و نوآوری خود، به عهده می‌گیرند. اینان که با یک شخصیت (مجازی) بلکه با یک (من دروغین) در این دنیا زندگی می‌کنند، ارزش و عظمت شخصیت دیگران هیچ اعتباری برای آنان ندارد، تا انسان و انسانیت را بفهمند و از آن دفاع نمایند. گروه سوم - جمعی هستند که از علم و معرفت به آن مقدار بهره ندارند که توانایی تشخیص حق و باطل را داشته و فریب زرنمایان مس‌فروش را نخورند. اینان همان مردمانی هستند که همواره تحت تاثیر انگیزه‌های بی‌اساس (خود طبیعی) خویش و اراده‌های اقویای روزگار

خود می‌باشند. گروه دوم میتوانند واسطه‌هایی با چهره‌های عالم‌نما، گروه سوم را بصورت وسیله‌هایی برای گر و ه یکم در آورند. اما تکلیف گروه یکم و سوم کاملاً روشن است، زیرا برای گروه یکم با طبیعت ثانویه‌ای که با سلطه‌گری و خودکامگی برای خود بوجود آورده‌اند، نه حقی مطرح است و نه باطلی، نه زشتی برای آنان مفهومی دارد و نه زیبایی، برای آنان نه ثابتی معنی می‌دهد و نه متغیری. آنچه که برای آنان مطرح و دارای معنی است، خود طبیعی است که اگر همه دنیا را از آغاز خلقت تا پایان آن، برای تورم یا اشباع آن، در اختیارش بگذارند، سیر نخواهد گشت. یکی از خدمات بسیار موثری که در دوران ما، گروه دوم (خودخواهان متفکرنا که برای به نمایش گذاشتن بخود در صحنه جوامع، بازی با هر اصل و قانون ثابت را برای اثبات آزادی‌گرایی و نوآوری خود به عهده می‌گیرند) برای گروه اول، ولو بطور ناآگاه به گردن گرفته‌اند، متزلزل ساختن ثابتها و حاکم کردن تحول و تغیر بر همه واقعیات ثابت و غیر ثابت است. عده‌ای از این گروه دوم با کلمات فریبا و جملات هنری احساسات برانگیز چنان وارد صحنه افکار بیچاره ساده‌لوحان می‌گردند، که سخنانشان را جزمی‌تر از وحی منزل می‌نمایانند! و بدان جهت که مسئله ثابتها از اساسی‌ترین پایه‌های شخصیت انسانی در ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خود، با

خدا، با جهان هستی، و با همنوع خود) می‌باشد، لذا واجب می‌دانیم که در این مسئله حیاتی تا حدودی بطور مشروع وارد بحث و تحقیق شویم: ریشه‌های اساسی ثابتها و ارتباط آنها با متغیرات مباحث مربوط به ثابت و متغیر و ارتباط آن دو با هم یکدیگر و همچنین مباحث مربوط به ریشه‌های اصلی آنها از زمانهای گذشته تاکنون افکار عده‌ای از صاحب‌نظران را به خود جلب نموده است. بدیهی است که در این مورد هم با نظریات افراطی و تفریطی در تاریخ فلسفه و دیگر معارف کلی رویارو می‌شویم. در برابر پارمنید که حرکت و تغیر را منکر است، از یکطرف هراکلید و از طرف افراط گری نامعقول سوفسطائی‌ها را داریم که معتقد به هیچگونه ثابت نیستند، ولی می‌دانیم که برای اثبات اینگونه قضایای افراطی و تفریطی که خلاف واقع می‌باشند، جز مغالطه و سفسطه راهی دیگر وجود ندارد. بدینجهت است که از طرح آنها خودداری می‌کنیم و می‌پردازیم به اثبات این حقیقت که حقائقی که در جهان هستی با آنها در ارتباط علمی و عملی قرار می‌گیریم، بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردند: ثابت و متغیر. هیچگونه تردیدی نداریم در اینکه بشر از آغاز تاریخ معرفتی خود، در جستجو و شناخت واقعیات ثابتی بوده است که متغیرات محسوس

بر مبنای آنها به جریان افتاده و قابل محاسبات علمی می‌باشند. اگر بشر از راه فطرت سلیم و عقل سالم و تتبع و تحقیق حسی و تجربی، یقین به وجود ثابتها و نظم کلی در ماورای محسوسات، نداشت، نه فلسفه‌ای در امتداد تاریخ به وجود می‌آمد و نه علمی.

زیرا هر دو مقوله فلسفه و علوم مبتنی بر قوانین کلی هستند که کشف از ثابتها و درون متغیرها می‌نمایند. این مطلب مورد قبول همه صاحب‌نظران قدیم و جدید و شرق و غرب است. دلیل علمی این مطلب، وضوح کامل این حقیقت است که آنچه در عرصه جهان عینی در جریان است، جزئیات مشخص و محدود و وابسته و غیر قابل تکرار است و بهمین جهت است که هیچ موجود و پدیده عینی قابل صدق و تطبیق به بیش از خود آن موجود و پدیده نمی‌باشد. بنابراین، قانون (قضیه کلی) را که قابل تطبیق بر همه موارد و مصادیق خود باشد، نمی‌توان از محسوسات جزئی عینی و مشخص جستجو نمود. از طرف دیگر جریانات را می‌بینیم که بدون استثناء از مجموعه‌ای معین از اشیاء (بعنوان علت) مجموعه‌ای دیگر بوجود می‌آید که معلول نامیده می‌شود و چنین نیست که هر چیزی از هر چیزی به وجود بیاید و چیزی شرط هست و نیست اشیاء نباشد. نتیجه این دو قضیه بدیهی اینست که ما وجود ثابتهای ی را که متغیرات با استناد به آنها در جریانند، باید بپذیریم و الا- می‌توانیم ادعا کنیم که همه چیز در همه حال از همه چیز حتی بدون هیچ علتی ممکن است بوجود بیاید! اندیشیدن برای پاسخ‌گویی به این گونه خرافات بدترین، ظلم به مغز و روان است. حتی هراکلید که می‌گوید: (من دوبار به یک رودخانه وارد نشده‌ام) آتش را یک حقیقت ثابت و ابدی می‌داند. مسئله بعدی که در این مبحث وجود دارد، رابطه متغیرها با ثابتها است. توضیح و حل این رابطه افکار عده‌ای قابل توجه از صاحب‌نظران را به خود جلب نموده است. اشکال مسئله و عبارت مناسبتر معمای مسئله در اینست که ثابت با تغیر (و ثابت با متغیر) تقابل تضاد بمعنای معمولی آن دارد. معنای ثابت چیزی است که دگرگون نمی‌شود، معنای متغیر چیزیست که دگرگون می‌شود و آنچه که در عرصه گسترده عالم طبیعت در جریان است، متغیر است اگر چه از نظر نمود فیزیکی سکون و ثبات هزار ساله را داشته باشند بنابراین، ثابتهایی که مستند قوانین کلی هستند، نمی‌توانند در جهان عینی که جزئیات و متغیرند، وجود داشته باشند. پس این ثابتها کجا هستند؟ و رابطه آنها با متغیرها چیست؟ سه نظریه برای حل معما در نظر گرفته شده است: نظریه یکم- مثل افلاطون و نی است و معنای آن اینست که حقائق اصلی و واقعیات فوق محسوسات متغیر عالم طبیعت است و آن حقائق اصیل و ثابتند و محسوسات متغیر سایه‌های آنها می‌باشند. نظریه دوم- می‌گوید ما واقعیاتی بعنوان ثابتها نداریم، و آنچه که در عالم محسوس در جریان است، بطور مکرر در ذهن بشر منعکس میشود، و بشر قانون کلی را از تکرار آن انعکاسات ذهنی انتزاع مینماید. این نظریه با توجه به اینکه نظم جاری در عالم هستی که منشاء بروز قوانین در ذهن ما است، واقعیت خارج از ذهن ما دارد، چه ما باشیم و چه ما نباشیم نظم جاری در عالم طبیعت، همه متغیرات را اداره می‌کند. نظریه سوم- که بی‌شباهت به نظریه مثل افلاطونی نیست، همان است که جلال‌الدین محمد مولوی بطور واضح مطرح نموده است: قرن‌ها بگذشت این قرن نویست ماه آن ماه است و آب آن آب نیست عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم لیک مستبدل شد این قرن و امم قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای هم‌ام وین معانی برقرار و بردوام شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار پس بنایش نیست بر آب روان بلکه بر اقطار اوج آسمان معنای این نظریه عین مثل افلاطونی نیست، زیرا به احتمال قوی منظور مولوی اینست که اصل ثابتها حقائق م اوراء طبیعی هستند که متغیرات را اداره می‌کنند، اما اینکه نسبت آنها با متغیرات نسبت اجسام با سایه‌های آنها باشد، قطعی نیست. احتمال دیگری در نظریه مولوی می‌رود و آن اینست که متغیرات مستند به استمرار فیض خداوندی بر موجودات است نه اینکه حقائقی بعنوان ثابتها در ماوراء طبیعت وجود داشته باشد. انواع ثابتها با نظر به اصالت و وسعت مفاهیم آنها مقدمتا باید بدانیم- این مسئله نیازی به تذکر ندارد که معنای ثبوت و ثابت غیر از سکون و ساکن طبیعی است که در ابعاد فیزیکی و شیمیائی اشیاء مشاهده می‌کنیم. آب یک چشمه‌سار در حال جریان ساکن نیست، ولی با توجه به منبع ژرف آن، ثابت است، یعنی جریان چشمه‌سار وابسته به منابع درون کوه‌ها یا زیرزمینی یا بارش برفهای مستمر مثلا، در فلان شهر یا روستا یا بیابان ثابت است، همانگونه که تغییرات بیوشیمی در بدن جانداران و انسان یک جریان ثابت است. بنابراین، وقتی که می‌گوییم: (موجودات عالم طبیعت در حرکت و تحول است) یک واقعیت، یا حقیقت یا اصل ثابت است، معنایش آن نیست که موجودات عالم طبیعت ساکن و بی‌حرکتند، بلکه منظور

اینست که حقیقتی ثابت وجود دارد که عالم طبیعت را در حرکت و تحول قرار داده است. یا قانون ثابت طبیعت اینست که همه موجودات واقع در آن حرکت و دگرگونی می‌باشند. حال می‌پردازیم به ملاک اصالت و وسعت مفاهیم ثابتها: هر حقیقتی که واقعیت آن (چه در هستی و چه در بقاء) بی‌نیازتر از علل و برکنارتر از تاثر از موجودات جهان هستی باشد، ثابت‌تر و مفهوم آن وسیع‌ترین مفاهیم است. ثابت مطلق با نظر به این تعریف آن حقیقت ثابت مطلق که فوق همه ثابتها است خدا است، زیرا وجود اقدس او بی‌نیاز و بالاتر از همه علل و دور از هر گونه تاثر از موجودات عالم هستی است، زیرا او است به وجود آورنده همه ثابتها و متغیرها، و او است محیط بر همه کائنات، لذا هیچگونه تغیر و نیستی راه به او ندارد. خداوند سبحان پیش از آفرینش هستی همان است که پس از آفرینش آن. حرکت و تغیر و گذشت زمان کمترین تاثیری در آن وجود اقدس ندارد. در برابر ثبات ازل و ابدی و سرمدی آن مقام ربوبی، هیچ ثابتی وجود ندارد، و کل شیء هالک الا وجهه بنابراین، اصیل‌ترین و محیط‌ترین و مستقل‌ترین ثابت خداوند لم یزل و لا یزال در صقع سرمدی است. و چنانکه اشاره کردیم، در برابر وجود ثابت او، هیچ ثابتی وجود ندارد. ثابتهای نسبی - بدانجهت که هیچ حقیقتی غیر از خداوند متعال ثابت مطلق نیست، لذا همه ثابتها نسبی بوده و نباید تصور کرد که منظور از ثابت در مقابل متغیر، حقیقتی است دور از نیستی و دگرگونی بطور مطلق اختلاف ثابتها در وسعت محدود و نامحدود یک حقیقتی است بدیهی. آن حکمت والا که موجت جریان فیض خداوندی بر همه کائنات است، حقیقتی است ثابت و وسیع‌ترین مفهوم را دارا می‌باشد. در درجه بعدی جریان قانون در هستی، ثابتی است وسیع و فراگیر. همچنین در میان قوانین، هم نسبت از نظر وسعت مفهوم حاکم است. این ثابتها را در ارتباطات چهارگانه باید مورد بررسی قرار داد:

یک- ارتباط با خویشتن. دو- ارتباط انسان با خدا. سه- ارتباط انسان با جهان هستی. چهار- ارتباط انسان با ممنوعان خود. و هر یک از این ارتباطات بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردد: ۱- ارتباط انسان با خویشتن آنچنانکه هست. ۲- ارتباط انسان با خویشتن آنچنانکه باید و شاید. ۳- ارتباط انسان با خدا آنچنانکه هست. ۴- ارتباط انسان با خدا آنچنانکه باید و شاید. ۵- ارتباط انسان با هستی آنچنانکه هست. ۶- ارتباط انسان با هستی آنچنانکه باید و شاید. ۷- ارتباط انسان با ممنوع آنچنانکه هست. ۸- ارتباط انسان با ممنوع آنچنانکه باید و شاید. آن قسمت از احکام اسلامی که بر مبنای نیازهای ثابت وضع شده اس

ت، احکام اولیه نامیده می‌شود. ثابت‌ترین اصل بعد از اصل صیانت ذات که در (ارتباط انسان با خویشتن) (انسان با نظر به ماهیت آن) مطرح است دو بعدی بودن انسان است - (بعد مادی و بعد معنوی او) لذا حکم یا احکامی که بر مبنای دو بعد مزبور مقرر می‌گردد، حکم یا احکام اولی بوده، قابل تغیر نمی‌باشد. خداوند سبحان در آیات قرآنی که به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم وحی فرموده است، لزوم مراعات دو بعد را بطور مکرر بیان فرموده است، از آن جمله: و ابتغ فیما آتاک الله الدار الاخره و لا تنس نصیبک من الدنیا (القصص ۷۷) در آن نعمتها و وسایلی که خداوند به تو داده است سرای آخرت را طلب کن و نصیب و سهم خود را از دنیا فراموش مکن. و اذا قضیت الصلوه فانتشروا فی الارض و ابتغوا من فضل الله و اذکرو الله کثیرا لعلکم تفلحون (الجمعه آیه ۱۰) (و هنگامی که نماز ادا شد، در روی زمین بحرکت درآیید و منتشر شوید و فضل خداوندی (وسایل معیشت) را جستجو و طلب کنید و خدا را فراوان ذکر نمایید باشد که رستگار شوید.) در این دو آیه مبارکه احکام اولیه الزامی ثابت با کمال صراحت بیان شده است. و لقد کرما بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلنا

هم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا (الاسراء) (ما قطعاً فرزندان آدم را تکریم نمودیم و آنان را در خشکی و دریا به حرکت درآوردیم و از مواد پاکیزه معیشت آنان را روزی دادیم و آنان را به بسیاری از آنچه که آفریدیم برتری دادیم.) اگر چه این آیه مبارکه بطور مستقیم موضوع تکریم انسانها و مسلط ساختن آنان به خشکی‌ها و دریاها و برخوردار نمودن آنان از مواد پاکیزه معیشت و برتری دادن آنان به بسیاری از مخلوقات را مطرح فرموده است. ولی بطور حتم، ولی غیر مستقیم احکام اولیه آن موضوعات را بیان فرموده است، یعنی ۱- چون انسان دارای کرامت و حیثیت ذاتی است، پس این کرامت و حیثیت باید میان انسانها مراعات شود، مگر درباره

کسی که بسبب انحراف از قوانین کرامت ذات را از خود سلب نموده باشد. ۲- و چون نیاز مادی آنان برای ابقای حیات طبیعی خود به مواد پاکیزه معیشت قطعی است، لذا باید در خشکی و دریا برای تحصیل آنها به تکاپو پردازند. ۳- و چون انسانها را در بعد معنوی مانند روح، روان، شخصیت، تعقل و اندیشه، وجدان و غیرذکر از نیروها و حقائق ممتاز به مقدار فراوانی از مخلوقات برتری دادیم، باید در حفظ و تقویت و بهره‌برداری عقلانی از این امتیازات کوشش نماید. در این آی

ه شریفه دو حکم اولی و ثابت درباره بعد معنوی و یک حکم اولی و ثابت درباره بعد مادی انسان مقرر شده است. در احادیث معتبره نیز دو بعدی بودن انسان (مادی و معنوی) بسیار فراوان و با کمال صراحت مطرح شده است و احکام اولیه و ثابت برای هر دو بعد مقرر گشته است. از آنجمله: ۱- امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه اول نهج‌البلاغه فرموده است: فبعث فیهم رسله، و اترأ الیهم انبیائه لیستادوهم میثاق فطرته و یدکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ، و یشیروا لهم دفائن العقول، و یروهم آیات المقدره، من سقف فوقهم مرفوع و مهاد تحتهم موضوع، و معایش تحییهم (... سپس خداوند رسولان و انبیای خود را بسوی مردم فرستاد تا پیمان فطری آنان را که (درباره خداشناسی و قرار گرفتن در مسیر حیات تکاملی) به مرحله عمل برسانند و آن نعمتهای خداوندی را که فرزندان آدم (ع) فراموش کرده‌اند بیادشان بیاندازند و حقائق الهی را به آنان تبلیغ نمایند و نیروها و فعالیت‌های عقول را در آنان به فعلیت و جریان بیندازند و نشان بدهند به آنان آیات قدرت خداوندی را آنچه که در آسمان مرتفع و گهواره زمین که زیر پایشان گسترده و طرق معاشی که آنان را احیاء کند.) ۲- محمد بن یعقوب کلینی ا

ز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند که آن حضرت در حال نیایش با خدا چنین عرض کرد: اللهم بارک لنا فی الخبز فانه لو لا الخبز ما صلینا و لا صمنا و لا ادینا فرائض ربنا (خداوند، نان ما را مبارک فرما (وسائل معیشت ما را مختل مساز و ما را به تهیه آنها موفق فرما) زیرا اگر نان نباشد (وسائل بعد مادی ما تنظیم نشود) نه نماز می‌خوانیم و نه روزه می‌گیریم و نه واجبات پروردگاران را به جای می‌آوریم) صراحت این روایت در ضرورت توجه به دو بعد مادی و معنوی انسان و حکم اولی و ثابت آن دو هیچ نیازی به شرح و توضیح ندارد. ۳- از رسول خدا و امام موسی بن جعفر علیهماالسلام نقل شده است: اعمل لدنیاک کانک تعیش ابدا و اعمل لآخرتک کانک تموت غدا (چنان درباره نیازهای دنیوی خود عمل کن که گویی همیشه و برای ابد زنده خواهی ماند، و چنان برای تامین آخرت بکوش که گویی فردا خواهی مرد.) ۴- روایاتی درباره تقسیم اوقات شبانه‌روزی آمده است که معصومین علیهم‌السلام دستور می‌دهند انسان مسلمان و عاقل شبانه‌روزی خود را به چند قسمت تقسیم می‌کند. از آن جمله: عن الرضا علیه‌السلام ... و اجتهدوا ان یکون زمانکم اربع ساعات: ساعه لله لمناجاته و ساعه لامر

المعاش و ساعه لمعاشره الاخوان الثقات الذین یعرفونکم عیوبکم و یخلصون لکم فی الباطن، و ساعه تخلون فیها للذاتکم و بهذه الساعه تقدرون علی الثلاث الساعات (و بکوشید زمان شما در چهار قسمت سپری شود: قسمتی برای خدا با مناجات به درگاه او. قسمتی برای امر معاش. قسمتی برای انس با برادران موثق که عیوب شما را برای شما بازگو کنند و اخلاص باطنی با شما داشته باشند. و قسمت دیگر برای لذات (مشروع) و این قسمت موجب می‌شود که بر توانایی شما برای انجام آن سه قسمت افزوده شود.) با نظر به مجموع منابع قرآنی و حدیثی و حکم بدیهی عقل به وجود نیازهای مادی و معنوی در انسان و ضرورت برطرف ساختن آنها، هر حکمی که برای مرتفع ساختن این نیازها وضع و مقرر شود، حکم اولی و ثابت است. توضیحی درباره تغیر احکام اولیه پیش از ورود به بیان موارد دگرگونی احکام اولیه، لازم است که توضیحی درباره تغیر احکام اولیه داشته باشیم. معنای تغیر در احکام اولیه آن نیست که این احکام برای زمانی معین (نسخ) و یا در موقعیتی خاص درباره موضوعات خود وضع و مقرر می‌شوند، سپس با منقضی شدن آن زمان یا آن موقعیت خاص و یا انتفاء موضوعات آن احکام، از بین می‌روند، مانند اینکه اصلا وضع و م

قرر نشده بودند، بلکه با نظر به توضیحی که می‌دهیم، از قبیل منتفی شدن حکم به جهت انتفاء موضوع خویش است، زیرا احکام اولیه که مستند به نیازهای ثابت در ارتباط با مصالح و مفاسد واقعی، از قبیل قضایای حقیقه هستند که موضوعات آنها ذاتا دارای

مصالح یا مفساد می‌باشند، بهمین جهت است که با عدم تحقق موضوع، قضایای مزبور معدوم نمی‌شوند، بلکه فعلیت پیدا نمی‌کنند. بعنوان مثال- اگر روزی فرا رسید که عوامل اخلال حیات مادی یا معنوی انسانها از جامعه‌ای منتفی گشتند، بدیهی است که حکم جهاد و مبارزه در آن جامعه منتفی می‌گردد. این انتفاء حکم مانند نسخ یا نابودی کلی حکم مزبور نیست، بلکه انتفاء موضوع موجب شده است که حکم فعلیت نداشته باشد. مثال دیگر چنین است که اگر به علتی یا عللی تولید مسکرات در یک جامعه منتفی گردد، لازمه‌اش آن نیست که حکم اولی مسکرات که ممنوعیت و حرمت است از بین رفته است، بلکه بجهت نبودن موضوع، حکم مزبور فعلیت ندارد، زیرا در مثال اول ماهیت عامل اخلال حیات مادی یا معنوی انسانها، فساد و پلیدی است که مقتضی مبارزه و جهاد با آن است. اگر آن عامل وجود خارجی پیدا کرد، حکم مزبور (مبارزه و جهاد) نیز فعلیت پیدا می‌کند و هر انسانی که

ه دارای شرائط تکلیف است مانند قدرت و عقل و بلوغ مکلف به امتثال آن حکم می‌گردد. و اگر آن عامل وجود خارجی پیدا نکرد، حکم مزبور به فعلیت نمی‌رسد نه اینکه از بین می‌رود. یک مثال دیگر را نیز می‌توان در نظر گرفت و آن احکام بردگی است. می‌دانیم که بردگی از دورانهای بسیار قدیم ریشه‌های عمیق و پیچیده‌ای در جوامع بشری داشته است. صاحب‌نظران محقق در سرگذشت جوامع بشری درباره شدت استحکام ریشه‌های بردگی در میان اقوام و ملل دورانهای باستانی چنین می‌گویند که: (حیات اجتماعی و سیاسی و اخلاقی و حقوقی و اقتصادی انسانها در آن دورانها مبتنی بر اصل بردگی بود بطوریکه بدون پذیرش آن هیچیک از امور مزبور قابل تفسیر و تحلیل نبود). مضمون این جمله را از کتاب آلفرد نورث وایتهد (سرگذشت اندیشه‌ها) نقل نمودیم. اسلام با واقع‌بینی الهی خود مبارزه با این پدیده را با منطقی‌ترین طرق آغاز و ریشه آن را تدریجا از جوامع اسلام برکنده است. و بدین ترتیب موضوع بردگی منتفی گشته و به پیروی آن، احکام بردگی از فعلیت می‌افتد. بسیار مناسب است در این مبحث مقداری از طرق ریشه کن کردن برده را بوسیله احکام اسلامی متذکر شویم: ۱- نفی این پدیده مستمر در جوامع باستانی که ج

نگ‌ها ریشه ضروری برای برده‌گیری است. هنگامی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مکه را فتح فرمود، حکم آزادی همه مردم مکه را صادر نمود و بدین وسیله اسلام این پدیده را که مردم پیروز، مردم شکست‌خورده را باید برده نمایند، منتفی ساخت و اثبات کرد که این یک جریان تاریخی بوده است که بشر بر خودش تحمیل نموده است. حقیقت امر همان است که امیرالمومنین علیه‌السلام فرموده است: ایها الناس ان آدم لم یلد عبدا ولا امه و ان الناس کلهم احرار ولكن الله خول بعضکم علی بعض فمن کان له بلاء فصبر فی الخیر فلا یمن به علی الله (ای مردم، حضرت آدم علیه‌السلام، نه برده‌ای تولید کرده است و نه کنیزی. بلکه خداوند متعال تدبیر و ادراه بعضی از شما را به بعض دیگر سپرده است پس هر کس در این جریان در آزمایشی قرار گرفت و با هدف‌گیری خیر صبر و شکیبائی نمود، منتی بجهت آن به خدا نگذارند). این روایت شریفه اشاره بسیار لطیفی به اصل بوجود آمدن پدیده بردگی دارد. و آن تفاوت انسانها در قدرت و ضعف استعدادهای مغزی و روانی و عضلی است که ایجاب کرده است، اداره امور بعضی از مردم در اختیار بعضی دیگر قرار بگیرد. آنگاه بشر افراط گر این جریان را مبدل به برده‌گی نمود

است! ۲- مکتب اسلام در بیان فضایل و ارزشها و یا رزائل اخلاقی و صفات پست انسانها، کمترین تفاوتی میان آزاد و برده بمیان نیاورده و از نظر حق کرامت و حیات شایسته و آزادی شخصیتی همه آنان را مساوی قلمداد کرد بعنوان نمونه: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: (خلق الله الجنه لمن اطاعه و انکان عبدا حبشا و خلق الله النار لمن عصاه و انکان سیدا قرشیا) (... خداوند متعال بهشت را برای کسی آفریده است که او را اطاعت کند اگر چه یک بنده حبشی باشد، و خداوند آتش را برای کسی آفریده است که او را معصیت نماید اگر چه سید قرشی باشد) و این تساوی در اصول انسانی میان همه افراد مردم، ایجاب می‌کرد که مالکان برده‌ها به اضافه اینکه با آنان با بهترین روابط رفتار کنند، با توجه به آن تساوی در صدد آزاد کردن آنان برآیند البته این یک انگیزه اخلاقی بسیار والا بود. ۳- بردگان بجهت دریافتن حقوق بنیادین انسانی خود، توانستند در جوامع اسلامی با ابراز لیاقتهای متنوع، مناصب بسیار عالی را حیازت کنند و خود همین پیشرفت در به فعلیت رسیدن استعدادها، خود آنان به توانائی‌های مختلف

برای آزاد ساختن خود دست یافتند. ۴- اگر کنیزی از یک مرد آزاد دارای فرزند می‌شد، به

عنوان (ام ولد) آزاد می‌گشت. ۵- مکاتبه یکی از بهترین وسایل آزادی بردگان گشته بود. بدین ترتیب که برده‌ها با مالکان خود قراردادی منعقد می‌کردند که بروند کار کنند و قیمت خود را به مالک بپردازند و آزاد شوند. ۶- روایات بسیار فراوانی در اجر و پاداش بسیار بزرگ برای آزاد کردن بندگان وارد شده است که دلالت صریح به استحباب موکد آزاد کردن بندگان نیز دارند. ۷- اسلام کیفر بسیاری از گناهان را آزاد ساختن برده‌ها قرار داد. ۸- پیامبر اسلام در برخی از جهادها که مسلمانان اسیرانی را می‌گرفتند، دستور می‌داد: آن اسیران، از معلومات و صنایعی که می‌دانستند به مسلمانان تعلیم بدهند و در مقابل آزاد شوند. ۹- یکی دیگر از اقدام‌های بسیار منطقی اسلام برای ریشه‌کن کردن بردگی، دستوری بود که پیامبر اسلام درباره مردمی که از آفریقا رده می‌شدند و در کشورهای دیگر بعنوان برده فروخته می‌شدند، صادر فرمود: لا- عبودیه لهؤلاء المختطفین، و انهم احرار مثل سائر الاحرار. (بردگی آن رده‌شدگان صحیح نیست، و آنان همگی آزادند مانند سایر مردم آزاد). ۱۰- مقداری از اساسی‌ترین مالیات اسلامی را که زکات نامیده می‌شود، برای آزاد ساختن برده‌ها مقرر نمود. ۱۱- اگر

صاحب برده‌ای او را بیش از اندازه اذیت می‌کرد، محکوم به آزاد ساختن آن می‌گشت. بهمین جهت بود که در زمان عمر بن عبدالعزیز بردگی تقریباً ریشه‌کن شده بود، زیرا در آن زمان مقداری مال به بیت‌المال رسید، موردی برای مصرف آن پیدا نشد، لذا پسر عبدالعزیز دستور داد برده‌ها را جمع‌آوری نموده آنان را آزاد کنند و از آن برده‌هایی که مسلمان نبودند تعهد گرفته می‌شد که ارتباط دوستی با مسلمین (رابطه ولایی) داشته باشند. و بدین ترتیب آن عده احکام اولیه‌ای که برای برده‌ها مقرر شده بود، با منتفی شدن موضوع (بردگی) منتفی گشت. ج- همچنان تغییر شرایط نیز می‌تواند مانند دگرگونی وسائل و موضوعات موجب تحول یافتن احکام اولیه باشد. بعنوان مثال افزایش جمعیت و گسترش بسیار زیاد شهرنشینی‌ها و پیچیدگی روابط موجب وضع مقرراتی اضافه بر شرایط شرعی می‌گردد، مانند احکام ثبت ازدواج و اسناد املاک و غیرذلک. در حقیقت هر کسی که امروز ملکی را مورد خرید و فروش قرار می‌دهد، می‌داند که ملزم است آن را در دوایر رسمی به ثبت برساند و در غیر اینصورت دعاوی و مراعات او رسماً مسموع نخواهد گشت. نمونه‌ای از عمده‌ترین اصول ثابت که منشاء احکام اولیه می‌باشند، بقرار زیر است: ثابت

تھا در ارتباط انسان با خویشتن (آنچنانکه هست) انسان در هر حال که باشد، دارای ثابتهایی است. خواه به آنها آگاهی داشته باشد یا نه، البته در صورت آگاهی به آنها، در تنظیم (حیات معقول) خود موفق‌تر می‌گردد. اصول عمده این ثابتها بقرار زیر است: ۱- اصل صیانت ذات ریشه‌دارترین ثابتها، صیانت ذات است که با سه اصطلاح معروف (حب ذات، حب بقاء، حب حیات) مورد بررسی قرار می‌گیرد. این حقیقت یا اصل ثابت بر سه قسم عمده تقسیم می‌گردد: قسم یکم- صیانت ذات در حیات طبیعی و ادامه آن که همه جانداران در آن مشترکند و اگر این حقیقت ثابت از فعالیت و تاثیر بیفتد، حیات طبیعی در خطر قرار می‌گیرد. قسم دوم- صیانت ذات در حیات مطلوب در زندگی جمعی است که فقط در انسان به جریان می‌افتد. مقصود از این قسم صیانت ذات عبارتست از اینکه انسان در ارتباط با محیط و اجتماع و فرهنگ (بمعنای عام آن) و تاریخی که در پشت سر گذاشته است، وصول به یک عده حقائق و اصول را مانند الگو و معیار برای زندگی خود تلقی می‌کند و ذات (شخصیت، جان، من، یا حیاتی) را که می‌خواهد آن را داشته باشد، حقیقتی است که باید با آن حرکت کند و وصول به درجات عالی آن را که حیات مطلوب او است، با کمال جدیت

تعقیب می‌نماید. البته مطلوبیت چنین حیات یا ذات ممکن است، بلکه اغلب چنین است که عوامل محیطی و فرهنگی و اجتماعی برای انسان مقرر می‌دارند و او را وادار به تطبیق زندگی با آنها می‌نماید. قسم سوم- صیانت تکاملی ذات است. انسان با این صیانت ذات است که از آلودگی‌های متنوع در حیات طبیعی رها میشود، و به هدف اعلای (حیات معقول) که انبیای عظام و عقول سلیمه و وجدانهای پاک انسانها رسالت خود را بر مبنای آن قرار داده‌اند، نائل می‌گردند. و می‌توان گفت: اگر این قسم صیانت بعنوان یک

حقیقت یا اصل ثابت در انسان (آنچنانکه باید و شاید) مورد قبول واقع نشود، حیات انسان به هیچ وجه قابل تفسیر قانع کننده نخواهد بود. اصل صیانت ذات ریشه عده‌ای از احکام اولیه است که ثابت و غیر قابل تغییر است. از آن جمله: یک- ممنوعیت خودکشی و حرمت آن. ماخذ این حکم (حرمت خودکشی) آیه شریفه در قرآن و احادیث متعددی است که متذکر میشویم. آیه شریفه چنین است: و لا تقتلوا انفسکم ان الله کان بکم رحیما (و نکشید خودتان را، قطعاً خداوند برای شما مهربان است) احتمال اینکه این آیه قتل نفس دیگران را ممنوع می‌سازد، با دو دلیل مردود است: دلیل یکم- عمومیت آیه شریفه است که شامل خوی

شتن و دیگران می‌باشد. دلیل دوم- استدلال امام صادق علیه‌السلام به همین آیه برای حرمت خودکشی است: وقال الصادق علیه‌السلام: من قتل نفسه متعمدا فهو فی نار جهنم خالدا فیها. قال الله عز و جل: و لا تقتلوا انفسکم ... در آیه‌ای دیگر چنین آمده است: و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة (و خودتان را با دست خود به هلاکت نیندازید). روایاتی متعدد در حرمت قتل نفس وارد شده است. از آن جمله در ماخذ ذیل چنین است: ان المومن یتلی بکل بلیه و یموت بکل میتة الا انه لا یقتل نفسه (قطعاً مومن بهر بلائی مبتلاء می‌شود و با هر نوع مرگی می‌میرد، ولی او خود را نمی‌کشد). بعضی از اشخاص گمان کرده‌اند که مطابق آیه شریفه (مربوط به دو فرزند آدم علیه‌السلام (هاییل و قابیل) لئن بسطت الی یدک لتقتلنی ما انا بیاسط یدی الیک لا قتلک انی اخاف الله رب العالمین (المائده آیه ۲۸)) (اگر دست دراز کنی بسوی من که مرا بکشی، من دستم را بسوی تو برای کشتن باز نخواهم کرد، من از خداوند پروردگار عالمیان می‌ترسم) دفاع از خویشتن واجب نیست! یعنی وقتی که انسان در برابر کسی قرار گرفت که قصد کشتن او را دارد می‌تواند تسلیم او شود و آن شخص را نکشد، و این نوعی خودکشی است. پاسخ این مسی

له چنین است که احتمال قوی می‌رود که هاییل یقین نداشت که برادرش یعنی قابیل حتماً او را خواهد کشت لذا با یک جمله نصیحت گونه‌ای برای اثبات ارزش حیات انسانی، قابیل را بیدار می‌سازد که اگر هم تو قصد کشتن مرا داشته باشی من بجهت احترام شدید حیات، دست برای کشتن تو دراز نخواهم کرد، باشد که قابیل با شنیدن این سخن از نیت پلید خود منصرف شود. و معلوم است که در آیات شریفه و در روایات مربوط این مطلب نیامده است که در موقع اقدام قابیل، هاییل خود را بی‌اختیار به زمین انداخته و قابل را برای کشتن خود کمک کرده باشد! لذا بحکم عقل، او تلاش نهایی خود را برای نجات دادن جان خویشتن انجام داده ولی موفق نشده است. یا همانگونه که علامه طباطبائی در تفسیر آیه احتمال داده است، قابیل، هاییل را غافلگیر نموده و کشته است. مویید این مطلب اینست که آیه از زبان هاییل چنین می‌فرماید که (اگر تو به سوی من دست دراز کنی که مرا بکشی) و نمی‌گوید که (من می‌خواهم با دست تو کشته شوم) و اما آن نظام‌های حقوقی که دفاع را مشروع، ولی لازم نمی‌دانند، از این اصل بااهمیت اطلاع ندارند که لزوم دفاع از حیات، دفاع از یک حق نیست که قابل اسقاط و چشم‌پوشی باشد، بلکه صیانت ذات

و دفاع از حیات دیگران حکم است که نه قابل اسقاط است و نه قابل نقل و انتقال. این حکم قابل تغییر نیست اگر چه علوم و فلسفه‌ها هزار بار هم تحول و دگرگونی پیدا کند مگر اینکه حیات و جان بمعنایی دیگر مبدل شود. دو- حرمت اضرار به نفس، اگر چه بعضی از فضلالی معاصر، قائل به این حکم نیستند، ولی با توجه به دلایل فوق و همچنین حکم صریح عقل به اینکه همانگونه که انسان اختیار زندگی و مرگ خود را ندارد، یعنی نمی‌تواند زندگی خود را از بین ببرد، همچنین نمی‌تواند ضرر بخویشتن وارد کند، به اضافه اینکه چگونه می‌توان اسراف در مال خویشتن را که قطعاً اهمیتش کمتر از اعضاء و مغز و روان آدمی است، ممنوع و حرام شمرد، ولی اضرار به اعضاء و مغز و روان را که چه بسا موجب اخلال بر حیات طبیعی انسانی بوده باشد، حرام تلقی نشود و این استدلال مبتنی بر قیاس ظنی ممنوع (مستنبط العله) بی‌اساس نیست، بلکه مبتنی بر قیاس اولویت است که حجیت آن جای تردید نیست، مانند استفاده حرمت زدن پدر یا مادر از قیاس اولویت است که از آیه شریفه (و لا تقل لهما اف) (به پدر و مادرت، اف مگو) که زدن و دیگر انواع آزار و شکنجه را بطریق اولی حرام می‌نماید. از طرف دیگر گمان نمی‌رود هیچ فقیه

ی با نظر به نصوص و قواعد فقهی گوناگون، مانند قصاص و دیه وارد کردن نقص بر اعضاء و همچنین مانند امتناع از مداوا در موقع

بیماری و غیرذلک بگوید: اضرار به نفس جائز است، زیرا انسان مالک خویشتن است! زیرا اولاً همانگونه که گفتیم: انسان نمی‌تواند خودکشی کند به این دلیل که من مالک خویشتم!! زیرا مالک زندگی و مرگ خدا است و بس، ثانیاً تعلق اجزاء جسمانی و نیروها و استعدادهای مغزی و روانی به خود انسان از قبیل تعلق مملوک به مالک نیست که گفته شود: مالک اختیار هر گونه تصرف در مملوک خود را دارا می‌باشد. و بلکه همانگونه که قبلاً اشاره کردیم انسان نمی‌تواند با استناد به مالکیت، مال خود را به هدر بدهد یا در آن اسراف کند. سه- ممنوعیت و حرمت تن به استضعاف دادن، انسان در رابطه با خویشتن نمی‌تواند بگوید: من اختیار خود را دارم و می‌خواهم با استضعاف و بینوایی زندگی کنم و این حکم اولی ثابت است که به هیچ وجه تغییر نیست، زیرا کرامت و شرف انسان ذاتی است، مگر اینکه خود (بوسیله انحراف از اصول انسانی)، موجب از بین بردن عزت و شرف خود بوده باشد. این حکم به اضافه حکم بدیهی عقل سلیم مفاد آیات متعددی در قرآن است. از آن جمله: و لقد کرنا بین آدم و حم

لنا هم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً (الاسراء آیه ۷۰) (تحقیقا ما فرزندان آدم را تکریم نمودیم و آنان را در خشکی و دریا (برای تکاپو در مسیر تحصیل وسائل حیات) وادار نمودیم و از مواد پاکیزه به آن روزی دادیم و آنان را به مقداری فراوان از آنچه که آفریده‌ایم، برتری دادیم) اگر درست دقت کنیم خواهیم دید همه نظام‌های اخلاقی و حقوق‌های پیشرو حقیقی، کرامت و شرف انسانی را از اصیل‌ترین مبانی خود می‌دانند. آیه‌ای دیگر که در ممنوعیت و حرمت استضعاف صریح‌تر است، اینست: ان الذین توفاهم الملائکه ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض قالو الم تکن ارض الله واسع فتها جروا فیها فاولئک ماویهم جهنم و ساءت مصیرا (النساء ۹۷) (کسانی که فرشتگان آنان را (در موقع مرگ) در حالیکه بخود ظلم کرده‌اند، درمی‌یابند، و به آنان می‌گویند آیا زمین خداوند پهناور نبود تا در آن مهاجرت کنید، پس منزلگاه نهانی آنان دوزخ است و دوزخ سرنوشت تنهای بدیست) و همچنین میتوان گفت: همه آیات قرآنی که ظلم به نفس را تحریم می‌فرمایند با عمومیت یا اطلاقی که دارند شامل ظلم جسمانی و معنوی می‌باشد. ۲- انسان جاندار پس

ت دارای دو بعد مادی و معنوی (و بعبارت دیگر جسمانی و روحانی و غیرذلک از اصطلاحاتی که در فلسفه‌ها و علوم انسانی و فرهنگها به کار می‌روند، مانند کالبد مادی و روانی) این یک حقیقت و اصل ثابت است. هر مکتب فلسفی و هر روش علمی و طرز تفکری این حقیقت را نادیده بگیرد، انسان را ناقص مطرح نموده و هر سخنی را که بر مبنای تک بعدی ... مادی فقط، یا معنوی فقط مطرح نماید، مستند به اساس علمی و واقعی نخواهد بود. الف- نیازهای انسان در بعد مادی او- بقای حیات آدمی در مجرای طبیعت دارای نیازهای ثابت است. مانند غذا، پوشاک، مسکن، بهداشت، استراحت، زناشویی و فرار از خطر و غیرذلک. این نیازها با نظر به ساختمان جسمانی انسان در قلمرو (آنچنانکه هست) اموری ثابت می‌باشند، اگر چه از نظر کمی و کیفی به پیروی از شرایط و موقعیتهای و سالیان عمر و غیرذلک حتی در خود یک انسان هم مختلف می‌باشند. ولی به هر حال، تا ساختار وجود مادی آدمی از اجزاء و پدیده‌ها و فعالیت‌هایی که دارد، تشکل داشته باشد، قطعی است که نیازهای مزبور هم وجود خواهد داشت. و همه آن عوامل که برای رفع نیازهای مزبور لازم است، بعنوان ثابتهای مستمر در بقای حیات آدمی دخالت خواهد داشت. ب- نیازهای بعد

معنوی انسان- همانگونه که بعد مادی ما انسانها دارای نیازهایی است ثابت و مادامی که عوامل مقتضی آن نیازها وجود داشته باشد، قطعی است که آن نیازها به وجود خود ادامه خواهند داد، بعد معنوی انسان نیز دارای نیازهایی ثابت است که نمونه‌ای از آنها را در این مباحث ملاحظه می‌فرمایید: ۳- اصل حیات شایسته، با دقت در دو اصل یکم و چهارم (اصالت صیانت ذات و اصالت کرامت و شرف انسانی) این اصل اثبات می‌شود که اصل حیات شایسته از اصیل‌ترین و پایدارترین اصول است که می‌تواند منشاء احکام اولیه ثابت بوده باشد. معنای این اصل چنین است که حیاتی که مطلوب ذاتی انسانها است، حیات مقرون به شرف و کرامت و حیثیت است، نه حیات ذلیلانه و خوار و پست. ۴- انسان دارای کرامت و شرف ذاتی است، یعنی خداوند انسان را موجودی آفریده است که دارای شرف و حیثیت ذاتی است، هرگز قابل تغییر نیست، مگر اینکه خود انسان بجهت ارتکاب جرم، شرف و حیثیت ذاتی

خود را از دست بدهد، یا با کسب اخلاق فاضله انسانی به کرامت و شرف اکتسابی نیز نائل آید. این تغییر از جانب خویشتن برای انسان هم در حال انفراد ممکن است و هم در حال جمعی خداوند می‌فرماید: کل نفس بما کسبت رهیئه (المدثر آیه ۳۸) هر نفسی در گرو هر چیز است که آن را اندوخته است و می‌فرماید ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم (الرعد آیه ۱۱) خداوند وضع هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد مگر اینکه آنان وضع خود را دگرگون بسازند) و بدیهی است که این تغییر که ناشی از دگرگونی در شرایط است با ثابت بودن (اصل کرامت و شرف ذاتی) هیچ منافاتی ندارد. ۵- اصل آزادی مسئولانه- برخلاف کسانی که آزادی را بطور مطلق از اصول ثابت می‌دانند، با نظر به همه ابعاد شخصیت انسانی و انواع ارتباطات انسانها با یکدیگر این پدیده (آزادی) حتما باید مقید به قید مسئولانه باشد، زیار آزادی بمفهوم مطلق نه تنها قابل تحقق نیست، بلکه از یک جهت خود موجب از بین رفتن خود می‌باشد. زیرا اگر آزادی مربوط به هوی و هوس و اشباع غرائز حیوانی باشد هم آزادی شخصیت را که آزادی معقول و ارزشی است از بین می‌برد. و هم مزاحم آزادی دیگر افراد جامعه می‌باشند. ۶- اصل ضرورت تعلم و تربیت‌پذیری- منشا این اصل ثابت و نیاز پایدار یک امر بدیهی است و آن اینست که همه افراد انسانی وقتی که گام به این دنیا می‌گذارند، هیچ شکل و کیفیت خاصی که غیر قابل تغییر باشد با خود نمی‌آورند. در صورتیکه اصول و اهداف حیات فردی و اجتماعی انسانها دارای ماهیت و مختصات معینی می‌باشند، لذا برای آماده شدن به تطبیق حیات بر آن اصول و مسیر و اهداف، تعلیم و تربیت ضرورت ثابت دارد. ۷- اشتیاق جدی انسان برای وصول به کمال (اگر چه اغلب مردم در تفسیر معنای کمال با یکدیگر اختلاف دارند) ولی مشاهدات و تجارب بسیار فراوان در طی قرون و اعصار طولانی نشان داده است که انسان مادامیکه تخدیر نشده باشد همواره نوعی عدم رضایت از وضع و موقعیت فعلی خود داشته، دائما در صدد پیشرفت در تحصیل مقاصد خود می‌باشد و این تکاپو تا گسترش (من) بر جهان هستی ادامه می‌یابد، البته چنانکه گفتیم: مشروط به اینکه تخدیر نشده باشد، و عشق به یک موضوع پاهای او را نبسته باش. بنابراین کمال‌جوئی در ذات انسانهایی که از مغز و روان معتدل برخوردارند، حقیقتی است ثابت در نتیجه احکام مربوط به آن، مانند وجوب فهم و شناخت معنای کمال و وجوب ارشاد مردم برای دریافت و تحصیل آن، از جهت آماده کردن وسائل و مقدمات آن، احکامی است اولیه و ثابت. ۸- فرهنگ‌گرایی- انسان موجودیست طالب فرهنگ، یعنی او می‌خواهد زندگی خود را از جبر و ناآگاهی نجات داده و با (حیات معقول) سپری نماید. (حیات معقول) بطور مختصر عبارتست از آن زندگی

که اجزاء و پدیده‌ها و روابط تشکیل‌دهنده آن، موافق احکام روشن عقل سلیم بوده و حتی در پیچیده‌ترین موضوعاتی که چه در قلمرو علم و معرفت و چه در میدان عمل پیش می‌آید، فروغ فرهنگ (حیات معقول) تارکی مزاحم آن را مرتفع می‌سازد، همانند کسی که وارد کارگاه ماشینی باعظمتی می‌شود و با ده‌ها، بلکه با صدها پدیده‌های پیچیده مواجه می‌گردد، ولی با روشنائی آن معرفتی که درباره عقل و دانش و بینش مهندسان و بنیانگزاران و اهداف و محصول آن کارگاه دارد، بدون اینکه گیج و کلافه شود، با احساس عظمت کارگاه و با احترام به مقام علمی و صنعتی مهندسان و غیرذلک توام با نشاط به تماشای خود ادامه می‌دهد. یعنی بجهت داشتن یک فرهنگ اجمالی درباره آن کارگاه ماشینی باعظمت، با کمال خشنودی و نشاط، تماشای خود را انجام داده و بیرون می‌آید. خلاصه، برای حرکت در (حیات معقول) فروغ یک فرهنگ کلی بر مبانی و اهداف نسبی و هدف مطلق آن، کفایت می‌کند. آن عده از احکام اسلامی که زندگی با فرهنگ پویا و هدف‌دار را در مسیر (حیات معقول) مطلوب معرفی می‌کند، احکام اولیه و ثابت می‌باشند، زیرا علت گرایش به چنان فرهنگ در انسان کاملا ریشه‌دار است و کسانی که چه در گذشته و چه در دوران

معاصر فرهنگ‌گرایی را از انسان منفی می‌دانند، یا معنای انسان را نمی‌فهمند و یا با مفهوم فرهنگ آشنایی ندارند. فرهنگ از دیدگاه اسلام محصول زندگی با حیات شایسته و کرامت و آزادی مسئولانه و احساس برین تکلیف است به اضافه اخلاق نیکوی

فردی و جمعی و با یکرنگی عقل سلیم و وجدان پاک و معرفت به آنچه که در زندگی در دو قلمرو مزبور با آن ارتباط داریم. منشا احکام ثابت فرهنگ مزبور، اشتیاق جدی انسان به داشتن حیات شایسته است یا ایها الذین آمنوا استجبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم (الانفال آیه ۲۴) (ای مردمی که ایمان آورده‌اید، استجابت کنید (بپذیرید) دعوت خدا و رسول او را به آنچه که برای شما حیات بخش می‌باشد). و بدیهی است که ادامه و اداره حیات طبیعی محض احتیاج به پذیرش دعوت انبیاء ندارد، زیرا انسان در این حیات طبیعی مانند دیگر حیوانات است که غرایز او به اضافه تفکرات و دیگر نیروهای مغزی وی می‌توانند مدیریت حیات طبیعی او را به عهده بگیرند، پس واضح می‌شود که منظور (حیات معقول) (حیات با فرهنگ پویا و هدفدار) است. در آیه دیگر چنین آمده است: من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مومن فلنحیینه حیاه طیبه (النحل آیه ۹۷) (هر کسی از مرد یا ز

ن عمل صالح انجام بدهد در حالیکه باایمان است، ما او را در زندگی به حیات طیبه (پاکیزه) نائل می‌سازم). بدیهی است که این حیات طیبه همان (حیات معقول) است که پاسخگوی همه نیازهای معنوی آدمی است. باز می‌فرماید: (قل ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین) (الانعام آیه ۱۶۲) (به آنان بگو: نماز و عبادت و زندگی و مرگ من از آن خداوند پرورنده عالمیان است) و قطعی است که حیاتی که نتوانسته است از لجزار هوی و هوس حیوانیت بیرون آمده و راهی موقعیت تصعید تکاملی باشد، شایستگی استناد به خدا را ندارد، پس حیات بی‌فرهنگ که همان حیات نامعقول است، سزاوار انتساب به خدا را ندارد. حیات غوطه‌ور در جهل و تباه شده در لهو و لعب در منطق قرآن، حیات حقیقی نیست، بلکه نمودی از زندگی دنیوی است که علم و معرفت آنان از آن نمود تجاوز نمی‌کند- یعلمون ظاهرا من الحیاة الدنیا و هم عن الاخره هم غافلون (الروم آیه ۷) (آنان نمودی از زندگی دنیوی را می‌دانند و از حیات حقیقی پشت پرده غافلند) با توجه دقیق به معنای حیات با فرهنگ پویا و هدفدار و آیات صریح قرآنی به این نتیجه می‌رسیم که حیات با فرهنگ که همان (حیات معقول) و (حیات طیبه) است، مطلوب واقعی اسلام

ب

وده و احکام مربوط به تثبیت چنین فرهنگ عناصر آن اولیه و ثابت می‌باشند. ۹- تمایل شدید برای دریافت موقعیت در جهان هستی، انسان موجودیست که می‌خواهد موقعیت خود را در کتاب هستی بداند. این حقیقت هم منشا احکام ثابتی است که دگرگونی راهی به آن ندارد از آن جمله انسان باید بداند که این کیهان بزرگی که او در گوشه‌ای ناچیز از آن، به نام کره زمین زندگی می‌کند بر مبنای حق آفریده شده است، حق در اصطلاح قرآن واقعیت شایسته وجود است. خداوند می‌فرماید: و هو الذی خلق السماوات و الارض بالحق (الانعام آیه ۷۳) (و اوست خداوندی که آسمانها و زمین را برحق آفریده است). الم تر ان الله خلق السماوات و الارض بالحق (ابراهیم آیه ۱۹) (آیا ندیده‌ای که خداوند آسمانها و زمین را برحق آفریده است) و ما خلقنا السماوات و الارض و ما بینهما الا بالحق (الحجر آیه ۸۵) (و ما نیافریدیم آسمانها و زمین را مگر برحق) و همین مطلب در موارد زیر آمده است: النحل آیه ۳ و العنکبوت آیه ۴۴ و الروم آیه ۸ و الزمر آیه ۵ و الدخان آیه ۳۹ و الجاثیه آیه ۲۲ و الاحقاف آیه ۳. تاکید خداوند متعال در ۱۰ مورد از قرآن کریم درباره حق بودن آفرینش (واقعیت شایسته وجود) شدیدترین تذکر است به ا

ینکه بشر باید بداند که در جهانی زندگی می‌کند که بر مبنای حق آفریده شده است. بنابراین، نمیتواند وجود او که قطعا از نظر کرامت و حیثیت و عظمت، شایستگی برتری بر همه جهان کیهانی دارد، لغو و عبث و بیهوده باشد. و در سوره الانبیاء آیه ۱۶ می‌فرماید: و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما لا عبین (ما آسمان و زمین را برای بازیگری نیافریدیم و سوره الدخان آیه ۳۸ همین مطلب آمده است با این تفاوت که بجای (آسمان) آسمانها فرموده است. به اضافه این آیات کریمه، آیات دیگری در قرآن آمده است که هدفدار بودن وجود آدمی را در این دنیا با کمال صراحت اثبات می‌نماید. از آن جمله: افحسبتم انما خلقناکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون (المومنون آیه ۱۱۵) (آیا گمان کردید که ما شما را بیهود آفریدیم و شما به سوی ما نخواهید برگشت). در موارد دیگر با اشکال مختلف مسیر حرکت انسان را از حکمت و مشیت خداوندی شروع و بازگشت به طرف خدا را تذکر داده

است. از آن جمله - کل نفس ذائقه الموت ثم الینا ترجعون (همه نفوس مرگ را خواهند چشید سپس به سوی ما برمی گردید). انا لله و انا الیه راجعون (البقره) (ما از آن خداییم و به سوی او برمی گردیم) فلینظر الانسان مم خلق. خلق من ماء دافق. ینخرج من بین الصلب و الترائب (الطارق آیه ۵ تا ۷) (پس بنگرد انسان به آنچه که از آن خلق شده است. او از آبی جهنده آفریده شده. این آب از میان استخوانهای پشت و استخوانهای سینه بیرون می آید). هو الذی خلقکم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم ینخرجکم طفلا- ثم لتبلغوا اشدکم ثم لتکونوا شیوخا و منکم من یتوفی من قبل و لتبلغوا اجلا- مسمی و لعلکم تعقلون، (۶۷) (اوست خداوندی که شما را از خاک آفریده سپس (در جریان نسل) از نطفه، سپس از علقه قرار داده، سپس شما را در صورت کودک بیرون می آورد، سپس (جریان خلقت ادامه پیدا می کند) تا به نیرومندی برسید و سپس به دوران پیری می رسید و بعضی از شما پیش از وصول به دوران پیری می میرید، (و همچنین جریان وجودی شما استمرار دارد) تا به مدت معین (پایان زندگی) برسید). و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین. ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین. ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارک الله احسن الخالقین. ثم انکم بعد ذلک لمیتون (المومنون از آیه ۱۲ تا ۱۶) (و ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم. سپس آن را در صورت نطفه در قرارگاه محفوظ قرار دادیم. آ

نگاه نطفه را علقه نمودیم و از علقه مضغه آفریده و آنگاه مضغه استخوانها آفریدیم و سپس به استخوانها گوشت پوشانیدیم. سپس او را خلقت دیگری ایجاد نمودیم، پس برکت دهنده است خداوندی که نیکوترین آفرینندگان است.) در بعضی از آیات هدف اعلای حیات را بیان فرموده است مانند و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون (الذاریات ۵۶) (و من نیافریدم جن و انس را مگر اینکه مرا عبادت کنند). و بدیهی است که معنای عبادت چیزی جز قرار گرفتن در جاذبه کمال الهی نیست و اینکه خداوند هیچ نیازی به عبادت ما ندارد، به هیچگونه استدلال احتیاجی ندارد، زیرا قضیه بدیهی تر از آن است که بر انسان عاقل پوشیده بماند. مجموع این آیات با اشکال گوناگون دستور می دهد که انسانها باید موقعیت خود را در این دنیای معنادار درک نموده و مطابق این درک مطیع دستورات عقل و وجدان درونی و انبیای الهی که عقل و وجدان برونی هستند، باشند. همه احکام مربوط به این بعد انسانی نیز ثابت و اولیه محسوب می شوند. ۱۰- نیاز انسان به پاسخ برای چهار سوال اساسی که در رویاروی او قرار گرفته اند: ۱- من کیستم؟ ۲- از کجا آمده‌ام؟ ۳- به کجا می روم؟ ۴- برای چه آمده‌ام؟ سوفسطائی‌های قرون و اعصار از یکطرف، لذ

ت گرایان خودکامه از طرف دیگر، و شطرنج‌بازان ماهر با مهره‌های اصطلاحات فریبا از دیگر سو کوشش کرده و تلاش می کنند برای بشر بزرگترین خدمت را!! انجام داده و مغز او را چنان تخلیه و شستشو بدهند که اصلا هیچیک از سوالات چهارگانه فوق نتواند راهی به مغز بشری داشته باشد. و این تخلیه و شستشو با سه وسیله عمده انجام می گیرد: قسم یکم- قرص و شربت مخدر (زندگی حداکثر برخورداری از لذت حسی طبیعی است و بس) در دوران ما این قسم وسیله با اشکال مختلف و بسیار فراوان در جوامع بشری حتی بطور مجانی توزیع می شود که مبادا کسی به این فکر بیفتد که: (من کیستم؟) و سپس دنبال آن را بگیرد که (از کجا آمده‌ام؟)، (به کجا می روم؟) و (برای چه آمده بودم؟)! قسم دوم- سفسطه‌گرایی‌های گوناگون که از یادگارهای دوران باستانی یونان می باشد که بوسیله امثال گورگیاس مطرح گشته است. قسم سوم- چشم‌بندی‌هایی که با کلمات به ظاهر علمی، چهار سوال فوق را از ورود به مغزهای ساده لوحان جلوگیری می نماید. این همان چشم‌بندیست که استانیسلا در مقاله معروف خود تحت عنوان (علم است یا حقه بازی؟) مطرح می کند. توضیح اینکه این مستخدمان یکه تازان تنازع در بقاء در برابر این سوال که (من کی

یستم؟) با امثال این کلمات: از دیدگاه علم!! من وجود ندارد، آنچه که هست یک عده رفتار و فونکسیون (فعالیت)های درونی است که انسانها دارند! و اگر شما بخواهید دلائلی را که برای اثبات نفس و مجرد آن (که بیش از ۴۰ دلیل می باشد) بیاورید، با کمال بی پروائی در پاسخ شما می گویند: این دلائل جنبه فلسفی یا ادبی یا اخلاقی دارند!! در صورتیکه همه یا اکثر آن دلائل مستند به علم و یا دریافتهای مستقیم است. همچنین اگر بخواهید سوال دوم را مطرح کنید (از کجا آمده‌ام؟) بدون توجه به اینکه این سوال

بدون اشراف اجمالی به عالم کیهانی و ماورای آن، قابل پاسخگویی نیست، با کلماتی عام و مبهم مانند (طبیعت)، (ماده) تحولات کیهانی و امثال اینها مغز شما را آکنده از مفاهیم عام و یا انتزاعی و تجریدی نموده و با کمال بی‌اعتنایی آن را روش علمی هم محسوب خواهد کرد! بدین ترتیب با یکی از سه وسیله مزبور، گاهی هم با همه آنها چهار سوال اساسی را که بدون پاسخ قانع کننده به آنها، تفسیر معقول برای زندگی بشر قابل تصور نخواهد بود، از مغز بشری می‌زدایند! در مکتب اسلام، معرفی انسان در برابر سوال (من کیستم؟) کاملاً روشن و همانگونه که لزوم طرح خود سوال مزبور از احکام ثابت

و غیر قابل تغییر است، پاسخی که به آن داده شده است، دارای حکم یا احکام ثابت می‌باشد. انسان در اسلام موجودی دارای استعدادها و نیروهای بسیار عالی و وسائل رشد و کمال است که باید از طرق علوم گوناگون شناخته شود، و آن معرفی که مخصوص اسلام است، و عبارت دیگر آن بعد از انسان که معرفی آن را تنها اسلام می‌تواند مطرح کند عبارتست از این که من انسانی دارای نفخه‌ای (دمی از روح الهی) است و بر مبنای حکمت و مشیت بالغه خداوندی بوجود آمده و با قرار گرفتن در جاذبه کمال ربوبی رو به لقاء الله (دیدار خداوندی) در حرکت است. وقتی که من انسانی از این بعد اساسی کاملاً معرفی شد، این سوال که (من کیستم؟) به پاسخ واقعی خود می‌رسد و با این پاسخ است که انسان درباره سوال دیگر نیز به حل نهایی آنها نائل می‌گردد، بدین ترتیب: - از کجا آمده‌ام؟ حکمت و مشیت بالغه خداوندی مرا به وجود آورده است. کجا می‌روم؟ به بارگاه کمال ربوبی. برای چه آمده‌ام؟ برای تلاش در مسیر (حیات معقول) برای قرار گرفتن در جاذبه کمال ربوبی. آیا این جریان قابل توضیح است؟ آری، بکمک علم و معرفت آن را می‌فهمیم، و با حرکت عملی عینی به آن می‌رسیم. پاسخ همه این سوالات که احکام ثابت اول

یه هستند در اسلام داده شده است. پاسخ سوال دوم و سوم با مضمون آیه شریفه انا الله و انا الیه راجعون که بطور فراوان در منابع اصلی همه ادیان الهی مخصوصاً در اسلام با کمال صراحت مطرح شده است، بیان شده است. پاسخ سوال سوم همانگونه که متذکر شدیم، عبور از آزمایشهای متنوع و قرار گرفتن در جاذبه کمال است که با تعبیر عبادت در آیه و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون (و ما جن و انس را نیافریده‌ایم مگر اینکه مرا عبادت کنند). مطرح گشته است. ممکن است گفته شود: شناخت حقیقت این سوالات ۴ گانه و پاسخ آنها از قبیل موضوعات هستند نه از مقوله احکام، در صورتیکه شما می‌خواهید احکام ثابت و اولیه در اسلام را مطرح نمایید؟ پاسخ این اعتراض چنین است که اگر چه سوالات مزبور و پاسخ‌های آنها بطور مستقیم از سنخ موضوعات می‌باشند، ولی این موضوعات اساسی‌ترین ریشه‌های احکام ثابت اولیه در اسلام را معرفی می‌نمایند. این موضوعاتند که منشاء دستورات و احکام ثابت و اولیه درباره لزوم به فعلیت رساندن استعدادها و سرمایه‌های موجود در نهاد انسان می‌باشند. بعنوان مثال برای شناخت (من) لازم است علم و معرفت و اندیشه و تعقل و دریافتهای شهودی را تحصیل و یا تقویت نمود. من

ابع این دستورات در قرآن و احادیث بیش از حد شمارش است. به اضافه حکم بدیهی و ثابت و اولی خود عقل و وجدان درباره لزوم به فعلیت رساندن امور مزبور، (استعدادها و سرمایه‌های موجود در نهاد آدمی). همچنین منشا اساسی این حکم ثابت و اولی که من نباید در این دنیا بی‌هدف و بیهوده و رها زندگی کنم و حرکتی که در این زندگانی دارم، باید قابل تفسیر و توجیه باشد، اینست که من از یک فیض و حکمت و مشیت بالغه به این دنیا آمده‌ام - دگرگفتی مسافر کیست در راه کسی کاو شد ز اصل خویش آگاه نه تنها لزوم حرکت هدف‌دار و قابل تفسیر و توجیه به منشاء اساسی مزبور مستند است، بلکه لزوم احساس برین تکلیف فوق احکام و قوانین و مقررات حیات طبیعی محض نیز مستند به همان منشا می‌باشد. ثابتها در ارتباط انسان با خویشتن آنچنانکه بایستگی‌ها و شایستگیها اقتضاء می‌کند این قضیه که آیا برای نوع انسانی ثابتهایی در ارتباط انسان با خویشتن در قلمرو آنچنانکه (بایستگی‌ها و شایستگی‌ها) اقتضاء می‌کند وجود دارد یا نه؟ مورد توجه و تحقیق اکثریت قریب باتفاق صاحب نظران چه در گذشته و چه در دوران معاصر و در همه جوامع بشری بوده است. مقصود ما از (بایستگی‌ها) قوانین و مقررات الزا

می‌است که انسان در قلمرو صیانت ذات خود (در هر سه قلمرو اساسی که متذکر می‌شویم) ملزم به عمل به آنها است: ۱- صیانت ذات در حیات طبیعی و ادامه آن. ۲- صیانت ذات در حیات مطلوب در زندگی جمعی است. ۳- صیانت تکاملی ذات. ۱- اصول ثابت- در صیانت ذات در (بایستگیهای) حیات طبیعی- اکثر این اصول مستند به مقتضیات و قوانین حاکم بر طبیعت آدمی است. مانند ضرورت غذا و پوشاک و مسکن و بهداشت و غیرذلک، اگر چه صور و اشکال آنها در جوامع بشری بسیار متنوع است. لذا اگر یک عده احکام الزامی از طرف مکتب‌ها و یا مذهب درباره امور مزبور وارد شود، در حقیقت ارشاد و یا تاکید بر همان الزام و بایستگی‌ها است که از مقتضیات و قوانین حاکمه بر طبیعت انسان ناشی می‌گردد. منابع معتبر اسلامی مخصوصاً عقل سلیم با کمال صراحت تنظیم و پرداخت به (حیات طبیعی) را تا آنجا که مزاحم هدف اعلائی (حیات معقول) نباشد، مورد دستور بایستگی قرار می‌دهد. بدانجهت که این بایستگی‌ها از اصول ضروری و بدیهی اسلام است. لذا بهیچوجه نیازی برای توضیح و استدلال مشروح دیده نمی‌شود. برای بیان ضروری بودن این بایستگی‌ها از دیدگاه اسلام فقط به دو قضیه اجمالی اکتفاء می‌کنیم: یک- انسانی که قدرت اد

اره حیات طبیعی خود را داشته باشد و با این حال از قدرت خود استفاده نکند، یا حتی اگر بتواند قدرتی برای اداره (حیات طبیعی) خود بدست آورد، و از این کار کوتاهی نماید و در نتیجه ضرری به (حیات طبیعی) خود که ملزم به ادامه و مراعات آنست وارد بسازد، مجرم و مورد بازخواست از دیدگاه اسلامی است. دو- کسانی که در هر رشته از اشغال و حرفه‌ها و صنایع و هر پدیده‌ای که قوام (حیات طبیعی) انسانها چه در حال فردی و چه در زندگی جمعی بدون آنها امکان‌پذیر نیست، مهارت داشته باشند، برای آنان واجب کفایی است که از آن اشغال و حرفه‌ها و صنایع برای تنظیم (حیات طبیعی) مردم استفاده کنند و در غیر اینصورت مجرم و مورد بازخواست خواهند بود. ۲- اصول ثابت- در صیانت ذات در (بایستگی‌های) حیات مطلوب در زندگی جمعی- نخستین منشا و ریشه اصول ثابت در این نوع (صیانت ذات) عبارتست از ضرورت قطعی محدود کردن تمایلات و بطور عموم همه (می‌خواهم)‌های شخصی (که در صورت رها بودن انسانها در اشباع آنها بدون قید، تراحم و تضاد ویرانگر زندگی دسته جمعی حتمی است) و تبدیل آنها به تمایلات و (می‌خواهم)‌های محدود است (که موجب مرتفع شدن تراحم و تضاد مخرب از میان مردم جامعه می‌باشد) و این جریان ضروری تنها با وضع حقوق و تکالیف و اجرای آنها تحقق می‌پذیرد. از آغاز بروز تعهدها و حقوق و تکالیف (و بطور عموم مقررات) اجتماعی مقداری بسیار بااهمیت از آنها مخصوصاً آن قسمت که منشا آنها حقوق طبیعی و فطری می‌باشد، با نموده‌های مختلف مورد اشتراک همه اقوام و ملل بوده است. مانند احکام کلی مربوط به وفاء به تعهدها با انواعی که دارند، مگر آنکه بر صلاح طرفین تعهد نباشد. دو- احکام کلی مربوط به کار و ارزش آن. سه- احکام کلی مربوط به معاملات ضروری در حیات اجتماعی چهار- احکام کلی مربوط به دادرسی و آئین‌های آن. پنج- احکام کلی مربوط به مجازاتها با انواعی که دارند. شش- اصول و احکام کلی مربوط به آزادی مسئولانه افراد جامعه در انتخاب کار و مسکن و همسر و غیرذلک. ملاک کلی این نوع احکام ثابت و اولیه، امکان‌پذیر ساختن زندگی اجتماعی با مراعات حداکثر عدالت ممکن است. در این نوع احکام خصوصیتی که فقه اسلامی دارد، اینست که بعد (بایستگی و شایستگی) انسانی را در گذرگاه این حیات دنیوی برای آمادگی برای ابدیت مراعات نموده و از هر آنچه که خللی بر این بعد وارد کند، همانند آنچه که خللی بر حیات دنیوی معقول وارد بسازد، جلوگیری می‌کند.

بعنوان م

ثال فقه اسلامی از ساختن مواد مضر بر جسم و مغز و روان بشری به هر نحوی که باشد جلوگیری می‌کند. فقه اسلامی احتکار مواد ضروری معیشت را ممنوع و حرام می‌داند، همچنین فروش اسلحه را به دو گروه متخاصم در حال جنگ حرام می‌داند، مگر اسلحه دفاعی را. و ما با توجه دقیق به موارد ممنوعه از معاملات و صنایع به این نتیجه می‌رسیم که اسلام هر آنچه را که ممنوع کرده است، بجهت ضروری است که بر یکی از ابعاد مادی یا معنوی انسانها وارد می‌سازد بنابراین، هر کالا و کاری که مفید به حال انسانها باشد

احکام اولیه اسلامی مقتضی حلیت آنها است. و بطور کلی هر نیاز ضروری که در حیات اجتماعی انسانها وجود دارد، منشا احکام ثابت و اولیه می‌باشد. تحولاتی که در ابعاد حیات اجتماعی به وجود می‌آید، خالی از دو قسم نیست: قسم اول- تحولاتی است که بر ضرر حیات فردی یا اجتماعی تمام می‌شود، مانند انحلال نظام خانوادگی که در دوران ما با وضع بسیار اسف‌انگیزی دامنگیر جوامع غیر اسلامی گشته و حتی اگر گردانندگان این جوامع مواظب نباشند، تدریجا به این جوامع نیز نفوذ می‌کند. و همچنین مانند بروز عوامل تخدیر که اندیشه و هشیاری مردم را از بین می‌برد و مغز آنان را مختل می‌نماید. بد

یهی است که هر مخالفتی که این تحولات با احکام اولیه داشته باشد، نمی‌تواند اخلال بر آنها وارد بسازد. یعنی اسلام در برابر اینگونه تحولات شدیداً مقاومت می‌کند و نمی‌گذارد حیات انسانی را دستخوش فساد و تباهی بسازد. قسم دوم- تحولاتی است که بر ضرر حیات فردی و اجتماعی تمام نمی‌شود، لذا یا به نفع انسان بروز می‌کند و یا حالتی جدید به وجود می‌آورد که نه بر ضرر انسان تمام می‌شود و نه بر نفع او. چون این تحولات بطور مستقیم روی موضوعات انجام می‌گیرد، لذا مشمول آن نوع دگرگونی‌ها می‌گردد که بر مبنای تغیر در موضوعات بجریان می‌افتد. مانند دگرگونی در غذاها، دواها، مسکن‌ها، وسائل نقلیه و زندگی در مناطق قطبی که موجب محاسبه اوقات عبادات مانند نماز و روزه با ساعات می‌باشد. نه طلوع و غروب آفتاب. مثلاً و بطور کلی دگرگونی‌های مستند به تغیرات در موضوعات در صورتیکه موضوعات از طرف قانونگذار اسلامی مشخصاً تعیین نشده باشد، موجب دگرگونی در احکام می‌شود و اشکالی از این جهت وجود ندارد، همانطور که در مباحث قبلی گفتیم. ۳- اصول ثابت در صیانت ذات در (بایستگی‌ها)ی حیات معقول تکاملی. بایستگی‌های (حیات معقول تکاملی) همان واجبات و محرمات اولیه است که در دین کلی الهی مقرر شده است، مانند عبادات و اعتقادات عقلانی سالم که با احکام فطرت هماهنگ می‌باشند و همچنان برقرار کردن ارتباطات سالم با انسانها و تکاپوی مستمر برای آماده کردن زمینه برای به فعلیت رسیدن استعدادهای مثبت خود و دیگران. ۴- اصول ثابت در صیانت ذات، در (شایستگی‌ها)ی حیات طبیعی. این اصول انتخاب طرق و وسائل شایسته برای حیات طبیعی را مقرر می‌دارد، مانند استفاده از غذاها و پوشاکهای بهداشتی و تهیه مسکن مطابق نظم حیات طبیعی اصیل و همچنین تنظیم حیات خانوادگی و اجتماعی و برخورداری از مواد و امور پاکیزه‌ای که خداوند متعال آنها را برای بندگانش آماده فرموده است. ۵- اصول ثابت در صیانت ذات در (شایستگی‌ها)ی حیات مطلوب در زندگی جمعی. بدیهی است که حیات مطلوب در زندگی جمعی، دارای اصول ثابت‌ای است که با دگرگونی‌های عارضی بوسیله عوامل گوناگون محیطی و علمی و فرهنگی که خود قابل تغیر می‌باشند، متزلزل نمی‌گردند. مانند اصل تعاون و مواسات و عمل به تعهدها و غیرذلک. این اصول در مباحث مربوط به (اصول ثابت ارتباط انسانها با هموعان خود) مورد بررسی قرار خواهد گرفت. ۶- اصول ثابت در صیانت ذات در (شایستگی‌ها)ی حیات معقول تکاملی

م

انند اصول اخلاقی سازنده که بدون تطبیق زندگی بر آنها، حیات معقول تکاملی به شایستگی‌های خود نائل نمی‌گردد. ۲- ثابتها در ارتباط انسان با خدا این ثابتها برای کسانی مطرح است که با نظر به فطرت پاک اولی و وجدان ناب و حکم عقل سلیم بوسیله دلائل متعدد و متنوع وجود خدا را بعنوان آفریننده جهان و انسان پذیرفته‌اند. اکثریت قریب به اتفاق انسانها در طول تاریخ افراد همین کاروان بوده و هستند. و بهمین جهت است که اگر بخواهیم شماره کسانی را که منکر خدا هستند بدست بیاوریم و به آن دلائلی که انکار خدا به آنها تکیه نموده و پاسخی برای آنها پیدا نکرده‌اند، قطعاً از شماره انگشتان دست تجاوز نخواهند کرد. توضیح اینکه اگر ما بخواهیم منکران واقعی خدا را بشناسیم و کمیت آنها را بدانیم نخست باید ببینیم: آن مفهوم را که آنان بعنوان خدا تصور نموده و آن را مورد انکار قرار داده‌اند، چیست؟ وقتی که در صدد پیدا کردن مفهوم مزبور برمی‌آییم، می‌بینیم، منکران خدا یک تصور ساخته ذهن خود را بعنوان خدا برای خود مطرح می‌نمایند، سپس بدون توجه به اینکه چنان مفهومی شایسته انطباق بر مفهوم حقیقی خدا نیست، آنرا منکر می‌شوند. شگفت‌انگیزتر از هر چیز، اینکه به این بازیگر

ی مغزی خود هم بعنوان آزاداندیشی بالاترین نمره را هم می دهند!! همچنین اگر از این منکران بخواهید که دلیل شما برای نفی آن ذات اقدس ربوبی که بزرگترین مغزها و دل‌های بشری آن را دریافته است، چیست؟ برای شما هیچ پاسخی جز این که (من آن موجود را نمی بینم)! ندارد. حقیقت اینست که بشر در هیچ موقعیتی مانند این موقعیت، دچار فراموشکاری عمدی و ویرانگر نمی شود. زیرا با اینکه او به وجود روابط ضروری حاکم در قوانین عالم هستی که قابل ارتباط با حواس نیستند و در علوم بطور عام جلوه می کنند، با کمال قاطعیت معتقد است، در این مورد می گوید: چون او را نمی بینم، پس وجود ندارد!! اگر همین قضیه را که منکر می گوید: (خدا وجود ندارد) مورد تحلیل قرار بدهد، خواهد دید که آنچه را بعنوان خدا نفی می کند، اگر یک مفهوم ساختگی ذهن خود او و امثال او است، تلاش و فعالیت مغزی برای نفی چنین مفهومی بیهوده ترین کاریست که انجام داده است، زیرا واقعیت نداشتن چنان مفهومی بقدری بدیهی است که نیازی به قضیه سازی و استدلال و اثبات ندارد، و اگر آنچه را که بعنوان خدا نفی می کند، حقیقتی است کامل مطلق فوق وابستگی‌ها، بی نیاز از علت، فوق هر چیزی که بعنوان مانع از وجود او تصو

ر شود، (همان خدایی که انبیاء، اولیاء و حکمای بزرگ و فطرت‌های پاک آنرا دریافته اند) محال است چنین مفهومی در درون کسی دریافت شود و بتواند در وجود آن تردیدی داشته باشد یا آنرا منکر شود. لذا قاطعانه می گوئیم تاکنون هیچ منکر و مرتدی در طول تاریخ پیدا نشده است بلکه نمی تواند پیدا شود که مفهوم حقیقتی خدا را دریافت نماید و آن را مورد انکار یا تردید قرار بدهد بدانجهت که ما در این مبحث در صدد تفصیل و تکمیل و اثبات خدا نیستیم، لذا تنها به ذکر اسامی براهینی که برای اثبات خدا آورده شده و همه آنها قانع کننده است، قناعت می کنیم: ۱- برهان علیت. ۲- برهان وابستگی آنچه که عرضی است به ذات مستقل. ۳- برهان حرکت. ۴- برهان احساس تکلیف برین. ۵- برهان محال بودن دور و تسلسل. ۶- برهان وجوبی یا کمالی. ۷- برهان شهود فطری. ۸- برهان نظم. ۹- برهان فعالیت غائی (هدفدار بودن) حیات. ۱۰- برهان کمال گرایی انسان تا وصول به جاذبه کمال مطلق. انسان در ارتباط با خدا- انسان در این ارتباط هم در دو قلمرو قرار می گیرد: یک- انسان (آنچنانکه هست) در ارتباط با خدا. دو- انسان (آنچنانکه باید) در ارتباط با خدا. اما قلمرو یکم که عبارتست از انسان (آنچنانکه هست) در ا

رتباط با خدا) دارای اصول ثابتی است، از آنجمله: ۱- خداوند سبحان هیچ نیازی به آفریدن انسان نداشته است، زیرا آن ذات اقدس دارای کمال بی نهایت و هیچ نقصی در او تصور نمی شود که با آفریدن مخلوقات بخواهد آنرا برطرف نماید. بنابراین، انسان موجودی است ناشی از فیض و عنایت ربانی، که حکمت عالی خداوندی آن را در مجرای قوانین معین بوجود آورده و برای وصول به یک هدف عالی او را به تکاپو انداخته است. ۲- خداوند متعال انسان را در بهترین وضع خلقت آفریده است و برای او استعدادها و قوای گوناگونی عنایت فرموده است. ۳- انسان با اشتیاق به کمالی که در نهاد اوست، اگر تحذیر نشود و اگر بوسیله عوامل جبری یا خواسته‌های حیوانی خود، از حرکت باز نایستد، این اشتیاق او را تا لقای خداوندی تحریک می نماید. ۴- انسان با قطع نظر از خدا که خالق او است روشنایی دنیا را از دست می دهد، زیرا انسان موجودیست دارای روحیه اشراف طلب، او می خواهد من خود را در عرصه هستی بگستراند و این گسترش بدون قرار گرفتن در جاذبه خداوندی و بدون قرار گرفتن در معرض تابش فروغ الهی، امکان پذیر نمی باشد. بهمین جهت است که انسان دارای آن نهادیست که با قطع رابطه با خدا خود را از اشراف ب

ر هستی و فروغ الهی محروم می سازد و در نتیجه دنیا برای او تاریک می شود. این مطلب را یکی از صاحب نظران بزرگ دوران ما چنین می گوید: (زمانی در اسکندریه یک رشته الهیات بوسیله حکمای آن زمان بوجود آمد پس از مدتی علم گرایی افراطی رواج پیدا کرد، بدین ترتیب بار دیگر دنیا وضوح و روشنایی خود را از دست داد، زیرا پروفورها خواستند بر پیامبران پیشی بگیرند.) ۵- انسان در هر شرایط ذهنی که باشد، مخصوصا در حالات اضطراری، سخت به خدا متوجه است و این یک حقیقت روحی است که هر کسی در عمر خود کم و بیش آن را مشاهده نموده است. ۶- انسان از سه راه می تواند رهسپار کوی خداوندی شود: راه یکم- فطرت پاکی که خداوند در نهاد او قرار داده است. راه دوم- دریافت نظم و قانونمندی انسان و جهان که همه علوم آن را تایید

می‌کنند. راه سوم- زیبایی‌ها و شکوه خیره‌کننده‌ای که هر عاقلی می‌تواند آنرا دریابد. انسان آنچنانکه باید در ارتباط با خدا- انسان در این ارتباط محکوم به احکام ثابتی است که هرگز دگرگون نمی‌گردد. از آنجمله: یک- لزوم تحصیل اعتقاد به وجود خداوند و وحدانیت او و همچنین اعتقاد به همه صفات کمالیه آن ذات اقدس. این اعتقاد که اصل همه اعتقادات الهی است، م

ستلزم اهمیت دادن به این مسئله است که همه سرنوشت انسان از آن لحظه‌ای که قدم به هستی گذاشته تا ابد در دست خدا است و او نمی‌تواند حتی یک حرکت ناچیز در برابر مشیت و حکمت تغییر ناپذیر خداوندی انجام بدهد. انسان با درک حساسیت این حقیقت است که از کمترین انحراف تا بزرگترین جنایات اجتناب می‌نماید زیرا می‌داند که او شاهد اوست حاکم اوست عادل در حکومتی که درباره همه حرکات و سکنات بشری صورت خواهد داد. دو- لزوم اعتقاد به ضرورت بعثت انبیاء علیهم‌السلام که عقل سالم و وجدان بشری حکم به آن می‌نماید، زیرا او با کمال وضوح می‌بیند که هر اندازه هم که آدمی در کشف سطوح طبیعت و ابعاد استعدادهای خویش پیش می‌رود و هر اندازه که در بهره‌برداری از این همه معلومات بیکران که در دو قلمرو طبیعت و انسان بدست آورده است چیره‌دستی می‌نماید، با این حال هر چه پیش می‌رود به مشکلات زندگی او افزوده می‌گردد، تا آنجا که با تمام صراحت به پوچی زندگی می‌رسد و به هر دری که می‌زند جز صدای یاس و نومیدی از آن در به گوشش نمی‌رسد. در اینجا بسیار مناسب است به این نکته متوجه شویم که بشر هر مکتبی را که برای حل مشکلات خود به وجود می‌آورد، اگر چه یک مقدار روشنایی‌های

ی را برای پیش پای خود می‌گسترده ولی تاریکی‌هایی را که بهمراه همین روشنیها در پیرامو و سایه‌افکن می‌گردد نمی‌تواند برطرف بسازد. سه- اعتقاد جزمی به روز معاد و مسئول قرار گرفتن درباره اعمالی که انجام داده بروز اعمال او به شکل خوشایند یا ناخوشایند که مجازات و کیفر نامیده می‌شوند، روشنترین استدلال برای این اصل ثابت به اضافه حکم فطری بدیهی که در نهاد همه انسانهای آلوده نشده به تخیلات و هوی و هوسهای ویرانگر درون، آن عده اصول و قواعد ارزشی است که بطور ملموس یا ناملموس در فرهنگ عام بشری درباره انسانها می‌جوشد، مانند خدمت به نوع و تعاون و تساوی در برابر قوانین و کرامت و شرف ذاتی انسان و احساس تکلیف بالاتر از سوداگری‌های رایج که با هیچ مغالطه‌بازی و سفسطه‌گرایی نمی‌توان آنها را از فرهنگ عام بشری محو و نابود ساخت. این اصول و قواعد با کمال صراحت لزوم ابدیت را اثبات می‌نماید زیرا- روزگار و چرخ و انجم سربسر بازیستی گر نه این روز دراز دهر را فرداستی چهار- ادامه زعامت و ولایت کبری که در اصطلاح علم کلام آن را امامت و خلافت نیز می‌گویند. این منصب دامنه نبوت (پیامبری انبیای عظام) است که بشریت را از سرگردانی در بروز حوادث جد

ید و مستمر تاریخ نجات می‌دهد. پنج- عدالت مطلقه خداوندی که هیچ تمایلی راه به آن ندارد. درست است که در شماره یک از اعتقادات همه صفات خداوندی بعنوان مهمترین موضوعات اعتقادی مطرح گشته است، با اینحال بجهت اهمیت فوق‌العاده این صفت کمالی (عدالت) در همه معارف بشری درباره نظم جهان هستی و انسان و سرنوشت او مطرح می‌گردد مجبور می‌شویم که این صفت را بطور اختصاصی نیز بیاوریم. دلیل بسیار بدیهی این اصل اعتقادی عبارتست از اینکه ظلم از کسی صادر می‌شود که نیازمند است و می‌خواهد برای برطرف ساختن نیازهای خود اقدام کند اگر چه به حق و قانون تثبیت شده برای دیگران تعدی و تجاوز نماید در صورتیکه خداوند متعال هیچ نیازی ندارد همچنین ظلم ممکن است برای بدست آوردن منفعت یا دفع ضرر بطور عام از خود بوده باشد، و بدیهی است که هیچیک درباره خداوند قابل تصور نیست و ممکن است اقدام به ظلم ناشی از جهل باشد که این امر هم درباره خدا محال است. و کسانی که با نظر به ناگواریه‌ها و تلخیها و اضطرابات و زجر و شکنجه‌هایی که زندگی انسانها را فرا گرفته است در عدالت خداوندی تردید می‌نمایند، قطعاً متوجه نیستند که آنان خواسته‌ها و تمایلات خود را که در زندگانی می‌خواهند

د به آنها برسند و قوانین هستی مانع از رسیدن به آنها می‌گردد ملاک عدالت خداوندی تلقی می‌کنند و هنگامیکه به آنها نمی‌رسند

و بیماریها و اضطرابات و ناگواریها بطور عام بسراغشان می‌آیند حکم به عدم عدالت خداوندی می‌نمایند، اینان متوجه نمی‌شوند که با چنین حکم نابجا جهل خود را می‌ستایند و بر مبنای جهل خود هستی‌شناسی براه می‌اندازند اینان باید بدانند که برای شناخت نظم و قانون کلی هستی نخستین قدمی که باید بردارند، حذف خواسته‌ها و لذایذ و تمایلات طبیعی است که نظم قانون هستی بالاتر از آنها در جریان است. شش - به یاد خدا بودن، همانگونه که آگاهی از شخصیت و توجه به مدیریت آن در وجود انسانی حرکات و فعالیتها و حتی اراده‌ها و تصمیم‌گیریهای او را موافق احکام عقل و وجدان می‌نماید به ذکر خدا بودن نیز موجب می‌شود که انسان همواره در همه حرکات و فعالیتهای برونی و درونی خود چه در قلمرو فردی و چه در عرصه زندگی اجتماعی آن اهداف و مسیرها را انتخاب کند که برای وجود او خیر و کمال است. هفت - انجام دادن تکالیف بطور کلی (بجا آوردن واجبات و ترک محرمات) خواه بعنوان عبادات باشند، مانند اعمال و اذکاری که در نماز بجای می‌آورند و همچنین در اعمال حج و

غیره و یا اجتناب‌هایی که از بعضی چیزها باید صورت بگیرد چنانکه در حال روزه و نیز مانند ترک همه کارهایی که برای بعد مادی یا معنوی انسان ضرری برساند. با توجه به معانی و هدف کلی از عبادات و دیگر تکالیف مربوط به نیازهای اولیه و ثابت که گفته می‌شود: احکام مربوط به آنها ثابت و اولیه می‌باشند. همه می‌دانیم که انسانها از آغاز تاریخ زندگی خود در هر شرایط و موقعیتهایی که قرار گرفته است همراه با برطرف کردن نیازهای مادی خود، اعمالی را بعنوان برطرف کننده نیازهای معنوی خود انجام داده است و در هر موقع دیده شود یک قوم و ملتی هیچگونه اشتغال اعمال عبادی نداشته است، باید فرهنگ آنان را مورد بررسی و دقت قرار داده، در این صورت خواهیم دید که آنان برای اشباع حس کمال‌گرایی و احساس برین تکلیف (که عبادت نامیده می‌شود) یک عده اشتغالات فوق مادیات محسوس را بعنوان فرهنگ خاص جامعه خود در زندگی خود وارد نموده و به آنها دلخوش داشته‌اند. ما در قدیمی‌ترین اقوام و ملل، آثار خطی و غیر خطی و همچنین به کمک تواریخ انواعی از عبادات را می‌بینیم که طرق گوناگون ارتباط گرایشی انسانها را با خدا با کمال وضوح اثبات می‌کند. اختلاف در کیفیتها و کمیتهای عبادات

ناشی از عوامل خصوصی است که هیچ منافاتی با ثابت بودن اصل عبادات ندارد خداوند سبحان در قرآن مجید همین اصل را بیان فرموده است: لکل جعلنا منسکا هم ناسکوه (الحج آیه ۶۷) (برای هر امتی عبادتی قرار دادیم که آنرا بجای می‌آورند). کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون (البقره آیه ۱۸۳)، (مقرر شده است روزه برای شما همچنانکه مقرر شده بود برای کسانی پیش از شما، باشد که تقوی بورزید.) و بدان جهت که دین اسلام آن متن دین کلی الهی است که خداوند برای بشریت از حضرت نوح علیه‌السلام به این طرف بطور مشروح تشریح فرموده است و در زمان حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام بوسیله آن حضرت بهمه انسانها تبلیغ شده است، لذا هر عبادتی که در دین مقدس اسلام مقرر شده است، قطعی است که در متن کلی دین الهی تشریح گشته است. خداوند می‌فرماید: شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموا الدین و لا تفرقوا فیه کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه الله یجتبی الیه من یشاء و یهدی الیه من یشاء (الشوری آیه ۱۳)، (خداوند برای شما همان دین را تشریح نموده است که به نوح توصیه کرده و آنچه که ما به تو وحی نمو

دیم و به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه کردیم، اینست که دین را برپا دارید و در آن پراکنده نشوید سخت است برای مشرکین آن دینی که شما به آن دعوت می‌کنید. خداوند هر کس را بخواهد بسوی خود برمی‌گزیند و هر کس را که به سوی او بازگشت کند هدایت می‌نماید نیایش حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام در قرآن آمده است چنین است: ربنا انی اسکنت من ذریتی بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم ربنا لیقیموا الصلوه فاجعل افئده من الناس تهوی الیهم و ارزقهم من الثمرات لعلهم یشکرون (ابراهیم آیه ۳۷) (ای پروردگار ما، من اولادم را در یک وادی بی‌آب و علف در نزد خانه محترم تو ساکن کردم، ای خدا ما برای اینکه نماز برپا دارند، پس ای پروردگار ما، دلهایی از مردم را به سوی آنان مایل فرما و از میوه‌ها برای آنان روزی فرما، باشد که سپاسگزار تو باشند) به اضافه اینکه خداوند سبحان هدف خلقت بشر را عبادت (بجا آوردن اعمالی که انسان را در جاذبه کمال به حرکت در

می‌آورد و شخصیت او را به ثمر می‌رساند) معرفی فرموده است. بنابر این اصل قرار گرفتن بشر در ارتباط با خدا بعنوان عبادت، با تاریخ بشریت وجود داشته است. لذا، مادامی که انسان با موجودیت مادی و معنوی و مغزی و روانی که دارد، به وجود خود ادامه بدهد، حکم و وجوب عبادات و اجتناب از محرمات برای او ثابت خواهد بود. هشت- لزوم اکتساب اخلاق فاضله، احکام ثابت ناشی از این معنی، مربوط به شایستگی تخلق به اخلاق الله و تادب به آداب الله است که بدون بدست آوردن آن، زندگی به هدف خود نخواهد رسید. بعنوان مثال: ۱- تقویت عقل و دور داشتن آن از اینکه در استخدام خود طبیعی قرار بگیرد. ۲- صاف و پاک نگهداشتن وجدان از رذائل و کثافتاتی که آن را از فعالیت باز بدارد. ۳- اجتناب از حسادت و رقابتهای ویرانگر. ۴- صبر و تحمل در هنگام طغیان شهوات حیوانی و مهار کردن آنها بر مبنای قوانین مقرر ۵- صبر و تحمل در برابر آلام و ناگواریها. ۶- داشتن شجاعت برای ابراز حق و دفاع از آن. ۷- عفت و پاکدامنی با خودداری از زشتیها و انحرافات. ۸- احساس اشتراک در خوشیها و ناخوشیها با دیگر افراد انسانی که در نتیجه انسان پسندد به خویشتن آنچه را که به دیگران می‌پسندد و نپسندد به دیگران آنچه را که به خود نمی‌پسندد. ۹- اجتناب از خودخواهی در هر مشکلی که باشد. ۱۰- اجتناب از عجب و خود بزرگ بینی و خود کوچک بینی. ۱۱- خیرخواهی و خیراندیشی درباره دیگران. ۱۲- حداکثر تکاپو در راه تحصیل معرفت. ۱۳- اجتناب از ریاکاری. ۱۴- احساس برین تکلیف و انجام آن فوق سوداگری. ۱۵- اخلاص در عمل و غیرذلک. ۳- ثابتها در ارتباط انسان با جهان هستی. این ثابتها هم بر دو قسمند: قسم یکم- ثابتها در ارتباط انسان (آنچنانکه هست) با جهان هستی. قسم دوم- ثابتها در ارتباط انسان (آنچنانکه باید) با جهان هستی. قسم یکم- ثابتها در ارتباط انسان (آنچنانکه هست) با جهان هستی: ۱- این جهان هستی برای انسانها نمایشهای مختلف دارد و ملاک اختلاف نمایشها، چگونگی مغزی و روانی انسانها است یعنی هر اندازه مغز انسانی رشیدتر باشد، به واقعیات بیشتر و همه جانبه تری علم پیدا می‌کند. نمایش یکم- برای کسانی است که به رشد مغزی نرسیده‌اند، از دنیا جز نموها و اشکال و اجسامی محدود که در مسیر دید و زندگیش قرار می‌گیرند چیز دیگر نمی‌بینند: ماند احوالت بدان طرفه مگس کاو همی پنداشت خود را هست کس از خودی سرمست گشته بی شراب ذره‌ای خود را شمرده آفتاب وصف بازان را شنیده در زمان گفته من عنقای وقتم بیگمان آن مگس بر برگ کاه و بول خر همچو کشتیان همی افراشت سر گفت من دریا و کشتی خوانده‌ام مدتی در فکر آن می‌مانده‌ام اینک این دریا و این کشتی و من مرد کشتیا

ن و اهل رای و فن بر سر دریای همی راند او عمد می‌نمودش این قدر بیرون ز حد بود بیحد آن چمین نسبت بدو آن نظر کاو بیند او را راست کو؟ عالمش چندان بود که کژ بینش است چشم چندین بحر هم در نیش است صاحب تاویل باطل چون مگس و هم او بول خر و تصویر خس چون تو جزو عالمی پس ای مهین کل آن را همچو خود دانی یقین چون تو بر گردی و برگردت سرت خانه را گردنده بیند منظرت و تو در کشتی روی بر یم روان ساحل یم را همی بینی دوان گر تو باشی تنگدل از ملحمه تنک بینی جو دنیا را همه ورتو خوش باشی به کام دوستان این جهان بنمایدت چون بوستان ای بسا کس رفته تا شام و عراق او ندیده هیچ جز کفر و نفاق وی بسا کس رفته تا هند و هری او ندیده جز مگر بیع و شری وی بسا کس رفته ترکستان و چین او ندیده هیچ جز مکر و کمین طالب هر چیز ای یار رشید جز همان چیزی که می‌جوید ندید چون ندارد درک جز رنگ و بو جمله اقلیمها را گو بگو گاو در بغداد آید ناگهان بگذرد از این سران تا آن سران از همه عیش و خوشیها و مزه او نبیند غیر قشر خربزه گه بود افتاده در ره یا حشیش لایق سیران گاوی یا خریش خشک بر میخ طبیعت چون

قدید بسته اسباب و جانس لایزید نمایش دوم- برای کسانی است که با آن مقدار از اجزاء عالم هستی که در ارتباط قرار می‌گیرند، از روابط و قوانین و ارزشهای آن اجزاء نیز آگاهیهای بدست می‌آورند بدیهی است که دنیا برای این گروه نمایشی اعلی تر دارد، این گروه هم نه از همه سطوح و ابعاد واقعیات آن اجزاء و قوانین اطلاعی دارند و نه از ارتباط آنها با دیگر موجودات جهان هستی. نمایش سوم- برای کسانی است که با به فعلیت رساندن استعداد گسترش من بر جهان هستی از راه تهذیب و تصفیه درون، یک

اشراف اجمالی به جهان هستی پیدا کرده و فروغ و جمال و عظمتی حیرت‌انگیز در آن مشاهده می‌کنند. نمایش چهارم - نمایش محقر و ناچیز در برابر جهان ماورای طبیعت است. هر کسی که توانسته باشد بوسیله تربیتهای معنوی و صفای درون، گام به فوق عرصه ماده و مادیات بگذارد معنای این ابیات را خواهد فهمید که ای خدا، جان را تو بنما آن مقام کاندران بی‌حرف می‌روید کلام تا که سازد جان پاک از سر قدم سوی عرصه دور پهنای عدم عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا کاین خیال و هست زو یا بد نوا تنگ‌تر آمد خیالات از عدم زان سبب باشد خیال اسباب غم باز هستی تنگ‌تر بود از خیال زان

شود در وی قمر همچون هلال باز هستی جهان حس و رنگ تنگ‌تر آمد که زندانیت تنگ علت تنگیست ترکیب و عدد جانب ترکیب حسها می‌کشد از آن جهت که انسان از ابعاد مادی و مختصات وجود طبیعی و روانی و روحی خود جزئی از عالم هستی است و او با انواعی مختلف از قوانین با این عالم در ارتباط است، لذا یکی از ضروری‌ترین وظائف انسان آگاه اینست که بداند ارتباط وجود و شئون وجودی او و همه (افراد نوع) او با جهان هستی چیست؟ بدیهی است که در این فعالیت فکری با یک توجه لازم بر مقداری اصول ثابت می‌رسد که ذاتا قابل تغییر و دگرگونی نمی‌باشند. از آنجمله: - ۲- انسان در صحنه قوانین و تفاعلات اجزاء و روابط جهان طبیعت به دنیا می‌آید و پس از گذراندن سالیان زندگی که با تکاپو و تاثیر و تاثر با عالم طبیعت سپری می‌شود، از این دنیا چشم می‌پوشد. - ۳- شئون و قوانین طبیعت در او تاثیر می‌گذارد - روشنائی‌ها و تاریکی‌ها، سرما و گرما، نیاز انسان در رسیدن به نتیجه به کار و تلاش مناسب. عوامل نیرومند طبیعت گاهی مزاحم زندگی او است. عوامل فراوانی از طبیعت میدان را برای زندگی بشر آماده می‌سازد. انسان می‌تواند از طبیعت تقلید کند یا باصطلاح دیگر برداشتهای مفیدی از طب

یعت به دست بیاورد. - ۴- عالم طبیعت با موجوداتی که دارد آماده بهره‌برداری مستقیم و یا غیر مستقیم بکمک و سائل برای زندگی انسانها است، اگر دیوانه‌وار آن را مختل نسازد. - ۵- انسان با زیبایی‌های محسوس در طبیعت انس و الفت داشته و در برابر آنها انبساط پیدا می‌کند. - ۶- انسان با مشاهده شکوهی که در دیدگاه خود در عالم طبیعت دارد، انبساط والا-تری را درون خود درمی‌یابد. - ۷- انسان بوسیله استعداد اشراف و احاطه‌ای که دارد، می‌تواند و لو بطور اجمال به جهان هستی اشراف پیدا کند، و از دیدگاه جهانی دربار آن، احکام فلسفی صادر کند و این استعداد از عالی‌ترین نهادهای انسانی است که بجهت فراوانی آن در افراد نوع انسانی مورد اهمیت قرار نمی‌گیرد. انسان با این استعداد شگفت‌انگیز است که با نیروهای ماورای طبیعی خود آشنائی پیدا می‌کند. عقل ما بر آسیا کی پادشا گشتی چنین گر نه عقل مردمی از کل خویش اجزاستی ناصر خسرو علوی ۸- انسان بوسیله استعداد قانونیابی خود، جهان هستی را قانونمند می‌یابد و با این استعداد است که تاکنون به کشف این همه قوانین در طبیعت نائل آمده است. - ۹- جهان هستی با چهره قانونمندی و شکوه ملکوتی خود، انسان را به دریافت معنایی و

الا در پشت پرده خود، شدیداً تحریک می‌کند. - ۱۰- جهان هستی با کمال عظمتی که دارد، در برابر قدرت روحی انسان توانایی مقابله ندارد. همه می‌دانیم که انسان در حال توجه شدید به خدا انقطاع کلی از جهان هستی پیدا می‌کند، در این حال انسان چنان اوج می‌گیرد که همه جهان مانند یک نمود ناچیز مطرح می‌گردد، و بالعکس. اگر انسان بهر یک از اجزاء و شئون این دنیا بطور کامل دل ببندد از همان مورد با شکست قطعی مواجه می‌گردد. - ۱۱- یکی از مهمترین اصول ثابتی که انسان در ارتباط با جهان هستی دارد، انعکاس جهان عینی یا وجود اجمالی جهان عینی در درون او است. این اصل را به چند صورت می‌توان در نظر گرفت: یک- انسان به اصطلاح ادبی در درون خود دارای آن جام جهان‌بین است که بوسیله آن عکسی از جهان عینی را در آینه‌ی درون خود شهود کند و این شهود غیر از اشراف است که در شماره (۶) بیان نمودیم، زیرا انسان در حال اشراف نخست جهان عینی را در دیدگاه خود تعین می‌دهد و سپس به آن اشراف پیدا می‌کند، یا بالعکس، یعنی نخست به جهان عینی اشراف پیدا می‌کند، آنگاه به آن تعین می‌دهد و ممکن است هر دو جریان همزمان واقع شوند. دو- انسان در برخی از حالات روانی جهان حقیقی را در درون خود می‌بیند و جهان برونی عینی را صورت یا عکسی از آن تلقی می‌کند. این حالت در برخی از ابیات مثنوی چنین مطرح شده

است: شد ز جیب آن کف موسی ضوفشان کان فزون آمد ز ماه آسمان تا بدانی کاسمانهای سمی هست عکس مدرکات آدمی از خود ای جزوی ز کلها مختلط فهم می کن حالت هر منبسط عارفی در باغ از بهر گشاد عارفانه روی بر زانو نهاد پس فرو رفت او به خود اندر نقول شد ملول از صورت خوابش فضول که چه حسبی آخر اندر رز نگر این درختان بین و آثار خضر امر حق بشنو که گفته است انظرو سوی این آثار رحمت آر رو گفت آثارش دلست ای بوالهوس آن برون آثار آثار است و بس باغها و سبزا در عین جان بر برون عکسش چو در آب روان آن خیال باغ باشد اندر آب که کند از لطف آن آب اضطراب باغها و میوهها اندر دل است عکس لطف آن بر این آب و گل است گر نبودی عکس، آن سر و سرور پس نخواندی ایزدش دارالغرور این غرور آنست یعنی این خیال هست از عکس دل و جان رجال جمله مغروران بر این عکس آمده بر گمانی کاین بود جنت کده می گریزند از اصول باغها بر خیالی می کنند آن لاغها چونکه خواب غفلت آیدشان بسر راست بینند و چه سود است

از نظر باده در جوشش گدای جوش ماست چرخ در گردش اسیر هوش ماست سه- جهانی باعظمت تر از جهان عینی در درون انسان نهفته است. این مطلب از بیستی که به امیرالمومنین علیه السلام منسوب است، استفاده میشود: اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الا-کبر (آیا گمان می کنی تو یک حبه کوچکی هستی! در حالیکه جهان بزرگتر در درون تو نهفته است) بیت سوم از مولوی (از خود ای جزوی ز کلها مختلط فهم می کن حالت هر منبسط) قابل تطبیق به کلام امیرالمومنین علیه السلام است که بالا آوردیم. و بهر معنی که این رابطه را در نظر بگیریم، فوق العاده بااهمیت است. اصول ثابتهای که از این رابطه می توان استفاده کرد، بسیار مهم است. از آنجمله: - اهمیت دادن بسیار شدید به سرمایه های درونی انسانی و شناخت آنها که جامع ترین آنها خودشناسی است. و این اصل در منابع اسلامی سخت مورد تاکید است، تا آنجا که از پیامبر اکرم نقل شده که آن حضرت فرموده است: من عرف نفسه فقد عرف ربه (هر کس خود را شناخت خدایش را شناخت) ۱۲- از یک جهت رابطه انسان با جهان هستی، مانند ارتباط او با کوههایی است که هر صدایی را ایجاد کند، به خود او برمی گردد- این جهان کوه است و فعل ما ندا

سوی ما آید نداها را صدا در یکی از روزهای اخیر یک دانش پژوه تکاپوگر در تحقیقات کمپیوتری در دانشکده فیزیک تهران (که آن روز اینجانب در آنجا درباره قانون علیت و تحولاتی که در طول تاریخ دیده است، سخنرانی نمودم) به اینجانب گفت: من از شما وقتی می خواستم که شما را ببینم، با موافقت طرفین ساعتی در یکی از روزهای بعد از سخنرانی برای دیدار معین شد. ایشان در همان ساعت به منزل اینجانب آمدند و گفتند: من در امور کمپیوتری اشتغال دارم و اخیرا مطلبی به ذهنم رسیده است می خواهم آن را با شما در میان بگذارم. گفتیم: بفرمایید. ایشان گفتند: مطلبی که به ذهنم خطور کرده است، اینست که جهان هستی که ما در آن زندگی می کنیم، مانند کمپیوتری است که انسان هر اطلاع و یا هر واحدی را که وارد آن دستگاه کند، قطعا در فعالیتهای آن کمپیوتر وارد شده و در نتایجی که بدست خواهد آمد، (خواه انسان بخواهد خواه نخواهد، آنرا فراموش کند یا در یادش باشد، بحساب بیاورد یا نیاورد،) وجود پیدا خواهد کرد. بیانات ایشان بطور کلی قانع کننده بود و همان منشا اصلی آن اصل ثابت را توضیح می داد که از قرون و اعصار گذشته با بیانات مختلفی تحت عنوان (هر عملی در جهان هستی عکس العملی

دارد) این اصل به اضافه اینکه به مشاهدات فراوان ما مستند است، و عقل آن را تایید می نماید، منابع اسلامی با تاکید کامل آن را مطرح کرده است. حال، هر حکم وجدانی و عقلی که مستند به این منشا است ثابت و اولی می باشد. این تمثیل، یک قضیه بسیار مفید دیگری را بیاد می آورد. آن اینست که تا پیش از کشف و به کار بردن امواجی که عامل انتقال اعراض (به اصطلاح فلسفه و منطق) از جایی به جایی دیگر می باشند، حتی اغلب دانشمندان هم می گفتند: اعراض قابل نقل و انتقال نیستند، در صورتیکه منابع اسلامی خیر از تجسم اعمال در روز قیامت می دهند، پس از بکار افتادن رادیو و تلویزیون، حقیقتی را که اسلام مطرح کرده بود، برای همگان قابل قبول و یکی از دلایل الهی بودن این دین تلقی گشت. حال پس از بکار افتادن دستگاه کمپیوتر این حقیقت که جهان هستی آنچه را که از انسان بروز می کند، نه تنها معو و نابود نمی سازد، بلکه با اشکال و نمودهای گوناگون بعنوان نتیجه یا

معلول آن چیزی که به این کمپیوتر بزرگ داده است، تحویل می‌گیرد. قسم دوم- ثابتها در ارتباط انسان (آنچنانکه باید) با جهان هستی- این ثابتها بر دو نوعند: مادی و معنوی. نوع یکم- انسان در ارتباط با جهان هستی، عوا مل مرتفع شدن نیازهای مادی خود را در طبیعت می‌بیند و برای رفع نیازهای مزبور، بایستی‌های خود را تشخیص می‌دهد و آنگاه به فعالیت‌های مناسب در جریان مزبور می‌پردازد. اصولی که در این جریان به او کمک می‌کند، هر چند که در گذرگاه تحولات و بروز نیازهای جدید و از بین رفتن برخی از نیازهای معمولی قابل تغییر و دگرگونی می‌باشد، با اینحال، اصول عمومی تری که فوق اصول متغیر قرار دارد به بقاء و استمرار خود ادامه می‌دهند. مانند: ۱- اصل پاک‌سازی و پاک نگهداشتن محیط از آلودگی‌ها. ۲- اصل کوشش مستمر برای شناخت طبیعت و برخورداری صحیح از آن در زندگی. ۳- اصل لزوم نگرش به این دنیا از دیدگاه گذرگاه بودن آن و اینکه این دنیا منزلگه نهایی نیست. ۴- اصل ضرورت تولید مناسب استهلاک، اصل عرضه و تقاضای مواد استخراج شده از طبیعت. ۵- اصل ضرورت مصرف در حدود نیاز و اصل تقدم برآوردن نیازهای ضروری بر نیازهای تجملی. ۶- اصل زیباسازی محیط طبیعی که انسان در آن زندگی می‌کند و غیرذلک. بدیهی است که احکام موضوعه برای محافظت به اصول مزبور، ثابت و اولی می‌باشند. نوع دوم- انسان در این ارتباط به کمک حواس و عقل و وجدان و به راهنمایی پیامبران و صاحب‌نظران متعهد، باید آن اصول را که بصلاح انسان و بایستگی‌های او در بهره‌برداری معنوی از جهان هستی است. بیاموزد، از آن جمله: ۱- اصل ضرورت نگرش به این دنیا از دیدگاه آیات الهی که با این چهره هدفدار بودن خود را برای انسانها اثبات می‌کند. ۲- اصل لزوم ذخیره‌سازی از این دنیا برای سرای ابدی که سرنوشت همه انسانها به آن ختم می‌گردد. ۳- اصل تلقی کردن این دنیا همانند یک معبد بزرگ که با نیت عضویت در مجموعه‌ای از موجودات انسانی و غیر انسانی که رو به هدف اعلا پیش می‌روند. ۴- اصل تلقی کردن این دنیا بمنزله تجارتخانه بسیار سترگ که امروز روز کار و کوشش است و فردا سود بردن، یا مزرعه، که امروز روز کشت و کار است و فردا روز جمع کردن محصول. ۴- ثابتها در ارتباط انسان با افراد هم‌نوع خود- این ثابتها هم بر دو قسم اساسی تقسیم می‌گردند: قسم یکم- ثابتها در ارتباط انسان آنچنانکه هست با افراد هم‌نوع خود- قسم دوم- ثابتها در ارتباط انسان آنچنانکه باید با افراد هم‌نوع. انسان در ارتباط قسم اول اصول ثابت فراوانی دارد که هر اندازه آگاهی فرد و جامعه و گردانندگان جامعه درباره آنها بیشتر و بهتر بوده باشد، بدیهی است که بهمان اندازه از امتیازات آنها بیشتر و بهتر برخوردار خواهند بود: ۱- رابطه نسبی مانند پدر- فرزند، مادر- فرزند، برادری و خواهری. ۲- سببی (روابط ناشی از ازدواج). ۳- نژادی. ۴- جغرافیایی. ۵- حقوقی. ۶- فرهنگی. ۷- سیاسی. ۸- کشوری. ۹- قاره‌ای. ۱۰- جهانی (اشتراک در نوع). ۱۱- مدیریت. ۱۲- تعاون. ۱۳- تعلیم و تربیت. ۱۴- مهر و محبت نوعی. ۱۵- مهر و محبت شخصی. ۱۶- انتفاع. ۱۷- رقابت سازنده. ۱۸- رقابت و تضاد ویرانگر. ۱۹- کارگری و کارفرمایی. ۲۰- راهنمایی. قسم دوم- ثابتها در ارتباط انسان (چنانکه باید) با افراد هم‌نوع خود- اصول ثابت در این قسم بسیار فراوان است. از آن جمله ۱- اصول ثابتة مذهبی ۲- اصول ثابتة حقوقی، ۳- اصول ثابتة سیاسی، ۴- اصول ثابتة اخلاقی. ۱- اصول ثابتة مذهبی- ریشه‌دارترین اصولی که در ارتباط انسانها با یکدیگر باید مراعات شود. یک- تعاون و همیاری در همه شئون مادی و معنوی است. دین کلی الهی که همه ادیان آسمانی از آن پیروی می‌کنند، اصل لزوم تعاون و همیاری را اکیداً مطرح می‌نمایند بطوری که می‌توان گفت: هر کس چنین اصلی را منکر شود یا آن را مورد تردید قرار بدهد، در حقیقت رکنی بسیار بااهمیت از دین را انکار و یا آن را مورد تردید قرار داده است. اهمیت این اصل را می‌توان از این نکات استنباط کرد که اگر ما نتوانیم این اصل را از دین استفاده کنیم، هیچگونه دلیلی برای اثبات ضرورت تعاون و همیاری میان افراد نوع انسانی در برابر ادعاهای طرفداران تنازع در بقاء نخواهیم داشت. دو- احترام انسان و انسانیت- انسان بدانجهت که انسان است و مورد تکریم خداوندیست شایسته احترام است، خواه این احترام نفعی برای مراعات‌کننده اصل مزبور داشته باشد یا نه، همچنین خواه ضروری را از وی برطرف کند یا نه. سه- قوانین و مقرراتی که برای تنظیم حیات مادی یا تکاملی حیات معنوی انسانی وضع

می‌گردد، از هر مقام قانونگزاری که باشد، اگر واقعا برای مصلحت افراد در زندگی جمعی باشد، واجب‌الاتباع می‌باشد. خود این اصل یکی از اصول ثابت است، اگر چه آن قوانین و مقررات که بر مبنای همین اصل وضع و تدوین می‌شود، شامل قضایای دائمی و متغیر می‌باشد. چهار- اصل لزوم دفاع از حیات انسانها، مگر در مواردی که خود انسان حیات خود را از قابلیت دفاع ساقط کند مانند کسانی که مرتکب افساد فکری یا مادی در جامعه می‌باشند، در اینصورت قطعی است که خود چنین شخص باید از بین برود اگر قابل اصلاح نباشد. ۲- اصول ثابت حقوقی- در امتداد تاریخ حیات جمعی انسانها، مقداری قابل توجه

مواد حقوقی که مستند به یک عده اصول ثابت است وضع و تدوین شده و در حفظ روابط افراد و گروه‌های اجتماعی بطوریکه زندگی جمعی مسیر شود، تاثیر بسزائی داشته‌اند. حقوق و قوانین فطری یا به اصطلاح دیگر حقوق طبیعی از این مقوله است، این قسم از حقوق و قوانین که مستند به اصول ثابت فطرت و طبیعت اصلی انسان است، پایدار و ثابت بوده و در اغلب جوامع بشری و در اغلب دورانها با اشکال گوناگون مورد تبعیت و اجرا بوده است. مانند: یک- اصل آزادی مسئولانه. دو- اصل مالکیت محدود. سه- اصل تلازم کار و مزد. چهار- اصل مساوات در برابر قوانین و دادرسی‌ها. پنج- اصل دفاع از حیات شایسته. شش- اصل تبعیت از اخلاق بمعنای خاص آن که می‌باید مبنای همه حقوق‌های طبیعی و وضعی تلقی شود. این اصل مستند به آرمان و ایده‌آل (حیات معقول) است که همه انسانها آن را در درون خود دارند، اگر چه غالبا ستمکاران و خودکامگان، برای اشباع خودپرستی‌ها که هدف زندگی آنان است، از فعلیت رسیدن این آرمان و ایده‌آل حیاتی مانع بوجود می‌آورند، ولی آنچه که مشاهدات و تجارب متنوع در زندگی انسانها در طول تاریخ نشان می‌دهد، اینست که آرمان و ایده‌آل مزبور از درون بشر نابود نمی‌گردد،

بلکه از فعالیت موثر می‌افتد. دو دلیل برای اثبات اصول ثابت حقوقی داریم: دلیل یکم- انتقال حقوق از جامعه‌ای به جامعه یا جوامع دیگر است که در طول تاریخ به فراوانی دیده می‌شود. دلیل دوم- ایده تدوین حقوق جهانی بشر که از گذشته‌های بسیار دور بطور متفرقه در مغزهای متفکران بزرگ وجود داشته و در دین اسلام تقریبا با صراحت قابل توجه (اگر چه نه بطور رسمی و سیستماتیک) و در قرن حاضر در سال ۱۹۴۸ میلادی رسماً به جوامع عرضه شده است اگر چه مقداری از مواد این حقوق بشر که فرهنگ غربی دارد، مورد قبول همه جوامع بشری نیست. محتوای این مطلب که ذیلا- می‌آوریم، قاطعیت هر دو دلیل را اثبات می‌کند. (علاوه بر تشابه طبیعی فوق که مستقل از هر ارتباطی است، نفوذهایی نیز دیده میشود که در نتیجه روابط عملی بین ملل به وجود می‌آید. از اینجا به این نتیجه می‌رسیم که ممکن است حقوق ملتی نزد ملت دیگر پایه گرفته باشد. و این امر خیلی بیش از آنچه بعضی مکتب‌ها تصور کرده‌اند، اتفاق افتاده. هر ملت می‌تواند خود را با حقوق سایرین متجانس کرده، لدی‌الاقضاء خود را به آن تطبیق دهد. علت این موضوع آنکه حقوق تنها یک پدیده ملی نبوده بلکه یک پدیده بشری است. هر سیستم شامل عن

اصری است که آن را درباره سایر ملل (غیر از ایجادکننده آن) بنحوی قابل اجرا می‌سازد. مانند اینکه حقوق رم در آلمان با تغییراتی بصورت حقوق عمومی درآمد و تقریبا تا عصر ما یعنی تا موقع اجرای حقوق مدنی ۱۹۰۰ مورد اجراء بوده مورد فوق استثنائی نبوده است و کمتر اتفاق می‌افتد که ملتی در جریان توسعه حقوقی خود کم و بیش تحت تاثیر سایر ملل قرار نگرفته باشد. چنانکه حقوق رم قبل از اینکه در آلمان پذیرفته شود، با عناصر حقوق‌های دیگر ممزوج شده بود، از جمله حقوق آتیک (یونان قدیم) و حقوق ملل مختلفه مدیترانه. کیفیت مزبور در عصر ما نیز صورت گرفته و می‌گیرد، چنانکه حقوق عمومی کشور انگلیس مدل قوانین اساسی عده‌ای از ملل اروپائی قرار گرفت و قوانین بسیاری از دول در ترکیه و ژاپن پذیرفته شد. باید متوجه بود که نفوذهای متقابل تاریخی و یکنواختی طبیعی حقوق متناقض نیستند. بعکس، نفوذ مزبور ممکن و مفید است، چه اساس روح بشری یکی است. البته اگر تشکیلات سیاسی منحصرأ به یک ملت اختصاص داشت، فقط با شرایط تاریخی و خصوصی آن ملت متناسب می‌بود، نمی‌توانست قابل انتقال باشد، و در نتیجه هر یک از ملل واحد مجزائی تشکیل می‌داد که نسبت به دیگری مسدود بود. ولی

چنین نیست، در حقوق هر ملت یک سلسله عناصر کلی یافت می‌شود که پرتوهای طبیعت مشترک انسانی بوده به تحولات حقوقی (خصوصی) اجازه می‌دهد که بوسیله عاریتهای متقابل خود را غنی سازند. بنابراین، انتقالات مزبور به پیشرفت نظم و نسق حقوقی سرعت می‌بخشد، هر چند که پایه‌های اولیه این پیشرفت در طبیعت خود آدمی است. در این طریق نه تنها می‌توانیم بلکه مجبوریم، همانند ویکو وحدت روح آدمی و بالنتیجه، وحدت حقوقی را بپذیریم، در ضمن بر اساس تجربه تاریخی قابلیت انتقال حقوق را قبول کنیم). ۳- اصول ثابتة سیاسی. این اصول نیز بر دو قسم اساسی تقسیم می‌گردند: قسم یکم- اصول ثابتة سیاسی (آنچنانکه هست) در ارتباط انسان‌ها با یکدیگر. قسم دوم- اصول ثابتة سیاسی (آنچنانکه باید) در ارتباط انسان‌ها با یکدیگر. قسم اول- اصول ثابتة سیاسی (آنچنانکه هست): - مدیریت زندگی اجتماعی و توجیه آن بسوی هدف مطلوب یک تعریف عمومی درباره سیاست است که همه مکتب‌های اجتماعی و سیاسی و صاحب‌نظران علوم انسانی آن را می‌پذیرند. ریشه ثابت این اصل، پدیده بسیار ریشه‌دار خودخواهی افراد انسانها است که متأسفانه همواره بر طبیعت معنوی آنان غلبه داشته است. پدیده عمومی خودخواهی بدان جهت که

از ناحیه ارشاد و تعلیم و تربیت جوامع تعدیل نمی‌شود و در مسیر صیانت ذات تکاملی قرار نمی‌گیرد، لذا همواره مقتضی تراحم و تضادهای ویرانگر بوده موجب می‌شود که سیاست بعنوان ضروری‌ترین عامل بقاء حیات اجتماعی بشر به وجود خود ادامه بدهد. از جمله اصول ثابتة در سیاست آنچنانکه هست. یک- معمولاً قدرتها است که روش سیاسی جامعه را تعیین می‌کنند اعم از قدرتهای طبیعی یا قدرتهای قراردادی (اوتورثیه). دو- در سیاست بمعنای معمولی آن همواره از اصل (وسیله قربانی هدف) استفاده می‌شود- همان طرز تفکری که متأسفانه در گذرگاه قرون و اعصار مورد اجرای همه سیاستمداران بوده است بجز اقلیت اسف‌انگیز. سه- بدانجهت که ارتباطات انسان‌ها با یکدیگر و دولتها با جوامع خود و دیگر جوامع همواره در حال تغیر و دگرگونی است. لذا قوانین ثابت در تطبیق مکتب‌های سیاسی بر ارتباطات مزبور غالباً جنبه تماشاگری به خود می‌گیرند. چهار- مذهب و فرهنگ و اخلاق در فعالیت‌های سیاسی معمولی نقش دست دوم را دارند، بلکه گاهی از دیدگاه سیاستمدار بکلی ناپدید می‌گردند، زیرا سر و کار او با توجیه آن پدیده‌ها است که با آنها رویاروی قرار گرفته است و اگر توجیهاات او با قضایای مذهبی و فرهنگی و

اخلاقی سازش نداشته باشند، بدیهی است که اولویت را به توجیهاات مطلوب خود قرار می‌دهد، و همین اولویت است که بشر را از زندگی با اصول عالی انسانی محروم نموده است. پنج- از ریشه‌دارترین و موثرترین اصول در سیاست، درک صحیح موقعیتها است که معمولاً در معرض تغیر می‌باشند. قسم دوم- اصول ثابتة سیاسی (آنچنانکه باید) در ارتباط انسانها با یکدیگر- متأسفانه هر چه زمان پیشتر می‌رود از تبعیت سیاستمداران از اصول ثابتة سیاسی (آنچنانکه باید) کاسته می‌شود و بعد انتخاب طبیعی داروین و اصالت قدرت نیچه و مکتب لذت‌گرایی اپیکوری و خودپرستی‌ها بس که طبیعت سیاست معمولی اقتضاء می‌کند، افزوده میشود!! با اینحال، هنوز صاحب‌نظران شریف و انسان‌شناسان انسان‌دوست در شرق و غرب زمینی نه بطور استثنائی، بلکه بطور اقلیت هستند که نجات بشر را از بلای نابودکننده لذت‌پرستی (هدونیسیم) و منفعت‌گرایی (یتیلتاریانیسیم) که انسان امروز را به بدتر از دندانه‌های ماشین ناآگاه در آورده است، در آن اصول ثابتة می‌بینند. بطور کلی باید گفت: از آن هنگام که اصول ثابتة سیاسی (آنچنانکه باید) مواجه با بی‌اعتنائی و شکست شده است. عقب‌گرد بشر از نظر اصول عالی انسانی به دوران ماقبل غارنشی

نی شروع شده است. ما پیش از بیان نتایج شکست خوردن اصول ثابتة، مقداری از آنها را بیان می‌کنیم: یک- بدانجهت که سیاست مدیریت و توجیه انسانها را بعهده می‌گیرد، بالضروره باید انسان را که موضوع کار آن است، بمقدار لازم بشناسد. از همین جا است که می‌توان گفت صدمه‌ای که بشریت از سیاستهای جاهل به انسان به خود دیده‌است، از هیچ عاملی مشاهده نکرده است. اینکه گفتیم (بمقدار لازم) برای اینست که شناخت بشر به حد کافی نه تنها کار سیاستها و سیاستمداران نیست، بلکه کار بزرگترین صاحب‌نظران علوم انسانی هم نیست. چه باید کرد در برابر آن طرز تفکر که می‌گوید: انسانها در عرصه سیاست از دیدگاه

سیاستمداران مانند مقدرای تخته پاره و چند عدد میخ و آهن پاره و دیگر اجزایی که برای ساختن اطاقک مصنوعی به درد می خورد، تلقی می شوند. بنابر آنچه که در سیاستهای معمولی واقعا مطرح نیست، خود انسان است که مورد مدیریت و توجیه قرار می گیرد. اینکه نوع بشریت با همه تسلطی که بر طبیعت پیدا کرده و با آن تکنولوژی پیشرفته که واقعا شگفت‌انگیز است، درباره انسان و شناخت و توجیه و عقب‌نشینی کرده است، مربوط به همین علت است که متذکر شدیم. مطلبی در این موضوع از افلاطون نقل شد ه است که بسیار مفید است. او با کمال صراحت می گوید: (نادانی و عدم صلاحیت سیاسیون موجب لعنت و بدبختی دموکراسی گردید صنعتگران لااقل آگاه به فن خود می باشند، ولی سیاسیون هیچ بلد نیستند مگر فن پست و فرومایه تهیه وسائل شهوت‌رانی یک حیوان عظیم‌الجثه را (افراد جامعه را)، (تاریخ فلسفه سیاسی - آقای بهاء‌الدین پاسارگاد ج ۱ ص ۹۸) مولف کتاب تاریخ فلسفه سیاسی (حیوان عظیم‌الجثه) را به زمامدار اول هر جامعه، تفسیر می کند، اگر چه این تفسیر با نظر به رویاروی قرار گرفتن دموکراسی با تهیه وسائل شهوت‌رانی یک حیوان بزرگ بیشتر محتمل است، ولی بنظر می رسد که با توجه به این حقیقت که اگر سیاست یک جامعه هدفدار تکاملی نباشند، مردم آن جامعه جز شئون حیوانی خود به چیز دیگر نمی‌اندیشند، تفسیری که ما برای (حیوان عظیم‌الجثه) بیان کردیم، نیز مناسب خواهد بود. دو - آن نوع سیاست می تواند برای حال بشریت مفید باشد که هدفی عالی تر از آنچه که جامعه با عوامل جبری به آنها رسیده و بر مبنای آن حرکت می کند. جامعه‌ای که بر مبنای عوامل جبر مادی در موقعیتی قرار می گیرد، توجیه چنین جامعه بر مبنای عوامل جبری دیگر، شبیه به جابجا کردن و ایجاد تغییر در چند عدد آجر یا جانداران بی عقل و وجدان می باشد. برای فهم این اصل، می‌توانیم از وضع زندگی یک فرد نیز، بهره‌برداری نماییم. اگر یک فرد از انسان بدون اینکه صیانت ذاتی و مدیریت زندگی خود را با روش هدفداری به جریان بیندازد، قطعی است که مانند یک وسیله ناآگاه و بی‌اختیار تحت سلطه و تصرف عوامل قوی‌تر، در این دنیا حرکت خواهد کرد. او همان طبعی است که در مرکز تقاطع راههای حوادث قرار گرفته است که هر حادثه‌ای و هر شخصی و هر عاملی که از راه می‌رسد، دستی بر او می‌کوبد و می‌رود. و اگر یک انسان بخواهد مانند طبل در این دنیا زندگی نکند و هویتی مستقل داشته باشد و بگوید (من هستم) باید برای خود هدفی عالی تر از پدیده‌های زندگی معمولی حیوانی که صدای او را جبرا درمی‌آورند، پیدا کند. جامعه انسانی هم که متشکل از افراد است، اگر برای حیات خود هدفی نداشته باشد، یا اگر سیاست نتواند برای زندگی اجتماعی او هدف عالی تر در مسیر تکامل آن تعیین نماید، نه تنها برای جامعه کاری نکرده است، بلکه باعث رکود و عقب‌افتادگی مردم جامعه گذشته است. اینکه آلفرد نورث وایتهد می گوید: (در خصوص اختلاف نظرهای سیاسی دنیای باستانی هنوز تاکنون چیزی حل و تصفیه نشده است. تمامی مسائل مورد بحث افلاطون امروز هم مطرح است. مع ذلك مابین نظریات سیاسی قدیم و جدید تفاوت عمده‌ای وجود دارد. چون ما با قدیمیها در یک قضیه که آنها همگی در آن اتفاق داشتند اختلاف داریم. در آن دوران بردگی محور استدلال نظریات سیاستمداران بود، اما امروز محور استدلال سیاستمداران مساله آزادی است. در آن روزها افکار نافذ در تطبیق اصول بردگی بر حقایق ساده احساسات اخلاقی و روشهای اجتماعی با مشکلات مواجه می‌شد. و امروزه تحقیقات اجتماعی ما در تطبیق دادن عقیده ما راجع به آزادی با دسته‌ای دیگر از حقایق آشکاری که بهت آور و تطبیق‌ناپذیرند و فقط بعنوان ضرورت وحشی تنفرآور تصور می‌شوند دچار اشکالاتی می‌گردد. با این اوصاف آزادی و مساوات با اختلاطی از اوصاف معیوب که بدنبال دارد محور استدلال افکار سیاسی جدید را تشکیل می‌دهد، در حالی که بردگی برای پیشینیان محور استدلال مشابهی بود با اختلاط به اوصاف معیوب آن.) یک حقیقت غیر قابل انکار است که جریان عمومی قرون و اعصار گذشته است که تا به امروز ادامه یافته است. این عقب‌ماندگی نتیجه هدفدار نبودن سیاستهایی است که مدیریت زندگی اجتماعی انسانها را به عهده گرفته است. اگر سیاست این اصل را کنار بگذارد و به ت

نظیم تمایلات مهار نشده و خواسته‌های مستند به غرایز طبیعی حیوانی پردازد، نه تنها مشکلات سیاسی هرگز حل و فصل نخواهد

گشت، بلکه روز بروز مشکلات دیگری برای جامعه بشریت افزوده خواهد گشت، تا منتفی ساختن وجود خود سقوط خواهد کرد. سه- سیاست پدیده‌ای است که بدانجهت که انسانها را از ابعاد مختلفی در اختیار سیاستمدار می‌گذارد، لذا کبر و خودبینی و خودپرستی، سراغ سیاستمداران را زودتر از دیگران می‌گیرد، بهمین جهت اصل مدیریت انسانها به سوی هدف خیر بوسیله سیاست، هرگز نباید دستخوش اختیارات بی‌اساس بوده باشد و اصل ثابت مسئولیت سیاستمدار از این ریشه برمی‌آید. چهار- بدانجهت که قاعده اولی عدم تسلط کسی بر کسی است، باید همه انسانها در سرنوشت سیاسی خود سهیم باشند. یعنی اصل ثابت در (سیاست آنچنانکه باید) شرکت همه افراد و گروههای انسانی در سرنوشت سیاسی خود می‌باشد، مگر در آن اصول که بعد پیشرفت تکاملی جامعه را بعهد می‌گیرد. این اصول در آن نظام‌های سیاسی است که هدفدار باشند و هدفی را هم که منظور می‌کنند، کمال و سعادت معنوی انسان به اضافه کمال و سعادت مادی او بوده باشد. اصول سیاست هدفدار تکاملی نمی‌تواند ساخته فکری سیاستمداران حرفه‌ای باش

د که تنها تلاش و هدف‌گیری‌شان تنظیم ضرورتها و امیال طبیعی حیوانی جامعه است، بلکه استنباط و یا درک شهودی این اصول (اگر مستند به وحی الهی نباشد) باید بوسیله متخصصان علوم انسانی و حکمت عالیه وجود آدمی و اخلاق سازنده و مذهب عام الهی که مورد قبول ارباب مذاهب آسمانی باشد، انجام بگیرد و هیچ راهی بجز اینکه متذکر شدیم، برای تحقق بخشیدن به یک سیاست هدفدار تکاملی وجود ندارد. پنج- اصل عدالت در اصول ثابت (سیاست آنچنانکه باید) از اهمیت بسیار بالائی برخوردار است. هر سیاستی که از این حقیقت اعلا- برخوردار نباشد، جز اضافه کردن بر دردهای بشری نتیجه‌ای نخواهد داد. و چه دردی بالاتر از اینکه هر جا که عدالت نتواند مدیریت بشر را به عهده بگیرد، قدرت ناآگاه و ضعیف کش وارد میدان می‌شود و متأسفانه این نکبت و بدبختی دامنگیر بشر شده است که چون نتوانسته است عدالت را قدرت بداند، قدرت را عدالت تلقی کرده است!! (بگذار تا بیفتد و بیند سزای خویش) شش- قانون تطبیق اصول ثابت بر پدیده‌های عارضی جامعه که بجهت باز بودن سیستم جوامع، همواره بوجود می‌آید، یک قانون ضروری و ثابت است که باید در هر برهه‌ای از تاریخ با جدیت تمام مورد عمل قرار بگیرد. هفت- بر

ای وصول به سیاست هدفدار تکاملی، ضرورت حیاتی دارد که اصل (ضوابط نه روابط) حکمفرما باشد. هشت- اصل ثابت برخوردار ساختن افراد و گروههای جامعه از حداکثر استعدادهایی که دارند در سیاست. خشکاندن بعضی از استعدادهای انسانها و به فعلیت رساندن بعضی دیگر از آنها، نه تنها سیاست نیست، بلکه بزرگ‌ترین جنایت بر بنی نوع انسانی است. توضیح اینکه انسان همانگونه که می‌دانیم دارای استعدادهای فوق‌العاده مهمی است که اگر بطور هماهنگ به فعلیت برسند و هر یک از آنها مکمل بقیه استعدادهای عمل کنند، آن وقت می‌بینیم سطح رشد و کمال بشری تا چه حد اوج می‌گیرد. نه- برای تحقق بخشیدن به آرمان اعلا و بسیار قدیمی (برخوردار از آزادی در انتخاب سرنوشت زندگی اجتماعی) از اصل ثابت تعلیم و تربیت و انواع ارشاد برای پیشبرد رشد سیاسی و درک حقوق و عدالت اجتماعی مردم باید استفاده شود. و الا هیچ جامعه‌ای به خودی خود و بدون ارشاد و تعلیم و تربیت نمی‌تواند فهم سیاسی خود را تکامل ببخشد و از همین جهت است که پس از آنهمه دستورات اکید ادیان آسمانی و توصیه‌های حکماء و صاحب‌نظران علوم انسانی، استبدادها رخت از جوامع انسانی برنسته‌اند. ده- اصل ثابت تطابق مدیریت سیاسی جامعه ب

ا قدرت مردم آن جامعه. این اصل به اضافه آنکه به منابع قرآنی و عقول سلیمه مستند است، از قدیمترین تواریخ بدین ترتیب در جوامع بشری منعکس شده است که (به مردم بهترین قوانین را وضع کنید که طاقت تحمل آن را دارند). ۴- اصول ثابت اخلاق در دو قلمرو (آنچنانکه هست) و (آنچنانکه باید) اصول ثابت اخلاق در قلمرو (انسان آنچنانکه هست) البته منظور ما از اخلاق در این مبحث آن عادات و ملکات و فعالیت‌های درونی نیست که بطور طبیعی و با قطع نظر از تعلیم و تربیت و ارشادهای سازنده از

خودخواهی سر می‌کشند و به خودسوزی منتهی می‌شوند، بلکه مقصود ما از اخلاق همان حقائق است که انسان را از حیوان جدا می‌کند و بدون آن انسان یک حیوان پست است که چه بسا بسبب طغیان خودخواهی‌هایش به خطرناک‌ترین موجود تبدیل می‌گردد. حال می‌پردازیم به بیان برخی از اصول ثابت اخلاق در قلمرو (انسان آنچه‌انکه هست): یک- اشتیاق به صیانت تکاملی ذات- همانگونه که در مباحث گذشته اشاره کردیم، این یک ریشه بسیار باارزش برای تصعید تکاملی ذات انسانی است که اگر آدمی تخدیر نشود، و تعلق خاطر او به بعضی از خواستنی‌های عالم مادیات به مرحله عشق نرسد، این اشتیاق در درون آدمی می‌جوشد و او را

تا درجه‌ای از کمال بالا می‌برد که همه ادیان و مکتب‌های انسان‌شناس و انسان‌ساز و همه حکماء و شخصیت‌های کمال‌یافته گذرگاه تاریخ آن را بزرگترین ایده‌آل معرفی می‌کنند. دو- وجدان اخلاقی، این عامل شریف و ارزنده در درون انسانها وجود دارد و بذریه اولی آن را در ذات خود احساس می‌کند. یک دقت مختصر کافی است که انسان بداند که یک امر عارضی که معلول حوادث و پدیده‌های خارج از ذات باشد، نمی‌تواند این اندازه در اعماق شخصیت آدمی نفوذ کند و اینقدر منشا آثار بزرگی مانند فداکاری‌ها و قربانی‌ها و گذشتن از لذائذ و از هر گونه امتیازات زندگی در راه پیشبرد آرمانهای اعلا بوده باشد. برای اثبات این معنی که بذریه اساسی وجدان اخلاقی در ذات انسانها کاشته شده است، این استدلال را می‌توان در نظر گرفت: هیچ انسان عاقل و هشیاری نمی‌تواند منکر این حقیقت باشد که به فعلیت رسیدن وجدان اخلاق در انسانها موجب وصول جامعه بشری به امتیازات مادی روانی و روحی فراوان و منتفی شدن دردهای خانمانسوزی است که جامعه بشری همواره به آنها مبتلا بوده است. در حقیقت قوانین و مقررات و حقوق و هر آنچه که بعنوان تنظیم‌کننده حیات بشری مطرح بوده است، بدون وجدان اخلاقی، درست مانند آن

کاخهای مجلل است که بر قله‌های کوه آتشفشان ساخته شده‌اند! بنابراین اگر وجدان اخلاقی که بزرگترین وسیله اصلاح حیات فردی و اجتماعی انسانها است، ناشی از پدیده‌های خارج از ذات مانند اوامر و نواهی دوران کودکی و مقررات خانواده و جایگاه تعلیم و تربیت کودکان و نوجوانان است. بیایید آن امور را تنظیم و تقویت نماییم، بلکه بشریت را از بیماری مهلک بی‌وجدانی و ضد وجدانی بهبود ببخشیم. سه- دریافت حقیقی وحدت یا اشتراک همه افراد مردم در اصول و مختصات جسمانی، روانی، و روحانی، مانند اندیشه، تعقل، لذت و الم، محبت و کینه، صیانت ذات، اراده، حب شهرت و نیکنامی، و غیرذلک. این است منشاء اصلی آن اصل ثابت که می‌گوید: (بر خود پسند آنچه را که بر دیگران می‌پسندی و بر دیگران پسند آنچه را که بر خود نمی‌پسندی) چهار- احساس و انجام تکلیف مستند به مطلوبیت ذاتی آن، نه در مجرای سوداگریهای خودخواهانه. پنج- مراعات جدی ارزش هدف و وسیله، به این معنی، هر هدفی که مقتضی استخدام وسیله یا وسائلی است، باید دارای ارزشی عالی‌تر از ارزش آن وسیله یا وسائل بوده باشد که هم ارزش از دست رفته وسیله جبران شود و هم خود هدف قابل وصول باشد. ۵- اصول ثابت اخلاق در قلمرو ا

نسان (آنچه‌انکه باید و شاید) ادیان الهی و وجدان فرهنگ‌های سازنده انسانی که بوسیله علما و حکمای صاحب‌نظر در قلمرو انسان (آنچه‌انکه باید) بوجود آمده‌اند، بر لزوم مراعات یک عده قضایای کلی بعنوان اصول ثابت اخلاق والای انسانی تاکید می‌ورزند. نخستین ریشه ثابت و اساسی اخلاق، از دین کلی الهی برمی‌آید. متن از دین کلی را خداوند سبحان بوسیله حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام و سپس بوسیله حضرت موسی و حضرت عیسی علیهماالسلام و پس از آن پیشوایان بوسیله محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم که خاتم پیامبران است ابلاغ فرموده است. اخلاق والای انسانی از دیدگاه دین الهی، بقدری بااهمیت است که پیامبر اسلام فرموده است: بعثت لا-تمم مکارم الاخلاق (من مبعوث شده‌ام تا فضائل اخلاقی را تتمیم و تکمیل کنم). اگر ما دین و اخلاق را بطور دقیق تعریف کنیم به این نتیجه می‌رسیم که دین، یعنی اخلاق. و اخلاق یعنی دین. توضیح اینکه دین بمعنای عمومی آن، عبارتست از اعتقاد به اساسی‌ترین اصول سازنده شخصیت انسانی (اعتقاد به وجود خدا و یگانگی آن ذات اقدس و اعتقاد به

نبوت انبیاء علیهم السلام که راهنمایان بشریت به سوی کمال هستند و اعتقاد به معاد و ابدیت و اعتقاد به حکومت الهی در روی زمین که فقط پیشوایان معصوم یا جاننشینان واقعی آنان می‌توانند آن را برقرار نمایند و اعتقاد به صفات کمال خداوند جل و علاء که علم و قدرت و حیات و عدل از جمله آنها است. فقط اعتقادات مزبور می‌توانند انسان را در این زندگانی از پوچی نجات داده و فلسفه و هدف زندگی آنان را تعیین نمایند. و اگر کسی اعتقادات مزبور را نادیده بگیرد، هیچ راه حلی برای معمای زندگی نخواهد داشت. اگر این اعتقادات در همه سطوح شخصیت آدمی تاثیر بگذارد و شکوفایی ایمان را که همه استعدادهاى مثبت انسانی را شکوفا می‌سازد در آن به وجود بیاورد، قطعی است که چنین شخصیتی در هر گونه گرفتاریها و ناگواریها زندگی هم غوطه ور شود، به کمترین انقباض و گرفتگی روانی دچار نخواهد گشت. الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون (آگاه باشید، قطعی است که برای اولیای خداوندی نه ترسی وجود دارد و نه آنان اندوهگین می‌شوند). همچنین همه احکام فقهی و قضایای اخلاقی دین الهی، هدفی جز ابتهاج و شکفتن شخصیت آدمی در مسیر (حیات معقول) ندارد. آیا هدف اخلاق فاضله جز همین است که شخصیت آدمی در با همه استعدادهای مثبت وی شکوفا بسازد. قطعاً چنین است مخصوصاً با نظر به تعریف

بسیار زیبا و رسایی که بعضی از صاحبانظران علوم انسانی گفته‌اند: اخلاق، یعنی شکوفایی حقائق در درون انسانی. دومین ریشه ثابت و اساسی اخلاق از وجدان ناب بشری سرچشمه می‌گیرد. گوش به حرفهای آن قلم بدستهای عامی و آن هموارکنندگان میدان تنازع در بقاء که وسیله دست سلطه‌جویان خودکامه تاریخ بشری هستند، گوش فرا ندهید که می‌گویند: وجدان اخلاقی ساخته تاثر از امر و نهی‌های پدران و مادران در دوران کودکی ما می‌باشد (فریید اسم عامل این اخلاق را (من برتر) می‌نامد) آری، این قلم بدستهای حرفه‌ای متفکرانما با امثال اینگونه سخنان بی‌اساس، انقلابی در اندیشه و زندگی انسانها ایجاد می‌کنند. آری، انقلاب! ولی از کمال به پستی، از عظمتها به حقارتها، از ارزش به ضد ارزش‌ها!! مثل این متفکرانها همان است که سعدی آن شاعر بزرگ مطرح کرده است: حریف سفله در پایان هستی نیندیشد ز روز تنگدستی سفله‌ای کاو روز روشن شمع کافوری نهد زود بینی کش به شب روغن ندارد در چراغ این انقلاب نامی دیگر دارد که انتحار است. درستی این نامگذاری را از بیانیه کنفرانس ونک‌اورکانادا بعنوان (بقاء بشر در قرن بیست و یکم) پرسید. حاصل این بیانیه که در حدود ۲۰ نفر از بزرگترین

متفکران امروزی دنیا آن را صادر کرده‌اند، اینست که بشر از مسیر آن تخیلات و خودخواهی‌ها که بنام علم و صنعت عبور کرده و فرهنگ و اخلاق و مذهب را زیر پا گذاشته است، رو به انتحار می‌رود و روی زمین به موتور سوزانی مبدل شده است. این نویسندگان برای بی‌اساس نشان دادن اصول اخلاقی، بسراغ وجدان رفتند و چنین گفتند: پایه اساسی اخلاق وجدان است و چون احکام و اصول مستند به وجدان در نزد اقوام و ملل مختلف است، پس معلوم می‌شود که وجدان یک حقیقت اصیل نبوده بلکه ساخته اجتماع است. اینان اینقدر اهمیت به این مسئله حیاتی ندادند که فاصله چند سانتیمتر از قلب تا مغز را سپری نموده عقل را مورد توجه قرار بدهند تا بفهمند که اختلاف اقوام و ملل در تعقل و اصول و احکام آن کمتر از اختلاف آنان در وجدان و اصول و احکام آن نمی‌باشد. با اینحال، هیچکس اجازه ندارد به مقام شامخ تعقل اهانت بورزد و بگوید: عقل و احکام آن، اصلاتی ندارد، زیرا انسانها در برخورداری از آن بسیار مختلفند. برای بررسی نمونه‌ای از اصول اخلاقی ثابت، مراجعه فرمایید به (مبحث انسان آنچنانکه باید ارتباط با خدا) علت اینکه ما اصول اخلاقی ثابت را در آن مبحث متذکر شدیم، برای اینست که ریشه

ای اصلی اخلاق چه آنها که مستند به دین الهی است و چه آنها که مربوط به وجدان ناب بشری است مستند به خدا است. حمل کل امری مجهوده، و خفف عن الجهله (هر انسانی بمقدار توانائیش تکلیف شده و باید برای ادای آن بکوشد. و بار مسئولیت نادانان سبک مقرر شده است) هر کس مسئول کار خود و بار هر کسی مطابق توانایی اوست اینگونه احکام یا اصول کلی، قضایای تعبدی محض نیستند، بلکه احکام صریح عقل سلیم خدادادی هستند که هر کسی که از صفای درونی برخوردار باشد، آنها را درک

می‌کند و می‌پذیرد. آیات شریفه‌ای که دلالت بر مضمون هر دو جمله (هر انسانی بمقدار توانائیش تکلیف شده است) دارد در قرآن مجید در موارد متعدد آمده است. از آن جمله و ان لیس للانسان الا ما سعی (و اینکه نیست برای انسان مگر جهد و کوشش او) لا یكلف الله نفسا الا وسعها (خداوند هیچ نفسی را بجز بمقدار توانایی‌اش تکلیف نمی‌نماید). از این آیات شریفه و حکم صریح عقل درباره هر دو مطلب، آن نظریه کلامی که مطرح شده و می‌گوید: تکلیف فوق قدرت اشکالی ندارد، باید مردود قلمداد شود. بی‌اساس بودن این نظریه بحدی است که باور کردن آن دشوار است، زیرا حکم بدیهی عقل و عدالت محض خداوندی از یکطرف و قبح تکلیف ما

لا- یطاق از طرف دیگر و آیات و منابع حدیثی از طرف سوم، فساد چنان نظریه‌ای را با کمال بداهت اثبات می‌نماید. جمله بعدی (رب رحیم و دین قویم و امام علیم)، (پروردگاری مهربان، دینی مستقیم و پیشوایی دانا) می‌تواند بعنوان علت محتوای دو جمله مورد تفسیر تلقی گردد. به این معنی خداوند مهربان، و دین مستقیم الهی و پیشوای دانا هرگز کوشش و تلاش انسانها را بیهوده تلقی نمی‌کنند و بیش از توانایی از هیچکس تکلیفی نمی‌خواهند انا بالامس صاحبکم و انا الیوم عبره لکم، و خدا مفارقکم. غفر الله لی ولکم (من تا دیروز با شما بودم و امروز عبرتی برای شما هستم، و فردا از شما جدا می‌شوم. خداوند مرا و شما را ببخشاید). تا دیروز با شما، امروز عبرتی برای شما و فردا از شما جدا می‌شوم و می‌روم اینست سرنوشت همه انسانها، اگر مردم این جریان را با دیده بصیرت می‌نگریستند، یقینی است که زندگی آنان پاک‌تر و باصفا تر از آن بود که تاریخ ننگ آلوده نشان می‌دهد. اگر این جریان را به خوبی درک می‌کردیم، هرگز همدیگر را تکه و پاره پاره نمی‌کردیم، بجای خصومت با یکدیگر، محبت بهم می‌ورزیدیم، یکدیگر را می‌شناختیم و از هم دروی نمی‌گزیدیم. اگر می‌فهمیدیم که انسانها در زندگی با

همدیگر چه امتیازاتی را می‌توانستند بهم بدهند و با چه لطف و عظمتی، به یکدیگر می‌نگریستند، روزگار ما به این بدبختیها و تیره‌روزیها دچار نمی‌گشت. اگر آن روزی که قامت سرو مانند آدمی نقش زمین می‌گردد و چراغ بسیار درخشان وی خاموش می‌شود و احساس و اراده و تمامی غرایزش از کار می‌افتد، مورد نظاره دقیق و آگاهی عمیق قرار بگیرد، می‌تواند درسهایی بسیار آموزنده برای تماشاگران باشد، ولی هیئات! ما درباره این منظره آموزنده تنها به یک خیره شدن چند لحظه و کشیدن آه و اگر آن افتاده بر روی زمین خیلی برای ما محبوب باشد، به ریختن چند قطره اشک قناعت ورزیده و راه همیشگی خود را پیش می‌گیریم و بار دیگر همان عینک حیات طبیعی حیوانی را به چشمانمان می‌زنیم و پایانی برای خود نمی‌بیند. ان ثبت الوطاه فی هذه المزله فذاک، و ان تدحض القدم، فانا کنا فی افیاء اغصان، و مهب ریاح، و تحت ظل غمام اضمحل فی الجو متلفها، و عفا فی الارض مخطها (اگر پایم در این لغزشگاه بر جای بماند که به زندگی ادامه خواهم داد، و اگر در این ورطه پایم بلغزد (و رخت از این دنیا بریندم) موجب شگفتی نیست، زیرا زندگی ما در سایه‌های شاخسار و محل وزش بادها و زیر سایه ابری بود که تراک

م انبوهش از بین برود و نشانه‌های آن از روی زمین محو گردد). عوامل بقاء حیات ما همانند سایه‌ها و ابرها و بادهایی است که در حرکت رو به فنا است بدانجهت که پدیده حیات برای مردم ناآگاه یک حقیقت جاودانی می‌نماید، اگر چه در طول عمرشان چندین بار با مرگ انسانها روبرو شوند، لذا درک و دریافت آنان به اصل عوامل حیات و بقاء آن، نفوذ نمی‌کند، چه رسد به اینکه مقتضیات و کیفیات و کمیات آن عوامل را بفهمند. شخصی می‌گفت: در بهشت زهراء علیها السلام (گورستان تهران) با یک گورکن صحبت می‌کردم، در اثنای سخنانش گفت: روزی در حدود پنجاه گور می‌کنم و مرده‌ها را در آنها دفن می‌کنیم، هنوز مرگ برای خود من جدی مطرح نشده است! همه اجزاء و اعضای کالبد بدن نیروی مقاومت محدودی دارند، و همین محدودیت در استعداد بقا و مقاومت، روشنترین دلیل انقراض فعالیت آنها است. بهمین جهت است که صحبت از اکسیر جوانی و بقای جاودانی (در غیر موارد وابسته به ماورای طبیعت) تسلیت برای خود در برابر قیافه هولناک مرگ و یا لالایی گفتن برای بخواب بردن خویشتن و یا تخدیر نیست که هشیاری را از دست ما بگیرد، تا متوجه انقراض زندگی نباشیم! و انما کنت جارا جاورکم بدنی ایاما، و

ستعبون منی

جئه خلاء ساکنه بعد حراک، و صامته بعد نطق. لیعضکم هدوی، و خفوت اطراقی و سکون اطراقی فانه اعظ للمعتبرین من المنطق البلیغ و القول المسموع (و جز این نیست که همسایه‌ای برای شما بودم که روزگاری بدنم با شما مجاورت داشت، و بهمین زودی بدنی خالی از روح از من خواهید دید که پس از حرکت ساکن شده است و بعد از گویایی خاموش، باشد که آرامش (ابدی) و از حرکت افتادن چشمان، و سکون اعضای بدنم، پندی برای شما باشد زیرا موعظه‌ای که این آرامش و بی‌اراده افتادن برای کسانی که بخواهند عبرت بگیرند، از سخن و منطق رسا و گفتار شنیدنی موثرتر است.) روزگاری بدن من با شما همسایه بوده است آنچه که شما از من دیدید، تنها جسم بود و جسمانی. شما کجا و نفس و جان و روح علی بن ابی طالب کجا!! عقول و دل‌های شما ناتوان‌تر از آن است که حقیقت علی را بشناسد. اگر شما علی را می‌دیدید و می‌شناختید، آیا او را با دیگر افراد بشر معمولی یکی می‌گرفتید؟ آیا اگر او را می‌شناختید از فرمانش سرپیچی می‌کردید؟! بالاتر از اینها شما اگر علی را می‌دیدید، اینهمه روزگار او را تیره و تار و دلش را خونابه می‌کردید؟! کار پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه باشد در نوشتن شیر و شیر جم

له عالم زین سبب گمراه شد کم کسی ز ابدال حق آگاه شد اشقیاء در دیده بینا نبود نیک و بد در دیده‌شان یکسان نمود همسری با انبیاء برداشتند اولیا را همچو خود پنداشتند گفته اینک ما بشر ایشان بشر ما و ایشان بسته خواهیم و خور این ندانستند ایشان از عما هست فرقی در میان بی‌منتها هر دو گون زنبور خوردند از محل لیک شد زان نیش و زین دیگر عسل هر دو گون آهو گیا خوردند و آب زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب هر دو نی خوردند از یک آبخور این یکی خالی و آن پر از شکر صد هزاران این چنین اشباه بین فرقتان هفتاد ساله راه بین این خورد گردد پلیدی زو جدا و آن خورد گردد همه نور خدا این خورد زاید همه بخل و حسد وان خورد زاید همه نور احد این زمین پاک و آن شوره است و بد این فرشته پاک و آن دیو است و دد هر دو صورت گر بهم ماند رواست آب تلخ و آب شیرین را صفاست جز که صاحب ذوق که شناسد بیات او شناسد آب خوش از شوره آب این تشابه‌های صوری چه گرفتاری‌ها و بدبختیها و نیرنگ‌بازیها که در تاریخ بوجود نیآورده است. و داعی لکم وداع امریء مرصد للتلاقی (وداع من با شما. وداع مردیست که انتظار دیدار را دارد.) من

از شما جدا می‌شوم و به دیدار خدایم می‌روم جاده‌ای که در زندگی انسان تا دیدار خداوندی کشیده شده است، (حیات معقول) نام دارد. این جاده‌ایست پر از فراز و نشیب و سنگلاخ و گلستانها و خارستانها. مردمی که از رشد و کمال بی‌بهره‌اند در آغاز فراز و نشیب‌های زندگی از پای درمی‌آیند و راه خود را عوض می‌کنند. آنان در این دنیا راحتی می‌طلبند، اشباع شهوت می‌خواهند و برخوردار از هر گونه لذت. اینان خدا را دریافته‌اند تا مشتاق دیدارش باشند. اینان روزهایی جز روزی خوش و کامکاری نمی‌خواهند، تا اشتیاقی به ایام‌الله (روزهای ربوبی) داشته باشند. بهمین جهت است که نامانوس‌ترین سخن برای آنان، اینست که بگویی: (من به دیدار خدایم می‌روم). اگر هزاران بار این کلام حق (انا لله و انا الیه راجعون) به زبان بیاورند و آن را با لحن داودی بخوانند، باز نخواهند فهمید- هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش و نخواهند فهمید که- ما ز بالا-بیم، بالا- می‌رویم ما ز دریایم دریا می‌رویم از اینجاست که این کوردلان نگون‌بخت با اولین و کمترین ناگواری‌ها خود را می‌بازند و از حکمت اعلای هستی نمی‌توانند برخوردار گردند و مغز خود را با آرزوی

مرگ می‌آکنند! در این مورد بسیار مناسب است که اشاره‌ای به گروه‌های مختلف بشر در موقع تصور مرز نهایی زندگی بنمایم تا ببینیم وضع مغزی و روحی آدمیان در برابر مشاهده ساحل زندگی چیست و چگونه است؟ گروه یکم- مردمانی هستند که پایان زندگی برای آنان، خلاء محض است و پس از مرگ، هیچگونه بقایی برای خود نمی‌بینند. گروه دوم- کسانی هستند که مرز نهایی زندگی و بعد از آن را مبهم و تاریک می‌بینند و حتی در فکر آن نیستند که معلومات و اطلاعاتی درباره مرگ و پس از مرگ، بدست بیاورند. این دو گروه و امثال آنان کسانی هستند که درباره زندگی و حقیقت و هدف آن نیندیشیده‌اند، زیرا اندیشه راستین

درباره زندگی بهترین آموزنده معنای مرگ و پس از آن می‌باشد- مرگ هر یک ای پسر همرنگ اوست پیش دشمن، دشمن و بر دوست دوست آنکه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار آن ز خود ترسانند از وی گوشدار روی زشت تست نی رخسار مرگ جان تو همچون درخت و مرگ برگ گر بخاری خسته‌ای خود کشته‌ای ور حریر و قزدری خود رشته‌ای گروه سوم- کسانی هستند که می‌گویند: ای دل، ار سیل فنا بنیاد هستی بر کند چون ترا نوح است کشتییان ز طوفان غم مخور حافظ سعدیا، گر بکند سیل فنا خانه عمر

دل قوی‌دار که بنیاد بقاء محکم از اوست سعدی گروه چهارم- که افراد آن بسیار اندکند، می‌گویند: در غم ما روزها بیگانه شد روزها با سوزها همراه شد روزها گرفتار گو رو باک نیست تو بمان ای آنکه جز تو پاک نیست مولوی البته بدیهی است که سخن گروه چهارم با معنی تر از سخن گروه سوم است که اصلاً بقای خود را در برابر وجود و بقای خداوندی در نظر نمی‌آورد. در قله‌های معنی معرفت انبیاء و اولیاء قرار گرفته‌اند که فرزندان ابیطالب علیه‌السلام بعنوان نمونه تمام عیار آنان چنین می‌فرماید که: من شما را وداع می‌گویم و به انتظار دیدار خدایم می‌نشینم. گوینده این سخن امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام است. او پس از پیامبر اکرم (ص) همان موحد و عارف بالله بی‌نظیر است که به ذعرب یمانی فرموده است که (من خدایی را که ندیده‌ام، نپرستیده‌ام) بنابراین، باید منظور امیرالمومنین علیه‌السلام شهود نهایی خدا است که تا از این عالم مادی بیرون نرود، امکان‌پذیر نخواهد بود. بنابراین، زندگی این موحد عالمقام که بر مبنای ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین بوده است. (نماز من و عبادات من (و بطور کلی) زندگی و مرگ من از آن خداوندیست که پرور

دگار عالمیان است) به جریان افتاده است، از آغاز تا پایان آن، هستند و متکی به دیدار خدا و شهود او بوده است، نه اینکه آن حضرت پس از رحلت از دار دنیا، با خداوند اعلی ارتباط برقرار می‌کند. غذا ترون ایامی، و یکشف لکم عن سرائری، و تعرفونی بعد خلو مکانی، و قیام غیری مقامی (فردا روزگاری را که من میان شما سپری کرده‌ام خواهید دید، و در آن روزهای آینده، نهانی‌های من برای شما آشکار می‌گردد، و خواهید شناخت مرا پس از آنکه جای من در جامعه شما خالی گشت و دیگری به جای من نشست). فردا که از میان شما رخت بریستم، مرا خواهید شناخت شما از آغاز زندگی من تا امروز، مرا دیدید و در فراز و نشیب این زندگی مرا مشاهده نمودید. شما آن همه تکاپو در مسیر (حیات الهی) را از من، ملاحظه کردید، اما چه باید کرد که قدرت حق، شمشیر حق و دیده حق، شیر حق و بطور کلی تجلی گاه حق را دیدید و او را نشناختید. بگذارید چند روزی بگذرد، و این قرص درخشاننده از چشمان شما پنهان شود و شب‌پره گان ضد خورشید فضای حیات جامعه را پر کنند و شهوت پرستان خود کامه زمام امور شما را به دست بگیرند. تاریکی‌های گمراه کننده پشت سر هم بیایند و فضای اجتماع را تیره و تار کنند و راهزنان، راه

نمایی شما را به دست بگیرند، نورانیت و صفای الهی در دلها جای خود را به تاریکی‌ها و کدورت‌های تباه کننده خالی کنند، در آن هنگام اگر مست مقام و ثروت نشوید و اگر شهرت پرستی و سقوط در فرنگهای رسوبی را که تخدیرتان نکند، بخود آمده و از خویشتن و از یکدیگر خواهید پرسید کو علی بن ابیطالب. کو آن مرد خاکی (ابوتراب) که از بالا-تر افلاک و با دید الهی به ما می‌نگریست؟ کجا رفت آن فرزند ابیطالب عدالت را درباره دوست و دشمن شخصی‌اش به یکنواخت اجرا می‌کرد؟ کو آن مردی که فقیر به این دنیا آمد و با دست تهی از این دنیا برخاست و راهی ملکوت الهی گشت؟! کو آن یگانه آزادمرد دنیا، که حقیقت آزادی سازنده را به ما تعلیم می‌فرمود؟! کو آن انسان‌شناس کامل که انسانها کرامت و حیثیت و شرف و آزادی واقعی و هدف حیات خود را از او دریافت می‌کردند؟! آری، ای انسانها، اینست عامل رکود شما در گذرگاه تاریخ. تا شخصیت‌های بزرگ و انسان‌ساز در میان شما زندگی می‌کنند، تنها به ظواهر آنان می‌نگرید و آنان را با دیگران مقایسه می‌کنید! و در آن هنگام که چشم از دنیا بستند، حس تحقیق و کنجکاوای شما بیدار گشته و به فعالیت می‌افند که ببینید او که بود؟ او چگونه می‌اندیشید؟ آرما ن‌ها و ایده‌آلهای او چه بود؟ چرا مردم او را بجای نیاوردند؟ این انسان‌نماها که بجای او نشستند، کیستند و چه می‌گویند؟ ای

کاش، اندکی از این سوالات را در روزگار حیات او، از خویشتن می نمودند و قدمی در زندگی قابل توجه برمی داشتند.

خطبه ۱۵۰- اشارت به حوادث بزرگ

[صفحه ۳۲۱]

تفسیر عمومی خطبه صد و پنجاهم و اخذوا یمینا و شمالا ظعننا فی مسالک الغی و ترکا لمذاهب الرشد (آن گمراهان برای حرکت در مسیرهای گمراهی و رها کردن طرق رشد و کمال به راست و چپ زدند) نه راست و نه چپ، بلکه راه راست که همان صراط مستقیم است امیرالمومنین علیه السلام در چند مورد از سخنان مبارک خود، دو مسیر انحرافی (راست و چپ) را متذکر و مردم را به اجتناب از آن دو، توصیه فرموده و دستور اکید برای حرکت در مسیر مستقیم داده است. این نکته را باید در نظر گرفت که اصطلاح راست معنی دارد: یکی راست به معنای راه صحیح که رهروان آن، اصحاب الیمین نامیده شده است. دوم- راست به معنای راه انحرافی اند مانند چپ. اگر راست (یمین) در اینگونه ترکیبات قرار بگیرد، همین معنی را در بردارد، در حقیقت منظور در امثال این موارد انحراف از صراط مستقیم است که رو به هدف اعلای حیات است وقتی که یمین و شمال در مقابل راه راست (صراط مستقیم) قرار بگیرد، شامل هر گونه انحراف می شود، یعنی این سو و آن سو غیر از آن صراط مستقیم الهی. در نهج البلاغه در چند مورد، یمین و شمال به هر راه و سمت خارج از صراط مستقیم آمده است: ۱- الیمین و الشمال مضله و الطریق الو

سطی هی الجاده (... راست و چپ گمراه کننده است و طریق وسط (صراط مستقیم) جاده حقیقی است). ۲- ارسله بالضیاء ... حتی سرح الضلال عن یمین و شمال (خداوند پیامبرش را با نور فرستاد ... تا اینکه آن حضرت گمراهی را از راست و چپ برکنار نمود). ۳- و من اخذ یمینا و شمالا ذموا الیه الطریق و حذروه من الهلکه (و کسی که به راست و چپ بزند مورد سرزنشش قرار دهند و او را از هلاکت برحذر بدارند) درباره افراط و تفریط و حد معتدل در زندگانی، مباحثی در مجلد ۱۳ از صفحه ۱۲۷ تا صفحه ۱۳۲ و در مجلد چهاردهم ص ۱۴۳ و ۱۴۴ و در مجلد هفدهم از ص ۷۸ تا ص ۷۹ مطرح شده است، می تواند به آنها مراجعه فرماید. فلا تستعجلوا ما هو کائن مرصد، و لا تستبطئوا ما یجی به الغد. فکم من مستعجل بما ان ادرکه و دانه لم یدرکه و ما اقرب الیوم من تباشیر غد (شتاب نکنید برای رسیدن به چیزی که آماده و در صدد وصول به شما است، و دیر تلقی نکنید آنچه را فردا از راه می رسد. پس چه بسا شتابزده‌ای برای بدست آوردن چیزی که اگر آن را دریابد، آرزو خواهد کرد که ایکاش، آنرا در نمی یافت.

درباره آنچه که خواهد رسید شتابزده نباشید و دیر تلقی نکنید و آنچه را که فردا خواهد رسید هر یک از دو وضع روانی، نتایجی برای خود دارد که می تواند در برهم زدن نظم حیات موثر بوده باشد. شتابزدگی ذاتا فعالیت‌های مغزی و روانی را درباره واقعیات زندگی، مختل می سازد. مثلا نمی گذارد علتی که برای صدور معلول خود، باید مراحل را سپری کند (از مقتضیات و اجزاء علل اعدادی آن اجزاء از علت که زمینه را برای صدور معلول آماده می سازد، مسیر طبیعی و قانونی را طی نماید). حتی گاهی ممکن است شدت عجله به حدی باشد که اصلا قانون علیت به فراموشی سپرده شود و نظم گذشت زمان لازم برای حادثه مورد توقع بر هم بخورد، به همین جهت است که نباید در مجرای حوادث صبر و شکیبایی را از دست داد. این خطا (شتابزدگی) ممکن است خطاهای دیگری را به وجود بیاورد، و خود در میدان جریان هیچگونه نمایشی و نمودی نداشته باشد، به این معنی که انسان شتابزده با این گمان که به مقصد زودتر خواهد رسید، عجله و دست پاچه شدن برای او یک امر طبیعی تلقی می گردد، و از این جهت مورد توجه خاص آدم شتابزده قرار نمی گیرد، ولی آن عجله کار خود را انجام می دهد، مانند اختلال در ارزیابی حوادث و زمان و علیت و غیرذکر در حالی که شتابزده گمان می کند همه تفکرات و رفتارهایش بر طبق منطق صحیح است! شتابزدگی در کارها مستن

د به عواملی است که دو عامل اساسی آن را در اینجا متذکر می شویم: عامل اساسی یکم- شدت هیجان غرایز مربوط به آن خواسته

که برای شتابزده بسیار بااهمیت تلقی شده است. عامل اساسی دوم- همان است که امیرالمومنین علیه السلام به آن اشاره فرموده است (دیر تلقی کردن آنچه که فردا خواهد رسید) و هیچیک از این دو عامل نمی تواند مجوزی برای شتابزدگی در امور بوده باشد. امیرالمومنین علیه السلام در این جملات مبارک توصیه می فرماید که هرگز عجله نکنید، زیرا ممکن است هنگامی که به آنچه که می خواهید زودتر برسید، در اختیار شما قرار گرفت، آرزو کنید که کاش به مقصد نمی رسیدند. این آرزو می تواند به اموری مستند باشد. از آنجمله: ۱- مقصدی را که وصول به آن را منظور نموده بود، صحیح نبوده و به ضرر وی بوده است. ۲- آن اهمیت را که برای مقصد خود قائل بودید اساس نداشته است. ۳- آنقدر ارزش نداشته است که حتی ضررهای شتابزدگی را جبران نماید. ۴- عجله باعث شده است که نظام و قانونمندی شئون زندگی بهم خورده است، مثلا نظام علیت را مختل ساخته، علت را بجای معلول، یا بالعکس، معلول را بجای علت گرفته است. یا قوم، هذا ابان ورود کل موعود و دنو من طلعه ما لا تعرفون الا و ان م

ن ادرکها منا یسری فیها بسراج منیر، و یحذو فیها علی مثال الصالحین، لیحل فیها ربقا و یعق فیها رقا و یصدع شعبا و یشعب صدعا، فی ستره عن الناس لا- یبصر القائف اثره و لو تابع نظره (ای قوم من، ای مردم جامعه من، اینک آغاز زمان ورود هر آنچه که وعده شده است، و نزدیک شدن ظهور چیزی که آن را نمی شناسید. آگاه باشید، کسی که از ما است، در موقع بروز آن فتنه ها، با چراغی روشن حرکت خواهد کرد، و پیروی از آرمانهای صلحاء و رادمردان (یا سنتهای شایسته را) که از یکدیگر جدا شده اند، جمع نماید. تلاش در پنهانی از مردم نماید و قیافه شناس در قیافه آن انسان بزرگ اثر و نمود تلاش را نبیند، اگر چه با دقت کامل بنگرد). انسانی که وابسته به ما است، در طوفان فتنه ها، با کمال آرامش تلاش خود را انجام وظیفه بجای می آورد بعضی از مفسران نهج البلاغه احتمال داده اند که منظور از (من ادرکها منا) (کسی از ما که آن فتنه را درک خواهد کرد) در جملات مورد تفسیر حضرت بقیه الله عجل الله تعالی فرجه الشریف می باشد. البته صفاتی که در جملات مورد تفسیر آمده است، قا

بل تطبیق به آن حضرت می باشد، ولی صراحت در این معنی بطور انحصاری ندارد، لذا قابل انطباق بر هر انسان رشید و کامل است. با نظر به دو صفت در جملات فوق (بسراج منیر)، با چراغی روشن و (فی ستره عن الناس)، (مخفی از دیدگاه مردم) احتمال قوی می رود که مقصود وجود مقدس حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه بوده باشد، زیرا این تنها از خصائص آن حضرت است که با اینکه وجود مبارکش از دیدگاه مردم پوشیده است، با این حال، اثر و برکت آن وجود مقدس مانند چراغ روشن مسیر حق و حقیقت را روشن می سازد. ثم لیشحذن فیها قوم شحذ القین النصل. تجلی بالتنزیل ابصارهم، و یرمی بالنفسیر فی مسامعهم، و یغبقون کاس الحکمه بعد الصبح (سپس در آن فتنه ها گروهی (در هوش و فهم و اراده) چنان تیز شوند که آهنگر شمشیر را تیز نماید. چشمان آنان با نور قرآن روشن شود و در گوشهایشان تفسیر قرآن طنین انداز گردد. کاسه حکمت در شامگاه بنوشند، پس از آنکه در صبحگاه آن را سر کشیده اند) در آن هنگام جمعی از مردم باایمان چشمانشان با قرآن نورانی، و گوشهایشان آشنا با تفسیر، و جام حکمت را شامگاهان و صبحگاهان سر کشند توضیح- به جهت ابهام و گسیختگی در جملات این خطبه مبارکه مشاهده می شود، به اح

تمال بسیار قوی تقطیع و گزینشی از طرف مرحوم شریف سید رضی در این خطبه صورت گرفته است که معلوم نیست فتنه هایی که در این جملات دیده می شود، مربوط به چه زمانی است. مرحوم محقق خوینی می گوید: (شارحین نهج البلاغه در شرح این فصل از کلام امیرالمومنین علیه السلام (قسمت دوم از این خطبه که از (وطال الامد) شروع می شود و همچنین در قسمت اول هم می گوید: مقصود امیرالمومنین علیه السلام از این سخن متشابه است، زیرا سید رضی اول این خطبه را حذف کرده و بدون مراعات نظم کلام خطبه را آورده و موجب ابهام و اشکال سخت در جملات آن حضرت شده است). اختلاف و اضطراب بزرگ دارند. آنان در تعیین مراجع ضمایر متحیر شده اند و در اصلاح نظم کلام به تاویلات خنک که فهم آن را نمی پذیرد مرتکب شده اند) با توجه به ارتباط

دو قسمت از خطبه به یکدیگر، اضطراب متن به همه دو قسمت سرایت می‌کند. به هر حال، در این مورد مناسب است که هر مجموعه‌ای از جملات مربوط به طور مستقل تفسیر شود. در آن هنگام، انسانها در مسیر تکامل قرار می‌گیرند عمل به قرآن، چشمان آنان را نورانی می‌کند، زیرا درون آنان با پذیرش راستین کتاب الهی و عمل به آن، چنان نورانی می‌شود که حتی چشمان آنان را نیز روشن می‌سازد، در نتیجه حقائق را آنچنانکه هستند، با آن نور الهی می‌بینند، هیچگونه شک و ابهام و تاریکی در دیدگاه آنان باقی نمی‌ماند. اینست معنای حدیث منسوب به رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمود: اتقوا فراسه المومن فانه ينظر بنور الله (برحذر باشید از فهم بسیار دقیق مومن، زیرا او با نور خداوندی می‌نگرد) - اینان واقعا فروغ عظمت ربوبی را درک می‌کنند. در لا احب الا فلین پاکی ز صورتها یقین در دیده‌های غیب بین هر دم ز تو تمثالها مولوی هر دم از روی تو نقشی ز ندیم راه خیال با که گویم که در این پرده‌ها چه‌ها می‌بینم حافظ گوشهای آن انسانهای باایمان با تفسیر کلام ربانی آشناست - گوش دل مومن است سامع صوت خدای گر چه بظاهر همی ملک پر از هایشو است فواد کرمانی در آن هنگام که جان آدمی با کلمات علیای خداوندی آشنا می‌شود، گوش جسمانی را در اختیار خود گرفته، هیچ صدایی جز صدای ربانی و آنچه را که وابسته به آن است، به درون چنان انسانی راه نمی‌دهد، الفاظ و صداها از مقابل در گوشهای این مردم حق گرا عبور می‌نماید و توانایی ورود به مغز و دل آنان را ندارد. همانگونه که چشمان آن سالکان طرق ربانی هیچ شکل و نمود و رنگی را نمی‌پ

ذیرد مگر اینکه جان نورانی آن سالکان، راه ورود به آنها را با مشاهده وابستگی آنها به مبدا نور، به درون آن روشن ضمیران باز کند. دیگر از صفات بسیار باعظمت اینان، آن است که صبحگاهان و شامگاهان با حقائق حکمی حیات خود را تغذیه و آبیاری می‌نمایند. حیات انسانی آن پدیده الهی است که اگر با فرهنگ ربانی که حکمت نامیده می‌شود، اشباع شود، حقیقت خود را که جاودانگی در عرصه هستی متصل به ایام الله و رضوان الله و لقاء الله است، به فعلیت می‌رساند و اگر با حکمت تغذیه و آبیاری نشود، خود پوچ می‌شود و آنچه و آنکه را با آن در حال ارتباط است تباه می‌کند.

[صفحه ۳۲۷]

منها- و طال الامد بهم لیستکملوا الخزی، و یستوجبوا الغیر، حتی اذا اخلولق الاجل، و استراح قوم الی الفتن، و اشالوا عن لقاح حربهم، لم یمنوا علی الله بالصبر، و لم یستعظموا بذل انفسهم فی الحق، حتی اذا وافق وارد القضاء انقطاع مده البلاء حملوا بصائرهم علی اسیافهم، و دانوا لربهم بامروا عظیم (زمان آن فتنه گران و فتنه جویان طولانی می‌گردد، تا آنگاه که رسوایی آنان به کمال می‌رسد و مستوجب تغییرات می‌گردند، تا آنگاه که مدت پایان می‌یابد و جمعی از مردم (صالح) به فتنه می‌گروند و در آن بیارامند و دست از باردار ساختن جنگ با فتنه گران برمی‌دارند، اینان کسانی بودند که با صبر و شکیبائی که در راه حق داشتند، منتی بر خدا نگذاشتند و اینکه جانهای خود را در مسیر حق بذل کرده بودند، بزرگ نشمرده بودند. تا آنگاه که عامل قضای خداوندی با پایان یافتن مدت آزمایش موافقت نمود، بصیرتهای خود را بر شمشیرهایشان حمل کردند و با اطاعت از امر راهنماییشان به پروردگار نزدیک شدند.) خداوند مهلت می‌دهد و تبهکاران به نهایت رسوایی می‌رسند و دگرگونی آغاز می‌گردد بعضی از سطحی‌نگران از امثال جمله اول، چنین برداشت می‌کنند که خداوند زمان را برای تبهکار

ان طولانی می‌کند و به آنان مهلت می‌دهد که آنان بر فساد و گناهان خود بیفزایند و در نتیجه گمان می‌کنند خداوند متعال در گمراه ساختن بندگان خود، دخالت می‌ورزد! اینان غافلند از اینکه (لام) در ابیات عربی دو معنی دارد: معنای یکم هدف و غایت مقصود است. این لام به سر هر جمله‌ای داخل شود، اثبات می‌کند که غرض و هدف و غایت مقصود از جمله قبلی همان است که لام بر سر آن آمده است، مانند اینکه به دیدار دوست می‌روی و می‌گویی: جتکک لازورک (آمدم تا با تو دیدار کنم) یعنی غرض و هدف و غایت مقصود من، از آمدن نزد تو، دیدار تو می‌باشد. معنای دوم - لام عاقبت (پایان) است. یعنی مفاد کلمه‌ای که این لام

بر سر آن آمده است، از نظر زمانی پس از حادثه قبلی می‌آید بدون رابطه علیت و هدفی و غایی مانند لام در بیت زیر له ملک ینادی کل یوم لدوا للموت و ابنوا للخراب (برای خدا فرشته‌ای است که هر روز به مردم ندا می‌کند که بزیاید برای مردن و آباد کنید برای ویران شدن) در صورتی که قطعی است که مقصد و هدف هیچکس از تولید فرزند، مردن او نیست و مقصد و هدف هیچکس از آباد کردن تخریب نمی‌باشد، بلکه مقصود شاعر اینست که به دنبال تولد، مرگ می‌رسد و پس از آبادی روزگار

خرابی. مفسران آیه شریفه و لا- تحسبن الذین کفرو انما نملی لهم خیر لا نفسهم، انما نملی لهم لیزدادوا اثما و لهم عذاب مهین (کسانی را که کفر ورزیده‌اند گمان نکنند که ما وسائل لذت و خودکامگی‌ها را برای آنان آماده می‌نماییم، به سود و خیر آنهاست، جز این نیست که ما زمینه و وسائل لذت و عیش را برای آنها آماده می‌کنیم و آنان به گناه خود می‌افزایند و پایان کارشان عذابی خوارکننده است.) آن نابخردان خیال نکنند که گسترش و آمادگی و وسائل عیش و نوش و خودکامگی‌ها به نفع آنان خواهد بود. آن تبهکاران از طول زمان و مجال و فرصتی که در اختیارشان گذاشته شده و همچنین از آن وسائل که بدست آورده‌اند، (از همه این نعمتها و امتیازات قابل استفاده تکاملی) سوءاستفاده کرده بر گناهان خود خواهند افزود، نه اینکه هدف و مقصود خداوند سبحان از (املاء) دادن فرصت و آماده کردن وسائل، گمراه ساختن آنان می‌باشد. این مطلب با نظر به جمله بعدی (و یستوجوا الغیر) (به سبب کثرت گناهان و ادامه آنها، خداوند وضع آنان را دگرگون می‌کند. قانون کلی این مضمون در آیه شریفه ۱۱ از سوره الرعد چنین آمده است: ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم) (خداوند وضع و موقعیت قومی

را تغیر نمی‌دهد، مگر اینکه (خود) آنان وضع خود را تغیر بدهند) و در سوره الانفال آیه ۵۳ چنین آمده است: ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم (این بدان جهت است که خداوند نعمتی را که به قومی داده است، تغیر نمی‌دهد مگر اینکه (خود) آنان در وضع خود دگرگونی ایجاد کنند) سپس می‌فرماید: (تا مدت به پایان رسید و قومی از مردان صالح در همان فتنه آرمیدند و دست از پیکار با آنان (تبهکاران) برداشتند. اینان کسانی بودند که درباره صبر و شکیبایی که در راه خدا داشته‌اند، به خدا منت نگذاشتند و دست از جان شستن در راه خدا را بزرگ نشمردند.) شهادت بلی، خودکشی نه، جهاد و تکاپو در راه خدا بلی، تلاش بیهوده و بی نتیجه، نه. آنچه که به عنوان بهترین عبور از پل زندگی در اسلام مطرح شده است، شهادت است، نه خودکشی. حتی شهادت هم به عنوان پل منحصر برای عبور از مرگ معرفی نشده است، زیرا اگر موقعیت و جریانات زندگی خود شهادت را ایجاب نکند، و عمر آدمی در هر حال در مسیر انجام تکالیف الهی سپری گردد، خود نوعی از شهادت محسوب می‌شود. همه انبیای عظام با شهادت معمولی رخت از این دنیا نبسته‌اند، با این حال بدان جهت که زندگی آنان در ج

اذبه ربوبی به پایان رسیده است، مانند اینست که شهید از این دنیا رفته‌اند. ترک آتش بس که امام حسن مجتبی علیه‌السلام با معاویه فرمود و روزگاری عمر مبارکش در موقعیت آتش بس مزبور گذشت، لایزمه‌اش نیست که آن فتنه و فساد که معاویه و پیروان او به راه انداخته بودند، مورد رضایت آن بزرگوار بوده است، بلکه آن حضرت و پیروان راستین او شدیدترین ناگواریه‌ها را در آن زمان متحمل شدند و تسلیم ماکیاولی‌های آن دوران (معاویه و مگسهای سفره‌های رنگین او) نگشتند. این مطلب را که امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه فرموده است در مورد دیگر چنین فرموده است: (افلح من نهض بجناح او استسلم فاراح) (رستگار شد کسی که با بال به حرکت درآمد، یا آرام شد و راحت گشت) پس از آن جریانات و حوادث، قضای الهی مدت آزمایش و فتنه‌ها به پایان رسید، آن رادمردان باایمان، شمشیرها را کشیده و آماده پیکار با باطل گشتند، ولی بینایی‌های درونی بر روی شمشیرها داشتند و به وسیله اوامر رهبر و واعظشان به پروردگار خود نزدیک شدند. رنگ سرخ خون هرگز جوهر شمشیر و انسانهای رشدیافته و هدف فعالیت آن را نمی‌پوشاند مضامین ابیات ذیل را همه انسانهای رشدیافته و حق جو و حق گرا زمزمه می‌کنند:

گفت من نبغ از پی حق می‌زنم بنده حقم نه مامور تنم شیر حقم نیستم شیر هوا فعل من بر دین من باشد گوا من چو تیغم وان زننده

آفتاب مادامیت اذرمیت در حراب رخت خود را من زره برداشتم غیر حق را من عدم انگاشتم من چو تیغم پر گهرهای وصال زنده گردانم نه کشته در قتال سایه‌ام من کدخدایم آفتاب حاجبم من نیستم او را حجاب خون نپوشد گوهر تیغ مرا باد از جا کی کند میغ مرا گه نیم کوهم ز صبر و حلم و داد کوه را کی درر باید تندباد احتمال می‌رود مولوی جمله مورد تفسیر را (احملوا بصائرهم علی اسیافهم) یعنی بینائی‌هایشان را بر روی شمشیرهای خود نهادند. در سخنان مبارک امیرالمومنین علیه‌السلام دیده و در ابیات فوق منعکس نموده است. اینست منطق الهی شمشیر که برای احیای انسانها است نه برای کشتن آنان از روی هوسبازی و خودکامگی. چنین شمشیری از رنگرزی خداوندی (صبغه‌الله) رنگین شده است نه از خون سرخ رگهای آدمیان. حتی اذا قبض الله رسوله صلی الله علیه و آله رجع قوم علی الاعقاب، و غالتهم السبل، و اتکلوا علی الولا ئج، و وصلوا غیر الرحم، و هجروا السبب الذی امروا بموده و نقلوا البناء عن رص اساسه، فبنوه فی غیر موضعه (تا آنگاه که خد

اوند رسول خدا را از این دنیا برگرفت، جمعی به عقب برگشتند، و گمراهی آنها را منحرف ساخت و به کسانی که خود انتخاب کردند، تکیه نمودند و با بیگانگان انس و الفت گرفتند و دوری گزیدند از آنچه که مامور به محبت آن بودند، و بناء را از اساس محکم آن، برکنندند و در غیر محل حقیقی‌اش برنهادند.) عده‌ای که به انگیزگی مال و مقام دور پیامبر صلی الله علیه و آله را گرفته بودند، با رحلت آن بزرگوار بهمان وضع اولی خود برگشتند و راه جاهلیت را پیش گرفتند. در کتاب صحیح بخاری (ابوعبدالله محمد بن اسمعیل بن المغیره برد زیه البخاری الجعفی) چنین آمده است: عمرو بن علی از محمد بن جعفر از شعبه از مغیره می‌گوید: از ابووائل شنیدم که از عبدالله رضی الله عنه نقل کرده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه (و آله) و سلم فرمود: انا فرطکم علی الحوض و لیرفعن رجال منکم ثم لیختلجن دونی، فاقول یا رب اصحابی، فیقال: انک لا تدری ما احدثوا بعدک (من پیش از شما به حوض (کوثر) می‌رسم مردانی از شما را می‌گیرند و آنان از من قطع و بر کنار می‌گردند، پس من می‌گویم: پروردگارا، اینان اصحاب من هستند. گفته می‌شود: تو نمی‌دانی بعد از تو چه کردند و چه حوادثی به وجود آوردند!) این

روایت را عاصم هم از ابووائل نقل کرده است. باز بخاری در همین ماخذ از مسلم بن ابراهیم از وهیب از عبدالعزیز از انس از پیامبر اکرم صلی الله علیه (و آله) و سلم چنین نقل کرده است: (لیردن علی ناس من اصحابی الحوض، حتی عرفتهم اختلجوا دونی، فاقول: اصحابی، فیقول ما تدری ما احدثوا بعدک!) (عده‌ای از اصحاب من (در روز قیامت) در نزد حوض بر من وارد می‌گردند و من آنان را می‌شناسم. این عده را از من بر کنار می‌کنند. من می‌گویم: پروردگارا، اینان اصحاب من هستند. خداوند می‌فرماید: تو نمی‌دانی بعد از تو چه حوادثی (خلاف با تو) را به وجود آوردند.) سعید بن ابی مریم از محمد بن مطرف می‌گوید: ابوحازم از سهل بن سعد نقل می‌کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه (و آله) و سلم فرمود: من پیش از شما به حوض می‌رسم و هر کس به من برسد از آب آن حوض می‌آشامد و هر کس از آن بیاشامد هرگز تشنه نمی‌شود. مردمانی (در آن روز بر من وارد می‌شوند که من آنها را می‌شناسم و آنها نیز مرا می‌شناسند، سپس مابین من و آنها حائل به وجود می‌آید) (آنها را از من دور می‌کنند) ابوحازم می‌گوید: نعمان بن ابی‌عیاش این حدیث را از من شنید و گفت: آیا از سهل (بن سعد) چنین شنیدی؟ گفتم: آری

. نعمان گفت: من شهادت می‌دهم به ابوسعید خدری که من هم از او شنیدم و این جمله را اضافه می‌کرد که (پیامبر فرمود: من در آن موقع خواهم گفت: آنان از من هستند (صحابه من هستند) به من گفته خواهد شد: تو نمی‌دانی پس از تو چه حادثه (خلاف با تو) به وجود آوردند پس می‌گویم: سقوط باد سقوط باد هر کسی که بعد از من (در دین) تغییر ایجاد کرد.) بخاری در همین ماخذ از احمد بن شیبث بن سعید الحبطی از ابویونس از ابن‌شهاب از سعید بن المسیب از ابوهریره نقل کرده است که رسول خدا صلی الله علیه (و آله) و سلم می‌فرمود: گروهی از اصحاب من روز قیامت بر من وارد می‌شوند و از حوض کنار زده می‌شوند. پس من می‌گویم: ای خدای من، اینان اصحاب من هستند. خداوند می‌فرماید: تو نمی‌دانی آنچه (خلاف دین) را که اینان بعد از تو به وجود آوردند. آنان به عقب برگشتند (ارتدوا علی اعقابهم القهقری) آنان مرتد شدند. چند حدیث دیگر در همین مضمون نقل شده است.

نسخه‌ای که ما این احادیث را از آن، نقل کردیم، همان است که به دستور عبدالحمید خان ثانی جمع‌آوری و تصحیح شده است. در تصحیح این نسخه از صحیح بخاری از همه نسخه‌های قدیمی که در دسترس بوده، استفاده شده و شانزده نفر از بزرگ‌ترین علماء در تصحیح آن شرکت داشته‌اند: ۱- استاد شیخ سلیم البشیری ۲- سید علی ببلایوی ۳- شیخ احمد الرفاعی ۴- شیخ اسمعیل الحامدی ۵- شیخ احمد الجیزاوی ۶- استاد شیخ حسن داود العدوی ۷- استاد شیخ سلیمان العبد ۸- استاد شیخ یوسف النابلسی ۹- استاد شیخ بکری عاشور الصدفی ۱۰- استاد شیخ عمر الرفاعی ۱۱- استاد شیخ محمد حسین الابری ۱۲- استاد شیخ محمد ابوالفضل الوراقی ۱۳- استاد شیخ هارون عبدالرزاق ۱۴- استاد شیخ حسن الطویل ۱۵- استاد شیخ حمزه فتح‌الله ۱۶- سید محمد غانم جای مهر حسونه النواوی الحنفی شیخ جامع الازهر بدان جهت که بقیه جملات این خطبه مبارکه آسان بود و نیازی به تفسیر نداشت، لذا به ترجمه و تفسیر خطبه بعدی می‌پردازیم.

خطبه ۱۵۱- فتنه‌های آینده

[صفحه ۳۳۹]

تفسیر عمومی خطبه صد و پنجاه و یکم و احمد الله و استعینه علی مداحر الشیطان و مزاجره و الاعتصام من جباله و مخاتله (و ستایش می‌کنم خدا را و از او یاری می‌جویم برای دور کردن شیطان و طرد او، و برای اجتناب از طنابها و وسائل حيله گریهای آن پلید) درست است که عقل و قلب آدمی و ابلاغ انبیاء (ع) و حکمت حکماء عواملی بسیار نیرومند برای هدایت و ارشاد انسانها می‌باشند، با این حال، از قدرت و حيله پردازیهای شیطان بهیچ وجه نباید غافل شد. مشاهده کثافتها و شقاوتها و پلیدیهای شگفت‌انگیزی که در جوامع بشری دیده می‌شود، مخصوصاً گردانندگان جوامع دوران ما، ما را به این نتیجه می‌رساند که بشریت در برابر شیطان و اغواهای او از یک طرف، و در مقابل غرایز حیوانی، مخصوصاً سلطه‌گری و مقام‌پرستی و لذت‌گرایی از طرف دیگر، خود را شدیداً باخته است. با کمال اطمینان می‌توان گفت: اینهمه مکرپردازی و حيله‌گری و اندیشه‌بازی در مسیر سلطه‌جویی و شهوت‌پرستی و خودکامگی نمی‌تواند تنها ساخته استعدادها و قوای خود انسانها باشد، مخصوصاً با در نظر داشتن نیروی عقل و قلب و تکاپوی بسیار جدی انبیاء علیهم‌السلام و حکمت حکماء، بلکه واقعیت اینست که شیطان وارد م

یدان شده و با استمداد از غرایز حیوانی بشر، نخست هویت و شخصیت حقیقی انسانها را از آنان سلب نموده و آنان را به بیماری (بیگانگی از خود و دیگر انسانها) مبتلا کرده است. شیطان شقاوت و پلیدی دنیاپرستان جوامع را بجایی رسانیده است که انسان از گفتگو و نوشتن در پیرامون آن، شرمند می‌شود، بلکه به اضافه شرمندگی، چنان لرزش و ناراحتی و انقباض سرتاسر وجود آدمی را فرا می‌گیرد که زندگی با آنهمه عظمتها و زیبایی‌هایش پیش چشمان انسان تیره و تار می‌گردد. کشتارهای فجیع، تجاوزات ناموسی، توهین بر مقدسات، شکستن هر گونه عهد و پیمان، همه دنیا را منافع خود دیدن، چپاولگریهای متنوع با سوءاستفاده و قیحانه از علم، قربانی کردن همه ارزشها در رسیدن به هر گونه هدفی که کمکی به خودکامگی‌ها و سلطه‌گریها داشته باشد، خودخواهی بدون فهم و درک معنای (خود). آیا شما می‌توانید اینهمه شقاوتها و کثافتها و پلیدیها را به انسان با اینکه انسان است، نسبت دهید؟ نه هرگز، این نسبت محال است، لذا باید یقین پیدا کرد که شیطان در دوران ما، پیش از همه دورانها به بشریت مسلط گشته است، در صورتی که خداوند انسان را اینقدر عاجز نیافریده است که بکلی هویت خود را چنان از دست بدهد که

تمامی استعدادها و نیروهای سازنده‌اش مبدل به قوای مخرب گردد. لذا به جرات می‌توان گفت که در هیچ دوره‌ای از تاریخ که بشر آن را پشت سر نهاده است، همانگونه که در سرمایه‌های گوناگون علمی مانند امروز به حد شگفت‌انگیز نرسیده است، همچنان از نظر درندگی و شقاوت و تضاد و ستیزه‌گری با اصول و اخلاق عالی انسان به این حد شرم‌آور نرسیده است و این درجه از سقوط جز نتیجه پیروی از شیطان رجیم نمی‌تواند بوده باشد. و اینست علت یاری طلبیدن امام امیرالمومنین علیه‌السلام از خداوند سبحان

برای مبارزه با شیطان. برای تکمیل بحث درباره شیطان مراجعه فرمایید به مجلد (۲) صفحه ۱۶۰ و ۱۶۱ و صفحه ۱۶۵ تا ۱۷۱ و مجلد (۳) از صفحه ۱۵۵ تا صفحه ۱۵۹ و صفحه ۱۹۳ و ۱۹۴ و مجلد (۵) صفحه ۱۷ و ۱۸ و مجلد (۱۳) از صفحه ۱۴۴ تا صفحه ۱۴۷ و از صفحه ۳۲۷ تا صفحه ۳۳۰. و اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له و اشهد ان محمدا عبده و رسوله و نجیبه و صفوته، لا یواری فضله، و لا یجبر فقهه اضائت به البلاد بعد الضلاله المظلمه، و الجهاله الغالبه و الجفوه الجافیه، و الناس یستحلون الحریم، و یستذلون الحکیم، یحیون علی فتره، و یموتون علی کفره (و شهادت می‌دهم بر اینکه خداوندی جز آن خ

دای یگانه نیست و شهادت می‌دهم به اینکه محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بنده و فرستاده و پسندیده و برگزیده او است. هیچ کسی در فضیلت با او برابری نتواند کرد، و فقدانش قابل جبران نخواهد بود. جوامع بشری بعد از گمراهی تاریک و جهالتی که بر همه غالب بود و خشونت بسیار سخت، بوسیله او روشن گشت. در آن هنگام مردم محرمات را حلال می‌شمردند، و انسان حکیم را پست و خوار می‌نمودند. در دوران بی‌علم و معرفت و دور از دین و فرهنگ زندگی می‌کردند و بر کفر و تباهی می‌مردند.) برای تکمیل بحث درباره شهادتین مراجعه فرمایید به: مجلد دوم از ص ۲۴۹ تا ص ۲۵۸ و مجلد نهم ص ۵۵ و مجلد هیجدهم ص ۵۱ و ۵۲ و ص ۹۳ و ۹۴. و درباره بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و زمان بعثت و وحی صفات عالیه آن حضرت مراجعه فرمایید به: مجلد دوم ص ۱۷۱ و از ص ۱۷۶ تا ص ۱۹۲ و از ص ۱۹۵ تا ص ۲۰۳ و از ص ۲۵۳ تا ص ۲۶۴ و مجلد چهارم ص ۲۵۹ و ۲۶۰ و از ص ۳۰۷ تا ص ۳۱۳ و مجلد پنجم از ص ۱۴۹ تا ص ۱۵۷ و مجلد هشتم از ص ۵۸ تا ص ۶۷ و از ص ۲۸۴ تا ص ۲۹۳ و مجلد یازدهم از ص ۱۵۳ تا ص ۱۶۷ و مجلد دوازدهم ص ۱۳ و ۱۴ و مجلد سیزدهم ۲۷۶ و ۲۷۷ و مجلد پانزدهم از ص ۱۹ تا ص ۲۱ و مجلد هفدهم از ص ۹

و ص ۱۱ و ۱۲ و از ص ۱۲ تا ص ۸۰ و از ص ۹۶ تا ص ۹۹ و مجلد هیجدهم از ص ۵۲ تا ص ۵۸ و ص ۱۹۷ و از ص ۲۰۷ تا ص ۲۱۱ و از ص ۲۹۶ تا ص ۲۹۸ و مجلد نوزدهم از ص ۳ تا ص ۵۷. از جمله (و یستذلون الحکیم) اثبات می‌شود که در جاهلیت حکمایی وجود داشته و در میان مردم بوده‌اند، ولی جهالت و حماقت مردم، آنان را پست و بی‌مقدار می‌نمود. عده‌ای از شخصیتها در آن دوران به عنوان حکماء بوده‌اند مانند قس بن ساعده‌ایادی، اکثم بن صیفی سیف بن ذی یزن حمیری، لید بن ربیعہ عامری، البهاء زهیر. از قس بن ساعده‌ایادی خطبه‌های پر محتوایی نقل شده است. اگر چه در آن روزگار تاریک، حکمت و حکماء و خرد و خردمندان در جامعه، بیگانه از مردم زندگی می‌کردند ولی آن مردم تضاد آشکار و ستیزه‌گری با آنان نداشتند، نهایت امر، همانگونه که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: به جهت بی‌اعتنایی و جهل درباره انسانهای رشدیافته و حکماء، آنان را پست و خوار می‌شمردند، ولی در جاهلیت روزگار ما، بدان جهت که هدف و ملاک زندگی سلطه‌گران خودکامه و اقویای منفعت‌پرست و ضرربار، جز متورم ساختن خود حیوانی چیز دیگری نمی‌باشد، لذا برای رسیدن به این هدف شوم و ضد انسانی، آماده محو و نابود کردن هر ان

سان رشدیافته و حکیم و خردمند و فداکار می‌باشند. تصور درجه شقاوت و ضد بشر بودن برخی از این خودکامگان برای مغز انسانهای معتدل، امکان‌ناپذیر و برای انسان‌شناسانی که اطلاعی از عظمت و خصائص روحی اولاد آدم دارند، شکنجه‌آور و موجب زجر کشنده است.

[صفحه ۳۴۲]

ثم انکم معشر العرب اغراض بلایا قد اقتربت، فاتقوا سكرات النعمه، و احذروا بوائق النقمه، و تثبتوا فی تقام العشوه، و اعوجاج الفتنه عند طلوع جنینها، و ظهور کمینها، و انتصاب قطبها، و مدار رحاها (سپس شما طائفه عرب، نشانه‌گاه بلاها و گرفتاریهایی هستید که نزدیک شده است. بترسید از مستی‌های نعمت، و برحذر باشید از سختی‌های عذاب و انتقام، و قدم ثابت نمایید در تاریکیهای غبار شبهه و انحرافات فتنه در هنگام باطن و ظهور پنهانی و برپا گشتن قطب و گردیدن آسیای آن.) از مستیهای نعمت بپرهیزید نعمتهایی

که خداوند سبحان به بندگانش عنایت فرموده است، برای همه کس نعمت تلقی نمی‌شوند، حتی کسانی هستند که اگر همه امتیازات و نعمتهایی را که خداوند متعال برای همه انسانها آفریده است به آنان بدهند، نه تنها شکرگزار آنها نمی‌باشند، بلکه مانند طلبکاران خیلی جدی، از طرفی با اراده و مشیت خداوندی در ستیز هستند و از طرف دیگر عالم طبیعت را که تهیه‌کننده آن امتیازات و نعمتها می‌باشد، مورد توبیخ قرار می‌دهند که چرا درباره آنان کوتاهی ورزیده است؟! علت چیست که وقتی که آنان به کلهکشانها دستور می‌دهند که مسیر خود را به سرعت تغییر بدهند و با کمال

خضوع در بارگاه آن نابخردان نابکار، زانو بر زمین بزنند، گوش به دستور آنان نمی‌دهند؟! چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم‌بندی خدا آن کسانی که از موجودیت خود اطلاعی ندارند و گمان می‌کنند که در عرصه هستی به حال خود رها شده و هیچ محاسبه‌ای درباره بهره‌های بسیار متنوع و متعددی که نصیبشان می‌گردد و لذائذی که از آنها برخوردار می‌گردند، صورت نخواهد گرفت، باید بدانند که قانون همیشگی عالم هستی که حتی ذره‌ای از جهان بیکران را بدون حساب رها نمی‌کند، اگر از بعد مادی سراغشان را نگیرد قطعی است که مغز و روان و شخصیت آنان را مورد انتقاد قرار داده، نخستین کیفی که به آنها وارد خواهد ساخت، اختلال تباه‌کننده در فعالیتهای آنها ایجاد خواهد کرد. یعنی مغزی که می‌توانست از فعالیت عالی تعقل برخوردار گردد، در این فعالیت از کار خواهد افتاد، به این معنی که مواد و قضایایی را که مغز تحویل تعقل خواهد داد، چیزی جز تخیلات و اندیشیدن درباره طرق زورگویی و زراندوزی و سلطه‌گری، نخواهد بود. کیفی دیگری درباره این (خود گم کرده‌ها) اجراء می‌گردد، نابود شدن خوب و بد و زشت و زیبا و صحیح و باطل از فضای درون آنان می‌باشد. تا آنجا که همه حقائق و

واقعیات جهان هستی در خود طبیعی آنان خلاصه شده و برای هیچ موجودی، حق وجود بدون اراده خود نمی‌پذیرند!! شما با دیدن این کلمات، تعجب نکنید و در شگفتی فرو نروید که ممکن نیست چنین انسانهایی هم در این دنیا وجود داشته باشند! آری، آنان وجود دارند و افراد آنان کم هم نیست. شما دقت کنید هرگاه دیدید که یک انسان در برابر خود طبیعی خویشتن به زانو افتاده و با این خود، در حال معاشقه و پرستش است، بدانید که به یکی از همان انسان‌نماهایی که مطرح کرده‌ایم، رسیده‌اید، اگر چه در جامعه خود را با امتیازات علمی، هنری، فرهنگی، خیرخواهی، صاحب‌نظری و امثال اینها مطرح نموده باشد. اینان، یا خود به حرفه شوم فضیلت‌کشی و انسانیت‌کشی کشیده شده‌اند، و یا سلطه‌گران جوامع انسانی با پیدا کردن رگ ضعف آنان، با اشکال گوناگون از وجود آنان سوءاستفاده نموده و با منصب دلال ظلم مفتخرشان می‌نمایند. و تثبتوا فی ققام العشوه (و قدم ثابت نمایند در تاریکیهای غبار شبه) هرگز خود را به گرد و غبار کورکننده فتنه‌ها مسپارید آن ماجراجویان و فتنه‌انگیزان زبردست که دست به ایجاد آشوب و فتنه می‌زنند، بدون مهارت و هشیاری و تدبیر و آشنایی با انواع مکرپردازی‌ها، اقدام به کا

ر نمی‌کنند. امروزها آنان مهارت و تخصص فراوانی به دست آورده‌اند و همه جوانب و ابعاد دگرگون کردن اصول و قوانین و جریان‌ات اصلی و فرعی حیات انسانها را، با کمال دقت درک نموده و آنها را برای بیچاره کردن مردم و ناتوان ساختن آنان به کار می‌اندازند. در این جریان، چنان مردم بیچاره و بینوا را در ابهام و تاریکیها فرو می‌برند و بوسیله انواع تبلیغات چنان دیدگاههای مردم را خیره می‌کنند که گویی این خود مردمند که با آگاهی و اختیار تام رو به سقوط و نابودی می‌روند! مردم جوامع و کشورها را با داشتن انواع عوامل جدی محبت و برادری در میانشان، چنان رویاروی هم قرار می‌دهند و چنان آنها را به خصومت و کینه‌توزی وادار می‌کنند که گویی آن جوامع و کشورها از آغاز خلقت کره زمین با یکدیگر دشمنان خونین می‌باشند برای ابد هم به خصومت و ستیزه‌گری با یکدیگر ادامه خواهند داد! تا آنگاه که خود کامگی خودمخوران بار دیگر اقتضاء کند که آن خصماء و آن مردم تشنه به خون یکدیگر از در صلح و صفا برآیند و چنان همدیگر را به آغوش بکشند که گویی مهر و داد آن مردمان بالنسبه به هم، یک پدیده ذاتی طبیعی برای آنان محسوب می‌شود! و می‌دانیم که آغاز این همه نابکاریها و پدیده

ذاتی طبیعی برای آنان محسوب می‌شود! و می‌دانیم که آغاز این همه نابکاریها و ارزش‌کشی‌ها و انسان‌سوزی‌ها، با انواعی از گرد و

غبارهای کورکننده بوسیله تبلیغات دروغ و بی‌اساس ولی بسیار فریبنده شروع می‌شود. تباد فی مدارج خفیه، و توول الی فضاغه جلیه. شبایها کشباب الغلام و آثارها کاثار السلام، یتوارثها الظلمه بالعهود! اولهم قائد لآخرهم، و آخرهم مقتد باولهم، یتنافسون فی دنیا دنیه، و یتکالبون علی جیقہ مریحہ (فتنه از راههای پنهانی به حرکت درمی‌آید و به رسوایی و شناعة و زشتی آشکار منتهی می‌گردد. نشو و نمای فتنه مانند نشو و نمای جوان (زیبا و دلربا) است، و آثار آن همانند آثار سنگهاست (که اگر بجایی زده شود) باقی می‌ماند. ستمکاران فتنه را با عهد و پیمانهای که با خود می‌بندند، به یکدیگر واگذار می‌کنند. اولین شخص (یا اشخاص) فتنه‌گر فرمانده آخرین اشخاص فتنه‌جو است، و آخرین آنان از اولین آنان پیروی می‌کنند. آن فتنه‌انگیزان برای بدست آوردن دنیای پست با یکدیگر به رقابت برمی‌خیزند، و مانند سگان بر سر این مردار متعفن با هم به ستیزه می‌پردازند.) فتنه را یک پدیده ساده بشمارید زیرا فتنه از راههای پنهانی به حرکت درمی‌آید اگر چه با گذشت

زمان و بروز حقائق، باطن و مقاصد آن آشکار می‌گردد. این قانون بسیار بااهمیتی است که گذشت قرون و اعصار و فراز و نشیبهای تاریخ حیات بشری آن را با کمال وضوح اثبات کرده است که بالاخره هر خیانت و جنایت و ضربه‌ای که بوسیله فتنه‌انگیزان ستمکار بر بشریت وارد گشته است، آشکار می‌گردد و کارها و اندیشه‌ها و مقاصد آن فتنه‌گران روی پرده روزگار ظهور می‌کند و آگاهان و عقلا، آنها را تشخیص داده و در تفسیر و تحلیل تاریخ بشری از آنها استفاده می‌کنند. با این حال، راههایی که فتنه‌ها برای رسیدن به مقصد، سپری می‌کنند، مخفی و باریک و پیچاپیچ است که اغلب مردم سطح‌نگر نمی‌توانند آنها را تشخیص بدهند و چه بسا که ناآگاهانه با کمال جدیت در همان راه‌ها گام برمی‌دارند و بقول عامیان با کمال بی‌توجهی آب را بر آسیاب دشمن سرازیر می‌نمایند. بهمین جهت است که امیرالمومنین علیه‌السلام برای هشپاری در هنگام فتنه‌ها، جدی‌ترین هشدارها را می‌دهد. سپس می‌فرماید: اداره‌کنندگان فتنه‌ها آنها را چنان آرایش و پیرایش می‌دهند که به آسانی هر انسان ساده‌لوح را فریب می‌دهند و بدون اینکه مجالی برای اندیشیدن و به خود آمدن بدهند، شخصیت و هویت او را از او می‌ربایند و چه

بسا که او را به خدمتگذار جدی به فتنه و نتایج آن، تبدیل می‌نمایند. درود خداوندی بر تو باد ای انسان کامل، این توصیف و تحلیلها درباره فتنه، چنان می‌نماید که نه تنها در همه دورانه‌های گذشته با همه انسانها و فراز و نشیب زندگی آنان، همراه بوده‌ای، بلکه اثبات می‌کند که روح ابد پرواز تو همه دورانه‌های آینده تاریخ را که روزگار ما هم یک قسمت از آنها است، با چشمان باز و عقل و قلب بیدار با انسانها زندگی فرموده‌ای. یتوارثها الظلمه بالعهود (ستمکاران، فتنه را با عهد و پیمان‌هایی که با یکدیگر می‌بندند، بهمیدیگر واگذار می‌کنند.) همانگونه که رادمردان تاریخ عظمتها و نیکی‌ها را از یکدیگر اقتباس می‌کنند، تبهکاران ضد انسان فتنه و فساد و پستی‌ها را با پیمان‌هایی که می‌بندند بیکدیگر به ارث می‌گذارند. در صورتیکه ستمکاری و تبهکاری در قومی یا یک شخصی به بالاترین حد خود نرسد، بطوریکه امید بازگشت از آن نابکارها برای آنان، قطع نشود، ممکن است از راه منحرف برگردند و اگر راهی که در پیش گرفته باشند، قابل بازگشت نباشد، به سوزاندن شخصیت خود می‌پردازند و از بین می‌روند، و اگر ستمکاری و تبهکاری آنان به بالاترین حد خود برسد بطوریکه کمترین امیدی برای ان

صراف آنان از راه و مقصدی که پیش گرفته‌اند، نمانده باشد، در این صورت برای تتمیم و تکمیل نابکارهای خود که ناشی از بی‌نهایت‌گرایی آدمی است اقدام به تولید مثل و پیمان بستن با درندگان امثال خود می‌نمایند زیرا که دیگر هیچ ارزش و حقیقتی برای آنان مطرح نیست و از طرف دیگر برای تقویت یا توجیه وضع خود نیازمند یاران همساز و هم‌مشرک هستند که بدون بستن پیمانها و داد و ستدها و قربان صدقه رفتن‌ها و حتی فرهنگ ساختن‌های تصنعی، امکان‌پذیر نمی‌باشد. و عن قلیل یتبرا التابع من المتبوع، و القائد من المقود، فیتزایلون بالبغضاء و یتلاعون عند اللقاء (و در اندک زمان پیرو خود براثت جوید و فرمانبر از فرماندهش. آنان با عداوت و کینه‌توزی از یکدیگر جدا می‌شوند، و هم‌دیگر را لعنت دیدار می‌کنند) اگر پرده برداشته شود و حیلہ‌گریها نمایان گردند، فتنه‌انگیزان از یکدیگر با خصومت و کینه‌توزی جدا می‌شوند در جملاتی از خطبه ۱۴۸ درباره طلحه و

زبیر و پیروان آنان چنین فرموده‌اند: و الله لئن اصابوا الذی یریدون لیتترعن هذا نفس هذا (... سوگند بخدا اگر طلحه و زبیر و پیروان آنان، آنچه را که می‌خواهند به دست بیاورند، قطعا هر یکی از آنان جان دیگری را خواهد گرفت (از پای خواهد درآورد) اینست قانون طبیعی و پایدار لویاتان‌ها (جانورهای بزرگ) جوامع بشری که اگر همه مردم را با همه امکانات و محصولات فکری و عضلانی آن‌ها بخورند، باز همانند چاه‌های بی‌نهایت عمیق دوزخ سیر نشده فریاد هل من مزید (آیا باز بر آنچه که دارم می‌تواند افزوده شود) سر میدهند. آری، همین است قانون این درندگان: همین که از کوبیدن و دریدن و بستن دیگران فارغ شدند، سراغ خودشان را می‌گیرند. یکی از شعرای عرب جاهلی این قانون را چنین بازگو کرده است که (اگر برای کشتن کسی را یا قبیله‌ای را پیدا نکنیم، به کشتار خودمان می‌پردازیم.) و احیانا علی بکر اخینا اذا ما لم نجد بشرا سواهم (و گاه و بیگاه به مردم قبله خود (بکر) حمله می‌بریم و کشتار براه می‌اندازیم اگر بشری غیر از آنها برای کشتن پیدا نکنیم.) منشا این قانون عبارتست از خاصیت خود طبیعی حیوانی که تا بلعیدن همه موجودات برای تورم، ظرفیت دارد و اگر با یک یا چند انسان دیگر دست اتحاد بهم بدهد، فقط برای اینست که بر قدرت و امکان خود بیفزاید و بر مقصود خود نائل گردد و همین که بر مقصود خود دست یافت، حتی نزدیکترین متحدین خود را هم به خاک و خون خواهد کشید. ثم یاتی بعد ذلک ط

الع الفتنه الرجوف، و القاصمته الرجوف، فتزیغ قلوب بعد استقامه، و تضل رجال بعد سلامه و تختلف الالهواء عند هجومها، و تلتبس الالراء عند نجومها (سپس طلایه فتنه اضطراب‌انگیز و شکننده و خزننده (از راه می‌رسد) پس دل‌هایی که پیش از آن با استقامت بودند، می‌لغزند، و مردانی پس از سلامت نفس گمراه می‌گردند، در آن هنگام که فتنه هجوم بیاورد، هواها و خواهش‌ها متخلف گردد و آراء و نظریات در موقع بروز آن مشتبه شود) آماده مقاومت در برابر طوفانهای مردافکن فتنه‌ها باشید، و گرنه ساقط می‌گردید بنا به عقیده بعضی از شارحین نهج‌البلاغه منظور از این فتنه، آشوب‌ها و اضطرابات تاتار است که اغلب جوامع اسلامی را دربر گرفت و مصیبتی به بار آورد که میتوان گفت: هنوز آثار آنها در این جوامع باقی است. برای سالم ماندن در برابر فتنه‌ها و عوامل ویرانگر فرهنگی و دینی و ارزشی و اقتصادی و حقوقی باید بطور جدی از دو عامل نیرومند اساسی برخوردار بود: عامل یکم - تعلیم و تربیت صحیح و جدی برای آموزش و پرورش انسانهای جامعه بر مبنای (حیات معقول) که بر اساس محکم حقائق در دو قلمرو (انسان آنچه‌انکه هست) و (انسان آنچه‌انکه باید) استوار است، بدون این عامل، هیچگونه توقعی برای حف

ظ انسان و انسانیت نمی‌توان توقع داشت، دلیل این مدعا کاملا روشن است، و آن اینست که هیچ تمدنی و فرهنگ و حیات اجتماعی مطلوب و عمل به قوانین صالحه و احساس موجودیت بدون آموزش اصول و قوانین صحیح در زندگی و بدون پذیرش و ایمان به آنها، امکان‌پذیر نبوده و نخواهد بود، زیرا هیچ انسانی با داشتن امتیازات و اسباب فوق برای زندگی در (حیات معقول) از مادر متولد نمی‌شود و همه آن امور را در همین دنیا فرا می‌گیرد و در صورت اشتیاق به (گردیدن) خود را بمقتضای آنها می‌سازد. عامل دوم - اراده جدی و همت برای (گردیدن) و تحول از یک جاندار محض به مقام انسانی که اگر خود کامگان امروز اجازه فرمایند!! این تحول و گردیدن به فعلیت می‌رسد و انسان از تاریخ طبیعی حیوانی به (تاریخ انسانی تکاملی) منتقل می‌گردد. البته اگر اجازه فرمایند!! خداوند متعال اهمیت اراده را در مواردی از قرآن مجید گوشزد فرموده است. از آن جمله: این اراده که بعضی از صاحب‌نظران بزرگ در مشرق زمین اسلامی، مانند مولوی آن را بزرگترین و اساسی‌ترین نیرو برای حرکت تکامل انسانی می‌دانند -

بال بازان را سوی سلطان برد بال زاغان را به گورستان برد عنکبوت ار طبع عنقا داشتی از لعابی خیمه کی ا

فراشتی مر رسن را نیست جرمی ای عنود چون ترا سودای سر بالا- نبود تو درون چاه رفتستی ز کاح چه گنه دارد جهانهای فراخ یا بقول سعدی همت اگر سلسله‌جنبان شود مور تواند که سلیمان شود همت بلند دار که مردان روزگار از همت بلند بجایی رسیده‌اند البته دو بیت اولی و دومی تعیین هدف حیات و گردیدن را به طبیعت خاص باز، زاغ، عنکبوت و عنقا نسبت میدهد، ولی از آنجا که ملا-ک تنوع طبیعت خاص، در اراده هم هست، لذا از همان دو بیت هم میتوان برای این مدعا که عظمت نیروی سازنده اراده و

کارایی آن است، استفاده کرد، زیرا در افراد و مصادیق یک نوع خاص از انواع جانداران نیز، مانند انسان، بجهت ضعف و قوت اراده، تفاوت بسیار زیاد است. انسانی وجود دارد که همت و اراده او، گسترش (من) وی بر تمام جهان هستی است. و انسانی وجود دارد که اگر آتش در جایگاه زندگیش بیفتد، و شعله‌هایش تا لباسها و اعضای وی نزدیک شود، آرام صدا می‌زند کسی نیست که بیاید مرا از این آتش نجات بدهد!! متفکرانی هم در مغرب زمین پیدا می‌شوند مانند آرتور شوپنهور که اصالت و قدرت اراده را تا جایی می‌رسانند که می‌گویند: جوهر هستی، اراده است، و اگر کسی اراده را نشناسد، هیچ چیزی را

در این دنیا نخواهد شناخت. و اگر کسی نتواند از اراده خود برخوردار شود، او از هیچ قدرتی نخواهد توانست استفاده نماید. برای تقویت اراده، اهمیت و ضرورت حیاتی هدف و کاری را اثبات کنید که شما را به آن هدف می‌رساند معمولا چنین است که وقتی می‌خواهیم علل عقب‌ماندگی و نقائص حیات فردی و اجتماعی خود را بشماریم و بررسی کنیم، کوتاهی در عمل را یا بعنوان اساسی‌ترین علت، یا یکی از اساسی‌ترین علل مطرح می‌کنیم و غالبا به اشتباه خود درباره اینکه ما علت یا علل را رها کرده و به معلولها می‌چسبیم، متوجه نمی‌شویم. و این بزرگترین اشتباه در زندگی است. به هر حال، نخست ما باید با جدیت تمام و هر چه زودتر عامل ضعف اراده را پیش کشیده و آن را مورد بررسی دقیق قرار بدهیم. بدین ترتیب، خواهیم دید اولین عامل کوتاهی‌های ما در عمل و فعالیت که سر راه ما را خواهد گرفت، ضعف اراده است. اگر به اندیشه دقیق خود در علت‌یابی ادامه بدهیم، به علت بعدی خواهیم رسید که عبارت است از نبوده وجدان کار، اگر این وجدان در کسی زنده باشد می‌توانیم بگوییم: چنین کسی زنده است و اگر این وجدان در کسی بمیرد، با کمال شهامت و جرئت و بی‌پرده خواهیم گفت: چنین شخصی مرده است، زیرا با ت

وجه به اینکه اگر از یک انسان دارای (شخصیت) اداره‌کننده همه موجودیت او که استعدادها و قوا و امکان‌های فعالیت‌های بیشماری را دارا است، شخصیت او را بگیرد، در مقابل صدها برابر آن استعدادها و قوا و امکان‌های فعالیت‌ها را به او بدهد، آیا شما می‌توانید بگویید این موجود، یک انسان زنده است؟! نه، هرگز نمیتوانید درباره چنین شخصی بگویید: او زنده است، چرا؟ برای اینکه آنهمه امتیازات که در بالا متذکر شدیم، یک عده اشیاء گسیخته از هم و با حرکات جبری را نمیتواند به یک انسان بدون شخصیت اداره‌کننده موجودیت وی نسبت داد. این قضیه بقدری بدیهی است که نیازی به استدلال ندارد. حال به این مطلب باید توجه کنیم که کسی که شخصیت ندارد، قطعا از وجدان بی‌بهره خواهد بود، زیرا اگر شخصیت آدمی را به کشتیان کشتی وجود او تشبیه کنیم، وجدان قطب‌نمای کشتی او است، وقتی که کشتیانی وجود ندارد، قطب‌نما اگر هم وجود داشته باشد چه نتیجه‌ای خواهد داد. اینک علت ماقبل وجدان کار یا علت اساسی‌تر از وجدان کار را هم بدست آورده‌ایم، و آن شخصیت انسانی است. حرکت شخصیت سالم انسانی بسوی اهدافی است که برای او بااهمیت تلقی شده و وصول به آن را ضروری میدانند. همینکه شخصیت سالم انسا

نی، هدف را برای هدف بودن بطور جدی پذیرفت، قطعی است که وجدان کار لزوم حرکت بسوی آن هدف را ارائه خواهد داد. در این هنگام اراده بطور جدی به فعالیت پرداخته، انسان را به سوی انجام کار تحریک جدی خواهد نمود. من اشرف لها قصمته، و من سعی فیها حطمته، یتکادمون فیها تکادم الحمر فی العانه، قد اضطرب معقود الحبل، و عمی وجه الامر، تغییض فیها الحکمه و ینطق فیها الظلمه، و تدق اهل البدو بمسحلهما، و ترضهم بکلکلهما، یضیع فی غبارها الوحدان، و یهلک فی طریقها الרכبان (هر کسی که بر آن فتنه نزدیک شود، او را می‌برد و می‌شکند، و کسی که در آن تلاش کند، او را محو و نابود می‌سازد، مردمان در آن فتنه یکدیگر را همانند خران وحشی در گله، با دندانهایشان بیازارند. در آن فتنه طناب بسته اسلام مضطرب، و حقیقت امر تاریک و مبهم می‌گردد. در آن آشوب، حکمت فروکش می‌کند و ظلمت به سخن گفتن درمی‌آید. آن فتنه بادیه‌نشینان را با تیشه و وسیله تراش می‌ساید و می‌تراشد و با سینه خود، آنها را می‌کوبد و نرم می‌کند. تک‌روان در غبار آن فتنه تباه شوند و سواران در راه آن به هلاکت افتند.) در آن هنگام که نیروی فتنه به شدیدترین درجه خود برسد، هر کس را که در سر راه آن قرار بگی

رد، بشکند و هر کس را که در آن به تلاش پردازد متلاشی و نابودش سازد اگر چه اداره‌کنندگان فتنه‌ها ممکن است از روی

آگاهی و هشیاری شروع به کار کنند، و از این جهت شکنندگی فتنه همه را فرا نگیرد، ولی تردیدی در این نیست که جریان استمراری تحولات و مخصوصاً فتنه‌ها، آنچنان در مجرای قوانین حرکت نمی‌کرد که بتوان همه جهات و ابعاد آن را پیش‌بینی نمود، و آن را به دلخواه و به سوی اهداف تعیین شده توجیه نمود، اگر چه تحولات سازنده و تکاملی بوده باشد. این معنی را در تحولات گذشته تا به امروز می‌توانیم مشاهده نماییم. علت این آشفتگی در تحولات و فتنه‌ها کاملاً روشن است، و آن هم عبارتست از ناآگاهی اکثریت چشم‌گیر مردمی که در حرکات تحولی و یا در امواج فتنه شرکت دارند. ناآگاهی اکثریت از علل و شرایط و اهداف دگرگونی‌ها از یکطرف و تنگ‌نظری و هوی‌پرستی و خودخواهی این افراد معمولی که متاسفانه اکثریت را تشکیل می‌دهند از طرف دیگر، باعث میشود که انسانهای فراوانی که خود را به آشفتگیهای تحولات یا فتنه‌ها نزدیک می‌کنند، مورد اصابت ضربه‌های شکننده حوادث جبری و ناآگاه واقع شوند. می‌فرماید: تلاش‌کننده در فتنه، کوبیده میشود و نابود می‌گردد، زیرا فتنه طوفانی است که حتی گردانندگان آن نیز در معرض تصادم و تضاد با حوادث و ضربات محاسبه نشده و نیرومند آن قرار می‌گیرند، چه رسد به مردم معمولی که نه اندیشه‌ای مناسب برای آن فتنه دارند و نه توانایی مقاومت در برابر آن. ناآگاهی و حرکات جبرانه چنان بر مردم مسلط می‌شود که مانند جانوران بی‌عقل و بی‌اندیشه به جان هم می‌افتند. تاریک سخت محیط فتنه را چنان می‌پوشاند که جایی برای بینائی نمی‌ماند. در چنین موقعی است که حکمت و معرفت فروکش می‌کند، جهالت و حماقت حکمفرما می‌شود، بلکه جهالت و فقدان شعور گاهی به حدی می‌رسد که علم و حکمت و معرفت و اندیشه و تعقل امور پست و گاهی وحشتناک جلوه می‌کند! ترد بمر القضاء، و تحلب عیط الدماء، و تثلن منار الدین، و تنقض عقد الیقین، یهرب منها الاکیاس، و یدبرها الارجاس. مرعاد مبراق، کاشفه عن ساق، تقطع فیها الارحام، و یفارق علیها الاسلام، بریها سقیم، و طاعنها مقیم (با قضای تلخ درآید و خونهای گرم بدوشد، و خراب کند منار (نشانه‌ها و علائم) دین را، و یقین محکم را بشکند، مردم هشیار و باکیاست از آن فرار کنند و مردم پلید به تدبیر و مدیریت آن برخیزند. رعد و برق بسیار براه بیندازد و به شدت عرض اندام نماید. خوی شاوندی‌ها در آن فتنه از هم بگسلد، و بر مبنای آن از اسلام دوری گزیده شود. آن کس که از آن فتنه برائت جوید بیمار است و آن کس که با آن حرکت کند ماندگار است.) فتنه با قضای تلخ وارد عرصه جامعه می‌گردد همه چیز را بر هم می‌زند این مسئله که آیا در حوادث ناگوار و وقایع تلخ که جوامع بشری را با اشکال مختلف گرفتار می‌کند، قضای الهی در آنها نقشی دارد یا ندارد؟ پاسخ‌های متعددی برای این مسئله میتوان در نظر گرفت، ولی مهم‌ترین آنها که خالی از هر گونه اشکال است، چنین است: اگر منظور از قضای الهی، حکم و اراده و فعل خداوندی باشد، پاسخ سوال قطعاً منفی است، زیرا ذات اقدس خداوندی و صفات او منزّه‌تر از آن است که حکم و اراده و فعل او منشا نکبت و بدبختی و گرفتاریها و در هم ریختن ارزشها و سقوط عظمت جان انسانها و خونهای پاک مردم (که همگی بندگان خداوندی هستند) بوده باشد. او خیر محض و بی‌نیاز مطلق است و شر و ناگواری از کسی صادر می‌گردد، که محتاج و ناتوان با جاهل و یا سودجو باشد و هیچیک از امور مزبوره درباره خداوند صدق نمی‌کند. بنابراین، معنایی که در اینگونه موارد برای قضای خداوندی قابل طرح است، جریان قوانین طبیعی و دیگر ابعاد هستی است که در موقع فتنه‌ها بدون تفاوت با موارد دیگر، کار خود را انجام می‌دهد. و اگر جریان آن قوانین ضرر و اخلال بر زندگی مردم جامعه وارد بیاورد، مربوط به خود کامگی خود انسانها و پلیدی آنان می‌باشد، نه قضای الهی که عبارتست از حکم و اراده خداوندی بر جریان قوانین مزبور. در یک مثال ساده میتوان گفت: قضای خداوندی چنین است که اگر آتشی به ماده قابل احتراق اصابت کند، آن ماده بسوزد، حال آن ماده، هیزمی باشد برای پختن غذا یا دوی ضروری و یا کتابخانه مهمی باشد که مردم جامعه برای کسب علم و معرفت و صنعت بدان نیازمندند. بنابراین اگر در یک فتنه، آتش به انبار بنزین زده شود، قضای الهی از بعد قانون طبیعی (ضرورت احتراق بنزین در موقع اصابت آتش) اینست که آن انبار بسوزد و چه بسا موجب سوختن میلیاردها تومان مواد باارزش دیگر بوده باشد. ولی خداوند سبحان هم بوسیله عقل و وجدان و هم بوسیله پیشوایان برحق از نزدیک ساختن آتش به ماده قابل

احتراق، دستور جدی صادر فرموده است. بنابراین، قضای الهی در اینگونه موارد بمعنای جریان اصول و قوانین حاکم بر هستی است که در مواردی که خباثت و وقاحت و بیش‌رمی بشر بروز کند، همان اصول و قوانین به ضرر او دست به کار می‌گردد. سپس می‌فرماید: فتنه‌ها را مردم پست و پلید اداره می‌کنند و انسانهای باهوش و خردمند از آنها می‌گریزند. این مسئله کاملاً بدیهی است، زیرا مردم عاقل و خردمند و باهوش زندگی فردی و اجتماعی را همواره بر مبنای قوانین و عقل و درایت و منطق و وجدان تفسیر می‌کنند، در صورتیکه همه آنها در فتنه‌ها متزلزل می‌گردند. شک و تردید جای یقین را می‌گیرد هنگامی که در یک جامعه ثابتهای قراردادی متزلزل و زیبایی‌ها و نیکی‌های تخیلی یا تجسمی با اعتراض مواجه می‌گردند، قطعی است که شک و تردید به تنها همه آنها را فرا می‌گیرد، بلکه یقین به حقائق و واقعیات دیگر را هم تهدید می‌نماید، زیرا یکی از مختصات شک و تردید در این موارد سرایت به همه یا اکثر امور پذیرفته شده می‌باشد. با این ویرانی‌ها که در موقع فتنه و آشوب همه چیز را فرا می‌گیرد، پلهایی هم خراب میشود که برگشتن و آباد ساختن مجدد آنها، چه بسا که امکان‌ناپذیر باشد. لذا با در نظر گرفتن همه مختصات فتنه که امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه و خطبه‌های دیگر فرموده‌اند، بشریت در این مسیر خسارات بیشمار و غیر قابل جبرانی را مرتکب می‌شود. بدترین خسارتی که برای بشر در موارد فتنه وارد می‌شود، اینست که در هم شکستن همه اصول و قوانین نابود شده همه ارزشها در هنگام فتنه، قانون تلقی نموده، با کمال صراحت می‌گوید: (فتنه است و نباید هیچ چیزی و در هیچ حالی مراعات شود!!)

[صفحه ۳۵۶]

بین قتیل مطول، و خائف مستجیر، یختلون بعقد الایمان و بغرور الایمان، فلا تکونوا انصاب الفتن، و اعلام البدع و الزموا ما عقد علیه جبل الجماعه، و بنیت علیه ارکان الطاعه، و اقدموا علی الله مظلومین، و لا- تقدموا علیه ظالمین و اتقوا مدارج الشیطان، و مهابط العدوان، و لا- تدخلوا بطونکم لعق الحرام، فانکم بعین من حرم علیکم المعصیه، و سهل لکم سبل الطاعه (انسانهای باایمان در آن زمان یا کشته‌شدگانی هستند که خونشان به هدر رفته است و یا ترسندگانی که جویای پناهند. آنان را با پیمان سوگند و نمایش ایمان بفریبند. پس نباشید شما در نشانهای فتنه و علائم بدعتها، و ملتزم شوید به آنچه که طناب جماعت (حقیقی) مسلمانان بسته و ارکان اطاعت خداوندی بر آن بنا نهاده شده است. و پرهیزید از حرکت در راههایی که شیطان همواره نموده و خصومت در آن تمرکز یابد. داخل نکنید به شکمهایتان لقمه‌های حرام را، زیرا شما در دیدگاه آن خداوندی هستید که معصیت را برای شما حرام و راههای اطاعت را برای شما سهل و هموار فرموده است.) با سوگندهای فریبنده و با نمایشگریهای ایمان، وارد عرصه اجتماع میشوند و همه واقعیات و حقائق را مختل می‌سازند. این هم یکی از مختصات

گردانندگان فتنه‌ها است که مردم ساده‌لوح در آن فتنه‌ها با پیمان‌ها و سوگندها و وعده‌ها و شعارهای دروغین فریفته میشوند. بقول بعضی از صاحب‌نظران علوم جامعه‌شناسی: (متأسفانه در تاریخ تحولات و انقلابات بشری گاهی بی‌اساس‌ترین شعارها، جذاب‌ترین و حرکت آفرین‌ترین آنها بوده است.) توضیح این جمله را در همین مبحث مطرح خواهیم نمود. همچنین پیمان‌ها و تعهدهای فراوانی که برای گرم نگهداشتن بازار فتنه، یا توجیه و بهره‌برداری آن، بسته شده است، هیچ اثری جز قانع ساختن پیچ و مهره‌های فتنه که ناآگاهانه ماشین فتنه را تنظیم و محکم نگاه می‌دارند، در حقیقت آنها نیست. ولی همین شعارها و پیمان‌ها بوده‌اند که روزگار خود کامگان فتنه‌جوی را به کام آنها چرخانده‌اند. آن واقعیات و حقائقی که با نمایش شعارها و پیمان‌های نابکارانه مختل می‌گردند نه تنها قابل شمارش نیستند، بلکه ضررهای ناشی از آنها، بدون اینکه جبران‌پذیر باشند، با دست آن شعارسازان و پیمان‌بندها بر بشریت وارد می‌شوند و تاریخ ننگ‌آلودی را برای نوع انسانها ورق می‌زنند. اما اینکه (در تاریخ تحولات و انقلابات بشری، گاهی بی‌اساس‌ترین شعارها جذابترین و حرکت آفرین‌ترین آنها بوده است) تا حدود

قابل توجهی صحیح و قابل مشاهده تاریخی است. بعنوان مثال- در انقلاب دوران اخیر در بعضی از کشورهای بزرگ دنیا،

شعارهایی را می‌بینیم که محتوای آنها، وعده جزمی می‌دارد که آن کشور و حتی دیگر جوامعی که از آرمانهای آن انقلاب پیروی کنند، به بهشت موعود خواهند رسید. انسانهای پیرو آن انقلاب، به حداکثر آرمانهای خود نائل خواهند آمد. ترقی و تمدن و آزادی به برکت آن انقلاب، بشریت را نجات خواهد داد! بشریت بدون قبول آن انقلاب، حتی گام کوچکی هم در مسیر تکامل نخواهد برداشت! در صورتیکه تلفات جانی و مالی و معنوی که در آن انقلاب به وجود آمد، اگر در تاریخ بشری بی‌سابقه نبوده، حداقل کم سابقه بوده است. فتنه‌ها و انقلابات بمعنای واقعی آنها در توضیح ماهیت و مختصات فتنه‌ها، بهتر از آن مطالبی که در این خطبه و در بعضی دیگر از سخنان مبارک امیرالمومنین علیه‌السلام آمده است، از هیچ کسی شنیده نشده است. بهمین جهت است که به بحث و بررسی دیگری درباره فتنه‌ها نمی‌پردازیم. اما ماهیت انقلاب و مختصات آن، یک تقسیم معمولی در تحولات جوامع وجود دارد که جامعه‌شناسان آن را مطرح می‌نمایند. این تقسیم، با نظر به عمیق و یا سطحی بودن دگرگونی، مورد بررسی قرار می‌گیرد که دو قسم عمده دارد: قسم یکم - تحول سطحی است که در برخی از پدیده‌ها یا روابط اجتماعی و فردی صورت می‌گیرد،

مانند مسائل اقتصادی، حقوقی، نظامی، سیستم‌های سیاسی، یا فرهنگی و غیرذلک. اصطلاح متعارف اینگونه دگرگونی‌ها را رفورم می‌نامند. بدیهی است که هم انقلابات عمیق و هم حرکات رفورمی نسبی بوده و حد و رز معینی ندارند. نخست باید در نظر بگیریم که عمق و نفوذ هیچ انقلابی که هدف‌گیری تکاملی دارد نمی‌تواند به آن درجه باشد که ماهیت و مختصات انسان را چنان تغییر بدهد که او را ذاتاً و حقیقتاً دگرگون نماید. زیرا هیچ انقلابی با نظر به استحکام حقائق ذاتی انسان و باصطلاح منطق و فلسفه کلاسیک: جنس و فصل او را نمیتواند بکلی تغییر بدهد، مگر اینکه او را به نابودی بکشاند. اما تقسیم فراگیر درباره انواع انقلابات را می‌توان به نحو زیر بیان نمود: ۱- انقلاب همه جانبه‌ای که باعث دگرگونی طرز تفکر درباره اصل زندگی، حدود آزادی و برخورداری از مواد معیشت و تفسیر جدید امتیازات و ارزش‌ها، تغییر در سیستم‌های اقتصادی، حقوقی، اخلاقی و سیاسی و عناصر فرهنگی بوده باشد، اگر چه امکان وقوع چنین انقلابی بسیار اندک است، و مانند آن نوع انقلاب نیست که همه ماه

یت و مختصات انسان را دگرگون بسازد، که خود یک دگرگونی محال است. ۲- انقلابی که بعضی از جوانب شئون انسانی را تغییر می‌دهد، البته این نوع در تاریخ فراوان‌تر از قسم اول بوده است، مانند انقلابات مذهبی یا سیاسی یا اقتصادی که کم و بیش به وقوع پیوسته است. مانند انقلاب دین یهود و مسیحی و اسلام و غیرذلک و انقلابات سیاسی مانند دگرگونی سیستم‌های استبدادی به مشروطیت یا دموکراسی و اقتصادی مانند کشاورزی به صنعتی، اقتصاد فرد به اجتماعی و امثال اینها. ۳- گاهی در برهه‌هایی از تاریخ دیده میشود که انواعی از آرمانهای جدید بوسیله متفکران و صاحب‌نظران ظهور می‌کنند و مردم آنها را می‌پذیرند و جزء فرهنگشان قرار می‌دهند، ولی هرگز آن آرمانها از فضای درون انسانها به عرصه عمل وارد نمی‌شوند. مانند آرمان محبت انسانها بیکدیگر، لزوم مراعات کرامت و شرف انسانی، برخورداری از آزادی‌های معقول، تعدیل خودخواهی‌ها ... بهمین جهت نمی‌توان گفت: بروز این آرمانها انقلابی در جوامع بشری ایجاد می‌کند. این آرمانها بقدری در مغزها و کتابهای ساخته تفکرات انسانها فراوان و دارای جنبه‌های بسیار باعظمت و لذت‌بخش است که قابل توصیف و تبیین نمی‌باشد. با این حال، متأسفانه

هر چه پیشتر می‌رویم، حیات واقعی و عینی انسانها با اضداد این آرمانها متبلور می‌گردد! تا کجا؟ نمیدانم! شاید خدا نخواسته تا نابودی بشریت از روی زمین!! ۴- انقلابات بوسیله اجتماع نیروها و به تکاپو افتادن هماهنگ آنها بطور همزمان، مانند انقلاب کبیر فرانسه، انقلاب اکتبر شوروی در دوران اخیر و غیرذلک. البته نمی‌توان گفت که یک مقدار نیروهای متنوع در یک زمان محدود بطور هماهنگ به تکاپو افتاده، ناگهان یک انقلاب را به وجود می‌آورند، زیرا اغلب آن نیروها و عواملی که برای ایجاد دگرگونی دست بهم داده و موجب دگرگونین میشوند، زاییده شده همان دوران انقلاب نیستند، بلکه ممکن است معلولهایی باشند که علل آنها از مدتهای طولانی پیش در آن جامعه بوجود آمده و با گذشت زمان، آن علتها به فعالیت می‌افتد و زمینه را برای انقلاب ایجاد می‌کنند. هر دو انقلاب که در بالا نامبرده شد از این قبیل می‌باشند. ۵- انقلابات تدریجی - می‌توان گفت: از هنگام بروز ارتباطات

بیشتر میان جوامع بشری در روی زمین و مخصوصا با ظهور پدیده صنعت در عرصه اجتماعات، این نوع تحولات بیشتر از گذشته و با سرعتی بسیار زیاد، بشریت را در خود فرو برده است. و بدانجهت که عوامل این تحولات بدون

دخالت اراده آزادانه مردم و حتی بدون آگاهی اکثریت قابل توجه آنها صورت گرفته و صورت می‌گیرد، لذا نمیتوان این تحولات را با معیارهای ارزشی مورد محاسبه قرار داد. مخصوصا اگر عامل سودگرایی و سلطه‌گری را که گردانندگان صنایع امروزی دنیا با استناد به آن دو، فعالیت می‌کنند، در نظر بگیریم، می‌فهمیم که این تحولات چقدر از محاسبات آگاهانه و اراده آزاد به دور می‌باشند. اگر مردم امروزه بفهمند که تحول تدریجی و بدون پیش‌بینی‌ها و آمادگی‌های عقلانی بالنسبه به موجودیت گذشته آنها چه آسیب‌هایی وارد کرده است، سوالات غیر قابل حل و فصل فراوانی را به مدیریتهای جوامع امروزی متوجه می‌سازند که شماره اول آنها اینست که کو انسان و انسانیت؟ با نظر به ملاک ارزش‌ها می‌توان به دو نوع انقلاب نیز توجه داشت و می‌توان چنین گفت: اقسام انقلابات با توجه به ملاک ارزش‌ها بر دو قسم مهم تقسیم می‌گردند: قسم یکم - انقلابات ارزشی قسم دوم - انقلابات غیر ارزشی. در قسم دوم باید در نظر گرفت که عده انسانها با توجه به امکانات دگرگونی و وجود زمینه تکاپوهای دسته جمعی برای نفوذ و ایجاد تغییرات در جامعه، دست به کار میشوند، بدون مراعات اینکه با ایجاد تغییرات چه ارزش‌ها

یی از دیدگاه تکامل انسانی را به وجود خواهند آورد، حتی ممکن است تنها هدفهای مطلوب خود را بدون قضایای مسلم اخلاقی و معنوی که ملاک ارزشها هستند، در نظر گرفته و هیچ پروائی نداشته باشند که آنچه به وجود خواهد آمد ضد قضایایی مسلم اخلاقی و معنوی خواهد بود. البته بنظر نمی‌رسد که بوجود آورنده و گردانندگان یک انقلاب اجتماعی به صراحت بگویند که ما می‌خواهیم انقلابی را با این هدف یا اهداف به وجود بیاوریم و کاری با آن نداریم که این انقلاب جامعه را با ضد ارزش‌ها آلوده خواهد ساخت، ولی همانگونه که شواهد تاریخی نشان می‌دهد، آن نوع انقلاباتی که اهداف ارزشی را منظور ننموده است، معمولا جامعه را جولانگاه ضد ارزش‌ها ساخته است. یک اشتباه بسیار ضرر بار که در این نوع جریانات تحولی پیش می‌آید، اینست که مردم حتی بعضی از صاحبان اندیشه، کارهای بزرگی که بوسیله تحولات انقلابی به وجود می‌آید، با کارهای ارزشی اشتباه می‌کنند. آنان ممکن است کار قتل و غارت چنگیز و چنگیزمنشان تاریخ را که چشمگیر و شگفت‌انگیز بوده و به یک معنی بزرگ شمرده میشود با آن کارهای انقلابی که خدمت به نوع بشریت می‌کند، یکی دانسته و نفهمند که کار بسیار چشمگیر و شگفت‌انگیز چنگی

زسیرتان تاریخ بزرگ و بهمان بزرگی که دارد ضد ارزش و تباه‌کننده بشر و بشریت می‌باشد، در صورتیکه کسی که یک دواپی را برای معالجه سردرد کشف نموده و آن را به راه می‌اندازد، اگر هم کارش کوچک جلوه کند دارای ارزش می‌باشد. اگر کسی بگوید: اشتباه و غلط میان بزرگ حسی و ارزش‌ها از بزرگترین خیانتها بر جوامع انسانی است، بهیچ وجه گزافه‌گویی نکرده است. از این بیان معنای قسم یکم که عبارتست از انقلابات ارزشی نیز روشن می‌شود و آن عبارتست از اینکه هر انقلابی که موجب پیشبرد انسانها در (حیات معقول) بوده باشد، ارزشی نامیده میشود، اگر چه در برابر دگرگونی‌های بزرگ که بنام انقلاب برای بشریت روی داده است، نمود ناچیزی داشته باشد. انقلابات دینی حقیقی و اخلاقی صحیح از این نوع محسوب میشوند. آن حقائق کلی که همه یا اغلب انقلابات پس از بروز تمدنها، تحقق بخشیدن آنها را اهداف یا از جمله اهداف خود ارائه می‌دهند، ولی! ... با دقت در تاریخ و اهداف و کارنامه انقلابات با مطالبی روبرو می‌گردیم که بعضی از آنها را ذیلا متذکر میشویم: ۱- نیازهای مادی مانند خوراک و پوشاک و مسکن و بهداشت تامین خواهد شد. بدیهی است که ضروری‌ترین آرمان هر انقلاب و تحولی، رفع همی ن نیازها است. از طرف دیگر قضیه چنین نیست که رفع این نیازها بدون اشکالات و اختلالات دیگر برای همه مردم جامعه صورت بگیرد، بعنوان مثال محال است نتیجه صرف انرژی‌های فکری و عضلانی همه افراد جامعه یکنواخت بوده و همه آن بتوانند نیازهای مادی خود را به یکسان برطرف بسازند و این اختلاف در طول تاریخ قابل مشاهده است. حتی در انقلابات بعد از رنسانس (دوران

نهضت) که به اصطلاح عقلانی‌تر و علمی‌تر صورت گرفته است، باز ما نمی‌توانیم ارتفاع نیازهای مزبور را بطور کاملاً منطقی و فراگیر و بر مبنای عدالت، مشاهده نماییم. ۲- آرمان آزادی این هدف در انقلابات پس از دوران نهضت غرب، احساسی‌ترین و مطلوب‌ترین شعارها را به خود اختصاص داده و با جرئت می‌توان گفت: جدی‌ترین فعالیت‌های مغزی و عضلانی و پاک‌ترین وجدان‌ها در راه تحقق بخشیدن به این آرمان، دست بکار برده، متأسفانه آنچه که از این فعالیت‌های پر ارزش نصیب بشریت گشته است، آن نوع آزادی‌ها بوده است که مزاحم خواسته‌های قدرتمندان خودکامه و سلطه‌گران انسان‌شناس نبوده است، مانند آزادی در انتخاب هر نوع عوامل تخدیر برای غوطه‌ور شدن در ناهشیاریها و مستی‌هایی که به سود یکه‌تاران میدان تنازع در بقاء تمام می‌شود. و مانند آزادی در اشباع غرایز جنسی اگر چه به ابطال بدیهی‌ترین اصول اخلاقی منجر گردد. و مانند آزادی قلم و بیان و گرایش‌های عقیدتی که مغزهای انسانهای دوران معاصر را زیر رگبار تناقض فرسوده و آنان را روانه قهوه‌خانه‌های پوچ‌گرایی (نهیلیستی) نموده است. این آرمان (آزادی) را که واقعاً یکی از عالیترین وسائل پیشرفت تکاملی بشر است، متأسفانه تنها برای یله و رها ساختن غرائز حیوانی و گزینش انواع تخدیر و ناهشیاری، و بستن زنجیر به دست و پای شخصیت کمال‌جوی انسانها به کار رفت! بالاتر از این ناکاری‌ها، حتی افراد مردم ساده‌لوح در اشباع همان بی‌بند و باری‌ها نیز (آنطور که خیال می‌کنند) آزاد نیستند، زیرا اصول و قوانین اقتصادی و سیاسی که سلطه‌گران خودکامه، آنها را مبنای استمرار وجود خود می‌دانند، باید آن بی‌بند و باری‌ها را به آنطور که آنان می‌خواهند، توجیه نمایند و الا با صدها عوامل تبلیغاتی و سیاسی از آنها جلوگیری بعمل آمده، آن نوع یله و رهایی ترویج می‌شود که بر مبنای فوق استوار شده باشد!! ۳- پیشرفت علم و صنعت، انقلابات دوران پس از رنسانس، این آرمان را تحقق بخشید، ولی برای کدامین جوامع؟ تنها برای آن جوامع که به اصطلاح

نقلاب براه انداخته‌اند، در صورتیکه همه انقلابات شاید بدون استثناء همه این آرمان‌ها را برای بشریت مطرح کرده بودند. شما این طرح را از ادعای جهانی بودن همه انقلاباتی که در چند قرن اخیر صورت گرفته است، می‌تواند استنباط نمایید. بعبارت روشن‌تر همه انقلابات در این چند قرن اخیر چنین ادعا به راه انداخته‌اند که این آرمانها (رفع نیازهای مادی، آرمان آزادی، پیشرفت علم...) جهانی بوده و مردم جامعه‌ای که انقلابی را به راه انداخته بودند، نشاط و خوشحالی‌شان بر این انگیزه بود که ما در این حرکت و تحول با تن دادن به هر گونه گذشت و فداکاری، بشریت را نجات خواهیم داد، و آرمانهای مزبور را برای همه انسانهای جوامع تحقق خواهیم بخشید. نگاهی مختصر به بعضی از مواد قانون اساسی آن کشورها ادعای مزبور را بخوبی اثبات می‌کند. ولی افسوس، صد افسوس که هیچیک از آن آرمانها نه تنها نصیب بشریت نگشت، بلکه تنها آن قسمت از آن آرمانها که بعد مادی مردم جوامع انقلابی را تحقق می‌بخشید، جامعه عمل پوشید که خود یکی از عوالم پایمال کردن حقوق ناتوانان دیگر جوامع می‌باشد.

خطبه ۱۵۲- ستایش خدا

[صفحه ۵]

تفسیر عمومی خطبه صد و پنجاه و دوم الحمد لله الدال علی وجوده بخلقه و بمحدث خلقه ازلیته، و باشتباهم علی ان لا- شبه له (سپاس خداوندی را است که با آفرینش مخلوقات، دلالت به هستی خود نمود، و با حدوث مستمر کائنات راهنمایی به ازلیت خود کرد و با همانند قرار دادن مخلوقات با یکدیگر به بی‌مانند بودن خود هدایت فرمود.) در کارگاه خلقت، دلیلی روشن برای وجود خدا است و در حدوث کائنات، دلیلی واضح بر ازلیت آن ذات اقدس، و در همانند قرار دادن مخلوقات با یکدیگر، برهان راستین به بی‌مانندی او. اگر کسانی که خود را درباره خدا و انسان و جهان هستی صاحبان اندیشه می‌دانند و خویشتن را برای خود و دیگران صاحب‌نظر تلقین می‌کنند، و می‌خواهند برای مردم در ارتباط با خدا و عالم هستی تعیین مسیر و تکلیف کنند، باید مغز و روان خود را با پدیده اندیشه و تلقین صاحب‌نظری به خویشتن نیاریند و با دیده روشن، واقعیات را به کارگاه مغز خود تحویل دهند، در نتیجه این

تصفیه و سوسه‌ها و شطرنج بازیهای مغزی تحت پوشش علم و فلسفه از درون همه آدمیان منتفی می‌گردد و همه انسانها با یک دید صاف و دلی روشن با سه حقیقت فوق (خدا و انسان و هستی) رویاروی می‌گردند و ب

دین ترتیب با یک نگاه حق طلبانه عالم خلقت را روشنترین جلوه گاه خالق یکتا تلقی می‌نمایند. نخستین شرط این حرکت از کارگاه خلقت به بارگاه خداوندی تصفیه درون از گرد و غبار و کثافت‌های خودبینی و خودخواهی و تخلیه مغز و قلب از سوسه بافی‌های فریبا به نام علم و فلسفه است که بشریت را تا سرحد پوچی رسانده و بجای آنکه موجب تعدیل خودخواهی او گردد، با کمال وقاحت فریاد (من)، (نژاد من)، (کشور من)، (قاره من)، (و منافع من)، نه (حق و حقوق من) را سر داده است! آری: آینه دل چون شود صافی و پاک نقشها بینی درو بیرون ز خاک هم بینی نقش و هم نقاش را هم بینی فرش و هم فراش را مولوی و سوسه و اندیشه بروی در گشاد راند عشق لاابالی از درش عشق را بگذاشت دم خر گرفت عاقبت شد خرمگس سر لشکرش خرمگس آن و سوسه است و آن خیال که همی خارش دهد همچون گردش مولوی اینکه می‌گوییم: (نخستین شرط حرکت از کارگاه خلقت به بارگاه خداوندی ... و تخلیه مغز و قلب به وسیله سوسه بافی‌های فریبا به نام علم و فلسفه است) باین دلیل است که شهود خداوندی از مشاهده عالم خلقت و شکوه درخشان در چهره قانونی آن، خیلی روشنتر و آسانتر از آن است که بتوان آنرا با سوسه در مفاهیم (علت)، (معلول)، (رابطه علتی)، (تصادف)، (تعاقب حوادث)، (رابطه عدم حتمیت) و لوازم آنها، به عنوان علم و فلسفه تیره و مکدر نمود. همانطور که اشاره کردیم این شهود با عظمت، احتیاج به صفای آینه دل دارد که اگر به وسیله (من می‌فهمم)!! و راه وصول به حقیقت کارگاه خلقت و اصول و مبادی آن، معلوماتی است که من دارم! تیره و تار شود، اگر چنین شخصی یا چنین اشخاصی صدها مکتب برای (هستی شناسی) و (خدا یابی) به وجود بیاورند، جز اینکه به تاریکیهای بشری بیفزایند، هیچ کاری از آنان ساخته نخواهد گشت. بیاید این قضیه را با یک دلیل روشن مورد بررسی قرار بدهیم: هر موقعی که آدمی آینه دل خود را با صورتی که از خویشتن در آن آینه منعکس ساخته است، برای فهم جهان هستی رویاروی جهان قرار داد، در هر چیزی از کوچکترین جزء، گرفته تا کل مجموعه کهکشانی نمی‌تواند حقیقت را بطور ناب و (آنچنانکه هست) دریابد. با یک تشبیه دیگر فیلتر خودخواهی و خویشتن‌بینی، در علوم انسانی، ارزشی فلسفی هیچ حقیقتی را بدون اینکه با مواد تیره و تار خویش آلوده بسازد، برای عبور به درون آدمی راه نمی‌دهد. بهمین جهت است که انسان اگر با عالم هستی یا حتی جزئی از آن، ارتباط معرفتی ایجاد کند و هیچگونه دخالتی از عوامل درک او در درک شده‌اش جز همان (خود طبیعی) اش دست به کار نشود، باز نتایجی که از آن ارتباط معرفتی خود می‌گیرد، با رنگ همان (خود طبیعی) که دارد، رنگ آمیزی می‌گردد، چنین شخصی هنگامی که نظر می‌دهد، حتما درباره خویشتن اظهار نظر می‌کند! و بحدوث خلقه علی‌الزلیته (و در حدوث کائنات، دلیل واضح بر ازلیت آن ذات اقدس) حادث بودن همه کائنات دلیل بر ازلی و قدیم بودن خدا است وقتی که با دلایل قانع کننده، حدوث همه کائنات اثبات شد، ازلی بودن خداوند سبحان نیز ثابت می‌شود، زیرا اگر فرض شود که خدا هم حادث (مسیوق به نیستی) است، لازمه‌اش اینست که آنچه که بعنوان خدا پذیرفته شده است، خدا نباشد و چنین فرضی برخلاف برهان است، یعنی آن حقیقت که به عنوان خدا پذیرفته شده بود، خدا نباشد! در اینجا لازم است به یک اشتباه مهمی که کانت فیلسوف معروف آلمانی مرتکب شده است، اشاره نموده آنرا مورد نقد قرار بدهیم. این فیلسوف در مبحث تنازع‌های چهارگانه چنین می‌گوید: (تنازع چهار- وجودی که واجب باشد هست یا نیست؟ وجود واجب ناچار علت ممکنات است. پس این تنازع هم نظیر تنازع سوم است. اگر بگویند وجود واجبی نیست، تسلسل لازم می‌آید. اگ

ر بگویند هست باید مجموع جهان باشد یا جزء درونی آن، یا بیرون جهان. مجموع جهان نمی‌تواند باشد، چون مجموعه‌ای از ممکنات نمی‌تواند واجب بشود. بیرون از جهان هم نیست، چون علت شدنش ناچار آغاز دارد و امری است زمانی و امر زمانی بیرون از جهان نمی‌شود. چون اگر جزئی از جهان، غیر معلول باشد، رشته علت و معلول مختل می‌شود.) خطای کانت در اینست که

برای نفی بیرون از جهان بودن خدا، باین مسئله استدلال می‌کند که (علت شدنش ناچار آغاز دارد و امری است زمانی و امر زمانی بیرون از جهان نمی‌شود). می‌بایست کانت متوجه شود که علیت خداوندی فوق زمان و زمانیات بوده و آنچه که داخل در زمان است، مواد و صور مخلوق (معلولات) است که بالضروره در جویبار زمان و گستره فضا به جریان می‌افتند. همانگونه که علیت نقاش برای ایجاد یک اثر هنری فیزیکی، فوق عرصه فیزیکی و ابعاد مربوط به آن مانند زمان و مکان و فضا می‌باشد. امور و مختصات فیزیکی و قرار گرفتن آنها در مجرای زمان و پهنه فضا و غیر ذلک، در نتیجه معلومات و اراده و تصمیم و ابتکار هنرمند است که نه از کمیت تبعیت می‌کند و نه از وزن و حرکت و سکون و کیفیتهای فیزیکی دیگر. خطای دیگر کانت در انتقاد از برهان دوم برای اثبات وجود خدا است او می‌گوید: (برهان دوم، برهان جهانی است که همان پی بردن از معلولها به علت نخستین و از ممکنات به واجب است ولیکن بر فرض اینکه این فهم ما درست باشد، از کجا که آن وجود واجب خدای منظور ما است؟ و به چه دلیل خدای وحدت وجودیان نباشد یا مجموع موجودات یعنی جهان واجب نباشد؟ مگر اینکه وجود واجب و علت نخستین را مستلزم کمال بدانیم در این صورت برمی‌گردیم به برهان وجودی که حالش معلوم شد). انتقادی که به نقد کانت درباره برهان دوم وارد است، اینست که او در اینکه برهان (علیت) ما را به وجود واجب که خدای منظور ارباب ادیان و حکماء است، برساند، تردید می‌کند، در صورتیکه برهان مزبور همان واجب‌الوجود را که منظور اکثریت ملل و اقوام و حکماء است اثبات می‌نماید، زیرا برای مکتب وحدت وجودی مخصوصا مکتبی که بالاخره منتهی به وحدت موجودی می‌گردد، از قانون علیت استفاده نمی‌شود و همانگونه که صدرالمتالهین در اسفار می‌گوید: فصلی است در عدم بودن ممکنات بحسب اعیان ماهیات آنها گویا تو از مطالب گذشته که گوشزد شد، به توحید خاص ایمان آوردی و تصدیق نمودی که وجود، حقیقت واحده ایست که عین حق است و برای ماهیات و اعیان امکانی، وجود حقیقی نیس

ت، بلکه موجودیت آنها به جهت تلون و نورانی بودن آنها با نور وجود است و اینکه ممکنات می‌توانند تحقق معقولی داشته باشند، نوعی از انواع ظهور وجود و طوری از اطور تجلی آن حقیقت واحده است و آنچه که در پدیده‌ها و ماهیات آشکار است و در همه شئون و تعینات دیده می‌شود، نیست مگر حقیقت وجود، بلکه وجود حق بحسب تفاوت پدیده‌ها و تعدد شئون و تکثیر حیثیات او) و نیز می‌گوید: (و اذ قد انکشف ان کل ما يقع اسم الوجود علیه و لو بنحو من الانحاء فلیس الا شانا من شئون الواحد القیوم و نعتا من نعوت ذاته و لمعه من لمعات صفاته فما وضعناه اولاً- ان فی الوجود عله و معلولاً- بحسب النظر الجلیل قد آل آخر الامر بحسب السلوک العرفانی الی کون العله منهما امر حقیقا و المعلول جهة من جهاته و رجعت العله المسمى بالعله و تاثیره للمعلول الی تطوره بطور و بحیثیه لا- انفصال شی مباین عنه) (و هنگامی که این حقیقت کشف شد که هر چیزی که نام وجود برای او به کار رفت اگر چه به نحوی از انحاء، چنین چیزی جز شان یا (پدیده‌ای) از شئون واحد قیوم و صفتی از صفات او و نوری از انوار او، چیزی دیگر نیست. بنابراین، آنچه که در مباحث اولی مقرر کردیم که در عالم وجود، علت و معلول وجود

دارد. با یک نظر عالی و بر مبنای سلوک عرفانی بالاخره به این نتیجه رسید که امر حقیقی از آن دو حقیقت، (علت) است و معلول جهتی از جهات آن است (و نیز به این نتیجه رسید) که علیت آن حقیقت که علت نامیده می‌شود و تاثیر آن علت در معلول، بر می‌گردد به دگرگونی همان علت (یا انقلاب آن) به شکل و طور دیگر و بروز (یا پذیرش) حیثیتی دیگر نه اینکه چیزی متضاد (بعنوان معلول) از آن جدا شود) ... درست است که ما در این نظریه کانت است، می‌تواند وسیله و دلیل نقد دلیل کانت قرار بگیرد. توضیح اینکه کانت گفته بود: استدلال به قانون (علیت) برای استدلال به وجود خداوندی تمام نیست، (بر فرض ایر که این فهم ما درست باشد، از کجا که آن وجود واجب خدای منظور ما است؟ و به چه دلیل خدای وحدت وجودیان نباشد) اما رد کانت با بیان نظریه صدرالمتالهین چنین است وحدت وجودی‌ها با بیانی که از صدرالمتالهین نقل کردیم، اصل خود (علیت) را در عالم هستی قبول ندارند و معتقد نیستند که خداوند متعال، علت، و کائنات عالم هستی معلومات او باشند. همچنین جمله بعدی کانت که

می‌گوید: (از کجا که ... مجموع موجودات جهان، واجب نباشد) ... با جمله‌ای که در مطالب قبلی گفته است: (واجب الوجود)، (مج)

موج جهان نمی‌تواند باشد چون مجموعه‌ای از ممکنات نمی‌تواند واجب بشود. تناقض صریح دارد. اشکال عمده نظریه کانت و امثال او چه در شرق و چه در غرب، در اینست که آنان آن ارتباط عالی مابین واجب‌الوجود و ممکنات را که امیرالمومنین علیه‌السلام بیان فرموده است: مع کل شی‌لا- بمقارنه و غیر کل شی‌لا- بمزاله یا لا بمباینه (او با همه چیز است نه به نحو اتصال فیزیکی اشیاء و غیر از همه چیز است نه به نحو انفصال و جدایی اجسام از یکدیگر) همانند نفوذ نور در اجسام صیقلی بدون اینکه عین آنها بوده باشد، نفهمیده‌اند. و باشتباهم علی‌ان‌لا- شبه له (و در همانند قرار دادن مخلوقات با یکدیگر، برهانی راستین به بی‌مانندی او است.) آفرینش شباهت، همانندی تضاد کوچک و بزرگ و حرکت و سکون در مخلوقات دلیل آن است که هیچ یک از پدیده‌های مزبور در خدا وجود ندارد. لازمه قطعی و بدیهی اینکه همه امور مزبوره کیفیاتی متنوع در مخلوقاتی است که خداوند سبحان آنها را آفریده است، اینست که خداوند سبحان آنها را آفریده است، اینست که خداوند سبحان فوق همه آنها است و استناد آنها به خداوند متعال اولاً- مستلزم قدمت آنها است. ثانیاً- اتصاف خداوند به پدیده‌هایی که از مختصات ماد

ه و مادیات است، مخالف قطعی تجرد آن ذات اقدس از علائق و شوائب ماده و مادیات و مختصات آنها می‌باشد. لا تستلمه الشاعر و لا تحجبه السواتر، لا فتراق الصانع و المصنوع و المحدود و الرب و المربوب (نه احساس‌ها و درک‌ها او را دریابند و نه پرده‌ها او را بپوشانند، زیرا سازنده از ساخته شده جدا، و تحدیدکننده غیر از تحدید شده و پرورنده غیر از پرورنده شده است.) شناختها و دانشها در خور وسائل ادراکات ما است و ما نمی‌توانیم بیش از مقتضیات این وسائل در بدست آوردن واقعیات جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، توقع داشته باشیم، چه رسد به امکان شناخت ذات خداوندی مور ضعیف و ناتوان چون شکل یزدانی کشد بی‌شکل به شکل مورچه با شاخ حیوانی کشد مغز شبان هم نقشه موسی بن عمرانی کشد در فکر مانی گرفت او صورت مانی کشد ادراک هر جنبه نقش خویش را داراستی ما باید این حقیقت را با اینکه درک آن در اولین لحظات دریافت، تلخ است، بپذیریم که واقعا شناختها و معلوماتی که با وسائل ادراکات خود، به دست می‌آوریم، بسیار محدود است. فعالیت حواس ما که عمده عوامل اندیشه و تعقل و دریافت قوانین کارگاه هستی است، محدود است و آزمایشگاهها و دیگر آلات و وسائل که برای

برقرار کردن ارتباطات گسترده‌تر و عمیق‌تر با کارگاه هستی، می‌سازیم، بالاخره از همین حواس و اندیشه و تعقل و هدفگیریهای معین ما سرچشمه می‌گیرد. درست است که اکتشافات و الهامات بسیار فراوانی که لابه‌لا و سطوح گوناگون عالم هستی را برای ما آشکار ساخته‌اند، در افزایش تدریجی معلومات ما اثر فوق‌العاده‌ای داشته‌اند، با اینحال، هر گونه حقیقتی که از پشت پرده واقعیات چه در قلمرو وجود انسانی و چه در عرصه پهناور طبیعت، آشکار گشته است، هرگز ارائه‌کننده همه ابعاد واقعیات مربوط به آن حقیقت نبوده است، حتی نمی‌تواند چنین باشد. زیرا دو عامل بسیار مهم وجود دارد که مانع ارائه همه ابعاد واقعیات مربوط به حقایق شناخته شده در کارگاه هستی می‌باشد. عامل یکم- دخالت ضروری آلات و وسائل شناخت ما درباره موضوعاتی که می‌خواهیم آنها را بشناسیم اعم از آنکه این آلات و وسائل مربوط به ساختار وجودی خود ما باشد مانند حواس و نیروهای درونی ما مانند اندیشه و تعقل و اکتشاف و تجرید و غیر ذلک، و یا مربوط به آزمایشگاهها و وسائلی که برای گسترش و عمیق ساختن معلومات خود آنها را می‌سازیم. عامل دوم- ارتباط همه اجزاء و پدیده‌های کارگاه خلقت به یکدیگر است و همانگون

ه که یک فیزیکدان امروزی می‌گوید: (من اگر چمدانم را در روی این میز حرکت بدهم، قطعی است که این حرکت در همه کرات فضائی اثر خواهد کرد.) حکیم صاحب‌نظر دیروزی هم گفته بود که: بهر جزئی ز کل کان نیست گردد کل اندر دم ز امکان نیست گردد جهان کل است و در هر طرفه‌العین عدم گردد و لا ببقی زمانین دگر باره شود پیدا جهانی بهر لحظه زمین و آسمانی جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه

عالم سراپای شیخ محمود شبستری ممکن است سه بیت زیر از جلال‌الدین محمد مولوی هم اشاره بهمین ارتباط و اتصال شدید اجزاء عالم هستی به یکدیگر بوده باشد: کاشکی هستی زبانی داشتی تا زهستان پرده‌ها برداشتی هر چه گویی ای دم هستی از آن پرده دیگر بر او بستی بدان آفت ادراک آن قال است و حال خون بخون شستن محال است و حال و این یک اصل است که اگر یک یا چند جزء از یک کل مجموعی متصل، مجهول باشد، ادعای علم درباره بقیه اجزاء کل مجموعی، محال است. حال که ما نمی‌توانیم بوسیله آلات و وسائل ادراکات و مشاعر محدود خود، جهان هستی را آن چنانکه هست با تمام سطوح و ابعاد و اعماقش بشناسیم،

ذات خداوندی را که مافوق جهان هستی است، بطریق اولی نخواهیم شناخت. البته آماده کردن قلب برای تابش نور آن ذات اقدس، مسئله دیگریست که امیرالمومنین علی (ع) در پاسخ ذعبل یمانی به آن اشاره فرموده است که لم اعبد ربا لم اره (خدایی را که ندیده باشم نپرستیده‌ام). در جهان هستی هیچ چیزی نمی‌تواند خدا را بپوشاند همانگونه که هیچ چیزی نمی‌تواند ذات (خود یا من یا نفس) آدمی را از او بپوشاند، یعنی چنانکه هیچ نمی‌تواند حجاب مابین انسان و ذات انسان بوده و آن را بپوشاند، همچنان هیچ چیزی توانایی پوشاندن آن موجود برین را ندارد. همه ما می‌دانیم آنچه که مانع از علم حضوری (خودشنیاری) یا (خودیابی) ما می‌گردد، تیرگی‌ها و آلودگیهای مغز و روان ما است. نه اینکه مابین ما و ذات ما پرده‌ای از عالم خارج آمده و آنرا می‌پوشاند. میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست تو خود حجاب خودی حافظ، از میان برخیز حافظ شما بیاید در بعضی از حالات صفای روانی که درون شما در آن حالات از هر گونه وسوسه‌ها، آرزوهای غیر واقعی، تخیلات و از هر گونه خودخواهی‌ها خالی است، دقت کنید، خواهید دید روشترین حقیقتی که در درون خود با آن رویاروی قرار گرفته و آنرا شهو

د می‌نمایید آن کامل مطلق است که خدا است. درون آدمی در این موقع که نه از جهان بیرونی، واردات مزاحم دارد و نه از جهان درونی امواج تیره‌کننده نفسانیات سرکشی می‌کنند، با کمال مطلق که هیچ واسطه و پرده‌ای، وجود برین او را از دیده درون مخفی نمی‌دارد رویاروی گشته است. این همان دریافت و شهود خداوندیست که اساسی‌ترین مقدمه برای اثبات وجود خداوندی از راه برهان وجوبی یا برهان کمالی است که هم در مشرق زمین بوسیله پیشوایان معصوم ارائه شده است مانند یا من دل علی ذاته بذاته (ای خداوندی که با ذات خود (مردم را) به ذات خود رهنمایی فرموده است) و بک عرفتك و انت الذی دللتنی علیک و لولا انت ما ادر ما انت مرحوم محقق عالیقدر حکیم بزرگ آقای حاج شیخ محمدحسین اصفهانی در بیت آخر از ابیاتی که درباره برهان مزبور سروده است، چنین می‌گوید: فالنظر الصحیح فی الوجوب یفضی الی حقیقه المطلوب (پس درک صحیح در مفهوم وجوب منتهی می‌گردد به حقیقت مطلوب که اثبات وجود خداوندیست). در اینجا توجه باین نکته هم لازم است که با نظر به حقیقت این برهان که مستند به دریافت مفهوم کامل مطلق، بی‌نیاز از همه چیز است، نام آنرا باید (برهان وجوبی) یا (برهان کمالی) گذاشت

نه برهان وجودی که عده‌ای از متفکرین شرق و غرب گمان کرده‌اند. آنچه که شایسته اصطلاح (برهان وجودی) است، (برهان صدیقین) است که صدرالمتهلین و امثال او پذیرفته‌اند، زیرا در این برهان، وجود مطرح می‌گردد و ضرورت و وجوب از آن استنتاج می‌شود، در صورتیکه در (برهان وجوبی) یا (کمالی)، وجوب یا کمال مطلق مطرح می‌گردد و وجود از آن، استنتاج می‌گردد. برای تکمیل مباحث مربوط به این برهان مراجعه فرمایید به (تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، جلال‌الدین محمد مولوی) مجلد ۱۴ از ص ۱۸ تا ص ۴۰. اگر دریافت شهودی جلوه خداوندی بعنوان کمال مطلق در درون بدون حجاب امکان نداشت، پیشوایان الهی و حکمای فرزانه، این دریافت شهودی را برای انسانها بطور عموم پیشنهاد نمی‌کردند. البته نسبت جلوه نورالهی را در درون انسانها بر مبنای مراتب کمال و نقض آنان، نمی‌توان منکر شد. دلیل دیگری برای اثبات اینکه هیچ چیزی نمی‌تواند خدا را بپوشاند، اینست که هر چیزی که به عنوان پرده برای پوشاندن تصور شود، قطعی است که باید از مقوله جسم و جسمانیات یعنی دارای بعد و اجزاء و ضخامت و غیر ذلک بوده باشد و خداوند در هیچ نقطه‌ای از سطوح هندسی و در هیچ نقطه‌ای از نقاط هستی مانند اجسام و

عوارض آنها قرار ندارد که جسم و جسمانیات بتواند آن وجود اقدس را ببوشاند. صانع غیر از مصنوع و ایجادکننده حد غیر از حد محدود و پروردگار غیر از پرورده شده است. برهان اجمالی آن تفاوتها میان خدا و مخلوقات، بدین قرار است که خداوند سبحان صانع است، یعنی سازنده و ابداع کننده و آفریننده است و بقیه کائنات، ساخته شده و ابداع شده و آفریده شده می‌باشند. از این برهان، باید حقیقتی را درک کنیم که عبارتست از اینکه در عرصه وجود هیچ چیزی سبحان سازنده و ابداع کننده و آفریننده و ایجادکننده حد و تعین و پرورنده حقیقی، نیست. با دریافت این حقیقت است که مشکل بسیار مهم از پیش پای کاروانیان معرفت مرتفع می‌گردد و آن مشکل دو استناد (یا دو رابطه است) که تمامی موجودات عالم هستی دارا می‌باشد. استناد یکم - پیوستگی هر جزئی از عالم هستی به عالم محسوس و قانونی خود در عرصه وجود. استناد دوم - پیوستگی و ارتباط همه اجزاء عالم هستی با صانع و خالق و ابداع کننده و آفریننده اصلی خود که خداست. راه حل دو استناد موجودات: استناد به علل خود، و استناد به خدا این دو استناد هم از دیدگاه علمی و عقلی قابل اثبات است و هم از دیدگاه منابع اسلامی. استناد یکم - اما از

دیدگاه علمی و عقلی، بدیهی است که پیوستگی فراگیر میان همه اجزاء کائنات، با رابطه (علیت)، یا تعاقب و توالی دائمی موجودات که در حال صادر کنندگی علت، و در حال صادر شدن معلول، نامیده می‌شوند و یا هر نوع پیوستگی دیگر که مانع تصادف یا به وجود آمدن همه چیز از همه چیز می‌باشد، هم مشاهدات تجربی ما آنرا تایید قطعی می‌کند و هم تعقل ما که قانونمندی کائنات را بدیهی‌ترین اصل یا بعنوان (قضیه بالضروره راست) اثبات می‌کند. و اما استناد یکم از دیدگاه منابع اسلامی: ۱- آیاتی از قرآن مجید وجود دارد که معلولهای خاص را به علل طبیعی و قانونی خاص خود نسبت می‌دهد. مانند انتساب نتایج و معلولات کارهای اختیاری انسان به خود انسان - من عمل صالحا من ذکرا و انثی و هو مومن فلنحییه حیاه طیبه (هر کس از مردوزن عمل صالح انجام بدهد در حالیکه او دارای ایمان است، (در نتیجه) ما حیاه پاکیزه برای او عطا خواهیم نمود.) کل نفس بما کسبت رهینه (هر نفسی در گرو اندوخته خویش است.) ان احسنتم احسنتم لا نفسکم و ان اساتم فلها (اگر نیکی کنید، به خودتان نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید، به ضرر خود شما تمام خواهد شد.) بدیهی است که بروز نتایج کارهای انسانها در این

دنیا، در سرای آخرت مربوط به آن کارها است که بطور علل و اسباب به وجود آمده و نتایجی را که معلومات و مسببات آن کارها است، به دنبال خواهد داشت. و هزی الیک بجدع النخله تساقط علیک رطبا جنیا (شاخه درخت را به سوی خود بلرزان (تکان بده) درخت خرما، خرما، تازه‌ای را برای تو به زمین خواهد انداخت.) ملاحظه می‌شود که خداوند سبحان حضرت مریم علیها السلام را به تمسک به قانون طبیعی که تکان دادن درخت برای افتادن میوه به زمین است، دستور می‌دهد. خداوند مصداق قانون علیت را متذکر می‌شود. ۲- بعضی از آیات وجود دارد که یکی از علل جریان معینی از علل و معلولات را بیان می‌کند و پس از آن واحدهایی متسلسل از علل و معلولات را مطرح مینماید. - و تری الارض هامده فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربت و انبتت من کل زوج بهیج (و زمین را می‌بینی که راکد و خشک شده، هنگامیکه آب بر آن فرستادیم به اهتزاز (به جنبش) درآمد و روید و سر برآورد و از هر نوع جفت بهجت انگیر شکوفا ساخت) ملاحظه می‌شود که خداوند سبحان علت اولیه بوجود آمدن رویدنی‌ها را که فرود آمدن باران است به خود مستند ساخته و پس از آن سلسله علل و معلولات را مانند جنبش و سر برآوردن و رویدنی گگ

یاهان را در سطح طبیعت مطرح فرموده است. خلق الانسان من نطفه (خداوند انسان را از نطفه آفرید.) ۳- کلمه (سبب) به معنای علت و یا عامل در برخی از آیات وارد شده است مانند: و یسلونک عن ذی القرنین قل ساتلوا علیکم منه ذکرا انا مکننا له فی الارض و آتیناه من کل شیئی سببا فاتبع سببا ... و اما من امن و عمل صالحا فله جزاء الحسنی و سنقول له من امرنا یسرا ثم اتبع سببا ... و از تو درباره ذوالقرنین می‌پرسند به آنان بگو از ذوالقرنین برای شما ذکر تلووت خواهیم کرد. ما برای او در روی زمین تمکنی دادیم و از هر چیزی برای او سبب عنایت کردیم. او سببی را پیروی نمود (و حرکتش را آغاز کرد) و اما کسی که ایمان آورد و عمل صالح انجام داد، در نتیجه برای او پاداش نیکو است و از امر (مشیت) خود برای او سهولتی را مطرح خواهیم کرد. سپس ذوالقرنین

سببی را تبعیت نمود) یعنی بر مقتضای سببیت سبب به حرکت خود ادامه داد. استناد دوم- استناد موجودات به خدا و جریان آنها در مجاری خود. اما از دیدگاه علمی و عقلی- اگر با نظر دقیق به موجودات عالم هستی و جریانات قانونی آنها نگاه کنیم، باین نتیجه خواهیم رسید که هیچ نوع حقیقتی به عنوان ماده‌ای ممتد و گسترده که کائنات عا

لم هستی را با رابطه ضروری به یکدیگر وصل نماید قابل اثبات نیست، همانگونه که هیچ مجموعه‌ای از حوادث بالذات دارای مجموعه‌ای دیگر از حوادث را که اولی علت و دومی معلول تلقی شوند، مشاهده نمی‌شود. همچنان هیچ نوع حرکتی در عرصه کائنات متحرک وجود ندارد که یک حقیقتی به نام رابطه ضروری با هویت عینی، حرکت بعدی را به آن ببیند. از این تحقیق تحلیلی این نتیجه را به دست می‌آوریم که موجودات جهان خلقت مانند فوتونهای نور همواره در حال ریزش از فوق طبیعت است. این مطلبی است که برتر اندراسل با تمامی طبیعی گری و علم‌گرایی که داشت در کتاب عرفان و منطق آورده است. او در بحث زمان می‌گوید: (اگر امور جهان را چنان تصور کنیم که از یک عالم ابدی خارجی وارد جهان ما می‌شوند و نه از این نظرگاه که زمان را همچون خورنده هر چه که هست می‌نگرد، در چنین صورتی من گمان می‌کنم که تصویر درست‌تری از جهان خواهیم داشت. اگر هم زمان واقعیتی داشته باشد، توجه کردن به اینکه این واقعیت اهمیتی ندارد نخستین منزل در راه حکمت است.) از این نظریه، نباید چنین استفاده کرد که این همان طرز تفکر اشخاصی مانند دوید هیوم است که قانون (علیت) را در عالم طبیعت منکرند، زیرا این نظر

یه خود (علیت) را نفی نمی‌کند، بلکه علت و معلول و رابطه موجود میان آن دو را مربوط به افاضه مستمر فیض خداوندی می‌داند. این آیه شریفه را توجه کنیم: و الله انزل من السماء ماء فاحیا به الارض بعد موتها (... خداوند از آسمان آبی را فرستاد و به وسیله آن زمین را پس از آنکه رکود داشت احیاء نمود.) این آیه صریح است در سببیت و علیت واسطه‌ای موجودات و قوانین آنها در جریان کائنات. بهترین توضیح را درباره این نظریه جلال‌الدین محمد مولوی به قرار زیر مطرح نموده است: سنگ بر آهن زنی آتش جهد هم به امر حق قدم بیرون نهد آهن و سنگ ستم بر هم مزین کاین دو می‌زایند همچون مرد و زن سنگ و آهن خود سبب آمد ولیک تو به بالاتر نگر ای مرد نیک کاین سبب را آن سبب آورد پیش بی سبب هرگز سبب کی شد ز خویش این سبب را آن سبب عامل کند باز گاهی بی‌پر و عاطل کند وان سببها کانیها را رهبرست آن سببها زین سببها برتر است این سبب را محرم آمد عقل ما وان سببها راست محرم انبیا این سبب چه بود به تازی گورسن اندرین چه این رسن آمد به فن گردش چرخ این رسن را علتیست چرخ گردان را ندیدن زلتست این رسنهای سببها در جهان هان و هان زین چرخ

سرگردان مدان استناد دوم- از دیدگاه منابع اسلامی، آیات بسیار فراوان به وجود آمدن و بروز موجودات و حوادث عالم هستی را بطور مستقیم به خدا نسبت می‌دهد که تفسیر و توضیح آنها با مطالبی که در مبحث قبلی گفتیم، امکان‌پذیر است. نمونه‌هایی از این آیات به قرار زیر است: ۱- افرایتم ما تمنون ائتم تخلقونه ام نحن الخالقون ... افرایتم ما تحرثون. ائتم تزرعونه ام نحن الزارعون افرایتم الماء الذی تشربون. ائتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون. لو نشاء جعلناه اجاجا فلولا تشکرون. افرایتم النار التی تورون ائتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون (آیا دیده‌اید آن منی را که انزال می‌کنید. آیا شما آنرا می‌آفرینید یا ما هستیم که آن را خلق می‌کنیم ... آیا می‌بینید آنچه را که می‌کارید آیا شما آن را می‌رویابید یا ما آنرا می‌رویابیم ... آیامی‌بینید آن آب را که می‌آشامید. آیا شما آنرا از ابر فرو فرستاده‌اید یا مائیم که آنرا نازل می‌کنیم. اگر ما بخواهیم آنرا تلخ می‌کنیم، چرا سپاس نمی‌گذارید. آیا آتشی را که روشن می‌کنید می‌بینید. آیا شما هستید که درخت آنرا به وجود آورده‌اید یا ما هستیم که آنرا به وجود می‌آوریم.) ۲- هو الذی انزل من السماء ماء لک

م منه شراب و منه شجر فیه تسمون. ینبت لکم به الزرع و الزيتون و النخیل و الاعناب و من کل الثمرات ان فی ذلک لایه لقوم یتفکرون و ما ذرالکم فی الارض مختلفا الوانه (... و او خداوندیست که از آسمان برای شما آب فرستاد، قسمتی از آن آب

آشامیدنی و قستی دیگر درختان و نباتات را می‌پروراند که جانداران را در آنها می‌چرانید. با آن آب، زراعت و زیتون و نخل و انگورها و از هر گونه میوه‌ها می‌رویند. در این جریان، آیه‌ایست برای گروهی که فکر می‌کنند، (و آنچه که خداوند در روی زمین با رنگهای مختلف آفریده است.) اثبات عقلی و علمی این استناد در مبحث (استناد موجودات به خدا و جریان آنها در مجاری خود از دیدگاه علمی و عقلی) مطرح شده است، مراجعه فرمایید. الاحد بلا تاویل عدد (او یگانه‌ایست نه به مبنای عدد) وحدت خداوندی وحدت عددی نیست در تعریف عدد، تا کنون مطالب مختلفی گفته شده است. بدیهی است که اختلاف تعاریف در این مورد هم مانند دیگر موارد نظری مربوط به تنوع دیدگاههایی است که صاحب‌نظران دارا می‌باشند. بهر حال نمی‌توان وحدت خدا را از مقوله عدد منظور نمود. بدیهی است که تعیین حد و محدودیت هر حقیقتی است که به عنوان واحد عددی در نظر گرفته

می‌شود. زیرا این واحد، اولین معقول کمی و زیر همه اعداد است که از ۲ به بالا را شامل می‌شود. پس یک واحد (معدودش هر چه باشد) اولین و کمترین معقول کمی است. زیرا همه اعداد چه مفاهیم تجریدی آنها و چه با نظر به معدودهایی که آن اعداد کمیت آنها را ارائه می‌دهند بالاتر از واحد عددی است و الخالق لا بمعنی حرکه و لا نصب (آفریننده است بدون حرکت و خستگی) آن ذات اقدس از هر گونه حرکت و خستگی به دور است حرکت به هر معنی هم که باشد، اسناد آن به خدا محال است، زیرا تغییر و دگرگونی موجود متحرک، ذات حرکت است، خواه این دگرگونی بمعنای انتقال از قوه به فعل باشد یا توالی حالات یا تعاقب مثبتها و منفی‌ها. بهر حال به جهت همین دگرگونی است که جسم متحرک در تمامی لحظات خود نیازمند علت است. در نتیجه نسبت دادن حرکت به خدا مساوی است با نسبت دادن احتیاج به ذات اقدس ربوبی!! و احتیاج از صفات حادث است و خداوند ازلی و ابدی و فوق حدوث و علیت می‌باشد. اما اینکه خستگی به خداوند راهی ندارد، باین علت است که خداوند متعال در فعالیت‌های خود احتیاجی به صرف قدرت و انرژی ندارد که احساس خستگی ایجاد کند که برای فعالیت بعدی قوه و انرژی ذخیره کند. بشر در نسبت دادن

هر دو صفت به خدا یا توهم نسبت مزبور، خدا را به وضع جسمانی خود مقایسه می‌کند. زیرا که می‌بیند در هر عمل و فعالیتی که انجام می‌دهد، مجبور است به نوعی یا انواعی حرکت دست بزند و نیز می‌بیند که هنگامی که مقداری کار انجام داد اعم از فکری و عضلانی، احساس خستگی می‌کند، بنابراین برای اینکه تجدید قوا کند، مشغول استراحت می‌شود و خستگی را از خود برطرف می‌کند. این قضیه را به عنوان یک اصل کلی بخاطر بسپاریم که افراد نوع بشر غالباً در تصویر. تجسم‌هایی که در علوم و معارف انجام می‌دهد، زمینه نسخه آنرا با عکسبرداری از خویشتن آماده می‌سازد. و السمع لا باداه و البصیر لا بتفریق آله، و الشاهد لا بماسه و البائن لا بتراخی مسافه (و او شنوا است بدون نیاز به وسیله آن، و بینا است بدون بازگشتن و بستن چشم، او شاهد و ناظر است نه با چسبیدن (اتصال) جسمانی و دور از اشیاء است بدون برقراری فاصله). شنوایی و بینایی و شهادت و نظاره او با وسائل جسمانی نیست ابعاد علم خداوندی که یا عین ذات و یا ذاتی آن اقدس است، هیچ نیازی به وسائل و آلات اعم از جسمانی و غیر جسمانی ندارد، همانگونه که نفس انسانی در حال رویا می‌بیند، می‌شنود، می‌چشد، لمس می‌کند و استشم

ام می‌نماید، در حالیکه نیازی به وساطت هیچ یک از چشم و گوش، ذائقه، لامسه و بینی ندارد. از اینجا به یک نتیجه بسیار مهم می‌رسیم و آن اینست که حقیقتی که مجرد است، هنگامی برای درک و دریافتهای خود به وسائل جسمانی نیازمند است که در عالم ماده و مادیات، به فعالیت بپردازد، مانند روح، نفس، فرشته و غیرها، اما هنگامی که آن حقیقت مجرد، از عرصه ماده و مادیات جدا شد و گام فراتر نهاد، قطعی است که برای درک و فعالیت، هیچ احتیاجی به وساطت اجسام و جسمانیات نخواهد داشت. حال خداوند سبحان که فوق همه مجردات و بی‌نیازترین حقیقت از ماده و مادیات و قوانین آنها است، به طریق اولی در درک و فعالیت‌هایش به هیچ وسیله‌ای نیازمند نمی‌باشد. و البائن لا بتراخی مسافه (و دور از اشیاء است، بدون برقراری فاصله میان او و اشیاء) اگر موجودات عالم هستی هم مانند اکثر انسانها بود، مابین خدا و خویشتن فاصله قرار می‌داد. آنچه که از نوع بشریت سراغ داریم،

اینست که اکثریت قریب به اتفاق آنان، با یک تصور باطل درباره خدا چنین گمان می‌کنند: خداوند در بالای آسمانها بر یک تخت بسیار بزرگ و مرتفع نشسته و از آنجا مدیریت جهان هستی را به دست گرفته است!! لذا مابین خدا و آن فاصله هندسی بسیار زیادی وجود دارد که برای وصول به او اگر امکان‌پذیر باشد میلیونها سال، شاید هم به مقیاس سال نوری لازم است!! در صورتیکه خداوند متعال غیر همه موجودات است، ولی نه با فاصله جسمی از جسمی دیگر، بلکه بمانند روح یا نفس و جسم انسانی. جهل و عدم شناخت خداوندی موجب شده است که انسان مابین خود و خدایش آنهمه فاصله نامعقول را برقرار بسازد. امان از بیماری نامحسوس جهل و فریاد از دردهای عافیت‌نمای آن بگذارید در این مورد یک اصل کلی را یادآوری کنیم، باشد که در فعالیتهای علمی و معرفتی و اجتماعی ما مفید باشد. ما در زیانها و ضررهای خیلی از اسباب شر و ضرر مادی و مقامی و شهرتی می‌اندیشیم و تا آنجا که امکان داشته باشد در رفع آنها می‌کوشیم. و در این جریان بقدری اهتمام می‌ورزیم که به مجرد احساس زیان و ضرر، فوراً به دنبال پیدا کردن علت و شرایط و طرق برطرف کردن آنها می‌دویم، تلاش می‌کنیم. اما از یک درد و بیماری بسیار شکنجه‌زا و زیان‌آور و ضرربخش، چنان در غفلت یا بی‌اعتنایی عمدی بسر می‌بریم که گویی ما افراد بشری اصلاً چنین درد و بیماری نداریم. این بیماری چیست؟ و درد آن کدام است؟ این همان بیماری جهل و نادانی است که خودخ واهی و عقب‌ماندگی و حق‌کشی‌ها و خونریزی و خودکامگی‌ها و پای گذاشتن روی همه ارزشهای والای انسانی، دردهای عافیت‌نمای آن می‌باشد. نخست بگذارید ببینیم این مرض، قابل‌معالجه است یا نه؟ سپس بپردازیم به بحث مختصات جهل و طرق معالجه آن. ناصر خسرو می‌گوید، درد نادانی برنجاند ترا ترسیم همی درد نادانیت را گرنه به علم افسون کنی از تو خواهند آب زان پس کاروان تشنگان گر تو از هامون گریزی روی زی جیحون کنی بعضی دیگر از صاحب نظران می‌گویند: نه هرگز، بیماری جهل چیزی نیست که قابل معالجه باشد. می‌گوید: لکل داء دواء یستطب به الا الجهاله اعیت من یداوها (برای هر دردی دوائی است که با آن دوا معالجه‌اش می‌کنند، مگر نادانی که ناتوان است هر کس را بخواهد آنرا معالجه کند). ما این نظریه را که به طور مطلق مطرح کرده‌اند نمی‌پذیریم. آنچه که در این مسئله منطقی و قابل قبول است، اینست که اولاً ما باید جهل و مقاومت بر مبنای آن را به اقسام موجود در آن تقسیم نماییم تا مسئله چهره واقعی خود را برای ما روشن بسازد. ۱- جهل بسیط با بیطرفی از متعلق آن (آنچه که مجهول است) یعنی انسان نمیداند چیزی را، یعنی آن چیز برای او مجهول است و درباره آنچه که مجهول است نظر و ارزشیابی مخصوصی هم ندارد، بطوریکه اگر مجهول او حل شود، متعلق جهل او روشن شود. موضع‌گیری صحیحی در برابر آن اتخاذ مینماید. این دسته از جهال (نادانان) با ارتباط صحیح با عالمان و صاحب نظران مطلع، از جهل گریخته و به علم پناهنده می‌شوند. ۲- جهل بسیط با توجه به اهمیت متعلق آن (آنچه که مجهول است) انسان در چنین موقعیتی اگر از تاثیر عوامل محیطی اعم از طبیعی، اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی در امان باشد، مخصوصاً از سلطه‌گری قدرتمندان قدرت‌پرست، در امان باشد، قطعی است که به جهت توجیهی که به اهمیت متعلق جهل (مجهول) دارد، برای مبارزه با جهل و تحصیل علم درباره آن موضوع مجهول، به تلاش و تکاپو خواهد پرداخت. زیرا غریزه ارتباط با واقعیات، یک غریزه اصیل است که ناشی از اشتیاق عمیق آدمی به برقرار کردن رابطه با خود واقعیات می‌باشد، نه واقعیات ساختگی. ۳- جهل بسیط با توجه به اهمیت متعلق آن با وجود مانع برای برطرف کردن آن. مانند ناتوانی از بدست آوردن وسائل علم، عدم اهتمام مدیریتهای جامعه برای رها ساختن افراد از بیماری جهل و بالاتر از همه که آنرا باید در جدول عوامل وقیح قرار داد، امتناع ورزیدن مدیریتهای خودکامه و خودخواه جامع ه است که وحشت شدید از بیداری و آگاهی افراد جامعه خود دارند!! ۴- جهل مرکب، عبارتست از آن نادانی که جاهل با فرو رفتن در ظلمات جهل، گمان می‌کند یا یقین دارد که عالم است!! اگر کسی نام این جهل را بیماری کشنده نفس بنامد، چنین کسی از گروه خوش‌بینان است و اگر کسی بگوید: این جهل، قاتل نفس آدمی و در صورت تاثیر شخصیت او در جامعه قاتل نفوس آدمیان است، با نظر به نتایج ضد انسانی که این بیماری جهل دارا می‌باشد، سخنی مطابق حقیقت گفته است. اکنون این مسئله پیش

می‌آید که آیا این بیماری (جهل مرکب) یک عارضه مخصوصی است بدون اینکه وابسته به علل و عواملی دیگر باشد، یا دارای علتی خاص است؟ با در نظر گرفتن اینکه این عارضه هم مانند سایر پدیده‌های روانی یک معلول است که در درون شخص به وجود می‌آید، باید علت آنرا پیدا کنیم تا اگر توانایی ارائه طریق یا طرق معالجه آنرا داشته باشیم، دست به کار شویم. قطعی است که چنین پدیده‌ای نمی‌تواند بی‌علت باشد و احتمال تصادف همانگونه که در کارگاه کائنات ضد علم است، در این مورد هم از دیدگاه علمی قابل پذیرش نیست. اگر مقاومت و پافشاری جاهل مزبور در برابر معلمان و مربیان خیرخواه جامعه و همچنین در برابر احتما

ل درونی خود جاهل، برخلاف آنچه که ایستادگی می‌کند ناشی از اهمیتی است که به معلوم و دریافت شده خود می‌دهد باید مقامات ارشاد و تعلیم و تربیت درباره معلوم خیالی که او را در برابر واقعیت، در جهل نگهداشته است، به داد او برسند. اگر چه خود او خویشتن را محتاج ارشاد و تعلیم و تربیت نداند و اگر با وجود احتمال درونی خویش بر آنچه که به عنوان واقعیت پافشاری می‌کند و همچنین با وجود طرق قابل تعلیم و تربیت، هیچ اعتنایی به آنها نمی‌کند، در اینصورت باید گفت: این بیماری او (جهل مرکب) ناشی از یک بیماری خطرناک عمومی است که نام آن خودخواهی است که نخست دیگران را آتش می‌زند، سپس خود او را می‌سوزاند و خاکستر می‌نماید و با یک دید دیگر می‌توان گفت نخست خود را آتش می‌زند و سپس با همین آتش، دیگران را می‌سوزاند و تباه می‌سازد. از این مطلب به این نتیجه می‌رسیم که اگر بیماری جهل مرکب مربوط به بیماری مهلک خودخواهی باشد و این بیماری مهلک هیچ بعد و استعدادی در درون آن جاهل سالم نگذاشته باشد، قطعی است که چنین بیماری علاج‌ناپذیر بوده و برگرداندگان جامعه است که بهر شکل و بهر وسیله که ممکن است از سرایت این بیماری باید جلوگیری کنند. اینک باید زیانه

ا و ضررهایی را که ناشی از جهل، مخصوصاً نوع جهل مرکب آن می‌باشد، مورد بررسی و تحقیق قرار بدهیم. زیانهای ناشی از جهل، مخصوصاً نوع جهل مرکب آن معنای نادانی عبارتست از گسیخته شدن عوامل درک انسان از واقعیت‌های خارج از خود. از طرف دیگر بدیهی است که ارتباطات تکوینی انسان با واقعیت‌های خارج از خود (جهان هستی) هیچ وقت مشروط به علم و شک و ظن و پندار نیست، یعنی تاثیر و تاثر انسان با جهان جز خود، مشروط باین نیست که او بداند یا نداند، بخواهد یا نخواهد. به عنوان مثال هوای آلوده، غذای مسموم برای سلامت انسان مضر است و رسانیدن این ضرر نیازی به آن ندارد که او بداند. بهمین جهت است که تمامی انبیاء و اولیاء اصرار شدید برای رفع کردن جهل و نادانی از افراد نوع بشر داشته‌اند. تفاوتی که مابین جهل بسیط و جهل مرکب وجود دارد در اینست که آدمی که نمی‌داند و در عین نادانی خود را دانا تلقی نمی‌کند، همواره در معرض توجه و تحصیل آگاهی است و اصرار بر آن حالات ظلمانی خود ندارد در صورتیکه شخص مبتلا به بیماری جهل مرکب، که خود را دانا میدانند هرگز در معرض و در صدد تحصیل علم بر نمی‌آید، مگر اینکه حوادث محاسبه نشده از راه برسد و او را تکان بدهد و به خود

بیاورد تا بفهمد در ظلمات جهل غوطه‌ور است. حال می‌پردازیم به ملاک بزرگی و کوچکی ضرری که در نتیجه جهل به انسان وارد می‌گردد. ملاک و مبنای ضرر جهل از نظر بزرگی و کوچکی، وابسته به اهمیت آن حقیقت است که مجهول است این یک اصل کاملاً بدیهی است که مبنای ملاک بزرگی و کوچکی ضرر بستگی به مقدار اهمیت حقیقت مجهول دارد. مسلم است که هر انسانی در هر حالی که باشد مجهولاتی دارد که او را احاطه کرده است و با توجه به اندک بودن معلومات ما درباره (خویشتن)، (خدا)، (جهان هستی) و (هموعان خود) چه بخواهیم و چه نخواهیم باید به کثرت مجهولات خود اعتراف کنیم و این اعتراف باشکال گوناگون از همه متفکران و صاحب‌نظران قرون و اعصار مشاهده شده است، مگر اینکه متفکر در مراحل پایین علم از اندوخته‌های محدود در علم خود راضی شده باشد!! حال ببینیم ملاک و مبنای بزرگی و کوچکی ضرر جهل چیست؟ این ملاک و

مبنا مربوط به هویت و ارزش حقیقی است که مجهول است. کسی که نمی‌داند شماره آجرهای ساختمانی که در آن نشسته است چند عدد است و هیچ مسئله‌ای هم درباره شماره آن آجرها متوجه او نیست، ضرری را از این جهل مشاهده نمی‌کند. همچنین کسی که نمی‌داند شماره ریگهای بیابان شهری ک

ه در آن زندگی می‌کند چقدر است هیچ زبانی به سبب این جهل متوجه او نمیشود، ولی در صورتیکه اگر به مقدار مخارج زندگی خود عالم نباشد، ممکن است به جهت کمی عائداتی که دارد از این راه ضرری برای او وارد گردد و این ضرر کم یا بیش زندگی او را مختل سازد. بالاتر از این، اگر آدمی در زندگی نداند که هدف زندگی او چیست؟ و چیست آن آرمان مقدس که بایستی زندگی خود را بر محاسبه آن استوار بسازد، ضرر معنوی و ارزشی بزرگی برای او متوجه می‌گردد. کسی که خدا را نمی‌شناسد و به اهمیت خداشناسی و خدایابی جاهل است، مخصوصاً در صورتیکه جهل او جهل مرکب باشد، ضرر او یک زیان و آسیب معمولی نیست، بلکه خسارت همه زندگی او را فراهم می‌آورد. و اگر شخصیتی نافذ و مورد توجه در جامعه باشد، قطعی است که ارتباط او با افراد جامعه بر مبنای هیچ ارزش انسانی استوار نمی‌باشد. کسی که خدا را نمی‌شناسد و اهمیت آگاهی او را بر زندگانی خود نمی‌داند، چنین شخصی ضررهایی بینهایت برای خود می‌خرد ما نمونه‌ای از این ضررها را متذکر می‌شویم: ۱- جهان هستی برای او تاریک است. ۲- جهان هستی برای او به هیچ وجه قابل تفسیر نیست. ۳- هیچ ارزشی برای او در دو قلمرو انسان و جهان، چه در مجرای

(آنچنانکه هستند) و چه در مجرای (آنچنانکه باید باشند) نباید مطرح شود. برای او نابود ساختن جهان، کشتن میلیونها انسان، ولو برای یک روز لذت حیوانی، کمترین اهمیتی ندارد. او هر کجا و به هر چه می‌نگردد، جز من تورم یافته خویشتن چیزی را نمی‌بیند! او در همه حال، خود را (هدف) و دیگر انسانها و جهان را وسیله برای خواسته‌ها و خودکامگی‌های خود می‌بیند. ۴- اگر برای پیشبرد اغراض خودخواهانه‌اش خود را نیازمند به انکار همه حقایق ببیند، قطعی است که همه هستی را منکر می‌گردد. ۵- با مغالطه‌ها و سفسطه‌های دروغین، مردم را از ارتباط با واقعیات راستین محروم می‌سازد. ۶- در مسیر استخدام و برده ساختن انسانها برای خواسته‌های خود طبیعی‌اش، عالم، جاهل، آزاد، برده، شریف‌ترین انسانها و پست‌ترین ارادل و اوباش برای تفاوتی نخواهد داشت. ممکن است گفته شود: برای انسانها یک وعده اصول و قواعدی مطرح است که اگر خدا را هم منکر شود، هیچ وقت در زشتی‌های مزبور غوطه‌ور نمی‌گردد. در پاسخ این توهم می‌توان گفت: اولاً- برای کسی که منکر با عظمت‌ترین حقایق که خدا است، هیچ اصل و مبنائی مطرح نیست و لذا او با خود محوری نمی‌تواند از طغیانگریهای خود، مخصوصاً در موقعی

که خویشتن را بی‌نیاز بداند، جلوگیری نماید. ثانیاً چنین شخصی بر مبنای انگیزه‌های طبیعی (جبری و شبه جبری) خویشتن زندگی می‌کند، نه بر مبنای استعدادهای عالی و انگیزه‌های ارزشی آزادانه. این‌گونه زندگی اگر قوانین و اصولی را برای خود بپذیرد، نه تنها از آزادی ارزشی (اختیار) بهره‌مند نخواهد بود، بلکه محال است پاسخی برای سوالات ششگانه (من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا آمده‌ام؟ با کیستم؟ برای چه آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟) آماده کرده باشد. رضایت دادن به چنین زندگی، تفاوتی با رضایت دادن به زندگی بی‌قاعده و اصل حیوان درنده ندارد. و الظاهر لا برویه و الباطن لا بلطافه (آشکار است نه قابل دیدن با چشم و باطن مخفی است نه از جهت دقت و ظرافت وجود ظهور او جسمانی نیست تا با چشم دیده شود و دارای سبکی یا ظرافت مادی نیست که او را مخفی بدارد. بدان جهت که خداوند سبحان هیچ‌گونه تجسمی ندارد و برای او شکل رنگ و حدود فیزیکی امکان‌پذیر نیست، لذا قابل دیدن با چشم ظاهری نیست نه در این دنیا و نه در سرای آخرت. اینکه برخی از متفکران گفته‌اند: خدا قابل دیدن است، یا خود آنان توضیحاتی در این باره گفته‌اند که دیدن خدا را از دیدن دیگر اشکال و نمودهای

جسمانی تفکیک نموده‌اند، یا اگر خود آنان چنین تفسیر و تاویلی صورت نداده‌اند، اگر عبارات آنان طوری باشد که قابل توجیه باشد، حتماً باید چنین کاری را انجام داد و اگر قابل توجیه نباشد و گوینده ملترم به لوازم چنین دیدن باشد که از مختصات جسم و

جسمانیات است، باید آن نظریه را طرد کرد. نظامی گنجوی ابیاتی دارد که از آنها است که خود، کلام خود را توجیه نموده است. او درباره دیدن خداوند با همین چشمان ظاهری چنین می‌گوید: مطلق از آنجا که پسندیدنی است دید خدا را که خدا دیدنی است دیدنش از دیده نباید نهفت کوری آنکس که به دیده نگفت دید پیمبر نه به چشمی دگر بلکه بدین چشم سر این چشم سر در عین حال نظامی ابیاتی دارد که می‌تواند ابیات فوق را توجیه نماید: دیدن آن پرده مکانی نبود رفتن آن راه زمانی نبود هر که در آن پرده نظر گاه یافت از جهت بی‌جهتی راه یافت دیدن او بی‌عرض و جوهر است کز عرض و جوهر از آنسوتر است در ماخذ ذیل بیت ۲۵ می‌گوید: تو که جوهر نه ای نداری جای چون رسد در تو و هم شیفته رای او باطن است نه از جهت سبک بودن یا ظرافت مادی. اینکه خداوند متعال فوق ماده و مادیات است، جای تردید نیست، لذا هیچ‌گونه نس

بت جسمی با اجسام دیگر به او راهیابی ندارد. قرار گرفتن در بالا، در زیر، نفوذ بر میان و به عبارت کلی تر هیچ‌گونه ارتباط جسمانی با جسم یا اجسام دیگر ندارد. بان من الاشیاء بالقهر لها القدره علیها و بانث الاشیاء منه بالخضوع له و بالرجوع الیه. و من وصفه فقد حده و من حده فقد عده، و من عده فقد ابطال ازله، و من قال: (کیف) فقد استوصفه، و من قال: این فقد حیزه (از همه کائنات جدا است به جهت سلطه مطلقه و قدرت تامه بر همه آنها. و همه مخلوقات از او جدا است به جهت تسلیم و بازگشت به سوی او. هر کس که خدا را توصیف کند او را محدود کرده است و هر کس او را محدود کند او را به شمارش درآورده است. و هر کس او را به شمارش درآورد، ازلیت او را باطل کرده است و هر کس بگوید او چگونه است، توصیفش کرده، و هر کس بگوید در کجا است، او را در آن مکان جای داده است.) اوست فوق همه کائنات از هر مقوله که باشند و در هر موقعیتی که آنرا حیات کنند در خطبه یکم از نهج البلاغه، بعضی از جملات فوق آمده و ما آنها را تفسیر کرده‌ایم، مانند ۱- توصیف خداوند مستلزم محدود ساختن آن ذات اقدس است. ۲- محدود ساختن آن ذات اقدس مستلزم به شمارش درآوردن او است. ۳- نسبت دادن کیفی

ت برای او مستلزم توصیف او است. ۴- قرار دادن او در مکان یا فضا، محدود ساختن او است در آن مکان یا فضا. آنچه که در این خطبه مبارکه باید تفسیر شود. ۱- علت جدائی و مغایرت ذات اقدس ربوبی از کائنات. ۲- و اینکه به شمارش درآوردن او مستلزم ابطال ازلیت و قدیمی بودن او است. اما علت جدائی ذات اقدس ربوبی از کائنات، هم از جهت علو آن ذات اقدس از همه موجودات است، و هم از جهت عظمت صفات او. اوست خالق عموم موجودات. چه نسبت خاک را با عالم پاک! در صورتیکه همه ذرات هستی، نیازمند و وابسته و رو به زوال و محدود و پیرو قوانین و مخلوق است در صورتیکه همه ذرات هستی، نیازمند و وابسته و رو به زوال و محدود و پیرو قوانین و مخلوق است در صورتیکه ذات اقدس الهی غنی (بی‌نیاز مطلق) و صمد و فرد واحد مطلق است، ازلی و ابدی و باقی و بی‌نهایت و فوق قوانین و سازنده و حافظ آنها. و اما اینکه به شمارش درآوردن او، مستلزم سلب ازلیت از آن ذات اقدس است، بدین جهت است که هر حقیقتی با قابلیت شمارش با واحدها و مقیاسهای کمی، محدود می‌گردد و آن حقیقتی که محدود است، در فضا و زمان، تعینی مشخص برای خود می‌گیرد و نمی‌تواند قدیمی بوده باشد، زیرا ازل و ابد (سرمد) فوق ف

ضا و زمان است، و لذا فوق تعدد و شمارش می‌باشد. عالم اذ لا معلوم و رب اذا مربوب، و قادر اذ لا مقدور (آن ذات اقدس عالم است بدون وجود معلوم، و پروردگار است بدون پرورده شده و توانا است بدون وجود اشیایی که قدرت در آنها اثر بگذرد.) برای علم مطلق او به همه کائنات و در هیچیک از احوال نیازی به وجود عینی کائنات که معلوم خداوندی باشند نیست. اگر بخواهید برای تصور و تصدیق نمونه‌ای از این حقیقت (علم بی‌نیاز او معلوم) در علوم انسانی به تفکر پردازیم، نخست باید این اصل بسیار با اهمیت (من عرف نفسه فقد عرف ربه) را با کمال دقت مورد توجه قرار بدهیم. یکی از بنیادین‌ترین اصول خداشناسی و مسائل مربوط به این شناخت حیاتی، همین اصل استلزامی است که بالا-ترین کمک را به معارف الهی ما می‌نماید، معنای این اصل

عبارتست از اینکه: هر کس نفس خود را شناخت، خدای خود را شناخت یعنی شناخت لازم و تا حدودی کافی نفس، مستلزم شناخت خداوندیست برای توضیح کامل این اصل، با عنایات خداوندی در آینده مباحثی را مطرح خواهیم نمود. در این مبحث فقط برای دریافت عالم بی‌نیاز از وجود معلوم، از اصل فوق استفاده می‌کنیم: ۱- آدمی بدون اینکه نیازی به تحقق عینی معبودات داش
ته باشد، اعداد را درک یا در ذهن خود با فعالیت تجریدی آنها را در می‌یابد. ۲- انسان بدون ارتباط عینی با آنچه که آنرا اکتشاف می‌کند، ارتباط علمی برقرار می‌کند، زیرا قطعی است که حقیقتی که به وسیله یک انسان کشف می‌شود، از عدم محض (نیستی مطلق) به وجود نمی‌آید. و همچنین نمی‌توان گفت: اکتشاف در همه موارد عبارتست از محصول (سنتر) جدید واحدهایی از شناخته شده‌ها که در مغز یک انسان متفکر به وجود می‌آید، زیرا در هر علمی و هنر و صنعتی که تصور شود، واحدهای انفرادی شناخته شده‌ای وجود دارد که فقط در مغز اشخاصی معبود می‌تواند مقدمه یا مقدماتی برای اکتشاف بوده باشد. و ضمناً باید متوجه شویم که آن واحد چه به شکل مقدمه و چه به عنوان انگیزه حصول اکتشاف، با ارتباط و اتصال مستقیم با حقیقت کشف شده جدید به وجود نمی‌آید، حتی گاهی همه معلومات مقدمه‌ای یا انگیزه‌ای در موقع بروز حقیقت جدید در عرصه ذهن، از قلمرو ذهن برکنار می‌گردد و آن شیء جدید بروز می‌کند. در این مبحث، مسائل متعددی وجود دارد که در فلسفه و کلام مطرح می‌گردد. ۳- همانگونه که علم هندسه در مغز مهندس، (به ضمیمه هدف‌گیری و اراده او)، بدون احتیاج به تحقق عینی هزاران ساختمان با ن
مودها و اشکال مختلف، می‌تواند در جهان خارجی تجلی یابد و هزاران ساختمان با انواع گوناگون را عینیت ببخشد، علم خداوندی هم در یک مقام بسیار والا، بدون نیاز به انتزاع یا صورت‌برداری از معلومات عینی وجود داشته باشد. امیرالمومنین علی علیه‌السلام در جملات بعدی دو صفت از صفات خداوندی را بیان می‌فرماید: یکی، اینکه خداوند پرورنده است بدون نیاز به ارتباط با موجودات عینی پرورده شده. دوم، او خالق همه موجودات است بدون نیاز به سابقه مشاهده مخلوقات. او اداره کننده و تنظیم کننده عالم هستی است بدون سابقه عالم هستی. بدان جهت که همه صفات مزبوره از نوع صفات فعلی هستند و خود صفات فعلی از افعال خداوندی انتزاع می‌گردند، لذا منظور از اینکه خداوند متعال دارای صفات مزبور است بدون اینکه منشا انتزاع آنها تحقق عینی داشته باشد، یعنی خداوند متعال دارای آن قدرت مطلقه است که برای به وجود آوردن آن افعال (پرورداندن، خالقیت، و غیر ذلک) به هیچ چیز دیگری نیازمند نمی‌باشند. و از همین بیان، مسئله قدرت خداوندی بدون احتیاج به مقدر واضح می‌گردد.

[صفحه ۳۷]

ائم‌الدین قد طلع طالع و لمع لامع و لا-ح لائح و اعتدل مائل، و استبدل الله بقوم قوما و بیوم یوما، و انتظرنا الغیر انتظار المجدب المطر. و انما الائم قوام الله علی خلقه، و عرفائه علی عباده، و لا یدخل الجنه الا من عرفهم و عرفوه، و لا یدخل النار الا من انکرهم و انکره. ان الله تعالی خصکم بالاسلام و استخلصکم له و ذلک لانه اسم سلامه و جماع کرامه. اصطفی الله تعالی منهجه، و بین حججه، من ظاهر علم و باطن حکم، لا تفنی غرابه و لا تنقضی عجائبه. فیه مرایع النعم و مصایح الظلم لا تفتح الخیرات الا بمفاتیحه و لا- تکشف الظلمات الا بمصایحه قد احمی حماه، و ارعی مرعاه. فیه شفاء المستشفی و کفایه المکتفی. (خورشید فروزان امامت سرکشید و فروغی تابناک درخشیدن گرفت و ستاره روشن خلافت الهی روشن و نمایان گشت. معتدل شد آنچه کج بود. خداوند گروهی را به گروهی و روزگاری را به روزگاری تبدیل فرمود و ما در انتظار دگرگونیها بودیم. همانگونه که قحطی زدگان به انتظار باران نشینند. جز این نیست که پیشوایان (الهی) تدبیرکنندگان و مدیران الهی برای مخلوقات او نید و عارفان آنان می‌باشند. و کسی به بهشت داخل نمی‌شود مگر اینکه آن پیشوایان الهی را ب

شناسد و آنان نیز او را بشناسند. و کسی به دورزخ ساقط نگردد مگر اینکه آنان را منکر شود و آنان نیز او را منکر گردند. قطعاً خداوند متعال شما را به اسلام مخصوص فرمود و شما را برای خود برگزید و آشکار ساخت. و دلایل و راهنماهای خود را به وسیله علوم و حکمتهای باطن که شگفتی‌های آن پایان نیابد و حقایق اعجاب انگیز آن تمام نشود آشکارا ساخت جایگاههای روییدن

نعمتها و چراغهای روشنگر تاریکی‌ها را در آن قرار داد. درهای خیرات جز با کلیدهای آن گشوده نشود و تاریکیها جز با چراغهای آن از بین نرود. خداوند سبحان حمایت نمود هر کس را که پناه به او برد و مراعات آنرا به عهده خود گرفت. ذات اقدس ربوبی شفای هر کس را که خواهد و کفایت هر کس را که کفایت طلب کند، در آن قرار داد. سیاست حکیمانه جامعه بشری با طلوع خورشید فروزان اسلام و نبوت و امامت، مطرح گشت کسانی که از مکتب اسلام و عقاید و احکام و حقوق و تکالیف آن، به اندازه لازم اطلاع دارند، می‌دانند که این دین تنظیم و هماهنگی همه امور و شئون حیات بشری را از دیدگاه اخلاق، حقوقی، فرهنگی، سیاسی، عبادی و غیرذکر به عهده گرفته است. برای اثبات این حقیقت، زندگی سیاسی، اجتماعی، عبادی، اخلاقی، فرهنگی و حقوقی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کفایت می‌کند. او بشریت را به عنوان یک واحد غیرقابل تجزیه در رسالت الهی خود، منظور نموده و هیچ مسئله‌ای را که بعنوان یک واحد غیر قابل تجزیه در رسالت الهی خود، منظور نموده و هیچ مسئله‌ای را که مربوط به حیات مادی و معنوی بشریت بوده باشد، از دیدگاه رسالت خود تفکیک ننموده است. آیات قرآنی و سخنان امیرالمومنین علی علیه‌السلام چنانکه در سراسر نهج‌البلاغه در این مباحث مشاهده خواهیم کرد با کمال صراحت و با تأکیدی جدی شمول رسالت انبیاء و دیگر پیشوایان الهی را بر هر دو قلمرو دنیوی و اخروی بشر مطرح نموده و آن همه دلایل و شواهد اثبات کننده وحدت دنیا و آخرت در دین چه به معنای متن کلی دین الهی که از حضرت نوح علیه‌السلام به اینطرف مقرر شده است و چه به معنای دین اسلام به اصطلاح خاص آن که با کمال وضوح بیان شده است، موردی برای شوخی و اصطلاح‌بافی و تحریف حقایق و بذله‌گویی و خودخواهی باقی نگذاشته است. همانگونه که می‌دانیم، در دوران معاصر عواملی باعث شده است که نویسندگانی پیدا شده و از محدود ساختن قلمرو دین در زندگی اخروی، زندگانی دنیوی را بی‌نیاز از دین معرفی می‌نماید. نام این طرز تفکر اسکولاریسم می‌نامند. و بدان جهت که از با اهمیت‌ترین حقایقی که در سخنان و نامه‌ها و سخنان حکیمانه امیرالمومنین علی علیه‌السلام، تعمیم دین برای تنظیم و اصلاح هر دو قلمرو دنیا و آخرت می‌باشد، لذا لازم دیدیم که در شرح این خطبه، یک بحث مبسوطی درباره بررسی و نقد تفکراتی که دین را تنها برای اصلاح آخرت محدود می‌کند، داشته باشیم. پیش از ورود به این مبحث، مقدمه‌ای را که تذکر به آن ضروری بنظر می‌رسد، مطرح می‌نماییم. این مقدمه درباره ارزیابی ایجاد دگرگونی در مفاهیم فرهنگ یک جامعه بوسیله الفاظ وارداتی مانند سکولاریسم و پلوالیسم است که مسئله‌ای بسیار حساس می‌باشد. انتقال لغت از یک جامعه‌ای به جامعه دیگر که برای خود، لغت و فرهنگی دارد، در غیر صورت احتیاج ضروری، ممکن است به ضرر جامعه منتقل‌الیه (جامعه‌ای که لغت به آن منتقل می‌شود) تمام گردد در دورانهای معاصر انتقال لغت از جوامع غربی به جوامع شرقی مخصوصاً کشورهای اسلامی، فراوان دیده می‌شود. سه نظریه قابل توجه در این مورد وجود دارد: نظریه یکم اینکه هیچ اشکالی در این نقل و انتقال وجود ندارد، زیرا مقصود از وضع لغات و بکار بردن آنها تفاهم در معانی است و این مقصود به هر لغتی که باشد، کاری است صحیح. نظریه دوم اینکه هر نوع لغت و عنصر فرهنگی و اخلاقی و ادبی و سیاسی و حقوقی که از قوم دیگر و از جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر منتقل شود، نوعی تمایل تسلیمی در قوم یا جامعه منتقل‌الیه (پذیرنده انتقال) و نوعی احساس اعتلاء و سلطه از (ناقل یا منقول عنه) (قوم یا جامعه‌ای که لغت یا هر عنصر دیگر فرهنگی از آنجا منتقل شده است) به وجود می‌آید. بنابراین، هر جامعه و کشوری که پذیرنده انتقال امور مزبور در فوق بوده باشد، به نوعی خودباختگی و تسلیم دچار خواهد گشت. نظریه سوم که منطقی‌تر بنظر می‌رسد، اینست که قاعده یا اصل (صیانت هویت) اینست که حرکت تکاملی باید از ذات و اصالت‌های ذاتی هر قومی سرچشمه بگیرد و از اینجا است که فرهنگ وارداتی و لغت وارداتی بدون نیاز واقعی بر آنها ضد اصالت (صیانت ذات و هویت اصلی) می‌باشد. مخصوصاً اگر برای تحقیر و تسلیم مردم یک جامعه در برابر انتقال دهنده لغات و فرهنگها بوده باشد و یا برای تخفیف زشتی یک مفهوم از دیدگاه جامعه پذیرنده لغات و فرهنگها مانند اصطلاح (سکس) که برای آن در فارسی و عربی و دیگر لغات کشورهای اسلامی کلمات وجود دارد که بکار بردن آنها را با خوداری ناشی از شرم و حیا صورت می‌د

هند در صورتیکه بکار بردن اصطلاح (سکس) نه تنها توأم با شرم و حیا نمی‌باشد بلکه بدان جهت که از کشورهای این کلمه سرازیر شده است که هواپیمای ۷۴۷ را می‌سازند، بنابراین این یک اصطلاح علمی پیشرفته مانند پیشرفتگی تکنولوژی هواپیمای ۷۴۷ می‌باشد!!! چشم باز و گوش باز و این عما؟ حیرتم از چشم‌بندی خدا! امروز شما اگر بخواهید زندگانی منهای دین را در جوامع اسلامی به کار ببرید، اگر با اصطلاح لغت خود این جوامع، به کار ببرید با قیافه‌هایی روبرو می‌شوید که درباره چنان زندگی حالت منفی دارند، در صورتیکه اگر لغت سکولاریسم استعمال کنید، هم آدم باسواد و پیشرفته تلقی می‌شوید و هم عده کمی از مردم که معنای این لغت وارداتی را می‌دانند چهره انکار به شما نشان می‌دهند. شگفتا، که باین لغت بازی، دو هدف را تعقیب می‌کنند. یکی- ارضاء و اشباع خودخواهی‌های گردانندگان جوامعی که لغت یا فرهنگ را از آنها منتقل می‌نمایند. دوم- ارضاء و اشباع خودخواهی‌های خویشان را که آری، این ما هستیم که حقایق تازه را درک می‌کنیم!! بهر حال لغتهای سکولاریسم، لائیسیم، آتئیسم، مدرنیسم، و پلورالیسم و هرمنوتیک و غیر ذلک در جریان فوق است که به جوامع اسلامی منتقل میشوند!!

اینجانب در این مباحث، کلمه سکولاریسم را که در عبارت مورد بررسی از نویسندگان آمده است، خواهم آورد و ما تا آنجا که بتوانیم کلمات (حذف دین از زندگی دنیوی) بکار خواهیم برد. و برای اینکه آن کلمات را مختصر کنیم، با سه کلمه (حذف دین از با چند نقطه (حذف دین از) ... بیان خواهیم نمود. مطالب (حذف دین از) ... نخست در مجله (قیسات) چاپ شده است نهج البلاغه و امور اجتماعی و سیاسی تعریف سیاست با نظر به مجموع ماخذ و منابع اسلامی، عبارتست از مدیریت و توجیه انسانها چه در حالت زندگی انفرادی و چه در زندگی اجتماعی بسوی بهترین هدفهای مادی و معنوی برای تامین سعادت آنان (در حیات معقول). سیاست باین معنی ضرورترین و شایسته‌ترین وسیله تحقیق یافتن (حیات معقول) است، همه انبیای عظام و اولیاء و حکمای راستین آنرا پذیرفته و تا آنجا که توانایی داشته‌اند، از این وسیله حیاتی استفاده کرده‌اند. و اما سیاست بمعنای معمولی آن که در طرز تفکرات ماکیاولی مخصوصا در کتاب شهریار مطرح کرده است، با اسلام سازگار نمی‌باشد. سیاست بمعنای راه دوم محور خود را قدرت سیاستمدار برگرداندن امور جامعه قرار می‌دهد که تنها در مسیر بقای جامعه آنچنانکه مقتضیات بوجود آمده با

تمایل و ذوق سیاستمدار آن را اقتضاء می‌کند. بدیهی است که سیاست باین معنی با اصول و قواعد پیشرو که سعادت حقیقی بشر را تامین نماید هیچ کاری ندارد، بهمین جهت است که حقایقی مانند مذهب، اخلاق، حق، عدالت و آزادی معقول و دیگر ارزشها، در موقع فعالیت سیاسی، اگر بکلی نفی نشوند، در گوشه‌ای از مغز بشر نشسته و بدون داشتن حق کمترین اظهار نظر، به تماشا می‌پردازد. سیاست بنابر تعریفی که با نظر به مجموع ماخذ و منابع اسلامی مطرح نمودیم با نظر به تعاریف حکمای راستین در سرتاسر خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار نهج البلاغه چنان مطرح شده است که با صراحت می‌توانیم بگوییم: نهج البلاغه با ارزشترین کتاب سیاسی است که بشر تا کنون آنرا دیده‌است نمونه‌ای از دیدها و اصول و قواعد سیاست بر مبنای تعریف فوق را در نهج البلاغه در این مبحث می‌آوریم: فبعث فهم رسله و واتر الیهم انبیاء لیستادوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یثیروا لهم دفائن العقول ... و معایش تحیهیم. (خداوند رسولان خود را در میان مردم برانگیخت و پیامبران خود را پیاپی برای آنان فرستاد، تا عمل به پیمان فطرت الهی را از آنان بخواهند و نعمت فراموش شده را به یاد

آنان بیندازند و بوسیله تبلیغ بر آنان احتجاج نمایند و گنجینه‌های موجود در عقول آنان را برانگیزانند و آنان را بطرق معیشت که آنانرا احیاء کند راهنمایی نمایند. علت پذیرش حکومت: ۱- خطبه سوم- جریان مدیریت جامعه‌ای از رحلت پیامبر اکرم (ص) و علت پذیرش حکومت: اما و الذی فلق الحبه و برء النسمه لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقار و اعلى كظه ظالم و لا سغب مظلوم لا لقیة حبلا علی غاربها و لسقیت اخرها بكاس اولها. (سوگند بخداوندی که دانه را شکافت و نفوس انسانها را آفرید، اگر حضور بیعت‌کنندگان نبود و اگر حجت خداوندی بوسیله وجود یاوران آماده کمک بر من تمام نمی‌گشت. و اگر خداوند علما را مکلف قرار نداده بود که شکمبارگی ستمکاران و گرسنگی مظلومان را نپذیرند (در برابر

ظلم دست رویهم نگذارند) افسار این مرکب (زمامداری) را بگردنش می‌انداختیم و پایش را با همان کاسه سیراب می‌کردم که در اولش انجام داده بودم. ۲- خطبه پنجم- اهتمام شدید به سعادت واقعی مردم لم یوجس موسی علیه‌السلام خیفه علی نفسه بل اشفق من غلبه الجهال و دول الضلال (... بیم و هراس از سلطه حکام ناشایست برای خودم نیست): همانگونه که

هراس موسی (ع) برای ترس درباره خود نبوده است. بلکه ترس او از پیروزی و سلطه نادانان بود و از فعالیت گمراهان بعنوان سیاست جامعه. دلائل لزوم تنظیم و اصلاح سیاسی زندگی دنیوی و اخروی مردم ۱- خطبه هشتم- ضرورت وفاء به تعهد الهی (بیعت برای حکومت) یزعم انه قد بايع بيده و لم بقلبه فقد اقر بالبيعه و ادعى الوليجه فليات عليها بامر يعرف، و الا فليدخل فيما خرج منه (درباره تخلف زبیر از بیعت با حاکمیت علی (ع) می‌فرماید): (او چنین گمان می‌کند (اظهار می‌دارد) که با دستش بیعت کرده است نه با قلبش. پس باید این مرد اقرار به بیعت نموده و تخلف قلبی را خود ادعا می‌کند. پس باید برای اثبات ادعایش دلیل روشن و قابل قبول بیاورد و یا برگردد در آنچه که از آن خارج شده است داخل گردد.) ۲- خطبه پانزدهم- تغییر در مبانی اقتصادی برای تامین دادگری اقتصادی و سیاسی و الله لو وجدته قد تزوج به النساء و ملک به الاماء، لردته (... سوگند بخدا اگر بیت‌المال را (حتی) اگر مهریه زنان قرار داده شود، می‌گیرم و به بیت‌المال برمی‌گردانم، (زیرا) گشایش حیات اقتصادی و سیاسی جامعه در عدالت است) و برای هر کس که عدالت اصلاحش نکند و او را در تنگنا قرار بدهد، ظلم برای او ف

اسدکننده‌تر خواهد بود. ۳- خطبه شانزدهم- زمامداری او تحول و انقلاب سیاسی را در پی خواهد داشت: الا و ان بلیتکم قد عادت کهیئتها یوم بعث الله نبيه (بدانید که آزمایش شما مانند آزمایش روزگاری است که پیامبر اکرم (ص) مبعوث شده بود. سوگند به آن خداوندی که پیامبر را بر حق مبعوث فرمود، به اضطراب خواهید افتاد و در هم خواهید درآمیخت و همانند دانه‌ها در غربال برای تصفیه بهم خواهید خورد و چونان محتوای دیگک جوشان، در هم و بر هم خواهید گشت، تا پایین نشیناتان به بالا صعود نمایند. و بالا- نشیناتان به پستی‌ها سقوط کنند و گروهی از شما که در گذشته تقصیر کار بودند، پیش بتازند و جمعی که در جامعه، پیشتازانی بودند، خطاکار گردند.) ۴- خطبه بیست و پنجم- اگر حتی حق زمامدار عادل از طرف مردم جامعه بخوبی ادا نشود، اختلال جامعه قطعی است. انث بسرا قد اطلع الیمن (شنیده‌ام بسر بن ارطاه به یمن درآمده و به آن پیروز شده است، سوگند بخدا، اطمینان دارم که آنان به زودی دولت را از شما خواهند گرفت. این تسلط به جهت اجتماع و تشکل آنان در باطلشان و پراکندگی شما از حقتان می‌باشد. تسلط آنان به جهت نافرمانی است که شما درباره پیشوایان‌تان دارید و اطاعت آنان ا

ز پیشوایشان در باطل می‌باشد و به جهت ادای امانتی که آنان به صاحب خود می‌نمایند و خیانتی که شما به صاحبان می‌نمایید و به جهت اصلاح و تنظیم امور که آنان در شهرهای خود به وجود می‌آورند و فساد می‌کنند که شما در شهرهایتان به راه می‌اندازید.) ۵- خطبه بیست و هفتم- الا و انی قد دعوتکم الی قتال هولاء القوم (... من شما را شب و روز، پنهانی و آشکار برای پیکار با سپاهیان معاویه دعوت نمودم و گفتم پیش از آنکه آنان هجوم بیاورند شما بر آنان پیشدستی کنید. سوگند به خدا هیچ قومی در خانه خود مورد هجوم قرار نگرفت مگر اینکه دلیل شد ... این غامدی است که سوارانش به شهر انبار تاختند و حسان بن حسان بکری را کشتند و سواران شما را از پادگانها بیرون راندند. به من خبر رسیده است که مردانی از آن سپاهیان بر زن مسلمان و غیر مسلمان که معاهده همزیستی در جوامع اسلامی، زندگی او را تامین نموده است، هجوم برده، خلخال از پا و دستبند از دست آنان در آورده‌اند، گردنبندها و گوشواره‌های آنها را به یغما برده‌اند. این بینوایان در برابر آن غارتگران جز گفتن انا لله و انا الیه راجعون یا سوگند دادن به رحم و دلسوزی چاره‌ای نداشتند آنگاه سپاهیان خونخوار با دست پر و کامیا

ب برگشته‌اند نه زخمی بر یکی از آنان وارد شده و نه خونی از آنان ریخته شده است. اگر پس از چنین حادثه (دلخراش) مردمی مسلمان از شدت تاسف بمیرد مورد ملامت نخواهد بود، بلکه مرگ برای انسان مسلمان به جهت تاثیر از این حادثه در نظر من امریست شایسته و با مورد. شگفتا، سوگند بخدا، اجتماع این قوم بر باطلشان و پراکندگی شما از حقتان، قلب را می‌میراند و اندوه را

بر درون آدمی می‌کشاند. ۶- خطبه سی و چهارم ایها الناس ان لی علیکم حقا ... حق زمامدار بر مردم و حق مردم بر زمامدار. (ای مردم، حقی من بر شما دارم و حقی شما بر من دارید و اما حق شما بر من: خیرخواهی و خیراندیشی درباره شما است و تنظیم و فراوان نمودن بیت‌المال برای تهیه معیشت سالم برای شما و تصدی بر تعلیم شما که ز جهل نجات پیدا کنید و تادیب شما که علم و تحول (همه سطوح شخصیت) شما را در مسیر کمال بسازد. و اما حق من بر شما: وفا به بیعتی است که با من کرده و خیرخواهی و خیراندیشی در حضور و غیاب و پاسخ مثبت در آن هنگام که شما را بخوانم و اطاعت از من موقعی که بشما دستور می‌دهم. ۷- خطبه سی و هفتم- ملاک حکومت احقاق حق برای ضعیف و قوی. ۸- خطبه سی و نهم و شصت و نهم- عدم آمادگی جامعه ب رای اجرای حکومت حق و عدالت. ۹- خطبه چهلم- همه احکام و تکالیف فردی و اجتماعی از خدا است، و جامعه به زمامدار نیازمند است. ۱- خطبه چهل و سوم و پنجاه و چهارم- تحمل سیاسی و مبارزه بی‌امان با کفر و منحرفین. ۱۱- خطبه پنجاه و یکم- زندگی با شرف و کرامت. ۱۲- خطبه شصت و هفتم- ملاک زمامداری بر مبنای حق. ۱۳- خطبه شصت و هشتم- اختیار تغییر حاکم. ۱۴- خطبه هفتاد و چهارم- زمامداری فقط برای اصلاح حال جامعه است اگر چه خود زمامدار در زحمت باشد. ۱۵- خطبه نود و دوم- اگر حکومت را بپذیرم، محال است طبق امیال بی‌اساس شما عمل کنم، من بر مبنای عدالت کار خواهم کرد. ۱۶- خطبه نود و سوم- نتیجه تصدی مردم ناشایسته به امور حکومت. ۱۷- خطبه صد و ششم- دین اسلام بهترین اداره‌کننده جوامع. ۱۸- خطبه صد و بیست و ششم- تساوی مردم در بیت‌المال عام. ۱۹- خطبه صد و سی و ششم- ارزش مردم از دیدگاه حاکم الهی. ۲۰- خطبه صد و پنجاه و نهم- حاکم آگاه مردم را از ذلت و پستی نجات می‌دهد و آنانرا به شرف و کرامت انسانی نائل می‌سازد. ۲۱- خطبه صد و شصت و چهارم- خیرخواهی و خیراندیشی درباره زمامدار. ۲۲- خطبه صد و شصت و هشتم- حساسیت اختلاف مردم در جامعه و ت

کلیف زمامدار الهی. ۲۳- خطبه صد و شصت و نهم- نباید هوی و هوسهای عده‌ای از مردم، زمامدار الهی را از کار خود باز بدارد. ۲۴- خطبه صد و هفتاد و چهارم- مبارزه با روش سیاسی ماکیاولی. ۲۵- خطبه صد و نود و دوم- ممنوعیت اطاعت از آن چشمگیران جامعه که فوق شایستگی‌های خود را از جامعه توقع دارند. ۲۶- خطبه دویست- مردود ساختن طرز تفکرات و سیاستهای ماکیاولی. ۲۷- سخن دویست و پنجم- اعتراض و توبیخ کسانی که بدون دلیل، حاکم الهی را مورد انتقاد قرار می‌دهند. ۲۸- خطبه دویست و شانزدهم- تکالیف و حقوق سیاسی و ضرورت مشورت. ۲۹- سخن دویست و بیست و چهارم- سختگیری در اجرای قانون بیت‌المال. ۳۰- سخن دویست و بیست و نهم- شدیدترین استقبال مردم برای بیعت حاکم الهی (علی علیه‌السلام). ۳۱- سخن دویست و سی و دوم- نتیجه بحسب کار. نامه‌ها ۳۲- نامه چهارم- استمداد از انسانهای شریف برای قلع و قمع مردم فاسد. ۳۳- نامه پنجم- کارگزاری، مانند زمامداری امانت الهی است. ۳۴- نامه ششم- وقاحت تخلف از قانون تعهد سیاسی. ۳۵- نامه هشتم- در رویارویی با دشمن، احتیاط و دوراندیشی لازم است. ۳۶- نامه دهم- بازخواست شدید از مردان نالایق در سیاست و زمامداری. ۳۷-

نامه هیجدهم- مراعات انسانهایی در جامعه که دارای اصلتهای ریشه‌دار هستند. ۳۸- نامه نوزدهم- دستور اکید برای کارگزار به نرمش و رفتار نیکو با مردم جامعه. ۳۹- نامه بیستم- عتاب شدید به قائم مقام کارگزار بصره و تهدید او به کیفر درباره خیانت در بیت‌المال مسلمانان. ۴۰- نامه بیستم و هفتم- به محمد بن ابی‌بکر. (فرمان برای اداره کشور مصر) ۴۱- نامه بیست و هشتم- ملاک زمامداری. ۴۲- نامه سی و دوم- توصیف متصدیان نالایق برای امر حکومت. ۴۳- نامه سی و سوم- ملاک شایستگی کارگزاران. ۴۴- نامه سی و ششم- استقلال هويت و صفات و اخلاق ارزشی زمامدار. ۴۵- نامه سی و هشتم- با ارزش‌ترین صفت برای بالیاق‌ترین کارگزار. ۴۶- نامه چهل و یکم- توبیخ و تهدید کارگزارانی که به جامعه از نظر مالی و سیاسی خیانت میکنند. ۴۷- نامه چهل و سوم- ممنوعیت ترجیح خویشاوندان در بیت‌المال بر دیگر افراد جامعه و تهدید مرتکبان چنین وقاحت پلید. ۴۸- نامه

چهل و پنجم- لزوم هماهنگی زمامدار و کارگزاران او با مردم جامعه و عدم امتیاز آنان. ۴۹- نامه چهل و ششم- تاکید هماهنگی زمامدار و کارگزاران او با مردم جامعه و عدم امتیاز آنان. ۵۰- نامه پنجاهم- درباره حقوق مردم جامعه ب ر عهده زمامداران. ۵۱- نامه پنجاه و دوم- فرمان مبارک به مالک اشتر برای اداره کشور مصر درباره این فرمان شروح و تفاسیر فراوانی نوشته شده است. این فرمان مدیریت همه جوامع را برای حرکت در (حیات معقول) مطرح ساخته است. ۵۲- نامه پنجاه و چهارم- انتخاب زمامدار الهی با کمال رضایت و از اعماق دل بوده و کمترین قوه و اجباری در کار نبوده است. ۵۳- نامه پنجاه و هفتم- مشورت با مردم در امور حیاتی جامعه و خطبه ۲۱۶. ۵۴- نامه پنجاه و هشتم- توضیح زمامدار درباره وقایع به مردم جامعه. ۵۵- نامه پنجاه و نهم- تاکید بر اجرای عدالت در جامعه و کارگزاران. ۵۶- نامه شصتم- سفارش برای کارگزارانی که لشکریان زمامدار از منطقه‌های حکومت آنان عبور می‌کند. ۵۷- نامه شصت و یکم- توبیخ شدید کارگزاری که در برابر عبور سپاه دشمن از حوزه مأموریت خود مقاومت و ممانعت ننموده است. ۵۸- نامه شصت و دوم- تاکید شدید برای دفاع از جامعه در مقابل دشمن. ۵۹- نامه شصت و سوم- توبیخ و تهدید کارگزاری که با تمایلات شخصی خود، از اجرای تصمیم زمامدار جلوگیری می‌کند. ۶۰- نامه شصت و پنجم- موعظه و تنبیه دشمن و بیان واقعیات و حقایق برای او. ۶۱- نامه شصت و هفتم- دستور اکید بر ای تنظیم امور اجتماعی مخصوصا مسائل اقتصادی. ۶۲- نامه هفتاد و یکم- آن کارگزاری که در مأموریتش خیانت کند. پست‌تر از بند کفشش می‌باشد. ۶۳- نامه هفتاد و ششم- وظیفه کارگزار رویارویی با بهترین اخلاق با مردم است. ۶۴- نامه هفتاد و نهم- ممنوع ساختن مردم از حقوق خود تا که وادار شوند آنانرا بخرند و در مجرای باطل قرار بدهند، در نتیجه آنان از باطل پیروی نمایند. اینست باعث هلاکت و سقوط گذشتگان. بررسی و تحلیل سکولاریسم (حذف دین از زندگی دنیوی بشر) تعریف سکولاریسم، آتئیسم و لائیسم بطور مختصر نخست باید توجهی به اصل معنای سکولاریسم که مناسبت کامل با مفاهیم اصطلاحی آن دارد، داشته باشیم. این کلمه در لغات و دائره‌المعارفها با مفاهیم زیر تفسیر شده است: سکولاریسم یعنی مخالفت با شرعیات و مطالب دینی، روح دنیاداری، طرفداری از اصول دنیوی و عرفی. ماده سکولار وابسته به دنیا، غیر روحانی، غیر مذهبی، عامی، عرفی، بیسواد، خارج از صومعه، مخالف شرعیات و طرفدار دنیوی شدن امور. سکولاریزه یعنی دنیوی کردن، غیر روحانی کردن از قید کشیش یا رهبانیت رها شدن. ملک عام کردن، اختصاص به کارهای غیر روحانی دادن، از عالم روحانیت (در مورد کشیش) خارج شدن، د

نیاپرست شدن، مادی شدن، جنبه دنیوی دادن به عقاید یا مقام کلیسایی. دو اصطلاح دیگر وجود دارد که ما برای تکمیل بحث، آن دو را نیز در اینجا مطرح می‌سازیم: ۱- آتئیسم: یعنی انکار وجود خدا، بی‌اعتقادی به وجود پروردگار. آتئیست یعنی ملحد. ۲- لائیسم از لائیک، وابستگی به شخص دنیوی و غیر روحانی، خروج از سلک روحانیون، دنیوی، آدم خارج از سلک روحانیون، دنیوی. آدم خارج از سلک روحانیت (به معنای اخص) لائیک یعنی تفکیک دین از سیاست بنا به تعریف دائره‌المعارف بریتانیکا: لائیک از موارد و مصادیق سکولار می‌باشد، زیرا تفکیک دین از سیاست اخص از سکولار و سکولار اعم از لائیک می‌باشد. این دو طرز تفکر، دین را بطور کامل نفی نمی‌کنند، بلکه آنرا از امور و شئون زندگی دنیوی و مخصوصا از سیاست تفکیک می‌نمایند. ۳- آتئیسم، این نوع تفکر بدان جهت که خدا را قبول ندارد، لذا به بطلان کلی دین حکم نموده و آنرا به عنوان یک امر واقعی تلقی نمی‌کند. البته ممکن است بعنوان آلت و وسیله‌ای برای پیشبرد اهداف مکتبی خود مورد بهره برداری قرار بدهد- همان روش ماکیاوولی که سیاست را از اصالت برکنار نموده است. نظریه سکولار در قرنهای ۱۴ و ۱۵ میلادی در نتیجه تعارض طر

ز تفکرات و روشهای اجتماعی و سیاسی کلیسا در مغرب زمین، پا به عرصه تفکرات نهاده و همانگونه که خواهیم دید با توجه به معنای حیات، دین و سیاست از دیدگاه اسلام، چنین تعارضی امکان‌ناپذیر است، زیرا عقاید دینی، سیاست، علم، اقتصاد، فقه، حقوق فرهنگ، هنر، اخلاق و غیر ذلک در اسلام، اجزاء و شئون تشکیل دهنده یک حقیقت می‌باشند. آیا مسلک سکولاریسم در فلسفه

سیاسی ارسطو نهفته است؟ بعضی از مورخین فلسفه سیاسی، نظریه سکولاریسم را به ارسطو نسبت داده است. این نسبت، به هیچ وجه صحیح نیست. گفته شده است: (دیگر از نکات غفلت و عدم توجه هر دو فیلسوف (دانته و توماداکن) آن که به اهمیت خطر مسلک سکولاریسم یعنی دنیاپرستی و دنیاداری که در بطن کتاب سیاست ارسطو نهفته بود، پی نبردند، به خصوص مسائلی که از این فرضیه ارسطو ناشی می‌شد که می‌گفت: (جامعه مدنی به خودی خود در حدود کمال و بی‌نیاز است و احتیاجی به تطهیر و تحصیل جواز از یک عامل مافوق طبیعت ندارد.) اولاً- چنین مطلبی با مفاهیم مزبور از ارسطو دیده نشده است. ثانیاً- اصل نظریه ارسطو چنین است: (۱- چیست زندگی برتر؟ نخستین اصلی که هیچ کس جدالی در آن ندارد (زیرا کاملاً بر حق است) اینست که خیرات بر سه

قسم است: ۱- خیرات خارج از وجود انسان ۲- خیرات مربوط به بعد جسمانی انسان ۳- خیرات مربوط به نفس آدمی. هیچ کسی میل ندارد به سعادت کسی معتقد شود که نه شجاعتی دارد و نه عدالتی و نه اعتدالی و نه حکمتی. و هر کس که با پریدن مگسی مضطرب می‌شود و کسی که تسلیم شهوات خوراک و آشامیدنی (و دیگر مختصات مادی) است و کسی که برای یک ششم درهم آماده خیانت به عزیزترین دوستانش می‌باشد و کسی که ادراکش به قدری پست شده است که به حماقت رسیده و هر چیزی را مانند کودک و دیوانه تصدیق می‌کند سعادت ندارد. انسان دائماً گمان میکند آن فضیلتی را که دارا است برای او کافی است اگر چه کمترین مقدار فضیلت را داشته باشد (نه تنها گمان می‌کند که کمترین فضیلت برای او کفایت می‌کند، بلکه گاهی اعتقاد دارد که فضیلت او بیش از دیگران است.) پس از آنکه ارسطو اثبات می‌کند که سعادت عبارتست از مجموع خیرات سه گانه (خیرات خارج از وجود انسان و خیرات ابعاد جسمانی او و خیرات مربوط به نفس، روح او.) می‌پردازد به اثبات اینکه (خیرات نفس) مقدم بر همه خیرات و اصیل‌تر بوده و این خیرات است که می‌تواند سعادت انسانی را تحقق ببخشد. او چنین می‌گوید: ۲. حال که نفس بطور مطلق یا نفوس من

سوب به ما، با عظمت‌تر و با ارزش‌تر از ثروت و جسم (و شهرت) است، پس کمال نفس و کمال ثروت و جسم باید بر مبنای خیرات نفس منظور گردد. و با توجه به قوانین اصلی، هیچ یک از خیرات خارجی مطلوبیتی جز به سود خیرات نفس ندارد. در نتیجه، این امر را یک حقیقت مسلم می‌گیریم که (سعادت دائماً بر مبنای فضیلت و حکمت و اطاعت از قوانین آن دو که خیرات نفس نامیده می‌شوند) می‌باشد. ما برای اثبات این گفته‌های خود، خود خداوند را شاهد می‌آوریم که سعادت اعلائی او مربوط به خیرات خارج از ذات او نیست، بلکه در ذات خاص اوست ... ممکن است تصادف، خیرات خارج از نفس را، نصیب ما نماید، ولی انسان نمی‌تواند از روی تصادف عادل و حکیم بوده باشد. با نظر به این اصل که مستند به دلائل مذکور است، نتیجه چنین می‌شود که دولت برتر (یا جمهوری برتر) همان دولت سعادت‌مند است که توفیق یافته است. پس دولت از این جهت مانند فردی از انسان است که توفیق کمال برای او بدون فضیلت امکان‌پذیر نیست. بدیهی است که فضیلت و حکمت و عدالت مخصوصاً با نظر به استشهادی که ارسطو به خود خداوند نموده (که این حقایق در ذات خداوندی است) نمی‌توانند از نوع امور طبیعی دنیوی باشند که تنها بر مبنای غرایز و

خودطبیعی به جریان می‌افتد. در نتیجه سیستم دولت و حکومت و سیاست نمی‌تواند (حذف دین از زندگی دنیوی) بوده باشد. ارسطو ادامه می‌دهد: ۳. (ممکن است این زندگی شرافتمندانه که با فضیلت و حکمت (سعادت آمیز) است، فوق طاقت انسان باشد، یا حداقل انسانی که چنین زندگی می‌کند، از جهت طبیعت معمولی او نیست، بلکه به آن جهت است که در او یک حقیقت قدسی وجود دارد و به مقدار عظمت این اصل قدسی است که فعالیت اصل سعادت بالاتر می‌رود. حال اگر ادراک (دریافت) امر قدسی باشد، سعادت آمیزترین زندگی‌ها همان زندگی دریافتی ... خواهد بود. قطعی است که منظور ارسطو با نظر به دیگر مطالبش، مجرد ادراک (فهمیدن) نیست، بلکه حکمت است که اتصاف به فضیلت از مختصات آن است، مخصوصاً با توجه به این عبارت صریح

که می‌گوید: (و اینکه سعادت الهی امکان‌پذیر نیست مگر با ادراک ابدی) مسلم است که مجرد تصور به شکل مفهومی آن، سعادت حقیقی نیست. بلکه سعادت حقیقی درک و دریافت ابدیت است با قرار گرفتن در شعاع جاذبیت کمال مطلق سرمدی که فوق ازل و ابد است. باز می‌گوید: (سعادت ناشی از تصادف نیست بلکه سعادت عنایتی است که از طرف خدا و نتیجه کوشش و تلاش ما: این مطلب هم مورد گفتگو است که آی

سعادت حقیقی است که با تعلیم و تربیت تحقق پیدا می‌کند، یا به جهت عادت‌هایی معین به دست می‌آید و یا ممکن است از راه‌های مشابه دیگر آنرا بدست آورد، یا اینکه صحیح آن است که سعادت یک عطای خداوندیست یا امری است تصادفی؟ در حقیقت اگر در دنیا عطایی باشد که خدا بر انسانها عنایت فرماید، ممکن است اعتقاد جزمی کنیم که سعادت نعمتی است الهی. و انسان از این عقیده به خوبی استقبال می‌کند، زیرا برای انسان چیزی با عظمت‌تر از این وجود ندارد. با توجه به این عبارات اسناد تفکرات سکولاریسم به ارسطو به هیچ‌ماخذ صحیحی متکی نمی‌باشد. اینکه ارسطو در سیاست گفته است: (طبیعت، انسان را به وسیله غرایز آنها به اجتماع سیاست می‌کشاند) (کتاب ۱، ب ۱، ف ۱۳) کمترین منافاتی با ضرورت تحصیل سعادت و فضیلت برای انسان در حال فردی و جمعی به وسیله دولت و سیاست ندارد، زیرا عبارت فوق، سیاسی بودن انسان را به طبیعت او نسبت می‌دهد و اما هویت و مدیریت و هدف سیاست را که در عبارات بعدی (سعادت) می‌داند، در عبارت فوق مسکوت گذاشته است. و اما ضرورت تحصیل سعادت و فضیلت برای انسانها از طرف ارسطو هم در کتاب سیاست و هم در کتاب اخلاق بطور فراوان گوشزد شده است چنانکه ملاحظه

نمودیم در تاریخ سیاسی جامعه بشریت، در برابر روش و تفکرات (حذف دین از)، ... حکومت و سیاست تئوکراسی نیز مطرح بوده است. معنای تئوکراسی همانگونه که در کتب لغت و دائره‌المعارفها آمده است، (حکومت خدایی، خدا سالاری، حکومت خدا کشوری که خدا پادشاه آن است، اعتقاد به لزوم حکومت الهی، اداره کشور طبق احکام الهی) ... لغت انگلیسی-فارسی، دکتر عباس آریان‌پور کاشانی، ج ۵، ص ۵۷۲۳. برای درک سرگذشت نوسانات حکومت و کلیسا و پدیده سیاسی تئوکراسی (حکومت خدایی و سکولاریسم (حذف مذهب از زندگی دنیوی و سیاست) لازم است مروری بر تاریخ مختصر این نوسانات داشته باشیم. نگاهی بر نوسانات کلیسا و حکومت دائره‌المعارف بریتانیکا ج ۴، ص ۵۹۰ کلیسا و حکومت (موضوع مورد منازعه اینست که در نهاد قانونی (حکومت و کلیسا) در جامعه واحد و در میان افراد واحدی، هر دو مدعی وفاداری و تبعیت مردم بودند و از لحاظ تئوری مطابق آیه ۲۱ باب ۲۲ انجیل متی باید قاعده (مال قیصر را به قیصر ادا کنید و مال خدا را به خدا) ادا می‌شد، اما در عمل قلمرو و ادعای حاکمیت قدرت دنیوی و روحانی تصادم پیدامی‌کرد. در جوامع اولیه این تفکیک بین وجوه دینی و دنیوی حیات اجتماعی به نحوی که امروزه ر

ایچ است، عملاً غیر ممکن بوده است. در تمدنهای اولیه همه جا، پادشاه و یا حاکم نماینده خدا (قدرتهای الهی-آسمانی) محسوب می‌شد. تا زمان قبول دین مسیحیت توسط امپراتور روم، شخص امپراتور عنوان بالاترین مرجع دینی را هم داشت و دین ولایت (کشور) را کنترل می‌کرد، و بلکه خود، موضوع پرستش و چون (خدایی در روی زمین) بود. به هر حال، مفهوم (حکومت) و (کلیسا) به عنوان دو هویت جداگانه، از وقتی مطرح می‌شود که خط تمایزی بین جامعه سکولار بشری از یک طرف و جامعه یا جوامع دینی در داخل یک هستی سیاست، از طرف دیگر کشیده می‌شود. درست نیست که بگوییم تمایز بین حکومت و دین توسط مسیحیت به وجود آمده است، هر چند که مسئولیت عمده بر دوش مسیحیت است. جریان با دین یهود آغاز شده است، چرا که با سقوط اورشلیم در سال ۵۸۶ میلادی دیگر یهودیان هرگز از یک جامعه سیاسی مستقل برخوردار نبوده‌اند، یعنی از آن به بعد، اینها یک اقلیت دینی یهودی در دل یک حکومت (کشور) غیر یهودی بودند و لذا مجبور بودند راجع به عضویت در جامعه دینی خود و شهروندی سکولار خویش به عنوان دو امر جداگانه بیندیشند. وقتی هم دین مسیحیت به وجود آمد تا مدت‌ها مسیحیان در شرایط و

محیطهایی بودند که باید

تحت حکومت‌های غیر مسیحی بسر می‌بردند. پس از پایان تعقیب و شکنجه و آزار مسیحیان، و آغاز دوره تساهل، توسط امپراطور کنستانتین کبیر در قرن چهارم میلادی، مسیحیان با این سوال اساسی مواجه شدند که اکنون رابطه آنها (کلیسا با حکومت سیاسی امپراطوری که فرمانروایان آن، خودشان مسیحی بودند)، چه باید باشد؟ شکی نیست که امپراطوران مسیحی خود را صاحب همان منزلت می‌دانستند - یعنی منزلتی که امپراطور در تفکر قدیم شرک آمیز رومی داشت - یعنی اینکه آنان نه تنها حافظین کلیسا و بلکه به یک معنی فرمانروایان آن بودند... از زمان تئودوسیوس اول کبیر، در پایان قرن چهارم، مسیحیت به تنها دین امپراطوری روم تبدیل شد و شرک و یا بدعت‌های درون مسیحیت طرد شدند. از اینجا مرحله‌ای شروع شد که کلیسا و حکومت به صورت دو جانبه (وجه) یک جامعه واحد مسیحی تلقی می‌شدند. در این دوران کلیسا نوعی نظارت معنوی و قدرت سیاسی روی کلیه شهروندان و از جمله رهبران و فرمانروایان سیاسی جامعه داشت. همان ماخذ، ص ۵۹۱ کلیسای ارتودوکس شرقی (نظام بیزانس یا شرقی) را می‌توان به صورت (کازاروپایسم) (حکومت مطلقه علمای روحانی و یا (پاپیست سزاری)) تعریف نمود. امپراطوران شرقی خود را به عنوان حا

فظین و نگهبانان کلیسا که از طرف خدا منصوب شده بودند، می‌دانستند که می‌توانستند درباره امور و ضوابط کشیشی (یا کلیسایی) حکم وضع کنند و این احکام توسط کلیسا به عنوان بخشی از قانون شریعت قلمداد می‌شد، البته اینطور هم نبود که کلیسا هم همواره تسلیم باشد و در واقع این جنگ و گریز با میزان قدرت رهبران کلیسا و یا حکومت در زمانهای مختلف تغییر می‌کرد. اما با توجه به اینکه بعضی از امپراطوران حدود و ثغور اخلاقی کلیسا را رعایت نمی‌کردند، بتدریج کلیسا خود را از آنان کنار کشید. یکی از بیزانس شناسان سرشناس، لوئی برهیه نظام حکومت بیزانس (روم شرقی، قسطنطنیه، استانبول) را نه به صورت کازاروپایسم، بلکه یک تئوکراسی که در آن، امپراطور از یک موقعیت سنگین‌تر و یا برترین برخوردار است، (اما نه یک موقعیت انحصاری یا استثنایی) تعریف میکند. کلیسای کاتولیک روم در غرب (بخش غربی مسیحیت) تا قرن یازدهم، اوضاع چندان متفاوت نبود، هر چند که پاپ که مدعی اقتدار معنوی روی همه قلمرو مسیحیت بود، از احساس قدرتی برخوردار بود که هرگز اسقف‌های اعظم قسطنطنیه آن را به دست نیاورده بودند. تضاد (منازعه) بین پادشاهان و پاپ‌ها در فاصله بین قرون یازدهم تا سیزده

م میلادی این تئوری چه به صورت علنی و یا ضمنی، که قدرت کشیشی (کلیسایی) طبیعتاً مافوق قدرت سکولار بود و در آخرین مرحله می‌توانست آنرا کنترل کند، هرگز حتی توسط خود روحانیون مسیحی جنبه یک اعتقاد عمومی نداشت، بلکه تنها از تاثیر عظیمی برخوردار بود و در ریشه منازعات بین پاپ و امپراطوری مقدس رم که در آن زمان این منازعات بسیار رواج داشت، قرار داشت. دفاع از تئوری مزبور معمولاً - بر این پایه استوار بود که هنگامی که یک نفر حاکم به هنگام اعمال قدرت خویش، قوانین اخلاقی مسیحی را زیر پا می‌گذاشت او نیز مانند هر فرد مسیحی دیگری باید تحت سانسورهای (سانسور به معنای عیجویی، انتقاد، سرزنش و غیره) کلیسا قرار می‌گرفت و می‌توانست از ناحیه عوام الناس (افراد غیر روحانی) وفادار به کلیسا مورد اعمال اجبار و اکراه (زور) قرار بگیرد و (این استدلالی است که در مورد قدرت غیر مستقیم پاپ در امور دنیوی مورد استفاده قرار می‌گیرد). یک تز افراطی‌تر که توسط پاپ بونتیفاس هشتم ارائه داده شده این است که قدرتهایی که توسط عیسی مسیح (ع) به سن پتر، حواریون و از ناحیه آنان به جانشینانشان (کشیشان و پاپ‌ها) تفویض گردیده شامل برتری دنیوی غائی می‌باشد، صرفاً (به سادگ

ی) به این دلیل که قدرت معنوی به خاطر ماهیت و ذات خود، مافوق قدرت دنیوی (مادی) قرار داشت. به اعتقاد وی، حضرت عیسی مسیح (ع) به پتر مقدس و جانشینان او دو شمشیر عطا کرده بود (انجیل لوقا باب ۲۲ آیه ۳۸) که این دو شمشیر سمبل (نماد) قدرتهای معنوی و مادی (دنیوی) بودند، قدرت معنوی را خود پاپ‌ها بکار می‌بردند، در حالیکه شمشیر دنیوی را به افراد غیر روحانی تفویض می‌کردند، اما این گروه اخیر باید آن را مطابق رهنمودهای مقام پاپ به کار بردند. جدایی دین از حکومت (کلیسا

و حکومت) شاید از لحاظ تئوری (نظری)، رادیکال‌ترین نظریات در زمینه جدایی قلمرو دین از سیاست را مارتین لوتر ارائه کرده است. وی نظریه‌ای تحت عنوان (دو پادشاهی) ارائه داده است. تعلیم وی در این زمینه را می‌شود عملاً به یک سخن موجز تلخیص نمود: (انجیل خدا باید در قلمرو کلیسا و قانون شریعت وی در قلمرو جامعه حکومت کند. اگر بخواهیم کلیسا را توسط قانون مذهبی و یا جامعه را توسط (انجیل) اداره کنیم، مردم مجبور خواهند بود تا قانون و مقررات را به قلمرو لطف و فیض الهی، و از آنطرف هم احساسات و عواطف را به قلم و عدالت (اجتماعی) بیاورند که در نتیجه خداوند را از تخت سلطنت خویش محروم ساخته و شیطان را به جای او بنشانند. هر چند که در عمل، عقاید اصلاحی لوتر در جهت حفظ روابط و پیوندهای خویش با نظم اجتماعی حاکم شده و به صورت دین رسمی در مناطقی که اکثریت داشت، مثل آلمان و کشورهای اسکاندیناوی، درآمد. در بسیاری از مناطق، پرنس‌ها عملاً نظارت و سرپرستی را که اسقفای کاتولیک روم بر عهده داشتند، بر عهده گرفتند. جان کالون کوششهای نظری کمتری در جهت جدا ساختن دو قلمرو دینی و غیر دینی به عمل آورد در نظر وی ژنو باید به صورت یک تئوکراسی که در آن قدیسین حکومت می‌کردند، درمی‌آمد. جامعه موعود الهی باید بر مبنای شریعت خداوند، آن گونه که در کتاب مقدس وحی شده بود، بنا می‌شد. هیچ یک از اجزای حیات اجتماعی یا شهری آن قدر دور یا آن قدر سکولار و یا آن قدر بی‌اهمیت نبود که از قلمرو نظارت و یا مقررات کالونیست‌ها فرار کند. ما در تاریخ گذشته سیاسی و مذهبی شرق غیر اسلامی و غرب معنای سکولاریسم را تا حدودی واضح‌تر و مشخص‌تر از معنای تئوکراسی می‌بینیم، زیرا مفهوم حذف مذهب از زندگی دنیوی و سیاست و علم، خیلی روشنتر از تئوکراسی (حکومت خدا) در جامعه می‌باشد. زیرا عدم دخالت مذهب در زندگی سیاسی و اجتماعی دنیوی و استناد مدیریت و تو

جیه زندگی فردی و جمعی به خود انسان، یک مفهوم واضحی است که درک آن با مشکلی مواجه نمی‌گردد. در صورتیکه مفهوم حاکمیت خداوندی در جامعه به جهت احتمال معانی متنوع در آن، ابهام‌انگیز می‌باشد. ما دو احتمال مهم را درباره مفهوم مزبور در اینجا می‌آوریم: احتمال یکم، همه گردانندگان سیاسی و علمی و فرهنگی و اقتصادی و حقوقی جامعه، بطور مستقیم واقعیت را درباره امور مزبوره از خداوند متعال بطریق وحی یا الهام دریافت می‌کنند. این احتمال به هیچ وجه صحیح نیست، زیرا اولاً ثابت نشده است که گردانندگان جامعه (به غیر از انبیاء معروف که واقعیات مذهبی را بطریق وحی از خدا گرفته و به مردم تبلیغ می‌نمودند) ادعای نزول وحی داشته باشند. ثانیاً اگر برای آنان در مدیریت جامعه وحی نازل می‌شد، هرگز اختلاف و رویارویی در میان آنان به وقوع نمی‌پیوست، در صورتی که اختلافات و مشاجرات میان گردانندگان جامعه، به فراوانی دیده می‌شود. احتمال دوم، گردانندگان سیاسی ... جامعه بقدری تهذیب و صفای درونی پیدا می‌کردند که با یک حالت شهودی، واقعیات را از خداوند سبحان دریافت نموده و آنها را در زندگی مردم بکار می‌انداختند! بدیهی است که گردانندگان جامعه به اضافه اختلافاتی که با یکدیگر داشتند دچار خطاهایی می‌گشتند که اسناد آنها به خداوند امکان‌ناپذیر می‌باشد. بنابراین، همانگونه که در اول بحث اشاره کردیم، سکولاریسم در شیوه خاص اجتماعی معلول تعارض شدید مقامات کلیسایی و سیاسی و اجتماعی با یکدیگر بوده است در توضیح ریشه اصلی این تعارض چنین گفته شده است: (کلیه تضادها و تجزیه افکار و تحولات فکری در قرن ۱۴ و ۱۵ آشکار گشت و به تدریج شکل گرفت. این جریان تحول افکار، در طی سه واقعه معروف انجام یافت که واقعه اول آن، مورد بحث در این فصل و دو واقعه دیگر مورد بحث در فصل آتی می‌باشد. وقایع سه‌گانه که زمینه را برای تفکرات سکولاریسم آماده نمود واقعه اول عبارت بود از مشاجره بین دستگاه پاپ و سلطنت فرانسه، در سالهای ۱۲۶۹ تا ۱۳۰۳ که در نتیجه آن فرضیه امپریالیسم پاپ که در قانون شرع گنجانده شده بود به حد کمال رسید، ولی در عین حال بواسطه الحاق ملل فرانسه به یکدیگر و تشکیل سلطنت فرانسه و تقویت حس ملیت در آن کشور به این فرضیه یک شکست قطعی وارد آمد که پس از آن تاریخ، دیگر نتوانست قوت گیرد. مساله مخالفت با امپریالیسم پاپ در پایان همین واقعه بتدریج شکل گرفت و هدف و سمت حرکت آن، کم کم

مشخص گردید و این فکر پ

یدا شد که باید قدرت روحانی را محصور و محدود نمود از این فکر، نتیجه دیگری عاید شد که حائز اهمیت بود و آن عبارت بود از طرح مساله استقلال کلیه سلطنتها به جامعه‌های مستقل سیاسی در واقع میتوان گفت که تخم اصل ملیت (ناسیونالیسم) و حق مالکیت و استقلال ملل (سورننه) که در قرون ۱۸ و ۱۹ نمو کرد، در این زمان کاشته شد. واقعه دوم مشاجره بین ژان بیست و دوم لوی باویر بود که در حدود بیست و پنج سال بعد به وقوع پیوست و در این مشاجره مخالفت با استقلال پاپ شکل گرفت. در این کشمکش، اولاً- گیوم دو کام که سخنگوی فرانسیسکان‌های روحانی ارتدوکس (نماینده منحرفین) (به اصطلاح آنان) بود، باب مخالفت بر ضد استقلال پاپ آغاز نهاد و کلیه عناصر مخالفت بر ضد استقلال پاپ آغاز نهاد و کلیه عناصر مخالف پاپ و سنت مسیحیت را با خود همراه کرده هدایت آنها را عهده‌دار شد. ثانياً مارسیل دوپادو فرضیه بی‌نیازی جامعه مدنی را بسط و نمو داده بصورت یکنوع سکولاریسم (دنیا‌داری) مقرون به تقوی و نزدیک به مسلک آراستیان‌یسم بیرون آورد. مسلک اخیر عبارت بوده است از پیروی از عقیده توماس آراست (قرن ۱۶) مبنی بر اینکه دولت باید در امور کلیسا و مذهب سمت ریاست و رهبری داشته باشد و کلی

سا و مذهب باید تابع دولت باشد. در خلال جریان این مشاجره، فرضیه محدودیت قدرت روحانی و منحصر نمودن وظائف آن، به امور دنیایی دیگر تکامل یافت در حالیکه کلیسا همچنان به عنوان یک موسسه اجتماعی باقی ماند. واقعه سوم، عبارت بود از مشاجره‌ای که اولین مرتبه در درون کلیسا و در میان روحانیان در گرفت. نوع این مشاجره با مشاجرات سابق بین قدرت روحانی و جسمانی فرق داشت و مخالفت با قدرت مطلقه پاپ در این مشاجره شکل نوینی به خود گرفت. این اولین مرتبه بود در تاریخ مسیحیت، که رعایا و تابعین یک قدرت حاکمه مطلقه به عنوان انجام اصلاحات، سعی نمودند محدودیتهای مشروطیت (کنستیتوسیونل) و حکومت نمایندگی را به زور به آقای خود بقبولانند. البته این مشاجره به نفع مخالفان پاپ تمام نشد و حزب موسوم به کنسیلیه یا آرامش طلب که مرام آنها به کنسیلیریسم و فرضیه ایشان به تئوری کنسیلیه یا آرامش طلبی معروف گردید. در اجرای مرام خود موفق نگشتند، ولی فلسفه ایشان باب بزرگی را در فلسفه سیاسی گشود که در آینده نتایج مهم سیاسی و تحولات عظیم از آن ناشی شد. بدین معنی که این مشاجره بعدها منجر به ایجاد گفتگو و مشاجره در میان زمامداران دنیوی و رعایای ایشان گردید، یعنی

رعایای زمامداران سیاسی را نیز بیدار کرده به فکر انداخت که قدرت زمامداران را به وسیله دو عنصر مشروطیت و حکومت نمایندگی محدود نمایند) ... این بود منشا اجمالی شیوع تفکرات و روش سکولاریسم در مغرب زمین که دین را رویاروی و معارض عدالت و آزادی و علم معرفی می‌کرد. این سه واقعه که می‌بایست مدعیان پیشتازی در دین (ارباب کلیسا) را تعدیل نمایند، با افراط و تفریطی که در ارزشیابی دین صورت دادند، انسانیت را زخمی کردند. ماکیاولی این زخم را عمیق‌تر ساخت. هنگامی که تمسک به هر وسیله را برای سیاستمدار، برای حصول به هدف تجویز نمود، سپس در دورانهای متاخر با چند نظریه به ظاهر علمی مانند (انتخاب طبیعی) و (اصالت قوه) که به وسیله داروین مطرح شد و اصالت غریزه جنسی که فروید آن را در حد افراطی به افکار تحمیل نمود تایید نمودند. آنگاه سودپرستی (یعنی لیتاریانیسم) و لذت‌گرایی (هدونیسیم) و (اپیکوریسم) و قربانی کردن همه اصول و ارزشهای انسانی در زیر پای روباه صفتی به نام (سیاست) مجموعاً دست به هم داده زخم وارد بر انسانیت را مخصوصاً در مغرب زمین که طعم ثروت و صنعت و تسلط را به طور فراوان چشیده بودند بسیار عمیق‌تر ساخت. اگر جریان حیات دینی در دل‌های ع

مدهای فراوان از مشرق زمین و حتی خود مغرب زمین، قطع می‌شد، دیگر امیدی برای نجات انسان از دخالت انسان از دخالت احتضاری که در آن افتاده بود نمی‌ماند. ای خدای بزرگ، ای توانای مطلق و ای حکیم علی الاطلاق، چه قدرتمند و با عظمت است کارگاه خلقتی که تو به جریان انداخته‌ای و چه قدرتمندتر و با عظمت‌تر است حکمت و مشیت تو که: آن همه ضربت و زخمهای

نابودکننده را که نابخردان به وسیله نفی مذهب و شایع کردن ماکیاولی‌گری‌ها و ترویج اصالت قوه و انتخاب طبیعی و دیگر سلاحهای قاطع، بر انسانیت وارد نمودند، باز نتوانستند چشمه‌سار حیات دینی را در درون آدمیان بخشکانند. آن نابکاران بقدری غافل بودند که حتی تکلیف بشر آینده را هم به گمان خود تعیین نموده و می‌گفتند: بشر برای همیشه باید از این راه که ما برای او تعیین می‌کنیم، حرکت کند! آنان نمی‌دانستند که کودکان اولاد آدم (ع) با حیات تازه و مغز و روان جدید به دنیا می‌آیند و بدون اینکه سرنوشت این نونهالان باغ هستی با دست آنان تعیین شده باشد قدم به این دنیا می‌گذارند، لذا اگر بوسیله دنیاپرستان و خودکامگان خودخواه، مورد تلقین الحاد و سکولاریسم نشوند، از تمامی اصول و ارزشهای عالی انسانی بهره‌مند می‌گردند. ای کاش، آنان برای چند لحظه هم که شده سر از خاک بردارند و فریاد پشیمانی از افراط و تفریط که در نفی مذهب مرتکب شده‌اند، بشنوند. بررسی و نقد علل بروز تفکرات سکولاریسم در غرب ما در این مبحث چند مطلب را برای محققان ارجمند مطرح می‌نمائیم: مطلب یکم آیا آن استبدادگران و سلطه‌گران و هر مقامی که خود را فوق مسئولیت می‌دانستند، واقعا معتقد بودند که علم و آزادی واقعا رویاروی دین الهی واقعی قرار دارد؟ بدیهی است که پاسخ این سوال کاملا منفی است. ما با نظر به کمال مطلق فرستنده دین و حکمت ربانی او و هدفی که موجب فرستادن دین به انسانها شده است، راهی جز اعتقاد به اینکه ماهیت دین عبارتست از شکوفا ساختن همه استعدادهای عالی در مسیر وصول به جاذبیت کمال اعلائی خداوندی نداریم. بنابراین، رسالت عظمی و هدف اعلائی دین برخوردار ساختن همه مردم از اندیشه و تعقل و آزادی معقول و کرامت و شرف انسانی است که با جمود فکری و اجبار و ذلت و اهانت، شدیداً ناسازگار است. لذا، اگر در تاریخ بشری تجاوز و ستمگری و ترویج جهل و تاریکی به نام دین صورت گرفته باشد، قطعاً مربوط به دین نبوده و ناشی از سودجویی و سلطه‌گری خودخواهان به نام حامیان دین بوده است.

، خواه این نابکاران از دین یهود برای خودکامگی‌های خود استفاده نمایند و خواه از دین مسیحیت و یا اسلام. ما همین استدلال را برای نجات دادن پدیده با ارزش سیاست و حقوق و اقتصاد و اخلاق و هنر از چنگال خودکامگانی که همه حقایق را برای خود می‌خواهند نیز بیان می‌کنیم، زیرا همه ما می‌دانیم سیاست عبارت است از مدیریت زندگی اجتماعی انسانی در مسیر هدفهای عالی حیات. آیا این یک سخن عاقلانه است که بگوییم: بدان جهت که پدیده سیاست ماکیاولی در طول تاریخ خون میلیونها انسان بی‌گناه را بر زمین ریخته و همواره مشغول از بین بردن حقوق انسانها بوده است، پس سیاست را باید از عرصه زندگی منفی ساخت! آیا اقویان بشری برای اجرای سلطه‌گریها و اشباع خودخواهی‌های خود از حقوق و اقتصاد و اخلاق و هنر سوء استفاده نکرده‌اند؟ قطعاً چنین است، و اگر کسی با نظر به خود کلمات مزبوره (حقوق، اقتصاد، اخلاق، و هنر) بگوید: این حقایق هرگز مورد سوء استفاده قرار نگرفته است، این شخص یا از واقعتهای جاوید در تاریخ بشر بی‌اطلاع است و یا غرض‌ورزی او تا حد مبارزه با خویشتن شدت پیدا کرده است. مطلب دوم برای اثبات این حقیقت که استبداد و زورگویی و جاه و مقام پرستی و ثروت اندوزی به هیچ وجه مربوط به دین الهی (دین فطری ابراهیمی) که مذاهب سه‌گانه اسلام و مسیحیت و یهود خود را به آن مستند می‌دانند، نمی‌باشد. مراجعه شود به سه کتاب قرآن و انجیل و تورات. در این کتب، مخصوصاً قرآن با کمال صراحت و بدون ابهام، دین ابراهیمی را که پیامبر اسلام خود را پیرو آن معرفی می‌نماید، ضد ظلم و تجاوز و استبداد و جهل و رکود فکری مطرح می‌سازد و همانگونه که در مباحث آینده خواهیم دید قرآن مجید هدف انبیاء را تعلیم و تربیت و حکمت برپا داشتن قسط و عدالت میان مردم بیان می‌کند. و چنین هدفی با رفتاری که در طول تاریخ از متصدیان مذاهب اسلامی و غیر اسلامی (مانند مسیحیت) مشاهده شده است به هیچ وجه سازگار نمی‌باشد. مطلب سوم امروزه باید با کمال دقت مساله (حذف دین از ...) را که به عنوان یک مساله علمی اجتماعی و سیاسی مطرح کرده‌اند، مورد تحقیق قرار بدهیم، آیا ادعا این است که این یک مساله علمی مربوط به واقعیت است، یعنی جدا بودن دین از شوون سیاسی و اجتماعی، و دنیوی خالص بودن این شوون، یک واقعیت طبیعی است که متفکران

صاحب‌نظر آن را توضیح می‌دهند و تبیین می‌نمایند، یا یک نظر به یک عده عوامل قابل لمس و غیر قابل لمس، منظور اصلی از ه مه این مباحث (باید و الزاما باید چنین باشد) است یعنی باید دین از سیاست و علم و حقوق و اقتصاد و هنر و اخلاق و حتی عرفان تفکیک شود! از شگفتی‌های این جریان است که آن نویسندگان که با تکیه به دلایل علمی، پیرامون (حذف دین) ... قلم‌فرسایی و حماسه‌سرایی می‌نمایند، کسانی هستند که از یک طرف با روش ماکیاولی در علم! در تفکیک (استی‌ها) از (بایستی‌ها) سخن‌ها گفته‌اند و آنهمه پاسخهایی قانع‌کننده را که به آنان داده شده است، مورد بی‌اعتنایی قرار داده‌اند، امروزه همان روش ماکیاولی وادار میکنند که از (چنین است) تخیلی (نه واقعی) (یعنی دین از سیاست جداست) که خیالی بیش نیست (باید چنین باشد) (باید دین از سیاست جدا باشد) را نتیجه می‌گیرند! مطلب چهارم اکنون ما می‌آییم و از گذشته صرف نظر می‌کنیم و می‌گوییم که گذشته هر چه باشد، ما امروزه می‌بینیم طرز تفکرات و روش (حذف دین از) ... در غرب رواج یافته است و این تفکر و روش به نتایج دنیوی که مورد علاقه مردم هستند رسیده است. آیا ما هم می‌توانیم از این نوع تفکر و روش پیروی کنیم؟! پاسخ این سوال چنین است: وضع کنونی مغرب زمین با نظر به پیشرفت علم و تکنولوژی و تنظیم پدیده‌ها و روابط مردم در زندگی اجتماعی، معلول کنار گذاشتن و حذف دین الهی فطری از جامعه، نیست، بلکه معلول حذف دین‌سازان است که برای خود کامگیهای خود، دین الهی را که عامل سازنده بشری است، مطابق هوی و هوس‌های خود تفسیر و تطبیق و اجراء می‌کردند. وقتی که مردم مغرب زمین به بهانه حذف مزاحمان (حیات معقول) خود، دین را کنار گذاشتند، منظورشان ساخته شده متصدیان دین بود که ضد علم و پیشرفت و آزادی معقول و عدالت و کرامت ذاتی انسان بود. و این جریان درباره دین اسلام به هیچ وجه منطقی نیست. زیرا بدیهی است که مکتب اسلام که یکی از دو اصیل‌ترین تمدن تاریخ بشری را برای انسان و انسانیت به ارمغان آورده است محال بود آن تمدن را بدون علم و سیاست و اقتصاد و حقوق به جهانیان عرضه نماید. ما در مباحث آینده دلایل پوچی توهم (حذف دین از) ... در جوامع اسلامی را تا حدودی مشروحا مطرح خواهیم نمود. مطلب پنجم با توجه به این حقیقت که عامل یا عوامل شیوع (حذف دین از) ... در مغرب زمین به هیچ وجه با مکتب اسلام سازگار نیست، دامن زدن به ترویج این طرز تفکر، هیچ گونه جنبه علمی و واقع‌گرائی ندارد و لذا باید عوامل اصلی این فعالیت را در امور دیگر جستجو کرد. اکنون می‌پردازیم به بیان این حقیقت که تکیه بر آن عواملی که باعث بروز و شیوع (حذف دین از) ... در مغرب زمین گشته است، در مکتب اسلام و جوامع مسلمین غلط محض است. نخستین گام در این حرکت، عبارتست از معانی حیات و دین و سیاست از دیدگاه غرب امروز (حداقل در صحنه زندگی اجتماعی آن) و از دیدگاه اسلام و آن جوامعی که باردار فرهنگ اسلامی است، زیرا اختلاف میان اسلام و غرب در معانی حقایق فوق است. ۱. معنای معمولی حیات در غرب امروزی، این معنا جز همین زندگی معمولی که در صحنه عالم طبیعت به وجود می‌آید و بر مبنای خودخواهی آزاد در اشباع غرایز طبیعی مهار شده و قالب شده به سود زندگی اجتماعی، بدون الزام به عقاید خاص برای معانی حیات و توجیه آن بسوی هدف اعلاء و بدون احساس تکلیف برای تخلق به اخلاق عالیه انسانی (برای خودسازی در گذرگاه ابدیت) ادامه می‌یابد چیزی دیگر نیست. ۲. معنای معمولی دین در غرب امروزی، عبارتست از یک رابطه روحانی شخصی مابین انسان و خدا و دیگر حقایق فوق طبیعی، بدون اینکه کمترین نقشی در زندگانی دنیوی بشر داشته باشد. ۳. معنای معمول سیاست در غرب امروزی، عبارتست از توجیه و مدیریت زندگی طبیعی انسانها در صحنه اجتماع به سوی هدفهایی که در ظاهرا اکثریت آنها را برای

خود انتخاب می‌نماید. با این تعریف که برای دین و سیاست متذکر شدیم، عدم ضرورت وجود سیاست و فعالیت آن، برای زندگی چه در حیات فردی و چه در حیات دسته جمعی انسانها کاملا بدیهی است، زیرا پدیده دین از دیدگاه مدیریت جوامع غربی هیچ گونه لزومی برای انسانها ندارد، چه در زندگی فردی و چه در زندگی اجتماعی. البته این مساله که حیات و دین و سیاست در مغرب زمین بطور دقیق از چه زمانی و روی چه عللی، معانی فوق را برای خود اختصاص داده است، (اگر چه ما در بحث اول، در

بررسی وقایع سه گانه، مقدمه‌ای درباره آن تحقیق نمودیم) با این حال نیازمند بررسی‌های مشروح‌تری می‌باشد که باید در آینده صورت بگیرد. بنابر معانی فوق که از دیدگاه غرب امروزی برای حیات و دین و سیاست گفتیم، قطعی است که نه تنها دین باید از سیاست جدا باشد، زیرا هیچ یک از آن دو با دیگری پیوستگی ندارد، زندگی آدمی نیز ارتباط و نیاز همه جانبه با دین ندارد مگر در حد وسیله‌ای برای شوون خودخواهی، زیرا بنابر تعریف دین از دیدگاه فوق، دین عبارت است از نوعی ارضای احساس شخصی که ممکن است معلول علل غیر واقعی باشد. طرز تفکر (حذف دین از ...) که بر مبنای تعاریف فوق درباره دین و سیاست و زندگی اس

توار شده است به هیچ وجه با تعاریف آنها در اسلام سازگار نیست. برای اثبات تضاد طرز تفکر مزبور با اسلام و اصول علوم انسانی می‌پردازیم به تعریف و مختصات سه حقیقت مزبور: حیات انسانی از دیدگاه اسلام، عبارتست از پدیده‌ای دارای استعداد گردیدن تکاملی که بوسیله تکاپوهای آگاهانه برای حصول به هدفهای عالی و عالی‌تر به فعلیت می‌رسد. سپری شدن هر یک از مراحل حیات، اشتیاق حرکت به مرحله بعدی را می‌افزاید. شخصیت انسانی رهبر این تکاپو است آن شخصیت که ازلیت سرچشمه آن است، این جهان معنی دار گذرگاهش، و قرار گرفتن در جاذبیت کمال مطلق در ابدیت مقصد نهایی‌اش آن کمال مطلق که نسیمی از محبت و شکوه و جلالش واقعیات هست را به تموج درآورده، چراغی فرا راه پرنشیب و فراز تکامل ماده و معنی می‌افروزد. بدیهی است همانگونه که این حیات آغازش از خداست و حرکتش مستند به خدا است، پایان آن نیز خدا است. ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین (تحقیقا نماز و عبادات و زندگی و مرگ من از آن خدا پرورنده عالمیان است.) سیاست از دیدگاه اسلام، عبارتست از تفسیر و توجیه حیات انسانها بسوی عالیترین هدف مادی و معنوی و ملکوتی حیات برای بثمر رسیدن آن، همان مقدار

دین و سیاست معقول دخالت دارد که تنفس از هوای سالم برای ادامه زندگی طبیعی. حال باید بپردازیم به تعریف آن دین و سیاست معقول که اساسی‌ترین عامل تحقق حیات مزبور (حیات معقول) می‌باشند: تعریف دین از دیدگاه اسلام، دارای سه رکن اصلی است: رکن یکم، عبارتست از اعتقاد به وجود خداوند یکتا و نظاره و سلطه او بر جهان هستی و دادگری مطلق او که هیچ هوی و هوس را به آن ندارد، اوست جامع همه صفات کمالیه که جهان را بر مبنای حکمت برین آفریده و انسان را به وسیله دو نوع راهنمای اصیل (عقول سلیم به عنوان حجت درونی و انبیاء و اوصیاء به عنوان حجت برونی) در مجرای حرکت تکاملی تا ورود به پیشگاه لقاء الله قرار داده است و اعتقاد بر ابدیت که بدون آن، حیات و کل جهان هستی، معمایی لا ینحل باقی خواهد ماند. همه این اعتقادات وابسته به عقل سلیم و دریافت فطری و وجدانی است. رکن دوم، عبارتست از قوانین و برنامه عملی حرکت در زندگی قابل توجیه به سوی هدف اعلای حیات که احکام و تکالیف و حقوق نامیده می‌شود. مبنای رکن دوم بر دو استوار است: الف قضایای اخلاقی (احکامی که برای تحصیل شایستگی‌ها مقرر است.) ب تکالیف و حقوق. تکالیف شامل احکام عبادی و وظایف انسان

در عرصه زندگی اجتماعی و سیاسی می‌باشد. حق عبارتست از اختصاص امتیازی قابل استفاده برای انسان. احکام هم به نوبت خود تقسیم به احکام اولیه و ثانویه می‌گردد. احکام اولیه مربوط به نیازهای ثابت است و احکام ثانویه ناشی از مصالح و مفاسد عارض بر زندگی است. رکن سوم، موضوعاتی است که شامل همه واقعیات و پدیده‌های برپا دارنده زندگی است، اسلام در همه موضوعات بجز در چند مورد محدود، اختیار را به خود انسانها داده است که با حواس و تعقل و قدرت عضلانی و امیال و خواسته‌های مشروع خود، آنها را تامین نمایند. سیاست از دیدگاه اسلام عبارت است از مدیریت حیات انسانها چه در حالت فردی و چه در حالت اجتماعی برای وصول به عالی‌ترین هدفهای مادی و معنوی. عقاید و قوانین عملی برای تنظیم و اصلاح انسانی در ارتباطات چهارگانه: ۱. ارتباط انسان با خویش. ۲. ارتباط انسان با خدا. ۳. ارتباط انسان با جهان هستی. ۴. ارتباط انسان با هم‌نوع خویش. هر

حقیقت و پدیده‌ای که قابل بهره‌برداری برای تنظیم و اصلاح حیات انسانی در ارتباطات مزبور بوده باشد از دیدگاه اسلام، جزء دین محسوب می‌گردد. وحدت و هماهنگی همه شوون حیات انسانی در دین اسلام در نتیجه، علم، جهان‌ب بینی، سیاست، اقتصاد، حقوق، اخلاق، فرهنگ به معنای پیشرو آن، صنعت (تکنولوژی) و همه آنچه که به نحوی در تنظیم و اصلاح مزبور تأثیری داشته باشد، جزئی از دین اسلام است. این حقیقتی است که هر کس که اطلاع از آن نداشته باشد، قطعاً از خود دین اطلاعی ندارد و بدیهی است که هر کس اطلاعی از این دین داشته باشد، آن را می‌داند. بعنوان نمونه عبارت دو نفر از متخصصان قانون و حقوق را در اینجا متذکر می‌شویم: ۱. ژان ژاک روسو متولد ۱۷۱۲ که می‌گوید: (مذهب مقدس (مسیحیت) همواره از هیئت حاکمه جدا مانده است و رابطه آن با دولت اجباری نبوده است. حضرت محمد (ص) نظریات صحیحی داشت و دستگاه سیاسی خود را مرتب نمود، تا زمانی که طرز حکومت او در میان خلفای وی باقی بود، حکومت دینی و دنیوی بود. شرعی و عرفی یکی بود و مملکت هم اداره می‌شد، ولی همین که اعراب ثروتمند شدند، سست گشتند و طوائف دیگر بر آنها چیره شدند آن وقت بین دو قدرت دوباره شروع شد.) روسو در جای دیگر می‌گوید: (قوانین یهود که هنوز باقی است و شریعت فرزند اسماعیل محمد (ص) که از ده قرن پیش بر تمام دنیا حکمفرما است، هنوز هم از عظمت مردان بزرگی که آنرا تدوین نموده‌اند، حکایت می‌

کند. فلاسفه خودپسند و متدینین متعصب و لجوج (ارزش) این مردان بزرگ را به جا نیاورده‌اند، ولی مرد سیاسی واقعی در تشکیلات ایشان، قریحه بزرگی را می‌بیند که موجد (مبانی) و موسسات بادوام است.) ۲. روبرت هوگوت جاکسون، دادستان دیوان کشور ممالک متحده آمریکا چنین می‌گوید ...: (به نظر یک نفر آمریکایی اساسی‌ترین اختلافات در رابطه میان قانون و مذهب قرار دارد. در غرب حتی در آن کشورها که عقیده محکم به تفکیک مذهب از سیاست ندارد، سیستم قانونی را یک موضوع دنیوی می‌دانند که در آن، مقتضیات وقت رل بزرگی بازی می‌کند. البته نفوذهای مذهبی در تشکیل قوانین خیلی قوی و موثر بوده‌اند.) قانون عبری پنتاتوک که پنج کتاب اول تورات باشد، تعلیمات مسیح و قوانین کلیسایی هر کدام کمکی به فکر قانونی ما کرده‌اند. در ازمنه پیش غیر معمولی و غیر عادی نبوده که سیاستمداران با نفوذ و قضاوت و قانونگذاران را از میان مشایخ کلیسا انتخاب کنند. ولی با وصف همه اینها، قانون به صورت یک امر دنیوی باقی مانده است. مجالس متعدد برای وضع قانون و دادگاه‌های برای اجرای آن به وجود آمده‌اند و اینها تاسیسات این جهانی به شمار می‌آیند که با دولت سر و کار دارند و مسئول آن می‌باشند

نه با کلیسا و مذاهب. از اینرو، قانون ما در آمریکا، تکالیف مذهبی را معین نمی‌کند، بلکه در حقیقت هشیارانه آنها را حذف می‌کند. قانون در آمریکا فقط یک تماس محدودی با اجرای وظایف اخلاقی دارد. در حقیقت یک شخص آمریکایی در همان حال که ممکن است یک فرد مطیع قانون باشد، ممکن است یک فرد پست و فاسدی هم از حیث اخلاق بوده باشد. عبارات جاکسون تا اینجا بهترین توضیح دهنده نظریه سکولاریسم در قانون و سیاست می‌باشد که امروزه در آمریکا و در کشورهای غربی معمولاً- در جریان است. سسپس جاکسون، عبارات خود را چنین ادامه می‌دهد: (ولی برعکس آن، در قوانین اسلامی، سرچشمه وضع قانون، اراده خدا است. اراده‌ای که به رسول او محمد (ص) مکشوف و عیان گردیده است. این قانون، اراده الهی تمام مومنین را جامعه واحدی می‌شناسد گرچه از قبایل و عشایر گوناگون تشکیل یافته و در مواضع و محل‌های دور و مجزا از یکدیگر واقع شده باشند. در اینجا مذهب، نیروی صحیح و الصاق دهنده جماعت می‌باشد نه ملیت و حدود جغرافیایی. در اینجا دولت هم مطیع و فرمانبردار قرآن است و مجالی برای قانونگذاری دیگری باقی نمی‌گذارد، چه رسد به آنکه اجازه انتقاد و شقاق و نفاق بدهد. بنظر مومن، این جهان ده

لیزی است به جهان دیگر که جهانی بهتر می‌باشد و قرآن و قواعد و قوانین و طرز سلوک افراد را نسبت به اجتماع آنها معین می‌کند تا آن تحول سالم را از این عالم به عالم دیگر تامین نماید. غیر ممکن است تئوریه‌ها و نظریات سیاسی و یا قضایی را از تعلیمات

پیامبر تفکیک نمود. تعلیماتی که طرز رفتار را نسبت به اصول مذهبی و طرز زندگی شخصی و اجتماعی و سیاسی، همه را تعیین می‌کند. این تعلیمات بیشتر وظیفه و تکلیف برای انسان تعیین می‌کند تا حقوق یعنی تعهدات اخلاقی. با توجه به عبارات فوق کاملاً اثبات می‌شود که هماهنگی دین و سیاست و قانون دیگر امور اداره‌کننده حیات بشری، اجزاء تشکیل دهنده یک حقیقت هستند که دین نامیده می‌شود. اشتباه بزرگی که جاکسون در عبارات فوق مرتکب شده است، این است که می‌گوید: (این تعلیمات بیشتر وظیفه و تکلیف برای انسان تعیین می‌کند تا حقوق!) زیرا فقه اسلامی متشکل از تکالیف و حقوق و همه شئون زندگی دنیوی و اخروی است. جای شگفتی است که این حقوقدان بزرگ متوجه نشده است که تکالیف در فقه اسلامی بر دو گونه است: ۱.

تکالیف شخصی مانند عبادات که بیان‌کننده بایستگی‌ها و شایستگی‌های انسان در ارتباط یکم (ارتباط انسان با خویشتن و خدا) می‌باشد. البته این تکالیف، ایجادکننده (حق) به اصطلاح رسمی حقوقی نیست. زیرا آدمی در این ارتباط مکلف به اصلاح خویشتن است و از این تکلیف، حقی که به معنای رسمی حقوقی باشد، انتزاع نمی‌گردد. زیرا انسان نمی‌تواند حقی را (به معنای اختصاص به امتیازی که دارد) از خویشتن مطالبه کند (گرچه به یک معنای عالی اخلاقی عرفانی می‌توان تصور نمود که نیروها و استعدادهای مثبت و سازنده شخصیت آدمی در مسیر کمال، حقی دارند که باید مورد بهره‌برداری قرار بگیرند) ولی بدیهی است که این حق به معنای اصطلاحی رسمی آن، در حقوق نیست. ۲. تکالیف حقوقی مقرر در ارتباط چهارم (ارتباط انسان با هموعان خود) که در برابر حقوق وضع شده است. کسانی که گمان می‌کنند، تکلیف در ارتباط انسانها با یکدیگر، بدون حق، امکان‌پذیر است، از بدیهی‌ترین اصل حقوق اقوام و ملل بی‌اطلاعند. زیرا هر یک از این دو حقیقت، مستلزم دیگری می‌باشد. معنای اینکه فرد مکلف است دستمزد فردی دیگر را که برای او کاری انجام داده است پردازد، این است که آن فردی که کار را انجام داده است، حق دریافت و تملک دستمزدی را دارد که کارفرما مکلف به پرداخت آن است. قسمت بسیار مهمی از فقه اسلامی همین حقوق است که

ه مرکب است از حقوق مدنی و حقوق سیاسی و غیره. در نهج البلاغه، حقوق مردم بر حاکم و حقوق حاکم بر مردم (حق الرعیه علی الوالی و حق الوالی علی الرعیه) هم صریحاً و هم کنایتاً و اشارتاً مطرح گشته است. فرمان مبارک امیرالمومنین (ع) به مالک اشتر، فرمان حقوق سیاسی است که تاکنون مورد تفسیر و تحقیق صاحب‌نظران علوم سیاسی بوده است. امروزه حقوق تطبیقی یا فقه مقارن که به طور فراوان درباره اسلام و دیگر نظامهای حقوقی تالیف شده است، مجالی برای تردید در برخورداری اسلام از یک نظام حقوق عالی نمی‌گذارد. سپس جاکسون در تفسیر تکالیفی که اسلام برای مردم مقرر ساخته است، چنین می‌گوید: (یعنی تعهد اخلاقی که فرد ملزم به اجرای آن می‌باشد، بیشتر مطمح نظر است و هیچ مقامی هم در روی زمین نمی‌تواند فرد را از انجام آن معاف بدارد و اگر از اطاعت سرپیچی نماید، حیات آینده خود را به مخاطره انداخته است.) اشتباه دیگری که جاکسون در جملات فوق دارد متذکر می‌شویم: اولاً تعبیر تعهدات اخلاقی با التزام به اجرای قطعی آن سازگار نیست. زیرا شایستگی و عظمت اخلاق در اختیاری بودن عمل به آن است، چنانکه نمی‌تواند مستند به عامل طبیعی بوده باشد. ثانیاً می‌بایست جاکسون به این قضی

ه توجه داشته باشد که تکالیف افراد و اجتماع و دولت نسبت به یکدیگر بدون تحقق حقوق، امکان‌پذیر نیست و خود جاکسون اعتراف می‌کند که تعلیمات اسلامی، احکام و وظایفی است که نسبت به اصول مذهبی و طرز زندگی شخصی و اجتماعی و سیاسی همه را تعیین می‌کند. بدیهی است که وظایف و احکام اجتماعی و سیاسی در عرصه زندگی دسته جمعی، ذاتاً مقتضی حقوقی است که باید مردم آنها را مراعات نمایند. جاکسون می‌گوید: از آنجا که امریکایی‌ها، اساس مذهبی و یا فلسفی قوانین اسلامی را قبول ندارند، اینطور فکر می‌کنند که هر چه براین اساس مبتنی گردیده، نمی‌تواند نظر و توجه ما را جلب کند، ولی حقیقت این است که همین سیستمی که غیر عملی قلمداد می‌شود، اعمال بزرگی را توانسته است به طرز حیرت‌انگیزی انجام بدهد. اینطور بود که نیروی حیات بخش و التصاق دهنده آیین محمدی در ظرف یک قرن پس از رحلت محمد (ص) قوم و عشیره او را با آنکه فاقد یک

دولت متشکل واقعی و فاقد یک قشون ثابت و فاقد آرمانهای سیاسی مشترک بودند، معذک قادر ساخت بر سواحل آفریقای مدیترانه استیلاء یابند. اسپانیا را مغلوب سازند و فرانسه را مورد تهدید قرار بدهند. عبارات بعدی جاکسون بدینقرار است: مطلب عمده این ا

ست که ما تازه شروع کرده‌ایم به تشخیص اینکه این مذهب که جوانترین مذهب دینا است، فقهی ایجاد نموده است که حس عدالتخواهی میلیونها مردمی که در زیر آسمانهای سوزان آفریقا و آسیا و همچنین هزاران نفر دیگر را که در کشورهای آمریکا زیست می‌کنند را اقناع می‌نماید. البته از تاریخ این آمار تقریبی که جاکسون اظهار می‌کند در حدود سی سال می‌گذرد. آماری که اخیرا درباره عده مسلمانان شایع شده است در حدود یک میلیارد و یکصد میلیون نفر است که هشت میلیون از آنها در اروپای غربی و ده میلیون نفر در آمریکا و دیگر کشورهای غیراسلامی زندگی می‌کنند. جاکسون می‌گوید: (هر چند ممکن است نسبت به الهام مذهبی حقوق مسلمانان مشکوک (در شک و تردید) باشیم، معذک حقوق مزبور درسهای بسیار مهمی در اجرای قوانین به ما می‌آموزد. حالا- موقع آن رسیده که دیگر خودمان را در دنیا تنها قومی ندانیم که عدالت را دوست می‌دارد و یا معنی عدالت را دوست می‌دارد و یا معنی عدالت را می‌فهمید، زیرا کشورهای اسلامی در سیستم قانونی خود، رسیدن به این مقصد را نصب‌العین خود قرار داده‌اند و تجربیات آنها درسهای ذیقیمتی برای ما در بردارد.) به خاطر می‌آوریم که در سالهای گذشته، در شعبه حقوق انجمن دولتی حقوق تطبیقی در دانشگاه حقوق دانشگاه پاریس، گنگره‌ای به منظور بحث در فقه اسلامی تحت عنوان (هفته فقه اسلامی) منعقد ساخت و جمعی از مستشرقین و استادان حقوق و قانون از کشورهای اروپایی و اسلامی را دعوت نمود. دبیرخانه انجمن پنج موضوع فقهی را معین کرده بود که اعضاء درباره آنها کنفرانس دادند و در اثناء کنفرانسها، دانشمندان حقوق فرانسه و دیگر ممالک و مستشرقین نامی، به عظمت و اهمیت و جامعیت فقه اسلامی اعتراف نموده و صلاحیت آن را برای جوامع بشری در همه ادوار تصدیق کردند. در روزهای کنفرانس، رئیس و کلاسی پاریس چنین گفته است: من نمیدانم میان این دو امر متناقص چگونه سازش بدهم؟ از یک طرف با تبلیغات گوناگون همه جا انتشار می‌دهند که فقه اسلامی با جمودی که دارد صلاحیت ندارد که مبنای قانونگذاری برای نیازهای اجتماعات دوران کنونی قرار بگیرد. از طرف دیگر در این کنفرانسها، ضمن تحقیقات عالمانه و کنجکاووهای محققانه‌ای که متخصصان فن در این کنفرانسها ابراز می‌دارند، مطالبی را می‌شنویم که بطلان آن تبلیغات را با براهین محکم و با استناد به نصوص و قواعد موجود و متقن فقهی آشکار می‌سازد. در پایان این کنفرانسها، قطعنامه‌ای به امضای

اعضاء کنگره که حقوقدانان و قانونگذاران بودند، رسانیدند که همه آنان عظمت و استحکام فقه اسلامی را تصدیق نموده و صلاحیت آنرا برای پاسخگویی همه جوامع بشری اعلام نمودند. در پایان، اعضاء کنگره به ادامه (هفته فقه اسلامی) اظهار تمایل نمودند، ولی متأسفانه از یک ناحیه یک عده از استمرار این فعالیت جلوگیری به عمل آمد! دو نظریه متناقض نمای عبدالرحمن ابن خلدون درباره نیاز زندگی دنیوی مردم به پیامبران الهی عبدالرحمن بن خلدون در نیاز حیات دنیوی انسانها به دین، دو نظریه متناقض نما دارد که ما در کتاب (فلسفه دین) مورد بررسی و نقد مشروح قرار داده‌ایم. در اینجا لازم می‌دانیم که اشاره‌ای به آن دو نظریه داشته باشیم. نظریه یکم (و این قضیه که حکما مطرح کرده‌اند (نیاز مردم به انبیا برهانی است) همانگونه که می‌بینی برهانی نیست، زیرا عالم وجود و حیات بشری ممکن است بدون نبوت و شریعت اسلامی برقرار باشد) ... نظریه دوم (فصل پنجاه و یکم)، در اینکه زندگی اجتماعی بشری ناگزیر از سیاسی است که نظام زندگی را برقرار نماید. بدانکه ما در مواردی متعدد از این کتاب بیان نمودیم که زندگی اجتماعی برای بشر ضروری است و این است معنای عمران که درباره آن سخن می

گوییم، قطعی است که در زندگی اجتماعی برای مردم، فرمانروایی حاکم ضرورت دارد که مردم در تنظیم امور خود به او رجوع کنند. حکم حاکم در میان مردم گاهی مستند به شریعت نازل شده از جانب خدا است. ایمان مردم به پاداش و عذابی که مبلغ شرع، آن را آورده است، موجب می‌شود مردم به آن شرع اطاعت کنند. و گاهی حکم مستند به سیاست عقلی است که باعث گردن

نهادن مردم به آن سیاست، پاداشی است از طرف آن حاکم که به مصالح زندگی آنان دانا می‌باشد. در آن هنگام که حکم مستند به شریعت الهی است، برای دنیا و آخرت نافع است، زیرا صاحب شرع به همه مصالح دانا است و موقعی که حکم مستند به سیاست عقلی است، نفع تنها برای زندگی دنیوی است. سپس سیاست عقلی که در پیش گفتیم، بر دو وجه است: یکی از آن دو این است که مصالح عمومی مردم و مصالح حاکم در استقامت ملک، خصوصاً مراعات می‌گردد. این نوع سیاست همان سیاست فارسی بود که بر مبنای حکمت بر گزار می‌شد و خداوند متعال ما را به برکت دین اسلام و پیمان خلافت از آن نوع سیاست بی‌نیاز نموده است، زیرا احکام شرعی، ما را درباره مصالح عمومی و خصوصی بی‌نیاز نموده است. و احکام مدیریت و حاکمیت جامعه در احکام شرعیه مندرج شده است ... حکام

مسلمانان، سیاست را به مقتضای شریعت به مقدار قدرت خود اجرا می‌کنند. بنابراین قوانین شریعت اسلامی، مجموعه‌ای از احکام شرعی و آداب اخلاقی و قوانین طبیعی در جامعه و اموری از مراعات شوکت و اهتمام شدید است که ضرورت دارد و پیروی در این امور نخست از شریعت است، سپس از آداب حکماء زمامداران. ملاحظه می‌شود که نظریه نهایی ابن‌خلدون همین است که مشروحا آورده‌ایم و چنانکه در کتاب فلسفه دینی مطرح نمودیم، زندگی بدون دین همان زندگی طبیعی محض است که تنها بعد مادی انسان را تامین می‌کند، نه آن حیات معقول را که همه ابعاد وجود انسانی را به کمال خود می‌رساند. لذا می‌توانیم بگوییم در نظریه ابن‌خلدون تناقضی وجود ندارد. روش سکولاریسم (حذف مذهب از زندگی دنیوی انسانها) موجب اختلال شخصیت (من انسانی) در مدیریت وجود انسانی است. موجودیت انسانی از چهار بعد اساسی تشکیل می‌گردد: بعد یکم واقعیات مربوط به موجودیت طبیعی انسان که عبارت است از اعضای جسمانی و فیزیولوژیست و لوازم طبیعی آنها مانند ارتباط با محیط طبیعی و توالد و تناسل و غیرذلک. بعد دوم واقعیات مقرر در حیات دنیوی اجتماعی که مربوط به اداره حیات جمعی او است، مانند حقوق، اقتصاد، سیاست، ف

رهنگ، به معنای مربوط به عناصر زندگی دنیوی آن، مشروح این بعد در شماره (۸) از مبحث: (نمونه‌ای از آن اصول و ارزشهایی که پس از حذف مذهب از زندگی انسانها، متزلزل گشته و یا به کلی نابود شدند) مطرح خواهد گشت. بعد سوم فعالیت‌های مغزی و روانی انسان است مانند تصورات و تخیلات و تجسیم و تعقل و اندیشه و اراده و تصمیم و اختیار و احساسات و عواطف و غیره. بعد چهارم واقعیات مربوط به استعداد کمال جوی او است که عمده آنها مذهب و اخلاق و دیگر حقایق ارزشی عالی می‌باشد. شخصیت آدمی در مدیریت بعد اول (زندگی حیوانی) مدیریت واقعیات مربوط به موجودیت طبیعی انسان تا آنجایی که از شرایط مدیریت مانند آگاهی و سالم بودن و دیگر توانایی‌ها برخوردار است، به طور مستقیم فعالیت خود را انجام می‌دهد، مگر اینکه عوامل جبری به وسیله فقدان آن شرایط، قدرت مدیریت را از شخصیت بگیرد و یا کار برای عضو آن اندازه عادی باشد که نیازی به دخالت کامل شخصیت وجود نداشته باشد. اغلب فعالیت‌های اعضای جسمانی که مستند به نیازهای اصلی و در امتداد زندگی به طور فراوان تکرار می‌شوند، مانند این است که آن اعضای مقداری آگاهی و توانایی مدیریت را در اداره خود از شخصیت، ناآگاهانه بهره

برداری می‌کند. لذا نیازی به آگاهی کامل و بهره‌برداری از قدرت مدیریت شخصیت مشاهده نمی‌شود. معمولاً اینگونه فعالیتها را که برای انسان عادی شده است، اعمال مستند به عادت می‌نامند. بر همین مبنا است که در موارد فعالیت‌های جدید بی‌سابقه و کم سابقه و در موارد اهمیت (به اندازه اهمیت مورد) شخصیت مدیریت کامل آنرا با آگاهی و دیگر شرایط به عهده می‌گیرد و کار خود را انجام می‌دهد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، شخصیت انسان در مدیریت این بعد (واقعیات مربوط به موجودیت طبیعی انسان) با در نظر گرفتن نیازهای محرک اعضای طبیعی کار خود را انجام می‌دهد و کار خود را به همان نیازها مستند می‌داند. شخصیت آدمی در بعد دوم (زندگانی با اصول و قوانین موضوعی) در بعد دوم شخصیت آدمی با حقایقی مربوط می‌شود که با

انگیزه‌های حیات دنیوی جمعی و بدون اختیار او مقرر گشته و او زندگی خود را برای تطبیق به آن حقایق ملزم می‌بیند. مانند حقوق، اقتصاد، و سیاست و غیره. تفاوت میان دو بعد اول و دوم در این است که رابطه جبری شخصیت با حقایق مربوط به بعد یکم (اعضاء مادی) بیش از رابطه جبری او با حقایق بعد دوم می‌باشد زیرا تخلف از قوانین اجتماعی مانند حقوق امکان پذیرتر است از تخلف از قوانین اعضای جسمانی که زندگی طبیعی انسان را به طور مستقیم اداره می‌کند. به عنوان مثال باز کردن چشم در موقع راه رفتن و نگاه کردن به جلو، از الزام و جبر بیشتر برخوردار است تا پیروی از مواد قوانین زندگی جمعی، زیرا شماره انسانهایی که با علم به قانون به جهت عدم رضایت صحیح یا غلط از آن قانون و یا به جهت داشتن قدرت برای گریز از آن، اعتنایی به قانون ندارد بسیار است. انسان در بعد یکم زندگی می‌تواند تنها با پیروی از انگیزه‌ها و عوامل جبری حیات طبیعی فردی مانند دیگر حیوانات زندگی کند. ولی در بعد دوم، انسان پا را از منطقه سایر جانداران بسیار فراتر نهاده و عنوان نوع خاص برتر و کامل‌تر را در میان جانداران به خود اختصاص می‌دهد. انسانها می‌توانند حقایق بعد دوم (اقتصاد، حقوق، سیاست، و غیره و ذلک) را تنها برای تامین زندگی دنیوی خود بپذیرد و زندگی خود را بر اصول و قوانین آنها تطبیق بدهند و هیچ گونه ارزشی را مانند ارزشهای مذهبی و اخلاقی در پیروی از آنها مستند قرار ندهند. اینگونه زندگی دنیوی اجتماعی، همان زندگی دیگر جانداران است با سطوح و ابعادی بسیار بسیار گسترده‌تر و عمیقتر و پیچیده‌تر و خطرناک‌تر. شخصیت آدمی

در بعد سوم شخصیت در مدیریت این بعد، با حقایقی سر و کار دارد که دارای جهات و سطوح گوناگون و ظریف‌تر بوده و امکان دخالت شخصیت با مختصات آن که دارد در توجیه و چگونگی آن حقایق، کم و بیش وجود دارد. توضیح اینکه شخصیت برای تحریک دست به برداشتن کتاب از قفسه کتابخانه و پیدا کردن صفحه‌ای که مقصود مطالعه‌کننده در آن است، نیازی به چیزی جز تحریک پا برای رسیدن به قفسه مطلوب و تحریک دست برای برداشتن کتاب از قفسه و باز کردن و پیدا کردن صفحه مطلوب ندارد. در صورتیکه در مدیریت فعالیتهای مغزی و روانی که بطور مستقیم با شخصیت مربوط می‌باشند، نیاز به دقت و تحلیل و ترکیب و تصفیه و استنتاج‌های بسیار ظریف و تجریدی دارند. فعالیتها و بازتابهای مغزی و روانی انسان، مانند درک، تصورات، تخیلات و تجسم، اکتشاف، علم حضوری (خودپایی و خودهشیاری) و بازرسی خویشتن، تعقل، اندیشه، تجرید، اداره، تصمیم، اختیار، احساسات متنوع مانند احساس زیبایی، احساس شکوه در نظم هستی و هم‌چنین انواع عواطف و غیره می‌باشند. بدیهی است که هیچ یک از فعالیتها و بازتابهای مزبور، تصادفی نبوده و در خلا به وجود نمی‌آید و پس از به وجود آمدن بدون قانون در وجود آدمی، از بین نمی‌رود.

این فعالیتها و بازتابها به دو نوع عمده تقسیم می‌گردند: نوع یکم آن قسمت از فعالیتها و بازتابهایی است که نیازی به آگاهی و مدیریت شخصیت ندارد، مانند تصور اشیایی که برای اولین بار با آنها رویاروی می‌شویم مسلم است که صورتهایی از آن مشاهدات در ذهن ما منعکس می‌گردد و در این انعکاس، ذهن ما مانند حوضی است که سنگی در آن بیندازند، امواجی مناسب ایجاد می‌گردد. در این حال اگر آن تصورات، چیزهایی بی‌اهمیت باشند، بدون اینکه شخصیت (من انسانی) آنها را مورد بازرسی و تحلیل قرار داده (و برای نگهداری آنها را تحویل مراکز خاص بدهد) به حال خود می‌گذارد که با گذشت زمانی کم و بیش از افق ذهن ناپدید می‌گردند. و از این نوع است همه آن جریانات ذهنی که لحظاتی در عرصه خودآگاه یا نیمه آگاه ذهن پدیدار می‌گردند و سپس راه خود را پیش می‌گیرند بدون اینکه تحت نظاره و سلطه و مدیریت شخصیت قرار بگیرد. نوع دوم آن قسمت از فعالیتها و بازتابهایی هستند که مورد آگاهی و مدیریت و سلطه شخصیت قرار می‌گیرند. در این قسمت شخصیت با حقایق ارتباط برقرار می‌کند که فوق قوانین جسمانی (فیزیکی فیزیولوژیک و غیره) می‌باشند. مانند: ۱. تجسیم، (هست را نیست و بالعکس، نیست را هس

ت تلقی کردن یا اشیاء را آنچنانکه هستند دگرگونه تلقی نمودن). بهترین موارد تجسیم، نمایشهای گوناگون در صورت تئاتر و

غیره است که تماشاگران حتی گاهی خود بازیگران هم نموده‌ها و اشخاص موجود در صحنه را عین واقعیت تلقی می‌کنند و ترتیب اثر را به آنها می‌دهند. به عنوان مثال: شخص معین نقش مرحوم میرزا تقی خان امیر کبیر را به عهده می‌گیرد و کسانی دیگر نقش دشمنان و قاتلان امیر کبیر را بازی می‌کنند و همه تماشاگران یقین دارند که به تجسیم کننده امیر کبیر واقعیت دارد و نه تجسیم کننده دشمنان و قاتلان آن شخصیت بزرگ. با این حال همه تماشاگران، قضایای امیر کبیر را چنان با واقعیت تلقی می‌کنند که گویی واقعا با آن شخصیت و سرگذشت ناگوار او رویاروی هستند. همچنان که قضایای دشمنان و قاتلان را عین واقعیت تلقی می‌نمایند. این است قدرت فوق طبیعی که (من آدمی) (شخصیت) دارا می‌باشد. ۲. اکتشاف، پدیده‌ای است که با هیچ یک از قواعد علمی قابل تفسیر نیست. به قول کلود برنار در مقدمه طب آزمایشی، (هیچ قاعده و دستوری معین نمی‌توان به دست داد که هنگام مشاهده امری معین در سر محقق فکری درست و مثمر که یک نوع راهیابی قبلی ذهن به تحقیق صحیح می‌باشد، بوجود بیاید. تن

ها پس از آنکه فکر به وجود و ظهور آمد، می‌توان گفت چگونه باید آن را تابع دستوره‌های معین قواعد منطقی مصرح که برای هیچ انحراف از آنها جایز نیست قرار داد. ولکن علت ظهور آن نامعلوم و طبیعت آن کاملا-شخصی و چیزی است مخصوص که منشا ابتکار و اختراع و نبوغ هر کس شمرده می‌شود). اکثریت بسیار چشمگیر از صاحب نظران علوم، دخالت دریافته‌های شهودی را در اکتشاف و ابتکار پذیرفته‌اند و هر کس که خود از تواناییهای مزبور بهره‌مند باشد و حتی یک مورد از آنها به طور مستقیم دیده باشد، به دخالت شهود در اکتشافات اعتراف می‌نماید. ۳. علم حضوری، (خودیابی یا خودهشیاری) برای هر انسانی که توانایی دریافت خویشتن را داشته باشد، اتفاق می‌افتد. در این پدیده فوق‌العاده شگفت‌انگیز، ادراک کننده عین ادراک شونده است که عبارت است از (من) یا شخصیت، در حالی که با توجه به حقیقت چنین پدیده‌ای، امری که اتفاق می‌افتد شبیه تناقض است. زیرا (من) بدون اینکه به دو قسمت درک کننده و درک شونده تقسیم شود، هم درک می‌کند و هم درک می‌شود و به قول شیخ محمود شبستری (این جریان مانند این است که انسان با چشم خود بدون وسیله چشم خود را ببیند!) عدم آینه عالم عکس و انسان چو چشم عکس

در وی شخص پنهان تو چشم عکسی و او نور دیده است به دیده، دیده را دیده، که دیده است ۴. تعقل، (اندیشه در پرتو اصول و قوانین تثبیت شده برای وصول به مقاصد منظور) شخصیت در فعالیت تعلقی، از کلیات تجرید شده برای تطبیق بر موارد قضایا استفاده می‌کند و چون درک قضایای کلی مستلزم دریافت حقایق تجریدی است. لذا شخصیت در این جریان نیز فعالیت فوق طبیعی انجام می‌دهد. ۵. اختیار، این پدیده از باعظمت‌ترین فعالیت‌هایی است که (من انسانی) یعنی شخصیت در مدیریت خود انجام می‌دهد، زیرا در جریان آگاهی و سلطه و حذف و انتخاب انگیزه‌های کار یا ترک کار که شخصیت آدمی انجام می‌دهد، حتی در فوق معقولات که آنها را موازنه و مقایسه می‌نماید قرار می‌گیرد و بدین جهت کار خود را با یک حالت اشراف و فعالیت فوق عملیات و بازتابهای طبیعی در بعد جسمانی صورت می‌دهد. ۶. بازرسی و داوری شخصیت درباره خویشتن، هر کسی که از مغز و روان معتدل برخوردار باشد، می‌تواند اجزاء جسمانی خود را مورد بررسی و داوری و ترجیح یکی بر دیگری قرار بدهد (مانند دستها و پاها و سر و صورت و غیره ذلک) همچنان می‌تواند قوا و استعدادها و فعالیت‌های درونی خود را مانند اندیشه، تعقل، احساسات،

عواطف، فعالیت‌های وجدانی، بازتاب در برابر لذایذ و آلام، اراده، تصمیم، اختیار و غیر ذلک مورد بررسی و داوری قرار بدهد. مثلا آیا احساسات من سالم است؟ آیا اندیشه و تعقل من درست عمل می‌کند؟ آیا فعالیت‌های وجدانی من بطور قانونی به جریان می‌افتد؟ و همچنین آیا این قوا و استعدادها من بطور مجموع هماهنگ کار می‌کند یا نه؟ این بررسی کننده، شخصیت آدمی است. اگر کسانی پیدا شوند و بگویند: چنین بررسی و داوری ممکن است مستند به یکی از نیروهای ناشناخته مغزی ما بوده باشد و دلیلی برای وجود شخصیت (من) مجرد، نیست. پاسخ این اعتراض بدین قرار است که این احتمال در صورتیکه یک انسان همه اجزاء و قوا و استعدادها موجودیت خود را برای مقایسه با یکدیگر از نظر کمیت و کیفیت مقابل شخصیت برنهاده است، صحیح نیست. زیرا

فرض این است که همه اجزاء و قوا و استعدادهای درونی و برونی آدمی مورد بررسی و داوری قرار گرفته است. و بر فرض صحت این احتمال که داوری در این مورد مربوط به یک نیروی ناشناخته مغزی است، این مسئله پیش می‌آید که اگر در صحت بررسی و داوری نیروی مزبور تردید داشته باشیم، مسلم است که به بررسی و داوری مابین آن نیرو و همه اجزاء و قوا و استعدادها که مورد بررسی آن بوده‌اند، می‌پردازیم. در این صورت با این سوال رو به رو خواهیم شد که آن بررسی و داوری کننده چیست؟ کیست؟ هر حقیقتی که باشد، بالاتر از همه اجزاء و قوا و استعدادها و نیروی مفروض خواهد بود. این همان شخصیت (من مجرد) است. این بود نمونه‌ای اندک از دلایلی که تجرد شخصیت (من آدمی) را اثبات می‌نماید. گفته شده است دلایلی که برای تجرد (من) آورده شده است، متجاوز از ۶۰ دلیل می‌باشد. اگر ما اینگونه فعالیت‌های تجربیدی (من) (شخصیت) را نادیده بگیریم و بگوییم: در صحنه پهناور طبیعت هیچگونه امر فوق طبیعت انجام نمی‌گیرد تا راه را برای (حذف دین از) ... در حیات انسانها باز کنیم، درد بی‌درمان (از خودبیگانگی) را که بیماری قرن بیستم است نادیده گرفته‌ایم. نتیجه این بحث این است که حذف دین در حیات دنیوی، شخصیت را به دست حوادث و وقایع جزئی که دائما در حال تغییر است می‌سپارد و اصالت و ثبات آنرا که از فوق طبیعت سرچشمه می‌گیرد، نفی می‌نماید. ۷. اشراف (من) بر عالم هستی، تردیدی نیست در اینکه انسانهای آگاه با تحصیل معارف عالیه، به نوعی مقام والای شهود می‌رسند که همه هستی را در ذات خود با علم حضوری درمی‌یابند. حتی وجود خویشان را هم به عنو

ان جزئی از عالم هستی در کل مجموعی درمی‌یابند. اولین متفکری که دلالت این جریان را بر فوق طبیعی بودن (تجرد عالی) (من انسانی) یعنی شخصیت گوشزد کرده است، ناصر خسرو قبادیانی است. او چنین می‌گوید: عقل ما بر آسیا کی پادشا گشتی چنین گرنه عقل مردمی از کل خویش اجزاستی ۸. شخصیت انسانی، به اضافه آن عظمتها و استعدادها که دارد، از یک حقیقت دیگر برخوردار است که در برابر تحولات، ثابت و برقرار است. اگر کسی مرتکب قتل نفس شود و حتی صد سال از کیفر بگریزد، او قاتل است و دادگاههای دنیا او را قاتل می‌شناسند، با اینکه ابعاد جسمانی او قطعاً بارها تغییر کرده است. و شاید منشا اصل گرایي شخصیت از همین علت (عنصر ثابت آن) سرچشمه می‌گیرد. اینکه شخصیت آدمی در طول عمر در ارتباط با هر گونه حادثه و در ارتکاب هر عمل و گفتن هر سخنی می‌خواهد بر اصلی ثابت و پذیرفته شده تکیه کند، مربوط به همین عنصر ثابت او است. در عین حال که هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نوشدن اندر بقا عمر همچون جوی نونو می‌رسد مستمري می‌نماید در جسد یعنی در عین حالی که شخصیت انسان در میان دگرگونی‌ها غوطه‌ور و با آنها در ارتباط است، همیشه گرایش به ثبات و اصول ثابت دار

د. قرن‌ها بگذشت این قرن نویست ماه آن ماه است و آب آن آب نیست عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم لیک مستبدل شد این قرن و امم قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی برقرار و بردوام شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار پس بنایش نیست بر آب روان بلکه بر اقطار اوج آسمان بنا بر مباحث فوق، منحصر ساختن شخصیت و فعالیت‌های آن در متغیرها و دگرگونی‌های امور دنیوی مساوی است با نابود کردن آن. شخصیت آدمی در مدیریت بعد چهارم (حیات معقول) بعد چهارم. بعد حیات بر مبنای اخلاقی و مذهبی وجود آدمی است. اگر چه می‌توان گفت: گرایش این دو حقیقت، از مختصات بسیار عالی شخصیت (من انسانی) است. لذا می‌توان آن دو را در حقایق مربوط به بعد سوم آورد، ولی بدان جهت که ارتباط این دو حقیقت با فوق طبیعت، مستقیم و بااهمیت‌تر از همه خواص تجربیدی شخصیت است، لذا آن دو را به عنوان یک بعد مستقل مطرح می‌نماییم. نخست توصیفاتی چند درباره اخلاق را که در تفکرات صاحب‌نظران قرون و اعصار در شرق و غرب است، در اینجا متذکر می‌شویم: ۱. اخلاق شکوفایی حقیقت در جان آدمی است. ۲. اخلاق نمایش دهنده حیات و وجدان سالم انسانی است. وجدان چیست؟ وجد

ان قطب‌نمای کشتی وجود آدمی در اقیانوس هستی است. ۳. اخلاق تفسیر کننده (حیات معقول) انسانهاست. ۴. اخلاق عامل پیروزی انسان بر صفات حیوانی او است. ۵. هیچ انبساط و نشاطی با آن ابتهاج و سروری که در درون انسانهای اخلاقی به وجود می‌آید،

نمی‌تواند برابری کند. ۶. اراده و تصمیمی که به انگیزگی اخلاق انسانی عالی به وجود می‌آید، پشیمانی ندارد. ۷. احساس تکلیف مبتنی بر فعالیت‌های فضائل اخلاقی، عالی‌ترین احساس است که در درون بشر شکوفا می‌شود. ۸. هیچ قوم و ملتی بدون فضائل‌اعلائی اخلاقی در اوراق کتاب بزرگ تاریخ، شایسته مطالعه انسانها نمی‌باشد. ۹. برای شناخت آدمی، هیچ نشان و علامتی مانند اخلاق نیست. ۱۰. اگر اخلاق والای انسانی را از حیات وی حذف کنیم، با یک موجود پیچیده و خطرناکی رویارویی خواهیم گشت، که خود را انسان نامیده است. بنابراین توصیفات، حذف اخلاقی والای انسانی از زندگی انسانها، درست مساوی بی‌نیازی آنان از شخصیت و یا نابود کردن آن حقیقت است. همان حقیقتی که آنان را از حیوانات جدا کرده است. و تردیدی نیست در اینکه زندگی (با حذف دین) (سکولاریسم) که بر مبنای خودخواهی مشروط به عدم تجاوز جبری بر حق زندگی دیگران، استوار شده است، هیچ محلی برای شخصیت و اخلاق سازنده شخصیت باقی نمی‌گذارد. حذف مذهب از حیات و شخصیت بشری در زندگی دنیوی بر مبنای سکولاریسم، مستلزم تجزیه وحدت (حیات معقول و تجزیه وحدت شخصیت است) اختصاص دادن آرمانهای جدی شخصیت بشری و فعالیت‌های آن، به نمودهای گسیخته و زودگذر زندگی دنیوی و حذف مذهب از آنها (نمودهای گسیخته و زودگذر) درست مانند قانع ساختن شخصیت به مشاهده محسوساتی جزئی است که به وسیله حواس و آزمایشگاهها وارد مغز انسانی می‌گردد. اگر عقل انسانی برای تنظیم و انتزاع قانون از آن محسوسات وارد میدان نشود، محال است که بشر بتواند قوانین علمی را در عالم هستی درک کند. زندگی بشری نیز با حذف مذهب، توانایی ارائه قوانین و روش اصلی حیات هدفدار را از دست می‌دهد. بزرگترین آسیبی که حذف مذهب به حیات انسانی وارد می‌کند، تجزیه حیات و شخصیت آدمی به دو قطعه دنیوی و اخروی می‌باشد! در صورتیکه (حیات معقول) که ریشه اصلی‌اش از عالم بالا شروع شده است، امکان ندارد در عالم پایین ختم شود و یا قابل تجزیه گردد، بطوریکه یک جزء آن در این دنیا در اختیار خود انسان باشد و مطابق تمایلات و آرمانهای خود، آن را اداره کند و جزء دیگرش را به عنوان جزء اخ

روی آن با مقداری حرکات و اذکار تلقی و تامین نماید! یک توجه و خود آگاهی سالم می‌تواند وحدت حیات و وحدت شخصیت را در دو قلمرو دنیا و آخرت برای انسان قابل شهود و مشاهده بسازد. نمونه‌ای از مختصات روش سکولاریسم و خسارت‌های جبران ناپذیری که پس از حذف مذهب از زندگی دنیوی انسانها بر اصول اساسی و ارزشهای عالی بشریت وارد آمد. نخست یک مقدمه مختصری را درباره افراط‌گری و تفریط‌گری که سرتاسر تاریخ بشری را فرا گرفته است، یادآور می‌شویم: می‌توان ادعا کرد که در طول تاریخ بسیار کم اتفاق می‌افتد که بشر معنای افراط و تفریط را بفهمد و در صورتیکه آن را فهمید، بتواند با کمال آگاهی از این دو انحراف اجتناب کند. باید گفت: شدیدترین و خسارت‌بارترین افراط و تفریطی که بشر درباره واقعیات مرتکب شده است، درباره خویشتن بوده است. این انحراف همواره موجب ارتکاب تفکرات و تمایلات انحرافی در دیگر شوون حیات او گشته است، افراط و تفریطی است که درباره معرفی و ارزیابی خویشتن انجام داده است، لذا باید معتقد شویم تا ریشه این انحراف خطرناک در درون آدمیان به وجود خود ادامه می‌دهد، قطعی است که تفکرات و تمایلات انحرافی، آنان را از (حیات معقول) در دنیا و آخرت محروم خواهد ساخت. ما برای توضیح این جریان نمونه‌هایی را در این بحث یادآور می‌شویم: ۱. انسان گاهی درباره ماهیت و ارزشیابی خود دچار افراط گشته و خود را گل سرسبد عالم وجود تلقی کرده و گاهی تا حد خطرناک‌تر از یک حیوان درنده پایین آورده است! ۲. در روزگار گذشته (بردگی) برای او اساسی‌ترین اصل حیاتی و زیر بنای همه شوون زندگی بوده است. مانند: حقوق، اخلاق، مذهب، اقتصاد، سیاست و فرهنگ و غیره! امروزه (مفهومی از آزادی) که عمدتاً به معنای رهایی از همه قیود مذهبی و اخلاقی و دیگر ارزشها و اصول عالی انسانی می‌باشد، در سرتاسر جوامع صنعتی (به اصطلاح پیشرفته!) شیوع پیدا کرده است. بدیهی است که این تفریط در نتیجه آن افراط یا بالعکس (این افراط در نتیجه آن تفریط) به وجود آمده است. ۳. در دورانهای گذشته، تقید به احکام و تکالیف و حقوق، گرایش‌هایی افراطی به نام مذهب چنان گریبان بعضی از جوامع را فشرده بود

که حتی روزه‌ای برای تفکر آزاد دیده نمی‌شد. در حالیکه در دوران معاصر، برخی از مردم جوامع حتی تحمل شنیدن اصطلاحات مذهبی را هم ندارند! ۴. روانشناسی در دیروز سر بی‌تن بوده است و امروز تن بی‌سر تلقی می‌شود. یعنی دیروز علوم و معارف انسان درباره روان خویش در هاله‌ای از مفاهیم تجریدی و تخیلات غوطه‌ور بوده است و امروزه هاله‌ای از اصول و مفاهیم فیزولوژیک و بیولوژیک و رفتارشناسی که معلول عللی است که درباره آنها هیچ تحقیق و بررسی صورت نمی‌گیرد. و بدین ترتیب روانشناسی از همه مسائل بحث می‌کند، مگر خود روان (من) و (حقیقت شخصیت) و غیرذلک. ۵. گاهی تفریط به جایی می‌رسد که می‌گوید: اقتصاد در حیات بشری دارای اهمیت نیست. گاهی افراط را به جایی می‌رساند که می‌گوید: ماهیت حیات و عامل تمامی تحولات زندگی بشری، تنها اقتصاد است! ۶. صفحات تاریخ پر از دو نظریه افراطی و تفریطی در خوشبینی و بدبینی طبیعت بشری است. اگر چه افراط و تفریط در هر یک از ابعاد و شوون و استعدادهای گوناگون بشری به جهت ارتباط شدیدی که با یکدیگر دارند به دیگر ابعاد ... او سرایت می‌کند، ولی در دو مورد سرایت افراط و تفریط به دیگر ابعاد و ... شدیدترین اختلال را بر انسان و علوم انسانی وارد می‌سازد: مورد یکم- افراط و تفریط در معرفی و ارزشیابی (روان)، (من)، (روح) و (شخصیت) انسانی است. مورد دوم- اینگونه تفکر انحرافی (افراط و تفریط) درباره معرفی و ارزشیابی مذهب است که می‌تواند عامل اختلال در شناخت حقیقت و مخ

تصات همه ارزشهای اساسی آدمی بوده باشد. اکنون می‌پردازیم به بیان نمونه‌ای از مختصات روش (حذف مذهب از) ... و خسارت‌های جبران‌ناپذیر آن: اکنون بحث ما در نمونه و خسارت‌های مورد دوم است که از جهت اهمیت پایین‌تر از مورد اول که تفکر انحرافی در طبیعت و هویت اساسی خود انسان است، نمی‌باشد. ما نمی‌دانیم در آن روزگار (قرن ۱۴ و ۱۵ میلادی) که مذهب از حیات دنیوی انسانها حذف می‌شد، درباره اصول اساسی و ارزشهای انسانی که در نتیجه پدیدار شدن طرز تفکر مزبور بود متزلزل گشته و رو به فنا می‌رفت. متفکران اعم از علمی، اجتماعی، دینی، اخلاقی و سیاسی متوجه بودند که نتیجه ورود تفکرات سکولاریسم بر زندگی بشریت چه فاجعه‌ای را به دنبال خواهد داشت؟ فاجعه‌ای که ناشی از حذف عظمتها و اصول اساسی و ارزشهای انسانی گشته و به بیگانگی انسانها از جهان هستی و هم نوع خود و خدا و در آخر به بیگانگی از خویشتن) منجر خواهد گشت. نمونه‌ای از آن اصول و ارزشهایی که پس از حذف مذهب از زندگی انسانها متزلزل گشته یا بکلی نابود شدند ۱. توضیح و تفسیر حقیقت و ریشه اصلی زیبایی‌های محسوس و معقول، زیرا تنها مذهب است که قطب عینی زیبایی را نمودی از تجلی‌گاه جمال الهی معرفی م

ی‌کند و قطب درون ذاتی زیبایی را (که در ذات آدمی است) اشتیاق آدمی به دریافت جلوه‌ای یا نمودی از جلوه جمال الهی مطرح می‌نماید. خواه عینی فیزیکی باشد، مانند دسته گل زیبا، آبشار، مهتاب، خط زیبا، صدای زیبا، آسمان زیبا، و خواه حقیقتی درونی مانند عواطف عالی، عفو، خیرخواهی، احساس تساوی با دیگر انسانها. هر انسانی که دارای صفات مزبور است، دارای زیبایی‌های معقول درونی است که احساس انبساط از آنها بالاتر از احساس انبساط برونی می‌باشد. برای تفسیر نهایی حقیقت و ریشه اصلی زیبایی، هیچ نظریه‌ای جز همان که متذکر شدیم، مقبول صاحب‌نظران دقیق نبوده است و بدیهی است که با حذف مذهب که اعتقاد به خدا ریشه اساسی آن است هیچ تفسیر معقولی برای زیبایی نخواهیم داشت. نظامی گنجوی می‌گوید: چون رسم حواله شد به رسام رستی تو ز جهل و من ز دشنام ۲. عدالت به معنای حقیقی آن، می‌دانیم که معنای عدالت یا مصادیق آن مختلف است. زیرا عدالت الهی به معنای فعل یا قول مستند به حکمت بالغه و غنای ذاتی او است. عدالت حقوقی به معنای تطبیق فعل یا قول با اصل و

قانون مقرر است. عدالت به معنای اخلاقی عبارت است از حرکت بر مبنای وجدان حاکم بر لزوم پیروی از خیرات و اجتناب از زشتیها و آلودگیها بدون تکیه و توقع اجر و پاداش یا فرار از مجازات است. عدالت به معنای فلسفی آن عبارت است از آن مشیت عالی که نظم عام هستی تجلی‌گاه آن است. مسلم است که عدالت به معنای اخلاقی آن که حرکت بر مبنای وجدان می‌باشد، اگر چه

صفتی است بسیار پسندیده و حکمای بزرگ از شرق و غرب آنرا یکی از دلایل تکامل انسانی محسوب نموده‌اند، با اینحال در آن هنگام که انسان ارضای وجدان‌های معمولی را تحلیل و ریشه‌یابی می‌نماید، لذت حاصله از آن را نیز درمی‌یابد و بدان جهت که لذت‌خواهی اگر چه فوق طبیعی باشد، طعمی از خودخواهی دارد. لذا راهزن اکثریت قریب به اتفاق مردم در حرکات کمالی می‌باشد. از این بیان نتیجه می‌گیریم که عدالت به معنای اخلاقی آن، ریشه‌ای در وجدان معمولی دارد که فعالیت‌های آن جنبه الهی داشته و فراسوی لذایذ و آلام است. ۳. آزادی شخصیت تا درجه عالی اختیار، آنچه که ادراکات و تمایلات زندگی طبیعی معمولی اقتضاء می‌کند، این است که یک خود طبیعی (مانند عامل سازماندهی زندگی دیگر حیوانات) صیانت ذات انسان را به دست بگیرد و عوامل لذت را جلب و عوامل ضرر را دفع نماید. این خود طبیعی چیزی جز خودخواهی و اشباع تمایلات طبیعی کاری ندارد و انسان اگر نتواند از این خود فراتر برود، اگر چه زیباترین ظاهر را هم داشته باشد، نمی‌تواند گام فراتر از خود طبیعی نهاده و استعداد‌های (من عالی) را به ثمر برساند. و به همین جهت است که همه ادیان الهی توصیه‌های اکید برای انتقال از خود طبیعی به (من عالی) انسانی دارد. در کلام امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام چنین آمده است: عباد الله ان من احب عباد الله الیه عبدا اعانه الله علی نفسه (ای بندگان خدا، قطعاً از محبوبترین بندگان خداوندی در نزد او بنده‌ای است که خداوند او را در ساختن شخصیتش یاری فرماید). اینکه بدون ساخته شدن (من عالی)، آدمی موجودی است مانند حیوانات بلکه پست‌تر از آنها، سخن الهی است. خداوند سبحان می‌فرماید...: لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم اذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون. (برای آن گمراهان دلهایی است که به وسیله آنها نمی‌فهمند و چشمانی است که با آنها نمی‌بینند و گوشه‌هایی است که با آنها نمی‌شنوند. آنان مانند چهارپایان بلکه گمراه‌تر از آنها هستند. آنان در غفلت غوطه‌ورند). اساسی‌ترین عامل انتقال انسان از (خود طبیعی) به (من عالی انسانی) قرار گرفت

ن در جاذبه کمال مطلق است که خداوند متعال می‌باشد. زیرا هر امتیازی که در این دنیا به عنوان (هدف حیات) تلقی شود، پایین‌تر از (من عالی) است و ارزش هدف قرار گرفتن را ندارد. روشن‌ترین دلیل این مدعی این است که انسان به هر امتیازی که نایل می‌گردد، مانند ثروت، مقام، مواد مطلوب دنیوی مانند مسکن عالی، املاک خوب، شهرت اجتماعی، حتی علم و هنر، وقتی آنها را خوب ارزشیابی می‌کند، می‌بیند همه آن امتیازات در برابر عظمت و استعداد اشراف و گسترش (من عالی) بسیار ناچیز از آن هستند که آن (من عالی) را در خود خلاصه و زندانی کنند. و این حقیقتی است و کسانی که بهره‌ای از شخصیت یا (من عالی) دارند درک می‌کنند که هر هدف مادی و دنیوی پیش از وصول به آن برای انسان بسیار جذاب و محرک است و موقعی که انسان به آن هدف دست یافت، اگر به وسیله آن هدف، تخدیر نشود و اگر با فعالیت تجسیمی روانی، آن را معشوق مطلق و بی‌نهایت تلقی نکند، قطعی است که شخصیت به همان هدف به عنوان هدف مطلق قناعت ننموده به حرکت تکاملی خود ادامه خواهد داد، تا آنگاه که در جاذبه کمال مطلق قرار بگیرد، این کمال مطلق خدا است که هرگز در حیطه (من) محدود نمی‌گردد. مولوی می‌گوید: لطف شیر و

انگبین عکس دل است هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه دل کی بود دل را غرض! در این هنگام است که شخصیت آدمی از آزادی واقعی (فوق بی‌بند و باری که محصول فرمول مهلک (چون من می‌خواهم پس حق است!) برخوردار می‌گردد و همان عامل بسیار باعظمت که او را از بند و زنجیر و تمایلات دنیوی زودگذر و نسبی نجات داده است نمی‌گذارد شخصیت آدمی پدیده (آزادی) را هدف مطلق زندگی قرار بدهد. لذا او را تا قرار گرفتن در جاذبه کمال مطلق رهنمون می‌گردد. با این حرکت تکاملی است که انسان از (آزادی) به (اختیار) که بهره‌برداری از آزادی در مسیر و هدف خیر است، تحول می‌یابد. و بدیهی است که بارها شدن آزادی از میدان امتیازات مادی، خودخواهی مبدل به خداخواهی می‌گردد، زیرا هیچ حقیقتی جز خداخواهی و خدایابی نمی‌تواند خودخواهی را تعدیل نموده و آن را به صیانت تکاملی ذات مبدل نماید. در پایان

این مبحث توجه به این نکته لازم است که در تاریخ بشری، هیچ شخصیت قدرتمندی نتوانسته است خدمتگذار حقیقی برای انسانها باشد مگر اینکه به درجه عالی آزادی اختیار (خیرجویی و بهره‌برداری از آزادی در مسیر خیر و کمال) نائل گردد. ۴. ایشار و فداکاری‌ها

در راه خدمت به انسانها، از مختصات ضروری سکولاریسم، نفی شایستگی هرگونه گذشت و فداکاری‌ها در راه اصلاح و نیکوکاری‌ها برای مردم جامعه است، مخصوصاً آن فداکاری‌ها که باعث زجر شکنجه و حتی چشم پوشیدن از زندگی بوده باشد. در صورتیکه هیچ ارزش و عظمتی، توانایی مقابله با این صفت والای انسانی را ندارد. چه باعظمت است روحی که برای ادامه حیات انسانها یا اصلاح آنها، چشم از تماشای کیهان بزرگ پوشد و زیر خاک را بر روی خاک ترجیح بدهد. ۵. احساس وحدت عالی انسانها، از آغاز حیات بشری و آشنایی مردم با یکدیگر، نوعی احساس وحدت عالی میان انسانها به وجود آمده است. این احساس در هر کسی که توانسته باشد از لجن‌زار خودخواهی بیرون بیاید، موج می‌زند. بدان جهت که مبنای حرکات زندگی دنیوی بر مبنای خودخواهی است و انسان در حرکت خودخواهانه، تنها شخص خود را میبیند و آنرا به رسمیت و شایستگی که برای زندگی خود معتقد است، در هیچ کس سراغ ندارد. لذا نه تنها وحدت عالی انسانها نمی‌تواند برای او مطرح باشد، بلکه از چنین تصویری هم ناتوان می‌باشد. این مدعا بر یک اصل ثابت مبتنی است که می‌گوید: هر اندازه جنبه مادیت یک موجود قوی‌تر باشد، بیشتر در معرض تضاد و تباین است

ت و لذا برای وصول به هماهنگی و وحدت افراد انسانی، تجرید از ماده و مادیات یک امر ضروری است. مضمون آیات ذیل بهترین توضیح را درباره اصل ثابت فوق در ملاک وحدت و کثرت بیان می‌دارد: چون از ایشان مجتمع بینی دو یار هم یکی باشند هم ششصد هزار بر مثال موجها اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان مفترق شد آفتاب جانها در درون روزن ابدانها چون نظر بر قرص داری خود یکی است آنکه شد محبوب ابدان در شکست جان گرگان و سگان از هم جدا است متحد جانهای شیرین خداست تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود چونکه حق رش علیهم نوره مفترق هرگز نگردد نور او روح انسانی کنفس واحده است روح حیوانی سفال جامده است عقل جز از رمز این آگاه نیست واقف این سر به جز الله نیست عقل را خود با چنین سودا چکار کر مادرزاد را سرنا چکار ملاحظه می‌شود که مولوی عقل متکی به حواس و مطیع را از دریافت راز وحدت جانهای انسانی ناتوان می‌بیند و برای دریافت این حقیقت عالی که فیض عظیم نور خداوندی است، یک فهم برین لازم است که معنای رش علیهم نوره (خداوند از نور خود برای انسانهای مستعد وصول به درجه عظمای وحدت انسانها، پاشیده است) بفهم

د. پس برای وصول به آن وحدت و دریافت برخوردار از فیض نور الهی، بایستی استعداد تجرد عالی انسانی به فعلیت برسد. ۶. پاسخ سوالات اساسی ششگانه انسان در ارتباط چهارگانه، (ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی و ارتباط انسان با همنوع خود) سوالهای ششگانه عبارتند از: ۱. من کیستم؟ ۲. از کجا آمده‌ام؟ ۳. به کجا آمده‌ام؟ ۴. با کیستم؟ ۵. برای چه آمده‌ام؟ ۶. به کجا می‌روم؟ همانگونه که می‌دانیم پاسخ نهایی این سوالات ششگانه بدون استمداد از مذهب امکان‌پذیر نمی‌باشد. ۷. صفای وجدان و حاکمیت آن، اگر معتقد شویم به این که مردم در زندگی دنیوی خود، توانایی اداره همه شئون حیاتی مادی و روانی و معنوی خود را دارا هستند و هیچ گونه نیازی به عوامل فوق زندگی مادی ندارند، نه تنها هیچ نیازی به صفای وجدان و منزّه داشتن آن برای حاکمیت ناب نمی‌ماند، بلکه با یک مهارت دقیق باید از میدان زندگی حذف شود. زیرا وجدان صاف و منزّه که قطب‌نمای کشتی وجود آدمی در اقیانوس هستی است، با خودخواهی که مبنای زندگی دنیوی با دو نیروی بزرگ جلب لذت و دفع الم محسوب می‌گردد، تضاد آشتی ناپذیر دارند، زیرا وجدان نورانی انسان که

بیک مستقیم خداوندی در درون آدمیان می‌باشد چگونه می‌تواند با خودخواهی که بر مبنای (همگان وسیله و من هدف!) و (چون من می‌خواهم، پس حق است!) حرکت می‌کند. (مگر اینکه شمشیر حقوق زندگی اجتماعی مردم جلوگیری نماید) سازگار بوده

باشد. اینجانب در سالیان گذشته، قطعه‌ای ادبی در آخرین فصل کتاب (وجدان) قرار داده بودم. در این مورد مناسب دیدم که چند جمله از آن قطعه را در اینجا بیاورم: دو شخصیت بی‌نهایت پست و بی‌نهایت عالی انسان با نداشتن و داشتن وجدان، مشخص می‌گردد. در میان افراد هیچ یک از موجودات جهان هستی، آن اندازه تفاوت که میان افراد انسانی دیده می‌شود، وجود ندارد. همه افراد انسانی در تمام اعضای درونی و برونی به یکدیگر شباهت داشته و همه آنان از کلمه انسان برخوردار هستند. سپس برای همین انسان بطور عام که شامل اشیای پلید و وارستگان فرشته‌خوی می‌باشد، توصیفات و تمجیدها و شعرها گفته و به این همه افراط‌گویی‌ها قناعت ننموده او را تا مقام شایستگی پرستش بالا- برده‌اند! حتی عده‌ای از متفکران گذشته و معاصر که از شراب شهرت‌جویی سخت مست بودند، در همان حالت مستی قلم به دست گرفته چنین می‌گفتند: (انسان می‌تواند حس کمال‌گرایی و اشتیاق به د

ریافت موجود برین (خدا) را با انسان دوستی اشباع نماید!) در نامه‌ای که برتر اندراسل در پاسخ نامه اینجانب (درباره تناقضی که در همین مسئله وجود دارد.) به اینجانب فرستاده بودند، مطلب فوق را بیان کرده بودند. برای من روشن نشده که آیا برتر اندراسل که انسان را شایسته محبت خدایی تا درجه خدایی بالا برده‌اند، افرادی مانند: نرون و گالیگولا، آتیلا و چنگیز، هلاکو و تیمور لنگ را که در تاریخ بشری فراوانند، دیده بودند یا نه؟ آری، دو چشم و دو ابرو و دو دست و دو پای نرون با سقراط یکی است و همچنین اعضای طبیعی ابن‌ملجم مرادی با علی بن ابیطالب (ع)؟! از حیث ساختمان طبیعی فرقی ندارد، ولی شکل درونی این انسانها با داشتن و نداشتن وجدان از هر دو سو تا بی‌نهایت کشیده شده است. عظمت بی‌نهایت وجدان، تفسیری جز اینکه تجلی‌گاه خداوندی است، ندارد. آیا نه بشریت اهانتی نیست که بگوییم: بشریت باید از این حقیقت عظیمی و از این پیک امین خداوندی تنها باید برای صدق اعتراف یا ادعا در دادگاهها استفاده کند. یعنی وجدان باید یکی از قطعات یدکی اجزای مواد حقوقی باشد؟! ۸. در نظام سکولاریسم برای اجرای قوانین مربوط به حقایق بعد دوم، (واقعیات مقرر در حیات دنیوی، ا

جتماعی که مربوط به اداره حیات جمعی او است، مانند: حقوق، اقتصاد و ...) هیچ انگیزه‌ای جز تامین طبیعی محض مورد نیاز نیست، مانند انگیزه‌های طبیعی خالص که برای بهره‌برداری از اعضاء جسمانی و ادامه فعالیت‌های آنها، مورد نیاز می‌باشد. به همین جهت است که پیروی از قوانین و اصول حقایق مزبور (حقوق، اقتصاد، سیاست و غیرذلک) برای اقویاء تا آنجا که سودی داشته و یا ضرری را از آنان مرتفع بسازد، قابل قبول می‌باشد و در غیر این صورت، وجود و عدم آن حقایق برای آنان یکسان است. و از این جهت است که اگر یک فرد معتقد به (حذف مذهب از ...) اظهار کند که من به خود قوانین آن حقایق احترام می‌گذارم، اگر ریاکار نباشد و اگر طبق روش ماکیاولی از آن اظهاراتش سوء استفاده نکند حتما یا چند شخصیتی است و یا خیالباف. همه ما این مثل معروف را شنیده‌ایم که (قانون تار عنکبوت است) و هرگز حیوانات قوی، مانند شیر و پلنگ و حتی آن موش هم که دارای قدرت شکستن تار عنکبوت باشد در آن تار عنکبوت نمی‌افتد. ۹. در نظام سکولاریسم، ادعای ضرورت انقلابات و حرکت‌های تکاملی با فداکاری‌ها تا سرحد از دست دادن زندگی، بی‌معنی و پوچ است، زیرا هدف این روش جز تنظیم بیشتر زندگی دنیوی محض چ

یز دیگر نیست. چون در این روش، خود انسان ذاتا و بدان جهت که دارای استعداد وصول به خیر و کمال ذاتی می‌باشد. مانند حکمت، فضل، شرف و اخلاق فاضله و پیشرفت تکاملی مطرح نیست، زیرا به همان ملاک که مذهب در جامعه سکولاریسم حذف می‌شود، خیر و کمال ذاتی انسانها نیز باید کنار گذاشته شود. و بدین جهت است که سیستم‌های حقوقی معاصر، حتی آنانکه چهره جهانی دارند، کاری با حقایق تکاملی مانند امور فوق (حکمت) ... ندارد. معمولا مواد را بر این مبنی تنظیم می‌کنند که (مردم با یکدیگر برادر و برابر و از حیث شرف و کرامت انسانی مساوی هستند! حتی به عنوان یک تبصره یا پاورقی الحاقی هم متذکر نمی‌شوند که این تساوی فقط در روبنای زندگی طبیعی محض است، و الا تفاوت انسانها با توجه به اخلاق، حکمت، شرف

و حیثیت اکتسابی تا بی نهایت می باشد. به عنوان نمونه: یکی می گوید: کاش همه انسانها یک سر و گردن داشتند و من با یک ضربه شمشیر آنها را نابود می کردم. دیگری می گوید: (اگر همه دنیا را به من بدهند که من پوست جویی را از دهان مورچه‌ای بگیرم، چنین کاری را انجام نمی‌دهم). ۱۰. در نظام سکولاریسم، ارزش احساس وظیفه و تکلیف برین که با عظمت‌ترین و شریف‌ترین احساس آدمیان

است، در تطبیق حقایق بعد دوم، (مانند حقوق، اقتصاد، سیاست، و غیرذلک) بر زندگی از بین می‌رود و انسانها در زندگی سکولاریسم تا حد دندان‌های ناآگاه ماشین، چنانکه در دوران معاصر که اوائل قرن پانزدهم هجری و اواخر قرن بیستم میلادی است مشاهده می‌نماییم. آدمی همانگونه که ادیان الهی و حکمای بزرگ شرق و غرب تذکر داده‌اند، ارزش حقیقی خود را از همان احساس تکلیف فوق سودجویی‌ها و خودخواهی‌ها درمی‌یابد. به عنوان نمونه عبارات ذیل را ملاحظه نمایید: (ای تکلیف، ای نام بلند و بزرگ، خوشایند و دلربا نیستی (زیرا برای انجام تو تلاش لازم است) اما از مردم طلب اطاعت میکنی و هر چند اراده کسان را به جنبش در می‌آوری، نفس را به چیزی که کراهت یا بیم بیاورد نمی‌ترسانی، ولیکن عظمت تو به خودی خود در نفس راه می‌یابد، و اگر هم اطاعتش نکنیم، خواه ناخواه احترامش میکنیم و همه تمایلات با آنکه در نهانی برخلافش رفتار می‌کنند در پیشگاه او ساکتند ای تکلیف، اصلی که شایسته تو است و از آن برخواسته‌ای، کدام است؟ ریشه نژاد ارجمند تو را کجا باید رفت؟ که او با کمال مناعت از خویشاوندی با تمایلات یکسره گریزان است و ارزش حقیقی که مردم بتوانند به خود بدهند، شرط واجبش از همان اصل و ریشه برمی‌آید. انسان از آن جهت که جزئی از عالم محسوس است، همانا بواسطه آن اصل از خود برتر می‌رود و آن اصل او را مربوط به اموری می‌کند که تنها عقل می‌تواند آنرا درک کند. آن اصل همانا شخصیت انسان، یعنی مختار بودن و استقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت می‌باشد. اگر روش (حذف دین از) ... صدمه‌ای که به انسانیت انسان وارد می‌آورد، تنها همین آسیب خشکانیدن احساس تکلیف مستند به شخصیت کمال‌گرای آدمی بوده باشد، کافی است که بشریت از این نظریه و روش روی برگردانده و شخصیت آدمی را از این مهلکه نجات بدهد. ۱۱. در سکولاریسم، به جهت ارتباط حقایق بعد دوم در علل عالی با یکدیگر، (مانند جنبه وسیله بودن همه آنها برای حرکت در مسیر (حیات معقول) با در نظر گرفتن مشکلات فوق، شخصیت آدمی در همه امتداد زندگی، بطور ناقص به وجود خود ادامه می‌دهد و هیچ تلقینی نمی‌تواند از این نقص جلوگیری نماید، زیرا شخصیت آدمی که می‌داند هیچ جزئی از جهان طبیعت و هیچ جریانی در عرصه هستی بدون قانون نیست، چگونه میتواند در دنیایی بدون قانون مربوط به خود شخصیت که عبارت است از احترام ذاتی به قانون و جوشش و تحرک دائمی درون آدمی برای ترقی و تکامل و احس

اس تکلیف برین و وحدت خود شخصیت بطور کامل به وجود خود ادامه بدهد! ۱۲. برادری و برابری انسانها، در آن هنگام که نظام سکولاریسم با نفی اخلاق و مذهب از زندگی انسانها، آنان را از یکدیگر بیگانه کرد و حتی به (بیگانگی از خویشتن) منتهی گشت، و از این مرحله هم تجاوز نموده به سیه‌چال (انسان گرگ انسان است) سقوط کرد، می‌توان آنان را برادر و برابر با یکدیگر معرفی نمود؟! آیا تدوین کنندگان حقوق بشر غرب این سوال را تاکنون پاسخ داده‌اند؟ ۱۳. هیچ می‌دانید که با نفی ارزشها و اصول عالی انسانی، خط بطلان بر همه سطور و کلماتی که درباره عظمت و کرامت و شرف انسانی در میلیونها مجلد کتاب شرقی و غربی نوشته شده است کشیده می‌شود؟! و از این راه جراحی برای انسان وارد می‌گردد که با هیچ دوايي معالجه آن امکان‌پذیر نمی‌باشد! نظری بر مقداری از تالیفات و تحقیقات مسلمین در مسائل سیاسی بسیار لازم است که محققان در تاریخ سیاسی جوامع، یک بررسی ولو اجمالی و از جنبه تاریخی در منابع و مفاهیم سیاسی امتی بزرگ به نام اسلام و مسلمین داشته باشند. چرا که امروزه بیش از یک میلیارد و دویست میلیون نفر از پنج و نیم میلیارد نفوس روی زمین را تشکیل می‌دهند. اینکه بع

ضی از محققان و مترجمان تاریخ فلسفه سیاسی عذر می‌آورند که (منشا فلسفه سیاسی و منبع ظهور عقاید و افکار مربوط به

حکومت و سیاست و فلسفه‌های سیاسی عمده‌ای که در جهان معاصر شایع می‌باشد از یونان قدیم است و از آنجا به روم و از روم به اروپای قرون وسطی به ارث منتقل گشته تا به زمان معاصر رسیده و در تمام جهان شایع گشته است. اگر مقصودشان این است که در فلسفه سیاسی اسلام کتابی نوشته نشده است، قطعاً صحیح نیست. زیرا دو نوع تحقیق در فلسفه سیاسی اسلام داریم: نوع یکم: اغلب فقهاء و فلاسفه و حکمای اسلام: در تحقیقات خود قسمت بسیار قسمت بسیار مهمی را به حکمت عملی اختصاص می‌دهند که قسمت اساسی آن، سیاست مدن نامیده می‌شود، شهید اول (محمد بن جمال‌الدین مکی) ابواب فقه را به چهار قسمت تقسیم می‌کند: ۱. عبادات، ۲. عقود، ۳. ایقاعات، ۴. سیاسات، مسلم است که شهید اول، فقه از دیدگاه همه فقهاء را تقسیم به اقسام مزبوره نموده است نه از نظر خاص خویش. نوع دوم: کتاب‌هایی است که مستقلاً در فلسفه سیاسی اسلام نوشته شده است، به عنوان نمونه: ۱. مکاتیب الرسول: جمع آورنده علی بن الحسین احمدی، این مجموعه شامل انواعی از دستورات سیاسی و توصیه‌های دینی و اخلاق

ی اسلام است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است. ۲. الوثائق السياسیه: جمع آورنده دکتر محمد حمیدالله حیدرآبادی است. در این مجموعه مقداری از ابعاد سیاسی اسلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است. ۳. مقدار قابل توجهی از خطبه‌ها و نامه‌های امیرالمومنین علیه السلام در نهج البلاغه که به وسیله مرحوم سید رضی جمع آوری شده است. مخصوصاً فرمان مبارک به مالک اشتر که یکی از مجلدات این کتاب در تحلیل و تفسیر آن تالیف شده و این کتب سیاسی را در مجلد آورده‌ایم. ۴. الاحکام السلطانیه و الولايات جمع بین المسائل الشرعیه و السياسیه. تالیف اقصی القضاة ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب البصری البغدادی الماوردی (متوفای سال ۴۵۰ ه. ق) ۵. الخراج: تالیف قاضی ابویوسف بن ابراهیم. ۶. الاموال: تالیف ابوعمید القاسم بن سلام (متوفای سال ۲۲۴ ه. ق) ۷. معالم القربه فی احکام الحسبه: تالیف محمد بن احمد القرشی، معروف به ابن الاخوه. ۸. الاحکام السلطانیه: تالیف ابوعلی محمد بن الحسین الفراء. ۹. کتاب الفخری فی الاداب السلطانیه و الدول الاسلامیه: تالیف محمد بن علی بن طباطبا معروف به ابن طقطقی. ۱۰. سیاست نامه: تالیف خواجه نظام‌الم

لک. ۱۱. الولاه و القضاة: تالیف کنندی. ۱۲. الخراج و صنعه الکتاب: تالیف قدامه بن جعفر. ۱۳. السیاسه المدینه: تالیف محمد بن محمد بن طرخان الفارابی. ۱۴. آراء اهل المدینه الفاضله: تالیف محمد بن محمد بن طرخان الفارابی. ۱۵. اخلاق ناصری: تالیف خواجه نصیر طوسی. ۱۶. فقه السیاسه: تالیف سید محمد حسینی شیرازی. ۱۷. الامامه و السیاسه: تالیف ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری (متوفای سال ۲۱۳ ه. ق) ۱۸. تنبیه الامه و تنزیه المله: تالیف آیه الله العظمی آقا میرزا محمد حسین نائینی. ۱۹. حکومت از نظر اسلام: تالیف آیه الله آقا سید محمود طالقانی، شرحی بر کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله، مرحوم نائینی. ۲۰. تاریخ سیاسی و دینی و فرهنگی در اسلام: در ۳ جلد تالیف دکتر حسن ابراهیم حسن. ۲۱. مقدمه: تالیف عبدالرحمن بن خلدون. ۲۲. فلسفه سیاسی اسلام: تالیف دکتر عسکری حقوقی. ۲۳. الاسلام و الحضاره العربیه: تالیف کردعلی. ۲۴. الاسلام و التکامل الاجتماعی: تالیف آقای شیخ محمود شلتوت. ۲۵. السیاسه من واقع الاسلام: تالیف سید صادق شیرازی. ۲۶. الحضاره لاسلامیه: تالیف ادم متر، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریده. ۲۷. تمدن اسلام و غرب: تالی

ف گوستاولوبون. ۲۸. تاریخ تمدن اسلامی: تالیف جرجی زیدان. ۲۹. الفكر الاسلامی و المجتمع المعاصر فی مشکلات الحکم و التوجیه: تالیف دکتر البهی. ۳۰. الاسلام النظام الانسانی: تالیف دکتر مصطفی رافعی. ۳۱. الفكر الاسلامی و التطور: تالیف فتحی عثمان. ۳۲. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر: تالیف حمید عنایت. ۳۳. فلسفه سیاسی اسلام: تالیف دکتر ابوالفضل عزتی. ۳۴. اللوامع الالهیه: مباحثی مهم از فاضل مقداد. ۳۵. عوائد الایام: تالیف ملا احمد نراقی. ۳۶. کتاب السیاسه: تالیف قدامه بن جعفر. ۳۷. ادب السلطان: تالیف ابوالحسن علی بن نصر. ۳۸. کتاب السیاسه الکبیر: تالیف احمد بن سهی اورید البلخی. ۳۹. کتاب السیاسه الصغیر: تالیف احمد بن سهل ابوزید البلخی. ۴۰. کتاب الدوله: ابواسحاق ابراهیم بن العباس الصولی. ۴۱. سیاسه الملکوت: تالیف ابودلف

القاسم بن عیسی بن معقل. اصلا چگونه قابل تصور است که یک تمدنی به وجود بیاید و به اعتلاء و ترقی بسیار بااهمیت برسد، ولی نظام و سیستم سیاسی معقولی نداشته باشد؟! اینکه در زمان‌های اولیه ظهور اسلام و حتی در قرون و اعصار بعدی، یک رشته قوانین و اصول تفکیک شده و مشخص، به عنوان قوانین و اصول سیاسی

اسلام، جدا از سایر شوون حیات بشری در اسلام، تدوین نشده است، یک علت بسیار مهمی دارد که صاحب‌نظران در مکتب اسلام آن را می‌دانند و آن علت عبارت است از: وحدت همه شوون و ابعاد حیات انسانی (اقتصادی، سیاسی، حقوقی، اخلاقی، هنری). به همین جهت است که مباحث سیاسی که در طول قرون و اعصار بطور کتاب تدوین یافته مستقل، یا به صورت بابی از ابواب فقه در دسترس متفکران و دانش پژوهان اسلامی قرار گرفته است، در حقیقت طرح بعدی از ابعاد مکتب بوده است. اهمیتی که بعد سیاسی انسان از دیدگاه اسلام دارد، تا حدودی در همین کتاب آشکار خواهد شد، روشن خواهد شد که به مقتضای من اصبح و لم یهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم که بطور فراوان نقل شده است عدم دخالت در تنظیم حیات اجتماعی انسانها، انحراف از جاده اسلام است. اما واقعیات و حقایق سیاسی که در اسلام مطرح شده است، با نظر به وفور و کفایت آنها، می‌فهمیم که اسلام است که تنها پاسخگوی تنظیم و مدیریت حیات معقول انسان‌ها است. آیا آنهمه آیات وارده در ضرورت عدل و قسط (۱۵ آیه در ضرورت عدل و ۱۸ آیه در ضرورت قسط) آیاتی که دلالت بر برداشتن قیود و زنجیره‌های مختل‌کننده حیات معقول که نتیجه آن را آزادی معقول می‌نامیم

، قطعاً برای اثبات بااهمیت تلقی شدن بعد سیاسی انسان در اسلام کافی است. توضیح بیشتر در حقایق و واقعیات سیاسی در مباحث بعدی خواهد آمد. در اینجا اشاره می‌کنیم به اینکه آیاتی در قرآن مجید دلالت بر این دارد که یکی از مهمترین بلکه به یک معنی مهمترین هدف رسالت پیامبران الهی از دیدگاه اسلام قیام مردم در جوامع بر مبنای قسط و عدالت می‌باشد. به عنوان نمونه: لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط، (ما تحقیقا رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و میزان نازل نمودیم تا مردم را به قسط (عدالت) قیام نمایند.) گفته شده است البته ما با نوعی از جریان تاریخی رویاروی هستیم که لازم است آن را مورد علت‌یابی قرار بدهیم. جریان این است که آن اهمیتی که در مسائل و اصول فلسفه سیاسی اسلام وجود دارد، غالباً نه طرح علمی و فقهی مشروح داشته است و نه عملاً مورد تبعیت قرار گرفته است. علت این جریان چه بوده است؟ اولاً باید در نظر داشت که حکومتها و زمامدارانی که بر مبنای مکتب اهل تسنن دست‌اندر کار بوده‌اند، مسائلی از اسلام با پیروی از تفکرات اهل تسنن در سیاست را مراعات می‌کردند، ولی بدان جهت که در اکثر د

وران و جوامع اسلامی تا دوران متاخر، مکتب تشیع قدرت بروز عملی در مسائل سیاسی را نداشته است، لذا فقهاء و صاحب‌نظران ضرورتی در بحث و تحقیق اصول و مسائل سیاسی احساس نمی‌کردند، ولی همانگونه که مشاهده می‌کنیم ابوابی در فقه و فلسفه و کلام مطرح و مورد تحقیق قرار می‌گرفته است که اهمیت حیاتی تفکر در سیاست جامعه و اداره شوون اجتماع را با کمال وضوح اثبات می‌کند. مقداری از این مبحث را در تفسیر فرمان مبارک امام علی (ع) به مالک اشتر در کتاب حکمت اصول سیاسی بیان کرده‌ام. دلایل اینکه همه شوون زندگی دنیوی مانند شوون حیات اخروی مشمول حقوق و احکام دینی از دیدگاه منابع اسلامی است. ۱. اگر شئون زندگی دنیوی مانند حیات اخروی مشمول حقوق و احکام دینی نبود، آن همه توصیه و تاکید و دستورات دینی برای ریشه کن کردن فساد از روی زمین، وارد نمی‌شد. به عنوان نمونه: یک الذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه و یقطعون ما امرالله به ان یوصل و یفسدون فی الارض اولئک هم الخاسرون. (کافران کسانی هستند که عهد خداوندی را بعد از بستن، می‌شکنند و آنچه را که خداوند امر به پیوستن فرموده است قطع می‌کنند و در زمین فساد براه می‌اندازند، آنان زیانکارانند). دو انم

ا جزاء الذین یحاربون الله و رسوله فی الارض و یسعون فی الارض فساد ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلک لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الاخره عذاب عظیم. (جز این نیست که مجازات کسانی که در روی زمین با

خدا و رسول او در صدد محاربه برمی آیند و در روی زمین برای ایجاد فساد تلاش می کنند. این است که کشته شوند یا از دار آویخته شوند، یا دستها و پاهای آنان بطور خلاف (دست راست با پای چپ و یا دست چپ با پای راست) بریده شود یا از وطنی که سرزمین آنهاست تبعید گردند. این مجازات برای آنان موجب رسوایی در دنیا و برای آنان عذابی بزرگ در آخرت است). در قرآن مجید در ۴۱ مورد به اشکال مختلف دستور به ریشه کن کردن فساد از روی زمین آمده است. بدیهی است که اگر دین با امور زندگی دنیوی کاری نداشت، توصیه و تاکید کتاب الهی دین (قرآن) درباره مبارزه با فساد، چه اخلاقی و چه حقوقی معقول نبود، زیرا مردم معمولاً زشتی و وقاحت فساد در روی زمین را می فهمند و می دانند که زندگی و با فساد و امکان پذیر نیست. این توهم که دستور دین برای مبارزه با فساد یک قضیه عقلی را بازگو می کند، توهمی است بیجا، زیرا عمده عاملان فساد و پیروان آن

نان، کار خود را فاسد نمی دانند و حتی بر مبنای خودخواهی گمان می کنند که کار شایسته‌ای انجام می دهند! ما در طول تاریخ با صدها تفسیر و توجیه باطل درباره فساد و مفسدین رویاروی هستیم که به وسیله آنها خود را تبرئه میکنند و چه بسا که پلیدیها و خونریزیها و حق کشی‌های خود را مبارزه با فساد می نامند! دین می گوید: تشخیص فساد و مفسد مانند تشخیص دیگر واقعیات، با عقول و فطرت‌های ناب است نه با آنانکه اگر همه بشریت را به نابودی بکشانند، خود را حامی حق تلقی می کنند. ۲. دستور اکید به سبقت جویی به خیرات مانند: یک و لکل وجهه هو موليها فاستبقوا الخیرات (برای هر کسی هدفی است که رو به آن حرکت می کند. شما به خیرات سبقت بجوید). دو مسئله مهم در این آیه شریفه وجود دارد: الف کلمه (خیرات) شامل همه انواع نیکی‌ها است اعم از خیر فردی، اجتماعی، مادی، معنوی، و دنیوی، و اخروی. اگر کسی گمان کند (خیرات) تنها شامل خیرات اخروی است، یا از لغت عربی بی اطلاع است و یا برای تثبیت غرض خود به (منطق توجیهی) توسل می جوید. ب همان قاعده مهم که در تفسیر شماره اول گفتیم، در این شماره نیز جریان دارد. یعنی غالباً هر فرد و گروهی هر آنچه را که مورد تمایل او اس

ت، بر مبنای خودخواهی آنرا خیر می داند اگر چه بدترین شرور بوده باشد، در صورتیکه دین الهی توصیه و دستور خود را بر مبنای (خیر واقعی) مقرر می دارد. ۳. تحلیل (حلال کردن) بهره‌برداری از مواد مفید روی زمین برای ادامه معیشت و تنظیم آن: یک یا ایها الناس کلوا مما فی الارض حلالاً طیباً (... او خداوندی است که همه آنچه را که در روی زمین است برای شما آفریده است). این مطلب در قرآن مجید در ۱۶ آیه وارد شده است. انسانهایی که در این دنیا آگاهانه زندگی می کنند، بدون تردید همان احتمال ضرر را که در مواد جسمانی مانند خوردنی‌ها و آشامیدنیها داده و بدون اطمینان به نبودن ضرر، از آن مواد استفاده نمی کنند. درباره کردارها و گفتارها و هر گونه ارتباط با جهان طبیعت در ارتباط با خویشتن خویش (شخصیت، من) طالب تامل می باشند. و به همین جهت است که خود برای هر گونه کردار و گفتار در همه ارتباطات چهارگانه (ارتباط با خویشتن، ارتباط با خدا، ارتباط با جهان هستی و ارتباط با هم‌نوع خود) آزاد و رها نمی بینند. ولی حتی با احتمال ضرر و ناشایستگی یک عمل یا قول، حتی یک اندیشه، احتیاط عقلی را از دست نمی دهد. بر مبنای همین قاعده احراز تامل در زندگی است که خداون

د می فرماید: آنچه را که در روی زمین قرار داده‌ام برای استفاده شما است، مگر اینکه در ارتباط با آن، ضرری احساس کنید (خواه ضرر جسمانی طبیعی و خواه ضرر معنوی). ۴. تکالیف مادی برای تنظیم بعد مادی، مانند زکاه، خمس و حق معلوم که به ملاک ریشه کن کردن فقر مقرر شده است و جلوگیری از کثر (جمع) و انبوه نمودن طلا- و نقره و دیگر مایحتاج مردم و احتکار و تکاثر در مسیر هدف قرار دادن مالکیت (ربا و تجاوز به مال ایتام و غیر ذلک. در قطب مقابل این تکالیف، حقوقی مقرر شده است، یعنی فقراء و دیگر موارد مصرف زکاه، حق معیشت از زکاه دارند. همچنین حقوق و کسانی که مستحق استفاده از خمس و حق معلوم دارند. همچنین مستمندان جامعه حق دارند که از اموال کثر شده بهره‌برداری کنند. یعنی حاکم اسلامی موظف است طلا و نقره‌های اندوخته غیر عادی را که به ضرر معیشت جامعه است به جریان بنیدازد ... یک انما الصدقات للفقراء و المساکین و العالمین علیها و المولفه قلوبهم و فی الرقاب و الغارمین فی سبیل الله و ابن السبیل فریضه من الله و الله علیم حکیم. (جز این نیست که زکات برای رفع

نیازمندی‌های فقراء و بینوایان و کسانی که کارمند یا کارگر در امور زکاتند و آنانکه برای دلدادن

به اسلام آماده شده‌اند و آزادسازی بردگان و آنانکه از ادای دین خود ناتوانند و هر آنچه که راه خدا محسوب می‌شود و درماندگان در سفرها. این مقرری از طرف خداوند واجب شده است و خداوند دانا و حکیم است. (دو واعملوا انما عنتم من شیء فان لله خمس و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل ان کنتم امنتم بالله (... بدانید جز این نیست که از هر چیز سودی که ببرید، یک پنجم آن، از آن خدا و رسول و اقربای او و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان آنان می‌باشد اگر به خدا ایمان آورده‌اید). سه و فی اموالهم حق معلوم للسائل و المحروم (و در اموال آنان حقی است معلوم به اندازه قدرت صاحب مال) برای کسانی که فقر خود را آشکار می‌کنند و برای مردم محروم. چهار و الذین یکتزون الذهب و الفصه و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم و (کسانی که طلا و نقره را می‌اندوزند و آن را انبوه کرده (از جریان خارج می‌سازند) و در راه خدا انفاق نمی‌کنند. آنان را به عذابی دردناک بشارت بده). پنج الهیکم التکاثر حتی زرتم المقابر (... افزون طلبی شما را مشغول کرد تا آنگاه که با گورهای خود دیدار کردید). شش یمحق الله الربا و یربی الصدقات (خداوند ربا را

محو و نابود و بر احسان و بذل و بخشش می‌افزاید). هفت و لا تقریبا مال الیتیم الا بالتی هی احسن (و به مال یتیم نزدیک نشوید مگر با مراعات بهترین مصلحت درباره یتیم). ۵. وجوب وفاء به پیمان‌ها، یک و لا موفون بعهدهم اذا عاهدوا (نیکوکاران حقیقی ... وفاکنندگان به پیمان‌هایی که می‌بندند). دو- و اوفوا بالعهد ان العهد کان عنه مسؤلا (و وفا کنید به عهد، زیرا عهد مورد بازخواست خواهد گشت). ۵/۱- ارزش واقعی کار باید به کارگر پرداخت شود. و لا تبخسوا الناس اشیائهم (و اشیاء مردم را اعم از کار (فکری و عضلانی) و کالا از ارزش نیندازید). ۶- قصاص ۷- حدود ۸- دیات ۹- وصیت ۱۰ مسائل ارث ۱۱- ممنوعیت تصرف در اموال از راه نامشروع ۱۲- جهاد ۱۳- دفاع ۱۴- نکاح ۱۵- طلاق ۱۶- تجارت و معاملات ۱۷- تکمیل پیمان‌ها و دیگر موازین ۱۸- ممنوعیت احتکار ۱۹- ممنوعیت فروش اسلحه برای اقوام متخاصم مگر وسائل دفاع ۲۰- دین و ملحقات آن ۲۱- رهن ۲۲- ضمانت ۲۳- صلح ۲۴- وکالت ۲۵- اجاره ۲۶- شرکت ۲۷- امانت ۲۸- مسابقه برای تمرین و توانایی ۲۹- ممنوعیت غضب ۳۰- اقرار ۳۱- قضا و شهادت ۳۲- ممنوعیت سفهاء از تصرف مستقیم در اموال و دیگر شوون زندگی ۳۳- وقف ۳۴- هبه ۳۵- اصول و قواعد اقت

صادی ۳۶- اصول و قواعد حقوقی ۳۷- اصول و قواعد سیاسی ۳۸- تنظیم روابط با اقلیتها و اقوام و ملل خارج از اسلام ۳۹- تنظیم بهداشت و امور پزشکی ۴۰- تنظیم و تغییر و یا ایجاد موضوعاتی که با گذشت زمان وارد شوون زندگی انسانها می‌شوند. به همین جهت است که فقه اسلامی را می‌توانیم به انواع زیر تقسیم کنیم: ۱- فقه عبادی ۲- فقه احوال شخصی ۳- فقه معاملات و عقود و ایقاعات ۴- فقه اخلاق ۵- فقه سیاسی ۶- فقه عرفان ۷- فقه صنعت ۸- فقه ارتباطات بین الملل ۹- فقه فرهنگ، ۱۰- فقه مدیریت ۱۱- فقه جهاد و دفاع ۱۲- فقه علوم ۱۳- فقه اکتشافات ۱۴- فقه حقوق جزایی ۱۵- فقه علوم ۱۶- فقه دیگر انواع حقوق ۱۷- فقه قضا (دادرسی) ۱۸- فقه مبارزه با ظلم و ستم ۱۹- فقه مبارزه با ناشایستگی‌ها ۲۰- فقه تشویق و تحرک با بایستگی‌ها و شایستگی‌ها ۲۱- فقه مسائل پزشکی ۲۲- فقه آینده‌نگری ۲۳- فقه اطلاعات به آنچه که در دنیا می‌گذرد و غیرذلک. اصول و قواعد فقهی که مبتنی بر دریافتهای فطری و قضایای عقلی و بناهای عقلانی و تبیین‌کننده کلیات تکالیف و حقوق زندگی دنیوی و اخروی است.

نخست چند مقدمه مختصر را متذکر می‌شویم: ۱. اصول و قواعد فقهی، آن قضایای کلی توجیه حیات انسانی در قلم رو مادی و معنوی است که قابل تطبیق بر مسائل جزئی فراوانی است. به این معنی که در حکم مسائل جزئی به آن قضایا استناد می‌شود. مانند قاعده لاضرر و لاضرار و اصل لزوم در معاملات. در عمل به این قضایا، مجتهد و مقلد یکسان است. یعنی هر دو گروه در عمل به آنها مشترکند. در صورتیکه در قواعد اصول فقه، تنها مجتهد است که پس از تحقیق و اثبات آنها، در استلال برای اثبات قضایای کلی فقهی از آنها بهره‌برداری می‌نماید. مانند حجیت ظواهر و غیرذلک. ۲. اصول و قواعدی که در فقه مورد استناد قرار می‌گیرند، بر دو قسم تقسیم می‌کردند: قسم اول اصول و قواعدی که در منابع اولیه، مخصوص می‌باشند. مانند ما یرید الله

لیجعل علیکم فی الدین من حرج (قاعده نفی عسر و حرج) و (لا- ضرر و لا- ضرار فی الاسلام). ۱۲۷ قسم دوم اصول و قواعد استنباطیه از ادله معتبره است، مانند اولویت تقدم اهم بر مهم در مورد تراحم. ۳- طرق وصول به واقعیات در فقه اگر چه از لحاظ اکتشاف متفاوت می‌باشند، ولی همه آنها یا مستند به دریافت فطرت ناب است، مانند یقین و قطع، و یا عقلی است مانند احکام عقلی از قبیل (لاضرر) که در موارد ضرر منتفی می‌گردد و اماراتی که از طرف قانونگذار کاشفیت آنها تکمیل شد

ه است، مانند آیات قرآنی در آن قسمت که دلالت به واقعیت، ظنی است و احادیثی که صدور آنها قطعی نیست ولی با تکمیل حجیت آنها از طرف شارع، کاشفیت آنها از واقعیات قانونی، عقلی می‌باشد. اما اصولی که برای رفع تحجیر در موارد شک مورد استناد قرار می‌گیرند، مانند اصل برائت، اصل تقدم دفع ضرر بر جلب نفع، قضایایی است عقلایی، اگر چه با امضای قانونگذار اسلام درباره آنها نیز حجیت آنها تثبیت و یا تقویت می‌گردد. ۴- قواعد فقهی با نظر به وسعت و ضیق دایره کاربرد آنها در فقه بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردند: قسم اول قواعد عمومی است که در همه ابواب فقه قابل اجرا می‌باشند. قسم دوم قواعد خاصی است که در بعضی از ابواب فقه مورد استناد قرار می‌گیرند. ۵- در میان این اصول و قواعد، مقداری از قواعد و اصول اجتهادی (مربوط به اصول فقه) نیز به جهت امکان انطباق آنها بر مسائل فقهی، مطرح شده است. نمونه‌ای از قواعد عامه ۱- نفی ضرر و ضرار (لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام) ۲- نفی عسر و حرج (ما یرید الله لیجعل علیکم فی الدین من حرج) ۳- نفی کفر از عمل کسی که هدف خیر داشته است. (ما علی المحسنین من سیل) ۴- اولویت تقدم اهم بر مهم در موارد تراحم (فی

موارد التزاحم بین الایم و المهم یقدم الایم) ۵- اشتراک در تکلیف (و ما ارسلناک لا کافه للناس بشیرا و نذیرا) ۶- عدم تداخل اسباب و مسببات ۷- اصاله الصحه در کار و گفتار مسلمان (ضع فعل اخیک المسلم علی احسنه) ۸- اصاله الصحه فی عمل المکلف نفسه (به مقتضای آگاهی و اختیار) ۹- اصالت صحت اشیاء، این اصل مخصوص عمل مسلم یا مومن نیست، بلکه شامل همه اشیاء و همه حالات و اعمال انسانی در حیات قانونی و عرصه قوانین سالم طبیعت است. ۱۰- دفع ضرر با اهمیت تر از جلب نفع و مقدم بر آن است. (دفع الضرر اولی من جلب النفع) ۱۱- ضرورتها ممنوعیتها را بر طرف می‌سازد. (الضرورات تبیح المحظورات) ۱۲- اباحه ممنوعیتها به اندازه ضرورتها تجویز می‌گردد. (الضرورات تقدر بقدرها) ۱۳- شر و ضرر بقدر امکان باید مرتفع گردد. (الشر یدفع و الضرر یدفع) ۱۴- اعم و اغلب می‌تواند مرجعی یا قرینه‌ای برای حکم باشد. (الظن یلحق الشی بالاعم الاغلب) ۱۵- هر تکلیفی که مجموع آن قابل امتثال نباشد، همه آن نباید ترک شود. (ما لا یدرک کله لا یترک کله المیسور لا یسقط بالمعسور. اذا امرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم) ۱۶- حرمت کمک به معصیت و جرم. (ول

ا تعاونوا علی الایم و العداوان) ۱۷- عمومیت احکام وضعیه بالنسبه بر احوال مختلف. ثبوت احکام وضعی مانند ضمان در مورد تلف کردن مال دیگری بدون اینکه مشروط به بلوغ یا علم یا شرایط احکام تکلیفی باشد. ۱۸- الزام هر ملتی به آنچه که خود را ملزم می‌داند (الزموهم بما الزموا به انفسهم) ۱۹- اصل عمل به احکام شرایع سابقه مشروط به عدم مخالفت آنها با قوانین اسلامی. (استصحاب الشرائع السابقه) ۲۰- در بناهای عقلائی، اصل عمل به آنهاست مگر در موارد شک که احراز به عدم مخالفت آنها با اسلام واجب است. (از فروع حجیت عقل) ۲۱- هر آنچه که در جریان قانون زندگی، فردی نیازمند آن است تکلیف آماده کردن آن در صورت توانایی به عهده خود فرد است و در صورت ناتوانی به عهده اجتماع و حکام است. (قانون امور حسبی (حسبه)) ۲۲-

هر آنچه که نظام زندگی اجتماعی نیازمند آن است، قیام به آماده کردن آن، واجب کفایی است و در صورت انحصار توانایی قیام به آماده کردن آن در یک یا چند نفر، وجوب برای آنان عینیت پیدا می‌کند. ۲۳- اصل عدم تسلط کسی بر کس دیگر است مگر به جهت علتی که دلیل آنرا ثابت کند، مانند تسلط ولی بر صغیر. یا ولایت پیشوای الهی. ۲۴- امام ولی هر کسی است که ولی ندارد. (الامام ولی من لا ولی له) ۲۵- اسلام هر آنچه را که پیش از اسلام مورد عمل بوده است بازخواست نمی‌کند. (الاسلام یجب ما قبله) ۲۶- شروط مشروع لازم الوفا است. (المسلمون عند شروطهم الا ما خالف الكتاب او السنه) ۲۷- در تردید

برای ابهام که هیچ دلیلی بر تعیین یکی از آنها وجود ندارد، از اصل قرعه استفاده می‌شود. (القرعه فی کل امر مشکل) ۲۸- اصل بقاء هر حکم، یا موضوعی است که قبلاً وجود داشته است و یا فعلاً بقاء آن مشکوک است. (استصحاب) ۲۹- اصل اباحه اشیاء است. (کل شیء مطلق حتی برد فیه النهی) ۳۰- اصل براءت ذمه از تکلیف است. ۳۱- جهل مانع فعلیت حکم است. مگر جهل مستند به تقصیر. (رفع عن امتی ما لا یعلمون) ۳۲- اکراه و اجبار دافع حکم است ... (و ما استکر هو علیه) ۳۳- اضطرار، معاملات را باطل نمی‌کند اگر چه معامله اشخاص مضطر، شدیداً مکروه است. (سیجیء زمان ... و یعاملون المضطربین) ۳۴- در اعمالی که سبب به طور کامل موجب آنها بوده و دخالت کننده مستقیم مانند آلت بی اختیار در دست سبب بوده باشد، عمل به سبب نسبت داده می‌شود. (العمل للسبب عند ما کان الماشر کالاله المحضه) ۳۵- هر حکم شرعی که عمل به آن

موجب ضرر جانی یا مالی یا ناموسی باشد و خلاف مذهب دیگر باشد، به حکم لزوم تقیه، آن حکم ساقط، و عمل مطابق آن واجب می‌گردد، مگر درباره ممنوعیت قتل نفس (انسان نمی‌تواند به مقتضای تقیه کسی را بکشد). (الا- من اکره و قلبه مطمئن بالایمان الا ان تتقوا منهم تقاه) ۳۶- اصل عدم تحمل حکم و تکلیف دیگران است مگر در مواردی مانند قرائت در نماز جماعت که امام از طرف مامومین متحمل است. (الاصل عدم تحمل الانسان عن غیره الا موارد ورد الدلیل علیه) ۳۷- اگر علت یک حکم مرکب از اجزایی باشد همه آن اجزاء در آن علت دخالت دارند، لذا با منتفی شدن هر یک از آنها، علت منتفی می‌گردد و در نتیجه حکم مفروض منتفی می‌گردد. (کل ما کانت العله مرکبه توقف الحکم علی اجتماع جمیع اجزائه). ۳۸- قاعده عدل (این قاعده از عمومی‌ترین قواعد فقه در همه ابواب آن می‌باشد). ۳۹- شمول حکم به موردی که قبلاً در اصل نبوده، مانند اینکه چیزی را به فقراء وقف کند و سپس خود مبتلاء به فقر گردد، در این صورت خود یکی از موقوف علیهم می‌باشد. ۴۰- کسانی که به انسان نزدیکترند، در استحقاق خیرات و تحمل ضررهای انسان مقدم بر کسانی هستند که از انسان دور هستند. مانند ارث و به طور عام الاقر

بون احق بالمعروف و الاقرب یمنع الابعد و هم چنین در تحمل ضررها مانند دیه خطایی که بر عاقله است و این قانون اساسی‌ترین عامل ارتباط انسانها به یکدیگر و دوری از بیماری بیگانگی انسانها از یکدیگر و (از خودباختگی) می‌باشد. ۴۱- اعتبار و ارزش اعمال با نیت است. (لکل امریء مانوی انما الاعمال بالنیات. النیه روح العمل) ۴۲- هر حکم خاص یا عام که مستند به سبب خاص است، با از بین رفتن سبب منتفی می‌گردد. (الحکم الخاص او العام المستند الی السبب المعین ینتقی بانتقاء السبب) ۴۳- وصیت، حق هر مسلمانی است. (کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیه للوالدین و الاقربین بالمعروف حقا علی المتقین) ۴۴- هر کسی برای بدست آوردن اختصاص در استفاده به چیزی سبقت کند که پیش از او کسی به آن چیز سبقت نکرده باشد، برای آن چیز شایسته‌تر از دیگران است. (من سبق الی شیء لم یسبق علیه احد قبله ففوق اولی به). ۴۵- سخن هر کس که راهی برای اثبات آن جز خود همان شخص نباشد، حجت است مگر آنکه متهم به دروغ‌گویی باشد. (یجب قبول قول من لا یعلم الا من قبله الا ان یکون متهما) ۴۶- هر حکم تحریمی اگر ترخیص آن مشروط به تحقق شرط یا سببی باشد، برای حکم به ترخ

یص آن محرم، احراز شرط یا سبب لازم است. (کل محرم اذا اشترط رفع الحرمة عنه بشرط او سبب لابد من احرازه للحکم بالرخصه فیه. هذا الاصل او القاعده یعم حرمة النفوس و الاعراض و الاموال). ۴۷ ۱۳۳- همچنین است هر حکم واجب اگر ترک آن مشروط به شرط یا سببی باشد. ۴۸- کار مفید با ارزش است و نباید آن را از ارزش انداخت. (العمل المحترم لا یکون ضایعا) ۴۹- ارزش کار به طور واقعی باید پرداخت شود. (و لا تبخسوا الناس اشیائهم) ۵۰- فرزند مربوط به صاحب فراش (همسر شرعی) است و برای زناکار سنگ کیفر. (الولد للفراش و للغاهذ الحجر) ۵۱- اکل مال با اسباب باطله، باطل است. (لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل) ۵۲- بلوغ و عقل و قدرت از شرایط عام تکلیف و تعهد است. (رفع القلم عن الصبی و المجنون و ما ما یرید الله لیجعل علیکم فی الدین من حرج و لادمه للمکلف). ۵۳- عدم جواز تقلید در اصول عقاید و همه آن قضایای عقلیه که عقل در آنها حاکمیت دارند. (اصول

العقائد بانظر و الاستدلال لا بالتقليد). ۵۴- حجیت خبر واحد در موضوعات و احکام. (مفهوم آیه النبأ و الادله الاخری) ۵۵- تعیین طرق امتثال تکالیف و ثبوت احکام وضعیه موکول به عقل و عقلاء است. (نعی

ین طرق امتثال التکالیف والاحکام لاوضعیه موکول الی العقل و العقلاء) ۵۶- تطبیق مفاهیم و قضایای کلی بر موارد خود، عقلی است. ۵۷- هر کسی که در موردی سود از آن او است، ضرر در همان مورد نیز از آن او است. (من له الغنم فله الغرم) ۵۸- هر شیئی که عاریه دادن آن صحیح باشد، اجاره دادن آن هم صحیح است. (کل ما یصح اعارته یصح اجارته) ۵۹- آنچه که شرعا امکان ندارد مانند این است که عقلا محال است. (الممتنع شرعا کالممتنع عقلا) ۶۰- آنچه که ممکن است در امور فرعی قابل چشم پوشی باشد، ممکن است در اصول، قابل چشم پوشی نباشد. به عنوان مثال: وقف بر معدوم صحیح نیست ولی وقف بر معدوم به تبع موجود، صحیح است. (یغتفر فی التوابع ما لا یغتفر فی غیرها) ۶۱- مطلق، منصرف به فرد شایع آن است مشروط به اینکه انصراف بدوی نباشد. (المطلق ینصرف الی الفرد الشائع) ۶۲- برای کسی که توانایی سخن درباره خود دارد، سکوت کند، نمی توان نظری را به او نسبت داد مگر قرائن دلالت به رضا یا رد داشته باشد. ۶۳- تاخیر بیان از وقف حاجت صحیح نیست. (لا یصحح تاخیر البیان عن وقف الحاجه) ۶۴- آنچه که با مقدمه اختیاری، از اختیار خارج شده است، منافاتی با اختیار و مسئولیت ندارد.

د. (المنافی للاختیار بالاختیار لاینافی الاختیار) ۶۵- آنچه که به عنوان صلاحیت آن اثبات نشده است باید به حال خود گذاشت. (قدمه یا مالک و لا تنقض سنه صالحه عمل بها صدور هذه الامه). ۶۶- اقرار در محل انشاء، انشاء محسوب می شود. (الاقرار فی موضع الانشاء انشاء) ۶۷- اصل قابل استناد است مادامیکه دلیل وجود نداشته باشد. (الاصل دلیل حیث لا دلیل) ۶۸- استناد به سخن، و به کار بردن آن بهتر از اندایختن و بی اعتنایی به آن است. (اعمال الکلام اولی من اهماله) ۶۹- اذن در چیزی، اذن در لوازم بین (بدیهی) آن است. (الاذن فی الشیء اذن فی لوازمه البینه) ۷۰- وقتی که مانع منتفی شد ممنوع برمی گردد. (اذا زال المانع عاد الممنوع) ۷۱- صلح سرور معاملات است. (الصلح سید المعاملات) ۷۲- هنگامیکه دو دلیل یا دو حکم تعارض داشته باشند، هر دو ساقط می گردند. (اذا تعارضا تساقطا) ۷۳- جمع بین متعارضین هر اندازه که ممکن باشد بهتر از طرد آن است. (الجمع مهما امکن اولی من الطرح) ۷۴- وقتی که احتمال معقول بروز کند، استدلال باطل می شود. (اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال) ۷۵- تصرف صاحب مال در مالی که آن را بسبب معامله یا به هر و

جهی از خود منتقل نموده است فسخ محسوب می گردد و تصرف از کسی که مال به او منتقل شده اجازه و انفاذ معامله است. (التصرف فیما انتقل عنه فسخ و فیما انتقل الیه اجازه و انفاذ) ۷۶- التزام به شیء، التزام به لوازم آن است. (الالتزام بالشیء التزام بلوازمه) ۷۷- تعلیق حکم به یک وصف، علیت آن وصف را برای حکم اثبات می کند. (تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیه) ۷۸- در موارد تعارض وصف و اشاره، اشاره مقدم است مشروط بر اینکه مختصات و اوصاف موارد اشاره آشکار باشد. (فی تعارض الوصف و الاشارة تقدم الاشارة بشرط ان یکون مختصات الموضوع و اوصافها واضحه) ۷۹- ناتوانی از ادای دین موجب تاخیر آن است. (فان کان دو عسره فنظره الی میسره) ۸۰- نفی تکالیف فوق طاعت (وقع عن امتی تسعه ... و ما لا یطیقونه) تبصره- شماره (۲) از اصول و قواعد نفی حرج مطرح شده است. بنابراین ما سه قاعده نفی داریم که ممکن است با یکدیگر اشتباه شوند: ۱- نفی عسر ۲- نفی حرج ۳- نفی تکالیف فوق طاعت. دلائل فقهی که این سه قاعده را اثبات می کند، متعدد است، از آن جمله عقل. حکم

بدیهی عقل این است که تکلیف باید موجب آزار و ایذاء مکلف نباشد. و تردید نیست در اینکه آزاد، با مشقت (عسر) (ر) نیز، تحقق پیدا می کند. حرج مشقتی بالاتر از عسر است، و فوق طاقت بالاتر از توانایی است که به اضافه حاکمیت عقل بر مانعیت آنچه که فوق طاقت است، از تکلیف، آیات متعددی مانند: لا یکلف الله نفسا الا وسعها. ان شریعتنا سهله سمحه. و فرموده پیامبر اکرم (ص)، یا علی ان هذا الدین متین فاوغلوا فیه برفق و لاتکونوا کالرکب المنبت لا سفرا قطع و لا ظهرا ابقی. (یا علی، این دین متین است، لذا با لطافت و مدارا در آن فرو روید و مانند آن سوار نباشید که برای عجله و سرعت، نه سفری را پیموده باشد و نه

پشت سالم بر مرکب باقی گذاشته باشد). نمونه‌ای از قسم دوم (قواعد خاصه‌ای که در ابواب خاص فقه مورد استفاده قرار می‌گیرد) یک- نمونه‌ای از اصول و قواعد قضایی: ۸۳/۱- بینه بر کسی است که مدعی است و قسم بر کسی است که منکر است. (البینه علی من ادعی و الیمین علی من انکر) ۸۴/۲- اقرار عقلاء علیه خود جائز است. (اقرار العقلاء علی انفسهم جائز). ۸۵/۳- هر کسی اختیار دارد درباره آنچه که مالک است اقرار نماید. (من ملک شیئا ملک الاقرار به) (این قاعده از یک جهت از مصادیق قاعده فوق است) ۸۶/۴- ابراز شهادت واجب و کتمان آن حرام است. (و لایا الشهداء اذا ما د

عوا و لا- یکتوما) ۸۷/۵- در دوران امر، بین خطاکار دانستن مبری، و یا مبری دانستن خطاکار تبرئه خطاکار مقدم است. ۸۸/۶- مجازات برای گناهان و جرائم دینی بطور عادلانه با نظر به اهداف (حیات معقول) اشکالی ندارد. ۸۹/۷- اقرار بعد از انکار صحیح نیست. (لا یصح الانکار بعد الاقرار) دو- نمونه‌ای از اصول و قواعد قصاص، حدود، دیات: ۹۰/۱- خون هیچ مسلمانی هدر نمی‌شود و با نظر به آیات و احادیث و حکم عقل، خون هیچ نفس محترمه‌ای هدر نمی‌رود. (لا- یطل دم امرء مسلم. من قتل نفسا متعمدا فجزائه جهنم. خالدای فیها) (من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا ((۹۱/۲- حدود بمجرد شبهه، ساقط می‌گردد. (تدرء الحدود بالشبهات) ۹۲/۱- در قتل خطائی دیه بر عاقله است. (الدیه فی القتل الخطائی علی العاقله) ۹۳/۴- در قتل عمدی، کیفر یکی از سه امر است: قصاص، دیه، عفو. (فی القتل احد الامور الثلثه القصاص او الدیه او العفو). ۹۴/۵- حکومت یعنی در هر مورد تلف یا جراحتی که نصی برای دیه و یا ارش آن نشده است، قاضی آنرا تعیین می‌کند. ۹۵/۶- مسئولیت کیفر، شخصی است. و این منافاتی با دیه قتل خطایی بر عاقله اس

ت ندارد، رجوع کنید به همین قاعده. (لا- تزر وازره وزر اخری) ۹۶/۷- قسامه در زمینه لوث مقرر شده است. معنای لوث وجود قرینه یا قرائن قبلی است که دلالت کند بر این که مقتول بوسیله مدعی علیه یا مدعی علیه کشته شده است. از امام صادق (ع) انما جعلت القسامه بها فی الرجل المعروف بالشر المتهم فان شهدوا علیه جازت شهادتهم. عبدالله بن سنان سمعت ابا عبدالله علیه السلام یقول انما وضعت القسامه لعله الحوط علی الناس لکی اذا رای الفاجر عدوه فرمنه مخافه القصاص. قسامه، قسم‌هایی هستند که خویشاوندان مدعی می‌خورند (۵۰ قسم) در قتل عمدی و ۲۵ قسم در قتل خطائی و در غیر صورت (لوث)، حکم بر مبنای قاعده اولیه (البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر) می‌باشد. قسامه بدین ترتیب است: نخست از متهم خواسته می‌شود برای تبرئه خود بینه بیاورد اگر بینه نیاورد جریان قسامه از طرف خویشاوندان مقتول به عمل می‌آید. سه- نمونه‌ای از اصول قواعد حقوقی بطور عام: ۹۷/۱- عقود و آنچه که مشابه آنها است تابع قصد متعاقدين است. (العقود و ما یشابهها) (و ما قام مقامها) تتبع القصود) ۹۸/۲- انحلال عقود بر اجزاء موضوع عقد در صورت امکان انحلال. ۹۹/۳- هر تعهد و شرطی لازم الوفاء است، مگر

خلاف مشروع باشد. (اوفوا بالعقود المسلمون عند شروطهم الا ما خالف الكتاب او السنه) ۱۰۰/۴- شرط خلاف مقتضای عقد موجب بطلان آن است. (کل عقد شرط فیه خلاف ما یقتضیه فهو باطل) ۱۰۱/۵- هر عقدی که وفاء به مدلول آن ممکن نباشد باطل است. (کل عقد یتعذر الوفاء بمضمونه فهو باطل) ۱۰۲/۶- اصل در عقود لزوم است. (الاصل فی العقود، اللزوم حرمة ماله کحرمة دمه) ۱۰۴/۸- صلح جائز و نافذ است. (و اصلحوا ذات بینکم) (انفعال آیه ۱) الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا احل حراما او حرم حلالا (الوسائل کتاب الصلح باب ۳) الصلح جائز بین الناس (همین ماخذ) ۱۰۵/۹- کسی که فریب کسی را خورده است باید بهمان کس رجوع کند که او را فریب داده است. (المغرور یرجع الی من غره روایت معروف از پیامبر اکرم (ص)) ۱۰۶/۱۰- ضمانت دین را از عهده مدیون به ذمه ضامن منتقل می‌کند. (الضامن ناقل) ۱۰۷/۱۱- عدم ضمان امین، مگر بجهت تعدی یا تفریط یا شرط ضمان. (لیس علی الموتمن ضمان) ۱۰۸/۱۲- ضمان ناشی از اتلاف (من اتلف مال الغیر فهو له ضامن) ۱۰۹/۱۳- در عاریه ضمان نیست مگر عاریه طلا و نقره یا بجهت تعدی یا تفریط یا شرط ضمان. ۱۱۰/۱۴- تصرف در یک مال بطور تسلط بر آن، در جامعه

م اسلامی (ید) علامت مالکیت است. (لو لا الید لما قام للمسلمین سوق) ۱۱۱/۱۵- هر کسی چیزی را از کسی بگیرد، نه بعنوان معامله و امانت و عاریه ضامن آن شیء است تا آنرا به مالک خود برساند. (علی الید ما اخذت حتی تودی) ۱۱۲/۱۶- حجیت بازار مسلمین. (در هر جامعه‌ای که به احکام اسلامی عمل شود یا حداقل اغلب مردم از احکام اسلامی در جامعه تبعیت کنند، قاعده در آن جامعه صحت گفتار و کردار و نیتها است (لو لم یجز هذا لما قام للمسلمین سوق)) ۱۱۳/۱۷- هر دین حال است (بدون تاخیر باید ادا شود). مگر در مواردی که در فقه مطرح می‌گردد. دین مطلقا باید ادا شود. (کل دین حال الا فی موارد یبحث عنها فی الفقه الدین مقضی) ۱۱۴/۸- متکفل و ضامن باید از عهده کفالت و ضمانتی که کرده است، برآید. (الزعیم غارم) ۱۱۵/۱۹- هر چیزی که مورد معامله قرار بگیرد و در صورت صحت، ضمانت داشته باشد، فاسد همان معامله ضمان دارد. (ما یضمن بضیححه یضمن بفاسده) ۱۱۶/۲۰- هر چیزی مثل دارد، با مثلش مورد ضمانت قرار گیرد و هر شیء که مثل ندارد یا قابل پرداخت نیست، قیمت آن پرداخت می‌شود. (المثلی یضمن بالمثلی و القیمی یضمن بالقیمی) ۱۱۷/۲۱- منافع با فوت شدن یا تفویت مورد ضمانت است. اعتبار در ضمان، قیمت روز تلف است. (منافع الاموال تضمن بالفوت او بالتفویت المعبر فی الضمان یوم التلف) ۱۱۸/۲۲- آزاد، قابل خرید و فروش نیست. (الحر لا یباع) ۱۱۹/۲۳- هر کسی مالی از مباحات را حیازت کند آنرا مالک می‌گردد. (من حاز ملک) ۱۲۰/۲۴- هر کسی زمینی را احیاء کند آنرا مالک می‌گردد. (من احیا ارضا میتة فهی له) ۱۲۱/۲۵- مردم برای تصرف در مال خود آزادند. (الناس مسلطون علی اموالهم) ۱۲۲/۲۶- اعراض از یک مال موجب سقوط مالکیت آن می‌گردد. ۱۲۳/۲۷- حریم ملک تا مقدار عرفی در اختصاص مالک آن ملک است. (من ملک شیئا من الارض ملک قراره فی حریمه) ۱۲۴/۲۸- اصل عدم دخول چیزی در مالکیت انسان است بطور قهری، مگر در ارث و وصیت برای جنین. (لا یدخل فی ملک انسان شیء قهرا الا- الارث و الوصیه للحمل) ۱۲۵/۲۹- عدم وقوع هر گونه معامله به عین یا منفعتی مگر از طرف مالک یا کسی که بحکم مالک است. (لا یقع عقد علی عین او منفعه الا من مالک او بحکمه) ۱۲۶/۳۰- تلف شدن هر مال فروخته شده پیش از قرار گرفتن در اختیار مشتری از مال فروشنده محسوب می‌گردد. (کل مبیع تلف قبل قبضه فهو من مال بایعه) ۱۲۷/۳۱- در هر مورد که بیع صحیح است، رهن نیز صحیح است. (ک)

لما صح بیعه صح رهنه) ۱۲۸/۳۲- تحقق رهن مشروط به قبض است. (لا- رهن الا- مقبوضا) ۱۲۹/۳۳- غاصب به شدیدترین وجه تعزیز می‌شود مگر در قحط و مخمصه (اضطرار) (الغاصب یؤخذ باشق الاحوال الا فی قحط او مخمصه) ۱۳۰/۳۴- کفر و قتل مانع ارث بردن است. (الکفر و القتل یمنعان الارث) ۱۳۱/۳۵- لزوم مراعات غبطه در شئون مهجور. ۱۳۲/۳۶- هر کسی که بتواند (جائز است) در یک امر مستقیما دخالت کند می‌تواند در آن امر توکیل کند. (کل من صح (جاز) منه المباشرة صح منه التوکیل) ۱۳۳/۳۷- وقف باید مطابق نیت و هدفگیری واقف، مورد عمل واقع شود. (الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها) ۱۳۴/۳۸- هر کس که مالک چیزی باشد، مالک منافع آن نیز هست. (من ملک شیئا ملک منافعه) ۱۳۵/۳۹- هر یک از دو یا چند شریک سهم خود را از مال مشاع بخواهد بفروشد، شریک یا شرکاء دیگر برای خرید آن سهم اولویت دارند. (حق الشفعه) ۱۳۶/۴۰- در تنظیم قراردادها شایسته است که قرارداد را اضعف الطرفین بنویسد یا داشته باشد، زیرا مغالطه و زورگویی در طرف قوی بیشتر است. (بدیهی است که این یک اصل یا قاعده عام نیست، بلکه موردش دفع ظلم محتمل از ضعف است.) ۱۳۷/۴۱- ضمانت با اذن ساقط می‌گردد. (الضمان یسقط

بالاذن) ۱۳۸/۴۲- در مواردی که امکان رد باشد، ولی دارنده حق رد آنرا اجرا نکند امضاء محسوب می‌شود. (عدم الردع یکفی فی الامضاء) ۱۳۹/۴۳- محروم ساختن از نفعی که بطور طبیعی و یا قانونی متعلق به انسان باشد، ضرر محسوب می‌گردد (عدم النفع الذی یقتضیه القانون ضرر) دو نتیجه بسیار با اهمیتی که از توجه دقیق به اصول و قواعد فقهی می‌توان گرفت: نتیجه یکم- فقه اسلامی برای مدیریت حیات دنیوی و اخروی آدمی در مسیر به ثمر رساندن شخصیت رو به کمال او، حدود و چارچوبه‌های

ساختگی وضع و مقرر نکرده است، زیرا هر اصل و قاعده‌ای را که برای زندگی فردی اجتماعی مقرر ساخته است، نه تنها هماهنگ با ماهیت پویای حیات انسانی است، بلکه با نظر به تحریک بشریت به (حیات معقول) که عبارتست از (حیات طیبه)، (حیات مستند به بینه) یعنی دلیل روشن و بالاخره با هدایت به حیاتی که قابل اسناد به خداوند مالک حیات و موت است، خود آن اصول و قواعد، عامل محرک به حیات فوق می‌باشد. نتیجه دوم- اصول و قواعد فقهی مزبور با همیاری اخلاق انسانی والا است که با انداختن نورافکن تکامل به حیات انسانی، موجب می‌شود، فقه اسلامی را از هر دو امتیاز (پیشرو) و (پیرو) برخوردار نماید. پیش

رو، از آن جهت که نیازهای ثابت مادی انسانها را تضمین می‌نماید و هیچ کس و هیچ عاملی نمی‌توان در آن تغییری ایجاد کند. پیرو، از آن جهت که باز شدن سطوح و ابعاد انسانی را با بروز موضوعات و پدیده‌های جدید در ارتباط با طبیعت و برخورداری از کشاورزی و صنعت، و بازرگانی و صدها فعالیت برای تنظیم شئون زندگی دنیوی و اخروی را کاملاً می‌پذیرد و هیچگونه مانعی از گسترش و تنوع آنها ایجاد نمی‌کند، و اختیار به وجود آوردن و انتخاب آنها را به دست خود انسان می‌سپارد مگر در مواردی که به حیات پویا و هدفدار آدمی اختلال وارد کند، مانند ایجاد مواد مخدر، و عوامل سلطه‌گریهای غیر قانونی و تهیه وسائل افراط در شهوات و آماده کردن جو جامعه برای مفسد اخلاقی که به احساس پوچی در زندگی منتهی می‌گردد. حاکمیت و حکم در قرآن برای اثبات این حقیقت که دین الهی از سیاست و حکم و دیگر شئون زندگی دنیوی انسانها جدا نیست، یک بررسی و تحقیق درباره (حکم) از دیدگاه قرآن ضروری به نظر می‌رسد. سید مرتضی زبیدی که از بزرگترین لغت‌دانان محسوب می‌گردد در توضیح لغت (حکم) مطلب زیر را مطرح نموده است: (حکم با ضمه (حاء) به معنای قضا (انشاء) در شیء است به اینکه آن شیء چنین ا

ست یا چنین نیست- خواه آن قضا کسی را ملزم کند یا نه. نظر اهل لغت در معنای حکم این است و بعضی از لغویان تخصیص داده و گفته‌اند: حکم، قضاء بر مبنای عدالت است، این قول را از هری نقل کرده است.) منظور از (قضا) معنای اعم آن است که عبارتست از انشاء و جعل بایستگی یا شایستگی یا ضد آنها درباره یک شیء سپس زبیدی که تعبیر (امام لغوی) درباره او شده است، بررسی‌های مشروحی درباره این کلمه (حکم) و مشتقات آن نموده و در هیچ موردی از این بررسی‌ها (حکم) را به معنای علم نیاورده است. در صفحه ۳۵۴ می‌گوید: (الحکم اعم من الحکمه فکل حکمه حکم و لا عکس) (حکم اعم از حکمت است، هر حکمتی است، ولی عکس این قضیه (هر حکمی، حکمت است) صحیح نیست.) زیرا معنای حکمت همانگونه که حکما مطرح کرده‌اند، و خود زبیدی نیز در همین مورد آورده است، (عبارتست از علم به حقائق اشیاء آنچه‌ان که هستند (بقدر توانایی بشری) و عمل به مقتضای آن) و بدیهی است که حکم به مقتضای عدل و تقوی و معرفت همه جانبه از شاخص‌ترین مصادیق حکمت است و اگر شخص حکیم با اجتماع شرایط برای رفع خصومتها و مدیریت حیات اجتماعی انسانها، از حکم کردن امتناع بورزد، از دیدگاه شریعت و حکمت، منحرف شده و خطاکار ش

مرده می‌شود. آنچه که از ملاحظه مجموع آیات قرآنی و موارد استعمال شایع درباره (حکم) به دست می‌آید، همان (انشاء و جعل بایستگی یا شایستگی یا ضد آنها درباره یک شیء) است. و اگر در مواردی به معنای علم و معرفت و حکمت نظری محض بوده باشد، این استعمال استثنایی بوده و می‌تواند به معنای مقدمه ضروری (حکم صحیح) (انشاء و جعل بایستگی یا شایستگی یا ... درباره یک شیء) بوده باشد نه خود حکم. آیات قرآنی که حکم و بعضی مشتقات آن، در آنها وارد شده است این آیات بر چند قسم تقسیم می‌گردند: قسم یکم- آیاتی است که (حکم مستند به خدا را بیان می‌نماید. شماره آیات مربوط به این گروه، ۵۵ آیه است. آنچه که در این قسم آمده است، آیاتی است که حاکمیت و داوری مطلق خداوندی را متذکر می‌شود. مانند ان الله قد حکم بین العباد (خداوند میان بندگان داوری فرموده است) حکم در این قسم از آیات به معنای داوری و حاکمیت است نه به معنای علم و حکمت، اگر چه علم و حکمت مطلقه خداوندی در مقدمات حاکمیت و داوری می‌باشد. قسم دوم- حکم مستند به پیامبران الهی

مانند و این حکمت فاحکم بینهم بالعدل (و اگر حکم کردی، میان آنان با عدالت حکم کن) حکم به این معنی (داوری و قضا) در ۱۴ مور

د از آیات آمده است. قسم سوم- حکم‌هایی که مردم صادر می‌کنند مانند و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل (و اگر میان مردم حکم کردید باید بر مبنای عدالت حکم کنید). حکم به این معنی (داوری و نظر دادن) در ۱۷ مورد از آیات آمده است. قسم چهارم- حکم مستند به کتاب آسمانی مانند و انزل معهم الكتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه (و خداوند به همراه پیامبران کتاب بر مبنای حق فرستاد تا درباره آنچه که مردم اختلاف می‌ورزیدند حکم کند). (البقره، آیه ۲۱۳) این قسم در ۳ مورد از آیات مشاهده می‌شود. و قطعی است که معنای حاکمیت کتب الهی، فصل خصومتها و برطرف ساختن اختلافات است که بوسیله انبیاء علیهم‌السلام با نظر به محتویات آن کتب می‌باشد. قسم پنجم- سه آیه در قرآن مشاهده می‌شود که حکم در آنها هم می‌تواند به معنای حکم به اصطلاح شایع (داوری و حاکمیت و جعل بایستگی و شایستگی) بوده باشد و هم به معنای: علم و حکمت. مانند ۱- رب هب لی حکما و الحقنی بالصالحین (الشعراء آیه ۸۳) (پروردگارا، برای من حکم عنایت فرما و مرا به بندگان صالح ملحق فرما) در سه آیه از قرآن مجید دو احتمال مزبور وجود دارد. ۲- اولئک الذین اتیناهم الكتاب و الحکم و النبوه

(انعام، آیه ۸۹) (آنان کسانی هستند که کتاب و حکم و نبوت به آنان داده‌ایم). ۳- یا یحیی حذ الكتاب بقوه و آتیناه الحکم صیبا (مریم آیه ۱۲) (ای یحیی، کتاب را با قوت بگیر و ما به یحیی در کودکی حکم دادیم). بعضی توهم کرده‌اند که حکمی که خداوند به حضرت یحیی (ع) عنایت فرموده است، نمی‌تواند به معنای حکم به اصطلاح شایع آن بوده باشد، زیرا انسان پیش از بلوغ توانایی حاکمیت را ندارد، پاسخ این توهم روشن است، زیرا همانگونه که خداوند سرمایه و استعداد نبوت و پذیرش کتاب آسمانی را به حضرت عیسی (ع) در روزهای اولی تولد او عنایت فرمود، سرمایه و استعداد حکم به اصطلاح شایع آن (داوری و حاکمیت و جعل بایستگی و شایستگی) را به حضرت یحیی (ع) لطف فرموده است. در آیه شماره (۲) احتمال حکم به اصطلاح شایع، بسیار قویتر است از حکم به معنای علم و حکمت، زیرا علم و حکمت در کتاب و نبوت تضمین شده و مطلوب از آیه، حکومت و داوری و جعل بایستگی و شایستگی بوسیله کتاب و نبوت است. چنانکه در سوره (البقره، آیه ۲۱۳) آمده است: (و انزل معهم الكتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه) (و خداوند به همراه آن پیامبران، کتاب بر مبنای حق را فرستاده تا میان مردم در آنچه که

اختلاف کرده‌اند، حکم کند). و انا انزلناه التوراه فیها هدی و نور یحکم بها النبیون (... المائده، آیه ۴۴) (و ما تورات را فرستادیم در آن کتاب هدایت و نور بود که پیامبران بوسیله آن حکم می‌کردند). قسم ششم- آیاتی است که در آنها حکم و علم با هم وارد شده‌اند مانند: و لوطا اتیناه حکما و علما (الانبیاء، ۷۴ و ۷۹) (و حکم و علم عطا نمودیم) و (القصص، آیه ۱۴) و (یوسف، آیه ۲۳) اگر حکم به معنای علم و معرفت بود، کلمه (علم) موردی نداشت. در پایان این مبحث به این نکته باید اشاره کنیم که اگر موردی در قرآن مجید پیدا شود که حکم بمعنای علم و معرفت باشد. برای اینکه تضادی مابین دو معنای حکم (جعل بایستگی و شایستگی) که از افعال نفس است و (معرفت به واقعیات) که از مقوله دریافت و درک می‌باشد، به وجود نیاید، لازم است که حکم به معنای حکمت منظور شود که شامل حکمت نظری و عملی گردد و حکم با اصطلاح شایع آن، از مصادیق بسیار شاخص حکمت عملی می‌باشد. آیات دیگری در قرآن آمده است که دخالت قطعی دین را در شئون زندگی انسانها صریحا بیان نموده است مانند لقد

ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط (الحدید، آیه ۲۵) (ما تحقیقا پیامب

ران خود را فرستادیم و با آنان کتاب را نازل نمودیم تا مردم (در زندگی) به عدالت قیام کنند) بدیهی است که قیام به عدالت و مراعات حساب و قانون بطور عام برای نظم و انتظام شئون زندگی می‌باشد. نتیجه بسیار با اهمیتی را که از مبحث (حکم و حکومت در قرآن) و دیگر آیات می‌گیریم، اینست که حکم بمعنای داوری و حکومت و جعل بایستگی و شایستگی از مختصات پیامبران الهی و جانشینان راستین آنان می‌باشد و این اصل با طرز تفکرات سکولاریسم سازگار نمی‌باشد. در این مورد دو مطلب مهم مطرح

شده است که هر دو قابل بررسی و تحقیق است گفته شده است: ۱- حکومت، همان حکمت و علم است به مسائل سیاسی و زندگی اقتصادی مردم و بس. لازمه این مطلب اینست که ما باید بپذیریم سیاستمداران معمولی که اکثرا از روش ماکیاولی (در راه وصول به هدف، همه چیز را میتوان بعنوان وسیله قربانی کرد) در اداره کشور تبعیت می کنند شایستگی حکومت حقیقی بر جامعه را ندارند، زیرا فعالیت این سیاستمداران بر مبانی و انگیزگی تنظیم حوادث و پدیده‌های مردم جامعه است که طبق تمایلات طبیعی محض بروز می نمایند و یا در صدد بروز می باشند، نه بر مبانی و اصول حکمت نظری و عملی شایسته که (مبانی و اصول حیات معقول) می باشند. اینان همانگونه که در انتخاب هدفها بر مبانی و انگیزه‌های تنظیم مزبور با گذراندن آنها از فیلتر خودخواهیهای ماهرانه چه برای خویشتن و چه برای مردم زیر دست خود به نام شهروندان، هیچ کاری با حکمت و ارزشهای معقول و ثابت ندارند، همچنان در انتخاب وسائل برای وصول به هدفهای انتخاب شده خود نه حکمتی می فهمند و نه سراغ ارزشی می روند. البته ممکن است مرد سیاستمدار از حکمت نظری و علم کشورداری کم یا بیش برخوردار باشد، ولی بدیهی است که اینگونه حقائق در موقع فعالیت‌های سیاسی، در درون سیاستمداران، مانند تماشاگران بیطرف می ایستند. ولی حق ورود به میدان فعالیت سیاسی را ندارند، بهمین جهت بوده است که هر وقت یک سیاستمدار مورد استیضاح قرار بگیرد، به سنگر غیر قابل نفوذ (آقایان، این سیاست است!) پناه می برد و ناآگاهان بینوا را ساکت می نماید. گفته شده است: ۲- حکومت از سنخ فرمانروایی و سلطه مطلقه بر مردم نمی باشد چه رسد به ولایت و رهبری باصطلاح دینی آن این مسئله بدیهی است که مدیریت جامعه و کشورداری و سیاست مجرد بیان و فهم حکمت نظری و حکمت عملی بعنوان حکایت از واقعیات در قلمرو آن دو نوع حکمت نیست، بلکه زمامدار و سیاستمدار با اسفاده از آنها ملتزم است که حکم کند و رایزنی نماید، یعنی بایستگی‌ها و شایستگی‌های حیات اجتماعی مردم را در دو قلمرو مادی و معنوی با توجه به جمیع عوامل و انگیزه‌های (حیات معقول) جامعه، انشاء و جعل نماید و شایستگی و جریانات سرتاسر تاریخ هم نشان می دهد که زمامداران بر دو قسم متضاد تقسیم می گردند: ۱- حاکم عدل. ۲- حاکم جور و ستمکار. بدیهی است که اصطلاح (حاکم) باردار مفهوم فرماندهی نیز می باشد مانند اصطلاح والی. این دو اصطلاح ذاتا باردار استبداد و خودخواهی و خودکامگی نیست بلکه بستگی به شخصیت فرمان و حکم و ولایت دارد. ما در منابع اسلامی با اصطلاح والی و ولاء و حاکم و حکام عدل و جور بسیار فراوان روبرو هستیم. البته انطباق هر یک از اصطلاحات فوق، درباره کسانی که اختیار و شخصیت انسانی مردم را سلب کند و باعث اهانت و تحقیر انسانهای جامعه باشد، از دیدگاه حکمت سیاسی اسلام به شدت مردود و مطرود است. عوامل اختلاط مفاهیم حکم و حکومت در ذهن فرمانروایان و مردم در این مورد باید مابین عوامل اختلاط مفاهیم حکم و حکومت در ذهن فرمانروایان و مردم تفاوت قائل شویم. عامل اختلاط مفاهیم حکم و حکومت، در ذهن عده‌ای فراوان از فرمانروایان همان عوام مل اختلاط مفاهیم است که درباره آزادی، هنر، فرهنگ، قدرت و امثال اینها که در استخدام حاکم و زمامدار مستبد قرار گرفته اند، می باشد. مشاهده می کنیم این عمل همان خودخواهی و خودکامگی است که اکثریت قریب به اتفاق زمامدارانی را که به جهت علاقه وافر و اشتیاق سوزان به سلطه گری و قیمومیت برای مردم، در خود غوطه ور ساخته است. البته ممکن است بعضی از احکام، از آغاز تکیه بر اریکه قدرت، مبتلا به بیماری خودخواهی و طغیانگری علیه قوانین نباشند، بلکه تدریجا با چشیدن طعم قدرت و تسلیم شدن مردم در برابر آنان، به مرض مزبور دچار شوند. این بیماری که از طبیعت عشق به سلطه گری برمی خیزد، هیچ تفاوتی مابین حکام سیاسی معمولی و مذهبی برمی دارد و بدیهی است که برای همه مردم شایسته و آنانکه با حق حیات باکرامت خود، آشنایی دارند، لازم است که برای برطرف کردن بیماری مزبور یا برکنار ساختن خود بیمار از کار کشورداری نهایت تلاش و فداکاری را انجام بدهند. و اما عامل اختلاط مفاهیم حکم و حکومت در اذهان مردم، انواعی دارد که ما ذیلا مقدار مهمی از آنها را در اینجا می آوریم، نخست به آن نکته باید متوجه شویم که از دورانه‌های بروز تمدنها و تابش انوار انبیاء علیهم الس لام و حکمای راستین به جوامع بشری، مردم جوامع همانگونه که بطور فطری شئون زندگانی فردی خود را از جهت خوبی و بدی و

ملازم بودن و ناملازم بودن تشخیص داده و می‌دهند، همانگونه شئون زندگانی اجتماعی خود را نیز که سیاستها و سیاستمداران آنها را تفسیر و توجیه می‌کردند، فهمیده و می‌فهمند. اینکه بشریت در عده‌ای از جوامع و در برهه‌هایی از تاریخ نتوانسته‌اند معنی مختلف حکم و حکومت را از یکدیگر تفکیک نمایند و در نتیجه تسلیم حکم و حکومت ظلم و جور شده‌اند، می‌تواند معلول عللی بوده باشد. مانند: ۱. ناتوانی در مقابل قدرتهای خودکامگان زورگو، به طوری که از ابراز کمترین مخالفت گفتاری و عملی عاجز می‌باشند. ۲. هوی پرستی و پیروی از شهوات و خوشگذرانی، بدون توجه به اینکه حکم چیست و حکومت کدام است و به چند قسم تقسیم می‌گردند. اینان لذت‌گرایانی بوده و هستند از مکتب (خوش باش که دم غنیمت است) و (با هر وسیله‌ای که ممکن است از حداکثر لذت برخوردار باش، که مرگ بزودی فرا می‌رسد!) تبعیت می‌کنند. ۳. بینوایان و رنج‌دیدگانی که برای امرار معاش خود به دنبال قرصی نان و کوزه‌ای آب و کوخی برای استراحت بوده نه توجهی به حکم و حکومت داشتند و نه به خوب و بد

آن. مردانی که دوران جنگهای مشروطه‌طلبان و مستبدان را به یاد می‌آورند، می‌گویند: در همان زمان، از اشخاص فراوانی می‌پرسیدند: شما از گروه مشروطه‌طلبان هستید یا مستبدان؟ می‌گفتند ما گروه عیالوارها هستیم و نمی‌فهمیم شما چه می‌گویید و بیخود مردم را به کشتن می‌دهید! ۴. همان مطلب است که عده‌ای فراوان در اغلب دورانها درباره حکم و حکومت تصور کرده‌اند که انواع حکومت را در یک معنی می‌بینند و آن عبارت است از فرمان دادن به طور مطلق به طوری که فرمانروا فوق مسئولیت و برتر از تکلیف قرار می‌گیرد و مردم زبردست یعنی فرمانبران مطیع و تسلیم محض می‌باشند! بدیهی است که چنین حکم و حکومت نه تنها در اسلام نیست بلکه اسلام با تمام قوا با این گونه حکم و حکومت تضاد و مبارزه دارد، همانگونه که در مباحث آینده خواهیم دید. پیش از این اشاره کردیم حکم و حکومت به هر معنای معقول که باشد، بالاخره، بدان جهت که باید دارای قدرت الزام مردم به پیروی از رایزنی و تدابیر مملکت‌داری حاکم (چه فردی و چه جمعی) بوده باشد، لذا نمی‌توان مجرد علم به طرق و تدابیر مملکت‌داری را حکومت و حکم نامید. با توجه به ضرورت مرتفع ساختن اختلاط مفاهیم حکم و حکومت است که بهره‌بردار ی از اخلاق عالی انسانی و دین کلی الهی لزوم خود را اثبات می‌کند و چنین پیشرفت حیاتی با روش (حذف دین از ...) امکان‌پذیر نخواهد بود. آیا فلسفه سیاسی را تنها باید در اجتماع یونان باستان و سپس در قرون بعد از رنسانس جستجو کرد؟! قطعی است که تمدن اسلامی بدون فلسفه سیاسی معقول و قابل اجراء امکان‌پذیر نبوده است. لذا ضروری است که مورخان و تحلیل‌گران فلسفه سیاسی، از این جهش بی‌اساس (جهش از فلسفه سیاسی یونان و روم به فلسفه سیاسی دوران جدید) اجتناب نموده، فلسفه سیاسی اسلام را هم مورد بررسی و تحقیق قرار بدهند. این اشتباه و جهش در تاریخ علم نیز بوسیله اغلب مورخان علم فلسفه و تحلیل‌گران جریان این دو نوع معرفت صورت گرفته است. زیرا چنانکه مشاهده میکنیم، این متفران درباره تاریخ علم و فلسفه ناگهان از علم و فلسفه یونان جهش نموده و به جریانات این دو نوع معرفت در دوران پس از رنسانس می‌پردازند! اینان با این اظهارنظر ناقص، سهم بسیار باعظمت اسلام را در دو نوع معرفت مزبور نادیده می‌گیرند و همین محدودنگری باعث می‌شود که از ارزش نظریات آنان در این مباحث بسیار بااهمیت، کاسته شود. اینان باید بدانند اصطلاح قرون وسطای ظلمانی تنها از مختصات مغ

رب زمین بوده و در کشورهای اسلامی و برخی دیگر از جوامع مشرق زمین، در همان قرون (مخصوصاً از اواخر قرن دوم هجری تا قرن پنجم) شکوفایی علم و جهان‌بینی در عالی‌ترین درجه بوده است. نتیجه‌ای که از این مبحث می‌گیریم، این است که از فلسفه و نظریات سیاسی دوران قدیم و جدید سخن به میان آورده است، می‌بایست فلسفه سیاسی اسلام را که هیچ تمدنی بدون آن امکان‌پذیر نیست، مطرح می‌نمودند. برای اثبات این حقیقت که اسلام از یک فلسفه سیاسی (پیشرو) با هماهنگی با حقوق و اقتصاد و اخلاق (پیشرو) برخوردار بوده است، مراجعه فرمایید در همین کتاب به مبحث (نظری بر مقداری از تالیفات و تحقیقات مسلمین در مسائل سیاسی). هر دو نظام فلسفه سیاسی قدیم و جدید که بر مبنای سکولاریسم استوارند از حل مشکلات سیاسی بشر عاجزند. نظریات درباره تفاوت میان فلسفه سیاسی قدیم و جدید مختلف است. بعضی از صاحب‌نظران را عقیده بر این است که تفاوت اساسی

مابین طرز تفکرات سیاسی در زمان قدیم و جدید، در این نکته است که نظریات سیاسی قدیم همه حقوق و امتیازات بشری را برای کل مجموعه جامعه در نظر می‌گرفت و در حقیقت وظیفه دستگاه حکومت توجیه و اجرای همین سیاست بود و یکایک افراد بطور مستقل

مورد توجه دولتها نبوده است، در صورتی که طرز تفکرات سیاسی جدید که بر مبنای دموکراسی شالوده‌ریزی شده است، بیشتر رفاه و حقوق و آزادیهای فردی را هدفگیری می‌نماید. آنچه که به نظر می‌رسد تشخیص دقیق تفاوت مابین فلسفه سیاسی دنیای باستان و دنیای جدید، (نه بطور حدس و پندار) بسیار کار دشواری است، زیرا توجه انسانها به استقلال و شرافت ذاتی خود سابقه بس طولانی در تاریخ بشریت دارد. اگر چه بروز و کمیت و کیفیت آن جوامع بشری، بسیار گوناگون بوده است. و خدمات شایان تمجید که پیامبران عبری به آزادی نموده‌اند، بقول و ایتهد در حد بسیار بالایی است. اصلا آیا می‌توان تمدنی را بدون برخورداری افراد جامعه از احساس هویت فردی و شرف و کرامت ذاتی تصور نمود؟ بعضی از فیلسوفان قرن اخیر مانند آلفرد نورث و ایتهد تفاوت عمده مابین نظریات سیاسی قدیم و جدید را در بردگی و آزادی تفسیر نشده می‌داند. او چنین می‌گوید: (در خصوص اختلاف نظرهای سیاسی دنیای باستانی هنوز تاکنون چیزی حل و تصفیه نشده است. تمامی مسائل مورد بحث افلاطون امروز هم مطرح است. معذک مابین نظریات سیاسی قدیم و جدید تفاوت عمده‌ای وجود دارد. چون ما با قدیمیها در یک قضیه که آنها همگی در آن ا

تفاه داشتند اختلاف داریم. در آن دوران بردگی محور استدلال نظریات سیاستمداران بود، اما امروز محور استدلال سیاستمداران مسئله آزادی است. در آن روزها افکار نافذ در تطبیق اصول بردگی بر حقایق ساده احساسات اخلاقی و روشهای اجتماعی با مشکلات مواجه می‌شد. و امروز تحقیقات اجتماعی ما در تطبیق دادن عقیده ما راجع به آزادی با دسته‌ای دیگر از حقایق آشکاری که بهت آور و تطبیق ناپذیرند و فقط به عنوان ضرورت وحشی تنفرآمیز تصور می‌شوند دچار اشکالاتی می‌گردد. با این اوصاف آزادی و مساوات با اختلاطی از اوصاف معیوب که بدنبال دارد محور استدلال افکار سیاسی جدید است با اختلاط به اوصاف معیوب آن.) به نظر می‌رسد برای پیدا کردن یقین به ماهیت این تفاوت در طرز تفکر سیاسی قدیم و جدید لزوما باید روابط اجتماعی مردم با یکدیگر و مناسبات فرهنگی و طبیقاتی و اقتصادی و دینی و اخلاقی آنان را دقیقا و مشروحا مورد بررسی و تحقیق قرار داد و بدون چنین تحقیق نظریات ما از حدود حدس و گمان تجاوز نخواهد کرد. با نظر به تفاوت ما بین دو نوع زیربنای فلسفه سیاسی (قدیم و جدید) و مشکل اساسی که در هر دو نوع زیربنا وجود دارد، دیدگاه مزبور قابل بررسی و تجدید نظر می‌باشد. به

اضافه اینکه تشخیص کمیت و کیفیت آزادی افراد در جامعه باستانی یونان در اجتماع و قلمرو سیاسی آن بطور دقیق تر باید مورد تحقیق قرار بگیرد. آیا حکومت و سیاست از مدار تکالیف و احکام کلیه الهیه خارج می‌باشد؟ سکولاریسم به این سوال پاسخ مثبت می‌دهد و می‌گوید: حکومت و سیاست مدرن از مدار تکالیف و احکام کلیه الهیه خارج می‌باشد توضیح و استدلال برای اثبات پاسخ مزبور چنین است: هنگامی که به سرگذشت بشری در تاریخ توجه می‌کنیم، می‌بینیم تمامی حکومتها که جوامع را اداره کرده‌اند، حتی عالی‌ترین حکومتها، واقعیتی ساده ناشی از یک نیازمندی طبیعی بوده و مبتنی بر اصول و قواعد تجربی می‌باشد، این پدیده نظیر احتیاج همه جانداران بطور طبیعی برای محل زندگی خاص خود در محیطی است که عوامل ادامه حیات خود و وابستگیانش را بتواند در آنجا آماده کند. نوع بشر چنین زندگی را در سطحی گسترده‌تر و ابعاد متنوع بطور طبیعی و مستند به تجارب، در مجرای تغییر برای خویشتن تامین می‌نماید. از این توضیح چنین نتیجه گرفته شده است که حکومتها و مدیریتهای جوامع هیچ ارتباطی با واقعیتهای مابعدالطبیعه ندارد و جنبه ثابتهای الهی در آنها وجود ندارد. اما از دیدگاه حکمت عالی (نه

اصطلاحی حرفه‌ای) برای تنظیم همه جانبه (حیات معقول) لازم است که نظام کشورداری دارای جنبه الهی نیز بوده باشد، اگر چه با یک دید عالی‌تر حتی آن اصول و تجارب و رای‌زنی‌های کشورداری که با هدف‌گیری تنظیم حیات طبیعی انسانها برای وصول به (حیات معقول) (حیات طیبه) که قطعا جنبه الهی دارد، مورد استفاده قرار می‌گیرند، از شعاع الهی برخوردار می‌گردند. توضیح زمینه

این نوع حکومت را در مبحث ذیل مشاهده می‌کنیم. نظام کشورداری در هر صورت پیشرفته‌ای که باشد می‌تواند هم جنبه طبیعی محض داشته باشد و هم جنبه الهی. نظامهای کشورداری اقوام و ملل در طول تاریخ در عرصه عالم طبیعت و در میان جوامع بشری همانگونه به وجود می‌آید و پدیدار می‌گردد که یک فرد از انسان در پهنه عالم طبیعت و انسانهای جامعه خود. تردیدی نیست در اینکه هم فرد و هم جامعه و هم نظامها. سیاستمدارانی که آنها را اداره می‌کنند در صحنه طبیعت و در مجرای اجزاء و قوانین آن، نمودار می‌گردند و به فعالیتهای خود می‌پردازند، ولی همانگونه که برای افراد بشری درجاتی متفاوت از زندگی قابل تصور است، برای زندگی اجتماعی و نظام کشورداری نیز این درجات وجود دارد. اقسام درجات عمده زندگی بشر بدین قرار

است: ۱. زندگی طبیعی محض، که با مدیریت خود طبیعی حیوانی به فعالیت می‌افتد. در این قسم زندگی همه قوا و استعدادهای آدمی از یک درک و تصور ساده گرفته تا بااهمیت‌ترین فعالیتهای فکری و عقلانی و وجدانی تحت فرمان همین خود طبیعی و در استخدام آن قرار می‌گیرند. این گونه زندگی هر اندازه هم پیشرفته‌تر باشد، قابل تفسیر و استدلال معقول نیست، زیرا نمیتواند پاسخگوی هدف اعلائی حیات بوده باشد، چنانکه نمی‌تواند در مقابل جریان تنازع در بقاء که اقویای خود کامه، یکه‌تازان میدان آن هستند، دفاع معقول داشته باشد. اگر نظام کشورداری حتی در پیشرفته‌ترین شکل آن، بر محور خود طبیعی مردم که خودخواهی اساسی‌ترین مختص آن است بگردد، نه تنها نیازی به دخالت عوامل الهی ندارد، بلکه اینگونه عوامل مزاحم نظام کشوری مزبور است و نظام مزبور باید با آن عوامل مبارزه کند. ۲. زندگی طبیعی الهی، معنای زندگی طبیعی الهی این است که همانگونه که در زندگی طبیعی مشاهده می‌شود، افراد انسانی در عرصه طبیعت و قوانین آن به وجود می‌آیند و به حیات خود ادامه می‌دهند و بر مبنای قوای جسمانی و نیروهای مغزی و روانی خود، زندگی فردی و اجتماعی خود را تامین می‌نمایند و نیازهای این زند

گی را با تلاش در بهره‌برداری از طبیعت و هموعان خود مرتفع می‌سازند، در عین حال با حکم بدیهی عقل و وجدان که باید این زندگی بر مبنای اصول قابل قبول تنظیم شود، برای وصول به هدف اعلائی آن که ورود در جاذبه کمال اعلائی است، از اصول صحیح تبعیت نمایند، دخالت عامل الهی ضرورت پیدا می‌کند، به این معنی که پاسخ (من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا آمده‌ام؟) با کیستم؟ به کجا می‌روم؟ برای چه آمده‌ام؟) بدون دخالت عامل الهی که در این آیه (انا لله و انا الیه راجعون) آمده‌ام امکان‌پذیر نیست. همچنین بدون دخالت عامل الهی که مذهب دارای آن میباشد، هیچ قاعده و قانونی نمی‌تواند پاسخگوی مسائل اصلی انسانی در ارتباطات چهارگانه بوده باشد (۱. ارتباط انسان با خویشتن ۲. ارتباط انسان با خدا ۳. ارتباط انسان با جهان هستی ۴. ارتباط انسان با همنوع خود) بنابراین، سیاست و حکومت هم می‌تواند طبیعی محض بوده باشد و همانگونه که مولف حکمت و حکومت می‌گوید: (حکومت و نظام کشورداری به هر اندازه که به صورتهای پیشرفته شکل گرفته باشد، یک مفهوم بسیار ابتدائی و تجربی طبیعی است) ... این همان نظام زندگی موریه‌ای و مورچه‌ای و زنبوران عسل است که بر مبنای قوانین غریز و خ

ود طبیعی آن جانداران به جریان می‌افتد، با این تفاوت که نظام زندگی انسان و مدیریت آن، بسیار پیچیده و گسترده‌تر و پرشاخ و برگ‌تر می‌باشد، زیرا از قوا و استعدادهای بسیار مهم برخوردار است، مانند ادراکات کلی، تجربیهای عقلانی، اندیشه و تعقل، رقابتهای سازنده، بهره‌برداری از تعهدها و تجسیم و اکتشاف و خلاقیتهای مستند به نبوغ و غیرذلک در صورتی که هر اندازه هم جانداران فوق، زندگی منظم (سیستماتیک) داشته باشند، از آن جهت که مستند به منابع جوشان مستند به نبوغ ادراکات کلی، تجربه‌های عقلانی، اندیشه و تعقل ... نیست، لذا محدود و غیر قابل پیشرفت و توسعه و تعمق می‌باشد. با این حال زندگی انسان با داشتن همه آن قواها و استعدادهای که نمونه‌ای از آنها را تذکر دادیم، در صورتی که بر محور خودخواهی بچرخد و حرکت خود را با امواج و قوانین طبیعت محض توجیه کند و از اشعه الهی فوق ماده و مادیات استفاده نکند، از نظر ماهیت همان زندگی جانوری است که در بالا متذکر شدیم و همچنین سیاست و حکومت می‌تواند طبیعی الهی باشد چنانکه در خط نورانی انبیاء علیهم السلام مطرح است. ۳. زندگی عقلانی (اینتلگچوالیزم)، منظور ما از این زندگی، استفاده تمان شئون حیات به عقل

و دلایل آن است. امروزه این نوع زندگی را معمولاً به مغرب زمین نسبت می‌دهند و خود مردم مغرب زمین هم بطور فراوان این مدعا را مطرح می‌کنند. آنچه که مدعیان منطقی بودن این نوع زندگی، ابراز می‌کنند، این است که همه امور و شئون حیات انسانها در این نوع از زندگی و عقل به معنای عام آن که شامل عقل نظری و عقل عملی می‌باشد به ثمر می‌رسد. به نظر می‌رسد مستند ساختن همه شئون و امور زندگی به عقل و دلایل روشن و قانع کننده آن بطور کامل تاکنون در هیچ یک از جوامع بشری بروز نکرده است و می‌توان گفت: اصلاً چنین استنادی امکان‌پذیر نیست، (مگر در نظامهای مذهبی حقیقی که عقل سلیم و آزاد از جاذبه‌های خود طبیعی حیوانی با یک معنای الهی در حقوق و فرهنگ و سیاست و حکومت مورد استفاده قرار بگیرد) به عنوان مثال کدامین عقل نظری و عقل عملی معمولی است که بتواند در برابر جریان اصالت قوه و تنازع در بقاء ارزش واقعی عدالت و کرامت انسانی و آزادی معقول را اثبات نماید! در صورتیکه همه جوامعی که ادعای روش عقلانی در زندگی اجتماعی و سیاسی را سر می‌دهند، خود را حامیان اصلی حقائق ارزش مزبور قلمداد می‌نمایند. بارزترین نمونه این حمایت را در پاراگرافهای مقدمه‌ای اعلامیه جهانی حقوق بشر و مواد اولیه و در اصطلاحاتی که باردار ارزشی است در حدود ۲۰ مورد در همین حقوق مشاهده می‌کنیم. پاراگرافهای مقدمه‌ای اعلامیه جهانی حقوق بشر چنین است: از آنجا که شناسایی حیثیت کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال ناپذیر آنان، اساس آزادی و عدالت و صلح را در جهان تشکیل میدهد. از آنجا که عدم شناسایی و تحقیر حقوق بشر منتهی به اعمال وحشیانه‌ای گردیده است که روح بشریت را به عصیان واداشته و ظهور دنیایی که در آن، افراد بشر در بیان عقیده، آزاد و از ترس و فقر رها شوند! به عنوان بالاترین آمال بشر اعلام شده است. از آنجا که اساساً حقوق انسانی را باید با اجرای قانون حمایت کرد تا بشر به عنوان آخرین علاج به قیام بر ضد ظلم و فشار مجبور نگردد. از آنجا که اساساً لازم است توسعه روابط دوستانه بین ملل را مورد تشویق قرار داد. از آنجا که مردم ملل متحد ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و مقام و ارزش فرد انسانی و تساوی حقوق مرد و زن مجدداً در منشور اعلام کرده‌اند و تصمیم راسخ گرفته‌اند که به پیشرفت اجتماعی کمک کنند و در محیطی آزادتر وضع زندگی بهتری را به وجود بیاورند، از آنجا که دول عضو متعهد شده‌اند که احترام جهانی

و رعایت واقعی حقوق بشر و آزادیهای اساسی را با همکاری سازمان ملل متحد تامین کنند، از آنجا که حسن تفاهم مشترکی نسبت به این حقوق و آزادیها برای اجرای کامل این تعهد، کمال اهمیت را دارد، مجمع عمومی، این اعلامیه حقوق بشر را آرمان مشترکی برای تمام مردم و کلیه ملل اعلام می‌کند تا جمیع افراد و همه ارکان اجتماع این اعلامیه را دائماً در مد نظر داشته باشند و مجاهدت کنند که بوسیله تعلیم و تربیت، احترام این حقوق و آزادیها توسعه یابد و با تدابیر تدریجی ملی و بین‌المللی، شناسایی، اجرای واقعی و حیاتی آنها، چه در میان خود ملل عضو و چه در بین مردم کشورهایایی که در قلمرو آنها میباشند، تامین گردد.) ملاحظه می‌فرمایید که اکثریت قریب به همه این پاراگرافها، حمایت از ارزشهای حیات را مطرح نموده است. اصطلاحات و کلمات ارزشی که در مجموع مقدمات و مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است، بدین قرار است: ۱. انسان به معنای موجود محترم ۲. حیثیت ذاتی انسانها ۳. اعضای خانواده بشری ۴. برادری و برابری ۵. روابط دوستانه ۶. روح بشریت ۷. حقوق یکسان ۸. آزادی ۹. صلح ۱۰. عدالت ۱۱. بالاترین آمال بشری ۱۲. عقل و وجدان ۱۳. حیات ۱۴. عقیده ۱۵. ایمان ملل متحد ۱۶. ۱

حترام جهانی ۱۷. حس تفاهم مشترک ۱۸. اعمال وحشیانه (که ضدش مطلوب است) ۱۹. عصیان (که ضدش مطلوب است) ۲۰. مجاهدت ۲۱. حد اکمل رشد ۲۲. رعایت صحیح مقتضیات اخلاقی. آنچه که می‌توان گفت، این است که در آن نوع زندگی و حکومت و سیاست (عقلانی به اصطلاح) مقداری قضایای کلی به عنوان اصول پیش ساخته (یا پیش فرض) مورد پذیرش قرار می‌گیرد و زندگی و حکومت و سیاست بر مبنای آن اصول، کار خود را انجام میدهند، یعنی بر همین مبنای مردم و حکام و سیاستمداران برای اثبات واقعیت خواسته‌ها و فعالیتهای خود به همان اصول استدلال می‌کنند، در صورتی که ممکن است، همین اصول در موقع تحقیق و بررسی، دارای مشکلاتی بوده باشد که اصلاً قابل حل و فصل نباشد. بهترین مثال برای این اصول در دوران

معاصر، دموکراسی در برخی از کشورهای دنیا است که به عنوان یک اصل زیربنائی مورد قبول آن کشورها و حکام و کارگزاران آنان پذیرفته شده است و برای تفسیر و اثبات قضایای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و حقوقی و اقتصادی و غیرذکرک مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابر این، منظور از عقلانی بودن زندگی و حکومت و سیاست، آن نیست که واقعا همه قواعد و مسائل آنها را میتوان با اصول و قواعد روشن و بدیهی عق

ل تفسیر نمود. برای اثبات این مدعا کافیت که به مشکلات ششگانه مهمی که از دیدگاه علمی و عقلی در زیر سطوح ظاهری نظام دموکراتیک وجود دارد، توجه کنیم. نظام دموکراسی در زندگی و حکومت و سیاست و مشکلات ششگانه آن پیش از بیان مشکلات ششگانه، تذکر به این نکته ضروری است که هیچ عاقل آگاهی تردید ندارد در این که آزادی انسان پس از نعمت عظمای حیات، عالی‌ترین نعمت و امتیازی است که خداوند سبحان به افراد بشر عنایت فرموده است. انسان محروم از آزادی، یعنی موجود محروم از هویت و شخصیت، یعنی آلت محض در مقابل عوامل طبیعت و اراده قدرتمندان خودکامه و بدیهی است که انسان بی‌هویت و بی‌شخصیت و آلت محض، اگر بتواند زندگی کند، موجودی است متحرک که زندگی باریست که آن را باید جبراً به دوش بکشد و دارای هویتی عاریتی و شخصیتی قطعه قطعه (اگر داشته باشد) که باید در هر لحظه اجازه داشتن آن را از عوامل طبیعی و اراده قدرتمندان خودخواه، بگیرد لذا قاطعانه می‌گوییم: هر کس و هر مقامی که آزادی را از انسان سلب نماید، همان وقاحت و جنایت را مرتکب شده است که نفس و جان و روان او را سلب نماید یا حداقل آنها را مختل بسازد. ۱. آیا همه خواسته‌های مردم در همه احوال

واقعا بر مبنای عقل است یا خودخواهی‌ها در آنها دخالت شدیدی دارد؟ ۲. آیا تاکنون در طول تاریخ هر پدیده‌ای که به عنوان آرمان مورد رضایت مردم و حکام قرار گرفته است، بر صلاح واقعی مردم و حکام بوده است؟ اگر چنین است، جنگها و خونریزها و زورگویی‌ها و پیمان‌شکنی‌هایی که سرتاسر تاریخ را گرفته و انگیزه آنها قدرت و جاه‌طلبی مردم و گردانندگان آنها است، چگونه قابل توجیه می‌باشد. و اگر چنین است، دورانهای بردگی که زیربنای همه مسائل فرهنگی و حقوقی و سیاسی و اخلاقی بوده است، چگونه توجیه می‌گردد! ۳. تلقین‌های ماهرانه برای آرمان جلوه دادن یا منفور قلمداد کردن حقائق و یا شخصیتها که موجب استقبال و پذیرش مردم از آن تلقین‌ها و در نتیجه آراء و نظریات مردم مطابق همان تلقین‌ها بروز می‌کند و به اصطلاح معمولی‌تر و روشتر (عرضه مصنوعی برای تقاضای مصنوعی!) آیا با این فرض می‌توان دم از دموکراسی واقعی زد! ۴. آنچه که تاریخ بشری نشان می‌دهد، شعارها و اصطلاحات و الفاظ فصیح و زیبا و در توجیه مغزهای مردم، تاثیر فراوان و عمیقی داشته است، در صورتی که غرض و هدف و شعاردهندگان، محتوای خود آن شعار نبوده است و یا با یک خوش‌بینی افراطی و تخیلی (اوتوپ

یایی) شعار براه انداخته بوده‌اند. چه باید کرد! راه هموار است و زیرش دامها قحطی معنی میان نامها لفظها و نامها چون دامهاست لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست حالا موقع آن است که فهرستی از سرگذشت سوزناک بشر را در رابطه با الفاظ شیرین و زیبا و فریبا پیش چشمان خود باز کنیم: ای آزادی، ای ضد زنجیر، ای بهترین وسیله تنفس جان آدمی، چه زنجیرهای گرانباری که به نام تو به پاهای بشر بسته‌اند! ای عدالت، چه ظلم‌ها و جورها که به نام مقدس تو پوشاندند و جامعه بشری را از دیدار تو و تطبیق زندگی بر اصول تو، دور و مهجور ساختند! ای حق، ای آغاز و انجام و مبنای عالم هستی، چه باطلهایی که به نام تو آراستند و انسانیت را از تو محروم ساختند! این است زبان حال همیشگی ناتوانان و ناآگاهان عرصه تاریخ که در گوشه‌ای از کوخهای محقر خود، خطاب به خودخواهان خودکامه که به وسیله شعارها و الفاظ فریبا، زندگی آنان را به حرکت بیجان مبدل ساخته‌اند. زمزمه می‌نمایند: تو به نام حق فریبی مرا تا کنی رسوای شور و شر مرا نام حقم بست، نی آن رای تو نام حق را دام کردی، وای تو نام حق بستاند از تو داد من من به نام حق سپردم جان و تن تا به زخم من رگ جانم بر

د یا ترا چون من به زندانت برد ۵. اگر سیاست را مانند حقوق و فرهنگ بر دو قسمت مهم (پیرو و پیشرو) تقسیم کنیم، نظام

دموکراسی مربوط به قسمت (پیرو) می‌باشد نه پیشرو، برای توضیح این مطلب، یک تعریف مختصر برای پیرو و پیشرو ضروری است. معنای پیرو در موارد فوق (حقوق، فرهنگ، سیاست، و غیره) این است که هیچ اصل و قاعده‌ای فوق زندگی طبیعی معمولی برای اعتلاء و ترقی روحی انسان وجود ندارد یا در موارد مزبور نیازی برای تبعیت از آنها وجود ندارد. معنای پیشرو این است که بشر در همه موارد فوق باید از یک عده اصول و قواعد عالی که اعتلاء و ترقی روحی انسان بدون تطبیق شئون زندگی بر آنها، امکان‌پذیر نیست، تبعیت نماید. وقتی که می‌گوییم (حقوق پیرو) منظور این است که این خود انسانها هستند که با تکیه به تشخیص مصالح و مفساد زندگی خود قضایائی را (غالباً بطور تدریج) به عنوان مواد حقوقی پذیرفته و آن را در قلمرو زندگی به اجرا در می‌آورند. و هیچ مقام و هیچ شخصیتی حق دخالت در تعیین سرنوشت حقوقی مردم جامعه ندارند. همچنین است اقتصاد، سیاست، اخلاق، فرهنگ و غیره. بدین ترتیب، معنای (حقوق پیشرو) چنین است که تامین‌کننده ابعاد حقوقی شایسته مردم، آن قسمت از اصول و قواعد است که ارتقاء و تکامل هویت انسانی را هم به اضافه تنظیم حیات طبیعی آن تضمین نماید. بدیهی است که هیچ نظام حقوقی، اخلاقی، فرهنگی، سیاسی، و اقتصادی نمی‌تواند پیشرو محض و یا پیرو محض بوده باشد، زیرا درک و دریافت عقلی و وجدانی و تجربی انسانها، در تشخیص و طرز اجرای موضوعات زندگی آنان، نقش بسیار مهمی دارند، به همین جهت است که دین اسلام عقول و دلها و تجارب انسانها را در تشخیص موضوعات (مگر موارد بسیار بسیار اندک) حجت و لازم‌الاتباع قرار داده و از این جهت است که اسلام در قلمرو موضوعات و تمایلات قانونی، نظام پیروی می‌دارد، یعنی این مردم هستند که باید موضوعات و طرق زندگی و تمایلات قانونی خود را که ضروری بر جسم و روح آنان وارد نسازد، تشخیص دهند و ایجاد کنند. بنابراین، اسلام در قسمت موضوعات و پدیده‌ها و برآوردن نیازهای اصیل حیات بشری جنبه پیروی دارد، خواه در قلمرو حقوق باشد و خواه اخلاق و سیاست و فرهنگ و غیرذلک. و با نظر به حقوق و اخلاق و فرهنگ و سیاسی که بتواند حیات هدفدار آدمیان را در جاذبه کمال مطلق قرار بدهد و پاسخ سوالات اساسی او را (من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ در این دنیا با کیستم؟ برای چه آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟) بدهد، حتماً لازم است از یک عده اصول و قواعد پیشرو در ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی و ارتباط انسان با بنی نوع خود) تبعیت نماید. مانند اصلاح ذات خویشتن با اتصاف به اخلاق عالی، برخورداری روحی از ارتباط با خداوند سبحان بهره‌برداری مسئولانه از جهان هستی که در آن زندگی میکند. یعنی با توجه به نظم و شکوه جهان هستی، بدانند و معتقد شود که خداوند حکیم مطلق که این جهان با عظمت را آفریده است بیهوده و بی‌هدف نمی‌باشد. و این هدف با خور و خواب و خشم و شهوت تنها به دست نمی‌آید، و قطعاً فوق ماده و مادیات می‌باشد. اکنون اگر بخواهیم سیاست را منحصر در نظم دموکراسی بدانیم و معنای دموکراسی، هم چنین تفسیر شود که مردم هرگونه بیاندیشند و هر چه بخواهند و به هر وسیله‌ای برای رسیدن به هر هدفی آزاد باشند، جز مواردی که موجبات مزاحمت زندگی دیگر افراد جامعه را فراهم بیاورد، این همان سیاست پیرو است که بشریت را در همان دوران غارنشینی محبوس میسازد اگر چه همه کیهان بزرگ را زیر پایش بگذارد، زیرا بشر در تبعیت از سیاست پیرو نمی‌تواند از حیظه خودخواهی گام فراتر بگذارد، در حالی که اهدا ف تکاملی او حتماً ریشه ماورای طبیعی الهی دارد. ۶. حرکتها و تحولات تکاملی تاریخ چه حرکتهای علمی یا دینی یا صنعتی یا سیاسی و اخلاقی، همواره بوسیله افراد و اقلیتهای غیر قابل توجه (از نظر کمی) به وجود آمده است، اگر این روشها و گردیدن‌ها را به عهده معلومات و تمایلات اکثریتهای می‌گذاشتند، بشر حتی یک قدم نمی‌توانست پیشرفت نماید. یعنی هرگز دیده نشده است که اکثریت مردم یک جامعه ابتداء و بطور مستقیم برخیزند. و اکتشافات و اختراعات را به راه بیندازند یا جامعه را از جهل و بدبختی نجات بدهند. و عوامل پیشرفت را به وجود بیاورند. ۷. جملا-تی از طرز تفکرات افلاطون درباره دموکراسی مطرح شده است که می‌گوید: (هر اندازه افلاطون در حقیقت این امر می‌اندیشد در شگفتی از این دیوانگی که دموکراسی نامیده می‌شود، فرو می‌رود. آن نظام دموکراسی که بر شهوات و تمایلات جمهور مردم در انتخاب کارگزاران سیاست تکیه می‌کند. دلیل افلاطون در این

شگفت‌زدگی اینست که ما در موضوعات کوچک مانند رفع نیازمندی به کفش به هیچ کس جز یک کفاش ماهر اعتماد نمی‌کنیم، با این حال چگونه می‌توانیم هر کس را که صداهای زیادی دارد (یا صداهای زیاد از وی حمایت میکند) برای حاکمیت پندیریم. وقتی که ما بیمار می‌شویم، ما پزشک حاذقی را که در طبابت مهارت دارد، می‌خواهیم نه (یک پزشک زیبا و یا خوش گفتار را). اینکه سیاست یک حرفه خاص و احتیاج به تخصص دارد، هرگز منافاتی با لزوم آبیاری سیاست و حکومت با بعد الهی انسانها ندارد. برای اثبات اینکه سیاستمداری هنر مخصوصی است، تشبیهی بسیار خوب از افلاطون نقل شده است که او چنین می‌گوید: (هنر سیاستمداری هنر بافندگی است. باید دید که یک بافنده ماهر چگونه نخست پشم را به رشته تبدیل کرده و سپس رشته‌ها را با چه تمهید و نظم مخصوص به هم تائیده، آنگاه به کارگاه بافندگی خود می‌سپارد و سرانجام از آن کارگاه پارچه زیبایی را بیرون می‌آورد که به قد و قامت انسان زینده باشد... هنر سیاستمدار هم همچون صنعت بافندگی است که میتواند گروههایی از انسانهای آزاد و جدای از یکدیگر را به هم پیوسته و سازماندهی می‌نماید و روابط همزیستی آنان را از روی دقت و مهارت چنان به هم پیچیده و تائیده سازد که مانند یکپارچگی لباس بر قامت کشور زینده و آراسته گردد.) سپس مولف حکمت و حکومت در توضیح و اثبات جملات افلاطون چنین می‌گوید: (از این تشبیه فیلسوفانه افلاطون، همچون سخن پیشین ارسطو این مطلب به خوبی روشن می‌شود که فن سیاستمداری همچون یک هنر دستی از فنون تجربی است و از لحاظ ارتباط مستقیم آن با نیازمندیهای افراد و شهروندان و حوادث روزمره کشور روابط آن با کشورهای دور و نزدیک همچون لباسی است که باید از انسجام و وحدت و یکپارچگی برخوردار باشد. یک سیاستمدار ماهر پس از آگاهی بر قواعد کلی اخلاقی و علوم پایه نظری و برخوردار از صفات و کمالات نفسانی مانند حکمت (حکمت عملی)، شجاعت و عفت که در عدالت خلاصه می‌شود، باید در مقام عمل و حفظ مناسبات همزیستی میان شهروندان و حفظ روابط همجواری با کشورهای دیگر از امور جزئیه عملی و واقعیت‌های متغیر پیرامون خود، آگاهی گسترده و هوشمندانه داشته باشد تا بتواند از عهده این مسئولیت تجربی به خوبی برآید. خلاصه اینکه عنصر بنیادین سیاستمداری، اندیشه‌گرایی در کلیات و اصول و قواعد عقلانی یا مذهبی که در فراخور عقل نظری است، نمی‌باشد، بلکه وظیفه اصلی او، تشخیص و وقوف موضوعات و رخدادهای درونی و برونی کشور و واقعیت‌های متغیر ژئوپولیتیک، آن است که به کلی از حوزه اندیشه برتر عقلانی و عقل نظری بیرون است اما همان طور که عقل عملی پیوسته بر جزئیات و صغریات عقل عملی منطبق می‌سازد، سیاستمدار نیز بایستی

های خود را از اندیشه فیلسوفان و متفکران اخلاق کسب اطلاع کرده و بر مصادیق و موضوعات جزئیه کشور در مقام عمل به هستی‌های متغیر و جزئی پیرامون خویش، منطبق سازد تا رخدادها و هستی‌های مقدور کشور با بایستی‌های اخلاقی و عقلانی کاملاً هماهنگی داشته باشد.) چند مسئله مهم وجود دارد که بررسی آنها با نظر به سخنان مولف ضروری به نظر می‌رسد: مسئله یکم- افلاطون در عبارات فوق یک بعد از فعالیت‌های عملی سیاستمدار را مورد تشبیه بسیار خوب قرار داده است آن بعد عبارتست از نمود فیزیکی جامعه‌ای که یک سیاستمدار حرفه‌ای آن را با هنر سیاسی خود به وجود آورده است، لذا این تشبیه افلاطون نمی‌تواند همه عقاید او را در ماهیت سیاست و مختصات یک انسان سیاستمدار و استشمام سیاسی و هدف از فعالیت‌های سیاسی را که آماده ساختن مردم برای وصول به هدف اعلای حیات آنان می‌باشد، توصیف و تعریف نماید. مسئله دوم- این تشبیه نمی‌تواند همه عقاید افلاطون را درباره حکومت و سیاست بازگو کند: تشبیه بسیار خوب فن سیاستمداری به لباس خوبی که باید از انسجام و وحدت و یکپارچگی برای مردم برخوردار باشد، اگر همه عقاید افلاطون را بازگو کند مسئله قطعی این است که سیاستمدار نباید شا

ید هم نتواند کاری با وضع روانی و روحی و ارزشهایی داشته باشد که در درون شهروندان وجود دارد و یا باید وجود داشته باشد. اگر سیاستمدار یا سیاستمداران یک کشور ندانند که آن انسانهایی که لباس بافته و بریده و دوخته آنان را می‌پوشند، کیستند و چگونه می‌توانند باشند، در حقیقت نقشی بر سقف اتاقی می‌زنند که اصلاً یا وجود ندارد و یا پذیرای آن نقاشی نیست. گفت قاضی

ثبت العرش ای پسر تا بر او نقشی کنیم از خیر و شر ولی ما می‌دانیم که مجموع نظریات افلاطون در سیاست و حکومت همانست که کلیات او را دین الهی قبول دارد و حکمای راستین نیز که شکوفا ساختن همه ابعاد و استعدادهای مادی و معنوی انسانها را ضروری می‌دانند، تفکرات خود را بر همین اصول استوار می‌سازند و این مسئله را ذیلاً مطرح می‌نماییم: مسئله سوم - با توجه به مجموع نظریات افلاطون درباره سیاست و تعلیم فرزندان جامعه، این شخصیت بزرگ را هم مانند ارسطو نمی‌توان از موافقین تفکرات سکولاریسم محسوب نمود. بدان جهت که نظریات افلاطون درباره حکومت و سیاست از بااهمیت‌ترین نظریات سیاسی و مورد استفاده اکثر صاحب‌نظران فلسفه سیاسی در گذشته و حال حاضر است. لذا لازم است که خلاصه‌ای از آراء افلاطون

را در این مباحث بیاوریم. بارتلمی سانت هیلر که از متخصص‌ترین فیلسوفان در فهم و ترجمه آرا و عقاید ارسطو و افلاطون در مغرب زمین است عناصر و ارکان اصلی فلسفه سیاسی افلاطون را به قرار زیر مطرح نموده است: پوشیده نماند علت نقل مشروح ارکان و عناصر اصلی فلسفه سیاسی افلاطون، این است که هر محقق در فلسفه سیاسی، نظریات افلاطون را به جهت اهمیت شدید آن برای صحیح قلمداد کردن نظریه خود توجیه می‌نماید. (با این حال کفایت نمی‌کند جدا کردن نفوس کودکان از آنچه که پاکی آنان را آلوده بسازد، نیز کفایت نمی‌کند که عقول کودکان را با نور علم روشن بسازیم و بوسیله پند و نصیحت و زدن مثالها، فضیلت را برای آنان قابل پذیرش نماییم. بلکه بالاتر از این لازم است که اصول دین را که طبیعت در دل‌های آنان به ودیعت نهاده است، در درون آنان رویانده شود، آن اصول دین که عقاید نیرومندی از آنها بروز می‌کند که انسان را با خدا مربوط می‌سازد. خدا است اول، خدا است وسط، خدا است آخر همه کائنات خدا است مقیاس حقیقی عدالت برای مردمی که آفریده است در همه اشیاء و ایمان به وجود او اساس همه قوانین است. این است عقاید باعظمت و ضروری که بایستی ملاک تربیت فرهنگی فرزندان قرار

بگیرد. این است آن عقاید باعظمت که اگر قانونگذار، انسانی حکیم باشد باید با همه وسائل لازم وجدی در نفوس شهروندان جایگیر بسازد. این عقائد بهمان اندازه که ساده است، مفید است. این عقاید به سه قضیه اساسی برمی‌گردد: ۱. الله ۲. نظاره او بر هستی ۳. دادگری او که هیچ تمایلی به آن راه ندارد. انسان بدون این عقائد در این دنیا (هنگامی که تسلیم تمایلات و تاریکیهای شهوات و نادانی‌هایش می‌گردد) در میان امواج تصادفها گم می‌شود. آن انسان منکر خویشتن است مادامی که نمی‌داند از کجا آمده است و چیست آن ایده‌آل مقدس که باید نفس خود را برای پیروی و تکیه بر آن ریاضت بدهد. و برای دولت مادامی که به این قاعده متمرکز نشود هیچ قاعده ثابتی وجود ندارد، زیرا عدالت که برپا دارنده حیات دولت و نظام آن است به جریان نمی‌افتد مگر از طرف خداوندی که عدالت با جوهر ابدی او متحد است. بنابراین، سزاوار است که از آن سالیان اولیه فرزندان، برای کاشتن این عقائد مقدس در دل‌های همه آنان مبادرت بورزیم و اقدام نماییم. بلکه خود قانون نباید در به ثمر رساندن آن عقائد بوسیله اقناع و شدت به خرج دادن درباره کسانی که به جهت ضعف نفس یا آلودگی‌های اخلاقی آن عقاید را فراموش می

کنند و می‌گذارند در درونشان محو شود، سستی بورزد. هر تربیتی که دینی نیست ناقص و باطل است. و هر دولتی که شهروندان آن از این مسائل بااهمیت رویگردان شود آن دولت در معرض نابودی است. حقیقت چنان نیست که گاهی سیاستمداران عوام گمان می‌کنند که دین را وسیله‌ای برای حکومت خود استخدام نمایند. نه هرگز، زیرا دین برای هویت خود جوامع و دولتها مورد نیاز بلکه فوق نیازمندیهای معمولی است. احتیاج به دین بیش از آن است که به عنوان عامل تنظیم زندگی تلقی گردد. البته با داشتن دو بعد ذاتی و وسیله‌ای می‌تواند در اصطلاح (اصلاح) و تنظیم جامعه نیز موثر باشد... دین در صورتهای گوناگون تعقل انسانی، مترجم طبیعی خالص و عمیق‌ترین بیان‌کننده واقعیات است. انسان همه حقائق الهی (مانند انبیاء و اولیاء) را مقدس می‌شمارد چنانکه پدرش را. انسان موجودات الهی را به عنوان منبع مقدس برای همه خیرات، مخصوصاً برای فضیلت و عقل تقدیس می‌نماید. دولت آن چنان که افلاطون آن را دریافته است، جمعی از مردم است که (از دیدگاه انسانیت) مساوی و آزادند این مردم کارها و فهم و هشیاریهای خود را در میان خویشتن مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند و همه آنان بذرها (استعدادها)ی الهی را که

نفوس انسانها آنها را در خود دارند، می‌رویند، آنان با پیمانهای برادری به یکدیگر مربوط می‌شوند و برای بقاء نظام کشور، زمامداری منور خود را اطاعت می‌کنند که دارای ملاحظات و احتیاط دقیق می‌باشند. اینان زمامدارانی هستند که خود مردم برای حکومت انتخاب نموده‌اند. این زمامداران کسانی هستند که یک تربیت صادقانه آنان را برای فضائل و همه علوم (مربوط به کارشان) ساخته و پرداخته است. آنان زندگی مقدس خود را در مقابل دیدگان موجودات مقدس الهی سپری می‌کنند. لزومی ندارد دولتی که برای بقاء صلح و اتحاد در داخل کشور خود مرتب و منظم گشته است، همواره با کشورهای همسایه خود با آنچه که در درونش به وجود آمده است (اتحاد و میل اکید به صلح و صفا) سخن بگوید، این دولت باید دائما در حال آمادگی برای جنگ دفاعی در مقابل هجوم دیگر کشورها آماده باشد و حمایتگران کشور همواره باید با تمرین‌ها و آموزشهای سخت و پرزحمت به پیروزی با دلاوری و وطن‌خواهی در برابر دشمنان هر چند که شماره آنها زیاد باشد، مقاومت نمایند. با این حال نباید یگانه هدف کشور از شجاعت و وطن‌خواهی و آمادگی‌های گوناگون نیرویی، جنگ بوده باشد همچنان که اقوام و ملل مشهور در تاریخ انجام می

دادند، بلکه باید همه نیروها و وسائل و جنگ را برای صلح تنظیم نماید، نه اینکه صلح را مقدمه‌ای برای جنگ قرار بدهد. بلکه برعکس، جنگ باید مقدمه صلح باشد. جنگها بین کان اصول صلحهاست چون نبی که جنگ او بهر خداست طرفه آن جنگی که اصل صلحهاست شاد آن، کاین جنگ او بهر خداست مولوی دیباچه دفتر ششم از دشمنی‌ها و خصومت‌های خارجی همان مقدار می‌توان پرهیز کرد که تقریباً از انقلابها و نهضت‌های داخلی. و چون دولت صالح و حکیمانه تصمیم گرفته است که به ظلم به دیگران مرتکب نشود، لذا نیمی از هدف مسلح شدن سایر دولت‌ها را دارد که غالبا هم برای دفاع مسلح می‌شوند و هم برای حمله به دیگران، بلکه این دولت صالح در هنگام حمله دشمنان ظالم قصدی جز دفاع از خویشتن با همه عدالت در بکار بردن قوه ندارد با دارا بودن به فضائل و ارزشهای انسانی. بارتلمی سانت هیلر پس از بیان نسبتا مشروح عناصر اصلی فلسفه سیاسی افلاطون، چنین نظر می‌دهد: (این است قسمتهای عمده سیاست افلاطونی. آیا این فلسفه پر از حق و عظمت و فائده فراوان نیست؟ آیا در این سیاست صالح و

حکیمانه چیزی کهنه وجود دارد؟ آیا این سیاست، یک امر خیالی است؟ آیا می‌توان گفت: این سیاست را نمی‌توان به جز ک شور یونان که در آنجا زاییده شده است، تطبیق نمود...؟ و همین حقایق باعظمت است که تفکرات سیاسی افلاطون را جاودانی نموده است و همین حقائق است که این فیلسوف به تفکرات حکماء و دولتمردان توصیه می‌کند. مردم غالبا درباره این فلسفه به عنوان رویاهای افلاطونی سخن می‌گویند و حتی گاهی بعضی از صاحب‌نظران عاقل آن را مردود می‌شمارند و به سخریه می‌گیرند. این اعتراضات و اتهام حکیم به رویاها، انتقادی برای این فیلسوف که عظمت کشف و اعلان آنها برای بشریت از او آغاز شده است، انتقادی محسوب نمی‌گردد. بلکه این انتقاد، روشنگر این حقیقت است که عدالت و عقل و فضیلت در نزد مردم، کلماتی توخالی می‌باشند و جز این نیست که این تهمتها و سخریه‌ها انکار طبیعت اصلی انسانی و تاریخ و جامعه است. مطالبی که از افلاطون تا اینجا نقل کردیم، بدان جهت که از روشنایی و صراحت کامل برخوردار است، لذا نیازی برای توضیح بیشتر درباره آنها نمی‌بینیم. تنها به جملات پایانی مطالب اشاره می‌کنیم که مترجم و مفسر فلسفه افلاطون، ناگوارترین تراژدی (فاجعه) تاریخ انسانی بشری را بازگو می‌کند. و آن عدم اهتمام مردم جوامع به عدالت و عقل و فضیلت و توخالی تلقی کردن آنها از طرف مردم است

. البته می‌بایست مترجم و مفسر محترم کلمه (معمولی) را صفت برای مردم می‌آوردند و می‌گفتند: (مردم معمولی) زیرا اعتقاد به اینکه عموم مردم اهمیتی به آن سه حقیقت (عدالت و عقل و فضیلت) نمی‌دهند و آنها را کلمات توخالی می‌دانند، نوعی تفریط در داوری است. و اما این نظریه که (تهمتها و سخریه‌هایی که به عقائد اجتماعی و سیاسی افلاطون روا داشته‌اند، انکار طبیعت اصلی انسانی و تاریخ و جامعه است) از ضروری‌ترین و سازنده‌ترین فریادها است که تا کنون یک انسان به همونوع خود سر داده است. مسئله چهارم: مولف می‌گوید: عنصر بنیادین سیاستمداری، اندیشه‌گرایی در کلیات و اصول و قواعد عقلانی یا مذهبی که در

فراخور عقل نظری است نمی‌باشد بلکه وظیفه اصلی او تشخیص و وقوف بر موضوعات و رخدادهای درونی و برونی کشور و واقعیتهای متغیر ژئوپولیتیک، آن است که به بکلی از حوزه اندیشه برتر عقلانی و عقل نظری بیرون است. در این مورد، این سؤال پیش می‌آید که آیا می‌توان بدون آشنایی لازم و کافی با کلیات و اصول و قواعد عقلانی و مذهبی و اعتقاد به مفیدترین و ضروریترین آنها، مردم را به سوی (حیات معقول) توجیه نمود؟ زیرا سیاستمدار از آنچه که در گذشته در جامعه به وقوع پی

وسته و یا در زمان او در جریان است و یا در آینده ممکن است اتفاق بیفتد، و علل آنها حکایت نمی‌کند بلکه با درک و دریافت آنها، دست به انتخاب می‌زند و حکم می‌کند و به اصطلاح باید امر و نهی کند. آیا یک سیاستمدار عاقل و عادل و حکیم می‌تواند از میان جنگل بی سر و ته حوادث در مقاطع زمان، بدون شناخت کلیات و اصول و قواعد عقلانی و مذهبی (حداقل در محدوده کشوری که سیاست آن را به عهده گرفته است) بهترین هدفها را دریابد و دست به انتخاب طرق و وسائل شایسته آن هدفها بزند و احکام شایسته‌ای را برای مردم (در قلمرو آنچه‌نانکه هستند و آنچه‌نانکه باید باشند) صادر نماید! با توجه به ضرورت توجیه انسانها به سوی (حیات معقول) و آماده کردن آنان برای وصول به هدف اعلای آن حیات، همزمان با فعالیت سیاسی حرفه‌ای، وجود مقام معنوی والا ضرورت دارد. ۱. اگر درباره انسانها با نظر به استعدادها و سرمایه‌ها و انعطاف پذیرها و مخصوصا کمال‌جویی‌هایی که دارند، توجه دقیق کنیم، ۲. و اگر فطرتها و عقول و وجدان مردم و کاربرد شگفت‌انگیز آنها را به خوبی دریابیم، ۳. و اگر آن

عظمتها و شایستگی‌ها و برازندگی‌ها را که نوع انسانی در گذرگاه تاریخ از خود نشان داده است، بدست ب

یاوریم و ثبت کنیم، ۴. و اگر دفاع جدی و تلاش‌های بسیار بااهمیتی را که آدمیان در راه ارزشها از خود ارائه داده‌اند، در نظر بیاوریم، ۵. و اگر پاسخ به سئوالات ششگانه (من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا آمده‌ام؟ با کیستم؟ برای چه آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟) را که ما در همه سئوالات است، ضروری بدانیم، و اگر بپذیریم که معمولا سیاستها و سیاستمداران همانطور که همگان متوجه شده‌اند به تنظیم و ترتیب متغیرها می‌پردازند و انسان با داشتن نهادها و قوای ثابت نمی‌تواند در همان لباسی که سیاستمدار برای او دوخته است، خلاصه شود. لازم و ضروری است که در هر زمان در همه جوامع سیاستمدار یا سیاستمداران با مقام معنوی (اعم از یک یا چند شخص متحد) با کمال خلوص هماهنگ گشته و جامعه را به سوی بهترین هدفها توجیه نمایند. این هماهنگی معنایش آن نیست که سیاستمدار و متصدی مقام معنوی، انسان را به دو بعد تجزیه و تفکیک نموده و هر یک از آن دو، مدیریت یکی از دو بعد مادی و معنوی را به عهده بگیرند، بلکه منظور آن است که دو بعد از یک حقیقت که (حیات معقول) آدمی است، به وسیله دو مقام سیاسی و معنوی بدون تراحم و تعارض اداره شود، همانگونه که هر یک از روانشناسی و پزشکی

هر یکی از دو بعد انسان را به عهده می‌گیرد در عین حال عظمت روانشناسی و بهداشت روانی با نظر به موضوع آن دو بالاتر از رشته پزشکی است که به تنظیم و بهداشت کالبد جسمانی می‌پردازد در حالی که آن دیگری به جان، خود، روان، شخصیت و روح اشتغال می‌ورزد و بدیهی است که این دو گروه نمی‌توانند انسان را به دو جزء تجزیه و تفکیک نموده یکی بگویند: من با بعد جسمانی بشر کار ندارم و دیگری بگویند: من کاری با روان و جان و شخصیت و روح آدمی ندارم. آیا احتمال نمی‌دهید که خروج انسانی از صحنه حیات امروزی و درجا زدن آن در دشتهای بی سر و ته و خودخواهی و خودکامگی و تخیلات و اصطلاح‌بافی‌ها و بالاخره و گرایش به پوچی ناشی، از تجزیه و تفکیک مزبور بوده باشد؟ قطعی است که چنین است. تفسیری مختصر پیرامون سخن امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام درباره حکومت صالحان و ناصالحان امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام در پاسخ خوارج که می‌گفتند: (لا- حکم الا- لله) (حکمی نیست جز از آن خدا) چنین فرمودند: کلمه حق یراد بها الباطل. نعم لا حکم الا لله ولكن هولاء يقولون لا امره الا لله و انه لا بد للناس من امیر بر او فاجر) (... نهج البلاغه خطبه ۴۰) (اینکه خوارج

می‌گویند (حکم نیست جز از آن خدا) سخنی است حق که باطل از آن اراده شده است. آری، حکم نیست جز از آن خدا، ولی آنان می‌گویند: حاکمیت نیست جز از آن خدا. (در صورتیکه) برای مردم، امیر و حاکم لازم است خواه نیکوکار باشد یا بدکار)

این مطلب را مولوی در مثنوی با یک مثال ساده آورده و می‌گوید: شهوت دنیا مثال گلخن است که از او حمام تقوی روشن است لیک قسم متقی زین تون صفاست زآنکه در گرمابه است و در تقاست اغنیاء مانده سرگین کشان بهر آتش کردن گرمابه دان اندر ایشان حرص بنهاده خدا تا بود گرمابه گرم و بانوا هر که در تونست او چون خادم است مرو را چون صابر است و حازم است همان گونه که مولف محترم حکمت و حکومت می‌دانند حاکم نیکوکار و حاکم بدکار دو فرد مساوی برای توجیه و اداره زندگانی مردم نمی‌باشند، همه کوششها و تلاشهای حکماء و وارستگان جوامع بشر و آزادیخواهان راستین و مافوق اینها و هدف بعثت پیامبران عظام، برای برخورداری انسانها از (حیات معقول الهی) بوده است که حکومت صالحان و ابرار و برای مبارزه با حکومت فجار و ستمگران بوده است. از این مبحث به یک نتیجه روشن که می‌رسیم، این است که طبیعی بودن حکومت مردم با خویشتن بدون دخالت عوامل تکامل الهی، مانند همان زندگی طبیعی است که همه جانداران ناآگاه و بی‌عقل با غرایز طبیعی خودشان از آن برخوردار می‌شوند. لذا ما اگر با نظر دقیق مطلب را بررسی کنیم، مسئله صورت دیگری پیدا می‌کند. این نظریه که می‌گوید: حکومت و سیستم مدیریت جامعه در هر شکل عالی هم که باشد ناشی از مشاهدات و فعالیتها و تجارب معمولی طبیعی است و هیچگونه جنبه فوق طبیعی ندارد و حتی نیازی به دریافتها و تفکرات عقلانی والا ندارد، باید مورد تجدید نظر قرار بگیرد، زیرا موجودیت انسان یک حقیقت طبیعی محض نیست، بلکه دارای طبیعت ربانی نیز می‌باشد که بشر با قطع نظر از آن، محکوم به زیستن در تاریخ طبیعی حیوانی دارای ابعاد متنوع‌تر می‌باشد. از اینجا است که میتوان گفت: آن گروه از زمامداران و حکام جوامع که با امکان شکوفا ساختن هر دو بعد طبیعی و ربانی مردم، آنان را تنها با بعد طبیعی محض اداره کرده‌اند، قطعاً مرتکب خطا شده‌اند. خلاصه اینکه ما حتماً باید در ماهیت و طبیعت بشر، (آنچنانکه هست) هر دو بعد موجودیت او را در نظر بگیریم و استعداد و طبیعت الهی را از قلمرو (آنچنان که هست) حذف نکنیم و این گناه نابخشودنی را که بشر را در همان طبیعت حیوانی او خلاصه می‌کند، مرتکب نشویم. اینکه به افلاطون نسبت داده شده است: مت بالاراده تحیی بالطبیعه (غرایز حیوانی خود را با اراده مهار کن تا با طبیعت حقیقی (ربانی) جان خود، جاودان بمانی). اشاره به همین حقیقت است که طبیعت الهی و فوق طبیعی آدمی نیز، طبیعت یا ماهیت اصلی او محسوب می‌گردد. از مجموع مطالب فوق به یک نتیجه بسیار بااهمیت می‌رسیم و این است که آن سخن جاودانی امیرالمومنین علیه‌السلام که می‌فرماید: لابد للناس من امیر بر او فاجر (برای مردم زمامداری لازم است خواه نیکوکار و خواه بدکار.) (خطبه ۴۰) نباید چنین تفسیر شود که حکومت صالح و ناصالح برای مدیریت حیات اجتماعی مردم به طور مطلق مساوی است، بلکه عقلای جامعه همانگونه که دین الهی دستور می‌دهد باید نهایت تلاش را برای به وجود آوردن حکومت صالحان انجام بدهند و این یک تکلیف قطعی و جهانی و عقل عملی و دینی است که گمان نمی‌رود حتی یک فرد خردمند که از ماهیت و ارزشهای حیات انسانها، و هدف اصلی آن مطلع باشد، آن را انکار کند یا نادیده بگیرد. البته در صورتی که دسترسی به حکومت صالحان امکان‌پذیر نباشد، و با هیچ سعی و تلاشی امکان چنان حکومتی وجود نداشته باشد، به مقتضای اصل اساسی ضرورت ادام ه حیات فردی و اجتماعی حاکم غیر صالح نیز به جهت اضطرار، ضرورت پیدا می‌کند و اگر عدم صلاحیت حاکم در حدی باشد که زندگی انسانهای جامعه به جهت احساس اهانت و ذلت شدید به پوچی برسد، در این صورت، قیام برای نصب حاکم صالح و براندازی ناصالح، تکلیف به تلاش و کوشش شدیدتر می‌گردد. این حکم بدیهی عقل نظری و عقل عملی است. اگر پیامبران و دیگر پیشوایان الهی تنها مامور ابلاغ تکالیف مربوط به عبادات و دیگر امور اخروی بودند، هرگز مبارزه و جهاد و دفاع حتی جانبازی در برابر سلطه‌گران ضد انسان مورد نیاز نبود در طول تاریخ عده فراوانی از پیامبران الهی نه تنها در راه به وجود آوردن سعادت زندگی دنیوی و اخروی انسانها متحمل سخت‌ترین زجر و شکنجه گشته‌اند، بلکه به دست ستمکاران، جان خود را از دست داده‌اند. شماره جانبازان راه حق و عدالت در حیات معقول دنیوی بشر و برای شکوفایی طبیعت الهی انسانها فراوانتر از آن است که بتوان آن را معین و مشخص نمود. امامان معصوم در مذهب شیعه اسلامی به جز امام دوازدهم (ع) که غائب است، همگی شهید

شده‌اند. اگر حکومت و خود حیات اجتماعی بشری مقتضی همان طبیعت ابتدایی او بود و طبیعت عالی و الهی او فرعی و یا یک چیز اضافی بود،

به آن همه جانبازی‌ها و فداکاریها و دربردی‌ها نیازی نبود. این مسئله را به جرئت می‌توان گفت که دفاع و تلاش و فداکاری و شهادت در راه شکوفا ساختن طبیعت عالی و الهی انسان با اشکال مختلفی که دارد، کمتر از دفاع و تلاش در راه نجات دادن زندگی طبیعی او نبوده است. اگر دخالت پیشوایان الهی در زندگی دنیوی مردم و بیان صلاح و فساد آن، ضروری نبود و تنها ماموریت آنان بیان وظایف عالم آخرت بود هرگز کمترین تضادم و تضادی به وجود نمی‌آمد، بلکه بدان جهت که آن مردان الهی از نظر شرافت و کرامت شخصیت و عظمت آن، در درجه‌ای عالی‌تر از دیگران بوده‌اند در نزد زمامداران از مقام و منزلت بسیار چشمگیر نیز برخوردار می‌گشتند. اگر یک انسان که دارای مغز و روان معتدل است، انگیزه و معنای قیام خونین امام حسین علیه‌السلام را بفهمد، بدون تردید این حقیقت را درک خواهد کرد که حرکت بسیار جدی آن شهید بزرگ تاریخ، هیچ علتی جز برپا داشتن حکومت عدل و مدیریت الهی جامعه بشریت چیز دیگری نبوده است. این توهم که قیام امام حسین علیه‌السلام به عنوان یک فرد از جامعه بود که در خود توانایی اصلاح جامعه را می‌دید، توهمی کاملاً بیجا است، زیرا آن امام شهید در همه فراز و نشیب

ای آن نهضت خونین، به منابع دینی مانند قرآن و سنت استناد می‌فرمود. این شهید راه حق و حقیقت، هدف خود را از آن قیام بزرگ و فداکاری چنین توضیح می‌داد: (رسول خدا (ص) فرمود: اگر کسی سلطان ستمکاری را ببیند که حقوق الهی را پایمال می‌کند و پیمان خداوند را نقض می‌نماید، یا با سنت رسول خدا (ص) مخالفت می‌ورزد و در میان بندگان خدا با ارتکاب گناه و عدوات عمل می‌کند با این حال در برابر او هیچ گونه مقاومتی نه با عمل و نه با سخن ننماید، حق الهی است که او را دچار عذاب ابدی نماید. آگاه باشید این یزید و یزیدیان تابع اطاعت شیطان گشته و از اطاعت خداوندی رویگردان شده‌اند و در روی زمین فساد به راه انداخته‌اند و کيفرها را ساقط نموده و بیت‌المال را به خود اختصاص داده‌اند و حرام خداوندی را حلال و حلال او را حرام کرده‌اند و من به جهت وابستگی همه جانبه به پیامبر اکرم (ص) برای اقامه نظم و عدالت و حکومت اسلامی شایسته‌تر از دیگران هستم.) امثال این عبارات که ما متذکر شدیم در سخنان امام حسین (ع) در جریان خونین حادثه نینوا (که به اتفاق تمامی صاحب‌نظران با وجدان، تاریخ‌نظر آن را ندیده است) فراوان دیده می‌شود و در همه این عبارات، قیام و شهادت برا

ی اصلاح حیات دنیوی مردم به دستور خداوندی که در منابع اسلامی آمده است، استناد داده شده است. آیا دین از مقوله ایدئولوژی است؟ بعضی از نویسندگان که از طرز تفکرات سکولاریسم دفاع می‌کنند، تا به هر وسیله‌ای که ممکن است در افکار مردم معمولی موثر افتد تفکرات مزبور را تقویت می‌کنند. یکی از آن وسائل همین مسئله است که برای بررسی مطرح نموده‌ایم. پیش از تحقیق در این مسئله، اشاره به یک جریان بااهمیت را که در اوایل بحث‌های سکولاریسم (حذف دین از زندگی دنیوی) متذکر شده‌ایم، ضروری می‌بینیم و آن این است که اگر اینگونه نویسندگان بجای اینکه بگویند: (آیا دین از مقوله ایدئولوژی است؟) یا (دین را نباید ایدئولوژی محسوب نمود)، چنین گفتند: (آیا دین عبارتست از یک عده عقائد و احکام و تکالیف و حقوق بایسته و شایسته و هماهنگ با یکدیگر در تامین ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوع خود) و یا چنین می‌گفتند: (دین را نباید یک عده عقائد منظم و احکام و تکالیف و حقوق بایسته و شایسته در ارتباطات چهارگانه محسوب نمود)، برای فارسی‌زبانان که تا حدودی از این مسائل اطلاعی دارند، مسئله کاملاً روشن می‌گشت و به سرعت با تو

جه به واقعیات و حقائق تثبیت شده به سرعت می‌گفتند: (آری، دین همان عقائد و ... است که با هماهنگی کامل (حیات هدفدار و معقول) انسانها را تامین می‌کنند) ولی وقتی که بجای کلمات مزبور (عقائد منظم و احکام و تکالیف و حقوق بایسته و شایسته و هماهنگ با یکدیگر در تامین ارتباطات چهارگانه) اصطلاح ایدئولوژی را که یک لغت خارجی است، مطرح می‌کنند، شنونده یا

مطالعه‌کننده‌ای که اطلاع و آگاهی لازم و کافی از مبانی عقیدتی و احکام و تکالیف و حقوق بایسته و شایسته ندارد، مدتی برای پیدا کردن معنا و تطبیق آن بر اسلام دچار تموجات مغزی گذشته، با حس احترام به لغت مزبور که از کشورهای سازنده هواپیماهای ۷۴۷ و کشتیهای قاره‌پیما وارد شده است، از معنای حقیقی دین دور می‌شود و آنگاه با براه انداختن چند جمله جالب، عمل شستشوی مغزی، یا به عبارات دیگر عمل شخم زدن کشتگاه مغز به اتمام می‌رسد و بینوا ساده‌لوح با یک بیگانگی از حقیقت با خیال آزاداندیشی راه خود را پیش می‌گیرد. با این بیان، می‌توانیم به پاسخ کاملاً منطقی مسئله مورد بحث نائل گردیم و با کمال صراحت بگوییم: (اگر منظور از ایدئولوژی عبارتست از یک عده عقاید و احکام و تکالیف و حقوق بایسته و شایسته و هم

اهنگ با یکدیگر در تامین ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوع خود)، آری دین اسلام یک ایدئولوژی به تمام معنی‌الکلمه است. و اگر منظور چیز دیگریست، این نویسندگان باید آنرا توضیح بدهند. اکنون می‌پردازیم به دلائلی که بعضی از نویسندگان برای اثبات اینکه دین ایدئولوژی نیست، آورده‌اند: ۱. بنیانگزار اسلام دین را به عنوان ایدئولوژی مطرح نکرده است. کتابهای دینی و حتی کتاب آسمانی قرآن صورت تدوین شده ندارند بطلان این دلیل بسیار روشن است، زیرا: یک- اعجاز قرآن در همین است که واقعیات و حقایق تشکیل دهنده مکتب اسلام را بر مبنای نظم معمولی کتابهای علمی که به ترتیب قواعد و اصول مآخوذ از معارف و فرهنگ یک زمان معین، تدوین می‌شود قرار نداده است که با گذشت تدریجی زمان، کهنه‌گی و فرسودگی به آن راهیابی داشته باشد. ولی با توجه به اینکه حقائق موجود قرآن که در سوره‌ها و آیات متفرقه آمده است، نه تنها هیچ گونه تناقضی ندارند، بلکه با کمال اتحاد و هماهنگی در قرآن وارد شده‌اند. به عنوان نمونه توحید خداوند در همه موارد از قرآن مجید با یک هویت معین، و مختصات وارد شده است و کمترین اختلافی درباره توحید در قرآن

وجود ندارد. همچنین پدیده نبوت و وحی و معاد و لزوم برقرار ساختن رابطه بندگی با خدا که عبادت نامیده می‌شود. همچنین در طرح صفات مقدسه خداوندی و تنظیم مسائل اقتصادی و حقوقی و سیاسی دو آیه با یکدیگر تناقض ندارد و همه آنها همانگونه که گفتیم با کمال هماهنگی مکتب و ایدئولوژی اسلامی را تشکیل می‌دهند. دو- اگر کسی اطلاع از سرگذشت معارف کلامی و حکمی و فقهی و تفسیری و سیاسی در مکتب اسلامی داشته باشد، به خوبی می‌فهمد که اسلام از یک هویت مکتبی قاطعانه‌ای برخوردار است که کوچکترین انحراف از آن هویت، به وضوح آشکار می‌گردد و اما اختلافات نظری در ارکان و اجزاء تشکیل دهنده مکتب و ایدئولوژی اسلامی، مربوط به باز بودن نظام (سیستم) این مکتب است که مانع رکود و محدودیت آن، در زمان و محیط معین می‌باشد. سه- اصول و قضایای ضروری در دین اسلام مانند نماز، روزه، حج و کلیات ابواب فقه و مالیاتهای شرعی که برای اداره اقتصاد جامعه مقرر شده است و دیگر قضایای ضروری همانگونه که در شماره یکم اشاره کردیم با کمال هماهنگی یک ایدئولوژی با کمال استقلال و هویت در عقائد و احکام و تکالیف و حقوق، در گذرگاه تاریخ در جوامع اسلامی مشغول فعالیت می‌باشد. ۲. دین ی

ک پدیده رازدار و حیرت‌انگیز است و این معنی ضد ظاهر‌گرایی است و خاصیت روشنی و دقت و ظاهری بودن که در ایدئولوژی‌ها است. این مطلب با این جملات تکمیل شده است که ایدئولوژی دعوت به ظواهر و گریز از اسرار است ... مجموعه‌ای از موضوع‌های سطحی، واضح و مشخص است: خدا، انسان، تاریخ، معاد و ... اما دین مملو از محکم و متشابه است. سپس این مطلب را هم که در حقیقت شبیه به این است که خداوند مغزهای بشری را به ابهام انداخته و به شکنجه فکری مبتلا ساخته است، قبول کرده‌اند، متأسفانه، این نویسندگان در این حقیقت عظمی نمی‌اندیشند که حیرت اعلی که فوق همه علوم و معارف است، غیر از حیرتی است که موجب شکنجه فکری است. همین نویسندگان سپس برای اثبات اینکه کار دین حیرت‌زایی است استشهاد به قول مولوی می‌کند که می‌گوید: (جز که حیرانی نباشد کار دین). اینان با قطع یک مصرع از ابیات مولوی به ادعای خود استدلال می‌کنند! دقت فرمایید می‌گویند: بقول مولوی: (جز که حیرانی نباشد کار دین) حالا توجه فرمایید که ابیات مربوطه چیست و معنای

مصرع مزبور با نظر به مجموع آنها یعنی چه؟ صحت این حس ز معموری تن صحت آن حص ز تخریب بدن شاه جان و جسم را ویران کند بعد ویرانش آ

بادان کند ای خنک جانی که بهر عشق و حال بذل کرد او جان و مال و ملک و مال کرد ویران خانه بهر گنج زر وز همان گنجش کند معمورتر آب را ببرد و جو را پاک کرد بعد از آن در جو روان کرد آب خورد پوست را بشکافت پیکان را کشید پوست تازه بعد از آتش بردمید قلعه ویران کرد و از کافر ستد بعد از آن بر ساختن صد برج و سد کار بی چون را که کیفیت نهد اینکه گفتم هم ضرورت می دهد که چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین نه چنین حیران که پشتش سوی اوست بل چنین حیرت که محو و مست دوست آن یکی را روی او شد سوی دوست وین یکی را روی او خود روی اوست مولوی می گوید: (با نظر به مقدمات ناهنجار و باطل نما در کارهای خداوندی که باعث حیرت عامیانه می باشد ذهن خود را مشوش مساز، تو به نتایج آن مقدمات و کارها توجه داشته باش. تو اگر به ویرانی جسم بدون توجه به نتیجه آن که آبادی روح و جسم است، بنگری، یک حیرت عامیانه که پشت تو را به بارگاه خداوندی خواهد گرداند، مغز و روان تو را مختل خواهد ساخت و اگر به نتیجه اصلی توجه کنی، و از معارف عالی تر برخوردار شوی به مقام حیرت عالی که آرمان سالکان راه حق و حقیقت است نائل خ

واهی گشت. آری. نه چنین حیران که پشتش سوی اوست بل چنین حیرت که محو و مست دوست این همان حیرت است که در حدیثی به پیامبر اکرم (ص) نسبت داده شده است که آن بزرگوار در موقع نیایش عرض کرده است: رب زدنی تحیرا (خداوند بر حیرت من بیفرا) مطالعه کنندگان محترم می توانند برای بررسی اقسام حیرت در مجلد ششم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی از ص ۶۴۲ تا ص ۶۵۰ مراجعه فرمایند. امیداوریم این نویسندگان با توجه به اقسام مزبور و شناخت تحیر دینی که عبارتست از گام نهادن به فوق معلومات و معارف محدود معنای حیرت را که در بیت مولوی آمده است، درک کنند و بدانند که این حیرت به معنای (این یا آن) نیست، بلکه آن حالت روحی فوق العاده است که پس از خروج از مرزهای کمیت و کیفیهای محدودکننده، شکوفا می گردد و با خود حق و حقیقت رویاروی می شود. این رویارویی است که آدمی را در عظمت و نورانیت فوق توصیفات و دلایل غوطه ور می سازد. یک دلیل دیگر از این نویسندگان دیده می شود که دین را برای جهان ایدئولوژی را برای یک جامعه و قومی اختصاص می دهد. در این که دین الهی یک حقیقت جهانی و برای همه بشریت است، صحیح است. و اینکه برخی از طرز تفکرات جنبه خاصی (برای جامعه و یا بر

هه‌ای خاص از زمان مفید است) نیز صحیح است. ولی پس از بررسی دقیق در اینگونه دلایل باید یک تجدید نظر جدی در آنها صورت بگیرد، مخصوصا از آن جهت که ما نباید برای اصطلاحاتی مانند مکتب، ایدئولوژی و طرز تفکرات، مفاهیمی را قالب ریزی کنیم که مجبور شویم، برای آن مفاهیم قالب ریزی شده حقایق را مختل بسازیم. آنچه که برای ما در مبحث دین و مکتب یا دین و ایدئولوژی یا دین و مجموعه‌ای از تفکرات و معتقدات، اهمیت دارد، این است که با نظر به اصول عقائد و احکام و تکالیف و حقوق و اخلاق دین اسلام دارای ارکان و عناصر و فروعی است که آنرا متعین و مشخص می سازد و روش مطابق آنها با روش مخالف آنها کاملا از هم متمایز می باشد و اگر به این تحقیق، این جهت را بیفزاییم که اسلام، مکتب یا ایدئولوژی یا مجموعه‌ای از عقائد و احکام و حقوق است در نظام (سیستم) باز همه دلایل نویسندگان مزبور جدا قابل تجدید نظر می باشد برای توضیح بیشتر و اثبات نهایی باز بودن نظام (سیستم) مکتب یا ایدئولوژی، نگاهی به نظامهای جهان بینی فلاسفه و حکمای اسلامی بسیار مفید است.

ما می دانیم که محمد بن طرخان فارابی و ابن سینا و ابن رشد و میرداماد و صدرالمتالهین و سهروردی و دهها امثال ای صاحب نظران در جهان بینی، در زمینه اسلامی می اندیشند و مطالبی که ابراز می کنند، تضادی با اسلام ندارد، با این حال هر یک از آنان سلیقه و مذاق و مشرب خاص خود را دارد، یعنی همه آنان فیلسوفان اسلامی هستند ولی فلسفه اسلام منحصر در تفکرات آنان نمی باشد. حال می خواهید نام این دین را مکتب بگذارید، یا مجموعه‌ای از تفکرات و معتقدات یا بگویید: ایدئولوژی.

[صفحه ۳۷]

ائمه‌الدين قد طلع طالع و لمع لامع و لاج لائح و اعتدل مائل، و استبدل الله بقوم قوما و بیوم یوما، و انتظرنا الغير انتظار المجدب المطر. و انما الائمه قوام الله على خلقه، و عرفائه على عباده، و لا یدخل الجنة الا من عرفهم و عرفوه، و لا یدخل النار الا من انکرهم و انکره. ان الله تعالى خصکم بالاسلام و استخلصکم له و ذلك لانه اسم سلامه و جماع کرامه. اصطفى الله تعالى منهجه، و بین حججه، من ظاهر علم و باطن حکم، لا تنفی غرائبه و لا تنقضی عجائبه. فيه مرايب النعم و مصابيح الظلم لا تفتح الخيرات الا بمفاتيحه و لا- تکشف الظلمات الا بمصابيحه قد احمى حماه، و ارعى مرعاه. فيه شفاء المستشفى و كفايه المكتفى. (خورشید فروزان امامت سرکشید و فروغی تابناک درخشیدن گرفت و ستاره روشن خلافت الهی روشن و نمایان گشت. معتدل شد آنچه کج بود. خداوند گروهی را به گروهی و روزگاری را به روزگاری تبدیل فرمود و ما در انتظار دگرگونیها بودیم. همانگونه که قحطی زدگان به انتظار باران نشینند. جز این نیست که پیشوایان (الهی) تدبیرکنندگان و مدیران الهی برای مخلوقات اونید و عارفان آنان می‌باشند. و کسی به بهشت داخل نمی‌شود مگر اینکه آن پیشوایان الهی را ب

شناسد و آنان نیز او را بشناسند. و کسی به دورزخ ساقط نگردد مگر اینکه آنان را منکر شود و آنان نیز او را منکر گردند. قطعا خداوند متعال شما را به اسلام مخصوص فرمود و شما را برای خود برگزید و آشکار ساخت. و دلایل و راهنماهای خود را به وسیله علوم و حکمتهای باطن که شگفتی‌های آن پایان نیابد و حقایق اعجاب انگیز آن تمام نشود آشکارا ساخت جایگاههای روییدن نعمتها و چراغهای روشنگر تاریکی‌ها را در آن قرار داد. درهای خیرات جز با کلیدهای آن گشوده نشود و تاریکیها جز با چراغهای آن از بین نرود. خداوند سبحان حمایت نمود هر کس را که پناه به او برد و مراعات آنرا به عهده خود گرفت. ذات اقدس ربوبی شفای هر کس را که خواهد و کفایت هر کس را که کفایت طلب کند، در آن قرار داد.) سیاست حکیمانه جامعه بشری با طلوع خورشید فروزان اسلام و نبوت و امامت، مطرح گشت کسانی که از مکتب اسلام و عقاید و احکام و حقوق و تکالیف آن، به اندازه لازم اطلاع دارند، می‌دانند که این دین تنظیم و هماهنگی همه امور و شئون حیات بشری را از دیدگاه اخلاق، حقوقی، فرهنگی، سیاسی، عبادی و غیرذکر به عهده گرفته است. برای اثبات این حقیقت، زندگی سیاسی، اجتماعی، عبادی، اخلاقی، فرهنگی و

حقوقی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کفایت می‌کند. او بشریت را به عنوان یک واحد غیرقابل تجزیه در رسالت الهی خود، منظور نموده و هیچ مسئله‌ای را که بعنوان یک واحد غیر قابل تجزیه در رسالت الهی خود، منظور نموده و هیچ مسئله‌ای را که مربوط به حیات مادی و معنوی بشریت بوده باشد، از دیدگاه رسالت خود تفکیک ننموده است. آیات قرآنی و سخنان امیرالمومنین علی علیه‌السلام چنانکه در سراسر نهج‌البلاغه در این مباحث مشاهده خواهیم کرد با کمال صراحت و با تأکیدی جدی شمول رسالت انبیاء و دیگر پیشوایان الهی را بر هر دو قلمرو دنیوی و اخروی بشر مطرح نموده و آن همه دلایل و شواهد اثبات کننده وحدت دنیا و آخرت در دین چه به معنای متن کلی دین الهی که از حضرت نوح علیه‌السلام به اینطرف مقرر شده است و چه به معنای دین اسلام به اصطلاح خاص آن که با کمال وضوح بیان شده است، موردی برای شوخی و اصطلاح‌بافی و تحریف حقایق و بذله‌گویی و خودخواهی باقی نگذاشته است. همانگونه که می‌دانیم، در دوران معاصر عواملی باعث شده است که نویسندگانی پیدا شده و از محدود ساختن قلمرو دین در زندگی اخروی، زندگانی دنیوی را بی‌نیاز از دین معرفی می‌نماید. نام این طرز تفکر ر

اسکولاریسم می‌نامند. و بدان جهت که از با اهمیت‌ترین حقایقی که در سخنان و نامه‌ها و سخنان حکیمانه امیرالمومنین علی علیه‌السلام، تعمیم دین برای تنظیم و اصلاح هر دو قلمرو دنیا و آخرت می‌باشد، لذا لازم دیدیم که در شرح این خطبه، یک بحث مبسوطی درباره بررسی و نقد تفکراتی که دین را تنها برای اصلاح آخرت محدود می‌کند، داشته باشیم. پیش از ورود به این مبحث، مقدمه‌ای را که تذکر به آن ضروری بنظر می‌رسد، مطرح می‌نماییم. این مقدمه درباره ارزیابی ایجاد دگرگونی در مفاهیم فرهنگ یک جامعه بوسیله الفاظ وارداتی مانند سکولاریسم و پلوالیسم است که مسئله‌ای بسیار حساس می‌باشد. انتقال لغت از یک

جامعه‌ای به جامعه دیگر که برای خود، لغت و فرهنگی دارد، در غیر صورت احتیاج ضروری، ممکن است به ضرر جامعه منتقل‌الیه (جامعه‌ای که لغت به آن منتقل می‌شود) تمام گردد در دورانهای معاصر انتقال لغت از جوامع غربی به جوامع شرقی مخصوصاً کشورهای اسلامی، فراوان دیده می‌شود. سه نظریه قابل توجه در این مورد وجود دارد: نظریه یکم اینکه هیچ اشکالی در این نقل و انتقال وجود ندارد، زیرا مقصود از وضع لغات و بکار بردن آنها تفاهم در معانی است و این مقصود به هر لغتی که

باشد، کاری است صحیح. نظریه دوم اینکه هر نوع لغت و عنصر فرهنگی و اخلاقی و ادبی و سیاسی و حقوقی که از قوم دیگر و از جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر منتقل شود، نوعی تمایل تسلیمی در قوم یا جامعه منتقل‌الیه (پذیرنده انتقال) و نوعی احساس اعتلاء و سلطه از (ناقل یا منقول عنه) (قوم یا جامعه‌ای که لغت یا هر عنصر دیگر فرهنگی از آنجا منتقل شده است) به وجود می‌آید. بنابراین، هر جامعه و کشوری که پذیرنده انتقال امور مزبور در فوق بوده باشد، به نوعی خودباختگی و تسلیم دچار خواهد گشت. نظریه سوم که منطقی‌تر بنظر می‌رسد، اینست که قاعده یا اصل (صیانت هويت) اینست که حرکت تکاملی باید از ذات و اصالت‌های ذاتی هر قومی سرچشمه بگیرد و از اینجا است که فرهنگ وارداتی و لغت وارداتی بدون نیاز واقعی بر آنها ضد اصالت (صیانت ذات و هويت اصلی) می‌باشد. مخصوصاً اگر برای تحقیر و تسلیم مردم یک جامعه در برابر انتقال دهنده لغات و فرهنگها بوده باشد و یا برای تخفیف زشتی یک مفهوم از دیدگاه جامعه پذیرنده لغات و فرهنگها مانند اصطلاح (سکس) که برای آن در فارسی و عربی و دیگر لغات کشورهای اسلامی کلمات وجود دارد که بکار بردن آنها را با خوداری ناشی از شرم و حیا صورت می‌د

هند در صورتیکه بکار بردن اصطلاح (سکس) نه تنها توأم با شرم و حیا نمی‌باشد بلکه بدان جهت که از کشورهایی این کلمه سرازیر شده است که هواپیمای ۷۴۷ را می‌سازند، بنابراین این یک اصطلاح علمی پیشرفته مانند پیشرفتگی تکنولوژی هواپیمای ۷۴۷ می‌باشد!!! چشم باز و گوش باز و این عما؟ حیرتم از چشم‌بندی خدا! امروز شما اگر بخواهید زندگانی منهای دین را در جوامع اسلامی به کار ببرید، اگر با اصطلاح لغت خود این جوامع، به کار ببرید با قیافه‌هایی روبرو می‌شوید که درباره چنان زندگی حالت منفی دارند، در صورتیکه اگر لغت سکولاریسم استعمال کنید، هم آدم باسواد و پیشرفته تلقی می‌شوید و هم عده کمی از مردم که معنای این لغت وارداتی را می‌دانند چهره انکار به شما نشان میدهند. شگفتا، که با این لغت بازی، دو هدف را تعقیب می‌کنند. یکی - ارضاء و اشباع خودخواهی‌های گردانندگان جوامعی که لغت یا فرهنگ را از آنها منتقل می‌نمایند. دوم - ارضاء و اشباع خودخواهی‌های خویشان را که آری، این ما هستیم که حقایق تازه را درک می‌کنیم!! بهر حال لغتهای سکولاریسم، لائیسیم، آتئیسم، مدرنیسم، و پلورالیسم و هرمنوتیک و غیر ذلک در جریان فوق است که به جوامع اسلامی منتقل میشوند!! این

جانب در این مباحث، کلمه سکولاریسم را که در عبارت مورد بررسی از نویسندگان آمده است، خواهم آورد و ما تا آنجا که بتوانیم کلمات (حذف دین از زندگی دنیوی) بکار خواهیم برد. و برای اینکه آن کلمات را مختصر کنیم، با سه کلمه (حذف دین از با چند نقطه (حذف دین از) ... بیان خواهیم نمود. مطالب (حذف دین از) ... نخست در مجله (قبسات) چاپ شده است نهج البلاغه و امور اجتماعی و سیاسی تعریف سیاست با نظر به مجموع ماخذ و منابع اسلامی، عبارتست از مدیریت و توجیه انسانها چه در حالت زندگی انفرادی و چه در زندگی اجتماعی بسوی بهترین هدفهای مادی و معنوی برای تامین سعادت آنان (در حیات معقول). سیاست باین معنی ضرورترین و شایسته‌ترین وسیله تحقیق یافتن (حیات معقول) است، همه انبیای عظام و اولیاء و حکمای راستین آنرا پذیرفته و تا آنجا که توانایی داشته‌اند، از این وسیله حیاتی استفاده کرده‌اند. و اما سیاست بمعنای معمولی آن که در طرز تفکرات ماکیاولی مخصوصاً در کتاب شهریار مطرح کرده است، با اسلام سازگار نمی‌باشد. سیاست بمعنای راه دوم محور خود را قدرت سیاستمدار برگردانیدن امور جامعه قرار می‌دهد که تنها در مسیر بقای جامعه آنچنانکه مقتضیات بوجود آمده با تم

ایل و ذوق سیاستمدار آن را اقتضاء می‌کند. بدیهی است که سیاست باین معنی با اصول و قواعد پیشرو که سعادت حقیقی بشر را تامین نماید هیچ کاری ندارد، بهمین جهت است که حقایقی مانند مذهب، اخلاق، حق، عدالت و آزادی معقول و دیگر ارزشها، در

موقع فعالیت سیاسی، اگر بکلی نفی نشوند، در گوشه‌ای از مغز بشر نشسته و بدون داشتن حق کمترین اظهار نظر، به تماشا می‌پردازد. سیاست بنا بر تعریفی که با نظر به مجموع ماخذ و منابع اسلامی مطرح نمودیم با نظر به تعاریف حکمای راستین در سرتاسر خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار نهج البلاغه چنان مطرح شده است که با صراحت می‌توانیم بگوییم: نهج البلاغه با ارزشترین کتاب سیاسی است که بشر تا کنون آنرا دیده‌است نمونه‌ای از دیدها و اصول و قواعد سیاست بر مبنای تعریف فوق را در نهج البلاغه در این مبحث می‌آوریم: فبعت فهم رسله و واتر الیهم انبیاء لیستادوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یثیروا لهم دفائن العقول... و معایش تحییهم. (خداوند رسولان خود را در میان مردم برانگیخت و پیامبران خود را پیاپی برای آنان فرستاد، تا عمل به پیمان فطرت الهی را از آنان بخواهند و نعمت فراموش شده را به یاد آن

ان بیندازند و بوسیله تبلیغ بر آنان احتجاج نمایند و گنجینه‌های موجود در عقول آنان را برانگیزانند و آنان را بطرق معیشت که آنانرا احیاء کند راهنمایی نمایند. علت پذیرش حکومت: ۱- خطبه سوم- جریان مدیریت جامعه‌ای از رحلت پیامبر اکرم (ص) و علت پذیرش حکومت: اما و الذی فلق الحبه و برء النسمة لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقار و اعلى كظه ظالم و لا- سغب مظلوم لا- لقیة حبلیها علی غاربها و لسقیت اخرها بكاس اولها. (سوگند بخداوندی که دانه را شکافت و نفوس انسانها را آفرید، اگر حضور بیعت کنندگان نبود و اگر حجت خداوندی بوسیله وجود یاوران آماده کمک بر من تمام نمی‌گشت. و اگر خداوند علما را مکلف قرار نداده بود که شکمبارگی ستمکاران و گرسنگی مظلومان را نپذیرند (در برابر ظلم دست رویهم نگذارند) افسار این مرکب (زاممداری) را بگردنش می‌انداختیم و پایش را با همان کاسه سیراب می‌کردم که در اولش انجام داده بودم. ۲- خطبه پنجم- اهتمام شدید به سعادت واقعی مردم لم یوجس موسی علیه السلام خیفه علی نفسه بل اشفق من غلبه الجهال و دول الضلال (... بیم و هراس از سلطه حکام ناشایست برای خودم نیست): همانگونه که ه

راس موسی (ع) برای ترس درباره خود نبوده است. بلکه ترس او از پیروزی و سلطه نادانان بود و از فعالیت گمراهان بعنوان سیاست جامعه. دلائل لزوم تنظیم و اصلاح سیاسی زندگی دنیوی و اخروی مردم ۱- خطبه هشتم- ضرورت وفاء به تعهد الهی (بیعت برای حکومت) یزعم انه قد بایع بیده و لم بقلبه فقد اقر بالبیعه و ادعی الولیجه فلیات علیها بامر یعرف، و الا فلیدخل فیما خرج منه (درباره تخلف زبیر از بیعت با حاکمیت علی (ع) می‌فرماید): (او چنین گمان می‌کند (اظهار می‌دارد) که با دستش بیعت کرده است نه با قلبش. پس باید این مرد اقرار به بیعت نموده و تخلف قلبی را خود ادعا می‌کند. پس باید برای اثبات ادعایش دلیل روشن و قابل قبول بیاورد و یا برگردد در آنچه که از آن خارج شده است داخل گردد). ۲- خطبه پانزدهم- تغییر در مبانی اقتصادی برای تأمین دادگری اقتصادی و سیاسی و الله لو وجدته قد تزوج به النساء و ملک به الاماء، لرددته (... سوگند بخدا اگر بیت‌المال را (حتی) اگر مهریه زنان قرار داده شود، می‌گیرم و به بیت‌المال برمی‌گردانم، (زیرا گشایش حیات اقتصادی و سیاسی جامعه در عدالت است) و برای هر کس که عدالت اصلاحش نکند و او را در تنگنا قرار بدهد، ظلم برای او ف

اسدکننده‌تر خواهد بود. ۳- خطبه شانزدهم- زمامداری او تحول و انقلاب سیاسی را در پی خواهد داشت: الا و ان بلیتکم قد عادت کهیئتها یوم بعث الله نبیه (بدانید که آزمایش شما مانند آزمایش روزگاری است که پیامبر اکرم (ص) مبعوث شده بود. سوگند به آن خداوندی که پیامبر را بر حق مبعوث فرمود، به اضطراب خواهید افتاد و در هم خواهید درآمیخت و همانند دانه‌ها در غربال برای تصفیه بهم خواهید خورد و چونان محتوای دیگک جوشان، در هم و بر هم خواهید گشت، تا پایین نشینانتان به بالا صعود نمایند. و بالا- نشینانتان به پستی‌ها سقوط کنند و گروهی از شما که در گذشته تقصیر کار بودند، پیش بتازند و جمعی که در جامعه، پیشتازانی بودند، خطاکار گردند). ۴- خطبه بیست و پنجم- اگر حتی حق زمامدار عادل از طرف مردم جامعه بخوبی ادا نشود، اختلال جامعه قطعی است. انث بسرا قد اطلع الیمن (شنیده‌ام بسر بن اوطاه به یمن درآمده و به آن پیروز شده است، سوگند بخدا، اطمینان دارم که آنان به زودی دولت را از شما خواهند گرفت. این تسلط به جهت اجتماع و تشکل آنان در باطلشان و پراکندگی

شما از حقتان می‌باشد. تسلط آنان به جهت نافرمانی است که شما درباره پیشوایان‌تان دارید و اطاعت آنان از پیشوایشان در باطل می‌باشد و به جهت ادای امانتی که آنان به صاحب خود می‌نمایند و خیانتی که شما به صاحبان می‌نمایید و به جهت اصلاح و تنظیم امور که آنان در شهرهای خود به وجود می‌آورند و فساد می‌کنند که شما در شهرهایتان به راه می‌اندازید. ۵- خطبه بیست و هفتم- الا و انی قد دعوتکم الی قتال هولاء القوم (... من شما را شب و روز، پنهانی و آشکار برای پیکار با سپاهیان معاویه دعوت نمودم و گفتم پیش از آنکه آنان هجوم بیاورند شما بر آنان پیشدستی کنید. سوگند به خدا هیچ قومی در خانه خود مورد هجوم قرار نگرفت مگر اینکه دلیل شد ... این غامدی است که سوارانش به شهر انبار تاختند و حسان بن حسان بکری را کشتند و سواران شما را از پادگانها بیرون راندند. به من خبر رسیده است که مردانی از آن سپاهیان بر زن مسلمان و غیر مسلمان که معاهده همزیستی در جوامع اسلامی، زندگی او را تامین نموده است، هجوم برده، خلخال از پا و دستبند از دست آنان در آورده‌اند، گردنبندها و گوشواره‌های آنها را به یغما برده‌اند. این بینویان در برابر آن غارتگران جز گفتن انا لله و انا الیه راجعون یا سوگند دادن به رحم و دلسوزی چاره‌ای نداشتند آنگاه سپاهیان خونخوار با دست پر و کامیا

ب برگشته‌اند نه زخمی بر یکی از آنان وارد شده و نه خونی از آنان ریخته شده است. اگر پس از چنین حادثه (دلخراش) مردمی مسلمان از شدت تاسف بمیرد مورد ملامت نخواهد بود، بلکه مرگ برای انسان مسلمان به جهت تاثیر از این حادثه در نظر من امریست شایسته و با مورد. شگفتا، سوگند بخدا، اجتماع این قوم بر باطلشان و پراکندگی شما از حقتان، قلب را می‌میراند و اندوه را بر درون آدمی می‌کشانند. ۶- خطبه سی و چهارم ایها الناس ان لی علیکم حقا ... حق زمامدار بر مردم و حق مردم بر زمامدار. (ای مردم، حقی من بر شما دارم و حقی شما بر من دارید و اما حق شما بر من: خیرخواهی و خیراندیشی درباره شما است و تنظیم فراوان نمودن بیت‌المال برای تهیه معیشت سالم برای شما و تصدی بر تعلیم شما که ز جهل نجات پیدا کنید و تادیب شما که علم و تحول (همه سطوح شخصیت) شما را در مسیر کمال بسازد. و اما حق من بر شما: وفا به بیعتی است که با من کرده و خیرخواهی و خیراندیشی در حضور و غیاب و پاسخ مثبت در آن هنگام که شما را بخوانم و اطاعت از من موقعی که بشما دستور می‌دهم. ۷- خطبه سی و هفتم- ملاک حکومت احقاق حق برای ضعیف و قوی. ۸- خطبه سی و نهم و شصت و نهم- عدم آمادگی جامعه بر ای اجرای حکومت حق و عدالت. ۹- خطبه چهلم- همه احکام و تکالیف فردی و اجتماعی از خدا است، و جامعه به زمامدار نیازمند است. ۱- خطبه چهل و سوم و پنجاه و چهارم- تحمل سیاسی و مبارزه بی‌امان با کفر و منحرفین. ۱۱- خطبه پنجاه و یکم- زندگی با شرف و کرامت. ۱۲- خطبه شصت و هفتم- ملاک زمامداری بر مبنای حق. ۱۳- خطبه شصت و هشتم- اختیار تغییر حاکم. ۱۴- خطبه هفتاد و چهارم- زمامداری فقط برای اصلاح حال جامعه است اگر چه خود زمامدار در زحمت باشد. ۱۵- خطبه نود و دوم- اگر حکومت را بپذیرم، محال است طبق امیال بی‌اساس شما عمل کنم، من بر مبنای عدالت کار خواهم کرد. ۱۶- خطبه نود و سوم- نتیجه تصدی مردم ناشایسته به امور حکومت. ۱۷- خطبه صد و ششم- دین اسلام بهترین اداره‌کننده جوامع. ۱۸- خطبه صد و بیست و ششم- تساوی مردم در بیت‌المال عام. ۱۹- خطبه صد و سی و ششم- ارزش مردم از دیدگاه حاکم الهی. ۲۰- خطبه صد و پنجاه و نهم- حاکم آگاه مردم را از ذلت و پستی نجات می‌دهد و آنانرا به شرف و کرامت انسانی نائل می‌سازد. ۲۱- خطبه صد و شصت و چهارم- خیرخواهی و خیراندیشی درباره زمامدار. ۲۲- خطبه صد و شصت و هشتم- حساسیت اختلاف مردم در جامعه و تک

لیف زمامدار الهی. ۲۳- خطبه صد و شصت و نهم- نباید هوی و هوسهای عده‌ای از مردم، زمامدار الهی را از کار خود باز بدارد. ۲۴- خطبه صد و هفتاد و چهارم- مبارزه با روش سیاسی ماکیاولی. ۲۵- خطبه صد و نود و دوم- ممنوعیت اطاعت از آن چشمگیران جامعه که فوق شایستگی‌های خود را از جامعه توقع دارند. ۲۶- خطبه دویست- مردود ساختن طرز تفکرات و سیاستهای ماکیاولی. ۲۷- سخن دویست و پنجم- اعتراض و توبیخ کسانی که بدون دلیل، حاکم الهی را مورد انتقاد قرار می‌دهند. ۲۸- خطبه

دویست و شانزدهم- تکالیف و حقوق سیاسی و ضرورت مشورت. ۲۹- سخن دویست و بیست و چهارم- سختگیری در اجرای قانون بیت‌المال. ۳۰- سخن دویست و بیست و نهم- شدیدترین استقبال مردم برای بیعت حاکم الهی (علی علیه‌السلام). ۳۱- سخن دویست و سی و دوم- نتیجه بحسب کار. نامه‌ها ۳۲- نامه چهارم- استمداد از انسانهای شریف برای قلع و قمع مردم فاسد. ۳۳- نامه پنجم- کارگزاری، مانند زمامداری امانت الهی است. ۳۴- نامه ششم- وقاحت تخلف از قانون تعهد سیاسی. ۳۵- نامه هشتم- در رویارویی با دشمن، احتیاط و دوراندیشی لازم است. ۳۶- نامه دهم- بازخواست شدید از مردان نالایق در سیاست و زمامداری. ۳۷-

نامه هیجدهم- مراعات انسانهایی در جامعه که دارای اصالت‌های ریشه‌دار هستند. ۳۸- نامه نوزدهم- دستور اکید برای کارگزار به نرمش و رفتار نیکو با مردم جامعه. ۳۹- نامه بیستم- عتاب شدید به قائم مقام کارگزار بصره و تهدید او به کیفر درباره خیانت در بیت‌المال مسلمانان. ۴۰- نامه بیستم و هفتم- به محمد بن ابی‌بکر. (فرمان برای اداره کشور مصر) ۴۱- نامه بیست و هشتم- ملاک زمامداری. ۴۲- نامه سی و دوم- توصیف متصدیان نالایق برای امر حکومت. ۴۳- نامه سی و سوم- ملاک شایستگی کارگزاران. ۴۴- نامه سی و ششم- استقلال هويت و صفات و اخلاق ارزشی زمامدار. ۴۵- نامه سی و هشتم- با ارزش‌ترین صفت برای بالیاق‌ترین کارگزار. ۴۶- نامه چهل و یکم- توبیخ و تهدید کارگزارانی که به جامعه از نظر مالی و سیاسی خیانت میکنند. ۴۷- نامه چهل و سوم- ممنوعیت ترجیح خویشاوندان در بیت‌المال بر دیگر افراد جامعه و تهدید مرتکبان چنین وقاحت پلید. ۴۸- نامه چهل و پنجم- لزوم هماهنگی زمامدار و کارگزاران او با مردم جامعه و عدم امتیاز آنان. ۴۹- نامه چهل و ششم- تاکید هماهنگی زمامدار و کارگزاران او با مردم جامعه و عدم امتیاز آنان. ۵۰- نامه پنجاهم- درباره حقوق مردم جام

عه بر عهده زمامداران. ۵۱- نامه پنجاه و دوم- فرمان مبارک به مالک اشتر برای اداره کشور مصر درباره این فرمان شروح و تفاسیر فراوانی نوشته شده است. این فرمان مدیریت همه جوامع را برای حرکت در (حیات معقول) مطرح ساخته است. ۵۲- نامه پنجاه و چهارم- انتخاب زمامدار الهی با کمال رضایت و از اعماق دل بوده و کمترین قوه و اجباری در کار نبوده است. ۵۳- نامه پنجاه و هفتم- مشورت با مردم در امور حیاتی جامعه و خطبه ۲۱۶. ۵۴- نامه پنجاه و هشتم- توضیح زمامدار درباره وقایع به مردم جامعه. ۵۵- نامه پنجاه و نهم- تاکید بر اجرای عدالت در جامعه و کارگزاران. ۵۶- نامه شصتم- سفارش برای کارگزارانی که لشگریان زمامدار از منطقه‌های حکومت آنان عبور می‌کند. ۵۷- نامه شصت و یکم- توبیخ شدید کارگزاری که در برابر عبور سپاه دشمن از حوزه مأموریت خود مقاومت و ممانعت ننموده است. ۵۸- نامه شصت و دوم- تاکید شدید برای دفاع از جامعه در مقابل دشمن. ۵۹- نامه شصت و سوم- توبیخ و تهدید کارگزاری که با تمایلات شخصی خود، از اجرای تصمیم زمامدار جلوگیری می‌کند. ۶۰- نامه شصت و پنجم- موعظه و تنبیه دشمن و بیان واقعیات و حقایق برای او. ۶۱- نامه شصت و هفتم- دستور اک

ید برای تنظیم امور اجتماعی مخصوصاً مسائل اقتصادی. ۶۲- نامه هفتاد و یکم- آن کارگزاری که در مأموریتش خیانت کند. پستتر از بند کفشش می‌باشد. ۶۳- نامه هفتاد و ششم- وظیفه کارگزار رویارویی با بهترین اخلاق با مردم است. ۶۴- نامه هفتاد و نهم- ممنوع ساختن مردم از حقوق خود تا که وادار شوند آنانرا بخرند و در مجرای باطل قرار بدهند، در نتیجه آنان از باطل پیروی نمایند. اینست باعث هلاکت و سقوط گذشتگان. بررسی و تحلیل سکولاریسم (حذف دین از زندگی دنیوی بشر) تعریف سکولاریسم، آتئیسم و لائیسم بطور مختصر نخست باید توجهی به اصل معنای سکولاریسم که مناسبت کامل با مفاهیم اصطلاحی آن دارد، داشته باشیم. این کلمه در لغات و دوائرالمعارفها با مفاهیم زیر تفسیر شده است: سکولاریسم یعنی مخالفت با شرعیات و مطالب دینی، روح دنیاداری، طرفداری از اصول دنیوی و عرفی. ماده سکولار وابسته به دنیا، غیر روحانی، غیر مذهبی، عامی، عرفی، بیسواد، خارج از صومعه، مخالف شرعیات و طرفدار دنیوی شدن امور. سکولاریزه یعنی دنیوی کردن، غیر روحانی کردن از قید کشیش یا رهبانیت رها شدن. ملک عام کردن، اختصاص به کارهای غیر روحانی دادن، از عالم روحانیت (در مورد کشیش) خارج

شد

ن، دنیاپرست شدن، مادی شدن، جنبه دنیوی دادن به عقاید یا مقام کلیسایی. دو اصطلاح دیگر وجود دارد که ما برای تکمیل بحث، آن دو را نیز در اینجا مطرح می‌سازیم: ۱- آته‌ایسم: یعنی انکار وجود خدا، بی‌اعتقادی به وجود پروردگار. آته‌ایست یعنی ملحد. ۲- لائیسیم از لائیک، وابستگی به شخص دنیوی و غیر روحانی، خروج از سلک روحانیون، دنیوی، آدم خارج از سلک روحانیون، دنیوی. آدم خارج از سلک روحانیت (به معنای اخص) لائیک یعنی تفکیک دین از سیاست بنا به تعریف دائره‌المعارف بریتانیکا: لائیک از موارد و مصادیق سکولار می‌باشد، زیرا تفکیک دین از سیاست اخص از سکولار و سکولار اعم از لائیک می‌باشد. این دو طرز تفکر، دین را بطور کامل نفی نمی‌کنند، بلکه آنرا از امور و شئون زندگی دنیوی و مخصوصا از سیاست تفکیک می‌نمایند. ۳- آته‌ایسم، این نوع تفکر بدان جهت که خدا را قبول ندارد، لذا به بطلان کلی دین حکم نموده و آنرا به عنوان یک امر واقعی تلقی نمی‌کند. البته ممکن است بعنوان آلت و وسیله‌ای برای پیشبرد اهداف مکتبی خود مورد بهره برداری قرار بدهد- همان روش ماکیاولی که سیاست را از اصالت برکنار نموده است. نظریه سکولار در قرنهای ۱۴ و ۱۵ میلادی در نتیجه تعارض طرز تفکرات و روشهای اجتماعی و سیاسی کلیسا در مغرب زمین، پا به عرصه تفکرات نهاده و همانگونه که خواهیم دید با توجه به معنای حیات، دین و سیاست از دیدگاه اسلام، چنین تعارضی امکان‌ناپذیر است، زیرا عقاید دینی، سیاست، علم، اقتصاد، فقه، حقوق فرهنگ، هنر، اخلاق و غیر ذلک در اسلام، اجزاء و شئون تشکیل دهنده یک حقیقت می‌باشند. آیا مسلک سکولاریسم در فلسفه سیاسی ارسطو نهفته است؟ بعضی از مورخین فلسفه سیاسی، نظریه سکولاریسم را به ارسطو نسبت داده است. این نسبت، به هیچ وجه صحیح نیست. گفته شده است: (دیگر از نکات غفلت و عدم توجه هر دو فیلسوف (دانتو و توماداکن) آن که به اهمیت خطر مسلک سکولاریسم یعنی دنیاپرستی و دنیاکاری که در بطن کتاب سیاست ارسطو نهفته بود، پی نبردند، به خصوص مسائلی که از این فرضیه ارسطو ناشی می‌شد که می‌گفت: (جامعه مدنی به خودی خود در حدود کمال و بی‌نیاز است و احتیاجی به تطهیر و تحصیل جواز از یک عامل مافوق طبیعت ندارد.) اولاً- چنین مطلبی با مفاهیم مزبور از ارسطو دیده نشده است. ثانیاً- اصل نظریه ارسطو چنین است: (۱- چیست زندگی برتر؟ نخستین اصلی که هیچ کس جدالی در آن ندارد (زیرا کاملاً بر حق است) اینست که خیرات بر

سه قسم است: ۱- خیرات خارج از وجود انسان ۲- خیرات مربوط به بعد جسمانی انسان ۳- خیرات مربوط به نفس آدمی. هیچ کسی میل ندارد به سعادت کسی معتقد شود که نه شجاعتی دارد و نه عدالتی و نه اعتدالی و نه حکمتی. و هر کس که با پریدن مگسی مضطرب می‌شود و کسی که تسلیم شهوات خوراک و آشامیدنی (و دیگر مختصات مادی) است و کسی که برای یک ششم درهم آماده خیانت به عزیزترین دوستانش می‌باشد و کسی که ادراکش به قدری پست شده است که به حماقت رسیده و هر چیزی را مانند کودک و دیوانه تصدیق می‌کند سعادت ندارد. انسان دائماً گمان میکند آن فضیلتی را که دارا است برای او کافی است اگر چه کمترین مقدار فضیلت را داشته باشد (نه تنها گمان می‌کند که کمترین فضیلت برای او کفایت می‌کند، بلکه گاهی اعتقاد دارد که فضیلت او بیش از دیگران است.) پس از آنکه ارسطو اثبات می‌کند که سعادت عبارتست از مجموع خیرات سه گانه (خیرات خارج از وجود انسان و خیرات ابعاد جسمانی او و خیرات مربوط به نفس، روح او.) می‌پردازد به اثبات اینکه (خیرات نفس) مقدم بر همه خیرات و اصیل تر بوده و این خیرات است که می‌تواند سعادت انسانی را تحقق ببخشد. او چنین می‌گوید: ۲. حال که نفس بطور مطلق یا نفوس

منسوب به ما، با عظمت تر و با ارزش تر از ثروت و جسم (و شهرت) است، پس کمال نفس و کمال ثروت و جسم باید بر مبنای خیرات نفس منظور گردد. و با توجه به قوانین اصلی، هیچ یک از خیرات خارجی مطلوبیتی جز به سود خیرات نفس ندارد. در نتیجه، این امر را یک حقیقت مسلم می‌گیریم که (سعادت دائماً بر مبنای فضیلت و حکمت و اطاعت از قوانین آن دو که خیرات

نفس نامیده می‌شوند) می‌باشد. ما برای اثبات این گفته‌های خود، خود خداوند را شاهد می‌آوریم که سعادت اعلائی او مربوط به خیرات خارج از ذات او نیست، بلکه در ذات خاص اوست ... ممکن است تصادف، خیرات خارج از نفس را، نصیب ما نماید، ولی انسان نمی‌تواند از روی تصادف عادل و حکیم بوده باشد. با نظر به این اصل که مستند به دلائل مذکور است، نتیجه چنین می‌شود که دولت برتر (یا جمهوری برتر) همان دولت سعادت‌مند است که توفیق یافته است. پس دولت از این جهت مانند فردی از انسان است که توفیق کمال برای او بدون فضیلت امکان‌پذیر نیست. بدیهی است که فضیلت و حکمت و عدالت مخصوصا با نظر به استشهادی که ارسطو به خود خداوند نموده (که این حقایق در ذات خداوندی است) نمی‌تواند از نوع امور طبیعی دنیوی باشند که تنها بر مبنای غرایز

و خودطبیعی به جریان می‌افتد. در نتیجه سیستم دولت و حکومت و سیاست نمی‌تواند (حذف دین از زندگی دنیوی) بوده باشد. ارسطو ادامه می‌دهد: ۳. (ممکن است این زندگی شرافتمندانه که با فضیلت و حکمت (سعادت آمیز) است، فوق طاقت انسان باشد، یا حداقل انسانی که چنین زندگی می‌کند، از جهت طبیعت معمولی او نیست، بلکه به آن جهت است که در او یک حقیقت قدسی وجود دارد و به مقدار عظمت این اصل قدسی است که فعالیت اصل سعادت بالاتر می‌رود. حال اگر ادراک (دریافت) امر قدسی باشد، سعادت آمیزترین زندگی‌ها همان زندگی دریافتی ... خواهد بود. قطعی است که منظور ارسطو با نظر به دیگر مطالبش، مجرد ادراک (فهمیدن) نیست، بلکه حکمت است که اتصاف به فضیلت از مختصات آن است، مخصوصا با توجه به این عبارت صریح که می‌گوید: (و اینکه سعادت الهی امکان‌پذیر نیست مگر با ادراک ابدی) مسلم است که مجرد تصور به شکل مفهومی آن، سعادت حقیقی نیست. بلکه سعادت حقیقی درک و دریافت ابدیت است با قرار گرفتن در شعاع جاذبیت کمال مطلق سرمدی که فوق ازل و ابد است. باز می‌گوید: (سعادت ناشی از تصادف نیست بلکه سعادت عنایتی است که از طرف خدا و نتیجه کوشش و تلاش ما: این مطلب هم مورد گفتگو است که

آیا سعادت حقیقی است که با تعلیم و تربیت تحقق پیدا می‌کند، یا به جهت عاداتی معین به دست می‌آید و یا ممکن است از راههای مشابه دیگر آنرا بدست آورد، یا اینکه صحیح آن است که سعادت یک عطای خداوندیست یا امری است تصادفی؟ در حقیقت اگر در دنیا عطایی باشد که خدا بر انسانها عنایت فرماید، ممکن است اعتقاد جزمی کنیم که سعادت نعمتی است الهی. و انسان از این عقیده به خوبی استقبال می‌کند، زیرا برای انسان چیزی با عظمت‌تر از این وجود ندارد. با توجه به این عبارات اسناد تفکرات سکولاریسم به ارسطو به هیچ‌ماخذ صحیحی متکی نمی‌باشد. اینکه ارسطو در سیاست گفته است: (طبیعت، انسان را به وسیله غرایز آنها به اجتماع سیاست می‌کشاند) (کتاب ۱، ب ۱، ف ۱۳) کمترین منافاتی با ضرورت تحصیل سعادت و فضیلت برای انسان در حال فردی و جمعی به وسیله دولت و سیاست ندارد، زیرا عبارت فوق، سیاسی بودن انسان را به طبیعت او نسبت می‌دهد و اما هویت و مدیریت و هدف سیاست را که در عبارات بعدی (سعادت) می‌داند، در عبارت فوق مسکوت گذاشته است. و اما ضرورت تحصیل سعادت و فضیلت برای انسانها از طرف ارسطو هم در کتاب سیاست و هم در کتاب اخلاق بطور فراوان گوشزد شده است چنانکه ملاحظ

ه نمودیم در تاریخ سیاسی جامعه بشریت، در برابر روش و تفکرات (حذف دین از)، ... حکومت و سیاست تئوکراسی نیز مطرح بوده است. معنای تئوکراسی همانگونه که در کتب لغت و دائرةالمعارف آمده است، (حکومت خدایی، خدا سالاری، حکومت خدا کشوری که خدا پادشاه آن است، اعتقاد به لزوم حکومت الهی، اداره کشور طبق احکام الهی) ... لغت انگلیسی-فارسی، دکتر عباس آریان‌پور کاشانی، ج ۵، ص ۵۷۲۳. برای درک سرگذشت نوسانات حکومت و کلیسا و پدیده سیاسی تئوکراسی (حکومت خدایی و سکولاریسم) (حذف مذهب از زندگی دنیوی و سیاست) لازم است مروری بر تاریخ مختصر این نوسانات داشته باشیم. نگاهی بر نوسانات کلیسا و حکومت دائرةالمعارف بریتانیکا ج ۴، ص ۵۹۰ کلیسا و حکومت (موضوع مورد مناقشه اینست که در

نهاد قانونی (حکومت و کلیسا) در جامعه واحد و در میان افراد واحدی، هر دو مدعی وفاداری و تبعیت مردم بودند و از لحاظ تئوری مطابق آیه ۲۱ باب ۲۲ انجیل متی باید قاعده (مال قیصر را به قیصر ادا کنید و مال خدا را به خدا) ادا می‌شد، اما در عمل قلمرو و ادعای حاکمیت قدرت دنیوی و روحانی تصادم پیدامی‌کرد. در جوامع اولیه این تفکیک بین وجوه دینی و دنیوی حیات اجتماعی به نحوی که امروزه

رایج است، عملاً غیر ممکن بوده است. در تمدنهای اولیه همه جا، پادشاه و یا حاکم نماینده خدا (قدرتهای الهی - آسمانی) محسوب می‌شد. تا زمان قبول دین مسیحیت توسط امپراتور روم، شخص امپراتور عنوان بالاترین مرجع دینی را هم داشت و دین ولایت (کشور) را کنترل می‌کرد، و بلکه خود، موضوع پرستش و چون (خدایی در روی زمین) بود. به هر حال، مفهوم (حکومت) و (کلیسا) به عنوان دو هویت جداگانه، از وقتی مطرح می‌شود که خط تمایزی بین جامعه سکولار بشری از یک طرف و جامعه یا جوامع دینی در داخل یک هستی سیاست، از طرف دیگر کشیده می‌شود. درست نیست که بگوییم تمایز بین حکومت و دین توسط مسیحیت به وجود آمده است، هر چند که مسئولیت عمده بر دوش مسیحیت است. جریان با دین یهود آغاز شده است، چرا که با سقوط اورشلیم در سال ۵۸۶ میلادی دیگر یهودیان هرگز از یک جامعه سیاسی مستقل برخوردار نبوده‌اند، یعنی از آن به بعد، اینها یک اقلیت دینی یهودی در دل یک حکومت (کشور) غیر یهودی بودند و لذا مجبور بودند راجع به عضویت در جامعه دینی خود و شهروندی سکولار خویش به عنوان دو امر جداگانه بیندیشند. وقتی هم دین مسیحیت به وجود آمد تا مدت‌ها مسیحیان در شرایط و محیطهایی بودند که بای

د تحت حکومتهای غیر مسیحی بسر می‌بردند. پس از پایان تعقیب و شکنجه و آزار مسیحیان، و آغاز دوره تساهل، توسط امپراتور کنستانتین کبیر در قرن چهارم میلادی، مسیحیان با این سوال اساسی مواجه شدند که اکنون رابطه آنها (کلیسا با حکومت سیاسی امپراطوری که فرمانروایان آن، خودشان مسیحی بودند)، چه باید باشد؟ شکی نیست که امپراتوران مسیحی خود را صاحب همان منزلت می‌دانستند - یعنی منزلتی که امپراتور در تفکر قدیم شرک آمیز رومی داشت - یعنی اینکه آنان نه تنها حافظین کلیسا و بلکه به یک معنی فرمانروایان آن بودند... از زمان تئودوسیوس اول کبیر، در پایان قرن چهارم، مسیحیت به تنها دین امپراطوری روم تبدیل شد و شرک و یا بدعتهای درون مسیحیت طرد شدند. از اینجا مرحله‌ای شروع شد که کلیسا و حکومت به صورت دو جانبه (وجه) یک جامعه واحد مسیحی تلقی می‌شدند. در این دوران کلیسا نوعی نظارت معنوی و قدرت سیاسی روی کلیه شهروندان و از جمله رهبران و فرمانروایان سیاسی جامعه داشت. همان ماخذ، ص ۵۹۱ کلیسای ارتودوکس شرقی (نظام بیزانس یا شرقی) را می‌توان به صورت (حکومت مطلقه علمای روحانی و یا (پاپیست سزاری)) تعریف نمود. امپراتوران شرقی خود را به عنوان حافظین و نگهبان

نان کلیسا که از طرف خدا منصوب شده بودند، می‌دانستند که می‌توانستند درباره امور و ضوابط کشیشی (یا کلیسایی) حکم وضع کنند و این احکام توسط کلیسا به عنوان بخشی از قانون شریعت قلمداد می‌شد، البته اینطور هم نبود که کلیسا هم همواره تسلیم باشد و در واقع این جنگ و گریز با میزان قدرت رهبران کلیسا و یا حکومت در زمانهای مختلف تغییر می‌کرد. اما با توجه به اینکه بعضی از امپراتوران حدود و ثغور اخلاقی کلیسا را رعایت نمی‌کردند، بتدریج کلیسا خود را از آنان کنار کشید. یکی از بیزانس شناسان سرشناس، لوئی برهیه نظام حکومت بیزانس (روم شرقی، قسطنطنیه، استانبول) را نه به صورت پاپیست سزاری، بلکه یک تئوکراسی که در آن، امپراتور از یک موقعیت سنگین تر و یا برترین برخوردار است، (اما نه یک موقعیت انحصاری یا استثنایی) تعریف میکند. کلیسای کاتولیک روم در غرب (بخش غربی مسیحیت) تا قرن یازدهم، اوضاع چندان متفاوت نبود، هر چند که پاپ که مدعی اقتدار معنوی روی همه قلمرو مسیحیت بود، از احساس قدرتی برخوردار بود که هرگز اسقفهای اعظم قسطنطنیه آن را به دست نیآورده بودند. تضاد (منازعه) بین پادشاهان و پاپها در فاصله بین قرون یازدهم تا سیزدهم میلادی ای

ن تئوری چه به صورت علنی و یا ضمنی، که قدرت کشیشی (کلیسائی) طبیعتاً مافوق قدرت سکولار بود و در آخرین مرحله می‌توانست آنرا کنترل کند، هرگز حتی توسط خود روحانیون مسیحی جنبه یک اعتقاد عمومی نداشت، بلکه تنها از تاثیر عظیمی برخوردار بود و در ریشه منازعات بین پاپ و امپراطوری مقدس رم که در آن زمان این منازعات بسیار رواج داشت، قرار داشت. دفاع از تئوری مزبور معمولاً بر این پایه استوار بود که هنگامی که یک نفر حاکم به هنگام اعمال قدرت خویش، قوانین اخلاقی مسیحی را زیر پا می‌گذاشت او نیز مانند هر فرد مسیحی دیگری باید تحت سانسورهای (سانسور به معنای عیبجویی، انتقاد، سرزنش و غیره) کلیسا قرار می‌گرفت و می‌توانست از ناحیه عوام الناس (افراد غیر روحانی) وفادار به کلیسا مورد اعمال اجبار و اکراه (زور) قرار بگیرد و (این استدلالی است که در مورد قدرت غیر مستقیم پاپ در امور دنیوی مورداستفاده قرار می‌گیرد). یک تز افراطی‌تر که توسط پاپ بونتیفاس هشتم ارائه داده شده این است که قدرتهایی که توسط عیسی مسیح (ع) به سن پیترو، حواریون و از ناحیه آنان به جانشینانشان (کشیشان و پاپ‌ها) تفویض گردیده شامل برتری دنیوی غائی می‌باشد، صرفاً (به سادگی) به این د

لیل که قدرت معنوی به خاطر ماهیت و ذات خود، مافوق قدرت دنیوی (مادی) قرار داشت. به اعتقاد وی، حضرت عیسی مسیح (ع) به پتر مقدس و جانشینان او دو شمشیر عطا کرده بود (انجیل لوقا باب ۲۲ آیه ۳۸) که این دو شمشیر سمبل (نماد) قدرتهای معنوی و مادی (دنیوی) بودند، قدرت معنوی را خود پاپ‌ها بکار می‌بردند، در حالیکه شمشیر دنیوی را به افراد غیر روحانی تفویض می‌کردند، اما این گروه اخیر باید آن را مطابق رهنمودهای مقام پاپ به کار بردند. جدایی دین از حکومت (کلیسا و حکومت) شاید از لحاظ تئوری (نظری)، رادیکال‌ترین نظریات در زمینه جدایی قلمرو دین از سیاست را مارتین لوتر ارائه کرده است. وی نظریه‌ای تحت عنوان (دو پادشاهی) ارائه داده است. تعلیم وی در این زمینه را می‌شود عملاً به یک سخن موجز تلخیص نمود: (انجیل خدا باید در قلمرو کلیسا و قانون شریعت وی در قلمرو جامعه حکومت کند. اگر بخواهیم کلیسا را توسط قانون مذهبی و یا جامعه را توسط (انجیل) اداره کنیم، مردم مجبور خواهند بود تا قانون و مقررات را به قلمرو لطف و فیض الهی، و از آنطرف هم احساسات و عواطف را به قلم و عدالت (اجتماعی) بیاورند که در نتیجه خداوند را از تخت سلطنت خویش محروم ساخته و شیطان را به جای او بنشانند. هر چند که در عمل، عقاید اصلاحی لوتر در جهت حفظ روابط و پیوندهای خویش با نظم اجتماعی حاکم شده و به صورت دین رسمی در مناطقی که اکثریت داشت، مثل آلمان و کشورهای اسکاندیناوی، درآمد. در بسیاری از مناطق، پرنس‌ها عملاً نظارت و سرپرستی را که اسقفای کاتولیک روم بر عهده داشتند، بر عهده گرفتند. جان کالون کوششهای نظری کمتری در جهت جدا ساختن دو قلمرو دینی و غیر دینی به عمل آورد در نظر وی ژنو باید به صورت یک تئوکراسی که در آن قدیسین حکومت می‌کردند، درمی‌آمد. جامعه موعود الهی باید بر مبنای شریعت خداوند، آن گونه که در کتاب مقدس وحی شده بود، بنا می‌شد. هیچ یک از اجزای حیات اجتماعی یا شهری آن قدر دور یا آن قدر سکولار و یا آن قدر بی‌اهمیت نبود که از قلمرو نظارت و یا مقررات کالونیسیستها فرار کند. ما در تاریخ گذشته سیاسی و مذهبی شرق غیر اسلامی و غرب معنای سکولاریسم را تا حدودی واضح‌تر و مشخص‌تر از معنای تئوکراسی می‌بینیم، زیرا مفهوم حذف مذهب از زندگی دنیوی و سیاست و علم، خیلی روشنتر از تئوکراسی (حکومت خدا) در جامعه می‌باشد. زیرا عدم دخالت مذهب در زندگی سیاسی و اجتماعی دنیوی و استناد مدیریت و توجیه زندگی ف

ردی و جمعی به خود انسان، یک مفهوم واضحی است که درک آن با مشکلی مواجه نمی‌گردد. در صورتیکه مفهوم حاکمیت خداوندی در جامعه به جهت احتمال معانی متنوع در آن، ابهام‌انگیز می‌باشد. ما دو احتمال مهم را درباره مفهوم مزبور در اینجا می‌آوریم: احتمال یکم، همه گردانندگان سیاسی و علمی و فرهنگی و اقتصادی و حقوقی جامعه، بطور مستقیم واقعیت را درباره امور مزبوره از خداوند متعال بطریق وحی یا الهام دریافت می‌کنند. این احتمال به هیچ وجه صحیح نیست، زیرا اولاً ثابت نشده است که گردانندگان جامعه (به غیر از انبیاء معروف که واقعیات مذهبی را بطریق وحی از خدا گرفته و به مردم تبلیغ می‌نمودند) ادعای

نزول وحی داشته باشند. ثانیاً اگر برای آنان در مدیریت جامعه وحی نازل می‌شد، هرگز اختلاف و رویارویی در میان آنان به وقوع نمی‌پیوست، در صورتی که اختلافات و مشاجرات میان گردانندگان جامعه، به فراوانی دیده می‌شود. احتمال دوم، گردانندگان سیاسی ... جامعه بقدری تهذیب و صفای درونی پیدا می‌کردند که با یک حالت شهودی، واقعیات را از خداوند سبحان دریافت نموده و آنها را در زندگی مردم بکار می‌انداختند! بدیهی است که گردانندگان جامعه به اضافه اختلافاتی که با یکدیگر داشتند دچار خطاهایی می‌گشتند که اسناد آنها به خداوند امکان‌ناپذیر می‌باشد. بنابراین، همانگونه که در اول بحث اشاره کردیم، سکولاریسم در شیوه خاص اجتماعی معلول تعارض شدید مقامات کلیسایی و سیاسی و اجتماعی با یکدیگر بوده است در توضیح ریشه اصلی این تعارض چنین گفته شده است: (کلیه تضادها و تجزیه افکار و تحولات فکری در قرن ۱۴ و ۱۵ آشکار گشت و به تدریج شکل گرفت. این جریان تحول افکار، در طی سه واقعه معروف انجام یافت که واقعه اول آن، مورد بحث در این فصل و دو واقعه دیگر مورد بحث در فصل آتی می‌باشد. وقایع سه‌گانه که زمینه را برای تفکرات سکولاریسم آماده نمود واقعه اول عبارت بود از مشاجره بین دستگاه پاپ و سلطنت فرانسه، در سالهای ۱۲۶۹ تا ۱۳۰۳ که در نتیجه آن فرضیه امپریالیسم پاپ که در قانون شرع گنجانده شده بود به حد کمال رسید، ولی در عین حال بواسطه الحاق ملل فرانسه به یکدیگر و تشکیل سلطنت فرانسه و تقویت حس ملیت در آن کشور به این فرضیه یک شکست قطعی وارد آمد که پس از آن تاریخ، دیگر نتوانست قوت گیرد. مساله مخالفت با امپریالیسم پاپ در پایان همین واقعه بتدریج شکل گرفت و هدف و سمت حرکت آن، کم‌کم مشخص گردید و این فکر پیدا شد که بای

قدرت روحانی را محصور و محدود نمود از این فکر، نتیجه دیگری عاید شد که حائز اهمیت بود و آن عبارت بود از طرح مساله استقلال کلیه سلطنتها به جامعه‌های مستقل سیاسی در واقع میتوان گفت که تخم اصل ملیت (ناسیونالیسم) و حق مالکیت و استقلال ملل (سورننه) که در قرون ۱۸ و ۱۹ نمو کرد، در این زمان کاشته شد. واقعه دوم مشاجره بین ژان بیست و دوم لوی باویر بود که در حدود بیست و پنج سال بعد به وقوع پیوست و در این مشاجره مخالفت با استقلال پاپ شکل گرفت. در این کشمکش، اولاً گیوم دوکام که سخنگوی فرانسیسکان‌های روحانی ارتدوکس (نماینده منحرین) (به اصطلاح آنان) بود، باب مخالفت بر ضد استقلال پاپ آغاز نهاد و کلیه عناصر مخالفت بر ضد استقلال پاپ آغاز نهاد و کلیه عناصر مخالفت پاپ آغاز نهاد و کلیه عناصر مخالفت پاپ و سنت مسیحیت را با خود همراه کرده هدایت آنها را عهده‌دار شد. ثانیاً مارسیل دوپادو فرضیه بی‌نیازی جامعه مدنی را بسط و نمو داده بصورت یکنوع سکولاریسم (دنیداری) مقرون به تقوی و نزدیک به مسلک آراستیانسیسم بیرون آورد. مسلک اخیر عبارت بوده است از پیروی از عقیده توماس آراست (قرن ۱۶) مبنی بر اینکه دولت باید در امور کلیسا و مذهب سمت ریاست و رهبری داشته باشد و کلیسا و مذهب با

ید تابع دولت باشد. در خلال جریان این مشاجره، فرضیه محدودیت قدرت روحانی و منحصر نمودن وظائف آن، به امور دنیایی دیگر تکامل یافت در حالیکه کلیسا همچنان به عنوان یک موسسه اجتماعی باقی ماند. واقعه سوم، عبارت بود از مشاجره‌ای که اولین مرتبه در درون کلیسا و در میان روحانیان در گرفت. نوع این مشاجره با مشاجرات سابق بین قدرت روحانی و جسمانی فرق داشت و مخالفت با قدرت مطلقه پاپ در این مشاجره شکل نوینی به خود گرفت. این اولین مرتبه بود در تاریخ مسیحیت، که رعایا و تابعین یک قدرت حاکمه مطلقه به عنوان انجام اصلاحات، سعی نمودند محدودیتهای مشروطیت (کنستیتوسیونل) و حکومت نمایندگی را به زور به آقای خود بقبولانند. البته این مشاجره به نفع مخالفان پاپ تمام نشد و حزب موسوم به کنسیلیه یا آرامش طلب که مرام آنها به کنسیلیریسم و فرضیه ایشان به تئوری کنسیلیه یا آرامش طلبی معروف گردید. در اجرای مرام خود موفق نگشتند، ولی فلسفه ایشان باب بزرگی را در فلسفه سیاسی گشود که در آینده نتایج مهم سیاسی و تحولات عظیم از آن ناشی شد. بدین معنی که این مشاجره بعدها منجر به ایجاد گفتگو و مشاجره در میان زمامداران دنیوی و رعایای ایشان گردید، یعنی رعایای زمامد

اران سیاسی را نیز بیدار کرده به فکر انداخت که قدرت زمامداران را به وسیله دو عنصر مشروطیت و حکومت نمایندگی محدود نمایند) ... این بود منشا اجمالی شیوع تفکرات و روش سکولاریسم در مغرب زمین که دین را رویاروی و معارض عدالت و آزادی و علم معرفی می‌کرد. این سه واقعه که می‌بایست مدعیان پیشتازی در دین (ارباب کلیسا) را تعدیل نمایند، با افراط و تفریطی که در ارزشیابی دین صورت دادند، انسانیت را زخمی کردند. ماکیاولی این زخم را عمیق‌تر ساخت. هنگامی که تمسک به هر وسیله را برای سیاستمدار، برای حصول به هدف تجویز نمود، سپس در دورانه‌های متاخر با چند نظریه به ظاهر علمی مانند (انتخاب طبیعی) و (اصالت قوه) که به وسیله داروین مطرح شد و اصالت غریزه جنسی که فروید آن را در حد افراطی به افکار تحمیل نمود تایید نمودند. آنگاه سودپرستی (یعنی لیتاریانیسم) و لذت‌گرایی (هدونیسیم) و (اپیکوریسم) و قربانی کردن همه اصول و ارزشهای انسانی در زیر پای روباه صفتی به نام (سیاست) مجموعاً دست به هم داده زخم وارد بر انسانیت را مخصوصاً در مغرب زمین که طعم ثروت و صنعت و تسلط را به طور فراوان چشیده بودند بسیار عمیق‌تر ساخت. اگر جریان حیات دینی در دل‌های عمده‌ای فراوا

ن از مشرق زمین و حتی خود مغرب زمین، قطع می‌شد، دیگر امیدی برای نجات انسان از دخالت انسان از دخالت احتضاری که در آن افتاده بود نمی‌ماند. ای خدای بزرگ، ای توانای مطلق و ای حکیم علی الاطلاق، چه قدرتمندتر و با عظمت‌تر است که کارگاه خلقتی که تو به جریان انداخته‌ای و چه قدرتمندتر و با عظمت‌تر است حکمت و مشیت تو که: آن همه ضربت و زخمهای نابودکننده را که نابخردان به وسیله نفی مذهب و شایع کردن ماکیاولی‌گری‌ها و ترویج اصالت قوه و انتخاب طبیعی و دیگر سلاحهای قاطع، بر انسانیت وارد نمودند، باز نتوانستند چشمه‌سار حیات دینی را در درون آدمیان بخشکانند. آن نابکاران بقدری غافل بودند که حتی تکلیف بشر آینده را هم به گمان خود تعیین نموده و می‌گفتند: بشر برای همیشه باید از این راه که ما برای او تعیین می‌کنیم، حرکت کند! آنان نمی‌دانستند که کودکان اولاد آدم (ع) با حیات تازه و مغز و روان جدید به دنیا می‌آیند و بدون اینکه سرنوشت این نونهالان باغ هستی با دست آنان تعیین شده باشد قدم به این دنیا می‌گذارند، لذا اگر بوسیله دنیاپرستان و خودکامگان خودخواه، مورد تلقین الحاد و سکولاریسم نشوند، از تمامی اصول و ارزشهای عالی انسانی بهره‌مند می‌گردند. ای

کاش، آنان برای چند لحظه هم که شده سر از خاک بردارند و فریاد پشیمانی از افراط و تفریط که در نفی مذهب مرتکب شده‌اند، بشنوند. بررسی و نقد علل بروز تفکرات سکولاریسم در غرب ما در این مبحث چند مطلب را برای محققان ارجمند مطرح می‌نمایم: مطلب یکم آیا آن استبدادگران و سلطه‌گران و هر مقامی که خود را فوق مسئولیت می‌دانستند، واقعا معتقد بودند که علم و آزادی واقعا رویاروی دین الهی واقعی قرار دارد؟ بدیهی است که پاسخ این سوال کاملاً منفی است. ما با نظر به کمال مطلق فرستنده دین و حکمت ربانی او و هدفی که موجب فرستادن دین به انسانها شده است، راهی جز اعتقاد به اینکه ماهیت دین عبارتست از شکوفا ساختن همه استعدادهای عالی در مسیر وصول به جاذبیت کمال اعلائی خداوندی نداریم. بنابراین، رسالت عظمی و هدف اعلائی دین برخوردار ساختن همه مردم از اندیشه و تعقل و آزادی معقول و کرامت و شرف انسانی است که با جمود فکری و اجبار و ذلت و اهانت، شدیداً ناسازگار است. لذا، اگر در تاریخ بشری تجاوز و ستمگری و ترویج جهل و تاریکی به نام دین صورت گرفته باشد، قطعاً مربوط به دین نبوده و ناشی از سودجوئی و سلطه‌گری خودخواهان به نام حامیان دین بوده است، خواه این نا

بکاران از دین یهود برای خودکامگی‌های خود استفاده نمایند و خواه از دین مسیحیت و یا اسلام. ما همین استدلال را برای نجات دادن پدیده با ارزش سیاست و حقوق و اقتصاد و اخلاق و هنر از چنگال خودکامگانی که همه حقایق را برای خود می‌خواهند نیز بیان می‌کنیم، زیرا همه ما می‌دانیم سیاست عبارت است از مدیریت زندگی اجتماعی انسانی در مسیر هدفهای عالی حیات. آیا این یک سخن عاقلانه است که بگوییم: بدان جهت که پدیده سیاست ماکیاولی در طول تاریخ خون میلیونها انسان بی‌گناه را بر زمین

ریخته و همواره مشغول از بین بردن حقوق انسانها بوده است، پس سیاست را باید از عرصه زندگی منفی ساخت! آیا اقویان بشری برای اجرای سلطه‌گریها و اشباع خودخواهی‌های خود از حقوق و اقتصاد و اخلاق و هنر سوء استفاده نکرده‌اند؟ قطعاً چنین است، و اگر کسی با نظر به خود کلمات مزبوره (حقوق، اقتصاد، اخلاق، و هنر) بگوید: این حقایق هرگز مورد سوء استفاده قرار نگرفته است، این شخص یا از واقعتهای جاوید در تاریخ بشر بی‌اطلاع است و یا غرض‌ورزی او تا حد مبارزه با خویشتن شدت پیدا کرده است. مطلب دوم برای اثبات این حقیقت که استبداد و زورگویی و جاه و مقام پرستی و ثروت اندوزی به هیچ وجه

مربوط به دین الهی (دین فطری ابراهیمی) که مذاهب سه‌گانه اسلام و مسیحیت و یهود خود را به آن مستند می‌دانند، نمی‌باشد. مراجعه شود به سه کتاب قرآن و انجیل و تورات. در این کتب، مخصوصاً قرآن با کمال صراحت و بدون ابهام، دین ابراهیمی را که پیامبر اسلام خود را پیرو آن معرفی می‌نماید، ضد ظلم و تجاوز و استبداد و جهل و رکود فکری مطرح می‌سازد و همانگونه که در مباحث آینده خواهیم دید قرآن مجید هدف انبیاء را تعلیم و تربیت و حکمت برپا داشتن قسط و عدالت میان مردم بیان می‌کند. و چنین هدفی با رفتاری که در طول تاریخ از متصدیان مذاهب اسلامی و غیر اسلامی (مانند مسیحیت) مشاهده شده است به هیچ وجه سازگار نمی‌باشد. مطلب سوم امروزه باید با کمال دقت مساله (حذف دین از) ... را که به عنوان یک مساله علمی اجتماعی و سیاسی مطرح کرده‌اند، مورد تحقیق قرار بدهیم، آیا ادعا این است که این یک مساله علمی مربوط به واقعیت است، یعنی جدا بودن دین از شوون سیاسی و اجتماعی، و دنیوی خالص بودن این شوون، یک واقعیت طبیعی است که متفکران صاحب‌نظر آن را توضیح می‌دهند و تبیین می‌نمایند، یا یک نظر به یک عده عوامل قابل لمس و غیر قابل لمس، منظور اصلی از همه این مباحث

(باید و الزاما باید چنین باشد) است یعنی باید دین از سیاست و علم و حقوق و اقتصاد و هنر و اخلاق و حتی عرفان تفکیک شود! از شگفتی‌های این جریان است که آن نویسندگان که با تکیه به دلایل علمی، پیرامون (حذف دین) ... قلم‌فرسایی و حماسه‌سرایی می‌نمایند، کسانی هستند که از یک طرف با روش ماکیاولی در علم! در تفکیک (استی‌ها) از (بایستی‌ها) سخن‌ها گفته‌اند و آنهمه پاسخهایی قانع‌کننده را که به آنان داده شده است، مورد بی‌اعتنایی قرار داده‌اند، امروزه همان روش ماکیاولی وادار میکنند که از (چنین است) تخیلی (نه واقعی) (یعنی دین از سیاست جداست) که خیالی بیش نیست (باید چنین باشد) (باید دین از سیاست جدا باشد) را نتیجه می‌گیرند! مطلب چهارم اکنون ما می‌آییم و از گذشته صرف نظر می‌کنیم و می‌گوییم که گذشته هر چه باشد، ما امروزه می‌بینیم طرز تفکرات و روش (حذف دین از) ... در غرب رواج یافته است و این تفکر و روش به نتایج دنیوی که مورد علاقه مردم هستند رسیده است. آیا ما هم می‌توانیم از این نوع تفکر و روش پیروی کنیم؟! پاسخ این سوال چنین است: وضع کنونی

مغرب زمین با نظر به پیشرفت علم و تکنولوژی و تنظیم پدیده‌ها و روابط مردم در زندگی اجتماعی، معلول کنار گذاشتن و حذف دین الهی فطری از جامعه، نیست، بلکه معلول حذف دین‌سازان است که برای خود کامگیهای خود، دین الهی را که عامل سازنده بشری است، مطابق هوی و هوس‌های خود تفسیر و تطبیق و اجراء می‌کردند. وقتی که مردم مغرب زمین به بهانه حذف مزاحمان (حیات معقول) خود، دین را کنار گذاشتند، منظورشان ساخته شده متصدیان دین بود که ضد علم و پیشرفت و آزادی معقول و عدالت و کرامت ذاتی انسان بود. و این جریان درباره دین اسلام به هیچ وجه منطقی نیست. زیرا بدیهی است که مکتب اسلام که یکی از دو اصیل‌ترین تمدن تاریخ بشری را برای انسان و انسانیت به ارمغان آورده است محال بود آن تمدن را بدون علم و سیاست و اقتصاد و حقوق به جهانیان عرضه نماید. ما در مباحث آینده دلایل پوچی توهم (حذف دین از) ... در جوامع اسلامی را تا حدودی مشروحا مطرح خواهیم نمود. مطلب پنجم با توجه به این حقیقت که عامل یا عوامل شیوع (حذف دین از) ... در مغرب زمین به هیچ وجه با مکتب اسلام سازگار نیست، دامن زدن به ترویج این طرز تفکر، هیچ‌گونه جنبه علمی و واقع‌گرائی ندارد و لذا باید عوامل اصلی این فعالیت را در امور دیگر جستجو کرد. اکنون می‌پردازیم به بیان این حقیقت که تکیه بر آن عو

املی که باعث بروز و شیوع (حذف دین از) ... در مغرب زمین گشته است، در مکتب اسلام و جوامع مسلمین غلط محض است. نخستین گام در این حرکت، عبارتست از معانی حیات و دین و سیاست از دیدگاه غرب امروز (حداقل در صحنه زندگی اجتماعی آن) و از دیدگاه اسلام و آن جوامعی که باردار فرهنگ اسلامی است، زیرا اختلاف میان اسلام و غرب در معانی حقایق فوق است. ۱. معنای معمولی حیات در غرب امروزی، این معنا جز همین زندگی معمولی که در صحنه عالم طبیعت به وجود می‌آید و بر مبنای خودخواهی آزاد در اشباع غرایز طبیعی مهار شده و قالب شده به سود زندگی اجتماعی، بدون الزام به عقاید خاص برای معانی حیات و توجیه آن بسوی هدف اعلاء و بدون احساس تکلیف برای تخلق به اخلاق عالیه انسانی (برای خودسازی در گذرگاه ابدیت) ادامه می‌یابد چیزی دیگر نیست. ۲. معنای معمولی دین در غرب امروزی، عبارتست از یک رابطه روحانی شخصی مابین انسان و خدا و دیگر حقایق فوق طبیعی، بدون اینکه کمترین نقشی در زندگانی دنیوی بشر داشته باشد. ۳. معنای معمول سیاست در غرب امروزی، عبارتست از توجیه و مدیریت زندگی طبیعی انسانها در صحنه اجتماع به سوی هدفهایی که در ظاهرا اکثریت آنها را برای خود انتخاب م

ی‌نماید. با این تعریف که برای دین و سیاست متذکر شدیم، عدم ضرورت وجود سیاست و فعالیت آن، برای زندگی چه در حیات فردی و چه در حیات دسته جمعی انسانها کاملاً بدیهی است، زیرا پدیده دین از دیدگاه مدیریت جوامع غربی هیچ گونه لزومی برای انسانها ندارد، چه در زندگی فردی و چه در زندگی اجتماعی. البته این مساله که حیات و دین و سیاست در مغرب زمین بطور دقیق از چه زمانی و روی چه عللی، معانی فوق را برای خود اختصاص داده است، (اگر چه ما در بحث اول، در بررسی وقایع سه گانه، مقدمه‌ای درباره آن تحقیق نمودیم) با این حال نیازمند بررسی‌های مشروح‌تری می‌باشد که باید در آینده صورت بگیرد. بنابراین معانی فوق که از دیدگاه غرب امروزی برای حیات و دین و سیاست گفتیم، قطعی است که نه تنها دین باید از سیاست جدا باشد، زیرا هیچ یک از آن دو با دیگری پیوستگی ندارد، زندگی آدمی نیز ارتباط و نیاز همه جانبه با دین ندارد مگر در حد وسیله‌ای برای شوون خودخواهی، زیرا بنا بر تعریف دین از دیدگاه فوق، دین عبارت است از نوعی ارضای احساس شخصی که ممکن است معلول علل غیر واقعی باشد. طرز تفکر (حذف دین از) ... که بر مبنای تعاریف فوق درباره دین و سیاست و زندگانی استوار شده است

به هیچ وجه با تعاریف آنها در اسلام سازگار نیست. برای اثبات تضاد طرز تفکر مزبور با اسلام و اصول علوم انسانی می‌پردازیم به تعریف و مختصات سه حقیقت مزبور: حیات انسانی از دیدگاه اسلام، عبارتست از پدیده‌ای دارای استعداد گردیدن تکاملی که بوسیله تکاپوهای آگاهانه برای حصول به هدفهای عالی و عالی‌تر به فعلیت می‌رسد. سپری شدن هر یک از مراحل حیات، اشتیاق حرکت به مرحله بعدی را می‌افزاید. شخصیت انسانی رهبر این تکاپو است آن شخصیت که ازلیت سرچشمه آن است، این جهان معنی‌دار گذرگاهش، و قرار گرفتن در جاذبیت کمال مطلق در ابدیت مقصد نهایی‌اش آن کمال مطلق که نسیمی از محبت و شکوه و جلالش واقعیات هست را به تموج در آورده، چراغی فرا راه پر نشیب و فراز تکامل ماده و معنی می‌افروزد. بدیهی است همانگونه که این حیات آغازش از خداست و حرکتش مستند به خدا است، پایان آن نیز خدا است. ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین (تحقیقا نماز و عبادات و زندگی و مرگ من از آن خدا پرورنده عالمیان است). سیاست از دیدگاه اسلام، عبارتست از تفسیر و توجیه حیات انسانها بسوی عالیترین هدف مادی و معنوی و ملکوتی حیات برای بثمر رسیدن آن، همان مقدار دین و سیاست

معقول دخالت دارد که تنفس از هوای سالم برای ادامه زندگی طبیعی. حال باید پردازیم به تعریف آن دین و سیاست معقول که اساسی‌ترین عامل تحقق حیات مزبور (حیات معقول) می‌باشند: تعریف دین از دیدگاه اسلام، دارای سه رکن اصلی است: رکن یکم، عبارتست از اعتقاد به وجود خداوند یکتا و نظاره و سلطه او بر جهان هستی و دادگری مطلق او که هیچ هوی و هوسای راه به

آن ندارد، اوست جامع همه صفات کمالیه که جهان را بر مبنای حکمت برین آفریده و انسان را به وسیله دو نوع راهنمای اصیل (عقول سلیم به عنوان حجت درونی و انبیاء و اوصیاء به عنوان حجت برونی) در مجرای حرکت تکاملی تا ورود به پیشگاه لقاء الله قرار داده است و اعتقاد بر ابدیت که بدون آن، حیات و کل جهان هستی، معمایی لا ینحل باقی خواهد ماند. همه این اعتقادات وابسته به عقل سلیم و دریافت فطری و وجدانی است. رکن دوم، عبارتست از قوانین و برنامه عملی حرکت در زندگی قابل توجیه به سوی هدف اعلائی حیات که احکام و تکالیف و حقوق نامیده می‌شود. مبنای رکن دوم بر دو امر استوار است: الف قضایای اخلاقی (احکامی که برای تحصیل شایستگی‌ها مقرر است). ب تکالیف و حقوق. تکالیف شامل احکام عبادی و وظایف انسان در عرصه زند

گی اجتماعی و سیاسی می‌باشد. حق عبارتست از اختصاص امتیازی قابل استفاده برای انسان. احکام هم به نوبت خود تقسیم به احکام اولیه و ثانویه می‌گردد. احکام اولیه مربوط به نیازهای ثابت است و احکام ثانویه ناشی از مصالح و مفاسد عارض بر زندگی است. رکن سوم، موضوعاتی است که شامل همه واقعیات و پدیده‌های برپا دارنده زندگی است، اسلام در همه موضوعات بجز در چند مورد محدود، اختیار را به خود انسانها داده است که با حواس و تعقل و قدرت عضلانی و امیال و خواسته‌های مشروع خود، آنها را تامین نمایند. سیاست از دیدگاه اسلام عبارت است از مدیریت حیات انسانها چه در حالت فردی و چه در حالت اجتماعی برای وصول به عالی‌ترین هدفهای مادی و معنوی. عقاید و قوانین عملی برای تنظیم و اصلاح انسانی در ارتباطات چهارگانه: ۱. ارتباط انسان با خویشتن. ۲. ارتباط انسان با خدا. ۳. ارتباط انسان با جهان هستی. ۴. ارتباط انسان با همنوع خویش. هر حقیقت و پدیده‌ای که قابل بهره‌برداری برای تنظیم و اصلاح حیات انسانی در ارتباطات مزبور بوده باشد از دیدگاه اسلام، جزء دین محسوب میگردد. وحدت و هماهنگی همه شوون حیات انسانی در دین اسلام در نتیجه، علم، جهان‌بینی، سیاست،

اقتصاد، حقوق، اخلاق، فرهنگ به معنای پیشرو آن، صنعت (تکنولوژی) و همه آنچه که به نحوی در تنظیم و اصلاح مزبور تاثیری داشته باشد، جزئی از دین اسلام است. این حقیقتی است که هر کس که اطلاع از آن نداشته باشد، قطعاً از خود دین اطلاعی ندارد و بدیهی است که هر کس اطلاعی از این دین داشته باشد، آن را می‌داند. بعنوان نمونه عبارت دو نفر از متخصصان قانون و حقوق را در اینجا متذکر می‌شویم: ۱. ژان ژاک روسو متولد ۱۷۱۲ که می‌گوید: (مذهب مقدس (مسیحیت) همواره از هیئت حاکمه جدا مانده است و رابطه آن با دولت اجباری نبوده است. حضرت محمد (ص) نظریات صحیحی داشت و دستگاه سیاسی خود را مرتب نمود، تا زمانی که طرز حکومت او در میان خلفای وی باقی بود، حکومت دینی و دنیوی بود. حکومت دینی و دنیوی، شرعی و عرفی یکی بود و مملکت هم اداره می‌شد، ولی همین که اعراب ثروتمند شدند، سست گشتند و طوائف دیگر بر آنها چیره شدند آن وقت بین دو قدرت دوباره شروع شد.) روسو در جای دیگر می‌گوید: (قوانین یهود که هنوز باقی است و شریعت فرزند اسماعیل محمد (ص) که از ده قرن پیش بر تمام دنیا حکمفرما است، هنوز هم از عظمت مردان بزرگی که آنرا تدوین نموده‌اند، حکایت می‌کند. فلاسفه

خودپسند و متدینین متعصب و لجوج (ارزش) این مردان بزرگ را به جا نیاورده‌اند، ولی مرد سیاسی واقعی در تشکیلات ایشان، قریحه بزرگی را می‌بیند که موجد (مبانی) و موسسات بادوام است.) ۲. روبرت هوگوت جاکسون، دادستان دیوان کشور ممالک متحده آمریکا چنین می‌گوید...: (به نظر یک نفر آمریکایی اساسی‌ترین اختلافات در رابطه میان قانون و مذهب قرار دارد. در غرب حتی در آن کشورها که عقیده محکم به تفکیک مذهب از سیاست ندارد، سیستم قانونی را یک موضوع دنیوی می‌دانند که در آن، مقتضیات وقت رل بزرگی بازی می‌کند. البته نفوذهای مذهبی در تشکیل قوانین خیلی قوی و موثر بوده‌اند.) قانون عبری پنتاتوک که پنج کتاب اول تورات باشد، تعلیمات مسیح و قوانین کلیسایی هر کدام کمکی به فکر قانونی ما کرده‌اند. در ازمنه پیش غیر معمولی و غیر عادی نبوده که سیاستمداران با نفوذ و قضاوت و قانونگذاران را از میان مشایخ کلیسا انتخاب کنند. ولی با وصف

همه اینها، قانون به صورت یک امر دنیوی باقی مانده است. مجالس متعدد برای وضع قانون و دادگاه‌های برای اجرای آن به وجود آمده‌اند و اینها تاسیسات این جهانی به شمار می‌آیند که با دولت سر و کار دارند و مسئول آن می‌باشند نه با کلیسا و مذاهب. از اینرو، قانون ما در آمریکا، تکالیف مذهبی را معین نمی‌کند، بلکه در حقیقت هشیارانه آنها را حذف می‌کند. قانون در آمریکا فقط یک تماس محدودی با اجرای وظایف اخلاقی دارد. در حقیقت یک شخص آمریکایی در همان حال که ممکن است یک فرد مطیع قانون باشد، ممکن است یک فرد پست و فاسدی هم از حیث اخلاق بوده باشد. عبارات جاکسون تا اینجا بهترین توضیح دهنده نظریه سکولاریسم در قانون و سیاست می‌باشد که امروزه در آمریکا و در کشورهای غربی معمولاً در جریان است. سسپس جاکسون، عبارات خود را چنین ادامه می‌دهد: (ولی برعکس آن، در قوانین اسلامی، سرچشمه وضع قانون، اراده خدا است. اراده‌ای که به رسول او محمد (ص) مکشوف و عیان گردیده است. این قانون، اراده الهی تمام مومنین را جامعه واحدی می‌شناسد گرچه از قبایل و عشایر گوناگون تشکیل یافته و در مواضع و محل‌های دور و مجزا از یکدیگر واقع شده باشند. در اینجا مذهب، نیروی صحیح و الصاق دهنده جماعت می‌باشد نه ملیت و حدود جغرافیایی. در اینجا دولت هم مطیع و فرمانبردار قرآن است و مجالی برای قانونگذاری دیگری باقی نمی‌گذارد، چه رسد به آنکه اجازه انتقاد و شقاق و نفاق بدهد. بنظر مومن، این جهان دهلیزی است به ج

هان دیگر که جهانی بهتر می‌باشد و قرآن و قواعد و قوانین و طرز سلوک افراد را نسبت به اجتماع آنها معین می‌کند تا آن تحول سالم را از این عالم به عالم دیگر تامین نماید. غیر ممکن است تئوریه‌ها و نظریات سیاسی و یا قضایی را از تعلیمات پیامبر تفکیک نمود. تعلیماتی که طرز رفتار را نسبت به اصول مذهبی و طرز زندگی شخصی و اجتماعی و سیاسی، همه را تعیین می‌کند. این تعلیمات بیشتر وظیفه و تکلیف برای انسان تعیین می‌کند تا حقوق یعنی تعهدات اخلاقی.) با توجه به عبارات فوق کاملاً اثبات می‌شود که هماهنگی دین و سیاست و قانون دیگر امور اداره کننده حیات بشری، اجزاء تشکیل دهنده یک حقیقت هستند که دین نامیده می‌شود. اشتباه بزرگی که جاکسون در عبارات فوق مرتکب شده است، این است که می‌گوید: (این تعلیمات بیشتر وظیفه و تکلیف برای انسان تعیین می‌کند تا حقوق)! زیرا فقه اسلامی متشکل از تکالیف و حقوق و همه شئون زندگی دنیوی و اخروی است. جای شگفتی است که این حقوقدان بزرگ متوجه نشده است که تکالیف در فقه اسلامی بر دو گونه است: ۱. تکالیف شخصی مانند عبادات که بیان کننده بایستگی‌ها و شایستگی‌های انسان در ارتباط یکم (ارتباط انسان با خویشتن و خدا) می‌باشد. البته این تکالیف، ایجاد کننده (حق) به اصطلاح رسمی حقوقی نیست. زیرا آدمی در این ارتباط مکلف به اصلاح خویشتن است و از این تکلیف، حقی که به معنای رسمی حقوقی باشد، انتزاع نمی‌گردد. زیرا انسان نمی‌تواند حقی را (به معنای اختصاص به امتیازی که دارد) از خویشتن مطالبه کند (گرچه به یک معنای عالی اخلاقی عرفانی می‌توان تصور نمود که نیروها و استعداد‌های مثبت و سازنده شخصیت آدمی در مسیر کمال، حقی دارند که باید مورد بهره‌برداری قرار بگیرند) ولی بدیهی است که این حق به معنای اصطلاحی رسمی آن، در حقوق نیست. ۲. تکالیف حقوقی مقرر در ارتباط چهارم (ارتباط انسان با هم‌نوعان خود) که در برابر حقوق وضع شده است. کسانی که گمان می‌کنند، تکلیف در ارتباط انسانها با یکدیگر، بدون حق، امکان پذیر است، از بدیهی ترین اصل حقوق اقوام و ملل بی‌اطلاعند. زیرا هر یک از این دو حقیقت، مستلزم دیگری می‌باشد. معنای اینکه فرد مکلف است دستمزد فردی دیگر را که برای او کاری انجام داده است بپردازد، این است که آن فردی که کار را انجام داده است، حق دریافت و تملک دستمزدی را دارد که کارفرما مکلف به پرداخت آن است. قسمت بسیار مهمی از فقه اسلامی همین حقوق است که مرکب است از حقوق مدنی و حقوق سیاسی و غیره. در نهج البلاغه، حقوق مردم بر حاکم و حقوق حاکم بر مردم (حق الرعیه علی الوالی و حق الوالی علی الرعیه) هم صریحاً و هم کنایتاً و اشارتاً مطرح گشته است. فرمان مبارک امیرالمومنین (ع) به مالک اشتر، فرمان حقوق سیاسی است که تاکنون مورد تفسیر و تحقیق صاحب‌نظران علوم سیاسی بوده است. امروزه حقوق تطبیقی یا فقه مقارن که به طور

فراوان درباره اسلام و دیگر نظام‌های حقوقی تالیف شده است، مجالی برای تردید در برخورداری اسلام از یک نظام حقوق عالی نمی‌گذارد. سپس جاکسون در تفسیر تکالیفی که اسلام برای مردم مقرر ساخته است، چنین می‌گوید: (یعنی تعهد اخلاقی که فرد ملزم به اجرای آن می‌باشد، بیشتر مطمح نظر است و هیچ مقامی هم در روی زمین نمی‌تواند فرد را از انجام آن معاف بدارد و اگر از اطاعت سرپیچی نماید، حیات آینده خود را به مخاطره انداخته است.) اشتباه دیگری که جاکسون در جملات فوق دارد متذکر می‌شویم: اولاً- تعبیر تعهدات اخلاقی با التزام به اجرای قطعی آن سازگار نیست. زیرا شایستگی و عظمت اخلاق در اختیاری بودن عمل به آن است، چنانکه نمی‌تواند مستند به عامل طبیعی بوده باشد. ثانیاً می‌بایست جاکسون به این قضیه توجه داشته باشد که تکالیف افراد و اجتماع و دولت نسبت به یکدیگر بدون تحقق حقوق، امکان‌پذیر نیست و خود جاکسون اعتراف می‌کند که تعلیمات اسلامی، احکام و وظایفی است که نسبت به اصول مذهبی و طرز زندگی شخصی و اجتماعی و سیاسی همه را تعیین می‌کند. بدیهی است که وظایف و احکام اجتماعی و سیاسی در عرصه زندگی دسته جمعی، ذاتاً مقتضی حقوقی است که باید مردم آنها را مراعات نمایند. جاکسون می‌گوید: از آنجا که امریکایی‌ها، اساس مذهبی و یا فلسفی قوانین اسلامی را قبول ندارند، اینطور فکر می‌کنند که هر چه بر این اساس مبتنی گردیده، نمی‌تواند نظر و توجه ما را جلب کند، ولی حقیقت این است که همین سیستمی که غیر عملی قلمداد می‌شود، اعمال بزرگی را توانسته است به طرز حیرت‌انگیزی انجام بدهد. اینطور بود که نیروی حیات بخش و التصاق دهنده آیین محمدی در ظرف یک قرن پس از رحلت محمد (ص) قوم و عشیره او را با آنکه فاقد یک دولت متشکل واقعی و فاقد یک قشون ثابت و فاقد آرمانهای سیاسی مشترک بودند، معذکک قادر ساخت بر سواحل آفریقایی مدیترانه استیلاء یابند. اسپانیا را مغلوب سازند و فرانسه را مورد تهدید قرار بدهند. عبارات بعدی جاکسون بدینقرار است: مطلب عمده این است که ما تازه

شروع کرده‌ایم به تشخیص اینکه این مذهب که جوانترین مذهب دینا است، فقهی ایجاد نموده است که حس عدالتخواهی میلیون‌ها مردمی که در زیر آسمانهای سوزان آفریقا و آسیا و همچنین هزاران نفر دیگر را که در کشورهای آمریکا زیست می‌کنند را اقناع می‌نماید. البته از تاریخ این آمار تقریبی که جاکسون اظهار می‌کند در حدود سی سال می‌گذرد. آماری که اخیراً درباره عده مسلمانان شایع شده است در حدود یک میلیارد و یکصد میلیون نفر است که هشت میلیون از آنها در اروپای غربی و ده میلیون نفر در آمریکا و دیگر کشورهای غیراسلامی زندگی می‌کنند. جاکسون می‌گوید: (هر چند ممکن است نسبت به الهام مذهبی حقوق مسلمانان مشکوک (در شک و تردید) باشیم، معذکک حقوق مزبور درسهای بسیار مهمی در اجرای قوانین به ما می‌آموزد. حالا موقع آن رسیده که دیگر خودمان را در دنیا تنها قومی ندانیم که عدالت را دوست می‌دارد و یا معنی عدالت را دوست می‌دارد و یا معنی عدالت را می‌فهمید، زیرا کشورهای اسلامی در سیستم قانونی خود، رسیدن به این مقصد را نصب‌العین خود قرار داده‌اند و تجربیات آنها درسهای ذیقیمتی برای ما در بردارد.) به خاطر می‌آوریم که در سالهای گذشته، در شعبه حقوق از انجمن دولتی حقوق تطبیقی در دانشگاه حقوق دانشگاه پاریس، گنگره‌ای به منظور بحث در فقه اسلامی تحت عنوان (هفته فقه اسلامی) منعقد ساخت و جمعی از مستشرقین و استادان حقوق و قانون از کشورهای اروپایی و اسلامی را دعوت نمود. دبیرخانه انجمن پنج موضوع فقهی را معین کرده بود که اعضاء درباره آنها کنفرانس دادند و در اثناء کنفرانسها، دانشمندان حقوق فرانسه و دیگر ممالک و مستشرقین نامی، به عظمت و اهمیت و جامعیت فقه اسلامی اعتراف نموده و صلاحیت آن را برای جوامع بشری در همه ادوار تصدیق کردند. در روزهای کنفرانس، رئیس و کلای پاریس چنین گفته است: من میدانم میان این دو امر متناقص چگونه سازش بدهم؟ از یک طرف با تبلیغات گوناگون همه جا انتشار می‌دهند که فقه اسلامی با جمودی که دارد صلاحیت ندارد که مبنای قانونگذاری برای نیازهای اجتماعات دوران کنونی قرار بگیرد. از طرف دیگر در این کنفرانسها، ضمن تحقیقات عالمانه و کنجکاوهای محققانه‌ای که متخصصان فن در این کنفرانسها ابراز می‌دارند، مطالبی را می‌شنویم که بطلان آن تبلیغات را با براهین

محکم و با استناد به نصوص و قواعد موجود و متقن فقهی آشکار می‌سازد. در پایان این کنفرانسها، قطعنامه‌ای به امضای اعضاء کنگره ک

ه حقوقدانان و قانونگذاران بودند، رسانیدند که همه آنان عظمت و استحکام فقه اسلامی را تصدیق نموده و صلاحیت آنرا برای پاسخگویی همه جوامع بشری اعلام نمودند. در پایان، اعضاء کنگره به ادامه (هفته فقه اسلامی) اظهار تمایل نمودند، ولی متأسفانه از یک ناحیه یک عده از استمرار این فعالیت جلوگیری به عمل آمد! دو نظریه متناقض نمای عبدالرحمن ابن خلدون درباره نیاز زندگی دنیوی مردم به پیامبران الهی عبدالرحمن بن خلدون در نیاز حیات دنیوی انسانها به دین، دو نظریه متناقض نما دارد که ما در کتاب (فلسفه دین) مورد بررسی و نقد مشروح قرار داده‌ایم. در اینجا لازم می‌دانیم که اشاره‌ای به آن دو نظریه داشته باشیم. نظریه یکم (و این قضیه که حکما مطرح کرده‌اند (نیاز مردم به انبیا برهانی است) همانگونه که می‌بینی برهانی نیست، زیرا عالم وجود و حیات بشری ممکن است بدون نبوت و شریعت اسلامی برقرار باشد) ... نظریه دوم (فصل پنجاه و یکم)، در اینکه زندگی اجتماعی بشری ناگزیر از سیاسی است که نظام زندگی را برقرار نماید. بدانکه ما در مواردی متعدد از این کتاب بیان نمودیم که زندگی اجتماعی برای بشر ضروری است و این است معنای عمران که درباره آن سخن می‌گوییم، قطعی

است که در زندگی اجتماعی برای مردم، فرمانروایی حاکم ضرورت دارد که مردم در تنظیم امور خود به او رجوع کنند. حکم حاکم در میان مردم گاهی مستند به شریعت نازل شده از جانب خدا است. ایمان مردم به پاداش و عذابی که مبلغ شرع، آن را آورده است، موجب می‌شود مردم به آن شرع اطاعت کنند. و گاهی حکم مستند به سیاست عقلی است که باعث گردن نهادن مردم به آن سیاست، پاداشی است از طرف آن حاکم که به مصالح زندگی آنان دانا می‌باشد. در آن هنگام که حکم مستند به شریعت الهی است، برای دنیا و آخرت نافع است، زیرا صاحب شرع به همه مصالح دانا است و موقعی که حکم مستند به سیاست عقلی است، نفع تنها برای زندگی دنیوی است. سپس سیاست عقلی که در پیش گفتیم، بر دو وجه است: یکی از آن دو این است که مصالح عمومی مردم و مصالح حاکم در استقامت ملک، خصوصا مراعات می‌گردد. این نوع سیاست همان سیاست فارسی بود که بر مبنای حکمت برگزار می‌شد و خداوند متعال ما را به برکت دین اسلام و پیمان خلافت از آن نوع سیاست بی‌نیاز نموده است، زیرا احکام شرعی، ما را درباره مصالح عمومی و خصوصی بی‌نیاز نموده است. و احکام مدیریت و حاکمیت جامعه در احکام شرعیه مندرج شده است ... حکام مسلمانان، سی

است را به مقتضای شریعت به مقدار قدرت خود اجرا می‌کنند. بنابراین قوانین شریعت اسلامی، مجموعه‌ای از احکام شرعی و آداب اخلاقی و قوانین طبیعی در جامعه و اموری از مراعات شوکت و اهتمام شدید است که ضرورت دارد و پیروی در این امور نخست از شریعت است، سپس از آداب حکماء زمامداران. ملاحظه می‌شود که نظریه نهایی ابن خلدون همین است که مشروحا آورده‌ایم و چنانکه در کتاب فلسفه دینی مطرح نمودیم، زندگی بدون دین همان زندگی طبیعی محض است که تنها بعد مادی انسان را تأمین می‌کند، نه آن حیات معقول را که همه ابعاد وجود انسانی را به کمال خود می‌رساند. لذا می‌توانیم بگوییم در نظریه ابن خلدون تناقضی وجود ندارد. روش سکولاریسم (حذف مذهب از زندگی دنیوی انسانها) موجب اختلال شخصیت (من انسانی) در مدیریت وجود انسانی است. موجودیت انسانی از چهار بعد اساسی تشکیل می‌گردد: بعد یکم واقعیات مربوط به موجودیت طبیعی انسان که عبارت است از اعضای جسمانی و فیزیولوژیست و لوازم طبیعی آنها مانند ارتباط با محیط طبیعی و توالد و تناسل و غیرذلک. بعد دوم واقعیات مقرر در حیات دنیوی اجتماعی که مربوط به اداره حیات جمعی او است، مانند حقوق، اقتصاد، سیاست، فرهنگ، به معن

ای مربوط به عناصر زندگی دنیوی آن، مشروح این بعد در شماره (۸) از مبحث: (نمونه‌ای از آن اصول و ارزشهایی که پس از حذف مذهب از زندگی انسانها، متزلزل گشته و یا به کلی نابود شدند) مطرح خواهد گشت. بعد سوم فعالیت‌های مغزی و روانی

انسان است مانند تصورات و تخیلات و تجسیم و تعقل و اندیشه و اراده و تصمیم و اختیار و احساسات و عواطف و غیره. بعد چهارم واقعیات مربوط به استعداد کمال جوی او است که عمده آنها مذهب و اخلاق و دیگر حقایق ارزشی عالی می‌باشد. شخصیت آدمی در مدیریت بعد اول (زندگی حیوانی) مدیریت واقعیات مربوط به موجودیت طبیعی انسان تا آنجایی که از شرایط مدیریت مانند آگاهی و سالم بودن و دیگر توانایی‌ها برخوردار است، به طور مستقیم فعالیت خود را انجام می‌دهد، مگر اینکه عوامل جبری به وسیله فقدان آن شرایط، قدرت مدیریت را از شخصیت بگیرد و یا کار برای عضو آن اندازه عادی باشد که نیازی به دخالت کامل شخصیت وجود نداشته باشد. اغلب فعالیت‌های اعضاء جسمانی که مستند به نیازهای اصلی و در امتداد زندگی به طور فراوان تکرار می‌شوند، مانند این است که آن اعضاء مقداری آگاهی و توانایی مدیریت را در اداره خود از شخصیت، ناآگانه بهره‌برداری می‌کنند. لذا نیازی به آگاهی کامل و بهره‌برداری از قدرت مدیریت شخصیت مشاهده نمی‌شود. معمولاً اینگونه فعالیتها را که برای انسان عادی شده است، اعمال مستند به عادت می‌نامند. بر همین مبنا است که در موارد فعالیت‌های جدید بی سابقه و کم سابقه و در موارد اهمیت (به اندازه اهمیت مورد) شخصیت مدیریت کامل آنرا با آگاهی و دیگر شرایط به عهده می‌گیرد و کار خود را انجام می‌دهد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، شخصیت انسان در مدیریت این بعد (واقعیات مربوط به موجودیت طبیعی انسان) با در نظر گرفتن نیازهای محرک اعضاء طبیعی کار خود را انجام می‌دهد و کار خود را به همان نیازها مستند می‌داند. شخصیت آدمی در بعد دوم (زندگانی با اصول و قوانین موضوعی) در بعد دوم شخصیت آدمی با حقایقی مربوط می‌شود که با انگیزه‌های حیات دنیوی جمعی و بدون اختیار او مقرر گشته و او زندگی خود را برای تطبیق به آن حقایق ملزم می‌بیند. مانند حقوق، اقتصاد، و سیاست و غیره. تفاوت میان دو بعد اول و دوم در این است که رابطه جبری شخصیت با حقایق مربوط به بعد یکم (اعضاء مادی) بیش از رابطه جبری او با حقایق بعد دوم می‌باشد زیرا تخلف از قوانین اجتماعی مانند حقوق امکان پذیرتر است از تخلف از

قوانین اعضاء جسمانی که زندگی طبیعی انسان را به طور مستقیم اداره می‌کند. به عنوان مثال باز کردن چشم در موقع راه رفتن و نگاه کردن به جلو، از الزام و جبر بیشتر برخوردار است تا پیروی از مواد قوانین زندگی جمعی، زیرا شماره انسانهایی که با علم به قانون به جهت عدم رضایت صحیح یا غلط از آن قانون و یا به جهت داشتن قدرت برای گریز از آن، اعتنایی به قانون ندارد بسیار است. انسان در بعد یکم زندگی می‌تواند تنها با پیروی از انگیزه‌ها و عوامل جبری حیات طبیعی فردی مانند دیگر حیوانات زندگی کند. ولی در بعد دوم، انسان پا را از منطقه سایر جانداران بسیار فراتر نهاده و عنوان نوع خاص برتر و کامل‌تر را در میان جانداران به خود اختصاص می‌دهد. انسانها می‌توانند حقایق بعد دوم (اقتصاد، حقوق، سیاست، و غیره و ذلک) را تنها برای تأمین زندگی دنیوی خود بپذیرد و زندگی خود را بر اصول و قوانین آنها تطبیق بدهند و هیچ گونه ارزشی را مانند ارزشهای مذهبی و اخلاقی در پیروی از آنها مستند قرار ندهند. اینگونه زندگی دنیوی اجتماعی، همان زندگی دیگر جانداران است با سطوح و ابعادی بسیار بسیار گسترده‌تر و عمیقتر و پیچیده‌تر و خطرناک‌تر. شخصیت آدمی در بعد سوم

شخصیت در مدیریت این بعد، با حقایقی سر و کار دارد که دارای جهات و سطوح گوناگون و ظریف‌تر بوده و امکان دخالت شخصیت با مختصات آن دارد در توجیه و چگونگی آن حقایق، کم و بیش وجود دارد. توضیح اینکه شخصیت برای تحریک دست به برداشتن کتاب از قفسه کتابخانه و پیدا کردن صفحه‌ای که مقصود مطالعه کننده در آن است، نیازی به چیزی جز تحریک پا برای رسیدن به قفسه مطلوب و تحریک دست برای برداشتن کتاب از قفسه و باز کردن و پیدا کردن صفحه مطلوب ندارد. در صورتیکه در مدیریت فعالیت‌های مغزی و روانی که بطور مستقیم با شخصیت مربوط می‌باشند، نیاز به دقت و تحلیل و ترکیب و تصفیه و استنتاج‌های بسیار ظریف و تجربیدی دارند. فعالیتها و بازتابهای مغزی و روانی انسان، مانند درک، تصورات، تخیلات و تجسم، اکتشاف، علم حضوری (خودیابی و خودهشیاری) و بازرسی خویشتن، تعقل، اندیشه، تجربید، اداره، تصمیم، اختیار، احساسات متنوع مانند احساس زیبایی، احساس شکوه در نظم هستی و هم‌چنین انواع عواطف و غیره می‌باشند. بدیهی است که هیچ

یک از فعالیتها و بازتابهای مزبور، تصادفی نبوده و در خلا به وجود نمی‌آید و پس از به وجود آمدن بدون قانون در وجود آدمی، از بین نمی‌رود. این فعالیتها

و بازتابها به دو نوع عمده تقسیم می‌گردند: نوع یکم آن قسمت از فعالیتها و بازتابهایی است که نیازی به آگاهی و مدیریت شخصیت ندارد، مانند تصور اشیایی که برای اولین بار با آنها رویاروی می‌شویم مسلم است که صورتهایی از آن مشاهدات در ذهن ما منعکس می‌گردد و در این انعکاس، ذهن ما مانند حوضی است که سنگی در آن بیندازند، امواجی مناسب ایجاد می‌گردد. در این حال اگر آن تصورات، چیزهایی بی‌اهمیت باشند، بدون اینکه شخصیت (من انسانی) آنها را مورد بازرسی و تحلیل قرار داده (و برای نگهداری آنها را تحویل مراکز خاص بدهد) به حال خود می‌گذارد که با گذشت زمانی کم و بیش از افق ذهن ناپدید می‌گردند. و از این نوع است همه آن جریانات ذهنی که لحظاتی در عرصه خود آگاه یا نیمه آگاه ذهن پدیدار می‌گردند و سپس راه خود را پیش می‌گیرند بدون اینکه تحت نظاره و سلطه و مدیریت شخصیت قرار بگیرد. نوع دوم آن قسمت از فعالیتها و بازتابهایی هستند که مورد آگاهی و مدیریت و سلطه شخصیت قرار می‌گیرند. در این قسمت شخصیت با حقایق ارتباط برقرار می‌کند که فوق قوانین جسمانی (فیزیکی فیزیولوژیک و غیره) می‌باشند. مانند: ۱. تجسیم، (هست را نیست و بالعکس، نیست را هست تلقی کردن ی

اشیاء را آنچنانکه هستند دگرگونه تلقی نمودن). بهترین موارد تجسیم، نمایشهای گوناگون در صورت تئاتر و غیره است که تماشاگران حتی گاهی خود بازیگران هم نموده‌ها و اشخاص موجود در صحنه را عین واقعیت تلقی می‌کنند و ترتیب اثر را به آنها می‌دهند. به عنوان مثال: شخص معین نقش مرحوم میرزا تقی خان امیرکبیر را به عهده می‌گیرد و کسانی دیگر نقش دشمنان و قاتلان امیرکبیر را بازی می‌کنند و همه تماشاگران یقین دارند که به تجسیم‌کننده امیرکبیر واقعیت دارد و نه تجسیم‌کننده دشمنان و قاتلان آن شخصیت بزرگ. با این حال همه تماشاگران، قضایای امیرکبیر را چنان با واقعیت تلقی می‌کنند که گویی واقعا با آن شخصیت و سرگذشت ناگوار او رویاروی هستند. همچنان که قضایای دشمنان و قاتلان را عین واقعیت تلقی می‌نمایند. این است قدرت فوق طبیعی که (من آدمی) (شخصیت) دارا می‌باشد. ۲. اکتشاف، پدیده‌ای است که با هیچ یک از قواعد علمی قابل تفسیر نیست. به قول کلود برنار در مقدمه طب آزمایشی، (هیچ قاعده و دستوری معین نمی‌توان به دست داد که هنگام مشاهده امری معین در سر محقق فکری درست و مثمر که یک نوع راهیابی قبلی ذهن به تحقیق صحیح می‌باشد، بوجود بیاید. تنها پس از آنکه

فکر به وجود و ظهور آمد، می‌توان گفت چگونه باید آن را تابع دستورهای معین قواعد منطقی مصرح که برای هیچ انحراف از آنها جایز نیست قرار داد. ولکن علت ظهور آن نامعلوم و طبیعت آن کاملاً شخصی و چیزی است مخصوص که منشا ابتکار و اختراع و نبوغ هر کس شمرده می‌شود). اکثریت بسیار چشمگیر از صاحب نظران علوم، دخالت دریافتهای شهودی را در اکتشاف و ابتکار پذیرفته‌اند و هر کس که خود از تواناییهای مزبور بهره‌مند باشد و حتی یک مورد از آنها به طور مستقیم دیده باشد، به دخالت شهود در اکتشافات اعتراف می‌نماید. ۳. علم حضوری، (خودیابی یا خودهشیاری) برای هر انسانی که توانایی دریافت خویشتن را داشته باشد، اتفاق می‌افتد. در این پدیده فوق‌العاده شگفت‌انگیز، ادراک‌کننده عین ادراک شونده است که عبارت است از (من) یا شخصیت، در حالی که با توجه به حقیقت چنین پدیده‌ای، امری که اتفاق می‌افتد شبیه تناقض است. زیرا (من) بدون اینکه به دو قسمت درک‌کننده و درک‌شونده تقسیم شود، هم درک می‌کند و هم درک می‌شود و به قول شیخ محمود شبستری (این جریان مانند این است که انسان با چشم خود بدون وسیله چشم خود را ببیند!) عدم آینه عالم عکس و انسان چو چشم عکس در وی شخص پنه

ان تو چشم عکسی و او نور دیده است به دیده، دیده را دیده، که دیده است ۴. تعقل، (اندیشه در پرتو اصول و قوانین تثبیت شده برای وصول به مقاصد منظور) شخصیت در فعالیت تعلقی، از کلیات تجرید شده برای تطبیق بر موارد قضایا استفاده می‌کند و چون

درک قضایای کلی مستلزم دریافت حقایق تجربیدی است. لذا شخصیت در این جریان نیز فعالیت فوق طبیعی انجام می‌دهد. ۵. اختیار، این پدیده از باعظمت‌ترین فعالیت‌هایی است که (من انسانی) یعنی شخصیت در مدیریت خود انجام می‌دهد، زیرا در جریان آگاهی و سلطه و حذف و انتخاب انگیزه‌های کار یا ترک کار که شخصیت آدمی انجام می‌دهد، حتی در فوق معقولات که آنها را موازنه و مقایسه می‌نماید قرار می‌گیرد و بدین جهت کار خود را با یک حالت اشراف و فعالیت فوق عملیات و بازتاب‌های طبیعی در بعد جسمانی صورت می‌دهد. ۶. بازرسی و داوری شخصیت درباره خویشتن، هر کسی که از مغز و روان معتدل برخوردار باشد، می‌تواند اجزاء جسمانی خود را مورد بررسی و داوری و ترجیح یکی بر دیگری قرار بدهد (مانند دستها و پاها و سر و صورت و غیره ذلک) همچنان می‌تواند قوا و استعدادها و فعالیت‌های درونی خود را مانند اندیشه، تعقل، احساسات، عواطف، فعالیتهای وجدانی، بازتاب در برابر لذایذ و آلام، اراده، تصمیم، اختیار و غیرذلک مورد بررسی و داوری قرار بدهد. مثلاً آیا احساسات من سالم است؟ آیا اندیشه و تعقل من درست عمل می‌کند؟ آیا فعالیت‌های وجدانی من بطور قانونی به جریان می‌افتد؟ و همچنین آیا این قوا و استعدادها من بطور مجموع هماهنگ کار می‌کند یا نه؟ این بررسی‌کننده، شخصیت آدمی است. اگر کسانی پیدا شوند و بگویند: چنین بررسی و داوری ممکن است مستند به یکی از نیروهای ناشناخته مغزی ما بوده باشد و دلیلی برای وجود شخصیت (من) مجرد، نیست. پاسخ این اعتراض بدین قرار است که این احتمال در صورتیکه یک انسان همه اجزاء و قوا و استعدادها موجودیت خود را برای مقایسه با یکدیگر از نظر کمیت و کیفیت مقابل شخصیت برنهاده است، صحیح نیست. زیرا فرض این است که همه اجزاء و قوا و استعدادها درونی و برونی آدمی مورد بررسی و داوری قرار گرفته است. و بر فرض صحت این احتمال که داوری در این مورد مربوط به یک نیروی ناشناخته مغزی است، این مسئله پیش می‌آید که اگر در صحت بررسی و داوری نیروی مزبور تردید داشته باشیم، مسلم است که به بررسی و داوری مابین آن نیرو و همه اجزاء و قوا و استعدادها که مورد بررسی آن بوده‌اند، می‌پردازیم. در این صورت با این سوال رو به رو خواهیم شد که آن بررسی و داوری‌کننده چیست؟ کیست؟ هر حقیقتی که باشد، بالاتر از همه اجزاء و قوا و استعدادها و نیروی مفروض خواهد بود. این همان شخصیت (من مجرد) است. این بود نمونه‌ای اندک از دلایلی که تجرد شخصیت (من آدمی) را اثبات می‌نماید. گفته شده است دلایلی که برای تجرد (من) آورده شده است، متجاوز از ۶۰ دلیل می‌باشد. اگر ما اینگونه فعالیت‌های تجربیدی (من) (شخصیت) را نادیده بگیریم و بگوییم: در صحنه پهناور طبیعت هیچگونه امر فوق طبیعت انجام نمی‌گیرد تا راه را برای (حذف دین از) ... در حیات انسانها باز کنیم، درد بی‌درمان (از خودبیگانگی) را که بیماری قرن بیستم است نادیده گرفته‌ایم. نتیجه این بحث این است که حذف دین در حیات دنیوی، شخصیت را به دست حوادث و وقایع جزئی که دائماً در حال تغییر است می‌سپارد و اصالت و ثبات آنرا که از فوق طبیعت سرچشمه می‌گیرد، نفی می‌نماید. ۷. اشراف (من) بر عالم هستی، تردیدی نیست در اینکه انسانهای آگاه با تحصیل معارف عالی، به نوعی مقام والای شهود می‌رسند که همه هستی را در ذات خود با علم حضوری درمی‌یابند. حتی وجود خویشتن را هم به عنوان جزئی از عالم هستی در کل مجموعی درمی‌یابند. اولین متفکری که دلالت این جریان را بر فوق طبیعی بودن (تجرد عالی) (من انسانی) یعنی شخصیت گوشزد کرده است، ناصر خسرو قبادیانی است. او چنین می‌گوید: عقل ما بر آسیا کی پادشا گشتی چنین گرنه عقل مردمی از کل خویش اجزاستی ۸. شخصیت انسانی، به اضافه آن عظمتها و استعدادها که دارد، از یک حقیقت دیگر برخوردار است که در برابر تحولات، ثابت و برقرار است. اگر کسی مرتکب قتل نفس شود و حتی صد سال از کیفر بگریزد، او قاتل است و دادگاههای دنیا او را قاتل می‌شناسند، با اینکه ابعاد جسمانی او قطعاً بارها تغییر کرده است. و شاید منشا اصل گرابی شخصیت از همین علت (عنصر ثابت آن) سرچشمه می‌گیرد. اینکه شخصیت آدمی در طول عمر در ارتباط با هر گونه حادثه و در ارتکاب هر عمل و گفتن هر سخنی می‌خواهد بر اصلی ثابت و پذیرفته شده تکیه کند، مربوط به همین عنصر ثابت او است. در عین حال که: هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نوشدن اندر بقا عمر همچون جوی نونو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد یعنی در عین

حالی که شخصیت انسان در میان دگرگونی‌ها غوطه‌ور و با آنها در ارتباط است، همیشه گرایش به ثبات و اصول ثابت دارد. قرن‌ها بگذشت این قرن نویست ماه آن ماه است و آب آن آب نیست عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم لیک مستبدل شد این قرن و امم قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی برقرار و بردوام شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار پس بنایش نیست بر آب روان بلکه بر اقطار اوج آسمان بنا بر مباحث فوق، منحصر ساختن شخصیت و فعالیت‌های آن در متغیرها و دگرگونی‌های امور دنیوی مساوی است با نابود کردن آن. شخصیت آدمی در مدیریت بعد چهارم (حیات معقول) بعد چهارم. بعد حیات بر مبنای اخلاقی و مذهبی وجود آدمی است. اگر چه می‌توان گفت: گرایش این دو حقیقت، از مختصات بسیار عالی شخصیت (من انسانی) است. لذا می‌توان آن دو را در حقایق مربوط به بعد سوم آورد، ولی بدان جهت که ارتباط این دو حقیقت با فوق طبیعت، مستقیم و بااهمیت‌تر از همه خواص تجریدی شخصیت است، لذا آن دو را به عنوان یک بعد مستقل مطرح می‌نماییم. نخست توصیفاتی چند درباره اخلاق را که در تفکرات صاحب‌نظران قرون و اعصار در شرق و غرب است، در اینجا متذکر می‌شویم:

۱. اخلاق شکوفایی حقیقت در جان آدمی است. ۲. اخلاق نمایش دهنده حیات و وجدان سالم انسانی است. وجدان چیست؟ وجدان قطب‌نم

ای کشتی وجود آدمی در اقیانوس هستی است. ۳. اخلاق تفسیرکننده (حیات معقول) انسانهاست. ۴. اخلاق عامل پیروزی انسان بر صفات حیوانی او است. ۵. هیچ انبساط و نشاطی با آن ابتهاج و سروری که در درون انسانهای اخلاقی به وجود می‌آید، نمی‌تواند برابری کند. ۶. اراده و تصمیمی که به انگیزی اخلاق انسانی عالی به وجود می‌آید، پشیمانی ندارد. ۷. احساس تکلیف مبتنی بر فعالیت‌های فضائل اخلاقی، عالی‌ترین احساس است که در درون بشر شکوفا می‌شود. ۸. هیچ قوم و ملتی بدون فضائل اعلای اخلاقی در اوراق کتاب بزرگ تاریخ، شایسته مطالعه انسانها نمی‌باشد. ۹. برای شناخت آدمی، هیچ نشان و علامتی مانند اخلاق نیست. ۱۰. اگر اخلاق والای انسانی را از حیات وی حذف کنیم، با یک موجود پیچیده و خطرناکی رویارویی خواهیم گشت، که خود را انسان نامیده است. بنابراین توصیفات، حذف اخلاقی والای انسانی از زندگی انسانها، درست مساوی بی‌نیازی آنان از شخصیت و یا نبود کردن آن حقیقت است. همان حقیقتی که آنان را از حیوانات جدا کرده است. و تردیدی نیست در اینکه زندگی (با حذف دین) (سکولاریسم) که بر مبنای خودخواهی مشروط به عدم تجاوز جبری بر حق زندگی دیگران، استوار شده است، هیچ محلی برای شخصیت و اخلاق سازنده شخصیت باقی نمی‌گذارد. حذف مذهب از حیات و شخصیت بشری در زندگی دنیوی بر مبنای سکولاریسم، مستلزم تجزیه وحدت (حیات معقول و تجزیه وحدت شخصیت است) اختصاص دادن آرمانهای جدی شخصیت بشری و فعالیت‌های آن، به نمودهای گسیخته و زودگذر زندگی دنیوی و حذف مذهب از آنها (نمودهای گسیخته و زودگذر) درست مانند قانع ساختن شخصیت به مشاهده محسوساتی جزئی است که به وسیله حواس و آزمایشگاهها وارد مغز انسانی می‌گردد. اگر عقل انسانی برای تنظیم و انتزاع قانون از آن محسوسات وارد میدان نشود، محال است که بشر بتواند قوانین علمی را در عالم هستی درک کند. زندگی بشری نیز با حذف مذهب، توانایی ارائه قوانین و روش اصلی حیات هدفدار را از دست می‌دهد. بزرگترین آسیبی که حذف مذهب به حیات انسانی وارد می‌کند، تجزیه حیات و شخصیت آدمی به دو قطعه دنیوی و اخروی می‌باشد! در صورتیکه (حیات معقول) که ریشه اصلی‌اش از عالم بالا شروع شده است، امکان ندارد در عالم پایین ختم شود و یا قابل تجزیه گردد، بطوریکه یک جزء آن در این دنیا در اختیار خود انسان باشد و مطابق تمایلات و آرمانهای خود، آن را اداره کند و جزء دیگرش را به عنوان جزء اخروی آن با

مقداری حرکات و اذکار تلقی و تامین نماید! یک توجه و خود آگاهی سالم می‌تواند وحدت حیات و وحدت شخصیت را در دو قلمرو دنیا و آخرت برای انسان قابل شهود و مشاهده بسازد. نمونه‌ای از مختصات روش سکولاریسم و خسارت‌های جبران ناپذیری که پس از حذف مذهب از زندگی دنیوی انسانها بر اصول اساسی و ارزشهای عالی بشریت وارد آمد. نخست یک مقدمه مختصری

را درباره افراط‌گری و تفریط‌گری که سرتاسر تاریخ بشری را فرا گرفته است، یادآور می‌شویم: می‌توان ادعا کرد که در طول تاریخ بسیار کم اتفاق می‌افتد که بشر معنای افراط و تفریط را بفهمد و در صورتیکه آن را فهمید، بتواند با کمال آگاهی از این دو انحراف اجتناب کند. باید گفت: شدیدترین و خسارت‌بارترین افراط و تفریطی که بشر درباره واقعیات مرتکب شده است، درباره خویشتن بوده است. این انحراف همواره موجب ارتکاب تفکرات و تمایلات انحرافی در دیگر شئون حیات او گشته است، افراط و تفریطی است که درباره معرفی و ارزیابی خویشتن انجام داده است، لذا باید معتقد شویم تا ریشه این انحراف خطرناک در درون آدمیان به وجود خود ادامه می‌دهد، قطعی است که تفکرات و تمایلات انحرافی، آنان را از (حیات معقول) در دنیا و آخرت محروم خواهد

د ساخت. ما برای توضیح این جریان نمونه‌هایی را در این بحث یادآور می‌شویم: ۱. انسان گاهی درباره ماهیت و ارزشیابی خود دچار افراط گشته و خود را گل سرسبد عالم وجود تلقی کرده و گاهی تا حد خطرناک‌تر از یک حیوان درنده پایین آورده است! ۲. در روزگار گذشته (بردگی) برای او اساسی‌ترین اصل حیاتی و زیر بنای همه شئون زندگی بوده است. مانند: حقوق، اخلاق، مذهب، اقتصاد، سیاست و فرهنگ و غیره! امروزه (مفهومی از آزادی) که عمدتاً به معنای رهایی از همه قیود مذهبی و اخلاقی و دیگر ارزشها و اصول عالی انسانی می‌باشد، در سرتاسر جوامع صنعتی (به اصطلاح پیشرفته!) شیوع پیدا کرده است. بدیهی است که این تفریط در نتیجه آن افراط یا بالعکس (این افراط در نتیجه آن تفریط) به وجود آمده است. ۳. در دورانهای گذشته، تقید به احکام و تکالیف و حقوق، گرایشهایی افراطی به نام مذهب چنان‌گریبان بعضی از جوامع را فشرده بود که حتی روزنه‌ای برای تفکر آزاد دیده نمی‌شد. در حالیکه در دوران معاصر، برخی از مردم جوامع حتی تحمل شنیدن اصطلاحات مذهبی را هم ندارند! ۴. روانشناسی در دیروز سر بی‌تن بوده است و امروز تن بی‌سر تلقی می‌شود. یعنی دیروز علوم و معارف انسان درباره روا

ن خویش در هاله‌ای از مفاهیم تجریدی و تخیلات غوطه‌ور بوده است و امروزه هاله‌ای از اصول و مفاهیم فیزولوژیک و بیولوژیک و رفتارشناسی که معلول عللی است که درباره آنها هیچ تحقیق و بررسی صورت نمی‌گیرد. و بدین ترتیب روانشناسی از همه مسائل بحث می‌کند، مگر خود روان (من) و (حقیقت شخصیت) و غیرذلک. ۵. گاهی تفریط به جایی می‌رسد که می‌گوید: اقتصاد در حیات بشری دارای اهمیت نیست. گاهی افراط را به جایی می‌رساند که می‌گوید: ماهیت حیات و عامل تمامی تحولات زندگی بشری، تنها اقتصاد است! ۶. صفحات تاریخ پر از دو نظریه افراطی و تفریطی در خوشبینی و بدبینی طبیعت بشری است. اگر چه افراط و تفریط در هر یک از ابعاد و شئون و استعدادهای گوناگون بشری به جهت ارتباط شدید که با یکدیگر دارند به دیگر ابعاد ... او سرایت می‌کند، ولی در دو مورد سرایت افراط و تفریط به دیگر ابعاد و ... شدیدترین اختلال را بر انسان و علوم انسانی وارد می‌سازد: مورد یکم- افراط و تفریط در معرفی و ارزشیابی (روان)، (من)، (روح) و (شخصیت) انسانی است. مورد دوم- اینگونه تفکر انحرافی (افراط و تفریط) درباره معرفی و ارزشیابی مذهب است که می‌تواند عامل اختلال در شناخت حقیقت و مختصات همه ا

رزشهای اساسی آدمی بوده باشد. اکنون می‌پردازیم به بیان نمونه‌ای از مختصات روش (حذف مذهب از) ... و خسارتهای جبران‌ناپذیر آن: اکنون بحث ما در نمونه و خسارتهای مورد دوم است که از جهت اهمیت پایین‌تر از مورد اول که تفکر انحرافی در طبیعت و هویت اساسی خود انسان است، نمی‌باشد. ما نمی‌دانیم در آن روزگار (قرن ۱۴ و ۱۵ میلادی) که مذهب از حیات دنیوی انسانها حذف می‌شد، درباره اصول اساسی و ارزشهای انسانی که در نتیجه پدیدار شدن طرز تفکر مزبور بود متزلزل گشته و رو به فنا می‌رفت. متفکران اعم از علمی، اجتماعی، دینی، اخلاقی و سیاسی متوجه بودند که نتیجه ورود تفکرات سکولاریسم بر زندگی بشریت چه فاجعه‌ای را به دنبال خواهد داشت؟ فاجعه‌ای که ناشی از حذف عظمتها و اصول اساسی و ارزشهای انسانی گشته و به بیگانگی انسانها از جهان هستی و هم نوع خود و خدا و در آخر به (بیگانگی از خویشتن) منجر خواهد گشت. نمونه‌ای از آن اصول

و ارزشهایی که پس از حذف مذهب از زندگی انسانها متزلزل گشته یا بکلی نابود شدند ۱. توضیح و تفسیر حقیقت و ریشه اصلی زیبایی‌های محسوس و معقول، زیرا تنها مذهب است که قطب عینی زیبایی را نمودی از تجلی گاه جمال الهی معرفی می‌کند و قطب درون ذاتی زیبایی را (که در ذات آدمی است) اشتیاق آدمی به دریافت جلوه‌ای یا نمودی از جلوه جمال الهی مطرح می‌نماید. خواه عینی فیزیکی باشد، مانند دسته گل زیبا، آبشار، مهتاب، خط زیبا، صدای زیبا، آسمان زیبا، و خواه حقیقتی درونی مانند عواطف عالی، عفو، خیرخواهی، احساس تساوی با دیگر انسانها. هر انسانی که دارای صفات مزبور است، دارای زیبایی‌های معقول درونی است که احساس انبساط از آنها بالاتر از احساس انبساط برونی می‌باشد. برای تفسیر نهایی حقیقت و ریشه اصلی زیبایی، هیچ نظریه‌ای جز همان که متذکر شدیم، مقبول صاحب‌نظران دقیق نبوده است و بدیهی است که با حذف مذهب که اعتقاد به خدا ریشه اساسی آن است هیچ تفسیر معقولی برای زیبایی نخواهیم داشت. نظامی گنجوی می‌گوید: چون رسم حواله شد به رسام رستی تو ز جهل و من ز دشنام ۲. عدالت به معنای حقیقی آن، می‌دانیم که معنای عدالت یا مصادیق آن مختلف است. زیرا عدالت الهی به معنای فعل یا قول مستند به حکمت بالغه و غنای ذاتی او است. عدالت حقوقی به معنای تطبیق فعل یا قول با اصل و قانون مقرر است. عدالت به معنای اخلاقی عبارت است از حرکت بر مبنای وجدان حاکم بر لزوم پیروی از خیرات و اجتناب از زشتیها و آلودگیها بدون تکیه و توقع اجر و پاداش یا فرار از مجازات است. عدالت به معنای فلسفی آن عبارت است از آن مشیت عالی که نظم عام هستی تجلی گاه آن است. مسلم است که عدالت به معنای اخلاقی آن که حرکت بر مبنای وجدان میباشد، اگر چه صفتی است بسیار پسندیده و حکمای بزرگ از شرق و غرب آنرا یکی از دلایل تکامل انسانی محسوب نموده‌اند، با اینحال در آن هنگام که انسان ارضای وجدان‌های معمولی را تحلیل و ریشه‌یابی می‌نماید، لذت حاصله از آن را نیز درمی‌یابد و بدان جهت که لذت‌خواهی اگر چه فوق طبیعی باشد، طعمی از خودخواهی دارد. لذا راهزن اکثریت قریب به اتفاق مردم در حرکات کمالی می‌باشد. از این بیان نتیجه می‌گیریم که عدالت به معنای اخلاقی آن، ریشه‌ای در وجدان معمولی دارد که فعالیت‌های آن جنبه الهی داشته و فراسوی لذایذ و آلام است. ۳. آزادی شخصیت تا درجه عالی اختیار، آنچه که ادراکات و تمایلات زندگی طبیعی معمولی اقتضاء می‌کند، این است که یک خود طبیعی (مانند عامل سازماندهی زندگی دیگر حیوانات) صیانت ذات انسان را به دست بگیرد و عوامل لذت را جلب و عوامل ضرر را دفع نماید. این خود طبیعی چیزی جز خودخواهی و اشیاع تمایلات طبیعی کاری ندارد و انسان ا

گر نتواند از این خود فراتر برود، اگر چه زیباترین ظاهر را هم داشته باشد، نمی‌تواند گام فراتر از خود طبیعی نهاده و استعداد‌های (من عالی) را به ثمر برساند. و به همین جهت است که همه ادیان الهی توصیه‌های اکید برای انتقال از خود طبیعی به (من عالی) انسانی دارد. در کلام امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام چنین آمده است: عباد الله ان من احب عباد الله الیه عبدا اعانه الله علی نفسه (ای بندگان خدا، قطعاً از محبوبترین بندگان خداوندی در نزد او بنده‌ای است که خداوند او را در ساختن شخصیتش یاری فرماید). اینکه بدون ساخته شدن (من عالی)، آدمی موجودی است مانند حیوانات بلکه پست‌تر از آنها، سخن الهی است. خداوند سبحان می‌فرماید...: لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم اذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون. (برای آن گمراهان دل‌هایی است که به وسیله آنها نمی‌فهمند و چشمانی است که با آنها نمی‌بینند و گوش‌هایی است که با آنها نمی‌شنوند. آنان مانند چهارپایان بلکه گمراه‌تر از آنها هستند. آنان در غفلت غوطه‌ورند). اساسی‌ترین عامل انتقال انسان از (خود طبیعی) به (من عالی انسانی) قرار گرفتن در جاذبه ک

مال مطلق است که خداوند متعال می‌باشد. زیرا هر امتیازی که در این دنیا به عنوان (هدف حیات) تلقی شود، پایین‌تر از (من عالی) است و ارزش هدف قرار گرفتن را ندارد. روشن‌ترین دلیل این مدعی این است که انسان به هر امتیازی که نایل می‌گردد، مانند ثروت، مقام، مواد مطلوب دنیوی مانند مسکن عالی، املاک خوب، شهرت اجتماعی، حتی علم و هنر، وقتی آنها را خوب ارزشیابی

می‌کند، می‌بیند همه آن امتیازات در برابر عظمت و استعداد اشراف و گسترش (من عالی) بسیار ناچیز از آن هستند که آن (من عالی) را در خود خلاصه و زندانی کنند. و این حقیقتی است و کسانی که بهره‌ای از شخصیت یا (من عالی) دارند درک می‌کنند که هر هدف مادی و دنیوی پیش از وصول به آن برای انسان بسیار جذاب و محرک است و موقعی که انسان به آن هدف دست یافت، اگر به وسیله آن هدف، تخدیر نشود و اگر با فعالیت تجسیمی روانی، آن را معشوق مطلق و بی‌نهایت تلقی نکند، قطعی است که شخصیت به همان هدف به عنوان هدف مطلق قناعت ننموده به حرکت تکاملی خود ادامه خواهد داد، تا آنگاه که در جاذبه کمال مطلق قرار بگیرد، این کمال مطلق خدا است که هرگز در حیطه (من) محدود نمی‌گردد. مولوی می‌گوید: لطف شیر و انگبین عکس

دل است هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه دل کی بود دل را غرض! در این هنگام است که شخصیت آدمی از آزادی واقعی (فوق بی‌بند و باری که محصول فرمول مهلک (چون من می‌خواهم پس حق است!) برخوردار می‌گردد و همان عامل بسیار باعظمت که او را از بند و زنجیر و تمایلات دنیوی زودگذر و نسبی نجات داده است نمی‌گذارد شخصیت آدمی پدیده (آزادی) را هدف مطلق زندگی قرار بدهد. لذا او را تا قرار گرفتن در جاذبه کمال مطلق رهنمون می‌گردد. با این حرکت تکاملی است که انسان از (آزادی) به (اختیار) که بهره‌برداری از آزادی در مسیر و هدف خیر است، تحول می‌یابد. و بدیهی است که بارها شدن آزادی از میدان امتیازات مادی، خودخواهی مبدل به خداخواهی می‌گردد، زیرا هیچ حقیقتی جز خداخواهی و خدایابی نمی‌تواند خودخواهی را تعدیل نموده و آن را به صیانت تکاملی ذات مبدل نماید. در پایان این مبحث توجه به این نکته لازم است که در تاریخ بشری، هیچ شخصیت قدرتمندی نتوانسته است خدمتگذار حقیقی برای انسانها باشد مگر اینکه به درجه عالی آزادی اختیار (خیرجویی و بهره‌برداری از آزادی در مسیر خیر و کمال) نائل گردد. ۴. ایثار و فداکاری‌ها در راه خدمت

ت به انسانها، از مختصات ضروری سکولاریسم، نفی شایستگی هرگونه گذشت و فداکاری‌ها در راه اصلاح و نیکوکاری‌ها برای مردم جامعه است، مخصوصاً آن فداکاری‌ها که باعث زجر شکنجه و حتی چشم پوشیدن از زندگی بوده باشد. در صورتیکه هیچ ارزش و عظمتی، توانایی مقابله با این صفت والای انسانی را ندارد. چه باعظمت است روحی که برای ادامه حیات انسانها یا اصلاح آنها، چشم از تماشای کیهان بزرگ پوشد و زیر خاک را بر روی خاک ترجیح بدهد. ۵. احساس وحدت عالی انسانها، از آغاز حیات بشری و آشنایی مردم با یکدیگر، نوعی احساس وحدت عالی میان انسانها به وجود آمده است. این احساس در هر کسی که توانسته باشد از لجن‌زار خودخواهی بیرون بیاید، موج می‌زند. بدان جهت که مبنای حرکات زندگی دنیوی بر مبنای خودخواهی است و انسان در حرکت خودخواهانه، تنها شخص خود را می‌بیند و آنرا به رسمیت و شایستگی که برای زندگی خود معتقد است، در هیچ کس سراغ ندارد. لذا نه تنها وحدت عالی انسانها نمی‌تواند برای او مطرح باشد، بلکه از چنین تصویری هم ناتوان می‌باشد. این مدعا بر یک اصل ثابت مبتنی است که می‌گوید: هر اندازه جنبه مادیت یک موجود قوی‌تر باشد، بیشتر در معرض تضاد و تباین است و لذا بر

ای وصول به هماهنگی و وحدت افراد انسانی، تجرید از ماده و مادیات یک امر ضروری است. مضمون ابیات ذیل بهترین توضیح را درباره اصل ثابت فوق در ملاک وحدت و کثرت بیان می‌دارد: چون از ایشان مجتمع بینی دو یار هم یکی باشند هم ششصد هزار بر مثال موجها اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان مفترق شد آفتاب جانها در درون روزن ابدانها چون نظر بر قرص داری خود یکی است آنکه شد محجوب ابدان در شکست جان گرگان و سگان از هم جدا است متحد جانهای شیرین خداست تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود چونکه حق رش علیهم نوره مفترق هرگز نگردد نور او روح انسانی کنفس واحده است روح حیوانی سفال جامده است عقل جز از رمز این آگاه نیست واقف این سر به جز الله نیست عقل را خود با چنین سودا چکار کر

مادرزاد را سرنا چکار ملاحظه می‌شود که مولوی عقل متکی به حواس و مطیع را از دریافت راز وحدت جانهای انسانی ناتوان می‌بیند و برای دریافت این حقیقت عالی که فیض عظیم نور خداوندی است، یک فهم برین لازم است که معنای رش علیهم نوره (خداوند از نور خود برای انسانهای مستعد وصول به درجه عظمای وحدت انسانها، پاشیده است) بفهمد. پس برای

وصول به آن وحدت و دریافت برخورداری از فیض نور الهی، بایستی استعداد مجرد عالی انسانی به فعلیت برسد. ۶. پاسخ سوالات اساسی ششگانه انسان در ارتباط چهارگانه، (ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی و ارتباط انسان با همنوع خود) سوالهای ششگانه عبارتند از: ۱. من کیستم؟ ۲. از کجا آمده‌ام؟ ۳. به کجا آمده‌ام؟ ۴. با کیستم؟ ۵. برای چه آمده‌ام؟ ۶. به کجا می‌روم؟ همانگونه که می‌دانیم پاسخ نهایی این سوالات ششگانه بدون استمداد از مذهب امکان‌پذیر نمی‌باشد. ۷. صفای وجدان و حاکمیت آن، اگر معتقد شویم به این که مردم در زندگی دنیوی خود، توانایی اداره همه شوون حیاتی مادی و روانی و معنوی خود را دارا هستند و هیچ گونه نیازی به عوامل فوق زندگی مادی ندارند، نه تنها هیچ نیازی به صفای وجدان و منزله داشتن آن برای حاکمیت ناب نمی‌ماند، بلکه با یک مهارت دقیق باید از میدان زندگی حذف شود. زیرا وجدان صاف و منزله که قطب‌نمای کشتی وجود آدمی در اقیانوس هستی است، با خودخواهی که مبنای زندگی دنیوی با دو نیروی بزرگ جلب لذت و دفع الم محسوب می‌گردد، تضاد آشتی‌ناپذیر دارند، زیرا وجدان نورانی انسان که بیک مستقیم

خداوندی در درون آدمیان می‌باشد چگونه می‌تواند با خودخواهی که بر مبنای (همگان وسیله و من هدف!) و (چون من می‌خواهم، پس حق است!) حرکت می‌کند. (مگر اینکه شمشیر حقوق زندگی اجتماعی مردم جلوگیری نماید) سازگار بوده باشد. اینجانب در سالیان گذشته، قطعه‌ای ادبی در آخرین فصل کتاب (وجدان) قرار داده بودم. در این مورد مناسب دیدم که چند جمله از آن قطعه را در اینجا بیاورم: دو شخصیت بی‌نهایت پست و بی‌نهایت عالی انسان با نداشتن و داشتن وجدان، مشخص می‌گردد. در میان افراد هیچ یک از موجودات جهان هستی، آن اندازه تفاوت که میان افراد انسانی دیده می‌شود، وجود ندارد. همه افراد انسانی در تمام اعضای درونی و برونی به یکدیگر شباهت داشته و همه آنان از کلمه انسان برخوردار هستند. سپس برای همین انسان بطور عام که شامل اشقیای پلید و وارستگان فرشته‌خوی می‌باشد، توصیفات و تمجیدها و شعرها گفته و به این همه افراط‌گویی‌ها قناعت ننموده او را تا مقام شایستگی پرستش بالا- برده‌اند! حتی عده‌ای از متفکران گذشته و معاصر که از شراب شهرت‌جویی سخت مست بودند، در همان حالت مستی قلم به دست گرفته چنین می‌گفتند: (انسان می‌تواند حس کمال‌گرایی و اشتیاق به دریافت موجود

برین (خدا) را با انسان دوستی اشباع نماید!) در نامه‌ای که برتر اندر اسل در پاسخ نامه اینجانب (درباره تناقضی که در همین مسئله وجود دارد). به اینجانب فرستاده بودند، مطلب فوق را بیان کرده بودند. برای من روشن نشده که آیا برتر اندر اسل که انسان را شایسته محبت‌خدایی تا درجه‌خدایی بالا برده‌اند، افرادی مانند: نرون و گالیگولا، آتیلا و چنگیز، هلاکو و تیمور لنگ را که در تاریخ بشری فراوانند، دیده بودند یا نه؟ آری، دو چشم و دو ابرو و دو دست و دو پای نرون با سقراط یکی است و همچنین اعضای طبیعی ابن ملجم مرادی با علی بن ابیطالب (ع)؟! از حیث ساختمان طبیعی فرقی ندارد، ولی شکل درونی این انسانها با داشتن و نداشتن وجدان از هر دو سو تا بی‌نهایت کشیده شده است. عظمت بی‌نهایت وجدان، تفسیری جز اینکه تجلی‌گاه خداوندی است، ندارد. آیا نه بشریت اهانتی نیست که بگوییم: بشریت باید از این حقیقت عظیمی و از این بیک امین خداوندی تنها باید برای صدق اعتراف یا ادعا در دادگاهها استفاده کند. یعنی وجدان باید یکی از قطعات یدکی اجرای مواد حقوقی باشد؟! ۸. در نظام سکولاریسم برای اجرای قوانین مربوط به حقایق بعد دوم، (واقعیات مقرر در حیات دنیوی، اجتماعی که مر

بوط به اداره حیات جمعی او است، مانند: حقوق، اقتصاد و ...) هیچ انگیزه‌ای جز تامین طبیعی محض مورد نیاز نیست، مانند انگیزه‌های طبیعی خالص که برای بهره‌برداری از اعضاء جسمانی و ادامه فعالیت‌های آنها، مورد نیاز می‌باشد. به همین جهت است که

پیروی از قوانین و اصول حقایق مزبور (حقوق، اقتصاد، سیاست و غیرذلک) برای اقویاء تا آنجا که سودی داشته و یا ضرری را از آنان مرتفع بسازد، قابل قبول می‌باشد و در غیر این صورت، وجود و عدم آن حقایق برای آنان یکسان است. و از این جهت است که اگر یک فرد معتقد به (حذف مذهب از) ... اظهار کند که من به خود قوانین آن حقایق احترام می‌گذارم، اگر ریاکار نباشد و اگر طبق روش ماکیاولی از آن اظهاراتش سوء استفاده نکند حتما یا چند شخصیتی است و یا خیالباف. همه ما این مثل معروف را شنیده‌ایم که (قانون تار عنکبوت است) و هرگز حیوانات قوی، مانند شیر و پلنگ و حتی آن موش هم که دارای قدرت شکستن تار عنکبوت باشد در آن تار عنکبوت نمی‌افتد. ۹. در نظام سکولاریسم، ادعای ضرورت انقلابات و حرکت‌های تکاملی با فداکاری‌ها تا سرحد از دست دادن زندگی، بی‌معنی و پوچ است، زیرا هدف این روش جز تنظیم بیشتر زندگی دنیوی محض چیز دیگر نیست. چون در این روش، خود انسان ذاتا و بدان جهت که دارای استعداد وصول به خیر و کمال ذاتی می‌باشد. مانند حکمت، فضل، شرف و اخلاق فاضله و پیشرفت تکاملی مطرح نیست، زیرا به همان ملاک که مذهب در جامعه سکولاریسم حذف می‌شود، خیر و کمال ذاتی انسانها نیز باید کنار گذاشته شود. و بدین جهت است که سیستم‌های حقوقی معاصر، حتی آنانکه چهره جهانی دارند، کاری با حقایق تکاملی مانند امور فوق (حکمت) ... ندارد. معمولا مواد را بر این مبنی تنظیم می‌کنند که (مردم با یکدیگر برادر و برابر و از حیث شرف و کرامت انسانی مساوی هستند! حتی به عنوان یک تبصره یا پاورقی الحاقی هم متذکر نمی‌شوند که این تساوی فقط در روبنای زندگی طبیعی محض است، و الا- تفاوت انسانها با توجه به اخلاق، حکمت، شرف و حیثیت اکتسابی تا بی‌نهایت می‌باشد. به عنوان نمونه: یکی می‌گوید: کاش همه انسانها یک سر و گردن داشتند و من با یک ضربه شمشیر آنها را نابود می‌کردم. دیگری می‌گوید: (اگر همه دنیا را به من بدهند که من پوست جویی را از دهان مورچه‌ای بگیرم، چنین کاری را انجام نمی‌دهم). ۱۰. در نظام سکولاریسم، ارزش احساس وظیفه و تکلیف برین که با عظمت‌ترین و شریف‌ترین احساس آدمیان است، در تطبی

ق حقایق بعد دوم، (مانند حقوق، اقتصاد، سیاست، و غیرذلک) بر زندگی از بین می‌رود و انسانها در زندگی سکولاریسم تا حد دندانه‌های ناآگاه ماشین، چنانکه در دوران معاصر که اوائل قرن پانزدهم هجری و اواخر قرن بیستم میلادی است مشاهده می‌نمایم. آدمی همانگونه که ادیان الهی و حکمای بزرگ شرق و غرب تذکر داده‌اند، ارزش حقیقی خود را از همان احساس تکلیف فوق سودجویی‌ها و خودخواهی‌ها درمی‌یابد. به عنوان نمونه عبارات ذیل را ملاحظه نمایید: (ای تکلیف، ای نام بلند و بزرگ، خوشایند و دلربا نیستی (زیرا برای انجام تو تلاش لازم است) اما از مردم طلب اطاعت می‌کنی و هر چند اراده کسان را به جنبش در می‌آوری، نفس را به چیزی که کراهت یا بیم بیاورد نمی‌ترسانی، ولیکن عظمت تو به خودی خود در نفس راه می‌یابد، و اگر هم اطاعتش نکنیم، خواه ناخواه احترامش می‌کنیم و همه تمایلات با آنکه در نهانی برخلافش رفتار می‌کنند در پیشگاه او ساکتند ای تکلیف، اصلی که شایسته تو است و از آن برخواسته‌ای، کدام است؟ ریشه نژاد ارجمند تو را کجا باید رفت؟ که او با کمال مناعت از خویشاوندی با تمایلات یکسره گریزان است و ارزش حقیقی که مردم بتوانند به خود بدهند، شرط واجبش از همان اص

ل و ریشه برمی‌آید. انسان از آن جهت که جزئی از عالم محسوس است، همانا بواسطه آن اصل از خود برتر می‌رود و آن اصل او را مربوط به اموری می‌کند که تنها عقل می‌تواند آنرا درک کند. آن اصل همانا شخصیت انسان، یعنی مختار بودن و استقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت می‌باشد. اگر روش (حذف دین از) ... صدمه‌ای که به انسانیت انسان وارد می‌آورد، تنها همین آسیب خشکانیدن احساس تکلیف مستند به شخصیت کمال‌گرای آدمی بوده باشد، کافی است که بشریت از این نظریه و روش روی برگردانده و شخصیت آدمی را از این مهلکه نجات بدهد. ۱۱. در سکولاریسم، به جهت ارتباط حقایق بعد دوم در علل عالی با یکدیگر، (مانند جنبه وسیله بودن همه آنها برای حرکت در مسیر (حیات معقول) با در نظر گرفتن مشکلات فوق، شخصیت آدمی در همه امتداد زندگی، بطور ناقص به وجود خود ادامه می‌دهد و هیچ تلقینی نمی‌تواند از این نقص جلوگیری نماید، زیرا شخصیت

آدمی که می‌داند هیچ جزئی از جهان طبیعت و هیچ جریانی در عرصه هستی بدون قانون نیست، چگونه می‌تواند در دنیایی بدون قانون مربوط به خود شخصیت که عبارت است از احترام ذاتی به قانون و جوشش و تحرک دائمی درون آدمی برای ترقی و تکامل و احساس تکلیف بری

ن و وحدت خود شخصیت بطور کامل به وجود خود ادامه بدهد! ۱۲. برادری و برابری انسانها، در آن هنگام که نظام سکولاریسم با نفی اخلاق و مذهب از زندگی انسانها، آنان را از یکدیگر بیگانه کرد و حتی به (بیگانگی از خویشتن) منتهی گشت، و از این مرحله هم تجاوز نموده به سیه‌چال (انسان گرگ انسان است) سقوط کرد، می‌توان آنان را برادر و برابر با یکدیگر معرفی نمود؟! آیا تدوین کنندگان حقوق بشر غرب این سوال را تاکنون پاسخ داده‌اند؟ ۱۳. هیچ می‌دانید که با نفی ارزشها و اصول عالی انسانی، خط بطلان بر همه سطور و کلماتی که درباره عظمت و کرامت و شرف انسانی در میلیونها مجلد کتاب شرقی و غربی نوشته شده است کشیده می‌شود؟! و از این راه جراحی برای انسان وارد می‌گردد که با هیچ دوايي معالجه آن امکان‌پذیر نمی‌باشد! نظری بر مقداری از تالیفات و تحقیقات مسلمین در مسائل سیاسی بسیار لازم است که محققان در تاریخ سیاسی جوامع، یک بررسی ولو اجمالی و از جنبه تاریخی در منابع و مفاهیم سیاسی امتی بزرگ به نام اسلام و مسلمین داشته باشند. چرا که امروزه بیش از یک میلیارد و دویست میلیون نفر از پنج و نیم میلیارد نفوس روی زمین را تشکیل می‌دهند. اینکه بعضی از محققان

و مترجمان تاریخ فلسفه سیاسی عذر می‌آورند که (منشا فلسفه سیاسی و منبع ظهور عقاید و افکار مربوط به حکومت و سیاست و فلسفه‌های سیاسی عمده‌ای که در جهان معاصر شایع می‌باشد از یونان قدیم است و از آنجا به روم و از روم به اروپای قرون وسطی به ارث منتقل گشته تا به زمان معاصر رسیده و در تمام جهان شایع گشته است.) اگر مقصودشان این است که در فلسفه سیاسی اسلام کتابی نوشته نشده است، قطعاً صحیح نیست. زیرا دو نوع تحقیق در فلسفه سیاسی اسلام داریم: نوع یکم: اغلب فقهاء و فلاسفه و حکمای اسلام: در تحقیقات خود قسمت بسیار قسمت بسیار مهمی را به حکمت عملی اختصاص می‌دهند که قسمت اساسی آن، سیاست مدن نامیده می‌شود، شهید اول (محمد بن جمال‌الدین مکی) ابواب فقه را به چهار قسمت تقسیم می‌کند: ۱. عبادات، ۲. عقود، ۳. ایقاعات، ۴. سیاسات، مسلم است که شهید اول، فقه از دیدگاه همه فقهاء را تقسیم به اقسام مزبوره نموده است نه از نظر خاص خویش. نوع دوم: کتاب‌هایی است که مستقلاً در فلسفه سیاسی اسلام نوشته شده است، به عنوان نمونه: ۱. مکاتیب الرسول: جمع‌آورنده علی بن الحسین احمدی، این مجموعه شامل انواعی از دستورات سیاسی و توصیه‌های دینی و اخلاقی اسلام است که

ه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است. ۲. الوثائق السیاسیه: جمع‌آورنده دکتر محمد حمیدالله حیدرآبادی است. در این مجموعه مقداری از ابعاد سیاسی اسلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است. ۳. مقدار قابل توجهی از خطبه‌ها و نامه‌های امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه که به وسیله مرحوم سید رضی جمع‌آوری شده است. مخصوصاً فرمان مبارک به مالک اشتر که یکی از مجلدات این کتاب در تحلیل و تفسیر آن تالیف شده و این کتب سیاسی را در مجلد آورده‌ایم. ۴. الاحکام السلطانیه و الولايات جمع بین المسائل الشرعیه و السیاسیه. تالیف افضی القضاة ابولحسن علی بن محمد بن حبیب البصری البغدادی الماوردی (متوفای سال ۴۵۰ ه. ق) ۵. الخراج: تالیف قاضی ابویوسف بن ابراهیم. ۶. الاموال: تالیف ابو عبید القاسم بن سلام (متوفای سال ۲۲۴ ه. ق) ۷. معالم القربه فی احکام الحسبه: تالیف محمد بن احمد القرشی، معروف به ابن‌الآخوه. ۸. الاحکام السلطانیه: تالیف ابویعلی محمد بن الحسین الفراء. ۹. کتاب الفخری فی الاداب السلطانیه و الدول الاسلامیه: تالیف محمد بن علی بن طباطبا معروف به ابن‌طقطقی. ۱۰. سیاست نامه: تالیف خواجه نظام‌الملک. ۱۱. الو

لاه و القضاة: تالیف کنندی. ۱۲. الخراج و صنعہ الکتاب: تالیف قدامه بن جعفر. ۱۳. السیاسه المدینه: تالیف محمد بن محمد بن طرخان الفارابی. ۱۴. آراء اهل المدینه الفاضله: تالیف محمد بن محمد بن طرخان الفارابی. ۱۵. اخلاق ناصری: تالیف خواجه نصیر

طوسی. ۱۶. فقه السیاسه: تالیف سید محمد حسینی شیرازی. ۱۷. الامامه و السیاسه: تالیف ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری (متوفای سال ۲۱۳ ه. ق) ۱۸. تنبیه الامه و تنزیه المله: تالیف آیه الله العظمی آقا میرزا محمد حسین نائینی. ۱۹. حکومت از نظر اسلام: تالیف آیه الله آقا سید محمود طالقانی، شرحی بر کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله، مرحوم نائینی. ۲۰. تاریخ سیاسی و دینی و فرهنگی در اسلام: در ۳ جلد تالیف دکتر حسن ابراهیم حسن ۲۱. مقدمه: تالیف عبدالرحمن بن خلدون. ۲۲. فلسفه سیاسی اسلام: تالیف دکتر عسکری حقوقی. ۲۳. الاسلام و الحضاره العربیه: تالیف کردعلی. ۲۴. الاسلام و التکامل الاجتماعی: تالیف آقای شیخ محمود شلتوت. ۲۵. السیاسه من واقع الاسلام: تالیف سید صادق شیرازی. ۲۶. الحضاره لاسلامیه: تالیف ادم متز، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریاده. ۲۷. تمدن اسلام و غرب: تالیف گوستا ولویون.

۲۸. تاریخ تمدن اسلامی: تالیف جرجی زیدان. ۲۹. الفکر الاسلامی و المجتمع المعاصر فی مشکلات الحکم و التوجیه: تالیف دکتر البهی. ۳۰. الاسلام النظام الانسانی: تالیف دکتر مصطفی رافعی. ۳۱. الفکر الاسلامی و التطور: تالیف فتحی عثمان. ۳۲. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر: تالیف حمید عنایت. ۳۳. فلسفه سیاسی اسلام: تالیف دکتر ابوالفضل عزتی. ۳۴. اللوامع الالهیه: مباحثی مهم از فاضل مقداد. ۳۵. عوائد الایام: تالیف ملا احمد نراقی. ۳۶. کتاب السیاسه: تالیف قدامه بن جعفر. ۳۷. ادب السلطان: تالیف ابوالحسن علی بن نصر. ۳۸. کتاب السیاسه الکبیر: تالیف احمد بن سهی اورید البلخی. ۳۹. کتاب السیاسه الصغیر: تالیف احمد بن سهل ابوزید البلخی. ۴۰. کتاب الدوله: ابواسحاق ابراهیم بن العباس الصولی. ۴۱. سیاسه الملکوت: تالیف ابودلف القاسم بن عیسی بن معقل. اصلا چگونه قابل تصور است که یک تمدنی به وجود بیاید و به اعتلاء و ترقی بسیار بااهمیت برسد، ولی نظام و سیستم سیاسی معقولی نداشته باشد؟! اینکه در زمان‌های اولیه ظهور اسلام و حتی در قرون و اعصار بعدی، یک رشته قوانین و اصول تفکیک شده و مشخص، به عنوان قوانین و اصول سیاسی اسلام، جدا از

سایر شوون حیات بشری در اسلام، تدوین نشده است، یک علت بسیار مهمی دارد که صاحب نظران در مکتب اسلام آن را می‌دانند و آن علت عبارت است از: وحدت همه شوون و ابعاد حیات انسانی (اقتصادی، سیاسی، حقوقی، اخلاقی، هنری). به همین جهت است که مباحث سیاسی که در طول قرون و اعصار بطور کتاب تدوین یافته مستقل، یا به صورت بابی از ابواب فقه در دسترس متفکران و دانش پژوهان اسلامی قرار گرفته است، در حقیقت طرح بعدی از ابعاد مکتب بوده است. اهمیتی که بعد سیاسی انسان از دیدگاه اسلام دارد، تا حدودی در همین کتاب آشکار خواهد شد، روشن خواهد شد که به مقتضای من اصبح و لم یهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم که بطور فراوان نقل شده است عدم دخالت در تنظیم حیات اجتماعی انسانها، انحراف از جاده اسلام است. اما واقعیات و حقایق سیاسی که در اسلام مطرح شده است، با نظر به وفور و کفایت آنها، می‌فهمیم که اسلام است که تنها پاسخگوی تنظیم و مدیریت حیات معقول انسان‌ها است. آیا آنهمه آیات وارده در ضرورت عدل و قسط (۱۵ آیه در ضرورت عدل و ۱۸ آیه در ضرورت قسط) آیاتی که دلالت بر برداشتن قیود و زنجیره‌های مختل کننده حیات معقول که نتیجه آن را آزادی معقول می‌نامیم، قطعاً برای اثبات

بات بااهمیت تلقی شدن بعد سیاسی انسان در اسلام کافی است. توضیح بیشتر در حقایق و واقعیات سیاسی در مباحث بعدی خواهد آمد. در اینجا اشاره میکنیم به اینکه آیاتی در قرآن مجید دلالت بر این دارد که یکی از مهمترین بلکه به یک معنی مهمترین هدف رسالت پیامبران الهی از دیدگاه اسلام قیام مردم در جوامع بر مبنای قسط و عدالت می‌باشد. به عنوان نمونه: لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط، (ما تحقیقا رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و میزان نازل نمودیم تا مردم را به قسط (عدالت) قیام نمایند). گفته شده است البته ما با نوعی از جریان تاریخی رویاروی هستیم که لازم است آن را مورد علت یابی قرار بدهیم. جریان این است که آن اهمیتی که در مسائل و اصول فلسفه سیاسی اسلام وجود دارد، غالباً نه طرح علمی و فقهی مشروح داشته است و نه عملاً مورد تبعیت قرار گرفته است. علت این جریان چه بوده است؟ اولاً باید در نظر

داشت که حکومتها و زمامدارانی که بر مبنای مکتب اهل تسنن دست‌اندرکار بوده‌اند، مسائلی از اسلام با پیروی از تفکرات اهل تسنن در سیاست را مراعات می‌کردند، ولی بدان جهت که در اکثر دوران و جوامع ا

سلامی تا دوران متاخر، مکتب تشیع قدرت بروز عملی در مسائل سیاسی را نداشته است، لذا فقهاء و صاحب‌نظران ضرورتی در بحث و تحقیق اصول و مسائل سیاسی احساس نمی‌کردند، ولی همانگونه که مشاهده می‌کنیم ابوابی در فقه و فلسفه و کلام مطرح و مورد تحقیق قرار می‌گرفته است که اهمیت حیاتی تفکر در سیاست جامعه و اداره شوون اجتماع را با کمال وضوح اثبات می‌کند. مقداری از این مبحث را در تفسیر فرمان مبارک امام علی (ع) به مالک اشتر در کتاب حکمت اصول سیاسی بیان کرده‌ام. دلایل اینکه همه شوون زندگی دنیوی مانند شوون حیات اخروی مشمول حقوق و احکام دینی از دیدگاه منابع اسلامی است. ۱. اگر شوون زندگی دنیوی مانند حیات اخروی مشمول حقوق و احکام دینی نبود، آن همه توصیه و تاکید و دستورات دینی برای ریشه کن کردن فساد از روی زمین، وارد نمی‌شد. به عنوان نمونه: *یک الذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه و یقطعون ما امرالله به ان یوصل و یفسدون فی الارض اولئک هم الخاسرون*. (کافران کسانی هستند که عهد خداوندی را بعد از بستن، می‌شکنند و آنچه را که خداوند امر به پیوستن فرموده است قطع می‌کنند و در زمین فساد براه می‌اندازند، آنان زیانکارانند). *دو انما جزاء الذین ی*

حاربون الله و رسوله فی الارض و یسعون فی الارض فساد ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلک لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الاخره عذاب عظیم. (جز این نیست که مجازات کسانی که در روی زمین با خدا و رسول او در صدد محاربه برمی‌آیند و در روی زمین برای ایجاد فساد تلاش می‌کنند. این است که کشته شوند یا از دار آویخته شوند، یا دستها و پاهای آنان بطور خلاف (دست راست با پای چپ و یا دست چپ با پای راست) بریده شود یا از وطنی که سرزمین آنهاست تبعید گردند. این مجازات برای آنان موجب رسوایی در دنیا و برای آنان عذابی بزرگ در آخرت است). در قرآن مجید در ۴۱ مورد به اشکال مختلف دستور به ریشه کن کردن فساد از روی زمین آمده است. بدیهی است که اگر دین با امور زندگی دنیوی کاری نداشت، توصیه و تاکید کتاب الهی دین (قرآن) درباره مبارزه با فساد، چه اخلاقی و چه حقوقی معقول نبود، زیرا مردم معمولاً زشتی و وقاحت فساد در روی زمین را می‌فهمند و می‌دانند که زندگی و با فساد و امکان‌پذیر نیست. این توهم که دستور دین برای مبارزه با فساد یک قضیه عقلی را بازگو می‌کند، توهمی است بیجا، زیرا عمده عاملان فساد و پیروان آنان، کار خود ر

افاسد نمی‌دانند و حتی بر مبنای خودخواهی گمان می‌کنند که کار شایسته‌ای انجام می‌دهند! ما در طول تاریخ با صدها تفسیر و توجیه باطل درباره فساد و مفسدین رویاروی هستیم که به وسیله آنها خود را تبرئه می‌کنند و چه بسا که پلیدیها و خونریزیها و حق‌کشی‌های خود را مبارزه با فساد می‌نامند! دین می‌گوید: تشخیص فساد و مفسد مانند تشخیص دیگر واقعیات، با عقول و فطرت‌های ناب است نه با آنانکه اگر همه بشریت را به نابودی بکشانند، خود را حامی حق تلقی می‌کنند. ۲. دستور اکید به سبقت‌جویی به خیرات مانند: *یک و لکل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات* (برای هر کسی هدفی است که رو به آن حرکت می‌کند. شما به خیرات سبقت بجوید). دو مسئله مهم در این آیه شریفه وجود دارد: الف کلمه (خیرات) شامل همه انواع نیکی‌ها است اعم از خیر فردی، اجتماعی، مادی، معنوی، و دنیوی، و اخروی. اگر کسی گمان کند (خیرات) تنها شامل خیرات اخروی است، یا از لغت عربی بی‌اطلاع است و یا برای تثبیت غرض خود به (منطق توجیهی) توسل می‌جوید. ب همان قاعده مهم که در تفسیر شماره اول گفتیم، در این شماره نیز جریان دارد. یعنی غالباً هر فرد و گروهی هر آنچه را که مورد تمایل او است، بر مبنای خو

دخواهی آنها خیر می‌داند اگر چه بدترین شرور بوده باشد، در صورتیکه دین الهی توصیه و دستور خود را بر مبنای (خیر واقعی) مقرر می‌دارد. ۳. تحلیل (حلال کردن) بهره‌برداری از مواد مفید روی زمین برای ادامه معیشت و تنظیم آن: *یک یا ایها الناس کلوا*

مما فی الارض حلالا طيبا (... او خداوندی است که همه آنچه را که در روی زمین است برای شما آفریده است.) این مطلب در قرآن مجید در ۱۶ آیه وارد شده است. انسانهایی که در این دنیا آگاهانه زندگی می‌کنند، بدون تردید همان احتمال ضرر را که در مواد جسمانی مانند خوردنی‌ها و آشامیدنیها داده و بدون اطمینان به نبودن ضرر، از آن مواد استفاده نمی‌کنند. درباره کردارها و گفتارها و هر گونه ارتباط با جهان طبیعت در ارتباط با خویشتن خویش (شخصیت، من) طالب تامین می‌باشند. و به همین جهت است که خود برای هر گونه کردار و گفتار در همه ارتباطات چهارگانه (ارتباط با خویشتن، ارتباط با خدا، ارتباط با جهان هستی و ارتباط با ممنوع خود) آزاد و رها نمی‌بینند. ولی حتی با احتمال ضرر و ناشایستگی یک عمل یا قول، حتی یک اندیشه، احتیاط عقلی را از دست نمی‌دهد. بر مبنای همین قاعده احراز تامین در زندگی است که خداوند می‌فرماید: آ

نچه را که در روی زمین قرار داده‌ام برای استفاده شما است، مگر اینکه در ارتباط با آن، ضرری احساس کنید (خواه ضرر جسمانی طبیعی و خواه ضرر معنوی). ۴. تکالیف مادی برای تنظیم بعد مادی، مانند زکاه، خمس و حق معلوم که به ملاک ریشه کن کردن فقر مقرر شده است و جلوگیری از کنز (جمع و انبوه نمودن طلا و نقره و دیگر مایحتاج مردم و احتکار و تکاثر در مسیر هدف قرار دادن مالکیت) ربا و تجاوز به مال ایتم و غیر ذلک. در قطب مقابل این تکالیف، حقوقی مقرر شده است، یعنی فقراء و دیگر موارد مصرف زکاه، حق معیشت از زکاه دارند. همچنین حقوق و کسانی که مستحق استفاده از خمس و حق معلوم دارند. همچنین مستمندان جامعه حق دارند که از اموال کنز شده بهره‌برداری کنند. یعنی حاکم اسلامی موظف است طلا و نقره‌های اندوخته غیر عادی را که به ضرر معیشت جامعه است به جریان بنیدازد ... یک انما الصدقات للفقراء و المساکین و العالمین علیها و المولفه قلوبهم و فی الرقاب و الغارمین فی سبیل الله و ابن السبیل فریضه من الله و الله علیم حکیم. (جز این نیست که زکات برای رفع نیازمندی‌های فقراء و بینوایان و کسانی که کارمند یا کارگر در امور زکاتند و آنانکه برای دلدادن به اسلام آماده

شده‌اند و آزادسازی بردگان و آنانکه از ادای دین خود ناتوانند و هر آنچه که راه خدا محسوب می‌شود و درماندگان در سفرها. این مقرری از طرف خداوند واجب شده است و خداوند دانا و حکیم است.) دو واعملوا انما عنتم من شیء فان لله خمس و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل ان کتمتم انتم بالله (... بدانید جز این نیست که از هر چیز سودی که ببرید، یک پنجم آن، از آن خدا و رسول و اقربای او و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان آنان می‌باشد اگر به خدا ایمان آورده‌اید.) سه و فی اموالهم حق معلوم للسائل و المحروم (و در اموال آنان حقی است معلوم به اندازه قدرت صاحب مال) برای کسانی که فقر خود را آشکار می‌کنند و برای مردم محروم.) چهار و الذین یکتزون الذهب و الفصه و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم و کسانی که طلا و نقره را می‌اندوزند و آن را انبوه کرده (از جریان خارج می‌سازند) و در راه خدا انفاق نمی‌کنند. آنان را به عذابی دردناک بشارت بده.) پنج الهیکم التکاثر حتی زرتم المقابر (... افزون طلبی شما را مشغول کرد تا آنگاه که با گورهای خود دیدار کردید.) شش یمحق الله الربا و یربی الصدقات (خداوند ربا را محو و نابود و

بر احسان و بذل و بخشش می‌افزاید.) هفت و لا تقربوا مال الیتیم الا بالتی هی احسن (و به مال یتیم نزدیک نشوید مگر با مراعات بهترین مصلحت درباره یتیم.) ۵. وجوب وفاء به پیمانها، یک و لا موفون بعهدهم اذا عاهدوا (نیکوکاران حقیقی ... وفاکنندگان به پیمان‌هایی که می‌بندند.) دو- و اوفوا بالعهد ان العهد کان عنہ مسئولا (و وفا کنید به عهد، زیرا عهد مورد بازخواست خواهد گشت.) ۵/۱- ارزش واقعی کار باید به کارگر پرداخت شود. و لا تبخسوا الناس اشیائهم (و اشیاء مردم را اعم از کار (فکری و عضلانی) و کالا از ارزش نیندازید.) ۶- قصاص ۷- حدود ۸- دیات ۹- وصیت ۱۰ مسائل ارث ۱۱- ممنوعیت تصرف در اموال از راه نامشروع ۱۲- جهاد ۱۳- دفاع ۱۴- نکاح ۱۵- طلاق ۱۶- تجارت و معاملات ۱۷- تکمیل پیمانها و دیگر موازین ۱۸- ممنوعیت احتکار ۱۹- ممنوعیت فروش اسلحه برای اقوام متخاصم مگر وسائل دفاع ۲۰- دین و ملحقات آن ۲۱- رهن ۲۲- ضمانت ۲۳- صلح ۲۴- وکالت ۲۵- اجاره ۲۶- شرکت ۲۷- امانت ۲۸- مسابقه برای تمرین و توانایی ۲۹- ممنوعیت غضب ۳۰- اقرار ۳۱- قضا و

شهادت ۳۲- ممنوعیت سفهاء از تصرف مستقیم در اموال و دیگر شوون زندگی ۳۳- وقف ۳۴- هبه ۳۵- اصول و قواعد اقتصادی ۳۶- اصول

و قواعد حقوقی ۳۷- اصول و قواعد سیاسی ۳۸- تنظیم روابط با اقلیتها و اقوام و ملل خارج از اسلام ۳۹- تنظیم بهداشت و امور پزشکی ۴۰- تنظیم و تغییر و یا ایجاد موضوعاتی که با گذشت زمان وارد شوون زندگی انسانها می‌شوند. به همین جهت است که فقه اسلامی را می‌توانیم به انواع زیر تقسیم کنیم: ۱- فقه عبادی ۲- فقه احوال شخصیه ۳- فقه معاملات و عقود و ایقاعات ۴- فقه اخلاق ۵- فقه سیاسی ۶- فقه عرفان ۷- فقه صنعت ۸- فقه ارتباطات بین‌الملل ۹- فقه فرهنگ، ۱۰- فقه مدیریت ۱۱- فقه جهاد و دفاع ۱۲- فقه علوم ۱۳- فقه اکتشافات ۱۴- فقه حقوق جزایی ۱۵- فقه علوم ۱۶- فقه دیگر انواع حقوق ۱۷- فقه قضا (دادرسی) ۱۸- فقه مبارزه با ظلم و ستم ۱۹- فقه مبارزه با ناشایستگی‌ها ۲۰- فقه تشویق و تحرک با بایستگی‌ها و شایستگی‌ها ۲۱- فقه مسائل پزشکی ۲۲- فقه آینده‌نگری ۲۳- فقه اطلاعات به آنچه که در دنیا می‌گذرد و غیرذلک. اصول و قواعد فقهی که مبتنی بر دریافتهای فطری و قضایای عقلی و بناهای عقلانی و تبیین‌کننده کلیات تکالیف و حقوق زندگی دنیوی و اخروی است. نخست چند مقدمه مختصر را متذکر می‌شویم: ۱. اصول و قواعد فقهی، آن قضایای کلی توجیه حیات انسانی در قلمرو مادی و معنوی

است که قابل تطبیق بر مسائل جزئی فراوانی است. به این معنی که در حکم مسائل جزئی به آن قضایا استناد می‌شود. مانند قاعده لاضرر و لاضرار و اصل لزوم در معاملات. در عمل به این قضایا، مجتهد و مقلد یکسان است. یعنی هر دو گروه در عمل به آنها مشترکند. در صورتیکه در قواعد اصول فقه، تنها مجتهد است که پس از تحقیق و اثبات آنها، در استتال برای اثبات قضایای کلی فقهی از آنها بهره‌برداری می‌نماید. مانند حجیت ظواهر و غیرذلک. ۲. اصول و قواعدی که در فقه مورد استناد قرار می‌گیرند، بر دو قسم تقسیم می‌گردند: قسم اول اصول و قواعدی که در منابع اولیه، مخصوص می‌باشند. مانند ما یرید الله لیجعل علیکم فی الدین من حرج (قاعده نفی عسر و حرج) و (لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام). ۱۲۷ قسم دوم اصول و قواعد استنباطیه از ادله معتبر است، مانند اولویت تقدم اهم بر مهم در مورد تراحم. ۳- طرق وصول به واقعیات در فقه اگر چه از لحاظ اکتشاف متفاوت می‌باشند، ولی همه آنها یا مستند به دریافت فطرت ناب است، مانند یقین و قطع، و یا عقلی است مانند احکام عقلی از قبیل (لا ضرر) که در موارد ضرر منتفی می‌گردد و اماراتی که از طرف قانونگذار کاشفیت آنها تکمیل شده است، مانند آ

یات قرآنی در آن قسمت که دلالت به واقعیت، ظنی است و احادیثی که صدور آنها قطعی نیست ولی با تکمیل حجیت آنها از طرف شارع، کاشفیت آنها از واقعیات قانونی، عقلی می‌باشد. اما اصولی که برای رفع تحیر در موارد شک مورد استناد قرار می‌گیرند، مانند اصل برائت، اصل تقدم دفع ضرر بر جلب نفع، قضایایی است عقلایی، اگر چه با امضای قانونگذار اسلام درباره آنها نیز حجیت آنها تثبیت و یا تقویت می‌گردد. ۴- قواعد فقهی با نظر به وسعت و ضیق دایره کاربرد آنها در فقه بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردند: قسم اول قواعد عمومی است که در همه ابواب فقه قابل اجرا می‌باشند. قسم دوم قواعد خاصی است که در بعضی از ابواب فقه مورد استناد قرار می‌گیرند. ۵- در میان این اصول و قواعد، مقداری از قواعد و اصول اجتهادی (مربوط به اصول فقه) نیز به جهت امکان انطباق آنها بر مسائل فقهی، مطرح شده است. نمونه‌ای از قواعد عامه ۱- نفی ضرر و ضرار (لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام) ۲- نفی عسر و حرج (ما یرید الله لیجعل علیکم فی الدین من حرج) ۳- نفی کيفراز عمل کسی که هدف خیر داشته است. (ما علی المحسنین من سبیل) ۴- اولویت تقدم اهم بر مهم در موارد تراحم (فی موارد التراحم

بین الاهم و المهم یقدم الاهم) ۵- اشتراک در تکلیف (و ما ارسلناک لا کافه للناس بشیرا و نذیرا) ۶- عدم تداخل اسباب و مسببات ۷- اصاله الصحه در کار و گفتار مسلمان (ضع فعل اخیک المسلم علی احسنه) ۸- اصاله الصحه فی عمل المکلف نفسه (به مقتضای آگاهی و اختیار) ۹- اصالت صحت اشیاء، این اصل مخصوص عمل مسلم یا مومن نیست، بلکه شامل همه اشیاء و همه حالات و اعمال انسانی در حیات قانونی و عرصه قوانین سالم طبیعت است. ۱۰- دفع ضرر با اهمیت‌تر از جلب نفع و مقدم بر آن است. (دفع

الضرر اولی من جلب النفع) ۱۱- ضرورتها ممنوعیتها را بر طرف می‌سازد. (الضرورات تبيح المحظورات) ۱۲- اباحه ممنوعیتها به اندازه ضرورتها تجویز می‌گردد. (الضرورات تقدر بقدرها) ۱۳- شر و ضرر بقدر امکان باید مرتفع گردد. (الشّر يدفع و الضرر يدفع) ۱۴- اعم و اغلب می‌تواند مرجعی یا قرینه‌ای برای حکم باشد. (الظن يلحق الشی بالاعم الاغلب) ۱۵- هر تکلیفی که مجموع آن قابل امتثال نباشد، همه آن نباید ترک شود. (ما لا یدرک کله لا یترک کله المیسور لا یسقط بالمعسور. اذا امرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم) ۱۶- حرمت کمک به معصیت و جرم. (و لا تعاونوا علی

الاثم و العدوان) ۱۷- عمومیت احکام وضعیه بالنسبه بر احوال مختلف. ثبوت احکام وضعی مانند ضمان در مورد تلف کردن مال دیگری بدون اینکه مشروط به بلوغ یا علم یا شرایط احکام تکلیفی باشد. ۱۸- الزام هر ملتی به آنچه که خود را ملزم می‌داند (الزموم بما الزموا به انفسهم) ۱۹- اصل عمل به احکام شرایع سابقه مشروط به عدم مخالفت آنها با قوانین اسلامی. (استصحاب الشرائع السابقه) ۲۰- در بناهای عقلانی، اصل عمل به آنهاست مگر در موارد شک که احراز به عدم مخالفت آنها با اسلام واجب است. (از فروع حجیت عقل) ۲۱- هر آنچه که در جریان قانون زندگی، فردی نیازمند آن است تکلیف آماده کردن آن در صورت توانایی به عهده خود فرد است و در صورت ناتوانی به عهده اجتماع و حکام است. (قانون امور حسبی (حسبه)) ۲۲- هر آنچه که نظام زندگی اجتماعی نیازمند آن است، قیام به آماده کردن آن، واجب کفایی است و در صورت انحصار توانایی قیام به آماده کردن آن در یک یا چند نفر، وجوب برای آنان عینیت پیدا می‌کند. ۲۳- اصل عدم تسلط کسی بر کس دیگر است مگر به جهت علتی که دلیل آنرا ثابت کند، مانند تسلط ولی بر صغیر. یا ولایت پیشوای الهی. ۲۴- امام ولی هر کسی است که ولی ندارد.

(الامام ولی من لا ولی له) ۲۵- اسلام هر آنچه را که پیش از اسلام مورد عمل بوده است بازخواست نمی‌کند. (الاسلام یجب ما قبله) ۲۶- شروط مشروعه لازم‌الوفاء است. (المسلمون عند شروطهم الا ما خالف الكتاب او السنه) ۲۷- در تردید برای ابهام که هیچ دلیلی بر تعیین یکی از آنها وجود ندارد، از اصل قرعه استفاده می‌شود. (القرعه فی کل امر مشکل) ۲۸- اصل بقاء هر حکم، یا موضوعی است که قبلاً وجود داشته است و یا فعلاً بقاء آن مشکوک است. (استصحاب) ۲۹- اصل اباحه اشیاء است. (کل شیء مطلق حتی برد فیه النهی) ۳۰- اصل براءة ذمه از تکلیف است. ۳۱- جهل مانع فعلیت حکم است. مگر جهل مستند به تقصیر. (رفع عن امتی ما لا یعلمون) ۳۲- اکراه و اجبار دافع حکم است... (و ما استکر هو علیه) ۳۳- اضطرار، معاملات را باطل نمی‌کند اگر چه معامله اشخاص مضطر، شدیداً مکروه است. (سیجیء زمان... و یعاملون المضطربین) ۳۴- در اعمالی که سبب به طور کامل موجب آنها بوده و دخالت کننده مستقیم مانند آلت بی اختیار در دست سبب بوده باشد، عمل به سبب نسبت داده می‌شود. (العمل للسبب عند ما کان الماشر کالاله المحضه) ۳۵- هر حکم شرعی که عمل به آن موجب ضرر جانی

یا مالی یا ناموسی باشد و خلاف مذهب دیگر باشد، به حکم لزوم تقیه، آن حکم ساقط، و عمل مطابق آن واجب می‌گردد، مگر درباره ممنوعیت قتل نفس (انسان نمی‌تواند به مقتضای تقیه کسی را بکشد.) (الا من اکره و قلبه مطمئن بالايمان الا ان تتقوا منهم تقاه) ۳۶- اصل عدم تحمل حکم و تکلیف دیگران است مگر در مواردی مانند قرائت در نماز جماعت که امام از طرف مامومین متحمل است. (الاصل عدم تحمل الانسان عن غیره الا موارد ورد الدلیل علیه) ۳۷- اگر علت یک حکم مرکب از اجزایی باشد همه آن اجزاء در آن علت دخالت دارند، لذا با منتفی شدن هر یک از آنها، علت منتفی می‌گردد و در نتیجه حکم مفروض منتفی می‌گردد. (کل ما کانت العله مرکبه توقف الحکم علی اجتماع جمیع اجزائه.) ۳۸- قاعده عدل (این قاعده از عمومی‌ترین قواعد فقه در همه ابواب آن می‌باشد.) ۳۹- شمول حکم به موردی که قبلاً در اصل نبوده، مانند اینکه چیزی را به فقراء وقف کند و سپس خود مبتلاء به فقر گردد، در این صورت خود یکی از موقوف علیهم می‌باشد. ۴۰- کسانی که به انسان نزدیکترند، در استحقاق خیرات و تحمل ضررهای انسان مقدم بر کسانی هستند که از انسان دور هستند. مانند ارث و به طور عام الاقربون احق بال معروف و الاقرب یمنع الابعد و هم چنین در تحمل ضررها مانند دیه خطایی که بر عاقله است و این قانون اساسی‌ترین عامل ارتباط

انسانها به یکدیگر و دوری از بیماری بیگانگی انسانها از یکدیگر و (از خودباختگی) می‌باشد. ۴۱- اعتبار و ارزش اعمال با نیت است. (لکل امریء مانوی انما الاعمال بالنیات. النیه روح العمل) ۴۲- هر حکم خاص یا عام که مستند به سبب خاص است، با از بین رفتن سبب منتفی می‌گردد. (الحکم الخاص او العام المستند الی السبب المعین ینتقی بانتقاء السبب) ۴۳- وصیت، حق هر مسلمانی است. (کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیه للوالدین و الاقربین بالمعروف حقا علی المتقین) ۴۴- هر کسی برای بدست آوردن اختصاص در استفاده به چیزی سبقت کند که پیش از او کسی به آن چیز سبقت نکرده باشد، برای آن چیز شایسته‌تر از دیگران است. (من سبق الی شیء لم یسبق علیه احد قبله ففوق اولی به.) ۴۵- سخن هر کس که راهی برای اثبات آن جز خود همان شخص نباشد، حجت است مگر آنکه متهم به دروغ‌گویی باشد. (یجب قبول قول من لا یعلم الا- من قبله الا- ان یکون متهما) ۴۶- هر حکم تحریمی اگر ترخیص آن مشروط به تحقق شرط یا سببی باشد، برای حکم به ترخیص آن محرم،

احراز شرط یا سبب لازم است. (کل محرم اذا اشترط رفع الحرمة عنه بشرط او سبب لابد من احزازه للحکم بالرخصه فیه. هذا الاصل او القاعده یعم حرمة النفوس و الاعراض و الاموال.) ۴۷ ۱۳۳- همچنین است هر حکم واجب اگر ترک آن مشروط به شرط یا سببی باشد. ۴۸- کار مفید با ارزش است و نباید آن را از ارزش انداخت. (العمل المحترم لا یکون ضایعا) ۴۹- ارزش کار به طور واقعی باید پرداخت شود. (و لا تبخسوا الناس اشیائهم) ۵۰- فرزند مربوط به صاحب فراش (همسر شرعی) است و برای زناکار سنگ کیفر. (الولد للفراش و للغاهذ الحجر) ۵۱- اکل مال با اسباب باطله، باطل است. (لا تاكلوا اموالکم بینکم بالباطل) ۵۲- بلوغ و عقل و قدرت از شرایط عام تکلیف و تعهد است. (رفع القلم عن الصبی و المجنون و ما ما یرید الله لیجعل علیکم فی الدین من حرج و لاذمه للمکلف.) ۵۳- عدم جواز تقلید در اصول عقاید و همه آن قضایای عقلیه که عقل در آنها حاکمیت دارند. (اصول العقائد بانظر و الاستدلال لا بالتقلید.) ۵۴- حجیت خبر واحد در موضوعات و احکام. (مفهوم آیه النبأ و الادله الاخری) ۵۵- تعیین طرق امتثال تکالیف و ثبوت احکام وضعیه موکول به عقل و عقلاء است. (تعیین طرق امتثال

ل التکالیف و الاحکام لا وضعیه موکول الی العقل و العقلاء) ۵۶- تطبیق مفاهیم و قضایای کلی بر موارد خود، عقلی است. ۵۷- هر کسی که در موردی سود از آن او است، ضرر در همان مورد نیز از آن او است. (من له الغنم فله الغرم) ۵۸- هر شیئی که عاریه دادن آن صحیح باشد، اجاره دادن آن هم صحیح است. (کل ما یصح اعارته یصح اجارته) ۵۹- آنچه که شرعا امکان ندارد مانند این است که عقلاء محال است. (الممتنع شرعا کالممتنع عقلا) ۶۰- آنچه که ممکن است در امور فرعی قابل چشم‌پوشی باشد، ممکن است در اصول، قابل چشم‌پوشی نباشد. به عنوان مثال: وقف بر معدوم صحیح نیست ولی وقف بر معدوم به تبع موجود، صحیح است. (یغتفر فی التوابع ما لا- یغتفر فی غیرها) ۶۱- مطلق، منصرف به فرد شایع آن است مشروط به اینکه انصراف بدوی نباشد. (المطلق ینصرف الی الفرد الشائع) ۶۲- برای کسی که توانایی سخن درباره خود دارد، سکوت کند، نمی‌توان نظری را به او نسبت داد مگر قرائن دلالت به رضا یا رد داشته باشد. ۶۳- تاخیر بیان از وقف حاجت صحیح نیست. (لا یصح تاخیر البیان عن وقف الحاجه) ۶۴- آنچه که با مقدمه اختیاری، از اختیار خارج شده است، منافاتی با اختیار و مسئولیت ندارد. (المناف

فی للاختیار بالاختیار لاینافی الاختیار) ۶۵- آنچه که به عنوان صلاحیت آن اثبات نشده است باید به حال خود گذاشت. (قدمه یا مالک و لا- تنقض سنه صالحه عمل بها صدور هذه الامه.) ۶۶- اقرار در محل انشاء، انشاء محسوب می‌شود. (الاقرار فی موضع الانشاء انشاء) ۶۷- اصل قابل استناد است مادامیکه دلیل وجود نداشته باشد. (الاصل دلیل حیث لا دلیل) ۶۸- استناد به سخن، و به کار بردن آن بهتر از اندایختن و بی‌اعتنایی به آن است. (اعمال الکلام اولی من اهماله) ۶۹- اذن در چیزی، اذن در لوازم بین (بدیهی) آن است. (الاذن فی الشیء اذن فی لوازمه السبینه) ۷۰- وقتی که مانع منتفی شد ممنوع برمی‌گردد. (اذا زال المانع عاد الممنوع) ۷۱- صلح سرور معاملات است. (الصلح سید المعاملات) ۷۲- هنگامیکه دو دلیل یا دو حکم تعارض داشته باشند، هر دو ساقط می‌گردند. (اذا تعارضا تساقطا) ۷۳- جمع بین متعارضین هر اندازه که ممکن باشد بهتر از طرد آن است. (الجمع

مهما امکن اولی من الطرح) ۷۴- وقتی که احتمال معقول بروز کند، استدلال باطل می‌شود. (اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال) ۷۵- تصرف صاحب مال در مالی که آن را بسبب معامله یا به هر وجهی از خد منتقل نموده است فسخ محسوب می‌گردد و تصرف از کسی که مال به او منتقل شده اجازه و انفاذ معامله است. (التصرف فیما انتقل عنه فسخ و فیما انتقل الیه اجازه و انفاذ) ۷۶- التزام به شیء، التزام به لوازم آن است. (الالتزام بالشیء التزام بلوازمه) ۷۷- تعلیق حکم به یک وصف، علیت آن وصف را برای حکم اثبات می‌کند. (تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیه) ۷۸- در موارد تعارض وصف و اشاره، اشاره مقدم است مشروط بر اینکه مختصات و اوصاف موارد اشاره آشکار باشد. (فی تعارض الوصف و الاشارة تقدم الاشارة بشرط ان یکون مختصات الموضوع و اوصافها واضحه) ۷۹- ناتوانی از ادای دین موجب تاخیر آن است. (فان کان دوعسره فنظره الی میسره) ۸۰- نفی تکالیف فوق طاعت (وقع عن امتی تسعه... و ما لا یطیقونه) تبصره- شماره (۲) از اصول و قواعد نفی حرج مطرح شده است. بنابراین ما سه قاعده نفی داریم که ممکن است با یکدیگر اشتباه شوند: ۱- نفی عسر ۲- نفی حرج ۳- نفی تکالیف فوق طاعت. دلایل فقهی که این سه قاعده را اثبات می‌کند، متعدد است، از آن جمله عقل. حکم بدیهی عقل این است که تکلیف باید موجب آزار و ایذاء مکلف نباشد. و تردید نیست در اینکه آزاد، با مشقت (عسر) نیز، تحقق پیدا می‌کند. حرج مشقتی بالاتر از عسر است، و فوق طاعت بالاتر از توانایی است که به اضافه حاکمیت عقل بر مانعیت آنچه که فوق طاعت است، از تکلیف، آیات متعددی مانند: لا یکلف الله نفسا الا وسعها. ان شریعتنا سهله سمحه. و فرموده پیامبر اکرم (ص)، یا علی ان هذا الدین متین فاوغلوا فیه برفق و لاتکونوا کالرکب المنبت لا سفرا قطع و لا ظهرا ابقی. (یا علی، این دین متین است، لذا با لطافت و مدارا در آن فرو روید و مانند آن سوار نباشید که برای عجله و سرعت، نه سفری را پیموده باشد و نه پشت سالم بر مرکب باقی گذاشته باشد). نمونه‌ای از قسم دوم (قواعد خاصه‌ای که در ابواب خاص فقه مورد استفاده قرار می‌گیرد) یک- نمونه‌ای از اصول و قواعد قضایی: ۸۳/۱- بینه بر کسی است که مدعی است و قسم بر کسی است که منکر است. (البینه علی من ادعی و الیمین علی من انکر) ۸۴/۲- اقرار عقلاء علیه خود جائز است. (اقرار العقلاء علی انفسهم جائز). ۸۵/۳- هر کسی اختیار دارد درباره آنچه که مالک است اقرار نماید. (من ملک شیئا ملک الاقرار به) (این قاعده از یک جهت از مصادیق قاعده فوق است) ۸۶/۴- ابراز شهادت واجب و کتمان آن حرام است. (و لایا الشهداء اذا ما دعوا و لا یکتماوا) ۸۷/۵- در دوران امر، بین خطاکار دانستن مبری، و یا مبری دانستن خطاکار تبرئه خطاکار مقدم است. ۸۸/۶- مجازات برای گناهان و جرائم دینی بطور عادلانه با نظر به اهداف (حیات معقول) اشکالی ندارد. ۸۹/۷- اقرار بعد از انکار صحیح نیست. (لا یصح الانکار بعد الاقرار) دو- نمونه‌ای از اصول و قواعد قصاص، حدود، دیات: ۹۰/۱- خون هیچ مسلمانی هدر نمی‌شود و با نظر به آیات و احادیث و حکم عقل، خون هیچ نفس محترمه‌ای هدر نمی‌رود. (لا یطل دم امرء مسلم. من قتل نفسا متعمدا فجزائه جهنم. خالدا فیها) (من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا)) ... ۹۱/۲- حدود بمجرد شبهه، ساقط می‌گردد. (تدرء الحدود بالشبهات) ۹۲/۱- در قتل خطائی دیه بر عاقله است. (الدیه فی القتل الخطائی علی العاقله) ۹۳/۴- در قتل عمدی، کیفر یکی از سه امر است: قصاص، دیه، عفو. (فی القتل احد الامور الثلثه القصاص او الدیه او العفو). ۹۴/۵- حکومت یعنی در هر مورد تلف یا جراحتی که نصی برای دیه و یا ارش آن نشده است، قاضی آنرا تعیین می‌کند. ۹۵/۶- مسئولیت کیفر، شخصی است. و این منافاتی با دیه قتل خطایی بر عاقله است ندارد، ر جوع کنید به همین قاعده. (لا تزر وازره وزر اخری) ۹۶/۷- قسامه در زمینه لوث مقرر شده است. معنای لوث وجود قرینه یا قرائن قبلی است که دلالت کند بر این که مقتول بوسیله مدعی علیه یا مدعی علیه کشته شده است. از امام صادق (ع) انما جعلت القسامه بها فی الرجل المعروف بالشر المتهم فان شهدوا علیه جازت شهادتهم. عبدالله بن سنان سمعت ابا عبدالله علیه السلام یقول انما وضعت القسامه لعله الحوط علی الناس لکی اذا رای الفاجر عدوه فرمنه مخافه القصاص. قسامه، قسم‌هایی هستند که خویشاوندان مدعی

می‌خورند (۵۰ قسم) در قتل عمدی و ۲۵ قسم در قتل خطائی و در غیر صورت (لوث)، حکم بر مبنای قاعده اولیه (البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر) می‌باشد. قسامه بدین ترتیب است: نخست از متهم خواسته می‌شود برای تبرئه خود بینه بیاورد اگر بینه نیاورد جریان قسامه از طرف خویشاوندان مقتول به عمل می‌آید. سه - نمونه‌ای از اصول قواعد حقوقی بطور عام: ۹۷/۱ - عقود و آنچه که مشابه آنها است تابع قصد متعاقدین است. (العقود و ما یشابهها (و ما قام مقامها) تتبع القصود) ۹۸/۲ - انحلال عقود در اجزاء موضوع عقد در صورت امکان انحلال. ۹۹/۳ - هر تعهد و شرطی لازم‌الوفاء است، مگر خلاف مش روع باشد. (اوفوا بالعقود المسلمون عند شروطهم الا ما خالف الكتاب او السنه) ۱۰۰/۴ - شرط خلاف مقتضای عقد موجب بطلان آن است. (کل عقد شرط فيه خلاف ما يقتضيه فهو باطل) ۱۰۱/۵ - هر عقدی که وفاء به مدلول آن ممکن نباشد باطل است. (کل عقد يتعذر الوفاء بمضمونه فهو باطل) ۱۰۲/۶ - اصل در عقود لزوم است. (الاصل في العقود، اللزوم حرمه ماله كحرمه دمه) ۱۰۴/۸ - صلح جائز و نافذ است. (و اصلحو ذات بینکم (انفعال آیه ۱) الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا احل حراما او حرم حلالا (الوسائل کتاب الصلح باب ۳) الصلح جائز بین الناس (همین ماخذ)) ۱۰۵/۹ - کسی که فریب کسی را خورده است باید بهمان کس رجوع کند که او را فریب داده است. (المغرور يرجع الی من غره روایت معروف از پیامبر اکرم (ص)) ۱۰۶/۱۰ - ضمانت دین را از عهده مدیون به ذمه ضامن منتقل می‌کند. (الضامن ناقل) ۱۰۷/۱۱ - عدم ضمان امین، مگر بجهت تعدی یا تفریط یا شرط ضمان. (لیس علی المومن ضمان) ۱۰۸/۱۲ - ضمان ناشی از اتلاف (من اتلف مال الغير فهو له ضامن) ۱۰۹/۱۳ - در عاریه ضمان نیست مگر عاریه طلا و نقره یا بجهت تعدی یا تفریط یا شرط ضمان. ۱۱۰/۱۴ - تصرف در یک مال بطور تسلط بر آن، در جامعه سالم اسلم امی (ید) علامت مالکیت است. (لو لا الید لما قام للمسلمین سوق) ۱۱۱/۱۵ - هر کسی چیزی را از کسی بگیرد، نه بعنوان معامله و امانت و عاریه ضامن آن شیء است تا آنرا به مالک خود برساند. (علی الید ما اخذت حتی تودی) ۱۱۲/۱۶ - حجیت بازار مسلمین. (در هر جامعه‌ای که به احکام اسلامی عمل شود یا حداقل اغلب مردم از احکام اسلامی در جامعه تبعیت کنند، قاعده در آن جامعه صحت گفتار و کردار و نیتها است (لو لم یجز هذا لما قام للمسلمین سوق)) ۱۱۳/۱۷ - هر دین حال است (بدون تاخیر باید ادا شود). مگر در مواردی که در فقه مطرح می‌گردد. دین مطلقا باید ادا شود. (کل دین حال الا فی موارد یبحث عنها فی الفقه الدین مقضی) ۱۱۴/۸ - متکفل و ضامن باید از عهده کفالت و ضمانتی که کرده است، برآید. (الزعیم غارم) ۱۱۵/۱۹ - هر چیزی که مورد معامله قرار بگیرد و در صورت صحت، ضمانت داشته باشد، فاسد همان معامله ضمان دارد. (ما یضمن بضحیحه یضمن بفاسده) ۱۱۶/۲۰ - هر چیزی مثل دارد، با مثلش مورد ضمانت قرار گیرد و هر شیء که مثل ندارد یا قابل پرداخت نیست، قیمت آن پرداخت می‌شود. (المثل یضمن بالمثلی و القیمی یضمن بالقیمی) ۱۱۷/۲۱ - منافع با فوت شدن یا تفویت مورد ضمانت است. ۱. اعتبار در ضمان، قیمت روز تلف است. (منافع الاموال تضمن بالفوت او بالتفویت المعتبر فی الضمان یوم التلف) ۱۱۸/۲۲ - آزاد، قابل خرید و فروش نیست. (الحر لا - بیاع) ۱۱۹/۲۳ - هر کسی مالی از مباحات را حیازت کند آنرا مالک می‌گردد. (من حاز ملک) ۱۲۰/۲۴ - هر کسی زمینی را احیاء کند آنرا مالک می‌گردد. (من احیا ارضا میتة فهي له) ۱۲۱/۲۵ - مردم برای تصرف در مال خود آزادند. (الناس مسلطون علی اموالهم) ۱۲۲/۲۶ - اعراض از یک مال موجب سقوط مالکیت آن می‌گردد. ۱۲۳/۲۷ - حریم ملک تا مقدار عرفی در اختصاص مالک آن ملک است. (من ملک شیئا من الارض ملک قراره فی حریمه) ۱۲۴/۲۸ - اصل عدم دخول چیزی در مالکیت انسان است بطور قهری، مگر در ارث و وصیت برای جنین. (لا - یدخل فی ملک انسان شیء قهرا الا - الارث و الوصیه للحمل) ۱۲۵/۲۹ - عدم وقوع هر گونه معامله به عین یا منفعتی مگر از طرف مالک یا کسی که بحکم مالک است. (لا یقع عقد علی عین او منفعه الا من مالک او بحکمه) ۱۲۶/۳۰ - تلف شدن هر مال فروخته شده پیش از قرار گرفتن در اختیار مشتری از مال فروشنده محسوب می‌گردد. (کل مبیع تلف قبل قبضه فهو من مال بایعه) ۱۲۷/۳۱ - در هر مورد که بیع صحیح است، رهن نیز صحیح است.

(کلمه صحیح بیعه صحیح رهنه) ۱۲۸/۳۲- تحقق رهن مشروط به قبض است. (لا- رهن الا مقبوضا) ۱۲۹/۳۳- غاصب به شدیدترین وجه تعزیر می‌شود مگر در قحط و مخمصه (اضطرار) (الغاصب یؤخذ باشق الاحوال الا فی قحط او مخمصه) ۱۳۰/۳۴- کفر و قتل مانع ارث بردن است. (الکفر و القتل یمنعان الارث) ۱۳۱/۳۵- لزوم مراعات غبطه در شئون مهجور. ۱۳۲/۳۶- هر کسی که بتواند (جائر است) در یک امر مستقیماً دخالت کند می‌تواند در آن امر توکیل کند. (کل من صحیح (جاز) منه المباشرة صحیح منه التوکیل) ۱۳۳/۳۷- وقف باید مطابق نیت و هدفگیری واقف، مورد عمل واقع شود. (الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها) ۱۳۴/۳۸- هر کس که مالک چیزی باشد، مالک منافع آن نیز هست. (من ملک شیئاً ملک منافعها) ۱۳۵/۳۹- هر یک از دو یا چند شریک سهم خود را از مال مشاع بخواهد بفروشد، شریک یا شرکاء دیگر برای خرید آن سهم اولویت دارند. (حق الشفعه) ۱۳۶/۴۰- در تنظیم قراردادها شایسته است که قرارداد را اضعف الطرفین بنویسد یا داشته باشد، زیرا مغالطه و زورگویی در طرف قوی بیشتر است. (بدیهی است که این یک اصل یا قاعده عام نیست، بلکه موردش دفع ظلم محتمل از ضعف است.) ۱۳۷/۴۱- ضمانت با اذن ساقط می‌گردد. (الضمان یسقط

بالا‌ءذن) ۱۳۸/۴۲- در مواردی که امکان رد باشد، ولی دارنده حق رد آنرا اجرا نکند امضاء محسوب می‌شود. (عدم الردع یکفئ فی الامضاء) ۱۳۹/۴۳- محروم ساختن از نفعی که بطور طبیعی و یا قانونی متعلق به انسان باشد، ضرر محسوب می‌گردد (عدم النفع الذی یقتضیه القانون ضرر) دو نتیجه بسیار با اهمیتی که از توجه دقیق به اصول و قواعد فقهی می‌توان گرفت: نتیجه یکم- فقه اسلامی برای مدیریت حیات دنیوی و اخروی آدمی در مسیر به ثمر رساندن شخصیت رو به کمال او، حدود و چارچوبه‌های ساختگی وضع و مقرر نکرده است، زیرا هر اصل و قاعده‌ای را که برای زندگی فردی اجتماعی مقرر ساخته است، نه تنها هماهنگ با ماهیت پویای حیات انسانی است، بلکه با نظر به تحریک بشریت به (حیات معقول) که عبارتست از (حیات طیبه)، (حیات مستند به بینه) یعنی دلیل روشن و بالاخره با هدایت به حیاتی که قابل اسناد به خداوند مالک حیات و موت است، خود آن اصول و قواعد، عامل محرک به حیات فوق می‌باشد. نتیجه دوم- اصول و قواعد فقهی مزبور با همیاری اخلاق انسانی والا است که با انداختن نورافکن تکامل به حیات انسانی، موجب می‌شود، فقه اسلامی را از هر دو امتیاز (پیشرو) و (پیرو) برخوردار نماید. پیش

رو، از آن جهت که نیازهای ثابت مادی انسانها را تضمین می‌نماید و هیچ کس و هیچ عاملی نمی‌تواند در آن تغییری ایجاد کند. پیرو، از آن جهت که باز شدن سطوح و ابعاد انسانی را با بروز موضوعات و پدیده‌های جدید در ارتباط با طبیعت و برخورداری از کشاورزی و صنعت، و بازرگانی و صدها فعالیت برای تنظیم شئون زندگی دنیوی و اخروی را کاملاً می‌پذیرد و هیچگونه مانعی از گسترش و تنوع آنها ایجاد نمی‌کند، و اختیار به وجود آوردن و انتخاب آنها را به دست خود انسان می‌سپارد مگر در مواردی که به حیات پویا و هدفدار آدمی اخلاص وارد کند، مانند ایجاد مواد مخدر، و عوامل سلطه‌گریهای غیر قانونی و تهیه وسائل افراط در شهوات و آماده کردن جو جامعه برای مفاسد اخلاقی که به احساس پوچی در زندگی منتهی می‌گردد. حاکمیت و حکم در قرآن برای اثبات این حقیقت که دین الهی از سیاست و حکم و دیگر شئون زندگی دنیوی انسانها جدا نیست، یک بررسی و تحقیق درباره (حکم) از دیدگاه قرآن ضروری به نظر می‌رسد. سید مرتضی زبیدی که از بزرگترین لغت‌دانان محسوب می‌گردد در توضیح لغت (حکم) مطلب زیر را مطرح نموده است: (حکم با ضمه (حاء) به معنای قضا (انشاء) در شیء است به اینکه آن شیء چنین ا

ست یا چنین نیست- خواه آن قضا کسی را ملزم کند یا نه. نظر اهل لغت در معنای حکم این است و بعضی از لغویان تخصیص داده و گفته‌اند: حکم، قضاء بر مبنای عدالت است، این قول را از هری نقل کرده است. منظور از (قضا) معنای اعم آن است که عبارتست از انشاء و جعل بایستگی یا شایستگی یا ضد آنها درباره یک شیء سپس زبیدی که تعبیر (امام لغوی) درباره او شده است، بررسی‌های مشروحی درباره این کلمه (حکم) و مشتقات آن نموده و در هیچ موردی از این بررسی‌ها (حکم) را به معنای

علم نیاورده است. در صفحه ۳۵۴ می‌گوید: (الحکم اعم من الحکمه فکل حکمه حکم و لا عکس) (حکم اعم از حکمت است، هر حکمتی است، ولی عکس این قضیه (هر حکمی، حکمت است) صحیح نیست). زیرا معنای حکمت همانگونه که حکما مطرح کرده‌اند، و خود زبیدی نیز در همین مورد آورده است، (عبارتست از علم به حقائق اشیاء آنچه‌ان که هستند (بقدر توانایی بشری) و عمل به مقتضای آن) و بدیهی است که حکم به مقتضای عدل و تقوی و معرفت همه جانبه از شاخص‌ترین مصادیق حکمت است و اگر شخص حکیم با اجتماع شرایط برای رفع خصومتها و مدیریت حیات اجتماعی انسانها، از حکم کردن امتناع بورزد، از دیدگاه شریعت و حکمت، منحرف شده و خطاکار ش

مرده می‌شود. آنچه که از ملاحظه مجموع آیات قرآنی و موارد استعمال شایع درباره (حکم) به دست می‌آید، همان (انشاء و جعل بایستگی یا شایستگی یا ضد آنها درباره یک شیء) است. و اگر در مواردی به معنای علم و معرفت و حکمت نظری محض بوده باشد، این استعمال استثنایی بوده و می‌تواند به معنای مقدمه ضروری (حکم صحیح) (انشاء و جعل بایستگی یا شایستگی یا... درباره یک شیء) بوده باشد نه خود حکم. آیات قرآنی که حکم و بعضی مشتقات آن، در آنها وارد شده است این آیات بر چند قسم تقسیم می‌گردند: قسم یکم- آیاتی است که (حکم مستند به خدا را بیان می‌نماید. شماره آیات مربوط به این گروه، ۵۵ آیه است. آنچه که در این قسم آمده است، آیاتی است که حاکمیت و داوری مطلق خداوندی را متذکر می‌شود. مانند ان الله قد حکم بین العباد (خداوند میان بندگان داوری فرموده است) حکم در این قسم از آیات به معنای داوری و حاکمیت است نه به معنای علم و حکمت، اگر چه علم و حکمت مطلقه خداوندی در مقدمات حاکمیت و داوری می‌باشد. قسم دوم- حکم مستند به پیامبران الهی مانند و این حکمت فاحکم بینهم بالعدل (و اگر حکم کردی، میان آنان با عدالت حکم کن) حکم به این معنی (داوری و قضا) در ۱۴ مور

د از آیات آمده است. قسم سوم- حکم‌هایی که مردم صادر می‌کنند مانند و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل (و اگر میان مردم حکم کردید باید بر مبنای عدالت حکم کنید). حکم به این معنی (داوری و نظر دادن) در ۱۷ مورد از آیات آمده است. قسم چهارم- حکم مستند به کتاب آسمانی مانند و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیہ (و خداوند به همراه پیامبران کتاب بر مبنای حق فرستاد تا درباره آنچه که مردم اختلاف می‌ورزیدند حکم کند). (البقره، آیه ۲۱۳) این قسم در ۳ مورد از آیات مشاهده می‌شود. و قطعی است که معنای حاکمیت کتب الهی، فصل خصومتها و برطرف ساختن اختلافات است که بوسیله انبیاء علیهم‌السلام با نظر به محتویات آن کتب می‌باشد. قسم پنجم- سه آیه در قرآن مشاهده می‌شود که حکم در آنها هم می‌تواند به معنای حکم به اصطلاح شایع (داوری و حاکمیت و جعل بایستگی و شایستگی) بوده باشد و هم به معنای: علم و حکمت. مانند ۱- رب هب لی حکما و الحقنی بالصالحین (الشعراء آیه ۸۳) (پروردگارا، برای من حکم عنایت فرما و مرا به بندگان صالح ملحق فرما) در سه آیه از قرآن مجید دو احتمال مزبور وجود دارد. ۲- اولئک الذین اتیناهم الکتاب و الحکم و النبوه

(انعام، آیه ۸۹) (آنان کسانی هستند که کتاب و حکم و نبوت به آنان داده‌ایم). ۳- یا یحیی حذ الکتاب بقوه و آتیناه الحکم صیبا (مریم آیه ۱۲) (ای یحیی، کتاب را با قوت بگیر و ما به یحیی در کودکی حکم دادیم). بعضی توهم کرده‌اند که حکمی که خداوند به حضرت یحیی (ع) عنایت فرموده است، نمی‌تواند به معنای حکم به اصطلاح شایع آن بوده باشد، زیرا انسان پیش از بلوغ توانایی حاکمیت را ندارد، پاسخ این توهم روشن است، زیرا همانگونه که خداوند سرمایه و استعداد نبوت و پذیرش کتاب آسمانی را به حضرت عیسی (ع) در روزهای اولی تولد او عنایت فرمود، سرمایه و استعداد حکم به اصطلاح شایع آن (داوری و حاکمیت و جعل بایستگی و شایستگی) را به حضرت یحیی (ع) لطف فرموده است. در آیه شماره (۲) احتمال حکم به اصطلاح شایع، بسیار قویتر است از حکم به معنای علم و حکمت، زیرا علم و حکمت در کتاب و نبوت تضمین شده و مطلوب از آیه، حکومت و داوری و جعل بایستگی و شایستگی بوسیله کتاب و نبوت است. چنانکه در سوره (البقره، آیه ۲۱۳) آمده است: (و انزل معهم الکتاب بالحق

لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فيه) (و خداوند به‌مراه آن پیامبران، کتاب بر مبنای حق را فرستاده تا میان مردم در آنچه که اختلاف کرده‌اند، حکم کند.) و انا انزلناه التوراه فیها هدی و نور یحکم بها النبیین) (... المائده، آیه ۴۴) (و ما تورات را فرستادیم در آن کتاب هدایت و نور بود که پیامبران بوسیله آن حکم می‌کردند). قسم ششم - آیاتی است که در آنها حکم و علم با هم وارد شده‌اند مانند: و لوطا اتیناه حکما و علما (الانبیاء، ۷۴ و ۷۹) (و حکم و علم عطا نمودیم) و (القصص، آیه ۱۴) و (یوسف، آیه ۲۳) اگر حکم به معنای علم و معرفت بود، کلمه (علم) موردی نداشت. در پایان این مبحث به این نکته باید اشاره کنیم که اگر موردی در قرآن مجید پیدا شود که حکم بمعنای علم و معرفت باشد. برای اینکه تضادی مابین دو معنای حکم (جعل بایستگی و شایستگی) که از افعال نفس است و (معرفت به واقعیات) که از مقوله دریافت و درک می‌باشد، به وجود نیاید، لازم است که حکم به معنای حکمت منظور شود که شامل حکمت نظری و عملی گردد و حکم باصطلاح شایع آن، از مصادیق بسیار شاخص حکمت عملی می‌باشد. آیات دیگری در قرآن آمده است که دخالت قطعی دین را در شئون زندگی انسانها صریحا بیان نموده است مانند لقد

ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط (الحديد، آیه ۲۵) (ما تحقیقا پیامب

ران خود را فرستادیم و با آنان کتاب را نازل نمودیم تا مردم (در زندگی) به عدالت قیام کنند) بدیهی است که قیام به عدالت و مراعات حساب و قانون بطور عام برای نظم و انتظام شئون زندگی می‌باشد. نتیجه بسیار با اهمیتی را که از مبحث (حکم و حکومت در قرآن) و دیگر آیات می‌گیریم، اینست که حکم بمعنای داوری و جعل بایستگی و شایستگی از مختصات پیامبران الهی و جانشینان راستین آنان می‌باشد و این اصل با طرز تفکرات سکولاریسم سازگار نمی‌باشد. در این مورد دو مطلب مهم مطرح شده است که هر دو قابل بررسی و تحقیق است گفته شده است: ۱- حکومت، همان حکمت و علم است به مسائل سیاسی و زندگی اقتصادی مردم و بس. لازمه این مطلب اینست که ما باید بپذیریم سیاستمداران معمولی که اکثرا از روش ماکیاولی (در راه وصول به هدف، همه چیز را میتوان بعنوان وسیله قربانی کرد) در اداره کشور تبعیت می‌کنند شایستگی حکومت حقیقی بر جامعه را ندارند، زیرا فعالیت این سیاستمداران بر مبانی و انگیزگی تنظیم حوادث و پدیده‌های مردم جامعه است که طبق تمایلات طبیعی محض بروز می‌نمایند و یا در صدد بروز می‌باشند، نه بر مبانی و اصول حکمت نظری و عملی شایسته که (مبانی و اصول حیات معق ول) می‌باشند. اینان همانگونه که در انتخاب هدفها بر مبانی و انگیزه‌های تنظیم مزبور با گذراندن آنها از فیلتر خودخواهیهای ماهرانه چه برای خویشتن و چه برای مردم زیر دست خود به نام شهروندان، هیچ کاری با حکمت و ارزشهای معقول و ثابت ندارند، همچنان در انتخاب وسائل برای وصول به هدفهای انتخاب شده خود نه حکمتی می‌فهمند و نه سراغ ارزشی می‌روند. البته ممکن است مرد سیاستمدار از حکمت نظری و علم کشورداری کم یا بیش برخوردار باشد، ولی بدیهی است که اینگونه حقائق در موقع فعالیتهای سیاسی، در درون سیاستمداران، مانند تماشاگران بیطرف می‌ایستند. ولی حق ورود به میدان فعالیت سیاسی را ندارند، بهمین جهت بوده است که هر وقت یک سیاستمدار مورد استیضاح قرار بگیرد، به سنگر غیر قابل نفوذ (آقایان، این سیاست است!) پناه می‌برد و ناآگاهان بینوا را ساکت می‌نماید. گفته شده است: ۲- حکومت از سنخ فرمانروایی و سلطه مطلقه بر مردم نمی‌باشد چه

رسد به ولایت و رهبری باصطلاح دینی آن این مسئله بدیهی است که مدیریت جامعه و کشورداری و سیاست مجرد بیان و فهم حکمت نظری و حکمت عملی بعنوان حکایت از واقعیات در قلمرو آن دو نوع حکمت نیست، بلکه زمامدار و سیاستمدار با اس تفاده از آنها ملتزم است که حکم کند و رایزنی نماید، یعنی بایستگی‌ها و شایستگیهای حیات اجتماعی مردم را در دو قلمرو مادی و معنوی با توجه به جمیع عوامل و انگیزه‌های (حیات معقول) جامعه، انشاء و جعل نماید و شایستگی و جریانات سرتاسر تاریخ هم نشان می‌دهد که زمامداران بر دو قسم متضاد تقسیم می‌گردند: ۱- حاکم عدل. ۲- حاکم جور و ستمکار. بدیهی است که اصطلاح (حاکم) باردار مفهوم فرماندهی نیز می‌باشد مانند اصطلاح والی. این دو اصطلاح ذاتا باردار استبداد و خودخواهی و خودکامگی نیست بلکه بستگی به شخصیت فرمان و حکم و ولایت دارد. ما در منابع اسلامی با اصطلاح والی و ولاه و حاکم و حکام عدل و

جور بسیار فراوان روبرو هستیم. البته انطباق هر یک از اصطلاحات فوق، درباره کسانی که اختیار و شخصیت انسانی مردم را سلب کند و باعث اهانت و تحقیر انسانهای جامعه باشد، از دیدگاه حکمت سیاسی اسلام به شدت مردود و مطرود است. عوامل اختلاط مفاهیم حکم و حکومت در ذهن فرمانروایان و مردم در این مورد باید مابین عوامل اختلاط مفاهیم حکم و حکومت در ذهن فرمانروایان و مردم تفاوت قائل شویم. عامل اختلاط مفاهیم حکم و حکومت، در ذهن عده‌ای فراوان از فرمانروایان همان عوا مل اختلاط مفاهیم است که درباره آزادی، هنر، فرهنگ، قدرت و امثال اینها که در استخدام حاکم و زمامدار مستبد قرار گرفته‌اند، می‌باشد. مشاهده می‌کنیم این عمل همان خودخواهی و خودکامگی است که اکثریت قریب به اتفاق زمامدارانی را که به جهت علاقه وافر و اشتیاق سوزان به سلطه‌گری و قیمومیت برای مردم، در خود غوطه‌ور ساخته است. البته ممکن است بعضی از احکام، از آغاز تکیه بر اریکه قدرت، مبتلا به بیماری خودخواهی و طغیانگری علیه قوانین نباشند، بلکه تدریجا با چشیدن طعم قدرت و تسلیم شدن مردم در برابر آنان، به مرض مزبور دچار شوند. این بیماری که از طبیعت عشق به سلطه‌گری برمی‌خیزد، هیچ تفاوتی مابین حکام سیاسی معمولی و مذهبی برمی‌دارد و بدیهی است که برای همه مردم شایسته و آنانکه با حق حیات باکرامت خود، آشنایی دارند، لازم است که برای برطرف کردن بیماری مزبور یا برکنار ساختن خود بیمار از کار کشورداری نهایت تلاش و فداکاری را انجام بدهند. و اما عامل اختلاط مفاهیم حکم و حکومت در اذهان مردم، انواعی دارد که ما ذیلا مقدار مهمی از آنها را در اینجا می‌آوریم، نخست به آن نکته باید متوجه شویم که از دورانه‌های بروز تمدنها و تابش انوار انبیاء علیهم‌السلام و حکمای راستین به جوامع بشری، مردم جوامع همانگونه که بطور فطری شئون زندگانی فردی خود را از جهت خوبی و بدی و ملایم بودن و ناملایم بودن تشخیص داده و می‌دهند، همانگونه شئون زندگانی اجتماعی خود را نیز که سیاستها و سیاستمداران آنها را تفسیر و توجیه می‌کردند، فهمیده و می‌فهمند. اینکه بشریت در عده‌ای از جوامع و در برهه‌هایی از تاریخ نتوانسته‌اند معنی مختلف حکم و حکومت را از یکدیگر تفکیک نمایند و در نتیجه تسلیم حکم و حکومت ظلم و جور شده‌اند، می‌تواند معلول عللی بوده باشد. مانند: ۱. ناتوانی در مقابل قدرتهای خودکامگان زورگو، به طوری که از ابراز کمترین مخالفت گفتاری و عملی عاجز می‌باشند. ۲. هوی پرستی و پیروی از شهوات و خوشگذرانی، بدون توجه به اینکه حکم چیست و حکومت کدام است و به چند قسم تقسیم می‌گردند. اینان لذت‌گرایانی بوده و هستند از مکتب (خوش باش که دم غنیمت است) و (با هر وسیله‌ای که ممکن است از حداکثر لذت برخوردار باش، که مرگ بزودی فرا می‌رسد!) تبعیت می‌کنند. ۳. بینوایان و رنج‌دیده‌گانی که برای امرار معاش خود به دنبال قرصی نان و کوزه‌ای آب و کوخی برای استراحت بوده نه توجهی به حکم و حکومت داشتند و نه به خوب و بد آن. مردانی که دوران جنگهای مشروطه‌طلبان و مستبدان را به یاد می‌آورند، می‌گویند: در همان زمان، از اشخاص فراوانی می‌پرسیدند: شما از گروه مشروطه‌طلبان هستید یا مستبدان؟ می‌گفتند ما گروه عیالوارها هستیم و نمی‌فهمیم شما چه می‌گویید و بیخود مردم را به کشتن می‌دهید! ۴. همان مطلب است که عده‌ای فراوان در اغلب دورانه‌ها درباره حکم و حکومت تصور کرده‌اند که انواع حکومت را در یک معنی می‌بینند و آن عبارت است از فرمان دادن به طور مطلق به طوری که فرمانروا فوق مسئولیت و برتر از تکلیف قرار می‌گیرد و مردم زبردست یعنی فرمانبران مطیع و تسلیم محض می‌باشند! بدیهی است که چنین حکم و حکومت نه تنها در اسلام نیست بلکه اسلام با تمام قوا با این گونه حکم و حکومت تضاد و مبارزه دارد، همانگونه که در مباحث آینده خواهیم دید. پیش از این اشاره کردیم حکم و حکومت به هر معنای معقول که باشد، بالاخره، بدان جهت که باید دارای قدرت الزام مردم به پیروی از رایزنی و تدابیر مملکت‌داری حاکم (چه فردی و چه جمعی) بوده باشد، لذا نمی‌توان مجرد علم به طرق و تدابیر مملکت‌داری را حکومت و حکم نامید. با توجه به ضرورت مرتفع ساختن اختلاط مفاهیم حکم و حکومت است که بهره‌بردار ی از اخلاق عالی انسانی و دین کلی الهی لزوم خود را اثبات می‌کند و چنین پیشرفت حیاتی با روش (حذف دین از) ... امکان‌پذیر نخواهد بود. آیا فلسفه سیاسی را تنها باید در اجتماع یونان باستان و سپس در قرون بعد از رنسانس جستجو کرد؟! قطعی

است که تمدن اسلامی بدون فلسفه سیاسی معقول و قابل اجراء امکان‌پذیر نبوده است. لذا ضروری است که مورخان و تحلیلگران فلسفه سیاسی، از این جهش بی‌اساس (جهش از فلسفه سیاسی یونان و روم به فلسفه سیاسی دوران جدید) اجتناب نموده، فلسفه سیاسی اسلام را هم مورد بررسی و تحقیق قرار بدهند. این اشتباه و جهش در تاریخ علم نیز بوسیله اغلب مورخان علم فلسفه و تحلیلگران جریان این دو نوع معرفت صورت گرفته است. زیرا چنانکه مشاهده میکنیم، این متفران درباره تاریخ علم و فلسفه ناگهان از علم و فلسفه یونان جهش نموده و به جریانات این دو نوع معرفت در دوران پس از رنسانس می‌پردازند! اینان با این اظهار نظر ناقص، سهم بسیار باعظمت اسلام را در دو نوع معرفت مزبوره نادیده می‌گیرند و همین محدودنگری باعث می‌شود که از ارزش نظریات آنان در این مباحث بسیار بااهمیت، کاسته شود. اینان باید بدانند اصطلاح قرون وسطای ظلمانی تنها از مختصات مغ

رب زمین بوده و در کشورهای اسلامی و برخی دیگر از جوامع مشرق زمین، در همان قرون (مخصوصاً از اواخر قرن دوم هجری تا قرن پنجم) شکوفایی علم و جهان‌بینی در عالی‌ترین درجه بوده است. نتیجه‌ای که از این مبحث می‌گیریم، این است که از فلسفه و نظریات سیاسی دوران قدیم و جدید سخن به میان آورده است، می‌بایست فلسفه سیاسی اسلام را که هیچ تمدنی بدون آن امکان‌پذیر نیست، مطرح می‌نمودند. برای اثبات این حقیقت که اسلام از یک فلسفه سیاسی (پیشرو) با هماهنگی با حقوق و اقتصاد و اخلاق (پیشرو) برخوردار بوده است، مراجعه فرمایید در همین کتاب به مبحث (نظری بر مقداری از تالیفات و تحقیقات مسلمین در مسائل سیاسی). هر دو نظام فلسفه سیاسی قدیم و جدید که بر مبنای سکولاریسم استوارند از حل مشکلات سیاسی بشر عاجزند. نظریات درباره تفاوت میان فلسفه سیاسی قدیم و جدید مختلف است. بعضی از صاحب‌نظران را عقیده بر این است که تفاوت اساسی مابین طرز تفکرات سیاسی در زمان قدیم و جدید، در این نکته است که نظریات سیاسی قدیم همه حقوق و امتیازات بشری را برای کل مجموعه جامعه در نظر می‌گرفت و در حقیقت وظیفه دستگاه حکومت توجیه و اجرای همین سیاست بود و یکایک افراد بطور مستقل

مورد توجه دولتها نبوده است، در صورتی که طرز تفکرات سیاسی جدید که بر مبنای دموکراسی شالوده‌ریزی شده است، بیشتر رفاه و حقوق و آزادیهای فردی را هدفگیری می‌نماید. آنچه که به نظر می‌رسد تشخیص دقیق تفاوت مابین فلسفه سیاسی دنیای باستان و دنیای جدید، (نه بطور حدس و پندار) بسیار کار دشواری است، زیرا توجه انسانها به استقلال و شرافت ذاتی خود سابقه بس طولانی در تاریخ بشریت دارد. اگر چه بروز و کمیت و کیفیت آن جوامع بشری، بسیار گوناگون بوده است. و خدمات شایان تمجید که پیامبران عبری به آزادی نموده‌اند، بقول وایتهد در حد بسیار بالایی است. اصلاً آیا می‌توان تمدنی را بدون برخورداری افراد جامعه از احساس هویت فردی و شرف و کرامت ذاتی تصور نمود؟ بعضی از فیلسوفان قرن اخیر مانند آلفرد نورث وایتهد تفاوت عمده مابین نظریات سیاسی قدیم و جدید را در بردگی و آزادی تفسیر نشده می‌داند. او چنین می‌گوید: (در خصوص اختلاف نظرهای سیاسی دنیای باستانی هنوز تاکنون چیزی حل و تصفیه نشده است. تمامی مسائل مورد بحث افلاطون امروز هم مطرح است. معذک مابین نظریات سیاسی قدیم و جدید تفاوت عمده‌ای وجود دارد. چون ما با قدیمیها در یک قضیه که آنها همگی در آن

تفاه داشتند اختلاف داریم. در آن دوران بردگی محور استدلال نظریات سیاستمداران بود، اما امروز محور استدلال سیاستمداران مسئله آزادی است. در آن روزها افکار نافذ در تطبیق اصول بردگی بر حقایق ساده احساسات اخلاقی و روشهای اجتماعی با مشکلات مواجه می‌شد. و امروز تحقیقات اجتماعی ما در تطبیق دادن عقیده ما راجع به آزادی با دسته‌ای دیگر از حقایق آشکاری که بهت آور و تطبیق ناپذیرند و فقط به عنوان ضرورت وحشی تنفرآمیز تصور می‌شوند دچار اشکالاتی می‌گردد. با این اوصاف آزادی و مساوات با اختلاطی از اوصاف معیوب که بدنبال دارد محور استدلال افکار سیاسی جدید است با اختلاط به اوصاف معیوب آن.) به نظر میرسد برای پیدا کردن یقین به ماهیت این تفاوت در طرز تفکر سیاسی قدیم و جدید لزوماً باید روابط اجتماعی مردم با یکدیگر و مناسبات فرهنگی و طبیقاتی و اقتصادی و دینی و اخلاقی آنان را دقیقاً و مشروحاً مورد بررسی و تحقیق قرار داد

و بدون چنین تحقیق نظریات ما از حدود حدس و گمان تجاوز نخواهد کرد. با نظر به تفاوت ما بین دو نوع زیربنای فلسفه سیاسی (قدیم و جدید) و مشکل اساسی که در هر دو نوع زیربنا وجود دارد، دیدگاه مزبور قابل بررسی و تجدید نظر می‌باشد. به اضافه اینکه تشخیص کمیت و کیفیت آزادی افراد در جامعه باستانی یونان در اجتماع و قلمرو سیاسی آن بطور دقیق‌تر باید مورد تحقیق قرار بگیرد. آیا حکومت و سیاست از مدار تکالیف و احکام کلیه الهیه خارج می‌باشد؟ سکولاریسم به این سوال پاسخ مثبت می‌دهد و می‌گوید: حکومت و سیاست مدرن از مدار تکالیف و احکام کلیه الهیه خارج می‌باشد توضیح و استدلال برای اثبات پاسخ مزبور چنین است: هنگامی که به سرگذشت بشری در تاریخ توجه می‌کنیم، می‌بینیم تمامی حکومتها که جوامع را اداره کرده‌اند، حتی عالی‌ترین حکومتها، واقعیتی ساده ناشی از یک نیازمندی طبیعی بوده و مبتنی بر اصول و قواعد تجربی می‌باشد، این پدیده نظیر احتیاج همه جانداران بطور طبیعی برای محل زندگی خاص خود در محیطی است که عوامل ادامه حیات خود و وابستگی‌شان را بتواند در آنجا آماده کند. نوع بشر چنین زندگی را در سطحی گسترده‌تر و ابعاد متنوع بطور طبیعی و مستند به تجارب، در مجرای تغییر برای خویشتن تامین می‌نماید. از این توضیح چنین نتیجه گرفته شده است که حکومتها و مدیریتهای جوامع هیچ ارتباطی با واقعیتهای مابعدالطبیعه ندارد و جنبه ثابتهای الهی در آنها وجود ندارد. اما از دیدگاه حکمت عالی (نه اصطلاحی حرفه‌ای) برای تنظیم همه جانبه (حیات معقول) لازم است که نظام کشورداری دارای جنبه الهی نیز بوده باشد، اگر چه با یک دید عالی‌تر حتی آن اصول و تجارب و رای‌زنی‌های کشورداری که با هدف‌گیری تنظیم حیات طبیعی انسانها برای وصول به (حیات معقول) (حیات طیبه) که قطعا جنبه الهی دارد، مورد استفاده قرار می‌گیرند، از شعاع الهی برخوردار می‌گردند. توضیح زمینه این نوع حکومت را در مبحث ذیل مشاهده می‌کنیم. نظام کشورداری در هر صورت پیشرفته‌ای که باشد می‌تواند هم جنبه طبیعی محض داشته باشد و هم جنبه الهی. نظامهای کشورداری اقوام و ملل در طول تاریخ در عرصه عالم طبیعت و در میان جوامع بشری همانگونه به وجود می‌آید و پدیدار می‌گردد که یک فرد از انسان در پهنه عالم طبیعت و انسانهای جامعه خود. تردیدی نیست در اینکه هم فرد و هم جامعه و هم نظامها. سیاستمدارانی که آنها را اداره می‌کنند در صحنه طبیعت و در مجرای اجزاء و قوانین آن، نمودار می‌گردند و به فعالیتهای خود می‌پردازند، ولی همانگونه که برای افراد بشری درجاتی متفاوت از زندگی قابل تصور است، برای زندگی اجتماعی و نظام کشورداری نیز این درجات وجود دارد. اقسام درجات عمده زندگی بشر بدین قرار است: ۱. زندگی طبیعی محض، که با مدیریت خود طبیعی حیوانی به فعالیت می‌افتد. در این قسم زندگی همه قوا و استعدادهای آدمی از یک درک و تصور ساده گرفته تا بااهمیت‌ترین فعالیتهای فکری و عقلانی و وجدانی تحت فرمان همین خود طبیعی و در استخدام آن قرار می‌گیرند. این گونه زندگی هر اندازه هم پیشرفته‌تر باشد، قابل تفسیر و استدلال معقول نیست، زیرا نمیتواند پاسخگوی هدف‌های عالی حیات بوده باشد، چنانکه نمی‌تواند در مقابل جریان تنازع در بقاء که اقویای خودکامه، یک‌تازان میدان آن هستند، دفاع معقول داشته باشد. اگر نظام کشورداری حتی در پیشرفته‌ترین شکل آن، بر محور خود طبیعی مردم که خودخواهی اساسی‌ترین مختص آن است بگردد، نه تنها نیازی به دخالت عوامل الهی ندارد، بلکه اینگونه عوامل مزاحم نظام کشوری مزبور است و نظام مزبور باید با آن عوامل مبارزه کند. ۲. زندگی طبیعی الهی، معنای زندگی طبیعی الهی این است که همانگونه که در زندگی طبیعی مشاهده می‌شود، افراد انسانی در عرصه طبیعت و قوانین آن به وجود می‌آیند و به حیات خود ادامه می‌دهند و بر مبنای قوای جسمانی و نیروهای مغزی و روانی خود، زندگی فردی و اجتماعی خود را تامین می‌نمایند و نیازهای این زندگی را با تلاش در بهره‌برداری از طبیعت و ممنوعان خود مرتفع می‌سازند، در عین حال با حکم بدیهی عقل و وجدان که باید این زندگی بر مبنای اصول قابل قبول تنظیم شود، برای وصول به هدف‌های عالی آن که ورود در جاذبه کمال‌اعلی است، از اصول صحیح تبعیت نمایند، دخالت عامل الهی ضرورت پیدا می‌کند، به این معنی که پاسخ (من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا آمده‌ام؟ با کیستم؟ به کجا می‌روم؟ برای چه آمده‌ام؟) بدون دخالت عامل الهی که در این آیه (انا لله و انا الیه راجعون) آمده‌ام امکان‌پذیر

نیست. همچنین بدون دخالت عامل الهی که مذهب دارای آن میباشد، هیچ قاعده و قانونی نمی‌تواند پاسخگوی مسائل اصلی انسانی در ارتباطات چهارگانه بوده باشد (۱. ارتباط انسان با خویشتن ۲. ارتباط انسان با خدا ۳. ارتباط انسان با جهان هستی ۴. ارتباط انسان با همنوع خود) بنابراین، سیاست و حکومت هم می‌تواند طبیعی محض بوده باشد و همانگونه که مولف حکمت و حکومت می‌گوید: (حکومت و نظام کشورداری به هر اندازه که به صورت‌های پیشرفته شکل گرفته باشد، یک مفهوم بسیار ابتدائی و تجربی طبیعی است) ... این همان نظام زندگی موریه‌ای و مورچه‌ای و زنبوران عسل است که بر مبنای قوانین غرایز و خ

ود طبیعی آن جانداران به جریان می‌افتد، با این تفاوت که نظام زندگی انسان و مدیریت آن، بسیار پیچیده و گسترده‌تر و پرشاخ و برگ‌تر می‌باشد، زیرا از قوا و استعداد‌های بسیار مهم برخوردار است، مانند ادراکات کلی، تجربی‌های عقلانی، اندیشه و تعقل، رقابت‌های سازنده، بهره‌برداری از تعهدها و تجسیم و اکتشاف و خلاقیت‌های مستند به نبوغ و غیرذلک در صورتی که هر اندازه هم جانداران فوق، زندگی منظم (سیستماتیک) داشته باشند، از آن جهت که مستند به منابع جوشان مستند به نبوغ ادراکات کلی، تجربه‌های عقلانی، اندیشه و تعقل ... نیست، لذا محدود و غیر قابل پیشرفت و توسعه و تعمق می‌باشد. با این حال زندگی انسان با داشتن همه آن قواها و استعداد‌های که نمونه‌ای از آنها را تذکر دادیم، در صورتی که بر محور خودخواهی بچرخد و حرکت خود را با امواج و قوانین طبیعت محض توجیه کند و از اشعه الهی فوق ماده و مادیات استفاده نکند، از نظر ماهیت همان زندگی جانوری است که در بالا متذکر شدیم و همچنین سیاست و حکومت می‌تواند طبیعی الهی باشد چنانکه در خط نورانی انبیاء علیهم السلام مطرح است. ۳. زندگی عقلانی (اینتلگچوالیزم)، منظور ما از این زندگی، استفاده تمان شئون حیات به عقل

و دلائل آن است. امروزه این نوع زندگی را معمولاً به مغرب زمین نسبت می‌دهند و خود مردم مغرب زمین هم بطور فراوان این مدعا را مطرح می‌کنند. آنچه که مدعیان منطقی بودن این نوع زندگی، ابراز می‌کنند، این است که همه امور و شئون حیات انسانها در این نوع از زندگی و عقل به معنای عام آن که شامل عقل نظری و عقل عملی می‌باشد به ثمر می‌رسد. به نظر می‌رسد مستند ساختن همه شئون و امور زندگی به عقل و دلائل روشن و قانع کننده آن بطور کامل تاکنون در هیچ یک از جوامع بشری بروز نکرده است و می‌توان گفت: اصلاً چنین استنادی امکان‌پذیر نیست، (مگر در نظام‌های مذهبی حقیقی که عقل سلیم و آزاد از جاذبه‌های خود طبیعی حیوانی با یک معنای الهی در حقوق و فرهنگ و سیاست و حکومت مورد استفاده قرار بگیرد) به عنوان مثال کدامین عقل نظری و عقل عملی معمولی است که بتواند در برابر جریان اصالت قوه و تنازع در بقاء ارزش واقعی عدالت و کرامت انسانی و آزادی معقول را اثبات نماید! در صورتیکه همه جوامعی که ادعای روش عقلانی در زندگی اجتماعی و سیاسی را سر می‌دهند، خود را حامیان اصلی حقائق ارزش مزبور قلمداد می‌نمایند. بارزترین نمونه این حمایت را در پاراگراف‌های مقدمه‌ای اعلامیه جهانی حقوق بشر و مواد اولیه و در اصطلاحاتی که باردار ارزشی است در حدود ۲۰ مورد در همین حقوق مشاهده می‌کنیم. پاراگراف‌های مقدمه‌ای اعلامیه جهانی حقوق بشر چنین است: از آنجا که شناسایی حیثیت کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال ناپذیر آنان، اساس آزادی و عدالت و صلح را در جهان تشکیل میدهد. از آنجا که عدم شناسایی و تحقیر حقوق بشر منتهی به اعمال وحشیانه‌ای گردیده است که روح بشریت را به عصیان واداشته و ظهور دنیایی که در آن، افراد بشر در بیان عقیده، آزاد و از ترس و فقر رها شوند! به عنوان بالاترین آمال بشر اعلام شده است. از آنجا که اساساً حقوق انسانی را باید با اجرای قانون حمایت کرد تا بشر به عنوان آخرین علاج به قیام بر ضد ظلم و فشار مجبور نگردد. از آنجا که اساساً لازم است توسعه روابط دوستانه بین ملل را مورد تشویق قرار داد. از آنجا که مردم ملل متحد ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و مقام و ارزش فرد انسانی و تساوی حقوق مرد و زن مجدداً در منشور اعلام کرده‌اند و تصمیم راسخ گرفته‌اند که به پیشرفت اجتماعی کمک کنند و در محیطی آزادتر وضع زندگی بهتری را به وجود بیاورند، از آنجا که دول عضو متعهد شده‌اند که احترام جهانی

و رعایت واقعی حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را با همکاری سازمان ملل متحد تامین کنند، از آنجا که حسن تفاهم مشترکی

نسبت به این حقوق و آزادیها برای اجرای کامل این تعهد، کمال اهمیت را دارد، مجمع عمومی، این اعلامیه حقوق بشر را آرمان مشترکی برای تمام مردم و کلیه ملل اعلام می‌کند تا جمیع افراد و همه ارکان اجتماع این اعلامیه را دائما در مد نظر داشته باشند و مجاهدت کنند که بوسیله تعلیم و تربیت، احترام این حقوق و آزادیها توسعه یابد و با تدابیر تدریجی ملی و بین‌المللی، شناسایی، اجرای واقعی و حیاتی آنها، چه در میان خود ملل عضو و چه در بین مردم کشورهای که در قلمرو آنها میباشند، تامین گردد. ملاحظه می‌فرمایید که اکثریت قریب به همه این پاراگرافها، حمایت از ارزشهای حیات را مطرح نموده است. اصطلاحات و کلمات ارزشی که در مجموع مقدمات و مواد اعلامیه جهانی حقوقی بشر آمده است، بدین قرار است: ۱. انسان به معنای موجود محترم ۲. حیثیت ذاتی انسانها ۳. اعضای خانواده بشری ۴. برادری و برابری ۵. روابط دوستانه ۶. روح بشریت ۷. حقوق یکسان ۸. آزادی ۹. صلح ۱۰. عدالت ۱۱. بالاترین آمال بشری ۱۲. عقل و وجدان ۱۳. حیات ۱۴. عقیده ۱۵. ایمان ملل متحد ۱۶.

حترام جهانی ۱۷. حس تفاهم مشترک ۱۸. اعمال وحشیانه (که ضدش مطلوب است) ۱۹. عصیان (که ضدش مطلوب است) ۲۰. مجاهدت ۲۱. حد اکمل رشد ۲۲. رعایت صحیح مقتضیات اخلاقی. آنچه که می‌توان گفت، این است که در آن نوع زندگانی و حکومت و سیاست (عقلانی به اصطلاح) مقداری قضایای کلی به عنوان اصول پیش ساخته (یا پیش فرض) مورد پذیرش قرار می‌گیرد و زندگی و حکومت و سیاست بر مبنای آن اصول، کار خود را انجام میدهند، یعنی بر همین مبنی مردم و حکام و سیاستمداران برای اثبات واقعیت خواسته‌ها و فعالیت‌های خود به همان اصول استدلال می‌کنند، در صورتی که ممکن است، همین اصول در موقع تحقیق و بررسی، دارای مشکلاتی بوده باشد که اصلا قابل حل و فصل نباشد. بهترین مثال برای این اصول در دوران معاصر، دموکراسی در برخی از کشورهای دنیا است که به عنوان یک اصل زیربنائی مورد قبول آن کشورها و حکام و کارگزاران آنان پذیرفته شده است و برای تفسیر و اثبات قضایای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و حقوقی و اقتصادی و غیرذکر مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابر این، منظور از عقلانی بودن زندگی و حکومت و سیاست، آن نیست که واقعا همه قواعد و مسائل آنها را میتوان با اصول و قواعد روشن و بدیهی عقل

تفسیر نمود. برای اثبات این مدعا کافیهست که به مشکلات ششگانه مهمی که از دیدگاه علمی و عقلی در زیر سطوح ظاهری نظام دموکراتیک وجود دارد، توجه کنیم. نظام دموکراسی در زندگی و حکومت و سیاست و مشکلات ششگانه آن پیش از بیان مشکلات ششگانه، تذکر به این نکته ضروری است که هیچ عاقل آگاهی تردید ندارد در این که آزادی انسان پس از نعمت عظمای حیات، عالی‌ترین نعمت و امتیازی است که خداوند سبحان به افراد بشر عنایت فرموده است. انسان محروم از آزادی، یعنی موجود محروم از هویت و شخصیت، یعنی آلت محض در مقابل عوامل طبیعت و اراده قدرتمندان خودکامه و بدیهی است که انسان بی‌هویت و بی‌شخصیت و آلت محض، اگر بتواند زندگی کند، موجودی است متحرک که زندگی باریست که آن را باید جبرا به دوش بکشد و دارای هویتی عاریتی و شخصیتی قطعه قطعه (اگر داشته باشد) که باید در هر لحظه اجازه داشتن آن را از عوامل طبیعی و اراده قدرتمندان خودخواه، بگیرد لذا قاطعانه می‌گوییم: هر کس و هر مقامی که آزادی را از انسان سلب نماید، همان وقاحت و جنایت را مرتکب شده است که نفس و جان و روان و روح او را سلب نماید یا حداقل آنها را مختل بسازد. ۱. آیا همه خواسته‌های مردم در همه احوال

واقعا بر مبنای عقل است یا خودخواهی‌ها در آنها دخالت شدیدی دارد؟ ۲. آیا تاکنون در طول تاریخ هر پدیده‌ای که به عنوان آرمان مورد رضایت مردم و حکام قرار گرفته است، بر صلاح واقعی مردم و حکام بوده است؟ اگر چنین است، جنگها و خونریزیها و زورگویی‌ها و پیمان‌شکنی‌هایی که سرتاسر تاریخ را گرفته و انگیزه آنها قدرت و جاه‌طلبی مردم و گردانندگان آنها است، چگونه قابل توجیه می‌باشد. و اگر چنین است، دورانهای بردگی که زیربنای همه مسائل فرهنگی و حقوقی و سیاسی و اخلاقی بوده است، چگونه توجیه می‌گردد! ۳. تلقین‌های ماهرانه برای آرمان جلوه دادن یا منفور قلمداد کردن حقائق و یا شخصیتها که موجب

استقبال و پذیرش مردم از آن تلقین‌ها و در نتیجه آراء و نظریات مردم مطابق همان تلقین‌ها بروز می‌کند و به اصطلاح معمولی تر و روش‌تر (عرضه مصنوعی برای تقاضای مصنوعی!) آیا با این فرض می‌توان دم از دموکراسی واقعی زد! ۴. آنچه که تاریخ بشری نشان می‌دهد، شعارها و اصطلاحات و الفاظ فصیح و زیبا و در توجیه مغزهای مردم، تاثیر فراوان و عمیقی داشته است، در صورتی که غرض و هدف و شعاردهندگان، محتوای خود آن شعار نبوده است و یا با یک خوش‌بینی افراطی و تخیلی (اوتو

پیاپی) شعار براه انداخته بوده‌اند. چه باید کرد! راه هموار است و زیرش دامها قحطی معنی میان نامها لفظها و نامها چون دامهاست لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست حالا موقع آن است که فهرستی از سرگذشت سوزناک بشر را در رابطه با الفاظ شیرین و زیبا و فریبا پیش چشمان خود باز کنیم: ای آزادی، ای ضد زنجیر، ای بهترین وسیله تنفس جان آدمی، چه زنجیرهای گرانباری که به نام تو به پاهای بشر بسته‌اند! ای عدالت، چه ظلم‌ها و جورها که به نام مقدس تو پوشاندند و جامعه بشری را از دیدار تو و تطبیق زندگی بر اصول تو، دور و مهجور ساختند! ای حق، ای آغاز و انجام و مبنای عالم هستی، چه باطلهایی که به نام تو آراستند و انسانیت را از تو محروم ساختند! این است زبان حال همیشگی ناتوانان و ناآگاهان عرصه تاریخ که در گوشه‌ای از کوخهای محقر خود، خطاب به خودخواهان خودکامه که به وسیله شعارها و الفاظ فریبا، زندگی آنان را به حرکت بیجان مبدل ساخته‌اند. زمزمه می‌نمایند: تو به نام حق فریبی مرا تا کنی رسوای شور و شر مرا نام حقم بست، نی آن رای تو نام حق را دام کردی، وای تو نام حق بستاند از تو داد من من به نام حق سپردم جان و تن تا به زخم من رگ جانت ب

رد یا ترا چون من به زندانت برد ۵. اگر سیاست را مانند حقوق و فرهنگ بر دو قسمت مهم (پیرو و پیشرو) تقسیم کنیم، نظام دموکراسی مربوط به قسمت (پیرو) می‌باشد نه پیشرو، برای توضیح این مطلب، یک تعریف مختصر برای پیرو و پیشرو ضروری است. معنای پیرو در موارد فوق (حقوق، فرهنگ، سیاست، و غیره) این است که هیچ اصل و قاعده‌ای فوق زندگی طبیعی معمولی برای اعتلاء و ترقی روحی انسان وجود ندارد یا در موارد مزبور نیازی برای تبعیت از آنها وجود ندارد. معنای پیشرو این است که بشر در همه موارد فوق باید از یک عده اصول و قواعد عالی که اعتلاء و ترقی روحی انسان بدون تطبیق شئون زندگی بر آنها، امکان‌پذیر نیست، تبعیت نماید. وقتی که می‌گوییم (حقوق پیرو) منظور این است که این خود انسانها هستند که با تکیه به تشخیص مصالح و مفاسد زندگی خود قضایائی را (غالباً بطور تدریج) به عنوان مواد حقوقی پذیرفته و آن را در قلمرو زندگی به اجرا در می‌آورند. و هیچ مقام و هیچ شخصیتی حق دخالت در تعیین سرنوشت حقوقی مردم جامعه ندارند. همچنین است اقتصاد، سیاست، اخلاق، فرهنگ و غیره. بدین ترتیب، معنای (حقوق پیشرو) چنین است که تامین‌کننده ابعاد حقوقی شایسته مردم، آن قسمت از

اصول و قواعد است که ارتقاء و تکامل هويت انسانی را هم به اضافه تنظیم حیات طبیعی آن تضمین نماید. بدیهی است که هیچ نظام حقوقی، اخلاقی، فرهنگی، سیاسی، و اقتصادی نمی‌تواند پیشرو محض و یا پیرو محض بوده باشد، زیرا درک و دریافت عقلی و وجدانی و تجربی انسانها، در تشخیص و طرز اجرای موضوعات زندگی آنان، نقش بسیار مهمی دارند، به همین جهت است که دین اسلام عقول و دلها و تجارب انسانها را در تشخیص موضوعات (مگر موارد بسیار بسیار اندک) حجت و لازم‌الاتباع قرار داده و از این جهت است که اسلام در قلمرو موضوعات و تمایلات قانونی، نظام پیروی می‌دارد، یعنی این مردم هستند که باید موضوعات و طرق زندگی و تمایلات قانونی خود را که ضروری بر جسم و روح آنان وارد نسازد، تشخیص دهند و ایجاد کنند. بنابراین، اسلام در قسمت موضوعات و پدیده‌ها و برآوردن نیازهای اصیل حیات بشری جنبه پیروی دارد، خواه در قلمرو حقوق باشد و خواه اخلاق و سیاست و فرهنگ و غیرذلک. و با نظر به حقوق و اخلاق و فرهنگ و سیاسی که بتواند حیات هدفدار آدمیان را در جاذبه کمال مطلق قرار بدهد و پاسخ سوالات اساسی او را (من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ در این دنیا با کیستم؟ برای چه آمده‌ام؟ به کجا می

روم؟) بدهد، حتماً لازم است از یک عده اصول و قواعد پیشرو در ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی و ارتباط انسان با بنی نوع خود) تبعیت نماید. مانند اصلاح ذات خویشتن با اتصاف به اخلاق

عالی، برخورداری روحی از ارتباط با خداوند سبحان بهره‌برداری مسئولانه از جهان هستی که در آن زندگی میکند. یعنی با توجه به نظم و شکوه جهان هستی، بداند و معتقد شود که خداوند حکیم مطلق که این جهان با عظمت را آفریده است بیهوده و بی‌هدف نمی‌باشد. و این هدف با خور و خواب و خشم و شهوت تنها به دست نمی‌آید، و قطعاً فوق ماده و مادیات می‌باشد. اکنون اگر بخواهیم سیاست را منحصر در نظم دموکراسی بدانیم و معنای دموکراسی، هم چنین تفسیر شود که مردم هرگونه بیاندیشند و هر چه بخواهند و به هر وسیله‌ای برای رسیدن به هر هدفی آزاد باشند، جز مواردی که موجبات مزاحمت زندگی دیگر افراد جامعه را فراهم بیاورد، این همان سیاست پیرو است که بشریت را در همان دوران غارنشینی محبوس میسازد اگر چه همه کیهان بزرگ را زیر پایش بگذارد، زیرا بشر در تبعیت از سیاست پیرو نمی‌تواند از حیطه خودخواهی گام فراتر بگذارد، در حالی که اهد

اف تکاملی او حتما ریشه ماورای طبیعی الهی دارد. ۶. حرکتها و تحولات تکاملی تاریخ چه حرکت‌های علمی یا دینی یا صنعتی یا سیاسی و اخلاقی، همواره بوسیله افراد و اقلیتهای غیر قابل توجه (از نظر کمی) به وجود آمده است، اگر این روشها و گردیدن‌ها را به عهده معلومات و تمایلات اکثریتها می‌گذاشتند، بشر حتی یک قدم نمی‌توانست پیشرفت نماید. یعنی هرگز دیده نشده است که اکثریت مردم یک جامعه ابتداء و بطور مستقیم برخیزند. و اکتشافات و اختراعات را به راه بیندازند یا جامعه را از جهل و بدبختی نجات بدهند. و عوامل پیشرفت را به وجود بیاورند. ۷. جملا-تی از طرز تفکرات افلاطون درباره دموکراسی مطرح شده است که می‌گوید: (هر اندازه افلاطون در حقیقت این امر می‌اندیشد در شگفتی از این دیوانگی که دموکراسی نامیده می‌شود، فرو می‌رود. آن نظام دموکراسی که بر شهوات و تمایلات جمهور مردم در انتخاب کارگزاران سیاست تکیه می‌کند. دلیل افلاطون در این شگفت‌زدگی اینست که ما در موضوعات کوچک مانند رفع نیازمندی به کفش به هیچ کس جز یک کفاش ماهر اعتماد نمی‌کنیم، با این حال چگونه می‌توانیم هر کس را که صداهای زیادی دارد (یا صداهای زیاد از وی حمایت میکند) برای حاکمیت بپ

ذیریم. وقتی که ما بیمار می‌شویم، ما پزشک حاذقی را که در طبابت مهارت دارد، می‌خواهیم نه (یک پزشک زیبا و یا خوش گفتار را). اینکه سیاست یک حرفه خاص و احتیاج به تخصص دارد، هرگز منافاتی با لزوم آبیاری سیاست و حکومت با بعد الهی انسانها ندارد. برای اثبات اینکه سیاستمداری هنر مخصوصی است، تشبیهی بسیار خوب از افلاطون نقل شده است که او چنین می‌گوید: (هنر سیاستمداری هنر بافندگی است. باید دید که یک بافنده ماهر چگونه نخست پشم را به رشته تبدیل کرده و سپس رشته‌ها را با چه تمهید و نظم مخصوص به هم تابیده، آنگاه به کارگاه بافندگی خود می‌سپارد و سرانجام از آن کارگاه پارچه زیبایی را بیرون می‌آورد که به قد و قامت انسان زینده باشد ... هنر سیاستمدار هم همچون صنعت بافندگی است که میتواند گروههایی از انسانهای آزاد و جدای از یکدیگر را به هم پیوسته و سازماندهی می‌نماید و روابط همزیستی آنان را از روی دقت و مهارت چنان به هم پیچیده و تابیده سازد که مانند یکپارچگی لباس بر قامت کشور زینده و آراسته گردد.) سپس مولف حکمت و حکومت در توضیح و اثبات جملا-تی افلاطون چنین می‌گوید: (از این تشبیه فیلسوفانه افلاطون، همچون سخن پیشین ارسطو این مطلب به خو

بی روشن می‌شود که فن سیاستمداری همچون یک هنر دستی از فنون تجربی است و از لحاظ ارتباط مستقیم آن با نیازمندیهای افراد و شهروندان و حوادث روزمره کشور روابط آن با کشورهای دور و نزدیک همچون لباسی است که باید از انسجام و وحدت و یکپارچگی برخوردار باشد. یک سیاستمدار ماهر پس از آگاهی بر قواعد کلی اخلاقی و علوم پایه نظری و برخورداری از صفات و کمالات نفسانی مانند حکمت (حکمت عملی)، شجاعت و عفت که در عدالت خلاصه می‌شود، باید در مقام عمل و حفظ مناسبات همزیستی میان شهروندان و حفظ روابط همجواری با کشورهای دیگر از امور جزئیه عملی و واقعیت‌های متغیر پیرامون خود، آگاهی گسترده و هوشمندانه داشته باشد تا بتواند از عهده این مسئولیت تجربی به خوبی برآید. خلاصه اینکه عنصر بنیادین سیاستمداری، اندیشه‌گرایی در کلیات و اصول و قواعد عقلانی یا مذهبی که در فراخور عقل نظری است، نمی‌باشد، بلکه وظیفه اصلی او،

تشخیص و وقوف موضوعات و رخدادهای درونی و برونی کشور و واقعیت‌های متغیر ژئوپولیتیک، آن است که به کلی از حوزه اندیشه برتر عقلانی و عقل نظری بیرون است اما همان طور که عقل عملی پیوسته بر جزئیات و صغریات عقل عملی منطبق می‌سازد، سیاستمدار نیز بایست

ی‌های خود را از اندیشه فیلسوفان و متفکران اخلاق کسب اطلاع کرده و بر مصادیق و موضوعات جزئیة کشور در مقام عمل به هستی‌های متغیر و جزئی پیرامون خویش، منطبق سازد تا رخدادهای و هستی‌های مقدور کشور با بایستی‌های اخلاقی و عقلانی کاملاً هماهنگی داشته باشد. چند مسئله مهم وجود دارد که بررسی آنها با نظر به سخنان مولف ضروری به نظر می‌رسد: مسئله یکم- افلاطون در عبارات فوق یک بعد از فعالیت‌های عملی سیاستمدار را مورد تشبیه بسیار خوب قرار داده است آن بعد عبارتست از نمود فیزیکی جامعه‌ای که یک سیاستمدار حرفه‌ای آن را با هنر سیاسی خود به وجود آورده است، لذا این تشبیه افلاطون نمی‌تواند همه عقاید او را در ماهیت سیاست و مختصات یک انسان سیاستمدار و استشمام سیاسی و هدف از فعالیت‌های سیاسی را که آماده ساختن مردم برای وصول به هدف اعلای حیات آنان می‌باشد، توصیف و تعریف نماید. مسئله دوم- این تشبیه نمی‌تواند همه عقاید افلاطون را درباره حکومت و سیاست بازگو کند: تشبیه بسیار خوب فن سیاستمداری به لباس خوبی که باید از انسجام و وحدت و یکپارچگی برای مردم برخوردار باشد، اگر همه عقاید افلاطون را بازگو کند مسئله قطعی این است که سیاستمدار نباید ش

اید هم نتواند کاری با وضع روانی و روحی و ارزشهایی داشته باشد که در درون شهروندان وجود دارد و یا باید وجود داشته باشد. اگر سیاستمدار یا سیاستمداران یک کشور ندانند که آن انسانهایی که لباس بافته و بریده و دوخته آنان را می‌پوشند، کیستند و چگونه می‌توانند باشند، در حقیقت نقشی بر سقف اتاقی می‌زنند که اصلاً یا وجود ندارد و یا پذیرای آن نقاشی نیست. گفت قاضی ثبت العرش ای پسر تا بر او نقشی کنیم از خیر و شر ولی ما می‌دانیم که مجموع نظریات افلاطون در سیاست و حکومت همانست که کلیات او را دین الهی قبول دارد و حکمای راستین نیز که شکوفا ساختن همه ابعاد و استعداد‌های مادی و معنوی انسانها را ضروری می‌دانند، تفکرات خود را بر همین اصول استوار می‌سازند و این مسئله را ذیلاً مطرح می‌نماییم: مسئله سوم- با توجه به مجموع نظریات افلاطون درباره سیاست و تعلیم فرزندان جامعه، این شخصیت بزرگ را هم مانند ارسطو نمی‌توان از موافقین تفکرات سکولاریسم محسوب نمود. بدان جهت که نظریات افلاطون درباره حکومت و سیاست از بااهمیت‌ترین نظریات سیاسی و مورد استفاده اکثر صاحب‌نظران فلسفه سیاسی در گذشته و حال حاضر است. لذا لازم است که خلاصه‌ای از آراء افلاطون

ن را در این مباحث بیاوریم. بارتمی سانت هیلر که از متخصص‌ترین فیلسوفان در فهم و ترجمه آرا و عقاید ارسطو و افلاطون در مغرب زمین است عناصر و ارکان اصلی فلسفه سیاسی افلاطون، این است که هر محقق در فلسفه سیاسی، نظریات افلاطون را به جهت اهمیت شدید آن برای صحیح قلمداد کردن نظریه خود توجیه می‌نماید. (با این حال کفایت نمی‌کند جدا کردن نفوس کودکان از آنچه که پاکی آنان را آلوده بسازد، نیز کفایت نمی‌کند که عقول کودکان را با نور علم روشن بسازیم و بوسیله پند و نصیحت و زدن مثالها، فضیلت را برای آنان قابل پذیرش نماییم. بلکه بالاتر از این لازم است که اصول دین را که طبیعت در دل‌های آنان به ودیعت نهاده است، در درون آنان رویانده شود، آن اصول دین که عقاید نیرومندی از آنها بروز می‌کند که انسان را با خدا مربوط می‌سازد. خدا است اول، خدا است وسط، خدا است آخر همه کائنات خدا است مقیاس حقیقی عدالت برای مردمی که آفریده است در همه اشیاء و ایمان به وجود او اساس همه قوانین است. این است عقاید باعظمت و ضروری که بایستی ملاک تربیت فرهنگی فرزندان قرا

ر بگیرد. این است آن عقاید باعظمت که اگر قانونگذار، انسانی حکیم باشد باید با همه وسائل لازم وجدی در نفوس شهروندان جایگیر بسازد. این عقائد بهمان اندازه که ساده است، مفید است. این عقاید به سه قضیه اساسی برمی‌گردد: ۱. الله ۲. نظاره او بر هستی ۳. دادگری او که هیچ تمایلی به آن راه ندارد. انسان بدون این عقائد در این دنیا (هنگامی که تسلیم تمایلات و تاریکیهای

شهوات و نادانی‌هایش می‌گردد) در میان امواج تصادفها گم می‌شود. آن انسان منکر خویشتن است مادامی که نمی‌داند از کجا آمده است و چیست آن ایده‌آل مقدس که باید نفس خود را برای پیروی و تکیه بر آن ریاضت بدهد. و برای دولت مادامی که به این قاعده متمرکز نشود هیچ قاعده ثابتی وجود ندارد، زیرا عدالت که برپا دارنده حیات دولت و نظام آن است به جریان نمی‌افتد مگر از طرف خداوندی که عدالت با جوهر ابدی او متحد است. بنابراین، سزاوار است که از آن سالیان اولیه فرزندان، برای کاشتن این عقائد مقدس در دل‌های همه آنان مبادرت بورزیم و اقدام نماییم. بلکه خود قانون نباید در به ثمر رساندن آن عقائد بوسیله اقناع و شدت به خرج دادن درباره کسانی که به جهت ضعف نفس یا آلودگی‌های اخلاقی آن عقاید را فراموش

می‌کنند و می‌گذارند در درونشان محو شود، سستی بورزد. هر تربیتی که دینی نیست ناقص و باطل است. و هر دولتی که شهروندان آن از این مسائل بااهمیت رویگردان شود آن دولت در معرض نابودی است. حقیقت چنان نیست که گاهی سیاستمداران عوام گمان می‌کنند که دین را وسیله‌ای برای حکومت خود استخدام نمایند. نه هرگز، زیرا دین برای هویت خود جوامع و دولتها مورد نیاز بلکه فوق نیازمندهای معمولی است. احتیاج به دین بیش از آن است که به عنوان عامل تنظیم زندگی تلقی گردد. البته با داشتن دو بعد ذاتی و وسیله‌ای می‌تواند در اصطلاح (اصلاح) و تنظیم جامعه نیز موثر باشد... دین در صورتهای گوناگون تعقل انسانی، مترجم طبیعی خالص و عمیق‌ترین بیان‌کننده واقعیات است. انسان همه حقائق الهی (مانند انبیاء و اولیاء) را مقدس می‌شمارد چنانکه پدرش را. انسان موجودات الهی را به عنوان منبع مقدس برای همه خیرات، مخصوصا برای فضیلت و عقل تقدیس می‌نماید. دولت آن چنان که افلاطون آن را دریافته است، جمعی از مردم است که (از دیدگاه انسانیت) مساوی و آزادند این مردم کارها و فهم و هشیاریهای خود را در میان خویشتن مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند و همه آنان بذرها (استعدادها)ی الهی را

که نفوس انسانها آنها را در خود دارند، می‌رویانند، آنان با پیمانهای برادری به یکدیگر مربوط می‌شوند و برای بقاء نظام کشور، زمامداری منور خود را اطاعت می‌کنند که دارای ملاحظات و احتیاط دقیق می‌باشند. اینان زمامدارانی هستند که خود مردم برای حکومت انتخاب نموده‌اند. این زمامداران کسانی هستند که یک تربیت صادقانه آنان را برای فضائل و همه علوم (مربوط به کارشان) ساخته و پرداخته است. آنان زندگی مقدس خود را در مقابل دیدگان موجودات مقدس الهی سپری می‌کنند. لزومی ندارد دولتی که برای بقاء صلح و اتحاد در داخل کشور خود مرتب و منظم گشته است، همواره با کشورهای همسایه خود با آنچه که در درونش به وجود آمده است (اتحاد و میل اکید به صلح و صفا) سخن بگوید، این دولت باید دائما در حال آمادگی برای جنگ دفاعی در مقابل هجوم دیگر کشورها آماده باشد و حمایتگران کشور همواره باید با تمرین‌ها و آموزشهای سخت و پرزحمت به پیروزی با دلاوری و وطن‌خواهی در برابر دشمنان هر چند که شماره آنها زیاد باشد، مقاومت نمایند. با این حال نباید یگانه هدف کشور از شجاعت و وطن‌خواهی و آمادگی‌های گوناگون نیرویی، جنگ بوده باشد همچنان که اقوام و ملل مشهور در تاریخ انجام

می‌دادند، بلکه باید همه نیروها و وسائل و جنگ را برای صلح تنظیم نماید، نه اینکه صلح را مقدمه‌ای برای جنگ قرار بدهد. بلکه برعکس، جنگ باید مقدمه صلح باشد. جنگها بین کان اصول صلحهاست چون نبی که جنگ او بهر خداست طرفه آن جنگی که اصل صلحهاست شاد آن، کاین جنگ او بهر خداست مولوی دیباچه دفتر ششم از دشمنی‌ها و خصومت‌های خارجی همان مقدار می‌توان پرهیز کرد که تقریبا از انقلابها و نهضت‌های داخلی. و چون دولت صالح و حکیمانه تصمیم گرفته است که به ظلم به دیگران مرتکب نشود، لذا نیمی از هدف مسلح شدن سایر دولتها را دارد که غالبا هم برای دفاع مسلح می‌شوند و هم برای حمله به دیگران، بلکه این دولت صالح در هنگام حمله دشمنان ظالم قصدی جز دفاع از خویشتن با همه عدالت در بکار بردن قوه ندارد با دارا بودن به فضائل و ارزشهای انسانی. بارتلمی سانت هیلر پس از بیان نسبتا مشروح عناصر اصلی فلسفه سیاسی افلاطون، چنین نظر می‌دهد: (این است قسمتهای عمده سیاست افلاطونی. آیا این فلسفه پر از حق و عظمت و فائده فراوان نیست؟ آیا در این سیاست صالح و

حکیمانه چیزی کهنه وجود دارد؟ آیا این سیاست، یک امر خیالی است؟ آیا می‌توان گفت: این سیاست را نمی‌توان به ج ز کشور یونان که در آنجا زاییده شده است، تطبیق نمود...؟ و همین حقایق با عظمت است که تفکرات سیاسی افلاطون را جاودانی نموده است و همین حقائق است که این فیلسوف به تفکرات حکماء و دولتمردان توصیه می‌کند. مردم غالباً درباره این فلسفه به عنوان رویاهای افلاطونی سخن می‌گویند و حتی گاهی بعضی از صاحب‌نظران عاقل آن را مردود می‌شمارند و به سخریه می‌گیرند. این اعتراضات و اتهام حکیم به رویاهای انتقادی برای این فیلسوف که عظمت کشف و اعلان آنها برای بشریت از او آغاز شده است، انتقادی محسوب نمی‌گردد. بلکه این انتقاد، روشن‌گر این حقیقت است که عدالت و عقل و فضیلت در نزد مردم، کلماتی توخالی می‌باشند و جز این نیست که این تهمت‌ها و سخریه‌ها انکار طبیعت اصلی انسانی و تاریخ و جامعه است. مطالبی که از افلاطون تا اینجا نقل کردیم، بدان جهت که از روشنایی و صراحت کامل برخوردار است، لذا نیازی برای توضیح بیشتر درباره آنها نمی‌بینیم. تنها به جملات پایانی مطالب اشاره می‌کنیم که مترجم و مفسر فلسفه افلاطون، ناگوارترین تراژدی (فاجعه) تاریخ انسانی بشری را بازگو می‌کند. و آن عدم اهتمام مردم جوامع به عدالت و عقل و فضیلت و توخالی تلقی کردن آنها از طرف مردم است. البته می‌بایست مترجم و مفسر محترم کلمه (معمولی) را صفت برای مردم می‌آوردند و می‌گفتند: (مردم معمولی) زیرا اعتقاد به اینکه عموم مردم اهمیتی به آن سه حقیقت (عدالت و عقل و فضیلت) نمی‌دهند و آنها را کلمات توخالی می‌دانند، نوعی تفریط در داوری است. و اما این نظریه که (تهمت‌ها و سخریه‌هایی که به عقائد اجتماعی و سیاسی افلاطون روا داشته‌اند، انکار طبیعت اصلی انسانی و تاریخ و جامعه است) از ضروری‌ترین و سازنده‌ترین فریادها است که تا کنون یک انسان به همنوع خود سر داده است. مسئله چهارم: مولف می‌گوید: عنصر بنیادین سیاستمداری، اندیشه‌گرایی در کلیات و اصول و قواعد عقلانی یا مذهبی که در فراخور عقل نظری است نمی‌باشد بلکه وظیفه اصلی او تشخیص و وقوف بر موضوعات و رخدادهای درونی و برونی کشور و واقعیت‌های متغیر ژئوپولیتیک، آن است که به کلی از حوزه اندیشه برتر عقلانی و عقل نظری بیرون است. در این مورد، این سؤال پیش می‌آید که آیا می‌توان بدون آشنایی لازم و کافی با کلیات و اصول و قواعد عقلانی و مذهبی و اعتقاد به مفیدترین و ضروری‌ترین آنها، مردم را به سوی (حیات معقول) توجیه نمود؟ زیرا سیاستمدار از آنچه که در گذشته در جامعه به وقوع پیوسته و یا در زمان او در جریان است و یا در آینده ممکن است اتفاق بیفتد، و علل آنها حکایت نمی‌کند بلکه با درک و دریافت آنها، دست به انتخاب می‌زند و حکم می‌کند و به اصطلاح باید امر و نهی کند. آیا یک سیاستمدار عاقل و عادل و حکیم می‌تواند از میان جنگل بی سر و ته حوادث در مقاطع زمان، بدون شناخت کلیات و اصول و قواعد عقلانی و مذهبی (حداقل در محدوده کشوری که سیاست آن را به عهده گرفته است) بهترین هدفها را دریابد و دست به انتخاب طرق و وسائل شایسته آن هدفها بزند و احکام شایسته‌ای را برای مردم (در قلمرو آنچه‌انکه هستند و آنچه‌انکه باید باشند) صادر نماید! با توجه به ضرورت توجیه انسانها به سوی (حیات معقول) و آماده کردن آنان برای وصول به هدف اعلای آن حیات، همزمان با فعالیت سیاسی حرفه‌ای، وجود مقام معنوی والا ضرورت دارد. ۱. اگر درباره انسانها با نظر به استعدادها و سرمایه‌ها و انعطاف پذیرها و مخصوصاً کمال‌جویی‌هایی که دارند، توجه دقیق کنیم، ۲. و اگر فطرت‌ها و عقول و وجدان مردم و کاربرد شگفت‌انگیز آنها را به خوبی دریابیم، ۳. و اگر آن عظمت‌ها و شایستگی‌ها و برازندگی‌ها را که نوع انسانی در گذرگاه تاریخ از خود نشان داده است، بدست بیاوریم و ثبت کنیم، ۴. و اگر دفاع جدی و تلاش‌های بسیار بااهمیتی را که آدمیان در راه ارزشها از خود ارائه داده‌اند، در نظر بیاوریم، ۵. و اگر پاسخ به سئوالات ششگانه (من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا آمده‌ام؟ با کیستم؟ برای چه آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟) را که ما در همه سئوالات است، ضروری بدانیم، و اگر بپذیریم که معمولاً سیاستها و سیاستمداران همانطور که همگان متوجه شده‌اند به تنظیم و ترتیب متغیرها می‌پردازند و انسان با داشتن نهادها و قوای ثابت نمی‌تواند در همان لباسی که سیاستمدار برای او دوخته است، خلاصه شود. لازم و ضروری است که در هر زمان در همه جوامع سیاستمدار یا سیاستمداران با مقام معنوی

(اعم از یک یا چند شخص متحد) با کمال خلوص هماهنگ گشته و جامعه را به سوی بهترین هدفها توجیه نمایند. این هماهنگی معنایش آن نیست که سیاستمدار و متصدی مقام معنوی، انسان را به دو بعد تجزیه و تفکیک نموده و هر یک از آن دو، مدیریت یکی از دو بعد مادی و معنوی را به عهده بگیرند، بلکه منظور آن است که دو بعد از یک حقیقت که (حیات معقول) آدمی است، به وسیله دو مقام سیاسی و معنوی بدون تراحم و تعارض اداره شود، همانگونه که هر یک از روانشناسی و پزشکی

ی هر یکی از دو بعد انسان را به عهده می‌گیرد در عین حال عظمت روانشناسی و بهداشت روانی با نظر به موضوع آن دو بالاتر از رشته پزشکی است که به تنظیم و بهداشت کالبد جسمانی می‌پردازد در حالی که آن دیگری به جان، خود، روان، شخصیت و روح اشتغال می‌ورزد و بدیهی است که این دو گروه نمی‌توانند انسان را به دو جزء تجزیه و تفکیک نموده یکی بگویند: من با بعد جسمانی بشر کار ندارم و دیگری بگویند: من کاری با روان و جان و شخصیت و روح آدمی ندارم. آیا احتمال نمی‌دهید که خروج انسانی از صحنه حیات امروزی و درجا زدن آن در دشتهای بی سر و ته و خودخواهی و خودکامگی و تخیلات و اصطلاح‌بافی‌ها و بالاخره و گرایش به پوچی ناشی، از تجزیه و تفکیک مزبور بوده باشد؟ قطعی است که چنین است. تفسیری مختصر پیرامون سخن امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام درباره حکومت صالحان و ناصالحان امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام در پاسخ خوارج که می‌گفتند: (لا- حکم الا- الله) (حکمی نیست جز از آن خدا) چنین فرمودند: کلمه حق یراد بها الباطل. نعم لا حکم الا لله ولكن هولاء يقولون لا امره الا لله و انه لا بد للناس من امیر بر او فاجر) (... نهج البلاغه خطبه ۴۰) (اینکه خوار

ج می‌گویند (حکم نیست جز از آن خدا) سخنی است حق که باطل از آن اراده شده است. آری، حکم نیست جز از آن خدا، ولی آنان می‌گویند: حاکمیت نیست جز از آن خدا. (در صورتیکه) برای مردم، امیر و حاکم لازم است خواه نیکوکار باشد یا بدکار) این مطلب را مولوی در مثنوی با یک مثال ساده آورده و می‌گوید: شهوت دنیا مثال گلخن است که از او حمام تقوی روشن است لیک قسم متقی زین تون صفاست زآنکه در گرمابه است و در تقاست اغنیاء مانده سرگین کشان بهر آتش کردن گرمابه دان اندر ایشان حرص بنهاده خدا تا بود گرمابه گرم و بانوا هر که در تونست او چون خادم است مرو را چون صابر است و حازم است همان گونه که مولف محترم حکمت و حکومت می‌دانند حاکم نیکوکار و حاکم بدکار دو فرد مساوی برای توجیه و اداره زندگانی مردم نمی‌باشند، همه کوششها و تلاشهای حکماء و وارستگان جوامع بشر و آزادیخواهان راستین و مافوق اینها و هدف بعثت پیامبران عظام، برای برخورداری انسانها از (حیات معقول الهی) بوده است که حکومت صالحان و ابرار و برای مبارزه با حکومت فجار و ستمگران بوده است. از این مبحث به یک نتیجه روشن که می‌رسیم، این است که طبیعی بودن حکومت مردم با خویشان بدو

ن دخالت عوامل تکامل الهی، مانند همان زندگی طبیعی است که همه جانداران ناآگاه و بی‌عقل با غرایز طبیعی خودشان از آن برخوردار می‌شوند. لذا ما اگر با نظر دقیق مطلب را بررسی کنیم، مسئله صورت دیگری پیدا می‌کند. این نظریه که می‌گوید: حکومت و سیستم مدیریت جامعه در هر شکل عالی هم که باشد ناشی از مشاهدات و فعالیتها و تجارب معمولی طبیعی است و هیچگونه جنبه فوق طبیعی ندارد و حتی نیازی به دریافتها و تفکرات عقلانی والا- ندارد، باید مورد تجدید نظر قرار بگیرد، زیرا موجودیت انسان یک حقیقت طبیعی محض نیست، بلکه دارای طبیعت ربانی نیز می‌باشد که بشر با قطع نظر از آن، محکوم به زیستن در تاریخ طبیعی حیوانی دارای ابعاد متنوع تر می‌باشد. از اینجا است که میتوان گفت: آن گروه از زمامداران و حکام جوامع که با امکان شکوفا ساختن هر دو بعد طبیعی و ربانی مردم، آنان را تنها با بعد طبیعی محض اداره کرده‌اند، قطعاً مرتکب خطا شده‌اند. خلاصه اینکه ما حتماً باید در ماهیت و طبیعت بشر، (آنچنانکه هست) هر دو بعد موجودیت او را در نظر بگیریم و استعداد

و طبیعت الهی را از قلمرو (آنچنان که هست) حذف نکنیم و این گناه نابخشودنی را که بشر را در همان طبیعت حیوانی او خلصه می‌کند، مرتکب نشویم. اینکه به افلاطون نسبت داده شده است: مت بالاراده تحیی بالطبیعه (غرایز حیوانی خود را با اراده مهار کن تا با طبیعت حقیقی (ربانی) جان خود، جاودان بمانی.) اشاره به همین حقیقت است که طبیعت الهی و فوق طبیعی آدمی نیز،

طبیعت یا ماهیت اصلی او محسوب می‌گردد. از مجموع مطالب فوق به یک نتیجه بسیار بااهمیت می‌رسیم و این است که آن سخن جاودانی امیرالمومنین علیه‌السلام که می‌فرماید: لابد للناس من امیر بر او فاجر (برای مردم زمامداری لازم است خواه نیکوکار و خواه بدکار.) (خطبه ۴۰) نباید چنین تفسیر شود که حکومت صالح و ناصالح برای مدیریت حیات اجتماعی مردم به طور مطلق مساوی است، بلکه عقلای جامعه همانگونه که دین الهی دستور می‌دهد باید نهایت تلاش را برای به وجود آوردن حکومت صالحان انجام بدهند و این یک تکلیف قطعی و جهانی و عقل عملی و دینی است که گمان نمی‌رود حتی یک فرد خردمند که از ماهیت و ارزشهای حیات انسانها، و هدف اصلی آن مطلع باشد، آن را انکار کند یا نادیده بگیرد. البته در صورتی که دسترسی به حکومت صالحان امکان‌پذیر نباشد، و با هیچ سعی و تلاشی امکان چنان حکومتی وجود نداشته باشد، به مقتضای اصل اساسی ضرورت ادامه حیات فردی و اجتماعی حاکم غیر صالح نیز به جهت اضطرار، ضرورت پیدا می‌کند و اگر عدم صلاحیت حاکم در حدی باشد که زندگی انسانهای جامعه به جهت احساس اهانت و ذلت شدید به پوچی برسد، در این صورت، قیام برای نصب حاکم صالح و براندازی ناصالح، تکلیف به تلاش و کوشش شدیدتری گردد. این حکم بدیهی عقل نظری و عقل عملی است. اگر پیامبران و دیگر پیشوایان الهی تنها مامور ابلاغ تکالیف مربوط به عبادات و دیگر امور اخروی بودند، هرگز مبارزه و جهاد و دفاع حتی جانبازی در برابر سلطه‌گران ضد انسان مورد نیاز نبود در طول تاریخ عده فراوانی از پیامبران الهی نه تنها در راه به وجود آوردن سعادت زندگی دنیوی و اخروی انسانها متحمل سخت‌ترین زجر و شکنجه گشته‌اند، بلکه به دست ستمکاران، جان خود را از دست داده‌اند. شماره جانبازان راه حق و عدالت در حیات معقول دنیوی بشر و برای شکوفایی طبیعت الهی انسانها فراوانتر از آن است که بتوان آن را معین و مشخص نمود. امامان معصوم در مذهب شیعه اسلامی به جز امام دوازدهم (ع) که غائب است، همگی شهید شده‌اند. اگر حکومت و خود حیات اجتماعی بشری مقتضی همان طبیعت ابتدایی او بود و طبیعت عالی و الهی او فرعی و یا یک چیز اضافی بود

د، به آن همه جانبازی‌ها و فداکاریها و دربدری‌ها نیازی نبود. این مسئله را به جرئت می‌توان گفت که دفاع و تلاش و فداکاری و شهادت در راه شکوفا ساختن طبیعت عالی و الهی انسان با اشکال مختلفی که دارد، کمتر از دفاع و تلاش در راه نجات دادن زندگی طبیعی او نبوده است. اگر دخالت پیشوایان الهی در زندگی دنیوی مردم و بیان صلاح و فساد آن، ضروری نبود و تنها ماموریت آنان بیان وظایف عالم آخرت بود هرگز کمترین تصادم و تضادی به وجود نمی‌آمد، بلکه بدان جهت که آن مردان الهی از نظر شرافت و کرامت شخصیت و عظمت آن، در درجه‌ای عالی‌تر از دیگران بوده‌اند در نزد زمامداران از مقام و منزلت بسیار چشمگیر نیز برخوردار می‌گشتند. اگر یک انسان که دارای مغز و روان معتدل است، انگیزه و معنای قیام خونین امام حسین علیه‌السلام را بفهمد، بدون تردید این حقیقت را درک خواهد کرد که حرکت بسیار جدی آن شهید بزرگ تاریخ، هیچ علتی جز برپا داشتن حکومت عدل و مدیریت الهی جامعه بشریت چیز دیگری نبوده است. این توهم که قیام امام حسین علیه‌السلام به عنوان یک فرد از جامعه بود که در خود توانایی اصلاح جامعه را می‌دید، توهمی کاملاً بیجا است، زیرا آن امام شهید در همه فراز و نشیب‌های آن نهضت خونین، به منابع دینی مانند قرآن و سنت استناد می‌فرمود. این شهید راه حق و حقیقت، هدف خود را از آن قیام بزرگ و فداکاری چنین توضیح می‌داد: (رسول خدا (ص) فرمود: اگر کسی سلطان ستمکاری را ببیند که حقوق الهی را پایمال می‌کند و پیمان خداوند را نقض می‌نماید، یا با سنت رسول خدا (ص) مخالفت می‌ورزد و در میان بندگان خدا با ارتکاب گناه و عدوات عمل می‌کند با این حال در برابر او هیچ گونه مقاومتی نه با عمل و نه با سخن ننماید، حق الهی است که او را دچار عذاب ابدی نماید. آگاه باشید این یزید و یزیدیان تابع اطاعت شیطان گشته و از اطاعت خداوندی رویگردان شده‌اند و در روی زمین فساد به راه انداخته‌اند و کيفرها را ساقط نموده و بیت‌المال را به خود اختصاص داده‌اند و حرام خداوندی را حلال و حلال او را حرام کرده‌اند و من به جهت وابستگی همه جانبه به پیامبر اکرم (ص) برای اقامه نظم و عدالت و حکومت اسلامی شایسته‌تر از دیگران

هستم.) امثال این عبارات که ما متذکر شدیم در سخنان امام حسین (ع) در جریان خونین حادثه نینوا (که به اتفاق تمامی صاحب‌نظران باوجدان، تاریخ‌نظر آن را ندیده است) فراوان دیده می‌شود و در همه این عبارات، قیام و شهادت برای اصلاح حیات دنیوی مردم به دستور خداوندی که در منابع اسلامی آمده است، استناد داده شده است. آیا دین از مقوله ایدئولوژی است؟ بعضی از نویسندگان که از طرز تفکرات سکولاریسم دفاع می‌کنند، تا به هر وسیله‌ای که ممکن است در افکار مردم معمولی موثر افتد تفکرات مزبور را تقویت می‌کنند. یکی از آن وسائل همین مسئله است که برای بررسی مطرح نموده‌ایم. پیش از تحقیق در این مسئله، اشاره به یک جریان بااهمیت را که در اوایل بحث‌های سکولاریسم (حذف دین از زندگی دنیوی) متذکر شده‌ایم، ضروری می‌بینیم و آن این است که اگر اینگونه نویسندگان بجای اینکه بگویند: (آیا دین از مقوله ایدئولوژی است؟) یا (دین را نباید ایدئولوژی محسوب نمود)، چنین گفتند: (آیا دین عبارتست از یک عده عقائد و احکام و تکالیف و حقوق بایسته و شایسته و هماهنگ با یکدیگر در تامین ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوع خود) و یا چنین می‌گفتند: (دین را نباید یک عده عقائد منظم و احکام و تکالیف و حقوق بایسته و شایسته در ارتباطات چهارگانه محسوب نمود)، برای فارسی‌زبانان که تا حدودی از این مسائل اطلاعی دارند، مسئله کاملاً روشن می‌گشت و به سرعت با توجه به واقعیات و حقائق تثبیت شده به سرعت می‌گفتند: (آری، دین همان عقائد و ... است که با هماهنگی کامل (حیات‌هدفدار و معقول) انسانها را تامین می‌کنند) ولی وقتی که بجای کلمات مزبور (عقائد منظم و احکام و تکالیف و حقوق بایسته و شایسته و هماهنگ با یکدیگر در تامین ارتباطات چهارگانه) اصطلاح ایدئولوژی را که یک لغت خارجی است، مطرح می‌کنند، شنونده یا مطالعه‌کننده‌ای که اطلاع و آگاهی لازم و کافی از مبانی عقیدتی و احکام و تکالیف و حقوق بایسته و شایسته ندارد، مدتی برای پیدا کردن معنا و تطبیق آن بر اسلام دچار تموجات مغزی گذشته، با حس احترام به لغت مزبور که از کشورهای سازنده هواپیماهای ۷۴۷ و کشتیهای قاره‌پیما وارد شده است، از معنای حقیقی دین دور می‌شود و آنگاه با براه انداختن چند جمله جالب، عمل شستشوی مغزی، یا به عبارات دیگر عمل شخم زدن کشتگاه مغز به اتمام می‌رسد و بینوا ساده‌لوح با یک بیگانگی از حقیقت با خیال آزاداندیشی راه خود را پیش می‌گیرد. با این بیان، می‌توانیم به پاسخ کاملاً منطقی مسئله مورد بحث نائل گردیم و با کمال صراحت بگوییم: (اگر منظور از ایدئولوژی عبارتست از یک عده عقاید و احکام و تکالیف و حقوق بایسته و شایسته و هماهنگ با یکدیگر در تامین ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوع خود)، آری دین اسلام یک ایدئولوژی به تمام معنی‌الکلمه است. و اگر منظور چیز دیگریست، این نویسندگان باید آنرا توضیح بدهند.) اکنون می‌پردازیم به دلایلی که بعضی از نویسندگان برای اثبات اینکه دین ایدئولوژی نیست، آورده‌اند: ۱. بنیانگذار اسلام دین را به عنوان ایدئولوژی مطرح نکرده است. کتابهای دینی و حتی کتاب آسمانی قرآن صورت تدوین شده ندارند بطلان این دلیل بسیار روشن است، زیرا: یک- اعجاز قرآن در همین است که واقعیات و حقایق تشکیل دهنده مکتب اسلام را بر مبنای نظم معمولی کتابهای علمی که به ترتیب قواعد و اصول مآخوذ از معارف و فرهنگ یک زمان معین، تدوین می‌شود قرار نداده است که با گذشت تدریجی زمان، کهنه‌گی و فرسودگی به آن راهیابی داشته باشد. ولی با توجه به اینکه حقائق موجود قرآن که در سوره‌ها و آیات متفرقه آمده است، نه تنها هیچ گونه تناقضی ندارند، بلکه با کمال اتحاد و هماهنگی در قرآن وارد شده‌اند. به عنوان نمونه توحید خداوند در همه موارد از قرآن مجید با یک هویت معین، و مختصات وارد شده است و کمترین اختلافی درباره توحید در قرآن وجود ندارد. همچنین پدیده نبوت و وحی و معاد و لزوم برقرار ساختن رابطه بندگی با خدا که عبادت نامیده می‌شود. همچنین در طرح صفات مقدسه خداوندی و تنظیم مسائل اقتصادی و حقوقی و سیاسی دو آیه با یکدیگر تناقض ندارد و همه آنها همانگونه که گفتیم با کمال هماهنگی مکتب و ایدئولوژی اسلامی را تشکیل می‌دهند. دو- اگر کسی اطلاع از سرگذشت معارف کلامی و حکمی و فقهی و تفسیری و سیاسی در مکتب اسلامی داشته باشد، به خوبی می‌فهمد که اسلام از یک هویت مکتبی قاطعانه‌ای

برخوردار است که کوچکترین انحراف از آن هويت، به وضوح آشکار می‌گردد و اما اختلافات نظری در ارکان و اجزاء تشکیل دهنده مکتب و ایدئولوژی اسلامی، مربوط به باز بودن نظام (سیستم) این مکتب است که مانع رکود و محدودیت آن، در زمان و محیط معین می‌باشد. سه- اصول و قضایای ضروری در دین اسلام مانند نماز، روزه، حج و کلیات ابواب فقه و مالیاتهای شرعی که برای اداره اقتصاد جامعه مقرر شده است و دیگر قضایای ضروری همانگونه که در شماره یکم اشاره کردیم با کمال هماهنگی یک ایدئولوژی با کمال استقلال و هويت در عقائد و احکام و تکالیف و حقوق، در گذرگاه تاریخ در جوامع اسلامی مشغول فعالیت می‌باشد. ۲. د

این یک پدیده رازدار و حیرت‌انگیز است و این معنی ضد ظاهرگرایی است و خاصیت روشنی و دقت و ظاهری بودن که در ایدئولوژی‌ها است. این مطلب باین جملات تکمیل شده است که ایدئولوژی دعوت به ظواهر و گریز از اسرار است ... مجموعه‌ای از موضوع‌های سطحی، واضح و مشخص است: خدا، انسان، تاریخ، معاد و ... اما دین مملو از محکم و متشابه است. سپس این مطلب را هم که در حقیقت شبیه به این است که خداوند مغزهای بشری را به ابهام انداخته و به شکنجه فکری مبتلا ساخته است، قبول کرده‌اند، متاسفانه، این نویسندگان در این حقیقت عظمی نمی‌اندیشند که حیرت اعلی که فوق همه علوم و معارف است، غیر از حیرتی است که موجب شکنجه فکری است. همین نویسندگان سپس برای اثبات اینکه کار دین حیرت‌زایی است استشهاد به قول مولوی می‌کند که می‌گوید: (جز که حیرانی نباشد کار دین). اینان با قطع یک مصرع از آیات مولوی به ادعای خود استدلال می‌کنند! دقت فرمایید می‌گویند: بقول مولوی: (جز که حیرانی نباشد کار دین) حالا توجه فرمایید که آیات مربوطه چیست و معنای مصرع مزبور با نظر به مجموع آنها یعنی چه؟ صحت این حس ز معموری تن صحت آن حص ز تخریب بدن شاه جان و جسم را ویران کند بعد ویران

یش آبادان کند ای خنک جانی که بهر عشق و حال بذل کرد او جان و مال و ملک و مال کرد ویران خانه بهر گنج زر وز همان گنجش کند معمورتر آب را بیرید و جو را پاک کرد بعد از آن در جو روان کرد آب خورد پوست را بشکافت پیکان را کشید پوست تازه بعد از آتش بردمید قلعه ویران کرد و از کافر ستد بعد از آن برساختن صد برج و سد کار بی‌چون را که کیفیت نهد اینکه گفتم هم ضرورت می‌دهد که چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین نه چنین حیران که پشتش سوی اوست بل چنین حیرت که محو و مست دوست آن یکی را روی او شد سوی دوست وین یکی را روی او خود روی اوست مولوی می‌گوید: (با نظر به مقدمات ناهنجار و باطل نما در کارهای خداوندی که باعث حیرت عامیانه می‌باشد ذهن خود را مشوش مساز، تو به نتایج آن مقدمات و کارها توجه داشته باش. تو اگر به ویرانی جسم بدون توجه به نتیجه آن که آبادی روح و جسم است، بنگری، یک حیرت عامیانه که پشت تو را به بارگاه خداوندی خواهد گرداند، مغز و روان تو را مختل خواهد ساخت و اگر به نتیجه اصلی توجه کنی، و از معارف عالی‌تر برخوردار شوی به مقام حیرت عالی که آرمان سالکان راه حق و حقیقت است نا

ئل خواهی گشت. آری. نه چنین حیران که پشتش سوی اوست بل چنین حیرت که محو و مست دوست این همان حیرت است که در حدیثی به پیامبر اکرم (ص) نسبت داده شده است که آن بزرگوار در موقع نیایش عرض کرده است: رب زدنی تحیرا (خداوند بر حیرت من بیفز) مطالعه کنندگان محترم می‌توانند برای بررسی اقسام حیرت در مجلد ششم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی از ص ۶۴۲ تا ص ۶۵۰ مراجعه فرمایند. امیدواریم این نویسندگان با توجه به اقسام مزبور و شناخت تحیر دینی که عبارتست از گام نهادن به فوق معلومات و معارف محدود معنای حیرت را که در بیت مولوی آمده است، درک کنند و بدانند که این حیرت به معنای (این یا آن) نیست، بلکه آن حالت روحی فوق‌العاده است که پس از خروج از مرزهای کمیت و کیفیتهای محدودکننده، شکوفا می‌گردد و با خود حق و حقیقت رویاروی می‌شود. این رویارویی است که آدمی را در عظمت و نورانیت فوق توصیفات و دلایل غوطه‌ور می‌سازد. یک دلیل دیگر از این نویسندگان دیده می‌شود که دین را برای جهان ایدئولوژی را برای یک جامعه و قومی اختصاص

می‌دهد. در این که دین الهی یک حقیقت جهانی و برای همه بشریت است، صحیح است. و اینکه برخی از طرز تفکرات جنبه خاصی (برای جامعه و ی

ا برهه‌ای خاص از زمان مفید است) نیز صحیح است. ولی پس از بررسی دقیق در اینگونه دلائل باید یک تجدید نظر جدی در آنها صورت بگیرد، مخصوصاً از آن جهت که ما نباید برای اصطلاحاتی مانند مکتب، ایدئولوژی و طرز تفکرات، مفاهیمی را قالب‌ریزی کنیم که مجبور شویم، برای آن مفاهیم قالب ریزی شده حقایق را مختل بسازیم. آنچه که برای ما در مبحث دین و مکتب یا دین و ایدئولوژی یا دین و مجموعه‌ای از تفکرات و معتقدات، اهمیت دارد، این است که با نظر به اصول عقائد و احکام و تکالیف و حقوق و اخلاق دین اسلام دارای ارکان و عناصر و فروعی است که آنرا متعین و مشخص می‌سازد و روش مطابق آنها با روش مخالف آنها کاملاً از هم متمایز می‌باشد و اگر به این تحقیق، این جهت را بیفزاییم که اسلام، مکتب یا ایدئولوژی یا مجموعه‌ای از عقائد و احکام و حقوق است در نظام (سیستم) باز همه دلائل نویسندگان مزبور جدا ی ابل تجدید نظر می‌باشد برای توضیح بیشتر و اثبات نهایی باز بودن نظام (سیستم) مکتب یا ایدئولوژی، نگاهی به نظامهای جهان بینی فلاسفه و حکمای اسلامی بسیار مفید است. ما می‌دانیم که محمد بن طرخان فارابی و ابن سینا و ابن رشد و میرداماد و صدرالمتهلین و سهروردی و ده‌ها امث

ال این صاحب‌نظران در جهان‌بینی، در زمینه اسلامی می‌اندیشند و مطالبی که ابراز می‌کنند، تضادی با اسلام ندارد، با این حال هر یک از آنان سلیقه و مذاق و مشرب خاص خود را دارد، یعنی همه آنان فیلسوفان اسلامی هستند ولی فلسفه اسلام منحصر در تفکرات آنان نمی‌باشد. حال می‌خواهید نام این دین را مکتب بگذارید، یا مجموعه‌ای از تفکرات و معتقدات یا بگویید: ایدئولوژی. [صفحه ۱۹۵]

تفسیر عمومی خطبه صد و پنجاه و سوم صفت انسان گمراه و هو فی مهله من الله یهوی مع الغافلین. و یغدو مع المذنبین بلا سبیل قاصد و لا- امام قائد. (انسان گمراه در مهلتی از جانب خدا به سر می‌برد. هوی و میلش با غفلت‌زدگان است. بامدادان که سر از خواب بردارد، دمساز گنهکاران است. نه راه راست برای حرکت پیش می‌گیرد و نه از پیشوایی راهنما پیروی می‌نماید.) این چند روز زندگی مهلتی است برای انسانها که خدا عنایت فرموده است. هر شام و سحر قوانین نوازنده کارگاه باعظمت هستی که انسان در آن، روزگار خود را سپری می‌نماید. این آهنگ هشدار دهنده را می‌نوازد که: فرصت‌شمار صحبت کز این دو راهه منزل چون بگذاریم دیگر نتوان بهم رسیدن حافظ یک آگاهی خردمندانه لازم است آدمی ارزش واقعی لحظات زندگی را در این کیهان باشکوه که خود را برای اثبات حیات انسانی و هدف اعلائی آن دلیلی است روشن، بفهمد و حقیقتاً درک کند. و یک آگاهی دیگر لازم است که معنای مهلت را بفهمد که هر لحظه‌ای از زندگی که از آینده می‌رسد و به گذشته می‌خزد، هرگز برنخواهد گشت، پس هیچ زمزمه‌ای مناسبتر از رباعی ذیل برای چنین شخص مهلت از دست داده قابل تصور نخواهد بود. افسوس که ایام جوانی بگذشت سرمایه عمر جاودانی بگذشت تشنه به کنار جوی چندان خفتم کز جوی من آب زندگانی بگذشت گمراهان همانگونه از آگاهی و معرفت وحشت‌زده می‌شوند که آگاهان و عارفان از گمراهان. گمراهان راهی برای حقیقت ندارند و پیشوا و رهبری برای ایصال به آن حقیقت، زیرا حقیقتی ورای خور و خواب و خشم و شهوت و چرخیدن به دور خویشتن نمی‌شناسند.

[صفحه ۱۹۶]

حتی‌اذا کشف لهم عن جزاء معصیتهم و استخرجهم من جلا بیت غفلتهم، استقبلوا مدبراً و استدبروا مقبلاً فلم ینتفعوا بما ادرکوا من طلبتهم و لا- بما قضاوا من و طرهم. (تا آنگاه که خداوند توانا از روی جزای گناه آنان را از حجابهای غفلتشان بیرون بیاورد. در این هنگام که با اموری رویاروی می‌شوند که پشت به آنها داشتند و پشت می‌گردانند به آنچه که رو به آنها کرده بودند. غفلت‌زدگان نه از آنچه به عنوان مطلوب دریافته بودند، سودی بردند و نه از آن امور که خود را نیازمند آنها می‌دانستند به نفعی رسیدند.)

بالاخره روزی فرا رسد که از نتایج گناهان پرده برداشته شود اگر امروز در این زندگانی دنیوی، موجودات و روابط سرای تاریک طبیعت، مانع از بینایی کامل پشت پرده باشد، هیچ تردیدی نیست در اینکه بالاخره روزی فرا می‌رسد که روشنتر و روشن‌تر از این روزها برای آدمی باعث بینایی و روشن‌بینی ماده می‌شود که حقائق را بی‌پرده ببیند. لقد كنت في عفلة من هذا فكشفتنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد (تو از این ظهور حقائق، غوطه‌ور و در غفلت بودی، ما امروز پرده از مقابل چشمان تو برداشتیم. امروز بینایی تیزی خواهی داشت. اگر شامه عقل و وجدان انسانی نتواند با

درک و دریافت آیات الهی در دو جهان بیرونی (آفاق) و درونی (انفس)، فرا رسیدن روزی را که تمام موجودیت اکتسابی او را بی‌پرده ارائه بدهد استشمام کند. اگر دیدگان باطنی آدمی نبیند که برخورداری چنین انسانی از عقل و وجدان، جز انس با دو لفظ زیبای آن دو، چیز دیگری نمی‌باشد. تا مایه طبعها سرشتند ما را ورقی دگر نوشتند نظامی گنجوی پس بیاید از هم اکنون، فردی و دسته جمعی این دو آهنگ معرفت زا و روح‌افزا را سر بدهیم: بینی آن باشد که او بویی برد بوی او را جانب کویی برد هر که بویش نیست بی‌بینی بود بوی آن بویست کان دینی بود چونکه بویی برد و شکر آن نکرد کفر نعمت آمد و بینش خورد مولوی ما نمی‌خواهیم غیر از دیده‌ای دیده‌ای تیزی گشی بگریده‌ای بعد از این ما دیده خواهیم از تو بس تا نپوشد بحر را خاشاک و خس مولوی در آن روشنایی و ظهور حقائق، چه کار از دست ما خواهد آمد! آن سرای ابدیت خرمناگاه است نه کشتگاه هنگام شهود نتایج است نه فعالیت و تلاش. فردا که معاملان هر فن طلبند حسن عمل از شیخ و برهمن طلبند آنها که دروده‌ای جوی نستانند آنها که نکشته‌ای به خرمن طلبند انی احذر کم و نفسی هذه المنزله (من شما و خود

را از غفلت زدگی برحذر می‌دارم) من در تکلیف به خود سازی و تحصیل هشیاری، فردی از شما هستم مگر من در لرزوم جلوگیری از غوطه‌خودن در غفلت و لزوم عمل به هر تکلیفی که برای به ثمر رساندن شخصیت الهی در گذرگاه ابدیت ضرورت دارد، خودم را از شما جدا کردم و تنها شما را مخاطب قرار دادم که آگاهی و هشیاری را از دست ندهید و از عمل به تکالیف غفلت نورزید! در آن هنگام که از مضار غفلت سخن در میان آوردم و از غفلت به خدا پناه بردم، نیایشم با خدا چنین بود: نعوذ بالله من سبات العقل و قبح الزلل و به نستعین (پناه می‌بریم به خدا از خواب رفتن عقل (غفلت) و زشتی لغزشها و از خدا یاری می‌جوییم). و نحن نستقبل الله عثره الغفله (و ما از خداوند متعال گذشت از غفلت را مسئلت می‌داریم). فلینتفع امرء بنفسه، فانما البثیر من سمع فتفکر، و نظر فابصر و انتفع بالعبر ثم سلک جددا واضحا يتجنب فيه الصرعه فی المهاوی و الضلال فی المغاوی، و لا یعین علی نفسه الغواه بتعسف فی حق، او تحریف فی نطق او تخوف من صدق. (پس هر کسی برای خود به وسیله خویشتن منتفع گردد، جز این نیست که انسان بینا کسی است که بشنود و در آن بیندیشد، و نظر کند و بینا شود و از تجارب دنیا بهره‌ها گیر

د، سپس در راه راست و روشن حرکت کند و از سقوط در سیاه‌چالها و گمراهی در کژراهه‌ها پرهیزد، گمگشتگان وادی معصیت را به وسیله کجروی در مسیر حق یا تحریف و اخلال در گفتار یا به وسیله ترس و هراس در صدق و صفا بر ضرر خود کمک نکند). برای پرواز در فضای حیات معقول به سوی هدف اعلای حیات از دو بال ذات خویشتن بهره بردارید. تفاوت بسیار است مابین چسباندن یک بوته گل به سر یک چوب خشک به وسیله چسب، و رویدن گل از شاخه و ساقه خویشتن که عناصر اولیه آن را از درون خود عبور داده و شکوفا ساخته است. هواپیما پرواز نمی‌کند، بلکه اجزاء و روابط بسیار زیادی با نیروی محرک مناسب با مدیریت و رانندگی خلبان از زمین جدا میشود و در فضا به حرکتش در می‌آورد، ولی یک پرنده ناچیز به جهت داشتن جان و عناصری برای رویدن بال در جسم او، به پرواز در می‌آید. به قول مولوی: آن شغالت رفت اندر خم رنگ اندر آن خم کرد یک ساعت درنگ پس برآمد پوستش رنگین شده که منم طاووس علیین شده! پشم رنگین رونق خوش یافته ز آفتاب آن رنگها برتافته دید خود را سرخ و سبز و فور و زرد خویشتن را بر شغالان عرضه کرد جمله گفتند ای شغالک حال چیست؟ که ترا در سر نشاط معنویست

از نشاط ما کرانه کرده‌ای این تکبر از کجا آورده‌ای یک شغالی پیش او شد کای فلان شید کردی یا شدی از خوشدلان شید کردی تا به منبر برجی تا زلاف این خلق را حسرت دهی پس بجوشیدی ندیده گرمی پس ز شید آورده‌ای بی شرمی صدق و گرمی خود شعار اولیاست باز بیشمی پناه هر دغاست خویش را هم لحن مرغان خدا می‌شمرد آن بد صفیری چون صدا لحن مرغان را اگر و اصف شوی بر ضمیر مرغ کی واقف شوی گر بیاموزی صفیر بلبل تو چه دانی کاو چه گوید با گلی ور بدانی از قیاس و از گمان باشد آن بر عکس آن، ای ناتوان مولوی اگر خود را بینا می‌دانید بشنوید، بیندیشید، بنگرید و دیده‌ور شوید بشر در گذرگاه تاریخی که پشت سر گذاشته است، خیلی چیزها شنیده است و اینک در روزگار ما در هر لحظه اگر می‌توانست، مطالبی بسیار زیاد می‌شنید و اگر بخواهد امروز درباره یک موضوع، مقاله یا کتابی بخواند، قطعی است که می‌تواند صدها مقاله و کتاب برای خواندن بدست بیاورد. ولی آیا انسان درباره آنچه که می‌خواند و می‌شنود (تنها در آنچه مربوط به وجود او در دو قلمرو (آنچنانکه هست) و (آنچنانکه باید) چقدر می‌اندیشد و چگونه می‌اندیشد؟ آیا اصلا فرصتی برای اندی

شه دارد؟ آیا اصول و مبانی اندیشه را بطور صحیح آموخته است؟ اینها سوالاتی است که شما هرگز نمی‌توانید درباره پاسخ آنها به قضایای قانع کننده‌ای برسید. اکثریت مردم در جوامع دنیا، از قدرت اندیشه در حدود ضرورتها و نیازها و تجملاتی که برای آنان عرضه می‌شود، می‌اندیشند. طبیعی است که این گونه اندیشه‌های تحمیلی باعث شده است که اکثریت بسیار چشمگیر دنیا، از زندگی طبیعی جز ابعاد محدود مادی آن را درک نکنند. و نفهمند که موجودیتشان چیست؟ از کجا آمده است؟ به کجا آمده است؟ با که زندگی میکند و برای چه آمده است؟ و به کجا می‌رود؟ و بدیهی است که هیچ فردی در این دنیا، بدون دریافت پاسخ جدی به سوالات فوق، نمی‌تواند تفسیر و توجیهی قانع کننده برای زندگی خود دریابد. امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: بنگرید و دیده‌ور شوید. ندیده بینا شدن! نظر نکرده دیده‌ور شدن! اینست آرزوی محال که عده‌ای فراوان آن را در سر می‌پرورانند! ممکن است بگویید: مگر مردم چشم ندارند! مگر مردم تعلیمات نمی‌بینند! مسلم است که انسانها به هر چه که جلب نظر کند، مینگردند و هر چه را که مورد نیاز بینند، آن را می‌آموزند. آری صحیح است. ولی بحث در این است که ملاک جلب شدن آنان

به اشیاء و پدیده‌ها چیست؟ آیا واقعا آنچه را که باید بینند، تشخیص داده‌اند و به آن دست یافته‌اند؟ و از آنچه که می‌بینند، نتیجه‌گیری می‌کنند؟ اگر پاسخ این سوالات مثبت بود، آیا تاریخ بشر همین مسیر را پیش می‌گرفت که امروزه نام قرن خود را (قرن بیگانگی انسان از انسان)، (قرن از خود بیگانگی)، (قرن محکومیت اندیشه)، (قرنی که به دنبالش بقاء زندگی مردم در روی زمین مشکوک شده است) همچنانکه در بیانه کنفرانس ونک اور- کانادا آمده است. اگر گردانندگان جوامع میخواهند به انسانها حکومت کنند و این قرن بیستم که به پایانش نزدیک می‌شویم، آخرین قرن زندگی انسانها در روی زمین نباشند، باید و به طور حتم فرهنگ شنیدن و دیدن را ترویج کنند. فافق ایها السامع من سكرتك و استیظ من غفلتك و اختصر من عجلتك و انعم الفكر فیما جاءك علی لسان النبی الامی صلی الله علیه و آله و سلم- مما لا بد منه و لا محیص عنه و خالف من خالف ذلک الی غیره و دعه و ما رضی لنفسه. (پس بیدار شو و به خود آی ای شنونده، از آن مستی که تو را از تو ربوده و از غفلتی که تو را در خود فرو برده است و از شتاب و حرص و آز در امور دنیوی (بیش از نیازهای ضروری) کم کن و خوب بیندیش در آنچه که با

زبان پیامبر امی (ص) به تو رسیده است- اموری که چاره و گریز از آنها امکان‌پذیر نیست، مخالف باش با هر کسی که مخالفت کند با آنچه که از پیامبر به تو رسیده و روی به بیگانه دارد و او را رها کن تا روزگار خود را با آنچه که برای خود پسندیده است، سپری کند.) بکوشیم این چند روز زندگی را با آشنایی با خویشتن بگذرانیم نگذاریم کبر و نخوت و عشق به مال و منان و شهوت و نام‌آوری ما را چنان مست کند که زندگی ما با سایه‌ای ناقص از یک خویشتن مجازی سرآید و از این همه واقعیات و حقائق که پیرامون ما در گرفته و میتوانند بهترین وسائل ترقی و تعالی ما در مسیر معرفت و گردیدن در این عرصه مسابقه بر خیرات، بوده باشند، توشه‌ای جز برای متورم ساختن خود طبیعی حیوانی برداریم. اگر تمامی صفحات کتاب هستی را چه در قلمرو طبیعت و چه

در دایره بسیار بزرگ انسان و انسانیت، در اختیار ما بگذارند و ما هم توانایی خواندن این کتاب را داشته باشیم، با اینحال با فرض مستی و ناهشیاری که مغز و روان ما را در هم پیچیده باشد، چه نتیجه‌ای می‌توانیم بگیریم! تردید روا نیست در اینکه هنگامی که (من انسانی) هویت و استقلال خود را به دست انگیزه‌های خود طبیعی داد، همه واقعیات پیرامو

ن او انواعی از پیاله‌های شراب می‌گردد که مستی از یکی از آن پیاله‌ها تمام نشده شراب پیاله دیگر را به سر می‌کشیم. بدینسان (با دیدگان فرو بسته (مست و ناهشیار) لب بر جام زندگی نهاده و اشک سوزان بر کناره زرین آن فرو می‌ریزیم، اما روزی فرا میرسد که دست مرگ نقاب از دیدگانمان بر می‌دارد و هر آنچه را که در زندگانی مورد علاقه ما بوده از ما می‌گیرد، فقط آن وقت می‌فهمیم که جام زندگی از اول خالی بوده و ما از روز نخست، از این جام جز باده خیال نوشیده‌ایم) لرماتوف. از طرف دیگر اکثر انسان‌شناسان خردمند چه در شرق و چه در غرب سطح‌نگری اکثریت مردم در ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوع خود) را، معلول خواب‌آلود بودن آنان در این زندگانی می‌دانند که مساوی مستی است. آینه‌ای خوش بزادیم جهت منظر من وای از این خاک تن و تیره دل اکدر من رفت شب و این دل من پاک نشد از گل من ساقی مستقبل من کو قدح احمر من درباره آنچه که از زبان پیامبر اکرم به تو رسیده است بیندیش این است پاسخ آن سطح‌نگران که گمان میکنند دین با اندیشه و تعقل کاری ندارد! دین با علم کار ندارد! این گونه سخنان که بدون احساس مسئولی

ت ارائه می‌شود، سرنوشت معرفتی و اخلاقی و تکامل دینی ناآگاهان را مختل می‌سازد. ما در کتاب الهی قرآن مجید در بیش از ۲۰۰ مورد و در همین نهج‌البلاغه بارها و بارها لزوم اندیشه و تعقل و تفهم و شعور گوشزد می‌شود، می‌بینیم آیا با احتمال اینکه دین با اندیشه و تعقل سر و کار ندارد، امکان داشت که خداوند به وسیله آیات قرآنی و امیرالمومنین علیه‌السلام و دیگر پیشوایان الهی این همه تحریک و تشویق به تفکر و تعقل و به کار انداختن خرد، دستور و تاکید و تشویق فرمایند. برای اندیشیدن همه جانبه پیرامون دین، نخست انسان باید هدف دین و طرق وصول به آن را که از ضرورت قطعی برخوردار می‌باشند دریابد و آنگاه در حکمت اصول عقائد و احکام و تکالیف و حقوق اسلامی بیندیشد. تو ای انسان آگاه، بیندیش و تعقل کن و کاری با رجز خوانی‌های مخالفان نداشته باش. قل الله ثم درهم فی خوضهم یلعبون. (بگو: الله سپس آن مخالفان را رها کن تا در فسادی که غوطه‌ورند جست و خیز کنند). وضع فخرک، واحطط کبرک و اذکر قبرک، فان علیه ممرک و کما تدین تدان، و کما تزرع تحصد و ما قدمت الیوم تقدم علیه غدا، فامهد لقدمک و قدم لیومک. (فخر و مباهات را بگذار و کبرت را ساقط نما، گوری (که آخر

ین منزلگه حیات طبیعی توست) بیاد بیاور زیرا که بالاخره گذارت به آن خواهد افتاد و همانگونه که دیگران را جزا داده‌ای جزای کارهای تو داده خواهد شد. همان را درو خواهی کرد که کشته‌ای، با آنچه که امروز برای فردا اندوخته‌ای رویاروی خواهی گشت. برای گامی که خواهی برداشت راه هموار کن و توشه برای آن روز که به انتظار تو است، از پیش بفرست. (فخر و کبر و فراموشی پایان زندگی و غفلت از مجازات و انتظار محصولی غیر از آنچه کاشته شده است و بی‌اعتنایی به فردایی که بدون پذیرش آن، زندگی این دنیا به هیچ وجه قابل فهم و تفسیر نیست. ناشی از یک بیماری است که خود بزرگ‌بینی نامیده می‌شود. اگر مردم می‌فهمیدند که موجودات با عظمتی هستند که خداوند آنان را تکریم فرموده است: (و لقد کرمننا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا) (قطعا ما فرزندان آدم (ع) را تکریم نموده و آنانرا در خشکی و دریا به حرکت درآوردیم و از مواد پاکیزه آنان روزی دادیم و به بسیاری از آنچه که آفریده‌ایم برتری دادیم) و اگر می‌فهمیدند که بزرگترین مانع درک این عظمت و بهره‌برداری از آن، بیماری خود بزرگ‌بینی است، قطعی است که درصد

د معالجه این بیماری برمی‌آمدند. ولی چه باید کرد! که انسانهای استثنایی هستند که به این بیماری مهلک متوجه می‌باشند، و در صدد معالجه خود برمی‌آیند. دردناکتر از این پدیده، این است که به جهت فراگیری و عمومیت پدیده خودخواهی در طول تاریخ در همه جوامع برای اکثریت قریب به اتفاق مردم، نه تنها بدون اینکه کلمات کبر و نخوت و غرور و خودخواهی و خودپسندی و

خود بزرگ‌بینی را بکار ببرند، این بیماری خوشایند را به عنوان یک قانون طبیعی انسانی تلقی نموده، قلم به دست هابس‌ها و نیچه‌ها می‌گذارند که با نوشته‌های خود شمشیر یکه‌تازان میدان تنازع در بقاء را تیز نموده و بنابر فرمول (من هدف و دیگران وسیله)! مانند دروگر حیات انسانها، آنان را مجبور به اعتراف بر لزوم تسلیم شدن در برابر فعالیت بیماری (اشباع خودخواهی) آنان، نمایند! اگر مردم می‌فهمیدند که هیچ علتی بی معلول و هیچ مقدمه‌ای بی نتیجه و هیچ کنشی بدون واکنش نیست، هرگز بدون محاسبه دقیق در هدف‌گیریها و انتخاب وسائل، قدمی در زندگانی بر نمی‌داشتند. افسوس، که این انسان‌نماها قوانین فوق را درباره همه چیز و شاید درباره همه کس صادق بدانند غیر از خویشتن، یعنی خود را برکنار یا فوق آن بدانند که عل

لی که از آنان صادر می‌شود، معلولاتی نخواهد داشت! مقدماتی که از آنان به وجود می‌آید هیچ نتیجه‌ای را به دنبال نخواهند داشت! همچنین قانون کنش و واکنش در همه کائنات جریان دارد، تنها موقعی که به آنها نزدیک شود، با استثناء روبه‌رو می‌گردد! با دیگر بگوییم: چشم باز و گوش باز و این عما! حیرتم از چشم‌بندی خدا مولوی اگر به این غفلت‌زدگان بگویند: روزگار و چرخ و انجم سر بسر بازیستی گرنه این روز دراز دهر را فرداستی ناصر خسرو برای تسلیت و خودفریبی خواهد گفت: ای آقا تو بهتر می‌فهمی، یا خیام که گفته است: که رفت به دوزخ و که آمد ز بهشت؟ شما در برابر این مغالطه می‌توانید بگویید: ای آقا، شخصی که مصرع رباعی فوق را ساخته (و به خیام دانشمند و فیلسوف الهی که با توجه به عبارات صریحش اعتقاد به معاد و ابدیت دارد) بهتر می‌فهد (می‌فهمد) یا خود خیام در کتابهای فلسفی‌اش که بر مبنای اصول و عقاید کامل اسلامی در آنها اندیشیده است؟ تصریح خیام را درباره معاد در عبارات زیر مطرح می‌کنیم: ثم یحصل من تلقی الاوامر و النواهی الالهیه و النبویه بالطاعات ثلاث منافع: احدها ارتیاض النفس بتعود الامساک عن الشهوات و رفعها عن القوه الغضبیه المکد

ره للقوه العقلیه. الثانیه تعویدها النظر فی الامور الالهیه و احوال المعاد فی الاخره لتجرها المواظبه علی العبادات عن جانب الغرور الی جناب الحق و التفکر فی الملکوت و تحرضها علی تحقیق وجود الحق الاول، اعنی الذی عنه وجود کل موجود جل جلاله و تقدست اسمائه و لا آله غیره الذی فاضت الموجودات عنه منتظمه فی سلسله الترتیب التي اقتضتها الحکمه الحقه بالبرهان المبنی علی القیاس المجرّد عن اصناف التمویهات و المغالطات). (سپس از پذیرش اوامر و نواهی الهی و منسوب به پیامبر به وسیله اطاعتها سه فائده نتیجه می‌شود: نخست- عادت کردن نفس به خوداری از شهوات و ارتقاء دادن آن، از قوه غضبیه تیره‌کننده به قوه عقلیه. دوم- عادت دادن نفس به نظر در امور الهی و احوال معاد در آخرت تا مواظبت بر عبادت، نفس را از دنیای فریبا به بارگاه حق و تفکر در ملکوت بکشاند. نفس را به دریافت وجود حق اول تحریک نماید، یعنی خداوندی که وجود هر موجودی از اوست که بزرگ است جلالش و مقدس است نامهایش، و جز او خدایی نیست، خدایی که فیض موجودات با نظام اتم در سلسله مراتبی که بر مبنای حکمت حقه با برهانی مبتنی بر قیاس دور از ابهامات و مغالطات از او سرازیر شده است). آیا عباراتی ص

ریح‌تر از عبارات فوق درباره مبدا و معاد و تزکیه نفس برای صلاحیت ورود به به ابدیت و پیشگاه خداوندی می‌توانید پیدا کنید! آیا یک مصرع عامیانه از یک رباعی بی‌صاحب می‌تواند با مطالب فوق تعارض داشته باشد؟ عبارات ذیل را هم بخوانید، تا ارزش رباعیات منسوب به خیام را که مصرع فوق (که رفت به دوزخ و که آمد ز بهشت) برای شما کاملاً روشن شود: (الحمد لله ولی الرحمه و الانعام و سلام علی عباده الذین اصطفی و خصوصاً علی سید الانبیاء محمد و آله الطاهیرین. ان تحقیق العلوم بالبراهین الحقیقه مما یفترض علی طالب النجاه و السعاده الابدیه و خصوصاً کلیات و القوانين التي یتوصل بها الی تحقیق المعاد و اثبات النفس و بقائها و تحصیل اوصاف واجب الوجود تعالی بحسب طاقه الانسان). (ستایش مر خدای راست که صاحب نعمت است و احسان و درود بر بندگان برگزیده او مخصوصاً بر سرور پیامبران محمد و اولاد طاهیرین او باد. تحقیق علوم با براهین حقیقی برای جوینده نجات و سعادت ابدی از جمله واجبات است. مخصوصاً آن قسمت از کلیات و قوانینی که به وسیله آنها توفیق یافته می‌شود به تحقیق معاد و اثبات نفس و بقاء آن و دریافت صفات خداوند واجب الوجود تعالی به اندازه توانایی انسان). کبر

را پایین آور. این است اولین ماده برنامه اصلاحی پیامبران عظام و دیگر پیشوایان الهی و حکمای راستین و آرمان اصلی همه انسانهای آگاه. این است اولین پله صعود بر مدارج عالیله انسانیت. شما می‌توانید بگویید اینست اولین گام بعد از عبور از مرز حیوانیت به سرزمین انسانیت. و بدان جهت که اکثریت قریب به اتفاق بشریت از آغاز تاریخ تاکنون با وجود انواع بیشمار از عوامل و انگیزه‌های لزوم تعدیل خودخواهی، با شکست رسوا کننده‌ای در برابر این پدیده (خودخواهی) رویاروی شده است، لذا می‌توانیم این نتیجه را بگیریم که آن همه ترقیات شگفت‌انگیز که در تکنولوژی و شناخت طبیعت و تسلط بر آن، نصیب بشریت گشته است، به جز آن منافع طبیعی که بر طبیعت بی‌روح بشر رسانده است، کاری که کرده است بر تورم و حالت تراحم خود طبیعی او افزوده است. گور تاریک و سردی را که در آن خواهی خفت بیاد بیارو. این مسئله در خطبه‌ای بعدی مشروحا مطرح خواهد گشت. هر گونه که جزا بدهی، مجازات خواهی گشت و همانگونه که کاشته‌ای درو خواهید کرد، و با آنچه که امروز برای فردا اندوخته‌ای رویاروی خواهی گشت. بیایید آنچه را که می‌دانیم به روی خود بیاوریم و به آن عمل کنیم و معتقد باشیم آنچه که می

دانیم روزی دامن ما را خواهد گرفت. خود را به نادانی و غفلت نزنیم و همواره بیاد داشته باشیم که: هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت حافظ هر چه بر مبنای علوم و جهان بینی پیشرو رفتیم به این حقیقت نزدیکتر شدیم که: این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا مولوی در داستان (شیر و خرگوش و نابود شدن شیر به وسیله خرگوش) قانون (عمل و عکس‌العمل) را چنین آورده است: شیر عکس خویش دید از آب تفت شکل شیری در برش خرگوش زفت چونکه خصم خویش را در آب دید مرو را بگذاشت و اندر چه جهید درفتاد اندر چهی کاو کنده بود زانکه ظلمش بر سرش آینده بود چاه مظلم گشت ظلم ظالمان این چنین گفتند جمله عالمان هر که ظالم تر چش با هول تر عدل فرموده است بدتر را بتر ای که تو از ظلم چاهی می‌کنی از برای خویش دامی می‌تنی بر ضعیفان گر تو ظلمی می‌کنی دان که اندر قعر چاه بی‌بنی گر خود چون کرم پيله بر متن بهر خود-چه می‌کنی اندازه کن گر ضعیفی در زمین خواهد امان غلغل افتد در سپاه آسمان گر به دندان گزی پر خون کنی درد دندانت بگیرد چون کنی شیر خود را دید در چه وز غلو خویش را نشناخت آن دم از عدو عکس خود

را او عدوی خویش دید لا جرم بر خویش شمشیر کشید

[صفحه ۲۰۹]

ان من عزائم الله فی الذکر الحکیم التی علیها یتیب و یعاقب و لها یرضی و یسخط انه لا ینفع عبدا و ان اجهد نفسه و اخلص فعله لله ان یرج من الدنیا لاقیا ربه بخصله من هذه الخصال لم یتب منها: ان یشرک بلله فیما افترض علیه من عبادته، او یشفی غیظه بهلاک نفس، او یر بامر فعله غیره، او یرستنجع حاجه الی الناس باظهار بدعه فی دینه، او یرلقی الناس بوجهین، او یرمشی فیهم بلسانین. اعقل ذلک فان المثل دلیل علی شبهه از حتمی‌ترین دستورات خداوندی در قرآن حکیم که بر مبنای آن پاداش می‌دهد و کیفر می‌کند و ملاک رضایت و خوشنودی اوست و هیچ بنده‌ای را اگر چه خویشان را به تلاش وادارد و عمل خود را خالص نماید، سودی نخواهد داشت اگر از این دنیا برود و خدای خود را با یکی از خصلتهای ذیل که از آنها توبه نکرده است، دیدار نماید: ۱. در عباداتی که خدا به او مقرر فرموده است، شرک بورزد شرک در عبادت بهر معنی که در نظر گرفته شود، مستلزم جهل به حقیقت عبادت و آن مقام ربوبی است که عبادت باید برای او انجام بگیرد. پس در حقیقت شرک در عبادات، نتیجه دو جهل است: جهل یکم- نادانی به ماهیت عبادت است که عبارت است از قرار گرفتن آدمی در جاذبه باعظمت پیشگاه خ

داوندی و رویاروی خالص روح انسان عبادت کننده با معبود یگانه. جهل دوم وقتی که شخص عبادت کننده، کسی یا چیزی جز خدا را مورد توجه خویشان قرار می‌دهد، رو به آن کس یا چیز نموده، پشت به خدا مینماید! در این حالت، اگر هم در گوشه‌ای از ذهنش مفهومی از خدا داشته باشد، قطعی است که این مفهوم ساختگی و مخلوق مغز بیمار خود اوست، زیرا شرک با دریافت حقیقی مفهوم خدا سازگار نمی‌باشد. در نتیجه این مشرک از بزرگترین نعمت خداوندی که خداشناسی می‌باشد محروم است. ۲. با

کشتن نفس محترمه‌ای تشفی (تسکین) پیدا می‌کند. شخصی که بدون عامل مجوز عمدا مرتکب قتل نفس محترمه‌ای می‌گردد و آن را وسیله‌ای برای تشفی (تسکین قلب) تلقی می‌نماید، در عین حال که نهالی از نهالهای باغ خلقت خداوندی را می‌خشکاند یا آن را می‌سوزاند، در مقام تجری و جسارت به مقام شامخ باغبان باغ بزرگ خلقت نیز برمی‌آید، و این غیر از ارتکاب قتل نفس عمدی بدون حالت تشفی می‌باشد. لذا کیفر اخروی او بسیار شدیدتر از کشتن یک فرد از انسان خواهد بود. در این مورد هم مانند شماره یکم باید بگوییم: چنین تبهکاری خدا را نمی‌شناسد که با نابود ساختن یک نهال از باغ او که مساوی آتش زدن بر همه نهالهای با

غ او است تسکین و تشفی پیدا می‌کند. ۳. انسانی را معیوب کند به وسیله کاری که دیگران آن را انجام داده است اگر بخواهیم برای معیوب کردن یک انسان پاک و بری از عیب، عبارتی پیدا کنیم که تا حدی بتواند کار انجام شده را توضیح بدهد، باید بگوییم: چنان شخصی، صدمه‌ای بر شخصیت یک انسان وارد آورده است که مدیریت تمامی زندگی مادی و معنوی انسان بی‌گناه را به عهده دارد. پس در حقیقت، شخص مزبور مرتکب قتل شخصیت بدون مجوز گشته است. و با نظر به اینکه گاهی مختل ساختن یک شخصیت، زندگی او را در امواجی از زجر و شکنجه فرو می‌برد و گاهی این ناگواری به درجه‌ای می‌رسد که مرگ برای آن شخص آسانتر از تحمل زجر و شکنجه می‌گردد، لذا می‌توان گفت آن کسی که شخصیت فردی را مختل ساخته است، در حقیقت او را کشته و در یک زندگی غیر قابل تحمل او را رها کرده است، همانگونه که احیاء شخصیتی، واقعا مانند بخشیدن حیات به یک انسان است که بتواند با آن شخصیت، حیات مطلوب خود را ادامه بدهد. ۴. بدعتی در دین ایجاد کند که نیاز خود را از این راه برآورد هیچ احتیاجی از نظر بزرگی به آن درجه نمی‌رسد که کسی مجبور شود ایجاد بدعت در دین را تجویز نماید. ایجاد بدعت، یعنی منحرف ساخت

ن دین از هویت یا از مختصات اساسی آن، آن کدامین نیاز است که برآورده شدن آن را بتواند نبود ساختن سعادت دنیوی و اخروی انسانها را جبران نماید، زیرا هر احتیاجی که تصور شود یا مادی است یا معنوی. اگر احتیاج مادی باشد، آن جامعه‌ای که سعادت دینی (دنیوی و اخروی) آن، به جهت بدعت یک تبهکار به خطر خواهد افتاد، بدیهی است که گردانندگان آن جامعه بهر نحو است باید نیاز آن تبهکار را (اگر نیاز حقیقی باشد) چنان مرتفع سازند که نوبت به بدعت نهادن در دین نرسد. و اگر نیاز مفروض معنوی باشد، هرگز نیاز معنوی صحیح موجب ایجاد بدعت در دین نمی‌باشد. بنابراین، هرگز یک انسان برای مرتفع ساختن نیاز حقیقی خود، به بدعت نهادن مجبور نمی‌گردد. شما از هم‌اکنون برگردید به تاریخی که پشت سر گذاشته‌اید، با دقت بنگرید، خواهید دید هیچ موردی از موارد بدعت‌گذاری وجود نداشته است که نه تنها نیاز حقیقی یک فرد بلکه نیاز افرادی فراوان، بوجود آمدن آن بدعت را ایجاب نموده باشد. آنچه که در طول تاریخ انگیزه برای بدعت‌گذاران در دین، مشاهده شده است، علتی جز جهل و خودخواهی و تعصب‌های کورکورانه وجود نداشته است، نه نیازهای قانونی که برآورده شدن آنها، هیچ احتیاجی به مختل ساختن اساسی‌ترین عامل سعادت مردم که دین است، ندارد. ۵. ارتباط با مردم با چهره‌های متفاوت و با زبانهای گوناگون رویارویی با مردم با چهره‌های مختلف و به اصطلاح عامیانه (نخود هر آتش شدن) و به مناسبت هر موقعیتی، سخن گفتن که همواره به تضاد و تناقض منتهی شود، بر دو قسم است: قسم یکم - اختلاف و تفاوت‌های مزبور معلول چندشخصیتی بودن است. در این قسم، شخص مفروض مبتلا به تجزیه و انحلال شخصیت است که نه خودش برای زندگی خویش مدیریت منطقی دارد و نه در ارتباط با دیگران، می‌تواند به عنوان یک عضو صحیح و قابل محاسبه در جامعه تلقی شود. البته چندشخصیتی بودن هم بر دو مبنای تقسیم می‌شود: مبنای یکم - ضعف اراده و تصمیم و ناتوانی از مقاومت در انتخاب اهداف و مسیرهایی که شخص را می‌تواند به آن هدفها برساند. چاره این مبنای، تلاش جسمانی و روانی برای تقویت اراده و منطقی ساختن تصمیم‌ها و تحصیل عوامل مقاومت، در جریان هدف‌گیریها و انتخاب وسائل می‌باشد. مبنای دوم - نیروی مهار نشده خود طبیعی است که نه قانونی برای شخصیت قابل تکامل

می‌شناسد و نه منطقی برای جهان هستی، زیرا خود طبیعی جز خود هیچ حقیقتی را به رسمیت نمی‌شناسد. مبارزه با فعالیت‌های بی‌مه‌ار این

خود، جز با استمداد از خداوند سبحان به نتیجه‌ای نمی‌رسد، مگر در حدود عدم تراحم با دیگر افراد جامعه که ناشی از بیم از کیفر یا طمع پاداش می‌باشد. قسم دوم- اختلاف‌ها و تفاوت‌ها مربوط به نفاق و درویی و دو زبانی است. انسان در این قسم از یک شخصیت (یک من) برخوردار است، نهایت امر آن یک شخصیت همان موجود قدرت یافته خود طبیعی است که برای وصول به مقاصد و خواسته‌های خود، از هر گونه وسائل چند چهره‌ای، چند زبانی، چند کرداری ... بهره‌برداری می‌نماید. اکثر سیاستمداران پیرو ماکیاولی خود نیازمند اینگونه منش و رفتار می‌بینند.

[صفحه ۲۱۴]

اعقل ذلک، فان امثل دلیل علی شبهه: ان البهائم همها بطونها و ان السباع همها العدوان علی غیرها، و ان النساء همهن زینه الحیاه الدنیا و الفساد فیها، ان المومنین مستکینون. ان المومنین مشفقون. ان المومنین خائفون. (تعقل کن این پند را (که به تو می‌گویم، زیرا هر مثلی دلیلی است برای مثل و شبیه خود) تمامی همت و هدف چهارپایان سیر کردن شکم است و هدف جدی درندگان دشمنی با غیر خویشان. همت و کوشش زنها آراستن زندگی دنیوی و فساد در آن است. مردمان باایمان فروتن و متواضعند. مردم باایمان درباره خدا خوف و رجاء دارند. مردم باایمان از خدا بیمناکند.) چهار پایان هدفی جز شکم و درندگان جز دشمنی با غیر خود ندارند تو انسانی، تو موجودی هستی که مورد تکریم خداوند سبحانی، تویی که برای دفاع از جانهای دیگران و حقوق آنان به تحمل سخت‌ترین مشقتها و شکنجه‌ها تن می‌دهی، تویی که علم و معرفت به دست می‌آوری، تویی که با یک سازندگی درونی، همه انسانها را اجزائی از شخصیت خود تلقی می‌کنی، تویی که برای زدودن غم و اندوه از درون ممنوع خود از همه لذائذ صرف نظر می‌کنی، تویی که دارای آن زندگی و مرگ هستی که قابل اسناد بر خدا است، بنابراین تو را با حیو

انات چکارا! تو را با درندگان چه ارتباط! هیچ میدانی که اگر یک حیوان علف خود را به حد لازم و کافی خورد به علف دیگر حیوانات تعدی نمی‌کند؟ هیچ توجه کرده‌ای که به استثنای موارد غیرعادی، هیچ حیوانی ممنوع خود را تکه پاره نمی‌کند؟ تردیدی نیست که همه اینها را می‌دانی. تنها یک چیز را نمی‌دانی، نه خیر، آن را هم می‌دانی ولی خود را به غفلت یا نادانی می‌زنی و آن همانا انسان بودن است. اگر می‌دانستی که انسانی و انسان چه استعداد و ابعاد و چه توانایی‌هایی دارد، روزگارت به اینجا نمی‌رسید که با کمال صراحت اعتراف کنی که دوران ما دوران (از خود بیگانگی) است. معمولاً همت زنها آراستن و آرایش زندگی دنیوی است. این انسان خودخواه از دو صنف تشکیل می‌شود: ۱- مرد، ۲- زن. مادامی که این دو صنف خودخواهی خود را تعدیل نکرده‌اند، هر یک از آنان برای اجابت به طغیانها و سرکشی‌های بیماری مزبور، به طوری خاص گردن می‌نهد. صنف مرد به وسیله تحصیل قدرت و اجرای آن، شهرت‌طلبی، ثروت‌اندوزی و سلطه‌گری و امثال اینها. صنف زن به وسیله تحکیم موقعیت، آرایش و بی‌اعتنایی به اصول و قوانین مقرر، مخصوصاً در آن هنگام که زن به مقداری ناتوانی‌های خود در مقابل قدرت جسمانی

مردان و تنوع فعالیت‌های فیزیکی و مغزی و روانی خود متوجه می‌شود، بجای به فعلیت رساندن امتیازات خاص خود، بنای اخلاک‌گری می‌گذارد و همین پدیده در صنف مرد هم وجود دارد، با این تفاوت که به جهت گسترش فعالیت صنف مرد در صحنه زندگی درصدد جبران ضعف‌های خود برمی‌آید. برای تکمیل این مبحث به مجلد یازدهم از ص ۲۴۱ تا ص ۳۰۲ همین دوره مراجعه فرمایید. سه جمله اخیر این خطبه در تفسیر خطبه‌های گذشته شرح داده شده و در آینده نیز (در تفسیر خطبه همام) مورد توضیح قرار خواهد گرفت.

[صفحه ۲۲۰]

تفسیر عمومی خطبه صد و پنجاه و چهارم و ناظر قلب به بیصر آمده و يعرف غوره و نجده. داع دعا، وراع رعی فاستجیوا للداعی واتبعوا الراعی (انسان عاقل با چشم دل، غایت و هدف نهایی خود را می‌بیند و فراز و نشیب و پایین و بالای زندگی خود را می‌شناسد. دعوت کننده در عرصه هستی به سوی حق دعوت نمود و مسئول اصلاح و تزکیه نفوس انسانها کار خود را انجام داد. پس اجابت کنید دعوت کننده را و پیروی کنید پیشوایان را.) آنچه که علوم و فلسفه‌ها درباره هدف اعلای زندگی اثبات می‌کند، وجود اصل هدف است و اما ماهیت این هدف و مختصات عام آن، تنها با بینایی دل دریافت می‌شود بدیهی است که آغاز زمان تلاش و کوشش برای پیدا کردن هدف اعلای زندگی، مساوی آغاز زمان فالیتهای عقلی و قلبی بشر بوده است. زیرا عدم رضایت بشر به فهمیدن هر یک از اهداف شئون زندگی آدمی، نمی‌توان پاسخگوی هدف اعلای کل مجموع حیات بشری بوده باشد. به همین جهت است که در سرتاسر تاریخ تا امروز، بشر از طرق مختلف مانند دین، اخلاق، دریافتهای فلسفی و معارف شخصی به سراغ شناخت هدف اعلای فلسفه زندگی رفته است. می‌بینیم گاهی این تکاپوها و تلاشها به نتیجه مطلوبی نرسیده است. علت اصلی

این محرومیت، خطاهایی است که بشر در این فعالیت فکری مرتکب می‌گردد. نمونه‌ای از این خطاها بدین قرار است: خطای یکم- حقیقت آن حیات را که باید بشر فلسفه و هدف آن را باید درک کند، تشخیص نمی‌دهد. بشر باید بداند که آن حیات که باید هدف اعلای آن را جستجو کند، آن پدیده بسیار والایی است که دارای صدها استعداد باعظمت از درک خویشتن (علم حضوری)، (خودهشیاری) گرفته تا اشراف و احاطه به جهان هستی می‌باشد. او باید بداند که هدف اعلای حیاتی را می‌خواهد بفهمد که هزاران اکتشاف و خلاقتهای هنری و شدیدترین فداکاریها را در راه به دست آوردن آزادی و عدالت اجتماعی و تحقق بخشیدن به کرامت و شرف انسانی انجام داده است. او باید بداند که آن حیات برای او مطرح است که می‌تواند در لحظات اوج گیری هشیاریهایش ابدیت را در یک لحظه دریابد. حیاتی را برای پیدا کردن هدفش باید تصور کند که می‌تواند با خدای هستی ارتباط برقرار کند. او با حیاتی که دارد، قدرت درک زیبایی ملکوت هستی را دریابد و صدها امثال این عظمتها نه حیات موریانه‌ای و زنبور عسلی و مورچه‌ای. خطای دوم- بعضی از اشخاص یک امتیاز مطلوب مانند مقام یا ثروت یا شهرت و محبوبیت اجتماعی را عالی‌ترین آرمان زندگی

می‌داند وقتی که به اینگونه آرمانها نمی‌رسد، یا می‌رسد و احساس می‌کند که نتوانسته است مقصود خود را که هدف اعلای هستی است دریابد، می‌گوید: زندگی پوچ است و هدفی ندارد! خطای سوم- کسانی هستند که علم به هدف اعلای زندگی را مستلزم جبری وصول به هدف می‌دانند یعنی گمان می‌کنند که با به دست آوردن علم و معرفت به هدف، به مقصد رسیده‌اند و در هدف زندگی غوطه‌ورند! آنان نمی‌دانند که تفاوت انسانها با غوره در این است که انسان در دوران ماقبل تکامل و در موقع حرکت در مسیر آن بفهمد که کمال چیست و مختصات و عظمت آن کدام است، ولی غوره نمی‌داند که انگور چیست و مختصات و کاربرد آن در تغذیه و تقویت اعصاب کدام است. غوره فقط حرکت می‌کند و تدریجا به مرحله انگوری می‌رسد. ولی متاسفانه بشر به همان دانستن این حقیقت که کمال چیست و مقصد کدام است و بدون این حقیقت، هیچ سعادت و فضیلتی نصیب آدمی نمی‌گردد، دل خوش می‌دارد، و به لذت و انبساط همین دریافت قناعت می‌کند، و از حرکت باز می‌ماند. آری. رفت شب و این دل من پاک نشد از گل من ساقی مستقبل من کو قدح احمر من مولوی ما می‌توانیم با دلایل عقلی و نقلی هدف اعلای زندگی را دریابیم، ولی آن دریافتن که حرکت و تکا

پو به دنبال داشته باشد به یک بینایی قلبی نیاز دارد که انسان را در شناخت هدف مزبور به درجه حق‌الیقین برساند. پیشوایان الهی طرق وصول به آن هدف اعلا را هموار ساخته‌اند، غرور و کبر را از خود دور کنیم. حرکت و تلاش در این طرق را آغاز کنیم.

خداوند عادل و لطیف و فیاض در هر برهه‌ای از تاریخ راهنمایی را با اشکال گوناگون، مشعل به دست در تاریکیهای جهالت و تبهکاریها، بر سر راه رهگذران حیات، مامور روشن ساختن راههای وصول بشر به هدف اعلای حیات را مامور نموده، و آن نمایندگان راستین خدا در روی زمین تا آخرین لحظات حیات خود، به روشنگری ادامه دادند و رفتند. درود خداوندی بر جان و روان آنان باد. برای تحقیق بیشتر درباره هدف و فلسفه زندگی مراجعه فرمایید به ج ۱ از ص ۱۰۳ به بعد و ج ۵ از ص ۴ تا ۸ و از ص ۱۱ تا ۱۲ و از ص ۷۳ تا ۸۰ و ج ۱۰ از ص ۲۹۲ تا ۳۲۸ و ج ۱۱ از صفحه ۱۱ تا ص ۱۴ و ج ۱۲ از ص ۱۶۶ تا ص ۱۶۸ و ج ۱۳ از ص ۴۱ تا ۴۶ و از ص ۶۸ تا ص ۷۴ و از ص ۲۴۳ تا ۲۴۶ و ج ۱۸ از ص ۲۲ تا ص ۲۴. قد خاضوا بحار الفتن. و اخذوا بالبدع دون السنن و ارز المومنون و نطق الضالون المکذوبون (آنان در دریا‌های فتنه‌ها و آشوبها غوطه‌ور گشتند و به بدعتها گراییدند و

اصول و قوانین را رها کردند. مردم باایمان پز مردند و خاموش گشتند و گمراهان و تکذیب کنندگان دهان باز کردند و به حرکت درآمدند.) این یک قانون طبیعی است: قرص درخشنده چو پنهان شود شب پرده بازیگر میدان شود تبصره: نظریه ابن ابی‌الحدید در شرح همین خطبه این است که مابین (و اتبعوا الراعی) و (قد خاضوا بحار الفتن) تقطیع شده است. و به جهت همین گسیختگی مابین جملات تفسیر شده قبلی و این جملات (قد خاضوا) ... معلوم می‌شود که سید رضی رحمه‌الله علیه در اینجا بعضی از جملات را نیاورده است، ولی همانگونه که محقق مرحوم حاج میرزا حبیب‌الله الهاشمی الخوئی در شرح همین خطبه آورده است، با توجه به امکان ارتباط دو گروه این جملات، می‌توانیم بگوییم: چیزی از خطبه حذف نشده است، به این بیان که با مبعث پیامبر اکرم (ص) و تبلیغ عقائد و احکام و تکالیف و حقوق اسلام به وسیله آن رسول اعظم، دین جاودان الهی در آن هنگام که جاهلیت، بشریت را در جهل و تبهکاریها غوطه‌ور ساخته بود، روی زمین را روشن ساخت. ولی پس از رحلت آن بزرگوار، مردم در دریا‌های فتنه‌ها و آشوبها غوطه‌ور شدند ... برای تحقیق بیشتر درباره (فتنه‌ها و آشوبها) مراجعه فرمایید به ج ۳، ص ۸۰ تا ۳۲۴

و ج ۱۵، ص ۵۵ و ۵۶ و ج ۱۶ از ص ۱۰۰ تا ص ۱۰۳ و از ص ۳۰۱ تا ص ۳۱۰ و ج ۱۸، ص ۱۲۰ و ۱۲۱ نحن الشعار و الاصحاب و الخزنه و الابواب. و لا توتی البیوت الا من ابوابها فمن اتاها من غیر ابوابها سمی سارقا. منها: فیهم کرائم القرآن، و هم کنور الرحمن. و ان نطقوا صدقوا او ان صمتوا لم یسبقوا. (مایم حافظ اسلام و یاران پیامبر اعظم (ص) و مایم خزانه‌داران معارف الهی و درهای ورود به خانه‌های علم و ایمان، و به خانه‌ها وارد نمی‌شوند مگر از درهای آنها. پس هر کس از غیر درهای خانه‌ها وارد شود، دزد نامیده می‌شود. امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام و صاحب‌نظران و محدثان بزرگ اسلامی ابن ابی‌الحدید شارح معتزلی نهج‌البلاغه در شرح همین خطبه احادیث متعدد و بسیار بااهمیتی را درباره علی (ع) که در راس خاندان عصمت و طهارت بعد از پیامبر اکرم (ص) قرار دارد، آورده است. ما در مجلد اول از همین مجلدات مباحثی را به عنوان شناسایی علی بن ابیطالب (ع) نماینده رسالت‌های کلی از ص ۱۶۸ تا ص ۳۰۳ مطرح نموده‌ایم. می‌توانیم از مطالعه کنندگان و محققان ارجمند خواهش کنیم که به مباحث مزبور مراجعه فرمایند. در این مبحث، به آن احادیث بسیار بااهمیتی که ابن ابی‌الحدید

نقل کرده است، می‌پردازیم. ابن ابی‌الحدید با این جملات شروع می‌کند: (ذکر الاحادیث و الاخبار الوارده فی فضائل علی): بدان، اگر امیرالمومنین علیه‌السلام افتخار به خویشتن نماید و در شمارش مناقب و فضائل خود با آن فصاحتی که خدا به او داده است و او را به آن مخصوص فرموده است و به اضافه این، همه فصحای عرب در این توصیفات و بیان مناقب و فضائل او، علی (ع) را یاری کنند به یک دهم آنچه که از رسول صادق (ص) در شان علی (ع) وارد شده است، نمی‌رسند. و منظور من آن اخبار و احادیث شایع که امامیه به امامت علی (ع) بر آنها احتجاج می‌کنند، نمی‌باشد. مانند داستان غدیر، منزلت، داستان سوره براءت، و خبر مناجات و داستان خیبر و قضیه خانه در مکه در آغاز دعوت و مانند اینها، بلکه آن احادیث خصوصی را می‌گوییم که پیشوایان حدیث نقل نموده‌اند. آن احادیث که کمتر از اندکی از آنها درباره غیر علی (ع) بروز نکرده است و من از این اخبار چیزی اندک از آن روایات می‌آورم که علمای حدیث نقل کرده‌اند (علمایی که در نقل حدیث متهم و مشکوک نیستند) این علماء به برتری

اشخاصی غیر از علی (ع) را به آن بزرگوار معتقدند. بنابراین، روایات می‌آورم آنان درباره علی (ع) آن آرامش خاطر ایجاد می‌کند که از عهده روایات دیگر بر نمی‌آید. (پیش از نقل اخبار، این نکته را متذکر می‌شویم که منابع اخبار در این مبحث منقول از ابن ابی‌الحدید، ج ۹ از صفحه ۱۶۷ تا صفحه ۱۷۴. (خبر اول: (یا علی، خداوند تو را با زینتی آراسته است که بندگان خود را با بهتر از آن، نیاراسته است: این زینت ابرار (صالح‌ترین نیکوکاران) در نزد خداوند متعال است، پارسایی در دنیا، تو را توفیق داده است که چیزی از دنیا را نگیری و محبت بینوایان را به تو عنایت فرموده است که تو را به پیروی آنان از تو و رضایت آنان به امامت تو، راضی و خشنود ساخته است.) احمد بن حنبل در کتاب مسند جمله بعدی را اضافه نموده است: (پس خوشا کسی که تو را دوست دارد و وای بر کسی که تو را دشمن بدارد و حقایق را درباره تو تکذیب کند.) خبر دوم: پیامبر (ص) به گروهی از قبیله ثقیف فرمود: اسلام بیاورید در روایتی دیگر (از تبهکاریهاتان دست بردارید) والا مردی را به طرف شما که از من است یا مساوی با من است (عدیل نفسی) می‌فرستم که شما را شکست بدهد (بکشند جنگجویانتان را و اموال‌تان را بگیرد) عمر گفته است: من فرماندهی را هرگز تا آن روز آرزو نکرده بودم و سینه برای این کار جلو می‌آورم به این ا

مید که بگوید: آن شخص این است. سپس دست علی (ع) را گرفت و دوباره فرمود: او این است. ابوذر گفت: طولی نکشید از پشت سر خنکی دست عمر را به کمرم احساس کردم، به من گفت: به نظر تو پیامبر چه کسی را قصد کرده است؟ به او گفتم: مقصودش تو نیستی و جز این نیست که او وصله‌کننده کفشش (علی بن ابیطالب علیه‌السلام) را قصد کرده است و او دوباره اشاره به علی (ع) کرد. خبر سوم: (ابونعیم از ابوبرزه اسلمی (پیامبر فرموده است: خداوند متعال درباره علی عهدی فرموده است، عرض کردم از پروردگار من، برای من بیان فرما، خداوند فرمود: بشنو، علی پرچم هدایت است و پیشوای اولیای من است و نور است برای کسی که به من اطاعت کند و او آن کلمه‌ای است که انسانهای با تقوای را به آن الزام نموده‌ام. هر کس او را دوست بدارد مرا دوست می‌دارد و هر کس او را اطاعت کند مرا اطاعت کرده است. این (فضایل) را به او بشارت بده. گفتم: ای خدای من، او را به این فضایل بشارت دادم، علی گفت: من بنده خدایم و در اختیار اویم، اگر مرا عذاب کند به سبب گناهان من است، او هیچ ظلمی نمی‌کند و اگر آنچه را که به من وعده فرموده است، عنایت کند، اوست شایسته این لطف و کرامت. من به او دعا کردم و گفتم خ دایا، روشن فرما و خوشی او را در ایمان به تو قرار بده، خداوند فرمود: قرار دادم. ولكن من، علی را آزمایشی مخصوص خواهم کرد که هیچ یک از اولیای خودم را به آن آزمایش وارد ننموده‌ام. عرض کردم: پروردگارا، علی برادر و صاحب (یار) من است! فرمود: در سبقت که او بوسیله او عده‌ای آزمایش می‌شوند و خود او هم آزمایش می‌گردد. ابونعیم این روایت را با اسناد دیگر با الفاظ متفاوت نقل کرده است: علی در روز قیامت امین من و صاحب پرچم من است و خزائن رحمت پروردگار من به دست علی است) خبر چهارم: (از پیامبر اکرم (ص) هر کس بخواهد به حضرت نوح (ع) بنگرد در قدرت تصمیمش و حضرت آدم (ع) در علمش و به حضرت ابراهیم (ع) در تقوایش و به حضرت موسی (ع) در هشیاریش و به حضرت عیسی (ع) در زهدش، بنگرد به علی ابن ابیطالب.) خبر پنجم: (از پیامبر اکرم (ص) هر کس بخواهد حیات او مانند حیات من و مرگش مانند مرگ من باشد و به شاخه‌ای از یاقوت تمسک کند که خداوند او را آفریده و سپس به آن فرموده است: (باش) و آن هم به خلعت وجود خود آراسته شده است، به ولایت علی بن ابیطالب تمسک نماید.) خبر ششم: (از پیامبر اکرم (ص): سوگند به آن خدایی که جانم به دست او است، اگر گروههایی از امت

من نمی‌گفتند درباره تو مانند عده‌ای از نصاری که درباره حضرت عیسی (ع) مبالغه کردند، امروز درباره تو سخنی می‌گفتم به هیچ جمعی از مسلمانان نمی‌گذشتی مگر اینکه خاک پای تو را برای تبرک می‌گرفتند.) خبر هفتم: (پیامبر اکرم (ص) در شام عرفه به طرف حجاج رفت و به آنان فرمود: خداوند متعال درباره شما به فرشتگانش مباحث فرمود و همه شما را بخشید و درباره علی مباحث خاصی فرمود و مغفرت خاصی نصیبش ساخت. من برای شما سخنی می‌گویم بدون طرفداری از خویشاوندی با علی:

بزرگترین سعادت‌مند کسی است که علی را در زندگی و مرگش دوست بدارد.) خبر هشتم: (پیامبر فرمود: من اولین کسی هستم که روز قیامت دعوت می‌شوم و در سایه عرش در طرف راست عرش می‌ایستم، سپس با لباس فاخر زیبایی پوشانده می‌شوم، آنگاه پیامبران پشت سر هم دعوت می‌شوند و در طرف راست عرش می‌ایستند و لباس فاخر و زیبایی پوشانده می‌شوند. سپس علی بن ابیطالب به جهت خویشاوندی نزدیک و منزلت و مقام باعظمتی که دارد دعوت می‌شود و پرچم می‌ایستد و سپس پیامبر به علی فرمود: پس تو حرکت می‌کنی و مابین من و ابراهیم خلیل می‌ایستی، سپس لباس فاخر و زیبایی به تو پوشانده می‌شود، آنگاه ندایی از عرش طنین‌انداز می‌گردد

دد چه پدر باعظمتی است پدرت ابراهیم الخلیل! چه برادر باعظمتی است برادرت علی! بشارت باد به تو که هر وقت من دعوت شوم تو دعوت می‌شوی و پوشیده شوم تو پوشیده می‌شوی و زنده می‌شوی هر وقت که من زنده شوم.) خبر نهم: (پیامبر فرمود: ای انس، برای من آب وضو آماده کن و سپس برخاست و دو رکعت نماز گذاشت. سپس فرمود: اولین کسی که از این در به تو وارد می‌شود، پیشوای متقیان است، و آقای همه مسلمانان و رئیس مسلمانان و خاتم اوصیاء و پیشوای پیشانی سفیدان مشهور (انس) می‌گوید: گفتم، خداوندا، این کسی را که پیامبر می‌فرماید از انصار قرار بده و این دعایم را یادداشت کردم، علی وارد شد پیامبر (ص) فرمود: (ای انس که بود آمد؟) عرض کردم: علی، پیامبر در حال انبساط و تبشیر برخاست و دست به گردن علی انداخت عرق پیشانی او را پاک کرد. علی عرض کرد یا رسول‌الله (درود خدا بر تو و خاندانت) امروز عواطفی از تو می‌بینم که پیش از این، درباره من ابراز نفرموده بودی؟ پیامبر فرمود: چه مانعی از این اظهار یگانگی وجود دارد، زیرا تویی که بعد از من، هر آنچه را که من تعهد به آن داشته‌ام خواهی کرد و تویی که صدای مرا به جهانیان خواهی رساند و تویی که همه مواردی را که بعد از

من در آنها اختلاف خواهند کرد تبیین خواهی نمود.) خبر دهم: (پیامبر فرمود: (سید عرب علی را برای من صدا کنید) و عائشه گفت: (مگر تو سید عرب نیستی؟) حضرت فرمود: (من سید فرزند آدم (ع) هستم و علی سید عرب.) هنگامی که علی آمد او را به طرف انصار فرستاد و آنان را خواست و به آنان فرمود: (آیا شما را به چیزی دلالت نکنم که مادامی که به آن تمسک کنید گمراه نخواهید گشت؟) عرض کردند یا رسول‌الله، بلی، فرمود: (این علی است، او را همانند محبتی که به من دارید، محبت بورزید و همانند کرامتی که درباره من معتقدید به علی نیز اعتقاد کنید، زیرا جبرائیل مرا به همان دستوری که به شما دادم، از خداوند مأمور ساخته است.) خبر یازدهم: (پیامبر فرمود: (مرحبا به سرور مومنان و پیشوای متقیان. به علی (ع) گفته شد: چگونه این نعمت را سپاسگزار خواهی بود؟ فرمود: خدا را به آنچه که به من داده است ستایش می‌کنم و شکرگزاری را از مقام ربوبی مستلث می‌دارم که این لطف را به من عنایت فرمود و آنرا بیفزاید.) خبر دوازدهم: پیامبر فرمود: (هر کس خوشحال باشد به اینکه زندگی و مرگش مطابق زندگی و مرگ من باشد و در بهشت عدن که پروردگار من آنرا آماده فرموده است، بعد از من، علی و هر

کس را که دوستدار او باشد، دوست بدارد و از امامان بعد از من پیروی نماید، زیرا آنان عترت (دودمان) من هستند و از خمیره من سرشته شده‌اند و فهم و علم برین به آنان عطا شده است. پس، وای به آن گروه از امت من که آنانرا تکذیب کنند. پیوند خویشاوندی آنانرا با من ببرند، خداوند نسازد.) خبر سیزدهم: پیامبر اکرم (ص) هر یک از علی (ع) و خالد بن الولید را در راس گروهی به یمن فرستاد و فرمود: اگر با هم باشید، فرمانده کل علی است و اگر از همدیگر جدا باشید هر یک فرمانده گروه خود باشد. پس از پیروزی در یمن، علی (ع) جاریه‌ای را از حق خود برداشت. خالد به چهار نفر از مسلمانان که یکی از آنها بریده اسلامی بود گفت: بروید و به پیامبر جریان را گزارش بدهید. آنان راهی جایگاه پیامبر شدند و یکی پس از دیگری درباره علی آنچه را که خالد گفته بود، مطرح کردند. پیامبر از آنان رویگردان شد. بریده اسلامی آمد و داستان جاریه را گفت، پیامبر فرمود: (علی را رها کنید) و این جمله را تکرار فرمود: (علی از من است و من از علی) و فرمود، سهم علی از خمس، بیش از آن است که برداشته است و او ولی هر مومن است بعد از من.) خبر چهاردهم: از پیامبر اکرم (ص): (من و علی پیش از چهارده ه

زار سال از ولادت آدم (ع) نوری در پیشگاه خدا بودیم، وقتی که آدم (ع) را آفرید آن نور در آدم (ع) به دو جزء - جزئی علی بود، و صاحب کتاب فردوس به این حدیث اضافه کرده است: سپس منتقل شدیم ... تا در صلب عبدالمطلب قرار گرفتیم، نبوت برای من بود و وصایت برای علی. خبر پانزدهم: از پیامبر اکرم (ص): (یا علی، نظر بر روی تو عبادت است. تو سروری در دنیا و سروری در آخرت. هر کس که تو را دوست بدارد مرا دوست داشته است و دوستدار من دوستدار خدا است و دشمن تو دشمن من است و دشمن من دشمن خدا است. وای بر کسی که تو را دشمن بدارد. ابن عباس این حدیث را چنین تفسیر می‌کرد و می‌گفت: (هر کسی به علی می‌نگرد می‌گوید، پاک خداوندا، چه قدر عالم است این جوان! چقدر شجاع است این جوان! چقدر فصیح است این جوان! خیر شانزدهم: (هنگامی که شب بدر رسید رسول خدا (ص) فرمود: کیست که ما را از آب سیراب کند، مردم (از ترس) خودداری کردند. علی برخاست و مشکی را با خود برداشت. به سوی چاهی بسیار عمیق و تاریک رفت و به آن چاه داخل شد. خداوند به جبرئیل و میکائیل و اسرافیل دستور داد: آماده شوید به پیروزی محمد (ص) و برادر خویش. آنان از آسمان فرود آمدند، آنان صدایی داشتند که هر

کسی می‌شنید، هراسان می‌گشت، وقتی که به چاه رسیدند، همه آنان از روی تکریم و تجلیل به علی (ع) سلام کردند. احمد بن حنبل در کتاب (فضائل علی علیه‌السلام) از طریقی دیگر از انس بن مالک اضافه کرده است که (پیامبر فرمود: یا علی، در روز قیامت با ناقه‌ای از ناقه‌های بهشتی وارد می‌شوی در حالیکه زانوها و پاهای تو با زانوها و پاهای من بهم پیوسته است تا وارد بهشت شوی). خبر هفدهم: (پیامبر اکرم (ص) در روز جمعه، خطبه‌ای ایراد فرمود، (و درباره فضیلت قریش سخنانی فرمود) و آنگاه چنین فرمود: ای مردم، شما را وصیت می‌کنم به محبت ذوی‌القربی قریش (خاندان پیامبر) - برادرم و پسر عموم علی بن ابیطالب، دوست نمی‌دارد او را مگر انسان باایمان و دشمن نمی‌دارد او را مگر منافق. هر کس او را دوست بدارد، مرا دوست داشته است و هر کس او را دشمن بدارد مرا دشمن داشته است و کسی که با من دشمنی بورزد، خداوند او را با آتش معذب خواهد فرمود. خبر هیجدهم: پیامبر (ص) فرمود: صدیقون سه نفرند: (حیب نجار که از اقصی نقاط شهر آمد و تلاش می‌کرد و مومن آل فرعون که ایمان خود را مخفی می‌داشت و علی بن ابیطالب و او بافضیلت ترین همه آنها است). خبر نوزدهم: پیامبر (ص) فرمود: (

درباره علی پنج چیز برای من عطا شده است که برای من بهتر است از دنیا و هر چه در آن است. یکی از آنها ... و دوم: پرچم حمد در دست او است و آدم (ع) و فرزند آدم (ع) در زیر آن قرار می‌گیرند. سوم: علی در انتهای حوض من می‌ایستد هر که را از امت من که بشناسد، سیرابش می‌کند. چهارم: او است پوشاننده حریم نهایی من و کسی که مرا به خدایم تسلیم می‌نماید. پنجم: این است که برای او بیمی از آن ندارم که پس از ایمان، کفر بورزد و مرتکب زنا پس از تاهل باشد). خبر بیستم: خانه‌های گروهی از صحابه پیامبر (ص) نزدیک به مسجد آن حضرت بود که درهای آنها به آن مسجد باز می‌شد. روزی پیامبر اکرم (ص) فرمود: همه درها را ببندید، مگر در خانه علی را، همه درها بسته شد، جمعی در این دستور پیامبر سخن می‌گفتند و آن سخن به پیامبر رسید. فرمود: جمعی در بستن درها مگر در خانه علی سخن گویند! من باز نکردم و نبستم، بلکه امری به من رسید، من هم پیروی از آن نمودم). خبر بیست و یکم: (پیامبر اکرم (ص) در جنگ طائف، علی را خواست و با او بطور آهسته و خصوصی صحبت کرد و این صحبت به درازا کشید. بعضی گفتند: امروز پیامبر با پسر عموی خود (علی) صحبت آهسته و خصوصی طولانی نمود! این سخن به

پیامبر اکرم (ص) رسید، آن حضرت عده‌ای از آنها را احضار نموده فرمود: (گوینده‌ای گفته است من امروز با پسر عموم سخن پنهانی طولانی داشتم. بدانید من با او نجوی (سخن سری) نداشتم، خداوند بود که او را برای این نجوی دستور داد). خبر بیست و دوم: پیامبر (ص) فرمود یا علی، من درباره پیامبری بر تو برتری دارم و تو در هفت موضوع بر همه مردم برتری داری که هیچ کسی از قریش آنها را نمی‌تواند منکر شود: ۱. تو اولین کسی از قریش هستی که به خدا ایمان آورد. ۲. تو باوفاترین مردم به عهدی که با خدا بسته‌ای. ۳. تو مقاوم‌ترین انسانها هستی در امر الهی. ۴. تویی که بیت‌المال را مساوی‌تر از همه قسمت می‌کنی. ۵. تویی

عادلترین مردم در میان مردم. ۶. تویی بیناترین مردم به قضایا. (یا امور قضایی) ۷. تویی دارای باعظمت‌ترین امتیاز نزد خدا. خبر بیست و سوم: فاطمه (ع) به پیامبر اکرم (ص) عرض کرد: تو مرا به ازدواج شخصی فقیر درآوردی! آن حضرت فرمود: من تو را به نکاح مردی درآوردم که پیش از همه اسلام آورده و حلم او بالاتر از همه مردم، و علمش بیش از همه آنان می‌باشد. مگر نمی‌دانی خداوند با علم به زمین و مردم آن نخست پدر تو را برگزید و سپس همسر ترا. خبر بیست و چهار

م: (هنگامی که پس از برگشتن پیامبر از جنگ حنین، سوره (اذا جاء نصر الله و الفتح) دو ذکر سبحان الله، استغفر الله را فراوان می‌گفت، سپس فرمود: یا علی، آنچه که برای من وعده شده فرا رسیده است. پیروزی آمده و مردم دسته دسته به دین خدا داخل می‌شوند و هیچ کس برای مقام من شایسته‌تر از تو نیست به جهت سابقه اسلامی که تو پیش از همه آنرا پذیرفتی و نزدیکی تو به من، و اینکه تو همسر دختر من هستی و سیده‌النساء فاطمه (ع) در نزد توست و پیش از اینها ابتلاء و تحمل سختی‌ها که پدر تو ابوطالب در موقع فرود آمدن قرآن، درباره رسالت من داشت، من مشتاقم که ارزش آن همه زحمات و بردباری‌های ابوطالب را درباره فرزندش مراعات کنم.

[صفحه ۲۲۴]

منها: فیهم کرائم القرآن، و هم کنور الرحمن. و ان نطقوا صدقوا او ان صمتوا لم یسبقوا. (مایم حافظ اسلام و یاران پیامبر اعظم (ص) و مایم خزانه‌داران معارف الهی و درهای ورود به خانه‌های علم و ایمان، و به خانه‌ها وارد نمی‌شوند مگر از درهای آنها. پس هر کس از غیر درهای خانه‌ها وارد شود، دزد نامیده می‌شود. امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام و صاحب‌نظران و محدثان بزرگ اسلامی ابن ابی‌الحدید شارح معتزلی نهج‌البلاغه در شرح همین خطبه احادیث متعدد و بسیار بااهمیتی را درباره علی (ع) که در راس خاندان عصمت و طهارت بعد از پیامبر اکرم (ص) قرار دارد، آورده است. ما در مجلد اول از همین مجلدات مباحثی را به عنوان شناسایی علی بن ابیطالب (ع) نماینده رسالت‌های کلی از ص ۱۶۸ تا ص ۳۰۳ مطرح نموده‌ایم. می‌توانیم از مطالعه کنندگان و محققان ارجمند خواهش کنیم که به مباحث مزبور مراجعه فرمایند. در این مبحث، به آن احادیث بسیار بااهمیتی که ابن ابی‌الحدید نقل کرده است، می‌پردازیم. ابن ابی‌الحدید با این جملات شروع می‌کند: (ذکر الاحادیث و الاخبار الوارده فی فضائل علی): بدان، اگر امیرالمومنین علیه‌السلام افتخار به خویشتن نماید و در شرم

ارش مناقب و فضائل خود با آن فصاحتی که خدا به او داده است و او را به آن مخصوص فرموده است و به اضافه این، همه فصیحی عرب در این توصیفات و بیان مناقب و فضائل او، علی (ع) را یاری کنند به یک دهم آنچه که از رسول صادق (ص) در شان علی (ع) وارد شده است، نمی‌رسند. و منظور من آن اخبار و احادیث شایع که امامیه به امامت علی (ع) بر آنها احتجاج می‌کنند، نمی‌باشد. مانند داستان غدیر، منزلت، داستان سوره براءت، و خبر مناجات و داستان خیبر و قضیه خانه در مکه در آغاز دعوت و مانند اینها، بلکه آن احادیث خصوصی را می‌گوییم که پیشوایان حدیث نقل نموده‌اند. آن احادیث که کمتر از اندکی از آنها درباره غیر علی (ع) بروز نکرده است و من از این اخبار چیزی اندک از آن روایات می‌آورم که علمای حدیث نقل کرده‌اند (علمایی که در نقل حدیث متهم و مشکوک نیستند) این علماء به برتری اشخاصی غیر از علی (ع) را به آن بزرگوار معتقدند. بنابراین، روایات می‌آورم آنان درباره علی (ع) آن آرامش خاطر ایجاب می‌کند که از عهده روایات دیگر بر نمی‌آید. (پیش از نقل اخبار، این نکته را متذکر می‌شویم که منابع اخبار در این مبحث منقول از ابن ابی‌الحدید، ج ۹ از صفحه ۱۶۷ تا صفحه ۱۷۴). (خب

راول: (یا علی، خداوند تو را با زینتی آراسته است که بندگان خود را با بهتر از آن، نیاراسته است: این زینت ابرار (صالح‌ترین نیکوکاران) در نزد خداوند متعال است، پارسایی در دنیا، تو را توفیق داده است که چیزی از دنیا را نگیری و محبت بینوایان را به تو عنایت فرموده است که تو را به پیروی آنان از تو و رضایت آنان به امامت تو، راضی و خشنود ساخته است.) احمد بن حنبل در کتاب مسند جمله بعدی را اضافه نموده است: (پس خوشا کسی که تو را دوست دارد و وای بر کسی که تو را دشمن بدارد و

حقایق را درباره تو تکذیب کند.) خبر دوم: پیامبر (ص) به گروهی از قبیله ثقیف فرمود: اسلام بیاورید در روایتی دیگر (از تبهارکیه‌ایان دست بردارید) والا مردی را به طرف شما که از من است یا مساوی با من است (عدیل نفسی) می‌فرستم که شما را شکست بدهد (بکشند جنگجویان را و اموال تان را بگیرد) عمر گفته است: من فرماندهی را هرگز تا آن روز آرزو نکرده بودم و سینه برای این کار جلو می‌آورم به این امید که بگویم: آن شخص این است. سپس دست علی (ع) را گرفت و دوباره فرمود: او این است.) ابوذر گفت: طولی نکشید از پشت سر خنکی دست عمر را به کمرم احساس کردم، به من گفت: به نظر تو پیام

ر چه کسی را قصد کرده است؟ به او گفتم: مقصودش تو نیستی و جز این نیست که او وصله‌کننده کفشش (علی بن ابیطالب علیه‌السلام) را قصد کرده است و او دوباره اشاره به علی (ع) کرد. خبر سوم: (ابونعیم از ابوبرزه اسلمی (پیامبر فرموده است: خداوند متعال درباره علی عهدی فرموده است، عرض کردم از پروردگار من، برای من بیان فرما، خداوند فرمود: بشنو، علی پرچم هدایت است و پیشوای اولیای من است و نور است برای کسی که به من اطاعت کند و او آن کلمه‌ای است که انسانهای با تقوای را به آن الزام نموده‌ام. هر کس او را دوست بدارد مرا دوست می‌دارد و هر کس او را اطاعت کند مرا اطاعت کرده است. این (فضایل) را به او بشارت بده. گفتم: ای خدای من، او را به این فضایل بشارت دادم، علی گفت: من بنده خدایم و در اختیار اویم، اگر مرا عذاب کند به سبب گناهان من است، او هیچ ظلمی نمی‌کند و اگر آنچه را که به من وعده فرموده است، عنایت کند، اوست شایسته این لطف و کرامت. من به او دعا کردم و گفتم خدایا، روشن فرما و خوشی او را در ایمان به تو قرار بده، خداوند فرمود: قرار دادم.

ولکن من، علی را آزمایشی مخصوص خواهم کرد که هیچ یک از اولیای خودم را به آن آزمایش وارد ننموده‌ام. ع رض کردم: پروردگارا، علی برادر و صاحب (یار) من است! فرمود: در سبقت که او بوسیله او عده‌ای آزمایش می‌شوند و خود او هم آزمایش می‌گردد. ابونعیم این روایت را با اسناد دیگر با الفاظ متفاوت نقل کرده است: علی در روز قیامت امین من و صاحب پرچم من است و خزائن رحمت پروردگار من به دست علی است) خبر چهارم: (از پیامبر اکرم (ص) هر کس بخواهد به حضرت نوح (ع) بنگرد در قدرت تصمیمش و حضرت آدم (ع) در علمش و به حضرت ابراهیم (ع) در تقوایش و به حضرت موسی (ع) در هشیارش و به حضرت عیسی (ع) در زهدش، بنگرد به علی ابن ابیطالب.) خبر پنجم: (از پیامبر اکرم (ص) هر کس بخواهد حیات او مانند حیات من و مرگش مانند مرگ من باشد و به شاخه‌ای از یاقوت تمسک کند که خداوند او را آفریده و سپس به آن فرموده است: (باش) و آن هم به خلعت وجود خود آراسته شده است، به ولایت علی بن ابیطالب تمسک نماید.) خبر ششم: (از پیامبر اکرم (ص): سوگند به آن خدایی که جانم به دست او است، اگر گروههایی از امت من نمی‌گفتند درباره تو مانند عده‌ای از نصاری که درباره حضرت عیسی (ع) مبالغه کردند، امروز درباره تو سخنی می‌گفتم به هیچ جمعی از مسلمانان نمی‌گذشتی مگر اینکه خاک پای تو را برای ت

برک می‌گرفتند.) خبر هفتم: (پیامبر اکرم (ص) در شام عرفه به طرف حجاج رفت و به آنان فرمود: خداوند متعال درباره شما به فرشتگانش مباحثات فرمود و همه شما را بخشید و درباره علی مباحثات خاصی فرمود و مغفرت خاصی نصیبش ساخت. من برای شما سخنی می‌گویم بدون طرفداری از خویشاوندی با علی: بزرگترین سعادت من کسی است که علی را در زندگی و مرگش دوست بدارد.) خبر هشتم: (پیامبر فرمود: من اولین کسی هستم که روز قیامت دعوت می‌شوم و در سایه عرش در طرف راست عرش می‌ایستم، سپس با لباس فاخر زیبایی پوشانده می‌شوم، آنگاه پیامبران پشت سر هم دعوت می‌شوند و در طرف راست عرش می‌ایستند و لباس فاخر و زیبایی پوشانده می‌شوند. سپس علی بن ابیطالب به جهت خویشاوندی نزدیک و منزلت و مقام باعظمتی که دارد دعوت می‌شود و پرچم می‌ایستد و سپس پیامبر به علی فرمود: پس تو حرکت می‌کنی و مابین من و ابراهیم خلیل می‌ایستی، سپس لباس فاخر و زیبایی به تو پوشانده می‌شود، آنگاه ندایی از عرش طنین‌انداز می‌گردد چه پدر باعظمتی است پدرت ابراهیم الخلیل! چه برادر باعظمتی است برادرت علی! بشارت باد به تو که هر وقت من دعوت شوم تو دعوت می‌شوی و پوشیده شوم تو

پوشیده می‌شوی و زنده می‌شوی هر

وقت که من زنده شوم). خبر نهم: (پیامبر فرمود: ای انس، برای من آب وضو آماده کن و سپس برخاست و دو رکعت نماز گذاشت. سپس فرمود: اولین کسی که از این در به تو وارد می‌شود، پیشوای متقیان است، و آقای همه مسلمانان و رئیس مسلمانان و خاتم اوصیاء و پیشوای پیشانی سفیدان مشهور (انس می‌گوید: گفتم، خداوند، این کسی را که پیامبر می‌فرماید از انصار قرار بده و این دعایم را یادداشت کردم، علی وارد شد پیامبر (ص) فرمود: (ای انس که بود آمد؟) عرض کردم: علی، پیامبر در حال انبساط و تبشیر برخاست و دست به گردن علی انداخت عرق پیشانی او را پاک کرد. علی عرض کرد یا رسول‌الله (درود خدا بر تو و خاندانت) امروز عواطفی از تو می‌بینم که پیش از این، درباره من ابراز نفرموده بودی؟ پیامبر فرمود: چه مانعی از این اظهار یگانگی وجود دارد، زیرا تویی که بعد از من، هر آنچه را که من تعهد به آن داشته‌ام خواهی کرد و تویی که صدای مرا به جهانیان خواهی رساند و تویی که همه مواردی را که بعد از من در آنها اختلاف خواهند کرد تبیین خواهی نمود). خبر دهم: (پیامبر فرمود: (سید عرب علی را برای من صدا کنید) و عائشه گفت: (مگر تو سید عرب نیستی؟) حضرت فرمود: (من سید فرزند آدم (ع)

هستم و علی سید عرب). هنگامی که علی آمد او را به طرف انصار فرستاد و آنان را خواست و به آنان فرمود: (آیا شما را به چیزی دلالت نکنم که مادامی که به آن تمسک کنید گمراه نخواهید گشت؟) عرض کردند یا رسول‌الله، بلی، فرمود: (این علی است، او را همانند محبتی که به من دارید، محبت بورزید و همانند کرامتی که درباره من معتقدید به علی نیز اعتقاد کنید، زیرا جبرائیل مرا به همان دستوری که به شما دادم، از خداوند مامور ساخته است). خبر یازدهم: (پیامبر فرمود: (مرحبا به سرور مومنان و پیشوای متقیان. به علی (ع) گفته شد: چگونه این نعمت را سپاسگزار خواهی بود؟ فرمود: خدا را به آنچه که به من داده است ستایش می‌کنم و شکرگزاری را از مقام ربوبی مسئلت می‌دارم که این لطف را به من عنایت فرمود و آنرا بیفزاید). خبر دوازدهم: پیامبر فرمود: (هر کس خوشحال باشد به اینکه زندگی و مرگش مطابق زندگی و مرگ من باشد و در بهشت عدن که پروردگار من آنرا آماده فرموده است، بعد از من، علی و هر کس را که دوستدار او باشد، دوست بدارد و از امامان بعد از من پیروی نماید، زیرا آنان عترت (دودمان) من هستند و از خمیره من سرشته شده‌اند و فهم و علم برین به آنان عطا شده است. پس، و

ی به آن گروه از امت من که آنانرا تکذیب کند. پیوند خویشاوندی آنانرا با من ببرند، خداوند نسازد). خبر سیزدهم: پیامبر اکرم (ص) هر یک از علی (ع) و خالد بن الولید را در راس گروهی به یمن فرستاد و فرمود: اگر با هم باشید، فرمانده کل علی است و اگر از همدیگر جدا باشید هر یک فرمانده گروه خود باشد. پس از پیروزی در یمن، علی (ع) جاریه‌ای را از حق خود برداشت. خالد به چهار نفر از مسلمانان که یکی از آنها بریده اسلمی بود گفت: بروید و به پیامبر جریان را گزارش بدهید. آنان راهی جایگاه پیامبر شدند و یکی پس از دیگری درباره علی آنچه را که خالد گفته بود، مطرح کردند. پیامبر از آنان رویگردان شد. بریده اسلمی آمد و داستان جاریه را گفت، پیامبر فرمود: (علی را رها کنید) و این جمله را تکرار فرمود: (علی از من است و من از علی) و فرمود، سهم علی از خمس، بیش از آن است که برداشته است و او ولی هر مومن است بعد از من). خبر چهاردهم: از پیامبر اکرم (ص): (من و علی پیش از چهارده هزار سال از ولادت آدم (ع) نوری در پیشگاه خدا بودیم، وقتی که آدم (ع) را آفرید آن نور در آدم (ع) به دو جزء - جزئی علی بود، و صاحب کتاب فردوس به این حدیث اضافه کرده است: سپس منتقل شد

یم ... تا در صلب عبدالمطلب قرار گرفتیم، نبوت برای من بود و وصایت برای علی). خبر پانزدهم: از پیامبر اکرم (ص): (یا علی، نظر بر روی تو عبادت است. تو سروری در دنیا و سروری در آخرت. هر کس که تو را دوست بدارد مرا دوست داشته است و دوستدار من دوستدار خدا است و دشمن تو دشمن من است و دشمن من دشمن خدا است. وای بر کسی که تو را دشمن بدارد. ابن عباس این حدیث را چنین تفسیر می‌کرد و می‌گفت: (هر کسی به علی می‌نگرد می‌گوید، پاک خداوند، چه قدر عالم است این جوان! چقدر شجاع است این جوان! چقدر فصیح است این جوان! خبر شانزدهم: (هنگامی که شب بدر رسید رسول خدا (ص)

فرمود: کیست که ما را از آب سیراب کند، مردم (از ترس) خودداری کردند. علی برخاست و مشکی را با خود برداشت. به سوی چاهی بسیار عمیق و تاریک رفت و به آن چاه داخل شد. خداوند به جبرئیل و میکائیل و اسرافیل دستور داد: آماده شوید به پیروزی محمد (ص) و برادر خویش. آنان از آسمان فرود آمدند، آنان صدایی داشتند که هر کسی می‌شنید، هراسان می‌گشت، وقتی که به چاه رسیدند، همه آنان از روی تکریم و تجلیل به علی (ع) سلام کردند. احمد بن حنبل در کتاب (فضائل علی علیه‌السلام) از طریقی دیگر از انس بن مالک

اضافه کرده است که (پیامبر فرمود: یا علی، در روز قیامت با ناقه‌ای از ناقه‌های بهشتی وارد می‌شوی در حالیکه زانوها و پاهای تو با زانوها و پاهای من بهم پیوسته است تا وارد بهشت شوی). خبر هفدهم: (پیامبر اکرم (ص) در روز جمعه، خطبه‌ای ایراد فرمود، (و درباره فضیلت قریش سخنانی فرمود) و آنگاه چنین فرمود: ای مردم، شما را وصیت می‌کنم به محبت ذوی‌القربی قریش (خاندان پیامبر) - برادرم و پسر عمویم علی بن ابیطالب، دوست نمی‌دارد او را مگر انسان باایمان و دشمن نمی‌دارد او را مگر منافق. هر کس او را دوست بدارد، مرا دوست داشته است و هر کس او را دشمن بدارد مرا دشمن داشته است و کسی که با من دشمنی بورزد، خداوند او را با آتش معذب خواهد فرمود. خبر هیجدهم: پیامبر (ص) فرمود: صدیقون سه نفرند: (حبیب نجار که از اقصی نقاط شهر آمد و تلاش می‌کرد و مومن آل فرعون که ایمان خود را مخفی می‌داشت و علی بن ابیطالب و او بافضیلت ترین همه آنها است). خبر نوزدهم: پیامبر (ص) فرمود: (درباره علی پنج چیز برای من عطا شده است که برای من بهتر است از دنیا و هر چه در آن است. یکی از آنها ... و دوم: پرچم حمد در دست او است و آدم (ع) و فرزند آدم (ع) در زیر آن قرار می‌گیر

ند. سوم: علی در انتهای حوض من می‌ایستد هر که را از امت من که بشناسد، سیرابش می‌کند. چهارم: او است پوشاننده حریم نهایی من و کسی که مرا به خدایم تسلیم می‌نماید. پنجم: این است که برای او بیمی از آن ندارم که پس از ایمان، کفر بورزد و مرتکب زنا پس از تاهل باشد). خبر بیستم: خانه‌های گروهی از صحابه پیامبر (ص) نزدیک به مسجد آن حضرت بود که درهای آنها به آن مسجد باز می‌شد. روزی پیامبر اکرم (ص) فرمود: همه درها را ببندید، مگر در خانه علی را، همه درها بسته شد، جمعی در این دستور پیامبر سخن می‌گفتند و آن سخن به پیامبر رسید. فرمود: جمعی در بستن درها مگر در خانه علی سخن گویند! من باز نکردم و نبستم، بلکه امری به من رسید، من هم پیروی از آن نمودم). خبر بیست و یکم: (پیامبر اکرم (ص) در جنگ طائف، علی را خواست و با او بطور آهسته و خصوصی صحبت کرد و این صحبت به درازا کشید. بعضی گفتند: امروز پیامبر با پسر عموی خود (علی) صحبت آهسته و خصوصی طولانی نمود! این سخن به پیامبر اکرم (ص) رسید، آن حضرت عده‌ای از آنها را احضار نموده فرمود: (گوینده‌ای گفته است من امروز با پسر عمویم سخن پنهانی طولانی داشتم. بدانید من با او نجوی (سخن سری) نداشتم، خداوند ند بود که او را برای این نجوی دستور داد). خبر بیست و دوم: پیامبر (ص) فرمود یا علی، من درباره پیامبری بر تو برتری دارم و تو در هفت موضوع بر همه مردم برتری داری که هیچ کسی از قریش آنها را نمی‌تواند منکر شود: ۱. تو اولین کسی از قریش هستی که به خدا ایمان آورد. ۲. تو باوفاترین مردم به عهدی که با خدا بسته‌ای. ۳. تو مقاوم‌ترین انسانها هستی در امر الهی. ۴. تویی که بیت‌المال را مساوی تر از همه قسمت می‌کنی. ۵. تویی عادلترین مردم در میان مردم. ۶. تویی بیناترین مردم به قضایا. (یا امور قضایی) ۷. تویی دارای باعظمت‌ترین امتیاز نزد خدا. خبر بیست و سوم: فاطمه (ع) به پیامبر اکرم (ص) عرض کرد: تو مرا به ازدواج شخصی فقیر درآوردی! آن حضرت فرمود: من تو را به نکاح مردی درآوردم که پیش از همه اسلام آورده و حلم او بالاتر از همه مردم، و علمش بیش از همه آنان می‌باشد. مگر نمی‌دانی خداوند با علم به زمین و مردم آن نخست پدر تو را برگزید و سپس همسر ترا. خبر بیست و چهارم: (هنگامی که پس از برگشتن پیامبر از جنگ حنین، سوره (اذا جاء نصر الله و الفتح) دو ذکر سبحان‌الله، استغفرالله را فراوان می‌گفت، سپس فرمود: یا علی، آنچه که برای من وعده شده فرارس

یده است. پیروزی آمده و مردم دسته دسته به دین خدا داخل می‌شوند و هیچ کس برای مقام من شایسته‌تر از تو نیست به جهت

سابقه اسلامی که تو پیش از همه آنرا پذیرفتی و نزدیکی تو به من، و اینکه تو همسر دختر من هستی و سیده‌النساء فاطمه (ع) در نزد توست و پیش از اینها ابتلاء و تحمل سختی‌ها که پدر تو ابوطالب در موقع فرود آمدن قرآن، درباره رسالت من داشت، من مشتاقم که ارزش آن همه زحمات و بردباری‌های ابوطالب را درباره فرزندش مراعات کنم. فلیصدق رائد اهله، ولیحضر عقله. ولیکن من ابناء الاخره فانه منها قدم و الیها ینقلب (هر طلایه‌داری باید به مردم خود راست بگوید و عقل خود را به کار بیندازد و از اهل آخرت باشد، زیرا از عالم آخرت آمده و به سوی آن برمی‌گردد). طلایه‌داری که جلو کاروان افتاده تشخیص مصالح و مفسد گذرگاه و منازل را به عهده گرفته است، باید خلاف واقع نگوید. این یک مثل آموزنده‌ای است که می‌گوید: الرائد لا یکذب اهله (آن کسی که طلایه‌داری قافله‌ای را به عهده گرفته است به کاروان خود دروغ نمی‌گوید، زیرا خود را هم یکی از همان کاروانیان است که در مسیر و حرکت و منازل و سود و زیان و فراز و نشیب راه شریک همه افراد کاروان می‌باشد).

یک مثل عامیانه‌ای وجود دارد که می‌گوید: فرزندی پدری را اذیت کرد، پدر به او گفت: گوشت را می‌گیرم، این عرصه را می‌چرخانم. فرزند گفت: پدر جان، تو هم با من می‌چرخ می‌چرخ یا نه؟ حال آنانکه ادعای طلایه‌داری مردم را در مغز می‌پرورانند، باید بدانند که خود نیز یکی از آن مردم می‌باشند. طلایه‌دار باید عقل خود را بکار بیندازد، چه بسا که تشخیص غلط او، همه کاروانیان را به هلاکت بیندازد. طلایه‌داران باید از علائق و تمنیات دنیوی به دور و از اهل آخرت باشند، زیرا از آخرت آمده و رو به آخرت دارند. اگر طلایه‌داران یک جامعه ندانند که همه انسانها وجود آنان نیز بر مبنای آن جریان بزرگ و پر معنی که در این آیه انا لله و انا الیه راجعون ابلاغ شده است آمده‌اند، نه تنها این کاروان بزرگ را به جایی نخواهند رسانید، بلکه آنان را در بیابانهای بی‌سر و ته حیات ناآگاهانه و بی‌هدف گمراه و طعمه شمشیر یکدیگر خواهند ساخت. مدیریتهای آنان درباره حیات مادی و معنوی بشر، به حسابگران و توجیه کنندگان بدبختیها و تیره‌روزیها و حق‌کشی‌ها تبدیل خواهد گشت. فالناظر بالقلب، العامل بالبصر، یکون مبتدا عمله ان یعلم: اعمله علیه ام له؟ فان کان له مضی فیه و انکان علیه وقف عن

ه، فان العامل بغير علم کالسائر علی طریق، فلا یزیده بعده عن الطریق الواضح الا بعدا من حاجته، و العامل بالعلم کالسائر علی الطریق الواضح فلینظر ناظر سائر هو ام راجع. (کسی که با بینایی دلش می‌نگردد و با بصیرت عمل می‌کند، آغاز کارش این است که باید بداند آیا عمل او به ضرر او است، یا به نفع او، اگر به سود اوست، حرکت خود را ادامه بدهد و اگر به ضرر او است، از حرکت باز ایستد، زیرا کسی که بدون علم حرکت می‌کند، مانند کسی است که بیراهه می‌رود، چنین شخصی هر اندازه که از راه واضح دور شود، از هدفی که به آن نیازمند است، دورتر می‌گردد و آن کس که بر مبنای علم و عمل کند مانند کسی است که در راه آشکار و روشن حرکت می‌نماید. آن کس که بینا است باید بنگردد و ببیند آیا واقعا در حال حرکت به پیش است یا به عقب برمی‌گردد؟) آغاز کار، انسانهایی که با دل بینا و با بصیرت عمل می‌کنند، باید بدانند که آن عمل به ضرر آنها است یا به سود آنان هدف شناسی و تنظیم کار و وسائل بر حسب آن، از بهترین دلائل عقل و خرد انسانی و بینایی و بصیرت درونی او می‌باشد. قرار گرفتن در تحریک انگیزه‌ها و عواملی که مانع از شناخت مبدا و مسیر و مقصد است، مساوی تباه کردن سرمایه

آن زندگی است که ارزش آن با هدفگیری و تنظیم فعالیت‌های مغزی و روانی و عضلانی، مشخص می‌گردد. کسانی که در این زندگانی محدود و چند روزه، با دل نابینا و عقل راکد حرکت می‌کنند و اهمیتی به اهداف و وسائل و فعالیتها برای تنظیم آنها نمی‌دهند. قطعی است که برای شناخت و تحصیل هدف اعلائی حیات نیز اهمیتی قائل نخواهند گشت و بدین ترتیب در امواج هوی و هوس و انگیزه‌های خودخواهی، روزگار خود را به سر خواهند آورد- من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخره اعمی و اضل سیلا (هر کس در این دنیا کور باشد (کور زندگی کند) پس او در آخرت کورتر و گمراه‌تر خواهد بود). همانگونه که محاسبه اهداف و وسائل و محاسبه دقیق سود و زیان‌های مشروع و نامشروع، برای این زندگی دنیوی اهمیت حیاتی دارد، برای حرکت در مسیر آخرت که جاودانی می‌باشد، دارای همان اهمیت می‌باشد، زیرا ابدیت، تجسمی از کیفیت تنظیم شئون زندگی دنیوی و انگیزه‌های

آن است. احساس مسئولیت درباره علم سخن بدون علم، عمل بدون علم، اظهار نظر بدون علم، اندیشه بدون علم، همین‌ها آفات بی‌علاج حرکت انسانها در مسیر (حیات معقول) فرد یا جامعه‌ای است که خود را درباره علم مسئول احساس نمی‌کند و می‌گوید: بدون استناد به

علم، عمل می‌کند، بدون استناد به علم، همچنین اظهار نظر می‌کند و می‌اندیشد بدون استناد به علم، به جنایتی مرتکب می‌شود که قابل مقایسه با جنایات جسمانی نمی‌باشد. در جنایات جسمانی، ارواح جنایت‌شدگان، ممکن است با کمال سعادت از قفس تن پرواز نمایند. ولی جنایتکارانی که با اسلحه مهلک سخن بی‌علم، عمل بدون علم، اظهار نظر و اندیشه بی‌علم، کار می‌کنند. ارواح انسانها را از پای درمی‌آورند و کل موجودیت و سرمایه اصلی آن مردم را نابود می‌سازند. عالم بدون علم مانند کسی است که بیراهه می‌رود و دوری از راه برای او نتیجه‌ای جز دوری از مقصد باز (بار) نمی‌آورد و بالعکس آن کسی که با تکیه به علم عمل می‌کند، حرکت او در راهیست روشن، یکی از مهلکترین دردهای بیدرمان بشر معاصر همین عدم احساس مسئولیت درباره علم! آیا هیچ می‌دانید که رکود علم انسانی که به رکود انسانها از حرکتها تکاملی باز داشته است، معلول ادعای علم درباره مسائل انسانی است که دلائل صحیحی ندارد؟ صاحب‌نظران آگاه از واقعیاتی که علوم انسانی تحقیق و کشف آنها را به عهده گرفته است، می‌دانند که در زمانهای پیشین، مخصوصا در دو قرن گذشته ادعای علم در هر مسئله‌ای که مربوط به انسان بود، بر

اه افتاد، مانند تاریخ‌نگری علمی، تحلیل تاریخ علمی، فلسفه تاریخ علمی، فلسفه علمی، فرهنگ‌شناسی علمی، باستانشناسی علمی، روانشناسی علمی، روانکاوی علمی، جامعه‌شناسی علمی، اقتصاد علمی، حیوان‌شناسی علمی که نظریه تحول انواع حیوانات را در برمی‌گرفت در صورتی که مسائل مطروحه در دایره موضوعات مزبور، به استثنای ابعاد طبیعی محض آنها، غالبا بر مبنای احتمال، احتمال قوی و ظن بررسی می‌شد، در صورتی که علمی بودن یک مسئله باید تا درجه انکشاف صد در صد واقع نائل گردد. به نظر می‌رسد اگر ما در صدد جمع‌آوری قضایایی که درباره آنها ادعای علم شده در صورتیکه از حدود احتمال، احتمال قوی و ظن بالاتر نبوده است، برآیم، قطعاً احتیاج به جمع‌آوری مجلدات متعددی خواهیم داشت. هم‌اکنون دوران معاصر ما که اوائل قرن ۱۵ و اواخر قرن ۲۰ میلادی است، کتابهای علمی و فلسفی پر از دعاوی علمی است که اغلب آنها اعتباری بیش از فرضیه و نظریه و ذوق‌پردازی ندارد. برای اثبات این مسئله، لازم است که آن قضایا را که با عنوان پرطمطراق عملی در عرصه معارف بشری طرح گشته و سپس خلاف واقع بودن آنها اثبات شده است، جمع‌آوری نماییم و آنگاه ببینیم بر سر ارتباطات چهارگانه بشری (ارتبا

ط انسان با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوع خود) چه گذشته است. به قول استانیسلا و اندرسکی درباره انتقاد از نوعی دعاوی علمی می‌گوید: (علم است یا حقه‌بازی؟! از طرف دیگر همه میدانیم در هنگام سخن بدون علم، عمل بدون علم، اندیشه و اظهار نظر بدون علم، پای شخصیت واقع‌گرای آدمی در میان نیست. زیرا انسان هر کس را که بتواند فریب بدهد، شخصیت حقیقی و واقع‌گرای خود را نمی‌تواند بفریبد. بنابراین، انسان در این مواقع نخست با خویشتن مبارزه می‌کند، سپس با افراد جامعه که با آنها در ارتباط است. انسان آگاه در زندگانی باید ببیند آیا حرکت او به پیش است یا به عقب برمی‌گردد؟ مضمون یک حدیث معروف از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است که چنین فرمود: قد نجی من کان غده خیرا من امسه و من ساوی یوماه فهو مغبون و من کان امسه خیرا من یومه فهو ملعون (هر کسی که فردایش از دیروزش بهتر باشد، نجات پیدا کرد و هر کس دو روزش مساوی باشد، او مغبون است و هر کسی دیروزش بهتر از امروزش باشد ملعون است.) خداوند متعال در آیات مبارکه قرآنی استناد مردم جاهل آن دوران را به نیاکان گذشته خود و عدم پذیرش دین جاودانی اسلام را که سعادت دنیا و آخرت را برا

ی آنان به ارمغان آورده بود، مردود ساخته و می‌فرماید: و اذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفینا علیه آباءنا او لو کان ابواهم لا یعقلون شیئا و لا یهدون (و هنگامی که به آنان گفته می‌شد پیروی کنید از آنچه که خدا نازل کرده است، آنها می‌گفتند: ما پیروی می‌کنیم از آنچه که پدرانمان را در تبعیت از آنان دریافتیم (آیا آنان باز از گذشتگان پیروی خواهند کرد) اگر چه

تعقل نمی‌کردند و هدایت را نپذیرفته بودند.) با این توییح‌های قرآنی و با این تاکید امیرالمومنین علیه‌السلام به نوگرایی و پیش روی و پرهیز از عقب‌ماندن و ارتجاع‌گرایی، و با اصرار شدید فرهنگ ادبی مسلمانان به نوینی و نوجویی، آیا باز می‌توان گفت: دین عموماً حتی دین اسلام یک پدیده ارتجاعی است؟ خدایا، این چه ارتجاعی است که با وجود آنهمه تاکید به پیش رفتن و توییح و مردود شدن عقب‌گشتن و ارتجاع، باز بعضی از بی‌خبران و یا غرض‌ورزان به ارتجاعی بودن دین اصرار می‌ورزند! آیا فرهنگ اسلامی چنین ادبیاتی ندارد: بیزارم از آن کهنه‌خدایی که تو داری هر لحظه مرا تازه خدای دگرستی ای مقیمان درت را عالمی در هر دمی رهروان راه عشقت هر دمی در عالمی خواجوی کرمانی

تازه می‌گیر و کهن را می‌سپار که هر امسالت فزون است از سه پار مولوی هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نوشدن اندر بقاء مولوی

[صفحه ۲۴۰]

و اعلم ان لكل ظاهر باطنا مثاله، فما طاب ظاهره طاب باطنه و ما خبث ظاهره خبث باطنه و قد قال رسول الله صلی علیه و آله: (ان الله يحب العبد و يبغض عمله و يحب العمل و يبغض بدنه و اعلم ان لكل عمل نباتا و كل نبات لا غنى به عن الماء. و المياہ مختلفه فما طاب سقيه، طاب غرسه و حلت ثمرته ما خبث سقيه خبث غرسه و امرت (و بدان برای هر ظاهری باطنی است بر مثال خود، آنچه که ظاهرش پاک است، باطنش نیز پاک است و آنچه که ظاهرش پلید است، باطنش نیز پلید است. پیامبر صادق (ص) فرموده است: خداوند دوست می‌دارد بنده را در حالی که دشمن می‌دارد عمل او را و عمل او را دوست می‌دارد در حالی که بدنش را دشمن می‌دارد. و بدان برای هر عملی رویدنی است و هیچ گیاهی از آب بی‌نیاز نیست و آبها مختلفند. آن آب که پاک باشد، کشتش و سیراب کردنش پاک و میوه آن شیرین خواهد بود و آنچه که پلید باشد، کشتش پلید و میوه‌اش تلخ خواهد بود.) تطابق ظاهر با باطن در پاکی و ناپاکی هستند کسانی که توفیق عمل به تکالیف را از دست داده و برای دست یافتن به هدف نهایی زندگی، هیچ وظیفه‌ای را نمی‌شناسند، اینان با یک جمله بی‌اساس، خود را تسلیت و فریب می‌دهند و می‌گویند: (ای

آقا، انسان باید قلبش پاک باشد، درونش صاف باشد، تکالیف و وظایف و حقوق و غیرذلك از الزامها و بایستی‌ها اهمیتی ندارند!! (اینان نخستین خطائی را که مرتکب می‌شوند، این است که روابط پیوند دهنده ظاهر و باطن را به یکدیگر نمی‌فهمند، یا عمداً خود را به نفهمی می‌زنند که خود را توجیه کنند! آیا نسبت اعمال خیر مانند عمل به حقوق، انجام تکالیف و خدمت به بنی نوع خود به درون آدمی مانند (من، شخصیت، دل و وجدان، نسبت معلول به علت خود نیست؟ یا نسبت انگیزه به عمل مولود آن نمی‌باشد؟ آیا انجام یک تکلیف همانند موجی از شخصیت من بیقرار آدمی برای حرکت به سوی گردیدن‌های ارزشی تکاملی نمی‌باشد؟) بدیهی است که پاسخ همه این سئوالات مثبت است، بنابراین تفکیک ظاهر از باطن مانند تفکیک معلول از علت خود، یا موج از دریا و انگیزه از انگیزش خود می‌باشد. امروزه مانند گذشته کشف نیت و تصمیم بر جرم و کشف وارستگی و آلودگی از طرز کیفیت چهره و نگاه و رفتار، یک امر طبیعی و رایج است. آیه شریفه قرآنی می‌فرماید: و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه و الذی خبث لا يخرج الا نکدا (و گیاه شهر و جایگاه پاکیزه با اذن پروردگارش می‌روید و آنچه که پلید است، بیرون نمی‌آورد مگر چ یزی پست را.) در تفسیر حدیث پیامبر اکرم (ص) اختلاف نظرهایی وجود دارد. مرحوم محقق هاشمی خوئی درباره حدیث شریف توجیه خوبی دارد. او می‌گوید: (منظور پیامبر اکرم (ص) این است که بدان جهت که خداوند سبحان می‌خواهد ظاهر و باطن مردم باایمان یکی باشد، لذا پیامبر (ص) می‌فرماید: مومنان باید مواظب باشند که وضع وجودی آنان طوری نباشد که خداوند خود آنان را دوست داشته باشد ولی عملشان را که ظاهراً آنان را ارائه می‌دهد، مبعوض بدارد و نیز آنچنان نباشند که عملشان را دوست بدارد ولی بدنشان را مبعوض بدارد. جملات بعدی تمثیل مطلب قبلی است و لذا احتیاجی به تفسیر ندارد.

[صفحه ۲۴۸]

تفسیر عمومی خطبه صد و پنجاه و پنجم الحمد لله الذی انحسرت الاوصاف عن كنه معرفته وردعت عظمته العقول فلم تجد مساغالی بلوغ غایه ملكوته (ستایش مر خدای راست که توصیفات از وصول به باطن معرفت او ناتوان و عظمتش، عقول انسانها را از رسیدن به ذات اقدسش طرد نموده است تا حدی که راهی برای رسیدن به غایت ملكوت او در نیافته است). عقول انسانها را شناخت عظمتش امکان‌پذیر نیست یک مقایسه بسیار روشن در این مسئله می‌تواند کمک زیادی برای ما داشته باشد. آیا تا حال در این مسئله اندیشیده‌اید که نزدیکترین و واضح‌ترین حقیقت برای افراد بشر در عرصه طبیعت، ذات (نفس، من، خود یا شخصیت) خود او است و با اینحال، هرگز تعریفاتی و توصیفات ما که بر مفاهیم و قضایای محسوس و ملموس تکیه می‌کنند، از شناساندن ذات ما ناتوانند؟ این ناتوانی برای همه صاحب‌نظران متفکر و مردم معمولی بقدری واضح است که قابل تردید نیست، زیرا نفس آدمی همانگونه که ابوعلی ابن سینا متذکر شده است، دارای دو روی است: یکی رو به این سو و به عرصه طبیعت است و دوم رو به (برسو) (فوق طبیعت) و به جای اصلی خویش است که از این بعد قابل شناسائی و تعریف و توصیف با مفاهیم و قضایای محسوس و ملموس نمی‌باشد. انسانهایی که تا حدودی قدرت برخوردار از علم حضوری (خودآگاهی) را دارند، می‌توانند ذات (نفس) خویشتن را دریابند. و اما درباره فعالیتها و مختصات و استعدادهای نفس آدمی، از هزاران سال پیش تاکنون می‌اندیشند و تحقیق می‌کنند و آزمایش می‌نمایند و می‌نویسند و با اینحال، اعتراف می‌کنند که انسان هنوز شناخته نشده است. کتابها و مقالاتی باین مضمون (انسان موجود ناشناخته تالیف الکسیس کارل) بسیار فراوان است، ولی همانطور که در گذشته نیز متذکر شده‌ایم می‌توانیم با افزایش معلومات درد و قلمرو نفس (آنچنانکه هست) و (نفس آنچنانکه باید) در موقع علم حضوری (خودهشیاری)‌های عمیق و دامنه‌دار تجلیاتی از بعد فوق طبیعی آن نیز برخوردار شویم. درباره خداوند سبحان نیز (نهایت امر در حد خیلی بالا) می‌توانیم با چنین دریافتی رویاروی شویم. هو الله الحق المبین احق و ابین مما تری العیون، لم تبلغه العقول. بتحدید فیکون مشبها، و لم تقع علیه الاوهام بتقدیر فیکون ممثلا، (او است خداوند حق و آشکار، حقیقی‌تر و آشکارتر از آنچه که چشمها آنرا می‌بیند. عقول بشری با تعیین حدود توصیفی به شناخت او نمی‌رسد تا (آن ذات اقدس با تشبیه به مخلوقات او) مشبه گر

دد. اوهام انسانها، با اندازه‌گیریها، او را نتوانند تبیین کنند تا مجسمش سازند او است خداوند حق و آشکار، حقیقی‌تر و آشکارتر از آنچه که چشمها آنرا می‌بینند لید بن ربیعہ عامری می‌گوید: الا کل شیء ما خلا الله باطل و کل نعیم لا محاله زایل (آگاه باشید هر چیزی جز خدا باطل و نابود شونده است و هر نعمتی ناگزیر از بین رفتنی و رو به زوال است). به پیامبر اکرم (ص) نسبت داده شده است که فرمود: ان اصدق بیت قالته العرب لید ...: حق در مقابل باطل است، حق یعنی چیزی که وجود او واقعیت دارد و وجود او مستند به ذهن و دریافت انسانها نیست، حق یعنی ثابت و آنچه که در ثبوتش نیازی بر تکیه‌گاه ندارد، یعنی معلول و وابسته نیست که نیازی به علت یا آنچه که امور عارضی به آن وابسته باشد ندارد. از اینجاست که فیلسوفان، (حق اول) را به آن مقام ربوبی اطلاق می‌کنند. حق اول یعنی حقیقتی که وجود او شایسته‌ترین موجودات برای واقعیت است. اینکه حق اول (خدا) دارای این صفات است، به اضافه براهین عقلی و فلسفی، از دریافت شده‌های اولی ما است. ما این حقیقت را در پی‌ریزی برهان وجوبی یا برهان کمالی که سابقه بس طولانی در تفکرات شرقی و غربی دارد، بعنوان اساسی‌تر

ین مقدمه پذیرفته‌ایم. نتیجه بااهمیتی که از شایستگی انحصاری خداوند سبحان به حق اول می‌توان گرفت، اینست که اسناد حق به دیگر موجودات از آن جهت صحیح است که به عنوان خداوند متعال که حق اول و حق حقیقی است نسبت داده می‌شوند. زیرا همگی مخلوقات اویند و او باطل و لغو ایجاد نمی‌کند. این معنی در ۱۱ آیه از قرآن مجید آمده است، مانند الم تر ان الله خلق السموات و الارض بالحق (آیا ندیده‌ای که خدا آسمانها و زمین را بر حق آفریده است). با توجه به امثال این آیات، باید گفت:

منظور از آیه لاله‌الا هو کل شیء هالک الاوجهه (خدایی جز او نیست هر چیزی نابود شونده است مگر وجه ربوبی او). اینست که هر چیزی با قطع نظر از افاضه الهی، هیچ است و شعر لید بن ربیعہ عامری هم باید مطابق این معنی تفسیر شود، نه هلاکت و بطلان حتی با ارتباط به حکمت و مشیت خداوند جل سلطانه. در تحکیم علم و معرفت درباره اشیاء، و اثبات کردن حق بودن آنها غالباً به رویت چشمی استناد میکنند و می‌گویند (من با چشم خودم دیدم)، (من کاری می‌کنم که شما آنرا با چشم بینید) و (شنیدن کی بود مانند دیدن) این اصل درباره اشیاء قابل دیدن بوسیله چشم، کاملاً صحیح است، ولی درباره اشایی که با ح س چشمی نمی‌توان دید، اعتبار علمی ندارد، مانند مجردات، حقائق ارزشی معنوی و غیرذلک. عناوینی مانند حقیقی و وضوح کامل را درباره محسوسات بوسیله حواس ظاهری نمی‌توان به کار برد، زیرا دخالت ساختمان چشم در دیدن و اهمیت مقدار فاصله مابین شیء بیننده و دیده شده و اصول و فرضیات پیش ساخته در ارزیابی محسوسات بسیار موثر است. این همان جریان ارتباط عوامل ادراک با ادراک شده است که به این حقیقت متوجه شده است، لائوتسه چینی است که با یک تشبیه بسیار رسا آنرا بازگو کرده است. جمله معروف او درباره این حقیقت چنین است: ما در نمایشنامه بزرگ وجود هم بازیگریم هم تماشاگر. در صورتیکه شهود دریافت خدا که عبارتست از برقرار شدن ارتباط مستقیم با مفهوم کمال یا کامل مطلق که خدا است، به جهت بی‌نیاز بودن از وسائط دگرگون‌کننده واقعیات در ذهن ما، تصرفی از عوامل دریافت و شهود به عمل نمی‌آید و لذا آشکارتر از هر حقیقت آشکار می‌باشد و با همین بیان و بی‌نیازی مطلق خداوندی از همه چیز حقیقی‌تر بودن آن ذات اقدس هم اثبات می‌گردد. جملات بعدی که شامل عدم امکان محدودیت خداوندی و بالاتر از او هام و تجسیمات و تمثیلات بودن آن ذات اقدس میباشد، با توجه به بی‌نهایت بودن

و مجرد کامل او از زمان و جسمانیات و نمودهای مادی روشتر از آن است که نیازی به اثبات داشته باشد. خلق الخلق علی غیر تمثیل و لا مشوره مشیر و لا معونه معین، فتم خلقه بامر، و اذعن لطاعته، فاجاب و انقاد و لم ینازع (مخلوقات را آفرید بدون تطابق مثالی و نه بر مبنای مشورت مشاور و کمک یار و یآوری. امر خلقت با دستور او تمام شد و اذعان به اطاعت او نمود. دستگاه خلقت، امر خداوندی را اجابت کرد و از خود دفع نکرد و گردن به اطاعتش نهاد و مقاومتی از خود نشان نداد.) خلقت خلق، انشایی و ابداعی است هیچ سابقه وجودی عینی برای عالم خلقت وجود نداشته است نه در ذات باری تعالی و نه در غیر ذات او، بله، علم به همه موجودات در ذات اقدس نه به عنوان تقرر هویات و یا ماهیات در آن، بلکه، همانگونه که گفتیم به طور علم و انکشاف حاضر در آن بوده است. برای تصور خلقت انشائی، مراجعه فرمایید به مجلد دوم از صفحه ۸۷ تا ۹۸. نیازی به مشورت و کمک نداست. زیرا او است غنی مطلق و صمد فرد. لزوم اسناد خلقت کائنات به یک موجود برین نه تنها مدلول دلائل محکم علمی و عقلی است، بلکه این یک شهود فطری است که دانایان و صاحب نظران اقوام و ملل جوامع بشری در طول تاریخ به جهت این شهود، به استدلال اسناد مزبور به خدا را اغلب برای مبتدیان و غوطه‌وران در غفلت و ناآگاهی، می‌پردازند. همینطور دریافت شهودی همه صفات کمالی که غنای مطلق و صمدانیت از روشترین آن صفات است، مورد قبول همه هوشیاران متفکر میباشد. می‌دانیم یکی از دلایل بسیار روشن و محکم برای اثبات وجود خدا، همان برهان وجوبی یا کمالی است که مبنای اصلی آن بر دریافت مفهوم وجودی واجب که دارای کاملترین صفات باشد که یکی از آنها غنای مطلق ذات اقدس ربوبی از هر کمک و یاور مشاور و اندیشه و غیر ذلک می‌باشد. جهان هستی در برابر امر کن و امر به اطاعت از او بدون اندک مقاومتی به جریان افتاد این زمزمه دلنواز اجزاء عالم هستی که همواره گوشه‌های شنوایی در تاریخ آنرا شنیده و خواهند شنید: باد ما و بود ما داد تست هستی ما جمله از ایجاد تست لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را لذت انعام خود را وامگیر نقل و باده جام خود را وامگیر وربگیری کیت جست و جو کند نقش با نقاش کی نیرو کند منگر اندر ما مکن در ما نظر اندر اکرام و سخای خود نگر ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته ما میشوند مولوی ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال ل

ها و للارض اتینا طوعا او کرها قالتا طائعين، (سپس مشیت پروردگاری، آسمان را که در حال دود بود فرا گرفت و به آسمان و زمین فرمود چه بخواهید و چه نخواهید به جریان بفتید، آن دو گفتند: ما با کمال اختیار دستور ترا اطاعت می‌کنیم.) انسان غوطه‌ور در ماده هرگز نخواهد فهمید اطاعت اختیاری و ذکر و تسبیح و سجده جمادات و نباتات و حیوانات و حتی ابعاد قانونی تکوینی انسانها را. آن کس که روح و نفس و جان و حیات حقیقی را از دست داده است، چگونه میتواند ذکر و مناجات علام جمادات را بفهمد! چون شما سوی جمادی می‌روید آگه از جان جمادی کی شوید؟ ای غفلتزدگان حیات حیوانی، خواه بشنوید یا نشنوید. جمله اجزاء زمین و آسمان با تو می‌گویند روزان و شبان ما سمیعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم خامشیم و نعره تکرارمان می‌رود تا پای تخت یارمان

[صفحه ۲۵۴]

آفرینش شبیره بدانجهت که همه توصیفات و تشریحات امیرالمومنین علیه‌السلام درباره خلقت شبیره و چگونگی زندگی آن، کاملا واضح و روشن است، لذا نیازی به تفسیر دیده نشد.

خطبه ۱۵۵- خطاب به مردم بصره

[صفحه ۷]

تفسیر عمومی خطبه صد و پنجاه و شش این خطبه خبر از وقوع حوادثی می‌دهد که در آینده صورت می‌گرفت و امیرالمومنین (ع) تکلیف مردم را در آنزمان معین می‌فرماید. لذا باید گفت: سیدرضی رحمه‌الله علیه آن حوادث را در این خطبه نیاورده است. فمن استطاع عند ذلك ان يعتقل نفسه على الله عز وجل فليفعل فان اطعموني فاني حاملكم انشاء الله على سبيل الجنة و انكان ذا مشقه شديده و مذاقه مريره (در آن هنگام هر کس که بتواند نفس خود را برای خداوند عزوجل اختصاص بدهد کوتاهی نوزد. پس اگر شما مرا اطاعت کنید، من شما را با خواست خداوند به بهشت رهنمون می‌گردم اگر چه این تلاش دارای مشقت سخت و طعمی تلخ است.) در طوفان بنیان‌کن آن حوادث و آشوبها، بکوشید نفس خود را در موقعیت ارتباط خالص با خدا قرار بدهید. اگر به این تربیت و ریاضت توفیق یافتید، اگر سپاه حوادث و فتنه‌های بنیان‌کن بطور متراکم از پیش روی شما رژه برونند، بدان جهت که نفس شما وابسته به خدا گشته است، محال است آن حوادث و فتنه‌ها بتوانند به منطقه‌ی ممنوعه‌ی نفس شما وارد شوند. بلکه، تنها پیوستگی آنها با شما یک تماس سطحی چونان باد گرم گذران خواهد بود. زیرا رویدادهای جهان هستی هر چه ب

اشند کوچکتر از آنند که راهی به مقام شامخ ربوبی داشته باشند. و اما فلانه فادر کها رای النساء وضغن غلا فی صدرها کمر جل القین، ولو دعیت لئنال من غیری ما اتت الی لم تفعل، و لها بعد حرمتها الاولی و الحساب علی الله تعالی. (و اما فلان کس، رای زنان او را گرفت و خصومتی در سینه‌اش چونان کوره‌ی آهن‌گران به غلیان افتاد. اگر از آن زن خواسته می‌شد که آنچه را که درباره‌ی من روا داشت، در حق دیگری به جریان می‌انداخت، انجام نمی‌داد. با اینحال حرمتی که داشت بحال خود باقی است و حساب با خدا است.) نظریه‌ی ابن ابی‌الحدید معتزلی شارح معروف نهج‌البلاغه در جملات فوق، مربوط به عایشه (بدان این کلام به شرحی نیازمند است. من این کلام را به شیخ ابویعقوب یوسف بن اسماعیل للمعانی که در زمان اشتغال به علم کلام در نزد او، خواندم و نظر او را پرسیدم. او پاسخ طولانی به من داد که من حاصل آنرا متذکر می‌شوم (بعضی از مطالب با الفاظ او و بعضی دیگر با الفاظ من است، زیرا عین همه‌ی الفاظ او اکنون به یاد من نیست) ابویعقوب لمعانی چنین گفت: (ابتداء کینه ما بین عایشه و فاطمه (س) به وجود آمد، زیرا پیامبر اکرم (ص) با عایشه پس از وفات خدیجه ازدواج فرمود و او را قا

ثم مقام خدیجه نمود و فاطمه دختر خدیجه بود، و واضح است که وقتی مادر یک دختر از دنیا رفت و پدر آن دختر، با زنی دیگر ازدواج کرد، میان دختر و زن کدورت و عداوتی به وجود می‌آید و این یک پدیده‌ی ضروری است، زیرا تمایل پدر به زن یک امر

طبیعی است و دختر از تمایل پدر به زن دیگر کراهت دارد... سپس چنین اتفاق افتاد که رسول خدا (ص) به عایشه تمایل پیدا کرد و باو محبت ورزید. این قضیه باعث شد که ناراحتی و کینه‌ی فاطمه درباره‌ی عایشه افزایش یافت. رسول خدا صلی الله علیه و آله فاطمه (س) را بیش از آنکه مردمان گمان می‌کردند و خیلی از آنکه مردها دخترانشان را اکرام می‌کنند، تکریم و تعظیم می‌فرمود، تا حدی که از درجه‌ی محبت پدران درباره‌ی فرزندانشان بالاتر رفت. پیامبر بارها در حضور خاص و عام (نه یکبار) و در موقعیتهای مختلف نه در یک موقعیت، فرمود: (فاطمه سیده النساء) و او (عدیله مریم بنت عمران) (همتای مریم دختران عمران) است و در آن هنگام که فاطمه (س) از موقف محشر عبور می‌کند نداکننده‌ای از سمت عرش ندا می‌کند: (چشمانتان را ببوشانید تا فاطمه دختر محمد (ص) عبور کند و این، از احادیث صحیح است و از اخبار ضعیف نیست. و تزویج فاطمه به علی (ع) تح

قق نیافت مگر پس از آنکه خداوند ازدواج آن دو بزرگوار را در آسمان با شهادت فرشتگان انجام داد. و چند بار، نه یکبار فرموده بود: (یوذینی ما یوذیها و یغضبنی ما یغضبها) (مرا آزار می‌دهد کسی که فاطمه را بیازارد و مرا به غضب در می‌آورد کسی که فاطمه را غضبناک کند.) و آنها بضغه منی یرببنی ما رابها (و او پاره‌ی من است و ناراحتی می‌کند چیزی که او را ناراحت کند.) اینگونه تکریم و تعظیم، و امثال آن، به اندازه‌ی موجب افزایش کینه و عداوت برای زن می‌گردد و نفوس بشری به کمتر از اینها کینه‌توز می‌گردد، چه رسد به آن درجه که پیامبر اکرم درباره‌ی فاطمه (س) ابراز می‌فرمود... تفسیری که ابن ابی‌الحدید از ابویعقوب یوسف بن اسماعیل لمعانی نقل کرده است، برای شرح حال مردان و زنان که در خانواده‌های معمولی اتفاق می‌افتد مناسب‌تر از دودمان پیامبر اکرم (ص) که درباره‌ی اهل بیت او و امتیازهای آنها، آیات و احادیث بسیار با اهمیتی وارد شده است مانند: (انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا.) (جز این نیست که خدا می‌خواهد پلیدی را از شما اهل بیت دور نماید و شما را از هر گونه آلودگیها پاک کند.) نمونه‌ای از اشکالاتی که در سخنان ا

بویعقوب بنظر می‌رسد، در اینجا متذکر می‌شویم: ۱. عداوت نخستین مابین عایشه و فاطمه ایجاد شده بود. این عداوت ناشی از ازدواج پیامبر (ص) با عایشه پس از فوت خدیجه مادر فاطمه بوده است، زیرا دختر وقتی که مادرش از دنیا برود و پدرش با زنی دیگر ازدواج کند، مابین دختر و زن پدر کینه‌توزی به وجود می‌آید) می‌بایست ابویعقوب بدانند که این تکلیف پیامبر اکرم (ص) بود که در اصلاح حال زن جدید و دختر خود از زن اولی‌اش اصلاح به وجود بیاورد و نگذارد مابین آن دو، کدورت و عداوتی ریشه‌دار شود که نه تنها از نظر اخلاق شخصی براننده‌ی دو مسلمان معمولی نمی‌باشد، بلکه موجب می‌شود که در میان مسلمانان از نظر زندگی دینی و سیاسی اختلالاتی به وجود بیاید. ۲. آیا عدم مراعات حرمت خاندان پیامبر، که فاطمه قطعا یکی از مهمترین ارکان آن بود چنانکه در داستان مباحله دیده می‌شود از طرف همسر پیامبر (ص) با اخلاق شایسته‌ی آن خاندان سازگار است؟! ابویعقوب بجای آنکه قضیه را حل کند، طرفین رویاروی همدیگر را در دودمان پیامبر به صفتی منسوب می‌دارد که شایسته‌ی آن دودمان نبوده است. ۳. غالباً، بلکه در خانواده‌های مسلمانان، وقتی که چنین وضعی بروز می‌کند، بر مدیریت خانواد

ها حتم و لازم است که بهر طریق باشد آن کدورت را برطرف نماید. آیا ابویعقوب حاضر است چنین سخنی را بگوید که آن کینه‌توزی‌ها حتی در اغلب خانواده‌های مسلمانان به سرعت و به هر وسیله‌ای باشد مورد اطلاع قرار می‌گیرد، در خاندان پیامبر به وجود بیاید و از پیامبر اکرم (ص) کمترین اهمیاتی برای برطرف کردن آن، در تواریخ نقل نشود! ۴. ابویعقوب در جملات بعدی، فضائل و امتیازاتی را برای فاطمه (س) نقل می‌کند و حکم به صحیح بودن احادیثی صادر می‌کند که آن فضائل و امتیازات را نقل نموده‌اند. آیا امکان دارد که فاطمه با داشتن آن همه فضائل و امتیازات مانند سیده‌النساء و همتای مریم دختر عمران مادر حضرت عیسی (ع) دارای اعمال، یا دارای اخلاقی باشد که در خانواده‌های معمولی مسلمانان مورد توبیخ و تقبیح قرار می‌گیرد؟! شخصیتی به عظمت فاطمه‌ی زهراء (س) بهمان گونه‌ای که خود ابویعقوب برای ما نقل و اثبات می‌کند، نمی‌بایست این بدیهی‌ترین قضیه را که (وقتی که زن یک مرد از دنیا رفت، ازدواج مجدد برای آن مرد یک امر کاملاً مشروع است، نادیده بگیرد). ۵. با در نظر گرفتن

روایت معروف (یوذینی ما یوذیها و یغضینی ما یغضبها) و (انها بضعه منی یرینی ما یریها) ماجرا

هایی که ابویعقوب و امثال ایشان نقل می‌کند، بطور جدی باید مورد تامل قرار بگیرد. و چون مطالب بعدی که ابن ابی‌الحدید از ابویعقوب نقل می‌کند عمدتاً مبنی بر جریان مزبور و از دیدگاه روابط یک خاندان پیامبر که آیه‌ی تطهیر درباره‌ی آنها نازل شده و در داستان مباحله، علی و فاطمه و حسن و حسین (علیهم‌السلام جمیعاً)، که نزدیکترین و شریفترین افراد دودمان پیامبر اکرم (ص) بودند بهمراه آن حضرت انتخاب شده و شرکت کرده‌اند، غیر از روابط افراد یک خانواده‌ی معمولی می‌باشد.

[صفحه ۱۱]

وصف الایمان سیل ابلج المنهاج، انور السراج. فبالایمان یستدل علی الصالحات، و بالصالحات یستدل علی الایمان و بالایمان یعمر العلم و بالعلم یرهب الموت و بالموت تختم الدنیا و بالدنیا تحرز الاخره، و بالقیامه ترفل الجنه و تبرز الحجیم للغاوبین. و ان الخلق لا مقصر لهم عن القیامه، مرفلین فی مضمارها الی الغایه القصوی. (ایمان راهی است دارای مسیر (یا) روشی روشن، چراغش روشنتر و روشن‌گرتر است. با ایمان است که می‌توان دلیل برای اعمال صالحه ارائه داد با اعمال صالح است که به ایمان می‌توان دلیل آورد. با ایمان است که علم آباد می‌شود و با علم است که بیم از مرگ به وجود می‌آید و با مرگ دنیا به پایان می‌رسد و با دنیا است که آخرت احراز می‌گردد. و با فرارسیدن قیامت، بهشت به مردم با تقوی نزدیک می‌شود و دوزخ بر گمراهان، و قطعی است که برای مخلوقات، جایگاه قراری جز رستاخیز نیست. آنان در عرصه محشر، شتابان به غایت نهائی در حرکت خواهند بود.) تنها ایمان است که روشن‌ترین راه را در پیش پای تکاپوگران هدف اعلائی حیات هموار می‌کند. با توجه به مجموع واقعیات و حقائق که به وسیله‌ی وحی و شهودهای اعلا و حکمت و جهان‌بینی‌ها و عرفان مثبت، و

با نظر به سرگذشت عینی زندگی انسانها که تواریخ معتبر برای ما ارائه داده است، یک چیز مورد اتفاق همه طرق و دلائل مزبور است و آن چیز عبارت است از اینکه تاکنون هیچ گام موثری برای تحقق بخشیدن به آرمانهای اعلائی انسانی و ارزشهای او، بدون ایمان برداشته نشده است. معنای ایمان چیست که دارای چنین کاربرد با عظمتی است که از عهده هیچ چیزی بر نمی‌آید؟ ایمان عبارتست از تعلق و وابسته شدن شخصیت آدمی به یک حقیقت که برای تامین سعادت مادی و معنوی او، بطور مطلق پذیرفته شده است. این پذیرش به حدی در اعماق شخصیت نفوذ پیدا می‌کند که شخصیت، هویت و ارزش خود را بدون آن، پوچ تلقی می‌کند. البته ارزش ایمان بستگی به ارزش آن حقیقت دارد که برای شخصیت سعادت مطلق تلقی شده است. نمونه‌ای از مختصات ایمان: بدیهی است که مختصات این صفت با عظمت، بسیار است و ما در اینجا به مقداری از آنها اشاره می‌کنیم: ۱. بدانجهت که ایمان مربوط به همه‌ی ابعاد و استعدادهای شخصیت است، لذا نخستین مختص آن، شکوفا شدن این حقیقت عظمی (شخصیت) می‌باشد. اگر در پدیده‌ی عشق، تنها بعد و استعداد جمال‌یابی شخصیت شکوفا می‌گردد، قطعی است که ایمان موجب شکوفایی همه‌ی استعدادها و نیروها و ا

بعاد شخصیت در ارتباطات چهارگانه می‌گردد: (ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی و ارتباط انسان با هم‌نوع خود) بنابراین، می‌توان چنین گفت: عشق پدیده‌ایست که استعداد و بعد جمال‌یابی را در شخصیت شکوفا می‌نماید، در حالیکه ایمان همه‌ی استعدادها و نیروها و ابعاد شخصیت آدمی را شکوفا می‌سازد. و عشق حقیقتی الهی بدون ایمان به معشوق که کامل مطلق (جامع جمال و جلال) است، امکان‌پذیر نیست. ۲. ایمان است که انسان را از شکوک و حیرتهای مضطرب‌کننده رهایی می‌بخشد. ۳. تنها بوسیله‌ی ایمان است که همه چیز معنای خود را پیدا می‌کند. حتی جهل برای انسان با ایمان، عامل محرک برای دریافت حقائق می‌گردد. قاضی بنشانند و می‌گریست گفت نایب قاضیا گریه ز چیست؟ این نه وقت گریه و فریاد تست وقت شادی و مبارکباد تست گفت آه چون حکم راند بی‌دلی در میان آن دو عالم جاهلی آن دو خصم از واقعه‌ی خود واقفند قاضی مسکین چه داند ز آن دو بند جاهل است و غافلست از حالشان چون رود در خونشان و مالشان گفت خصمان عالمند و علتی

جاهلی تو لیک شمع ملتی زانکه تو علت نداری در میان آن فراغت هست نور دیدگان وان دو عالم را غرضشان کور کرد علمشان را علت اندر گور کرد جهل را بی علتی عالم کند علم را علت کژ و ظالم کند تا تو رشوت نستدی بیننده‌ای چون طمع کردی ضریر و بنده‌ای (مولوی) ۴. ایمان راه روشن و مشعلش همیشه فروزان است. بدانجهت که مقصد انسان تکاپوگر با ایمان، دائما روشن است. لذا همواره او در راه شایسته‌ی خود حرکت می‌کند اگر هم او راه را از چاه تشخیص ندهد، راه سراغ او را می‌گیرد. اینست مفاد قاعده لطف خداوندی. گر مرد رهی میان خود باید رفت از پای فتاده سرنگون باید رفت تو پای به راه در نه و هیچ مگوی خود راه بگویدت که چون باید رفت ۵. همانگونه که از وجود ایمان به اعمال صالحه‌ی شخص مومن می‌توان پی برد، همچنان از اعمال صالحه. شخص صالح، می‌توان ایمان او را درک و دریافت نمود. این همان کشف استلزامی است که (ایمان) و (اعمال صالحه) با یکدیگر دارند. کشف اعمال صالحه از ایمان کشف، معلول از علت و کشف ایمان از اعمال صالح، کشف معلول از علت خویش است بنابراین هر دو کشف بر مبنای قانون (علیت) می‌باشد. اگر ایمان وجود نداشته باشد، اعمال صالحه‌ی قابل اسناد به خدا و حداقل به وجدان (نه به سوداگریها) امکان‌پذیر نخواهد بود، اگر چه کارهای

بسیار بزرگی از انسان صادر گردد و مردم عادی همچنین انسانی را قهرمان تلقی کنند! همچنان اگر اعمال یک انسان شایسته و صلاحیت نداشته باشد، کشف از آن می‌کند که شخص مزبور یا ایمان ندارد و نام توهم و حساسیت خاص را ایمان گذاشته است و یا به بیماری چند شخصیتی مبتلا شده است. ۶. تنها با ایمان است که علم صحیح و سازنده به وجود می‌آید. یکی از مباحث مهم ایمان و علم همین است که آیا ایمان مقدم است یا علم، ایمان باارزش‌تر است یا علم. ایمان علت است و علم معلول، یا بالعکس - علم علت است و ایمان معلول؟ بدیهی است که وقتی که می‌گوییم: (ایمان مقدم است یا علم) مقصود تقدم زمانی نیست، بلکه مقصود تقدم در کارایی است. پاسخ این سوال چنین است: همانطور که علم جنبه‌ی وسیله‌ای دارد و جنبه‌ی هدفی، همچنان ایمان نیز جنبه‌ی وسیله‌ای دارد و هدفی. جنبه‌ی وسیله‌ای علم عبارتست از کشف واقعیات در ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوع خود) و جنبه‌ی هدفی آن عبارتست از روشنائی درباره‌ی واقعیات در ارتباطات مزبوره که عنصر بزرگ جان آدمی است. اقتضای جان چو ایدل آگهی است هر که او آگاه‌تر جانش قوی است اما جنبه‌ی وسیله‌ای ایم

ان عبارتست از نیرومند شدن نفس (من، شخصیت) آدمی برای تنظیم و اصلاح نهایی خویشتن در ارتباطات چهارگانه‌ی مزبور. و جنبه‌ی هدفی ایمان، عبارتست از شکوفایی ذات آدمی در مسیر انا لله و انا الیه راجعون (ما از آن خداییم و به سوی او برمی‌گردیم). ملاحظه می‌شود که جنبه‌ی هدفی ایمان، بالاتر از جنبه‌ی هدفی علم است، زیرا ایمان است که عامل اصلی شکوفایی ذات آدمی در مسیر (حیات معقول الهی می‌باشد). ۷. ایمان می‌تواند علم را به مفیدیت در حد اعلی برساند. آیا هیچ خردمند آگاهی می‌تواند در این حقیقت تردید کند که اساسی‌ترین و نیرومندترین عالم مخرب (حیات معقول) انسانها از آغاز حیات اجتماعی در این کره‌ی خاکی، علم بی‌ایمان بوده است. علم بی‌ذات برای تحقق بخشیدن به معلوم خود می‌جوشد. یعنی دانشمند می‌خواهد محصول دانش خود را به رخ جامعه بشری بکشد و سود خود را اگر چه شهرت در میان مردمان باشد مانند دیوید هیوم به دست بیاورد. این دانش اگر مربوط به تکنولوژی باشد، کمترین تفاوتی در عرضه کردن خود به جامعه، مابین فرمول دوی یک بیمار یا بمب‌های نابودکننده (که چند عدد از آنها می‌تواند کره‌ی زمین را به خاکستر مبدل نماید) نمی‌گذارد. و اگر دانش

بی‌ایمان در قلمرو فلسفه بروز کند، دیوید هیوم و نیچه (بقول سعدی) بازیگر میدان شود. و اگر در علوم انسانی گام به میدان بگذارد، ماکیاولی‌ها و توماس هابسها و فرویدها سر برمی‌آورند و انسان و انسانیت را در پایین‌ترین مراحل تاریخ طبیعی را کد می‌سازند. ۸. علم توام با ایمان است که مرگ را بعنوان آغاز شکوفایی زندگی نوید می‌دهد. قل یا ایها الذین هادوا ان زعمتم انکم اولیاء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان کنتم صادقین. (بگو ای کسانی که به مکتب یهود گرویده‌اید، اگر معتقد هستید که تنها شما دوستان خدایید نه دیگر مردم، پس مرگ را آرزو کنید اگر در ادعای خود راستگویانید). اگر علم نتواند با دریافت حقیقت یا

ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی. (ای نفس رسیده به آرامش، برگردد به سوی پروردگارت در حالیکه تو از او راضی هستی و او از تو رضایت دارد. در گروه بندگانم باش و گام به بهشتم بگذار.) سرنوشت نهایی بشر را قابل درک بسازد. درباره‌ی زندگی هیچ چیزی برای بشر نیاموخته است، زیرا بدون فهم حقیقت پل زندگی که مرگ نامیده می‌شود و بدون شناخت جائیکه پس از عبور از پل مرگ باید به آنجا وارد شد. حقیقت زندگی

روشن نخواهد گشت. این جهان همچون درختست ای کرام ما بر او چون میوه‌های نیم خام سخت گیرد خامها مر شاخ را زانکه در خامی نشاید کاخ را چون پخت گشت شیر لب گزان سست گیرد شاخه‌ها را بعد از آن چون از آن اقبال شیرین شد دهان سست شد بر آدمی ملک جهان (مولوی) مرگ هر یک ای پسر همرنگ اوست پیش دشمن، دشمن و بر دوست، دوست ای که می‌ترسی ز مرگ اندر فرار آن زخود ترسانی ای جان هوشدار روی زشت تست نی رخسار مرگ جان تو همچون درخت و مرگ، برگ گر به خاری خسته‌های خود کشته‌ای ور حریر و قر دری خود رشته‌های (مولوی) و بالموت تختم الدنیا، و بالدنیا تحرز الاخره، و بالقیامه تزلف الجنه و تبرز الحجیم للغاوين، و ان الخلق لا مقصر لهم عن القیامه، مرقلین فی مضمارها الی الغایه القصوی. (و با دنیا است که آخرت احراز می‌گردد، و با فرارسیدن قیامت، است که بهشت (به مردم با تقوی) نزدیک می‌شود و دوزخ برای گمراهان. قطعی است که برای مخلوقات جایگاه قراری جز روز رستاخیز نیست. آنان در میدان قیامت به غایت نهایی خود در حرکت خواهند بود.) آخرت یعنی جایگاه بروز نتایج کارهایی که در زندگی دنیوی از بشر صادر شده است این مطلب در مبحث پیشین مطرح شده است و احتیاجی به توضیح بیشتر ندارد. بقیه‌ی جملات فوق بیان ترتیب مراحل است که از آغاز آخرت شروع می‌گردد.

[صفحه ۱۸]

قد شخصوا من مستقر الاجداث و صارو الی مصائر الغایات لکل دار اهلها لا یستبدلون بها و لا ینقلون عنها (مخلوقات از قرارگاه قبور خود برمی‌خیزند و رهسپار سرنوشت خود می‌گردند. برای هر جایگاهی از (بهشت و دوزخ) مردمی است که آنرا تبدیل نمی‌کنند و از آن منتقل نمی‌گردند.) تا بتوانید با این جمله‌ی ویرانگر حیات: نمی‌بینم، پس نیست! خودتان را تسلیت ندهید. آری، امثال رباعیات ذیل از نظر ذوقیات تخیلی برای تسلیت و خودفریبی جالب است: زان پیش که غمهاش شیخون آرند فرمای که تا باده‌ی گلگون آرند تو زر نه‌ای ای غافل نادان که ترا در خاک نهند و باز بیرون آرند! (منسوب به خیام!!) یک چند به کودکی به استاد شدیم یک چند به استادی خود شاد شدیم پایان سخن شنو که ما را چه رسید از خاک برآمدیم و بر باد شدیم! (منسوب به خیام!!) چون عمر به سر رسد چه بغداد چه بلخ پیمانمانه چو پر شود چه شیرین چه تلخ خوش باش که بعد از من و تو ماه بسی از سلخ به غره آید از غره به سلخ (منسوب به خیام!) گویند کسان بهشت با حور خوش است من می‌گویم که آب انگور خوش است این نقد بگير و دست از آن نسیه بدار کاواز دهل شنیدن از دور خوش است

(منسوب به خیام!) و اگر کسی بگوید: این رباعیات واقعا از عمر بن ابراهیم خیام (یا خیامی) است، واقعا خلاف واقع گفته است، زیرا در تاریخ شخصیتها و فرهنگ اسلامی به یک شاعر پوچ گرا (امام) نمی‌گویند، در صورتیکه همانگونه که در کتاب (تحلیل شخصیت خیام) بیان شده است. بیش از ۱۰ مورد در تواریخ اسلامی به این مرد (امام) گفته شده است که از جمله گویندگان محمود بن عمر زمخشری است. لطفا مراجعه فرمایید به کتاب (تحلیل شخصیت خیام). و با نظر به فلسفه الهی خیام که بر روش مشایی در آن حرکت کرده است، باید بگوییم: شخصیت به این عظمت، به بیماری چند شخصیتی مبتلا بوده است! البته این سخن (چند شخصیتی بودن) را برخی از صاحبان نظران درباره‌ی ابوالعلاء معری که شاعر است نه فیلسوف تجویز کرده‌اند که او از یک طرف می‌گوید اما الیقین فلا یقین و انما اقصی اجتهادی ان اظن و احدسا (اما یقین، در هیچ یک از معارف، یقینی وجود ندارد و جز این نیست که نهایت اجتهاد من به گمان و حدس منتهی شود.) از طرف دیگر بطور یقین می‌گوید: خلق الناس للبقاء فضلت امه یحسبونهم للنفاذ (مردم برای بقاء در ابدیت آفریده شده‌اند. لذا گمراه است آن قومی که مردم را رو به فنا مطلق می‌ب

ینند). برای مشاهده تضاد گویی‌هایی از این دست، مراجعه فرمایید به کتاب (تحلیل شخصیت خیام). و ان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، لخلق من خلق الله سبحانه و انهما لا- یقربان من اجل و لا ینقصان من رزق. (قطعی است که امر به معروف و نهی از منکر دو خلق از اخلاق خداوندیست و این دو صفت و فعالیت نه مرگی را نزدیک می‌کند و نه از روزی کسی می‌کاهد). تکلیفی بسیار با اهمیت که احساس تکلیف را در مردم احیاء می‌کند. این تکلیف عبارتست از (امر به معروف و نهی از منکر) امر به معروف و نهی از منکر یعنی چه؟ این تکلیف عبارتست از راهنمایی و ارشاد مردم به نیکی‌ها عموماً و جلوگیری مردم از بدی‌ها و زشتی‌ها عموماً. خداوند سبحان می‌فرماید: (ولتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون). (و گروهی از شما آماده شوند که دعوت به خیر نمایند و به نیکی دستور دهند و از زشتی و بدی جلوگیری کنند و آنان هستند رستگاران). باز در مدح آن طائفه از اهل کتاب که ایمان به خدا و روز آخرت آورده‌اند، می‌فرماید: (یومنون بالله و الیوم الاخر و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یسارعون فی الخیرات و اولئک من الصالحین). (آنا

ن ایمان به خدا و روز معاد می‌آورند و امر به نیکی و نهی از منکر می‌نمایند و در تحصیل خیرات شتاب می‌کنند و آنان از صلحاء هستند). ضرورت این تکلیف از آن جهت است که امیال و هوی و هوسها و بطور کلی خودخواهی‌های اکثریت مردم بقدری فراوان و گسترده و تند و تیز است که افزون بر انبیاء و کتابهای آسمانی آنان، و اوصیاء و اولیاء و راهنمایی‌های آنان و افزون به عقل و وجدان و تجارب خود مردم، گروهی در هر جامعه‌ای باید به یاری عوامل مزبور بشتابند و بوسیله‌ی امر به معروف و نهی از منکر، مردم را به حرکت به طرف خیرات و دوری از جرم‌ها و گناهان وادار بسازند. واقعا این یک حقیقت است که: صد هزاران دام و دانه است ای خدا ما چو مرغان حریص و بینوا دمبدم وابسته‌ی دام نویم هر یکی گر باز و سیمرغی شویم (مولوی) و علیکم بکتاب الله (فانه الجبل المتی و النور المبین و الشقاء النافع و الری النافع و العصمه للمتمسک، و النجاه للمتعلق، و لا یعوج فیقام لا یزیغ فیستعتب، و لا تخلقه کثره الرد، و ولوج السمع، من قال به صدق، و من عمل به سبق). (تمسک کنید به کتاب الله، زیرا این کتاب طنابی است محکم و نوری است آشکار و شفائی سودمند و سیراب کننده‌ایست. برطرف

کننده تشنگی و حافظ کسی است که توسل به او جوید، و نجات است برای کسی که تعلق داشته باشد. کجی را راه به آن نیست تا راستش کند و از حقیقت نمی‌لغزد تا برگردانده شود به سوی حقیقت. فراوانی ورود قرآن به گوش، آنرا کهنه نمی‌گرداند. هر کس به این کتاب الهی قائل شد، راست گفت و راست گردید و هر کس به آن عمل کرد بر دیگران سبقت جست). برای بررسی و تحقیق در مباحث قرآن، مراجعه فرمایید به ج ۲، ص ۲۰۶ و ص ۲۱۶ تا ص ۲۲۲ و ج ۳، ص ۶۴ و ج ۴، ص ۲۳۴ و ۲۳۵ و ج ۴، ص ۲۵۳ تا ص ۲۵۵ و از ص ۲۶۱ تا ص ۲۷۱ و ج ۱۳، از ص ۱۳ تا ص ۱۸ و ج ۱۴، از ص ۱۱۵ تا ص ۱۱۷ و از ص ۱۲۹ تا ص ۱۳۲.

[صفحه ۲۱]

و قام الیه رحل فقال: یا امیر المومنین، اخبرنا عن الفتنه و هل سالت رسول الله (ص) عنها؟ فقال علیه السلام: انه لما انزل الله سبحانه، قوله: (الم احسب الناس ان یترکوا ان یقولوا آمنا و هم لا- یفتنون) علمت ان الفتنه لا- تنزل بنا و رسول الله صلی الله علیه و آله بین اظھرنا، فقلت: یا رسول الله، ما هذه الفتنه التي اخبرک الله تعالی بها؟ فقال: (یا علی، ان امتی سیفتنون من بعدی). فقلت: یا رسول الله، او لیس قد قلت لی یوم احد حیث استشهد من استشهد من المسلمین و حیزت عنی الشهاده، فشق ذلک علی، فقلت لی؟ ابشر، فان الشهاده من ورائک؟) فقال لی: (ان ذلک لکذلک، فکیف صبرک اذن؟) فقلت: یا رسول الله لیس هذا من مواطن الصبر و لکن من مواطن البشری و الشکر. (در این هنگام مردی از جای برخاست و گفت: یا امیرالمومنین، درباره‌ی فتنه ما را آگاه فرما و آیا از رسول خدا (ص) درباره‌ی فتنه سوال نموده‌اید؟ آن حضرت فرمود: هنگامی که خداوند سبحان این آیه (الم احسب الناس ان یترکوا ان یقولوا آمنا و هم لا یفتنون) را نازل فرمود، من دانستم مادامی که رسول خدا (ص) در میان ما است، فتنه بر ما نازل نمی‌گردد. پس

گفتم: یا رسول الله چیست آن فتنه‌ای که خدا آنرا ب

ه شما خبر داده است؟ فرمود: یا علی، امت من بعد از من دچار فتنه می گردند. عرض کردم یا رسول الله، آیا در جنگ احد، هنگامی که جمعی از مسلمانان شهید گشتند و من از شهادت بی نصیب ماندم و این پیشامد برای من سخت شد، مگر به من نفرمودی: (بشارت باد ترا به شهادت در آینده؟) فرمود: آری، چنین است، در آن هنگام چگونه تحمل خواهی کرد؟ عرض کردم یا رسول الله، چنین حادثه‌ای جای صبر و شکیبایی نیست، بلکه از موارد صبر و شکر است و رسول خدا (ص) فرمود: این قوم در در آینده دچار فتنه گردند و دربارهی دینی که پذیرفته‌اند، به خدا منت گذارند و رحمت او را آرزو کنند و از غضب او خود را در امن و امان ببیند و حرام او را حلال تلقی کنند- به وسیله‌ی شبهه‌های دروغین و هوی‌های غافلگیر. شراب را به عنوان آب جو حلال شمارند و رشوه‌ی پلید را هدیه نامیده و حلالش پندارند. رباخواری کنند و نام آنرا خرید و فروش گذارند. عرض کردم یا رسول الله، در چنان موقع آنرا در چه منزلتی قرار بدهم، آیا به منزله‌ی مرتد یا به منزله‌ی فتنه و آشوبزدگان؟ رسول خدا پاسخ فرمودند: به منزله‌ی فتنه و آشوبزدگان توضیحی دربارهی جمله‌ی امیرالمومنین (ع): من دانستم تا پیامبر (ص) در میان ما

ست، فتنه‌ای بوجود نمی‌آید. گفته شده است که از آیه‌ی شریفه (احسب الناس ان یقولوا آمنا و هم لا یفتنون) (آیا مردم گمان می‌کنند که رها شوند تا بگویند: ما ایمان آوردیم و آنان آزمایش نشوند). مطلب فوق (تا پیامبر (ص) در میان مسلمانان است، فتنه‌ای به وجود نمی‌آید) استفاده نمی‌شود، بنابراین، ماخذ علم امیرالمومنین به مطلب مزبور چه بوده است؟ ابن ابی‌الحدید در تفسیر مطلب می‌گوید: امیرالمومنین (ع) از آیه (و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم) (و خداوند آنان را عذاب نمی‌کند مادامی که تو در میان آنان هستی). استفاده کرده است. ولی همانگونه که دیگر شارحان نهج البلاغه متذکر شده‌اند، لازمه‌ی آیه شریفه آزمایش، عدم وقوع فتنه در ایام حیات رسول خدا (ص) نمی‌باشد، بلکه بر مبنای روایتی که مرحوم فیض کاشانی نقل کرده که در موقع نزول آیه‌ی آزمایش پیامبر اکرم (ص) فرمود: چاره‌ای از وقوع فتنه بعد از پیامبر برای امتش نیست تا راستگو از دروغگو تفکیک گردد... و علم امیرالمومنین (ع) مستند به آن فرموده‌ی پیامبر می‌باشد. مباحث مربوط به (فتنه‌ها و آشوبها و آزمایشها و حوادث) در موارد زیر مطرح شده است: ج ۳، ص ۸۰ تا ۸۸ و از ص ۹۹ تا ص ۱۰۸ و از ص ۳۱۸ تا ص ۳۲۴

و ج ۹، ص ۲۰۹ تا ص ۲۱۰ و ج ۱۵، از ص ۵۵ تا ۵۶ و ج ۱۶، از ص ۳۰۱ تا ۳۱۰ و ج ۱۸، از ص ۱۲۰ تا ۱۲۱. یا رسول الله، شهادت تلخ نیست که نیازی به صبر و تحمل داشته باشد بلکه موجب بشارت و سپاسگزاری است. آنان که ره عشق گزیدند همه در کوی حقیقت آرمدند همه در معرکه‌ی دو کون فتح از عشق است هر چند سپاه او شهیدند همه منسوب به صدرالمتهلین آنانکه دربارهی ارزشهای والای انسانی می‌اندیشند و اظهارنظر می‌کنند، حتما می‌دانند یا باید بدانند که شهادت (آگاهانه و با کمال اختیار دست از حیات شستن و وداع با همه‌ی علائق و آرزوها، و گسیختن از جهان هستی زیبا و پرشکوه) در راه آرمانهای اعلا یکی از باعظمت ترین امتیازات حیات است، زیرا اندیشیدن و اراده و تصمیم و اقدام دربارهی مرگ کاملاً اختیاری و آگاهانه در قلمرو خود حیات صورت می‌گیرد. پس برای شناخت حقیقت حیات و جان آدمی و شخصیت مدیر حیات و موت قطعاً باید پدیده‌ی شهادت مورد بررسی و دقت جدی قرار بگیرد. در موارد ذیل مباحث شهادت تا حدودی بررسی شده است مراجعه فرمایید: ج ۵، از ص ۵۴ تا ص ۶۰ و از ص ۷۳ تا ص ۸۰ و ج ۶، از ص ۳ تا ص ۲۷. (یا علی ان القوم سیفتنون باموالهم و یمنون بدینهم علی ربهم و یتیم

نون رحمته، و یمنون سطوته و یستحلون حرامه بالشبهات الکاذبه، و الالهواء الساهیه، فیستحلون الخمر بالنیذ و السحت بالهدیه و الربا بالبیع) قلت: یا رسول الله، فبای المنازل انزلهم عند ذلک؟ اِمَنْزَلَهُ رَدَهُ ام بَمَنْزَلَهُ فَنْتَه؟ فقال: بَمَنْزَلَهُ فَنْتَه. (یا علی، این مردم در آینده در اموال خود دچار فتنه گردند و دربارهی دینی که پذیرفته‌اند به خدا منت گذارند و رحمت او را آرزو کنند و از غضب او خود را در امن و امان ببینند و حرام او را حلال تلقی کنند- بوسیله شبهه‌های دروغین و هوی‌های غافلگیر. شراب را بعنوان آب جو حلال

شمارند و رشوه‌ی پلید را هدیه نامیده و حلالش پندارند. رباخواری کنند و نام آنرا خرید و فروش گذارند! عرض کردم یا رسول الله در چنان موقع آنرا در چه منزلتی قرار بدهم، آیا بمنزله‌ی ارتداد یا به منزله‌ی فتنه و آشوبزدگی؟ رسول خدا فرمودند: بمنزله‌ی فتنه و آشوبزدگی. موارد فتنه و آشوبزدگی ۱- مالداري و مال پرستی و تکاثر که متاسفانه موجب اختلاف و فاصله‌های بسیار ناگوار، میان مردمی گشت که در زمان پیامبر اسلام تنها به ضرورت‌های معیشت قناعت می‌کردند و در یک آرامش و حالات روحی بسیار شایسته زندگی می‌کردند. مالکیت ارزش واقعی خود را که جنبه‌ی

وسيله‌ای برای حیات اقتصادی مردم دارد، بخوبی دریافته بود. این تکاثر بعدها چنان اختیار از دست عده‌ای از مالداران گرفت که نه آیه‌ی و الذین یکتزون الذهب و الفضة و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم (و کسانی را که طلا و نقره را متراکم می‌کنند و آنها را در راه خدا انفاق نمی‌کنند، به عذابی دردناک بشاره بده). برای اصلاح حال آنان کارگر بود و نه آیه‌ی ویل لکل همزه لمزه الذی جمع مالا- و عده. یحسب ان ماله اخلده کلا- لیبذن فی الحطمه و ما ادراک ما الحطمه نار الله الموقده التي تطلع علی الافئده (... وای بر هر عیبجوی طعنه‌زننده که مال جمع می‌کند و آنرا می‌شمارد و گمان می‌کند مال او برای او جاودانی خواهد بود نه هرگز، آنان در سرای ابدیت به حطمه انداخته خواهند شد و تو چه می‌دانی حطمه چیست؟ آتش شعله‌ور خداوندی است که به مغز درون دلها سر می‌کشد.) در آنان اثری ایجاد می‌کرد و نه الهاکم التکاثر، حتی زرتم المقابر (متراکم ساختن اموال شما را مشغول ساخت تا گورها را دیدار کردید) و نه انفقوا فی سبیل الله و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه (و انفاق کنید در راه خدا و خود را با دست خود به هلاکت نیندازید) و نه مشاهده‌ی نتایج فاسدکنند

هی فرد و اجتماع که قابل مشاهده‌ی هر انسان آگاه بود. مگر این اصل - ساقی بجام عدل بده باده تا گدا غیر نیارود که جهان پر بلا کند حافظ فراگیر همه‌ی دوران‌های تاریخ اقتصادی بشر نبوده است؟! مگر ابوذر، حکام زمان خود مانند معاویه‌ها را تذکرات نمی‌داد. ۲- حماقت ناشی از خودخواهی کوتاه بینانه (منت گذاشتن به خدا و پیغمبر که ما می‌خواهیم انسان شویم)!! به دین اسلام گرویده بودند، ولی به خدا و پیامبر منت می‌گذاشتند!! ۱- یمنون علیک ان اسلموا قل لا تمنوا علی اسلامکم بل الله یمن علیکم ان هداکم للایمان ان کنتم صادقین. (بر تو منت می‌گذارند که اسلام آورده‌اند! بگو اسلامتان را بر من منت نگذارید، بلکه خدا بر شما منت می‌گذارد که شما را به ایمان هدایت کرده است اگر راستگو باشید.) آیا اعجازی بالاتر از اینکه یک انسان کامل در میان جمعی با داشتن باعظمت ترین اخلاق زندگی کند و آن جمع گرویدن به اصول و ارزشهای والای انسانی را به رخ آن انسان بکشند و به او منت گذارند که ما وارد گروه تو شدیم! یعنی ما به خاطر تو و برای اینکه سخن تو را به زمین نیندازیم، خودمان را آماده‌ی پذیرش اسلام تو کردیم! چشم باز و گوش باز و این عما! حیرتم از چشم ب

ندی خدا ۳- فقط خداوند برای من خودخواه و ستمکار رحیم و مهربان است و بس! او از گناهان و جنایاتی که ما مرتکب می‌شویم چشم‌پوشی خواهد کرد، زیرا او رحیم است و بس! و حق‌کشی‌ها و فسادهایی که در روی زمین به راه می‌اندازیم انتقام نخواهد کشید، زیرا او رحیم و مهربان است! ما می‌توانیم، بلکه جانهای آدمیان را اسباب بازی خودخواهی خود قرار بدهیم، زیرا خدا کریم و رحیم است! چه وقاحتی بالاتر از اینکه رحمت خدا را با تمام بی‌شرمی شامل حال گنهکاران و جنایتکاران و پایمال‌کنندگان حقوق انسانها و عوامل فساد در روی زمین بدانیم ولی آن مردم مظلوم و بینوا که مورد جنایت واقع شده‌اند و حقوقشان پایمال گشته است و در زیر عوامل مرگبار فساد متلاشی و نابود شده‌اند، مشمول لطف و رحمت الهی نشوند! اگر چنین بود که صدها آیات در قرآن مجید هماهنگ با حکم بدیهی عقل و دریافت مستقیم و شهود وجدانی فریاد نمی‌زند - کل نفس بما کسبت رهنیه (هر نفسی در گرو اندوخته‌های خویشتن است.) فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم (هر کس بر شما تعدی کرد. مانند همان تعدی را برای او وارد کنید.) انه لا یفلح الظالمون (ستمکاران رستگار نخواهند شد.) این هم یکی از

اشکال خطرناک خودخواهی است که همه‌ی وقاحتها و ستمکاری‌ها و حق‌کشی‌ها را با رحمت الهی، می‌پوشانند و خود را از

کیفرهای آنها برکنار تلقی می‌کنند و اما اینکه همین رحمت و فیض و کرم و عنایت خداوندی شامل حال آن بینوایان و مستضعفان نیز بوده است که آنان را از نعمت عظمای حیات و استعدادها و محبتها و آرزوها، مخصوصا از نعمت الهی کمال‌جویی برخوردار فرموده است، ولی همه‌ی این عظمتها و امتیازها دستخوش آن وقاحتها شده و ستمکاری‌ها و حق‌کشی‌ها فراموش گشته است! ۴- حرام را حلال و حلال را حرام خواهند کرد! در این تبهکاریهای زشت، هرگز اعتراف نخواهند کرد: ما حلال را حرام و حرام را حلال کردیم. نه هرگز، زیرا آنان هوشیارتر و حيله‌گتر از آنند که خود را با کمال صراحت رویاروی عقول و وجدانها و عقائد و تکالیف صریح دین قرار بدهند. الف- آب جو مسکر را که از مصادیق خمر است، با نام آب جو حلالش خواهند کرد! مگر با تغییر الفاظ می‌توان موضوع و حکمش را نادیده گرفت! واقعیات و روابط آنها و حقائق و مختصات آنها در جهان هستی، همانگونه که از علم و جهل و شک و گمان پیروی نمی‌کنند، همچنان با الفاظی که ما آنها را ارائه می‌کنیم هیچ تفاوتی نخواهند کرد. ۵- رشوه ی پلید را هدیه خواهند نامید! این کار زشت چنان شایع شده بود که حتی با این کار به سراغ علی بن ابیطالب علیه‌السلام نیز رفتند: در آخر داستان برادرش عقیل بن ابیطالب که اصرار می‌کرد: بیش از سهم مشروع از بیت‌المال، دریافت نماید، می‌فرماید: (و شگفت‌انگیزتر از این داستان (قضیه‌ی عقیل) اینکه شب هنگام کسی به دیدار من آمد، چیزی پوشیده در ظرفش آورده بود که معجونی در آن بود من از این کار ناراحت شدم آنچنان که زهرمار یا آنچه که آنرا استفراغ نماید، ناگوار است. به او گفتم: آیا صله است یا زکاتست یا صدقه؟ این بر ما خاندان پیامبر حرام است. آن شخص گفت: نه اینست و نه آن، بلکه هدیه‌ایست که تقدیم می‌کنم. به او گفتم: مادران به ماتمت بنشینند، آیا (با تغییر کلمه) به فریفتن من آمده‌ای؟! آیا مغزت آشفته یا دیوانه‌ای یا سرسام می‌گویی؟ ۶- رباخواری خواهند کرد به نام خرید و فروش یکی از آن موارد که بازی با الفاظ نقش بزرگی در دگرگون ساختن موضوع و حکم، بازی کرده است و هنوز هم این نقش را به عهده دارد، ربا است. بعنوان مثال یکی به دیگری مبلغی قرض می‌دهد، برای آنکه بهره گرفتن از آن را مشروع جلوه دهند، می‌گویند: من این مبلغ را به تو فروختم! در صورتیکه پول رایج در یک جامعه، دو مختص ذاتی دارد: ۱- وسیله‌ی تبادل کار با کار و کالا با کالا و کار با کالا و کالا با کار. ۲- بیان‌کننده‌ی مقدار کار و کالایی است که صاحب پول می‌تواند در مقابل آن پول از جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، دریافت نماید. و اینکه بعضی از حیل‌های شرعی در بعضی از روایات بعنوان فرار از حرام به حلال، تجویز شده است، قطعاً باید به موارد اضطرار حمل شود، و الا- بقول استاد و محقق عالیقدر وحید بهبهانی، خداوند تنها از آوردن سه حرف (ر)، (ب)، و (ا) به زبان رضایت ندارد! زیرا اگر حیل‌های مزبور تجویز گردد، هیچ موردی برای تحقق ربا موضوعا و حکما نمی‌ماند. آری، عزیزان، اینست بازی الفاظ با پدیده‌ی پول در تاریخ بشری که توانایی بی‌ارزش ساختن هر موجود باارزش و باارزش ساختن هر چیز بی‌ارزش را دارا است! بار دیگر بگوییم و فریاد بکشیم: راه هموار است و زیرش دامها قحطی معنی در میان نامها لفظها و نامها چون دامهاست لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست

خطبه ۱۵۶- سفارش به پرهیزکاری

[صفحه ۳۵]

تفسیر خطبه صد و پنجاه و هفتم الحمد لله الذی جعل الحمد مفتاحا لذکره و سببا للمزید من فضله و دیلا علی آئانه و عظمته. (ستایش مر خدای راست که حمد را کلید ذکر خود قرار داد و سببی برای افزایش فضل و احسانش و راهنمایی برای نعمتها و عظمتش). ستایش خداوندی کلیدی برای ذکر او و سببی برای افزایش فضل او و راهنمایی برای نعمتها و عظمتش یافتن توفیق به ستایش خداوندی، یک عامل اساسی برای استمرار در ذکر او است. آدمی هنگامی که خداوند را بوسیله‌ی حمد ستایش می‌کند، اگر معنای این حمد را بهترین وسیله تقرب به مقام ربوبی است درست بفهمد و درکی درباره‌ی خداوند جل جلاله داشته باشد، با

آن اثر روحانی عالی که در درون او ایجاد می‌گردد، مانند یک چشمه‌ی جوشان دائمی، بذره‌های کاشته شده‌ی انواع ذکر الهی را آبیاری می‌کند. خداوند سبحان در برابر این ستایشگری آدمی را در دریای فضل خود غوطه‌ور می‌سازد. ذکر مبارک حمد چنان نورانی‌تی در دل به وجود می‌آورد که به روشنایی آن، نعمتهای بی‌پایان خداوندی در دیدگاه شخص حامد قرار می‌گیرد. گاهی از شدت تاثیر ذکر حمد در جان آدمی، حالتی مشاهده می‌شود که شبیه باینست که همه‌ی نعمتهای خداوندی در اختیار انسان

ن قرار گرفته است. با این دریافتهای ملکوتی (۱- حمد صحیح مانند چشمه‌ی همیشه جوشان، بذره‌های کاشته شده‌ی انواع ذکر الهی را آبیاری می‌کند. ۲- ستایشگر خود را در دریای فضل خداوندی غوطه‌ور می‌بیند. ۳- نورانی‌تی که بسبب ذکر مبارک حمد در دل انسان به وجود می‌آید با روشنایی آن، نعمتهای بی‌پایان خداوندی در دیدگاه شخص حامد قرار می‌گیرد. ۴- گاهی شدت تاثیر ذکر حمد، چنان است که ستایشگر تمامی نعمتهای خداوندی را در اختیار خود می‌بیند.) انسان آگاه عظمت خداوندی را به مقدار توانایی خود درمی‌یابد. عباد الله، ان الدهر یجری بالبقین کجریه بالماضین. لا یعود ما قد ولی منه. و لا یبقی سرمد ما فیه. آخر فعاله کاوله، متشابهه اموره، مظاهره اعلامه. فکانکم بالساعه تحدو کم حدو الزاجر بشوله فمن شغل نفسه بغير نفسه تحیر فی الظلمات، و ارتبک فی الهلکات و مدت به شیاطینه فی طغیانه و زینت له سیئی اعماله. فالجنه غایه السابقین و النار غایه المفراطین (بندگان خدا، روزگار بر آیندگان چنان می‌گذرد که بر گذشتگان. آنچه که از زمان پشت گرداند، بر نمی‌گردد. و آنچه که در جویبار زمان است، ابدی و سرمدی نخواهد ماند. پایان کار روزگار همانند آغاز آن است. و امور آن شبیه یکدیگر

ر. علامتها و نشانه‌های آن با ظهور پی در پی نمودار می‌گردد. قطعی است که قیامت شما را همچنان به سوی خود می‌راند که شتردار شتر ماده‌ی بی‌شیر و بچه‌ی او را. پس هر کس که خود را برای غیر خویشتن مشغول بدارد، در تاریکی‌ها متحیر ماند و در مهلکه‌ها آشفته و مشوش گردد و شیاطین مسلط بر او، او را در طغیانگری‌ها بکشند (یاری نمایند) و زشتی اعمال او را برای او بیاریند. بهشت نهایت سرنوشت سبقت‌جویان (بر خیرات) است و آتش نهایت سرنوشت تفریط‌گران.) آیندگان همانگونه از این خاکدان بگذرند که گذشتگان گذشته‌اند. این یک پدیده‌ی کاملاً واقعی است که امیرالمومنین علیه‌السلام برای به خود آوردن مردم خودباخته بیان می‌فرماید. یعنی ای مردم، بدانید، اگر چه با یک توجه اندک می‌توانید بدانید و لو هشداردهنده‌ای به شما هشدار ندهد، زیرا (آنها که عیان است چه حاجت به بیان است)، امیرالمومنین علیه‌السلام می‌خواهد به وسیله‌ی توجه دادن مردم به واقعیت مزبور، آنانرا به گردیدن تکاملی تحریک فرماید که فقط با تقوا امکان‌پذیر است. و الا، خود گذشت زمان و حرکت مستمر کاروان بشری به زیر خاک بدیهی تر از آن است که نیازی به هشدار داشته باشد. جملات امیرالمومنین علیه‌السلام

لام ما را به فطرت پاک و عقل ناب و وجدان صاف ارجاع می‌فرماید که این حرکت با آنهمه قوانین و عظمتها که در اختیار این کاروان سریع‌السیر در جریان است، محال است بی‌آغاز و بی‌انجام و بی‌مقصد بوده باشد. قضیه چنان نیست که بگویید و خود را دلخوش کنید که: یک چند به کودکی به استاد شدیم یک چند به استادی خود شاد شدیم پایان سخن شنو که ما را چه رسید از خاک برآمدیم و بر باد شدیم بدانید و با حق‌الیقین بدانید: روزگار و چرخ و انجم سر به سر بازیستی گر نه این روز دراز دهر را فرداستی ناصر خسرو این نصیحت را گوش فرادهید: ای خنک آنها که او ایام پیش مغتنم دارد گذارد وام خویش اندر آن ایام کش قدرت بود صحت و زور دل و قوت بود وان جوانی همچو باغ سبز و تو می‌رساند بی دریغی بار و بر چشمه‌های قوت و شهوت روان سبز می‌گردد زمین تن بدان خانه‌ی معمور و سقفش بس بلند معتدل ارکان و بی تخلیط و بند نور چشم و قوت ابدان بجا قصر محکم خانه روشن پرصفا هین غنیمت دان جوانی ای پسر سر فرود آور بکن خشت و مدر پیش از آن کایام پیری در رسد گردنت بندد و بحبل من مسد خاک شوره گردد و ریزان و سست هرگز از شوره نبات خوش نر

ست آب زور و آب شهوت منقطع او ز خویش و دیگران نامنتفع ابروان چون پاردم زیر آمده چشم را نم آمده تاری شده از تشنج رو چو پشت سوسمار رفته نطق و طعم دندانها ز کار پشت دو تا گشته دل سست و تپان تن ضعیف و دست و پا چون ریسمان بر سر

ره زاد کم مرکوب سست غم قوی و دل تنک تن نادرست خانه ویران کار بی سامان شده دل ز افغان همچو نای انبان شده عمر ضایع سعی باطل راه دور نفس کاهی دل سیه جان ناصبور موی بر سر همچو برف از بیم مرگ جمله اعضاء لرززان همچو برگ روز بیگانه لاشه لنگ و ره دراز کارگه ویران عمل رفته ز ساز بیخ‌های خوی بد محکم شده قوت برکندن آن کم شده همچو آن شخص درشت خوش سخن در میان ره نشاند او خاربن ره گذریانش ملامتگر شدند هر دمی آن خاربن افزون شدی پای خلق از زخم آن پر خون شدی جامه‌های خلق بدریدی ز خار پای درویشان بختی زار زار چونکه حاکم را خبر شد زین حدیث یافت آگاهی ز فعل آن خبیث چون بجد حاکم بدو گفت این بکن گفت آری برکنم روزیش من مدتی فردا و فردا وعده داد شد درخت خار او محکم نهاد گفت روزی حاکمش ای وعده کژ پیش آور کار ما واپس مغز گفت الایام یا عم بینا

گفت عجل لا تماطل دیننا تو که می‌گویی که فردا، این بدان که به هر روزی که می‌آید زمان آن درخت بد جواتر می‌شود وین کننده پیر و مضطر می‌شود تو که می‌گویی که فردا این بدان که بهر روزی که می‌آید زمان خاربن هر روز و هر دم سبزتر خارکن هر روز زار و خشکتر او جواتر می‌شود تو پیرتر زود باش و روزگار خود مبر خاربن دان هر یکی خوی بدت بارها در پای خار آخر زدت بارها از فعل بد نادم شدی بر سر راه ندامت آمدی بارها از خوی خود خسته شده حس نداری سخت بی حس آمدی گرز خسته گشتن دیگر کسان که ز خلق زشت تو هست آن رسان غافل باری ز زخم خود نه‌ای تو عذاب خویش و هم بیگانه‌ای یا تبر بردار و مردانه بزن تو علی‌وار این در خیر بکن ورنه چون صدیق و فاروق مهین هین طریق دیگران را برگزین مثنوی مولوی، دفتر دوم انسان عاقل از کوشش و تلاش در راه تزکیه و تصفیهی درون با دیدن حرکت و ندیدن مبدا و مقصد آن، با چشم حسی، سراغ امثال رباعیاتی را گرفتن که به عمر بن ابراهیم خیامی نسبت داده شده (و با آن علم و حکمتی که آن مرد بزرگ داشته است، محال است که چنین سخنانی را گفته باشد) ناشی از نوعی سطح‌نگری و عشق به زیب

ایی صوری الفاظ است که همواره معنی را قربانی خود نموده است. کلیت قوانین حاکم در زندگی دنیوی با کمال صراحت می‌گوید: (به هر کجا که روی آسمان همان رنگ است.) کلیات نیازهای جسمانی و مادی و معنوی و اجتماعی و گردیدن‌های تکاملی، اجناس و انواعی متحد هستند، تنها تفاوت در مصادیق و افراد می‌باشد. به عنوان مثال: ساختمان چشم آدمی و دیگر اجزاء مربوطه طوری است که در تاریکی نمی‌بیند، این روشنائی که برای دیدن مورد نیاز است، در زمانهای گذشته با روشنائی‌های ابتدایی تهیه می‌شد، امروزه به وسیله برق در حد بسیار بالا تامین می‌گردد. برای طی مسافت مابین دو نقطه، وسیله حرکت لازم است، زمانی این وسیله چهارپایان و مرکبهای دریایی ابتدایی بود، امروز اتوبوسها، قطارها، هواپیماها و کشتی‌های اقیانوس پیما با دستگاههای بسیار مجهزتری کار انتقال از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر را انجام می‌دهند و همه‌ی استعدادها و قوا و ابعاد درونی و اعضاء برونی بشر همان است که از آغاز زندگی این نوع در کره‌ی خاکی مشاهده شده است. آنچه که فرق کرده است باز شدن و به فعلیت رسیدن تدریجی آن استعدادها و قرار گرفتن آنها در جریان (تاثیر و تاثر) در ارتباطات چهارگانه‌ی بشری است (ار

تباط انسان با خویش، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوع خویش). قطعی است که قیامت شما را به سوی خود می‌راند. این واپسین روز است که نمودارکننده‌ی محصول عمر آدمی است که با فعالیت عقلی و قلبی و به انگیزگی خودخواهی یا خداخواهی، در صفحه‌ی هستی ثبت شده است. جهانی با این عظمت که علم آن را نشان می‌دهد و عقل و حکمت آن را تقریر می‌نماید و دل آن را شهود می‌کند، غایت و هدفی والاتر از آن دارد که بتوان با امثال اشعار زیبای زیر آن را مورد چشم‌پوشی قرار داد. بر صفحه‌ی هستی چو قلم می‌گذریم حرف غم خود کرده رقم می‌گذریم زین بحر پر آشوب که بی‌پایان است پیوسته چو موج از پی هم می‌گذریم دل خوش نکند به این که: چون عمر به سر رسد چه بغداد چه بلخ پیمانان چو پر شود چه شیرین چه تلخ خوش باش که بعد از من و تو ماه بسی از سلخ به غره آید از غره به سلخ فم شغل نفسه بغیر نفسه تحیر فی الظلمات، و ارتبک فی الهلکات، و مدت به شیاطینه فی طغیان و زینت له سیی اعماله. فالجنه غایه السابقین و النار غایه المفراطین. (هر کس که خود را برای غیر

خویشتن مشغول بدارد، در تاریکی‌ها متحیر بماند و در مهلکه‌ی آشفته مشوش گردد و شیاطین مسلط بر او، او را در طغیانگری‌ها بکشند (یاری نمایند) و زشتی اعمال او را برای او بیارینند. بهشت نهایت و غایت سرنوشت سبقت جویان (بر خیرات) است و آتش آخرین منزلگه تفریط گران (در خطا و انحراف). ای انسان، هیچ می‌دانی: دو سر هر دو حلقه‌ی هستی به حقیقت بهم تو پیوستی آیا می‌دانی: هیچ محتاج می‌گلگون نه‌ای ترک کن گلگونه، تو گلگونه‌ای ای رخ گلگونه‌ات شمس الضحی ای گدای روی تو گلگونه‌ها باده کاندرا خم همی جوشد نهان ز اشتیاق روی تو جوشد چنان ای همه دریا چه خواهی کرد نم ای همه هستی چه می‌جویی عدم ای مه تابان چه خواهی کرد گرد ای که خور در پیش رویت، روی زرد تو خوشی و خوب و کان هر خوش پس چرا خود منت باده کشی تاج کرمناست بر فرق سرت طوق اعطیناک آویز برت جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و سایه‌اند و تو غرض علم جویی از کتبه‌های فسوس ذوق جویی تو ز حلوای فسوس ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش چون چنینی خویش را ارزان فروش خدمتت بر جمله هستی مفترض جوهری چون عجز دارد با عرض! بحر علمی در نمی‌پنهان شده در سه گز تن عالمی پنهان شده می‌چه باشد یا جماع و یا سماع تا تو جویی زان نشاط و انتفاع! آفتاب ا

ز ذره کی شد وام‌خواه زهره‌ای از خمره کی شده جام‌خواه! (مولوی) اگر بشر می‌پذیرفت که: اگر بدانیم که (شناخت یک شاخه‌ی درخت در حال شناخت خویشتن با ارزش تر از آن است که آدمی عکس همه‌ی جهان هستی را در ذهن خود (مانند جام جهان‌نما) منعکس نماید، بدون شناخت خویشتن، آن موقع می‌فهمیم: (ارزش شناخت خویشتن چیست). حال که چنین است، پس چرا در اسارت آب و گل آلوده به پلیدیها بسر می‌بری! آیا تا حال اندیشیده‌ای در این که سالیان عمرت به موقعی رسیده است که اگر خود را به غیر خویشتن مشغول کنی، خسارتی خواهی دید که به هیچ وجه قابل جبران نخواهد بود! کسی که خویشتن را در جنگل بی‌سر و ته حوادث برونی و امواج طوفانی تمایلات درونی رها کرد، تاریکی‌ها یکی پس از دیگری او را در خود فروبرد در سیه‌چالهای نابودکننده سرنگون نماید. و شیاطین انس و جن از همه‌ی جهات باری اغوای او سرکشند و او را از توجه به خویشتن، حتی یک لحظه، جلوگیری کنند و بدان جهت که از داشتن (خود) و (شخصیت سالم) محروم است، هرچه بر مقتضای هوی و هوسش باشد، نفس ناسالم او برای او بیاراید. و بالا-خره بهشت نهایت سرنوشت نهایی سبقت‌جویان بر خیرات است و آتش نهایت سرنوشت تفریطگران خواهد بود.

[صفحه ۴۳]

اعملوا عباد الله، ان التقوی دار حصن عزیز، و الفجور دار حصن ذلیل، لا- یمنع اهله و لا- یحرز من لجا الیه الا- و بالتقوی تقطع حمه الخطایا و بالیقین تدرک الغایه القصوی. عباد الله الله، الله فی اعز الانفس علیکم و احبها الیکم، فان الله قد اوضح لکم سبیل الحق و انار طرقة فشقوه لازمه، او سعاده دائمه. (بدانید ای بندگان خدا، تقوی جایگاه حفاظتی است پست که فاسقان و خطاکاران را از سقوط جلوگیری نکند و پناهنده به آن را پناه ندهد. آگاه باشید، تنها به وسیله‌ی تقوی است که نیشه‌های (زهر آلود) گناهان بر نفس قطع می‌شود و تنها به وسیله‌ی یقین است که غایت نهایی دریافت می‌گردد. ای بندگان خدا، خدا را در نظر بگیرید خدا را، دربارهی عزیزترین نفوس و محبوبترین آنها برای شما، زیرا خداوند متعال راه حق را برای شما آشکار و طرق آن را نورانی نموده است (مسیر این راه) یا به شقاوت لازمه‌ی اعمال زشت منتهی می‌گردد و یا به سعادت دائمی). تقوی، یعنی صیانت تکاملی ذات که مختص اساسی شخصیت سالم است. کلمه‌ی (تقوی) با ارزش‌ترین معنی را در کلمات ارزشی برای (حیات معقول) آدمی، دارا می‌باشد، همانگونه که در عنوان مبحث مطرح نمودیم معنای تقوی عبارتست از (صیان

ت تکاملی ذات که برای داشتن شخصیت سالم ضرورت نهایی دارد). کار اساسی که شخصیت سالم می‌تواند مدیریت آن را به عهده بگیرد، عبارت است از تنظیم نیازها و سازماندهی (من) (نفس انسانی) در ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی و ارتباط انسان با همنوع خود). نخست می‌پردازیم به مدیریت مبانی سه‌گانه‌ی

نیازها به وسیله‌ی (شخصیت سالم) از دیدگاه اسلام. ضرورت مدیریت مبانی سه‌گانه اساسی نیازها به وسیله‌ی شخصیت سالم از دیدگاه اسلام برای سالم‌سازی حیات انسانی، شخصیت سالم و مدیریت آن، در جریان نیازها و تشخیص اصلی و فرعی و موقت و پایدار بودن و شدت و ضعف آنها و پیدا کردن طرق صحیح مرتفع ساختن آنها، دارای ضرورت حیاتی است. توصیف مختصر نیاز (نه تعریف کامل آن) عبارتست از احتیاج به وجود چیزی که به عنوان جزئی یا شرطی از عوامل ادامه‌ی حیات تلقی شده و بدون تامین آن، حیات بهمان مقدار مختل می‌گردد. اگر ما همه نیازهای اصلی انسانها را در نظر گرفته و مورد بررسی قرار بدهیم، به سه گروه عمده از نیازها می‌رسیم که هر یک دارای انگیزه‌ها و طرق مرتفع ساختن خود را دارا می‌باشند: ۱. نیازهای مادی و جسمانی طبیعی. ۲. نیازهای مربوط به زندگی توجیهی خاص، در جامعه. ۳. نیازهای حیات تکاملی که می‌تواند رو به هدف اعلی حرکت کند. ۱. نیازهای مادی و جسمانی طبیعی، عبارتند از همه‌ی آن نیازها که برای تامین زندگی طبیعی در هر دو حالت فردی و اجتماعی به وجود می‌آیند. مانند غذا، مسکن، لباس، بهداشت و غیرذلک. ۲. نیازهای مربوط به زندگی توجیهی خاص در جامعه، مانند نیازهای سیاسی، فرهنگی، حقوقی و احراز موقعیت شایسته در جامعه و غیرذلک. ۳. نیازهای حیات تکاملی که می‌تواند حیات را رو به هدف اعلی به حرکت درآورد، مانند نیازهای اخلاقی دینی. دیدگاه بعضی روانشناسان معاصر در رده‌بندی نیازها روانشناسان معاصر غالباً، الگوی انسان سالم و ناسالم را با توجه به رفتارهای هنجار و ناهنجار آدمی تعیین می‌نمایند. و در تعیین علل و عوامل رفتارها هم معمولاً از ابعاد مادی و جسمانی بشر بالاتر نمی‌روند. بعضی دیگر از صاحب‌نظران مانند آبراهام مازلو، تا حدودی عمیق‌تر از رفتارشناسی بر مبنای عوامل مادی و جسمانی می‌اندیشند، ولی آنان نیز در ارائه‌ی نیازهای انسان سالم و رده‌بندی آنها از نظر تقدم و تاخر و شدت و ضعف آنها برای عوامل عمیق مدیریت وجود آدمی که شخصیت انسانی است، اهمیت لازم را مطرح نمی‌کنند. در جملات ذیل و ترتیب نیازها که مازلو بیان می‌کند، دقت فرمایید: (با توجه به این بحث که رفتار افراد در هر زمان معمولاً به وسیله‌ی شدیدترین نیاز تعیین خواهد شد، لذا دانستن نیاز افراد در زمانهای مختلف برای مدیر حائز اهمیت است. در این زمینه مازلو یک چهارچوبی را ارائه می‌دهد. وی معتقد است نیازهای اساسی جسمانی بیشترین شدت را خواهد داشت تا اینکه قدری ارضاء شوند، نظیر غذا، لباس و مسکن نیازهایی که حیات انسان بدانها بستگی دارد تا زمانی که این نیازها به حد کافی برای فعالیت بدن برآورده نشوند، بیشتر رفتارهای انسان، احتمالاً در همین سطح خواهد بود و بقیه‌ی نیازها، انگیزه‌ی کمی در وی ایجاد می‌کنند.) آنگاه نخستین جدول رده‌بندی نیازها را به قرار ذیل ارائه می‌دهد: ۱. نیازهای جسمانی. ۲. ایمنی و تامین. ۳. احساس تعلق به فعالیتهای اجتماعی. ۴. قدر و منزلت و حیثیت و مقام اجتماعی. ۵. خودشناسی و موقعیت. سپس می‌گوید: هر یک از نیازهای فوق که شدت و اهمیت بیشتر پیدا کند، در جدول رده‌بندی جلوتر می‌افتد. مثلاً هنگامی که رفتار متاثر از نیاز به خودشناسی باشد، قدر و منزلت در رده‌ی دوم و نیازهای اجتماعی در رده‌ی سوم و نیاز به ایمنی در رده‌ی چهارم و نیازهای جسمانی در رده‌ی آخر قرار می‌گیرد. این نظریه اگر چه برای انسانهای معمولی و در شرایط معمولی تا حدودی صحیح به نظر می‌رسد، ولی با دقت به علل و عوامل عمیق درباره‌ی رفتارها و مختصات ذاتی انسانها، لازم است که یک بررسی و تحقیق دقیق‌تری در این مسئله (انسان سالم از دیدگاه نیازها و تقدم و تاخر و طرق برآوردن آنها، داشته باشیم). برای سالم‌سازی حیات انسانی، نخست باید شخصیت سالم و مدیریت آن را در هر یک از سه گروه نیازهای اساسی مورد تحقیق قرار بدهیم. این حقیقت را متفکرانی که انسان‌شناسی را در شناخت رفتارهای او آنهم رفتارهای معلول نیازهای مادی و جسمانی خلاصه می‌کنند، و موضوع شخصیت سالم را در به وجود آوردن انسان سالم، یا بکلی نادیده می‌گیرند و یا در یک موقعیت بی‌اهمیت قرار می‌دهند، صدمه‌ای غیر قابل جبران به انسان‌شناسی و انسان‌سازی وارد می‌آورند! باید با کمال صراحت و قاطعیت بگوییم: احساس بی‌نیازی از مدیریت شخصیت سالم برای به وجود آمدن انسان سالم، مساوی است با توقع معلول صحیح و سالم بدون علت صحیح و سالم! چنین توقعی شبیه به این است که شما هزاران کارتهای نشان‌دهنده‌ی نامها و موض

وعات و شماره‌های اصلی و فرعی و مشخصات قفسه‌های یک کتابخانه معظم را که در کار تکسهای مشخص با کمال ترتیب قرار داده‌اید، از ارتفاع صد متری در هوایی که بادهای متنوع وزیدن گرفته است، رها کنید و انتظار داشته باشید که همه‌ی آن کارتها با کمال نظم و ترتیب بیایند و هر یک در جای خود قرار بگیرند! در صورتی که گاهی برای تشخیص یک نیاز واقعی و انتخاب طریق یا طرق مرتفع ساختن آن، در جنگل حوادث بیرونی و درونی به حذف و انتخابهای متعدد و متنوع نیازمند می‌شویم. بهمین جهت است که می‌گوییم: حیات آدمی اگر از طرف عوامل جبری یا اجتماعی و سیاسی توجیه جبری نشود و از طرف دیگر، شخصیت سالم درونی هم نتواند مدیریت وجود آدمی را به اهداف معقول که رو به هدف اعلا‌ی حیات باید تنظیم شوند، به عهده بگیرد، زندگی چنین انسانی در نوسانات بی‌نظمی بلکه در طوفانی از تضادها و تناقضها سپری خواهد گشت. سعیم شتی تناقض اندرید روز می‌دوزید و شب برمی‌درید (مولوی) این است روشن‌ترین و قاطعانه‌ترین دلیل برای لزوم مدیریت شخص سالم برای زندگی سالم یک انسان. در آغاز بحث، اصول نیازها را بر سه قسم عمده تقسیم کردیم: ۱. نیازهای مادی و جسمانی طبیعی. ۲. نیازهای مربوط به

زندگی توجیه‌شده‌ی خاص در جامعه. ۳. نیازهای حیات تکاملی که می‌تواند حیات انسان را رو به هدف اعلا‌ی به حرکت درآورد. برای مدیریت هر یک از این سه نوع نیازها، فعالیتی خاص شخصیتی لازم است که از پراکندگی انگیزه‌ها و پدیده‌ها و شئون حیات جلوگیری نموده و زمینه‌ی حرکت پویا و هدفدار را که بهترین مختص حیات یک انسان سالم است، آماده نماید. فعالیت شخصیتی یکم - عبارتست از (صیانت ذات طبیعی محض) (یا خود طبیعی) که اشراف و آگاهی به نیازهای مادی و جسمانی محض و موازنه‌ی اهم و مهم و انتخاب طرق مرتفع ساختن آنها را مدیریت می‌نماید. فعالیت شخصیتی دوم - عبارتست از (صیانت ذات) مربوط به زندگی توجیهی خاص در جامعه که شامل عناصر متنوع فرهنگی، حقوقی، سیاسی، و اقتصاد اجتماعی و غیر ذلک می‌باشد. فعالیت شخصیتی سوم - عبارتست از (صیانت ذات در مسیر حیات تکاملی) که زمینه را برای حرکت به سوی هدف اعلا‌ی زندگی را در انسان سالم آماده می‌سازد. این مسئله که آیا هر یک از این سه نوع فعالیت شخصیتی مستند به یک شخصیت یا (من، ذات، خود) خاص می‌باشد، یا یک شخصیت (یا من) ... است که با داشتن نیروها و عوامل متعدد و متنوع، می‌تواند هر یک از سه گروه نیازهای عمده را مدیریت

نماید، هنوز به تحقیق نهایی نرسیده است. و فرورفتن افراطی در رفتارشناسی که معلول‌شناسی است، مانع از نفوذ علمی و معرفتی در اعماق درون انسان‌ها برای یافتن علت است که (شخصیت) (هویت اساسی وجود آدمی) نام اصلی آن است. آن هویت اساسی که در جدول موضوعات و مسائل علوم انسانی، در خانه‌ی آخر پس از صد موضوع و مسئله قرار داده می‌شود! اگر چه در مباحث و بررسی‌های رسمی، ممکن است در خانه‌ی اول جدول قرار بگیرد، ولی می‌دانیم از نظر اهتمام و جدیت لازم با آن مسائل و موضوعات برابری نمی‌کند و همین بی‌اعتنایی باعث می‌شود که موضوع خانه‌ی صدم جدول، تمامی محتویات کل جدول را بی‌اعتبار بسازد. برای احساس اهمیت حیاتی شخصیت سالم در وجود انسان سالم و به ثمر رساندن علوم انسانی و متوجه ساختن کارکنان این علوم به اینکه هر قدر که آنان از اهمیت شخصیت در حیات مادی و معنوی انسان و ارزشهای آن بکاهند، بهمان مقدار علوم انسانی آنان اعتبار خود را از دست خواهد داد، ضروری به نظر می‌رسد که گرفتاری علاج‌ناپذیر درون انسانها را به تناقض صریح در صورت کاستن عظمت و ضرورت مدیریت شخصیت سالم در وجود انسان سالم، روشن بسازیم و بیان کنیم که بدون شخصیت یا با وجود شخصیت ناس

الم در درون انسانها، محال است که ما بتوانیم یک زندگی سالم داشته باشیم. برای توضیح این گرفتاری، شما می‌توانید به برخی از کتابهای روانشناسی که رفتارها را بر علل آن (شخصیت و عوامل به وجود آورنده‌ی آنها) مقدم می‌دارد مراجعه فرمایید. و نیز می‌توانید به نوشته‌ی داستایوسکی درباره‌ی پیدا کردن چاره‌ی تضادها و تناقض‌های درونی انسان (یادداشت‌های زیرزمینی) مراجعه

نمایید در این نوشته، خواهید دید این نویسنده‌ی بزرگ (که واقعا به بسیاری از ابعاد و زوایای درون آدمی سر کشیده و معلومات خوبی را از آنها بهره‌برداری نموده و در اختیار مردم گذاشته است.) به جهت عدم توجه جدی به حقیقت شخصیت و کاربرد شگفت‌انگیز آن در مدیریت وجود انسان سالم (در همه‌ی قلمرو حیات) مجبور شده است اهمیت را به (می‌خواهم) شخصی افراد انسانی نسبت بدهد و ملاک زندگی مورد رضایت انسان را، اشباع همان (می‌خواهم) تلقی نماید! و در نتیجه عقل و خرد و منطق و احترام و آرامش و سعادت و دیگر عوامل حیات آدمیان را قدای آن (می‌خواهم) نماید! در صورتی که اگر داستایوسکی با آن ذهن عالی و هوش سرشار و قلم زیبا، شخصیت را مورد دقت قرار می‌داد، و مدیریت همه‌ی اندیشه‌ها و تعقل‌ها و خردگرایی‌ها و علم و معرفت و (می‌خواهم)‌های شخصی را به شخصیت واگذار می‌کرد، قطعی است که هم تضاد و تناقض مابین عقل و خرد و منطق از یک طرف و (می‌خواهم)‌های شخصی از طرف دیگر، مرتفع می‌گشت و هم، گام بسیار موثری در راه به وجود آوردن حیات سالم می‌داشت. آقایان من، آیا می‌توانید بگوئید: حقیقتا برای بشر چیزی که پربهاتر و مصلحت‌آمیزتر از بزرگترین منافع و مصالحش باشد وجود ندارد؟ و یا (به دلیل اینکه منطق را گم نکنیم)، این طور بگوییم که مصلحتی وجود دارد که افضل جمله‌ی مصالح بشری است، ولی در تمام قاموسهای مصالح و منافع که نگاه کنیم همیشه از قلم می‌افتد، این مصلحتی است که مهمتر و قوی‌تر و بزرگتر از کلیه مصالح دیگر است. این مصلحتی است که به خاطر آن بشر آماده است و می‌تواند به تمام مصالح و منافع مشخص و تعیین شده‌ی قبلی پشت پا بزند و همه‌ی قوانین آنها را نیز به دست نسیان بسپارد و علیه تمام آنها عمل کند، یعنی علیه عقل، علیه احترام و آرامش و خوشبختی رفتار کند. خلاصه علیه تمام این خواص و منافع خوب و قشنگ عمل کند، فقط به خاطر حفظ این بزرگترین و مصلحت‌آمیزترین مصلحتهایش، به خاطر این مصلحتی که برای او پربهاتر از هر چیز است. می‌شنویم که می‌خواه

ید حرفم را قطع کنید و بگوئید: (با تمام این احوال که می‌گویی، آن مصلحت نیز مصلحتی است بین مصلحتها) اما کمی تحمل کنید، تا بیشتر توضیح بدهم. آنچه می‌گویم مربوط به امری واهی و خیالی نیست، بلکه به دلیلی که اقامه می‌کنم ربط دارد. این مصلحتی که اسم بردم تنها به همین دلیل قابل توجه است که از سیاه‌ها و طبقه‌بندی‌های معمولی که برای مصلحتهای دیگر می‌کنند خارج است و تمام آنها را خراب می‌کند. همه‌ی آن قواعدی که بشردوستانها جهت غنی کردن، یا سعادت‌مند کردن ما خاکیان، وضع یا تقریر کرده‌اند، همه را زیر پا می‌گذارد و خراب می‌کند، همه‌ی آنها را غیر ممکن می‌کند. قبل از اینکه نام این مصلحت بخصوص را ببرم، می‌خواهم خودم را به خطر بیندازم، و آشکارا و عریان بگویم که جمله این روشها و راهنمایی‌های قشنگ، تمام این تئوریه‌ها و قوانین - که برای مردم تمایلات حقیقی و عادی ایشان را توضیح می‌دهد، و پس از توضیح برای اجرای آن تمایلات مردم را مجبور می‌کند که خوبتر شوند و نجیبانه زندگی کنند - به عقیده‌ی من تمام این روشهای پیشنهادی هیچ نیست جز منطق خشک و جامد، بله منطق خشک و جامد. این تئوری اصلاح بشریت، و تصحیح زندگی او با روش نو، و به وسیله‌ی راهنمایی و

تهیه روشهایی که مصالح او در برداشته باشد، تقریبا چیزی شبیه به آن است که ... که مثلا باکل مدعی شده بود. او می‌گفت: (که انسان در اثر تمدن فرهنگ به تدریج نرمتر و آرامتر می‌شود و کم کم از وحشیگری و خون آشامیدنش کاسته می‌گردد تا به جایی می‌رسد که دیگر به درد جنگ و ستیز نمی‌خورد.) خیال می‌کنم این آقا فقط به وسیله‌ی استدلال منطقی خشک و جامد به این نتیجه رسیده باشد، ولی چه می‌شود کرد که بشر تمایل عاشقانه‌ای برای سیستم ساختن و روش درست کردن دارد و برای نتایج و مقدمات تجریدی که بصرف تعقل صورت گرفته است، ارزش فوق‌العاده‌ای قائل می‌شود، و همیشه آماده است که عمدا و واقعتا را ندیده بگیرد. فقط برای اینکه به مقوله‌ها و مقدمات و نتایج منطقیش لطمه نخورد حاضر است که! چشمش نبیند و یا گوشش نشنود، تا سیستم‌هایی که ساخته است همانطور که هستند باقی بمانند! اما این طوری که نمی‌شود، آقایان من! چشمتان را باز کنید، اطرافتان

را نگاه کنید! خون چون رودخانه‌ای جاری است، آنهم چطور؟ تمامش بر طبق قوانین و دستورات مسیح، مثل اینکه شامپاین می‌ریزند خون می‌ریزند. همین قرن نوزدهم را از خاطر بگذرانید، به همین قرنی که آقای ... نیز در آن قرن زندگی می‌کرد دهاند توجه کنید: ناپلئون داریم، هم بناپارت و هم سومی، بعد می‌آییم بر سر آمریکای شمالی، جنگهای ممتد و تقریباً دائمی، جدالهای مسخره‌ی داخلی در اروپای شمالی و غیره، حالا خواهش می‌کنم بفرمایید که چگونه و کجا فرهنگ و تمدن، ما را ترمز کرده است؟ فرهنگ قوه‌ی دراکه‌ی مردم را زیاده‌تر کرده و تمیز چند جهتی را در ایشان افزایش بخشیده است و ... و تقریباً کار فرهنگ همین است و می‌گویم که درست در اثر ترقی و تکامل همین قوه‌ی دراکه است که بالاخره بشر توانسته است در خونریزی نیز نوعی لذت پیدا کند و به اینکار ادامه بدهد. هنوز هم همینطور رفتار می‌کند. آیا هیچ توجه کرده‌اید، که دقیق‌ترین مردمان خونریز و خون‌آشام و جانی، تقریباً همه بدون استثناء از جمله‌ی متمدن‌ترین مردم بوده‌اند؟ مردمی بوده‌اند که حتی آتیلا و رازین و استنکاج (رهبر طغیان قراق‌ها در سال ۱۶۶۷-۱۶۷۱ که در آن ۷۱ نفر اعدام شدند) را با ایشان اصلاً نمی‌توان مقایسه کرد، و اگر ایشان، این مردم مانند آتیلا و رازین معروف نشده‌اند فقط از این جهت است، که زیاد هستند، همه جا پیدا می‌شوند، خیلی معمولی هستند، کسی به آنها توجه نمی‌کند، همه از دیدن ایشان خسته شده‌ایم، و حوصله نداریم که در جست

جویشان باشیم و نشانشان کنیم. بهر تقدیر بشر در سایه‌ی تمدن نه تنها تشنه‌ی خون‌تر از سابق شده است، بلکه به صورت زشت‌تر و پست‌تری خون‌آشام شده است، خیلی پست‌تر و نفرت‌انگیزتر از آنچه در سابق بود، زیرا سابقاً در خونریزیهایی که می‌کرد عدالت و حقانیت می‌دید و با وجدانی آسوده هم‌نوعش را می‌کشت، کسی را می‌کشت که به عقیده‌ی وی بایستی او را بکشد، ولی حالا با اینکه مدتهاست می‌دانیم که اینکار کاری است بسیار پست و پلید و زشت، با وجود این خیلی بیشتر از سابق خون‌خوار را می‌ریزیم. خوب، کدام خونریزی بدتر است؟ خودتان قضاوت کنید! معروف است که کلئوپاتر (بخشید از این مثالهایی که مربوط به عهد عتیق است) - دوست می‌داشت که سنجاقهای طلائی را به سینه‌کنیزان و ندیمه‌هایش فرو کند، و از صدای ضجه و شیون ایشان لذت ببرد. خواهید گفت که: این کار از نظر نسبی زمانی که بگوییم، مربوط به عهد بربریت می‌شود به حالا چه؟ می‌گویم: امروز هم در عهد بربریت زندگی می‌کنیم - با در نظر گرفتن خصوصیت زمانی حالا هم با سنجاق به سینه‌دیگران فرو می‌کنیم. و با اینکه بشر امروز نسبت به عهد بربریت در پاره‌ای جهات علمی و مسائل مادی پیشرفت کرده است، و می‌تواند دقیق‌تر و روشن‌تر

را از قدیم به دنیا نگاه کند و تحقیق کند ولی هنوز عادت نکرده است رفتارش را با عقل و خرد و عملش هم آهنگ سازد، و آن گونه عمل کند که علم به او آموخته است. آقایان من! می‌بینم که هنوز هم کاملاً مطمئنید، و قطع دارید که بالاخره بشر روزی عاداتی را که گفتیم فرا خواهد گرفت. می‌گویید وقتی که آخرین باقیمانده‌های عادات احمقانه‌ی گذشته از یادش رفت، آن وقت عاقلانه رفتار خواهد کرد، آن وقت عقل سالم با کمک علم و دانش، طبیعت بشری را کاملاً تربیت می‌کند و او را به مرد خردمندی تبدیل می‌نماید، و در آن صورت به تنها راه عقلانی موجود رهبریش می‌کند، و در آن روز دیگر به اختیار و آزادانه به راه غلط و خطا نخواهد رفت، و به این فساد عالمگیر خاتمه خواهد بخشید. چنین بگوییم که خواسته‌ها و تمایلات طبیعی‌اش را، دیگر بی‌اراده و بی‌اختیار فراموش نخواهد کرد، و از آنها پرهیز نخواهد نمود. بلکه حتی شما به این عقیده‌ی خودتان چیزی دیگری می‌افزاید و می‌گویید: در آن تاریخ نفس علم، آموزگار بشر می‌شود. (با اینکه به نظر من این علم هم که می‌گویید، فقط چیز لوکس و تفننی است) - باز می‌گویید که آن بشر دیگر خودخواهی و خواهش بیجا ندارد، هیچوقت هم نداشته است! می‌گویید که ب

شر از نظر علمی چیزی نیست جز یک پنجه و دسته‌ی پیانو یا یک ارگ دوار دستی، و می‌گویید که غیر از ما در عالم وجود قوانین طبیعی نیز هستند مثلاً بشر آنچه را که می‌خواهد بکند نه به دلیل تمایلات شخصی و ارادیش می‌کند بلکه کاملاً خودبخود صورت می‌پذیرد، طبق قوانین طبیعی. در نتیجه و بحساب شما فقط کافی است که ما این قوانین را کشف کنیم. وقتی کشف کردیم دیگر بشر نسبت به اعمالی که می‌کند مطلقاً مسئول نیست. و خواهد توانست که یک زندگانی بی‌نهایت (لذتبخش و منطقی بدست

بیاورد) و رفتار مردم را طبق این قوانین به صورت ریاضی در می‌آوریم و مانند جدول لگاریتم مثلا آنها را تا ۱۰۶۸۰۰۰ حساب می‌کنیم و این صورتها و حسابها را در تقویم یا در کتابچه‌ای یادداشت می‌کنیم، و یا کمی بهتر و مفصلتر آن را در چند جلد کتاب خوب نقل می‌کنیم و منتشر می‌کنیم. این مجلدات چیزی می‌شود مثلا شبیه به دائره‌المعارف امروزی که در آن همه‌ی اعمال و افعال صحیح مردم را دقیقا حساب کرده، و جمع و تفریق کرده و نوشته‌ایم، در آن روزگاری دیگر در هیچ نقطه از عالم رفتار و اعمال غیرمنتظره و ماجرای مختلفه و ناباب اتفاق نخواهد افتاد. آنگاه- (آقایان من، اینها همه‌اش عقیده‌ی شماست)- نسبتها

و روابط جدید اقتصادی پیدا می‌شود، قوانین و روابطی که آنها نیز دقیقا حساب شده، و مانند روابط اجتماعی بصورت ریاضی سنجیده شده است. با یک چشم برهم زدن تمام سوالات و اشکالات مردم حل می‌شود و از بین می‌رود. فقط برای اینکه ما قبلا کلیه‌ی جوابهای لازم علمی را در قوانین و روابط پیش‌بینی کرده‌ایم و حاضر داریم سپس برای مردم قصری از بلور آماده می‌شود و سپس ... خلاصه کلام، سپس مرغ افسانه‌ای همای سعادت به پرواز درمی‌آید و به بام این کاخ بلوری می‌نشیند و ... خوب طبیعی است که اجرای این خیالات را نمی‌توان ضمانت کرد (حالا- دیگر خودم صحبت می‌کنم). در آن صورت زندگانی ما بسیار خسته کننده می‌شود- زیرا اگر چنان شد، اگر همه‌ی چیزها دقیقا حساب شد چه باید بکنیم؟- چون به همان نسبتی که زندگی بسیار عاقلانه‌ای فراهم می‌شود، ولی در اثر همین خسته کننده بودن و یکنواخت بودن آن، چه فکری که برای مردم پیش نمی‌آید. آن سنجاقهای طلائی که قبلا- گفتم نیز به دلیل همین خسته کننده بودن، و یکنواخت بودن زندگی در سینه‌ی کنیزکان کلثوپا تر فرو می‌رفت و الا علت دیگر نداشت، خوب، بهتر است که از آنجا صحبت نکنیم، و از همه پلیدتر و نفرت‌انگیزتر این است که پس از فر

و کردن سنجاقها در سینه‌ی دیگران خوشحال و شاد هم می‌شویم و کیف می‌کنیم. با همه‌ی این احوال بشر احمق است، بی‌نهایت احمق است و یا اگر احمق هم نباشد خیلی حق ناشناس و بی‌سپاس است، به طوری که اگر بخواهیم از او حق ناشناستری را بجویم بایستی با چراغ بگردیم و نیابیم. مثلا در آن روز طلائی که شما می‌گویید، اگر یک نفر جنتلمن پیدا شد و بی‌مقدمه، و در میان این همه سعادت، و زندگی بسیار عاقلانه‌ی عمومی، جلوی ما سبز شد، و دستهایش را بکمرش زد، و قیافه‌ی مسخره کننده‌ای به خودش گرفت و به ما گفت که: (حاضرین محترم، خوب، حالا که چی، آیا هنوز وقت آن نرسیده است که این عقل و منطق را با نوک پا دور بریزیم و همه‌ی این لگاریتم‌نویسیها و حسابهای منفور و منحوس را به جهنم بفرستیم؟ تا بتوانیم مانند سابق باز به تمایلات مجنونانه‌ی خود پردازیم و همانطور که زندگی می‌کردیم بکنیم؟! اگر چنین آقایی پیدا شد من به هیچ وجه تعجب نمی‌کنم، زیرا بشر بی‌سپاس است و قدر دنیای طلائی که شما برای او تهیه دیده‌اید نمی‌داند. تازه، کار این آقای جنتلمن اینقدر زشت نیست، فقط کمی نیشدار، زنده و ناخوشایند است. زشت‌تر از آن این است که آن آقای جنتلمن- (شاید)- نخیر چه می

گویم، حتما و قطعا موافقینی پیدا خواهد کرد- خوب بشر را چنین آفریده‌اند. از دلایل و انگیزه‌های بسیار پوچ و بی‌معنی که اصلا به گفتنش نمی‌ارزد برای خودش بهانه می‌جوید و به آنها عمل می‌کند: چون بشر هر که باشد، همیشه و در همه حال دوست دارد، چنان کند که می‌خواهد و به هیچ وجه خود را ملزم نمی‌داند، آنچنان که عقل سالم و مصلحت او ایجاب می‌کند و به او امر می‌دهد و اینکه قادر نیستیم حتی علیه مصالح شخصی خودمان هم اقدام به امری کنیم، و اینکه گاهی می‌شود که حتما بایستی که این چنین بخواهیم و بکنیم- این مطلب جزء عقاید من و یکی از اندیشه‌های من است. اراده‌ی شخصی و آزاد بشر، تمایلات انفرادی و به نظر من حتی احمقانه‌ترین آنها، خیالات و فانتزی‌هایی که خودش ساخته و پرداخته، و گاهی تا سرحد جنون ممکن است پیش رفته باشد، همین‌ها، درست همین چیزهاست، که در هیچ قاموس، و سیاهه و صورتی از مصالح و منافع نوشته نشده است، و هم اینهاست که من آنها را مصلحت‌آمیزترین مصالح نام گذاشتم، محال است که بتوان اینها را طبقه‌بندی کرد- وجود همین عوامل است که تمام تئوری‌ها، روشها و سیستم‌های عاقلانه اشتباه درمی‌آید و به کلی از بین می‌رود. این آقایان دانشمندا

ن و علمای علم الاجتماع از کجا می‌دانند که بشر به اراده‌ای نجیبانه و موقر و طبیعی و عادی باید احتیاج داشته باشد و احتیاج دارد؟ چه شد به این فکر و اندیشه پرداختند، که بدون کوچکترین شک و تردید اظهار دارند و بپذیرند، که حتما بشر اراده‌ای عاقلانه و مصلحت‌آمیز لازم دارد؟ انسان فقط و فقط تسلیم تمایلات مستقل خودش است، و هم آن را لازم دارد و بس - این استقلال هرچه گران تمام شود، و به هر کجا او را بکشاند و با خود ببرد فرق نخواهد کرد. هم آن را می‌خواهد. و اما این اراده فقط شیطان می‌داند که ... باز می‌شنوم که قهقهه را سرداده‌اید و حرفم را قطع می‌کنید که: هاهاها اراده! اراده که اصلا و حقیقتا وجود خارجی ندارد، علم امروز بشر را کاملا تشریح کرده است، و همه می‌دانیم که این اراده‌ی به اصطلاح آزاد، چیز دیگری نیست، جز ... آقایان من، اندکی صبر کنید خودم نیز می‌خواستم همین مطلب را شروع کنم! اقرار می‌کنم، که وقتی این ایراد شما به خاطر رسید تقریبا ترسیدم. درست به جایی رسیده بودم، که می‌خواستم بگویم که این اراده را شیطان فقط می‌داند، که ممکن است به چیزهایی مربوط باشد، و ما بایستی نمی‌دانم به دلیل داشتن و یا نداشتن آن از خدا تشکر کنیم و..

. یک مرتبه به یاد علم، همان علمی که می‌فرمایید، افتادم و ... شما حرفم را قطع کردید. خوب ما فرض می‌کنیم که یک روز واقعا فرمول تمام آرزوها و امیال خودمان را پیدا کنیم، منظورم این است که بفهمیم که این امیال و طلب‌ها از چه چیزهایی تبعیت می‌کنند، و به چه چیزهایی بستگی دارند، و در واقع بر طبق چه قوانینی و نظاماتی ایجاد می‌شوند، و چگونه تعمیم پیدا می‌کنند، در صورتهای مختلف و متضاد به چه و کدام جهت متوجه می‌گردند و غیره، خلاصه، بتوانیم فرمول صحیح منطق بر ریاضی آنها را پیدا کنیم - در آنصورت بشر فورا و در هر جا که میسرش می‌گردد دست از خواسته‌هایش برمی‌داشت، و به هیچ وجه میل نداشت که اراده داشته باشد. چه لذتی دارد که آدمی هر چه می‌خواهد از روی تقویم و حساب بخواهد؟ تازه به اینجا ختم نمی‌شد، در آنصورت انسانها به شکل پیانو یا ارگ دستی درمی‌آمدند و یا چیزی شبیه به این آلات و ادوات موسیقی، زیرا انسان بدون تمایلات، آرزوها و طلبهایش، بدون اراده‌اش، چه می‌تواند باشد جز یک کوک تار یا پنجه‌ی پیانو؟ عقیده‌ی شما چیست؟ باز هم باید در بدیهیات تحقیق کنیم - آیا فرضی که کردیم ممکن است تحقق یابد یا نه؟ بالاخره تصمیمتان را بگیرید و بگویید

که: (هوم ... اراده‌ی ما در اثر برداشت و جهان‌بینی‌های مغلوط و اشتباه، فعلا طوری شده است که، مصالح ما را منحرف و غلط می‌جوید و می‌طلبید. به همین دلیل غالبا ما در طلب بی‌معنی کامل هستیم، در طلب بی‌معنیها هستیم، زیرا بر اثر نادانی و احمقی، در این بی‌معنی‌ها، راحت‌ترین و آسوده‌ترین راه را جهت رسیدن به چیزی که ظاهرا اصلاح است، می‌بینیم و همانرا انتخاب می‌کنیم. ولی وقتی که همه چیز توضیح و تشریح شد، و سفید و سیاه را مشخص کردیم (و البته اینکار به هیچ وجه غیرممکن نیست، و این ادعا که قبلا - فرض کنیم و پیش‌بینی کنیم، که بشر هیچوقت پی به قوانین مخصوص طبیعت نخواهد برد، کاملا - بی‌معنی و پوچ است.) در آن صورت امری بدیهی است، که دیگر آرزوها و تمایلاتی وجود نخواهد داشت، چون خواسته‌های ما وقتی یکبار با عقل همراه شد، آنگاه ما نیز هرچه را که بخواهیم عقلانی می‌خواهیم، چون امروز ما فقط با عقل فکر می‌کنیم، ولی ما عقلمان را نمی‌خواهیم، و در نتیجه ممکن است که هر چیز، ولو مضر و غیر صالح باشد بتوانیم، آرزو کنیم و بخواهیم ... اما در آن روز چون کلیه‌ی آرزوها و افکارمان را دقیقا قبلا حساب خواهیم کرد و یکبار برای همیشه قوانین این اراده‌ی آزاد ر

ا که می‌گویند کشف خواهد شد، و بالتیجه محصول کار ما همان تقویم و صورت سیاهه می‌شود، به طوری می‌شود که باز ما عملا از روی این تقویم و صورت سیاهه، اراده خواهیم کرد، و اگر چیزی بخواهیم بر طبق آن صورت خواهیم خواست، زیرا وقتی برای من حساب کردند، و ثابت کردند، که اگر مثلا روزی به یک نفر در خیابان دهن کجی کردم، فقط به این دلیل اینکار را کرده‌ام، که مجبور بودم و بایستی در آن لحظه آن کار را می‌کردم، یعنی در آن دقیقه حتما می‌بایستی تغییر قیافه می‌دادم و دهن کجی کردن خود را می‌نمایاندم. حالا - می‌خواهم بدانم که در آن صورت، دیگر چه آزادی برای من باقی می‌ماند؟ بخصوص در صورتی که شخص فهمیده و تحصیل کرده‌ای نیز باشم و تحصیلات علمی خودم را هم مثلا در یکی از دانشکده‌ها به پایان رسانیده باشم. پس

می‌توانم سی سال زندگانی خودم را قبلاً پیش‌بینی و حساب کنم. یک کلام، اگر به آنجا رسیدیم، بجای ثابت و لایتنی رسیدیم، دیگر بهمان نهج ادامه می‌یابد و ما مجبور هستیم، هرچه که هست همانطور بپذیریم، بله، در آن صورت پی‌درپی باید بخود تلقین کنیم که طبیعت در صورتی هم که ما ناراضی باشیم و به علتی مویه و فریاد و فغان کنیم، و از خود عدم رضایت و تسلیم ن‌شان بدهیم و پکر باشیم، از ما نمی‌پرسد، چه می‌خواهی و اراده‌ی تو چیست. باید هر چیزی را چنانچه هست بپذیریم و قبول کنیم، نه آنچنان که میل داریم باشد، اگر واقعا بر طبق این تقویم حساب شده عمل کنیم، و... و مثلاً قرع و انبیق شیمیایی خواهد شد که می‌دانیم از آن چه بیرون می‌آید، و خوب، در آن صورت نیز کاری نمی‌توان کرد، باید محصول این قرع و انبیق را نیز همچنان که هست بپذیریم، و الا طبیعت خودش بدون در نظر گرفتن تمایل شما هرچه بخواهد و بپذیرد اجرا می‌کند، و از شما نمی‌پرسد که چه بایش کرد) ... آفرین! احسنت، اتفاقاً عقیده‌ی من نیز مو به مو هم این است. آقایان من، البته مرا می‌بخشید که مدتی است از فلسفه کنار کشیده‌ام، زیرا در اثر این کار چهل سال تاریکی داشتم! پس حالا می‌توانید لطفاً به من اجازه بدهید کمی تصور و خیال کنم توجه کنید: آقایان من، عقل و خرد چیز خوبی است، هیچ کس بر این مطلب اعتراضی ندارد، ولی عقل و خرد همیشه عقل و خرد است و عقل و خرد خواهد بود، و تنها غذای روان و فکر آدمی است، در صورتی که امیال و خواهشها، برعکس این عقل و خرد نمایی از مجموع زندگانی بشری است. می‌خواهم بگویم، کلیه‌ی زندگانی بشری و هرچه در زیر و بم این زندگانی وجود دارد است، و اگر این زندگانی در تظاهرات آشکارش، به صورت مبتدل، ژنده، پوسیده و پلیدی نیز جلوه کند، باز هم زندگی است، و به عقل و درایت ربطی ندارد، زندگی است و نه یک فرمول ریاضی، جذر و کعب و معادله. تعریف شخصیت سالم واضح است ما تاکنون توانایی تعریف حقیقی شخصیت سالم را با این فلسفه‌ها و علوم‌ی که تاکنون به دست آورده‌ایم، نداریم. مخصوصاً با در نظر داشتن اینکه ما باید هم یک تعریف یا حداقل یک توصیف رضایت‌بخش درباره‌ی شخصیت داشته باشیم و هم درباره‌ی مفهوم سالم، تا بتوانیم برای شناخت شخصیت سالم، مفاهیمی روشن و قابل قبول را مطرح نماییم. ما برای شناخت شخصیت هیچ راهی جز توصیف مختصات آن نداریم، زیرا درک و دریافت حضوری ما درباره‌ی این حقیقت، جز دریافت همان (من) فوق کمیتها و کیفیتها نیست و ما نمی‌توانیم ذات (من) یا (شخصیت) را مانند یک نمود فیزیکی ببینیم، یا آن را شهود کنیم، بلکه آنچه را که درمی‌یابیم، حقیقی است که با تعیین خود در مقابل (جز من) ما را به خود متوجه می‌سازد و خود همین توجه که علم حضوری (خودآگاهی) نامیده می‌شود، بدان جهت که از خود (من) است (زیرا من هم مورد درک است و هم درک کننده) بازیگری را به تماشاگ

ری ما درمی‌آمیزد و این خود (من درک شده‌ی) خالص را در دیدگاه ما قرار نمی‌دهد. به همین جهت است که ما مجبوریم برای دریافت (من) با شناخت مختصات آن وارد عمل شویم. اگر چه ما برای شناخت مفهوم (سالم) به مشکل علم حضوری دچار نمی‌شویم، ولی نسبی بودن این پدیده هم ما را از تعریف سالم به عنوان یک حقیقت مشخص، دارای هویت معین و مختصات روشن جلوگیری می‌نماید. به هر حال، نخست باید به این مسئله توجه داشته باشیم که (من) از همه جهات همان (شخصیت) نیست که هرچه درباره‌ی آن بگویم، درباره‌ی شخصیت هم صدق کند. زیرا اطلاق و بی‌رنگی و حالت تجرد در (من) بیش از (شخصیت) است، ما وقتی که (شخصیت) را در نظر می‌آوریم، خصوصیات ثابتی را که در درون یک انسان وجود دارد و در توجیه رفتارهای او موثر است، به نظر می‌آوریم. در صورتی که در موقع دریافت (من) خصوصیت مشخصی را درک نمی‌کنیم مگر پس از توجهات ثانوی و تذکر مستقل به خصائص درونی انسان، مثلاً وقتی که می‌گوییم: (شخصیت) استاد من، فوراً مختصات روانی آن استاد که به عنوان ارکان اساسی (من) استادم بود، وارد ذهن خودآگاه من می‌گردد، مانند: ۱. هشیار بودن او. ۲. محبت عالی که به دانشجویانش داشت. ۳. تواضع و فروتن

ی بسیار جالب او. ۴. اشتیاق وافر به افزودن مستمر به معلوماتش. ۵. آرامش روانی در برابر غیرذلتک پس از این جهت می‌توان

گفت: شخصیت عبارت از (من) تشخیص یافته بوسیله مختصات معنی. با نظر به مجموع ملاحظات فوق، اثبات می‌شود که برای تعریف یا توصیف شخصیت، مجبوریم که استعدادها و قواها و ابعاد این حقیقت را مطرح کنیم. سپس مفهوم سالم را بررسی نموده و در نتیجه (شخصیت سالم) را تا آنجا که امکان‌پذیر است بشناسیم. نمونه‌ای از مختصات اساسی شخصیت ۱. ارزشیابی و مدیریت واحدها و جریان‌ات درونی، مانند مذهب گرای، علم‌گرایی، تصورات، تصدیقات، تجسیمات، تخیلات، اندیشه، تعقل، وجدان با فعالیت‌های متنوعی که دارد، محبت، عشق، فرهنگ‌گرایی، تمدن‌خواهی، الهام‌ها، شهودها، ابداع، شک و یقین و ظن، لذت‌اند و آلام، خودآشنایی، خودسازماندهی، علم‌حضور (خودهشیاری)، اراده، تصمیم، اختیار، سودجویی، فرار از زیان، وفاء به عهد، امید، آرزو، فداکاری و راه آرمانهای اعلا، عفت، شجاعت، عدالت، حکمت، انجذاب بر بی‌نهایت، رویاهای صادقانه، احساس وحدت عالی با دیگر افراد هم‌نوع. ۲. ارزشیابی و مدیریت ارتباطات مابین (من) و (جز من). ۳. ارزشیابی و مدیریت انگیزه‌هایی که از جهان بر

ونی عینی یا عواملی درونی، با انسان در ارتباط قرار می‌گیرد. ۴. آمادگی دائمی برای تنظیم موجودیت انسان با آینده‌ای که با رویدادهای یقینی یا احتمالی یا حدسی از راه می‌رسند و با او ارتباط برقرار می‌کنند. ۵. افزون‌گرایی بی‌حد دربارهی هر آنچه که سود و کمال خود را در آن می‌بیند. آن حقیقتی که مدیریت و توجیه و ارزشیابی موضوعات فوق (و با نظر به حالت ترکیبی و فرعی آنها) و صدها برابر آنها را در صورت سالم بودن در یک (حیات معقول) باید انجام بدهد، شخصیت است. تفاوت شخصیتها با نظر به معلومات و تجارب و ظرفیت در برابر حوادث و حساسیت در مقابل برخی انگیزه‌ها و کمال‌جویی بدیهی است که شخصیت‌های اشخاص در مقایسه با یکدیگر، بسیار متفاوت است، و به جهت همین تفاوتها است که یک ملاک فراگیر و قاعده‌ی واحده کاملاً کلی برای شناخت و ارزیابی آنها، نمی‌توان عرضه نمود. شخصیت کسی که از اندک معلومات و تجارب بهره‌ای ندارد، چگونه قابل قیاس است با کسی که از معلومات و تجارب فراوانی برخوردار است. کسی که از شخصیت قوی در سازماندهی کاملی درون خود در برابر تندترین پیشامدها برخوردار است، به هیچ وجه مشابهتی با آن کسی که بنابر مثل معمولی (با یک کشمش گرمش می‌شود و با یک غوره سردش می‌شود) ندارد. عده‌ای را با چشمانمان مشاهده کرده‌ایم که با یاد گرفتن چند اصطلاح فریبنده و با خواندن چند مجلد کتاب ذوقی، تحملشان را چنان از دست دادند که حاضر به شنیدن حتی یک کلمه انتقاد نشدند! در برابر این کم‌ظرفیتها، انسانهایی دیدیم که با داشتن دریایی از معلومات و به وجود آوردن صدها مسائلی ابداعی در فلسفه و علوم انسانی، کمترین خودنمایی و هیاهو، حتی بدون ابراز اینکه (من هم موجودم) لحظات عمر پربارشان در ابدیت معارف جاودانی سپری شد. با مدعی مگویید اسرار عشق و مستی تا بی‌خبر بمیرد در درد خودپرستی گمان نمی‌رود هیچ انسان آگاه و خردمندی، پلیدی کبر و غرور و خودخواهی را درک نکرده باشد. با جرئت می‌توان گفت که تقییح و اهانتی که بشریت در تمامی دورانها برای خودخواهان ابراز کرده‌اند، دربارهی هیچ کسی روا نداشته‌اند. توجه فرمایید: تا جان به تن بینی مشغول کار او باش هر قبله‌ای که بینی بهتر از خودپرستی (حافظ) من غلام آنکه او در هر رباط خویش را واصل نداند بر سماط (مولوی) هر که را مردم سجودی می‌کنند زهرها در جان او می‌آکنند (مولوی) شخصیت سالم در برابر شخصیت بیمار، یعنی چه؟ هر موجود

گیاهی، حیوانی و انسانی که با نظر به قوانین زندگی مخصوص به آن هویت طبیعی خود را در مسیر ادامه‌ی حیات حفظ نموده و در جریان تاثیر و تاثر کمالی قادر است در ارتباط با موجوداتی که با آنها (ارتباط با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوع خود) در تماس قرار می‌گیرد، آن هویت را با نظم مقرر خود، اداره کند. چنین موجودی از سلامت برخوردار است و بالعکس هر موجودی که از در فعالیت و جریان فوق (تاثیر و تاثر کمالی) ناتوان باشد، به همان اندازه‌ی ناتوانی، ناقص یا بیمار است. از اینجا روشن می‌شود که: سالم بودن شخصیت یک امر کاملاً نسبی است اصول و قواعد کلی سلامت جسمانی بنابر تحقیقات بسیار فراوان که در جنبه‌های بیولوژی و فیزیولوژی انسان، مخصوصاً از نظر تندرستی و بیماری که پزشکان صاحب‌نظر انجام داده‌اند، روشن‌تر و

مشخص تر است تا اصول و قواعد کلی سلامت روانی که در روانشناسی و روانپزشکی و دیگر علوم مربوطه مطرح می‌گردد، زیرا موضوع سلامت جسمانی دارای نمودهای فیزیکی و فعالیتهای شیمیایی می‌باشد و از این جهت است که وصول به مشترکات کلی پدیده‌ی سلامت در بدن و اجزاء جسمانی آن، ساده‌تر و مشخص‌تر است، از وصول به مشترکات کلی سلامت جسمانی دارای نم ودهای فیزیکی و فعالیتهای شیمیایی می‌باشد و از این جهت است که وصول به مشترکات کلی پدیده‌ی سلامت در بدن و اجزاء جسمانی آن، ساده‌تر و مشخص‌تر است، از وصول به مشترکات کلی سلامت در پدیده‌ها و مسائل روانی. در یک عده اصول کلی‌تر، هر دو بعد انسانی، مشترکاتی دارند، به عنوان مثال همانگونه که برای بدنی که قدرت ۱۰ ساعت کار مفید دارد، محدود کردن آن به ۹ ساعت بدون هیچ علت منطقی، نوعی بیماری است و چشمی که قدرت بینایی بسیار زیادی را دارد، محدود ساختن آن به بینایی‌های کمتر از آنچه که توانایی دارد، بدون علت صحیح، نوعی بیماری آن جزء از بدن محسوب می‌گردد. همچنان شخصیتی که قدرت اکتشاف و اختراع دارد، یا از خلاقیت ابداعی هنری برخوردار است و یا نبوغ مدیریت جمعی یا جامعه‌ای را دارا می‌باشد، بدون علت منطقی، این استعدادها را خنثی کند، قطعاً چنین اشخاصی دارای شخصیت سالم نمی‌باشند. و بالعکس، کسانی که با فقدان معلومات لازم و کافی، در صدد اظهار نظر در مسائلی که نیازمند آن معلومات است، برآیند، مبتلا به نوعی بیماری هستند که می‌توان از فروع و مشتقات بیماری خودخواهی محسوب نمود. از همین جا معلوم می‌شود که خنثی شدن استعدادهای علم حضوری (خودهوشیا

ری)، اراده، تصمیم، اختیار، مذهب گرایی، علم گرایی، تصورات، تصدیقات، تجسیمات، اندیشه، تعقل، وجدان، محبت، عشق، عواطف قانونی، فرهنگ گرایی، تمدن خواهی و غیرذکر، با امکان بهره‌برداری از آنها نوعی بیماری است که بدون تردید تاثیر و تاثر قانونی شخصیت را در برابرانگیزی آنها از بین می‌برد، و این روشن‌ترین علامت بیماری شخصیت است. برای سالم‌سازی شخصیت و نجات دادن آن از یک بیماری مستمر که از دیدگاه مذهب و اخلاق و فرهنگهای انسان‌ساز پیشرو (خودخواهی) نامیده می‌شود، باید برای بشر، راه مبارزه با تورم (خود طبیعی) را که همان صیانت تکاملی ذات است تعلیم نمود. در این مبحث، نخستین مسئله بسیار شگفت‌انگیزی که داریم، این است که با این عمومیت و فراگیری بیماری (خودخواهی) که اکثریت قریب به اتفاق افراد بشر را در همه‌ی جوامع و از آغاز تاریخ زندگی بشر در روی کره‌ی خاکی تاکنون مبتلاء نموده است آیا می‌توانیم بگوئیم: بیماری شخصیت، خلاف قانون حیات انسانی بوده و اصل اولی سلامت شخصیت است؟ به عبارت دیگر، پدیده‌ی (خودخواهی) (دیدن خود، و اعتقاد درباره‌ی آن بزرگتر از آنچه که هست) لازمه‌ی چنین دید و اعتقاد، دو انحراف پدید را به وجود می‌آورد: انحراف یکم:

طغیان بر اصول و قوانین مقرر بر صلاح زندگی افراد جامعه، گاهی این بیماری به قدری شدت پیدا می‌کند که آدم خودخواه برای اینکه خودنمایی کند و خود تورم‌یافته‌اش را نشکند، حتی با قوای طبیعی که قدرت مقاومت در برابر آنها را ندارد، گلاویز می‌شود و در نتیجه به زندگی خود پایان می‌دهد! مثلاً برای خودنمایی از جای بلندی می‌پرد! از سیلی عبور می‌کند! با یک درنده‌ای دست و پنجه نرم می‌کند! و زندگی خود را در این حماقت بازی از دست می‌دهد. انحراف دوم: نگاه کردن به دیگران در درجه‌ای پایین‌تر از خود. این مختص بیماری (خودخواهی) بوده است که حق‌کشی‌ها راه انداخته و حقوق‌ها را پایمال و دگرگون ساخته و جنگهای خانمانسوز را به راه انداخته است. همانگونه که خودخواهی منبع همه‌ی بیماریهای شخصیتی است و بیماری شخصیتی منشا همه‌ی انحرافات و پلیدیها و حق‌کشی‌ها و خونریزیها است، تعدیل خودخواهی و مبدل کردن آن به (صیانت تکاملی ذات) منبع همه‌ی انواع خیرات و سعادهای فردی و اجتماعی برای انسانها می‌باشد. با توجه به انواع ارتباطات انسان در این زندگانی، چهار قسم ارتباط وجود دارد که اصل اساسی همه‌ی آنهاست: ۱. ارتباط انسان با خویشتن، ۲. ارتباط با خدا، ۳.

ارتباط انسان با جهان هستی، ۴. ارتباط انسان با هم‌نوع خود. آدم خودخواه با خودخواهی تعدیل نیافته که همان (صیانت طبیعی

ذات) است در ارتباط با خویشتن، با عینک (خود تورم یافته) می‌نگرد و خود را بزرگتر و بی‌نیازتر از آنکه (هست) می‌بیند، لذا طرف توجه انسان خودخواه، هرگز نمی‌تواند خویشتن حقیقی‌اش باشد، لذا با یک (خودساختگی) دائما در حال فریفتن موجودیت خویشتن است، یعنی مثلا او (۱) است ولی دائما خود را، ۱۰۰ می‌بیند! گاهی هم خود را بی‌نهایت تلقی می‌کند!! شگفتا! که این بیماری اصلی و تباه‌کننده با لذتی دروغین که دارد، سرتاسر تاریخ بشری را فراگرفته، جز مذهب و اخلاق الهی که آن هم ریشه‌ی مذهبی دارد، علاج و دواهی ندارد، ولی همین بیماری بقدری تجاوزگر و کورکننده است که همین علاج و دوا را هم طرد می‌کند! می‌دانید بیماری خودخواهی در دفع این طبابت و رد این علاج و دوا چه می‌گوید؟ یک تسیح به دست می‌گیرد و با ذکر نامفهوم علم، علم، علم... مذهب و اخلاق و دیگر منابع ارزشی را به خیال خود از میدان خارج می‌کند و با تسلیت به خویشتن (از طرف خود تورم یافته) سر به بالش راحت می‌نهد و بامدادان در دانشگاهها و رسانه‌های گروهی دنیا، کشف جدید

ی به این عنوان که (علم بلی!! مذهب و اخلاق نه!) اینجاست که بشر به حد نصاب از (خودبیگانگی) می‌رسد و فریاد می‌زند: ای مرگ بیا که زندگی ما را کشت. انسان خودخواه با خودخواهی تعدیل نیافته، در ارتباط با خدا، با آن خود تورم یافته، اگر در درونش جایی برای خدایابی و خداخواهی باقی مانده باشد، همواره خود را از خدا طلبکار می‌داند! که اگر از نظر جمال زیبایی او به درجه حضرت یوسف (ع) نرسد و ثروتش از ثروت قارون ۱۵ ریال کمتر باشد، و توانایش به آن حد نباشد که بتواند کهکشانش را با دست خود بردارد و در فضا بگرداند و یا یک لحظه سردرد یا پادرد به سراغش بیاید، فتوای نامبارکش چنین خواهد بود که خدا عادل نیست! پس کو و کجاست آن عدالت الهی که پیامبران و اولیاء الله و حکمای راستین و عرفاء دم از آن می‌زنند! اگر تورم خود طبیعی این انسان مقداری هم افزایش پیدا کند، تدریجا بجای انا من الله، انا بالله، انا الی الله فریاد می‌زند: (من خدایم!) یا اراده‌ی خود را چنان مطلق تلقی می‌کند که می‌خواهد اراده‌ی مطلق که گرداننده‌ی هستی است، از او پیروی کند. و یا مانند تکنیک زده‌های امروز که بدین وسیله سلطه‌ها بدست آورده‌اند، با ادعای (انسان خدایی) روشنفکر

ی خود را به حد نصاب برسانند! در آن هنگام که خودخواهی تعدیل یافت و خود طبیعی در مدیریت وجود آدمی جای خود را (به صیانت تکاملی ذات) خالی کرد. چهره بسیار زیبای شخصیت سالم با یک روشنایی روشنگر، مدیریت درون آدمی را به دست می‌گیرد و طعم قرار گرفتن انسان را در جاذبیت خداوندی به او می‌چشاند. ای مردم، ای هنرمندان، ای دانشمندان علوم انسانی، ای فلاسفه، ای فرهنگ سازان یقین بدانید مادامی که پدیده‌ی خودخواهی تعدیل نیافت و به درجه‌ی والای (صیانت تکاملی ذات) نرسید، توقع شخصیت سالم از این انسانها که شما با آنها سر و کار دارید، مانند توقع یک آتش سوزان از آب سرد است که نامی جز حماقت بی‌نهایت نمی‌توانیم برای آن پیدا کنیم. همانگونه که توقع (حیات معقول) از زندگی دنیوی غوطه‌ور در تمایلات بی‌مهاری و امواج طغیانی هوی و هوسها، نوعی جنون محسوب می‌شود، همچنان توقع شخصیت سالم از آن نوع زندگی است که همه چیز و همه کس را وسیله و خود را هدف تلقی می‌کند!! چنین توقعاتی شبیه به همان است که ابوالحسن تهامی در آن قصیده‌ی جاودانی که در رثاء فرزندش سروده، آورده است: ۱. و مکلف الایام ضد طباعها متطلب فی الماء جذوه نار ۲. الدهر یخدع بالمنی و یغص ان

هنا و یهدم ما بنی بوار (آن کسی که از روزگار رو به سقوط و فنا، ضد طبیعت آن را می‌خواهد، همانند کسی است که قطعه‌های آتش را در آب می‌جوید). ۲. (روزگار) همانند شخصیت بیمار) به وسیله‌ی آرزوی بی‌اساس، انسان را می‌فریبد. و اگر پدیده‌ی گوارایی را پیش بیاورد، غوطه‌ور در غصه می‌سازد و آنچه را که ساخته است با نابودی ویرانش می‌نماید. شرط انتقال از خود طبیعی متورم (شخصیت ناسالم) به من کمالی (شخصیت سالم) چندان دشوار نیست زیرا آنچه که لازم است سربلند کردن از لجن خود متورم به بالا- و نگرستن به ملکوت هستی است این سربلند کردن و این نظاره تا به بارگاه هستی آفرین منتهی نگردد، پلک چشمان درون روی هم نیفتد. روزی حضرت موسی (ع) از خدا خواست که گام به بارگاه ربوبیش گذارد، او در نیایش خود چنین

گفت: رب کیف اصل الیک؟ قال الله تعالی: قصدک لی وصلک الی (پروردگارا چگونه به تو برسم؟ خداوند فرمود: قصد وصول به من، همان و رسیدن به من همان.) این نوع وصول از (سیه‌چال شخصیت ناسالم) به (زمینه‌ی شخصیت سالم) نیز وجود دارد. یعنی آغاز ورود به منطقه‌ی شخصیت سالم یک آگاهی و قصد و اختیار می‌خواهد - آگاهی به اینکه (من جزئی از آن آهنگ هستی، هستم که ب

احکمت و مشیت ازلی نواخته می‌شود.) این آهنگ برای پیشبرد کاروان انسان و انسانیت به سوی جاذبیت ربوبی است. این آگاهی که نوید بیداری شخصیت سالم را در درون سر می‌دهد، با قصد و اختیار به حرکت در کاروان مزبور به کمال خود می‌رسد. پس از آن، (حیات مقبول) (آن زندگی و مرگ که قابل اسناد به خداست) (ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی بالله رب العالمین) به جریان می‌افتد. با به فعلیت رسیدن این شخصیت سالم، هم رده‌بندی نیازها منطبق واقعی خود را درمی‌یابد و هم هدفدار بودن حیات روشن می‌گردد. نیازها با مدیریت شخصیت سالم و با نظر به هدفگیری‌های آن، بر مبنای (حیات تکاملی) تنظیم می‌گردد، در حقیقت، بعد از تکون و رشد شخصیت سالم، آماده کردن زمینه‌ی (زندگی با آزادی مسئولانه)، (زندگی با علم و معرفت)، (زندگی با عدالت و در حمایت عدالت) و (زندگی با کرامت و حیثیت) بر سایر نیازها چه مادی و جسمانی محض و چه توجیهی خاص برای زندگی در یک جامعه و محیط خاص، اولویت و تقدم دارد، زیرا شخصیت سالم زندگی بدون حقائق مزبور (عدالت، کرامت، حیثیت، و علم و معرفت و آزادی مسئولانه) و دیگر ارزشها را، زندگی نمی‌داند، تا چه رسد به اینکه نیازهای آن را رده‌بندی نماید. در آ

ن هنگام که شخصیت سالم در افراد جامعه تامین شد، اغلب مشکلات دینی، علمی، اقتصادی، حقوقی، و سیاسی مرتفع می‌گردد. تنظیم نیازهای جسمانی و شخصی و توجیهی اجتماعی، برای شخصیت سالم با احراز اصول و قوانین تثبیت شده‌ی طبیعی و یا قراردادی آنها، همان مقدار آسان است که نفس کشیدن برای انسان سالم در هوای سالم. به همین جهت است که با کمال صراحت و قاطعیت می‌گوییم: اگر سیاستمداران و گردانندگان جوامع بشری بطور عموم و حقوق‌دانان و پیشتازان فرهنگی و تعلیم و تربیتها از عهده‌ی به وجود آوردن شخصیت سالم و مدیریت آن برای افراد جامعه‌ی خود، برنیاينند، هیچ کاری برای خیر و سعادت جامعه انجام نداده‌اند. محال است یک فرد و یا افراد یک جامعه بدون داشتن یک شخصیت سالم، از خیر و کمال و سعادت حقیقی برخوردار شوند. حال می‌پردازیم به مختصات شخصیت سالم: شخصیت سالم با توجه به قانون اساسی خود که عبارتست از حفظ هویت طبیعی خود در مسیر ادامه‌ی (حیات معقول) در جریان تاثیر و تاثر در ارتباطات چهارگانه (ارتباط با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با همنوع خود). این اصول را در زندگانی، حقایق حیاتی تلقی می‌کنند: ۱. با پذیرش یک مذهب قابل قبول عقلی و وجدانی حیات خود

را با ایمان به یک هدف اعلی که در آیه‌ی (انا لله و انا الیه راجعون) آمده است، قابل توجیه و تفسیر می‌نماید. ۲. علم را به عنوان یکی از بهترین وسائل ارتباط با واقعیات تلقی می‌نماید، نه وسیله تورم خود طبیعی. ۳. آنچه را با دلایل قطعی به دست آورده است، علم به حساب می‌آورد و اگر کمترین احتمال در مقتضای دلیل یا دلایل برخلاف مدعا باشد، مدعا را به عنوان یک حقیقت کشف شده به وسیله‌ی عمل منظور نمی‌کند. ۴. با به وجود آمدن انگیزه‌های صحیح برای هر یک از تصور و تصدیق و ایمان و اعتقاد و ترسیم و اندیشه و تعقل و فعالیت وجدانی و محبت و پذیرش فرهنگی و تمدنی، و صدها حقیقت دیگر در یک نظام (سیستم باز) عکس‌العملی صحیح در برابر همان انگیزه در او ایجاد می‌گردد. همچنین در موارد دیگر که شخصیت سالم با داشتن هر دو استعداد درک و عمل در جریان (تاثیر و تاثر قانونی) قرار می‌گیرد. ۵. صبر و تحمل در برابر حوادث ناگوار و شکیبایی در مقابل لذائذ تباہ‌کننده از اساسی‌ترین امتیازات عالی شخصیت سالم است. ۶. امانت الهی تلقی کردن قدرت در همه‌ی اشکالش، به سود جامعه و دفع ضرر از آن، از عظمت‌های بسیار بااهمیت شخصیت سالم است. ۷. احساس وحدت عالی با همه‌ی اف

راد انسانی در آهنگ خلقت، احساسی است که ارزش آن را با کمیت‌های معمولی نتوان تعیین نمود. ۸. احساس حرکت و تحول تکاملی دائمی برای ورود به ابدیت، از نظر اهمیت برای شخصیت سالم از ضرورت‌های اولیه است: ای مقیمان درت را عالمی در هر دمی رهروان راه عشقت هر دمی در عالمی ۹. گذشت سالیان عمر نه تنها برای شخصیت سالم اندوهبار نیست، بلکه بدان جهت که هر لحظه که می‌گذرد، به مقدار همان لحظه به دیدار خداوند هستی‌آفرین که در بارگاهش را به روی بندگانش گشوده است، نزدیک‌تر می‌گردد، بر انبساط و نشاطش افزوده می‌گردد. ۱۰. شخصیت سالم آن حقیقت فعال دائمی است که هر گامی که در اقیانوس زندگی برمی‌دارد، هم یک گام به ساحل که عرصه‌ی دیدار خداوندیست نزدیک‌تر می‌گردد و هم، با آن گام موجی از حقیقت را که در همان اقیانوس وجود دارد درمی‌یابد. خویشتن شما برای ملاحظه‌ی همه‌ی حرکات شما در کمین نشسته و دیده‌بانانی از اعضاء خود و حافظان راستین دارید که اعمال و عدد نفسهای شما را حفظ می‌کند و هیچ تاریکی و سدی نمی‌تواند شما را از کمین و دیده‌بان و حافظان وجودتان بپوشاند. حافظان را گر نبینی ای عیار اختیار خود بین بی‌اختیار روی در انکار حافظ برده

ی نام تهدیدات نفسش کرده‌ای! (مولوی) بسیار خوب، فرض می‌کنیم که آنقدر مهارت در مغالطه و سفسطه‌بازی و خودفریبی و خودپوشی به دست آوردی که گفتی: من در درونم نه کمینی می‌بینم و نه کمین‌گیری، نه حافظی می‌بینم و نه قلمی که همه‌ی رفتار و حرکات و سکنتات و حتی آن پدیده‌های مخفی درونم را ثبت کند. آیا می‌توانی احساس عمیق و ریشه‌دار اختیار را هم که با کمال روشنایی در درون خود شهود می‌کنی، منکر شوی؟! آیا این احساس بس شریف را می‌توان منکر شد که اگر از موجودیت انسان حذف می‌شد، این همه عظمت‌های ارزشی از عدالتخواهی و آزادی‌خواهی و فداکاریها، که تا حد گذشتن از جان سرتاسر تاریخ را پر کرده است، می‌توان تفسیر و توجیه نمود؟! اختیار همان حقیقت است که انسانهای باشخصیت را به عنوان سازندگان تاریخ انسانی قلمداد نموده است. این پدیده‌ی انسانی با عظمت است که اگر از انسان سلب شود، مبدل به یک حیوان درنده‌ای می‌گردد که دارای چنگال و دندانهای درنده‌ی بی‌نهایت می‌باشد. این اختیار است که با کمال وضوح شخصیت و نظاره و سلطه‌ی آنرا در کارهای ارزشی اثبات می‌کند. همین شخصیت است که ثبات همه‌ی حرکات و سکنتات و افعال و رفتارها حتی مخفی‌ترین آنها را در

درون، می‌بیند و آنها را در خود ثبت می‌کند. این شخصیت که به وسیله‌ی پدیده‌ی اختیار اثبات می‌شود اگر در ده سالگی مرتکب قتل شود، پس از گذشت یک قرن زندگی می‌گوید: آری، من قاتلم و نمی‌گویم: من در ده سالگی، مرتکب قتل نفسی شده‌ام و از آن موقع عکسی از آن حادثه در حافظه‌ی من مانده است: نه هرگز، شخصیت (یا نفس، من) بالصراحه می‌گوید: (من قاتلم) با این تجربه‌ی علمی، باز می‌توان گفت کسی در درون من در کمین نشسته است!

[صفحه ۴۴]

اعلموا عباد الله، ان علیکم رصدا من انفسکم و عیونا من جوارحکم و حفاظ صدق یحفظون اعمالکم و عدد انفسکم، لا تسترکم منهم ظلمه لیل داج و لا یکنکم منهم باب ذو رتاج و ان غدا من الیوم قریب (ای بندگان خدا، بدانید که از نفوس شما برا خودتان کمین، و از اعضایتان نگهبانانی است. برای شما از نفوس شما حافظانی راستین گماشته شده است که اعمال شما را و شماره‌های نفسهایتان را ثبت می‌کنند، نه تاریکی شب شما را از آنها مخفی می‌دارد و نه دری محکم شما را از آنها می‌پوشاند و قطعی است که فردا به امروز نزدیک است.) تقوی، یعنی صیانت تکاملی ذات که مختص اساسی شخصیت سالم است. کلمه‌ی (تقوی) با ارزش‌ترین معنی را در کلمات ارزشی برای (حیات معقول) آدمی، دارا می‌باشد، همانگونه که در عنوان مبحث مطرح نمودیم معنای تقوی عبارتست از (صیانت تکاملی ذات که برای داشتن شخصیت سالم ضرورت نهایی دارد.) کار اساسی که شخصیت سالم می‌تواند مدیریت آن را به عهده بگیرد، عبارت است از تنظیم نیازها و سازماندهی (من) (نفس انسانی) در ارتباطات چهارگانه

(ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی و ارتباط انسان با هم‌نوع خود). نخست می‌پرد ازیم به مدیریت مبانی سه‌گانه‌ی نیازها به وسیله‌ی (شخصیت سالم) از دیدگاه اسلام. ضرورت مدیریت مبانی سه‌گانه اساسی نیازها به وسیله‌ی شخصیت سالم از دیدگاه اسلام برای سالم‌سازی حیات انسانی، شخصیت سالم و مدیریت آن، در جریان نیازها و تشخیص اصلی و فرعی و موقت و پایدار بودن و شدت و ضعف آنها و پیدا کردن طرق صحیح مرتفع ساختن آنها، دارای ضرورت حیاتی است. توصیف مختصر نیاز (نه تعریف کامل آن) عبارتست از احتیاج به وجود چیزی که به عنوان جزئی یا شرطی از عوامل ادامه‌ی حیات تلقی شده و بدون تامین آن، حیات بهمان مقدار مختل می‌گردد. اگر ما همه نیازهای اصلی انسانها را در نظر گرفته و مورد بررسی قرار بدهیم، به سه گروه عمده از نیازها می‌رسیم که هر یک دارای انگیزه‌ها و طرق مرتفع ساختن خود را دارا می‌باشند: ۱. نیازهای مادی و جسمانی طبیعی. ۲. نیازهای مربوط به زندگی توجیهی خاص، در جامعه. ۳. نیازهای حیات تکاملی که می‌تواند رو به هدف اعلی حرکت کند. ۱. نیازهای مادی و جسمانی طبیعی، عبارتند از همه‌ی آن نیازها که برای تامین زندگی طبیعی در هر دو حالت فردی و اجتماعی به وجود می‌آیند. مانند غذا، مسکن، لباس، بهداشت و غیرذلک. ۲. نیازهای مربوط به زندگی توجیهی خاص در جامعه، مانند نیازهای سیاسی، فرهنگی، حقوقی و احراز موقعیت شایسته در جامعه و غیرذلک. ۳. نیازهای حیات تکاملی که می‌تواند حیات را رو به هدف اعلی به حرکت درآورد، مانند نیازهای اخلاقی دینی. دیدگاه بعضی روانشناسان معاصر در رده‌بندی نیازها روانشناسان معاصر غالباً، الگوی انسان سالم و ناسالم را با توجه به رفتارهای هنجار و ناهنجار آدمی تعیین می‌نمایند. و در تعیین علل و عوامل رفتارها هم معمولاً از ابعاد مادی و جسمانی بشر بالاتر نمی‌روند. بعضی دیگر از صاحب‌نظران مانند آبراهام مازلو، تا حدودی عمیق‌تر از رفتارشناسی بر مبنای عوامل مادی و جسمانی می‌اندیشند، ولی آنان نیز در ارائه‌ی نیازهای انسان سالم و رده‌بندی آنها از نظر تقدم و تاخر و شدت و ضعف آنها برای عوامل عمیق مدیریت وجود آدمی که شخصیت انسانی است، اهمیت لازم را مطرح نمی‌کنند. در جملات ذیل و ترتیب نیازها که مازلو بیان می‌کند، دقت فرمایید: (با توجه به این بحث که رفتار افراد در هر زمان معمولاً به وسیله‌ی شدیدترین نیاز تعیین خواهد شد، لذا دانستن نیاز افراد در زمانهای مختلف برای مدیر حائز اهمیت است. در این زمینه مازلو یک چهارچوبی را ارائه می‌دهد. وی معتقد است نیازهای اساسی جسمانی بیشترین شدت را خواهد داشت تا اینکه قدری ارضاء شوند، نظیر غذا، لباس و مسکن نیازهایی که حیات انسان بدانها بستگی دارد تا زمانی که این نیازها به حد کافی برای فعالیت بدن برآورده نشوند، بیشتر رفتارهای انسان، احتمالاً در همین سطح خواهد بود و بقیه‌ی نیازها، انگیزه‌ی کمی در وی ایجاد می‌کنند). آنگاه نخستین جدول رده‌بندی نیازها را به قرار ذیل ارائه می‌دهد: ۱. نیازهای جسمانی. ۲. ایمنی و تامین. ۳. احساس تعلق به فعالیتهای اجتماعی. ۴. قدر و منزلت و حیثیت و مقام اجتماعی. ۵. خودشناسی و موقعیت. سپس می‌گوید: هر یک از نیازهای فوق که شدت و اهمیت بیشتر پیدا کند، در جدول رده‌بندی جلوتر می‌افتد. مثلاً هنگامی که رفتار متأثر از نیاز به خودشناسی باشد، قدر و منزلت در رده‌ی دوم و نیازهای اجتماعی در رده‌ی سوم و نیاز به ایمنی در رده‌ی چهارم و نیازهای جسمانی در رده‌ی آخر قرار می‌گیرد. این نظریه اگر چه برای انسانهای معمولی و در شرایط معمولی تا حدودی صحیح به نظر می‌رسد، ولی با دقت به علل و عوامل عمیق درباره‌ی رفتارها و مختصات ذاتی انسانها، لازم است که یک بررسی و تحقیق دقیقتری در این مسئله (انسان سالم از دیدگاه نیازها و تقدم و تاخر و طرق برآوردن آنها، داشته باشیم). برای سالم‌سازی حیات انسانی، نخست باید شخصیت سالم و مدیریت آن را در هر یک از سه گروه نیازهای اساسی مورد تحقیق قرار بدهیم. این حقیقت را متفکرانی که انسان‌شناسی را در شناخت رفتارهای او آنها رفتارهای معلول نیازهای مادی و جسمانی خلاصه می‌کنند، و موضوع شخصیت سالم را در به وجود آوردن انسان سالم، یا بکلی نادیده می‌گیرند و یا در یک موقعیت بی‌اهمیت قرار می‌دهند، صدمه‌ای غیر قابل جبران به انسان‌شناسی و انسان‌سازی وارد می‌آورند! باید با کمال صراحت و قاطعیت بگوییم: احساس بی‌نیازی از مدیریت شخصیت سالم برای به وجود

آمدن انسان سالم، مساوی است با توقع معلول صحیح و سالم بدون علت صحیح و سالم! چنین توقعی شبیه به این است که شما هزاران کارتهای نشان‌دهنده‌ی نامها و موضوعات و شماره‌های اصلی و فرعی و مشخصات قفسه‌های یک کتابخانه معظم را که در کارتکسهای مشخص با کمال ترتیب قرار داده‌اید، از ارتفاع صد متری در هوایی که بادهای متنوع وزیدن گرفته است، رها کنید و انتظار داشته باشید که همه‌ی آن کارتها با کمال نظم و ترتیب بیایند و هر یک در جای خود قرار بگیرند! در صورتی که گاهی برای ت

شخیص یک نیاز واقعی و انتخاب طریق یا طرق مرتفع ساختن آن، در جنگل حوادث بیرونی و درونی به حذف و انتخابهای متعدد و متنوع نیازمند می‌شویم. بهمین جهت است که می‌گوییم: حیات آدمی اگر از طرف عوامل جبری یا اجتماعی و سیاسی توجیه جبری نشود و از طرف دیگر، شخصیت سالم درونی هم نتواند مدیریت وجود آدمی را به اهداف معقول که رو به هدف اعلائی حیات باید تنظیم شوند، به عهده بگیرد، زندگی چنین انسانی در نوسانات بی‌نظمی بلکه در طوفانی از تضادها و تناقضها سپری خواهد گشت. سعیکم شتی تناقض اندرید روز می‌دوزید و شب برمی‌درید (مولوی) این است روشن‌ترین و قاطعانه‌ترین دلیل برای لزوم مدیریت شخص سالم برای زندگی سالم یک انسان. در آغاز بحث، اصول نیازها را بر سه قسم عمده تقسیم کردیم: ۱. نیازهای مادی و جسمانی طبیعی. ۲. نیازهای مربوط به زندگی توجیه‌شده‌ی خاص در جامعه. ۳. نیازهای حیات تکاملی که می‌تواند حیات انسان را رو به هدف اعلائی به حرکت درآورد. برای مدیریت هر یک از این سه نوع نیازها، فعالیتی خاص شخصیتی لازم است که از پراکندگی انگیزه‌ها و پدیده‌ها و شئون حیات جلوگیری نموده و زمینه‌ی حرکت پویا و هدفدار را که بهترین مختص حیات یک انسان سال

م است، آماده نماید. فعالیت شخصیتی یکم- عبارتست از (صیانت ذات طبیعی محض) (یا خود طبیعی) که اشراف و آگاهی به نیازهای مادی و جسمانی محض و موازنه‌ی اهم و مهم و انتخاب طرق مرتفع ساختن آنها را مدیریت می‌نماید. فعالیت شخصیتی دوم- عبارتست از (صیانت ذات) مربوط به زندگی توجیهی خاص در جامعه که شامل عناصر متنوع فرهنگی، حقوقی، سیاسی، و اقتصاد اجتماعی و غیرذلک می‌باشد. فعالیت شخصیتی سوم- عبارتست از (صیانت ذات در مسیر حیات تکاملی) که زمینه را برای حرکت به سوی هدف اعلائی زندگی را در انسان سالم آماده می‌سازد. این مسئله که آیا هر یک از این سه نوع فعالیت شخصیتی مستند به یک شخصیت یا (من، ذات، خود) خاص می‌باشد، یا یک شخصیت (یا من) ... است که با داشتن نیروها و عوامل متعدد و متنوع، می‌تواند هر یک از سه گروه نیازهای عمده را مدیریت نماید، هنوز به تحقیق نهایی نرسیده است. و فرورفتن افراطی در رفتارشناسی که معلول‌شناسی است، مانع از نفوذ علمی و معرفتی در اعماق درون انسان‌ها برای یافتن علت است که (شخصیت) (هویت اساسی وجود آدمی) نام اصلی آن است. آن هویت اساسی که در جدول موضوعات و مسائل علوم انسانی، در خانه‌ی آخر پس از صد موضوع و مسئله قرار

داده می‌شود! اگر چه در مباحث و بررسی‌های رسمی، ممکن است در خانه‌ی اول جدول قرار بگیرد، ولی می‌دانیم از نظر اهتمام و جدیت لازم با آن مسائل و موضوعات برابری نمی‌کند و همین بی‌اعتنایی باعث می‌شود که موضوع خانه‌ی صدم جدول، تمامی محتویات کل جدول را بی‌اعتبار بسازد. برای احساس اهمیت حیاتی شخصیت سالم در وجود انسان سالم و به ثمر رساندن علوم انسانی و متوجه ساختن کارکنان این علوم به اینکه هر قدر که آنان از اهمیت شخصیت در حیات مادی و معنوی انسان و ارزشهای آن بکاهند، بهمان مقدار علوم انسانی آنان اعتبار خود را از دست خواهد داد، ضروری به نظر می‌رسد که گرفتاری علاج‌ناپذیر درون انسانها را به تناقض صریح در صورت کاستن عظمت و ضرورت مدیریت شخصیت سالم در وجود انسان سالم، روشن بسازیم و بیان کنیم که بدون شخصیت یا با وجود شخصیت ناسالم در درون انسانها، محال است که ما بتوانیم یک زندگی سالم داشته باشیم. برای توضیح این گرفتاری، شما می‌توانید به برخی از کتابهای روانشناسی که رفتارها را بر علل آن (شخصیت و عوامل به

وجود آورنده‌ی آنها) مقدم می‌دارد مراجعه فرمایید. و نیز می‌توانید به نوشته‌ی داستایوسکی درباره‌ی پیدا کردن چاره‌ی تضادها و تناق

ض‌های درونی انسان (یادداشتهای زیرزمینی) مراجعه نمایید در این نوشته، خواهید دید این نویسنده‌ی بزرگ (که واقعا به بسیاری از ابعاد و زوایای درون آدمی سر کشیده و معلومات خوبی را از آنها بهره‌برداری نموده و در اختیار مردم گذاشته است). به جهت عدم توجه جدی به حقیقت شخصیت و کاربرد شگفت‌انگیز آن در مدیریت وجود انسان سالم (در همه‌ی قلمرو حیات) مجبور شده است اهمیت را به (می‌خواهم) شخصی افراد انسانی نسبت بدهد و ملاک زندگی مورد رضایت انسان را، اشباع همان (می‌خواهم) تلقی نماید! و در نتیجه عقل و خرد و منطق و احترام و آرامش و سعادت و دیگر عوامل حیات آدمیان را قدا‌ی آن (می‌خواهم) نماید! در صورتی که اگر داستایوسکی با آن ذهن عالی و هوش سرشار و قلم زیبا، شخصیت را مورد دقت قرار می‌داد، و مدیریت همه‌ی اندیشه‌ها و تعقل‌ها و خردگرایی‌ها و علم و معرفت و (می‌خواهم)‌های شخصی را به شخصیت واگذار می‌کرد، قطعی است که هم تضاد و تناقض مابین عقل و خرد و منطق از یک طرف و (می‌خواهم)‌های شخصی از طرف دیگر، مرتفع می‌گشت و هم، گام بسیار موثری در راه به وجود آوردن حیات سالم می‌داشت. آقایان من، آیا می‌توانید بگوئید: حقیقتا برای بشر چیزی که پربهاتر و مصل

حت‌آمیزتر از بزرگترین منافع و مصالحش باشد وجود ندارد؟ و یا (به دلیل اینکه منطق را گم نکنیم)، این طور بگوئیم که مصلحتی وجود دارد که افضل جمله‌ی مصالح بشری است، ولی در تمام قاموسهای مصالح و منافع که نگاه کنیم همیشه از قلم می‌افتد، این مصلحتی است که مهمتر و قوی‌تر و بزرگتر از کلیه مصالح دیگر است. این مصلحتی است که به خاطر آن بشر آماده است و می‌تواند به تمام مصالح و منافع مشخص و تعیین شده‌ی قبلی پشت پا بزند و همه‌ی قوانین آنها را نیز به دست نسیان بسپارد و علیه تمام آنها عمل کند، یعنی علیه عقل، علیه احترام و آرامش و خوشبختی رفتار کند. خلاصه علیه تمام این خواص و منافع خوب و قشنگ عمل کند، فقط به خاطر حفظ این بزرگترین و مصلحت‌آمیزترین مصلحتهایش، به خاطر این مصلحتی که برای او پربهاتر از هر چیز است. می‌شنویم که می‌خواهید حرفم را قطع کنید و بگوئید: (با تمام این احوال که می‌گویی، آن مصلحت نیز مصلحتی است بین مصلحتها) اما کمی تحمل کنید، تا بیشتر توضیح بدهم. آنچه می‌گویم مربوط به امری واهی و خیالی نیست، بلکه به دلیلی که اقامه می‌کنم ربط دارد. این مصلحتی که اسم بردم تنها به همین دلیل قابل توجه است که از سیاهه‌ها و طبقه‌بندی

های معمولی که برای مصلحتهای دیگر می‌کنند خارج است و تمام آنها را خراب می‌کند. همه‌ی آن قواعدی که بشردوستها جهت غنی کردن، یا سعادت‌مند کردن ما خاکیان، وضع یا تقریر کرده‌اند، همه را زیر پا می‌گذارد و خراب می‌کند، همه‌ی آنها را غیر ممکن می‌کند. قبل از اینکه نام این مصلحت بخصوص را ببرم، می‌خواهم خودم را به خطر بیندازم، و آشکارا و عریان بگویم که جمله این روشها و راهنمایی‌های قشنگ، تمام این تئوریه‌ها و قوانین - که برای مردم تمایلات حقیقی و عادی ایشان را توضیح می‌دهد، و پس از توضیح برای اجرای آن تمایلات مردم را مجبور می‌کند که خوبتر شوند و نجیبانه زندگی کنند - به عقیده‌ی من تمام این روشهای پیشنهادی هیچ نیست جز منطق خشک و جامد، بله منطق خشک و جامد. این تئوری اصلاح بشریت، و تصحیح زندگی او با روش نو، و به وسیله‌ی راهنمایی و تهیه روشهایی که مصالح او در برداشته باشد، تقریبا چیزی شبیه به آن است که ... که مثلا باکل مدعی شده بود. او می‌گفت: (که انسان در اثر تمدن فرهنگ به تدریج نرمتر و آرامتر می‌شود و کم کم از وحشیگری و خون آشامیدنش کاسته می‌گردد تا به جایی می‌رسد که دیگر به درد جنگ و ستیز نمی‌خورد). خیال می‌کنم این آقا فقط به وسیله‌ی استدلال منطقی خشک و جامد به این نتیجه رسیده باشد، ولی چه می‌شود کرد که بشر تمایل عاشقانه‌ای برای سیستم ساختن و روش درست کردن دارد و برای نتایج و مقدمات تجریدی که بصرف تعقل صورت گرفته است، ارزش فوق‌العاده‌ای قائل می‌شود، و همیشه آماده است که عمدا واقعتها را ندیده بگیرد. فقط برای اینکه به مقوله‌ها و مقدمات و نتایج منطقیش لطمه نخورد حاضر

است که! چشمش نبیند و یا گوشش نشنود، تا سیستم‌هایی که ساخته است همانطور که هستند باقی بمانند! اما این طوری که نمی‌شود، آقایان من! چشمتان را باز کنید، اطرافتان را نگاه کنید! خون چون رودخانه‌ای جاری است، آنهم چطور؟ تماش بر طبق قوانین و دستورات مسیح، مثل اینکه شامپاین می‌ریزند خون می‌ریزند. همین قرن نوزدهم را از خاطر بگذرانید، به همین قرن که آقای ... نیز در آن قرن زندگی می‌کرده‌اند توجه کنید: ناپلئون داریم، هم بنپارت و هم سومی، بعد می‌آییم بر سر آمریکای شمالی، جنگ‌های ممتد و تقریباً دائمی، جدال‌های مسخره داخلی در اروپای شمالی و غیره، حالا خواهش می‌کنم بفرمایید که چگونه و کجا فرهنگ و تمدن، ما را ترمز کرده است؟ فرهنگ قوهی دراکه‌ی مردم را زیاده‌تر کرده و تمیز چند جهتی را در ایش ان افزایش بخشیده است و ... و تقریباً کار فرهنگ همین است و می‌گوییم که درست در اثر ترقی و تکامل همین قوهی دراکه است که بالاخره بشر توانسته است در خونریزی نیز نوعی لذت پیدا کند و به اینکار ادامه بدهد. هنوز هم همینطور رفتار می‌کند. آیا هیچ توجه کرده‌اید، که دقیق‌ترین مردمان خونریز و خون‌آشام و جانی، تقریباً همه بدون استثناء از جمله‌ی متمدن‌ترین مردم بوده‌اند؟ مردمی بوده‌اند که حتی آتیلا- و رازین و استنکاج (رهبر طغیان قراق‌ها در سال ۱۶۶۷-۱۶۷۱ که در آن ۷۱ نفر اعدام شدند) را با ایشان اصلاً نمی‌توان مقایسه کرد، و اگر ایشان، این مردم مانند آتیلا- و رازین معروف نشده‌اند فقط از این جهت است، که زیاد هستند، همه جا پیدا می‌شوند، خیلی معمولی هستند، کسی به آنها توجه نمی‌کند، همه از دیدن ایشان خسته شده‌ایم، و حوصله نداریم که در جستجویشان باشیم و نشانشان کنیم. بهر تقدیر بشر در سایه‌ی تمدن نه تنها تشنه‌ی خون‌تر از سابق شده است، بلکه به صورت زشت‌تر و پست‌تری خون آشام شده است، خیلی پست‌تر و نفرت‌انگیزتر از آنچه در سابق بود، زیرا سابقاً در خونریزی‌هایی که می‌کرد عدالت و حقانیت می‌دید و با وجدانی آسوده هم‌نوعش را می‌کشت، کسی را می‌کشت که به عقیده‌ی وی بایستی او را بکشد، ولی حالا با اینکه مدت‌هاست می‌دانیم که اینکار کاری است بسیار پست و پلید و زشت، با وجود این خیلی بیشتر از سابق خون خلق را می‌ریزیم. خوب، کدام خونریزی بدتر است؟ خودتان قضاوت کنید! معروف است که کلثوپا (ببخشید از این مثالهایی که مربوط به عهد عتیق است)- دوست می‌داشت که سنجاق‌های طلائی را به سینه‌کینان و ندیمه‌هایش فرو کند، و از صدای ضجه و شیون ایشان لذت ببرد. خواهید گفت که: این کار از نظر نسبی زمانی که بگوییم، مربوط به عهد بربریت می‌شود به حالا- چه؟ می‌گوییم: امروز هم در عهد بربریت زندگی می‌کنیم- با در نظر گرفتن خصوصیت زمانی حالا هم با سنجاق به سینه دیگران فرو می‌کنیم. و با اینکه بشر امروز نسبت به عهد بربریت در پاره‌ای جهات علمی و مسائل مادی پیشرفت کرده است، و می‌تواند دقیق‌تر و روشن‌تر از قدیم به دنیا نگاه کند و تحقیق کند ولی هنوز عادت نکرده است رفتارش را با عقل و خرد و عملش هم آهنگ سازد، و آن گونه عمل کند که علم به او آموخته است. آقایان من! می‌بینم که هنوز هم کاملاً مطمئنید، و قطع دارید که بالاخره بشر روزی عاداتی را که گفتیم فرا خواهد گرفت. می‌گویید وقتی که آخرین باقیمانده‌های عادات احمقانه‌ی گذشته از یادش رفت، آن وقت عاقلانه رفتار خواهد کرد، آن وقت عقل سالم با کمک علم و دانش، طبیعت بشری را کاملاً تربیت می‌کند و او را به مرد خردمندی تبدیل می‌نماید، و در آن صورت به تنها راه عقلانی موجود رهبریش می‌کند، و در آن روز دیگر به اختیار و آزادانه به راه غلط و خطا نخواهد رفت، و به این فساد عالمگیر خاتمه خواهد بخشید. چنین بگوییم که خواسته‌ها و تمایلات طبیعتش را، دیگر بی‌اراده و بی‌اختیار فراموش نخواهد کرد، و از آنها پرهیز نخواهد نمود. بلکه حتی شما به این عقیده‌ی خودتان چیزی دیگری می‌افزایید و می‌گویید: در آن تاریخ نفس علم، آموزگار بشر می‌شود. (با اینکه به نظر من این علم هم که می‌گویید، فقط چیز لوکس و تفنی است)- باز می‌گویید که آن بشر دیگر خودخواهی و خواهش بیجا ندارد، هیچوقت هم نداشته است! می‌گویید که بشر از نظر علمی چیزی نیست جز یک پنجه و دسته‌ی پیانو یا یک ارگ دوار دستی، و می‌گویید که غیر از ما در عالم وجود قوانین طبیعی نیز هستند مثلاً بشر آنچه را که می‌خواهد بکند نه به دلیل تمایلات شخصی و ارادیش می‌کند بلکه کاملاً خودبخود صورت می‌پذیرد، طبق قوانین طبیعی. در نتیجه و بحساب شما فقط کافی است که ما این قوا

نیز را کشف کنیم. وقتی کشف کردیم دیگر بشر نسبت به اعمالی که می‌کند مطلقا مسئول نیست. و خواهد توانست که یک زندگانی بی‌نهایت (لذتبخش و منطقی بدست بیاورد) و رفتار مردم را طبق این قوانین به صورت ریاضی در می‌آوریم و مانند جدول لگاریتم مثلا آنها را تا ۱۰۶۸۰۰۰ حساب می‌کنیم و این صورتهای و حسابها را در تقویم یا در کتابچه‌ای یادداشت می‌کنیم، و یا کمی بهتر و مفصلتر آن را در چند جلد کتاب خوب نقل می‌کنیم و منتشر می‌کنیم. این مجلدات چیزی می‌شود مثلا شبیه به دائرةالمعارف امروزی که در آن همه‌ی اعمال و افعال صحیح مردم را دقیقا حساب کرده، و جمع و تفریق کرده و نوشته‌ایم، در آن روزگا، دیگر در هیچ نقطه از عالم رفتار و اعمال غیرمنتظره و ماجرای مختلفه و ناباب اتفاق نخواهد افتاد. آنگاه- (آقایان من، اینها همه‌اش عقیده‌ی شماست)- نسبتها و روابط جدید اقتصادی پیدا می‌شود، قوانین و روابطی که آنها نیز دقیقا حساب شده، و مانند روابط اجتماعی بصورت ریاضی سنجیده شده است. با یک چشم برهم زدن تمام سوالات و اشکالات مردم حل می‌شود و از بین می‌رود. فقط برای اینکه ما قبلا کلیه‌ی جوابهای لازم علمی را در قوانین و روابط پیش‌بینی کرده‌ایم و حاضر داریم س

پس برای مردم قصری از بلور آماده می‌شود و سپس ... خلاصه کلام، سپس مرغ افسانه‌ای همای سعادت به پرواز درمی‌آید و به بام این کاخ بلوری می‌نشیند و ... خوب طبیعی است که اجرای این خیالات را نمی‌توان ضمانت کرد (حالا- دیگر خودم صحبت می‌کنم). در آن صورت زندگانی ما بسیار خسته کننده می‌شود- زیرا اگر چنان شد، اگر همه‌ی چیزها دقیقا حساب شد چه باید بکنیم؟- چون به همان نسبتی که زندگی بسیار عاقلانه‌ای فراهم می‌شود، ولی در اثر همین خسته کننده بودن و یکنواخت بودن آن، چه فکراهی که برای مردم پیش نمی‌آید. آن سنجاقهای طلائی که قبلا گفتم نیز به دلیل همین خسته کننده بودن، و یکنواخت بودن زندگی در سینه‌ی کنیزکان کلتوپاتر فرو می‌رفت و الا علت دیگر نداشت، خوب، بهتر است که از آنجا صحبت نکنیم، و از همه پلیدتر و نفرت‌انگیزتر این است که پس از فرو کردن سنجاقها در سینه‌ی دیگران خوشحال و شاد هم می‌شویم و کیف می‌کنیم. با همه‌ی این احوال بشر احمق است، بی‌نهایت احمق است و یا اگر احمق هم نباشد خیلی حق ناشناس و بی‌سپاس است، به طوری که اگر بخواهیم از او حق ناشناستری را بجویم بایستی با چراغ بگردیم و نیابیم. مثلا در آن روز طلائی که شما می‌گویید، اگر یک نفر جنتلمن پیدا شد و بی‌مقدمه، و در میان این همه سعادت، و زندگی بسیار عاقلانه‌ی عمومی، جلوی ما سبز شد، و دستهایش را بکمرش زد، و قیافه‌ی مسخره کننده‌ای به خودش گرفت و به ما گفت که: (حاضرین محترم، خوب، حالا که چی، آیا هنوز وقت آن نرسیده است که این عقل و منطق را با نوک پا دور بریزیم و همه‌ی این لگاریتم‌نویسیها و حسابهای منفور و منحوس را به جهنم بفرستیم؟ تا بتوانیم مانند سابق باز به تمایلات مجنونانه‌ی خود پردازیم و همانطور که زندگی می‌کردیم بکنیم؟! اگر چنین آقایی پیدا شد من به هیچ وجه تعجب نمی‌کنم، زیرا بشر بی‌سپاس است و قدر دنیای طلائی که شما برای او تهیه دیده‌اید نمی‌داند. تازه، کار این آقای جنتلمن اینقدر زشت نیست، فقط کمی نیشدار، زننده و ناخوشایند است. زشت تر از آن این است که آن آقای جنتلمن- (شاید)- نخیر چه می‌گویم، حتما و قطعا موافقینی پیدا خواهد کرد- خوب بشر را چنین آفریده‌اند. از دلایل و انگیزه‌های بسیار پوچ و بی‌معنی که اصلا به گفتنش نمی‌ارزد برای خودش بهانه می‌جوید و به آنها عمل می‌کند: چون بشر هر که باشد، همیشه و در همه حال دوست دارد، چنان کند که می‌خواهد و به هیچ وجه خود را ملزم نمی‌داند، آنچنان که عق

ل سالم و مصلحت او اینجاب می‌کند و به او امر می‌دهد و اینکه قادر نیستیم حتی علیه مصالح شخصی خودمان هم اقدام به امری کنیم، و اینکه گاهی می‌شود که حتما بایستی که این چنین بخواهیم و بکنیم- این مطلب جزء عقاید من و یکی از اندیشه‌های من است. اراده‌ی شخصی و آزاد بشر، تمایلات انفرادی و به نظر من حتی احمقانه‌ترین آنها، خیالات و فانتزی‌هایی که خودش ساخته و پرداخته، و گاهی تا سرحد جنون ممکن است پیش رفته باشد، همین‌ها، درست همین چیزهاست، که در هیچ قاموس، و سیاهه و صورتی از مصالح و منافع نوشته نشده است، و هم اینهاست که من آنها را مصلحت‌آمیزترین مصالح نام گذاشتم، محال است که بتوان اینها را طبقه‌بندی کرد- وجود همین عوامل است که تمام تئوری‌ها، روشها و سیستم‌های عاقلانه اشتباه درمی‌آید و به کلی از

بین می‌رود. این آقایان دانشمندان و علمای علم الاجتماع از کجا می‌دانند که بشر به اراده‌ای نجیبانه و موقر و طبیعی و عادی باید احتیاج داشته باشد و احتیاج دارد؟ چه شد به این فکر و اندیشه پرداختند، که بدون کوچکترین شک و تردید اظهار دارند و پذیرند، که حتما بشر اراده‌ای عاقلانه و مصلحت‌آمیز لازم دارد؟ انسان فقط و فقط تسلیم تمایلات مستقل خود

دش است، و هم آن را لازم دارد و بس - این استقلال هرچه گران تمام شود، و به هر کجا او را بکشاند و با خود ببرد فرق نخواهد کرد. هم آن را می‌خواهد. و اما این اراده فقط شیطان می‌داند که ... باز می‌شنوم که قهقهه را سر داده‌اید و حرفم را قطع می‌کنید که: هاهاها اراده! اراده که اصلا و حقیقتا وجود خارجی ندارد، علم امروز بشر را کاملا - تشریح کرده است، و همه می‌دانیم که این اراده‌ی به اصطلاح آزاد، چیز دیگری نیست، جز ... آقایان من، اندکی صبر کنید خودم نیز می‌خواستم همین مطلب را شروع کنم! اقرار می‌کنم، که وقتی این ایراد شما به خاطر رسید تقریبا ترسیدم. درست به جایی رسیده بودم، که می‌خواستم بگویم که این اراده را شیطان فقط می‌داند، که ممکن است به چیزهایی مربوط باشد، و ما بایستی نمی‌دانم به دلیل داشتن و یا نداشتن آن از خدا تشکر کنیم و ... یک مرتبه به یاد علم، همان علمی که می‌فرمایید، افتادم و ... شما حرفم را قطع کردید. خوب ما فرض می‌کنیم که یک روز واقعا فرمول تمام آرزوها و امیال خودمان را پیدا کنیم، منظورم این است که بفهمیم که این امیال و طلب‌ها از چه چیزهایی تبعیت می‌کنند، و به چه چیزهایی بستگی دارند، و در واقع بر طبق چه قوانینی و نظام

اتی ایجاد می‌شوند، و چگونه تعمیم پیدا می‌کنند، در صورتهای مختلف و متضاد به چه و کدام جهت متوجه می‌گردند و غیره، خلاصه، بتوانیم فرمول صحیح منطبق بر ریاضی آنها را پیدا کنیم - در آنصورت بشر فورا و در هر جا که میسرش می‌گردید دست از خواسته‌هایش برمی‌داشت، و به هیچ وجه میل نداشت که اراده داشته باشد. چه لذتی دارد که آدمی هر چه می‌خواهد از روی تقویم و حساب بخواهد؟ تازه به اینجا ختم نمی‌شد، در آنصورت انسانها به شکل پیانو یا ارگ دستی درمی‌آمدند و یا چیزی شبیه به این آلات و ادوات موسیقی، زیرا انسان بدون تمایلات، آرزوها و طلبهایش، بدون اراده‌اش، چه می‌تواند باشد جز یک کوک تار یا پنجه‌ی پیانو؟ عقیده‌ی شما چیست؟ باز هم باید در بدیهیات تحقیق کنیم - آیا فرضی که کردیم ممکن است تحقق یابد یا نه؟ بالاخره تصمیمتان را بگیرید و بگویید که: (هوم ... اراده‌ی ما در اثر برداشت و جهان‌بینی‌های مغلوط و اشتباه، فعلا طوری شده است که، مصالح ما را منحرف و غلط می‌جوید و می‌طلبد. به همین دلیل غالبا ما در طلب بی‌معنی کامل هستیم، در طلب بی‌معنیها هستیم، زیرا بر اثر نادانی و احمقی، در این بی‌معنی‌ها، راحت‌ترین و آسوده‌ترین راه را جهت رسیدن به چیزی

که ظاهرا اصلاح است، می‌بینیم و همانرا انتخاب می‌کنیم. ولی وقتی که همه چیز توضیح و تشریح شد، و سفید و سیاه را مشخص کردیم (و البته اینکار به هیچ وجه غیرممکن نیست، و این ادعا که قبلا فرض کنیم و پیش‌بینی کنیم، که بشر هیچوقت پی به قوانین مخصوص طبیعت نخواهد برد، کاملا - بی‌معنی و پوچ است.) در آن صورت امری بدیهی است، که دیگر آرزوها و تمایلاتی وجود نخواهد داشت، چون خواسته‌های ما وقتی یکبار با عقل همراه شد، آنگاه ما نیز هرچه را که بخواهیم عقلانی می‌خواهیم، چون امروز ما فقط با عقل فکر می‌کنیم، ولی ما عقلمان را نمی‌خواهیم، و در نتیجه ممکن است که هر چیز، ولو مضر و غیر صالح باشد بتوانیم، آرزو کنیم و بخواهیم ... اما در آن روز چون کلیه‌ی آرزوها و افکارمان را دقیقا قبلا - حساب خواهیم کرد و یکبار برای همیشه قوانین این اراده‌ی آزاد را که می‌گویند کشف خواهد شد، و بالنتیجه محصول کار ما همان تقویم و صورت سیاهه می‌شود، به طوری می‌شود که باز ما عملا - از روی این تقویم و صورت سیاهه، اراده خواهیم کرد، و اگر چیزی بخواهیم بر طبق آن صورت خواهیم خواست، زیرا وقتی برای من حساب کردند، و ثابت کردند، که اگر مثلا روزی به یک نفر در خیابان دهن کجی کرد

م، فقط به این دلیل اینکار را کرده‌ام، که مجبور بودم و بایستی در آن لحظه آن کار را می‌کردم، یعنی در آن دقیقه حتما می‌بایستی تغییر قیافه می‌دادم و دهن کجی کردن خود را می‌نمایاندم. حالا می‌خواهم بدانم که در آن صورت، دیگر چه آزادی برای من باقی می‌ماند؟ بخصوص در صورتی که شخص فهمیده و تحصیل کرده‌ای نیز باشم و تحصیلات علمی خودم را هم مثلا - در یکی از

دانشکده‌ها به پایان رسانیده باشم. پس می‌توانم سی سال زندگانی خودم را قبلا پیش‌بینی و حساب کنم. یک کلام، اگر به آنجا رسیدیم، بجای ثابت و لایتغیر رسیدیم، دیگر بهمان نهج ادامه می‌یابد و ما مجبور هستیم، هرچه که هست همانطور بپذیریم، بله، در آن صورت پی‌درپی باید بخود تلقین کنیم که طبیعت در صورتی هم که ما ناراضی باشیم و به علتی مویه و فریاد و فغان کنیم، و از خود عدم رضایت و تسلیم نشان بدهیم و پکر باشیم، از ما نمی‌پرسد، چه می‌خواهی و اراده‌ی تو چیست. باید هر چیزی را چنانچه هست بپذیریم و قبول کنیم، نه آنچنان که میل داریم باشد، اگر واقعا بر طبق این تقویم حساب شده عمل کنیم، و ... و مثلا قرع و انبیق شیمیایی خواهد شد که می‌دانیم از آن چه بیرون می‌آید، و خوب، در آن صورت نیز کاری نمی‌تواند

ن کرد، باید محصول این قرع و انبیق را نیز همچنان که هست بپذیریم، و الا طبیعت خودش بدون در نظر گرفتن تمایل شما هرچه بخواهد و بپذیرد اجرا می‌کند، و از شما نمی‌پرسد که چه بایدش کرد (... آفرین! احسنت، اتفاقا عقیده‌ی من نیز مو به مو هم این است. آقایان من، البته مرا می‌بخشید که مدتی است از فلسفه کنار کشیده‌ام، زیرا در اثر این کار چهل سال تاریکی داشتم! پس حالا می‌توانید لطفاً به من اجازه بدهید کمی تصور و خیال کنم توجه کنید: آقایان من، عقل و خرد چیز خوبی است، هیچ کس بر این مطلب اعتراضی ندارد، ولی عقل و خرد همیشه عقل و خرد است و عقل و خرد خواهد بود، و تنها غذای روان و فکر آدمی است، در صورتی که امیال و خواهشها، برعکس این عقل و خرد نمایشی از مجموع زندگانی بشری است. می‌خواهم بگویم، کلیه‌ی زندگانی بشری و هرچه در زیر و بم این زندگانی وجود دارد است، و اگر این زندگانی در تظاهرات آشکارش، به صورت مبتدل، ژنده، پوسیده و پلیدی نیز جلوه کند، باز هم زندگی است، و به عقل و درایت ربطی ندارد، زندگی است و نه یک فرمول ریاضی، جذر و کعب و معادله. تعریف شخصیت سالم واضح است ما تاکنون توانایی تعریف حقیقی شخصیت سالم را با این فلسفه‌ها و علمی

که تاکنون به دست آورده‌ایم، نداریم. مخصوصاً با در نظر داشتن اینکه ما باید هم یک تعریف یا حداقل یک توصیف رضایت‌بخش درباره‌ی شخصیت داشته باشیم و هم درباره‌ی مفهوم سالم، تا بتوانیم برای شناخت شخصیت سالم، مفاهیمی روشن و قابل قبول را مطرح نماییم. ما برای شناخت شخصیت هیچ راهی جز توصیف مختصات آن نداریم، زیرا درک و دریافت حضوری ما درباره‌ی این حقیقت، جز دریافت همان (من) فوق کمیتها و کیفیتها نیست و ما نمی‌توانیم ذات (من) یا (شخصیت) را مانند یک نمود فیزیکی ببینیم، یا آن را شهود کنیم، بلکه آنچه را که درمی‌یابیم، حقیقی است که با تعیین خود در مقابل (جز من) ما را به خود متوجه می‌سازد و خود همین توجه که علم حضوری (خودآگاهی) نامیده می‌شود، بدان جهت که از خود (من) است (زیرا من هم مورد درک است و هم درک کننده) بازیگری را به تماشاگری ما درمی‌آمیزد و این خود (من درک شده‌ی) خالص را در دیدگاه ما قرار نمی‌دهد. به همین جهت است که ما مجبوریم برای دریافت (من) با شناخت مختصات آن وارد عمل شویم. اگر چه ما برای شناخت مفهوم (سالم) به مشکل علم حضوری دچار نمی‌شویم، ولی نسبی بودن این پدیده هم ما را از تعریف سالم به عنوان یک حقیقت مشخص، دارای ه

ویت معین و مختصات روشن جلوگیری می‌نماید. به هر حال، نخست باید به این مسئله توجه داشته باشیم که (من) از همه جهات همان (شخصیت) نیست که هرچه درباره‌ی آن بگوییم، درباره‌ی شخصیت هم صدق کند. زیرا اطلاق و بی‌رنگی و حالت مجرد در (من) بیش از (شخصیت) است، ما وقتی که (شخصیت) را در نظر می‌آوریم، خصوصیات ثابتی را که در درون یک انسان وجود دارد و در توجیه رفتارهای او موثر است، به نظر می‌آوریم. در صورتی که در موقع دریافت (من) خصوصیت مشخصی را درک نمی‌کنیم مگر پس از توجهات ثانوی و تذکر مستقل به خصائص درونی انسان، مثلاً وقتی که می‌گوییم: (شخصیت) استاد من، فوراً مختصات روانی آن استاد که به عنوان ارکان اساسی (من) استادم بود، وارد ذهن خود آگاه من می‌گردد، مانند: ۱. هشیار بودن او. ۲. محبت عالی که به دانشجویانش داشت. ۳. تواضع و فروتنی بسیار جالب او. ۴. اشتیاق وافر به افزودن مستمر به معلوماتش. ۵.

آرامش روانی در برابر غیرذلتک پس از این جهت می‌توان گفت: شخصیت عبارت از (من) تشخیص یافته بوسیله مختصات معنی. با نظر به مجموع ملاحظات فوق، اثبات می‌شود که برای تعریف یا توصیف شخصیت، مجبوریم که استعدادها و قواها و ابعاد این حقیقت را مطرح کنی

م. سپس مفهوم سالم را بررسی نموده و در نتیجه (شخصیت سالم) را تا آنجا که امکان‌پذیر است بشناسیم. نمونه‌ای از مختصات اساسی شخصیت ۱. ارزشیابی و مدیریت واحدها و جریان‌ات درونی، مانند مذهب گرای، علم‌گرایی، تصورات، تصدیقات، تجسیمات، تخیلات، اندیشه، تعقل، وجدان با فعالیت‌های متنوعی که دارد، محبت، عشق، فرهنگ‌گرایی، تمدن‌خواهی، الهام‌ها، شهودها، ابداع، شک و یقین و ظن، لذت‌اند و آلام، خودآشنایی، خودسازماندهی، علم‌حضور (خودهشیاری)، اراده، تصمیم، اختیار، سودجویی، فرار از زیان، وفاء به عهد، امید، آرزو، فداکاری و راه آرمان‌های اعلا، عفت، شجاعت، عدالت، حکمت، انجذاب بر بی‌نهایت، رویاهای صادقه، احساس وحدت عالی با دیگر افراد هم‌نوع. ۲. ارزشیابی و مدیریت ارتباطات مابین (من) و (جز من). ۳. ارزشیابی و مدیریت انگیزه‌هایی که از جهان برونی عینی یا عواملی درونی، با انسان در ارتباط قرار می‌گیرد. ۴. آمادگی دائمی برای تنظیم موجودیت انسان با آینده‌ای که با رویدادهای یقینی یا احتمالی یا حدسی از راه می‌رسند و با او ارتباط برقرار می‌کنند. ۵. افزون‌گرایی بی‌حد درباره‌ی هر آنچه که سود و کمال خود را در آن می‌بیند. آن حقیقتی که مدیریت و توجیه

و ارزشیابی موضوعات فوق (و با نظر به حالت ترکیبی و فرعی آنها) و صدها برابر آنها را در صورت سالم بودن در یک (حیات معقول) باید انجام بدهد، شخصیت است. تفاوت شخصیتها با نظر به معلومات و تجارب و ظرفیت در برابر حوادث و حساسیت در مقابل برخی انگیزه‌ها و کمال‌جویی بدیهی است که شخصیت‌های اشخاص در مقایسه با یکدیگر، بسیار متفاوت است، و به جهت همین تفاوتها است که یک ملا-ک فراگیر و قاعده‌ی واحده کاملاً- کلی برای شناخت و ارزیابی آنها، نمی‌توان عرضه نمود. شخصیت کسی که از اندک معلومات و تجارب بهره‌ای ندارد، چگونه قابل قیاس است با کسی که از معلومات و تجارب فراوانی برخوردار است. کسی که از شخصیت قوی در سازماندهی کاملی درون خود در برابر تندترین پیشامدها برخوردار است، به هیچ وجه مشابهتی با آن کسی که بنا بر مثل معمولی (با یک کشمش گرمش می‌شود و با یک غوره سردش می‌شود) ندارد. عده‌ای را با چشمانمان مشاهده کرده‌ایم که با یاد گرفتن چند اصطلاح فریبنده و با خواندن چند مجلد کتاب ذوقی، تحملشان را چنان از دست دادند که حاضر به شنیدن حتی یک کلمه انتقاد نشدند! در برابر این کم‌ظرفیتها، انسانهایی دیدیم که با داشتن دریایی از معلومات و به وجود آوردن صده

ا مسائلی ابداعی در فلسفه و علوم انسانی، کمترین خودنمایی و هیاهو، حتی بدون ابراز اینکه (من هم موجودم) لحظات عمر پربارشان در ابدیت معارف جاودانی سپری شد. با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی تا بی‌خبر بمیرد در درد خودپرستی گمان نمی‌رود هیچ انسان آگاه و خردمندی، پلیدی کبر و غرور و خودخواهی را درک نکرده باشد. با جرئت می‌توان گفت که تقبیح و اهانتی که بشریت در تمامی دورانها برای خودخواهان ابراز کرده‌اند، درباره‌ی هیچ کسی روا نداشته‌اند. توجه فرمایید: تا جان به تن بینی مشغول کار او باش هر قبله‌ای که بینی بهتر ز خودپرستی (حافظ) من غلام آنکه او در هر رباط خویش را واصل نداند بر سباط (مولوی) هر که را مردم سجودی می‌کنند زهرها در جان او می‌آکنند (مولوی) شخصیت سالم در برابر شخصیت بیمار، یعنی چه؟ هر موجود گیاهی، حیوانی و انسانی که با نظر به قوانین زندگی مخصوص به آن هویت طبیعی خود را در مسیر ادامه‌ی حیات حفظ نموده و در جریان تاثیر و تاثر کمالی قادر است در ارتباط با موجوداتی که با آنها (ارتباط با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوع خود) در تماس قرار می‌گیرد، آن هویت را با نظم مقرر خود، اداره کند. چنین

موجودی از سلامت برخوردار است و بالعکس هر موجودی که از در فعالیت و جریان فوق (تاثیر و تاثر کمالی) ناتوان باشد، به همان اندازه‌ی ناتوانی، ناقص یا بیمار است. از اینجا روشن می‌شود که: سالم بودن شخصیت یک امر کاملاً نسبی است اصول و

قواعد کلی سلامت جسمانی بنابر تحقیقات بسیار فراوان که در جنبه‌های بیولوژی و فیزیولوژی انسان، مخصوصاً از نظر تندرستی و بیماری که پزشکان صاحب‌نظر انجام داده‌اند، روشن‌تر و مشخص‌تر است تا اصول و قواعد کلی سلامت روانی که در روانشناسی و روانپزشکی و دیگر علوم مربوطه مطرح می‌گردد، زیرا موضوع سلامت جسمانی دارای نمودهای فیزیکی و فعالیتهای شیمیایی می‌باشد و از این جهت است که وصول به مشترکات کلی پدیده‌ی سلامت در بدن و اجزاء جسمانی آن، ساده‌تر و مشخص‌تر است، از وصول به مشترکات کلی سلامت جسمانی دارای نمودهای فیزیکی و فعالیتهای شیمیایی می‌باشد و از این جهت است که وصول به مشترکات کلی پدیده‌ی سلامت در بدن و اجزاء جسمانی آن، ساده‌تر و مشخص‌تر است، از وصول به مشترکات کلی سلامت در پدیده‌ها و مسائل روانی. در یک عده اصول کلی‌تر، هر دو بعد انسانی، مشترکاتی دارند، به عنوان مثال همانگونه که برای بدنی که قدرت ۱۰

ساعت کار مفید دارد، محدود کردن آن به ۹ ساعت بدون هیچ علت منطقی، نوعی بیماری است و چشمی که قدرت بینایی بسیار زیادی را دارد، محدود ساختن آن به بینایی‌های کمتر از آنچه که توانایی دارد، بدون علت صحیح، نوعی بیماری آن جزء از بدن محسوب می‌گردد. همچنان شخصیتی که قدرت اکتشاف و اختراع دارد، یا از خلاقیت ابداعی هنری برخوردار است و یا نبوغ مدیریت جمعی یا جامعه‌ای را دارا می‌باشد، بدون علت منطقی، این استعدادها را خنثی کند، قطعاً چنین اشخاصی دارای شخصیت سالم نمی‌باشند. و بالعکس، کسانی که با فقدان معلومات لازم و کافی، در صدد اظهار نظر در مسائلی که نیازمند آن معلومات است، برآیند، مبتلا به نوعی بیماری هستند که می‌توان از فروع و مشتقات بیماری خودخواهی محسوب نمود. از همین جا معلوم می‌شود که خنثی شدن استعدادهای علم حضوری (خودهوشیاری)، اراده، تصمیم، اختیار، مذهب گرایی، علم گرایی، تصورات، تصدیقات، تجسیمات، اندیشه، تعقل، وجدان، محبت، عشق، عواطف قانونی، فرهنگ گرایی، تمدن‌خواهی و غیرذلک، با امکان بهره‌برداری از آنها نوعی بیماری است که بدون تردید تاثیر و تاثر قانونی شخصیت را در برابرانگیزی آنها از بین می‌برد، و این روشن‌ترین علامت بیم

اری شخصیت است. برای سالم‌سازی شخصیت و نجات دادن آن از یک بیماری مستمر که از دیدگاه مذهب و اخلاق و فرهنگهای انسان‌ساز پیشرو (خودخواهی) نامیده می‌شود، باید برای بشر، راه مبارزه با تورم (خود طبیعی) را که همان صیانت تکاملی ذات است تعلیم نمود. در این مبحث، نخستین مسئله بسیار شگفت‌انگیزی که داریم، این است که با این عمومیت و فراگیری بیماری (خودخواهی) که اکثریت قریب به اتفاق افراد بشر را در همه‌ی جوامع و از آغاز تاریخ زندگی بشر در روی کره‌ی خاکی تاکنون مبتلاء نموده است آیا می‌توانیم بگوییم: بیماری شخصیت، خلاف قانون حیات انسانی بوده و اصل اولی سلامت شخصیت است؟ به عبارت دیگر، پدیده‌ی (خودخواهی) (دیدن خود، و اعتقاد درباره‌ی آن بزرگتر از آنچه که هست) لازمه‌ی چنین دید و اعتقاد، دو انحراف پدید را به وجود می‌آورد: انحراف یکم: طغیان بر اصول و قوانین مقرر بر صلاح زندگی افراد جامعه، گاهی این بیماری به قدری شدت پیدا می‌کند که آدم خودخواه برای اینکه خودنمایی کند و خود تورم‌یافته‌اش را نشکند، حتی با قوای طبیعی که قدرت مقاومت در برابر آنها را ندارد، گلاویز می‌شود و در نتیجه به زندگی خود پایان می‌دهد! مثلاً برای خودنمایی از جای بل

ندی می‌پرد! از سیلی عبور می‌کند! با یک درنده‌ای دست و پنجه نرم می‌کند! و زندگی خود را در این حماقت بازی از دست می‌دهد. انحراف دوم: نگاه کردن به دیگران در درجه‌ای پایین‌تر از خود. این مختص بیماری (خودخواهی) بوده است که حق‌کشی‌ها راه انداخته و حقوق‌ها را پایمال و دگرگون ساخته و جنگهای خانمانسوز را به راه انداخته است. همانگونه که خودخواهی منبع همه‌ی بیماریهای شخصیتی است و بیماری شخصیتی منشا همه‌ی انحرافات و پلیدیها و حق‌کشی‌ها و خونریزیها است، تعدیل خودخواهی و مبدل کردن آن به (صیانت تکاملی ذات) منبع همه‌ی انواع خیرات و سعادت‌های فردی و اجتماعی برای انسانها می‌باشد. با توجه به انواع ارتباطات انسان در این زندگانی، چهار قسم ارتباط وجود دارد که اصل اساسی همه‌ی آنهاست: ۱.

ارتباط انسان با خویشتن، ۲. ارتباط با خدا، ۳. ارتباط انسان با جهان هستی، ۴. ارتباط انسان با ممنوع خود. آدم خودخواه با خودخواهی تعدیل نیافته که همان (صیانت طبیعی ذات) است در ارتباط با خویشتن، با عینک (خود تورم یافته) می‌نگرد و خود را بزرگتر و بی‌نیازتر از آنکه (هست) می‌بیند، لذا طرف توجه انسان خودخواه، هرگز نمی‌تواند خویشتن حقیقی‌اش باشد، لذا بیک (خودساختگی) دائما در حال فریفتن موجودیت خویشتن است، یعنی مثلا او (۱) است ولی دائما خود را، ۱۰۰ می‌بیند! گاهی هم خود را بی‌نهایت تلقی می‌کند!! شگفتا! که این بیماری اصلی و تباہ‌کننده با لذتی دروغین که دارد، سرتاسر تاریخ بشری را فراگرفته، جز مذهب و اخلاق الهی که آن هم ریشه‌ی مذهبی دارد، علاج و دوا بی‌ندارد، ولی همین بیماری بقدری تجاوزگر و کورکننده است که همین علاج و دوا را هم طرد می‌کند! می‌دانید بیماری خودخواهی در دفع این طبابت و رد این علاج و دوا چه می‌گوید؟ یک تسییح به دست می‌گیرد و با ذکر نامفهوم علم، علم، علم، علم... مذهب و اخلاق و دیگر منابع ارزشی را به خیال خود از میدان خارج می‌کند و با تسلیت به خویشتن (از طرف خود تورم یافته) سر به بالش راحت می‌نهد و بامدادان در دانشگاهها و رسانه‌های گروهی دنیا، کشف جدیدی به این عنوان که (علم بلی!! مذهب و اخلاق نه!) اینجاست که بشر به حد نصاب از (خودبیگانگی) می‌رسد و فریاد می‌زند: ای مرگ بیا که زندگی ما را کشت. انسان خودخواه با خودخواهی تعدیل نیافته، در ارتباط با خدا، با آن خود تورم یافته، اگر در درونش جایی برای خدایابی و خداخواهی باقی مانده باشد، همواره خود را از خدای طلبکار می‌داند! که اگر از نظر جمال زیبایی او به درجه حضرت یوسف (ع) نرسد و ثروتش از ثروت قارون ۱۵ ریال کمتر باشد، و توانایش به آن حد نباشد که بتواند کهکشانش را با دست خود بردارد و در فضا بگرداند و یا یک لحظه سردرد یا پادرد به سراغش بیاید، فتوای نامبارکش چنین خواهد بود که خدا عادل نیست! پس کو و کجاست آن عدالت الهی که پیامبران و اولیاء الله و حکمای راستین و عرفاء دم از آن می‌زنند! اگر تورم خود طبیعی این انسان مقداری هم افزایش پیدا کند، تدریجا بجای انا من الله، انا بالله، انا الی الله فریاد می‌زند: (من خدایم!) یا اراده‌ی خود را چنان مطلق تلقی می‌کند که می‌خواهد اراده‌ی مطلق که گرداننده‌ی هستی است، از او پیروی کند. و یا مانند تکنیک زده‌های امروز که بدین وسیله سلطه‌ها بدست آورده‌اند، با ادعای (انسان خدایی) روشنفکری خود را به حد نصاب برسانند! در آن هنگام که خودخواهی تعدیل یافت و خود طبیعی در مدیریت وجود آدمی جای خود را (به صیانت تکاملی ذات) خالی کرد. چهره بسیار زیبای شخصیت سالم با یک روشنایی روشنگر، مدیریت درون آدمی را به دست می‌گیرد و طعم قرار گرفتن انسان را در جاذبیت خداوندی به او می‌چشانند. ای مردم، ای هنرمندان، ای دانشمندان علوم انسانی، ای فلاسفه، ای فرهنگ سازان یقین بدانید مادامی که پدیده‌ی خودخواهی تعدیل نیافت و به درجه‌ی والای (صیانت تکاملی ذات) نرسید، توقع شخصیت سالم از این انسانها که شما با آنها سر و کار دارید، مانند توقع یک آتش سوزان از آب سرد است که نامی جز حماقت بی‌نهایت نمی‌توانیم برای آن پیدا کنیم. همانگونه که توقع (حیات معقول) از زندگی دنیوی غوطه‌ور در تمایلات بی‌مهار و امواج طغیانی هوی و هوسها، نوعی جنون محسوب می‌شود، همچنان توقع شخصیت سالم از آن نوع زندگی است که همه چیز و همه کس را وسیله و خود را هدف تلقی می‌کند!! چنین توقعاتی شبیه به همان است که ابوالحسن تهامی در آن قصیده‌ی جاودانی که در رثاء فرزندش سروده، آورده است: ۱. و مکلف الایام ضد طباعها متطلب فی المآء جذوه نار ۲. الدهر یخدع بالمنی و یغص ان هنا و یهدم ما بنی بیوار (آن کسی که از روزگار رو به سقوط و فنا، ضد طبیعت آن را می‌خواهد، همانند کسی است که قطعه‌های آتش را در آب می‌جوید). ۲. (روزگار همانند شخصیت بیمار) به وسیله‌ی آرزوی بی‌اساس، انسان را می‌فریبد. و اگر پدیده‌ی گوارایی را پیش بیاورد، غوطه‌ور در غصه می‌سازد و آنچه را که ساخته است با نابودی ویرانش می‌نماید.) شرط انتقال از خود طبیعی متورم (شخصیت ناسالم) به من کمالی (شخصیت سالم) چندان دشوار نیست زیرا آنچه که لازم است سربلند کردن از لجن خود متورم به بالا و نگرستن به ملکوت هستی است این سربلند کردن و این نظاره تا به بارگاه هستی آفرین منتهی نگردد، پلک چشمان درون روی هم نیفتد. روزی حضرت موسی (ع) از خدا خواست که گام

به بارگاه ربوبیش گذارد، او در نیایش خود چنین گفت: رب کیف اصل الیک؟ قال الله تعالی: قصدک لی وصلک الی (پروردگارا چگونه به تو برسم؟ خداوند فرمود: قصد وصول به من، همان و رسیدن به من همان). این نوع وصول از (سیه‌چال شخصیت ناسالم) به (زمینه‌ی شخصیت سالم) نیز وجود دارد. یعنی آغاز ورود به منطقه‌ی شخصیت سالم یک آگاهی و قصد و اختیار می‌خواهد - آگاهی به اینکه (من جزئی از آن آهنگ هستی، هستم که با حکمت و مشیت ازلی نواخته می‌شود). این آهنگ برای پیشبرد کاروان انسان و انسانیت به سوی جاذبیت ربوبی است. این آگاهی که نوید بیداری شخصیت سالم را در درون سر می‌دهد، با قصد و اختیار به حرکت در کاروان مزبور به کمال خود می‌رسد. پس از آن، (حیات مقبول) (آن زندگی و مرگ که قابل اسناد به خداست) (ان صلوتی و ن

سکی و محیای و مماتی بالله رب العالمین) به جریان می‌افتد. با به فعلیت رسیدن این شخصیت سالم، هم رده‌بندی نیازها منطبق واقعی خود را درمی‌یابد و هم هدفدار بودن حیات روشن می‌گردد. نیازها با مدیریت شخصیت سالم و با نظر به هدفگیری‌های آن، بر مبنای (حیات تکاملی) تنظیم می‌گردد، در حقیقت، بعد از تکون و رشد شخصیت سالم، آماده کردن زمینه‌ی (زندگی با آزادی مسئولانه)، (زندگی با علم و معرفت)، (زندگی با عدالت و در حمایت عدالت) و (زندگی با کرامت و حیثیت) بر سایر نیازها چه مادی و جسمانی محض و چه توجیهی خاص برای زندگی در یک جامعه و محیط خاص، اولویت و تقدم دارد، زیرا شخصیت سالم زندگی بدون حقائق مزبور (عدالت، کرامت، حیثیت، و علم و معرفت و آزادی مسئولانه) و دیگر ارزشها را، زندگی نمی‌داند، تا چه رسد به اینکه نیازهای آن را رده‌بندی نماید. در آن هنگام که شخصیت سالم در افراد جامعه تامین شد، اغلب مشکلات دینی، علمی، اقتصادی، حقوقی، و سیاسی مرتفع می‌گردد. تنظیم نیازهای جسمانی و شخصی و توجیهی اجتماعی، برای شخصیت سالم با احراز اصول و قوانین تثبیت شده‌ی طبیعی و یا قراردادی آنها، همان مقدار آسان است که نفس کشیدن برای انسان سالم در هوای سالم. ب

ه همین جهت است که با کمال صراحت و قاطعیت می‌گوییم: اگر سیاستمداران و گردانندگان جوامع بشری بطور عموم و حقوق‌دانان و پیشتازان فرهنگی و تعلیم و تربیتها از عهده‌ی به وجود آوردن شخصیت سالم و مدیریت آن برای افراد جامعه‌ی خود، برنیایند، هیچ کاری برای خیر و سعادت جامعه انجام نداده‌اند. محال است یک فرد و یا افراد یک جامعه بدون داشتن یک شخصیت سالم، از خیر و کمال و سعادت حقیقی برخوردار شوند. حال می‌پردازیم به مختصات شخصیت سالم: شخصیت سالم با توجه به قانون اساسی خود که عبارتست از حفظ هویت طبیعی خود در مسیر ادامه‌ی (حیات معقول) در جریان تاثیر و تاثر در ارتباطات چهارگانه (ارتباط با خویشان، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوع خود). این اصول را در زندگانی، حقایق حیاتی تلقی می‌کنند: ۱. با پذیرش یک مذهب قابل قبول عقلی و وجدانی حیات خود را با ایمان به یک هدف عالی که در آیه‌ی (انا لله و انا الیه راجعون) آمده است، قابل توجه و تفسیر می‌نماید. ۲. علم را به عنوان یکی از بهترین وسائل ارتباط با واقعیات تلقی می‌نماید، نه وسیله تورم خود طبیعی. ۳. آنچه را با دلایل قطعی به دست آورده است، علم به حساب می‌آورد و اگر کمترین احتمال در مقتض

ای دلیل یا دلائل برخلاف مدعا باشد، مدعا را به عنوان یک حقیقت کشف شده به وسیله‌ی عمل منظور نمی‌کند. ۴. با به وجود آمدن انگیزه‌های صحیح برای هر یک از تصور و تصدیق و ایمان و اعتقاد و ترسیم و اندیشه و تعقل و فعالیت وجدانی و محبت و پذیرش فرهنگی و تمدنی، و صدها حقیقت دیگر در یک نظام (سیستم باز) عکس‌العملی صحیح در برابر همان انگیزه در او ایجاد می‌گردد. همچنین در موارد دیگر که شخصیت سالم با داشتن هر دو استعداد درک و عمل در جریان (تاثیر و تاثر قانونی) قرار می‌گیرد. ۵. صبر و تحمل در برابر حوادث ناگوار و شکیبایی در مقابل لذائذ تباه‌کننده از اساسی‌ترین امتیازات عالی شخصیت سالم است. ۶. امانت الهی تلقی کردن قدرت در همه‌ی اشکالش، به سود جامعه و دفع ضرر از آن، از عظمت‌های بسیار بااهمیت شخصیت سالم است. ۷. احساس وحدت عالی با همه‌ی افراد انسانی در آهنگ خلقت، احساسی است که ارزش آن را با کمیتهای معمولی

نتوان تعیین نمود. ۸. احساس حرکت و تحول تکاملی دائمی برای ورود به ابدیت، از نظر اهمیت برای شخصیت سالم از ضرورت‌های اولیه است: ای مقیمان درت را عالمی در هر دمی رهروان راه عشقت هر دمی در عالمی ۹. گذشت سالیان عمر نه تنها برای شخصیت سالم اندوهبار نیست، بلکه بدان جهت که هر لحظه که می‌گذرد، به مقدار همان لحظه به دیدار خداوند هستی‌آفرین که در بارگاهش را به روی بندگانش گشوده است، نزدیک‌تر می‌گردد، بر انبساط و نشاطش افزوده می‌گردد. ۱۰. شخصیت سالم آن حقیقت فعال دائمی است که هر گامی که در اقیانوس زندگی برمی‌دارد، هم یک گام به ساحل که عرصه‌ی دیدار خداوندیست نزدیک‌تر می‌گردد و هم، با آن گام موجی از حقیقت را که در همان اقیانوس وجود دارد درمی‌یابد. خویشتن شما برای ملاحظه‌ی همه‌ی حرکات شما در کمین نشسته و دیده‌بانانی از اعضاء خود و حافظان راستین دارید که اعمال و عدد نفسهای شما را حفظ می‌کند و هیچ تاریکی و سدی نمی‌تواند شما را از کمین و دیده‌بان و حافظان وجودتان پوشانند. حافظان را گر نینی ای عیار اختیار خود بین بی‌اختیار روی در انکار حافظ برده‌ای نام تهدیدات نفسش کرده‌ای! (مولوی) بسیار خوب، فرض می‌کنیم که آنقدر مهارت در مغالطه و سفسطه‌بازی و خودفریبی و خودپوشی به دست آوردی که گفتی: من در درونم نه کمینی می‌بینم و نه کمین‌گیری، نه حافظی می‌بینم و نه قلمی که همه‌ی رفتار و حرکات و سکنتات و حتی آن پدیده‌های مخفی درونم را ثبت کند. آیا می‌

توانی احساس عمیق و ریشه‌دار اختیار را هم که با کمال روشنایی در درون خود شهود می‌کنی، منکر شوی؟! آیا این احساس بس شریف را می‌توان منکر شد که اگر از موجودیت انسان حذف می‌شد، این همه عظمت‌های ارزشی از عدالت‌خواهی و آزادی‌خواهی و فداکاریها، که تا حد گذشتن از جان سرتاسر تاریخ را پر کرده است، می‌توان تفسیر و توجیه نمود؟! اختیار همان حقیقت است که انسانهای باشخصیت را به عنوان سازندگان تاریخ انسانی قلمداد نموده است. این پدیده‌ی انسانی با عظمت است که اگر از انسان سلب شود، مبدل به یک حیوان درنده‌ای می‌گردد که دارای چنگال و دندانهای درنده‌ی بی‌نهایت می‌باشد. این اختیار است که با کمال وضوح شخصیت و نظاره و سلطه‌ی آنرا در کارهای ارزشی اثبات می‌کند. همین شخصیت است که ثبات همه‌ی حرکات و سکنتات و افعال و رفتارها حتی مخفی‌ترین آنها را در درون، می‌بیند و آنها را در خود ثبت می‌کند. این شخصیت که به وسیله‌ی پدیده‌ی اختیار اثبات می‌شود اگر در ده سالگی مرتکب قتل شود، پس از گذشت یک قرن زندگی می‌گوید: آری، من قاتلم و نمی‌گویم: من در ده سالگی، مرتکب قتل نفسی شده‌ام و از آن موقع عکسی از آن حادثه در حافظه‌ی من مانده است: نه هرگز، شخصیت (یا

نفس، من) بالصراحه می‌گوید: (من قاتلم) با این تجربه‌ی علمی، باز می‌توان گفت کسی در درون من در کمین نشسته است! فکان کل امریء منکم قد بلغ من الارض منزل وحدته و مخط حفرته، فیاله من بیت وحده و منزل وحشه و مفرد غربه (فردا چنان نزدیک است) که گویی هر فردی از شما به جایگاه تنهایی خود در زمین رسیده و در آن گودال که برای او تعیین شده، آرمیده است. وه که چه خانه‌ی پنهانی و منزل وحشتناک و جدا افتاده از جمعی که منزل در غربت گرفته است. وحشت از یک منزلگه اسرارآمیز زیر خاک برای اشقیاء اگر چه با عبور از پل مرگ، مفارقت روح از بدن آغاز می‌گردد، ولی ارتباط این دو حقیقت از یکدیگر به کلی قطع نمی‌گردد. مخصوصاً در اولین زمانهای جدایی آن دو از یکدیگر. می‌توان برای این مطلب، به پیوستن دومین بار همان روح و همان جسم که در معاد صورت می‌گیرد، استدلال نمود. کسانی که درباره‌ی اینگونه مسائل با دیده‌ی انکار و تردید می‌نگرند، آگاهانه یا ناآگاهانه، با کمال غرور که به وسیله‌ی چند کلمه و اصطلاح بی‌سر و ته بدست آورده‌اند، ادعای علم منطقی نموده و چون شب پرگان، از نورانیت وحی و سخنان معادن صدق و حقیقت دور مانده و در ظلمات جهل مرکب سرگردانند به این مدعی ان بی‌خبر از عالم وجود بگویند: بیاید اقلاً نصیحت یک فیلسوف به نام ابن سینا را بشنوید: (اگر انکار و تردید درباره‌ی آنچه که به گوشت می‌رسد تو را به اضطراب انداخت، (خود را گم مکن) بهتر این است که اینگونه مشکلات را در بوت‌های امکان بگذاری مگر

اینکه برهانی روشن بر محال بودن آنها داشته باشی). با نظر به مجموع دلایل عقلی و شهود قلبی و منابع دینی، بدیهی است که وحشت و هراس در این دنیا و موقع گذر از پل زندگی به ما بعد زندگی و خوابیدن در زیر انبوه خاکها برای کسانی است که در این دنیا با نفس کثیف و آلوده به گناهان زندگی کرده و بدون پشیمانی و توبه از این جهان رخت بر بسته و راهی زیر خاک تیره گشته‌اند. و الا گر مرگ رسد چرا هراسم کان راه به تست می‌شناسم از خوردگهی به خوابگاهی وز خوابگاهی به بزم شاهی خاکی که به تست خانه خیزم خوش خسبم و شادمانه خیزم (نظامی گنجوی) و کان الصیحه قد اتکم و الساعه قد غشیتکم، و برزتم لفصل القضاء قد زاحت عنکم الابطال و اضمحلت عنکم العلل واستحقت بکم الحقائق و صدرت بکم الامور مصادرها، فاتغطوا بالعبر و انتفعوا بالنذر از زیر انبوه خاکها برمی‌خیزد در حالی که رستاخیز شما را در خود فرورده است هی

چ کس راهی برای گریز از آن رستاخیز که بر همه احاطه کرده است، ندارد، حالتی است بی‌سابقه، بدون اینکه در حواس طبیعی آدمی، تغییر به وجود بیاید، بدون اینکه ساختار مغزی وی دگرگون شود، پدیده‌ها و رویدادها و عموم آن عواملی که واقعیات و حقائق را می‌پوشانند برکنار می‌شوند یک تیزبینی در اولاد آدم (ع) به وجود می‌آید که بهانه‌ها و پوزشها و علت تراشی‌های بی‌اساس، راه نیستی را پیش می‌گیرند.

خطبه ۱۵۷- پیامبر و قرآن

[صفحه ۸۲]

تفسیر عمومی خطبه‌ی صد و پنجاه و هشتم ارسله علی حین فتره من الرسل و طول هجعه من الامم و انتقاض من المبرم، فجاءهم بتصدیق الذی بین یدیه و النور المقتدی به. (خداوند پیامبر عظیم‌الشان اسلام را در دوران انقطاع وحی و رسولان و در امتداد خواب امته‌ها و در تاریکی (جهالتها) فرستاد. در آن هنگام اصول و قوانین حیات سعادت‌مندان‌هی انسانها (دین) شکسته بود. آن رسول گرامی با تصدیق آنچه پیش رو داشت (کتابهای الهی آورده بود)، و با نوری که از آن پیروی می‌شود، برای آن مردم مبعوث شد. پیامبر اسلام محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم در دوران فترت وارد جامعه‌ی بشری گشت و همه‌ی کتابهای آسمانی و پیامبران الهی را تصدیق فرمود. آیات شریفه‌ی قرآنی در موارد متعددی به تصدیق پیامبر اسلام و ایمان او به پیامبران الهی گذشته و کتابهای منحرف نشده‌ی آنان تصریح فرموده است. از آن جمله: و انزلنا الیک الكتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الكتاب (و ما کتاب را بر حق به تو فرستادیم در حالیکه آنچه از کتاب پیش رو دارد تصدیق می‌نماید)، آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المومنون کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله لا نفرق بین احد من رسله و ق

الوا سمعنا و اطعنا غفرانک ربنا و الیک المصیر در قرآن مجید در مواردی متعدد ابراهیمی بودن دین اسلام صراحتا وارد شده است. از آن جمله: قولوا آمنا بالله و ما انزل الینا و ما انزل الی ابراهیم (... بگوئید ما به خدا و به آنچه که بما نازل شده و به آنچه که به ابراهیم نازل شده است ایمان آورده‌ایم). و من یرغب عن مله ابراهیم الا من سفه نفسه (و کیست که از دین ابراهیمی رویگردان شود مگر کسی که خویشتن را احمق بسازد). ان اولی الناس بابراهیم للذین اتبعوه و هذا النبی (... بگو سزاوارترین مردم به ابراهیم کسانی هستند که از او تبعیت کرده‌اند و این پیامبر) ... قل آمنا بالله و ما انزل علینا و ما انزل علی ابراهیم (بگو ما به خدا و به آنچه که به ما نازل شده است و به آنچه که به ابراهیمی نازل شده است، ایمان آورده‌ایم). تجدیدنظر در دین جهانی ابراهیمی برای هماهنگی اهل کتاب و توجه آنان به یک وحدت عالی دینی بحث یکم تجدیدنظر در دین ابراهیمی جهانی در عصر حاضر و تصفیه‌ی آن از عوارضی که آن دین الهی را در گذرگاه قرون متمادی پوشانده است از با اهمیت ترین واجبات دینی و عقلی است، زیرا این دین جهانی که از طرف خداوند سبحان به پدر بزرگ ما حضرت ابراهیم

علیه‌السلام نازل شده است، همان است که همه‌ی ما اهل کتاب را در اصول جامع و مشترکی متحد ساخته است. این اصول مشترک

که معتقدات کلیه همه‌ی ما را تشکیل می‌دهند عبارتند از: توحید، نبوت، معاد، تکالیف الهی و حقوق و اخلاق عالی انسانی. همین معتقدات است که یگانه عامل نجات انسان از پوچی هلاکت بار است که امروزه درهای امید انسانها را به آن حیات سعادت‌مند و آینده بهتر که اصیل‌ترین آرزوی آنان می‌باشد، بسته است. ضرورت تجدیدنظر پیرامون دین الهی جهانی، چیزی نیست که تنها حوادث جبری دوران معاصر ما، آن را برای ما تحمیل کرده باشد. بلکه ریشه‌های ضرورت اهتمام و تکلیف جدی ما به این تجدیدنظر، به نصوص کتب مقدس منتهی می‌گردد که همه‌ی ما اهل کتاب را با اشتراک در عرصه‌ی زندگی مادی و معنوی سعادت‌آمیز دعوت می‌نمایند. بطوریکه اگر اهل کتاب به آن نصوص اهمیت لازم می‌دادند، نه جنگهای صلیبی اتفاق می‌افتاد و نه غیر آنها. همه‌ی ما دائما با امثال این آیات در قرآن مجید رویاروی هستیم: ۱. قطعاً کسانی که ایمان آورده‌اند و کسانی که به دین یهود گرویده‌اند و صائبیون و نصاری، کسانی (کسی) هستند که ایمان به خدا و روز قیامت آورده و عمل صالح انجام می‌دهند، برای ا

ینان خوفی نیست و اندوهگین نخواهند بود. ۲. بگو ای اهل کتاب، بیاید همه‌ی ما به یک کلمه‌ی مشترک مابین ما و شما بگرویم (آن کلمه این است): نپرستیم مگر خداوند را و چیزی را برای او شریک قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را در برابر خدا، خدایان قرار ندهیم و اگر آنان (از این دعوت) رویگردان شدند به آنان بگویید: شاهد باشید که ما مسلمانیم. زیرا آن وحدت معقول که آرمان‌اعلای اهل کتاب (مسلمانان و مسیحیان و یهود) می‌باشد و دعوت صریح به آن وحدت، مقتضای دین جهانی ابراهیمی است که مطابق آیات قرآن محمد (ص) پیامبر اسلام از آن تبعیت نموده و آنرا برای مردم تبلیغ نموده است - (سپس ما به تو وحی کردیم که از ملت حنیف ابراهیم تبعیت نما (النحل، آیه‌ی ۱۲۳). و اما وحدت اهداف انبیاء علیهم‌السلام و لزوم تبعیت از آنان، در قرآن چنین آمده است: (پیامبر به آنچه که از پروردگارش به او نازل شده ایمان آورده است و همه‌ی مومنان به خدا و فرشتگان او و کتب و رسولان او ایمان آورده‌اند ما میان هیچ یک از پیامبران خدا تفاوتی نمی‌گذاریم و (مومنان) گفتند: ما شنیدیم و اطاعت کردیم. مغفرت را نصیب ما فرما و سرنوشت همه‌ی ما به سوی توست). اما وحدت معنا و اهداف کتب آس

مانی، در قرآن چنین آمده است: (ما تورات را فرستادیم، در این کتاب هدایت و نور است که پیامبرانی که به دین یهود گرویده‌اند مطابق آن حکم می‌کنند (و همچنین) انسانهای الهی و روحانیان نیز مطابق آنچه که از کتاب خداوندی حفظ نموده‌اند به پیروی از آن حکم می‌کنند و آنان بر آن کتاب شاهد بودند پس، از مردم نترسید و از من بترسید و آیات مرا در برابر ارزش اندک از دست ندهید و هر کس به آنچه که خداوند فرستاده است حکم نکند آنان هستند گروه کافران) (و به دنبال آن عیسی بن مریم را فرستادیم که در مقابل خود تورات را تصدیق می‌کرد و انجیل را به او دادیم هدایت و نور در آن بود و تصدیق می‌کرد و آنچه را که از تورات و انجیل را به او دادیم هدایت و نور در آن بود و تصدیق می‌کرد آنچه را که از تورات و هدایت و موعظه برای مردم پرهیزکار در مقابل خود داشت). (و برای تو فرستادم کتاب را بر مبنای حق که آن چه را از کتب آسمانی پیش رو داشت تصدیق می‌کند و پیرو آن است. پس میان آنان به آنچه که خداوند فرستاده است حکم کن و از هواهای آنان که برخلاف حق فرستاده شده به تو است پیروی مکن). سپس ما با کمال وضوح می‌بینیم که برای همه امتهای جهانی است در کتاب

تورات چند بار تصریح شده است از آنجمله: (خدانند به ابراهیم گفت: از سرزمین و خویشاوندان پدرت به سوی زمینی که به تو نشان خواهم داد حرکت کن (هجرت کن) تا من تو را یک امت عظیم قرار بدهم و تو را مبارک و نام تو را با عظمت بسازم و تو خود برکت شوی و من کسانی را که تو را مبارک بدانند، مبارک می‌گردانم و کسی را که به تو لعنت کند، لعنت می‌کنم و همه‌ی مردم روی زمین به وسیله‌ی تو مبارک خواهند گشت) (تورات سفر تکوین اصحاح دوازدهم) و در مورد دوم از تورات چنین آمده است: (و خداوند به ابراهیم پس از جدا شدن قوم لوط از او، چنین گفت: چشمت را باز کن و از آن محل که هستی به طرف شمال و جنوب و شرق و غرب نگاه کن، زیرا همه‌ی زمینی را که تو می‌بینی به تو و نسل تو خواهم داد و من نسل تو را بقدر خاک زمین

قرار خواهیم داد تا آنجا که اگر کسی بتواند دانه‌های خاک زمین را بشمارد، نسل تو قابل شمارش خواهد بود. برخیز در طول و عرض زمین حرکت کن، زیرا آن را به تو عطا خواهیم کرد. (التکوین - اصحاح سیزدهم). اما کتاب عهد جدید (انجیل) چنین می‌گوید: (من به شما می‌گویم مردم فراوانی از مشارق و مغارب می‌آیند و به ابراهیم در ملکوت آسمانها تکیه می‌کنند) (انجیل متی - اصحاح

هشتم) (پولس بارها گفته است: ختنه کردن انسانها را فرزند ابراهیم نمی‌نماید، بلکه فرزندان او کسانی هستند که با قدمهای ایمان حرکت می‌کنند. و ابراهیم پدر همه‌ی ما است و خداوند او را پدر امتهای فراوانی قرار داده است. (ابراهیم - ابوالانبیاء - عباس محمود العقاد، ص ۸۵). بحث دوم پیش از ورود به تحقیق وحدت دین جهانی ابراهیم (ع) چند مقدمه‌ی مختصر را برای توضیح مقصود خود در این مقاله که در کشور سوئیس در کنفرانس اسلام و مسیحیت مطرح کرده‌ایم متذکر می‌شویم: مقدمه‌ی یکم - منظور ما از وحدت جهانی دین ابراهیمی، آن نیست که همه‌ی مومنین اهل کتاب دست از مذهب خاص خود بردارند تا در یک دین جهانی ابراهیمی شرکت نمایند، نه هرگز، بلکه می‌گوییم: هر امتی دین خود را دارد و به عقاید و تکالیف آن، پایبند خواهد بود. مسلمان، مسلمان است، مسیحی، مسیحی است، و یهود، یهودی است. و هدف و منظور ما از این دین جهانی این است که همه‌ی ما ابراهیمیان در اعتقاد به اصول مشترکی که مابین ما مورد قبول است متحد شویم. کلیات این اصول عبارتند از: اعتقاد به خدا و صفات کمالیه‌ی او و به معاد و ابدیت و فرشتگان و تکالیف الهی (عبادات و امثال آن، هر کسی بر مبنای دین خود) و اخل

اق فاضله‌ی اعلی و مانند آنها در مسیر خود به سوی جاذبیت کمال اعلی. مقدمه‌ی دوم - مقصود از این کنفرانس و امثال آن چیزی نیست، جز همان هدفی که متذکر شدیم (اقدام جدی به محقق ساختن وحدت عالی برای اهل کتاب در دین ابراهیمی). اگر چه رسیدن به نتایج مطلوب در راه این هدف به صرف انرژیهای فکری و تحریک احساسهای وجدانی فراوانی و به اطاعات گسترده و عمیق پیرامون ادیان الهی ابراهیمی نیازمند است و همچنین احتیاج به بررسی نصوص اصلی در متون کتابهای مقدس و فعالیتهای متنوع پیرامون مسائل مربوط دارد. طبیعی است که چنین تحقیقی در یک زمان کوتاه و عده‌ای از کنگره‌ها و کنفرانسها به دست نمی‌آید، بلکه به صرف وقت نسبتاً طولانی نیازمند است تا بتوانند به نتایج واقعی قطعی برسند. مقدمه‌ی سوم - مقصود از این کنفرانس و امثال آن، این نیست که یک بیانیه یا قطعنامه‌ی رسمی برای صلح صادر کنیم که ادیان ابراهیمی بوسیله‌ی آن، تمام شدن جنگهای صلیبی را میان مسلمانان و مسیحیان اعلان نماییم، چنانکه بعضی از مردم گمان می‌کنند. و میان معتقدان به یک عده اصول و عقائد تکالیف الهی و اخلاقی انسانی عالی که مستند به امور مزبوره (خدا و معاد و ...) بوده باشد جنگی وجود ندارد، تا م

ایک قطعنامه برای قطع جنگ و آغاز صلح صادر نماییم، نه به عنوان جنگهای صلیبی و نه با عنوان دیگر موضوعات، زیرا ادیان ابراهیمی جهانی همه‌ی انسانها را برادر یکدیگر می‌داند و میان آنان هیچ خصومت و کینه و عداوتی وجود ندارد. آنچه که موجب دشمنی و کینه‌توزی و عداوت میان بشر است مستند به عواملی است که ما نمونه‌ای از آنها را در اینجا متذکر می‌شویم: ۱. خودخواهی افراطی که انسان را از برادرانش جدا می‌کند و آن دو را مانند دو دشمن خونخوار رویاروی هم قرار دهد، این صفت پلید معلول دوری از خدا است که اساسی‌ترین عامل وحدت انسانها است. ۲. نژادپرستی است که می‌تواند آتش خصومت را میان گروههای بشر شعله‌ور بسازد. ۳. قدرت پرستی و سلطه‌جویی بر دیگر انسانها که ناشی از هدف دیدن خویشتن و وسیله دیدن دیگران می‌باشد. ۴. جهل به ارزشهای عالی انسانی. ۵. جهل به حقیقت دین و هدفها و علل آن، بنابراین، جنگهایی که دود از دودمان بشر در می‌آورد، امور مزبور بوده است که برای توجیه خویشتن، به دفاع از دین و حق و عدالت تمسک می‌کند. او با این حرکت نابخردانه خود به بهانه دین و حق و عدالت همین حقایق را نابود می‌سازد!! و با توجه به این حقیقت است که ما می‌توا

نیم به خطای بعضی از مورخین جنگهای صلیبی آگاه شویم که گمان کرده‌اند یگانه علت جنگهای صلیبی انگیزه‌های دینی بوده است! حقیقت این است که زعماء و فرماندهان آن جنگها توانسته بودند دین را بهانه نموده و یکی از فجیع‌ترین آدمکشی‌ها را که

سه یا چهار قرن طول کشیده و خون بیگناهان را به زمین ریخته و موجب ناگواریها و مصیبتها گشته است به راه بیندازند. آنچه که امروزه برای ما واجب است اینست که یک بیانیه یا قطعنامه رسمی درباره‌ی وحدت کلمه ما اهل کتاب پیرامون ابراهیم و دین جهانی او صادر کنیم که همه‌ی ما در آن مشترک می‌باشیم. بحث سوم از مهمترین مسائلی که در این کنفرانس باید مورد تحقیق قرار بگیرد منابع و ماخذی است که بتواند دین ابراهیمی را برای ما ارائه بدهد. این منابع و ماخذ بر دو نوع است: نوع اول- کتب مقدسه‌ای است که اهل کتاب به آنها ایمان دارد و عقاید و تکالیف و اخلاق به آنها استناد می‌نماید. نوع دوم- فطرت پاک و عقل خالص و منزه از آلودگیهای اوهام و تخیلات است. نوع اول- کتب مقدسه و آنها عبارتند از: قرآن و انجیل و تورات. بدیهی است که در این کتابها یک عده اصول و قضایایی صریح به عنوان عقاید و تکالیف و حقوق و اخلاقیات دین ابراهیم

وارد نشده است. بلکه ما در آن کتب حقایق مزبوره را از قضایا یا صفات مستند به ابراهیم علیه‌السلام استخراج خواهیم کرد، زیرا هر صفت اختیاری برای انسان از اعمال و گفتارها و اندیشه‌های اختیاری او حاصل می‌گردد، مانند علم، عدالت، مدیریت و اخلاق فاضله و امثال آنها. و این اعمال و اقوال و افکار یا به تکالیف و احکام صادره از خداوند سبحان بوسیله‌ی وحی مستند می‌گردد و یا به آنچه که وجدان صاف و آگاه به حقایق عالی حیات حکم می‌کند متکی می‌باشد. اما آن قضایای شخصی و صفات خصوصی حضرت ابراهیم (ع) که در کتب مقدس آمده مانند ماموریت الهی او برای ذبح فرزندش اسمعیل یا اسحق (ع) و صفت نبوت و مانند این امور که از حیثه‌ی اختیار آدمی خارج است. اینک نخست می‌پردازیم به آن صفات عالی ابراهیمی که در قرآن آمده است: ۱- صدق در حد اعلی در سخن و کردار و اندیشه (مریم، آیه‌ی ۴۱) ۲- پیروی مطلق در آزمایشهای شدید (البقره، آیه‌ی ۱۲۴) ۳- تطهیر خانه‌ی خدا و آماده ساختن آن برای عبادت (البقره، آیه‌ی ۱۲۵) ۴- اشتیاق کامل به امنیت و صلح و معیشت زیبا برای مردم (البقره، آیه‌ی ۱۲۶) ۵- بازگشت (توبه) به خدا (البقره، آیه‌ی ۱۲۸) ۶- اعتقاد به اسلام (دین فطرت) (

البقره، آیه‌ی ۱۲۸ و ۱۳۱ و ۱۳۲) ۷- آموزش عبادت و تکالیف الهی (البقره، آیه‌ی ۱۲۸) ۸- اشتیاق به بعثت رسولان برای تلاوت آیات خداوندی و تعلیم کتاب و حکمت به فرزندانش (همه‌ی مردم) و تزکیه‌ی آنان (البقره، آیه‌ی ۱۲۹) ۹- تشویق و ترغیب برای تحصیل رشد و کمال و نهی از رویگردان شدن از کمال که مقتضای دین ابراهیم است (البقره، آیه‌ی ۱۳۰) ۱۰- پیروی از دین حنیف که مقتضای فطرت و رنگرزی اصل انسانی است. (البقره، آیه‌ی ۱۳۵ و ۱۳۸ و آل عمران، آیه‌ی ۶۷) ۱۱- اعتقاد به توحید (البقره، آیه‌ی ۱۳۵ و ۱۳۸ و آل عمران، آیه‌ی ۶۴) ۱۲- دوستی اصیل که ناشی از تقرب به خدا بوسیله‌ی اعتقادات سالم و اعمال صالح است (النساء، آیه‌ی ۱۲۵) ۱۳- اعلان مخالفت با مشرکین (الانعام، آیه‌ی ۷۴ و التوبه، آیه‌ی ۱۱۴) ۱۴- بینایی به ملکوت آسمانها و زمین (الانعام، آیه‌ی ۷۵) ۱۵- رسیدن به درجه‌ی یقین (به خدا و به حقایق غیبی) (الانعام، آیه‌ی ۷۵) ۱۶- اهمیت دادن به عقل و استدلال برای اثبات حق (الانعام، آیه‌ی ۷۶ الی ۷۹) ۱۷- مراعات ادب و احترام در بحث و احتجاج (الانعام، آیه‌ی ۷۶ الی ۷۹) ۱۸- ارائه امن‌ترین راه برای اعتقادات (الانعام، آیه‌ی ۸۰ الی ۸۳) ۱۹- اخلاص در همه‌ی

عبادات برای خداوند متعال (الانعام، آیه‌ی ۱۶۲) ۲۰- توجیه زندگی و مرگ تنها برای خدا (الانعام، آیه‌ی ۱۲۶) ۲۱- صبر و بردباری (التوبه، آیه‌ی ۱۱۴) ۲۲- مناجات با خدا (التوبه، آیه‌ی ۱۱۴) ۲۳- رحم و محبت برای مردم (ابراهیم، آیه‌ی ۳۶) ۲۴- شریعت آسان و بدون مشقت (الحج، آیه‌ی ۷۸) ۲۵- اسناد آفریش و هدایت و اطعام و سیراب کردن و شفاء و میراندن و زنده کردن به خداوند (این اسناد مربوط به قانون عام (لا حول و لا قوه الا بالله) می‌باشد) (الشعراء، آیه‌ی ۷۸ الی ۸۱) ۲۶- حاکمیت از طرف خداوند متعال (الشعراء، آیه‌ی ۷۸ الی ۸۱) ۲۷- توکل به خدا (المتحنه، آیه‌ی ۴) ۲۸- اعتقاد به اینکه سرنوشت همه‌ی انسانها به سوی خدا است (المتحنه، آیه‌ی ۴) ۲۹- رشد و کمال از طرف خداوند (الانبیاء، آیه‌ی ۵۱) صفات حضرت ابراهیم (ع) از دیدگاه تورات در کتاب تورات صفاتی به حضرت ابراهیم (ع) نسبت داده شده است که کشف از وصول آن حضرت به عالی‌ترین درجات رشد و کمال انسانی می‌نماید. نمونه‌ای از آن صفات بدین قرار است: ۱- ابراهیم به تنهایی یک امت عظیم الهی است

(التورات، التکوین، اصحاح دوازدهم ۳-۱) که این صفت را در قرآن مجید نیز مشاهده می‌کنیم: (ابراهیم م به تنهایی یک امت مطیع خداوندی و رستگار می‌باشد) (النحل، آیه ۱۲۳) ۲- خداوند ابراهیم را مبارک و عطاکننده برکت قرار داده است. (التورات، التکوین، اصحاح دوازدهم ۳-۱) ۳- خداوند همه‌ی مردم روی زمین را بوسیله‌ی ابراهیم (ع) برکت داده است (التورات، التکوین، اصحاح دوازدهم ۳-۱) ۴- دین ابراهیم روی زمین را از شمال تا جنوب و از شرق تا غرب فراخواهد گرفت (التورات، التکوین اصحاح، دوازدهم ۳-۱) ۵- خداوند به ابراهیم ظاهر شد و ابراهیم او را دید (التورات، التکوین، اصحاح هفدهم- ۱) ۶- ابراهیم به رشد و کمال رسیده است. (التورات، التکوین، اصحاح دوازدهم ۲) ۷- خداوند عهد نبوت و امامت بر همه‌ی مردم را به ابراهیم عطا نموده است. (التورات، التکوین، اصحاح دوازدهم ۶) عهد جدید (انجیل)- سخن درباره‌ی حضرت ابراهیم (ع) در انجیل در بیش از سی مورد آمده است. در این موارد تمجید و تعظیم برای آن حضرت فراوان ذکر شده است، مانند: ۱- اینکه او پدر همه‌ی امته‌ها است. ۲- او خلیل الله (دوست خاص) خدا است. ۳- امت او زمین را به ارث می‌برند. اگر ما در آنچه در قرآن و انجیل و تورات آمده است دقت کنیم، خواهیم دید که این کتب مقدس در اینکه او پدر همه‌ی

ما اهل کتاب است، اتفاق دارند. و اگر ما به دین این پیامبر بزرگ که از طرف خدا آمده است ایمان بیاوریم، در دین جهانی ابراهیمی که دین فطرت و وجدان صاف و عقل سلیم است، هماهنگ خواهیم گشت. و ما امروز اعتراف می‌کنیم که ما در ابتدای راهی هستیم که خداوند متعال با حرکت در این راه همه‌ی ما را در یک مجتمع برای رسیدن به وحدت عالی دینی یاری خواهد کرد. و ما نباید از مشکلاتی که در سپری کردن این راه به حقیقت وجود دارد هراسی به خود راه بدهیم، زیرا راهی که ما را به حیات سعادت‌مندانه خواهد رساند از مهمترین وظایف ما است. مخصوصا در تفسیر کتب مقدس و توجیه محتویات آنها به استنباط دین ابراهیمی جهانی که بدون آن، نمی‌توانیم به نتایج مطلوب خود برسیم. همه ما در برداشتن این گام سازنده به خدا توکل می‌کنیم. پاسخ به مطلبی که یکی از شخصیت‌های بزرگ سوئیس در کنفرانس اظهار کرد: (مسیحیون از اسلام می‌ترسند). در روز دوم کنفرانس اسلام و مسیحیت، شهردار شهر بیل‌بن که کنفرانس در آنجا تشکیل شده بود، با کمال صراحت، صحبت از ترس برادران مسیحی از مسلمان را به میان آورد. اینجانب چنین پاسخ دادم: هیچ علتی برای ترس برادران مسیحی از مسلمان و برای ترس مسلمانان از مس

یحیان وجود ندارد، زیرا این دو گروه با داشتن عقائدی مشترک درباره‌ی خدا و ابدیت و اصول اخلاقی عالی، برادران یکدیگرند، و برای ترس، هیچ انگیزه‌ای وجود ندارد و به همین جهت بوده است که مردم این دو دین در طول قرون و اعصار با یکدیگر همزیستی سالمی داشته‌اند، مگر در دوران جنگ‌های صلیبی که آن هم معلول دین نبوده است، چنانکه از تحلیل دقیق تاریخ به دست می‌آید. آنچه که به عنوان عامل ترس باید محسوب شود سلطه‌گریهای فرهنگی و اقتصادی و امثال این امور است که به انگیزگی به دست آوردن تسلط بر دیگران، همزیستی مسالمت‌آمیز را مختل می‌سازد و ما آنچه را که در اثناء این کنفرانس مشاهده نمودیم تفاهم و تسالم و احساس وصول اعضاء به یکی از آرمانهای اصیل خود می‌باشد. متأسفانه آنچه که موجب اضطراب و نگرانی حال و آینده است، عملیات رادیوها و تلویزیونها و دیگر رسانه‌های گروهی است که حقایق و واقعیت جوامع اسلامی را مشوش و منحرف می‌سازند. می‌دانید ترس از چیست؟ ما باید از جهل بترسیم همانگونه که در حکمت اسلامی و مسیحیت آمده است، جهل درد بزرگی است. متنبی می‌گوید: لکل داء دواء یستطب به الا لجهاله اعیت من یداوئها جهل حجاب ضخیمی است که نمی‌گذارد از ماهیت

و مختصات یکدیگر مطلع شویم و بدیهی است که مشترکات ما مسلمانان و همچنین در کتب مقدسه و فلسفه‌های مثبت بیش از آن است که ما با وجود آنها از همزیستی دینی و فرهنگی و اقتصادی ناتوان بمانیم. و من معتقدم اگر ما مسلمانان و مسیحیان در این برهه حساس از تاریخ که با کمال صفا و امید دور هم جمع شده‌ایم نتوانیم به جهت بردگی در مقابل سلطه‌جویی‌ها و ثروت‌بازیه‌ها،

موفق به تفاهم برای (وحدت معقول) شویم، قطعی است که قرنهای آینده این ناتوانی ما را از آماده کردن واجبتین وسیله‌ی حیات سالم نبخشیده و ما را همانگونه ملامت خواهند کرد که ما پدیده‌ی بردگی را در دوران‌های قدیم ملامت می‌کنیم که از برخورداری از بدیهی‌ترین عامل زندگی شایسته که آزادی است ناتوان بوده‌اند. آیا گمان می‌برید ما برای اثبات برادری دینی به عنوان پیروان حضرت ابراهیم (ع) به بیش از آنچه که در کتب مقدس ما آمده است، نیازمندیم؟ همه‌ی ما فرزندان ابراهیم خلیل علیه‌السلام در دین الهی هستیم که قرآن آن را دین فطرت نامیده است. ما واجب می‌دانیم از برگزارکنندگان این کنفرانس مخصوصا از استاد یوهان گالتن رئیس محترم کنفرانس تشکر کنیم که حقایق فراوانی را با دقت عالی مطرح نمودند. ذلک الق

رآن فاستنطقوه و لن ينطق و لكن اخبركم عنه: الا- ان فيه علم ما ياتي، و الحديث عن الماضي و دواء دائكم و نظم ما بينكم. (آن است قرآن، او را به سخن وادار کنید و هرگز (با شما) سخن نخواهد گفت، ولی من برای شما از قرآن خبر می‌دهم: آگاه باشید در این کتاب الهی است هر آنچه که خواهد آمد و حدیث هر آنچه که گذشته است و دواء درد شما و نظم آنچه که در میان شما است و (باید باشد)) این قرآن با شما سخنی نخواهد گفت. این جمله سه احتمال دارد: احتمال یکم. اینکه ظاهر این کتاب مدون، نقوش کلماتی است که دلالت آنها بر معانی خود قراردادی است. به همین جهت، و با توجه به همین معنا است که گفته می‌شود: قرآن قطعی‌الصدور و ظنی‌الدلالة است. یعنی اینکه قرآن از خدا به پیامبرش وحی شده است، قطعی است، ولی دلالتش به معانی مقصوده ظنی است. البته بدان جهت نیست. که اکثر آیات، محکمت، و دارای ظهور قابل استناد است. لذا این احتمال صحیح نیست. احتمال دوم. همان است که مرحوم محقق هاشمی خوبی بیان نموده است: (فهم قرآن از خود قرآن امکان‌پذیر نیست، زیرا قرآن مشتمل محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ و ظاهر و باطن و تنزیل و تاویل و ... است)، لذا فهم قرآن نیازمند تفسیر و تاویل است

که کار هر کس نیست، بهمین جهت پشت سر جملات فرمود: (و لکن من از قرآن به شما خبر می‌دهم). احتمال سوم. فهم همه‌ی حقائق قرآنی به طور یکایک آیات و مجموع آنها از دیدگاه موضوعی و اسرار نهفته در آیات، از عهده‌ی انسانهای معمولی بر نمی‌آید و باید پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین علیهم‌السلام آن را به عهده بگیرند. و ظن قوی این است، بلکه می‌توان از روی یقین گفت که روایت بسیار معروف از رسول خدا (ص): (انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی) (... من در میان شما دو امانت بزرگ می‌گذارم و می‌روم: کتاب خدا و عترت من). یعنی همانگونه که عترت پیامبر بدون قرآن، ماموریت الهی خود را نمی‌توانند بطور کامل انجام بدهند، کتاب خدا (قرآن) هم بدون تفسیر و تاویل و تبیین ظاهر و باطن آن به وسیله‌ی عترت که راسخون در علم هستند، امکان‌ناپذیر است. الا ان فيه علم ما ياتي و الحديث عن الماضي و دواء دائكم و نظم ما بينكم. (آگاه باشید در این کتاب الهی است علم هر آنچه که خواهد آمد و حدیث هر آنچه که گذشته است و دواء درد شما و نظم آنچه که در میان شما باید باشد). این قرآن علم آنچه را که از آینده می‌رسد و آنچه که در گذشته روی داده است دربر دارد. در قرآن کریم مقدا ری از رویدادهای آینده را مانند سرنوشت مغلوبیت و غالبیت روم را صراحتا بیان فرموده است. و حوادث و وقایع دیگر به دو نوع است: ۱- به وسیله‌ی آیاتی آمده است که ظواهر معمولی قرآن آنها را، بطور واضح بیان نموده، ولی راسخون در علم، از بطون آن آیات، توانایی استخراج آنها را دارند، چنانکه در بعضی از موارد مشاهده شده است. ۲- می‌توان گفت: (در آیات قرآنی، اصول کلیه‌ای به عنوان سنن الهی آمده است که چنانکه سرگذشت بشری دربر دارد، همانگونه آینده‌ی آن را هم بیان می‌کند، نهایت امر، تطبیق آنها بر حوادث آینده و گذشته به اضافه تجارب، به یک نورانیت درونی و اسشتهام ملکوتی نیازمند است. دوا‌ی دردها و نظم لازم در زندگی اجتماعی در قرآن دوا‌ی دردهای نفسانی و روانی که زندگی بشریت را تباه می‌سازد، در قرآن کریم است. حدس زده شده است که کتابهایی که به وسیله‌ی بشر تالیف شده است تاکنون بیش از پنج میلیارد مجلد ضبط و کشف و نگهداری می‌شود. قطعی است که صدها میلیون از این مجلدات درباره‌ی علوم انسانی است و ما به قدر متقین به ده میلیون مجلد درباره‌ی علوم انسانی بسنده می‌کنیم. و از این ده میلیون، یک میلیون مجلد را درباره‌ی علوم مذهبی و اخلاقی و دیگر ا

مور وابسته به دردها و دواها (بایستگی‌ها و شایستگی‌های بشری) در نظر می‌گیریم. و هر مجلد را به طور معمولی سیصد صفحه به حساب می‌آوریم. مجموع صفحات نوشته شده درباره‌ی دردهای بشری و دواهای آنها، می‌شود سیصد میلیون صفحه و از این سیصد میلیون، دویست و نود و نه میلیون مجلد را به عنوان تمثیلات و حکایات و مطالب اضافی منها می‌کنیم. در نتیجه ما یک میلیون صفحه درباره‌ی دردها و دواهای بشری مربوط به تشخیص و نسخه درمان آنها را در اختیار داریم بالاتر از این همه واقعیات، که با توانایی‌های گوناگون انسانها به وجود آمده است، کتب آسمانی را در نظر می‌گیریم که حقائق اصلی و نهائی دردها و دواها را با واضحترین بیانات مطرح نموده است. با این حال، آن کدامین درد است که نمی‌گذارد انسانها دردها و درمان‌های خود را در این تشخیص نامه‌ها و نسخه‌ها بفهمد و به یک زندگی سالم توفیق یابد؟! می‌گویند کاش، یک کتاب هم درباره‌ی پیدا کردن این درد که مانع اصلی پیدا کردن دردها و درمانهای خویشتن است، تالیف می‌شد. می‌گوییم: قطعی است که این کتاب به وسیله‌ی کتابهای آسمانی و آن دسته از صاحب نظران وارسته از آلودگی‌ها که آنها را برای مردم تفسیر و تفهیم نموده‌اند، تال

یف و در اختیار آنان گذاشته شده است. این درد عبارت است از خودخواهی تعدیل نیافته که هر لحظه با شرنگ جانگزای جهل مرکب آبیاری می‌گردد. برای مبارزه با این درد، یک دوا وجود دارد که بدون آن کاری از دست هیچ کس ساخته نیست. این دوا عبارت است از اراده که تا در درون آدمی به وجود نیاید و نفس از خواب برنخیزد، محال است بیماری مزبور از بین برود. زندگی بدون نظم مساوی زندگی بی‌قانون و اصل است که مساوی بی‌هویتی زندگی است. امیرالمومنین علیه‌السلام در چند مورد دیگر، پدیده‌ی نظم را که اساس زندگی قابل تفسیر است، متذکر شده است از آن جمله: ۱- اوصیکما و جمیع ولدی و من بلغه کتابی بتقوی الله و نظم امرکم (من شما را و همه‌ی فرزندانم و هر کسی را که این نوشته‌ی من به او برسد، توصیه می‌کنم به تقوای خداوند و نظم امورشان) ۲- فانهم ان تمموا علی فیاله هذا الرای انقطع نظام المسلمین. (آنانکه با زمامداری من مخالفت می‌کنند من صبر خواهم کرد مادامی که از مختل شدن اجتماع شما نترسم). (زیرا اگر آنان به این رای بی‌پایه اصرار بورزند و آن را پیش ببرند نظم زندگی مسلمانان گسیخته خواهد گشت). ۳- و اعظم ما افترض (الله) سبحانه من تلک الحقوق حق الوالی علی الرع

یه و حق الرعیه علی الوالی. فریضه فرضها الله سبحانه لکل علی کل فجعلها نظاما لالفتمهم و عزا لدینهم. (و بزرگترین واجبی را که خداوند سبحان از آن حقوق مقرر فرموده است، حق زمامدار بر رعیت و حق رعیت بر زمامدار است. این یک تکلیف واجب است که خدا برای هر یک از طرفین درباره‌ی دیگری قرار داده است. خداوند این تکلیف الزامی را نظامی برای اجتماع هماهنگ و عزت دین آنان مقرر فرموده است). روشنترین و محکمترین دلیل بر ضرورت نظم در زندگی، قانونمندی همه‌ی اجزاء کوچک و بزرگ جهان هستی است که زندگی آدمی هم یکی از آنها است. کسی که انتظار دارد می‌توان زندگی را بدون نظم سپری کرد، در حقیقت منکر قانون حاکم بر هستی بوده و هیچ چیز را شرط هیچ چیز نمی‌داند! این همان کوری است که با وجود آن، امکان دیدن و دانستن هیچ چیزی وجود ندارد. به جرئت می‌توان گفت: نیرومندترین عامل تخریب زندگی (چه فردی و چه اجتماعی) همین بی‌اعتنایی به نظم است که معلول جهل یا بی‌اعتنایی به قانونمندی حیات است که جزئی بسیار بااهمیت از کیهان منظم و قانونمند است. ما در این مبحث حیاتی، دو مسئله‌ی مهم را مورد بررسی قرار می‌دهیم: مسئله یکم. علل نتایج بی‌نظمی در زندگی. مسئله دوم. علل

و نتایج نظم در زندگی. مسئله یکم- علل و نتایج بی‌نظمی در زندگی تعریف نظم، نظم عبارتست از قرار گرفتن یا قرار دادن هر یک از اجزاء و پدیده‌های یک مجموعه در جایگاه قانونی طبیعی یا قراردادی خود. نوعی از بی‌نظمی در زندگی، ناشی از جهل و یا غفلت از ضرورت نظم و معنای بسیار بااهمیت آن می‌باشد. مانند جهل و یا غفلت انسان درباره‌ی خویشتن و اهمیت شناخت آن که زیانبارترین زندگی را نصیب انسان می‌سازد. اینگونه اشخاص به اضافه‌ی اینکه در یک پوچی مهلک بسر می‌برند، به اندازه‌ی ارتباطاتی که با دیگر افراد جامعه دارند، آنان را نیز در معرض ورود اختلالات زندگی قرار می‌دهند. به قول ابوالعتاهیه: لن یصلح

الناس و انت فاسد هیئات ما ابعدها ما تکابد (مادامی که تو فاسدی هرگز مردم موفق به صلاح نخواهند گشت) (اگر چنین خیالی در سر داری) کوشش بسیار بیهوده‌ای برای یک امر ناشدنی انجام می‌دهی) و به قول دیگر: چو از قومی یکی بی‌دانش کرد نه که را منزلت ماند نه مه را نمی‌بینی که گاوی در علفخوار بیالاید همه گاوان ده را وجود چنین فردی در یک جامعه مانند گرداب مهلک ناآگاهی است برای قوانین و مردم آن جامعه. اما علل و نتایج مشروح بی‌نظمی در زندگی با ف

رض آگاهی به معنای نظم و ضرورت آن در مجتمع: ۱- بی‌اعتنایی به اصول و قوانین، که احساس ضرورت آنها در جهان درونی و برونی، یکی از دریافتهای اصیل و بدیهی (من انسانی) است. چنین شخصی با بی‌اعتنایی مزبور، دریافت اصیل خود را زیر پا می‌گذارد و در نتیجه (من) یا شخصیت خود را از بین می‌برد. ۲- خودخواهی و خود بزرگی‌بینی، که آدمی با این بیماری، خود را فوق (آنچنانکه هست می‌پندارد)! این علت بر دو قسم است: قسم یکم- خودخواهی معمولی است که متأسفانه اکثریت قریب به اتفاق مردم جوامع، در برابر این بیماری با شکست فاحشی به زانو در می‌آیند. قسم دوم- خودخواهی افراطی که انسان بجهت این بیماری، خود را هدف و دیگران را وسیله تلقی می‌کند و خود را محور اساسی جهان و انسان می‌داند. لازمه‌ی ضروری و بدیهی این بیماری زیر پا گذاشتن هر گونه نظم و قانون است که برای او از دیدگاه ماهیت خویش و جامعه مطرح گردد. انسان در هر دو قسم خودخواهی که هر گونه نظم و قانون را زیر پا می‌گذارد، مهمترین قانون را که می‌شکند تعدیل خودخواهی است، او با شکست در

مقابل مراعات این قانون، مست و ناآگاه و دیوانه‌وار زندگی می‌کند، اگر چه نابسامانی‌های زندگی اجتماعی و سیاسی و فرهنگ‌ی جامعه‌ای که در آن بسر می‌برد، پوشش بر مستی‌ها و ناآگاهی‌ها و دیوانگی‌های چنین شخصی یا چنین اشخاص بیندازد. ۳- نابسامانی‌ها و ناهنجاریهای حیات اجتماعی، این علت ناشی از خود فرد نیست بلکه مربوط به اختلالات زندگی اجتماعی است که در حالات تحولات و انقلابات فراوان اتفاق می‌افتد، و ممکن است در حالات اعتدال زندگی اجتماعی انسانی باشد معتقد و ملتزم به نظم و قانون. متأسفانه برخی از جوامع اسلامی که دین آنها بیش از همه ادیان و مکاتب دیگر جوامع به مراعات نظم و قانون اصرار می‌ورزد، از زیانهای بی‌نظمی، رنج می‌برد. ۴- تقدم روابط بر ضوابط، با از کار افتادن نظم، در زندگی، ضوابط و مقررات اصالت و استحکام خود را از دست می‌دهند و از هر شخصی، هر کاری خواسته می‌شود. با یک تملق و چاپلوسی و با احساس خویشاوندی و روابط سود و زیان کارها به جریان می‌افتد. در چنین وضعی، برای رسیدن به هدف، هر گونه دل به دست آوردن از رشوت بازیها گرفته تا زیر بار ذلت رفتن رواج پیدا می‌کند و بدین ترتیب در جامعه همه‌ی اصول و قوانین و همه‌ی قوانین بی‌اصل و ثبات گشته و شناور می‌باشند، تا موج انگیزه‌های روابط چه بخواهد! ۵- اختلالات در ارزشها، در حکومت بی‌نظمی،

فرمانروایان اصلی عبارتست از تشخیص شخصیتها، مهارت در فرصت‌یابی‌ها. روانشناسی اشخاصی که مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند. کاری که از دست یک سلام گفتن و دست بر سینه ایستادن به موقع برمی‌آید، از عهده‌ی هیچ اصل و قانون حیات بخش بر نمی‌آید. پست‌ترین افراد می‌تواند خود را شریف‌ترین افراد قلمداد کند و بالعکس شریف‌ترین افراد تحت‌الشعاع نقشه‌کشی‌های ماهرانه روبه‌صفتان قرار می‌گیرد. روشنترین حق، جمال زیبای خود را به سرعت از دست می‌دهد. تاریکترین باطل می‌تواند سرنوشت‌ساز انسان یا انسانها تلقی گردد! ۶- تلف شدن بیهوده وقتها، در آن هنگام که بی‌نظمی در یک جامعه حاکم می‌شود، چه وقتهای گرانبها که تلف می‌شود. گاهی این نوع بی‌نظمی بقدری فراوان و شیوع پیدا می‌کند که قبح و وقاحت تلف کردن بیهوده‌ی وقت و آتش زدن لحظات عمر از بین می‌رود و لازمه‌ی چنین خسارت، نابودی عظمت خود زندگی است. ۷- ابهام‌انگیز بودن چهره‌ی جهان هستی، در آن هنگام که اصول و قوانین اداره‌کننده‌ی حیات فردی و اجتماعی، هویت و اصالت خود را برای یک فرد یا جامعه‌ای از دست داد، به جهت ارتباطی که حقائق جهان هستی چه بطور مستقیم و چه بوسیله قوانین قراردادی با منشاء همین اصول

و قوانین دارند، ثبات و اصالت و هویت خود را از دست می‌دهند. ۸- برهم خوردن وسائل و هدفها، یکی از نتایج زشت بی‌نظمی

برهم خوردن قانون وسیله و هدف می‌باشد، بعنوان مثال: با اولویت دادن به تعمیم قدرت و سلطه مطلقه بر جامعه، بر مسائل اخلاقی و مذهبی و دیگر ارزشهای اصیل انسانی که زندگی بدون آنها پوچ و بی‌معنی است، هدف اصلی حیات وسیله‌ای برای سیاست قرار می‌گیرد (روش ماکیاولی) در صورتی که سیاست بعنوان یک وسیله‌ی ضروری برای تحقق بخشیدن به حیات معنی‌دار و رو به هدف اعلا است. ۹- غلبه شک و بلا-تکلیفی در زندگی فردی و اجتماعی، با حاکمیت بی‌نظمی در یک جامعه، وظائف و حقوق حالت قاطعیت خود را از دست می‌دهند، انگیزه‌ی عمل به وظائف و ایفای حقوق توانایی عمل، از تاثیر می‌افتند، محال‌ها به ممکن‌ها و ممکن‌ها به محال‌ها، موقت‌ها به دائمی‌ها و دائمی‌ها به موقت‌ها و اصیل‌ها به فرعی‌ها و فرعی‌ها به اصیل‌ها مبدل می‌گردد!!! آری، معجزه! بی‌نظمی‌ها بیش از اینها است، مثلاً: هست را نیست و نیست را هست می‌نماید!! ۱۰- از بین رفتن توانایی برای خلاقیت‌های مفید، با نظر به ضرورت تقید به شرایط خاص توفیق یافتن برای خلاقیت‌ها، ۱- علاقه و عشق به تنظیم مقدمات

وصول به دهلیز ابداع و اکتشاف. ۲- تلاش مرتب در مسیر تجربه‌ها. ۳- آگاهی به نظم قوانین و اصول مربوط به علل و شرایط حقیقی که تکاپو و تلاش برای کشف آن صورت می‌گیرد و بهره‌برداری صحیح از آنها، برای وصول به ابداع و اکتشاف ضروری‌تر از آن است که نیازی به اثبات داشته باشد، اگر چه لحظاتی در مسیر تجارب و تفکرات برای اکتشافات می‌گذرد که شهود و حتی حالتی شبیه به بی‌طرفی بودن همه‌ی معلوماتی که انسان مکتشف را به آستانه‌ی کشف و ابداع رهنمون شده است. وارد جریان می‌گردد، ولی این شهودها و حالات پدیده‌هایی مخصوص هستند که برای اکتشاف و ابداع لزوم دارند لذا اگر هم همان شهودها و حالات برای کسی که در جریان تلاش‌ها و تجربه‌های ممتد و متنوع برای اکتشاف و ابداع آن حقیقت معین نیستند دست بدهند، موفق به کشف و الهام و ابداع نمی‌گردند. مسئله دوم- علل و نتایج نظم در زندگی با بررسی و اندیشه‌ی لازم و کافی در علل و نتایج دهگانه‌ی بی‌نظمی در زندگی، برای فهم علل و نتایج نظم در زندگی ملاحظه‌ی اضداد (یا نقائص) آنها کافی بنظر می‌رسد. یعنی با توجه به ضد (نقیض) بی‌اعتنایی به اصول و قوانین، که عبارتست از اعتناء و اهتمام به اصول و قوانین، ضرورت و ارزش

والای مراعات نظم در زندگی بخوبی روشن می‌گردد. و با توجه به ضد (یا نقیض) خودخواهی و خود بزرگی‌بینی، که عبارتست از تعدیل خودخواهی، لزوم بایستی و عظمت شایستگی نظم در زندگی واضح می‌گردد و بدین ترتیب شماره‌ی امتیازات و علل ضروری زندگی با نظم به (۱۵) بالغ می‌گردد. حال می‌پردازیم به منطق واقع‌گرایانه و امتیازات حیاتی زندگی بانظم: ۱- تفاوت زندگی بی‌فلسفه و بی‌هدف با مراعات نظم، با زندگی با فلسفه و با هدف ولی بی‌نظم. بیابید در این مسئله شگفت‌انگیز (در ظاهر) که از واقعیت کامل برخوردار است قدری بیندیشیم. امروزه جوامع فراوانی را می‌بینم که از مردم آنها به‌استثنای عده‌ی معدودی از صاحب‌نظران و فرزندان آنها درباره‌ی فلسفه و هدف زندگی پیرسیم، یا هیچ چیزی درباره‌ی آن نمی‌دانند و یا موضوعاتی را پیش می‌کشند که به هیچ وجه پاسخ واقعی سؤال نمی‌باشد و اگر هم مفاهیمی را مطرح کنند که تا حدودی نزدیک به فلسفه و هدف زندگی می‌باشد، اگر از آنان دلیل مطالبه کنیم، توانایی ارائه دلیل و بحث و کاوش در موضوع را ندارند. با اینحال تقید مردم آن جوامع به نظم و قانونگرایی، چنان مفهومی به زندگی آنان داده است که گویی: آنان هر لحظه در خود هدف زندگی غ

وطه‌ورند. اندیشه‌ها و تخیلات آنان درباره‌ی کیفیت زندگی که به وجود آورده‌اند، شکوفا گشته، و رضایت و انبساط درونی برای همان زندگی که برای آن، هیچ فلسفه و هدف عالی تصور نکرده‌اند، دارا می‌باشند. در صورتیکه جوامعی دیگر وجود دارند که با داشتن فلسفه و هدف عالی برای این زندگی دنیوی (که مقتضای مکتب دینی آنان می‌باشد) به جهت فقدان نظم و قانونگذاری، گویی در یک پوچی ممتد به نام زندگی بسر می‌برند، زیرا همانگونه که از علل و نتایج دهگانه زندگی بی‌نظم مشاهده کردیم و از علل و نتایج زندگی بانظم در این مسئله دوم خواهیم دید، هویت حیات بدون نظم فاقد جوهر است. ۲- احساس نظم در عالم هستی و لزوم آن در زندگانی فردی و اجتماعی هم ریشه‌ی درونی دارد و هم ریشه‌ی برونی. ریشه‌ی درونی نظم همان است که موجب سعی و تلاش دانشمندان و متفکران برای پیدا کردن اصول و قوانین حاکم بر جهان بوده و این همه پیشرفت علمی و صنعتی را

نصیب بشریت ساخته است. حتی عده‌ای از فیلسوفان را چه در شرق و چه در غرب وادار کرده است که بگویند: ریشه‌ی مطلوبیت آهنگهای موزون چه بوسیله‌ی اعضای طبیعی انسانها مانند حنجره و دهان و زبان و لبها و چه بوسیله‌ی ابزار و آلات موسیقی در اش تیاق ذاتی ما به نظم است. این نظریه را از نویسندگان اخوان‌الصفا و خلان‌الوفاء از شرقی‌ها و فلسفه‌ی هگل از غربی‌ها می‌توان استفاده کرد. ۳- ریشه‌ی عظمت احساس تکلیف و انجام آن که باید گفت: بعد از اعتقادات فطری مانند توحید و نبوت و معاد و امامت و صفات کمالیه‌ی خداوندی، حیات‌بخش‌ترین احساس است، از عظمت نظم باید جستجو کرد، زیرا ارواح بزرگ و مغزهای تکامل یافته بخوبی دریافته‌اند که تکلیف معمولی است که قانون علت آن است و قانون معلولی است که نظم علت آن است و نظم معلولی است که هویت کارگاه هستی آن را اقتضاء می‌کند. ۴- یکی از مهمترین نتایج حیات بانظم، هماهنگی فعالیتها و بازتابهای درونی در برابر تموجات گوناگون درون و انگیزه‌ها و علل جهان عینی برونی است. انسان مقید به نظم، بدان جهت که زندگی خود را بر مبنای اصل و قانون انتخاب و آن را سپری می‌کند، لذا هرگز اضطراب و نگرانی سراغش را نمی‌گیرد. او به جهت آشنایی با واقعیات جاریه در ارتباط با او، با محاسبه‌ی احتمال بروز پدیده‌های مخالف، هرگز با حوادثی خلاف انتظار رویارویی نمی‌گردد و می‌داند- یا ز سیلاب حوادث رو نباید تافتن یا نباید خانه در صحرای امکان ساختن نداند به جز ذات پ

روردگار که فردا چه بازی کند روزگار این انسان آگاه بدان جهت که آماده‌ی رویارویی با رویدادهای غیرمنتظره و محاسبه نشده است، لذا با توجه به قانون (قدرت شرط تکلیف است) دست و پای خود را گم نمی‌کند و به مقدار توانایی خود، نظم موقعیت را بوجود می‌آورد. ۵- آنچه که در بررسی‌های امتیازات نظم و زشتی‌های بی‌نظمی در زندگی، از نظرها دور می‌ماند، جنبه‌ی زیبایی خود نظم و زشتی بی‌نظمی است. در گذشته، در گفتگو با بعضی از ریاضی‌دانان عالی‌مقام، این صحبت پیش آمد که آنان در عملیات ریاضی که منظم‌ترین فعالیت‌های مغزی درباره‌ی واقعیات مسائل ریاضی می‌باشند، نوعی زیبایی معقول احساس می‌کند که کاملا- قابل توصیف نیست. کسانی که در تعریف زیبایی به این حقیقت معتقدند که زیبایی نمودی است نگارین و شفاف که بر روی نظم عالی (کمال) کشیده است، جنبه‌ی زیبایی نظم را به خوبی می‌پذیرند. آیا مراعات نظم مطلق در زندگی با آزادی ناسازگار است؟ با توجه به هویت نظم در جهان عینی و کارهای انسانی که همه‌ی ادراکات و اندیشه و پیش‌بینی و اراده و تصمیم او را وابسته‌ی زنجیر علل و معلولات و وسائل و اهداف رویدادها و فعالیت‌های جبری و شبه جبری می‌نماید، آدمی را در اسارت

(باید)ها و (نباید)ها درمی‌آورد. این توهم اگر چه از جهت گرفتاری انسان به تعاقب و حلقه‌های زنجیری امور زندگی در صورت نظم محض صحیح به نظر می‌رسد، ولی ضرورت نظم در زندگی چنانکه در مبحث قبلی اثبات شد، از یک طرف، و اشتیاق ذاتی انسان به آزادی (البته مسئولانه) مخصوصا علاقه‌ی فراوان او به زندگی در جهانی که دیوارهای آهنین قوانین طبیعت و قراردادهای دیدگاه او را تاریک نکند، از طرف دیگر، تضادی را بوجود می‌آورد، باید برای مرتفع ساختن این تضاد راه و چاره‌ای صحیح اندیشید. برای این اقدام حیاتی، مدیریت‌های اجتماعی باید دو کار بسیار اساسی را انجام بدهند: ۱- شناخت و تشخیص قدرت مغزی و روانی انسانها در برابر فعالیت‌های درونی و برونی فیزیکی برای تعیین مقدار کار عضلانی و مغزی بحسب زمان و کیفیت و کمیت، از طرف متخصصان عادل تعیین شود. تا احساس آزادی و استقلال هویت شخصیت در حلقه‌های زنجیری امور زندگی به شکل پیچ و مهره‌ی زندگی ماشینی، خود را از دست ندهد، آنگاه نوبت سیاستمداران دلسوز و مخلص جامعه می‌رسد که برنامه‌ی زندگی مردم جامعه‌ی خود را بانظم به انسان محوری به ترتیب بالا تنظیم نموده و به اجراء درآورند. ۲- مقامات تعلیم و تربیت و فره

نگ به طور کلی برای تقویت شخصیت انسانها، دست به کار جدی شوند و نخست اثبات کنند که همانگونه که بشر از آغاز زندگی با قدرت شخصیت و توانایی‌های مغزی خود همه‌ی موانع طبیعت را که مانعیت آنها به طور قانونی از پیشرفت بشر جلوگیری می‌نمود، و با اینحال، او با قانون اراده‌ی قوی همه‌ی آنها را تسلیم خود کرده و به حرکت پیشروی خود ادامه داده است، به همانگونه به حرکت منظم با اشراف و قدرت شخصیت به زندگی خود ادامه بدهد. ملاحظه می‌شود که به این ترتیب بشر می‌تواند هم آزادی

معقول و مسوولانه خود را حفظ کند و هم با نظم منطقی، تلاشهای خود را به ثمر برساند و تنها با این دو راه است که آدمیان می‌توانند نظم زندگی را حتی در خشن‌ترین کیفیت ماشینی آن، مراعات نموده و کلید آن را به دست داشته باشند نه اینکه کلید هویت و شخصیت و اراده و آزادی و ارزشهای خود را به بهانه‌ی نظم به دست ماشین ناآگاه و بی‌اختیار بسپارند. [صفحه ۱۱۰]

دوله بنی‌امیه و منها فعند ذالك لا یبقی بیت مدر و لا وبر الا و ادخله الظلمه طرحه و او لجوا فیه نغمه، فیومئذ لا یبقی فی السماء عاذر، و لا- فی الارض ناصر. اصفیتم بالامر غیر اهل و اوردموه غیر مورده، و سینتقم الله ممن ظلم، ما کلا، بما کل و مشربا بمشرب، من مطاعم العلقم و مشارب الصبر و المقر، و لباس شعاع الخوف، و دثار السیف. و انما هم مطایا الخطیئات و زوامل الاثام. فاقسم ثم اقسام، لتتخمنها امیه من بعدی کما تلفظ النخامه، ثم لا تذوقها و لا تطعم بطعمها ابدا ما کر الجدیدان. (از جمله‌ی این خطبه است: (آن موقع خانه‌ای نمی‌ماند مگر اینکه ستمکاران (بنی‌امیه) اندوهی در آن نشانند و کینه و بدبختی و تیره‌روزی بدان وارد کنند، در چنان روزگاری برای آنان نه عذر آورنده‌ای در آسمان می‌ماند و نه یآوری در زمین. شما کسی یا (کسانی) را برای امر زمامداری برگزیدید که شایسته‌ی آن نبودند و این امر مهم را به آن چشمه‌ساری که از آن او (یا آنان) نبود کشیدید. زود باشد که خداوند از کسی که ظلم کرده است انتقام بشکند- درباره‌ی آن خوراک و آشامیدنی که برای خود اختصاص داده است، به وسیله‌ی خوراکی تلخ و شرنگزا و آشامیدنی چون صبر زهر آگین و با لباس

باطنی خوف و وحشت و با لباس شمشیر که از اوست. آل امیه مرکبهایی هستند که بار گناهان می‌کشند و شترانی که توشه‌ی معاصی حمل می‌کنند. سوگند می‌خورم، بار دیگر سوگند می‌خورم- بنی‌امیه همانند خلط سینه که بیرون می‌اندازند، خلافت را بیرون خواهند انداخت، سپس هرگز آن را نخواهند چشید و طعمش را نخواهند یافت مادامی که شب و روز پی‌درپی هم خواهند آمد.) در یک کلمه در دوران بنی‌امیه- ترک ساقی گشت و در ده کس نماند گرگ ماند و گوسفند و ترکمان برای بررسی موقعیت بنی‌امیه در اسلام و نتیجه کارهای آنان مراجعه فرمایید به: ج ۱۱. ص ۱۸ تا ص ۱۹۲ و ص ۲۱۰ تا ص ۲۱۴ و ج ۱۴. ص ۱۳۲ تا ص ۱۳۶ و ج ۱۶. ص ۳۰۶ تا ص ۳۱۴ و ج ۱۸. ص ۲۱۱ تا ص ۲۱۳ و ص ۲۱۶ و ج ۱۹. ص ۸۱ و ۸۲.

خطبه ۱۵۸- خوش رفتاری خود با مردم

[صفحه ۱۱۳]

تفسیر عمومی خطبه‌ی صد و پنجاه و نهم علت آن همه عدالت و نیکویی‌ها که امیرالمومنین (ع) درباره‌ی مردم تحت زمامداری خود، انجام داده است. علت اصلی آن همه خدمت و نیکی‌ها و رفتار داد‌گرانه و عفو و اغماض از ظلم‌هایی که درباره‌ی شخص خود صورت می‌گرفت، در این جمله‌ی مبارک نهفته است که می‌فرمود: و لیس امری و امرکم واحدا انی اریدکم لله و انتم تریدوننی لانفسکم. (امر وضع من با شما یکی نیست، من شما را برای خدا می‌خواهم و شما مرا برای خودتان). لذا هرگز ما در یک مسیر و برای یک هدف حرکت نمی‌کنیم. و اینکه در این کلام مختصر می‌فرماید: (برای سپاسگزاری به نیکویی اندکی است که از شما در کمک به مدیریت من در اداره‌ی زندگی اجتماعی صورت گرفته است.) در حقیقت برای تشویق آنها و تفهیم این اصل است که یکی از وظائف زمامداران، قدردانی از شهروندان است در صورتیکه در امور خیر سیاسی آنان را یاری کنند. امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه‌ی ۱۸۲ می‌فرماید: (ای مردم، من آن مواعظ و پندهایی را در میان شما منتشر کردم که پیامبران به وسیله آنها امتهای خود را ارشاد کرده‌اند. و برای شما ادا کردم آنچه را جانشینان آن پیشوایان الهی به انسانهای بعد

از زندگی خود ادا نموده‌اند و با این تازیانه سازنده شما را تادیب و تربیت کردم، ولی تادب نپذیرفتند! و با آن نواهی که شما را از آلودگی‌ها نجات می‌داد، شما را به جلو راندم، به حرکت (در راه حیات معقول) راه نیافتادید. شما را به خدا، آیا پیشوایی غیر از من

انتظار دارید که جاده را برای شما هموار سازد و شما را به راه راست ارشاد نماید! من بجهت ناتوانی‌ها که در شما دیده‌ام درباره‌ی شما چشم پوشی‌ها کرده‌ام. اگر ای مردم به خاطر بیاورید، در آن هنگام که شما خواستید با من بیعت کنید. با کمال صراحت به شما گفتم: دعونی و التمسوا غیری (... مرا رها کنید و کسی دیگر را برای این کار پیدا کنید) من عدالت خواهم کرد. من از سیاست‌بازی‌های معمولی که هیچ قضیه‌ی دینی و اخلاقی در برابر آن، توانایی مقاومت ندارد، متنفرم. من انسان را می‌شناسم و با آن خدایی که این انسان را آفریده است نیایشها و تعلم‌ها دارم و لذا من می‌دانم دوی دردهای بشری این سیاست‌بازی‌ها و این تخدیرسازیه‌ها بنام فرهنگ‌پردازیه‌ها نیست. بهمین جهت نهایت کوشش و تلاش را برای هموار کردن طریق سعادت زیر پای شما صرف کردم و می‌دانید که من در اجرای دادگری، هیچ فرقی میان دوست و دشمنم نگذاشتم،

ولی آن ناتوانی‌ها که در شما وجود دارد نتوانستم همه‌ی آن عدالت و نظم و اصلاحی که در ابعاد گوناگون وجود شما در نظر داشتم، اجرا بدارم، شما خیلی زودشکن، ضعیف، شتابزده هستید، شما از آن گروه مردمانید کاری انجام نداده توقع نتیجه دارید! بهر حال، این پدیده‌های روانی شما بود که باعث شد من درباره‌ی شما چشم‌پوشی‌ها داشته باشم. این است پاسخ آن عده از مردم ساده‌لوح که گمان می‌کنند: امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام توانایی کشورداری را مانند دیگران نداشت! این یک توهم ناشی از سطح‌نگری است. او در نهایت توانایی بر اصلاح انسانها به عنوان هدف از کشورداری و مدیریت جامعه، دست‌اندر کار شده بود. این ناتوانی مردم آن جامعه‌ی بدآموخته بود که نتوانست از این نماینده رسالت کلی الهی بهره‌مند گردد.

خطبه ۱۵۹- در بیان عظمت پروردگار

[صفحه ۱۲۶]

تفسیر عمومی خطبه‌ی صد و شصتم عظمت خداوندی امره قضاء و حکمه، و رضاه امان و رحمه، یقضی بعلم و یعفو بحلم (فرمان او بر مبنای قضا و حکمت است و رضای او موجب امان و رحمت. حکم او بر مبنای علم است و منشا عفو او، حلم) فرمان خداوندی حکمت است امر در لغت عربی دارای معانی متنوع است، از آنجمله: ۱- کار، و ما امر فرعون برشید (کار فرعون از روی رشد نبود). ۲- پیشوایی و حاکمیت، یقولون هل لنا من الامر من شیء (آیا برای ما هم نصیبی از حاکمیت هست) ۳- فرمان، و امرت ان اعدل بینکم (و من مامور شده‌ام در میان شما عدالت بورزم) ۴- مدیریت شئون اجتماعی، و شاورهم فی الامر (و با آنان در امور مربوط به شئون زندگی مشورت نما) ۵- علامت یا عامل، و اذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به (و اگر علامتی یا عاملی از امن و ترس برای آنان آشکار شد، آنرا فاش می‌سازند...) آنچه که در جمله‌ی امیرالمومنین علیه‌السلام بیشتر محتمل است یکی از دو معنی است: معنای یکم- فرمان و دستور الزامی و غیرالزامی است که بر مبنای قضا و حکمت است، یعنی بر مبنای مصالح و مفاسد که صلاح و فساد آنها ناشی از حکمت و قضای تشریحی ناشی از اراده‌ی تشریحی می‌باشد. معنای

دوم- بمعنای اراده و مشیت تکوینی خداوندی است که از قضا و حکمت الهی سرچشمه می‌گیرد. البته معنای دیگری هم در جمله‌ی مورد تفسیر محتمل است که مفسران نهج‌البلاغه آنها را متذکر شده‌اند. رضایت او امان است و رحمت معنای رضای خداوندی، خشنودی روانی که از مختصات بشری است، نمی‌باشد، بلکه معنای آن عبارتست از عنایت و لطف ربوبی خداوندی در اعطای شایستگی و برازندگی و سعادت‌ی که بندگان او بجهت اعمال صالحه و اندیشه‌های نیکو و سازنده، لیاقت آن را پیدا کرده‌اند. در حقیقت تجلی عنایت ربانی، همان رضایت او است این تجلی موجب یا عین امان و رحمت خداوندی می‌باشد. قضاء و حکم او بر مبنای علم است و بخشایش او بر مبنای حلم با اینکه هر دو قضیه‌ی فوق از اصول بدیهی می‌نماید، برای دفع توهم مقایسه با دیگر قضاها و احکام است که از مخلوقات او صادر می‌گردد. و نیز اشتباه نشود که عفو و بخشایش او مستند به انگیزه‌های معمولی مانند سوداگری‌های متنوع است بلکه فرمان ربوبی و حکم الهی او بر مبنای علم مطلق او بر همه‌ی شئون مورد قضا و حکم در عالم وجود

است نه یک موقعیت مخصوص و علوم موقت مبنی بر واقعیات زودگذر و نسبی. حمد الله - اللهم لك الحمد على ما تاخذ و تعطى، و

علی ما تعافی و تبلی، حمدا یكون ارضی الحمد لك و احب الحمد اليك و افضل الحمد عندك، حمدا یملا ما خلقت و یملغ ما ارادت حمدا لا یحجب عنك و لا یقصر دونك. حمدا لا ینقطع عدده و لا یفنی مدده (خداوندا، سپاس مر ترا است به هر چه که بگیری و عنایت فرمایی و در برابر هر بهبودی و ابتلائی که به بندگانت روا می‌داری. سپاسی که رضایت بخش‌ترین و محبوب‌ترین و برترین حمد نزد تو باشد. حمدی که همه کائنات ترا پر کند و به آنچه که تو خواسته‌ای برسد. حمدی که از تو پوشیده نشود و از مقام ربوبی‌ات کوتاه نیاید. سپاسی که عدد آن پایان نپذیرد و امتداد و افزایش فانی نگردد.) انسان با توجه به عنایات خداوندی در ارتباطات چهارگانه همواره می‌تواند در حال حمد و سپاس خداوندی بوده باشد. نخستین مایه‌ی توفیق یافتن به چنین حمد و سپاسگزاری، دریافت واقعی این حقیقت است: (لا- حول و لا- قوه الا- بالله العلی العظیم) (هیچ حرکت و تحول و قوه‌ای نیست مگر عامل اصلی آن خداوند بزرگ و باعظمت است) باید توجه کنیم که هیچ انسانی امکان زندگی در خلاء را ندارد، او چه بخواهد و چه نخواهد، اصلا چه بداند و چه نداند او نمی‌تواند بدون ارتباطات چهارگانه به حیات خود ادامه بدهد. ارتباطات چهارگانه عبارتند از: ۱- ارتباط انسان با خویشتن. ۲- ارتباط انسان با خدا. ۳- ارتباط انسان با جهان هستی. ۴- ارتباط انسان با همنوع خود. از طرف دیگر اگر آدمی، با یک دقت لازم در خود بنگرد، خواهد دید: او چنان مالکیت و اختیاری دربارهی موجودیت خود و ارتباطات چهارگانه‌ی مزبور ندارد که بتواند زندگی و شئون آن را به خویشتن نسبت بدهد. آری. از مه‌الامور طراا بیده و الکل مستمده من ممدہ حاج ملا هادی سبزواری (زمام و اختیار تمامی امور هستی به دست خداوندیست و همه‌ی آن‌ها از قدرت و یاری او مدد می‌گیرند) بدانجهت که همه‌ی فعالیتها و مشیت و اراده‌ی مقام اعلای ربوبی مستند به حکمت و عدل و لطف خداوندی می‌باشد، لذا خداوند در هر حال و موقعیت و ارتباطی که بندگانش در آن قرار بگیرند، آنانرا مورد عنایت خود قرار می‌دهد. و حمد عبارتست از سپاس و ستایش در برابر عظمتها که خود معلول وصول شخص حامد (حمدکننده) به مقامی از کمال می‌باشد که هم معنای حکمت و عنایت خداوندی را می‌فهمد و هم می‌خواهد در برابر آنها، تکلیف فطری و قانونی خود را انجام بدهد. آری چنین است: مادح خورشید مداح خود است که دو چشمم روشن و نامرمد است (مولوی) بنابراین، خداوند سبحان هر وضع و موقعیتی را که برای بندگان خود پیش می‌آورد- خواه آن وضع سلبی بوده باشد مانند گرفتن مال، جوانی، زیبایی و هر چیز دیگری که خود او به آنان عنایت فرموده، شایسته حمد است و خواه آن وضع مثبت که به سود ظاهری انسان تلقی گردد. امیرالمومنین علیه‌السلام عرض می‌کند: خداوندا، نه هر حمد و ستایش که ما انسانها آنرا انتخاب می‌کنیم، بلکه آن حمد و ستایشی که رضایت بخش‌ترین و محبوب‌ترین و برترین آنها نزد تو باشد... فلسنا نعلم کنه عظمتک الا انا نعلم انک (حی قیوم لا تاخذک سنه و لا نوم) لم ینته الیک نظر و لم یدرکک بصر. ادركت الابصار، و احصیت الاعمال و اخذت بالنواصی و الاقدام (خداوندا، ما حقیقت عظمت ترا نمی‌دانیم و لکن اینقدر می‌دانیم که توئی دارای حیات (حقیقی) و قائم به ذات و بر پا دارنده‌ی کائنات، نه خوابی سبک ترا گیرد و نه خواب سنگین. هیچ نظری و اندیشه‌ای راه به تو ندارد و هیچ بینایی ترا در نمی‌یابد، توئی که دیدگان را می‌بینی و اعمال را شمارش می‌کنی و توئی که پیشانی‌ها (یا موی پیشانیها) ی گردنگشان را و پاهای آنانرا گرفته‌ای) ذات اقدس ربوبی و کنه و حقیقت عظمت آن ذات اقدس از دسترس ادراکات بسیار بدور است. ما انسان‌ها که از شناخت کنه (حقیقت باطنی) اشیاء ناتوانیم. ما انسانها که در معرفتهایی که به دست می‌آوریم از جوانب گوناگون مانند حواس طبیعی (چشم و گوش و غیرذلک) و قوای دراکه درونی و هدف‌گیریها و اصول پیش ساخته ذهنی و تاثرات ثابت و گذران در درون خود و غیرذلک، اسیر محدودیتها هستیم. ما انسانها که اغلب روزگار، با بیماری خوشایند خودپسندی! سپری می‌گردد، (و بدیهی است که خودپسندی ضخیم‌ترین پرده میان انسان و واضحترین صفات و فعالیتهای خداوند است) چگونه می‌توانیم به معرفت

کنه عظمت خداوندی راهیابی کنیم!! آنگاه امیرالمومنین علیه‌السلام به بیان معلومات بشری درباره‌ی خداوندی پرداخته می‌فرماید. این معلومات و معارف پیرامون صفات مقدس خداوندی است که در عالم هستی تجلی نموده است. مانند: ۱- پدیده‌های متنوع، زیبایی‌های محسوس و زیبایی‌های معقول که جمال الهی و قدرت او را برای ایجاد زیبایی‌ها اثبات می‌کند. ۲- نظم عالی که در قانونمندی کائنات مشاهده می‌شود. جلوه‌ای از صفت ناظم بودن جهان هستی است. ۳- برقراری قانون در تمامی وجود از ذره‌ی ناچیز گرفته تا کل کیهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، با کمال و وضوح کشف از صفت حافظ مطلق (یا حفیظ) بودن خداوندی می‌

نماید اگر مقداری بررسی دقیق در تفکرات مغزهای مقتدر بشر داشته باشیم، به قابل مشاهده بودن این صفت، در تفکرات اطلاع پیدا می‌کنیم. ما در اینجا برای توضیح این مطلب مهم، چند نظریه را از مشاهیر متفکران قرن بیست می‌آوریم: (اگر امور جهان را چنان تصور نمائیم که از یک عالم ابدی خارجی وارد جهان ما می‌شوند و نه از این نظرگاه که زمان را همچون خورنده‌ی هرچه که هست می‌نگرد، در چنین صورتی من گمان می‌کنم که تصویر درست‌تری از جهان خواهیم داشت و اگر هم زمان واقعیتی داشته باشد توجه کردن به اینکه این واقعیت اهمیت ندارد نخستین منزل در راه حکمت است)، برتراند راسل. عبارت ماکس پلانک که به حق از پدران فیزیک جدید می‌باشد، چنین می‌گوید: (تصویری که دانشمندان از جهان خارجی می‌سازند- کمال مطلوب فکری دانشمندی که در رشته‌ی فیزیک کار می‌کند آن است که واقعیت عالم خارج را فهم کند. وسیله‌ای که وی برای رسیدن به این منظور در اختیار دارد، چیزی است که در علم فیزیک (اندازه‌گیری) نامیده می‌شود، و اینگونه وسائل هیچ نوع اطلاع مستقیمی درباره‌ی عالم خارج نمی‌دهند. بلکه تنها کار آنان اینست که نمودهای فیزیکی را ثبت کنند و به شکلی نمایش دهند. اسبابهای انداز

ه‌گیری اطلاع و آنگهی صریح بما نمی‌دهند و نتایج حاصل شده از آنها باید مورد تفسیر و تعبیر قرار گیرد، چنانکه هلمهولتز گفته است: اندازه‌گیری علائمی را در دسترس عالم فیزیک می‌گذارد که وی باید آنها را ترجمه کند. همانگونه که یک نفر متخصص در خطوط قدیمی باید اسناد مربوط به مدنیتهای مجهول ماقبل تاریخ را ترجمه کند. نخستین چیزی که این متخصص خط فرض می‌کند- و برای آنکه کارش بتواند نتیجه‌ای داشته باشد، ناچار از چنین فرضی است- آن است که این سند یا نوشته محتوی اطلاع و پیغامی است که بنابر قواعد صرف و نحو تنظیم شده است. بهمین ترتیب عالم فیزیک نیز ناچار است فرض کند که جهان فیزیکی در تحت سیطره‌ای از قوانین است که می‌توان آنها را دریافت، ولو اینکه یقین نداشته باشد که وی می‌تواند این قوانین را به شکل عمومی بفهمد، و خاصیت و طریقه‌ی عمل آنها را به شکلی که موجب یقین باشد، اکتشاف کند) ... مطلب اساسی که در این جملات راسل وجود دارد این است که آنچه که در پهنه‌ی بسیار وسیع طبیعت دیده می‌شود توانایی تفسیر نهایی و جامعی را درباره‌ی آنچه که در طبیعت می‌گذرد، ندارد و این امور و واقعیات که در این جهان دیده می‌شوند، مربوط به عالمی فوق طبیعت است ک

ه واقعیات و قوانینی برای خود دارد و برای یک انسان متفکر روشن است که همان علت و ملاکی که موجب شده است راسل‌ها و پلانک‌ها و انیشتین‌ها، پای فوق طبیعت را برای تفسیر آن به میدان بکشند، همان علت و ملاکها نیز موجب اعتقاد به یک حقیقت است که فوق طبیعت است این حقیقت خدا است که حافظ قوانین اداره‌کننده‌ی هستی می‌باشد. با درک این مطلب است که معنای تجلی صفت قیومیت خداوندی در عالم هستی روشن می‌گردد. امیرالمومنین علیه‌السلام در دو جمله‌ی بعدی (هیچ چشمی تو را ندید و تویی که چشمها را می‌بینی) اشاره به بعضی از علل ناتوانی بشر از درک کنه عظمت خداوندی می‌فرماید. با علم مطلق آن عالم به ذات است که همه‌ی موجودات جزئی و کلی و همه‌ی اعمال و گفتار و نیتها برای آن آشکار و معلوم است و هیچ مجرمی تبهکاری توانائی گریز از سلطه‌ی مطلقه او را ندارد. چگونه بگریزد؟ و کجا بگریزد در حالیکه نیروی گریز، وسائل گریز همه از آن

خداوند ذوالجلال است و به هر جا که بگریزد فتم وجه الله (دائره بی‌نهایت امر خداوندی آنجا را هم دربر دارد.) و ما الذی نری من خلقک، و نعجب له من قدر تک، و نصفه من عظیم سلطانک، و ما تغیب عنا منه و قصرت ابصارنا عنه، و انتهت عقولنا دون ه و حالت ستور الغیوب بیننا و بینه اعظم. (چیست آنچه را از مخلوقات که ما می‌بینیم و از قدرت تو در شگفتی فرو می‌رویم و عظمت سلطه و توانایی ترا توصیف می‌نماییم، در حالیکه آن حقایقی که از ما پوشیده و دیدگان ما از دید آن، کوتاه است و عقول ما به آن نرسیده متوقف می‌گردد و پرده‌های غیب که میان ما و آنها است، با عظمت تر است.) آنجا که برای وجود آمدن پدیده‌ی زندگی در روی کره‌ی زمین، نیاز به وجود و جریان کهکشانها در این کیهان بزرگ بهمین نظمی که هست، دارد، برای بجریان افتادن کیهان بزرگ چه واقعیاتی دست به کار شده‌اند! شما این عبارت را در تحقیقات زیست‌شناسی امروزه مشاهده می‌کنید: (منشا حیات جزء مکمل رشد تکامل عمومی جهان ما بود. بنابراین فقط براساس تکامل عمومی ماده است که بررسی آن می‌تواند مفید واقع شود) ... از این عبارت چنین استفاده می‌شود که برای به وجود آمدن پدیده حیات و به جریان افتادن آن، حرکت تکاملی عمومی جهان لازم بود که حیات بعنوان جزء مکمل آن، تحقق پیدا کند و حرکت تکاملی را آغاز کند. حال ما در برابر یک مسئله بااهمیت تر قرار می‌گیریم و آن اینست که برای به وجود آمدن خود جهان کیهانی که بنابر اصل فوق جزء مکمل عالم ماقبل آن بوده است، چه واقعیات با عظمتی لازم بوده است؟ اگر ماقبل به وجود آمدن و به جریان افتادن کیهان تا این وضع کنونی را به حکمت و معیشت خالق دانا و توانای مطلق نسبت بدهیم و همانطور که در قرآن آمده است - اولم یر الذین کفروا ان السماوات و الارض کانتا رتقا ففتقناهما (... آیا آنانکه کفر ورزیده‌اند نمی‌بینند که آسمانها و زمین یک موجود بسته‌ای بودند و ما آنها را باز کردیم.) و السماء بنیانا باید وانا لموسعون. (و ما آسمان را بنا نهادیم و آنها گسترش می‌دهیم) در این صورت با عظمت علم و قدرت و حکمت و معیشت و ناظم بودن و حافظ بودن او به این عالم کیهانی که به بروز پدیده حیات منجر شده است، رویاروی می‌شویم که ما توانایی دریافت حتی (۱) از بی‌نهایت آنها را دارا نیستیم و اگر نسبت به چیزی غیر از خداوند خالق دانا و توانا و حکمت و مشیت او بدهیم، قطعاً آن چیز از مقوله طبیعت مادی خواهد بود. حال این سؤال پیش می‌آید که ماده‌ای که بعنوان اولین ریشه وجود و بجریان افتادن این کیهان رو به تکامل، حرکت کرده است، چه بوده است؟ قطعاً باید خودداری استعداد تکاملی که با گذشت زمان تحقق یافته است، بوده باشد. و این با تصور بساطت محض ماده‌ی اولیه هیچ سازگار نیست، در نتیجه، با این حقیقت روبرو می‌شویم که اگر بخواهیم جهان کیهانی را که در آن زندگی می‌کنیم، تا حدودی بشناسیم، مجبوریم به عظمت ذات و صفات بی‌نهایت آن موجود برین که (خدا) نامیده می‌شود، معتقد شویم - عظمتی که بهیچ وجه برای ما قابل درک و دریافت نیست، مگر اجمالاً آن هم بوسیله‌ی شهود درونی فقط. از طرف دیگر اگر بخواهیم وارد عالم درونی انسانها شویم، با حقایقی مواجه خواهیم گشت که از نظر تکامل بهیچ وجه قابل مقایسه با تکامل جهان ماده در مسیر خود، رو به پدیده‌ی حیات که آنها به وجود آورده و به جریان انداخته است نمی‌باشد. شما با یک عبارت ساده می‌توانید بگویید نسبت کمال حیات در برابر کمال جان و روان و (من) و روح انسان، نسبت یک به بی‌نهایت است. بعنوان مثال برای به وجود آمدن استعداد علم حضوری (خودهشیاری یا خود آگاهی) در انسان که من انسانی در همان حال، هم درک می‌کند و هم درک می‌شود، در این کیهان بزرگ چه گذشته است و یا بعبارت دیگر در این ماده‌ی کیهانی چه استعدادی نهفته بوده است که حرکت کند و به پدیده‌ی علم حضوری برسد. بالاتر از این حقائق، آنهمه عوالم فوق طبیعت که با نامهای مختلف برای ما مطرح شده‌اند مانند عالم جبروت، ملکوت، عرش، عالم فرشتگان و دیگر مجردات و حقایقی که در جانهای انسانهای تکامل یافته و دلهای عظمت یافته به وجود می‌آیند، همانها که مولوی درباره‌ی آنها می‌گوید: کل یوم هو فی شان بخوان مرو را بیکار و بی‌فعلی مدان کمترین کارش به هر روز آن بود کاو سه لشکر را روانه می‌کند لشکری ز اصلاب سوی امهات بهر آن تا در رحم روید نبات لشکری ز ارحام سوی خاکدان تا ز نر و ماده پر گردد جهان لشکری از خاکدان سوی اجل تا ببیند هر کسی عکس‌العمل باز بی‌شک پیش از آنها می‌رسد آنچه از حق

سوی جانها می‌رسد آنچه از جانها به دلها می‌رسد آنچه از دلها به گلها می‌رسد اینست لشکرهای حق بی‌حد و مر بهر این فرمود ذکری للبشر تفسیر و تحلیل حوادث بعد از وقوع، موجب علم کامل بدان حوادث و علل آنها نمی‌گردد. آنچه که درباره‌ی علل اولیه و چگونگی خلقت در عرصه‌ی هستی به عنوان علوم و فلسفه‌ها ابراز می‌شود، واقعیاتی نیستند که پیش از به وجود آمدن آنها و علل مستقیم و نزدیک آنها، قابل شناخت بوده باشند. لذا شما همواره در بررسی و تحقیق اینگونه مسائل با اصطلاحاتی مانند تئوری (فرضیه یا نظریه) و غیرذلک مواجه می‌شوید. از طرف دیگر بنابر دلائلی جهان کی

هانی ما (ماکروکوسم) در جریان نظام باز (سیستم باز) حرکت و تحول پیدا می‌کند. این نظام باز از دیدگاه الهیون بترتیب ذیل مطرح شده است: چیست نشانی آنک هست جهانی دگر نو شدن حالها رفتن این کهنه‌ها است روز نو و شام نو باغ نو و دام نو هر نفس اندیشه نو، نو خوشی و نو عناست عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک می‌رود و می‌رسد نونو، این از کجاست نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود گرنه ورای نظر عالم بی‌منتهاست (مولوی) از دیدگاه طبیعی دانان عباراتی درباره‌ی کیهان که لازمه‌ی آن باز بودن نظام کیهانی است مطرح شده است. از آنجمله در سال ۱۹۵۱ میلادی، بوندی، گولد و هویل از دانشگاه کمبریج یک جهان شناخت کاملاً تازه‌ای پیشنهاد کردند که بنابر آن (جهان نه آغاز دارد نه پایان) ولی جای تعجب است که با طرح این مطلب، این عبارت به آن افزوده شده است که (و در زمان و فضا تغییرناپذیر است) اولاً- این تئوری با انبساط کهکشانی که قطعاً معلول کیفی در اصول و عوامل زیربنائی کیهان می‌باشد، مخالف است. ثانیاً اگر جهان واقعا بی‌نهایت است، نه آغازی دارد و نه انجامی، چگونه صاحب‌نظران به خود اجازه می‌دهند، درباره‌ی بی‌نهایت گذشته و بی‌نهایت آینده با وجود

هزاران مجهول در علوم جهان‌شناختی در همین دورانها، اظهار نظر کرده و به تفسیر و تحلیل جهان در گذشته بی‌نهایت و آینده بی‌نهایت پردازند! آنچه که دانشمندان می‌توانند از نظر علمی بگویند، باید همان عبارت را بگویند که مولوی در ابیات بالا مطرح کرده است: عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک می‌رود و می‌رسد نونو این از کجا است نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود گرنه ورای نظر عالم بی‌منتهاست بی‌نهایت بودن جهان هستی نه بجهت نداشتن آغاز و انجام است، بلکه برای باز بودن نظام این جهان به جهان فوق طبیعت می‌باشد. فمن فرغ قلبه و اعمل فکره لیعلم کیف اقامت عرشک، و کیف ذرات خلقک، و کیف علقته فی الهواء سماواتک و کیف مددت علی مور الماء ارضک، رجع طرفه حسیرا، و عقله مبهورا، و سمعه والهها، و فکره حائرا (پس هر کس باید دل از همه چیز خالی بدارد و اندیشه به جریان بیندازد تا بداند که عرش خود را چگونه برپا داشته و مخلوقات را چگونه آفریدی و آسمانها را در فضا چگونه معلق نگهداشتی، و چگونه زمینت را بر موج آب گستردی (باحتمال قوی مقصود از آب ماده‌ی مذاب و مایع بوده است که در خطبه‌ی یکم از نهج‌البلاغه آنرا مطرح نموده‌ایم) چنین شخصی با چشمانی خیره

و عقل سرگشته و گوش واله و فکر حیرت‌زده باز پس می‌گردد). مشاهده و توصیف واقعیات و حقائق و تصرف در آنها برای بهره‌برداری از آنها در زندگی مادی و معنوی غیر از شناخت علل حقیقی و چگونگی بوجود آمدن آنها از علل خود می‌باشد. دانشمندان و محققان و فیلسوفان درباره‌ی جهان هستی عموماً دو کار مهم انجام می‌دهند: کار یکم- عبارتست از مشاهده و تجربه و توصیف واقعیات و حقائق هستی و وارد ساختن مجهولات به عرصه‌ی معلومات. تردیدی نیست در اینکه این کار که منشا دانشهای متنوع و جهان‌بینی‌ها و گسترش تدریجی آنها است، بسیار کار با عظمت و از مهمترین ضرورتها بوده است که بشر با تحریک فطری و ذاتی برای گسترش (من) خود به عالم من با قاره‌های وسیع درونی که دارد و عالم (جز من) که جهان هستی است، انجام داده و هنوز هم انجام می‌دهد. کار دوم- که آنهم برای ادامه‌ی عملی زندگی بشر اهمیت حیاتی داشته و دارد. تصرف صحیح در شناخته شده‌ها و بکار بستن همه‌ی علوم و معارفش برای توفیق یافتن به حیات مطلوب بوده است. بشر در هر دو کار تا حدود مقدور موفق بوده است، ولی یک مسئله‌ی مهم دیگر وجود دارد که تاکنون بشر نتوانسته است گام لازم و کافی درباره‌ی آن بردارد. و آن، همان مسئله است که امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر بیان فرموده است: که بشر از استدلال قانع‌کننده به اینکه چگونه این

جهان هستی اعم از حقائق اساسی آن، مانند عرش و کرسی و ابتداء آفرینش و غیرذلک و همچنین کیهان بزرگ با کهکشانهای بسیار بزرگش به وجود آمده است؟! مانند قرار گرفتن کرات فضایی در فضا بدون ستون، یا بدون ستون قابل مشاهده، مولوی می گوید: چون حکمیک اعتقادی کرده است کاسمان بیضه زمین چو زرده است گفت سائل چون بماند این خاکدان در میان این محیط آسمان همچون قندیلی معلق در هوای بی اسفل می رود نی بر علا آن حکیمش گفت کز جذب سما از جهات ششش بماند اندر هوا همچو مغناطیس قبه ریخته در میان ماند آهنی آویخته آن دگر گفت آسمان باصفا کی کشد در خود زمین تیره را بلکه دفعش می کند از شش جهات تا بماند در میان عاصفات

[صفحه ۱۴۰]

کیف یکون الرجاء منها یدعی بزعمه انه یرجو الله، کذب و العظیم! ما باله لا یتبین رجاوه فی عمله؟ فکل من رجا عرف رجاوه فی عمله، و کل رجاء الا رجاء الله تعالی فانه مدخول، یرجو الله فی الکبیر، و یرجو العباد فی الصغیر فیعطی العبد ما لا یعطی الرب! فما بال الله جل ثناوه یقصر به عما یصنع به لعباده؟ اتخاف فی رجائک له کاذبا، او تکون لا تراه للرجاء موضعا؟ و کذلک ان هو خاف عبدا من عبیده، اعطاه من خوفه ما لا یعطى ربه. فجعل خوفه من العباد نقدا و خوفه من خالقه ضمارا و وعدا! و کذلک من عظمت الدنیا فی عینه و کبر موقعها من قلبه، آثارها علی الله تعالی فانقطع الیها، و صار عبدا لها چگونه باید امیدوار بود؟ (آن فرورفته در غفلت) با گمان بی اساس خود ادعا می کند امیدوار به خدا است. سو گند به خداوند بزرگ او دروغ می گوید، (اگر چنان است که ادعا می کند) چرا امید او در عملش نمودار نمی گردد؟ زیرا هر کس که امیدوار باشد، امید او در عملش شناخته می شود و هر امیدی، بجز امید به خداوند متعال آلوده و هر ترسی غیر از ترس از خدا ناقص و بی اساس است، مگر خوف از خدا که حق است و دارای عامل واقعی است. خدا را در امور بزرگ امیدوار می گردد و بندگان

او را در امور کوچک هیبت و اهمیتی که به بنده می دهد، به خدا منظور نمی دارد! چه علتی دارد که خداوند (که بزرگ است سپاس او) مورد کوتاهی واقع گردد. در حالیکه درباره ی بندگان آن کوتاهی روا دیده نمی شود. آیا می ترسی در امیدی که برای او ادعا می کنی دروغگو باشی یا خدا را برای امید بستن سزاوار نمی بینی. و بدینسان اگر از یکی از بندگان خدا بترسد، برای دفع خوف خود چاره می جوید، ولی در برابر خوف از خدا بی اعتنائی می ورزد. بدین ترتیب ترس از بندگان را نقد تلقی می کند و خوف از خدا را وعده ای که امیدی برای وفا به آن نیست و چنین است وضع کسی که دنیا در چشمانش بزرگ جلوه کند و موقعیت آن در دلش با عظمت گردد! برای تکمیل مباحث امید، مراجعه فرمایید به مجلد سیزده ص ۹۵ تا ۹۷. اگر خدا را آنچنانکه می توانیم دریافت می کردیم، امیدها و ترسها و آرزوها و محبتهای ما در سطحی عالی تر از آن بود که تاکنون ما را به خود مشغول داشته اند. آری، تا آن موجود برین (خدا) را بهمان اندازه و کیفیت که برای ما مقدور است، می شناختیم و به عبارت دیگر در همان مقداری که معرفت خداوندی برای ما امکان پذیر است، اگر وجود خود را با همین معرفت توجیه و مدیریت می کردیم، سری

ع تر و عالی تر به درجات کمال نسبی نائل می گشتیم. ولی چه باید کرد که وجود ما نتوانسته است مدیریت خود را از چنگال خود طبیعی رهایی بخشیده و خود را در اختیار (من عالی) (شخصیت سالم) قرار بدهد. بهر حال- شرح این هجران این خون جگر این زمان بگذار تا وقت دگر بار الها، بار دیگر عنایت بنده پروری خود را شامل حال ما فرما، باشد که این هجران و ناآشنایی که مابین ما و (من) (خویشتن، شخصیت ما) افتاده است، مبدل به وصال و خودآشنایی گردد. خداوند، ناله ی بشر امروزی جز این نیست که: تشنه به کنار جوی چندان خفتم کز جوی من آب زندگانی بگذشت حیران شده ام که میل جان با من چیست و اندر گل تیره این دل روشن چیست! عمریست هزار بار من گویم و من من گویم ولیک می ندانم من چیست! تنها من عالی بشری است که با دریافت خدا می فهمد که در این دنیا به چه کسی باید امید بست و از چه کسی باید ترس و هراس داشت و کیست آن موجودی که ملاک حقیقی محبتها است. اگر آدمی بداند که تنها خدا است که مقلب القلوب است، تنها خدا است که مسبب الاسباب است، تنها خدا

است که محول الاحوال است جز به خدای دل به هیچ کس نمی‌بندد و غیر از خدا را از موجودات طبیعت گرفته تا قدرتمندترین انسانها جز وسیله‌ای که حتی وسیله بودن آنها نیز وابسته به اراده‌ی خداوندی است، ارزیابی نمی‌نماید.

[صفحه ۱۴۲]

رسول الله (ص) و لقد كان في رسول الله صلى الله عليه وآله كاف لك في الاسوه و دليل لك على ذم الدنيا و عيبها و كثره مخازيها و مساويها، اذ قبضت عنه اطرافها و وطئت لغيره اكنافها و فطم عن رضاعها و زوى عن زخارفها (رسول خدا (ص))، زندگی رسول خدا صلى الله عليه وآله و سلم جهت پیروی برای تو کفایت می‌کند و با دقت در حیات آن برگزیده‌ی خداوندی دلیل برای نکوهش دنیا و زشتی و فراوانی رسوایی و بدیهای آن وجود دارد که گستره‌ی زمین پهناور برای آن وجود مقدس درنوردیده شد و جوانب آن برای دیگران صاف و هموار گشت. رسول خدا (ص) از شیرخواری از سرزمین بریده شد و از زر و زیورهای آن برکنار گشت.) ارتباط با دنیا چگونه باید باشد؟ مقدمتا باید دو معنا را که برای دنیا بکار برده می‌شود، از یکدیگر تفکیک کنیم: معنای یکم - جهان هستی که ما در آن، زندگی می‌کنیم این دنیا متشکل از میلیونها کرات فضایی و حقائق بسیار فراوان دیگر در فضا و در زمین و غیرذلک. دنیا باین معنی جلوه‌گاهی از آیات خداوندی است که خود ارائه‌دهنده‌ی نمونه‌هایی از صفات الهی می‌باشد شناخت دنیا به این معنی و برقرار ساختن ارتباط معقول و مسئولانه مورد تاکید عقل و وجدان و دستو

رات خداوندی بوسیله‌ی انبیای عظام علیهم السلام است. انسان با تحصیل معرفت باین دنیا است که اینهمه علوم و معارف و صنایع و جهان‌بینی‌ها را به دست آورده است. ارتباط با دنیا باین معنی، یکی از ارتباطات چهارگانه‌ی ضروری است که بدون شناخت و تنظیم آنها، حیات آدمی، موقعیت معقول خود را در دو قلمرو (آنچنانکه هست) و (آنچنانکه باید) نمی‌تواند درک و دریافت نماید. اعراض از دنیا به این معنی، عبارتست از خالی کردن میدان زندگی به یک‌تازان عرصه‌ی تنازع در بقاء که نه خداوند آفریننده‌ی انسانها و جهان هستی آنرا می‌خواهد و نه عقول و وجدانهای پاک بشریت. بلکه با دقت در این معنی دنیا، تلاش برای تنظیم زندگی در مسیر (حیات معقول) همچنانکه منابع اولیه‌ی اسلام دستور داده است، عبادت محسوب می‌شود. معنای دوم - عبارتست از برقرار ساختن ارتباط انسان با (جز خود) (چه مردم دیگر و چه وسائل زر و زیور دنیا) به وسیله‌ی غرائز حیوانی و خود طبیعی‌اش که موجب بی‌اعتنایی به روح و روان و شخصیت کمال‌جوی آدمی می‌باشد. در آنهنگام که انسان بوسیله‌ی غرائز حیوانی خود با این جهان و مردم ارتباط برقرار می‌کند، بدیهی است که با آن پدیده‌ها و واقعیات سر و کار پیدا خواهد

کرد که پاسخگوی غرائز و تمایلات حیوانی او بوده باشد. ای بسا کس رفته تا شام و عراق او ندیده هیچ جز کفر و نفاق وی بسا کس رفته تا هند و هری او ندیده جز مگر بیع و شری وی بسا کس رفته ترکستان و چین او ندیده هیچ جز مکر و کمین طالب هر چیز ای یار رشید جز همان چیزی که می‌جوید ندید چون ندارد مدرکی جز رنگ و بو جمله‌ی اقلیم‌ها را گو بجو گاو در بغداد آید ناگهان بگذارد از این سران تا آن سران از همه عیش و خوشیها و مزه او نبیند غیر قشر خربزه که بود افتاده در ره یا حشیش لایق سیران گاوی یا خریش خشک بر میخ طبیعت چون قدید بسته‌ی اسباب و جاننش لایزید و آن فضای خرق اسباب و علل هست ارض الله ای صدر اجل هر زمان مبدل شود چون نقش جان نو به نو بیند جهانی در عیان گر بود فردوس و انهار بهشت چون فسرده‌ی یک صفت شد گشت زشت (مولوی) موسی (ع) و ان شئت بموسی کلیم الله (ص) حیث یقول: (رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر) و الله ما سئله الا خبزاً یا کله. لانه کان یا کل بقله الارض. و لقد کانت خضره البقل تری من شفیف صفاق بطنه لهزاله و تشذب لحمه.

داود (ع) و ان شئت ثلث بدادود (ص) صاحب المزامیر و قاری اهل الج

نه، فلقد کان یعمل سفائف الخوص بیده و یقول لجلسائه: ایکم یکفینی بیعها! و یا کل قرص الشعیر من ثمنها. عیسی (ع) و ان شئت قلت فی عیسی بن مریم علیه السلام، فلقد کان یتوسد الحجر و یلبس الخشن و یا کل الجشب و کان ادامه الجوع و سراجہ باللیل القمر، و ظلالة فی الشتاء مشارق الارض و مغاربها، و فاکهته و ریحانه ما نبت الارض للبهائم، و لم تکن له زوجة تفتنه، و لا ولد یحزنه، و لا

مال یلفته و لا- طمع یذله، دابته رجلاه، و خادمه یداه! (و اگر بخواهی برای دومین مثل موسی کلیم الله (ص) را بیاورم: آنگاه که عرض کرد خداوندا، به آن خیری که برای من فرستاده‌ای نیازمندم. سوگند بخدا، و از خدا جز نانی که بخورد چیزی نخواسته بود، زیرا آن حضرت از سبزی زمین می‌خورد، تا آنجا که رنگ سبزی به جهت لاغری بدن او و نازکی پوست آن، قابل دیدن بود. و اگر بخواهی سومین مثل را داود (ع) صاحب مزامیر و قاری بهشتیان را برای تو می‌آورم که با دست خود، از برگهای درخت خرما زنبیل می‌بافت، سپس به هم‌نشینانش می‌گفت: کیست که فروش اینها (زنبیل‌ها) را به عهده بگیرد؟ آن حضرت از قیمت بافته‌های خود نان می‌خورد.) (و اگر بخواهی درباره‌ی عیسی بن مریم (ع) بتو بگویم: آن حضرت از سنگ ب

رای خود بالش داشت و لباس خشن می‌پوشید و غذای ناگوار تناول می‌فرمود، و خورشت نان او گرسنگی و چراغ شبانگاهی او مهتاب و سایبانش در زمستان مشرق و مغرب زمین، میوه و ریحانش گیاهانی بود که زمین برای چهارپایان می‌رویاند. برای او همسری نبود که وسیله‌ی تشویق خاطر او شود و فرزندی نبود که انده‌گینش سازد و مالی نبود که او را به خود مشغول بدارد. طمع در چیزی نداشت که او را پست و خوار گرداند. مرکبش پاهایش بود، خدمتکار او دستهایش.) آدمی با حل تعارض و تنظیم مختصات روح و ماده است که سرنوشت خود را می‌سازد برگشاده روح بالا بالها تن زده اندر زمین چنگالها اینست تعارض و نزاع اصلی روح و ماده، هر قدمی که در تاریخ بشری در مسیر (حیات معقول) فردی یا جمعی برداشته شده است، از آن کسانی بوده است که در چاره‌جویی تعارض میان روح و ماده با تنظیم این دو حقیقت، پیروز گشته‌اند. بعضی از عرفاء می‌گویند: همانگونه که هویت و ماهیت این دو حقیقت (ماده و روح) با یکدیگر متفاوت است، سمت حرکت و مقصد آن دو نیز با یکدیگر مختلف می‌باشد- بدن مادی است، لذا تمایل به ماده و مادیات و توشه‌ی خود را از آنها برمی‌دارد، روح (یا من، شخصیت، نفس) آدمی استعداد عروج به ملک

وت دارد، لذا همانگونه که به مجنون نسبت داده شده است: هوی ناقتی خلفی و قدامی الهوی و انی و ایاها لمختلفان (هوای نفس و مورد تمایل شتر ماده‌ی من پشت سر من (طویله) و منزلگه معشوق من پیش روی من است. من و شتر ماده‌ی من اختلاف با یکدیگر داریم) چه اختلافی؟! تمایل آدمی به طرف مادیات بقدری قویست که گاهی پس از طی مراحل در طریق کمال، و صعود پله‌هایی مهم از عرفان و عشق الهی، بار دیگر تمایلات حیوانی گریبان او را می‌گیرد و او را برمی‌گرداند و به پایین‌تر از آن نقطه که مبدا حرکتش بود ساقط می‌سازد و آنگاه به ریش آدمی می‌خندد. اندک اندک راه زد سیم و زرش مرگ و جسک نو فتاد اندر سرش عشق گردانید با او پوستین می‌گریزد خواجه از شور و شرش اندک اندک روی سرخش زرد شد چون بریده شد رگ بیخ آورش و سوسه و اندیشه بروی در گشاد راند عشق لابلالی از درش عشق داد و دل بر این عالم نهاد در برش دیگر نیاید دلبرش عارف ما گشته اکنون خرقة دوز رفت از سر حالت خرقة درش خواجه می‌گرید که ماند از قافله خنده‌ها دارد از این ماندن خرس عشق را بگذاشت بر سرگین نشست لا جرم سرگین خرسد عنبرش عشق را بگذاشت دم خر گرفت عاقبت شد حرم

گس سرلشگرش خرمگس آن و سوسه است و آن خیال که همی خارش دهد همچون گرش تمایل افراطی شدید به مادیات و لذائد دنیا است که باعث آنهمه آدمکشی‌ها و پایمال کردن حقوق انسانها گشته و سرگذشت بشری را چنان در تاریکی فروبرده است که بکلی از قابلیت تفسیر و تحلیل ساقط نموده است. اگر شخصیت انسانی، سالم و با اصول ارزشها تقویت شود بخوبی از عهده‌ی تعدیل امیال خود برآمده و وسائل دنیا را در استخدام خود در مسیر (حیات معقول) قرار می‌دهد. و از این راه تعارض میان ماده و روح برداشته می‌شود و حرکت تکاملی آدمی شروع می‌گردد. منابع اولیه‌ی اسلام (قرآن و احادیث و سنت بمعنای عام آن) هماهنگ با عقل سلیم و وجدان، مطلبی را که برای بحث عنوان کردیم، مورد تاکید قرار می‌دهند. اما قرآن مجید، این مضمون را که انسان خردمند از نعمتهای خداوندی با مبانی شرعی آن استفاده می‌کند، با اشکال مختلف بیان فرموده است: از آنجمله: و ابتغ فی اتاک الله الدار الاخره و لا تنس نصیبک من الدنيا (در آنچه که خداوند به تو داده است، سرای آخرت را منظور بدار و نصیب خود

را (هم) از دنیا فراموش مکن). برای شخصیت‌های نابالغ نه تنها روح و ماده همواره در حال تعارض و تخالف می‌باشند. بلکه ه مواره پیروزی با ماده و شئون آن است. ولی هر اندازه که شخصیت سالم‌تر و قوی‌تر باشد، بهتر می‌تواند از عهده‌ی استخدام مادیات و شئون آنها در مسیر (حیات معقول) برآید. لذا باید موارد لزوم اعراض از دنیا و زرق و برق‌های آنرا، در نظر بگیریم. مورد یکم- پیشوایان الهی، این بزرگان و مربیان باید یک زندگی بسیار ساده و بی‌پیرایه داشته باشند، زیرا اولاً، استفاده از وسائل جالب زندگی دنیا و پیرایه‌های آن، اگر چه در غیر صورت اسراف و نیازهای مردم جامعه، مباح و بلا مانع است، ولی تلاش برای بدست آوردن آنها، و قرار دادن آدمی در معرض خودنمایی و اشتغال فکری برای نگهداری و تبدیل به احسن یا به مثل آنچه که داشت امری ضروری است. مورد دوم- نیاز مردم جامعه، از دیدگاه عقل و وجدان و منابع اولیه‌ی اسلامی ثابت شده است که با وجود نیاز مردم جامعه، انسان خداپرست که معتقد به ارتباط همه‌ی بندگان خدا با ذات اقدس ربوبی می‌باشد در صورت احساس فقر در افراد جامعه نمی‌تواند از وسائل مادی بیش از اندازه‌ی ضروری بهره‌برداری نماید. ده تن از تو زرد روی و بینوا خسبد همی تا به گلگون می‌تو روی خویش را گلگون کنی (ناصر خسرو قبادیانی) در سخنان امیرالمومنین عیله‌الس

لام آمده است: ما رایت نعمه موفوره الا- و الی جانبها حق مضیع (من نعمتی فراوان در موردی ندیدم مگر اینکه پهلوی آن حقی ضایع شده وجود داشت). مورد سوم- گریز از اسراف و تبذیر- ممنوعیت استفاده‌ی بی حساب از وسائل مادی و تجملات و افراطگری در مستهلک ساختن نعمتهای خداوندی، از دیدگاه عقل و منابع اولیه اسلامی خواه موجب فقر و بینوایی افراد جامعه خویشتن باشد و خواه افراد دورترین نقاط دنیا، بقدری بدیهی است که نیازی به اثبات ندارد. بجهت عدم مراعات این قانون انسانی که آمارگران مربوط به تغذیه‌ی مردم روی زمین می‌گویند: در حدود یک ششم مردم روی زمین در فقر و فلاکت بسر می‌برند!

[صفحه ۱۴۹]

الرسول الاعظم فتناس بنییک الاطیب الاطهر صلی الله علیه وآله وسلم- فان فیه اسوه لمن تاسی، و عزاء لمن تعزی- و احب العباد الی الله المتاسی بنیه و المقتص لاثره. قضم الدنیا قضمًا و لم یعرها طرفا اهضم اهل الدنیا کشحا، و اخمصهم من الدنیا بطنًا، عرضت علیه الدنیا فابی ان یقبلها، و علم ان الله سبحانه بغض شیئا فابغضه، و حقر شیئا فحقره، و سغر شیئا فصغره. و لو لم یکن فینا الا حنبا ما ابغض الله و رسوله، و تعظمنما ما صغر الله و رسوله لکفی به شقاقا لله و محاده عن امر الله و لقد کان (ص) یاکل علی الارض و یجلس جلسه العبد و یخصف بیده نعله و یرقع بیده ثوبه و یرکب الحمار العاری و یردف خلفه و یکون الستر علی باب بیته فتکون التصاویر فیقول (یا فلانہ لاحدی ازواجه غیبیه عنی فانی اذا نظرت الیه ذکرت الدنیا و زخارفها) فاعرض عن الدنیا بقلبه و امات ذکرها من نفسه و احب ان تغیب زینتها عن عینه لکیلا- یتخذ منهار یا شا و لا- یعتقدها قرارا و لا یرجو فیها مقاما فاخرجها من النفس و اشخاصها عن القلب و غیبها عن البصر. و كذلك من ابغض شیئا ابغض ان ینظر الیه و ان یدکر عنده (پیروی کن از پیامبرت که پاک و پاکیزه‌تر از همه‌ی مخلوقات خدا بود، برای هر ک

سی که بخواهد پیروی از (کمالات) نماید، در آن وجود مقدس است عالیترین کمال برا تبعیت و بهترین نسبت برای هر کسی که انتساب به او را بخواهد. محبوبترین بندگان در نزد خدا کسی است که از پیامبرش تبعیت کند و دنبال کار او را بگیرد. آن حضرت، از دنیا برای خوردن به اندکی قناعت فرمود، گوشه‌ی چشمی برای تمایل به دنیا نیفکند، او بود لاغرترین مردم دنیا با تهی‌گاه خالی و گرسنه‌ترین مردم دنیا با شکمی کم‌غذا. همه‌ی دنیا به آن انسان کامل عرضه شد. آن را نپذیرفت. او وقتی که دانست خداوند چیزی را دشمن می‌دارد آنرا دشمن می‌داشت و چیزی را تحقیر می‌نماید، آنرا پست می‌شمرد، و چیزی را ناچیزی می‌داند، آن را ناچیزی می‌دانست. و اگر در ما جز این نبود که دوست بداریم آنچه را که خدا و رسولش دشمن می‌داشت و تعظیم کنیم آنچه را که خدا و رسولش آنرا ناچیز می‌دانند، کفایت می‌کند برای ارائه مخالفت و جدائی از خداوند سبحان و آن برگزیده‌ی خدا روی زمین می‌نشست و غذا می‌خورد و مانند بندگان می‌نشست، با دست خود کفش خود را پینه می‌زد و لباسش را با دست خویش وصله

می‌دوخت و گاهی الاغ برهنه سوار می‌گشت و کسی را پشت سر خود سوار می‌فرمود. گاهی که می‌دید پرده‌ای صورت‌گری و نقاشی شده از در خانه‌اش آویزان شده خطاب بر زنش می‌فرمود: آن پرده را از جلو چشم دور کن، زیرا وقتی که بر آن می‌نگرم، دنیا و زر و زیورهایش را بیاد می‌آورم. او از ته دل اعراض نمود و یاد او را از نفسش می‌راند، لذا دوست داشت که زینت دنیا را از دیدگانش دور بدارد و از دنیا برای خود لباس فاخر اتخاذ نکند و دنیا را پایدار تلقی نماید، و به عنوان اقامتگاه، دل به آن نبندد و امیدوار نگردد، لذا دنیا را از نفس خود بیرون راند و آنرا از دل خویشتن برکنار فرمود و از دیدگاه خود ناپدید ساخت. چنین است که هر کس چیزی را دشمن داشت، نظر به آن، و یادآوری آنرا نیز دشمن می‌دارد. آن اندازه که انسان کامل در وجود و زندگی و حرکات و سکنات خود ارزشها را برای افراد بشر می‌آموزد و آنرا تربیت می‌نماید، از عهده‌ی قوانین و پند و اندرزها و دیگر وسائل توجیه‌کننده بر نمی‌آید. و بالعکس، هیچ سخن و عاملی برای سقوط جامعه مانند وجود تبهکاران آزاد موثر نیست وقتی که ما به مقدار لازم در سرگذشت بشری بررسی می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که تأثیری که وجود انبیای عظام و اوصیاء و اولیای وارسته و دیگر انسانهای سالک راه حق و حقیقت در پیشرفت اخلاقی و تحقق بخشیدن ب

ه ارزشهای والای انسان در مردم دنیا داشته‌اند، از عهده‌ی قوانین و پند و اندرزها و دیگر مسائل توجیه‌کننده مردم به طرف کمال برنیامده است. علت این پدیده تا حدود زیادی روشن است. و آن اینست که مشاهده و توجیه اکثر مردم به اینکه اولاً اصول و قوانین مقرر برای اداره‌ی حقوقی جوامع وضع می‌گردد و معمولاً الزامی برای تکامل شخصیتی و روحی آنان ندارد و تنها برای دفع مزاحمتها بکار می‌رود. ثانیاً- فراوان دیده‌اند که این قوانین و نظامات حقوقی همانند تارهای عنکبوت بوده است که تنها مگسها را به تور می‌اندازد نه شیر و ببر و پلنگ و اژدها را. از طرف دیگر پند و اندرزها اگر چه با دل‌های مردم سر و کار دارد و در طول تاریخ آثاری هم داشته است، ولی به جهت احتیاج تأثیر به تحریک قطب‌نمای درون آدمی که وجدان نامیده می‌شود، نتوانسته است تاکنون بعنوان اصول الزامی و ضروری، بشریت را بطور جدی و فراوان نجات بدهد. آنچه که تأثیر زیادی تا پیش از دوران (علم‌گرایی و صنعت‌پرستی و سودجویی و لذت‌خواهی که بشریت را به قول بعضی از وارستگان دانشمند: تا حد مسخ شدن رسانده است) داشته وجود شخصیت‌های کمال‌یافته بوده است. مشاهده‌ی انسانهایی که در راه احترام به ارزشها، جان

خود را از دست داده‌اند و یا به زجر و مشقتها فراوان تن داده‌اند، بیش از هر اصل و قانون حقوقی و پند و اندرز، انسانهای باارزش را ساخته و براه انداخته است. دلیل عمده‌ی این امتیاز که شخصیت‌های سالک راه حق و حقیقت آن را دارند اینست که ارزشها در وجود آنان، عملاً تجسم پیدا می‌کنند. اگر یک صد مجلد کتاب درباره‌ی تواضع و فروتنی و ارزش آن، مورد مطالعه و تحقیق قرار بگیرد و حتی لذت بسیار فراوان از آن مطالعه و تحقیق نصیب ما گردد، آن اثر را ندارد که با چشمان خودمان مشاهده کنیم که رسول خدا (ص) روی زمین، مانند بنده‌ها نشسته است، کفش خود را با دست مبارک خویش پینه می‌زند و لباس خود را وصله می‌دوزد و حتی به الاغ برهنه سوار می‌شود. آری، برای آن معلم حقیقی و مربی الهی که می‌خواهد دنیا را عملاً- برای انسانهای روی زمین ارزیابی فرماید، لازم است که از زر و زیور دنیا و اشتغال روحی حتی به تصویرها، چشم‌پوشی فرماید تا عملاً اثبات کند که عمر آدمی کوتاه‌تر و ارزش روح او بالاتر از آن است که لحظات آن عمر گرانها و نقدینه‌ی بی‌نظیر آن روح را صرف مقداری تماشای صورتها نماید و از صورتگر اصل که خدا است غافل بماند. بله اگر بشر روزی به این کمال برسد که

با دیدن صورتها به دریافت مصور اصل و با مشاهده باغها به دیدن باغبان اصل، توفیق یابد، در آن روز این تماشاها به ملاک آراسته آسمانها با مشیت خداوندی برای نظاره‌ی عرفانی ضرورت پیدا می‌کند. همچو اعرابی که آب از چه کشید آب حیوان از رخ یوسف چشید بهر فرجه شد یکی تا گلستان فرجه‌ی او شد جمال باغبان رفت موسی کاتشی آرد به دست آتشی دید او که از آتش

برست (مولوی)

فلینظر ناظر بعقله: اکرم الله محمدا بذلک ام اهانہ؟ فان قال: اهانہ، فقد کذب- و الله العظیم بالافک العظیم، و ان قال: اکرمہ، فلیعلم ان الله قد اهان غیرہ حیث بسط الدنیا لہ، و زواہا عن اقرب الناس منہ. فتاسی متاس بنبیہ و اقتص اثرہ و ولج مولجہ، و الا فلا یامن الہلکہ، فان الله جعل محمدا صلی الله علیہ و آلہ علما للساعہ و مبشرا بالجنہ، و منذرا بالعقبہ. خرج من الدنیا خمیصا و ورد الاخرہ سلیمًا. لم یضع حجرا علی حجر، حتی مضی لسبیلہ و اجاب داعی ربہ. فما اعظم منہ الله عندنا حین انعم علینا بہ سلفا تتبعہ و قائدا نطا عقبہ! و الله لقد رقت مدرعتی ہذہ حتی استحیت من راقعہا. و لقد قال لی قائل: الا تنبذہا عنک؟ فقلت اغرب عنی فعند الصباح یحمد القوم السری (آن کس کہ با عقل خود نظر می کند، ببیند آیا خداوندی کہ توفیق اعراض از دنیا، و زر و زیور آنرا بہ پیامبرش عنایت فرمود، برای اکرام آن حضرت بود یا اهانتی بر او روا داشته بود، اگر آن شخص بگوید: خدا بہ پیامبرش اهانت نموده بود، سوگند بہ خدای بزرگ دروغ گفته و بہتان زده است و اگر بگوید خداوند پیامبرش را با آن توفیق اعراض از دنیا اکرامش فرموده است، پس بداند کہ خداوند کسی را کہ دنیا

را برای او گسترش داد اهانت نمود و اکرام کرد نزدیکترین مردم بہ خودش (پیامبر اکرم) را کہ دنیا و زر و زیور آن را از وی دور فرمود) پس ہر کس بخواہد برای تحصیل سعادت از کسی پیروی نماید، از پیامبر خدا تبعیت نماید و از دنبال او حرکت کند و ہر کجا کہ او وارد شود قدم بگذارد، و اگر چنین نکند، از ہلاکت در امان نخواہد ماند، زیرا خداوند محمد (ص) را نشانہ ای برای قیامت قرار داد و بشارت دہندہ بہ بہشت و ترسانندہ از عذاب. (آن بزرگ بزرگان) با شکمی تہی از دنیا بیرون رفت و با شخصیتی سالم بہ سرای آخرت وارد شد. او سنگی روی سنگی نگذاشت تا راہ خود را بہ ابدیت پیش گرفت و دعوت خدایش را لیبک گفت چہ با عظمت است منت خداوندی بر ما کہ پیشوائی برای ما احسان فرمود کہ از او پیروی کنیم و حاکمی برای ما قرار داد کہ پای جای پای او گذاریم. سوگند بخدا، این لباس خود را چندان وصلہ دوختم کہ از وصلہ کنندہ اش خجالت کشیدم، گویندہ ای بہ من گفت: آیا این لباس را دور نمی اندازی؟ پاسخ دادم: دور شو از من کہ در بامداد مورد ستایش قرار می گیرد کاروانی کہ شبانگاہ راہ رفته است.) خداوند سبحان بہ جہت اکرام پیامبر (ص) بود کہ تمایل او را از دنیا گسیخته بہ مقام شامخ ربوب

ی پیوستہ بود نتیجہ ای کہ از تکریم و تجلیل رسول خدا (ص) از طرف خدا، بہ وسیلہی قطع تمایلات او از دنیا و زر و زیور و مال و منال آن و غیرذلک می توان گرفت، اینست کہ کسانی کہ بجهت بیماری تکاثر (افزون گرایی در مال و دیگر شئون دنیا) در علائق و امور فریبندہی آن غوطہ ور می شوند و ہمہی ارزشہای عالی انسانی را از جان و نفس روح خود گرفتہ، تا حقوق و جانہای دیگران را قربانی آن علائق می نمایند، مورد اهانت خداوند متعال می باشند. این یک قانون کلی است، ہر چیزی کہ باید بہ عنوان وسیلہ تلقی شود، مانند مال و ثروت دیگر امور مطلوب و مورد تمایل مردم، ہر گاہ کہ جنبہی ہدفی بہ خود بگیرند، می توانند ہمہی ارزشہای مربوط بہ آن وسیلہ و ہدف را دگرگون سازند، این دگرگونی تا آنجا ممکن است کشیدہ شود، کہ ہستی را نیستی و نیستی را ہستی نمایش دہد. این برگزیدہی خداوندی (محمد مصطفی (ص)) خاتم پیامبران الہی است و پس از او تا قیامت پیامبری نخواہد آمد، زیرا خداوند سبحان بوسیلہی آن بزرگوار ہمہی مصالح و مفاسد مادی و معنوی بشری را برای ابد در صورت احکام و تکالیف فقہی و عقلی کہ طرق فعالیت صحیح آن (عقل) را برای انسانہا تعلیم فرمود، ابلاغ نمودہ است. خداون

د منان و لطیف با ارسال این برگزیدہی برگزیدگان بر ما منت گذاشت و ما را از وسوسہ های بی سر و تہ و تخیلات بی اساس و مکتب سازی های بی پایہ و بی اصل برای تشخیص سعادت مادی و معنوی و طرق آن بی نیاز فرمود. بہ پیروی از آن اصل و اصول اعلائی ارزشہای بشری و بجهت گسیختن از متاع دنیای فانی و زرق و برقہای ناپایدار آن بود، کہ لباسم را آنقدر وصلہ کردم، تا از وصلہ کنندہ اش شرمندہ گشتم. سادہ لوحی ناآگاہ بمن گفت: تا کی بہ این لباس وصلہ خواهی زد، چرا آنرا بہ دور نمی اندازی؟ بہ او گفتم: برو، دنبال تخیلات بی اساست، برو از حرکت من در این گذرگاہ پر معنی کہ با سنگلاخ بودنش رو بہ حق و حقیقت است، جلوگیری مکن. تو در خواب رفته چگونہ می توانی بہ من بیدار کہ حتی در ہنگام شب ہم می خواہم برای وصول بہ مقصود

حرکت کنم، دستور بدهی! برو منتظر باش تا بامداد فرارسد در آن هنگام معنای حرکت مستمر و شبانگاهی مرا خواهی فهمید.

خطبه ۱۶۰- در بیان صفات پیامبر

[صفحه ۱۶۰]

تفسیر عمومی خطبه‌ی صد و شصت و یکم در صفت پیامبر و اهل بیت و پیروان دین پیامبر و در این خطبه مردم را به تقوی پند می‌دهد. بعثه بالنور المظنی، و البرهان الجلی و المهناج البادی و الکتاب الهادی. اسرته خیر اسره و شجرته خیر شجره، اعصانها معتدله و ثمارها متهدله مولده بمکه و هجرته و بطیبه. علا- بها ذکره و امتد منها صوته (خداوند جل شانیه پیامبر را مبعوث فرمود با نور روشنایی بخش و برهان آشکار و روش نمایان و کتاب راهنما. خاندانش بهترین خاندان و درخت او بهترین درخت، شاخه‌های آن معتدل و میوه‌هایش دسترس برای همه. زادگاهش مکه و هجرتش به مدینه. نام او در مدینه بلند شد و از همانجا صدایش گسترش یافت. در مکه به دنیا آمد و در مدینه صدایش گسترش یافت هجرت از زادگاه و هر جایی که انسان در آن نشو و نما کرده است، بطور طبیعی موجب گسترش دیدگاهها و عمق تجارت و تفکرات می‌گردد. این معنی در موارد متعددی از منابع اولیه‌ی اسلامی گرفته تا ادبیات آموزنده‌ی جوامع اسلام مطرح شده است. در لامیه‌ی معروف حجه‌الاسلام نیز چنین آمده است: لو کان للمرء من عز و مکرمه فی داره لم یهاجر (یهاجر) سید الرسل (اگر برای انسان عزت و کرامتی در خانه

اش بود سرور رسولان صلی الله علیه و آله و سلم مهاجرت نمی‌فرمود). البته بی‌نیازی کمالات رسول خدا (ص) از معلم و مربی و مهاجرت و دیگر وسایل ترقی و اعقلاء مانع از مقایسه‌ی آن حضرت با دیگر مردم معمولی است. لذا می‌بینیم شایستگی آن حضرت برای وحی و تحمل بار بسیار سنگین رسالت در همان مکه شروع شد و جز دو مسافرت معمولی یکی بعنوان عامل اموال بازرگانی حضرت خدیجه (سلام الله علیها) و دیگری سفر به طائف بود که اگر صحت داشته باشد، کمترین تغییر تکاملی در آن حضرت به وجود نیاوردند. گاهی می‌شود مهاجرت از زادگاه و از وطن، معلول ناهنجاری محیط زندگی و عدم درک مردم زادگاه و امثال این عوامل نیز باشد. این علت هم نمی‌تواند تفسیرکننده‌ی کامل هجرت پیامبر به مدینه بوده باشد، اگر چه می‌تواند یکی از عوامل جنبی قضیه هجرت شمرده شود. بهر حال برای تفسیر و توجیه نهایی ظهور اسلام در عربستان و اینکه آیا چنین پدیده‌ای مانند یک پدیده‌ی طبیعی جبری بود که می‌بایست در آن دوران انجام بگیرد، اگر چه حرفهای زیادی زده شده است، ولی عظمت غیرعادی حادثه و مخصوصا سرعت و عدم آمادگی محیط برای بروز آن و موانع شدیدی که سر راه نفوذ و گسترش اسلام وجود داشت، همه‌ی آن س

خان و تئوریه‌ها را باطل می‌سازد زیرا اولاً مشابه همان زمینه‌ها را که بعضی از تحلیل‌گران مادی ظهور اسلام، مانند دیگر حوادث، بعنوان علت بروز اسلام به میدان می‌کشند، از قرن‌ها پیش در عربستان و نقاط دیگر روی زمین نیز وجود داشت که می‌بایست با نهضت و قیام یک یا چند شخصیت نیرومند، رو به اصلاح و ترقی مادی و معنوی برود و خود را نجات بدهد. آیا به راستی انقراض تمدنهایی که باعث احیای جوامع خود بوده‌اند، و از بین رفتن آنها موجب سقوط آن جوامع می‌گشت بروز چنین شخصیتها و مکتبهایی را اقتضاء نمی‌کرده است؟ قطعاً چنین است و انسانهایی از نسل همان به وجود آوردندگان و برپا دارندگان تمدن، با اشتیاق به داشتن آن، وجود داشتند، و محیط طبیعی آنها نیز از بین نرفته بود. ثانیاً غالباً آنگونه زمینه‌های مادی که برای به وجود آمدن انقلابها و بروز ساختار جدید اجتماعی، بعنوان علت جبری در مجرای جبر تاریخ منظور می‌دارند، محال است از عهده‌ی ظهور مکتبی با تصدیق همه‌ی ادیان الهی پیشین و اصول و قوانین اقتصادی، حقوقی فقهی، سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی به معنای عام آن برآید. و همه می‌دانیم که اسلام در طول قرون و اعصار متمادی دربارهی ارائه ارزشهای اصول و قوا

نین مربوط به آنها قدمهای بسیار موثری برداشته و استحکام جاودانی بودن آنها را اثبات نموده است. ارسله بحجه کافیه و موعظه

شافی و دعوه متلافیه، اظهر به الشرائع المجهوله و قمع به البدع المدخوله و بین به الاحکام المفصوله (خداوند آن حضرت را به حجت کافی و موعظه شفافبخش و دعوت تدارک کننده فرستاد. و خداوند بوسیلهی آن بزرگوار شرایع مجهول را آشکار و بدعتهایی را که در دین الهی داخل شده بود، ریشه کن کرد و احکام گسیخته را تبیین فرمود.) بوسیلهی قرآن شرائع مجهول را آشکار و بدعتها را ریشه کن و احکام جدا از یکدیگر را تبیین فرمود درباره‌ی اعتبار و ارزش کتب آسمانی که از زمانهای گذشته تا کنون بحث شده است، این مطلب مورد توجه قرار گرفته است که مردان باتقوی و عادل، این مطالب را جمع آوری نموده و محور اساسی مذاهب قرار گرفته است، یعنی سخن و کردار و هدف گیریهایی که در کتب اصلی مذاهب از پیامبران الهی نقل شده است، بدانجهت که نقل کنندگان آنها، انسانهای باتقوی و عادل بوده‌اند، لذا پایه‌ی اساسی مذاهب تلقی شده‌اند. لذا خداوند سبحان قرآن را که تصدیق کننده‌ی دین الهی و کتابهای آسمانی پیشین است، برای آشکار ساختن ارزش آنها به پیامبر اکرم (ص) ناز

ل فرمود. حقائق که در قرآن آمده است، می‌تواند ملاک عقائد و احکام و تکالیف انسانهایی باشد که می‌خواهند در این زندگانی سعادت در ارتباطات چهارگانه را به دست بیاورند (ارتباط انسان با خویشان، با خدا، با جهان هستی و با همنوع خود.) فمن یتبغ غیر الاسلام دینا تتحقق شقوته، و تنفصم عروته و تعظم کبوته و یکن مابه الی الحزن الطویل و العذاب الوبیل بدیهی است که فرار از دین سعادتبخش خداوندی، موجب شقاوتی است که بهیچ وجه جبران‌پذیر نخواهد بود بدانجهت که دین مقدس اسلام دین فطرت و عقل و وجدان سالم برای تحصیل سعادت ابدی می‌باشد، مسلم است که محروم ساختن خویشان و دیگران از این حقیقت عظمی مساوی نابود کردن همه‌ی سرمایه‌های نجاتبخش و سازنده‌ی تکامل وجود آدمی خواهد بود. نخستین شقاوتی که اعراض از دین الهی بوجود خواهد آورد عدم استفاده از مغز و روان و جان بسیار باارزش است که خداوند به بندگان خود عنایت فرموده است. زیرا با توجه به اینکه مغز و روان و جان آدمی اصرار شدید دارد به اینکه در این زندگانی به آن اصول و قوانین و مقررات عمل کند که واقعیات به آنها تکیه دارند که پاسخ نهایی را به سوالات عمیق او پیشنهاد می‌نماید؟ قناعت کردن به اینکه من ی

ک موجودی هستم که در برهه‌ای از تاریخ در این موقعیت از جهان هستی قرار گرفته‌ام، این هم اصول و قواعد زندگی من است که عمل می‌کنم یا در صورت داشتن قدرت آنها را نادیده می‌گیرم! اینست و بس! کشنده‌ترین مبارزه با خویشان است. آدمی چه عذری برای خود می‌تواند بترشد در انحراف از احکام عقل و وجدان و فطرت و انحراف از احکام و تکالیفی که به نفع ماده و روح او می‌باشد؟ این حقیقت نیازی برای اثبات ندارد که انسان برای هر سوالی که در زندگی رویاروی او قرار می‌گیرد بالقوه یا بالفعل می‌تواند پاسخ صحیح حداقل بطور نسبی برای آن پیدا کند. ولی آیا می‌تواند برای آن سوالات ششگانه که اساس و پایه‌ی همه سوالات اوست بدون استمداد از دین پاسخی پیدا کند؟ این سوالات عبارتست از (من کیستم؟)، (از کجا آمده‌ام)، (به کجا آمده‌ام؟)، (با کیستم؟)، (به کجا می‌روم؟)، (برای چه آمده بودم؟) خوشبختانه کسانی که برای تسلیت به خویشان و قانع ساختن دیگران، می‌گویند: انگیزه‌ی بروز اینگونه سوالات در مغز آدمی معلول نوعی بیماری درونی است که می‌خواهد با پناه بردن به دین آنرا معالجه کند اینان هرگز نمی‌خواهند از خویشان این سؤال را بکنند که نسخه‌ی شفافبخش این بیماری همه

گیر از یک فرد عادی تا داناترین انسان چیست؟ آیا با قلم کشیدن روی سؤال می‌توان آنرا پاسخ تلقی نمود؟ آیا منصرف ساختن ذهن آدمی از اینگونه سوالات اساسی، می‌تواند بعنوان پاسخ وارد معارف بشری گردد کسانی که با اشاعه‌ی اینگونه مطالب تخیلی یا سفارشی می‌کوشند مردم را از بهره‌برداری از اسلام که حتی یک مورد خلاف عقل و فطرت در آن دیده نشده است و حتی یک مورد تضادی با علوم در آن مشاهده نشده است، محروم سازند با قطع نظر از مسئولیت در ابدیت، هیچ احساس مسئولیت در برابر وجدان خود می‌نمایند که تو که احتمال وجود هدفی عالی‌تر از همه‌ی هدفگیری‌های دنیوی را در مغز خود احساس می‌کنی، چگونه این احتمال را که از نظر ارزش و تحریک بااهمیت‌تر از اکثر یقین‌ها است، از دیدگاه خود ناپدید می‌سازی! این همان احتمال است که موضوعش یعنی وجود حقائق فوق طبیعی و دخالت آنها در زندگی انسانها بااهمیت‌ترین احتمال است که بر ذهن

خویشتن، و بدیهی‌ترین حقائق دنیا هم، احساس اضطراب نمی‌کنند. اشخاص دیگری وجود دارند که شک و تردید در درون آنان می‌تواند تشویش و نگرانی به وجود بیاورد مخصوصاً در مسئله‌ی وجود خدا که بااهمیت‌ترین و حیاتی‌ترین حقیقت است که برای بشریت مطرح است، لذا هر انسانی که به اهمیت مسئله‌ی مزبور متوجه باشد و با این حال بتواند با حالت تردید درباره‌ی آن موجود برین وضع روانی معتدل داشته باشد، او توانسته است محالی را در مغز خود بیاورد! یعنی تناقض را در درون خود پدید آورد! و چون گمان نمی‌رود دیدرو خود را از جمله‌ی اشخاص گروه اول بداند، (زیرا کسی که توانایی نوشتن دائره‌المعارف را دارا بوده است، قطعی است که نمی‌تواند شک و تردید او درباره‌ی خدا ناشی از سهل‌انگاری او در حقائق حیاتی که خداوند ب

اهمیت‌ترین همه‌ی آنها است بوده باشد). پس، قطعاً از گروه دوم بوده است. حال این سؤال پیش می‌آید که شخصی مانند دیدرو چگونه توانسته است، سالیانی از عمر خود را با شک و تردید و اضطراب‌انگیز سپری نماید؟ پاسخ این سؤال چنین است که خواه دیدرو در عالم درونش خود را از گروه اول حساب بکند یا از گروه دوم، باید گفت: (چنین شخصی آن خدایی را که در درون انبیاء و اولیاء و حکمای راستین و عرفا جلوه داشته است، در درون خود نمی‌دیده است. و به عبارت روشنتر او دریافت صحیحی که شایسته مفهوم خداوندی باشد، نداشته است، و الا- دریافت صحیح از خدا در درون همان، و اعتقاد به وجود او و زیستن با او و احساس مرگ بدون ارتباط با او، همان، چنانکه در برهان کمالی یا جویی، مشاهده می‌کنیم. اگر به یاد داشته باشیم اساسی‌ترین مقدمه‌ی برهان مزبور، دریافت مفهوم واجب‌الوجود (خداوند متعال) است. البته هر کسی که مفهوم مزبور را درک نکند، ما هیچ سخنی با او نداریم و اما اگر کسی این مفهوم را دریافت نماید محال است در وجود واقعی او تردیدی به خود راه بدهد. نتیجه‌ی کلی این بحث این است که امثال دیدرو و مفهوم واجب‌الوجود را که کمال مطلق است، درک و دریافت نمی‌کنند. از این ج

هت است که می‌گوییم: هیچ ارزش و اعتبار علمی و فلسفی به شک و تردید امثال دیدرو نمی‌توان قائل شد. ۲ می‌گوید: (خدایا نمی‌دانم هستی یا نیستی، اما اندیشه‌ام را بر این می‌گذارم که تو ضمیر مرا می‌بینی و کردار چنان می‌کنم که در حضور تو باشم). در اینجا دیدرو باید به این سؤال پاسخ بدهد که اینکه می‌گویی: (کردار چنان می‌کنم که در حضور تو باشم). اگر چه موقعیت اقتضا کند که کردار مناسب حضور خدا مستلزم گذشتن از همه‌ی لذائذ و زیر پا گذاشتن خودخواهی‌ها باشد؟ و اگر چه مستلزم دست از زندگانی شستن برای مصالح افراد جامعه بوده باشد؟ قطعی است که دیدرو و امثال دیدرو نمی‌توانند با تردید در هستی و نیستی خدا و فقط با قبول وجود خداوندی از روی احتیاط و تشریفات مغزی به چنان کردارهایی که متذکر شدیم تن بدهند. ۳ می‌گوید: (اگر بدانم که بر خلاف عقل یا حکم تو گناهی کرده‌ام، از زندگی گذشته‌ی خود ناخشنود خواهم بود، اما از آینده آسوده‌ام، چون من همینکه گناه خود را تصدیق کردم، تو از آن می‌گذری). پاسخ این مطلب روشن است زیرا اگر چه ناخشنودی از ارتکاب گناه،

دلیل بر فعالیت و زنده بودن وجدان اخلاقی است که بسیار باارزش است، ولی برای از بین بردن تاثیر آن ن باید گناه مخصوصاً اگر احتیاج به جبران داشته باشد مانند حقوق مردم نباید کاری انجام داد. آیا مجرد ناخشنودی که خود نوعی کیفر هشداردهنده‌ی وجدانی است و خبر از تاثیر گناه در روان انسانی می‌دهد، می‌تواند وضع موجود در روان آدمی را که در درون بوجود آمده است، جبران نماید؟! سپس تسلیتی که دیدرو به خود می‌دهد بسیار شگفت‌انگیز است او می‌گوید: ۴ (اما از آینده آسوده‌ام چون من همینکه گناه خود را تصدیق کردم، تو (خدا) از آن می‌گذری باید از امثال دیدرو پرسید: اگر چه جرمی که مرتکب شده‌ای، قتل نفس یا قتل عام نفوس انسانها بوده باشد؟ و اگر چه تمامی ارزشهای بشری را به مسخره گرفته باشی؟ اگر چه کاری کنی که سرنوشت انسانها را به دست نیرومندان ضد انسان بسپاری؟ حال فرض می‌کنیم گناهان تو در درجه‌ای از وقاحت که گفتیم، نباشد، آیا عفو و بخشایش خداوندی می‌تواند همه‌ی نیک و بدها را یکسان نماید؟ یعنی ارزش انسانهایی که با تحمل مشقتها و زجر و شکنجه در این زندگانی برای بدست آوردن (حیات معقول) که شایستگی قرار گرفتن در جاذبیت کمال را تحصیل نموده است، با آن کسی که مرتکب گناه و خطاها باشد و تنها امید به کرم و عفو خداوندی داشته باشد مساوی بوده باشد! وانگ

هی مگر یک خردمند انسان‌شناس که ولو اندکی درباره‌ی هستی و عظمت حیات اندیشیده باشد می‌تواند این مسئله را بپذیرد که من به این دنیا آمده‌ام که مطابق هوی و هوس خود زندگی کنم و اگر هم مرتکب جرم و معصیتی گشتم، خداوند ارحم‌الرحمین همینکه من بان خطائی که مرتکب شده‌ام اعتراف نمودم مرا مورد عفو و بخشودگی قرار خواهد داد! آیا این استدلال تسلیت‌آمیز می‌تواند آن انسان هشیار را قانع کند که بسیار خوب، من با تکیه به رحمانیت خداوندی و اعتراف به گناهی که مرتکب شده‌ام از عهده‌ی مسئولیتی که درباره‌ی سرمایه‌ی بسیار بزرگ وجودم احساس می‌کردم، برآمده‌ام؟ به عبارت روشنتر فرض می‌کنیم: خداوند رحیم و کریم به مجرد اعتراف به گناه ما را بخشید آیا با این بخشش ما می‌توانیم در ابدیت همانند ارواح بزرگ انبیاء و اولیاء و وارستگان، از آلودگیهای این دنیا که با هزاران مشقت و گذشت و فداکاری آنرا به دست آورده‌اند. مساوی باشیم؟! ۵ (می‌گوید من در این دنیا چیزی از تو نمی‌خواهم، زیرا آنچه باید بشود اگر تو نیستی به طبیعت و اگر تو هستی به حکم تو می‌شود.) دیدرو با این عقیده به جبر را هم به تساوی کرده و ناکرده اضافه می‌کند. دقت بفرمایید: (اولا باید از دیدرو

پرسیم که اگر کارها و گفتارهای صادره از انسان با جریان جبری صادر می‌گردد به چه دلیل اگر بدانی که برخلاف عقل یا حکم خدا گناهی کرده‌ای از زندگی گذشته‌ی خود ناخشنود خواهی بود؟ ثانيا باید از دیدرو پرسید شما از دروغ و نابکاریها ناراحت می‌شوید و حقیقت و فضیلت را دوست می‌دارید، هیچ می‌دانید که حقایق ارزشی هنگامی کردار آدمی را دارای ارزش می‌نماید که با اختیار صادر گردد و برای کارهایی که با جبر پدیدار می‌گردند ارزشی وجود ندارد؟ جای شگفتی است که دیدرو با انکار اختیار در عبارات قبلی، با کمال صراحت جبر را انتخاب نموده و در این عبارات اخیر می‌گوید اگر نیکوکار و مهربانم ابناء نوعم را چه تفاوت، که به تصادف نیکو افتاده‌ام یا به اختیار خود نیکی کرده‌ام. مقصود ما از نقل و بررسی عبارات دیدرو بررسی مقداری از مطالب در سخنان ایشان بود که عده‌ای زیاد از ساده‌لوحان در برابر حکم وجدان و عقل سلیم خود درباره‌ی مسئولیت‌های حیات معنوی الهی، خود را تسلیت می‌دهند. ضمنا اثبات این معنی بود که بسیار خوب همانگونه که تاکید کردیم فرض می‌کنیم که خداوند بجهت رحمانیت بی‌نهایت خود، روز قیامت گناهان ما را عفو فرمود، چگونه به عذاب محرومیت ابدی از نعمته

ای خداوندی، مخصوصا الطاف و عنایات پروردگاری که بالاتر از همه نعمت ورود در شعاع جاذبه‌ی ربوبی اوست، تن بدیم؟ آیا احتمال می‌دهید که آنهمه مشقتها و شکنجه‌ها و حتی فداکاریها و از جان گذشتن‌ها که وارستگان و عظمای تاریخ در راه تکامل و اعتلای بشری متحمل شده‌اند، با یک اعتراف به گناه و توبه‌ی من که عمری مرتکب گناهان و انحرافات بوده‌ام مساوی خواهد بود! و اتوکل علی الله توکل الانابه الیه. و استرشد السبیل المودیه الی جنته، الفاصله الی محل رغبت (و من توکل به خدا می‌کنم، توکل بازگشت به سوی او و هدایت راهی را از او مسئلت می‌کنم که منتهی به بهشت و رساننده به محل رغبت او بوده باشد). توکل به خدا و تلاش در رسیدن به هدفها، دو رکن اساسی موفقیت در زندگی است گفت پیغمبر به آواز بلند با توکل زانوی اشتر بیند رمز الکاتب حبیب الله شنو از توکل در سبب کاهل مشور و توکل کن تو با کسب ای عمو جهد می‌کن کسب می‌کن مو بمو جهد کن جدی نما تا واره‌ی ورتو از جهدش بمانی ابلهی با توجه به سرتاسر زندگی امیرالمومنین علی علیه‌السلام که جد و جهد و تلاش و تکاپو در راه به ثمر رساندن استعدادهای خود و هموار کردن جاده‌ی سعادت و تکامل پیش پ

ای همه‌ی افراد جامعه بوده است، این توکل و طلب راهنمایی برای وصول به هدف اعلا‌ی زندگی چه معنی می‌دهد؟ برای اثبات لزوم همانگی توکل و کوشش می‌توان از عوامل ذیل استفاده کرد: ۱ ناتوانی انسانها از پیش‌بینی حوادث (آنچنانکه هستند) که سر راه فعالیت آنان در هنگام فعالیت و تلاش به جریان می‌افتند. و با یک جمله‌ی ادبی: هزار نقش برآرد زمانه و نبود یکی چنانکه در آینده تصور ما است خدا کشتی آنچه که خواهد برد و گر ناخدا جامه بر تن درد انوری (انوری) نداند بجز ذات پروردگار که فردا چه بازی کند روزگار ۲ ناتوانی‌های ناشی از بروز اختلالات احتمالی یا حتی مظنون در ساختار مغز و عضلات و بروز انحرافهای ناگهانی و غیرذلک ۳ استمرار و بروز علل و معلولات نو به نو در زنجیر طبیعت که معلول فیض مستمر وجود است از طرف

خداوندی. ۴ استناد علیت و علل و مانعیت موانع همگی به اراده و مشیت خداوندی. ۵ وجود استعدادها و نیروهای متنوع در موجودیت انسانی که تنها با تعقل و تجربه اراده و تصمیم و کوشش به فعلیت می‌رسند از یک طرف و وجود اشتیاق شدید به امور مزبوره برای رسیدن به هدفهای مادی و معنوی زندگی از طرف دیگر، آشکارترین دلیل بر اینست که حکمت و مشیت خداوند سبحان در این دنیا هماهنگ ساختن توکل و تلاش و تکاپو برای تحصیل حیا طیبه (حیات معقول) می‌باشد.

[صفحه ۱۷۳]

اوصیکم عباد الله بتقوی الله و طاعته، فانها النجاه غدا، و المنجاه ابدًا. رهب فابلق، و رغب فاسبق، و وصف لکم الدنیا و انقطاعها، و زوالها و انتقالها. فاعرضوا عما یغجبکم فیها لقله ما یصحبکم منها. اقرب دار من سخط الله، و ابعدها من رضوان الله! فغضوا عنکم عباد الله غمومها و اشغالها، لما قد ایقنتم به من فراقها و تصرف حالاتها. فاحذروه حذر الشفیق الناصح، و المجد الکادح. (ای بندگان خدا شما را به تقوای خداوندی و اطاعت او توصیه می‌کنم، زیرا تنها تقوا است که نجات دهنده در فردا (قیامت) است و رهایی‌بخش ابدی. خداوند متعال از مخالفت با او تهدید نموده و ترغیب و تشویق به پیروی از مشیت او را فراوان فرمود. دنیا و قطع شدن آنرا از شما و زوال و انتقال آنرا توصیف نمود. پس رو گردان شوید از آنچه که در این دنیا شما را به شگفتی وامی‌دارد زیرا آنچه که از این دنیا با شما خواهد بود، اندکست. این دنیا نزدیکترین خانه به غضب خداوندیست و دورترین خانه از رضای پروردگاری. ای بندگان خدا چشم ببوشید از اندوهها و اشتغالات این دنیا، زیرا یقین دارید که شما از دنیا و دنیا از شما جدا خواهید گشت و می‌دانید که حالات آن دایما در دگرگونی است. پس از

این دنیا برحذر باشید. مانند بیمناک بودن شخص مهربان و خیرخواه درباره‌ی خویشان و مانند شخص کوشا و تلاشگر). بار دیگر تقوی و بارهای دیگر نیز تقوی، زیرا بار دیگر انسان و بارهایی دیگر نیز انسان اگر برای او (حیات معقول) مطرح است. خداوند متعال در قرآن مجید در دویست و چهل مورد موضوع تقوی را با اشکال مختلف مورد تشویق و دستور جدی و نتایج حیات‌بخش آنرا تصریح فرموده است. امیرالمومنین علی علیه‌السلام در سخنان مبارکش که سیدرضی رحمه‌الله در کتاب نهج‌البلاغه جمع‌آوری فرموده در ۷۷ مورد تقوی را مورد توصیه و تاکید قرار داده است. قطعی است که این تشویق و توصیه و تاکید دلالت واضح دارد بر اهمیت حیاتی تقوی که هر انسان آگاه و خردمند نه تنها ارزش آن را بلکه عظمت و ضرورت آن را در درون خود احساس می‌کند. حال این سوال مطرح است که (تقوی چیست؟) که هم قرآن در آنهمه آیات و هم سخنان امیرالمومنین (ع) آنقدر مورد تاکید قرار داده است؟ تقوی یعنی نگهداری نفس (ذات، من، شخصیت و غیرذات) از انحرافات و خطاهایی که آدمی را به سقوط می‌کشاند. اگر بخواهیم این تعریف را با یک جمله‌ی فنی بگوییم، بدین شکل درمی‌آید: (تقوی عبارتست از (صیانت تکاملی ذات) در مقابل (صی)

انت برای زندگی مطلوب ذات در صحنه‌ی اجتماع) هدف و انگیزه در صیانت دوم همان خود طبیعی است که بر مبنای قوانین طبیعت و قراردادی برای زندگی معمولی بگریان می‌افتد و ذات (یا نفس، من، شخصیت) انسان را برای تامین آنها توجیه می‌نماید. ما برای بحث لازم درباره‌ی تقوی، به اضافه‌ی مباحث گذشته مجبوریم چند مسئله‌ی مهم را پیرامون عظمت نفس انسانی که تقوی، صیانت تکاملی آنست مطرح نماییم. مسئله یکم نخستین حقیقتی که در این مسائل با آنها رویارو هستیم، اینست که کسانی که در اولین ارتباط از ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشان) باخته‌اند، در ارتباطات سه‌گانه‌ی دیگر (ارتباط انسان با خدا با جهان هستی و با هم‌نوع خویش) نیز بازنده خواهد بود، زیرا کسی که نمی‌داند مجموعه‌ی استعدادهای درونی و یکایک آنها چیستند و راه تقویت و بهره‌برداری از آنها چگونه باید باشد؟ و نمی‌داند در برابر ارزشهای عالی انسانی چه بازتابهایی باید نشان بدهد. وقتی یک انسان درباره‌ی خویشان اینقدر نادان باشد، قطعاً از عهده‌ی مدیریت خویش در مقابل مصالح و مفسد فردی و اجتماعی برخوردار آمد. بهمین جهت است که امیرالمومنین علیه‌السلام فرمود: کسی که چشم از خویشان ببوشد و به غیر

خویشتن بردارد، در تاریکی‌ها و مه‌لکه‌ها سقوط خواهد کرد. مسئله دوم شاید این حقیقت مورد اتفاق نظر همه‌ی حکمای وارسته (نه فیلسوفان حرفه‌ای و کارمندان فلسفه) باشد که می‌گویند: کسی که آشنایی با خویشتن ندارد، آشنایی و رابطه‌ی او با هیچ کس و هیچ چیز منطقی نمی‌باشد. می‌توان گفت: این مسئله بیان مصداقی از مصادیق مسئله‌ی اول می‌باشد. مسئله سوم این جمله‌ی جاودانی (من عرف نفسه فقد عرف ربه) (هر کس به خویشتن معرفت پیدا کند به خدا معرفت پیدا می‌کند) در تفسیر این تلازم (عرفان نفس و عرفان خدا)، حکماء و عرفاء سخنانی بسیار بااهمیت گفته‌اند. ۱- خداوند واحد حقیقی صادرکننده‌ی همه‌ی کائنات با آن کثرت بیکران است، نفس آدمی نیز با داشتن وحدت کامل صادرکننده و پذیرنده‌ی کثرت بیکران می‌باشد. ۲- خداوند فوق ماده و مادیات است، نفس آدمی نیز پس از وصول به مرتبه‌ی تجرد، فوق ماده و مادیات قرار می‌گیرد. ۳- خداوند فوق زمان و حرکت سکون است، همچنین نفس آدمی نیز می‌تواند پس از ورود بر مرحله‌ی عالی تجرد، فوق زمان و فراسوی حرکت و سکون قرار بگیرد. ۴- خداوند سبحان کائنات را ابداع و انشاء و ایجاد غیر مسبوق به هستی می‌نماید. نفس آدمی نیز با انشا

ء و ابداع تجریدی می‌تواند حقائق را بدون سابقه وجود، ایجاد کند. مانند انشاء اعداد و قضایای ریاضی و خلاقیت‌های هنری و غیرذلک. ۵- خداوند متعال ذات اقدس خود را بدون اینکه نیازی به برنهادن (جز ذات) خود داشته باشد، می‌داند. همانطور که در احتجاج (حضرت علی بن موسی الرضا علیه‌السلام با عمران صابی) آمده است، نفس انسانی نیز می‌تواند از دریافت ذات خود (علم حضوری) برخوردار باشد. و دهها مورد دیگر از تلازم در معرفت (معرفت نفس و معرفت خدا) وجود دارد که برای محققان آگاه کاملاً روشن است. مسئله‌ی چهارم جمله‌ای از سقراط در همان روز که در زندان سم شکوکران را آشامید و از دنیا رفت، نقل شده است که گفته بود: (خود را بشناس، اگر خود را شناختی، طبیعت و ماورای طبیعت را خواهی شناخت.) عزیزالدین نسفی گفته است: (ای درویش، اگر بخواهی همه چیز را آنچنانکه هستند، بشناسی خویشتن را آنچنانکه هستی بشناس.) این جمله هم به نظر می‌رسد که (اگر کسی با شناخت خویشتن، یک شاخه از درختی را بشناسد با ارزش تر از آن است که کیهان بزرگ را بشناسد بدون شناخت خویشتن.) در تفسیر جملات فوق باید گفت: اگر منظور از دو جمله‌ی اول و دوم (جمله‌ای که از سقراط نقل شده است و

جم

له‌ای که عزیزالدین نسفی گفته است) اینست که انسان با شناخت خویشتن بطور حقیقی موفق به خداشناسی می‌شود و هنگامی که خدا را شناخت، بدان جهت که مبدا حقیقی و آفریننده کل هستی را شناخته است، بوسیله‌ی همین شناخت برین، می‌تواند نوعی اشراف و احاطه‌ی معرفتی ولو به اصول و مبادی جهان خلقت پیدا کند، همانطور که از شناخت علت، به شناسایی معلول حداقل به شناسایی اصول و مبادی کلی معلول، آشنایی پیدا می‌کنیم این منظور قابل قبول است، ولی چه اندک است افرادی که به این درجه از خداشناسی برسند که بوسیله‌ی آن به معرفت اصول و مبادی کلی جهان آشنا گردند. اینان پیامبران عظام و اوصیاء و اولیاء الله هستند که می‌توانند به جهت عظمت ارتباطی که با خدا دارند، یک ارتباط عالی با خویشتن و با جهان هستی و با هم‌نوعان خود داشته باشند. و اگر مقصود اینست که انسان می‌تواند از شناخت حقیقی خویشتن، به هستی‌شناسی نائل گردد، (زیرا انسان فهرست کلی عالم هستی را در موجودیت خود دارا می‌باشد. از خود ای جزئی ز کله‌ها مختلط فهم می‌کن حالت هر منبسط) (مولوی) ما در برابر این نظریه، هیچ دلیل قابل قبول برای رد و انکار آن نداریم، بلکه، با توجه به پدیده‌ی اکتشافات و ابداعات و اخ

تراعات که ناشی از انعکاسات ذهنی آنها از جهان عینی نیست، بلکه این پدیده پس از عبور از مراحل اندیشه و تجربه مشاهده و عبور از یک مرحله‌ی آزادی بسیار جالب حتی از محصولات همان مراحل اندیشه و تجربه و مشاهده بلکه حتی پس از آزادی از خویشتن، بوجود می‌آید. لذا می‌بینیم ضرورتی ندارد که مکتشفین و ابداع‌کنندگان حتی در آن مسئله‌ای که اکتشاف و ابداع می‌کنند، بالاترین درجه‌ی معلومات و اطلاعات از آن را داشته باشند. بنابراین، احتمال اینکه هر انسانی بذره‌ای معارف مربوط به جهان هستی را در کشتگاه درون خود دارد، احتمالی است بسیار معقول و با توجه به معنای آیه‌ی شریفه و علم آدم الاسماء کله‌ها

این احتمال تا درجه‌ی یقین صعود می‌کند. آیا این همان نظریه نیست که سقراط می‌گفت: ما مریبان چیزی را در درون انسانها ایجاد نمی‌کنیم، بلکه همه‌ی مردم حقیقت را در درون خود دارند و ما معلمان و مریبان می‌کوشیم مردم را در زاییدن (توجه بان حقائق) کمک کنیم و کار ما، کار قابله‌ها است. در تفسیر جمله‌ی سوم: (اگر کسی با شناخت خویشتن، شاخه‌ای از درخت را بشناسد، با ارزش‌تر است از شناخت کیهان بزرگ بدون شناخت خویشتن) می‌توانیم بگوییم: علم به یک چیز با شناخت خویشتن، یعنی با شناخت آن حقیقتی که علم از آن او است. و الا شما دستگاهی مانند جام جهان‌نما که در افسانه‌ای کهن آمده است، بسازید که از نظر بزرگی و دقت بتواند همه‌ی کیهان بزرگ را از ذرات تا کل مجموعی آن در خود منعکس نماید، قطعی است که این جام جهان‌نما، عالم نیست، در صورتیکه یک کودک در کلاس اول در آغاز تحصیلش به این قضیه که (بابا آب داد) توجه می‌کند، عالم به آن می‌گردد. با نظر به این مسئله که فعلا مطرح کردیم، به این نتیجه می‌رسیم که ورود یک قضیه یا یک مفهوم مفرد به ذهن می‌تواند بر سه نوع باشد: نوع یکم انعکاس محض محتوای قضیه در ذهن، مانند انعکاس صورت درختها در کنار استخری که آب زلال دارد و همچنین مانند انعکاس نمودهای اجسام در آینه نوع دوم ورود قضیه در ذهن که به صورت معلوم درمی‌آید، مانند علم به اینکه جامعه بدون قوانین تنظیم‌کننده‌ی حقوقی، نمی‌تواند به وجود مطلوب خود ادامه بدهد. این قضیه به اضافی‌ای اینکه وارد ذهن عالم به آن شده است، (من انسانی) هم اشرف و حکم دربارهی او دارد که از مقوله‌ی عمل ذهنی است نه انعکاس محض. نوع سوم ورود قضیه در ذهن شخصی است که اطلاعی از (من) و مختصات آن و علم و معرفت و ارزیابی مقدمات و نتایج آنرا

دارا می‌باشد. شخصی که به این درجه از قدرت خودشناسی نائل آمده باشد، علمی که به دست می‌آورد، با ارزشترین علم است که مبتنی بر انکشاف عالم و معلوم است، ولی متأسفانه بس تارها به دور و بر خود تنیده‌ام یکدم نظر به عالم بالا نمی‌کنیم در تنگنای خویش چنان غرق گشته‌ام که قطره التفات به دریا نمی‌کنیم فاعرضوا عما یعجبکم فیها لقله ما یصحبکم منها. اقرب دار من سخط الله، و ابعدها من رضوان الله! فغضوا عنکم عباد الله غمومها و اشغالها، لما قد ایقنتم به من فراقها و تصرف حالاتها. (پس رویگردان شوید از آنچه که در این دنیا شما را به شگفتی وامی‌دارد، زیرا آنچه که از دنیا با شما خواهد بود اندک است. این دنیا نزدیکترین خانه به غضب خداوندیست و دورترین خانه از رضای پروردگاری. ای بندگان خدا چشم پوشید از اندوهها و اشتغالات این دنیا، زیرا یقین دارید که دنیا از شما و شما از دنیا جدا خواهید گشت و می‌دانید که حالات آن دائما در دگرگونی است). زرق و برقه‌ها و تجملات دنیا که شخصیت شما را می‌ربایند بزودی از شما جدا خواهند گشت هر صورت دلکش که ترا روی نمود خواهد فلکش ز دور چشم تو ربود رو دل به کسی نه که در اطوار وجود بوده است همیشه با تو

و خواهد بود درخشندگی حجاب روی دریا در حال تموج چه دوام و استحکامی دارد که از دریای پر از میلیاردها حقائق بسیار پرارزش، چشم پوشیده و به آن خیره می‌شویم دقت کنید: دنیا چو حباب است و لکن چه حباب نه بر سر آب، بلکه بر روی سراب آن هم چه سرابی که ببینند به خواب آن خواب چه خواب؟ خواب بد مست خراب بدانجهت که زمینه و مقتضای دلبستگی به امور مادی این دنیا، غفلت از حقیقت زندگی و ارتباط آن با خدا است، لذا پیوند باین دنیا بیش از ضرورتهای حیات، در معرض جدائی از خدا و عنایات او و نزدیک به غضب خداوندی است، لذا تا آنجا که قدرت داریم به مقداری از دنیا بسنده کنیم که هم تمامی مردم دنیا از معشیت شرافتمندانه و حیات شایسته برخوردار شوند و هم من، یا نفس یا شخصیت را از آلودگی‌ها نجات بدهیم که تقوی معنایی جز این ندارد. اگر روزی فرارسد که گردانندگان سیاسی اجتماعات، اهمیت مدیریت جانهای آدمیان را هم مانند مدیریت زندگی طبیعی آنان به عهده بگیرند، آنموقع می‌فهمیم که عظمت انسانی چیست؟ متأسفانه، هرچه تاریخ جلوتر می‌رود و هرچه دایره‌ی صنعت گسترش بیشتر پیدا می‌کند و ارتباطات انسانها پیچیده‌تر می‌گردد، انسانها در همه‌ی ارتباطات چهارگانه با ش کست بیشتر رویاروی می‌گردند: (ارتباط انسان با خویشتن، با خدا با جهان هستی و با هم‌نوع خویشتن). انسانهایی که پیش از ظهور

دوران صنعت (تکنولوژی بمعنای عام آن) در این دنیا زندگی می کردند، بیشتر با طبیعت و نمودهای آن که تجلی گاه عظمت و صفات خداوندی است، رویاروی بودند، مردم آن دورانها از طبیعت بسیار زیبا که نمودهایش مجمع زیباییها و بوی آن بوی جانهای آدمیان را منتشر می کرد، بیشتر با جانهای خود آشنا بودند. و بیشتر به خدا و حقائق ملکوتی نزدیک بودند تا امروز که هر کجا می نگرند آهن پارهها و دیوارهای سیمان و سنگ و آجر که با دست بشر شکل گرفته و خود را در میان آنها زندانی کرده و برای تلقین آزادی و ترقی دروغین برای خودش، خود را با پدیدههای هنرنا و با سرعت حرکات و انتقال بسیار سریع صور و اطلاعات و وسائل تخدیر، مشغول ساخته است، باشد که دربارهی آن مزایا که از طبیعت جانفزا برای جان خود می گرفت، تسلیم به خویشتن بدهد!! بنابراین، اگر سیاستمداران حقیقی که برای ادارهی مردم، آنان را در میان زندانهای پر پیچ و خم تکنولوژی که بشر در آنجا به هر طرف که می رود از طبیعت (آن تجلی گاه زیبای عظمتها) دورتر می گردد و تنها با آهن پارهها و

ساختمانهایی که برای سودجویی هرچه بیشتر، محکم تر و تنگتر ساخته شده اند، مواجه می گردد! آقایان گردانندگان جوامع، امروز معالجهی بیماری (سکولاریسم) (حذف دین و اخلاق از زندگی بشری) و (پلورالیسم) (صلح کل بی رنگ که موجب مات شدن رنگ همهی ارزشها می باشد، خیلی آسانتر از فردایی است که تدریجا دارد بما نزدیک می شود، در حالیکه تدریجا همهی وسائل دفاع از جان و ارزشهای آنرا از دست می دهیم.) امیرالمومنین (ع) می فرماید: از زخارف و تجملات بی اساس دنیا، مانند کسانی برحذر باشید که برای خویشتن مهربان و خیر خواهند. یعنی شما با دل سپردن به آن زخارف و تجملات، با خویشتن خصومت می ورزید و مانند کودک، گوهری را به قرصی نان می دهید! آخر، این جانها، این نفس ما چقدر فریاد بزند: ای گران جان خار دیدستی مرا زانکه بس ارزان خریدستی مرا هر که او ارزان خرد ارزان دهد گوهری طفلی به قرص نان دهد توضیح بجهت وضوح کامل معانی جملات بعدی این خطبه، به ترجمهی آنها کفایت کردیم.

خطبه ۱۶۱- چرا خلافت را از او گرفتند؟

[صفحه ۱۸۶]

تفسیر عمومی خطبهی صد و شصت و دوم یا اخا بنی اسد، انک لقلق الوضین، ترسل فی غیر سدد، و لک بعد ذمامه الصهر و حق المساله و قد استعلمت فاعلم اما الاستبداد علینا بهذا المقام و نحن الاعلون نسبا، و الاشدون برسول الله صلی الله علیه و آله نوطا، فانها کانت اثره شحت علیها نفوس قوم، و سخت عنها نفوس قوم آخرین و الحکم الله، و المعود الیه القیامه. (ای برادر اسدی تو مردی مضطرب هستی که گفتارت را ناسنجیده رها می کنی! با اینحال، برای توست رابطهی خویشاوندی و حق پاسخ برای سوال. اکنون که پرسیدی بدان: اما اینکه حق ما را دربارهی مقام پیشوایی، خودسرانه از ما گرفتند، در حالی که ما هم از نظر نسب بالاتر از دیگران هستیم و هم از جهت تعلق و ارتباط به آن حضرت، این استبداد از روی مرغوب و مطلوب بودن حاکمیت بود که نفوس جمعی از شدت حرص به آن، بخل ورزیدند و نفوس جمعی دیگر دربارهی آن، سخاوت و اعراض نمودند. داور مطلق خدا است و بازگشت همه در روز قیامت به سوی او است.) مقصود از جملهی امیرالمومنین علیه السلام که نفوس جمعی از شدت علاقه بدان مقام بخل می ورزیدند و جمعی دیگر از آن اعراض نمودند چیست؟ شارح بسیار معروف نهج البلاغه ابن ا

بی الحدید که از بزرگان معتزله است، چنین می گوید: (من از ابو جعفر یحیی بن محمد العلوی که نقیب بصره بود، موقعی که درسی پیش او می خواندم دربارهی منظور علی (ع) از جملهی فوق را از آن مرد که خدا او را رحمت کند، پرسیدم. او در پیروی از مذاهب علوی، مردی با انصاف و دارای عقلی کامل بود. گفتم: مقصود علی علیه السلام از این جمله که فرمود: (نفوس جمعی از شدت حرص به آن بخل ورزیدند و نفوس جمعی دیگر دربارهی آن چشم پوشی و سخاوت نمودند، چه کسانی را منظور نموده است؟ و کیست آن قومی که آن مرد اسدی در سؤال خود مطرح کرده بود (قوم شما چگونه شما را از این مقام برکنار کردند؟! در حالی

که شما به این مقام شایسته تر بودید؟) آیا مقصود روز سقیفه بود و یا روز شوری؟ ابوجعفر گفت: مقصود روز سقیفه است. من به ابوجعفر گفتم: نفس من اجازه نمی‌دهد به صحابه‌ی پیامبر اکرم (ص)، نافرمانی رسول الله (ص) را نسبت بدهم، و آنان را به رد کردن نص پیامبر درباره‌ی خلافت علی (ع) متهم بسازم. ابوجعفر گفت: نفس من هم اجازه نمی‌دهد که مسامحه و بی‌اعتنایی در امر امامت را به پیامبر اکرم (ص) نسبت بدهم که مردم را بدون پیشوایی که مدیریت آنها را به عهده بگیرد، بحال خودشان رها

کند که آنان گسیخته از هم و متفرق زندگی کنند. پیامبر اکرم (ص) از مدینه بیرون نمی‌رفت مگر اینکه امیری را برای آن تعیین می‌فرمود، در حالی که زنده بود و دور از مدینه نرفته بود. پس آن حضرت چگونه به جای خود امیری را تعیین نمی‌کند با اینکه او می‌دانست از دنیا می‌رود و توانایی جبران حوادثی که اتفاق خواهد افتاد، دارا نمی‌باشد؟ سپس گفت هیچ فردی از انسانها شک ندارد که رسول خدا (ص) در کمال عقل و خرد بود، اما از دیدگاه مسلمانان، این قضیه بدیهی است، زیرا به این امر معتقد بودند، و اما اقوام یهود و نصاری و فلاسفه معتقدون بودند که رسول خدا (ص) حکیم به تمام معنی‌الکلمه بوده است و او دارای رای صحیح بود، زیرا او ملتی را برپا داشت و قانونگزاری نمود. ملک با عظمتی را با عقل و تدبیرش پی‌ریزی فرمود. و این مرد عاقل کامل طبیعت نژاد عرب و غرایز و خونخواهی و کینه‌توزی آنان را اگر چه مدت‌های بسیار طولانی ادامه داشت، می‌شناخت. او می‌دانست که در میان عرب این عادت جاهلی شیوع داشت که اگر مردی از یک قبیله، مردی دیگر از قبیله‌ی دیگری را می‌کشت دودمان و خویشاوندان آن مرد مقتول، تا موقعی که خون آن مرد مقتول را جبران نمی‌کردند دنبال قاتل می‌گشتند،

و اگر آن قاتل را برای کشتن پیدا نمی‌کردند، بعضی از دودمان یا خویشان قاتل را به جای او می‌کشتند، و اگر به کسی از آنان نیز دست نمی‌یافتند فردی یا جمعی را برای خونخواهی از قبیله‌ی قاتل می‌کشتند، اگر چه از خویشان نزدیک آن قاتل نبود. و دین اسلام طبایع عرب را (با اجبار) تغییر نداد و اخلاق عمیق آنان را دگرگون نساخت. پس غرایز بحال خود باقی ماند. با اینحال، یک خردمند چگونه می‌تواند تصور کند که آن مرد عاقل کامل (برای برداشتن موانع اسلام مجبور شد که) در عرب خون بریزد مخصوصاً در قبیله‌ی قریش، و پسرعموی او (علی بن ابیطالب علیه‌السلام) در ریختن خون و پایان دادن به زندگی عده‌ای و به عهده گرفتن کینه‌های عربها او را مساعدت کرد، (او را به حال خود رها کنند) پیامبر اکرم (ص) می‌دانست که مانند دیگر مردم از دنیا می‌رود و علی (ع) را پس از خود در دنیا می‌گذارد و دخترش (فاطمه س) در نزد او و دو فرزند از فاطمه (امام حسن و امام حسین علیه‌السلام) می‌مانند که بجهت محبت و علاقه‌ی شدید به آنها به منزله‌ی دو فرزند از پشت آن حضرت (ص) بودند و با این وضع امر خلافت را به کسی دیگر وامی‌گذارد و تصریح به پیشوایی علی (ع) و خلافت او نمی‌کند (او می‌بایس

ت تصریح به خلافت او نماید) از این راه، خون علی (ع) و فرزندان و دودمانش را حفظ نماید. آیا این عاقل کامل پیامبر اکرم (ص) نمی‌دانست که اگر از دنیا برود و فرزندان و خانواده‌اش را مانند مردم کوچه و بازار و رعیت معمولی رها کند، خونهای آنان را پس از خود در معرض ریختن قرار داده است! پس در حقیقت خود او (پیامبر اکرم (ص)) بوده است که علی را کشته و خون فرزندان او را به هدر داده است، زیرا آنان نمی‌توانستند بعد از او به تکیه‌گاهی وابسته شوند که آنان را حمایت کند. آنان بعد از پیامبر اکرم لقمه‌ای برای خوردگان و شکاری برای درندگان می‌شدند، مردم پس از پیامبر آنان را از هر طرف می‌ربودند و به غرضهای خود نائل می‌آمدند. و اما اگر قدرت و سلطه را در آنان قرار می‌داد، بجهت ریاست و قدرتی که در اختیار آنان قرار می‌گرفت، (این ریاست و قدرت که وسیله‌ی دفاع و حمله و جلوگیری از تعدی مردم بود) مانع از ریخته شدن خون آنان می‌گشت ... آیا گمان می‌کنی پیامبر از این حقیقت (که گفتم) غافل بود، یا خود او می‌خواست که خاندان و اولادش ریشه کن شوند؟! پس کو آن محبت شدید که برای فاطمه‌ی عزیز و محبوب دلش داشت؟ آیا تو می‌گویی: پیامبر می‌خواست علی (ع) را مان

ند یکی از فقرای مدینه بحال خود می‌گذاشت که نیازمند مردم باشد و علی بن ابیطالب را که در نزد او مکرم و معظم و دارای مقام (بسیار عالی) بود که همه می‌دانستند، مانند ابوهریره دوسی و انس بن مالک انصاری رها می‌کرد؟! تا فرمانروایان در خون و حیثیت

و جان و اولادش هر چه می‌خواستند، انجام بدهند و او قدرت جلوگیری تجاوزات آنان را نداشته باشد؟! (آیا گمان می‌کنی که پیامبر، علی (ع) را مانند یک فرد عادی رها می‌کرد) در حالی که صد هزار شمشیر بر سر علی (ع) کشیده شود که جگرهای صاحبان آن شمشیرها علیه علی (ع) شعله‌ور بود و می‌خواستند خونس را با دهانهایشان بیاشامند و گوشتش را با دندانهایشان قطعه قطعه کنند و بخورند، زیرا او (علی علیه‌السلام)، فرزندان و برادران و عموهای آنان را کشته بود و فاصله‌ی مابین آن جنگها و زمان رحلت رسول خدا (ص) طولانی نشده بود و زخمها رو به بهبودی نرفته بود و جراحتهای التیام نپذیرفته بود. (ابن ابی‌الحدید می‌گوید: به او (ابوجعفر یحیی بن محمد العلوی) گفتم: (نیکو گفتمی آنچه را که گفتمی ولی خود سخن امیرالمومنین علیه‌السلام دلالت می‌کند به اینکه پیامبر برای خلافت او نص و تصریح نفرموده است، زیرا آن حضرت به آن مرد اسدی

به عظمت نسب و نزدیکی بسیار شدید به پیامبر اکرم (ص) استدلال می‌فرماید، اگر نص صریح وجود داشت، بجای استدلال مزبور، می‌فرمود: و من علی بن ابیطالب مورد نص و بنام من خطبه خوانده شده است) ابوجعفر خدایش رحمت کند، چنین پاسخ داد که امیرالمومنین پاسخ اسدی را بر مبنای آنچه که می‌دانست، نه آنچه که نمی‌دانست، مطرح فرمود. مگر نمی‌بینی که آن اسدی چنین سؤال کرد: (چگونه قوم شما، شما را از این مقام که از همه شایسته‌تر به آن بودید برکنار کردند؟) جز این نیست که آن مرد اسدی از علت برکنار کردن آن مردم، علی را از مقام خلافت که از جهت نسب و نزدیکی همه جانبه به پیامبر، شایسته‌ترین فرد بود، سؤال نموده بود. این خود دلیل آن است که مرد اسدی اطلاع از نص و تصریح درباره‌ی خلافت امیرالمومنین و اعتقاد به آن نداشته است و از ذهنش هم خطور نکرده بود، زیرا اگر چنین تصویری داشت، از امیرالمومنین (ع) سؤال می‌کرد که چه علت داشت که مردم تو را از این مقام برکنار کردند با اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم درباره‌ی خلافت تو نص فرموده بود؟ اسدی چنین نگفت، بلکه سخنی عام درباره‌ی بنی‌هاشم عموما به میان آورد: چگونه قوم شما، شما (آل هاشم) را به اعتبار

هاشمی و نزدیکی همه جانبه با پیامبر، از مقام خلافت کنار زدند؟ امیرالمومنین علیه‌السلام با نظر به همان معنی (علت شایستگی علی علیه‌السلام برای خلافت) یعنی هاشمی و نزدیکی همه جانبه علی (ع) با پیامبر (ص) که مرد اسدی در نظر داشت، پاسخ فرمود: (آنان مرا از مقام خلافت برکنار کردند با اینکه من به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از همه‌ی آنان نزدیکتر بودم زیرا آنان خود را (از روی حرص و طمع به مقام) بر ما مقدم داشتند) اگر امیرالمومنین (ع) بجای این پاسخ می‌فرمود: منم علی بن ابیطالب که برای خلافت من از طرف پیامبر (ص) نص شده و بنام من در زندگانی رسول خدا (ص) خطبه خوانده شده است، در این صورت پاسخ آن مرد اسدی داده نمی‌شد، زیرا آن مرد از علی (ع) پرسیده بود که آیا برای خلافت تو نصی وارد شده است یا نه؟ و آیا رسول خدا (ص) کسی را برای خلافت بوسیله‌ی نص تعیین فرمود یا نه؟ بلکه اسدی چنین گفت: چرا قوم شما، شما را از امر خلافت برکنار ساخت با اینکه شما نزدیکترین افراد به سرچشمه و معدن خلافت بودید؟ لذا علی (ع) پاسخی داد که مطابق و مناسب سوال بود و اگر آن حضرت موضوع نص به خلافت را پیش می‌کشید و تفضیلات حقیقت امر را برای او تعریف

می‌فرمود، آن را نمی‌پذیرفت و او را متهم می‌ساخت و سخنش را قبول نمی‌کرد و به تصدیق پاسخ آن حضرت، جذب نمی‌شد، لذا بهترین راه در حکم سیاست و تدبیر کار مردم همان بود که با چیزی پاسخ می‌داد که موجب نفرت و طعن زدن نمی‌گشت. و هلم الخطب فی ابن ابی سفیان فلقد اضحکنی الدهر بعد ابکائه و لا غرو و الله، فیا له خطبا یستفرغ العجب، و یكثر الاود! حاول القوم اطفاء نور الله من مصباحه، و سد فواره من ینبوعه و جدحوا بینی و بینهم شربا و بیئا فان ترتفع عنا و عنهم محن البلوی، احملمهم من الحق علی محضه و ان تکن الاخری، (فلا تذهب نفسک علیهم حسرات، ان الله علیم بما یصنعون) اکنون بیا و حادثه‌ای چشمگیر را درباره‌ی فرزند ابوسفیان بنگر، (که این معاویه چه ادعایی به راه انداخته است!) روزگار پس از آنکه مرا به گریه انداخته بود، خندانند. جای شگفتی نیست، چه حادثه‌ی بزرگی که تعجب را به نهایت می‌رساند و کجروی را فراوان می‌نماید. آن قوم در صدد برآمدند نور خداوندی را از چراغش خاموش و آب حیات جوشانش را از منبع آن ببندند! آنان میان من و خودشان شربتی آلوده را قرار دادند.

اگر از ما و آنان، مشقتهاى فتنه و بلوا مرتفع گردد، آنان را به حق ناب وامی‌دارم و اگر رو

زگار از آنچه که من می‌خواهم مانع گردد (وضع من شبیه به وضع رسول خدا (ص) است که خداوند درباره‌ی او فرمود: نفس خود را از روی حسرت و تاسف درباره‌ی آنان، از بین ببر، زیرا خداوند به کردار آنان عالم است.) یک بررسی مختصر درباره‌ی معاویه بن ابی‌سفیان بدان جهت که امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنان و نامه‌های مبارک خود، در موارد فراوانی، معاویه را مخاطب یا مورد معرفی و توبیخ قرار داده و بدانجهت که این شخص خود را در رویاروی فرزند ابیطالب علیه‌السلام مطرح نموده و مانع گسترش اسلام علوی و ابلاغ رسالت نبوی بوسیله‌ی او گشته است، لازم است که یک بررسی اجمالی درباره‌ی این مرد داشته باشیم: معاویه پدر یزید در زمامداری عمر بن الخطاب والی اردن شده سپس عمر او را پس از مرگ برادرش یزید بن ابی‌سفیان به حکومت دمشق نصب نمود و در زمان عثمان بن عفان همه‌ی شام به او واگذار شد. معاویه مردی بود که به اتفاق آرای مورخین محقق: ایده‌نولوژی اسلامی را که تمام نژادها و جوامع و سرزمین‌ها را با برداشتن مرزها متحد می‌ساخت، وسیله‌ای در راه زمامداری شخصی خود و یا برگرداندن آن به نژادپرستی اولاً و به نژاد عرب ثانیاً بوسیله‌ی پسرش یزید، خواسته و استخدام کرده است.

چون این جمله را مورخین از عمر بن خطاب بطور فراوان نقل کرده‌اند که: (هر وقت به معاویه می‌نگریست، می‌گفت: (این کسرای عرب است) در دوران او بود که سکه‌هایی زده شد که روی آنها عکس یک عرب در حالی که شمشیری به کمر بسته بود ترسیم شده بود.) موقعی که ضحاک بن قیس برای اعلام مرگ معاویه به بالای منبر می‌رود، در میان توصیفاتى که از معاویه می‌کند، این جمله وجود دارد که (معاویه پناهگاه عرب بود) ابن خلدون صریحاً می‌نویسد: (سپس طبیعت ملک اقتضا کرد که معاویه در امر زمامداری و عظمت و مقدم داشتن خود بر دیگران بکوشد و این زمامداری و ادعای عظمت و تقدیم خود بر دیگران در شان معاویه نبود، ولی این یک امر طبیعی بود که تعصبش وادار به آن می‌کرد و نژاد بنی‌امیه هم این عصیت را دارا بودند.) اتصاف معاویه و پیروانش به گروه ستمکار در کلام پیامبر اکرم بقدری معروف است که احتیاج به ذکر ماخذ ندارد. آن حضرت به عمار بن یاسر فرموده است: (یا عمار تقتلک الله الباغیه) (ای عمار ترا گروه ستمکار خواهد کشت) و عمار در جنگ‌های صفین که در خدمت علی (ع) بود بدست سپاهیان معاویه کشته شده است. تمام مورخین نوشته‌اند: موقعی که عثمان در محاصره از معاویه کمک

خواست، کمکی برای او نفرستاد، وقتی که محاصره‌ی عثمان شدیدتر شد یزید بن اسد قشیری را فرستاد و گفت وقتی که به ذی‌خشب (حومه‌ی مدینه) رسیدی همانجا توقف کن و به این بهانه که من در حادثه‌ی عثمان حاضر بودم، چیزی می‌دیدم که می‌بایست اقدام به سود عثمان کنم و تو (معاویه) غایب بودی، لذا من کمک کردم، اقدامی نکن. یزید بن اسد در ذی‌خشب متوقف شد تا عثمان کشته شد. سپس معاویه به خونخواهی عثمان برخاست و ادعای خلافت کرد و با علی بن ابیطالب (ع) که به اضافه‌ی خلافت الهی، حکومت رسمی و قطعی جوامع اسلامی با او بود، بدون کمترین دلیل مجوز جز مقام پرستی جنگید و بشریت را از خدماتی که علی (ع) به آن انجام می‌داد محروم ساخت. بدان جهت که تاکنون درباره‌ی اوصاف ماکیاولی معاویه و مبارزه‌ی او با حق و حقیقت سخنان زیاد گفته شده است، ما از تکرار آنها خودداری می‌کنیم، فقط به گفته‌ی سیوطی قناعت می‌کنیم (ابن ابی‌شبه از سعید بن جمهان) نقل می‌کند که به سفینه گفتم: بنی‌امیه گمان می‌کنند که خلافت در قبیله‌ی آنان است؟ گفت دروغ می‌گویند، بلکه بنی‌امیه از سخت‌ترین ملوک هستند و اولشان معاویه است. سلفی از عبدالله بن احمد بن حنبل نقل می‌کند که از پدرم (احمد)

درباره‌ی علی و معاویه پرسیدم؟ پدرم گفت: علی دشمنان زیادی داشت، دشمنانش هرچه جستجو کردند، بلکه عیبی برای او پیدا کنند، نتوانستند کمترین عیبی در او ببینند، لذا مردی را که با او جنگید (معاویه) تعریف کردند و این حيله‌ای بود که به راه انداختند.) گمان نمی‌کنم کسی بطور دقیق و همه‌جانبه مکتب اسلام را با آن فلسفه و اخلاق و حقوق الهی‌اش بدانند و از منظور

پیامبرش که بوجود آوردن انسانهای ملکوتی بود با خبر شود، سپس به شخصیت و حکومت معاویه و کارهایش مراجعه کند به این نتیجه نرسد که معاویه خود مکتب اسلام را دگرگون کرد و مواد خام نظریات ماکیاولی را در جوامع اسلامی پیاده کرد. این انسان وارونه به اصطلاح امیرالمومنین در پاسخ نامه‌ی محمد ابی‌بکر که از مصر نوشته و او را به جهت مخالفت با حکومت حق‌ی امیرالمومنین توبیخ و تهدید نموده بود، چنین می‌نویسد: فقد کنا و ابوک فینا نعرف فضل ابن ابیطالب و حقه لازما مبرورا علینا فلما اختار الله لنبیه ما عنده و اتم له ما وعده و اظهر دعوته و ابلج حجتہ و قبضه الله الیه صلوات الله علیه فکان ابوک و فاروقه اول من ابتره حقه و خالفه علی امره علی ذلک اتفاقا و اتسقا ... و لو لا ما فعل ابوک من قبل ما خالفنا

ابن ابیطالب و لسلمنا الیه) (... ما در زمان پیامبر بودیم و پدرت هم با ما برتری علی بی ابیطالب و لزوم حق او را بر گردن خود می‌دانستیم، هنگامی که خداوند پیامبر اسلام را به پاداشی که برای او آماده کرده بود برگزید و آنچه را که به او وعده کرده بود به اتمام رسانید و دعوت او را آشکار ساخت و حجتش را روشن فرمود، پدر تو و فاروقش اولین کسی بودند که حق علی را از او سلب کردند و با او مخالفت ورزیدند و بر این کار اتفاق داشتند. اگر پدرت پیش از من این اقدام را نکرده بود، ما با علی بن ابیطالب مخالفت نمی‌کردیم و خلافت را به او تسلیم می‌نمودیم.) بدین ترتیب این حیل‌گر سه زمامدار گذشته را هم در موقعیت مناسبی برای توجیه کار ماکیاولی‌اش همدست می‌کند و برای ساکت کردن محمد بن ابی‌بکر و موجه نشان دادن مبارزه با حق را کرده بود، یزید فرزند خود را که هیچ مورخی در فسق و فجور تو تردید نکرده است، با انواعی از حیل‌ها و تهدیدها گرفته تا لبه‌ی شمشیر بران به سرپرستی جوامع اسلامی نصب می‌کند. و عبدالرحمان بن ابی‌بکر در یک جمله‌ی

مختصر می‌گوید: (این است سنت و قانون هرقل هراکلیوس و قیصر) موقعی که معاویه برای تحمیل یزید به مدینه که مجتمع مهاجرین و انصار بود آمد، بزرگان مدینه را که امام حسین (ع) در میان آنان بود در یکجا جمع کرده یک سخنرانی با اضطراب و معانی مشوش ایراد کرد که کار حیل‌گران اجتماعی است، نه یک حاکم الهی که پیامبر اسلام منظور کرده بود. آنگاه یزید را تعظیم و تمجید می‌کند و می‌گوید، شما سابقه یزید را بخوبی می‌دانید و امر او را تجویز کرده‌اید! خداوند می‌داند که مقصود من از زمامدار نمودن یزید پر کردن شکاف‌ها بوسیله‌ی او است، با چشم بیدار! پس از مقداری مغالطه و چشم‌بندی، ابن عباس می‌خواهد پاسخ معاویه را بگوید، امام حسین (ع) به او اشاره می‌کند که ساکت باش و خود امام حسین برمی‌خیزد و حمد و ثنای خداوندی را بجا می‌آورد و درود به روان پیامبر می‌فرستد و می‌فرماید: (ای معاویه، بامداد روشن، سیاهی ذغال را آشکار کرده و روشنایی آفتاب چراغ‌های ناچیز را ساقط کرده است. در سخنان افراط و تعدی از حق نمودی ... شیطان نصیب خود را از سخنان برداشت ... آیا می‌خواهی مردم را درباره‌ی فرزندان یزید بفریبی؟ گویی تو می‌خواهی چیز پوشیده‌ای را توصیف کنی، یا ت

وضیحی درباره‌ی چیزی که از دیده‌ها غایب است بدهی، یا مطلبی را می‌گویی که تنها تو درباره‌ی آن دانا هستی و هیچ کس چیزی درباره‌ی آن نمی‌داند. یزید خود حقیقت خویشتن را که رای و عقیده‌اش را اثبات کند، فاش ساخته است، تو درباره‌ی یزید سخنانی را بگو که او بر خود پذیرفته و شخصیتش آن را نشان می‌دهد: زندگی او درباره‌ی سیر و سیاحت در سگ‌هایی است که به یکدیگر هجوم می‌آورند، او عمر خود را با کنیزهای خواننده و نوازنده و لهو و لعب سپری کرده است. این کار را رها کن، بس است برای تو وبال سنگینی که بگردن گرفتی و تو خدا را با آن ورز (وزر) وبال ملاقات کنی برای تو کفایت می‌کند. سوگند بخدا همواره کار تو زدن یا هماهنگ ساختن باطل با ظلم و خفه کردن مردم با ستم بوده است، دیگر مشک‌های خود را پر کرده‌ای، بس است، میان تو و مرگ چیزی جز چشم بهم زدن نمانده است) ... معاویه به مقتضای عناصر شخصیتش که شمه‌ای از آن را بازگو کردیم، با تهدید و تطمیع پسرش را به جای خود گذاشت و دنبال اعمالش به زیر خاک رفت. درست است که اهالی ساده‌لوح شام در آن زمان، مخصوصا مگسها و گربه‌های سفره‌جو و هواپرستان مغزپوچ پیش از مردن معاویه و پس از آن، سایه‌های دروغین برای

اوس

اختند و مانند بردگان در مقابل آن سایه سر تعظیم فرو آورده و دیگران را هم به پذیرش بردگی به آن سایه‌ی مصنوعی دعوت کردند، ولی سایه‌ساز واقعی وجدان تاریخ دست بکار شد و سایه‌ی حقیقی معاویه را که شمشیری بدست در حال هجوم به سایه‌ی مصنوعی معاویه بود، بوجود آورد، نخست رویدادهایی که دانه‌های آن را معاویه کاشته و آبیاری نموده بود، سپس مورخین و نقادان و رادمردان را برانگیخت که بیش از این در شناساندن معاویه تاخیر صحیح نیست. اگر یزید پسر معاویه پس از مرگ پدرش به ملک و ریاست هم نمی‌رسید، ممکن بود که ساده‌لوحان جوامع آن روز و امروز شخصیت معاویه را شناسند و بدنبال همان سایه‌ی دروغینش بروند، ولی ما که تکیه‌ی اطمینان‌بخش به آن وجدان تاریخ داریم که در رسالت الهی‌اش در صحنه‌ی هستی، کوچکترین تعارف و مجامله و چاپلوسی ندارد، می‌دانیم که برای فاش ساختن ریشه و تنه و ساقه و شکوفه‌ی شخصیت معاویه، اشخاص یا رویدادهای دیگری را نمودار می‌ساخت که سایه‌های مصنوعی او را از اذهان مردم بزداید و سایه حقیقی‌اش را آشکار نماید. نابخردان راه مابین خود و علی بن ابیطالب علیه‌السلام را بجای آنکه هموار کنند و گلها و ریاحین بکارند، چنان سنگلاخ و خارستان

و پر از علف‌های زهرآگین ساختند که نه خودشان از آن جلوه‌گاه عظمت خداوند برخوردار شدند و نه مردم تشنه‌ی کمال. ای بیماران خودخواهی، ای تشنگان جان‌سوخته‌ی مقام، ای دیوانگان عشق به مال و منال دنیا، ای دلباختگان شهرت و سلطه‌پرستی، آخر از این همه آتش که در دودمان بشری روشن کردید چه نتیجه‌ای گرفتید؟ آخر از آن همه ارزشها که زیر پا گذاشتید، چه بهره‌ای بردید؟ آخر از آن همه خونها که ریختید، چه میوه‌هایی چیدید؟ آیا در سرتاسر عمری که در این دنیا داشتید، حتی چند لحظه‌ای هم با خویشان به گفتگو پرداختید؟ آخر آینه‌ی درون شما چقدر تیره شده بود که حتی برای یک لحظه هم، صورت واقعی شما را برای خودتان نشان داد؟ چرا ای چنگیز و چنگیزیان و ای ماکیاولی و ماکیاولی‌ان نگذاشتید و نمی‌گذارید علی بن ابیطالب و علوی‌ها، سخن خود را بگویند؟ درباره‌ی شما و مغز و روان شما چگونه بیندیشیم؟ شما رفتید زیر خاکهای تیره‌ی گورستانها یا بطور مستقیم پوسیدید و یا بوسیله‌ی پوسیدن کرم‌ها و حشرات خاکی که اعضای شما را خوردند، از بین رفتید. هیچ می‌دانید دلها و مغزهای پاکان اولاد آدم درباره‌ی شما چه داوریها کردند و تاریخ بشری از شما چه سطرهای ننگ‌آور و شرم‌انگیز ثبت

کرد؟ کاش زبانی داشتید و به همکاران خود در طول زمان می‌گفتید که بر شما چه گذشت. برآستی شما هست و نیست را یکی می‌دانید! آیا واقعا برای شما کشتن و زنده گذاشتن انسانها تفاوتی ندارد! علم و جهل در عقیده‌ی شما چگونه با یکدیگر فرقی ندارد! آیا حقیقتا شما حق و باطل را ضد یکدیگر نمی‌دانید! بسیار بعید به نظر می‌رسد که شما با داشتن مغزی که همه‌ی شئون زندگی را می‌تواند در کارگاه شگفت‌انگیز مغز خود بررسی نموده و بفهمد، به حقائق مزبور، نادان بودید! آیا می‌توانیم باور کنیم که در طول زندگی با وزیدن نسیم‌های متنوع حوادث و تجارب و معلومات گوناگون، هیچ نسیمی حیات‌بخش درباره‌ی حقایق فوق به درون شما وزیدن نگرفت؟ آیا همین معاویه نبود که پس از شهادت امیرالمومنین (ع) از یکی از یاران علی (ع) به نام ضرار بن ضمیره‌ی صدایی که گزارش به شام معاویه و معاویه پرستان افتاده بود، از وی درباره‌ی علی (ع) پرسید و گفت: صف لی علیا (علی) را برای من توصیف کن (ضرار از توصیف علی (ع) امتناع کرد. بار دیگر معاویه تکرار کرد: کسی آنجا نبود از معاویه پرسد که اگر تو علی (ع) را می‌شناختی، این سؤال و تاکید در آن باره‌ی چیست؟ و اگر نمی‌شناختی چرا با آن یگانه

انسان تاریخ پس از پیامبر جنگیدی و از انسان‌سازی او که مشرف بر همه‌ی اقالیم دنیا بود، جلوگیری کردی؟ در دوران زندگی امیرالمومنین علیه‌السلام که می‌توانستی از موجودیت عینی و سخنان و کردارهای وی، برای شناسایی او استفاده کنی، چه مانع داشتی که به او نزدیک نشدی و او را شناختی، فعلا که چشم از تو و امثال تو پوشیده و چهره‌ی ملکوتی او در زیر خاک آرمیده است، می‌خواهی به کلاس علی‌شناسی وارد شوی! به هر حال، آن نابخردان دو نوع سنگلاخ و خارستان پر از علف‌های زهرآگین میان

مردم و علی (ع) به وجود آوردند که مردم نتوانستند از آن بزرگ بزرگان استفاده کنند. نوع یکم موانعی بظاهر انسان مانند عمرو بن عاصها و مروانها بودند که تمام سعی و تلاششان در این بود که مردم را از حوزه‌ی جاذبیت ملکوتی علی (ع) دور کنند و آنان را مانند مگسان و پشه‌ها دور شیرینی‌های مسموم معاویه و معاویه‌پرستان بکشند. نوع دوم غرایز حیوانی و خودخواهی و خودکامگیها بود که مردم را به انگیزگی آنها مشغول می‌ساختند، تا مبادا در درون آنان، حقیقتی به نام علی (ع) و صفات و ارزشهایی که آن فخر انسانیت را علی کرده بود، راهیابی کند.

خطبه ۱۶۲- در توحید الهی

[صفحه ۲۰۷]

تفسیر عمومی خطبه‌ی صد و شصت و سوم الحمد لله خالق العباد و ساطح المهاد، و مسیل الوهاد، و مخصب النجاد. (ستایش مر خدای راست آفریننده‌ی بندگان و گستراننده‌ی عرصه‌های زمین، و به جریان‌اندازنده‌ی آبها و پستی‌ها و دره‌ها و رویاننده‌ی گیاهان). خداوند برای خلقت اشیاء هیچ نیازی به قرار دادن وسائط ندارد خلقت آسمانها و زمین (یا زمینها) با آن همه موجودات و قوانین و جریاناتی که دارند، مستند به قدرت و حکمت و اراده و مشیت خداوند سبحان است و هیچ نیازی به قرار دادن وسائط به عنوان اصول و مبادی ازلی و غیرذلک، ندارد لذا عقیده و ساطت عقول عشره و قدمای دیگر مانند هیولی، ماده و صورت و نفس ثابت نشده است امیرالمومنین (ع) در جملات بعدی این خطبه صریحا می‌فرماید: لم یخلق الاشیاء من اصول ازلیه ... خداوند اشیاء را از اصول و ریشه‌های ازلی نیافریده است. لزوم وساطت در امر خلقت از دیدگاه فیلسوفان و متکلمان مورد اختلاف نظر است. آنچه که در ریشه‌یابی این عقیده می‌توان گفت این است که برخی از متفکران خالقیت خداوندی را از مقوله‌ی قانون (علیت) که در جهان طبیعت حکمفرماست، تلقی نموده و گمان کرده‌اند همانگونه که تطابق در کمیت و کیفیت

و سنخیت بطور کلی از شرایط جریان قانون علت و معلول است، در جریان خلقت کائنات هم همین شرط مابین خدا که علت است و مخلوقات که معلولات او هستند نیز وجود دارد. و این مقایسه قطعاً اشتباه است، زیرا التزام به علیت خداوندی و معلولیت مخلوقات، مستلزم وجود سنخیت (تماثل در هویت، ذات یا صفات و مختصات) است که میان خدا و مخلوقات امکان‌ناپذیر است. زیرا همانگونه که عده‌ای از حکماء و صاحب‌نظران متوجه شده‌اند اعتقاد به تماثل و تشابه هویت، ذات، حتی صفات و مختصات وجود خداوندی با مخلوقات، مساوی با انکار خدا است زیرا همه‌ی هستی و ذات و صفات مخلوقات حادث و نیازمند و وابسته و محدود و در حرکت و سکون است، در صورتی که خدا فوق همه‌ی این نقائص و نیازمندیها است. از طرف دیگر استدلال به ضرورت وسائط مانند قاعده‌ی وحدت (الواحد لا یصدر عنه الا الواحد)، (از واحد حقیقی جز واحد صادر نمی‌گردد) به اضافه‌ی اینکه یک قضیه‌ی تجریدی خالص مانند قضایای ریاضی است (لذا در جهان عینی هیچ فرد و مصداقی ندارد، چون بسیط مطلق در جهان عینی و تحقق‌پذیر نمی‌باشد) تطبیق آن بر مقام شامخ ربوبی، هیچ اساس و پایه‌ای ندارد. این التراب و رب الارباب (خاک کجا و خداوند اعلا ک

جا!!!) اولاً- ما هنگامی که در نفس خودمان می‌نگریم، صدور کثرت را بطور مستقیم از نفس واحد خودمان به فراوانی مشاهده می‌کنیم. نفس راضی می‌شود، غضبناک می‌گردد، شاد می‌شود اندوهناک می‌گردد، در کارگاه مغز که باعظمت‌ترین کارگاه فعالیت نفس است. تصور می‌کند، تصدیق می‌نماید. حکم به محال بودن اجتماع ضدین و اجتماع نقیضین می‌نماید، گام فراسوی زمان و مکان می‌گذارد، موجود را معدوم تلقی می‌کند و معدوم را موجود تجسیم می‌نماید ... و هرگز وحدت نفس و ذات آن با صادر کردن این همه کثرتها و متضادها مختل نمی‌گردد. ثانیاً وساطت عقول عشره در خالقیت خداوندی که حتی در ادبیات ما هم مطرح شده است: صادر بی‌واسطه عقل نخست آمد و پیش از همه قرب تو جست عشق من آن روز ترا شد درست مست تو و محو

تومات تست عشق من و هوش من و رای من (صحبت لاری) مستند به همان اصل تطابق در کمیت و کیفیت علت و معلول در جریان قانون (علیت) و اصل امکان اشرف است که هیچ یک نمی‌تواند مدعای مزبور را اثبات کند. اما اصل تطابق مردود است بدین جهت که فرض عقل اول به عنوان اولین معلول، به جهت حفظ اصل تطابق و سنخیت و به راه افتادن کثرت که مستلزم تکثر همین عقل اول است: از یک جهت

مستند به خدا (جنبه‌ی معلولیت آن) و از طرف دیگر مستند به عقل دوم و فلک اول (جنبه‌ی علیت آن) می‌باشد. این سؤال پیش می‌آید که ملاک تکثر مزبور (معلولیت عقل اول بالنسبه به خدا) و (علیت عقل اول بالنسبه به عقل دوم و فلک اول) آیا امری است اعتباری یا اصیل؟ اگر امریست اعتباری، صدور کثرت بعدی (عقل دوم و فلک اول) که دو حقیقت اصیل می‌باشند از امر اعتباری فاقد سنخیت بوده و امکان‌ناپذیر است و اگر امریست اصیل، چگونه کثیر مرکب از دو حقیقت اصیل از خداوندی که واحد حقیقی است، صادر شده است؟ همچنین اصل تقدم امکان اشرف در خلقت نیز اساس محکمی ندارد، زیرا این نظریه هم بر مبنای رابطه‌ی سنخیت میان علت و معلول است که مورد انتقاد قرار گرفته است. آیا جریان سلسله‌ی علل و معلولات، ضرورت و سائط در خلقت را اثبات نمی‌کند؟ ممکن است این توهم پیش بیاید که اگر وجود و سائط در امر خلقت ضرورتی نداشت، رابطه‌ی (علیت) در سلسله‌ی علل و معلولات، بیهوده بوده پاسخ این توهم چنین است: رابطه‌ی علیت و جریان سلسله‌ی علل و معلولات در کارگاه خلقت، تنها برای گسترش تدریجی عالم هستی است که در امتداد زمان انجام می‌گیرد، که امتداد زمان از آن، انتزاع می‌گردد. حکمت عالیه‌ی خداوندی برای برقرار کردن نظم و امکان‌پذیر بودن شناخت واقعیات هستی در جریان تحقق. اصل علیت در روبنای کون و فساد را مقرر فرمود نه اینکه خداوند سبحان از ایجاد هر یک از مخلوقات، بطور مستقل ناتوان بوده است. این مسئله را مولوی با یک بیان واضح و مستدل چنین گفته است: تو ز طفلی چون سبب‌ها دیده‌ای در سبب از جهل بر چفسیده‌ای با سببها از مسبب غافلای سوی این روپوشها زان مایلی چون سببها رفت بر سر می‌زنی ریناها ریناها می‌کنی رب همی گوید برو سوی سبب چون ز صنم یاد کردی ای عجب! گویدش زین بس ترا بینم همه ننگرم سوی سبب وان دمدمه توضیح و استدلال بر قضیه‌ی فوق چنین است: سنگ بر آهن زنی آتش جهد هم به امر حق قدم بیرون نهد آهن و سنگ ستم بر هم مزین کاین دو می‌زاینند همچون مرد و زن سنگ و آهن خود سبب آمد ولیک تو به بالاتر نگر ای مرد نیک کاین سبب را آن سبب آورد پیش بی‌سبب هرگز سبب کی شد ز خویش این سبب را آن سبب عامل کند باز گاهی بی‌پر و عاطل کند وان سببها کانیا را رهبر است آن سببها زین سببها برتر است این سبب را محرم آمد عقل ما وان سببها راست محرم انبیاء این سبب چه بود؟ بتازی گورسن ا

ندر این چه این رسن آمد به فن گردش چرخ این رسن را علتست چرخ گردان را ندیدن زلتست این رسنهای سببها در جهان هان و هان زین چرخ سرگردان مدان تا نمائی صفر و سرگردان چو چرخ تا نسوزی تو ز بی‌مغزی چو مرغ باد آتش می‌شود از امر حق هر دو سر مست آمدند از خمر حق آب حلم و آتش خشم ای پسر هم ز حق بینی چو بگشایی نظر (مولوی) این تحقیق بسیار عالی که مولوی درباره‌ی قانون علیت آورده است، هیچ قابل مقایسه با گفتار ساده‌لوحانه‌ی دوید هیوم درباره‌ی همین قانون (علیت) نمی‌باشد که بنا به نقل برتراند راسل وقتی که از وی پرسیدند: پس چرا از هر چیزی، هر چیزی صادر نمی‌شود؟ پاسخ بدهد که من نمی‌دانم!! لیس لاولیته ابتداء و لالزلیته انقضاء هو الاول و لم یزل و الباقی بلا اجل (برای اولیت او آغازی نیست و برای ازلیت او انقضای نه. اوست اول و پایدار و پاینده‌ی بی‌مدت) چون وجود خداوندی فراسوی حرکت و زمان است، لذا هیچ یک از مختصات زمان به او نسبت داده نمی‌شود. مفاهیمی از قبیل آغاز، انجام، وسط، گذشته، حال، آینده، تدریج، تقدم، تاخر و ... به هیچ وجه به خدا نسبت داده نمی‌شود لامکانی که در او نور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجاست خ

رت له الجباه، و وجدته الشفاه عبادت تکوینی و عبادت تشریحی از ثری تا به ثریا به عبودیت او همه در ذکر و مناجات و قیامند و قعود (سعدی) جمله اجزاء در تحرک در سکون ناطقان کانا الیه راجعون ذکر تسبیحات اجزاء نهان غلغلی افکننده در این آسمان

جمله اجزاء زمین و آسمان با تو می‌گویند روزان و شبان ما سمیعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم خامشیم و نعره‌ی تکرارمان می‌رود تا پای تخت یارمان البته ما که از حرکت قانونی در مسیر تکاملی بازمانده و بجای پیشرفت در مدارج ترقی و اعتلای انسانی، به مراحل پست وجود در حال سقوط هستیم، هرگز نخواهیم توانست ذکر و تسبیح و سجده‌ی موجودیت را بشنویم و بفهمیم و با آنها آشنا شویم: چون شما سوی جمادی می‌روید آنگه از جان جمادی کی شوید؟ انسانها با ذکر و تسبیح و سجده‌ی مشخص، خداوند را عبادت می‌کنند. دیگر موجودات با وسائط و کیفیاتی با پروردگار عالمیان در حال عبادتند که ما آنها را درک نمی‌کنیم. خداوند سبحان می‌فرماید: تسبیح له السماوات السبع و الارض و من فیهن و ان من شی الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم انه کان حلیمًا غفورًا (آسمانهای هفتگانه و زمین هر که (یا هرچ

ه) در آنهاست به آن ذات اقدس برای ستایش او تسبیح می‌گویند، ولكن شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید، خداوند حلیم و بخشاینده است. حد الاشیاء عند خلقه لها ابانه لها من شبهها (اشیاء را در هنگام خلقت متعین ساخت تا از همانندیهای خود جدا شوند). هویت و خصوصیات اشیا را متعین فرمود و لذا ممکن است روزی فرارسد که عدم تعین هاینبرگ مورد تجدیدنظر جدی قرار بگیرد نظم عالی خلقت را چنان ساخته و پرداخته که به یکدیگر مشتبه نگردند. اهمیت این اصل تعیین در کارگاه خلقت است که هم بروز علوم گوناگون را در طول تاریخ امکان‌پذیر ساخته است و هم قانونمندی اجزاء و روابط عالم هستی را برپا داشته است. مسئله عدم تعین و عدم حتمیت که در فیزیک دوران اخیر به وسیله‌ی ورنر هاینبرگ به میدان کشیده شده است، با توجه به سه قضیه مورد تردید قرار می‌گیرد: قضیه‌ی یکم نظریه‌ی هاینبرگ با توجه به این اصل بدیهی که جهان با شناسایی جهان فرق دارد، حتماً باید مورد تجدیدنظر قرار بگیرد. قضیه دوم اینکه اگر اصالت عدم تعین در ذرات بنیادین و نهایی عالم طبیعت، از قانون تعین و علیت به معنای عام پیروی نکند، چگونه ممکن است اجسام و مواد روبنایی از ذات خود بدون استناد و استفاده از

ذرات زیربنایی از قانون تعین و حتمیت پیروی نماید. قضیه‌ی سوم باید جریان ذرات بنیادین پس از صدور و تحقق حادثه‌ی آنها در جهان عینی، مورد دقت و بررسی لازم و کافی قرار بگیرد، تا روشن شود آیا مراحل پیش از صدور حادثه که قطعا در جهان عینی صورت گرفته است، در خلاء محض یا فوق قوانین و تعین‌ها به وقوع پیوسته‌اند؟! به نظر می‌رسد بررسی‌های تحقیقی لازم و کافی درباره‌ی حوادث پیش از وصول ذرات به موقعیت خاص، ما را به چنین نتیجه‌ای نخواهد رسانید، یعنی قطعی است که ما در جهان عینی با عدم تعین و تجربه از عینیت روبرو نخواهیم گشت، زیرا وجود مستلزم تعین و تشخیص واقعی است. لا تقدرة الاوهام بالحدود و الحركات و لا بالجوارح و الادوات، لا یقال له (متی؟) و لا یضرب له الامد بحتی الظاهر لا یقال (مم) و الباطن لا یقال (فیم) لا شبح فیتقصی و لا محجوب فیحوی. لم یقرب من الاشیاء بالتصاق، و لم یبعد عنها بافتراق. (اوهام بشری نتواند او را با حدود و حرکات و با اعضاء و ابزار اندازه‌گیری کند. برای او (کی) زمان نتوان گفت و مدتی که با (تا) مشخص گردد برای او نتوان تصور نمود. او آشکار است، ولی نتوان گفت: ظهورش از چیست و او باطن است ولی نتوان گفت در چیست. او

کالبدی جسمانی نیست که فانی گردد و در چیزی مخفی نشده است که چیزی او را دربرگیرد و بپوشاند نزدیکی او با اشیا با چسبندگی به آنها نیست و دوری او از آنها با مفارقت و جدایی نمی‌باشد). برای تفسیر این مطالب مراجعه فرمایید به مجلد دوم خطبه‌ی یکم. و لا یخفی من عباده شخوص لحظه، و لا- کرور لفظه، و لا- ازدلاف ربوه، و لا انبساط خطوه فی لیل داج، و لا غسق ساج، یتفیا علیه القمر المنیر، و تعقبه الشمس ذات النور فی الافول و الکروور و تقلب الازمنه و الدهور من اقبال لیل مقبل. و ادبار نهار مدبر قبل کل غایه و مده و کل احساء وعده. (از بندگان او کمترین نگاه برای او پنهان نیست و تکرار هیچ لفظی برای او خفائی ندارد نه نزدیک شدن به یک بلندی (پناه گرفتن پشت بلندیاها) و نه باز نهادن گامی در شب تاریک و نه در سکون شبانگاهی که ماه روشن در سایه‌ی آن حرکت می‌کند و آفتاب نورانی در حال غروب و طلوع پس از آن، در دگرگونی زمانها و روزگاران از روی آوردن شبی که می‌آید و روزی که برمی‌آید و روزی که برمی‌گردد. پیش از هر نهایت و مدتی و پیش از هر شمارش و

تعدادی). اوست دانای مطلق به همه‌ی اشیاء آشکار و پنهان، جزئی و کلی علم خداوندی به همه‌ی اشیاء چه آشکار و چه پنهان، جزئی و کلی، متحرک و ساکن، گذشته و حال و آینده، یکی از اولین حقایق علوم الهی است. درباره‌ی ماهیت این علم و چگونگی آن، میان حکماء اختلاف نظر وجود دارد. بعضی‌ها گفته‌اند: علم خداوندی به اشیاء علم حضوری است، یعنی او به ذات خود عالم است، پس به همه‌ی اشیاء عالم است. این نظریه که بعضی از عرفاء و حکماء بیان کرده‌اند، مورد نقد بعضی از صاحب‌نظران قرار گرفته است. استدلال آنان چنین است که حضور اشیاء در ذات، بدان جهت که از مقوله‌ی علم حصولی (انعکاس صور از عالم خارجی عینی) نیست، لذا باید گفت: ذات همه‌ی اشیاء در ذات خداوندی وجود داشته و بدیهی است که وجود اعیان اشیاء متکثر و متنوع در ذات خداوندی موجب تکثر و تنوع در آن ذات اقدس می‌باشد! پاسخ این اعتراض را می‌توان به این ترتیب داد که نسبت معلومات خداوندی بر ذات اقدس او، شبیه به نسبت معلومات و دریافت شده‌های ما به ذات ما است که نه با علم حضوری به معنای خاص آن است و نه با علم حصولی تصویری و انعکاسی است که تنها در موقع ورود به ذهن آگاه بوجود می‌آید. با این نظریه، موردی برای اعتراض فوق نمی‌ماند. تعالی عما ینحله المحددون من صفات الاقدار، و نهایت الاقطار و تائل المساکن و تمکن

الاماکن، فالحد لخلق مضراب، و الی غیره منسوب. (آن ذات اقدس با عظمت تر است از آن صفات محدودکننده‌ی بوسیله‌ی اندازه‌ها و نهایت قطره‌ها که محدودکنندگان به او نسبت می‌دهند و بالاتر است از اتخاذ مسکن‌ها و جای گرفتن در قرارگاهها، زیرا حد و اندازه برای مخلوقات او زده شده و منسوب به غیر آن مقام اعلای ربوبی است.) ذات اقدس خداوندی فوق هر گونه حد و اندازه است هر مقوله‌ای که به ماده و مادیات نسبت داده شود و از مختصات آنها باشد، خداوند فوق آنها است. دو مقوله کمیت و کیفیت و حد و اندازه بهر معنی که در نظر گرفته شوند، از صفات ماده و مادیات هستند، و اسناد آنها به خدا خلاف مفهوم واجب‌الوجود است. ممکن است گفته شود: اغلب اوقات، وقتی که سخن از خداوند به میان می‌آید، سلب اموری که قابل اسناد به خدا نیست، به عنوان تعریف یا توصیف مطرح می‌گردد. مانند اینکه خداوند جسم نیست، متحرک و یا ساکن نیست. کمیت و کیفیت ندارد، رنگ و وزن و زمان و مکان ندارد و غیرذلک، در صورتی که نفی یک عده امور از یک ذات مفهوم، هویت آن را تعیین و توصیف نمی‌کند. پاسخ این سؤال روشن است. اولاً- یک پاسخ نقضی، به نفس یا (من) یا (ذات) یا (شخصیت) آدمی وجود دارد که هیچ کس

تاکنون در وجود آن تردید و انکاری نداشته است، و بدیهی‌ترین دلیل برای اثبات وجود نفس یا ... لزوم مدیریت مجموعه‌ی اعضاء و اجزاء و نیروها و استعدادها و فعالیتها و پدیده‌های وجود آدمی است که با کمال نظم و قانون به وجود خود ادامه می‌دهند با اینحال هیچیک از مقوله‌های عالم مادیات در آن، جریان ندارد. در عین حال حقیقت یا مفهوم همه‌ی آنها را درمی‌یابد، مانند کمیت، کیفیت، رنگها، اشکال، اوزان، حرکت، سکون و غیرذلک و اینکه نفس آدمی از ناحیه‌ی این امور مشمول هیچگونه حد و اندازه و تشخصات مادی نیست، مورد قبول همه‌ی مکاتب است. ثانیاً، پاسخ حلی اعتراض است، بیان این پاسخ چنین است که هر انسانی بدون استثناء (بشرط اینکه از مغز و روان معتدل برخوردار باشد) اگر بخواهد می‌تواند مفهومی را به عنوان خدا (واجب‌الوجود که دارای همه‌ی کمالات است) دریافت نماید. و می‌دانیم که اساسی‌ترین مقدمه‌ی برهان وجوبی (یا کمالی) که هم متفکران شرقی آن را مورد قبول یا بررسی جدی قرار می‌دهند و هم متفکران غرب، مانند قدیس انسلم، رنه دکارت، لایب نیتز و غیره هم، همین قضیه است که انسان در حال اعتدال مغزی و روانی، می‌تواند مفهوم خداوند واجب‌الوجود را که جامع همه‌ی ک

مالات است دریابد. و این مفهوم یک حقیقت مثبت است. برای تصدیق صحت چنین دریافت، باز رجوع می‌کنیم به درون خودمان، ما یک حقیقت را به عنوان زیبایی در درون خود درک می‌کنیم که قابل تطبیق است به هزاران نوع زیبایی مانند انواعی بی‌شمار از گل‌های زیبا، خطوط زیبا، صداهای موزون و زیبا، مهتاب زیبا، مناظر طبیعی زیبا که قابل شمارش نیست، صورتهای زیبا، آسمان زیبا

... و ما این حقیقت واحد را با اینکه در جهان عینی تحقق فیزیکی ندارد، بر همه‌ی زیبایی‌ها به عنوان یک حقیقت واقعی که آن را در درون خود درمی‌یابیم، تطبیق می‌کنیم نه یک مفهوم خیالی و ساختگی سلبی. لم یخلق الاشیاء من اصول ازلیه (تفسیر این جملات در مباحث قبلی نیز مطرح شده است مراجعه فرمایید). و صور ما صور فاحسن صورته، لیس لشیء منه امتناع، و لا له بطاعه شیء انتفاع (هرچه را که صورتگری کرد، با نیکوترین وجه تصویر فرمود. هیچ چیزی از مخلوقات را قدرت امتناع و سرپیچی از فرمان او نیست و نه از اطاعت کائنات به او، سودی به آن موجود برین عائد می‌گردد.) در عالم امکان آنچه که ساخته شده است، نیکوترین مصنوع با توجه به کائنات این عالم است این جمله که لیس فی الامکان ابداع مما کان (در عالم ا

مکان بدیع‌تر و عالی‌تر از آنچه که به وجود آمده است، وجود ندارد) یک سخن بسیار مشهور است که اکثر صاحب‌نظران مشرق زمین و مغرب زمین بشرط آنکه در عالم هستی از دیدگاه نظم و زیبایی‌های محسوس و معقول بررسی‌های دقیقی داشته باشند، آن را پذیرفته‌اند. منظور از (احسن تصویر) که در جملات مورد تفسیر دیده می‌شود و منظور از (بدیع‌تر) در سخن حکماء، تنها زیبایی محسوس ظاهری نیست که در مقداری فراوان از موجودات عالم طبیعت دیده نمی‌شود. لذا در خطبه‌ی مبارکه‌ی (فاجمل صورته) (پس صورتش را زیبا ساخته است) نفرموده و در سخن حکماء (اجمل مما کان) نیامده است. بلکه مقصود عظمت نظم و شکوه بسیار خیره‌کننده است که بینایان می‌توانند واقعا آن را مشاهده نمایند. لذا نظامی گنجوی هم نمی‌گوید: (در جهان هستی رقمی زیباتر از این نمی‌توان کشید) بلکه می‌گوید: (در جهان هستی بهتر از این نمی‌توان رقمی کشید.) در عالم عالم آفریدن به زین نتوان رقم کشیدن البته همانگونه که اشاره کردیم برای حرکت از مسیر زیبایی‌ها به بارگاه خداوندی، به حد لازم و کافی زیبا وجود دارد: چرخ با این اختران نغز و خوش و زیبایستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی (میرفندرسکی) هیچ

موجودی توانایی مقاومت در مقابل او را ندارد باد ما و بود ما از داد تست هستی ما جمله از ایجاد تست لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را لذت انعام خود را وامگیر نقل و باده‌ی جام خود را وامگیر و بگیری کیت جست و جو کند نقش با نقاش کی نیرو کند منگر اندر ما مکن در ما نظر و اندر اکرام و سخای خود نگر ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شود (مولوی) غنای ذاتی و مطلق آن صمد یکتا چه نیازی به اطاعت ما دارد؟ امام حسین بن علی علیهما السلام در نیایش عرفه چنین عرض می‌کند: (الهی تقدس رضاك ان تكون له عله منک، فکیف تكون له عله منی. الاهی انت الغنی بذاتک ان یصل لک النفع منک فکیف لا تكون غنیا عنی) (خدای من، رضای تو مقدس‌تر و باعظمت‌تر از آن است که برای آن علتی از مقام ربوبی خود تو بوده باشد، چگونه ممکن است، من علت آن را به وجود بیاورم! خدای من، غنای ذاتی تو چنان است که امکان ندارد سودی از خود تو به تو برسد، پس چگونه ممکن است از من بی‌نیاز باشی! (متاسفانه بی‌توجهی اکثر مردم به این حقیقت عظمی (که تمامی اطاعات و عبادات آنان برای به ثمر رساندن شخصیت خود آنان در گذرگاه ابدیت است) به

گمان اینکه خداوند از عبادات و اطاعات آنان بهره‌مند می‌شود! خود را از ارتباط حقیقی و قرار گرفتن در شعاع جاذبیت الهی محروم نموده‌اند. بهمین جهت است که به مجرد عروض ناملایمات و ابتلاء به ناگواریها، دست از عبادت و اطاعت برمی‌دارند و به خیال خود کار صحیحی انجام داده‌اند!) علمه بالاموات الماضین کعلمه بالاحیاء الباقین و علمه بما فی السماوات العلی کعلمه بما فی الارضین السفلی (علم خداوندی به مردگان گذشته مانند علم او است به زنده‌های باقی و علم او به آسمانهای بالا همانگونه است که به زمین‌های پایین) توضیح مباحث مربوط به علم خداوندی هم در این خطبه و هم در خطبه‌های گذشته مشروحا بحث شده است. مراجعه فرمایید.

[صفحه ۲۲۰]

منها: ایهاالمخلوق السوی، و المنشا المرعی فی ظلمات الارحام، و مضاعفات الاستار، بدئت من سلاله من طین، و وضعت فی قرار مکین، الی قدر معلوم، و اجل مقسوم تمور فی بطن امک جنینا، لا- تحیر دعاء، و لا تسمع نداء. ثم اخرجت من مفرک الی دار لم

تشهدا، و لم تعرف سبل منافعها، فمن هداك لاجترار الغذاء من ثدى امك و عرفك عند الحاجه مواضع طلبك و ارادتك. هیئات ان من يعجز عن صفات ذی الهیئه و الادوات، فهو عن صفات خالقه اعجز، و من تناوله بحدود المخلوقین ابعده. (از جمله‌ی این خطبه است: ای مخلوقی که با اعضاء معتدل آفریده شده‌ای و ای ابداع‌شده که در تاریکیهای ارحام و لابلای پرده‌ها مورد عنایت بودی، در آغاز وجودت از مشتی خاک کشیده شده از گل بودی که در قرارگاهی محکم نهاده شدی تا قدری معین و مدتی قسمت شده، مخفی درون مادرت بودی که اضطرابی تو را فراگرفته بود، نه توانایی پاسخ دادن به کسی که ترا می‌خواند داشتی و نه ندایی را می‌شنیدی. سپس از آن قرارگاه بیرون رانده شدی به سوی خانه‌ای که آن را ندیده بودی و نه راههای منافع آن را می‌شناختی. ای انسان، چه کسی بود ترا برای جذب غذا از پستان مادرت راهنمایی کرد و جایگاه خواستن و اراده‌ات را به

تو، ارائه نمود هیئات، آن کسی که از درک صفات موجوداتی که دارای شکل و ابزار و وسایل می‌باشند. عاجز است، قطعا از دریافت صفات خالقش که خدا است ناتوانتر و از رسیدن به درک او به وسیله‌ی حدود مخلوقات دورتر می‌باشد.) ای کاش بشر به مقدار یک صدم اهمیت و فعالیت مغزی و عضلانی که دربارهی موجودات (جز من خویشتن) انجام می‌دهد، دربارهی شناخت و سازندگی من خویشتن هم انجام می‌داد. امیرالمومنین در جملات مورد تفسیر، مردم را به توجه و دقت و عبرت‌گیری از جریان وجودی آنان پیش از ورود به این دنیا تا قرار گرفتن در موقعیت تلاش و تکاپو برای زندگی، توصیه می‌فرماید. مقصود آن حضرت فراگیری درس و آگاه شدن به حکمت والای خلقت و الزام مردم به اقرار به ناتوانی از توصیف ذات و صفات مقدس خداوندی می‌باشد و در جملات فوق، مردم را به اندیشه دربارهی شناخت عوامل و عامل اصلی موقعیتهای متنوعی که یکی پس از دیگری در مسیر آنان قرار گرفته است، دستور می‌فرماید. و متاسفانه بشر به مقدار یک صدم اهمیتی که برای موجودات دیگر (جز من خویشتن) قائل می‌شود و کوشش و فعالیت‌های بسیار فراوان و جدی که دربارهی تنظیم آنها انجام می‌دهد دربارهی (من خویشتن) هم روا می‌داشت! هیه

ات، خودخواهی و سودجویی کی امکان می‌دهد که این بشر به خود بیاید و از خود بپرسد که من پیش از عبور از کانالهای اصلا ب و ارحام کجا بودم و چه می‌کردم و چه کسی از آن موارد و عناصر پیشین، نفس یا (من) را بوجود آورد، یا از کانال آنها عبور داد که مدیریت موجودیت مرا در موقعیتهای بسیار متنوع به دست گرفت؟ اینکه به استفاده از وسایل ابتدایی یا حیات (پستان مادر) در این دنیا رهنمون شدم، با اینکه چنان موقعیتی را اصلا ندیده بودم، چه کسی مرا وادار به تغذی از وسیله‌ی آغازین حیات در این دنیا نمود؟ اصلا چه کسی بود که خون قرمز درون مادرم را به شیر سفید مبدل نمود تا شروع حیاتم در روی زمین بوسیله‌ی آن تحقق پیدا کند؟ چه کسی بود در یک مجموعه‌ی محدودی از سلولها و اعصاب و بافتها، کارگاهی به نام مغز، ساخت و سپس تصورات، تخیلات، تصدیقات، توهمات، اندیشه‌های گوناگون، فعالیت‌های عقلانی متنوع از قبیل تجرید، کلی‌سازی، اکتشافات، حدسها و شهودها و عددسازی، زیبایی و یا زیباشناسی و رغبت به ارزشها و تجسیم و تداعی معانی و اراده و تصمیم و اختیار و بی‌نهایت‌گرایی و صدها امثال اینها را در این کارگاه مغز به جریان انداخت؟ ای کاش، بشر برای به دست آوردن اینهمه ع ظمتهای و سرمایه‌های فوق ارزش که در او وجود دارد، تلاش می‌کرد و آنها را با اختیار به دست می‌آورد تا قدر و ارزش آنها را می‌شناخت.

خطبه ۱۶۳- اندرز او به عثمان

[صفحه ۲۲۸]

تفسیر عمومی خطبه‌ی صد و شصت و چهارم بدانجهت که مضامین جملات این خطبه کاملا واضح است، لذا نیازی به تفسیر و شرح یکایک آنها دیه نمی‌شود. تنها برای توضیح اضطراب و مخالفت شدید مردم با عثمان، بسیار مناسب است که به نقل نظریه‌ی

ابن ابی‌الحدید در این مورد که از علمای بسیار معروف معتزله از اهل سنت است، کفایت کنیم. نخست عین عبارات ابن ابی‌الحدید را که به عربی است از کتاب او (شرح نهج البلاغه) در اینجا می‌آوریم. سپس آنها را ترجمه می‌کنیم: (نتف من اخبار عثمان بن عفان) و ثالث القوم هو عثمان بن عفان بن ابی‌العاص بن امیه بن عبد شمس بن عبد مناف، کنیته ابوعمرو، و امه اروی بنت کریز بن ربیعہ بن حنین بن عبد شمس. بایعه الناس بعد انقضاء الشوری و استقرار الامر له، و صحت فیه فراسه عمر، فانه او طابنی امیه رقاب الناس، و ولاهم الولايات و اقطعهم القطائع، و افتتحت افريقية فی ایامه، فاخذ الخمس كله فوهبه لمروان، فقال عبدالرحمن بن حنبل الجمحی: احلف بالله رب الانام ما ترك الله شیئا سدی ولكن خلقت لنا فتنه لكي نبتلى بك او تبتلى فان الامینین قد بینا منار الطريق علیه الهدی فما اخدا درهما غلیه و لا جعلنا درهما فی هوی

و اعطیت مروان خمس البلاد فهيات سعیک ممن سعی! الامینان: ابوبکر و عمر و طلب منه عبدالله بن خالد بن اسید صله، فاعطاه اربعمائه الف درهم. و اعاد الحکم بن ابی‌العاص، بعد ان کان رسول الله صلی الله علیه و آله، قد سیره ثم لم یرده ابوبکر و لا عمر، و اعطاه مائه الف درهم. و تصدق رسول الله صلی الله علیه و آله بموضع سوق بالمدينة يعرف بمهزور علی المسلمین، فاقطعه عثمان الحارث بن الحکم اخا مروان بن الحکم. و اقطع مروان فدک، و قد كانت فاطمه علیها السلام طلبتها بعد وفاه ابيها صلوات الله علیه، تاره بالمیراث، و تاره بالنحله فدفعت عنها. و حمی المراعی حول المدينة كلها من مواشی المسلمین کلهم الا عن بنی امیه. و اعطی عبدالله بن ابی‌سرح جمیع ما افاء الله علیه من فتح افريقية بالمغرب، و هی من طرابلس الغرب الی طنجه من غیر ان یشرکه فیه احد من المسلمین. و اعطی اباسفیان بن حرب مائتی الف من بیت‌المال، فی الیوم الذی امر فیه لمروان بن الحکم بمائه الف من بیت‌المال، و قد کان زوجه ابنته ام ابان، فجاء زید بن ارقم صاحب بیت‌المال بالمفاتیح، فوضعها بین یدی عثمان و بکی، فقال عثمان: اتبکی ان وصلت رحمی! قال: ولكن ابکی لانی اظنک انک اخذت هذا المال

عوضا عما كنت انفقته فی سبیل الله فی حیاة رسول الله صلی الله علیه و آله. و الله لو اعطیت مروان مائه درهم لکان كثيرا فقال: الق المفاتیح یابن ارقم، فانا سنجد غیرک. و اتاه ابو موسی باموال من العراق جلیله، فقسما کلها فی بنی امیه. و انکح الحارث ابن الحکم ابنته عائشه، فاعطاه مائه الف من بیت‌المال ایضا بعد صرفه زید بن ارقم عن خزنه. و انضم الی هذه الامور اخرى نقمها علیه المسلمون، کتسیر ابی ذر رحمہ الله تعالی الی الریذه، و ضرب عبدالله بن مسعود حتی کسر اضلاعه، و ما اظهر من الحجاب و العدول عن طریقہ عمر فی اقامه الحدود، و رد المظالم، و کف الایدی العادیه و الانتصاب لسیاسه الرعیه، و ختم ذلك ما وجدوه من کتابه الی معاویه یامرہ فیه بقتل قوم من المسلمین، و اجتمع علیه کثیر من اهل المدينة مع القوم الذین وصلوا من مصر لتعديد احداثه علیه فقتلوه. و قد اجاب اصحابنا عن المطاعن فی عثمان باجوبه مشهوره مذکوره فی کتبهم. و الذی نقول نحن: انها و ان كانت احداثا، الا انها لم تبلغ المبلغ الذی یتباح به دمه، و قد کان الواجب علیهم ان یخلعوه من الخلافه حیث لم یتصلحوه لها، و لا یعجلوا بقتله، و امیرالمومنین علیه‌السلام ابرا الناس من دمه، و قد صرح

بذلك فی کثیر من کلامه، من ذلك قوله علیه‌السلام: و الله ما قتلت عثمان و لا مالات علی قتله. و صدق صلوات الله علیه. شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید ج ۱، ص ۱۹۸ تا ۲۰۰ (اندکی از اخبار عثمان بن عفان: و سومین شخصی از آن قوم که به خلافت رسیدند، عثمان بن عفان بن ابی‌العاص بن امیه بن عبد شمس بن عبدمناف است که کنیه‌ی او ابوعمرو است و مادر او اروی دختر کریز بن ربیعہ بن حنین بن عبد شمس است. پس از پایان گرفتن شوری و تثبیت زمامداری برای او، مردم به او بیعت کردند. فراستی (تشخیص هشیارانه و حدس صائب) که عمر دربارہی او بکار برده بود، مطلق واقع گشت. زیرا او گردنهای مردم را زیر پای بنی‌امیه گذاشت، شهرها را در اختیار آنها نهاده و اراضی را به آنان سپرد. افریقا در زمان او فتح شد، همه‌ی خمس (یک پنجم) آنجا را گرفت و به مروان بخشید... عبدالله بن خالد بن اسید صله‌ای از عثمان خواست. عثمان چهارصد هزار درهم به او داد. حکم بن العاص را با اینکه پیامبر اکرم (ص) تبعید کرده بود، برگرداند و ابوبکر و عمر او را برنگردانده بودند و سپس صد هزار درهم به او

(حکم بن ابی العاص) بخشید. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم محلی از بازار مدینه را که مهزور نامیده می‌شد به مسلمانان واگذار فرموده بود. عثمان آن را به حارث بن الحکم برادر مروان بن الحکم اختصاص داد. فدک را در اختصاص مروان گذاشت. فاطمه سلام الله علیها پس از وفات پدر بزرگوارش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آن را گاهی به عنوان میراث و گاهی به عنوان بخشش مطالبه کرد. عثمان برای چراگاههای اطراف مدینه حدودی برای چارپایان همه‌ی مسلمانان مقرر داشت مگر بنی امیه. همه‌ی آنچه را که خداوند در فتح افریقا در مغرب، نصیب مسلمین فرمود (از طرابلس غربی تا طنجه، به عبدالله بن ابی سرح داد) بدون اینکه احدی از مسلمین را در آن شریک بدارد. و در همان روز که به مروان بن الحکم صد هزار از بیت‌المال داد دوست هزار هم از بیت‌المال به ابوسفیان بن حرب داد که دخترش ام ابان را به او تزویج کرده بود، زید بن ارقم با کلیدهای بیت‌المال به دست نزد عثمان آمد و آنها را در مقابل عثمان قرار داد و گریه کرد، عثمان گفت: گریه می‌کنی که من صله‌ی رحم کرده‌ام؟ زید بن ارقم گفت: نه، برای آن گریه نمی‌کنم. ولی برای آن گریه می‌کنم که تو این مال را عوض آن مالی که در زمان رسول خدا (ص) در راه خدا خرج کردی، اخذ نمودی. سوگند به خدا اگر به مروان صد درهم هم می‌داد

ی، باز برای او زیاد بود، عثمان گفت: ای پسر ارقم کلیدها را بپرداز زمین، ما برای این کلیدها کسی غیر از تو را پیدا خواهیم کرد. ابوموسی اموال فراوان (یا پریمتی) را از عراق آورد و همه‌ی آنها را در میان بنی‌امیه تقسیم کرد و دخترش را به حارث بن ابی‌الحکم تزویج کرد و صد هزار از بیت‌المال نیز به او داد بعد از آنکه زید بن ارقم را از خزانه‌داری برکنار کرده بود. به این قضایا امور دیگری اضافه شد که مسلمانان به او بدبین شدند مانند تبعید ابی‌ذر رحمه‌الله علیه به زبده و عبدالله بن مسعود را بقدری زد که دنده‌هایش شکست و کنار رفتن او از راه عمر در اقامه‌ی حدود و برگرداندن آنچه که به ظلم گرفته می‌شد و مانع شدن از دستهای تجاوزگر و کسانی که خود را برای مدیریت سیاسی رعیت نصب می‌نمودند! و در پایان کار نامه‌ای از عثمان پیدا کردند که به معاویه نوشته و در آن، دستور به کشتن گروهی از مسلمانان داده بود و گروه کثیری از مدینه با گروهی که از مصر آمده بودند نزد او آمدند که حوادثی را که بوجود آورده است برای او بشمارند، او را کشتند. اصحاب ما (معتزله) از انتقاداتی که به عثمان شده است، پاسخ‌هایی داده‌اند که مشهور و در کتب آنها ذکر شده است. آنچه

را که ما می‌گوییم این است که اگر چه کارهایی که عثمان کرده بود، حوادث ناروایی بود، ولی به آن درجه نرسیده بود که خون او را مباح کند. برای آن مردم واجب بود که اگر توانایی اصلاحش را در آن امور نداشتند، او را از خلافت برکنار کنند و در کشتنش شتاب زده نشوند. و امیرالمومنین (علی بن ابیطالب) علیه‌السلام بی‌گناه‌ترین و بری‌ترین مردم از خون عثمان بود و در موارد فراوانی به این براءت تصریح فرموده است. از آنجمله سخن آن حضرت است که فرمود: سوگند به خدا نه عثمان را کشته‌ام و نه انبوه مردم را به او شورانده‌ام و درست فرموده است آن حضرت صلوات الله علیه.

خطبه ۱۶۴-آفرینش طاووس

[صفحه ۲۴۳]

تفسیر عمومی خطبه‌ی صد و شصت و پنجم در این خطبه، شگفت‌انگیز بودن خلقت طاووس را بیان می‌فرماید. ابتدعهم خلقا عجیبا من حیوان و موات، ساکن و ذی حرکات، و اقام من شواهد البینات علی لطیف صنعته، و عظیم قدرته، ما انقادت له العقول معترفه به، المسلمه له و نفقت فی اسماعنا دلائله علی وحدانیه (... خداوند سبحان مخلوقات را از زنده و غیرزنده و ساکن و دارای حرکات ابداع فرمود و شواهد روشنی را برای شناساندن لطف صنعت و عظمت قدرت خود اقامه فرمود تا آنجا که عقول انسانی در حالی که توجه به لطف صنعت و عظمت قدرت او می‌نمایند، تسلیم او گشته و اعتراف می‌کنند، و فریاد دلائل وحدانیت او بر گوشهای ما طنین می‌اندازد.) نظم حاکم در عالم موجودات و شگفت‌انگیزی و شکوه ملکوتی در آن معمولا برای نسبت دادن جهان هستی به

خداوند یگانه، به نظم حاکم در آن، که منشا انتزاع قوانین علمی است، استدلال می‌کنند و این اسناد کاملاً صحیح است و توجهی به شگفت‌انگیزی و شکوه ملکوتی آن نمی‌کنند، در صورتی که این دو موضوع هم دارای اهمیت بسیار فراوانی است که ممکن است از دو دیدگاه مورد استفاده قرار بگیرند: دیدگاه یکم اینکه شگفت‌انگیزی و شکوه ملکوتی عالم هستی م

ستقلاً دلیل اثبات وجود خداوندی تلقی شود. کیفیت استدلال به این دلیل چنین است که با توجه به عالم ماده و قوه و حرکت که با نظر به تعریفات ماهیت کلی آنها، هیچ شگفتی ندارند. با اینحال با نظر به تنوعات حاصله از تشکیل اجزاء یکنواخت در طبیعت مانند اجتماع الکترونها در عناصر جدول مندلیف که اعداد آنها در تنوع عناصر نقش اساسی دارد و مانند دیگر اصول تشکیل دهنده‌ی مواد و، بروز پدیده‌های شگفت‌انگیز که حتی آن گروه از دانشمندان که با عینک علمی خالص به موجودات می‌نگرند و در آنها تحقیق می‌نمایند، باز نمی‌توانند از ابراز شگفتی خود درباره‌ی حقائق مورد تحقیق و بررسی‌هایی که دارند، خودداری نمایند شکوهی شگفت‌انگیز می‌نمایند. اوپارین از شرودینگر چنین نقل می‌کند: (حیات عالی‌ترین شاهکاری که تاکنون بر طبق مکانیک کوانتم (الهی) حاصل شده است). اوپارین پیش از نقل این عبارت، چنین گرفته است: (کتاب شرودینگر که قبلاً از آن یاد شده است، می‌تواند در این باره به عنوان مثال خوب مورد استفاده واقع شود. مولف در آن از نظرگاه فیزیک یعنی بر یک پایه‌ی مادی خالص به شناخت حیات پرداخته است!) اوپارین پس از این اظهارنظر، عبارت شرودینگر را نقل کرده است. البته روشن

است و آقای اوپارین هم شاید بهتر از دیگران می‌توانند تصدیق کنند که وقتی که یک محقق درباره‌ی پدیده‌ی حیات به آن نتیجه می‌رسد که بگوید: (حیات عالی‌ترین شاهکاری است که بر طبق مکانیک کوانتم الهی حاصل شده است). قطعی است که از تحقیقات بسار عمیق درباره‌ی نموده‌ها و جریانات فیزیکی پدیده‌ی مزبور به آن نتیجه رسیده است، نه از یک تخیل و تصور مادی ذهنی یا شطرنج بازی مغزی روی مجردات. این پدیده‌های شگفت‌انگیز، بدون تردید می‌توانند دانایان منصف را که برضد ماورای طبیعی حساسیت یا اصول پیش‌ساخته‌ای در درون ندارند، به عالم الهی رهنمون گردند. اما احساس شکوه ملکوت در عالم هستی، باید گفت همانند زیبایی‌ها که یا انسان را از درون به بارگاه الهی می‌کشاند یا از جهان عینی برونی، در قانع ساختن بلکه الزام نمودن اشخاص محقق و صاحب‌نظر به وجود خالق و وحدانیت او، روشن‌تر از شگفتی‌های جهان درونی و برونی است. می‌توان گفت آیه‌ی مبارکه‌ی سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق (فصلت آیه ۵۳) (ما آیات خود را در جهان عینی برونی و درونی آنان، به آنان ارائه خواهیم داد تا آشکار شود که اوست حق (اعلا) منظور، آن نظم که منشا انتزاع قوانین عل

می‌است، نمی‌باشد. بلکه مقصود همان شگفت‌انگیز بودن و حالات ملکوتی است که در عالم درونی و برونی برای نجات یافتگان از خودخواهی، از بدیهی‌ترین احساس سرچشمه می‌گیرند. دیدگاه دوم این است که ما از پدیده‌ی نظم که منشا انتزاع قوانین است، راهی اثبات وجود خدا می‌شویم، سپس با توجه دقیق به شگفت‌انگیز بودن پدیده‌ها در عالم هستی و احساس شکوه ملکوت در آن باعظمت و جلال و جمال خداوندی آشنا می‌گردیم. امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه‌ی مبارکه هر دو موضوع (شگفت‌انگیز بودن پدیده‌ها و جریان و نمود اجزاء هستی و شکوه ملکوتی آن را) مطرح فرموده، می‌خواهد بشریت را در همین عالم پایین با عالم بالا آشنا و مربوط بسازد، ولی مشروط به اینکه عقل صاف و کوشا که تحت فرمان نفس تهنذب یافته فعالیت می‌کند، وارد میدان شود و دست انسان را بگیرد نه تخیلات و اندیشه‌های متکی به (خود طبیعی متورم). نکته‌ی دیگر که در این خطبه‌ی مبارکه جلب توجه می‌کند، این است که امیرالمومنین علیه‌السلام به خصوصیات بسیار جالبی درباره‌ی وجود و حرکات و زندگی پرندگان بطور عموم اشاره می‌فرماید که اگر دانشمندان برای شناخت و تحقیق درباره‌ی آنها به تحلیل و علت‌یابی بپردازند، توانا

یی تجاوز از توصیف را در خود نخواهند دید، همانگونه که از روش بزرگترین محققان در زیست‌شناسی درباره‌ی تحقیق بیان تکامل مشاهده می‌کنیم. بدیهی است که اوپارین چنانکه در مباحث گذشته اشاره شده است دانشمند کوشا در زیست‌شناسی است. ما در کتاب معروف ایشان عبارات زیر را می‌بینیم: (فقط از راه چنین برداشت تکاملی است که امکان می‌یابیم نه فقط بفهمیم که در

بدن موجودات زنده چه رخ می‌دهد و چرا رخ می‌دهد، بلکه همچنین خواهیم توانست به هفت میلیون (چرا) ئی پاسخ بدهیم که برای شناخت واقعی جوهر حیات در برابر ما قرار می‌گیرند. بدیهی است که اگر جریان تکامل عهده‌دار پاسخ هفت میلیون (چرا) بود، کشف از این حقیقت می‌کرد که تکامل از دیدگاه علمی پاسخ آن سوالات را می‌دهد، در صورتی که آقای اوپارین در ص ۲۹۶ از همین ماخذ که در پاورقی تعیین نمودیم، چنین می‌گوید: (متأسفانه هنوز معلومات ما درباره‌ی این تکامل بسیار ناچیزتر از آن است که بتوانیم مسیر آن را به طور سیستماتیک مشخص کنیم و دیگر گونیهای کیفی سازمان انتقال فعالانه‌ی مواد را که در مراحل خاصی از تکامل دنیای زنده رخ داده‌اند مورد توجه قرار دهیم). از این اعتراف صریح به این نتیجه می‌رسیم که اگر شناخت حیات و تحول و جریان تکاملی آن، بر مبنای مشاهدات و تجارب کاملاً علمی به دست آمده بود، نه توصیف محدود آنچه که در جریان بوده است، عبارت فوق در صفحه‌ی ۲۹۹ را بیان نمی‌کرد. این هم یکی از شگفتی‌های وضع روحی امیرالمومنین علیه‌السلام که با آنهمه غوطه خوردن در الهیات و دین و اخلاق و حقوق و سیاست و عرفان و جهاد در راه خدا با آن دقت شگفت‌انگیز درباره‌ی پرندگان مانند خفاش و طاووس سخن می‌گوید! با خواندن عنوان این مبحث یا شنیدن آن، به سرعت در مقام تردید و انکار برنیاید به این دلیل که چگونه امکان دارد یک انسان در آن همه حقایق متنوع بطور گسترده و عمیق غوطه‌ور شود و با اینحال، شگفتی‌های خلقت حیوانات را چنان دقیق و عالی توضیح بدهد که گویی سالیان متمادی کاری جز مشاهده و تحقیق در این موضوع نداشته است. بیایید کار پاکان و بزرگان را با خود قیاس نکنیم که ما هم دو چشم و دو ابرو و دو لب و یک زبان و یک مغز و دو پا و دو دست داریم و امیرالمومنین هم مانند ما بود! کار پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه باشد در نوشتن شیر، شیر جمله عالم زین سبب گمراه شد کم کسی ز ابدال حق آگاه شد اشقیاء را دیده‌ی بینا نبود نیک و بد در دیده‌شان یکسان ن

مود همسری با انبیاء برداشتند اولیاء را همچو خود پنداشتند گفته اینک ما بشر ایشان بشر ما و ایشان بسته‌ی خواییم و خور این ندانستند ایشان از عمی هست فرقی در میان متنها هر دو گون زنبور خوردند از محل لیک شد زان نیش و زین دیگر عسل هر دو گون آهو گیا خوردند و آب زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب هر دو نی خوردند از یک آب خور این یکی خالی و آن پر از شکر صد هزاران این چنین اشباه بین فرقاشان هفتاد ساله راه بین مولوی در مراحل و درجاتی بسیار پایین‌تر از امیرالمومنین که اصلاً قابل مقایسه با یکدیگر نیستند، ابن سیناها و خواجه نصیرها را می‌بینیم. اینان در عین حال که فیلسوفند، دانشمنداند، مذهبی‌اند، عرفانی‌اند، حقوقی و اقتصادی و سیاسی و اخلاقی‌اند. چه رسد به امیرالمومنین علیه‌السلام که در پاسخ ذعلب یمانی که می‌گوید: آیا خدا را دیده‌ای؟ می‌فرماید: لم اعبد ربا لم اره () (خدایی را که ندیده باشم، نمی‌پرستم) و می‌گوید: لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً (اگر پرده برداشته شود، بر یقین من افزوده نگردد). ارسطو را در یونان باستان می‌بینیم: دانشمند است و دانشهای متنوعی را فراگرفته است مانند فیزیک، اقتصاد، منطق، ری

اضی، روانشناسی، فیلسوف است، حیوان‌شناس زبردستی است و ...

[صفحه ۲۴۸]

احیلک من ذلک علی معاینه، لا کمن یحیل علی ضعیف اسناده. (من در این بیان ترا به مشاهده‌ی عینی حواله می‌کنم (مستند من در این توصیف خود مشاهده است نه مانند کسی که به سند ضعیف ارجاع می‌نماید) ... در منطق امیرالمومنین علیه‌السلام برای ارتباط با واقعیات عینی، مشاهده و تجربه اساسی‌ترین وسیله‌ی معرفت است امیرالمومنین علیه‌السلام در جمله مورد تفسیر اسناد به مشاهده‌ی عینی را اصل اساسی معرفی می‌نماید و غیر آن را اسناد ضعیف می‌نامد. آیا با این وصف، آن کدامین وجدان علمی است که بگوید: وصول علمی به واقعیات از راه مشاهده و حس و تجربه از رنسانس به این طرف آن هم در مغرب زمین شروع شده است؟ به اضافه‌ی جمله‌ی مورد تفسیر دلایل ذیل را هم توجه نمایید: ۱. و فی التجارب علم مستانف (علم جدید در تجربه‌ها است.) یا (تجربه‌ها است که موجب بروز علم جدید می‌گردد.) ۲. العقل عقلاّن: عقل الطبع و عقل التجربة (تعقل بر دو نوع است: تعقل با

عقل طبیعی و استعدادی و تعقل ناشی از تجربه). ۳. رای الرجل علی قدر تجربته (ارزش رای و نظر انسان به مقدار تجربه‌ی اوست). (یا ارزش رای یک انسان وابسته به کمیت و کیفیت تجربه‌ی او است). ۴. الظفر بالحزم و الحزم بالتجارب (پیروزی با حسابگری دقیق است و حسابگری دقیق بوسیله‌ی تجربه). ۵. العقل حفظا لتجارب (و تعقل نگهداری و بهره‌برداری از تجربه‌ها است). ۶. فان الشقی من حرم نفع ما اوتی من العقل و التجربة (شقی کسی است که از منفعت تعقل و تجربه‌ای که به او داده شده است محروم بماند). ۷. در آغاز وصیتی که به فرزندش امام حسن مجتبی علیهما السلام می‌فرماید، چنین فرموده است: ای بنی و انی و ان لم اکن عمرت عمر من کان قبلی، فقد نظرت فی اعمالهم و فکرت فی اخبارهم و سرت فی آثارهم، حتی عدت کاحدهم، بل کانی بما انتهی من امورهم الی قد عمرت مع اولهم الی آخرهم فعرفت صفو ذلک من کدره و نفعه من ضرره فاسخلصت بک من کل امر تخيله و توخیت جميله و صرفت عنک مجمهوله ... ملاحظه می‌کنید که علی (ع) نمی‌فرماید قوانین پیش ساخته درباره‌ی انسانها چنین اقتضاء می‌کند که من برای تو می‌خواهم بگویم، بلکه می‌فرماید فرزندم، من در کردار و رفتار آنان نگریم و آثار آنان را پیگردی کردم و درباره‌ی اخبار سرگذشت آنان اندیشیدم. در این استقراء و پیگردی چنان دقیق کار کردم که گویی من یکی از همان مردم بوده‌ام و با آنان زندگی کرده‌ام لذا اصول و قوانین ناب را که از حوادث و رف تارهای زندگی و نتایج کارهای آنان به دست آورده‌ام برای تو انتخاب نموده و بیان می‌کنم. در قرآن مجید حتی یک مورد نمی‌توان پیدا کرد که خداوند بفرماید: اینکه شما باید حقائق عالم هستی را تا آنجا که مقدور است بفهمید، بنشیند و با ذوق و شطرنج‌بازیهای مغزی روی مهره‌های تخیلی درباره‌ی آن حقائق بیندیشید، بلکه همواره خداوند بندگان خود را به مشاهده و نظر در واقعیات عالم هستی از وجود خود گرفته تا همه کرات فضایی و واقعیات زمینی را دستور اکید فرموده است. فاذا رمی ببصره الی قوائمه زقاعولا بصوت یکاد یبین عن استغائته، و یشهد بصادق توجهه لان قوائمه حمش کقوائم الیدیکه الخلاسیه (و در آن هنگام که به پاهایش می‌نگرد صدایی ناله مانند برمی‌آورد، چونان جاننداری که پناهجویی خود را آشکار می‌کند، فریاد او به صدق احساس دردش گواهی می‌دهد، زیرا پاهایی سیاه رنگ و زشت و نازک دارد مانند پاهای خروس خلاسی) ... آیا شدت احساس زیبایی طاووس در خویشتن است که با ناله‌ی از دل برآمده به جهت مشاهده‌ی زشتی پاهایش تعدیل می‌گردد؟ امیرالمومنین علیه‌السلام در این جملات صریحا نمی‌فرماید که علت ناله‌ی طاووس در هنگام نگرستن به پاهایش معلول شدت احساس زیبایی بال و پر و دیگر اعضای او است. ولی این احتمال که ممکن است چنین باشد، منتفی نیست. باید دقیقا بیندیشیم در اینکه گیرم که خارم خار بد، خار از پی گل می‌زهد صراف زر هم می‌نهد جو بر کف مثقالها آیا قانونی بسیار بااهمیت، به نام قانون حفظ تعادل در پشت پرده وجود دارد که نمی‌گذارد حیات از تعادل خود منحرف گردد و از ادامه‌ی مقرری خود در حکمت ربوبی مختل شود؟ ما که تاکنون درصدد این تحقیق نبوده‌ایم، مخصوصا در دوران ما، که تفکرات رفتارشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌بینی‌ها را در نمودشناسی رفتارها خلاصه نموده است، مسلما مانع اینگونه تفکرات عمیق و بسیار بااهمیت می‌باشد. به هر حال دقت فرمایید: ۱. خنده‌های عمیق، همواره نوعی گرفتگی ابهام‌آمیزی را به دنبال خود می‌آورد. ۲. شادیهای بسیار تند اندوههایی مناسب خود را در پی دارد. ۳. احساس غرور و تکبر بیش از اندازه شکستگی و احساس پستی شکننده‌ای را نتیجه می‌دهد. ۴. پیروزیهای مستند به خودخواهی‌ها دیر یا زود به شکستهای فاحش انجامیده است. ۵. قدرتمندها در گذرگاه روزگار، همانگونه که ناتوانان را می‌گریانند خود نیز پس از زمانی، گریه‌های تلخ سر می‌دهند. ۶. همواره در هنگام تراکم امواج ظلمت‌افزا در درون آدمی ان، رگه‌ها و روزنه‌هایی از روشنایی‌ها را ارائه می‌دهد. ۷. ناامیدی‌های شکننده در آن هنگام که می‌خواهند آدمی را از پای درآورند، امید نیرومندی در درون سربرآورده و حیات از اختلال نجات می‌دهد. هیچ کس نمی‌تواند منکر شود که حیات را برای خود از یک قانون ماورای طبیعی بسیار بااهمیت برخوردار است که عده‌ی زیادی از روانشناسان و کارمندان علوم انسانی (نه انسان‌شناسان حقیقی) درباره‌ی آن نمی‌اندیشند و اگر هم از درون آنان صدایی ظریف آنان را برای اندیشه در اینگونه مسائل

تحریک نماید، با یک جمله‌ی (دوران متافیزیک گرابی گذشت و ما باید حقیقت را ببینیم و بگوئیم که آری چنین چیزی واقعیت دارد و ما آنچه را که شما می‌گویید نمی‌بینیم، آن صدا را خاموش می‌کنند! ما در این مورد با یک جمله‌ی کاملاً روشن آنان را در تخیلات رویاهای شیرینی که دارند، رها می‌کنیم و راه خود را می‌رویم آن جمله این است که آقایان، شما روابط اشیاء را که نظم هستی موجودات بر آن قرار گرفته است را هم نمی‌بینید. شما هیچ یک از نیروها و فعالیتها و پدیده‌های مغزی و روانی را نمی‌بینید شما آن اصول و همه‌ی قوانینی که وضع روانی و مغزی ما را اداره می‌کنند، نمی‌بینید. شما میلیارد میل

یاردها علل و جریاناتی که کیهان ما را به این موقعیت فعلی رسانیده است نمی‌بینید، ولی همه‌ی اینها که گفته شد واقعیت دارند و چنانکه واقعیت آنها به یقین من و امثال من وابسته نیستند، همچنان به انکار و تردید و شطرنج بازی مغزی شما هم گوش فرامی‌دهند. و اقل اجزائه اعجز الاوهام ان تدرکه و الالسنه ان تصفه (و کمترین اجزاء این حیوان اوهام انسان را از درکش و زبانها را از بیانش ناتوان ساخته است.) اینکه فصل حقیقی اشیاء از حدود درک و دریافت ما بالاتر است، مورد اعتراف همه‌ی متفکران آگاه است اکثر فیلسوفان مشا و اشراق در گذشته و متفکران مکتبهای گوناگون قرون و اعصار پس از ظهور تمدن اسلامی و معارف آن بر این عقیده‌اند که آنچه ما در تعریف و شناخت اشیاء بهره‌برداری می‌نماییم، فصل منطقی است نه فصل حقیقی، زیرا به دو علت بسیار مهم ما از درک فصل حقیقی اشیاء ناتوانیم. علت یکم ناتوانی ما از ورود به کنه و حقیقت ذاتی اشیاء است. این ناتوانی مورد اعتراف صاحب نظران گذشته و دوران‌های اخیر است با عبارت مختلف. دلیلی که می‌آورند، ارتباط شدید اشیاء عالم هستی است با یکدیگر و لازمه‌ی این ارتباط این است که بدون فهم کل مجموعه‌ی موجودات، شناخت حقیقی ذات

یک جزء همه جانبه امکان پذیر نمی‌باشد. این ارتباط شدید در سخنان شیخ محمود شبستری که بارها متذکر شده‌ایم چنین آمده است: بهر جزئی ز کل کان نیست گردد کل اندر ز امکان نیست گردد جهان کل است و در هر طرفه العین عدم گردد و لایبقی زمانین دگر باره شود پیدا جهانی بهر لحظه زمین و آسمانی جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای علت دوم تصرف و وسائل و عوامل درک ما از ابزار ساخته شده با فکر و دست بشری برای گسترش و عمیق تر و دقیق تر ساختن معلومات ما درباره‌ی جهان هستی از یک طرف و تصرف حواس و فعالیتهای مغزی ما بجهت بکارگیری اصول پیش ساخته و تاثرات ثابت درونی و هدفگیری‌های خاصی از طرف دیگر مانع از وصول به حوزه‌ی ذات و کنه اشیاء فی نفسه (برای خود) می‌باشند. در سالیان گذشته دو نامه از کندیاک و فیلیستی دولامنه را برای یکدیگر دیده‌ام که در این مبحث متذکر می‌شوم: کندیاک درباره‌ی خدا به فیلیستی می‌نویسد: چون من خدا را نمی‌بینم، نمی‌توانم او را بپذیرم! یعنی چون حقیقتش را نمی‌دانم، لذا نمی‌توانم وجود او را قبول نمایم: فیلیستی در پاسخ او نوشته اس

ت: شما یکدانه‌ی کوچک از خاک را از زمین بردار و برای من چنان تعریف کن که من حقیقت آن را بفهم و هیچ سوالی درباره‌ی آن نداشته باشم، در آن موقع من خدا را می‌آورم در برابر چشمان تو قرار می‌دهم! و سبحان من اذمج قوائم الذره و الهمجه الی ما فوقهما من خلق الحتیان و الفیله و رأی علی نفسه الا یضطرب شبح مما اولج فیه الروح، الا و جعل الحمام موعده و الفناء غایته (پاک خداوندی است که پاهای مورچه و مگس تا خیلی بالاتر از آن دو را از ماهی‌ها و فیل را مستحکم ساخت و وعده نمود خداوند متعال که هیچ موجودی را که روح را در آن داخل نموده است (از وضع مقرر خود) مضطرب (دگرگون) نباشد، مگر اینکه مرگ را وعده گاه نهائی و فنا را پایان کار او قرار داده است. تناسب خلقت اجزاء جانداران با یکدیگر قسمتی از نظم عالی هستی است در مباحث پیشین همین خطبه‌ی مبارکه، به سه موضوع مهم اشاره و مختصری درباره‌ی آنها تحقیق و بررسی نمودیم. این سه موضوع عبارتند از: ۱. نظم که منشا انتزاع قوانین علمی است. ۲. شگفت‌انگیز بودن پدیده‌ها و جریانات حاکم در کائنات ۳. شکوه ملکوتی.

ما می‌توانیم (تناسب خلقت اجزاء جانداران با یکدیگر) را قسمتی از نظم عالی در عالم خلقت معر فی نماییم. اینکه گفتیم (نظم عالی) برای این است که نظم حاکم در جانداران از جهت نشان دادن هدفداری در خلقت آنها، بسیار

بااهمیت بوده و پاسخگوی مسائل مهمی می‌باشد که در جهان‌بینی‌ها و گاهی حتی در معارف علمی نیز مطرح می‌گردند. این پدیده‌ی هدفداری می‌تواند یکی از دلایل باارزش و محکم برای اثبات عامل فوق طبیعی در جهان هستی بوده باشد. و برای تعمیم این استدلال می‌توان گفت: هدفداری بطور مستقیم و مستقلا می‌تواند به جهت ضرورت آگاهی و اراده و هدفگیری در موجود هدفدار، برخورداری دیگر موجودات را از حیات که هدفداری را در ذات خود دارد اثبات کند.

[صفحه ۲۵۵]

در توصیف بهشت فلو رمیت ببصر قلبک نحو ما یوصف لک منها لعزت نفسک عن بدایع ما اخرج الی الدنیا من شهواتها و لذاتها و زخارف مناظرها (... اگر چشم دل به آنچه که از بهشت برای تو توصیف می‌شود بیندازی، نفس تو از شگفتی‌ها و زیبایی‌ها و خواستنی‌های دنیا و زر و زیور و مناظر آن که در این دنیا نمودار گشته است اعراض می‌کند و رویگردان می‌شود) ... در منابع اولیه‌ی اسلامی، بهشت و زیبایی‌ها و عظمت‌های آن در سه گروه مختلف توصیف شده است: گروه یکم امتیازات و زیبایی و عوامل لذائد مادی و محسوس است که اکثریت اهل دنیا را به خود جلب می‌کند. مانند قصور، حور و غلمان، میوه‌های گوارا و شراب طهور و غیرذلک. گروه دوم ورود در جمع بندگان خداوندی (ابرار و اتقیاء و پیامبران و ائمه علیهم‌السلام و دیگر اولیاء الله). گروه سوم ورود در شعاع جاذبیت ربوبی (لقاء الله)، رضوان الله. گروه یکم گاهی این مسئله مطرح می‌گردد که اولاً لذائد و نعمتهای مادی و زیبایی‌های محسوس در این دنیا در برابر مشقتها و زجر و شکنجه‌ها و حتی فداکاریهایی که مردم با ایمان و با تقوی در این زندگانی متحمل می‌شوند، چه قدر و ارزشی دارد که در آن دنیا به عنوان پاداش قرار بگیرند!

ثانیاً این لذائد و زیبایی‌های محسوس و امتیازات مادی، سنخیتی با جهان ابدیت دارد که فوق جهان ماده و مادیات است؟ پاسخ این دو سوال بدین قرار است: یک بدانجهت که از قیامت به آن طرف، همه‌ی طبیعت با قوانین حاکمه بر آن، دگرگون می‌گردند لذا ضروریست که حقائق آن امتیازات و لذائد و زیبایی‌ها نیز باید فوق این طبیعت و مختصات آن باشد. و به کار بردن کلماتی مانند حور و قصور و غلمان و طلا و نقره و دیگر عوامل لذت دنیوی، برای ارائه مفاهیمی است که اگر از آن هویت اخروی به این تجسم دنیوی تنزل می‌کردند، با امثال کلمات مزبور ادا می‌شدند. برای توضیح، وقتی که در قرآن مجید می‌خوانیم: و سقاھم ربھم شراباً طهوراً (و پروردگار آنان از شراب طهور آنان را سیراب فرمود) بدیهی است که مقصود شرابی که از این مواد دنیوی ساخته می‌شود، نخواهد بود. ولی مثلاً از آن جهت که موجب بروز حالتی لذت بار آمیخته با رهایی از قید و بندهای زمینی می‌گردد شبیه مفهومی است که از شراب معمولی دریافت می‌گردد. دو روایاتی متعدد به این مضمون آمده است که فیها ما تشبیه الانفس و تلذ

الاعین (در بهشت هر آنچه را که نفوس آن را می‌خواهد و چشمها از آن لذت می‌برد وجود دارد) لا عین رات و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر (و در بهشت است هر آنچه که نه چشم آن را دیده است و نه گوشی شنیده است و نه به قلب بشری خطور کرده است). در روایت اول عبارت (هرچه را که نفس بشری بخواهد) آمده است و ما می‌دانیم که اگر عوامل و شرایط به فعلیت رسیدن خواسته‌های نفس حتی در این دنیا آماده شود، تا بی‌نهایت گسترش می‌یابد چه رسد به سرای ابدیت. و اما در روایت دوم می‌فرماید: عظمتها و لذائد و زیبایی‌های بهشتی به گونه‌ایست که نه چشم بشری آن را دیده است و نه گوش بشری آن را شنیده است و نه به قلب احدی خطور نموده است. از این روایت معلوم می‌شود که آنچه از نعمتهای الهی و عظمتها و زیباییها و لذائد در بهشت وجود دارد، بهیچ وجه شباهتی با آنچه که در این دنیا می‌بینیم و می‌شنویم و درباره‌ی آن می‌اندیشیم وجود ندارد. سه از عبارات اخیر امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه‌ی مبارکه معلوم می‌شود که آن نعمتهای بهشتی که با مفاهیم مادی دنیوی در قرآن و احادیث آمده است، با در نظر داشتن تفسیر فوق، در آغاز ورود به بهشت است. پس از ورود، آمادگی برای ورود به ایام

الله، رضوان الله و لقاء الله شروع می‌شود و ارواح بهشتیان به مقام اصلی خود نائل می‌گردند عبارات

اخیر خطبه‌ی مبارکه چنین است: قوم لم تزل الکرامة تتمادی بهم حتی حلوا ادار القرار و امنوا نفلہ الاسفار. (اهل بهشت قومی هستند

که کرامت خداوندی برای آنان ادامه پیدا می‌کند تا در قرارگاه ابدی قرار گیرند و از جابجا شدن (تحولات) راحت شوند. گروه دوم ورود به منطقه ارواح ابرار و مردم متقی و وصول به سکونت و آرامش بسیار والایی است که از رجوع به وحدت عالی‌ای که ارواح مومنان با همدیگر دارند: یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی (ای نفس واصل به آرامش حقیقی برگرد به سوی پروردگارت در حالی که تو از او خشنود و او از تو راضی است) و در روایت معروف آمده است که: المومن اخو المومن کالجسد الواحد اذا استکی شیئا منه و جد الم ذالک فی سائر جسده و ارواحهما من روح واحده و ان روح المومن لاشد اتصالا- بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها (مومن برادر مومن است مانند اعضای یک پیکر. اگر از چیزی احساس درد کند، همان درد در سایر اجزاء بدن درک می‌شود و ارواح آنان از یک روح است و پیوستگی روح مومن به روح خداوندی شدیدتر است از اتصال شعاع خورشید به خورشید) گروه سوم ورود در شعاع جاذبیت ربوبی است این معنی در حدود ۲۰ مورد از آیات قرآن مجید به عنوان لقاء الله آمده است. مانند فمن یرجو لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعباده ربه احدا (الکھف آیه ۱۱۰). (هر کس که دیدار خدایش را امیدوار باشد، عمل صالح انجام بدهد و کسی را به عبادت پروردگارش شریک قرار ندهد) تفسیر بعض مافی هذه الخطبه من الغریب (تفسیر برخی از لغات غریبه در این خطبه) سید شریف رضی گفته است: اینکه امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: یور بملاقحه، (ار، کنایه از ازدواج و جفت‌گیری است) گفته می‌شود: ار الرجل المرثه یورها (موقعی که با زن ازدواج کند) و فرموده‌ی آن حضرت (کانه قلع دای عنجه نوتیه) (قلع یعنی بادبان کشتی و داری شهریست بر کنار بحرین که عطر از آنجا آورده می‌شود). عنجه (آن را برگرداند: عنجت الناقه کنصرت اعنجهها عجا اذا عطفها. (برگردانم ناقه را... و نوتی (کشتیبان) ضفتی جفونه (دو طرف پلک‌ها) الفلذ (قطعات) که جمع فلذه می‌باشد. کبائس اللولو الرطب (کباسه یعنی خوشه). العسالیج مفردش عسلوج (شاخه‌ها).

خطبه ۱۶۵- تحریض به الفت با یکدیگر

[صفحه ۲۶۲]

تفسیر عمومی خطبه‌ی صد و شصت و ششم لیتاس صغیر کم بکبیر کم، و لیراف کبیر کم بصغیر کم و لا تکنوا کجفاه الجاهلیه لا فی الدین یتفقون، و لا عن الله یعقلون کفیض بیض فی اداح یکون کسرھا وزرا، و یخرج حضانها شرا. (باید خردسالان از بزرگسالان پیروی کند و بزرگسالان به خردسالان محبت بورزد و مباشید مانند جفاکاران خشن جاهلیت که نه تفقهی در دین داشتند و نه درباره‌ی خدا تعلقی (ظاهری آراسته به انسانیت و باطنی مانند حیوانات شر و پست) مانند تخمی که در جایگاه تخم‌گذاری شتر مرغ است، شکستن آن گناه و اگر به حال خود گذاشته شود، ممکن است آنچه که در درون تخم است شر و فاسد بوده باشد). در منطق (حیات معقول) تبادل علوم و تجارب و عواطف و احساسات میان انسانها قانونی اساس است امیرالمومنین علیه‌السلام در آغاز این خطبه‌ی مبارک، یکی از اساسی‌ترین قوانین (حیات معقول) را که تبادل علوم و تجارب و عواطف و احساسات میان انسانها است گوشزد می‌فرماید. بدیهی است که انسانها استعداد و قوای همه‌ی شئون اصیل حیات خود از هنگام تولد، با خود می‌آورند، ولی کمیت و کیفیت به فعلیت رسیدن و بهره‌برداری از آنها با عوامل محیط طبیعی و سیاسی و دینی و اخلاقی و فرهنگی با عناصر گوناگونی که دارند، تعیین می‌گردد. قسمتی از آن استعدادها و عواطف و احساسات عالی انسانی است که، حیات بدون آنها همان ماشین ناآگاه است که امروزه بشریت را به بیماری بیگانگی از یکدیگر و حتی به مرض مهلک (بیگانگی از خود) مبتلا کرده است آنهمه تاکید منابع اسلامی درباره‌ی اصالت تشکل خانواده و پیوستگی اعضای آن با یکدیگر بوسیله‌ی احساسات و عواطف و راهنمایی‌های عقل، بهمین اصل ضروری مستند است که انسانها با یک آشنایی حقیقی نه با جبر زنجیر و پیچ و مهره‌های ماشینی، در این دنیای چند روزه زندگی کنند. امیرالمومنین علیه‌السلام با دو جمله‌ی مختصر مورد تفسیر دو رکن

برپادارنده‌ی (حیات معقول) را مطرح می‌فرماید. این دو رکن عبارتند از: ۱. احساسات و عواطف انسانی که برای حفظ طراوت زندگی شدیدترین ضرورت را دارد. ۲. عقل و فعالیت‌های آن که تامین‌کننده‌ی نظم عالی ارتباطات چهارگانه‌ی اساسی (حیات معقول) است: (ارتباط انسان با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوع خود تاسی و پیروی صغیر از کبیر، برای خصوصیت گذشت سالیان بیشتری از عمر نیست، بلکه به جهت فراوانی تجارب و مشاهدات و آگاهی‌های بزرگان است که زمان بیشتری در اختیار داشته‌اند

و امتداد این زمان را تنها برای سفید کردن موی ریش و سر و بازیهای کودکان و سرگرمی‌های تلف‌کننده‌ی بیهوده‌ی عمر نبوده است. در جملات بعدی که می‌فرماید مانند جفایه‌گان جاهلیت نباشید که احساسات و عواطف انسانی نداشتند لذا دخترهایی را زنده به گور می‌کردند، در جنگ‌های خونین نه کودک و خردسال می‌فهمیدند و نه کهنسالان و ناتوانان را! از طرف دیگر از معارف دینی (الهیات و فقه) دور بودند و تعقلی درباره‌ی مقام شامخ ربوبی نداشتند که بتوانند با اسناد زندگی به او، معنایی برای حیات خود ببخشند. مثل اینگونه مردم که مانند مردمان خشن جاهلیت، زندگی می‌کنند، نه احساسات و عواطفی دارند و نه چیزی از حقایق دینی می‌فهمند و نه تعقلی درباره‌ی مقام ربوبی دارند، مانند تخم‌هایی هستند (که در جایگاه تخم‌گذاری شترمرغ می‌باشند). شبیه به تخم‌های افعی که اگر به احتمال افعی بودن آنرا بشکنی و ماده‌ی شترمرغ باشد، نارواست و اگر آنها را به حال خود رها کنی، شاید که افعی تولید کنند. بدیهی است که باید به قانون تراحم تقدم اهم بر مهم عمل کرد.

[صفحه ۲۶۴]

و منها: افترقوا بعد الفهم (... از جمله‌ی این خطبه است: آل امیه پس از اجتماع و الفت متفرق می‌گردند. سرگذشت تاریخی بنی‌امیه را از هدفگیری‌های آنان در زندگی باید خواند اگر شما عمر بن عبدالعزیز را که تا حدودی قابل توجه بر مبانی اسلام حرکت می‌کرد، استثناء کنید، کارنامه‌ی این گروه با آنچه که از بزرگان آن، بجای مانده است، می‌توانید اطلاع حاصل کنید. تاریخ درباره‌ی معاویه و فرزندش یزید و دیگران کوتاهی نکرده است و همانگونه که در تفسیر خطبه‌ی گذشته ملاحظه فرمودید: دقت کنید: یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عند الله اتقاکم ای مردم، ما شما را از یک مرد و زن آفریده و شما را گروه‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا با همدیگر آشنا گردید و (حیات هماهنگی داشته باشید) قطعا باکرامت ترین شما نزد خداوند با تقوی ترین شما است) کجا، و تقدیم عرب بر عجم، و تقدیم نژاد بنی‌امیه بر دیگران و خودخواهی و خودکامگی‌های سلطه‌پرستی آنان کجا؟! برای بررسی مشروح‌تر درباره‌ی این نژاد خودکامه‌ی خودخواه مراجعه فرمایید به: ج ۱۱،

ص ۱۸۵ تا ص ۱۹۲ و ص ۲۱۰ تا ص ۲۱۴ و ج ۱۴ از ص ۱۳۲ تا ص ۱۳۶ و از ص ۳۰۶ ت

ص ۳۱۴ و ج ۱۶ از ص ۳۰۶ تا ص ۳۱۴ و ج ۱۸ از ص ۲۱۱ تا ص ۲۱۳ و ص ۲۱۶ و ج ۱۹ ص ۸۱ و ۸۲.

[صفحه ۲۶۴]

ایها الناس، لو لم تتخاذلوا عن نصر الحق، و لم تهنوا عن توهین الباطل، لم یطمع فیکم من لیس مثلکم، و لم یقو من قوی علیکم لکنکم تهتم متاه بنی‌اسرائیل و لعمری، لیضعفن لکم التیه من بعدی اضعافا بما خلفتم الحق وراء ظهورکم، و قطعتم الادنی، و وصلتم الابعد و اعلموا انکم ان اتبعتم الداعی لکم، سلک بکم منهاج الرسول، و کفیتم موونه الاعتساف، و نبذتم الثقل الفادح عن الاعناق. (ای مردم، اگر از یاری حق پای به عقب نمی‌گذاشتید و در توهین به باطل سست نمی‌گشتید، کسی که مثل شما است، طمع در زورگویی به شما نداشت و کسی که (امروز) نیرومند شده است قدرت و قوه پیدا نمی‌کرد، لکن شما مانند گمراهی و سرگردانی بنی‌اسرائیل گمراه گشتید، و سوگند به جانم، سرگردانی شما پس از من چند برابر خواهد گشت. این افزونی گمراهی برای این است که شما حق را پشت سر گذاشتید و از نزدیک بریدید و با دور پیوستید و بدانید اگر شما از کسی پیروی کنید که شما را به سوی حق دعوت می‌کند، شما را بر طریق پیامبر اکرم (ص) توجیه و تحریک می‌نماید. از کجروی بی‌نیاز می‌گشتید و بار سنگین

(خطاها) را از دوش خود می‌انداختید.) اگر از یاری حق عقب نشینی کنید و از توهین و از کار اندا

ختن باطل خودداری کنید، قدرت پرستان خودکامه درباره‌ی شما طمع خواهند کرد و بر شما چیره خواهند گشت این است قانون طبیعی بعد مادی انسانها که در آنجا قدرت، اولین و آخرین حرف را می‌زند. مگر نمی‌دانید که در عرصه‌ی طبیعت مرگ برای ضعیف امر طبیعیست هر قوی اول ضعیف گشت و سپس مرد! اگر برای قومی در این دنیا حمایت از حق نتواند بر قدرت او بیفزاید و اگر این قدر نفهمد که خداوند متعال در جمعیت و تشکل، قدرتی بسیار بزرگ قرار داده است که هر کس از آن دو استفاده کند بدون شک در ظاهر پیروز خواهد گشت، هرگز از یاری و اجتماع و اتحاد دست بر نمی‌دارد. خداوند تنها به پیامبر نمی‌فرماید (و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل) ... بلکه به مجتمع اسلامی می‌فرماید: (و برای آنان آماده کنید هر چه که بتوانید از قوه و پیوست قدرت‌انگیز اسبها را) پیروزی در مقابل دشمن و یاران و لشکریانش تنها با تهیه‌ی وسایل حمله و دفاع نیست، بلکه باید از حمایت و تکریم و تایید باطل و حتی بی‌طرفی در مقابل آن نیز به طور جدی خودداری نمود. نشان دادن انعطاف در برابر باطل و بی‌خیالی درباره‌ی آن یا ناشی از عدم شناخت حقیقی حق است و یا سستی اراده در تحقق بخشیدن و اجرای آن.

حامیان باطل همانند میکروبهای مهلک هستند که همواره نقاط ضعف بدن را می‌جویند و یا در صدد ایجاد نقاط ضعف در بدن می‌باشند. این یک قانون است که وقتی باطل احساس کرد که کسی یا کسانی در مقابل آن، از خویشتن ضعف نشان می‌دهند می‌فهمد که آنان هویت خود را که قویترین نگهدارنده‌ی آنان می‌باشد از دست داده‌اند. این احساس برای اهل باطل کافیتست که خود را نیرومند بدانند و هم طرف خویشتن را ضعیف. این جمله را فراموش نکنید: مشاهده‌ی ضعف در طرف، برای اقویاء و سوسه‌انگیز است. لکنکم تهتم متاه بنی اسرائیل و لعمری، لیضعفن لکم التیه من بعدی اضعافا بما خلفتم الحق وراء ظهورکم، و قطعتم الادی، و وصلتم الابد (لکن شما مانند گمراهی و سرگردانی بنی اسرائیل گمراه گشتید و سوگند به جانم، سرگردانی شما پس از من چند برابر خواهد گشت. این افزونی گمراهی برای این است که شما حق را پشت سر گذاشتید و از نزدیک بریدید و با دور پیوستید) فرصتها را از دست ندهیم، زیرا بار دیگر بر نمی‌گردند و نتایج سوء آن گریبان آیندگان را هم خواهد گرفت. حضرت موسی بن عمران (ع) به بنی اسرائیل دستور فرمودند: یا قوم ادخلوا الارض المقدسه التي كتب الله لکم و لا ترتدوا علی ادبارکم فتقلبوا خ

اسرین. قالوا یا موسی ان فیها قوما جبارین و انا لن ندخلها حتی یخرجوا منها فان یخرجوا منها فانا داخلون. قال رجلا من الذین یخافون انعم الله علیهما ادخلوا علیهم الباب فاذا دخلتم فانکم غالبون و علی الله فتوکلوا ان کنتم مومنین. قالوا یا موسی انا لن ندخلها ماداموا فیها فاذهب انت و ربک فقاتلا انا هبنا قاعدون. قال رب انی لا املک الا نفسی و اخی فافرق بیننا و بین القوم الفاسقین. قال انها محرمة علیهم اربعین سنه یتیهون فی الارض فلا تاس علی القوم الفاسقین. (ای قوم من، داخل شوید به زمین مقدس که خداوند برای شما مقرر فرموده است و به پشت سر برنگردید که با خسارت به عقب برمی‌گردید. بنی اسرائیل گفتند: ای موسی، در این سرزمین مقدس قوم ستمکاران وجود دارد و ما هرگز به این شهر داخل نمی‌شویم تا آنان از شهر بیرون روند و اگر آنان از شهر خارج شدند ما وارد می‌گردیم. دو نفر از مردانیکه از خدا می‌ترسیدند و خداوند بر آنان انعام فرموده بود، گفتند: از دروازه وارد شهر مقدس شوید. و هنگامی که شما وارد شدید، شما پیروز خواهید گشت و به خداوند توکل کنید اگر شما از مومنانید. بنی اسرائیل گفتند: یا موسی، ما داخل شهر مقدس نخواهیم گشت مادامی که آن ستمک

اران در آنجا هستند تو برو با خدایت با آن ستمکاران پیکار کن و ما در اینجا نشستیم. موسی عرض کرد خدایا من مالک نیستم مگر خودم را و برادرم را. (من اختیار خودم را و برادرم را دارم) بار پروردگارا مابین ما و قوم گنهکاران جدایی بینداز. خداوند فرمود: شهر مقدس برای آنان تحریم شد، آنان در روی زمین گمراه خواهند گشت و تو درباره‌ی قوم فاسق اندوهگین باش). تخلف از دستور حضرت موسی (ع) در آن زمان که قطعا دستور خداوندی بود و بدون تردید آن دستور مصلحت آنان را در

برداشت چهل سال آنان را سردرگم و کلافه و گمراه در بیابانها به حرکات مضطربانه انداخت. فرصتی بسیار عالی بود که بنی‌اسرائیل آن را از دست دادند و از مزایای دستور آن پیامبر گرامی خود را محروم ساختند. امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنان مبارکش بارها و بارها صلاح و فساد مردم را با کمال اخلاص و آگاهی و صراحت بیان می‌فرمودند. مخصوصاً با توجه به اینکه هیچ کس در خلوص و آگاهی همه جانبه‌ی آن بزرگ بزرگان تردیدی به دل راه نمی‌داد. زیرا دشمن و دوست روح الهی آن محبوب خداوندی را درک می‌کرد و همانگونه که در همین نهج‌البلاغه تصریح فرموده است: مخالفین و یا موافقین بی‌اراده و دنیا دوست کمترین

اشکالی بر زندگی فردی و اجتماعی و دینی و اخلاقی و سیاسی آن بزرگوار نتوانسته بودند مطرح کنند. دوران زمامداری امیرالمومنین علیه‌السلام نه تنها برای مردم آن دوران و نه تنها برای جوامع اسلامی برای همیشه بلکه برای بشریت در همه‌ی طول تاریخ فرصتی بود که از دست رفت و هیچ علتی جز خودکامگی خودخواهی‌ها و سلطه‌پرستی درنده‌خویان نداشت که نگذاشت این انسان کامل رسالت کامل خود را در اختیار انسانها بگذارد و سپس دیده از این جهان ببوشد و به دیدار محبوبش بشتابد. اگر (تیه) (گمراهی) بنی‌اسرائیل در بیابانها چهل سال بود، ما مسلمانان در حدود هزار و چهارصد سال در (تیه) (گمراهی) می‌گذرانیم و هنوز هم سلطه‌گران این جوامع چنان از خود بیگانه هستند و چنان مست و خود را باخته‌اند که نمی‌دانند چگونه و چرا و چه مدتی است که در تیه سرگردانند.

خطبه ۱۶۶- در ابتدای حکومتش

[صفحه ۱۱]

تفسیر عمومی خطبه صد و شصت و هفتم ان الله سبحانه انزل کتابا هادیا بین فیه الخیر و الشر فخذوا نهج الخیر تهتدوا و اصدفوا عن سمت الشر تقصدوا (خداوند متعال کتاب راهنما (قرآن) را فرستاد و خیر و شر را در آن تبیین فرمود. مسیر خیر را پیش بگیرید تا هدایت شوید و از سمت شر اعراض کنید و راه صواب و معتدل را پیش بگیرید). خیر و شر و مقداری از مسائل بااهمیت مربوط به آن دو دو مفهوم متقابل خیر و شر از مفاهیم آشنا به ذهن عموم مردم می‌باشند که در لغت فارسی با خوب و بد تغییر می‌شوند. در فلسفه (هم به معنای اصطلاحی آن و هم به معنای حکمت) و در علم کلام و در ابوابی از علوم انسانی این دو مفهوم مورد تحقیق قرار می‌گیرند که دارای اهمیت بسیار می‌باشند. مقداری از مسائلی که پیرامون این دو پدیده وجود دارد، به قرار زیر است: ۱- آیا برای خیر و شر تعریفی وجود دارد؟ بله، هر پدیده‌ای که در ارتباط تاجر و تاثیر با وجود انسانی، مثبت باشد یعنی بتواند نیازی از نیازهای مادی و یا معنوی انسان را مرتفع بسازد. (خیر) است. و هر پدیده‌ای که موجب اختلال در تاثیر و تاجر مثبت در ارتباط با وجود انسانی بوده و نقضی در موجودیت و یا موفقیت قانونی آدمی

وارد آورد، (شر) نامیده می‌شود. ۲- بدانجهت که به وجود آورنده عالم هستی خداوند سبحان است. و بدانجهت که او خیر محض است و عالم مطلق و حکیم علی‌الاطلاق و بی‌نیاز کامل از هر چه که تصور شود یا تصور نشود. (همانگونه که امام حسین علیه‌السلام در مقام نیایش به پیشگاه خداوندی عرض کرد که پروردگارا، تو بی‌نیازتر از آن هستی که به خودت سود برسانی، آیا من می‌توانم سودی به تو برسانم) بنابراین، مشیت او، کار او هر چه باشد خیر است. اما (شر) که باردار مفهوم ضد ارزش است با تعریفی که در فوق برای آن متذکر شدیم، محال است که قابل اسناد به خداوند متعال باشد. زیرا صدور شر از یک موجود یا معلول جهل او است با امکان دارا بودن به علم، یا ناشی از نیاز است یا از روی افزون‌طلبی، یا بر مبنای خودخواهی ضد ارزشی است و بدیهی است که هیچ یک از آن نواقص را به خداوند کامل مطلق نمی‌توان نسبت داد، زیرا اسناد هر یک از امور مزبور مساوی نفی خداوندی آن ذات اقدس است. ۳- در صورتی که طبیعت قانونی یک موجود مانند انسان دارای استعداد معرفت و تحصیل سعادت عالیتر باشد، و

انسان برای به فعلیت رساندن آن استعداد تلاش نکند و به موقعیت، (آنچنانکه هست) خویشتن اکتفاء کند. قطعاً مرتکب (شر) شده است، زیرا چنین شخصی از سرمایه قانونی خویشتن بهره‌برداری لازم را ننموده است. ۴- اصیل‌ترین خیرات آنست که مربوط به ذات انسانی باشد، نه ابعاد مادی او و نه خارج از ذات وی. این مطلب را ارسطو در آثار خود آورده و حقیقتاً به یک حقیقت والا توجه نموده است او می‌گوید: (زندگی برتر چیست؟ نخستین اصلی که هیچ کس جدالی در آن ندارد (زیرا کاملاً بر حق است) این است که خیرات بر سه قسمند: الف- خیرات خارج از وجود انسان. ب- خیرات مربوط به بعد جسمانی انسان. ج- خیرات مربوط به نفس آدمی. هیچ کس میل ندارد به سعادت کسی معتقد شود که نه شجاعتی دارد و نه حکمتی، و هر کس که با پریدن مگسی مضطرب می‌شود و کسی که تسلیم شهوات خوراک و آشامیدنی و دیگر مختصات مادی است و هر کس که برای یک ششم درهم، آماده خیانت به عزیزترین دوستانش می‌باشد و کسی که ادراکش به قدری پست شده است که به حماقت رسیده و هر چیزی را مانند کودک و دیوانه تصدیق می‌کند، سعادت ندارد... ارسطو پس از آنکه اثبات می‌کند سعادت عبارت از مجموع خیرات سه گانه یاد شده است، به اثبات این مطلب می‌پردازد که (خیرات نفس) بر همه خیرات مقدمند و از همه آنها اصیل‌ترند) ... خیراتی که طبیعت تکاملی

آدمی را شکوفا می‌سازد، مربوط به (من)، (شخصیت)، (نفس) اوست که برای او پایدار می‌ماند. بنابراین، بدترین شر آن است که شخصیت، نفس یا ذات انسان را از حرکت در مسیر خود که (حیات معقول) رو به قرار گرفتن در جاذبه الهی است، مختل می‌سازد. هر اندازه این اختلال عمیق‌تر، شر وارد بر ذات انسانی پست‌تر و تباہ‌کننده می‌باشد. ۵- خیر و شر نسبی و خیر و شر مطلق- در نسبی بودن (خیر) و (شر) در سطوح طبیعی زندگی و آن قسمت از موجودیت روانی انسان که مجاور همین سطوح است، جای بحث و تردید نیست. شر یک ضربه ملایم برای اشباع حس انتقادمجویی، در مقابل یک اهانت جزئی که شایسته آن ضربه نیست مسلماً کمتر است از وارد آوردن ضربات غیر قابل جبران در همان مورد. خیر نجات دادن حیات یک انسان از خطر مرگ، خیلی بالاتر از خیر مهمانی نمودن آن شخص است برای یک ناهار. محروم ساختن یک انسان از خوراکی لذیذ در صورتیکه از نظر مزاجی مانعی ندارد، شری محسوب می‌شود، اما همین عمل در مورد کسی که آن غذای لذیذ از نظر مزاجی برایش مضر است، خیر می‌باشد. در مثنوی مولوی (تمامی حکایت آن عاشق که از عسس گریخت در باغی مجهول، خود معشوق را در باغ یافت و عسس را از شادی دعای خیر می‌کرد و می‌

گفت که عسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم) این نسبت را خوب مطرح نموده است. چون در آمد خوش در آن باغ آن جوان خود فروشد پا به گنجش ناگهان مر عسس را ساخته یزدان سبب تا ز بیم او دود در باغ شب پس قرین می‌کرد از ذوق آن نفس با ثنای حق دعای آن عسس گریزان کردم عسس را از گریز بیست چندان سیم و زر بر وی بریز از عوانی مر ورا آزاد کن آن چنانکه شادم آنرا شاد کن سعد داریش این جهان و آن جهان از عوانی و سگی‌اش وارهان گر چه خوی آن عوان هست ای خدا که همواره خلق را خواهد بلا گر خبر آید که شه جرمی نهاد بر مسلمانان شود او زفت شاد گر خبر آید که شه رحمت نمود از مسلمانان فکند آن را به جود ماتمی در جان او افتد از آن گیردش قولنج ازین غم در زمان صد چنین ادبارها دارد عوان زین بلا فریادرس ای مستعان او عوان را در دعا در می‌کشید کز عوان او را چنان راحت رسید بر همه زهر و بر او تریاق بود آن عوان پیوند آن مشتاق بود پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد. این را هم بدان در زمانه هیچ زهر و قند نیست که یکی را پا دگر را بند نیست مر یکی را پا دگر را پای‌بند مر یکی را زهر و دیگری را چو قن

د زهرمار آن مار را باشد حیات نسبتش با آدمی باشد ممت خلق آبی را بود دریا چو باغ خلق خاکی را بود آن، درد و داغ همچین بر می‌شمر ای مرد کار نسبت این از یکی تا صد هزار زید اندر حق آن شیطان بود در حق آن دیگری سلطان بود این بگوید زید صدیق و سنی است و آن بگوید زید گبر و کشتنی است زید یک ذات است بر آن یک چنان او بر این دیگر همه رنج و زیان گر

تو خواهی کاو ترا باشد شکر پس ورا از چشم عشاقش نگر منگر از چشم خودت آن خوب را بین به چشم طلبان مطلوب را چشم خود بر بند زان خوش چشم تو عاریت کن چشم از عشاق او بلکه از او کن عاریت چشم و نظر پس ز چشم او به روی او نگر در دفتر دوم عذر گفتن فقیر با شیخ ... گفت راه اوسط ار چه حکمتست لیک اوسط نیز هم با نسبت است آب جو نسبت به اشتر هست کم لیک باشد موش را آن همچویم هر که را باشد وظیفه چارنان دو خورد یا سه خورد هست اوسط آن ور خورد هر چار دور از اوسط است او اسیر حرص مانند بط است ... تو به ده رکعت نماز آبی ملول من به پانصد در نیام در نحول آن یکی تا کعبه حافی می رود وان یکی تا مسجد از خود می شود آن یکی در پا

کبازی جان بداد وان یکی جان داد تا یک نان بداد این وسط در بانهایت می رود که مرا آن را اول و آخر بود ۶- خیر و شر مطلق- نویسندگان هستند که (مطلق) را به طور مطلق منکر می شوند و می گویند: مطلق، خیال و توهمی بیش نیست، و همه مفاهیم کلی و جزئی و ذهنی و عینی، امور نسبی می باشند. آنچه که باعث بروز چنین اشتباهی شده است، نفی هر گونه حقیقتی ماورای محسوسات عالم طبیعت است و بدیهی است که بنابراین طرز تفکر، نه تنها حقیقتی مطلق در جهان عینی نیست، بلکه حتی مفهوم کلی تجرید شده از همه خصوصیات در جهان ذهن نیز به عنوان یک چیز تصور شده وجود ندارد، همانگونه که بار کلی بیان نموده است. این یک تفکر تفریطی در مقابل آن تفکر افراطی است که می گوید: هر موجود جزئی شخصی در جهان طبیعت، دارای تشخصات خصوصی و حقیقتی مطلق است که جامع مشترک انواع و مصادیق خود می باشد. مانند هر یک از افراد انسانی که به اضافه مشخصات فردی، دارای مطلق به نام انسان (یا انسانیت) است که میلیاردها فرد دارای آن می باشند. واقعیات اینست که مطلق از هر مقوله‌ای که باشد، مانند کلیات مطلق که از افراد دارای مشخصات انتزاع می شوند مانند انسان کلی، آب کلی، و غیر ذلک و یا از مقو

له حقایق غیر کلی باشد مانند زیبایی، عدالت، فضیلت، عفت و غیر ذلک، فوق محسوسات می باشند، زیرا آنچه که در عرصه محسوسات است، محال است که بدون تشخیص مناسب خود باشد، این همان اصل علمی و فلسفی بدیهی است که (الشیئی ء ما لم یشخص لم یوجد) (هر چیزی تا لباس تشخیص به تن نکند در عرصه هستی قرار نمی گیرد). فرق مابین کلمات مانند انسان کلی و حقایق غیر کلی مانند زیبایی یا عدالت در اینست که انطباق مفهوم کلی بر همه افراد و مصادیق خود یکسان است، مانند انطباق مفهوم کلی انسان بر هر یک از افراد خود. این انطباق چنانست که گویی یک حقیقت مشترک در همه افراد، به اضافه تشخصات عارضی فردی وجود دارد. در صورتیکه زیبایی حقیقتی است که به انواعی بی شمار از زیبایی‌های محسوس و معقول که هیچ اشتراکی با یکدیگر ندارند صدق می کند، مانند زیبایی انواع گله‌ها، زیبایی خطوط متنوع، زیبایی صداهای موزون، زیبایی آبشاره، مهتاب، صورت آدمی، چمنزارها، کوهها، آسمان لا-جوردین و غیر ذلک. انتزاع، کلیت، اطلاق و تجرید در نوع زیبایی بالاتر از کلیت در مفاهیم کلی می باشد، زیرا اتخاذ یک حقیقت مشترک از انواع متخالف و متضاد، به انتزاع عمیق تری در حد عبور از طبیعت به ماورای مشترک نیاز

مند است، تا اتخاذ یک مفهوم کلی از افراد و مصادیقش که در ماهیت مشترک می باشند. برای انکار مطلق، اعتقاد به یک مطلق لازم است، چنانکه برای نفی فلسفه و دین، اعتقاد به یک فلسفه و دین نفی کننده لازم است. به اضافه اینکه خود مفهوم نسبی (نسبی بودن) بدون مطلق که منشا وجود یا انتزاع نسبی از آن باشد، امکان ناپذیر است. ۷- آیا پدیده‌های درد آور و ناقص نما شرور محسوب می گردند؟ برای پاسخ به این سوال، مطالبی را باید در نظر گرفت: الف- هیچ قانونی علمی تاکنون برای بشر اثبات نشده است که حقیقتی را با اشکال و مختصاتی معین، حد معدل نظم و حکمت هستی معرفی نماید تا کمترین کاهش از آن نقض و شر محسوب گردد و بالاتر از آن، تکامل برای آن حد معدل (مفهوم متوسط) به شمار آید. یعنی چنین نیست که داشتن دو ابرو برای انسان یک قانون معدل ناشی از ضرورت نظم هستی الزام آور برای خدا باشد که در صورت زاییده شدن یک آدم یک چشمی شر و

نقص دردآور باشد. بنابراین، انتزاع مفاهیم مزبور از پدیده‌ای که ذکر شد، به جهت فرض یک حد معدل (حد میانگین مطلوب و ضروری) است، در صورتیکه تعیین حد میانگین چه از دیدگاه خواسته‌ها و آمال و آرمانهای ما انسانها باشد و چه از دیدگاه نظم عالم هستی که جلوه‌گاه حکمت و مشیت خداوندنی می‌باشد، امکان‌پذیر است، زیرا همانگونه که گفتیم: این وسط در بانهایت می‌رود که مر آنرا اول و آخر بود ب- در بعضی از مباحث گذشته اشاره کردیم که ما باید میان ضرر و شر تفاوت بگذاریم. اسناد نفع و ضرر به وسیله قوانین و جریانات جهان خلقت قابل استناد به حکمت خداوندی است، ولی اسناد شر به خدا، بدان جهت که باردار مفهوم قبح و مخصوصا مفهومی از ظلم است، امکان ندارد، لذا بهیچ وجه نمی‌توان شر را به خدا نسبت داد تا مجبور شویم دست به تاویلات باطل بزنیم. مدتی طولانی از زمان گذشته در فکر حل این مسئله بودم که چگونه می‌توان کودکان (به اصطلاح) ناقص‌الخلقه و زلزله‌ها و آتشفشانها و درد و رنج‌های گوناگون را به خداوند متعال که عدل محض و ارحم‌الراحمین است نسبت داد؟ البته می‌دانیم که این مسئله به طور معمولی سراغ همه مردم را که دیدگاههای آنان هنوز محدود به پدیده‌ها و مفاهیم سطحی جهان و انسان است می‌گیرد و پس از گذشت مدتی که گاهگاه به فکر همین مسئله می‌افتادم، به پاسخ نهایی نمی‌رسیدم تا اینکه نمی‌دانم تحت چه شرایط ذهنی بود که به این حقیقت منتقل شدم که: (هیچ موردی از جریانات و پدیده‌های جهان هستی برای ما انسانها مفهوم شر را محقق نمی‌سازد مگر اینکه برای ما به نحوی دردآور و موجب رنج باشد، مانند زلزله‌های مخرب، بیماریهای زجرآور و غیرذلک، نه مجرد فعل و انفعالات و حرکات و تحولات. یک دلیل کاملا روشن وجود دارد که کمک زیاد برای حل پدیده شر می‌نماید و اثبات می‌کند که قبح برخی از پدیده‌ها برای ما ناشی از حیات محوری ما است که به طور جدی می‌خواهیم هیچ حادثه‌ای در جهان هستی برای ما ناگوار نباشد!! فرض می‌کنیم همین امروز برای ما خبری برسد که همه کرات فضایی در یک دگرگونی کلی قرار گرفته‌اند بطوریکه نظم و جریانات همیشگی خود را از دست داده‌اند! عکس‌العمل ما در برابر چنین خبر بسیار بزرگ، مربوط به چون و چرای علمی این حادثه بزرگ خواهد بود و این چون و چرا بدون اینکه کمترین ناله و اشکی را ایجاب کند، ما را روانه رصدگاههای دنیا خواهد کرد که برویم و علل این حادثه بزرگ را از دیدگاه علمی جویا شویم. اما در یک حادثه کوچک که به هیچ وجه قابل مقایسه با آن حادثه بزرگ نمی‌باشد، مانند زمین خوردن که موجب زخم کوچک پای ما شده است، فوراً فیلسوف می‌شویم! آن هم فیلسوف بدبین! به این دلیل که زخم پای من رنج‌آور است!! ان الله حرم حراما غیر

مجهو

ل. و احل حلالا غیر مدخول (خداوند سبحان حرام فرمود پدیده‌های آشکار را و حلال فرمود امور و اشیاء بدون نقص را). آیا ما می‌توانیم علل و حکمت احکام دینی را بفهمیم؟ این مسئله با ابعاد گوناگونی که دارد، افکار صاحب‌نظران فراوانی را به خود جلب نموده است. بدیهی است که درباره آن، نظریات گوناگونی ابراز شود. برای بحث اجمالی مسئله فوق نخست جمله فوق را توضیح می‌دهیم: دو احتمال درباره معنای جمله فوق می‌رود احتمال یکم- اینست که آنچه که خداوند سبحان به عنوان حرام ممنوع فرموده است، دارای موضوع و ماهیتی روشن و علل می‌باشد. مانند قضایای عقلی که هم موضوعات و محمولات آنها قابل فهم‌اند و هم نسبت و رابطه موجود مابین آنها. مانند ممنوعیت بکار بردن هر ماده‌ای که به ضرر جسم یا جان و روان آدمی باشد. و لزوم به جای آوردن عبادات که رابطه مابین خدا و انسان را تنظیم و تحسین می‌نماید و غذای روح آدمی را تعبیه می‌نماید. احتمال دوم- همه احکام خداوندی بر اصول مبانی دینی که از حکمت و اراده تشریحی خداوندی ناشی شده است، روشن و قابل درک می‌باشد. به این معنی که اصیل‌ترین مبنای دین اسلام اینست که بشر در یک آهنگ کلی شرکت نموده و با هم کاروانیان خود که هم

نوع او هستند در مسیر کمال رو به ابدیت می‌رود. بر این مبنا، شما نمی‌توانید به دو گروه که با یکدیگر در حال جنگ و نزاعند اسلحه بفروشید مگر برای دفاع، و شما نمی‌توانید رباخواری کنید و نمی‌توانید بر مبنای تکاثر تجارت و گنج‌اندوزی نمایید در صورتیکه همه اینگونه احکام عالی انسانی از دیدگاه آن قوانین که پیرو اراده مردم است، غیر قابل قبول می‌باشند. برای تکمیل این

مبحث مراجعه فرماید به کتاب فلسفه دین تالیف اینجانب. این احتمال برای کسانی که دین و عقاید و اصول مبنایی آن را پذیرفته‌اند، کاملاً صحیح است و نیازی به اثبات مجدد ندارد. ما در حدود ۱۴۰ اصل و قاعده فقهی داریم که ادعا می‌کنیم همه آنها یا مبنای عقلی دارند و یا عقلایی، و منظور ما همین است که عقل و عقلا با نظر به مبانی اصلی اسلام که بر ارزشهای والای انسانی استوار بوده و این دنیا را زندگی گذرا و رو به ابدیت می‌داند، همه آن اصول و قواعد را می‌پذیرند. این حقیقت در جمله بعد بیان شده (و شد بالاخلاص و التوحید حقوق مسلمین فی معاقدھا) (... خداوند حقوق جامعه اسلامی را بر مبنای اخلاص و توحید استوار ساخته و قواعد آنرا در عقل سلیم مبتنی فرموده است). زیرا آن گروه زندگی خود را بر چنا

ن عقاید و اصول ضروری استوار ساخته‌اند و هیچ‌چون و چرائی برای آنان مطرح نمی‌باشد. در احتمال اول - منظور امیرالمومنین علیه‌السلام اینست که همه احکام خداندی، دارای موضوعات روشن و عللی واقعی می‌باشند، اگر چه مقداری از آنها قابل دریافت تفصیلی برای مردم نباشد. برای اثبات این منظور، دو مسئله باید مورد بررسی قرار بگیرد: مسئله یکم - هر کس ادعا کند که همه عقاید و آرمانها و کردارها و گفتارهای بشری دارای علل و مصالح و مفسدات کاملاً روشن و قابل درک همگانی است، قطعاً چنین شخصی نه از خود آن امور فوق‌اطلاع دارد و نه از حقوق و مقرراتی که اداره زندگی بشر را به عهده می‌گیرد. برای توضیح، قوانین اساسی را در نظر می‌گیریم که هر جامعه‌ای برای خود تهیه نموده و بر طبق آن کلیات، جامعه خود را تنظیم می‌نماید، با اینکه معمولاً قوانین اساسی، مفاهیم و قضایای روشن و قابل فهم اکثریت را مطرح می‌نماید، آیا می‌توان ادعا کرد که یک هزارم مردم آن جامعه مواد آن قانون را از نظر ماهیت و ریشه‌هایی که دارند می‌فهمند و می‌توانند به همه سوالاتی که ممکن است شما درباره آن مواد و فلسفه آنها وارد کنید، پاسخ صحیح و قانع‌کننده بدهند؟! البته بدیهی است که ما یک هزارم

که گفتیم، برای آن است که شما از اول وحشت نکنید، والا، می‌توانیم سوالمان را چنین مطرح کنیم: آیا اطمینان دارید که در یک جامعه صد میلیون نفری، یک صد هزارم آنان از عهده فهمیدن مواد قانون اساسی جامعه خود برمی‌آید و توانایی درک فلسفه آن مواد را دارد و می‌توانید به همه سوالات مربوطه پاسخ بدهد؟ اگر شما چنین اطمینانی دارید، نخست خوشبینی افراطی خود را که ناشی از ناآگاهی به جوامع بشری است معالجه نمایید. مسئله دوم - این اعتقاد که ما باید همه دریافته‌ها و شهودها و اندیشه‌ها و کردارها و به طور کلی همه شئون زندگی خود را به آن عقل نظری بسپاریم که حجب مطلق او به جهت اشتباهات فراوانی که در طول تاریخ از خود نشان داده است، همواره زیر سوال صاحب‌نظران اقلیم متمدن بوده است، یک اعتقاد بی‌پایه است که تنها یک مطالعه بی‌غرضانه در صدها هزار اختلاف و تنازع و کارزارها و حق‌کشی‌ها که بشریت با تکیه به تعقل و اندیشه منطقی! به راه انداخته است، برای تبیین بی‌پایگی آن کافی است. فالمسلم من سلم المسلمون من لسانه و یده الا بالحق (پس مسلمان کسی است که مردم جامعه اسلامی از زبان و دستش سالم باشند مگر بر مبنای حق) ... تنها جامعه‌ای می‌تواند افراد خود را

از اضرار و اذیت یکدیگر دور بدارد که بر مبنای خلوص و توحید حرکت کند این جمله نهایی درباره جامعه انسانیت تنها از زبان امیرالمومنین شایسته است که می‌فرماید: آرامش و صلح و صفا و مراعات حقوق مردم هنگامی می‌تواند مبتنی بر اصول عالی انسانیت باشد که خلوص و تکیه بر حکمت و مشیت خداوندی از انگیزه اصیل آن باشد، نه این که ناشی از تخدیر و ماشین شدن انسانها باشد که در یک نظم ماشینی بدون اختیار و حتی بدون آگاهی در زندگی اجتماعی شرکت کنند. و اگر خلوص و ایمان به اصل وابستگی انسان به خداوند متعال و نظاره او به انسان وجود نداشته باشد، درنده‌ترین خوی آدمی که همان خودخواهی است همواره درون مردم را مانند کوه آتش‌فشانی می‌سازد که هر لحظه با برطرف شدن مانع در معرض انفجار و سرازیر کردن مواد مذاب بر جانهای آدمیان می‌جوشد. بادر او امر الغایه و خاصه احدکم و هو الموت فان الناس امامکم و ان الساعه تحدوکم من خلفکم. تخففوا تلحفوا فانما ينتظر باولکم آخرکم (پیشدستی کنید برای آمادگی به استقبال امری که فراگیر همه و در برگیرنده هر یک از شما با کیفیت مخصوص به شما است، این همان مرگ است. مردم را (با نوشتن حتمی مرگی) پیش چشمانتان می‌بینید و

قیامت شما

را از پشت به سوی خود می‌راند. سبک شوید برسید. جز این نیست که گذشتگان در انتظار آیندگانند) کیفیت خاصی که مرگ برای هر یک از مردم به اضافه پدیده عامی دارد، چیست؟ بیان این حقیقت بسیار دقیق که آشنای زندگی و مرگ، امیرالمومنین علیه‌السلام، فرموده است، از جز او بزرگی راست نیاید، زیرا تنها او بود که با کمال شایستگی می‌فرمود: والله ان ابن ابیطالب لانس بالموت من الطفل لثدی امه (سوگند به خدا، قطعا فرزند ابیطالب به مرگ مانوس تر است از کودک به پستان مادرش). آری، بیان چنان حقیقت لطیفی تنها از او ساخته است، زیرا هویت درخت زندگی برای او آشکار بود، لذا طعم میوه آنرا که مرگ است، به خوبی چشیده بود. تفسیری که برای کیفیت خاص مرگ برای هر یک از افراد بشری به نظر می‌رسد، اینست که بدانجهت که زندگی هر یک از افراد بشری با نظر به هزاران خصوصیات عضوی داخلی و خارجی و مختصات روانی، مذهبی، اخلاقی و رسوبات تاثیر از حقوقها و فرهنگها و همچنین اندوخته‌های حافظه‌ای و طرز تفکرات و فعالیتهای عناصر درونی و هدفگیریهای و غیرذلک یک حقیقت مخصوص با طعمی مخصوص و علایقی مشخص می‌باشد، لذا مرگ هر کس به علاوه پدیده‌های عام آن برای همه انسانها، دارای کیفی

ت خاصی نیز می‌باشد، به قول مولوی: مرگ هر یک ای پسر همرنگ اوست پیش دشمن، دشمن و بر دوست، دوست آنکه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار آن ز خود ترساند از آن هوش دار روی زشت توست نی رخسار مرگ جان تو همچون درخت و مرگ برگ این احساس خصوصیت در پدیده مرگ را، در یک درجه بسیار بالا، در خدایایی شخصی هم می‌توان شهود کرد. سعدی میگوید: چنان لطف او شامل هر تن است که هر بنده گوید خدای من است اتقوا الله فی عباده و بلاده، فانکم مسئولون حتی عن البقاع و البهائم. اطیعوا الله و لا تعصوه و اذا رایتم الخیر فخذوا به. و اذا رایتم الشر فاعرضوا عنه (برای خدا تقوی بورزید، زیرا شما درباره بندگان و شهرها و اراضی و جانداران مسئولید) ... انسان به عنوان باعظمت‌ترین مخلوق خداوندی دارای باعظمت‌ترین مسئولیت است. مسئولیت درباره همه آنچه که زیر دست انسان قرار می‌گیرد و موجودیتش دارای خیر و استعداد بهره‌وری و بهره‌دهی برای انسان و خویشتن است، در مکتب اسلام یک موضوع احساساتی بی‌اساس نیست، بلکه ناشی از مسئولیت فقهی و حقوقی آدمی درباره هر موجودیست که به نوعی در کارگاه خلقت در مسیر خیر و دخالت در اهداف عالی انسانی قرار دارد. همه می‌دانیم که مد

تی طولانی نیست که در برخی از کشورهای خارج، نوعی مسئولیت اخلاقی غیر الزامی مقرر شده است، در صورتیکه در دین مقدس اسلام جانداران غیر مودی از هر نوع که باشند. دارای حقوقی هستند که انسانها در مقابل آنها مکلف و مسئولند. ما این حقوق را در ۳۲ ماده در مجلد ۱۲ از همین ترجمه و تفسیر از صفحه ۱۵۹ تا صفحه ۱۶۴ مطرح نموده‌ایم، حتما مراجعه فرمایید. اما موضوع مسئولیت درباره همه موجوداتی که به نوعی در کارگاه خلقت در مسیر خیر و دخالت در اهداف عالی انسانی قرار دارند، این موضوع در مباحث ذیل که تحت عنوان (بهره‌وری) در سال ۱۳۷۶ در تهران سخنرانی نموده‌ام بیان شده. تعریف اختصاری درباره بهره‌وری - بدیهی است که اصطلاح (بهره‌وری) در اطلاعات عمومی یک اصطلاح شایع و دارای محتوای نسبتا واضحی است که دارای انواع و مصادیق فراوان است. با حذف مناقشات لفظی که معمولا پیرامون این نوع پدیده‌های حیاتی بشر وجود دارد، می‌توان جامع مشترک آن انواع و مصادیق را چنین بیان نمود: (بهره‌وری عبارتست از به فعلیت رساندن مفیدیت یک موضوع اعم از انسانی و غیر انسانی برای رفع نیازهای اصلی و فرعی و مادی و معنوی زندگی). پیش از ورود به تحقیق در ارکان اساسی بهره‌وری، بار د

یگر پیشنهاد می‌کنیم مطالعه کنندگان ارجمند به مطلبی که تحت عنوان (انسان باعظمت‌ترین مخلوق خداوندی، دارای باعظمت‌ترین مسولیت) است مراجعه فرمایند. ارکان اساسی در بهره‌وری ۱. مدیریت در بهره‌وری: قطعی است که مدیریت این پدیده حیاتی

چیزیست که همواره پای سودجویی و سلطه‌های استثماراری مستقیم یا غیر مستقیم در آن به میدان کشیده می‌شود، لذا لازم است که مدیریت در این پدیده حیاتی به عنوان یک حرفه خشک و فلش‌پریده از دریافتهای ارزشی و اصول انسانی نباشد، در غیر این صورت بهره‌وری معقول به بهره‌کشی با هدف سودپرستی (یتی‌لیتاریانیسم) تبدیل می‌شود و حیات انسانی قربانی وسائل حیات می‌گردد. ۲. بهره‌ور: انسانی است که چه در حال انفراد و چه در وضعیت زندگی اجتماعی از موضوعات بهره‌دار بر مبنای قوانین مقرر بر خوردار می‌گردد. اینکه گفتیم بر مبنای قوانین مقرر، منظور عموم قوانین اقتصادی، حقوقی، دینی، اخلاقی و سیاسی است. مقصود از اخلاقی تشخیص شایستگی بهره‌وری بر مبنای وجدان اخلاقی است که ممکن است در متون قوانین اقتصادی، حقوقی، دینی و سیاسی صریحا ذکر نشده باشد. ۳. بهره‌دار: موضوعاتی است که دارای مواد، یا پدیده‌ها یا حرکات و فعالیت‌های مفید می‌باشند. این رکن از بهره‌وری بر دو قسم عمده تقسیم می‌گردد: الف- موجود انسانی- مانند هر کسی که به نحوی از انحاء می‌تواند خدمات مفیدی را (اعم از مادی و معنوی) در اختیار جامعه بگذارد. نمونه اصول کلی خدمات که افراد و گروه‌های جامعه می‌توانند از آنها بهره‌ور شوند به قرار زیر است: یک- خدمات به وسیله کارهای عضلانی- که به هر جا که بنگریم نقش آنها پیرامون مردم را احاطه نموده است. کارگران به وسیله فعالیت‌های عضلانی و صرف انرژی، جامعه را با اشکال گوناگون بهره‌ور می‌سازند. بهره‌وری از کار در هر شکلی که باشد، بایستی با پرداخت ارزش حقیقی کار تا آنجا که ممکن است صورت بگیرد، نه رضایت‌های اضطراری یا بر مبنای جهل درباره ارزش کار. این دستور انسانی در قرآن مجید در دو مورد با این کلمات وارد شده است: و لا تبخسوا الناس اشیائهم (و اشیاء مردم (اعم از کار و کالا) از ارزش نیندازید) (هود آیه ۸۵) و (الاعراف آیه ۸۵) دو- خدمات کارمندان- بهره‌وری از خدمات کارمندان و کارگزاران که با موقعیت‌های متفاوت، عوامل انتقال قانون و طرز تفکرات و هدفگیریها و خدمات مدیریت‌های فوق و مکتب مقبول به مردم جامعه می‌باشند، بسیار حساس و بااهمیت می‌باشد. به یک اعتبار میتوان گفت: کار این صنف شبیه به عامل جریان خون در رگهای انسان میباشد. اگر مدیریت‌های فوق، از عهده اداره صحیح این صنف برنیایند، در حقیقت سایر ارکان بهره‌وری نظم حقیقی خود را از دست خواهند داد. سه- بهره یا خدمات تنظیمی- اعم از انتظامات هر یک از مجموعه‌های تشکیل دهنده ارکان بهره‌وری بالخصوص و انتظامات کل کشوری. چهار- معلمان و مربیان و اساتید و فرهنگسازان بطور عام- بهره‌وری از این صنف، به علاوه احتیاج به وصول آنان به ارزش حقیقی کار خود تا حد مقدور، آنان را شایسته تشویق و امتیازات مناسبی می‌نماید تا با عقول و احساسات برین خود و با معارف رو به تزاید با مغز و روان نونهالان و دیگر افراد جامعه ارتباط برقرار کنند و استعداد آنها را تا آخرین حد ممکن شکوفا ساخته و برای بهره‌دهی اختیاری برای جامعه آماده بسازند. در عین حال همین صنف بسیار باارزشمند بایستی از یک مدیریت درون گروهی یا سیاسی عالی برای حفظ جنبه پیشروی بهره‌ور گردند و استفاده نمایند. پنج- بهره‌وری از خدمات ترکیبی از فکر و عملیات عضلانی مانند فعالیت‌های پزشکی و ضمایم آن- اهمیت این بهره‌وری مساوی است با اهمیت جانهای آدمیان. مراعات این اصل نه تنها تعیین‌کننده وظیفه مدی ریت‌های مربوطه است، بلکه وظیفه بسیار عالی آقایان پزشکان عالیقدر و ضمایم آنان نیز می‌باشند. شش- بهره‌وری از نوبغ نوابغ برای تولید اکتشافات و اختراعات در صحنه‌های گوناگون علوم و صنایع- این دسته از مردم که می‌توانند در آماده ساختن وسائل حیات مادی و معنوی انسانها نقش اساسی داشته باشند، به یک مدیریت عالی از نظر آماده ساختن وسائل و ابزار علمی و صنعتی و آسودگی فکر و ارزشیابی صحیح کارهای آنان نیازمند میباشند. و در صورت حرکت‌های انحرافی فکری و روانی، احتیاج به توجیهات منطقی صحیح دارند که مدیریت‌ها با طرق مناسب باید آنها را انجام بدهند. تجویز آزادی بدون تحقیق در ارزیابی منطقی نتایج و ثمره‌های فکری نوابغ مخصوصا در علوم انسانی، مانند تجویز آزادی برای کسی است که در کشتی نشسته و راه را برای جریان آب به کشتی باز می‌کند که بالاخره هم خودش را غرق خواهد کرد و هم کشتی و کشتی‌نشینان را. هفت- بهره‌وری‌های هنری- تجویز بهره‌وری از هر نوع اثر هنری، از جمله آثاری که تنها دارای انتقالات هشیارانه و حذف و انتخاب در واقعیتها و آبیاری

با تمایلات مردم معمولی می‌باشد که در این صورت هدف هنرمند فقط واداشتن مردم به شگفتی است، نوعی ایجاد مانع در مسیر بروز هنرهای اصیل و سازنده و زیبا و بیدارکننده است. اصلی که در این بهره‌وری باید مراعات گردد، هنر برای (حیات معقول) انسانها است نه هنر برای هر چه باشد. هشت- بهره‌وری از وارستگی‌ها و مریبان معنوی انسانها اعم از برازندگی‌های اخلاقی، ارزشی و دینی- می‌توان با کمال قاطعیت گفت: چنانکه جامعه‌ای که از داشتن متفکران و خردمندان محروم است، مانند شخصی است که از داشتن اندیشه و تعقل محروم است، هر جامعه‌ای که از وجود وارستگان و مردم باتقوی و عاشقان راستین کمال خالی است چنین جامعه‌ای، حقیقتی به نام وجدان ندارد. اینان پشتیبانان واقعی جانهای آدمیان هشیار در میان مستان می‌باشند. تاثیر ملموس و ناملموس انسانهای بزرگ در نجات دادن بشریت از پوچی و بیگانگی از خود، بالاتر و فراوانتر از آن است که نیازی به بحث و تحقیق داشته باشد. اگر راهنمایی‌ها و توجیهاست مستقیم این وارستگان از خود کامگی‌ها و شهوات حیوانی و خودپرستی‌ها نبود کاروان بشریت از مدتها پیش پرچم سفید تسلیم به مرگ و سقوط نهایی را بلند کرده بود. نه- خدمات دفاعی از جانهای مردم جامعه که همواره مخصوصا در هنگام غلیان خودخواهی‌های دیگران در معرض آسیب و خطر قرار می‌گیرند از حیاتیات رین بهره‌ها است که در پدیده‌های بهره‌وری وجود دارد. عظمت این بهره‌وری موقعی آشکار میگردد که افزایش روزافزون سودپرستی و نژادپرستی و سلطه‌گری و افزایش منشا همه این امور (خودخواهی) را با چشم خود مشاهده می‌نماییم. ده- بهره‌وری از مدیریت‌های گوناگون و به ثمر رساندن آنها- دایره این نوع بهره‌وری بسیار وسیع است، زیرا از موقعیت رهبری کل یک جامعه گرفته تا سیاستمداران و کارگزاران و گردانندگان صنایع، همچنین مدیریت یک فرد از نظر تعلیم و تربیت و اقتصاد همه و همه اینها داخل در دایره بهره‌وری از مدیریت‌ها است. در اهمیت این نوع کافی است که به شماره بسیار فراوان کتابها و مقالات تحقیقی درباره مدیریت‌ها توجه کنیم. و از طرف دیگر اغلب علل اختلالات اجتماعی، اخلاقی، سیاسی و فرهنگی را بایستی در سوء مدیریت آنها جستجو کنیم. یازده- بهره‌وری از عوامل و شرایط و مدیریت‌های اقتصادی که بدون آن، حیات و حیثیت و شخصیت انسانها در معرض آسیب قرار می‌گیرد- در ضرورت مدیریت بهره‌وری از عوامل و شرایط و مدیریت‌های اقتصادی همین بس که روزی پیامبر اکرم (ص) در حال دعا به بارگاه خداوند سبحان چنین عرض کرد: اللهم بارک لنا فی الخبز فانه لولا الخبز ما صلینا و لا ص منا و لا ادینا فرائض ربنا (خداوند، نان ما (معشیت ما) را مبارک فرما زیرا اگر معیشت ما منظم نباشد، نه نماز می‌گزاریم، و نه روزه می‌گیریم و نه دیگر واجبات پروردگارمان را ادا می‌نماییم). دوازده- خدمات قضایی که منحصرترین راه احقاق حقوق وادار ساختن مردم به انجام تکالیف زندگی اجتماعی است- بهره‌وری از این نهاد، برای سالم‌سازی جامعه از انحرافات مخمل زندگی، ضرورتی است که از قدیمترین تاریخ به عنوان یک نیاز اصلی به وجود آمده است. اصل ضروری در این بهره‌وری علم و معرفت صاحب‌نظرانه قاضی و طهارت کامل وجدان و پرائت اوست از هر گونه تمایلات حیوانی و ارثشاء و جانب‌داری از کسانی که دارای روابطی با قاضی می‌باشند. سیزده- بهره‌وری در شهرسازی و مدیریت شهر از قبیل خیابانها، میداين، پارکها، عبادتگاهها، کوچه‌ها، اماکن عمومی، دانشگاهها، مراکز پژوهش به طور عام، دبیرستانها و دبستانها، جایگاه پناهندگی در جنگها و کارخانجات. ب- غیر انسانی- نمونه‌ای از موضوعات غیر انسانی که می‌تواند عواملی برای بهره‌وری باشند. این موضوعات شامل هر چیزیست که به نحوی در ارتباط با زندگی مادی و معنوی انسانها مفید باشند مانند: یک- زمین برای زراعت و درختکاری و ساخت مانها و غیرذلک. دو- معادن زمینی و منابع دریایی چه در حال جریان استخراج و بهره‌وری با ارزشهای گوناگون و چه آنچه که هنوز در حال جریان مزبور قرار نگرفته‌اند، ولی استعداد آنها دارند. سه- ساختمانهای عمومی و خصوصی. چهار- جنگلها و مراتع. پنج- راه‌های شوسه، اسفالت، آهن، دریایی و هوایی. شش- انواع فراوان ماشینها. هفت- انواع کارگاهها و کارخانجات. هشت- پول و دیگر اوراق بهادار و فلزات پشتوانه‌ای مانند طلا و غیرذلک. در جریان مبادلات کار با کار، کالا با کالا، کار با کالا و صرف در امور خیریه. یک اصل ضروری در منطق انسانی بهره‌وری با نظر به محدودیت تحصیل انرژی و دیگر اشکال نیروهای موجود جهان

طبیعی و انسان و زوال تدریجی آنها در انسانها و غیر انسانها و همچنین محدودیت مواد مفید زمینی و غیر زمینی، مدیریت و عدم اسراف و لزوم سرمایه‌گذاری‌های جدی برای مهار بهره‌وری‌های بی‌حساب و نفی مصرف‌های تجملی که قابل تبدیل به مواد و فعالیت‌های مورد نیاز اصیل می‌باشد، نباید سرمایه‌ها و نبوغ‌های بسیار سازنده، تنها برای ایجاد سودهای مادی نامحدود به کار بیفتند. به عنوان مثال توسعه بی‌حساب بهره‌وری به بهانه عرضه اجتماع شود و ابزارها و دستگاه‌هایی را

که مدت اندکی در جریان فعالیت می‌باشند و هنوز می‌توانند بازدهی داشته باشند کنار بزنند و صاحبان آنها را در فقر و فلاکت غوطه‌ور بسازد!! از طرف دیگر بدیهی است که تجویز تولید و مصرف نامحدود با امکان محدود نمودن تقاضاهای غیر ضروری است که نظریه بدبینانه روبرت مالتوس را قابل تحقق می‌سازد نه افزایش معقول جمعیت با امکان جلوگیری از افزایش بی‌مهار نفوس. یک تقسیم ضروری برای بهره‌وری یک تقسیم مهم برای ما در بهره‌وری وجود دارد و آن عبارتست از: ۱- (بهره‌وری پیرو) ۲- (بهره‌وری پیشرو و ارشادی). این تقسیم مخصوص (بهره‌وری) نیست، بلکه در همه شئون حیاتی بشر وجود دارد. مانند (حقوق پیرو) و (حقوق پیشرو)، (فرهنگ پیرو) و (فرهنگ پیشرو)، (اقتصاد پیرو) و (اقتصاد پیشرو و ارشادی)، (اخلاق پیرو) و (اخلاق پیشرو)، (هنر پیرو) و (هنر پیشرو). معنای پیرو و پیشرو و ارشادی در همه این موارد، یک حقیقت کلی است و آن عبارتست از اینکه پیرو یعنی محصول تفکرات و خواسته‌های بشری در قلمرو حیات طبیعی خویش و به اصطلاح رایج‌تر پیرو یعنی محصول نیازها و

خواسته‌های عمومی بشر و برداشت او درباره آنها، بدون اعتنا به ارزشها و بایستگی‌هایی که از تعدیل خودخواهی شروع می‌شود و در قرار گرفتن در جاذبه کمال مطلق به هدف اعلائی خود می‌رسد. و با این جریان حالت پیشروی به خود می‌گیرد. ممکن است در اینجا این توهم پیش بیاید که در سرگذشت اکثر اقوام و ملل، مخصوصا پس از دوران رنسانس در مغرب زمین مشاهده می‌شود که پیش کشیدن پدیده دموکراسی نخست به حذف دین از زندگی دنیوی (سکولاریسم) و سپس به طرد ارزشهای اخلاقی و معنوی انجامید و با اینحال همه شئون بشری به جز موارد استثنایی، با نظام پیرو (نه پیشرو و ارشادی) به جریان افتاد و هیچ اختلالی پیش نیامد. در پاسخ این توهم باید بگوییم: اولاً اگر تحلیل دقیقی درباره این جریان صورت بدهیم، مسلم است که انسانها امتیازات زیادی را در نظام پیروی شئون حیات از دست داده یا حداقل آن امتیازات آنچنان متزلزل و بی‌دلیل تلقی شده‌اند که رنگ درخشان خود را باخته‌اند. از آنجمله: ۱- آزادی تصعید شده به اختیار (آزادی که فقط در بهره‌وری برای ضرورتها و خیر و ارزشها به فعالیت می‌افتد) ۲- تعدیل خودخواهی که موجب می‌شود آدمی حیات دیگران را هم مانند حیات خود به رسمیت بشناسد. ۳- تقوای علمی که تا حقیقتی به طور صد در صد کشف نشود، آن را علم نمی‌نامد. ۴- تقوای سیاسی که هدف اساسی آن توجیه ج

امعه به سوی سعادت دنیوی (مادی) و معنوی آنست. ۵- تقوای هنری که هنر را برای (حیات معقول) انسانها می‌خواهند نه برای خود هنر. سه- هدف از بهره‌وری- مرتفع ساختن نیازهای مادی و معنوی در زندگانی مخصوصا با توجه به اینکه بعضی از نیازها مربوط به ورود انسانها به (حیات معقول) است که مسیر حرکت هدفدار بشری است. بدیهی است که نیازهای انسانی دارای درجاتی گوناگون بر مبنای اهم و مهم است. در اینجا باید یک مسئله بااهمیت را در نظر بگیریم و آن فرق مابین (نظام بازبهره‌وری) از موضوعات (بهره‌دار) با (تکاثرگرایی و سودجویی نامحدود برای به دست آوردن سلطه بردیگران) است که اولی با نظر به گسترش نیازهای اصلی و فرعی در جامعه بشری ضروری است و دومی موجب تراحم و تضاد در رقابتهای مخرب می‌باشد. (این مقاله را تحت عنوان بهره‌وری، در یکی از کنفرانسهای سال ۱۳۷۶ در تهران سخنرانی نموده‌ام). آخرین جملات امیرالمومنین علیه‌السلام در این خطبه مبارکه دستور به اطاعت خداوند و اجتناب از معصیت به مقام ربوبی است که بدیهی‌ترین حکم عقل و وجدان بشریست.

دو جمله بعدی: و اذا رایتم فاعرضوا عنه (هنگامیکه خیری دیدید آن را بگیریید و موقعی که با شر روبرو شدید، از آن اعراض کنید)، در حقیقت از مصادیق همان جمله اول است. خلاصه فرصت را از دست ندهید و اگر همه عمر را در عمل به خیر صرف کنیم، اگر توجه داشته باشیم که اعمال صالحه در روح ما چه سازندگی می‌نماید و نتیجه آنها در ابدیت برای ما چه

خواهد بود، باز آنرا اندک خواهیم شمرد.

خطبه ۱۶۷- پس از بیعت با حضرت

[صفحه ۳۶]

تفسیر عمومی خطبه صد و شصت و هشتم یا اخواتاه انی لست اجهل ما تعلمون و لکن کیف لی بقوه و القوم المجلبون علی حد شوکتهم، یملکوننا و لا- نملکهم (... من به آنچه که شما می‌دانید جاهل نیستم، ولی چگونه نیروی برای کیفر دادن به آنان آماده کنم در صورتی که گروهی که مردم را علیه عثمان شورانده‌اند، از سیطره و شوکتی برخوردارند که بر ما مسلطند نه ما بر آنان)... حل و چاره‌جویی حادثه‌ای که درباره عثمان پیش آمده است به فرصت و مهلتی نیازمند است که اقدام برای آن، موجب آشوب و اضطراب بیشتری نباشد. این حادثه که به وقوع پیوسته (قتل عثمان) و این گونه شتابزدگی برای مرتفع ساختن عواقب آن، از مختصات زندگی دوران جاهلیت است. شما می‌بینید یک اجتماع بسیار عظیم و ریشه‌دار موافق با حادثه عثمان در مقابل ما قرار گرفته است. رویاروی شدن با چنین اجتماع عظیم، به آن سادگی نیست که شما فکر می‌کنید. مگر نمی‌دانید که اگر در مقام مدیریت یک جامعه که هر لحظه در آن احتمال شعله‌ور شدن آتش فتنه و کشتار می‌رود، صبر و تحمل و اندیشه و منطق بکار نرود، چه مصیبت‌ها و تیره‌روزی‌ها و پایمال شدن حقوق در انتظار آن جامعه می‌باشد؟! بگذارید من کارم را با عنایات

خداوندی انجام بدهم. مرحوم محقق هاشمی خوئی، در این سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام نظریه تقریباً هماهنگ با ابن ابی‌الحدید معتزلی دارد که توجه به آن، برای کشف منظور آن حضرت بسیار مفید است: (از سخنان ابن‌الحدید معتزلی چنین استفاده می‌شود که امیرالمومنین علیه‌السلام این سخنان را پس از بیعت مسلمانان با آن حضرت برای خلافت در آنجا حرکت طلحه و زبیر به بصره فرموده‌اند. جریان از این قرار بود که در همان موقع گروهی از یاران آن حضرت پیشنهاد کردند که اگر جمعی از کسانی را که مردم را بر عثمان شورانند، کیفر بدهید، برای خواباندن غائله مناسبتر است، زیرا با این کار عذر کسانی که بیعت با تو را شکسته (و رهسپار بصره می‌شوند) قطع می‌گردد، زیرا مهمترین بهانه آنان خونخواهی برای عثمان است. امیرالمومنین (ع) در پاسخ آنان می‌فرماید: (برادران، (برادران من) من به آنچه که شما می‌گوئید، نادان نیستم (بلکه من به آنچه که به وجود آمده و آنچه که اکنون وجود دارد و به آنچه که در آینده به وقوع خواهد پیوست، دانا هستم)، و لکن من در این موقعیت قدرتی بر انتقام و قصاص ندارم، زیرا طرف مقابل ما در غایت شوکت و نیرومندی و در کمال جدیت در خشم و هیجانند. آنان بر

ما مسلط هستند و ما سلطه‌ای بر آنان نداریم. صدق سخن امیرالمومنین (ع) در این پاسخ آشکار است، زیرا اکثر اهل مدینه از گروه کسانی بودند که مردم را علیه عثمان شورانده بودند و از اهالی مصر و کوفه و غیر آنها مردم بسیار فراوانی راه‌های دور را پیموده و در حادثه شرکت کرده بودند، از طرف دیگر اعراب بادیه‌نشین و بردگای مدینه به آن مردم ضمیمه شده و یک انقلاب متحد در نهایت قدرت به راه انداخته بودند، لذا آن حضرت به جهت نداشتن قدرت و تمکن در مقابل آنان، از اقدام به کیفر دادن آنان امتناع فرمود. روایت شده است که امیرالمومنین (ع) مردم را جمع نموده آنان را موعظه فرمود، سپس فرمود قاتلان عثمان برخیزند، همه مردم برخاستند، مگر افرادی که بیعت کرده بودند. این پیشنهاد برای ارائه صدق سخن آن حضرت بود. همچنین برای اثبات صدق سخن خویش، مردمی را که پیشنهاد کیفر به قاتلان عثمان داده بودند، به مشاهده عینی متوجه ساخته می‌فرماید: (اینست انبوه متراکم مردمی که آنان به راه انداخته و بردگان شما و اعراب صحرائشین هم به آنان ملحق شده‌اند. این جمع خیلی فراوان در میان شما بوده و هر چه بخواهند با شدت و خشونت درباره شما انجام می‌دهند، نه جلوگیرنده‌ای دارند و نه مانعی، آیا

با این وضع شما قدرتی را که برای پیشبرد مقصود شما لازم است، می‌بینید؟! سپس فرمودند: کاری که شورشیان انجام داده‌اند، کار جاهلیت است، زیرا قتل عثمان که مرتکب شده‌اند از روی تعصب و حمیت بوده نه برای اطاعت امر خداوندی. (اگر چه در واقع

مطابق امر او بوده باشد، مرحوم محقق خوئی) و ممکن است مقصود، خواسته بعضی از یاران علی علیه‌السلام باشد که پیشنهاد کیفر برای قاتلان عثمان می نمودند، یعنی این پیشنهاد شما که موجب بروز فتنه بلکه فتنه‌های عمیق و طولانی خواهد گشت یک امر جاهلی است که ناشی از تعصب و حمیت و اغراض باطل شما می باشد که موجب فتنه‌انگیزی و شر خواهد گشت، ولی این احتمال خلاف نظم کلام است... لذا فرمود: صبر و تحمل داشته باشید تا مردم متفرق شوند و دلها به آرامش طبیعی خود برسد و عقول مردم، حالت قانونی خود را دریابد و حقوق جریان عادی خود را پیدا کند... من اقدام جدی به تحقیق حق و اجرای آن خواهم نمود. بقیه جملات سخنان مبارک امیرالمومنین (ع) کاملاً روشن است و احتیاجی به تفسیر ندارد.

خطبه ۱۶۸- هنگام حرکت به بصره

[صفحه ۴۲]

تفسیر عمومی خطبه صد و شصت و نهم ان الله بعث رسولا- هادیا بکتاب ناطق و امر قائم لا یهلك عنه الا هالك، و ان المبتدعات المشبهات هن المهلكات الا- ما حفظ الله منها (خداوند سبحان پیامبری راهنما با کتاب گویا و دینی قائم برانگیخت. کسی جز تبهکاری ساقط و منحرف از آن راهنما، گمراه نگردد. قطعی است که بدعت‌های ضد دین شباهت ساختگی به دین دارند عوامل تباهی انسان‌ها مگر آنچه که خداوند مردم را از آنها حفظ نماید). خطرناکترین عامل تباهی مردم، همانا شعبده‌بازان ماهری هستند که حق و باطل را با یکدیگر مخلوط نموده با ظاهری عوام فریب، در جامعه مطرح نموده و به مقاصد پلید خود نائل می گردند. قانون کلی اینست که اشاعه باطل و ترویج مطالب گمراه کننده در جوامعی که مردم آنها اطلاعی از حق و باطل دارند به وسیله آراستن باطل با حق و ارائه ماهرانه آن به مردم سطح نگر و بی اندیشه آنان می باشد. به طور کلی مردم جوامع دنیا در مقابل حق و باطل بر چند گروه تقسیم می شود: گروه یکم- این گروه بر دو تقسیم می گردند: دسته یکم را افرادی تشکیل می دهند که توانایی تشخیص حق از باطل را دارا می باشند، به این معنی که آنان اطلاعات و معارفی عمیق درباره هر یک

از این دو مفهوم را دارند و حتی به درجه صاحب نظری هم درباره آن دو توفیق یافته اند. بدیهی است که اینان در برابر اغواگریهای شعبده‌بازان چشم‌بند گیج و کلافه نمی شوند، ولی متأسفانه افراد این دسته در همه جوامع در اقلیت می باشند. دسته دوم کسانی هستند که شناخت و قدرت تشخیص آنان درباره حق و باطل اگر چه به قدر لازم برای زندگی، وجود دارد، ولی آنچنان صاحب نظر نیستند که توانایی تحقیق و نقد را درباره آنچه به نام حق یا باطل مطرح می گردد، داشته باشند. گروه دوم- مردمی هستند که توانایی آنان در تشخیص حق و باطل بسیار محدود است، با اینحال، ولو به اجمال عظمت و شایستگی حق و برتری آن را بر باطل درک کرده اند. گروه سوم- دو پدیده به نام حق و شایستگی آن را و باطل و ناشایستگی آن را در زندگی نمی شناسند، زیرا زندگی آنان که مستند به شخصیت مدیر درونی نیست، همواره تحت تاثیر عوامل جبری و شبه جبری حقوق و تکالیف مقرر سپری می شود. افراد این گروه و گروه دوم اکثریت قریب به اتفاق جامعه را تشکیل می دهند، به همین جهت است که بازیگری شعبده‌بازان

جوامع با مخلوط ساختن حق و باطل و ارائه آن، با سخنان جذاب پر از مغالطه و سفسطه، نقش بزرگی در جهل و انحراف اکثری ت مردم دارد. آنان که با در آمیختن حق و باطل، به یکدیگر، و به راه انداختن چشم‌بندی، مردم ساده لوح و ناآگاه را از حقیقت محروم می سازند، در هر چشم‌بندی انحرافی در مردم و آتشی در درون خود شعله‌ور می سازند. آری، حقیقت چنین است که کسانی که با در آمیختن حق و باطل به یکدیگر و به راه انداختن چشم‌بندی ساده لوحان ناآگاه، خود را یکه تاز میدان فهم و شعور علم قلمداد می کنند، آتشی سوزاننده تر از آتش انحرافی که در مردم شعله‌ور می سازند، و تباہ کننده تر از آن را در درون خود به وجود می آورند. این تیره روزان خفاش صفت که از دیدن نور حقایق خود را محروم ساخته اند، قربانی تعجب و حیرت مردم، احسنت، آفرین، به به، چه مردی بزرگ...! و امثال این فریبکاری‌ها گشته و از نشاط این اغواگریها (اغواگریها)، آتش پنهانی این هیزمها را

که آتش در جان خودپرستها شعله‌ور می‌سازند نمی‌بینید که: هر که را مردم سجودی می‌کنند زهرها در جان او می‌آکنند مولوی ای شعبده‌بازان بهم زنده حق و باطل، ای اسیران محور خودپرستی و خودنمایی‌ها بدانید که اقبال و ادبار بی‌اساس مردم را وفایی نیست، اگر چه در صورت اقبال، چند صباحی شما را شاد می‌سازد و در صورت ادبار مدتی شرن

گگ اندوه بر جانتان می‌ریزد- بشنوید، اگر چه با آن پنبه که شما با انگشتان خودپرستی به گوشتان فرو برده‌اید، نخواهید شنید، ولی ناشنوایی شما مانع آن نیست که این هشدارهای انسانساز و حکیمانه، برای مردمی که خورشید جان آنان به کلی در کسوف ابدی فرو نرفته است، مفید و آنان را از اغواگریهای شما در امان داشته باشد- تن قفس شکل است زان شد خار جان در فریب داخلان و خارجان ای خودپرست خودسوخته! اینش گوید من شوم همراز تو وانش گوید نی منم انباز تو اینش گوید نیست چون تو در وجود! در کمال و فضل و در احسان و جود! آتش گوید هر دو عالم آن تست! جمله جانها مان فدای جان تست! آتش خواند گاه عیش و خرمی اینش گوید گاه نوش و مرهمی! او چو بیند خلق را سرمست خویش از تکبر می‌رود از دست خویش! او نداند که هزاران را چو او دیو افکنده است اندر آب جو لطف و سالوس جهان خوش لقمه ایست کمترش خور کان پر آتش لقمه ایست آتشش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار تو مگو آن مدح را من کی خرم! از طمع می‌گوید او من پی برم مادحت گر هجو گوید بر ملا روزها سوزد دلت زان سوزها آن اثر می‌ماند در اندرون در مدیح این حالت هس

ت آزمون آن اثر هم روزها باقی بود مایه کبر و خداع جان شود امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه ۳۸ چنین فرموده است: و انما سمیت الشبهه شبهه لانها تشبه الحق فاما اولیاء الله فضیائهم فیها یقین و دلیلهم سمت الهدی (جز این نیست که شبهه بدانجهت شبهه نامیده شده است که شبیه به حق است. اما اولیای خداوندی، پس نور روشنگر آنان در آن شبهه، یقین است و جهت هدایت دلیل آنان) ملاحظه می‌کنید که افراد بشر با توانایی‌های متنوعی که دارند، به جای آن که آنها را در نمایاندن حق برای پیروی از آن و نمایاندن باطل برای اجتناب از آن، به کار ببندند، باطل‌ها را با آرایش پدیده‌های حق‌نما به مردم مطرح می‌کنند و حقوق جانهای آدمیان را پایمال می‌نمایند: به عبارت روشتر سخنان حق‌نما می‌گویند و حق مردم را از مردم سلب می‌کنند! و در خطبه ۵۰ می‌فرماید: فلو ان الباطل خالص من مزاج الحق لم یخف علی المرتدین، و لو ان الحق خالص من لبس الباطل لا- نقطعت عنه السن المعاندین ولكن یوخذ من هذا ضغث و من هذا ضغث فیمزجان فهنالک یتولی الشیطان علی اولیائه و ینجو الذین سبقت لهم من الله الحسنی. (اگر باطل از آمیختگی با حق تفکیک شود، بر طالبان حق و حقیقت مخفی نماند و اگر

حق از اشتباه با باطل خالص شود زبانهای مردم معاند از متهم ساختن حق به باطل بریده گردد، ولی قدری از این (حق) و قدری از آن (باطل) گرفته می‌شود و با یکدیگر مخلوط می‌گردند. در این هنگام است که شیطان به دوستان خود پیروز می‌گردد و کسانی که از سوی خدا برای آنان عنایت زیبا سبقت داشته است، نجات پیدا می‌کنند.) علل و انگیزه‌های در هم آمیختن حق و باطل مسلم است که این نابکاری ویرانگر معلول علل و انگیزه‌های مختلف می‌باشد. ما به برخی از آنها در این مبحث اشاره می‌کنیم: ۱. جهل و یا غفلت و یا فراموشی- این هر سه پدیده روانی بر دو قسم مهم تقسیم می‌گردند: قسم یکم- غیر اختیاری، یعنی کسی حق را با باطل در هم آمیخته است، ولی از روی جهل و یا غفلت و یا فراموشی غیر اختیاری، به این معنی که اگر می‌خواست درباره حق و باطل و لزوم تفکیک میان آنها و وقاحت در آمیختن آن دو با یکدیگر اطلاعی به دست آورد یا از آن امور غفلت نورزد و یا آنها را به فراموشی نسپارد، برای او امکان‌پذیر نبود. بدیهی است که چنین شخصی در کار خود مسئول نیست، ولی وظیفه قطعی مدیران جامعه است که از اشتباهات و انحرافات چنین شخصی و نتایج ویرانگر کارهای او جلوگیری به عمل بیاورند. ق

سم دوم- جهل یا غفلت یا فراموشی مستند به اختیار، یعنی اگر شخص جاهل می‌خواست به حق و باطل و ضرورت تفکیک آن دو از یکدیگر علم پیدا کند، یا به جهت اهتمام شدید به آن دو غفلت نورزد، می‌توانست، ولی در تحصیل علم و آگاهی و تذکر تقصیر ورزیده است. قطعی است که چنین شخصی در نزد خداوند سبحان مسئول و در صفحات حساس تاریخ به بدنامی ثبت

خواهد گشت. ۲. خودخواهی با نمودها و وسایل گوناگونش - که از آغاز تاریخ تاکنون، اکثر مردم را از رویارویی با واقعیات و حقایق ناب محروم ساخته و آنانرا با نمودهایی ساختگی و ظواهر آراسته تحت سلطه (من مجازی) قرار داده است. این وضع نابخردانه که بیماران خودخواهی برای بشریت پیش آورده‌اند، باعث شده است که تاریخ طولانی بشری اینهمه عقاید و تمایلات بدبینی قلم زده است. اگر مشیت خداوندی و حکمت آن ذات اقدس بر اصالت هویت مستقل هر یک از افراد بشر نبود، قطعاً عرصه جوامع انسانی (اگر صورت انسانی باقی می‌ماند) به جنگل‌های وحوش تبدیل می‌گشت. ولی این لطف الهی است که هر اندازه هم بیماران خواخواهی برای اشباع خود جست و جو کنند و هیاهو راه بیندازند، نمی‌توانند از جریان آن لطف الهی بر بندگانش جلوگیری نمایند. یکی از بزرگترین م

فاسد خودخواهی این است که مغالطه‌ها و سفسطه‌ها و ضد و نقیض‌هایی که موجود خودخواه به راه می‌اندازد، خود او را هم فریب می‌دهد، حتی برای خود با آن عمل تبه‌کارانه‌اش رسالتی احساس می‌کند! در یک جمله منحصر می‌توان لازمه بیماری خودخواهی را چنین توصیف کرد: هنگامی که یک انسان به این بیماری مبتلاگشت، هر اندازه دارای استعدادها و قوای موثر در زندگی مردم باشد، به همان اندازه از در آمیختن حق و باطل و شورش علیه ارزش‌ها و تباه ساختن جانهای آدمیان بهره‌مند خواهد بود. ۱- اگر صاحب اندیشه قوی باشد در بر هم زدن خطوط حق و باطل از راه اندیشه، ماهرتر خواهد بود. حتی اگر مقامات و قضایایی که با اندیشه‌اش می‌خواهد از آنها نتیجه‌گیری کند، دارای محتوی و قابلیت استنتاج حق باشند، آنها را به سوی اغرض پلید خود توجیه خواهد کرد. ما در شعاع خوارج این توجیه را سراغ داریم که برای مبارزه با یگانه حامی حق و حقیقت علی بن ابیطالب علیه‌السلام (که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم درباره او فرمود: (علی مع الحق و الحق مع علی) (علی با حق و حق با علی است) سر داده بودند: لا حکم الا لله (حکم نیست مگر از خدا یا از آن خدا) این قضیه دارای محتوی صحی

ح و ماخوذ از قرآن مجید است که: ان الحکم الا لله (نیست حکم مگر از آن خدا) وقتی امیرالمومنین علیه‌السلام این شعار را شنید، فرمود: کلمه حق یراد بها نعم انه لا حکم الا لله ولكن هولاء یقولون لا امره الا لله، و انه لا ید للناس من امیر بر او فاجر یعمل فی امرته المومن و یتمتع فیها الکافر (... سخنی است حق، ولی از این سخن باطل اراده شده است. آری، حکمی نیست مگر از آن خدا، ولی این نابخردان مقصود دیگری دارند. اینان می‌گویند حاکم و حاکمیت نیست مگر از آن خدا، یعنی باید حکومت را خدا تعیین کند، در صورتی که برای مردم، حاکم لازم است، چه نیکوکار باشد چه فاسق، که انسان باایمان بتواند با اعمال صالحه زندگی کند و کافر هم برای خود، بهره‌مند گردد) ... ۲- اگر صاحب حافظه نیرومند باشد (من تورم یافته آن بیمار) در مخلوط کردن حق و باطل، از آن واحدها و قضایای موجود در حافظه استفاده می‌کند که چند پهلو و جذب‌کننده نشاط و شگفتی مردم باشد. ۳- در صورت تسلط بر الفاظ و هنر بیان، مخصوصاً هنر شعری در آن جوامع که تحت تاثیر و احساسات شعری قرار می‌گیرند، برای آرایش باطل از این وسیله استفاده می‌کنند. البته می‌دانید که اندک اشخاصی هستند که می‌دانند: راه

هموار است و زیرش دامها قحطی معنا میان نامها لفظها و نامها چون دامهاست لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست مولوی آری، سخن‌بازان لفظ پرداز اغلب نمی‌دانند که: ما چو خود را در سخن آغشته‌ایم از حکایت‌ها حکایت گشته‌ایم مولوی ۴- چهره علمی و قیافه فلسفی به خود گرفتن که در اغوای ساده‌لوحان مخصوصاً نوباوگان کاروان معرفت تاثیر بسزایی دارد و این چهره گرفتن گاهی خود آن جو فروشان گندم‌نما را هم وادار به باور کردن می‌نماید، که واقعا دارند به مردم جامعه گندم می‌فروشند! چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم‌بندی خدا! ۵- اینان مهارت فراوانی در نشان دادن اشراف به حقایق عالم هستی در هر دو قلمرو (چنان که هست) و (چنان که باید) دارند. موقع سخن گفتن و نوشتن چنان ارائه می‌دهند که خدا در آفرینش عالم هستی و مخصوصاً انسانها با این آرایشگران مشورت نموده و مطابق تمایلات آنان دست به کار خلقت زده است! برای همین است که با یک نوع قیومت و فرمانروایی که در آشنایی نهایی با ارتباطات چهار گانه (۱- ارتباط انسان با خویشتن ۲- با خدا، ۳- با جهان هستی،

۴- با همنوع خود)، برای خویشتن قائلند! و با این خودفریبی‌ها چه دستورات و فرمانها که حتی ب

رای صاحب نظران و دانشمندان صادر نمی‌کنند! در این حال است که ساده‌دلان ناآگاه در برابر آن نمایشگران اشراف از قله هستی که در قعر چاه طبیعت، جز عکس ساختگی خود چیزی را نمی‌بینند، خود را باخته، در شعاع جذایت آنان، همانند لوحه بی‌اختیار زیر دست نقاش چیره‌دست، قرار می‌گیرند. خدایا، بندگان خود را از شر این حق‌نمایان باطل فروش رها فرما. و ان فی سلطان الله عصمه لا امر کم، فاعطوه طاعتکم غیر ملومه و لا مستکره بها. و الله لتفعلن او لینقلن الله عنکم سلطان الاسلام. ثم لا ینقله الیکم ابدا حتی یارز الامر الی غیر کم (و جز این نیست که تنها سلطه و حمایت خداوندیست که نگهبان شئون حیات شما است. پس اطاعت کنید آن ذات اقدس را بدون استحقاق سرزنش (به جهت ریا یا نفاق) و بدون اکراه به آن. سوگند به خدا، یا باید خدا را از صمیم قلب اطاعت کنید و بدعتها را از میان خود بردارید و یا در انتظار باشید که خداوند عظمت و قدرت اسلام را از شما به دیگران منتقل نماید، سپس آنرا به شما بر نمی‌گرداند تا این حکومت و دولت به مردمی غیر از شما برگردد و در میان آنان مستقر شود.) بیاید در پناه قدرت خداوندی و اطاعت از او، هویت و استقلال خود را حفظ نمایید. حتما چنین کن

ید والا- خداوند قدرت و عظمت اسلام را از شما می‌گیرد و به دیگران منتقل می‌سازد. امیرالمومنین علیه‌السلام نظیر این هشدار اعجازانگیز را در وصیت به دو فرزند معصومش امام حسن و امام حسین علیهماالسلام چنین فرموده است: الله الله فی القرآن لا یسبکم بالعمل به غیر کم (نامه‌ها، شماره ۴۷) (خدا را در نظر بگیرید، خدا را، در تمسک و عمل به قرآن (مبادا) دیگران در عمل به آن بر شما سبقت بگیرند) درباره علوم غیبی امیرالمومنین علیه‌السلام مطالب و شواهد فراوانی گفته شده است، ولی متاسفانه درباره جمله فوق که یک خبر غیبی را به طور هشدار فرموده است، کسی تحقیق لازم را ننموده است. به نظر می‌رسد آن حضرت، رفتار منظم و متکی به علم و تلاش در اقتصاد و حقوق و نظم اجتماعی را که در تعدادی از کشورهای امروزه حاکم است، اعلام می‌فرماید که می‌توان گفت: از جهات زیادی شباهت به اسلام دارند. امروزه نظم و قانونگرایی و پرهیز از دروغ و خیانت و نقشه‌کشی‌ها و ریشه‌کن شدن فقر و فلاکت و آینده‌نگری هر یک از آن کشورها برای مردم جامعه خویش (نه دیگران) معمولا مشابهت کامل به دین مقدس اسلام دارد، متاسفانه همین جریان، (تنظیم تفکرات و رفتار اسلامی در زندگی دنیوی که آن ک شورها پیش گرفته‌اند) موجب احساس حقارت خود مردم جوامع اسلامی گشته و در هنگام بررسی وضع زندگی اجتماعی خویشتن، هر گونه تحقیر را به خویشتن متوجه می‌سازند!

[صفحه ۵۱]

ان هولاء قد تمالوا علی سخطه امارتی و ساصبر ما لم اخف علی جماعتکم. فانهم ان تمموا علی فیاله هذا الرای، انقطع نظام المسلمین، و انما طلبوا هذه الدنیا حسدا لمن افاءها الله علیه فارادوا رد الامور علی ادبارها. و لکم علینا العمل الکتاب الله تعالی و سیره رسول الله صلی الله علیه و آله و القیام بحقه و التعش لسنته (همانا اینان برای خصومت با زمامداری من با اجتماع انبوه برخاسته‌اند و من مادامی که از مختل شدن نظم جامعه نترسم، صبر خواهم کرد و اگر آن نابخردان بر رای سست و بی‌پایه خود اصرار بورزند نظم زندگی مسلمانان از هم می‌پاشد. جز این نیست که حرص و آزی که آنان بر این دنیا از خود نشان می‌دهند، علتی جز حسادت به کسی که خداوند زمامداری و دیگر فضایل انسانی را در اختصاص او قرار داده است، ندارد. آنان به این تبهکاری اقدام کرده‌اند که امور مسلمین را درباره زمامداری به عقب برگردانند. حقی که شما بر گردن ما دارید، عمل به کتاب خداوند و سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و قیام به سنت او است.) این اصحاب جمل برای خصومت با حاکمیت من، اجتماع انبوه نموده‌اند. شکیبایی و تحمل من در برابر نابکاری آنان تا آنجا است که نظم جامع

ه مسلمین از هم نپاشد. با این منطق الهی است که امیرالمومنین علیه‌السلام اهمیت نظم زندگی اجتماعی انسانها را گوشزد می‌فرماید که اگر آن نابخردان اختلالی به زندگی اجتماعی مردم وارد آوردند و باعث پایمال شدن حقوق انسانها در حیات اجتماعی شوند،

تحمل روا ندیده به هر وسیله ممکن فساد را از ریشه‌اش خواهم کند اگر چه با کشیدن شمشیر از غلاف و درو کردن جانهای فاسد باشد. آنان کاری با حق و حقیقت ندارند، تنها نشانه تیرهای خودپرستی و خودکامگی آنان، حکومت من است؟ آنان چه بدانند و چه ندانند، تضاد با حکومت حق و عدالت می‌ورزند. اگر آن پیروان هوی پرستی و آن ریاست‌طلبان، دقت کنند خودشان به سستی و بی‌پایگی رای و عقیده و اقدام عملی خود پی خواهند برد، ولی هیئات، مگر بیماری مقام پرستی و حسادت، اندیشه و تعقل و وجدان پاک را به حال خود می‌گذارد که بیندیشند و تعقل کنند و با وجدان پاک تصمیم گیرند و اقدام نمایند!؟

خطبه ۱۶۹- چون به بصره نزدیک شد

[صفحه ۵۶]

تفسیر عمومی خطبه صد و هفتادم لو رایت ان الذین وراءك بعثوك رائدا، تبتغی لهم مساقط الغیث فرجعت الیهم عن الکلاء و الماء فخالقوا الی المعاطش و المجادب ما كنت صانعا،؟ قال: كنت تاركهم و مخالفهم الی الکلاء و الماء (اگر آن کسانی که پشت سر تو قرار گرفته‌اند، تو را به عنوان طلایه‌داری که جاهای نزول باران را پیدا کند فرستاده بودند و تو برمی‌گشتی و جاهای گیاهان و آب را به آنان اطلاع می‌دادی و آنان با تو مخالفت کرده و به نقاط بی‌آب و خشک حرکت می‌کردند، چه می‌کردی؟ گفت: آنان را رها می‌کردم و رو به جایی می‌رفتم که رویدنی و آب دارد) ... مقاومت و لجاجت در مقابل دلیلی که حقیقت را آشکارا اثبات کرده است، مبارزه‌ای با خویشتن است که به خودکشی منتهی می‌گردد. در هر موردی که دلیلی برای اثبات و آشکار کردن حقیقت قائم شود و شنونده و بیننده هیچ عذری برای نپذیرفتن و اعراض از آن دلیل نداشته باشد، اگر در مقابل آن مقاومت کند، مبارزه‌ای نابخردانه با خویشتن به راه انداخته است که به نوعی خودکشی منجر می‌گردد. توضیح این که وقتی که دلیلی بر یک حقیقت قائم می‌گردد، نفس آدمی که به وسیله انحرافات و پلیدی‌ها تباه نشده است، مانند موجودی که حیات جدید و عالی‌تری یافته است شکوفا می‌گردد و سر به قله هستی می‌کشد. در این حالت اگر خودخواهی تعدیل نشده و خودکامگی طغیانگر، آتشفشانی شروع کند، اولین قربانی این آتشفشانی همان نفس یا جان یا شخصیت شکوفا شده است که با نابودی همان شکوفایی، آن حیات جدید و عالی‌تر نیز جان و روان آدمی را وداع می‌کند.

خطبه ۱۷۰- در آغاز نبرد صفین فرمود

[صفحه ۶۱]

تفسیر عمومی خطبه صد و هفتاد و یکم امیرالمومنین علیه‌السلام نیایش زیر را هر وقتی که با دشمن مواجه می‌گشت، به بارگاه خدا عرض می‌کرد: (پروردگارا، در این میدان که مرز زندگی و مرگست دلهای طرفین به تو متوجه شده و گردنها به طرف تو دراز گشته است. چشمها به پیشگاه تو خیره شده و گامها به سوی تو برداشته شده و بدنها از هول و هراس مرگ لاغر شده است. پروردگارا، عداوتهای پنهانی آشکار شده و دیگهای کینه‌توزی‌ها به غلیان افتاده است. خداوندا، از غایب بودن پیامبران به تو شکوه می‌کنیم و از زیادی دشمن و پراکندگی تمایلات پناه به تو می‌آوریم. ای پروردگارا، میان ما و قوم مقابل ما را با حق و حقیقت حل و فصل فرما و تویی بهترین گشایشگران) نیایش و پناه بردن به الطاف خداوندی در هنگام رویارویی با دشمن که مبادا اختیار از دست خارج شود و به دشمن ستم شود. اینست آن منطق دین الهی که ارزش والای جانهای آدمیان را برای مردم تعلیم داده است که مبادا در رویارویی با خصم، آن ارزش والا فراموش شده و با یکدیگر شدیدتر و درنده‌تر از وحوش جنگل به پیکار برخیزند. اگر سوداگران جانهای مردم و آنان که مدیریت کارزارهای خونین را در طول تاریخ به دست دادند، به جای آنهمه حق‌کشی‌ها و خونریزی‌ها، معلمان و مربیانی برای آموزش و تربیت مردم جوامع خود مامور می‌کردند که تنها

مضامین این نیایش‌ها را به مردم تعلیم می‌نمودند و آنان را با مضامین آنها تربیت می‌کردند، این کره خاکی که پس از به وجود آمدن انسان، به میدان جنگ و پیکار و خونریزی تغییر نام یافته است نام آن با بهشت برین شناخته می‌شد. توضیح مضامین این نیایش‌ها که از اعماق دل امیرالمومنین علیه‌السلام در میدان جنگ برای شناساندن ارزش حیات انسانها (به جهت وابستگی آن به حکمت و مشیت خداوندی و به جهت داشتن عظمت فوق تصور در این کیهان بزرگ) سرکشیده و رهسپار پیشگاه ربوبی گشته است بدینقرار است: ۱- پروردگارا، ای خالق حکیم آسمانهای بلند و به جریان اندازنده شب و روز و به حرکت درآورنده خورشید و ماه و ستارگان، و پرکننده آنها با ملائکه، عنایتی بر ما بندگان فرما که به دو گروه حق و باطل تفکیک شده و در این میدان رویارویی هم ایستاده‌ایم. ۲- دادگرا، خداوند، تویی که این زمین را قرارگاه بندگان فرمودی و جایگاهی برای زیست و حرکت جنندگان مقرر نمودی. ۳- جز اینها موجوداتی بشمار از آنچه که دیده می‌شود و آنچه که دیده نمی‌شود، آفریده‌ای (

همه آنها را در مجرای قانونی خود قرار دادی) ۴- ای آفریننده مطلق، ای خداوند کوههای پا برجا و محکم ... ای خالق فوق چند و چون، که دستگاه بسیار باعظمت هستی را به وجود آورده و رو به سرنوشت نهایی‌اش به جریان انداخته‌ای، قطعی است که در این کارگاه باعظمت، هیچ حقیقتی به پای جانها و ارواح آدمها نمی‌رسد. اینک ما در این مرز زندگی و مرگ به جهت تقابل با این جانها و ارواح در آزمایش سختی قرار داریم. پروردگارا اکنون ما در این برهه از زمان در دو صف مقابل به عنوان نماینده حق و باطل، شمشیر به روی هم کشیده‌ایم. هم‌اکنون در این پهنه از زمین (که می‌تواند با رویاندن گلها و ریاحین و تهیه مواد معیشت برای جانداران، پدیده زیبای حیات را شکوفا سازد) هیچ کس نمی‌داند در کدامین ساعت و لحظه با شکستن قفس کالبدش با اسلحه مرگبار، آن را به خون خود رنگین خواهد ساخت. ۵- ای خدای بزرگ، اگر ما را بر دشمنانمان پیروز ساختی ما را از ستم بر آنان دور بفرما و پیروی از حق و حقیقت را نصیب ما فرما، باشد که دست ما آلوده خون ناحق نشود و با تکیه به خودخواهی و خودنمایی و خودمحوری، انسانی را از لبه شمشیر نگذرانیم و اگر آنان را بر ما پیروز ساختی، شهادت را روزی ما ن

موده و از فتنه‌انگیزی و آشوبگری در روی زمین، ما را محفوظ فرما. یادت به خیر ای مولوی، او در داستان خدو انداختن خصم بر روی امیرالمومنین علیه‌السلام و شمشیر انداختن آن حضرت از دست چنین می‌گوید: گفت من تیغ از پی حق می‌زنم بنده حقم نه مامور تنم شیر حقم نیستم شیر هوا فعل من بر دین من باشد گوا من چو تیغم وان زننده آفتاب ما رمیت اذ رمیت در حراب رخت خود را من زره برداشتم غیر حق را من عدم انگاشتم من چو تیغم پر گهرهای وصال زننده گردانم نه کشته در قتال سایه‌ام من که خدایم آفتاب حاجب من نیستم او را حجاب خون نپوشد گوهر تیغ مرا باد از جا کی کند میغ مرا که نیم کوهم ز صبر و حلم و داد کوه را کی در رباید تندباد آنکه از بادی رود از جا خسی است زانکه باد ناموافق خود بسی است باد خشم و باد شهوت باد آرز برد او را که نبود اهل نیاز باد کبر و باد عجب و باد خلم برد او را که نبود از اهل علم کوهم و هستی من بنیاد اوست و شوم چون گاه بادم باد اوست جز به یاد او نجنبید میل من نیست جز عشق احد سر خیل من خشم بر شاهان شه و ما را غلام خشم را من بسته‌ام زیر لگام تیغ حلمم گردن خشمم زده است خشم

حق بر من چو رحمت آمده است ۶- پروردگارا (در این میدان که مرز زندگی و مرگست) همه نفوس و دلها و مغزها به جهت رسیدن به این مرز نهایی از زندگی دنیوی بریده و به ساحل اقیانوس و رای زندگی متوجه شده‌اند. گردنهای گردنکشان و مردمی که تحت فرمان فرمانروایان به این عرصه کشتار آمده‌اند، همه و همه به سوی تو کشیده شده است. برای هیچ کس از این جنگاوران، هویت و خویشی و اندیشه‌ای مورد توجه نمانده است جز یک نفس در غلیان و یک فکر که باید بکشد والا کشته خواهد شد. چشمهای این از خود گسیخته‌ها به مافوق زندگی که آغاز حرکت آدمی به سوی توست، خیره گشته است. ۷- خداوندا بار الهی، هیچ یک از این شمشیر به دستها، درون آرامی ندارد. عداوتهای پنهانی آشکار و نگاهها به یکدیگر نگاه عداوت و خصومت است. با این درونهای مضطرب و ناآرام و این نگاههای عداوت و خصومت بار، چه کسی می‌تواند اعتدال روحی و

احساسات برین و عدالت را در گلاویزی و کشتار مراعات کند؟! خدایا، به همه ما رحم فرما، ما را از تجاوز و اسراف به خون و جان و مال و شرف یکدیگر حفظ فرما. این المانع للذمار، والغاز عند نزول الحقائق من اهل الحفاظ العار ورائکم والجنه امامکم (کجا است وارسته مردی از حاف

ظان اصول انسانی و ارزشها که از سقوط مردم جامعه خویش جلوگیری کند و آن که در هنگام نزول سختی‌ها با غیرت و مردانگی برای مرتفع ساختن آن شدايد در حوادث فرو رود؟ ای مردم، ننگ و عار را پشت سر دارید و بهشت را پیش رویتان). گلهای زیبا و عطرافشانی که در گلستان اسلام با باغبانی علی بن ایطالب (ع) سر برآورده و شکفته بودند، در مدت زمانی اندک، با بادهای خزانی که از دماغ هوی پرستان خود کامه در آن گلستان وزیدن گرفته بود، پژمردند و در گلزار آنسوی طبیعت سر برآورده و به روزگار وصل خویش رسیدند. درست است که امیرالمومنین علیه السلام این سخنان را در موقع تصمیم و اقدام به مبارزه با قاسطین منحرف (معاویه و معاویه پرستان شام) در صفین فرموده است، ولی تا آن موقع نیز عده بسیار مهمی از آن رادمردان الهی که پیرامون او را گرفته بودند یا با مرگ قانونی یا از راه شهادت در جنگ جمل و غیر آن راهی پیشگاه خدا شده بودند، لذا ممکن است منظور آن بزرگوار آن یاران عزیزش بودند که آنانرا از دست داده بود و گاهگاهی به یاد آنان می افتاد. چنانکه چند روز پیش از شهادتش از عده‌ای با کمال تاسف و ناله یاد کرد و گریست. و ممکن است منظور آن حضرت مردان وارسته و انسانهای بز

رگی بوده که هنوز از چشمه سار حیات برخوردار بودند مانند عمار بن یاسر، مالک اشتر، و غیر آنان و همچنین با این جملات می خواست لشکریان خود را تشویق و تحریک به اتصاف با صفات مزبور فرماید. ننگ و عار را پشت سر دارید و بهشت را پیش رویتان اگر در این مبارزه سست عنصری بورزید و طمع مال و منال دنیا و ثروت اندوزی و پیروزی برای به دست آوردن مقام و غیر آن، شما را از جدیت و تلاش نهایی برای ریشه کن کردن فساد و مفسدین باز دارد. آن ننگ و عار به سراغتان خواهد آمد که تاریخ همواره درباره شما به یاد خواهد داشت و هرگز با نفس خود بدون سرافکنندگی رویاروی نخواهید گشت. برای آن انسانی که دیدار با خدا و سعادت ابدی در انتظار او است، این زندگانی چند روزه دنیوی به چه کار آید؟! در فاصله مابین شما جهادگران مخلص و تکاپوگران در راه تصفیه حیات انسانها از آلودگی‌ها، جز یک گذرگاه که عطر بهشتی را از درونتان در حال گذر از آن احساس خواهید کرد وجود ندارد. این گذرگاه همین مرز زندگی و مرگ است که میدان جنگ و جهاد نامیده می شود.

خطبه ۱۷۱- درباره خلافت خود

[صفحه ۷۱]

تفسیر عمومی خطبه صد و هفتاد و دوم الحمد لله الذی لا تواری عنه سماه سماه و لا ارض ارضا (حمد و ستایش خداوندی است که هیچ آسمانی، آسمان دیگر را از او نمی پوشاند و نه هیچ زمینی، زمین دیگری را) بینایی آن ذات اقدس به همه موجودات همانند بینایی او به یک شیئی محدود در دیدگاه او است. همانگونه که: تعالی الله قدیمی کاو به یک دم کند آغاز و انجام دو عالم لامکانی که در او نور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجاست اینکه خداوند سبحان فوق همه کائنات است، منظور آن نیست که آن ذات اقدس در مکانی فوق همه اشیاء قرار گرفته است، به طوری که هر یک از اشیاء که نسبت به قرارگاه خداوندی جلوتر باشد، برای خدا قابل مشاهده و مانع از دیدن آن چیز است که پشت آن شیء اولی قرار گرفته است. این قاعده کلی است که هر حقیقتی که تجردش بیشتر باشد، قطعی است که اشراف و احاطه آن بر اشیاء بیشتر و عمیق تر بوده و اشیاء برابر آن، مانعیت خود را از نفوذ به درک آن مجرد از دست می دهند. در این مورد بهترین مثال: ۱- روح خود انسانی است که همه اجزاء و قوای وجود او برای روح یکسان درک می شوند. ۲- همانطور که نقطه‌های سه گانه زمان (گذشته، حال و حاضر) از آغا

ز حرکت در هستی تا پایان آن هیچ یک مانع دید خداوندی بر دیگر نقاط آن نیست، مانند خود حرکت. ۳- و ما این را به طور

کاملاً واضح می‌بینیم که ما هر وقت بخواهیم، با هر یک یا هر مجموعه‌ای از محفوظات و واحدهای موجود در ضمیر ناآگاه ارتباط برقرار می‌کنیم، بدون اینکه آن واحدی که در زمانی جلوتر از واحدهای دیگر وارد حافظه یا ضمیر ناآگاه ما شده است مانع از برقرار کردن ارتباط با واحدی که بعد از آن وارد آن دو محل گشته است و یا بالعکس باشد - یعنی واحدی که بعداً، به آن دو محل وارد شده است مانع از ساختن ارتباط با آنچه که قبلاً وارد شده است، باشد.

[صفحه ۷۲]

منها: و قد قال قائل: انك على هذا الامر يابن ابي طالب لحريص. فقلت: بل انتم والله لا حرص و ابعده، و انا اخص و اقرب و انما طلبت حقا لي و انتم تحولون بيني و بينه، و تضربون وجهي دونه. فلما قرعته بالحجه في الملاء الحاضرین هب كانه بهت لا يدري ما يجيبی به (در روز شوری که عمر برای تعیین خلیفه توصیه کرده بود) گوینده‌ای گفت: ای فرزند ابیطالب، تو به این امر خلافت حریص و مشتاقی! من به او پاسخ دادم شما قطعاً، حریص تر و دورتر از این مقام الهی هستید و من نزدیکتر و مخصوص تر (شایسته تر) به آنم ... مراجعه به بقیه ترجمه. یک تضاد گویی شگفت‌انگیز از سعد بن ابی وقاص در روز شوری ابن ابی‌الحدید می‌گوید: این سخن (ای فرزند ابیطالب تو به امر خلافت حریص هستی) را سعد بن ابی‌وقاص در داستان شورایی که عمر اعضای آن تعیین نموده بود، گفته است. با اینکه همین سعد بن ابی‌وقاص است که این روایت (یا علی انت منی بمنزله هارون من موسی) (ای علی، نسبت تو به من نسبت هارون به موسی (ع) است، با این تفاوت که پس از من پیامبری نیست) را از پیامبر اکرم (ص) نقل نموده است! اگر فرزند ابیطالب علیه‌السلام، هیچ منقبت و عظمتی جز این که پسر ابی‌وقاص از پیامبر

(ع) نقل نموده است، نداشت، کافی بود که برای اثبات افضلیت و تقدم او بر همه و اینکه خلافت پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برانزده امیرالمومنین (ع) بود، به آن استناد کرد. به راستی امثال این تضاد گویی‌ها و این چند شخصیتی‌ها برای غیر قابل توجیه نبودن حوادث و بعضی از شخصیتهای چشمگیر صدر اسلام، بهترین دلیل می‌باشد. کسی که دارای منزلت باعظمت نبوت (در صورت عدم ختم آن با وجود نازنین رسول خدا (ص)) می‌باشد، چگونه ممکن است به امر زمامداری پرمسئولیت و شکنجه‌زا بدون شایستگی واقعی تن دهد؟! همه می‌دانیم که آن تربیت و تاثر اخلاقی که امیرالمومنین علیه‌السلام از پیامبر اکرم (ص) پذیرفته بود، تا حدی که در آیه مباحله (نفس پیامبر) معرفی شده است، مانع از حرص و مال و مقام و سایر لذایذ دنیا می‌باشد. وقتی که ابن عباس در ذی‌قار بصره وارد شد دید که آن زمامدار کل مسلمین کفش خود را وصله می‌زند، حضرت از وی سوال کرد: ای فرزند عباس، این کفش به چند می‌ارزد؟ ابن عباس عرض کرد: یا امیرالمومنین، ارزشی ندارد. آن حضرت فرمود: (ارزش این کفش از زمامداری که بر شما دارم بالاتر است مگر اینکه حقی را احقاق نمایم و باطلی را از بین ببرم) کدامین خردمند

آگاه از تاریخ زندگی امیرالمومنین علیه‌السلام می‌تواند بگوید: این بی‌ارزشی زمامداری برای علی (ع) تنها در همان روزی که وارد ذی‌قار بصره شد ثابت شده بود؟! سپس ابن ابی‌الحدید می‌گوید: (امامیه گفته‌اند: این سخن ناشایست را در روز سقیفه بنی‌ساعده، ابوعبیده بن الجراح گفته است و روایت اولی آشکارتر و مشهورتر است) به نظر می‌رسد با توجه به اینکه سعد بن ابی‌وقاص ناقل جمله (یا علی) نسبت تو با من، نسبت هارون با موسی علیهما‌السلام است) از پیامبر اکرم (ص) است، نسبت دادن آن سخن ناشایست به او بسیار بعید است، لذا می‌توان گفت: نسبت دادن این جمله به ابوعبیده بن الجراح صحیح‌تر به نظر می‌رسد، مخصوصاً با توجه به اینکه معمولاً ابوعبیده در امثال این موارد، جانب غیر علی (ع) را می‌گرفت. معروف است که زمامدار دوم موقع رفتن از دنیا می‌گفت اگر ابوعبیده زنده بود، من خلافت را به او می‌سپردم و در نزد خدا می‌گفتم: من امر زمامداری را به امین این امت سپردم. ثم قالوا الا- ان فی الحق تاخذة و فی الحق ان تترکه (سپس گفتند حق آنست که می‌توانی آنرا بگیری و می‌توانی دست از آن برداری). تفسیری مختصر درباره گرفتن و رها کردن حق درباره معنای جمله فوق احتمالاتی وج

ود دارد که شایسته تحقیق و بررسی می‌باشند. احتمال یکم - اینکه آنان ادعا کردند که صاحب حق آنان هستند و لازم است که

امیرالمومنین علیه‌السلام دست از آن بردارد. با این فرض جمله فوق به این صورت در می‌آید: الا ان فی الحق ان ناخذہ و فی الحق ان تترکہ بنابراین کلمه فعل مضارع (اخذ) ناخذہ صیغه متکلم جمعی می‌باشد. این احتمال به نظر بسیار ضعیف می‌آید، زیرا آنان هیچ دلیل برای اینکه حق خلافت مخصوص آنان باشد، نیاورده بودند، در نتیجه جمله مزبور صرف ادعای بی‌دلیل بوده است! احتمال دوم- همانست که ابن میثم بحرانی می‌گوید: روایت شده است آنان چنین گفتند: که حق خلافت از آن ما است، می‌توانیم آن را بگیریم، و می‌توانیم آن را رها کنیم. بنابراین، هر دو فعل (اخذ) و (ترک) متکلم جمعی می‌باشد (ناخذہ و تترکہ)! چنین حقی از کجا به آنان اختصاص یافته بود؟! نه خودشان می‌دانستند و نه دیگران! به علاوه اینکه آیا امکان داشت که آنان صاحب حق باشند و امیرالمومنین علیه‌السلام با آن زهد و تقوای بی‌نظیر با حق مشروع آنان مخالفت بورزد؟! احتمال سوم- اینست که منظور آنان این بود که حق چیزی نیست که الزاما باید گرفته شود، اگر حق از آن علی (ع) باشد، باز آن ناگوار به

جهت خواباندن غائله می‌تواند از حق خود چشم‌پوشی کند. البته این احتمال هم صحیح نیست. زیرا همانگونه که امیرالمومنین علیه‌السلام بارها فرموده‌اند که من برای تصدی به امر زمامداری به جهت اجتماع و بیعت عموم مردم، احساس تکلیف کرده‌ام، این امر به اختیار من نبوده است تا مانند حق به معنای حقوقی آن، قابل نقل و انتقال و اسقاط باشد. یکی از آن عباراتی که دلالت بر حکم و تکلیف بودن خلافت برای امیرالمومنین علیه‌السلام دارد، عبارت ذیل است: اما و الذی فلق الحبه و برا النسمه لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذالله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظه ظالم و لا سغب مظلوم لا لقیتم جملها علی غاربها و لسقیت آخرها بکاس اوها (آگاه باشید سوگند به خداوندی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر مردم بیعت کننده نبودند و با وجود یار و یاور حجت برین تمام نشده بود و اگر نبود که خداوند از علما تعهد گرفته است که پرخوری ستمکار و گرسنگی ستمدیده را تحمل نکنند (و با ستمکاران مبارزه کنند) افسار این مرکب (خلافت) را بر گردنش می‌انداختم (آن را رها می‌کردم) و آخر آنرا با همان کاسه نخستین (اعراض از خلافت) سیراب می‌کردم). ملاحظه می‌شود که اتقا

ق نظر مردم و قیام آنان را به یاری امیرالمومنین علیه‌السلام با این هدف که ظالمان را به جای خود بنشانند و داد مظلومان را از آن ظالمان بگیرد، بدیهی‌ترین دلیل برای اثبات حکم و تکلیف الهی است نه برای اثبات یک حق به مفهوم حقوقی آن که قابل گذشت و اغماض و نقل و انتقال باشد. ابن ابی‌الحدید می‌گوید: و بدان که اخبار از آن حضرت درباره اینکه (حق او را از او سلب کرده‌اند) متواتر است مانند اینکه می‌فرماید: ۱- (از موقعی که خداوند رسول خدا را از این دنیا باز گرفت، مظلوم بوده‌ام تا همین روز) ۲- (خداوند، قریش را رسوا کن، زیرا قریش مرا از حقم ممنوع نمود و خلافت را از من غصب کرد). ۳- خدا قریش را به جهت ظلمی که به من کرده‌اند مجازات کند، زیرا آنان با گرفتن حق من، مرا مظلوم نموده، قدرت الهی فرزند مادرم (رسول خدا) را از من غصب نمودند). ۴- روزی شنید که شخصی فریاد می‌زند: (من مظلوم شده‌ام) آن حضرت فرمود: (بیا با هم فریاد بزنیم، زیرا من از اول ستمدیده‌ام) ... ۵- و یقینا او می‌داند که موقعیت من از خلافت محل قطب از آسیاب است) (منظورش زمامدار اول است. رجوع فرمایید به خطبه شقشقیه (خطبه سوم نهج البلاغه) ۶- همواره مرا از حق خود ممنوع ن

موده، از آنچه شایسته و سزاوارش هستم برکنار کرده‌اند).

[صفحه ۷۷]

داستان اصحاب جمل ابن ابی‌الحدید معتزلی تحت عنوان ذکره یوم الجمل و مسیر عائشه الی القتال (بیان حادثه جمل و حرکت عایشه برای قتال با امیرالمومنین (ع) از چهار سند چنین نقل می‌کند: همه این راویان گفته‌اند: هنگامی که عایشه و طلحه و زبیر از مکه به سوی بصره خارج شدند به چشمه حوآب رسیدند. این آب مال بنی‌عامر بن صعصعه بود. وقتی که اصحاب جمل به آنجا رسیدند. سگها برای آنان عوعو کردند، در این موقع شترهای آنان رمیدند. یکی از آنان گفت: خدا لعنت کند مردم حوآب را چقدر سگ دارند! هنگامی که عایشه کلمه حوآب را شنید، پرسید: آیا آب حوآب همین است؟! پاسخ دادند: آری، عایشه گفت: مرا

برگردانید، مرا برگردانید، پرسیدند: چه شده است؟ برای چه؟ در جواب گفت: من از رسول خدا صلی ال علیه و آله شنیدم که می گفت: (گویا می بینم سگهای چشمه ساری را که آبهای حواب نامیده می شود به یکی از زندهای من عوعو می کنند). سپس به من گفت: (پرهیز از اینکه آن زن تو باشی) زبیر گفت: (آرام باش به خدا سوگند خدا رحمت کند، زیرا ما فرسخها از آب حواب گذشته ایم) عایشه گفت: آیا شاهدهی داری که شهادت بدهد به اینکه این سگها که عوعو می کنند، سگهای آب حواب نیستند؟ زبیر و طلحه ۵۰ عرب را نزد عایشه جمع و جور کردند و برای آنان اجرتی قرار دادند که موافق ادعای طلحه و زبیر شهادت بدهند! و آن اعراب برای عایشه سوگند خوردند و شهادت دادند که این آب، آب حواب نیست! این، نخستین شهادت بی اساس (دروغین) در اسلام بود. عایشه راه خود را به طرف بصره پیش گرفت. ابومخنف می گوید: عصام بن قدامه، از عکرمه از ابن عباس نقل می کند که روزی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به زندهای خود که دور او جمع شده بودند، فرمود: (لیت شعری ایتکن صاحبه الجمل الادب تنبجها کلاب الحواب، یقتل عن یمینها و عن شمالها قتلی کثیره کلهم فی النار و تنجو بعد ما کادت!) (ای کاش می دانستم کدام یک از شما یار شتر پرمو خواهد شد، سگهای حواب به او عوعو خواهند کرد، از راست و چپ، مردم زیادی کشته خواهند شد که همه آنها داخل آتش خواهند گشت. و آن زن نجات پیدا خواهد کرد پس از آنکه او هم در معرض قتل قرار خواهد گرفت) می گویم: اصحاب معتزلی ما که خدایشان رحمت کند جمله پیامبر اکرم (ص) را به نجات عایشه از آتش تفسیر می کنند و امامیه به نجات از کشته شدن. و محمل ما راجح تر است، زیرا کلمه النار نزدیکتر است به کلمه قتلی و نزدیک در این باب معتبر است و علمای نحو بصره در علم نحو به این عقیده هستند. ابومخنف می گوید: کلبی از ابوصالح، از ابن عباس نقل کرده است: (زبیر و طلحه حرکت عایشه را به بصره سریعتر نمودند تا به چاههای وسیع ابوموسی اشعری رسیدند و این محل نزدیک بصره بود و از آنجا به عثمان بن حنیف انصاری که والی بصره از طرف امیرالمومنین (ع) بود چنین نوشتند: جایگاه حاکم نشین را تخلیه کن. وقتی که نامه آن دو نفر به عثمان بن حنیف رسید، احنف بن قیس را به نزد آنان فرستاد و به او گفت: این اصحاب جمل به طرف ما سرازیر شده اند و زن رسول خدا (ص) را به همراه خود آورده اند و مردم همانگونه که می بینید به طرف زن رسول خدا (ص) به سرعت می روند. احنف گفت: آنان برای مطالبه خون عثمان به طرف تو آمده اند، در حالیکه خود آنان مردم را بر عثمان شوراندند و خونس را ریختند و سوگند به خدا، آنان را در وضعی می بینم که از موقعیتی که پیش گرفته اند، دست بر نخواهند داشت تا اینکه مابین ما عداوت بیندازند و خونهای ما را بریزند و سوگند به خدا، گمان می کنم اگر تو که امروز والی بصره هستی و مردم بصره همراه تو، حرکت نکنی و آنان را دفع نکنی، آنان با تو چنان ستیزه جویی خواهند کرد که تو از دفع آن ناتوان خواهی ب ود. پس با این مردم حرکت کن و بر آنان سبقت نما پیش از آنکه در یک خانه با یکدیگر رویاروی شوید که در آن موقع مردم به آنان مطیع تر از تو خواهند بود. عثمان گفت: رای صحیح همین است، ولی من شر و شروع به جنگ را دوست نمی دارم و عافیت و سلامت مردم را بیشتر می خواهم تا نامه امیرالمومنین (ع) و رای او به من برسد تا به دستور آن حضرت عمل نمایم. پس از احنف بن قیس، حکیم بن جبلة العبدی از بنی عمرو بن ربیع آمد و عثمان مضمون نامه طلحه و زبیر را برای او بیان نمود. حکیم بن جبلة نیز مانند احنف بن قیس به او پاسخ داد. حکیم به عثمان گفت: اجازه بده من با مردم به سوی آنان (اصحاب جمل) حرکت کنم. اگر در اطاعت امیرالمومنین (ع) وارد شدند که این امریست مطلوب و اگر نپذیرفتند با آنان مقابله به مثل می کنم. عثمان به او گفت: اگر نظر من این بود، خودم به سوی آنان حرکت می کردم. حکیم گفت: آگاه باش، به خدا سوگند، اگر آنان پس از ورود به این شهر به تو هجوم بیاورند، دلهای مردمی فراوان به طرف آنان تمایل می نماید و از این مقام که دارای تو را برکنار خواهند کرد و تو داناتری، عثمان پیشنهاد او را نپذیرفت. ابومخنف می گوید: وقتی که خبر نزدیکی و اشراف اصحاب جمل ب ه بصره به علی (ع) رسید، نامه ای به عثمان نوشت: (این نامه از بنده خدا زمامدار مومنین به عثمان بن حنیف ارسال می شود: اما بعد، این ستمگران تجاوزکار نخست با تعهد الهی با من بیعت کردند سپس آنرا نقض کردند و به شهر تو (بصره) هجوم آوردند آنان را

شیطان برای طلب چیزی که خدا به آن راضی نیست به سوی قلمرو حکومت تو راند. غضب خداوندی و تباه کردن او شدیدتر است، اگر آنان به طرف تو آمدند از آنان اطاعت و رجوع به وفا به عهد و پیمانی که بسته بودند و با همان عهد و پیمان از ما جدا شده‌اند طلب کن اگر آنان پذیرفتند، قدمشان را گرامی بدار مادامی که نزد تو هستند و اگر نپذیرفتند مگر تمسک به طناب نقض و مخالفت، پس اعلان جهاد و اقدام عملی بر جنگ نما تا خداوند میان تو و آنان حکم کند. خداوند بهترین داورانست. این نامه را از ربه برای تو نوشتم و اینک شتابان به سوی تو در حرکت، انشاءالله. این نامه را عبیدالله بن ابی‌رافع در تاریخ ۳۶ هجری نوشت. ابومخنف می‌گوید: (هنگامی که نامه علی (ع) به عثمان رسید، کسی را نزد ابوالاسود دوئلی و عمران بن الحصین الخزاعی فرستاد و به آن دو دستور داد که وضع آن قوم را بفهمند و آگاه شوند که برای چه به آن دیار آمده‌اند.

آن دو نفر به راه افتادند و به گودی‌های ابوموسی اشعری رسیدند، که اصحاب جمل در آنجا لشکر را متوقف ساخته بودند. آن دو نفر بر عایشه وارد شدند و به او اعتراض نموده، او را نصیحت کردند و به حساس بودن موقعیت آگاهش ساختند و او را به یاد خدا انداختند (یا او را به خدا سوگند دادند که منصرف شود) عایشه به آن دو نفر گفت: بروید و طلحه و زبیر را ملاقات کنید. آن دو از نزد عایشه برخاستند و زبیر را ملاقات کردند و از او قضیه را پرسیدند. او گفت: (ما برای مطالبه خون عثمان آمده‌ایم و می‌خواهیم مردم امر خلافت را میان خود به مشورت بگذارند تا مردم برای خود خلیفه انتخاب کنند.) آن دو نفر به زبیر گفتند: عثمان در بصره کشته نشده تا در بصره به خونخواهی عثمان اقدام شود و تو می‌دانی که قاتلان عثمان کیستند و کجا هستند. قطعی است که تو و رفیق (طلحه) و عایشه از شدیدترین مردم در هجوم علیه عثمان بودید و شما سه نفر مهمترین محرکان برای ریختن خون عثمان بودید، بنابراین، قصاص قتل او را درباره خود اجرا کنید. و اما اینکه می‌گویید: امر خلافت به (شوروی) ارجاع شود، چنین امر باطلی چگونه امکان‌پذیر است در صورتیکه که شما با کمال اختیار و بدون اکراه با علی (ع)

بیعت کرده‌اید! و توای زبیر، از آن موقع که در دفاع از امیرالمومنین (ع) (در روز رحلت رسول خدا (ص)) شمشیر کشیدی و می‌گفتی هیچ کس به خلافت شایسته‌تر از علی (ع) نیست، و از بیعت با ابوبکر خویشتن‌داری نمودی، زمان طولانی نگذشته است. ای زبیر، آن کار در آن روز کجا و این سخن تو در امروز کجا؟! سپس زبیر گفت: بروید و طلحه را ملاقات کنید. آنان برخاستند و به طرف طلحه رفتند، او را دیدند بسیار خشن‌تر و تندتر از زبیر و دارای تصمیمی نیرومند در برانگیختن فتنه و شعله‌ور ساختن آتش جنگ. آن دو نفر (ابوالاسود دوئلی و عمران بن حصین خزاعی دو فرستاده عثمان) به نزد عثمان بن حنیف برگشتند و خبر را به او دادند. ابوالاسود به عثمان گفت: یابن حنیف قدا تیت فانفر و طاعن القوم و جالد و اصبر (ای فرزند حنیف، به تو هجوم آورده‌اند برخیز و آماده باش و به این قوم (اصحاب جمل) با شمشیر حمله کن و تحمل نما و شکبیا باش). ابن حنیف گفت سوگند به حرم خدا و حرم رسول خدا (ص) قطعاً چنین می‌کنم و دستور داد منادی در میان مردم ندا داد که سلاح، سلاح، آماده باشید! مردم دور او جمع شدند. ابوالاسود اشعاری پر محتوی سرود و خواند. ابومخنف می‌گوید: اصحاب جمل حرکت کردند و

به مرید رسیدند. در آنجا مردی از بنی‌جشم برخاست و گفت: ای مردم، من فلان، مردی از جشم هستم. این مردم (اصحاب جمل) به سوی شما آمده‌اند، (از جایی آمده‌اند که پرنده و وحشی و درندگان در آنجا در امن و امانند؟) اگر برای طلب خون عثمان به طرف شما آمده‌اند، قاتلان او ما نیستیم، کسانی دیگر هستند. مردم، از من اطاعت کنید و آنان را به همانجا که از آن آمده‌اند برگردانید. اگر شما آنان را برنگردانید، از جنگ گزنده و فتنه ناشنوبی که هیچ کس و هیچ چیز را به حال خود نخواهد گذاشت، سالم و در امان نخواهید ماند. ابومخنف می‌گوید: در این موقع مردمی از اهل بصره سنگهای کوچک به طرف او انداختند. او هم ساکت شد. ابومخنف می‌گوید: اهالی بصره پیاده‌نظام و سوار در مرید جمع شدند. طلحه برخاست و به مردم اشاره کرد که ساکت شوند تا او خطبه بخواند. مردم بعد از کوشش زیاد سکوت کردند. طلحه گفت: اما بعد، عثمان بن عفان اهل سابقه و فضیلت بود... و یکی از زمامداران مسلمان بود که پس از ابوبکر و عمر دو صحابه رسول خدا (ص) بر شما حکومت کردند. این شخص کارهایی

کرد که ما از او ناراضی شدیم، رفتیم به سراغ او، و از او طلب رضایت کردیم.) او رضایت داد. سپس مردی با او خصومت و رزید که امر خلافت این امت را از روی غضب گرفت بدون رضایت و مشورتی با آنان!!!! و او را کشت!!!! و در این حادثه گروهی بی تقوی و ناشایست او را یاری کردند، او در حال احرام و بی گناه در حالیکه از گناهانش توبه کرده بود کشته شد! ای مردم، ما آمده ایم خون عثمان را مطالبه می کنیم و شما را دعوت به این امر می نمایم. اگر خدا ما را به قاتلان او مسلط کرد، آنان را به عنوان قصاص خواهیم کشت و سپس امر زمامداری را میان مسلمانان به (شوری) خواهیم گذاشت و این یک خلافت رحمت برای همه امت خواهد بود. هر کس امر زمامداری را بدون رضایت عموم مردم و بدون مشورت با آنها بگیرد، ملک او ضرر بار بوده و حوادث فراوانی را بدنبال خواهد داشت. سپس زبیر برخاست و سخنی مانند طلحه بیان کرد. مردمی از اهالی بصره برخاستند و رو به آنها گفتند: مگر شما با علی (ع) بیعت نکرده اید؟ پس چرا بیعت کردید و چرا آن را شکستید؟! گفتند: ما بیعت نکردیم و کسی بر گردن ما بیعت ندارد و جز این نیست که ما برای بیعت به اکراه مجبور شده بودیم!!!! عده ای گفتند: آن دو راست گفتند و سخن نیکو گفتند و راه ثواب را پیش گرفتند. عده ای دیگر گفتند: نه راست گفتند و نه در سخن واقعیت را آشکار کردند.

در این هنگام صداها بلند شد. ابومخنف می گوید: سپس عایشه در حالی که بر شترش سوار بود، روی آورد و با صدای بلند فریاد زد: ای مردم سخن را کم کنید و سکوت کنید و مردم برای شنیدن سخن او ساکت شدند. سپس عایشه گفت: عثمان در دین تغییر و تبدیل به وجود آورد، سپس همواره با توبه آن تغییر و تبدیل را می شست تا اینکه مظلوم و در حالیکه توبه کرده بود کشته شد. و عمده آنچه که موجب خصومت مردم با او شده بود، ضربه های تازیانه بود که می نواخت و این که جوانان را در راس امور حکومت قرار می داد و در غیر مورد شایسته از اشخاص حمایت می نمود! پس او را در حالیکه در احرام بود مانند شتر کشتند (... سپس عایشه قریش را ملامت کرد ... پس از سخنان تحریک آمیز عایشه) مردم به هیجان آمدند و با هم در آمیختند، بعضی گفتند عایشه صحیح می گوید. برخی دیگر گفتند: او را با این خلافت چکار! زیرا او زنی است مامور به اینکه در خانه خود بنشیند. (این سخن ماخوذ از کلام خداوندی در قرآن است که خطاب به زنهای پیامبر (ص) فرمود: و قرن فی بیوتکن و لا تبرجن تبرج الجاهلیه الاولی ای زنهای پیامبر)، (در خانه های خود قرار بگیرید و مانند روزگار جاهلیت اول، خود را در میان مردم آشکار نکنید)

(... سپس مردم از یکدیگر جدا و به دو گروه تقسیم شدند: گروهی با عثمان بن حنیف بودند و گروهی با عایشه و یاران او. اشعث بن سواد از محمد بن سیرین از ابی الخلیل نقل کرده است که او می گوید: وقتی طلحه و زبیر به مرید وارد شدند، نزد آنها آمدم در حالی که دور هم جمع شده بودند به آنها گفتم: (شما را به خدا و هم صحبت بودنتان با رسول خدا (ص) سوگند می دهم، چه چیزی شما را به این زمین ما آورده است؟ آنها پاسخی به من ندادند. سوالم را تکرار کردم. گفتند ما شنیدیم (شنیدیم) در این سرزمین شما دنیا وجود دارد، ما آمدم برای مطالبه این دنیا!!!! محمد بن سیرین از احنف بن قیس نقل کرده است که او هم وقتی که طلحه و زبیر را ملاقات کرد، آن دو، همان پاسخ اول (جز این نیست که آمده ایم برای طلب دنیا) را دادند. مدائنی هم مانند ابومخنف روایت کرده است. او می گوید علی علیه السلام در روز جمل ابن عباس را پیش از جنگ نزد زبیر فرستاد. او به زبیر گفت: امیرالمومنین (ع) سلام به تو فرستاده و از شما می پرسد مگر شما از روی اختیار و بدون اکراه با من بیعت نکردید؟ اکنون چه شده است که درباره من به شک و اضطراب افتاده اید و کشتن مرا حلال می دانید! زبیر جوابی نداشت، مگر

اینکه به من گفت: ما با ترسی شدید طمعی (در ملک دنیا) نموده ایم. ابواسحاق می گوید از (امام) محمد بن علی بن الحسین علیه السلام پرسیدم مقصود زبیر از جمله مزبور چه بود؟ آن حضرت فرمود: آگاه باش سوگند به خدا، رها نکردم ابن عباس را مگر مقصود زبیر را پرسیدم. او گفت: منظور این بود که ما با ترس شدید از این موضع گیری، طمع در به دست آوردن چیزی داریم که اکنون در دست شما است! محمد بن اسحاق از (امام) جعفر بن محمد علیه السلام از پدرش از ابن عباس نقل می کند: (علی (ع) روز جمل مرا با قرآنی باز که باد ورق های آن را بر هم می زند، به نزد طلحه و زبیر فرستاد و به من فرمود: به آنان بگو: این کتاب خدا

میان ما و شما حاکم باشد؟ شما چه می‌خواهید؟ آن دو پاسخی جز این نداشتند که گفتند: همان را می‌خواهیم که علی (ع) می‌خواهد. گویی آنان می‌گفتند: ما ملک را می‌خواهیم!! برگشتم نزد علی (ع) و جریان را به آن بزرگوار عرض کردم. قاضی‌القضاء (ره) از وهب بن جریر روایت کرده است که مردی از اهل بصره به نزد طلحه و زبیر آمد و به آنها گفت: برای شما فضیلت همصحبتی با پیامبر اکرم (ص) بود، به من خبر بدهید چیست علت این حرکت و جنگی که تصمیم به آن گرفته‌اید؟ آیا این حادثه چیز است که رسول خدا (ص) شما را به آن دستور داده است یا نظریه و رای است که برای خودتان مطرح گشته است؟ (در برابر این سوال بسیار ضروری) طلحه سکوت کرد و با انگشتش بر زمین می‌زد، ولی زبیر گفت: وای بر تو، ما شنیده‌ایم که اینجا پولهای زیادی است که آمده‌ایم از آن پولها بگیریم! قاضی‌القضاء این خبر (سکوت طلحه) را دلیل گرفته است بر اینکه طلحه توبه کرده است و زبیر هم اصراری به جنگ نداشته است. استدلال به وسیله این خبر برای اثبات چنان مدعی (توبه طلحه و عدم اصرار زبیر بر جنگ) بی‌اساس است. اگر این استدلال و آنچه که پیش از آن آمده است صحیح باشد دلیل بر حماقت شدید و زبونی بزرگ و نقص آشکار می‌باشد، کاش معلوم می‌شد که آن دو چه نیازی به چنین سخنی داشتند و اگر در دل داشتند چرا آن را مخفی نکردند! ابومخنف می‌گوید: طلحه و زبیر از مرید گذشتند و پس از مشاجره با یاران عثمان بن حنیف و دیگران مورد حمله مردم از مرد و زن قرار گرفتند تا به رابوقه رسیدند و سپس در سنجه دارالرزق فرود آمدند. ابومخنف می‌گوید: در اینجا بود که

عبدالله بن حکیم التمیمی با نامه‌هایی که طلحه و زبیر (برای برکنار کردن عثمان از خلافت) به او نوشته بودند وارد شد و به طلحه گفت: ای ابامحمد، آیا این نامه‌ها را شما برای من نوشته بودید؟ گفت: آری. عبدالله بن حکیم گفت: بنابراین، تو دیروز به ما نوشته و دستور می‌دادی که عثمان را از خلافت برکنار کنیم و او را بکشیم، پس از آنکه او را کشتی آمده‌ای خون او را از ما می‌خواهی؟! سوگند به جانم نظر تو این نیست، تو جز دنیا چیزی نمی‌خواهی. ساکت! اگر نظر تو این بود چرا وقتی که بیعت با علی به تو عرضه شد آن را پذیرفتی و با کمال اختیار و رضایت با او بیعت نمودی؟ سپس بیعت خود را شکستی، اکنون آمده‌ای که ما را در فتنه‌ای که به راه انداخته‌ای غوطه‌ور بسازی...! ابومخنف می‌گوید: سپس فردای آنروز، دو سپاه رویاروی هم صف‌آرایی کردند. عثمان بن حنیف در مقابل طلحه و زبیر ایستاد و گفت: شما را به خدا و عثمان سوگند می‌دهم، و آنان را به بیعت با علی (ع) متذکر شد. آنان گفتند: ما خون عثمان را مطالبه می‌کنیم. عثمان بن حنیف گفت: خون عثمان چه ارتباطی با شما دارد؟! فرزندان و پسرعموهای عثمان که شایسته‌تر به این ادعا می‌باشند، کجا هستند؟! نه هرگز، سوگند به خدا، منظور شما این مسئله بی‌اساس نیست، بلکه شما به علی (ع) حسادت می‌ورزید، زیرا دیدید که مردم بر زمامداری او اتفاق کرد

ند و شما به این امر برای خود امید بسته بودید و برای به دست آوردن آن تلاش می‌کردید. آیا در بدگویی از عثمان کسی شدیدتر از شما بود؟ در این موقع طلحه و زبیر دشنامی زشت به او دادند، و مادر او را نیز مورد سخنان ناشایست قرار دادند! عثمان به زبیر گفت: بدان سوگند به خدا، اگر صفیه و نسبت او با رسول خدا (ص) نبود، تو را (برای مخفی شدن) به سایه (تاریکی‌ها) می‌کشاندم). سپس رو به طلحه کرده و گفت: ای فرزند صعبه، قضیه مابین من و تو بزرگتر از آنست که با سخن بیان شود. اگر این دو مسئله نبود، به شما می‌فهماندم آنچه را که شما را مضطرب بسازد. خداوند، تو میدانی که من حقیقت امر را به این دو مرد متذکر شدم و برای آن دو عذری در ارتکاب خطایی که در پیش گرفته‌اند، نمانده است. سپس عثمان بن حنیف به اصحاب جمل حمله کرد و جنگی سخت میان آنان در گرفت. سپس از یکدیگر جدا شدند و قرار گذاشتند صلحنامه‌ای مابین خود بنویسند. صلحنامه به ترتیب زیر نوشته شد: (اینست مواد صلحی که عثمان بن حنیف انصاری و کسانی که با او هستند از مومنان از شیعه امیرالمومنین علی بن ابیطالب (ع) با طلحه و زبیر و کسانی از مومنین و مسلمانان که با آن دو و از پیروان آنان می‌باشند: ۱-

برای عثمان بن حنیف است که حکومت‌نشین و رجه و مسجد و بیت‌المال و منبر در اختیار او باشد. ۲- برای طلحه و زبیر و همراهان آنهاست که هر جایی را از بصره برای فرود آمدن در آن، انتخاب کنند. ۳- هیچ یک از طرفین نباید ضرری در راه و در

پیرامون درها و بازار و مدخل چشمه سارها و رودخانه‌ها و دیگر مرافق (عمومی) برسانند، تا امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام حاضر شوند، پس اگر بخواهند در آن چه که امت اسلامی داخل شده است، وارد شوند و اگر خواستند هر کسی به آنچه که می‌خواهد ملحق شود چه جنگ بخواهد یا صلح، بیرون برود یا در همین جا اقامت کند. ۴- دو گروه با این صلحنامه که نوشته شد، عهد و پیمان خداوندی می‌بندند مانند شدیدترین عهد و پیمانی که خداوند با یک پیامبر بسته است. این نامه مهر شد و عثمان بن حنیف برگشت تا وارد عمارت حاکم‌نشین شد و به یارانش گفت: خداوند شما را رحمت کند نزد خانواده‌تان برگردید و اسلحه را بر زمین بگذارید و زخمی‌ها را مداوا کنید. چند روز به همین منوال توقف نمودند. ابن ابی‌الحدید نقل می‌کند که طلحه و زبیر پس از این، برای جمع‌آوری مردم و نیرو به تلاش و تقلا افتادند و گفتند که: وقتی علی (ع) از راه برسد، با ا

ین ضعف که ما داریم، توانایی مقابله با او را نخواهیم داشت... سپس هنگامی که کار طلحه و زبیر پایان گرفت، با اصحاب خود در یکی از شبها که تاریک بود و باد می‌وزید و باران می‌بارید، (با وجود آن عهدنامه که می‌بایست مسجد در اختیار عثمان بن حنیف باشد) در موقع نماز صبح در حالی که زره به تن کرده و روی آن زره لباس پوشیده بودند، وارد مسجد شدند! در حالی که عثمان بن حنیف جلوتر از آنها وارد شده و اقامه نماز گفته شده بود، عثمان برای نماز پیش رفت، ولی یاران طلحه و زبیر او را به عقب کشیدند و زبیر را برای نماز پیش آوردند. سباجه آمدند و زبیر را به عقب بردند و عثمان را جلو آوردند. بار دیگر اصحاب زبیر بر آنان غلبه کردند و زبیر را پیش کشیدند و عثمان را به عقب انداختند. این گلاویزی تا نزدیک طلوع آفتاب ادامه داشت. اهل مسجد فریاد زدند: ای اصحاب محمد (ص)، آیا خدا نمی‌ترسید! نزدیک است آفتاب طلوع کند. زبیر غلبه کرد و نماز را برای مردم خواند! هنگامی که از نماز منصرف شد به یاران مسلح خود فریاد زد که عثمان بن حنیف را بگیرید! عثمان را پس از آنکه با مروان زد و خورد با شمشیر نمودند، گرفتند. وقتی که عثمان اسیر شد ضربه‌های کشنده بر او وارد آوردند

و ابروها و مژه‌های چشمان و تمامی موی سر و صورتش را کندند!! و سپس سباجه را که هفتاد مرد بودند با عثمان بن حنیف نزد عایشه بردند. عایشه به ابان بن عثمان گفت: عثمان را گردن بزن، زیرا قبیله انصار بود که پدرت را کشت و به کشتنش یاری کرد!! عثمان بن حنیف فریاد زد: ای عایشه و ای طلحه و ای زبیر، برادرم سهل بن حنیف جانشین علی بن ابیطالب (ع) در مدینه است و سوگند به خدا، اگر چنین کاری را مرتکب شوید، قطعی است که برادرم شمشیر بر فرزندان و پدران و خاندان و وابستگانتان فرود آورد و کسی از شما را زنده نخواهد گذاشت. آنان از کشتن عثمان خودداری کردند، زیرا ترسیدند سهل بن حنیف به خانواده و دودمان آنها در مدینه حمله کند و از آنان انتقام بکشد لذا او را رها کردند. عایشه پیغامی به زبیر فرستاد که سباجه را بکش زیرا خبر به من رسیده است که آنان به تو چه کرده‌اند!!! راوی می‌گوید: سوگند به خدا زبیر آنان را مانند گوسفند سر برید!! متصدی این کار فرزندش عبدالله بن زبیر بود. شماره این ذبح‌شدگان هفتاد مرد بود. گروهی از این سباجه که نگهبانان بیت‌المال بودند، زنده مانده بودند، زبیرشانه با لشکری به سوی آنان رفت و لشکریان ضربه‌های مهلک بر آنان وار

د ساختند و پنجاه نفر از آنان را گرفتند و با شکنجه سخت آنان را کشتند!!! ابومخنف می‌گوید: صعقب بن زهیر می‌گوید: سباجه‌ای که در آن روز کشته شدند چهار صد مرد بودند. سباجه اولین کسانی از مسلمانان بودند که گردنشان در حال زجر و شکنجه زده شد. و عثمان بن حنیف را مخیر کردند میان اینکه در بصره ماند یا به علی (ع) ملحق شود. او رفتن به نزد علی (ع) را انتخاب کرد. وقتی که به حضور امیرالمومنین رسید و او را دید، گریه کرد و گفت وقتی که از تو جدا شدم مردی پیر بودم اکنون پسر بی‌مو آمده‌ام!! علی (ع) فرمود: انا لله و انا الیه راجعون (ما از آن خداییم و همه ما به سوی او برمی‌گردیم). سپس ابن ابی‌الحدید داستان جنگ حکیم بن جبلة را با گروه طلحه و زبیر که با سیصد نفر از قبیله عبدالقیس آمده بود بیان نموده است که با غلبه یاران طلحه و زبیر بر حکیم، بصره به روی یاران این دو نفر باز شد و مانعی نماند، در این هنگام مابین این دو شیخ درباره نماز گزاردن اختلاف شد و هر یک از آن دو می‌خواست نماز را متصدی شود، زیرا هر یک از آن دو اگر در پشت سر دیگری نماز می‌خواند،

علامت تسلیم شدن او به کسی بود که نماز را اقامه کرده بود! عایشه مابین آن دو را چنین اص

لاح کرد که نماز را یک روز عبدالله بن زبیر اقامه کند و روز دیگر محمد بن طلحه. ابومخنف می گوید: سپس طلحه و زبیر در بیت‌المال بصره داخل شدند. وقتی که اموال بیت‌المال را دیدند، زبیر گفت: (وعدکم الله مغنم کثیره تاخذونها فعجل لکم هذه) خداوند غنیمت‌های فراوانی به شما وعده داده است که آنها را به دست بیاورید، این اموال را برای شما به جلو انداخت!!! و ما به این اموال از مردم بصره شایسته‌تریم و همه آن اموال را گرفتند. هنگامی که علی علیه‌السلام بر اصحاب جمل پیروز شد، همه آنها را به بیت‌المال برگرداند و در میان مسلمانان تقسیم فرمود. برای تکمیل اطلاع از جنگ جمل مراجعه فرمایید به شرح نهج‌البلاغه ابن ابی‌الحدید، ج ۱ از صفحه ۲۴۷ تا صفحه ۲۶۶ (سخنان شماره ۱۲ و ۱۳) و ج ۲ از صفحه ۱۶۲ تا صفحه ۱۷۰ و خطبه ۳۳ از صفحه ۱۸۵ تا صفحه ۱۸۸ و ج ۶ از صفحه ۲۱۵ تا صفحه ۲۲۹ خطبه ۷۹. تحلیلی درباره حادثه جمل یک ذهن آگاه و دقیق با کسب اطلاعی از جریان حادثه جمل و انگیزه و نتایج آن و همچنین بروز چگونگی شخصیت‌هایی که خود را در آن حادثه (آنچنانکه هستند) نشان دادند، به خوبی می‌تواند عظمت اسلام و کسانی که واقعا آنرا پذیرفته بودند، همچنین محصول گروه‌بن

دی در جامعه مسلمین را بفهمد. ما با یک تحلیل اختصاری چند مسئله را در این مبحث مطرح می‌نماییم: مسئله یکم- علم غیب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که جریان عوعو کردن سگهای آب بنی‌حواب را برای همسرشان عایشه خبر داده بودند و عین همان قضیه اتفاق افتاد. و همانطور که در گذشته گفتیم: عصامه بن قدامه از عکرمه از ابن عباس نقل می‌کند که روزی پیامبر اکرم (ص) به زنه‌های خود که دور او جمع شده بودند، فرمودند: (ایکاش می‌دانستم کدام یک از شما زنها صاحب شتر پرمو خواهد گشت (که در موقع عبور) سگهای حواب به او عوعو خواهند کرد (در این حادثه که برای این همسر اتفاق خواهد افتاد (جنگ جمل) مردم زیادی کشته خواهند شد که همه آنها داخل آتش خواهند گشت و آن زن نجات پیدا خواهد کرد پس از آنکه او هم در معرض قتل قرار خواهد گرفت) این همسر به اتفاق تمامی تواریخ عایشه بوده است، رسول خدا (ص) بنا به روایت راویان از آن جله ابومخنف مشخصا از عایشه نام برده و چنین خطاب فرمود: ایاک یا حمیراء ان تکونیها. (پرهیز ای عایشه، مبادا که تو باشی). مسئله دوم- هنگامی که عایشه سخن رسول خدا (ص) را که فرمود (در موقع عبور برای جنگ با علی (ع) سگهای حواب به او عوعو خوا

هند کرد، به یاد آورد، دو بار گفت: مرا برگردانید) زبیر گفت: آرام باش، خدا رحمت کند، فرسخ‌هایی زیاد از آب حواب گذشته‌ایم!! عایشه گفت: (آیا شاهد داری که این سگها که عوعو می‌کنند مال آب حواب نیستند؟ زبیر و طلحه پنجاه نفر عرب را آماده کردند که برای آنان مزدی قرار دادند، آنان نیز شهادت دادند و قسم خوردند که این آب، آب حواب نیست!!!! این بود اولین شهادت زور (دروغین) در اسلام آیا این جریان با این اصل که (هر کس پیامبر را دیده و مدتی را در خدمت او بسر برده و از او حدیث شنیده است، عادل و مجتهد می‌باشد، تناقض ندارد؟! مسئله سوم- طلحه و زبیر و همسر پیامبر اکرم (ص) و دیگر شخصیت‌های اداره‌کننده اصحاب جمل همانها بودند که مردم را علیه عثمان تحریک نموده و آنان خون او را ریخته بودند!!!! این هم یک تناقض. مسئله چهارم- در نامه امیرالمومنین علیه‌السلام به عثمان بن حنیف چنین آمده است: (ستمکاران با خدا (درباره بیعت با من) عهد بستند و آنان را شکستند و اینک به شهری که در تصرف توست روی آورده‌اند و شیطان آنان را برای به دست آوردن چیزی که خدا به آن راضی نیست به سوی شما رانده است. آیا آن اشخاص که خداوند به آنان وعده بهشت داده است می‌توانند

دستاویز شیطان قرار بگیرند!!) مسئله پنجم- ابوالاسود دلی و عمران بن الحصین از طرف عثمان بن حنیف برای استعلام منظور و وضع اصحاب جمل رهسپار مکان آنان شدند، نخست نزد عایشه رفتند و با او به گفتگو پرداختند و او را نصیحت کردند و خدا را به یاد او انداختند او را در خویشتن‌داری از منظورش به خدا سوگند دادند. عایشه به آن دو پاسخ نداد و آنها را به نزد طلحه و زبیر فرستاد و آنان نزد زبیر رفتند و از او درباره تصمیمی که گرفته بود، پرسیدند زبیر به آن دو گفت: آمده‌ایم خون عثمان را مطالبه

کنیم و مردم را وادار به رجوع به شوری در امر زمامداری نماییم تا برای خودشان خلیفه تعیین کنند!! آن دو نفر به زبیر گفتند: عثمان در بصره کشته نشده است تا خون او را در بصره بخواهید و تو بهتر از همه می‌دانی که قاتلان عثمان کیستند و کجایند. ای زبیر تو و رفیقت (طلحه) و عایشه دشمن‌ترین مردم به عثمان و بزرگترین تحریک کننده برای ریختن خون او بودید، پس نخست خود را قصاص کنید. و اما اینکه می‌گویید خلافت را به شوری واگذار کنیم، شما چگونه می‌توانید چنین کاری را انجام بدهید در صورتی که شما با اختیار و بدون اکراه با علی (ع) بیعت کرده‌اید؟! و تو ای ابو عبدالله (زبیر)

(ر) هنوز زمانی از آن قضیه نگذشته است که شمشیر به دست در روز رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله ایستادی و می‌گفتی هیچ کس به خلافت شایسته‌تر و سزاوارتر از علی بن ابیطالب (ع) نیست و تو بودی که از بیعت با ابوبکر امتناع ورزیدی. آن کارها با سخن امروز تو چگونه سازگار است؟! زبیر هم پاسخی نداد و گفت بروید طلحه را ملاقات کنید. آمدند نزد طلحه و او را خشن‌تر و مقاوم‌تر و دارای تصمیم قوی‌تر در برانگیختن فتنه و شعله‌ور ساختن آتش جنگ دیدند. لذا به طرف عثمان بن حنیف برگشتند و خبر از آنچه که گفته بودند و شنیده بودند، دادند. در این گفتگوها حتی یک جمله قابل قبول از طلحه و زبیر دیده نمی‌شود. مسئله ششم- وقتی که اصحاب جمل در نزدیکی بصره به مرید رسیدند، مردی از قبیله بنی‌جشم برخاست و گفت: ای مردم، منم فلاں کس جشمی (نام خود را گفت) این مردم (اصحاب جمل) از مکانی آمده‌اند که پرنده و وحشی و درنده در آنجا در امن و امانند. اگر آنان برای مطالبه خون عثمان آمده‌اند، کسانی دیگر غیر از ما خون او را ریخته‌اند. ای مردم از من اطاعت کنید و آنان را به همان جا برگردانید که از آنجا آمده‌اند. اگر چنین کاری را انجام ندهید، از جنگی گزنده و فتنه‌ای کور ک

ه چیزی را به حال خود نخواهد گذاشت سالم نخواهید ماند. مسئله هفتم- آن دو شیخ (طلحه و زبیر) بیعت کرده بودند و تعهد الهی به پذیرش خلافت علی (ع) داده بودند. طلحه و زبیر برای به دست آوردن مقام و مال و منال چند روزه دنیا در صدد انکار آن برآمدند و گفتند: ما با اکراه با علی (ع) بیعت کرده بودیم. آیا این انکار از نظر فقهی و سیاسی مسموع است؟! مسئله هشتم- عایشه می‌گوید: عثمان اموری را در اسلام تغییر داد و تبدیل نمود، سپس همواره خطاهای خود را با توبه می‌شست تا اینکه او را مظلوم کشتند!! کاش در این جملات بااهمیت‌ترین عللی که هجوم‌کنندگان به عثمان منظور نموده بودند. توضیح داده می‌شود، همچنین لازم بود که نتیجه تکرار و تعدد توبه مورد توجه قرار می‌گرفت که در مردم اطمینانی برای عمل دائمی زمامدار (که هرگز منحرف نخواهد گشت) باقی نمی‌گذاشت و باعث شدت امر می‌گشت. مسئله نهم- اصرار و تاکید که طلحه و زبیر برای خونخواهی عثمان داشتند، چند سوال را پیش می‌آورد که آنان هیچگونه پاسخی درباره آنان نه در این دنیا داشتند و نه در آخرت خواهند داشت. ۱-

مگر امیرالمومنین (ع) در روزهای محاصره عثمان جدی‌ترین تلاش را برای نجات او و برطرف کردن محاصره انجام نداد؟! مگر چند بار عثمان را نصیحت نفرمود و از دخالت دادن مروان در کارهای حکومت بر حذر نداشت؟! ۲- عثمان در موقعی که در محاصره بود به وسیله ابن عباس نامه‌ای به امیرالمومنین علیه‌السلام فرستاد. در آن نامه نوشته بود چون مردمی که علیه او شورش کرده‌اند، نام او را برای خلافت فریاد می‌زنند، لذا ایشان (علی (ع)) از مدینه به سوی یبوع که در آنجا زمین و باغ داشت خارج شود (پیش از آن هم چنین پیشنهادی کرده بود) امیرالمومنین فرمود: ای ابن عباس، نظر عثمان جز این نیست که من برای او شتری آبکش با دلو بزرگ باشم، پیای بروم و بیایم. به من پیام فرستاده بود که از مدینه خارج شوم، سپس سفارش کرد برگردم سپس اکنون نامه به وسیله تو فرستاده است که بیرون بروم!! (اکنون چه کنم) سوگند به خدا، آنقدر از او دفاع کردم که می‌ترسم ایندفعه گنهکار باشم! ۳- امیرالمومنین (ع) در نامه‌ای به اهل کوفه در موقع حرکت به سوی بصره چنین نوشت: (این نامه از بنده خدا، علی زمامدار مومنان به اهل کوفه که پیشتاز یاران و دارای منزلتی بالا در میان عرب می‌باشند، بعد از حمد و ثنای خداوندی، من درباره حادثه عثمان خبری به شما بدهم که شنیدنش مانند دیدنش باشد. مردم به او طع

نه زدند (و به کارهایش خرده گرفتند) من مردی از مهاجرین بودم، اکثر ملاقات خوشی او را می‌خواستیم و اندکی او را ملاقات

می‌کردم. در حالی که کمترین کاری که طلحه و زبیر درباره عثمان پیش گرفته بودند، خشونت بود و رنجاندن و ناتوان ساختن او بود. و از عایشه پدیده ناگهانی و شدید غضب درباره عثمان بود که از وی بروز نمود، گروهی از مردم بر سرش تاختن آوردند و او را کشتند و مردم بدون جبر و اکراه و با کمال اختیار با من بیعت کردند. ۴- سوگند به جانم ای معاویه، اگر با دید عقلت بنگری نه با هوی و هوس (کورکننده) خواهی دید بیزارتترین (برکنارترین) مردم از خون عثمان منم و به یقین خواهی دانست من از وی برکنار بوده‌ام. ۵- ای معاویه، گمان می‌کنی برای خونخواهی عثمان آمده‌ای! (قطعاً بهتر از همه دانی) که خون عثمان را در کجا و چه کسانی ریخته‌اند. برو از همانجا و از همان اشخاص خون عثمان را مطالبه کن. مسئله دهم- اشعث بن سواد از محمد بن سیرین از ابی‌الخلیل نقل می‌کند: وقتی که طلحه و زبیر در مرید فرود آمدند، نزد آنها رفتم و آنها را دیدم که دور هم جمع شده بودند، گفتم: شما را به خدا و هم صحبت بودن با رسول خدا (ص) سوگند می‌دهم، چه انگیزه‌ای باعث شده است

ست که به این سرزمین ما آمده‌اید پاسخی به من نگفتند، سوالم را تکرار کردم. و طلحه و زبیر گفتند: ما شنیده‌ایم که در این سرزمین شما دنیا (مقام و مال و منال دنیا) وجود دارد، لذا ما آمده‌ایم آنرا می‌خواهیم این پاسخ را آن دو نفر به احنف بن قیس هم داده‌اند. مسئله یازدهم- مدائنی روایتی مانند ابومخنف نقل کرده می‌گوید: علی علیه‌السلام در روز جمل ابن‌عباس را پیش از شروع جنگ به نزد زبیر فرستاد ابن‌عباس به زبیر گفت: امیرالمومنین به شما سلام کرده و به شما می‌گوید: مگر تو با اختیار و بدون اکراه با من بیعت نکرده بودی؟ اکنون چه چیزی تو را درباره من متزلزل کرده است که جنگ با من را تجویز نموده‌ای؟! ابن‌عباس می‌گوید: زبیر پاسخی نداشت، فقط گفت با یک ترس شدید، طمع داریم و غیر از این چیزی نگفت. (ترس از شکست، طمع در مقام و طمع در مال و جاه دنیا!) مسئله دوازدهم- روز جنگ، صفها برای کارزار رویاروی هم قرار گرفت. عثمان بن حنیف به همراه یارانش به میدان آمد و به آن دو نفر گفت: شما را به خدا و حق اسلام سوگند می‌دهم و آن دو را به بیعتی که با امیرالمومنین علیه‌السلام کرده بودند متذکر ساخت. آن دو نفر گفتند: ما به خونخواهی عثمان آمده‌ایم. عثمان گف

فت: خون عثمان چه ارتباطی با شما دارد! کجا هستند فرزندان و پسر عموهای عثمان که به این خونخواهی سزاوارتر از شما و دیگر مردمند؟ سوگند به خدا، مسئله این نیست که شما بهانه کرده‌اید، بلکه آنچه گلوی شما را می‌فشارد، حسادت بر آن مرد (علی (ع)) است، زیرا همه مردم برای بیعت با آن مرد اتفاق نظر پیدا کرده، اجتماع کردند و شما آرزو داشتید امر زمامداری از آن شما باشد. آیا کسی شدیدتر و خشن‌تر از شما درباره عثمان وجود داشت (آن دو شیخ به جای پاسخ منطقی، زشتترین فحش و دشنام را به عثمان بن حنیف دادند و (حتی) مادرش را هم در این فحاشی بی‌نصیب نگذاشتند!!!) عثمان به زبیر گفت: اگر صفیه و منزلت او در نزد پیامبر اکرم (ص) نبود، تو را برای فرار از واقعیاتی که درباره تو اظهار می‌کردم، به مخفی‌گاه تاریک می‌کشاندم، آنگاه رو به طلحه نمود و چنین گفت: (اما داستان مابین من و تو ای فرزند صعبه بالاتر از آنست که با سخن ادا شود، اگر امر چنین نبود به شما دو نفر حقایقی را می‌فهماندم که سخت شما را ناراحت می‌کرد. سپس عثمان رو به سوی آسمان کرد و گفت: خداوندا، من با دلایلی که آوردم عذر این دو مرد را قطع کردم. مسئله سیزدهم- عثمان بن حنیف به اصحاب جمل حمله

ای سخت نمود و جنگ شدیدی میان دو گروه در گرفت، سپس از یکدیگر جدا شدند و مصالحه کردند که معاهده صلح میان آن دو گروه نوشته شود. متن معاهده‌نامه چنین نوشته شد: اینست آن مصالحه‌نامه‌ای که عثمان بن حنیف انصاری و کسانی از مومنین و شیعیان امیرالمومنین علی بن ابیطالب (ع) با طلحه و زبیر و کسانی از مومنین و مسلمین که با آن دو نفر و از پیروانشان هستند، مقرر داشتند و نوشتند: دارالاماره (حاکم‌نشین) و رحبه و مسجد و بیت‌المال و منبر در اختیار عثمان بن حنیف قرار می‌گیرد و طلحه و زبیر و کسانی که با این دو نفر هستند در هر جا از بصره که بخواهند می‌توانند فرود آیند و هیچ یک از طرفین ضرری در راه و بازار و جایگاه آب و اماکن استراحت عمومی به یکدیگر وارد نیاورند تا آنگاه که امیرالمومنین (ع) وارد بصره شود، در این موقع اگر خواستند در جمع مومنین و مسلمین داخل می‌شوند و اگر خواستند هر گروهی دنبال آنچه که می‌خواهد و دوست دارد چه جنگ و

چه صلح و چه اقامت در بصره و چه خروج از آن، می‌رود. و بر ذمه هر دو گروه است عهد خداوندی و پیمان او و شدیدترین مسئولیتی که خدا بر یک پیامبر مقرر می‌دارد و نامه مهر شد و عثمان بن حنیف به دارالاماره برگشت و به یاران خود گفت: خداوند شما را رحمت کند برگردید نزد خانواده‌هایتان و اسلحه را بر زمین گذارید و زخمی‌هایتان را مداوا کنید. چند روز به همین منوال گذشت. سپس طلحه و زبیر گفتند: (اگر علی (ع) از راه برسد و ما در این حال ناتوانی و اندک باشیم گردنهای ما را می‌گیرد، لذا اتفاق نظر کردند که با قبایل به مراسلات پردازند و عرب را به خودشان متمایل بسازند. در نتیجه پیامها به سوی چشمگیران مردم و روسا فرستاده آنان را به خونخواهی عثمان و برکنار کردن علی (ع) از خلافت و بیرون راندن عثمان به حنیف از بصره دعوت کردند. چند قبیله این دعوت را اجابت نمودند. مسئله چهاردهم - وقتی که کار بر طلحه و زبیر هموار گشت در یک شب تاریک که باد و بارانی بود با یارانشان در حالی که زره را از زیر و لباس را از رو پوشیده بودند، حرکت کردند و نزدیک بامداد به مسجد رسیدند. عثمان بن حنیف جلوتر از آنان به مسجد آمده بود و نماز برقرار شد، عثمان بن حنیف برای امامت پیش رفت، یاران طلحه و زبیر او را عقب کشیدند و زبیر را پیش آوردند. سبابجه (توضیح این لغت در مباحث گذشته داده شده است) که پاسبانان و نگهبانان بیت‌المال بودند آمدند و زبیر را عقب کشیدند و عثمان را پیش آوردند..

. بالاخره زبیر پیروز شد و به یاران مسلح خود فریاد زد: بگیرید عثمان بن حنیف را! پس از آنکه عثمان با مروان بن حکم زد و خورد کردند عثمان را تا حد مرگ زدند، ابروها و مژه‌ها و همه موی سر و صورتش را کردند. سپس نگهبانان بیت‌المال را با عثمان به نزد عایشه بردند. عایشه به ابان بن عثمان گفت: عثمان بن حنیف را ببر بیرون و سرش را بزن!! زیرا انصار پدر تو را کشتند و به کشتنش یاری کردند!! عثمان گفت: ای عایشه، ای طلحه و ای زبیر، برادرم سهل بن حنیف جانشین علی بن ابیطالب (ع) در مدینه است و سوگند به خدا می‌خورم اگر مرا بکشید، یقین بدانید که شمشیر در فرزندان و پدران و دودمان و گروهتان به کاراندازد و کسی را از شما زنده نگذارد. با شنیدن این تهدید از کشتن عثمان خودداری نمودند. مسئله پانزدهم - عایشه به زبیر پیام فرستاد که سبابجه (نگهبانان بیت‌المال) را بکش زیرا شنیدم به تو اهانت کرده‌اند (آیا مجازات اهانت به یک فرد آنهم با نیت حفظ جامعه از فتنه و فساد، کشتن ۷۰ نفر است!!!) راوی می‌گوید: سوگند به خدا، زبیر آن نگهبانان را که ۷۰ نفر بودند مانند گوسفند سر بردید!!! متصدی این قتل عام عبدالله پسر زبیر بود. گروهی از آن نگهبانان مانده بودند که

بیت‌المال را شدیداً حفاظت می‌کردند. نگهبانان گفتند ما بیت‌المال را به شما تحویل نمی‌دهیم تا امیرالمومنین (ع) وارد شود. زبیر شبانه با لشکری به سوی آنان حرکت کرد و با آنان به کارزار پرداخت و ۵۰ اسیر از آنان گرفت و همه آنها را با زجر و شکنجه کشت!!! صقب بن زبیر می‌گوید: شماره کشته شدگان نگهبانان در آن روز ۴۰۰ نفر بود. مسئله شانزدهم - نگهبانان بیت‌المال (سبابجه) اولین گروه از مسلمانان بودند که گردنکشان با زجر و شکنجه زده شد!! و حيله گری طلحه و زبیر درباره عثمان بن حنیف، اولین مکاری و حيله پردازی در اسلام بود!! مسئله هفدهم - پس از آنکه طلحه و زبیر غلبه کردند، داخل بیت‌المال شدند، همه مال را گرفتند و گفتند ما از مردم بصره برای این مال شایسته‌تریم پس از آنکه امیرالمومنین (ع) غلبه کرد همه اموال غارت شده را بر بیت‌المال مسلمین برگرداند و آنها را میان همه مسلمانان تقسیم فرمود. مسئله هیجدهم - پس از آنکه امیرالمومنین علیه‌السلام مردم یاغی را در بصره مغلوب ساخت، دستور داد با صدای بلند اعلان کنند: ۱- هیچ مجروحی را نکشند. ۲- و هر کس که از معرکه جنگ روی گرداند، او را تعقیب نکنند. ۳- هیچ پرده و پوشاکی را کنار نزنند ۴- اموالی را غار

ت نکنند. و هیچ زنی را به هیجان در نیاورند. ۵- و هیچ کشته شده‌ای را مثله نکنند. عمار بن یاسر گفت: نظرتان درباره اسیر کردن اولاد دشمن چیست؟ علی (ع) فرمود: من راهی بر آنان نمی‌بینم، جز این نیست که ما با کسی به کشتار برخاستیم که با ما به کشتار پرداخت. یکی از قاریان قرآن از یاران علی (ع) عرض کرد اولاد و اموال آنان (دشمنان) را بین ما تقسیم کن و اگر چنین تقسیمی جایز نیست، پس کدامین علت خون آنان را حلال ولی اموالشان را ممنوع ساخت؟ امیرالمومنین (ع) فرمودند: اما کودکان که در

جامعه اسلامی (هجرت) زندگی می‌کنند، ما راهی بر آنها نداریم و نمی‌توانیم آنان را تقسیم کنیم. و جز این نیست که ما کسانی را کشتیم که علیه حکومت قانونی اسلام طغیان کردند و با ما به کشتار برخاستند. عمار عرض کرد: پس آنان را که روی از جنگ برگرداندند و یا جراحت برداشتند، تعقیب نکنیم. علی (ع) فرمود: نه، زیرا ما به آنان امان داده‌ایم و فرمود: (به زنده‌های کشته شده‌گان از اهل بصره دستور دهید عده بگیرند و اگر اسیری را از آنان (اصحاب جمل) آوردند اگر کسی را کشته (یا در کشتار شرکت نموده است)، کشته شود و اگر دلیلی بر قتل و یا شرکت در قتل وجود نداشته باشد آزاد شود). این

بود هویت و آرمان‌ها و رفتارهای علی (ع) و یارانش در برابر آتش‌افروزان جنگ جمل مانند طلحه و زبیر و یاران آنان با آن هویت و آرمان‌ها و رفتارهایشان. حال هر محقق صاحب‌نظر که از وجدان علمی و دریافت ارزشهای عالی انسانی برخوردار است، می‌تواند با توجه به اصول و مبانی عالی اسلام و راهنمایی‌های عقل سلیم، داوری خداپسند در قضایای مورد بحث داشته باشد. فوالله لو لم یصیبوا من المسلمین الا رجلا واحدا معتمدین (معتمدین) لقتله بلا جرم جره لعل لی قتل ذلک الجیش کله اذ حضوره فلم ینکروا و لم یدفعوا عنه بلسان و لا ید. دع ما انهم قد قتلوا من المسلمین مثل العده التي دخلوا بها علیهم. (سوگند به خدا، اگر آنان از مسلمانان تنها یک فرد را از روی تعهد و بدون ارتکاب جرم می‌کشتند، کشتن همه آن لشکریان برای من حلال بود، زیرا آنان حاضر بودند و آن جنایت وقیح را منکر نشدند، نه با زبان از مقتول مظلوم دفاع کردند و نه با دست!) ایستادن و تماشا کردن جنایت وقیح قتل نفس با علم به ممنوعیت شدید آن و با قدرت بر جلوگیری از آن مساوی همان قتل نفس است. ۱- با توجه به بدیهی بودن ممنوعیت شدید قتل نفس در جامعه اسلامی، بلکه در همه جوامع و ملل، ۲- با توجه به اینکه مطابق

کلام خداوندی من قتل نفسا بغیر نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا و من احیاهما فکانما احیا الناس جمیعا. (هر کس یک انسان را بدون عنوان قتل نفس یا فساد در روی زمین بکشد مانند اینست که همه انسانها را کشته و هر کس یک انسان را احیاء کند مانند اینست که همه انسانها را احیاء نموده است) ۳- با توجه به اینکه ایستادن و تماشا کردن کشتن یک انسان مظلوم با وجود قدرت بر جلوگیری از آن، مساوی حلال تلقی کردن این پدیده حرام است که از شدیدترین محرمات و مانند شرکت در قتل است، ۴- با توجه به اینکه پیمان‌شکنان با شرکت در ایجاد صحنه کشتار مسلمانان و تقویت ستمکارانی که بدون علت مجوز، مردم باایمان را با بدترین شکنجه‌ها کشتند و مصداق کامل- روشن فساد در روی زمین را به وجود آوردند که این پدیده مستقلا موجب شدیدترین کیفرها از قتل گرفته تا تبعید از جایگاه زندگی برای آنان می‌باشد، ۵- با توجه به پاسخی که امیرالمومنین علیه‌السلام به ابوبرده بن عوف الازدی فرمودند (که ذیلا- متذکر می‌شویم) با توجه به همه این امور، معنا و علت سخن امیرالمومنین (ع) که اگر آنان یک مسلمان را می‌کشتند، کشتن همه آنان برای من جایز بود) روشن می‌گردد. ابوبرده بن عوف

الازدی پس از اولین خطبه علی (ع) پس از برگشتن از بصره به کوفه، چنین سوال کردند: (یا امیرالمومنین آنان که در پیرامون عایشه و طلحه و زبیر بودند به چه علتی کشته شدند؟) آن حضرت چنین پاسخ دادند: (آنان شیعیان و کارگزاران و برادر ربیعہ عبدی رحمه الله علیه را در جمعی از مسلمانان کشتند، زیرا آنان به اصحاب جمل گفتند ما مانند شما پیمان‌شکنی نمی‌کنیم و مانند شما حیلہ گری به راه نمی‌اندازیم. اصحاب جمل بر همه آنان حمله بردند و آنان را کشتند. از آنان خواستم قاتلان برادران مرا به من تحویل بدهند تا قصاص مقتولین را از آنان بگیرم. سپس کتاب خداوندی مابین من و آنان حکم (حاکم) باشد. آنان از دادن پاسخ مثبت به این پیشنهاد من خودداری کردند و با من و یاران من به کشتار برخاستند، در صورتی که در گردن آنان بیعت من با خون هزار (یا هزاران) شهید بود. من به این علت با آنان به کشتار برخاستم آیا باز تو در این جریان شک داری؟! ابوبرده گفت: من تاکنون در شک بودم، اما حالا حقیقت را فهمیدم و خطای گروه مقابل تو برای من آشکار گشت و روشن شد که تویی هدایت شده و بر حق)

[صفحه ۱۰۷]

تفسیر عمومی خطبه صد و هفتاد و سوم این خطبه درباره رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و درباره کسی است که سزاوار خلافت است و در پستی این دنیا است رسول الله- امین وحیه و خاتم رسله و بشیر رحمته و نذیر نعمته (رسول خدا امین وحی او بود و خاتم رسولان او و بشارت‌دهنده رحمت و تهدیدکننده از عذاب او) رسول الله (ص) امین وحی او بود این نکته بسیار بااهمیت برای اکثر مردم مخفی است که برای شایستگی یک انسان به این که وحی بر او نازل شود، چه زمینه‌ای لازم است؟ نمونه‌ای از شرایط به وجود آمدن چنین زمینه‌ای را می‌توان چنین بیان کرد: شرط یکم- طهارت نسل که مجرای قانونی به وجود آمدن یک شخصیت الهی است. در تاثیر طهارت نسل از دیدگاه ارکان تشکیل دهنده وجود آدمی جای انکار و تردید نیست. مهمترین دلیلی که بر مبنای علم برای این شرط در نظر گرفته شده است، پدیده تاثیر عواملی ارثی است که مقتضیات صفات ارزشی و ضد ارزشی را به نسل‌های بعدی منتقل می‌سازد (نه علل نامه آنها را). شرط دوم- کمال فهم و عقل و ذکاوت و درایت است که موجب آشنایی پیامبر به مبادی کلی عالم هستی آن چنان که هست و معرفت کامل او به انسان در هر دو قلمرو (آن چنان که هست)

و (آن چنان که باید) می‌باشد. شرط سوم- صفای کامل درونی و شرح صدر در عالیترین حد که قدرت فراگیری واقعیات و حقایقی را به پیامبر عنایت کند که مربوط به موضوعات و مسائل رسالت او باشد. شرط چهارم- امانتداری کامل درباره وحی که به او میشود. این شرط بااهمیت فوق‌العاده‌ای که برای گرفتن وحی و ابلاغ آن به مردم دارد، علت اساسی اطمینان مردم به پیامبر است که تردیدی درباره از جانب خدا بودن وحی به خود راه ندهند. این استعداد امانت است که از اختلاط وحی به تخیلات و توهمات و تجسیمات بی‌اساس و پیروی از اصول پیش ساخته و سایر بازیگری‌های مغزی جلوگیری می‌کند. در آیاتی از قرآن مجید اشاره‌ای کاملاً روشن به این شرط شده است. از آن جمله ۱- انه لقول رسول کریم و ما هو بقول شاعر قلیلا ما تومنون، و لا بقول کاهن قلیلا ما تذکرون، تنزیل من رب العالمین. و لو تقول علینا بعض الاقاول لاخذنا منه بالیمین. ثم لقطعنا منه الوتین (قطعاً این قرآن سخن پیامبر اکرم (یا جبرئیل) است (که از خدا حکایت می‌کند) و آن سخن شاعر نیست، اندکی از شما هستند که ایمان می‌آورند و آن سخن جادوگر نیست. اندک است از شما کسانی که متذکر می‌شوند. فرستاده شده‌ایست از طرف پروردگار عالمی

ان. و اگر بعضی از سخنان را (که از ما نیست) به ما نسبت بدهد، دستش را می‌گیریم، سپس شاهرگش را می‌زنیم). ۲- و ان کادوا لیفتنونک عن الذی اوحینا الیک لتفتری علینا غیره و اذا لا تخذوک خلیلا. و لولا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قلیلا. اذا لا ذقناک ضعف الحیاه و ضعف الممات ثم لا نجد لک علینا نصیرا (نزدیک بود آن چشمگیران عرب تو را در آنچه که به تو وحی کرده‌ایم به اضطراب و آشوب بیندازند، در نتیجه غیر از آنچه را که به تو وحی کرده‌ایم، به ما نسبت بدهی. و اگر این نابکاری را ولو برای هدف عالی از آنها می‌پذیرفتی، تو را برای خود دوست اتخاذ می‌کردند. و اگر ما قلب تو را تثبیت نمی‌کردیم، نزدیک بود اندکی به آنان اعتماد کنی. در این صورت دو برابر عذاب زندگی و دو برابر عذاب مرگ خطاکاران را به تو می‌چشاندیم، سپس از ما برای خود یاری نمی‌یافتی) با این که پیامبر اکرم (ص) شعر خوب و مطابق واقع را دوست می‌داشت و گاهی گوش به آن فرا می‌داد مانند اشعار حسان بن ثابت، همچنین با این که تعلیم مطابق بعضی از منقولات قصیده لامیه العرب لبید بن ربیع عامری را توصیه نموده فرموده بود: علموا اولادکم لامیه العرب (تعلیم کنید به فرزندانان قصیده لامیه

العرب) را هرگز شعر نفرمود و می‌گویند: آن حضرت یک بار شعر معروف منسوب به نابغه ذبیانی: سبتدی لک الایام ما کنت جاهلا- و یاتیک بالاخبار ما لم تزود را چنین خوانده بود: سبتدی لک الایام ما کنت جاهلا و یاتیک ما لم تزود بالاخبار! یا (ما لم تزود من الاخبار!) معنای شعر چنین است: (روزگار آنچه را تو به آن جاهل هستی آشکار خواهد ساخت و برای تو اخباری را خواهد آورد که آماده آنها نبودی) ۳- یا ایها المزمّل. قم اللیل الا قلیلا. نصفه او انقص منه قلیلا. اوزد علیه و رتل القرآن ترتیلا. انا

سنتی علیک قولاً ثقیلاً. ان ناشئه اللیل هی اشد و طا و اقوم قیلاً (ای پیچیده بر لباسش (یا عبایش) برای عبادت شبانگاهی برخیز مگر کمی. (تو مخیری) برای عبادت نصفی از شب یا به استثنای اندکی از آن را. و یا قدری به آن بیفزای و قرآن را با نظم خاص خود بخوان. ما بر تو سخنی سنگین القاء خواهیم کرد. (باشد که زمینه برای تحمل و ابلاغ آن در تو به وجود بیاید) توجه و نیایش‌ها و گرایشهای شبانگاهی محکم‌تر و موثرتر برای صفای قلب و برای دریافت حقایق وحیی عالی‌تر و مستحکم‌تر است.) و بشیر رحمته، و نذیر نقمته (اوست بشارت‌دهنده به رحمت خداوندی و تهدیدکننده به عذاب ال

هی). تفاوت رحمت خداوندی و عذاب آن مقام ربوبی در موارد هر یک از آن دو رحمت خداوندی بر سه قسم است: قسم یکم - مربوط به ذات رحمانیت و رحیمیت او است که به عنوان پاداش نیکوکاری برای بندگان مقرر نمی‌گردد، زیرا رحمانیت و فیض و لطف او نخستین ارتباط او با بندگان در عالم وجود است، زیرا همین صفت ربوبی است که باعث روشن نمودن نور وجود در جهان گشته است. قسم دوم - رحمت و فیض و لطف او است که مطابق وعده‌ای که داده است به عنوان پاداش نیکوکاری بندگان او می‌باشد. قسم سوم - رحمت و کرامتی است نه به عنوان پاداش در موقع نیکوکاری (زیرا بنا به یک نظریه الطاف و عنایات خداوندی برای بندگان مطیع مربوط به فضل و احسان او است نه استحقاق ضروری بندگان) بلکه همانطور که گفتیم به عنوان فضل و احسان در هنگام عمل صالح. ولی نقت و عذاب خداوندی تنها یک قسم است، یعنی بیش از یک مورد ندارد و آن هم موقعی است که خطایی از بنده‌اش صادر شود و توبه نکند. در این مورد هم چنان نیست که عذاب و نقت یک امر ضروری باشد. زیرا بر مبنای یک اصل کلامی (خداوند بر مبنای حکمت و مشیت بالغه خود، پاداش نیکوکاری‌ها را بر خود مقرر فرموده است، و لذا از پاداش تخلف نمی‌فرماید، در صورت

تی که در تعذیب و انتقام چنین قراری وجود ندارد.) و این اصل در مباحث گذشته مورد تحقیق مشروح قرار گرفته است که تعذیب و انتقام معلول انحراف و انحطاط خود شخص و در برخی موارد برای تطهیر انسان از آثار خطاها است نه این که گناهان بندگان به خدا ضرری برساند و او به این جهت در صدد تعذیب بندگان و انتقام از آنان برآید.

[صفحه ۱۱۱]

الجدیر بالخلافه ایها الناس، ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر الله فیه فان شغب شاغب فیه استعجب، فان ابی قوتل (ای مردم شایسته‌ترین انسانها به خلافت نیرومندترین مردم بر این امر و داناترین آنان است) خلافت برانزنده نیرومندترین انسانها و داناترین آنان می‌باشد. دو عامل اساسی، پیشبرد (حیات معقول) انسانها را به طور حتم تضمین می‌کند: عامل یکم - علم و معرفت به ارتباطات چهارگانه انسان در دو قلمرو (آن چنان که هستند) و (آن چنان که باید باشند). عامل دوم - حکام برانزنده و جامع نیروی مدیریت انسانها و علم و معرفت. بررسی و تحقیق درباره علم و معرفت در مباحث مختلف این مجلدات تا حدودی انجام گرفته است. مطالعه کنندگان ارجمند می‌توانند با مراجعه به فهرست مجلدات، آنها را مورد بررسی قرار دهند. در این مبحث چند مسئله مهم را پیرامون حکام و زمامداران برانزنده ارائه می‌نماییم: مسئله یکم - معنای این که امیرالمومنین (ع) می‌فرماید (نیرومندترین مردم، بدون کشف معنای حقیقی قدرت، قابل فهم نیست. برای فهم معنای حقیقی قدرت، نخست یک اعتراف صریح به شرمندگی بشر آگاه در طول تاریخ به جهت جهل او درباره معنای قدرت، ضروری است، ز

یرا اگر ما قدرت را به همان مفهوم عامل دگرگونی‌های طبیعی و قراردادی به وسیله نیروهای طبیعی یا مردم قدرتمند بگیریم (چنانکه اکثریت قریب به اتفاق مردم جوامع در همه دورانها چنین تصور می‌کنند) نه تنها ما به مفهوم قدرت حقیقی پشت پا زده و به بشریت خیانت کرده‌ایم، بلکه یکی از اساسی‌ترین عوامل به وجود آمدن قدرت‌های طبیعی و قراردادی را که تقید به ارزش‌ها و تعدیل خودخواهی‌ها است، نابود می‌سازیم. این یک فکر نابخردانه است که با حذف مفهوم نیرومندی از کسانی که توانایی مالکیت بر خود را داشته و فداکاریها کرده و از این راه خدمات شایانی به نوع بشریت نموده‌اند چنین انسانهای بزرگ و سازنده را

نه تنها نیرومند ندانیم، بلکه بدانجهت که از لذایذ و کامیابی‌های خودخواهانه برای خدمت به مردم و سازندگی خویشتن چشم پوشیده‌اند، عاجز و زبون و بدبخت هم تلقی کنیم. چه خیانتی برای بشریت تباه‌کننده‌تر از این که نیروی امید انسان‌ها را به زندگی که آنان را از خودکشی باز می‌دارد، و عظمت حیات را به جهت وابستگی به خداوند بزرگ برای آنان قابل درک می‌سازد، نادیده بگیرد و مردم در پوچی غوطه‌ور بسازد. شگفت‌تر از این نابخردی‌ها این که هنوز کتابهایی در تفسیر نیرو،

از دیدگاه‌های نویسندگان از انسان بی‌خبر، مانند نیچه و ماکیاولی و امثال اینان (نه به عنوان یک عده نظریات کهنه درباره انسان مانند بطلمیوس صاحب نظریات کهنه و پوسیده درباره کیهان‌شناسی) مورد بحث فلسفی قرار می‌گیرند! و نمی‌دانند که با ترویج و داغ نگاه داشتن این گونه تخیلات بی‌اساس، قدرت اصلی را از مردم که حیات و آزادی و عدالت را برای همه انسانها به رسمیت می‌شناسد، می‌گیرند و آنان را به زنجیر گرانبار خودخواهی می‌کشند! مسئله دوم - مقدار اختیار مردم در انتخاب حاکم اصلاح که بتواند استعدادهای متنوع افراد جامعه را در حدود امکان به فعلیت برساند، به طوری که در موقع توجه به زندگی سپری شده خود در این دنیا نگوید: من کیستم؟ تبه شده سامانی افسانه‌ای رسیده به پایانی بلکه بگوید: (آری، ای خدای من، آری ای کیهان بزرگ، آری ای تاریخ، زندگی با سرمایه‌ای که من داشتم، چنین می‌بایست و چنین می‌شایست. که من کردم و من به دست آوردم) بدیهی است که اکثریت مردم آن نیروی اصلی را که یک زمامدار واقعی باید دارا باشد، چون یک حقیقت فوق طبیعی است و جنبه الهی دارد، درک نمی‌کنند و نمی‌فهمند که یک حاکم نیرومند واقعی، با داشتن آن حقیقت فوق طبیعی، احتیاج

ی به تصدیق و تکذیب مردم ندارد. سعادت او نیازمند مردم نیست، بلکه سعادت مردم نیازمند او است. او طبیعت و شهوات و لذایذ و قدرت بسیار با مقاومت خودخواهی را می‌شناسد، ولی خود به هیچ وجه آلوده به آنها نیست. بنابراین وقتی که می‌گوییم حاکم براننده برای اداره انسانها باید نیرومندترین انسانها باشد، یعنی باید توانایی مدیریت جنبه‌های مادی و معنوی و روحی انسانها را در عالیترین حد ممکن دارا باشد. در این مورد این توهم پیش نیاید که مگر این مردم بر مبنای دموکراسی (هر چه که ما مردم می‌خواهیم، همان حق است) زندگی نمی‌کنید؟! مگر نام این گونه زندگی را تمدن نامیده‌اند؟ زیرا کسی که چنین توهم می‌کند حتماً زندگی زنبوران عسل و موربانه‌ها را هم می‌بیند و اطلاع از دوران بردگی که بر نیاکان این مردم گذشته و آن را بهترین زندگی می‌نامیدند، نیز دارد و همین شخص حتماً ورشکست شدن مردم را در دریافت زیبایی‌های محسوس و معقول دنیای امروزی هم مشاهده می‌فرماید! مسئله سوم - قاطعیت در حکم و ژرف‌نگری در قضایای سرگذشت بشری، بدون قاطعیت در حکم، تردد و تزلزل در تصمیم‌گیری‌ها و مدیریت‌ها یک پدیده حتمی است که با نظم حیات بشری ناسازگار است. اطلاع عمیق از سرگذشت

بشری در حالات گوناگونی که تاکنون پشت سر گذاشته است، یکی از بهترین عوامل شناخت اصول و قواعد زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها است. متأسفانه اختیارات و سلطه‌هایی که در جوامع انسانی به حکام و کارگزاران آنان داده می‌شود، غالباً خیلی بیش از حدود اطلاعات و تجارب آنان درباره انسان در دو قلمرو (آن چنان که هست) و (آن چنان که باید و شاید) و آن گونه که هويت و استعدادهای خود را در گذرگاه تاریخ نشان داده است، می‌باشد. آیا می‌گویید: احساس نیاز به دروغ و دغل و حيله‌گری‌ها و نقشه‌کشی‌های مزورانه، معلول این نادانی‌ها نیست؟! فان شغب شاعب استعتب فان ابی قوتل و لعمری لئن کانت الامامه لا تنعقد حتی یحضرها عامه الناس. فما الی ذلک سبیل. ولكن اهلها یحکمون علی من غاب عنها. ثم لیس للشاهد ان یرجع و لا للغائب ان یختاره (اگر کسی در موضوع خلافت پس از ثبوت آن، شر و فساد برانگیزد باید او را وادار به توبه و بازگشت نمود و اگر امتناع بورزد باید با او به پیکار برخاست، سوگند به جانم، اگر بنا شود که زمامداری بدون حضور و اجتماع همه مردم تحقق نیابد، هرگز راهی بر چنین اجتماع و حضور همگانی بدون استثناء وجود ندارد. آنچه که امکان‌پذیر است اینست که انسان‌های

شایسته از عموم مردم که توانایی حضور در انتخاب زمامدار را دارند و صاحب‌نظر درباره آن می‌باشند، اجتماع کنند و امر انتخاب را انجام بدهند. حجیت رای این صاحب‌نظران پس از انتخاب زمامدار برای مردمی که از صحنه غایبند همان مقدار لازم‌الاتباع است که

برای مردمی که در انتخاب حضور عینی داشته‌اند) ... زمانی طولانیست که پدیده اکثریت، چه ناآگاهانه و مستند به شعور عام و چه به طور قانون قراردادی در تعیین سرنوشت بشریت نقش اساسی دارد. از دیدگاه اسلام، حجیت این پدیده به هیچ وجه مطلق نیست، بلکه مبتنی بر ارائه واقعیت است که نزدیکی هر چه بیشتر به آن، مطلوب همه انسان‌های عاقل است. در مبانی اسلامی درباره زمامدار، اگر معصوم حاضر نباشد، آنچه که به عنوان شرط اخذ شده است. این شرایط و نظایر آن‌ها یک عده صفات لازم و آرمان عالی برای رهبری و مدیریت جامعه است اگر چه مسلمان نباشد و جامعه غیر جامعه اسلامی باشد، زیرا این‌ها همان صفات لازم است که همه آرزوکنندگان مدینه فاضله از افلاطون گرفته تا فارابی و ابن سینا و دیگر صاحب‌نظران مسلمان و غیر مسلمان تا امروز برای سعادت زندگی اجتماعی مردم آرمان عالی تلقی کرده‌اند. آیا حجیت (لزوم پیروی) از اکثریت مستن

د به احراز و درک حقایق است؟ بدیهی است آنچه که مبنای مصالح و مفاسد حیات فردی و اجتماعی انسانهاست، خود واقعیات مادی و معنوی است نه آراء و نظریات آنان درباره آن واقعیات. لذا: ۱- اگر بر فرض، یک نفر با واقعیت مطلوب حیات جامعه یا با یک واقعیت عالم هستی ارتباط صحیح برقرار کند و در برابر او، اتفاق آراء میلیون‌ها نفر بر خلاف او باشد، از دیدگاه منطق حیات و عقل و علم و فرهنگ‌های پیشرو، نظریه آن یک نفر بر همه آراء آن میلیون‌ها نفر مقدم است. همه ما می‌دانیم که هر پیشرفت جدید و تحول بی‌سابقه که به نفع مردم یا دفع ضرر از آنان باشد، از یک شخص نابغه و یا چند انسان معدود ابتکار و شروع می‌گردد، نه از افراد زیاد، چه رسد به اکثریت. ۲- این که اکثریت‌ها گاهی تحت تاثیر تلقین‌ها و جاذبه شخصیت‌ها بدون توجه به واقعیات به وجود می‌آید، یک پدیده فراوان است، نه اندک. ۳- هیچ ضرورتی وجود ندارد که اثبات کند اقلیت‌ها مخصوصاً در مقابل آن اکثریت‌ها که به وسیله یک یا دو یا سه رای (ناچیز) مثلاً به وجود آمده‌اند، برخلاف واقعیت مطلوب و منظور (از رای‌گیری) بوده و واقعیت. مطابق آن اکثریت ضعیف می‌باشد. ۴- حجیت رای اکثریت در دورانهای اخیر حتی شامل آ

ن موارد می‌شود که اقلیت از نظر کیفیت افراد خود از دیدگاه علم و معرفت و تجارب و تقوی بسیار بالاتر از افرادی باشد که اکثریت را تشکیل می‌دهند. با توجه به این مطالب است که اکثریت در دین اسلام حجیت ذاتی ندارد، بلکه لزوم پیروی از آن، معلول ارائه واقعیت است که مورد جستجو است. به همین جهت است که انتخاب زمامدار مانند دیگر موارد ضرورت‌های اجتماعی باید به وسیله افراد دارای عقل و تجارب و معارف و تقوی و دانش‌های تخصصی مربوط به واقعیتی باشد که جامعه در صدد احراز و به دست آوردن آن است. البته از آن جهت که مطلوب اصلی تنظیم حیات انسان‌های جامعه در ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویش، با خدا، با جهان هستی و با همنوع خویش) با در نظر گرفتن مصالح و مفاسد واقعی حیات است، لذا هر انسانی که بتواند شرایط فوق را در شخصیت‌های شایسته جامعه تشخیص بدهد، در هر نقطه از قلمرو جامعه اسلام هم که باشد بایستی در انتخاب شخصیت شایسته برای مقام مدیریت جامعه شرکت و اظهار نظر نماید. بدیهی است که در چنین مجمعی نیز که از صاحب‌نظران کاملاً آگاه و با تقوی برای اظهار نظر تشکیل شده است، تبعیت از اکثریت در صورت اختلاف و انقسام به اقلیت و اکثریت، ممکن ا

ست که ارائه‌کننده صد در صد واقعیت نباشد، ولی به جهت دارا بودن افراد هر دو طرف از بهترین شرایط انتخاب کردن، اطمینان به وصول اکثریت به واقعیت، در این گونه اکثریت، قطعاً بیش از تبعیت از اتفاق آراء مردم عوام ناآگاه می‌باشد. سپس امیرالمومنین علیه‌السلام امکان اجتماع همه مردم را در انتخاب زمامدار نفی می‌فرماید. هر اندازه که گسترش جامعه از نظر جغرافیایی و مساحت بالنسبه به جایگاه انتخاب و مردمی که حق رای دارند بیشتر باشد، بدیهی است که تحصیل اتفاق آراء یا اکثریت آنها، یا بسیار دشوار یا عملاً امکان‌ناپذیر خواهد بود. حال اگر فرض کنیم وسایل و ابزار اطلاع‌رسانی به قدری پیشرفت کرد که در اندک زمانی، فهمیدن آراء همه یا اکثریت مردم جامعه امکان‌پذیر شد، باز مشکل در عدم امکان تحصیل همه یا اکثریت قانونی آراء حل نمی‌گردد، زیرا اگر اجباری در کار نباشد، شماره افرادی که از دادن رای امتناع می‌ورزند در هر جامعه فراوانتر از آنست که اهمیتی نداشته باشد. به علاوه این که بی‌اطلاعی و ناآگاهی اکثریت مردم از شرایط شایستگی انتخاب شدن یک شخصیت، همواره مانع به

وجود آمدن آراء اکثریت آگاه و مطلع و عاقل خواهد بود. هر کسی تاثیر تبلیغات و تلقینات غیر ق

ابل اثبات حقیقت را در جوامع امروزی انکار کند، صحبت با او، بیهوده تلف کردن وقت و انرژی مغزی است. بنابر مجموع این مطالب که مطرح شد، رای اکثریت صاحب‌نظران عاقل و باتجربه و باتقوی در یک جامعه، برای همه افراد آن جامعه حجت می‌باشد.

[صفحه ۱۱۷]

اوصیکم عباد الله بتقوی الله فانها خیر ما توأسی العباد به و خیر عواقب الامور عند الله (ای بندگان خدا، شما را به تقوای الهی توصیه می‌کنم، زیرا وصیت به تقوی بهترین وصیتی است که مردم درباره یکدیگر انجام می‌دهند و شایسته‌ترین عواقب امور (پایان همه امور زندگی) است در نزد خدا.) و قد فتح باب الحرب بینکم و بین اهل القبلة. و لا یحمل هذا العلم الا اهل البصر و الصبر و العلم بمواضع الحق. فامضوا لما تومرون به و قفوا عند ما تنهون عنه و لا تعجلوا فی امر حتی تتبینوا، فان لنا مع کل امر تنکرونه غیرا (اکنون جنگ میان شما و اهل قبله (بعضی از گروه‌های مسلمانان) آغاز شده است و پرچم این جنگ را بر دوش نباید بگیرد مگر کسی که بینا به امور و شکیبیا و به موارد حق دانا باشد. پس حرکت کنید به سوی آنچه ماموریت دارید و توقف کنید در جایی که از اقدام نهی شده‌اید، در هیچ مسئله‌ای عجله نکنید تا تحقیق کامل درباره آن نموده باشید. زیرا برای ما در هر امری که منکر آن می‌شوید، تغییراتی (یا ابعادی) است.) مسئولیت گلاویز شدن و جنگ با هم‌مکتبان بیشتر و شدیدتر است این یک اصل است که رویارویی و تقابل دو جزء از یک مجموعه متشکل، بسیار حساستر و خطرناک

تر است از دو شیء جدا از یکدیگر و مستقل. اشتراک در یک مجموعه متشکل، یعنی اشتراک در یک وحدت جامع اجزایی متعدد که هر اندازه آن وحدت عمیق‌تر و عالی‌تر باشد مانند (دین) ارتباط آن اجزاء با یکدیگر حساستر و عمیق‌تر می‌باشد، لذا طبیعی است که مدیریت و انواع فعالیت‌ها در این گونه موارد، به علم و معرفت و فقه و حقوق و تقوی و خلوص و اراده نیرومند بیشتر احتیاج دارد تا در موارد دیگر، زیرا یک خطای ناشایست نه تنها ممکن است هزاران، بلکه میلیون‌ها انسان باایمان را از حقوق قانونی خود محروم بسازد، بلکه امکان دارد موجب اختلال در اصول و مبانی آن مجموعه متشکل گردد که در یک وحدت الهی، همه افراد و گروه‌ها را مجتمع ساخته است. به همین جهت است که موارد جنگ‌های داخلی در یک مکتب، مشکلترین کارزارها بوده و برآمدن از عهده آنها به سخت‌ترین فداکاری‌ها و معرفت و تقوی احتیاج دارد.

[صفحه ۱۱۹]

الا و ان هذه الدنيا التي اصبحتم تتمنونها و ترغبون فيها و اصبحتم تغضبكم و ترضيكم، لیست بدارکم، و لا منزلکم الذی خلقتم له و لا الذی دعیتم الیه. الا و انها لیست بباقیه لکم و لا تبقون علیها (... آگاه باشید، این دنیایی که همواره آن را آرزو می‌کنید و رغبت و میل به آن دارید و این دنیا هم شما را گاهی خشنود و گاهی ناخشنود می‌دارد، خانه جاودانی برای شما نیست و نه آن منزلی است که برای آن آفریده شده‌اید و نه جایگاهی است که به آن دعوت شده‌اید. قطعی است که این دنیا برای شما پایدار نیست و شما هم برای دنیا پایدار نخواهید بود.) آگاه باشید، فریب نمایش پایدار بودن دنیا را مخورید، ذات شما برای ابدیت است و دنیا بر مجرای فنا و زوال است. یکی از عظمت‌های شگفت‌انگیز حیات آدمی، بقا و پایداری آنست که خلقتم للبقاء لا للفناء. (شما برای ابدیت و جاودانگی آفریده شده‌اید نه برای زوال و نابودی) در صورتی که تعلق و ارتباط آن با ماده و مادیات در عرصه طبیعت پاینده و همیشگی نیست. همه ما می‌دانیم: دیر و زود این شکل و شخص نازنین خاک خواهد گشتن و خاکش غبار سال دیگر را که می‌داند حیات یا کجا رفت آن که با ما بود یار سعدی حاصل کارگ

ه کون و مکان این همه نیست باده پیش آر که اسباب جهان این همه نیست خالق زندگی و مرگ، خداوند سبحان بارها در نامه خود (کتاب آسمانی قرآن) به بندگانش، بریدن حیات را از ماده و مادیان و گذر از پل زندگی و مرگ را تاکید فرموده است: مانند کل نفس ذائقة الموت ثم الینا ترجعون (همه نفوس آدمیان (و غیر آدمیان) شربت مرگ را بدون استثناء خواهد چشید و سپس

به سوی ما رجوع خواهید کرد.) به علاوه این تاکیدات الهی، هم مشاهدات عینی فراگیری مرگ را بر همه جانداران اثبات می‌کند و هم محدودیت استعدادها و نیروهای تشکیل دهنده موجودیت مادی ما، با این حال ما تعلق و ارتباط جان با این دنیای مادی را برای همیشه می‌خواهیم و آنرا دوست داریم، در حدی که اکثر اوقات عمر، بریده شدن تعلق و ارتباط با عالم طبیعت را چنان فراموش می‌کنیم که گویی اصلا مرگ سراغ ما را نخواهد گرفت! در صورتی که منطق اصلی حیات اقتضا می‌کند که ما با درک ابدیت حیات، به فکر آن باشیم، و بدانیم که نتایج و محصول یک حقیقت ابدی در عرصه محدود و متغیر عالم حقیقت قابل تحقق و مشاهده نیست. برای تصدیق این حقیقت، توجه به بعضی از دریافت‌های حیات آدمی به وسیله مغز و روان باعظمت آدمی کفایت می‌کند. ۱

این دریافت شده‌ها با کمال وضوح اثبات می‌کند که همه مختصات ذات و استعدادهای آدمی در هنگام تعلق به طبیعت امکان بروز ندارد. مانند: ۱- دریافت کمال نهایی که اشتیاق به آن در نهاد هر انسان برخوردار از اعتدال روانی و درک ارزش‌ها باشد. ۲- وصول به محصول عالی فعالیت‌های مستند به فضیلت که دنیای مادی استعداد ظرفیت و ارائه آنها را ندارد. ۳- لذایذ و نشاط‌های فوق طبیعی که مطابق روایت معروف فیها ما لا اذن سمعت و لا عین رات و لا خطر علی قلب بشر (در آنجا بهشت) است آنچه که نه گوش آن را شنیده و نه چشم آن را دیده و نه به قلب بشری خطور کرده است). ۴- قرار گرفتن در مقام اعلائی لقاء الله (دیدار خداوندی) ۵- قرار گرفتن در مقام باعظمت فوق طبیعت (ورود به عالم امر و ملکوت) ۶- شهود همه حقایق آنچه‌ان که هستند (فکشفنا عنک غطاء ک فبصرک الیوم حدید) (در آن روز پرده را از جلو چشمانت برمی‌داریم بینایی تو در آن روز تیز و واقع‌بینانه است). باقی جملات امیرالمومنین علیه‌السلام تا جمله آخر که ذیلا آن را بحث می‌کنیم، در تفسیر خطبه‌های قبلی توضیح داده شده است. اخذ الله بقلوبنا الی الحق و السهمنا و ایاکم الصبر (خداوند دل‌های ما و شما را به سوی خود جذب

ب نماید و به ما و شما صبر عنایت فرماید.) دل‌های آدمیان تنها با جذب شدن به حق آرام می‌گیرد الا بذکر الله تطمئن القلوب (آگاه باشید (تنها) با یاد خدا است که دل‌ها به آرامش مطلوب خود می‌رسد) هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش بکوشیم تا دل‌های ما به مقام اطمینان نایل گردد. این مقام والا هنگامی به آدمی دست می‌دهد که در این زندگانی پرفراز و نشیب و پر از سنگلاخ‌ها و شکست‌ها و پیروزی و امیدواری‌ها و نومی‌ها، در تنظیم و اصلاح ارتباطات چهارگانه پیروز گردد: (۱- ارتباط انسان با خویشتن ۲- با خدا ۳- با جهان هستی ۴- با همنوع خود). آدمی بدون توفیق یافتن در تنظیم و اصلاح مزبور، نه به آرامش قلبی می‌رسد و نه از عقل و خرد خود می‌تواند بهره‌مند گردد و نه به آن رضایت و آرامش مطلق که اساسی‌ترین و اصیل‌ترین آرمان او است توفیق می‌یابد. استمداد و چاره‌جویی‌ها به وسیله تخدیر و خودفریبی و (باری به هر جهت) و تکیه بر یک عده مفاهیم امیدبخش ساختگی و غیرذکر پاک کردن مسئله از دیدگاه است، نه پاسخ آن. هیچ می‌دانید که اگر بشر خود را از تخدیر و خودفریبی‌ها به دور نگاه می‌داشت، با داشتن آن همه سرمایه عقل و فهم و احساسات عالی، امروز به کجا می‌رسید؟ پاسخ این سوال را از سردمداران گوناگون جوامع دیروز و امروز پرسید که خود را شایسته مدیریت و رهبری انسانها قلمداد می‌کنند.

خطبه ۱۷۳- درباره طلحه

[صفحه ۱۲۶]

تفسیر عمومی خطبه صد و هفتاد و چهارم قد کنت و ما اهدد بالحرب و لا اربح بالضرب و انا علی ما قد وعدنی ربی من النصر (من از آن هنگام که پروردگارم به پیروزی وعده‌ام داده است نه به وسیله جنگ تهدید شده‌ام و نه از ضربت شمشیر هراسی به خود راه داده‌ام.) آیا وعده پیروزی از طرف خدا به علی علیه‌السلام، او را با نیروی جبری پیروز می‌ساخت؟ امیرالمومنین علیه‌السلام با جمله

فوق، اشاره به یک حقیقت مهم می‌فرماید و آن این است که خداوند او را به پیروزی بر همه دشمنان اسلام وعده فرموده است. بدیهی است که این همان غلبه اختیاری مستند به نهایت کوشش و تلاش و فداکاری است که در جنگ‌ها از آن بزرگوار دیده شده است. و وعده خداوندی در این مورد، دو احتمال دارد: احتمال یکم- وعده پیروزی در راه اعتلای حق و حقیقت برای هر کسی است که با نیت خالص و پاک از آلودگی‌های خودخواهی قدم به تکاپو و کارزار نهد، اگر چه در ظاهر با شکست طبیعی و حتی با شهادت رویاروی گردد. و چه کسی آماده‌تر از ام‌المومنین علیه‌السلام برای فداکاری در راه اعتلای حق و حقیقت با پاک‌ترین نیت و با عظمت‌ترین خلوص. پیروزمندان حقیقی تاریخ بشری همین انسان‌ها هستند که در تعدیل خو

دخواهی و توفیق به مالکیت بر خوشتن، از راه به دست آوردن ارزش‌ها، (من انسانی) خود را به جهان هستی گسترش داده، و این (من) را با فیض کمال مطلق آبیاری نموده‌اند. سرور شهیدان در مسیر خود به دشت خونین نینوا که در آن جا با ناگوارترین زجر و شکنجه به زندگی خود پایان داد، شخصی به نام عبدالله بن الحر الجعفی را که از سلحشوران مشهور کوفه بود، ملاقات فرمودند، به او چنین پیشنهاد کردند که بیا همراهی کن با من برویم و اگر آمدی به پیروزی خواهیم رسید، در صورتی که همه قراین خلاف پیروزی ظاهری را نشان می‌داد و حتی در سخنان آن حضرت هم، گاهیگاهی همین عدم پیروزی ظاهری و انتهای حرکت آن شهید راه حق و حقیقت به شهادت، تذکر داده می‌شد. ملاحظه می‌شود که آن شهید بزرگوار شهادت را پیروزی تلقی فرموده بود. احتمال دوم- اینست که خداوند پیروزی در همه انواع جهاد را در زندگی به ام‌المومنین علیه‌السلام وعده داده بود، ولی با مقدمات و شرایط اختیاری آن که فداکاری و دست از جان شستن آزادانه در راه احیای ارزش‌های اسلامی و از بین بردن انحرافات و آلودگی‌های ضد ارزش را در برداشته است. این وعده شبیه به علم خداوندی درباره همه گونه کارهای ما است که موجب جبری بودن

آنها نمی‌گردد، زیرا همان گونه که علم خداوندی به صدور کارها از بندگان، شامل همه مقدمات آنها می‌گردد که از آن جمله اراده و تصمیم و اختیار و انتخاب کار می‌باشد، همچنان وعده پیروزی به انسانی ملکوتی مانند ام‌المومنین (ع) و وعده شکست و زوال و نابودی به تبهکاران جوامع مستند به مقدمات اختیاری آن شکست و نابودی می‌باشد. به علاوه، همانگونه که وعده خداوندی به کارهای خویش که صادر خواهد کرد، موجب جبری بودن صدور آن کارها برای خدا نمی‌گردد، برای بندگان نیز چنین است. والله ما استعجل متجردا للطلب بدم عثمان الا خوفا من ان يطالب بدمه، لانه مظنته و لم یکن القوم احرص علیه منه فاراد ان یغالط بما اجلب فیه لیتبس الامر و یقع الشک (... سوگند به خدا، آن مرد (طلحه) با کوشش جدی به بهانه خونخواهی عثمان، عجله برای سفر به بصره ننموده است مگر به جهت این که خون عثمان را از وی مطالبه نکنند، زیرا او بود که در قضیه کشتن عثمان مورد ظن بود و در میان حمله‌کنندگان برای قتل عثمان حریص‌تر از وی کسی نبود. طلحه با این دسیسه‌بازی‌ها و (فریاد و عثمان) و حرکت سریع به بصره به بهانه مطالبه خون عثمان، می‌خواهد برای مشتبه ساختن مردم ناآگاه درباره حادثه‌ای

که خود گرداننده (و یا یکی از گردانندگان) آن بود، مغالطه راه بیندازد و مردم را دچار شک و تردید بسازد.) درک ام‌المومنین (ع) از این حيله‌گری که طلحه به راه انداخته بود و اعلان آن، از بهترین دلایل اثبات‌کننده آنست که آن حضرت برخلاف گفته بعضی از تحلیل‌گران تاریخ صدر اسلام، نوع سیاست ماکیاولی و نقشه‌کشی‌های عمرو بن عاص و معاویه را کاملاً می‌دانست، ولی همان طور که در سخنان و اعمالشان نشان دادند، به جهت تضاد آن سیاست با تقوی و ارزش‌های هرگز دست به آن آلوده نفرمودند. یکی از روشن‌ترین دلایل این دریافت سیاسی ام‌المومنین علیه‌السلام اینست که در هر مورد که از طلحه و دیگر گردانندگان غائله جمل می‌پرسیدند شما برای چه به بصره آمده‌اید و چرا خود را رویاروی علی بن ابیطالب (ع) که زمامدار قانونی همه مسلمان است قرار داده‌اید؟ هیچ سخن قابل قبول منطقی نداشتند و هر موقع که مطالبه خون عثمان را بهانه می‌آوردند، و مردم یا هر سوال‌کننده‌ای به آنان می‌گفتند: ۱- شما وارث عثمان نیستید، اگر مقصد واقعا خونخواهی باشد وارثان اولیه عثمان باید برای

این کار قیام کنند! ۲- عثمان در مدینه کشته شده است نه در بصره! ۳- اگر چه چنین دعوایی هم از شما شروع و شنیده شود، تازه یک ادعای حقوقی است، شما تصمیم گرفته‌اید حکومت زمامدار قانونی مسلمین را بر هم زنید! ۴- شما بودید که مردم را علیه عثمان تحریک می‌کردید که او سزاوار خلافت نیست و شما بنیانگذار حادثه عثمان یا افرادی از آنان هستید، با این حال این حرکت چیست؟! در برابر این سوالات و اعتراضات طلحه و زبیر و عایشه هیچگونه پاسخی نکرده‌اند. طلحه در محاصره منطق قاطعانه امیرالمومنین علیه‌السلام و والله ما صنع فی امر عثمان واحده من ثلاث: لئن کان ابن عفان ظالما... به جهت اهمیت فوق‌العاده محاصره شدن طلحه در منطق امیرالمومنین علیه‌السلام، ترجمه جملات مربوطه را بار دیگر در این جا می‌آوریم: (او، یعنی طلحه هیچ یک از سه کاری را که برای او قابل انتخاب بود انجام نداد: ۱- اگر فرزند عفان (عثمان) ظالم بود، همان‌گونه که در آن موقع گمان می‌کرد، لازم بود قاتلان عثمان را (به طور مستقیم) یاری می‌کرد و یاری‌کنندگان او را دور می‌ساخت ۲- و اگر عثمان مظلوم بود، ضرورت داشت که دشمنان و قاتلان عثمان را از او دور می‌ساخت و عذر مشروع او را می‌پذیرفت و برای مردم بیان می‌کرد. ۳- و اگر درباره هر دو خصلت (ظالم یا مظلوم بودن) عثمان تردید داشت، سزاوار بود که خود را از معرکه کنار بکشد و در گوشه‌ای سکوت کند و مردم را در جریان عثمان به حال خود بگذارد. طلحه هیچ یک از این سه کار را نکرد و اقدام به امری نمود که علتی برای آن شناخته نشد و عذر صحیحی هم نداشت) به نظر نمی‌رسد تاکنون حتی خوشبین‌ترین افراد موفق به نجات طلحه از این محاصره کاملاً منطقی شده باشند.

خطبه ۱۷۴- موعظه یاران

[صفحه ۱۳۳]

تفسیر عمومی خطبه صد و هفتاد و پنجم ایها الناس غیر المعفول عنهم، و التارکون الماخوذ منهم (ای مردم که مورد غفلت نیستید و ای رهاکنندگان دستورات الهی که مسئولید.) برای بروز سطح عظمت بشر دو شرط لازم است که علی (ع) در دو جمله بالا برای بشریت متذکر شده است: شرط یکم- توجه به این که بشر در هر حالی که باشد و در هر وضعی که بسر ببرد، مورد آگاهی و اطلاع است، اگر چه در غفلت مرگبار زندگی کند. شرط دوم- بدانند که هر تکلیفی را رها کند و به آن عمل ننماید، آسیبی بر نفس (شخصیت) خود وارد ساخته است، و هر آسیبی که بر نفس کسی وارد می‌شود، علاوه بر از دست دادن ثمره عالی حیات هدفدار، مسئولیتی درباره همان تکلیف، دامنگیر او خواهد بود. شرط یکم- همه ما می‌دانیم که قرار گرفتن انسان در مجرای تاثیر و تاثر با قوانین حاکمه در جهان هستی، هیچ نیازی به علم و اطلاع و رضایت و عدم رضایت فرد ندارد. اکثریت قریب به اتفاق مردم از هزاران نوع حرکت و فعالیت و دگرگونی‌های قانونی که در بدن آنان به وجود می‌آید، غفلت دارند و شاید وقایع و حوادث بی‌شمار دیگری هم در همین بدن در ارتباط با درون و برون در جریان است و هیچیک از ما اطلاعی از آنها نداریم ، با این حال همه آنها به جریان قانونی خود ادامه می‌دهند و کاری با اطلاع و بی‌اطلاعی ما ندارند. حال بگذارید افرادی پیدا شوند که ندانند همه موجودیت و کارها و گفتارها و حتی نیت‌های آنان نه تنها برای خداوند سبحان آشکار است، بلکه یک نیرو و قانون مخفی حاکم بر سرگذشت و سرنوشت بشری آنها را فاش خواهد ساخت. این جملات را به گوش دل بسپاریم: (سیرکنندگان خود مورد سیرند). (چاهی که می‌کنیم قد و قامت خود را هم که حتما روزی در آن خواهیم افتاد، محاسبه نماییم) (هر هیئت و هر نقش که شد معمو کنون در مخزن روزگار ماند مخزون) (یا سبو یا خم می‌قدح باده کنند یک کف خاک درین میکده ضایع نشود) اینها اصولی هستند که در جریان خود، نیازی به علم و اجازه ما ساده‌اندیشان ندارند. شرط دوم- هر تکلیف حساب شده در ارتباط چهارگانه (ارتباط انسان با خویش، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی و ارتباط انسان با هم‌نوع خود) که از فطرت و معقل سلیم به وجود می‌آید یا مستند به وحی الهی می‌باشد، توجیه‌کننده انسان به مسیر اصلی او در مجرای حرکت هدفدار تکاملی

او می‌باشد. به این جهت است که انسان با هر تخطی می‌ورزد، با نظر به اهمیت همان تکلیف از مسیر خود منحرف می‌گردد. ما لی اراکم عن الله ذاهبین، و الی غیره راغبین، کانکم نعم اراح بها سائم الی مرعی و بی، و مشرب دوی، و انما هی کالمعلوفه للمدی، لا تعرف ماذا یراد بها! اذا احسن الیها تحسب یومها دهرها و شعبها و امرها والله شئت ان اخبر کل رجل منکم بمخرجه و مولجه و جمیع شانہ لفعلت ولكن اخاف ان تکفروا فی برسول الله صلی الله و آله و سلم (چه شده است که شما را از خدا گریزان و به سوی غیر خدا راغب می‌بینیم! گویی آن چهارپایانید که شبان آنها، شبانگاه آنها را به چراگاهی آلوده به وبا و آبشخوری دردخیز ببرد) ... هر چه می‌اندیشم، جهت رویگرداندن شما را از خدا و روی آوردنتان به غیر خدا را دریابم، علت موجهی برای آن نمی‌بینم. آیا از عقل و قلب حقیقت یاب محرومید؟! آیا جهان هستی آموزندگی خود را از دست داده است؟! آیا آیات خداوندی در جهان درونی و برونی از بین رفته‌اند؟! آیا رهبر و زمامدار شما منحرف شده است؟! آیا پاسخ حقیقی مسائل زندگی شما را که حقیقت من شما چیست، از کجا آمده‌اید، به کجا آمده‌اید، در این جا با کیستید، برای چه به این دنیا آمده‌اید و به کجا می‌روید، خودخواهی‌های شما، اموال شما، خودکامگی‌های شما می‌دهد؟! شما با کمال آگاهی

پاسخ همه این مسائل را می‌دانید. شما اراده ندارید، شما نعمت عظمای احساس تکلیف را که اراده و تصمیم و اقدام به دنبال آن می‌آید، برای هوی پرستی خود از دست داده‌اید. می‌دانید مثل شما چیست؟ مثل شما مانند آن چهارپایان است که شبان آنها، شبانگاه آنها را به چراگاهی آلوده به وبا و چشمه‌ساری دردخیز برده و در آن جا رها کرده باشد. هر علفی که بخورند و هر آبی که بیاشامند، آنها را بیمار یا بیمارگونه می‌سازد. آن چهارپایان با تمامی غفلت از آن علف‌ها سیر و از آن آب‌ها سیراب می‌گردند، بدون این که بدانند مقصود اصلی فربه شدن آنها برای ذبح است اگر از مهلکه آن چراگاه آلوده به وبا و چشمه‌سار دردخیز جان سالم به در ببرند. آن چهارپایان نادان اگر روزی خوش ببینند، گمان می‌کنند تمام روزگار عمر را با آن خوشی بسر خواهند برد! آنگاه امیرالمومنین (ع) به اطلاع کامل خود از همه سرنوشت آن مردم اشاره فرموده، سپس علت سکوت خود را، بیم از اشتباه مردم درباره آن حضرت و توهم این که او نیز مانند پیامبر اکرم (ص) دارای نبوت و رسالت بوده‌است، بیان می‌دارد. (برای تکمیل بحث درباره اطلاع امیرالمومنین (ع) از غیب مراجعه فرمایید: به ج ۱۰ ص ۳۳ و ۳۴ و ص ۲۴۲ تا ص ۲۴۷ و

ص ۲۵۱ تا ص ۲۶۱ و ج ۱۶ ص ۲۹۴ تا ص ۳۰۰). (الا- و انی مفضیه الی الخاصه ممن یومن ذلک منه (... آگاه باشید من اینگونه اسرار را به کسی از شما که مورد اطمینان است ابلاغ مینمایم) ... جز معدودی از سالکان وارسته در میان یاران امیرالمومنین علیه‌السلام که شایسته اطلاع یافتن از امور غیبی بودند، دیگران آن شایستگی را نداشتند. علت یکم- کم ظرفیتی اکثریت قریب به اتفاق مردم جوامع در هر دوران، مقتضی پنهان نگهداشتن اسرار و سرنوشت‌های پشت پرده مردم بوده است. علت دوم- همان است که خود امیرالمومنین علیه‌السلام ذکر فرمودند که مردم گمان می‌کردند که او هم عین همان مقام نبوت را دارد که پیامبر (ص) داشته است. علت سوم- برهم خوردن و اختلال شئون زندگی مردم، مخصوصاً بروز بی‌باکی‌ها و بی‌اعتنایی‌ها به همه اصول و ارزش‌ها در موقعی که می‌فهمیدند در آینده دارای قدرت و موقعیتهای چشمگیر خواهند بود و یا بروز نومیدهای کشنده اگر می‌دانستند که آینده آنان دلخواه و مطلوب نخواهد بود. به همین علل و امثال آنها و ناتوانی الفاظ و مفاهیم از رساندن آن حقایق است که مولوی می‌گوید: بر لبش قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازه‌عارفان که جام حق نوشیده‌اند ر

ازها دانسته و پوشیده‌اند هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند در میان اکثریت قریب به اتفاق مردم، معدودی از وارستگان بودند که آن حضرت می‌توانست آنان را از حقایق پوشیده زندگیشان آگاه بسازد، مانند میثم تمار، کمیل بن زیاد نخعی و اویس قرنی. درباره میثم تمار نقل شده است که علمه امیرالمومنین علیه‌السلام علم البلیا و المنایا (امیرالمومنین (ع) علم حوادث ناگوار و مرگ‌ها را به او تعلیم فرموده بود). ایها الناس، انی والله ما احثکم علی طاعه الا و اسبقکم الیها و لا انهاکم عن معصیه الا و اتاهی قبلکم عنها (ای مردم، سوگند به خدا من هرگز شما را به اطاعتی تحریک نمی‌کنم مگر این که خودم در عمل به

آن از شما سبقت می‌گیرم و شما را از معصیت نهی نمی‌کنم مگر این که خودم پیش از شما از آن اجتناب می‌ورزم) با علمی که به اهمیت تکلیف دارم، محال است مردم را دستور به انجام تکلیف بدهم و خود در انجام دادن آن کوتاهی کنم. نخست این دو آیه شریفه را مورد دقت قرار بدهیم: ۱- اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسکم و انتم تتلون الكتاب افلا تعقلون (آیا مردم را به نیکوکاری دستور می‌دهید و خود را فراموش می‌کنید در حالی که شما کتاب الهی را م

ی‌خوانید. آیا تعقل نمی‌کنید؟!)- ۲- یا ایها الذین آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تعلمون (ای مردمی که ایمان آورده‌اید، چرا به آنچه می‌گویید عمل نمی‌کنید، عداوت و بغض بزرگی در نزد خدا است که آنچه را که می‌گویید، عمل به آن نکنید). در آن هنگام که آدمی به گفته خود عمل نمی‌کند، خالی از یک یا دو عامل ذیل نیست: عامل یکم- ایمان و اعتقاد به آنچه که می‌گویید، ندارد. این دروغگو که با دروغ خود، تباهی شخصیت خود را اعلام می‌نماید، خیانت به واقعیات و حکمت گفتار نیز می‌نماید. خیانت به واقعیاتی که سخن کاشف از آن است، از آن جهت است که عظمت و ابهت و شکوه واقعیات را با امکان نادیده گرفتن آنها و ابراز سخن برخلاف آنها می‌شکند و از بین می‌برد. و خیانت به حکمت گفتار می‌کند، زیرا حکمت و منطق اصلی سخن آنست که تا قرنیه و شاهدی وجود نداشته باشد، معنای واقعی خود را ارائه می‌کند. مخصوصاً برای مردم ساده لوح و ساده‌اندیش که ملاک واقعیتهای را از گفتارها می‌جویند. عامل دوم- که از یک جهت دارای اهمیت فراوان است، این است که اساسی‌ترین عنصر شخصیت الهی امیرالمومنین علیه‌السلام احترام و اهتمام جدی به احساس تکلیف و انجام خالصانه آنست. این شخصیت الهی همان اهمیت را برای تکالیف قائل بود که برای اعتقادات اصولی دین.

خطبه ۱۷۵- پند گرفتن از سخن خدا

[صفحه ۱۴۹]

تفسیر عمومی خطبه صد و هفتاد و ششم انتفعوا ببيان الله، و اتعظوا بواعظ الله، و اقبلوا نصيحة الله (... از بیان خداوندی بهره بردارید و مواعظ الهی را قبول کنید و خیرخواهی مقام ربوبی را بپذیرید) ... نصایح و اندرزهای خداوندی فوق همه پند و اندرزها و مواعظ است. خداوند سبحان می‌فرماید: انه لقول فصل و ما هو بالهزل (قطعا قرآن سخنی است تفکیک کننده حق از باطل و آن قرآن شوخی نیست) و فیه تذکره و ذکر لاولی الالباب و هدی و ذکر (کلام خداوندی یادآورنده حقایق است به کسانی که دارای خرد می‌باشند. این قرآن هدایت است) هر سخنی و هر نظریه‌ای به مستند به غیر خداوند جل و علا باشد، از هر کس هم که باشد، از چهار جهت در مجرای نقص است: ۱- نقص مستند به طبیعت و مختصات مشاهده و تجربه، توضیح این که انسان از آن جهت که اکثر معلوماتش از راه مشاهده و تجربه و نقل و آموزش به دست می‌آید، لذا احتمال اشتباه و خطا همواره در نظریات و سخنانش وجود دارد، زیرا عوامل درک انسان درک کننده، مانند محدودیت حواس و محدودیت عوامل مغزی و آزمایشگاه‌ها، و هدف‌گیری‌های معین، موضوع درک شده را از کانالها و مختصات خود تحت تاثیر قرار می‌دهند و انسان هم با کمال ساده لوحی خیال می‌کند واقعیات را خالص و ناب دریافت نموده و در قلمرو معرفت خود جای داده است! ۲- خطاها و انحرافات عمدی مستند به اغراض شخصی و خودخواهی‌ها. نقص سخنان و نظریات مستند به این نابخکاری‌ها، صفحات فراوانی از تاریخ سرگذشت ما انسان‌ها را قلم زده است. ۳- اصول پیش ساخته‌ای که آگاهانه یا ناآگاهانه تفکرات اغلب انسانها را توجیه می‌نماید چه بخواهند و چه نخواهند. ۴- وابستگی ذاتی. چنین تصور کنیم که شخص یا اشخاصی پیدا شوند و تحت تاثیر عوامل فوق قرار نگرفتند، بدیهی است که هیچ انسانی از دیدگاه فعالیت‌های مغزی و روانی، آن استقلال را ندارد که از هر گونه وابستگی به استعدادهای عمومی و خصوصی و محیط طبیعی و اجتماعی و رگه‌های ارثی و فرهنگی رسوبی و غیرذلک برکنار و خالص باشد و با یک عامل درک ناب با واقعیت ناب ارتباط معرفتی و عقیدتی پیدا کند، مگر افرادی که در هر جامعه و دورانی فطرت الهی خود

را از آلودگی‌ها دور نگاه داشته، عقل و وجدان خود را در صفای خالص محفوظ داشته باشند و بدیهی است که اینان از نظر اقلیت نزدیک به حد استثنا می‌باشند. اینست که می‌گوییم: نصایح و اندرزهای الهی فوق همه پندها و مواعظی است که از مغز بشری تراوش

می‌کند. ۵- هدف‌گیری‌های خاص. (برای تکمیل مبحث نصیحت و اندرز، مراجعه فرمایید به مجلد سوم از ص ۳۱۴ تا ۳۱۶ و مجلد سیزدهم از ص ۵۵ تا ۵۷ و از ص ۲۷۷ تا ۲۸۲ و مجلد هفدهم از ص ۸۵ تا ص ۹۲ و ۱۱۷ و ۱۱۸ و از ص ۲۱۷ تا ص ۲۱۹) فان رسول الله صلی الله علیه و آله کان یقول: (ان الجنة خفت بالمکاره وان النار خفت بالشهوات (زیرا رسول خدا (ص) می‌فرمود: (پیرامون بهشت را ناگواری‌ها و پیرامون آتش را شهوات فرا گرفته است) احساس تکلیف شریف‌ترین احساس پس از دریافت خدا است و انجام آن مایه شکوفایی روح آدمی است اگر چه انسان برای وصول به این شکوفایی از مراحل سخت عبور می‌کند. امیرالمومنین علیه‌السلام پس از تذکر صریح درباره ارائه براهین روشن از طرف خداوند برای بندگانش و این که خداوند سبحان اعمالی را که دوست دارد و اعمالی را که نمی‌پسندد تبیین فرموده و به پیروی از اعمال نیکو و اجتناب از اعمال زشت دستور داده است، از پیامبر اکرم (ص) یک حقیقت حیاتی را به فرزندان آدم (ع) ابلاغ می‌فرماید که ما در این مبحث توضیحی اجمالی درباره آن می‌دهیم. پدیده‌هایی که ما در این دنیا با آنها ارتباط برقرار می‌کنیم در جریان تاثیر و تاثر با ما بر سه قسم عمده تقسیم می‌گردد:

دند: ۱- لذت‌بار ۲- درد آور ۳- بدون دو خاصیت مزبور. دین حقیقی الهی با توجه به ساختار موجودیت ما و استعدادها و قوانین حاکمه بر مبانی و اصول زندگی ما از برخورداری از لذایذ به طور مطلق جلوگیری نفرموده است. تنها از اشباع آن لذایذ جلوگیری نموده است که موجب اخلال در تقوی و فضیلت اخلاقی باشد. بدیهی است که اعراض از این گونه لذایذ و اهتمام به انجام تکالیفی که سازگار با سرخوشی‌ها و خودکامگی‌ها نمی‌باشد، سخت است. این که گفته شده است: (طفل خرما دوست دارد صبر فرماید حکیم) حقیقتی است حکمت‌آمیز و مطابق آنچه که مشاهده می‌کنیم. ما با کمال وضوح در جریان زندگی می‌بینیم که هر اندازه از طغیانگری غرایز حیوانی خود که بر محور خودخواهی می‌چرخند و فعالیت می‌کنند، جلوگیری می‌کنیم، به همان اندازه شاید هم در اغلب موارد، بیش از آن اندازه که غرایز حیوانی را مهار می‌کنیم، شخصیت ما نیروهایی متنوع مانند معرفت‌جویی، نوع دوستی، قدرت بر تحمل حوادث، قدرت بر اراده و تصمیم‌های مفید، مشاهده حکمت در جهان هستی و غیرذکر در خود احساس می‌نماید.

البته بدیهی است که مهار سرکشی‌های غرایز حیوانی تلخ و گاهی زجر آور است، ولی سعادت والا که بهشت برین و لقاءال له (دیدار خداوند) را نصیب آدمی می‌نماید، در داشتن شخصیت تصفییه و تهذیب شده است نه آن (من) اسیر تمایلات حیوانی. جملات بعدی امیرالمومنین علیه‌السلام تا جمله (۸) توضیح و نتیجه مطلب قبلی است که بیان نمودیم و به جهت وضوح آنها نیازی به تفسیر نیست. واعلموا عباد الله ان المومن لا- یصیح و لا- یمسی الا- و نفسه ظنون عنده فلا- یزال زاریا علیها و مستزیدا فکونوا کالسابقین قبلکم و الماضین امامکم قوضوا من الدنيا تقویض الراحل، و طووها طی المنازل (و بدانید ای بندگان خدا، انسان باایمان به صبح و شام وارد نشود، مگر این که نفس او در نزد او مورد بدگمانی باشد و همواره از نفس خویشتن عیبجویی نماید و بر خرده‌گیری از نفسش بیفزاید. مانند کسانی باشید که پیش از شما سبقت گرفتند و گذشتند و از دنیا مانند کوچ‌کننده، کنده شدند، و مانند کسانی که دنیا را منزل به منزل در نور دیدند، از دیدگاه شما حرکت کردند و مقصد نهایی را پیش گرفتند) از مختصات ایمان است که انسان نفس اماره (خود طبیعی) را همواره مورد احتیاط قرار دهد و از آن برحذر باشد. کلمه (ظنون) بنا به گفته این منظور عبارتست از بدگمان بودن و در همین مورد می‌گوید: (ظنون به هر چیزی که قابل اطمینان نیست

و همچنین به چاهی گفته می‌شود که وجود آب در آن مشکوک است) و این یک تعبیر فوق‌العاده ظریف درباره (خود طبیعی) (نفس اماره) است، زیرا گاهی این نفس آدمی تحت تاثیر انگیزه‌هایی خاص، جانب خیر و صلاح را می‌گیرد و گاهی (که اکثر اوقات را شامل می‌شود) جز تقویت عوامل تورم خویشتن و قرار گرفتن در شهوات و هواهای لذت‌بار (اگر چه در عالم خیالات)

کار دیگری انجام نمی‌دهد. لذا همان طور که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرمایند، این نفس همواره باید تحت مراقبت و آگاهی شدید قرار بگیرد که آدمی را به لجنزار اشباع بی‌قید و شرط خودخواهی ساقط نکند. درباره آن انسانهای الهی بیندیشید که پیش از شما راه صلاح را پیش گرفتند و رو به مقصد جاودانی خود به حرکت درآمدند. قوم فعلوا خیرا فعلوا و علی درج العلیا درجوا فهم فهموا معنی المعنی و بذکر الله لهم لهجوا دخلوا فقراء علی الدنیا فکما دخلوا منها خرجوا (آن انسان‌های کمال یافته به خیرات عمل کردند و در نتیجه اعتلاء یافتند و به درجه‌های عالی کمال صعود نمودند. آنان حقیقت معانی را فهمیدند و زبان آنان به ذکر خداوندی گویا گشت. آنان وارسته از آلودگی‌ها به این دنیا وارد شدند و همانگونه که وارد شدند، از

آن خارج شدند.) واعلموا ان هذا القرآن هو الناصح الذی لا یغش و الهادی الذی لا یضل، و المحدث الذی لا یکذب و ما جالس هذا القرآن احد الا قام عنه بزیاده او نقصان: زیاده فی هدی او نقصان من عمی (... و بدانید که این قرآن آن نصیحت‌دهنده خیرخواه است که فریب نمی‌دهد و آن راهنما است که گمراه نمی‌کند و آن گوینده حدیث است که دروغ نمی‌گوید و هیچ کس با این قرآن همنشین نشد مگر این که زیادت یا نقصانی نصیب او ساخت- افزایشی در هدایت یا کاهشی در نابینایی (... در این جملات امتیازاتی چند از قرآن مجید بیان شده است که ما آنها را با شرحی مختصر متذکر می‌شویم: ۱- خیرخواهی است که فریب نمی‌دهد. این کلام خداوندی است که برای اصلاح بندگان خود در ارتباطات چهارگانه نازل فرموده است. و از این جهت که خداوند دانا و توانا و بی‌نیاز مطلق از مخلوقات خویشان است و چیزی از دیدگاه و قدرت او خارج نیست و به هیچ چیز نیازی ندارد، علتی برای فریب دادن مردم به وسیله قرآن یا غیر آن وجود ندارد. ۲- هدایت‌کننده‌ایست که هیچ کس را گمراه نمی‌کند. این کتاب از جانب خالق همه کائنات است که به موجودیت همه آنها دانا است و استعداد گردیدن‌های تکاملی آنها را به بهترین وجه تعب

یه نموده و به سوی مقصد اعلائی که برای آنها مقرر داشته است، به وسیله کتب آسمانی که این کتاب جامع همه آنها است هدایت فرموده است. ۳- حدیث راستین عالم وجود را از ازل‌الازل تا ابدالابد را آن چنان که در خور فهم انسانها است، از این کتاب باید شنید. در طول تاریخ ممتد علوم و فلسفه‌ها و تمدن‌های مفید به حال بشری تاکنون یک حقیقت (نه خیالات حقیقت‌نما) به عرصه معارف بشری وارد نشده است که حتی با آیه‌ای از آیات قرآنی مخالف صریح باشد. عظمت محتویات این کتاب جاودانی، نیرومندترین عقل‌ها و روشن‌ترین قواعد و مسائل علمی را در برابر خود وادار به تعظیم نموده است. اگر مواردی در آیات قرآنی، از دیدگاه برخی از مسائل و قواعد علمی دور از فهم جلوه کند، همان طور که تاکنون مشاهده شده است با یک تفسیر و تاویل مقبول درباره آیه، یا با گذشت زمان و تحول در دانش‌ها مشکل حل و فصل شده است، به عنوان مثال این آیه شریفه را در نظر می‌گیریم: والسماء بنیناها باید و انا لموسعون (ما آسمان را با قدرت آفریدیم و ما آنرا وسعت می‌دهیم) مفسرین گذشته سه معنی را برای (لموسعون) در نظر گرفته‌اند: معنای یکم وسعت به همان مفهوم لفظی، یعنی خداوند آسمان را وسیع آفریده ا

ست: معنای دوم خداوند با قدرت بزرگ الهی خود آسمان را آفریده است. معنای سوم روزی، یعنی خداوند سبحان کیهان بزرگ را آفریده و آنرا با تغذیه مواد مناسب تقویت فرموده است. تفاسیری که ذیلا نام می‌بریم دو معنای اول و دوم را مطرح کرده‌اند و بعضی از آنها مانند طبرسی در مجمع‌البیان معنای سوم را هم متذکر شده‌اند. از سال ۱۹۲۰ میلادی یک ریاضیدان روسی به نام الکساندر فریدمن با نظریه‌ای درباره گسترش (انبساط) کهکشان‌ها وارد میدان تحقیق شد. عبارت ژرژگاموف در این باره چنین است: (وی دریافت که نوری که از کهکشانهای بسیار دور به مامی‌رسد، یک انتقال خطوط طیفی به سوی انتهای قرمز طیف نشان می‌دهد و این انتقال نه نسبت مستقیم مسافت کهکشانها از ما افزایش می‌یابد. با این تفسیر که انتقال مشهود نور قرمز به علت سرعتهای پسروی منابع نوری پدید می‌آید (و در حال حاضر هیچ توضیح معقول دیگر برای آن وجود ندارد) به این نتیجه می‌رسند که (جهان ما در یک حالت انبساط یکنواخت است) و سرعتهای پسروی مشترک میان هر دو کهکشان در فضا متناسب با مسافت میان آنها است. کار فریدمن، هبل و همکار وی میلتن هوماسن پی‌ریزی و اساس تئوری (جهان انبساط یابنده)ای را بنا نهاد که بعدا

توسط یک منجم بلژیکی، ژورژلومتر تکمیل شد. ۴- هر آگاهی از محتویات قرآن افزایشی در هدایت یا کاهشی در جهل و نابینایی را نتیجه می‌دهد. هر انسان آگاهی با توجه به این کلام الهی مشروط به این که از همه استعدادها و مختصات جسم و جان خود مطلع باشد و در صدد برخورداری از آنها برآید، و همچنین با وجدان حساس و عقل سلیم ضرورت (گردیدن)های تکاملی را بپذیرد، بر بینایی و رشد او افزوده می‌گردد و از بیماری جهل شفا می‌یابد. با در نظر گرفتن شرط فوق، علت ناتوانی از بهره‌مند شدن از قرآن بلکه خسارت بار بودن آن برای بعضی اشخاص روشن می‌گردد. ۵- قرآن برطرف کننده هر حاجت است و بدون ایمان و عمل به آن، هیچ نوع بی‌نیازی امکان ندارد. همه نظریات و مکتب‌هایی که درباره انسان در هر قلمرو (آن چنان که هست) و (آن چنان که باید) با تمام نیروهای خود وارد عرصه حیات انسانها شدند، همانگونه که می‌دانیم یا به هیچ وجه از عهده موفق ساختن انسانها به کسب سعادت حقیقی برنیامدند یا اگر حاجتی را به طور نسبی برطرف کردند، احتیاجات دیگری را بر جامعه بشری افزودند. ۶- شفای دردها و چاره بیچارگی‌ها در قرآن است. شفا از بدترین دردها که کفر و نفاق است و انحراف و گمراهی، و چاره‌جویی برای برطرف کردن مشکل‌ترین گره که عبارتست از جهل از حکمت وجود آدمی در این دنیا. ۷- آنچه را که می‌خواهید با راهنمایی‌های قرآن از خدا مسئلت نمایید و با محبت به قرآن، رو به خدا کنید و آنرا وسیله مسئلت از خلق ننمایید. به وسیله قرآن و فهم آیات آن، همه مسائل زندگی دنیوی و حیات اخروی خود را از خدا سوال کنید و پاسخ خود را از این کتاب دریافت نمایید. با توجه به معانی آیات قرآنی است که انسان آگاه، مسائل حقیقی خود و پاسخ آنها را از خداوند سبحان درمی‌یابد. ۸- عمل به قرآن است که سعادت انسان در این دنیا و رستگاری او را در ابدیت تضمین می‌نماید. اینست معنای شفاعت قرآن در دنیا و در روز قیامت و ابدیت. همچنین اگر قرآن در آخرت بدی کسی را گوید، یعنی زندگانش در دنیا مطابق قرآن نباشد و قرآن آن را مردود شمارد، گواهی قرآن بر علیه او مورد تصدیق قرار می‌گیرد. ۹- به وسیله قرآن برای پروردگاتان استدلال کنید. از دو جهت بسیار مهم قرآن می‌تواند دلیل برای خدا باشد: یکی- از جهت عظمت و نهایی بودن همه مطالب آن، زیرا همه ما میدانیم که هر مطلبی که در قرآن آمده است، درباره آن مطلب، فوق آن را که در قرآن آمده است از هیچ متفکر و مکتبی نمی‌ت

وان سراغ گرفت. دوم- بشریت باید از آیات قرآنی، همه مشیت و اراده تکوینی و تشریحی او را به کمک فطرت پاک و عقل سلیم درک کند. ۱۰- همه کشتکاران اقوام و ملل درباره کشت و برداشت محصول آن، در روز قیامت مورد بازخواست قرار خواهند گرفت، مگر کشتکارانی که بذره‌های حقایق قرآنی را در دل کاشته و به وسیله معانی قرآن آن را آبیاری نموده‌اند، و شخصیت خود را شایسته لقاءالله در ایام الله و ابدیت ساختند. ۱۱- از قرآن برای نفوس خود نصیحت و اندرز بطلبید و آرا و نظریات خود را به قرآن عرضه کنید (و اگر ناسازگاری احساس کردید) آرای خود را متهم بسازید و در برابر قرآن تمایلات خود را خائن تلقی کنید. به این جهت که حقایق قرآنی فوق مسائلی زودگذر علمی است، لذا بیانی فوق علم رسمی در قرآن حکمفرما است. این که در قرآن، حقایق مربوط به ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوع خود) مطابق نظم و ترتیب علمی مقدمات و نتیجه‌گیری‌ها مطرح نشده است، مستند به علل مهمی است که ما بعضی از آنها را در اینجا مطرح می‌کنیم: ۱- ضروری است که همگان بایستی از قرآن استفاده کنند جز در موارد متشابه که بیش از چند مورد معدود در قرآن نیست که آنه

اهم با توضیح و تفسیر پیشوایان شایسته دین (راسخون فی العلم) که حجیت قول آنان مستند به پیامبر اکرم (ص) است قابل درک می‌باشند و بدیهی است که بیان علمی حقایق با آن شرایط مقرر مانع از بهره‌برداری عموم مردم از قرآن است. ۲- مسائل و قواعد علمی در گذرگاه تاریخ در تحول و دگرگونی مستمر می‌باشد، آنچه که دیروز به عنوان یک قاعده یا اصل و یا مسئله علمی وارد میدان علوم شده بود، امروز به جهت گسترش اکتشافات، از میدان خارج می‌شود. به عنوان نمونه به عبارات ذیل از فهرست (تاریخ علوم پی‌پرورسو) دقت فرمایید: ۱- علوم مد می‌شوند. ص ۲۳۵-۲ علم در به کار بردن روش دکارت افراط می‌کند ص ۲۴۰-۳ پیروان نیوتن بر علیه هواخواهان دکارت. ص ۲۸۷-۴ روسو و کانت برخلاف جریان می‌رانند. ص ۳۸۳-۵ یک ضربه شلاق بر

آنالیز. ص ۴۰۵- او گوشت کنت فلسفه تحقیقی را به وجود آورد (که بعدها نارسایی این نظریه آشکار شد). ص ۵۰۸-۷ اساس علم حساب را از بن برمی‌اندازند. ص ۵۲۷- تخت سلطنت آنالیز به لرزه درآمد. ص ۶۸۸- ورشکستگی علم اعلام شد. ص ۶۹۳-۱۰ مکتب تکامل در مواجهه با مشکلات. ص ۶۹۷-۱۱ امروزه تمام فتوحات (علمی) دوباره مورد بحث قرار می‌گیرد.

ص ۷۲۰ اگر بخواهیم تحولات دانش‌ها را در عرصه معرفت جزئی و کلی، بر جزء و کل و ابعاد مختلف آنها به حساب بیاوریم قطعاً به تالیف چند مجلد کتاب نیازمند خواهیم بود. در صورتی که اصول حقایق ثابت و فناپذیر درباره ارتباطات چهارگانه فوق در قرآن، بدون کمترین تضاد و تناقض و تحول جزئی یا کلی (غیر از مصادیق) بدون مراعات شرایط نظم علمی متداول بیان گشته است. با این که آیات قرآنی مطابق دو دلیل فوق بر سبک علمی و فلسفی معمولی نیست، با این حال، در هر دوره و عصری دانشمندان بزرگ و حکمای راستین به آنها استدلال می‌کنند. نهج‌البلاغه که سخنان امیرالمومنین (ع) را بازگو می‌کند زاینده قرآن مجید است. مثنوی مولوی که به قول بعضی از فلاسفه اگر پنج کتاب برای معارف انسانی از شرق و غرب برگزیده شود، یقیناً یکی از آنها مثنوی است، بیش از ۲۰۰۰ آیه قرآنی را مورد تفسیر قرار داده است، مملکه حکیم متاله مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در مقدمه حاشیه مثنوی می‌گوید: مثنوی تفسیر قرآن منظوم است. ۳- استناد فلاسفه و حکما و صاحب‌نظران علوم انسانی به آیات قرآن مجید درباره ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی و ارتباط انسان با ممنوع خود) بودن تقید به پیدا کردن نظم و روش علمی و فلسفی متداول در آیات قرآنی مانند ترکیب فصل و باب و تنظیم قواعد و مسائل و نتیجه‌گیری از آنها، به عنوان نمونه هنگامی که صدرالمتالهین می‌خواهد برای اثبات حرکت جوهریه در اشیاء دلیل نهایی بیاورد، استناد به آیات قرآنی می‌کند: یک- و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب (و کوهها را می‌بینی و گمان می‌بری که آنها جامد و بی‌حرکتند در صورتی که آنها مانند ابر در حرکتند). دو- بل هم فی لیس من خلق جدید (بلکه منکران خلقت جدیدند که در اشتباهند) سه- یوم تبدل الارض غیر الارض (روزی که زمین مبدل می‌شود و غیر این زمین اولی می‌گردد) چهار- فقال لها و للارض اثتیا طوعا او کرها قالتا اثتیا طائین (سپس به آسمان و زمین گفت بیاید (به حرکت قانونی خود بیفتید) از روی اختیار یا کراهت) پنج- کل اتوه داخرین (همه آنان در حال تسلیم به مشیت خداوندی در روز قیامت به محشر وارد می‌شوند). آیه ۶۱ سوره الواقعة و آیه ۱۶ سوره فاطر و آیه ۶۱ سوره الانعام. به نظر می‌رسد آیه ۲۹ از سوره الرحمن

(یستله من فی السماوات و الارض کل یوم هو فی شان) (هر آنچه که در آسمانها و زمین است (فیض

وجود خدا را) از خداوند متعال تقاضا می‌کند خداوند در هر روزی در کاریست) و قطعی است که منظور از (یوم) مطلق زمان است. مولوی می‌گوید: کل یوم هو فی شان بخوان مرو را بیکار و بی‌فعالی مدان کمترین کارش به هر روز آن بود کاو سه لشکر را روانه می‌کند لشکری ز اصلااب سوی امهات بهر آن تا در رحم روید نبات لشکری ز ارحام سوی خاکدان تا ز نر و ماده پر گردد جهان لشکری از خاکدان سوی اجل تا بیند هر کسی عکس‌العمل باز بی‌شکک بیش از آنها می‌رسد آنچه از حق سوی جانها می‌رسد آنچه از جانها به دلها می‌رسد آنچه از دلها به گل‌ها می‌رسد اینت لشکرهای حق بی‌حد و مر بهر این فرمود ذکرى للبشر

[صفحه ۱۶۱]

العمل. العمل. ثم النهایه، و الاستقامه الاستقامه، ثم الصبر الصبر، و الورع الورع ان لکم نهایه فانتھوا الی نهایتکم (... اهتمام بورزید به کار، برخیزید به کار، برخیزید برای کار. کار را ناتمام نگذارید و در تصمیمی که گرفتید برای کار استقامت بورزید، استقامت. سپس شکبیا باشید، شکبیا، پرهیزکاری، پرهیز کاری. قطعاً برای شما نهایی است تا وصول به آن تکاپو کنید) آنچه که برای انسان در اصلاح ارتباطات چهارگانه ضرورت اساسی دارد که مفید است و تکمیل آن. در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام و دوران زندگی مبارک او اهتمام به عمل مفید و صالح از درخشندگی کامل برخوردار است. اگر کسی بخواهد ارزش و عظمت کار را به طور صحیح بفهمد، به زندگانی امیرالمومنین (ع) و عشق او به کار مراجعه کند. ما در نهج‌البلاغه بیش از ۳۰۰ جمله درباره عظمت

و ضرورت کار با کلماتی مانند (عمل) و (فعل)، (سعی)، (شغل)، (کدح)، (سبق) مشاهده می‌کنیم. نمونه‌ای از جملات ماده (عمل) به قرار زیر است: ۱- فمن عمل فی ایام امله قبل حضور اجله فقد نفعه عمله (هر کس در روزگار آرزوهایش پیش از فرا رسیدن مرگ عمل کرد، عمل او برای او سودمند خواهد بود). ۲- طوبی لمن ذکر المعاد و عم

ل للحساب (خوشا به حال کسی که معاد را متذکر شد و برای روز حساب (محاسبه‌ای که خواهد شد) عمل کرد). ۳- العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل (علم حقیقی و مفید همراه عمل است. لذا اگر کسی از (چنین) علمی برخوردار شد (قطعاً) عمل خواهد کرد) ۴- و من عمل لدینه کفاه الله امر دنیا (هر کس که در کارهایش با هدفگیری دینی عمل کند (یعنی برای سعادت دنیا و آخرتش بکوشد) خداوند امور دنیوی او را کفایت می‌کند) ۵- عملوا فیها بما یبصرون (پارسایان در این دنیا به آنچه که بینایی داشتند عمل کردند) ۶- من احب عباد الله ... قد لزم نفسه العدل، فکان اول عدله نفی الهوی عن نفسه. یصف الحق و یعمل به. (از محبوبترین مردم در نزد خداوند کسی است که ... نفس خود را به عدالت ملزم ساخته است و نخستین گام او در عدالت، نفی هوی و هوس از نفس خویشتن است، حق را توصیف نموده و به آن عمل می‌کند). ۷- الیوم عمل و لا حساب و غدا حساب و لا عمل (امروز (این زندگانی میدان) عمل است و حسابی نیست و فردا (قیامت و آغاز ابدیت) حساب است و عملی نیست) ۸- ان افضل الناس عند الله من کان العمل بالحق احب الیه و ان نقصه و کرثه من الباطل و ان جز الیه فائده و زاده (بهترین مردم نزد خداوند

د متعال کسی است که عمل به حق در نزد او محبوبتر باشد- اگر چه برای او موجب نقص و ناگواری (ظاهری) باشد- از عمل به باطل اگر چه برای او سود آور باشد و بر خواسته‌هایش بیفزاید) ۹- و اعلم ان لكل عمل نباتا و کل نبات لا غنی به عن الماء، و المیاه مختلفه فما طاب سقیه، طاب غرسه و حلت ثمرته، و ما خبث سقیه، خبث غرسه و امرت ثمرته. (و بدان که برای هر عملی رویدنی است و هیچ رویدنی از آب بی‌نیاز نیست و آبها مختلف است. هر رویدنی که آبیاری آن پاک باشد کشتکار آن پاک و میوه آن شیرین می‌شود و هر آنچه که آبیاری آن پلید باشد کشتکارش پلید و میوه آن تلخ می‌گردد) ۱۰- من قصر فی العمل ابتلی بالهم (هر کس در عمل کوتاهی بورزد به اندوه آن کوتاه ورزیدن مبتلا می‌گردد) از طرف دیگر آیات قرآن مجید درباره لزوم کار و کوشش و تقلا- در این زندگانی برای تحصیل مقاصد قانونی به قدری فراوان و صریح است که جای هیچگونه تردیدی برای ضرورت کار و تکاپو نمی‌گذارد و با مشاهده آیات قرآنی و سخنان علی و دیگر ائمه معصومین علیهم‌السلام و بیانات بزرگترین حکما و عرفای اسلام در لزوم کار و کوشش مفید در این زندگی، نوبت به یاوه‌گویی‌های اشخاص بی‌اطلاع یا غرض ورز نمی‌رسد که می

گویند: دین اسلام با تثبیت اعتقاد به قضا و قدر، جایی برای سعی و کوشش نگذاشته است! به عنوان نمونه روایت بسیار معروف را که از امام معصوم علیه‌السلام نقل شده است. در نظر می‌گیریم، روایت چنین است: اعمل لدنیاک کانک تعیش ابدا و اعمل لآخرتک کانک تموت غدا (عمل کن برای دنیایت گویی برای ابد در این دنیا زندگی خواهی کرد و عمل کن برای آخرت مانند این که فردا از این دنیا خواهی رفت). این نوع نگرش و هدف‌گیری درباره کارهای دنیوی و اخروی را می‌توانیم از زندگانی امیرالمومنین علیه‌السلام و دیگر پیشوایان راه حق و حکمای وارسته بیاموزیم که شخصیت‌های آنان به مرحله‌ای از قدرت رسیده بود که اشراف به دنیا و آخرت در کارهای آنان کاملاً قابل مشاهده بود. مولوی درباره عظمت کار در موارد مختلف مضامین بسیار عالی را مطرح کرده است. از آنجمله: گفته شده حکمت در اظهار جهان آن که دانسته برون آید عیان آنچه می‌دانست تا پیدا نکرد بر جهان نهاد رنج طلق و درد یک زمان بیکار نتوانی نشست تا بدی یا نیکی از تو بخت این تقاضاهای کار از بهر آن شد موکل تا شود سرت عیان ورنه کی گیرد گلابه تن قرار چون ضمیرت می‌کشد آن را به کار تا سه تو آن کشش ر

ا شد نشان هست بیکاری چو جان کندن تمام گه تناقض گاه ناز و گه نیاز گاه سودای حقیقت گه مجاز مرد غرقه گشته جانی می‌کند دست را در هر گیاهی می‌زند تا کدامش دست گیرد در خطر دست و پایی می‌زند از بیم سر دوست دارد یار این آشفستگی

کوشش بیهوده به از خفتگی آن که او شاه است او بیکار نیست ناله از وی طرفه کاو بیمار نیست بهر این فرمود رحمان ای پسر کل یوم هو فی شان ای پسر اندرین ره می تراش و می خراش تا دم آخر دمی فارغ مباش تا دم آخر دمی آخر بود که عنایت با تو صاحب سر بود هر که می کوشد اگر مرد و زنست گوش و چشم شاه جان بر روزنست ثم النهایه النهایه (... سپس عمل را تا مقصد نهایی آن ادامه بدهید) شرط من جا بالحسن نی کردنست بل حسن را نزد یزدان بردنست هدفگیری در کارهایی که ضروری و مفید تشخیص داده شده و تهیه وسایل و مقدمات باید به طور کامل و صحیح باشد که مانع از ادامه کار تا وصول به نتیجه آن نباشد تا به سبب آن عمر آدمی تلف شود و قدرت و انرژی بیهوده مستهلک گردد. استقامت- سستی و تردید و تلون و امروز و فردا کردن و نظم و انضباط کار را از دست دادن، ضد استقامت در کار است، هیچ انسان تکاپوگر هدفدار

در این زندگانی بدون استقامت، راه به مقصد نبرده است. صبر و شکیبایی- هیچ کار بااهمیتی در این دنیا بدون زحمت و تلاش و بدون گذر از سنگلاخ‌ها، به نتیجه مطلوب نمی‌رسد. آسایش طلبان و رفاه‌جویان و کامکاران که می‌خواهند بدون زحمت و مشقت به نتایج مطلوب برسند یا همواره در نومییدی‌ها غرق می‌شوند و یا از دسترنج و تلاش دیگران برای خود سود می‌برند! برای شما مقصد نهایی وجود دارد. در وسط راه نخواهیم، امید خود را به فردها نبندیم، حرکت آگاهانه از یک مبدأ، مقصدی را به دنبال دارد. خود را به نابینایی زدن چاره مشکلات حرکت نیست. مجموع اطلاعات و معارف بشری این حقیقت را اثبات کرده است که: روزگار و چرخ و انجم سر به سر بازیستی گر نه این روز دراز دهر را فرداستی ناصر خسرو قبادیانی هر انسان دارای مغز و روان معتدل با یک احساس درونی ناب، این حقیقت عظمی را درمی‌یابد که: این روح یا (من) که در درون دارد، راهی یک مقصد مهم است که پدیده‌ها و مقاصد این دنیا ظرفیت آن را ندارد. برای شما نشانه‌ای واضح است که به وسیله آن باید هدایت شوید ... هر کسی که از یک بینایی درونی برخوردار باشد و خود را به کوری نزند، قطعی است که در مسیر زندگانی خود مشعل‌هایی

فروزان و نشانه‌هایی راهنما را خواهد دید که عقل و وجدان وی تبعیت از آنها را الزام می‌نمایند. این یک حقیقت کاملاً صحیح است که عالم هستی برای آگاهان کتابی است کاملاً قابل خواندن و تعلم، اگر چه متاسفانه اکثریت مردم از خواندن و بهره‌برداری از این کتاب خود را محروم می‌سازند: ما خلقت الجن و الانس این بخوان جز عبادت نیست مقصود از جهان گر چه مقصود از کتاب آن فن بود گر توش بالش کنی هم می‌شود لیک از مقصود این بالش نبود علم بود و دانش و ارشاد و سود گر تو میخی ساختی شمشیر را برگزیدی بر ظفر ادبیر را دین اسلام هدف و غایتی بزرگ دارد. تا رسیدن به آن غایت بکوشید. گمان نکنید اسلام تنها نظم طبیعی شما را به عهده گرفته است، اگر چه نظم زندگی طبیعی نیز مورد اهتمام این دین مقدس است. غایت حرکت بر مبنای دین اسلام، تامین آن (حیات معقول) است که تا جاذبه ربوبی کشیده شده است. با ادای تکالیف که حق خداوندی برای شما مقرر کرده است، رو به پیشگاه خداوندی حرکت کنید. شما انسانها مسافر دیار حق و حقیقتید. هدف را گم نکنید، و وصول به آن هدف و غایت بدون مراعات حقوق خدا و انسانها با مراعات تکالیفی که برای شما مقرر شده است، امکان‌پذیر نی

ست. من شاهد شما هستم و در روز قیامت از طرف شما احتجاج خواهم نمود. در آیاتی متعدد از قرآن مجید شهادت پیامبر اکرم (ص) بر مردم باایمان وارد شده است، چنان که در بعضی از همین آیات شهادت مردم باایمان بر دیگر انسانها نیز مطرح گشته است مانند آیه ۱۴۳ از سوره البقره: و كذلك جعلناکم امه وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس و یكون الرسول علیکم شهیداً (و بدینسان شما را امتی معتدل قرار دادیم تا بر سایر مردم شاهد شوید و پیامبر بر شما شاهد شود). با نظر به مجموع منابع تفسیر این نوع آیات، و معنای امت، مقصود از (شهید و شاهد) مکتب معتدل و فطری است که در هیچ مورد نه افراطی دارد نه نفراطی، بنابراین، وجود حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم ملاک و تجلی‌گاه عالی‌ترین قله امت اسلامی می‌باشد و امت او نیز به جهت انتساب به خدا و به ملاک اعلا- و تجسم عالی‌ترین مرحله کمال که رسول خدا (ص) است، ملاک کمال اسلامی برای سایر مردم (شاهد و شهید) می‌باشند. با توجه به این معنی امیرالمومنین علی علیه‌السلام هم به جهت ارتباط روحی شدید با پیامبر اکرم (ص) ملاک و

تجلی گاه مکتب معتدل و فطری اسلام است و هم به عنوان باعظمت‌ترین مرد باایمان در امت اسلامی.

[صفحه ۱۶۷]

الا و ان القدر السابق قد وقع و القضاء الماضي قد تورد (... آگاه باشید قدر مقدرات پیشین واقع شده و قضای نافذ (گذشته در علم خداوندی) در جریان تحقق است). با نظر به معنای (قدر) که عبارتست از نقشه‌ای که در عرصه هستی تحقق یافته و با نظر به معنای قضا که حکم نافذ الهی بر جریان مبانی هستی است، نباید چنین گمان کرد که هر آنچه که در عرصه پهناور هستی به وقوع می‌پیوندد بر مبنای جبر تکوینی ناشی از اراده تکوینی خداوندی است، بلکه همانگونه که قضای خداوندی به معنای حکم و مشیت نافذ او درباره کائنات (به این جهت که خیر محض و بی‌نیاز مطلق است) در مسیر خیر است نه شر و تباهی، همچنین قدر منسوب به خداوند سبحان، آن نقشه پیاده شده در عرصه هستی است که خیر محض است. البته چون یک قسمت از قدر که در عرصه هستی نقش می‌بندد، مربوط به کارهای اختیاری خود بندگان است، لذا نمی‌توان گفت همه اجزای قدر مربوط به خداوند متعال است. بعضی از شارحان نهج البلاغه می‌گویند: منظور امیرالمومنین علیه‌السلام از قدر سابق و قضای نافذ، جریانات گذشته پس از رحلت خاتم‌الانبیاء صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشد و اگر منظور آن حضرت، همین مورد خاص از قضا و قدر با

شد، با توضیحی که ما دادیم، کاملاً قابل تطبیق می‌باشد و اما نسبت قضا و قدر به کارهای اختیاری انسان، همانگونه که در مجلدات گذشته و در کتاب جبر و اختیار نیز بحث شده است، نسبت علیت به معنای معمولی آن نیست، زیرا کارهای اختیاری انسان با قضا و اراده تکوینی خداوندی که مستلزم نفی اختیار است، به هیچوجه سازگار نمی‌باشد. و اما نسبت قدر به کارهای اختیاری مردم، به این جهت که محصول کارهای اختیاری آدمی نیز در مجموع نقشه پیاده شده در عرصه هستی است، لذا منافاتی با کارهای اختیاری انسانی ندارد. قال الله تبارک و تعالی: (ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه ان لا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنه الی کنتم توعدون) و قد قلتم ربنا الله فاستقیموا علی کتابه، و علی منهاج امره و علی الطریقه الصالحه من عبادته (خداوند فرموده است: قطعاً کسانی که گفتند پروردگار ما الله است سپس بر این گفته و عقیده خود استقامت ورزیدند فرشتگان بر آنان نازل می‌شوند (و می‌گویند): نترسید و اندوهگین مباشید و بشارت باد به شما بهشتی که به شما وعده داده می‌شد، و شما گفته‌اید: (پروردگار ما خدا است) پس استقامت بورزید بر کتاب او و روش و مسیر او و طر

یق شایسته عبادتش) استقامت بر قرآن اساسی‌ترین رکن عقاید دینی با نظر به سرگذشت تفکرات بشری در طول تاریخ و با قطع نظر از صحنه سازی به وسیله بازی با الفاظ و اصطلاحات فریبنده و ارضای حس خودخواهی به وسیله کسب شهرت در میان مردم به عنوان (آزاداندیشی)!! (که تا پوچی محض پیش میرود) از قدیم‌ترین دوران علم و معرفت شایع‌ترین عقیده درباره مفهومی به عنوان مفهوم خداوند خالق کائنات، هستی آن وجود اقدس می‌باشد به طوری که می‌توان گفت: اگر کسی مفهوم خدا را به طور صحیح دریافته، قطعاً وجود او را تصدیق نموده است آنچه که مهم است اینست که اکثر مردم استقامت و عمل مطابق دریافتی که درباره وجود خدا دارند، از خود نشان نمی‌دهند. لذا در توضیح این مطلب ما باید عواملی را که باعث بی‌توجهی یا تردید یا انکار آن وجود بدیهی گشته است، به دست بیاوریم. به عنوان نمونه: عامل یکم- در هر جامعه و در هر دورانی عده‌ای از مردم بی‌فکر، یا مشغول به خویشتن در صدد نگرش به غیر از خود و زندگی مادی خود و اشراف به آن نیستند. اگر هم گاهی برای آنان فراغت از خویشتن و بازی با آن دست بدهد و وجدان و فطرت از اعماق درون آنان اشاره‌ای یا حرکتی بیدارکننده نشان بدهند، با بی‌اعت

نایی و تاویلات نابخردانه از آن اشاره و حرکت رویگردان می‌شوند و در عین حال که هیچ دلیلی برای نفی خدا ندارند، به دلایل اثبات‌کننده خداوند نیز توجهی نمی‌کنند. عامل دوم- گرفتاری مغز به یک عده مفاهیم و اصول پیش ساخته‌ای که دست برداشتن از آنها برای آن گرفتاران یا امکان‌ناپذیر است و یا بسیار دشوار عامل سوم- گرفتاری مغزی و روانی به (خودخواهی) که ویران‌کننده همه حقایق در ذهن بشری است، زیرا (خود طبیعی) آن موجود خطرناک است که با وسوسه‌ها و تلقینات نابکارانه تا بی‌نهایت تورم

پیدا می‌کند و تمامی هستی و حتی هستی‌آفرین را اجزایی از همان (خود طبیعی) یا تحت فرمان آن می‌بیند. برای چنین اشخاصی هیچ چیز جدی وجود ندارد، تنها چیزی که در عین شوخی و مسخره بودن برای آنان جدی است، (خود طبیعی متورم) آنان است که مانند حباب بزرگی است که اگر در این زندگانی منفجر نشود، در هنگام نزدیک شدن به مرز زندگی و مرگ می‌ترسد. عامل چهارم - مطلق پرستی‌هایی که به جای خداپرستی به کار افتاده است. بعضی از مردم که با اندیشه‌های معمولی، خود را درباره باعظمت‌ترین حقیقت اقیانوس می‌کنند، مطلق حقیقی به عنوان خدارا کنار می‌گذارند، و به مفاهیم مطلق که ساخته مغز خودشان است معتقد می‌گردند. مانند انسان به طور مطلق، هستی مطلق، ماده مطلق، واقعیت مطلق، طبیعت مطلق و قانون مطلق، و نمی‌دانند که هر مفهوم مجرد و مطلق به همان اندازه که از مشخصات فردی و نوعی تجرید می‌گردد، به همان مقدار از جنبه عینی مادی فراتر می‌رود. به همین جهت است که انکار خدا با پذیرش اینگونه مفاهیم مطلق در حقیقت، انکار خدا به وسیله خدا یا خدایان دیگر می‌باشد. این حقیقت بدیهی را نباید از یاد ببریم که با توجه به ماهیت موجودات عالم هستی که مشمول حرکت و قانون و وابستگی است، انکار یک اراده کلی (اراده خداوندی) بدون جانشین ساختن میلیاردها میلیارد اراده جزئی و مشخص به جای آن اراده کلی امکان‌پذیر نیست. عامل پنجم - محرومیت از وصول به خواسته‌های مشروع یا نامشروع. همه ما می‌دانیم که در این دنیا عده‌ای فروان از مردم، خدایی را می‌خواهند که خواسته‌های آنان را در هر گونه شرایط اجابت نماید و هیچگونه گرفتاری و ناگواری هم نصیب آنان نگرداند!! اینان تمایلات و شهوات و آسایش خود را برای عالم هستی به جای نظم و قانون به حساب می‌آورند، اذا با کمترین نقص در برآورده شدن آنها هیچ قداستی برای آنان در این دنیا مفهوم نیست!! پاسخ این نابخردان

ابکار یک کلمه است و آن اینست که همانگونه جهان بدون اینکه تسلیم تصدیق و تکذیب شما شود، وجود دارد، همین جهان بدون کمترین اعتنا به قبول و رد شما قانونی برای خود دارد و همین قانونمندی دنیا است که روشنترین دلیل برای اثبات وجود خداوند سبحان است. اینک می‌پردازیم به بیان نتیجه بحث فوق، و آن این است که تاکنون دیده نشده است که یک انسان آگاه و دارای اندیشه با تمسک به دلیل بتواند وجود خداوند را نفی کند. بنابراین، اگر در میان جوامع بشری وضعی پیش بیاید که عوامل مزبور در فوق و امثال آن عوارض از مغزهای بشری برکنار شود و به جای آنها اندیشه منطقی واقع‌بینانه و احساسات ناب و عمیق وجدانی جانشین گردد، هیچ فردی منکر خدا یا مردد در وجود او یا بی‌اعتناء به آن وجود اقدس پیدا نخواهد گشت. اگر پدیده استقامت در اعتقادات اصیل مربوط به ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خدا، با خویش، با جهان هستی، و با ممنوع خود) و اعمال و اندیشه‌های مربوط به آنها به ثمر می‌رسید، قطعی است که تاریخ تکاملی بشر به آن پیشرفت نایل می‌گشت که حتی به مغز بزرگترین فیلسوفان و صاحب‌نظران علوم انسانی خطور نمی‌کند. به این جهت که استقامت در دین الهی به ثمر رسیدن شخصیت را نتیجه می‌دهد، بدیهی است که دیگر نه خوفی به چنین انسانی روی می‌دهد و نه اندوهی، نه اضطرابی و نه دلهره‌ای زیرا او به حد نصاب سعادت نایل گشته است. ثم ایاکم و تهذیب الاخلاق و تصریفها (سپس پرهیزند از اضطراب و تلون در اخلاق و دگرگون ساختن آن) از لوازم استقامت در اعتقادات و اعمال و اندیشه‌های سازنده، ثبات و استقامت در اخلاق فاضله انسانی است. توقع ثبات و استقامت در اخلاق فاضله و ارزشی انسانی بدون استقامت در اعتقادات و اعمال و اندیشه‌های سازنده، آن اندازه بیجا و غیر منطقی است که توقع معلول بدون علت، مانند انتظار محصول بدون کشت و کار! نمی‌خواهیم بگوییم: در این دنیا نویسندگانی پیدا شوند که با کمال صراحت بگویند و بنویسند که اخلاق ارزشی به طور ناگهانی از هوا می‌آید و داخل درون انسانی می‌گردد و از یک انسان معمولی، سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مالک اشتر و اویس قرنی و سقراط و مهاتما گندی و شیخ انصاری و محمد مهدی نراقی می‌سازد. بلکه می‌گوییم: گروهی از قلم به دستها که می‌خواهند در جامعه ضد اخلاقی تلقی نشوند و ضمناً با نفی حقایق سازنده ارواح آدمیان، شهری برای خود بیاورند، نوعی اخلاق توصیه می‌کنند که نه هویتی دارد و نه ریشه‌ای!! این کار غیر منطقی را با اشکالی مختلف به عرصه جامعه عرضه می‌کنند، مانند: ۱- انسان اخلاقی کسی است که از او ضرری به

جامعه وارد نگردد! (می‌گوییم: همانگونه که میلیون‌ها جامد و نبات پیرامون ما انسانها هستند و ضرری به ما وارد نمی‌سازند!) ۲- انسان اخلاقی کسی است که برای لذت و نشاط درونی خود، اعمال نیکو به جای آورد! (می‌گوییم: همانگونه مال‌دوستان و مقام‌پرستان و خودشیفتگان از مال‌اندوزی و وصول به مقام و اشباع خودخواهی‌های خود، نهایت لذت و نشاط درونی را پیدا می‌کنند!) ۳... کسی که با حرکات اخلاقی خود در جامعه به شهرت برسد! (همانگونه که وقتی که جنازه یک نفر را در تابوت در حالی که نامش را بر روی آن نوشته‌اند در کوچه‌ها بگردانند، به شهرت می‌رسد!) ۴... کسی است که همواره خود را با جریانات زندگی وفق بدهد و تسلیم فرهنگ حاکم بر جامعه خود گردد! (همانگونه که برگ‌های درختان چه در شاخه‌ها و شکوفه‌های آنها و چه در روی زمین تسلیم عوامل حرکت‌دهنده مانند باد و دیگر عوامل می‌باشند!) اخلاق فاضله و باثباتی که انسان را از اسارت ماده و مادیات دهایی می‌بخشد و موجب به ثمر رسیدن استعدادها و نیروهای مثبت او می‌گردد، اخلاقی است که مستند به استقامت در اعتقادات و اعمال و اندیشه‌های سازنده در مسیر کمال می‌باشد، مانند تعدیل خودخواهی، اعراض از مال و منال و شهرت‌پرستی و ایثار در آماده‌سازی زمینه‌های پیشرفت مردم جامعه خویش و دیگران و التزام به تعهدها و تکیه بر کار و کوشش و عدم انحراف از عدالت و داشتن ظرفیت و بردباری در برابر حوادث سخت، مشروط به این که همه این صفات و فعالیتها مستند به عقل سلیم و قطب‌نمای وجدان و فطرت پاک باشند که جلوه‌گاههای ثابت حکمت و مشیت عالی خداوندی می‌باشند. امیرالمومنین علیه‌السلام از بااهمیت‌ترین صفات اخلاق ارزشی نمونه‌ای را در این خطبه بیان فرموده‌اند: زبان یکی باشد و هر انسان زبان خود را حفظ کند. آری، زبان هم باعث حیات با سعادت و هم وسیله مرگ و اهانت است. ای زبان تو بس زبانی مر مرا چون تویی گویا، چه گویم مر تو را ای زبان هم آتش و هم خرمنی چند این آتش در این خرمن زنی در نهان جان از تو افغان می‌کند گر چه هر چه گویی اش آن می‌کند ای زبان هم گنج بی‌پایان تویی ای زبان هم رنج بی‌درمان تویی هم صفیر و خدعه مرغان تویی هم بلیس و ظلمت کفران تویی هم خفیر و رهبر یاران تویی هم انیس و وحشت هجران تویی چند امانم

می‌دهی ای بی‌امان ای توزه کرده به کین من کمان نک بیرانیده‌ای مرغ مرا در چراگاه ستم کم کن چرا یا جواب من بگو یا داد ده یا مرا اسباب شادی یاد ده ای دریغا نور ظلمت سوز من ای دریغا صبح روزافزون من ای دریغا مرغ خوش پرواز من ز انتها پریده تا آغاز من عاشق رنج است نادان تا ابد خیز لا اقسام بخوان تا فی کبد این زبان برای صاحبش سرکش است. سوگند به خدا، من برای یک بنده خدا، تقوایی که برای او فایده‌ای داشته باشد نمی‌بینم مگر اینکه زبان خود را حفظ کند. زبان انسان باایمان، پشت قلب اوست و قلب منافق پشت زبان اوست. زیرا شخص باایمان، هنگامی که بخواهد سخنی بگوید، پیش از آن با خویشتن می‌اندیشد. اگر خیر باشد، آن سخن را ابراز می‌کند و اگر شر باشد آن را مخفی می‌سازد. ولی شخص منافق هر آنچه که به زبانش می‌آید آنرا ابراز می‌کند و نمی‌داند چیست آنچه که برای او مفید است چیست آنچه که برای او مضر است! رسول خدا (ص) فرمود: لایستقیم ایمان عبد حتی یستقیم قلبه و لا یستقیم حتی یستقیم لسانه فمن استطاع منکم ان یلقى الله تعالی و هو نقی الراحه من دماء المسلمین و اموالهم، سلیم اللسان من اعراضهم فلیفعل (ایمان هیچ بنده‌ای پا برجای

نمی‌شود مگر اینکه قلب او استقامت داشته باشد و برای قلب استقامتی نیست مگر اینکه زبانش استقامت بورزد. پس هر کسی از شما تا می‌تواند خدا را با دستی پاک از خون مسلمانان و اموال آنان و با زبان سالم از اهانت به حیثیت آنان ملاقات نماید.) شد پشیمان خواجه از گفت خبر گفت رفتم در هلاک جانور این مگر خویش است با آن طوطیک این مگر دو جسم بود و روح یک این چرا کردم چرا دادم پیام سوختم بیچاره را زین گفت خام این زبان چون سنگ و فم آهن‌وش است و آنچه بجهد از زبان چون آتش است سنگ و آهن را مزین بر هم گزاف که ز روی نقل و گه از روی لاف زانکه تاریک است و هر سو پنبه‌زار در میان پنبه چون باشد شرار ظالم آن قومی که چشمان دوختند وز سخنها عالمی را سوختند عالمی را یک سخن ویران کند روبه‌ان مرده را شیران کند جانها در اصل خود عیسی دمند یک زمان زخمند و دیگر مرهمند گر حجاب از جانها برخاستی گفت هر جانی مسیح

آساستی گر سخن خواهی که گویی چون شکر صبر کن از حرص و این حلوا بخور

[صفحه ۱۷۵]

و اعملوا عباد الله ان المومن يستحل العالم ما استحل عاما اول و يحرم العام ما حرم عاما اول و ان ما احدث الناس لا يحل لكم شيئا مما حرم عليكم، ولكن الحلال ما احل الله و الحرام ما حرم الله (و بدانید ای بندگان خدا، شخص باایمان چیزی را در سال حاضر حلال می‌شمارد که در سال اول هم آن را حلال شمرده بود و حرام می‌داند در امسال چیزی را که در سال اول آن را حرام می‌دانست و آنچه که مردم بدون سابقه شرعی ایجاد کرده‌اند، آنچه را که برای شما تحریم شده بود حلال نمی‌کند، زیرا حلال همانست که خداوند آن را حلال نموده و حرام همانست که خدا آن را تحریم فرموده است) متن اصلی عقاید و احکام دین اسلام و حقوق و تکالیف آن بر مبنای فطرت انسان است لذا هرگز تغییر نمی‌پذیرد. برای بررسی مشروح این مبحث با اهمیت مراجعه فرمایید به مجلد ۲۴ از همین ترجمه و تفسیر از صفحه ۲۴۳ تا ۳۰۷: ۱- ریشه‌های اساسی ثابت‌ها و ارتباط آنها با متغیرات. ص ۲۴۳-۲- انواع ثابت‌ها و ارتباط آنها با متغیرات. ص ۲۴۶-۳- ثابت مطلق. ص ۲۴۷-۴- ثابتهای نسبی. ص ۲۴۷-۵- آن قسمت از احکام اسلامی که بر مبنای نیازهای ثابت وضع شده است، احکام اولیه نامیده می‌شوند. ص ۲۴۸-۶- ت

وضیحی درباره تغییر احکام اولیه. ص ۲۵۱-۷- نمونه‌ای از عمده‌ترین اصول ثابتها که منشا احکام اولیه می‌باشند، به قرار زیر است. ص ۲۵۵-۸- ثابتها در ارتباط انسان با خویشتن (آن چنان که هست). ص ۲۵۵-۹- اصل صیانت ذات، ریشه‌دارترین ثابتها، صیانت ذات است. ص ۲۵۶-۱۰- صیانت ذات در حیات مطلوب در زندگی جمعی است. ص ۲۵۶-۱۱- ممنوعیت خودکشی و حرمت آن. ص ۲۵۷-۱۲- حرمت اضرار به نفس. ص ۲۵۹-۱۳- ممنوعیت و حرمت تن به استضعاف دادن. ص ۲۵۹-۱۴- انسان جاندار نیست دارای دو بعد مادی و معنوی. ص ۲۶۰-۱۵- نیازهای انسان در بعد مادی او. ص ۲۶۱-۱۶- نیازهای بعد معنوی انسان. ص ۲۶۱-۱۷- اصل حیات شایسته. ص ۲۶۱-۱۸- انسان دارای کرامت و شرف ذاتی است. ص ۲۶۱-۱۹- اصل آزادی مسئولانه. ص ۲۶۲-۲۰- اصل ضرورت تعلم و تربیت‌پذیری. ص ۲۶۲-۲۱- اشتیاق جدی انسان برای وصول به کمال. ص ۲۶۲-۲۲- فرهنگ‌گرایی. ص ۲۶۳-۲۳- تمایل شدید برای دریافت موقعیت در جهان هستی. ص ۲۶۵-۲۴- نیاز انسان به پاسخ برای چهار سوال اساسی که در رویارویی او قرار گرفته‌اند: ۱- من کیستم؟ ۲- از کجا آمده‌ام؟ ۳- به کجا آمده‌ام؟ ۴- با کیستم؟ ۵- برای چه آمده‌ام؟ ۶- به کجا می‌رو

م؟ ص ۲۶۷-۲۵- ثابتها در ارتباط انسان با خویشتن (آنچنان که بایستگی‌ها و شایستگی‌های او اقتضا می‌کند). ص ۲۷۱-۱-۲۶- اصول ثابت- در صیانت ذات در (بایستگی‌ها) ی حیات مطلوب در زندگی جمعی. ص ۲۷۲-۳-۲۸- اصول ثابت- در صیانت ذات در (بایستگی‌ها) ی (حیات معقول تکاملی). ص ۲۷۴-۴-۲۹- اصول ثابت- در صیانت ذات در (شایستگی‌ها) ی (حیات طبیعی). ص ۲۷۴-۵-۳۰- اصول ثابت- در صیانت ذات (شایستگی‌ها) ی (حیات مطلوب) در زندگی جمعی. ص ۲۷۵-۶-۳۱- اصول ثابت- در صیانت ذات در (شایستگی‌ها) ی (حیات معقول تکاملی). ص ۲۷۵-۳۲- ثابتها در ارتباط انسان با خدا. ص ۲۷۵-۳۳- قلمرو یکم که عبارتست از انسان (آنچنان که هست در ارتباط با خدا). ص ۲۷۷-۳۴- انسان آنچنان که باید در ارتباط با خدا. ص ۲۷۸-۳۵- قسم یکم- ثابتها در ارتباط انسان (آن چنان که هست) با جهان هستی. ص ۲۸۴-۳۶- اهمیت دادن بسیار شدید به سرمایه‌های درون انسانی و شناخت آنها که جامع‌ترین آنها (خودشناسی) است. ص ۲۸۹-۳۷- قسم دوم- ثابتها در ارتباط با انسان (آنچنان که باید) با جهان هستی. ص ۲۹۱-۳۸- ثابتها در ارتباط انسان با افرا

د هم‌نوع خود. ص ۲۹۲-۳۹- قسم یکم- ثابتها در ارتباط انسان (آنچنان که هست) با افراد هم‌نوع خود. ص ۲۹۲-۴۰- قسم دوم- ثابتها در ارتباط انسان (آنچنان که باید) با افراد هم‌نوع خود. ص ۲۹۳-۱-۴۱- اصول ثابت- مذهبی. ص ۲۹۴-۲-۴۲- اصول ثابت- حقوقی. ص ۲۹۵-۳-۴۳- اصول ثابت- سیاسی. ص ۲۹۷-۴۴- قسم یکم- اصول ثابت- سیاسی در قلمرو (آنچنان که هست) در ارتباط

انسان‌ها با یکدیگر. ص ۲۹۷ ۴۵- قسم دوم- اصول ثابتة سیاسی در قلمرو (آنچنان که باید) در ارتباط انسان‌ها با یکدیگر. ص ۲۹۸

۴۶- اصول ثابتة اخلاق در دو قلمرو (آنچنان که هست) و (آنچنان که باید). ص ۳۰۴ ۱-۴۷. اشتیاق به صیانت تکاملی ذات. ص ۳۰۴ ۲-۴۸. وجدان اخلاقی. ص ۳۰۵ ۳-۴۹. دریافت حقیقی وحدت یا اشتراک همه افراد مردم در اصول و مختصات جسمانی، روانی و روحانی. ص ۳۰۵ ۴-۵۰. احساس و انجام تکلیف مستند به مطلوبیت ذاتی آن، نه در مجرا سوداگری‌های خودخواهانه. ص ۳۰۵ ۵-۵۱. مراعات جدی ارزش هدف و وسیله. ص ۳۰۵ ۵۲- اصول ثابتة اخلاق در قلمرو انسان (آنچنان که باید و شاید). ص ۳۰۶ ۵۳- نخستین ریشه ثابت و اساسی اخلاق از دین کلی الهی برمی‌آید. ص ۳۰۶ ۵۴- دومین ریشه ثابت و اساسی اخلاق از وجدان ناب بشری سرچشمه می‌گیرد. ص ۳۰۷ ۵۵- هر کس مسئول کار خود و بار هر کسی مطابق توانایی او است. ص ۳۰۸ و وعظمت بمن کان قبلکم، و ضربت الامثال لکم و دعیتم الی الامر الواضح ...، و من لم ینفعه الله بالبلاء و التجارب لم ینفع بشیء من العظه (شما را با آگاه ساختن به سرگذشت گذشتگان، پند و اندرز داده‌اند و برای شما مثل‌ها زده‌اند و شما به یک امر روشن دعوت شده‌اید ... و کسی که خداوند به او به وسیله آزمایش و تجربه‌ها نفعی نرساند، از هیچ اندرزی سود نخواهد برد). به دلیل پندهایی که از اقوام و مللی گرفته‌اید که پیش از شما در این خاکدان زیستند و راه فنا را پیش گرفتند و مثل‌های که کتاب‌های آسمانی و حکمای وارسته برای شما زده‌اند و با وضوح آن حقیقت که به آن دعوت شده‌اید و آزمایش‌ها و تجاربی که در طول زندگی خود داشته‌اید، نمی‌بایست وضع مادی و معنوی شما انسان‌ها این قدر دردناک بوده و این همه از سعادت حقیقی دور باشید. خداوند سبحان به وسیله تبلیغ انبیاء علیهم‌السلام و به وسیله مغزهای قدرتمند که صاحبان آنها با حکمت و فرزانی آراسته بودند و به وسیله آزمایش‌ها و تجارب آنقدر حقایق در اختیار شما قرار داده است که بتوانید راه سعادت را با کمال اطمینان پیش بگیرید و از سرمایه‌های باعظمت وجود خودتان برخوردار گردید. عوامل بیداری و حرکت در مسیر اصول انسانی که در جملات فوق از امیرالمومنین علیه‌السلام آمده است به ترتیب زیر است: ۱- اطلاع لازم از سرگذشت اقوام و مللی که در طول تاریخ در این خاکدان زندگی کرده‌اند و پند گرفتن از آن. امتیاز این عامل در این است که نتایج عینی را در دنبال مقدمات عینی و معلولات را پس از به وجود آمدن علل آنها در صحنه وجود ارائه می‌دهد. یعنی هنگامی که شخص ناظر در تاریخ، پدیده ظلم و استکبار را می‌بیند، نتیجه آن را هم در اشکال گوناگون در عرصه همان تاریخ مشاهده میکند، و مانند فرض و نظریه نیست که مستلزم تحقق عینی نباشد. ۲- مثلها و قواعد کلی که کتابهای آسمانی مخصوصاً قرآن مجید برای بشریت مطرح می‌کند، به اضافه این که از جانب خالق کائنات جل جلاله بوده و حتی احتمال اشتباه و خطا هم در آنها وجود ندارد، آن یقین و آرامش را می‌آورد که از حوادث عینی هم به جهت قرار گرفتن آنها از نظر علل در مجرای احتمالات ساخته نیست. ۳- آزمایش‌ها و تجارب بسیار باارزش است که انسان‌های حقیقت‌جو را از واقعیات و حقایق آگاه می‌سازد و به تطبیق زندگی بر مفاد آنها تحریک می‌نماید. اگر این سه عامل در یک فرد یا جمعی از انسان‌ها اثر نکند و آنان را برای زندگی سعادت‌آمیز آماده نسازد، هیچ امید به چنین انسان‌هایی وجود ندارد. اینان ناشنوایانی هستند که هرگز شنوایی سراغشان را نخواهد گرفت و نایبایی هستند که هرگز نخواهد دید. این ناشنوایان نابینا به هر طرف که حرکت کنند، با خطا و انحراف رویاروی خواهند گشت. کسی که خداوند به وسیله آزمایش و تجارب نفعی به او نرساند، از هیچ اندرزی سودی نمی‌برد و نتیجه تقصیر او از پیش رویش برآید تا ناشناخته را شناخته انگارد و شناخته را ناشناخته داند. وقتی این وضع برای کسی پیش می‌آید، حاکی از آنست که شخصیت (من) آدمی مختل گشته و عناصر اساسی آن متلاشی گشته و به اصطلاح قرآن مجید در سیه چال بدفهمی افتاده: ختم الله علی قلوبهم و علی ابصارهم غشاوه و لهم عذاب عظیم (خداوند به دل‌های آنان مهر زده است و بر گوش‌ها و چشمان آنان پرده‌ایست و برای آنان عذابی است دردناک). برای بروز چنین حالتی عللی را می‌توان در نظر گرفت. از آن جمله: ۱- خنثی شدن و از کار افتادن عوامل حرکت در مسیر (حیات معقول) مانند درک، هوش، فهم، اندیشه و تعقل، احساسات پاک درونی، وابستگی به پدیده

های حیوانی و اسقاط وجدان از فعالیت و انواعی از اختلالات در شخصیت و غیرذکر. ۲- لجاجت و تعصب برای نگهداشتن آنچه که سالیانی از عمر خود را در آن وضع روانی قبلی سپری کرده است. اکنون می‌بیند چهل یا پنجاه سال گذشته است که بر آن وضع روانی زندگی نموده است. و نمی‌تواند بپذیرد که ممکن است در همه آن سالیان طولانی به خطا رفته باشد. ۳- چگونه می‌توان آن همه سال عمر را برای خویشتن و برای مردم توجیه کرد که من در این مدت طولانی به خطا رفته‌ام؟! اگر اینان متوجه شوند که خداوند نیرویی برای بازسازی و جبران گذشته به وسیله توبه و پشیمانی از خطاها عطا فرموده است که انسان را مانند یک متولد جدید در صحنه زندگی در می‌آورد، در صدد بازسازی خویشتن برمی‌آیند و حیات خود را تجدید می‌نمایند. ۴- بیماری تکبر و خودخواهی که مانع از هر خیر و صلاح انسانی است. خود طبیعی حیوانی همواره به صاحب خود تلقین می‌کند که راه همین است که تو می‌روی و هدف همین است که تو انتخاب می‌کنی!! به همین جهت است که ندامت و تاسف هرگز سراغ مردم مبتلا به بیماری خودخواهی را نمی‌گیرد. بدعت کاران که بر مبنای هوی و هوس خود، دین را منحرف می‌کنند نه بر یک برهان ثابت از خدا تکیه

دارند و نه بر روشنایی یک حجت. غوطه خوردن در تخیلات و خودفریبی با مغالطه‌ها و سفسطه‌ها و گندم‌نمایی و جوفروشی برای دیگران کار آنها است. خدا جان آنان را در تاریکی‌ها و اضطرابات، گمراه فرموده است. خداوند سبحان هیچ کس را به چیزی مانند قرآن اندرز نداده است، زیرا قرآنست که طناب محکم خداوندی برای چنگ زدن و صعود به درجات عالی کمالات است... برای تکمیل بررسی درباره عظمت‌های قرآن مراجعه فرمایید به همین مجلد به تفسیر و اعلموا ان هذا القرآن هو الناصح الذی لا یغش... و مجلد دوم از ص ۲۰۶ تا ۲۲۲ و مجلد سوم ص ۶۴ و مجلد چهارم ص ۲۳۴ و ۲۳۵ و ص ۲۵۳ تا ۲۵۵ و از ص ۲۶۱ تا ۲۷۱ و مجلد سیزدهم از ص ۱۳ تا ۱۸ و مجلد چهاردهم از ص ۱۱۵ تا ۱۱۷ و از ص ۱۲۹ تا ۱۳۲. مع انه قد ذهب المتذکرون و بقی الناسون او المتناسون فاذا رایتم خیرا فاعینوا علیه و اذا رایتم شرا فاذهبوا عنه فان رسول الله - صلی الله علیه و آله - کان یقول: یابن آدم، اعمل الخیر ودع الشر، فاذا انت جواد قاصد. (با این وصف، آنان که به وسیله قرآن نایل به حق و حقیقت می‌شدند، در گذشتند و آنان که ماندند آن را فراموش کردند یا خود را به فراموشی زدند. پس هر وقتی که خیری را دیدید برای تحقق بخشیدن

به آن کمک کنید و هنگامی که شری را دیدید از آن بگریزید، زیرا رسول خدا (ص) می‌فرمود: (ای فرزند آدم، عمل بر خیر کن و از شر بپرهیز با عمل بر این دستور است که تو انسانی باکرامت و مقتصد (معتدل در تکاپو) خواهی بود.) آیا جانهای آدمیان با گذشت زمان، مختص اصیل خود را از دست می‌دهند یا در بعضی از دوران‌ها چنین اتفاق می‌افتد که گذشته آنها بهتر از وضع کنونی و آینده آنها در برهه‌ای معین از تاریخ می‌باشد؟ گاهی در بعضی از آثار ادبی احتمال اول مطرح می‌گردد، مانند: کاش دانایان پیشین باز گفتندی تمام تا خلاف ناتمامان از میان برخاستی ناصر خسرو از ملک ادب حکم گذاران همه رفتند شو بار سفر بند که یاران همه رفتند آن گرد شتابنده که در دامن صحراست گوید چه نشینی که سواران همه رفتند داغ است دل لاله و نیلی است سر سرو کز باغ جهان لاله‌عذاران همه رفتند گر نادره معدوم شود هیچ عجب نیست کز کاخ هنر نادره کاران همه رفتند افسوس که افسانه‌سرایان همه حفتند اندوه که اندوهگساران همه رفتند فریاد که گنجینه‌پردازان و معانی گنجینه‌نهادند به ماران همه رفتند ملک‌الشعرا بهار اگر جریان تغییرات جانها را از نظر احساسات و عواطف و عشق

ق به حقیقت و قانون‌گرایی و تقید به عمل به پیمان‌ها و انجام تکالیف فوق سوداگری‌ها، از گسترش و نفوذ ماشین بر لابلای حیات مردم در نظر بگیریم، احتمال اول (جانهای آدمیان با گذشت زمان، مختص اصیل خود (احساسات) را از دست می‌دهند) واقعیت دارد. زیرا این یک پدیده علمی است که مبتنی بر یک قانون حاکم بر هستی است که می‌گوید: (وقتی که جان آدمی تسلیم موجودات بیجان گشت، مختص اساسی جان بودن خود را از دست می‌دهد و این یک حقیقت بدیهی است که هیچ یک از پدیده‌های فوق در موجودات جامد و بیجان که اجزای تشکیل دهنده ماشین می‌باشند، وجود ندارد. شما کامپیوتری را در نظر

بگیرید که از باعظمت ترین تشکیلات ماشینی ساخته شده و مهمترین نتایج را هم میتوان از آن بهره برداری کرد. شما هر گونه واحدها و جریانات و شرایط و مقدماتی را که بخواهید در آن به وجود بیاورید، نتایج آنها را از آن کامپیوتر برداشت خواهید کرد، خواه آن واحدها را برای نابودی همه انسانها وارد کامپیوتر نمایید یا برای احیای همه آنان. با این حال، با کمال وضوح می بینیم که در امتداد تاریخ با وجود انواعی فراوان از فراز و نشیب و دگر گونی‌ها، جوهر اصلی حیات در افراد محفوظ می ماند، یعنی هر جا ک

ه بشر توانسته است ماشین گرایی و ماشین زدگی را ولو به طور نسبی و محدود از خود برکنار کند و یا با سلطه و سیطره حیاتی خود با ماشین ارتباط برقرار کند و کلید آن را در دست خود داشته باشد، جان با همان مختص اساسی خود که منشا احساسات و عواطف و عشق و ... می باشد، طراوت و فعالیت خود را باز می یابد. با توجه به این قاعده کلی، می توان احتمال دوم را در عنوان بحث (در بعضی از دوران‌ها چنین اتفاق می افتد که گذشته مردم آن دوران، بهتر از وضع کنونی و آینده آنان می باشد) قابل تطبیق به همان قاعده تلقی کرد، یعنی در یک دوران مختص اساسی حیات بشری با حفظ استقلال در هویت خود حرکت می کند و در دورانی دیگر این مختص را از دست می دهد مانند بروز جنگ‌ها و آشوبها و حوادث ویرانگر عالم طبیعت که احساسات و عواطف و عشق به حقیقت و قانونگرایی ... و همه خواص آن مختص متزلزل و مضطرب و گاهی به نابودی آنها منتهی می گردد.

[صفحه ۱۸۵]

الا و ان الظلم ثلاثه: فظلم لا یعفر، و ظلم لا یترک و ظلم مغفور لا یطلب فاما الظلم الذی لا یغفر فالشرک بالله (... آگاه باشید ظلم بر سه قسم است: ۱- ظلمی که بخشوده نشود. ۲- ظلمی که رها نگردد. ۳- ظلمی که قابل بخشش است و مورد تعقیب قرار نگیرد. ۱. ظلمی که بخشوده نشود شرک و ورزیدن به خدا است. همانگونه که در قرآن مجید آمده است. ان الشرک لظلم عظیم (قطعاً شرک ظلمی است بزرگ) زیرا شرک مستلزم انکار خداوند است، هم بزرگترین ظلم است که آدمی به خود روا می دارد و خود را از ارتباط با خالق خود و از برخوردار شدن از فیض و لطف و عنایت او محروم می سازد و در نتیجه سعادت خود در ابدیت را محو و نابود می کند و هم زشت ترین عمل (انکار خدا) را که بالاترین تجاوز از حق و حقیقت است مرتکب می گردد. او با این دو نوع ظلم، خود را از حوزه جاذبیت شعاع ربوبی ساقط می کند. او با این دو خطا و معصیت بزرگ، هیچ حقیقت و ارزش و فضیلتی را مورد اهمیت قرار نمی دهد و لازمه این دو خطا همانست که گفته می شود کسی که خدا برای او مطرح نیست، همه چیز برای او ممکن است حتی کشتن همه انسانهای روی زمین. ۲. ظلمی که رها نگردد، ظلمی است که بندگان خدا به یکدیگر روا می

دارند. شاید هیچ کلمه‌ای در قاموس بشری مانند ظلم باردار وقاحت و زشتی و تباهی وجود ندارد. به همین جهت است که گفته می شود: قبح ظلم ذاتی آن است، چنان که حسن عدل ذاتی عدل است. ظلم یعنی منحرف کننده هر موضوعی از موقعیت قانونی آن. ظلم یعنی تجاوز به حقی که حق بودن آن ثابت است. از این جا است که می گوئیم: ظلم فراگیر هر انحراف و تجاوزیست که در حیات انسان‌ها صورت می گیرد، خواه این تجاوز درباره حق یک مورچه ناتوان باشد یا همه جانداران را اعم از انسان و غیر انسان به زشت ترین وضعی نابود کند. شدت قبح ظلم از دو جهت است: یکی این که اگر کسی معنای آن را بفهمد و ویرانگری آن را دریابد و ناگواری و تلخی آن را درک کند، هرگز رضایت به تحمل آن نمی دهد، دوم آن که ظلم به هر معنا که باشد چه به طور مستقیم یا غیر مستقیم قانون حیات را مختل می سازد. در آیات قرآنی هیچ فعل و صفتی به آن اندازه و با آن کیفیت که ظلم تقبیح و توییح شده است. مشاهده نمی شود. در قرآن مجید در ۲۸۸ مورد از آیات درباره معنای ظلم، قبح و وقاحت آن، همچنین درباره لوازم و نتایج تباه کننده آن تذکر داده شده است. لذا اگر فرد یا جامعه‌ای با توجه به ماهیت ظلم و فساد و قبح آن باز مرتکب

ب ظلم شود، به اضافه این که از رحمت خداوندی مطرود شده است، زندگی خود را مختل و تباه ساخته و دیر یا زود نتایج آن دامنگیرش خواهد بود. یکی از بهترین تابلوهایی که درباره واکنش ظلم ترسیم شده است، داستان شیر و خرگوش است که مولوی

به طرز بسیار بدیهی در مثنوی آورده است. مولوی در دفتر اول از این داستان، بهترین نتیجه را که کشته شدن شیر درنده با تدبیر یک خرگوش ناچیز است، می‌گیرد. خلاصه داستان چنین است که شیری در جنگلی زندگی می‌کرد و هر روز برای غذای خود حمله به حیواناتی می‌برد که در آن نزدیکی در مرغزاری زندگی می‌کردند. روزی آن حیوانات جمع شدند و گفتند بیاید چاره‌ای بیندیشیم و از ظلم و تعدی این شیر درنده نجات پیدا کنیم که هر روز چند تا از ماها را تکه پاره می‌کند و یک حیوان یا مقداری از آن را می‌خورد و می‌رود. قرار بر این گذاشتند که هر روز یکی از حیوانات برود پیش شیر و شیر آن را بخورد و کاری با حیوانات دیگر نداشته باشد. روزی که نوبت خرگوش بود، خرگوش رو به حیوانات کرد و گفت: امروز نوبت من است اگر شما مقداری صبر کنید، من امروز این شیر را از بین می‌برم. همه حیوانات به این پیشنهاد خرگوش خندیدند و سپس داد و فریاد راه انداختند:

جمله گفتندش که ای خرگوش دار خویش را اندازه خرگوش دار برخیز و برو و حیوانات را دچار خطر شیر درنده مساز. خرگوش اصرار کرد که مقداری دیگر صبر کنید تا من آماده شوم. تا این موقع مدت مقرر غذای شیر گذشته بود و آن درنده برآشفته و غضبناک در انتظار طعمه خود که یکی از حیوانات بود لحظه‌شماری می‌کرد اما خرگوش: در ره آمد بعد تاخیر دراز تا به گوش شیر گوید یک دو راز... شیر با حالت پرخاش پرسید کجا بودی؟ چرا دیر آمدی؟ خرگوش با تمامی احترام گفت: قربان، امروز نوبت یک خرگوش بود که می‌بایست خدمت شما برسد، من به عهده گرفتم که او را برای غذای شما بیاورم، وقتی که به همین نزدیکی‌ها رسیدم، شیری سر راه ما را گرفت و گفت: این خرگوش را کجا می‌بری؟ من گفتم: این خرگوش غذای سرور ما شیر این جنگل است. آن شیر با اهانت به مقام شما، خرگوش را از من گرفت و رفت ته چاهی که آنجا بود. شیر پرسید آن چاه کجا است؟ خرگوش گفت: همین نزدیکی است شیر گفت: با هم برویم من طعمه خود را از آن شیر بگیرم و ضمنا او را به جای خود بنشانم. شیر و خرگوش نزدیکی چاهی رسیدند. خرگوش گفت: آن شیر، خرگوشی را که طعمه شما بود از من گرفت و رفت به ته ای

ن چاه، آبی که در ته چاه بود بسیار صاف و زلال بود. شیر گفت: آن شیر را به من نشان بده، خرگوش گفت: من از آن شیر می‌ترسم و نمی‌توانم به لب چاه بیایم. شیر گفت: من تو را بغل می‌کنم و با هم به چاه می‌نگریم. خرگوش گفت: آری، بهترین فکر است که فرمودید. شیر خرگوش را به آغوش خود گرفت و به ته چاه نگرست، عکس شیری را دید که خرگوشی را به آغوش خود دارد. شیر دست از خرگوش برداشت و برای جنگ با شیر و گرفتن طعمه خود، خود را به ته چاه انداخت! در آن هنگام که خرگوش از لبه چاه عقب می‌رفت، شیر پرسید: پای را واپس کشیدی تو چرا می‌دهی بازیچه واهی مرا! گفت آن شیر اندر این چه ساکن است اندر این قلعه ز آفات ایمن است یار من بستد ز من در چاه برد برگرفتش از ره و بیراه برد قعر چه بگزید هر کو عاقلست زانکه در خلوت صفاهای دلست ظلمت چه به که ظلمت‌های خلق سر نبرد آن کس که گیرد پای خلق گفت پیش آ زخمم او را قاهرست تو بین کان شیر در چه حاضر است گفت من سوزیده‌ام زان آتشی تو مگر اندر بر خویشم کشی تا به پستی تو ای کان کرم چشم بگشایم به چه در بنگرم من به پستی تو تانم آمدن تو نگه دارم در آن چه بی‌رسن چون که شیر اندر بر

خویشش کشید در پناه شیر تا چه می‌دوید چون که در چه بنگریدند اندر آب اندر آب از شیر و او در تافت تاب شیر عکس خویش دید از آب تفت شکل شیری در برش خرگوش زفت چون که خصم خویش را در آب دید مرو را بگذاشت و اندر چه جهید در فتاد اندر چهی کاو کنده بود زانکه ظلمش بر سرش آینده بود چاه مظلم گشت ظلم ظالمان این چنین گفتند جمله عالمان هر که ظالمتر چشم باهولتر عدل فرموده است بدتر را بتر ای که تو از ظلم چاهی می‌کنی از برای خویش دامی می‌تنی بر ضعیفان گر تو ظلمی می‌کنی دان که اندر قعر چاه بی‌بنی گرد خود چون کرم پیله بر متن بهر خود چه می‌کنی اندازه کن مر ضعیفان را تو بی خصمی مدان از نبی اذ جاء نصر الله بخوان گر تو پیلی خصم تو از تو رمید نک جزا طیرا ابابیلت رسید گر ضعیفی در زمین خواهد امان غلغل افتد در سپاه آسمان گر به دندانش گزی پر خون کنی درد دندانت بگیرد چون کنی شیر خود را دید در چه وز غلو خویش را نشناخت آن دم از عدو عکس خود را او عدوی خویش دید لاجرم بر خویش شمشیری کشید ای بسا ظلمی که بینی در

کسان خوی تو باشد در ایشان ای فلان اندر ایشان تافته هستی تو از نفاق و ظل

م و بد مستی تو آن تویی و آن زخم بر خود می‌زنی بر خود آن دم تار لعنت می‌تنی در خود این بد را نمی‌بینی عیان ورنه دشمن بوده‌ای خود را به جان حمله بر خود می‌کنی ای ساده مرد همچو آن شیری که بر خود حمله کرد چون به قعر خوی خود اندر رسی پس بدانی کز تو بود آن ناکسی شیر را در قعر پیدا شد که بود نقش او، آن کش دگر کس می‌نمود هر که دندان ضعیفی می‌کند کار آن شیر غلط بین می‌کند قصاص و انتقام در ظلم بر مردم شدیدتر است، زیرا این مجازات وارد کردن زخم، نه به وسیله کارد است و نه با زدن تازیانه‌ها. بلکه به وسیله چیز است که اینگونه مجازاتها در نزد آن کوچک محسوب می‌شود. اگر ظلم مردم بر یکدیگر در این دنیا به وسیله طلب حلیت و یا هر وسیله دیگری جبران نگردد، در سرای ابدیت عذابی که بر تبهکاران وارد می‌شود با وسایل شدیدتر است که با جان‌های آنان سر و کار دارد. ۳. ظلمی که قابل بخشوده شدن است، ظلمی است که یک بنده به خود روا می‌دارد. از آن جهت که ظلم بر خویشتن نیز از مصادیق ظلم و تجاوز است، تردید در قبح آن نیست و می‌توان گفت: با هر ظلمی که یک انسان مرتکب می‌گردد، قطعاً ظلمی هم بر خویشتن نموده است. در آن موارد آدمی که

تجاوز را به طور مستقیم به وسیله ارتکاب جرم و گناه به خویشتن وارد می‌کند، ظالم بر خویشتن است و در آن موارد که بر دیگران تعدی می‌کند، هم ظلم بر دیگران کرده است و هم بر خویشتن که نفس خود را تباه و فاسد نموده است. این که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: (ظلم بر خویشتن بخشوده می‌شود) ممکن است منظور آن حضرت، بخشیده شدن به وسیله ندامت و توبه باشد که عامل بازسازی نفس (شخصیت) انسانی می‌باشد. و ممکن است مقصود عدم مسئولیت و مجازات شخص از طرف خداوند و انسانها باشد، زیرا ظالم بر خویشتن، با تباه ساختن موجودیت خویش، خود را مجازات کرده است. و ایاکم و التلون فی دین الله فان جماعه فیما تکرهون خیر من فرقه فیما تحبون من الباطل (پرهیزید از رنگارنگ شدن در دین خداوندی، زیرا اجتماع و هماهنگی درباره حقی که آنرا ناگوار می‌دانید بهتر است از پراکندگی در باطلی که آنرا دوست می‌دارید) با رنگارنگ شدن و پراکندگی در دین، خود را از حیات سعادت‌مندانه محروم مسازید. هنگامی که مکتب دین الهی اسلام را از اعماق دل پذیرفتید، مکتب را مبنای وحدت و اجتماع هماهنگ خود قرار بدهید و با انگیزه‌های هوی و هوس و اشکال خودخواهی از یکدیگر جدا نشوید. همدیگر را تحمل کنید، خصوصیات فرعی اعضای مکتب شما را از یکدیگر جدا نکند. مال و منال و مقام دنیا، حس وحدت شما را نابود نکند، عظمت یگانگی و ثبات در اصول و مبانی دین به قدری بااهمیت و لذت‌بار است که هیچ لذتی در این دنیا توانایی برابری با آن را ندارد. با یک بیان ادبی عرفانی والا حال که حکمت بالغه خداوندی شما را از نیستان نشئه ماقبل طبیعت جدا کرده و از عرصه مادی این دنیا شما را عبور داده و برای اجتماع در بارگاه صدق نزد ملیک مقتدر شرکت خواهد داد، با وحدتی که ارمغان بزرگ ماقبل طبیعت برای شما بوده است حرکت کنید و به جای: کز نیستان تا مرا بیریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند در حالی که سرود ذیل را که آهنگ ابدیت را می‌نوازد سر می‌دهید، برای رسیدن به روزگار وصل خویش به حرکت خود ادامه بدهید: بر مثال موجهات اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان مفترق شد آفتاب جان‌ها در درون روزن ابدان‌ها چون نظر بر قرص داری خود یکیست آن که شد محجوب ابدان در شکست تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود چون که حق رش علیهم نوره مفترق هرگز نگردد نور او روح انسانی کنفس واحده است روح حیوانی سفال جامده است عقل جز از ر

مز این آگاه نیست واقف این سر به جز الله نیست عقل را خود با چنین سودا چه کرد کر مادرزاد را سرنا چه کار یا ایها الناس، طوبی لمن شغله عیبه عن عیوب الناس (... ای مردم، خوشا به حال کسی که توجه به عیوب خویشتن و چاره‌جویی آنها او را از اشتغال به عیوب دیگران مشغول بدارد) ... از وقیح‌ترین صفات بیماران خودخواهی، پرداختن به عیوب دیگران است. تفاوت بسیار زیاد است مابین دو نوع توجه به صفات زشت دیگران، توجه برای اقدام مخلصانه به برطرف کردن آنها که از مصادیق نهی از منکر محسوب می‌گردد و خود شرط احساس وحدت مابین خود و انسانهای آلوده به زشتی‌ها است، و عیجونی و ابراز نقایص دیگران برای بالا

بردن موقعیت خویشتن. ریشه اصلی اقدام مخلصانه به برطرف کردن زشتی‌ها و نقایص دیگران همانست که انتقاد از عیوب خویشتن برای اصلاح و تزکیه نفس مستند به آن است. یعنی همانگونه که یک انسان وارسته نمی‌تواند زشتی‌ها و عیوب خویشتن را بپذیرد و در صدد رفع آنها برمی‌آید، همچنان نمی‌تواند نواقص و منکرات زشت را در دیگران که در ماوراء محسوسات، وحدتی با یکدیگر دارند بپذیرد و به این جهت وظیفه انسانی خود می‌داند که تا آنجا که ممکن است در برطرف کردن آنها بکوشد. خوشا به حال کسی که با احساس ناتوانی از شرکت در اجتماع آلوده، حیات انفرادی خود را تنظیم نماید و به شئون زندگی خود بپردازد و به اطاعت پروردگارش مشغول شود و بر گناهانش پشیمان گردد و بگریزد، او مشغول خویشتن شود و مردم را از ناهنجاری‌های خود راحت نماید.

خطبه ۱۷۶- درباره حکمین

[صفحه ۱۹۵]

تفسیر عمومی خطبه صد و هفتاد و هفتم داستان حکمیت، از پست‌ترین رسوایی‌های تاریخ بشری بود که به انگیزه حق‌کشی به وجود آمد و به اضافه این که به زیان ظاهری حمایتگران حق تمام گشت، حتی چهره ماکیاولی منش‌ها را هم تیره ساخت. توضیحی اجمالی درباره داستان حکمیت مالک اشتر پیروزی نهایی را نصیب سپاهیان امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام ساخته بود، آخرین صف‌های لشکریان معاویه در تلاش برای فرار از میدان جنگ قرار گرفته بودند. معاویه آماده گریز از آتشی بود که خود او شعله‌ورش ساخته بود. مالک اشتر نخعی، آن زاهد بسیار شجاع و آن سلحشور باتدبیر، در صدد دگرگون ساختن وضع و برچیدن دام بساطی بود که دنیاپرستان خودکامه برای مقام چند روزه این زندگی گسترده و در صدد توسعه آن بودند. مالک در اجرای این تصمیم به موفقیت کامل رسیده بود. حامیان حق و حقیقت زیر پرچم حقشناس بزرگ تاریخ قرار داشتند و زمینه برای عرصه رسالتی که آن پرچمدار حق به عهده داشت آماده می‌گشت. که ناگهان دنیاپرستی از تبار فرعونیان، دست به مکرپردازی ماکیاولی‌گری برده و فریاد (وا قرآنا) سر داد که ما باید سرنوشت این غائله را به وسیله قرآن تعیین کنیم! کسی که این ن

قشه خلاف قرآن را کشیده و این فریاد را سر داد، عمرو بن عاص بود که از آن هنگام که در ردیف معاویه و معاویه‌منش‌ها قرار گرفته بود، رویگردان شدن او از قرآن و مکتب قرآن، حداقل برای خود او و آگاهان جوامع آن روز مسلمین پوشیده نبود. این ندای ویرانگر جمعیت مسلمین در مغز ساده‌لوحان لشکریان معاویه کار خود را کرد و سپس به وسیله جاسوسان قاسطین (لشکر شام به حاکمیت معاویه) اختلاف در ناآگاهان سپاهیان امیرالمومنین علیه‌السلام کارگرادانان شریف و مدیران خردمند دستگاه آن حضرت، حيله‌گری نابکارانه‌ای را که گردانندگان دستگاه معاویه به راه انداخته بودند توضیح و تفسیر نمودند برای خاموش ساختن فتنه‌ای که مسلمانان را دچار اختلاف می‌کرد موثر نگشت. بالاخره امام بزرگوار برای جلوگیری از اختلاف بیشتر مسئله حکمیت را با آن شرایط که مقرر شده بود پذیرفتند. و همانگونه که همه تواریخ اسلامی نشان می‌دهد آن دو حکم (ابوموسی اشعری و عمرو عاص) با یک بازی کاملاً مسخره، دستور قرآن و مبنای اصلی اسلام را زیر پا گذاشتند و پیشرفت اسلام را که رسالت تکامل برای بشر آورده بود پشت سر انداختند. خلاصه این بازی مسخره (که به عقیده بعضی از صاحب‌نظران در تحلیل تاریخ صدر اس

لام یک جریان پیش ساخته بود) در دومه‌الجندل چنین بود که آن دو مرد فریبکار و فریبخور (عمرو عاص و ابوموسی اشعری) یا به اصطلاح صحیح‌تر آن دو فریبکار نشستند و کار زمامداری جوامع اسلامی را با این جمله که ابوموسی می‌گوید: من علی را از خلافت عزل کردم چنانکه این انگشتر را از انگشتم خارج نمودم! در صورتی که قرار بر این بود که هر دو مرد اقدام به خلع معاویه و خلیفه برحق مسلمانان نمایند. بخندید ای اهل دنیا، بخندید. گریه کنید ای حمایتگران حق و حقیقت گریه کنید بر اینکه سرنوشت میلیون‌ها مسلمان در آن روز و میلیاردها مسلمان بلکه کاروان بشریتی که در آینده تدریجاً از راه می‌رسند، با بازی کودکانه‌ای با

داخل و خارج کردن یک انگشتر تعیین می‌گردد! و الثقة فی ایدینا لانفسنا حین سیبل الحق و اتیا بما لا یعرف من معکوس الحکم (و ما به آن حجت و برهان روشن که در دست داریم برای خود مطمئن هستیم، در حالی که آن دو مرد با راه حق مخالفت ورزیدند و حکمی معکوس آوردند که در راه حق ناشناخته بود) آن دو مرد که به عنوان حکم برگزیده شده بودند عمل به شرط و حکم قرآن نمودند. امیرالمومنین علیه‌السلام و پیروان راستین و آگاه آن بزرگوار که هیچ گفتار و کردار را بر غیر مبنای حجت و دلیل به رسمیت نمی‌شناختند، معلوم بود که به آن گونه بازیگریهای مسخره و مکرپردازی‌های ضد عقل و دین که حرکتی بر خلاف قرآن بود کمترین ارزشی نمی‌دادند. آن خنده‌های عمر و عاص که در آن موقع به علت پیروزی بر یک مرد ساده‌اندیش یا (ساده‌اندیش‌نما) پیروان معاویه را خندانید، بدیهی است که چه گریه‌هایی را به دنبال داشت که نمونه‌هایی از آنها قتل عام مدینه و اهانت به خانه خدا و به شهادت رساند امام حسین علیه‌السلام به دست فرزند نابکار معاویه، یزید بود که با شمشیر و ارباب او را بر مسلمانان خلیفه ساخته بود!

خطبه ۱۷۷- در صفات خداوند

[صفحه ۲۰۲]

تفسیر عمومی خطبه صد و هفتاد و هشتم لا یشغله شان (او خداوندیست که هیچ کاری و هیچ امری او را از چیز دیگر باز نمی‌دارد). هیچ چیزی او را از چیز دیگر مشغول نمی‌کند. خداوند سبحان آن نوع موجود نیست که اگر چیزی از اشیاء عالم هستی، او را به خود مشغول بدارد، او از اشیاء دیگر غافل بماند. اشتغال که مانع از توجه به دیگری می‌باشد اشتغالات مربوط به ادراکات و اندیشه و حواس محدود است که در آن موقع که به یک موضوع خاص توجه کرده و در حال ارتباط با آن است، نمی‌تواند به موضعی دیگر توجه کند و با آن ارتباط برقرار نماید. اگر بخواهیم با یک مثال ناقص این حقیقت را توضیح بدهیم، جان آدمی را در نظر می‌گیریم که در حال توجه به یک انگشت، می‌تواند دیگر اعضاء را هم درک کند و در حال اشتغال به یک عضو، ورود عامل تاثیرکننده در عضو یا اعضاء دیگر را هم دریافت نماید. همچنین می‌توانیم (من آدمی) را هم در مدیریت تمامی استعدادها و فعالیتها و نیروهای درونی و اعضاء مادی وجود آدمی در نظر بگیریم. می‌بینیم توجه (من) به مدیریت یک جزء از اجزاء فوق در وجود آدمی مانع از مدیریت همه اجزاء مجموعه وجود آدمی نمی‌باشد. و لا یغیره زمان. و لا یحونه مکان

. و لا یصفه لسان (و هیچ زمانی او را دگرگون نسازد و مکانی او را در برنگیرد. و زبانی او را توصیف نتواند). آن ذات اقدس فرا سوی زمان و مکان و توصیف به وسیله زبان است. آنچه که زمان به نظر می‌رسد، یک امتداد معلول دو قطب برونی و درونی انسان است- قطب برونی عبارت است از حرکت در عالم عینی اگر چه حرکت استمراری حیات باشد که قابل دریافت در درون آدمی است. لذا می‌توان گفت: منظور از قطب برونی در این مورد (جز من درک کننده) است در هر موقع و موقعیتی درک ذهن آدمی، زمان در ذهن بروز می‌کند. از آنجا که خداوند متعال فوق درون و برون (من و جز من و حرکت آن) است، لذا فوق زمان است. خدا فوق مکان است، زیرا مکان و فضا به هر معنی که باشد، گسترده‌ایست که می‌تواند اجسام و جسمانیات را در بر بگیرد. بنابراین، مکان نیز از مختصات عالم ماده و مادیات است و خدا فوق همه آنها است، لذا خدا فوق فضا است. اما این که خدا را به وسیله زبان نمی‌توان توصیف نمود، به این علت است که آنچه که انسان‌ها به وسیله الفاظ از مجرای زبان ابراز می‌کنند، مفاهیم و قضایا و دریافته‌هایی است که از دو نوع عامل در درون آنان به وجود می‌آیند: عامل یکم- تصورات و اندیشه‌ها و تجسیمات و تخی

لا-تی که از طریق حواس به مغز آدمی منتقل می‌شوند. بدیهی است که این پدیده‌ها به وسیله حواس محدود و معین و تحت تاثیر آنها قرار گرفته‌اند، لذا محال است این امور بتوانند درباره خدا و صفات و افعال آن ذات اقدس حقایقی را بیان کنند. این عبارت که (هر لفظی که ما درباره خدا و صفات او به کار می‌بریم، تنها ظرفیت آن مفاهیم را دارند که ما از معلومات محدوده مغز خود آنها را

درک نموده یا آنها را ساخته و پرداخته‌ایم، از محمد بن طرخان قارابی تاکنون مورد تصدیق همه حکما و دانشمندان بوده است و بداهت این حقیقت در حدیست که نیازی به اثبات ندارد. عامل دوم - دریافت شده‌های تأثری است که از ناحیه عللی معین به وجود می‌آیند و ثبات و اصلاتی ندارند. البته این محدودیت در آن موقع است که الفاظی که درباره خدا و الهیات به کار می‌بریم، مفاهیم فوق ماده و مادیات و ابدیت و ازلیت و بی‌نیازی و کمالات مطلق را به ذهن ما ولو اجمالا منتقل نمایند. در حقیقت الفاظ در این موارد دارای نقش علامت محض برای ارائه معانی و مفاهیمی می‌باشند که در فطرت الهی خود داریم. و لا یعزب عنه قطر الماء و لا نجوم السماء (... و هیچ عددی از قطره‌های آب و ستارگان آسمان ... از او غایب ن

یست) برای بررسی و تحقیق درباره فراگیری مطلق علم خداوندی بر همه اشیاء مراجعه فرمایید به مجلد دوم از همین ترجمه و تفسیر از صفحه ۱۰۱ تا صفحه ۱۰۵ و به مجلدات دیگر با مراجعه به فهرست مطالب هر یک از آنها. و اشهد ان لا اله الا الله غیر معدول به و لا مشکوک فیه و لا مکفور دینه (... و من شهادت می‌دهم به این که جز او خدایی نیست و همتایی برای او وجود ندارد و شک درباره وجود او شایسته نیست و دین او قابل پوشیدن و کفر ورزیدن نیست) ... برای بررسی شهادتین در این خطبه مراجعه فرمایید به مجلد دوم از همین ترجمه و تفسیر از ص ۲۴۹ تا ص ۲۵۸ و مجلد نهم ص ۵۵ و مجلد هجدهم ص ۵۱ و ۵۲ و ص ۹۳ و ۹۴. شک در وجود خداوند از هیچ عاقلی شایسته نیست. افی الله شک فاطر السماوات والارض (... آیا در وجود خداوند آفریننده آسمانها و زمین شکی وجود دارد؟! برای برطرف شدن شک و تردید در وجود خداوند سبحان، سه عامل اساسی وجود دارد. عامل یکم - تفکر لازم و کافی در عالم درونی که آیات بیشتر خداوندی را می‌توان در آن دید مانند قدرت انواع تجرید، تجسیم، اندیشه، تعقل، اکتشافات، علم حضوری (خود آگاهی)، قانونگرایی، دریافت لذایذ طبیعی و فوق طبیعی، آلام فوق طبیعی، اراده، تصمیم، اختیار و صدها نیرو و پدیده که درک آنها با توصیفات و تعاریف و تعبیرات فیزیکی و فیزیولوژیک و بیولوژیک امکان‌پذیر نمی‌باشد و این که در موقع بروز فعلیت نیروها و پدیده‌های فوق، انعکاس و تأثری در وضع فیزیکی یا فیزیولوژیک و بیولوژیک به وجود می‌آید، هیچ دلالتی بر مادی و طبیعی بودن اصل نیروها و پدیده‌ها نمی‌باشد. عامل دوم - دقت و تحقیق و بررسی‌های علمی و فلسفی در عالم برونی عینی که آیات و شکوه فوق طبیعی حاکم بر طبیعت را با کمال وضوح اثبات می‌کند. عامل سوم - دریافت مفهومی به عنوان مفهوم خدا با این خصوصیات (موجودی بی‌نیاز از علت و مستغنی از هر گونه وابستگی، فرا سوی زمان، مکان، حرکت، سکون و عالم و قادر مطلق و به طور خلاصه دارای همه کمالات). هر گاه کسی چنین مفهومی را دریافت کرد، برای اثبات هستی آن، نیاز به هیچ قضیه و دلیلی ندارد. زیرا چنین مفهومی هستی خود را در ذات خود دارد. و اگر کسی خود را به ناتوانی زد و ناتوانی را به خود تلقین نمود که من چنین مفهومی را نمی‌توانم دریافت کنم، ما با چنین کسی جز ارجاع او به وجدان برینش کاری نداریم.

[صفحه ۲۰۶]

ایها الناس، ان الدنيا تعز المومل لها و لا مخلد اليها و لا تنفس بمن نافس فيها و تغلب من غلب عليها. (ای مردم، این دنیا آرزوکننده خود (دنیا) را و کسی را که در آن بیارامد می‌فریبد و کسی را که درباره آن به رقابت پردازد، او را عزیز نمی‌دارد تا درباره او به رقابت بورزد. دنیا بر آن کسی که درباره آن پیروز شده، غلبه می‌نماید. علت چیست که هر اندازه هم که انسان در این دنیا به خواستنی‌های دنیوی نایل گردد، باز از همین دنیا فریب می‌خورد و حریص تر می‌گردد؟ اگر آدمیزادگان به علت حرص شدیدی که برای به دست آوردن خواستنی‌های دنیوی دارند پی ببرند و نتایج آن حرص و تلاش برای اشباع آن را بفهمند، برای آرزوها و تمایلات خود، حدودی قائل می‌شوند. ولی هیئات که خاصیت قطعی این شوره‌زار آب‌نما را درک کنند و فریب درخشندگی آن را نخورند. ما باید بدانیم که علت اصلی این حرص و جوش دائم‌التزاید همان اشتیاق بسیار بااهمیت است که آدمی برای تحصیل کمال و وصول به آن دارد. این اشتیاق و نیروی آن، هر گاه در مسیر علم و معرفت قرار بگیرد، موجب تکاپوی شدید برای علم و

معرفت می‌گردد. اگر برای خدمت به نوع انسانی به جریان بیفتد همه قوای مادی و مغزی و

روانی فرد را در این راه بکار می‌اندازد و همچنین... ولی چه باید کرد که همانگونه که امام حسین (ع) فرمود الناس عبید الدنیا (مردم بندگان دنیا هستند) و طبیعی است که بشر نیرو و اشتیاق به کمال را در افزودن به ارتباط هر چه بیشتر با متاع و زرق و برق دنیا مستهلک بسازد. آدمی در این کشاکش به دنیا می‌آرامد همانگونه که طفل شیرخوار در آغوش مادرش. او غافل از آن است که دنیا برای خیر و صلاح او هرگز دست به کار نخواهد شد و برای نجات دادن او رقابت با کسی نخواهد کرد و نمی‌داند که بالاخره دنیا او را بر زمین خواهد زد، اگر چه در تمامی عمرش بر دنیا غالب باشد. و ایم الله ما کان قوم قط فی غض نعمه من عیش فزال عنهم الا بدنوب اجتر حوها لان الله لیس بظلام للعبید (... سوگند به خدا، هیچ قومی دارای فراوانی نعمت و طراوت عیش نبوده که خداوند آن را از دست آن قوم بگیرد مگر به وسیله گناهایی که آن قوم مرتکب گشتند، زیرا خداوند سبحان هیچ ستمی بر بندگان روا نمی‌دارد.) هیچ انسانی چه در حال انفرادی و چه در حال اجتماعی، نعمت و امتیازی را از دست نمی‌دهد مگر به جهت گناهان و خطاهایی که مرتکب می‌شود. این قانون کلی هم از ناحیه تجارب و مشاهدات سرگذشت بشر در طول

تاریخ اثبات می‌شود و هم از مفاد آیات فراوانی که در قرآن مجید آمده است. در حدود ۵۰ آیه فقط تغییرات عارضه به وسیله ظلم را گوشزد می‌کند. آیاتی دیگر وجود دارد که هر گونه تغییر در نعمت‌ها را به خود انسان مستند می‌نماید، مانند: ذلکان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم. (و این بدان جهت است که) خداوند تغییر نمی‌دهد نعمتی را که به قومی داده است، مگر این که تغییر در خود ایجاد کنند.) در بعضی از آیات دیگر هر گونه تغییر و دگرگونی را به خود انسان نسبت می‌دهد مانند ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم (قطعی است که خداوند تغییر نمی‌دهد آنچه را که قومی آن را دارد مگر اینکه آن قوم در وضع خودشان تغییری ایجاد کنند.) این دگرگونی غیر از آن پدیده‌هایی است که خداوند سبحان برای آزمایش و به طور موقت برای انسانها وارد می‌آورد خداوند می‌فرماید: ولنبلونکم بشیء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابرين الذین اذا اصابتهم مصیبه قالوا انا لله و انا الیه راجعون. اولئک علیهم صلوات من ربهم و رحمہ و اولئک هم المهتدون (البته ما شما را به مقداری از خوف و گرسنگی و کاهش در اموال و

نفوس و محصولات آزمایش می‌کنیم کسانی که هنگامی که مصیبتی به آنان برسد می‌گویند: ما از آن خداییم و به سوی او برمی‌گردیم، برای آنان درودهایی از پروردگارشان نصیب می‌گردد و آنان هدایت یافتگانند.) خود آزمایش به وسیله عوامل ترس و گرسنگی و کاهش در اموال و نفوس و محصولات، قانونی است که به جهت صبر و شکیبایی درباره آنها و احساس اینکه آزمایش مستند به حکمت و مشیت خداوندیست، روح آدمی قدرت اعتلاء به دست می‌آورد و بر تکیه او بر پیشگاه خداوندی می‌افزاید. این رنج‌ها و بلیات، نتایج دگرگونی مستند به گناه و خطا نیستند بلکه مستند به الطاف خداوندی می‌باشند که یکی از آنها احساس این قضیه سازنده است که انا لله و انا الیه راجعون (ما از آن خداییم و به سوی او برمی‌گردیم). این آزمایش در فرهنگ ادبی اقوام و ملل آگاه نیز دیده می‌شود: خنده از لطف حکایت می‌کند گریه از قهرت شکایت می‌کند این دو پیغام مخالف در جهان از یکی دلبر روایت می‌کند مولوی و انه هو اضحک و ابکی، و انه هو امات و احیا. (قطعا اوست خداوندی که می‌خنداند و می‌گریاند و اوست خداوندی که می‌میراند و زنده می‌کند.) غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد ساقیا باده بده شادی

آن کاین غم ازوست به حلاوت بخورم زهر که شاهد ساقیست به ارادت بکشم درد که درمان هم ازوست سعدی و اگر مردم در آن موقع که به جهت ارتکاب گناهان، مورد غضب خداوندی قرار گرفته‌اند، حقیقتا توبه کنند و با کمال صدق نیت و اشتیاق قلبی به سوی خدا برگردند، قطعی است که خداوند خسارت‌های گذشته آنان را جبران و امور فاسد شده آنان را اصلاح خواهد فرمود. شما در گذشته درباره اموری تمایلاتی نشان داده‌اید که در آن حال در نزد من پسندیده نبودید. اگر بکوشید و گذشته را اصلاح کنید و با دلی پاک به حرکت خود در زندگی ادامه بدهید. و لئن رد علیکم امرکم انکم لسعداء (و اگر بینش و تقوای اولی‌تان به

شما برگردد قطعی است که سعادت مند خواهید گشت) و من نهایت تلاشم را به کار خواهم انداخت و برای گذشته شما طلب عفو از خدا خواهم داشت. برای رسیدن به سعادت چه باید کرد؟ سعادت به هر معنی که باشد بینایی و عمل و اخلاص از ارکان اساسی آنست. ۱. بینایی- باید از خداوند بینایی مسئلت بداریم و عوامل بینش را به کار ببندیم. آیات ذیل را درباره فرق بینش با عدم بینش در داستان (شکایت استر با شتر که من بسیار در رو می‌افتم و تو کم در رو می‌آبی حکمت این چیست و جواب گف

تن شتر او را) مطالعه فرمایید: ای شتر که تو مثال مومنی کم فتی در رو و کم بینی زنی؟ تو چه داری که چنین بی‌آفتی بی‌عشاری و کم اندر رو فتی؟ گفت گر چه هر سعادت از خداست در میان ما و تو بس فرق‌هاست سربلندم من دو چشم من بلند بینش عالی امانست از گزند از سر که من بینم پای او هر گو و هموار را من تو به تو که چنین بنماید که ضد این جز که حیوانی نباشد کار دین کاملان کز سر تحقیق آگهند بیخود و حیران و مست و واله‌اند نه چنین حیران که پشتش سوی اوست بل چنان حیرت که غرق و مست دوست آن یکی را روی او شد سوی دوست وین یکی را روی او خود روی اوست روی هر یک می‌نگر میدار پاس بو که گردی تو ز خدمت روشناس دیدن دانا، عبادت این بود فتح ابواب سعادت این بود ۲- عمل همچنین تاویل قد جف القلم بهر تعرض است بر فعل اهم چون قلم بنوشت که هر کار را لایق آن هست تاثیر و جزا کز روی جف القلم کز آیدت راستی آری سعادت زایدت ظلم آری مدبری جف القلم عدل آری برخورداری جف القلم سعادت و طرق وصول به آن برای تعریف سعادت می‌توان مطالبی متنوع را در نظر گرفت که مورد تحقیق و گفتگوی صاحب‌نظران در علوم انسانی

قرار می‌گیرد. این نکته قابل توجه است که در آنچه که درباره تعریف سعادت از گذشتگان تا دوران معاصر به یادگار مانده است، در طول تاریخ تفاوتی مهم دیده نمی‌شود. از این جریان معلوم می‌شود که انسان همان گونه که در بعد، (آنچنان که هست) در طول قرون و اعصار تغییری اساسی نداشته است، همچنان در بعد (آنچنان که باید و شاید) نیز که سعادت هدف اعلای آنست، فرقی نکرده است. یعنی شما سعادت را از دیدگاه دین کلی الهی که اسلام جلوه گاه آنست، و از دید بزرگترین حکمای تاریخ از افلاطون گرفته تا ملا محمد مهدی نراقی صاحب جامع‌السعادات، یک حقیقت کلی خواهید دید، با خصوصیات اندک، که معمولاً در همه تعاریف ناشی از تنوع ذوق و طرق درک متفکران می‌باشد. محمد مهدی نراقی خلاصه و حقیقت کلی خیر و سعادت را از دیدگاه همه علمای اخلاق و حکما چنین بیان می‌کند: بنابراین از سخنان همه علمای اخلاق آشکار شد که حقیقت خیر و سعادت چیزی جز معارف حقیقی و اخلاق پاک نیست. و با این قضیه چنین است، زیرا حقیقت خیر و سعادت برای خودش خواستنی و مطلوب است و آنها همیشه با نفس باقی‌اند، مع‌ذلک در این شک نیست که آثار مترتب بر آن دو (خیر و سعادت) مانند حب و انس به خدا و ابتهاجات عقل

ی و لذات روحانی اعتباراً غیر از آنهاست، اگر چه از آن دو جدا نمی‌شود و مطلوبیت ذاتی آن آثار شدیدتر و قویتر است و نام خیر و سعادت برای آنها مناسبتر و اولی است هر چند همه درخورند که خیر و سعادت نامیده شوند. بدین سان می‌توان میان اقوال صاحبان نظر و استدلال (حکما و فلاسفه) و اصحاب کشف و حال و اهل نقل و روایت (مشرعه و اهل حدیث) جمع کرد، به طوری که دسته اول را نظر این است که حقیقت سعادت همان عقل و علم است و دسته دوم معتقدند که حقیقت سعادت عشق است و دسته سوم بر این عقیده‌اند که زهد و ترک دنیاست. به این جهت که ترجمه جامع‌السعادات به وسیله جناب آقای سید جلال‌الدین مجتوبی از دقت لازم برخوردار است و در دسترس فارسی‌زبانان قرار دارد، لذا به نقل عبارات ایشان از ترجمه مزبور بسنده کردیم. یکی از مختصات بسیار بااهمیت سعادت این است که انسان با آگاهی از این که در یک جهان معنی‌دار، با داشتن مسئولیت درباره همه گفتارها و کردارها و حتی اندیشه‌ها زندگی می‌کند و وجود او از یک حکمت و مشیت بالغه سرازیر شده و برای قرار گرفتن در پیشگاه خداوندی در حرکت است، هر لحظه که علامت توقف و خروج از این دنیا به او ارائه شود، او با کمال شوق و شمع و

سندی آماده حرکت به ابدیت باشد.

خطبه ۱۷۸- پاسخ به ذعلب یمانی

[صفحه ۲۱۶]

تفسیر عمومی خطبه صد و هفتاد و نهم افاعبد ما لا اری (... آیا چیزی را که ندیده باشم می پرستم؟! خدا را نه چشمان ظاهری بلکه دل‌های پاک که از برکت ایمان به مقام والای شهود رسیده‌اند می‌بینند. بنی نوع بشر نمی‌بایست این قدر در هجران وجدایی از خدا خسارت‌ها ببینند و در بیابانهای بی‌سر و ته ساخته‌های ذهن خود گیج و کلافه گردد و از لذت عظمی و ابتهاج دیدار آن نزدیکترین اشیاء به اولاد آدم (ع) محروم بماند. علت این هجران و محرومیت را در چند چیز باید جستجو کرد: ۱. خودخواهی با تجلیات گوناگونی که دارد. این بیماری صعب‌العلاج گاهی تا بیماری مهلک خودپرستی پیش می‌رود، در این موقع است که نه تنها کاخ پرشکوه ارزش‌ها و قداستها را ویران می‌کند و فرو می‌ریزد، بلکه آدمی را از دریافت جلال و جمال و کمال که از صفات عالی خداوندی می‌باشند، محروم می‌سازد. ۲. تعریف و توصیف غلط درباره خدا که ممکن است در سراسر عمر آدمی، ذهن او را به خود مشغول دارد و سرانجام در پایان کار احساس کند که به جای خدا با یک مفهوم ساخته ذهن خود سر و کار داشته است، به عنوان مثال: خداوندی را تصور کرده است که معنای عدالت و خالقیت او این است که همواره به

این انسان که تصورکننده خدا است خوش بگذرد، هرگز در این زندگانی با ناگواری‌ها روبه‌رو نگردد اصلاً هرگز بیمار نشود، و بلکه اصلاً معنای عدالت خدا این است که او هرگز نمیرد و هر چه بخواهد فوراً عملی شود!!! در صورتی که همین انسان اگر متوجه شود که خداوند سبحان، آن موجود است که کاخ باعظمت هستی را بر مبنای قانون پی‌ریزی کرده و بنا نهاده است، با خدای حقیقی رویاروی می‌گردد. ۳. جهل یا غفلت از استعداد و لطفی که خداوند متعال به بندگانش عنایت فرموده است که با تجلیات او صفات مقدسه او ارتباط برقرار کنند، اینان از این راه مابین خود و خداوند سبحان جدایی انداخته و خود را از رویت و شهود او محروم نموده‌اند. ۴. اشتغال به هوی و هوس و شهوات حیوانی و تجاوز از لذایذ قانونی تا حد لذت‌پرستی (هدونیسیم) که نخست عقل و وجدان و فطرت پاک را از کار می‌اندازد، سپس خدا را از درون آدمی ناپدید می‌سازد. آیا برای احساس زیبایی و برقرار کردن ارتباط انبساط با آن، جز کنار زدن احساسات دیگر و تحریک آن احساس باعظمت که عامل آن در درون ما نهفته، به چیزی دیگر نیاز هست؟! چشمان ظاهری از دیدن خدا ناتوانند هر آنچه که با چشم ظاهری معمولی یا به وسیله وسایل دقیق و

بزار بانفوذتر می‌توان آن را دید مانند میکروسکپ و تلسکوپ، حتماً باید جسم یا جسمانی و قابل تعیین و قرار گرفتن در وضع خاصی باشد که چشم با آن چیز (مرئی) ارتباط برقرار کند. بعضی از شخصیت‌های متفکر، دیدن خدا را با همین چشمان ظاهری امکان‌پذیر می‌دانند، لذا با توجه به دلیل فوق بایستی سخن آنان را در امکان دیدن خدا تاویل نماییم، مانند سخن نظامی گنجوی که ذیلاً آن را بیان خواهیم کرد و اگر قابل تاویل نباشد. باید آن را کنار بگذاریم. نظامی گنجوی می‌گوید: مطلق از آنجا که پسندید نیست دید خدا را که خدا دید نیست دیدنش از دیده نباید نهفت کوری آن کس که به دیده نگفت دید پیمبر به به چشمی دگر بلکه بدین چشم سر این چشم سر با این حال نظامی ابیاتی دارد که می‌توان از آنها برای تاویل نظر وی درباره دیدن ظاهری خدا بهره‌برداری نمود. او می‌گوید: دیدن آن پرده مکانی نبود رفتن آن راه زمانی نبود هر که در آن پرده نظرگاه یافت از جهت بی‌جهتی راه یافت دیدن او بی‌عرض و جوهر است کز عرض و جوهر از آن سوتر است و نیز می‌گوید: روشنی پیش اهل بینایی نه به صورت، به صورت آرایی این ابیات با صراحت کامل دیدن خدا را به چشم ظاهری تاویل

می‌نماید، ولی اگر درست دقت کنیم، به جهت صراحتی که سه بیت اول در دیدن خدا با چشم ظاهری و تاکید بر روی آن دارد، میان آنها نوعی تضاد دیده می‌شود که شخصیتی مانند نظامی گنجوی نمی‌بایست مرتکب آن می‌شد، اضافه بر این، نظامی در جایی

دیگر، جوهر بودن خدا را مستلزم بودن آن ذات اقدس است نفی نموده است: تو که جوهر نه‌ای نداری جای چون رسد در تو وهم شیفته رای و این موید آن است که آن حقیقتی که به عنوان خدا در نظر نظامی قابل دیدن است، حقیقتی فوق جوهر است که اجسام طبیعی از آن است. نظامی در دو بیت از ابیات خود دل و جان را هم از دیدن خدا ناتوان معرفی کرده است: راه بسی رفت و ضمیرش نیافت دیده بسی جست و نظیرش نیافت جان به چه دل راه درین بحر کرد دل به چه گستاخی از این چشمه خورد و این یک اعتراض غیر قابل حل است که علت چیست که چشمان ظاهری خدا را می‌بیند، با این که توانایی دیدن فوق اجسام و اشکال و نمودها را ندارد، ولی دل و جان که با نیروی شهود فوق آن امور را می‌تواند دریابد، خدا را شهود نمی‌کند؟! قریب من الاشياء غیر ملابس بعید منها غیر مابین (او نزدیک به همه اشیاء است نه با اتصال جسمانی، دور از اشیاء است نه با جدایی از آنها

(این مبحث در مجلد دوم در تفسیر خطبه یکم مشروحا مطرح شده است، مراجعه فرمایید. متکلم لا برویه (او سخن می‌گوید: نه با تدبیر و اندیشه قبلی) سخن او، بروز حکمت متعالیه او در موضع مقتضی است که نیازی به تفکر ندارد. مرید لا بهمه (اراده می‌کند نه با اهتمام پیشین) بدیهی است که برای بروز اراده در ما انسانها، مقدماتی از فعالیت غریزه مربوطه گرفته تا تصور و تصدیق هدف و انتخاب وسیله و عزم و تصمیم و انتخاب لازم است. طی این مراحل برای بروز اراده خدا که همان اختیار است لزومی ندارد. صانع لا بجاریه (او سازنده‌ایست نه با عضو) همانگونه که بشر برای به وجود آوردن تصورات و عدد در ذهن خود، هیچ نیازی به وسیله و ابزار ندارد. لطیف لا یوصف باخفاء (او لطیف است نه با صفت پنهانی) صفت لطافت در خداوند جل شانہ، تقریباً مرادف نفوذ علم و قدرت و جاذبیت او بر همه اشیاء است نه این که مانند آب به طور لطیف در میوه‌ها و درخت و شاخه‌ها و شکوفه‌های آن وجود مخفی داشته باشد، زیرا بدیهی است که اینگونه وجود مورد احاطه از طرف آن واقعیات جسمانی است که موجب تجزیه و محدودیت خداوند می‌باشد. کبیر لا یوصف بالجفاء (او بزرگست نه جفاکار) مفهومی که از کلمه بزرگ

در عالم طبیعت و انسان به ذهن تبادر می‌کند، معمولاً- قدرت و قاهریت و همواره تعدی و تجاوز را در بردارد. لذا امیرالمومنین علیه‌السلام تذکر می‌دهد که بزرگی خداوند به آن معنای معمولی نیست، بلکه بزرگی به معنای دارا بودن همه صفات جمالیه و جلالیه است که (کمال مطلق) جامع همه آنها است. بصیر لا یوصف بالحاسه (او بینا است نه به وسیله حس بینایی) زیرا در دیدن با چشم، احتیاج بیننده به وسیله‌ای محدود و محدودکننده و قابل دگرگونی ضروری است (و خدا بی‌نیاز مطلق است) رحیم لا یوصف بالرقة (خداوندی رحیم که با دلسوزی توصیف نمی‌شود) اولاً رقت و سوزش دل پدیده‌ایست که با به وجود آمدن عامل آن در یک عضو مادی بدن بروز می‌کند و پس از برطرف شدن عامل آن از بین می‌رود. خداوند سبحان برتر از جسم و جسمانیات و تاثرات دگرگون‌کننده می‌باشد. ثانیاً- اینگونه تاثرات برای اطلاع‌رسانی به جانهای آدمیان در دردها و ناگواریها است که احتیاج به وسایل انتقال دارد، و بدیهی است که علم خداوند متعال فراگیر همه واقعیات است بدون استثناء. تعنو الوجوه لعظمته و تجب القلوب من مخافته (سرها در برابر عظمتش فرو می‌افتند و دل‌ها از ترس او به اضطراب می‌افتند) یک آگاهی ص حیح درباره مقام ربوبی لازم است که خضوع و تسلیم و خشوع در برابر عظمت او را نصیب آدمی نماید، این رابطه را با یک تشبیه ناقص می‌توان به تسلیم و خضوع اعضای بدن در برابر روح تشبیه نمود.

خطبه ۱۷۹- در نکوهش یارانش

[صفحه ۲۲۴]

تفسیر عمومی خطبه صد و هشتادم در تویخ کسانی از یارانش که از فرمان او سرپیچیدند. گفته شده است: امیرالمومنین علیه‌السلام این خطبه را پس از داستان حکمین و نابکاری آن دو و اختلاف و سستی برخی از یارانش فرموده است. احمد الله علی ما قضی من امر و قدر من فعل و علی ابتلای بکم ایها الفرقة التی اذا امرت لم تطع و اذا دعوت لم تجب (... ستایش می‌کنم خدا را در برابر هر

چیزی که قضایش به آن متعلق گشته و به هر فعلی که مقدر فرموده و مرا به شما مبتلا ساخته است. ای گروهی که هنگامی که امر کنم اطاعت نمی کنید و هر موقع که دعوت کنم اجابت نمی نمایید (... به این جهت که قضا و قدر خداوندی بر مبنای حکمت او است، لذا باید مورد ستایش و تسلیم بندگان باشد. قطعی است که با انقسام کارهای انسانی به سه قسم خیر و شر، و (نه خیر و نه شر) و عدم امکان استناد کارهای شر و فاسد به خداوند متعال، نباید چنین توهم کرد که کارهای فاسد و شری که از مخلوقات صادر می شود با اراده خداوندی در قضا و قدر قرار گرفته است. زیرا همه اجزاء جهان هستی منسوب به حکمت بالغه و مشیت ربوبی خداوندی است که نسبت دادن گناهان و انحرافات به آن، خطای محض است. لذا منظور امی

المومنین علیه السلام از قضا و قدر که مورد حمد و ستایش او به خداوند متعال است، نه آن شرور و تباهی های اختیاری مردم است که با اراده و اختیار از آنها صادر شده است، بلکه مقصود آن اصول و مبانی الهی است که مقتضی به جریان افتادن قضا و قدر در عالم هستی است. و علی ابتلائی بکم (... و حمد می کنم خداوندی را که مرا به شما مبتلا ساخته است) ... گرفتاری علی (ع) به جامعه ای که در آن زندگی می کرد. گمان نمی رود کسی که دارای شخصیتی مانند شخصیت امیرالمومنین علیه السلام نباشد و پدیده ها و حوادث و وضع روانی مردم آن جامعه را درک نکرده باشد. و تنها به مطالعه آنها از کتب تاریخی اکتفا کند، بفهمد که آن بزرگ بزرگان به چه مصیبتها و ناگواری ها مبتلا بوده است. ما به نمونه ای مختصر از آنها اشاره می کنیم: ۱- به جهت بروز انواعی از تحولات در مسئله مدیریت جوامع اسلامی که موجب بروز انحرافات و ناگواری های شدیدی شده، مقداری از آنها به عنوان مبانی دینی ریشه در جامعه انداخته بود. به همین جهت امیرالمومنین علیه السلام می فرمود: لو قد استوت قد مای من هذه المداحض لغيرت اشیاء (اگر دو پایم از این لغزشگاهها که (جامعه و گردانندگان آن به وجود آورده اند)

نجات پیدا کند و ثابت گردد، چیزهایی را تغییر خواهم داد) و الله لو قد تزوج به النساء و ملک به الاماء لرددته فان فی العدل سعه و من ضاق علیه العدل فالجور علیه اضیق (سوگند به خدا، اگر آن اراضی را پیدا کنم که مهریه زنان قرار گرفته و کنیزان با آنها خریداری شده اند، آنها را به بیت المال برمی گردانم، زیرا در عدالت گشایشی است و هر کس که عدالت برای او تنگنای ایجاد کند، ظلم او را در تنگنای شدیدتری قرار می دهد). ۲- شروع قومیت و نژادپرستی در مراکز اسلامی، با آن که اسلام با ندای وحدت یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عند الله اتقاکم (ای مردم، ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را شعبه ها و طوایف قرار دادیم تا با یکدیگر حیات مستند به معرفت و هماهنگی داشته باشید، باکرامت ترین شما نزد خدا با تقوی ترین شما است) در میان همه انسانها، آن پدیده تفرقه انداز و نابخردانه را به کلی از بین برده و طعم برادری واقعی را به آنان چشاند. بدیهی است این انسان بزرگ که در ردیف اول پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از بنیانگذاران آن وحدت حیات بخش بود، از آن اقوام و خویش بازی ها و ن

ژادگرایی ها چه تلخی ها و ناگواری هایی که نمی چشید. ۳- طبیعی بود که به دنبال منتفی شدن احساسات عالی ملکوتی که پیامبر اسلام در درون آن مردم به وجود آورده بود، بار دیگر خودخواهی ها شروع به آتشفشانی نمایند و شعله های جاهلیت بار دیگر سربکشد و هوی و هوس ها و مقام پرستی ها، جنگ جمل و نهروان و صفین و امثال این کشاکش ها را به وجود بیاورد و آن اسلام که مبارزه با خودخواهی را جهاد اکبر معرفی کرده بود، تدریجا از افق درون مردم ناپایدار گردد. ۴- عدالت کامل امیرالمومنین علیه السلام در چنین جامعه ای که راه خود را گم کرده و صخره های غیر قابل شکاف خودخواهی ها و مال اندوزی ها و مقام پرستی ها روی دل آن مردم جایگیر شده بود، مانند آب حیات بخش ارزش های انسانی بود که با آن صخره ها برخورد می کرد و هیچ راهی جز برگشت به عقب نداشت. ۵- طعم به ظاهر شیرین جهانگشایی (و در باطن کشنده ترین زهر برای هدف اصلی اسلام که انسان سازی بود) تدریجا ذائقه آن مردم را که به تازگی دارای فرهنگ و حقوق و اخلاق و دین و علم و جهان بینی و سیاست گشته بودند، می نواخت و آنان را به دنبال خود می کشید در صورتی که پیامبر اکرم (ص) موقعی که امیرالمومنین علی علیه السلام

م را به جهادی می‌فرستاد، می‌فرمود: یا علی لئن هدی الله بک رجلا خیر مما طلعت الشمس علیه و غرب (ای علی اگر خداوند به وسیله تو انسانی را هدایت کند بهتر از هر چیز است که آفتاب بر او طلوع و غروب می‌کند) یعنی تمامی هدف اسلام هدایت مردم به ارزش‌های انسانی است نه جهانگیری و جهانگشایی. این مسائل از یک طرف که جامعه اسلامی را طوفانی و سنگلاخ ساخته بود و از طرف دیگر، شخصیت ملکوتی امیرالمومنین علیه‌السلام و لطافت روح الهی او قرار گرفته است که حتی از شنیدن به غارت رفتن خلخال پای یک زن غیر مسلمان که با جامعه اسلامی تعهد همزیستی دارد، چنان مضطرب می‌گردد که آرزوی مرگ را در مقابل آن، یک آرزوی بجا تلقی می‌کند، به چنین شخصیت و روح در چنان جامعه‌ای چه می‌گذرد؟! با این حال، آن روح آزرده و آن مبتلا، به جهالت و خودخواهی مردم، برای آن ابتلاءها و مصیبتها و آزرده‌گی‌ها خدا را ستایش می‌کند!! راز بگشای ای علی مرتضی ای پس از سوءالقضاء حسن‌القضاء ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای آری، شایسته است که در آغاز ابدیت، خداوند سبحان برای ورود علی (ع) آن بنده خاصش به پیشگاه ربوبی و دیدار با خدا چنین خوشامد بگوید: ای مس

یح خوش نفس چونی ز رنج که نبود اندر جهان بی‌رنج گنج چونی ای عیسی ز دیدار یهود چونی ای یوسف ز اخوان حسود تو شب و روز از پی آن قوم غمر چون شب و روزی مدد بخشای عمر آه از آن صفرائیان بی‌هنر چه هنر زاید ز صفرا در دسر توضیح- به این جهت که خطاب به مضمون ابیات را برای علی (ع) در آغاز ابدیت در نظر گرفتیم، لذا در بیت سوم و چهارم به جای (این)، (آن) را به کار بردیم که اشاره به زندگی دنیوی شود. امیرالمومنین (ع) در جملات بعدی به بیان نابکاری و نابخردی‌های آن مردم پرداخته می‌فرماید: ۱. دستور می‌دهم، اطاعت نمی‌کنید! گویا آزادی و آزادگی با مزاج شما نمی‌سازد! ۲. شما را برای دفاع از جان‌های خویشتن و اصطلاح جامعه می‌خوانم، اجابت نمی‌کنید. ۳. وقتی که به شما فرصت می‌دهم، در تخیلات و شئون بی‌اساس زندگی خود فرو می‌روید! آیا حیوانات جنگلی از شما دفاع خواهند کرد! آیا جامعه شما بدون تلاش و کوشش اصلاح خواهد گشت! ۴. در آن هنگامه که مردم به یک پیشوای صالح تسلیم می‌شوند، زبان به طعنه می‌گشاید! آیا کار پیشوایی و زمامداری با جنجال و هیاهو و طنز و طعنه اصلاح می‌گردد، یا با اندیشه و تدبیر و مشورت؟! ۵. وقتی که اقدام به یک ام

ر ضروری ولی دشوار برای شما واجب می‌گردد، رویگردان می‌شوید! مثل این که زندگی را باید مانند یک شربت گوارا در یک لیوان مرصع، دو دستی بیاورند و تقدیم لب‌های شما کنند! ۶. با این سستی و زبونی که در پیش گرفته‌اید آیا در انتظار مرگید، یا ذلت و بدبختی؟! زیرا هیچ راهی جز این دو برای کسی که در عرصه مسابقه برای (حیات معقول) و در برابر چنگال‌های خونبار یکه‌تازان تنازع در بقا قرار گرفته است وجود ندارد. ۷. در آن هنگام که پیک اجل از در درآید، نه تنها به جدایی از شما تاسفی نخواهم خورد، بلکه در حال ناراحتی درونی از شما و با احساس تنهایی از مرز این زندگی عبور خواهم کرد. آیا دینی ندارید که شما را جمع کند و متحد بسازد! و از دین بگذریم، آیا غیرتی ندارید که شما را برای هموار کردن زمینه برای زندگی صالح به کوشش بیندازد. (این مضمون همان سخن است که فرزند نازنین امیرالمومنین علیه‌السلام در روز عاشورا، به لشکریان خود باخته عمر بن سعد فرمود: ان لم یکن لکم دین و کنتم لا تخافون المعاد فکونوا احرارا فی دنیاکم) اگر شما دینی ندارید و از معاد باکی به خود راه نمی‌دهید، اقلا آزاد مردانی در دنیای خود باشید) واقعا تعجب نمی‌کنید از این که معاویه،

آن همه اجامر و اوباش را برای استعمار دعوت می‌کند، آنان بدون توقع مخارج و بخشش او را اجابت می‌کنند. و من شما را که بازماندگان اسلام و بقایای مسلمانان و از این دین نجات‌بخش بهره‌مند هستید با تامین مخارج و بخشش‌ها می‌خوانم، از دور من پراکنده می‌شوید!! قضیه روشن است، زیرا معاویه هیچ کاری با دین و تقوی و ارزش‌ها و آخرت شما ندارد، شما از این بی‌خیالی، نوعی آزادی خام و تن‌آسایی احساس کردید و نفهمیدید که و ان لیس للانسان الا ما سعی (و نیست برای انسان مگر کوشش‌هایش) و یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه (ای انسان تو با تلاش جدی به دیدار پروردگار خواهی رسید) حالا، دیگر محبوب‌ترین چیزی که من دیدار آن را می‌خواهم مرگ است. تکرار دیدن شما و بیهودگی تعلیم و تربیتی که برای شما

به راه انداخته بودم و تمامی ساعات عمرم را در راه آن گذراندم، برای من ملامت بار گشته است. اینک احساس می‌کنم اگر از مرز زندگی عبور کنم و در زیر خاک تیره برای دیدار محبوبم به انتظار بیارامم، از این رنج‌های بی‌پایان و در عین حال بی‌نتیجه برای شما، آسوده خواهم گشت. شما هم پس از من بنشینید و تن به ظلم و جور و انحرافات گردانندگان بدید و آلت دست ی برای اشباع خود کامگی‌های خودمحوران باشید! تا در آغاز ابدیت که یکدیگر را خواهیم دید و همگان در پیشگاه خداوند عادل که خود شاهد سرگذشت من و شما است به مسئولیت بایستم. قد درستکم الکتاب و فاتحتکم الحجاج و عرفتکم ما انکرتم و سوغتکم ما مججم لو کان الاعمی یلحظ او النائم یتقیظ (من قرآن را به شما تعلیم دادم، شما را تا آنجا که مقدرتان بود با حقایق آن کلام الهی آشنا ساختم و با احتجاج و برهان برای شما راه رشد و هدایت را آشکار و آن را برای مسیر شما رو به جاذبیت بارگاه خداوندی هموار ساختم. این تلاش‌های من نتیجه می‌بخشید اگر کور می‌دید و به خواب رفته بیدار بود. آیا تاکنون دیده‌اید که من به بیش از احتیاجات ضروری در معیشتم تلاشی داشته باشم؟! کجا سراغ دارید که زری اندوختم، زوری که به کار بردم و تزوری به راه انداختم؟! کی دیدید که شما را به تکالیفی مکلف بسازم و خود را از آنها مستثنی نمایم؟! آیا حکمی از من برخلاف احکام الهی دیدید یا شنیدید؟! بدیهی است که شما با کمال شرمندگی در برابر سوالات من سر پایین انداخته در دل خواهید گفت: (نه، ای فرزند ابیطالب، نه) حال که چنین است چرا این همه با خویشتن به مبارزه پرداخته‌اید؟! چرا معنای زندگی خود را برای احیای شخصیت خود در مسیر ابدیت، درک نمی‌کنید! باشید، تا روزگار دستش را برآورد و سخن خود را با شما در میان گذارد. و اقرب بقوم من الجهل بالله قاندهم معاویه و مودبهم ابن النابغه (قطعا، به نادانی به خدا نزدیک است آن قومی که حاکم و فرمانده آنان معاویه باشد و مربی آنان پسر زن زناکار (عمرو بن العاص). سخن را پیرامون هواداران دشمنان علی (ع) به درازا نکشیم، کافی است که بگوییم: آنان قومی بودند که زمام زندگی خود را به دست معاویه سپرده و از فرزند زن زناکار، تربیت پذیرفته بودند!! آن روز که عمرو بن العاص در میدان جنگ در برابر امیرالمومنین برای نجات دادن جانش به پشت می‌افتد و عورتین خود را باز می‌کند، تیر خلاص بر همه ارزش‌ها و مردانگی‌ها و آزادگی‌های انسانی می‌زند با هدف زمامداری مصر و این که مابین سفره‌های معاویه ماکیاولی منش و ریزشگاه مدفوع چند روز بیشتر تردد داشته باشد، و افتخاری بورزد که علی بن ابیطالب (ع) را که پرچم برای مبارزه نهایی با جاهلیت و جاهلان برافراشته بود، از پیشرفت برای برقرار کردن عدالت و ایمان در روی زمین متوقف ساخته و زمامداری را به کسی داده که فرزند خود یزید ضد بشری را بر جوامع اسلامی مس لظ بسازد. آری تادیب و تربیت عمرو عاص در این مسیر به ثمر رسید.

خطبه ۱۸۰- پیوستگان به خوارج

[صفحه ۲۳۴]

تفسیر عمومی خطبه صد و هشتاد و یکم نام کسی که امیرالمومنین علیه‌السلام برای خبر آوردن از حال عده‌ای از لشکریان کوفه فرستاده بود که تصمیم به ملحق شدن به خوارج گرفته بودند عبدالله بن قعین بود و کسی که در راس آن مردم متمرد قرار داشت، خربت بن راشد از افراد قبیله بنی‌ناجیه بود. داستان مربوط به این مرد و قومش را مرحوم محقق بزرگوار حاج میرزا حبیب‌الله هاشمی خوئی تا حدودی مشروح بیان نموده است، مراجعه فرمایید. بعدا لهم کما بعدت ثمود (... ناپود شوند و دور از رحمت خدا شوند همانگونه که قوم ثمود ناپود گشت) ... مغالطه‌بازی‌های خوارج که تنها ناآگاهان ساده‌لوح را فریب می‌داد جمعی را به سوی آنان جذب کرد. شاید بعضی از مردم آرزو می‌کنند: ای کاش امکان داشت هر کسی که سخن می‌گفت، الفاظی که به کار می‌برد و قضایایی که می‌ساخت، درستی یا نادرستی خود را به شکلی ارائه می‌داد. بدیهی است که این یک آرزوی غیر قابل تحقق و با صراحت بیشتر بگوییم: از محالات است. اما این یک آرزوی امکان‌پذیر است که ای کاش بشریت در تعدیل طغیانگری

خودخواهی‌هایش تا آنجا موفق می‌شد که مانعی برای ارتباط او با حق و حقیقت نمی‌گشت. ولی متأسفانه با این که چینی ن آرزویی قابل تحقق است، ولی از آن جهت که اکثر افراد بشر به جهت سستی اراده و ناتوانی از تصمیم برای تعدیل مزبور، تمایلات و خواسته‌های حیوانی را با سخنان آراسته حتی برای خویشان نیز توجیه می‌نمایند، لذا این آرزو هم مانند آرزوی قسم اول محال به نظر می‌رسد، ولی نه محال واقعی، بلکه محال ساختگی. امیرالمومنین علیه‌السلام در سرتاسر داستان (حکمت و عوامل و نتایج آن) مردم را به مکر و حيله‌پردازی با الفاظ بازی و سخن‌سازی که اصل داستان مزبور را به وجود آورد و آن نتیجه‌ای که نابکاران دور از دین و مروت و آزادگی از آلودگی‌ها رساند، توجه داده و اصرار فرموده بود که به اینگونه مغالطه‌بازی‌ها و فریبکاری‌ها اعتنا نکنند و به راه خود بروند، ولی همانطور که دیدیم جریان خوارج از جهل به حقیقت شروع و با بیماری خودخواهی تقویت شد و در تفرقه‌افکنی میان جوامع اسلامی و محروم ساختن عده‌ای فراوان از مردم از نعمت تعلیم و تربیت یگانه مرد الهی بعد از رسول خدا (ص) (علی (ع)) به ثمر رسید. تا آنگاه که امیرالمومنین علیه‌السلام پس از اتمام حجت‌های قاطع، دست به شمشیر برد و ندامت در درون آن فریخوردگان سرکشید، شیطان درباره اغوای آنان کار خود را کرد و فردا

هم که روز قیامت فرا می‌رسد با کمال شماتت به آنان خواهد گفت: انی بری منک اخاف الله رب العالمین (من از تو بیزارم، من از خداوند رب‌العالمین می‌ترسم) فحسبهم بخروجهم من الهدی (برای آنان کفایت می‌کند انحراف از هدایت و سرنگونی در گمراهی) چه شقاوت و عذابی دردناک‌تر از آن که آدمی خود را از هدایت محروم و از مسیر کمال منحرف سازد و نداند که این خود او است که نابودش ساخته است. می‌گویند: یک تبهکار خود کماه که عمر خود را در کثافات و آلودگی‌ها سپری می‌کرد، روزی به یکی از پیامبران الهی رسید و گفت: شما می‌گویید هیچ شقاوت و عذابی بدتر از آن نیست که آدمی مرتکب گناه از راه راست منحرف گردد، در صورتی که من سالیان عمر را در مخالفت با تکالیف و حقوق و ارتکاب معاصی به سر برده‌ام، هیچ شقاوت و عذابی هم ندارم. آن پیامبر الهی فرمود: چه شقاوت و عذابی تباه‌کننده‌تر از این حالت سقوطی که در تو به وجود آمده است و نمی‌گذارد تو این سقوط مهلک را درک کنی؟! آری، چه مبارک است آن جهل بسیط ابتدایی که شخص جاهل را به کوشش برای برطرف کردن خود تحریک کند و او را رهسپار مقام والای علم نماید و چه شوم و نحس و شقاوت است آن جهل مرکب که جاهل را وادار به مقاومت و

لجاجت و پافشاری به داشتن خود (جهل مرکب) می‌نماید و نمی‌گذارد دنبال حقیقت را بگیرد و با نور علم نفس خود را منور سازد. قاضی بنشانند و می‌گریست گفت نایب قاضیا گریه ز چیست! این نه وقت گریه و فریاد تست وقت شادی و مبارک باد تست گفت آه چون حکم راند بیدلی در میان این دو عالم، جاهلی؟! آن دو خصم از واقعه خود واقفند قاضی مسکین چه داند زین دو بند جاهلست و غافلند از حالشان چون رود در خونشان و مالشان گفت خصمان عالمند و علتی جاهلی تو لیک شمع ملتی زانکه تو علت نداری در میان آن فراغت هست نور دیدگان وان دو عالم را غرضشان کور کرد علمشان را علت اندر گور کرد جهل را بی‌علتی عالم کند علم را علت کژ و ظالم کند

خطبه ۱۸۱- توحید الهی

[صفحه ۲۴۸]

تفسیر عمومی خطبه صد و هشتاد و دوم اگر بشریت با این قیافه ملکوتی از نزدیک آشنا بود و تربیت او برخوردار می‌گشت، امروز کمال او به کجا رسیده بود؟ درست تصور کنید، به طور روشن صحنه را پیش چشم خود بیاورید و آنگاه در ذهن پاک از آلودگی‌های خود مجسم سازید: چند عدد سنگ روی هم چیده شده که به وسیله جعه بن هبیره مخرومی به شکل منبر در آمده بود. این سنگ‌ها در مسجد کوفه بود که برای سخنرانی فرزند ایطالب نصب شده بود، نه صندلی‌های مرصع گران قیمتی که

می‌توانستند سرمایه‌ای برای معاش صدها فقیر بینوا باشند. یک لباس بسیار ساده مانند کفش‌هایی از لیف که بر پای خود داشت دارای پایین‌ترین قیمت در قلمرو حکومت آن فرمانروای جان‌های پاک آدمیان بود. بند (طناب) شمشیری که خدا بر کمر او بسته بود تا چنگال درندگان خون‌آشام را از گلوی بینوایان جامعه بشری قطع کند، آن هم از لیف بود. با پیشانی پینه‌بسته که بارها در امتداد روز و شب بر آستان جانان نهاده می‌شد تا گلبانگ سربلندی بر آسمان‌ها و تمامی قرون و اعصار آینده بزند. با چشمانی که یک نگاه دقیق به آنها برای مشاهده جمال و جلال الهی که پشت پرده شفاف آن چشمان به خوبی نمایان می‌شد، کافی ب

ود. مردم کوفه در آن موقع در جایگاهی کوچک با بزرگترین انسان که مهمان دو یا سه روزه آنان در این دنیا بود در بدنی شبیه به قفس‌های مادی بدن دیگر انسان‌ها رویاروی بودند، اما آنان چه بهره‌ای از آن بزرگ بزرگان برده بودند و همان ساعت که برای آنان سخنرانی می‌کرد، در مقابل چشمان خود می‌دیدند و به چه کسی می‌نگریستند؟ پاسخ ساده‌ای ندارد. بدیهی است که جمعی از آنان، فرمانده شجاع و دلآوری را می‌دیدند که تنها برای جنگ و پیکار ساخته شده! در صورتی که او در هر کارزاری که برای قطع ریشه فساد گام می‌نهاد، ملکوتی‌ترین دعاها را سر می‌داد که خداوند، تو می‌دانی دو گروه برای جنگ و کشتار رویاروی هم قرار گرفته‌اند، تو با الطاف بیچونت آرامش روحی را به آنان عنایت فرما، مبدا از حدود و قوانین و ارزش‌های انسانی تجاوز کرده و خون و جان یکدیگر را به بازی‌های ابلهانه بگیرند... جمعی دیگر یک حاکم با نرمش اخلاقی را جلو چشمان خود می‌دیدند که برای درو کردن جان‌های آدمیان شتاب نمی‌کند! گروهی دیگر با توقع و طمع ثروت و مال و منال دنیا و اشتیاق به رسیدن به مقام به وسیله او، در مقابل وی بر زمین نشسته بودند! دسته‌ای دیگر با کمال تعجب در آن شخصیت کمال یافت

ه می‌نگریستند که نظیرش را در هیچ جای دنیا نمی‌دیدند، و نمی‌دانستند که آن مرد کیست، و از وی چه چیز را باید توقع داشت! عده‌ای دیگر نمی‌دانستند آن حاکم الهی درباره آن مردم چگونه می‌اندیشد! به راستی، چه دشوار بود برای آن مردم، تصور این آرمان انسانی - الهی امیرالمومنین که آن را با این جمله برای آنان ابراز فرموده بود: انا اریدکم الله و انتم تریدونی لانفسکم (من شما را برای خدا می‌خواهم و شما مرا برای خودتان می‌خواهید). شاید یکی از آن مردم، ابن ملجم مرادی آن جانور شقی، غوطه‌ور در لجن جهل و مرکب و آن وقیح‌ترین جنایتکار تاریخ هم در آن جمع نشسته بود و به سخنان آن نماینده الهی گوش می‌داد، ولی قلب سخت‌تر از سنگی که درون سینه داشت آن سخنان را برمی‌گرداند. شاید در آن هنگام که مردم متفرق می‌شدند، چشمان علی (ع) به آن خبیث‌ترین افراد نوع بشر افتاده و این بشر افتاده و این شعر را خوانده است: ارید حیاته و یرید قتلی عذریک من خلیک من مراد (من علی بن ابیطالب) زندگی این شخص را می‌خواهم و این ضد انسان کشتن مرا! عذرت را از این وقیح‌ترین فرد از قبیله مراد بیاور. قطعاً در میان آن جمع گونه‌گون افرادی انگشت‌شمار نیز نشسته بودند که آن

وجود نازنین را مجمع همه ارزش‌های والای انسانی می‌دیدند. آنان از مردان باایمانی بودند که خدا درباره آنان فرموده است: من المومنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه فمنهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر (الاحزاب، آیه ۲۳) (از مومنان مردانی هستند که آنچه را که با خداوند در مورد آن پیمان بسته بودند صادقانه به جای آوردند، بعضی از آنان با وفا به آن پیمان از مرز زندگی گذشته و بعضی دیگر از آنان این حرکت سعادت‌بخش را می‌کشند). کسی به آن مردم نمی‌گفت: کسی که شما امروز در حال سخن گفتن می‌بیند، بیش از چند روز مهمان شما نیست، او به همین زودی از میان شما رخت برمی‌بندد و به سوی ملکوت الهی به پرواز درمی‌آید. این همان باز است که در ویرانه جغدان افتاده و اینک روزهای همدمی او با آن حیوانات خودبین و خودکامه به پایان میرسد: باز در ویرانه بر جغدان فتاد راه را گم کرد و در ویران فتاد بر سری جغدانش بر سر می‌زنند پر و بال نازنینش می‌کنند و لوله افتاد در جغدان که‌ها باز آمد تا بگیرد جای ما! چون سگان کوی پر خشم و مهیب اندر افتادند در دلق غریب باز گوید من چه در خوردم به جغد صد چنین ویران رها کردم به جغد من نخواهم بود این جا می

روم سوی شاهنشاه راجع می‌شوم خویشتن مکشید ای جغدان که من نی مقیمم می‌روم سوی وطن این خراب، آباد در چشم شماست

ورنه ما را ساعد شه باز جاست جغد گفتا باز حیلت می کند تا ز خان و مان شما را بر کند ... گفت باز از یک پر من بشکند بیخ جغدستان شهنش بر کند پاسبان من عنایات وی است هر کجا که من روم شه در پی است چون پیراند مرا شه در روش می پرم بر اوج دل چون پرتوش همچو ماه و آفتابی می پرم پرده‌های آسمان‌ها می درم روشنی عقل‌ها از فکرتم انفطار آسمان از فطرتم بازم و در من شود حیران هما جغد که بود تا بدانند سر ما! یکدمم با جغدها دمساز کرد از دم من جغدها را باز کرد الحمدلله الذی الیه مصائر الخلق و عواقب الامر (... ستایش خداوندی راست که سرنوشت مخلوقات و عواقب همه امور به سوی او است). آنچه که از بالا و با حکمت و مشیت بالا شروع شده در پایین ختم نمی گردد. این یک دریافت اصیل فطری است که حرکتی از مبدا بالا که خداوند اعلی است - با توجه به بی نیازی مطلق او از همه چیز و فیض و عنایات ربانی وی - در مسیر قانونی قرار گرفته است، محال است که در لاب

لای ماده و مادیات که در مسیر این حرکت پرمعنی قرار گرفته است در هم پیچد و از بین رود: ما ز بالا-بیم و بالا- می رویم ما ز دریایم دریا می رویم این احساس را خنثی کردن، مساوی مبارزه با وجدان سلیم درون آدمی است که بدون آن چیزی جز مثنی گوشت و پوست و خون و استخوان نمی باشد. کسانی که این احساس عمیق و پرمعنا را نادیده می گیرند، خوبست که حرکات تکاملی بشر را حداقل در ابعاد مادی و تنظیم ارتباط با عالم طبیعت را که گوشه‌ای از آن، این صنعت عمیق و پهناور است که با فکر کمال جوی او به آمده است، به یاد بیاورند. نیز خوبست که کاروانیان وارسته بشری را که در طول تاریخ مانند رگه‌های الماس در انبوه زغال سنگ می درخشند، مشاهده کنند که هر یک از افراد این کاروانیان به تنهایی، شایسته تفسیر هدف زندگی بشری چه در حال انفرادی و چه در حال اجتماعی می باشند. بگذرد از باغ یک سحر ای رشک بهار تا ز گلزار جهان رشک خزان برخیزد بسوزد شمع دنیا خویشتن را ز بهر خاطر پروانه‌ای چند این احساس ریشه دار است که متفکران آگاه را نخست به سوی معاد و ابدیت راهنمایی می کند و سپس رهسپار کوی خداوند می نماید. درک هر احسانی، ستایش بزرگی به خداوند را در بردارد.

نحمده علی عظیم احسانه و نیر برهانه (... ستایش می کنیم او را در برابر احسان با عظمت و برهان روشن و روشنگرش) ... در آن هنگام که یک بنده خداوند عظمت احسان او را درک می کند، می فهمد که لازمه آن احسان این است که او مورد توجه الطاف و مرحام الهی قرار گرفته باشد. پس در هر احسانی دو نعمت وجود دارد و برای هر نعمتی، حمدی واجب است. بنابراین، به قول سعدی: از دست و زبان که برآید کز عهده شکرش به در آید؟! اعملوا آل داود شکرا و قلیل من عبادی الشکور. بنده همان به که ز تقصیر خویش عذر به درگاه خدای آورد ورنه سزاوار خداوندیش کس نتواند که به جای آورد لذا کاری که از دست بنده خدا برمی آید، این است که به طور اجمال بگوید: خداوندا، نیت من حمد و ستایش توست آنچنان که حق تو را ادا کند و شکر تو را به جای آورد. اگر چه خود این حالت روحانی و ذکر آن نیز نعمتی است ... حمدی که نزدیک کننده به پاداش او باشد و به افزایش نیکویش شایسته ... و نومن به ایمان من رجاه موقنا و اناب الیه مومنا (... و ایمان به او می آوریم ایمان کسی که امیدوار به او باشد در حال یقین و به سوی او بازگشت کند در حال ایمان) ... ایمان که در پیشبرد شخصیت آدمی تاثیر می گذارد.

به وجود آمدن آن ملکه فعال در درون آدمی که ایمان نامیده می شود، دارای ارکان بسیار با اهمیتی است. از آن جمله: ۱- محتوای ایمان (موضوعات و قضایایی که ایمان به آنها تعلق گرفته است). این موضوعات و قضایا حتما باید روشن و متکی به عقل و قلب و هماهنگی آن دو با یکدیگر باشد. یعنی اگر آدم با ایمان بخواهد ایمان خود را برای بررسی و نقد مورد ملاحظه قرار بدهد، بتواند از شهود قلبی و استدلال صحیح عقلی برای شناخت و اثبات آن بهره بردارد. اگر ایمان، استمراری را کد داشته باشد، هیچگونه نتیجه صحیحی نخواهد بخشید. ۲- انسان با ایمان، باید از استمرار تجدیدی ایمان کاملا برخوردار باشد و به یک عده موضوعات و قضایایی که از دوران‌های گذشته درونش جای گرفته و هرگز در مجرای تجدد و نو به نو شدن قرار نمی گیرد به عنوان ایمان تکیه نکند. ضرر تخریب ایمان‌های رسوبی را که میتوان در این مطلب که متذکر می شویم، درک کرد. در هر دورانی، مخصوصا در

دوران‌های متاخر، کسانی پیدا می‌شوند که پس از کوشش‌ها و تلاش‌های جدی درباره علوم و فلسفه‌ها در گذرگاه یک عمر، مثلا ۶۰ یا ۷۰ یا ۸۰ سال، آن عقاید دینی را مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهند که در دوران آغاز جوانی از پدر و مادر یا آموزشگاه‌های ابتدایی مانند دبستان و غیرذکرک فرا گرفته‌اند! و از آن جهت که فراگرفته‌های خود در علوم و فلسفه را موافق آن عقاید ابتدایی و کودکانه نمی‌بینند به تردید و انکار برمی‌خیزند! آیا ممکن است که اینگونه اشخاص ولو یکبار هم که شده از روی خرد ناب و فطرت سلیمه از خود پرسند که چطور شد آن همه معلومات و معارف دوره آغاز جوانی را به جهت تعمق و گسترش اطلاعات و معلومات بعدی کنار گذاشتی، ولی درباره عقاید حیاتی به همانها قناعت کردی که در آغاز جوانی با الفاظ و مفاهیم محدود و با ذهنی بسیار محدودتر به آنها انس می‌گرفتی؟! ۳- عمل حتما باید مطابق آن حقایق باشد که به عنوان عقاید پذیرفته شده‌اند و در غیر این صورت تدریجا مبدل به تخیلات و توهمات می‌شود و از بین خواهد رفت. و ممکن است تحریک درونی برای پیدا کردن معتقدات صحیح که عامل آن بسیار ریشه‌دار است، با همان عقاید تخیلی و بی‌اساس به مبارزه برخیزد و به جهت پیدانکردن معتقدات صحیح، بر ضد آنها (تخیلات) بشورد و حالت ضد ایمان به خود بگیرد. جملات بعدی امیرالمومنین علیه‌السلام با استدلال‌های کاملا واضح است و نیازی به تفسیر ندارد. و لم يتقدمه وقت ولا زمان (... هیچ وقت و زمانی

بر او سبقت نگرفته است) وجود اقدس خداوند متعال پیش از حرکت و ماده و ذهن که انتزاع‌کننده زمان از آن دو است می‌باشد. آرا و نظریات در مباحث مربوط به زمان متعدد و متنوع است. افراطی‌ترین نظریه درباره ماهیت زمان اعتقاد به وجود عینی آن است که عده فراوانی از متفکران گذشته و عده‌ای فراوان‌تر از آنها، مردم معمولی، آن را می‌پسندند، در حالی که اگر از حرکت چه در عالم برونی و خارجی و چه در عالم درونی صرف نظر شود، هیچ منشائی برای انتزاع زمان در ذهن وجود ندارد. محکم‌ترین و روشن‌ترین دلیل این مدعا این است که هر موجودی را که در امتداد زمان در نظر بگیرید، مانند سیبی که مثلا در طول سه ماه در شاخه درخت سیب رسیده یا یک موجود ساخته فکر و دست بشری که ساختنش مثلا یک سال به طول انجامیده است هنگامی که بخواهیم آن سیب و یا آن موجود ساخته شده بشری را به اجزای تشکیل دهنده آن تحلیل کنیم، مانند ماده قندی و آب و عناصر دیگر در سیب، و اجزای تشکیل دهنده آن موجود ساخته شده بشری، حقیقتی به نام زمان را که وجود عینی داشته باشد نخواهیم دید، زیرا چنین چیزی با قطع نظر از یک امتداد ذهنی وجود ندارد. او واجب‌الوجود است در نهایت کمال، لذا راهی برای

ع

روض زیادی و نقص بر آن ذات اقدس وجود ندارد. بل ظهر للعقول بما ارانا من علامات التدبیر المتقن و القضاء المبرم (بلکه خداوند سبحان بر عقول ما آشکار گشته است به وسیله نشان دادن علامات تدبیر متقن و قضای قطعی) خداوند متعال از دو راه بر عقول ما تجلی می‌کند: علامات تدبیر محکم و قضای قطعی ۱. علامات تدبیر محکم با شناخت اصول و قوانین عالی که در عالم کائنات وجود دارد بر عقول ما تجلی می‌کند، همان اصول و قوانین که منشاء بروز و گسترش و تعمیق علوم طبیعی و صنعتی و انسانی گشته است. از آغاز تاریخ ارتباط علمی انسانها با جهان هستی، نه تنها یک مورد خلاف قانون مشاهده نشده است، بلکه اگر احتمال یک در هزار احتمال وقوع خلاف نظم و قانون در عالم هستی وجود داشت هیچ دانشمند و محقق عمر خود را در کشف قانون واقعیت‌های جاریه صرف نمی‌کرد. ۲. استناد به قضای قطعی نیز از موارد قانونمندی جهان هستی است که در دایره موجودیت انسان و کارها و گفتارها و دیگر امور زندگی او جریان دارد و این جریان هیچ منافاتی ندارد با اختیار انسان در کارهایی که مستند به نظاره و سلطه شخصیت او و منشا مسئولیت‌های او است. فمن شواهد خلقه خلق السماوات موطدات بلا عمد قائمات بل

اسند. دعاهن فاجبن طائعات مدعنات غیر متلکئات و لا مبطلات (و از شواهد گویای خلقت او است آفرینش آسمانها بدون ستون و برپا بدون تکیه‌گاه. خداوند سبحان آنها را خواند، آنها مطیع و با اذعان و بدون تاخیر اجابتش نمودند.) خداوند آسمانها را بدون ستون آفرید و به آنها دستور داد به حرکت درآید. در قرآن مجید این آیه آمده است که ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها

و للارض انتيا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعين (سپس خداوند تنظیم آسمان را اراده کرد در حالی که حالت دودی داشت. خداوند به آسمان و زمین فرمود: به حرکت درآیید اختیارا یا اکراها، آسمان و زمین گفتند ما با اختیار به حرکت در آمدیم) و در آن آیه دیگر خلقت آسمان و بدون ستون را بیان می‌فرماید: الله الذی رفع السماوات بغیر عمد ترونها (خداوندی که آسمانها را بلند ساخت بدون ستون که آن را ببینید) خلق السماوات بغیر عمد ترونها (آسمانها را بلند ساخت بدون ستونی که آن را ببینید) دو قضیه مهم در این مبحث باید رسیدگی شود: قضیه یکم- برپا داشتن آن آسمانها بدون ستون قابل دیدن. اگر جمله (ترونها) (ببینید آن را) صفت (عمد) یعنی ستون باشد، معنایش این است که برای برپا داشتن آسمانها

ستون یا ستونهایی است که قابل دیدن نیست، مانند جاذبیت یا دافعیت که در سخنان مولوی هر دو احتمال ذکر شده است: چون حکیمک اعتقادی کرده است کاسمان بیضه زمین چون زرده است گفت سائل چون بماند این خاکدان در میان این محیط آسمان همچو قندیلی معلق در هوای بی‌سفر می‌رود نی بر علا آن حکیمش گفت کز جذب سما از جهات شش بماند اندر هوا همچو مغناطیس قبه ریخته در میان ماند آهنی آویخته آن دگر گفت آسمان با صفا کی کشد در خود زمین تیره را بلکه دفعش می‌کند از شش جهات تا بماند در میان عاصفات البته منظور از تطبیق به نظریه جاذبه یا دافعه در آیات مولوی، تنها شبیه به این است که چنان که جاذبه و دافعه در احتمال مولوی قابل دیدن نیستند، همچنان است ستون برپا دارنده آسمانها. و این توهم را که لازمه وجود ستون برای برپا داشتن آسمانها جسمانی بودن آسمانها است و علوم فضایی و کیهانی تاکنون چنین چیزی را اثبات نکرده است، می‌توان چنین پاسخ داد که علوم تاکنون با استناد به مشاهده و تجربه چنین چیزی را اثبات نکرده است، نه این که جسمانی بودن آسمانها را رد کرده است. و با نظر به آیه شریفه انا زینا السماء و الدنيا بزینة الکواکب (ما آ

سمان اول را با ستارگان آراستیم) معلوم می‌شود که دانش بشر هنوز به فوق آسمان اول نرسیده است و همه معلوماتش مربوط به همین آسمان است. قضیه دوم- تفسیر اختیار آسمانها و زمین که از آیه شریفه (قالتا اتینا طائعين) استفاده می‌شود. همانگونه که در بعضی از مباحث این مجلدات مطرح کرده‌ایم، اختیار انواعی مختلف دارد که ممکن است آنها را تا ۸ نوع در نظر گرفت: ۱- اختیار خداوند ۲- اختیار فرشتگان ۳- اختیار انبیا و رسل ۴- اختیار وارستگان و حکما و عرفای تهذیب یافته ۵- اختیار انسان‌های معمولی ۶- اختیار جانداران ۷- اختیار روییدنی‌ها ۸- اختیار جمادات. بدیهی است که اختیار قسم هفتم و هشتم به جهت عدم مشاهده شخصیت در روییدنی‌ها و جمادات بسیار مخفی و غیر قابل تجربه و مشاهده است، ولی با توجه به تسبیح و سجده که در قرآن مجید به همه آنها نسبت داده شده است، اسناد اختیار مناسب به آن دو کاملا- قابل تصور است. مخصوصا با توجه به این که آنها نیز اجرایی از زمین هستند و مطابق آیه فوق، دستور خداوند را به اختیار پذیرفته‌اند. و لو لا اقرار هن له بالربوبیه و اذعانهن بالطواعیه لما جعلهن موضعا لعرشه، و لا مسکنا لملائکته و لا مصعدا للکلم الطیب

و العمل الصالح من خلقه (و اگر به خدایی او اقرار نمی‌کردند و اذعان به تسلیم اختیاری در برابر او نداشتند، خداوند آنها را به جایگاه عرش خود قرار نمی‌داد و نه مسکنی برای فرشتگان و نه مقام اعلا برای صعود کلمات پاکیزه و عمل صالح مخلوقاتش). اگر استعداد ذاتی و امتیاز انجام تکلیف اختیار برای آسمانها نبود قطعا آنها را جایگاه عرش و مسکن فرشتگان... قرار نمی‌داد. از این جملات شریفه اثبات می‌شود که عرش الهی آن حقیقت باعظمت است که مقام نزول مستقیم تدابیر خداوندی بر عالم هستی می‌باشد. تاکنون درباره تعریف و تفسیر معنای عرش، مسائلی فراوان مطرح گشته است که بعضی از آنها را مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبائی در تفسیر المیزان جلد ۸ از صفحه ۱۵۷ تفسیر سوره الاعراف آیه ۵۴ به بعد تحت عنوان (کلام فی معنی العرش) نقل کرده است، سپس آن مرحوم نظریه‌ای را در تفسیر (عرش) اختیار کرده است که می‌توان گفت جامع‌ترین تفسیر درباره حقیقت مزبور است. این تفسیر را بایک تشبیه ساده چنین بیان نموده است: (برای توضیح این معنی کشوری از کشورها را در نظر بگیر که یک امت به جهت عوامل طبیعی، اقتصادی و سیاسی در آن کشور ساکنند و با امور مزبور در زندگی خود استقلال

دارند و در مقابل دیگر امت‌ها مشخص گشته و یکی از جوامع انسانی را تشکیل داده‌اند. آنان در فعالیت‌ها و نتایج آنها با همدیگر در آمیخته‌اند و هماهنگ زندگی می‌کنند. سپس در بهره‌برداری از نتایج، هر یک از افراد و گروه‌های آن مجتمع به قدر موقعیت و وزن اجتماعی که دارد برخوردار می‌گردند. با نظر به قضایای فوق واجب است که وحدت و اتصال امت که به وسیله زندگی اجتماعی به دست آمده است به وسیله کسی که متصدی وحدت و هماهنگ ساختن آن امور است، محقق شده، اجرا و استمرار داشته باشد، تجربه قطعی این حقیقت را به انسان نشان داده است که عوامل گوناگون و اعمال و اراده‌های متنوع در یک هدف و یک مسیر با صفت اتحاد و هماهنگی دوام پیدا نمی‌کند مگر اینکه زمام همه امور مختلف در دست کسی قرار بگیرد که آن را حفظ کند و حیات آن امور را با تدبیر مناسب ادامه بدهد و در غیر این صورت، با سرعت رو به متلاشی شدن و گسیختگی خواهد رفت ... و تعجب درباره این عامل، هماهنگی و انبساط و گسترش آن در عین وحدت، در این است که این امر واحد صادر از آن مقام عالی در (کرسی‌ها) (مقامات بعد از مقام نخستین دارنده زمام و تابع آن) با کثرت و اختلاف مراتبی که دارند در هر موقعیتی با شکل‌ها

صی عمل می‌کند که مناسب و هماهنگ به همان موقعیت می‌باشند ... مثلاً مصالح مالی تکالیف مالی خود را از آن می‌گیرند و مصالح سیاسی تکالیف سیاسی خود را از مقام خاص خود اتخاذ می‌کنند و هکذا مصالح نظامی و غیرذلک. پس همه تفصیلات اعمال و اراده‌ها و احکام جاری درباره آنها که در کشور فراگیر است (که از نظر کثرت قابل شمارش نیست، بلکه بی‌نهایت است) به طور مداوم در حال تشکل رو به وحدت و انقسام بر (کرسی‌ها) است، این (کرسی‌ها) منتهی می‌شوند به یک حقیقت که عرش یک ملک نامیده می‌شود و همه امور جزئی و تفصیلات در مقام و موقعیت‌های پایین‌تر از عرش قرار می‌گیرند و هنگامی که این حقیقت واحد (عرش) در ارتباط با موقعیت‌ها و مراحل پایین در نظر گرفته شود، وارد عرصه تکثر و تجزیه گشته منتهی به اعمال اشخاص و اراده‌های آنان می‌گردد. این همان نظام قراردادیست در نزد ما که ناچار از نظام تکوین گرفته شده است. کسی که در نظام جهان هستی تحقیق کند می‌بیند که امر در آن نظام شبیه به نظام قراردادی است. پس حوادث و رویدادهای جزئی منتهی به علل و اسباب جزئی می‌گردد و آن علل و اسباب منتهی به اسباب کلی و کلی‌تر گشته و همه آنها به خداوند سبحان منتهی می‌گردد، ب

این تفاوت که خداوند متعال در همه حال احاطه بر همه اشیاء دارد، در صورتی که زمامداران جوامع انسانی این احاطه را ندارند. پس در عالم هستی با اختلاف مراحل (و ابعاد و قوا و استعدادها) که دارند، مرحله‌ایست (عالی) که همه عوامل حوادث این عالم بر مبنای علل به آن مرحله منتهی می‌گردد و زمام تمامی علل با اختلاف اشخاص و انواع مراتبی که دارند عرش نامیده می‌شود و در این عرش است صور امور عالم هستی که با تدبیر خداوند سبحان به هر گونه که مشیت او اقتضاء کند تنظیم می‌گردد. و عنده مفاتیح الغیب. (و در نزد خدا است کلیدهای غیب). این تفسیر و تشبیه مرحوم علامه طباطبائی که بیان کردیم، برای طرح تقریبی معنای عرش مفید است. امیرالمومنین علیه‌السلام در جملات مورد تفسیر یک قضیه فوق‌العاده با عظمت را گوشزد می‌فرماید: و لو لا اقرار هن له بالربوبیه ... اگر آسمانها به خداوندی او اقرار نمی‌کردند آنها را جایگاه عرش و مسکن فرشتگان و مقام اعلا برای صعود کلمات پاکیزه و عمل صالح قرار نمی‌داد. می‌فرماید: اگر آسمانها با اقرار به خدا، قداست و شرفی خاص پیدا نمی‌کردند، شایستگی تحمل عرش و کرسی و محل سکونت فرشتگان و دیگر مقدسات را نداشتند. یعنی مجرد مش

تی مواد جامد توانایی استعداد آن همه عظمت و قداست را ندارد، زیرا بدیهی است که منظور از آسمانها ابعاد مادی آنها نیست، بلکه حقیقتی پشت ظواهر مادی آنها است، مانند حقیقت روح آدمی که پشت بعد جسمانی او است. جملات امیرالمومنین علیه‌السلام تا جمله (و ما تحمل الانثی فی بطنها) مربوط به فراگیری و احاطه مطلق علم خداوندیست به تمامی اشیاء که از نهاد مخفی کوچکترین ذرات گرفته تا کل مجموعی کیهان، از یک سرانگشت انسان گرفته تا تمامی اجزاء مادی برونی و درونی و

استعدادهای مغزی و روانی و جمیع پدیده‌ها و فعالیت‌های مربوط به آنها معلوم تفصیلی علم خداوندیست.

[صفحه ۲۶۲]

والحمد لله الكائن قبل ان يكون كرسی او عرش او سماء او ارض او جان او انس (و ستایش خدای راست که پیش از آن که کرسی، عرش، آسمان، زمین یا جن و انسی پا به عرصه وجود بگذارند، وجود داشت) خداوند ذوالجلال وجود داشت پیش از آن که چیزی پا به عرصه هستی گذارد. دریافت و تصور این دو مسئله که خداوند چگونه پیش از همه کائنات وجود داشت و چگونه موجودات عالم هستی را بی سابقه وجودی آفریده است، قدری مشکل به نظر می‌آید، ولی با کمی اندیشه روشن می‌شود که هر دو مسئله قابل تصور و دریافت است. برای حل این دو مشکل حتماً مراجعه فرمایید به مجلد دوم از همین ترجمه و تفسیر از ص ۸۴ تا ص ۹۴. لا یدرک بوهم و لا یقدر بفهم (خداوند سبحان با وهم درک نمی‌شود و با فهم اندازه‌گیری نمی‌گردد) ... رحم فرما بر قصور فهم‌ها ای ورای فهم‌ها و وهم‌ها گر توهم می‌کند او فهم ذات ذات نبود وهم اسماء و صفات وهم مخلوق است و مولود آمده است حق نزیاده است و او لم یولد است عاشق تصویر و وهم خویشتن کی بود از عاشقان ذوالمنن صد هزاران کشتی با هول و سهم تخته تخته گشته در دریای وهم کمترین فرعون چست فیلسوف ماه او در برج وهمی در خسوف ...

... چون تو را وهم تو دارد خیره‌سر از چه گردی گرد وهم آن دیگر وهم آنگاه است کاو پوشیده است این تحری از پی نادیده است قدر هر روزی ز عمر مرد کار باشد از سال جهان پنجه هزار عقل‌ها زین سر بود بیرون در زهره وهم ار بدرد گو بدر موج خاکی فهم و وهم و فکر ماست موج آبی صحو و سکر است و بقاست در علم‌النفس در آن مباحث که مربوط به فعالیتها و صور ذهنی مغز است، درباره دو پدیده تخیل و توهم مسائلی مطرح می‌شود که باید مورد دقت قرار بگیرند. از بااهمیت‌ترین این مباحث، نخست تعریف این دو پدیده است، سپس مختصات آن دو از آن جهت که در امثال این موارد که دور از مشاهدات عینی تجربی فیزیکی است، مناقشات لفظی و اشتباه مفاهیم به مصادیق به طور فراوان اتفاق می‌افتد، لذا بهترین راه در این موارد، تحقیق و بررسی نهایی در انواع فعالیت‌های مغزی و شناخت حقایق آنها است بودن گرفتاری به الفاظ و اصطلاحات. در مغز آدمی دو نوع مفاهیم و قضایای بی‌اساس به جریان می‌افتند یکی به نام تخیلات، دیگری به نام توهمات. تخیلات آن مفاهیم و قضایا است که اغلب به جهت ناتوانی از اندیشه‌ها و تعقل‌های مربوط به واقع

یات در ذهن به جریان می‌افتد، مانند تخیل غول بیانی، دریایی از جیوه، کوهی از یاقوت (در مفاهیم مفرد) و این که انسان دارای ده سر است، در صورتی که بیش از یک سر ندارد. و ماه از خورشید بزرگتر است و غیرذلک. توهمات عبارت است از تخیلات موثر مانند توهم سقوط در راه رفتن از یک پرتگاه یا روی دیوار باریک که موجب بیم و هراس نیز می‌گردد. و نباید این دو پدیده بی‌اساس مغزی با فرض و نظریه و احتمال اشتباه شود، زیرا این سه قضیه اخیر در مقدمه واقع‌یابی و در هنگام حقیقت‌جویی، قدر می‌گیرند و کمک بسیار بااهمیتی در مسیر به دست آوردن واقعیات می‌نمایند. و لا- یشغله سائل و لا- ینقصه نائل (... و هیچ سوال‌کننده‌ای او را به خود مشغول ندارد و هیچ عطایی چیزی را از او نکاهد) ... به این جهت که خداوند از مقوله ماده و مادیات نیست لذا هیچیک از خواص و لوازم مزبور را نمی‌توان به او نسبت داد. وقتی یک موجود اعم از انسان و هر جاندار، با یکی از ابعاد و قوای خود توجه به نقطه معینی پیدا کرد، محال است با همان بعد و قوه به نقطه دیگر توجه کند و ارتباط به وسیله (شخصیت)، (من) یا هر عامل مدیریت که تصور شود برقرار کند. همچنین افزایش و نقص و جبران از دست رفته و اد

راک از کانال وسایل مانند دیدن به وسیله چشم و تعین حدی به وسیله مکان و همتا نتوانند راهیابی به او داشته باشند، زیرا همه این نیازها مخصوص انسان یا سایر جانداران می‌باشد. خداوند جل شانته قابل مقایسه با مردم نیست، زیرا مردم موجوداتی حادث، در مجرای حرکت وسکون، وابسته و در مسیر فنا، دارای احتیاجات بی‌شمار هستند و خداوند سبحان که فوق همه این خواص و لوازم وجود انسانی است، بی‌نیاز مطلق و بری از همه نواقص موجود به جهت بعد مادی وجود آدمی است. الذی کلم موسی تکلیما. و اراه

من آیاته عظیمه. بلا جوارح و لا ادوات و لا نطق و لا لهوات (خداوندی که سخن با موسی (ع) به میان آورد و از آیات خود عظمتی را به آن حضرت ارائه فرمود. بدون اعضاء و ابزار و بدون نطق با لب و دهان و گوشت پاره‌های کمک صوت و لفظ) آفریدن الفاظ از طرف خدا برای تکلم با موسی علیه‌السلام. حکمت و مشیت بالغه خداوندی چنین بود که با حضرت موسی (ع) که یکی از رسولان اولوالعزم است، به وسیله سخن نیز ارتباط برقرار کند. بدیهی است که سخن گفتن در نوع انسانی که یکی از بزرگترین و روشنترین وسایل تفهیم و تفهم انسانها در زندگی اجتماعی است، مورد نیاز خداوند نیست، زیرا خداوند ذوالجلال

برای القاء اراده خود به مخلوقات، از هر طریق قدرت دارد حتی نظم قانونی الفاظ و جملات که در کلام معمولی مردم باید هر یک از عناوین مبتداء و خبر، فعل و فاعل و صفت و موصوف در جای معین خود قرار بگیرد، و خود مستلزم قرار گرفتن در طول زمانی معین، یا انتزاع زمانی معین از ترتیب و نظم کلمات می‌باشد، درباره کلام خداوندی امکان‌ناپذیر است، زیرا اراده خداوندی برای به وجود آمدن کلام متشکل از کلمات و حروف تدریجی الوجود، نیازی به اراده هر یک از اجزاء کلام به ترتیب اصول و قواعد سخنی نمی‌باشد. از طرف دیگر همان طور که امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: خداوند با حضرت موسی (ع) تکلم فرمود، بدون اعضاء و ابزار و بدون نطق با لب و دهان و گوشت پاره‌های کمک صوت و لفظ. بل ان كنت صادقا ايها المتكلف لوصف ربك. فصف جبريل و ميكائيل و جنود الملائكة (... اگر ای کسی که در توصیف پروردگارت خود را به زحمت و تصنع وادار کرده‌ای راست می‌گویی، جبرئیل و سپاه فرشتگان مقرب را ... توصیف کن) ... عده فراوانی از اشخاص بوده‌اند و هستند که به جهت ناتوانی از درک ذات خداوندی، وجود بدیهی آن ذات اقدس را منکر می‌شوند یا در آن تردید روا می‌دارند. یکی از بهانه‌های نابخردانه که با عث شده است عده‌ای فراوان از اشخاص که به جای تحصیل معرفت و حکمت، کارمندی این دو حقیقت (معرفت و حکمت) را برای خود انتخاب نموده‌اند، به جهت ناتوانی از درک ذات خداوندی، قیافه تردید درباره وجود خدا یا انکار آن وجود بدیهی را به خود می‌گیرند و از این راه یک نمره عالی در مقام اندیشه به خود می‌دهند و سپس در درون خود مجسمه‌ای از قهرمان علم و فلسفه از خود می‌سازند و دور آن طواف می‌کنند!! و آنقدر راه گوش خودشان را با تعریف و تمجید غرض‌ورزان و ناآگاهان و قدرت‌های اداره‌کننده آنان می‌گیرند که صدای سازنده: نردبان خلق این ما و من است عاقبت زین نردبان افتادن است هر که بالاتر رود ابله‌تر است کاستخوان او بتر خواهد شکست نمی‌شنوند. و نمی‌شوند که: گوش باز و چشم باز و این عما حیرتم از چشم‌بندی خدا!! امیرالمومنین در این خطبه مبارکه برای نجات دادن کسانی که در این لجن خودخواهی دست و پا می‌زنند و برای جلوگیری از نزدیک شدن ساده‌لوحانی که به وسیله این گمراهان ضد علم و معرفت، به این لجن نزدیک می‌شوند می‌فرماید: تو ای خودخواه تصنع‌پرست که توانایی مخلوقات خداوندی را مانند جبرئیل و میکائیل و دیگر فرشتگان نداری، از مغز محدود و

ناتوانت چه توقع داری که بتواند ذات خدا را توصیف نماید!! و با نظر به سخنانی دیگر از امیرالمومنین (ع) درباره حیرت در حقیقت موجودات پایین‌تر از مجردات، مانند جانداران پست و غیرذلک، معلوم می‌شود که آن اصل ناتوانی مغز بشری از وصول به حقایق اشیاء که می‌توان گفت همه حکما و صاحب‌نظران علمی آن را قبول دارند، مورد تصدیق آن حضرت نیز می‌باشد. به عنوان نمونه: در خطبه ۱۸۶ می‌فرماید ...: و متبلده ارممها و الیاسها علی احداث بعوضه ما قدرت علی احداثها و لا-عرفت کیف السبیل الی ایجادها. و لتحیرت عقولها فی علم ذلک و تاهت و عجزت قواها. (اگر همه جانداران ... و مردم نادان امت‌ها و زیرکان و هوشمندهای آنان برای ایجاد یک پشه اتفاق کنند ناتوان خواهند گشت و عقول آنان برای به دست آوردن علم به ماهیت و چگونگی ایجاد آن موجود ضعیف متحیر خواهد ماند و تمامی نیروهای آنان در راه این مقصد گم و ناتوان خواهد گشت) سپس امیرالمومنین (ع) برای امکان‌ناپذیر بودن توصیف خداوندی به یک قانون کلی در باب معرفت اشاره می‌فرماید: (فانما یدرک بالصفات ذو و الهیئات و الادوات و من ینقضی اذا بلغ امد حده بالفناء) (... جز این نیست آنچه که به وسیله صفات درک می‌شود، دارای اشک

ال و ابزار و آلات می‌باشد و هنگامی که پیک اجل بر درش فرا رسد، زندگیش پایان یابد (... قانون توصیف اشیا درباره خدا جریان ندارد. منشا اصلی این قانون در قرآن مجید آیه شریفه لیس کمثله شی (چیزی مانند او نیست) می‌باشد و اگر این اصل را هم در نظر بگیریم که: متحد نقشی ندارد این سرا تا که مثلی وانمایم مر ترا قضیه فوق با الویت بی نهایت ثابت می‌گردد. به هر حال، به این جهت که برای شناساندن حقایق چه طبیعی و چه فوق طبیعی، معرف لازم است و هر معرفی متشکل از اجزایی است که مجموعاً باید روشن تر از معرف (حقیقت تعریف شده) باشد، و خداوند به جهت مجرد حقیقی، از هر گونه جزء مبرا است، و هیچ حقیقتی روشنتر از وجود خدا نیست، پس خداوند قابل تعریف و توصیف نمی‌باشد، به اضافه این که هر حقیقتی را که به عنوان جزء یا اجزاء تعریف برای خداوند سبحان در نظر بگیریم، قطعی است که به جهت تعیین کیفی یا کمی و جوهری و زمانی و فضایی و غیرذلک، منافات با بی نهایت بودن دارد، در حالی که خداوند بی نهایت مطلق است، وانگهی هر معرف یا جزئی از معرف را که در نظر بگیریم مغز بشری به جهت خاصیت ذاتی پدیده‌ها و فعالیت‌هایی که دارد، باید نوعی احاطه و اشراف به آن معرف (تعریف شده) داشته باشد و بدیهی است که چنین احاطه و اشراف به ذات و صفات خداوندی امکان ندارد.

[صفحه ۲۶۸]

وصیت به تقوی اوصیکم عباد الله بتقوی الله الذی البسکم الریاش و اسبغ علیکم المعاش (ای بندگان خداوند، شما را به تقوای الهی توصیه می‌کنم که لباس به شما پوشاند و معیشت شما را فراهم ساخت) برای بررسی تقوی و هدف و نتایج آن مراجعه فرمایید به: مجلد سوم از ص ۳۳۸ تا ص ۳۴۲ (هدف اعلائی تقوی ورزیدن از دیدگاه قرآن) و مجلد پنجم از ص ۶۳ تا ص ۶۷ (تقوی و ترس و هراس و برحذر بودن از خدا، یعنی چه؟) و مجلد ششم از ص ۲۷ تا ص ۳۱ (نبرد در راه حیات معقول حافظ تقوی است.) و مجلد یازدهم ص ۷ و ۸ (از خورشید زندگی در راه کمال برخوردار شوید که مرگ بر همه شما سایه افکننده است.) همین مجلد از ص ۱۹ تا ص ۲۷ (خیرخواهی درباره خویشتن و شتاب برای توبه و پیروزی بر شهوت از عالیترین علامات تقوی است) و مجلد سیزدهم از ص ۵۸ تا ص ۷۴ (آن تقوای الهی که همه نقص‌ها و عیوب را منتفی می‌سازد و راه کمال را پیش پای آدمی هموار می‌نماید.) و برای وصول به آن هدفی که غرض و غایت زندگی است، تقوی ضرورت دارد) و همین مجلد از ص ۱۴۴ تا ص ۱۴۷ (برای تقوی که عمل به اصل‌الاصول است، اجتناب از آرایش‌ها و اغواهای شیطان مطرود ضرورت دارد) فلو ان احد یجد الی البقا و سلما او لد فع الموت سیلا. لکان ذلک سلیمان بن داود علیه السلام (اگر کسی می‌توانست نردبانی برای جاودانگی پیدا کند، یا برای دفع مرگ راهی پیش گیرد، قطعا این شخص سلیمان بن داود علیه السلام بود که همه وسایل و عوامل حیات برای او فراهم بود. بقیه جملات مبارک به جهت روشن بودن نیازی به توضیح و تفسیر ندارد. به این جهت که امیرالمومنین علیه السلام در خطبه شماره ۱۰۹ درباره مرگ توصیف مشروحی فرموده‌اند و اینجانب نیز تفسیر مختصری درباره آن مطرح نموده‌ام، لذا در این مورد ضرورتی برای تفسیر مفصل درباره مرگ دیده نمی‌شود. در مواردی که از مجلدات این ترجمه و تفسیر بحثی به میان آمده است اشاره می‌کنیم: ۱. مجلد چهارم از ص ۲۹۸ تا ص ۳۰۴ و مجلد پنجم از ص ۸ تا ص ۱۱ و مجلد نهم از ص ۲۱ و ۲۲ و همین مجلد از ص ۲۸۰ تا ص ۲۹۱ و مجلد دهم از ص ۱۱۸ تا ص ۱۲۰ و مجلد دهم از ص ۱۳۷ تا ۱۴۹ و همین مجلد از ص ۲۷۰ تا ص ۲۷۲ و مجلد یازدهم ص ۷ و ۸ و مجلد سیزدهم از ص ۱۸ تا ص ۲۳ و از ص ۳۹ تا ص ۴۱ و از ص ۴۶ تا ص ۵۱ از ص ۷۸ تا ص ۸۱ و از ص ۸۵ تا ص ۸۷ و از ص ۹۱ تا ص ۹۳ و از ص ۱۲۲ تا ص ۱۲۶ و از ص ۲۰۸ تا ص ۲۱۱ و از ص ۲۲۵ تا ص ۲۳۰ و مجلد هجدهم از ص ۱۰۷ تا ص ۱۱۹ و از ص ۱۴۲ تا ص ۱۴۸ و

مجلد نوزدهم از ص ۸۷ تا ص ۹۱.

[صفحه ۲۶۹]

قد لیس للحکمه جنتها، و اخذها بجمع ادبها من الاقبال علیها و المعرفه بها و التفرغ لها فهی عند نفسه ضالته الی یطلبها، و حاجته

التي يسال عنها (... آن انسان کامل و وارسته سپری از حکمت پوشید و جمیع آداب و حکمت را فرا گرفت) - از روی آوردن به آن و تحصیل معرفت و اشتغال به علم و عمل به آن. حکمت را برای نفس خویشتن همان گمشده‌ای تلقی کرد که آن را می‌جست و نیازی برای خویشتن می‌دانست که آنرا طلب می‌کرد (... کیست این انسان وارسته و کامل؟ مفسران نهج البلاغه در تعیین این شخص اختلاف نظر دارند. مقدمتا باید در نظر گرفت: تقطیع مرحوم سید رضی قدس سره در این مورد از جملات خطبه مبارکه که باعث اختلاف نظر شده است، نابجا بوده است و کاش سید رحمه‌الله علیه این کار را انجام نمی‌داد. به هر حال بهترین توضیحی که در نقل نظریات و در آنچه که احتمال آن در عبارت قوی‌تر است، محقق مرحوم حاج میرزا حبیب‌الله هاشمی خویی داده است. این محقق می‌گوید (علامه مجلسی می‌گوید: جمله مورد بحث اشاره است به حضرت قائم علیه‌السلام و شارح معتزلی (ابن ابی‌الحدید) این نظریه را از شیعه امامیه نقل کرده است و صوفیه می‌گویند: مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام،

ولی خدا در روی زمین است در نظر آنان دنیا از ابدال و اولیاء خالی نیست.) (این مطلب در کتاب مثنوی چنین آمده است: پس به هر دوری ولیی قائم است آزمایش تا قیامت دائم است) البته این که همواره در روی زمین انسان‌ها وارسته‌ای وجود دارند، صحیح است، ولی حضرت مهدی قائم عجل‌الله فرجه دوازدهمین امام فرزند امام حسن عسکری سلام‌الله علیه یک شخص معین و ولی‌الله اعظم است که مطابق روایات فوق متواتر از شیعه و سنی در موقعی که روی زمین پر از ظلم و جور خواهد بود، ظهور فرموده و روی زمین را با عدل و داد پر خواهد کرد. فلاسفه گفته‌اند: مراد امام علیه‌السلام انسان عارف است. و معتزله گفته‌اند: مقصود امام علیه‌السلام عالم به عدالت و توحید است و آنان چنین گمان کرده‌اند که خداوند امت اسلامی را از گروهی از مردان باایمان که عالم به توحید و عدل می‌باشند، خالی نمی‌گذارد. و تحقق اجماع به اعتبار حجت قول این علما می‌باشد و به این جهت که شناخت عین این انسانهای وارسته بسیار دشوار است، لذا اجماع جمیع آنان حجت تلقی می‌شود. شارح معتزلی (ابن ابی‌الحدید) بعد از نقل این اقوال می‌گوید و بعید نیست که مقصود امیرالمومنین علیه‌السلام امام قائم (ع) از آل محمد

(ص) در آخرالزمان باشد در آن موقع که خداوند او را خواهد آفرید اگر چه در این زمان وجود ندارد و در سخن پیامبر (یا در علم کلام) چیزی وجود ندارد که دلالت به وجود او در این زمان نداشته باشد. درباره ظهور و قیام آن حضرت همه فرقه‌ها و مذاهب اسلامی اتفاق نظر دارند به این که دنیا و پدیده تکلیف به پایان نمی‌رسد مگر با وجود او. سپس مرحوم محقق خویی می‌گوید: می‌گوییم این که می‌گوید: منظور امام حضرت مهدی (ع) است، بعید نیست همانطور باشد که می‌گوید، زیرا آن حضرت با آن صفات موصوف و مظهر آنها است. سپس مرحوم محقق خویی برای اثبات نظریه شیعه امامیه که می‌گوید: آن حضرت (ع) متولد شده و تا ظهور در جامع بشری زنده بوده و آن موقع قیام به عدل و داد خواهد فرمود، دلایلی می‌آورد. در سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبه صدم، بحث مختصری درباره حضرت مهدی محمد بن الحسن العسکری عجل‌الله فرجه الشریف مطرح نمودیم و در آنجا وعده کردیم انشاءالله در ساحت این مجلدات از مسائل مربوط به دولت جهانی که جهان در انتظار آن است ... مشروحا بحث خواهیم کرد. اینک با عنایات خداوندی به این مبحث بسیار بااهمیت می‌پردازیم: حضرت مهدی علیه‌السلام و حکومت الهی او در روی زم

ین بسم الله الرحمن الرحیم بشر به کجا می‌رود و در انتظار چیست؟ این همان سوال بسیار بااهمیت است که خردمندان آگاه از موجودیت انسان و صاحب‌نظران اقوام و ملل، از آغاز تاریخ بشری تاکنون همواره برای خود و دیگر انسانهای عاقل و اندیشمند مطرح نموده‌اند. درباره انگیزه این سوال و پاسخ‌هایی که به آن داده می‌شود، مطالب مهمی را می‌توان مورد بررسی قرار داد. از آن جمله: مطلب یکم - چند عامل را می‌توان به عنوان انگیزه مزبور در نظر گرفت. از آن جمله: یک - عدم رضایت به وضع موجود که غالباً دامنگیر اغلب مردم جوامع است که از مشاهده پایمال شدن حقوق انسانها و تجاوز و تعدیل‌هایی که گریبان اکثریت چشمگیر آنان را به سختی می‌فشارد، ناشی می‌گردد. این نارضایتی و کراهت، تنها بر احساس ناگوار و نابسامانی‌های زندگی بشری مبتنی است

که فرداهایی را می‌خواهد که از ناملایمات رها گردد، بدون این که واقعا فردایی را که بشر در آن موقع نجات پیدا خواهد کرد، بشناسد و آن را بخواهد. به عبارت معمول‌تر، چنین اشخاصی رهایی از وضع دردآور زمان خود را می‌خواهند، بدون اینکه از فردای آن زمان اطلاعی و خبری داشته باشند. اینان که طالب فردایی مجهولند، قربانیان تخیلات بی‌اس

اس خود هستند: عمر من شد برخی فردای من وای از این فردای ناپیدای من دو- عدم رضایت تکاملی- گروههای بسیار فراوانی از کمال‌یافتگان نوع بشری در هر زمانی که زندگی می‌کنند، در هر موقعیتی از فرهنگ و تمدن بشری که قرار بگیرند، موقعیتی بالاتر از آن را می‌جویند و قناعت به وضع موجود نمی‌نمایند. این که نباید به هیچ موقعیتی از کیفیت زندگی در روی زمین قانع شد، مستند به یک احساس ریشه‌داریست که اگر عوامل تخدیر آن را خاموش نسازد، بشر با استناد به آن همواره به آینده عالی‌تر از گذشته می‌نگرد و آن را به طور جدی می‌خواهد. اساسی‌ترین عامل این گریز از وضع موجود، همانگونه که اشاره کردیم همان احساس است که ریشه از لزوم گسترش ذات (من) در همه جهان هستی می‌گیرد، زیرا این احساس هر گونه وضع موجود را که بشر به دست آورده و در آن به زندگی می‌پردازد، مانند زندانی می‌بیند که دیوارها و سقف آن را خود وی ساخته و پرداخته است. اگر چه این زندان تجسمی از بهترین فرهنگ‌ها و تمدنهای ساخته انسانی باشد. در این دنیا که کمیت‌های محدودکننده و کیفیت‌های رنگ‌آمیزی کننده، زندگی او را محدود و مشخص می‌سازد، نمی‌تواند ذات یا (من) خود را زندگی کند- زیرا هر آنچه که

ذات (من) آدمی آن را دریافت و بر آن مسلط شد، کوچکتر از (من) انسان خواهد نمود اگر چه جهان هستی باشد. اینگونه اشخاص اگر چه عالی‌تر از گروه یکم می‌اندیشند، با این حال، اینان نیز نتوانسته‌اند انگیزه اصلی گریز از وضع موجود و گرایش به آیین را، آنچنان که حقیقت در این مسئله ایجاب می‌کند، دریابند. سه- عدم رضایت مقدس- این رضایت، عالی‌ترین انگیزه از سه قسم است که تاکنون دو قسم آن را طرح و بررسی نموده‌ایم. توضیح این قسم چنین است که انسان دارای استعدادها و قوا و سرمایه‌های بسیار و خیره‌کننده‌ای است، به طوری که همانگونه که در دو قسم گذشته متذکر شدیم، هیچ وضع و موقعیتی او را نمی‌تواند اشباع کند اگر چه عالی‌ترین فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و جوامع را برای خود تهیه کرده باشد، زیرا عظمت (من) او در حدیست که هیچ چیزی نمی‌تواند او را احاطه کند و اشباعش نماید و به قول عده‌ای از صاحب‌نظران فلسفی شرق مانند مولوی و متفکران غرب مانند پاسکال: (انسان موجودیست که مرکز همه جا (یا در مرکز همه جا است) و محیطش هیچ جا نیست. از طرف دیگر هیچگونه پیشرفت و گسترش علمی و سلطه‌ای در این کیهان بزرگ نتوانسته است (من) او را به موقعیتی که خود برای خود ساخته است،

قانع نماید. و این عدم قناعت یک پدیده بی‌اساس نیست، بلکه ریشه‌های آن را باید از بعد گرایش جدی او به ماورای طبیعت که جزء ذات ناب و فطرت سلیم او است، جستجو کرد، نه از سطوح و ابعاد طبیعی محض (من) زیرا (من) با این سطوح و ابعاد، هم تلقین‌پذیر است و هم تخدیرپذیر و هم قابل انحراف از اصل (صیانت ذات تکاملی) به خودخواهی تباه‌کننده، خود و جامعه، (من) انسانی) با آن بعد گرایش به ماورای طبیعت است که با عامل (عدم رضایت مقدس) همواره در انتظار ایام‌الله (روزهای الهی) بسر می‌برد. این که گفتیم: ریشه‌های عدم قناعت به وضع موجود اگر چه عالی‌ترین تمدن و فرهنگ ساخته مغز و دست او باشد، باید از بعد گرایش جدی او به ماورای طبیعت جستجو شود، گمان نمی‌رود مورد تردید و شک کسی باشد. جمله‌ای که شما ذیلا می‌بینید اگر چه گفته یک متفکر بزرگ غربی است، ولی دلایل و شواهدی که موجب بروز چنین عقیده و سخنی شده است، مورد قبول همه صاحب‌نظران مذهبی و غیر مذهبی است. جمله چنین است: (پیش راندن‌های عظیم دسته جمعی، امور بشری را اداره می‌کنند و در یک موقع معین به حالت منطقی، یعنی به تعادل، یعنی به عدل سوقشان می‌دهند. نیرویی مرکب از زمین و آسمان (طبیعت و ماورای طب

یعت) از بشریت حاصل می‌شود. و بر او حکمفرمایی می‌کند. این نیرو یک نشان دهنده معجزات است. و می‌توان منتظر بود که این قدرت اسرارآمیز ترقی در یک روز زیبا. شرق و غرب (یعنی اختلافات تفرقه‌انگیز انسان و انسانیت را) در قعر یک گور مواجه سازد

(یعنی اختلافات بی‌اساس را از بین ببرد) و امامان را با بناپارت در داخل هرم بزرگ به مکالمه وادارد. در انتظار آن روز، تاملی، تردیدی، دوران توفقی در پیشرفت روزافزون عقول نیست. (بینویان-ویکتور هوگو- ج ۲ ص ۳۳۷ و ۳۳۸) در جملاتی پیش از عبارات فوق چنین آمده است (ترقی به طور کلی در طریق حل این مسئله می‌کوشد). مولوی چه زیبا می‌گوید: می‌بده ای ساقی آخر زمان ای ربوده عقل‌های مردمان خاکیان زین باده بر گردون زند ای می‌تو نردبان آسمان بشکن از زندان در و دیوار را وارهان جان را ز زندان غمان ترک ساقی گشت و در ده کس نماند گرگ ماند و گوسفند و ترکمان (دیوان شمس تبریزی) (یک روز حیرت همه را فرا خواهد گرفت- چون نوع بشر بالا می‌رود، بالتبع قشرهای ته‌مانده نیز از منطقه فلاکت بیرون می‌آیند- محو بینوایی با یک ارتفاع ساده صورت خواهد گرفت، هر کس در این راه حل متبرک شبهه کند خطاکار است) (

ص ۳۳۷) این عبارات را هم مورد دقت قرار بدهیم: (آیا آینده خواهد رسید؟ به نظر می‌رسد که چون این همه تیرگی مخوف دیده می‌شود، آدمی تقریباً می‌تواند این پرسش را بر زبان آورد. (تیرگی مخوف چیست؟) مواجهه خودخواهان و بینویان چه ملال‌انگیز است! نزد خودخواهان، احکام ناحق، ظلمات پرورش اشرافی، اشتباهی که بر اثر مستی افزون می‌شود، گنجی حاصل از خوشگذرانی که آدمی را کر می‌کند، ترس از رنج بردن که در بعضی از این اشخاص تا به پایه کینه‌توزی نسبت به رنجبران می‌رسد، یک رضای تاثرناپذیر، انانیتی چنان نخوت‌آمیز که جان را در بند می‌نهد، نزد بینویان، حرص، حسد، بغض از دیدن شادمانی دیگران، تکان‌های شدید جانور انسانی در راه تسکین جوع، قلوب انباشته از تیرگی، غصه احتیاج، شئامت، جهلی ناپاک و بسیط. آیا هنوز هم باید چشم سوی آسمان بالا- برد؟ آیا نقطه درخشانی که آدمی در آن تشخیص می‌دهد از همان نقطه‌ها است که خاموش می‌گردند؟ بسی وحشت‌آور است مشاهده کمال مطلوب که اینگونه در اعماق تاریکی‌ها ناپدید شده و این قدر کوچک. دور افتاده، نادیدنی، درخشان ولی محاط در همه این تهدیدات عظیم منحوس است که دیوآسا پیرامونش هجوم کرده‌اند، با این همه بیش از ستاره‌های ک

ه در دهان ابرها است، در خطر نیست. (همین ماخذ، ص ۳۳۹) شما مضامینی را که در عبارات فوق می‌بینید به هیچوجه نمی‌توانید به یک فرهنگ خاص اقلیمی و نژادی و تمدنی نسبت بدهید. ما این مطالب را چکیده‌ای از فرهنگ عالی متن کلی دین الهی می‌دانیم که روزی بشریت را در برابر سقوط اخلاقی و حیات اجتماعی معقول و حیات سیاسی و حقوقی مبتنی بر تکامل و رشد انسانی را نجات خواهد داد و مشعله فروزان فرا راه او نصب خواهد کرد. آیا شما هم مانند ما مشابعت کامل مابین مطالب بالا و ابیاتی از مولوی احساس می‌کنید؟ اینک ابیات مولوی: ای فلک در فتنه آخر زمان تیز می‌گردی بده آخر امان خنجر تیزی تو اندر قصد ما نیش زهر آلوده‌ای در فصد ما زوبعان زیرک آخر زمان بر فزوه خویش بر پیشینیان که ماییم خلاصه همه تمدنها و فرهنگهای گذشته! ماییم که سر به کهکشان‌ها کشیده و چشم به اعماق ذرات بنیادین طبیعت دوخته‌ایم! ماییم تکامل یافته همه ادوار تاریخ بشر که پشت سر گذاشته است! با این حال این کمال‌یافتگان: حيله آموزان جگرها سوخته فعل‌ها و مکرها آموخته و همه اصول اخلاق عالی انسانیت را از دست داده و آنها را نابود کرده، تنها به این علت که آنها برای ما سودی ندارد

ند! صبر و ایثار و سخای نفس و جود باز داده کان بود اکسیر سود اینست منطلق فراگیر امروز که از همه جا صدای سود به گوش می‌رسد و هیچ هدفی برای زندگی جز منفعت نمی‌بیند! (یتی لیتاریانیسم) می‌بده ای ساقی آخر زمان ای ربوده عقل‌های مردمان خاکیان زین باده بر گردون زند ای می‌تو نردبان آسمان بشکن از باده در زندان غم وارهان جان را ز زندان غمان ترک ساقی گشت و در ده کس نماند گرگ ماند و گوسفند و ترکمان آیا شما دنیای امروز را با آن همه ادعای دروغین درباره تکامل و پیشرفت در این ابیات نمی‌بینید؟ این که برای سامان دادن به وضع نابسامان بشر یک قدرت الهی لازم است در ابیات اخیر با صراحت کامل مشاهده می‌شود. مطلب دوم- همه ما با این پدیده بسیار باعظمت روانی آشنایی داریم که هر اندازه هم فضای درون آدمی تیره و تار گردد، بالاخره یک روزنه بسیار معنادار، در آنجا وجود دارد که دریچه خود را بر فضای درون انسانی باز می‌کند و

نور درخشانی را که کلمه امید بهتر از همه کلمات آن را می‌رساند، در آن فضا ارائه می‌دهد. این همان نور امید است که هر کسی را در طول زندگی بارها از مرز زندگی و مرگ برمی‌گرداند. جامعه‌شناسان و کسانی که به طور جدی با علوم انسانی سر و کار دارند و تا اعماق استعدادها و ابعاد او نفوذ می‌کنند و از سرگذشت زندگی این نوع بزرگ که انسان نامیده می‌شود، اطلاع لازم را دارند، می‌دانند که بشر به طور کلی با امید به حقیقتی زندگی می‌کند که ساخته او و طبیعت نمی‌باشد. بلکه مافوق او و طبیعت است. شعله این امید با یکی از دو موضوع خاموش می‌گردد. ۱- وسایل تخدیر که دارای انواع فراوانی است و متاسفانه هر چه انسانها به پیشرفت نایل می‌گردند، این وسایل نیز گسترده‌تر و عمیق‌تر می‌گردد! ۲- رنگ آمیزی کردن مواد و موضوعات زندگی دنیوی با مطلق بودن و بی‌نهایت بودن مانند امتیازات مادی، علم، آزادی، محبوبیت، مقام و امثال این امور، در صورتی که با نظر به ماهیت و مختصات آنها به این نتیجه می‌رسیم که هیچ یک از آنها نمی‌تواند جای آن حقیقت مافوق انسان و طبیعت را که مورد امید عالی ما است بگیرد، زیرا هر یک از آنها به اضافه آن که محدود و نسبی می‌باشد، بعدی از ابعاد انسان را اشباع می‌نماید، این در صورتی است که امور مزبور بر مبنای قانون و اصل استوار شده باشند، و در غیر این صورت آن امور هر اندازه هم که مطلوب و منشاء امتیاز باشند، نتیجه‌ای جز همان سود و بهره‌ای که جنبه ط

بیعی محض انسان می‌خواهد، دربر نخواهند داشت. این امید در نهاد هر انسان رشد یافته‌ای که درون او از پلیدی‌ها پاک است و بر مبنای فطرت صافی فعالیت می‌کند، شعله‌ور است. آیا به راستی همین امید نیست که ما را از برافراشتن پرچم سفید تسلیم به مرگ در برابر سخت‌ترین ناملایمات فردی و اجتماعی باز می‌دارد؟ قطعاً چنین است. و اگر چنین امیدی در درون انسانها اصالت نداشت، هیچ انسان حساس و دارنده جوشش برای پیشرفت‌های حقیقی بنی نوع انسانی و هیچ عاشق عدالت و حق و آزادی واقعی، رضایت به زندگی پر ملالت و تیره و تار نمی‌داد. اگر چه (جبران خلیل جبران) ایات زیر را به طور مستقیم درباره ابدیت و اینکه تنها ابدیت است که می‌تواند زندگی در این دنیا را توجیه کند، سروده است، ولی باز اساس مطلب خود را بر امید استوار ساخته است. به اضافه این که همان ملائک عظمت امید به ابدیت که وصول انسان به عالی‌ترین هدف حیات است، در عرصه این زندگی دنیوی نیز (با در نظر گرفتن نسبت به این دنیا) قابل وصول است، زیرا برپا شدن حکومت عدل محض در این دنیا است که نفوس انسانها را شکوفا می‌سازد و طعم ابدیت را به آنان می‌چشاند. ایات (جبران خلیل جبران) چنین شروع می‌شود: ۱- یا ن

فس لو لا- مطمعی بالجنند ما کنت اعی لحننا تغنیه الدهور ۲- بل کنت انهی حاضری قشرا فیغدوا ظاهری سرا تواریه القبور ۱- (ای (من) اگر امیدی به ابدیت نداشتی، هرگز آهنگی را که روزگار می‌نوازد گوش نمی‌دادم.) ۲- (بلکه از هم‌اکنون ادامه حیاتم را با قدرت جبری قطع می‌نمودم و نمایش وجودم در عرضه (عرصه) هستی را تبدیل به راز پنهانی می‌نمودم که گورها آن را می‌پوشاند.) طغرابی در لامیه‌العجم معروفش می‌گوید: اعلل النفس بالامال ارقبها ما اضیق الدهر لو لا فسحه الامل (نفس خود را با آرمانها قانع و امیدوار می‌سازم چه ننگ است روزگار عمر آدمی اگر گشایش آرزو و امید نباشد) در سال‌های گذشته بحثی درباره امید و انتظار داشتم که هم مستقلاً و هم در کتاب مقالات به چاپ رسیده است. هم به جهت مناسبت شدید و هم به احتمال این که آن بحث در دسترس مطالعه‌کننده محترم نباشد. آن را در اینجا با اضافات و توضیحاتی می‌آوریم: امید و انتظار (او با توست، تو با او نیستی، در شکوفا ساختن امیدهای رو به تکامل، تو پای به راه در نه و هیچ مگوی. خود راه بگویدت که چون باید رفت.) این عید بزرگ را که زاد روز منجی عالم بشریت حضرت مهدی (ع) و یادآورنده بزرگ آرزوی ابدی و م

قدس بشر است و محرک اصیل‌ترین جنبش‌های بشر دوستانه، به شما تبریک می‌گویم و امیدوارم بیان گوشه‌ای از اعتقاد ریشه‌دار اسلامی به مهدویت برای دوستان عزیز سودمند افتد. قبل از ورود به بحث اصلی، مقدماتی را بررسی می‌کنیم: ۱- بایستی جریان تدریجی واقعیات محاسبه شود. وقتی میان شما و هدفی که به آن خواهید رسید مقداری فاصله زمانی وجود داشته باشد، شما در انتظار وصول به آن هدف خواهید بود. مردم بر حسب گنجایش روحی گوناگونی که دارند، در مورد انتظار هم مختلف می‌باشند:

گروهی هستند که همواره می‌خواهند هدف‌های زندگی آنان بدون فاصله در مقابل دیدگانشان بروید (برود). این نفوس ضعیف همیشه در دنیا با ناکامی‌ها روبرو می‌شوند، زیرا جریان قانون زندگی و مشیت خدا چنین است که بایستی برای به دست آمدن هدف، حوادث کم و زیادی تدریجا سیر کند. هیچ کس در اول فروردین ماه به شاخه‌های درخت سیب برای جستجوی سیب خیره نمی‌شود. آیا تاکنون دیده‌اید مادری در روز پنجم از انعقاد نطفه آماده زاییدن کودکی کامل‌الخلقه باشد؟ گفتیم اشخاصی که همیشه می‌خواهند آنچه را هدف قرار داده‌اند بدون گذشت زمان و جریان رویدادهای مربوطه که در جویبار زمان گسترده است دریابند، نفوسی ضعیف

ف و کم طاقت می‌باشند. برای اینان امیدی در زندگانی وجود ندارد، زیرا با آن روش مخالف طبیعت که در پیش گرفته‌اند، دائما با شکست روبرو می‌شوند. مانند کسی که در کلاس‌های ابتدایی است و مثلا انتظار دارد در کلاس ششم دانشمند شود. هنگامی که کلاس ششم را تمام کرد و دید مانند ابن سینا نشده است، با شکست روبرو گشته و زندگی برایش تلخ می‌شود. گروه دیگری هستند که تا حدودی با وضع جریانات طبیعی آشنایی دارند. اینان می‌دانند هر میوه‌ای در هر فصلی روی شاخه درخت پیدا نمی‌شود. اینان می‌دانند برای رسیدن به ساحل یک اقیانوس، کشتی مجهزی لازم است تا پهنه بسیار وسیع اقیانوس را درنوردد. اینان می‌دانند برای این که عقل یک انسان به رشد کامل خود برسد، بایستی ده‌ها سال بگذرد تا معرفتی بیندوزد، تجربه‌های تلخ و شیرین را انجام دهد، و در فراز و نشیب و سنگلاخ‌های زندگی ورزیده شود. برای این گروه انتظار و امید مفهوم شایسته‌ای دارد. آنها برای رسیدن به هدف امیدوار می‌شوند و انتظار می‌کشند. آیا در این دنیا باطل‌تر از این سخن، چیزی به گوش شما رسید که (همواره باید فضای زمین روشن باشد و هرگز شب فضای زمین را فرا نگیرد!) با این که حرکات قانونی اجزای منظومه شمسی

تاریکی شب را ضروری می‌سازد. حال که ما در دوران غیبت در شب تاریک، روزگار سپری می‌کنیم، نه تنها باید ضرورت‌های زندگی در شب را فراموش نکنیم، بلکه باید همه شئون زندگی خود را در این شب که بامدادش ظهور خورشید حق و حقیقت است، با دقت و تلاش و تکاپوی بیشتر مراعات کنیم، نه این که بنشینیم و بگوییم: وقتی که روز فرا رسید، به تکاپو می‌افتیم، زیرا معنای این پندار نابخردانه چیزی جز این نیست که شب زندگی نباید کرد و باید مرد!! ۲- چگونه امید را با خیالات مخلوط نکنیم مادامی که در این دنیا هستیم و دارای خواسته‌های بی‌نهایت می‌باشیم و جهان طبیعی هم فهرستی از موضوعات خواسته‌ها را نشان می‌دهد، امید و آرزو هم در قاموس بشری وجود خواهد داشت از آن طرف فعالیت و جریانهای ذهنی به جهت فراوانی که دارند، روح ما را همواره به خود مشغول می‌سازند و نیز اندیشه‌های منطقی که واقعیات را مطرح می‌کنند، به جهت محدودیتی که دارند، نمی‌توانند تمام فعالیت و جریانات ذهنی را در راه خود استخدام کنند. از همین جا خیالات تولید می‌شوند و اکثر فعالیتها و جریانات ذهنی ما را تشکیل می‌دهند. این خیالات کاری با واقعیات‌های زندگی مادی و معنوی ما ندارند. لذا اغلب بی‌پایه

و پوچ هستند و باعث صرف انرژی بیهوده می‌گردند. مهم‌ترین فرقی که بین خیالات و امید وجود دارد، اینست که خیالات عبارت است از: جریان صور مخلوط از واقع و ساختگی در صفحه ذهن انسانی بدون این که توانایی تحریک داشته باشد. در صورتی که: امید به جهت تعلق به واقعیات و خواستن آنها. جنبه تحریک به سوی موضوعاتی دارد که امید انسانی به آنها تعلق گرفته است. ما بایستی در زندگانی بکوشیم خیالات سست و بی‌پایه را با امید اشتباه نکنیم و هر چه در ذهن ما خوب و مورد تمایل جلوه می‌کند، به عنوان موتور محرک زندگی تلقی نکنیم. امیرالمومنین (ع) فرمود: ان اخوف ما اخاف علیکم اثنان الهوی و طول الامل شدیدترین ترسی که درباره شما دارم، دو چیز است: پیروی از هوی و هوس و آرزوی دور و دراز بنابراین اولین شرط به ثمر رسانیدن امید، محاسبه امکانات خود انسان است، که تا چه اندازه و به چه کیفیت می‌تواند با واقعیات مفید زندگی تماس پیدا کند، و عدم مراعات این شرط، تلفات سنگین به شخصیت‌های انسانی وارد می‌سازد، زیرا مادامی که محاسبه دقیق در امکانات خود انسان و کمیت واقعیات انجام نگیرد، پدیده امید همیشه لرزان و سست بوده و به جای این که محرک زندگی باشد، موجب ناراحت

ی و یاس خواهد بود. به قول آن دانشمند انسان‌شناس الهی: امید بر روی اضطراب، چون نفت بر روی آب می‌سوزد و روشنایی می‌دهد. این شعله شناور همواره بر روی آلام بشری زبانه می‌کشد. درخشندگی امید بایستی به یک منبع اصیل نور متصل باشد تا بتواند آدمی را تحریک کند. ۳- هدفی که امید را تولید می‌کند: از آنجا که امید یک پدیده روانی ناظر به آینده و هدف است، ارزش آن وابسته به هدفی است که امید را تولید می‌کند. از این جهت هیچ تفاوتی میان اراده فعلی به یک اقدام فعلی و امید که به هدف موجود در آینده پیوستی دارد، دیده نمی‌شود. اگر بخواهیم اراده شخص را درباره کاری که فعلاً می‌خواهد انجام دهد ارزیابی کنیم، مجبوریم کار مفروض را ارزیابی کنیم. همچنین اگر بخواهیم امید را ارزیابی نماییم، بایستی ببینیم هدفی که مورد امیدواری است، چیست؟ جای تردید نیست که: هر چه هدف انسان عالی‌تر باشد، امید که به آن هدف بسته است، عالی‌تر و باارزش‌تر خواهد بود، مثلاً گاهی انسان فقط هدفهای جزئی و مادی شخصی را برای خویش منظور می‌دارد، مانند جاه، ثروت و شهرت، به این علت که برای پیشبرد مقاصد مادی او در این دنیا موثر می‌باشند. امیدواری مربوط به این موضوعات بسیار پست است و اگر برای خود شخص مفید باشد، شاید برای دیگران مضر باشد. برعکس اینگونه هدف‌ها، مقاصد عالی انسانی و الهی است. بایستی گفت امید بستن به اینگونه هدف‌هاست که عظمت بشر را در تاریخ ما چه در صورت داشتن دانش و چه در صورت رادردی و چه در شکل تمدن به معنای عمومی، اثبات کرده است. بنابراین شایسته است بگوییم: اگر عامل تحرک تاریخ چند جزء اساسی دارد، یکی از اجزای اساسی آن امید است. ۴- شخص امیدوار در قلمرو هدف گام برمی‌دارد. شخص یا جامعه‌ای که امید و وصول به یک هدف در روح آنان پدیدار گشته است، چنین نیست که در امتداد این امید، حالت خلاء روحی را سپری کنند. توضیح این که مردم معمولی گمان می‌کنند هنگامی که انسان هدفی را برای خود مشخص ساخت و آن هدف مطابق جریانات قوانین هستی قابل وصول بود، از آغاز منظور نمودن هدف تا رسیدن به آن، دست او خالی بوده و امید برایش لذتی روانی است که فقط جنبه تسلیت دارد. این گمان بیهوده‌ایست که با نظر به حرکات سطحی اشخاص معمولی دست می‌دهد. ما بایستی در این باره دقت بیشتری بنماییم. هنگامی که حقیقتی را هدف قرار دادیم، دو موضوع برای ما مطرح می‌گردد: اول این که با توجه به این نکته که هدف مزبور احتیاج به گذشت زما

ن و سپری شدن رویدادهای زیادی دارد و ما نمی‌توانیم قطعه‌ای از زمان را بریده، کنار بگذاریم، و همچنین نمی‌توانیم جریان قانونی رویدادها را ندیده گرفته و حصول هدف را بدون آنها توقع داشته باشیم، به این جهت هدف مزبور برای ما قیافه دورنمایی را دارد که به سوی آن حرکت می‌کنیم. با این نظر در راه هدف گام برمی‌داریم و تدریجاً به آن نزدیک می‌شویم. دوم این که روح انسان به جهت داشتن خاصیت شگفت‌انگیز دریافت هدف، با این که می‌داند وصل به هدف به گذشت زمان نیازمند است، با این حال گویی فعلاً در قلمرو هدف گام برمی‌دارد. برای توضیح این مسئله شایسته است حوادث گذشته را در روح محاسبه کنیم. گروهی از حوادث برای انسان رخ می‌دهد، سپس مدتی طولانی از آن حوادث می‌گذرد، ولی از آن جهت که آن حوادث بسیار بااهمیت بوده، هرگاه انسان به یاد آنها می‌افتد، مانند اینست که زمانی که از وقوع آن حوادث سپری گشته برکنار می‌شود، و انسان خود را در میان آن حوادث می‌بیند. مثلاً جنایتی که به کشته شدن فرزند دل‌بندش منجر گشته است، بیست سال پس از زمان جنایت موقع به یاد آوردن آن گویی در همین لحظه جنایت را می‌بیند. هدفی که در آینده برای انسان منظور شده است، اگر واقعا هدف

باشد، دوران امید وصول به آن هدف خلاء نیست، بلکه انسان در قلمرو هدف گام برمی‌دارد. به همین جهت است که گفته شده است: اغلب مردم به گمان اینکه هدف و ایده‌آلی در آینده به دست خواهد آمد، این حقیقت را از دست می‌دهند که: آینده بودن زمان، نبایستی اثر فعلی هدف و ایده‌آل را کنار گذارد... اگر شما بدانید معشوق شما حقیقتاً در آینده به شما خواهد رسید، از موقع تصور آن وصال، روح شما شکفتگی خود را نشان خواهد داد. به بیت ذیل درست توجه کنید: دل گواهی می‌دهد البته یارم می‌رسد اضطرابم بیش شد، بی‌شک نگارم می‌رسد عمر هجر آخر شد و صبح وصالم رخ نمود دیگر از غم، غم ندارم غمگسارم

می‌رسد. یک مثال دیگر این قضیه را کاملاً روشن می‌سازد، که اگر برای روح انسان حقیقی به عنوان هدف و ایده آل جلوه نماید، خود را در آن غوطه‌ور می‌بیند، اگر چه زمان به وجود آمدن هدف فرا نرسیده باشد. این مثال مصداق روش مردان الهی در زندگانی است. ملاقات پیشگاه خداوندی پس از مرگ به عنوان هدف و ایده آل نهایی به وسیله تمام پیامبران و متفکرین الهی برای تمام بشریت عرضه شده است. ولی می‌بینیم مردم درباره این هدف به دو گروهند: گروهی مردمان معمولی هستند که می‌گویند: ملاق

ات پیشگاه خداوندی پس از گذشت سالیان عمر و مرگ و سپری شدن جهان برزخ و فرارسیدن رستاخیز خواهد بود. پس این ملاقات راه بس دور و درازی دارد، لذا در کردار و گفتار آنها اثر و نقشی از این ملاقات دیده نمی‌شود. گروه دوم، مردمان الهی هستند. آنان نیز می‌دانند که ملاقات پیشگاه الهی به گذشت زمان نیازمند است، ولی از آن جهت که ایمان و یقین آنها در عالی‌ترین حد ایمان و یقین است، لذا تمام لحظات زندگانی آنان در پیشگاه الهی سپری می‌شود. انتظاری که در اینگونه امید وجود دارد، در حقیقت انتظار غم‌انگیزی که از فقدان سیراب شدن کسی است که لیوان آب در دست دارد و هر لحظه‌ای می‌تواند از آن بیاشامد. ۵- بایستی امید و انتظار ما درباره حضرت بقیه الله (عج) مانند امید و انتظاری باشد که مردان الهی درباره ملاقات پیشگاه خداوندی دارند روی چهار بحث گذشته ما بایستی امید و انتظار ظهور حضرت بقیه الله (عج) را شایسته‌تر از تصورات معمولی درک کنیم، و بدانیم که جریان مشیت خدای بزرگ درباره جهان هستی چنین است: باغبان با دیدن هسته گل و آب و خاک مناسب، گل شکوفا را می‌بیند. با کاشتن و نهفتن آن هسته در زیر خاک طراوت و زیبایی گل او را خندان و شادمان می‌سازد. به م

وقع راه رفتن، زیر پای خود را می‌بیند که مبادا آن هسته در خاک فرو رفته را پایمال نکند. برای چه...؟ برای آن که باغبانی که هسته گل را در زیر خاک پوشانیده است، گل می‌خواهد و گل دارد! آیا دیده‌اید باغبانی پس از آن که نهالی را در زمین کاشت، زیرش آتش برافروزد و ادعا کند من درخت میوه‌دار را نمی‌سوزانم! مگر درخت میوه‌دار غیر از همین نهال است که چند صباحی به طلوع آفتاب و تغذیه از مواد زمین و آب نیازمند می‌باشد؟ تو ای شخص الهی، که امروز به امید دیدار رهبر الهی‌ات نشسته‌ای و آه سوزان از درون شعله‌ورت بیرون می‌آوری، تو ای منتظر قدوم زمامدار عادل مطلق، که در دل شب‌های تاریک، با وجود پشت پرده‌ای او، به راز و نیاز می‌پردازی. او با توست، چرا تو با او نیستی؟ اگر می‌خواهی با او باشی، همین مزرعه و گلشن روی زمین را نظاره کن، این جاست جایگاه شکفتن آن دسته گل ابدیت. آیا می‌دانی که هوی و هوس پرستی تو، ستمکاری تو بر دیگران، بی‌اعتنایی تو به دستورات الهی، پایمال کردن این مزرعه و گلشن است که دسته گل خندان تو از همان جا سر بر خواهد زد؟ هر بامداد که از خواب شبانه برمی‌خیزی، دست به سوی آن خدای بزرگ که در همه جا حاضر است بلند کن و بگو: ال

لهم ارنا الطلعه الرشیده و الغره الحمیده (بار پروردگارا، آن جمال دلربای باعظمت و آن سیمای محبوب را به ما نشان بده). می‌گویی: از کجا بدانم که محبوب ابدی من چهره زیبای خود را به من نشان داده است...؟ پاسخ این سوال را از کردار و گفتار روزانه خود بپرس! اگر دیدی گفتار و کردار تو مطابق دستورات الهی و وجدان پاک صورت می‌گیرد، بدان که آن محبوب زیبای ابدیت، گام در نهانخانه دل تو گذاشته است و تو کسی هستی که اگر امروز دولت آن رهبر عادل الهی فرا رسید، شایسته زندگی در زیر پرچم الهی آن یگانه پیشوای بشریت می‌باشی. آری، اینست امید و انتظار برگردیم و بار دیگر این سوال (بشر کجا می‌رود؟) را مطرح نماییم و از دیدگاه منابع اسلامی آن را بررسی کنیم. مقدمتا می‌گوییم: اگر بخواهیم به پاسخ حقیقی این سوال برسیم، نخستین قضیه‌ای که با ما رویاروی خواهد گشت اینست که اغلب بشر امروزی نمی‌داند به کجا می‌رود، برای این که هدف کلی برای زندگی خود مشخص ننموده است و به همین جهت است که امید و انتظاری برای آینده درخشان هم ندارد. دلیل این مدعا برای مردم آگاه بسیار روشن است، آن دلیل اینست که اگر چنین هدف کلی را برای آینده خود در نظر داشت، آن را توصیف و

یف می‌کرد و برای وصول به آن هدف نظم و انضباط و ترقی را به راه می‌انداخت. ولی هرگز چنین تکاپویی از افراد بشر که در مدیریتهای حقوقی و سیاسی و فرهنگی معمولی زندگی می‌کنند، مشاهده نشده است. البته این به آن معنی نیست که بشر در گذرگاه خود نسبت به آینده بی‌خیال است، یا هیچ اطلاعی درباره آن ندارد و هیچگونه تصمیم و کاری برای زندگی آینده از او دیده نمی‌شود. زیرا بدیهی است که بشر برای ادامه حیات خود در این دنیا که آینده را دامنه جبری دیروز و امروز خود می‌بیند، تلاش می‌نماید، ولی متأسفانه این تلاش اغلب برای تامین گسترش و تعمیق زندگی مادی و تجملات آن در آینده و فراگیر ساختن موجودیت مادی خود برای زمان‌های نزدیک و دور می‌باشد، نه برای تکامل و رشد مغزی و روانی و روحی در آینده. واقعیت جاریه چنین نشان می‌دهد که هر جامعه‌ای برای آینده نسل نژاد خود و اقلیم خود در به دست آوردن نیرومندترین وسایل منفعت و لذت و سلطه‌گری تلاش می‌کند، نه برای تکامل آن نسل و نژاد از نظر اصول والای انسانی، چه رسد به این که ترقی و تکامل انسانی بشر را منظور بدانند. خلاصه پاسخ ما به سوال مزبور مربوط به دو طرز تفکر و عمل خارجی بشریست که می‌خواهد یکی از آن

دو را برای خود انتخاب کند. یکی از آن دو تفکر سودپرستی و لذت‌جویی و خودکامگی است. بدیهی است که این روش به فساد و تباهی او می‌انجامد، همانگونه که در همین دوران معاصر خود می‌بینم. آیا فساد فوق (بیگانگی از خود و دیگران) تصور می‌شود؟ آیا فساد بالاتر از سودپرستی که منجر به خون‌ریزی‌های شرم‌آور شده است، امکان‌پذیر است؟! آیا تباهی بدتر از مسخ شدن انسان و مبدل شدن او به دندان‌های ناآگاه ماشین وجود دارد؟! اگر کسی با مشاهده این نتایج فاسد و تباه‌کننده باز بگوید: (بشر با همین وضع به سوی ترقی و تکامل انسانی می‌رود) یا نمی‌فهمد چه می‌گوید، یا اثر تخدیر و مستی در او به قدری شدید است که فهم و تعقل او را مختل ساخته است، یا غرض‌ورزی می‌نماید. طرز تفکر و عمل خارجی دوم بر اصول و مبانی انسانیت با ارزش‌های والایی که دارد استوار است. این روش، امید به نجات بشریت از تیرگی‌ها و بینوایی‌ها و انواع فساد و تباهی دارد. انسان‌هایی که این امید را دارند، افق آینده بشریت را روشن می‌بینند و معتقدند بالاخره روزی فرا می‌رسد که عقول و وجدان‌های بشری در مسیر حقیقی خود به فعالیت می‌پردازند و با واقعیات ناب رویاروی می‌گردند و طعم عدالت و آزادی و ح

ق‌گرایی را واقعا می‌چشد. اینان تفکرات خوب و سازنده و اعمال نیکوی خود را در دوران‌های ماقبل روزگار سعادت که انتظار آن را می‌کشند، مقدمه‌ای برای تحقق یافتن چنان روزگاری میدانند که بار دیگر فروغ ربانی روی زمین را فرا می‌گیرد و آرمان‌های اعلامی انبیا علیهم السلام و حکمای راستین تحقق پیدا می‌کند. اینان همانگونه که در مباحث آینده خواهیم دید، به جهت تصفیه درون و تخلق به اخلاق‌الله، دوران حیات خود را در سایه همان حقیقت که امید و انتظارش را دارند، سپری می‌نمایند. متن کلی دین الهی که از نوح و ابراهیم علیهما السلام تا محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله به بشریت ابلاغ شده است، با صراحت یا با اشاره و تلویحاً خبر از درخشش فروغ مزبور در روی زمین را می‌دهد. آیات قرآنی در مواردی متعدد، خبر از آینده روشن برای جوامع بشری می‌دهد و می‌گوید: بالاخره روزگار عدل و داد و تحقق حیثیت و کرامت انسانی فرا خواهد رسید. از آن جمله: ۱- و نرید ان نم‌ن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین (و ما اراده کرده‌ایم که بر کسانی که در روی زمین بی‌نوا شده‌اند احسان نماییم و آنان را پیشوایان و وارثان زمین قرار بدهیم) ۲- ان الارض یرثه

ا عبادی الصالحون (بندگان صالح من هستند که زمین را به ارث خواهند برد) و اما منابع حدیثی درباره ظهور دولت حقه به امامت کبری حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف چه در ماخذ شیعه و چه در ماخذ اهل سنت فوق تواتر است یعنی به قدری این احادیث فراوان است که محال است چنین احادیثی از پیامبر اکرم و دیگر حجت‌های الهی صادر نشده باشد. به عنوان نمونه مراجعه فرمایید به گفتار عبدالرحمن بن خلدون: (الفضل الثانی و الخمسون فی امر الفاطمی و ما یذهب الیه الناس فی شانه و کشف الغطاء عن ذلک- اعلم ان فی المشهور بین الکافه من اهل الاسلام علی ممر الاعصار انه لابد فی آخر الزمان من ظهور رجل من اهل البیت

یوید الدین و یظهر العدل و یتبعه المسلمون و یتولی علی الممالک الاسلامیه و یتولی بالمهدی. (فصل ۵۲ در امر فاطمی و آنچه که مردم درباره او معتقدند، و برداشتن پرده از روی این امر، بدانکه مشهور میان عموم مسلمین در گذرگاه دورانهای تاریخ اینست که گریزی از ظهور مردی در آخرالزمان از اهل بیت پیامبر اکرم نیست (یعنی چنین پیشوایی الهی حتمی است) او دین را تایید می کند و عدالت را آشکار می سازد و گسترش می دهد و مسلمانان از او پیروی می کنند و بر تمامی ممالک اسل

امی مسلط می شود و مهدی نام او است.) ابن خلدون با این اعتراف بسیار صریح، مسائلی را خلاف این اجماع و اتفاق نظر همه علما و ارباب حدیث مطرح می نماید. اگر درست تحلیل کنیم خواهیم دید طرز تفکر ابن خلدون در چنان مسئله قطعی، از همان منطق توجیهی سرچشمه می گیرد که درباره خاندان عصمت داشته است. به هر حال، بنا به تحقیق و تتبع بسیار ارزشمند دانشمند معظم آیت الله جناب آقای لطف الله صافی گلپایگانی در کتاب پر محتوی منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر شماره احادیث مربوط به حضرت مهدی صلوات الله علیه متجاوز از صدها حدیث است. ما در این جا عنوان و شماره احادیثی را که جناب آقای گلپایگانی در کتاب مزبور آورده اند، مطرح می نمایم و مطالعه کنندگان محترم برای تحصیل اطلاع کامل باید به همان کتاب مراجعه فرمایند: ۱- باب اول- در احادیثی که دلالت می کند به این که امامان دوازده نفرند: ۲۷۱ حدیث. ۲- باب دوم- عدد امامان مطابق عدد نقبای بنی اسرائیل است: ۴۰ حدیث. ۳- باب سوم- ائمه دوازده نفر و اولین آن امامان امیرالمومنین علی علیه السلام و حضرت مهدی (ع) یکی از آنان است: ۱۳۳ حدیث. ۴- باب چهارم- ائمه دوازده نفر و اول آنان علی علیه السلام و آخر آنان ح

ضرت مهدی (ع) است: ۹۱ حدیث. ۵- باب پنجم- دوازده نفر بودن ائمه که آخر آنان حضرت مهدی علیه السلام است: ۹۴ حدیث. ۶- باب ششم- ائمه دوازده نفرند و نه نفر آنان اولاد امام حسین علیه السلام هستند و در بعضی از آنها تصریح شده است که حضرت مهدی از جمله آنان است: ۱۲۰ حدیث. ۷- باب هفتم- ائمه ۱۲ نفرند و ۹ نفر از آنها از اولاد امام حسین علیه السلام و امام نهم از آنان قائم و مهدی آنان می باشد: ۱۰۷ حدیث. ۸- باب هشتم- امامان ۱۲ نفر تعیین شده اند و نامهای آنان مشخص است: ۵۰ حدیث. فصل دوم- درباره احادیثی که ظهور حضرت مهدی و نامها و اوصاف و خواص و شمایل و بشارت به او را مطرح می نمایند: باب اول- ظهور و خروج آن حضرت: ۶۵۷ حدیث. باب دوم- حضرت مهدی سلام الله علیه از عترت و اهل بیت و نسل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است: ۳۸۹ حدیث. باب سوم- نام و کنیه آن حضرت نام و کنیه پیامبر اکرم است: ۴۸ حدیث. باب چهارم- شمایل آن حضرت: ۲۱ حدیث. باب پنجم- آن حضرت از اولاد امیرالمومنین علیه السلام است: ۲۱۴ حدیث. باب ششم- آن حضرت از اولاد فاطمه علیها السلام است: ۱۹۲ حدیث. باب هفتم- آن حضرت از اولاد سبطین (امام حسن و امام حسین علیهما السلام) است:

۱

۰۷ حدیث. باب هشتم- آن حضرت از فرزندان امام حسین علیه السلام است: ۱۸۵ حدیث. باب نهم- آن حضرت از ائمه ۹ گانه از اولاد امام حسین علیهم السلام است: ۱۶۰ حدیث. باب دهم- او نهمین از اولاد امام حسین علیه السلام است: ۱۴۸ حدیث. باب یازدهم- او از اولاد علی بن الحسین امام زین العابدین علیهم السلام است: ۱۸۵ حدیث. باب دوازدهم- او هفتمین فرزند از اولاد امام محمد باقر علیهما السلام است: ۱۰۳ حدیث. باب سیزدهم- او از اولاد امام صادق جعفر بن محمد علیهما السلام است: ۱۰۳ حدیث. باب چهاردهم- او ششمین فرزند است از اولاد امام صادق علیه السلام است: ۹۹ حدیث. باب پانزدهم- او از نسل حضرت موسی بن جعفر امام هفتم است: ۱۰۱ حدیث. باب شانزدهم- او پنجمین فرزند از اولاد حضرت موسی بن جعفر امام هفتم است: ۹۸ حدیث. باب هفدهم- او چهارمین فرزند از اولاد امام علی بن موسی الرضا علیهما السلام است: ۹۵ حدیث. باب هجدهم- او سومین فرزند از اولاد امام محمد بن علی الرضا علیهم السلام است: ۶۰ حدیث. باب نوزدهم- او از اولاد امام علی بن محمد بن علی بن موسی الرضا

علیه السلام است: ۹۰ حدیث. باب بیستم- او جانشین جانشین امام علی النقی و فرزند ابو محمد الحسن علیهم السلام است:

۱۴۶ حدیث. باب بیست و یکم- نام پدر او حسن علیه السلام است: ۱۴۷ حدیث. باب بیست و دوم- او فرزند سرور کنیزان و بهترین

آنان است: ۹ حدیث. باب بیست و سوم- هنگامی که سه اسم پشت سر هم آمدند (محمد، علی و حسن) چهارم آنان حضرت قائم (ع) است: ۲ حدیث. باب بیست و چهارم- او دوازدهمین و خاتم امامان است: ۱۳۶ حدیث. باب بیست و پنجم- او است که زمین را از قسط و عدل پر خواهد کرد بعد از آنکه با ظلم و جور پر بوده است: ۱۲۳ حدیث. باب بیست و ششم- برای او دو غیبت است که یکی از دیگری کوتاه‌تر است: ۱۰ حدیث. باب بیست و هفتم- برای او غیبت طولانی است تا آنگاه که خدا اجازه خروج او را بدهد: ۹۱ حدیث. باب بیست و هشتم- علت غیبت آن حضرت: ۷ حدیث. باب بیست و نهم- در برخی از فواید وجود آن حضرت و بهره‌مند بودن مردم از او در دوران غیبت و تصرف او در امور: ۷ حدیث. باب سی‌ام- او دارای عمر طولانی است: ۳۱۸ حدیث. باب سی و یکم- او چهره جوان دارد و با مرور سالیان پیر نمی‌شود: ۸ حدیث. باب سی و دوم- ولادت آن حضرت مخفی بوده است: ۱۴ حدیث. باب سی و سوم- بیعت هیچ کس در گردن او نیست: ۱۰ حدیث. باب سی و چهارم- او دشمنان خدا را می‌کشد و زمین را از شرک و هر گونه جرم و ظلم و

سلطه جباران پاک می‌کند و برای تاویل می‌جنگد، همانگونه که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برای تنزیل قرآن جنگید: ۱۹ حدیث. باب سی و پنجم- او است که امر خدا را اعلان و دین او را اظهار می‌نماید. او با یاری خداوندی تایید می‌شود و به وسیله فرشتگان الهی پیروز می‌گردد و اسلام را بر روی زمین گسترش می‌دهد و بر آن مسلط می‌گردد و خدا زمین را به وسیله او احیاء می‌کند پس از آنکه زمین مرده باشد: ۴۷ حدیث. باب سی و ششم- او مردم را به هدایت و قرآن و سنت بر می‌گرداند: ۱۵ حدیث. باب سی و هفتم- او از دشمنان خدا و رسول او و ائمه علیهم السلام انتقام می‌کشد: ۴ حدیث. باب سی و هشتم- در آن حضرت سنتهایی از پیامبران است که از آن جمله غیبت است: ۲۳ حدیث. باب سی و نهم- او با شمشیر قیام می‌کند و قیام او برای کسی که پیش از آن ایمان نیاورده است، سودی نمی‌بخشد: ۷ حدیث. باب چهل- همه مردم به او تسلیم می‌شوند- ۱ حدیث. باب چهل و یکم- سیرت (رفتار) آن حضرت: ۳۰ حدیث. باب چهل و دوم- زهد آن حضرت: ۴ حدیث. باب چهل و سوم- کمال عدالت و عدالت گستری و امنیت در حکومت او: ۷ حدیث. باب چهل و چهارم- علم آن حضرت: ۵ حدیث. باب چهل و پنجم- جود و سخای آن حضرت و کیف

یت تقسیم مال: ۱۳ حدیث. باب چهل و ششم- خداوند متعال برای اتمام حجت بر دشمنان، معجزات پیامبران را با دست او آشکار می‌کند و میراثهای پیامبران با او است: ۵ حدیث. باب چهل و هفتم- آن حضرت ظهور نمی‌کند مگر پس از امتحان شدید و قرار گرفتن مردم با ایمان در تنگی‌ها و بلاهای بزرگ: ۲۴ حدیث. باب چهل و هشتم- حضرت عیسی بن مریم علیهما السلام به او اقتدا می‌کند: ۸ حدیث. باب چهل و نهم- صاحب پرچم او و آنچه که بر آن پرچم نوشته شده است: ۶ حدیث. در این کتاب (منتخب‌الاثار) موضوعات مربوط به حضرت مهدی علیه السلام از فصل سوم تا فصل دهم که هر یک شامل ابوابی است، مطرح شده است و هر باب متشکل از احادیث متعدد است: فصل سوم- باب اول ۲۱۴ حدیث، باب دوم ۹ حدیث، باب سوم ۱۹ حدیث. فصل چهارم- باب اول ۲۵ حدیث، باب دوم ۲۷ حدیث، باب سوم ۲۲ حدیث. فصل پنجم- باب اول ۱۲ حدیث، باب دوم ۱۳ حدیث. فصل ششم- باب اول ۱۲ حدیث، باب دوم ۳۷ حدیث، باب سوم ۲۹ حدیث، باب چهارم ۲۷ حدیث، باب پنجم ۲۳ حدیث، باب ششم ۳۸ حدیث، باب هفتم ۱۲ حدیث، باب هشتم ۷ حدیث، باب نهم ۷ حدیث، باب دهم ۱۷ حدیث، باب یازدهم ۱۱ حدیث. فصل هفتم- باب اول ۱۲ حدیث، باب دوم ۷ حدیث، باب سوم ۱۰ حدیث، باب چهارم

۱۲ حدیث، باب پنجم ۲۵ حدیث، باب ششم ۲ حدیث، باب هفتم ۱۲۹ حدیث، باب هشتم ۳۰ حدیث، باب نهم ۶ حدیث، باب دهم ۲ حدیث، باب یازدهم ۵ حدیث، باب دوازدهم ۷ حدیث. فصل هشتم- باب اول ۱۴ حدیث، باب دوم ۴ حدیث. فصل نهم- باب اول ۱۸ حدیث، باب دوم ۴ حدیث، باب سوم ۷ حدیث، فصل دهم- باب اول ۹ حدیث، باب دوم ۲۳ حدیث، باب سوم ۵۴ حدیث، باب چهارم ۱۰ حدیث، باب پنجم ۲۳ حدیث، باب ششم ۶ حدیث، باب هفتم ۱۳ حدیث. مدت حکومت الهی حضرت بقیه‌الله

عجل الله تعالی فرجه مدت حکومت الهی حضرت ولی عصر ارواحنا فداه در احادیث، مختلف آمده است. مجموعاً چهار مدت ذکر شده است که از این قرار است: ۷ سال که معادل ۷۰ سال معمول است، در حقیقت هر یک سال از ۷ سال معادل ۱۰ سال می‌باشد. ۴۰ سال، ۳ سال و ۱۰ سال. البته مسلم است که روایات وارده در این باب از جهات متعددی باید مورد بررسی قرار بگیرد. آنچه که به عنوان بااهمیت‌ترین جهات برای تحقیق در این باب به نظر می‌رسد، موضوع کمی مدت این حکومت الهی است. یعنی این سوال مطرح است که این مدت کم که فرض کنیم ۷۰ سال باشد، آیا می‌توان به اضافه جبران بی‌نویبها و تیره‌روزی‌های گذشته بشری که در قرون و اعصار متمادی گریبانگیر او بوده است، د

ر جوامع انسانی آرمانها و اهداف عالیه را که بشر قرن‌ها در انتظارش نشسته بود، به وجود بیاورد؟ به این معنی که آیا با توجه به تلفات غیر قابل توصیف حقوق و ارزشهای انسانی در همه دورانها، می‌توان آسایش آرمانی ۷۰ سال را توجیه‌کننده حکمت خداوندی در تاریخ انسانی نمود یا نه؟ برای پاسخ به این سوال، این حقیقت را باید در نظر بگیریم که فلسفه ظهور حضرت بقیه‌الله (عج) همانند فلسفه بعثت انبیاء و رسولان الهی علیهم‌السلام است، همانگونه که منظور از برانگیخته شدن انبیاء و رسولان الهی ابلاغ دستورات خداوندی و نسب مشعل فروزان هدایت بر سر راه کاروانیان بشریت است، و اما اینکه بشریت با چه کمیت و کیفیت از آن ابلاغ و ارشاد و مشعل هدایت نتیجه‌گیری خواهد کرد و تا چه مدتی؟ بستگی به آگاهی و تعقل و فعالیت‌های وجدانی و اراده و تصمیم و اختیار خود مردم دارد. خاتم رسولان محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم نهایت تلاش را در راه ابلاغ رسالت و ارشاد مردم صورت داد و به این وسیله حجت را از طرف خداوند اتمام فرمود تا آنجا که برای هیچ کسی جای عذر تراشی نماند. با این حال، این خود مردم هستند که باید عقل و وجدان خود را برای گردیدن در مسیر کمال راه بیندازند و

به هدف اعلائی حیات خود نایل گردند. و این مطلب را می‌دانیم که طولانی یا کوتاه بودن مدت ابلاغ و اجرای رسالت، ضرری بر اصل آن وارد نمی‌سازد. دوران رسالت حضرت خاتم‌الانبیاء علیه‌السلام ۲۳ بوده است. و در این مدت کم مشعل فروزان دین جاودانی اسلام را در جوامع بشری نصب فرمود و رفت، در صورتی که برای انجام چنین کاری بعضی از پیامبران دیگر دو، بلکه سه برابر مدت مزبور به فعالیت رسالت پرداختند و گسترش و عمق نتیجه کار آنها بسیار کمتر و با کیفیت محدودتر از نتیجه کار پیامبر اسلام بوده است. اگر مدت رسالت حضرت نوح علیه‌السلام را در نظر بگیریم که چند صد سال بوده است، با این حال شعاع فعالیت آن حضرت چقدر اندک بوده است، مسئله ما حل می‌شود. حال، دوران امامت و حکومت الهی حضرت مهدی (عج) نیز چنین است که مقصود اصلی ابلاغ رسالت انسانی - الهی است، اگر چه در طی سالیان محدود باشد. بله، مطابق منابع اسلامی، حکومت آن حضرت فراگیر همه جوامع اسلامی روی زمین می‌گردد و عدل و داد و حق‌بینی و حق‌گرایی سراسر روی زمین را می‌گیرد، در صورتی که در دوران‌های دیگر انبیاء و اوصیاء چنین نبوده است، و اثر کار و فعالیت رسالت آنها در همه جوانب بشری در روی زمین نمودا

ر نگشته است.

[صفحه ۳۰۰]

ثم قال عليه‌السلام: ايها الناس اني قد ثبتت لكم المواعظ التي وعظ الانبياء بها امهم و اديت اليكم ما ادت الاوصياء الي من بعدهم و ادبتكم بسوطي فلم تستقيموا وحدوكم بالزواجر فلم تستوسقوا (... اي مردم، من همه آن موعظه‌ها را که پیامبران به امتهای خود نموده بودند به شما ابلاغ کردم و آنچه را که جانشینان آنان پس از رحلت انبیاء علیهم‌السلام از این دنیا به مردم رسانده بودند برای شما ادا کردم و با این تازیانه‌ام شما را تادیب نمودم ولی شما استقامت در راه دین نورزیدید، من با نصایح و عوامل بازدارنده از معاصی و انحرافات جلوگیری کردم، شما نظم و انتظام نپذیرفتید (... شخصیتی ملکوتی با عشق به حق و عدالت، با جدی‌ترین تصمیم و کار و پاکترین نیتها و روشن‌ترین وجدان و با کاملترین عقل (علی بن ابیطالب (ع)) در میان مشتی خودخواه، جاهل،

کوتاه‌بین، اینست شگفت‌انگیزترین پدیده‌ای که تاریخ بشری به خود دیده است!!! تنها نویسنده این سطور نیست که با یاد آوردن این پدیده اندوه‌بار در دریایی از شگفتی فرو می‌رود، بلکه هرکسی که اطلاع از هدف اعلائی زندگی انسانی و اصولی و مبانی ارزشها و عوامل و عناصر شخصیت‌های تکامل یافته داشته باشد، همچنین تغییر

ها و ناگواریهای زندگی چنین انسانها را در محیطهای اجتماعی نامناسب و غوطه‌ور در جهل و خودخواهی و انواع پستی‌ها درک کند، محال است خود را از شگفت‌زدگی عمیق نجات بدهد. یکی از این متفکران انسان‌شناس جبران خلیل جبران است که بعضی از عبارات او را در مجلد اول از همین ترجمه و تفسیر آورده‌ایم. به جهت اهمیت شدید نظریه او را بطور کاملتر درباره امیرالمومنین علیه‌السلام در این مورد نیز می‌آوریم: (محبت سه نفر از بزرگان انسانیت قلب جبران خلیل را پر کرده است. این سه نفر کمال انسانی را در زیباترین مظاهر و صاف‌ترین صفات آن مجسم نموده‌اند... این سه نفر جز مسیح و محمد و علی علیهم‌السلام چه کسانی می‌توانند باشند! اما گفتار او درباره مسیح و محمد علیهما‌السلام فراوان و استفاده او از عظمت‌های آن دو بزرگوار معروف است. اما درباره علی بن ابیطالب (ع) چه می‌گویید؟ جبران خلیل به امام علی (ع) به عنوان موجودی که به عالی‌ترین مرتبه از معانی وجود پیوسته است می‌نگرد. او (علی (ع)) به کمال روحی اشتیاق شدید داشته و آن را دریافته و با آن متحد گشته است. در نتیجه او ملازم روح کلی و مجاور و همداستان آن گشته است. جبران خلیل، امام علی (ع) را نخستین مرد عرب

می‌بیند که سرودهای این روح عام را در گوش‌های مردم دنیا طنین‌انداز کرده است و لب‌های او آن سرودها را یکی پس از دیگری منتشر ساخته است... اما رسالت علی (ع) برای مردم، این رسالت کامل و وافی بود، ولی پیش از آن که هدف‌ها و مقاصد آن رسالت را به انسان‌ها تکمیل نماید، چشم از دنیا بر بست. علی (ع) از این دنیا رفت، تبسم بر لبانش، زیرا نفس و وجدان او پر از آن حقیقت بود که دل‌های بزرگ به وسیله آن آرامش پیدا می‌کنند. او (همان انسان کامل) بود که اگر پاهایش در این زندگانی ثبات و استقرار پیدا می‌کرد، اشیا را تغییر می‌داد. و او به هر حال، پیامی داشت مانند دیگر پیامبران که در میان دودمانشان غریب و در میان مردم روی زمین تنها بودند و در وطن خود با وحشت زندگی می‌کردند، آن پیامبرانی که به قومی و در زمانی وارد می‌شدند که قوم آنان نبودند و زمان آنان نبود و با یک روحیه فوق ارواح آن مردم زندگی می‌کردند لذا چگونه آن مردم می‌توانستند آن ارواح بزرگ را در ک کنند! و او را یاری کنند، آن انسان بزرگ را که برای احیای آنان زندگی می‌کرد که در راه آنها به شهادت رسید. اینست آنچه که جبران می‌گوید: (به عقیده من فرزند ابیطالب اولین عرب بود که با روح ک

لی دمساز و همسایه و همداستان بود. و او اولین عرب بود که لبانش صدای سرودهایی را به گوش قومی طنین‌انداز کرد که پیش از او نشنیده بودند، لذا مابین عظمت‌های سخنان بلیغ و تاریکی‌های سرگذشتشان گم گشتند. پس هر کس شیفته جلالت شان او شد، تکیه بر فطرت پاک داشت و هر کس با او از در خصومت وارد شد قطعا از مردم جاهلیت بود. علی بن ابیطالب رخت از این دنیا بر بست در حالیکه شهید عظمت خود بود. او از این دنیا چشم بر بست، نماز میان دو لبانش. او این دنیا را ترک کرد، اشتیاق به پروردگار در دلش. عرب حقیقت مقام او را نشناخت تا از همسایگان آنان از قوم فارس مردانی برخاستند که جواهر را از سنگریزه تشخیص می‌دادند. او از این دنیا رفت پیش از آن که رسالت خود را کامل و وافی به بشریت ابلاغ نماید، ولی من او را چنین مجسم می‌کنم که پیش از آن که چشمانش را از این زمین بپوشد در حال تبسم بود. علی بن ابیطالب این دنیا را وداع کرد مانند آن پیامبران بینا که به جامعه‌ای می‌آمدند که جامعه آنان نبود و به قوم و زمانی مبعوث می‌شدند که قوم و زمان آنان نبود. ولی برای پروردگار تو در چنین پدیده، شان (و مصلحتی) است که خود دانایتر است. ملاحظه می‌کنید که جبران خلیل درباره

امیرالمومنین در چه حیرت و شگفتی فرو رفته است. ولی اینجانب برای برطرف نمودن حیرت و شگفتی جبران چنین عرض کرده‌ام که: هدف از زندگی امیرالمومنین در میان آن قوم و در چنان زمانی به جهت شایستگی آن قوم و مناسبت آن زمان نبود، بلکه برای ارائه عظمت و کمال اعلائی انسانی بود که در میان چنان مردم نالایق و در چنان زمان و محیط نامناسب، مانند خورشید تجلی کرد و

مشعل ارزش‌های انسانی را در گذرگاه آینده تاریخ بشری نصب فرمود که هزاران بلکه میلیون‌ها انسان‌شناس بزرگ از مسلمانان و غیر مسلمانان در روشنایی آن مشعل‌ها، بشریت را راهنمایی کنند.

[صفحه ۳۰۳]

الا انه قد ادبر من الدنيا ما كان مقبلا و اقبل منها ما كان مدبرا و ارفع الترحال عباد الله الاخير و باعوا قليلا من الدنيا لا يبقى بكثر من الاخره لا يفنى (... آگاه باشید، آنچه که از دنیا روی آورده بود، پشت کرده و آنچه که پشت کرده بود روی آورده است. بندگان صالح خداوند عزم کوچ از این دنیا نمودند و اندکی از این دنیا را که پایدار نیست در برابر زیادی از آخرت که فناپذیر است، فروختند) ... اینک بیش از چند روز از تلاش و تکاپوی امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام در این کیهان بزرگ که برای آن حضرت و دیگر وارستگان بشریت معبد و رصدگاهی برای نظاره بر بی‌نهایت و انجذاب به سوی آن و برای حیوانات انسان‌نما جایگاه اشباع خودخواهی و خودکامگی‌ها بوده، نمانده است. اگر چه همه سخنان امیرالمومنین علیه‌السلام همواره آکنده از عطر ملکوت و روح اعلای انسانی بود، و همانطور که آشنایان با سخنان این بزرگوار می‌دانند، این بار در سخنانی که از دهان مبارک او در می‌آید، صدای برداشتن گام‌های مبارک رو به مرز زندگی و مرگ و ورود به پیشگاه لقاءالله شنیده می‌شود و عطر جان‌نواز ابدیت از آن سخنان بی‌سابقه مشام ارواح آشنایان را می‌نوازد. حا

لا- دیگر به هر طرف می‌نگرد بادهای طوفانی، مهلک ارزش‌ها را می‌بیند که وزیدن گرفته‌اند. انحراف خلافت الهی به سوی طغیانگری‌های طواغیت خودپرست رو به گسترش است. به هر سو می‌نگرد، خودکامگانی را می‌بیند که مشغول تیز کردن شمشیرهای یکه‌تازان میدان قدرت و سلطه بر ناتوانان هستند، گویا انتظار زمامداری را می‌کشند که همه اصول انسانی و پیمان‌ها را زیر پا بگذارند و برای وصول به اهداف نابخردانه و ضد ارزش‌های انسانی، هر جرم و خطایی را به عنوان وسیله مرتکب شوند و نام آن را هم بدون شرم و خجالت، سیاست مملکت‌داری گذارند!! آری، به هر سو می‌نگرد، دیگر نه مالک اشتر را می‌بیند، نه ابوذر غفاری را، نه عمار بن یاسر و نه ذوالشهادتین و نه ابن‌التیهان و دیگر برادرانش را که در راه طلب حق و حقیقت از جان گذشتند و خونشان در صفین به دست نابکاران دنیاپرست بر زمین ریخته شد. کجایند؟ کجا رفتند؟ خدایا، آنان را نمی‌بینم! چگونه فراق آن همسفرانم را تحمل کنم در صورتی که معاهده فداکاری تا از جان گذشتن در سفر رو به پیشگاه خدا با من بسته بودند. بالامس کانوا معی و الیوم قد رحلوا و خلفوا فی سواد القلب نیرانا نذر علی لئن عادوا و ان رجعوا لاذرعن طریق ا

لرکب ریحانا ۱- (آن شهدای راه حق و حقیقت تا دیروز با من بودند و امروز همه آنان کوچ کرده و به جای خود آتش‌هایی در مغز دل گذاشته و رفته‌اند). ۲- نذر می‌کنم اگر برگردند به سوی من، گل و ریحان در طریق آن سواران خواهم کاشت.) نوف می‌گوید: سپس دست مبارکش را به محاسن شریفش زد و گریه‌ای ممتد فرموده، سپس گفت: آه، اسفا بر آن برادرانم که قرآن را خواندند، عمل به آن را برای حیات خود تحکیم کردند و درباره تکالیف خود اندیشیدند و آنها را به جای آوردند. سنت را احیاء و بدعت را نابود ساختند. دعوت به جهاد شدند، پاسخ به آن دعوت دادند و به رهبر اطمینان پیدا کرده، از او پیروی کردند. سپس با بلندترین صدا، ندا فرمود: جهاد، جهاد، ای بندگان خدا، من در همین روز سپاه را تنظیم می‌نمایم و هر کس بخواهد به سوی خدا حرکت کند، با من بیرون آید. نوف می‌گوید: آنگاه ده هزار نفر را به فرماندهی حسین علیه‌السلام و ده هزار نفر را به فرماندهی قیس بن سعد بن عباده و ده هزار نفر را به فرماندهی ابویوب انصاری و لشکریانی را به فرماندهی فرماندهان دیگر تنظیم و بسیج فرمود و تصمیم به مراجعت به صفین گرفت. جمعه همان هفته نرسیده بود که ابن‌ملجم ملعون او را زد. لشکریا

ن در حال پراکندگی برگشتند و ما مانند گوسفندانی بودیم که چوپانشان را گم کرده‌اند و از هر طرف گرگ‌ها آنها را برابیند. در مجلد یازدهم در تفسیر خطبه هفتم، ناگهان حالتی در درونم احساس کردم که از بیان آن با الفاظی که وسیله تفهیم مقاصد ما انسانها به یکدیگر است، ناتوان ماندم. کاغذ و قلم را بر زمین گذاشتم و لحظاتی در صدد پیدا کردن چهره بزرگمرد مظلومی که

پس از خاتم الانبیاء محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم با عظمت ترین شخصیت نوع بشری است برآمدم. در حیرتی توصیف ناشدنی از فرو رفتن در دریای کرامت و حیثیت انسانی - ملکوتی آن فخر اولاد آدم (ع) فرو رفتم، در این حال، بدون اراده و تصمیم رسمی، کلماتی که در تفسیر این خطبه ملاحظه خواهید فرمود بر زبانم جاری شد. تفسیر عمومی خطبه هفتادم ملکتنی عینی و انا جالس فسبح لی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم (نشسته بودم که چشمم اختیار از دستم ربود و در رویا فرو رفتم و رسول خدا بر من ظاهر گشت) آن مسافر حقیقی دیار ابدیت، در زندگی پر تلاش و مشقتش، نشستن و خوابیدن برای آسایش نداشته، دمی از حرکت باز نمانده و همواره عشق بر لقاء الله را حتی این دنیا را از او سلب نموده بود، زیرا عاشقان بر

سیل تند افتاده‌اند بر قضای عشق دل بنهاده‌اند لحظاتی روی زمین نشست، با این حال: نیک بنگر ما نشسته می‌رویم می‌نبینی قاصد جای نویم مگر مسافری که نشانی جانش را در مقصد خود دیده است، می‌تواند بنشیند؟! مگر آن عاشق کمال که از منبع فیض وجودش آگاهی یافته است، می‌تواند از حرکت باز بماند؟! دگر گفتم مسافر کیست در راه؟ کسی کاو شد ز اصل خویش آگاه اگر این عاشق دل‌باخته حق در طول حیات خود، نشستن را هم در برنامه زندگیش منظور می‌کرد، به هیچ احدی نمی‌توانست بگوید: برخیز و حرکت کن. قل انما اعظکم بواحدہ ان تقوموا لله (بگو به آنان: من فقط به شما یک پند می‌دهم: قیام کنید فقط برای خدا) اگر فرزند ابیطالب می‌نشست و می‌خواست، چه کسی می‌توانست رنج‌دیدگان قلمرو زمامداریش را برای آسایش بنشانند و به خواب راحتشان فرو برد. با این حال، سحرگاه آن شب که قفس کالبد آن همیشه بیدار آخرین ساعات همدمی با روح ملکوتی‌العی را می‌گذرانند، برای دقایقی چند بر زمینش نشانند و با صدایی ضعیف التماس کرد: یا علی چند دقیقه‌ای در این سحرگاه اسرارآمیز با من بنشین. من از آغاز دیشب حرکات بی‌سابقه‌ای در روح تو می‌بینم، تو همواره به یاد خدا بودی، این شبی که

ه لحظه به لحظه به پایانش می‌رسیم، این جمله ملکوتی لا حول و لا قوه الا بالله را زیاد تکرار می‌کردی، نگاههای بسیار پر معنی به طرف آسمان داشتی، کدامین منزلگه را قصد کرده‌ای؟ آن ذکر و نگاه و حرکات غیر عادی روح تو، خبر از هجرت و مسافرتی می‌داد که من اطلاعی از آن ندارم. حالا باید به کجا برویم؟ من آماده‌ام، من اطاعتت می‌کنم، مرا خوب می‌شناسی، در همه جا با تو بوده‌ام، و می‌دانم که از من نرنجیده‌ای، در سر کوی یتیمان و بینوایان با هم بوده‌ایم. در آن هنگام که بیل بر زمین می‌زدی تا برای آدمیان از این خاکی غذا بیرون بیاوری و در حفر چاهها و به جریان انداختن چشمه‌سارها برای ادامه حیات انسانها همراه و همکار تو بوده‌ام. در محراب عبادت، آنگاه که به عالم اعلا ربوبی عروج می‌کردی، در همانجا به انتظارت می‌نشستم، وقتی که از آن سفر الهی باز می‌گشتی، نوازشت می‌دادم، تا آنگاه که وقت عروج و صعود دیگر می‌رسید، ساعتها چشم به راه تو می‌دوختم، هیچ حرکتی نمی‌کردم و موقع برگشتن مقدمت را تبریک می‌گفتم. در میدان کارزار نیز دمساز تو بودم، به یاد ندارم که حتی یک لحظه در آن صحنه‌های خونبار رهایت کرده و خود در گوشه امن و آسایش آرمیده باشم. من در

زندگانی همواره تسلیم و تابع تو بوده‌ام، به گوشم فرمودی که جز صدای حق و واقع را به خود راه ندهد، اطاعتت کردم. به چشمانم گفتم: در پهنه بیکران هستی جز جلوه‌های مشیت با عظمت حق، چیزی را مبین، فرمان به گردن نهادم. به پاهایم گفتم که جز مسیر حق را نپیماید، من گامی جز در راه حق برنداشتم. به دست‌هایم دستور دادی که جز برای حق حرکت نکنند و جز به بارگاه حق باز نگردند، از این فرمان هم لحظه‌ای تخلف ننمودم. حالا - به هر کجا که قصد کرده‌ای، و تا هر منزلگه‌ای که دل بر آن داده‌ای، با تو خواهم آمد. من از دوری راه نمی‌هراسم، من از سنگلاخ‌ها و خارستان‌های مسیر باک و پروایی ندارم. قفس خسته و رنج‌دیده از درد فراق و اشتیاق سخن‌ها می‌گفت و ناله‌ها می‌کرد. علی نشست و دست نوازش بر پیشانی قفس کشید و مژه‌ها روی هم افتادند و لحظاتی نگذشته بود که برادر و دمساز و هم‌کاروانش پیامبر اکرم (ص) که سالیانی چند پیش از او، این کهنه‌رباط را که دنیایش نامیده‌اند، وداع گفته بود، در مقابل دیدگان علی ظاهر شد و گفت: ای مسیح خوش نفس چونی ز رنج که نبود اندر جهان بی‌رنج گنج چونی ای عیسی ز دیدار یهود چونی ای یوسف ز اخوان حسود تو شب و روز از پی این قوم غمر

چون شب و روزی مدد بخشای عمر آه از این صفراییان بی هنر چه هنر زاید ز صفرها؟ درد سر آن سزد از تو ایا کحل عزیز که بیابد از تو هر ناچیز چیز ز آتش این ظلمات دل کباب از تو جمله اهد قومی بد خطاب کان عودی در تو گر آتش زند این جهان از عطر و ریحان آکنند یا رسول الله، همان طور که دستورم داده بودی، صبرها کردم و تحملها ورزیدم و شکیباییها نمودم. دگرم بوارق غیب جان ز قیود کرده مجردا طیران روح ز حد تن دگرم کشیده بلاحداد در آن موقع با این که به جمال والای پیامبر اکرم می نگرست و از نادانیها و هوی پرستیها و سستیهای مردم شکوهها می کرد، در درونش موج نیایش سرکشید: رب انی دعوت قومی لیلا- و نهارا. فلم یزدهم دعائی الا فرارا. و انی کلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا اصابعهم فی آذانهم و استغشوا ثيابهم و اصروا و استکبروا استکبارا. ثم انی دعوتهم چهارا. ثم انی اعلنت لهم و اسررت لهم اسرارا. فقلت استغفروا ربکم انه کان غفارا (نوح آیه، ۵ تا ۹) و قد اضلوا کثیرا و لا تزدد الظالمین الا ضلالا. (نوح، آیه ۲۴) (ای پروردگار من، من شب و روز قوم خود را به سوی تو دعوت نمودم. دعوت من آنان را جز گریز چیزی نیفزود. و من هر وقت که آنان را د

عوت کردم تا آنان را ببخشی، انگشتان خود را بر گوششان نهادند و لباسها را بر خود پیچیدند و اصرار به باطل ورزیدند و بنای استکبار را نهادند. من آنان را رها نکردم، آشکارا به دعوت آنان به سوی تو پرداختم. سپس تبلیغ رسالتم را بر آنان اعلان و گاه دیگر پنهانی تبلیغ نمودم. سپس به آنان گفتم: بیاید به سوی خدا بازگشت کنید، او پروردگاری است بخشنده). خداوندا، تو خود شاهدهی که آن تبهکاران از خود و خدا بیگانه، نشنیدند و نپذیرفتند (و عده فراوانی از مردم را گمراه کردند و آن همه مهربانیها و خیرخواهیها و دعوتهای من، جز ضلالت و سیه روزی بر ستمکاران نیفزود). و دیگر این که یا رسول الله کاسه صبر و شکیبایی ام از طول فراق لبریز شده است. این زمان جان دامنم بر تافته است بوی پیراهان یوسف یافته است دیدار تو ای برگزیده محبوب خدا، آتش اشتیاقم را بر آن دیاری که روح تو و ارواح ملکوتی از دیدار خدا برخوردارند شعله ورتر ساخت. از برای حق صحبت سالها بازگو رمزی از ان خوشحالها تا زمین و آسمان خندان شود عقل و روح و دیده صد چندان شود من چه گویم یک رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست علی از آن رویای چند دقیقه ای به قفس باوفای

ش که در انتظارش نشسته بود، برگشت و آرام آرام تسلیت و دلداریش داد و برخاست، ولی قفس کالبدش آن آشیانه شایسته چنان روح بزرگ پاسخش را نیافته بود که آیا بالاخره در این مسافرت بسیار اسرارآمیز که علی در پیش دارد، همراه او خواهد بود یا نه؟ چاره ای جز سکوت و اطاعت از روح پر هیجان علی نداشت. هر لحظه بر اضطراب و کنجکاوی قفس افزوده می شد و مقصد بعدی برای او نامعلوم بود، احساس می کرد که نوازشهای روح حالاتی ناشناخته در وی به وجود می آورد، گویی شبیحی بسیار لطیف به روح علی نزدیک می شود و مانند دو انگشت که گاهی برای چیدن شاخه گل نزدیک می شود و لطافت گل آن را برمی گرداند، از روح علی دور می گردد، از این جریان بی سابقه احساس کرد که حرکات روح علی خبر از سفری می دهد که در آن نه تنها هیچ کسی را نمی تواند همراه خود ببرد، بلکه حتی قفس کالبد که سالیان عمر با او بوده است، توانایی همراهی روح را ندارد. حال دیگر مقصد روشن شده است و چاره ای جز تسلیم به آهنگ کلی هستی نیست، پس آماده رفتن به زیر خاک شوم و منتظر فرا رسیدن روز دیدار که آغاز ابدیت است، بیارامم.

خطبه ۱۸۲- آفریدگار توانا

[صفحه ۳۱۹]

تفسیر عمومی خطبه صد و هشتاد و سوم الحمد لله المعروف من غیر رویه و الخالق من غیر منصبه ... الی ۳ (ستایش خدای راست که شناخته شده است بودن دیده شدن و آفریننده است بدون تلاش و کوشش) ... هیچ حقیقتی در عمومیت شناخته شدن خداوندی بدون دیدن، در جهان وجود ندارد. هیچ حقیقتی مانند وجود خداوند ذوالجلال در هستی نیست که بدون مشاهده و دیده شدن، به

نحوی شناخته شده باشد که هر کسی در موقع توجه فطری به ارتباط آن خدا با او بگوید که این خدا فقط خدای من است. با این جمله همه ما آشنایی داریم که در موقع هیجان‌ات روحی می‌گوییم: (ای خدای من) و به قول سعدی: چنان لطف او شامل هر تن است که هر بنده گوید خدای من است یا این که به قول مولوی: تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست مگر افراد بسیار آگاه و وارسته از اتصال به علایق دنیوی، و تحصیل قدرت دیدن مجرد از ماده و مادیان او خداوندی است که مخلوقات را بدون حرکت و تلاش و کوشش آفریده است همانگونه که ما انسانها در حالات طبیعی و حصول توانایی مغزی، عدد ۱ یا ۲ را در ذهن خود به وجود می‌آوریم. او مخلوقات را با قدرت خود آفرید و هیچ نیازی به استمداد از عوامل و

قدرت‌های دیگر که خود، مخلوقات او هستند ندارد. او تمامی گردنکشان دنیا را به بندگی خود کشیده و با وجود و عطای خود بر همه بزرگان، مالکیت دارد. برای اثبات این حقیقت نیازی به چون و چراهای بی سر و ته ندارد، تنها کافی است که آدمی بتواند درباره مفهوم کمال مطلق الهی دریافتی داشته باشد. و برای همین منطق اصیل است که عده‌ای از عظمای فکر بشری چه در شرق و چه در غرب معتقد شده‌اند که برای درک صفات باعظمت خداوند متعال کافی است که با یک نورانیت و صفای ذهنی و قلبی آن مفهوم بزرگ دریافت شود که اشتیاق به آن در نهاد همگان به ودیعت نهاده شده است و اگر خداوند این اشتیاق را که به همگان عنایت فرموده است، قابل وصول به نتیجه قرار نمی‌داد در درون مانی آفرید: (گر نخواهم داد خود ننمایم) و هو الذی اسکن الدنيا خلقه و بعث الی الجن و الانس رسله لیکشفوا لهم عن غطائها... الی ۷ (او همان خداوندیست که مخلوقاتش را در دنیا ساکن نمود و رسولان خود را به دو گروه جن و انس فرستاد تا پرده‌های ظلمانی دنیا را از جلو چشمان آنان بردارند... تا ۷) اهمیت شناخت دنیا در اهداف برانگیخته شدن پیامبران عظام صلوات الله علیهم ساده لوحانی وجود دارند که گمان می‌کنند خد

اوند ذوالجلال پیامبران را مبعوث فرموده است تنها برای آن که مردم در یک دنیای ناشناخته و با عوامل ذهنی و قلبی مجهول و بدون آشنایی با اهداف شناخت و عبادت خداوندی، زندگی خود را به سر آورند و چهره در نقاب خاک بکشند. این تصور قطعا از مهمترین عوامل رکود و جمود انسانها در این زندگانی است که هم از شناخت عظمت حیات محرومشان می‌سازد و هم از خداشناسی و هم از آشنایی با جهانی که واقعا می‌تواند برای مردم آگاه رصدگاهی برای نظاره و انجذاب به بارگاه خداوندی گردد. باید با کمال جدیت گفت: شناخت هر بعدی از دنیا با آشنایی با ذات درک کننده اگر چه به طور اجمال هم باشد، آدمی را با نزدیک ساختن به هدف حیات و هدف بعثت انبیاء علیهم السلام به خدا نزدیکتر می‌کند (مراجعه فرمایید به تفسیر خطبه یکم) ما او را ستایش می‌کنیم همانگونه که استعداد و اشتیاق به ستایشش را در ما به وجود آورده است: این دعا هم بخشش و انعام تست ورنه در گلخن گلستان از چه رست! مولوی او خداوندیست که برای همه چیز اندازه‌ای قرار داده و هر اندازه‌ای را مدتی و برای هر

مدتی ضابطه‌ای، تا گمان نرود همه چیز در همه حال که انسان بخواهد ممکن است و انسان دارای آن قدرت است که هیچ چسب ز را شرط هیچ چیز نداند. قانون نظم که در جهان هستی بزرگترین نشان وجود خداوند حافظ موجودات است چگونه می‌تواند با تخیلات و هوی و هوس‌های بی‌اساس ما به نفع ما دگرگون شود. بعضی از مردم گمان می‌کنند دعا و نیایش با قانون نظم سازش ندارد، در صورتی که خود دعا که یک فعالیت بسیار نیرومند درونی و از وسایل تقرب به خدا و تاثیر در حوادث است از عالی‌ترین ارکان نظم است. این شما و این کاربرد دعا‌های حقیقی در طول تاریخی که درست بازگو شده باشد حتی در این عمرهای کوتاهی که می‌بینیم و می‌شنویم اگر بشر بپذیرد که اصل سببیت اسباب دنیا به چه مقامی وابسته است، مسئله‌ای در این باره برای او نمی‌ماند.

[صفحه ۳۲۱]

فالققرآن آمر زاجر، و صامت ناطق، حجه الله علی خلقه... الی ۱۳ (پس از قرآن دستور دهنده است و باز دارنده و ساکت است و گوینده قرآن حجت خدا است بر مخلوقاتش... تا ۱۳ بیان دستورات حیات بخش زندگی و عوامل بازدارنده حیات معقول در قرآن مجید است. آفریننده دانای حیات با این عظمت ابعاد و حقایق بدون نیاز به آن، و بدون کمترین انتظار سود از آن همه دستورات

مربوط به تکامل و به ثمر رسانیدن شخصیت آدمی در این حیات، آنها را نیز برای بندگانش عنایت فرموده است. این سخن جای تردید نیست، آنچه که باید مورد دقت قرار بگیرد اینست که باید بفهمیم راه شناخت این دستورات منتهی به رشد نهایی و باز دارنده از آلودگی چیست؟ این راه در آغاز سوره مبارکه البقره چنین بیان شده است: (هدی للمتقین) یعنی این کتاب الهی هدایت کننده و به ثمر رساننده شخصیت آن انسان است که شخصیت خود را دریافته و رساندن آن را به ثمر حقیقی خویش در گذرگاه ابدیت درک کرده و لزوم نگهداری و صیانت آن را از آلودگی‌ها به طور جدی دریافته باشد. معنای این اصل چنین است که اگر برای کسی هویت شخصیت مطرح نباشد، تقوی برای او مفهوم نیست و برای چنین اشخاص نه حجت‌های درونی مانند عقل و قلب ب ه درد می‌خورد و نه حجت‌های برونی مانند پیامبران و کتب الهی که برای آنان نازل گشته است. (برای تکمیل این مبحث مراجعه فرمایید به راهنمای موضوعات مباحث قرآن) فرضاً فیما بقی واحد و سخطه فیما بقی واحد... الی ۱۵ (پس رضایت و غضب او در همه حال برای شئون زندگی تکاملی انسانها یکی است و بدانید خداوند متعال برای شما درباره چیزی که درباره پیشینیان ناخشنود بوده است، هرگز رضایت نخواهد داشت و درباره چیزی برای شما غضب نخواهد کرد که برای مردم پیش از شما برای آن رضایت داشته است... الی ۱۵) (رجوع فرمایید به مباحث مربوط به ثابتها و متغیرها) قطعی است که اصول اساسی وجود آدمی در دو قلمرو (آن چنان که هست و آن چنان که باید) در ارتباطات چهارگانه بر مبنای ثابت‌ها و روابط قانونی آنها با متغیرهای گذران است و به همین جهت است که در گذرگاه تاریخ زندگی بشری، هیچگونه دگرگونی در جوینار متغیرات پیش نیامده است که آن اصول اساسی را مختل بسازد و چنین نبوده است که آن اصول اساسی از ورود متغیرات به جوینار حرکت جلوگیری نماید.

[صفحه ۳۲۳]

و انما تسیرون فی اثر بین و تتکلمون برجع قول قد قاله الرجال من قبلکم... الی ۱۷ (جز این نیست که شما در پی نشان آشکاری حرکت می‌کنید و سخنی را بازگو می‌کنید که مردانی پیش از شما آن را گفته‌اند... الی ۱۷) بیابید دست از تقلید و آغشته شدن به سخن پردازی‌های فریبنده بردارید و در راه روشنی که پیش پا دارید حرکت کنید. آری، ای خردمندان آگاه، به فصل مشروحو از زندگی ما گوش فرا بدهید، در این فصل مشروح زندگی ما چنین بوده است: سخن، سخن، سخن. ناگهان سالیان عمر ما از دست ما رفته شده است مگر نمی‌دانیم: ما چو خود را در سخن آغشته‌ایم از حکایت‌ها حکایت گشته‌ایم! برای چه ما از راه روشن اخلاق الهی و فضایل و ارزش‌های اصیل انسانی منحرف شده‌ایم، تنها حرف می‌زنیم و حرف می‌شنویم؟! اولاً- برای اینکه: دم بجنبانیم ز استدلال و مکر تا که حیران ماند از ما زید و بکر که: به‌به، احسنت، چه سخنان نو به میان آورده است! و به این ترتیب می‌خواهیم حیرتی را که باید درباره خدا داشته باشیم درباره این نوپرداز و نوسخن که به هیچ اساسی متکی نیست، دارا باشیم! و همواره در این حماقت بدتر از جهالت غوطه‌ور شویم که: واله حیرانی خلقان شدیم دس

ت طمع اندر الوهیت زدیم ثانیاً- از عشق به خودخواهی که همواره مقتضی (من هدف و دیگران وسیله) را در ذات خود دارد بهره‌برداری کنیم! ثالثاً- خود را در صف پیشتاران دوران خود قرار بدهیم، بلکه گاهی که حماقت و جنون خودخواهی ما از سرگذشت، اثبات کنیم که اصلاً قرنی که من در آن زندگی می‌کنم، برای من آفریده شده است، بلکه تاریخ بشری هم: چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم‌بندی خدا! رابعاً- فرو رفتن در سخن به جای حرکت در راه روشن، بر مبنای جهالت از واقعیات اصیل که در گذرگاه تاریخ (حیات معقول بشری) را اداره کرده است و نادانی به بی‌اساس بودن سخنان پرطنطنه و فریبنده می‌باشد که البته این طرز تفکر بر دو قسم تقسیم می‌گردد: الف- به جهت کمی اطاعات (اطلاعات) و محدودیت اندیشه که اگر بتواند از آگاهی‌های بیشتر و تفکرات عمیق‌تر برخوردار گردد، از آغشته شدن به سخن برمی‌گردد و راه روشن انسانیت را در قول و اندیشه و عمل پیش می‌گیرد و واقعا در رسیدن به هدف اعلائی زندگی و رساندن مردم به این نعمت عظمی شرکت می‌کند. ب- به جهت سستی اراده و شکست خوردن در برابر تمایلات و هوی و هوس‌های زودگذر نمی‌خواهد قدمی برای افزایش اطلاعات و توسعه

اندیشه به ج

لو بردارد. خامسا- ناآگاهی افراد جامعه و شدت قرار گرفتن تحت تاثیر اصطلاح‌بافی‌ها مخصوصا که جدید باشند و عوامل و اغراض غیر واقعی واصل هم شیوع و رواج آنها را تایید نماید. از جمله مورد تفسیر کلام مبارک امیرالمومنین علیه‌السلام معلوم می‌شود که این اصل مخرب: (آغشته شدن در سخنان بی‌اساس و انحراف از راه روشن ارزش‌های انسانی) تازگی نداشته است و بقای این اصل مخرب بر همان مبنای قدیمی است که می‌گوید: رگ رگست این آب شیرین و آب شور در خلایق می‌رود تا نفخ صور مولوی و اوصاکم بالتقوی و جعلها منتهی رضاه و حاجته من خلقه فاتقوا الله الذی انتم بعینه و نواصیکم بیده و تقلبکم فی قبضته... انه من یتق الله یجعل له مخرجا من الفتن و نورا من الظلم و یخلده فیما اشتتهت و ینزله منزله الکرامه عنده فی داد اصطنعها لنفسه ظلها عرشه... الی ۲۴ (و خداوند متعال شما را به تقوی وصیت فرمود و آن را نهایت رضا و غایت مطلوب خود از مخلوقاتش قرار داده است. پس برای خدا تقوی بورزید که در دیدگاه او هستید و پیشانی‌های شما در دست او است و همه دگرگونی‌ها و تحرکات شما در قبضه قدرت اوست... هر کس که به خدا تقوی بورزد برای او راه نجات از فتنه‌ها را هموار می‌کند

... و او را در جایگاه کرامت در نزد خود مقامی که در سایه عرش برای خود قرار داده است. فرود می‌آورد... الی ۴۹) تقوی آن حقیقت است که حرکت صاحبش را از خویشتن‌داری از کثافات آغاز می‌کند و او را تا ورود به بارگاه خداوندی پیش می‌برد در مباحث گذشته اغلب مسائل مربوط به تقوی توضیح داده شده و در فهرست راهنما ثبت شده است (حتما مراجعه فرمایید) در این مورد به تفسیر یک جمله از سخنان امیرالمومنین (ع) می‌پردازیم و آن جمله همین است که در عنوان مبحث آورده‌ایم. معنای اجمالی این مطلب چنین است که (من انسانی) آدمیان در نتیجه تقوی به مقامی می‌رسد که شایستگی مجاورت با خدا را به دست می‌آورد. عظمت این مقام را با این مفاهیم دنیوی به هیچوجه نمی‌توان تصور نمود. برای توضیح، این مسائل را در نظر بگیریم: ۱- (من انسانی در جریان گردیدن به وسیله تقوی؟) حقیقت اینست که ما یک مفهوم سایه‌ای از چنین (من) می‌فهمیم که اندکی بالاتر از درک قرار گرفتن غوره در مجرای انگور شدن است و نه حقیقت آن را. ۲- جوار رحمت الهی عند ملیک مقتدر برای ما خاکزادگان خاکشین، تا وصول به مقام تجرد از این ماده و مادیات که به اعتلای روحی بسیار والا نیازمند است، قابل دریافت نیست. اگر حرکتی کنیم همین مقدار شهود می‌کنیم که ما پس از پاک کردن گرد و غبار شهوات و تعلقات طبیعت از وجود خود، طوری به طهارت عالی و نورانیت خیره‌کننده نایل می‌گردیم که با این ادراکات و مشاعر آلوده نمی‌توانیم آن را دریابیم. اما قضیه چنان دور نیست که بشر با توجه به این عظمت مقام الهی (حضور در مقام پیشگاه ربوبی) خود را دچار یاس نماید و در همین دنیای دون غوطه‌ور بماند. تاریخ بشر به علاوه وجود نازنین انبیا و ائمه بزرگوار و وارستگان تخلق به اخلاق الله در این مسیر مردمی نسبتا فراوان دیده است که اوراق سرگذشت او به خوبی ارائه می‌دهد. و اعلموا انه لیس لهذا لجلد الرقیق صبر علی النار فارحموا نفوسکم فانکم قد جربتموها فی مصائب الدنیا افرایتم جزع احدکم من الشوکه تصبیه و العثره تدمیه و الرضاء تحرقه... الی ۳۲ (و بدانید برای این پوست نازک شما تحملی بر آتش نیست پس به نفوس خود رحم کنید، زیرا شما نفوس خود را در ناگواری‌های دنیا آزموده‌اید (و بی‌طاقتی آن را در مقابل مصیبت‌های دنیا دیده‌اید... الی ۳۲) ناگواری دردها در مقابل خوشی‌های لذایذ از حیث اثر قابل مقایسه نیستند. به نظر می‌رسد یک حد میانگین برای حیات طبیعی هر انسانی وجود دارد

رد که اگر آن حد مراعات و تامین گردد، عوامل لذت و خود این پدیده، در حالات معتدل روانی به اجبار خود را به انسان تحمیل نمی‌کنند که حتما باید از لذت برخوردار شوم آن هم در حداکثر، مخصوصا با نظر به این که اغلب لذایذ، کم و بیش ناراحتی‌هایی را به دنبال می‌آورند، در صورتی که دردها و رنج‌ها در هر لحظه و با هر شکل که روی به انسان بیاورند موجب زجر و ناگواری می‌گردند در نتیجه انسان برای مبارزه و رفع آنها با هر وسیله ممکن می‌کوشد. زیرا قانون اهمیت بیشتر دفع ضرر از جلب نفع، چنان بدیهی است که هر فرد عاقل و آگاهی آن را آزموده است. پس از این مقدمه، به یک قانون مهم دیگر باید توجه کنیم و آن اینست

که اغلب خردمندان باشخصیت تاریخ پذیرفته‌اند که مخالفت عمدی با هر مسئولیت مخصوصا در آن موارد که عوامل آن مسئولیت ریشه در درون داشته باشد، عذابی در عالم درون به وجود می‌آورد و مادامی که به وسیله جبران آن مانند توبه اثر مخالفت آن از بین نرود، گریبان او را برای ابد می‌فشارد، البته ممکن است اشتغالات و علایق دنیوی نگذارد گنهکار آن عذاب را فعلا احساس کند. حال می‌رسیم به این نتیجه که با نظر به دلیل اثبات معاد و ابدیت، آثار گناهی که در موقع رفتن از این دنیا از نفس انسانی از بین نرفته است، تجسم عینی به وسیله انواع وسایل زجر و شکنجه مانند آتش پیدا می‌کند و تا آنجا که هستی آدم گنهکار از قابلیت تطهیر ساقط نشده است، آن را معذب خواهد ساخت.

[صفحه ۳۲۷]

ایها الیفن الکبیر الذی قد لهزه القیتر کیف انت اذا التحمت اطواق النار بعظام الاعناق و نشبت الجوامع حتی اكلت لحوم السواعد... الی ۴۴ (ای کهنسال فرتوت که طوق‌های آتشین دور استخوان‌های گردنت بیچد و زنجیرهای گرانباری در اعضای تو جایگیر شوند تا بازوان تو را نابود سازند... الی ۴۴) کیفرهای دوزخی که خود تجسم اعمال زشت آدمی است، می‌توانند جوانانی به نیرومندی تمامی نیروی طبیعت را در هم بشکنند، چه رسد پیران فرتوتی را که موقع خروج از این دنیا نیروهای خود را از دست داده‌اند! بنابراین، حال که خداوند ما را در نعمت تندرستی غوطه‌ور ساخته است قدر نیروهای آن را بدانیم و به اضافه این که خود در برخورداری از آنها بکوشیم، نظم و ترتیب و قوانین جامعه را هم چنان راه بیندازیم که مدیران و کارفرمایان و پشتاتزان ما هم به وجود آوردن راههای بهره‌وری از نیروهای تندرستی ما را در مسیر حیات جدی‌ترین وظیفه خود بدانند، همانطور که امیرالمومنین علیه‌السلام در سخنان و نامه‌های مبارکشان به همین وظیفه جدی برای عموم مسئولان تاکید فرموده است: مانند کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة (همه شما چوپانید (مدیریت نسبی دارید) و درباره زیردستان خود م

سئولید) با نظر به قواعد جاریه طبیعت به دستور خداوندی، هر اندازه که سالیان عمر آدمی پیش می‌رود باید برای تقویت نیروهای تکاملی خود در قلمرو علم و عمل بیفزایید و با یک بدن تحلیل رفته وارد میدان مشاهده نتایج اعمال پلید خود نگردد. تا آنجا که امکان دارد به بیداری خود در این زندگانی بیفزاییم و شکم‌ها را از فضولات اضافی باز بداریم و بر تقویت روحی بپردازیم. ما با گام برداشتن در چنین راه سازنده‌ای، در حقیقت قدم در راه مشیت خداوندی که برای اصلاح ما به راه انداخته است برمی‌داریم و خود پروردگار بی‌نیاز ما فرموده است اگر به من کمک کنید، یعنی مطابق مشیت من حرکت کنید، من شما را یاری خواهم کرد... و فرموده است: (کیست که به خداوند قرض حسنه بدهد و خداوند چند برابرش را برای او بیفزاید و برای او است پاداش عالی). قطعی است که خداوندی که تمامی مجموعه خزاین آسمانها و گنجینه‌های زمین از آن او است، هیچ نیازی به این قرض‌ها ندارد، بلکه خداوند با این مسئولیت که متوجه بندگانش می‌فرماید، می‌خواهد آنان را در بوته آزمایش در نعمت عظمای (گردیدن)های تکامل در حیات پویا و هدفدار قرار بدهد... (۴۴)

خطبه ۱۸۳-خطاب به برج بن مسهر

[صفحه ۳۳۱]

تفسیر عمومی خطبه صد و هشتاد و چهارم متاسفانه همواره چنین بوده است که: قرص درخشنده چو پنهان شود شبیره بازیگر میدان شود در این دنیا افرادی هستند که از هر گونه امتیاز و شرف و حیثیت وجودی خود را بی‌بهره می‌سازند و در انتظار روزی می‌نشینند که عظمای و وارستگان خودساز و سازنده از بین بروند یا به عللی دستشان از تکاپو در میدان مسابقه حیات کوتاه شود، آنگاه وارد میدان گردند که منم طاووس علین شده!! اینان همان میکروبهای ناتوان و مخرب هستند که به انتظار ضعف نیروهای مادی و معنوی جامعه کمین می‌گیرند تا روزی فرا رسد که از کمین برخیزند و بگویند: ما هم می‌توانیم وجود خود را با یک جمله فریبنده شیطانی

در جامعه اثبات کنیم که آری- به من نگاه کنید، من هم هستم!

خطبه ۲۲۷- در ستایش پیامبر

[صفحه ۳۴۰]

تفسیر عمومی خطبه صد و هشتاد و پنجم الحمد لله الذی لا تدرکه الشواهد و لا تحویه المشاهد و لا تراء النواظر و لا تحجبه السواتر، الدال بقدمه علی حدوث خلقه و بحدوث خلقه علی وجوده ... تا ۱۱ (ستایش خدای راست که حواس ظاهری او را نتواند درک نماید و دیدگاههای جهان طبیعت نتواند او را در بر گیرد و دیدهای نظاره گر نتواند او را ببیند و پرده‌ها او را نپوشاند. با حدوث عالم خلقت دلالت بر قدم خود دارد (همانگونه که) با ایجاد مخلوقات دلالت بر وجود خود می‌نماید ... تا ۱۱) آن ذات اقدس به جهت غایت لطافت و تجرد از هر گونه دیدگاه و بیننده بالاتر است. او فوق جسم و جسمانیات و بالاتر از استعدادهای درک همه عوامل دراکه است. لذا انسانی که می‌خواهد در ارتباط با خداوند ذوالجلال در چنین دیدگاهی با چنان وسایل محدودی توفیق یابد، انتظار بیهوده‌ای را می‌کشد. ما انسان‌ها معمولاً از یک اشتباه منحرف کننده غفلت می‌ورزیم و آن اینست که ما همواره گمان می‌کنیم که آن همه معلومات محدود و نامحدود و گاهی هم بعضی از حقایق بی‌نهایت که درک و دریافت می‌نماییم، در نتیجه کاربرد همین عوامل درک مانند حواس طبیعی یا وسایل و ابزارهای که برای دقت کارهای شگفت

انگیز ساخته‌ایم می‌باشد! در صورتی که چنین معارف و دریافت شده‌های فوق محدودیت‌ها و تعیین‌های مادی، قطعاً از توانایی این وسایل طبیعی و مصنوعی بالاتر است. شما وقتی که اندکی دقت می‌کنید می‌بینید درک حقیقت زیبایی، آزادی حقیقی شخصیت، حقیقت عدالت، و حقیقت ارزش‌ها هیچ یک از عهده وسایل طبیعی و مصنوعی مانند میکروسکوپها، تلسکوپها و باعظمت‌ترین کمپیوترها (کامپیوترها) ساخته نیست، چه رسد به درک ذات اقدس ربوبی و صفات عالیه او. بنابراین باید بپذیریم که گسترش و عمق جهان هستی و سطوح بیکران آن و تعمیم حقایق هستی تا مجردات مربوط به استعدادهای درونی ما است. مطالب ذیل را به اختصار تا شماره ۱۱ متذکر می‌شویم: ۱- هر چه در این دنیا به تصور ما درآید، مخلوق است و مسبوق به نیستی و دگرگونی. پس تنها قدیم آن خداوند است که فوق قلمرو خلقت است. ۲- توجه لازم به مسبوق بودن مخلوقات به غیر خود، بهترین دلیل بر تکیه وجودی آنها به خالق کائنات است. ۳- و همه موجودات که در این جهان هستی در مجرای قانونی خود قرار گرفته‌اند، به وسیله انواعی از پدیده‌ها با یکدیگر شباهت دارند مانند کمیت‌ها، انواع بیشماری از کیفیتها، انواع حرکت‌ها، مدت بقاء و دوام در عرصه طب

یعت، علل به وجود آمدن و از بین رفتن، طعم‌ها، مقاومت‌ها، نیروها و ضعف‌ها ... و غیرذلک، ولی تنها خداوند سبحان است که شباهتی با هیچ چیز ندارد و لیس کمثله شیء ۴- با ارائه حدوث تمامی اشیاء ازلیت خود را اثبات فرموده است، حتی با ارائه حدوث زمان به وسیله احداث ماده متحرک. هر خردمندی می‌فهمد که زمان نیز با محدودیت منشا انتزاع آن که ماده متحرک است، پس از عدم وارد صحنه وجود شده است. ۵- با توجه به فراگیری ناتوانی که در همه موجودات مشاهده می‌شود و این که هیچ یک مالکیت بقا و زوال و استعداد تغییرپذیری خود را در اختیار ندارد و با این حال با یک نظم محیرالعقول در مجرای قانونی خود مشغول به کارند، از همین جا است که عقل بیدار و عظمای معرفتی تاریخ تصریح می‌کنند که خداوند به عنوان آن موجود نیرومند حافظ هستی و قوانین آن، حقیقتی است بدیهی. (برای تکمیل این مبحث توحید در فهرست راهنما مراجعه فرمایید) الرسول الاعظم- و اشهد ان محمدا عبده و رسوله اصفی، و امینه الرضی صلی الله علیه و آله ارسله بوجوب الحجج و ظهور الفلج و ایضاح المنهج ...

۱۵ (و شهادت می‌دهم به این که محمد (ص) بنده و رسول برگزیده خدا و امین مورد رضایت او است، درود خداوند بر

او و فرزندانش باد. خداوند آن رسول گرامی را به جهت لزوم بیان حجت و دلیل بر مردم (برای پذیرش دین) و آغاز طلوع پیروزی

و روشن ساختن مسیر و روش آن فرستاد ... تا ۱۵) در تاریخ در هیچ جامعه‌ای مشاهده نشده است که یک صاحب رسالت انسانی در آن مدت اندک و با نداشتن نیروی مناسب، و با کمال محدودیت از همه عوامل زندگی فردی و اجتماعی، رسالت فراگیر جهانی را گسترش داده و هر چه را در این مسیر خواسته باشد، با موفقیت به انجام برساند. جز وجود نازنین پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم. شاید این مطلب را با این مشخصات مشروح که مطرح کردیم کمتر کسی در یک سخن جمع آوری کرده باشد ولی حقیقت بالاتر از آن است که احتیاجی قطعی به تصدیق این و آن داشته باشد (مراجعه فرمایید به مسایل رسالت پیامبر اکرم در فهرست راهنما)

[صفحه ۳۴۲]

منها فی صفة خلق اصناف من الحيوان و لو فكروا فی عظیم القدره و جسيم النعمه لرجعوا الى الطريق و خافوا عذاب الحريق ولكن القلوب عليه و البصائر مدخوله ... انظروا الى النملة فی صغر جثتها و لطافه هيئتها لا تكاد تنال بلحظ البصر و لا بمستدرک الفكر... الى ۲۸ اگر درون آدمی به مقام دیده‌وری برسد و بینایی خود را دریابد می‌تواند از شناخت یک ملخ ولو اجمالا با شناخت قانون جهان و عظمت جهان آفرین آشنا شود. آخرین خطبه‌ای که استاد علامه محمدتقی جعفری (ره) در روزهای بیماری و در حین معالجه تفسیر نموده‌اند. در تاریخ مهرماه ۱۳۷۷ ه. ش

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیفزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می‌کنند

بنادر البحار- ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می‌دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل بیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی

ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیت‌های گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۲۳۳۳۰۴۵) (۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی

جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل

و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق

روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱

۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده

است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار

شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است،

هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی

اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رسانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از

پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بداند، نگاه می‌دارد و با حجت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

